Verſuch
einer
Critik aller Offenbarung.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Königsberg 1792.

Im Verlag der Hartungſchen Buchhandlung.

Verſuch
einer
Critik aller Offenbarung.

§. 1.
Einleitung.

Es iſt ein wenigſtens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, ſo wie ſie ſich aus dem Zuſtande der gänzlichen Rohheit bis zur Geſellſchaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwiſchen höhern Weſen, und Menſchen, Traditionen von übernatürlichen Eingebungen, und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der Offenbarung vorzufinden. Dieſer Begriff ſcheint alſo ſchon an ſich, wäre es auch nur um ſeiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es ſcheint einer gründlichen Philoſophie anſtändiger, ſeinem Urſprunge nachzuſpüren, ſeine Anmaaßungen und Befugniſſe zu unterſuchen, und nach Maaßgabe dieſer Entdeckungen ihm ſein Urtheil zu ſprechen, als ihn geradezu, und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweiſen. Wenn dieſe Unterſuchung philoſophiſch ſeyn ſoll, ſo muß ſie aus Principien a priori, und zwar, da dieſer Begriff ſich auf Religion bezieht, aus denen der practiſchen Vernunft angeſtellt werden; und wird von dem beſondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abſtrahiren, ja ſogar ignoriren, ob irgend eine gegeben ſey, um allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzuſtellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenſtandes, der ſo wichtige Folgen für die Menſchheit zu haben ſcheint, über den jedes Mitglied derſelben ſein Stimmrecht hat, und bei weitem die meiſten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmäßig verachtet, und gehaßt iſt, nur zu leicht von einer vorgefaßten Meinung fortgeriſſen wird; ſo iſt es hier doppelt nöthig, blos auf den Weg zu ſehen, den die Critik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen; und ihren Ausſpruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

§. 2.

Deduction der Religion überhaupt.

Es iſt durch die Geſetzgebung der Vernunft, ſchlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nemlich **das höchſte Gut**, d. i. die höchſte ſittliche Vollkommenheit, vereint mit der

höch-

höchſten Glückſeligkeit. Wir ſind durch das Gebot nothwendig beſtimmt, dieſen Endzweck zu *wollen*; aber wir können nach theoretiſchen Geſetzen, unter denen alle unſere Erkenntniß ſteht, weder ſeine Möglichkeit, noch ſeine Unmöglichkeit erkennen. Wollten wir ihn darum für unmöglich halten, ſo würden wir theils, ſchon in Rückſicht auf die theoretiſchen Geſetze, etwas ohne Grund annehmen, theils würden wir uns mit uns ſelbſt in den Widerſpruch ſetzen, etwas *unmögliches zu wollen*: oder wollten wir auch nur ſeine Möglichkeit oder Unmöglichkeit an ihren Ort geſtellt ſeyn laſſen, und weder die eine, noch die andre annehmen; ſo wäre dies eine völlige Gleichgültigkeit, die mit unſerm ernſten Wollen dieſes Endzwecks nicht beiſammenſtehen kann. Es bleibt uns alſo nichts übrig, als an ſeine Möglichkeit *zu glauben*, d. h. dieſelbe anzunehmen, nicht durch objective Gründe gedrungen, ſondern durch die nothwendige Beſtimmung unſers Begehrungsvermögens, ſeine Wirklichkeit zu wollen, bewogen. Nehmen wir die Möglichkeit dieſes Endzwecks an, ſo können wir, ohne die höchſte Inconſequenz, nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein ſie uns denkbar iſt. Die höchſte Sittlichkeit, vereint mit der höchſten Glückſeligkeit, ſoll möglich ſeyn. Die höchſte Sittlichkeit aber iſt *) nur in einem Weſen möglich,

---

*) Wenn wir uns hier categoriſch, und im folgenden mit dem Ausdrucke der Nothwendigkeit erklären; ſo wollen wir unſre Sätze dadurch gar nicht für objectiv gültig, und an ſich nothwendig ausgeben: ſondern wir ſagen nur, daß, die Möglich-

deſſen practiſches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgeſetz wirklich beſtimmt wird, (nicht nur beſtimmt werden ſoll): ein ſolches Weſen muß auch zugleich die höchſte Glückſeligkeit beſitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgeſetzes als erreicht gedacht wird. Dies nun: es exiſtirt ein Weſen, in welchem die höchſte moraliſche Vollkommenheit mit der höchſten Seligkeit vereinigt iſt, iſt mit dem Satze: der Endzweck des Moralgeſetzes iſt möglich, völlig identiſch. Da wir aber uns gar nicht denken können, worinne die höchſte Seligkeit eines ſolchen Weſens beſtehe, und wie ſie möglich werde, ſo iſt dadurch ſein Begriff noch nicht im geringſten erweitert. Um ihn erweitern zu können, müſſen wir andere moraliſche Weſen betrachten, die wir kennen, und das ſind Wir. Wir nemlich, endliche vernünftige Weſen, ſollen zwar, in Abſicht unſrer vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgeſetz beſtimmt werden: unſre ſinnliche Natur aber, die auf unſre Glückſeligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieſes, ſondern durch ganz andre Geſetze beſtimmt. Unſre Vernunft ſoll zwar den einen Theil des höchſten Gutes in uns hervorbringen; den zweiten aber vermag ſie nicht zu realiſiren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Geſetzgebung ſteht. Soll nun dieſer zweite

Theil,

---

keit des höchſten Guts angenommen, wir, nach unſrer ſubjectiven Beſchaffenheit, uns auch dieſe nothwendig als wahr denken müſſen. Wir reden alſo nur von einer hypothetiſchen, ſubjectiven Nothwendigkeit, welches wir hiermit einmal für allemal, und als für dieſe ganze Abhandlung gültig, erinnern wollen.

Theil, mithin das ganze höchſte Gut in Rückſicht auf endliche vernünftige Weſen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden, welches doch unſrer Willensbeſtimmung widerſprechen würde; ſo müſſen wir, ſo gewiß wir annehmen müſſen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgeſetzes in uns möglich ſey, auch annehmen, daß die ſinnliche Natur unter dem Gebiete irgend einer vernünftigen Natur, wenn auch gleich nicht der unſrigen, ſtehe, und daß ein Weſen ſey, das von der ſinnlichen Natur nicht nur ſelbſt unabhängig ſey, ſondern von dem ſie vielmehr abhänge; und da dieſes Abhängigkeit vom Menſchengeſetze ſeyn ſoll, ſo muß dieſes Weſen gänzlich durch das Moralgeſetz beſtimmt ſeyn. So ein Weſen iſt aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgeſetzes unmittelbar angenommene Gott. Es muß ein *ganz heiliges, ganz ſeliges, allmächtiges* Weſen geben. Dieſes Weſen muß, vermöge der Anforderung des Moralgeſetzes an ihn, jenes völlig gleiche Verhältniß zwiſchen der Sittlichkeit und der Glückſeligkeit endlicher vernünftigen Weſen hervorbringen; da es nur durch und in Ihm iſt, daß die Vernunft über die ſinnliche Natur herrſcht: es muß *ganz gerecht* ſeyn. Im Begriffe alles exiſtirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Urſachen und Wirkungen nach Naturgeſetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entſchließungen moraliſcher Weſen in der überſinnlichen. Gott muß die erſtere ganz überſehen, denn er hat die Geſetze der Natur vermöge ſeiner Cauſalität durch Freiheit beſtimmt, und der nach denſelben fort-

fortlaufenden Reihe der Urſachen und Wirkungen den erſten Stoß gegeben: er muß die letztern alle kennen, denn alle beſtimmen den Grad der Moralität eines Weſens, und dieſer Grad iſt der Maaßſtab, nach welchem die Austheilung der Glückſeligkeit an vernünftige Weſen laut des Moralgeſetzes, deſſen Executor er iſt, geſchehen muß. Da nun außer dieſen beiden Stücken für uns nichts denkbar iſt, ſo müſſen wir Gott *allwiſſend* denken. So lange endliche Weſen endlich bleiben, werden ſie — denn das iſt der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Geſetzen ſtehen, als denen der Vernunft; ſie werden folglich die völligſte Congruenz der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit durch ſich ſelbſt nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgeſetz dies ganz unbedingt, und ohne Rückſicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieſes Geſetz nie aufhören gültig zu ſeyn, da es nie erreicht ſeyn wird; ſeine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da ſie nie erfüllt ſeyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut dieſe Forderung an jenes heilige Weſen, in Ewigkeit das höchſte Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit herzuſtellen: jenes Weſen muß alſo ſelbſt ewig ſeyn, um einem ewigen Moralgeſetze, das ſeine Natur beſtimmt, zu entſprechen; und es muß, dieſem Geſetze gemäß, allen vernünftigen Weſen, an die dieſes Geſetz gerichtet iſt, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muß alſo ein *ewiger Gott* ſeyn, und jedes moraliſche Weſen

muß

muß ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgeſetzes nicht unmöglich ſeyn ſoll. Dieſes ſind die Poſtulate der Vernunft, welche wir, um unſerer moraliſchen Beſtimmung durch dieſelbe willen, nicht als objectiv gewiß, ſondern als ſubjectiv für unſere, nemlich menſchliche Art zu denken gültig, annehmen müſſen.

Es waren eigentlich zwei Hauptbeſtimmungen im Begriffe von Gott, den die durch das Moralgebot practiſch beſtimmte Vernunft aufſtellte: die erſte, welche unmittelbar aus der Möglichkeit des Endzwecks des Menſchengeſetzes überhaupt folgte, daß ſein Weſen gänzlich und allein durch das Moralgeſetz *) beſtimmt ſey; die zweite, welche aus der Anwendung dieſer angenommenen Möglichkeit auf endliche moraliſche Weſen folgte, daß er nach dieſem Geſetze die ſinnliche Natur außer ſich beſtimme. Die erſte ſtellt Gott dar als die vollkommenſte Heiligkeit, in welcher das Sittengeſetz ſich ganz beobachtet darſtellt, als das Ideal aller moraliſchen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinſeligen, weil er der Alleinheilige iſt; mithin als Darſtellung des erreichten Endzwecks der practiſchen Vernunft, als das **höchſte Gut** ſelbſt, deſſen Möglichkeit ſie poſtulirte: die zweite, als den oberſten Weltregenten nach moraliſchen Geſetzen, als Richter aller vernünftigen Geiſter. Die erſte betrachtet ihn an und für ſich ſelbſt, nach ſeinem

---

*) Wenn man von Gott redet, ſo heißt die Anforderung der practiſchen Vernunft an ihn nicht Gebot, ſondern Geſetz. Sie ſagt von ihm kein Sollen, ſondern ein Seyn aus; ſie iſt in Rückſicht auf ihn nicht imperativ, ſondern conſtitutiv.

Seyn, und er erſcheint durch ſie als vollkommenſter Beobachter des Moralgeſetzes: die zweite nach den Wirkungen dieſes Seyns auf andere moraliſche Weſen, und er iſt vermöge derſelben höchſter, niemanden untergeordneter Executor der Verheißungen des Moralgeſetzes, mithin auch Geſetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar iſt, ſondern unten weitläuftiger erörtert werden ſoll. So lange wir nun bei dieſen Wahrheiten, als ſolchen, ſtehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unſere theoretiſchen Ueberzeugungen, und unſre practiſche Willensbeſtimmung nicht in Widerſpruch zu ſetzen; aber noch keine Religion, die ſelbſt wieder als Urſache auf dieſe Willensbeſtimmung einen Einfluß hätte. Wie entſteht nun aus Theologie Religion?

Theologie (λογία) iſt bloße Wiſſenſchaft, todte Kenntniß ohne practiſchen Einfluß; Religion aber (religio) ſoll der Wortbedeutung nach etwas ſeyn, das uns verbindet, und zwar ſtärker verbindet, als wir es ohne daſſelbe wären. In wiefern dieſe Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar ſey, muß ſich ſogleich ergeben.

Nun ſcheint es vor's erſte, daß Theologie auf ſolche Principien gegründet nie bloße Wiſſenſchaft ohne practiſchen Einfluß ſeyn könne, ſondern daß ſie, durch vorhergegangene Beſtimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf daſſelbe zurückwirken müſſe. Bei jeder Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens müſſen wir wenigſtens die Möglichkeit des Objects unſrer Begierde annehmen,

und

und durch dieſes Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erſt gerechtfertiget, und vernünftig; hier alſo findet dieſe Zurückwirkung unmittelbar ſtatt. Die Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, iſt *an ſich* vernünftig, denn ſie geſchieht unmittelbar durch ein Geſetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objects: dieſe Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin iſt das Verhältniß hier umgekehrt. Bei'm untern Begehrungsvermögen geſchieht die Beſtimmung erſt durchs Object; bei'm obern wird das Object erſt durch die Beſtimmung des Willens realiſirt.

Der Begriff von etwas, das ſchlechthin *recht* iſt *), d. i. von der nothwendigen Congruenz des Grades der Glück-

---

*) Das Wort recht (welches wohl zu unterſcheiden iſt von einem Rechte, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden,) hat einen ihm eigenthümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig iſt. Nichts iſt ſo gut, oder ſo edel, daß ſich nicht noch etwas beſſeres oder edleres denken ließe; aber recht iſt nur eins: alles, worauf dieſer Begriff anwendbar iſt, iſt entweder ſchlechthin recht oder ſchlechthin unrecht, und da giebt's kein drittes. Weder das lateiniſche honeſtum, noch das griechiſche καλον κἀγαθον hat dieſen Nachdruck. Es iſt ein Glück für unſere Sprache, daß man dieſem Worte durch Misbrauch deſſelben ſeinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches ſie ohne Zweifel dem Geſchenke der Superlativen, und der Uebertreibung, der Meinung, daß es eben nicht viel geſagt ſey, wenn man z. B. eine Handlung recht nenne, und daß ſie wenigſtens edel heißen müſſe, zu verdanken hat.

ſeligkeit eines vernünftigen, oder eines als ſolches betrachteten Weſens, mit dem Grade ſeiner ſittlichen Vollkommenheit, iſt in unſerer Natur, unabhängig von Naturbegriffen, und von der durch dieſelben möglichen Erfahrung, a priori da. Betrachten wir dieſe Idee nur blos als Begriff, ohne Rückſicht auf das durch dieſelbe beſtimmte Begehrungsvermögen, ſo kann ſie uns nichts weiter ſeyn, und werden, als ein durch die Vernunft unſrer Urtheilskraft gegebnes Geſetz zur Reflexion, über gewiſſe Dinge in der Natur, ſie auch noch in einer andern Abſicht, als der ihres Seyns, nemlich der ihres Seynſollens, zu betrachten. In dieſem Falle ſcheint es vor's erſte, daß wir gänzlich gleichgültig gegen die Uebereinſtimmung mit dieſer Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Intereſſe für dieſelbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was außer uns mit dem a priori in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinſtimmend gefunden würde, zweckmäßig für eine uns durch die Vernunft aufgegebne Art über die Dinge zu reflectiren, und müßte, da alle Zweckmäßigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Luſt in uns erregen. Und ſo iſt es denn auch wirklich. Die Freude über das Mislingen böſer Abſichten, und über die Entdeckung und Beſtrafung des Böſewichts, eben ſo, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend, und über die Entſchädigung des Rechtſchaffnen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopſeopferungen iſt allgemein, im Innerſten der menſchlichen Natur gegründet, und die nie verſiegende Quelle des Intereſſe, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in ſo einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäß iſt, weit beſſer, als in der wirklichen, wo wir ſo mannigfaltige Verſtoße gegen dieſelbe zu entdecken glauben. Aber es kann uns auch etwas, ohne daß wir Intereſſe dafür fühlen, d. i. ohne daß wir das Daſeyn des Gegenſtandes begehren, gefallen; und von der Art iſt z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am moraliſch Guten eben ſo beſchaffen, ſo wäre daſſelbe ein Gegenſtand unſerer bloßen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenſtand gegeben wäre, der dieſem Begriffe entſpräche, ſo könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenſtandes, der ihm widerſpräche, Misvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entſtehen, daß überhaupt etwas gegeben werden möchte, worauf dieſer Begrif anwendbar ſei. Hier wäre alſo bloße Beſtimmung des Gefühls der Luſt und Unluſt, ohne die geringſte Beſtimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, daß der Begriff des *Sollens* an ſich ſchon eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens, das Daſeyn eines gewiſſen Objects zu wollen, anzeigt: ſo beſtätigt es die Erfahrung eben ſo allgemein, daß wir auf gewiſſe Gegenſtände nothwendig dieſen Begriff anwenden, und die Uebereinſtimmung derſelben mit ihm unnachläßlich verlangen.

So ſind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerſpiele, oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigſtens die Ehre des unſchuldig verfolgten gerettet, und ſeine Unſchuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt iſt, und die gerechte Strafe erlitten hat, ſo angemeſſen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt ſeyn mag, daß dies nicht geſchehe; zum ſichern Beweiſe, daß wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenſtände, wie die Handlungen moraliſcher Weſen, und ihre Folgen ſind, blos nach der Cauſalität der Naturgeſetze zu betrachten; ſondern daß wir ſie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müſſen. Wir ſagen in ſolchen Fällen, das Stück ſey nicht geendigt; und eben ſo wenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Böſewicht im höchſten Wohlſtande mit Ehre und Gut gecrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt, und unter tauſend Martern ſterben ſehen, uns befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geſchloſſen ſeyn ſoll. Unſer Wohlgefallen an dem, was recht iſt, iſt alſo keine bloße Billigung, ſondern es iſt mit Intereſſe verbunden. Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Intereſſe verbunden ſeyn, ohne daß wir darum dieſem Wohlgefallen eine Cauſalität zur Hervorbringung des Objects deſſelben zuſchreiben; ohne daß wir auch nur das geringſte zum Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben beitragen wollen, oder auch nur wollen können. Dann iſt das Verlangen nach dieſem Daſeyn ein müßiger Wunſch (pium deſiderium). Wir

mögen

mögen es begehren ſo heftig wir wollen, wir müſſen uns doch beſcheiden, daß es nicht von uns abhängt. So iſt das Begehren vieler Arten des Angenehmen blos ein müßiger Wunſch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungeſtümen Wetter einen hellen Tag? aber einem ſolchen Verlangen können wir gar keine Cauſalität zur Hervorbringung eines ſolchen Tages zuſchreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine ſolche Bewandtniß, wie mit irgend einem der Dinge, die wir angeführt haben, ſo könnten wir keine Theologie haben, und bedürften keiner Religion: denn ſo innig wir auch im letzten Falle die Fortdauer der moraliſchen Weſen, und einen allmächtigen, allwiſſenden, und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünſchen müßten, ſo wäre es doch ſehr vermeſſen, aus einem bloßen Wunſche, ſo allgemein und ſo ſtark er auch wäre, auf die Realität ſeines Objects zu ſchließen, und dieſelbe auch nur als ſubjectiv - gültig anzunehmen.

Aber die Beſtimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgeſetz, das Recht zu wollen, ſoll eine Cauſalität haben, es wenigſtens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir ſind unmittelbar genöthigt, das Recht in unſerer eignen Natur als von uns abhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe deſſelben widerſtreitendes in uns entdecken, ſo empfinden wir nicht bloßes Misvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müßigen Wunſches, oder auch nur bloßen Unwillen gegen uns ſelbſt, wie bei der Ab-

weſen-

weſenheit eines Gegenſtandes unſeres Intereſſe, daran wir ſelbſt Schuld ſind (alſo bei Vernachläſſigung einer Regel der Klugheit), ſondern Reue, Schaam, Selbſtverachtung. In Abſicht der Rechte *in uns* fordert alſo das Moralgeſetz in uns ſchlechterdings eine Cauſalität zur Hervorbringung deſſelben, in Abſicht deſſelben *außer uns* aber kann es dieſelbe nicht geradezu fordern, weil wir daſſelbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können. In Abſicht des letztern alſo wirkt das Moralgeſetz in uns ein bloßes Verlangen des Rechts, aber kein Beſtreben es hervorzubringen. Dieſes Verlangen des Rechts außer uns, d. i. einer dem Grade unſrer Moralität angemeſſenen Glückſeligkeit iſt wirklich *durch das Moralgeſetz* entſtanden. Glückſeligkeit zwar überhaupt zu verlangen, iſt ein Naturtrieb; dieſem gemäß aber verlangen wir ſie unbedingt, uneingeſchränkt, und ohne die geringſte Rückſicht auf etwas außer uns; mit Moralbegriffen aber, d. i. als vernünftige Weſen, beſcheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maaß derſelben verlangen zu können, deſſen wir werth ſind, und dieſe Einſchränkung des Glückſeligkeitstriebes iſt unabhängig von aller religiöſen Belehrung ſelbſt der ununterrichtetſten Menſchheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurtheilung über die Zweckmäßigkeit der menſchlichen Schickſale, und jenes eben unter dem unbelehrteſten Theile der Menſchheit am meiſten ausgebreiteten Vorurtheils, daß der ein vorzüglich böſer Menſch ſeyn müſſe, den vorzüglich traurige Schickſale treffen.

Dieſes Verlangen aber iſt ſo wenig weder müßig, d. i. ein ſolches, deſſen Befriedigung wir zwar gerne ſehen, bei deſſen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weiſen laſſen würden, noch unberechtigt, daß vielmehr das Moralgeſetz das Recht in uns zur Bedingung des Rechts außer uns macht: (das heißt nicht ſoviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorſam von uns verlange, wenn wir die demſelben angemeſſene Glückſeligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], ſondern, daß es uns alle Glückſeligkeit nur als Bedingung unſers Gehorſams möglich darſtelle; das Gebot nemlich iſt das unbedingte, die Glückſeligkeit aber das dadurch bedingte:) und dies thut es dadurch, indem es uns unſre Handlungen dem Princip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt; da allgemeines Gelten (nicht blos Gültigkeit) des Moralgeſetzes, und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Weſens völlig angemeſſene Glückſeligkeit identiſche Begriffe ſind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden weder würde noch könnte, ſo bliebe zwar darum immer jene Forderung der Cauſalität des Moralgeſetzes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Factum da, aber es wäre ſchlechterdings unmöglich, daß ſie in concreto, in einer Natur wie die unſrige, erfüllt werden könnte. Denn ſo bald wir bei einer moraliſchen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? ſo müßte unſre theoretiſche Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas ſchlechthin unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Schimäre,

ich

ich handle offenbar unvernünftig; und ſobald wir wieder auf die Stimme des Geſetzes hörten, müßten wir urtheilen: ich denke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir ſchlechthin als Princip aller meiner Handlungen aufgeſtellt iſt, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in dieſem Zuſtande, ſo fortdaurend auch die Forderung des Moralgeſetzes, eine Cauſalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgeſetzte Erfüllung derſelben nach Regeln ſchlechterdings unmöglich; ſondern unſer Ungehorſam oder Gehorſam hinge davon ab, ob eben der Ausſpruch der theoretiſchen, oder der der practiſchen Vernunft das Uebergewicht in unſerm Gemüthe hätte (wobei jedoch im letztern Falle offenbar die theoretiſchgeleugnete Möglichkeit des Endzwecks des Moralgeſetzes ſtillſchweigend angenommen, und durch unſere Handlung anerkannt würde); worüber wir, nach aufgehobner Machtgewalt des practiſchen Vermögens über das theoretiſche nichts beſtimmen könnten, folglich weder frei, noch moraliſche, noch der Imputation fähige Weſen, ſondern wieder ein Spiel des Zufalls, oder eine durch Naturgeſetze beſtimmte Maſchine würden. Theologie alſo iſt, auf dieſe Grundſätze gebaut, in Concreto betrachtet nie bloße Wiſſenſchaft, ſondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entſtehung ſchon dadurch Religion, indem ſie allein, durch Aufhebung des Widerſpruchs zwiſchen unſrer theoretiſchen, und unſrer practiſchen Vernunft, eine fortgeſetzte Cauſalität des Moralgeſetzes in uns möglich macht.

Und dies zeigt denn auch, welches wir blos im Vorbeygehn erinnern, das eigentliche Moment des moraliſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes. Wie man aus theoretiſch anerkannten Wahrheiten practiſche Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewißheit haben, als die Wahrheiten, auf welche ſie ſich gründen, wie z. B. aus unſrer a priori theoretiſch erwieſenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, ſich gegen ihn dieſer Abhängigkeit gemäß zu betragen, hat man immer leicht einſehen zu können geglaubt, weil man ſich an dieſen Gang der Folgerung gewöhnt hatte, da er doch eigentlich gar nicht begreiflich iſt, weil es nicht richtig iſt, und der theoretiſchen Vernunft keine Machtgewalt über die practiſche zugeſchrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem practiſchen Gebote, das ſchlechthin a priori iſt, und ſich auf keine theoretiſchen Sätze, als ſeine Prämiſſen, gründet, theoretiſche Sätze abgeleitet werden, weil der practiſchen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretiſche, doch gemäß den eignen Geſetzen derſelben, zuzuſchreiben iſt. Es iſt alſo ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man ſie je misverſtanden, ſo iſt es blos daher gekommen, weil man ſich das Moral-Geſetz nicht als ſchlechthin a priori, und die Cauſalität deſſelben nicht als ſchlechthin (nicht theoretiſch, aber practiſch) nothwendig dachte.

Der Widerſpruch zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Vernunft iſt nun gehoben, und die Handhabung des Rechts iſt einem Weſen übertragen worden, in welchem die Regel deſſelben nicht blos allgemeingültig, ſondern allgemeingeltend iſt, der alſo das Recht auch außer uns uns zuſichern kann. — Sie iſt allgemeingeltend für die Natur, die nicht moraliſch iſt, aber auf die Glückſeligkeit moraliſcher Weſen Einfluß hat. In ſofern auf dieſe Glückſeligkeit auch andrer moraliſchen Weſen Betragen einfließt, laſſen auch dieſe ſich betrachten als Natur. In dieſer Rückſicht iſt Gott der Beſtimmer der durch die Cauſalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens ſelbſt; und ſo gegenſeitig der durch den unſrigen hervorgebrachten, inſofern ſie auf die Glückſeligkeit anderer moraliſchen Weſen einen Einfluß haben.

Moraliſche Weſen aber, als ſolche, d. i. in Abſicht ihres Willens, können nicht ſo durch den Willen des allgemeinen Geſetzgebers beſtimmt werden, wie die unmoraliſche Natur, denn ſonſt hörten ſie auf es zu ſeyn, und die Beſtimmung der erſtern durch dieſen Willen iſt, wenn ſie anders möglich iſt, was vorher auszumachen iſt, ganz etwas anderes, als die der letztern. Die letztere kann nie ſelbſt moraliſch werden, ſondern in Uebereinſtimmung mit den moraliſchen Ideen eines vernünftigen Weſens geſetzt werden; die erſtern ſollen frei, und blos durch ſich erſte Urſachen moraliſcher Beſtimmungen ſeyn. In Abſicht der letztern iſt alſo Gott nicht eigentlich Geſetzgeber, ſondern Beweger, Beſtimmer; ſie iſt bloßes Inſtrument, und der moraliſch handelnde blos Er.

Mora-

Moraliſche Weſen ſind aber, nicht nur in ſofern ſie nach Naturgeſetzen thätig, ſondern auch in ſofern ſie nach denſelben leidend ſind, Theile der Natur, und als ſolche Gegenſtand der Beſtimmung der Natur nach moraliſchen Ideen, in ſofern durch dieſelbe ihnen der gebührende Grad der Glückſeligkeit zugemeſſen wird, und als ſolche ſind ſie völlig in der moraliſchen Ordnung, wenn der Grad ihrer Glückſeligkeit dem Grade ihrer ſittlichen Vollkommenheit völlig angemeſſen iſt.

Dadurch nun kommen wir zuerſt, daß ich mich ſo ausdrücke, in Correſpondenz mit Gott. Wir ſind genöthigt bey allen unſern Entſchließungen auf ihn aufzuſehen, als den, der den moraliſchen Werth derſelben allein und genau kennt, da er nach ihnen unſre Schickſale zu beſtimmen hat, und deſſen Billigung oder Misbilligung das einzig richtige Urtheil über dieſelben iſt. Unſere Furcht, unſere Hoffnung, alle unſere Erwartungen beziehen ſich auf ihn: nur in ſeinem Begriffe von uns finden wir unſern wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch nothwendig in uns entſtehen muß, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückſeligkeit, beſtimmet nicht unſer oberes Begehrungsvermögen, das Recht überhaupt zu wollen, (das kann ſie nie, da ſie ſelbſt auf die ſchon geſchehene Beſtimmung deſſelben ſich gründet) ſondern unſer niederes, daſſelbe wirklich in uns anhaltend und fortgeſetzt hervorzubringen. Hier iſt alſo ſchon Religion, gegründet auf die Idee von Gott, als Beſtimmer der Natur nach moraliſchen Zwecken, und in uns auf die Begierde der Glückſeligkeit, welche aber gar nicht etwa unſre Verbindlichkeit zur Tugend, ſondern nur unſre Begierde, dieſer Verbindlichkeit Genüge zu thun, vermehrt, und verſtärkert.

Nun läßt aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als paſſive Weſen, uns auf die Allgemeingültigkeit deſſelben für uns auch als active Weſen ſchließen. Gott richtet uns nach einem Geſetze, das ihm nicht anders, als durch ſeine Vernunft gegeben ſeyn kann, folglich nach ſeinem durch das Moralgeſetz beſtimmten Willen. Seinem Urtheile alſo liegt ſein Wille, als allgemeingeltendes Geſetz für vernünftige Weſen, auch in ſofern ſie activ ſind, zum Grunde, indem ihre Uebereinſtimmung mit demſelben der Maaßſtab iſt, nach welchem ihnen, als paſſiven, ihr Antheil an der Glückſeligkeit zugemeſſen wird. Die Anwendbarkeit dieſes Maaßſtabes erhellet ſogleich daraus, weil die Vernunft ihr ſelbſt nie widerſprechen kann, ſondern in allen vernünftigen Weſen eben daſſelbe ausſagen, folglich der durch das Moralgeſetz beſtimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch eben dieſelbe Vernunft gegebenen Geſetze ſeyn muß. Es iſt nach dieſem für die Legalität unſrer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir ſie dem Vernunftgeſetze darum gemäß einrichten, weil unſere Vernunft gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unſre Vernunft fordert; ob wir unſre Verbindlichkeit vom bloßen Gebote der Vernunft, oder ob wir ſie vom Willen Gottes herleiten: ob es aber für die Moralität derſelben völlig gleichgültig ſey, iſt dadurch noch nicht klar, und bedarf einer weitern Unterſuchung.

Unſre Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten, heißt, ſeinen Willen, als ſolchen, für unſer Geſetz anerkennen; ſich darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er ſie von uns fordert. Es iſt alſo dann nicht blos von einer Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach, ſondern von einer auf die Form deſſelben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; — wir handeln dem Geſetze der Vernunft gemäß, weil es Gottes Geſetz iſt.

Hierbey entſtehen folgende zwey Fragen: Wie erkennen wir das Geſetz der Vernunft in uns als Geſetz Gottes? und dann: Giebt es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als ſolchem, zu gehorchen, und worauf könnte ſich dieſelbe gründen? Die Beantwortung der erſten Frage, welche von der zweyten weſentlich unterſchieden iſt, findet nicht eher ſtatt, bis wir mit der erſten in völliger Richtigkeit ſind, weil man vor Ausmittelung dieſer nicht wiſſen kann, ob die Bemühung jene zu beantworten nicht völlig ohne Nutzen iſt.

Schon der Begriff von Gott wird uns blos durch unſere Vernunft gegeben, und blos durch ſie, in ſofern ſie a priori gebietend iſt, realiſirt, und es iſt ſchlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu dieſem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Geſetze zu gehorchen, ohne Rückweiſung an einen Geſetzgeber über ſie, ſo daß ſie ſelbſt verwirrt und ſchlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu ſeyn, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als ſie ſich ſelbſt. Stellt ſie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Geſetze dar, ſo verbindet ſie uns freilich mittelbar, auch dieſem zu gehorchen; aber dieſe Verbindlichkeit gründet ſich auf nichts anderes, als auf die Uebereinſtimmung deſſelben mit ihrem eigenen Geſetze, und es iſt kein Gehorſam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorſam gegen die Vernunft. Hieraus erhellet nun vor's erſte zwar ſoviel, daß es völlig gleich für die Moralität unſrer Handlungen iſt, ob wir uns zu etwas darum verbunden erachten, weil es unſre Vernunft befiehlt, oder weil es Gott befiehlt; aber es läßt ſich daraus noch gar nicht einſehen, wozu uns letztere Vorſtellung dienen ſoll, da ihre Wirkſamkeit die Wirkſamkeit der erſtern ſchon vorausſetzt, da das Gemüth ſchon beſtimmt ſeyn muß, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille Gott zu gehorchen möglich iſt; da es mithin ſcheint, daß die letztere Vorſtellung uns weder allgemeiner noch ſtärker beſtimmen könne, als diejenige, von der ſie abhängt, und durch die ſie erſt möglich wird. Geſetzt aber, es ließe ſich zeigen, daß ſie unter gewiſſen Bedingungen wirklich unſre Willensbeſtimmung erweitere, ſo iſt vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit ſich ihrer überhaupt zu bedienen ſtatt finde: und da folgt denn unmittelbar aus dem obigen, daß, obgleich die Vernunft uns verbindet, den Willen Gottes ſeinem Inhalte nach (voluntati ejus materialiter ſpectatae) zu gehorchen, weil dieſer mit dem des Vernunftgeſetzes völlig gleichlautend iſt, ſie doch unmittelbar keinen Gehorſam fordert, als den für ihr Geſetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Geſetz iſt; daß ſie folglich, da nur unmittelbare practiſche Geſetze der Vernunft verbindend ſind, zu keinem Gehorſam gegen den Willen Gottes, als ſolchen, (voluntatem ejus formaliter ſpectatam) verbinde. Die practiſche Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als ſolchen, geſetzlich für uns zu denken, ſondern blos eine Erlaubniß; und ſollten wir a poſteriori finden, daß dieſe Vorſtellung uns ſtärker beſtimme, ſo kann die Klugheit anrathen, uns derſelben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieſer Vorſtellung nie ſeyn. Zur Religion alſo, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moraliſchen Geſetzgebers, findet keine Verbindlichkeit ſtatt, um ſo weniger, da, ſo nothwendig es auch iſt, die Exiſtenz Gottes und die Unſterblichkeit unſrer Seele anzunehmen, weil ohne dieſe Annahme die geforderte Cauſalität des Moralgeſetzes uns gar nicht möglich iſt, und dieſe Nothwendigkeit eben ſo allgemein gilt, als das Moralgeſetz ſelbſt, wir doch nicht einmal ſagen können, wir ſeyen verbunden dieſe Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Practiſchen gilt. In wie weit aber die Vorſtellung von Gott, als Geſetzgeber, durch dieſes Geſetz in uns gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einfluſſes auf die Willensbeſtimmung, und dieſe hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Weſen durch ſie beſtimmt werden können. Könnte nemlich gezeigt werden, daß dieſe Vorſtellung nöthig ſey, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Geſetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegentheil gezeigt worden iſt), ſo würde ſie für vernünftige Weſen gelten; kann gezeigt werden, daß ſie in allen **endlichen** vernünftigen Weſen die Willensbeſtimmung erleichtert, ſo iſt ſie gemeingültig für dieſe; ſind die Bedingungen, unter denen ſie dieſe Beſtimmung erleichtert und erweitert, nur von der menſchlichen Natur gedenkbar, ſo gilt ſie, falls ſie in allgemeinen Eigenſchaften derſelben liegen, für alle, oder wenn ſie in beſondern Eigenſchaften derſelben liegen, nur für einige Menſchen.

Die Beſtimmung des Willens, dem Geſetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Geſetz der practiſchen Vernunft geſchehen, und iſt als bleibender und daurender Entſchluß des Gemüths vorauszuſetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Geſetzes gedacht werden, in denen die bloße Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu beſtimmen, ſondern zu Verſtärkung ihrer Wirkſamkeit noch die Vorſtellung bedarf, daß eine gewiſſe Handlung durch Gott geboten ſey. Dieſe Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes, als ſolches, kann keinen andern Grund haben, als Verminderung unſrer Achtung gegen die Vernunft in dieſem beſondern Falle; und dieſe Achtung kann durch nichts anderes vermindert worden ſeyn, als durch ein derſelben widerſtreitendes Naturgeſetz, das unſre Neigung beſtimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unſer oberes Begehrungsvermögen beſtimmt, in einem und ebendemſelben Subjecte, nemlich in uns erſcheint, und mithin, wenn die Würde des Geſetzes blos nach der des geſetzgebenden Subjects beſtimmt wird, von einerley Range und Werthe mit jenem zu ſeyn ſcheinen könnte. Hier noch ganz davon abſtrahirt, daß wir in einem ſolchen Falle uns täuſchen, daß wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreyen der Neigung nicht hören, ſondern uns in der Lage zu ſeyn dünken könnten, wo wir unter bloßen Naturgeſetzen ſtehen; ſondern vorausgeſetzt, daß wir die Anforderungen beider Geſetze und ihre Grenze richtig unterſcheiden, und unwiderſprechlich erkennen, was unſre Pflicht in dieſem Falle ſey, ſo kann es doch leicht geſchehen, daß wir uns entſchließen, nur hier dies einemal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies einemal wider den klaren Ausſpruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabey niemanden verantwortlich zu ſeyn glauben, als uns ſelbſt, und weil wir meynen, es ſey unſre Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen, es verſchlage niemanden etwas, als uns ſelbſt, wenn wir uns dem Nachtheile, der freylich daraus für uns entſtehen müßte, wenn ein moraliſcher Richter unſrer Handlungen ſey, unterwerfen, durch welche Strafe unſer Ungehorſam gleichſam abgebüßt zu werden ſcheint, wir ſündigten auf eigne Gefahr. Ein ſolcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet ſich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns ſelbſt, welche wir bey uns wol verantworten zu können glauben. Erſcheint uns aber die in dieſem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das iſt, erſcheint das Geſetz der Vernunft durchgängig und in allen ſeinen Anwendungen als Geſetz Gottes, ſo erſcheint es in einem Weſen, in Abſicht deſſen es nicht in unſerm Belieben ſteht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung verſagen wollen; wir machen bey jedem wiſſentlichen Ungehorſame gegen daſſelbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, ſondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir ſündigen nicht blos gegen eine von derſelben abgeleitete Regel, ſondern gegen ihr erſtes Gebot; wir ſind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns ſelbſt nehmen könnten, abgerechnet, einem Weſen, deſſen bloßer Gedanke uns die tiefſte Ehrfurcht einprägen muß, und welches nicht zu verehren der höchſte Unſinn iſt, auch noch für Verweigerung der ihm ſchuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welches durch keine Strafe abzubüßen iſt.

Die Idee von Gott, als Geſetzgeber durch's Moralgeſetz in uns, gründet ſich alſo auf eine Entäußerung des unſrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Weſen außer uns, und dieſe Entäußerung iſt das eigentliche Princip der Religion, inſofern ſie zur Willensbeſtimmung gebraucht werden ſoll. Sie kann nicht im eigentlichſten Sinne unſre Achtung für das Moralgeſetz überhaupt verſtärken,

weil

weil alle Achtung für Gott ſich blos auf ſeine anerkannte Uebereinſtimmung mit dieſem Geſetze, und folglich auf Achtung für das Geſetz ſelbſt gründet; aber ſie kann unſre Achtung für die Entſcheidungen derſelben in einzelnen Fällen, wo ſich ein ſtarkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und ſo iſt es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erſt beſtimmen muß dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorſtellung dieſes uns hinwiederum beſtimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbeygehn iſt noch zu erinnern, daß dieſe Achtung für Gott, und die auf dieſelbe gegründete Achtung für das Moralgeſetz, als das ſeinige, ſich auch blos auf die Uebereinſtimmung deſſelben mit dieſem Geſetze, d. i. auf ſeine Heiligkeit gründen müſſe, weil ſie nur unter dieſer Bedingung Achtung für das Moralgeſetz iſt, die allein die Triebfeder jeder rein moraliſchen Handlung ſeyn muß. Gründet ſie ſich etwa auf die Begierde ſich in ſeine Güte einzuſchmeicheln, oder auf Furcht vor ſeiner Gerechtigkeit, ſo läge unſerm Gehorſame auch nicht einmal Achtung für Gott, ſondern Selbſtſucht zu Grunde.

Der Pflicht widerſtreitende Neigungen ſind wol in allen endlichen Weſen anzunehmen, denn das iſt eben der Begriff des Endlichen in der Moral, daß es noch durch andere Geſetze, als durch das Moralgeſetz, d. i. durch die Geſetze ſeiner Natur beſtimmt werde; und warum Naturgeſetze unter irgend einer Bedingung, für Naturweſen, auf welch einer erhabnen Stuffe ſie auch ſtehen mögen, ſtets und immer mit dem Moralgeſetze zuſammenſtimmen ſollten, läßt ſich kein Grund angeben; aber es läßt ſich gar nicht beſtimmen, in wie weit, und warum nothwendig dieſer Widerſtreit der Neigung gegen das Geſetz die Achtung für daſſelbe, als bloßes Vernunftgeſetz, ſo ſchwächen ſolle, daß es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Geſetzgebung geheiliget werden müſſe; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Weſen, welches, nicht weil die Neigung in ihm ſchwächer iſt, in welchem Falle es kein Verdienſt haben würde, ſondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm ſtärker iſt, dieſer Vorſtellung zur Willensbeſtimmung nicht bedarf, eine weit größere Verehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es läßt ſich alſo der Religion, inſofern ſie nicht bloßer Glaube an die Poſtulate der practiſchen Vernunft iſt, ſondern als Moment der Willensbeſtimmung gebraucht werden ſoll, auch nicht einmal für Menſchen ſubjective Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede ſeyn) zuſichern; ob wir gleich auch von der andern Seite nicht beweiſen können, daß endlichen Weſen überhaupt, oder daß insbeſondre Menſchen in dieſem Erdenleben eine Tugend möglich ſey, die dieſes Moments gänzlich entbehren könne.

Dieſe Uebertragung der geſetzgebenden Autorität an Gott nun gründet ſich laut obigem darauf, daß ihm durch ſeine eigne Vernunft ein Geſetz gegeben ſeyn muß, welches für

für uns gültig iſt, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unſre eigene Vernunft gegebnen, wornach wir handeln ſollen, völlig gleichlautend ſeyn muß. Hier werden alſo zwey an ſich von einander gänzlich unabhängige Geſetze, die blos in ihrem Princip, der reinen practiſchen Vernunft, zuſammenkommen, beide für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Abſicht ihres Inhalts, blos in Abſicht der Subjecte verſchieden, in denen ſie ſich befinden. Wir können jetzt bey jeder Forderung des Sittengeſetzes in uns ſicher ſchließen, daß eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, daß alſo das Gebot des Geſetzes in uns auch Gebot Gottes ſey der Materie nach: aber wir können noch nicht ſagen, das Gebot des Geſetzes in uns, ſey ſchon als ſolches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müſſen wir einen Grund haben, das Sittengeſetz in uns als abhängig von dem Sittengeſetze in Gott für uns, zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Urſache deſſelben anzunehmen.

Nun ſcheint es zwar ganz einerley zu ſeyn, ob wir die Befehle unſrer Vernunft, als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir ſie ſelbſt unmittelbar als Befehle Gottes anſehen; aber theils wird durch das letztere der Begriff der Geſetzgebung erſt völlig ergänzt, theils aber und vorzüglich muß nothwendig beym Widerſtreite der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vorſtellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Urſache des Sittengeſetzes in uns annehmen, kann zweyerley heißen, nemlich daß der Wille Gottes entweder Urſache vom Inhalte des Sittengeſetzes, oder daß er es nur von der Exiſtenz des Sittengeſetzes in uns ſey. Daß das erſtere ſchlechterdings nicht anzunehmen ſey, iſt ſchon aus dem obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkühr unterworfen, das heißt, es gäbe gar kein Recht. Ob das zweyte gedenkbar ſey, und ob ſich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weitern Unterſuchung.

Die Frage alſo, um deren Beantwortung es jetzt zu thun iſt, iſt dieſe: Finden wir irgend einen Grund, Gott als die Urſache der Exiſtenz des Moralgeſetzes in uns anzuſehen? oder als Aufgabe ausgedrückt: wir haben ein Princip zu ſuchen, aus welchem Gottes Wille, als Grund der Exiſtenz des Moralgeſetzes in uns erkannt werde. Daß das Sittengeſetz in uns das Geſetz Gottes an uns enthalte, und materialiter ſein Geſetz ſey, iſt aus dem obigen klar: ob es auch der Form nach ſein Geſetz, d. i. durch ihn und als das ſeinige promulgirt ſey, als wodurch der Begriff der Geſetzgebung vollſtändig gemacht wird, davon iſt jetzt die Frage, welche mithin auch ſo ausgedruckt werden kann: hat Gott ſein Geſetz an uns wirklich promulgirt? können wir ein Factum aufweiſen, das ſich als eine dergleichen Promulgation beſtätigt?

Würde dieſe Frage in theoretiſcher Abſicht, blos um unſre Erkenntniß zu erweitern, erhoben, ſo könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieſelbe begnügen, und ſchon a priori (vor ihrer Beantwortung) ſicher ſeyn, daß eine zu dieſer Abſicht befriedigende Antwort gar nicht möglich ſey, indem nach der Urſache eines Uebernatürlichen, nemlich des Moralgeſetzes in uns gefragt, mithin die Categorie der Cauſalität auf ein Noumen angewendet wird. Da ſie aber in practiſcher Abſicht zur Erweiterung der Willensbeſtimmung gethan wird, ſo können wir theils ſie nicht ſo geradezu abweiſen, theils beſcheiden wir uns ſchon zum voraus, daß auch eine nur ſubjectiv, d. i. für unſre Denkgeſetze, gültige Antwort uns befriedigen werde.

§. 3.

Eintheilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte.

In der allgemeinſten Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unſrer Willensbeſtimmung durch das Geſetz der Vernunft angenommenen Sätze practiſch auf uns wirken. Dieſe Wirkung geſchieht entweder auf unſer ganzes Vermögen, zur Hervorbringung der Harmonie in deſſelben verſchiedenen Functionen, indem die theoretiſche und practiſche Vernunft in Uebereinſtimmung geſetzt, und die poſtulirte Cauſalität der letztern in uns möglichgemacht wird. Hiedurch erſt wird Einheit in den Menſchen gebracht, und

und alle Functionen ſeines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. *Oder* ſie geſchieht insbeſondre auf unſer Empfindungsvermögen, indem für das höchſte Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurtheiler unſrer Moralität, und gerechten Beſtimmer unſrer Schickſale nach derſelben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Dieſe Empfindungen ſollen nicht eigentlich den Willen beſtimmen; aber ſie ſollen die Wirkſamkeit der ſchon geſchehenen Beſtimmung vermehren. Man würde aber nicht wohlthun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieſer Empfindungen, beſonders in ſofern ſie ſich auf den Begriff Gottes als unſers moraliſchen Richters gründen, (und welche zuſammen das ausmachen, was man *Frömmigkeit* nennt) hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht iſt ſchlechthin darum zu wollen, *weil* es recht iſt, dadurch leicht Abbruch geſchehen könnte. *Oder* endlich ſie geſchieht unmittelbar auf unſern Willen, durch das dem Gewichte des Gebots hinzugefügte Moment, daß es Gebot Gottes ſey; und dadurch entſteht Religion in der *eigentlichſten* Bedeutung.

Daß das Sittengeſetz in uns ſeinem Inhalte nach als Geſetz Gottes an uns anzunehmen ſey, iſt ſchon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Executors des Vernunftgeſetzes überhaupt, klar. Ob wir einen Grund haben, es auch ſeiner Form nach dafür anzunehmen, iſt die jetzt zu unterſuchende Frage. Da hierbey gar nicht vom Geſetze an

ſich

ſich die Frage iſt, als welches wir in uns haben, ſondern vom Urheber des Geſetzes; ſo können wir im Begriffe der göttlichen Geſetzgebung von dem Inhalte (materia) derſelben hier gänzlich abſtrahiren, und haben nur auf ihre Form zu ſehen. Die gegenwärtige Aufgabe iſt alſo die: ein Princip zu ſuchen, aus welchem Gott als moraliſcher Geſetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat ſich Gott uns als moraliſchen Geſetzgeber angekündigt, und wie hat er's?

Dies läßt ſich auf zweyerley Art als möglich denken, nemlich daß es entweder in uns, als moraliſchen Weſen, in unſrer vernünftigen Natur; oder außer derſelben geſchehen ſey. Nun liegt in unſrer Vernunft, in ſo fern ſie rein a priori geſetzgebend iſt, nichts, das uns berechtigte, dies anzunehmen: wir müſſen uns alſo nach etwas außer ihr umſehen, welches uns wieder an ſie zurückweiſe, um nun aus ihren Geſetzen mehr ſchließen zu können, als wozu dieſe allein uns berechtigten: oder wir müſſen es ganz aufgeben, aus dieſem Princip Gott als Geſetzgeber zu erkennen. Außer unſrer vernünftigen Natur iſt das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniß vorliegt, die Sinnenwelt. In dieſer finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmäßigkeit; alles leitet uns auf eine Entſtehung derſelben nach Begriffen eines vernünftigen Weſens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muß unſre Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, ſuchen. Alles aber in unſrer

Erkenntniß iſt bedingt, außer dem durch die practiſche Vernunft uns aufgeſtellten Zwecke des höchſten Gutes, welcher ſchlechthin und unbedingt geboten wird. Dieſes allein alſo iſt fähig der geſuchte Endzweck zu ſeyn; und wir ſind durch die ſubjective Beſchaffenheit unſrer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Weſen konnte dieſen Endzweck haben, als dasjenige, deſſen practiſches Vermögen blos durch das Moralgeſetz beſtimmt wird, und kein's die Natur demſelben anpaſſen, als dasjenige, das die Naturgeſetze durch ſich ſelbſt beſtimmt. Dieſes Weſen iſt Gott. Gott iſt alſo *Weltſchöpfer*. Kein Weſen iſt fähig Object dieſes Endzwecks zu ſeyn, als nur moraliſche Weſen, weil dieſe allein des höchſten Guts fähig ſind. Wir ſelbſt alſo ſind als moraliſche Weſen (objectiv) Endzweck der Schöpfung. Wir ſind aber, als ſinnliche, d. i. als ſolche Weſen, die unter den Naturgeſetzen ſtehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unſrer Natur, inſofern ſie von dieſen Geſetzen abhängt, iſt Werk des Schöpfers, d. i. des Beſtimmers der Naturgeſetze durch ſeine moraliſche Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, daß die Vernunft in uns eben ſo, und nicht anders ſpricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, daß *wir* eben moraliſche Weſen ſind, durchaus dialectiſch ſeyn. Denn erſtens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, daß wir dann noch *wir* ſeyn würden, d. i. unſre Identität beybehalten haben würden, welches ſich nicht annehmen läßt; zweytens geht ſie auf objective Behauptungen im Felde des Ueberſinnlichen aus, in welchem wir nichts objectiv behaupten dürfen *). Da es aber für uns ganz einerley iſt, ob wir uns des Gebots des Moralgeſetzes in uns nicht bewußt ſind, oder ob wir überhaupt keine moraliſchen Weſen ſind; da ferner unſer Selbſtbewußtſeyn ganz unter Naturgeſetzen ſteht: ſo folgt daraus ſehr richtig, daß es von der Einrichtung der ſinnlichen Natur endlicher Weſen herkomme, daß ſie ſich des Moralgeſetzes in ihnen bewußt ſind; und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig beſtimmt haben, hinzuſetzen: daß ſie moraliſche Weſen ſind. Da nun Gott der Urheber dieſer Einrichtung iſt, ſo iſt die Ankündigung des Moralgeſetzes in uns durch das Selbſtbewußtſeyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns daſſelbe aufſtellt, als Sein Endzweck, den er bey unſrer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn alſo für den Schöpfer unſerer Natur erkennen, müſſen wir ihn auch für unſern moraliſchen Geſetzgeber anerkennen; weil nur durch eben eine ſolche Einrichtung uns Bewußtſeyn des Moralgeſetzes in uns, möglich war. Dieſe Ankündigung Gottes ſelbſt geſchieht nun durch das Uebernatürliche in uns; und es darf uns nicht irren, daß wir, um das zu erkennen, einen Begriff außer demſelben, nemlich den der

---

*) Die Frage: warum überhaupt moraliſche Weſen ſeyn ſollten? iſt leicht ſie zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgeſetzes an Gott, das höchſte Gut außer Sich zu befördern, welches nur durch Exiſtenz vernünftiger Weſen möglich iſt.

Natur, zu Hülfe nehmen mußten. Denn theils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unſrer Abſicht gar nicht hätte dienen können, den Begriff des möglichen Endzwecks hergab, und dadurch erſt die Erkenntniß Gottes als Schöpfers möglich machte; theils hätte auch dieſe Erkenntniß uns Gott noch gar nicht als Geſetzgeber darſtellen können, ohne das Moralgeſetz in uns, deſſen Daſeyn erſt die geſuchte Ankündigung Gottes iſt.

Die zweyte uns gedenkbare Art, wie ſich Gott als moraliſchen Geſetzgeber ankündigen konnte, war außer dem Uebernatürlichen in uns, alſo, in der Sinnenwelt, da wir außer dieſen beiden kein drittes Object haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenſtande oder Vorfalle in derſelben insbeſondre, mittelſt der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren ſind, auf etwas übernatürliches ſchließen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moraliſchen Geſetzgebers aber etwas übernatürliches zum Grunde liegt: ſo müßte dies durch ein Factum in der Sinnenwelt geſchehen, deſſen Cauſalität wir alsbald in ein übernatürliches Weſen ſetzten, und deſſen Zweck, es ſey eine Ankündigung Gottes, als moraliſchen Geſetzgebers, wir ſogleich erkennten; wenn dieſer Fall überhaupt möglich ſeyn ſoll.

Dieſe Unterſuchung ſtellt nur vorläufig zwey Principien der Religion, in ſofern dieſe ſich auf Anerkennung einer formalen Geſetzgebung Gottes gründet, dar; deren eines das Princip des Uebernatürlichen *in uns*, das andere das Princip eines Uebernatürlichen *außer uns* iſt. Die Möglichkeit des erſtern iſt ſchon gezeigt; die Möglichkeit des zweyten, um welches es hier eigentlich zu thun iſt, müſſen wir weiter darthun. Eine Religion, die ſich auf das erſte Princip gründet, können wir, da ſie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nennen: und eine ſolche, der das zweyte zum Grunde liegt, nennen wir, da ſie durch ein geheimnißvolles übernatürliches Mittel zu uns gelangen ſoll, das ganz eigentlich zu dieſer Abſicht beſtimmt iſt, *geoffenbarte Religion*. Subjectiv, als Habitus eines vernünftigen Geiſtes (als Religioſität) betrachtet, können beide Religionen, da ſie zwar entgegengeſetzte, aber nicht ſich widerſprechende Principien haben, ſich in einem Individuo gar wohl vereinigen, und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weiter gehen, müſſen wir noch anmerken, daß, da hier blos von einem Princip der Geſetzgebung ihrer Form nach die Rede geweſen, vom Inhalte derſelben aber gänzlich abſtrahirt worden, die Unterſuchung, wohin nach dieſen beiden verſchiedenen Principien die Geſetzgebung ihrem Inhalte nach (legislatio materialiter ſpectata) zu ſetzen ſey, nicht berührt werden könnte. Daß nach dem erſten Princip, welches die Ankündigung des Geſetzgebers in uns ſetzt, auch die Geſetzgebung ſelbſt in uns, nemlich in unſrer vernünftigen Natur zu ſuchen ſey, iſt ſogleich von ſelbſt klar. Nach dem zweyten Princip aber ſind wieder zwey Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Geſetzgebers außer uns verweiſt uns an unſre vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung ſagt, in Worten ausgedruckt, nur ſoviel: Gott iſt Geſetzgeber; das euch in's Herz geſchriebne Geſetz iſt das Seinige; oder ſie ſchreibt uns auf eben dem Berge, auf dem ſie Gott als Geſetzgeber bekannt macht, noch ſein Geſetz beſonders vor. Nichts verhindert, daß in einer in concreto gegebnen Offenbarung nicht beides geſchehen könne.

Anmerkung. Man hat ſeit Erſcheinung der Critik ſchon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie iſt geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die ſich zwar immer aufdrang, die aber erſt ſeitdem dieſes Licht den Pfad unſrer Unterſuchungen beleuchtet, gehörig geſtillt werden konnte. Aber wie mir's ſcheint, hat man in allen Verſuchen, die ich wenigſtens kenne, den Knoten mehr zerſchnitten, als aufgelöſt. Der eine deducirt die Möglichkeit der Religion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, ſtellt ihre Criterien feſt; und gelangt nun durch drey ungeheure Sprünge (1) indem er Religion in der weiteſten, und die in der engſten Bedeutung verwechſelt, 2) indem er natürliche und geoffenbarte Religion verwechſelt, 3) indem er geoffenbarte überhaupt und chriſtliche verwechſelt,) zu dem Satze: völlig ſo eine Vernunftreligion iſt die chriſtliche. Ein andrer, dem es ſich freylich nicht verbergen konnte, daß dieſe noch etwas mehr ſey, ſetzt dieſes Mehrere blos in größere Verſinnlichung der abſtracten Ideen jener. Aber die Vernunft giebt a priori gar kein Geſetz, und kann kein's geben, über die Art, wie wir uns die durch ihre Poſtulate realiſirten Ideen vorſtellen ſollen. Jeder, auch der ſchärfſte Denker, meyne ich, denkt ſie ſich, wenn er ſie in practiſcher Abſicht auf ſich anwendet, mit einiger Beymiſchung von Sinnlichkeit, und ſo geht es bis zu dem noch ſinnlichſten Menſchen in unmerkbaren Abſtufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit iſt in concreto keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet ſich auf das Bedürfniß der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Eintheilung. Wo hören denn nach dieſer Vorſtellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo gehen die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr ſo viele Religionen, als es ſchriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es überhaupt Subjecte gäbe, die an eine Religion glaubten; und es ließe ſich durch nichts, als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben dieſe oder jene Darſtellung der Religionswahrheiten die autoriſirteſte ſeyn ſollte; und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das characteriſtiſche Merkmal aller vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Dieſe Verirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduction des Offenbarungsbegriffs kam blos daher, daß man jene allbekannte Regel der Logik vernachläſſigte: Begriffe, die zu einer Eintheilung berechtigen ſollen, müſſen unter einem höhern Geſchlechtsbegriffe enthalten, unter ſich aber ſpecifiſch verſchieden ſeyn. Hier iſt der Begriff der Religion überhaupt Geſchlechtsbegriff. Sollen Natur- und geoffenbarte Religion, als ihm untergeordnet, ſpecifiſch verſchieden ſeyn; ſo müſſen ſie es entweder in Abſicht ihres Inhalts, oder wenn dies, wie ſchon a priori zu vermuthen, nicht möglich iſt, wenigſtens in Abſicht ihrer Erkenntnißprincipien ſeyn; oder die ganze Eintheilung iſt leer, und wir müſſen auf die Befugniß, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht thun. Der oben angezeigte Begriff iſt es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte **Offenbarung** verknüpft hat. Alle Religionsſtifter haben ſich zum Beweiſe der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Beyſtimmung unſrer Vernunft, noch auf theoretiſche Beweiſe, ſondern auf eine übernatürliche Autorität berufen, und den Glauben an dieſe, als den einzigen rechtmäßigen Weg der Ueberzeugung, gefordert; ſie haben ſich nicht das Anſehen gegeben, etwas, das ſchon in uns lag, zu entwickeln, ſondern uns etwas ganz neues, unbekanntes zu ſagen; nicht für menſchenfreundliche, weiſe Leiter, ſondern für inſpirirte Geſandten der Gottheit gelten wollen: mit welchem Rechte, das werden wir erſt weiter unten beantworten können; oder vielmehr, es wird ſich ſelbſt beantworten.

§. 4.

Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduction deſſelben.

Der Begriff der Offenbarung iſt alſo ein Begriff von einer durch übernatürliche Cauſalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachten Wirkung, durch welche er ſich als moraliſchen Geſetzgeber ankündiget. Es entſteht die Frage: iſt dieſer Begriff a priori möglich, oder iſt er blos empiriſchen Urſprungs? Iſt er das letztere, ſo iſt es vergebens über ihn zu philoſophiren, d.i. a priori etwas über ſeine Möglichkeit, Realität, Anmaaßungen, und Befugniſſe ausmachen zu wollen: wir müſſen dann ruhig die Erfahrung, und blos von ihr alle Belehrung über denſelben, erwarten. Aber ſchon durch den erſten flüchtigſten Blick auf dieſen Begriff erblicken wir in ihm ſo viel, das uns auf einen Urſprung deſſelben a priori hinzuweiſen ſcheint: den Begriff Gottes, den eines Uebernatürlichen, den einer moraliſchen Geſetzgebung; alles Begriffe, die nur a priori durch die practiſche Vernunft möglich ſind. Dadurch nun wird zwar ſein Urſprung a priori noch nicht bewieſen, aber es wird uns doch einige Hoffnung gemacht, daß wir, beym

Auf-

Aufſuchen deſſelben in dieſem Felde, ihn wol finden könnten: zumal, da aus der Analyſis deſſelben ſogleich klar iſt, daß, wenn er ſich auf nichts weiter, als auf Erfahrung, beruft, er ſicher falſch und erſchlichen iſt, indem er uns eine Ausſicht in das Feld des Uebernatürlichen verſpricht, welche durch keine Erfahrung, und von keiner Erfahrung aus, möglich iſt. Soll er nun a priori ſeyn, ſo muß er ſich von Begriffen a priori, und zwar, da es offenbar kein Naturbegriff iſt, von Ideen der reinen Vernunft deduciren laſſen, wenn auch nicht ohne Vorausſetzung aller Erfahrung, dennoch blos mit Vorausſetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, ſondern um einer gewiſſen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretiſchen, ſondern als Moment der Willensbeſtimmung nach practiſchen Geſetzen beurtheilt wird, und bey der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, ſondern um ihre practiſchen Folgen zu thun iſt — ſelbſt das Geſetz nach practiſchen Grundſätzen vorzuſchreiben. Es iſt hier nicht, wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bey Deduction eines Begriffs a priori, zeigen können und müſſen, daß ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein iſt, oder eine gewiſſe beſtimmte Erfahrung, wenn er nicht rein iſt, gar nicht möglich ſey: ſondern, da wir im Felde der Vernunft ſind, können und dürfen wir nur zeigen, daß ohne den Urſprung eines gewiſſen Begriffs a priori keine vernunftmäßige Anerkennung einer gewiſſen Erfahrung für das, für was ſie ſich giebt, (aber wol ein *Meynen*) möglich ſey. Dies iſt hier um ſo nöthiger, da dieſer Begriff von einem Wege aus, der in dieſer Rückſicht ſchon verdächtig iſt, uns — wer weiß, welche? — Erkenntniſſe im Felde des Ueberſinnlichen verſpricht, und aller Schwärmerey Thor und Thüre zu öffnen droht, wenn er nicht a priori iſt, und wir ihm alſo Geſetze vorſchreiben können, an welche wir alle ſeine a poſteriori möglichen Anmaaßungen halten, und ſie nach denſelben beſchränken können. Es muß alſo gezeigt werden, daß dieſer Begriff *vernunftmäßig* nur a priori möglich ſey, und daß er alſo die Geſetze des Princips, durch welches es möglich iſt, anerkennen müſſe; oder, wenn er das nicht ſey, und ſeine Befugniſſe gänzlich und allein a poſteriori zu erweiſ[illegible]ſpruch mache, gänzlich falſch und erſchlichen ſey, und daß von dieſer Unterſuchung ſein ganzes Schickſal abhange. Sie iſt alſo der Hauptpunct dieſer Critik.

Geſetzt nun aber auch, die Möglichkeit ſeines Urſprungs a priori, als einer Vernunftidee, ließe ſich durch eine Deduction darthun; ſo bliebe immer noch auszumachen, ob er a priori *gegeben*, oder *gemacht*, und *erkünſtelt* ſey; und wir geſtehen, daß der ſonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt, und aus dieſer wieder in jene nimmt, ihn des letztern wenigſtens ſehr verdächtig mache. Sollte ſich dies beſtätigen, ſo gäbe es freylich vor's erſte kein gutes Vorurtheil für ihn; da es ſchon bekannt iſt, daß die Vernunft im Felde des Ueberſinnlichen zwar in's Unermeßliche ſchwärmen, und dichten; aber daraus, daß es ihr möglich war ſich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, daß dieſer Idee überhaupt etwas entſpreche. Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, dieſe Idee aus den leeren Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn ſich nemlich in der Erfahrung, und zwar, da hier von einem practiſchen Begriffe die Rede iſt, ein empiriſch gegebenes practiſches Bedürfniß zeigt, welches jenen Begriff, der a priori freylich nicht gegeben war, a poſteriori, zwar nicht giebt, aber doch berichtigt. Dieſe Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmäßigkeit dieſes Begriffs a priori fehlte; ſie liefert das vermißte Datum. Daraus nun folgt noch nicht, daß der Begriff ſelbſt a poſteriori ſey, ſondern nur, daß ſich a priori nicht zeigen laſſe, ob er nicht überhaupt ganz leer ſey.

Dieſe Einſchränkung beſtimmt denn auch die wahre Beſchaffenheit der Deduction dieſes Begriffs a priori. Es ſoll nemlich durch dieſelbe nicht dargethan werden, daß er *wirklich* a priori daſey, ſondern nur, daß er a priori *möglich* ſey; nicht daß jede Vernunft ihn nothwendig a priori haben *müſſe*, ſondern daß ſie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieſer Richtung hingeht, haben *könne*. Das erſtere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft a priori angezeigt werden könnte, (wie z. B. bey der Idee von Gott, vom abſoluten Weltganzen, u. ſ. w.

u. ſ. w. die nothwendige Aufgabe der Vernunft war, zu allem Bedingten das ſchlechthin Unbedingte zu ſuchen, welches die Vernunft nöthigte, auf dieſen Begriff zu kommen. Da aber ein ſolches Datum a priori ſich nicht vorfindet, ſo darf und kann die Deduction deſſelben nur ſeine Möglichkeit als **Idee**, und inſofern er das iſt, zeigen. Keine hiſtoriſche Deduction alſo der Entſtehung dieſes Begriffs unter der Menſchheit, welche es auch noch ſo wahrſcheinlich machte, daß er zuerſt durch wirkliche Facta in der Sinnenwelt, die man aus Unwiſſenheit übernatürlichen Urſachen zugeſchrieben, oder durch gefliſſentlichen Betrug, entſtanden ſey; ſelbſt kein unwiderlegbarer Beweis, daß keine Vernunft ohne jenes empiriſch gegebne Bedürfniß je auf dieſe Idee gekommen ſeyn würde, wenn ein ſolcher möglich wäre, würde dieſer Deduction widerſprechen. Denn im erſten Falle wäre der Begriff in concreto freylich ganz unrechtmäßig entſtanden, welches aber der Möglichkeit, ſich einen rechtmäßigen Urſprung deſſelben in abſtracto zu denken, nicht den geringſten Eintrag thun kann: im zweyten wäre jenes empiriſche Datum zwar die Gelegenheitsurſache geweſen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den **Inhalt** der gemachten Erfahrung nur nicht beſtimmt iſt, (und eine Deduction a priori muß die Unmöglichkeit hiervon zeigen) ſo wäre ſie nicht ſein Princip geweſen. Ein andres iſt die **Gültigkeit** dieſes Begriffs, d. i. ob ſich vernünftiger Weiſe annehmen laſſe, daß ihm etwas außer uns correſpondiren werde; dieſe kann freylich nur empiriſch deducirt werden, und erſtreckt ſich mithin nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem ſie deducirt wird. Laßt uns dies durch ein Beyſpiel erläutern! Der Begriff eines böſen Grundprincips neben einem guten iſt offenbar ein Begriff a priori, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben ſeyn, und zwar eine Vernunftidee; und ſie muß ſich mithin, ihrer Möglichkeit nach, deduciren laſſen, wenn ſie nicht etwa den Vernunftprincipien gar widerſpricht. Dieſe Idee iſt aber a priori nicht gegeben, ſondern gemacht, denn es läßt ſich kein Datum der reinen Vernunft für ſie anführen. In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche dieſen Begriff zu berechtigen ſcheinen, und welche die Gelegenheitsurſachen ſeiner Entſtehung geweſen ſeyn können. Wenn nun nur dieſe Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein practiſches, wenn gleich empiriſch bedingtes Bedürfniß, und nicht lediglich zur theoretiſchen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der practiſchen Vernunft nicht gar widerſpräche: ſo hätte man ihn, ohngeachtet ſeine Gültigkeit ſich nur auf empiriſche Data beruft, wenigſtens für eine Idee, der etwas entſprechen könnte, wol annehmen dürfen.

Durch die erſtere Deduction der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung a priori ſcheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es iſt nicht zu leugnen, daß ſie eine ſehr leere und unnütze Bemühung ſeyn würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, daß dieſer Begriff, wenn er nicht a priori möglich iſt, überhaupt nicht vernunftmäßig iſt. Folglich hängt ſein ganzer Werth von dieſer Deduction ab.

§. 5.

§. 5.

Deduction des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunſt a priori.

Durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt ſollte ſich uns Gott, laut des Begriffs der Offenbarung, als moraliſchen Geſetzgeber ankündigen. Wir ſollen alſo durch dieſe Wirkung erſt unterrichtet werden, daß Gott moraliſcher Geſetzgeber iſt; wir können erſt von dieſer in der Erfahrung gegebnen Erſcheinung den Begriff von ihr, ihrer übernatürlichen Urſache, und ihrer Abſicht, d. i. den Begriff einer Offenbarung, abſtrahiren — ſo meynt man auf den erſten Anblick ſchlieſſen zu können; aber wir haben jetzt die Richtigkeit dieſes Schluſſes zu prüfen.

Vorher iſt nochmals zu erinnern, daß hier gar nicht davon die Frage iſt, ob nicht a poſteriori Gelegenheitsurſachen gegeben werden können, und ob nicht die verlangte übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt, und alles, was mit ihr verbunden iſt, eine derſelben ſeyn könne, dasjenige, was ſchon a priori in unſrer Vernunft lag, zu entwickeln, und uns zum deutlichen Bewußtſeyn deſſelben zu erheben; in welchem Falle wir von der Erfahrung nichts lernen, ſondern durch ſie nur geleitet werden, uns desjenigen zu erinnern, was wir wiſſen: und eben ſo wenig davon, ob wir nicht von der Erfahrung aus durch Erſchleichung, durch unvermerkte Ergänzung deſſen, was wir erfahren, durch dasjenige, was uns ſchon a priori gegeben war, auf den Be-

griff

griff einer Offenbarung kommen, und meynen können, daß eine gewiſſe Begebenheit Eine ſey: ſondern davon, ob durch ſie und von ihr aus, vernünftiger Weiſe und den Geſetzen des Denkens gemäß, dieſer Begriff, und ein vernünftiges Annehmen, daß eine gegebene Erſcheinung ihm correſpondire, möglich ſey.

Wir wollen den Fall annehmen, daß irgend einem Menſchen, in einer Erſcheinung, in einem Traume, u. dergl. geſagt würde: es iſt ein Gott, und dieſer iſt moraliſcher Geſetzgeber. Entweder hätte nun dieſer Menſch noch ſchlechterdings keinen Begriff von Gott und von Pflicht, d. i. er hätte keine practiſche Vernunft — und wenn wir wollen, daß er jene Wahrheiten durch dieſe Ankündigung erſt lernen ſoll, ſo müſſen wir dies annehmen; denn, geſtehen wir ihm die Geſetzgebung der practiſchen Vernunft zu, ſo hat er ſchon a priori, und nothwendig, wenn gleich vielleicht dunkel und unentwickelt, jene Begriffe — ſo könnte er ſie auch durch dieſe Ankündigung nicht bekommen, denn es ſind Begriffe, die in keiner Naturphiloſophie enthalten ſind. Er würde von dem, was er hörte, ſchlechterdings nichts verſtehen; es würden ihm Begriffe aus einer andern Welt ſeyn, wie ſie es denn ſind. Oder, nehmt an, dieſer Menſch hätte practiſches Vermögen a priori; er hätte demnach die Idee von Pflicht, und von Gott, und ſollte durch dieſe Erſcheinung nur vergewiſſert werden, daß Gott wirklich ſein moraliſcher Geſetzgeber ſey, was er a priori ſchon vermuthet und gewünſcht hätte: ſo müßte er aus der gegebenen

Erfahrung mit Sicherheit auf ihren übernatürlichen Urſprung, und zwar auf ihren Urſprung von Gott ſchließen können. Nun iſt alle Erfahrung nach Naturgeſetzen zu beurtheilen, und im vorliegenden Falle iſt die Aufgabe die: aus der Beſchaffenheit einer Wirkung ihre Urſache zu finden. Da die Wirkung in der Sinnenwelt gegeben wäre, ſo wäre er durch die Geſetze des Denkens genöthiget, die Urſache in eben derſelben zu ſuchen. Geſetzt nun, er fände ſie hier nicht, er fände kein Geſetz der Natur, durch welches die Cauſalität dieſer Urſache hätte beſtimmt werden können, ſo könnte er daraus nichts weiter ſchließen, als daß dieſes Geſetz für ſeine Nachforſchung zu tief läge. Wollte er aber ſo ſchließen: Weil ich die Urſache dieſer Erſcheinung nicht in der Sinnenwelt finde, ſo iſt ſie überhaupt nicht in derſelben, ſondern in der übernatürlichen, — ſo würde er dadurch den erſten Fehler machen, indem er ſich eine völlige Kenntniß der Naturgeſetze zuſchriebe, welche er, geſetzt auch er hätte ſie, dennoch weder andern, noch ſich ſelbſt, welches jedoch zu einer vernünftigen Ueberzeugung erfordert würde, je beweiſen kann. Wollte er weiter ſchließen: da nun die Urſache dieſer Erſcheinung in ein Weſen der übernatürlichen Welt zu ſetzen iſt; ſo iſt ſie in Gott zu ſetzen, — ſo würde er den zweyten Fehler machen, indem er ganz ohne Beweis die Cauſalität aller in der übernatürlichen Welt denkbaren Weſen, d. i. aller Weſen, die durch Freyheit Urſache in der Sinnenwelt werden können, überginge, und ganz willkührlich Gott als die Urſache dieſer Erſcheinung annähme.

So

So ein Schluß widerſtreitet den Geſetzen des Denkens; die Möglichkeit einer Entſtehung des Begriffs der Offenbarung a poſteriori aber würde einen ſolchen Schluß vorausſetzen; folglich iſt dieſer Begriff vernünftiger Weiſe a poſteriori nicht möglich.

Es kann wol ſeyn, daß obiger Schluß mehrmals gemacht worden; daß er ſogar wirklich vermeinten göttlichen Offenbarungen zum Grunde liegt; ja, daß durch ihn die Idee der Offenbarung überhaupt erſt unter die Menſchen gekommen iſt: aber alle, die ihn machten, nahmen etwas ohne Beweis an, und wenn wir keinen andern Urſprung für dieſen Begriff auffinden können, ſo müſſen wir ihn, als unmöglich, und den Geſetzen des Denkens gänzlich widerſprechend, aufgeben.

Da er nicht a poſteriori möglich iſt, ſo muß er's a priori ſeyn, wenn er's überhaupt ſeyn ſoll, und zwar, da in ihm eine practiſche Abſicht ausgeſagt wird, aus Principien der reinen Vernunft; und das muß ſich durch eine Deduction von dieſen Principien zeigen laſſen.

Wenn nemlich endliche moraliſche Weſen, d. i. ſolche Weſen, welche außer dem Moralgeſetze noch unter Naturgeſetzen ſtehen, als gegeben gedacht werden; ſo läßt ſich, da das Moralgeſetz nicht blos in demjenigen Theile dieſer Weſen, der unmittelbar und allein unter deſſelben Geſetzgebung ſteht, (ihrem obern Begehrungsvermögen) ſondern auch in demjenigen, der zunächſt unter den Naturgeſetzen ſteht, ſeine Cauſalität ausüben ſoll, vermuthen, daß die

Wirkungen dieſer beiden Cauſalitäten, deren Geſetze gegenſeitig ganz unabhängig von einander ſind, auf die Willensbeſtimmung ſolcher Weſen, in Widerſtreit gerathen werden. Dieſer Widerſtreit des Naturgeſetzes gegen das Sittengeſetz kann nach Maaßgabe der beſondern Beſchaffenheit ihrer ſinnlichen Natur der Stärke nach ſehr verſchieden ſeyn, und es läßt ſich ein Grad dieſer Stärke denken, bey welchem das Sittengeſetz ſeine Cauſalität in ihrer ſinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewiſſen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun ſolche Weſen in dieſem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, ſo muß ihre ſinnliche Natur ſelbſt, durch ſinnliche Antriebe beſtimmt werden, ſich durch das Moralgeſetz beſtimmen zu laſſen. Soll dies kein Widerſpruch ſeyn — und es iſt an ſich allerdings einer, *ſinnliche* Antriebe als Beſtimmungsgründe *reiner Moralität* gebrauchen zu wollen — ſo kann es nichts anders heißen, als daß rein moraliſche Antriebe auf dem Wege der Sinne an ſie gebracht werden ſollen. Der einzige rein moraliſche Antrieb iſt die innere Heiligkeit des Rechts. Dieſe iſt durch ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft in Gott in concreto, (folglich der Sinnlichkeit zugänglich) und er ſelbſt als moraliſcher Richter aller vernünftigen Weſen nach dieſem ihm durch *ſeine* Vernunft gegebnen Geſetze, mithin als Geſetzgeber jener Weſen, dargeſtellt worden. Dieſe Idee vom Willen des Heiligſten als Sittengeſetze für alle moraliſche Weſen iſt nun von der einen Seite völlig identiſch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moraliſche Antrieb, und von der andern des Vehiculums der Sinne fähig. Sie allein alſo entſpricht der zu löſenden Aufgabe. Nun aber iſt kein Weſen fähig dieſe Idee auf dem Wege der ſinnlichen Natur an ſie gelangen zu laſſen, oder, wenn ſie ſchon in ihnen mit Bewußtſeyn vorhanden iſt, ſie auf demſelben zu beſtätigen, als ein Geſetzgeber dieſer Natur, welches denn auch, laut der Poſtulate der practiſchen Vernunft, jener moraliſche Geſetzgeber endlicher vernünftiger Weſen iſt. Gott ſelbſt alſo müßte ihnen ſich und ſeinen Willen als geſetzlich für ſie, in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber iſt in der Sinnenwelt überhaupt ſo wenig eine Ankündigung der geſetzgebenden Heiligkeit enthalten, daß wir vielmehr von ihr aus durch die auf ſie anwendbaren Begriffe auf gar nichts übernatürliches ſchließen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit dieſen Begriffen, und den dadurch möglichen Begriff eines moraliſchen Endzwecks der Welt auf dieſe Geſetzgebung ſchließen können (§. 3.), ſo ſetzt doch dieſer Schluß ſchon eine Cauſalität des Moralgeſetzes in dem ſo ſchließenden Subjecte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgeſetzen mögliche Bewußtſeyn ſeines Gebots, ſondern auch den feſten Willen, die Wirkſamkeit deſſelben in ſich durch freie Aufſuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgeſetzten ſinnlich bedingten Weſen nicht angenommen worden iſt. Gott müßte ſich alſo durch eine beſondre ausdrücklich dazu und für ſie beſtimmte Erſcheinung in der Sinnenwelt ihnen als Geſetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgeſetz beſtimmt iſt, die höchſtmögliche Moralität in allen vernünftigen Weſen durch alle moraliſche Mittel zu befördern, ſo läßt ſich erwarten, daß er, wenn dergleichen Weſen wirklich vorhanden ſeyn ſollten, ſich dieſes Mittels bedienen werde, wenn es phyſiſchmöglich iſt.

Dieſe Deduction leiſtet, was ſie verſprochen. Der deducirte Begriff iſt wirklich der Begriff der Offenbarung, d. i. der Begriff von einer durch die Cauſalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erſcheinung, wodurch er ſich als moraliſchen Geſetzgeber ankündiget. Er iſt aus lauter Begriffen a priori der reinen practiſchen Vernunft deducirt; aus der ſchlechthin und ohne alle Bedingung geforderten Cauſalität des Moralgeſetzes in allen vernünftigen Weſen, aus dem einzig reinen Motiv dieſer Cauſalität, der innern Heiligkeit des Rechts, aus dem für die Möglichkeit der geforderten Cauſalität als real anzunehmenden Begriffe Gottes, und ſeiner Beſtimmungen. Aus dieſer Deduction ergiebt ſich unmittelbar die Befugniß, jede angebliche Offenbarung, d. i. jede Erſcheinung in der Sinnenwelt, welche dieſem Begriffe als correſpondirend gedacht werden ſoll, einer Critik der Vernunft zu unterwerfen. Denn wenn es ſchlechterdings nicht möglich iſt, den Begriff derſelben a poſteriori durch die gegebene Erſcheinung zu bekommen, ſondern er ſelbſt, als Begriff, a priori da iſt, und nur eine ihm entſprechende Erſcheinung erwartet, ſo iſt es offenbar Sache der Vernunft, zu entſcheiden, ob dieſe gegebene Erſcheinung

mit

mit ihrem Begriffe von derſelben übereinkomme, oder nicht; und ſie erwartet demnach von ihr ſo wenig das Geſetz, daß ſie vielmehr es ihr ſelbſt vorſchreibt. Aus ihr müſſen ſich ferner alle Bedingungen ergeben, unter denen eine Erſcheinung als göttliche Offenbarung angenommen werden kann: nemlich, ſie kann es nur inſofern, als ſie mit dieſem deducirten Begriffe übereinſtimmt. Dieſe Bedingungen nennen wir Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung. Alles alſo, was als ein dergleichen Criterium aufgeſtellt wird, muß ſich aus dieſer Deduction ableiten laſſen, und alles was ſich aus ihr ableiten läßt, iſt ein dergleichen Criterium.

Sie leiſtet aber auch nicht mehr, als ſie verſprochen. Der zu deducirende Begriff wurde blos als eine Idee angekündigt; ſie hat mithin keine objective Gültigkeit deſſelben zu erweiſen, mit welchem Erweiſe ſie auch nicht ſonderlich fortkommen dürfte. Alles was von ihr gefordert wird, iſt, zu zeigen, daß der zu deducirende Begriff weder ſich ſelbſt, noch einem der vorauszuſetzenden Principien widerſpreche. Er kündigte ſich ferner nicht als gegeben, ſondern als gemacht an, (conceptus non datus, ſed ratiocinatus,) ſie hat mithin kein Datum der reinen Vernunft aufzuzeigen, wodurch er uns gegeben würde, welches ſie zu leiſten auch nicht vorgegeben hat. Aus dieſen beiden Beſtimmungen ergiebt ſich denn vorläufig die Folge, daß, wenn auch eine Erſcheinung in der Sinnenwelt gegeben ſeyn ſollte, welche mit ihm vollkommen übereinſtimmte (eine Offenbarung, welche alle Criterien der Göttlichkeit hätte), dennoch weder eine objective, noch ſelbſt für alle vernünftige Weſen ſubjective Gültigkeit dieſer Erſcheinung behauptet werden könnte, ſondern die wirkliche Annehmung derſelben als eine ſolche noch unter andern Bedingungen ſtehen müßte. Das von der reinen Vernunft aus vermißte, nur in der Erfahrung mögliche Datum zu dieſem Begriffe, daß nemlich moraliſche Weſen gegeben ſeyen, welche ohne Offenbarung der Moralität unfähig ſeyn würden, wird als Hypotheſe vorausgeſetzt, und eine Deduction des Offenbarungsbegriffs hat nicht die Wirklichkeit deſſelben darzuthun, welches ſie ohnehin als Deduction a priori für ein empiriſches Datum nicht leiſten könnte, ſondern es iſt für ſie völlig hinreichend, wenn dieſe Vorausſetzung ſich nur nicht widerſpricht, und demnach nur vollkommen denkbar iſt. Aber eben darum, weil dieſes Datum erſt von der Erfahrung erwartet wird, iſt dieſer Begriff nicht rein a priori. Die phyſiſche Möglichkeit einer dieſem Begriffe entſprechenden Erſcheinung kann eine Deduction deſſelben, die nur aus Principien der practiſchen, nicht der theoretiſchen Vernunft geführt wird, nicht erweiſen, ſondern muß ſie vorausſetzen. Ihre moraliſche Möglichkeit wird zur Möglichkeit ihres Begriffs ſchlechterdings erfordert, und folgt im allgemeinen aus der Möglichkeit obiger Deduction. Ob aber eine in concreto gegebene Offenbarung dieſer Erforderniß nicht widerſpreche, iſt das Geſchäfft einer Critik derſelben, und unter welchen Bedingungen ſie ihr nicht widerſpreche, das Geſchäfft einer Critik ihres Begriffs.

Aus allem bis jetzt geſagten ergiebt ſich nun auch, welchen Weg unſre Unterſuchung weiter zu nehmen habe. Die Möglichkeit dieſes Begriffs, inſofern er das iſt, d. i. ſeine Gedenkbarkeit, iſt gezeigt. Ob er aber nicht etwa überhaupt leer ſey, oder ob etwas ihm correſpondirendes ſich vernünftiger Weiſe erwarten laſſe, hängt von der empiriſchen Möglichkeit (nicht der bloßen Gedenkbarkeit) des in ihm als Bedingung vorausgeſetzten empiriſchen Datums ab. Dieſe alſo iſt es, welche vor allen Dingen dargethan werden muß. Eine Critik aller Offenbarung überhaupt hat aber in Rückſicht dieſes Datums auch weiter nichts darzuthun, als ſeine abſolute Möglichkeit; da hingegen die Critik einer angeblichen Offenbarung in concreto die beſtimmte Wirklichkeit des vorausgeſetzten empiriſchen Bedürfniſſes zu zeigen hätte, wie erſt weiter unten bewieſen werden kann.

Daß eine durch Freyheit einem Begriffe vom Zwecke gemäß bewirkte Erſcheinung in der Sinnenwelt überhaupt, folglich auch eine Offenbarung ſich als phyſiſch möglich denken laſſe, bedarf keines Beweiſes, indem er zum Behufe der Möglichkeit der ſchlechthin geforderten Cauſalität des Moralgeſetzes auf die Sinnenwelt ſchon angenommen worden iſt. Dennoch werden wir zur Erläuterung, nicht zum Beweiſe, und wegen einiger daraus herfließender wichtigen Folgen auf Berichtigung des Offenbarungsbegriffs, einige Unterſuchungen über dieſe phyſiſche Möglichkeit anſtellen.

Beym Schluſſe dieſer beiden Unterſuchungen muß es völlig klar ſeyn, ob ſich vernünftiger Weiſe etwas dem

Offenbarungsbegriffe correſpondirendes überhaupt erwarten laſſe, oder nicht. Zum Behufe der Möglichkeit aber, dieſen Begriff auf eine beſondre in concreto gegebne Erſcheinung anzuwenden, bedarf es noch einer genauern Zergliederung des Offenbarungsbegriffs ſelbſt, welcher angewendet werden ſoll. Die Bedingungen, unter welchen eine ſolche Anwendung möglich iſt, müſſen alle im Begriffe liegen, und ſich durch eine Analyſis deſſelben aus ihm entwickeln laſſen. Sie heißen Criterien. Unſer nächſtes Geſchäfft nach jenen Unterſuchungen wird alſo das ſeyn, dieſe Criterien aufzuſtellen, und zu beweiſen.

Hiedurch wird nun nicht nur die Möglichkeit, für dieſen Begriff überhaupt etwas ihm correſpondirendes zu erwarten, ſondern auch die, ihn auf eine wirklich gegebne Erſcheinung anzuwenden, völlig geſichert. Wenn aber eine ſolche Anwendung gleich völlig möglich iſt, ſo läßt ſich doch daraus noch kein Grund erkennen, warum wir ſie wirklich machen ſollten. Nur nach Aufzeigung eines ſolchen Grundes alſo iſt die Critik aller Offenbarung geſchloſſen.

§. 6.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgeſetzten empiriſchen Datum.

Die in der Deduction des Begriffs der Offenbarung von practiſchen Vernunftprincipien a priori vorausgeſetzte Erfahrung iſt die: es könne moraliſche Weſen geben, in wel-

welchen das Moralgeſetz ſeine Cauſalität für immer, oder nur in gewiſſen Fällen verliere. Das Moralgeſetz fordert eine Cauſalität auf das obere Begehrungsvermögen, um die Beſtimmung des Willens, es fordert vermittelſt jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moraliſchen Subjects vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen. Iſt die erſtere Art der Cauſalität aufgehoben, ſo fehlt der Wille überhaupt ein Geſetz anzuerkennen, und ihm Gehorſam zu leiſten; iſt nur die zweyte gehindert, ſo iſt bey allem guten Willen der Menſch zu ſchwach, das Gute, das er will, wirklich auszuüben. Dieſer Hypotheſe empiriſche Möglichkeit ſoll bewieſen werden, d. h. es ſoll, nicht aus der Einrichtung der menſchlichen Natur überhaupt, in ſofern ſie allgemein und a priori zu erkennen iſt, ſondern aus ihren empiriſchen Beſtimmungen gezeigt werden, daß es möglich, und wahrſcheinlich ſey, daß das Sittengeſetz ſeine Cauſalität in ihnen verlieren könne; wodurch denn die Frage beantwortet wird: Warum war eine Offenbarung nöthig, und warum konnten die Menſchen ſich nicht mit der Naturreligion allein behelfen? Die Urſachen davon können nicht in der Einrichtung der menſchlichen Natur überhaupt, inſofern ſie a priori zu erkennen iſt, liegen; denn ſonſt müßten wir das Bedürfniß einer Offenbarung ſchon a priori fühlen, es müßte ſich ein Datum der reinen Vernunft dafür anführen laſſen, und der Begriff von ihr wäre ein gegebner: ſondern in zufälligen Beſtimmungen derſelben. Um aber die völlige Einſicht in die Grenzen, innerhalb welcher Vernunftreligion zulänglich iſt, innerhalb welcher Naturreligion eintritt, und wo endlich geoffenbarte nöthig wird, zu eröffnen, wird es ſehr dienlich ſeyn, das Verhältniß der menſchlichen Natur zur Religion, ſowohl überhaupt, als ihren beſondern Beſtimmungen nach, zu unterſuchen.

Der Menſch ſteht, als Theil der Sinnenwelt, unter Naturgeſetzen. Er iſt in Abſicht ſeines Erkenntnißvermögens genöthigt, von Anſchauungen, die unter den Geſetzen der Sinnlichkeit ſtehen, zu Begriffen fortzugehen; und in Abſicht des untern Begehrungsvermögens ſich durch ſinnliche Antriebe beſtimmen zu laſſen. Als Weſen einer überſinnlichen Welt aber, ſeiner vernünftigen Natur nach, wird ſein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Geſetz beſtimmt, und dieſes Geſetz eröffnet durch ſeine Anforderungen ihm Ausſichten auf Erkenntniſſe, die weder unter den Bedingungen der Anſchauung, noch unter denen der Begriffe ſtehen. Da aber ſein Erkenntnißvermögen ſchlechterdings an jene Bedingungen gebunden iſt, und er ohne ſie ſich gar nichts denken kann, ſo iſt er genöthigt auch dieſe Gegenſtände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu ſetzen, ob er gleich erkennt, daß eine ſolche Vorſtellungsart nur ſubjectiv, nicht objectiv gültig ſey, und daß ſie ihn weder zu theoretiſchen, noch practiſchen Folgerungen berechtige. Sein unteres, durch ſinnliche Antriebe beſtimmbares Begehrungsvermögen iſt dem obern untergeordnet, und es ſoll nie ſeinen Willen beſtimmen, wo die Pflicht redet. Dies iſt weſentliche Einrichtung der menſchlichen Natur. So ſoll der

Menſch

Menſch ſeyn, und ſo kann er auch ſeyn, denn alles, was ihn verhindert, ſo zu ſeyn, iſt ſeiner Natur nicht weſentlich, ſondern zufällig, und kann alſo nicht nur weggedacht werden, ſondern auch wirklich weg ſeyn. In welchem Verhältniſſe ſteht er nun in dieſem Zuſtande gegen die Religion? bedarf er ihrer? welcher? und wozu?

Die nächſte Folge dieſer urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Natur iſt die, daß ihm das Moralgeſetz als Gebot, und nicht als Ausſage erſcheint, daß es zu ihm von Sollen redet, und nicht von Seyn; daß er ſich bewußt iſt, auch anders, als dieſes Geſetz befiehlt, handeln zu können; daß er folglich, ſeiner Vorſtellung nach, einen Werth, und ein Verdienſt erhält, wenn er ſo handelt. Dieſer Werth, den er ſich ſelbſt giebt, berechtigt ihn, die demſelben angemeſſene Glückſeligkeit zu erwarten: aber dieſe kann er ſich nicht ſelbſt geben, ſo wie jenen; er erwartet ſie alſo vom höchſten Executor des Geſetzes, der ihm durch daſſelbe angekündigt wird. Dieſes Weſen zieht ſeine ganze Verehrung auf ſich, weil es einen unendlichen Werth hat, gegen welchen der ſeinige in Nichts verſchwindet; und ſeine ganze Zuneigung, weil er alles von ihm erwartet, was er gutes zu erwarten hat. Er kann nicht gleichgültig gegen den ſtets gegenwärtigen Beobachter, Späher, und Beurtheiler ſeiner geheimſten Gedanken, und den gerechteſten Vergelter derſelben bleiben. Er muß wünſchen, ihm ſeine Bewunderung und Verehrung zu bezeigen, und da er's durch nichts anders kann, es durch pünctlichen in Rückſicht auf Ihn geleiſteten Gehorſam zu thun. — Dies iſt reine Vernunftreligion. Religioſität von dieſer Art erwartet nicht vom Gedanken des Geſetzgebers ein Moment zur Erleichterung der Willensbeſtimmung, ſondern nur Befriedigung ihres Bedürfniſſes ihm ihre Zuneigung zu ertheilen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, ſondern nur die Erlaubniß, bey ihrem willigen Gehorſame auf ihn zu ſehen. Sie will nicht Gott eine Gunſt erweiſen, indem ſie ihm dient; ſondern ſie erwartet es von ihm als die höchſte Gnade, ſich von ihr dienen zu laſſen. — Dies iſt die höchſte moraliſche Vollkommenheit des Menſchen. Sie ſetzt nicht nur den ernſten Willen immer ſittlich gut zu handeln, ſondern auch völlige Freyheit voraus. Es iſt a priori unmöglich zu beſtimmen, ob in concreto irgend ein Menſch dieſer moraliſchen Vollkommenheit fähig ſey, und es iſt bey gegenwärtiger Lage der Menſchheit gar nicht wahrſcheinlich.

Der zweyte Grad der moraliſchen Güte ſetzt eben dieſen ernſten Willen, im Ganzen dem Moralgeſetze zu gehorchen, aber keine völlige Freyheit in einzelnen Fällen voraus. Die ſinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl, und iſt eben ſo oft Siegerinn, als beſiegt. Die Urſachen dieſer moraliſchen Schwäche liegen nicht im Weſentlichen der menſchlichen Natur, ſondern ſie ſind zufällig: theils bey dieſem und jenem Subjecte eine körperliche Conſtitution, welche die größere Heftigkeit, und die anhaltendere Dauer der Leidenſchaften begünſtigt; theils, und hauptſäch-

lich

lich, die gegenwärtige Lage der Menſchheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moraliſchen Gründen, und weit öfterer in den Fall kommen, uns durch die erſteren beſtimmen laſſen zu müſſen, als durch die letzteren, ſo daß unſre Ausbildung als Naturmenſchen meiſt immer große Vorſchritte vor unſrer moraliſchen Bildung hat. Da in dieſem Zuſtande der ernſte Wille moraliſch zu handeln, mithin ein lebhaftes thätiges ſittliches Gefühl vorausgeſetzt wird, ſo muß dieſe Schwäche dem Menſchen ſehr unangenehm ſeyn, und er muß begierig jedes Mittel aufſuchen, und ergreifen, um ſeine Beſtimmung durchs Moralgeſetz zu erleichtern. Wenn es darum zu thun iſt, der moraliſchen Neigung das Uebergewicht über die ſinnliche zu verſchaffen, ſo kann dies auf zweyerley Art geſchehen, theils indem man die ſinnliche Neigung ſchwächt, theils indem man die Antriebe des Sittengeſetzes verſtärkert. Das erſte geſchieht nach techniſch-practiſchen Regeln, die auf Naturprincipien beruhen, und über welche jeden ſein eignes Nachdenken, Erfahrung und empiriſche Selbſtkenntniß belehren muß. Sie liegen außer dem Kreiſe unſrer gegenwärtigen Unterſuchung. Die Antriebe des Moralgeſetzes laſſen ſich, ohne der Moralität Abbruch zu thun, nicht anders verſtärken, als durch lebhafte Vorſtellung der innern Erhabenheit und Heiligkeit ſeiner Forderungen; durch ein dringenderes Gefühl des Sollens und Müſſens. Und wie kann dies dringender werden, als wenn uns ſtets die Vorſtellung eines ganz hei-

ligen

ligen Weſens vorſchwebt, das uns heilig zu ſeyn befiehlt? In ihm erblicken wir die Uebereinſtimmung mit dem Geſetze nicht mehr blos als etwas, das ſeyn ſoll, ſondern als etwas, das iſt; in ihm erblicken wir die Nothwendigkeit, ſo zu ſeyn, dargeſtellt. Wie kann das ſittliche Gefühl mehr verſtärkt werden, als durch die Vorſtellung, daß bey unmoraliſchen Handlungen nicht blos wir ſelbſt, die wir unvollkommne Weſen ſind — nein, daß die höchſte Vollkommenheit uns verachten müſſe? daß bey Selbſtüberwindung, und Aufopferung unſrer liebſten Neigungen für die Pflicht, nicht nur wir ſelbſt, ſondern die weſentliche Heiligkeit uns ehren müſſe? Wie können wir aufmerkſamer auf die Stimme unſers Gewiſſens, und gelehriger gegen ſie werden, als wenn wir in ihr die Stimme des Heiligſten hören, der unſichtbar uns immer begleitet, und die geheimſten Gedanken unſers Herzens ſpäht — vor dem wir wandeln? Da die Neigung im Subjecte gegen dieſes neue Moment des Sittengeſetzes, welches ihr Abbruch thut, ſtreitet, ſo wird die Vernunft ſuchen, daſſelbe durch völlige Sicherung des Grundes, auf dem es beruht, zu beveſtigen; ſie wird einen Beweis für den Begriff Gottes als moraliſchen Geſetzgebers ſuchen, und ſie wird ihn im Begriffe deſſelben, als Weltſchöpfers, finden. Dies iſt der zweyte Grad der ſittlichen Vollkommenheit, welcher ſich auf die Naturreligion gründet. Dieſe Religion ſoll allerdings Mittel der Willensbeſtimmung in einzelnen Fällen, bey eintretendem Kampf der Neigung gegen die Pflicht, werden;

aber

aber ſie ſetzt die erſte, höchſte Beſtimmung des Willens, dem Moralgeſetze überhaupt zu gehorchen, als durch daſſelbe ſchon geſchehen, voraus, denn ſie bietet ſich nicht dar, ſondern ſie muß geſucht werden, und niemand kann ſie ſuchen, der ſie nicht wünſcht.

Der tiefſte Verfall vernünftiger Weſen in Rückſicht auf Sittlichkeit endlich iſt es, wenn nicht einmal der Wille da iſt, ein Moralgeſetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen; wenn ſinnliche Triebe die einzigen Beſtimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens ſind. Es ſcheint wenigſtens vor der Hand gar nichts für die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweiſen, wenn man auch in der Geſellſchaft unter andern moraliſch beſſern Menſchen noch ſo viele in dieſem Grade verdorbene Subjecte ſollte aufzeigen können: denn es muß den beſſern möglich ſeyn, und es iſt ihre Pflicht, könnte man ſagen, in den ſchlechtern durch Belehrung und Bildung das moraliſche Gefühl zu entwickeln, und ſie ſo bis zum Bedürfniß einer Religion zu führen. Ohne uns vor der Hand auf dieſe Unterſuchung einzulaſſen, wollen wir die Frage nur ſo ſtellen, wie ihre Beantwortung für den Erweis eines empiriſchen Bedürfniſſes der Offenbarung entſcheidend wird: War es möglich, daß die ganze Menſchheit, oder wenigſtens ganze Völker- und Länderſtriche in dieſen tiefen moraliſchen Verfall gerathen konnten? Um ſie beantworten zu können, müſſen wir erſt den Begriff der Sinnlichkeit etwas beſtimmter erörtern.

Sinnlichkeit überhaupt, nemlich empiriſche, könnte man füglich als eine Unfähigkeit zur Vorſtellung der Ideen beſchreiben; um dadurch zugleich den theoretiſchen Fehler, ſich dieſelben entweder gar nicht, oder nicht anders, als unter den Bedingungen der empiriſchen Sinnlichkeit, denken zu können, und den practiſchen, ſich nicht durch dieſelben beſtimmen zu laſſen, der aus dem erſtern nothwendig folgt, zu befaſſen. Man kann die empiriſche Sinnlichkeit, eben ſo wie die reine, in zwey Gattungen eintheilen, in die äußere und innere. Die erſtere beſteht in theoretiſcher Rückſicht darin, wenn man ſich alles unter die empiriſchen Bedingungen der äußern Sinne, alles hörbar, fühlbar, ſichtbar, u. ſ. w. denkt, und auch alles wirklich ſehen, hören, fühlen will, und damit iſt immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüſſen, wenn es auch nur über Gegenſtände der Natur iſt, verbunden; und in practiſcher, wenn man ſich nur durch die Luſt des äußern Sinns, durch das Angenehme beſtimmen läßt. Dieſes iſt derjenige Grad derſelben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweyte beſteht in theoretiſcher Rückſicht darinne, daß man ſich alles wenigſtens unter die empiriſchen Bedingungen unſers innern Sinns, alles modificirbar denkt, und es auch wirklich modificiren will; und in practiſcher, wenn man ſich durch nichts höheres beſtimmen läßt, als durch die Luſt des innern Sinns. Dahin gehört die Luſt am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabnen), ſelbſt am Nachdenken, am

Ge-

Gefühl ſeiner Kraft, und ſogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelſte aller ſinnlichen Triebe iſt. Wenn dieſe Sinnlichkeit herrſchend iſt, d. i. wenn wir blos und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgeſetz uns beſtimmen laſſen, ſo iſt klar, daß ſie allen Willen gut zu ſeyn, und alle Moralität gänzlich ausſchließt. Aber bey den meiſten Menſchen hat ſie zwar bey weitem das Uebergewicht und ſie werden in den meiſten Fällen blos durch ſie beſtimmt; aber dennoch ſind ſie darum noch nicht überhaupt aller reinmoraliſchen Handlungen unfähig, und haben wenigſtens noch ſoviel moraliſches Gefühl, um die Sträflichkeit und Unanſtändigkeit ihrer Handlungsart in auffallenden Fällen oder bey gewiſſen Veranlaſſungen zu fühlen, und ſich deren zu ſchämen. Geſetzt aber, ſie wendeten das Moralgeſetz auch nie auf ſich ſelbſt an, und hätten nie Schaam oder Reue über ihre eigne Unvollkommenheit empfunden, ſo zeigt es ſich doch in ihrer Beurtheilung der Handlungen andrer, in ihrer oft ſtarken Mißbilligung derſelben aus richtigen moraliſchen Gründen, daß ſie des moraliſchen Sinns nicht gänzlich unfähig ſind. Auf Menſchen von dieſer Art, ſollte man glauben, würde man eben von der Seite aus, wo ſie noch Empfänglichkeit für Moralität zeigen, wirken, — man würde ſich eben der Grundſätze, die ſie auf andre anwenden, bedienen können, um ihnen über ihren eignen Zuſtand die Augen zu öffnen, ſie ſo allmählich zum guten Willen, und durch ihn endlich zur Religioſität zu führen. Es müßte alſo zum Behuf der Nothwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, daß Menſchen, und ganze Menſchengeſchlechter möglich ſeyen, die durch herrſchende Sinnlichkeit des Sinns für Moralität entweder gänzlich, oder doch in einem ſo hohen Grade beraubt wären, daß man von dieſem Wege aus gar nicht auf ſie wirken könne; welche ſich des Moralgeſetzes in ihnen entweder gar nicht, oder doch ſo wenig bewußt ſeyen, daß man auf dieſen Gund in ihnen gar nichts bauen könne. Es läßt ſich a priori wol denken, daß die Menſchheit entweder von ihrem Urſprunge an, oder durch mancherley Schickſale in ſo eine Lage habe kommen können, daß ſie, in beſtändigem harten Kampfe mit der Natur um ihre Subſiſtenz, genöthigt geweſen ſey, alle ihre Gedanken ſtets auf das, was vor ihren Füßen lag, zu richten, auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige, und kein ander Geſetz hören zu können, als das der Noth. In ſo einer Lage iſt es unmöglich, daß das moraliſche Gefühl ſich entwickle: aber die Menſchheit wird nicht immer, ſie wird außer beſondern Fällen nicht lange in derſelben bleiben: ſie wird durch Hülfe der Erfahrung ſich Regeln machen, und Maximen ihres Verhaltens abſtrahiren. Dieſe Maximen, blos durch Erfahrung in der Natur entſtanden, werden auch blos auf dieſe angewendet ſeyn, und möglichen moraliſchen Regeln oft widerſprechen. Sie werden ſich dennoch, durch ihre Anwendbarkeit und durch das allgemeine Beyſpiel bewährt, von Generation auf Generation fortpflanzen, und vermehrt werden; und nun werden ſie es ſeyn, die die Möglichkeit der Moralität vernichten, nachdem

dem jene dringende Noth, die es vor ihnen that, durch ſie zum Theil gehoben iſt. Denkt man an die Bewohner des Feuerlandes, welche ihr Leben in einem Zuſtande, der ſo nahe an die Thierheit gränzt, hinbringen, an die meiſten Bewohner der Südſee-Inſeln, welchen der Diebſtahl etwas ganz gleichgültiges zu ſeyn, und welche ſich deſſelben nicht im geringſten zu ſchämen ſcheinen, an jene Negern, welche ohne langes Bedenken ihre Frau, oder ihre Kinder gegen einen Trunk Brandwein in die Sclaverey verkaufen, an alle jene Völker, welche ein Mann von berühmtem Namen einer ſo traurigen Tugendleere beſchuldigt, daß er ſich beſonders auch dadurch berechtigt glaubt, ihnen eine abgeſonderte Claſſe in der Menſchheit anzuweiſen, ſo ſcheint man die erſtere Bemerkung in der Erfahrung beſtätigt zu finden; und um ſich von der Richtigkeit der zweyten zu überzeugen, hat man nur die Sitten und Maximen policirter Völker zu ſtudiren.

Wie ſoll nun die Menſchheit aus dieſem Zuſtande zur Moralität, und durch ſie zur Religion gelangen? Kann ſie dieſelbe nicht ſelbſt finden? Um dieſe Frage beſtimmter zu beantworten, müſſen wir dasjenige, was hierzu vorausgeſetzt wird, mit ihrem Zuſtande vergleichen. Um zu entſcheiden, ob ein Volk der Sittlichkeit überhaupt in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande fähig ſey, oder nicht, iſt es nicht genug, ihr Verhalten zu betrachten, und der Schluß: ein gewiſſes Volk begeht allgemein, und ohne Spur der geringſten Schaam, Handlungen, die gegen die erſten Grundſätze aller

Moral ſtreiten, alſo iſt er ohne alles moraliſches Gefühl; iſt übereilt. Man muß unterſuchen, ob ſich denn nicht einmal der Begriff von Pflicht überhaupt, wenn gleich noch ſo dunkel gedacht, bey ihnen zeigt, und wenn man denn da z. B. nur ſoviel findet, daß ſie auf die Beobachtung eines Vertrags, die ſie nicht erzwingen können, auch in dem Falle, da es dem zweyten Theile zuträglich wäre ihn nicht zu halten, trauen, und in dieſem Vertrauen ſich wagen; daß ſie im Fall der Verletzung deſſelben lebhaftern und bitterern Unwillen zeigen, als ſie über den ihnen dadurch zugefügten Schaden an ſich zeigen würden; ſo muß man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugeſtehen. Nun aber iſt ohne dieſes Vertrauen auf Beobachtung der Verträge es auch nicht einmal möglich, ſich zur Geſellſchaft zu verbinden. Jedes Volk alſo, das nur in geſellſchaftlicher Vereinigung lebt, iſt nicht ohne allen moraliſchen Sinn. Aber leider iſt es allgemeine Gewohnheit aller derer, bey denen die Sinnlichkeit herrſchend iſt, ſich dieſes Gefühls nicht ſowohl als Beſtimmungsgrundes ihrer eignen Handlungen, als vielmehr blos und lediglich als Beurtheilungsprincips der Handlungen anderer zu bedienen. Ja, ſie gehen wol ſo weit, beſonders wenn die Sinnlichkeit ſchon in Maximen gebracht iſt, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht, ſich als lächerliche Thorheit anzurechnen, und ſich derſelben zu ſchämen; ſich alſo ſtets und immer als blos unter dem Naturbegriffe ſtehend zu betrachten; verfahren endlich auch wol ſo conſequent, es auch dem andern für eben das anzurechnen, wo-

ſern

fern ſie nicht etwa ſelbſt perſönlich dabey intereſſirt ſind, und durch die Pflichtverletzung des andern an ihrem eignen Vortheile gekränkt worden ſind. Nur im letztern Falle erinnern ſie ſich, daß es Pflichten giebt; und dies macht denn die Entwickelung dieſes Begriffs, wo wir ihn mit herrſchender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, ſehr verdächtig, und berechtigt uns zu glauben, daß blos das Princip der letztern, das des Eigennutzes, ſie bewirkt habe. Mit herrſchender Sinnlichkeit iſt alſo ſogar der Wille, moraliſch gut zu ſeyn, nicht zu vereinigen. Da aber dieſer Wille unumgänglich nöthig iſt, um eine Religion als Mittel einer ſtärkern Beſtimmung durchs Moralgeſetz zu ſuchen, ſo kann die Menſchheit in dieſem Zuſtande nie von ſelbſt eine Religion finden, denn ſie kann ſie nicht einmal ſuchen.

Und wenn ſie dieſelbe auch ſuchen könnte, ſo kann ſie ſie nicht finden. Um ſich auf die oben entwickelte Art zu überzeugen, daß Gott es iſt, der durchs Moralgeſetz zu uns redet, bedarf es vor's erſte des Begriffs einer Schöpfung der Welt durch eine Urſache außer ihr. Auf dieſen Begriff wird die Menſchheit, ſelbſt die noch ſehr ungebildete Menſchheit, leicht kommen. Sie iſt a priori genöthigt ſich abſolute Totalität der Bedingungen zu denken; und ſie ſchließt die Reihe derſelben nur eher und ſchneller, je weniger ſie gebildet, und je unfähiger ſie iſt, eine lange Reihe zu verfolgen. Daher wird unter rohſinnlichen Menſchen alles voll von Glauben an übernatürliche Urſachen, von Vorſtellungen von Dämonen ohne Zahl ſeyn. Eine gebildetere Sinnlichkeit wird ſich vielleicht zum Begriffe einer einzigen erſten Urſache, eines kunſtvollen Architecten der Welt erheben. Aber zum Behuf einer Religion brauchen wir nicht dieſen, ſondern den von einem moraliſchen Weltſchöpfer, und um zu ihm zu gelangen, den Begriff eines moraliſchen Endzwecks der Welt. Nun wird abermals die Sinnlichkeit zwar leicht auf den Begriff von möglichen Zwecken in der Welt kommen, weil ſie ſelbſt durch die Vorſtellung von Zwecken bey ihren Geſchäfften hienieden geleitet wird: aber der Begriff eines moraliſchen Endzwecks der Schöpfung iſt nur dem gebildeten moraliſchen Gefühle möglich. Der blos ſinnliche Menſch wird alſo nie weder auf ihn, noch durch ihn auf das Princip einer Religion kommen.

Vor's erſte, wenn doch ein Mittel ſollte ausfindig gemacht werden, Religion an ihn zu bringen, wozu bedarf er ihrer? Der beſte moraliſche Menſch, der nicht nur den ernſten Willen hätte, dem Moralgeſetze zu gehorchen, ſondern auch die völlige Freyheit, bedurfte ihrer blos dazu, um die Empfindung der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchſte Weſen auf irgend eine Art zu befriedigen. Derjenige, der zwar eben den ernſten Willen, aber nicht völlige Freyheit hatte, bedurfte ihrer, um der Autorität des Moralgeſetzes ein neues Moment hinzuzufügen, durch welches der Stärke der Neigung das Gegengewicht gehalten und die Freyheit hergeſtellt würde. Derjenige, der auch nicht den Willen hat, ein ſittliches Geſetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, bedarf ihrer, um nur erſt dieſen Willen, und

dann

dann durch ihn die Freyheit in ſich hervorzubringen. Mit ihm hat alſo die Religion einen andern Weg zu nehmen. Die reine Vernunftreligion ſowol, als die natürliche, gründeten ſich auf Moralgefühl: die geoffenbarte hingegen ſoll ſelbſt erſt Moralgefühl begründen. Die erſtere fand gar keinen Widerſtand, ſondern alle Neigungen im Subjecte bereit, ſie anzunehmen; die zweyte hatte nur in einzelnen Fällen die Neigungen zu bekämpfen, kam aber im Ganzen erwünſcht, und geſucht; die leztere hat nicht nur allen unmoraliſchen Neigungen, ſondern ſogar dem völligen Widerſtreben, überhaupt ein Geſetz anzuerkennen, und der Abneigung gegen ſie ſelbſt, die ſie das Geſetz gültig machen will, das Gegengewicht zu halten. Sie kann alſo und wird ſich wichtigerer Momente bedienen, ſo viel es geſchehen kann, ohne der Freyheit Abbruch zu thun, d. h. ohne gegen ihren eignen Zweck zu handeln.

Durch welchen Weg nun kann dieſe Religion an die ſo beſchaffne Menſchheit gelangen? Natürlich auf eben dem, auf welchem alles an ſie gelangt, was ſie ſich denkt, oder wodurch ſie ſich beſtimmen läßt, auf dem der Sinnlichkeit. Gott muß ſich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorſam von ihnen verlangen.

Aber hier ſind noch zwey Fälle möglich, nemlich entweder Gott entwickelt durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt in dem Herzen eines oder mehrerer, die er zu ſeinen Mittelsperſonen an die Menſchheit auserſehen hat, auf dem

Wege des Nachdenkens das moraliſche Gefühl, und bauet an eben dem Wege auf daſſelbe das Princip aller Religion, mit dem Befehle, an den übrigen Menſchen eben das zu thun, was er an ihnen gethan hat; oder er kündigt geradezu dieſes Princip an, und gründet es auf ſeine Autorität, als Herr. Im erſtern Falle wären wir nicht einmal genöthigt, Gott als unmittelbare Urſache dieſer übernatürlichen Wirkung anzunehmen, ſondern, ob wir gleich ein allgemeines ſittliches Verderben der Menſchheit angenommen haben, ſo könnte doch recht füglich eins der möglichen höhern moraliſchen Weſen Urſache einer ſolchen Wirkung ſeyn. Finden wir aber anderweitige Gründe, den Grund einer ſolchen Wirkung unmittelbar in Gott zu ſetzen, ſo werden wir dieſe Gründe dadurch gar nicht entkräften, wenn wir ſagen, es ſey Gott unanſtändig, den Pädagogen zu machen; denn nach unſrer Erkenntniß von Gott iſt nichts ihm unanſtändig, als was gegen das Moralgeſetz iſt. In dieſem Falle hätten wir denn auch, ununterſucht, welches moraliſche Weſen die Cauſalität der Entwickelung des moraliſchen Gefühls ſey, keine Offenbarung, ſondern eine auf einem übernatürlichen Wege an uns gebrachte Naturreligion. Wenn dieſes Mittel nur möglich und zur Einrichtung des Zwecks hinlänglich war, ſo war keine Offenbarung, d. i. keine unmittelbar auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung deſſelben, als Geſetzgebers, nöthig. Laßt uns einen Augenblick annehmen, Gott wolle ſich deſſelben bedienen. Er wird ohne Zweifel in den Seelen derer, auf die er wirkt, die erwartete

ver-

vernünftige Ueberzeugung hervorbringen. Dieſe werden ſeinem Befehle, und ihrem eignen Gefühl der Verbindlichkeit, Moralität weiter zu verbreiten, gemäß, ſich an die übrige Menſchheit wenden, und eben dieſe Ueberzeugung auf eben dem Wege in ihnen aufzubauen ſuchen, auf welchem ſie in ihren ſelbſt aufgebaut wurde. Es liegt weder in der menſchlichen Natur überhaupt, noch in der empiriſchen Beſchaffenheit der angenommenen Menſchen insbeſondre ein Grund, warum es dieſen Abgeordneten unmöglich ſeyn ſollte, ihren Zweck zu erreichen, wenn ſie nur Gehör finden, wenn ſie ſich nur Aufmerkſamkeit verſchaffen können. Aber wie wollen ſie ſich dieſe verſchaffen bey Menſchen, die ſchon im Voraus gegen das Reſultat ihrer Vorſtellungen eingenommen ſeyn müſſen? Was wollen ſie dieſen das Nachdenken ſcheuenden Menſchen geben, um ſie zu bewegen, daß ſie die Mühe deſſelben auf ſich nehmen, um die Wahrheit einer Religion erkennen zu müſſen, welche ihre Neigungen einſchränken und ſie unter ein Geſetz bringen will? Es bleibt alſo nur der letzte Fall übrig: ſie müſſen ihre Lehren unter göttlicher Autorität, und als ſeine Geſandten an die Menſchheit, ankündigen.

Auch dies ſcheint wieder auf zweyerley Art möglich zu ſeyn, daß nemlich Gott entweder auch dieſer ſeiner Geſandten Glauben ſchlechthin auf Autorität gründe, oder daß er nur wolle, und es von ihrer eignen Einſicht erwarte, daß ſie dasjenige, was auf dem bloßen Wege des Nachdenkens durch irgend ein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden,

den übrigen Menſchen unter göttlicher Autorität ankündigen, inſofern ſie einſehen, daß kein anderes Mittel übrig iſt, Religion an ſie zu bringen. Das letztere aber iſt unmöglich; denn dann hätte Gott gewollt, daß dieſe ſeine Abgeordneten zwar in der wohlthätigſten Abſicht, aber doch, daß ſie lügen und betrügen ſollten: Lügen und Betrug aber bleibt immer, in welcher Abſicht es auch geſchehe, unrecht, weil es nie Princip einer allgemeinen Geſetzgebung werden kann; und Gott kann nie etwas unrechtes wollen.

Man könnte endlich ſich drittens noch als möglich denken, Gott habe gewollt, daß ſich dieſe angeblichen Inſpirirten täuſchen, und eine auf Autorität gegründete Ankündigung der göttlichen Moralgeſetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunſche darnach aufgeregte Phantaſie in ihnen entſtanden wäre, einer übernatürlichen Urſache zuſchreiben ſollten. Da jede categoriſche Antwort auf dieſe Frage, die bejahende ſowohl, als die verneinende, ſich lediglich auf theoretiſche Principien gründen könnte, weil von Erklärung einer Naturerſcheinung nach derſelben Geſetzen die Rede iſt; alle Naturphiloſophie aber nicht ſo weit reicht, um zu beweiſen, daß etwas in der Sinnenwelt *nur* durch Geſetze der Natur, oder, daß es durch ſie *nicht* möglich ſey; ſo kann dieſe Behauptung, auf Erörterung einer Offenbarung in concreto angewandt, nie, weder bewieſen, noch widerlegt werden; ſie gehört aber auch nicht in die Unterſuchung vom möglichen Urſprunge einer geoffenbarten Religion, als welche blos aus practiſchen Principien angeſtellt wird.

wird. Allerdings könnte eine gewiſſe Wirkung, als Naturerſcheinung betrachtet, aus uns entdeckbaren Naturgeſetzen entſtanden ſeyn, und dennoch könnte es zugleich dem Begriffe eines vernünftigen Weſens ſehr gemäß ſeyn, daß wir ſie, wenigſtens bis zur Erreichung ihrer moraliſchen Abſicht, einer übernatürlichen Urſache zuſchrieben; und jener disjunctive Satz: Gewiſſe angebliche Inſpirirten waren entweder wirklich inſpirirt, oder ſie waren Betrüger, oder ſie waren Schwärmer — richtiger, und gelinder ausgedrückt, ſie waren unvollkommne Naturforſcher — reicht bey weitem nicht hin, durch ihn die categoriſchen Behauptungen, auf welche er ausgeht, zu begründen. Denn erſtens heben die Begriffe, die als Glieder der Eintheilung neben einander geſtellt ſind, ſich nicht wechſelſeitig auf. Die Möglichkeit, den letztern anzunehmen, muß aus Naturbegriffen widerlegt, oder bewieſen werden; die Möglichkeit der beiden erſtern aber kann nur aus practiſchen Principien dargethan werden: beide Principien aber treffen ſich nicht, und aus dem einen kann ſehr wohl bejaht werden, was das andre verneint. Der letzte Fall alſo, und einer von den beiden erſten, ſind zugleich möglich, nur die beiden erſten widerſprechen ſich. Zweytens iſt die Unmöglichkeit des letztern nie in einem gegebnen Falle darzuthun. Aber dies alles wird erſt in der Folge, wo wir von der phyſiſchen Möglichkeit der erwarteten übernatürlichen Wirkung in der Sinnenwelt reden werden, ſeine völlige Deutlichkeit erhalten.

Da alſo die Möglichkeit des letztern Falles, die wir freylich nicht wegräumen können, uns nicht irre machen darf,

darf, ſo können wir nun aus allem bis jetzt bewieſenen ſicher folgende Reſultate ziehen: Die Menſchheit kann ſo tief in moraliſchen Verfall gerathen, daß ſie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen iſt, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf ſolche Menſchen wirken ſoll, kann ſich auf nichts anders gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität: da Gott nicht wollen kann, daß irgend ein moraliſches Weſen eine ſolche Autorität erdichte, ſo muß er ſelbſt es ſeyn, der ſie einer ſolchen Religion beylegt.

Aber wozu ſoll nun dieſe Autorität? und worauf kann Gott, wenn er es mit Menſchen, die in dieſem Grade ſinnlich ſind, zu thun hat, ſie gründen? Offenbar nicht auf eine Erhabenheit, für welche ſie keinen Sinn und keine Ehrfurcht haben, auf ſeine Heiligkeit, als welches das moraliſche Gefühl in ihnen ſchon vorausſetzen würde, das erſt durch die Religion entwickelt werden ſoll; ſondern auf diejenige, für deren Bewunderung ſie aus Naturgründen empfänglich ſind, auf ſeine Größe, und Macht als Herr der Natur, und als ihr Herr. Nun aber iſt es Heteronomie, und bewirkt keine Moralität, ſondern erzwingt höchſtens Legalität, wenn wir nur darum uns dem Inhalte des Moralgeſetzes gemäß betragen, weil ein übermächtiges Weſen es will; und eine auf dieſe Autorität gegründete Religion widerſpräche folglich ſich ſelbſt. Aber dieſe Autorität ſoll denn auch nicht Gehorſam, ſie ſoll nur Aufmerkſamkeit auf die weiter vorzulegenden Motiven des Gehorſams begründen.

den. Aufmerkſamkeit aber, als eine empiriſche Beſtimmung unſrer Seele, iſt durch natürliche Mittel zu erregen. Es würde zwar offenbar widerſprechend ſeyn, auch nur dieſe durch Furcht vor angedrohten Strafen dieſes mächtigen Weſens, oder wol gar durch phyſiſche Mittel erzwingen, oder durch verheißene Belohnungen erſchleichen zu wollen; widerſprechend, weil Furcht und Hoffnung die Aufmerkſamkeit mehr zerſtreuen, als erregen, und höchſtens nur ein mechaniſches Nachſagen, aber keine auf vernünftige Ueberlegung gegründete Ueberzeugung, welche allein der Grund aller Moralität ſeyn muß, hervorbringen können; widerſprechend, weil dies gleich anfangs das Princip aller Religion verfälſchen, und Gott als ein Weſen darſtellen würde, dem man ſich noch durch etwas anderes, als durch moraliſche Geſinnungen, — hier durch unwilliges Anhören von Dingen, an denen man kein Intereſſe hat, und durch ängſtliches Nachplaudern derſelben — gefällig machen könnte. Aber die Vorſtellung einer noch ſo großen Macht erregt auch, ſo lange wir uns nicht im Widerſtreite gegen ſie denken, nicht Furcht, ſondern Bewunderung, und Verehrung, die zwar nur auf pathologiſchen, und nicht moraliſchen, Gründen beruht, die aber unſre Aufmerkſamkeit auf alles, was von dem mächtigen Weſen herkommt, kräftig hinzieht. So lange ſich nun Gott noch nicht als moraliſchen Geſetzgeber, ſondern blos als redende Perſon ankündigt, ſo denken wir uns noch nicht im Widerſtreite gegen ihn; und wenn er ſich als ſolchen ankündigt, ſo kündigt er

uns

uns zugleich ſeine Heiligkeit an, welche uns alle mögliche Furcht vor ſeiner Macht benimmt, indem ſie uns zuſichert, daß er nie einen willkührlichen Gebrauch von derſelben gegen uns machen, ſondern daß ihre Wirkungen auf uns gänzlich von uns ſelbſt abhängen werden. Die Anforderung Gottes alſo an uns in einer möglichen Offenbarung, ihn *anzuhören*, gründet ſich auf ſeine Allmacht, und unendliche Größe, und kann ſich auf nichts anders gründen, indem Weſen, die einer Offenbarung bedürfen, vor's erſte keiner andern Vorſtellung von ihm fähig ſind. Seine Anforderung aber ihm zu *gehorchen*, kann ſich auf nichts anderes, als auf ſeine Heiligkeit gründen, weil ſonſt der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit ſowohl, als die Verehrung gegen ſie, muß ſchon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden ſeyn. Wir haben einen erhabnen Ausſpruch, der dies erläutert: Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig, ſpricht der Herr. Der Herr redet, als Herr, und fordert dadurch alles zur Aufmerkſamkeit auf. Aber die Forderung der Heiligkeit gründet er nicht auf dieſe ſeine Herrſchaft, ſondern auf ſeine eigne Heiligkeit.

Aber, wie ſollen dann dieſe Menſchen, ehe ihr ſittliches Gefühl noch entwickelt iſt, beurtheilen, ob es Gott ſeyn könne, welcher redet? wird noch gefragt; und hier kommen wir dann auf die Beantwortung eines Einwurfs, der ſchon ſeit langem vor der Seele jedes Leſers geſchwebt haben muß. Wir haben im vorigen §. bewieſen, daß der

Begriff

Begriff der Offenbarung vernünftiger Weiſe nur a priori möglich ſey, und a poſteriori gar nicht rechtmäßig entſtehen könne; und in dieſem haben wir gezeigt, daß es einen Zuſtand geben könne, ja daß die ganze Menſchheit in dieſen Zuſtand verfallen könne, in welchem es ihr unmöglich iſt a priori auf den Begriff der Religion, und alſo auch der Offenbarung zu kommen. Dies ſey ein förmlicher Widerſpruch, kann man ſagen: oder man kann uns das Dilemma vorlegen: Entweder fühlten die Menſchen ſchon das ſittliche Bedürfniß, das ſie treiben konnte, eine Religion zu ſuchen, und hatten ſchon alle Moralbegriffe, die ſie von den Wahrheiten derſelben vernünftig überzeugen konnten; ſo bedurften ſie keiner Offenbarung, ſondern hatten ſchon a priori Religion: oder ſie fühlten weder jenes Bedürfniß, noch hatten ſie jene Begriffe; ſo konnten ſie ſich nie aus moraliſchen Gründen von der Göttlichkeit einer Religion überzeugen; aus theoretiſchen konnten ſie es auch nicht; ſie konnten es alſo überhaupt nicht, und eine Offenbarung iſt folglich unmöglich. Aber es folgt nicht, daß Menſchen, die ſich des Moralgebots in ihnen wenig bewußt waren, und durch daſſelbe nicht zur Aufſuchung einer Religion getrieben werden konnten, alſo der Offenbarung bedurften, nicht nachher eben durch Hülfe dieſer Offenbarung jenes Gefühl in ſich entwickeln, und ſo geſchickt werden konnten, eine Offenbarung zu prüfen, und ſo vernünftig zu unterſuchen, ob ſie göttlichen Urſprungs ſeyn könne, oder nicht. Es kündigte ſich ihnen eine Lehre als göttlich an, und erregte dadurch wenigſtens ihre Aufmerkſamkeit. Entweder nahmen ſie nun dieſelbe ſogleich für göttlich an; und da ſie dies weder aus theoretiſchen Principien folgern, noch nach moraliſchen unterſuchen konnten, weil noch bis jetzt ihr Moralgefühl unentwickelt war, nahmen ſie etwas ganz ohne Grund an, und es war ein Glück für ſie, wenn ihnen der Zufall nützlich wurde: oder ſie verwarfen ſie ſogleich; ſo verwarfen ſie wieder etwas ganz ohne Grund: oder endlich ſie ließen die Sache unentſchieden, bis ſie vernünftige Gründe eines Urtheils finden würden, und in dieſem einzigen Falle handelten ſie vernünftig. Daß Gott rede, oder daß er nicht rede (als categoriſche, aus theoretiſchen Gründen mögliche, Behauptung), konnten ſie nie beweiſen; ob er geredet haben könne, konnte nur aus dem Inhalte deſſen erhellen, was in ſeinem Namen geſagt ward; ſie mußten es alſo vor's erſte anhören. Wenn nun durch dieſes Anhören ihr moraliſches Gefühl entwickelt wurde, ſo wurde zugleich der Begriff einer Religion, und des möglichen Inhalts derſelben, ſie komme nun durch Offenbarung, oder ohne ſie an uns, entwickelt; und nun konnten, und mußten ſie, um zu einem vernünftigen Fürwahrhalten zu gelangen, die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriffe einer Offenbarung a priori vergleichen, und nach der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit demſelben ein Urtheil über ſie fällen: und das löſt dann den vermeinten Widerſpruch völlig auf. Ein vernünftiges Aufnehmen einer gegebnen Offenbarung, als göttlich, iſt nur aus Gründen a priori möglich, aber a poſte-

riori

riori können, und müſſen in gewiſſen Fällen, Gelegenheitsurſachen gegeben werden, um dieſe Gründe zu entwickeln.

Alle dieſe Unterſuchungen nun haben den eigentlichen Fragepunct mehr vorbereitet, als beſtimmt und entwickelt. Da nemlich nach allem bisher geſagten kein vernünftiges Aufnehmen einer Offenbarung als göttlich, eher als nach völliger Entwickelung des Moralgefühls in uns, ſtattfindet; da ferner nur auf dieſes Gefühl, und den dadurch in uns begründeten Willen der Vernunft zu gehorchen, jeder Entſchluß einem Geſetze Gottes zu gehorchen ſich gründen kann: (§. 1.) ſo ſcheint die göttliche Autorität, worauf eine gegebne Offenbarung ſich gründen könnte, ihren ganzen Nutzen zu verlieren, ſo bald es möglich wird, ſie anzuerkennen. So lange nemlich eine ſolche Offenbarung noch arbeitet, um den Menſchen zur Empfänglichkeit für Moralität zu bilden, iſt es demſelben völlig problematiſch, ob ſie göttlichen Urſprungs auch nur ſeyn könne, weil dies ſich nur aus einer Beurtheilung derſelben nach Moralprincipien ergeben kann; ſo bald aber nach geſchehener Entwickelung des Moralgefühls in ihm, eine ſolche Beurtheilung möglich iſt, ſo ſcheint dies Moralgefühl allein hinlänglich ſeyn zu können, um ihn zum Gehorſam gegen das Moralgeſetz, blos als ſolches, zu beſtimmen. Und obgleich, wie ebenfalls eben (§. 1.) gezeigt worden, auch bey dem feſteſten Willen dem Moralgeſetze, blos als Geſetze der Vernunft, zu gehorchen, einzelne Fälle möglich ſind, in denen daſſelbe einer Verſtärkerung ſeiner Cauſalität durch die Vorſtellung, es ſey Gottes Geſetz, bedarf, ſo iſt doch in dem durch eine geſchehne Offenbarung zur Moralität gebildeten Subjecte die Vorſtellung dieſer göttlichen Geſetzgebung ſowohl ihrer Materie nach durch practiſche Vernunftprincipien, als ihrer Form nach durch Anwendung derſelben auf den Begriff einer Welt, völlig möglich, und es erſcheint kein Grund, warum er ſie ſich, als durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt gegeben, denken ſollte. Es muß alſo ein Bedürfniß, freylich nur ein empiriſches, aufgezeigt werden, welchem nur durch die beſtimmte Vorſtellung einer durch eine Wirkung in der Sinnenwelt geſchehnen Ankündigung Gottes als moraliſchen Geſetzgebers abgeholfen werden kann, wenn dieſe ganze Vorſtellung nicht vergeblich, und der Begriff einer Offenbarung nicht leer ſeyn ſoll, indem ein Glaube an dieſelbe allenfalls nützlich ſeyn könnte, ſo lange er nicht möglich iſt, und ſobald er möglich wird, ſeinen ganzen Nutzen verlöhre: denn unmöglich können wir die frommen Empfindungen über die zu unſerer Schwachheit ſich herablaſſende Güte Gottes, u. dergl., die durch eine ſolche Vorſtellung in uns entſtehen müſſen, als den ganzen bleibenden Nutzen einer Offenbarung angeben.

Nun ſind in obiger Deduction des Offenbarungsbegriffs (§. 5.) zum Behuf der Möglichkeit deſſelben nicht nur ſolche vernünftige Weſen vorausgeſetzt worden, in denen das Moralgeſetz ſeine Cauſalität auf immer, ſondern auch ſolche, bey denen es dieſelbe in einzelnen Fällen verlohren habe. Wo auch nicht der Wille ein Sittengeſetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, vorhanden iſt, iſt das Moralgeſetz ganz ohne Cauſalität; wo hingegen zwar dieſer, aber nicht die völlige Freyheit da iſt, verliert er ſeine Cauſalität in einzelnen Fällen. Wie die Offenbarung die Wirkſamkeit deſſelben im erſten Falle wieder herſtelle, iſt jetzt gezeigt worden: ob ſie auch im zweiten einen ihr weſentlichen, nur durch ſie möglichen Einfluß habe, davon iſt jetzt die Frage. Da im erſten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was ſie ſich giebt, vernünftiger Weiſe anerkannt werden kann, ſo könnte man dieſe ihre Function die der Offenbarung an ſich, inſofern ſie von unſrer Vorſtellungsart ganz unabhängig iſt, oder ihrer Materie nach (functio revelationis materialiter ſpectatae) nennen; hingegen das, was ſie im zweyten Falle zu leiſten hätte, die Function der Offenbarung, inſofern wir ſie dafür anerkennen, oder ihrer Form nach (functio revelationis formaliter ſpectatae), und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, daß wir ſie dafür erkennen, der Offenbarung im eigentlichſten Sinne.

Wir haben oben bey Erörterung der Function einer Offenbarung ihrer Materie nach ganz richtig angenommen, daß dieſelbe ſich nur auf Subjecte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille dem Vernunftgeſetze zu gehorchen vorhanden ſey, daß ſie hingegen in dieſer Function diejenigen, denen es nicht an dieſem Willen, wol aber an völliger

Freyheit ihn zu vollbringen, mangelt, nicht zu Objecten habe, ſondern daß zu Herſtellung der Freyheit in dergleichen Subjecten die Naturreligion hinlänglich ſey. Da nun durch die Offenbarung vermittelſt ihrer erſten Function die Willensbeſtimmung durchs Moralgeſetz möglich gemacht, mithin alle vernünftige Weſen zur zweyten Stuffe der moraliſchen Vollkommenheit erhoben werden ſollen, ſo würde, wenn Weſen auf dieſer zweyten Stuffe die Naturreligion ſtets genugthuend ſeyn könnte, gar keine Function der Offenbarung ihrer Form nach, nemlich keine Wirkſamkeit derſelben zur Herſtellung der Freyheit ſtattfinden, und, da dies die Function der Offenbarung im eigentlichſten Sinne iſt, kein wahres Bedürfniß eines Glaubens an Offenbarung gezeigt werden können; fände ſie aber ſtatt, ſo ſcheint dies dem obigen Satze von der Hinlänglichkeit der Naturreligion zur Herſtellung der Freyheit zu widerſprechen. Wir haben alſo vor's erſte zu unterſuchen, ob ſich ein Einfluß der Vorſtellung von einer geſchehnen Offenbarung auf das Gemüth zur Herſtellung der gehemmten Freyheit des Willens denken laſſe, und dann, wenn ſich ein ſolcher Einfluß zeigen ſollte, zu unterſuchen, ob und inwiefern beide Behauptungen beyſammenſtehen können.

Es iſt eine der Eigenthümlichkeiten des empiriſchen Characters des Menſchen, daß, ſo lange eine ſeiner Gemüthskräfte beſonders aufgeregt, und in lebhafter Thätigkeit iſt, andere, und das um deſto mehr, jemehr ſie ſich von jener entfernen, unthätig, und gleichſam erſchlafft ſind: und daß dieſe ihre Erſchlaffung größer iſt, je größer die Thätigkeit jener. So vergeblich man ſich bemühen würde, jemanden, der durch ſinnlichen Reitz beſtimmt, oder in einem heftigen Affecte iſt, durch Vernunftgründe anders zu beſtimmen; eben ſo ſicher iſt's, daß im Gegenſatze eine Erhebung der Seele durch Ideen, oder eine Anſtrengung derſelben durch Nachdenken möglich iſt, bey welcher ſinnliche Eindrücke faſt ihre ganze Kraft verlieren. Soll in ſolchen Fällen auf einen Menſchen gewirkt werden, ſo kann es faſt nicht anders geſchehen, als vermittelſt derjenigen Kraft, die eben jetzt in Thätigkeit iſt, indem auf die übrigen kaum ein Eindruck zu machen iſt, oder wenn er auch zu machen wäre, er nicht hinreichend ſeyn würde, den Willen des Menſchen zu beſtimmen.

Einige Gemüthskräfte haben eine nähere Verwandtſchaft, und einen größern wechſelſeitigen Einfluß auf einander, als andere. Denjenigen, der vom Sittenreize fortgeriſſen iſt, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darſtellung eines andern ſinnlichen Eindrucks durch die Einbildungskraft kann es ſehr leicht, ohne Anweſenheit des ſinnlichen Gegenſtandes, alſo ohne unmittelbare Sinnenempfindung, gelingen. Alle durch empiriſche Sinnlichkeit beſtimmbare Kräfte ſtehen in ſolcher Correſpondenz.

Die der Pflicht widerſtreitenden Beſtimmungen werden alle durch Eindrücke auf dieſe Kräfte bewirkt; durch

Sinnenempfindung, die entweder unmittelbar im Gegenſtande außer uns correſpondirt, oder die durch die empiriſche Einbildungskraft reproducirt wird, durch Affecten, durch Leidenſchaften. Welches Gegengewicht ſoll nun der Menſch einer ſolchen Beſtimmung entgegenſetzen, wenn ſie ſo ſtark iſt, daß ſie die Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muß dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite ſinnlich, und alſo fähig iſt einer Beſtimmung der ſinnlichen Natur des Menſchen entgegenzuwirken, von der andern durch Freyheit beſtimmbar iſt, und Spontaneität hat: und dieſe Kraft des Gemüths iſt die Einbildungskraft. Durch ſie alſo muß das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorſtellung der Geſetzgebung des Heiligen an die Seele gebracht werden. Dieſe Vorſtellung nun gründet in der Naturreligion ſich auf Vernunftprincipien; iſt aber dieſe, wie wir vorausſetzen, gänzlich unterdrückt, ſo erſcheinen die Reſultate derſelben dunkel, ungewiß, unzuverläſſig. Auch die Principien dieſer Vorſtellung alſo ſollten durch die Einbildungskraft vorſtellbar ſeyn. Dergleichen Principien nun wären Facta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. Gott iſt, denn er hat geredet, und gehandelt, muß ſich der Menſch in ſolchen Augenblicken ſagen können: er will, daß ich jetzt nicht ſo handle, denn er hat es ausdrücklich, mit ſolchen Worten, unter ſolchen Umſtänden, u. ſ. f., verboten; ich werde einſt wegen der Entſchließung, die ich jetzt faſſen werde, unter gewiſſen beſtimmten Feyerlichkeiten ihm Re-

chen-

chenſchaft geben. Sollen ſolche Vorſtellungen aber Eindruck auf ihn machen, ſo muß er die denſelben zum Grunde liegenden Facta als völlig wahr und richtig annehmen können; ſie müſſen alſo nicht etwan durch ſeine eigne Einbildungskraft erdichtet, ſondern ihr gegeben werden. Daß durch eine ſolche Vorſtellung, der reinen Moralität einer durch ſie bewirkten Handlung kein Abbruch gethan wird, folgt unmittelbar aus unſrer Vorausſetzung, das durch die Einbildungskraft verſinnlicht dargeſtellte Motiv ſolle kein andres als die Heiligkeit des Geſetzgebers, und nur das Vehiculum derſelben ſolle ſinnlich ſeyn.

Ob inzwiſchen die Reinheit des Motivs nicht oft durch die Sinnlichkeit des Vehiculums leide, und ob nicht oft Furcht der Strafe, oder Hoffnung der Belohnung, auf einen durch die Vorſtellung der Offenbarung bewirkten Gehorſam weit mehr Einfluß habe, als reine Achtung für die Heiligkeit des Geſetzgebers, hat eine allgemeine Critik des Offenbarungsbegriffs eigentlich nicht zu unterſuchen; ſondern nur zu erweiſen, daß dies in abstracto nicht nothwendig ſey, und in concreto ſchlechterdings nicht geſchehen dürfe, wenn die Religioſität ächt und nicht blos feinere Selbſtſucht ſeyn ſolle. Da dies inzwiſchen nur zu leicht geſchehen kann; da ſich ferner im Allgemeinen nicht zeigen läßt, wenn, in wie weit, und warum überhaupt eine ſolche Verſtärkerung des Moralgeſetzes durch Vorſtellung einer Offenbarung nöthig ſey; da endlich es ſchlechterdings nicht zu leugnen iſt, daß nicht ein allgemeiner unbezweifelt auf das Moralgeſetz gegründeter

Trieb in uns ſey, ein vernünftiges Weſen mehr zu ehren, je weniger Verſtärkung die Idee des ſchlechthin Rechten in ſeinem Gemüthe bedarf, um ihn zu bewegen es hervorzubringen; ſo läßt ſich auch nicht leugnen, daß es weit ehrenvoller für die Menſchheit ſeyn würde, wenn die Naturreligion ſtets hinlänglich wäre, ſie in jedem Falle zum Gehorſam gegen das Moralgeſetz zu beſtimmen: und in dieſem Sinne können denn beide Sätze wohl beyſammenſtehen, nemlich, daß ſich a priori (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einſehen laſſe, warum die Vorſtellung einer Offenbarung nöthig ſeyn ſollte, um die gehemmte Freyheit herzuſtellen; daß aber die faſt allgemeine Erfahrung in uns und andern uns faſt täglich belehre, daß wir allerdings ſchwach genug ſind, einer dergleichen Vorſtellung zu bedürfen.

§. 7.

Von der phyſiſchen Möglichkeit einer Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung a priori, wie er durch Aufzeigung des Bedürfniſſes der empiriſchen Sinnlichkeit a poſteriori beſtätigt iſt, erwartet eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Iſt dieſe auch überhaupt möglich? iſt es überhaupt gedenkbar, daß etwas außer der Natur eine Cauſalität in der Natur habe? könnte man dabey noch fragen: und wir beantworten dieſe Frage, um theils in die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beyſammenſtehens der Nothwendigkeit nach Natur-, und der Freyheit nach Moralgeſetzen, wenigſtens für unſre gegenwärtige

Ab-

Abſicht, wo möglich, etwas mehr Licht zu bringen, theils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffs der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten.

Daß es überhaupt möglich ſeyn müſſe, iſt erſtes Poſtulat, das die practiſche Vernunft a priori macht, indem ſie das Uebernatürliche in uns, unſer oberes Begehrungsvermögen, beſtimmt, Urſache außer ſich in der Sinnenwelt, entweder der in uns, oder der außer uns zu werden, welches hier Eins iſt.

Es iſt aber vor's erſte zu erinnern, daß es ganz zweyerley iſt, ob wir ſagen: der Wille, als oberes Begehrungsvermögen, iſt frey; denn wenn das letztere heißt, wie es denn das heißt, er ſteht nicht unter Naturgeſetzen, ſo iſt dies ſogleich einleuchtend, weil er, als oberes Vermögen, gar kein Theil der Natur, ſondern etwas überſinnliches iſt: — oder ob wir ſagen: eine ſolche Beſtimmung des Willens wird Cauſalität in der Sinnenwelt; wo wir allerdings fordern, daß etwas, das unter Naturgeſetzen ſteht, durch etwas, das kein Theil der Natur iſt, beſtimmt werden ſoll, welches ſich zu widerſprechen und den Begriff von der Naturnothwendigkeit aufzuheben ſcheint, der doch den Begriff einer Natur überhaupt erſt möglich macht.

Hierauf iſt vor's erſte überhaupt zu erinnern, daß, ſo lange die Rede von bloßer Naturerklärung iſt, es uns ſchlechterdings nicht erlaubt iſt, eine Cauſalität durch Freyheit anzunehmen, weil die ganze Naturphiloſophie von einer ſolchen Cauſalität nichts weiß; und hinwiederum, ſo lange die Rede von bloßer Willensbeſtimmung, als obern Vermögens, iſt, es gar nicht nöthig iſt, auf die Exiſtenz einer Natur überhaupt Rückſicht zu nehmen. Beide Cauſalitäten, die des Natur- und die des Moralgeſetzes, ſind ſowohl der Art ihrer Cauſalität, als ihrer Objecte nach, unendlich verſchieden. Das Naturgeſetz gebietet mit abſoluter Nothwendigkeit, das Moralgeſetz beſiehlt der Freyheit; das erſtere beherrſcht die Natur, das zweyte die Geiſterwelt. Muß, das Loſungswort des erſten, und Soll, das Loſungswort des zweyten, reden von ganz verſchiednen Dingen, und können ſich auch einander entgegengeſetzt nicht widerſprechen, denn ſie begegnen ſich nicht.

Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen ſich, und dürfen ſich auch nicht widerſprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntniß von der einen, oder die durch die practiſche Vernunft geforderte Cauſalität der Freyheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich ſeyn ſoll. Die Möglichkeit dieſer Uebereinkunft zweyer von einander ſelbſt gänzlich unabhängiger Geſetzgebungen läßt ſich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinſchaftliche Abhängigkeit von einer obern Geſetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich iſt. Könnten wir das Princip derſelben einer Welt-Anſchauung zum Grunde legen, ſo würde nach ihm, eine, und eben dieſelbe Wirkung, die uns auf die Sinnenwelt bezogen nach dem Moralgeralgeſetze als frey, und auf Cauſalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als zufällig erſcheint, als völlig nothwendig erkannt werden. Da wir aber dies nicht können, ſo folgt daraus offenbar, daß wir, ſo bald wir auf eine Cauſalität durch Freyheit Rückſicht nehmen, nicht alle Erſcheinungen in der Sinnenwelt nach bloßen Naturgeſetzen als nothwendig, ſondern viele nur als zufällig annehmen müſſen; und daß wir ſonach nicht alle aus den Geſetzen der Natur, ſondern manche blos nach Naturgeſetzen erklären dürfen. Etwas blos nach Naturgeſetzen erklären aber heißt: die Cauſalität der Materie der Wirkung außer der Natur; die Cauſalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. Nach den Geſetzen der Natur müſſen ſich alle Erſcheinungen in der Sinnenwelt erklären laſſen, denn ſonſt könnten ſie nie ein Gegenſtand der Erkenntniß werden.

Laßt uns jetzt dieſe Grundſätze auf jene erwartete übernatürliche Einwirkung Gottes in die Sinnenwelt anwenden. Gott iſt, laut der Vernunftpoſtulate, als dasjenige Weſen zu denken, welches die Natur dem Moralgeſetze gemäß beſtimmt. In ihm alſo iſt die Vereinigung beider Geſetzgebungen, und ſeiner Welt-Anſchauung liegt jenes Princip, von welchem ſie beide gemeinſchaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm iſt alſo nichts natürlich, und nichts übernatürlich, nichts nothwendig, und nichts zufällig, nichts möglich, und nichts wirklich. Soviel können wir negativ, durch die Geſetze unſers Denkens genöthigt, ſicher behaupten; wenn wir aber poſitiv die Modalität ſeines Verſtandes beſtimmen woll-

wollten, ſo würden wir transſcendent. Es kann alſo die Frage gar nicht davon ſeyn, wie Gott eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt ſich als möglich denken, und wie er ſie wirklichmachen könne; ſondern wie wir uns eine Erſcheinung als durch eine übernatürliche Cauſalität Gottes gewirkt denken können?

Wir ſind durch unſre Vernunft genöthigt, das ganze Syſtem der Erſcheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Cauſalität durch Freyheit nach Vernunftgeſetzen, und zwar von der Cauſalität Gottes abzuleiten. Die ganze Welt iſt für uns übernatürliche Wirkung Gottes. Es ließe ſich alſo wol denken, daß Gott die erſte natürliche Urſache einer gewiſſen Erſcheinung, die einer ſeiner moraliſchen Abſichten gemäß war, gleich Anfangs (denn wir dürfen hier ganz menſchlich reden, da wir hier nicht objective Wahrheiten, ſondern ſubjective Denkmöglichkeiten aufſtellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe. Die Einwendung, die man dagegen gemacht hat: das heiße durch einen Umweg thun, was man geradezu thun könne; gründet ſich auf eine grobe Anthropomorphoſe, als ob Gott unter Zeitbedingungen ſtehe. In dieſem Falle würde die Erſcheinung ganz und vollkommen aus den Geſetzen der Natur, bis zum übernatürlichen Urſprunge der ganzen Natur ſelbſt, erklärt werden können, wenn wir dieſelbe im Zuſammenhange überſehen könnten; und dennoch wäre ſie auch zugleich, als durch die Cauſalität eines göttlichen Begriffs vom moraliſchen dadurch zu erreichenden Zwecke bewirkt, anzuſehen.

Oder wir könnten für's zweyte annehmen, Gott habe wirklich in die ſchon angefangne, und nach Naturgeſetzen fort-

fortlaufende Reihe der Urſachen und Wirkungen einen Eingriff gethan, und durch unmittelbare Cauſalität ſeines moraliſchen Begriffes eine andere Wirkung hervorgebracht, als durch die bloße Cauſalität der Naturweſen nach Naturgeſetzen würde erfolgt ſeyn; ſo haben wir hierdurch wieder nicht beſtimmt, bey welchem Gliede der Kette es eingreifen ſollte, ob eben bey dem der beabſichtigten Wirkung unmittelbar vorhergehenden, oder ob er es nicht auch bey einem der Zeit und den Zwiſchenwirkungen nach vielleicht ſehr weit von ihr entfernten thun konnte. Nehmen wir den zweyten Fall an, ſo werden wir, wenn wir die Naturgeſetze durchaus kennen, die Erſcheinung, von der die Rede iſt, nach Naturgeſetzen richtig aus der vorhergehenden, und dieſe wieder aus der vorhergehenden, und ſo vielleicht ins Unendliche fort, erklären können, bis wir endlich freylich auf eine Wirkung ſtoßen, die wir nicht mehr aus, ſondern blos nach Naturgeſetzen erklären können. Geſetzt aber, wir könnten oder wollten dieſer Reihe der natürlichen Urſachen nur bis auf einen gewiſſen Punct nachſpüren; ſo wäre es ſehr möglich, daß innerhalb dieſer uns geſetzten Grenzen jene nicht mehr natürlich zu erklärende Wirkung nicht fiele: aber wir wären dadurch noch gar nicht berechtiget, zu ſchließen, daß die unterſuchte Erſcheinung überhaupt nicht durch eine übernatürliche Cauſalität bewirkt ſeyn könnte. Nur im erſten Falle alſo würden wir ſogleich von der Erſcheinung aus auf eine aus Naturgeſetzen nicht zu erklärende Cauſalität ſtoßen, die es uns theoretiſch möglich machte, eine übernatürliche für ſie anzunehmen.

Aber will Gott nicht, daß der ſinnliche Menſch, gegen welchen er ſich durch dieſe Wirkung als Urheber der Offenbarung legitimirt, ſie für übernatürlich anerkennen ſolle? Es würde nicht anſtändig ſeyn, zu ſagen, Gott wolle, daß wir jenen falſchen Schluß machen ſollten, auf welchen eine *theoretiſche Anerkennung* einer Erſcheinung in der Natur, als durch eine Cauſalität außer ihr bewirkt, ſich nach obiger Erörterung offenbar gründet. Aber da ſie denn auch nicht Ueberzeugung, welches ſie nicht kann, ſondern nur Aufmerkſamkeit begründen ſoll, ſo iſt es für dieſe Abſicht völlig hinreichend, wenn wir es indeß, bis wir der moraliſchen Ueberzeugung fähig ſind, theoretiſch nur für *möglich* annehmen, daß ſie durch übernatürliche Cauſalität bewirkt werden ſeyn *könne*, und dazu (um es *theoretiſch* möglich zu denken, denn um es moraliſch *möglich* zu finden, gehört laut obiger Erörterung auch nicht einmal das,) gehört weiter nichts, als daß *wir* keine natürliche Urſachen dieſer Erſcheinung ſehen. Denn es iſt der Vernunft ganz gemäß gedacht: wenn ich eine Begebenheit nicht aus Natururſachen erklären kann, ſo kommt dies entweder daher, weil ich die Naturgeſetze, nach denen ſie möglich iſt, nicht kenne, oder daher, weil ſie nach dergleichen Geſetzen überhaupt nicht möglich iſt *). — Wen faßt nun hier dieſes *Wir* in ſich?

---

*) Ich ſehe nicht ab, wie die Bewohner von *Hiſpaniola*, wenn Chriſtoph Colon, ſtatt durch ſeine vorgebliche Verfinſterung des Mondes nur Lebensmittel von ihnen zu erzwingen, dieſelbe als göttliche Beglaubigung einer Geſandtſchaft von ihm an ſie in moraliſchen Abſichten gebraucht hätte, ihm vor der Hand vernünftiger Weiſe ihre Aufmerkſamkeit hätten verſagen können,

Offenbar diejenigen, und nur ſie, welche in dem Plane der zu erregenden Aufmerkſamkeit befaßt ſind. Geſetzt alſo, man könnte, nachdem dieſer Zweck erreicht, und die Menſchheit zur Fähigkeit eines moraliſchen Glaubens an die Göttlichkeit einer Offenbarung erhoben iſt, durch erhöhte Einſicht in die Geſetze der Natur zeigen, daß gewiſſe für übernatürlich gehaltne Erſcheinungen, auf welche dieſe Offenbarung ſich gründet, aus Naturgeſetzen völlig erklärbar ſeyen; ſo würde blos hieraus, wann nur dieſem Irrthume nicht willkührlicher gefliſſentlicher Betrug, ſondern blos unwillkührliche Täuſchung zum Grunde gelegen, gegen die mögliche Göttlichkeit einer ſolchen Offenbarung gar nichts gefolgert werden können: da eine Wirkung, beſonders wenn ſie dem Ungrunde aller Naturgeſetze zugeſchrieben wird, gar wohl völlig natürlich, und doch zugleich übernatürlich, d. i. durch die Cauſalität ſeiner Freyheit, gemäß dem Begriffe einer moraliſchen Abſicht, gewirkt ſeyn kann.

Das

---

ten, da der Erfolg dieſer Naturbegebenheit nach ſeiner beſtimmten Vorherverkündigung ihnen nach Naturgeſetzen ſchlechterdings unerklärbar ſeyn mußte. Und wenn er denn auf dieſe Beglaubigung eine den Principien der Vernunft völlig angemeſſene Religion gegründet hätte, ſo hätten ſie nicht nur auf keinen Fall etwas dabey verlohren, ſondern ſie hätten auch dieſe Religion mit völliger Ueberzeugung ſo lange für unmittelbar göttlichen Urſprungs halten können, bis ſie durch eigne Einſicht in die Naturgeſetze, und durch die hiſtoriſche Belehrung, daß Solon ſie eben ſo gut gekannt, und daß er alſo nicht allerdings ehrlich mit ihnen umgegangen, dieſe Religion zwar nicht mehr für göttliche Offenbarung hätten halten können, aber doch verbunden geblieben wären, ſie wegen ihrer gänzlichen Uebereinſtimmung mit dem Moralgeſetze, für göttliche Religion anzuerkennen.

Das Reſultat des hier geſagten iſt, daß, ſo wenig es dem dogmatiſchen Vertheidiger des Offenbarungsbegriffs erlaubt werden dürfe, aus der Unerklärbarkeit einer gewiſſen Erſcheinung aus Naturgeſetzen auf eine übernatürliche Cauſalität, und wol gar geradezu auf die Cauſalität Gottes zu ſchließen; eben ſo wenig ſey es dem dogmatiſchen Gegner deſſelben zu verſtatten, aus der Erklärbarkeit eben dieſer Erſcheinungen aus Naturgeſetzen zu ſchließen, daß ſie weder durch übernatürliche Cauſalität überhaupt, noch insbeſondre durch Cauſalität Gottes möglich ſeyen. Die ganze Frage darf gar nicht dogmatiſch, nach theoretiſchen Principien, ſondern ſie muß moraliſch, nach Principien der practiſchen Vernunft, erörtert werden, wie ſich aus allem bisher geſagten zur Gnüge ergiebt; wie dieſes aber geſchehen müſſe, wird im Verfolge dieſer Abhandlung gezeigt werden.

§. 8.

Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

Um uns von der Möglichkeit, daß eine gegebne Offenbarung von Gott ſey, vernünftig überzeugen zu können, müſſen wir ſichere Criterien dieſer Göttlichkeit haben. Da der Begriff einer Offenbarung a priori möglich iſt, ſo iſt es dieſer Begriff ſelbſt, an den wir eine a poſteriori gegebne Offenbarung halten müſſen, d. i. von dieſem Begriffe müſſen ſich die Criterien ihrer Göttlichkeit ableiten laſſen.

Wir haben bisher den Begriff der Offenbarung, blos ihrer Form nach, mit gänzlicher Abſtraction vom möglichen

Im

Inhalte einer in concreto gegebnen Offenbarung, erörtert; wir haben alſo vor jetzt nur die Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Abſicht ihrer Form feſtzuſetzen. An der Form einer Offenbarung aber, d. i. an einer bloßen Ankündigung Gottes als moraliſchen Geſetzgebers durch eine übernatürliche Erſcheinung in der Sinnenwelt, können wir zweyerley unterſcheiden, nemlich das *äußere* derſelben, d. i. die Umſtände, unter welchen, und die Mittel, durch welche dieſe Ankündigung geſchah, und dann das *innere*, d. i. die Ankündigung ſelbſt.

Der Begriff der Offenbarung a priori ſetzt ein empiriſch gegebnes moraliſches Bedürfniß derſelben voraus, ohne welches ſich die Vernunft eine Veranſtaltung der Gottheit, die dann überflüſſig, und gänzlich zwecklos war, nicht als moraliſch möglich denken konnte, und die empiriſche Deduction der Bedingungen der Wirklichkeit dieſes Begriffs entwickelte dieſes Bedürfniß. Es muß alſo gezeigt werden können, daß zur Zeit der Entſtehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Urſprung Anſpruch macht, dieſes Bedürfniß wirklich dageweſen, und daß nicht ſchon eine andere, alle Criterien der Göttlichkeit an ſich tragende Religion unter eben den Menſchen, denen ſich dieſe beſtimmte, vorhanden, oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzutheilen war. *Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott ſeyn: eine, von der das Gegentheil gezeigt werden kann, iſt ſicher nicht von Gott.* Es iſt nöthig, dieſes Criterium ausdrücklich feſtzuſetzen, um aller Schwärmerey und allen möglichen unberufenen Religionsſtiftern jetziger oder künftiger Zeiten, Einhalt zu thun. Iſt eine Offenbarung, ihrem Inhalte nach, verfälſcht, ſo iſt es Pflicht und Recht jedes tugendhaften Mannes, ihr ihre urſprüngliche Reinigkeit wiederzugeben, aber dazu bedarf es keiner neuen göttlichen Autorität, ſondern bloßer Berufung auf die ſchon vorhandne, und Entwickelung der Wahrheit aus unſerm moraliſchen Gefühle. Auch wird durch dieſes Criterium nicht ſchlechthin die Möglichkeit zweyer zugleich exiſtirender göttlicher Offenbarungen geleugnet, wenn die Beſitzer derſelben nur nicht in der Lage ſind, ſie ſich mitzutheilen.

Gott ſoll Urſache der Wirkungen ſeyn, durch welche die Offenbarung geſchieht. Alles aber, was unmoraliſch iſt, widerſpricht dem Begriffe von Gott. **Jede Offenbarung alſo, die ſich durch unmoraliſche Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, iſt ſicher nicht von Gott.** — Es iſt allemal, die Abſicht mag ſeyn, welche ſie wolle, unmoraliſch, zu betrügen. Unterſtützt alſo ein angeblich göttlicher Geſandter ſeine Autorität durch Betrug, ſo kann das Gott nicht gewollt haben. Ueberdies bedarf ein wirklich von Gott unterſtützter Prophet keines Betrugs. Er führt nicht ſeine Abſicht, ſondern die Abſicht Gottes aus, und kann es alſo Gott völlig überlaſſen, in wie weit, und wie er dieſe Abſicht unterſtützen wolle. Aber, könnte man noch ſagen, der Wille des göttlichen Geſandten iſt frey, und er kann, vielleicht aus wohlmeinender Abſicht, mehr thun wollen, als ihm aufgetragen iſt, die Sache noch mehr beglaubigen wollen, als ſie ſchon

ſchon beglaubigt iſt, und dadurch zum Betruge hingeriſſen werden; und dann iſt nicht Gott, ſondern der Menſch, deſſen er ſich bediente, Urſache dieſes Betruges. — Wir dürfen nicht überhaupt leugnen, daß ſich Gott nicht unmoraliſcher, oder moraliſch ſchwacher Menſchen zur Ausbreitung einer Offenbarung bedienen könne; denn wie, wenn keine andere da ſind? und es werden, wo das höchſte Bedürfniß der Offenbarung vorhanden iſt, allerdings keine andere ſeyn. Aber er darf ihnen, wenigſtens in Verrichtung ſeines Auftrags, den Gebrauch unmoraliſcher Mittel auch nicht zulaſſen; er müßte es durch ſeine Allmacht verhindern, wenn ihr freyer Wille ſich dahin lenkte. Denn wenn der Betrug entdeckt würde, — und jeder Betrug kann es, — ſo ſind zwey Fälle möglich. Entweder die erregte Aufmerkſamkeit verſchwindet, und an ihre Stelle tritt der Verdruß, ſich getäuſcht zu ſehen, und das Mistrauen gegen alles, was aus dieſen oder ähnlichen Quellen kommt, welches dem bey dieſer Anſtalt überhaupt beabſichtigten Zwecke widerſpricht: oder wenn die Lehre ſchon autoriſirt genug iſt, ſo wird dadurch auch der Betrug autoriſirt; jeder hält ſich für völlig erlaubt, was ein göttlicher Geſandter ſich erlaubte; welches der Moralität, und dem Begriffe aller Religion widerſpricht.

Der Endzweck jeder Offenbarung iſt reine Moralität. Dieſe iſt nur durch Freyheit möglich, und läßt ſich alſo nicht erzwingen. Nicht nur ſie aber, ſondern auch die

Aufmerkſamkeit auf Vorſtellungen, welche dahin abzwecken, das Gefühl für ſie zu entwickeln, und die Beſtimmung des Willens beym Widerſtreite der Neigung zu erleichtern, läßt ſich nicht erzwingen, ſondern Zwang iſt ihr vielmehr entgegen. Keine göttliche Religion alſo muß durch Zwang oder Verfolgung ſich angekündigt oder ausgebreitet haben: denn Gott kann ſich keiner zweckwidrigen Mittel bedienen, oder den Gebrauch ſolcher Mittel bey Abſichten, die die ſeinigen ſind, auch nur zulaſſen, weil ſie dadurch gerechtfertiget würden. Jede Offenbarung alſo, die durch Verfolgung ſich angekündigt und befeſtigt hat, iſt ſicher nicht von Gott. **Diejenige Offenbarung aber, die ſich keiner andern, als moraliſcher Mittel, zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott ſeyn.** Dies ſind die Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Rückſicht auf ihre äußere Form. Wir gehen zu denen der innern fort.

Jede Offenbarung ſoll Religion begründen, und alle Religion gründet ſich auf den Begriff Gottes, als moraliſchen Geſetzgebers. Eine Offenbarung alſo, die uns ihn als etwas anderes ankündigt, welche uns etwa theoretiſch ſein Weſen kennen lehren will, oder ihn als politiſchen Geſetzgeber aufſtellt, iſt wenigſtens das nicht, was wir ſuchen, ſie iſt nicht geoffenbarte **Religion.** Was ſie ſeyn könne, und ob ſie nicht unter irgend einer Bedingung möglich ſey, gehört nicht in den Plan der gegenwärtigen Unterſuchung.

ſuchung. Jede Offenbarung alſo muß uns Gott als moraliſchen Geſetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das iſt, können wir aus moraliſchen Gründen glauben, daß ſie von Gott ſey.

Der Gehorſam gegen die moraliſchen Befehle Gottes kann ſich nur auf Verehrung, und Achtung für ſeine Heiligkeit gründen, weil er nur in dieſem Falle rein moraliſch iſt. Jede Offenbarung alſo, die uns durch andre Motiven, z. B. durch angedrohte Strafen, oder verſprochne Belohnungen, zum Gehorſam bewegen will, kann nicht von Gott ſeyn, denn dergleichen Motiven widerſprechen der reinen Moralität. — Es iſt zwar ſicher, und wird weiter unten ausgeführt werden, daß eine Offenbarung die Verheißungen des Moralgeſetzes, als Verheißungen Gottes, entweder ausdrücklich enthalten, oder uns auf ihre Aufſuchung in unſerm eignen Herzen hinleiten könne. Aber ſie müſſen nur als Folgen, und nicht als Motive aufgeſtellt werden *).

---

*) Wenn es erwieſen werden könnte, daß ein vernünftiges Fürwahrhalten einer Offenbarung Gottes als politiſchen Geſetzgebers (etwa als Vorbereitung auf eine moraliſche Offenbarung) möglich wäre, als mit welcher Möglichkeit des Fürwahrhaltens zugleich die Möglichkeit der ganzen Sache ſteht und fällt; ſo wäre es klar, daß der Gehorſam gegen dergl. Geſetze in einer ſolchen Offenbarung auf Furcht der Strafe, und Hoffnung der Belohnung, nicht nur gegründet werden könnte, ſondern müßte, da der Endzweck politiſcher Geſetze bloße Legalität iſt, und dieſe durch jene Triebfedern am ſicherſten bewirkt wird.

§. 9.

Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Abſicht ihres möglichen Inhalts (materiae revelationis).

Das Weſentliche der Offenbarung überhaupt iſt Ankündigung Gottes, als moraliſchen Geſetzgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Eine in concreto gegebne Offenbarung kann Erzählungen von dieſer, oder dieſen Wirkungen, Mitteln, Anſtalten, Umſtänden, u. ſ. w. enthalten. Alles, was dahin einſchlägt, gehört zur äußern Form der Offenbarung, und ſteht unter derſelben Criterien. Wohin durch dieſe Ankündigung des Geſetzgebers das Geſetz ſelbſt, ſeinem Inhalte nach, geſetzt werde, bleibt dadurch noch gänzlich unentſchieden. Sie kann uns geradezu an unſer Herz verweiſen: oder ſie kann auch das, was dieſes uns ſagen würde, noch beſonders als Ausſage Gottes aufſtellen, und es nur uns ſelbſt überlaſſen, das letztere mit dem erſtern zu vergleichen. Die Ankündigung Gottes als Geſetzgebers würde, in Worte verfaßt, ſo heißen: Gott iſt moraliſcher Geſetzgeber; und da wir ſie in Worte verfaſſen müſſen, ſo können wir auch dies einen **Inhalt**, nemlich den **der Ankündigung** an ſich ſelbſt, die **Bedeutung der Form der Offenbarung** nennen. Wird uns aber außer dieſem noch mehr geſagt, ſo iſt dies der **Inhalt der Offenbarung**. Das erſtere können wir a priori uns zwar denken, und wenn a poſteriori uns das Bedürfniß gegeben wird, wünſchen, und erwarten; aber nie ſelbſt rea-

realiſiren, ſondern die Realiſirung dieſes Begriffs muß durch ein Factum in der Sinnenwelt geſchehen; wir können alſo nie a priori wiſſen, wie und auf welche Art die Offenbarung wird gegeben werden. Das zweyte, daß nemlich eine Offenbarung überhaupt einen Inhalt haben werde, können wir a priori nicht erwarten, denn es gehört nicht zum Weſen der Offenbarung; aber dagegen können wir völlig a priori wiſſen, welches dieſer Inhalt ſeyn kann: und hiermit ſtehen wir denn ſogleich bey der Frage: Können wir von einer Offenbarung Belehrungen und Aufklärungen erwarten, auf die unſre ſich ſelbſt überlaſſene, und durch keine übernatürliche Hülfe geleitete Vernunft nicht etwa blos unter den zufälligen Bedingungen, unter denen ſie ſich befunden hat, und befindet, ſondern überhaupt ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? und wir können deſto ruhiger zu ihrer Beantwortung ſchreiten, da wir, im Falle daß wir ſie verneinen müßten, nach obiger Deduction, laut welcher es uns eigentlich um die Form der Offenbarung zu thun war, nicht mehr den Einwurf zu befürchten haben: die Offenbarung ſey überhaupt überflüſſig, wenn ſie uns nichts neues habe lehren können.

Dieſe blos aus übernatürlichen Quellen zu ſchöpfende Belehrungen könnten entweder Erweiterung unſrer theoretiſchen Erkenntniß des Ueberſinnlichen, oder nähere Beſtimmung unſrer Pflichten zum Gegenſtande haben. Alſo, Erweiterung unſrer theoretiſchen Erkenntniß könnten wir von einer Offenbarung erwarten? Die Beantwortung dieſer

Frage gründet ſich auf folgende zwey: iſt eine ſolche Erweiterung moraliſch möglich, d. i. ſtreitet ſie nicht gegen reine Moralität? und dann, iſt ſie phyſiſch möglich, widerſpricht ſie nicht etwa der Natur der Dinge? und endlich, widerſpricht ſie nicht etwa dem Begriffe der Offenbarung, und folglich ſich ſelbſt? —

Iſt ſie moraliſch möglich? Die Ideen vom Ueberſinnlichen, die durch die practiſche Vernunft realiſirt werden, ſind Freyheit, Gott, Unſterblichkeit. Daß wir, in Abſicht unſers obern Begehrungsvermögens, frey ſind, d. i. daß wir ein oberes von Naturgeſetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, iſt unmittelbar Thatſache. Was wir in Abſicht des Begriffs von Gott zur moraliſchen Willensbeſtimmung bedürfen, daß ein Gott ſey, daß er der alleinheilige, der alleingerechte, der allmächtige, der allwiſſende, der oberſte Geſetzgeber und Richter aller vernünftigen Weſen ſey, iſt unmittelbar durch unſre moraliſche Beſtimmung, den Endzweck des Sittengeſetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt. Daß wir unſterblich ſeyn müſſen, folgt unmittelbar aus der Aufforderung das höchſte Gut zu realiſiren, an unſre endliche Naturen, welche als ſolche nicht fähig ſind dieſer Forderung genugzuthun, aber dazu immer fähiger werden ſollen, und es alſo können müſſen. Was wollen wir über dieſe Ideen noch weiter wiſſen? Wollen wir die Verbindung des Naturgeſetzes, und des für die Freyheit im überſinnlichen Subſtrat der Natur, erblicken? Wenn wir nicht zugleich die Kraft erhalten, die Geſetze der

Natur

Natur durch unſre Freyheit zu beherrſchen, ſo kann dies nicht den geringſten practiſchen Nutzen für uns haben; wenn wir ſie aber erhalten, ſo hören wir auf endliche Weſen zu ſeyn, und werden Götter. Wollen wir einen *beſtimmten* Begriff von Gott haben; ſein Weſen, wie es *an ſich iſt*, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, ſondern ſie hindern. Ein unendliches Weſen, das wir erkennen, das in ſeiner ganzen Majeſtät vor unſern Augen ſchwebt, wird uns mit Gewalt treiben, und drängen, ſeine Befehle zu erfüllen; die Freyheit wird aufgehoben werden; die ſinnliche Neigung wird auf ewig verſtummen, wir werden alles Verdienſt, und alle Uebung, Stärkung, und Freude durch den Kampf, verlieren, und aus freien Weſen mit eingeſchränkten Kenntniſſen, moraliſche Maſchinen mit erweiterten Kenntniſſen geworden ſeyn. Wollen wir endlich alle die Beſtimmungen unſerer künftigen Exiſtenz ſchon jetzt durchdringen? Das wird uns theils aller Empfindungen der Glückſeligkeit, die die allmähliche Verbeſſerung unſers Zuſtandes uns geben kann, berauben; wir werden auf einmal verſchwelgen, was uns für eine ewige Exiſtenz beſtimmt iſt; theils werden die uns vorſchwebenden Belohnungen uns wieder zu kräftig beſtimmen, und uns Freyheit, Verdienſt, und Selbſtachtung nehmen. Alle ſolche Kenntniſſe werden unſre Moralität nicht vermehren, ſondern vermindern, und das kann Gott nicht wollen; es iſt alſo moraliſch unmöglich. Und iſt es phyſiſch möglich? Widerſtreitet es nicht etwa gar den Geſetzen der Natur, d. i. *unſerer* Natur, an welche dieſe Belehrungen gegeben werden ſollen? Mögliche Belehrungen einer Offenbarung an uns über das Ueberſinnliche müſſen unſerm Erkenntnißvermögen angemeſſen ſeyn, ſie müſſen unter den Geſetzen unſers Denkens ſtehen. Dieſe Geſetze ſind die Categorien, ohne welche uns keine beſtimmte Vorſtellung möglich iſt. Wären ſie demſelben nicht angemeſſen, ſo wäre der ganze Unterricht für uns verloren, er wäre uns ſchlechterdings unverſtändlich und unbegreiflich, und es wäre völlig ſo gut, als ob wir ihn nicht hätten. Wären ſie ihm angemeſſen, ſo würden die überſinnlichen Gegenſtände in die ſinnliche Welt herabgezogen, das Uebernatürliche würde zu einem Theile der Natur gemacht. Ich unterſuche hier nicht, ob eine ſolche für objectiv gültig gegebne Verſinnlichung nicht der practiſchen Vernunft widerſpreche, das wird weiter unten klar werden: aber das iſt ſogleich klar, daß wir dadurch eine Erkenntniß eines Ueberſinnlichen bekämen, das kein Ueberſinnliches wäre, daß wir alſo unſerm Zweck, in die Welt der Geiſter eingeführt zu werden, nicht erreichten, ſondern ſelbſt diejenige richtige Einſicht in dieſelbe, die uns von der practiſchen Vernunft aus möglich iſt, verlöhren. Widerſpricht endlich eine ſolche Erwartung nicht etwa der Natur der Offenbarung? Da Belehrungen dieſer Art an unſere durch das Moralgeſetz beſtimmte Vernunft gar nicht gehalten werden könnten, um ſie an ihr zu verſuchen, ob ſie mit derſelben übereinkämen, oder nicht, indem ſie auf dieſer Principien ſich gar nicht gründeten (denn wenn ſie ſich darauf gründeten,

deten, ſo müßte unſre ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft ohne alle fremde Beyhülfe darauf haben kommen können); ſo könnte der Glaube an ihre Wahrheit ſich auf nichts gründen, als etwa auf die göttliche Autorität, auf welche eine Offenbarung ſich beruft. Nun aber findet für dieſe göttliche Autorität ſelbſt kein andrer Glaubensgrund ſtatt, als die Vernunftmäßigkeit (die Uebereinſtimmung nicht mit der vernünftelnden, ſondern mit der moraliſchgläubigen Vernunft,) der Lehren, die auf ſie gegründet werden: mithin kann dieſe göttliche Autorität nicht ſelbſt wieder Beglaubigungsgrund deſſen ſeyn, was erſt der ihrige werden ſoll. — Wenn ein andrer Weg gedenkbar wäre, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu kommen, als dieſer, wenn z. B. Wunder oder Weiſſagungen, d. h. wenn überhaupt die Unerklärbarkeit einer Begebenheit aus natürlichen Urſachen uns berechtigen könnte, ihren Urſprung der unmittelbaren Cauſalität Gottes zuzuſchreiben, welcher Schluß aber, wie oben gezeigt iſt, offenbar falſch ſeyn würde, ſo ließe ſich denken, wie unſre dadurch begründete Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer gegebnen Offenbarung überhaupt unſern Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen begründen könnte. Da aber dieſer Glaube an die Göttlichkeit einer Offenbarung überhaupt nur durch den Glauben an jede ihrer einzelnen Ausſagen möglich iſt, ſo kann keine Offenbarung, als ſolche, irgend einer Behauptung die Wahrheit verſichern, die ſich dieſelbe nicht ſelbſt verſichern kann. An keine nur durch Offenbarung mögliche Belehrung iſt alſo vernünftiger Weiſe ein Glaube möglich; und jede Anforderung von dieſer Art würde der Möglichkeit des Fürwahrhaltens, das bey einer Offenbarung Statt hat, folglich dem Begriffe der Offenbarung an ſich, widerſprechen. Wir dürfen alſo das, was die Critik uns von Seiten der ſich ſelbſt gelaſſenen theoretiſchen Vernunft vereitelte, einen Uebergang in die überſinnliche Welt, auch nicht von der Offenbarung erwarten; ſondern wir müſſen dieſe Hoffnung einer beſtimmten Erkenntniß derſelben für unſre gegenwärtige Natur ganz, und auf immer, und aus jeder Quelle aufgeben *).

Oder können wir von einer Offenbarung vielleicht practiſche Maximen, Moralvorſchriften erwarten, die wir von dem Princip aller Moral, aus und durch unſre Vernunft nicht auch ſelbſt ableiten konnten? Das Moralgeſetz in uns iſt die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann ſich nicht nur nicht widerſprechen, ſondern ſie kann auch in verſchiedenen Subjecten nichts verſchiedenes ausſagen, weil ihr Gebot die reinſte Einheit iſt, und alſo Verſchiedenheit zugleich Widerſpruch ſeyn würde.

---

*) Zu Ablehnung übereilter Conſequenzen und unſtatthafter Anwendungen merken wir nochmals ausdrücklich an, daß hier nur von als objectiv gültig angekündigten Sätzen die Rede ſey, und daß vieles, was als Erweiterung unſrer Erkenntniß des Ueberſinnlichen ausſehe, verſinnlichte Darſtellung unmittelbarer, oder durch Anwendung dieſer auf gewiſſe Erfahrungen entſtandener Vernunftpoſtulate ſeyn könne; daß es mithin, wenn es erweislich das iſt, durch dieſes Criterium nicht ausgeſchloſſen werde. Der Erweis davon gehört aber nicht hierher, ſondern in die angewandte Critik einer beſondern Offenbarung.

de. Wie die Vernunft zu uns redet, redet ſie zu allen vernünftigen Weſen, redet ſie zu Gott ſelbſt. Er kann uns alſo weder ein anderes Princip, noch Vorſchriften für beſondere Fälle geben, die ſich auf ein anderes Princip gründeten, denn Er ſelbſt iſt durch kein anderes beſtimmt. Die beſondre Regel, die durch Anwendung des Princips auf einen beſondern Fall entſteht, iſt freylich nach den Fällen, in die das Subject ſeiner Natur nach kommen kann, verſchieden *), aber alle müſſen ſich durch eine und eben dieſelbe Vernunft von einer und eben derſelben Vernunft ableiten laſſen. Ein anderes iſts, ob in concreto gegebne empiriſch beſtimmte Subjecte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit ſie in beſondern Fällen ableiten werden, und ob ſie dabey nicht einer fremden Hülfe bedürfen können, die es — nicht für ſie thue, und ihnen nun das Reſultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen; — ſondern die ſie bey ihrer eignen Ableitung leite: aber dazu bedarf es keiner Offenbarung, ſondern das kann und ſoll jeder weiſere Menſch dem unweiſeren leiſten.

Es

---

*) So iſt es freylich eine richtige Regel: Faſſe nie einen Entſchluß in der Hitze des Affects: aber dieſe Regel, als empiriſch bedingt, kann ſogar nicht auf Menſchen allgemeine Anwendung haben, denn es iſt wol möglich, und ſoll möglich ſeyn, ſich von allen aufbrauſenden Affecten gänzlich frey zu machen.

Es iſt alſo weder moraliſch noch theoretiſch möglich, daß eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unſre Vernunft nicht ohne ſie hätte kommen können und ſollen; **und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern;** denn einer Offenbarung um dieſer einzigen Urſache willen den göttlichen Urſprung gänzlich ableugnen, würde nicht Statt haben, da dergleichen vermeintliche Belehrungen, ob ſie gleich vom Geſetze der practiſchen Vernunft ſich nicht ableiten laſſen, ihm dennoch auch nicht nothwendig widerſprechen müſſen.

Was kann ſie aber denn enthalten, wenn ſie nichts uns unbekanntes enthalten ſoll? Ohne Zweifel eben das, worauf uns die practiſche Vernunft a priori leitet: ein Moralgeſetz, und die Poſtulate deſſelben.

In Abſicht der durch eine Offenbarung möglichen Moral iſt ſchon oben die Unterſcheidung gemacht worden, daß dieſelbe Offenbarung uns entweder geradezu auf das Geſetz der Vernunft in uns, als Geſetz Gottes, verweiſen; oder, daß ſie ſowol das Princip derſelben an ſich, als in Anwendung auf mögliche Fälle, unter göttlicher Autorität aufſtellen könne.

Geſchieht das erſtere, ſo enthält eine ſolche Offenbarung keine Moral, ſondern unſre eigne Vernunft enthält die Moral derſelben. Es iſt alſo nur der zweyte Fall, der hier in Unterſuchung kömmt. Die Offenbarung ſtellt theils das Princip aller Moral in Worte gebracht, theils beſondre durch Anwendung deſſelben auf empiriſch bedingte Fälle entſtandene Maximen als Geſetze Gottes auf. Daß das Princip der Moral richtig angegeben, d. i. dem des Moralgeſetzes in uns völlig gemäß ſeyn müſſe, und daß eine Religion, deren Moralprincip dieſem widerſpricht, nicht von Gott ſeyn könne, iſt unmittelbar klar; ſo wie die Befugniß, dieſes Princip als Geſetz Gottes anzukündigen, ſchon zur Form einer Offenbarung gehört, und zugleich mit ihr deducirt iſt. In Abſicht der beſondern moraliſchen Vorſchriften aber entſteht die Frage: ſoll eine Offenbarung jede dieſer beſondern Regeln von dem als göttliches Geſetz angekündigten Moralprincip ableiten, oder darf ſie dieſelben ſchlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Autorität gründen. — Wenn die göttliche Autorität, uns zu befehlen, nur blos auf ſeine Heiligkeit gegründet iſt, welches ſchon die Form jeder Religion, die göttlich ſeyn ſoll, erfordert, ſo iſt Achtung für ſeinen Befehl, weil es ſein Befehl iſt, auch in beſondern Fällen, nichts anders, als Achtung für das Moralgeſetz ſelbſt. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich ſchlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduction vom Princip aufſtellen. Eine andere Frage aber iſts, ob nicht jede dieſer beſondern Vorſchriften einer geoffenbarten Moral ſich wenigſtens hinterher vom Princip richtig deduciren laſſen, und ob nicht jede Offenbarung am Ende uns doch an dieſes Princip verweiſen müſſe.

Da wir uns von der Möglichkeit des göttl. Urſprungs einer Offenbarung ſowohl überhaupt, als jedes beſondern Theils ihres Inhalts, nur durch die völlige Uebereinſtimmung deſſelben mit der practiſchen Vernunft überzeugen können; dieſe Ueberzeugung aber bey einer beſondern moraliſchen Maxime nur durch ihre Ableitung vom Princip aller Moral möglich iſt, ſo folgt daraus unmittelbar, daß jede in einer göttlichen Offenbarung als *moraliſch* aufgeſtellte Maxime ſich von dieſem Princip müſſe ableiten laſſen. Nun wird zwar eine Maxime dadurch, daß ſie ſich nicht davon *ableiten* läßt, noch nicht falſch, ſondern es folgt daraus nur ſoviel, daß ſie nicht in das Feld der Moral gehöre; ſie kann aber etwa in das Gebiet der Theorie gehören, politiſch, techniſch, practiſch, oder dergl. ſeyn. So iſt z. B. jener Ausſpruch: Sollen wir böſes thun, daß gutes daraus komme? das ſey ferne — allgemeines moraliſches Gebot, weil es ſich vom Princip aller Moral deduciren läßt, und das Gegentheil ihm widerſprechen würde: hingegen jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem laß auch den Mantel, u. ſ. w., ſind keine Moralvorſchriften, ſondern nur in beſondern Fällen gültige Regeln der Politik, die als ſolche nicht länger gelten, als ſo lange ſie mit keiner Moralvorſchrift in Colliſion kommen, weil dieſer alles untergeordnet werden muß. Wenn eine Offenbarung nun Regeln der letztern Art enthält, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß darum die ganze Offenbarung nicht göttlich ſey, und eben ſo wenig, daß jene Regeln falſch ſeyen. — Das hängt

von

von anderweitigen Beweiſen aus den Principien, unter denen ſie ſtehen, ab — ſondern nur, daß dieſe Regeln nicht zum Inhalte einer geoffenbarten Religion, als ſolcher, gehören, ſondern ihren Werth anderwerts herableiten müſſen. Eine Offenbarung aber, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widerſprechen, die z. B. frommen, oder nicht frommen Betrug, Unduldſamkeit gegen Andersdenkende, Verfolgungsgeiſt, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit, als Belehrung, autoriſirt, iſt ſicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes iſt dem Moralgeſetze gemäß, und was dieſem widerſpricht, kann er weder wollen, noch kann er zulaſſen, daß jemand es als ſeinen Willen ankündige, der außerdem auf ſeinen Befehl handelt.

Da zweytens alle beſondre Fälle, in denen Moralgeſetze eintreten, durch einen endlichen Verſtand unmöglich a priori vorherzuſehn, noch durch einen unendlichen, der ſie vorherſieht, endlichen Weſen mitzutheilen ſind, folglich keine Offenbarung alle mögliche beſondre Regeln der Moral enthalten kann, ſo muß ſie uns doch noch zuletzt entweder an das Moralgeſetz in uns, oder an ein von ihr als göttlich aufgeſtelltes allgemeines Princip deſſelben, welches mit jenem gleichlautend ſey, verweiſen. Dies gehört ſchon zur Form, und eine Offenbarung, die dies nicht thut, kommt mit ihrem eignen Begriffe nicht überein, und iſt keine Offenbarung. Ob ſie das erſtere, oder das letztere, oder beides thun wolle, darüber iſt a priori kein Geſetz der Vernunft vorhanden.

Das allgemeine Criterium der Göttlichkeit einer Religion in Abſicht ihres moraliſchen Inhalts iſt alſo folgendes: **Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der practiſchen Vernunft übereinkommt, und lauter ſolche moraliſche Maximen aufſtellt, welche ſich davon ableiten laſſen, kann von Gott ſeyn.**

Der zweyte Theil des möglichen Inhalts einer Religion ſind jene Sätze, die als Poſtulate der Vernunft gewiß ſind, die die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgeſetzes vorausſetzen, die alſo durch unſere Willensbeſtimmung zugleich mit gegeben, und durch welche hinwiederum gegenſeitig unſere Willensbeſtimmung erleichtert wird. Dieſen Theil des Inhalts einer Religion nennt man **Dogmatik**, und kann ihn ferner ſo nennen, wenn man dabey nur auf die Materie deſſelben, und nicht auf die Beweisart ſieht, und ſich nicht durch dieſe Benennung berechtigt glaubt zu **dogmatiſiren**, d. i. dieſe Sätze als objectiv gültig darzuſtellen. Daß eine Offenbarung uns über dieſelben nichts weiter lehren könne, als was aus den Principien der reinen Vernunft folgt, iſt ſchon oben erwieſen. Hier iſt alſo blos noch die Frage zu erörtern: worauf kann eine Offenbarung unſern Glauben an dieſe Wahrheiten gründen? Es ſind folgende zwey Fälle möglich: Entweder die Offenbarung leitet ſie von dem Moralgeſetze in uns, das ſie als Geſetz Gottes aufſtellt, ab, und giebt ſie uns dadurch nur mittelbar als Zuſicherungen Gottes; oder ſie ſtellt ſie unmittelbar als Entſchließungen der Gottheit, entweder ſchlecht-

ſchlechthin als ſolche, oder als Entſchließungen ſeines durch das Moralgeſetz beſtimmten Weſens auf, ohne ſie noch beſonders von dieſem Geſetze abzuleiten. Die erſte Art der Begründung unſers Glaubens iſt dem Verfahren der Vernunft- und Naturreligion ganz gemäß, und die Rechtmäßigkeit deſſelben iſt mithin außer Zweifel. Bey der zweyten entſtehen folgende zwey Fragen: Thut es unſrer Freyheit, und alſo unſrer Moralität nicht Abbruch, wenn wir die blos poſtulirten Verheißungen des Moralgeſetzes als Verheißungen eines unendlichen erhabenen Weſens anſehen; und — müſſen alle dieſe Zuſicherungen ſich nicht wenigſtens hinterher vom Endzwecke des Moralgeſetzes ableiten laſſen? Was die erſte anbelangt, ſo iſt ſogleich klar, daß, wenn eine Offenbarung uns Gott nur als den Alleinheiligen, als den genauſten Abdruck des Moralgeſetzes dargeſtellt hat wie jede Offenbarung das ſoll, aller Glaube an Gott Glaube an das in concreto dargeſtellte Moralgeſetz iſt. In Abſicht des zweyten aber ſind, wenn eine gewiſſe Lehre nicht vom Endzwecke des Moralgeſetzes abzuleiten iſt, wieder zwey Fälle möglich, entweder, ſie läßt ſich blos nicht ableiten, oder, ſie widerſpricht demſelben.

Widerſprechen gewiſſe dogmatiſche Behauptungen dem Endzwecke des Moralgeſetzes, ſo widerſprechen ſie dem Begriffe von Gott, und dem Begriffe aller Religion; und eine Offenbarung, die dergleichen enthält, kann nicht von Gott ſeyn. Gott kann zu dergleichen Behauptungen nicht nur nicht berechtigen, ſondern er kann ſie, bey einem Zwecke, der der ſeinige iſt, auch nicht einmal zulaſſen, weil ſie ſeinem Zwecke widerſprechen. Laſſen ſich aber einige nur nicht davon ableiten, ohne ihnen gerade zu widerſprechen, ſo iſt daraus noch nicht zu ſchließen, daß die ganze Offenbarung nicht von Gott ſeyn könne; denn Gott bedient ſich des Dienſtes von Menſchen, welche irren, welche ſich ſelbſt ein Hirngeſpinſt erdichten können, um es, vielleicht in wohlmeinender Abſicht, neben göttliche Belehrungen zu ſtellen, und nach ihrer Meinung noch mehr gutes zu ſtiften; und es iſt ihm nicht anſtändig ihre Freyheit einzuſchränken, wenn ſie nur nicht einen ſeinem Zwecke geradezu entgegenſtehenden Gebrauch davon machen wollen: aber das folgt ſicher, daß alles von dieſer Art nicht Beſtandtheil einer göttlichen Offenbarung, ſondern menſchlicher Zuſatz iſt, von welchen wir keine weitere Notiz zu nehmen haben, als inſofern ſein Werth aus andern Gründen erhellet. Dergleichen Sätze können, da ſie einer moraliſchen Abſicht ganz unfähig ſind, meiſt nur theoretiſche Aufſchlüſſe verſprechen: und wenn ſie von übernatürlichen Dingen reden, werden ſie meiſtens ſich gar nicht denken laſſen, weil ſie nicht unter den Bedingungen der Categorien ſtehen können. Stünden ſie, als objective Behauptungen, darunter, ſo würden ſie ſich nicht blos nicht ableiten laſſen, ſondern ſie würden dem Moralgeſetze ſogar widerſprechen, wie im folgenden §. dargethan werden wird.

Eine Offenbarung kann endlich gewiſſe, mit größerer oder geringerer Feyerlichkeit verbundne, in Geſellſchaft oder für ſich allein zu gebrauchende Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorſchlagen. Da alle Religion Gott nur als moraliſchen Geſetzgeber darſtellt, ſo iſt alles, was nicht Gebot des Moralgeſetzes in uns iſt, auch nicht das ſeinige, und es iſt kein Mittel ihm zu gefallen, als durch Beobachtung deſſelben; dieſe Beförderungsmittel der Tugend müſſen ſich alſo nicht in die Tugend ſelbſt, dieſe *Anempfehlungen* derſelben müſſen ſich nicht in *Gebote*, die uns eine Pflicht auflegen, verwandeln, es muß nicht zweydeutig gelaſſen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieſer Mittel, oder vielleicht *nur durch ihn*, ſich den Beyfall der Gottheit erwerben könne; ſondern ihr Verhältniß zu dem wirklichen Moralgeſetze muß genau beſtimmt werden. — Wenn ein weiſes Weſen den Zweck will, will es auch die Mittel, könnte man ſagen; aber es will ſie nur, inwiefern ſie wirklich Mittel ſind und werden, und, — da dieſes in der Sinnenwelt anzuwendende Mittel ſind, und wir mithin hier in den Bezirk des Naturbegriffs kommen, — es kann ſie nur wollen, inwiefern ſie in unſrer Macht ſtehen. Es iſt z. B. ſehr wahr, und jeder Beter erfährt's, daß das Gebet, es ſey nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unſre Sinnlichkeit kräftig verſtummen macht, und unſer Herz mächtig zum Gefühl, und zur Liebe unſrer Pflichten emporhebt. Aber, wie können wir den kalten, keines Enthuſiasmus fähigen Mann, und es iſt ſehr möglich, daß es deren gebe, verbinden, ſeine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuzwingen, und zu begeiſtern; wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft zu beleben, wenn ſubjective Gründe ihn dieſer Fähigkeit beraubten, da dieſelbe eine empiriſche Beſtimmung iſt; wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniß ſo ſtark zu fühlen, ſo innig zu begehren, daß er ſich vergeſſe daſſelbe einem übernatürlichen Weſen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, daß er's ohne ihn weiß, und daß er's ohne ihn geben wird, wenn er's verdient und haben muß, und ſein Bedürfniß keine Einbildung iſt? — Dergleichen Beförderungsmittel ſind alſo nur darzuſtellen als das, was ſie ſind, und nicht den durch das Moralgeſetz unbedingt gebotnen Handlungen gleichzuſetzen; ſie ſind nicht ſchlechthin zu gebieten, ſondern dem, den ſein Bedürfniß zu ihnen treibt, blos anzuempfehlen; ſie ſind weniger Befehl, als Erlaubniß. **Jede Offenbarung, die ſie den Moralgeſetzen gleichſetzt, iſt ſicher nicht von Gott;** denn es widerſpricht dem Moralgeſetze, irgend etwas in gleichen Rang mit ſeinen Anforderungen zu ſetzen. Welche Wirkungen aber auf unſere moraliſche Natur darf eine Offenbarung von dergleichen Mitteln verſprechen, blos natürliche, oder übernatürliche, d. i. die nach den Geſetzen der Natur mit ihnen, als Wirkungen mit ihren Urſachen, nicht nothwendig verbunden ſind, ſondern, bey Gelegenheit des Gebrauchs dieſer Mittel, durch eine übernatürliche Urſache außer uns, gewirkt werden? Laßt uns einen Augenblick das letzte annehmen, daß nemlich unſer Wille durch eine übernatürliche Urſache außer uns dem Moralgeſetze gemäß beſtimmt werde. Nun aber iſt keine Beſtimmung, die nicht durch und mit Freyheit geſchieht, dem Moralgeſetze gemäß, folglich widerſpricht dieſe Annahme ſich ſelbſt, und jede durch eine ſolche Beſtimmung erfolgte Handlung wäre nicht moraliſch, könnte folglich weder das geringſte Verdienſt haben, noch auf irgend eine Art eine Quelle von Achtung und Glückſeligkeit für uns werden; wir wären in dieſem Falle Maſchinen, und nicht moraliſche Weſen, und eine dadurch hervorgebrachte Handlung wäre in der Reihe unſrer moraliſchen ſchlechterdings Null. — Wenn man aber dies auch zugeben müßte, wie man es denn muß, ſo könnte man noch weiter ſagen: eine ſolche Beſtimmung ſollte, bey Gelegenheit des Gebrauchs jener Mittel in uns hervorgebracht werden, nicht um unſre Moralität zu erhöhen, welches freylich nicht möglich wäre, ſondern um durch die in uns übernatürlich hervorgebrachte Wirkung eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen, die für die Beſtimmung *anderer* moraliſchen Weſen, nach Geſetzen der Natur, Mittel würde, und wobey *wir* freylich bloße Maſchinen wären: daß aber Gott ſich vielmehr unſrer, als andrer, dazu bediene, hange von der Bedingung des Gebrauchs jenes Mittels ab. — Jetzt ununterſucht, was denn das für einen Werth für uns haben könne, ob eben *wir* als Maſchinen, oder ob andere Maſchinen zur Beförderung des Guten gebraucht würden; kann auch in dieſer

Abſicht keine Offenbarung allgemeingültige Verheißungen von dieſer Art geben, denn wenn jeder die Bedingung derſelben erfüllte, jeder dadurch eine fremde übernatürliche Cauſalität in ſich veranlaßte, ſo würden dadurch nicht nur alle Geſetze der Natur außer uns, ſondern auch alle Moralität in uns aufgehoben. Wir dürfen aber nicht ſchlechthin leugnen, daß nicht in beſondern Fällen dergleichen Wirkungen in dem Plane der Gottheit könnten geweſen ſeyn, ohne das Princip der Offenbarung überhaupt zu leugnen; wir dürfen eben ſo wenig leugnen, daß nicht einige dieſer Wirkungen an Bedingungen von Seiten der Werkzeuge könnten gebunden geweſen ſeyn, weil wir das nicht wiſſen können; aber wenn in einer Offenbarung Erzählungen davon, Vorſchriften, und Verheißungen hierüber vorkommen, ſo gehören dieſe zur äußern Form der Offenbarung, und nicht zum allgemeinen Inhalte derſelben. Beſtimmung durch übernatürliche Urſachen außer uns hebt die Moralität auf; jede Religion alſo, die unter irgend einer Bedingung dergleichen Beſtimmungen verſpricht, widerſpricht dem Moralgeſetze, und iſt folglich ſicher nicht von Gott.

Es bleibt alſo der Offenbarung von dergleichen Mitteln nichts übrig zu verſprechen, als natürliche Wirkungen. So wie wir von Beförderungsmitteln der Tugend reden, ſind wir im Gebiete des Naturbegriffs. Das Mittel iſt in der ſinnlichen Natur — (auch das Gebet, wenn gleich ſein Urſprung überſinnlich iſt); das was dadurch beſtimmt werden ſoll, iſt die ſinnliche Natur in uns; unſre unedlen Neigungen ſollen geſchwächt und unterdrückt, unſre edlern ſollen geſtärkt und erhöht werden; die moraliſche Beſtimmung des Willens ſoll dadurch nicht geſchehen, ſondern nur erleichtert werden. Alles alſo muß nothwendig wie Urſache und Wirkung zuſammenhängen, und dieſer Zuſammenhang muß ſich klar einſehen laſſen. Es wird aber hierdurch nicht behauptet, daß die Offenbarung in Anſpruch genommen werden könne, dieſen Zuſammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung iſt practiſch, eine ſolche Deduction aber theoretiſch, und kann demnach dem eignen Nachdenken eines jeden überlaſſen werden. Jene kann ſich begnügen, dieſe Mittel blos als von Gott anempfohlen aufzuſtellen. Nur muß ſich dieſer Zuſammenhang hinterher zeigen laſſen; denn Gott, der unſre ſinnliche Natur kennt, kann ihr keine Mittel der Beſſerung anpreiſen, die den Geſetzen derſelben nicht gemäß ſind. Jede Offenbarung alſo, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorſchlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie ſie natürlich dazu beytragen können, iſt, wenigſtens inwiefern ſie dies thut, nicht von Gott. Wir dürfen hier die Einſchränkung hinzuſetzen; denn wenn ſolche Mittel nur nicht zu Pflichten gemacht werden, wenn nur nicht übernatürliche Wirkungen von ihnen verſprochen werden, ſo iſt ihre Anempfehlung nicht der Moral widerſprechend, ſie iſt blos leer und unnütz *).

---

*) Es folgt aber gar nicht, daß, weil ein gewiſſes Mittel für ein Subject, oder auch für die meiſten von keinem Nutzen ſey,

§. 10.

Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Abſicht der möglichen Darſtellung dieſes Inhalts.

Da die Offenbarung überhaupt ſchon ihrer Form nach, für das Bedürfniß der Sinnlichkeit da iſt, ſo iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß ſie ſich auch in ihrer Darſtellung zu derſelben herablaſſen werde; wenn gezeigt werden ſollte, daß die Sinnlichkeit hierüber beſondre Bedürfniſſe habe. Doch iſt dieſe Darſtellung ſo wenig das Weſentliche und Charakteriſtiſche einer Offenbarung, daß wir ſogar, wie oben gezeigt worden iſt, a priori nicht einmal fordern können, daß ſie einen Inhalt habe, oder überhaupt irgend etwas mehr thue, als daß ſie Gott für den Urheber des Moralgeſetzes ankündige.

Die Sinnlichkeit überhaupt iſt, wegen des Widerſtrebens der Neigung, nur zu bereit, die Erfüllung des Moralgeſetzes für unmöglich zu halten, und das Gebot nicht als für ſich gegeben anzuerkennen. Nun giebt zwar die Offenbarung dies Geſetz ausdrücklich an die Sinnlichkeit; aber doch redet in dem ſinnlichen Menſchen noch immer die Stimme

der

es darum für niemanden einigen Nutzen haben könne; und man iſt in den neuern Zeiten in Verwerfung vieler aſcetiſchen Uebungen, aus Haß gegen den in den ältern damit getriebnen Mißbrauch, zu weit gegangen, wie mir's ſcheint. Daß es überhaupt gut und nützlich ſey, ſeine Sinnlichkeit auch zuweilen da, wo kein ausdruckliches Geſetz redet, zu unterdrücken, blos um ſie zu ſchwächen und immer freyer zu werden, weiß jeder, der an ſich gearbeitet hat.

der Pflicht, durch das Schreyen der Begierde geſchwächt, und durch die falſchen Begriffe, die jene in Menge liefert, gedämpft, nur leiſe, wenn ſie über ſeine eigenen Handlungen ſprechen ſoll, wenn ſie im eigentlichen Verſtande gebietend iſt. Aber auch der rohſinnlichſte Menſch hört ſie, wenn von Beurtheilung einer Handlung die Rede iſt, bey welcher ſeine Neigung von keiner Seite mit in's Spiel gezogen wird. Und lernt er ſie nur dadurch in ſich unterſcheiden, wird ſie nur dadurch aus ihrer Unthätigkeit gezogen, und er mit ihr bekannter und vertrauter, ſo wird er endlich doch anfangen, auch an ſich zu haſſen, was er an andern verabſcheut, und ſich ſelbſt ſo zu wünſchen, wie er andere fordert. Der Widerſinn, alles um ſich her gerecht haben, und nur allein ungerecht ſeyn zu wollen, iſt zu auffallend, als daß irgend ein Menſch ſich ihn gern geſtehen wolle. Bringe man ihn dahin, daß, im Falle er ungerecht iſt, er ſich ihn geſtehen müſſe! Wie kann dieſer Zweck erreicht werden? Durch Aufſtellung moraliſcher Beyſpiele. Die Offenbarung kann alſo ihre Moral in Erzählungen einkleiden, und ſie entſpricht dem Bedürfniß des Menſchen nur um ſo beſſer, wenn ſie es thut. Sie kann ungerechte Handlungen zur Verachtung; gerechte, beſonders mit großen Aufopferungen und Anſtrengungen durchgeſetzte, zur Bewunderung und Nachahmung aufſtellen. Ueber die Befugniß einer Offenbarung, ihre Sittenlehre ſo vorzutragen, kann keine Frage entſtehen: und daß die von ihr als muſtermäßig aufgeſtellten Handlungen rein moraliſch ſeyn müſſen, daß

ſie

ſie nicht etwa zweydeutige, oder wol gar offenbar ſchlechte Handlungen als gute rühmen, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als große Tugendhelden und Muſter anpreiſen dürfe, folgt aus dem Zwecke der Offenbarung. **Jede Offenbarung, die dieſes thut, widerſpricht dem Moralgeſetze, und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Urſprungs ſeyn.**

Eine Offenbarung hat die Vernunftideen, Freyheit, Gott, Unſterblichkeit darzuſtellen. Daß der Menſch frey ſey, lehrt jeden unmittelbar ſein Selbſtbewußtſeyn; und er zweifelt um ſo weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln ſein natürliches Gefühl verfälſcht hat. Die Möglichkeit aller Religion, und aller Offenbarung, ſetzt die Freyheit voraus. Die Darſtellung dieſer Idee für die ſinnlich bedingte Vernunft iſt alſo kein Geſchäfft für eine Offenbarung: und mit Auflöſung der dialectiſchen Scheingründe dagegen hat keine Offenbarung es zu thun, als welche nicht vernünftelt, ſondern gebietet, und ſich nicht an vernünftelnde, ſondern ſinnliche Subjecte richtet. Aber dagegen iſt die Idee von Gott es deſto mehr. Unter die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott ſich zu denken, wenn er ſich ihn denken will, iſt jeder gedrungen, der Menſch iſt. Wir mögen noch ſo ſehr überzeugt ſeyn, noch ſo ſcharf erweiſen können, daß ſie auf ihn nicht paſſen, ſo überraſcht uns doch dieſer Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir könnens nicht verhindern, ihn nicht an den Ort hinzudenken, wo wir ſind: wir wollen jetzt Gott als den Vorherſeher unſrer künftigen Schickſale, unſerer freyen Entſchließungen denken,

und

und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt iſt, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht iſt. Solchen Vorſtellungen muß die Darſtellung einer Religion ſich anpaſſen, denn ſie *redet* mit Menſchen, und kann keine andre, als der Menſchen Sprache reden. Aber die empiriſch beſtimmte Sinnlichkeit bedarf noch mehr. Der innere Sinn, das empiriſche Selbſtbewußtſeyn ſteht unter der Bedingung, ein mannigfaltiges nach und nach, und allmählich aufzunehmen, und zu einander hinzuzuſetzen; nichts aufnehmen zu können, was ſich nicht von den vorherigen unterſcheidet, alſo nur Veränderungen bemerken zu können. Seine Welt iſt eine unaufhörliche Kette von Modificationen. Unter dieſe Bedingung will er ſich auch das Selbſtbewußtſeyn Gottes denken. Er bedarf jetzt eines Zeugens der Reinigkeit ſeiner Geſinnungen bey einer gewiſſen Entſchließung. Gott hat *bemerkt*, ſo denkt er ſich's, was in meiner Seele vorging. Er iſt jetzt beſchämt über eine unmoraliſche Handlung: ſein Gewiſſen erinnert ihn an die Heiligkeit des Geſetzgebers. Er hat ſie, er hat das ganze Verderben, das ſich darinne zeigt, *entdeckt*, denkt er. Aber er bemerkt auch die Reue, die ich jetzt darüber empfinde, fährt er fort. Er entſchließt ſich jetzt recht ſtark, hinfüro aufmerkſam an ſeiner Heiligung zu arbeiten. Er fühlt, daß ihm die Kräfte dazu fehlen. Er ringt mit ſich, und zu ſchwach im Kampfe, ſieht er ſich nach fremder Hülfe um, und betet zu Gott. — Gott wird auf mein flehentliches, anhaltendes Bitten ſich *entſchließen* mit beyzuſtehen, denkt er; und denkt ſich in allen dieſen Fällen Gott als durch ihn modificirbar. Er denkt ſich in Gott Affecten, und Leidenſchaften, damit er

Theil

Theil nehmen könne an den ſeinigen; Mitleid, Bedauren, Erbarmen, Liebe, Vergnügen, u. dergl. Die höchſte, oder tiefſte Stufe der Sinnlichkeit, die alles unter die empiriſchen Bedingungen des äußern Sinns ſetzt, verlangt noch mehr. Sie will einen körperlichen Gott, der ihre Handlungen im eigentlichen Verſtande ſieht, ihre Worte hört, mit dem ſie reden könne, wie ein Freund mit ſeinem Freunde. Ob eine Offenbarung ſich zu dieſen Bedürfniſſen herablaſſen könne, iſt keine Frage: ob ſie aber dürfe, und in wie weit ſie dürfe, muß eine Critik der Offenbarung beantworten.

Der Zweck aller dieſer Belehrungen iſt kein andrer, als Beförderung reiner Moralität, und der der verſinnlichenden Darſtellung derſelben insbeſondre Beförderung reiner Moralität in dem ſinnlichen Menſchen. In ſofern nur dieſe Verſinnlichung mit dieſem Zwecke übereinkommt, kann die Offenbarung göttlich ſeyn: wenn ſie ihm aber widerſpricht, iſt ſie gewiß nicht göttlich.

Die Verſinnlichung des Begriffs von Gott kann den moraliſchen Eigenſchaften Gottes, und mithin aller Moralität auf zweyerley Art widerſprechen: nemlich theils unmittelbar, wenn Gott mit Leidenſchaften dargeſtellt wird, die geradezu gegen das Moralgeſetz ſind, wenn ihm z. B. Zorn und Rache aus Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhaß, welche ſich auf etwas anders als auf die Moralität der Objecte dieſer Leidenſchaften gründen, zugeſchrieben wird. Ein ſolcher Gott würde kein Muſter unſrer Nachahmung, und kein Weſen ſeyn, für welches wir Achtung haben könnten, ſondern ein Gegenſtand einer ängſtlichen zur Verzweiflung bringenden Furcht. Jedoch widerſpricht dieſes ſchon der

Form

Form aller Offenbarung, welche einen allheiligen Gott als Geſetzgeber verlangt. Es würde aber dem moraliſchen Begriffe von Gott gar nicht widerſprechen, wenn ihm z. B. lebhafter Unwille über das unmoraliſche Verhalten endlicher Weſen zugeſchrieben würde; denn das iſt blos ſinnliche Darſtellung einer nothwendigen Wirkung der Heiligkeit Gottes, die wir, wie ſie an ſich in Gott iſt, gar nicht erkennen können; und wenn in einer Sprache, die zu den feinern Modificationen der Affecten keine beſtimmten Worte hätte, dieſer Unwille auch Zorn genennt würde, ſo widerſpricht auch dies, im Geiſte der Menſchen, die dieſe Sprache redeten, verſtanden, dem Begriffe von Gott nicht. *Mittelbar* würde jede ſinnliche Darſtellung von Gott der Moralität widerſprechen, wenn ſie als *objectiv gültig*, und nicht als bloße Herablaſſung zu unſerm *ſubjectiven Bedürfniß* vorgeſtellt würde. Denn alles, was vom Objecte an ſich gilt, daraus kann ich Schlüſſe ziehen, und das Object dadurch weiter beſtimmen. Leiten wir aber aus irgend einer ſinnlichen Bedingung Gottes, als objectiv gültig, Schlüſſe ab, ſo verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widerſprüche gegen ſeine moraliſchen Eigenſchaften. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, ſo muß er auch durch dieſe Sinne des Vergnügens theilhaftig ſeyn; ſo iſt es ſehr möglich, daß wir ihm ein ſinnliches Vergnügen machen können, daß der Geruch der Brandopfer und Speiſopfer ihm wirklich gefallen kann *), und wir haben folglich Mittel ihm durch etwas anderes,

---

*) Daß die Juden älterer Zeiten wirklich ſo ſchloſſen, bezeugen die Vorſtellungen der Propheten gegen dieſen Irrthum: daß ſie

anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir Gott wirklich durch unſre Empfindungen beſtimmen, ihn zum Mitleiden, zum Erbarmen, zur Freude bewegen, ſo iſt er nicht der Unveränderliche, der Alleingenugſame, der Alleinſelige, ſo iſt er noch durch etwas anderes, als durch das Moralgeſetz beſtimmbar; ſo können wir auch wol hoffen, ihn durch Winſeln und Zerknirſchung zu bewegen, daß er anders mit uns verfahre, als der Grad unſrer Moralität es verdient hätte. Alle dieſe ſinnlichen Darſtellungen göttlicher Eigenſchaften müſſen alſo nicht als objectiv gültig angekündigt werden; es muß nicht zweydeutig gelaſſen werden, ob Gott an ſich ſo beſchaffen ſey, oder ob er uns nur zum Behuf unſers ſinnlichen Bedürfniſſes erlauben wolle, ihn ſo zu denken. Außer dieſer Bedingung aber können wir keiner Offenbarung a priori Geſetze vorſchreiben, wie weit ſie mit der Verſinnlichung des Begriffs von Gott gehen dürfe: ſondern dies hängt gänzlich von dem empiriſch gegebnen Bedürfniſſe des Zeitalters ab, für welches ſie zunächſt beſtimmt iſt. Wenn z. B. irgend eine Offenbarung, um von einer Seite allen Bedürfniſſen der rohſten Sinnlichkeit Genüge zu thun, und von der andern Seite dem Begriffe von Gott ſeine völlige Reinheit zu ſichern, uns irgend ein ganz ſinnlich bedingtes Weſen, als einen Abdruck der moraliſchen Eigen-

---

in neuern Zeiten nicht klüger ſind, beweiſen die lächerlich kindiſchen Vorſtellungen von Gott, die ihr Talmud enthält; ob durch Schuld ihrer Religion, oder ihrer eignen, bleibt hier ununterſucht. Woher aber kömmt bey manchen Chriſten mittlerer und neuerer Zeiten ſogar, der Wahn, daß gewiſſe Anrufungen, z. B. Kyrie Eleiſon, Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, u. dergl. ihm beſſer gefallen, als andere?

Eigenſchaften Gottes, inſofern ſie Beziehung auf Menſchen haben, eine verkörperte practiſche Vernunft (λογον) gleichſam als einen Gott der Menſchen, darſtellte: ſo wäre dies noch gar kein Grund, ſo einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieſer Darſtellung derſelben den göttlichen Urſprung abzuſprechen; wenn nur dieſes Weſen ſo vorgeſtellt wäre, daß es jener Abſicht entſprechen könnte, und wenn nur dieſe Stellvertretung nicht als objectiv gültig behauptet, ſondern blos als Herablaſſung zur Sinnlichkeit, die derſelben bedürfen könnte *), vorgeſtellt, und, was daraus nothwendig folgt, jedem völlig freygeſtellt würde, ſich dieſer Vorſtellung zu bedienen, oder nicht, je nachdem er es für ſich moraliſch nützlich fände. **Nur eine ſolche Offenbarung alſo kann göttlichen Urſprungs ſeyn, die einen anthropomorphiſirten Gott, nicht als objectiv, ſondern blos für ſubjectiv gültig giebt.**

Der Begriff der Unſterblichkeit der Seele gründet ſich auf eine Abſtraction, die die Sinnlichkeit, beſonders der tiefſte Grad der Sinnlichkeit, nicht macht. Seiner Perſönlichkeit iſt jeder unmittelbar durch das Selbſtbewußtſeyn ſicher; das: Ich bin, bin ſelbſtſtändiges Weſen, läßt er ſich durch keine Vernünfteleyen rauben. Aber welche von dieſen Beſtimmungen dieſes ſeines Ich reine, oder empiriſche,

---

*) Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagte Jeſus nicht eher, bis Philippus von ihm verlangte, ihm den Vater zu zeigen.

ſche, welche für und durch den innern oder äußern Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche weſentlich, und welche nur zufällig ſeyen, und nur von ſeiner gegenwärtigen Lage abhängen, ſondert er nicht ab, und iſt nicht fähig es zu thun. Er wird vielleicht nie auf den Begriff einer Seele, als eines reinen Geiſtes kommen; und giebt man ihm auch denſelben, ſo wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das für ihn ohne Bedeutung iſt. Er kann alſo Fortdauer ſeines Ich ſich nicht anders denken, als unter der Geſtalt der Fortdauer deſſelben mit allen ſeinen gegenwärtigen Beſtimmungen. Wenn eine Offenbarung ſich zu dieſer Schwachheit herablaſſen will, — und ſie wird es faſt müſſen, um verſtändlich zu werden, — ſo wird ſie ihm jene Idee in die Geſtalt kleiden, in der er allein fähig iſt, ſie zu denken, die der Fortdauer alles deſſen, was er gegenwärtig zu ſeinem Ich rechnet, und, da er den einſtigen Untergang eines Theils deſſelben offenbar vorherſieht, der Wiederauferſtehung *); und die Hervorbringung der völ-

ligen

---

*) Daß z. B. Jeſus ſich Unſterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferſtehung redete, und daß beide Begriffe damals für völlig gleich gegolten, erhellet, außer ſeinen Reden beym Johannes über dieſen Gegenſtand, wo er die ununterbrochne Fortdauer ſeiner Anhänger in einigen Ausſprüchen ganz rein ohne das Bild der Auferſtehung, doch ohne ſich auf den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper, und auf die vom körperlichen Tode mögliche Einwendung einzulaſſen, vorträgt; unter andern ganz offenbar aus jenem Beweiſe κατ' ἄνθρωπον gegen die Sadducäer. Der angezogne Ausſpruch Gottes konnte, alles übri-

ge

ligen Congruenz zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit in das Bild eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austheilung von Strafen und Belohnungen. Aber ſie darf dieſe Bilder nicht als objective Wahrheiten aufſtellen. Es iſt zwar nicht zu zeigen, daß, wenn man auch dieſe ſinnlichen Darſtellungen als objectiv gültig annähme, geradezu Widerſprüche gegen die Moral daraus folgen würden; wie ſie aus einer objectiven Anthropomorphoſe Gottes folgten. Die Urſache davon iſt folgende. Gott iſt ganz überſinnlich: der Begriff von ihm entſpringt rein, und lediglich aus der reinen Vernunft a priori, man kann ihn alſo nicht verfälſchen, ohne zugleich die Principien dieſer zu verfälſchen. Der Begriff der Unſterblichkeit aber iſt nicht rein von ihr abgeleitet, ſondern ſetzt eine mögliche Erfahrung, daß es nemlich endliche vernünftige Weſen gebe, voraus, deren Wirklichkeit unmittelbar durch die reine Vernunft nicht gegeben iſt. Eine ſinnliche Vorſtellung der Unſterblichkeit könnte alſo ihre objective Gültigkeit entweder aus der Endlichkeit der moraliſchen Weſen, oder aus ihrer moraliſchen

---

ge als richtig zugeſtanden, nichts weiter als die fortdauernde Exiſtenz Abrahams, Iſaaks, und Jakobs, zur Zeit Moſes, aber keine eigentliche Auferſtehung des Fleiſches beweiſen. Daß auch die Sadducäer es ſo verſtanden, und nicht blos die körperliche Auferſtehung, ſondern Unſterblichkeit überhaupt, leugneten, folgt daraus, weil ſie ſich mit dieſem Beweiſe Jeſu befriedigten.

Die Widerſprüche, die aus einer zu groben Vorſtellung dieſer Lehre folgen, nöthigten ſchon Paulus, ſie etwas näher zu beſtimmen.

ſchen Natur herzuleiten, Anſpruch machen. Geſchähe das erſtere, ſo würde dies den Principien der Moral nicht widerſprechen, weil ein ſolcher Beweis aus theoretiſchen Principien müßte geführt werden, welche jenen nicht begegnen. Geſchähe das letztere, ſo müßte der Beweis aus Eigenſchaften geführt werden, welche allen moraliſchen Naturen gemein wären, folglich auch Gotte: Gott ſelbſt alſo würde dadurch an die Geſetze der Sinnlichkeit gebunden, woraus alle mögliche Widerſprüche gegen die Moral folgen würden. Es widerſpricht der Moral gar nicht, daß ich, Menſch mit einem irdenen Körper, nicht anders fortdauern könne, als mit einem ſolchen Körper, und zwar mit eben dem Körper, den ich hier habe; daß dieſer Körper, etwa um einer in ſeiner Natur liegenden Urſache willen, erſt eine Zeitlang verweſen müſſe, und dann erſt wieder mit meiner Seele verbunden werden könne, u. ſ. w. aber es würde ihr widerſprechen, zu ſagen, daß Gott an dieſe Bedingung gebunden ſey, weil ſeine Natur dann durch etwas anders beſtimmt würde, als durch das Moralgeſetz. Da dieſer Punct bey Behauptung einer objectiven Gültigkeit des Begriffs der Auferſtehung ſehr wohl unentſchieden gelaſſen werden kann, ſo folgt auch aus dieſer Behauptung an ſich nichts gegen die Moral.

Aber eine ſolche objective Behauptung läßt ſich durch nichts rechtfertigen, und beweiſen. Nicht durch göttliche Autorität: denn eine Offenbarung gründet ſich nur auf die Autorität Gottes, als des Heiligen; aus ſeiner moraliſchen

Natur aber läßt ſich eine ſolche Bedingung unſrer Unſterblichkeit nicht ableiten, weil ſie ſonſt auch unmittelbar aus der reinen Vernunft a priori ſich müßte ableiten laſſen. Mit theoretiſchen Beweiſen hat eine Offenbarung es überhaupt nicht zu thun, und ſobald ſie ſich auf dieſe einläßt, iſt ſie nicht mehr Religion, ſondern Phyſik, — darf nicht mehr Glauben fordern, ſondern muß Ueberzeugung erzwingen; und dieſe gilt denn nicht weiter, als die Beweiſe gehen. Für Auferſtehung aber iſt kein theoretiſcher Beweis möglich, weil in dieſem Begriffe von etwas Sinnlichem auf ein Ueberſinnliches geſchloſſen werden ſoll. Nur eine ſolche Offenbarung alſo kann göttlich ſeyn, welche eine verſinnlichte Darſtellung unſerer Unſterblichkeit, und des moraliſchen Gerichts Gottes über endliche Weſen, nicht als objectiv, ſondern nur als ſubjectiv (nicht für Menſchen überhaupt, ſondern nur für diejenigen ſinnlichen Menſchen, die einer ſolchen Darſtellung bedürfen) gültig giebt. Thut ſie das erſtere, ſo iſt ihr zwar darum noch nicht die Möglichkeit eines göttlichen Urſprungs überhaupt abzuſprechen, denn eine ſolche Behauptung widerſpricht der Moral nicht, ſie iſt blos nicht von ihren Principien abzuleiten; aber ſie iſt, wenigſtens in Rückſicht dieſer Behauptung, nicht göttlich.

Ob eine Offenbarung ihren verſinnlichenden Vorſtellungen reiner Vernunftideen objective, oder blos ſubjective Gültigkeit beylege, iſt, wenn ſie es auch nicht ausdrücklich erinnert, welches jedoch zur Vermeidung alles möglichen

Mis-

Misverſtändniſſes zu wünſchen iſt, daraus zu erſehen, ob ſie auf dieſelben Schlüſſe bauet oder nicht. Thut ſie das erſtere, ſo iſt offenbar, daß ſie ihnen objective Gültigkeit beylegt.

Da endlich die empiriſche Sinnlichkeit ſich, ihren beſondern Modificationen nach, bey verſchiedenen Völkern, und in verſchiedenen Zeitaltern verändert, und unter der Zucht einer guten Offenbarung ſich immer mehr verringern ſoll; ſo iſt es Criterium, zwar nicht der Göttlichkeit einer Offenbarung, aber doch ihrer möglichen Beſtimmung für viele Völker, und Zeiten, wenn die Körper, in die ſie den Geiſt kleidet, nicht zu feſt, und zu haltbar, ſondern von einem leichten Umriſſe, und dem Geiſte verſchiedener Völker und Zeiten ohne Mühe anzupaſſen ſind. Eben dies gilt von den Aufmunterungs- und Beförderungsmitteln zur Moralität, die eine Offenbarung empfiehlt. – Unter der Leitung einer weiſen Offenbarung, die in weiſen Händen iſt, ſollten die erſtern und letztern immer mehr von ihrer Beymiſchung grober Sinnlichkeit ablegen, weil ſie immer entbehrlicher werden ſollte.

§. 11.

Syſtematiſche Ordnung dieſer Criterien.

Die jetzt aufgeſtellten Criterien ſind Bedingungen der Möglichkeit unſern Begriff a priori von einer Offenbarung auf eine in der Sinnenwelt gegebne Erſcheinung anzuwenden, und

und zu urtheilen, ſie ſey eine Offenbarung; nemlich nicht Bedingungen der Anwendung des Begriffs überhaupt, denn davon werden wir erſt im folgenden §. reden, ſondern ſeiner Anwendung auf die beſtimmte gegebne Erfahrung. Um ſicher zu ſeyn, daß wir dieſe Bedingungen alle erſchöpft haben, und daß es außer den angeführten keine mehr gebe, (denn wenn wir etwa im Gegentheile welche aufgeſtellt hätten, die keine ſind, ſo müßte ſich das ſogleich daraus ergeben haben, daß wir ſie aus dem Offenbarungsbegriffe nicht hätten ableiten können,) müſſen wir uns nach einem Leitfaden zur Entdeckung aller Beſtimmungen dieſes Begriffs umſehen; und ein ſolcher iſt bey allen möglichen Begriffen die Tafel der Categorien.

Der Begriff einer Offenbarung iſt nemlich ein Begriff von einer Erſcheinung in der Sinnenwelt, welche der Qualität nach unmittelbar durch göttliche Cauſalität bewirkt ſeyn ſoll. Es iſt mithin Criterium einer dieſem Begriffe entſprechenden Erſcheinung, daß ſie durch keine Mittel gewirkt ſey, die dem Begriffe einer göttlichen Cauſalität widerſprechen; und dieſes ſind, da wir von Gott nur einen moraliſchen Begriff haben, alle unmoraliſche. Dieſe Erſcheinung ſoll der ſubjectiven Quantität nach, (denn die objective giebt kein eigentliches Criterium ab, ſondern auf ſie gründet ſich blos die Erinnerung, daß mehrere Offenbarungen zu gleicher Zeit bey entfernten Völkern nicht unmöglich ſind,) für alle ſinnliche Menſchen gelten, die derſelben bedürfen. Es iſt mithin Bedingung jeder in concreto gegebenen Offenbarung, daß Menſchen mit einem dergleichen Bedürfniß wirklich nachzuweiſen ſeyen. — Dies ſind die Criterien einer Offenbarung ihrer äußern Form nach, welche ſich aus den mathematiſchen Beſtimmungen ihres Begriffs ergeben, was denn der Natur der Sache nach ſo ſeyn mußte.

Dieſe Erſcheinung wird in ihrem Begriffe der Relation nach auf einen Zweck bezogen, nemlich den, reine Moralität zu befördern: eine in concreto gegebne Offenbarung muß folglich dieſen Zweck erweislich beabſichtigen, — nicht eben nothwendig erreichen, welches ſchon dem Begriffe moraliſcher, d. i. freyer Weſen, in welchen allein ſich Moralität hervorbringen läßt, widerſprechen würde. Dieſes Zwecks Beförderung aber iſt in ſinnlichen Menſchen nicht anders, als durch Ankündigung Gottes, als moraliſchen Geſetzgebers, möglich; und der Gehorſam gegen dieſen Geſetzgeber iſt nur dann moraliſch, wenn er ſich auf die Vorſtellung ſeiner Heiligkeit gründet. Dieſe Ankündigung ſowohl, als die Reinigkeit des aufgeſtellten Motivs des geforderten Gehorſams iſt mithin Criterium jeder Offenbarung.

In Abſicht der Modalität endlich wurde eine Offenbarung in ihrem Begriffe blos als möglich angenommen, woraus, da es zu dem Begriffe an ſich nichts hinzuthut, ſondern nur das Verhältniß ſeines Gegenſtandes zu unſerm Verſtande ausdrückt, keine Bedingung der Anwendung dieſes Begriffs auf eine in concreto gegebne Erſcheinung, d. i.

kein

kein Criterium einer Offenbarung ſich ergeben kann. Was aber daraus auf die Möglichkeit ihn überhaupt anzuwenden folge, das werden wir im folgenden §. ſehen.

Dies ſind nun die Criterien einer Offenbarung ihrer Form nach, und, da das Weſen der Offenbarung eben in der beſondern Form einer ſchon a priori vorhandenen Materie beſteht, die einzigen ihr weſentlichen: und es ſind außer den aufgeſtellten keine mehr möglich, weil in ihrem Begriffe keine Beſtimmungen mehr ſind.

Die Materie einer Offenbarung iſt a priori durch die reine practiſche Vernunft da, und ſteht an ſich unter eben der Critik, unter welcher letztere ſelbſt ſteht: mithin iſt, ſofern ſie als Materie einer Offenbarung betrachtet wird, ſowohl dem Inhalt als der Darſtellung nach, welche jenen modificirt, ihr einziges Criterium, daß ſie mit der Ausſage der practiſchen Vernunft völlig übereinſtimme; der Qualität nach, daß ſie eben das ausſage; der Quantität nach, daß ſie nicht mehr ausſagen zu wollen vorgebe, (denn daß weniger in ihr ausgeſagt werde, iſt unmöglich, da ſie ein Princip aufzuſtellen hat, in welchem alles, was Inhalt einer Religion werden kann, wenigſtens implicite ausgeſagt werde); der Relation nach, als abzuleitend und untergeordnet unter das einzige Moralprincip, und der Modalität nach, nicht als objectiv, ſondern blos als ſubjectiv, allgemeingültig. — Nach dem jetztgeſagten würde ſich leicht eine Tafel aller Criterien jeder möglichen Offenbarung nach der Ordnung der Categorien entwerfen laſſen.

§. 12.

Von der Möglichkeit, eine gegebne Erſcheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen.

Bis jetzt iſt eigentlich weiter nichts ausgemacht worden, als die völlige Gedenkbarkeit einer Offenbarung überhaupt, d. i. daß der Begriff einer dergleichen Offenbarung ſich nicht ſelbſt widerſpreche; und da in demſelben eine Erſcheinung in der Sinnenwelt poſtulirt wird, haben die Bedingungen feſtgeſetzt werden müſſen, unter denen dieſer Begriff auf eine Erſcheinung anwendbar iſt. Dieſe Bedingungen waren die durch eine Analyſis gefundenen Beſtimmungen des anzuwendenden Begriffs.

Was aber noch nicht geſchehen iſt, ja wozu noch gar keine Anſtalten gemacht worden ſind, iſt das, dieſem Begriffe eine Realität außer uns zuzuſichern, welches doch, der Natur dieſes Begriffs nach, geſchehen müßte. — Wenn nemlich ein Begriff a priori, als anwendbar in der Sinnenwelt, gegeben iſt, (wie etwa der der Cauſalität,) ſo ſichert ſchon der Erweis, daß er gegeben iſt, ihm ſeine objective Gültigkeit; wenn er aber a priori auch nur gemacht iſt, wie etwa der eines Dreyecks, oder auch der eines Pegaſus, ſo verſichert unmittelbar die Conſtruction deſſelben im Raume ihm dieſe Realität, und das Urtheil: das iſt ein Dreyeck, oder, das iſt ein Pegaſus, heißt weiter nichts, als: das iſt die Darſtellung eines Begriffs, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem ſolchen Urtheile vorausgeſetzt, daß zur Reali-

Realität des Begriffs weiter nichts gehöre, als der Begriff ſelbſt; und daß er allein als zureichender Grund des ihm correſpondirenden anzuſehen ſey. In dem a priori gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität deſſelben allerdings noch etwas ganz anderes vorausgeſetzt, als unſer Begriff von ihr, nemlich ein Begriff in Gott, der dem unſrigen ähnlich ſey. Das categoriſche Urtheil: das iſt eine Offenbarung, heißt nicht etwa blos: dieſe Erſcheinung in der Sinnenwelt iſt Darſtellung eines *meiner* Begriffe, ſondern: ſie iſt Darſtellung eines *göttlichen* Begriffs, gemäß einem *meiner* Begriffe. Um ein ſolches categoriſches Urtheil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität außer uns zuzuſichern, müßte erwieſen werden können, daß ein Begriff von derſelben in Gott vorhanden geweſen ſey, und daß eine gewiſſe Erſcheinung beabſichtigte Darſtellung deſſelben ſey.

Ein ſolcher Beweis könnte entweder a priori geführt werden, nemlich ſo, daß aus dem Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werde, daß er dieſen Begriff nicht nur habe, ſondern auch eine Darſtellung deſſelben habe bewirken wollen; etwa ſo, wie wir aus der Aufforderung des Moralgeſetzes an Gott, endlichen Weſen die Ewigkeit zu geben, damit ſie dem ewiggültigen Gebote deſſelben Genüge leiſten können, nothwendig ſchließen müſſen, daß der Begriff der Unſterblichkeit endlicher moraliſcher Weſen nicht nur als Begriff in Gott ſey, ſondern daß er ihn auch außer ſich realiſiren müſſe. So ein Beweis, der, wie ohne alle Erinnerung ſich verſteht, freylich nur ſubjectiv, aber dennoch allgemeingültig ſeyn würde, würde ſehr viel und mehr noch beweiſen, als wir wollten, indem er ganz unabhängig von aller Erfahrung in der Sinnenwelt uns berechtigte, die abſolute Exiſtenz einer Offenbarung anzunehmen, es möchte eine dem Begriffe derſelben gegebene Erſcheinung in der Sinnenwelt gegeben ſeyn oder nicht. Daß ein ſolcher Beweis aber unmöglich ſey, haben wir ſchon oben geſehen. Wir haben nemlich von Gott nur einen moraliſchen, durch die reine practiſche Vernunft gegebnen Begriff. Fände in demſelben ſich ein Datum, das uns berechtigte, Gott den Begriff der Offenbarung zuzuſchreiben, ſo wäre dieſes Datum zugleich dasjenige, was den Offenbarungsbegriff ſelbſt gäbe, und zwar a priori gäbe. Nach einem ſolchen Datum der reinen Vernunft aber haben wir uns oben vergeblich umgeſehen, und daher von dieſem Begriffe eingeſtanden, daß er ein blos gemachter ſey.

Oder dieſer Beweis könnte a poſteriori geführt werden, nemlich ſo, daß man aus den Beſtimmungen der in der Natur gegebnen Erſcheinung darthue, ſie können nicht anders, als unmittelbar durch göttliche Cauſalität, und durch dieſe wieder nicht anders, als nach dem Begriffe der Offenbarung gewirkt ſeyn. Daß ein ſolcher Beweis die Kräfte des menſchlichen Geiſtes unendlich überſteige, bedürfte eigentlich nicht dargethan zu werden, da man nur die Erforderniſſe eines ſolchen Beweiſes nennen darf, um ihn von Ueber-

Uebernehmung deſſelben zurückzuſchrecken; doch iſt oben auch das zum Ueberfluſſe geſchehen *).

Man könnte aber etwa noch, nachdem man auf die Hoffnung eines ſtrengen Beweiſes Verzicht gethan, glauben, der nicht erweisbare Satz werde ſich wenigſtens wahrſcheinlich machen laſſen. Wahrſcheinlichkeit nemlich entſteht, wenn man in die Reihe von Gründen kommt, welche uns auf den zureichenden Grund für einen gewiſſen Satz führen müſſe, doch ohne dieſen zureichenden Grund ſelbſt, oder auch den, der kein zureichender iſt, u. ſ. w. als gegeben aufzeigen zu können, und je näher man dieſem zureichenden Grunde iſt,

---

*) Inzwiſchen läßt ſich nicht leugnen, daß nicht in der menſchlichen Natur ein allgemeiner, unwiderſtehlicher Hang liege, aus der Unbegreiflichkeit einer Begebenheit nach Naturgeſetzen auf das Daſeyn derſelben durch unmittelbare göttliche Cauſalität zu ſchließen. Dieſer Hang entſteht aus der Aufgabe unſrer Vernunft bey allem Bedingten, Totalität der Bedingungen anzunehmen; und dieſe Totalität iſt nun ſogleich da, und wir haben mit Aufſuchung der Bedingungen weiter keine Bemühung, wenn wir, ſobald es mit dem Aufſuchen derſelben nicht mehr recht fort will, ſofort auf das Unbedingte (oder die erſte Bedingung alles Bedingten) übergehen dürfen. Da aber dieſe Eilfertigkeit die unüberſehbare Reihe der Bedingungen zu ſchließen, jeder Schwärmerey, und jedem Unſinne eine weite, und immer offne Thür zeigt, ſo hat man bey jeder Gelegenheit ohne Nachſicht gegen ſie zu verfahren. Wenn aber ſchon vorläufig ausgemacht iſt, daß die Erklärung einer gewiſſen Begebenheit aus göttlicher Cauſalität keine nachtheiligen, ſondern ſogar vortheilhafte Folgen für die Moralität haben werde: — dürfte man in dieſem einzigen Falle nicht von der ſonſt ſo nöthigen Strenge gegen unſre anmaaßende Vernunft etwas nachlaſſen, und einem wohlthätigen Glauben dieſen einen Berührungspunct mehr im menſchlichen Geiſte überlaſſen, wenn er auch gleich erweislich erſchlichen iſt?

iſt, deſto höher iſt der Grad der Wahrſcheinlichkeit. Dieſen zureichenden Grund könnte man nun entweder a priori, (durch's Herabſteigen von den Urſachen zu den Wirkungen) oder a poſteriori (durch's Heraufſteigen von den Wirkungen zu den Urſachen) aufſuchen wollen. Im erſten Falle müßte man etwa eine Eigenſchaft in Gott aufzeigen, welche ihn, wenn etwa noch ein Beſtimmungsgrund, der ſich nicht aufzeigen ließe, dazu käme, bewegen müßte, den Begriff einer Offenbarung zu realiſiren; ſo wie man etwa von der Weisheit Gottes, nach der Analogie ihrer Wirkungsart hienieden (alſo durch Verbindung dieſes Begriffs a priori mit einer Erfahrung) vermuthen, aber nicht beweiſen kann, (weil Gründe dagegen ſeyn möchten, die wir nicht wiſſen) daß endliche Weſen mit Körpern, aber immer ſich verfeinernden Körpern fortdauren werden. Abgerechnet, daß unſer Geiſt ſo eingerichtet iſt, daß Wahrſcheinlichkeitsgründe a priori nicht das geringſte Fürwahrhalten in ihm begründen können; ſo wird man auch eine ſolche Beſtimmung in Gott nie auffinden. Oder im zweyten Falle, müßte man alle Möglichkeiten, daß eine gewiſſe Begebenheit anders als durch göttliche Cauſalität bewirkt ſeyn könnte, bis etwa auf eine, oder zwey, u. ſ. f. wegräumen. In dieſe Reihe der Gründe, eine göttliche Cauſalität für gewiſſe Erſcheinungen in der Sinnenwelt anzunehmen, kommen wir denn nun allerdings. Denn es iſt, theoretiſch betrachtet, allerdings der erſte Grund für den Urſprung einer gewiſſen Begebenheit durch unmittelbare Wirkung Gottes, wenn wir ihre Entſtehung

ſtehung aus natürlichen Urſachen nicht zu erklären wiſſen. Aber dieſes iſt nur das erſte Glied einer Reihe, deren Ausdehnung wir gar nicht wiſſen, und welche ſchon an ſich aller Wahrſcheinlichkeit nach uns ungedenkbar iſt, und es verſchwindet folglich in Nichts vor der unendlichen Menge der möglichen übrigen. Wir können mithin für die Befugniß eines categoriſchen Urtheils, daß etwas eine Offenbarung ſey, auch nicht einmal Wahrſcheinlichkeitsgründe anführen.

Es dürfte etwa jemand noch einen Augenblick glauben, daß dieſe Wahrſcheinlichkeit durch die gefundne Uebereinſtimmung einer angeblichen Offenbarung mit den Criterien derſelben begründet werde; daher, und zuförderſt: wenn eine angebliche Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Criterien der Wahrheit gefunden hätten, — welches Urtheil über dieſelbe würde dies berechtigen? Alle dieſe Criterien ſind die moraliſchen Bedingungen, unter denen allein, und außer welchen nicht, eine ſolche Erſcheinung von Gott dem Begriffe einer Offenbarung gemäß bewirkt ſeyn könnte; aber gar nicht umgekehrt, die Bedingungen einer Wirkung, die blos durch Gott dieſem Begriffe gemäß bewirkt ſeyn könnte. Wären ſie das letztere, ſo berechtigten ſie durch Ausſchließung der Cauſalität aller übrigen Weſen zu dem Urtheile: das iſt Offenbarung; da ſie aber das nicht, ſondern nur das erſtere ſind, ſo berechtigen ſie blos zu dem Urtheile: das kann Offenbarung ſeyn, d. h. wenn vorausgeſetzt wird, daß in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden geweſen ſey, und daß er ihn habe darſtellen wollen.

wollen, ſo iſt in der gegebnen Erſcheinung nichts, was der möglichen Annahme, ſie ſey eine dergleichen Darſtellung, widerſprechen könnte. Es wird alſo durch eine ſolche Prüfung nach den Criterien blos problematiſch, daß irgend etwas eine Offenbarung ſeyn könne; dieſes problematiſche Urtheil aber iſt nun auch völlig ſicher.

Es wird nemlich in demſelben eigentlich zweyerley ausgeſagt; zuerſt: es iſt überhaupt möglich, daß Gott den Begriff einer Offenbarung gehabt habe, und daß er ihn habe darſtellen wollen — und dies iſt ſchon unmittelbar aus der Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsbegriffs, in welchem dieſe Möglichkeit angenommen wird, klar; und dann: es iſt möglich, daß dieſe beſtimmte angebliche Offenbarung eine Darſtellung deſſelben ſey. Das letztere Urtheil kann nun, und muß der Billigkeit gemäß, vor aller Prüfung vorher von jeder als Offenbarung angekündigten Erſcheinung gefällt werden; in dem Sinne nemlich: es ſey möglich, daß ſie die Criterien einer Offenbarung an ſich haben könne. Hier nemlich (vor der Prüfung vorher) iſt das problematiſche Urtheil aus zweyen problematiſchen zuſammengeſetzt. Wenn aber dieſe Prüfung vollendet, und die angekündigte Offenbarung in derſelben bewährt gefunden iſt, ſo iſt das erſtere nicht mehr problematiſch, ſondern völlig ſicher; die Erſcheinung hat alle Criterien einer Offenbarung an ſich: man kann daher nun mit völliger Sicherheit, ohne noch ein anderweitiges Datum zu erwarten, oder irgend woher einen Einſpruch zu befürchten, urtheilen, ſie könne eine ſeyn. Aus

der

der Prüfung nach den Criterien ergiebt ſich alſo das, was ſich aus ihnen ergeben kann, nicht blos als wahrſcheinlich, ſondern als gewiß, ob ſie nemlich göttlichen Urſprungs ſeyn *könne*; ob ſie es aber *wirklich ſey*, — darüber ergiebt ſich aus ihr gar nichts, denn davon iſt bey ihrer Uebernehmung gar nicht die Frage geweſen.

Nach Vollendung dieſer Prüfung kommt nun in Abſicht auf ein categoriſches Urtheil das Gemüth, oder ſollte es wenigſtens vernünftiger Weiſe, in ein völliges Gleichgewicht zwiſchen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bey dem erſten kleinen Momente ſich auf die eine oder die andre hinzuneigen. Für ein verneinendes Urtheil iſt kein der Vernunft nicht widerſprechendes Moment denkbar; weder ein ſtrenger oder nur zur wahrſcheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis, denn der verneinende iſt eben ſo und aus eben den Gründen unmöglich als der bejahende; noch eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens durch's practiſche Geſetz, weil die Annehmung einer alle Criterien der Göttlichkeit an ſich habenden Offenbarung dieſem Geſetze in nichts widerſpricht. (Es läßt ſich zwar allerdings eine Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens durch die Neigung denken, welche uns gegen die Anerkennung einer Offenbarung einnehmen könnte, und man kann, ohne ſich der Liebloſigkeit ſchuldig zu machen, wol annehmen, daß eine ſolche Beſtimmung *bey vielen* der Grund ſey, warum ſie keine Offenbarung annehmen wollen; aber eine ſolche Neigung widerſpricht offenbar der practiſchen Vernunft.) Es muß ſich alſo ein Moment für das bejahende Urtheil auffinden laſſen, oder wir müſſen in dieſer Unentſchiedenheit immer bleiben. Da auch dieſes Moment weder ein ſtrenger, noch ein zur wahrſcheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis ſeyn kann, ſo muß es eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens ſeyn.

Schon ehemals ſind wir mit dem Begriffe von Gott in dieſem Falle geweſen. Unſere bey allem Bedingten Totalität der Bedingungen ſuchende Vernunft führte uns in der Ontologie auf den Begriff des allerrealſten Weſens, in der Coſmologie auf eine erſte Urſache, in der Teleologie auf ein verſtändiges Weſen, von deſſen Begriffen wir die in der Welt für unſre Reflexion allenthalben nothwendig anzunehmende Zweckverbindung ableiten konnten; es zeigte ſich ſchlechterdings keine Urſache, warum dieſem Begriffe nicht etwas außer uns correſpondiren ſollte, aber dennoch konnte unſre theoretiſche Vernunft ihm dieſe Realität durch nichts zuſichern. Durch das Geſetz der practiſchen Vernunft aber wurde uns zum Zwecke unſrer Willensform ein Endzweck aufgeſtellt, deſſen Möglichkeit für uns nur unter Vorausſetzung der Realität jenes Begriffs denkbar war; und da wir dieſen Endzweck ſchlechterdings wollen, mithin auch theoretiſch ſeine Möglichkeit annehmen mußten, ſo mußten wir auch zugleich die Bedingungen deſſelben, die Exiſtenz Gottes, und die aus Verbindung ſeines Begriffs mit dem Begriffe endlicher moraliſcher Weſen erfolgende Unſterblichkeit der Seele annehmen. Hier wurde alſo ein Begriff, deſſen Gültigkeit vorher ſchlechterdings problematiſch war, nicht durch theoretiſche Beweisgründe, ſondern um einer Beſtimmung des Begehrungsvermögens willen realiſirt. — In Abſicht der Aufgabe ſind wir hier ganz in dem gleichen Falle. Es iſt nemlich ein Begriff in unſerm Gemüthe vorhanden, der blos als ſolcher vollkommen denkbar iſt, und nachdem eine alle Criterien einer Offenbarung an ſich habende Erſcheinung in der Sinnenwelt gegeben iſt, ſo iſt ſchlechterdings nichts mehr möglich, was der Annahme ſeiner Gültigkeit widerſprechen könnte; es läßt ſich aber auch kein theoretiſcher Beweisgrund aufzeigen, der uns berechtigen könnte, dieſe Gültigkeit anzunehmen. Dieſelbe iſt alſo völlig problematiſch. Daß man aber bey Auflöſung dieſer Aufgabe mit der der obigen nicht völlig gleichen Schritt halten könne, fällt bald in die Augen. Der Begriff von Gott nemlich war a priori durch unſre Vernunft gegeben, war als ſolcher uns ſchlechterdings nothwendig, und wir konnten mithin die Aufgabe unſrer Vernunft, über ſeine Gültigkeit außer uns etwas zu entſcheiden, nicht ſo nach Belieben ablehnen; für den einer Offenbarung aber haben wir a priori kein dergleichen Datum anzuführen, und es wäre mithin recht wohl möglich, dieſen Begriff entweder überhaupt nicht zu haben, oder die Frage über ſeine Gültigkeit außer uns als völlig unnütz von der Hand zu weiſen. Was hieraus, daß er a priori nicht gegeben iſt, ſchon unmittelbar folgt, daß nemlich auch keine a priori geſchehne

Willensbeſtimmung ſich werde aufzeigen laſſen, die uns beſtimmte ſeine Realität anzunehmen, weil ja dann dieſe Willensbeſtimmung das vermißte Datum a priori ſeyn würde, wird völlig klar, wenn man ſich erinnert, daß, um ſich den uns a priori aufgeſtellten Endzweck als möglich zu denken, nichts weiter erfordert wird, als die Exiſtenz Gottes, und die Fortdauer endlicher moraliſcher Weſen anzunehmen, um welche Sätze, ihrer Materie nach, es im Begriffe einer Offenbarung gar nicht zu thun iſt, der ſie vielmehr zum Behuf ſeiner eignen Möglichkeit ſchon als angenommen vorausſetzt; es iſt vielmehr blos um die Annehmung einer gewiſſen Form der Beſtätigung dieſer Sätze zu thun. Aus der Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgeſetz läßt mithin kein Moment, die Gültigkeit des Offenbarungsbegriffs anzunehmen, ſich ableiten. Vielleicht aber aus einer durch das obere dem Moralgeſetze gemäß geſchehne Beſtimmung des untern? — Das Moralgeſetz nemlich gebietet ſchlechthin, ohne Rückſicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt, oder in einzelnen Fällen eine Cauſalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geſchehne Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens, das Gute ſchlechthin zu wollen, wird das untere auch durch Naturgeſetze beſtimmbare beſtimmt, die Mittel zu wollen, daſſelbe wenigſtens in ſich (in ſeiner ſinnlichen Natur) hervorzubringen. Das obere Begehrungsvermögen will ſchlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun iſt es, laut der §. 6. geſchehnen Entwickelung

der

der formalen Function der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr weſentliche iſt, ein Mittel für ſinnliche Menſchen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erſtere zu verſchaffen, wenn ſie ſich die Geſetzgebung des Heiligſten unter ſinnlichen Bedingungen vorſtellen dürfen. Dieſe Vorſtellung iſt denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muß mithin unter obigen Bedingungen die Realität des Begriffs der Offenbarung nothwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen iſt, ſo beſtimmt daſſelbe das Gemüth, ihn als wirklich realiſirt anzunehmen, d. h. als bewieſen anzunehmen, eine gewiſſe Erſcheinung ſey wirklich durch göttliche Cauſalität bewirkte abſichtliche Darſtellung dieſes Begriffs, und ſie dieſer Annahme gemäß zu brauchen.

Eine Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens iſt, ſie ſey auch bewirkt durch was ſie wolle, ein **Wunſch**; mithin liegt der Aufnahme einer gewiſſen Erſcheinung als göttlicher Offenbarung, nichts mehr als ein Wunſch zum Grunde. Da nun ein ſolches Verfahren, etwas zu glauben, weil das Herz es wünſcht, nicht wenig, und nicht mit Unrecht, verſchrieen iſt, ſo müſſen wir noch einige Worte, wenn auch nicht zur Deduction der Rechtmäßigkeit, doch zur Ablehnung aller Einſprüche gegen dieſes Verfahren im gegenwärtigen Falle hinzuſetzen.

Wenn ein bloßer Wunſch uns berechtigen ſoll, die Realität ſeines Objects anzunehmen, ſo muß derſelbe ſich auf die Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens durchs Moralgeſetz gründen, und durch dieſelbe entſtanden ſeyn; die Annahme der Wirklichkeit ſeines Objects muß uns die Ausübung unſerer Pflichten, und zwar nicht etwa blos dieſer oder jener, ſondern des pflichtmäßigen Verhaltens überhaupt erleichtern, und von der Annahme des Gegentheils muß ſich zeigen laſſen, daß ſie dieſes pflichtmäßige Verhalten in den wünſchenden Subjecten erſchweren würde; und dieſes darum, weil wir nur bey einem Wunſche dieſer Art einen Grund anführen können, warum wir über die Wirklichkeit ſeines Objects überhaupt etwas annehmen, und die Frage über dieſelbe nicht gänzlich abweiſen wollen. Daß beym Wunſche einer Offenbarung dieſes der Fall ſey, iſt ſchon oben zur Gnüge gezeigt.

Mit dieſem Criterio der Annehmbarkeit eines gewünſchten blos um des Wunſches willen, muß ſich nun auch das zweyte vereinigen, nemlich die völlige Sicherheit, daß wir nie eines Irrthums bey dieſer Annahme werden überführt werden können, in welchem Falle die Sache für uns völlig wahr, es für uns eben ſo gut iſt, als ob dabey gar kein Irrthum möglich wäre. Dies findet nun bey der Annahme einer alle Criterien der Göttlichkeit an ſich habenden Offenbarung, d. i. bey der Annahme, daß eine gewiſſe Erſcheinung durch unmittelbare göttliche Cauſalität dem Begriffe einer Offenbarung gemäß bewirkt ſey, der höchſten Strenge nach ſtatt. Der Irrthum dieſer Annahme kann uns, und

wenn

wenn wir Ewigkeiten hindurch an Einſichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten, oder dargethan werden; denn dann müßte, da vor der theoretiſchen Vernunft Richterſtuhl dieſer Begriff ſchlechterdings nicht gehört, gezeigt werden können, daß ſie der practiſchen Vernunft, nemlich dem durch dieſelbe gegebnen Begriffe von Gott widerſpräche, welcher Widerſpruch aber, da das Moralgeſetz für alle vernünftige Weſen auf jeder Stufe ihrer Exiſtenz das gleiche iſt, ſchon jetzt erhellen müßte. Eben ſo wenig kann ein ſolcher Irrthum, wie es bey andern menſchlichen Wünſchen, die meiſt auf die Zukunft gehen, ſo oft der Fall iſt, durch eine nachmalige Erfahrung dargethan werden; denn wie ſollte die Erfahrung wol beſchaffen ſeyn, die uns belehren könnte, eine einem möglichen Begriffe in Gott völlig gemäße Wirkung ſey nicht durch die Cauſalität dieſes Begriffs bewirkt? welches eine offenbare Unmöglichkeit iſt: oder auch nur die, welche wir, im Falle daß ſie es ſey, machen müßten, und aus deren Abweſenheit wir ſchließen könnten, ſie ſey es nicht? — Die Unterſuchung iſt bis zu einem Puncte getrieben, von welchem aus ſie für uns nicht weiter gehen kann: bis zur Einſicht in die völlige Möglichkeit einer Offenbarung ſowohl überhaupt, als insbeſondre durch eine beſtimmt gegebne Erſcheinung; ſie iſt für uns (alle endliche Weſen) völlig geſchloſſen; wir ſehen am Endpuncte dieſer Unterſuchung mit völliger Sicherheit, daß über die Wirklichkeit einer Offenbarung ſchlechterdings kein Beweis weder für ſie, noch wider ſie ſtattfinde, noch je ſtattfinden werde, und daß, wie es mit der Sache an ſich ſey, nie irgend ein Weſen wiſſen werde, als Gott allein. Wollte man etwa noch zuletzt als den einzigen Weg, wie wir hierüber belehrt werden könnten, annehmen, Gott ſelbſt könne es uns mittheilen, ſo wäre dies eine neue Offenbarung, über deren objective Realität die vorige Unwiſſenheit entſtehn würde, und wir wieder da ſeyn würden, wo wir vorher waren. — Da es aus allem geſagten völlig ſicher iſt, daß über dieſen Punct keine Ueberführung des Irrthums, d. i. daß für uns überhaupt kein Irrthum darüber möglich ſey, eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens aber uns treibt, uns für das bejahende Urtheil zu erklären, ſo können wir mit völliger Sicherheit dieſer Beſtimmung nachgeben *).

Die-

---

*) Laſſet uns das hier über die Bedingungen der Erlaubniß etwas zu glauben, weil das Herz es wünſcht, geſagte, durch ein Beyſpiel vom Gegentheile klärer machen. Man könnte nemlich etwa die Wiedererneuerung des Umganges geweſener Freunde im künftigen Leben aus dem Verlangen guter (zur Freundſchaft geſtimmter Menſchen nach dieſer Wiedererneuerung erweiſen wollen. Mit einem ſolchen Beweiſe aber würde man nicht wohl fortkommen. Denn ob man gleich etwa ſagen könnte, die Vollbringung mancher ſchweren Pflicht werde dem, der einen geliebten Freund in der Ewigkeit weiß, durch den Gedanken erleichtert werden, daß er ſich dadurch des Genuſſes der Seligkeit mit ſeinem abgeſchiednen Freunde immer mehr verſichere, ſo würde, ganz abgerechnet, daß man wol unzählige Motiven der Art würde aufweiſen können, denen man

aber

Dieſe Annahme einer Offenbarung iſt nun, da ſie auf eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens rechtmäßig ſich grün-

---

aber darum die objective Realität zuzuſprechen doch ein Bedenken tragen würde, dadurch doch gar nicht reine Moralität, ſondern blos Legalität befördert werden, und es würde demnach eine vergebliche Bemühung ſeyn, dieſen Wunſch von der Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgeſetz ableiten zu wollen. Ueberhaupt ſind wol der Wunſch, überhaupt Spuren der göttlichen moraliſchen Regierung in der ganzen Natur, und vorzüglich in unſerm eignen Leben, und der, insbeſondre eine Offenbarung annehmen zu dürfen, die einzigen, die mit Rechte auf eine ſo erhabne Abſtammung Anſpruch machen möchten. Was die zweyte Bedingung anbetrifft, ſo laſſen ſich ſchon hienieden der Analogie nach Gründe genug vermuthen, die eine ſolche Wiedervereinigung im künftigen Leben zweckwidrig machen könnten, als z. B. daß etwa der Zweck einer vielſeitigern Ausbildung uns den Umgang des ehemaligen Freundes, deſſen Abſicht für unſre Bildung erreicht iſt, unnütz, oder gar ſchädlich machen könnte, daß deſſelben Gegenwart in andern Verbindungen nöthiger, und für das Ganze nützlicher ſey, daß die unſrige es ſey u. dgl. Blos der letzten Bedingung entſpricht die angenommene Realität dieſes Wunſches, denn in einer Dauer ohne Ende kann dieſe Wiedervereinigung, wenn ſie an keinen beſtimmten Punct dieſer Dauer gebunden wird, immer noch erwartet werden, und mithin die Erfahrung ihrer Wirklichkeit nie widerſprechen. Aus dieſem Grunde alſo iſt kein Beweis der Befriedigung dieſes Wunſches möglich; und wenn es keinen andern Beweis giebt (es giebt aber einen, der jedoch auch nur zur wahrſcheinlichen Vermuthung hinreicht), ſo müßte das menſchliche Gemüth ſich über dieſelbe auf Hoffnung, d. i. auf eine durch eine Beſtimmung des Be-

gehgründet, ein Glaube, den wir zum Unterſchiede vom reinen Vernunftglauben an Gott und Unſterblichkeit, der ſich auf etwas materielles bezieht, den formalen, empiriſch bedingten Glauben nennen wollen. Der Un-

ter-

gehrungsvermögens motivirte Hinneigung des Gemüths auf eine Seite bey einem Gegenſtande, der übrigens als problematiſch erkannt wird, einſchränken.

Uebrigens hat es in dieſer Abſicht mit den unmittelbaren Poſtulaten der practiſchen Vernunft, der Exiſtenz Gottes, und der ewigen Fortdauer moraliſcher Weſen die gleiche Bewandtniß. Unſere Fortdauer zwar iſt Gegenſtand unmittelbarer Erfahrung; der Glaube an die Fortdauer aber kann nie durch Erfahrung widerlegt werden; denn, wenn wir nicht exiſtiren, ſo machen wir gar keine Erfahrung. So lange wir nun als wir, d. i. als moraliſche Weſen, fortdauren, kann auch der Glaube an Gott weder durch Gründe, denn auf theoretiſche gründet er ſich nicht, und das für die Ewigkeit gültige Geſetz der practiſchen Vernunft unterſtützt ihn, noch durch Erfahrung umgeſtoßen werden; denn die Exiſtenz Gottes kann nie Gegenſtand der Erfahrung werden, mithin auch aus der Ermangelung einer ſolchen Erfahrung ſich nie auf die Nichtexiſtenz deſſelben ſchließen laſſen. Aus eben dieſen Gründen aber können dieſe Sätze auch nie, für irgend ein endliches Weſen, Gegenſtände des Wiſſens werden, ſondern müſſen in alle Ewigkeit Gegenſtände des Glaubens bleiben. Denn für die Exiſtenz Gottes werden wir nie andere als moraliſche Gründe haben, da keine andern möglich ſind, und unſrer eignen Exiſtenz werden wir zwar für jeden Punct derſelben unmittelbar durch das Selbſtbewußtſeyn ſicher ſeyn, für die Zukunft aber ſie aus keinen andern, als moraliſchen Gründen erwarten können.

terſchied beider, und alles, was wir über den letztern noch zu ſagen haben, wird aus einer Vergleichung der Beſtimmung des Gemüths bey einem oder dem andern nach Ordnung der Categorientitel ſich ergeben.

Der **Qualität** nach nemlich iſt der Glaube im erſten ſo wie im zweyten Falle eine freye durch keine Gründe erzwungne Annahme der Realität eines Begriffs, dem dieſe Realität durch keine Gründe zugeſichert werden kann, im erſten Falle eines gegebnen, im zweyten eines gemachten, im erſten um einer Beſtimmung des obern, im zweyten um einer durch dieſe Beſtimmung des obern geſchehnen Beſtimmung des untern Begehrungsvermögens willen. Dies ſind Verſchiedenheiten, welche ſchon angezeigt, und deren Folgen ſchon entwickelt worden. Aber es zeigt ſich hier noch eine neue. Im reinen Vernunftglauben nemlich wird blos angenommen, daß einem Begriffe, dem von Gott, überhaupt ein Gegenſtand außer uns correſpondire, (denn der Glaube an Unſterblichkeit läßt ſich als von der Exiſtenz Gottes blos abgeleitet betrachten, und wir haben mithin hier keine beſondre Rückſicht auf ihn zu nehmen): im Offenbarungsglauben aber nicht blos das, ſondern auch, daß ein gewiſſes gegebnes ein dieſem Begriffe correſpondirendes ſey. Im letztern alſo ſcheint das Gemüth einen Schritt weiter zu gehen, und eine kühnere Anmaaßung zu machen, die eine größere Berechtigung für ſich anzuführen haben ſollte. Aber das liegt in der Natur beider Begriffe, und der

Schritt

Schritt iſt wirklich im letzteren Falle nicht kühner, als im erſteren. Der Begriff von Gott nemlich iſt ſchon a priori völlig beſtimmt gegeben, ſo weit er nemlich von uns beſtimmt werden kann, und läßt durch keine Erfahrung, und eben ſo wenig durch Schlüſſe aus der angenommenen Exiſtenz ſich weiter beſtimmen. Eine Realiſation deſſelben kann mithin gar nichts weiter thun, als die Exiſtenz eines demſelben correſpondirenden Gegenſtandes annehmen; ſie kann weiter nichts zu ihm hinzuſetzen, weil dieſer Gegenſtand nur auf dieſe eine a priori gegebne Art beſtimmt ſeyn kann. Im Begriffe der Offenbarung aber wird eine zu gebende Erfahrung gedacht, die als ſolche, und inwiefern ſie das iſt, a priori gar nicht beſtimmt werden kann, ſondern als a poſteriori auf mannigfaltige Art beſtimmbar angenommen werden muß. Sie als realiſirt annehmen, heißt nichts anderes, und kann nichts anderes heißen, als ſie völlig beſtimmt gegeben zu denken; dieſe völlige Beſtimmung muß aber durch die Erfahrung gegeben werden. Folglich findet gar keine Annahme der Realität dieſes Begriffs überhaupt (in abstracto) ſtatt, ſondern er kann nur durch Anwendung auf eine beſtimmte Erſcheinung (in concreto) realiſirt werden, und durch dieſe Anwendung geſchieht nichts anderes, als was im reinen Vernunftglauben geſchieht: es wird angenommen, daß einem a priori vorhandenen Begriffe etwas außer ihm entſpreche. Wenn von der Quantität des Glaubens die Rede iſt, ſo kann damit nur eine ſubjective gemeint

ſeyn,

ſeyn, weil kein Glaube auf objective Gültigkeit Anſpruch macht, in welchem Falle er kein Glaube wäre. In dieſer Rückſicht iſt nun der reine Vernunftglaube allgemeingültig für alle vernünftige Weſen, weil er ſich auf eine a priori geſchehene Beſtimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgeſetz, etwas nothwendig zu wollen, gründet, und auf einen a priori durch die reine Vernunft gegebnen Begriff geht. Er läßt ſich zwar niemanden aufdringen, weil er auf eine Beſtimmung der Freyheit ſich gründet, aber er läßt ſich von jedermann fordern, und ihm anſinnen. Es leuchtet ſogleich ein, daß der empiriſch bedingte Glaube auf dieſe Allgemeingültigkeit nicht Anſpruch machen könne. Denn theils geht er auf einen nicht gegebnen, ſondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menſchlichen Gemüthe iſt. Wenn nun jemand auf dieſen Begriff überhaupt nicht käme, ſo könnte er auch keine Darſtellung deſſelben annehmen, und wir würden mithin dieſe Annahme vergeblich in ihm vorausſetzen, da wir nicht einmal den Begriff derſelben in ihm mit Sicherheit vorausſetzen können. Theils aber wird die Beſtimmung des Gemüths, eine Darſtellung dieſes Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunſch, der ſich auf ein empiriſches Bedürfniß gründet, bewirkt. Wenn nun jemand dieſes Bedürfniß in ſich nicht fühlt, wenn er auch hiſtoriſch wiſſen ſollte, daß es bey andern vorhanden ſey, ſo kann in demſelben nimmermehr der Wunſch entſtehen, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieſelbe. — Nur ein einziger Fall läßt ſich denken, in welchem auch ohne das Gefühl dieſes Bedürfniſſes in ſich ſelbſt wenigſtens ein vorübergehender Glaube möglich iſt, wenn nemlich jemand in die Nothwendigkeit verſetzt wird, durch die Vorſtellung einer Offenbarung, ohne ihrer eben für ſich ſelbſt zu bedürfen, auf die Herzen andrer zu wirken, die derſelben bedürfen. Der lebhafte, ſeiner Pflicht, Moralität nach ſeinen Kräften auch außer ſich zu verbreiten, gemäße Wunſch, vereint mit der Ueberzeugung, daß dies bey den gegebnen Subjecten nur durch dieſe Vorſtellung möglich ſey, wird ihn treiben, ſie zu gebrauchen. Mit wahrer Energie kann er ſie nicht brauchen, ohne als ein ſelbſt überzeugter und glaubender zu reden. Dieſen Glauben zu heucheln, wäre gegen die Wahrheit und Lauterkeit des Gemüths, und folglich moraliſch unmöglich. Das dadurch entſtehende dringende Gefühl eines Bedürfniſſes des Offenbarungsglaubens in dieſer Lage wird, wenigſtens ſo lange dieſes Gefühl dauert, den Glauben ſelbſt in ihm hervorbringen, wenn er auch etwa, nachdem er kälter geworden iſt, dieſe Vorſtellungen allmählig wieder bey Seite legen ſollte *).

Es

---

*) Daß dies nicht eine leere Vernünfteley ſey, ſondern ſich auch in der Erfahrung, beſonders beym Halten öffentlicher Reden an das Volk, beſtätige, wird uns vielleicht jeder Religions-

Es folgt alſo aus dem geſagten, daß der Glaube an Offenbarung ſich nicht nur nicht aufdringen, ſondern auch nicht einmal von jedermann fordern, oder ihm anſinnen laſſe.

So wie der Glaube an Offenbarung nur unter zwey Bedingungen möglich iſt, daß man nemlich theils gut ſeyn wolle, theils der Vorſtellung einer geſchehnen Offenbarung als eines Mittels bedürfe, um das Gute in ſich hervorzubringen *), ſo kann auch der Unglaube in Rückſicht auf ſie zweyerley Urſachen haben, daß man nemlich entweder gar keinen guten Willen habe, und mithin alles, was uns zum Guten anzutreiben, und unſere Neigungen einſchränken zu wollen das Anſehen hat, haſſe, und von der Hand weiſe, oder daß man bey dem beſten Willen nur die Unterſtützung einer

---

ligionslehrer, der etwa ſich für ſeine Perſon der aus der Offenbarung hergenommenen Vorſtellungen nicht bedient, übrigens aber lebhaftes Gefühl ſeiner Beſtimmung mit Ehrlichkeit (welches nicht wenig geſagt iſt) vereinigt, wenn auch nicht öffentlich, doch wenigſtens in ſeinem Herzen zugeſtehen.

*) Dies waren auch die Maximen Jeſu. In Abſicht des erſtern: So jemand will den Willen thun des der mich geſandt hat, der wird innen werden, ob dieſe Lehre von Gott ſey; und im Gegenſatze: Wer Arges thut, haſſet das Licht, und kommt nicht an das Licht. In Abſicht des letztern: Die Starken bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken; ich bin kommen die Sünder zur Buße zu rufen, und nicht die Gerechten — welche Ausſprüche ich nicht für Ironie halte.

einer Offenbarung nicht bedürfe, um ihn in's Werk ſetzen zu können. Die erſtere Verfaſſung der Seele iſt tiefes moraliſches Verderben; die letztere iſt, wenn ſie ſich nur etwa nicht auf die natürliche Schwäche unſrer Neigungen, oder auf eine dieſelbe tödtende Lebensart, ſondern auf wirkſame Hochachtung des Guten, um ſein ſelbſt willen, gründet, wirkliche Stärke, und man darf, ohne Furcht der Würde der Offenbarung dadurch etwas zu benehmen, das ſagen, weil bey wirklich vorherrſchender Liebe des Guten, ohne welche überhaupt kein Glaube möglich iſt, nicht zu befürchten ſteht, daß jemand ſie von der Hand weiſen werde, ſo lange er noch irgend eine gute Wirkung derſelben an ſich verſpürt. Aus welchen Urſachen von beiden der Unglaube bey einem beſtimmten Subjecte entſtanden ſey, können nur die Früchte lehren.

Zur Ablehnung einer übereilten Folgerung hieraus aber müſſen wir ſchon hier anmerken, daß, wenn gleich nicht der Glaube an Offenbarung, dennoch die Critik ihres Begriffs auf Allgemeingültigkeit Anſpruch mache. Denn letztere hat nichts zu begründen, als die abſolute Möglichkeit einer Offenbarung, ſowohl in ihrem Begriffe, als daß etwas demſelben correſpondirendes angenommen werden könne, und dies thut ſie aus Principien a priori, mithin allgemeingültig. Jedem alſo wird durch ſie angemuthet, zuzugeſtehen, daß nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich ſey, ſondern auch, daß eine in der Sinnenwelt wirklich gegebne Er-

ſchei-

ſcheinung, die alle Criterien derſelben an ſich hat, eine ſeyn könne. Hierbey aber muß ſie es bewenden laſſen, und hierbey kann und muß es vernünftiger Weiſe jeder, der kein Bedürfniß derſelben zum Gebrauche weder an ſich, noch an andern fühlt, bewenden laſſen; iſt aber durch die Critik genöthigt, denen, die an ſie glauben, die Vernunftmäßigkeit ihres Glaubens zuzugeſtehen, und ſie in völlig ruhigem und ungeſtörtem Beſitze und Gebrauche deſſelben zu laſſen.

In Abſicht der Relation bezieht ſich der reine Vernunftglaube auf etwas Materielles, der Offenbarungsglaube aber blos auf eine beſtimmte Form dieſes a priori gegebenen, und ſchon als angenommen vorausgeſetzten Materiellen. Dieſer Unterſchied, der aus allem bisher geſagten zur Gnüge klar iſt, veranlaßt uns blos hier noch die Anmerkung zu machen, daß derjenige, der dieſe beſtimmte Form einer Offenbarung nicht annimmt, darum das Materielle, Gott und Unſterblichkeit, nicht nur nicht nothwendig leugne, ſondern daß er auch dem Glauben an dieſelben in ſich nicht nothwendig Abbruch thue, wenn er ſie ſich außer dieſer Form eben ſo gut denken, und ſie zur Willensbeſtimmung brauchen kann.

In Abſicht der Modalität endlich drückt ſich der reine Vernunftglaube, nach Vorausſetzung der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgeſetzes, apodictiſch aus; es iſt nemlich,

ein-

einmal angenommen, daß das abſolute Recht möglich ſey, für uns ſchlechterdings nothwendig zu denken, daß ein Gott ſey, und daß moraliſche Weſen ewig dauren. Der Glaube an Offenbarung aber kann ſich nur categoriſch ausdrücken: eine gewiſſe Erſcheinung iſt Offenbarung; nicht: ſie muß nothwendig Offenbarung ſeyn, weil, ſo ſicher es auch iſt, daß uns kein Irrthum in dieſem Urtheile gezeigt werden kann, das Gegentheil an ſich doch immer möglich bleibt.

§. 13.

Begriff dieſer Critik im allgemeinen.

Ehe irgend eine Unterſuchung über den Offenbarungsbegriff möglich war, mußte dieſer Begriff wenigſtens vorläufig beſtimmt werden; und da es uns hier nicht ſo gut ward, wie bey gegebnen Begriffen in der reinen Philoſophie, denen wir bis zu ihrer erſten Entſtehung nachſpüren, und ſie gleichſam werden ſehen, da hingegen dieſer ſich blos als ein empiriſcher ankündiget, und wenigſtens, wenn auch bey näherer Unterſuchung ſeine Möglichkeit a priori ſich ergiebt, nicht das Anſehen hat, ein Datum a priori für ſich anführen zu können: ſo hatten wir vor der Hand darüber nur den Sprachgebrauch abzuhören. Dies geſchah §. 3. Da aber dieſer Begriff wenigſtens im engern Sinne, in welchem allein wir ihn unterſuchen, ſich auf Religion bezieht, ſo mußte eine Deduction der Religion überhaupt zum Behuf der

Ableitung des zu unterſuchenden Begriffs aus ſeinem höhern vorausgeſchickt werden (§. 2.). Der erſte Gegenſtand der Unterſuchung bey Prüfung dieſer Critik iſt alſo der, ob der Begriff der Offenbarung dem Sprachgebrauche aller Zeiten, und aller Völker, die ſich einer Offenbarung rühmten, und rühmen, gemäß beſtimmt ſey; und das darum, weil er kein gegebner, ſondern ein gemachter Begriff iſt. Denn wenn ſich das Gegentheil zeigen ſollte, ſo wäre, der von uns wider den Sprachgebrauch aufgeſtellte und ſelbſterdichtete Begriff möchte noch ſo richtig und gründlich unterſucht ſeyn, dieſe ganze Arbeit doch nur ein Spiel, ein vernünftelndes Exercitium, aber von keinem weſentlichen Nutzen. Weiter aber, als über die vorläufige Beſtimmung des Begriffs d. i. über die Angebung ſeines Genus und ſeiner ſpecifiſchen Differenz iſt der Sprachgebrauch auch nicht zu hören; denn ſonſt würde die Möglichkeit jeder Critik aufgehoben, und der Irrthum geheiligt und verewiget.

Nach dieſer vorläufigen Beſtimmung des Begriffs war zu unterſuchen, ob er überhaupt einer philoſophiſchen Critik zu unterwerfen, und vor welchem Richterſtuhle ſeine Sache anhängig zu machen ſey. Das erſte hing davon ab, ob er a priori möglich ſey, und das zweyte mußte ſich durch eine wirkliche Deduction a priori aus den Principien, von welchen er ſich ableiten ließ, ergeben; indem offenbar jeder Begriff unter das Gebiet desjenigen Princips gehört, von welchem er abgeleitet iſt. Dieſe Deduction wurde §. 4. 5.

wirk-

wirklich gegeben, und aus ihr erhellte, daß dieſer Begriff vor den Richterſtuhl der practiſchen Vernunft gehöre. Der zweyte Punct, der einer ſtrengen Prüfung unterworfen werden muß, iſt mithin dieſe Deduction a priori, weil mit ihrer Möglichkeit die Möglichkeit jeder Critik dieſes Begriffs überhaupt, und die Richtigkeit der gegebnen, zugleich aber auch die Vernunftmäßigkeit des critiſirten Begriffs ſelbſt ſteht oder fällt.

Da ſich bey dieſer Deduction fand, daß der in Unterſuchung befindliche Begriff kein Datum a priori aufzuweiſen habe, ſondern dieſelbe a poſteriori erwarte, ſo mußte die Möglichkeit dieſes verlangten Datum in der Erfahrung, aber auch nur ſeine Möglichkeit, gezeigt werden. Dies geſchah §. 6. Es kommt alſo bey Prüfung dieſes §. blos darauf an, ob ein empiriſches Bedürfniß einer Offenbarung, welches das verlangte Datum iſt, nicht etwa wirklich aufgezeigt, ſondern nur richtig angezeigt worden, und ob aus den empiriſchen Beſtimmungen der Menſchheit die Möglichkeit abgeleitet worden, daß ein ſolches Bedürfniß eintreten könne.

Mehr um den Satz, daß die Unterſuchung der Möglichkeit einer Offenbarung ſchlechterdings nicht vor das Forum der theoretiſchen Vernunft gehöre, welcher ſchon aus der Deduction ihres Begriffs erhellet, noch einleuchtender zu machen, als um einer ſyſtematiſchen Nothwendigkeit willen,

wurde

wurde §. 7. noch die phyſiſche Möglichkeit einer Offenbarung, über welche an ſich gar keine Frage entſtehen konnte, gezeigt.

Nach Beendigung dieſer Unterſuchungen muß es völlig klar ſeyn, daß der Begriff der Offenbarung überhaupt nicht nur an ſich denkbar ſey, ſondern daß auch, im Fall des eintretenden empiriſchen Bedürfniſſes, ſich etwas ihm correſpondirendes außer ihm erwarten laſſe. Da aber dieſes correſpondirende eine Erſcheinung in der Sinnenwelt ſeyn ſoll, welche *gegeben* werden muß (nicht *gemacht* werden kann), ſo kann nun der menſchliche Geiſt hierbey nichts weiter thun, als dieſen Begriff auf eine dergleichen Erſcheinung anwenden, und die Critik weiter nichts, als ihn dabey leiten, d. i. die Bedingungen feſtſetzen, unter denen eine ſolche Anwendung möglich iſt. Dieſe Bedingungen ſind §. 8. 9. 10. entwickelt worden. Da dieſelben nichts weiter, als die durch eine Analyſis ſich ergebenden Beſtimmungen des Offenbarungsbegriffs ſelbſt ſind, ſo kommt es bey ihrer Prüfung nur darauf an, ob ſie aus dieſem Begriffe wirklich herfließen, und ob ſie alle angegeben ſind. Die Prüfung des letztern Punctes ſucht §. 11. zu erleichtern.

Da aber aus der Art dieſes Begriffs ſich offenbar ergeben hat, daß ſeine wirkliche Anwendung auf eine gegebne Erfahrung immer nur willkührlich iſt, und ſich auf keine Zunöthigung der Vernunft gründet, ſo hat (§. 12.) noch gezeigt

zeigt werden müſſen, worauf dieſe Anwendung überhaupt ſich gründe, und inwiefern ſie vernunftmäßig ſey. Auch dieſe Deduction der Vernunftmäßigkeit dieſes Verfahrens mit dem Offenbarungsbegriffe bedarf einer beſondern Prüfung.

Aus dieſer kurzen Ueberſicht erhellet, daß die Critik der Offenbarung aus Principien a priori geführt werde — denn bey Unterſuchung des empiriſchen Datum für den Offenbarungsbegriff iſt ſie blos gehalten die Möglichkeit deſſelben zu zeigen; daß ſie mithin, wenn in keinem der angezeigten Puncte ihr ein Fehler nachzuweiſen iſt, auf allgemeine Gültigkeit rechtmäßigen Anſpruch mache. Sollten aber in gegenwärtiger Bearbeitung dieſer Critik dergleichen Fehler gemacht worden ſeyn, wie wol zu erwarten ſteht; ſo müßten es, wenn nur der Weg einer möglichen Critik richtig angegeben iſt, welches ſich bald zeigen muß, beſonders durch gemeinſchaftliche Bemühungen, leicht ſeyn, ihnen abzuhelfen, und eine allgemeingeltende Critik aller Offenbarung aufzuſtellen.

Durch dieſe Critik wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an ſich, und die Möglichkeit eines Glaubens an eine beſtimmte gegebne insbeſondre, wenn dieſelbe nur vorher vor dem Richterſtuhle ihrer beſondern Critik bewährt gefunden, völlig geſichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwieſen, und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beygelegt *). Durch ſie wird alle Critik jeder beſondern gegebnen Offenbarung begründet, indem ſie die allgemeinen Grundſätze jeder dergleichen Critik an den Criterien aller Offenbarung aufſtellt. Es wird, nach vorher ausgemachter hiſtoriſcher Frage, was eine gegebne Offenbarung eigentlich lehre — welche in einzelnen Fällen leicht die ſchwerſte ſeyn dürfte, möglich, mit völliger Sicherheit zu entſcheiden, ob eine Offenbarung göttlichen Urſprungs ſeyn könne, oder nicht, und im erſten Falle ohne alle Furcht irgend einer Störung an ſie zu glauben.

---

*) Dieſer Streit gründet ſich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und iſt völlig dialectiſch. Anerkennung einer Offenbarung iſt nicht möglich, ſagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung iſt möglich, ſagt der zweyte: und ſo ausgedrückt widerſprechen ſich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erſte ſo beſtimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretiſchen Gründen iſt unmöglich; und der zweyte: Anerkennung einer Offenbarung um einer Beſtimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, iſt möglich; ſo widerſprechen ſie ſich nicht, ſondern können beide wahr ſeyn, und ſind es beide, laut unſrer Critik.

Schlußanmerkung.

Es iſt eine ſehr allgemeine Bemerkung, daß alles, was Speculation iſt, oder ſo ausſieht, ſehr wenig Eindruck auf das menſchliche Gemüth mache. Man wird allenfalls angenehm dadurch beſchäfftiget; man läßt ſich das Reſultat gefallen, weil man nichts dagegen einwenden kann, würde aber auch nichts arges daraus haben, wenn es anders ausgefallen wäre; denkt und handelt übrigens in practiſcher Rückſicht wie vorher, ſo daß der auf Speculation gegründete Satz wie ein todtes Capital ohne alle Zinſen in der Seele zu liegen ſcheint, und daß man ſeine Anweſenheit durch nichts gewahr wird. So ging es von jeher mit den Speculationen der Idealiſten und Sceptiker. Sie dachten, wie niemand, und handelten, wie alle.

Daß gegenwärtige Speculation, wenn ſie auch etwa nicht nothwendig practiſche Folgen aufs Leben hat, (wie ſie doch, wenn ſie ſich behauptet, haben möchte,) dennoch in Abſicht des Intereſſe nicht ſo kalt und gleichgültig werde aufgenommen werden, dafür bürgt ihr wol der Gegenſtand, den ſie behandelt. Es iſt nemlich in der menſchlichen Seele ein nothwendiges Intereſſe für alles, was auf Religion Bezug hat, und das iſt denn ganz natürlich daraus zu erklären, weil nur durch Beſtimmung des Begehrungsvermögens Religion möglich gewor-

geworden iſt; daß alſo dieſe Theorie durch die allgemeine Erfahrung beſtätigt wird, und daß man ſich faſt wundern ſollte, warum man nicht längſt ſelbſt von dieſer Erfahrung aus auf ſie kam. Wenn jemand etwa einen andern unmittelbar gewiſſen Satz, z. B. daß zwiſchen zwey Puncten nur Eine gerade Linie möglich ſey, leugnen würde, ſo würden wir ihn vielmehr verlachen und bedauren, als uns über ihn erzürnen; und wenn ja etwa der Mathematiker ſich dabey ereifern ſollte, ſo könnte dies nur entweder aus Mißvergnügen über ſich ſelbſt herkommen, daß er ihn ſeines Irrthums nicht ſogleich überführen könne, oder aus der Vermuthung, daß bey dieſem hartnäckigen Ableugnen der böſe Wille, ihn zu ärgern, (mithin doch auch etwas unmoraliſches) zum Grunde liege: aber dieſer Unwille würde doch ein ganz anderer ſeyn, als derjenige, der jeden, und den unausgebildetſten Menſchen eben am meiſten angreift, wenn jemand das Daſeyn Gottes, oder die Unſterblichkeit der Seele ableugnet; welcher mit Furcht und Abſcheu vermiſcht iſt, zum deutlichen Zeichen, daß wir dieſen Glauben als einen theuren Beſitz, und denjenigen als unſern perſönlichen Feind anſehen, der Miene macht, uns in dieſem Beſitze ſtören zu wollen. Dieſes Intereſſe verbreitet ſich denn verhältnißmäßig weiter, je mehrere Ideen wir auf die Religion beziehen, und mit ihr in Verbindung bringen können; und wir würden daher uns ſehr bedenken, zu entſcheiden, ob vorherrſchende Toleranz in einer Seele, in welcher ſie ſich nicht auf langes anhaltendes Nachdenken gründen kann, ein ſehr achtungswerther Zug ſey. Aus eben dieſem Intereſſe läßt ſich auch im Gegentheile die empfindliche Abneigung erklären, mit der wir gegen Vorſtellungen eingenommen werden, die wir etwa ehedem für heilig hielten, von denen wir aber bey zunehmender Reife uns überzeugt oder überredet haben, daß ſie es nicht ſind. Wir erinnern uns ja anderer Träume unſerer frühern Jahre, wie etwa des von einer uneigennützigen Hülfsbereitwilligkeit der Menſchen, von einer arcadiſchen Schäferunſchuld u. dergl. mit einem wehmüthigfrohen Andenken der Jahre, wo wir noch ſo angenehm träumen konnten, ohnerachtet das Gegentheil und die Erfahrungen, wodurch wir etwa darüber belehrt worden ſind, uns doch an ſich unmöglich angenehm ſeyn können. Der Täuſchungen von oben angezeigter Art aber erinnern wir uns lange mit Verdruß, und es gehört viel Zeit und Nachdenken dazu, um auch darüber kalt zu werden; ein Phänomen, welches man weder aus der dunkeln Vorſtellung des durch dergleichen Ideen entſtehenden Schadens, (indem wir ja den offenbaren Schaden ſelbſt mit mehr Gleichmuth erblicken,) noch etwa, wie ein gewiſſer Schriftſteller, der aber ſeitdem ſeine Meinung geändert zu haben ſcheint, aus dem Einfluſſe böſer Weſen außer uns, ſondern blos daraus zu erklären hat, daß das Heilige uns theuer iſt, und daß wir jede Beymiſchung eines fremdartigen Zuſatzes als

Entweihung deſſelben anſehen. Dieſes Intereſſe zeigt ſich endlich ſogar darin, daß wir mit keinerley Art Kenntniſſen uns ſo breit machen, als mit vermeinten beſſern Religionseinſichten, als ob hierin die größte Ehre liege, und daß wir ſie — wenn nicht etwa der gute Ton dergleichen Unterhaltungen verbannt hat, wiewohl eben das, daß er ſie verbannen mußte, eine allgemeine Neigung zu denſelben anzuzeigen ſcheint, — ſo gern andern mittheilen mögen, in der ſichern Vorausſetzung, daß dies ein allgemein intereſſanter Gegenſtand ſey.

So ſicher wir alſo von dieſer Seite ſeyn dürften, daß gegenwärtige Unterſuchung nicht ganz ohne Intereſſe werde aufgenommen werden, ſo haben wir eben von dieſem Intereſſe zu befürchten, daß es ſich gegen uns kehren, und den Leſer in der ruhigen Betrachtung und Abwägung der Gründe ſtören könne, wenn er etwa vorausſehen, oder wirklich finden ſollte, daß das Reſultat nicht ganz ſeiner vorgefaßten Meinung gemäß ausfalle. Es ſcheint alſo eine nicht ganz vergebliche Arbeit zu ſeyn, hier noch, ganz ohne Rückſicht auf die Begründung des Reſultats, und gleich als ob wir nicht einen a priori vorgeſchriebnen Weg gegangen wären, der uns nothwendig auf daſſelbe hätte führen müſſen, ſondern, als ob es gänzlich von uns abgehangen hätte, wie daſſelbe ausfallen ſolle, zu unterſuchen, ob wir Urſache gehabt hätten, ein günſtigeres zu wünſchen, oder ob gegenwärtiges etwa überhaupt das vortheilhafteſte ſey, das wir uns verſprechen durften; kurz, daſſelbe, ganz ohne Rückſicht auf ſeine Wahrheit, blos von Seiten ſeiner Nützlichkeit zu unterſuchen.

Aber hier ſtoßen wir denn zuerſt auf diejenigen, welche in der beſten Meinung von der Welt ſagen werden, bey einer Unterſuchung der Art könne überhaupt nichts kluges herauskommen, und es würde beſſer geweſen ſeyn, gegenwärtige ganz zu unterlaſſen; die alles, was mit der Offenbarung in Verbindung ſteht, überhaupt nicht auf Principien zurückgeführt wiſſen wollen; die jede Prüfung derſelben ſcheuen, fürchten, von ſich ablehnen. Dieſe werden denn doch, wenn ſie aufrichtig ſeyn wollen, zugeſtehen, daß ſie ſelbſt eine ſchlechte Meinung von ihrem Glauben haben, und mögen ſelbſt entſcheiden, ob ihnen die Achtung und Schonung derjenigen beſſer gefällt, welche die Sache der Offenbarung ſchon für völlig abgeurtheilt und in allen Inſtanzen verlohren anſehen, und meinen, ein Mann, der auf ſeine Ehre halte, könne einmal mit ihr ſich nicht mehr befaſſen, es ſey ſogar ein ſchlechtes Heldenſtück, ſie vollends zu Grunde zu richten, und möge man ja auch wol aus mitleidiger Schonung, denen, die nun einmal ihr Herz daran gehängt haben, dies im Grunde unſchuldige Spielwerk wol gönnen. Doch haben wir mit dieſen es eigentlich hier nicht zu thun, denn von ihnen wird wahrſcheinlich keiner dieſe Schrift leſen, ſondern nur mit ſolchen, die eine Prüfung der Offenbarung verſtatten.

Gegenwärtige ſollte unſrer Abſicht nach die ſtrengſte ſeyn, welche möglich iſt. Was haben wir nun durch dieſelbe verlohren? was gewonnen? wo iſt das Uebergewicht?

Verlohren haben wir alle unſere Ausſichten auf Eroberungen, ſowohl objective, als ſubjective. Wir können nicht mehr hoffen durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Ueberſinnlichen einzudringen, und von da, wer weiß welche? Ausbeute zurückzubringen, ſondern müſſen uns beſcheiden, uns mit dem, was uns mit einemmale zu unſrer völligen Ausſtattung gegeben war, zu begnügen. Eben ſo wenig dürfen wir weiter hoffen andre zu unterjochen, und ſie zu zwingen ihr Antheil an dem gemeinſchaftlichen Erbe, oder an dieſer neuen vermeinten Acquiſition von uns zu Lehn zu nehmen, ſondern müſſen, jeder für ſich, uns auf unſre eignen Geſchäffte einſchränken.

Gewonnen haben wir völlige Ruhe, und Sicherheit in unſerm Eigenthume; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne daß wir etwas damit anzufangen wiſſen; Sicher-

heit

heit vor Friedensſtörern anderer Art, die uns das verleiden möchten, was ſie ſelbſt nicht zu gebrauchen wiſſen. Wir haben beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die ſie mit uns gemein haben, und in Abſicht welcher wir nur darinne von ihnen verſchieden ſind, daß wir ſie wiſſen, und unſern Aufwand darnach einrichten.

Haben wir nun mehr verlohren, oder mehr gewonnen? — Freylich ſcheint der Verluſt der gehofften Einſichten in das Ueberſinnliche ein weſentlicher, ein nicht zu erſetzender, noch zu verſchmerzender Verluſt; wenn es ſich aber bey näherer Unterſuchung ergeben ſollte, daß wir dergleichen Einſichten zu gar nichts brauchen, ja daß wir nicht einmal ſicher ſeyn können, ob wir ſie wirklich beſitzen, oder ob wir auch ſogar hierüber uns täuſchen, ſo möchte es leichter werden, ſich darüber zu tröſten.

Daß von der Realität aller Ideen vom Ueberſinnlichen keine objective Gewißheit, ſondern nur ein Glaube an ſie ſtattfinde, iſt nun zur Gnüge erwieſen. Aller bisher entwickelte Glaube gründet ſich auf eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens, (bey der Exiſtenz Gottes, und der Seelen Unſterblichkeit auf eine des obern, bey dem Vorſehungs- und Offenbarungsbegriffe auf eine durch das obere geſchehne Beſtimmung des untern,)

tern,) und erleichtert gegenſeitig wieder dieſe Beſtimmung. Daß weiter keine Ideen möglich ſind, an deren Realität zu glauben eine unmittelbare oder mittelbare Beſtimmung durch das practiſche Geſetz uns bewege, iſt klärlich gezeigt. Es fragt ſich alſo hier nur noch, ob nicht ein Glaube möglich ſey, der nicht durch eine dergleichen Beſtimmung entſteht, und ſie nicht wieder erleichtert. Im erſten Falle muß es leicht auszumachen ſeyn, ob der Glaube in concreto wirklich da iſt; das muß ſich nemlich aus den practiſchen Folgen ergeben, die er, als die Willensbeſtimmung erleichternd, nothwendig hervorbringen muß. Im letztern Falle aber, wo keine dergleichen practiſche Folgen möglich ſind, ſcheint es, da der Glaube etwas blos ſubjectives iſt, ſchwer, hierüber etwas feſtes zu beſtimmen, und es hat völlig das Anſehen, daß uns nichts übrig bleibt, als jedem ehrlichen Manne auf ſein Wort zu glauben, wenn er uns ſagt: ich glaube das, oder ich glaube jenes. Dennoch iſt es vielleicht möglich auch hierüber etwas auszumitteln. Es iſt nemlich an ſich gar nicht zu leugnen, daß man oft andere, und eben ſo oft ſich ſelbſt überredet, man glaube etwas, wenn man blos nichts dagegen hat, und es ruhig an ſeinen Ort geſtellt ſeyn läßt. Von dieſer Art iſt faſt aller hiſtoriſcher Glaube, wenn er ſich nicht etwa auf eine Beſtimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das hiſtoriſche in einer Offenbarung, oder der eines Geſchichtforſchers von Profeſſion, der von der Achtung für ſein Geſchäfft, und von der Wichtigkeit, die er in ſeine mühſamen Unterſuchungen ſchlechterdings ſetzen muß, unzertrennlich iſt; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren Nationalſtolz unterſtützt. Das Leſen der Begebenheiten und Handlungen von Weſen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenſchaften mit uns haben, beſchäfftigt uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unſers Vergnügens etwas bey, wenn wir annehmen dürfen, daß dergleichen Menſchen wirklich lebten, und wir nehmen dies um ſo feſter an, je mehr die Geſchichte uns intereſſirt, je mehr ſie Aehnlichkeit mit unſern Begebenheiten oder unſrer Denkungsart hat; wir würden aber, beſonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn alles bloße Erdichtung wäre. Iſt's auch nicht wahr, ſo iſt es gut erfunden, möchten wir denken. Wie ſoll man nun hierüber zu einiger Gewißheit über ſich ſelbſt kommen? — Die einzige wahre Probe, ob man etwas wirklich annehme, iſt die, ob man darnach handelt, oder, im vorkommenden Falle der Anwendung, darnach handeln würde. Ueber Meinungen, die an ſich keine practiſche Anwendung haben, noch haben können, findet dennoch zu jeder Zeit ein Experiment ſtatt, daß man ſich nemlich aufs Gewiſſen frage, ob man wol für die Richtigkeit einer gewiſſen Meinung einen Theil ſeines Vermögens, oder das ganze, oder ſein Leben, oder ſeine Freyheit verwetten wolle, wenn etwas gewiſſes darüber aufzumachen ſeyn ſollte. Man giebt dann einer Meinung, die an ſich keine practiſchen Folgen hat, durch Kunſt eine practiſche Anwendung. Wenn man auf dieſe Art jemanden eine Wette um ſein ganzes Vermögen antrüge, daß kein Alexander der Große gelebt habe, ſo könnte er vielleicht dieſe Wette ohne Bedenken annehmen, weil er bey völliger Redlichkeit dennoch ganz dunkel denken möchte, daß diejenige Erfahrung, welche dies entſcheiden könnte, ſchlechterdings nicht mehr möglich ſey; wenn man aber etwa eben demſelben die gleiche Wette darauf antrüge, daß kein Dalai Lama exiſtire, mit dem Erbieten, die Sache an Ort und Stelle durch die unmittelbare Erfahrung zu verificiren, ſo möchte er vielleicht bedenklicher dabey werden, und ſich dadurch verrathen, daß er mit ſeinem Glauben über dieſen Punct nicht völlig in Richtigkeit ſey. Wenn man nun über den Glauben an überſinnliche Dinge, deren Begriff durch die reine practiſche Vernunft a priori nicht gegeben iſt, die mithin an ſich gar keine practiſche Folgen haben können, ſich eben ſo eine beträchtliche Wette antrüge, ſo wäre es ſehr leicht möglich, daß man dadurch, daß man ſie von der Hand wieſe, entdeckte, man habe bisher den Glauben an ſie nicht gehabt, ſondern ſich nur überredet, ihn zu haben; wenn man aber dieſe Wette auch wirklich annähme, ſo könnte man noch immer nicht ſicher ſeyn, ob ſich nicht das Gemüth ganz dunkel beſonnen habe, es habe hier noch gar nicht nöthig, ſich auf ſeiner Schalkheit ertappen zu laſſen, da bey einer ſolchen Wette gar nichts zu wagen ſey, weil die Sache (bey dergleichen Ideen) in Ewigkeit nicht, weder durch Gründe, noch durch Erfahrungen auszumachen ſey. Wenn alſo auch nicht darzuthun ſeyn ſollte, daß an die Realität von dergleichen Ideen gar kein Glaube möglich ſey, ſo ergiebt ſich hieraus doch leicht ſoviel, daß es nie möglich ſey, auch nur mit ſich ſelbſt in's Reine zu kommen, ob man dieſen Glauben überhaupt habe, welches eben ſoviel iſt, als ob er überhaupt und an ſich nicht möglich wäre. Es iſt hieraus zu beurtheilen, ob wir Urſache haben, über den Verluſt unſrer Hoffnung durch eine Offenbarung erweiterte Ausſichten in die überſinnliche Welt zu bekommen, ſehr verlegen zu ſeyn.

In Abſicht des zweyten Verluſtes bitten wir jeden, ſich vor ſeinem Gewiſſen die Frage zu beantworten, zu welcher Abſicht er eigentlich eine Religion haben wolle; ob dazu, um ſich über andre zu erheben, und ſich vor ihnen aufzublähen, zur Befriedigung ſeines Stolzes, ſeiner Herrſchſucht über die Gewiſſen, welche weit ärger iſt, als die Herrſchſucht über die Körper; oder dazu, um ſich ſelbſt zum beſſern Menſchen zu bilden. — Inzwiſchen bedürfen wir ſie auch mit für andere,

dere, theils um reine Moralität unter ihnen zu verbreiten; aber da darf nur dargethan ſeyn, daß dies auf keinem andern Wege, als dem angezeigten, geſchehen könne, ſo werden wir ja gern, wenn dies wirklich unſer Ernſt iſt, jeden andern vermeiden; theils, wenn wir das nicht können ſollten, und wenigſtens der Legalität von ihnen zu verſichern, — ein Wunſch, der an ſich völlig rechtmäßig iſt. Und in Abſicht der Möglichkeit ihn dadurch zu erreichen, iſt denn ganz ſicher nichts leichter, als den Menſchen, der ſich im Dunkeln überhaupt fürchtet, zu ſchrecken, ihn dadurch zu leiten, wohin man will, und ihn zu bewegen, in Hoffnung des Paradieſes ſeinen ſterblichen Leib brennen zu laſſen, ſo ſehr man will; wenn aber gezeigt iſt, daß durch eine ſolche Behandlung der Religion die Moralität nothwendig gänzlich vernichtet werde, ſo wird man ja gar gern eine Gewalt aufgeben, zu der man kein Recht hat; da zumal dieſe Legalität, und alles, was etwa in manchen Staaten dazu gerechnet wird, weit ſicherer, und wenigſtens ohne ſchädliche Folgen für die Moralität durch andere Mittel erreicht wird, als da ſind, große ſtehende Heere, militäriſche und hochnothpeinliche Execution, u. dergl. m.

Dies wäre denn die Berechnung unſers Verluſts. Laßt uns nun den Gewinn dagegen halten!

Wir gewinnen völlige Sicherheit in unſerm Eigenthume. Wir dürfen ohne Furcht, daß unſer Glaube uns durch irgend eine Vernünfteley geraubt werde, ohne Beſorgniß, daß man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödſinns und der Geiſtesſchwäche, ihn zu unſrer Verbeſſerung brauchen. Jede Widerlegung muß falſch ſeyn, das können wir a priori wiſſen; jeder Spott muß auf den Urheber zurückfallen.

Wir gewinnen völlige Gewiſſensfreyheit, nicht vom Gewiſſenszwange durch phyſiſche Mittel, welcher eigentlich nicht ſtattfindet; denn äußerer Zwang kann uns zwar nöthigen mit dem Munde zu bekennen, was er will, aber nie, im Herzen etwas dem ähnliches zu denken; ſondern von dem unendlich härteren Geiſteszwange durch moraliſche Bedrückungen und Vexationen, durch Zureden, Zunöthigungen, Drohungen, wer weiß welcher? ſchlimmen Uebel, die man unſerm Gemüthe anlegt. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängſtliche Furcht verſetzt, und quält ſich ſo lange, bis ſie es endlich ſo weit bringt, ſich ſelbſt zu belügen, und den Glauben in ſich zu erheucheln; eine Heucheley, welche weit ſchrecklicher iſt, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Character nur ſo lange, als er dauert, verderbet, die erſtere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Beſſerung zu Grunde richtet, ſo daß ein ſolcher Menſch nie wieder die geringſte Achtung oder das geringſte Zutrauen zu ſich faſſen kann. Dies iſt die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken, und auf dieſen erpreßten Glauben erſt die Moralität (eine Nebenſache, die wol ganz gut ſeyn mag, wenn ſie zu haben iſt, in Ermangelung deren aber auch wol der Glaube allein uns durchhelfen kann,) gründen zu wollen, nothwendig haben muß, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer conſequent zu Werke gegangen, und die menſchliche Natur von ihrem Schöpfer nicht zu gut eingerichtet wäre, als daß ſie ſich ſo ſollte verdrehen laſſen.

Nach Maaßgabe dieſer Grundſätze würde der einzige Weg — ein Weg, den offenbar auch das Chriſtenthum vorſchreibt — den Glauben in den Herzen der Menſchen hervorzubringen, der ſeyn, ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erſt recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entſchluß, gute Menſchen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann ſie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu laſſen, und nun erſt ihnen die Ausſicht auf die Unterſtützung einer Offenbarung zu geben, und ſie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Und jetzt darf die Entſcheidung, wo das Uebergewicht ſey, ob auf der Seite des Gewinns, oder der des Verluſts, dem Herzen eines jeden Leſers überlaſſen werden, mit Zuſicherung des beyläufigen Vortheils, daß ein jeder dieſes Herz ſelbſt aus dem Urtheile, das es hierüber fället, näher wird kennen lernen.

VERSUCH

EINER KRITIK

ALLER OFFENBARUNG.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Von

JOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Zweite, vermehrte, und verbesserte Auflage.

KÖNIGSBERG 1793.
IM VERLAG DER HARTUNGSCHEN BUCHHANDLUNG.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Dem

Herrn Ober-Hof-Prediger

D. Franz Volkmar Reinhard

als ein reines Opfer

der freiesten Verehrung

vom Verfasser.

Verehrungswürdigster Mann,

Nicht meine eigne Meinung von dieser Schrift, sondern das vortheilhafte Urtheil würdiger Männer über sie, machte mich so kühn, ihr in dieser zweiten Auflage jene für sie so ehrenvolle Bestimmung zu geben.

So wenig mir es zukommt, vor dem Publikum Ihre Verdienste zu rühmen, so wenig würde Ihnen es möglich seyn, selbst von einem würdigern, das anzuhören: das gröſste Verdienst war immer das bescheidenste.

Doch erlaubt selbst die Gottheit ihren vernünftigen Geschöpfen, die

Empfindungen ihrer Verehrung und Liebe gegen sie in Worte ausströmen zu lassen, um das Bedürfniſs ihres vollen Herzens zu befriedigen, und der gute Mensch versagt es gewiſs nicht dem Menschen.

Gewiſs nehmen Sie also die aus der gleichen Quelle flieſsende Versicherung ähnlicher Empfindungen gütig auf von

Eurer Hochwürdigen
Magnificenz

innigstem Verehrer
Johann Gottlieb Fichte.

VORREDE

ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Dieser Aufsatz heiſst ein *Versuch*, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil *ich* mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurtheilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publikum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trift, trift nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der

---

*) Diese Vorrede, und das ächte vom Verfasser mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. *Der Verleger.*

Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muſs einer strengen, aber sorgfältigen, und unpartheiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unpartheiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publikum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefaſst sey, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte in's Publikum. Ohne Rücksicht auf Parthei, oder auf eigne Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publikum verzeihe es mir, dieses erste und einzige mal vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig seyn; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im December 1791.

VORREDE

ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Auch nach dieser zweiten Ausgabe bleibt gegenwärtige Schrift noch immer ein Versuch; so unangenehm es mir auch war, mich der gütigen Meinung, die ein verehrungswürdiger Theil des Publikums etwa von ihrem Verfasser gefaſst haben könnte, nur aus einer groſsen Entfernung anzunähern. So fest auch meines Erachtens noch die Kritik der Offenbarung auf dem Boden der praktischen Philosophie als ein einzelnes Nebengebäude stehet; so kommt sie doch erst durch eine kritische Untersuchung der ganzen Familie, wozu jener Begriff gehört; und welche ich die der Reflexions-Ideen nennen möchte, mit dem ganzen Gebäude in Verbindung, und wird erst dadurch unzertrennlich mit ihm vereiniget.

Diese Kritik der Reflexions-Ideen war es, welche ich lieber, als eine zweite Ausgabe der gegenwärtigen Schrift hätte geben mögen, wenn meine Muſse hingereicht hätte, mehr zu leisten, als ich wirklich geleistet habe. Jedoch werde ich, ohne Anstand, zur Bearbeitung der dafür gesammelten Materialien schreiten, und dann wird diese Schrift eine weitere Auseinandersetzung eines dort nur kurz zu behandelnden Theils jener Kritik seyn.

Was ich in dieser zweiten Ausgabe hinzugefügt, oder geändert habe, und warum — wird hoffentlich jeder Kenner selbst bemerken. Einige Erinnerungen, worunter ich deren in den Göttingischen gelehrten Anzeigen mit Achtung erwähne, kamen mir zu spät zu Gesicht, als daſs ich ausdrücklich auf sie hätte Rücksicht nehmen können. Da sie jedoch nicht mein Verfahren im Ganzen treffen, sondern durch eine weitläuftigere Erläuterung einzelner Resultate zu heben sind, so hoffe ich in der künftigen Kritik der Reflexions-Ideen den würdigen Recensenten völlig zu befriedigen.

Noch bin ich eine nähere Bestimmung des in der ersten Vorrede gegebnen Versprechens, mich auf jeden mir ungegründet scheinenden Einwurf gegen diese Kritik einzulaszulassen, dem Publikum schuldig. — Ich konnte dieses Versprechen nur in dem Sinne geben, insofern es mir scheinen würde, daſs die Wahrheit selbst, oder ihre Darstellung durch Erörterung der Einwürſe gewinnen könnte; und dieser Zweck scheint mir auf keine würdigere Art erreicht werden zu können, als wenn ich in meinen künftigen Arbeiten auf Einwürſe gegen das, was ich wirklich behaupte, oder zu behaupten scheine — nicht aber etwa gegen das, was ich ausdrücklich läugne — da, wo ich den Urheber derselben nicht mit der gröſsten Hochachtung nennen könnte, nur stillschweigend Rücksicht nehme.

Zur Jubilate-Messe 1793.

VORREDE.

Dieser Aufſatz heiſst ein *Versuch*, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil *ich* mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurtheilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publicum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trift, trift nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muſs einer strengen, aber sorgfältigen, und unpartheiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unpartheiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publicum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefaſst sey, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte in's Publicum. Ohne Rücksicht auf Parthei, oder auf eigne Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publicum verzeihe es mir dieses erste und einzige mal, vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig seyn; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im December 1791.

VERSUCH
EINER
CRITIK ALLER OFFENBARUNG.

§. 1.
EINLEITUNG.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, so wie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Rohheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwischen höhern Wesen, und Menschen, — Traditionen von übernatürlichen Eingebungen, und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, — hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der *Offenbarung* vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaaſsungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maaſsgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu, und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch seyn soll, so muſs sie aus Principien *a priori*, und zwar, wenn dieser Begriff, wie vorläufig wenigstens zu vermuthen ist, sich blos auf Religion beziehen sollte, aus denen der practischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahiren, ja sogar ignoriren, ob irgend eine gegeben sey, um allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegränzt verehrt, oder unmäſsig verachtet, und gehaſst ist, nur zu leicht von einer vorgefaſsten Meinung fortgerissen wird; so ist es hier doppelt nöthig, blos auf den Weg zu sehen, den die Critik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen; und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

§. 2.

Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt.

Sich mit dem Bewuſstseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heiſst *Wollen*; das Vermögen sich mit diesem Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heiſst *das Begehrungsvermögen*: beides in der weitesten Bedeutung. Das Wollen unterscheidet sich vom Begehrungsvermögen, wie das Wirkliche vom Möglichen. — Ob das im Wollen vorkommende Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit uns nicht vielleicht täuschen möge, bleibt vor der Hand ununtersucht, und unentschieden.

Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder *gegeben*, insofern nemlich eine Vorstellung gegeben seyn kann, die ihrem *Stoffe* nach, wie aus der theoretischen Philosophie als ausgemacht und anerkannt vorausgesetzt wird; oder die Selbstthätigkeit *bringt* sie auch sogar ihrem Stoffe nach *hervor*, wovon wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vor der Hand noch ganz an ihrem Orte gestellt seyn lassen.

I.

Der Stoff einer Vorstellung kann, wenn er nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, nur der Receptivität, und dieses nur in der Sinnenempfindung gegeben seyn; — denn selbst die *a priori* gegebnen Formen der Anschauung, und der Begriffe müssen, insofern sie den *Stoff* einer Vorstellung ausmachen sollen, der Empfindung, in diesem Falle der innern, gegeben werden; — folglich steht jedes Object des Begehrungsvermögens, dem eine Vorstellung entspricht, deren Stoff nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, und ist empirisch. In dieser Rücksicht also ist das Begehrungsvermögen gar keiner Bestimmung *a priori* fähig; was Object desselben werden soll, muſs empfunden seyn, und sich empfinden lassen, und jedem Wollen muſs die Vorstellung der *Materie* des Wollens (des *Stoffs* der hervorzubringenden Vorstellung) vorhergegangen seyn.

Nun aber ist mit dem bloſsen Vermögen, sich durch die Vorstellung des Stoffs einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst — zu bestimmen, noch gar nicht die Bestimmung gesetzt, so wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche gesetzt ist. Die Vorstellung nemlich soll nicht bestimmen, in welchem Falle sich das Subject blos leidend verhielte, — bestimmt *würde*, nicht aber sich *bestimmte* — sondern *wir* sollen uns durch die Vorstellung bestimmen, welches »durch« sogleich völlig klar seyn wird. Es muſs nemlich ein *Medium* seyn, welches von der einen Seite durch die

Vorstellung, gegen welche das Subject sich blos leidend verhält, von der andern durch Spontaneität, deren Bewuſstseyn der ausschlieſsende Charakter alles Wollens ist, bestimmbar sey; und dieses Medium nennen wir *den Trieb.*

Was *von der einen Seite* das Gemüth in der Sinnenempfindung als blos leidend afficirt, ist der Stoff oder die Materie derselben; nicht ihre Form, welche ihr vom Gemüthe durch seine Selbstthätigkeit gegeben wird *). Der Trieb ist also, insofern er auf eine Sinnenempfindung geht, nur durch das Materielle derselben, durch das in dem Afficirtwerden unmittelbar empfundne, bestimmbar. — Was in der Materie der Sinnenempfindung von der Art ist, daſs es den Trieb bestimmt, nennen wir *angenehm*, und den Trieb, insofern er dadurch bestimmt wird, den *sinnlichen* Trieb: welche Erklärungen wir vor der Hand für nichts weiter, als für Worterklärungen geben.

Nun theilt die Sinnempfindung überhaupt sich in die des *äuſsern*, und die des *innern* Sinnes; davon der erstere die Veränderungen der Erscheinungen im Raume mittelbar, der zweite die Modificationen unsers Gemüths, insofern es Erscheinung ist, in der Zeit unmittelbar anschaut; und der Trieb kann, insofern er auf Empfindungen der erstern Art geht, der *grobsinnliche*, und insofern er durch Empfindungen der zweiten Art bestimmt wird, der *feinsinnliche* genannt werden: aber in beiden Fällen bezieht er sich doch blos auf das angenehme, *weil*, und *inwiefern* es angenehm ist; ein angemaaſster Vorzug des letztern könnte sich doch auf nichts weiter gründen, als daſs seine Objecte *mehr* Lust, nicht aber eine *der Art nach* verschiedene Lust gewährten; jemand, der sich vorzugsweise durch ihn bestimmen lieſse, könnte höchstens etwa das von sich rühmen, daſs er sich besser auf das Vergnügen verstehe, und könnte auch sogar das dem nicht beweisen, der ihn versicherte: er mache aus seinen feinern Vergnügungen einmal nichts, er lobe sich seine gröbern; — da das auf den Sinnengeschmack ankommt, über den sich nicht streiten läſst; und da alle angenehme Affectionen des innern Sinnes sich doch zuletzt auf angenehme äuſsere Sensationen dürften zurückführen lassen.

---

*) Diese Form der empirischen Anschauung, insofern sie empirisch ist, ist der Gegenstand des Gefühls des Schönen. *Richtig verstanden* entdeckt dies einen leichtern Weg zum Eindringen in das Feld der ästhetischen Urtheilskraft.

Soll *von der andern Seite* dieser Trieb durch Spontaneität bestimmbar seyn; so geschieht diese Bestimmung *entweder* nach gegebnen Gesezzen, die durch die Spontaneität auf ihn blos angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch

Spontaneität, *oder* sie geschieht ohne alle Gesetze, mithin unmittelbar durch absolute Spontaneität.

Für den erstern Fall ist dasjenige Vermögen in uns, das gegebne Gesetze auf gegebnen Stoff anwendet, die Urtheilskraft: folglich müſste die Urtheilskraft es seyn, die den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäſs bestimmte. — Dies kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, daſs sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebne Mannigfaltige unter die synthetische Einheit.

Zwar geben alle obern Gemüthsvermögen durch ihre Geschäfte reichlichen Stoff *für* den sinnlichen Trieb, aber sie geben ihn nicht *dem* Triebe; ihm giebt sie die Empfindung. Die Thätigkeit des Verstandes bei'm Denken, die hohen Aussichten, die uns die Vernunft eröfnet, gegenseitige Mittheilung der Gedanken unter vernünftigen Wesen u. dergl. sind allerdings ergiebige Quellen des Vergnügens; aber wir schöpfen aus diesen Quellen gerade so, wie wir uns vom Küzzel des Gaumens afficiren lassen — durch die Empfindung.

Ferner kann das Mannigfaltige, welches sie *für die Bestimmung des sinnlichen Triebes* ordnet, nicht das *Einer* gegebnen Anschauung an sich seyn, wie sie es für den Verstand, um es zum Behuf einer theoretischen Erkenntniſs auf Begriffe zu bringen, thun muſs; also keine Bestimmung des Stoffs durch Form, weil der sinnliche Trieb blos durch den Stoff, und gar nicht durch Begriffe bestimmt wird; — eine Anmerkung, die für die Theorie des Begehrungsvermögens sehr wichtig ist, da man durch Vernachlässigung derselben von ihr aus in das Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft irre geleitet wird: — sondern *mannigfaltige* angenehme Empfindungen. Die Urtheilskraft steht während dieses Geschäfts ganz und lediglich im Dienste der Sinnlichkeit; diese liefert Mannigfaltiges, und Maaſsstab der Vergleichung: der Verstand giebt nichts, als die Regeln des Systems.

Der *Qualität* nach ist das zu beurtheilende durch die Empfindung unmittelbar gegeben; es ist positiv *das angenehme*, welches eben so viel heiſst, als das den sinnlichen Trieb bestimmende, und keiner weitern Zergliederung fähig ist. Das Angenehme ist angenehm, weil es den Trieb bestimmt, und es bestimmt den Trieb, weil es angenehm ist. *Warum* etwas der Empfindung unmittelbar wohlthue, und *wie* es beschaffen seyn müsse, wenn es ihr wohlthun solle, untersuchen wollen, hieſse sich geradezu widersprechen; denn dann sollte es ja auf Begriffe zurückgeführt werden, mithin der Empfindung nicht unmittelbar; sondern vermittelst eines Begriffs wohlthun.

Negativ, das unangenehme; limitativ, das indifferente für die Empfindung.

Der *Quantität* nach werden die Objecte des sinnlichen Triebes beurtheilt ihrer Extension und Intension nach; alles nach dem Maaſsstabe der unmittelbaren Empfindung. — Der *Relation* nach, wo wieder blos das angenehme blos auf das angenehme bezogen wird, 1) in Absicht seines Einflusses auf die Beharrlichkeit des Empfindungsvermögens selbst, wie sie nemlich unmittelbar durch die Empfindung dargestellt wird, 2) in Absicht seines Einflusses auf Entstehung oder Vermehrung andrer angenehmen Sinnenempfindungen — der Causalität des angenehmen aufs angenehme, 3) in Absicht der Bestehbarkeit oder Nichtbestehbarkeit mehrerer angenehmer Empfindungen neben einander. — Endlich der *Modalität* nach wird beurtheilt 1) die Möglichkeit, ob eine Empfindung angenehm seyn könne, nach Maasgabe vorhergegangener Empfindungen ähnlicher Art, 2) die Wirklichkeit — daſs sie angenehm sey, 3) die Nothwendigkeit ihrer Annehmlichkeit, wobei der Trieb Instinct wird.

Durch diese Bestimmung des Mannigfaltigen, das in der Empfindung blos *angenehm* ist, nach Verstandesgesetzen, — durch dieses Ordnen desselben entsteht der Begriff des *Glücks*; der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjects, in welchem nach Regeln genossen wird:

so daſs eine angenehme Empfindung einer andern von gröſserer Intension, oder Extension, — eine, die dem Empfindungsvermögen schadet, einer andern, die es stärkt — eine, die in sich isolirt ist, einer andern, die selbst wieder Ursache angenehmer Empfindungen wird, oder viele andre neben sich duldet, und erhöht — endlich ein blos möglicher Genuſs, Empfindungen, die nothwendig angenehm seyn müssen, oder die man als wirklich angenehm empfindet, nachgesetzt und aufgeopfert werden. Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glückslehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses *), welche aber keine Gemeingültigkeit haben könnte, da sie blos empirische Principien hätte. Jeder müſste sein eignes System haben, da jeder nur selbst beurtheilen kann, was *ihm* angenehm, oder noch angenehmer sey; nur in der Form kämen diese individuellen Systeme überein, weil diese durch die nothwendigen Verstandesgesetze gegeben ist, nicht aber in der Materie. Den Begriff des Glücks so bestimmt ist es völlig richtig, daſs wir nicht wissen können, was das Glück des andern befördre, ja, worin wir selbst in der nächsten Stunde unser Glück setzen werden.

Wird dieser Begriff des Glücks durch die

---

*) Ehemals auch — *Sittenlehre* genannt.

Vernunft auſs unbedingte und unbegränzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseeligkeit, welche, als gleichfals lediglich auf empirischen Principien beruhend, nie allgemeingültig bestimmt werden kann. Jeder hat in diesem Sinne seine eigne Glückseeligkeitslehre: eine auch nur comparativ allgemeine ist unmöglich, und widersprechend.

Aber mit einer solchen *blos mittelbaren* Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit muſsten wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehne Bestimmung des Triebes wenigstens *aufzuhalten*, stillschweigend voraussezzen, weil ohne dies eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behuf einer Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung, gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nemlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach Verstandesgesetzen geschehen; denn dann müſsten Verstandesgesetze auch practisch seyn können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht. Wir müssen demnach den obengesetzten zweiten Fall annehmen, daſs dieses Aufhalten *unmittelbar* durch die Spontaneität geschehe.

Aber nicht nur dieses Aufhalten, sondern auch die endliche wirkliche Bestimmung des Willens kann nicht blos durch jene Gesetze vollendet werden; denn alles, was wir nach ihnen in unserm Gemüthe zu Stande bringen, geschiehet mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, welches dem jedes Wollen characterisirenden Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit widerstreitet: sondern sie muſs unmittelbar durch Spontaneität geschehen.

Aber man beurtheile das hier gesagte ja nicht zu voreilig, als ob wir es uns hier bequem machten, und aus unserm Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit im Wollen unmittelbar auf die wirkliche Existenz dieser Selbstthätigkeit schlössen. Allerdings *könnte* nicht blos dies Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit, oder der Freiheit, welches an sich und seiner Natur nach nicht anders als negativ (eine Abwesenheit des Gefühls der Nothwendigkeit) ist, blos aus dem *Nicht*bewuſstseyn der eigentlichen erst aufhaltenden, dann bestimmenden Ursache entstehen; sondern wenn wir keinen anderweitigen Grund für Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Zwange des Naturgesetzes fänden, *müſste* es sogar daher entstehen: dann wäre die Jochsche Philosophie die einzige wahre, und einzige consequente: aber dann gäbe es auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anscheine nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung, als durch Anerkennung einer practischen Vernunft, und, was eben das sagt, eines categorischen Imperativs derselben). — Wir haben also bis jetzt nichts weiter gethan, als den *vorausgesetzten* Begriff eines Willens, insofern er durch das untere Begehrungsvermögen bestimmt seyn soll, analysirt; wir haben gezeigt, *wenn* ein Wille sey, wie seine Bestimmung durch den sinnlichen Trieb möglich sey; *daſs* aber ein Wille sey, haben wir bis jetzt weder erweisen gewollt, noch gekonnt, noch zu erweisen vorgegeben. Ein solcher Erweis dürfte vielleicht aus Untersuchung des oben angenommenen zweiten Falls, daſs nemlich die durch die Handlung des Willens hervorzubringende Vorstellung selbst ihrem Stoffe nach, nicht durch Empfindung, sondern durch absolute Spontaneität, d. i. durch Spontaneität mit Bewuſstseyn hervorgebracht sey, sich ergeben.

II.

Alles, was bloſser Stoff ist, und nichts anders seyn kann, wird durch die Empfindung gegeben; die Spontaneität bringt nur Formen hervor: die angenommene Vorstellung müſste demnach eine Vorstellung von so etwas seyn, das *an sich Form*, und nur als Object einer Vorstellung von ihr, *relativ* (in Beziehung auf diese Vorstellung) *Stoff* wäre; so wie z. B. Raum und Zeit, — an sich Formen der Anschauung — von einer Vorstellung von Raum oder Zeit der Stoff sind.

Formen kündigen sich dem Bewuſstseyn nur in ihrer Anwendung auf Objecte an. Nun werden die in der reinen Vernunft ursprünglich liegenden Formen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen auf ihre Objecte mit dem Gefühl der Nothwendigkeit angewendet; sie kündigen sich demnach dem Bewuſstseyn *mit Zwang*, und *nicht mit Freiheit* an, und heiſsen daher auch *gegeben*, nicht *hervorgebracht*.

Soll nun jene gesuchte Form sich dem Bewuſstseyn als durch absolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, so muſs sie es in Anwendung auf ein durch absolute Spontaneität bestimmbares Object thun. Nun ist das einzige, was unserm Selbstbewuſstseyn als ein solches gegeben ist, — *das Begehrungsvermögen*; mithin muſs jene Form, objectiv betrachtet, *Form des Begehrungsvermögens* seyn. Wird diese Form Stoff einer Vorstellung, so ist dieser Vorstellung Stoff durch absolute Spontaneität hervorgebracht; wir haben eine Vorstellung, wie wir sie suchten — welches aber die einzige in ihrer Art seyn muſs, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit einzig auf das Begehrungsvermögen passen — und die aufgegebne Frage ist gelöst. Daſs nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens, und ein ursprüngliches Begehrungsvermögen selbst vermittelst dieser Form sich in unserm Gemüthe dem Bewuſstseyn ankündige, ist *Thatsache dieses Bewuſstseyns;* und über dieses letzte, einzig allgemeingeltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt. Durch diese Thatsache nun wird es erst gesichert, *daſs* der Mensch einen Willen habe.

In diesem Zusammenhange wird denn auch, welches wir hier blos im Vorbeigehen erinnern, völlig klar, wie Vorstellungen, nemlich jene einzige, deren Stoff nicht durch Sinnenempfindung gegeben, sondern durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, und die von ihr abgeleiteten, möglich sind, welche über alle Erfahrung in der Sinnenwelt hinausgehen; — wie der *Stoff* dieser Vorstellungen, der reingeistig ist, um in's Bewuſstseyn aufgenommen werden zu können, durch die uns für Gegenstände der Sinnenwelt gegebnen *Formen* müsse bestimmt werden; welche Bestimmungen aber, da sie nicht durch die Bedingungen des Dinges an sich, sondern durch die Bedingungen unsers Selbstbewuſstseyns nothwendig gemacht wurden, nicht für *objectiv*, sondern nur für *subjectiv* — doch aber, da sie sich auf die Gesetze des reinen Selbstbewuſstseyns gründen, für *allgemeingültig* für jeden discursiven Verstand angenommen, aber nicht weiter ausgedehnt werden müssen, als ihre Aufnehmbarkeit ins reine Selbstbewuſstseyn es erfordert, weil sie im letztern Falle ihre Allgemeingültigkeit verlieren würden; endlich, daſs dieser Übergang in das Reich des Übersinnlichen für endliche Wesen der einzig mögliche sey.

Insofern nun — um den Faden unsrer Betrachtung da wieder aufzunehmen, wo wir ihn fallen lieſsen — insofern dem Begehrungsvermögen ursprünglich seine Form bestimt ist, wird es nicht erst durch ein gegebnes Object bestimmt, sondern es giebt sich durch diese Form sein Object selbst: d. h. wird diese Form Object einer Vorstellung, so ist diese Vorstellung Object des Begehrungsvermögens zu nennen. Diese Vorstellung nun ist die Idee des *schlechthin rechten*. Auf den Willen bezogen treibt dieses Vermögen, — zu wollen, schlechthin weil man will. Dieses wunderbare Vermögen in uns nun nennt man das *obere* Begehrungsvermögen, und sein characteristischer Unterschied von dem *niedern* Begehrungsvermögen ist der, daſs dem erstern kein Object gegeben wird, sondern daſs es sich selbst eins giebt, dem letztern aber sein Object gegeben werden muſs. Das erstere ist absolut selbstthätig, das letztere in vieler Rücksicht blos leidend.

Daſs aber dieses obere Begehrungsvermögen, welches auch blos ein *Vermögen* ist, — ein *Wollen*, als wirkliche *Handlung* des Gemüths, mithin eine empirische Bestimmung, hervorbringe, dazu wird noch etwas mehr erfodert. Nemlich jedes Wollen, als Handlung des Gemüths betrachtet, geschieht mit dem Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit. Nun kann dasjenige, worauf die Selbstthätigkeit in dieser Handlung wirkt, nicht selbst wieder Selbstthätigkeit seyn, wenigstens in dieser Function nicht, sondern es ist, insofern die Spontaneität auf dasselbe wirkt, blos leidend, mithin eine Affection. Die dem obern Begehrungsvermögen *a priori* beiwohnende nothwendige Willensform aber kann nie durch eine im empirischen Selbstbewuſstseyn gegebne Spontaneität afficirt werden, welches ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Nothwendigkeit schlechthin widersprechen würde. Soll nun die Bestimmbarkeit des Willens in endlichen Wesen durch jene nothwendige Form nicht ganz aufgegeben werden, so muſs sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch die absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der andern durch die Spontaneität im empirischen

Selbstbewuſstseyn bestimmbar sey *). Insofern es das letztere ist, muſs es *leidend* bestimmbar, mithin eine *Affection des Empfindungsvermögens* seyn. Insofern es aber, der erstern Bedingung gemäſs, durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, kann es nicht eine Affection der Receptivität durch gegebne *Materie* — mithin, da sich auſser dieser keine positive Affection des Empfindungsvermögens denken läſst, überhaupt keine positive, sondern nur eine *negative* Affection — eine Niederdrückung, eine Einschränkung desselben seyn. Nun aber ist das Empfindungsvermögen, insofern es *bloſse Receptivität* ist, weder positiv noch negativ durch die Spontaneität, sondern blos durchs Gegebenwerden eines Materiellen afficirbar; folglich kann die postulirte negative Bestimmung überhaupt nicht die Receptivität betreffen (etwa eine Verstopfung oder Verengerung der Sinnlichkeit an sich seyn;) sondern sie muſs sich auf die Sinnlichkeit beziehen, *insofern sie durch Spontaneität bestimmbar ist*, (s. oben) *sich auf den Willen bezieht, und sinnlicher Trieb heiſst.*

---

*) Es sind nemlich, bei der characteristischen Beschaffenheit endlicher Wesen leidend afficirt zu werden, und durch Spontaneität sich zu bestimmen, bei jeder Äuſserung ihrer Thätigkeit Mittelvermögen anzunehmen, die von der einen Seite der Bestimmbarkeit durch Leiden, von der andern der Bestimmbarkeit durch Thun fähig sind.

Insofern nun diese Bestimmung auf die absolute Spontaneität zurückbezogen wird, ist sie blos negativ — eine Unterdrückung der willensbestimmenden Anmaaſsung des Triebes; — insofern sie auf die Empfindung dieser geschehenen Unterdrückung bezogen wird, ist sie positiv, und heiſst das *Gefühl der Achtung.* Dieses Gefühl ist gleichsam der Punct, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenflieſsen.

Um das höchst möglichste Licht über unsern weitern Weg zu verbreiten, wollen wir hier noch über dieses wichtige Gefühl, den Momenten des Urtheilens nach, reflectiren. — Es ist nemlich, wie eben jetzt erörtert worden, der *Qualität* nach eine positive Affection des innern Sinnes, die aus der Vernichtung des sinnlichen Triebes, als *alleinigen* Bestimmungstriebes des Willens, mithin aus Einschränkung desselben entsteht. Die *Quantität* desselben ist *bedingt-bestimmbar,* der Grade der Intension und Extension fähig, in Beziehung der Willensformen empirisch-bestimmbares Wesen auf das Gesetz; — *unbedingt, und völlig bestimmt,* keiner Grade der Intension oder Extension fähig, *Achtung schlechthin,* gegen die einfache Idee des Gesetzes; — *unbedingt, und unbestimmbar,* unendlich, gegen das Ideal, in welchem Gesetz und Willensform Eins ist. Der *Relation* nach bezieht sich dieses Gefühl auf das

Ich, als Substanz, entweder im *reinen* Selbstbewuſstseyn, und wird dann *Achtung unsrer höhern geistigen Natur*, die sich ästhetisch im Gefühle des Erhabnen äuſsert; oder im *empirischen*, in Absicht der Congruenz unsrer besondern Willensformen mit dem Gesetze — *Selbstzufriedenheit*, — *Scham vor sich selbst*: — oder auf *das Gesetz*, als *Grund* unsrer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes, und unsrer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder, auf das *Gesetz als Substanz* gedacht, — unser Ideal. Endlich der *Modalität* nach ist Achtung *möglich* gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; *wirklich* gegen das Gesetz, und *nothwendig* gegen das alleinheilige Wesen.

So etwas nun, wie *Achtung* ist, welches wir hier blos zur Erläuterung hinzusetzen, ist zwar in allen endlichen Wesen anzunehmen, in denen die nothwendige Form des Begehrungsvermögens noch nicht nothwendig Willensform ist; aber in einem Wesen, in welchem Vermögen und Handlung, Denken und Wollen Eins ist, läſst sich Achtung gegen das Gesetz gar nicht denken.

Insofern nun dieses Gefühl der Achtung den Willen, als empirisches Vermögen, bestimmt; und wieder im Wollen durch Selbstthätigkeit bestimmbar ist, als zu welchem Behuf wir ein solches Gefühl in uns aufsuchen muſsten, heiſst es *Trieb*. —

Trieb aber eines wirklichen Wollens kann es, da kein Wollen ohne *Selbstbewuſstseyn* (der Freiheit) möglich ist, nur durch Beziehung auf das *Ich*, folglich nur in der Form der *Selbstachtung* seyn. — Daſs diese Selbstachtung nun entweder *rein*, schlechthin Achtung der Würde der Menschheit in uns, oder *empirisch*, Zufriedenheit über die wirkliche Behauptung derselben, sey, haben wir eben gesagt. Es scheint in der Betrachtung allerdings weit edler und erhabner, sich durch die reine Selbstachtung, — durch den einfachen Gedanken, ich *muſs* so handeln, wenn ich ein Mensch seyn will, als durch die empirische, — durch den Gedanken, wenn ich so handle, werde ich als Mensch mit mir zufrieden seyn können, bestimmen zu lassen: aber in der Ausübung flieſsen beide Gedanken so innig in einander, daſs es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muſs, den Antheil, den der eine oder der andre an seiner Willensbestimmung hatte, genau von einander zu scheiden. — Aus dem gesagten erhellet, daſs es eine völlig richtige Maxime der Sittlichkeit sey: respectire dich selbst; und erklärt sich, warum nicht unedle Gemüther vor sich selbst weit mehr Furcht und Scheu empfinden, als vor der Macht der gesammten Natur, — und den Beifall ihres eignen Herzens weit höher achten, als die Lobpreisungen einer ganzen Welt.

Insofern nun diese Selbstachtung als *activer*, den Willen zwar nicht nothwendig zum wirklichen Wollen, aber doch thätig zur Neigung bestimmender Trieb betrachtet wird, heiſst sie *sittliches Interesse*; welches entweder *rein* ist, — Interesse für die Würde der Menschheit an sich, oder *empirisch* — Interesse für die Würde der Menschheit in unserm empirisch bestimmbaren Selbst. Interesse aber muſs nothwendig von einem Gefühle der Lust begleitet seyn, und ein wirklich behauptetes Interesse empirisch ein Gefühl der Lust hervorbringen, daher auch die empirische Selbstachtung sich als Selbstzufriedenheit äuſsert. Dieses Interesse bezieht sich allerdings auf das Selbst, aber nicht auf die *Liebe*, sondern auf die *Achtung* dieses Selbst, welches Gefühl seinem Ursprunge nach rein sittlich ist. Will man den sinnlichen Trieb den eigennützigen, und den sittlichen den uneigennützigen nennen, so kann man zur Erläuterung das wohl thun; aber mir wenigstens scheint diese Benennung da, wo es um scharfe Bestimmung zu thun ist, unbequem, da auch der sittliche Trieb, um ein wirkliches Wollen zu bewirken, sich auf das Selbst beziehen muſs; und empirische Merkmale da, wo man die oben erörterten transscendentalen hat, überflüssig. — Daſs aber die ursprüngliche nothwendige Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Interesse, und zwar ein alles

Sinnliche unterjochendes Interesse hervorbringt, entsteht aus der *categorisch*-gesetzlichen Form desselben, und ist nur unter dieser Voraussetzung zu erklären *). Man erlaube mir hierbei einen Augenblick stehen zu bleiben.

Achtung ist das zunächst, und wohl in jedem Menschen sich äuſsernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären läſst, und auf seinen Zusammenhang mit einer höhern Welt unmittelbar hindeutet. Das wunderbarste dabei ist dies, daſs dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsre Sinnlichkeit ist, von einem unnennbaren, der Art nach von jeder Sinnenlust gänzlich verschiedenen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet wird. Wer, der dieses Vergnügen nur einmal innig empfand, möchte nur z. B. das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls, oder das Aufblicken an den jeden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eismassen, unter dem erhebenden Gefühle: *ich* trotze eurer Macht *) — oder sein Selbstgefühl bei der freien, und wohl überlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemeinen nothwendigen Naturgesetzes, dieses Naturgesetz unterjoche nun seine Neigung oder seine Meinung — oder endlich sein Selbstgefühl bei der freien Aufopferung seines Theuersten für die Pflicht, gegen irgend einen sinnlichen Genuſs vertauschen? Daſs der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der andern Seite im menschlichen Willen sich die Wage halten, lieſse sich wohl daraus erklären,

---

*) Ich füge zur Erläuterung auch hier noch hinzu, daſs so etwas, wie Interesse am Guten blos von endlichen, d. h. empirisch bestimmbaren Wesen gelte, von dem Unendlichen aber gar nicht auszusagen sey: daſs mithin in der reinen Philosophie, wo von allen empirischen Bedingungen gänzlich abstrahirt wird, der Satz: das Gute muſs schlechthin darum geschehen, weil es gut ist — ohne alle Einschränkung vorzutragen; für sinnlich bestimmbare Wesen aber so einzuschränken ist: das Gute wirkt Interesse, schlechthin darum, weil es gut ist, und dieses Interesse muſs den Willen bestimmt haben, es hervorzubringen, wenn die Willensform rein moralisch seyn soll.

---

*) Sollten wir nicht bei der Erziehung mehr auf die Entwickelung des Gefühls für das Erhabne bedacht seyn? — ein Weg, den uns die Natur selbst öfnete, um von der Sinnlichkeit aus zur Moralität überzugehen, und der in unserm Zeitalter uns meist schon sehr früh durch Frivolitäten und Colifichets, und unter andern auch durch Theodiceen und Glückseeligkeitslehren, verdämmt wird. — *Nil admirari — omnia humana infra se posita cernere* — ist es nicht das unsichtbare Weben dieses Geistes, das uns hier weniger, da mehr an die classischen Schriften der Alten anzieht? Was müſsten wir bei unsern ohne Zweifel entwickeltern Humanitätsgefühlen gegen Jene bald werden, wenn wir ihnen nur hierinn ähnlich werden wollten? und was sind wir jetzt gegen sie?

weil sie beide in einem und eben demselben Subjecte erscheinen: daſs aber der erstere dem letztern sich so wenig gleich setzt, daſs er vielmehr bei der bloſsen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt, und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung, als aus seiner Befriedigung gewährt — dieses, oder mit einem Worte, das Categorische, schlechthin unbedingte und unbedingbare des Gesetzes deutet auf unsern höhern Ursprung, und auf unsre geistige Abkunft — ist ein göttlicher Funke in uns, und ein Unterpfand, daſs Wir Seines Geschlechts sind: und hier geht denn die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über. An diesem Puncte stehend verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen völlig ausgesöhnt.

Und hierdurch wäre denn auch die Dunkelheit gehoben, welche noch immer, besonders guten Seelen, die sich des dringendsten Interesse fürs schlechthin Rechte bewuſst waren, das Verstehen des hartscheinenden Ausspruchs der Critik, daſs das Gute gar nicht auf unsre Glückseeligkeit bezogen werden müſste, erschwerte. Sie haben ganz recht, wenn sie auf ihrem Selbstgefühle bestehen, daſs sie zu wirklich guten Entschlieſsungen doch nur durch das Interesse bestimmt werden; nur müssen sie den Ursprung dieses Interesse, wenn ihre Entschlieſsung rein sittlich war, nicht im Sinnengefühle, sondern in der Gesetzgebung der reinen Vernunft aufsuchen. Der nächste, nicht nothwendig bestimmende, aber doch eine Neigung verursachende Bestimmungsgrund ihres Willens ist freilich das Vergnügen des innern Sinnes aus Anschauung des Rechten; daſs aber eine solche Anschauung ihnen Vergnügen macht, davon liegt der Grund gar nicht in einer etwanigen Affection der innern Receptivität durch den Stoff jener Idee, welches schlechthin unmöglich ist; sondern in der *a priori* vorhandenen nothwendigen Bestimmung des Begehrungsvermögens, als obern Vermögens. — Wenn ich also jemanden fragte: würdest du, selbst wenn du keine Unsterblichkeit der Seele glaubtest, lieber unter tausend Martern dein Leben aufopfern, als unrecht thun; und er mir antwortete: auch unter dieser Bedingung würde ich lieber sterben, und das *um mein selbst willen*, weil ein unter unsäglichen Martern mich vernichtender Tod mir weit erträglicher ist, als ein, in dem Gefühle der Unwürdigkeit zu leben, unter Schaam und Selbstverachtung hinzubringendes Leben — so würde er darinn, insofern er von dem empirischen Bestimmungstriebe seiner Entschlieſsung redete, völlig recht haben. Daſs er aber in diesem Falle sich selbst würde verachten müſsen — daſs die Aussicht auf eine solche Selbstverachtung ihm so drückend wäre, daſs er lieber sein Leben aufopfern, als ihr sich unterwerfen wollte, davon würde er den Grund vergebens wieder in der Sinnenempfindung aufsuchen, aus welcher er so etwas, wie Achten, oder Verachten, mit aller Mühe nicht würde herauskünsteln können.

Selbst dieses Interesse aber bewirkt noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unserm Bewuſstseyn noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen, als wirkliche Handlung unsers Gemüthes, erst vollendet wird. Die in dieser Function des Wählens dem Bewuſstseyn empirisch gegebne *Freiheit der Willkühr (libertas arbitrii)*, die auch bei einer Bestimmung des Willens durch die sinnliche Neigung vorkommt, und nicht blos in dem Vermögen zwischen der Bestimmung nach dem sittlichen, oder nach dem sinnlichen Triebe, sondern auch zwischen mehrern sich widerstreitenden Bestimmungen durch den letzteren — zum Behuf einer Beurtheilung derselben — zu wählen besteht, ist wohl zu unterscheiden von der absolut-ersten Äuſserung der Freiheit durch das practische Vernunftgesetz; wo Freiheit gar nicht etwa Willkühr heiſst, indem das Gesetz uns keine Wahl läſst, sondern mit Nothwendigkeit gebietet, sondern nur negativ gänzliche Befreiung vom

Zwange der Naturnothwendigkeit bedeutet, so daſs das Sittengesetz auf gar keinen in der theoretischen Naturphilosophie liegenden Gründen, als seinen Prämissen, beruhe, und ein Vermögen im Menschen voraussetze, sich unabhängig von der Naturnothwendigkeit zu bestimmen. Ohne diese absolut-erste Äuſserung der Freiheit wäre die zweite blos empirische nicht zu retten, sie wäre ein bloſser Schein, und das erste ernsthafte Nachdenken vernichtete den schönen Traum, in dem wir uns einen Augenblick von der Kette der Naturnothwendigkeit losgefesselt wähnten. — Wo ich nicht irre, so ist die Verwechselung dieser zwei sehr verschiednen Äuſserungen der Freiheit eine der Hauptursachen, warum man sich die *moralische* (nicht etwa physische) *Nothwendigkeit*, womit ein Gesetz der *Freiheit* gebieten soll, so schwer denken konnte. Denkt man nemlich in den Begriff der Freiheit das Merkmal der ***Willkühr*** hinein (ein Gedanke, dessen noch immer viele sich nicht erwehren können), so läſst damit sich freilich auch die *moralische* Nothwendigkeit nicht vereinigen. Aber davon ist bei der ersten ursprünglichen Äuſserung der Freiheit, durch welche allein sie sich überhaupt bewährt, gar nicht die Rede. Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas auſser ihr, durch absolut eigne Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transcendentalen Freiheit: dieses Gesetz nun gebietet, eben *weil* es *Gesetz* ist, nothwendig und unbedingt, und da findet keine Willkühr, kein Auswählen zwischen verschiednen Bestimmungen durch dieses Gesetz statt, weil es nur auf *eine* Art bestimmt. — Folgendes noch zur Erläuterung. Diese transscendentale Freiheit, als ausschlieſsender Character der Vernunft, insofern sie practisch ist, ist jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beizulegen. Insofern aber diese Freiheit auf empirische Bedingungen endlicher Wesen sich bezieht, gelten ihre Äuſserungen in diesem Falle nur unter diesen Bedingungen; folglich ist eine Freiheit der Willkühr, da sie auf der Bestimmbarkeit eines Wesens noch durch andere als das practische Vernunftgesetz beruht, in Gott, der blos durch dieses Gesetz bestimmt wird, eben so wenig, als Achtung fürs Gesetz, oder Interesse am Schlechthinrechten anzunehmen; und die Philosophen, welche in diesem Sinne des Worts die Freiheit, als durch die Schranken der Endlichkeit bedingt, Gott absprachen, hatten daran vollkommen recht.

Damit nun diese Zergliederung, die neben der Hauptabsicht, unbemerkte Schwierigkeiten einer Offenbarungscritik zu heben, noch die Nebenabsicht hatte, einige Dunkelheiten in der critischen Philosophie überhaupt aufzuklären, und den bisherigen Nichtkennern oder Gegnern derselben eine neue Thür zu eröfnen, um in sie einzudringen, nicht von critischen Philosophen selbst misverstanden, und so gedeutet werde, als sey dadurch die Tugend abermals zur Magd der Lust herabgewürdigt, so machen wir unsre Gedanken durch folgende Tabelle noch deutlicher:

Wollen, die Bestimmung durch Selbstthätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung, als *Handlung* des Gemüths betrachtet,

ist

A.	B.	
rein,	*nicht rein,*	
	a.	*b.*
wenn *Vorstellung* sowohl, als *Bestimmung* durch absolute Selbstthätigkeit hervorgebracht ist. — Dieses ist nur in einem Wesen möglich, das blos *thätig* und nie *leidend* ist, in Gott.	wenn zwar die *Bestimmung*, aber nicht die *Vorstellung* durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Bei der Bestimmung durch den sinnlichen Trieb in endlichen Wesen.	wenn zwar die *Vorstellung* aber nicht die *Bestimmung* durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Nun aber soll schon vermöge des Begriffs des Wollens die Bestimmung allemahl durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden; folglich ist dieser Fall nur unter der Bedingung denkbar, daſs zwar die eigentliche *Bestimmung* als *Handlung* durch Spontaneität geschehe, der *bestimmende Trieb* aber eine Affection sey. — Sittliche Bestimmung des Willens in endlichen Wesen vermöge des Triebs der Selbstachtung, als eines sittlichen Interesse.

Reines *Wollen* ist demnach in endlichen Wesen nicht möglich, weil das Wollen nicht Geschäft des reinen Geistes, sondern des empirisch-bestimmbaren Wesens ist; aber wohl ein reines *Begehrungsvermögen*, als *Vermögen*, welches nicht dem empirisch-bestimmbaren Wesen, sondern dem reinen Geiste beiwohnt, und allein durch sein Daseyn unsre geistige Natur offenbart. — Anders hat sich denn auch, so wie ich wenigstens es verstanden habe, die reine Vernunft durch ihren bevollmächtigten Interpreten unter uns nicht erklärt, wie aus einer Vergleichung dieser Darstellung mit der in der Critik der practischen Vernunft sich ergeben dürfte *).

III.

Die Affection des Glückseeligkeitstriebes durch das Sittengesetz zur Erregung der Achtung ist, in Beziehung auf ihn, *als* Glückseeligkeitstrieb, blos *negativ*: auch die Selbstachtung wirkt so wenig Glückseeligkeit, wenn Glückseeligkeit, wie es geschehen muſs, blos in das *angenehme* gesetzt wird, daſs sie vielmehr steigt, so wie jene

---

*) Welches nicht zum Beweise, sondern κατ' ανθρωπον gesetzt wird. Jede Behauptung muſs auf sich selbst stehen, oder fallen. — Der *verehrt* Kanten noch wenig, der es nicht am ganzen Umrisse und Vortrage seiner Schriften gemerkt hat, daſs er uns nicht seinen *Buchstaben*, sondern seinen *Geist* mittheilen wollte; und er *verdankt* ihm noch weniger.

fällt, und daſs man sich nur um so mehr achten kann, je mehr von seiner Glückseeligkeit man der Pflicht aufgeopfert hat. Dennoch ist zu erwarten, daſs das Sittengesetz den Glückseeligkeitstrieb, selbst *als* Glückseeligkeitstrieb, wenigsters mittelbar auch *positiv* afficiren werde, um Einheit in den ganzen, rein- und empirisch-bestimmbaren Menschen zu bringen; und da dieses Gesetz ein *Primat* in uns verlangt, so ist es sogar zu fordern *).

Nemlich der Glückseeligkeitstrieb wird vors erste durch das Sittengesetz nach Regeln eingeschränkt; ich *darf* nicht alles wollen, wozu dieser Trieb mich bestimmen könnte. Durch diese vors erste blos negative Gesetzmäſsigkeit nun kommt der Trieb, der vorher gesetzlos und blind vom Ohngefähr oder der blinden Naturnothwendigkeit abhing, überhaupt unter ein Gesetz, und wird auch da, wo das Gesetz nicht redet, wenn dieses Gesetz nur für ihn *alleingültig* ist, eben durch das Stillschweigen des Gesetzes, *positiv* gesetzmäſsig, (gesetzlich noch nicht). Darf ich

nicht

---

*) Die Vernachläſsigung dieses Theils der Theorie des Willens, nemlich der Entwickelung der *positiven* Bestimmung des sinnlichen Triebes durch das Sittengesetz führt nothwendig zum Stoicismus in der Sittenlehre — dem Princip der Selbstgenugsamkeit — und zur Läugnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, wenn man consequent ist.

nicht wollen, was das Sittengesetz verbietet, so darf ich alles wollen, was es *nicht* verbietet — nicht aber, ich *soll* es wollen, denn das Gesetz schweigt ganz; sondern das hängt ganz von meiner freien Willkühr ab. — Dieses *Dürfen* ist einer der Begriffe, die ihren Ursprung an der Stirne tragen. Er ist nemlich offenbar durch das Sittengesetz bedingt; — die Naturphilosophie weiſs nur von *können*, oder *nicht können*, aber von keinem *dürfen:* — aber er ist durch dasselbe nur negativ bedingt, und überläſst die positive Bestimmung lediglich der Neigung.

Was man, wegen des Stillschweigens des Gesetzes, darf, heiſst, insofern es auf das Gesetz bezogen wird, negativ *nicht unrecht*; und insofern es auf die dadurch entstehende Gesetzmäſsigkeit des Triebes bezogen wird, positiv *ein Recht*. Zu allem, was *nicht unrecht ist, habe ich ein Recht* *).

Insofern das Gesetz durch sein Stillschweigen dem Triebe ein Recht giebt, ist dieser blos *gesetzmäſsig*; der Genuſs wird durch dieses Stillschweigen blos (moralisch) *möglich*. Dies leitet uns auf eine Modalität der Berechtigung des

---

*) Im Vorbeigehen die Frage: Soll der erste Grundsatz des Naturrechts ein Imperativ, oder eine Thesis seyn? Soll diese Wissenschaft im Tone der practischen, oder in dem der theoretischen Philosophie vorgetragen werden?

Triebes, und es läſst sich erwarten, daſs der Trieb durch das practische Gesetz mittelbar auch *gesetzlich* — daſs ein Genuſs durch dasselbe auch *wirklich* werden könne. — Dieser letztere Ausdruck kann nun nicht soviel heiſsen, als ob die Sinnlichkeit durch einen ihr vom Sittengesetze gegebnen Stoff in der Receptivität positiv angenehm afficirt werden solle, wovon die Unmöglichkeit schon oben zur Genüge dargethan worden; — der Genuſs soll nemlich nicht *physisch*-, sondern *moralisch-wirklich* gemacht werden, welcher ungewöhnliche Ausdruck sogleich seine völlige Klarheit erhalten wird. Eine solche moralische Wirklichmachung des Genusses müſste sich noch immer auf jene negative Bestimmung des Triebes durchs Gesetz gründen. Durch diese nun erhielt der Trieb vors erste ein Recht. Nun aber können Fälle eintreten, wo das Gesetz seine Berechtigung zurücknimmt. So ist ohne Zweifel jeder berechtiget zu leben; dennoch aber kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Character zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu seyn, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen. — Dieses würde uns nun vors erste darauf führen, daſs alle Objecte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, seyn könnten; daſs mithin ein solcher Widerspruch in den Objecten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sey. Jener Satz ist also eben so gewiſs ein Postulat der practischen Vernunft, als er ein Theorem der theoretischen ist. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich blos auf das, was die Dinge zu Erscheinungen macht.

Aber, da unser sinnlicher Trieb doch einmal auf Erscheinungen geht; da das Gesetz ihn *als* solchen, mithin insofern er darauf geht, berechtigt, so kann es auch diese Berechtigung nicht zurücknehmen; es muſs mithin, vermöge seines geforderten Primats, auch über die Welt der Erscheinungen gebieten. Nun kann es das nicht *unmittelbar*, da es sich *positiv* nur *an das Ding an sich*, an unser oberes, reingeistiges Begehrungsvermögen wendet; es muſs also *mittelbar*, mithin *durch den sinnlichen Trieb* geschehen, auf den es negativ allerdings wirkt. Daraus nun entsteht eine von der negativen Bestimmung des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive *Gesetzlichkeit* desselben. — Wer z. B. für die Pflicht stirbt, dem nimmt das Sittengesetz ein vorher zugestandnes Recht; das kann aber das

Gesetz nicht thun, ohne sich zu widersprechen; folglich ist ihm dieses Recht nur insofern er Erscheinung ist, (hier — in der Zeit) genommen: sein durch das Gesetz berechtigter Lebenstrieb fordert es als Erscheinung, mithin in der Zeit, zurück, und wird durch dieses rechtliche Zurückfordern gesetzlich für die Welt der Erscheinungen. Wer im Gegentheile auf Anforderung des Gesetzes an ihn sein Leben nicht aufgeopfert hat, ist des Lebens unwürdig, und mufs es, wenn das Sittengesetz auch für die Welt der Erscheinungen gelten soll, der Causalität dieses Gesetzes gemäfs, als Erscheinung verlieren *).

Aus dieser Gesetzlichkeit des Triebes entsteht der Begriff der *Glückswürdigkeit*, als das zweite Moment der Modalität der Berechtigung. — *Würdig* ist ein Begriff, der sich offenbar auf Sittlichkeit bezieht, und der aus keiner Naturphilosophie zu schöpfen ist; ferner sagt *würdig* offenbar mehr, als ein Recht, — wir gestehen manchem ein Recht zu einem Genusse zu, den wir doch desselben sehr unwürdig halten, niemanden aber werden wir umgekehrt eines Glücks würdig achten, auf welches er ursprünglich (nicht etwa hypothetisch) kein Recht hat; endlich entdeckt man auch im Gebrauche den negativen Ursprung dieses Begriffs, denn in der Beurtheilung, ob jemand eines Genusses würdig sey, sind wir genöthiget, den wirklichen Genuſs wegzudenken. — — Es ist eine der äuſsern Anzeigen der Wahrheit der critischen Moralphilosophie, daſs man keinen Schritt in ihr thun kann, ohne auf einen in der allgemeinen Menschenempfindung tief eingeprägten Grundsatz zu stoſsen, der sich nur aus ihr, und aus ihr leicht und faſslich erklärt. So ist hier die Billigung und das Verlangen der Wiedervergeltung (*jus talionis*) allgemeine Menschenempfindung. Wir gönnen es jedem, daſs es ihm eben so gehe, wie ers andern gemacht hat, und daſs ihm gerade so geschehe, wie er gehandelt hat. Wir betrachten demnach, selbst in der gemeinsten Beurtheilung, die Erscheinungen seines sinnlichen Triebes, als gesetzlich für die Welt der Erscheinungen; wir nehmen an, seine Handlungsarten sollen, in Rücksicht auf ihn, als allgemeines Gesetz gelten.

---

*) Welch ein sonderbares Zusammentreffen! — »Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verlieret, der wirds erhalten zum ewigen Leben:« sagte Jesus; welches gerade so viel heifst, als das obige.

Diese Gesetzlichkeit des Triebes fordert nun die völlige Congruenz der Schicksale eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten, als erstes Postulat der an sinnliche Wesen sich wendenden practischen Vernunft: in welchem verlangt wird, daſs stets diejenige Erscheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sittengesetz bestimmt, und für die Welt der

Erscheinungen gesetzgebend gewesen wäre, hätte erfolgen müssen. — Und hier sind wir denn zugleich unvermerkt über eine, von keinem Gegner der critischen Philosophie, so viel ich weiſs, bemerkte, aber darum nicht minder sie drükkende Schwierigkeit hinweggekommen: wie es nemlich möglich sey, das Sittengesetz, welches an sich nur auf die Willensform moralischer Wesen, als solches anwendbar ist, auf Erscheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen; welches doch, zum Behuf einer postulirten Congruenz der Schicksale moralischer Wesen mit ihrem Verhalten, und der übrigen daraus zu deducirenden Vernunftpostulate, nothwendig geschehen muſste. Diese Anwendbarkeit nemlich erhellet blos aus der, von der negativen Bestimmung des Glückseeligkeitstriebes abgeleiteten, Gesetzlichkeit desselben für die Welt der Erscheinungen.

Werden endlich im dritten Momente der Modalität Recht, und Würdigkeit in Verbindung gedacht, in welcher Verbindung das Recht seinen positiven Character, als Gesetzmäſsigkeit der sinnlichen Neigung *), und die Würdigkeit ihren negativen, als durch Aufhebung eines Rechts durch ein Gebot entstanden, verliert; so entsteht ein Begriff, der positiv für uns überschwenglich ist, weil alle Schranken aus ihm hinweggedacht

---

*) Gott hat keine Rechte: denn er hat keine sinnliche Neigung.

werden, negativ aber ein Zustand ist, in dem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken hat, weil keine da ist — unendliche Glückseeligkeit mit unendlichem Rechte, und Würdigkeit *) — *Seeligkeit* — eine unbestimmbare Idee, die aber dennoch durch das Sittengesetz uns als das letzte Ziel aufgestellt wird, und an die wir uns, da die Neigungen in uns immer übereinstimmender mit dem Sittengesetze werden, folglich unsre Rechte sich immer mehr ausbreiten sollen, stets annähern; aber sie, ohne Vernichtung der Schranken der Endlichkeit, nie erreichen können. Und so wäre denn der Begriff des ganzen höchsten Guts, oder *der Seeligkeit*, aus der Gesetzgebung der practischen Vernunft, deducirbar: der erste Theil desselben, die *Heiligkeit, rein;* aus der positiven Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz, welches in der Critik der practischen Vernunft so einleuchtend geschehen ist, daſs hier keine Wiederholung nöthig war: der zweite Theil, die *Seeligkeit* (im engern Sinne) *nicht rein*; aus der negativen Bestimmung des niedern Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz. Daſs wir aber, um den zweiten Theil zu deduciren, von empirischen Prämissen ausgehen muſsten, darf uns nicht irren; da theils zwar das zu bestimmende empirisch, das bestimmende aber rein geistig war; theils in der aus diesen Bestimmungen deducirten Vernunftidee der Seeligkeit alles empirische weggedacht, und diese Idee rein geistig aufgefaſst werden sollte, welches für sinnliche Wesen freilich nicht möglich ist.

---

*) Welche beiden letztern Begriffe hier nur dazu da stehen, um die leere Stelle einer Idee zu bezeichnen, die aus ihrer Verbindung entsteht, und die für uns undenkbar ist.

§. 3.

Deduction der Religion überhaupt.

Oben wurde, aus der Anforderung des Sittengesetzes, sich durch Aufhebung seiner Berechtigungen des sinnlichen Triebes nicht zu widersprechen, eine mittelbare Gesetzlichkeit dieses Triebes selbst, und aus ihr eine anzunehmende vollkommne Congruenz der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren moralischen Gesinnungen deducirt. Nun aber hat der Trieb, ob er gleich hierdurch *gesetzliche Rechte,* als *moralisches* Vermögen, bekommt, so wenig eine *gesetzgebende Macht,* als *physisches* Vermögen; daſs er vielmehr selbst von empirischen Naturgesetzen abhängig ist, und seine Befriedigung lediglich von ihnen leidend erwarten muſs. Jener Widerspruch des Sittengesetzes mit sich selbst in Anwendung auf empirisch-bestimmbare Wesen wäre demnach blos weiter hinausgerückt, nicht gründlich gehoben: denn wenn auch das Gesetz dem Triebe ein Recht giebt, seine Befriedigung zu fordern, so ist ihm, der nicht blos ein Recht sucht, sondern die Behauptung in seinem Rechte, das er selbst nicht behaupten kann, damit noch kein Genüge geschehen; er bleibt nach wie vor, ohngeachtet der Erlaubniſs des Sittengesetzes sich zu befriedigen, unbefriedigt. Das Sittengesetz selbst also muſs, wenn es sich nicht widersprechen, und aufhören soll, ein Gesetz zu seyn, diese von ihm selbst ertheilten Rechte behaupten; es muſs mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmet; in welchem moralische Nothwendigkeit, und absolute physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir *Gott.* Eines Gottes Existenz ist mithin eben so gewiſs anzunehmen, als ein Sitten*gesetz.* — Es *ist* ein Gott.

In Gott herrscht *nur* das Sittengesetz, und dieses *ohne alle Einschränkung.* Gott ist *heilig* und *seelig*, und wenn das letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, *allmächtig.*

Gott muſs, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jene völlige Congruenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch und in Ihm die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: er muſs *ganz gerecht* seyn.

Im Begriffe alles existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entschlieſsungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muſs die erstere ganz übersehen, denn er muſs die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoſs gegeben haben: er muſs die letztern alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens; und dieser Grad ist der Maaſsstab, nach welchem die Austheilung des Glücks an vernünftige Wesen, laut des Moralgesetzes, dessen Executor er ist, geschehen muſs. Da nun auſser diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott *allwissend* denken.

So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Congruenz des Glücks mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu seyn, da es nie erreicht seyn wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt seyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen: jenes Wesen muſs also selbst ewig seyn, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muſs, diesem Gesetze gemäſs, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muſs also ein *ewiger Gott* seyn, und jedes moralische Wesen muſs *ewig* fordauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn soll.

Diese Sätze nennen wir, als mit der Anforderung der Vernunft uns endlichen Wesen ein practisches *Gesetz* zu geben, unmittelbar verbunden, und von ihr unzertrennlich, *Postulate* der Vernunft. Nemlich diese Sätze werden nicht etwa durch das Gesetz *geboten*, welches ein *practisches* Gesetz für *Theoreme* nicht kann, sondern sie müssen nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend seyn soll. Ein solches Annehmen nun, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nöthiget, nennen wir *ein Glauben*. — Da jedoch diese Sätze sich blos auf die Anwendung des Sittengesetzes auf *endliche* Wesen, wie sich oben aus der Deduction derselben hinlänglich ergeben hat, nicht aber auf die Möglichkeit des Gesetzes an sich, welche Untersuchung für uns transscendent ist, sich gründen, so sind sie in dieser Form nur *subjectiv*, d. i. nur für endliche Naturen, — für diese aber, da sie auf den bloſsen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besondern Modificationen derselben sich gründen, *allgemeingültig.* Wie der unendliche Verstand sein Daseyn und seine Eigenschaften anschauen möge, können wir, ohne selbst der unendliche Verstand zu seyn, nicht wissen.

Die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot practisch bestimmte Vernunft aufstellte, lassen sich in zwei Hauptklassen theilen: die erste enthält diejenigen, welche sein Begriff selbst unmittelbar giebt, daſs er nemlich gänzlich und allein durch das Sittengesetz*) bestimmt sey; die zweite diejenigen, welche ihm in Beziehung auf die Möglichkeit endlicher moralischer Wesen zukommen, um welcher Möglichkeit willen wir eben seine Existenz

---

*) Wenn man von Gott redet, so heiſst die Anforderung der practischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein *Sollen*, sondern ein *Seyn* aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht *imperativ*, sondern *constitutiv*.

annehmen muſsten. Die erstern stellen Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der practischen Vernunft, als das *höchste Gut* selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte: die zweiten als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die erstern betrachten ihn an und für sich selbst, nach seinem *Seyn*, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweiten nach den Wirkungen dieses Seyns auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemanden untergeordneter Executor der Verheiſsungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläuftiger erörtert werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine *Theologie*, die wir haben muſsten, um unsre theoretischen Überzeugungen, und unsre practische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine *Religion*, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluſs hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

Theologie ist bloſse Wissenschaft, todte Kenntniſs ohne practischen Einfluſs; Religion aber soll der Wortbedeutung nach (*religio*) etwas seyn, das uns *verbindet*, und zwar *stärker* verbindet, als wir es ohne dasselbe waren. In wiefern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sey, muſs sich sogleich ergeben.

Nun scheint es vors erste, daſs Theologie auf solche Principien gegründet nie bloſse Wissenschaft ohne practischen Einfluſs seyn könne, sondern daſs sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des untern Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objects unsrer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertiget, und theoretisch-vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist *an sich* vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objects: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältniſs hier umgekehrt. Beim untern Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Object; beim obern wird das Object erst durch die Bestimmung des Willens realisirt.

Der Begriff von etwas, das schlechthin *recht* ist *), hier insbesondre von der nothwendigen Congruenz des Grades des Glücks eines vernünftigen, oder eines als solches betrachteten Wesens, mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unsrer Natur, unabhängig von Naturbegriffen, und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, *a priori* da. Betrachten wir diese Idee nur blos als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter seyn, und werden, als ein durch die Vernunft

---

*) Das Wort *recht* (welches wohl zu unterscheiden ist von *einem Rechte*, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden,) hat einen ihm eigenthümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig ist. Nichts ist *so gut*, oder *so edel*, daſs sich nicht noch etwas *besseres* oder *edleres* denken lieſse; *aber recht* ist *nur eins*: alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da giebt's kein drittes. Weder das lateinische *honestum*, noch das griechische καλον καγαθον hat diesen Nachdruck. (Vielleicht das lateinische *par* — *egisti uti par est* —?) Es ist ein Glück für unsre Sprache, daſs man diesem Worte durch Miſsbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschmacke der Superlativen, und der Ubertreibung. — der Meinung, daſs es eben nicht viel gesagt sey, wenn man z. B. eine Handlung *recht* nenne, und daſs sie wenigstens *edel* heiſsen müsse, zu verdanken hat.

unsrer Urtheilskraft gegebnes Gesetz zur Reflexion, über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer andern Absicht, als der ihres *Seyns*, nemlich der ihres *Seynsollens*, zu betrachten. In diesem Falle scheint es vors erste, daſs wir gänzlich gleichgültig gegen die Übereinstimmung mit dieser Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was auſser uns mit dem *a priori* in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmäſsig für eine uns durch die Vernunft aufgegebne Art über die Dinge zu reflectiren, und müſste, da alle Zweckmäſsigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Miſslingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, eben so, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend, und über die Entschädigung des Rechtschaffnen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäſs ist,

weit

weit besser, als in der wirklichen, wo wir so mannigfaltige Verstoſse gegen dieselbe zu entdecken glauben. — Aber es kann uns auch etwas, ohne daſs wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne daſs wir das Daseyn des Gegenstandes begehren, gefallen: und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am Rechten eben so beschaffen, so wäre dasselbe ein Gegenstand unsrer bloſsen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche, so könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenstandes, der ihm widerspräche, Miſsvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, daſs überhaupt etwas gegeben werden möchte, worauf dieser Begriff anwendbar sey. Hier wäre also bloſse Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, daſs der Begriff des *Sollens* an sich schon eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Daseyn eines gewissen Objects zu wollen, anzeigt: so bestätigt es die Erfahrung eben so allgemein, daſs wir auf gewisse Gegenstände nothwendig diesen Begriff anwenden, und die Übereinstimmung derselben mit ihm unnachläſslich verlangen. So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele, oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet, und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist, und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt seyn mag, daſs dies nicht geschehe; zum sichern Beweise, daſs wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen, und ihre Folgen sind, blos nach der Causalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern daſs wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sey nicht geendigt; und eben so wenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt, und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn soll. Unser Wohlgefallen an dem was recht ist, ist also keine bloſse Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden. — Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Interesse verbunden seyn, ohne daſs wir darum diesem Wohlgefallen eine Causalität zur Hervorbringung des Objects desselben zuschreiben; ohne daſs wir auch nur das geringste zum Daseyn des Gegenstandes desselben beitragen wollen, oder auch nur wollen können. Dann ist das Verlangen nach diesem Daseyn ein *müſsiger Wunsch* (*pium desiderium*). Wir mögen es begehren so heftig wir wollen, wir müssen uns doch bescheiden, daſs wir keinen rechtlich gegründeten Anspruch darauf machen können. So ist das Begehren vieler Arten des Angenehmen blos ein müſsiger Wunsch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungestümen Wetter einen hellen Tag? aber einem solchen Verlangen können wir gar keine Causalität zur Hervorbringung eines solchen Tages zuschreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine solche Bewandtniſs, wie mit irgend einem der Dinge, die wir angeführt haben, so könnten wir keine Theologie haben, und bedürften keiner Religion: denn so innig wir auch im letzten Falle die Fortdauer der moralischen Wesen, und einen allmächtigen, allwissenden und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünschen müſsten, so wäre es doch sehr vermessen, aus einem bloſsen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objects zu schlieſsen, und dieselbe auch nur als subjectiv-gültig anzunehmen.

Aber die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Causalität haben, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar genöthigt, das Recht in unsrer eignen Natur als von uns abhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe desselben widerstreitendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht bloſses Miſsvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müſsigen Wunsches, oder auch nur bloſsen Unwillen gegen uns selbst, wie bei der Abwesenheit eines Gegenstandes unsres Interesse, daran wir selbst Schuld sind (also bei Vernachlässigung einer Regel der Klugheit), sondern Reue, Schaam, Selbstverachtung. In Absicht des Rechts *in uns* fordert also das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung desselben, in Absicht desselben *auſser uns* aber kann es dieselbe nicht geradezu fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können, da dieses nicht durch moralische Gesetze, sondern durch physische Macht hervorgebracht werden muſs. In Absicht des letztern also wirkt das Moralgesetz in uns ein bloſses Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben es hervorzubringen. Dieses Verlangen des Rechts auſser uns, d. i. einer dem Grade unsrer Moralität angemessenen Glückseligkeit ist wirklich *durch das Moralgesetz* entstanden. Glückseligkeit zwar überhaupt zu verlangen, ist ein Naturtrieb; diesem gemäſs aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt, und ohne die geringste Rücksicht auf etwas auſser uns; mit Moralbegriffen aber, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maaſs derselben verlangen zu können, dessen wir werth sind, und diese Einschränkung des Glückseligkeitstriebes ist unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurtheilung über die Zweckmäſsigkeit der menschlichen Schicksale, und jenes eben unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurtheils, daſs der ein vorzüglich böser Mensch seyn müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen.

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder *müſsig*, d.i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bei dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weisen lassen würden, noch unberechtigt, daſs vielmehr das Moralgesetz *das Recht in uns* zur Bedingung *des Rechts auſser uns* macht: (das heiſst nicht soviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], sondern, daſs es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung unsers Gehorsams möglich darstellt; das Gebot nemlich ist das unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch bedingte:) und dies thut es dadurch, indem es unsre Handlungen dem Princip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt; da *allgemeines Gelten* (nicht blos Gültigkeit) *des Moralgesetzes* und *dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit* identische Begriffe sind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden weder würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Causalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Factum da, aber es wäre schlechterdings unmöglich, daſs sie *in concreto*, in einer Natur wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? so müſste unsre theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Schimäre, ich handle offenbar unvernünftig; und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müſsten wir urtheilen: ich denke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Princip aller meiner Handlungen aufgestellt ist, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in diesem Zustande, so fortdauernd auch die Forderung des Moralgesetzes, eine Causalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgesetzte Erfüllung desselben nach Regeln schlechterdings unmöglich; sondern unser Ungehorsam oder Gehorsam hinge davon ab, ob eben der Ausspruch der theoretischen, oder der der practischen Vernunft das Übergewicht in unserm Gemüthe hätte (wobei jedoch im letztern Falle offenbar die theoretischgeleugnete Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes stillschweigend angenommen, und durch unsre Handlung anerkannt würde); worüber wir, nach aufgehobner Machtgewalt des practischen Vermögens über das theoretische nichts bestimmen könnten, folglich weder freie, noch moralische, noch der Imputation fähige Wesen, sondern wieder ein Spiel des Zufalls, oder eine durch Naturgesetze bestimmte Maschine würden. Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, in Concreto betrachtet nie bloſse Wissenschaft, sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein, durch Aufhebug des Widerspruchs zwischen unsrer theoretischen und unsrer practischen Vernunft, eine fortgesetzte Causalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.

Und dies zeigt denn auch, welches wir blos im Vorbeigehn erinnern, das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes. Wie man aus theoretisch anerkannten Wahrheiten practische Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewiſsheit haben, als die Wahrheiten, auf welche sie sich gründen, wie z. B. aus unsrer *a priori* theoretisch erwiesenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäſs zu betragen, hat man immer leicht einsehen zu können geglaubt, weil man sich an diesen Gang der Folgerung gewohnt hatte, da sie doch eigentlich gar nicht begreiflich ist, weil sie nicht richtig ist, indem der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die practische zugeschrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem practischen Gebote, das schlechthin *a priori* ist, und sich auf keine theoretischen Sätze, als seine Prämissen, gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden, weil der practischen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretische, doch gemäſs den eignen Gesetzen derselben, zuzuschreiben ist. Es ist also ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man sie je misverstanden, so ist es blos daher gekommen, weil man sich das Moralgesetz nicht als schlechthin *a priori*, und die Causalität desselben nicht als schlechthin (nicht theoretisch, aber practisch) nothwendig dachte.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und practischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht blos *allgemeingültig*, sondern *allgemeingeltend* ist, der also das Recht auch auſser uns uns zusichern kann. — Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluſs hat. Insofern auf diese Glückseligkeit auch andrer moralischen Wesen Betragen einflieſst, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Causalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst.

Moralische Wesen aber, *als solche*, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden, wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf es zu seyn, und die Bestimmung der erstern durch diesen Willen muſs, wenn sich ihre Möglichkeit zeigen sollte, ganz etwas anderes seyn, als die der letztern. Die letztere kann nie selbst moralisch werden, sondern nur in Übereinstimmung mit den moralischen Ideen eines vernünftigen Wesens gesetzt werden; die erstern sollen *frei*, und blos durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen seyn. In Absicht der letztern ist also Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist bloſses Instrument, und der moralisch handelnde blos *Er*.

Moralische Wesen sind aber, nicht nur insofern sie nach Naturgesetzen *thätig*, sondern auch insofern sie nach denselben *leidend* sind, Theile der Natur, und als solche Gegenstand der Bestimmung der Natur nach moralischen Ideen, insofern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad der Glückseligkeit zugemessen wird, und als solche sind sie völlig in der moralischen Ordnung, wenn der Grad ihrer Glückseligkeit dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit völlig angemessen ist.

Dadurch nun kommen wir zuerst, dafs ich mich so ausdrücke, in Correspondenz mit Gott. Wir sind genöthigt bei allen unsern Entschliefsungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsre Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Misbilligung das einzig richtige Urtheil über dieselben ist. Unsre Furcht, unsre Hoffnung, alle unsre Erwartungen beziehen sich auf ihn: nur in seinem Begriffe von uns finden wir unsern wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch nothwendig in uns entstehen mufs, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmet nicht unser oberes Begehrungsvermögen, das Recht überhaupt zu wollen, (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschehene Bestimmung desselben sich gründet) sondern unsern empirisch-bestimmbaren Willen, dasselbe wirklich in uns anhaltend und fortgesetzt hervorzubringen. Hier ist also schon Religion, gegründet auf die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur nach moralischen Zwekken, und in uns auf die Begierde der Glückseligkeit, welche aber gar nicht etwa unsre Verbindlichkeit zur Tugend, sondern nur unsre Begierde, dieser Verbindlichkeit Genüge zu thun, vermehrt, und verstärkert.

Nun läſst aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als *passive* Wesen, uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als active Wesen schlieſsen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch *seine* Vernunft gegeben seyn kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein *Wille*, *als allgemeingeltendes Gesetz* für vernünftige Wesen, auch insofern sie activ sind, zum Grunde, indem ihre Übereinstimmung mit demselben der Maaſsstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maaſsstabes erhellet sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen eben dasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch eben dieselbe Vernunft gegebnen Gesetze seyn muſs. Es ist nach diesem für die *Legalität* unsrer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäſs einrichten, weil unsre Vernunft gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unsre Vernunft fordert: ob wir unsre Verbindlichkeit vom bloſsen Gebote der Vernunft, oder ob wir sie vom Willen Gottes herleiten: — ob es aber für die *Moralität* derselben völlig gleichgültig sey, ist dadurch noch nicht klar, und bedarf einer weitern Untersuchung.

Unsre Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten, heiſst, seinen Willen, *als solchen*, für unser Gesetz anerkennen; sich darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er sie von uns fordert. Es ist also dann nicht blos von einer Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach, sondern von einer auf die Form desselben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; — wir handeln dem Gesetze der Vernunft gemäſs, weil es *Gottes* Gesetz ist.

Hierbei entstehen folgende zwei Fragen: Giebt es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als solchem, zu gehorchen, und worauf könnte sich dieselbe gründen? und dann: Wie erkennen wir das Gesetz der Vernunft in uns als Gesetz Gottes? Wir gehen an die Beantwortung der erstern.

Schon der Begriff von Gott wird uns blos durch unsre Vernunft gegeben, und blos durch sie, insofern sie *a priori* gebietend ist, realisirt, und es ist schlechterdings keine andre Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so daſs sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu seyn, wenn man annimmt, daſs noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts anders, als auf die Übereinstimmung desselben mit ihrem eignen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellet nun vors erste zwar soviel, daſs es völlig gleich auch für die *Moralität* unsrer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas verbunden erachten, darum, weil es unsre Vernunft befiehlt, oder darum, weil es Gott befiehlt; aber es läſst sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns die letztere Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der erstern schon voraussetzt, da das Gemüth schon bestimmt seyn muſs, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille, Gott zu gehorchen, möglich ist; da es mithin scheint, daſs die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne, als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesetzt aber, es lieſse sich zeigen, daſs sie unter gewissen Bedingungen wirklich unsre Willensbestimmung erweitere, so ist vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu bedienen statt finde: und da folgt denn unmittelbar aus dem obigen, daſs, obgleich die Vernunft uns verbindet, den Willen Gottes seinem Inhalte nach (*voluntati ejus materialiter spectatae*) zu gehorchen, weil dieser mit dem Vernunftgesetze völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen Gehorsam fordert, als den für ihr Gesetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; daſs sie folglich, da nur unmittelbare practische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes, als solchen, (*voluntatem ejus formaliter spectatam*) verbinde. Die practische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken, sondern blos eine Erlaubniſs; und sollten wir *a posteriori* finden, daſs diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anrathen, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie seyn. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt; um so weniger, da, so nothwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Causalität des Moralgesetzes in uns gar nicht möglich ist, und diese Nothwendigkeit eben so allgemein gilt, als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seyen *verbunden* diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Practischen gilt. In wie weit aber die Vorstellung von Gott, als Gesetzgeber durch dieses Gesetz in uns, gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung, und diese hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Könnte nemlich gezeigt werden, daſs diese Vorstellung nöthig sey, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegentheil gezeigt worden ist), so würde sie für alle vernünftige Wesen gelten; kann gezeigt werden, daſs sie in allen *endlichen* vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeingültig für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur gedenkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigenschaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besondern Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze

Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der practischen Vernunft geschehen, und ist als bleibender und daurender Entschluſs des Gemüths vorauszusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die bloſse Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch die Vorstellung bedarf, daſs eine gewisse Handlung durch Gott geboten sey. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes, als solches, kann keinen andern Grund haben, als Verminderung unsrer Achtung gegen die Vernunft in diesem besondern Falle; und diese Achtung kann durch nichts anderes vermindert worden seyn, als durch ein derselben widerstreitendes Naturgesetz, das unsre Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt, *in einem und ebendemselben Subjecte*[*], nemlich *in uns* erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes blos nach der des gesetzgebenden Subjects bestimmt wird, von einerlei Range und Werthe mit jenem zu seyn scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahirt, daſs wir in einem solchen Falle uns täuschen, daſs wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreien der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu seyn dünken könnten, wo wir unter bloſsen Naturgesetzen stehen; sondern vorausgesetzt, daſs wir die Anforderungen beider Gesetze und ihre Grenze richtig unterscheiden, und unwidersprechlich erkennen, was unsre Pflicht in diesem Falle sey, so kann es doch leicht geschehen, daſs wir uns entschlieſsen, nur hier dies einemal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies einemal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabei niemanden verantwortlich zu seyn glauben, als uns selbst, und weil wir meinen, es sey unsre Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen; es verschlage niemanden etwas, als uns selbst, wenn wir uns dem Nachtheile, der freilich daraus für uns entstehen müsse, wenn ein moralischer Richter unsrer Handlungen sey, unterwerfen, durch welche Strafe unser Ungehorsam gleichsam abgebüſst zu werden scheint; wir sündigten auf eigne Gefahr. Ein solcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet sich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns selbst, welche wir bei uns wol verantworten zu können glauben. Erscheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bei jedem wissentlichen Ungehorsame gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht blos gegen eine von derselben abgeleitete Regel, sondern gegen ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen bloſser Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muſs, und welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welche durch keine Strafe abzubüſsen ist.

Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäuſserung des unsrigen, auf Übertragung eines Subjectiven in ein Wesen auſser uns, und diese Entäuſserung ist das eigentliche *Princip der Religion*, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinne unsre Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich blos auf seine anerkannte Übereinstimmung mit diesem Gesetze, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsre Achtung für die Entscheidungen derselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes

Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muſs dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiederum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbeigehn ist noch zu erinnern, daſs diese Achtung für Gott, und die auf dieselbe gegründete Achtung für das Moralgesetz, als das seinige, sich auch blos auf die Übereinstimmung desselben mit diesem Gesetze, d. i. auf seine Heiligkeit gründen müsse, weil sie nur unter dieser Bedingung Achtung für das Moralgesetz ist, die allein die Triebfeder jeder rein moralischen Handlung seyn muſs. Gründet sie sich etwa auf die Begierde sich in seine Güte einzuschmeicheln, oder auf Furcht vor seiner Gerechtigkeit, so läge unserm Gehorsame auch nicht einmal Achtung für Gott, sondern Selbstsucht zu Grunde.

Der Pflicht widerstreitende Neigungen sind wol in allen endlichen Wesen anzunehmen, denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, daſs es noch durch andere Gesetze, als durch das Moralgesetz, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze unter irgend einer Bedingung, für Naturwesen, auf welch einer erhabnen Stuffe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem

Moralgesetze zusammenstimmen sollten, läſst sich kein Grund angeben; aber es läſst sich gar nicht bestimmen, in wie weit, und warum nothwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz die Achtung für dasselbe, als bloſses Vernunftgesetz, so schwächen solle, daſs es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiligt werden müsse; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches, nicht weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit gröſsere Verehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es läſst sich also der Religion, insofern sie nicht bloſser Glaube an die Postulate der practischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen subjective Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede seyn) zusichern; ob wir gleich auch von der andern Seite nicht beweisen können, daſs endlichen Wesen überhaupt, oder daſs insbesondere Menschen in diesem Erdenleben eine Tugend möglich sey, die dieses Moments gänzlich entbehren könne.

Diese Übertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott nun gründet sich laut obigem darauf, daſs ihm durch seine eigne Vernunft ein Gesetz gegeben seyn muſs, welches für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsre eigne Vernunft gegebnen, wornach wir handeln sollen, völlig gleichlautend seyn muſs. Hier werden also zwei an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die blos in ihrem Princip, der reinen practischen Vernunft, zusammenkommen, beide *für uns* gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhalts, blos in Absicht der Subjecte verschieden, in denen sis sich befinden. Wir können jetzt bei jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schlieſsen, daſs eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, daſs also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sey *der Materie* nach: aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns, sey schon *als solches*, mithin *der Form* nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns, zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

Nun scheint es zwar ganz einerlei zu seyn, ob wir die Befehle unsrer Vernunft, als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir sie selbst unmittelbar als Befehle Gottes ansehen; aber theils wird durch das letztere der Begriff der Gesetzgebung erst völlig ergänzt, theils aber und vorzüglich muſs nothwendig beim Widerstreite der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vorstellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann zweierlei heiſsen, nemlich daſs der Wille Gottes entweder Ursache vom *Inhalte* des Sittengesetzes, oder daſs er es nur von *der Existenz des Sittengesetzes in uns* sey. Daſs das erstere schlechterdings nicht anzunehmen sey, ist schon aus dem obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkühr unterworfen, das heiſst, es gäbe gar kein Recht. Ob das zweite gedenkbar sey, und ob sich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weitern Untersuchung.

Die Frage also, um deren Beantwortung es jetzt zu thun ist, ist diese: Finden wir irgend einen Grund, Gott als die Ursache der Existenz des Moralgesetzes in uns anzusehen? oder als Aufgabe ausgedrückt: wir haben ein Princip zu suchen, aus welchem Gottes Wille, als Grund der Existenz des Moralgesetzes in uns erkannt werde. Daſs das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte, und materialiter sein Gesetz sey, ist aus dem obigen klar: ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgirt sey, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage, welche mithin auch so ausgedrückt werden kann: hat Gott sein Gesetz an uns wirklich promulgirt? können wir ein Factum aufweisen, das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigt?

Würde diese Frage in theoretischer Absicht, blos um unsre Erkenntniſs zu erweitern, erhoben, so könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieselbe begnügen, und schon *a priori* (vor ihrer Beantwortung) sicher seyn, daſs eine zu dieser Absicht befriedigende Antwort gar nicht möglich sey, indem nach der Ursache eines Übernatürlichen, nemlich des Moralgesetzes in uns gefragt, mithin die Categorie der Causalität auf ein Numen angewendet wird. Da sie aber in practischer Absicht zur Erweiterung der Willensbestimmung gethan wird, so können wir theils sie nicht so geradezu abweisen, theils bescheiden wir uns schon zum voraus, daſs auch eine nur subjectiv, d. i. für unsre Denkgesetze, gültige Antwort uns befriedigen werde.

§. 4.

Eintheilung der Religion überhaupt, in die natürliche und geoffenbarte.

In der *allgemeinsten* Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unsrer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze practisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht *entweder* auf unser ganzes Vermögen, zur Hervorbringung der Harmonie in desselben verschiedenen Functionen, indem die theoretische und practische Vernunft in Übereinstimmung gesetzt, und die postulirte Causalität der letztern in uns möglich gemacht wird. Hierdurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und alle Functionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. *Oder* sie geschieht insbesondre, nemlich negativ, auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurtheiler unsrer Moralität, und gerechten Bestimmer unsrer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohl thun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders insofern sie sich auf den Begriff Gottes als unsers moralischen Richters gründen, (und welche zusammen das ausmachen, was man *Frömmigkeit* nennt) hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht ist schlechthin darum zu wollen, *weil* es recht ist, dadurch leicht

Abbruch geschehen könnte. *Oder* endlich sie geschieht unmittelbar auf unsern Willen, durch das dem Gewichte des Gebots hinzugefügte Moment, daſs es Gebot Gottes sey; und dadurch entsteht Religion in der *eigentlichsten* Bedeutung.

Daſs das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes in uns anzunehmen sey, ist schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Executors des Vernunftgesetzes überhaupt, klar. Ob wir einen Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu untersuchende Frage. Da hierbei gar nicht vom Gesetze an sich die Rede ist, als welches wir in uns haben, sondern vom Urheber des Gesetzes; so können wir im Begriffe der göttlichen Gesetzgebung von dem Inhalte (*materia*) derselben hier gänzlich abstrahiren, und haben nur auf ihre Form zu sehen. Die gegenwärtige Aufgabe ist also die: ein Princip zu suchen, aus welchem Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischer Gesetzgeber angekündigt, und *wie* hat er's?

Dies läſst sich auf zweierlei Art als möglich denken, nemlich daſs es entweder *in uns*, als moralischen Wesen, in unsrer vernünftigen Natur; oder *auſser derselben* geschehen sey. Nun liegt in unsrer Vernunft, insofern sie rein *a priori* gesetzgebend ist, nichts, das uns berechtigte, dies anzunehmen: wir müssen uns also nach etwas auſser ihr umsehen, welches uns wieder an sie zurückweise, um nun aus ihren Gesetzen mehr schlieſsen zu können, als wozu diese allein uns berechtigen: oder wir müssen es ganz aufgeben, aus diesem Princip Gott als Gesetzgeber zu erkennen. Auſser unsrer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniſs vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmäſsigkeit; alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muſs unsre Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unsrer Erkenntniſs ist bedingt, auſser dem durch die practische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieser allein also ist fähig der gesuchte Endzweck zu seyn; und wir sind durch die subjective Beschaffenheit unsrer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen practisches Vermögen blos durch das Moralgesetz bestimmt wird; und keins die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also *Weltschöp-*

fer. Kein Wesen ist fähig Object dieses Endzwecks zu seyn, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Gutes fähig sind. Wir selbst also sind als moralische Wesen (objetiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber, als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unsrer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, daſs die Vernunft in uns eben so, und nicht anders spricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, daſs *wir* eben moralische Wesen sind, durchaus dialectisch seyn. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, daſs wir dann noch *wir* seyn würden, d. i. unsre Identität beibehalten haben würden, welches sich nicht annehmen läſst; zweitens geht sie auf objective Behauptungen im Felde des Übersinnlichen aus, in welchem wir nichts objectiv behaupten dürfen *). Da es aber *für uns* ganz einerlei ist, ob wir uns des Gebots des Moralgesetzes in uns nicht *bewuſst* sind, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewuſstseyn ganz unter Naturgesetzen steht: so folgt daraus sehr richtig, daſs es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, daſs sie sich des Moralgesetzes in ihnen *bewuſst sind*; und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: daſs sie moralische Wesen *sind.* Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewuſstseyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bei unsrer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unsrer Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unsern moralischen Gesetzgeber anerkennen; weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewuſstseyn des Moralgesetzes in uns, möglich war. Diese Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das Übernatürliche in uns; und es darf uns nicht irren, daſs wir, um das zu erkennen, einen Begriff auſser demselben, nemlich den der Natur, zu Hülfe nehmen muſsten. Denn theils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unsrer Absicht gar nicht hätte dienen kön-

---

*) Die Frage: warum überhaupt moralische Wesen seyn sollten? ist leicht zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut auſser Sich zu befördern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.

können, den Begriff des möglichen Endzwecks, hergab, und dadurch erst die Erkenntniſs Gottes als Schöpfers möglich machte; theils hätte auch diese Erkenntniſs uns Gott noch gar nicht als Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, dessen Daseyn erst die gesuchte Ankündigung Gottes ist.

Die zweite uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war *auſser* dem Übernatürlichen in uns, also, in der *Sinnenwelt*, da wir auſser diesen beiden kein drittes Objekt haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondre, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas übernatürliches schlieſsen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas übernatürliches zum Grunde liegt: so müſste dies durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen, dessen Kausalität wir *alsbald*, folglich ohne erst zu schlieſsen, in ein übernatürliches Wesen setzten, und dessen Zweck, es sey eine Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, wir *sogleich*, d. i. unmittelbar durch Wahrnehmung erkennten; wenn dieser Fall überhaupt möglich seyn soll.

Diese Untersuchung stellt nun vorläufig zwei

Principien der Religion, insofern diese sich auf Anerkennung einer formalen Gesetzgebung Gottes gründet, dar; deren eines das Princip des Übernatürlichen *in uns*, das andere das Princip eines Übernatürlichen *außer uns* ist. Die Möglichkeit des erstern ist schon gezeigt; die Möglichkeit des zweiten, um welche es hier eigentlich zu thun ist, müssen wir weiter darthun. Eine Religion, die sich auf das erste Princip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nennen: und eine solche, der das zweite zum Grunde liegt, nennen wir, da sie durch ein geheimnißvolles übernatürliches Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich zu dieser Absicht bestimmt ist, *geoffenbarte Religion.* Subjektiv, als Habitus eines vernünftigen Geistes (als Religiosität) betrachtet, können beide Religionen, da sie zwar entgegengesetzte, aber nicht sich widersprechende Principien haben, sich in einem Individuo gar wohl vereinigen, und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir noch anmerken, daß, da hier blos von einem Princip der Gesetzgebung ihrer Form nach die Rede gewesen, vom Inhalte derselben aber gänzlich abstrahirt worden, die Untersuchung, wohin nach diesen beiden verschiedenen Principien die Gesetzgebung ihrem Inhalte nach (*legislatio materialiter* *spectata*) zu setzen sey, nicht berührt werden konnte. Daſs nach dem ersten Princip, welches die Ankündigung des Gesetzgebers in uns setzt, auch die Gesetzgebung selbst in uns, nemlich in unsrer vernünftigen Natur zu suchen sey, ist sogleich von selbst klar. Nach dem zweiten Princip aber sind wieder zwei Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Gesetzgebers auſser uns verweist uns an unsre vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedruckt, nur soviel: Gott ist Gesetzgeber; das euch ins Herz geschriebne Gesetz ist das Seinige; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor. Nichts verhindert, daſs in einer *in concreto* gegebnen Offenbarung nicht beides geschehen könne.

Man hat seit Erscheinung der Kritik schon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie ist geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die sich zwar immer aufdrang, die aber erst, seitdem dieses Licht den Pfad unsrer Untersuchungen beleuchtet, gehörig gestellt werden konnte. Aber wie mir's scheint, hat man in allen Versuchen, die ich wenigstens kenne, den Knoten mehr zerschnitten, als aufgelöst. Der eine deducirt die Möglichkeit der Religion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, stellt ihre Kriterien fest; und gelangt nun durch drei ungeheure Sprünge (1) indem er Religion in der weitesten, und die in der engsten Bedeutung verwechselt, 2) indem er natürliche und geoffenbarte Religion verwechselt, 3) indem er geoffenbarte überhaupt und christliche verwechselt,) zu dem Satze: völlig so eine Vernunftreligion ist die christliche. Ein andrer, dem es sich freilich nicht verbergen konnte, daſs diese noch etwas mehr sey, setzt dieses Mehrere blos in gröſsere Versinnlichung der abstracten Ideen jener. Aber die Vernunft giebt *a priori* gar kein Gesetz, und kann kein's geben, über die Art, wie wir uns die durch ihre Postulate realisirten Ideen vorstellen sollen. Jeder, auch der schärfste Denker, meine ich, denkt sie sich, wenn er sie in praktischer Absicht auf sich anwendet, mit einiger Beimischung von Sinnlichkeit, und so geht es bis zu dem rohsinnlichsten Menschen in unmerkbaren Abstufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit ist *in concreto* keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfniſs der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Eintheilung. Wo hören denn nach dieser Vorstellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo gehen die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr so viele Religionen, als es schriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es überhaupt Subjekte gäbe, die an eine Religion glaubten; und es lieſse sich durch nichts, als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben diese oder jene Darstellung der Religionswahrheiten die autorisirteste seyn sollte; und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das charakteristische Merkmal aller vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Diese Verirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduktion des Offenbarungsbegriffs kam blos daher, daſs man jene allbekannte Regel der Logik vernachlässigte: Begriffe, die zu einer Eintheilung berechtigen sollen, müssen unter einem höhern Geschlechtsbegriffe enthalten, unter sich aber specifisch verschieden seyn. Der Begriff der Religion überhaupt ist Geschlechtsbegriff. Sollen Natur- und geoffenbarte Religion, als unter ihm enthalten, specifisch verschieden seyn; so müssen sie es entweder in Absicht ihres Inhalts, oder wenn dies, wie schon *a priori* zu vermuthen, nicht möglich ist, wenigstens in Absicht ihrer Erkenntniſsprincipien seyn; oder die ganze Eintheilung ist leer, und wir müssen auf die Befugniſs, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht thun. Der oben angezeigte Begriff ist es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte *Offenbarung* verknüpft hat. Alle Religionsstifter haben sich zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Beistimmung unserer Vernunft, noch auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen, und den Glauben an diese, als den einzigen rechtmäſsigen Weg der Überzeugung, gefordert.

§. 5.

Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben.

Wir kamen im vorigen §. von dem Begriffe der Religion aus auf den Begriff einer möglichen Offenbarung, welche Religionsgrundsätze zu ihrem Stoff haben könnte. Das wäre, wenn jene jetzt blos vorausgesetzte Möglichkeit des Begriffs sich bestätigen sollte, der *materielle Ort* dieses Begriffs in unserm Verstande. Jetzt werden wir, nicht um systematischer Nothwendigkeit willen, sondern zur Beförderung der Deutlichkeit, ihn auch seiner *Form* nach aufsuchen.

Offenbarung ist der Form nach eine Art von *Bekanntmachung*, und alles, was von dieser ihrer Gattung gilt, gilt auch von ihr.

Der *innern* Bedingungen aller Bekanntmachung sind zwei; nemlich, etwas das bekannt gemacht wird, der *Stoff*, und dann, die Art, wie es bekannt gemacht wird, die *Form* der Bekanntmachung. *Aeuſsere* sind auch zwei; ein Bekanntmachender, und einer, dem bekannt gemacht wird. Wir gehen von den innern aus.

Das Bekanntgemachte wird nur dadurch ein Bekannt*gemachtes*, daſs ich es nicht schon vorher wuſste. Wuſste ich es schon, so macht mir der andre nur das bekannt, daſs er's auch wuſste; und der Stoff der Bekanntmachung ist dann ein andrer. Dinge, die jeder nothwendig weiſs, können nicht bekannt gemacht werden. *A priori* mögliche, oder philosophische Erkenntnisse werden entwickelt, der andre wird darauf geleitet; ich *zeige* jemanden einen Fehler in seiner Schluſsfolge, oder die Gleichheit zweier Triangel, aber ich *mache* sie ihm nicht *bekannt*: Erkenntnisse, die nur *a posteriori* möglich sind, historische, werden bekannt gemacht, — aber nicht *bewiesen*, weil man zuletzt doch auf etwas *a priori* nicht abzuleitendes, auf das Zeugniſs der empirischen Sinnlichkeit, stöſst. Sie werden auf Autorität angenommen. Autorität ist das Zutrauen zu unsrer richtigen Beobachtungsgabe, und unsrer Wahrhaftigkeit. — Zwar können auch *a priori* mögliche Erkenntnisse auf Autorität angenommen werden, wie z. B. der mechanische Künstler so viele mathematische Sätze ohne Untersuchung und Beweis auf das Zeugniſs andrer, und seiner eignen Erfahrung von der Anwendbarkeit derselben, annimmt. Eine solche Erkenntniſs nun ist zwar an sich, ihrem Stoffe nach, philosophisch; ihrer Form im Subjekte nach aber blos historisch. Sein Annehmen gründet sich zuletzt auf das Zeugniſs des innern Sinns desjenigen, der den Satz untersucht, und wahr befunden hat.

Erste Folgerung. Nur historische Erkenntnisse, die es wenigstens der Form, oder auch wohl der Materie nach sind — also nur Wahrnehmungen können bekannt gemacht werden. — Werden weiterhin auf solche Wahrnehmungen Schlüsse gebaut, (comparative) allgemeine Wahrheiten davon abgeleitet, so wird von da an nichts weiter *bekannt gemacht*, sondern nur *gezeigt*.

Können, um zum zweiten innern Merkmale der Bekanntmachung fortzugehen, nur in der Form historischer Erkenntnisse Wahrnehmungen bekannt gemacht werden, so sind sie, insofern sie das werden, nicht selbst Form, sondern Stoff; sie müssen mithin der Receptivität gegeben werden. Dann aber, von der äuſsern Bedingung eines bekanntmachenden abgesehen, wäre unsre ganze empirische Erkenntniſs bekannt gemacht, denn sie ist durchgängig gegeben. Verursacht uns aber jemand eine Sinnenempfindung unmittelbar, so sagen wir von der daher entstehenden Erkenntniſs nicht, er mache sie uns bekannt, sondern wir erkennen dann selbst. Giebt uns z. B.

jemand eine Rose zu riechen, so sagen wir nicht, er mache uns den Geruch der Rose bekannt, d. h. er macht uns eben so wenig bekannt, daſs überhaupt *uns* die Rose angenehm rieche, noch in welchem Grade; das läſst sich nur durch unmittelbare Empfindung beurtheilen. Aber das dürften wir wohl sagen: er habe *uns mit* dem Geruche der Rose bekannt gemacht, d. h. er habe in unsrer Vorstellung unser Subjekt mit der Vorstellung eines gewissen Experiments verbunden. Eigentliche Bekanntmachung findet nur dann statt, wenn in unsrer Vorstellung nicht *unser* Subjekt, sondern ein gewisses anderes Subjekt mit dem Prädikate einer Wahrnehmung verknüpft wird. Diese Verknüpfung selbst nun geschieht freilich wieder zu Folge einer subjektiven Wahrnehmung; aber nicht diese Wahrnehmung unsers Subjekts, sondern eine andre Wahrnehmung eines andern Subjekts ist Stoff des bekanntgemachten.

Zweite Folgerung. Die Wahrnehmung, welche bekannt gemacht wird, ist nicht unmittelbar, sondern sie wird durch Wahrnehmung einer Vorstellung von ihr gegeben. — Diese eigentlich bekannt gemachte Wahrnehmung nun kann durch eine lange Reihe von Gliedern gehen; dann wird sie durch *Tradition* fortgepflanzt. — Der Supernaturalist, der die Existenz Gottes nur durch Offenbarung erkennbar annimmt, nimmt an: Gott sage uns, er selbst (Gott) nehme seine Existenz wahr: nun müsse man doch seiner (Gottes) Versicherung trauen, mithin u. s. w. — welches ohne Zweifel ein Cirkel im Beweisen ist.

Wir gehen jetzt zu den äuſsern Bedingungen der Bekanntmachung über. — Zu jeder Bekanntmachung gehört ein Bekannt*machender*. Wenn wir aus gewissen Wahrnehmungen am andern selbst schlieſsen, er müsse eine gewisse Wahrnehmung gemacht haben, so macht er uns seine Wahrnehmung nicht bekannt, sondern sie verräth sich uns — wir entdecken sie selbst. Wir setzen also eine bekanntmachende Spontaneität mit Willkühr, folglich mit Bewuſstseyn voraus, und nur hierdurch wird er bekanntmachend. — Er muſs uns aber nicht nur überhaupt etwas, — er muſs uns eine gewisse bestimmte Vorstellung bekannt machen wollen, die er nicht nur selbst hat, sondern deren Hervorbringung in uns durch die Kausalität seines Begriffs von dieser Hervorbringung er sich denkt. So ein Begriff nun heiſst ein Begriff vom Zwecke.

Dritte Folgerung. Jede Bekanntmachung setzt also im Bekanntmachenden einen Begriff von der hervorzubringenden Vorstellung, als Zwekke seiner Handlung voraus. Mithin muſs der Bekanntmachende ein intelligentes Wesen seyn, und seine Handlung, und die dadurch in dem andern erregte Vorstellung müssen sich verhalten, wie *moralischer Grund* und *Folge.*

Zur Bekanntmachung gehört endlich einer, dem etwas bekannt wird. Wird ihm überhaupt nichts bekannt, oder wird ihm nur das nicht bekannt, was der andre beabsichtigte, oder wird es ihm vielleicht durch andre Mittel, nur nicht durch die Mittheilung des andern bekannt, so ist wenigstens die verlangte Bekanntmachung nicht geschehen.

Vierte Folgerung. Die Handlung des Bekanntmachenden muſs sich mithin zu der in dem andern hervorgebrachten Vorstellung verhalten, wie physische Ursache zur Wirkung. — Daſs ein solches Verhältniſs möglich sey, d. i. daſs ein intelligentes Wesen zu Folge eines Zweckbegriffs durch Freiheit physische Ursache werden könne, wird zur Möglichkeit einer Bekanntmachung überhaupt postulirt, kann aber nicht theoretisch bewiesen werden.

Der Begriff der Offenbarung, als unter diesem Gattungsbegriffe enthalten, muſs alle die angezeigten Merkmale, aber er kann ihrer noch mehrere haben, d. i. er kann gewisse auf verschiedne Art bestimmbare Merkmale der Bekanntmachung völlig bestimmen; und wir müssen uns hier, da wir ihn bis jetzt als blos empirisch behandeln, an den Sprachgebrauch halten.

Gewöhnlich sagt man *offenbaren* in Absicht *der Materie* nur von sehr wichtig geglaubten, oder von sehr tief verborgnen Erkenntnissen, die nicht jeder finden könne. Da dieses Merkmal blos relativ ist, indem die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, Schwierigkeit oder Leichtigkeit einer Erkenntniſs blos von der Meinung des Subjekts abhängt, so ist sogleich einleuchtend, daſs diese Bestimmung für die Philosophie nicht tauge.

Eben so untauglich ist eine andere Bestimmung im Sprachgebrauche, die sich auf *den Bekanntmachenden* bezieht; da man nemlich offenbaren vorzüglich nur von der Mittheilung überirrdischer Wesen, Dämonen, sagt. So waren alle heidnische Orakel angebliche Offenbarungen. Daſs der Offenbarende ein freies und intelligentes Wesen seyn, also unter den Gattungsbegriff gehören müsse, unter den auch die Dämonen gehören, liegt schon im Begriffe der Bekanntmachung; wie aber Dämonen und z. B. Menschen der Art nach scharf zu unterscheiden wären, möchte sich so leicht nicht ergeben. Alle Unterscheidungen würden nur relativ ausfallen.

Es bliebe uns demnach keine für die Philosophie taugliche scharfe Bestimmung übrig, als die, daſs in der Bekanntmachung überhaupt jeder freie Geist, sey er endlich oder unendlich, in der Offenbarung aber der Unendliche Bekanntmachender sey: eine Bedeutung, für welche man auch im gemeinen Sprachgebrauche die Wörter: Offenbarung, offenbaren, u. s. f. aufsparen möchte.

Die Bestimmungen der Bekanntmachung überhaupt bleiben auch dem Offenbarungsbegriffe; mithin werden durch die dritte und vierte Folgerung, alle durch Betrachtung der Sinnenwelt, als deren Urgrund wir Gott ansehen müssen, mögliche Belehrungen, und Erkenntnisse aus dem Begriffe der Offenbarung ausgeschlossen. Es wird uns durch diese Betrachtung nichts bekannt *gemacht*, sondern wir erkennen selbst, oder meinen vielmehr daraus zu erkennen, was wir selbst erst unvermerkt hineintrugen. Nemlich wir betrachten die Erscheinungen in der Sinnenwelt theils als Zwecke an sich, theils als Mittel zu ganz andern Zwecken, als zu dem einer möglichen Belehrung. Insofern zwar dadurch *auch zugleich* eine Erkenntniſs, und insbesondre eine Erkenntniſs Gottes, unsrer Abhängigkeit von ihm, und unsrer hieraus folgenden Pflichten möglich wäre — insofern, weil sie möglich wäre, der Begriff von einer solchen Erkenntniſs in Gott versetzt, und ihm als Absicht bei der Weltschöpfung untergelegt werden könnte, dürfte man einen Augenblick glauben, das ganze System der Erscheinungen lasse sich als Offenbarung ansehen. Aber, hier davon noch abgesehen, daſs eine solche Erkenntniſs des Übersinnlichen von der Sinnenwelt aus ganz unmöglich ist, und daſs wir erst unvermerkt die auf einem ganz andern Wege gegebnen geistigen Begriffe in die Sinnenwelt hineintragen, die wir dann in ihr gefunden zu haben glauben — so wäre eine solche Absicht Gottes doch nicht als die *letzte*, mithin nicht als *Endzweck* der Schöpfung anzuerkennen. Erkenntniſs ist unfähig Endzweck zu seyn: denn immer bleibt noch die Frage zu beantworten: warum soll ich denn nun Gott erkennen? Erkenntniſs wäre nur Mittel zu einem höhern Zwecke, mithin nicht letzte Absicht der Weltschöpfung, und zwischen letzterer und der dabei beabsichtigt seyn sollenden Erkenntniſs fiele das Verhältniſs des Grundes zur Folge weg. — Ferner ist es auch in jenem System gar nicht nothwendig, durch die Betrachtung des Weltgebäudes jene Erkenntnisse zu erhalten; die Erfahrung lehrt, daſs sehr viele es nach ganz andern Gesetzen beurtheilen, mithin fällt auch das Verhältniſs der Ursache zur Wirkung weg, und die Schöpfung ist keine Offenbarung.

Offenbarung ist, insoweit wir vor jetzt den Begriff bestimmt haben, eine Wahrnehmung, die von Gott, gemäſs dem Begriffe irgend einer dadurch zu gebenden Belehrung, (was auch immer ihr Stoff seyn möge) als *Zwecke* derselben, in uns bewirkt wird. — Man hat dies letztere Verhältniſs, um welches es hier eigentlich zu thun ist, auch durch das Wort *unmittelbar* bezeichnet; und wenn man damit nur nicht sagen will: unsre Wahrnehmung solle *in der Reihe der wirkenden Ursachen zunächst* auf die Handlung Gottes folgen, sie solle schlechthin *B* seyn, als worauf es hier gar nicht ankommt, (wenn nur die Handlung Gottes auch in dieser Reihe schlechthin *A* ist, so mögen zwischen ihr und unsrer Wahrnehmung der Mittelglieder so viele seyn, als ihrer wollen;) sondern nur so viel: der Begriff Gottes von der zu gebenden Belehrung solle in der Reihe der *Endursachen A*, und unsre Belehrung solle *B* seyn, so ist dies ganz richtig.

Über die logische Möglichkeit dieses Begriffs kann kein Zweifel entstehen; denn wenn seine Bestimmungen sich widersprächen, so würde dieser Widerspruch sich bald entdeckt haben. Die physische Möglichkeit desselben gründet sich auf das Postulat des Sittengesetzes, daſs ein freies, intelligentes Wesen einem Begriffe vom Zwecke gemäſs Ursache in der Sinnenwelt seyn könne; welches wir für Gott, um der Möglichkeit eines praktischen Gesetzes in sinnlichen Wesen willen, annehmen muſsten.

In der Anwendung dieses Begriffs auf ein Faktum aber thun sich groſse Schwierigkeiten hervor. — Wenn nemlich blos davon die Rede wäre, daſs eine gewisse Wahrnehmung, und eine dabei beabsichtigte Erkenntniſs in uns wirklich würde, ohne daſs wir nöthig hätten auf den Grund der Erscheinung zurückzugehen, so wäre unsre Untersuchung jetzt geschlossen. Wir hätten blos auf die Materie einer Offenbarung zu sehen, die wir uns ruhig geben lieſsen. Aber es ist von der Materie am allerwenigsten, sondern ganz vorzüglich von der Form der Offenbarung die Rede: es soll uns nicht etwa nur überhaupt etwas bekannt gemacht werden, sondern dieses etwas wird vorzüglich nur dadurch bekannt, daſs wir es für offenbart anerkennen. Gott soll uns eine Erkenntniſs mittheilen, die nur dadurch Erkenntniſs wird, weil der Mittheilende kein andrer ist, als Gott. — Dies kommt daher, weil der Glaube an jede Bekanntmachung, der Natur dieses Begriffs nach, sich auf nichts anders, als die Autorität des Bekanntmachenden gründen kann, wie oben gezeigt worden.

Die wichtigere Frage also, die noch zu beantworten ist, ist die: wie sollen wir erkennen, *daſs* Gott, gemäſs einem Begriffe vom Zwecke, eine gewisse Wahrnehmung in uns bewirkt habe?

Man dürfte etwa einen Augenblick meinen, das könne Stoff der durch die Wahrnehmung hervorgebrachten Vorstellung seyn; wenn z. B. jemand eine Erscheinung hätte, die sich ihm als Gott ankündigte, und als solcher, ihn über manches belehrte. Aber davon ist eben die Frage, wie er erkennen solle, daſs diese Erscheinung wirklich durch Gott gewirkt sey; daſs weder er selbst sich, noch ein anderes Wesen ihn täusche;

die Frage ist von einer Kausalverbindung, und diese werden nicht *wahrgenommen*, es wird auf sie *geschlossen* *).

Ein solcher Schluſs könnte vorläufig auf zweierlei Art möglich scheinen: nemlich entweder *a posteriori*, durch das Aufsteigen von der gegebnen Wahrnehmung als Wirkung, zu ihrer Ursache; oder *a priori*, durch das Herabsteigen von der bekannten Ursache zur Wirkung. Wir untersuchen die Möglichkeit des erstern Schlusses, den man sich für die Theologie noch immer nicht will rauben lassen, ohnerachtet alles mögliche geschehen ist, um seine Unrichtigkeit in die Augen springend zu machen.

Es giebt zwei Wege, um von einer Wahrnehmung zur Erkenntniſs ihrer, als solcher, nicht wahrgenommenen Ursache aufzusteigen; nemlich entweder in der Reihe der *wirkenden*, oder der, *der Endursachen*. Im ersten Falle bestimme ich den Begriff der Ursache durch die wahrgenommene Wirkung. Es wird z. B. eine Last fortgerückt. Ich wende auf diese Wahrnehmung die Gesetze der Bewegung an, und schlieſse: die Ursache sey eine physische Kraft, im Raume, wirke mit so oder so viel Kraft, u. s. w. Die Wahr-

---

*) Wer unwillig wird, daſs ich das sagte, dem sagte ich's nicht. Ich kenne aber Leser, denen man es allerdings sagen muſs.

Wahrnehmung, die mich *a posteriori* auf den Begriff der Offenbarung bringen soll, muſs nach physischen Gesetzen nicht erklärbar seyn, sonst würde ich ihre Ursache auf dem Gebiete dieser Gesetze suchen, und finden, und nicht nöthig haben, sie in den *freien* Urgrund aller Gesetze überzutragen. Das einzige vernunftmäſsige Prädikat dieser Ursache ist also *subjektiv* und *negativ*: *sie ist mir unbestimmbar* — ein Prädikat, wozu mich das Nichtbewuſstseyn meines Bestimmens derselben vollkommen berechtigt. Indem ich aber dieses subjektiv unbestimmbare *A.* sofort, und ohne allen weitern Grund (und es läſst sich kein andrer angeben, als das Nichtbewuſstseyn meines Bestimmens) zum absolut- und objektiv-unbestimmbaren *A.* mache, so folge ich freilich dem Hange meines Geistes, sobald sich's thun läſst, zum schlechthin unbedingten fortzuschreiten; aber die Unrechtmäſsigkeit dieses Verfahrens sollte doch wohl jetzt keiner weitern Rüge bedürfen. — Wir sind freilich genöthiget, überhaupt ein absolut erstes Glied in der Reihe anzunehmen; aber bei keinem bestimmten Gliede dürfen wir sagen: *dies* ist das erste. Denn die Reihe (ich rede von der der *wirkenden* Ursachen) ist unendlich, und unser Aufsteigen in ihr ist nie vollendet. Vollenden wir sie irgendwo, so nehmen wir ein unendliches an, welches endlich ist; und das — *ist* ein Widerspruch.

Was wir in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht können, laſst uns in der der Endursachen versuchen.

Wir machen eine Wahrnehmung, und auf sie zunächst in der Zeit folgt die Wahrnehmung einer Erkenntniſs in uns, die wir vorher in uns nicht wahrgenommen haben. Wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthiget, beide Wahrnehmungen in Kausalverbindung zu denken: die erstere ist Ursache der zweiten, als ihrer Wirkung. Nun wollen wir auch umgekehrt die Erkenntniſs als Ursache der sie selbst verursachenden Wahrnehmung denken, d. i. wir wollen annehmen, daſs diese Wahrnehmung nur durch den Begriff von der verursachten Erkenntniſs, möglich gewesen. Sind wir zu dieser Annahme nicht durch Nothwendigkeit getrieben, so nehmen wir etwas ganz willkührlich, und ohne Grund an; — *wir meinen nur so.* — Nothwendigkeit (ob subjektive, oder objektive wird sich gleich zeigen) treibt uns zu dieser Annahme nur dann, wenn die Wahrnehmung und die dadurch ertheilte Belehrung sich verhalten, wie Theile, und Ganzes, und wenn weder ein Theil ohne das Ganze, noch das Ganze ohne alle Theile denkbar ist. Ein solches Verhältniſs ist nicht nur an sich möglich, sondern auch in vielen Fällen der untersuchten Art wirklich. *Ich* muſs dann mir beide Dinge in Zweckverbindung denken; *ich* kann die Wahrnehmung nicht erklären, wenn ich nicht den Begriff der dadurch entstandenen Erkenntniſs, die in der *Zeitreihe*, mithin in der Reihe meiner Empfindungen folgt, in *der Reihe meiner Beurtheilungen*, die durch Spontaneität geleitet wird, vorher setze. Bis dahin habe ich ganz recht. Nun aber trage ich das subjektive Gesetz der Möglichkeit meiner Beurtheilung auf die Möglichkeit des Dinges an sich über, und schlieſse: weil ich mir den Begriff der Wirkung vor der Ursache vorher *denken* muſs, so muſste er auch vorher in irgend einem intelligenten Wesen *seyn*: ein Schluſs, zu dem der Hang, alles Subjektive für objektiv-gültig anzunehmen, mich zwar verleitet, aber nicht berechtiget. Auf eine solche offenbar erschlichene Schluſsfolge läſst sich keine vernünftige Überzeugung gründen.

Aber, gesetzt wir lieſsen euch diesen Schluſs gelten, so hättet ihr nun zwar allerdings Grund, ein freies intelligentes Wesen, als Ursache der untersuchten Erscheinung anzunehmen, für welches das in der Reihe der wirkenden Ursachen euch unbestimmbare *A* bestimmbar wäre; und das kann der erste beste Mensch seyn, der ein wenig mehr weiſs, als ihr: aber was berechtigt euch denn eben das unendliche Wesen dafur anzunehmen? Was *ich* nicht einsehen kann, kann nur der unendliche Verstand einsehen: — dieser Schluſs ist vermessen, wenn je einer es war.

Weit beſcheidner, und konſequenter urtheilten die heidniſchen Theologen, die für Urſache unerklärbarer Erſcheinungen ſchlechthin Dämonen, nicht eben den unendlichen Geiſt annahmen; und unter uns das Volk, das ſie für Wirkungen der Zauberer, Geſpenſter, und Kobolde erklärt.

A poſteriori iſt es alſo ſchlechthin unmöglich, eine Erſcheinung für Offenbarung theoretiſch anzuerkennen.

Eben ſo unmöglich iſt ein theoretiſcher Beweis *a priori.* Man hat nur die Erforderniſſe eines ſolchen Beweiſes zu nennen, um ſeine Unmöglichkeit und ſeine Widerſprüche zu zeigen. Es müſste nemlich aus dem *durch theoretiſche Naturphiloſophie a priori* gegebnen Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werden, daſs in Gott der Begriff einer gewiſſen *empiriſch-beſtimmten* Offenbarung, und der Entſchluſs, ihn darzuſtellen, vorhanden ſey.

Wir müſſen demnach die Möglichkeit, von der Seite der Form in dieſen Begriff einzudringen, und, wenn ſich kein andrer Weg zeigen ſollte, die reale Möglichkeit des Begriffes ſelbſt aufgeben. — Aber wir kamen oben, von der Seite ſeiner Materie, von dem Begriffe der Religion aus, auf ihn. Wir haben alſo noch vermittelſt einer materialen Erörterung zu verſuchen, was uns durch eine formale nicht gelang.

Durch die gezeigte Unhaltbarkeit dieſes Begriffs von Seiten seiner Form, wird zugleich alles, was nicht Religion betrifft, von welcher allein er noch seine Bestätigung erwartet, aus seinem Umfange ausgeschlossen, da zuvor über den möglichen Inhalt einer Offenbarung nichts zu bestimmen war. Wir fügen also diesem Begriffe noch das Merkmal hinzu, daſs das in einer Offenbarung bekannt gemachte religiösen Inhalts seyn müsse, und hiermit ist denn die Bestimmung dieses Begriffs vollendet.

§. 6.

Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, als Vorbereitung einer Deduktion desselben.

Alle religiösen Begriffe lassen sich nur *a priori* von den Postulaten der praktischen Vernunft ableiten, wie oben §. 5. durch die wirkliche Deduktion derselben gezeigt worden. Da nun der Offenbarungsbegriff eine gewisse Form solcher Begriffe zum Gegenstande haben soll, und nicht von Seiten seiner Form, (nemlich als Begriff) mithin, wenn seine reale Möglichkeit sich soll sichern lassen, nur von Seiten seines Inhalts deducirt werden kann, so haben wir seinen Ursprung im Felde der reinen praktischen Vernunft aufzusuchen. Er muſs sich *a priori* von Ideen dieser Vernunft deduciren lassen, wenn auch nicht ohne Voraussetzung aller Erfahrung, dennoch blos mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um einer gewissen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretischen, sondern als Moment der Willen-bestimmung nach praktischen Gesetzen beurtheilt wird, und bei der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, sondern um ihre praktischen Folgen zu thun ist — selbst das Gesetz nach praktischen Grundsätzen vorzuschreiben. Es ist hier nicht wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bei Deduktion eines Begriffs *a priori*, zeigen können und müssen, daſs ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein ist, oder eine gewisse bestimmte Erfahrung, wenn er nicht rein ist, gar nicht möglich sey: sondern, da wir im Felde der Vernunft sind, können und dürfen wir nur zeigen, daſs ohne den Ursprung eines gewissen Begriffs *a priori* keine *vernunftmäſsige Anerkennung* einer gewissen Erfahrung für das, für was sie sich giebt, möglich sey. Dies ist hier um so nöthiger, da dieser Begriff von einem Wege aus, der in dieser Rücksicht schon verdächtig ist, uns wer weiſs welche Erkenntnisse im Felde des Übersinnlichen verspricht, und aller Schwärmerei Thor und Thüre zu öffnen droht, wenn er nicht *a priori* ist, und wir ihm also Gesetze vorschreiben können, an welche wir alle seine *a posteriori* möglichen Anmaaſsungen halten, und sie nach denselben beschränken können. Es muſs also gezeigt werden, daſs dieser Begriff *vernunftmäſsig* nur *a priori* möglich sey, und daſs er also die Gesetze des Princips, durch welches es möglich ist, anerkennen müsse; oder, wenn er das nicht sey, und seine Befugnisse gänzlich und allein *a posteriori* zu erweisen Anspruch mache, gänzlich falsch und erschlichen sey, und daſs von dieser Untersuchung sein ganzes Schicksal abhange. Sie ist also der Hauptpunkt dieser Kritik.

Gesetzt nun aber auch, die Möglichkeit seines Ursprungs *a priori*, als einer Vernunftidee, lieſse sich durch eine Deduktion darthun; so bliebe immer noch auszumachen, ob er *a priori gegeben*, oder *gemacht*, und *erkünstelt* sey; und wir gestehen, daſs der sonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt, und aus dieser wieder in jene nimmt, ihn des letztern wenigstens sehr verdächtig mache. Sollte sich dies bestätigen, so gäbe es freilich vor's erste kein gutes Vorurtheil für ihn; da es schon bekannt ist, daſs die Vernunft im Felde des Übersinnlichen zwar in's Unermeſsliche schwärmen, und dichten; aber daraus, daſs es ihr möglich war sich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, daſs dieser Idee überhaupt etwas entspreche. Es bleibt aber doch noch eih Weg übrig, diese Idee aus den leeren

Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn sich nemlich in der Erfahrung, und zwar — da hier von einem praktischen Begriffe die Rede ist, — ein empirisch gegebnes praktisches Bedürfniſs zeigt, welches jenen Begriff, der *a priori* freilich nicht gegeben war, *a posteriori*, zwar nicht giebt, aber doch *berechtiget*. Diese Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmäſsigkeit dieses Begriffs *a priori* fehlte; sie liefert das vermiſste Datum. Daraus nun folgt noch nicht, daſs der Begriff selbst *a posteriori* sey, sondern nur, daſs sich *a priori* nicht zeigen lasse, ob er nicht überhaupt ganz leer sey.

Diese Einschränkung bestimmt denn auch die wahre Beschaffenheit der Deduktion dieses Begriffs *a priori*. Es soll nemlich durch dieselbe nicht dargethan werden, daſs er *wirklich a priori* da sey, sondern nur, daſs er *a priori möglich* sey; nicht daſs jede Vernunft ihn nothwendig *a priori* haben *müsse*, sondern daſs sie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieser Richtung hingeht, haben *könne*. Das erstere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft *a priori* angezeigt werden könnte, wie z. B. bei der Idee von Gott, vom absoluten Weltganzen, u. s. w. die nothwendige Aufgabe der Vernunft war, zu allem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nöthigte, auf diesen Begriff zu kommen. Da aber ein solches Datum *a priori* sich nicht vorfindet, so darf und kann die Deduktion desselben nur seine Möglichkeit als *Idee*, und insofern er das ist, zeigen. — Keine historische *) Deduktion also der Entstehung dieses Begriffs unter der Menschheit, welche es auch noch so wahrscheinlich machte, daſs er zuerst durch wirkliche Fakta in der Sinnenwelt, die man aus Unwissenheit übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, oder durch geflissentlichen Betrug, entstanden sey; selbst kein unwiderlegbarer Beweis, daſs keine Vernunft ohne jenes empirisch gegebne Bedürfniſs je auf diese Idee gekommen seyn würde, wenn ein solcher möglich wäre, würde dieser Deduktion widersprechen. Denn im ersten Falle wäre der Begriff *in concreto* freilich ganz unrechtmäſsig entstanden, welches aber der Möglichkeit, sich einen rechtmäſsigen Ursprung desselben *in abstracto* zu denken, nicht den geringsten Eintrag thun kann: im zweiten wäre jenes empirische Datum zwar die *Gelegenheitsursache* gewesen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den *Inhalt* der gemachten Erfahrung nur nicht bestimmt ist, (und eine Deduktion *a priori* muſs die Unmöglichkeit hiervon

---

*) Überhaupt haben alle, die durch historische, geographische, physische Deduktionen die kritische Philosophie *widerlegen*, noch nicht den ersten Satz der Philosophie gefaſst, die sie widerlegen.

zeigen) so wäre sie nicht sein Princip gewesen. Ein andres ist die *Gültigkeit* dieses Begriffs, d. i. ob sich vernünftiger Weise annehmen lasse, daſs ihm etwas auſser uns korrespondiren werde; diese kann freilich nur empirisch deducirt werden, und erstreckt sich mithin nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem sie deducirt wird. Laſst uns dies durch ein Beispiel erläutern. — Der Begriff eines bösen Grundprincips neben einem guten ist offenbar ein Begriff *a priori*, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben seyn; und zwar eine Vernunftidee; und sie muſs sich mithin, ihrer Möglichkeit nach, deduciren lassen, wenn sie nicht etwa den Vernunftprincipien gar widerspricht. Diese Idee ist aber *a priori* nicht gegeben, sondern gemacht, denn es läſst sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen. In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigen scheinen, und welche die Gelegenheitsursachen seiner Entstehung gewesen seyn können. Wenn nun nur diese Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein praktisches, wenn gleich empirisch bedingtes Bedürfniſs, und nicht lediglich zur theoretischen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der praktischen Vernunft nicht gar widerspräche: so hätte man ihn, ohngeachtet seine Gültigkeit sich nur auf empirische Data beruft, wenigstens für eine Idee, der etwas entsprechen *könnte*, wol annehmen dürfen.

Durch die erstere Deduktion der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung *a priori* scheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es ist nicht zu leugnen, daſs sie eine sehr leere und unnütze Bemühung seyn würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, daſs dieser Begriff, wenn er nicht *a priori* möglich ist, überhaupt nicht vernunftmäſsig ist. Folglich hängt sein ganzer Werth von dieser Deduktion ab.

§. 7.

Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunft a priori.

Wenn endliche moralische Wesen, d. i. solche Wesen, welche auſser dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden; so läſst sich, da das Moralgesetz nicht blos in demjenigen Theile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht, (ihrem obern Begehrungsvermögen) sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Kausalität ausüben soll, vermuthen, daſs die Wirkungen dieser beiden Kausalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig von einander sind, auf die Willensbestimmung solcher Wesen, in Widerstreit gerathen werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maaſsgabe der besondern Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden seyn, und es läſst sich ein Grad dieser Stärke denken, bei welchem das Sittengesetz seine Kausalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muſs ihre sinnliche Natur selbst, durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen. Soll dies kein Widerspruch seyn — und es ist an sich allerdings einer, *sinnliche* Antriebe als Bestimmungsgründe *reiner Moralität* gebrauchen zu wollen — so kann es nichts anders heiſsen, als daſs rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden sollen. Der einzige rein moralische Antrieb ist die innere Heiligkeit des Rechts. Diese ist durch ein Postulat der reinen praktischen Vernunft in Gott *in concreto*, (folglich der Sinnlichkeit zugänglich) und er selbst als moralischer Richter aller vernünftigen Wesen nach diesem ihm durch *seine* Vernunft gegebnen Gesetze, mithin als Gesetzgeber jener Wesen, dargestellt worden. Diese Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze für alle moralische Wesen ist nun von der einen Seite völlig identisch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moralische Antrieb, und von der andern des Vehikulums der Sinne fähig. Sie allein also entspricht der zu lösenden Aufgabe. Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an sie gelangen zu lassen, oder, wenn sie schon in ihnen mit Bewuſstseyn vorhanden ist, sie auf demselben zu bestätigen, als ein Gesetzgeber dieser Natur, welches denn auch, laut der Postulate der praktischen Vernunft, jener moralische Gesetzgeber endlicher vernünftiger Wesen ist. Gott selbst also müſste ihnen sich und seinen Willen als gesetzlich für sie, in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber ist in der Sinnenwelt überhaupt so wenig eine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthalten, daſs wir vielmehr von ihr aus durch die auf sie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Übernatürliches schlieſsen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit diesen Begriffen, und den dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schlieſsen können (§. 4.), so setzt doch dieser Schluſs schon eine Kausalität des Moralgesetzes in dem so schlieſsenden Subjekte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewuſstseyn seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich-bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müſste sich also durch eine besondre ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern, so läſst sich erwarten, daſs er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden seyn sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist *).

Diese Deduktion leistet, was sie versprochen. Der deducirte Begriff ist wirklich der Begriff der *Offenbarung*, d. i. der Begriff von einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Er ist aus lauter Begriffen *a priori* der reinen praktischen Vernunft deducirt; aus der schlechthin und ohne alle Bedin-

---

*) Daſs dieser Deduktion gar nicht eine *objektive*, einen theoretischen Beweis *a priori* begründende, sondern blos eine *subjektive*, für den empirisch-bedingten Glauben hinlängliche, Gültigkeit zugeschrieben werde, ist wohl für keinen Leser, der auch nur eine dunkle Ahndung von dem Gange und Ziele dieser Abhandlung hat, zu erinnern — auch sogar dann nicht, wenn jemand ihren Sinn vorsätzlich misdeuten sollte, um den Leser irre zu führen.

gung geforderten Kausalität des Moralgesetzes in allen vernünftigen Wesen, aus dem einzig reinen Motiv dieser Kausalität, der innern Heiligkeit des Rechts, aus dem für die Möglichkeit der geforderten Kausalität als real anzunehmenden Begriffe Gottes, und seiner Bestimmungen. Aus dieser Deduktion ergiebt sich unmittelbar die Befugniſs, jede angebliche Offenbarung, d. i. jede Erscheinung in der Sinnenwelt, welche diesem Begriffe als korrespondirend gedacht werden soll, einer Kritik der Vernunft zu unterwerfen. Denn wenn es schlechterdings nicht möglich ist, den Begriff derselben *a posteriori* durch die gegebne Erscheinung zu bekommen, sondern er selbst, als Begriff, *a priori* da ist, und nur eine ihm entsprechende Erscheinung erwartet, so ist es offenbar Sache der Vernunft, zu entscheiden, ob diese gegebne Erscheinung mit ihrem Begriffe von derselben übereinkomme, oder nicht; und sie erwartet demnach von ihr so wenig das Gesetz, daſs sie vielmehr es ihr selbst vorschreibt. Aus ihr müssen sich ferner alle Bedingungen ergeben, unter denen eine Erscheinung als göttliche Offenbarung angenommen werden kann: nemlich, sie kann es nur insofern, als sie mit diesem deducirten Begriffe übereinstimmt. Diese Bedingungen nennen wir Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung. Alles also, was als ein dergleichen Kriterium aufgestellt wird, muſs sich aus dieser Deduktion ableiten lassen, und alles was sich aus ihr ableiten läſst, ist ein dergleichen Kriterium.

Sie leistet aber auch nicht mehr, als sie versprochen. Der zu deducirende Begriff wurde blos als eine Idee angekündigt; sie hat mithin keine objektive Gültigkeit desselben zu erweisen, mit welchem Erweise sie auch nicht sonderlich fortkommen dürfte. Alles was von ihr gefordert wird, ist, zu zeigen, daſs der zu deducirende Begriff weder sich selbst, noch einem der vorauszusetzenden Principien widerspreche. Er kündigte sich ferner nicht als gegeben, sondern als gemacht an, (*conceptus non datus, sed ratiocinatus*) sie hat mithin kein Datum der reinen Vernunft aufzuzeigen, wodurch er uns gegeben würde, welches sie zu leisten auch nicht vorgegeben hat. Aus diesen beiden Bestimmungen ergiebt sich denn vorläufig die Folge, daſs, wenn auch eine Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben seyn sollte, welche mit ihm vollkommen übereinstimmte (eine Offenbarung, welche alle Kriterien der Göttlichkeit hätte), dennoch weder eine objektive, noch selbst für alle vernünftige Wesen subjektive Gültigkeit dieser Erscheinung behauptet werden könnte, sondern die wirkliche Annehmung derselben, als einer solchen, noch unter andern Bedingungen stehen müſste. Das von der reinen Vernunft aus vermiſste, nur in

der

der Erfahrung mögliche Datum zu diesem Begriffe, daſs nemlich moralische Wesen gegeben seyen, welche ohne Offenbarung der Moralität unfähig seyn würden, wird als Hypothese vorausgesetzt, und eine Deduktion des Offenbarungsbegriffs hat nicht die Wirklichkeit desselben darzuthun, welches sie ohnehin als Deduktion *a priori* für ein empirisches Datum nicht leisten könnte, sondern es ist für sie völlig hinreichend, wenn diese Voraussetzung sich nur nicht widerspricht, und demnach nur vollkommen denkbar ist. Aber eben darum, weil dieses Datum erst von der Erfahrung erwartet wird, ist dieser Begriff nicht rein *a priori*. Die physische Möglichkeit einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung kann eine Deduktion desselben, die nur aus Principien der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft geführt wird, nicht erweisen, sondern muſs sie voraussetzen. Ihre moralische Möglichkeit wird zur Möglichkeit ihres Begriffs schlechterdings erfordert, und folgt im Allgemeinen aus der Möglichkeit obiger Deduktion. Ob aber eine *in concreto* gegebne Offenbarung dieser Erforderniſs nicht widerspreche, ist das Geschäft einer angewandten Kritik dieser gegebnen Offenbarung; und unter welchen Bedingungen sie ihr nicht widerspreche, das Geschäft einer Kritik des Offenbarungsbegriffs überhaupt.

Aus allem bis jetzt gesagten ergiebt sich nun auch, welchen Weg unsre Untersuchung weiter zu nehmen habe. Die Möglichkeit dieses Begriffs, insofern er das ist, d. i. seine Gedenkbarkeit, ist gezeigt. Ob er aber nicht etwa überhaupt leer sey, oder ob etwas ihm korrespondirendes sich vernünftiger Weise erwarten lasse, hängt von der empirischen Möglichkeit (nicht der bloſsen Gedenkbarkeit) des in ihm als Bedingung vorausgesetzten empirischen Datums ab. Diese also ist es, welche vor allen Dingen dargethan werden muſs. Eine Kritik aller Offenbarung überhaupt hat aber in Rüchsicht dieses Datums auch weiter nichts darzuthun, als seine absolute Möglichkeit; da hingegen die Kritik einer angeblichen Offenbarung *in concreto* die bestimmte Wirklichkeit des vorausgesetzten empirischen Bedürfnisses zu zeigen hätte, wie erst weiter unten bewiesen werden kann.

Daſs eine durch Freiheit einem Begriffe vom Zwecke gemäſs bewirkte Erscheinung in der Sinnenwelt überhaupt, folglich auch eine Offenbarung sich als physisch möglich denken lasse, bedarf keines Beweises, indem es zum Behufe der Möglichkeit der schlechthin geforderten Kausalität des Moralgesetzes auf die Sinnenwelt schon angenommen worden ist. Dennoch werden wir zur Erläuterung, nicht zum Beweise, und wegen einiger daraus herflieſsender wichtigen Folgen auf Berichtigung des Offenbarungsbegriffs, einige Unterſuchungen über diese phyſische Möglichkeit anstellen.

Beym Schlusse dieser beiden Untersuchungen muſs es völlig klar seyn, ob sich vernünftiger Weise etwas dem Offenbarungsbegriffe korrespondirendes überhaupt erwarten lasse, oder nicht. Zum Behuſe der Möglichkeit aber, diesen Begriff auf eine besondre *in concreto* gegebne Erscheinung anzuwenden, bedarf es noch einer genauern Zergliederung des Offenbarungsbegriffs selbst, welcher angewendet werden soll. Die Bedingungen, unter welchen eine solche Anwendung möglich ist, müssen alle im Begriffe liegen, und sich durch eine Analysis desselben aus ihm entwickeln lassen. Sie heiſsen Kriterien. Unser nächstes Geschäft nach jenen Untersuchungen wird also das seyn, diese Kriterien aufzustellen, und zu beweisen.

Hiedurch wird nun nicht nur die Möglichkeit, für diesen Begriff überhaupt etwas ihm korrespondirendes zu erwarten, sondern auch die, ihn auf eine wirklich gegebne Erscheinung anzuwenden, völlig gesichert. Wenn aber eine solche Anwendung gleich völlig möglich ist, so läſst sich doch daraus noch kein Grund erkennen, warum wir sie wirklich machen sollten. Nur nach Aufzeigung eines solchen Grundes also ist die Kritik aller Offenbarung geschlossen.

§. 8.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datum.

Die in der Deduktion des Begriffs der Offenbarung von praktischen Vernunftprincipien *a priori* vorausgesetzte Erfahrung ist die: es könne moralische Wesen geben, in welchen das Moralgesetz seine Kausalität *für immer*, oder nur *in gewissen Fällen* verliere. Das Moralgesetz fordert eine Kausalität auf das obere Begehrungsvermögen um die Bestimmung des Willens; es fordert vermittelst jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moralischen Subjekts vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen. Ist die erstere Art der Kausalität aufgehoben, so fehlt der *Wille*, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und ihm Gehorsam zu leisten; ist nur die zweite gehindert, so ist bei allem guten Willen der Mensch zu schwach, das Gute, das er will, *wirklich auszuüben*. Dieser Hypothese empirische Möglichkeit soll bewiesen werden, d. h. es soll, nicht aus der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie allgemein und *a priori* zu erkennen ist, sondern aus ihren empirischen Bestimmungen gezeigt werden, daſs es möglich, und wahrscheinlich sey, daſs das Sittengesetz seine Kausalität in ihnen verlieren könne; wodurch denn die Frage beantwortet wird: Warum war eine Offenbarung nöthig, und warum konnten die Menschen sich nicht mit der Naturreligion allein behelfen? Die Ursachen davon können nicht in der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie *a priori* zu erkennen ist, liegen; denn sonst müſsten wir das Bedürfniſs einer Offenbarung schon *a priori* zeigen können, es müſste sich ein Datum der reinen Vernunft dafür anführen lassen, und der Begriff von ihr wäre ein gegebner: sondern in zufälligen Bestimmungen derselben. Um aber die völlige Einsicht in die Grenzen, innerhalb welcher Vernunftreligion zulänglich ist, innerhalb welcher Naturreligion eintritt, und wo endlich geoffenbarte nöthig wird, zu eröffnen, wird es sehr dienlich seyn, das Verhältniſs der menschlichen Natur zur Religion, sowohl überhaupt, als ihren besondern Bestimmungen nach, zu untersuchen.

Der Mensch steht, als Theil der Sinnenwelt, unter Naturgesetzen. Er ist in Absicht seines Erkenntniſsvermögens genöthigt, von Anschauungen, die unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen, zu Begriffen fortzugehen; und in Absicht des untern Begehrungsvermögens sich durch sinnliche Antriebe bestimmen zu lassen. Als Wesen einer übersinnlichen Welt aber, seiner vernünftigen Natur nach, wird sein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz bestimmt, und dieses Gesetz eröffnet durch seine

Anforderungen ihm Aussichten auf Erkenntnisse, die weder unter den Bedingungen der Anschauung, noch unter denen der Begriffe stehen. Da aber sein Erkenntniſsvermögen schlechterdings an jene Bedingungen gebunden ist, und er ohne sie sich gar nichts denken kann, so ist er genöthigt auch diese Gegenstände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu setzen, ob er gleich erkennt, daſs eine solche Vorstellungsart nur subjektiv, nicht objektiv gültig sey, und daſs sie ihn weder zu theoretischen, noch praktischen *Folgerungen* berechtige. Sein unteres, durch sinnliche Antriebe bestimmbares Begehrungsvermögen ist dem obern untergeordnet, und es soll nie seinen Willen bestimmen, wo die Pflicht redet. Dies ist wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So *soll* der Mensch seyn, und so *kann* er auch seyn, denn alles, was ihn verhindert, so zu seyn, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich weg seyn. In welchem Verhältnisse steht er nun in diesem Zustande gegen die Religion? bedarf er ihrer? welcher? und wozu?

Die nächste Folge dieser ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur ist die, daſs ihm das Moralgesetz als Gebot, und nicht als Aussage erscheint, daſs es zu ihm von Sollen redet, und nicht von Seyn; daſs er sich bewuſst ist, auch anders, als dieses Gesetz befiehlt, handeln zu *können*; daſs er folglich, seiner Vorstellung nach, einen Werth, und ein Verdienst erhält, wenn er so handelt. Dieser Werth, den er sich selbst giebt, berechtigt ihn, die demselben angemessene Glückseligkeit zu erwarten: aber diese kann er sich nicht selbst geben, so wie jenen; er erwartet sie also vom höchsten Exekutor des Gesetzes, der ihm durch dasselbe angekündigt wird. Dieses Wesen zieht seine ganze Verehrung auf sich, weil es einen unendlichen Werth hat, gegen welchen der seinige in Nichts verschwindet; und seine ganze Zuneigung, weil er alles von ihm erwartet, was er gutes zu erwarten hat. Er kann nicht gleichgültig gegen den stets gegenwärtigen Beobachter, Späher, und Beurtheiler seiner geheimsten Gedanken, und den gerechtesten Vergelter derselben bleiben. Er muſs wünschen, ihm seine Bewunderung und Verehrung zu bezeigen, und da er's durch nichts anders kann, es durch pünktlichen *in Rücksicht auf Ihn* geleisteten Gehorsam zu thun. — Dies ist reine Vernunftreligion. Religiosität von dieser Art erwartet nicht vom Gedanken des Gesetzgebers ein Moment zur Erleichterung der Willensbestimmung, sondern nur Befriedigung ihres Bedürfnisses ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, sondern nur die

Erlaubniſs, bei ihrem willigen Gehorsame auf ihn zu sehen. Sie will nicht Gott eine Gunst erweisen, indem sie ihm dient; sondern sie erwartet es von ihm als die höchste Gnade, sich von ihr dienen zu lassen. — Dies ist die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen. Sie setzt nicht nur den festen Willen immer sittlich gut zu handeln, sondern auch völlige Freiheit voraus. Es ist *a priori* unmöglich zu bestimmen, ob *in concreto* irgend ein *Mensch* dieser moralischen Vollkommenheit fähig sey, und es ist bei gegenwärtiger Lage der Meuschheit gar nicht wahrscheinlich.

Der zweite Grad der moralischen Güte setzt eben diesen festen Willen, im Ganzen dem Moralgesetze zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus. Die sinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl, und ist eben so oft Siegerinn, als besiegt. Die Ursachen dieser moralischen Schwäche liegen nicht im Wesentlichen der menschlichen Natur, sondern sie sind zufällig: theils bei diesem und jenem Subjekte eine körperliche Konstitution, welche die gröſsere Heftigkeit, und die anhaltendere Dauer der Leidenschaften begünstigt; theils, und hauptsächlich die gegenwärtige Lage der Menschheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moralischen Gründen, und weit öftrer in den Fall kommen, uns durch die ersteren bestimmen lassen zu müssen, als durch die letzteren, so daſs unsre Ausbildung als Naturmenschen meist immer groſse Vorschritte vor unsrer moralischen Bildung voraus hat. Da in diesem Zustande der ernste Wille moralisch zu handeln, mithin ein lebhaftes, thätiges, sittliches Gefühl vorausgesetzt wird, so muſs diese Schwäche dem Menschen sehr unangenehm seyn, und er muſs begierig jedes Mittel aufsuchen, und ergreifen, um seine Bestimmung durchs Moralgesetz zu erleichtern. Wenn es darum zu thun ist, der moralischen Neigung das Übergewicht über die sinnliche zu verschaffen, so kann dies auf zweierlei Art geschehen, theils indem man die sinnliche Neigung schwächt, theils indem man den Antrieb des Sittengesetzes, die Achtung für dasselbe, verstärkt. Das erste geschieht nach technisch-praktischen Regeln, die auf Naturprincipien beruhen, und über welche jeden sein eignes Nachdenken, Erfahrung, und empirische Selbstkenntniſs belehren muſs. Sie liegen auſser dem Kreise unsrer gegenwärtigen Untersuchung. Der Antrieb des Moralgesetzes läſst sich, ohne der Moralität Abbruch zu thun, nicht anders verstärken, als durch lebhafte Vorstellung der innern Erhabenheit und Heiligkeit seiner Forderungen; durch ein dringenderes Gefühl des *Sollens* und *Müssens.* Und wie kann dies dringender werden, als wenn uns stets die Vorstellung eines ganz heiligen Wesens vorschwebt, das uns heilig zu seyn befiehlt? In ihm erblicken wir die Übereinstimmung mit dem Gesetze nicht mehr blos als etwas, das seyn *soll*, sondern als etwas, das *ist;* in ihm erblicken wir die Nothwendigkeit, so zu seyn, dargestellt. Wie kann das sittliche Gefühl mehr verstärkt werden, als durch die Vorstellung, daſs bei unmoralischen Handlungen nicht blos wir selbst, die wir unvollkommne Wesen sind — nein, daſs die höchste Vollkommenheit uns verachten müsse? daſs bei Selbstüberwindung, und Aufopferung unsrer liebsten Neigungen für die Pflicht, nicht nur wir selbst, sondern die wesentliche Heiligkeit uns ehren müsse? Wie können wir aufmerksamer auf die Stimme unsers Gewissens, und gehöriger gegen sie werden, als wenn wir in ihr die Stimme des Heiligsten hören, der unsichtbar bar uns immer begleitet, und die geheimsten Gedanken unsers Herzens späht — *vor dem wir wandeln?* Da die Neigung im Subjekte gegen dieses neue Moment des Sittengesetzes, welches ihr Abbruch thut, streitet, so wird die Vernunft suchen, dasselbe durch völlige Sicherung des Grundes, auf dem es beruht, zu befestigen; sie wird einen Beweis für den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers suchen, und sie wird ihn im Begriffe desselben, als Weltschöpfers, finden. Dies ist der zweite Grad der sittlichen

Vollkommenheit, der die Naturreligion begründet. — Diese Religion soll allerdings Mittel der Willensbestimmung in einzelnen Fällen, bei eintretendem Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, werden; aber sie setzt die erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetze überhaupt zu gehorchen, als durch dasselbe schon geschehen, voraus, denn sie bietet sich nicht dar, sondern sie muſs gesucht werden, und niemand kann sie suchen, der sie nicht wünscht.

Der tieſste Verfall vernünftiger Wesen in Rücksicht auf Sittlichkeit endlich ist es, wenn nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen; wenn sinnliche Triebe die einzigen Bestimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens sind. Es scheint wenigstens vor der Hand gar nichts für die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, wenn man auch in der Gesellschaft unter andern moralisch bessern Menschen noch so viele in diesem Grade verdorbne Subjekte sollte aufzeigen können: denn es muſs den bessern möglich seyn, nnd es ist ihre Pflicht, — könnte man sagen, — in den schlechtern durch Belehrung und Bildung das moralische Gefühl zu entwickeln, und sie so bis zum Bedürfniſs einer Religion zu führen. Ohne uns vor der Hand auf diese Untersuchung einzulassen, wollen wir die Frage nur so stellen, wie ihre Beantwortung für den Erweis eines empirischen Bedürfnisses der Offenbarung entscheidend wird: War es möglich, dafs die ganze Menschheit, oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in diesen tiefen moralischen Verfall gerathen konnten? Um sie beantworten zu können, müssen wir erst den Begriff der empirischen Sinnlichkeit etwas näher bestimmen.

Sinnlichkeit überhaupt, nemlich empirische, könnte man füglich als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen beschreiben; um dadurch zugleich den theoretischen Fehler, sich dieselben entweder gar nicht, oder nicht anders, als unter den Bedingungen der empirischen Sinnlichkeit, denken zu können, und den praktischen, sich nicht durch dieselben bestimmen zu lassen, der aus dem erstern nothwendig folgt, zu befassen. Man kann die empirische Sinnlichkeit, eben so wie die reine, in zwei Gattungen eintheilen, in die *äufsere* und *innere*. Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich alles unter die empirischen Bedingungen der äufsern Sinne, alles hörbar, fühlbar, sichtbar u. s. w. denkt, und auch alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen, wenn es auch nur über Gegenstände der Natur ist, verbunden; und in praktischer, wenn man sich nur durch die Lust des äufsern Sinns, bestimmen läfst.

Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, daſs man sich alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unsers innern Sinns, alles modificirbar denkt, und es auch wirklich modificiren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts höheres bestimmen läſst, als durch die Lust des innern Sinns. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabnen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir blos und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, daſs sie allen Willen gut zu seyn, und alle Moralität gänzlich ausschlieſst. Aber bei den meisten Menschen hat sie zwar bei weitem das Übergewicht, und sie werden in den meisten Fällen blos durch sie bestimmt; aber dennoch sind sie darum noch nicht überhaupt aller reinmoralischen Handlungen unfähig, und haben wenigstens noch soviel moralisches Gefühl, um die Sträflichkeit und Unanständigkeit ihrer Handlungsart in auffallenden Fällen oder bei gewissen Veranlassungen zu fühlen, und sich deren zu schämen. Gesetzt aber, sie wendeten das Moralgesetz auch nie auf sich selbst an, und hätten nie Schaam oder Reue über ihre eigne Unvollkommenheit empfunden, so zeigt es sich doch in ihrer Beurtheilung der Handlungen andrer, in ihrer oft starken Misbilligung derselben aus richtigen moralischen Gründen, daſs sie des moralischen Sinns nicht gänzlich unfähig sind. Auf Menschen von dieser Art, sollte man glauben, würde man eben von der Seite aus, wo sie noch Empfänglichkeit für Moralität zeigen, wirken, — man würde sich eben der Grundsätze, die sie auf andre anwenden, bedienen können, um ihnen über ihren eignen Zustand die Augen zu öffnen, sie so allmählich zum guten Willen, und durch ihn endlich zur Religiosität zu führen. Es müſste also zum Behufe der Nothwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, daſs Menschen, und ganze Menschengeschlechter möglich seyen. die durch herrschende Sinnlichkeit des Sinns für Moralität entweder gänzlich, oder doch in einem so hohen Grade beraubt wären, daſs man von diesem Wege aus gar nicht auf sie wirken könne; welche sich des Moralgesetzes in ihnen entweder gar nicht, oder doch so wenig bewuſst seyen, daſs man auf diesen Grund in ihnen gar nichts bauen könne. Es läſst sich *a priori* wol denken, daſs die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an, oder durch mancherlei Schicksale in so eine Lage habe kommen können, daſs sie, in beständigem harten Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genöthigt gewesen sey, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füſsen lag, zu richten; auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige; und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Noth. In so einer Lage ist es unmöglich, daſs das moralische Gefühl erwache, und sittliche Begriffe sich entwickeln: aber die Menschheit wird nicht immer, sie wird auſser besondern Fällen nicht lange in derselben bleiben: sie wird durch Hülfe der Erfahrung sich Regeln machen, und Maximen ihres Verhaltens abstrahiren. Diese Maximen, blos durch Erfahrung in der Natur entstanden, werden auch blos auf diese angewendet seyn, und möglichen moralischen Regeln oft widersprechen. Sie werden sich dennoch, durch ihre Anwendbarkeit und durch das allgemeine Beispiel bewährt, von Generation auf Generation fortpflanzen, und vermehrt werden; und nun werden sie es seyn, die die Möglichkeit der Moralität vernichten, nachdem jene dringende Noth, die vor ihnen es that, durch sie zum Theil gehoben ist. Denkt man an die Bewohner des Feuerlandes, welche ihr Leben in einem Zustande, der so nahe an die Thierheit gränzt, hinbringen, an die meisten Bewohner der Südsee-Inseln, welchen der Diebstahl etwas ganz gleichgültiges zu seyn, und welche sich desselben nicht im geringsten zu schämen scheinen, an jene Negern, welche ohne langes Bedenken ihre Frau, oder ihre Kinder gegen einen Trunk Brandwein in die Sklaverei verkaufen, so scheint man die erstere Bemerkung in der Erfahrung bestätigt zu finden; und um sich von der Richtigkeit der zweiten zu überzeugen, hat man nur die Sitten und Maximen policirter Völker zu studiren.

Wie soll nun die Menschheit aus diesem Zustande zur Moralität, und durch sie zur Religion gelangen? Kann sie dieselbe nicht selbst finden? Um diese Frage bestimmter zu beantworten, müssen wir dasjenige, was hierzu vorausgesetzt wird, mit ihrem Zustande vergleichen. Um zu entscheiden, ob ein Volk der Sittlichkeit überhaupt in seinem gegenwärtigen Zustande fähig sey, oder nicht, ist es nicht genug, ihr Verhalten zu betrachten, und der Schluſs: ein gewisses Volk begeht allgemein, und ohne Spur der geringsten Schaam, Handlungen, die gegen die ersten Grundsätze aller Moral streiten, also ist es ohne alles moralisches Gefühl; ist übereilt. Man muſs untersuchen, ob sich denn nicht einmal der Begriff von Pflicht überhaupt, wenn gleich noch so dunkel gedacht, bei ihnen zeige, und wenn man denn da z. B. nur soviel findet, daſs sie auf die Beobachtung eines Vertrags, die sie nicht erzwingen können, auch in dem Falle, da es dem zweiten Theile zuträglich wäre ihn nicht zu halten, trauen, und in diesem Vertrauen sich wagen; daſs sie im Fall der Verletzung desselben lebhaftern und bitterern Unwillen zeigen, als sie über den ihnen dadurch zugefügten Schaden an sich zeigen würden; so muſs man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugestehen. Nun aber ist ohne dieses Vertrauen auf Beobachtung der Verträge es auch nicht einmal möglich, sich zur Gesellschaft zu verbinden. Jedes Volk also, das nur in gesellschaftlicher Vereinigung lebt, ist nicht ohne allen moralischen Sinn. Aber leider ist es allgemeine Gewohnheit aller derer, bei denen die Sinnlichkeit herrschend ist, sich dieses Gefühls nicht sowohl als Bestimmungsgrundes ihrer eignen Handlungen, als vielmehr blos und lediglich als Beurtheilungsprincips der Handlungen anderer zu bedienen. Ja, sie gehen wol so weit, besonders wenn die Sinnlichkeit schon in Maximen gebracht ist, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht, sich als lächerliche Thorheit anzurechnen, und sich derselben zu schämen: sich also stets und immer als blos unter dem Naturbegriffe stehend zu betrachten; verfahren endlich auch wol so konsequent, es auch dem andern für eben das anzurechnen, wofern sie nicht etwa selbst persönlich dabei interessirt, und durch die Pflichtverletzung des andern an ihrem eignen Vortheile gekränkt worden sind. Nur im letztern Falle erinnern sie sich, daſs es Pflichten giebt; und dies macht denn die Entwickelung dieses Begriffs, wo wir ihn mit herrschender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, sehr verdächtig, und berechtigt uns zu glauben, daſs blos das Princip der letztern, das des Eigennutzes, sie bewirkt habe. Mit herrschender Sinnlichkeit ist also sogar der Wille, moralisch gut zu seyn, nicht zu vereinigen. Da aber dieser Wille unumgänglich nöthig ist, um eine Religion als Mittel einer stärkern Bestimmung durchs Moralgesetz zu *suchen*, so kann die Menschheit in diesem Zustande nie von selbst eine Religion finden, denn sie kann sie nicht einmal suchen.

Und wenn sie dieselbe auch suchen könnte, so kann sie sie nicht *finden*. Um sich auf die oben entwickelte Art zu überzeugen, daſs Gott es ist, der durchs Moralgesetz zu uns redet, bedarf es vor's erste des Begriffs einer Schöpfung der Welt durch eine Ursache auſser ihr. Auf diesen Begriff wird die Menschheit, selbst die noch sehr ungebildete Menschheit, leicht kommen. Sie ist *a priori* genöthigt sich absolute Totalität der Bedingungen zu denken; und sie schlieſst die Reihe derselben nur eher und schneller, je weniger sie gebildet, und je unfähiger sie ist, eine lange Reihe zu verfolgen. Daher wird unter rohsinnlichen Menschen alles voll von Glauben an übernatürliche Ursachen, an Dämonen ohne Zahl seyn. Eine gebildetere Sinnlichkeit wird sich vielleicht zum Begriffe einer einzigen ersten Ursache, eines kunstvollen Architekten der Welt erheben. Aber zum Behuf einer Religion brauchen wir nicht diesen, sondern den von einem *moralischen* Weltschöpfer, und, um zu ihm zu gelangen, den Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt. Nun wird abermals die Sinnlichkeit zwar leicht auf den Begriff von möglichen Zwecken in der Welt kommen, weil sie selbst durch die Vorstellung von Zwecken bei ihren Geschäften hienieden geleitet wird: aber der Begriff eines moralischen *Endzwecks* der Schöpfung ist nur dem gebildeten moralischen Gefühle möglich. Der blos sinnliche Mensch wird also nie weder auf ihn, noch durch ihn auf das Princip einer Religion kommen.

Vor's erste, wenn doch ein Mittel sollte ausfindig gemacht werden, Religion an ihn zu bringen, wozu bedarf er ihrer? Der beste moralische Mensch, der nicht nur den ernsten Willen hätte, dem Moralgesetze zu gehorchen, sondern auch die völlige Freiheit, bedurfte ihrer blos dazu, um die Empfindung der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen auf irgend eine Art zu befriedigen. Derjenige, der zwar eben den ernsten Willen, aber nicht völlige Freiheit hatte, bedurfte ihrer, um der Autorität des Moralgesetzes ein neues Moment hinzuzufügen, durch welches der Stärke der Neigung das Gegengewicht gehalten und die Freiheit hergestellt würde. Derjenige, der auch nicht den Willen hat, ein sittliches Gesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, bedarf ihrer, um nur erst diesen Willen, und dann durch ihn die Freiheit in sich hervorzubringen. Mit ihm hat also die Religion einen andern Weg zu nehmen. Die reine Vernunftreligion sowohl, als die natürliche, gründeten sich auf Moralgefühl: die geoffenbarte hingegen soll selbst erst Moralgefühl begründen. Die erstere fand gar keinen Widerstand, sondern alle Neigungen im Subjekte bereit, sie anzunehmen; die zweite hatte nur in einzelnen Fällen die Neigungen zu bekämpfen, kam aber im Ganzen erwünscht, und gesucht; die letztere hat nicht nur allen unmoralischen Neigungen, sondern sogar dem völligen Widerstreben, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und der Abneigung gegen sie selbst, die sie das Gesetz gültig machen will, das Gegengewicht zu halten. Sie kann also und wird sich wichtigerer Momente bedienen, so viel es geschehen kann, ohne der Freiheit Abbruch zu thun, d.h. ohne gegen ihren eignen Zweck zu handeln.

Durch welchen Weg nun kann diese Religion an die so beschaffne Menschheit gelangen? Natürlich auf eben dem, auf welchem alles an sie gelangt, was sie sich denkt, oder wodurch sie sich bestimmen läſst, auf dem der Sinnlichkeit. Gott muſs sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihnen verlangen.

Aber hier sind noch zwei Fälle möglich, nemlich entweder Gott entwickelt durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt in dem Herzen eines oder mehrerer, die er zu seinen Mittelspersonen an die Menschheit ausersehen hat, auf dem Wege des Nachdenkens das moralische Gefühl, und bauet auf eben dem Wege auf dasselbe das Princip aller Religion, mit dem Befehle, an den übrigen Menschen eben das zu thun, was er an ihnen gethan hat: oder er kündigt geradezu dieses Princip an, und gründet es auf seine Autorität, als Herr. Im erstern Falle wären wir nicht einmal genöthigt, Gott als unmittelbare Ursache dieser übernatürlichen Wirkung anzunehmen, sondern, ob wir gleich ein allgemeines sittliches Verderben der Menschheit angenommen haben, so könnte doch recht füglich eins der möglichen höhern moralischen Wesen Ursache einer solchen Wirkung seyn. Finden wir aber anderweitige Gründe, den Grund einer solchen Wirkung unmittelbar in Gott zu setzen, so werden wir diese Gründe dadurch gar nicht entkräften, wenn wir sagen, es sey Gott unanständig, den Pädagogen zu machen; denn nach unsrer Erkenntniſs von Gott ist nichts ihm unanständig, als was gegen das Moralgesetz ist. In diesem Falle hätten wir denn auch, ununtersucht, welches moralische Wesen die veranlassende Ursache dieser Entwickelung sey, keine Offenbarung, sondern eine auf einem übernatürlichen Wege an uns gebrachte Naturreligion. Wenn dieses Mittel nur möglich und zur Erreichung des Zwecks hinlänglich war, so war keine Offenbarung, d. i. keine *unmittelbar* auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung desselben, als Gesetzgebers, nöthig. Laſst uns einen Augenblick annehmen, Gott wolle sich desselben bedienen. Er wird ohne Zweifel in den Seelen derer, auf die er wirkt, die erwartete vernünftige Überzeugung hervorbringen. Diese werden seinem Befehle, und ihrem eignen Gefühl der Verbindlichkeit, Moralität weiter zu verbreiten, gemäſs, sich an die übrige Menschheit wenden, und eben diese Überzeugung auf eben dem Wege in ihnen aufzubauen suchen, auf welchem sie in ihnen selbst aufgebaut wurde. Es liegt weder in der menschlichen Natur überhaupt, noch in der empirischen Beschaffenheit der angenommenen Menschen insbesondre ein Grund, warum es diesen Abgeordneten unmöglich seyn sollte, ihren Zweck zu erreichen, wenn sie nur Gehör finden, wenn sie sich nur Aufmerksamkeit verschaffen können. Aber wie wollen sie sich diese verschaffen bei Menschen, die schon im Voraus gegen das Resultat ihrer Vorstellungen eingenommen seyn müssen? Was wollen sie diesen das Nachdenken scheuenden Menschen geben, damit sie die Mühe desselben auf sich nehmen, um die Wahrheit einer Religion erkennen zu müssen, welche ihre Neigungen einschränken und sie unter ein Gesetz bringen will? Es bleibt also nur der letzte Fall übrig: sie müssen ihre Lehren unter göttlicher Autorität, und als seine Gesandten an die Menschheit, ankündigen.

Auch dies scheint wieder auf zweierlei Art möglich zu seyn, daſs nemlich Gott entweder auch dieser seiner Gesandten Glauben schlechthin auf Autorität gründe, oder daſs er nur wolle, und es von ihrer eignen Einsicht erwarte, daſs sie dasjenige, was auf dem bloſsen Wege des Nachdenkens durch irgend ein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden, den übrigen Menschen unter göttlicher Autorität ankündigen, insofern sie einsehen, daſs kein anderes Mittel übrig ist, Religion an sie zu bringen. Das letztere aber ist unmöglich; denn dann hätte Gott gewollt, daſs diese seine Abgeordneten, — zwar in der wohlthätigsten Absicht, — aber doch, daſs sie lügen und betrügen sollten: Lügen und Betrug aber bleibt immer, in welcher Absicht er auch geschehe, unrecht, weil das nie Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann; und Gott kann nie etwas unrechtes wollen.

Man könnte endlich sich drittens noch als möglich denken, Gott habe gewollt, daſs sich diese angeblichen Inspirirten täuschen, und eine auf Autorität gegründete Ankündigung der göttlichen Moralgesetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunsche darnach aufgeregte Phantasie in ihnen entstanden wäre, einer übernatürlichen Ursache zuschreiben sollten. Da jede kategorische Antwort auf diese Frage, die bejahende sowohl, als die verneinende, sich lediglich auf theoretische Principien gründen könnte, weil von Erklärung einer Naturerscheinung nach derselben Gesetzen die Rede ist; alle Naturphilosophie aber nicht so weit reicht, um zu beweisen, daſs etwas in der Sinnenwelt *nur* durch Gesetze der Natur, oder, daſs es durch sie *nicht* möglich sey; so kann diese Behauptung, auf Erörterung einer Offenbarung *in concreto* angewandt, nie, weder bewiesen, noch widerlegt werden; sie gehört aber auch nicht in die Untersuchung vom möglichen Ursprunge einer geoffenbarten Religion, als welche blos aus praktischen Principien angestellt wird. Allerdings könnte eine gewisse Wirkung, als Naturerscheinung betrachtet, aus uns entdeckbaren Naturgesetzen entstanden seyn, und dennoch könnte es zugleich dem Begriffe eines vernünftigen Wesens sehr gemäſs seyn, daſs wir sie, wenigstens bis zur Erreichung ihrer moralischen Absicht, einer übernatürlichen Ursache zuschrieben; und jener disjunktive Satz: Gewisse angebliche Inspirirten waren entweder wirklich inspirirt, oder sie waren Betrüger, oder sie waren Schwärmer — richtiger, und gelinder ausgedrückt, sie waren unvollkommne Naturforscher — reicht bei weitem nicht hin, durch ihn die kategorischen Behauptungen, auf welche er ausgeht, zu begründen. Denn erstens heben die Begriffe, die als Glieder der Eintheilung neben einander gestellt sind, sich nicht wechselseitig auf. Die Möglichkeit, den letztern anzunehmen, muſs aus Naturbegriffen widerlegt, oder bewiesen werden; die Möglichkeit der beiden erstern aber kann nur aus praktischen Principien dargethan werden: beide Principien aber treffen sich nicht, und aus dem einen kann sehr wohl bejaht werden, was das andre verneint. Der letzte Fall also, und einer von den beiden erstern, sind zugleich möglich, nur die beiden erstern widersprechen sich. Zweitens ist die Unmöglichkeit des letztern nie in einem gegebnen Falle darzuthun. Aber dies alles wird erst in der Folge, wo wir von der physischen Möglichkeit der erwarteten übernatürlichen Wirkung in der Sinnenwelt reden werden, seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Da also die Möglichkeit des letztern Falles, die wir freilich nicht wegräumen können, uns nicht irre machen darf, so können wir nun aus allem bis jetzt bewiesenen sicher folgende Resultate ziehen: Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall gerathen, daſs sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anders gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität: da Gott nicht wollen kann, daſs irgend ein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muſs er selbst es seyn, der sie einer solchen Religion beilegt.

Aber wozu soll nun diese Autorität? und worauf kann Gott, wenn er es mit Menschen, die in diesem Grade sinnlich sind, zu thun hat, sie gründen? Offenbar nicht auf eine Erhabenheit, für welche sie keinen Sinn und keine Ehrfurcht haben, auf seine Heiligkeit, als welches das moralische Gefühl in ihnen schon voraussetzen würde, das erst durch die Religion entwickelt werden soll; sondern auf diejenige, für deren Bewunderung sie aus Naturgründen empfänglich sind, auf seine Gröſse, und Macht als Herr der Natur und als ihr Herr. Nun aber ist es Heteronomie, und bewirkt keine Moralität, sondern erzwingt höchstens Legalität, wenn wir nur darum uns dem Inhalte des Moralgesetzes gemäſs betragen, weil ein übermächtiges Wesen es will; und eine auf diese Autorität gegründete Religion widerspräche folglich sich selbst. Aber diese Autorität soll denn auch nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motiven des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unsrer Seele, ist durch natürliche Mittel zu erregen. Es würde zwar offenbar widersprechend seyn, auch nur diese durch Furcht vor angedrohten Strafen dieses mächtigen Wesens, oder wol gar durch physische Mittel erzwingen, oder durch verheiſsne Belohnungen erschleichen zu wollen; widersprechend, weil Furcht und Hoffnung die Aufmerksamkeit mehr zerstreuen, als erregen, und höchstens nur ein mechanisches Nachsagen, aber keine auf vernünftige Überlegung gegründete Überzeugung, welche allein der Grund aller Moralität seyn muſs, hervorbringen können; widersprechend, weil dies gleich anfangs das Princip aller Religion verfälschen, und Gott als ein Wesen darstellen würde, dem man sich noch durch etwas anderes, als durch moralische Gesinnungen, — hier durch unwilliges Anhören von Dingen, an denen man kein Interesse hat, und durch ängstliches Nachplaudern derselben — gefällig machen könnte. Aber die Vorstellung einer noch so groſsen Macht erregt auch, so lange wir uns nicht im Widerstreite gegen sie denken, nicht Furcht, sondern Bewunderung, und Verehrung, die zwar nur auf pathologischen, und nicht moralischen, Gründen beruht, die aber unsre Aufmerksamkeit auf alles, was von dem mächtigen Wesen herkommt, kräftig hinzieht. So lange sich nun Gott noch nicht als moralischen Gesetzgeber, sondern blos als redende Person ankündigt, so denken wir uns noch nicht im Widerstreite gegen ihn; und wenn er sich als solchen ankündigt, so kündigt er uns zugleich seine Heiligkeit an, welche uns alle mögliche Furcht vor seiner Macht benimmt, indem sie uns zusichert, daſs er nie einen willkührlichen Gebrauch von derselben gegen uns machen, sondern daſs ihre Wirkungen auf uns gänzlich von uns selbst abhängen werden. Die Anforderung Gottes also an uns in einer möglichen Offenbarung, ihn *anzuhören*, gründet sich auf seine Allmacht, und unendliche Gröſse, und kann sich auf nichts anders gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, vor's erste keiner andern Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber ihm zu *gehorchen*, kann sich auf nichts anderes, als auf seine Heiligkeit gründen, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl, als die Verehrung gegen sie, muſs schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden seyn. — Wir haben einen erhabnen Ausspruch, der dies erläutert: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, spricht der Herr. Der Herr redet, als Herr, und fordert dadurch alles zur Aufmerksamkeit auf. Aber die Forderung der Heiligkeit gründet er nicht auf diese seine Herrschaft, sondern auf seine eigne Heiligkeit.

Aber, wie sollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches Gefühl noch geweckt ist, beurtheilen, ob es Gott seyn könne, welcher redet? wird noch gefragt; und hier kommen wir dann auf die Beantwortung eines Einwurfs, der schon seit langem vor der Seele jedes Lesers geschwebt haben muſs. Wir haben im vorigen §. bewiesen, daſs der Begriff der Offenbarung vernünftiger Weise nur *a priori* möglich sey, und *a posteriori* gar nicht rechtmäſsig entstehen könne; und in diesem haben wir gezeigt, daſs es einen Zustand geben könne, ja daſs die ganze Menschheit in diesen Zustand verfallen könne, in welchem es ihr unmöglich ist, *a priori* auf den Begriff der Religion, und also auch der Offenbarung zu kommen. Dies sey ein förmlicher Widerspruch, kann man sagen: oder man kann uns das Dilemma vorlegen: Entweder fühlten die Menschen schon das sittliche Bedürfniſs, das sie treiben konnte, eine Religion zu suchen, und hatten schon alle Moralbegriffe, die sie von den Wahrheiten derselben vernünftig überzeugen konnten; so bedurften sie keiner Offenbarung, sondern hatten schon *a priori* Religion: oder sie fühlten weder jenes Bedürfniſs, noch hatten sie jene Begriffe; so konnten sie sich nie aus moralischen Gründen von der Göttlichkeit einer Religion überzeugen; aus theoretischen konnten sie es auch nicht; sie konnten es also überhaupt nicht, und eine Offenbarung ist folglich unmöglich. Aber es folgt nicht, daſs Menschen, die sich des Moralgebots in ihnen wenig bewuſst waren, und durch dasselbe nicht zur Aufsuchung einer Religion getrieben werden konnten, also der Offenbarung bedurften, nicht nachher eben durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden konnten, eine Offenbarung zu prüfen, und so vernünftig zu untersuchen, ob sie göttlichen Ursprungs seyn könne, oder nicht. Es kündigte sich ihnen eine Lehre als göttlich an, und erregte dadurch wenigstens ihre Aufmerksamkeit. Entweder nahmen sie nun dieselbe sogleich für göttlich an; und da sie dies weder aus theoretischen Principien folgern, noch nach moralischen untersuchen konnten, weil noch bis jetzt ihr Moralgefühl unentwickelt war, nahmen sie etwas ganz ohne Grund an, und es war ein Glück für sie, wenn ihnen der Zufall nützlich wurde: oder sie verwarfen sie sogleich; so verwarfen sie wieder etwas ganz ohne Grund: oder endlich sie lieſsen die Sache unentschieden, bis sie vernünftige Gründe eines Urtheils finden würden, und in diesem einzigen Falle handelten sie vernünftig. *Daſs* Gott rede, oder *daſs er nicht* rede (als kategorische, aus theoretischen Gründen mögliche, Behauptung), konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben *könne*, konnte nur aus dem Inhalte dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward; sie muſsten es also vor's erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion, und des möglichen Inhalts derselben, sie komme nun durch Offenbarung, oder ohne sie an uns, entwickelt; und nun konnten, und muſsten sie, um zu einem vernünftigen Fürwahrhalten zu gelangen, die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriffe einer Offenbarung *a priori* vergleichen, und nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben ein Urtheil über sie fällen: und das lös't denn den vermeinten Widerspruch völlig auf. Ein vernünftiges Aufnehmen einer gegebnen Offenbarung, als göttlich, ist nur aus Gründen *a priori* möglich, aber *a posteriori* können, und müssen in gewissen Fällen, Gelegenheitsursachen gegeben werden, um diese Gründe zu entwickeln.

Alle diese Untersuchungen nun haben den eigentlichen Fragepunkt mehr vorbereitet, als bestimmt und entwickelt. Da nemlich nach allem bisher gesagten kein vernünftiges Aufnehmen einer Offenbarung als göttlich, eher als nach völliger Entwickelung des Moralgefühls in uns, statt findet; da ferner nur auf dieses Gefühl, und den dadurch in uns begründeten Willen der Vernunft zu gehorchen, jeder Entschluſs einem Gesetze Gottes zu gehorchen sich gründen kann: (§. 3.) so scheint die göttliche Autorität, worauf eine gegebne Offenbarung sich gründen könnte, ihren ganzen Nutzen zu verlieren, sobald es möglich wird, sie anzuerkennen. So lange nemlich eine solche Offenbarung noch arbeitet, um den Menschen zur Empfänglichkeit für Moralität zu bilden, ist es demselben völlig problematisch, ob sie göttlichen Ursprungs auch nur seyn könne, weil dies sich nur aus einer Beurtheilung derselben nach Moralprincipien ergeben kann; sobald aber nach geschehener Entwickelung des Moralgefühls in ihm, eine solche Beurtheilung möglich ist, so scheint dies Moralgefühl allein hinlänglich seyn zu können, um ihn zum Gehorsam gegen das Moralgesetz, blos als solches, zu bestimmen. Und obgleich, wie ebenfalls oben (§. 3.) gezeigt worden, auch bei dem festesten Willen dem Moralgesetze, blos als Gesetze der Vernunft, zu gehorchen, einzelne Fälle möglich sind, in denen dasselbe einer Verstärkerung seiner Kausalität durch die Vorstellung, es sey Gottes Gesetz, bedarf, so ist doch in dem durch eine geschehene Offenbarung zur Moralität gebildeten Subjekte die Vorstellung dieser göttlichen Gesetzgebung sowohl ihrer Materie nach durch praktische Vernunftprincipien, als ihrer Form nach durch Anwendung derselben auf den Begriff einer Welt, völlig möglich, und es erscheint kein Grund, warum er sie sich, als durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt gegeben, denken sollte. Es muſs also ein Bedürfniſs, freilich nur ein empirisches, aufgezeigt werden, welchem nur durch die bestimmte Vorstellung einer *durch eine Wirkung in der Sinnenwelt geschehnen* Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers abgeholfen werden kann, wenn diese ganze Vorstellung nicht vergeblich, und der Begriff einer Offenbarung nicht leer seyn soll, indem ein Glaube an dieselbe allenfalls nützlich seyn könnte, so lange er nicht möglich ist, und sobald er möglich wird, seinen ganzen Nutzen verlöhre: denn unmöglich können wir die frommen Empfindungen über die zu unsrer Schwachheit sich herablassende Güte Gottes, u. dergl., die durch eine solche Vorstellung in uns entstehen müssen, als den ganzen bleibenden Nutzen einer Offenbarung angeben.

Nun sind in obiger Deduktion des Offenbarungsbegriffs zum Behuf der realen Möglichkeit desselben nicht nur solche vernünftige Wesen vorausgesetzt worden, in denen das Moralgesetz seine Kausalität auf immer, sondern auch solche, bei denen es dieselbe in einzelnen Fällen verlohren habe. Wo auch nicht der Wille ein Sittengesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, vorhanden ist, ist das Moralgesetz ganz ohne Kausalität; wo hingegen zwar dieser, aber nicht die völlige Freiheit da ist, verliert es seine Kausalität in einzelnen Fällen. Wie die Offenbarung die Wirksamkeit desselben im ersten Falle wieder herstelle, ist jetzt gezeigt worden: ob sie auch im zweiten einen ihr wesentlichen, nur durch sie möglichen Einfluſs habe, davon ist jetzt die Frage. Da im ersten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was sie sich giebt, vernünftiger Weise anerkannt werden kann, so könnte man diese ihre Funktion — die der Offenbarung *an sich*, insofern sie von unsrer Vorstellungsart ganz unabhängig ist, oder ihrer ***Materie*** nach (*functio revelationis materialiter spectatae*) nennen; hingegen das, was sie im zweiten Falle zu leisten hätte, die Funktion der Offenbarung, insofern wir sie dafür anerkennen, oder ihrer *Form* nach (*functio revelationis formaliter spectatae*), und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, daſs wir sie dafür erkennen, der Offenbarung *im eigentlichsten Sinne*.

Wir haben oben bei Erörterung der Funktion einer Offenbarung ihrer Materie nach ganz richtig angenommen, daſs dieselbe sich nur auf Subjekte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille dem Vernunftgesetze zu gehorchen vorhanden sey, daſs sie hingegen in dieser Funktion diejenigen, denen es nicht an diesem Willen, wol aber an völliger Freiheit ihn zu vollbringen, mangelt, nicht zu Objekten habe, sondern daſs zu Herstellung der Freiheit in dergleichen Subjekten die Naturreligion hinlänglich sey. Da nun durch die Offenbarung vermittelst ihrer ersten Funktion die Willensbestimmung durchs Moralgesetz möglich gemacht, mithin alle vernünftige Wesen zur zweiten Stuffe der moralischen Vollkommenheit erhoben werden sollen, so würde, wenn Wesen auf dieser zweiten Stuffe die Naturreligion stets genugthuend seyn könnte, gar keine Funktion der Offenbarung ihrer Form nach, nemlich keine Wirksamkeit derselben zu Herstellung der Freiheit statt finden, und, da dies die Funktion der Offenbarung im eigentlichsten Sinne ist, kein wahres Bedürfniſs eines Glaubens an Offenbarung gezeigt werden können; fände sie aber statt, so scheint dies dem obigen Satze von der Hinlänglichkeit der Naturreligion zur Herstellung der Freiheit zu widersprechen. Wir haben also vor's erste zu untersuchen, ob sich ein Einfluſs der Vorstellung von einer geschehnen Offenbarung auf das Gemüth zur Herstellung der gehemmten Freiheit des Willens denken lasse, und dann, wenn sich ein solcher Einfluſs zeigen sollte, zu untersuchen, ob und inwiefern beide Behauptungen beisammenstehen können.

Es ist eine der Eigenthümlichkeiten des empirischen Charakters des Menschen, daſs, so lange eine seiner Gemüthskräfte besonders aufgeregt, und in lebhafter Thätigkeit ist, andere, und das um desto mehr, jemehr sie sich von jener entfernen, unthätig, und gleichsam erschlafft sind: und daſs diese ihre Erschlaffung gröſser ist, je gröſser die Thätigkeit jener. So vergeblich man sich bemühen würde, jemanden, der durch sinnlichen Reitz bestimmt, oder in einem heftigen Affekte ist, durch Vernunftgründe anders zu bestimmen; eben so sicher ist's, daſs im Gegensatze eine Erhebung der Seele durch Ideen, oder eine Anstrengung derselben durch Nachdenken möglich ist, bei welcher sinnliche Eindrücke fast ihre ganze Kraft verlieren. Soll in solchen Fällen auf einen Menschen gewirkt werden, so kann es fast nicht anders geschehen, als vermittelst derjenigen Kraft, die eben jetzt in Thätigkeit ist, indem auf die übrigen kaum ein Eindruck zu machen ist, oder wenn er auch zu machen wäre, er nicht hinreichend seyn würde, den Willen des Menschen zu bestimmen.

Einige Gemüthskräfte haben eine nähere Verwandtschaft, und einen gröſsern wechselseitigen Einfluſs auf einander, als andere. Denjenigen, der vom Sinnenreize fortgerissen ist, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darstellung eines andern sinnlichen Eindrucks vermittelst der Einbildungskraft kann es sehr leicht, ohne Anwesenheit des sinnlichen Gegenstandes, also ohne unmittelbare Sinnenempfindung, gelingen. Alle durch empirische Sinnlichkeit bestimmbare Kräfte stehen in solcher Korrespondenz.

Die der Pflicht widerstreitenden Bestimmungen werden alle durch Eindrücke auf diese Kräfte bewirkt; durch Sinnenempfindung, die entweder unmittelbar dem Gegenstande auſser uns korrespondirt, oder die durch die empirische Einbildungskraft reproducirt wird, durch Affekten, durch Leidenschaften. Welches Gegengewicht soll nun der Mensch einer solchen Bestimmung entgegensetzen, wenn sie so stark ist, daſs sie die Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muſs dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich, und also fähig ist einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegenzuwirken, von der andern durch Freiheit bestimmbar ist, und Spontaneität hat: und diese Kraft des Gemüths ist die Einbildungskraft. Durch sie also muſs das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung der Gesetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht werden. Diese Vorstellung nun gründet in der Naturreligion sich auf Vernunftprincipien: ist aber diese Vernunft, wie wir vor aussetzen, gänzlich unterdrückt, so erscheinen die Resultate derselben dunkel, ungewiſs, unzuverlässig. Auch die Principien dieser Vorstellung also sollten durch die Einbildungskraft vorstellbar seyn. Dergleichen Principien nun wären Fakta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. — Gott ist, denn er hat geredet, und gehandelt, muſs sich der Mensch in solchen Augenblicken sagen können: er will, daſs ich jetzt nicht so handle, denn er hat es ausdrücklich, mit solchen Worten, unter solchen Umständen, u. s. f., verboten; ich werde einst wegen der Entschlieſsung, die ich jetzt fassen werde, unter gewissen bestimmten Feierlichkeiten ihm Rechenschaft geben. — Sollen solche Vorstellungen aber Eindruck auf ihn machen, so muſs er die denselben zum Grunde liegenden Fakta als völlig wahr und richtig annehmen können; sie müssen also nicht etwan durch seine eigne Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden. Daſs durch eine solche Vorstellung, der reinen Moralität einer durch sie bewirkten Handlung kein Abbruch gethan werde, folgt unmittelbar aus unsrer Voraussetzung, das durch die Einbildungskraft versinnlicht dargestellte Motiv solle kein andres als die Heiligkeit des Gesetzgebers, und nur das Vehikulum derselben solle sinnlich seyn.

Ob inzwischen die Reinheit des Motivs nicht oft durch die Sinnlichkeit des Vehikulums leide, und ob nicht oft Furcht der Strafe, oder Hoffnung der Belohnung, auf einen durch die Vorstellung der Offenbarung bewirkten Gehorsam weit mehr Einfluſs habe, als reine Achtung für die Heiligkeit des Gesetzgebers, hat eine allgemeine Kritik des Offenbarungsbegriffs eigentlich nicht zu untersuchen; sondern nur zu erweisen, daſs dies *in abstracto* nicht nothwendig sey, und *in concreto* schlechterdings nicht geschehen dürfe, wenn die Religiosität ächt und nicht blos feinere Selbstsucht seyn solle. Da dies inzwischen nur zu leicht geschehen kann; da sich ferner im Allgemeinen nicht zeigen läſst, wenn, in wie weit, und warum überhaupt eine solche Verstärkung des Moralgesetzes durch Vorstellung einer Offenbarung nöthig sey; da endlich es schlechterdings nicht zu leugnen ist, daſs nicht ein allgemeiner unbezweifelt auf das Moralgesetz gegründeter Trieb in uns sey, ein vernünftiges Wesen mehr zu ehren, je weniger Verstärkung die Idee des schlechthin Rechten in seinem Gemüthe bedarf, um ihn zu bewegen, es hervorzubringen; so läſst sich auch nicht leugnen, daſs es weit ehrenvoller für die Menschheit seyn würde, wenn die Naturreligion stets hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen: und in diesem Sinne können denn beide Sätze wohl beisammenstehen, nemlich, daſs sich *a priori* (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen lasse, warum die Vorstellung einer Offenbarung nöthig seyn sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen; daſs aber die fast allgemeine Erfahrung in uns und andern uns fast täglich belehre, daſs wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen.

§. 9.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung *a priori*, wie er durch Aufzeigung eines Bedürfnisses der empirischen Sinnlichkeit *a posteriori* berechtigt ist, erwartet eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Ist diese auch überhaupt möglich? ist es überhaupt gedenkbar, daſs etwas *auſser* der Natur eine Kausalität *in* der Natur habe? könnte man dabei noch fragen: und wir beantworten diese Frage, um theils in die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Nothwendigkeit nach Natur-, und der Freiheit nach Moralgesetzen, wenigstens für unsre gegenwärtige Absicht, wo möglich, etwas mehr Licht zu bringen, theils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffs der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten.

Daſs es überhaupt möglich seyn müsse, ist erstes Postulat, das die praktische Vernunft *a priori* macht, indem sie das Übernatürliche in uns, unser oberes Begehrungsvermögen, bestimmt, Ursache auſser sich in der Sinnenwelt, entweder der in uns, oder der auſser uns zu werden, welches hier Eins ist.

Es ist aber vor's erste zu erinnern, daſs es ganz zweierlei ist, ob wir sagen: der Wille, als oberes Begehrungsvermögen, ist frei; denn wenn das letztere heiſst, wie es denn das heiſst, er steht nicht unter Naturgesetzen, so ist dies sogleich einleuchtend, weil er, als oberes Vermögen, gar kein Theil der Natur, sondern etwas übersinnliches ist: — oder ob wir sagen: eine solche Bestimmung des Willens wird Kausalität in der Sinnenwelt; wo wir allerdings fordern, daſs etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Theil der Natur ist, bestimmt werden soll, welches sich zu widersprechen und den Begriff von der Naturnothwendigkeit aufzuheben scheint, der doch den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht.

Hierauf ist vor's erste überhaupt zu erinnern, daſs, so lange die Rede von bloſser Naturerklärung ist, es uns schlechterdings nicht erlaubt ist, eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die ganze Naturphilosophie von einer solchen Kausalität nichts weiſs; und hinwiederum, so lange die Rede von bloſser Bestimmung des obern Begehrungsvermögens ist, es gar nicht nöthig ist, auf die Existenz einer Natur überhaupt Rücksicht zu nehmen. Beide Kausalitäten, die des Natur- und die des Moralgesetzes, sind sowohl der Art ihrer Kausalität, als ihrer Objekte nach, unendlich verschieden. Das Naturgesetz gebietet mit absoluter Nothwendigkeit, das Moralgesetz befiehlt der Freiheit; das erstere beherrscht die Natur, das zweite die Geisterwelt. *Muſs*, das Losungswort des ersten, und *Soll*, das Losungswort des zweiten, reden von ganz verschiednen Dingen, und können sich, auch einander entgegengesetzt, nicht widersprechen, denn sie begegnen sich nicht.

Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen sich, und dürfen sich auch nicht widersprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntniſs von der einen, oder die durch die praktische Vernunft geforderte Kausalität der Freiheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich seyn soll. Die Möglichkeit dieser Übereinkunft zweier von einander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen läſst sich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer obern Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist. Könnten wir das Princip derselben einer Weltanschauung zum Grunde legen, so würde nach ihm, eine, und eben dieselbe Wirkung, die uns auf die Sinnenwelt bezogen nach dem Moralgesetze als *frei*, und auf Kausalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als *zufällig* erscheint, als völlig nothwendig erkannt werden. Da wir aber dies nicht können, so folgt daraus offenbar, daſs wir, sobald wir auf eine Kausalität durch Freiheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach bloſsen Naturgesetzen als nothwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen müssen; und daſs wir sonach nicht alle *aus* den Gesetzen der Natur, sondern manche blos *nach* Naturgesetzen erklären dürfen. *Etwas blos nach Naturgesetzen erklären* aber heiſst: die Kausalität der Materie der Wirkung auſser der Natur; die Kausalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. *Nach* den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntniſs werden.

Laſst uns jetzt diese Grundsätze auf jene erwartete übernatürliche Einwirkung Gottes in die Sinnenwelt anwenden. Gott ist, laut der Vernunftpostulate, als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäſs bestimmt. In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Princip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm ist also nichts natürlich, und nichts übernatürlich, nichts nothwendig, und nichts zufällig, nichts möglich, und nichts wirklich. Soviel können wir negativ, durch die Gesetze *unsers* Denkens genöthigt, sicher behaupten; wenn wir aber positiv die Modalität seines Verstandes bestimmen wollten, so würden wir transscendent. Es kann also die Frage gar nicht davon seyn, wie *Gott* eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken, und wie er sie wirklich machen könne; sondern wie *wir* uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Kausalität Gottes gewirkt denken können?

Wir sind durch unsre Vernunft genöthigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Kausalität durch Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Kausalität Gottes abzuleiten. Die ganze Welt ist für uns übernatürliche Wirkung Gottes. Es lieſse sich also wol denken, daſs Gott die erste natürliche Ursache einer gewissen Erscheinung, die einer seiner moralischen Absichten gemäſs war, gleich Anfangs (denn wir dürfen hier ganz menschlich reden, da wir hier nicht objektive Wahrheiten, sondern subjektive Denkmöglichkeiten aufſtellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe. Die Einwendung, die man dagegen gemacht hat: das heiſse durch einen Umweg thun, was man geradezu thun könne; gründet sich auf eine grobe Anthropomorphose, als ob Gott unter Zeitbedingungen stehe. In diesem Falle würde die Erscheinung ganz und vollkommen aus den Gesetzen der Natur, bis zum übernatürlichen Ursprunge der ganzen Natur selbst, erklärt werden können, wenn wir dieselbe im Zusammenhange übersehen könnten; und dennoch wäre sie auch zugleich, als durch die Kausalität eines göttlichen Begriffs vom moralischen dadurch zu erreichenden Zwecke bewirkt, anzusehen.

Oder wir könnten für's zweite annehmen, Gott habe wirklich in die schon angefangne, und nach Naturgesetzen fortlaufende Reihe der Ursachen und Wirkungen einen Eingriff gethan, und durch unmittelbare Kausalität seines moralischen Begriffs eine andre Wirkung hervorgebracht, als durch die bloſse Kausalität der Naturwesen nach Naturgesetzen würde erfolgt seyn; so haben wir hierdurch wieder nicht bestimmt, bei *welchem* Gliede der Kette er eingreifen sollte, ob eben bei dem der beabsichtigten Wirkung unmittelbar vorhergehenden, oder ob er es nicht auch bei einem der Zeit und den Zwischenwirkungen nach vielleicht sehr weit von ihr entfernten thun konnte. Nehmen wir den zweiten Fall an, so werden wir, wenn wir die Naturgesetze durchaus kennen, die Erscheinung, von der die Rede ist, nach Naturgesetzen richtig aus der vorhergehenden, und diese wieder aus der vorhergehenden, und so vielleicht ins Unendliche fort, erklären können, bis wir endlich freilich auf eine Wirkung stoſsen, die wir nicht mehr aus, sondern blos nach Naturgesetzen erklären können. Gesetzt aber, wir könnten oder wollten dieser Reihe der natürlichen Ursachen nur bis auf einen gewissen Punkt nachspüren; so wäre es sehr möglich, daſs innerhalb dieser uns gesetzten Grenzen jene nicht mehr natürlich zu erklärende Wirkung nicht fiele: aber wir wären dadurch noch gar nicht berechtiget, zu schlieſsen, daſs die untersuchte Erscheinung überhaupt nicht durch eine übernatürliche Kausalität bewirkt seyn könnte. Nur im ersten Falle also würden wir sogleich von der Erscheinung aus auf eine aus Naturgesetzen nicht zu erklärende Kausalität stoſsen, die es uns theoretisch möglich machte, eine übernatürliche für sie anzunehmen.

Aber will Gott nicht, daſs der sinnliche Mensch, gegen welchen er sich durch diese Wirkung als Urheber der Offenbarung legitimirt, sie für übernatürlich anerkennen solle? Es würde nicht anständig seyn, zu sagen, Gott wolle, daſs wir jenen falschen Schluſs machen sollten, auf welchen eine *theoretische Anerkennung* einer Erscheinung in der Natur, als durch eine Kausalität auſser ihr bewirkt, sich nach obiger Erörterung offenbar gründet. Aber da sie denn auch nicht Überzeugung, welches sie nicht kann, sondern nur Aufmerksamkeit begründen soll, so ist es für diese Absicht völlig hinreichend, wenn wir es indefs, bis wir der moralischen Überzeugung fähig sind, theoretisch nur für *möglich* annehmen, dafs sie durch übernatürliche Kausalität bewirkt worden seyn *könne*, und dazu (um es *theoretisch* möglich zu denken, denn um es moralisch *möglich* zu finden, gehört laut obiger Erörterung auch nicht einmal das,) gehört weiter nichts, als dafs *wir* keine natürliche Ursachen dieser Erscheinung sehen. Denn es ist der Vernunft ganz gemäfs gedacht: wenn ich eine Begebenheit nicht aus Naturursachen erklären kann, so kommt dies entweder daher, weil ich die Naturgesetze, nach denen sie möglich ist, nicht kenne, oder daher, weil sie nach dergleichen Gesetzen überhaupt nicht möglich ist *). — Wen fafst nun hier dieses *Wir* in sich? Offenbar diejenigen, und nur sie, welche in dem Plane der zu erregenden Aufmerksamkeit befaſst sind. Gesetzt also, man könnte, nachdem dieser Zweck erreicht, und die Menschheit zur Fähigkeit eines moralischen Glaubens an die Göttlichkeit einer Offenbarung erhoben ist, durch erhöhte Einsicht in die Gesetze der Natur zeigen, daſs gewisse für übernatürlich gehaltne Erscheinungen, auf welche diese Offenbarung sich gründet, aus Naturgesetzen völlig erklärbar seyen; so würde blos hieraus, wann nur diesem Irrthume nicht willkührlicher geflissentlicher Betrug, sondern blos unwillkührliche Täuschung zum Grunde gelegen, gegen die mögliche Göttlichkeit einer solchen Offenbarung gar nichts gefolgert werden können: da eine Wirkung, besonders wenn sie dem Urgrunde aller Naturgesetze zugeschrieben wird, gar wohl völlig natürlich, und doch zugleich übernatürlich, d. i. durch die Kausalität seiner Freiheit, gemäſs dem Begriffe einer moralischen Absicht, gewirkt seyn kann.

---

*) Ich sehe nicht ab, wie die Bewohner von Hispaniola, wenn Christoph Colon, statt durch seine vorgebliche Verfinsterung des Mondes nur Lebensmittel von ihnen zu erzwingen, dieselbe als göttliche Beglaubigung einer Gesandtschaft von ihm an sie in moralischen Absichten gebraucht hätte, ihm vor der Hand vernünftiger Weise ihre Aufmerksamkeit hätten versagen können, da der Erfolg dieser Naturbegebenheit nach seiner bestimmten Vorherverkündigung ihnen nach Naturgesetzen schlechterdings unerklärbar seyn mufste. Und wenn er denn auf diese Beglaubigung eine den Principien der Vernunft völlig angemessene Religion gegründet hätte, so hätten

Das

---

sie nicht nur auf keinen Fall etwas dabei verloren, sondern sie hätten auch diese Religion mit völliger Überzeugung so lange für unmittelbar göttlichen Ursprungs halten können, bis sie durch eigne Einsicht in die Naturgesetze, und durch die historische Belehrung, daſs Colon sie eben so gut gekannt, und daſs er also nicht allerdings ehrlich mit ihnen umgegangen, diese Religion zwar nicht mehr für göttliche *Offenbarung* hätten halten können, aber doch verbunden geblieben wären, sie wegen ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit dem Moralgesetze, für göttliche *Religion* anzuerkennen.

Das Resultat des hier geſagten ist, daſs, so wenig es dem dogmatischen Vertheidiger des Offenbarungsbegriffs erlaubt werden dürfe, aus der Unerklärbarkeit einer gewissen Erscheinung aus Naturgesetzen auf eine übernatürliche Kausalität, und wol gar geradezu auf die Kausalität Gottes zu schlieſsen; eben so wenig sey es dem dogmatischen Gegner desselben zu verstatten, aus der Erklärbarkeit eben dieser Erscheinungen aus Naturgesetzen zu schlieſsen, daſs sie weder durch übernatürliche Kausalität überhaupt, noch insbesondre durch Kausalität Gottes möglich seyen. Die ganze Frage darf gar nicht dogmatisch, nach theoretischen Principien, sondern sie muſs moralisch, nach Principien der praktischen Vernunft, erörtert werden, wie sich aus allem bisher gesagten zur Gnüge ergiebt; wie dieses aber geschehen müsse, wird im Verfolge dieser Abhandlung gezeigt werden.

§. 10.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

Um uns von der Möglichkeit, daſs eine gegebne Offenbarung von Gott sey, vernünftig überzeugen zu können, müssen wir sichere Kriterien dieser Göttlichkeit haben. Da der Begriff einer Offenbarung *a priori* möglich ist, so ist es dieser Begriff selbst, an den wir eine *a posteriori* gegebne Offenbarung halten müssen, d. i. von diesem Begriffe müssen sich die Kriterien ihrer Göttlichkeit ableiten lassen.

Wir haben bisher den Begriff der Offenbarung, blos ihrer Form nach, insofern diese religiös seyn muſs, mit gänzlicher Abstraktion vom möglichen Inhalte einer *in concreto* gegebnen Offenbarung, erörtert; wir haben also vor jetzt nur die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihrer Form festzusetzen. An der Form einer Offenbarung aber, d. i. an einer bloſsen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers durch eine übernatürliche Erscheinung in der Sinnenwelt, können wir zweierlei unterscheiden, nemlich das *äuſsere* derselben, d. i. die Umstände, unter welchen, und die Mittel, durch welche diese Ankündigung geschah, und dann das *innere*, d. i. die Ankündigung selbst.

Der Begriff der Offenbarung *a priori* setzt ein empirisch gegebnes moralisches Bedürfniſs derselben voraus, ohne welches sich die Vernunft eine Veranstaltung der Gottheit, die dann überflüssig, und gänzlich zwecklos war, nicht als moralisch möglich denken konnte, und die empirische Deduktion der Bedingungen der Wirklichkeit dieses Begriffs entwickelte dieses Bedürfniſs. Es muſs also gezeigt werden können, daſs zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Ursprung Anspruch macht, dieses Bedürfniſs wirklich da gewesen, und daſs nicht schon eine andere, alle Kriterien der Göttlichkeit an sich tragende Religion unter eben den Menschen, denen sich diese bestimmte, vorhanden, oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzutheilen war. *Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott seyn: eine, von der das Gegentheil gezeigt werden kann, ist sicher nicht von Gott.* — Es ist nöthig, dieses Kriterium ausdrücklich festzusetzen, um aller Schwärmerei und allen möglichen unberufenen Inspirirten jetziger oder künftiger Zeiten, Einhalt zu thun. Ist eine Offenbarung, ihrem Inhalte nach, verfälscht, so ist es Pflicht und Recht jedes tugendhaften Mannes, ihr ihre ursprüngliche Reinigkeit wiederzugeben, aber dazu bedarf es keiner neuen göttlichen Autorität, sondern bloſser Berufung auf die schon vorhandne, und Entwickelung der Wahrheit aus unserm moralischen Gefühle. Auch wird durch dieses Kriterium nicht schlechthin die Möglichkeit zweier zugleich existirender göttlicher Offenbarungen geleugnet, wenn die Besitzer derselben nur nicht in der Lage sind, sie sich mitzutheilen.

Gott soll Ursache der Wirkungen seyn, durch welche die Offenbarung geschieht. Alles aber, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. *Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott.* — Es ist allemal, die Absicht mag seyn, welche sie wolle, unmoralisch, zu betrügen. Unterstützt also ein angeblich göttlicher Gesandter seine Autorität durch Betrug, so kann das Gott nicht gewollt haben. Überdies bedarf ein wirklich von Gott unterstützter Prophet keines Betrugs. Er führt nicht seine Absicht, sondern die Absicht Gottes aus, und kann es also Gott völlig überlassen, in wie weit, und wie er diese Absicht unterstützen wolle. Aber, könnte man noch sagen, der Wille des göttlichen Gesandten ist frei, und er kann, vielleicht aus wohlmeinender Absicht, mehr thun wollen, als ihm aufgetragen ist, die Sache noch mehr beglaubigen wollen, als sie schon beglaubigt ist, und dadurch zum Betruge hingerissen werden; und dann ist nicht Gott, sondern der Mensch, dessen er sich bediente, Ursache dieses Betruges. — Wir dürfen nicht überhaupt leugnen, daſs sich Gott nicht unmoralischer, oder moralisch schwacher Menschen zur Ausbreitung einer Offenbarung bedienen könne; denn wie, wenn keine andere da sind? und es werden, wo das höchste Bedürfniſs der Offenbarung vorhanden ist, allerdings keine andere seyn. Aber er darf ihnen, wenigstens in Verrichtung seines Auftrags, den Gebrauch unmoralischer Mittel auch nicht zulassen; er müſste es durch seine Allmacht verhindern, wenn ihr freier Wille sich dahin lenkte. Denn wenn der Betrug entdeckt würde, — und jeder Betrug kann es, — so sind zwei Fälle möglich. Entweder die erregte Aufmerksamkeit verschwindet, und an ihre Stelle tritt der Verdruſs, sich getäuscht zu sehen, und das Mistrauen gegen alles, was aus diesen oder ähnlichen Quellen kommt, welches dem bei dieser Anstalt überhaupt beabsichtigten Zwecke widerspricht: oder wenn die Lehre schon autorisirt genug ist, so wird dadurch auch der Betrug autorisirt; jeder hält sich für völlig erlaubt, was ein göttlicher Gesandter sich erlaubte; welches der Moralität, und dem Begriffe aller Religion widerspricht.

Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Diese ist nur durch Freiheit möglich, und läſst sich also nicht erzwingen. Nicht nur sie aber, sondern auch die Aufmerksamkeit auf Vorstellungen, welche dahin abzwecken, das Gefühl für sie zu entwickeln, und die Bestimmung des Willens beim Widerstreite der Neigung zu erleichtern, läſst sich nicht erzwingen, sondern Zwang ist ihr vielmehr entgegen. Keine göttliche Religion also muſs durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben: denn Gott kann sich keiner zweckwidrigen Mittel bedienen, oder den Gebrauch solcher Mittel bei Absichten, die die seinigen sind, auch nur zulassen, weil sie dadurch gerechtfertiget würden. Jede Offenbarung also, die durch Verfolgung sich angekündigt und befestigt hat, ist sicher nicht von Gott. *Diejenige Offenbarung aber, die sich keiner andern, als moralischer Mittel, zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott seyn.* Dies sind die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf ihre äuſsere Form. Wir gehen zu denen der innern fort.

Jede Offenbarung soll Religion begründen, und alle Religion gründet sich auf den Begriff Gottes, als moralischen Gesetzgebers. Eine Offenbarung also, die uns ihn als etwas anderes ankündigt, welche uns etwa theoretisch sein Wesen kennen lehren will, oder ihn als politischen Gesetzgeber aufstellt, ist wenigstens das nicht, was wir suchen, sie ist nicht geoffenbarte *Religion. Jede Offenbarung also muſs uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, daſs sie von Gott sey.*

Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung, und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. *Jede Offenbarung also, die uns durch andre Motiven, z. B. durch angedrohte Strafen, oder versprochne Belohnungen, zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott seyn*, denn dergleichen Motiven widersprechen der reinen Moralität. — Es ist zwar sicher, und wird weiter unten ausgeführt werden, daſs eine Offenbarung die Verheiſsungen des Moralgesetzes, als Verheiſsungen Gottes, entweder ausdrücklich enthalten, oder uns auf ihre Aufsuchung in unserm eignen Herzen hinleiten könne. Aber sie müssen nur als Folgen, und nicht als Motive aufgestellt werden *).

§. 11.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts (materiae revelationis).

Das Wesentliche der Offenbarung überhaupt ist Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Eine *in concreto* gegebne Offenbarung kann Erzählungen von dieser, oder diesen Wirkungen, Mitteln, Anstalten, Umständen,

---

*) Wenn es erwiesen werden könnte, daſs ein vernünftiges Fürwahrhalten einer Offenbarung Gottes als politischen Gesetzgebers (etwa als Vorbereitung auf eine moralische Offenbarung) möglich wäre, als mit welcher Möglichkeit des Fürwahrhaltens zugleich die Möglichkeit der ganzen Sache steht und fällt (ein Erweis, der aus dem oben §. 5. gesagten als fast unmöglich erscheint); so wäre es klar, daſs der Gehorsam gegen dergleichen Gesetze in einer solchen Offenbarung auf Furcht der Strafe, und Hoffnung der Belohnung, nicht nur gegründet werden könnte, sondern müſste, da der Endzweck politischer Gesetze bloſse Legalität ist, und diese durch jene Triebfedern am sichersten bewirkt wird.

u. s. w. enthalten. Alles, was dahin einschlägt, gehört zur äuſsern Form der Offenbarung, und steht unter derselben Kriterien. Wohin durch diese Ankündigung des Gesetzgebers das Gesetz selbst, seinem Inhalte nach, gesetzt werde, bleibt dadurch noch gänzlich unentschieden. Sie kann uns geradezu an unser Herz verweisen: oder sie kann auch das, was dieses uns sagen würde, noch besonders als Aussage Gottes aufstellen, und es nun uns selbst überlassen, das letztere mit dem erstern zu vergleichen. Die Ankündigung Gottes als Gesetzgebers würde, in Worte verfaſst, so heiſsen: Gott ist moralischer Gesetzgeber; und da wir sie in Worte verfassen müssen, so können wir auch dies einen *Inhalt*, nemlich den *der Ankündigung* an sich selbst, die *Bedeutung der Form der Offenbarung* nennen. Wird uns aber auſser diesem noch mehr gesagt, so ist dies der *Inhalt der Offenbarung*. Das erstere können wir *a priori* uns zwar denken, und wenn *a posteriori* uns das Bedürfniſs gegeben wird, wünschen, und erwarten; aber nie selbst realisiren, sondern die Realisirung dieses Begriffs muſs durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen; wir können also nie *a priori* wissen, wie und auf welche Art die Offenbarung wird gegeben werden. Das zweite, daſs nemlich eine Offenbarung überhaupt einen Inhalt haben werde, können wir *a priori* nicht erwarten, denn es gehört nicht zum Wesen der Offenbarung; aber dagegen können wir völlig *a priori* wissen, welches dieser Inhalt seyn kann: und hiermit stehen wir denn sogleich bei der Frage: Können wir von einer Offenbarung Belehrungen und Aufklärungen erwarten, auf die unsre sich selbst überlassene, und durch keine übernatürliche Hülfe geleitete Vernunft nicht etwa blos unter den zufälligen Bedingungen, unter denen sie sich befunden hat, und befindet, sondern überhaupt ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? und wir können desto ruhiger zu ihrer Beantwortung schreiten, da wir, im Falle daſs wir sie verneinen müſsten, nach obiger Deduktion, laut welcher es uns eigentlich um die Form der Offenbarung zu thun war, nicht mehr den Einwurf zu befürchten haben: die Offenbarung sey überhaupt überflüssig, wenn sie uns nichts neues habe lehren können.

Diese blos aus übernatürlichen Quellen zu schöpfenden Belehrungen könnten entweder Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntniſs des Übersinnlichen, oder nähere Bestimmung unsrer Pflichten zum Gegenstande haben. Also, Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntniſs könnten wir von einer Offenbarung erwarten? Die Beantwortung dieser Frage gründet sich auf folgende zwei: ist eine solche Erweiterung *moralisch* möglich, d. i. streitet sie nicht gegen reine Moralität?

und dann, ist sie *physisch* möglich, widerspricht sie nicht etwa der Natur der Dinge? und endlich, widerspricht sie nicht etwa dem Begriffe der Offenbarung, und folglich sich selbt? —

Ist sie moralisch möglich? Die Ideen vom Übersinnlichen, die durch die praktische Vernunft realisirt werden, sind *Freiheit, Gott, Unsterblichkeit.* Daſs wir, in Absicht unsers obern Begehrungsvermögens, frei sind, d.i. daſs wir ein oberes von Naturgesetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, ist unmittelbare *Thatsache.* Was wir in Absicht des Begriffs von Gott zur moralischen Willen-bestimmung bedürfen, daſs ein Gott *sey*, daſs er der *alleinheilige*, der *alleingerechte*, der *allmächtige*, der *allwissende*, der oberste Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen sey, ist unmittelbar durch unsre moralische Bestimmung, den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt. Daſs wir *unsterblich* seyn müssen, folgt unmittelbar aus der Anforderung das höchste Gut zu realisiren, an unsre endliche Naturen, welche als solche nicht fähig sind dieser Forderung genugzuthun, aber dazu immer fähiger werden *sollen*, und es also *können* müssen. Was wollen wir über diese Ideen noch weiter wissen? Wollen wir die Verbindung des Naturgesetzes, und des für die Freiheit im übersinnlichen Substrat der Natur, erblicken? Wenn wir nicht zugleich die Kraft erhalten, die Gesetze der Natur durch unsre Freiheit zu beherrschen, so kann dies nicht den geringsten praktischen Nuzzen für uns haben; wenn wir sie aber erhalten, so hören wir auf endliche Wesen zu seyn, und werden Götter. Wollen wir einen *bestimmten* Begriff von Gott haben; sein Wesen, wie es *an sich ist*, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern. Ein unendliches Wesen, das wir erkennen, das in seiner ganzen Majestät vor unsern Augen schwebt, wird uns mit Gewalt treiben, und drängen, seine Befehle zu erfüllen; die Freiheit wird aufgehoben werden; die sinnliche Neigung wird auf ewig verstummen, wir werden alles Verdienst, und alle Übung, Stärkung, und Freude durch den Kampf, verlieren, und aus freien Wesen mit eingeschränkten Kenntnissen, moralische Maschinen mit erweiterten Kenntnissen geworden seyn. Wollen wir endlich alle die Bestimmungen unsrer künftigen Existenz schon jetzt durchdringen? Das wird uns theils aller Empfindungen der Glückseligkeit, die die allmähliche Verbesserung unsers Zustandes uns geben kann, berauben; wir werden auf einmal verschwelgen, was uns für eine ewige Existenz bestimmt ist; theils werden die uns vorschwebenden Belohnungen uns wieder zu kräftig bestimmen, und uns Freiheit, Verdienst, und Selbstachtung nehmen.

Alle solche Kenntnisse werden unsre Moralität nicht vermehren, sondern vermindern, und das kann Gott nicht wollen; es ist also moralisch unmöglich. Und ist es physisch möglich? Widerstreitet es nicht etwa gar den Gesetzen der Natur, d. i. *unsrer* Natur, an welche diese Belehrungen gegeben werden sollen? Mögliche Belehrungen einer Offenbarung an uns über das Übersinnliche müssen unserm Erkenntniſsvermögen angemessen seyn, sie müssen unter den Gesetzen unsers Denkens stehen. Diese Gesetze sind die Kategorien, ohne welche uns keine bestimmte Vorstellung möglich ist. Wären sie demselben nicht angemessen, so wäre der ganze Unterricht für uns verloren, er wäre uns schlechterdings unverständlich und unbegreiflich, und es wäre völlig so gut, als ob wir ihn nicht hätten. Wären sie ihm angemessen, so würden die übersinnlichen Gegenstände in die sinnliche Welt herabgezogen, das Übernatürliche würde zu einem Theile der Natur gemacht. Ich untersuche hier nicht, ob eine solche für objektiv gültig gegebne Versinnlichung nicht der praktischen Vernunft widerspreche, das wird weiter unten klar werden: aber das ist sogleich klar, daſs wir dadurch eine Erkenntniſs eines Übersinnlichen bekämen, das kein Übersinnliches wäre, daſs wir also unsern Zweck, in die Welt der Geister eingeführt zu werden, nicht erreichten, sondern selbst diejenige richtige Einsicht in dieselbe, die uns von der praktischen Vernunft aus möglich ist, verlohren. Widerspricht endlich eine solche Erwartung nicht etwa der Natur der Offenbarung? *) Da Belehrungen dieser Art an unsere durch das Moralgesetz bestimmte Vernunft gar nicht gehalten werden könnten, um sie an ihr zu versuchen, ob sie mit derselben übereinkämen, oder nicht, indem sie auf *diesen Principien* sich gar nicht gründeten (denn wenn sie sich darauf gründeten, so müſste unsre sich selbst überlassene Vernunft ohne alle fremde Beihülfe darauf haben kommen können); so könnte der Glaube an ihre Wahrheit sich auf nichts gründen, als etwa auf die göttliche *Autorität*, auf welche eine Offenbarung sich beruft. Nun aber findet für diese göttliche Autorität selbst kein andrer Glaubensgrund statt, als die *Vernunftmäſsigkeit* (die Übereinstimmung nicht mit der vernünftelnden, sondern mit der moralischgläubigen Vernunft,)

---

*) Ich bitte jeden, dem die hier zu beweisende Behauptung noch anstoſsig vorkommt, auf das von hier an folgende besonders aufzumerken. *Entweder* die ganze Offenbarungskritik muſs umgestoſsen, und die Möglichkeit einer theoretischen Überzeugung *a posteriori* von der Göttlichkeit einer gegebnen Offenbarung erhärtet werden, (worüber man sich an § 5 zu halten hat:) *oder* man muſs den Satz: daſs eine Offenbarung unsre übersinnliche Erkenntniſs nicht erweitern könne, unbedingt zugeben.

der Lehren, die auf sie gegründet werden: mithin *kann diese göttliche Autorität nicht selbst wieder Beglaubigungsgrund dessen seyn, was erst der ihrige werden soll.* — Wenn ein andrer Weg gedenkbar wäre, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu kommen, als dieser, wenn z. B. Wunder oder Weissagungen, d. h. wenn überhaupt die Unerklärbarkeit einer Begebenheit aus natürlichen Ursachen uns berechtigen könnte, ihren Ursprung der unmittelbaren Kausalität Gottes zuzuschreiben, welcher Schluſs aber, wie oben gezeigt ist, offenbar falsch seyn würde, so lieſse sich denken, wie unsre dadurch begründete Überzeugung von der Göttlichkeit einer gegebnen Offenbarung überhaupt unsern Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen begründen könnte. Da aber dieser Glaube an die Göttlichkeit einer Offenbarung überhaupt nur durch den Glauben an jede ihrer einzelnen Aussagen möglich ist, so kann keine Offenbarung, als solche, irgend einer Behauptung die Wahrheit versichern, die sich dieselbe nicht selbst versichern kann. An keine nur durch Offenbarung mögliche Belehrung ist also vernünftiger Weise ein Glaube möglich; und jede Anforderung von dieser Art würde der Möglichkeit des Fürwahrhaltens, das bei einer Offenbarung Statt hat, folglich dem Begriffe der Offenbarung an sich, widersprechen. Wir dürfen also das, was die Kritik uns von Seiten der sich selbst gelassenen theoretischen Vernunft vereitelte, einen Übergang in die übersinnliche Welt. auch nicht von der Offenbarung erwarten; sondern wir müssen diese Hoffnung einer bestimmten Erkenntniſs derselben für unsre gegenwärtige Natur ganz, und auf immer, und aus jeder Quelle aufgeben *).

Oder können wir von einer Offenbarung vielleicht praktische Maximen, Moralvorschriften erwarten, die wir von dem Princip aller Moral, aus und durch unsre Vernunft nicht auch selbst ableiten konnten? Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft *in abstracto.* Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjekten nichts verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch seyn würde.

---

*) Zu Ablehnung übereilter Konsequenzen und unstatthafter Anwendungen merken wir nochmals ausdrücklich an, daſs hier nur von als *objektiv gültig* angekündigten Sätzen die Rede sey, und daſs vieles, was als Erweiterung unsrer Erkenntniſs des Übersinnlichen aussehe, versinnlichte Darstellung unmittelbarer, oder durch Anwendung dieser auf gewisse Erfahrungen entstandener Vernunftpostulate seyn könne; daſs es mithin, wenn es erweislich das ist, durch dieses Kriterium nicht ausgeschlossen werde. Der Erweis davon gehört aber nicht hierher, sondern in die angewandte Kritik einer besondern Offenbarung.

Wie die Vernunft zu *uns* redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie zu Gott selbst. Er kann uns also weder ein anderes Princip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben, die sich auf ein anderes Princip gründeten, denn Er selbst ist durch kein anderes bestimmt. Die besondre Regel, die durch Anwendung des Princips auf einen besondern Fall entsteht, ist freilich nach den Fällen, in die das Subjekt seiner Natur nach kommen kann, verschieden *), aber alle müssen sich durch eine und eben dieselbe Vernunft von einer und eben derselben Vernunft ableiten lassen. Ein anderes ists, ob *in concreto* gegebne empirisch bestimmte Subjekte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit sie in besondern Fällen ableiten werden, und ob sie dabei nicht einer fremden Hülfe bedürfen können, die es — nicht für sie thue, und ihnen nun das Resultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen; — sondern die sie bei ihrer eignen Ablei-

---

*) So ist es freilich eine richtige Regel: Fasse nie einen Entschluſs in der Hitze des Affekts: aber diese Regel, als empirisch bedingt, kann sogar nicht auf Menschen allgemeine Anwendung haben, denn es ist wol möglich, und soll möglich seyn, sich von allen aufbrausenden Affekten gänzlich frei zu machen.

Ableitung leite: aber dazu bedarf es keiner Offenbarung, sondern das kann und soll jeder weisere Mensch dem unweiseren leisten.

Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, daſs eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsre Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen; *und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern;* denn einer Offenbarung um dieser einzigen Ursache willen den göttlichen Ursprung gänzlich abläugnen, würde nicht Statt haben, da dergleichen vermeintliche Belehrungen, ob sie gleich vom Gesetze der praktischen Vernunft sich nicht ableiten lassen, ihm dennoch auch nicht nothwendig widersprechen müssen.

Was kann sie aber denn enthalten, wenn sie nichts uns unbekanntes enthalten soll? Ohne Zweifel eben das, worauf uns die praktische Vernunft *a priori* leitet: ein Moralgesetz, und die Postulate desselben.

In Absicht der durch eine Offenbarung möglichen Moral ist schon oben die Unterscheidung gemacht worden, daſs dieselbe Offenbarung uns entweder geradezu auf das Gesetz der Vernunft in uns, als Gesetz Gottes, verweisen; oder, daſs sie sowol das Princip derselben an sich, als in Anwendung auf mögliche Fälle, unter göttlicher Autorität aufstellen könne.

Geschieht das erstere, so enthält eine solche

Offenbarung keine Moral, sondern unsre eigne Vernunft enthält die Moral derselben. Es ist also nur der zweite Fall, der hier in Untersuchung kommt. Die Offenbarung stellt theils das Princip aller Moral in Worte gebracht, theils besondre durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf. Daſs das Princip der Moral richtig angegeben, d. i. dem des Moralgesetzes in uns völlig gemäſs seyn müsse, und daſs eine Religion, *deren Moralprincip diesem widerspricht, nicht von Gott seyn könne*, ist unmittelbar klar; so wie die Befugniſs, dieses Princip als Gesetz Gottes anzukündigen, schon zur Form einer Offenbarung gehört, und zugleich mit ihr deducirt ist. In Absicht der besondern moralischen Vorschriften aber entsteht die Frage: soll eine Offenbarung jede dieser besondern Regeln von dem als göttliches Gesetz angekündigten Moralprincip ableiten, oder darf sie dieselben schlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Autorität gründen? — Wenn die göttliche Autorität, uns zu befehlen, nur blos auf seine Heiligkeit gegründet ist, welches schon die Form jeder Religion, die göttlich seyn soll, erfordert, so ist Achtung für seinen Befehl, *weil* es sein Befehl ist, auch in besondern Fällen, nichts anders, als Achtung für das Moralgesetz selbst. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich schlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduktion vom Princip aufstellen. Eine andere Frage aber ists, ob nicht jede dieser besondern Vorschriften einer geoffenbarten Moral sich wenigstens hinterher vom Princip richtig deduciren lassen, und ob nicht jede Offenbarung am Ende uns doch an an dieses Princip verweisen müsse.

Da wir uns von der Möglichkeit des göttlichen Ursprungs einer Offenbarung sowohl überhaupt, als jedes besondern Theils ihres Inhalts, nur durch die völlige Übereinstimmung desselben mit der praktischen Vernunft überzeugen können; diese Überzeugung aber bei einer besondern moralischen Maxime nur durch ihre Ableitung vom Princip aller Moral möglich ist, so folgt daraus unmittelbar, daſs jede in einer göttlichen Offenbarung als *moralisch* aufgestellte Maxime sich von diesem Princip müsse ableiten lassen. Nun wird zwar eine Maxime dadurch, daſs sie sich nicht davon *ableiten* läſst, noch nicht falsch, sondern es folgt daraus nur soviel, daſs sie nicht in das Feld der Moral gehöre; sie kann aber etwa in das Gebiet der Theorie gehören, politisch, technisch, praktisch, oder dergl. seyn. So ist z. B. jener Ausspruch: Sollen wir böses thun, daſs gutes daraus komme? das sey ferne — allgemeines moralisches Gebot, weil es sich vom Princip aller Moral deduciren läſst, und das Gegentheil ihm widersprechen würde: hingegen jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem laſs auch den Mantel, u. s. w., sind keine Moralvorschriften, sondern nur in besondern Fällen gültige Regeln der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision kommen, weil diesen alles untergeordnet werden muſs. Wenn eine Offenbarung nun Regeln der letztern Art enthält, so folgt daraus noch gar nicht, daſs darum die ganze Offenbarung nicht göttlich sey, und eben so wenig, daſs jene Regeln falsch seyen. — Das hängt von anderweitigen Beweisen aus den Principien, unter denen sie stehen, ab — sondern nur, daſs diese Regeln nicht zum Inhalte einer geoffenbarten Religion, als solcher, gehören, sondern ihren Werth anderwärtsher ableiten müssen. Eine Offenbarung aber, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widersprechen, die z. B. frommen, oder nicht frommen Betrug, Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit, als Belehrung, autorisirt, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetze gemäſs, und was diesem widerspricht, kann er weder wollen, noch kann er zulassen, daſs jemand es als seinen Willen ankündige, der auſserdem auf seinen Befehl handelt.

Da zweitens alle besondre Fälle, in denen

Moralgesetze eintreten, durch einen endlichen Verstand unmöglich *a priori* vorherzusehn, noch durch einen unendlichen, der sie vorhersieht, endlichen Wesen mitzutheilen sind, folglich keine Offenbarung alle mögliche besondre Regeln der Moral enthalten kann, so muſs sie uns doch noch zuletzt entweder an das Moralgesetz in uns, oder an ein von ihr als göttlich aufgestelltes allgemeines Princip desselben, welches mit jenem gleichlautend sey, verweisen. Dies gehört schon zur Form, und eine Offenbarung, die dies nicht thut, kommt mit ihrem eignen Begriffe nicht überein, und ist keine Offenbarung. Ob sie das erstere, oder das letztere, oder beides thun wolle, darüber ist *a priori* kein Gesetz der Vernunft vorhanden.

Das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhalts ist also folgendes: *Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott seyn.*

Der zweite Theil des möglichen Inhalts einer Religion sind jene Sätze, welche als Postulate der Vernunft gewiſs sind, und welche die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes in sinnlich bedingbaren Wesen voraussetzt, welche also durch unsre Willensbestimmung zugleich mit gegeben, und durch welche hinwiederum gegenseitig unsre Willensbestimmung erleichtert wird. Diesen Theil des Inhalts einer Religion nennt man *Dogmatik*, und kann ihn ferner so nennen, wenn man dabei nur auf die Materie desselben, und nicht auf die Beweisart sieht, und sich nicht durch diese Benennung berechtigt glaubt zu *dogmatisiren*, d. i. diese Sätze als objektiv gültig darzustellen. Daſs eine Offenbarung uns über dieselben nichts weiter lehren könne, als was aus den Principien der reinen Vernunft folgt, ist schon oben erwiesen. Hier ist also blos noch die Frage zu erörtern: worauf kann eine Offenbarung unsern Glauben an diese Wahrheiten gründen? Es sind nach obigen Erörterungen noch folgende zwei Fälle möglich: Entweder die Offenbarung leitet sie von dem Moralgesetze in uns, das sie als Gesetz Gottes aufstellt, ab, und giebt sie uns dadurch nur unmittelbar als Zusicherungen Gottes; oder sie stellt sie unmittelbar als Entschlieſsungen der Gottheit, entweder schlechthin als solche, oder als Entschlieſsungen seines durch das Moralgesetz bestimmten Wesens auf, ohne sie noch besonders von diesem Gesetze abzuleiten. Die erste Art der Begründung unsers Glaubens ist dem Verfahren der Vernunft- und Naturreligion ganz gemäſs, und die Rechtmäſsigkeit desselben ist mithin auſser Zweifel.

Bei der zweiten entstehen folgende zwei Fragen: Thut es unsrer Freiheit, und also unsrer Moralität nicht Abbruch, wenn wir die blos postulirten Verheiſsungen des Moralgesetzes als Verheiſsungen eines unendlichen Wesens ansehen; und — müssen alle diese Zusicherungen sich nicht wenigstens hinterher vom Endzwecke des Moralgesetzes ableiten lassen? Was die erste anbelangt, so ist sogleich klar, daſs, wenn eine Offenbarung uns Gott nur als den Alleinheiligen, als den genauesten Abdruck des Moralgesetzes dargestellt hat, wie jede Offenbarung das soll, aller Glaube an Gott Glaube an das *in concreto* dargestellte Moralgesetz ist. In Absicht des zweiten aber sind, wenn eine gewisse Lehre nicht vom Endzwecke des Moralgesetzes abzuleiten ist, wieder zwei Fälle möglich; entweder, sie läſst *sich blos nicht ableiten*, oder sie *widerspricht* demselben.

Widersprechen gewisse dogmatische Behauptungen dem Endzwecke des Moralgesetzes, so widersprechen sie dem Begriffe von Gott, und dem Begriffe aller Religion; *und eine Offenbarung, die dergleichen enthält, kann nicht von Gott seyn.* Gott kann zu dergleichen Behauptungen nicht nur nicht berechtigen, sondern er kann sie, bei einem Zwecke, der der seinige ist, auch nicht einmal zulassen, weil sie seinem Zwecke widersprechen. Lassen sich aber einige nur nicht davon ableiten, ohne ihnen gerade zu widersprechen, so ist daraus noch nicht zu schliefsen, dafs die ganze Offenbarung nicht von Gott seyn könne; denn Gott bedient sich des Dienstes von Menschen, welche irren, welche sich selbst ein Hirngespinst erdichten können, um es, vielleicht in wohlmeinender Absicht, neben göttliche Belehrungen zu stellen, und nach ihrer Meinung noch mehr gutes zu stiften; und es ist ihm nicht anständig ihre Freiheit einzuschränken, wenn sie nur nicht einen seinem Zwecke geradezu entgegenstehenden Gebrauch davon machen wollen: aber das folgt sicher, *dafs alles von dieser Art nicht Bestandtheil einer göttlichen Offenbarung, sondern menschlicher Zusatz ist*, von welchem wir keine weitere Notiz zu nehmen haben, als insofern sein Werth aus andern Gründen erhellet. Dergleichen Sätze können, da sie einer moralischen Absicht ganz unfähig sind, meist nur theoretische Aufschlüsse versprechen: und wenn sie von übernatürlichen Dingen reden, werden sie meistens sich gar nicht denken lassen, weil sie nicht unter den Bedingungen der Kategorien stehen können. Stünden sie, als objektive Behauptungen, darunter, so würden sie sich nicht blos nicht ableiten lassen, sondern sie würden dem Moralgesetze sogar widersprechen, wie im folgenden §. dargethan werden wird.

Eine Offenbarung kann endlich gewisse, mit gröſserer oder geringerer Feierlichkeit verbundne, in Gesellschaft oder für sich allein zu gebrauchende Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen. Da alle Religion Gott nur als moralischen Gesetzgeber darstellt, so ist alles, was nicht Gebot des Moralgesetzes in uns ist, auch nicht das seinige, und es ist kein Mittel ihm zu gefallen, als durch Beobachtung desselben: diese Beförderungsmittel der Tugend müssen sich also nicht in die Tugend selbst, diese *Anempfehlungen* derselben müssen sich nicht in *Gebote*, die uns eine Pflicht auflegen, verwandeln, es muſs nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht *nur durch ihn*, sich den Beifall der Gottheit erwerben könne, sondern ihr Verhältniſs zu dem wirklichen Moralgesetze muſs genau bestimmt werden. — Wenn ein weises Wesen den Zweck will, will es auch die Mittel, könnte man sagen; aber es will sie nur, inwiefern sie wirklich Mittel sind und werden, und, — da dieses in der Sinnenwelt anzuwendende Mittel sind, und wir mithin hier in den Bezirk des Naturbegriffs kommen, — es kann sie nur wollen, inwiefern sie in unsrer Macht stehen. Es ist z. B. sehr wahr, und jeder Beter erfährt's, daſs das Gebet, es sey nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsre Sinnlichkeit kräftig verstummen macht, und unser

Herz mächtig zum Gefühl, und zur Liebe unsrer Pflichten emporhebt. Aber, wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann — und es ist sehr möglich, daſs es deren gebe — verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuzwingen, und zu begeistern; wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjektive Ursachen ihn dieser Fähigkeit beraubten, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist; wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniſs so stark zu fühlen, so innig zu begehren, daſs er sich vergesse dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, daſs er's ohne ihn weiſs, und daſs er's ohne ihm geben wird, wenn er's verdient und haben muſs, und sein Bedürfniſs keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförderungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotnen Handlungen gleich zu setzen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern dem, den sein Bedürfniſs zu ihnen treibt, blos anzuempfehlen; sie sind weniger Befehl, als Erlaubniſs. *Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott;* denn es widerspricht dem Moralgesetze, irgend etwas in gleichen Rang mit seinen Anforderungen zu setzen.

Welche Wirkungen aber auf unsre moralische Natur darf eine Offenbarung von dergleichen Mitteln versprechen, blos natürliche, oder übernatürliche, d. i. solche, die nach den Gesetzen der Natur mit ihnen, als Wirkungen mit ihren Ursachen, nicht nothwendig verbunden sind, sondern bei Gelegenheit des Gebrauchs dieser Mittel, durch eine übernatürliche Ursache auſser uns, gewirkt werden? Laſst uns einen Augenblick das letztere annehmen, daſs nemlich unser Wille durch eine übernatürliche Ursache auſser uns *dem Moralgesetze gemäſs* bestimmt werde. Nun aber ist keine Bestimmung, die nicht durch und mit Freiheit geschieht, dem Moralgesetze gemäſs, folglich widerspricht diese Annahme sich selbst, und jede durch eine solche Bestimmung erfolgte Handlung wäre nicht moralisch; könnte folglich weder das geringste Verdienst haben, noch auf irgend eine Art eine Quelle von Achtung und Glückseligkeit für uns werden; wir wären in diesem Falle Maschinen, und nicht moralische Wesen, und eine dadurch hervorgebrachte Handlung wäre in der Reihe unsrer moralischen schlechterdings Null. — Wenn man aber dies auch zugeben müſste, wie man es denn muſs, so könnte man noch weiter sagen: eine solche Bestimmung sollte, bei Gelegenheit des Gebrauchs jener Mittel in uns hervorgebracht werden, nicht, um *unsre* Moralität zu erhöhen, welches freilich nicht möglich wäre, sondern um durch die in uns übernatürlich hervorgebrachte Wirkung eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen, die für die Bestimmung *anderer* moralischen Wesen, nach Gesetzen der Natur, Mittel würde, und wobei *wir* freilich bloſse Maschinen wären: daſs aber Gott sich vielmehr unser, als andrer, dazu bediene, hange von der Bedingung des Gebrauchs jenes Mittels ab. — Jetzt ununtersucht, was denn das für einen Werth für uns haben könne, ob eben *wir* als Maschinen, oder ob andere Maschinen zur Beförderung des Guten gebraucht würden; kann auch in dieser Absicht keine Offenbarung allgemeingültige Verheiſsungen von dieser Art geben, denn wenn jeder die Bedingung derselben erfüllte, jeder dadurch eine fremde übernatürliche Kausalität in sich veranlaſste, so würden dadurch nicht nur alle Gesetze der Natur auſser uns, sondern auch alle Moralität in uns aufgehoben. — Wir durfen aber nicht schlechthin läugnen, daſs nicht in besondern Fällen dergleichen Wirkungen in dem Plane der Gottheit gewesen seyn konnten, ohne das Princip der Offenbarung überhaupt zu läugnen; wir dürfen eben so wenig läugnen, daſs nicht einige dieser Wirkungen an Bedingungen von Seiten der Werkzeuge könnten gebunden gewesen seyn, weil wir das nicht wissen können; aber wenn in einer Offenbarung Erzählungen davon, Vorschriften, und Verheiſsungen hierüber vorkommen, so gehören diese zur äuſsern Form der Offenbarung, und nicht zum allgemeinen Inhalte derſelben. Bestimmung durch übernatürliche Ursachen auſser uns hebt die Moralität auf; *jede Religion also, die unter irgend einer Bedingung dergleichen Bestimmungen verspricht, widerspricht dem Moralgesetze, und ist folglich sicher nicht von Gott.*

Es bleibt also der Offenbarung von dergleichen Mitteln nichts übrig zu versprechen, als natürliche Wirkungen. — So wie wir von Beförderungsmitteln der Tugend reden, sind wir im Gebiete des Naturbegriffs. Das Mittel ist in der sinnlichen Natur; das was dadurch bestimmt werden soll, ist die sinnliche Natur in uns; unsre unedlen Neigungen sollen geschwächt und unterdrückt, unsre edlern sollen gestärkt und erhöht werden; die moralische Bestimmung des Willens soll dadurch nicht geschehen, sondern nur erleichtert werden. Alles also muſs nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muſs sich klar einsehen lassen. — Es wird aber hierdurch nicht behauptet, daſs die Offenbarung in Anspruch genommen werden könne, diesen Zusammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung ist praktisch, eine solche Deduktion aber theoretisch, und kann demnach dem eignen Nachdenken eines jeden überlassen werden. Jene kann sich begnügen, diese Mittel, blos als von Gott anempfohlen, aufzustellen. Nur muſs sich dieser Zusammenhang hinterher zeigen lassen; denn Gott, der unsre sinnliche Natur kennt, kann ihr keine Mittel der Besserung anpreisen, die den Gesetzen derselben nicht gemäſs sind. Jede Offenbarung also, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen können, ist, wenigstens *inwiefern sie dies thut*, nicht von Gott. — Wir dürfen hier die Einschränkung hinzusetzen: denn wenn solche Mittel nur nicht zu Pflichten gemacht werden; wenn nur nicht übernatürliche Wirkungen von ihnen versprochen werden; so ist ihre Anempfehlung nicht der Moral widersprechend, sie ist blos leer und unnütz *).

§. 12.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts.

Da die Offenbarung überhaupt schon ihrer Form nach, für das Bedürfniſs der Sinnlichkeit da ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daſs sie sich auch in ihrer Darstellung zu derselben herablassen werde, wenn gezeigt werden sollte, daſs die Sinnlichkeit hierüber besondre Bedürfnisse habe. Doch ist diese Darstellung so wenig das Wesentliche und Charakteristische einer Offenbarung, daſs wir sogar, wie oben gezeigt worden ist, *a priori* nicht einmal fordern können, daſs sie einen Inhalt habe, oder überhaupt irgend etwas mehr thue, als daſs sie Gott für den Urheber des Moralgesetzes ankündige.

---

*) Es folgt aber gar nicht, daſs, weil ein gewisses Mittel für ein Subjekt, oder auch für die meisten von keinem Nutzen sey, es darum für niemanden einigen Nutzen haben könne; und man ist in den neuern Zeiten in Verwerfung vieler ascetischen Uebungen, aus Haſs gegen den in den ältern damit getriebnen Miſsbrauch, zu weit gegangen, wie mir's scheint. Daſs

Die Sinnlichkeit überhaupt ist, wegen des Widerstrebens der Neigung, nur zu bereit, die Erfüllung des Moralgesetzes für unmöglich zu halten, und das Gebot nicht, als für *sich* gegeben, anzuerkennen. Nun giebt zwar die Offenbarung dies Gesetz ausdrücklich an die Sinnlichkeit; aber doch redet in dem sinnlichen Menschen noch immer die Stimme der Pflicht, durch das Schreien der Begierde geschwächt, und durch die falschen Begriffe, die jene in Menge liefert, gedämpft, nur leise, wenn sie über seine eigenen Handlungen sprechen soll — wenn sie im eigentlichen Verstande *gebietend*

---

es überhaupt gut und nützlich sey, seine Sinnlichkeit auch zuweilen da, wo kein ausdrückliches Gesetz redet, zu unterdrücken, blos um sie zu schwächen und immer freier zu werden, weiſs jeder, der an sich gearbeitet hat.

ist. Aber auch der rohsinnlichste Mensch hört sie, wenn von Beurtheilung einer Handlung die Rede ist, bei welcher seine Neigung von keiner Seite mit in's Spiel gezogen wird. Und lernt er sie nur dadurch in sich unterscheiden, wird sie nur dadurch aus ihrer Unthätigkeit gezogen, und er mit ihr bekannter und vertrauter, so wird er endlich doch anfangen, auch an *sich* zu hassen, was er an andern verabscheut, und sich selbst so zu wünschen, wie er andere fordert. — Der Widersinn, alles um sich her gerecht haben, und nur allein ungerecht seyn zu wollen, ist zu auffallend, als daſs irgend ein Mensch sich ihn gern gestehen wolle. Bringe man ihn dahin, daſs, im Falle er ungerecht ist, er sich ihn gestehen müsse! Wie kann dieser Zweck erreicht werden? Durch Aufstellung moralischer Beispiele. Die Offenbarung kann also ihre Moral in Erzählungen einkleiden, und sie entspricht dem Bedürfniſs des Menschen nur um so besser, wenn sie es thut. Sie kann ungerechte Handlungen zur Verachtung, gerechte, besonders mit groſsen Aufopferungen und Anstrengungen durchgesetzte, zur Bewunderung und Nachahmung aufstellen. Ueber die Befugniſs einer Offenbarung, ihre Sittenlehre so vorzutragen, kann keine Frage entstehen: und daſs die von ihr als mustermäſsig aufgestellten Handlungen rein moralisch seyn müssen; daſs sie

nicht

nicht etwa zweideutige, oder wohl gar offenbar schlechte Handlungen als gute rühmen, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als Muster anpreisen dürfe, folgt aus dem Zwecke der Offenbarung. *Jede Offenbarung, die dieses thut, widerspricht dem Moralgesetze, und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Ursprungs seyn.*

Eine Offenbarung hat die Vernunftideen, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit darzustellen. — Daſs der Mensch frei sey, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewuſstseyn; und er zweifelt um so weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln sein natürliches Gefühl verfälscht hat. Die Möglichkeit aller Religion, und aller Offenbarung, setzt die Freiheit voraus. Die Darstellung dieser Idee für die sinnlich bedingte Vernunft ist also kein Geschäft für eine Offenbarung: und mit Auflösung der dialektischen Scheingründe dagegen hat keine Offenbarung es zu thun, als welche nicht vernünftelt, sondern gebietet, und sich nicht an vernünftelnde, sondern sinnliche Subjekte richtet. — Aber dagegen ist die Idee von Gott es desto mehr. Unter die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist jeder gedrungen, der Mensch ist. Wir mögen noch so sehr überzeugt seyn, noch so scharf erweisen können, daſs sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir könnens nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind: wir wollen jetzt Gott als den Vorherseher unsrer künftigen Schicksale, unsrer freien Entschlieſsungen denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muſs die Darstellung einer Religion sich anpassen; denn sie redet mit Menschen, und kann keine andre, als der Menschen Sprache reden. — Aber die empirische Sinnlichkeit bedarf noch mehr. Der innere Sinn, das empirische Selbstbewuſstseyn steht unter der Bedingung, ein mannichfaltiges nach und nach, und allmählich aufzunehmen, und zu einander hinzuzusetzen; nichts aufnehmen zu können, was sich nicht von den vorherigen unterscheidet, also nur Veränderungen bemerken zu können. Seine Welt ist eine unaufhörliche Kette von Modifikationen. Unter dieser Bedingung will er sich auch das Selbstbewuſstseyn Gottes denken. — Er bedarf z. B. jetzt eines Zeugens der Reinigkeit seiner Gesinnungen bei einer gewissen Entschlieſsung. Gott hat *bemerkt*, so denkt er sich's, was in meiner Seele vorging. — Er ist jetzt beschämt über eine unmoralische Handlung: sein Gewissen erinnert ihn an die Heiligkeit des Gesetzgebers. Er hat sie, er hat das ganze Verderben, das sich darinn zeigt, *entdeckt*, denkt er. Aber er bemerkt auch die Reue, die ich jetzt darüber empfinde, fährt er fort. — Er entschlieſst sich jetzt recht stark, hinführo aufmerksam an seiner Heiligung zu arbeiten. Er fühlt, daſs ihm die Kräfte dazu fehlen. Er ringt mit sich, und zu schwach im Kampfe, sieht er sich nach fremder Hülfe um, und betet zu Gott. Gott wird auf mein flehentliches, anhaltendes Bitten sich *entschlieſsen* mir beizustehen, denkt er; — und denkt sich in allen diesen Fällen Gott als durch ihn modificirbar. — Er denkt sich in Gott Affekten, und Leidenschaften, damit er Theil nehmen könne an den seinigen; — Mitleid, Bedauren, Erbarmen, Liebe, Vergnügen, u. dergl. — Die höchste, oder tiefſte Stufe der Sinnlichkeit, die alles unter die empirischen Bedingungen des äussern Sinns setzt, verlangt noch mehr. Sie will einen körperlichen Gott, der ihre Handlungen im eigentlichen Verstande *sieht*, ihre Worte *hört*, mit dem sie reden könne, wie ein Freund mit seinem Freunde. Ob eine Offenbarung sich zu diesen Bedürfnissen herablassen könne, ist keine Frage: ob sie aber dürfe, und in wie weit sie dürfe, muſs eine Kritik der Offenbarung beantworten.

Der Zweck aller dieser Belehrungen ist kein andrer, als Beförderung reiner Moralität, und der versinnlichenden Darstellung derselben insbesondere Beförderung reiner Moralität in dem sinnlichen Menschen. Insofern nur diese Versinnlichung mit diesem Zwecke übereinkommt, kann die Offenbarung göttlich seyn: wenn sie ihm aber widerspricht, ist sie gewiſs nicht göttlich.

Die Versinnlichung des Begriffs von Gott kann den moralischen Eigenschaften Gottes, und mithin aller Moralität auf zweierlei Art widersprechen: nemlich theils *unmittelbar*, wenn Gott mit Leidenschaften dargestellt wird, die geradezu gegen das Moralgesetz sind, wenn ihm z. B. Zorn und Rache aus Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhaſs, welche sich auf etwas anders als auf die Moralität der Objekte dieser Leidenschaften gründen, zugeschrieben wird. Ein solcher Gott würde kein Muster unsrer Nachahmung, und kein Wesen seyn, für welches wir Achtnng haben könnten, sondern ein Gegenstand einer ängstlichen zur Verzweiflung bringenden Furcht. Jedoch widerspricht dieses schon der Form aller Offenbarung, welche einen *heiligen* Gott als Gesetzgeber verlangt. Es würde aber dem moralischen Begriffe von Gott gar nicht widersprechen, wenn ihm z. B. lebhafter Unwille über das unmoralische Verhalten endlicher Wesen zugeschrieben würde; denn das ist bloſs sinnliche Darstellung einer nothwendigen

Wirkung der Heiligkeit Gottes, die wir, wie sie an sich in Gott ist, gar nicht erkennen können; und wenn in einer Sprache, die zu den feinern Modifikationen der Affekten keine bestimmten Worte hätte, dieser Unwille auch Zorn genennt würde, so widerspricht auch dies, im Geiste der Menschen, die diese Sprache redeten, verstanden, dem Begriffe von Gott nicht. *Mittelbar* würde *jede* sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als *objektiv gültig*, und nicht als bloſse Herablassung zu unserm *subjektiven Bedürfniſs* vorgestellt würde. Denn alles, was vom Objekte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehen, und das Objekt dadurch weiter bestimmen. Leiten wir aber aus irgend einer sinnlichen Bedingung Gottes, als objektiv gültig, Schlüsse ab, so verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widersprüche gegen seine moralischen Eigenschaften. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muſs er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig seyn; so ist es sehr möglich, daſs wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, daſs der Geruch der Brandopfer und Speisopfer ihm wirklich gefallen kann *), und wir haben folglich Mittel ihm durch etwas anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir Gott wirklich durch unsre Empfindungen bestimmen, ihm zum Mitleiden, zum Erbarmen, zur Freude bewegen, so ist er nicht der Unveränderliche, der Alleingenugsame, der Alleinselige, so ist er noch durch etwas anderes, als durch das Moralgesetz bestimmbar; so können wir auch wol hoffen, ihn durch Winseln und Zerknirschung zu bewegen, daſs er anders mit uns verfahre, als der Grad unsrer Moralität es verdient hätte. Alle diese sinnlichen Darstellungen göttlicher Eigenschaften müssen also nicht als objektiv gültig angekündigt werden; es muſs nicht zweideutig gelassen werden, ob Gott *an sich* so beschaffen sey, oder ob er uns nur zum Behuf unsers sinnlichen Bedürfnisses erlauben wolle, ihn so zu denken. — Auſser dieser Bedingung aber können wir keiner Offenbarung *a priori* Gesetze vorschreiben, wie weit sie mit der Versinnlichung des Begriffs von Gott gehen dürfe: sondern dies hängt gänzlich von dem empirisch gegebnen Bedürfnisse des Zeitalters ab, für welches sie zunächst bestimmt ist. Wenn z. B. ir-

---

*) Daſs die Juden älterer Zeiten wirklich so schlossen, bezeugen die Vorstellungen der Propheten gegen diesen Irthum; daſs sie in neuern Zeiten nicht klüger sind, beweisen die lächerlich kindischen Vorstellungen von Gott, die ihr Talmud enthält: ob durch Schuld ihrer

---

Religion, oder ihre eigne, bleibt hier ununtersucht. — Woher aber kömmt bei manchen Christen mittlerer und neuerer Zeiten sogar, der Wahn, daſs gewisse Anrufungen, z. B. Kyrie Eleison, Vater unsers Herrn Jesu Christi, u. dergl. ihm besser gefallen, als andere?

gend eine Offenbarung, um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohsten Sinnlichkeit Genüge zu thun, und von der andern Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgend ein ganz sinnlich bedingtes Wesen, als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehungen auf Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (λογον) gleichsam als einen Gott der Menschen, darstellte: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzusprechen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, daſs es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objektiv gültig behauptet, sondern blos als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte *), vorgestellt, und, was daraus nothwendig folgt, jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu bedienen, oder nicht, je nachdem er es für sich moralisch nützlich fände. *Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs seyn, die einen anthropomorphosirten Gott, nicht als objektiv, sondern blos für subjektiv gültig giebt.*

Der Begriff der Unsterblichkeit der Seele

---

*) Wer mich siehet, siehet den Vater, — sagte Jesus nicht eher, bis Philippus von ihm verlangte, ihm den Vater zu *zeigen*.

gründet sich auf eine Abstraktion, die die Sinnlichkeit, besonders der meiste Grad der Sinnlichkeit, nicht macht. Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewuſstseyn sicher; das: Ich bin — bin selbstständiges Wesen, läſst er sich durch keine Vernünfteleien rauben. Aber welche von diesen Bestimmungen dieses seines Ich reine, oder empirische, welche für und durch den innern oder äuſsern Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche wesentlich, und welche nur zufällig seyen, und nur von seiner gegenwärtigen Lage abhängen, sondert er nicht ab, und ist nicht fähig es zu thun. Er wird vielleicht nie auf den Begriff einer Seele, als eines reinen Geistes kommen; und giebt man ihm auch denselben, so wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das für ihn ohne Bedeutung ist. Er kann also Fortdauer seines Ich sich nicht anders denken, als unter der Gestalt der Fortdauer desselben mit allen seinen gegenwärtigen Bestimmungen. Wenn eine Offenbarung sich zu dieser Schwachheit herablassen will, — und sie wird es fast müssen, um verständlich zu werden, — so wird sie ihm jene Idee in die Gestalt kleiden, in der er allein fähig ist, sie zu denken, in die, der Fortdauer alles dessen, was er gegenwärtig zu seinem Ich rechnet; und, da er den einstigen Untergang eines Theils desselben offenbar vorhersieht, der Wiederauferstehung *); und die Hervorbringung der völligen Kongruenz zwischen Moralität und Glückseligkeit in das Bild eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austheilung von Strafen und Belohnungen. — Aber sie darf diese Bilder nicht als objektive Wahrheiten aufstellen. —

Nur eine solche Offenbarung also kann göttlich seyn, welche eine versinnlichte Darstellung unsrer Unsterblichkeit, und des moralischen Gerichts Gottes über endliche Wesen, nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv (nemlich nicht

---

*) Daſs z. B. Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete, und daſs beide Begriffe damals für völlig gleich gegolten, erhellet, auſser seinen Reden beim Johannes über diesen Gegenstand, wo er die ununterbrochne Fortdauer seiner Anhänger in einigen Aussprüchen ganz rein ohne das Bild der Auferstehung, doch ohne sich auf den Unterschied zwischen Seele und Körper, und auf die vom körperlichen Tode mögliche Einwendung einzulassen, vorträgt; unter andern ganz offenbar aus jenem Beweise κατ' ἄνθρωπον gegen die Sadducäer. Der angezogne Ausspruch Gottes konnte, alles übrige als richtig zugestanden, nichts weiter als die fortdauernde Existenz Abrahams, Isaaks, und Jakobs, zur Zeit Moses, aber keine eigentliche Auferstehung des Fleisches beweisen. Daſs auch die Sadducäer es so verstanden, und nicht blos die körperliche Auferstehung, sondern Unsterblichkeit überhaupt, läugneten, folgt daraus, weil sie sich mit diesem Beweise Jesu befriedigten.

Die Widersprüche, die aus einer zu groben Vorstellung dieser Lehre folgen, nöthigten schon Paulus, sie etwas näher zu bestimmen.

für Menschen überhaupt, sondern nur für diejenigen sinnlichen Menschen, die einer solchen Darstellung bedürfen) gültig giebt. Thut sie das erstere, so ist ihr zwar darum noch nicht die Möglichkeit eines göttlichen Ursprungs überhaupt abzusprechen, denn eine solche Behauptung *widerspricht* der Moral nicht, sie ist blos *nicht* von ihren Principien *abzuleiten; aber sie ist, wenigstens in Rücksicht dieser Behauptung, nicht göttlich.*

Ob eine Offenbarung ihren versinnlichenden Vorstellungen reiner Vernunftideen objektive, oder blos subjektive Gültigkeit beilege, ist, wenn sie es auch nicht ausdrücklich erinnert, welches jedoch zur Vermeidung alles möglichen Misverständnisses zu wünschen ist, daraus zu ersehen, ob sie auf dieselben Schlüsse bauet oder nicht. Thut sie das erstere, so ist offenbar, daſs sie ihnen objektive Gültigkeit beilegt.

Da endlich die empirische Sinnlichkeit sich, ihren besondern Modifikationen nach, bei verschiedenen Völkern, und in verschiedenen Zeitaltern verändert, und unter der Zucht einer guten Offenbarung sich immer mehr verringern soll; so ist es Kriterium, zwar nicht der Göttlichkeit einer Offenbarung, aber doch ihrer möglichen Bestimmung für viele Völker, und Zeiten, wenn die Körper, in die sie den Geist kleidet, nicht zu fest, und zu haltbar, sondern von einem leichten Umrisse, und dem Geiste verschiedener Völker und Zeiten ohne Mühe anzupassen sind. — Eben dies gilt von den Aufmunterungs- und Beförderungsmitteln zur Moralität, die eine Offenbarung empfiehlt. Unter der Leitung einer weisen Offenbarung, die in weisen Händen ist, sollten die erstern und letztern immer mehr von ihrer Beimischung grober Sinnlichkeit ablegen, weil sie immer entbehrlicher werden sollte.

§. 13.

Systematische Ordnung dieser Kriterien.

Die jetzt aufgestellten Kriterien sind Bedingungen der Möglichkeit unsern Begriff *a priori* von einer Offenbarung auf eine in der Sinnenwelt gegebne Erscheinung anzuwenden, und zu urtheilen, sie sey eine Offenbarung; nemlich nicht Bedingungen der Anwendung des Begriffs überhaupt, denn davon werden wir erst im folgenden §. reden, sondern seiner Anwendung auf die bestimmte gegebne Erfahrung. Um sicher zu seyn, daſs wir diese Bedingungen alle erschöpft haben, und daſs es auſser den angeführten keine mehr gebe, (denn wenn wir etwa im Gegentheile welche aufgestellt hätten, die keine sind, so müſste sich das sogleich daraus ergeben haben, daſs wir sie aus dem Offenbarungsbegriffe nicht hätten ableiten können,) müssen wir uns nach einem Leitfaden zur Entdeckung aller Bestimmungen dieses Begriffs umsehen; und ein solcher ist bei allen möglichen Begriffen die Tafel der Kategorien.

Der Begriff einer Offenbarung ist nemlich ein Begriff von einer Erscheinudg in der Sinnenwelt, welche der *Qualität* nach unmittelbar durch göttliche Kausalität bewirkt seyn soll. Es ist mithin Kriterium einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung, daſs sie durch keine Mittel gewirkt sey, die dem Begriffe einer göttlichen Kausalität widersprechen; und dieses sind, da wir von Gott nur einen moralischen Begriff haben, alle unmoralische. Diese Erscheinung soll der *subjektiven Quantität* nach, (denn die *objektive* giebt kein eigentliches Kriterium ab, sondern auf sie gründet sich blos die Erinnerung, daſs mehrere Offenbarungen zu gleicher Zeit bei entfernten Völkern nicht unmöglich sind,) für alle sinnliche Menschen gelten, die derselben bedürfen. Es ist mithin Bedingung jeder *in concreto* gegebnen Offenbarung, daſs Menschen mit einem dergleichen Bedürfniſs wirklich nachzuweisen seyen. — Dies sind die Kriterien einer Offenbarung ihrer äuſsern Form nach, welche sich aus den mathematischen Bestimmungen ihres Begriffs ergeben, was denn der Natur der Sache nach so seyn muſste.

Diese Erscheinung wird in ihrem Begriffe der *Relation* nach auf einen Zweck bezogen, nemlich den, reine Moralität zu befördern: eine *in concreto* gegebne Offenbarung muſs folglich diesen Zweck erweislich beabsichtigen, — nicht eben nothwendig erreichen, welches schon dem Begriffe moralischer, d. i. freier Wesen, in welchen allein sich Moralität hervorbringen läſst, widersprechen würde. Dieses Zwecks Beförderung aber ist in sinnlichen Menschen nicht anders, als durch Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, möglich; und der Gehorsam gegen diesen Gesetzgeber ist nur dann moralisch, wenn er sich auf die Vorstellung seiner Heiligkeit gründet. Diese Ankündigung sowohl, als die Reinigkeit des aufgestellten Motivs des geforderten Gehorsams ist mithin Kriterium jeder Offenbarung.

In Absicht der *Modalität* endlich wurde eine Offenbarung in ihrem Begriffe blos als möglich angenommen, woraus, da es zu dem Begriffe an sich nichts hinzuthut, sondern nur das Verhältniſs seines Gegenstandes zu unserm Verstande ausdrückt, keine Bedingung der Anwendung dieses Begriffs auf eine *in concreto* gegebne Erscheinung, d. i. kein Kriterium einer Offenbarung sich ergeben kann. Was aber daraus auf die Möglichkeit ihn überhaupt anzuwenden folge, das werden wir im folgenden §. sehen.

Dies sind nun die Kriterien einer Offenbarung ihrer Form nach, und, da das Wesen der Offenbarung eben in der besondern Form einer schon *a priori* vorhandenen Materie besteht, die einzigen ihr wesentlichen: und es sind auſser den aufgestellten keine mehr möglich, weil in ihrem Begriffe keine Bestimmungen mehr sind.

Die Materie einer Offenbarung ist *a priori* durch die reine praktische Vernunft da, und steht an sich unter eben der Kritik, unter welcher letztere selbst steht; mithin ist, sofern sie als Materie einer Offenbarung betrachtet wird, sowohl dem Inhalte als der Darstellung nach, welche jenen modificirt, ihr einziges Kriterium, daſs sie mit der Aussage der praktischen Vernunft völlig übereinstimme; der Qualität nach, daſs sie eben das aussage; der Quantität nach, daſs sie nicht mehr aussagen zu wollen vorgebe, (denn daſs weniger in ihr ausgesagt werde, ist unmöglich, da sie ein Princip aufzustellen hat, in welchem alles, was Inhalt einer Religion werden kann, wenn auch vielleicht unentwickelt, enthalten seyn muſs;) der Relation nach, als abzuleitend und untergeordnet unter das einzige Moralprincip, und der Modalität nach, nicht als objektiv, sondern blos als subjektiv, allgemeingültig. — Nach dem jetztgesagten würde sich leicht eine Tafel aller Kriterien jeder möglichen Offenbarung nach der Ordnung der Kategorien entwerfen lassen.

§. 14.

Von der Möglichkeit, eine gegebne Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen.

Bis jetzt ist eigentlich weiter nichts ausgemacht worden, als die völlige Gedenkbarkeit einer Offenbarung überhaupt, d. i. daſs der Begriff einer dergleichen Offenbarung sich nicht selbst widerspreche; und da in demselben eine Erscheinung in der Sinnenwelt postulirt wird, haben die Bedingungen festgesetzt werden müssen, unter denen dieser Begriff auf eine Erscheinung anwendbar ist. Diese Bedingungen waren die durch eine Analysis gefundenen Bestimmungen des anzuwendenden Begriffs.

Was aber noch nicht geschehen ist, ja wozu noch gar keine Anstalten gemacht worden sind, ist das, diesem Begriffe eine Realität *auſser uns* zuzusichern, welches doch, der Natur dieses Begriffs nach, geschehen müſste. — Wenn nemlich ein Begriff *a priori*, als anwendbar in der Sinnenwelt, *gegeben* ist, (wie etwa der der Kausalität,) so sichert schon der Erweis, daſs er gegeben ist, ihm seine objektive Gültigkeit; wenn er aber *a priori* auch nur *gemacht* ist, wie etwa der eines Dreiecks, oder auch der eines Pegasus, so versichert unmittelbar die Konstruktion desselben im Raume ihm diese Realität, und das Urtheil: das ist ein Dreieck, oder, das ist ein Pegasus, heiſst weiter nichts, als: das ist die

Darstellung eines Begriffs, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem solchen Urtheile vorausgesetzt, daſs zur Realität des Begriffs weiter nichts gehöre, als der Begriff selbst; und daſs er allein als zureichender Grund des ihm korrespondirenden anzugeben sey. In dem *a priori* gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität desselben allerdings noch etwas ganz anderes vorausgesetzt, als unser Begriff von ihr, nemlich ein Begriff in Gott, der dem unsrigen ähnlich sey. Das kategorische Urtheil: das ist eine Offenbarung, heiſst nicht etwa blos: diese Erscheinung in der Sinnenwelt ist Darstellung eines *meiner* Begriffe, sondern: sie ist Darstellung eines *göttlichen* Begriffs, gemäſs einem *meiner* Begriffe. Um ein solches kategorisches Urtheil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität auſser uns zuzusichern, müſste erwiesen werden können, daſs ein Begriff von derselben in Gott vorhanden gewesen sey, und daſs eine gewisse Erscheinung beabsichtigte Darstellung desselben sey.

Ein solcher Beweis könnte entweder *a priori* geführt werden, nemlich so, daſs aus dem Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werde, daſs er diesen Begriff nicht nur habe, sondern auch eine Darstellung desselben habe bewirken wollen; etwa so, wie wir aus der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, endlichen

Wesen die Ewigkeit zu geben, damit sie dem ewiggültigen Gebote desselben Genüge leisten können, nothwendig schlieſsen müssen, daſs der Begriff der unendlichen Dauer endlicher moralischer Wesen nicht nur als Begriff in Gott sey, sondern daſs er ihn auch auſser sich realisiren müsse. So ein Beweis, der, wie ohne alle Erinnerung sich versteht, freilich nur subjektiv, aber dennoch allgemeingültig seyn würde, würde sehr viel und mehr noch beweisen, als wir wollten, indem er ganz unabhängig von aller Erfahrung in der Sinnenwelt uns berechtigte, die absolute Existenz einer Offenbarung anzunehmen, es möchte eine dem Begriffe derselben entsprechende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben seyn oder nicht. Daſs ein solcher Beweis aber unmöglich sey, haben wir schon oben gesehen. Wir haben nemlich von Gott nur einen moralischen, durch die reine praktische Vernunft gegebnen Begriff. Fände in demselben sich ein Datum, das uns berechtigte, Gott den Begriff der Offenbarung zuzuschreiben, so wäre dieses Datum zugleich dasjenige, was den Offenbarungsbegriff selbst gäbe, und zwar *a priori* gäbe. Nach einem solchen Datum der reinen Vernunft aber haben wir uns oben vergeblich umgesehen, und daher von diesem Begriffe eingestanden, daſs er ein blos gemachter sey.

Oder dieser Beweis könnte *a posteriori* geführt werden, nemlich so, daſs man aus den Bestimmungen der in der Natur gegebnen Erscheinung darthue, sie können nicht anders, als unmittelbar durch göttliche Kausalität, und durch diese wieder nicht anders, als nach dem Begriffe der Offenbarung gewirkt seyn. Daſs ein solcher Beweis die Kräfte des menschlichen Geistes unendlich übersteige, bedürfte eigentlich nicht dargethan zu werden, da man nur die Erfordernisse eines solchen Beweises nennen darf, um ihn von Übernehmung desselben zurückzuschrecken; doch ist oben auch das zum Überflusse geschehen.

Man könnte aber etwa noch, nachdem man auf die Hoffnung eines strengen Beweises Verzicht gethan, glauben, der nicht erweisbare Satz werde sich wenigstens wahrscheinlich machen lassen. Wahrscheinlichkeit nemlich entsteht, wenn man in die Reihe von Gründen kommt, welche uns auf den zureichenden Grund für einen gewissen Satz führen müſste, doch ohne diesen zureichenden Grund selbst, oder auch den, der sein zureichender ist, u. s. w. als gegeben aufzeigen zu können, und je näher man diesem zureichenden Grunde ist, desto höher ist der Grad der Wahrscheinlichkeit. Diesen zureichenden Grund könnte man nun entweder *a priori*, (durch's Herabsteigen von den Ursachen zu den Wirkungen) oder *a posteriori* (durch's Heraufsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen) aufsuchen wollen. Im ersten Falle müſste man etwa eine Eigenschaft in Gott aufzeigen, welche ihn, wenn etwa noch ein Bestimmungsgrund, der sich nicht aufzeigen lieſse, dazu käme, bewegen müſste, den Begriff einer Offenbarung nicht etwa *überhaupt* — denn eine solche Eigenschaft in Gott fanden wir oben §. 7. allerdings an seiner Bestimmung durch's Sittengesetz, Moralität auſser sich durch jedes mögliche Mittel zu verbreiten — sondern *unter den empirisch gegebnen Bestimmungen* dieser besondern Offenbarung zu realisiren; so wie man etwa von der Weisheit Gottes, nach der Analogie ihrer Wirkungsart hienieden (also durch Verbindung dieses Begriffs *a priori* mit einer Erfahrung) vermuthen, aber nicht beweisen kann, (weil Gründe dagegen seyn möchten, die wir nicht wissen) daſs endliche Wesen mit Körpern, aber immer sich verfeinernden Körpern fortdauern werden. Abgerechnet, daſs unser Geist so eingerichtet ist, daſs Wahrscheinlichkeitsgründe *a priori* nicht das geringste Fürwahrhalten in ihm begründen können; so wird man auch eine solche Bestimmung in Gott nie auffinden. Oder im zweiten Falle müſste man alle Möglichkeiten, daſs eine gewisse Begebenheit anders als durch göttliche Kausalität bewirkt seyn könnte, bis etwa auf eine, oder zwei, u. s. f. wegräumen. In diese Reihe der Gründe, eine göttliche Kausalität für gewisse Erscheinungen in der Sinnenwelt anzunehmen, kom men wir denn nun allerdings. Denn es ist, theoretisch betrachtet, allerdings der erste Grund für den Ursprung einer gewissen Begebenheit durch unmittelbare Wirkung Gottes, wenn *wir* ihre Entstehung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären wissen. Aber dieses ist nur das erste Glied einer Reihe, deren Ausdehnung wir gar nicht wissen, und welche schon an sich aller Wahrscheinlichkeit nach uns ungedenkbar ist, und es verschwindet folglich in Nichts vor der unendlichen Menge der möglichen übrigen. Wir können mithin für die Befugniſs eines kategorischen Urtheils, daſs etwas eine Offenbarung sey, auch nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe anführen.

Es dürfte etwa jemand noch einen Augenblick glauben, daſs diese Wahrscheinlichkeit durch die gefundne Ubereinstimmung einer angeblichen Offenbarung mit den Kriterien derselben begründet werde; daher, und zuförderst: wenn eine angebliche Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Kriterien der Wahrheit gefunden hätten, — welches Urtheil über dieselbe würde dies berechtigen? Alle diese Kriterien sind die moralischen Bedingungen, unter denen allein, und auſser welchen nicht, eine solche Erscheinung von Gott, dem Begriffe einer Offenbarung gemäſs, bewirkt seyn könnte; aber gar nicht umgekehrt, — die Bedingungen einer Wirkung, die blos durch Gott diesem Begriffe gemäſs bewirkt seyn könnte. Wären sie das letztere, so berechtigten sie durch Ausschlieſsung der Kausalität aller übrigen Wesen zu dem Urtheile: das *ist* Offenbarung; da sie aber das nicht, sondern nur das *erstere* sind, so berechtigen sie blos zu dem Urtheile: das *kann* Offenbarung seyn, d.h. wenn vorausgesetzt wird, daſs in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden gewesen sey, und daſs er ihn habe darstellen wollen, so ist in der gegebnen Erscheinung nichts, was der möglichen Annahme, sie sey eine dergleichen Darstellung, widersprechen könnte. Es wird also durch eine solche Prüfung nach den Kriterien blos problematisch, daſs irgend etwas eine Offenbarung seyn könne; dieses problematische Urtheil aber ist nun auch völlig sicher.

Es wird nemlich in demselben eigentlich zweierlei ausgesagt; zuerst: es ist überhaupt möglich, daſs Gott den Begriff einer Offenbarung gehabt habe, und daſs er ihn habe darstellen wollen — und dies ist schon unmittelbar aus der Vernunftmäſsigkeit des Offenbarungsbegriffs, in welchem diese Möglichkeit angenommen wird, klar; und dann: es ist möglich, daſs diese bestimmte angebliche Offenbarung eine Darstellung desselben sey. Das letztere Urtheil kann nun, und muſs der Billigkeit gemäſs, vor aller Prüfung vorher von jeder als Offenbarung angekündigten Erscheinung gefällt werden; in dem Sinne nemlich: es sey möglich, daſs sie die Kriterien einer Offenbarung an sich haben könne. Hier nemlich (vor der Prüfung vorher) ist das problematische Urtheil aus zweien problematischen zusammengesetzt. Wenn aber diese Prüfung vollendet, und die angekündigte Offenbarung in derselben bewährt gefunden ist, so ist das erstere nicht mehr problematisch, sondern völlig sicher; die Erscheinung hat alle Kriterien einer Offenbarung an sich: man kann daher nun mit völliger Sicherheit, ohne noch ein anderweitiges Datum zu erwarten, oder irgend woher einen Einspruch zu befürchten, urtheilen, sie *könne* eine seyn. Aus der Prüfung nach den Kriterien ergiebt sich also das, was sich aus ihnen ergeben kann, nicht blos als wahrscheinlich, sondern als gewiſs, ob sie nemlich göttlichen Ursprungs seyn *könne*; ob sie es aber *wirklich sey*, — darüber ergiebt sich aus ihr gar nichts, denn davon ist bei ihrer Übernehmung gar nicht die Frage gewesen.

Nach Vollendung dieser Prüfung kommt nun in Absicht auf ein kategorisches Urtheil das Gemüth, oder sollte es wenigstens vernünftiger Weise, in ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bei dem ersten kleinsten Momente sich auf die eine oder die andre hinzuneigen. Für ein verneinendes Urtheil ist kein der Vernunft nicht widersprechendes Moment denkbar; weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis; denn der verneinende ist eben so und aus eben den Gründen unmöglich als der bejahende; noch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens durchs praktische Gesetz, weil die Annehmung einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung diesem Gesetze in nichts widerspricht. (Es läſst sich zwar allerdings eine Bestimmung des untern Begehrungsvermögens durch die Neigung denken, welche uns gegen die Anerkennung einer Offenbarung einnehmen könnte, und man kann, ohne sich der Lieblosigkeit schuldig zu machen, wol annehmen, daſs eine solche Bestimmung *bei manchem* der Grund sey, warum er keine Offenbarung annehmen wolle; aber eine solche Neigung widerspricht offenbar der praktischen Vernunft.) Es muſs sich also ein Moment für das bejahende Urtheil auffinden lassen, oder wir müssen in dieser Unentschiedenheit immer bleiben. Da auch dieses Moment weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis seyn kann, so muſs es eine Bestimmung des Begehrungsvermögens seyn.

Schon ehemals sind wir mit dem Begriffe von Gott in diesem Falle gewesen. Unsere bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen suchende Vernunft führte uns in der Ontologie auf den Begriff des allerrealsten Wesens, in der Cosmologie auf eine erste Ursache, in der Teleologie auf ein verständiges Wesen, von dessen Begriffen wir die in der Welt für unsre Reflexion allenthalben nothwendig anzunehmende Zweckverbindung ableiten könnten; es zeigte sich schlechterdings keine Ursache, warum diesem Begriffe nicht etwas außer uns korrespondiren sollte, aber dennoch konnte unsre theoretische Vernunft ihm diese Realität durch nichts zusichern. Durch das Gesetz der praktischen Vernunft aber wurde uns zum Zwecke unsrer Willensform ein Endzweck aufgestellt, dessen Möglichkeit für uns nur unter der Voraussetzung der Realität jenes Begriffs denkbar war; und da wir diesen Endzweck schlechterdings wollen, mithin auch theoretisch seine Möglichkeit annehmen mußsten, so mußsten wir auch zugleich die Bedingungen desselben, die Existenz Gottes, und die unendliche Dauer aller moralischen Wesen annehmen. Hier wurde also ein Begriff, dessen Gültigkeit vorher schlechterdings problematisch war, nicht durch theoretische Beweisgründe, sondern um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen realisirt. — In Absicht der Aufgabe sind wir hier ganz in dem gleichen Falle. Es ist nemlich ein Begriff in unserm Gemüthe vorhanden, der blos als solcher vollkommen denkbar ist, und nachdem eine alle Kriterien einer Offenbarung an sich habende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben ist, so ist schlechterdings nichts mehr möglich, was der Annahme seiner Gültigkeit widersprechen könnte; es läſst sich aber auch kein theoretischer Beweisgrund aufzeigen, der uns berechtigen könnte, diese Gültigkeit anzunehmen. Dieselbe ist also völlig problematisch. Daſs man aber bei Auflösung dieser Aufgabe mit der der obigen nicht völlig gleichen Schritt halten könne, fällt bald in die Augen. Der Begriff von Gott nemlich war *a priori* durch unsre Vernunft gegeben, war als solcher uns schlechterdings nothwendig, und wir konnten mithin die Aufgabe unsrer Vernunft, über seine Gültigkeit auſser uns etwas zu entscheiden, nicht so nach Belieben ablehnen; für den einer Offenbarung aber haben wir *a priori* kein dergleichen Datum anzuführen, und es wäre mithin recht wohl möglich, diesen Begriff entweder überhaupt nicht zu haben, oder die Frage über seine Gültigkeit auſser uns als völlig unnütz von der Hand zu weisen. Was hieraus, daſs er *a priori* nicht gegeben ist, schon unmittelbar folgt, daſs nemlich auch keine *a priori* geschehne Willensbestimmung sich werde aufzeigen lassen, die uns bestimme seine Realität anzunehmen, weil ja dann diese Willensbestimmung das vermiſste Datum *a priori* seyn würde, wird völlig klar, wenn man sich erinnert, daſs, um sich den uns *a priori* aufgestellten Endzweck als möglich zu denken, nichts weiter erfordert wird, als die Existenz Gottes, und die Fortdauer endlicher moralischer Wesen anzunehmen, um welche Sätze, ihrer Materie nach, es im Begriffe einer Offenbarung gar nicht zu thun ist, der sie vielmehr zum Behuf seiner eignen Möglichkeit schon als angenommen voraussetzt; es ist vielmehr blos um die Annehmung einer gewissen Form der Bestätigung dieser Sätze zu thun. Aus der Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz läſst mithin kein Moment, die Gültigkeit des Offenbarungsbegriffs anzunehmen, sich ableiten. Vielleicht aber aus einer durch das obere dem Moralgesetze gemäſs geschehne Bestimmung des untern? — Das Moralgesetz nemlich gebietet schlechthin, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt, oder in einzelnen Fällen eine Kausalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geschehne Bestimmung des obern Begehrungsvermögens, das Gute schlechthin zu wollen, wird das untere auch durch Naturgesetze bestimmbare bestimmt, *die Mittel* zu wollen, dasselbe wenigstens in sich (in seiner sinnlichen Natur) hervorzubringen. Das obere Begehrungsvermögen will schlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun ist es, laut der §. 8. geschehnen Entwickelung der formalen Funktion der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr wesentliche ist, ein Mittel für sinnliche Menschen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich die Gesetzgebung des Heiligsten unter sinnlichen Bedingungen vorstellen dürfen. Diese Vorstellung ist denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muſs mithin unter obigen Bedingungen die Realität des Begriffs der Offenbarung nothwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, so bestimmt dasselbe das Gemüth, ihn als wirklich realisirt anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, eine gewisse Erscheinung sey wirklich durch göttliche Kausalität bewirkte absichtliche Darstellung dieses Begriffs, und sie dieser Annahme gemäſs zu brauchen.

Eine Bestimmung durchs untere Begehrungsvermögen die Realität einer Vorstellung zu wollen, deren Gegenstand man nicht selbst hervorbringen kann, ist, sie sey auch bewirkt durch was sie wolle, ein *Wunsch;* mithin liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung, nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde. Da nun ein solches Verfahren, etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, nicht wenig, und nicht mit Unrecht, verschrieen ist, so müssen wir noch einige Worte, wenn auch nicht zur Deduktion der Rechtmäſsigkeit, doch zur Ablehnung aller Einsprüche gegen dieses Verfahren im gegenwärtigen Falle hinzusetzen.

Wenn ein bloſser Wunsch uns berechtigen soll, die Realität seines Objekts anzunehmen, so muſs derselbe sich auf die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durchs Moralgesetz gründen, und durch dieselbe entstanden seyn; die Annahme der Wirklichkeit seines Objekts muſs uns die Ausübung unsrer Pflichten, und zwar nicht etwa blos dieser oder jener, sondern des pflichtmäſsigen Verhaltens überhaupt erleichtern, und von der Annahme des Gegentheils muſs sich zeigen lassen, daſs sie dieses pflichtmäſsige Verhalten in den wünschenden Subjekten erschweren würde; und dieses darum, weil wir nur bei einem Wunsche dieser Art einen Grund anführen können, warum wir über die Wirklichkeit seines Objekts überhaupt etwas annehmen, und die Frage über dieselbe nicht gänzlich abweisen wollen. Daſs beim Wunsche einer Offenbarung dieses der Fall sey, ist schon oben zur Genüge gezeigt.

Mit diesem Kriterio der Annehmbarkeit eines gewünschten blos um des Wunsches willen, muſs sich nun auch das zweite vereinigen, nemlich die völlige Sicherheit, daſs wir nie eines Irrthums bei dieser Annahme werden überführt werden können, in welchem Falle die Sache *für uns* völlig wahr, es für uns eben so gut ist, als ob dabei gar kein Irrthum möglich wäre. Dies findet nun bei der Annahme einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung, d. i. bei der Annahme, daſs eine gewisse Erscheinung durch unmittelbare göttliche Kausalität dem Begriffe einer Offenbarung gemäſs bewirkt sey, der höchsten Strenge nach statt. Der Irrthum dieser Annahme kann uns, und wenn wir Ewigkeiten hindurch an Einsichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten, oder dargethan werden; denn dann müſste, da vor der theoretischen Vernunft Richterstuhl diese Annahme schlechterdings nicht gehört, gezeigt werden können, daſs sie der praktischen Vernunft, nemlich dem durch dieselbe gegebnen Begriffe von Gott widerspräche, welcher Widerspruch aber, da das Moralgesetz für alle vernünftige Wesen auf jeder Stufe ihrer Existenz das gleiche ist, schon jetzt erhellen müſste. Eben so wenig kann ein solcher Irrthum, wie es bei andern menschlichen Wünschen, die meist auf die Zukunft gehen, so oft der Fall ist, durch eine nachmalige Erfahrung dargethan werden; denn wie sollte die Erfahrung wol beschaffen seyn, die uns belehren könnte, eine einem möglichen Begriffe in Gott völlig gemäſse Wirkung sey *nicht* durch die Kausalität dieses Begriffs bewirkt? welches eine offenbare Unmöglichkeit ist: oder auch nur die, welche wir, im Falle daſs sie es sey, machen müſsten, und aus deren Abwesenheit wir schlieſsen könnten, sie sey es nicht? — Die Untersuchung ist bis zu einem Punkte getrieben, von welchem aus sie für uns nicht weiter gehen kann: bis zur Einsicht in die völlige Möglichkeit einer Offenbarung sowohl überhaupt, als insbesondre durch eine bestimmt gegebne Erscheinung; sie ist *für uns* (alle endliche Wesen) völlig geschlossen: wir sehen am Endpunkte dieser Untersuchung mit völliger Sicherheit, daſs über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie, noch wider sie statt finde, noch je statt finden werde, und daſs, wie es mit der Sache an sich sey, nie irgend ein Wesen wissen werde, als Gott allein. — Wollte man etwa noch zuletzt als den einzigen Weg, wie wir hierüber belehrt werden könnten, annehmen, Gott selbst könne es uns mittheilen, so wäre dies eine neue Offenbarung, über deren objektive Realität die vorige Unwissenheit entstehen würde, und bei der wir wieder da seyn würden, wo wir vorher waren. — Da es aus allem gesagten völlig sicher ist, daſs über diesen Punkt keine Überführung des Irrthums, d. i. daſs *für uns* überhaupt kein Irrthum darüber möglich sey, eine Bestimmung des Begehrungsvermögens aber uns treibt, uns für das bejahende

Urtheil zu erklären, so können wir mit völliger Sicherheit dieser Bestimmung nachgeben *).

Diese Annahme einer Offenbarung ist nun, da sie auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens rechtmäſsig sich gründet, ein *Glaube*, den wir zum Unterschiede vom *reinen Vernunftglauben* an Gott und Unsterblichkeit, der sich auf etwas *materielles* bezieht, den *formalen, empirisch bedingten Glauben* nennen wollen. Der Unterschied beider, und alles, was wir über den letztern noch zu sagen haben, wird aus einer Vergleichung der Bestimmung des Gemüths bei einem oder dem andern nach Ordnung der Kategorientitel sich ergeben.

---

*) Lasset uns das hier über die Bedingungen der Erlaubniſs etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, gesagte, durch ein Beispiel vom Gegentheile klärer machen. Man könnte nemlich etwa die Wiedererneuerung des Umganges gewesener Freunde im künftigen Leben aus dem Verlangen guter zur Freundschaft gestimmter Menschen nach dieser Wiedererneuerung erweisen wollen. Mit einem solchen Beweise aber würde man nicht wohl fortkommen. Denn ob man gleich etwa sagen könnte, die Vollbringung mancher schweren Pflicht werde dem, der einen geliebten Freund in der Ewigkeit weiſs, durch den Gedanken erleichtert werden, daſs er sich dadurch des Genusses der Seligkeit mit seinem abgeschiednen Freunde immer mehr versichere, so würde, ganz abgerechnet, daſs man wol unzählige Motiven der Art würde aufweisen können, denen man aber darum die objektive Realität zuzusprechen doch ein Bedenken tragen würde, dadurch doch gar nicht reine Moralität, sondern blos Legalität befördert werden, und es würde demnach eine vergebliche Bemühung seyn, diesen Wunsch von der Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz ableiten zu wollen. Überhaupt sind wol — der Wunsch, überhaupt Spuren der göttlichen moralischen Regierung in der ganzen Natur, und vorzüglich in unserm eigner Leben, und der, insbesondre eine Offenbarung annehmen zu dürfen, die einzigen, die mit Recht auf ein-

Der

---

so erhabne Abstammung Anspruch machen möchten. Was die zweite Bedingung anbetrifft, so lassen sich schon hienieden der Analogie nach Gründe genug vermuthen, die eine solche Wiedervereinigung im künftigen Leben zweckwidrig machen könnten, als z. B. daſs etwa der Zweck einer vielseitigen Ausbildung uns den Umgang des ehemaligen Freundes, dessen Absicht für unsre Bildung erreicht ist, unnütz, oder gar schädlich machen könnte, — daſs desselben Gegenwart in andern Verbindungen nöthiger, und für das Ganze nützlicher sey, — daſs die unsrige in andern Verbindungen es sey u. dgl. Blos der letzten Bedingung entspricht die angenommene Realität dieses Wunsches, denn in einer Dauer ohne Ende kann diese Wiedervereinigung, wenn sie an keinen bestimmten Punkt dieser Dauer gebunden wird, immer noch erwartet werden, und mithin die Erfahrung ihrer Wirklichkeit nie widersprechen. Aus diesem Grunde also ist kein Beweis der Befriedigung dieses Wunsches möglich; und wenn es keinen andern Beweis giebt (es giebt aber einen, der jedoch auch nur zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreicht), so müſste das menschliche Gemüth sich über dieselbe auf *Hoffnung*, d. i. auf eine durch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens motivirte Hinneigung des Urtheils auf *eine* Seite bei einem Gegenstande, der übrigens als problematisch erkannt wird, einschränken.

Der *Qualität* nach nemlich ist der Glaube im ersten so wie im zweiten Falle eine freie durch keine Gründe erzwungne Annahme der Realität eines Begriffs, dem diese Realität durch keine Gründe zugesichert werden kann, im ersten Falle eines gegebnen, im zweiten eines gemachten, im ersten um einer negativen Bestim-

---

Übrigens hat es in Absicht der Unwiderlegbarkeit mit den unmittelbaren Postulaten der praktischen Vernunft, der Existenz Gottes, und der ewigen Fortdauer moralischer Wesen die gleiche Bewandtniſs. Unsre Fortdauer zwar ist Gegenstand unmittelbarer Erfahrung; der Glaube an die Fortdauer aber kann nie durch Erfahrung widerlegt werden; denn, wenn wir nicht existiren, so machen wir gar keine Erfahrung. So lange wir ferner als *wir*, d. i. als moralische Wesen, fortdauern, kann auch der Glaube an Gott weder durch Gründe, denn auf theoretische gründet er sich nicht, und das für die Ewigkeit gültige Gesetz der praktischen Vernunft unterstützt ihn, noch durch Erfahrung umgestoſsen werden; denn die Existenz Gottes kann nie Gegenstand der Erfahrung werden, mithin auch aus der Ermangelung einer solchen Erfahrung sich nie auf die Nichtexistenz desselben schlieſsen lassen. Aus eben diesen Gründen aber können diese Sätze auch nie, für irgend ein endliches Wesen, Gegenstände des *Wissens* werden, sondern müssen in alle Ewigkeit Gegenstände des *Glaubens* bleiben. Denn für die Existenz Gottes werden wir nie andre als moralische Gründe haben, da keine andern möglich sind, und unsrer eignen Existenz werden wir zwar für jeden Punkt derselben unmittelbar durch das Selbstbewuſstseyn sicher seyn, für die Zukunft aber sie aus keinen andern, als moralischen Gründen erwarten können.

mung des untern Begehrungsvermögens (§. 2.) durch das obere, im zweiten um einer positiven Bestimmung desselben willen vermittelst jener negativen. Dies sind Verschiedenheiten, welche schon angezeigt, und deren Folgen schon entwickelt worden. Aber es zeigt sich hier noch eine neue. Im reinen Vernunftglauben nemlich wird blos angenommen, daſs einem Begriffe, dem von Gott, überhaupt ein Gegenstand auſser uns korrespondire, (denn der Glaube an Unsterblichkeit läſst sich als von der Existenz Gottes blos abgeleitet betrachten, und wir haben mithin hier keine besondre Rücksicht auf ihn zu nehmen): im Offenbarungsglauben aber nicht blos das, sondern auch, daſs ein gewisses gegebnes ein diesem Begriffe korrespondirendes sey. Im letztern also scheint das Gemüth einen Schritt weiter zu gehen, und eine kühnere Anmaaſsung zu machen, die eine gröſsere Berechtigung für sich anzuführen haben sollte. Aber das liegt in der Natur beider Begriffe, und der Schritt ist wirklich im letzteren Falle nicht kühner, als im ersteren. Der Begriff von Gott nemlich ist schon *a priori* völlig bestimmt gegeben, so weit er nemlich von uns bestimmt werden kann, und läſst durch keine Erfahrung, und eben so wenig durch Schlüsse aus der angenommenen Existenz sich weiter bestimmen. Eine Realisation desselben kann mithin gar nichts weiter thun, als die Existenz eines demselben korrespondirenden Gegenstandes annehmen; sie kann weiter nichts zu ihm hinzusetzen, weil dieser Gegenstand nur auf diese eine *a priori* gegebne Art bestimmt seyn kann. Im Begriffe der Offenbarung aber wird eine zu gebende Erfahrung gedacht, die als solche, und inwiefern sie das ist, *a priori* gar nicht bestimmt werden kann, sondern als *a posteriori* auf mannigfaltige Art bestimmbar angenommen werden muſs. Sie als realisirt annehmen, heiſst nichts anderes, und kann nichts anderes heiſsen, als sie völlig bestimmt gegeben zu denken; diese völlige Bestimmung muſs aber durch die Erfahrung gegeben werden. Folglich findet gar keine Annahme der Realität dieses Begriffs überhaupt (*in abstracto*) statt, sondern er kann nur durch Anwendung auf eine bestimmte Erscheinung (*in concreto*) realisirt werden, und durch diese Anwendung geschieht nichts anderes, als was im reinen Vernunftglauben geschieht: es wird angenommen, daſs einem *a priori* vorhandenen Begriffe etwas auſser ihm entspreche. Wenn von der *Quantität* des Glaubens die Rede ist, so kann damit nur eine *subjektive* gemeint seyn, weil kein Glaube auf objektive Gültigkeit Anspruch macht, in welchem Falle er kein Glaube wäre. In dieser Rücksicht ist nun der reine Vernunftglaube allgemeingültig für alle endliche vernünftige Wesen, weil er sich auf eine *a priori* geschehne Bestimmung des

Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, etwas nothwendig zu wollen, gründet, und auf einen *a priori* durch die reine Vernunft gegebnen Begriff geht. Er läſst sich zwar niemanden aufdringen, weil er auf eine Bestimmung der Freiheit sich gründet, aber er läſst sich von jedermann fordern, und ihm ansinnen. — Es leuchtet sogleich ein, daſs der empirisch bedingte Glaube auf diese Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen könne. Denn theils geht er auf einen nicht gegebnen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menschlichen Gemüthe ist. Wenn nun jemand auf diesen Begriff überhaupt nicht käme, so könnte er auch keine Darstellung desselben annehmen, und wir würden mithin diese Annahme vergeblich in ihm voraussetzen, da wir nicht einmal den Begriff derselben in ihm mit Sicherheit voraussetzen können. Theils aber wird die Bestimmung des Gemüths, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfniſs gründet, bewirkt. Wenn nun jemand dieses Bedürfniſs *in sich* nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, daſs es bei andern vorhanden sey, so kann in demselben nimmermehr der Wunsch entstehen, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. — Nur ein einziger Fall läſst sich denken, in welchem auch ohne das Gefühl dieses Bedürfnisses in sich selbst wenigstens ein vorübergehender Glaube möglich ist, wenn nemlich jemand in die Nothwendigkeit versetzt wird, durch die Vorstellung einer Offenbarung, ohne ihrer eben für sich selbst zu bedürfen, auf die Herzen andrer zu wirken, die derselben bedürfen. Der lebhafte, seiner Pflicht, Moralität nach seinen Kräften auch auſser sich zu verbreiten, gemäſse Wunsch, vereint mit der Überzeugung, daſs dies bei den gegebnen Subjekten nur durch diese Vorstellung möglich sey, wird ihn treiben, sie zu gebrauchen. Mit wahrer Energie kann er sie nicht brauchen, ohne als ein selbst überzeugter und glaubender zu reden. Diesen Glauben zu heucheln, wäre gegen die Wahrheit und Lauterkeit des Gemüths, und folglich moralisch unmöglich. Das dadurch entstehende dringende Gefühl eines Bedürfnisses des Offenbarungsglaubens in dieser Lage wird, wenigstens so lange dieses Gefühl dauert, den Glauben selbst in ihm hervorbringen, wenn er auch etwa, nachdem er kälter geworden ist, diese Vorstellungen allmählig wieder bei Seite legen sollte *).

---

*) Daſs dies nicht eine leere Vernünftelei sei, sondern sich auch in der Erfahrung, besonders beim Halten öffentlicher Reden an das Volk, bestätige, wird uns vielleicht jeder Religionslehrer, der etwa sich für seine Person der aus der Offenbarung hergenommenen Vorstellungen nicht bedient, übrigens aber lebhaftes Gefühl seiner Bestimmung mit Ehrlichkeit (welches nicht wenig gesagt ist) vereinigt, wenn auch nicht öffentlich,

Es folgt also aus dem gesagten, daſs der Glaube an Offenbarung sich nicht nur nicht aufdringen, sondern auch nicht einmal von jedermann fordern, oder ihm ansinnen lasse.

So wie der Glaube an Offenbarung nur unter zwei Bedingungen möglich ist, daſs man nemlich theils gut seyn wolle, theils der Vorstellung einer geschehnen Offenbarung als eines Mittels bedürfe, um das Gute in sich hervorzubringen *), so kann auch der Unglaube in Rücksicht auf sie zweierlei Ursachen haben, daſs man nemlich entweder gar keinen guten Willen habe, und mithin alles, was uns zum Guten antreiben, und unsre Neigungen einschränken zu wollen das Ansehen hat, hasse, und von der Hand weise, oder daſs man bei dem besten Willen nur die

---

doch wenigstens in seinem Herzen zugestehen. — Es geschicht vermittelst der Begeisterung durch die Einbildungskraft; und dieser Umstand darf die Sache niemanden verdächtig machen, da ja die Offenbarung überhaupt nur durch dieses Vehikulum wirken kann, und soll.

*) Dies waren auch die Maximen Jesu. In Absicht des erstern: So jemand *will* den Willen thun des der mich gesandt hat, der wird innen werden, ob diese Lehre von Gott sey; und im Gegensatze: Wer Arges thut, hasset das Licht, und kommt nicht an das Licht. In Absicht des letztern: Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin kommen die Sünder zur Buſse zu rufen, und nicht die Gerechten — welche Aussprüche ich nicht für Ironie halte.

Unterstützung einer Offenbarung nicht bedürfe, um ihn in's Werk setzen zu können. Die erstere Verfassung der Seele ist tiefes moralisches Verderben; die letztere ist, wenn sie sich nur etwa nicht auf die natürliche Schwäche unsrer Neigungen, oder auf eine dieselben tödtende Lebensart, sondern auf wirksame Hochachtung des Guten, um sein selbst willen, gründet, wirkliche Stärke, und man darf, ohne Furcht, der Würde der Offenbarung dadurch etwas zu benehmen, das sagen, weil bei wirklich vorherrschender Liebe des Guten, ohne welche überhaupt kein Glaube möglich ist, nicht zu befürchten steht, daſs jemand sie von der Hand weisen werde, so lange er noch irgend eine gute Wirkung derselben an sich verspürt. Aus welchen Ursachen von beiden der Unglaube bei einem bestimmten Subjekte entstanden sey, können nur die Früchte lehren.

Zur Ablehnung einer übereilten Folgerung hieraus aber müssen wir schon hier anmerken, daſs, wenn gleich nicht der Glaube an Offenbarung, dennoch die Kritik ihres Begriffs auf Allgemeingültigkeit Anspruch mache. Denn letztere hat nichts zu begründen, als die absolute Möglichkeit einer Offenbarung, sowohl in ihrem Begriffe, als daſs etwas demselben korrespondirendes angenommen werden könne, und dies thut sie aus Principien *a priori*, mithin allgemeingültig. Jedem also wird durch sie angemuthet, zuzugestehen, daſs nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich sey, sondern auch, daſs eine in der Sinnenwelt wirklich gegebne Erscheinung, die alle Kriterien derselben an sich hat, eine seyn *könne*. Hierbei aber muſs sie es bewenden lassen, und hierbei kann und muſs es vernünftiger Weise jeder, der kein Bedürfniſs derselben zum Gebrauche weder an sich, noch an andern fühlt, bewenden lassen; ist aber durch die Kritik genöthigt, denen, die an sie glauben, die Vernunftmäſsigkeit ihres Glaubens zuzugestehen, und sie in völlig ruhigem und ungestörtem Besitze und Gebrauche desselben zu lassen.

In Absicht der *Relation* bezieht sich der reine Vernunftglaube auf etwas Materielles, der Offenbarungsglaube aber blos auf eine bestimmte Form dieses *a priori* gegebnen, und schon als angenommen vorausgesetzten Materiellen. Dieser Unterschied, der aus allem bisher gesagten zur Genüge klar ist, veranlaſst uns blos hier noch die Anmerkung zu machen, daſs derjenige, der diese bestimmte Form einer Offenbarung nicht annimmt, darum das Materielle, Gott und Unsterblichkeit, nicht nur nicht nothwendig läugne, sondern daſs er auch dem Glauben an dieselben in sich nicht nothwendig Abbruch thue, wenn er sie sich auſser dieser Form eben so gut denken, und sie zur Willensbestimmung brauchen kann.

In Absicht der *Modalität* endlich drückt sich der reine Vernunftglaube, nach Voraussetzung der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesezzes, apodiktisch aus; es ist nemlich, einmal angenommen, daſs das absolute Recht möglich sey, für uns schlechterdings nothwendig zu denken, daſs ein Gott sey, und daſs moralische Wesen ewig dauern. Der Glaube an Offenbarung aber gekann sich nur kategorisch ausdrücken: eine gewisse Erscheinung *ist* Offenbarung; nicht: sie muſs nothwendig Offenbarung seyn, weil, so sicher es auch ist, daſs uns kein Irrthum in diesem Urtheile gezeigt werden kann, das Gegentheil an sich doch immer möglich bleibt.

§. 15.

Allgemeine Uebersicht dieser Kritik.

Ehe irgend eine Untersuchung über den Offenbarungsbegriff möglich war, muſste dieser Begriff wenigstens vorläufig bestimmt werden; und da es uns hier nicht so gut ward, wie bei gegebnen Begriffen in der reinen Philosophie, denen wir bis zu ihrer ersten Entstehung nachspüren, und sie gleichsam werden sehen, da hingegen dieser sich blos als ein empirischer ankündiget, und wenigstens, wenn auch bei näherer Untersuchung seine Möglichkeit *a priori* sich ergiebt, nicht das Ansehen hat, ein Datum *a priori* für sich anführen zu können: so hatten wir *vor* der *Hand* darüber nur den Sprachgebrauch abzuhören. Dies geschah §. 5. Da aber dieser Begriff, wie schon vorläufig zu vermuthen, §. 5. aber vollkommen erweisbar war, nur in Beziehung auf Religion vernunftmäſsig ist, so muſste eine Deduktion der Religion überhaupt zum Behuf der Ableitung des zu untersuchenden Begriffs aus seinem höhern vorausgeschickt werden (§. 2. 3. 4.).

Nach dieser vorläufigen Bestimmung des Begriffs war zu untersuchen, ob er überhaupt einer philosophischen Kritik zu unterwerfen, und vor welchem Richterstuhle seine Sache anhängig zu machen sey. Das erste hing davon ab, ob er *a priori* möglich sey, und das zweite muſste sich durch eine wirkliche Deduktion *a priori* aus den Principien, von welchen er sich ableiten lieſs, ergeben; indem offenbar jeder Begriff unter das Gebiet desjenigen Princips gehört, von welchem er abgeleitet ist. Diese Deduktion wurde §. 5. 6. 7. wirklich gegeben, und aus ihr erhellte, daſs dieser Begriff vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gehöre. Der zweite Punkt, der einer strengen Prüfung unterworfen werden muſs, ist mithin diese Deduktion *a priori*, weil mit ihrer Möglichkeit die Möglichkeit jeder Kritik dieses Begriffs überhaupt, und die Richtigkeit der gegebnen, zugleich aber auch die Vernunftmäſsigkeit des kritisirten Begriffs selbst steht oder fällt.

Da sich bei dieser Deduktion fand, daſs der in Untersuchung befindliche Begriff kein Datum *a priori* aufzuweisen habe, sondern dasselbe *a posteriori* erwarte, so muſste die Möglichkeit dieses verlangten Datum in der Erfahrung, aber auch nur seine Möglichkeit, gezeigt werden. Dies geschah §. 8. Es kommt also bei Prüfung dieses §. blos darauf an, ob ein empirisches Bedürfniſs einer Offenbarung, welches das verlangte Datum ist, nicht etwa wirklich aufgezeigt, sondern nur richtig angezeigt worden, und ob aus den empirischen Bestimmungen der Menschheit die Möglichkeit abgeleitet worden, daſs ein solches Bedürfniſs eintreten könne.

Mehr um den Satz, daſs die Untersuchung der Möglichkeit einer Offenbarung schlechterdings nicht vor das Forum der theoretischen Vernunft gehöre, welcher schon aus der Deduktion ihres Begriffs erhellet, noch einleuchtender zu machen, als um einer systematischen Nothwendigkeit willen, wurde §. 9. noch die physische Möglichkeit einer Offenbarung, über welche an sich gar keine Frage entstehen konnte, gezeigt.

Nach Beendigung dieser Untersuchungen muſs es vollig klar seyn, daſs der Begriff der Offenbarung überhaupt nicht nur an sich denkbar sey, sondern daſs auch, im Falle des eintretenden empirischen Bedürfnisses sich etwas ihm korrespondirendes auſser ihm erwarten lasse. Da aber dieses korrespondirende eine Erscheinung in der Sinnenwelt seyn soll, welche *gegeben* werden muſs (nicht *gemacht* werden kann), so kann nun der menschliche Geist hierbei nichts weiter thun, als diesen Begriff auf eine dergleichen Erscheinung anwenden, und die Kritik weiter nichts, als ihn dabei leiten, d. i die Bedingungen festsetzen, unter denen eine solche Anwendung möglich ist. Diese Bedingungen sind §. 10 11. 12. entwickelt worden. Da dieselben nichts weiter, als die durch eine Analysis sich ergebenden Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs selbst sind, so kommt es bei ihrer Prüfung nur darauf an, ob sie aus diesem Begriffe wirklich herflieſsen, und ob sie alle angegeben sind. Die Prüfung des letztern Punktes sucht §. 13. zu erleichtern.

Da aber aus der Art dieses Begriffs sich offenbar ergeben hat, daſs seine wirkliche Anwendung auf eine gegebne Erfahrung immer nur willkührlich ist, und sich auf keine Zunöthigung der Vernunft gründet, so hat §. 14 noch gezeigt werden müssen, worauf diese Anwendung überhaupt sich gründe, und inwiefern sie vernunftmäſsig sey. Auch diese Deduktion der Vernunftmäſsigkeit dieses Verfahrens mit dem Offenbarungsbegriffe bedarf einer besondern Prüfung.

Aus dieser kurzen Übersicht erhellet, daſs die Kritik der Offenbarung aus Principien *a priori* geführt werde — denn bei Untersuchung des empirischen Datum für den Offenbarungsbegriff ist sie blos gehalten die Möglichkeit desselben zu zeigen; daſs sie mithin, wenn in keinem der angezeigten Punkte ihr ein Fehler nachzuweisen ist, auf allgemeine Gültigkeit rechtmäſsigen Anspruch mache. Sollten aber in gegenwärtiger Bearbeitung dieser Kritik dergleichen Fehler gemacht worden seyn, wie wol zu erwarten steht; so müſste es, wenn nur der Weg einer möglichen Kritik richtig angegeben ist, welches sich bald zeigen muſs, besonders durch gemeinschaftliche Bemühungen, leicht seyn, ihnen abzuhelfen, und eine allgemeingeltende Kritik aller Offenbarung aufzustellen.

Durch diese Kritik wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an sich, und die Möglichkeit eines Glaubens an eine bestimmte gegebne insbesondre, wenn dieselbe nur vorher vor dem Richterstuhle ihrer besondern Kritik bewährt gefunden, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwiesen, und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt *).

---

*) Dieser Streit gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und ist völlig dialektisch. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich, sagt der zweite: und so ausgedrückt widersprechen

Durch sie wird alle Kritik jeder besondern gegebnen Offenbarung begründet, indem sie die allgemeinen Grundsätze jeder dergleichen Kritik an den Kriterien aller Offenbarung aufstellt. Es wird, nach vorher ausgemachter historischer Frage, *was* eine gegebne Offenbarung eigentlich lehre — welche in einzelnen Fällen leicht die schwerste seyn dürfte, möglich, mit völliger Sicherheit zu entscheiden, ob eine Offenbarung göttlichen Ursprungs seyn könne, oder nicht, und im ersten Falle ohne alle Furcht irgend einer Störung an sie zu glauben.

---

sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, ist möglich; so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr seyn, und sind es beide, laut unsrer Kritik.

SCHLUSSANMERKUNG.

Es ist eine sehr allgemeine Bemerkung, daſs alles, was Spekulation ist, oder so aussieht, sehr wenig Eindruck auf das menschliche Gemüth mache. Man wird allenfalls angenehm dadurch beschäfftiget; man läſst sich das Resultat gefallen, weil man nichts dagegen einwenden kann, würde aber auch nichts arges daraus haben, wenn es anders ausgefallen wäre; denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher, so daſs der auf Spekulation gegründete Satz wie ein todtes Kapital ohne alle Zinsen in der Seele zu liegen scheint, und daſs man seine Anwesenheit durch nichts gewahr wird. So ging es von jeher mit den Spekulationen der Idealisten und Skeptiker. Sie dachten, wie niemand, und handelten, wie alle.

Daſs gegenwärtige Spekulation, wenn sie auch etwa nicht nothwendig praktische Folgen aufs Leben hat, (wie sie doch, wenn sie sich behauptet, haben möchte,) dennoch in Absicht des Interesse nicht so kalt und gleichgültig werde aufgenommen werden, dafür bürgt ihr wol der Gegenstand, den sie behandelt. Es ist nemlich in der menschlichen Seele ein nothwendiges Interesse für alles, was auf Religion Bezug hat, und das ist denn ganz natürlich daraus zu erklären, weil nur durch Bestimmung des Begehrungsvermögens Religion möglich geworden ist; daſs also diese Theorie durch die allgemeine Erfahrung bestätigt wird, und daſs man sich fast wundern sollte, warum man nicht längst selbst von dieser Erfahrung aus auf sie kam. Wenn jemand etwa einen andern unmittelbar gewissen Satz, z. B. daſs zwischen zwey Punkten nur Eine gerade Linie möglich sey, läugnen würde, so würden wir ihn vielmehr verlachen und bedauren, als uns über ihn erzürnen; und wenn ja etwa der Mathematiker sich dabey ereifern sollte, so könnte dies nur entweder aus Miſsvergnügen über sich selbst herkommen, daſs er ihn seines Irrthums nicht sogleich überführen könne, oder aus der Vermuthung, daſs bey diesem hartnäkkigen Abläugnen der böse Wille, ihn zu ärgern, (mithin doch auch etwas unmoralisches) zum Grunde liege: aber dieser Unwille würde doch ein ganz anderer seyn, als derjenige, der jeden, und den unausgebildetsten Menschen eben am meisten angreift, wenn jemand das Daseyn Gottes, oder die Unsterblichkeit der Seele abläugnet; welcher mit Furcht und Abscheu vermischt ist, zum deutlichen Zeichen, daſs wir diesen Glauben als einen theuren Besitz, und denjenigen als unsern persönlichen Feind ansehen, der Mine macht, uns in diesem Besitze stören zu wollen. Dieses Interesse verbreitet sich denn verhältniſsmäſsig weiter, je mehrere Ideen wir auf

die

die Religion beziehen, und mit ihr in Verbindung bringen können; und wir würden daher uns sehr bedenken, zu entscheiden, ob vorherrschende Toleranz in einer Seele, in welcher sie sich nicht auf langes anhaltendes Nachdenken gründen kann, ein sehr achtungswerther Zug sey. Aus eben diesem Interesse läſst sich auch im Gegentheile die empfindliche Abneigung erklären, mit der wir gegen Vorstellungen eingenommen werden, die wir etwa ehedem für heilig hielten, von denen wir aber bey zunehmender Reife uns überzeugt oder überredet haben, daſs sie es nicht sind. Wir erinnern uns ja andrer Träume unsrer frühern Jahre, wie etwa des von einer uneigennützigen Hülfsbereitwilligkeit der Menschen, von einer arkadischen Schäferunschuld u. dergl. mit einem wehmüthig-frohen Andenken der Jahre, wo wir noch so angenehm träumen konnten; ohnerachtet das Gegentheil und die Erfahrungen, wodurch wir etwa darüber belehrt worden sind, uns doch an sich unmöglich angenehm seyn können. Der Täuschungen von oben angezeigter Art, aber erinnern wir uns lange mit Verdruſs, und es gehört viel Zeit und Nachdenken dazu, um auch darüber kalt zu werden; ein Phänomen, welches man gar nicht der dunkeln Vorstellung des durch dergleichen Ideen entstehenden Schadens, (indem wir ja den offenbaren Schaden selbst mit mehr

Gleichmuth erblicken,) sondern blos daraus zu erklären hat, daſs das Heilige uns theuer ist, und daſs wir jede Beimischung eines fremdartigen Zusatzes als Entweihung desselben ansehen. Dieses Interesse zeigt sich endlich sogar darin, daſs wir mit keinerlei Art Kenntnissen uns so breit machen, als mit vermeinten bessern Religionseinsichten, als ob hierin die gröſste Ehre liege, und daſs wir sie — wenn nicht etwa der gute Ton dergleichen Unterhaltungen verbannt hat, wiewohl eben das, daſs er sie verbannen muſste, eine allgemeine Neigung zu denselben anzuzeigen scheint, — so gern andern mittheilen mögen, in der sichern Voraussetzung, daſs dies ein allgemein interessanter Gegenstand sey.

So sicher wir also von dieser Seite seyn dürften, daſs gegenwärtige Untersuchung nicht ganz ohne Interesse werde aufgenommen werden, so haben wir eben von diesem Interesse zu befürchten, daſs es sich gegen uns kehren, und den Leser in der ruhigen Betrachtung und Abwägung der Gründe stören könne, wenn er etwa voraussehen, oder wirklich finden sollte, daſs das Resultat nicht ganz seiner vorgefaſsten Meinung gemäſs ausfalle. Es scheint also eine nicht ganz vergebliche Arbeit zu seyn, hier noch, ganz ohne Rücksicht auf die Begründung des Resultats, und gleich als ob wir nicht einen *a priori* vorgeschriebnen Weg gegangen wären, der uns nothwendig auf dasselbe hätte führen müssen, sondern, als ob es gänzlich von uns abgehangen hätte, wie dasselbe ausfallen solle, zu untersuchen, ob wir Ursache gehabt hätten, ein günstigeres zu wünschen, oder ob gegenwärtiges etwa überhaupt das vortheilhafteste sey, das wir uns versprechen durften; kurz, dasselbe, ganz ohne Rücksicht auf seine Wahrheit, blos von Seiten seiner Nützlichkeit zu untersuchen,

Aber hier stoſsen wir denn zuerst auf diejenigen, welche in der besten Meinung von der Welt sagen werden, bey einer Untersuchung der Art könne überhaupt nichts kluges herauskommen, und es würde besser gewesen seyn, gegenwärtige ganz zu unterlassen; die alles, was mit der Offenbarung in Verbindung steht, überhaupt nicht auf Principien zurückgeführt wissen wollen; die jede Prüfung derselben scheuen, fürchten, von sich ablehnen. Diese werden denn doch, wenn sie aufrichtig seyn wollen, zugestehen, daſs sie selbst eine schlechte Meinung von ihrem Glauben haben, und mögen selbst entscheiden, ob ihnen die Achtung und Schonung derjenigen besser gefällt, welche die Sache der Offenbarung schon für völlig abgeurthelt und in allen Instanzen verlohren ansehen, und meinen, ein Mann, der auf seine Ehre halte, könne einmal mit ihr sich nicht mehr befassen, es sey sogar ein schlechtes Heldenstück, sie vollends zu Grunde zu richten, und möge man ja auch wohl aus mitleidiger Schonung, denen, die nun einmal ihr Herz daran gehängt haben, dies im Grunde unschuldige Spielwerk wohl gönnen. Doch haben wir mit diesen es eigentlich hier nicht zu thun, denn von ihnen wird wahrscheinlich keiner diese Schrift lesen; sondern nur mit solchen, die eine Prüfung der Offenbarung verstatten.

Gegenwärtige sollte unsrer Absicht nach die strengste seyn, welche möglich ist. Was haben wir nun durch dieselbe verlohren? was gewonnen? wo ist das Übergewicht?

Verlohren haben wir alle unsere Aussichten auf Eroberungen, sowohl objektive, als subjektive. Wir können nicht mehr hoffen durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Übersinnlichen einzudringen, und von da, wer weiſs welche Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einemmale zu unsrer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Eben so wenig dürfen wir weiter hoffen andre zu unterjochen, und sie zu zwingen ihren Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe, oder an dieser neuen vermeinten Akquisition von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, jeder für sich, uns auf unsre eignen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Ruhe, und

Sicherheit in unserm Eigenthume; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne daſs wir etwas damit anzufangen wissen; Sicherheit vor Friedenstörern andrer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir nur darinn von ihnen verschieden sind, daſs wir sie wissen, und unsern Aufwand darnach einrichten.

Haben wir nun mehr verlohren, oder mehr gewonnen? — Freilich scheint der Verlust der gehofften Einsichten in das Übersinnliche ein wesentlicher, ein nicht zu ersetzender, noch zu verschmerzender Verlust; wenn es sich aber bey näherer Untersuchung ergeben sollte, daſs wir dergleichen Einsichten zu gar nichts brauchen, ja daſs wir nicht einmal sicher seyn können, ob wir sie wirklich besitzen, oder ob wir auch sogar hierüber uns täuschen, so möchte es leichter werden, sich darüber zu trösten.

Daſs von der Realität aller Ideen vom Übersinnlichen keine objektive Gewiſsheit, sondern nur ein Glaube an sie stattfinde, ist nun zur Genüge erwiesen. Aller bisher entwickelte Glaube gründet sich auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, (bey der Existenz Gottes, und der Seelen Unsterblichkeit auf eine des obern, bey dem Vorsehungs- und Offenbarungsbegriffe auf eine durch das obere geschehne Bestimmung des untern,) und erleichtert gegenseitig wieder diese Bestimmung. Daſs weiter keine Ideen möglich sind, an deren Realität zu glauben eine unmittelbare oder mittelbare Bestimmung durch das praktische Gesetz uns bewege, ist klärlich gezeigt. Es fragt sich also hier nur noch, ob nicht ein Glaube möglich sey, der *nicht* durch eine dergleichen Bestimmung entsteht, und sie *nicht* wieder erleichtert. Im ersten Falle muſs es leicht auszumachen seyn, ob der Glaube *in concreto* wirklich da ist; das muſs sich nemlich aus den praktischen Folgen ergeben, die er, als die Willensbestimmung erleichternd, nothwendig hervorbringen muſs. Im letztern Falle aber, wo keine dergleichen praktische Folgen möglich sind, scheint es, da der Glaube etwas blos subjektives ist, schwer, hierüber etwas festes zu bestimmen, und es hat völlig das Ansehen, daſs uns nichts übrig bleibt, als jedem ehrlichen Manne auf sein Wort zu glauben, wenn er uns sagt: ich glaube das, oder ich glaube jenes. Dennoch ist es vielleicht möglich auch hierüber etwas auszumitteln. Es ist nemlich an sich gar nicht zu läugnen, daſs man oft andre, und eben so oft sich selbst überredet, man glaube etwas, wenn man blos nichts dagegen hat, und es ruhig an seinen Ort gestellt seyn läſst. Von dieser Art ist fast aller historischer Glaube, wenn er sich nicht etwa auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das historische in einer Offenbarung, oder der eines Geschichtforschers von Profession, der von der Achtung für sein Geschäft, und von der Wichtigkeit, die er in seine mühsamen Untersuchungen schlechterdings setzen muſs, unzertrennlich ist; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren Nationalstolz unterstützt. Das Lesen der Begebenheiten und Handlungen von Wesen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenschaften mit uns haben, beschäftigt uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unsers Vergnügens etwas bei, wenn wir annehmen dürfen, daſs dergleichen Menschen wirklich lebten, und wir nehmen dies um so fester an, je mehr die Geschichte uns interessirt, je mehr sie Ähnlichkeit mit unsern Begebenheiten oder unsrer Denkungsart hat; wir würden aber, besonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn alles bloſse Erdichtung wäre. Ist's auch nicht wahr, so ist es gut erfunden, möchten wir denken. Wie soll man nun hierüber zu einiger Gewiſsheit über sich selbst kommen? — Die einzige wahre Probe, ob man etwas wirklich annehme, ist die, ob man darnach handelt, oder, im vorkommenden Falle der Anwendung, darnach handeln würde. Über Meinungen, die an sich keine praktische Anwendung haben, noch haben können, findet dennoch zu jeder Zeit ein Experiment statt, daſs man sich nemlich aufs Gewissen frage, ob man wol für die Richtigkeit einer gewissen Meinung einen Theil seines Vermögens, oder das ganze, oder sein Leben, oder seine Freiheit verwetten wolle, wenn etwas gewisses darüber auszumachen seyn sollte. Man giebt dann einer Meinung, die an sich keine praktischen Folgen hat, durch Kunst eine praktische Anwendung. Wenn man auf diese Art jemanden eine Wette um sein ganzes Vermögen antrüge, daſs kein Alexander der Groſse gelebt habe, so könnte er vielleicht diese Wette ohne Bedenken annehmen, weil er bei völliger Redlichlichkeit dennoch ganz dunkel denken möchte, daſs diejenige Erfahrung, welche dies entscheiden könnte, schlechterdings nicht mehr möglich sey; wenn man aber etwa eben demselben die gleiche Wette darauf antrüge, daſs kein Dalai Lama existire, mit dem Erbieten, die Sache an Ort und Stelle durch die unmittelbare Erfahrung zu verificiren, so möchte er vielleicht bedenklicher dabei werden, und sich dadurch verrathen, daſs er mit seinem Glauben über diesen Punkt nicht völlig in Richtigkeit sey. Wenn man nun über den Glauben an übersinnliche Dinge, deren Begriff durch die reine praktische Vernunft *a priori* nicht gegeben ist, die mithin an sich gar keine praktischen Folgen haben können, sich eben so eine beträchtliche Wette antrüge, so wäre es sehr leicht möglich, daſs man dadurch, daſs man sie von der Hand wiese, entdeckte, man habe bisher den Glauben an sie nicht gehabt, sondern sich nur überredet, ihn zu haben; wenn man aber diese Wette auch wirklich annähme, so könnte man noch immer nicht sicher seyn, ob sich nicht das Gemüth ganz dunkel besonnen habe, es habe hier noch gar nicht nöthig, sich auf seiner Schalkheit ertappen zu lassen, da bei einer solchen Wette gar nichts zu wagen sey, weil die Sache (bei dergleichen Ideen) in Ewigkeit nicht, weder durch Gründe, noch durch Erfahrungen auszumachen sey. Wenn also auch nicht darzuthun seyn sollte, daſs an die Realität von dergleichen Ideen gar kein Glaube möglich sey, so ergiebt sich hieraus doch leicht soviel, daſs es nie möglich sey, auch nur mit sich selbst in's Reine zu kommen, ob man diesen Glauben überhaupt habe, welches eben soviel ist, als ob er überhaupt und an sich nicht möglich wäre. Es ist hieraus zu beurtheilen, ob wir Ursache haben, über den Verlust unsrer Hoffnung durch eine Offenbarung erweiterte Aussichten in die übersinnliche Welt zu bekommen, sehr verlegen zu seyn.

In Absicht des zweiten Verlustes bitten wir jeden, sich vor seinem Gewissen die Frage zu beantworten, zu welcher Absicht er eigentlich eine Religion haben wolle; ob dazu, um sich über andre zu erheben, und sich vor ihnen aufzublähen, zur Befriedigung seines Stolzes, seiner Herrschsucht über die Gewissen, welche weit ärger ist, als die Herrschsucht über die Körper; oder dazu, um sich selbst zum bessern Menschen zu bilden. — Inzwischen bedürfen wir sie auch mit für andre, theils um reine Moralität unter ihnen zu verbreiten; aber da darf nur dargethan seyn, daſs dies auf keinem andern Wege, als dem angezeigten, geschehen könne, so werden wir ja gern, wenn dies wirklich unser Ernst ist, jeden andern vermeiden; theils, wenn wir das nicht können sollten, uns wenigstens der Legalität von ihnen zu versichern, — ein Wunsch, der an sich völlig rechtmäſsig ist. Und in Absicht der Möglichkeit ihn dadurch zu erreichen, ist denn ganz sicher nichts leichter, als den Menschen, der sich im Dunkeln überhaupt fürchtet, zu schrecken, ihn dadurch zu leiten, wohin man will, und ihn zu bewegen, in Hoffnung des Paradieses seinen sterblichen Leib brennen zu lassen, so sehr man will; wenn aber gezeigt ist, daſs durch eine solche Behandlung der Religion die Moralität nothwendig gänzlich vernichtet werde, so wird man ja gar gern eine Gewalt aufgeben, zu der man kein Recht hat; da zumal diese Legalität weit sicherer, und wenigstens ohne schädliche Folgen für die Moralität durch andre Mittel erreicht wird.

Dies wäre denn die Berechnung unsers Verlusts. Laſst uns nun den Gewinn dagegen halten!

Wir gewinnen völlige Sicherheit in unserm Eigenthume. Wir dürfen ohne Furcht, daſs unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgniſs, daſs man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinns und der Geistesschwäche, ihn zu unserer Verbesserung brauchen. Jede Widerlegung muſs falsch seyn, das können wir *a priori* wissen; jeder Spott muſs auf den Urheber zurückfallen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht statt findet; denn äuſserer Zwang kann uns zwar nöthigen mit dem Munde zu bekennen, was er will, aber nie, im Herzen etwas dem ähnliches zu denken; sondern von dem unendlich härteren Geisteszwange durch moralische Bedrückungen und Vexationen, durch Zureden, Zumuthungen, Drohungen, wer weiſs welcher schlimmen Ubel, die man unserm Gemüthe anlegt. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängstliche Furcht versetzt, und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen, und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbet, die erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet, so daſs ein solcher Mensch nie wieder die geringste Achtung oder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann. Dies ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken, und auf diesen erpreſsten Glauben erst die Moralität (eine Nebensache, die wol ganz gut seyn mag, wenn sie zu haben ist, in Ermangelung deren aber auch wol der Glaube allein uns durchhelfen kann,) gründen zu wollen, nothwendig haben muſs, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer konsequent zu Werke gegangen, und die menschliche Natur von ihrem Schöpfer nicht zu gut eingerichtet wäre, als daſs sie sich so sollte verdrehen lassen.

Nach Maaſsgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg — ein Weg, den offenbar auch das Christenthum vorschreibt — den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der seyn, ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entschluſs, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen, und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Und jetzt darf die Entscheidung, wo das Übergewicht sey, ob auf der Seite des Gewinns, oder der des Verlusts, dem Herzen eines jeden Lesers überlassen werden, mit Zusicherung des beiläufigen Vortheils, daſs ein jeder dieses Herz selbst aus dem Urtheile, das es hierüber fället, näher wird kennen lernen.

[illegible]

Ueber den

Begriff der Wiſſenſchaftslehre

oder

der ſogenannten Philoſophie,

---

als

Einladungsſchrift zu ſeinen Vorleſungen
über dieſe Wiſſenſchaft

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

von

JOHANN GOTTLIEB FICHTE,

deſignirten ordentlichen Profeſſor der Philoſophie
auf der Univerſität zu Jena,

Weimar,
Im Verlage des Induſtrie-Comptoirs
1794.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Vorrede.

Der Verfaſſer dieſer Abhandlung wurde durch das Leſen neuer Skeptiker, beſonders des *Aeneſidemus*, und der vortreflichen *Maimonſchen* Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm ſchon vorher höchſt wahrſcheinlich geweſen war: daſs die Philoſophie, ſelbſt durch die neueſten Bemühungen der ſcharfſinnigſten Männer noch nicht zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft erhoben ſei. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar ſehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritiſche Philoſophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatiſche und kritiſche Syſtem überhaupt in ihren ſtreitenden Anſprüchen ſo zu vereinigen, wie durch die kritiſche Philoſophie die ſtreitenden Anſprüche der verſchiedenen dogmatiſchen Syſteme vereinigt ſind *). Nicht gewohnt, von Dingen zu reden, die er noch zu thun hat, — würde er ſeinen Plan ausgeführt, oder auf immer von ihm geſchwiegen haben; wenn nicht die gegenwärtige Veranlaſſung ihm eine Aufforderung zu ſeyn ſchiene, von der bisherigen Anwendung ſeiner Muſse, und von den Arbeiten, denen er die Zukunft zu widmen gedenkt, Rechenſchaft abzulegen.

Die folgende Unterſuchung hat auf keine andere Gültigkeit Anſpruch zu machen, als auf eine hypothetiſche. Daraus aber folgt gar nicht, daſs der Verfaſſer ſeinen Behauptungen überhaupt nichts anders, als unerwieſene Vorausſetzungen zum

Grunde

---

*) Der eigentliche Streit, der zwiſchen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker ſich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des geſunden Menſchenverſtandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar ſehr in Betrachtung kömmt, geſchlagen haben, dürfte wohl der über *den Zuſammenhang unſrer Erkenntniſs mit einem Dinge an ſich* ſeyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wiſſenſchaftslehre wohl dahin entſchieden werden, daſs unſre Erkenntniſs zwar nicht unmittelbar durch die Vorſtellung, aber wohl mittelbar durch das *Gefühl* mit dem Dinge an ſich zuſammenhange; daſs die Dinge allerdings bloſs *als Erſcheinungen vorgeſtellt*, daſs ſie aber *als Dinge an ſich gefühlt* werden; daſs ohne Gefühl gar keine Vorſtellung möglich ſeyn würde; daſs aber die Dinge an ſich nur *ſubjektiv*, d. i. nur inwiefern ſie auf unſer Gefühl wirken, erkannt werden.

Grunde zu legen vermöge; und daſs ſie nicht dennoch die Reſultate eines tiefer gehenden, und feſten Syſtems ſeyn ſollten. Freilich verſpricht er ſich erſt nach Jahren es dem Publikum in einer deſſelben würdigen Geſtalt vorlegen zu können; aber die Billigkeit, daſs man nicht abſprechen werde, ehe man das Ganze geprüft habe, erwartet er ſchon jetzt.

Die erſte Abſicht dieſer Blätter war die, die ſtudierenden Jünglinge der hohen Schule, auf welche der Verfaſſer gerufen iſt, in den Stand zu ſetzen, zu urtheilen, ob ſie ſich ſeiner Führung auf dem Wege der erſten unter den Wiſſenſchaften anvertrauen, und ob ſie hoffen dürften, daſs er ſo viel Licht über dieſelbe zu verbreiten vermöge, als ſie bedürfen, um ihn ohne gefährliches Straucheln zu gehen: die zweite, die Urtheile ſeiner Gönner und Freunde über ſein Unternehmen einzuholen.

Für diejenigen, die weder unter die erſten, noch unter die zweiten gehören, wenn ihnen dieſe Schrift in die Hände kommen ſollte, ſind folgende Anmerkungen.

Der Verfaſſer iſt bis jetzt innig überzeugt, daſs kein menſchlicher Verſtand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der KANT beſonders in ſeiner Kritik der Urtheilskraft, geſtanden, die er uns aber nie beſtimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wiſſens angegeben hat. Er weiſs es, daſs er nie etwas wird ſagen können, worauf nicht ſchon *Kant*, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläſst es den zukünftigen Zeitaltern das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philoſophierende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, ſie ſo gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriſs. — Er iſt eben ſo innig überzeugt, daſs nach dem genialiſchen Geiſte *Kants*, der Philoſophie kein höheres Geſchenk gemacht werden konnte, als durch den ſyſtematiſchen Geiſt *Reinholds*; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philoſophie des leztern, bey den weitern Vorſchritten ~~Vorſchriften~~, die die Philoſophie, an weſſen Hand es auch ſey, nothwendig machen muſs, dennoch immer behaupten wird. Es iſt nicht in ſeiner Denkungsart irgend ein Verdienſt muthwillig zu verkennen, oder es verkleinern zu wollen; er glaubt einzuſehen, daſs jede Stuffe, die die Wiſſenſchaft je beſtiegen hat, erſt beſtiegen ſeyn muſste, ehe ſie eine höhere betreten konnte; er hält es wahrhaftig nicht für perſönliches Verdienſt durch einen glücklichen Zufall nach vortreflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiſs, daſs alles Verdienſt, was etwa hierin Statt finden könnte, nicht auf dem Glücke des Findens, ſondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur ſelbſt ſich richten, und belohnen kann. Er ſagte dies nicht um jener groſsen Männer und um derer Willen, die ihnen gleichen; ſondern für andere nicht ganz ſo groſse Männer. Wer überflüſſig findet, daſs er es ſagte, der gehört nicht unter diejenigen, für welche er es ſagte. Auſſer jenen ernſthaften giebt es auch noch ſcherzhafte Männer, die den Philoſophen warnen, ſich durch die übertriebne Erwartungen von ſeiner Wiſſenſchaft doch nicht lächerlich zu machen. Ich will nicht entſcheiden, ob alle recht aus Herzensgrunde lachen, weil ihnen die Jovialität einmal angeboren iſt; oder ob es nicht welche unter ihnen giebt, die ſich bloſs zum Lachen zwingen, um den weltunklugen Forſcher ein Unternehmen zu verleiden, daſs ſie aus begreiflichen Gründen nicht gern ſehen.*) Da ich, ſo viel mir bewuſst iſt, bis jetzt durch Aeuſſerung ſolcher hohen Erwartungen ihrer Laune noch keine Nahrung gegeben habe: ſo iſt es mir vielleicht am erſten erlaubt, ſie, nicht um der Philoſophen, und noch weniger um der Philoſophie, ſondern um ihrer ſelbſt Willen zu bitten, das Lachen ſo lange zu verhalten, bis das Unternehmen förm-

---

*) Malis rident alienis.

förmlich miſslungen; und aufgegeben iſt. Mögen ſie dann unſers Glaubens an die Menſchheit, zu der ſie ſelbſt gehören, und unſrer Hofnungen von den groſsen Anlagen derſelben ſpotten; mögen ſie dann ihren Troſtſpruch: Es iſt der Menſchheit einmal nicht zu helfen; ſo war es, und ſo wird es immer ſeyn, — wiederholen, ſo oft ſie des Troſtes bedürfen!

Erſter Abſchnitt.

Ueber
den Begriff der Wiſſenſchaftslehre
überhaupt.

§. 1. *Hypothetiſch aufgeſtellter Begriff der Wiſſenſchaftslehre.*

Um getheilte Partheyen zu vereinigen, geht man am ſicherſten von dem aus, worüber ſie einig ſind.

Die Philoſophie iſt *eine Wiſſenſchaft*; darüber kommen alle Beſchreibungen derſelben ſo überein, wie ſie über das Objekt dieſer Wiſſenſchaft ſich von einander trennen. Und wie, wenn die Trennung gerade daher gekommen wäre, daſs der Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt nicht ganz entwickelt war: und wenn jenes einzige Merkmal völlig hinreichte, den Begriff der Philoſophie ſelbſt zu beſtimmen?

Eine Wiſſenſchaft hat ſyſtematiſche Form; alle Sätze in ihr hangen in einem einzigen Grundſatze zuſammen, und vereinigen ſich in ihm zu einem Ganzen — auch dieſes geſteht man allgemein zu. Aber iſt nun der Begriff der Wiſſenſchaft erſchöpft?

Wenn jemand auf einem grundloſen und unerweiſslichen Satze, z. B. auf dem, daſs es in der Luft Geſchöpfe mit menſchlichen Neigungen, Leidenſchaften und Begriffen, und ätheriſchen Körpern gäbe; eine noch ſo ſyſtematiſche Naturgeſchichte dieſer Luftgeiſter aufbaute, welches an ſich recht wohl möglich iſt — würden wir ein ſolches Syſtem, ſo ſtreng auch in demſelben gefolgert wird, und ſo innig auch die einzelnen Thei- deſſelben unter einander verkettet ſeyn möchten, für eine Wiſſenſchaft anerkennen? Hinwiederum wenn jemand einen einzelnen Lehrſatz oder eine Thatſache anführt — etwa der mechaniſche Handwerker den Satz; daſs auf einer Horizontallinie der Perpendikul zu beiden Seiten rechte Winkel habe; oder der unſtudierte Bauer das Faktum: daſs der jüdiſche Geſchichtſchreiber Ioſephus zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems gelebt habe — ſo wird jederman zugeſtehen, derſelbe habe Wiſſenſchaft von dem geſagten; obgleich der erſtere nicht den geometriſchen Beweis ſeines Satzes von dem erſten Grundſatze dieſer Wiſſenſchaft an ſyſtematiſch fuhren, noch der andere die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit ſeiner Angabe ſchulgerecht darthun kann, ſondern beide die Sache nur auf Treu und Glauben angenommen haben. Warum nennen wir nun jenes feſte Syſtem, das auf einem unerwieſenen, und unerweiſsbaren Satze beruhet, nicht Wiſſenſchaft; und warum nennen wir die Kenntniſs

niſs der zweiten, die in ihrem Verſtande mit keinem Syſteme zuſammenhängt, Wiſſenſchaft?

Ohne Zweifel darum, weil das erſtere in aller ſeiner ſchulgerechten Form doch nichts enthält, das man wiſſen kann; und die letztere ohne alle ſchulgerechte Form, etwas ſagen, das ſie wirklich *wiſſen* und *wiſſen können*. —

Das Weſen der Wiſſenſchaft beſtünde demnach in der Beſchaffenheit ihres Innhalts, dieſer müſste wenigſtens für den, der Wiſſenſchaft haben ſoll, gewiſs ſeyn; es müſste etwas ſeyn das er wiſſen könnte: und die ſyſtematiſche Form wäre der Wiſſenſchaft blos zufällig; ſie wäre nicht der Zweck derſelben, ſondern blos etwa das Mittel zum Zwecke.

Nemlich — wenn etwa aus irgend einer Urſache der menſchliche Geiſt nur ſehr wenig gewiſs wiſſen, alles andere aber nur meynen, muthmaſsen, ahnen, willkührlich annehmen könnte, — aber doch, gleichfalls aus irgend einer Urſache, mit dieſer engbeſchränkten oder unſichern Kenntniſs ſich nicht wohl begnügen könnte, ſo würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieſelbe auszubreiten und zu ſichern, als daſs er die ungewiſſen Kenntniſſe mit den gewiſſen vergliche, und aus der Gleichheit oder Ungleichheit der erſtern mit den letztern, auf die Gewiſsheit oder Ungewiſsheit derſelben folgerte. Wären ſie einem *gewiſſen* Satze gleich, ſo könnte er ſicher annehmen, daſs ſie auch gewiſs ſeyen; wären ſie ihm entgegengeſetzt, ſo wüſste er nunmehro, daſs ſie falſch wären, und er wäre ſicher, von ihnen nicht länger getäuſcht zu werden. Er hätte, wenn auch nicht Wahrheit, doch Befreyung vom Irrthum gewonnen. —

→* nicht
gleich, [illegible]
[illegible] jenem
S. G. [illegible]
[illegible]
wären sie
ja mit ihm
einig,

nicht als Widersprechendes desselben Satzes, aber in nothwendiger Verbindung. Ich [illegible] ihn mit ihm [illegible], als dessen Bedingungen, oder als dessen Bedingtes, — als dessen Grund oder

Ich mache mich deutlicher. — Eine Wiſſenſchaft ſoll Eins, ein Ganzes ſeyn. Der Satz, daſs der Perpendikul auf einer Horizontallinie zwei rechte Winkel mache, oder daſs Joſephus zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems gelebt habe, iſt für den, der keine zuſammenhängende Kenntniſs von der Geometrie, oder Geſchichte hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und in ſo fern eine Wiſſenſchaft.

Aber wir betrachten auch die geſammte Geometrie, und Geſchichte als eine Wiſſenſchaft, da doch Beide noch gar manches andre enthalten, als jene Sätze. — wie und wodurch, werden nun eine Menge an ſich höchſt verſchiedener Sätze zu *Einer* Wiſſenſchaft, zu Einem und eben demſelben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, daſs die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wiſſenſchaft wären, ſondern daſs ſie erſt im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniſs zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch bloſse Zuſammenſetzung von Theilen ein etwas entſtehen, das nicht in einem Theile des Ganzen anzutreffen ſei. Wenn gar kein Satz unter den verbundnen Sätzen Gewiſsheit hätte, ſo würde auch das durch die Verbindung entſtandene Ganze keine haben.

Mithin müſste wenigſtens Ein Satz gewiſs ſeyn der etwa den übrigen ſeine Gewiſsheit mittheilte; ſo daſs, wenn, und in wie fern dieſer Eine gewiſs ſeyn ſoll, auch ein Zweiter, und wenn, und in wie fern dieſer Zweite gewiſs ſeyn ſoll, auch ein Dritter, u. ſ. f. gewiſs ſeyn muſs. Und ſo würden mehrere, und an

ſich

ſich vielleicht ſehr verſchiedene Sätze, eben dadurch daſs ſie *alle* — Gewiſsheit, und *die gleiche* Gewiſsheit hätten, nur Eine Gewiſsheit gemeinhaben, und dadurch nur Eine Wiſſenſchaft werden. —

Der *gewiſſe* Satz — wir haben bis jezt nur *Einen* als gewiſs angenommen — kann ſeine Gewiſsheit nicht erſt durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, ſondern muſs ſie vor derſelben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entſtehen, was in keinem Theile iſt. Alle übrigen aber müſsten die ihrige von ihm erhalten. Er müſste vor aller Verbindung vorher gewiſs und ausgemacht ſeyn. Kein einziger von den übrigen aber müſste vor der Verbindung es ſeyn, ſondern erſt durch ſie es werden.

Hieraus erhellet zugleich, daſs unſere obige Annahme die einzige richtige iſt, und daſs in einer Wiſſenſchaft nur Ein Satz ſeyn kann, der vor der Verbindung vorher gewiſs und ausgemacht iſt. Gäbe es mehrere dergleichen Sätze; ſo wären ſie entweder mit dem andern gar nicht verbunden, und dann gehörten ſie nicht zu dem gleichen Ganzen, ſondern machten Ein oder mehrere abgeſonderte Ganze aus; oder ſie wären damit verbunden. Die Sätze ſollen aber nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewiſsheit. Wenn Ein Satz gewiſs iſt, ſo ſoll auch ein anderer gewiſs ſeyn, und wenn der Eine nicht gewiſs iſt, ſo ſoll auch der andere nicht gewiſs ſeyn. Dies könnte, von einem Satze, der, eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewiſsheit hätte, nicht gelten; wenn ſeine Gewiſsheit unabhängig ſeyn ſoll, ſo iſt er gewiſs, wenn auch die Andern nicht gewiſs ſind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewiſsheit verbunden. Ein ſolcher vor der Verbindung vorher gewiſſer Satz, heiſst ein *Grundſatz*. Jede Wiſſenſchaft muſs einen Grundſatz haben; ja ſie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen an ſich gewiſſen Satze beſtehen, — der aber dann freilich nicht Grundſatz heiſsen könnte, weil er nichts begründete. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundſatz haben, weil ſie ſonſt nicht Eine ſondern mehrere Wiſſenſchaften ausmachen würde.

[illegible] Gewiſsheit. Man [illegible] im ganzen [illegible] Grund [illegible]

Eine Wiſſenſchaft kann auſſerdem vor der Verbindung vorher gewiſſen Satze, noch mehrere Sätze enthalten, die erſt durch die Verbindung mit jenem als gewiſs erkannt werden. Die Verbindung beſteht, wie eben erinnert worden, darin, daſs gezeigt werde, wenn der Satz A gewiſs ſei, müſſe auch der Satz B — und wenn dieſer gewiſs ſei, müſſe auch der Satz C u. ſ. f. gewiſs ſeyn; und dieſe Verbindung heiſst die ſyſtematiſche Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entſteht. — Wozu nun dieſe Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunſtſtück des Verbindens zu machen; ſondern um Sätzen Gewiſsheit zu geben, die an ſich keine hätten; und ſo iſt die ſyſtematiſche Form nicht Zweck der Wiſſenſchaft, ſondern ſie iſt das zufällige, nur unter der Bedingung, daſs die Wiſſenſchaft aus mehrern Sätzen beſtehen ſolle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie iſt nicht das Weſen der Wiſſenſchaft, ſondern eine zufällige Eigenſchaft derſelben. — Die Wiſſenſchaft ſei ein Gebäude; der Hauptzweck derſelben ſei Feſtigkeit. Der Grund iſt feſt, und ſo wie dieſer gelegt iſt, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloſsen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein ſich weder gegen den willkührlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkührlichen Anfälle der Witterung ſchützen kann, ſo führt man auf denſelben Seitenwände, und über dieſen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter ſich ſelbſt zuſammengefügt, und dadurch wird das Ganze feſt; aber man baut nicht ein feſtes Gebäude, damit man zuſammenfügen könne, ſondern man fügt zuſammen, damit das Gebäude feſt werde; und es iſt feſt, in ſo fern alle Theile deſſelben auf einem feſten Grunde ruhen.

Der Grund iſt feſt, und er iſt auf keinen neuen Grund, ſondern er iſt auf den feſten Erdboden gegründet. — Worauf wollen denn wir den Grund unſrer wiſſenſchaftlichen Gebäude aufführen? Die Grundſätze unſrer Syſteme ſollen und müſſen vor dem Syſteme vorher gewiſs ſeyn. Ihre Gewiſsheit kann in dem Umfange derſelben nicht erwieſen werden, ſondern jeder in ihnen mögliche Beweiſs ſetzt ſie ſchon voraus. Sind ſie gewiſs, ſo iſt freilich alles, was aus ihnen folgt, auch gewiſs: aber aus was folgt denn ihre eigene Gewiſsheit?

Noch mehr — wir wollen beym Aufbauen unſrer Lehrgebäude ſo folgern: *Wenn* der Grundſatz gewiſs iſt, ſo iſt auch ein beſtimmter andrer Satz gewiſs. Worauf gründet ſich denn jenes So? Was iſt es, das den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen beiden begründet, vermöge deſſen dem einen eben die Gewiſsheit zukommen ſoll, die dem andern zukommt? Welches ſind die Bedingungen dieſes Zuſammenhangs; und woher wiſſen wir, *daſs* ſie die Bedingungen, und die *ausſchlieſsenden*

Be-

Bedingungen, und die *einzigen* Bedingungen deſſelben ſind? und wie kommen wir überhaupt dazu, einen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen verſchiedenen Sätzen, und ausſchlieſsende, aber erſchöpfte Bedingungen derſelben anzunehmen?

Kurz, wie läſst ſich die Gewiſsheit des Grundſatzes an ſich; wie läſst ſich die Befugniſs auf eine beſtimmte Art aus ihm die Gewiſsheit anderer Sätze zu folgern, begründen?

Definition von Gehalt u. Form
conf. p. 22.

Dasjenige, was der Grundſatz ſelbſt haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wiſſenſchaft vorkommen, mittheilen ſoll, nenne ich den *innern Gehalt* des Grundſatzes und der Wiſſenſchaft überhaupt; die Art, wie er daſſelbe den andern Sätzen mittheilen ſoll, nenne ich die *Form* der Wiſſenſchaft. Die aufgegebne Frage iſt mithin die: Wie iſt Gehalt und Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, d. h. wie iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt möglich?

Etwas, worinn dieſe Frage beantwortet würde, wäre ſelbſt eine Wiſſenſchaft, *und zwar die Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft überhaupt.*

Es läſst vor der Unterſuchung vorher ſich nicht beſtimmen, ob die Beantwortung jener Frage möglich ſeyn werde, oder nicht, d. h. ob unſer geſammtes Wiſſen einen feſten Grund habe, oder ob es, ſo innig unter ſich verkettet auch die einzelnen Theile deſſelben ſeyn mögen, doch zuletzt auf Nichts beruhe. Soll aber unſer Wiſſen einen Grund haben, ſo muſs jene Frage

Frage ſich beantworten laſſen, und es muſs eine Wiſſenſchaft geben, in der ſie beantwortet wird; und giebt es eine ſolche Wiſſenſchaft, ſo hat unſer Wiſſen einen Grund. Es läſst ſich demnach über die Gründlichkeit oder Grundloſigkeit unſers Wiſſens vor der Unterſuchung vorher nichts ſagen; und die Möglichkeit der geforderten Wiſſenſchaft läſst ſich nur durch ihre Wirklichkeit darthun.

Die Benennung einer ſolchen Wiſſenſchaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloſs problematiſch iſt, iſt willkürlich. Wenn ſich jedoch zeigen ſollte, daſs der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wiſſenſchaften brauchbar iſt, durch die ihm zugehörigen bereits beſetzt ſey, und daſs ſich nur noch ein unangebautes Stück Land zeige, nemlich das für die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften überhaupt; — Wenn ſich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philoſophie) die Idee einer Wiſſenſchaft vorfände, welche doch auch Wiſſenſchaft ſeyn oder werden will, und welche über den Platz, wo ſie ſich anbauen ſoll, mit ſich nicht einig werden kann: ſo wäre es nicht unſchicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweiſen. Ob man ſich bisher bei dem Worte Philoſophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde dieſe Wiſſenſchaft, wenn ſie nur einmal Wiſſenſchaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den ſie aus ~~übertriebener~~ einer nicht übertriebenen Beſcheidenheit bisher geführt hat, — den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dillettantiſm. Die Nation, welche ſie erfinden wird, wäre es wohl werth ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu ge-

ben

Definition der Wissenschaftslehre

ben*); und ſie könnte dann ſchlechthin *die Wiſſenſchaft*, oder *die Wiſſenſchaftslehre* heiſſen. Die bisher ſogenannte Philoſophie, wäre demnach *die Wiſſenſchaft von einer Wiſſenſchaft überhaupt*.

§. 2. *Entwicklung des Begriffs der Wiſſenſchaftslehre.*

Man ſoll aus Definitionen nicht folgern: das heiſst entweder, man ſoll daraus, daſs man ſich ohne Widerſpruch in die Beſchreibung eines Dinges, welches ganz unabhängig von unſrer Beſchreibung exiſtiert, ein gewiſſes Merkmal hat denken können, nicht ohne weitern Grund ſchlieſſen, daſs daſſelbe darum im wirklichen Dinge anzutreffen ſeyn müſſe; oder man ſoll bei einem Dinge, das ſelbſt erſt durch uns, nach einem davon gebildeten Begriffe, der den Zweck deſſelben ausdrückt, hervorgebracht werden ſoll, aus der Denkbarkeit dieſes Zwecks, noch nicht auf die Ausführbarkeit deſſelben in der Wirklichkeit ſchlieſſen: aber nimmermehr kann es heiſſen, man ſolle ſich bei ſeinen geiſtigen oder körperlichen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und ſich denſelben, noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen ſuchen, ſondern es dem Spiele ſeiner Einbildungskraft, oder ſeiner Finger überlaſſen, was etwa herauskommen möge. Der Erfinder der Aeroſtatiſchen Bälle durfte wohl die Gröſse derſelben, und das Verhältniſs der darinn eingeſchloſſenen

---

*) Sie wäre wohl auch werth, ihr die übrigen Kunſtausdrücke aus ihrer Sprache zu geben; und die Sprache ſelbſt, ſo wie die Nation, welche dieſelbe redete, würde dadurch ein entſchiedenes Uebergewicht über alle andere Sprachen und Nationen erhalten.

ſenen Luft gegen die Atmoſphäriſche, und den Grad ihrer Schnelligkeit berechnen; auch noch ehe er wuſste, ob er eine Luftart finden würde, die um den erforderlichen Grad leichter ſey, als die Atmoſphäriſche: und Archimedes konnte die Maſchine, durch welche er den Erdball aus ſeiner Stelle bewegen wollte, berechnen, ob er gleich ſicher wuſste, daſs er keinen Platz auſſerhalb der Anziehungskraft deſſelben finden würde, von welchem aus er ſie könnte wirken laſſen. — So unſere eben beſchriebene Wiſſenſchaft. Sie iſt, als ſolche, nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unſer Zuthun exiſtiere, ſondern das erſt durch die Freiheit unſers nach einer beſtimmten Richtung hin wirkenden Geiſtes, hervorgebracht werden ſoll; wenn es eine ſolche Freiheit giebt, wie wir gleichfalls noch nicht wiſſen können. Beſtimmen wir dieſe Richtung vorher; machen wir uns einen deutlichen Begriff davon, was unſer Werk werden ſoll! Ob wir es hervorbringen können oder nicht, das wird ſich erſt daraus ergeben, ob wir es wirklich hervorbringen. Jetzt iſt nicht davon die Frage, ſondern davon, was wir eigentlich machen wollen; und das beſtimmt unſere Definition.

1) Die beſchriebene Wiſſenſchaft ſoll zuförderſt eine Wiſſenſchaft *der Wiſſenſchaft überhaupt* ſeyn. Jede mögliche Wiſſenſchaft hat einen Grundſatz, der in ihr nicht erwieſen werden kann, ſondern vor ihr vorher gewiſs ſeyn muſs. Wo ſoll nun dieſer Grundſatz erwieſen werden? Ohne Zweifel in derjenigen Wiſſenſchaft, welche alle möglichen Wiſſenſchaften zu begründen hat. — Die Wiſſenſchaftslehre hätte in dieſer

Rückſicht zweierlei zu thun. Zuförderſt die Möglichkeit der Grundſätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, in wie fern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiſs ſeyn könne, und überhaupt, was das heiſſe — gewiſs ſeyn; dann hätte ſie insbeſondere die Grundſätze aller möglichen Wiſſenſchaften zu erweiſen, die in ihnen ſelbſt nicht erwieſen werden können.

Jede Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht ein einzelner abgeriſſener Satz, ſondern ein aus mehrern einzelnen Sätzen beſtehendes Ganze ſeyn ſoll, hat ſyſtematiſche Form. Dieſe Form, die Bedingung des Zuſammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundſatze, und der Rechtsgrund, aus dieſem Zuſammenhange zu folgern, daſs die erſtern nothwendig eben ſo gewiſs ſeyn müſſen, als der letztere, läſst in der beſondern Wiſſenſchaft, wenn ſie Einheit haben, und ſich nicht mit fremden, in ſie nicht gehörigen Dingen beſchäftigen ſoll, ſich eben ſo wenig darthun, ſondern wird zur Möglichkeit ihrer Form ſchon vorausgeſetzt. Eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre hat alſo die Verbindlichkeit auf ſich, für alle möglichen Wiſſenſchaften die ſyſtematiſche Form zu begründen.

2) Die Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt *eine Wiſſenſchaft.* Auch ſie muſs daher zuförderſt einen Grundſatz haben, der in ihr nicht erwieſen werden kann, ſondern zum Behuf ihrer Möglichkeit vorausgeſetzt wird. Aber dieſer Grundſatz kann auch in keiner andern höhern Wiſſenſchaft erwieſen werden; denn dann wäre dieſe höhere Wiſſenſchaft die Wiſſenſchaftslehre, und dieje-

nige, deren Grundſatz erſt erwieſen werden müſste, wäre es nicht. Dieſer Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre, und vermittelſt ihrer aller Wiſſenſchaften und alles Wiſſens iſt daher ſchlechterdings keines Beweiſes fähig, d. h., er iſt auf keinen höhern Satz zurück zu führen, aus deſſen Vergleichung mit ihm, ſeine Gewiſsheit erhelle. Dennoch ſoll er die Grundlage aller Gewiſsheit abgeben; er muſs daher doch gewiſs und zwar in ſich ſelbſt, und um ſein ſelbſt willen, und durch ſich ſelbſt gewiſs ſeyn. Alle andere Sätze werden gewiſs ſeyn, weil ſich zeigen läſst, daſs ſie ihm in irgend einer Rückſicht gleich ſind; dieſer Satz muſs gewiſs ſeyn, bloſs darum, weil er ſich ſelbſt gleich iſt. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewiſsheit haben; er muſs unmittelbar gewiſs ſeyn. Auf ihn gründet ſich alles Wiſſen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wiſſen möglich; er aber gründet ſich auf kein anderes Wiſſen, ſondern er iſt der Satz des Wiſſens ſchlechthin —— Dieſer Satz iſt ſchlechthin gewiſs, d. h. er iſt gewiſs, *weil* er gewiſs iſt. Er iſt der Grund aller Gewiſsheit, d. h., alles was gewiſs iſt, iſt gewiſs, weil *er* gewiſs iſt; und es iſt nichts gewiſs, wenn *er* nicht gewiſs iſt. Er iſt der Grund alles Wiſſens, d. h., man weiſs, was er ausſagt, weil man überhaupt weiſs; man weiſs es unmittelbar, ſo wie man irgend etwas weiſs. Er begleitet alles Wiſſen, iſt in allen Wiſſen enthalten, und alles Wiſſen ſetzt ihn voraus.

x Nein, [illegible]

[illegible] die Gründe seiner Gewiß-heit in sich selbst hat.

Die Wiſſenſchaftslehre muſs, in ſo fern ſie ſelbſt eine Wiſſenſchaft iſt, wenn ſie nur nicht aus ihrem bloſsen Grundſatze, ſondern aus mehrern Sätzen beſtehen ſoll, — und daſs es ſo ſeyn werde, läſst ſich darum voranſehen, weil ſie für andre Wiſſenſchaften Grundſätze aufzuſtellen hat — ſie muſs, ſage ich, ſyſtematiſche Form haben. Nun kann ſie dieſe ſyſtematiſche Form von keiner andern Wiſſenſchaft der Beſtimmung nach entlehnen, oder der Gültigkeit nach ſich darauf berufen, weil ſie ſelbſt für alle andere Wiſſenſchaften nicht nur Grundſätze und dadurch ihren innern Gehalt, ſondern auch die Form und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze in ihnen, aufzuſtellen hat. Sie muſs mithin dieſe Form in ſich ſelbſt haben, und ſie durch ſich ſelbſt begründen.

Definition von Gehalt u. Form eines Satzes, vgl. p. 16.

Wir dürfen dies nur ein wenig zergliedern, um zu ſehen, was dadurch eigentlich geſagt werde. — „Dasjenige, von dem man etwas weiſs, heiſſe indeſs der Gehalt, und das, was man davon weiſs, die Form des Satzes." (In dem Satze: Gold iſt ein Körper, iſt dasjenige, wovon man etwas weiſs, das Gold und der Körper; das was man von ihnen weiſs, iſt, daſs ſie in einer gewiſſen Rückſicht gleich ſind, und in ſo fern eins ſtatt der andern geſetzt werden könne. Es iſt ein bejahender Satz, und dieſe Beziehung iſt ſeine Form.)

Kein Satz iſt ohne Gehalt ~~oder~~ und Form möglich. Es muſs etwas ſeyn, wovon man weiſs, und etwas, das man davon weiſs. Der erſte Satz aller Wiſſenſchaftslehre muſs demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun ſoll er unmittelbar und durch ſich ſelbſt gewiſs ſeyn,* und das kann nichts anders heiſſen, als daſs der „Gehalt deſſelben ſeine Form, und umgekehrt die Form „deſſelben ſeinen Gehalt beſtimme." Dieſe Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieſer Gehalt kann nur zu jener

* Dieß folgt nicht; der Satz ist schon apodiktisch gewiß im Axiom, wenn auch nur der Gehalt desselben, die Form des Satzes, wenn man in dem, wovon man Etwas weiß, dasjenige liegt, was man von ihm weiß.

jener Form paſſen; jede andre Form zu dieſem Gehalte hebt den Satz ſelbſt und mit ihm alles Wiſſen, und jeder andre Gehalt zu dieſer Form hebt gleichfalls den Satz ſelbſt und mit ihm alles Wiſſen auf. Die Form des abſoluten erſten Grundſatzes der Wiſſenſchaftslehre iſt alſo durch ihn ſelbſt nicht nur gegeben, ſondern auch als ſchlechthin gültig für den Gehalt deſſelben aufgeſtellt. Sollte es auſſer dieſem Einen abſolut-erſten, noch mehrere Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre geben, die nur zum Theil abſolut, zum Theil aber durch den erſten und höchſten bedingt ſeyn müſſen, weil es ſonſt nicht einen einzigen Grundſatz gäbe: — ſo könnte das abſolut-erſte in denſelben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form ſeyn. Setzet, der *Gehalt* ſei das unbedingte, ſo wird der abſolut-erſte Grundſatz, der etwas in dem zweiten bedingen muſs, weil er ſonſt nicht abſolut-erſter Grundſatz wäre, die *Form* deſſelben bedingen; und demnach würde ſeine Form in der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, und durch ſie, und durch ihren erſten Grundſatz beſtimmt: oder ſetzet umgekehrt, die *Form* ſei das unbedingte, ſo wird durch den erſten Grundſatz nothwendig der *Gehalt* dieſer Form beſtimmt, mithin mittelbar auch die Form, in ſo fern ſie Form eines Gehaltes ſeyn ſoll; alſo auch in dieſem Falle würde die Form durch die Wiſſenſchaftslehre, und zwar durch ihren Grundſatz beſtimmt. — Einen Grundſatz aber, der weder ſeiner Form, noch ſeinem Gehalte nach, durch den abſolut-erſten Grundſatz beſtimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen abſolut-erſten Grundſatz, und eine Wiſſenſchaftslehre, und ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens überhaupt geben ſoll.

Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundſätze geben, als drei; einen abſolut und ſchlechthin durch ſich ſelbſt, ſowohl der Form, als dem Gehalte nach beſtimmten; einen der Form nach durch ſich ſelbſt beſtimmten, und einem dem Gehalte nach durch ſich ſelbſt beſtimmten. — Giebt es noch mehrere Sätze in der Wiſſenſchaftslehre, ſo müſſen alle, ſowohl der Form, als dem Gehalte nach, durch den Grundſatz beſtimmt ſeyn. Eine Wiſſenſchaftslehre muſs demnach die Form aller ihrer Sätze, in ſo fern ſie einzeln betrachtet werden, beſtimmen. Eine ſolche Beſtimmung der einzelnen Sätze aber iſt nicht anders, als ſo möglich, daſs ſie ſich ſelbſt wechſelſeitig beſtimmen. Nun aber muſs jeder Satz *vollkommen* beſtimmt ſeyn, d. i., ſeine Form muſs nur zu ſeinem Gehalte, und zu keinem andern, und dieſer Gehalt muſs nur zu der Form, in der er iſt, und zu keiner andern paſſen; denn ſonſt würde der Satz dem Grundſatze, in ſo fern er gewiſs iſt, (§. oben) nicht gleich, und mithin nicht gewiſs ſeyn. — Wenn nun alle Sätze einer Wiſſenſchaftslehre an ſich verſchieden ſeyn ſollen — wie ſie es denn ſeyn müſſen, denn ſonſt wären es nicht mehrere Sätze, ſondern ein und ebenderſelbe Satz mehreremale: — ſo kann kein Satz ſeine vollkommne Beſtimmung anders, als durch einen einzigen unter allen erhalten; und hierdurch wird denn die ganze Reihe der Sätze vollkommen beſtimmt, und es kann keiner an einer andern Stelle der Reihe ſtehen, als an der er ſteht. Jeder Satz in der Wiſſenſchaftslehre bekommt durch einen beſtimmten andern ſeine Stelle beſtimmt, und beſtimmt ſie ſelbſt einem beſtimmten dritten. Die Wiſſenſchaftslehre beſtimmt ſich mithin durch ſich ſelbſt die Form ihres Ganzen.

Dieſe Form der Wiſſenſchaftslehre hat nothwendige Gültigkeit für den Gehalt derſelben. Denn wenn der abſolut-erſte Grundſatz unmittelbar gewiſs war, d. i., wenn ſeine Form nur für ſeinen Gehalt, und ſein Gehalt nur für ſeine Form paſste, — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, beſtimmt werden; — wenn ſie gleichſam ſchon in ihm enthalten lägen; — ſo muſs eben das von ihnen gelten, was von jenem gilt, daſs ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form paſſe. Dieſs betrift die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen aber iſt nichts anders, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muſs von allen, als Eins gedacht, auch gelten.

Definition
der unmittel-
baren Gewiss-
heit.

Die Wiſſenſchaftslehre ſoll aber nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch allen möglichen übrigen Wiſſenſchaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieſer Form, für alle ſicher ſtellen. Dieſes läſst ſich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, daſs alles, was Satz irgend einer Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, ſchon in irgend einem Satze der Wiſſenſchaftslehre enthalten, und alſo ſchon in ihr in ſeiner gehörigen Form aufgeſtellt ſei. Und dieſes eröffnet uns einen leichten Weg zum Gehalte des abſolut-erſten Grundſatzes der Wiſſenſchaftslehre zurück zu gehen, von dem wir jetzt etwas mehr ſagen können, als wir vorhin konnten.

Man nehme an; *gewiſs wiſſen* heiſſe nichts anders, als Einſicht in die Unzertrennlichkeit eines beſtimmten Gehalts von einer beſtimmten Form haben, (welches

Definition
des Gewiss
Wissens

nichts weiter als eine Namenerklärung ſeyn ſoll, indem eine Realerklärung des Wiſſens ſchlechterdings unmöglich iſt.): ſo lieſs ſich ſchon jetzt ungefähr einſehen, wie dadurch, daſs der abſolut-erſte Grundſatz alles Wiſſens ſeine Form ſchlechthin durch ſeinen Gehalt, und ſeinen Gehalt ſchlechthin durch ſeine Form beſtimmt, allem Gehalte des Wiſſens ſeine Form beſtimmt werden könne; wenn nemlich aller mögliche Gehalt in dem ſeinigen läge.* Mithin müſste, wenn unſre Vorausſetzung richtig ſeyn, und es einen abſolut-erſten Grundſatz alles Wiſſens geben ſollte, der Gehalt dieſes Grundſatzes derjenige ſeyn, der allen möglichen Gehalt in ſich enthielte, ſelbſt aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt ſchlechthin, der abſolute Gehalt.

* [illegible] unge- fähr einseh [illegible]

Es iſt leicht zu bemerken, daſs bei Vorausſetzung der Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaftslehre überhaupt, ſo wie insbeſondere der Möglichkeit ihres Grundſatzes, immer vorausgeſetzt werde, daſs im menſchlichen Wiſſen wirklich ein Syſtem ſey. Soll ein ſolches Syſtem darin ſeyn, ſo läſst ſich auch, unabhängig von unſerer Beſchreibung der Wiſſenſchaftslehre erweiſen, daſs es einen ſolchen abſolut-erſten Grundſatz geben müſſe.

Soll es kein ſolches Syſtem geben, ſo laſſen ſich nur zwei Fälle denken. Entweder, es giebt überhaupt nichts unmittelbar Gewiſſes; unſer Wiſſen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höhern, und dieſer wieder durch einen höhern u. ſ. f. begründet wird. Wir bauen unſre Wohnhäuſer auf den Erdboden, dieſer ruht auf einem Elephan-

Elephanten, dieſer auf einer Schildkröte, dieſer — wer weiſs es, auf was, und ſo ins unendliche fort. — Wenn es mit unſerm Wiſſen einmal ſo beſchaffen iſt, ſo können wir es freilich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein feſtes Wiſſen: wir ſind vielleicht bis auf ein gewiſſes Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieſes haben wir alles feſt gefunden; aber wer kann uns dafür einſtehen, daſs wir nicht, wenn wir etwa noch tiefer gehen ſollten, den Ungrund deſſelben finden, und es werden aufgeben müſſen? Unſre Gewiſsheit iſt erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag ſicher ſeyn.

Oder — der zweite Fall — unſer Wiſſen beſteht aus endlichen Reihen, aber aus mehrern. Jede Reihe ſchlieſst ſich in einem Grundſatze, der durch keinen andern, ſondern bloſs durch ſich ſelbſt begründet wird; aber es giebt ſolcher Grundſätze mehrere, welche, da ſie ſich alle, und ſchlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zuſammenhang unter ſich haben, ſondern völlig iſolirt ſind. Es giebt etwa mehrere angebohrne Wahrheiten in uns, die alle gleich angebohren ſind, und in deren Zuſammenhang wir keine weitere Einſicht erwarten können, da derſelbe über die angebohrnen Wahrheiten hinaus liegt; oder es giebt ein mannigfaltiges Einfaches in den Dingen auſſer uns, das uns durch den Eindruck, den ſie auf uns machen, mitgetheilt wird, in deſſen Zuſammenhang wir aber nicht eindringen können, da es über das Einfachſte im Eindrucke kein noch einfacheres geben kann. — Wenn es ſich ſo verhält; wenn das menſchliche Wiſſen an ſich, und ſeiner Natur nach

ſolches

ſolches Stückwerk iſt, wie das wirkliche Wiſſen ſo vieler Menſchen; wenn urſprünglich eine Menge Fäden in unſerm Geiſte liegen, die unter ſich in keinem Punkte zuſammenhängen, noch zuſammengehängt werden können, ſo vermögen wir abermals nicht gegen unſre Natur zu ſtreiten; unſer Wiſſen iſt, ſo weit es ſich erſtreckt, zwar ſicher; aber es iſt kein *einiges* Wiſſen, ſondern es ſind *viele* Wiſſenſchaften. — Unſre Wohnung ſtünde dann zwar feſt, aber es wäre nicht ein einiges zuſammenhängendes Gebäude, ſondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andre übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimiſch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unſern Reichthümern arm, weil wir dieſelben nie überſchlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wiſſen könnten, was wir eigentlich beſäſsen; wir könnten nie einem Theil derſelben zur Verbeſſerung des übrigen anwenden, weil kein Theil ſich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unſer Wiſſen wäre nie vollendet; wir müſsten täglich erwarten, daſs eine neue angebohrne Wahrheit ſich in uns äuſſere, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müſsten immer bereit ſeyn, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen. — Dann wäre keine allgemeine Wiſſenſchaftslehre nöthig, um andre Wiſſenſchaften zu begründen. Jede wäre auf ſich ſelbſt gegründet. Es würden ſo viele Wiſſenſchaften geben, als es einzelne unmittelbar gewiſſe Grundſätze gäbe.

Soll

Soll aber nicht etwa bloſs ein oder mehrere Fragmente eines Syſtems, wie im erſten Falle, oder mehrere Syſteme wie im zweiten, ſondern ſoll ein vollendetes und Einiges Syſtem im menſchlichen Geiſte ſeyn, ſo muſs es einen ſolchen höchſten und abſolut erſten Grundſatz geben. Verbreite von ihm aus, ſich unſer Wiſſen in noch ſo viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u. ſ. f. ausgehen, ſo müſſen doch alle in einem einzigen Ringe feſthangen, der an nichts befeſtiget iſt, ſondern durch ſeine eigne Kraft ſich, und das ganze Syſtem hält. — Wir haben nun, einen durch ſeine eigene Schwerkraft ſich haltenden Erdball, deſſen Mittelpunkt alles, was wir nun wirklich auf dem Umkreiſe deſſelben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendikular, und nicht etwa ſchiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus ſeiner Sphäre ſich entreiſſen läſst.

Ob es ein ſolches Syſtem, und, — was die Bedingung deſſelben iſt, — einen ſolchen Grundſatz gebe, darüber können wir vor der Unterſuchung vorher nichts entſcheiden. Der Grundſatz läſst ſich nicht nur als bloſser Satz, er läſst ſich auch als Grundſatz alles Wiſſens nicht erweiſen. Es komt auf den Verſuch an. Finden wir einen Satz, der die* innern Bedingungen des Grundſatzes alles menſchlichen Wiſſens hat, ſo verſuchen wir, ob er auch die äuſſern habe; ob alles, was wir wiſſen, oder zu wiſſen glauben, auf ihn ſich zurückführen laſſe. Gelingt es uns, ſo haben wir durch die wirkliche Aufſtellung der Wiſſenſchaft bewieſen, daſs ſie möglich war, und daſs es ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens gebe, deſſen Darſtellung ſie iſt. Gelingt

* Der nemlich durch sich selbst gewiss ist u. bey dem also (p. 28) Gehalt u. Form sich wechsel. mit bestim[illegible]

es uns nicht, ſo iſt entweder überhaupt kein ſolches Syſtem, oder wir haben es nur nicht entdeckt, und müſſen die Entdeckung deſſelben glücklichern Nachfolgern überlaſſen. Geradezu behaupten, daſs es überhaupt keines gebe, weil wir es nicht gefunden haben, iſt eine Anmaaſsung, deren Widerlegung unter der Würde der ernſten Betrachtung iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Erörterung des Begriffs der Wiſſenſchaftslehre.

§. 3.

Einen Begriff wiſſenſchaftlich erörtern — und es iſt klar, daſs hier von keiner andern, als dieſer höchſten aller Erörterungen die Rede ſeyn kann — nenne ich das, wenn man den Ort deſſelben im Syſtem der menſchlichen Wiſſenſchaften überhaupt angiebt, d. i., zeigt welcher Begriff ihm ſeine Stelle beſtimmen, und welchen andern ſie durch ~~dieſelbe~~ denselben beſtimmt werden. Nun aber kann der Begriff der Wiſſenſchaftslehre überhaupt im Syſtem aller Wiſſenſchaften, eben ſo wenig einen Ort haben, als der des Wiſſens an ſich, im Syſtem des Wiſſens überhaupt: vielmehr iſt er ſelbſt der Ort für alle wiſſenſchaftlichen Begriffe, und weiſet ihnen ihre Stellen in ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt an. Es iſt klar, daſs hier nur von einer hypothetiſchen Erörterung geredet werde, d. i. die Frage iſt die: Vorausgeſetzt, daſs es ſchon Wiſſenſchaften gebe, und daſs

Definition vom Orte eines Begriffs im Systeme.

Wahrheit

Wahrheit in ihnen ſey, (welches man von der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre vorher gar nicht wiſſen kann) wie verhält ſich die aufzuſtellende Wiſſenſchaftslehre, zu dieſen Wiſſenſchaften?

Auch dieſe Frage iſt durch den bloſsen Begriff derſelben ſchon beantwortet. Die letztern verhalten ſich zu der erſtern, wie das Begründete zu ſeinem Grunde; ſie weiſen derſelben ihre Stellen nicht an; aber jene weiſet ihnen allen ihre Stellen in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt an. Demnach iſt es hier bloſs um eine weitere Entwicklung dieſer Antwort zu thun.

Die Wiſſenſchaftslehre ſollte eine Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften ſeyn. Hierbei entſteht zuförderſt die Frage: Wie kann ſie verbürgen, daſs ſie nicht nur alle bis jetzt bekannten und erfundenen, ſondern auch alle erfindbaren und möglichen Wiſſenſchaften begründet, und daſs ſie das ganze Gebiet des menſchlichen Wiſſens vollkommen erſchöpft habe?

Sie ſollte in dieſer Rückſicht allen Wiſſenſchaften ihre Grundſätze geben. Alle Sätze demnach, die in irgend einer beſondern Wiſſenſchaft Grundſätze ſind, ſind zugleich auch einheimiſche Sätze der Wiſſenſchaftslehre; ein und ebenderſelbe Satz iſt aus zwei Geſichtspunckten zu betrachten. Die Wiſſenſchaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen weiter; und die beſondere Wiſſenſchaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundſatze, auch weiter. Alſo folgt entweder in beiden Wiſſenſchaften das gleiche; alle beſondere Wiſſenſchaften ſind nicht nur ihrem Grundſatze, ſondern

ſondern auch ihren abgeleiteten Sätzen nach in der Wiſſenſchaftslehre enthalten; und es giebt gar keine beſondre Wiſſenſchaft, ſondern nur Theile einer und eben derſelben Wiſſenſchaftslehre; oder es wird in beiden Wiſſenſchaften auf verſchiedene Art gefolgert, welches auch nicht möglich iſt, da die Wiſſenſchaftslehre allen Wiſſenſchaften ihre Form geben ſoll: oder es muſs zu einem Satze der bloſſen Wiſſenſchaftslehre noch Etwas, das freilich nirgend anders her als aus der Wiſſenſchaftslehre entlehnt ſeyn kann, hinzukommen, wenn er Grundſatz einer beſondern Wiſſenſchaft werden ſoll. Es entſteht die Frage: welches iſt das hinzukommende, oder — da dieſes hinzukommende die Unterſcheidung ausmacht — welches iſt die beſtimmte Grenze zwiſchen der Wiſſenſchaftslehre überhaupt, und jeder beſondern Wiſſenſchaft.

Die Wiſſenſchaftslehre ſollte ferner in dergleichen Rückſicht allen Wiſſenſchaften ihre Form beſtimmen. Wie das geſchehen könne, iſt ſchon oben angezeigt. Aber es tritt eine andere Wiſſenſchaft, unter dem Namen der *Logik*, mit den gleichen Anſprüchen uns in den Weg. Zwiſchen beiden muſs entſchieden, es muſs unterſucht werden, wie die Wiſſenſchaftslehre ſich zur Logik verhalte.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt eine Wiſſenſchaft, und was ſie in dieſer Rückſicht zu leiſten habe, iſt oben beſtimmt. Aber in ſofern ſie bloſse Wiſſenſchaft iſt, iſt ſie Wiſſenſchaft von irgend *Etwas*; ſie hat einen Gegenſtand, und es iſt aus dem obigen klar, daſs dieſer Gegenſtand kein andrer ſei, als das Syſtem des menſchlichen

Wiſſens überhaupt. Es entſteht die Frage: wie verhält ſich die Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft, zu ihrem Gegenſtande, als ſolchem.

§. 4. *In wie fern kann die Wiſſenſchaftslehre ſicher ſeyn, das menſchliche Wiſſen überhaupt erſchöpft zu haben?*

Das *bisherige* wahre oder eingebildete menſchliche Wiſſen, iſt nicht das menſchliche Wiſſen überhaupt. Geſetzt, ein Philoſoph könnte daſſelbe wirklich umfaſst haben, und durch eine vollſtändige Induktion den Beweiſs führen, daſs es in ſeinem Syſtem enthalten ſei, ſo hätte er dadurch ſeiner Aufgabe noch bei weitem keine Genüge gethan: denn wie wollte er durch ſeine Induktion aus der bisherigen Erfahrung erweiſen, daſs auch in der Zukunft keine Entdeckung gemacht werden könne, die nicht unter ſein Syſtem paſſe? — Nicht gründlicher würde die Ausflucht ſeyn, daſs er etwa nur das in der gegenwärtigen Sphäre der menſchlichen Exiſtenz mögliche Wiſſen habe erſchöpfen wollen; denn wenn ſeine Philoſophie nur für dieſe Sphäre gilt, ſo kennt er keine mögliche andre, er kennt demnach auch die Grenzen derjenigen nicht, die durch ſeine Philoſophie erſchöpft werden ſoll; er hat willkürlich eine Grenze gezogen, deren Wahrheit er kaum durch etwas anders, als durch die bisherige Erfahrung erweiſen kann, welche durch eine künftige Erfahrung ſelbſt innerhalb ſeiner vorgegebnen Sphäre, immer widerſprochen werden könnte. Das menſchliche Wiſſen überhaupt ſoll erſchöpft werden, heiſst, es ſoll unbedingt und ſchlechthin beſtimmt werden, was der Menſch nicht bloſs auf der jetzigen

Stuffe ſeiner Exiſtenz, ſondern auf allen möglichen und denkbaren Stuffen derſelben wiſſen könne *).

Dies iſt nur unter folgenden Bedingungen möglich: zuförderſt, daſs ſich zeigen laſſe, der aufgeſtellte Grundſatz ſei erſchöpft; und dann, es ſei kein anderer Grundſatz möglich, als der aufgeſtellte.

Ein Grundſatz iſt erſchöpft, wenn ein vollſtändiges Syſtem auf demſelben aufgebaut iſt, d. i., wenn der Grundſatz nothwendig auf *alle* aufgeſtellten Sätze führt, und *alle* aufgeſtellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurück-

---

*) Auf einen möglichen Einwurf, den aber nur ein Popular-Philoſoph machen könnte! — Die eigentlichen Aufgaben des menſchlichen Geiſtes ſind freilich, ſo wohl ihrer Anzahl, als ihrer Ausdehnung nach unendlich; ihre Auflöſung wäre nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich, welche an ſich unmöglich iſt: aber ſie ſind es darum, weil ſie gleich *als* unendlich gegeben werden. Es ſind unendlich viele Radien eines unendlichen Zirkels, deſſen Mittelpunkt gegeben iſt; und ſo wie der Mittelpunkt gegeben iſt, iſt ja wohl der ganze unendliche Zirkel, und die unendlich vielen Radien deſſelben gegeben. Der eine Endpunkt derſelben liegt freilich in der Unendlichkeit; aber der andre liegt im Mittelpunkte, und derſelbe iſt allen gemein. Der Mittelpunkt iſt gegeben; die Richtung der Linien iſt auch gegeben, denn es ſollen gerade Linien ſeyn: alſo ſind alle Radien gegeben (einzelne Radien aus der unendlichen Anzahl derſelben, werden durch Eindrücke vom Nicht-Ich *beſtimmt*, als wirklich zuziehende; aber nicht gegeben;* gegeben waren ſie zugleich mit dem Mittelpunkte.) Das menſchliche Wiſſen iſt den *Graden* nach unendlich, aber der *Art* nach iſt es durch ſeine Geſetze vollſtändig beſtimmt, und laſst ſich gänzlich erſchöpfen.

* Gegeben, wirklich gezogen u. hervorgebracht sind diese Lin. selbst, durch den blos gegebenen Mittelpunct u. Richtung noch gar nicht. Sie sind blos Aufgegeben.

zurückführen. Wenn kein Satz im ganzen Syſtem vorkommt, welcher wahr ſeyn kann, wenn der Grundſatz falſch iſt, oder falſch, wenn der Grundſatz wahr iſt, ſo iſt dies der negative Beweiſs, daſs kein Satz zuviel in das Syſtem aufgenommen worden; denn derjenige, der nicht in das Syſtem gehörte, würde wahr ſeyn können, wenn der Grundſatz falſch, oder falſch, wenn auch der Grundſatz wahr wäre. Iſt der Grundſatz gegeben, ſo müſſen *alle* Sätze gegeben ſeyn; in ihm und durch ihn iſt jeder einzelne gegeben. Es iſt aus dem, was wir oben über die Verkettung der einzelnen Sätze in der Wiſſenſchaftslehre geſagt haben, klar, daſs dieſe Wiſſenſchaft den angezeigten negativen Beweiſs unmittelbar in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt führe. Durch ihn wird erwieſen, daſs die Wiſſenſchaft *ſyſtematiſch* ſei, daſs alle ihre Theile in einem einzigen Grundſatze zuſammenhangen. — Die Wiſſenſchaft iſt ein *Syſtem*, oder ſie iſt vollendet, wenn weiter kein Satz geſolgert werden kann: und dies giebt den poſitiven Beweiſs, daſs kein Satz zu viel in das Syſtem aufgenommen worden. Die Frage iſt nur die: wann und unter welchen Bedingungen kann kein Satz weiter gefolgert werden; denn es iſt klar, daſs das bloſs relative und negative Merkmal: *ich* ſehe nicht was weiter folgen könne, nichts beweiſt. Es könnte wohl nach mir ein anderer kommen, welcher da, wo ich nichts ſah, etwas ſähe. Wir bedürfen eines poſitiven Merkmals, daſs ſchlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anders ſeyn, als das, daſs der Grundſatz, von welchem wir ausgegangen wären, das letzte Reſultat ſey. Dann wäre klar, daſs wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir ſchon einmal gemacht

macht, noch einmal zu machen. Es wird ſich bey einſtiger Aufſtellung der Wiſſenſchaft zeigen, daſs ſie dieſen Kreislauf wirklich vollendet, und den Forſcher gerade bey dem Punkte verläſst, von welchem ſie mit ihm ausging, daſs ſie alſo gleichfalls den zweyten poſitiven Beweiſs in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt führt*).

Aber, wenn auch der aufgeſtellte Grundſatz erſchöpft, und auf ihn ein vollſtändiges Syſtem aufgebaut iſt; ſo folgt daraus noch gar nicht, daſs durch ſeine Erſchöpfung das menſchliche Wiſſen überhaupt erſchöpft ſey; wenn man nicht ſchon vorausſetzt, was erwieſen werden ſollte, daſs jener Grundſatz, der Grundſatz des menſchlichen Wiſſens überhaupt ſey. Zu jenem vollendeten Syſteme kann freylich nichts mehr weder dazu noch davon gethan werden; aber, was verhindert es denn, daſs nicht etwa in der Zukunft, wenn auch bis jetzt ſich keine Spur davon zeigen ſollte, durch die vermehrte Erfahrung, Sätze zu dem menſchlichen Bewuſstſeyn gelangen ſollten, die ſich nicht auf jenen Grundſatz gründen, die alſo einen oder mehrere andere Grundſätze vorausſetzen: kurz, warum ſollten neben jenem vollendeten Syſteme, nicht noch eine oder

---

*) Die Wiſſenſchaftslehre hat alſo abſolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Sie iſt aber die einzige Wiſſenſchaft welche vollendet werden kann; Vollendung iſt demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle andere Wiſſenſchaften ſind unendlich, und können nie vollendet werden; denn ſie laufen nicht wieder in ihren Grundſatz zurück. Die Wiſſenſchaftslehre hat dies für alle zu beweiſen und den Grund davon anzugeben.

mehrere andere Syſteme im menſchlichen Geiſte beſtehen können? Sie würden freilich weder mit jenem erſten, noch unter ſich ſelbſt den geringſten Zuſammenhang, den kleinſten gemeinſchaftlichen Punkt haben; aber das ſollen ſie auch nicht, wenn ſie nicht ein einziges, ſondern mehrere Syſteme bilden ſollen. Es müſste alſo, wenn die Unmöglichkeit ſolcher neuen Entdeckungen befriedigend dargethan werden ſollte, erwieſen werden, *daſs* nur ein einziges Syſtem im menſchlichen Wiſſen ſeyn könne. — Da dieſer Satz, "daſs das Syſtem ein einziges ſei," ſelbſt ein Beſtandtheil des menſchlichen Wiſſens ſeyn ſollte, ſo könnte er ſich auf nichts anders gründen, als auf den Grundſatz alles menſchlichen Wiſſens, und nirgendsher bewieſen werden, als aus demſelben. Hierdurch wäre nun, vor der Hand wenigſtens, ſoviel gewonnen, daſs ein anderer, etwa einmal zum menſchlichen Bewuſstſeyn gelangender Grundſatz, nicht bloſs ein *andrer*, und von dem aufgeſtellten Grundſatze *verſchiedener*, ſondern auch ein demſelben *gerade entgegengeſetzter* ſeyn müſste. Denn unter der obigen Vorausſetzung müſste im aufgeſtellten Grundſatze der Satz enthalten ſeyn: im menſchlichen Wiſſen iſt ein einiges Syſtem. Jeder Satz nun, der nicht zu dieſem einigen Syſteme gehören ſollte, wäre von dieſem Syſteme nicht bloſs verſchieden, ſondern ihm, "inſofern jenes Syſtem das einige ſeyn ſollte," ſogar entgegengeſetzt, und müſste auf einem Grundſatze beruhen, in welchem der Satz läge: Das menſchliche Wiſſen iſt *nicht* ein einiges Syſtem. Man müſste durch weiteres Zurückſchlieſſen auf einen dem erſten Grundſatze geradezu entgegengeſetzten Grundſatz kommen; und wenn der erſtere z. B. hieſſe: Ich bin Ich, ſo müſste der andere heiſſen: Ich bin Nicht-Ich.

Aus

Aus dieſem Widerſpruche ſoll und kann nun nicht geradezu die Unmöglichkeit eines ſolchen zweiten Grundſatzes gefolgert werden. Wenn im erſten Grundſatze der Satz liegt: das Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſey ein einiges, ſo liegt freilich auch der darin, daſs dieſem einigen Siſteme nichts widerſprechen müſſe: aber beide Sätze ſind ja erſt Folgerungen aus ihm ſelbſt, und ſo wie die abſolute Gültigkeit alles deſſen, was aus ihm folgt, angenommen wird, wird ja ſchon angenommen, daſs er abſolut-erſter und einziger Grundſatz ſei, und im menſchlichen Wiſſen ſchlechthin gebiete. Alſo iſt hier ein Zirkel, aus dem der menſchliche Geiſt nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, dieſen Zirkel beſtimmt zuzugeſtehen, damit man nicht etwa einmahl über die unerwartete Entdeckung deſſelben in Verlegenheit gerathe. Er iſt folgender: „Wenn der Satz R erſter höchſter und abſoluter
„ Grundſatz des menſchlichen Wiſſens iſt, ſo iſt im menſchlichen
„ Wiſſen ein einiges Syſtem: denn das letztere folgt
„ aus dem Satze R.: Da nun im menſchlichen Wiſſen ein
„ einiges Syſtem ſeyn ſoll, ſo iſt der Satz R, der wirklich
„ (laut der aufgeſtellten Wiſſenſchaft,) ein Syſtem begründet,
„ Grundſatz des menſchlichen Wiſſens überhaupt,
„ und das auf ihn gegründete Syſtem, iſt jenes einige
„ Syſtem des menſchlichen Wiſſens. “

Ueber dieſen Zirkel hat man nun nicht Urſache betreten zu ſeyn. Verlangen, daſs er gehoben werde, heiſst verlangen, daſs das menſchliche Wiſſen völlig grundloſs ſei, daſs es gar nichts ſchlechthin gewiſſes geben, ſondern daſs alles menſchliche Wiſſen nur bedingt ſeyn, und daſs kein Satz an ſich, ſondern jeder nur unter der Bedingung gelten ſolle, daſs derjenige, aus dem er folgt, gelte. Wer Luſt dazu hat, mag immer unterſuchen, was er wiſſen würde, wenn ſein Ich nicht Ich wäre, d. i., wenn er nicht exiſtirte, und kein Nicht-Ich von ſeinen Ich unterſcheiden könnte.

§. 5. *Welches iſt die Grenze, die die allgemeine Wiſſenſchaftslehre von der beſondern durch ſie begründeten Wiſſenſchaft ſcheidet?*

Wir fanden oben (§. 3.) daſs ein und eben derſelbe Satz nicht in dergleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre und ein Grundſatz irgend einer beſondern Wiſſenſchaft ſeyn könne; ſondern daſs etwa noch etwas hinzukommen müſſe, wenn er das letztere ſeyn ſoll. — Das, was hinzukommen muſs, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre entlehnt ſeyn, da in ihr alles mögliche menſchliche Wiſſen enthalten iſt; aber es muſs dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zuſatz deſſelben zum Grundſatze einer Wiſſenſchaftslehre erhoben werden ſoll, denn ſonſt wäre er ſchon dort Grundſatz, und wir hätten keine Grenze zwiſchen der beſondern Wiſſenſchaft, und den Theilen der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre. Es muſs demnach etwa ein einzelner Satz der Wiſſenſchaftslehre ſeyn, der mit dem Satze, der Grundſatz werden ſoll, vereinigt wird. Da wir hier nicht einen unmittelbaren aus den Begriffen der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt entlehnten, ſondern einen aus der Vorausſetzung, daſs es auſſer ihr wirklich noch andre von ihr getrennte Wiſſenſchaften gebe, entſpringenden Einwurf zu beantworten haben, ſo kön-

können wir ihn nicht anders, als gleichfalls durch eine Vorausſetzung beantworten; und wir haben vor der Hand genug gethan, wenn wir nur irgend eine Möglichkeit der geforderten Begrenzung aufzeigen. Daſs ſie die wahre Grenze angebe — ob es gleich wohl der Fall ſeyn dürfte — können und ſollen wir hier nicht beweiſen.

Man bemerke daß dies nur eine Voraussetzung eine bloß [illegible] [illegible]

Man ſetze demnach, die Wiſſenſchaftslehre enthalte diejenigen beſtimmten Handlungen des menſchlichen Geiſtes, die er alle, (ſei es nun bedingt oder unbedingt,) gezwungen und nothwendig vollbringt; ſie ſtelle aber dabei als höchſten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen deſſelben auf, ſich ſchlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum handeln überhaupt zu beſtimmen; ſo wäre durch die Wiſſenſchaftslehre ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freyes Handeln gegeben. Die Handlungen des menſchlichen Geiſtes, in ſo fern er nothwendig handelt, wären durch ſie beſtimmt, nicht aber in ſo fern er frey handelt. — Man ſetze ferner: auch die freien Handlungen ſollten, aus irgend einem Grunde beſtimmt werden, ſo könnte das nicht in der Wiſſenſchaftslehre geſchehen, müſste aber doch, da von *Beſtimmung* die Rede iſt, in *Wiſſenſchaften*, und alſo in beſondern Wiſſenſchaften geſchehen. Der Gegenſtand dieſer freien Handlungen könnte nun kein andrer ſeyn, als das durch die Wiſſenſchaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden iſt, das ſie nicht gegeben hätte, und ſie überall nichts giebt, als das Nothwendige. Demnach müſste im Grundſatze einer beſondern Wiſſenſchaft eine Handlung, die die Wiſſenſchaftslehre

** Das [illegible] hieraus ist, daß die Wissenschaftslehre (die im Vorbeygehen gesagt, nichts anders seyn kann als die Ontologie) 43 alle Gründe der Möglichkeit nicht aber der Wirklichkeit der andern Wissenschaften in sich enthält.

lehre frei gelaſſen hätte, beſtimmt werden: Die Wiſſenſchaftslehre gäbe dem Grundſatze das Nothwendige und die Freiheit überhaupt; die beſondre Wiſſenſchaft aber gäbe der Freiheit ihre Beſtimmung; und nun wäre die ſcharfe Grenzlinie gefunden, und ſo bald eine an ſich freie Handlung, eine beſtimmte Richtung bekäme, ſchritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre, auf das Feld einer beſondern Wiſſenſchaft hinüber. ** — Ich mache mich durch zwei Beiſpiele deutlich.

Die Wiſſenſchaftslehre giebt als nothwendig den Raum und den Punkt als abſolute Grenzen; aber ſie läſst der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punkt zu ſetzen, wohin es ihr beliebt. Sobald dieſe Freiheit beſtimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie *) zu ziehen, ſind wir nicht mehr im Gebiete der Wiſſenſchaftslehre, ſondern auf dem Boden einer beſondern Wiſſenſchaft, welche Geometrie heiſst. Die Auf-

---

) Eine Frage an die Mathematiker! — Liegt nicht der Begriff des Geraden ſchon im Begriffe der Linie? Giebt es andre Linien als gerade? und iſt die ſogenannte krumme Linie etwas andres, als eine Zuſammenreihung unendlich vieler, unendlich naher Punkte? Der Urſprung derſelben, als Grenzlinie des unendlichen Raums (von dem Ich, als Mittelpunkte werden unendlich viele unendliche Radien gezogen, denen aber unſre eingeſchränkte Einbildungskraft doch einen Endpunkt ſetzen muſs; dieſe Endpunkte als Eins gedacht, ſind die urſprüngliche Kreislinie,) ſcheint mir dafür zu bürgen; und es wird daraus klar, daſs, und warum die Aufgabe, ſie durch eine gerade Linie zu meſſen, unendlich iſt, und nur in einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen erfüllt werden könnte. — Gleichfalls wird daraus klar, warum die gerade Linie ſich nicht definiren läſst.

*Aber ob die [illegible] Linie die einzige begränzte Linie wäre, u. ob d. man nicht auch begränzte Linie wirklich [illegible] einen könnte!!

Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Conſtruktion in demſelben, iſt Grundſatz der Geometrie, und ſie iſt dadurch von der Wiſſenſchaftslehre ſcharf abgeſchnitten.

Durch die Wiſſenſchaftslehre ſind ein von den Geſetzen der bloſsen Vorſtellung ſchlechthin unabhängiges Nicht-Ich, und die Geſetze nach denen es beobachtet werden ſoll und muſs *), als nothwendig gegeben; aber die Urtheilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, dieſe Geſetze überhaupt anzuwenden oder nicht; oder bei der Mannigfaltigkeit der Geſetze ſo wohl als der Gegenſtände, welches Geſetz ſie will, auf einen beliebigen Gegenſtand anzuwenden, z. B. den menſchlichen Körper als rohe, oder organiſirte, oder als animaliſch belebte

Mate-

---

*) So ſonderbar dieſs manchem Naturforſcher vorkommen möge, ſo wird es ſich doch zu ſeiner Zeit zeigen, daſs es ſich ſtreng erweiſen läſst: daſs er ſelbſt erſt die Geſetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaubt, in ſie hineingelegt habe, und daſs ſie ſich, das kleinſte, wie das gröſste, der Bau des geringfügigſten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundſatze alles menſchlichen Wiſſens ableiten laſſen. Es iſt wahr, daſs kein Naturgeſetz und überhaupt kein Geſetz zum Bewuſstſeyn kommt, wenn nicht ein Gegenſtand gegeben wird, auf den es angewandt werden kann; es iſt wahr, daſs nicht alle Gegenſtände nothwendig, und nicht alle in dem gleichen Grade damit übereinkommen müſſen; es iſt wahr, daſs kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommt, noch übereinkommen kann: aber eben darum iſt es wahr, daſs wir ſie nicht durch Beobachtung lernen, ſondern ſie aller Beobachtung zum Grunde legen, und daſs es nicht ſo wohl Geſetze für die von uns unabhängige Natur, als Geſetze für uns ſelbſt ſind, wie wir die Natur zu beobachten haben.

Materie zu betrachten. So bald aber die Urtheilskraft die Aufgabe erhält, einen beſtimmten Gegenſtand nach einem beſtimmten Geſetze zu beobachten, um zu ſehen, ob und in wie fern er mit demſelben übereinkomme oder nicht, iſt ſie nicht mehr frei, ſondern unter einer Regel; und wir ſind demnach nicht mehr in der Wiſſenſchaftslehre, ſondern auf dem Felde einer andern Wiſſenſchaft, welche die Naturwiſſenſchaft heiſst. Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebnen Gegenſtand an jedes in unſerm Geiſte gegebnes Naturgeſetz zu halten, iſt Grundſatz der Naturwiſſenſchaft: ſie beſteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regelloſen Einwirkungen der Natur auf uns) die man ſich willkürlich aufgiebt, und denen die Natur entſprechen kann oder nicht: und dadurch iſt denn die Naturwiſſenſchaft genugſam von der Wiſſenſchaftslehre überhaupt geſchieden.

Alſo ſieht man ſchon hier — welches wir bloſs im Vorbeygehen erinnern — warum bloſs die Wiſſenſchaftslehre abſolute Totalität haben, alle beſondre Wiſſenſchaften aber unendlich ſeyn werden. Die Wiſſenſchaftslehre enthält bloſs das Nothwendige; iſt dies in jeder Betrachtung nothwendig, ſo iſt es daſſelbe auch in Abſicht der Quantität, d. h., es iſt nothwendig begränzt. Alle übrigen Wiſſenſchaften gehen auf die Freyheit, ſo wohl die unſers Geiſtes, als die des von uns ſchlechthin unabhängigen Nicht-Ich. Soll dieſes wirkliche Freyheit ſeyn, und ſoll ſie ſchlechthin unter keinem Geſetze ſtehen, ſo läſst ſich ihr auch kein Wirkungskreis vorſchreiben, welches ja durch ein Geſetz geſchehen

müſs-

müſste. Ihr Wirkungskreis iſt demnach unendlich. — Man hat alſo von einer erſchöpfenden Wiſſenſchaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehenden Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes zu beſorgen: ſie wird dadurch gar nicht aufgehoben, ſondern vielmehr völlig ſicher und auſſer Zweifel geſetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewieſen, die ſie in Ewigkeit nicht endigen kann.

§. 6. *Wie verhält ſich die allgemeine Wiſſenſchaftslehre insbeſondre zur Logik?*

Die Wiſſenſchaftslehre ſoll für alle möglichen Wiſſenſchaften die Form aufſtellen: nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres ſeyn mag, thut die Logik das gleiche. Wie verhalten ſich dieſe beiden Wiſſenſchaften, und wie verhalten ſie ſich insbeſondere in Abſicht jenes Geſchäfts, das beide ſich anmaaſsen? So bald man ſich erinnert, daſs die Logik allen möglichen Wiſſenſchaften blos und allein die Form, die Wiſſenſchaftslehre aber nicht die Form allein, ſondern auch den Gehalt geben ſolle, ſo iſt ein leichter Weg eröffnet, um in dieſe höchſtwichtige Unterſuchung einzudringen. In der Wiſſenſchaftslehre iſt die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze iſt beides auf das innigſte vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die bloſse Form der möglichen Wiſſenſchaften, nicht aber der Gehalt liegen, ſo ſind ſie nicht zugleich Sätze der Wiſſenſchaftslehre; ſondern ſie ſind von ihnen verſchieden; und folglich iſt auch die * ganze Wiſſenſchaft, weder die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, noch etwa ein Theil von ihr; ſie iſt, ſo ſonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Ver-

*sc. die Logik

faſ-

faſſung der Philoſophie jemanden vorkommen möge, überhaupt keine philoſophiſche, ſondern ſie iſt eine eigne abgeſonderte Wiſſenſchaft, wodurch jedoch ihrer Würde gar kein Abbruch geſchehen ſoll.

* Nach der Hypothese von p. 41.

Iſt ſie dies, ſo muſs * ſich eine Beſtimmung der Freiheit aufzeigen laſſen, durch welche zwiſchen ihr und der allgemeinen Wiſſenſchaftslehre die Grenze gezogen werde, und dieſe iſt denn auch leicht aufzufinden. In der Wiſſenſchaftslehre ſind Gehalt und Form nothwendig vereinigt. Die Logik ſoll die bloſse Form, vom Gehalte abgeſondert, aufſtellen; dieſe Abſonderung iſt an ſich nicht nothwendig, ſondern ſie geſchieht blos durch Freiheit; mithin muſs in der Logik die Freiheit beſtimmt werden, eine ſolche Abſonderung vorzunehmen. Man nennt ſie *Abſtraktion*; und demnach beſteht das Weſen der Logik in der Abſtraktion von allem Gehalt der Wiſſenſchaftslehre.

Definition der Logik.

Auf dieſe Art wären die Sätze der Logik bloſs Form, welches unmöglich iſt; denn es liegt im Begriffe des Satzes überhaupt, daſs er beides Gehalt, ſo wohl als Form habe. (§. 1.) Mithin müſste das, was in der Wiſſenſchaftslehre bloſse Form iſt, in der Logik Gehalt ſeyn, und dieſer Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der Wiſſenſchaftslehre, die aber hier beſtimmt als Form eines logiſchen Satzes gedacht würde. Dieſe zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form zur Form der Form ſelbſt, als ihres Gehalts wird, heiſst *Reflexion.* Keine Abſtraktion iſt ohne Reflexion; und keine Reflexion ohne Abſtraktion möglich. An ſich betrachtet, ſind beides Handlungen der Freiheit; wenn ſie

Definition der Reflexion.

ſie aber gegenſeitig auf einander bezogen werden, ſo iſt unter Bedingung der einen, die zweite nothwendig.

Hieraus ergiebt ſich das beſtimmte Verhältniſs der Logik zur Wiſſenſchaftslehre. Die erſtere begründet nicht die leztere, ſondern die leztere begründet die erſtere: Die Wiſſenſchaftslehre kann ſchlechterdings nicht aus der Logik bewieſen werden, und man darf ihr keinen einzigen logiſchen Satz, auch den des Widerſpruchs nicht, als gültig vorausſchicken; hingegen muſs jeder logiſche Satz, und die ganze Logik aus der Wiſſenſchaftslehre bewieſen werden; es muſs gezeigt werden, daſs die in ihr aufgeſtellten Formen, wirkliche Formen eines gewiſſen Gehalts in der Wiſſenſchaftslehre ſeyen. Alſo entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wiſſenſchaftslehre, nicht aber die Wiſſenſchaftslehre die ihrige von der Logik.

Überhaupt
ein Satz gültig
gegen Gründe,
[illegible]
der Vorstellg,
[illegible]
[illegible]
— ohne den
Begriffen, [illegible]
[illegible]
A = A ist
gültig [illegible]
[illegible] Gründe zu,
gleich ([illegible] Operation des Denkens) [illegible]
[illegible] A = Nicht-A.

Ferner, die Wiſſenſchaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wiſſenſchaftslehre bedingt und beſtimmt. Die Wiſſenſchaftslehre bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form, ſondern ſie hat ſie in ſich ſelbſt, und ſtellt ſie erſt für die mögliche Abſtraktion durch Freyheit auf. Im Gegentheil aber bedingt die Wiſſenſchaftslehre die Anwendung der Logik: die Formen, die ſie aufſtellt, dürfen auf keinen andern Gehalt angewendet werden, als auf denjenigen, den ſie ſchon in der Wiſſenſchaftslehre in ſich faſſen — nicht nothwendig auf den ganzen Gehalt, den ſie dort in ſich faſſen, denn dadurch würde keine beſondre Wiſſenſchaft entſtehen, ſondern nur Theile der Wiſſenſchaftslehre wiederhohlt werden, aber doch noth-

nothwendig, auf einen Theil deſſelben, auf einen in und mit jenem Gehalt begriffenen Gehalt. Auſſer jener Bedingung, iſt die durch ein ſolches Verfahren zu Stande gebrachte Wiſſenſchaft, ein Luftgebäude.

Endlich, die Wiſſenſchaftslehre iſt nothwendig — nicht eben als deutlich gedachte, ſyſtematiſch aufgeſtellte Wiſſenſchaft, aber doch als Naturanlage — die Logik aber iſt ein künſtliches Produkt des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Freiheit. Ohne die erſtere, würde überhaupt kein Wiſſen und keine Wiſſenſchaft möglich ſeyn; ohne die leztere würden alle Wiſſenſchaften nur ſpäter haben zu Stande gebracht werden können. Die erſtere iſt die ausſchlieſſende Bedingung aller Wiſſenſchaft; die letztere iſt eine höchſt wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wiſſenſchaften zu ſichern und zu erleichtern.

Ich trage das hier ſyſtematiſch abgeleitete in Beiſpielen vor:

* [illegible] Seine Bedeutung [illegible] [illegible] Folgerung [illegible] Urtheile.

A = A iſt ohne Zweifel ein logiſch richtiger Satz, und in ſo fern er das iſt, iſt ſeine Bedeutung die: *wenn* A geſetzt iſt, ſo iſt A geſetzt. Es entſtehen hierbei die zwei Fragen: Iſt denn A geſetzt? — und inwiefern und warum iſt A geſetzt, *wenn* es geſetzt iſt; wie hängt jenes *Wenn* und dieſes *So* überhaupt zuſammen?

Setzet: A im obigen Satze bedeute Ich, und habe alſo ſeinen beſtimmten Gehalt, ſo hieſſe der Satz zuförderſt: Ich bin Ich: oder, *wenn* ich geſetzt bin, ſo bin ich

* Woher weiß denn F., daß dieses Ich, dieses Subjekt des Satzes ein absolutes [illegible] selbst u. kein bloß möglich [illegible] gedachtes Subjekt [illegible] Voll [illegible] der G. p. 11 [illegible] Definition des [illegible] sondern diese Definition [illegible] nicht [illegible] der [illegible] aufgestellten Sätze [illegible]

ich geſetzt. Aber, weil das *Subjekt des Satzes das abſolute Subjekt, das Subjekt ſchlechthin iſt, ſo wird in dieſem einzigen Falle, mit der Form des Satzes zugleich ſein innerer Gehalt geſetzt: Ich bin geſetzt, *weil* ich mich geſetzt habe. Ich bin, *weil* ich bin. — Die Logik alſo ſagt: *Wenn* A iſt, iſt A; die Wiſſenſchaftslehre: *Weil* A iſt, iſt A. Und hierdurch würde die Frage: Iſt denn A geſetzt? ſo beantwortet: Es iſt geſetzt, *denn* es iſt geſetzt.

[illegible] Begriff des [illegible] werden.

Setzet: A in obigem Satze bedeute nicht das Ich, ſondern irgend etwas anders, ſo läſst ſich aus dem obigen die Bedingung einſehen, unter welcher man ſagen könne: A iſt geſetzt; und wie man berechtigt ſei zu ſchlieſsen: Wenn A geſetzt iſt, ſo iſt es geſetzt. — Nemlich der Satz: A = A gilt urſprünglich *nur vom Ich*; er iſt von dem Satze der Wiſſenſchaftslehre: Ich bin Ich, abgezogen; aller Gehalt alſo, worauf er anwendbar ſeyn ſoll, muſs im Ich liegen, und unter ihm enthalten ſeyn. Kein A alſo kann etwas anders ſeyn, als ein *im Ich geſetztes*, und nun hieſſe der Satz ſo: Was im Ich geſetzt iſt, iſt geſetzt; iſt A im Ich geſetzt, ſo iſt es geſetzt, (in ſo fern er nemlich geſetzt iſt, als möglich, wirklich, oder nothwendig) und ſo iſt er unwiderſprechlich wahr, wenn das Ich Ich ſeyn ſoll. — Iſt ferner das Ich geſetzt, weil es geſetzt iſt, ſo iſt alles, was im Ich geſetzt iſt, geſetzt, weil es geſetzt iſt; und wenn nur A etwas im Ich geſetztes iſt, ſo iſt es geſetzt, wenn es geſetzt iſt,* und die zweite Frage iſt auch beantwortet.

Ehe! woher ist denn dies alles [illegible]

Dies ist so leicht dargethan [illegible] nicht.

§. 7. *Wie verhält ſich die Wiſſenſchaftslehre als Wiſſenſchaft, zu ihrem Gegenſtande?*

Jeder Satz in der Wiſſenſchaftslehre hat Form und Gehalt: man weiſs etwas; und es iſt etwas, wovon man

* Man sieht leicht, daß Diese Definition, da man zu [illegible] Widerspruch [illegible] Denn wenn [illegible] so [illegible] gedacht [illegible] nicht gedacht [illegible] wäre, — [illegible]

man es weiſs. Nun aber iſt ja die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt die Wiſſenſchaft von etwas; nicht aber dieſes Etwas ſelbſt. Mithin wäre dieſelbe überhaupt mit allen ihren Sätzen, Form eines gewiſſen vor derſelben vorhandenen Gehalts. Wie verhält ſie ſich zu dieſem Gehalte, und was folgt aus dieſem Verhältniſſe?

Das Objekt der Wiſſenſchaftslehre ist nach allem das Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Dieſes iſt unabhängig von der Wiſſenſchaft deſſelben vorhanden, wird aber durch ſie in ſyſtematiſcher Form aufgeſtellt. Was iſt nun dieſe neue Form; wie iſt ſie von der Form, die vor der Wiſſenſchaft vorher vorhanden ſeyn muſs, unterſchieden; und wie iſt die Wiſſenſchaft überhaupt von ihrem Objekt unterſchieden?

[illegible] Definition der Handlungen des menſchlichen Geiſtes. [illegible]

Was unabhängig von der Wiſſenſchaft im menſchlichen Geiſte da iſt, können wir auch die Handlungen deſſelben nennen. Dieſe ſind das *Was*, das vorhanden iſt; ſie geſchehen auf eine gewiſſe beſtimmte Art; durch dieſe beſtimmte Art unterſcheidet ſich die eine von der andern; und dieſes iſt das *Wie*. Im menſchlichen Geiſte iſt alſo urſprünglich vor unſerm Wiſſen vorher Gehalt und Form, und beide ſind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geſchieht auf eine beſtimmte Art nach einem Geſetze, und dieſes Geſetz beſtimmt die Handlung. Es iſt, wenn alle dieſe Handlungen unter ſich zuſammenhangen, und unter allgemeinen, beſondern, und einzelnen Geſetzen ſtehen, für die etwanigen Beobachter auch ein Syſtem vorhanden.

[illegible] Begriff von Handlung [illegible] 2. von einem menſchlichen Geiſte der handelt, als real anzunehmen. [illegible]

Es

Es iſt aber gar nicht nothwendig, daſs dieſe Handlungen wirklich der Folge nach in jener ſyſtematiſchen Form, eine nach der andern, in unſerm Geiſte vorkommen; daſs die, welche alle unter ſich faſst, und das höchſte, allgemeinſte Geſetz giebt, zuerſt, dann die, welche weniger unter ſich faſst u. ſ. f. vorkommen; ferner iſt auch das gar nicht die Folge, daſs ſie alle rein und unvermiſcht vorkommen, ſo daſs nicht mehrere, die durch einen etwanigen Beobachter gar wohl zu unterſcheiden wären, als eine einzige erſcheinen ſollten, Z. B. die höchſte Handlung des menſchlichen Geiſtes ſei die, ſeine eigene Exiſtenz zu ſetzen, ſo iſt gar nicht nothwendig, daſs dieſe Handlung der Zeit nach die erſte ſei, die zum deutlichen Bewuſstſeyn komme; und eben ſo wenig iſt nothwendig, daſs ſie jemals zum reinen Bewuſstſeyn komme, d.i. daſs der menſchliche Geiſt jetzt fähig ſei, ſchlechthin zu denken: *Ich bin*, ohne zugleich zu denken, daſs irgend etwas *nicht* Ich ſei.

sich seiner bewußt zu werden,

d.i. in diesem Leben

(Definition vom reinen Bewußtseyn)

Hierin liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wiſſenſchaftslehre, aber nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt. Um dieſe zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menſchlichen Geiſtes, nehmlich die, ſeine Handlungsart überhaupt zum Bewuſstſeyn zu erheben. Da ſie unter jenen Handlungen, welche alle nothwendig, und die nothwendig alle ſind, nicht enthalten ſeyn ſoll, ſo muſs es eine Handlung der Freiheit ſeyn. — Die Wiſſenſchaftslehre entſteht alſo, in ſo fern ſie eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, gerade ſo, wie alle möglichen Wiſſenſchaften, in ſo fern ſie ſyſtematiſch ſeyn ſollen, durch eine Beſtimmung der Freiheit;

welche letztre hier insbeſondre beſtimmt iſt, die Handlungsart des menſchlichen Geiſtes überhaupt zum Bewuſstſeyn zu erheben; und die Wiſſenſchaftslehre iſt von andern Wiſſenſchaften nur dadurch unterſchieden, daſs das Objekt der letztern ſelbſt eine freie Handlung, das Objekt der erſtern aber nothwendige Handlungen ſind. sc. diejenigen Handlungen die der menschliche Geist nothwendig u. gezwungen vollbringt, nach der Hypothese p. 41.

Durch dieſe freie Handlung wird nun etwas, das ſchon an ſich Form iſt, die nothwendige Handlungsart des menſchlichen Geiſtes, als Gehalt in eine neue Form die Form des Wiſſens, oder des Bewuſstſeyns aufgenommen, und demnach iſt jene Handlung eine Handlung der Reflexion. ap. 46. Jene nothwendigen Handlungen, werden aus der Reihe, in der ſie etwa an ſich vorkommen mögen, getrennt, und von aller Vermiſchung rein aufgeſtellt; mithin iſt jene Handlung auch eine Handlung der Abſtraktion. Es iſt unmöglich zu reflektiren ohne abſtrahiert zu haben.

Die Form des Bewuſstſeyns, in welche die nothwendige~~n~~ Handlungsart des menſchlichen Geiſtes überhaupt aufgenommen werden ſoll, gehört ohne Zweifel ſelbſt zu den nothwendigen Handlungsarten deſſelben, ſeine Handlungsart wird in ſie ohne Zweifel gerade ſo aufgenommen, wie alles, was darin aufgenommen wird: er hätte alſo an ſich keine Schwierigkeit die Frage zu beantworten: woher denn zum Behuf einer möglichen Wiſſenſchaftslehre, dieſe Form kommen ſollte. Aber, überhebt man ſich der Frage über die Form, ſo fällt die ganze Schwierigkeit in die Frage über den Stoff. — Soll die nothwendige Hanlungsart

des

des menſchlichen Geiſtes an ſich in die Form des Bewuſstſeyns aufgenommen werden, ſo müſste ſie ſchon als ſolche bekannt ſeyn, ſie müſste mithin in dieſe Form ſchon aufgenommen ſeyn: und wir wären in einem Zirkel eingeſchloſſen.

Dieſe Handlungsart überhaupt, ſoll nach dem obigen, durch eine reflektirende Abſtraktion von allem, was *nicht* ſie iſt, abgeſondert werden. Dieſe Abſtraktion geſchieht durch Freiheit, und der menſchliche Geiſt wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet. Die ganze Schwierigkeit iſt alſo in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Abſonderung? wie weiſs der menſchliche Geiſt, *was* er aufnehmen und liegen laſſen wolle?

Das kann er nun ſchlechterdings nicht wiſſen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erſt zum Bewuſstſeyn erheben ſoll, ſchon dazu erhoben iſt; welches ſich widerſpricht. Alſo giebt es für dieſes Geſchäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der menſchliche Geiſt macht mancherlei Verſuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erſt aus dieſer zum hellen Tage über. Er wird Anfangs durch dunkle Gefühle*) (deren Urſprung und Wirklichkeit die Wiſſenſchaftslehre darzulegen hat) geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und wir wären noch immer der Erdkloſs, der ſich dem

---

*) Es erhellet daraus, daſs der Philoſoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringern Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künſtler; nur in einer andern Art. Der letztere bedarf des Schönheits- jener des Wahrheitsſinnes, dergleichen es allerdings giebt.

Definit. des Genie.

Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten dunkel zu fühlen, was wir erſt ſpäter deutlich erkannten. — Dieſs iſt denn auch die Geſchichte der Philoſophie! und wir haben jetzt den eigentlichen Grund angegeben, warum dasjenige, was doch in jedem menſchlichen Geiſte offen da liegt, und was jeder mit Händen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, erſt nach mannigfaltigen Herumirren zum Bewuſstſein einiger weniger gelangte. Alle Philoſophen ſind auf das aufgeſtellte Ziel ausgegangen, alle haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart des menſchlichen Geiſtes von den zufälligen Bedingungen derſelben abſondern wollen; alle haben ſie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollſtändig, abgeſondert; im Ganzen aber iſt die philoſophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen.

Da aber jene Reflexion, nicht in ſo ferne ſie überhaupt vorgenommen wird, oder nicht, denn in dieſer Rückſicht iſt ſie frei, ſondern in ſo fern ſie nach Geſetzen vorgenommen wird, in ſo fern unter der Bedingung, daſs ſie überhaupt ſtatt finde, die Art derſelben beſtimmt iſt — auch zu den nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes gehört, ſo müſſen die Geſetze derſelben im Syſtem des menſchlichen Geiſtes überhaupt vorkommen; und man kann hinterher, nach Vollendung der Wiſſenſchaft, allerdings einſehen, ob man denſelben Genüge geleiſtet habe oder nicht. Man dürfte alſo glauben, daſs wenigſtens hinterher ein evidenter Beweiſs der Richtigkeit unſers wiſſenſchaftlichen Syſtems, als eines ſolchen möglich wäre.

Aber

Aber die Reflexionsgeſetze die wir im Gange der Wiſſenſchaft finden, wenn ſie auch mit denen, die wir als die Regel unſers Verfahrens, hypothetiſch vorausſetzen, übereinſtimmen, ſind doch ſelbſt das Reſultat von ihrer vorherigen Anwendung; und es entdeckte ſich hier ein neuer Zirkel: Wir haben gewiſſe Reflexionsgeſetze vorausgeſetzt, und finden jetzt im Verlaufe der Wiſſenſchaft die gleichen; alſo ſind die Vorausgeſetzten die einzig richtigen. Wenn wir andre vorausgeſetzt hätten, ſo würden wir ohne Zweifel in der Wiſſenſchaft auch andre gefunden haben; es fragt ſich nur, ob ſie mit den vorausgeſetzten übereingeſtimmt haben würden oder nicht; hätten ſie nicht mit ihnen übereingeſtimmt, ſo war allerdings ſicher, daſs entweder die vorausgeſetzten oder die gefundenen, oder am wahrſcheinlichſten beide, falſch waren. Wir können alſo in dem Beweiſe hinterher nicht auf die angezeigte fehlerhafte Art im Zirkel ſchlieſsen; ſondern wir ſchlieſſen aus der *Uebereinſtimmung* auf die Richtigkeit des Syſtems. Dieſes iſt aber nur ein negativer Beweis, der bloſse Wahrſcheinlichkeit begründet. Stimmen die vorausgeſetzten und die gefundenen Reflexionen *nicht* überein, ſo iſt das Syſtem ſicher falſch. Stimmen ſie überein, ſo kann es richtig ſeyn. Aber es muſs nicht nothwendig richtig ſeyn; denn obgleich, wenn im menſchlichen Wiſſen nur ein Syſtem iſt, bey *richtigem Folgern* eine ſolche Uebereinſtimmung ſich nur auf *eine* Art finden kann, ſo bleibt doch immer der Fall möglich, daſs die Uebereinſtimmung von ungefähr durch zwei oder mehrere Uebereinſtimmung bewirkende *unrichtige Folgerungen* hervorgebracht ſei. — Es iſt, als ob ich die Probe der Diviſion durch die Multiplikation mache.

Bekomme ich nicht die begehrte Gröſse als Produkt, ſondern irgend eine andre, ſo habe ich ſicher irgendwo falſch gerechnet; bekomm ich ſie, ſo iſt wahrſcheinlich, daſs ich richtig gerechnet habe, aber auch bloſs wahrſcheinlich; denn ich könnte in der Diviſion und Multiplikation den gleichen Fehler gemacht haben, etwa in beiden geſagt haben 5 X 9 = 36. und ſo bewieſe die Uebereinſtimmung nichts. — So die Wiſſenſchaftslehre; ſie iſt nicht bloſs die Regel, ſondern ſie iſt zugleich die Rechnung. Wer an der Richtigkeit unſers Produkts zweifelt, zweifelt nicht eben an dem ewig gültigen Geſetze, daſs man den einen Faktor ſo vielmal ſetzen müſſe, als der andre Einheiten habe; es liegt ihm vielleicht eben ſo ſehr am Herzen als uns, und er zweifelt bloſs daran, ob wir es wirklich beobachtet haben.

Dies ist d. Argument wodurch Hume alle Gewißheit aufheben will!

Es bleibt demnach, ſelbſt bei der höchſten Einheit des Syſtems, welches die negative Bedingung ſeiner Richtigkeit iſt, noch immer etwas übrig, das nie ſtreng erwieſen, ſondern nur als wahrſcheinlich angenommen werden kann, nehmlich, daſs dieſe Einheit ſelbſt nicht von ungefähr durch unrichtige Folgerung entſtanden ſei. Man kann mehrere Mittel anwenden, um dieſe Wahrſcheinlichkeit zu erhöhen; man kann die Reihe der Sätze zu mehreren Malen, wenn ſie unſerm Gedächtniſs nicht mehr gegenwärtig ſind, durchdenken; man kann den umgekehrten Weg machen, und vom Reſultate zum Grundſatze zurück gehen; man kann über ſeine Reflextion ſelber wieder reflektiren u. ſ. f. die Wahrſcheinlichkeit wird immer gröſser, aber nie wird Gewiſsheit, was bloſse Wahrſcheinlichkeit war. Wenn man ſich dabei nur bewuſst iſt, redlich ge-

forſcht

forſcht *), und ſich nicht ſchon die Reſultate vorgeſetzt zu haben, ſo kann man ſich mit dieſer Wahrſcheinlichkeit gar wohl begnügen, und darf von jedem, der die Zuverläſſigkeit unſers Syſtems in Zweifel zieht, fordern, daſs er uns die Fehler in unſern Folgerungen

---

*) Der Philoſoph bedarf nicht bloſs des Wahrheitſinnes, ſondern auch der Wahrheitsliebe. Ich rede nicht davon, daſs er nicht durch ſeine Sophiſtikationen, deren er ſich ſelbſt wohl bewuſst iſt, von denen er aber etwa glaubt, daſs ſie keiner ſeiner Zeitgenoſſen entdecken werde, die ſchon vorausgeſetzten Reſultate zu behaupten ſuchen ſolle; denn weiſs er ſelbſt daſs er die Wahrheit nicht liebe. Doch iſt hierüber jeder eigener Richter, und kein Menſch hat ein Recht, einen andern Menſchen dieſer Unlauterkeit zu beſchuldigen, wo die Anzeigen nicht ganz offen da liegen. Aber auch gegen die unwillkührlichen Sophiſtikationen, denen kein Forſcher mehr ausgeſetzt iſt, als der Erforſcher des menſchlichen Geiſtes, muſs er auf ſeiner Hut ſeyn: er muſs es nicht nur dunkel fühlen, ſondern es zum klaren Bewuſstſeyn und zu ſeiner höchſten Maxime erheben, daſs er nur Wahrheit ſuche, wie ſie auch ausfalle und daſs ſelbſt die Wahrheit, daſs es überall keine Wahrheit gebe, ihm willkommen ſeyn würde, wenn ſie nur Wahrheit wäre. Kein Satz, ſo trocken und ſo ſpitzfündig er ausſehe, muſs ihm gleichgültig — alle müſſen ihm gleich heilig ſeyn, weil ſie in das eine Syſtem der Wahrheit gehören, und jeder alle unterſtützt. Er muſs nie fragen: was wird hieraus folgen? ſondern ſeines Weges gerade fortgehen, was auch immer folgen möge. Er muſs keine Mühe ſcheuen, und ſich dennoch beſtändig in der Fähigkeit erhalten die mühſamſten und tiefſinnigſten Arbeiten aufzugeben, ſo bald ihm die Grundloſigkeit derſelben entweder gezeigt wird, oder er ſie ſelbſt entdekt. Und wenn er ſich denn auch verrechnet hätte, was wäre es mehr? was träfe ihn weiter, als das bis jetzt allen Denkern gemeinſchaftliche Loos?

nachweiſe; aber nie darf man auf Infallibilität Anſpruch machen — Das Syſtem des menſchlichen Geiſtes, deſſen Darſtellung die Wiſſenſchaftslehre ſeyn ſoll, iſt abſolut gewiſs und infallibel; alles, was in ihm begründet iſt, iſt ſchlechthin wahr; es irrt nie, und was je in einer Menſchenſeele geweſen iſt, oder ſeyn wird, iſt wahr. Wenn die Menſchen irrten, ſo lag der Fehler nicht im Nothwendigen, ſondern die reflektirende Urtheilskraft machte ihn in ihrer Freiheit; indem ſie ein Geſetz mit einem andern verwechſelte. Iſt unſre Wiſſenſchaftslehre eine getroffene Darſtellung dieſes Syſtems, ſo iſt ſie ſchlechthin gewiſs nud infallibel, wie jenes; aber die Frage iſt eben davon, ob und in wie fern unſre Darſtellung getroffen ſei; und darüber können wir nie einen ſtrengen, ſondern nur einen Wahrſcheinlichkeit begründenden Beweiſs führen. Sie hat nur unter der Bedingung, und nur in ſo fern Wahrheit, als ſie getroffen iſt. Wir ſind nicht Geſetzgeber des menſchlichen Geiſtes, ſondern ſeine Hiſtoriographen; freilich nicht Zeitungsſchreiber, ſondern pragmatiſche Geſchichtſchreiber.

Hiezu kommt noch der Umſtand, daſs ein Syſtem wirklich im Ganzen richtig ſeyn kann, ohne daſs die einzelnen Theile deſſelben die völlige Evidenz haben. Es kann hier und da unrichtig gefolgert, es können Mittelſätze überſprungen, es können erweiſsbare Sätze ohne Beweiſs aufgeſtellt oder unrichtig bewieſen ſeyn, und die wichtigſten Reſultate ſind dennoch richtig. Dieſs ſcheint unmöglich, es ſcheint, daſs eine haarkleine Abweichung von der geraden Linie nothwendig zu einer ſich in's unendliche vergröſsernden Abweichung führen müſſe;

müſſe; und ſo würde es allerdings ſeyn, wenn der Menſch bloſs ein denkendes, und nicht auch ein fühlendes Weſen wäre; und wenn nicht oft das Gefühl durch Verurſachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Räſonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.

Alſo wird, wenn auch eine allgemeingeltende Wiſſenſchaftslehre aufgeſtellt werden ſollte, die philoſophirende Urtheilskraft noch immer ſelbſt in dieſem Felde an ihrer fortdauernden Perfektibilität zu arbeiten, ſie wird noch immer Lücken auszufüllen, Beweiße zu ſchärfen, Beſtimmungen noch näher zu beſtimmen haben.

Noch hab' ich zwei Anmerkungen hinzu zu ſetzen:

Die Wiſſenſchaftslehre ſetzt die Regeln der Reflexion und Abſtraktion als bekannt und gültig voraus; ſie muſs dieſs nothwendig thun, und ſie hat ſich deſſen nicht zu ſchämen, oder ein Geheimniſs daraus zu machen, und es zu verſtecken. Sie darf ſich ausdrücken und Schlüſſe machen, gerade, wie jede andere Wiſſenſchaft; ſie darf alle logiſchen Regeln vorausſetzen, und alle Begriffe anwenden, deren ſie bedarf. Dieſe Vorausſetzungen geſchehen aber bloſs um ſich verſtändlich zu machen, alſo ohne die mindeſte Folge daraus zu ziehen. Es muſs alles Erweiſsbare erwieſen, auſſer jenem erſten und höchſten Grundſatze müſſen alle Sätze abge-

leitet

leitet werden. So iſt z. B. weder der logiſche Satz der Gegenſetzung (des Widerſpruchs, der alle Analyſe begründet) noch der des* Grundes (nichts iſt entgegengeſetzt, das nicht in einem dritten gleich wäre, und nichts iſt gleich, das nicht in einem dritten entgegengeſetzt wäre, welcher alle Syntheſis begründet) vom abſolut-erſten Grundſatze, wohl aber von den beiden auf ihm beruhenden Grundſätzen abgezogen. Die beiden letztern ſind zwar auch Grundſätze, aber nicht abſolute; es iſt nur etwas in ihnen abſolut. Dieſe Sätze demnach, ſo wie die logiſchen Sätze, die auf ihnen beruhen, müſſen zwar nicht bewieſen; aber abgeleitet werden. — Ich mache mich noch deutlicher: daſs, was die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, iſt ein gedachter und in Worte gefaſster Satz; dasjenige im menſchlichen Geiſte, welchem dieſer Satz korreſpondirt, iſt irgend eine Handlung deſſelben, die an ſich gar nicht nothwendig *gedacht* werden müſste. Dieſer Handlung muſs nichts vorausgeſetzt werden, als dasjenige, ohne welches ſie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht ſtillſchweigend vorausgeſetzt, ſondern es iſt das Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre, es deutlich, und beſtimmt, und *als* dasjenige aufzuſtellen, ohne welches die Handlung unmöglich ſeyn würde. Es ſei z. B. die Handlung D — die vierte in der Reihe, ſo muſs ihr die Handlung C vorher gehen, und als ausſchlieſſende Bedingung ihrer Möglichkeit erwieſen werden; und dieſer die Handlung B. Die Handlung A aber iſt ſchlechthin möglich, ſie iſt ganz unbedingt, und mithin darf und ſoll ihr gar nichts vorausgeſetzt werden. — Das *Denken* der Handlung A aber iſt ganz eine andre* Handlung

* conf. G. p. 31. Vergleichungs- u. Unterscheidungs-Grund. [illegible]

* als die Handlung A selbst.

a. sc. die ~~Handlung~~ des Denkens der Handlung ist,

lung, die weit mehr vorausſetzt. Setzet, ſie ſei in der Reihe der aufzuſtellenden Handlungen, D, ſo iſt klar, daſs zum Behuf derſelben A. B. C. vorausgeſetzt, und zwar, da jenes Denken das erſte Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre ſeyn ſoll, ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden müſſen. Erſt im Satze D werden die Vorausſetzungen des erſten erwieſen werden; aber dann wird wieder mehreres vorausgeſetzt ſeyn. Die Form der Wiſſenſchaft eilt demnach ihrem Stoffe beſtändig vor; und das iſt der oben angezeigte Grund, warum die Wiſſenſchaft, als ſolche, nur Wahrſcheinlichkeit hat. Das Dargeſtellte und die Darſtellung ſind in zwei verſchiedenen Reihen. In der erſten wird nichts unerwieſenes vorausgeſetzt; für die Möglichkeit des zweiten, muſs nothwendig vorausgeſetzt werden, was ſich erſt ſpäter erweiſen läſst.

a der Handlung ist

Die Reflexion, welche in der ganzen Wiſſenſchaftslehre, in ſo ferne ſie Wiſſenſchaft iſt, herrſcht, iſt *ein Vorſtellen*; daraus aber folgt gar nicht, daſs alles, *worüber* reflektirt wird, auch nur ein Vorſtellen ſeyn werde. In der Wiſſenſchaftslehre *wird* das Ich *vorgeſtellt*; es folgt aber nicht, das es bloſs *als* vorſtellend, bloſs als Intelligenz, vorgeſtellt werde: es können ſich noch wohl andre Beſtimmungen darin auffinden laſſen. Daſs Ich, als philoſophirendes *Subjekt*, iſt unſtreitig nur vorſtellend; daſs Ich als *Objekt* des Philoſophirens könnte wohl noch etwas mehr ſeyn. Das Vorſtellen iſt die höchſte und abſolut-erſte Handlung der Philoſophen, als ſolchen; die abſolut erſte Handlung des menſchlichen Geiſtes könnte wohl eine andre ſeyn. Daſs es ſo ſeyn werde,

werde, iſt vor aller Erfahrung vorher ſchon darum wahrſcheinlich, weil ſich die Vorſtellung vollkommen erſchöpfen läſst, und ihr Verfahren durchgängig nothwendig iſt; mithin einen letzten Grund ſeiner Nothwendigkeit haben muſs, der als letzter Grund keinen höhern haben kann. Unter dieſer Vorausſetzung könnte eine Wiſſenſchaft, die auf den Begriff der Vorſtellung aufgebaut iſt, zwar eine höchſt nützliche Propädevtik der Wiſſenſchaft, aber ſie könnte nicht die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt ſeyn. — So viel aber folgt aus der obigen Angabe ſicher, daſs die geſammte Handlungsart des menſchlichen Geiſtes, welche die Wiſſenſchaftslehre erſchöpfen ſoll, nur in der Form der Vorſtellung — nur in ſo fern, und ſo wie ſie vorgeſtellt werden — zum Bewuſstſeyn gelangen.

Drit-

Dritter Abſchnitt.

Hypothetiſche Eintheilung der Wiſſenſchaftslehre.

§. 8.

Der abſolut-erſte Grundſatz, da es nicht bloſs einen Theil des menſchlichen Wiſſens, ſondern das geſammte Wiſſen begründen ſoll, muſs der ganzen Wiſſenſchaftslehre gemein ſeyn. Eintheilung iſt nur durch Gegenſetzung möglich, deren Glieder aber doch einem dritten gleich ſeyn müſſen. Sollte heißen: Unter einem Dritten (dem Genus) enthalten seyn müssen? [illegible]

Setzet, das Ich ſei der höchſte Begriff, und dem Ich werde ein Nicht-Ich entgegen geſetzt, ſo iſt klar, daſs der letztere nicht entgegengeſetzt werden könne, ohne *geſetzt*, und zwar in* dem höchſten Begriffenen, dem Ich geſetzt zu ſeyn. Alſo wäre das Ich in zweyer-

* Hier ist eine Vermischung von In sich und bei Unter sich enthalten. Der höhere Begriff (das Genus) enthält die niedern (Species) nicht In sich, sondern unter sich; d. Inbegriff enthält die Species, das Genus nicht unter sich, sondern in sich. Je höher ein Begriff ist, desto mehr hält er unter sich, desto weniger in sich pp.

bei Rükſicht zu betrachten; als dasjenige, *in* welchem das Nicht-Ich geſetzt wird; und als dasjenige, *welches* dem Nicht-Ich entgegengeſetzt, und mithin ſelbſt im abſoluten Ich geſetzt wäre. Das letztere Ich ſollte dem Nicht-Ich, in ſo fern beide im abſoluten Ich geſetzt ſind, darin gleich ſeyn, und es ſollte ihm zugleich in eben der Rückſicht entgegengeſetzt ſeyn. Dieſs würde ſich nur unter der Bedingung eines dritten im Ich denken laſſen, in welchem beide gleich wären, und dieſes dritte wäre der Begriff der Quantität. Beide hätten eine durch ihr entgegengeſetztes beſtimmbare Quantität *). Entweder das Ich wird durch das Nicht-Ich (ſeiner Quantität nach) beſtimmt. Es iſt in ſo fern abhängig; es heiſst Intelligenz, und der Theil der Wiſſenſchaftslehre, welcher von ihr handelt, iſt ihr theoretiſcher Theil. Er wird gegründet auf den von den Grundſätzen abzuleitenden, und durch ſie zu erweiſenden Begriff der Vorſtellung überhaupt.

Das Ich u.
das Nicht Ich

Aber daſs Ich ſollte abſolut, und ſchlechthin durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn: wird es durch das Nicht-Ich beſtimmt, ſo beſtimmt es ſich nicht ſelbſt, und dem höchſten und abſolut-erſten Grundſatze wird widerſprochen. Um dieſem Widerſpruche auszuweichen, müſſen wir annehmen, daſs das Nicht-Ich, welches die Intelligenz beſtimmen ſoll, ſelbſt durch das Ich, das

---

*) Bloſs der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Quantität (der Schranken) ſind ſchlechthin a priori. Aus ihnen ſind durch Gegenſetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten.

das in dieſem Geſchäfte nicht vorſtellend ſeyn, ſondern eine abſolute Kauſalität haben würde, beſtimmt werden. — Da aber eine ſolche Kauſalität, das entgegengeſetzte Nicht-Ich, und mit ihm die von demſelben abhängige Vorſtellung, gänzlich aufheben würde, mithin die Annahme derſelben dem zweiten und dritten Grundſatze widerſpricht, ſo muſs ſie vorgeſtellt werden, *als der Vorſtellung widerſprechend*, als *unvorſtellbar*, als eine Kauſalität die nicht Kauſalität iſt. Aber der Begriff einer Kauſalität, die nicht Kauſalität iſt, iſt der Begriff eines *Strebens*. Die Kauſalität iſt nur unter der Bedingung einer geendeten Annäherung zum Unendlichen denkbar, welche ſelbſt nicht denkbar iſt — Dieſer als nothwendig zu erweiſende Begriff des Strebens wird dem zweiten Theile der Wiſſenſchaftslehre zum Grunde gelegt, welcher der Praktiſche heiſst.

[illegible] Caussalität die nicht Caussalität ist [illegible]

Dieſer zweite Theil iſt an ſich bei weitem der Wichtigſte; der erſte iſt freilich nicht minder wichtig, aber nur als Grundlage des zweiten, und weil dieſer ohne ihn ſchlechthin unverſtändlich iſt. Im zweiten bekommt der theoretiſche Theil erſt ſeine ſichere Begrenzung, und ſeine feſte Grundlage, indem aus dem aufgeſtellten nothwendigen Streben, die Fragen beantwortet werden: Warum müſſen wir unter der Bedingung einer vorhandenen Affektion, überhaupt vorſtellen; mit welchem Rechte beziehen wir die Vorſtellung auf etwas auſſer uns, als auf ihre Urſache; mit welchem Rechte nehmen wir überhaupt ein durchgängig durch Geſetze beſtimmtes Vorſtellungsvermögen an: (welche Geſetze nicht als im Vorſtellungsvermögen einheimiſch, ſondern als Geſetze des ſtrebenden Ich, deren Anwen-

dung

[illegible] — Der Begriff des Strebens [illegible] p. 246.

dung durch die Einwirkung des gegenſtrebenden Nicht-Ich auf das Gefühl bedingt wird, vorgeſtellt werden.) In ihm wird eine neue durchgängig beſtimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen, und Erhabenen, der Geſetzmäſsigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des ſogenannten gemeinen Menſchenverſtandes, oder des natürlichen Wahrheitsſinnes, und endlich ein Naturrecht, und eine Sittenlehre begründet, deren Grundſätze nicht bloſs formal, ſondern material ſind. Alles durch Aufſtellung dreier Abſoluten. Eines abſoluten Ich, und der ſelbſtgegebnen, unter Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich vorſtellbaren Geſetze; eines abſoluten von allen unſern Geſetzen unabhängigen und freien, unter der Bedingung, daſs es dieſelben poſitiv oder negativ, aber immer in einem endlichen Grade ausdrücke, vorſtellbaren Nicht-Ich; und einer abſoluten, unter der Bedingung, daſs es eine Einwirkung des Nicht-Ich von einer Wirkung des Ich, oder einem Geſetze unterſcheide, vorſtellbaren Vermögens in uns, uns nach Maaſsgabe der Einwirkung beider, ſchlechthin zu beſtimmen. Ueber dieſe drei Abſoluten hinaus geht keine Philoſophie.

selbstthätig mit Freiheit, veranlasst aber nicht necessitirt durch die Einwirkung.

Es iſt den akademiſchen Bürgern, deren Mitbürger in kurzem zu ſeyn, ich mir zur Ehre ſchätze, aus den Lektionsankündigungen bekannt, welche Vorleſungen ich über die Wiſſenſchaft, deren Begriff ich hier zu entwickeln ſuchte, zu halten gedenke; und ich habe Ihnen darüber nichts weiter zu ſagen, als daſs ich hoffe, Ihnen den Leitfaden für beide Theile derſelben als *Handſchrift für meine Zuhörer* *) gedruckt in die Hände liefern zu können. Die gewählten Stunden werde ich nach meiner Ankunft an dem gewöhnlichen Orte anzeigen.

Ueber Einen Punkt nur bin ich Ihnen noch eine Erklärung ſchuldig. — Die Wiſſenſchaften ſind, wie Ihnen allen ohne Zweifel bekannt iſt, nicht zu einer müſſigen Geiſtesbeſchäftigung, und für die Bedürfniſſe eines verfeinertern Luxus erfunden. Dann gehörte der Gelehrte gerade in die Klaſſe, in welche die lebenden Werkzeuge des Luxus, der weiter nichts als Luxus iſt, alle gehören, und ſelbſt in dieſer dürfte ihm der oberſte Platz ſtreitig gemacht werden. Alles unſer Forſchen muſs auf den höchſten Zweck der Menſchheit, auf die Veredlung des Geſchlechts, deſſen Mitglieder wir ſind, ausgehen, und von den Zöglingen der Wiſſenſchaft aus muſs, als vom Mittelpunkte, Humanität im höch-

---

*) Das letztere nicht um die Rechte der Kritik zu ſchmälern, ſondern um der Kritik und ihrem Repräſentanten, dem Publikum meine Achtung zu bezeigen.

höchſten Sinne des Worts ſich rund um ſie herum verbreiten. Jeder Zuwachs, den die Wiſſenſchaft erhält, vermehrt die Pflichten ihrer Diener. Es wird alſo immer nothwendiger, folgende Fragen recht ernſtlich zu beherzigen: Welches iſt die eigentliche Beſtimmung des Gelehrten, auf welchen Platz in der Ordnung der Dinge iſt er geſtellt, in welchen Verhältniſſen ſtehen die Gelehrten unter ſich ſelbſt, gegen die übrigen Menſchen überhaupt, und insbeſondre gegen die einzelnen Stände derſelben, wie und durch welche Mittel können ſie den Pflichten, die ihnen durch dieſe Verhältniſſe aufgelegt ſind, am geſchickteſten Genüge thun, und wie haben ſie ſich zu dieſer Geſchicklichkeit zu bilden? Dieſe Fragen ſind es, die ich in den öffentlichen Vorleſungen, welche ich unter der Benennung *Moral für Gelehrte*, angekündigt habe, zu beantworten ſuchen werde. Erwarten Sie von dieſen Unterhaltungen nicht eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft; dem Gelehrten fehlt es öfterer beim Handeln, als beim Wiſſen. Vergönnen Sie vielmehr, daſs wir in dieſen Stunden, wie eine Geſellſchaft von Freunden, die mehr als Ein Band vereinigt, uns zum hohen feurigen Gefühl unſrer gemeinſchaftlichen Pflichten ermuntern.

Einige Druckfehler der erſten zwei Bogen, die allein der Verfaſſer ſelbſt revidiren konnte.

S. 6 Z. 11 Vorſchritten, ſtatt: Vorſchriften.
— 16 — 13 Gehalt, ſtatt: Geſtalt.
— 17 — gegen Ende einer nicht übertriebenen, ſtatt: übertriebener.

Grundlage

der

geſammten Wiſſenſchaftslehre

als

Handſchrift für ſeine Zuhörer

von

IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Leipzig,
bei Chriſtian Ernſt Gabler.
1794

"Eine Thathandlung soll seyn: Eine reine Thätigkeit die kein Object voraussezt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird, vid. P. J. V. p. 342.

Erſter Theil.

Grundſätze der geſammten Wiſſenſchaftslehre.

* Was heißt denn eine Thathandlung? [illegible] — Woher ist denn ausgemacht, daß der erste Grundsatz eine Handlung ausdrücken soll? Wie kommen wir überhaupt hier im Vorhofe alles Philosophirens schon zu dem Begriff einer Handlung? Dieser setzt ja Begriff von Veränderung von Einflüssen etc. voraus die wir noch gar nicht kennen. Man sieht also, daß die Behauptung: Der erste Grundsatz des menschlichen Wissens drücke eine Thathandlung aus, — mit allen Folgerungen die aus dieser Behauptung gezogen werden, durchaus precair sind

§. 1. *Erſter, ſchlechthin unbedingter Grundſaz.*

Wir haben den abſoluterſten, ſchlechthin unbedingten Grundſaz alles menſchlichen Wiſſens *aufzuſuchen*. *Beweiſen*, oder *beſtimmen* läſst er ſich nicht, wenn er abſoluterſter Grundſaz ſeyn ſoll.

Er ſoll diejenige *Thathandlung** ausdrücken: die unter den empiriſchen Beſtimmungen unſers Bewuſt-

* Da diese Thathandlung im Bewußtseyn nicht vorkommt, sondern bloß zu dessen Erklärung vorausgesetzt wird, so hat sie eigentlich nach dem F. Systeme [illegible] [illegible] 4 die Dinge an sich; conf. A. R. p. 12.

ſeyns nicht vorkommt*, noch vorkommen kann, ſondern vielmehr allem Bewuſstſeyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darſtellung dieſer Thathandlung iſt weniger zu befürchten, daſs man ſich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man ſich zu denken hat — dafür iſt durch die Natur unſers Geiſtes ſchon geſorgt — als, daſs man ſich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächſt dafür halten könnte, und eine *Abſtraktion* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

Vergleiche die B. p. 46 gegebene Definition der Reflexion und Abstraktion.

Selbſt vermittelſt dieſer abſtrahirenden Reflexion nicht — kann Thatſache des Bewuſstſeyns werden, was an ſich keine iſt; aber es wird durch ſie erkannt, daſs man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewuſstſeyns, nothwendig *denken* müſſe.

Die Geſetze, nach denen man jene Thathandlung ſich als Grundlage des menſchlichen Wiſſen ſchlechterdings denken muſs, oder — welches das gleiche iſt — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angeſtellt wird, ſind noch nicht als gültig erwieſen, ſondern ſie werden ſtillſchweigend, als bekannt, und ausgemacht, vorausgeſezt. Erſt tiefer unten (p. 14, p. 31) werden ſie von dem Grundſatze, deſſen Aufſtellung bloſs unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig iſt, abgeleitet. Dies iſt ein Zirkel; aber es iſt ein unvermeidlicher Zirkel. (S. über den Begriff d. W. L. §. 7.) Da er nun unvermeidlich, und frei zugeſtanden iſt, ſo darf man auch bei Aufſtellung des höchſten Grundſatzes, auf alle Geſetze der allgemeinen Logik* ſich berufen.

* Nur nicht auch untergeschobene Sätze, wie z. B. [illegible] [illegible], der Grundsatz, p. 17. nicht [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] die in den bloß formellen Denkgesetzen nicht enthalten sind.

Wir

* Man bemerke, [illegible] Man schreibt sich das Vermögen zu Etwas als gewiß anzuerkennen; die Begriffe Setz. u. Vermögen [illegible] [illegible] [illegible] anzuerkennen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Vermögen [illegible]

Wir müſſen auf dem Wege der anzuſtellenden Reflexion, von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion iſt frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte ſie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unſerm Ziele am kürzeſten iſt.

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

So wie dieſer Satz zugeſtanden wird, muſs zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wiſſenſchaftslehre zum Grunde legen wollen, als Thathandlung zugeſtanden ſeyn: und es muſs aus der Reflexion ſich ergeben, *daſs* es als ſolche, *zugleich mit jenem Satze*, zugeſtanden ſey. — Irgend eine Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns wird aufgeſtellt; und es wird eine empiriſche Beſtimmung nach der andern von ihr abgeſondert, ſo lange, bis dasjenige, was ſich ſchlechthin ſelbſt nicht wegdenken und wovon ſich weiter nichts abſondern läſst, rein zurückbleibt.

[illegible]

1) Den Satz *A iſt A* (ſoviel als A = A, denn das iſt die Bedeutung der logiſchen Copula) giebt Jeder zu; und zwar ohne ſich im geringſten darüber zu bedenken: man anerkennt ihn für völlig gewiſs und ausgemacht.

Wenn aber Jemand einen Beweiſs deſſelben fordern ſollte, ſo würde man ſich auf einen ſolchen Beweiſs gar nicht einlaſſen, ſondern behaupten, jener Satz ſey *ſchlechthin*, d. i. *ohne allen weitern Grund*, gewiſs: und indem man dieſes, ohne Zweifel mit allgemeiner Beiſtimmung, thut, *ſchreibt man ſich das Vermögen zu, *etwas ſchlechthin zu ſetzen.* Als gewiss anzunehmen, also etwas intellectuales [illegible] Gewißheit hervorzubringen, folglich das Vermögen einer geistigen Thätigkeit.

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Setzen in [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Definition [illegible] [illegible] Setzen [illegible] Etwas durch geistige [illegible] [illegible] [illegible] Thätigkeit [illegible] bringen, u. Gesezt seyn, heißt das Produkt seyn einer solchen Thätigkeit.

2) Man ſezt, durch die Behauptung, daſs obiger Satz an ſich gewiſs ſey

Seyn ohne Prädikat heißt [illegible] p. 6 Sich im Bewußtseyn mit Notwendigkeit vorfinden.

nicht, daſs A *ſey*. Der Saz *A iſt A* iſt gar nicht gleichgeltend dem: *A iſt*, oder; *es iſt ein A*. (*Seyn*, ohne Prädikat geſezt, drückt etwas ganz anders aus, als ſeyn mit einem Prädikate, worüber weiter p. 66. unten). Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeſchloſsnen Raum, ſo bleibt jener Saz immer richtig: ob gleich der Saz: *A iſt*, offenbar falſch wäre. Sondern man urtheilt — Aber [illegible]

heißen: Es ist das Urtheil da: Wenn A ge[illegible]

man ~~*ſezt*~~: *wenn* A ſey, *ſo* ſey A. Mithin iſt davon *ob* überhaupt A ſey, oder nicht, gar nicht die Frage. Es iſt nicht die Frage vom *Gehalte* des Satzes, ſondern bloſs von ſeiner *Form*; nicht von dem, *wovon* man etwas weiſs, ſondern von dem, *was* man weiſs, von irgend einem Gegenſtande, welcher es auch ſeyn möge.

[illegible] Urtheil, [illegible]

Mithin wird durch die Behauptung, daſs der obige Saz ſchlechthin gewiſs ſey, *das* feſtgeſezt, daſs zwiſchen jenem *Wenn*, und dieſem *So* ein nothwendiger Zuſammenhang ſey; und der *nothwendige Zuſammenhang zwiſchen beiden* iſt es, der *ſchlechthin*, und *ohne allen Grund* geſezt* wird. Ich nenne dieſen nothwendigen Zuſammenhang vorläufig = X.

*Gesezt, angenommen, [illegible]

[illegible]

3) In Rükſicht auf A ſelbſt aber, *ob* es ſey, oder nicht, iſt dadurch noch nichts geſezt. Es entſteht alſo die Frage: unter welcher Bedingung *iſt* denn A?

[illegible]

a) X wenigſtens iſt *im* Ich, und *durch* das Ich geſezt — denn das Ich iſt es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X, als einem Geſetze, urtheilt;

Wir können wir hier [illegible] urtheilt u. [illegible] Urtheilen. Diese ganze [illegible]

& welches Urtheilen, liegt bloß auf dem [illegible] [illegible], dessen Gültigkeit noch nicht erwiesen ist, bleibt [illegible] bis zu jenem Beweise eine bloße Hypothese.

* Dieses X ist nicht allein [illegible] sondern [illegible] [illegible] wodurch das Ich Urtheilt, liegt in einem [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

theilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird, dem Ich durch das Ich ſelbſt gegeben ſeyn muſs. gegründet, wird aber nicht erst [illegible] willkührlich [illegible] [illegible] [illegible] gegeben, [illegible] ihm durch sich selbst gegeben, das Ich selbst [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] selbst.

b) *ob*, und *wie* A überhaupt geſezt ſey, wiſſen wir nicht; aber da X. einen Zuſammenhang zwiſchen einem unbekannten Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, abſoluten Setzen deſſelben A bezeichnen ſoll, ſo iſt, *wenigſtens in ſofern jener Zuſammenhang geſetzt wird*, A in dem Ich, und *durch* das Ich geſezt, ſo wie X. — X iſt nur in Beziehung auf ein A. möglich; nun iſt X. im Ich wirklich geſezt: mithin muſs auch A. im Ich geſezt ſeyn, inſofern X. darauf bezogen wird.

[illegible] [illegible] [illegible] ist selbst; X ist ein formaler [illegible] und im [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

c) X. bezieht ſich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logiſche Stelle des Subjekts einnimmt, eben ſo, wie auf dasjenige, welches im Prädikate ſteht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide alſo ſind, inſofern ſie geſezt ſind, im Ich geſezt; und das im Pradikate, wird, unter der Bedingung, daſs das im Subjekte geſezt ſey, ſchlechthin geſezt; und der obige Saz läſst demnach ſich auch ſo ausdrücken: Wenn A. *im Ich* geſezt iſt, ſo *iſt es geſezt*; oder — ſo *iſt* es. [illegible] sc. im Ich

Aber wenn [illegible] A im Ich ist, [illegible] [illegible] durch das Ich [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Nicht [illegible] Ich seyn

4) Es wird demnach durch das Ich vermittelſt X. geſezt; *A ſey für das urtheilende Ich, ſchlechthin, und lediglich Kraft ſeines Geſeztſeyns im Ich überhaupt*; das heiſst: es wird geſezt, daſs im Ich, — es ſey nun insbeſondre ſetzend, oder urtheilend, oder was es auch ſey — etwas ſey, das ſich ſtets gleich, ſtets Ein und eben daſſelbe ſey; und das ſchlechthin geſetzte X. was durch das Ich A 4 darein gesetzt sey. läſst

Folglich so: X ist im Ich, X ist immer gleich X, folglich ist [illegible] (nämlich das X) im Ich, und stets dasselbe bleibt.

[illegible] X [illegible]

läſst ſich auch ſo ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich. Ich = Ich, [illegible]

5) Durch dieſe Operation ſind wir ſchon unvermerkt zu dem Satze: *Ich bin* (zwar nicht als Ausdruck einer *Thathandlung*, aber doch einer *Thatſache*) angekommen. Denn [illegible] A = A.

X iſt ſchlechthin geſezt; das iſt Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns. Nun iſt X gleich dem Satze: Ich bin Ich: mithin iſt auch dieſer ſchlechthin geſezt.

Aber der Saz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung, als der Saz A iſt A. — Nemlich der leztere hat nur unter einer gewiſſen Bedingung einen Gehalt. *Wenn* A. geſezt iſt, ſo iſt es freylich *als* A, mit dem Prädikate A. geſezt. Es iſt aber durch jenen Saz noch gar nicht ausgemacht, *ob* es überhaupt geſezt, mithin, ob es mit irgend einem Prädikate geſezt ſey. Der Saz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt, und ſchlechthin, denn er iſt gleich dem Satze X.; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch ſeinem Gehalte nach. In ihm iſt das Ich, nicht unter Bedingung, ſondern ſchlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit ſich ſelbſt geſezt; es *iſt* alſo geſezt; und der Saz läſst ſich auch ausdrücken; *Ich bin*. [illegible]

Dieſer Saz: Ich bin, iſt bis jezt nur auf eine Thatſache gegründet, und hat keine andre Gültigkeit, als die einer Thatſache. Soll der Saz A = A (oder beſtimmter, dasjenige was in ihm ſchlechthin geſezt iſt = X) gewiſs ſeyn, ſo muſs auch der Saz: Ich bin, gewiſs ſeyn. Nun iſt es Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns, daſs wir genöthigt ſind, X. für ſchlechthin

[illegible]

Die Schlechthin [illegible] Ich = Ich [illegible] X [illegible]

* [illegible] aber [illegible] eine petitio principii, [illegible]

---

* [illegible] X, [illegible] den !!

bin gewiſs zu halten; mithin auch den Saz: Ich bin — auf welchen X. ſich gründet. Es iſt demnach Erklärungsgrund aller Thatſachen des empiriſchen Bewuſstſeyns, daſs vor allem Setzen im Ich, vorher das Ich ſelbſt geſezt ſey. — (*Aller* Thatſachen, ſage ich: und das hängt vom Beweiſe des Satzes ab, daſs X. die höchſte Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns ſey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten ſey: welcher wohl ohne allen Beweiſs zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wiſſenſchaftslehre ſich damit beſchäftiget, ihn zu erweiſen).

6) Wir gehen auf den Punkt zurük; von welchem wir ausgingen.

[illegible] Handeln gesprochen [illegible]

a) Durch den Saz A = A. wird *geurtheilt.* Alles Urtheilen aber iſt laut des empiriſchen Bewuſstſeyns ein Handeln des menſchlichen Geiſtes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empiriſchen Selbſtbewuſstſeyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgeſezt werden müſſen. [illegible]

[illegible]

b) Dieſem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres gegründetes, nemlich X = Ich bin, zum Grunde. [illegible] Handeln [illegible]

c) Demnach iſt das *ſchlechthin geſezte*, und *auf ſich ſelbſt gegründete*, — Grund *eines gewiſſen* (durch die ganze Wiſſenſchaftslehre wird ſich ergeben, *alles*) Handelns des menſchlichen Geiſtes, mithin ſein reiner Charakter; der reine Charakter der "Thätigkeit" an ſich: abgeſehen von den beſondern empiriſchen Bedingungen derſelben.

[illegible] ſelbſt gegeben werden. Dieſes [illegible] Handeln [illegible] unmittelbar [illegible]

Dieser ist nur angenommen, das Ich bin, sey Grund des geistigen Handelns, u. dies ist allein [illegible] [illegible] nicht [illegible] wenn das Ich nicht wäre [illegible] [illegible] nicht handeln. Unmittelbar [illegible]

Grund des Handelns

Character des Handelns

Also das Setzen des Ich durch ſich ſelbſt iſt die reine Thätigkeit deſſelben. — Das Ich *ſezt ſich ſelbſt*, und es *iſt*, vermöge dieſes bloſsen Setzens durch ſich ſelbſt; und umgekehrt: Das Ich *iſt*, und es *ſezt* ſein Seyn, vermöge ſeines bloſsen Seyns. — Es iſt zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That ſind Eins und eben daſſelbe; und daher iſt das: *Ich bin*, Ausdruk einer Thathandlung; aber auch der **einzigen** möglichen, wie ſich aus der ganzen Wiſſenſchaftslehre ergeben muſs.

[illegible] auf das [illegible] Character [illegible] das Handeln an sich, oder reine Thätigkeit

7) Wir betrachten jezt noch einmal den Saz: Ich bin Ich.

Producte [illegible] ist der Satz anzusehen:

a) Das Ich iſt ſchlechthin geſezt. Man nehme an, daſs das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts *) ſtehende Ich, das *ſchlechthin geſezte*; das in der

Ich bin, ist die reine Thätigkeit des Ich, aber das Ich bin ist der Ausdruck einer Thathandlung, das Ich ist sein eigenes Produkt

---

*) So iſt es auch allerdings der logiſchen Form jedes Satzes nach. In dem Satze A = A iſt das erſte A dasjenige, welches im Ich, entweder ſchlechthin, wie das Ich ſelbſt, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes beſtimmte Nicht-Ich geſezt wird. In dieſem Geſchäfte verhält ſich das Ich als abſolutes Subjekt; und man nennt daher das erſte A. das Subjekt. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das ſich ſelbſt zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in ſich *geſezt*, vorfindet, weil es daſſelbe erſt in ſich geſezt *hat*. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von A, ſondern von ſich ſelbſt, daſs es nemlich in ſich ein A vorfinde: und daher heiſst das zweite A das Prädikat. — So bezeichnet im Satze A = B. A das, was jetzt geſezt wird; B dasjenige, was als geſezt, ſchon

Wie ist das einzusehen?

der Stelle des Prädikats aber, das *ſeyende* bedeute; ſo wird durch das ſchlechthin gültige Urtheil, daſs beide völlig Eins ſeyen, ausgeſagt; oder ſchlechthin geſezt: das *Ich* ſey, *weil* es ſich geſezt habe. [illegible] weil [illegible] Gesezt seyn [illegible] princip. [illegible]

b) Das Ich in der erſtern, und das in der zweiten Bedeutung, ſollen ſich ſchlechthin gleich ſeyn. Man kann demnach den obigen Saz auch umkehren, und ſagen: das Ich ſezt ſich ſelbſt, ſchlechthin *weil* es iſt. Es *ſezt* ſich durch ſein bloſses Seyn, und *iſt* durch ſein bloſses Geſeztſeyn.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort "Ich" brauchen, und führt uns auf eine beſtimmte Erklärung des Ich, als abſoluten Subjekts. *Dasjenige, deſſen Seyn (Weſen) blos darin beſteht, daſs es ſich ſelbſt als ſeyend, ſezt,* iſt das Ich, als abſolutes Subjekt. So wie es ſich *ſezt*, *iſt* es; und ſo wie es *iſt*, *ſezt* es ſich; und das Ich iſt demnach für das Ich ſchlechthin, und nothwendig. Was für ſich ſelbſt ohne Selbstbewußtseyn nicht iſt, iſt kein Ich. Natur. [illegible] in der Einleitung wo das Ich definirt wird: Das Ich ist nichts anders als ein Handeln auf sich selbst. conf. E. p 61.

Definition des Ich, als absoluten Subjekt. conf. p. 221.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen; *was* war ich wohl, ehe ich zum Selbſtbewuſstſeyn kam? Die natürliche Antwort darauf iſt: *ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich iſt nur inſofern; inwiefern es ſich ſeiner bewuſst iſt. — Die Möglichkeit jener Frage, gründet ſich auf eine Verwirrung zwiſchen dem Ich als *Subjekt*; und dem *Ich* als *Objekt* der Reflexion des abſoluten Subjekts,

---

ſchon angetroffen wird. — *Iſt* drükt den Uebergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das geſezte aus. conf. E. p. 67.

+ Nein einen [illegible] ich bleib [illegible] dem Stand-
puncte [illegible] wohl möglich.

jekts, und iſt an ſich völlig unſtatthaft. Das Ich ſtellt ſich ſelbſt vor, nimmt inſofern ſich ſelbſt in die Form der Vorſtellung auf, und iſt erſt nun *Etwas*, ein Objekt; das Bewuſstſeyn bekommt in dieſer Form ein Subſtrat, welches *iſt*, auch ohne wirkliches Bewuſstſeyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt ſich einen ſolchen Zuſtand, und fragt: *Was* war damals das Ich; d. h. was iſt das Subſtrat des Bewuſstſeyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das *abſolute Subjekt*, als jenes Subſtrat anſchauend, *mit hinzu*; man denkt alſo unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abſtrahirt zu haben vorgab; und widerſpricht ſich ſelbſt. Man kann gar nichts denken, ohne ſein Ich, als ſich ſeiner ſelbſt bewuſst, mit hinzu denken; man kann von ſeinen Selbſtbewuſstſeyn nie abſtrahiren: mithin ſind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten, denn ſie ſind, wenn man ſich ſelbſt wohl verſteht, nicht aufzuwerfen).

conf. p. 221.

Ueberhaupt [illegible] Vorstellungen gäbe [illegible] Selbst[illegible] [illegible] werden. [illegible] zeigt ja selbst daß [illegible], daß das [illegible] ein Objekt [illegible].

conf. E. p. 25.
E. p. 57. ff.
E. p. 70. ff.

8) Iſt das Ich nur inſofern es ſich ſezt, ſo iſt es auch nur *für* das ſetzende, und ſezt nur für das ſeyende — *Das Ich iſt für das Ich* — ſezt es aber ſich ſelbſt, ſchlechthin, ſo wie es iſt, ſo ſezt es ſich nothwendig, und iſt nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig.* (indem ich ſage *für Mich*, ſetze ich ſchon mein Seyn).

9) *Sich ſelbſt ſetzen*, und *Seyn*, ſind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Saz: Ich bin, weil ich mich ſelbſt geſezt habe, kann demnach auch ſo ausgedrückt werden: *Ich bin ſchlechthin, weil ich bin.*

Nemlich p. 11. hiess es: Ich bin weil ich mich setze
nun sind aber Seyn u. sich setzen einerley, also kann
man auch sagen: Ich bin weil ich bin, d. h. ich bin
durch mich selbst, also schlechthin. — [illegible]
[illegible]
[illegible]

Ferner

* bisher angeführte [illegible]: [illegible] überall [illegible] [illegible] Thätigkeit [illegible] [illegible] Thätigkeit überhaupt ~~[illegible]~~ voraus gesetzt werden.

9) Ferner, das ſich ſetzende Ich, und das ſeyende Ich, ſind völlig gleich, Ein und eben daſſelbe. Das Ich iſt dasjenige, als *was* es ſich ſezt; und es ſezt ſich als *dasjenige*, was es iſt. Alſo: *Ich bin ſchlechthin,* i.e. durch mich selbst *was ich bin.*

10) Der unmittelbare Ausdruk der jezt entwikelten Thathandlung, wäre folgende Formel: *Ich bin ſchlechthin*, d. i. *ich bin ſchlechthin, weil ich bin*; *und bin ſchlechthin, was ich bin; beides für das Ich.*

Denkt man ſich die Erzählung von dieſer Thathandlung an die Spitze einer Wiſſenſchaftslehre, ſo müßte ſie etwa folgendermaaſsen ausgedrükt werden: *Das Ich ſezt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Seyn.*

Das Seyn des Ich, ist nichts anders als das Resultat der geistigen Thätigkeiten desselben.

Wir ſind von dem Satze A = A ausgegangen: nicht, als ob der Saz: Ich bin, ſich aus ihm erweiſen lieſse, ſondern weil wir von irgend einem, im empiriſchen Bewuſstſeyn gegebnen *gewiſſen*, ausgehen muſten. Aber ſelbſt in unſrer Erörterung hat ſich ergeben, daſs nicht der Saz: A = A den Saz Ich bin, ſondern daſs vielmehr der leztere, den erſtern begründe.

Wird im Satze: Ich bin, von dem beſtimmten Gehalte, dem Ich, abſtrahiert, und die bloſse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben iſt, *die Form der Folgerung vom Geſetztſeyn auf das Seyn*, übrig gelaſſen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W. L. §. 6.) geſche- conf. B. [illegible] [illegible]

* Die Identität des Ich ist doch offenbar nicht der Grund davon daß A = A, auch nicht einmal davon daß A als A = A beibehalten wird, sondern nur eine Bedingung der Möglichkeit alles Urtheilens überhaupt

ſchehen muſs; ſo erhält man als *Grundſaz der Logik* den Saz A = A der nur durch die Wiſſenſchaftslehre erwieſen und beſtimmt werden kann. *Erwieſen:* A iſt A, weil das Ich, welches A als absolutes Subjekt geſezt hat, gleich iſt demjenigen, in welchem es als Realität geſezt iſt: *beſtimmt*; "alles was iſt, iſt nur inſofern, als es im Ich geſezt iſt, und auſſer dem Ich iſt nichts." Kein mögliches A im obigen Satze (kein *Ding*) kann etwas anders ſeyn, als ein im Ich geſeztes. [illegible] ſchlechthin vom Seyn zum Grund legt, denn ist nichts ~~anders~~ [illegible]

[illegible] ist [illegible] Beweis [illegible] Sitt. L. S.

Abſtrahiert man ferner von allem Urtheilen, als beſtimmten Handeln, und ſieht bloſs auf die durch jene Form gegebne Handlungsart des menſchlichen Geiſtes überhaupt, ſo hat man die *Kategorie der Realität.* Alles, worauf der Saz A = A anwendbar iſt, hat, *inſofern derſelbe darauf anwendbar iſt,* Realität. Dasjenige, was durch das bloſse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich geſezten) geſezt iſt, iſt in ihm Realität, iſt ſein Weſen. Zwischen Realität u. Wesen eines Dinges, ist ein großer Unterschied; und überhaupt gilt [illegible]

(Der Maimonſche Skepticismus gründet ſich zulezt auf die Frage über unſre Befugniſs zur Anwendung der Kategorie der Realität. Dieſe Befugniſs läſst ſich aus keiner andern ableiten, ſondern wir ſind dazu ſchlechthin befugt. Vielmehr müſſen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und ſelbſt der Maimonſche Skepticismus ſezt ſie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. – Aber es läſst ſich etwas aufzeigen, woraus jede Kategorie ſelbſt abgeleitet iſt: das Ich, als abſolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf ſie angewendet werden ſoll, muſs gezeigt werden, daſs aus dem Ich [illegible] Realität mit Wesenheit gleichgesetzt.

[illegible]

Rea-

Realität darauf übertragen werde: — daſs es ſeyn müſſe, wofern das Ich ſey.

Auf unſern Saz, als abſoluten Grundſaz alles Wiſſens hat gedeutet *Kant* in ſeiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundſaz beſtimmt aufgeſtellt. Vor ihm hat *Kartes* einen ähnlichen angegeben: cogito, ergo sum, welches nicht eben der Unterſaz, und die Schluſsfolge eines Syllogiſm ſeyn muſs, deſſen Oberſaz hieſse: quodcunque cogitat, eſt: ſondern welches er auch ſehr wohl als unmittelbare Thatſache des Bewuſstſeyns betrachtet haben kann. Dann hieſse es ſoviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir ſagen würden, sum, ergo sum). Aber dann iſt der Zuſaz cogitans völlig überflüſsig; man denkt nicht nothwendig, wenn man iſt, aber man iſt nothwendig, wenn man denkt. Das Denken iſt gar nicht das Weſen, ſondern nur eine beſondre Beſtimmung des Seyns; und es giebt auſſer jener noch manche andere Beſtimmungen unſers Seyns. — *Reinhold* ſtellt den Saz der Vorſtellung auf, und in der Karteſiſchen Form würde ſein Grundſaz heiſsen: Repraeſento, ergo sum, oder richtiger *repraeſentans sum, ergo sum*. Er geht um ein beträchtliches weiter, als Kartes; aber, wenn er nur die Wiſſenſchaft ſelbſt, und nicht etwa bloſs die Propädeutik derſelben aufſtellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorſtellen iſt nicht das Weſen des Seyns, ſondern eine beſondre Beſtimmung deſſelben;

[illegible]

ſoviel als [illegible] Thätig seyn.

ben; und es giebt auſſer dieſer noch andere Beſtimmungen unſers Seyns, *ob ſie gleich durch das Medium der Vorſtellung hindurch gehen müſſen, um zum empiriſchen Bewuſstſeyn zu gelangen.*

Das reine Bewuſstseyn wird B. p. 51. definirt, als das Denken: Ich bin; ohne zu [illegible] zu denken das irgend Etwas Nicht Ich sey.

Ueber unſern Saz, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen iſt *Spinoza.* Er läugnet nicht die Einheit des empiriſchen Bewuſstſeyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewuſstſeyn. Nach ihm verhält ſich die ganze Reihe der Vorſtellungen eines empiriſchen Subjekts, zum einzigen reinen Subjekte, wie eine Vorſtellung zur Reihe. Ihm iſt das Ich (dasjenige, was Er *Sein* Ich nennt, oder ich *mein* Ich nenne) nicht ſchlechthin, *weil* es iſt; ſondern weil *etwas anderes* iſt. — Das Ich iſt nach ihm zwar *für* das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas auſſer dem Ich ſeyn würde. Ein ſolches „auſſer dem Ich" wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das geſezte Ich (z. B. mein Ich) und alle mögliche ſezbare Ich Modificationen wären. Er trennt das *reine*, und das *empiriſche* Bewuſstſeyn. Das erſtere ſezt er in Gott, der ſeiner ſich nie bewuſst wird, da das reine Bewuſstſeyn nie zum Bewuſstſeyn gelangt; das lezte in die beſondern Modificationen der Gottheit. So aufgeſtellt, iſt ſein Syſtem völlig conſequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde ſich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es iſt grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empiriſchen Bewuſstſeyn gegebne reine Bewuſstſeyn hinaus zu gehen? — — Was ihn auf ſein Syſtem trieb, läſst ſich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchſte Einheit in der menſchlichen Erkenntniſs her-

d. h. da das Ich nie sich selbst denken kann ohne zurück ein Nicht-Ich zu denken.

[illegible]

hervorzubringen. Dieſe Einheit iſt in ſeinem Syſtem; und der Fehler iſt bloſs darin, daſs er aus theoretiſchen Vernunftgründen zu ſchlieſsen glaubte, wo er doch blos durch ein praktiſches Bedürfniſs getrieben wurde: daſs er etwas wirklich gegebnes aufzuſtellen glaubte, da er doch bloſs ein vorgeſtecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufſtellte. Seine höchſte Einheit, werden wir in der Wiſſenſchaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *iſt*, ſondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *ſoll*, aber nicht *kann*. — — Ich bemerke noch, daſs man, wenn man das *Ich bin* überſchreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muſs! (daſs das Leibniziſche Syſtem, in ſeiner Vollendung gedacht, nichts anders ſey, als Spinozismus, zeigt in einer ſehr leſenswerthen Abhandlung: Ueber die Progreſſen der Philoſophie u. ſ. w. Salomo Maimon.) und daſs es nur zwei völlig conſequente Syſteme giebt; das Kritiſche, welches dieſe Grenze anerkennt, und das Spinoziſche, welches ſie überſpringt.

§ 2. *Zweiter, ſeinem Gehalte nach bedingter Grundſatz.*

Der 2te Grundsatz: Das Ich setzt dem Ich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen.

Aus dem gleichem Grunde, aus welchem der erſte Grundſatz nicht bewieſen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns aus, und verfahren mit derſelben aus der gleichen Befugniſs auf die gleiche Art.

1) Der

1) Der Saz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von Iedem für völlig gewiſs und ausgemacht anerkannt, und es iſt kaum zu erwarten, daſs Iemand den Beweiſs deſſelben fordre.

2) Sollte aber dennoch ein ſolcher Beweiſs möglich ſeyn, ſo könnte er in unſerm Syſteme (deſſen Richtigkeit an ſich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wiſſenſchaft problematiſch iſt) nicht anders, als aus dem Satze: A = A, geführt werden.

3) Ein ſolcher Beweiſs aber iſt unmöglich. Denn ſetzet das äuſſerſte, daſs nemlich der aufgeſtellte Saz dem Satze: — A = — A, mithin — A irgend einem im Ich geſezten Y. völlig gleich ſey, und er nun ſoviel heiſſe, als: *wenn* das Gegentheil von A geſezt iſt, *ſo* iſt es geſezt: ſo wäre hier der gleiche Zuſammenhang (= X.) ſchlechthin geſezt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewieſner Saz, ſondern es wäre dieſer Saz ſelbſt. . . Und ſo ſteht denn auch wirklich die Form dieſes Satzes, inſofern er bloſser logiſcher Saz iſt, unter der höchſten Form, der *Förmlichkeit* überhaupt, der Einheit des Bewuſstſeyns.

+ Weil das Ich welches A gesetzt hat gleich ist dem Ich in welchem es gesetzt ist, p. 14 [illegible]

4) Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: *Iſt* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der bloſſen Handlung*, iſt denn das Gegentheil von A. geſezt? Dieſe Bedingung iſt es, die ſich vom Satze A = A müſste ableiten laſſen, wenn der oben aufgeſtellte Saz ſelbſt ein abgeleiteter ſeyn ſollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann ſich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegenſetzens in der Form des

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

des Setzens ſo wenig enthalten wird, daſs ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſezt iſt. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und ſchlechthin entgegengeſezt. — A iſt *als* ſolches, geſezt, ſchlechthin, weil es geſezt iſt. [illegible]

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, ſo gewiſs der Saz — A nicht = A. unter den Thatſachen des empiriſchen Bewuſstſeyns vorkommt, ein Entgegenſetzen vor; und dieſes Entgegenſetzen iſt ſeiner bloſsen *Form* nach eine ſchlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung ſtehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung. [illegible]

(Die *logiſche* Form des Satzes *als* Satzes ſteht, (wenn der Saz aufgeſtellt wird — A = — A) unter der Bedingung der Identität des Subjekts, und des Prädikats (d. i. des *vorſtellenden*, und des *als* vorſtellend *vorgeſtellten* Ich; S. 10. d. Anmerk.) Aber ſelbſt die Möglichkeit des Gegenſetzens an ſich ſezt die Identität des Bewuſstſeyns voraus; und der Gang des in dieſer Funktion handelnden Ich iſt eigentlich folgender: A (das ſchlechthin geſezte) = A, (dem, worüber reflektirt wird). Dieſem A als Objekte der Reflexion, wird durch eine abſolute Handlung entgegengeſezt — A, und von dieſem wird geurtheilt, daſs es auch dem ſchlechthin geſezten A entgegengeſezt ſey, weil das erſtere dem leztern gleich iſt; welche Gleichheit ſich (§. 1.) auf die Identität des ſetzenden, und des reflektirenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgeſezt, daſs das in beiden Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche ſey. Könnte dieſes [illegible] ſelbſt [illegible]

Das folgt gar nicht. Wenn die Identität des Ich in welchem das Subject ist, und dem in welchem das Prädicat [illegible] so könnte gar nicht gewechselt werden. Die Einheit aber in diesem Fall nicht etwa das ~~Subject~~: A = — A, sondern

das Seine [illegible] Grund.

so [illegible] ſelbſt in beiden Handlungen ſich entgegengeſezt ſeyn, ſo würde — A ſeyn = A. Mithin iſt auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegenſetzen nur durch die Identität des Ich möglich).

sc. durch die Handlung des Entgegensetzens

5) Durch dieſe abſolute Handlung nun, und ſchlechthin durch ſie, wird das entgegengeſezte, inſofern es ein *entgegengeſeztes* iſt (als bloſses Gegentheil überhaupt) geſezt. Iedes Gegentheil, inſofern es das iſt, iſt ſchlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde. Das Entgegengeſeztſeyn überhaupt iſt ſchlechthin durch das Ich geſezt.

6) Soll irgend ein — A geſezt werden, ſo muſs ein A geſezt ſeyn. Demnach iſt die Handlung des Entgegenſetzens, in einer andern Rückſicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich iſt, hängt von einer andern Handlung ab; die Handlung iſt demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daſs eben *ſo*, und nicht anders gehandelt wird, iſt unbedingt; die Handlung iſt ihrer *Form*, (in Abſicht des *Wie*) unbedingt.

aber ihrem Wesen nach, ist sie gänzlich von der Handlung [illegible]

(Das Entgegenſetzen iſt nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewuſstſeyns des ſetzenden, und des entgegenſetzenden. Hinge das Bewuſstſeyn der erſten Handlung nicht mit dem Bewuſstſeyn der zweiten zuſammen; ſo wäre das zweite Setzen kein Gegenſetzen, ſondern ein Setzen ſchlechthin. Erſt durch Beziehung auf ein Setzen, wird es ein Gegenſetzen).

Die Handlung des Entgegensetzens ist ihrem Dasein nach bedingt, sc. sie kann nicht vorkommen, wirklich werden, wo nicht ein Setzen vorangegangen ist (das Setzen vorhanden); aber sonst eine davon ganz unabhängige ursprüngliche Handlung des menschlichen Geistes.

7) Bis jezt iſt von der Handlung, als bloſser Handlung, von der Handlungsart geredet worden. Wir gehen über zum Produkte derſelben = — A.

Wir können im — A abermals zweierlei unterſcheiden; die *Form* deſſelben, und die *Materie*. Durch die Form wird beſtimmt, daſs es überhaupt ein Gegentheil ſey (von irgend einem X). Iſt es einem beſtimmten A. entgegengeſezt, ſo hat es *Materie*; es iſt irgend etwas beſtimmtes nicht. [illegible] *Materie* [illegible] qua talis [illegible]

8) Die *Form* von — A wird beſtimmt durch die Handlung ſchlechthin; es iſt ein Gegentheil, weil es Produkt eines Gegenſetzens iſt: die *Materie* durch A; es iſt nicht, was A iſt; und ſein ganzes Weſen beſteht darin, daſs es nicht iſt, was A iſt. — Ich weiſs von — A, *daſs* es von irgend einem A das Gegentheil ſey. *Was* aber dasjenige ſey, oder nicht ſey, von welchem ich jenes weiſs, kann ich nur unter der Bedingung wiſſen, daſs ich A kenne. [illegible]

Weil alles was ist, nur in so fern ist als es im Ich gesetzt ist p. 14. [illegible]

9) Es iſt urſprünglich nichts geſezt, als das Ich; und dieſes nur iſt ſchlechthin geſezt (§. 1.). Demnach kann nur dem Ich ſchlechthin entgegengeſezt werden. Aber das dem Ich entgegengeſezte iſt = *Nicht-Ich*. [illegible] demnach [illegible]

10) So gewiſs das unbedingte Zugeſtehen der abſoluten Gewiſsheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatſachen des empiriſchen Bewuſstſeyns vorkommt: *ſo gewiſs wird dem Ich ſchlechthin entgegengeſezt ein Nicht-Ich.* Von dieſem urſprünglichen Entgegenſetzen nun iſt alles das, was wir ſo eben vom Entge-

gegenſetzen überhaupt geſagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm urſprünglich: es iſt alſo der Form nach ſchlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und ſo wäre denn auch der zweite Grundſaz alles menſchlichen Wiſſens gefunden.

[illegible] Nicht-Ich [illegible] allen Merk. [illegible]

11) Von allem, was dem Ich zukommt, muſs kraft der bloſsen Gegenſetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Nicht-Ich [illegible]

(Es iſt die gewöhnliche Meinung, daſs der Begriff des Nicht-Ich ein diskurſiver, durch Abſtraktion von allen Vorgeſtellten entſtandner Begriff ſey. Aber die Seichtigkeit dieſer Erklärung läſst ſich leicht darthun. So wie ich irgend etwas vorſtellen ſoll, muſs ich es dem Vorſtellenden entgegenſetzen. Nun kann und muſs allerdings in dem Objekte der Vorſtellung irgend ein X. liegen, wodurch es ſich als ein Vorzuſtellendes, nicht aber als das Vorſtellende entdekt: aber *daſs* alles, worin dieſes X. liege, nicht das Vorſtellende, ſondern ein Vorzuſtellendes ſey, kann ich durch keinen Gegenſtand lernen; vielmehr giebt es nur unter Vorausſetzung jenes Geſetzes erſt überhaupt einen Gegenſtand).

Conf. E. p. 28. E. p. 57.

[illegible]

Aus dem materialen Satze: *Ich bin*, entſteht durch Abſtraktion von ſeinem Gehalte der bloſs formale, und logiſche: A = A. Aus dem im gegenwärtigen § aufgeſtellten entſteht durch die gleiche Abſtraktion der lo-

[illegible]

logiſche Saz: — A nicht = A, den ich *den Saz des Gegenſetzens* nennen würde. Er iſt hier noch nicht füglich zu beſtimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund ſich im folgenden §. ergeben wird. Abſtrahirt man endlich von der beſtimmten Handlung des Urtheilens ganz, und ſieht blos auf die Form der Folgerung vom Entgegengeſeztſeyn auf das Nicht-Seyn, ſo hat man die *Kategorie der Negation*. Auch in dieſe iſt erſt im folgenden §. eine deutliche Einſicht möglich.

§. 3. *Dritter, ſeiner Form nach bedingter Grundſaz.*

er heiſst:
Das Ich setzt ein Ich u. ein Nicht Ich als wechselseitig durch einander beschränkt

Mit jedem Schritte, den wir in unſrer Wiſſenſchaft vorwärts thun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem ſich alles erweiſen läſst. Im erſten Grundſatze ſollte, und konnte gar nichts erwieſen werden; er war der Form ſowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgend einen höhern Grund gewiſs. Im zweiten lieſs zwar *die Handlung des Entgegenſetzens* ſich nicht ableiten; wurde aber nur ſie ihrer bloſsen Form nach unbedingt geſezt, ſo war ſtreng erweiſslich, daſs das *Entgegengeſezte* = Nicht-Ich ſeyn müſste. Der dritte iſt faſt durchgängig eines Beweiſes fähig, weil er nicht, wie der zweite dem Gehalte, ſondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener, von Einem, ſondern von Zwey Sätzen beſtimmt wird.

Weil nur im Ich [illegible] entgegengesetzt werden. p. 21. [illegible]

Er wird der Form nach beſtimmt, und iſt bloſs dem Gehalte nach unbedingt — heiſst: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgeſtellt wird, iſt be-

Die Aufgabe von dem was er [illegible] [illegible] ist blos seiner Form nach bedingt seinem Gehalte nach aber unbedingt

Beſtimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Löſung derſelben. Die leztere geſchieht unbedingt, und ſchlechthin durch einen Machtſpruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer Deduktion an, und gehen mit ihr, ſo weit wir können. Die Unmöglichkeit, ſie fortzuſetzen, wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir ſie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtſpruch der Vernunft, der ſich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

[illegible] conf. Anm. ad p. 21.

A) [illegible]

1) Inſofern das Nicht-Ich geſezt iſt, iſt das Ich nicht geſezt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

Nun iſt das Nicht-Ich im Ich geſezt: denn es iſt entgegengeſezt; aber alles Entgegenſetzen ſezt die Identität des Ich, in welchem geſezt, und dem geſezten entgegengeſezt wird, voraus.

[illegible]

Mithin iſt das Ich im Ich nicht geſezt, inſofern das Nicht-Ich darin geſezt iſt.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur inſofern geſezt werden, in wiefern im Ich (in dem identiſchen Bewuſstſeyn) ein Ich geſezt iſt, dem es entgegengeſezt werden kann.

[illegible]

Nun ſoll das Nicht-Ich im identiſchen Bewuſstſeyn geſezt werden.

[illegible]

Mithin muſs in demſelben, inſofern das Nicht-Ich geſezt ſeyn ſoll, auch das Ich geſezt ſeyn.

[illegible] 3) Beide

[illegible]

Anregung [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

3) Beide Schlussfolgen ſind ſich entgegengeſezt: beide ſind aus dem zweiten Grundſatze durch eine Analyſe entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Alſo iſt der zweite Grundſaz ſich ſelbſt entgegengeſezt, und hebt ſich ſelbſt auf. [illegible]

[illegible]

4) Aber er hebt ſich ſelbſt nur inſofern auf, inwiefern das geſezte durch das entgegengeſezte aufgehoben wird, mithin, in wiefern er ſelbſt Gültigkeit hat. Nun ſoll er durch ſich ſelbſt aufgehoben ſeyn, und keine Gültigkeit haben.

Mithin hebt er ſich nicht auf.

Der zweite Grundſaz hebt ſich auf; und er hebt ſich auch nicht auf.

6) Wenn es ſich mit dem zweiten Grundſatze ſo verhält, ſo verhält es ſich auch mit dem erſten nicht anders. Er hebt ſich ſelbſt auf, und hebt ſich auch nicht auf. Denn

Iſt Ich = Ich, ſo iſt alles geſezt, was im Ich geſezt iſt.

Nun ſoll der zweite Grundſaz im Ich geſezt ſeyn, und auch nicht im Ich geſezt ſeyn. [illegible]

Mithin iſt Ich nicht = Ich, ſondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

[illegible]

8) Alle dieſe Folgerungen ſind von den aufgeſtellten Grundſätzen, nach den als gültig vorausgeſezten Reflexionsgeſetzen abgeleitet; ſie müſſen demnach richtig ſeyn. Sind ſie aber richtig, ſo wird die Identität des Bewuſstſeyns, das einzige abſolute Fundament un-

[illegible]

B 5 ſers

[illegible]

ſers Wiſſens aufgehoben. Hierdurch nun wird unſre Aufgabe beſtimmt. Es ſoll nemlich irgend ein X. gefunden werden, vermittelſt deſſen alle jene Folgerungen richtig ſeyn können, ohne daſs die Identität des Bewuſstſeyns aufgehoben werde.

* [illegible], denn X könnte [illegible]

1) Die Gegenſätze, welche vereinigt werden ſollen, ſind im Ich, als Bewuſstſeyn. Demnach muſs auch X. *im Bewuſstſeyn ſeyn.

2) Das Ich ſowohl, als das Nicht-Ich ſind beides Produkte urſprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewuſstſeyn ſelbſt iſt ein ſolches Produkt der erſten urſprünglichen Handlung des Ich, "des Setzens des Ich durch ſich ſelbſt."

[illegible]

3) Aber, laut obiger Folgerungen, iſt die Handlung, deren Produkt das Nicht-Ich iſt, das Entgegenſetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muſs X. ſelbſt ein Produkt, und zwar ein Produkt einer urſprünglichen Handlung des Ich ſeyn. Es giebt demnach eine Handlung des menſchlichen Geiſtes = Y. deren Produkt = X. iſt.

[illegible] Produkt [illegible] X iſt [illegible]

4) Die Form dieſer Handlung iſt durch die obige Aufgabe vollkommen beſtimmt. Es ſollen durch ſie das entgegengeſetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, *gleich geſetzt werden, ohne daſs ſie ſich gegenſeitig aufheben. Obige Gegenſätze ſollen in die Identität des einigen Bewuſstſeyns aufgenommen werden.

[illegible] Produkt [illegible]

5)

* also iſt Vereinigen = Gleichſetzen [illegible]

* Was heißt denn hier zusammendenken? Es liegt hierbey eine Verwechslung von logischen u. metaphysischen [illegible] zum Grunde. Ein logisches Subjekt kann nicht zugleich A u. Nicht-A seyn; aber das metaphysische [illegible] das Gemüth kann gar wohl A u. Nicht-A zugleich denken [illegible]

5) Wie dies aber geſchehen könne, und auf welche Art es möglich ſeyn werde, iſt dadurch noch gar nicht beſtimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und läſst ſich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müſſen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie laſſen A und — A. Seyn, und Nicht-Seyn, Realität, und Negation ſich zuſammen denken, ohne daſs ſie ſich vernichten, und aufheben? zuſammen denken.

6) Es iſt nicht zu erwarten, daſs irgend jemand dieſe Frage anders beantworten werde, als folgender maaſsen: ſie werden ſich gegenſeitig *einſchränken*. Mithin wäre, wenn dieſe Antwort richtig iſt, die Handlung Y. ein *Einſchränken* beider Entgegengeſezter durch einander; und X. bezeichnete die *Schranken*. [illegible]

(Man verſtehe mich nicht ſo, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken ſey ein analytiſcher Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und ſich aus ihr entwickeln lieſse. Zwar ſind die entgegengeſezten Begriffe durch die zwei erſten Grundſätze gegeben; die Forderung aber, daſs ſie vereinigt werden ſollen, im erſten enthalten. Aber die Art wie ſie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, ſondern ſie wird durch ein *beſonderes* Geſez unſers Geiſtes beſtimmt, das durch jenes Experiment zum Bewuſstſeyn hervorgerufen werden ſollte.)

7) Aber

7) Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr, als das geſuchte X. es liegt nehmlich zugleich der Begriff der Realität, und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müſſen demnach um X. rein zu bekommen, noch eine Abſtraktion vornehmen.

Definition des Einſchränkens.

8) Etwas *einſchränken* heiſst: die Realität deſſelben durch Negation nicht *gänzlich*, ſondern nur zum *Theil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, auſser dem der Realität, und der Negation noch der der *Theilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *beſtimmten* Quantität.) Dieſer Begriff iſt das geſuchte X; und durch die Handlung Y. wird demnach *ſchlechthin das Ich ſowohl als das Nicht-Ich theilbar geſezt*.

Definition der Quantität, Fähigkeit, als Theilbarkeit.

9) *Ich ſowohl als Nicht-Ich wird theilbar geſezt*; denn die Handlung Y. kann der Handlung des Gegenſetzens nicht *nachgehen* d. i. ſie kann nicht betrachtet werden, als durch dieſelbe erſt möglich gemacht; da, laut obigen Beweiſes, ohne ſie das Gegenſetzen ſich ſelbſt aufhebt, und mithin unmöglich iſt. Ferner kann ſie nicht *vorhergehen*; denn ſie wird bloſs vorgenommen, um die Entgegenſetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit iſt nichts, ohne ein theilbares. Alſo geht ſie unmittelbar in und mit ihr vor; beide ſind Eins, und eben Daſſelbe, und werden nur in der Reflexion unterſchieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengeſezt wird, wird demnach das Ich, dem entgegenge- [illegible] ſezt

Das iſt nicht richtig gedacht [illegible]

* Durch das angeführte wird nicht das Ich u. das Nicht-Ich theilbar gesezt, sondern nur das Absolute Realität von der ein Theil dem Ich, der andre dem Nicht-Ich zukommen soll, und die selben dadurch ihrer Realität [illegible] einschränken

ſezt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengeſezt wird, theilbar geſezt.

C) Jezt haben wir bloſs noch zu unterſuchen, ob durch die aufgeſtellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöſt, und alle Gegenſätze vereinigt ſind.

1) Die erſte Schluſsfolge iſt nunmehr folgendermaaſsen beſtimmt. Das Ich iſt im Ich nicht geſezt, inſofern, d. i. nach denjenigen Theilen (quantitativ) der Realität, mit welchen das Nicht-Ich geſezt iſt. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige der dem Nicht-Ich beigelegt wird, iſt im Ich aufgehoben. Dieſem Satze widerſpricht der zweite nicht. In ſofern (wenn) das Nicht-Ich geſezt iſt muſs auch das Ich geſezt ſeyn, nehmlich ſie ſind beide überhaupt als theilbar ihrer Realität nach, geſezt.

st. der Theilbarkeit

Erſt jezt, vermittelſt des aufgeſtellten Begriffes, kann man von beiden ſagen: ſie ſind *etwas*. Das abſolute Ich des erſten Grundſatzes, iſt nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es iſt ſchlechthin, *was* es iſt, und dies läſst ſich nicht weiter erklären.) Jezt vermittelſt dieſes Begriffs, iſt im Bewuſstſeyn *alle* Realität; und von dieſer kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide ſind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht iſt, und umgekehrt. Dem abſoluten Ich entgegengeſezt, (welchem es aber nur in ſofern es vorgeſtellt wird, nicht in ſofern es an ſich iſt, entgegengeſezt werden kann, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird) iſt das Nicht- st. das [illegible]

Ich

* Warum denn eine negative Grösse? [illegible]
conf. 1) [illegible]; aber [illegible]

Ich *ſchlechthin Nichts*; dem einſchränkbaren Ich entgegengeſezt iſt es eine *negative Gröſse*.*

β) Das Ich ſoll ſich ſelbſt gleich, und dennoch ſich ſelbſt entgegengeſezt ſeyn. Aber es iſt ſich gleich in Abſicht des Bewuſstſeyns, das Bewuſstſeyn iſt einig: aber in dieſem Bewuſstſeyn iſt geſezt das abſolute Ich, als untheilbar**; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengeſezt wird, als theilbar. Mithin iſt das Ich, in ſofern ihm ein Nicht-Ich entgegengeſezt wird, ſelbſt entgegengeſezt dem abſoluten Ich.

** Weil es nicht als Etwas gesezt ist, conf. p. 29.

Und ſo ſind denn alle Gegenſätze vereinigt, unbeſchadet der Einheit des Bewuſstſeyns; und dies iſt gleichſam die Probe, daſs der aufgeſtellte Begriff der richtige war.

D) Da unſrer, erſt durch Vollendung einer Wiſſenſchaftslehre erweiſsbaren Vorausſetzung nach, nicht mehr als Ein ſchlechthin unbedingter, Ein dem Gehalte nach bedingter, und Ein der Form nach bedingter Grundſaz möglich iſt; ſo kann es auſser den aufgeſtellten weiter keinen geben. Die Maſſe deſſen, was unbedingt, und ſchlechthin gewiſs iſt, iſt nunmehr erſchöpft; und ich würde ſie etwa in folgender Formel ausdrücken: *Ich ſetze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*

conf. B. p. 29.

das absolute Ich, conf. p. 43.

Ueber dieſe Erkenntniſs hinaus, geht keine Philoſophie; aber bis zu ihr zurückgehen ſoll jede gründliche Philoſophie; und ſo wie ſie es thut, wird ſie Wiſſenſchaftslehre. Alles was von nun an im Syſteme des menſchlichen

lichen Geiſtes vorkommen ſoll, muſs ſich aus dem aufgeſtellten ableiten laſsen.

---

* A iſt [illegible] = − A qua − A, ſondern nur in Anſehung der poſitiven Beſtimmungen von − A, in [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] eine Art Negation [illegible] [illegible] und A iſt.

B) Wir haben die entgegengeſezten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit. Wird von dem beſtimmten Gehalte, dem Ich, und Nicht-Ich abſtrahirt, und die *bloſse Form der Vereinigung entgegengeſezter durch den Begriff der Theilbarkeit*, übrig gelaſſen, ſo haben wir den logiſchen Saz, den man bisher den des *Grundes* nannte: A zum Theil = — A und umgekehrt.* Iedes Entgegengeſezte iſt ſeinem Entgegengeſezten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche iſt ſeinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengeſezt. Ein ſolches Merkmal = X heiſst der Grund, im erſten Fall der *Beziehungs*- im zweiten der *Unterſcheidungs*-Grund: denn Entgegengeſezte gleich ſetzen, oder vergleichen, nennt man *beziehen*; gleichgeſezte entgegenſetzen heiſst, ſie *unterſcheiden*. Dieſer logiſche Saz wird *bewieſen*, und *beſtimmt* durch unſern aufgeſtellten materialen Grundſaz.

Anf. B. S. 60. Anm.

Bewieſen: denn

a) Alles entgegengeſezte = — A iſt entgegengeſezt einem A, und dieſes A iſt geſezt.

AA Gleichſetzen vergleichen, beziehen; ſollte [illegible] [illegible] Unterſcheiden [illegible] Durch beziehen [illegible] [illegible] vergleichen [illegible]?

A wird [illegible] nicht [illegible]

Durch das Setzen eines — A wird A aufgehoben, und doch auch nicht aufgehoben.

Mithin wird es nur zum Theil aufgehoben; und ſtatt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, iſt in — A nicht — X, ſondern X ſelbſt geſezt: und alſo iſt A = — A in X. Welches das erſte war. Nemlich der Beweis des Satzes: Jedes Entgegengesezte ist seinem Entgegengesezten in einem Merkmale gleich

b) Alles gleichgeſezte (= A = B) iſt ſich ſelbſt gleich, kraft ſeines Geſeztſeyns im Ich. A = A. B = B.

Nun wird geſezt B = A, mithin iſt B durch A nicht geſezt; denn wäre es dadurch geſezt, ſo wäre es = A und nicht = B. (Es wären nicht Zwei geſezte, ſondern nur Ein geſeztes vorhanden).

Iſt aber B durch das Setzen des A nicht geſezt, ſo iſt es inſofern = — A; und durch das Gleichſetzen beider, wird weder A noch B, ſondern irgend ein X geſezt, welches = X. und = A. und = B. iſt. Welches das zweite war st. der Beweis des Satzes: Jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem [illegible] X entgegengesezt.

Hieraus ergiebt ſich, wie der Saz A = B gültig ſeyn könne, der an ſich dem Satze A = A widerſpricht. X = X. A = X. B = X. mithin A = B, inſofern beides iſt = X: aber A = — B inſofern beides iſt = — X.

Nur in *Einem* Theile ſind Gleiche entgegengeſezt, und Entgegengeſezte gleich. Denn wenn ſie ſich in mehrern Theilen entge-

Dieß d. i. ist mit dem [illegible] [illegible] [illegible]: [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] d. i. [illegible] [illegible]; [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] contraria u. contr. [illegible] Opposita.

gegengeſezt wären, d. i. wenn in den Entgegengeſezten ſelbſt entgegengeſezte Merkmale wären, ſo gehörte Eins von beiden zu dem, worin die verglichenen gleich ſind, und ſie wären mithin nicht entgegengeſezt; und umgekehrt. Iedes begründete Urtheil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterſcheidungsgrund. Hat es mehrere, ſo iſt es nicht Ein Urtheil, ſondern mehrere Urtheile.

2) Der logiſche Saz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundſaz *beſtimmt*, d. i. ſeine Gültigkeit wird ſelbſt eingeſchränkt; er gilt nur für einen Theil unſrer Erkenntniſs.

[illegible]

Nur unter der Bedingung, daſs überhaupt verſchiedene Dinge gleich, oder entgegengeſezt werden, werden ſie in irgend einem Merkmale entgegengeſezt, oder gleich geſezt. Dadurch aber wird gar nicht ausgeſagt, daſs ſchlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unſerm Bewuſstſeyn vorkommen könne, irgend einem andern gleich, und einem dritten entgegengeſezt werden müſſe. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengeſezt werden kann, ſteht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es ſteht nicht unter der Bedingung ſeiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, ſondern es begründet ſelbſt alle mögliche Urtheile; es hat keinen Grund, ſondern es giebt ſelbſt den Grund alles begründeten an. Der Gegenſtand ſolcher Urtheile, iſt das abſolute Ich, und alle Ur-

[illegible]

[illegible]

Das soll heissen ohne allen andern i.e. vom begründeten selbst verschiedenen Grund. Aber immer Gründe [illegible] und im F. [illegible] ursprünglich [illegible]

theile, deren Subjekt daſſelbe iſt, gelten ſchlechthin und ohne allem Grund; worüber unten ein mehreres. [illegible] die sogenannten thetischen Urtheile p.36.

3) Die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmahl aufſucht, worin ſie *entgegengeſezt* ſind, heiſst das *antithetiſche* Verfahren; gewöhnlich das *analytiſche*, welcher Ausdruck aber weniger bequem iſt, theils, weil er die Meinung übrig läſst, daſs man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erſt durch eine Syntheſis hineingelegt, theils, weil durch die erſte Benennung deutlicher bezeichnet wird, daſs dieſes Verfahren das Gegentheil vom Synthetiſchen ſey. Das *ſynthetiſche* Verfahren nemlich beſteht darin, daſs man in Entgegengeſezten dasjenige Merkmahl aufſuche, worin ſie *gleich* ſind. Der bloſsen logiſchen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntniſs, ſo wie von der Art, wie man dazu komme, völlig abſtrahirt, heiſſen auf die erſtere Art hervorgebrachte Urtheile, antithetiſche oder verneinende, auf die leztere Art hervorgebrachte ſynthetiſche oder bejahende Urtheile.

Definition d. synthetischen Verfahrens.

4) Sind die logiſchen Regeln, unter denen alle Antitheſis und Syntheſis ſteht, von dem dritten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre abgeleitet, ſo iſt überhaupt die Befugniſs aller Antitheſis und Syntheſis von ihm abgeleitet. Aber wir haben in der Darſtellung jenes Grundſatzes geſehen, daſs die urſprüngliche Handlung, die er ausdrückt, die das Verbindende Entgegengeſezter in einem Drit-

Doch in diesen [illegible] können [illegible] die einzige Meinung, daß Verbinden und Gleich[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] keine Antithesis möglich wäre ohne vorhergegangene Synthesis, u. keine Synthesis ohne Antithesis; so wären beide von [illegible] möglich, u. überhaupt alles Urtheilen unmöglich. Man ~~[illegible]~~ aber zu dieser Vorstellung gar nicht seine Zuflucht zu nehmen, sondern nur den

Dritten, nicht möglich war, ohne die Handlung des Entgegenſetzens; und daſs dieſe gleichfals nicht möglich war, ohne die Handlung des Verbindens: daſs alſo beide in der That unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterſcheiden ſind. Hieraus folgt, daſs die logiſchen Handlungen, die auf jene urſprünglichen ſich gründen, und eigentlich nur beſondere nähere Beſtimmungen derſelben ſind, gleichfals nicht, eine ohne die andere, möglich ſeyn werden. Keine Antitheſis iſt möglich ohne eine Syntheſis; denn die Antitheſis beſteht ja darin, daſs in Gleichen das entgegengeſezte Merkmahl aufgeſucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn ſie nicht erſt durch eine ſynthetiſche Handlung gleichgeſezt wären. In der bloſsen Antitheſis wird davon abſtrahirt, daſs ſie erſt durch eine ſolche Handlung gleichgeſezt worden: ſie werden ſchlechthin als gleich, ununterſucht woher, angenommen; bloſs auf das entgegengeſezte in ihnen, wird die Reflexion gerichtet und dieſes dadurch zum deutlichen und klaren Bewuſstſeyn erhoben. — So iſt auch umgekehrt keine Syntheſis möglich, ohne eine Antitheſis. Entgegengeſezte ſollen vereiniget werden: ſie wären aber nicht entgegengeſezt, wenn ſie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Syntheſis abſtrahirt wird, um bloſs den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewuſstſeyn zu erheben. — Es giebt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloſs analytiſche Urtheile; und man kömmt bloſs durch ſie nicht nur

in gewisser [illegible] [illegible]: [illegible] in gewisser [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] verschiedenen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] subjective [illegible] [illegible] [illegible] objective [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

Alle Begriffe können wohl [illegible] in gewisser [illegible] unterscheiden, aber nicht ihrer Materie nach objectiv sondern bloß ihrer Form nach subjectiv.

nicht weit, wie *Kant* ſagt, ſondern man kömmt gar nicht von der Stelle.

5) Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft ſtellte: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? — iſt jezt auf die allgemeinſte und befriedigendſte Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundſatze eine Syntheſis zwiſchen den entgegengeſezten Ich und Nicht-Ich, vermittelſt der geſezten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit ſich nicht weiter fragen, noch ein Grund derſelben anführen läſst; ſie iſt ſchlechthin möglich, man iſt zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Syntheſen, welche gültig ſeyn ſollen, müſſen in dieſer liegen; ſie müſſen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden ſeyn: und ſo, wie dies bewieſen wird, wird der überzeugendſte Beweis geliefert, daſs ſie gültig ſind, wie jene.

N. 23.

6) *Sie müſſen alle in ihr enthalten ſeyn:* und dies zeichnet uns denn zugleich auf das beſtimmteſte den Weg vor, den wir in unſerer Wiſſenſchaft weiter zu gehen haben. — Syntheſen ſollen es ſeyn, mithin wird unſer ganzes Verfahren von nun an, (wenigſtens im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre, denn im praktiſchen iſt es umgekehrt, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird), ſynthetiſch ſeyn; jeder Saz wird eine Syntheſis enthalten. — Aber keine Syntheſis iſt möglich, ohne eine vorhergegangene Antitheſis, von

von welcher wir aber, inſofern ſie Handlung iſt, abſtrahiren, und bloſs das Produkt derſelben, das Entgegengeſezte, aufſuchen. Wir müſſen demnach bey jedem Satze, von Aufzeigung Entgegengeſezter, welche vereinigt werden ſollen, ausgehen. — Alle aufgeſtellten Syntheſen ſollen in der höchſten Syntheſis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und ſich aus ihr entwickeln laſſen. Wir haben demnach in den durch ſie verbundenen Ich und Nicht-Ich, inſofern ſie durch dieſelbe verbunden ſind, übriggebliebene entgegengeſezte Merkmahle aufzuſuchen, und ſie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchſten aller Beziehungsgründe enthalten ſeyn muſs, zu verbinden: in den durch dieſe erſte Syntheſis verbundenen Entgegengeſezten, abermals neue Entgegengeſezte zu ſuchen, dieſe durch einen neuen, in dem erſt abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzuſetzen, ſo lange wir können; bis wir auf Entgegengeſezte kommen, die ſich nicht weiter vollkommen verbinden laſſen, und dadurch in das Gebiet des praktiſchen Theils übergehen. Und ſo iſt denn unſer Gang feſt und ſicher und durch die Sache ſelbſt vorgeſchrieben, und wir können im voraus wiſſen, daſs wir bey gehöriger Aufmerkſamkeit auf unſerm Wege gar nicht irren können.

im dritten Grundsatze p. 23.

7) So wenig Antitheſis ohne Syntheſis, oder Syntheſis ohne Antitheſis möglich iſt; eben ſo wenig ſind beide möglich ohne Theſis: ohne ein Setzen ſchlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem an-

in welchem aber das Ich weder positiv noch negativ gleichgestellt, sondern Ich nur schlechthin gesetzt wird.

andern gleich und keinem andern entgegengeſezt, ſondern bloſs ſchlechthin geſezt wird. Auf unſer Syſtem bezogen, giebt dieſe dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muſs ein Syſtem und Ein Syſtem ſeyn; das Entgegengeſezte muſs verbunden werden, ſo lange noch etwas Entgegengeſeztes iſt, bis die abſolute Einheit hervorgebracht ſey; welche freilich, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an ſich unmöglich iſt. — Die Nothwendigkeit, auf die beſtimmte Art entgegenzuſetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundſatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem erſten, höchſten, ſchlechthin unbedingten. Die *Form* des Syſtems gründet ſich auf die höchſte Syntheſis; *daſs* überhaupt ein Syſtem ſeyn ſolle, auf die abſolute Theſis. — So viel zur Anwendung der gemachten Bemerkung auf unſer Syſtem überhaupt; aber noch giebt es eine andere noch wichtigere Anwendung derſelben auf die Form der Urtheile, die aus mehrern Gründen hier nicht übergangen werden darf. Nemlich, ſo wie es antithetiſche und ſynthetiſche Urtheile gab, dürfte der Analogie nach, es auch wohl thetiſche Urtheile geben, welche in irgend einer Beſtimmung den erſtern gerade entgegengeſezt ſeyn würden. Nemlich die Richtigkeit der beiden erſten Arten ſezt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung und einen der Unterſcheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urtheil bewieſen werden ſoll,

Es ist eine Aufgabe die sich blos durch eine unendliche Reihe lösen läst.

conf. [illegible] p. 34.

Das [illegible] ist [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 234 [illegible] S. F. Th. p. 19. [illegible] ſoll, aufgezeigt werden müſſen. (z. B. der Vogel iſt ein Thier: Hier iſt der Beziehungsgrund, auf welchen reflektirt wird, der beſtimmte Begriff des Thieres, daſs es aus Materie, aus organiſirter Materie, aus animaliſch belebter Materie beſtehe; der Unterſcheidungsgrund aber, von welchem abſtrahirt wird, die ſpecifiſche Differenz der verſchiedenen Thierarten, ob ſie zwey oder vier Füſse, Federn, Schuppen oder eine behaarte Haut haben. Oder: eine Pflanze iſt kein Thier: hier iſt der Unterſcheidungsgrund, auf welchem reflektirt wird, die ſpecifiſche Differenz zwiſchen der Pflanze und dem Thiere; der Beziehungsgrund aber, von welchem abſtrahirt wird, iſt die Organiſation überhaupt). Ein thetiſches Urtheil aber würde ein ſolches ſeyn, in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengeſezt, ſondern bloſs ſich ſelbſt gleich geſezt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterſcheidungsgrund vorausſetzen: ſondern das Dritte, das es der logiſchen Form nach, doch vorausſetzen muſs, wäre blos eine *Aufgabe* für einen Grund. Das urſprüngliche höchſte Urtheil dieſer Art iſt das: Ich bin,* in welchem vom Ich gar nichts ausgeſagt wird, ſondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Beſtimmung des Ich ins Unendliche leer gelaſſen wird. Alle Urtheile die unter dieſem, das iſt, unter dem abſoluten Setzen des Ich enthalten ſind, ſind von der Art; (wenn ſie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logiſchen Subiekt hätten.) z. B. der Menſch iſt frei. Entweder betrachtet man dieſes Urtheil als ein poſi-

Definition
des theti:
schen Urtheils
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Erklärung
des Urtheils:
Ich bin

* Ich bin, d. h. nach den [illegible] in der Reflexion über das Denken kommt das Denken [illegible].

ſitives, (in welchem Falle es heiſsen würde: der Menſch gehört unter die Klaſſe der freien Weſen) ſo ſollte ein Beziehungsgrund angegeben werden, zwiſchen ihm und den freien Weſen, der als Grund der Freiheit in dem Begriffe der freien Weſen überhaupt, und dem des Menſchen insbeſondere enthalten wäre; aber weit entfernt, daſs ſich ein ſolcher Grund ſollte angeben laſſen, läſst ſich nicht einmal eine Klaſſe freier Weſen aufzeigen. Oder man betrachtet es als ein negatives, ſo wird dadurch der Menſch allen Weſen, die unter dem Geſetze der Naturnothwendigkeit ſtehen, entgegengeſezt; aber dann müſste ſich der Unterſcheidungsgrund zwiſchen nothwendig und nicht nothwendig angeben, und es müſste ſich zeigen laſſen, daſs der leztere in dem Begriffe des Menſchen nicht, aber wohl in dem der entgegengeſezten Weſen läge; und zugleich müſste ſich ein Merkmahl zeigen laſſen, in welchem beide übereinkämen. Aber der Menſch, wenn inſofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. in wenn ſofern er abſolut und nicht vorgeſtelltes noch vorſtellbares Subjekt iſt, hat mit den Naturweſen gar nichts gemein und iſt ihnen alſo auch nicht entgegengeſezt. Dennoch ſollen laut der logiſchen Form des Urtheils, welche poſitiv iſt, beide Begriffe vereinigt werden; ſie ſind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, ſondern bloſs in der Idee eines Ich, deſſen Bewuſstſeyn durch gar nichts auſser ihm beſtimmt würde, ſondern vielmehr ſelbſt alles auſser ihm durch ſein bloſſes Bewuſstſeyn beſtimmte: welche Idee aber ſelbſt nicht denkbar iſt, indem ſie für

[illegible] 1.) Nothwendig 2. Nicht Nothwendig [illegible] — [illegible] — Mit der [illegible] [illegible] [illegible] 33.

für uns einen Widerſpruch enthält. Dennoch aber iſt ſie uns zum höchſten praktiſchen Ziele aufgeſtellt. Der Menſch ſoll ſich der, an ſich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. — So iſt das Geſchmacksurtheil: A iſt ſchön, (ſoviel als in A iſt ein Merkmahl, das im Ideal des Schönen auch iſt) ein thetiſches Urtheil; denn ich kann jenes Merkmahl nicht mit dem Ideale vergleichen, da ich das Ideal nicht kenne. Es iſt vielmehr eine Aufgabe meines Geiſtes, die aus dem abſoluten Setzen deſſelben herkommt, es zu finden, welche aber nur nach einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen gelöſet werden könnte. — Kant und ſeine Nachfolger haben daher dieſe Urtheile ſehr richtig *unendliche* genannt, ob gleich keiner, ſoviel mir bewuſst iſt, ſie auf eine deutliche und beſtimmte Art erklärt hat.

Dieses Urtheil kann gar nicht statt finden, [illegible] der Begriff vom Schönen selbst [illegible] nicht gegeben [illegible] [illegible] wird.

8) Für irgend ein beſtimmtes thetiſches Urtheil läſst ſich alſo kein Grund anführen; aber das Verfahren des menſchlichen Geiſtes bey thetiſchen Urtheilen überhaupt iſt auf das Setzen des Ich ſchlechthin durch ſich ſelbſt, gegründet. Es iſt nützlich und giebt die klärſte und beſtimmteſte Einſicht in den eigenthümlichen Karakter des kritiſchen Syſtems, wenn man dieſe Begründung der thetiſchen Urtheile überhaupt mit der antithetiſchen und ſynthetiſchen vergleicht.

Weil es Urtheile [illegible] alles die unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, p. 39.

Alle in irgend einem Begriffe, der ihren Unterſcheidungsgrund ausdrückt, Entgegengeſetzte, kommen in einem *höhern* (allgemeinern, umfaſſendern) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Syntheſis vorausgeſezt, in welcher beide enthalten, und zwar inſofern ſie ſich gleichen, enthalten ſind. (z. B. Gold und Silber ſind als gleich enthalten in dem Begriffe der Metalle, welcher den Begriff, worin beide entgegengeſezt werden, als etwa hier die beſtimmte Farbe, nicht enthält.) Daher die logiſche Regel der Definition, daſs ſie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund und die ſpecifiſche Differenz, die den Unterſcheidungsgrund enthält, angeben müſſe. — Hinwiederum alle Gleichgeſezten ſind in einem *niedern* Begriffe, der irgend eine beſondere Beſtimmung ausdrückt, von welcher in dem Beziehungsurtheile abſtrahirt wird, entgegengeſezt, d. i. alle Syntheſis ſezt eine vorhergegangene Antitheſis voraus. z. B. In dem Begriffe Körper wird abſtrahirt von der Verſchiedenheit der Farben, der beſtimmten Schwere, des Geſchmacks, des Geruchs u. ſ. w. und nun kann alles, was den Raum füllt, undurchdringlich iſt, und irgend eine Schwere hat, ein Körper ſeyn, ſo entgegengeſezt es auch in Abſicht jener Merkmahle unter ſich ſeyn möge. -- (*Welche* Beſtimmung allgemeinere oder ſpeciellere, und mithin *welche* Begriffe höhere oder niedere ſeyen, wird durch die Wiſſenſchaftslehre beſtimmt. Durch je weniger Mittelbegriffe überhaupt ein Begriff von dem höchſten, dem der Realität, abgeleitet iſt, deſto höher; durch je mehrere, deſto niederer iſt er. Beſtimmt iſt Y. ein niederer Begriff als X, wenn in der Reihe

* [illegible] findet hier wieder eine Umkehrung statt [illegible] unter sich u. in sich ~~[illegible]~~ enthalten. [illegible] Ich als [illegible] alle Begriffe in sich enthält, so [illegible] auf den höchsten Begriff [illegible]

ſeiner Ableitung vom höchſten Begriffe, X vor- alle andern kommt: und ſo auch umgekehrt). Begriffe unter sich enthalten.

Mit dem ſchlechthin geſezten, dem Ich, verhält es ſich ganz anders. Es wird demſelben ein Nicht-Ich gleich geſezt, zugleich, indem es ihm entgegengeſezt wird, aber nicht in einem *höhern* Begriffe, (der etwa beide in ſich enthielte und eine höhere Syntheſis oder wenigſtens Theſis vorausſetzen würde) wie es ſich bey allen übrigen Vergleichungen verhält, ſondern in einem *niedern*. st. daß aber, hat Ich,

* Das Ich wird ſelbſt in einen niedern Begriff, den der Theilbarkeit, herabgeſezt, damit es x dem Nicht-Ich gleich geſezt werden könne; und in demſelben Begriffe wird es ihm auch entgegengeſezt. Hier iſt alſo gar kein *Heranſ*teigen, wie ſonſt bei jeder Syntheſis, ſondern ein *Herab*ſteigen. Ich und Nicht-Ich, ſo wie ſie durch den Begriff der gegenſeitigen Einſchränkbarkeit gleich und entgegengeſezt werden, ſind ſelbſt beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Subſtanz; geſezt durch das Ich, als abſolutes unbeſchränkbares Subjekt, dem nichts gleich iſt, und nichts entgegengeſezt iſt. — Darum müſſen alle Urtheile, deren logiſches Subjekt das einſchränkbare oder beſtimmbare Ich, oder etwas das Ich beſtimmendes iſt, durch etwas höheres beſchränkt oder beſtimmt ſeyn: aber alle Urtheile, deren logiſches Subjekt das abſolut unbeſtimmbare Ich iſt, können durch nichts höheres beſtimmt werden, weil das abſolute Ich durch nichts höheres beſtimmt wird, ſondern ſie ſind ſchlechthin durch ſich ſelbſt begründet und beſtimmt.

cnf. p. 30. D.

x als theilbares Ich x der Theilbarkeit

Also sind bestimmt [illegible] als eingeschränkt

Der-

Darin beſteht nun das Weſen der *kritiſchen* Philoſophie, daſs ein abſolutes Ich als ſchlechthin unbedingt und durch nichts höheres beſtimmbar aufgeſtellt werde und wenn dieſe Philoſophie aus dieſem Grundſatze konſequent folgert, ſo wird ſie Wiſſenſchaftslehre. Im Gegentheil iſt diejenige Philoſophie *dogmatiſch*, die dem Ich an ſich etwas gleich und entgegenſezt, und dieſes geſchieht in dem höher ſeyn ſollenden Begriffe des *Dinges* (Ens) der zugleich völlig willkührlich als der ſchlechthin höchſte aufgeſtellt wird.* Im kritiſchen Syſtem iſt das Ding, das im Ich geſezte; im dogmatiſchen dasjenige, worinne das Ich ſelbſt geſezt iſt: der Kriticism iſt darum *immanent*, weil er alles in das Ich ſezt; der Dogmatism *transſcendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. In ſofern der Dogmatism konſequent ſeyn kann, iſt der Spinocism das konſequenteſte Produkt deſſelben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach ſeinen eigenen Grundſätzen, wie man allerdings ſoll, ſo fragt man ihn, warum er doch ſein Ding an ſich ohne einem höhern Grund annehme, da er bey dem Ich nach einem höhern Grunde fragte; warum denn dieſs als abſolut gelte, da das Ich nicht abſolut ſeyn ſollte. Dafür kann er nun keine Befugniſs aufweiſen und wir verlangen demnach mit Recht, daſs er nach ſeinem eigenen Grundſatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höhern Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an ſich anführe und wieder einen höhern für dieſen und ſo ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism läugnet demnach entweder, daſs unſer

Wiſ-

* Hier haben wir [illegible] die Vorausſtellung von dem Begriff in ſich, mit dem Begriff unter ſich enthalten

Das iſt ein [illegible] Misbrauch des Dogmatism. Das Ding iſt nicht [illegible] als der Begriff [illegible] ſelbſt [illegible] Denkbare [illegible] bis das Ich [illegible] Begriff, unter dem Gattungs Ding begriff enthalten, und alſo [illegible] für den Grund [illegible]

Wiſſen überhaupt einen Grund habe, daſs überhaupt ein Syſtem im menſchlichen Geiſte ſey; oder er widerſpricht ſich ſelbſt. Durchgeführter Dogmatism iſt ein Scepticism, welcher bezweifelt, daſs er zweifelt: denn er muſs die Einheit des Bewuſstſeyns und mit ihr die ganze Logik aufheben: er iſt mithin kein Dogmatism, und widerſpricht ſich ſelbſt, indem er einer zu ſeyn vorgiebt *).

(So ſezt Spinoza den Grund der Einheit des Bewuſstſeyns in eine Subſtanz, in welcher es ſowohl der Materie (der beſtimmten Reihe der Vorſtellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig beſtimmt iſt. Aber ich frage ihn, was denn dasjenige ſey, was wiederum den Grund der Nothwendigkeit dieſer Subſtanz enthalte,

---

*) Es giebt nur zwei Syſteme, das kritiſche und das dogmatiſche Der Scepticism, ſo wie er oben beſtimmt wird, würde gar kein Syſtem ſeyn: denn er läugnet ja die Möglichkeit eines Syſtems überhaupt. Aber dieſe kann er doch nur ſyſtematiſch läugnen, mithin widerſpricht er ſich ſelbſt und iſt ganz vernunftwidrig. Es iſt durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ſchon dafür geſorgt, daſs er auch unmöglich iſt. Noch nie war Iemand im Ernſte ein ſolcher Sceptiker. Etwas anders iſt der kritiſche Scepticism, der des *Hume*, des *Maimon*, des *Aeneſidemus*, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden ſind. Durch ihn gewinnt die Wiſſenſchaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch ſicher in der Form — und man kennt die Vortheile der Wiſſenſchaft ſchlecht, wenn man dem ſcharfſinnigen Sceptiker die gebührende Achtung verſagt.

halte, ſowohl ihrer Materie (den verſchiedenen in ihr enthaltenen Vorſtellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr *alle mögliche* Vorſtellungsreihen erſchöpft ſeyn und ein vollſtändiges *Ganzes* ausmachen ſollen) Für dieſe Nothwendigkeit nun, giebt er mir weiter keinen (aussern) Grund an, ſondern ſagt: es ſey ſchlechthin ſo; und er ſagt das, weil er gezwungen iſt, etwas abſoluterſtes, eine höchſte Einheit, anzunehmen: aber wenn er das will, ſo hätte er ja gleich bey der ihm im Bewuſstſeyn gegebenen Einheit ſtehen bleiben ſollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb).

Es würde ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe ſtille ſtehen können, wenn wir nicht ein praktiſches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieſer Erſcheinung anträfen. Ein praktiſches Datum war es, nicht aber ein theoretiſches, wie man zu glauben ſchien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unſeres Ich, in ſofern es praktiſch iſt, von einem ſchlechterdings nicht unter unſerer Geſezgebung ſtehenden und in ſofern freien Nicht-Ich: ein praktiſches Datum, nöthigte ihn aber wiederum irgendwo ſtille zu ſtehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktiſchen Geſetze des Ich; wel-

welche aber gar nicht etwa als Gegenſtand eines Begriffes etwas iſt, das da iſt, ſondern als Gegenſtand einer Idee, etwas das da ſeyn *ſoll* und durch uns hervorgebracht werden ſoll, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird.

das im Bewuſstſeyn nothwendig vorkommt,

Und hieraus erhellet denn zulezt, daſs überhaupt der Dogmatism gar nicht iſt, was er zu ſeyn vorgiebt, daſs wir ihm durch obige Folgerungen unrecht gethan haben und daſs er ſich ſelbſt unrecht thut, wenn er dieſelben ſich zuzieht. Seine höchſte Einheit iſt wirklich keine andere als die des Bewuſstſeyns und kann keine andere ſeyn; und ſein Ding iſt das Subſtrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchſte Subſtanz, worinne beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) geſezt ſind. Bis zum reinen abſoluten Ich, weit entfernt darüber hinauszugehen, erhebt er ſich gar nicht: er geht, wo er am weiteſten geht, wie in Spinoza's Syſtem, bis zu unſerm zweiten und dritten Grundſatze, aber nicht bis zum erſten ſchlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem ſo hoch ſich nicht. Der kritiſchen Philoſophie war es aufbehalten, dieſen lezten Schritt zu thun und die Wiſſenſchaft dadurch zu vollenden. Der theoretiſche Theil unſerer Wiſſenſchaftslehre, der auch nur aus den beiden lezten Grundſätzen entwickelt wird, indem hier der erſte blos eine regulative Gültigkeit hat, iſt wirklich, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird, der ſyſtematiſche Spinozismus; nur daſs eines jeden Ich ſelbſt die einzige höchſte Subſtanz iſt: aber unſer Syſtem fügt einen prak-

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] unterſcheid.

s. auf p. 76.

praktiſchen Theil hinzu, der den erſten begründet und beſtimmt, die ganze Wiſſenſchaft dadurch vollendet, alles, was im menſchlichen Geiſte angetroffen wird, erſchöpft, und dadurch den gemeinen Menſchenverſtand, der durch alle Vor-Kantiſche Philoſophie beleidigt, durch unſer theoretiſches Syſtem aber ohne jemalige Hofnung der Verſöhnung, wie es ſcheint, mit der Philoſophie entzweit wird, vollkommen mit derſelben wieder ausſöhnt.

9) Wenn von der *beſtimmten* Form des Urtheils, daſs es ein *entgegenſetzendes*, oder *vergleichendes*, auf einen *Unterſcheidungs*- oder *Beziehungs*grund gebautes iſt, völlig abſtrahirt, und bloſs das allgemeine der Handlungsart — das, eins durch das andere zu begränzen, — übrig gelaſſen wird, haben wir die Kategorie der *Beſtimmung* (Begrenzung, bei Kant Limitation). ‚Nemlich ein Setzen ‚der Quantität überhaupt, ſey es nun Quantität ‚der Realität, oder der Negation, heiſst Beſtimmung.'

Definition der Bestimmung oder Begrenzung.

Zweiter Theil.

Grundlage des theoretiſchen Wiſſens.

§. 4. *Erſter Lehrſatz.*

Ehe wir unſern Weg antreten, eine kurze Reflexion über denſelben! — Wir haben nun drei logiſche Grundſätze; den der *Identität*, welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche ſich ſelbſt gegenſeitig in jenem begründen, den des *Gegenſetzens*, und den des *Grundes* aufgeſtellt. Die beiden leztern machen das ſynthetiſche Verfahren überhaupt erſt möglich; ſtellen auf und begründen die Form deſſelben. Wir bedürfen demnach, um der formalen Gültigkeit unſers Verfahrens in der Reflexion ſicher zu ſeyn, nichts weiter. — Eben ſo iſt in der erſten ſynthetiſchen Handlung, der Grundſyntheſis (der des Ich und Nicht Ich) ein Gehalt für alle mögliche künftige Syntheſen aufgeſtellt, und wir bedürfen auch von dieſer Seite nichts weiter. Aus jener Grundſyntheſis muſs alles ſich entwickeln laſſen, was in das Gebiet der Wiſſenſchaftslehre gehören ſoll.

Soll ſich aber etwas aus ihr entwickeln laſſen, ſo müſſen in den durch ſie vereinigten Begriffen noch andre enthalten liegen, die bis jezt nicht aufgeſtellt ſind, und unſre Aufgabe iſt die, ſie zu finden. Dabei verfährt man nun auf folgende Art. — Nach §. 3. entſtehen alle ſynthetiſche Begriffe durch Vereinigung Entgegengeſezter. Man müſte demnach zuförderſt ſolche entgegengeſezte Merkmahle der aufgeſtellten Begriffe (hier des Ich, und des Nicht Ich, inſofern ſie als ſich gegenſeitig beſtimmend geſezt ſind) aufſuchen; und dies geſchieht durch Reflexion, die eine willkührliche Handlung unſers Geiſtes iſt: — *Aufſuchen*, ſagte ich; es wird demnach vorausgeſezt, daſs ſie ſchon vorhanden ſind, und nicht etwa durch unſre Reflexion erſt gemacht, und erkünſtelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag) d. h. es wird eine urſprünglich nothwendige antithetiſche Handlung des Ich vorausgeſezt, wodurch eben diese entgegengesetzten Merkmale hervorgebracht werden wird.

Definition der Analyse eines Begriffs.

Die Reflexion hat dieſe antithetiſche Handlung aufzuſtellen: und ſie iſt inſofern zuförderſt analytiſch. Nemlich entgegengeſezte Merkmahle, die in einem beſtimmten Begriffe = A enthalten ſind, *als* entgegengeſezt, durch Reflexion zum deutlichen Bewuſstſeyn erheben, heiſst, den Begriff A analyſiren. Hier aber iſt

iſt insbeſondre zu bemerken, daſs unſre Reflexion einen Begriff analyſirt, der ihr noch gar nicht gegeben iſt, ſondern erſt durch die Analyſe gefunden werden ſoll; der analyſirte Begriff iſt bis zur Vollendung der Analyſe = X. Es entſteht die Frage: wie kann ein unbekannter Begriff analyſirt werden? Dieser Begriff ist die wechselseitige Beschränkbarkeit oder Bestimmtheit des Ich u. des Nicht-Ich cf. p. 52. A

Keine antithetiſche Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyſe überhaupt vorausgeſezt wird, iſt möglich, ohne eine ſynthetiſche; und zwar keine beſtimmte antithetiſche, ohne ihre beſtimmte ſynthetiſche. (§. 3) Sie ſind beide innig vereinigt; eine und eben dieſelbe Handlung, und werden bloſs in der Reflexion unterſchieden. Mithin läſst von der Antitheſis ſich auf die Syntheſis ſchlieſsen; das dritte, worin die beiden entgegengeſezten vereinigt ſind, läſst ſich gleichfalls aufſtellen: nicht als Produkt der Reflexion, ſondern als ihr Fund. aber als Produkt jener urſprünglichen ſynthetiſchen Handlung des Ich; die darum, als Handlung, nicht eben zum empiriſchen Bewuſstſeyn gelangen muſs, eben ſo wenig, als die bisher aufgeſtellten Handlungen. Wir treffen alſo von jezt an, auf lauter ſynthetiſche Handlungen, die aber nicht wieder ſchlechthin unbedingte Handlungen ſind, wie die erſtern. Durch unſre Deduktion aber wird bewieſen, daſs es Handlungen und Handlungen des Ich ſind. Nemlich, ſie ſind es ſo gewiſs, ſo gewiſs die erſte Syntheſis, aus der ſie entwickelt werden, und mit der ſie Eins, und daſſelbe ausmachen, eine iſt; und dieſe iſt eine, ſo gewiſs als die höchſte Thathandlung des Ich, durch die es ſich ſelbſt ſezt, eine iſt. — Die Handlungen, welche auf-

die Grundsynthesis die durch den 2ten Grundsatz p. 23. ausgedrückt wird.

untersucht, erörtert

geſtellt werden, ſind *ſynthetiſch*; die Reflexion aber, welche ſie aufſtellt, iſt *analytiſch*.

Iene Antitheſen aber, die für die Möglichkeit einer Analyſe durch Reflexion vorausgeſezt worden, müſſen, als vorhergegangen, d. i. als ſolche gedacht werden, von welchen die Möglichkeit der aufzuzeigenden ſynthetiſchen Begriffe, abhängig iſt. Keine Antitheſis aber iſt möglich ohne Syntheſis. Mithin wird eine höhere Syntheſis, als ſchon geſchehen vorausgeſezt; und unſer erſtes Geſchäft muſs ſeyn, dieſe aufzuſuchen, und ſie beſtimmt aufzuſtellen. Nun muſs zwar eigentlich dieſelbe ſchon im vorigen §. aufgeſtellt ſeyn. Es könnte ſich aber doch finden, daſs wegen des Ueberganges in einen ganz neuen Theil der Wiſſenſchaft, doch noch etwas beſonderes dabei zu erinnern wäre.

A. *Beſtimmung des zu analyſirenden ſynthetiſchen Satzes.*

Das Ich ſowohl als das Nicht-Ich, ſind, beide durch das Ich, und im Ich, geſezt, als *durcheinander gegenſeitig* beſchränkbar, d. i. ſo, daſs die Realität des Einen, die Realität des Andern aufhebe, und umgekehrt. (§. 3.)

In dieſem Satze liegen folgende zwei.

1) *Das Ich ſezt das Nicht-Ich, als beſchränkt durch das Ich.* Von dieſem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktiſchen Theile unſrer Wiſſenſchaft eine groſse Rolle ſpielen wird, läſst, wie es wenigſtens ſcheint,

ſcheint, vor der Hand ſich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jezt iſt das Nicht-Ich Nichts; es hat keine Realität, und es läſst demnach ſich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeſchränkt werden könne, da es nichts iſt. Alſo ſcheint dieſer Saz wenigſtens ſo lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weiſe Realität beygemeſſen werden kann, völlig unbrauchbar. Der Saz, unter welchem er enthalten iſt; der: das Ich und Nicht-Ich ſchränken ſich gegenſeitig ein, iſt zwar geſezt: aber ob auch der eben jezt aufgeſtellte durch ihn geſezt, und in ihm enthalten ſey, iſt völlig problematiſch. Das Ich kann auch blos, und lediglich in der Rükſicht vom Nicht-Ich eingeſchränkt werden, als es daſſelbe erſt ſelbſt eingeſchränkt hat; als das Einſchränken erſt vom Ich ausgegangen iſt. Vielleicht ſchränkt das Nicht-Ich gar nicht das Ich an ſich, ſondern nur das Einſchränken des Ich ein; und ſo bliebe der obige Saz doch wahr und richtig, ohne daſs dem Nicht-Ich eine abſolute Realität zugeſchrieben werden müſſe, und ohne daſs der oben problematiſch aufgeſtellte Saz in ihm enthalten wäre.

2) liegt in jenem Satze folgender: *das Ich ſezt ſich ſelbſt, als beſchränkt durch das Nicht-Ich.* Von dieſem läſst ſich ein Gebrauch machen; und er muſs angenommen werden als gewiſs, denn er läſst ſich aus dem oben aufgeſtellten Satze ableiten.

Das Ich iſt geſezt, zuförderſt als abſolute, und dann als einſchränkbare einer Quantität fähige Realität, und zwar als einſchränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber iſt geſezt durch das Ich; und dieſes ſind denn die Momente unſers Satzes.

(Es wird ſich zeigen

1) daſs der leztere Saz, den theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre begründe — jedoch erſt nach Vollendung deſſelben, wie das bei'm ſynthetiſchen Vortrage nicht anders ſeyn kann.

2) daſs der erſtere, bis jezt problematiſche Saz, den praktiſchen Theil der Wiſſenſchaft begründe. Aber da er ſelbſt problematiſch iſt, ſo bleibt die Möglichkeit eines ſolchen praktiſchen Theils gleichfalls problematiſch. Hieraus geht nun

3) hervor, warum die Reflexion vom theoretiſchen Theile ausgehen müſſe; ohngeachtet ſich im Verfolg zeigen wird, daſs nicht etwa das theoretiſche Vermögen das praktiſche, ſondern daſs umgekehrt das praktiſche Vermögen erſt das theoretiſche möglich mache, (daſs die Vernunft an ſich blos praktiſch ſey, und daſs ſie erſt in der Anwendung ihrer Geſetze auf ein ſie einſchränkendes Nicht-Ich, theoretiſch werde). — Sie ~~iſt~~ muss es darum, (sc. vom theoret. Theile ausgehen). weil die *Denkbarkeit* des praktiſchen Grundſatzes ſich auf die Denkbarkeit des theoretiſchen Grundſatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit iſt ja doch bei der Reflexion die Rede.

4) geht

4) geht daraus hervor, daſs die Eintheilung der Wiſſenſchaftslehre in die theoretiſche, und praktiſche, die wir hier gemacht haben, bloſs problematiſch iſt; (aus welchem Grunde wir ſie denn auch nur ſo im Vorbeigehen machen muſsten, und die ſcharfe Grenzlinie, die noch nicht als ſolche bekannt iſt, nicht ziehen konnte). Wir wiſſen noch gar nicht, ob wir den theoretiſchen Theil vollenden, oder ob wir nicht vielleicht auf einen Widerſpruch ſtoſsen werden, der ſchlechthin unauflösbar iſt; um ſo viel weniger können wir wiſſen, ob wir von dem theoretiſchen Theile aus, in einen beſondern praktiſchen werden getrieben werden).

B) *Syntheſis der in dem aufgeſtellten Satze enthaltnen Gegenſätze überhaupt, und im allgemeinen.*

Der Satz: *das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich*, iſt ſo eben vom dritten Grundſatze abgeleitet worden; ſoll jener gelten, ſo muſs auch Er gelten; aber jener muſs gelten, ſo gewiſs die Einheit des Bewuſstſeyns nicht aufgehoben werden, und das Ich nicht aufhören ſoll Ich zu ſeyn. (§. 3.) Er ſelbſt muſs demnach ſo gewiſs gelten, als die Einheit des Bewuſstſeyns nicht aufgehoben werden ſoll.

weil durch diesen 3ten Grundsatz nur alle Gegensätze unbeschadet der Einheit des Bewusstseyns vereinigt werden p. 30.

Wir haben ihn zuförderſt zu analyſiren, d. i. zu ſehen, ob, und was für Gegenſätze in ihm enthalten ſeyen.

Das Ich ſezt ſich, als *beſtimmt durch das Nicht-Ich.* Alſo das Ich ſoll nicht beſtimmen, ſondern es ſoll beſtimmt

Bestätigen sich wieder Beschranken, Grenzen setzen.

ſtimmt *werden*; das Nicht-Ich aber ſoll beſtimmen; der Realität des Ich Grenzen ſetzen. Demnach liegt in unſerm aufgeſtellten Satze zuförderſt folgender:

Das Nicht-Ich beſtimmt (thätig) *das Ich* (welches inſofern leidend iſt). *Das Ich ſezt ſich* als beſtimmt, durch abſolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muſs, ſo viel wir wenigſtens bis jezt einſehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat ſich ſelbſt, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität geſezt. Aber das Ich ſezt ſich als beſtimmt, heiſst offenbar ſoviel, als *das Ich beſtimmt ſich.* Demnach liegt in dem aufgeſtellten Satze auch folgender:

Das Ich beſtimmt ſich ſelbſt, (durch abſolute Thätigkeit.)

Wir abſtrahiren vor der Hand noch gänzlich davon, ob etwa jeder von beiden Sätzen ſich ſelbſt widerſpreche, einen innern Widerſpruch enthalte, und demnach ſich ſelbſt aufhebe. Aber ſoviel iſt ſogleich einleuchtend, daſs beide einander gegenſeitig widerſprechen; daſs das Ich nicht thätig ſeyn könne, wenn es leidend ſeyn ſoll, und umgekehrt.

(Die Begriffe der *Thätigkeit*, und des *Leidens* ſind freylich noch nicht, als entgegengeſezte, abgeleitet und entwikelt; es ſoll aber auch weiter nichts aus dieſen Begriffen, als entgegengeſezten gefolgert werden; man hat ſich dieſer Worte hier bloſs bedient, um ſich deutlich zu machen. Soviel iſt offenbar, daſs in dem einen der entwikelten Sätze, bejahet werde, was der andere verneint, und umgekehrt; und ſo etwas iſt doch wohl ein Widerſpruch).

Hier heisst nun das Setzen nicht etwa bloss seine Zwei
[illegible] als Vorstellen, ins Bewusstseyn aufnehmen
denn sonst ist offenbar ein Unterschied zwischen 1. sich als
bestimmt vorstellen 2. sich selbst wirklich bestimmen.

Zwei Sätze, die in einem und ebendemſelben Satze enthalten ſind, widerſprechen einander, ſie heben ſich demnach auf: und der Satz, in dem ſie enthalten ſind, hebt ſich ſelbſt* auf. Mit dem oben aufgeſtellten Satze iſt es ſo beſchaffen. Er hebt demnach ſich ſelbſt auf.

Aber er darf ſich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewuſstſeyns nicht aufgehoben werden ſoll: wir muſſen demnach ſuchen, die angezeigten Gegenſätze zu vereinigen; (d. h. nach dem obigen nicht: wir ſollen in unſrem Geſchäfte der Reflexion durch eine Künſtelei einen Vereinigungspunkt für ſie erdichten; ſondern, da die Einheit des Bewuſstſeyns, zugleich aber jener Satz, der ſie aufzuheben droht, geſezt iſt, ſo muſs der Vereinigungspunkt ſchon in unſerm Bewuſstſeyn vorhanden ſeyn, und wir haben durch Reflexion ihn nur zu ſuchen. Wir haben ſo eben einen ſynthetiſchen Begriff $=$ X, der wirklich da iſt, analyſirt; und aus den durch die Analyſe gefundnen Gegenſätzen, ſollen wir ſchlieſsen, was für ein Begriff das unbekannte X ſey).

Wir gehen an die Löſung unſrer Aufgabe.

Es wird in dem einen Satze bejahet, was in dem andern verneint wird. Realität und Negation ſind es demnach, die ſich aufheben; und die ſich nicht aufheben, ſondern vereinigt werden ſollen, und dieſes geſchieht (§. 3.) durch Einſchränkung oder Beſtimmung.

In ſofern geſagt wird: das Ich beſtimmt ſich ſelbſt, wird dem Ich abſolute Totalität der Realität zugeſchrieben. Das Ich kann ſich nur als Realität beſtimmen, "denn es iſt geſezt als Realität ſchlechthin," (§. 1.) und

* Dieses [illegible] wird B 3 [illegible] folgende [illegible]: Alles was gesetzt wird, ist das Ich, p.21. Aber was gesetzt wird ist Realität, p.14, oder Realität, u. gesetzt seyn ist einerley, also pp.

^ Die Bestimmung ist aber p. 43. 48. 62 [illegible] ein Ver-
schränkung – Realität einschränkend, heißt aber später
so auch 58 als einen Theil ——— denn aufheben
also hebt das Ich, durch die Bestimmung allerdings Realität in sich
auf.
conf. p. 59.

es iſt in ihm gar keine Negation geſezt. Dennoch ſollte es durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn; das kann nicht heiſsen, es hebt eine Realität in ſich auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt; ſondern es muſs heiſsen: das Ich beſtimmt die Realität, und vermittelſt derſelben ſich ſelbſt. Es ſezt alle Realität als ein abſolutes Quantum. Auſser dieſer Realität giebt es gar keine. Dieſe Realität iſt geſezt ins Ich. Das Ich iſt demnach beſtimmt, inſofern die Realität beſtimmt iſt.

^ als Theil, bes. p. 28.

Noch iſt zu bemerken, daſs dies ein abſoluter Akt des Ich iſt; eben derſelbe, der § 3 vorkommt wo das Ich ſich ſelbſt als Quantität ſezt; und der hier, um der Folgen willen, deutlich und klar aufgeſtellt werden muſste.

Was soll Negation heißen? nämlich nicht dem Ich zukommende Totalität der

Das Nicht Ich iſt dem Ich entgegengeſezt; und in ihm iſt Negation, 0.21. 22. wie im Ich Realität. Iſt in das Ich abſolute Totalität der Realität geſezt: ſo muſs in das Nicht-Ich nothwendig abſolute Totalität der Negation geſezt werden; und die Negation ſelbſt muſs als abſolute Totalität geſezt werden. ^ gedacht

Beides, die abſolute Totalität der Realität im Ich, und die abſolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, ſollen vereinigt werden durch Beſtimmung. Demnach *beſtimmt* ſich das Ich *zum Theil*, und es *wird beſtimmt zum Theil.*

Aber beides ſoll gedacht werden, als *Ein's* und eben *Daſſelbe*. d. h. in eben der Rückſicht, in der das Ich beſtimmt wird, ſoll es ſich beſtimmen, und in eben der Rük-

Rückſicht, in der es ſich beſtimmt, ſoll es beſtimmt" werden.

Das Ich *wird* beſtimmt, heiſst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur *einen Theil* von der abſoluten Totalität der Realität in ſich ſezt, ſo hebt es dadurch den Reſt jener Totalität in ſich auf: und ſezt den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität, vermöge des Gegenſetzens (§. 2.) und der Gleichheit der Quantität mit ſich ſelbſt in das Nicht-Ich. (§. 3.) Ein Grad iſt immer ein Grad; es ſey ein Grad der Realität, oder der Negation. (Theilet z. B. die Totalität der Realität in 10 gleiche Theile; ſezt deren 5. in das Ich; ſo ſind nothwendig 5 Theile der Negation in das Ich geſezt). [illegible]

p. 58. [illegible]

So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſezt, ſo viele Theile der Realität ſezt es in das Nicht Ich; welche Realität in dem entgegengeſezten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Theile der Negation in das Ich geſezt, ſo ſind 5 Theile Realität in das Nicht-Ich geſezt).

Demnach ſezt das Ich Negation in ſich, in ſofern es Realität in das Nicht-Ich ſezt, und Realität in ſich, in ſofern es Negation in das Nicht-Ich ſezt; es ſezt ſich demnach *ſich beſtimmend*, inſofern es beſtimmt *wird*; und ~~un~~beſtimmt *werdend*, inſofern es ſich *beſtimmt*: und die Aufgabe iſt, inſofern ſie oben aufgegeben war, gelöſst. [illegible] in sofern es das Nicht Ich bestimmt [illegible]

^ [illegible]

(Inſofern ſie aufgegeben war; denn noch immer bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Ich Negation in

[illegible]

in ſich, oder Realität in das Nicht-Ich ſetzen könne; und es iſt ſo viel als nichts geſchehen, wenn dieſe Fragen ſich nicht beantworten laſſen. Dies wird darum erinnert, damit niemand ſich an die anſcheinende Nichtigkeit und Unzulänglichkeit unſrer Auflöſung ſtoſse).

Wir haben ſo eben eine neue Syntheſis vorgenommen. Der Begriff, der in derſelben aufgeſtellt wird, iſt enthalten unter dem höhern Gattungsbegriffe der *Beſtimmung*; denn es wird durch ihn Quantität geſezt. Aber wenn es wirklich ein andrer Begriff, und die durch ihn bezeichnete Syntheſis, wirklich eine neue Syntheſis ſeyn ſoll, ſo muſs ſich die ſpecifiſche Differenz deſſelben vom Begriffe der Beſtimmung überhaupt; es muſs ſich der Unterſcheidungsgrund beider Begriffe auf- cf. p. 48. 28. zeigen laſſen. — Durch *Beſtimmung* überhaupt, wird bloſs *Quantität feſtgeſezt*; ununterſucht wie, und auf welche Art: durch unſern eben jezt aufgeſtellten ſynthetiſchen Begriff wird die Quantität *des Einen durch die ſeines Entgegengeſezten* geſezt, und umgekehrt. Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich, wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen von welchem der Entgegengeſezten, wie ich nur will; und habe jedesmal durch eine Handlung des Beſtimmens zugleich das andere beſtimmt. Dieſe beſtimmtere Beſtimmung könnte man füglich *Wechſelbeſtimmung* (nach der Analogie von Wechſelwirkung.) nennen. Es iſt das gleiche was bei Kant *Relation* heiſst.

C. Syn-

[illegible] In dem Bsp.: Das Nicht-Ich bestimmt das Ich, p. 56.

C. *Syntheſis durch Wechſelbeſtimmung der, in dem erſten der entgegengeſezten Sätze, ſelbſt enthaltnen Gegenſätze.*

Es wird ſich bald zeigen, daſs durch die Syntheſis vermittelſt der Wechſelbeſtimmung, für die Löſung der Hauptſchwierigkeit an ſich, nichts beträchtliches gewonnen iſt. Aber für die Methode haben wir feſten Fuſs gewonnen.

Sind in dem zu Anfange des §. aufgeſtellten Hauptſatze, alle Gegenſätze enthalten, welche hier vereinigt werden ſollen; und ſie ſollen darin enthalten ſeyn, laut der oben gemachten Erinnerungen über die Methode: ſind ſie ferner im Allgemeinen zu vereinigen geweſen durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung; ſo müſſen nothwendig die Gegenſätze, die in den ſchon vereinigten allgemeinen Sätzen liegen, ſchon mittelbar durch Wechſelbeſtimmung vereinigt ſeyn. So wie die beſondern Gegenſätze enthalten ſind unter den aufgeſtellten allgemeinen; ſo muſs auch der ſynthetiſche Begriff, der ſie vereinigt, enthalten ſeyn unter dem allgemeinen Begriffe der Wechſelbeſtimmung. Wir haben demnach mit dieſem Begriffe gerade ſo zu verfahren, wie wir eben mit dem Begriffe der *Beſtimmung* überhaupt verfuhren. Wir beſtimmten ihn ſelbſt, d. h. wir ſchränkten die Sphäre ſeines Umfangs ein auf eine geringere Quantität durch die hinzugefügte Bedingung, daſs die Quantität des Einen durch ſein entgegengeſeztes beſtimmt werden ſolle, und umgekehrt, und ſo erhielten wir den Begriff der Wechſelbeſtimmung. Laut des ſo eben geführten Beweiſes, haben wir von nun an dieſen Begriff ſelbſt näher zu beſtimmen, d. i.

Bestimmen festsetzen: ſeine einschränken, [illegible] ſeine Sphäre durch eine beſondre hinzugefügte Bedingung einzuſchränken; und ſo bekommen wir ſynthetiſche Begriffe, die unter dem höhern Begriff, der Wechſelbeſtimmung enthalten ſind.

Wir werden dadurch in den Stand geſezt, dieſe Begriffe durch ihre ſcharfe Grenzlinien zu beſtimmen, ſo daſs die Möglichkeit, ſie zu verwechſeln, und aus dem Gebiet des einen in das Gebiet des andern über zu ſchweifen, ſchlechthin abgeſchnitten werde. Jeder Fehler entdekt ſich ſogleich durch den Mangel an ſcharfer Beſtimmung.

Das Nicht-Ich ſoll beſtimmen das Ich, d. h. es ſoll Realität in demſelben aufheben. Das aber iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs es in ſich ſelbſt denjenigen Theil der Realität habe, den es im Ich aufheben ſoll. Alſo — *das Nicht-Ich hat in ſich ſelbſt Realität.*

wegen der Gleichheit der Quantität mit sich selbst, p. 59.

p. 57. Anm.

Aber *alle Realität iſt in das Ich geſezt*, das Nicht-Ich aber iſt dem Ich entgegengeſezt; mithin iſt in daſſelbe gar keine Realität, ſondern lauter Negation geſezt. Alles Nicht-Ich iſt Negation; und es *hat mithin gar keine Realität in ſich*.

Beide Sätze heben einander gegenſeitig auf. Beide ſind enthalten in dem Satze: das Nicht-Ich beſtimmt das Ich. Jener Saz hebt demnach ſich ſelbſt auf.

Aber jener Saz iſt enthalten in dem eben aufgeſtellten Hauptſatze (p. 52. A.); und dieſer in dem Satze der Einheit des Bewuſstſeyns; wird er aufgehoben, ſo wird der Hauptſaz, in dem er enthalten iſt, und die Einheit des

des Bewuſstſeyns, in welcher dieſer enthalten iſt, aufgehoben. Er kann ſich demnach nicht aufheben, ſondern die Gegenſätze, die in ihm liegen, müſſen ſich vereinigen laſſen.

1) Der Widerſpruch iſt nicht etwa ſchon durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung aufgelöſst. Setzen wir die abſolute Totalität der Realität als *theilbar*; d. i. ~~das~~ als eine ſolche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und ſelbſt die Befugniſs dieſes zu thun, iſt noch nicht deducirt) ſo können wir freilich willkührlich Theile derſelben abziehen, und müſsen ſie unter dieſer Bedingung nothwendig in das Nicht-Ich ſetzen; ſo viel iſt durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung gewonnen. Aber wie kommen wir denn dazu Theile von der Realität des Ich abzuziehen? Das iſt die noch nicht berührte Frage. – die Reflexion ſezt freilich, laut des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, die in Einem aufgehobne Realität in das entgegengeſezte, und umgekehrt; *wenn* ſie erſt irgendwo Realität aufgehoben hat. Aber was iſt denn dasjenige, daſs ſie berechtigt, oder nöthigt, überhaupt eine Wechſelbeſtimmung vorzunehmen?

Definition von theilbar; cf. p. 28.

Wir erklären uns beſtimmter! — Es iſt in das Ich ſchlechthin Realität geſezt. Im dritten Grundſatze, und ſo eben ganz beſtimmt, wurde das Nicht-Ich als ein *Quantum* geſezt: aber jedes Quantum iſt *Etwas*, mithin auch *Realität*. Demnach ſoll das Nicht-Ich, Negation; — alſo gleichſam eine ~~volle~~ reale Negation, (eine negative Gröſse) ſeyn. (was heiſst denn das: eine reale Negation?)

[illegible] Demnach [illegible] [illegible] dennoch!

Nach dem Begriffe der bloſsen Relation nun, iſt es völlig gleichgültig, welchem von beiden entgegengeſezten

ſezten man Realität, und welchem man Negation zuſchreiben wolle. Es hängt davon ab, von welchem der beiden Objekte die Reflexion ausgeht. So iſt es wirklich in der Mathematik, die von aller Qualität völlig abſtrahirt, und lediglich auf die Quantität ſieht. Ob ich Schritte Rükwärts oder Schritte Vorwärts poſitive Gröſsen nennen wolle, iſt an ſich völlig gleichgültig; und es hängt lediglich davon ab, ob ich die Summe der erſtern, oder die der leztern als endliches Reſultat aufſtellen will. So in der Wiſſenſchaftslehre. Was im Ich Negation iſt, iſt im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt; ſo viel, weiter aber auch nichts, wird durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung vorgeſchrieben. Ob ich nun das im Ich Realität oder Negation nennen wolle, bleibt ganz meiner Willkühr überlaſſen: es iſt blos von relativer *) Realität die Rede.

Es zeigt ſich demnach eine Zweideutigkeit in dem Begriffe der Realität ſelbſt, welche oben durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung herbeigeführt wird. Läſst dieſe Zweideutigkeit ſich nicht heben, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns aufgehoben: das Ich iſt Realität, und das Nicht-Ich iſt gleichfalls Realität; und beide ſind nicht mehr entgegengeſezt, und das Ich iſt nicht = Ich, ſondern = Nicht-Ich.

a) Soll

---

*) Es iſt merkwürdig, daſs im gemeinen Sprachgebrauche das Wort *relativ* ſtets richtig, ſtets von dem gebraucht worden, was bloſs durch die Quantität unterſchieden iſt, und durch weiter nichts unterſchieden werden kann; und daſs man dennoch gar keinen beſtimmten Begriff mit dem Worte *Relation*, von welchem jenes abſtammt, verbunden.

* [illegible] selbst setzen [illegible]
[illegible] selbst gefühlt habe.
Sich selbst setzen; ist selbst durch eigene Thätigkeit hervorbringen
[illegible] 69
[illegible] Thätigkeit [illegible] sich setzen 2.

2) Soll der aufgezeigte Widerſpruch befriedigend gelöſ't werden, ſo muſs vor allen Dingen jene Zweideutigkeit gehoben werden, hinter welcher er etwa verſtekt ſeyn und kein wahrer, ſondern nur ein ſcheinbarer Widerſpruch ſeyn könnte.

sich selbst 2. durch Thätigkeit.

[illegible] der Begriff der Realität, [illegible]
[illegible]

Aller Realität Quelle iſt das Ich. Erſt durch und mit dem Ich iſt der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich iſt, weil es ſich ſetzt, und ſetzt ſich, weil es iſt. Demnach ſind ſich ſetzen, und Seyn Eins und ebendaſſelbe. Aber der Begrif des ſichſetzens, und der Thätigkeit überhaupt, ſind wieder Eins und ebendaſſelbe. Alſo — alle Realität iſt thätig; und alles thätige iſt Realität. Thätigkeit iſt poſitive (im Gegenſaz gegen bloſs relative) Realität.

conf. p. 123 p. 124.

P

[illegible] Begriff [illegible]
[illegible]

(Es iſt ſehr nöthig, den Begrif der Thätigkeit ſich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denſelben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem abſoluten Setzen des Ich durch ſich ſelbſt enthalten iſt; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: *Ich bin*, liegt. Es iſt demnach klar, daſs nicht nur von allen *Zeitbedingungen*, ſondern auch von allem *Objekte* der Thätigkeit völlig zu abſtrahiren iſt. Die Thathandlung des Ich, indem es ſein eignes Seyn ſezt, geht gar nicht auf ein Objekt, ſondern ſie geht in ſich ſelbſt zurück. Erſt dann, wenn das Ich ſich ſelbſt vorſtellt, wird es Objekt. — Die Einbildungskraft kann ſich ſchwerlich enthalten, das leztere Merkmaal, das des Objekts, in den reinen Begrif der Thätigkeit mit einzumiſchen: es iſt aber genug, daſs man vor der Täuſchung derſelben gewarnt iſt, damit man wenigſtens in den Folgerungen

[illegible] conf. [illegible] p. N.

[illegible] eine in sich selbst zurückgehende Thathandlung, [illegible] Einheit.

gen von allem, was von einer ſolchen Einmiſchung herſtammen könnte, abſtrahire).

3) Das Ich ſoll beſtimmt ſeyn, d. h. Realität, oder wie dieſer Begrif ſo eben beſtimmt worden, *Thätigkeit* ſoll in ihm aufgehoben ſeyn. Mithin iſt in ihm das Gegentheil der *Thätigkeit* geſezt. Das Gegentheil der Thätigkeit aber heiſst *Leiden*. Leiden iſt *poſitive* Negation, und iſt inſofern der bloſs *relativen* entgegengeſezt.

(Es wäre zu wünſchen, daſs das Wort Leiden weniger Nebenbedeutungen hätte. Daſs hier nicht an ſchmerzhafte Empfindung zu denken ſey, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Vielleicht aber das, daſs von allen *Zeitbedingungen*, ferner bis jezt noch von *aller das Leiden verurſachenden Thätigkeit* in dem entgegengeſezten, zu abſtrahiren ſey. *Leiden* iſt die bloſse Negation des ſo eben aufgeſtellten reinen Begriffs der Thätigkeit; und zwar die *quantitative*, da er ſelbſt quantitativ iſt; denn die bloſse Negation der Thätigkeit, von der Quantität derſelben abſtrahirt = 0 wäre *Ruhe*. Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch ſich ſelbſt, geſezt iſt, iſt für daſſelbe *Leiden* (Affektion überhaupt).

in der Ursache des Leidens.
[illegible]
[illegible]
[illegible] quanti-
tative Negation

Durch eine
Thätigkeit
p. 65.

4) Soll, wenn das Ich im Zuſtande des Leidens iſt, die abſolute Totalität der Realität beibehalten werden, ſo muſs nothwendig, vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden. cf. p. 69.

Und

Und ſo iſt denn der obige Widerſpruch gelöſ't. Das *Nicht-Ich hat* als ſolches *an ſich keine Realität; aber es hat Realität, inſofern das Ich leidet;* vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung. Dieſer Satz: *das Nicht-Ich hat*, ſoviel wir wenigſtens bis jezt einſehen, "*für das Ich,*" *nur inſofern Realität, inſofern das Ich afficirt iſt; und auſſer der Bedingung einer Affektion des Ich*, *hat es gar keine*, iſt um der Folgen willen ſehr wichtig.

Und ſoll dieſer Satz für das Ich."

5) Der jezt abgeleitete ſynthetiſche Begriff, iſt enthalten unter dem höhern Begriffe der Wechſelbeſtimmung; denn es wird in ihm die Quantität des Einen, des Nicht-Ich, beſtimmt durch die Quantität ſeines entgegengeſezten, des Ich. Aber er iſt von ihm auch ſpecifiſch verſchieden. Nemlich im Begriffe der Wechſelbeſtimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden entgegengeſezten durch das andere beſtimmt wurde: welchem von beiden die Realität, und welchem die Negation zugeſchrieben wurde. Es wurde die Quantität, — aber weiter auch nichts, als die bloſe Quantität beſtimmt. — In der gegenwärtigen Syntheſis aber, iſt die Verwechſelung nicht gleichgültig; ſondern es iſt beſtimmt, welchem von den beiden Gliedern des Gegenſatzes, Realität, und nicht Negation, und welchem Negation, und nicht Realität zuzuſchreiben ſey. Es wird demnach durch die gegenwärtige Syntheſis geſezt, *Thätigkeit*, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine, ſo wie *Leiden* in ſein entgegengeſeztes geſezt wird; und umgekehrt.

Dieſe Syntheſis wird genennt die Syntheſis der *Wirkſamkeit* (Kauſalität). Dasjenige, welchem *Thätigkeit* zugeſchrieben wird, und inſofern *nicht Leiden*,

Welche Verkehrtheit der Methode! Statt den Begriff der Thätigkeit, von dem der Causalität abzuleiten, hätte er umgekehrt, den Begriff der Causalität aus dem der Thätigkeit ab.!

Definition von Ursache u. Bewirkten.

heiſst die *Urſache* (Ur-Realität, poſitive ſchlechthingeſezte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrükt wird:) dasjenige, dem *Leiden* zugeſchrieben wird, und inſofern *nicht Thätigkeit*, heiſst das *bewirkte*, (der Effekt, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heiſst *eine Wirkung*. Das bewirkte ſollte man nie Wirkung nennen.

(In dem Begriffe der Wirkſamkeit, wie er ſo eben deducirt worden, iſt völlig zu abſtrahiren von den empiriſchen *Zeitbedingungen*; und er läſst auch ohne ſie, ſich recht wohl denken. Theils iſt die Zeit noch nicht deducirt, und wir haben hier noch gar nicht das Recht, uns ihres Begriffs zu bedienen; theils iſt es überhaupt gar nicht wahr, daſs man ſich die Urſache, *als* ſolche, d. i. inſofern ſie in der beſtimmten Wirkung, thätig iſt, als dem bewirkten in der Zeit vorhergehend denken müſſe, wie ſich einſt bei'm Schematiſmus zeigen wird. Urſache und bewirktes, ſollen ja vermöge der ſynthetiſchen Einheit als Ein, und eben daſſelbe gedacht werden. Nicht die Urſache, als ſolche, aber die Subſtanz, welcher die Wirkſamkeit zugeſchrieben wird, geht der Zeit nach der Wirkung vorher, aus Gründen, die ſich zeigen werden. Aber in dieſer Rükſicht geht auch die Subſtanz, auf welche gewirkt wird, dem in ihr bewirkten, der Zeit nach vorher.

Nicht als Zeit, sondern als Zeug[illegible] objectiver Verbindung gedacht. Die Ursache ist nicht [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] denn sie sind äußere Gründe von der [illegible] Bedingung [illegible] — Ueberhaupt involvirt der Begriff der Causalität, aber der Zeit, nicht [illegible] [illegible], weil die Ursache der Zeit nach [illegible] früher seyn müsste als die Wirkung / (immer die Ursache [illegible] von Anfang angewendet haben) [illegible] weil der Effect ein veränderter Zustand D. Syn- desjenigen ist, auf welches gewirkt wird.

D. *Syntheſis durch Wechſelbeſtimmung der, in dem* *zweiten der entgegengeſezten Sätze, enthaltenen Gegenſatze.*

vid. In dem Satze: das Ich beſtimmt ſich ſelbst; p. 56.

Der als in unſerm Hauptſatze enthalten aufgeſtellte zweite Saz: das Ich ſezt ſich, als beſtimmt, d. i. es beſtimmt ſich, enthält ſelbſt Gegenſätze; und hebt ſich demnach auf. Da er aber ſich nicht aufheben kann, ohne daſs mittelbar auch die Einheit des Bewuſstſeyns aufgehoben werde, haben wir durch eine neue Syntheſis, die Gegenſätze in ihm zu vereinigen.

a) Das Ich beſtimmt ſich; es iſt das *beſtimmende*, und demnach thätig.

b) Es beſtimmt ſich; es iſt das *beſtimmt werdende*, und demnach leidend. Alſo iſt das Ich in einer und ebenderſelben Handlung, thätig und leidend zugleich; es wird ihm Realität und Negation zugleich zugeſchrieben, welches ohne Zweifel ein Widerſpruch iſt.

Dieſer Widerſpruch iſt zu löſen durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung; und er wurde allerdings vollkommen gelöſt ſeyn, wenn Statt der obigen Sätze ſich folgender denken lieſse: *das Ich beſtimmt durch Thätigkeit ſein Leiden; oder durch Leiden ſeine Thätigkeit.* Dann wäre es in einem und ebendemſelben Zuſtande thätig und leidend zugleich: Es iſt nur die Frage: *ob*, und *wie* obiger Saz ſich denken laſſe?

F. nennt die Bestimmung ein Messen, weil er unter Bestimmung bloß das Einschränken einer Quant. versteht.

Für die Möglichkeit aller Beſtimmung überhaupt, (alles Meſsens) muſs ein Maasſtab feſtgeſezt ſeyn. Dieſer Maasſtab aber könnte kein andrer ſeyn, als das Ich ſelbſt, weil urſprünglich nur das Ich ſchlechthin geſezt iſt.

Der Grund [illegible] mithin, weil in das Ich Realität geſetzt iſt, [illegible]

alle Realität – Aber in das Ich iſt Realität geſezt. Mithin muſs das Ich als *abſolute Totalität* (mithin als ein Quantum, in welchem alle Quanta enthalten ſind, und welches ein Maas für alle ſeyn kann) der Realität geſezt ſeyn; und zwar urſprünglich und ſchlechthin; wenn die ſo eben problematiſch aufgeſtellte Syntheſis möglich ſeyn, und der Widerſpruch befriedigend gelöſ't werden ſoll. Alſo

[illegible] übrigens [illegible] Anm. p. 57.

1) Das Ich ſezt ſchlechthin, ohne irgend einen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung, *abſolute Totalität der Realität*, als ein Quantum, über welches, ſchlechthin kraft dieſes Setzens kein gröſseres möglich iſt; und dieſes abſolute Maximum der Realität ſezt es *in ſich ſelbſt*. -- *Alles, was im Ich geſezt iſt, iſt Realität: und alle Realität, welche iſt, iſt im Ich geſezt (§. 1). Aber dieſe Realität im Ich iſt ein Quantum, und zwar ein ſchlechthin geſeztes Quantum (§. 3).

p. 14.

p. 21.

die iſt theilbar p. 28.

2) Durch und an dieſem ſchlechthin geſezten Maasſtabe, ſoll die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) beſtimmt werden. Aber der Mangel iſt Nichts; und das Mangelnde iſt nichts. Mithin kann derſelbe nur dadurch beſtimmt werden, daſs *das Uebrige der Realität* beſtimmt werde. Alſo, das Ich kann nur* die eingeſchränkte Quantität ſeiner *Realität* beſtimmen; und durch deren Beſtimmung iſt denn auch zugleich die Quantität der *Negation* beſtimmt. (Vermittelſt des Begrifs der Wechſelbeſtimmung).

Wir

* Bestimmen heißt [illegible] einschränken, also sollte das Übrige der Realität [illegible] eingeschränkt, [illegible] dadurch die Negation ([illegible] jener [illegible] Theil der Realität [illegible] wird) eingeschränkt werden!!!

(Wir abſtrahiren hier noch gänzlich von der Beſtimmung der Negation, als Gegenſatze der *Realität an ſich*, im Ich: und richten unſre Aufmerkſamkeit bloſs auf Beſtimmung eines Quantum der Realität, das kleiner iſt, als die Totalität).

3) Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität, iſt ſelbſt *Negation*, nemlich *Negation der Totalität*. Es iſt als beſchränkte Quantität der Totalität entgegengeſezt; alles entgegengeſezte aber iſt Negation deſſen, dem es entgegengeſezt iſt. Iede beſtimmte Quantität iſt Nicht-Totalität.

4) Soll aber ein ſolches Quantum der Totalität *entgegengeſezt*, mithin mit ihr *verglichen* (nach den Regeln aller Syntheſis und Antitheſis) werden können, ſo muſs ein Beziehungsgrund zwiſchen beiden vorhanden ſeyn; und dieſer iſt denn der Begrif der *Theilbarkeit* (§. 3). In der abſoluten Totalität ſind keine Theile; aber ſie kann mit Theilen verglichen, und von ihnen unterſchieden werden: und hierdurch läſst denn der obige Widerſpruch ſich befriedigend löſen.

Den Begriff Thätigkeit, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

5) Um dies recht deutlich einzuſehen, reflektiren wir auf den Begrif der Realität. Der Begrif der Realität iſt gleich dem Begriffe der Thätigkeit. Alle Realität iſt in das Ich geſezt heiſst: alle Thätigkeit iſt in daſſelbe geſezt; und umgekehrt; alles im Ich iſt Realität; heiſst: das Ich iſt nur thätig; es iſt bloſs Ich, inwieferne es thätig iſt; und inwiefern es nicht thätig iſt, iſt es Nicht-Ich. [illegible] ist Thätigkeit, [illegible]

[illegible]

[illegible] folglich als Negation von Thätigkeit.

Alles Leiden iſt Nicht-Thätigkeit. Das Leiden läſst demnach gar nicht anders ſich beſtimmen, als dadurch, daſs es auf die Thätigkeit bezogen wird.

Beziehen [illegible] p. 31. [illegible] gleichsetzen, [illegible] [illegible] folglich

Das entſpricht nun allerdings unſrer Aufgabe, nach welcher vermittelſt der Thätigkeit, durch eine Wechſelbeſtimmung, ein Leiden beſtimmt werden ſoll.

[illegible] [illegible] [illegible] entſtehet.

6) Leiden kann nicht auf Thätigkeit bezogen werden, auſser unter der Bedingung, daſs es einen Beziehungsgrund mit demſelben habe. Das aber kann kein andrer ſeyn, als der allgemeine Beziehungsgrund der Realität und Negation der Quantität. Leiden iſt durch Quantität beziehbar auf Thätigkeit, heiſst: *Leiden iſt ein Quantum Thätigkeit.* Welcher Widerspruch!

Wenn man ſich eine Totalität von Thätigkeit denkt, ſo iſt Leiden eine Negation, eine Verminderung einer Quantität / dieser Totalität von Thätigkeit, [illegible] ein Theil, ein Quantum dieſer Thätigkeit ſelbſt. [illegible]

7) Um ſich ein Quantum Thätigkeit denken zu können, muſs man einen Maaſsſtab der Thätigkeit haben: *die Thätigkeit überhaupt*, (was oben abſolute Totalität der Realität hieſs). Das Quantum überhaupt iſt das Maas.

8) Wenn in das Ich überhaupt *alle* Thätigkeit geſezt iſt, ſo iſt das Setzen eines Quantum der Thätigkeit, Verringerung derſelben; und ein ſolches Quantum iſt inſofern es nicht *alle* Thätigkeit iſt, ein Leiden; ob es *an ſich* gleich Thätigkeit iſt.

Beziehen, den F. p. 31. eine [illegible] [illegible] gleichsetzen, [illegible] [illegible]

9) Demnach wird, durch das Setzen eines Quantums der Thätigkeit, durch Entgegenſetzung deſſelben gegen die Thätigkeit nicht inſofern ſie *Thätigkeit überhaupt*, ſondern inſofern ſie *alle* Thätigkeit iſt, ein Leiden geſezt; d. i. jenes Quantum Thätigkeit, *als* ſolches

ches wird ſelbſt als Leiden geſezt; und als ſolches *beſtimmt.*

(*Beſtimmt*, ſage ich. Alles Leiden iſt Negation der Thätigkeit, durch ein Quantum Thätigkeit wird die Totalität der Thätigkeit negiert. Und inſofern das geſchieht, gehört das Quantum unter die Sphäre des Leidens. — Wird es überhaupt als Thätigkeit betrachtet; ſo gehört es nicht unter die Sphäre des Leidens, ſondern iſt von ihr ausgeſchloſſen).

10) Es iſt jezt ein X aufgezeigt worden, welches Realität, und Negation, Thätigkeit und Leiden zugleich iſt.

a) X iſt *Thätigkeit*, inſofern es auf das Nicht-Ich bezogen wird, weil es geſezt iſt in das Ich, und in das ſetzende, handelnde Ich

b) X iſt *Leiden*, inſofern es auf die Totalität des Handelns bezogen wird. Es iſt nicht das Handeln überhaupt, ſondern es iſt ein *beſtimmtes* Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt, enthaltne beſondre Handelsweiſe.*

Definition des bestimmten Handelns.

(Ziehet eine Zirkellinie = A, ſo iſt die ganze durch ſie eingeſchloſſene Fläche = X entgegengeſezt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume, welche ausgeſchloſſen iſt. Ziehet innerhalb des Umkreiſes von A eine andere Zirkellinie = B, ſo iſt die durch dieſelbe eingeſchloſsne Fläche = Y zuförderſt in dem Umkreiſe von A eingeſchloſſen, und zugleich mit ihm entgegengeſezt der unendlichen durch A ausgeſchloſsnen Fläche, und inſofern der Fläche X "völlig" *gleich." In-

* Nicht völlig gleich, sie hat nur ein Merkmal, u. noch dazu nur ein negatives Merkmal mit X gemein. — Was soll man zu solchen Argumentationen sagen?

ſofern ihr ſie aber betrachtet als eingeſchloſſen durch B, iſt ſie der ausgeſchloſsnen unendlichen Fläche, mithin auch demjenigen Theile der Fläche X, der nicht in ihr liegt, entgegengeſezt. "Alſo, der Raum Y iſt ſich ſelbſt entgegengeſezt;" er iſt nemlich entweder ein Theil der Fläche X oder er iſt die für ſich ſelbſt beſtehende Fläche Y).

Oho!!

Ich denke, iſt zuförderſt ein Ausdruck der Thätigkeit; das Ich iſt *denkend*, und inſofern *handelnd* geſezt. Es iſt ferner ein Ausdruck der Negation, der Einſchränkung, des Leidens; denn *denken* iſt eine beſondre Beſtimmung des Seyns; und im Begriffe deſſelben werden alle übrige Arten des Seyns ausgeſchloſſen. "Der Begriff des Denkens iſt demnach ſich ſelbſt entgegengeſezt;" er bezeichnet eine Thätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenſtand: er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Seyn überhaupt: denn das Seyn muſs eingeſchränkt werden, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll.

Man kann [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und an andern Orten [illegible] Denken ſey eine Art des Seyns.

Iedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einſchränkung deſſelben. Das Subjekt: Ich, iſt das ſchlechthin thätige, oder ſeyende. Durch das Prädikat; (z. B. ich ſtelle vor, ich ſtrebe u. ſ. f.) wird dieſe Thätigkeit in eine begränzte Sphäre eingeſchloſſen. (Wie und wodurch dieſes geſchehe, davon iſt hier noch nicht die Frage).

Nach der Definition vom Seyn p. 65.

11) Iezt läſst ſich vollkommen einſehen, wie das Ich durch, und vermittelſt ſeiner Thätigkeit ſein Leiden beſtimmen, und wie es thätig und leidend zugleich

gleich ſeyn könne. Es iſt *beſtimmend*, inſofern es durch abſolute Spontaneität ſich unter allen in der abſoluten Totalität ſeiner Realitäten enthaltnen Sphären, in eine beſtimmte ſezt; und inſofern bloſs auf dieſes abſolute Setzen reflektirt, von der Grenze der Sphäre aber abſtrahirt wird. Es iſt *beſtimmt*, inſofern es als in dieſer beſtimmten Sphäre geſezt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abſtrahirt wird.

von dem was über der Sphäre hinaus liegt.

12) Wir haben die urſprünglich ſynthetiſche Handlung des Ich, wodurch der aufgeſtellte Widerſpruch gelöſ't wird, und dadurch einen neuen ſynthetiſchen Begrif gefunden, den wir noch etwas genauer zu unterſuchen haben.

Er iſt, eben ſo wie der vorige, der der Wirkſamkeit, eine näher beſtimmte Wechſelbeſtimmung; und wir werden in beide, die vollkommenſte Einſicht erhalten, wenn wir ſie mit jener, ſo wie unter ſich ſelbſt, vergleichen.

Nach den Regeln der Beſtimmung überhaupt, müſſen 1) beide der Wechſelbeſtimmung gleich 2) derſelben entgegengeſezt 3) einander gleich, inſofern ſie jener entgegengeſezt ſind 4) einer dem andern entgegengeſezt ſeyn [illegible]

a) ſie ſind der Wechſelbeſtimmung darin gleich, daſs in beiden, ſo wie in jener, beſtimmt wird Thätigkeit durch Leiden, oder Realität durch Negation (welches eben das iſt) und umgekehrt. [illegible] gleich [illegible]

b) Sie ſind beide ihr entgegengeſezt. Denn in der Wechſelbeſtimmung wird nur überhaupt ein Wech-

[illegible]

ſel

* Man sieht daß die F. Definition d. Substanz, bloß ~~für~~ die unendliche Substanz, das All der Realitäten paßt, S. 76 u. daß er die endlichen Substanzen, zu Accidenzen zu jenen macht, – ganz wie Spinoza; vergl. S. 47. [illegible] daß

[illegible] Substanz [illegible] – [illegible] unendlichen Definition gemacht [illegible].

ſel geſezt: aber nicht beſtimmt. Es iſt völlig frei gelaſſen, ob man von der Realität zur Negation, oder von dieſer zu jener übergehen wolle. In den beiden zulezt abgeleiteten Syntheſen aber, iſt die Ordnung des Wechſels feſtgeſezt, und beſtimmt.

c) Eben darin, daſs in beiden die Ordnung feſtgeſezt iſt, ſind ſie ſich gleich.

d) In Abſicht der Ordnung des Wechſels ſind ſich beide entgegengeſezt. Im Begriffe der Kauſalität wird die Thätigkeit durch Leiden; in dem ſo eben abgeleiteten, wird das Leiden durch Thätigkeit beſtimmt.

Definition der Substanz, u. des Accidens.

13) Inſofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen ſchlechthin beſtimmten Umkreis aller Realitäten umfaſſend, iſt es *Subſtanz*.* Inwiefern es in eine nicht ſchlechthin beſtimmte Sphäre (wie und wodurch ſie beſtimmt werde, bleibt vor der Hand ununterſucht,) dieſes Umkreiſes geſezt wird; inſofern iſt es *accidentell*; oder es *iſt in ihm ein Accidens*. Die Grenze, welche dieſe beſondre Sphäre von dem ganzen Umfange abſcheidet, iſt es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie iſt der ~~Beziehungs~~Unterscheidungsgrund zwiſchen Subſtanz und Accidens. Sie iſt im Umfange; daher iſt das Accidens in, und an der Subſtanz: ſie ſchlieſst etwas vom ganzen Umfange aus; daher iſt das Accidens nicht Subſtanz.

[illegible] Oder!!

14) Keine Subſtanz iſt denkbar, ohne Beziehung auf ein Accidens: denn erſt durch das Setzen möglicher Sphären in den abſoluten Umkreis, wird das Ich Subſtanz;

Nr. beſtimte, ~~begrenzte~~ Realitäten

ſtanz; erſt durch mögliche Accidenzen entſtehen *Realitäten*; da auſserdem alle Realität ſchlechthin Eins ſeyn würde. " Die Realitäten des Ich ſind ſeine Handlungsweiſen: es iſt Subſtanz, inwiefern alle möglichen Handlungsweiſen (Arten zu ſeyn,) darin geſetzt werden." conf. p. 65.

Kein Accidens iſt denkbar ohne Subſtanz; denn um zu erkennen, daſs etwas eine *beſtimmte* Realität ſey, muſs ich es auf die *Realität überhaupt* beziehen.

" Die Subſtanz iſt *aller Wechſel im allgemeinen gedacht*: das Accidens iſt ein *beſtimmtes, das mit einem andern wechſelnden wechſelt*. 1. Definit: Subſtanz 2. Accidenz.

" Es iſt urſprünglich nur Eine Subſtanz; das Ich:" In dieſer Einen Subſtanz ſind alle mögliche Accidenzen, alſo alle mögliche Realitäten *geſetzt*. — Wie mehrere *in irgend einem Merkmale gleiche* Accidenzen der einigen Subſtanz, zuſammen begriffen, und ſelbſt als Subſtanzen gedacht werden können, deren Accidenzen *durch die Verſchiedenheit jener Merkmale* unter ſich, die neben der Gleichheit Statt findet, beſtimmt werden, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen.

Anmerkung. Ununterſucht, und völlig im Dunkeln iſt geblieben, theils diejenige Thätigkeit des Ich, durch welche es ſich ſelbſt als Subſtanz, und Accidens unterſcheidet, und vergleicht; theils dasjenige, was das Ich veranlaſst, dieſe Handlung vorzunehmen; welches leztere, ſoviel wir aus der erſten Syntheſis vermuthen können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich ſeyn dürfte.

Es

Es iſt demnach, wie das bey jeder Syntheſis zu geſchehen pflegt, in der Mitte alles richtig vereinigt, und verknüpft; nicht aber die beiden äuſſerſten Enden.

Dieſe Bemerkung zeigt uns von einer neuen Seite das Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre. Sie wird immer fortfahren Mittelglieder zwiſchen die Entgegengeſezten einzuſchieben; dadurch aber wird der Widerſpruch nicht vollkommen gelöſ't, ſondern nur weiter hinaus geſezt. Wird zwiſchen die vereinigten Glieder, von denen ſich bei näherer Unterſuchung findet, daſs ſie dennoch nicht vollkommen vereinigt ſind, ein neues Mittelglied eingeſchoben, ſo fällt freilich der zulezt aufgezeigte Widerſpruch weg; aber um ihn zu löſen, muſte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengeſezt ſind, und von neuem vereinigt werden müſſen.

Darstellung der höchsten Aufgabe.

Die eigentliche, höchſte, alle andere Aufgaben unter ſich enthaltende Aufgabe iſt die: "wie das Ich auf das Nicht-Ich; oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da ſie beide einander völlig entgegengeſezt ſeyn ſollen." Man ſchiebt zwiſchen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch ſie denn auch zugleich mittelbar auf einander ſelbſt wirken. Bald aber entdekt man, daſs in dieſem X doch auch wieder irgend ein Punkt ſeyn müſſe, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zuſammentreffen. Um dieſes zu verhindern, ſchiebt man zwiſchen

ſchen und ſtatt der ſcharfen Grenze ein neues Mittelglied $\doteq$ Y ein. Aber es zeigt ſich bald, daſs in dieſem eben ſo wie in X, ein Punkt ſeyn müſſe, in welchem die beiden entgegengeſezten ſich unmittelbar berühren. Und ſo würde es in's unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen abſoluten Machtſpruch der Vernunft, den nicht etwa der Philoſoph thut, ſondern den er nur aufzeigt — durch Den: "es *ſoll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art ſich vereinigen läſst, überhaupt kein Nicht-Ich ſeyn," der Knoten zwar nicht gelöſ't, aber zerſchnitten würde.

cf. p. 244.

Ohe!!

Man kann die Sache noch von einer andern Seite anſehen. — Inſofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeſchränkt wird, iſt es endlich, an ſich aber, ſo wie es durch ſeine eigne abſolute Thätigkeit geſezt wird, iſt es unendlich. Dieſes beide in ihm, die Unendlichkeit, und die Endlichkeit ſollen vereinigt werden. Aber eine ſolche Vereinigung iſt an ſich unmöglich. Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geſchlichtet; das unendliche begränzt das endliche. "Zulezt aber, da die völlige Unmöglichkeit der geſuchten Vereinigung ſich zeigt, muſs die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schränken müſſen verſchwinden, das unendliche Ich muſs als Eins, und als Alles allein übrig bleiben."

Das ist
freilich die
einfachste
Art, Schwie-
rigkeiten
zu lösen!

Setzet in dem fortlaufenden Raume A, im Punkte m *Licht*, und im Punkte n *Finſterniſs*, ſo muſs nothwendig," da der Raum ſtetig," und zwi-
den einen [illegible] auf sie zu [illegible] ſchen
müßte man entweder die Punkte im Raume, wieder
zu Theilen und die theilbaren Räume machen, gegen
alle Mathematik, – d. i. den Raum und [illegible] [illegible]
oder man [illegible] einen gleichförmig [illegible]

* [illegible] ein hiatus – ein hiatus [illegible] Licht [illegible] [illegible] [illegible] Hiatus ein [illegible] [illegible] [illegible] 80 [illegible] [illegible] Aber die [illegible] [illegible]

ſchen m und n kein hiatus* iſt, zwiſchen beiden Punkten irgendwo ein Punkt o ſeyn, welcher Licht und Finſterniſs zugleich iſt, welches ſich widerſpricht. — Ihr ſetzet zwiſchen beide ein Mittelglied, *Dämmerung*. Sie gehe von p bis q, ſo wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finſterniſs grenzen. Aber dadurch habt ihr blos Aufſchub gewonnen; den Widerſpruch aber nicht befriedigend gelöſ't. Die Dämmerung iſt Miſchung des Lichts mit Finſterniſs. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daſs der Punkt p Licht, und Dämmerung, zugleich ſey; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterſchieden iſt, daſs ſie auch Finſterniſs iſt; — daſs er Licht und Finſterniſs zugleich ſey. Eben ſo im Punkte q. — Mithin iſt der Widerſpruch gar nicht anders aufzulöſen, als dadurch: Licht, und Finſterniſs ſind überhaupt nicht entgegengeſezt; ſondern nur den Graden nach zu unterſcheiden. Finſterniſs iſt bloſs eine ſehr geringe Quantität Licht. — Gerade ſo verhält es ſich zwiſchen dem Ich, und dem Nicht-Ich.

[illegible] [illegible] Licht [illegible] [illegible] [illegible]

als ob [illegible] Auflöſung [illegible] würde? Ein kleiner Grad Licht, iſt doch [illegible] Grad, [illegible] [illegible] Punkte [illegible] ein kleiner Grad Licht iſt, [illegible] Licht [illegible] [illegible] zugleich ſey

E. *Synthetiſche Vereinigung des, zwiſchen den beiden aufgeſtellten Arten der Wechſelbeſtimmung, Statt findenden Gegenſatzes.*

Das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich, war der Hauptſaz, von welchem wir ausgiengen; welcher nicht aufgehoben werden konnte, ohne daſs die Einheit des Bewuſstſeyns zugleich aufgehoben wurde. [illegible] Punkte der Dämmerung [illegible] Aber

— Welche Stelle [illegible] Dämmerung [illegible] als ein geringer Grad von Licht?

Aber es liegen in ihm Widerſprüche, die wir zu löſen hatten. Zuförderſt entſtand die Frage: wie kann das Ich *beſtimmen*, und *beſtimmt* werden zugleich, — welche ſo beantwortet wurde: *beſtimmen* und *beſtimmt* werden ſind vermittelſt des Begrifs der Wechſelbeſtimmung „eins und eben daſſelbe"; ſo wie demnach das Ich ein beſtimmtes Quantum der Negation in ſich ſezt, ſezt es zugleich ein beſtimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich und umgekehrt. p. 59. Hier blieb zu fragen übrig: wohin ſoll denn die Realität geſezt werden, in das Ich, oder in das Nicht-Ich, — welches vermittelſt des Begrifs der „Wirkſamkeit" ſo beantwortet wurde: in das Ich ſoll Negation oder Leiden, p. 66. 67. und, nach der Regel der Wechſelbeſtimmung überhaupt, das gleiche Quantum Realität oder Thätigkeit in das Nicht-Ich geſezt werden. — Aber wie kann doch ein Leiden in das Ich geſezt werden, — wurde weiter gefragt, und es wurde hierauf vermittelſt des Begrifs der Subſtantialität geantwortet: Leiden und Thätigkeit im Ich ſind eins, und eben daſſelbe, denn Leiden iſt blos ein geringeres Quantum p. 74. der Thätigkeit.

Dabei [illegible]

Aber durch dieſe Antworten haben wir uns in einen Zirkel verflochten. *Wenn* das Ich einen kleinern Grad der Thätigkeit in ſich ſezt, ſo ſezt es dadurch freilich ein Leiden in ſich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich. Aber das Ich kann kein Vermögen haben, ſchlechthin einen niedern Grad der Thätigkeit in ſich zu ſetzen; p. 70. denn es ſezt, laut des Begrifs der Subſtantialität, alle Thätigkeit in ſich; und es ſezt nichts in ſich, als Thätigkeit. Mithin müſte dem Setzen des niedern Grades der Thätigkeit im Ich, eine Thätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen; dieſe müſte erſt wirklich einen Theil der

[illegible]

Thätigkeit des Ich vernichtet haben, ehe das Ich einen kleinern Theil derſelben in ſich ſetzen könnte. Aber dieſes iſt eben ſo unmöglich, da vermöge des Begrifs der Wirkſamkeit dem Nicht-Ich nur inſofern eine Thätigkeit zugeſchrieben werden kann, in wie fern in das Ich ein Leiden geſezt iſt.

[illegible]

Wir erklären uns, vor der Hand nicht eben in ſchulgerechter Form, noch deutlicher über den Hauptpunkt, der in die Frage kommt. Man erlaube mir indeſs den Begriff der Zeit als bekannt vorauszuſetzen. — Setzet, als den erſten Fall nach dem bloſsen Begriffe der Wirkſamkeit, daſs die Einſchränkung des Ich einzig und allein von der Thätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, daſs im Zeitpunkte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, ſo iſt im Ich alle Realität, und gar keine Negation, und es iſt mithin, nach dem obigen, keine Realität in das Nicht-Ich geſezt. Denkt euch ferner, daſs im Zeitpunkte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Thätigkeit auf das Ich einwirke, ſo ſind, vermöge des Begrifs der Wechſelbeſtimmung allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und ſtatt deren 3 Grade Negation geſezt. Aber dabei verhält das Ich ſich bloſs leidend; die Grade der Negation ſind in ihm freilich geſezt; aber ſie *ſind* auch bloſs *geſezt* — *für irgend ein intelligentes Weſen* auſſer dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet, und nach der Regel der Wechſelbeſtimmung beurtheilt, nicht aber *für das Ich ſelbſt*. Dazu würde erfordert, daſs es ſeinen Zuſtand im Momente A mit dem im Momente B vergleichen, und die verſchiednen Quanta ſeiner Thätigkeit in beiden Momenten unterſcheiden

[illegible]

* Über den Beweis ist gezeigt worden, daß dies unmöglich sey [illegible]
– und das [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] – [illegible] nothwendig gesetzt.
[illegible] ——— [illegible]?

ſcheiden könnte: und wie dieſes ^{ihm} möglich ſey, iſt noch nicht gezeigt worden. Das Ich wäre im angenommenen Falle, allerdings eingeſchränkt, *aber es wäre ſeiner Einſchränkung ſich nicht bewuſst.* Das Ich wäre, um es in den Worten unſeres Satzes zu ſagen, allerdings *beſtimmt*; aber *es ſezte ſich nicht*, als beſtimmt, ſondern irgend ein Weſen auſſer ihm, könnte es als beſtimmt ſetzen.

Oder ſetzet als den zweiten Fall nach dem bloſsen Begriffe der Subſtantialität, daſs das Ich ſchlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich, ein Vermögen habe, willkührlich ein vermindertes Quantum der Realität in ſich zu ſetzen; die Vorausſetzung des transſcendentalen Idealiſmus, und namentlich der präſtabilirten Harmonie, welche ein ſolcher Idealiſmus iſt. Davon, daſs dieſe Vorausſetzung ſchon dem abſoluterſten Grundſatze widerſpreche, wird hier gänzlich abſtrahirt. Gebt ihm auch noch das Vermögen, dieſe verminderte Quantität mit der abſoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu meſſen. Setzet unter dieſer Vorausſetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Thätigkeit; im Momente B mit 3 Grad; ſo läſst ſich recht wohl verſtehen, wie das Ich in beiden Momenten ſich als eingeſchränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeſchränkt, denn im Momente A beurtheilen könne; aber es läſst ſich gar nicht einſehen, wie es dieſe Einſchränkung auf Etwas im Nicht-Ich, als die Urſache derſelben beziehen könne. Vielmehr müſte es ſich ſelbſt als die Urſache derſelben, betrachten. Mit den Worten unſeres Satzes: das Ich ſezte dann allerdings ſich als beſtimmt, aber nicht als beſtimmt *durch das Nicht-Ich*. (Die Befugniſs jener Beziehung auf

von dem wie hier angegeben, st. dem: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich p. 55.

ein

ein Nicht-Ich läugnet allerdings der Idealiſt, und er iſt inſofern conſequent: aber die Thatſache des Beziehens kann
er nicht läugnen, und noch iſt es keinem eingefallen, ſie zu läugnen. Aber dann hat er dieſe zugeſtandene Thatſache, abſtrahirt von der Befugniſs derſelben, doch wenigſtens zu erklären. Das aber vermag er aus ſeiner Vorausſetzung nicht, und ſeine Philoſophie iſt demnach unvollſtändig. Nimmt er etwa gar das Daſeyn der Dinge auſſer uns noch daneben an, wie es in der präſtabilirten Harmonie geſchieht, ſo iſt er über dies inkonſequent.)

Beide Syntheſen, abgeſondert gebraucht, erklären demnach nicht, was ſie erklären ſollen, und der oben gerügte Widerſpruch bleibt: ſezt das Ich ſich als beſtimmt, ſo wird es nicht beſtimmt durch das Nicht-Ich, wird es beſtimmt durch das Nicht-Ich, ſo ſezt es ſich nicht als beſtimmt. folglich nicht, conf. [illegible] ad p. 82. 83.

I. Wir ſtellen jezt dieſen Widerſpruch ganz beſtimmt auf.

Das Ich kann kein Leiden in ſich ſetzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu ſetzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich ſetzen, ohne ein Leiden in ſich zu ſetzen: es kann keines ohne das andere; es kann keins ſchlechthin, es kann demnach keins von beiden. Alſo

1) Das Ich ſezt nicht Leiden in ſich, inſofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt; noch Thätigkeit in das Nicht-Ich, inſofern es Leiden in ſich ſezt: es ſezt überhaupt nicht: (Nicht die *Bedingung* wird geläugnet, ſondern das *Bedingte*, welches wohl zu merken iſt. Nicht die Regel der Wechſel-

Wechſelbeſtimmung überhaupt, als ſolche; aber die Anwendung derſelben überhaupt auf den gegenwärtigen Fall wird in Anſpruch genommen.) Wie ſo eben bewieſen worden.

2) Aber das Ich ſoll Leiden in ſich ſetzen, und inſofern Thätigkeit in das Nicht-Ich; und umgekehrt: laut Folgerung aus den oben ſchlechthin geſezten Sätzen.

II. Im erſten Satze wird geläugnet, was im zweiten behauptet wird.

Beide verhalten ſich demnach wie Negation und Realität. Negation und Realität aber werden vereinigt durch Quantität. Beide Sätze müſſen gelten; aber ſie müſſen beide nur *zum Theil* gelten. Sie müſſen ſo gedacht werden: [illegible] zum Theil nicht möglich.

[illegible]

1) Das Ich ſezt *zum Theil* Leiden in ſich, *inſofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt; aber es ſezt *zum Theil nicht* Leiden in ſich, *inſofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt: und umgekehrt.

2) Das Ich ſezt nur *zum Theil* Leiden in das Nicht-Ich, inſofern es Thätigkeit in das Ich, und *zum Theil nicht* Leiden in das Nicht-Ich, inſofern es Thätigkeit in das Ich ſezt. (Das würde aufgeſtelltermaaſsen heiſſen: "Es wird eine Thätigkeit in das Ich geſezt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegen geſezt wird, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengeſezt wird. Wir wollen dieſe Art der Thätigkeit, vor der Hand *unabhängige* Thätigkeit nennen, bis wir ſie näher kennen lernen.

Diese unabhängige Thätigkeit [illegible] p. 59. [illegible]

Definit. der unabhäng. Thätigkeit.

[illegible] p. 86 [illegible]

F 3 III.

III. Aber eine ſolche unabhängige Thätigkeit im Ich, und Nicht-Ich widerſpricht dem Geſetze des Entgegenſetzens welches jezt durch das Geſez der Wechſelbeſtimmung näher beſtimmt iſt; ſie widerſpricht alſo insbeſondre dem Begriffe der Wechſelbeſtimmung, der in unſrer gegenwärtigen Unterſuchung herſchend iſt.

" Alle Thätigkeit im Ich beſtimmt ein Leiden im Nicht-Ich und umgekehrt. Laut des Begrifs der Wechſelbeſtimmung. p. 59. Jezt eben aber iſt der Saz aufgeſtellt:

Eine "gewiſſe" Thätigkeit im Ich beſtimmt kein Leiden im Nicht-Ich; und eine gewiſſe Thätigkeit im Nicht-Ich beſtimmt kein Leiden im Ich, welcher ſich zu dem obigen verhält, wie Negation zur Realität. Demnach ſind beide zu vereinigen durch Beſtimmung, d. i. beide können nur zum Theil[*] gelten.

*durch Einſchränkung,

Der obenſtehende Saz, dem widerſprochen wird, ist der Saz der Wechſelbeſtimmung. Dieſer ſoll nur zum Theil gelten, d. i. er ſoll ſelbſt beſtimmt, ſeine Gultigkeit ſoll durch eine Regel in einen gewiſſen Umfang eingeſchloſſen werden.

[illegible] zum Theil gelten [illegible] allgemeiner Saz (Alle Thätigkt.) [illegible]

Oder,[*] um uns auf eine andere Art auszudrücken, die unabhängige Thätigkeit des Ich, und des Nicht-Ich, iſt nur *in einem gewiſſen Sinne* unabhängig. Dies wird ſogleich klar werden. Denn IV.

*) [illegible] Oder iſt wieder gar unrichtig; die beyden gleichgeſtellten Säze ſind nicht gleich. In dem erſten, ſollte der allgemeine Saz, Alle Thätigkeit etc. eingeſchränkt, zu einem particulären Saz gemacht werden — in dem 2ten ſoll der andere jenem allgemeinen Saze widerſprechende, eingeſchränkt werden, beydes iſt [illegible] einerley.

IV. Es ſoll im Ich eine Thätigkeit ſeyn, die ein Leiden im Nicht-Ich beſtimmt, und durch daſſelbe beſtimmt wird; und umgekehrt eine Thätigkeit im Nicht-Ich, die ein Leiden im Ich beſtimmt, und durch daſſelbe beſtimmt wird; laut des obigen. Auf dieſe Thätigkeit und Leiden iſt der Begriff der Wechſelbeſtimmung anwendbar.

Es ſoll zugleich in beiden, eine Thätigkeit ſeyn, die durch kein Leiden des andern beſtimmt wird; wie ſo eben poſtulirt worden, um den ſich zeigenden Widerſpruch löſen zu können.

Dies ist die unabhängige Thätigkeit p. 85.

Beide Sätze ſollen bei einander beſtehen können; ſie müſſen demnach durch einen ſynthetiſchen Begriff als in einer und eben derſelben Handlung vereinigt gedacht werden können. Dieſer Begriff aber kann kein anderer ſeyn, als der der Wechſelbeſtimmung. Der Saz, in welchem beide vereinigt gedacht würden, wäre folgender:

Durch Wechſel-Thun-und-Leiden, (das durch Wechſelbeſtimmung ſich gegenſeitig beſtimmende Thun und Leiden) *wird die unabhängige Thätigkeit; und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechſel-Thun-und-Leiden beſtimmt.* eingeschränkt.

Wenn dieſer Satz ſich behaupten ſollte, ſo wäre klar

1) in welchem Sinne die unabhängige Thätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich, ſich gegenſeitig beſtimmten; und in welchem nicht. Sie beſtimmen ſich nicht unmittelbar; aber ſie beſtimmen

ſich mittelbar, durch ihr im Wechſel begriffenes Thun, und Leiden.

d. h. Eine unabhängige Thätigkeit & u. eine andere unabhängige Thätigkeit & beſtimmen ſich nicht gegenseitig, aber ein Wechsel-Thun u. Leiden, und eine unabhängige Thätigkeit bestimmen sich wechselseitig;

2) Wie der Satz der Wechſelbeſtimmung zugleich gültig ſeyn könne, und auch nich gültig ſeyn könne. Er iſt anwendbar auf Wechſel, und unabhängige Thätigkeit; aber er iſt nicht anwendbar auf unabhängige Thätigkeit, und unabhängige Thätigkeit an ſich. Wechſel und unabhängige Thätigkeit ſtehen unter ihm, nicht aber unabhängige Thätigkeit, und unabhängige Thätigkeit. Wir reflektiren jezt über den Sinn des oben aufgeſtellten Satzes. (p. 87)

Es liegen in ihm folgende drei:

1) Durch Wechſel - Thun, und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt.

2) Durch eine unäbhängige Thätigkeit wird ein Wechſel - Thun, und Leiden beſtimmt.

3) Beide werden gegenſeitig durcheinander beſtimmt, und es iſt gleichgültig, ob man von Wechſel - Thun, und Leiden zur unabhängigen Thätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Thätigkeit zu Wechſel - Thun, und Leiden übergehe.

I.

Den erſten Saz betreffend, haben wir zuförderſt zu unterſuchen, was heiſst es überhaupt: eine unabhängige

hängige Thätigkeit wird durch ein Wechſel-Thun beſtimmt; dann haben wir ihn auf die vorliegenden Fälle anzuwenden.

1) Durch Wechſel-Thun, und Leiden wird überhaupt eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt. — Es iſt erinnert, daſs wir damit umgehen den Begrif der Wechſelbeſtimmung ſelbſt zu beſtimmen, d. i. den Umfang ſeiner Gültigkeit durch eine Regel zu beſchränken. *Beſtimmung* aber geſchieht durch Aufzeigung des Grundes. So wie der Grund der Anwendung dieſes Satzes angegeben wird, wird dieſelbe zugleich beſchränkt.

u. ab.

Definition des Beſtimmens als einer Beſchränkung durch eine Regel.

Nemlich nach dem Satz der Wechſelbeſtimmung wird unmittelbar durch das Setzen einer Thätigkeit in dem Einen, Leiden in ſeinem entgegengeſezten geſezt und umgekehrt. Nun iſt aus dem Satze des Gegenſetzens zwar klar, daſs, *wenn* überhaupt ein Leiden geſezt werden ſoll, daſſelbe in das Entgegengeſezte des thätigen geſezt werden müſſe: aber die Frage, *warum überhaupt* ein Leiden geſezt werden ſoll, und es nicht bei der Thätigkeit in dem Einen ſein Bewenden haben könne, d. i. warum überhaupt eine Wechſelbeſtimmung vorgehen ſolle, iſt dadurch noch nicht beantwortet. — Leiden und Thätigkeit, *als* ſolche, ſind entgegengeſezt; doch ſoll unmittelbar durch Thätigkeit Leiden, und umgekehrt, geſezt werden, mithin müſſen ſie, laut des Satzes der Beſtimmung, in einem dritten (conf. p. III.) = X auch gleich ſeyn, (welches dritte den Uebergang vom Leiden zur

Dieſe iſt allerdings beantwortet p. 59. ~~91.~~ nemlich wegen der Totalität der Realität, die nicht aufgehoben werden darf. conf. p. 91.

Thätigkeit, und umgekehrt möglich mache, ohne daſs die Einheit des Bewuſstſeins unterbrochen werde, noch in ihr, daſs ich ſo ſage, ein hiatus entſtehe.) Dieſes dritte iſt der *Beziehungsgrund* zwiſchen Thun und Leiden im Wechſel (§. 3.)

des Thuns u. Leidens, Dieſer Beziehungsgrund iſt nicht abhängig von der Wechſelbeſtimmung; ſondern ſie iſt von ihm abhängig; er wird nicht möglich durch ſie, aber ſie wird erſt durch ihn möglich. Er wird demnach in der Reflexion zwar *geſezt* durch die Wechſelbeſtimmung, aber als von ihr, und dem, was vermittelſt ihrer wechſelt, unabhängig.

Er wird ferner in der Reflexion durch den Wechſel *beſtimmt*, d. i. wenn die Wechſelbeſtimmung geſezt iſt, ſo wird er in diejenige Sphäre geſezt, welche die Sphäre der Wechſelbeſtimmung in ſich faſst; es wird gleichſam durch ihn ein gröſſerer Umkreiſs um den der Wechſelbeſtimmung gezogen, um ihn durch denſelben ſicher zu ſtellen. Er füllt die Sphäre der Beſtimmung überhaupt, die Wechſelbeſtimmung aber nur einen Theil derſelben; wie ſchon aus dem obigen klar iſt; hier aber zum Behuf der Reflexion in Erinnerung gebracht werden muſs.

Beziehungs
Dieſer ~~Grund~~ iſt eine Realität; oder, wenn die Wechſelbeſtimmung als Handlung gedacht wird, eine Thätigkeit. – So wird durch Wechſelbeſtimmung überhaupt, eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt. Vorausgesezt, angenommen, st. eine solche Thätigkeit ~~[illegible]~~ durch die der Wechsel erst möglich wird die ihn begründet; Eine solche ist aufgestellt v. G3. 2. p. 101. (Es

(Es iſt aus dem obigen gleichfalls bekannt, daſs der Grund aller Wechſelbeſtimmung, die abſolute Totalität der Realität iſt. Dieſe darf überhaupt nicht aufgehoben werden, und darum muſs dasjenige Quantum derſelben, das in einem aufgehoben wird, in ſein entgegengeſeztes geſezt werden).

p. 59.

2) Wir wenden dieſen allgemeinen Saz an auf die beſondern unter ihm enthaltnen, und gegenwärtig vorkommenden Fälle.

a) Vermittelſt des Wechſelbegrifs der *Wirkſamkeit* wird durch ein Leiden des Ich, geſezt eine Thätigkeit des Nicht-Ich. Dieſes iſt eine von den angezeigten Arten des Wechſels: durch ſie ſoll eine unabhängige Thätigkeit geſezt und beſtimmt ſeyn.

Die Wechſelbeſtimmung geht aus vom Leiden. Das Leiden *iſt* geſezt; durch, und vermittelſt des Leidens wird die Thätigkeit geſezt. Das Leiden iſt *in das Ich* geſezt. Es iſt im Begriffe der Wechſelbeſtimmung vollkommen gegründet, daſs, *wenn* dieſem Leiden eine Thätigkeit entgegengeſezt werden ſolle, dieſelbe in das entgegengeſezte des Ich, in das Nicht-Ich geſezt werden müſſe. — In dieſem Uebergange giebt es allerdings auch, und muſs es geben, ein Glied des Zuſammenhangs; oder einen Grund, der hier ein Beziehungsgrund iſt. Dieſer iſt bekanntermaaſsen die Quantität, die ihr ſelbſt im Ich, und Nicht-Ich

[illegible] übergegangen wird, von einem [illegible] zu einer Thätigkeit,

* Nach dem angeführten ist nicht sowohl das Leiden im Ich, sondern die vollständige Gleichheit der Realität u. Quantität, der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht-Ich. F. selbst ~~ist~~ sich ausdrücken: Weil im Ich ein Leiden ist, kommt dem Nicht Ich eine Thätigkeit zugeschrieben (in das Nicht Ich eine Thätigkeit gesezt) werden. Den Grund nicht zuschreibend, sondern den Grund gesezt, daß die Quantität der Realität sich immer gleich bleiben müßte; — Das Leiden des Ich, ist also Principium cognoscendi der Thätigkeit des Nicht Ich.

Ich, — in Leiden, und Thätigkeit gleich iſt. Sie iſt der Relationsgrund, den wir aber ſchiklich den *idealen* Grund nennen können. Alſo das Leiden im Ich iſt der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht Ich. — Das jezt geprüfte Verfahren war durch die Regel der Wechſelbeſtimmung vollkommen berechtigt.
der Thätigkeit in dem Nicht-Ich, ist das

Eine ſchwierigere Frage iſt folgende: ſoll denn auch, und warum ſoll denn überhaupt die Regel der Wechſelbeſtimmung hier angewendet werden? Daſs die Thätigkeit in das Nicht Ich geſezt werde, wird ohne Bedenken zugeſtanden, aber warum wird denn überhaupt Thätigkeit geſezt? Dieſe Frage muſs nicht wieder durch den Saz der Wechſelbeſtimmung, ſondern durch den höhern Saz des Grundes beantwortet werden.*

Es *iſt* in das Ich ein Leiden *geſezt*, d. i. ein Quantum ſeiner Thätigkeit iſt aufgehoben.

Dieſes Leiden oder dieſe *Verminderung* der Thätigkeit muſs *einen Grund* haben; denn das aufgehobne ſoll ein *Quantum* ſeyn; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum beſtimmt, vermöge deſſen es weder ein kleineres, noch ein gröſſeres, ſondern gerade dieſes Quantum iſt; laut des Satzes der Beſtimmung (§. 3.).

Weil alles Bestimmen ein Einschränken ist.

Im Ich kann der Grund dieſer Verminderung nicht liegen; denn das Ich ſezt in ſich nur

nur Thätigkeit, und nicht Leiden; es ſezt ſich bloſs als ſeyend, nicht aber als nicht ſeyend (§. 1.). Im Ich liegt der Grund nicht; dieſer Satz iſt, kraft des Gegenſetzens, nach welchem dem Nicht-Ich zukommt, was dem Ich nicht zukommt (§. 2.) gleich geltend mit folgenden: Im Nicht-Ich liegt der Grund der Verminderung.

Hier iſt nicht mehr von der bloſsen *Quantität* die Rede, ſondern von der *Qualität*; das Leiden wird dem Weſen des Ich, inſofern es im Seyn beſteht, entgegengeſezt, und nur inſofern konnte der Grund deſſelben nicht in das Ich, ſondern muſte in das Nicht-Ich geſezt werden. Das Leiden wird geſezt, als der Realität entgegengeſezte Qualität, als Negation (nicht bloſs als ein geringeres Quantum der Thätigkeit, ſiehe B. in unſerm §.). Der Grund einer Qualität aber heiſst *Real-Grund.* Eine vom Wechſel unabhängige, für die Möglichkeit deſſelben ſchon vorausgeſezte Thätigkeit des Nicht-Ich, iſt Real-Grund des Leidens; und wird geſezt, damit wir einen Real-Grund deſſelben haben. — Es wird alſo durch den obigen Wechſel, geſezt eine vom Wechſel unabhängige, durch ihn vorausgeſezte Thätigkeit des Nicht-Ich.

Definition des Real-Grundes.

[illegible] [illegible];

Zwischen Leiden des Ich u. Thätigkeit des Nicht-Ich.

S. 106

(Theils weil wir hier auf einem der lichten Punkte angekommen ſind, von welchen aus man das ganze Syſtem ſehr bequem überſehen

kann;

kann; theils auch, um dem dogmatiſchen Realismus auch auf die kurze Zeit nicht eine Beſtätigung zu laſſen, die er aus dem obigen Satze ziehen könnte, machen wir nochmals ausdrüklich bemerkbar, daſs der Schluſs auf einen Real-Grund im Nicht-Ich ſich darauf gründe; daſs das Leiden im Ich etwas *qualitatives* ſey; (welches man in der Reflexion auf den bloſsen Satz der Wirkſamkeit allerdings annehmen muſs,) daſs er demnach nicht weiter gelte, als jene Vorausſetzung gelten kann. — So wie wir den zweiten Wechſelbegriff, den der Subſtantialität, unterſuchen werden, wird ſich zeigen, daſs in der Reflexion über ihn, das Leiden gar nicht als etwas *qualitatives*, ſondern bloſs als etwas *quantitatives* gedacht werden könne, als bloſse Verminderung der Thätigkeit;* daſs demnach in dieſer Reflexion, wo der Grund wegfällt, auch das begründete wegfällt, und das [illegible]ht-Ich wieder bloſs idealer Grund wird. [illegible]aſs ich es kürz ſage: geht die Erklärung der Vorſtellung, d. i. die geſammte ſpekulative Philoſophie davon aus, daſs das Nicht-Ich als Urſache der Vorſtellung, ſie als ſein Effekt geſezt wird; ſo iſt daſſelbe Real-Grund von Allem; es iſt ſchlechthin, weil es iſt und was es iſt; (das Spinoziſche Fatum) das Ich ſelbſt iſt bloſs ein Accidens^ deſſelben, und gar nicht Subſtanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatiſcher Realismus iſt; ein Syſtem, das den Mangel der höchſten möglichen Ab-

* Ist aber nicht jede Verminderung von Thätigkeit, nicht auf ein Verhältniß eines Theils derselben, also eine Negation von Thätigkeit oder von Realität wäre, folglich ein qualitatives Leiden

^ Wie muß solchen [illegible] das Ich der Ursache [illegible] Änderung [illegible] werden? es würde ja nur durch das Nicht-Ich, Änderungen im Ich hervorgebracht. freilich bleibt alsdann das Ich [illegible] Allen in allem. aber wer sagt [illegible] p. 76 eine Definition von der Vorstellung [illegible] gibt, [illegible] Vorstellung wäre?

Hier wird [illegible] Vorſtellung und [illegible]
Vorſtellung vom Nicht-Ich, mit dem Nicht-Ich ſelbſt
verwechſelt, und [illegible] ein [illegible] gegeben
welches [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible]

nicht als
Object der Vorſtellung, ſondern die Vorſtellung ſelbſt, allein [illegible]

Abſtraktion, der vom Nicht-Ich, vorausſezt, und, da es nicht den lezten Grund aufſtellt völlig ungegründet iſt. — Geht im Gegentheil die Erklärung der Vorſtellung davon aus, daſs das Ich die Subſtanz derſelben, ſie aber ein Accidens ſey, ſo iſt das Nicht-Ich gar nicht Real-, ſondern bloſs Ideal-Grund derſelben: es hat demnach gar keine Realität auſser der Vorſtellung, es iſt nicht Subſtanz, nichts für ſich beſtehendes, ſchlechthin geſeztes, ſondern ein bloſſes Accidens des Ich. In dieſem Syſteme lieſſe ſich für die Einſchränkung der Realität im Ich, (für die Affektion, wodurch eine Vorſtellung entſteht), gar kein Grund angeben. Die Unterſuchung über denſelben iſt hier völlig abgeſchnitten. Ein ſolches Syſtem wäre ein dogmatiſcher Idealiſmus, welcher allerdings die höchſte Abſtraktion vorgenommen hat, und daher vollkommen begründet iſt. Dagegen aber iſt er p. 84. unvollſtändig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden ſoll. Demnach iſt die wahre Streitfrage des Realiſmus und des Idealiſmus die, welchen Weg man in Erklärung der Vorſtellung nehmen ſolle. Es wird ſich zeigen, daſs im theoretiſchen Theile unſrer Wiſſenſchaftslehre dieſe Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. ſie wird dahin beantwortet: beide Wege ſind richtig; man iſt unter einer gewiſſen Bedingung genöthigt den einen, und unter der entgegengeſezten Bedingung, den andern zu gehen; und dadurch

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Syſtemen
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

durch wird denn die menſchliche, d. h. alle endliche Vernunft in Widerſpruch ſich ſelbſt verſezt, und in einem Zirkel befangen. Ein Syſtem in welchem dieſes gezeigt wird, iſt ein kritiſcher Idealismus, welchen Kant am konſequenteſten, und vollſtändigſten aufgeſtellt hat. Jener Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt muſs gelöſst werden, wenn es auch nicht eben in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre möglich wäre: und da das abſolute Seyn des Ich nicht aufgegeben werden kann, ſo muſs der Streit zum Vortheile der lezten Folgerungsart entſchieden m. 79. werden, eben ſo wie im dogmatiſchen Idealismus (nur mit dem Unterſchiede, daſs unſer Idealismus nicht dogmatiſch, ſondern praktiſch iſt, nicht beſtimmt, was *iſt*, ſondern was ſeyn *ſolle*). Dieſs muſs aber auf eine ſolche Art geſchehen, daſs erklärt werde, was erklärt werden ſoll; welches der Dogmatism nicht vermochte. Die verminderte Thätigkeit des Ich muſs aus dem Ich ſelbſt erklärt werden, der lezte Grund derſelben muſs in das Ich geſezt werden. Dies geſchieht dadurch daſs das Ich welches in dieſer Rückſicht praktiſch iſt, geſezt wird, als ein ſolches, welches den Grund der Exiſtenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in ſich ſelbſt enthalten *ſolle*: eine unendliche Idee, die ſelbſt nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zuerklärende nicht ſowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, *daſs*, und *warum* es nicht zu erklä-

Es würde ja behauptet, im praktiſchen Theile der W. L. werde vollſtändig erklärt, was erklärt werden ſoll!

klären ſey; der Knoten nicht ſowohl gelöſ't, als in die Unendlichkeit hinaus geſezt wird.)

Es wurde durch den Wechſel zwiſchen Leiden des Ich und Thätigkeit des Nicht-Ich, eine unabhängige Thätigkeit des leztern *geſezt*; ſie wird durch eben denſelben Wechſel auch *beſtimmt*, ſie wird geſezt, um ein im Ich geſeztes Leiden zu begründen; ihr Umfang erſtrekt ſich demnach auch nicht weiter, als der Umfang des leztern ſich erſtrekt. Es giebt gar keine urſprüngliche Realität und Thätigkeit des Nicht-Ich für das Ich, als inſofern das leztere leidet. Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich: gilt auch da, wo von dieſer Thätigkeit, als von einer vom Begriffe der Wirkſamkeit unabhängigen Thätigkeit, welche Real-Grund iſt, geredet wird. Selbſt das Ding an ſich iſt nur inſofern, inwiefern in das Ich wenigſtens die Möglichkeit eines Leidens *geſezt wird*: ein Kanon, der erſt in dem praktiſchen Theile ſeine vollkommene Beſtimmung, und Anwendbarkeit erhält.

[illegible] 92.

b) Vermittelſt des Begriffs der Subſtantialität,* wird durch Thätigkeit im Ich, ein Leiden in ebendemſelben geſezt und beſtimmt. Beide ſind im Wechſel begriffen; ihre gegenſeitige Beſtimmung iſt die zweite Art der oben aufgeſtellten Wechſelbeſtimmung; und auch durch dieſen Wechſel, ſoll eine von ihm unabhängige,

und

* auf S. 77. Nemlich die Substanz selbst sey: Aller Wechsel im Allgemeinen, u. die Accidenzen, die in der Substanz wechselnde. Folglich ist durch den Begriff der Substantialität im Ich, ein Wechsel im Ich, ein sich gegenseitig bestimmendes Thun u. Leiden gesetzt.

und in ihm nicht mit begriffene Thätigkeit geſezt und beſtimmt werden.

An ſich ſind Thätigkeit und Leiden entgegengeſezt; und es kann, wie wir oben geſehen haben, allerdings durch eine und eben dieſelbe Handlung, durch welche ein beſtimmtes Quantum Thätigkeit in das Eine geſezt wird, das gleiche Quantum Leiden in ſein entgegengeſeztes geſezt werden, und umgekehrt. Aber daſs nicht in entgegenſezte, ſondern in Ein und ebendaſſelbe,* durch Eine, und eben dieſelbe Handlung Thätigkeit und Leiden geſezt werde, iſt widerſprechend.

*sc. in das Ich

Nun iſt zwar dieſer Widerſpruch ſchon oben bei Deduction des Begrifs der Subſtantialität überhaupt dadurch gehoben, daſs das Leiden an ſich und ſeiner Qualität nach gar nichts anderes als Thätigkeit; der Quantität nach aber eine mindere Thätigkeit ſein ſoll, als die Totalität; und ſo lieſs ſich denn im allgemeinen gar wohl denken, wie eine mindere Quantität an abſoluter Totalität gemeſſen, und dadurch, daſs ſie derſelben an Quantität nicht gleich iſt, als eine mindere geſezt werden könne.

vgl. p. 85. Anm.

^ Der Trans. u. des Leidens, oder der absoluten u. der mindern Quantität von Thätigkeit

Der Beziehungsgrund beider ist jezt Thätigkeit. Die Totalität ſowohl als die Nicht-Totalität beider, iſt Thätigkeit.

Aber

Aber auch in das Nicht-Ich wird Thätigkeit, und zwar gleichfals eine der Totalität nicht gleiche, ſondern beſchränkte Thätigkeit geſezt. Es entſteht demnach die Frage; wodurch ſoll eine beſchränkte Thätigkeit des Ich, von einer beſchränkten Thätigkeit des Nicht-Ich unterſchieden werden; das heiſst nichts geringeres, als, „wie ſoll unter dieſen Bedingungen Ich und Nicht-Ich überhaupt noch unterſchieden werden;“ denn der Unterſcheidungs-Grund des Ich und Nicht-Ich, vermöge deſſen das erſtere thätig, das andere leidend ſeyn ſollte, iſt weggefallen.

Wenn eine ſolche Unterſcheidung nicht möglich iſt, iſt auch die geforderte Wechſelbeſtimmung nicht möglich: und überhaupt keine von allen abgeleiteten Beſtimmungen möglich. Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird beſtimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber, wird beſtimmt durch die nach der Verminderung übriggebliebene Quantität *ſeiner* Thätigkeit. Hier wird ja für die Möglichkeit einer Beziehung auf die abſolute Totalität der Thätigkeit des Ich, vorausgeſezt, daſs die verminderte Thätigkeit, Thätigkeit des Ich; eben deſſelben Ich ſey, in welches abſolute Totalität geſezt iſt. — Verminderte Thätigkeit iſt *entgegengeſezt* der Totalität derſelben: die Totalität aber iſt in das Ich geſezt: alſo ſollte, nach der obigen Regel der Gegenſetzung, das entgegengeſezte der

Totalität oder die verminderte Thätigkeit, in das Nicht-Ich geſezt werden. Würde ſie aber dahin geſezt, ſo wäre ſie mit der abſoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechſelbeſtimmung fände nicht ſtatt, und alles bis jezt abgeleitete würde aufgehoben.

^ die im Ich ist,

Mithin muſs die verminderte Thätigkeit, die als *Thätigkeit überhaupt* auf Totalität nicht beziehbar ſein würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen ſolchen, wodurch ſie zur Thätigkeit des Ich werde, und ſchlechthin nicht Thätigkeit des Nicht Ich ſeyn könne. Dieſer Charakter des Ich aber, der dem Nicht Ich gar nicht zugeſchrieben werden kann, iſt das *Setzen ſchlechthin, und ohne allen Grund* (§. 1.) Iene verminderte Thätigkeit müſte demnach *abſolut* ſeyn.

^ Eigentlich nicht die Verminderung der Thätigkeit.

Aber abſolut und ohne Grund heiſst (§. 3.) gänzlich unbeſchränkt; und doch ſoll jene Handlung des Ich beſchränkt ſeyn. Hierauf iſt zu antworten: bloſs inſofern ſie überhaupt ein Handeln iſt, und nichts weiter, ſoll ſie durch keinen Grund, durch keine Bedingung beſchränkt ſeyn; es kann gehandelt werden, oder auch nicht; die Handlung an ſich geſchieht mit abſoluter Spontaneität; aber inſofern ſie auf ein Objekt gehen ſoll, iſt ſie begränzt; es konnte nicht gehandelt werden; (ohngeachtet der Affektion durch das Nicht-Ich,

Definition von Absolut u. ohne Grund.

^ Die Affection [illegible] des Nicht-Ich soll das Ich nur zum Handeln veranlassen nicht necessitiren.

Die Definition von Absolut taugt nichts, absolut ist nicht ohne Grund, sondern nur ohne äußern Grund u. hat also einen Grund, der in ihm selbst gegründet, u. [illegible] aus dem Höchsten und nothwendig.

Ich, (wenn man ſich einen Augenblik eine ſolche ohne Zueignung des Ich durch Reflexion möglich denken will) aber *wenn* einmal gehandelt wird, ſo *muſs* die Handlung eben auf dieſes Objekt gehen, und *kann* auf kein anderes gehen.

Demnach wird durch die angezeigte Wechſelbeſtimmung, eine unabhängige Thätigkeit *geſezt*. Nemlich die im Wechſel begrifne Thätigkeit, iſt ſelbſt unabhängig, aber nicht inſofern ſie *im Wechſel begriffen* iſt, ſondern inſofern ſie *Thätigkeit* iſt. Inſofern ſie in den Wechſel kommt, iſt ſie eingeſchränkt, und inſofern ein Leiden.

Dieſe unabhängige Thätigkeit, wird ferner durch den Wechſel, nemlich in der bloſsen Reflexion, beſtimmt. Um den Wechſel möglich zu machen, muſte die Thätigkeit als abſolut angenommen werden; alſo es iſt aufgeſtellt (nicht *abſolute Thätigkeit überhaupt*, ſondern *abſolute Thätigkeit, die einen Wechſel beſtimmt*. (Sie heiſst *Einbildungskraft*, wie ſich zu ſeiner Zeit p. 178. zeigen wird). Eine ſolche aber iſt bloſs inſofern geſezt, inwiefern ein Wechſel zu beſtimmen iſt; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieſes Wechſels ſelbſt beſtimmt.

II.

Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechſel-Thun und Leiden beſtimmt: dies iſt der zweite Saz, den wir zu erörtern haben. Wir haben

1) dieſen Saz überhaupt zu erklären, und ſeine Bedeutung von der des vorhergehenden ſcharf zu unterſcheiden.

In dem vorigen Satze wurde vom Wechſel ausgegangen; er wurde, als geſchehend, vorausgeſezt; es war demnach gar nicht von *Form* deſſelben, als eines bloſsen Wechſels (eines Uebergehen von einem zum andern), ſondern von der *Materie* deſſelben, von den im Wechſel begriffenen Gliedern, die Rede. Soll ein Wechſel vorhanden ſeyn — ſo wurde oben im allgemeinen gefolgert — ſo müſſen Glieder vorhanden ſeyn, die verwechſelt werden können. Wie ſind dieſe möglich? — und ſo zeigten wir als den Grund derſelben eine unabhängige Thätigkeit auf.

Hier aber wird nicht vom Wechſel aus, ſondern von demjenigen aus, was den Wechſel *als* Wechſel, und ſeiner bloſsen Form nach, als ein Uebergehen von einem zum andern, erſt möglich macht, zum Wechſel fortgegangen. Dort war vom Grunde der *Materie*, hier iſt vom Grunde der *Form* des Wechſels die Rede. Auch dieſer formale Grund des Wechſels ſoll eine unabhängige Thätigkeit ſeyn; und dieſe Behauptung haben wir hier zu erweiſen.

Eine ſolche die durch kein Leiden des andern bestimmt wird, p. 87.

Wir können den Unterſcheidungsgrund der Form des Wechſels von ſeiner Materie noch deutlicher angeben, wenn wir auf unſre eigne Reflexion reflektiren wollen.

Wenn auf die Materie des Wechsels reflectirt wird

Im erſten Falle wird der Wechſel als *geſchehend* vorausgeſezt; es wird demnach von der Art, wie er geſchehen möge, völlig abſtrahirt; und bloſs auf die Möglichkeit der im Wechſel begriffenen Glieder reflektirt. — Der Magnet zieht das Eiſen: das Eiſen wird vom Magnete gezogen: ſind zwei Sätze die mit einander wechſeln, d. i. durch deren einen der andere geſezt wird. Dies iſt vorausgeſeztes und *als begründet* vorausgeſeztes Faktum; und es wird daher nicht gefragt; *wer* einen durch den andern ſetze; und *wie* es überhaupt mit dem Setzen eines Satzes durch den andern zugehe; ſondern es wird blos gefragt, warum unter der Sphäre der Sätze, die einer ſtatt des andern geſezt werden können, *eben jene beiden* enthalten ſind. In beiden muſs etwas liegen, das ſie geſchickt macht verwechſelt werden zu können; dieſes, alſo das Materiale, was ſie zu Wechſelſätzen macht, iſt aufzuſuchen.

Definition des Wechsels

Wenn auf die Form d. Wechsels reflectirt wird

Im zweiten Falle wird auf das *geſchehen* des Wechſels ſelbſt reflektirt, mithin von den Sätzen, unter denen gewechſelt wird, völlig abſtrahirt. Die Frage iſt nicht mehr die: mit welchem Rechte wird mit *jenen* Sätzen gewechſelt; ſondern, *wie* wird überhaupt gewechſelt. Und da findet ſich denn, daſs ein intelligentes Weſen auſſer dem Eiſen und dem Magnete vorhanden ſeyn müſſe, das beide beobachte, die Begriffe beider in ſeinem Bewuſſtſeyn vereinige, und genöthigt ſey, dem einen das entgegengeſezte Prädikat vom Prädikate des andern (ziehen, gezogen werden) zu geben.

In dem erſten Falle, geſchieht eine einfache Reflexion über die Erſcheinung, — die des Beobachters; im zweiten geſchieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philoſophen über die Art des Beobachtens.

Nachdem nun einmal ausgemacht iſt, daſs die unabhängige Thätigkeit, welche wir ſuchen, die Form des Wechſels, nicht aber ſeine bloſse Materie beſtimmen ſolle; ſo verhindert uns nichts durch hevriſtiſche Methode in unſrer Reflexion vom Wechſel auszugehen, indem die Unterſuchung dadurch um ein groſses erleichtert wird.

2) Wir wenden jezt den nunmehr im allgemeinen erklärten Saz an, auf die einzelnen unter ihm enthaltnen Fälle.

a) In dem Wechſel der *Wirkſamkeit*, wird durch ein Leiden im Ich, eine Thätigkeit im Nicht-Ich geſezt, d. i. es wird eine gewiſſe Thätigkeit in das Ich *nicht* geſezt, oder demſelben entzogen, und dagegen *geſezt* in das Nicht-Ich. Um die bloſse Form dieſes Wechſels rein zu bekommen; müſſen wir abſtrahiren ſowohl von dem, *was* geſezt wird, der Thätigkeit; als von den Gliedern, in welche nicht geſezt, und geſezt wird, vom Ich und Nicht-

* sc. Indem das Ich, Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt hebt es solche in sich auf, — oder 1. es hebt Thätigkeit in sich auf, u. 2. setzt sie in das Nicht-Ich, & diese Operation ~~heisst~~ : Uebertragen.

Nicht-Ich: und ſo bleibt uns als reine Form übrig, *ein Setzen** *durch ein Nicht-Setzen:* oder *ein Uebertragen.* Dies alſo iſt der formale Charakter des Wechſels in der Syntheſis der Wirkſamkeit: mithin der materiale Charakter der Thätigkeit, welche wechſelt. (in aktiver Bedeutung, die den Wechſel vollzieht.)

Definition des Uebertragens

* Nicht-Setzen ist hier dem Setzen nicht bloß contradictorie sondern contrarie opponirt, d. i. es ist hier nicht bloß eine Abwesenheit des Seins sondern ein positives Gegentheil davon, ein Aufheben des schon Gesetzten.

Dieſe Thätigkeit iſt unabhängig von dem Wechſel, der durch ſie möglich und von ihr vollzogen wird; und ſie wird nicht erſt durch ihn möglich.

Sie iſt unabhängig von den Gliedern des Wechſels *als ſolchen*; denn erſt durch ſie ſind es *wechſelnde* Glieder; ſie iſt es, die dieſelben *verwechſelt*.* An ſich mögen beide auch ohne dieſelbe immer ſeyn; genug, ſie ſind iſolirt, und ſtehen in keiner Wechſelverbindung.

* also den Wechsel nur der Form nach, bestimmt,

Aber alles Setzen iſt der Charakter des Ich; mithin kommt jene Thätigkeit des Uebertragens, für die Möglichkeit einer Beſtimmung durch den Begrif der Wirkſamkeit, *dem Ich* zu. Das Ich überträgt Thätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich; hebt alſo inſofern Thätigkeit in ſich auf; und das heiſst nach dem obigen (p. 74.); „es ſezt durch Thätigkeit in ſich ein Leiden." Inwiefern das Ich thätig iſt im Uebertragen der Thätigkeit auf das Nicht-Ich: inſofern iſt das Nicht-Ich leidend; es *wird* Thätigkeit auf daſſelbe übertragen.

(Man

(Man laſſe ſich nicht vor der Zeit dadurch ſtören, daſs dieſer Saz aufgeſtelltermaaſsen dem erſten Grundſatze, aus welchem nunmehr bei Erörterung des nächſtvorhergehenden Satzes, eine von allem Wechſel unabhängige Realität des Nicht-Ich. (S. 93.) gefolgert iſt, widerſpricht. Genug er flieſst durch richtige Folgerungen aus erwieſenen Forderſätzen, ſo gut, als derjenige, dem er widerſpricht. Der Vereinigungsgrund beider wird ſich zu ſeiner Zeit ohne alles unſer willkührliches Zuthun ergeben.

p93.

Man laſſe nicht unbemerkt, daſs oben geſagt wurde: dieſe Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechſel, der durch ſie möglich wird. Es könnte darum doch noch einen andern geben, der nicht erſt durch ſie möglich würde.

Mit allen Einſchränkungen, die der aufgeſtellte Saz erleiden dürfte, haben wir durch ihn wenigſtens ſoviel gewonnen, daſs das Ich ſogar; inwiefern es leidet, *auch* thätig ſein müſse, wenn auch eben nicht *bloſs* thätig; und es könnte leicht ſeyn, daſs dieſes ein ſehr wichtiger Gewinn wäre, der alle Mühe der Unterſuchung reichlich belohnte.

i.e. im Wechsel der Accidenzen in der Substanz des [illegible] p. [illegible] p. 97 [illegible]

b) Im Wechſel der *Subſtantialität* ſoll, vermittelſt abſoluter Totalität, Thätigkeit als begränzt geſezt werden: d. i. dasjenige an abſoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeſchloſſen

ſen wird, wird geſezt, als durch das Setzen der begrenzten Thätigkeit, nicht-geſezt, als in derſelben mangelnd: mithin iſt der bloſs formale Charakter dieſes Wechſels, ein *Nicht-Setzen* vermittelſt eines Setzens. Das mangelnde wird geſezt, in der abſoluten Totalität; es wird *nicht* geſezt in der begrenzten Thätigkeit; es wird geſezt, *als* (ausgeschlossen) nicht-geſezt im Wechſel. Vom Setzen ſchlechthin, und zwar von einem Setzen der abſoluten Totalität wird ausgegangen; laut des p. 7 ? oben aufgeſtellten Begrifs der Subſtantialität, als eines All der Realitäten p. ?

Ein wirkliches Ausschliessen (Aufheben) durch ein Setzen – Das Nicht-Setzen ist auch hier dem Setzen contrair opponirt

Der materiale Charakter derjenigen Handlung, welche dieſen Wechſel ſelbſt ſezt, muſs demnach gleichfals ſeyn ein Nicht-Setzen durch ein Setzen; und zwar durch ein abſolutes Setzen. Woher das Nicht-geſezt-*ſeyn* in der begrenzten Thätigkeit, die dann als ſchon gegeben betrachtet wird, kommen, und was es ſeyn möge, das daſſelbe begründet; davon wird hier gänzlich abſtrahirt. Die begrenzte Handlung iſt da, das wird vorausgeſezt, und wir fragen nicht darnach, wie ſie an ſich da ſeyn möge; wir fragen bloſs, wie ſie mit der Unbegrenztheit wechſeln möge.

Alles Setzen überhaupt, und ganz insbeſondere das abſolute Setzen, kommt dem Ich zu; die Handlung, welche den vorliegenden Wechſel ſelbſt ſezt, geht vom abſoluten Setzen aus: iſt demnach eine Handlung des Ich.

Dieſe Handlung oder Thätigkeit des Ich, iſt völlig unabhängig von dem Wechſel, der durch ſie erſt geſezt wird. Sie ſelbſt ſezt das eine Glied des Wechſels, die abſolute Totalität, ſchlechthin, und vermittelſt dieſes, ſezt ſie erſt das andere Glied deſſelben, *als verminderte* Thätigkeit; als kleiner, denn die Totalität. Wo die Thätigkeit als ſolche herkommen möge, davon iſt nicht die Frage; denn *als ſolche* iſt ſie nicht Glied des Wechſels; bloſs als *verminderte* Thätigkeit iſt ſie dies, und das wird ſie erſt durch das Setzen der abſoluten Totalität und durch die Beziehung darauf.

* wodurch eben ausgeschlossen, aufgehoben wird

Definition d. Entäusserns.

Die aufgezeigte unabhängige* Thätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen iſt es, worauf es eigentlich ankommt: wir können demnach dieſelbe inſofern *ein Entäuſsern* nennen. * Es wird ein beſtimmtes Quantum der abſoluten Totalität von der als vermindert geſezten Thätigkeit ausgeſchloſſen; "als nicht in derſelben, ſondern als auſser ihr befindlich betrachtet."

Man laſſe den charakteriſtiſchen Unterſchied dieſes *Entäuſserns* von dem ſo eben aufgeſtellten *Uebertragen* v. 105 nicht unbemerkt. Bey dem leztern wird allerdings auch etwas aus dem Ich aufgehoben, aber davon wird abſtrahirt, und eigentlich bloſs darauf reflektirt, daſs daſſelbe in das entgegengeſezte geſezt wird. —

* nicht auszuschliessen [illegible] ist zwar das Accidens praedicabile von dem Urbegriffe des D., sondern dieser Urbegriff ist nur in Rücksicht [illegible] Accidens [illegible] ~~[illegible]~~ zu [illegible]

wird. — Hier hingegen wird bloſs ausgeſchloſſen. Ob das ausgeſchloſſene in etwas anderes geſezt werde, und welches dieſe andere ſeyn möge, das gehört wenigſtens hieher nicht.

Der aufgezeigten Thätigkeit des Entäuſſerns muſs ein Leiden entgegengeſezt ſeyn; und ſo iſt es allerdings, nemlich ein Theil der abſoluten Totalität *wird* entäuſsert; *wird* geſezt, als nicht geſezt. Die Thätigkeit hat ein Objekt; ein Theil der Totalität iſt dieſes Objekt. Welchem Subſtrate der Realität dieſe Verminderung der Thätigkeit, oder dieſes Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht Ich, davon iſt hier nicht die Frage; und es liegt viel daran, daſs man nichts weiter folgere, als das, was aus dem aufgeſtellten Satze zu folgern iſt, und die Form des Wechſels in ſeiner ganzen Reinheit auffaſſe.

Jedes Ding iſt, was es iſt; es hat diejenigen Realitäten, welche geſezt ſind, ſo wie daſſelbe geſezt iſt. A=A (§. 1.) Es iſt irgend etwas ein Accidens deſſelben, heiſst zuförderſt: dieſes Etwas iſt durch das Setzen deſſelben nicht geſezt; es gehört nicht zu dem Weſen deſſelben, und iſt von ſeinem Urbegriffe auszuſchlieſsen.* Dieſe Beſtimmung des Accidens iſt es, die wir jezt erklärt haben. In einem gewiſſen Sinne wird aber hinwiederum das Accidens dem Dinge zugeſchrieben, und

NB. hier ist die Rede vom Accidens praedicabile

a als Accidens praedicamentale.

F. zeigt hier bloß, daß er den Unterschied nicht kennen zwischen dem und einem Accidens praedicamentale und, (jedes Praedicat eine Beziehung) u. dem Accident. praedicabile dem modo des [illegible] dieser Affection, welche einem Ding [illegible] eigen ist.

und in daſſelbe geſezt. Was es damit für eine Bewandniſs habe, werden wir zu ſeiner Zeit gleichfalls ſehen.)

p. 146 sq.

III.

Beydes, der Wechſel, und die von ihm unabhängige Thätigkeit, ſollen ſich ſelbſt gegenſeitig beſtimmen. Gerade wie bisher, haben wir zuförderſt zu unterſuchen, was dieſer Saz im allgemeinen heiſsen möge: und dann ihn auf die beſondern unter ihm enthaltnen Fälle anzuwenden.

1) In der unabhängigen Thätigkeit ſowohl, als im Wechſel, haben wir wieder zweyerley unterſchieden; wir haben unterſchieden die Form des Wechſels von ſeiner Materie; und nach Maasgabe dieſer Unterſcheidung, eine unabhängige Thätigkeit, welche die erſtere beſtimmt, von einer andern, welche in der Reflexion durch die zweyte beſtimmt wird. Man kann demnach den zu erörternden Saz nicht geradezu ſo wie er aufgeſtellt iſt, der Unterſuchung unterwerfen; denn wenn wir jezt vom Wechſel reden, iſt es zweydeutig, ob wir auf die Form deſſelben oder auf ſeine Materie Rukſicht nehmen: ſo auch bey der unabhängigen Thätigkeit. Demnach muſs zuförderſt in beyden beydes vereinigt werden: das aber kann nicht anders geſchehen, als durch die Syntheſis der Wechſelbeſtimmung. Mithin müſſen in dem aufgeſtellten Satze wieder folgende drey enthalten ſeyn:

* sc. die Form des Wechsels conf. p. 105.
^ sc. durch die Materie des Wechsels, als deren Grund voraus gesetzt wird, p. 93.

α) Die

α) Die von der Form des Wechſels unabhängige Thätigkeit, beſtimmt die von der Materie unabhängige, und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſynthetiſch vereiniget.

aber die Form ſelbſt beſtimmende

β) Die Form des Wechſels, beſtimmt die Materie deſſelben, und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſynthetiſch vereinigt. Und nun erſt läſst ſich der Saz verſtehen, und erörtern:

Form u. Materie des Wechsels in Vereinigung

γ) Der Wechſel, (als ſynthetiſche Einheit) beſtimmt die unabhängige Thätigkeit, (als ſynthetiſche Einheit) und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſelbſt ſynthetiſch vereinigt.

d.h. die beyden in α vorkommenden unabhängigen Thätigkeiten in Vereinigung.

α) Diejenige Thätigkeit, welche die *Form* des Wechſels, oder den Wechſel *als* ſolchen beſtimmen, von ihm aber ſchlechthin unabhängig ſeyn ſoll, iſt ein *Uebergehen* von einem im Wechſel begriffenen Gliede zum andern, *als* Uebergehen (nicht etwa als Handlung überhaupt); diejenige, welche die *Materie* deſſelben beſtimmt, iſt eine ſolche, welche dasjenige in die Glieder ſezt, was möglich macht, daſs von einem zu dem andern übergegangen werden kann. — Die lezlere Thätigkeit giebt das oben (S. 89.) geſuchte X., das in beiden Wechſelgliedern enthalten iſt, und *nur in beiden* enthalten ſeyn kann, nicht aber in einem einzigen; das es unmöglich macht mit dem Setzen des einen Gliedes (der Realität, oder der Negation) ſich

welche die Materie des Wechsels beſtimmt ſich zu begnügen, ſondern uns nöthigt, zugleich das andere zu ſetzen, weil es die Unvollſtändigkeit des einen ohne das andere zeigt; — dasjenige an welchem die Einheit des Bewuſstſeyns fortläuft, und fortlaufen muſs, wenn in ihm kein Hiatus entſtehen ſoll; gleichſam den *Leiter* deſſelben. Die erſtere Thätigkeit ist das Bewuſstſeyn ſelbſt, inſofern es über die Wechſelglieder an dieſem X fortläuft — Eins iſt, ob es gleich ſeine Objekte, dieſe Glieder, wechſelt, und ſie nothwendig wechſeln muſs, wenn es Eins ſeyn ſoll.

* welche die Form des Wechsels bestimmt,

** von einem Gliede zum andern vermöge des X übergeht,

Das erſtere beſtimmt das leztere, würde heiſsen; das Uebergehen ſelbſt begründet dasjenige, woran es übergeht; durch das bloſse Uebergehen wird das Uebergehen möglich. Das leztere beſtimmt das erſtere, würde heiſsen: das, woran übergegangen wird, begründet das Uebergehen als Handlung; dadurch, daſs jenes geſezt wird, wird unmittelbar das Uebergehen ſelbſt geſezt. Beides beſtimmt ſich gegenſeitig, heiſst demnach: durch das bloſse Uebergehen wird dasjenige in die Wechſelglieder geſezt, vermittelſt deſſen übergegangen werden kann; und dadurch, daſs ſie als Wechſelglieder geſezt werden, wird unmittelbar zwiſchen ihnen gewechſelt. Das Uebergehen wird möglich, dadurch, daſs es geſchieht; und es iſt nur inſofern möglich, als es wirklich geſchieht. Es iſt durch ſich ſelbſt begründet; es geſchieht ſchlechthin weil es geſchieht, und iſt eine abſolute Handlung, ohne allen Beſtimmungsgrund, und ohne

Eine treffliche Erklärung!!

ohne alle Bedingung auſſer ihr ſelbſt. — Der Grund liegt im Bewuſstſein ſelbſt, und nicht auſſer demſelben, daſs es von einem Gliede zum andern übergeht. Das Bewuſstſeyn, ſchlechthin darum, weil es Bewuſstſeyn iſt, muſs übergehen; und es würde in ihm ein Hiatus entſtehen, wenn es nicht überginge, ſchlechthin darum, weil es dann kein Bewuſstſeyn wäre. allerliebst!!

β) Die Form des Wechſels, und die Materie deſſelben ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen.

Der *Wechſel* wird, wie vor kurzem erinnert worden, von der *durch ihn vorausgeſezten Thätigkeit* dadurch unterſchieden, daſs man von dieſer Thätigkeit (z. B. der einer beobachtenden Intelligenz, welche in ihrem Verſtande die Wechſelglieder, als zu verwechſelnde, ſezt)* abſtrahirt. Man denkt ſich die Wechſelglieder als wechſelnd durch ſich ſelbſt; man trägt auf die Dinge über, was vielleicht bloſs in uns ſelbſt liegt Inwiefern dieſe Abſtraktion gültig ſey, oder nicht, wird ſich zu ſeiner Zeit zeigen.

*) Nicht an sie denkt,

Man denkt den Wechsel als eine inhaerirende Attribute der wechselnden Glieder.

In dieſer ^ Hinſicht wechſeln die Glieder ſelbſt. Das gegenſeitige *Eingreifen* beider in einander, iſt die *Form*; die *Thätigkeit und das Leiden*, das unmittelbar in dieſem Eingreifen und Eingreifen laſſen, in beiden vorkommt, iſt die *Materie* des Wechſels. Wir wollen ſie, um der Kürze willen, das gegenſeitige *Verhältniſs* der Wechſelglieder nennen. Jenes Eingreifen ſoll das Verhältniſs der Glieder beſtimmen, d. i. unmittelbar, und durch

^ wirkliche

Die Materie des Wechsels oder das gegenseitige Verhältniß der Wechselglieder ist nichts anders als ihre Fähigkeit zu wechseln, ihre Wechselbarkeit.

das bloſse Eingreifen, durch das Eingreifen *als ſolches*, ohne alle weitere Beſtimmung, ſoll das Verhältniſs beſtimmt werden: und umgekehrt; das Verhältniſs der Wechſelglieder ſoll ihr Eingreifen beſtimmen, d. i. durch ihr bloſses Verhältniſs ohne alle weitere Beſtimmung iſt geſezt, daſs ſie in einander eingreifen. Durch ihr bloſses Verhältniſs, hier als beſtimmend *vor* dem Wechſel gedacht, iſt ſchon ihr Eingreifen geſezt (es iſt nicht etwa ein Accidens in ihnen, ohne welches ſie auch beſtehen könnten:) und durch ihr Eingreifen, hier als beſtimmend vor dem Verhältniſſe gedacht, iſt zugleich ihr Verhältniſs geſezt. Ihr Eingreifen, und ihr Verhältniſs iſt Eins, und eben Daſſelbe.

[illegible] praedicable

1.) Sie verhalten ſich ſo zueinander, daſs ſie wechſeln; und auſſer dieſem haben ſie überhaupt gar kein gegenſeitiges Verhältniſs. Sind ſie nicht geſezt als wechſelnd, ſo ſind ſie überhaupt nicht geſezt. 2.) Dadurch, daſs zwiſchen ihnen der bloſsen Form nach ein Wechſel, überhaupt ein Wechſel geſezt iſt, iſt zugleich die Materie dieſes Wechſels, d. i. ſeine Art, die Quantität des durch ihn geſezten Thuns, und Leidens, u. ſ. f. ohne alles weitere Zuthun vollſtändig beſtimmt. — Sie *wechſeln* nothwendig und ſie wechſeln nur auf Eine mögliche ſchlechthin dadurch, *daſs* ſie wechſeln, beſtimmte Art. — Sind ſie geſezt, ſo iſt ein beſtimmter Wechſel geſezt; und iſt ein beſtimmter Wechſel geſezt, ſo ſind ſie geſezt. Sie und ein beſtimmter Wechſel, ſind Ein und eben Daſſelbe.

[illegible]

γ.) Die unabhängige Thätigkeit (als ſynthetiſche Einheit) beſtimmt den Wechſel (als ſynthetiſche Einheit)

conf. Anm. ad p. 111. γ.

* [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], Bestimmen [illegible] Allein vollständig bestimmen, Ausreichend begründen [illegible] dem B [illegible] seine [illegible] gibt, [illegible] allein [illegible] Alle [illegible] A dem B [illegible] nicht [illegible] B, [illegible] in B [illegible] Nicht von Unterschied, [illegible] [illegible]

heit] und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſelbſt ſynthetiſch vereinigt.

[illegible] Und [illegible] [illegible]

Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, iſt ein abſolutes *Uebergehen*; B. 112. 113. der Wechſel, ein abſolutes durch ſich ſelbſt vollſtändig B. 114 beſtimmtes *Eingreifen*. Die erſtere beſtimmt den leztern, würde heiſsen: bloſs dadurch, daſs übergegangen wird, wird das Eingreifen der Wechſelglieder geſezt: der leztere beſtimmt die erſtere, würde heiſsen: ſo wie die Glieder eingreifen, muſs nothwendig die Thätigkeit von einem zum andern übergehen. Beide beſtimmen ſich gegenſeitig, heiſst: ſo wie das Eine geſezt iſt, iſt das andere geſezt und umgekehrt; von jedem Gliede der Vergleichung kann, und muſs man zu dem andern übergehen. * „Alles iſt Eins, und eben Daſſelbe.“ — Das Ganze aber iſt ſchlechthin geſezt; es gründet ſich auf ſich ſelbſt.

Das Bestimmte und das Bestimmende das Eins und Dasselbe [illegible]

Um dieſen Säz einleuchtender zu machen, und ſeine Wichtigkeit zu zeigen, wenden wir ihn an auf die unter ihm enthaltenen Sätze.

Die die Form des Wechſels beſtimmende Thätigkeit, beſtimmt alles, was im Wechſel vorkömmt, und umgekehrt, alles was im Wechſel vorkömmt, beſtimmt ſie. Der bloſse Wechſel ſeiner Form nach, d. i. das Eingreifen der Glieder ineinander iſt nicht möglich, ohne die Handlung des Uebergehens; ^ durch das Uebergehen wird eben das Eingreifen der Wechſelglieder geſezt. Umgekehrt wird durch das Eingreifen der Wechſelglieder das

^ Durch beyde Sätze [illegible] [illegible]. Eine bloße [illegible] ist [illegible]

Conditio sine qua non das Ein[illegible] Grund.

das Uebergehen geſezt; ſo wie ſie als eingreifend geſezt werden, wird nothwendig übergegangen. Kein Eingreifen, kein Uebergehen, kein Uebergehen, kein Eingreifen: beide ſind Eins und eben daſſelbe, und bloſs in der Reflexion zu unterſcheiden. Ferner beſtimmt die gleiche Thätigkeit, das Materiale des Wechſels; durch das nothwendige Uebergehen werden erſt die Wechſelglieder, *als ſolche*, geſezt, und, da ſie nur als ſolche geſezt ſind, überhaupt erſt geſezt; und umgekehrt, ſo wie die Wechſelglieder als ſolche geſezt werden, wird die Thätigkeit, welche übergeht und übergehen ſoll, geſezt. Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterſchiedenen Momente man nur will; ſo wie deren eines geſezt iſt, ſind die übrigen drei auch geſezt. Die das Materiale des Wechſels beſtimmende Thätigkeit, beſtimmt den ganzen Wechſel; ſie ſezt das, woran übergegangen werden kann, und eben darum übergegangen werden muſs, alſo ſie ſezt die Thätigkeit der Form, unddurch ſie alles übrige.

^ Die Thätigkeit des Uebergehens, welche die Form des Wechsels bestimmt,

Alſo die Thätigkeit geht in ſich ſelbſt zurük vermittelſt des Wechſels; und der Wechſel geht in ſich ſelbſt zurük, vermittelſt der Thätigkeit. Alles reproducirt ſich ſelbſt, und es iſt da kein Hiatus möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Thätigkeit der Form beſtimmt die der Materie, dieſe die Materie des Wechſels, dieſe ſeine Form; die Form dieſes die Thätigkeit der Form, u. ſ. f. Sie ſind alle Ein und eben derſelbe ſynthetiſche Zuſtand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in ſich zurük.

Der

Der ganze Kreislauf aber iſt ſchlechthin geſezt. Er iſt, weil er iſt, und es läſst ſich kein höherer Grund deſſelben angeben.

Erſt im folgenden wird die Anwendung dieſes Satzes ſich zeigen.

a.) Der Saz: der Wechſel, und die bis jezt als unabhängig von ihm betrachtete Thätigkeit, ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen, iſt jezt anzuwenden auf die beſondern unter ihm enthaltnen Fälle; zuförderſt

a) auf * *den Begrif der Wirkſamkeit.* — Wir unterſuchen die dadurch poſtulirte Syntheſis nach dem ſo eben aufgeſtellten Schema. α) im Wechſel der Wirkſamkeit, beſtimmt die Thätigkeit der Form, die der Materie, und umgekehrt, β) in ihm beſtimmt die Form des Wechſels, die Materie deſſelben und umgekehrt. γ) die ſynthetiſch vereinigte Thätigkeit beſtimmt den ſynthetiſch vereinigten Wechſel, und umgekehrt: d. i. ſie ſind ſelbſt ſynthetiſch vereinigt.

*d.h. auf den Begriff der gegenseitigen Wirksamkeit des Ich u. Nicht-Ich aufeinander

α) Die (zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirkſamkeit poſtulirten Wechſels) voraus zu ſetzende Thätigkeit, iſt der bloſsen Form nach, ein *Uebertragen*, p. 105. *ein Setzen durch ein Nicht-Setzen*: dadurch daſs (in einer gewiſſen Rükſicht) *nicht* geſezt wird, wird (in einer gewiſſen andern Rükſicht) *geſezt.* 1) Durch dieſe Thätigkeit *der Form*, ſoll die Thätigkeit *der Materie* des Wechſels beſtimmt werden. Dieſe war eine unabhängige Thätigkeit des *Nicht-Ich*, durch welche erſt dasjenige Glied, von welchem der Wech-

vgl. p. 93. Der Real-Grund vom Leiden des Ich.

Wechſel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde. Die leztere wird durch die erſtere, beſtimmt, begründet, geſezt, heiſst offenbar: dieſe Thätigkeit des Nicht-Ich ſelbſt iſt es, welche durch die erſtere, vermittelſt ihrer Funktion des Setzens, geſezt wird, und bloſs *inſofern* geſezt wird, als etwas *nicht* geſezt wird. (Was dieſes nicht geſezte ſeyn möge, haben wir hier nicht zu unterſuchen.) — Der Thätigkeit des Nicht-Ich wird dadurch eine begränzte Sphäre vorgeſchrieben; und die Thätigkeit der Form iſt dieſe Sphäre. Das Nicht-Ich iſt bloſs inſofern thätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Thätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht-Setzens, als thätig geſezt wird. — Kein Setzen durch ein Nicht-Setzen — keine Thätigkeit des Nicht-Ich. 2) Umgekehrt ſoll die Thätigkeit der Materie, alſo die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich, die Thätigkeit der Form, alſo das Uebertragen, das Setzen durch ein Nicht-Setzen, begründen und beſtimmen. Das heiſst nun nach allem obigen offenbar ſoviel, als ſie ſoll das Uebergehen, als ein *Ueber*gehen beſtimmen, ſie ſoll jenes X (c. 89 p. 97) ſetzen, welches die Unvollſtändigkeit des einen Gliedes andeute, und dadurch nöthige, daſſelbe als *Wechſel*glied und durch daſſelbe noch ein zweites zu ſetzen, mit welchem es wechſele. Dieſes Glied iſt das Leiden, *als* Leiden. Demnach begründet das Nicht-Ich das *Nicht*-Setzen; und beſtimmt und bedingt dadurch die Thätigkeit der Form. Dieſe ſezt, durch

^ diese unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich

^ durch das Uebertragen

^ eines Aufhebens

^ das Aufheben

durch ein Nicht-Setzen und ſchlechthin nicht anders; aber das Nicht-Setzen ſteht unter der Bedingung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, mithin die ganze poſtulirte Handlung. Das Setzen durch ein Nicht-Setzen wird in der Sphäre einer Thätigkeit des Nicht-Ich eingeſchloſſen. — Keine Thätigkeit des Nicht-Ich — kein Setzen durch ein Nicht-Setzen.

(Hier haben wir denn den oben gerügten Widerſtreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Reſultat der erſtern Art zu reflektiren, begründet einen dogmatiſchen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich iſt lediglich eine aus dem Ich übertragne.* Das Reſultat der zweiten Art zu reflektiren, begründet einen dogmatiſchen Realismus: *es kann nicht übertragen werden, wenn nicht ſchon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an ſich, vorausgeſetzt iſt.* Die jetzt aufzuſtellende Syntheſis, hat demnach nichts geringeres auf ſich, als das, den Widerſtreit zu löſen, und den Mittelweg zwiſchen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

vgl. 1) S. 117

vgl. 2) S. 118

Beyde Sätze ſind ſynthetiſch zu vereinigen, d. i. ſie ſind zu betrachten, als Ein und eben derſelbe. Dies geſchieht folgendermaſsen: Was im Nicht-Ich Thätigkeit iſt, iſt im Ich Leiden (Kraft des Satzes des Gegenſetzens) wir können demnach *Leiden des Ich* ſtatt Thätigkeit des Nicht-Ich ſetzen. Alſo — kraft der poſtulirten Syntheſis — im Begriffe der Wirkſamkeit ſind Leiden des Ich, und Thätigkeit deſſelben, Nicht-Se-

(Das Prädicat [illegible] keine Vereinigung, schon Combination) sondern ein Gleichsetzen, wodurch die Vereinigung unmöglich [illegible] aber auch [illegible] nöthig macht.

Uebrigens ist d. die versuchte Vereinigung durch Gleichsetzen das [illegible] Verfahren [illegible] Welt. [illegible] widersprechende Sätze, — und stellen statt anzunehmen daß einer von beiden unrichtig, d. i. ein Fehler in seiner [illegible] liegen müsse, [illegible] beyde wären einerley; widersprechende Sätze

X von denen gerade [illegible] beschäftigt [illegible] die andere [illegible] Ein und eben derselbe Satz [illegible] diese Beschäftigung [illegible] einer synthetische Vereinigung beider Sätze [illegible] eine Auflösung des Widerspruchs [illegible] aus diesem [illegible]

[illegible] Schärf bewiesenen Satz.

tzen, und Setzen völlig Eins und eben Daſſelbe. In dieſem Begriffe ſagen die Sätze: das Ich ſezt etwas in ſich nicht — und — das Ich ſezt etwas in das Nicht-Ich, völlig Einerley: ſie bezeichnen nicht verſchiedne, ſondern Eine und eben dieſelbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird Eins durch das andere begründet: denn beyde ſind Eins.

Eben nur diese dann möchte, wenn auch nur möglich sein!

Wir reflektiren weiter über dieſen Saz. Er enthält in ſich folgende: a) Das Ich ſezt etwas in ſich nicht, d. h. es ſezt daſſelbe in das Nicht-Ich. b) das dadurch im Nicht-Ich geſezte eben iſt es, welches das im Ich nicht geſezte, nicht ſezt, oder negirt. Die Handlung läuft in ſich ſelbſt zurük: inſofern das Ich etwas in ſich nicht ſetzen ſoll, iſt es ſelbſt Nicht-Ich; da es aber doch ſeyn muſs, ſo muſs es ſetzen: und da es nicht in das Ich ſetzen ſoll, in das Nicht-Ich ſetzen. Aber, ſo ſcharf dieſer Saz auch jezt bewieſen iſt, ſo fährt der gemeine Menſchenverſtand dennoch fort, ſich gegen denſelben zu ſträuben. Wir wollen den Grund dieſes Widerſtrebens aufſuchen, um die Forderungen des gemeinen Menſchenverſtandes, wenigſtens ſo lange zur Ruhe zu verweiſen, bis wir ſie durch Aufzeigung ihres Gebiets, in welchem ſie herrſchen, wirklich befriedigen können.

Er folgt aus dem [illegible] gemeinen [illegible] aber dem [illegible] widersprechend [illegible] — Das ist kein scharfer Beweis.

In den beyden ſo eben aufgeſtellten Sätzen, liegt offenbar ein Doppelſinn in der Bedeutung des Worts *Setzen*. Dieſen fühlt der gemeine Men-

Menſchenſinn, und daher ſein Widerſtreben. — Das Nicht-Ich ſezt etwas *nicht* im Ich; oder negirt es, heiſst: das Nicht-Ich iſt für das Ich überhaupt nicht-ſetzend, ſondern bloſs "aufhebend;" demnach wird es inſofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengeſezt, und iſt *Real-Grund* einer Beſtimmung deſſelben. — Aber das Ich ſezt etwas nicht im Ich, heiſst nicht: das Ich iſt überhaupt nicht ſetzend; es iſt ja wohl ſetzend, indem es etwas nicht ſezt, es als Negation ſezt: — ſondern es heiſst: es iſt nur *zum Theil* nicht ſetzend. Demnach iſt das Ich ſich ſelbſt nicht der Qualität, ſondern bloſs der *Quantität* nach entgegengeſezt; es iſt daher bloſs der *Ideal-Grund* von einer Beſtimmung in ſich ſelbſt. — Es ſezt etwas in ſich *nicht*; und es ſezt daſſelbe in das Nicht-Ich, iſt Eins und eben Daſſelbe: das Ich iſt demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Beſtimmung in ſich ſelbſt, von ſeinem Leiden, der Grund iſt; es iſt bloſs *Ideal-Grund.*

Also giebt Ideal. Grund, was eine Quantität bestimmt, [illegible] [illegible] E. p. 15. [illegible] [illegible] u. Real.

Grundsatz p. 93. conferatur p. 210.

Dieſes nun bloſs idealiter geſezte im Nicht-Ich, ſoll realiter der Grund eines Leidens im Ich, der Ideal-Grund ſoll ein Real-Grund werden; und das will der gemeine Menſchenſinn ſich nicht aufdringen laſſen — Wir können ihn in eine groſse Verlegenheit ſetzen, wenn wir das Nicht-Ich, in der Bedeutung, in der er es will, Real-Grund ſeyn, es auf das Ich ohne alles Zuthun deſſelben einwirken, es et-

dem Nicht-Ich, bloß in Gedanken zugeschrieben werden, conf[illegible] ad p. 92. u. 27 conf. p. 194.

* Ein gedachter Grund, wie der Gedanke entstehen solle, dieser Grund sey ein Grund.

wa einen Stoff, der ja erſt erſchaffen ſeyn müſſe, geben laſſen; und nun fragen, wie denn der Real-Grund ein Ideal-Grund werden ſolle; — das er doch werden muſs, wenn je ein Leiden im Ich geſezt werden, und durch die Vorſtellung zum Bewuſstſeyn gelangen ſoll — eine Frage, deren Beantwortung gerade, wie die obige, das unmittelbare Zuſammentreffen des Ich, und Nicht-Ich vorausſezt, und auf welche er, und alle ſeine Verfechter uns nie eine gründliche Antwort geben werden. — Beide Fragen ſind durch unſre Syntheſis beantwortet; und ſie ſind nur durch eine Syntheſis, d. i. eine iſt nur durch die andere und umgekehrt zu beantworten.

* sc. die Frage wie ein Idealgrund ein Realgrund

* Die Antwort ist [illegible]

Demnach iſt der tiefere Sinn der obigen Syntheſis folgender: *Ideal- und Real-Grund ſind im Begriffe der Wirkſamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirkſamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und eben daſſelbe.* Dieſer Saz, der den kritiſchen Idealiſmus begründet, und durch ihn Idealiſmus und Realiſmus vereinigt, will den Menſchen nicht eingehen; und daſs er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abſtraktion.

Nemlich, wenn verſchiedene Dinge auſſer uns, durch den Begriff der Wirkſamkeit aufeinander bezogen werden, wird — inwiefern auch das mit Recht oder Unrecht, wird ſich zu ſeiner Zeit zeigen — zwiſchen dem Real-Grunde ihrer

Be-

Beziehbarkeit, und dem Ideal-Grunde derſelben unterſchieden. Es ſoll etwas von unſrer Vorſtellung unabhängiges in den Dingen an ſich ſeyn, vermittelſt deſſen ſie ohne unſer Zuthun in einander eingreifen; daſs *wir* ſie aber auf einander beziehen, davon ſoll der Grund in uns liegen, etwa in unſrer Empfindung. So ſetzen wir denn auch unſer Ich auſſer uns, als ein ohne unſer Zuthun, und wer weiſs wie, exiſtirendes Ding; und nun ſoll ohne alles unſer Zuthun irgend ein anderes Ding darauf wirken; ſo wie etwa der Magnet auf ein Stük Eiſen (*).

das iſt der Real-Grund, der iſt der Ideal-Grund ihrer Beziehbarkeit.

Aber das Ich iſt nichts auſſer dem Ich, ſondern es iſt ſelbſt das Ich. Beſteht nun das Weſen des Ich bloſs und lediglich darin, daſs es ſich

N. II.

(*) Weniger für meine Zuhörer, als für andere — gelehrte und — philoſophiſche Leſer, denen dieſe Schrift etwa in die Hände fallen ſollte, ſey folgende Anmerkung. — Die meiſten Menſchen würden leichter dahin zu bringen ſeyn, ſich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten. Daher haben ſie Kant nicht verſtanden, und ſeinen Geiſt nicht geahndet; daher werden ſie auch dieſe Darſtellung, obgleich die Bedingung alles Philoſophirens ihr an die Spitze geſtellt iſt, nicht verſtehen. Wer hierüber noch nicht einig mit ſich ſelbſt iſt, der verſteht keine gründliche Philoſophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maſchine er iſt, wird ihn ſchon ohne alle ſein Zuthun in allen Geſchäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philoſophiren gehört Selbſtſtändigkeit: und dieſe kann man ſich nur ſelbſt geben — Wir ſollen nicht ohne Auge ſehen wollen; aber ſollen auch nicht behaupten, daſs das Auge ſehe.

Vorr.

[illegible] P. 9.

+ Wozu denn hier der Zusatz für dasselbe? p. 66.
ist ja überflüſsig, Sich setzen u. Seyn, einerley [illegible]

ſich ſelbſt ſezt, ſo iſt für daſſelbe *ſich ſetzen* und *ſeyn* Eins und eben Daſſelbe. In ihm iſt Real-Grund und Ideal Grund Eins. — Umgekehrt, ſich *nicht ſetzen* und *nicht ſein* iſt für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation ſind auch Eins. Wird dies theilweiſe ausgedrükt, ſo ſind die Sätze: „das Ich *ſezt* irgend etwas *nicht* in ſich, und: das Ich *iſt* irgend etwas nicht, abermals Eins und ebendaſſelbe."

Etwas *iſt* im Ich nicht *geſezt* (realiter) heiſst demnach offenbar: das Ich *ſezt* es nicht in ſich (idealiter) und umgekehrt: das Ich *ſezt* etwas nicht in ſich, heiſst: es iſt im Ich nicht geſezt.

Das Nicht-Ich ſoll auf das Ich wirken, es ſoll etwas in demſelben aufheben, heiſst offenbar: es ſoll ein Setzen in demſelben aufheben; es ſoll machen, daſs das Ich etwas nicht in ſich ſezt. Wenn das, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein *Ich* ſeyn ſoll, ſo iſt keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-Setzen in ſich.

x sc. Ein Etwas dessen ganzes Wesen im Setzen besteht.

Umgekehrt, es ſoll für das Ich ein Nicht-Ich ſeyn, kann nichts anders heiſſen, als das Ich ſoll Realität in das Nicht-Ich ſetzen; denn für das Ich giebt es keine andre Realität, und kann keine andere geben, als eine durh daſſelbe geſezte.

x Annehmen, idealiter zueignen.

Thätigkeit des Ich, und Nicht-Ich ſind Eins, und eben Daſſelbe, heiſst: das Ich kann nur

* Eben haben wir ja gesehen (p 124 [illegible] p 11) [illegible] ganze Wesen des Ich [illegible] bloß im [illegible] in Sich selbst setzen bestehe, — [illegible] daß Es Sich selbst setzt, — [illegible]

nur dadurch etwas in ſich *nicht* ſetzen, daſs es daſſelbe in das Nicht-Ich ſezt; und nur dadurch etwas in ſich ſetzen, daſs es daſſelbe in das Nicht-Ich *nicht* ſezt. Aber überhaupt ſetzen muſs das Ich, ſo gewiſs es ein Ich iſt; nur nicht eben *in ſich* ſetzen.* — Leiden des Ich, und Leiden des Nicht-Ich ſind auch Eins und eben daſſelbe. Das Ich ſezt etwas in ſich *nicht*, heiſst: daſſelbe wird in das Nicht-Ich geſezt. Thätigkeit und Leiden des ~~Nicht~~-Ich ſind Eins und eben Daſſelbe. Denn inſofern es etwas in ſich *nicht* ſezt, ſezt es (eben daſſelbe in das Nicht-Ich) — Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich ſind Eins und eben Daſſelbe. Inſofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demſelben aufheben ſoll, wird durch das Ich das gleiche in daſſelbe geſezt. Und ſo iſt denn die völlige ſynthetiſche Vereinigung klärlich dargethan. Keines unter allen den genannten Momenten iſt der Grund des andern; ſondern ſie ſind alle Eins und eben daſſelbe. [illegible]

Oho! [illegible]

Demnach iſt die Frage; welches iſt der Grund des Leidens im Ich, überhaupt nicht, und am wenigſtens durch Vorausſetzung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an ſich, zu beantworten; denn es giebt kein bloſses Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nemlich folgende: welches iſt denn der Grund des ganzen ſo eben aufgeſtellten Wechſels? Zu ſagen: er iſt überhaupt ſchechthin, und ohne allen Grund geſezt, und das Urtheil, das ihn als vorhanden ſezt, iſt ein thetiſches Urtheil, iſt nicht erlaubt: denn nur das Ich iſt ſchlechthin geſezt; im bloſsen Ich aber liegt kein ſolcher Wechſel. Aber es iſt ſogleich klar, daſs in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre ein ſolcher Grund unbegreiflich iſt, weil er unter dem Grundſatze derſelben: "das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich" nicht mit begriffen iſt, ſondern vielmehr durch denſelben vorausgeſezt wird. Mithin müſte ein ſolcher Grund, wenn er ſich dennoch ſollte aufzeigen laſſen auſſerhalb der Grenze der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre liegen.

Und ſo iſt denn der kritiſche Idealismus, der in unſrer Theorie herrſcht, beſtimmt aufgeſtellt. Er iſt dogmatiſch gegen den dogmatiſchen Idealismus, und Realismus, indem er beweiſst, daſs weder die bloſse Thätigkeit des Ich, der Grund der Realität des Nicht-Ich; noch die bloſse Thätigkeit des Nicht-Ich, der Grund des Leidens im Ich ſey; in Abſicht der Frage aber, deren Beantwortung ihm aufgelegt wird: "welches denn der Grund des zwiſchen beyden angenommenen Wechſels ſey," beſcheidet er ſich ſeiner Unwiſſenheit und zeigt, daſs die Unterſuchung hierüber auſſerhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in ſeiner Erklärung der Vorſtellung weder von einer abſoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, ſondern von einem Beſtimmtſeyn aus, das zugleich ein Beſtimmen iſt, weil im Bewuſstſeyn unmittelbar nichts anders enthalten iſt, noch enthalten ſeyn kann. Was dieſe Beſtimmung wieder beſtimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentſchieden;

und durch dieſe Unvollſtändigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre getrieben.

Zugleich iſt der oft gebrauchte Ausdruck, *verminderte*, *eingeſchränkte*, *begrenzte* Thätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Thätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein *Objekt* geht, alſo ein objektives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen deſſelben, iſt gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber ſein Setzen *des Ich* wird begrenzt, dadurch, daſs es ein Nicht-Ich ſetzen muſs.

Definition der begrenzten verminderten Thätigkeit, als eine objectiven Handelns. conf. p. 210 p. 240.

β) Die Form des bloſsen Wechſels im Begriffe der Wirkſamkeit, und die Materie deſſelben beſtimmen ſich gegenſeitig.

d. i. die Wechſelthätigkeit der Glieder, p. 111. p. 113.

Wir haben im obigen, p. 115 den bloſsen Wechſel überhaupt von der von ihm unabhängigen Thätigkeit, nur vermittelſt der Reflexion unterſcheidbar geſunden. Wird das Wechſeln in die Glieder des Wechſels ſelbſt geſezt, ſo iſt von der Thätigkeit abſtrahirt, und der Wechſel wird bloſs an ſich, und *als* Wechſel betrachtet. Welche Betrachtungsart die richtige, oder ob vielleicht keine von beyden, allein angewendet, richtig ſey, wird ſich zu ſeiner Zeit zeigen.

Im Wechſel, als ſolchem, läſst ſich abermals die Form deſſelben von ſeiner Materie unterſcheiden. Die Form des Wechſels, iſt das bloſse ge-

Die Materie des Wechsels ist die Wechsel[illegible], [illegible] der [illegible], die Form des Wechsels das wirkliche Wechseln dieser wechselbaren Glieder, p. 113 &c.

gegenſeitige Eingreifen der Wechſelglieder in einander, als ſolches. Die Materie, iſt dasjenige in beyden, welches macht, daſs ſie gegenſeitig eingreifen können, und müſſen. — Die charakteriſtiſche Form des Wechſels in der Wirkſamkeit, iſt ein *Entſtehen durch ein Vergehen* (ein Werden durch ein Verſchwinden.) (Es iſt hier, welches wohl zu merken, gänzlich zu abſtrahiren, von der Subſtanz, auf welche gewirkt wird, vom Subſtrate des Vergehens, und demnach von aller *Zeitbedingung*. Wird dieſes geſezt, ſo wird *in Beziehung auf daſſelbe*, das entſtehende freylich in die Zeit geſezt. Aber davon, ſo hart dies der Einbildungskraft auch ankommen möge, muſs abſtrahirt werden, denn die Subſtanz kommt nicht in den Wechſel: bloſs das in ſie *eintretende*, und das durch das eintretende *verdrängte* und *aufgehobne*, kommen in den Wechſel; und es iſt bloſs die Rede von dem was in den Wechſel kommt, inſofern es darein kommt. Z. B. X vernichtet — X: — X. war freylich *vorher* da, *ehe* es vernichtet wurde, ſoll es als exiſtirend betrachtet werden, ſo muſs es allerdings in die vorhergehende Zeit, und X. im Gegenſatze in die folgende Zeit geſezt werden. Aber es ſoll ja eben nicht als exiſtirend, ſondern als *nicht exiſtirend* gedacht werden. Aber die Exiſtenz von X. und die Nicht-Exiſtenz von — X ſind ſchlechterdings nicht zu verſchiednen Zeiten, ſondern ſie ſind in *demſelben Momente*. Sie ſind demnach, wenn ſonſt nichts da iſt, das uns nöthigt den Moment in eine Reihe von Mo-

conf. p. 68.

— X, soll als aufgehoben betrachtet werden, im dem Begriffe aufgehoben liegt aber nicht bloß der Begriff des Nichtexistirend, sondern auch [illegible], der Begriff des Existirtgehabend, [illegible] allerdings eine Zeitbedingung.

Momenten zu ſetzen, gar nicht in der Zeit.) Die Materie des zu unterſuchenden Wechſels iſt *weſentliches Entgegenſeyn* (Incompatibilität der Qualität nach.)

Die Form dieſes Wechſels, ſoll ſeine Materie beſtimmen, heiſst: weil und inſofern die Glieder des Wechſels ſich gegenſeitig aufheben, ſind ſie weſentlich entgegengeſezt. Das (wirkliche) gegenſeitige Aufheben beſtimmt den Umkreis des weſentlichen Entgegenſeyns. Heben ſie ſich nicht auf, ſo ſind ſie ſich nicht weſentlich entgegen (eſſentialiter oppoſita). — Dies iſt ein Paradoxon, gegen welches ſich abermals der ſo eben angezeigte Miſsverſtand erhebt. Nemlich man wird auf den erſten Anſchein glauben, hier werde von einem zufälligen auf ein weſentliches geſchloſſen; aus dem gegenwärtigen Aufheben könne man zwar auf das weſentliche Entgegenſeyn ſchlieſsen; nicht aber umgekehrt aus dem weſentlichen Entgegenſeyn auf das gegenwärtige Aufheben. Dafür müſſe noch eine Bedingung hinzu kommen, nemlich der unmittelbare Einfluſs beyder aufeinander, (z. B. bey Körpern, die Anweſenheit in dem gleichen Raume.) Beyde weſentlich entgegengeſezten, könnten ja iſolirt, und auſser aller Verbindung ſeyn; dann würden ſie nicht minder entgegengeſezt ſeyn, und darum ſich doch nicht aufheben. — Die Quelle dieſes Miſsverſtandes, ſo wie das Mittel ihn zu heben, wird ſich ſogleich zeigen.

Die Materie dieſes Wechſels, ſoll ſeine Form beſtimmen, heiſst: das weſentliche Entgegengeſeztſeyn beſtimmt das gegenſeitige Aufheben; nur unter der Bedingung, daſs die Glieder weſentlich entgegengeſezt ſind, und inſofern ſie es ſind, können ſie ſich gegenſeitig aufheben. — Wird das gegenwärtige Aufheben zwar in die Sphäre des Entgegengeſeztſeyns überhaupt geſezt, ſoll aber dieſelbe nur nicht etwa ausfüllen, ſondern nur unter ihr, eine engere, deren Grenzlinie die hinzukommende Bedingung des wirklichen Einfluſſes beſtimme: ſo wird jeder ohne Bedenken dieſen Satz zugeben, und das paradoxe dabey könnte bloſs das ſeyn, daſs wir ihn erſt ausdrücklich aufſtellten. Aber

Materie des Wechſels, und Form deſſelben ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen, d. h. aus dem bloſsen Entgegenſeyn ſoll das gegenſeitige Aufheben, alſo auch das Eingreifen, der unmittelbare Einfluſs; und aus dem gegenſeitigen Aufheben, ſoll das Entgegenſeyn folgen. Beydes iſt Eins, und eben Daſſelbe: ſie ſind an ſich entgegengeſezt, oder — ſie heben ſich gegenſeitig auf. Ihr Einfluſs, und ihr weſentliches Entgegengeſeztſeyn, iſt Ein und eben Daſſelbe.

Das iſt nun gar kein Reſultat, denn es iſt bis jezt eine bloße Hypotheſe.

Wir reflektiren noch weiter über dieſes Reſultat. Das was durch die vorgenommene Syntheſis, eigentlich zwiſchen die Wechſelglieder geſezt iſt, iſt die Nothwendigkeit ihrer Verbindung; jenes X. welches die Unvollſtändigkeit eines

Das iſt immer die [illegible] petitio principii die [illegible] wiederholt, [illegible] nicht [illegible] wird

eines von beyden zeigt, und nur in beyden enthalten ſeyn kann. Die Möglichkeit ein Seyn an ſich, von einem Seyn im Wechſel abzuſondern, wird geläugnet: beyde ſind geſezt als Wechſelglieder, und ſind auſser dem Wechſel gar nicht geſezt. — Es wird von realem Entgegenſeyn, auf das Entgegenſetzen, oder ideale Entgegenſeyn, geſolgert, und umgekehrt; reales Entgegenſeyn, und ideales, ſind Eins und eben Daſſelbe. — Der Anſtoſs den der gemeine Menſchenverſtand daran nimmt, verſchwindet, ſobald man ſich erinnert, daſs das eine Glied des Wechſels das Ich iſt, dem nichts entgegen *iſt*, als was es ſich entgegen*ſezt*; und das ſelbſt keinem entgegen *iſt*, dem es ſich nicht entgegen*ſezt*. Das jetzige Reſultat iſt demnach unter einer andern Geſtalt gerade das vorige. p. 122. 124.

Als Entgegen ſeyend gedacht werden

2) In der Wirkſamkeit beſtimmen ſich gegenſeitig, die Thätigkeit – als ſynthetiſche Einheit gedacht, und der Wechſel – als ſynthetiſche Einheit gedacht, und machen ſelbſt eine ſynthetiſche Einheit aus.

Die Thätigkeit als ſynthetiſche Einheit, können wir ein *mittelbares* Setzen (das leztere Wort im bejahenden Sinne gebraucht – ein Setzen der Realität vermittelſt eines Nicht-Setzens derſelben) nennen; der bloſse Wechſel, als ſynthetiſche Einheit, beſteht in der *Identität des weſentlichen Entgegenſeyns, und realen Aufhebens*, ein Aufheben derſelben in dem Ich.

conf. p. 117. Ein Setzen der Realität in das Nicht-Ich, durch

1.)

Thätigkeit Wechsel

1.) Durch die erſtere wird der leztere beſtimmt, heiſst: Die *Mittelbarkeit* des Setzens (auf welche es hier eigentlich ankommt), iſt die Bedingung und der Grund davon, daſs das weſentliche Entgegenſeyn, und das reale Aufheben völlig Eins und eben daſſelbe ſind: weil und inwiefern das Setzen ein mittelbares iſt, ſind Entgegenſeyn und Aufheben identiſch. — a) Fände ein *unmittelbares* Setzen der Glieder, welche wechſeln ſollen, ſtatt, ſo wären Entgegenſeyn, und Aufheben verſchieden. Setzet die Wechſelglieder ſeyen A und B. Setzet A ſey zuförderſt = A, und B = B. hernach aber, d. i. einer beſtimmten Quantität nach, ſey A auch gleich — B, und B gleich — A: ſo könnten gar wohl beide ihrer erſten Bedeutung nach geſezt ſeyn, ohne daſs ſie ſich dadurch aufhöben. Von dem, worin ſie entgegengeſezt wären, würde abſtrahirt; ſie wären demnach nicht, als weſentlich entgegengeſezt (deren Weſen in dem bloſsen Entgegengeſeztſeyn beſteht) und ſich gegenſeitig aufhebend geſezt, weil ſie *unmittelbar*, eins von dem andern unabhängig, geſezt wären. Aber dann wären ſie auch nicht als bloſse Wechſelglieder, ſondern als Realität an ſich (A = A. §. 1.) geſezt. Wechſelglieder können nur *mittelbar* geſezt werden; A iſt gleich — B, und ſchlechthin nichts weiter; und B iſt gleich — A, und ſchlechthin nichts weiter; und aus dieſer Mittelbarkeit des Setzens folgt das weſentliche Entgegenſeyn, und das gegenſeitige Aufheben, und die Identität beider. Denn b) wenn A bloſs als das Gegentheil von B geſezt iſt, und gar keines andern Prä-

Einem bestimmten Theile nach

* In diesem Falle sind A u. B schlechthin Nichts, nicht blos in der Wirklichkeit an sich, sondern auch in der bloßen Vorstellung auch. Denn A u. B haben schlechthin keinen andern als ~~[illegible]~~ negativen Prädik[illegible]; positives ist auch nicht einmal denkbar.

Prädikats fähig iſt, und B bloſs als das Gegentheil von A, und gar keines andern Prädikats fähig (auch nicht des Prädikats *eines Dinges*, welches die noch nicht zu ſtrenger Abſtraktion gewöhnte Einbildungskraft einzumiſchen ſtets bereit iſt) mithin A nicht anders als real zu ſetzen iſt, als daſs B nicht, – und B nicht anders, als daſs A nicht geſezt werde;* ſo beſteht ja offenbar ihr gemeinſchaftliches Weſen darin, daſs jedes durch das Nicht-Setzen des andern geſezt werde, alſo im *Entgegenſeyn*; und – wenn von einer thätigen Intelligenz, welche ſezt, abſtrahirt, und bloſs auf die Wechſelglieder reflektirt wird – darin, daſs ſie ſich gegenſeitig aufheben. Ihr weſentliches Entgegenſeyn, und ihr gegenſeitiges Aufheben ſind demnach inſofern identiſch, inwiefern jedes Glied bloſs durch das Nicht-Setzen des andern, und ſchlechthin nicht anders geſezt wird.

* als ob jemals bey irgend e[illegible] Ding [illegible], von diesem Prädicate abstrahirt werden könnte. conf. Ed. p. 44.

Dies iſt nun, laut des obigen, der Fall mit dem Ich, und Nicht-Ich. Das Ich (hier als abſolut thätig betrachtet) kann auf das Nicht-Ich bloſs dadurch Realität übertragen, als es dieſelbe in ſich *nicht* ſezt; und umgekehrt in ſich nur dadurch Realität übertragen, daſs es dieſelbe in das Nicht-Ich nicht ſezt. (Daſs der leztere Punkt der oben aufgeſtellten abſoluten Realität des Ich nicht widerſpreche, wird ſich bei einer nähern Beſtimmung deſſelben ergeben; und iſt zum Theil auch ſchon hier klar: "es iſt von einer *übertragenen*, und von gar keiner *abſoluten* Realität die Rede)." Das Weſen derſelben, inſofern ſie wechſeln ſollen, beſteht demnach lediglich darin, daſs ſie entgegengeſezt ſind, und einander gegenſeitig aufheben. Demnach

p. 141.

Die *Mittelbarkeit* des Setzens, (wie ſich ins-künftige zeigen wird, das Geſez des Bewuſtſeyns: *kein Subjekt, kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt*) und ſie allein begründet das weſentliche Entgegenſeyn des Ich, und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich ſowohl, als des Ich — inwiefern die leztere eine bloſs *als* geſezt geſezte, ideale ſeyn ſoll; denn die abſolute bleibt dabei unverlohren; ſie iſt im *Sitzenden*. Sie ſoll, ſo weit wir in unſrer Syntheſis vorgerukt ſind, nicht wiederum durch dasjenige, was durch ſie begründet wird, begründet werden; noch kann ſie es nach dem geſezlichen Verfahren mit dem Satze des Grundes. In den aufgeſtellten Stüken demnach, in der Realität des Nicht-Ich, und der idealen des Ich, liegt der Grund jener Mittelbarkeit nicht. Er müſte alſo im abſoluten Ich liegen; und dieſe Mittelbarkeit müſte ſelbſt abſolut, d. i. durch, und in ſich ſelbſt begründet, ſeyn.

p. 143.

c so durch die Realität des Nicht-Ich

d idealen Realität

Dieſe, hier ganz richtige Folgerungsart führt, auf einen neuen, noch abſtraktern Idealiſm, als der vorige es war. In dem vorigen wurde eine an ſich geſezte Thätigkeit aufgehoben durch die Natur und das Weſen des Ich. Sie, die an ſich gar wohl mögliche Thätigkeit, wurde ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgehoben; und

und dadurch wurde ein Objekt, und ein Subjekt, u. ſ. f. möglich. In jenem Idealiſmus entwikelten ſich die Vorſtellungen, *als* ſolche, auf eine uns gänzlich unbekannte, und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer konſequenten, d. i. in einer bloſs idealiſtiſchen präſtabilirten Harmonie.

In dem gegenwärtigen Idealiſmus hat die Thätigkeit überhaupt ihr Geſez unmittelbar in ſich ſelbſt: ſie iſt eine mittelbare, und ſchlechthin keine andere, abſolut darum, weil ſie es iſt. Es wird demnach gar keine p. 136. Thätigkeit im Ich aufgehoben; die mittelbare iſt vorhanden, und eine unmittelbare ſoll es überhaupt nicht geben. Aus der Mittelbarkeit dieſer Thätigkeit aber, läſst ſich alles übrige, — Realität des Nicht-Ich, und inſofern Negation des Ich, Negation des Nicht-Ich, und inſofern Realität des Ich, vollkommen erklären. Hier entwikeln ſich die Vorſtellungen aus dem Ich nach einem beſtimmten, und erkennbaren Geſetze ſeiner Natur. Für ſie läſst ſich ein Grund anführen, nur nicht für das Geſez.

Dieſer leztere Idealiſmus hebt nothwendig den erſtern auf, weil er das, was jenem unerklärlich war, wirklich aus einem höhern Grunde erklärt. Der erſtere Idealiſmus läſst ſich ſogar idealiſtiſch widerlegen. Der Grundſaz eines ſolchen Syſtems würde heiſsen: *Das Ich iſt endlich, ſchlechthin weil es endlich iſt.* Absolut durch seine eigne Natur beschränkt, ohne Etwas es beschränkendes:

Ob nun gleich ein ſolcher Idealiſmus höher hinauf ſteigt, ſo ſteigt er doch nicht ſo hoch, als als man ſteigen ſoll; bis zum ſchlechthin geſezten, und unbedingten. Zwar ſoll eine Endlichkeit ſchlechthin geſezt ſeyn; aber alles Endliche iſt, vermöge ſeines Begriffes, begrenzt durch ſein Entgegengeſeztes: und abſolute Endlichkeit iſt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begrif.

bis zum absoluten Ich dem Setzenden p. 134.

Unbegrenzte Endlichkeit, man setzt, F. [illegible] sein Schranken / [illegible] [illegible] selbst [illegible], [illegible] [illegible] selbst [illegible]) mit Grenzen [illegible] [illegible] [illegible] granzet.

Ich nenne zum Unterſchiede jenen erſten Idealismus, der etwas an ſich geſeztes aufhebt, den *qualitativen*; den leztern, der ſich urſprünglich eine beſchränkte Quantität ſezt, den *quantitativen*.

D. [illegible] [illegible] [illegible]

2) Dadurch, daſs das Weſen der Wechſelglieder in dem bloſsen Entgegenſeyn beſteht, wird die Mittelbarkeit des Setzens beſtimmt; nur unter Bedingung des erſtern, iſt ſie möglich. Wenn das Weſen der Wechſelglieder noch in etwas anderm beſteht, als im bloſsen Entgegenſeyn, ſo iſt ſogleich klar, daſs durch das Nicht-Setzen des Einen ſeinem ganzen Weſen nach, noch gar nicht das andere ſeinem ganzen Weſen nach, geſezt ſey; und umgekehrt. Beſteht ihr Weſen aber in nichts anderm, ſo können ſie, wenn ſie geſezt werden ſollen, nur mittelbar geſezt werden, wie aus dem ſo eben geſagten erhellet.

Hier aber wird das weſentliche Entgegenſeyn, das Entgegenſeyn an ſich, als Grund der Mittelbarkeit des Setzens aufgeſtellt. Das erſtere iſt ſchlechthin

Die Mittelbarkeit des Setzens ist nämlich: das Setzen des einen blos durch oder vermittelst des Nicht-Setzens / des Aufhebens) des andern. p. 131.

ſchlechthin, und läſst ſich nicht weiter erklären; die leztere iſt durch die erſtere begründet.

So wie die erſtere Folgerungsart einen quantitativen Idealismus, ſo ſtellt dieſe einen quantitativen Realismus auf, der wohl zu unterſcheiden iſt von dem oben p. 82. p. 94. aufgeſtellten qualitativen Realismus. In ihm geſchieht durch ein unabhängig vom Ich in ſich ſelbſt Realität habendes Nicht-Ich, ein Eindruk auf das Ich, wodurch die Thätigkeit deſſelben zum Theil zurükgedrängt wird; der bloſs quantitative Realiſt beſcheidet hierüber ſich ſeiner Unwiſſenheit, und erkennt an, daſs das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erſt nach dem Geſetze des Grundes geſchehe; aber er behauptet *das reale Vorhandenſeyn einer Einſchränkung des Ich*, ohne alles eigne Zuthun des Ich ſelbſt; Er sagt die Einschränkung entstehe * weder durch abſolute Thätigkeit, wie der qualitative Idealiſt, noch nach einem in das Ichs ſeiner Natur liegenden Geſetze, wie der quantitative Idealiſt behauptet. Der ~~quantitative~~ qualitative Realiſt behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines *beſtimmenden;* der ~~qualitative~~ quantitative, die vom Ich unabhängige Realität einer bloſsen *Beſtimmung*. Es iſt eine Beſtimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu ſetzen iſt; das iſt ihm Faktum: über den Grund derſelben *an ſich* iſt ihm die Unterſuchung abgeſchnitten, d. i. ſie iſt für ihn ſchlechthin und ohne allen Grund da.* Er muſs allerdings nach dem in ihm ſelbſt liegenden Geſetze des Grundes, dieſelbe auf etwas im Nicht-Ich, als Real-Grund, beziehen; aber er weiſs, daſs dieſes Geſez bloſs in ihm liegt.

* Dass es ein blosses ideales Gesez, ein blosses und Principium cognoscendi sey, kein reales Gesez, kein Principium essendi.

und wird dadurch nicht getäuſcht. Es fällt ſogleich jedem in die Augen, daſs dieſer Realismus kein andrer iſt, als der oben unter dem Namen des kritiſchen aufgeſtellte Idealismus, wie denn auch *Kant* keinen andern aufgeſtellt hat, als dieſen, noch auf der Stuffe der Reflexion, auf welche er ſich geſtellt hatte, einen andern aufſtellen konnte, noch wollte *).

Von dem ſo eben beſchriebnen ~~qualitativen~~ quantitativen Idealismus iſt der jezt aufgeſtellte Realismus dadurch un-

---

*) Kant erweiſt die Idealität der Objekte, aus der vorausgeſezten Idealität der Zeit, und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwieſenen Idealität der Objecte erweiſen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte ſtellen zu können. Daher geht unſer Idealismus, der aber gar kein dogmatiſcher, ſondern ein kritiſcher iſt, um einige Schritte weiter, als der ſeinige.

Es iſt hier weder der Ort zu zeigen, was ſich übrigens handgreiflich zeigen läſst, daſs Kant ſehr wohl auch das *wuſste*, was er *nicht ſagte*; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles ſagen konnte, noch wollte, was er wuſste. Die hier aufgeſtellten, uud aufzuſtellenden Principien liegen offenbar den Seinigen zum Grunde, wie jeder ſich überzeugen kann, der ſich mit dem *Geiſte* ſeiner Philoſophie, (die doch wohl Geiſt haben dürfte) vertraut machen will. Daſs er in ſeinen Kritiken die Wiſſenſchaft nicht, ſondern nur die Propädeutik derſelben aufſtellen wolle, hat er einigemal geſagt; und es iſt ſchwer zu begreifen, warum ſeine Nachbeter nur dieſes ihm nicht haben glauben wollen.

unterſchieden, daſs zwar beyde eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber der erſtere eine ſchlechthin geſezte, der leztere eine "zufällige" die ſich aber auch nicht weiter erklären läſst. Der quantitative Realismus hebt den qualitativen, als ungegründet und überflüſſig auf, dadurch, daſs er ohne ihn, freilich mit dem gleichen Fehler, vollkommen erklärt, was durch ihn erklärt werden ſollte, das Vorhandenſeyn eines Objekts im Bewuſstſeyn. Mit dem gleichen Fehler, ſage ich: nemlich er kann ſchlechterdings nicht erklären, wie eine reale Beſtimmung eine ideale, wie eine *an ſich* vorhandne Beſtimmung eine Beſtimmung *für das ſetzende Ich* werden möge. — Es iſt jezt freylich gezeigt, wie durch das weſentliche Entgegengeſeztſeyn, die Mittelbarkeit des Setzens beſtimmt, und begründet werde; aber wodurch wird denn das Setzen überhaupt begründet? *Wenn* geſezt werden ſoll, ſo kann freilich nur mittelbar geſezt werden; aber das Setzen an ſich iſt doch eine abſolute Handlung des in dieſer Funktion ſchlechthin unbeſtimmten und unbeſtimmbaren Ich. Mithin wird dieſes Syſtem durch die ſchon oft angedeutete Unmöglichkeit des Ueberganges vom begrenzten zum unbegrenzten gedrukt. Der Idealismus hat mit dieſer Schwierigkeit nicht zu kämpfen, denn er hebt den Uebergang überhaupt auf; dagegen aber wird er durch einen offenbaren Widerſpruch, daſs er nemlich ſchlechthin ein endliches ſezt, vernichtet. — Es iſt zu erwarten daſs unſere Unterſuchung gerade den Gang nehmen werde, wie oben; und daſs durch ſynthetiſche Vereinigung beyder Syntheſen

p. 2. im Weſen des Ich gegründet,

Damit das Ich bewuſt werde conf. l. p. 82.

p. 136.

ſen, ſich ein kritiſcher quantitativer Idealism als Mittelweg zwiſchen beyden Erklärungsarten zeigen werde.

3) Die Mittelbarkeit des Setzens, und das weſentliche Entgegenſeyn beſtimmen ſich gegenſeitig; beyde füllen Eine und ebendieſelbe Sphäre aus, und ſind Eins. Es iſt ſogleich klar, wie dies gedacht werden müſſe, um als möglich gedacht werden zu können; "nemlich *Seyn*, und *Geſeztſeyn*, ideales und reales Verhältniſs, entgegenſetzen, und entgegengeſeztſeyn, müſſen Ein und eben daſſelbe ſeyn." Ferner iſt ſogleich klar, unter welcher Bedingung dies möglich iſt, nemlich, wenn das im Verhältniſs geſezte, und das ſetzende, Ein- und eben daſſelbe d. i. wenn das im Verhältniſs geſezte, das Ich iſt. — Das Ich ſoll mit irgend einem X. das inſofern nothwendig ein Nicht-Ich ſeyn muſs, in dem Verhältniſſe ſtehen, daſs es nur durch das Nicht-Geſeztſeyn des andern geſezt ſeyn ſoll, und umgekehrt. Nun ſteht das Ich, ſo gewiſs es ein Ich iſt, nur inſofern in einem gewiſſen Verhältniſs, als es ſich ſezt, als ſtehend in dieſem Verhältniſſe. Alſo iſt, vom Ich gebraucht, völlig gleich, ob man ſagt: "es wird in dieſes Verhältniſs *geſezt*, oder es *ſezt ſich* in dieſes Verhältniſs". Es kann nur inſofern darein verſezt werden (realiter) als es ſich darein ſezt (idealiter): und es kann ſich nur inſofern darein ſetzen, als es darein verſezt wird, weil durch das bloſse, ſchlechthin geſezte Ich, ein ſolches Verhältniſs nicht geſezt iſt, ſondern demſelben vielmehr widerſpricht.

Weil sein Seyn in sich selbst besteht, d.h. so kann es nicht seyn, denn als was es sich sezt.

Wir

Wir entwikeln noch deutlicher den wichtigen Inhalt unſrer Syntheſis. — Es iſt — immer unter Vorausſetzung des zu Anfange unſers § aufgeſtellten Hauptſatzes des geſammten theoretiſchen Verfahrens, aus welchem Hauptſatze wir alles bisherige entwickelt haben; aber auch unter keiner andern Vorausſetzung — es iſt, ſage ich, Geſez für das Ich, Ich ſowohl als Nicht-Ich nur 'mittelbar' zu ſetzen; d. i. das Ich bloſs durch Nichtſetzen des Nicht Ich, und das Nicht-Ich bloſs durch Nichtſetzen des Ich. (Das Ich iſt in jedem Falle, mithin ſchlechthin, das handelnde *ſetzende*, wovon aber in unſrer gegenwärtigen Unterſuchung abſtrahirt wird; das Product *geſezte* iſt es nur unter der Bedingung, daſs das Nicht Ich geſezt werde, als nicht geſezt; daſs es negirt werde.) — In gemeinerer Sprache ausgedrukt: das Ich, ſo wie es hier betrachtet wird, iſt bloſs das Gegentheil des Nicht-Ich und nichts weiter; und das Nicht-Ich bloſs das Gegentheil des Ich, und nichts weiter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du. Wir wollen um der Deutlichkeit willen ſchon von jezt an, in *dieſer* Rukſicht, aber auch in keiner andern, das Nicht-Ich *Objekt*, das Ich *Subjekt* nennen; ob wir gleich das p. 230. paſſende dieſer Benennungen hier noch nicht zeigen können. Das von dieſem Wechſel unabhängige Nicht-Ich, ſoll nicht Objekt, und das von ihm unabängige Ich, nicht Subjekt genannt werden. — Alſo Subjekt iſt das, was nicht Objekt iſt, und weiter hat es bis jezt gar kein Prädikat; und Objekt iſt das, was nicht Subjekt iſt, und weiter hat es bis jezt auch kein Prädikat.

p. 54.
Das Ich
vorstellt
das pp.

Legt

Legt man dieſes Geſez, ohne weiter nach einem Grunde zu fragen, der Erklärung der Vorſtellung zum Grunde, ſo bedarf man zuförderſt keiner Einwirkung des Nicht-Ich, die der qualitative Realiſt annimmt, um das im Ich vorhandne Leiden zu begründen — dann bedarf man ſelbſt dieſes Leidens (Affektion, Beſtimmung) nicht, das der quantitative Realiſt annimmt, zum Behuf ſeiner Erklärung. — Nehmet an, das Ich müſſe überhaupt ſetzen, kraft ſeines Weſens; ein Saz, den wir in der folgenden Hauptſyntheſis erweiſen werden. Nun kann es nur ſetzen, entweder das Subjekt, oder das Objekt, und beide nur mittelbar.* Es ſoll das Objekt ſetzen; — dann hebt es nothwendig das Subjekt auf, und es entſteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieſes Leiden nothwendig auf einen Real-Grund im Nicht-Ich, und ſo entſteht die Vorſtellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. — Oder es ſezt das Subjekt, ſo hebt es nothwendig das geſetzte Objekt auf, und es entſteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjekts bezogen wird, und die Vorſtellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt; (die Vorſtellung von einer Freyheit des Ich, welche in unſrer gegenwärtigen Folgerungsart allerdings eine *bloſs vorgeſtellte* Freyheit iſt.) — So iſt, von dem Mittelgliede aus, wie es kraft der Geſetze der Syntheſis allerdings geſchehen ſoll, das (ideale) Leiden des Ich, und die (ideale) unabhängige Thätigkeit des Ich ſowohl, als des Nicht-Ich vollkommen erklärt, und begründet.

* nach der
p. 141. gemach-
ten Voraus-
ſezung, daſs
beyde nicht
anders ſind
als weſentlich
Entgegengeſezte.
— [illegible] dieſe
[illegible]
[illegible]
Grund von
beyden folgen
conf. Anm. p. 133

Da

* sc. die Mittelbarkeit des Setzens,

Da aber das aufgeſtellte Geſez, offenbar eine *Beſtimmung* (der Thätigkeit des Ich, *als* ſolcher) iſt, ſo muſs es einen *Grund* haben, und die Wiſſenſchaftslehre hat den Grund deſſelben aufzuzeigen. Nun läſst ſich, wenn man nicht durch eine neue Syntheſis ein Mittelglied einſchiebt, wie man doch ſoll, der Grund nur in den *dieſe Beſtimmung zunächſt begränzenden* Momenten, dem *Setzen* des Ich, oder ſeinem *Leiden*, ſuchen. Das erſtere nimmt als Beſtimmungsgrund an der quantitative Idealiſt, welcher jenes Geſez, zum Geſetze des Setzens überhaupt macht; p. 138. das zweite der quantitative Realiſt, der es aus dem Leiden des Ich ableitet. p. 137. Nach dem erſten, iſt jenes Geſez ein ſubjektives, und ideales, das ſeinen Grund bloſs im Ich hat; nach dem zweiten, ein objektives und reales, das ſeinen Grund nicht im Ich hat. — Wo es ihn haben möge, oder ob es überhaupt einen habe, darüber iſt die Unterſuchung abgeſchnitten. Freilich muſs die als unerklärlich aufgeſtellte Affektion des Ich, auf eine ſie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geſchieht bloſs zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affektion erklärten Geſetze im Ich. p. 137. Anm.

Es iſt das Reſultat unſrer ſo eben aufgeſtellten Syntheſis, daſs beide Unrecht haben; daſs jenes Geſez weder ein bloſs ſujektives, und ideales, noch ein bloſs objektives und reales ſey, ſondern daſs der Grund deſſelben im Objekt und Subjekt zugleich liegen müſſe. Wie er aber in beiden liege, darüber iſt die Un

Unterſuchung vor der Hand abgeſchnitten, und wir beſcheiden uns hierüber unſrer Unwiſſenheit, und das iſt denn der kritiſche quantitative Idealiſmus, deſſen Aufſtellung wir p. 170. oben verſprachen. Da jedoch die oben gegebne Aufgabe noch nicht vollſtändig gelöſt iſt, und wir noch mehrere Syntheſen vor uns haben, ſo dürfte wohl in der Zukunft ſich etwas beſtimmteres über dieſe Art der Begründung ſagen laſſen.

*Sphäre aller Realität, conf. p. 76. 77. d. Inbegriff aller (im Ich) wechselnden. Es wird also hier betrachtet: das gegenseitige Verhältnis der in der Substanz des Ich wechselnden Accidenzen.

b.) Eben ſo, wie wir den Begrif der Wirkſamkeit behandelt haben,* behandeln wir jezt den Begrif der Subſtantialität; wir vereinigen ſynthetiſch die Thätigkeit der Form, und der Materie; dann die Form des bloſsen Wechſels mit der Materie deſſelben; und endlich die dadurch entſtandnen ſynthetiſchen Einheiten mit einander.

α.) Zuförderſt die Thätigkeit der Form, und der Materie; (in welchem Sinne dieſe Ausdrücke hier gebraucht werden, wird aus dem obigen als bekannt vorausgeſezt.) conf. Anm. ad p. 128.

Die Hauptſache, worauf es bei dieſem Momente ſowohl, als bei allen folgenden, eigentlich ankömmt, iſt, das *Charakteriſtiſche* der Subſtantialität richtig und beſtimmt aufzufaſſen.

Die Thätigkeit der Form in dieſem beſondern Wechſel, iſt nach dem p. 187. obigen, ein Nicht-Setzen durch ein abſolutes Setzen;" — das Setzen eines etwas als *nicht geſezt*, durch das Setzen eines hes andern als *geſezt*: Negation durch Affirmation. — Das Nichtgeſezte ſoll alſo doch geſezt werden, es ſoll geſezt werden, als nicht geſezt. Es ſoll demnach nicht überhaupt *vernichtet* werden, wie im Wechſel der Wirkſamkeit; ſondern nur *ausgeſchloſſen* werden aus einer beſtimmten Sphäre. Es iſt demnach nicht durch das *Setzen überhaupt* negirt, ſondern nur durch ein *beſtimmtes* Setzen. Durch dieſes Setzen, das in dieſer ſeiner Funktion beſtimmt, mithin als objektive Thätigkeit auch beſtimmend iſt, muſs das (als geſezt) *geſezte* gleichfalls beſtimmt; d. h. es muſs in eine beſtimmte Sphäre geſezt werden, als dieſelbe ausfüllend. Und ſo läſst ſich einſehen, wie durch ein ſolches Setzen, ein anderes geſezt werden könne, als *nicht* geſezt; es wird nur *in dieſe Sphäre* nicht geſezt, und eben dadurch in ſie nicht geſezt, oder von ihr ausgeſchloſſen, weil das in ſie geſezte, dieſelbe *ausfüllen* ſoll. — Durch dieſe Handlung nun, wird das ausgeſchloſsne noch gar nicht in eine beſtimmte Sphäre geſezt; ſeine Sphäre bekommt dadurch ſchlechthin kein anderes Prädikat, als ein negatives; es iſt *nicht dieſe* Sphäre. Was für eine es ſeyn möge; oder ob es überhaupt eine beſtimmte Sphäre ſey, bleibt dadurch allein, gänzlich unausgemacht. — Alſo, *der beſtimmte Charakter der formalen Thätigkeit bei der Wechſelbeſtimmung durch Subſtantialität, iſt ein Ausſchlieſsen von einer beſtimmten, erfüllten, und inſofern Totalität* (des darin enthaltnen) *habenden Sphäre.*

conf. p. 108. p. 109.

Die Schwierigkeit dabei iſt offenbar die, daſs das ausgeſchloſsne = B allerdings geſezt, und nur in der Sphäre von A *nicht* geſezt; die Sphäre von A aber als abſolute Totalität geſezt ſeyn ſoll, woraus folgen würde, daſs B überhaupt nicht geſezt ſeyn könne. Mithin muſs die Sphäre von A geſezt ſeyn als Totalität, und als Nicht-Totalität zugleich; ſie iſt geſezt als Totalität, in Beziehung auf A; ſie iſt geſezt als Nicht-Totalität in Beziehung auf das ausgeſchloſsne B. Nun aber iſt die Sphäre von B ſelbſt nicht beſtimmt; ſie iſt blos negativ beſtimmt, als die Sphäre Nicht-A. A würde mithin, wenn auf alles Rückſicht genommen wird, geſezt, als beſtimmter, und inſofern totaler vollſtändiger Theil eines unbeſtimmten, und inſofern nicht vollſtändigen Ganzen. Das Setzen einer ſolchen *höhern, beide, die beſtimmte, und unbeſtimmte in ſich faſſenden Sphäre*, wäre diejenige Thätigkeit, durch welche die ſo eben aufgeſtellte formale Thätigkeit möglich würde; mithin die Thätigkeit *der Materie*, die wir ſuchen.

* Weil es die Substanz des Ich ist wovon wir hier reden.

(Es ſey gegeben das beſtimmte Stück Eiſen = C welches ſich fortbewegt. Ihr ſezt das Eiſen ſchlechthin, wie es durch ſeinen bloſsen Begrif (vermöge des Satzes A = A §. 1.) geſezt iſt = A, als abſolute Totalität, und findet in der Sphäre deſſelben die Bewegung = B nicht; ihr ſchlieſst demnach durch das Setzen von A, B aus ſeiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks Eiſen = C nicht auf, ihr wollt ihre Möglich-

[illegible] Eisen [illegible] in [illegible] [illegible] Begriff, [illegible] als C einen [illegible].

In A liegt freilich nicht der Begriff der Bewegung, aber [illegible] sein Gegentheil. Bewegung wird von A so wenig [illegible] als [illegible]; der Begriff wird in Rücksicht [illegible] Totalität [illegible] [illegible] Totalität [illegible] ausgeschlossen.

* [illegible] Begriff von einem Dinge an
sich: [illegible] ein Ding an sich ein
[illegible] Begriff der A [illegible]
Unbegrenzt ist ~~C~~ [illegible] 147 [illegible]
höhere Begriff als A, [illegible].

lichkeit gar nicht ſchlechthin läugnen: alſo ihr ſezt ſie auſſer der Sphäre von A in eine unbeſtimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wiſst, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eiſen = C ſich bewegen möge. Die Sphäre A iſt Totalität des Eiſens, und iſt es doch auch nicht, denn die Bewegung von C, das doch auch Eiſen iſt, iſt darunter nicht mit befaſst. Ihr müſst demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eiſen in ſich faſſe. Inſofern das Eiſen dieſe höhere Sphäre erfüllt, iſt es Subſtanz; (nicht inſofern es die Sphäre A als ſolche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieſer Rückſicht iſt es Ding* an ſich) Bewegung und Nicht-Bewegung ſind ſeine Accidenzen. Daſs ihm die Nicht-Bewegung in einem andern Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das ſich gründe, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen).

A + C,

A + C

Umkreis aller Subſt. p. 76.

Die Thätigkeit der Form beſtimmt die der Materie, würde heiſsen: blos inſofern etwas von der abſoluten Totalität ausgeſchloſſen, und als nicht enthalten in ihr geſezt wird, kann eine umfaſſendere, aber unbeſtimmte Sphäre geſezt werden; nur unter Bedingung des wirklichen Ausſchlieſsens iſt eine höhere Sphäre möglich; kein Ausſchlieſsen, keine umfaſſendere Sphäre; d. h. kein Accidens im Ich, kein Nicht-Ich. Der Sinn dieſes Satzes iſt ſogleich klar, und wir ſetzen blos einige Worte über ſeine Anwendung hinzu. — Das Ich iſt urſprünglich

geſezt

Die [illegible] p. 141. gegebene Definition von Subject u. Object [illegible] [illegible] das [illegible] definirt [illegible] [illegible] ist, conf. Anm. ad p. 142. u. ad p. 133. [illegible] [illegible] die Möglichkeit einer [illegible] Vorstellung [illegible] [illegible] erklärt.

geſezt, als *ſichſetzend*; und das *ſich ſetzen* füllt inſofern die Sphäre ſeiner abſoluten Realität aus. Sezt es ein Objekt, ſo iſt dieſes objektive Setzen auszuſchlieſsen aus jener Sphäre, und in die entgegengeſezte des *ſich nicht ſetzens*, zu ſetzen. Ein Objekt ſetzen, und — ſich nicht ſetzen, iſt gleich bedeutend. Von dieſer Handlung geht das gegenwärtige Raiſonnement aus; es behauptet: das Ich ſezt ein Objekt, oder es ſchlieſst etwas von ſich aus, ſchlechthin weil es ausſchlieſst, und aus keinem höhern Grunde: durch dieſes Ausſchlieſsen nun wird erſt die höhere Sphäre des *Setzens überhaupt* (davon abſtrahirt, ob das Ich, oder ein Nicht-Ich geſezt werde) möglich. — Es iſt klar, daſs dieſe Folgerungsart idealiſtiſch iſt, und mit dem oben aufgeſtellten quantitativen Idealismus, nach welchem das Ich etwas als ein Nicht-Ich ſezt, ſchlechthin weil es daſſelbe ſezt, zuſammentrift. In einem ſolchen Syſteme müſste demnach der Begrif der Subſtantialität gerade ſo erklärt werden, wie er ſo eben (p. 141) erklärt worden iſt. — Es wird ferner im allgemeinen hier klar, daſs das „*Sich ſetzen*, in doppelter Beziehung der Quantität vorkomme; einmal als abſolute Totalität; einmal als beſtimmter Theil einer unbeſtimmten Gröſse.“ Dieſer Satz dürfte in der Zukunft höchſt wichtige Folgen haben. — Ferner iſt klar, daſs durch die Subſtanz nicht das *daurende* ſondern das *allumfaſſende* bezeichnet werde. Das Merkmal des daurenden, kommt der Subſtanz nur in einer ſehr abgeleiteten Bedeutung zu.

Die [illegible] Allumfassend ist gegründet, weil es sonst das Alles in sich begreifen, [illegible] die Substanz überhaupt [illegible] [illegible] [illegible]) als das Alles unter sich enthalten [illegible] denn wir Substanz bloß den [illegible] Begriff) [illegible] [illegible]

Die

Die Thätigkeit der Materie beſtimmt und bedingt die der Form – würde heiſsen: Die umfaſſendere Sphäre, als eine umfaſſendere, (mithin mit den ihr untergeordneten Sphären des Ich, und Nicht-Ich) iſt ſchlechthin geſezt; und dadurch wird erſt das Ausſchlieſsen, als wirkliche Handlung des Ich, (unter einer noch hinzukommenden Bedingung) möglich. — Es iſt klar, daſs dieſe Folgerungsart auf einen Realismus führt, und zwar auf einen qualitativen Realismus. Ich, und Nicht-Ich ſind, als entgegengeſezte, geſezt: das Ich iſt überhaupt *ſetzend*; daſs es unter einer gewiſſen Bedingung, (wenn es nemlich das Nicht-Ich *nicht* ſezt,) *ſich ſezt*, iſt zufällig, und beſtimmt durch den Grund des Setzens überhaupt, der nicht im Ich liegt. — Das Ich iſt in dieſer Folgerungsart ein vorſtellendes Weſen, das ſich nach der Beſchaffenheit der Dinge an ſich richten muſs.

Aber keine Folgerungsart von beiden ſoll gelten, ſondern beide ſollen gegenſeitig durcheinander modifizirt werden Weil das Ich einiges von ſich ausſchlieſsen ſoll, ſoll eine höhere Sphäre ſeyn, und geſezt werden, und weil eine höhere Sphäre iſt, und geſezt iſt, muſs das Ich einiges von ſich ausſchlieſsen. Kürzer: es iſt ein Nicht-Ich, weil das Ich ſich einiges entgegenſezt; und das Ich ſezt einiges ſich entgegen, weil ein Nicht-Ich iſt, und geſezt wird. Kein's begründet das andere, ſondern beides iſt eine und ebendieſelbe Handlung des Ich; die blos in

der

der Reflexion unterſchieden werden kann. — Es iſt ſogleich klar, daſs dieſes Reſultat gleich ſey dem S. 122: oben aufgeſtellten Satze: Der Ideal- und Real-Grund ſind Eins und eben Daſſelbe; und aus ihm ſich erläutern laſſe; daſs demnach durch das gegenwärtige Reſultat eben ſo wie durch den genannten Satz der kritiſche Idealismus aufgeſtellt werde.

* Inbegriff aller im Ich wechselnden Accidenzen.

a) Die Form des Wechſels in der Subſtantialität*, und die Materie deſſelben, ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen.

Die *Form des Wechſels* beſteht im gegenſeitigen Ausſchlieſsen und Ausgeſchloſſenwerden der Wechſelglieder durcheinander. Wird A geſezt, als abſolute Totalität, ſo wird B aus der Sphäre deſſelben ausgeſchloſſen, und geſezt in die unbeſtimmte, aber beſtimmbare Sphäre B. —

Ist B [illegible]? Umgekehrt, ſo wie B geſezt wird, (auf B als geſezt, reflektirt wird,) wird A ausgeſchloſſen aus der abſoluten Totalität; nemlich die Sphäre A iſt nun nicht mehr abſolute Totalität; ſondern ſie iſt zugleich mit B, Theil einer unbeſtimmten, aber beſtimmbaren Sphäre. — Das leztere iſt wohl zu merken, und richtig aufzufaſſen, denn darauf kommt alles an. — Alſo die Form des Wechſels iſt gegenſeitiges Ausſchlieſſen der Wechſelglieder von der abſoluten Totalität.

* Keine [illegible], sondern [illegible] einen [illegible], [illegible] [illegible] Begriff?

(Setzet Eiſen überhaupt und an ſich; ſo habt ihr einen beſtimmten* vollſtändigen Begrif, der ſeine Sphäre füllt. Setzet das Eiſen ſich fortbewegend:

wegend; ſo habt ihr ein Merkmal, das in jenem Begriffe nicht liegt, und demnach von ihm ausgeſchloſſen iſt. vgl. d. Sp. p. 116 Wie ihr aber dieſe Bewegung doch dem Eiſen zuſchreibt; ſo iſt der vorher beſtimmte Begrif des Eiſens nicht mehr beſtimmt, ſondern bloſs beſtimmbar; es fehlt in ihm eine Beſtimmung, die ihr zu ſeiner Zeit als Anziehbarkeit durch den Magnet beſtimmen werdet).

Die *Materie des Wechſels* anbelangend, iſt ſogleich klar, daſs in der Form deſſelben, wie ſie ſo eben dargelegt worden, unbeſtimmt bleibt, // welches // die eigentliche Totalität ſey: Soll B ausgeſchloſſen werden, ſo füllt die Sphäre von A die Totalität; ſoll im Gegentheil B geſezt werden, ſo füllen beide Sphären, die von B und die von A, die zwar unbeſtimmte aber beſtimmbare Totalität. (Daſs auch die leztere Sphäre des A und B, noch zu beſtimmen ſey, davon wird hier gänzlich abſtrahirt). Dieſe Unbeſtimmtheit kann nicht bleiben. Die Totalität in beider Rückſicht iſt Totalität. Hat nun nicht jede noch auſser dieſem ^ ein anderes Merkmal, ^ sc. der die Totalität ist wodurch ſie von einander zu unterſcheiden ſind, ſo iſt der ganze poſtulirte Wechſel unmöglich; denn dann iſt die Totalität Eins, und es iſt nur Ein Wechſelglied; mithin überhaupt kein Wechſel. (Faſslicher, aber weniger ſtringent! — Denkt euch als Zuſchauer dieſes wechſelſeitigen Ausſchlieſſens. Wenn ihr die zwiefache Totalität nicht unterſcheiden könnt, zwiſchen welcher der Wechſel ſchwebt, ſo iſt für euch kein Wechſel. Ihr könnt ſie aber nicht unterſcheiden, wenn nicht auſser beiden, inſofern ſie nichts als Totalität ſind, irgend ein X liegt, nach welchem ihr euch orientirt). Mithin wird zum Behuf der Möglichkeit des poſtulirten Wechſels, die *Beſtimmbarkeit* der Totalität, als ſolcher, vorausgeſezt; es wird vorausgeſezt, daſs man beide Totalitäten an irgend etwas unterſcheiden könne; und dieſe Beſtimmbarkeit *iſt die Materie des Wechſels*, dasjenige woran der Wechſel fortläuft, und wodurch einzig und allein er fixirt wird.

(Wenn ihr das Eiſen, etwa ſo wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntniſs der Naturlehre gegeben iſt, an ſich, d. h. iſolirt, und auſser aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas auſser demſelben, unter andern auch als beharrlich an ſeinem Orte ſezt, ſo gehört die Bewegung nicht in den Begrif deſſelben, und ihr habt, wenn es euch in der Erſcheinung als ſich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr dieſe Bewegung auf etwas auſser demſelben bezieht. Aber wenn ihr denn doch die Bewegung dem Eiſen zuſchreibt, worin ihr gleichfals recht habt, ſo iſt jener Begrif nicht mehr vollſtändig, und ihr habt in dieſer Rückſicht ihn weiter zu beſtimmen, und z. B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in ſeinen Umfang zu ſetzen. — Das macht einen Unterſchied. Wenn ihr von dem erſten Begriffe ausgeht, ſo iſt die Beharr-

* Statt wesentlich sollte hier stehen natürlich; denn wäre die Beharrlichkeit an einem Orte dem Eisen wesentlich, so könnte es sich auch nicht einmal accidentaliter bewegen. — Übrigens ist der §. 55 gegen Ende falsch, denn in dem ganzen Begriff des Eisens liegt weder

Beharrlichkeit am Orte dem Eiſen* weſentlich, und nur die Bewegung in ihm iſt zufällig; geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, ſo iſt die Beharrlichkeit ſowohl zufällig, als die Bewegung; denn die erſtere ſteht gerade ſo unter der Bedingung der Abweſenheit, als die leztere unter der Bedingung der Anweſenheit eines Magnets. Ihr ſeyd alſo deſorientirt, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom erſten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen muſstet; d. i. im allgemeinen, wenn ſich nicht auf irgend eine Art beſtimmen läſst, auf welche Totalität man zu reflektiren habe; ob auf die ſchlechthin geſezte und beſtimmte, oder auf die durch dieſe und das ausgeſchloſsne entſtandne beſtimmbare, oder auf beide.)

der Begriff von Bewegung, noch sein Gegentheil; auf die p. 146.

Die Form des Wechſels beſtimmt ſeine Materie, würde heiſsen: das gegenſeitige Ausſchlieſsen iſt es, welches die Totalität in dem eben aufgeſtellten Sinne, beſtimmt, d. i. welches andeutet, welche von beiden möglichen Totalitäten absolute Totalität ſey, und von welcher ausgegangen werden müſse. Dasjenige, welches ein anderes von der Totalität ausſchlieſst, iſt, inſofern es ausſchlieſst, die Totalität; und umgekehrt; und weiter giebt es gar keinen Beſtimmungsgrund derſelben. — Wird durch das ſchlechthin geſezte A ausgeſchloſſen B, ſo iſt *inſofern* A Totalität; und wird auf B reflektirt, und demnach A nicht als Totalität betrachtet, ſo iſt *inſofern* A + B, das an ſich unbeſtimmt iſt, die beſtimmbare Totali-

tät. Beſtimmtes, oder beſtimmbares iſt Totalität; nachdem man es nun nimmt. – Zwar ſcheint in dieſem Reſultate nichts neues, ſondern gerade das, was wir vor der Syntheſis vorher auch wuſsten, geſagt zu ſeyn; aber vorher hatten wir doch
der Totalität Hofnung irgend einen Beſtimmungsgrund zu finden. Durch das gegenwärtige Reſultat aber wird dieſe Hofnung völlig abgeſchnitten; ſeine Bedeutung iſt negativ, und es ſagt uns: „es iſt überhaupt gar kein Beſtimmungsgrund möglich als durch Relation."

(Im vorigen Beiſpiel kann man von dem ſchlechthin geſezten Begriffe des Eiſens ausgehen, ſo iſt
conf. [illegible] p. 153. die Beharrlichkeit am Orte dem Eiſen weſentlich; oder von dem beſtimmbaren Begriffe deſſelben, ſo iſt ſie ein Accidens. Beides iſt recht, je nachdem man es nimmt, und es läſst hierüber ſich gar keine beſtimmende Regel geben. Der Unterſchied iſt lediglich relativ.)

Die Materie des Wechſels beſtimmt ſeine Form würde heiſsen: Die Beſtimmbarkeit der Totalität, im erklärten Sinne, *die demnach geſezt iſt*, da ſie etwas anderes beſtimmen ſoll, (d. i. die Beſtimmung iſt wirklich möglich, und es giebt irgend ein X. nach welchem ſie geſchieht, mit deſſen Aufſuchung wir es aber hier nicht zu thun haben) beſtimmt das gegenſeitige Ausſchlieſsen. Eins von beiden, entweder das beſtimmte, oder das beſtimmbare, iſt abſolute Totalität, und das andere iſt es dann nicht; und es giebt daher auch ein abſolutes Ausgegeſchloſsne, dasjenige welches durch jene Totaliſät ausgeſchloſsen wird. Iſt z. B. das beſtimmte — abſolute Totalität, ſo iſt das dadurch ausgeſchloſsne, das abſolut ausgeſchloſsne. — Alſo — das iſt das Reſultat der gegenwärtigen Syntheſis — es giebt einen abſoluten Grund der Totalität, und dieſelbe iſt nicht lediglich relativ. Dieses Resultat widerspricht dem p. 154. gefundenen, u. dieser Widerspruch wird vereinigt im nächst. Absatz [illegible] Absolute u. Relation, [illegible]

(Im obigen Beiſpiele – es iſt nicht gleichgültig, ob man von dem beſtimmten Begriffe des Eiſens, oder von dem beſtimmbaren Begriffe deſſelben ausgehen; und ob man die Beharrlichkeit am Orte für ein weſentliches deſſelben oder für etwas zufälliges halten wolle. Geſezt es müſte, aus irgend einem Grunde, von dem beſtimmten Begriffe des Eiſens ausgegangen werden, ſo iſt nur die Bewegung ein abſolutes Accidens, nicht aber die Beharrlichkeit.) [illegible] Anm. ad p. 179.

Keins von beiden ſoll das andre, ſondern beide ſollen ſich „*gegenſeitig beſtimmen* heiſst: — um ohne lange Umſchweiſe zur Sache zu kommen — abſoluter und relativer Grund der Totalitäts-Beſtimmung ſollen Eins, und eben daſſelbe ſeyn; die Relation ſoll abſolut, und das abſolute ſoll nichts weiter ſeyn, als eine Relation.“ NB. bey dieser Totalitäts-Bestimmung.

Wir ſuchen dieſes höchſt wichtige Reſultat deutlich zu machen. Durch die Beſtimmung der Totalität wird zugleich das auszuſchlieſſende beſtimmt, und umgekehrt: das iſt auch eine Relation, aber über ſie iſt keine Frage. Die Frage iſt, welche von

von beiden möglichen Beſtimmungsarten iſt anzunehmen, und feſtzuſetzen.[2] Hierauf wurde im erſten Gliede geantwortet; keine von beiden; es giebt hierbei gar keine beſtimmte Regel als die: nimmt man die eine an, ſo kann man inſofern die andere nicht annehmen, und umgekehrt; *welche* von beiden aber man annehmen ſolle, darüber läſst ſich nichts feſtſetzen. Im zweiten Gliede wurde geantwortet: es iſt eine von beiden anzunehmen, und es muſs darüber eine Regel geben. Welches aber dieſe Regel ſey, muſste natürlich unentſchieden bleiben, weil *Beſtimmbarkeit*, nicht aber *Beſtimmung* der Beſtimmungsgrund des auszuſchlieſsenden ſeyn ſollte.

Beide Sätze werden durch den gegenwärtigen vereinigt; es wird demnach durch ihn behauptet: es ſey allerdings eine Regel, aber nicht eine ſolche, die eine von beiden Beſtimmungsarten, ſondern die beide, *als gegenſeitig durcheinander zu beſtimmend*, aufſtelle. — Keine einzelne von den bis jezt als ſolche betrachteten, iſt die geſuchte Totalität, ſondern beide gegenſeitig durcheinander beſtimmt, machen erſt dieſe Totalität. Alſo — *von einer Relation beider Beſtimmungsarten*, der durch Relation, und der abſoluten, iſt die Rede; und durch dieſe Relation wird erſt die geſuchte Totalität aufgeſtellt. Nicht A. ſoll die abſolute Totalität ſeyn, auch nicht A + B. ſondern A beſtimmt durch A + B. Das beſtimmbare ſoll durch das beſtimmte, das beſtimmte ſoll durch das beſtimbare beſtimmt werden; und die hieraus entſtehende Einheit iſt die Totalität.

Nicht Eisen allein (die übrigen Prädicate desselben ohne seine Bewegung) auch nicht bewegtes Eisen, Eisen mit seiner Bewegung, (A + B), sondern bewegliches Eisen (Eisen bestimmbar durch seine Bewegung, A bestimmt durch A + B) ist die Totalität.

lität, welche wir ſuchen. — Es iſt klar, daſs dieſes das Reſultat unſrer Syntheſis ſeyn muſste; aber es iſt etwas ſchwerer zu verſtehen, was dadurch geſagt werden möge.

Das beſtimmte, und das beſtimmbare ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen, heiſst offenbar: die Beſtimmung des zu beſtimmenden, beſteht eben darin, daſs es ein beſtimmbares ſey. Es iſt *ein beſtimmbares*, und weiter nichts; darin beſteht ſein ganzes Weſen. — Dieſe Beſtimmbarkeit nun iſt die geſuchte Totalität, d. h. die Beſtimmbarkeit iſt ein beſtimmtes Quantum, ſie hat ihre Grenzen, über welche hinaus keine Beſtimmung weiter ſtatt findet; und innerhalb dieſer Grenten liegt alle mögliche Beſtimmbarkeit. ſoll wohl heißen: Beſtimmung

Wir wenden dieſes Reſultat an auf den vorliegenden Fall, und es wird ſogleich alles klar ſeyn. — Das Ich ſezt *ſich*. Darin beſteht die ſchlechthin geſezte Realität deſſelben; die Sphäre dieſer Realität iſt erſchöpft, und enthält daher abſolute Totalität (der ſchlechthin geſezten Realität des Ich). Das Ich ſezt *ein Objekt*. Nothwendig muſs dieſes objektive Setzen ausgeſchloſſen werden aus der Sphäre des Sichſetzens des Ich. Doch ſoll dieſes objektive Setzen, dem Ich zugeſchrieben werden; und dadurch erhalten wir dann die Sphäre A + B als (bis jezt unbegrenzte) Totalität der Handlungen des Ich. — Nach der gegenwärtigen Syntheſis, ſollen beide Sphären ſich gegenſeitig beſtimmen: A giebt, was es hat, abſolute Grenze; A + B. giebt, was es hat, Gehalt

halt. Und nun iſt das Ich ſetzend ein Objekt, und dann nicht das Subjekt, oder das Subjekt, und dann nicht ein Objekt, — inſofern es *ſich ſezt*, als ſetzend nach dieſer Regel. Und ſo fallen beide Sphären in einander, und füllen erſt vereint eine einzige *begränzte* Sphäre aus, und inſofern beſteht die Beſtimmung des Ich in der Beſtimmbarkeit durch Subjekt und Objekt.

A eigentlich aller Handlungen des Ich, – das ist aber im [illegible] mit dem Ich selbst [illegible] wie das Ich [illegible] [illegible] p. 11. Anm.

Beſtimmte Beſtimmbarkeit iſt die Totalität, die wir ſuchten, und eine ſolche nennt man eine *Subſtanz*. — Keine Subſtanz iſt als ſolche möglich, wenn nicht erſt aus dem ſchlechthin geſezten, hier aus dem Ich, das *nur ſich* ſezt, herausgegangen, d. i. wenn nicht etwas von demſelben ausgeſchloſſen wird, hier ein geſeztes Nicht-Ich, oder ein Objekt. — Aber die Subſtanz die als ſolche nichts weiter als Beſtimmbarkeit, aber doch eine beſtimmte, fixirte feſtgeſezte Beſtimmbarkeit ſeyn ſoll, bleibt unbeſtimmt, und iſt keine Subſtanz (nichts *all*umfaſſendes) wenn ſie nicht wieder durch das ſchlechthin geſezte beſtimmt wird, hier durch das *Sichſetzen*. Das Ich *ſezt ſich* als: *ſich ſetzend*, dadurch, daſs es das Nicht-Ich ausſchlieſst, oder das Nicht-Ich ſetzend, dadurch, daſs es ſich ausſchlieſst. — *Sich ſetzen* kommt hier zweimahl vor; aber in ſehr verſchiedener Rükſicht. Durch das erſtere wird ein *unbedingtes*, durch das leztere ein *bedingtes*, und durch ein Ausſchlieſsen des Nicht-Ich beſtimmbares Setzen, bezeichnet.

conf. p. 147.

Durch das Erste, wird das absolute Ich gesetzt, durch das Zweite, das Ich als Intelligenz conf. p. 172.

(Die

(Die Beſtimmung des Eiſens an ſich, ſey *Beharrlichkeit am Orte*, ſo iſt die Veränderung des Orts dadurch ausgeſchloſſen; und das Eiſen ist inſofern *nicht Subſtanz*, denn es iſt *nicht beſtimmbar*. Nun aber ſoll die Veränderung des Orts dem Eiſen zugeſchrieben werden. Dies iſt nicht möglich in der Bedeutung, daſs die Beharrlichkeit am Orte dadurch ganz aufgehoben würde, denn dann würde das Eiſen ſelbſt, ſo wie es geſezt iſt, dadurch aufgehoben, mithin die Veränderung des Orts dem Eiſen nicht zugeſchrieben, welches der Forderung widerſpricht. Alſo die Beharrlichkeit kann nur zum Theil aufgehoben werden, und die Veränderung des Orts wird durch die Beharrlichkeit beſtimmt und begrenzt, d. i. die Orts-Veränderung findet nur ſtatt in der Sphäre einer gewiſſen Bedingung (etwa der Anweſenheit eines Magnets) und findet nicht ſtatt, auſſer dieſer Sphäre. Auſſer dieſer Sphäre findet wiederum ſtatt die Beharrlichkeit. — Wer ſieht nicht, daſs Beharrlichkeit hier in zwei ſehr verſchiednen Bedeutungen vorkomme; das eine mahl unbedingt, das zweite mahl bedingt durch die Abweſenheit eines Magnets?)

Um in Anwendung des oben aufgeſtellten Grundſatzes weiter fortzugehen — ſo wie A + B. beſtimmt iſt durch A, iſt B ſelbſt beſtimmt, denn es gehört in den Umfang des nunmehr beſtimmten beſtimmbaren; und A iſt nun ſelbſt, wie eben gezeigt worden, ein beſtimmbares. Inſofern nun B ſelbſt beſtimmt iſt, kann auch durch daſſelbe,

p. 155.

A + B beſtimmt werden, und da eine abſolute Relation ſtatt finden — nur ſie die geſuchte Totalität ausfüllen ſoll, ſo *muſs* es dadurch beſtimmt werden. *Mithin wird*, wenn A + B geſezt, und inſofern A unter die Sphäre des beſtimmbaren geſezt iſt, *A + B hinwiederum beſtimmt durch B.*

Dieſer Saz wird ſogleich klar werden, wenn wir ihn auf den vorliegenden Fall anwenden. — Das Ich ſoll etwas von ſich ausſchlieſsen: dies iſt die, bisher als das erſte Moment des ganzen in der Unterſuchung begriffenen Wechſels, betrachtete Handlung. Ich folgere weiter, — und da ich hier im Gebiete des Grundes bin, ſo habe ich das Recht weiter zu folgern — ſoll das Ich jenes etwas von ſich ausſchlieſsen, ſo muſs daſſelbe in ihm, vor dem Ausſchlieſsen, d. i. *unabhängig* von dem Ausſchlieſsen geſezt ſeyn, alſo es iſt, da wir keinen höhern Grund anführen können, ſchlechthin geſezt. Gehen wir von dieſem Punkte aus, ſo iſt *das Ausſchlieſsen des Ich*, etwas in dem ſchlechthin geſezten, insofern es das iſt, nicht geſeztes, und muſs aus der Sphäre deſſelben ausgeſchloſſen werden, es iſt ihm nicht weſentlich. (Es iſt dem Objekte, wenn daſſelbe gleich auf eine uns völlig unbegreifliche Art in dem Ich (für das mögliche Ausſchlieſsen) geſezt und inſofern allerdings ein Objekt ſeyn ſoll, *zufällig*, daſs es *ausgeſchloſſen*, und, — wie ſich ferner ergeben wird, zur Folge dieſes Ausſchlieſsens, *vorgeſtellt* wird. Es wäre an ſich, — nicht auſſer dem Ich, aber im Ich, — ohne dieſes Ausſchlieſsen vorhanden. Das Objekt über-

sc. In so fern es Etwas ~~als~~ schlechthin gesetztes ist, überhaupt (hier B) iſt das beſtimmte: Das Ausgeſchloſſenſeyn durch das Subjekt (hier B + A) iſt das beſtimmbare. Das Objekt kann ausgeſchloſſen ſeyn oder auch nicht, und bleibt in dem obigen Sinne immer Objekt. — Hier kommt das Geſeztſeyn des Objekts, zweimahl vor; aber wer ſieht nicht, in welchen verſchiednen Bedeutungen: einmal *unbedingt*, und ſchlechthin; einmal *unter Bedingung eines Ausgeſchloſſenſeyns durch das Ich?*

(Aus dem als beharrlich geſezten Eiſen, ſoll die Bewegung ausgeſchloſſen werden. Die Bewegung war im Eiſen, laut ſeines Begriffs, nicht geſezt, ſie ſoll jezt vom Eiſen ausgeſchloſſen werden; ſie muſs demnach unabhängig von dieſem Ausſchlieſsen geſezt, und zwar, in Rückſicht auf das Nichtgeſeztſeyn durch das Eiſen, ſchlechthin geſezt ſeyn. [Das heiſst — faſslicher aber weniger ſtringent — ſoll man die Bewegung dem Eiſen entgegenſetzen, ſo muſs ſie ſchon bekannt ſeyn. Durch das Eiſen aber ſoll ſie nicht bekannt ſeyn. Mithin iſt ſie anderwärts her bekannt; und, da wir hier auf gar nichts weiter Rückſicht nehmen, als auf Eiſen, und Bewegung, — iſt ſie ſchlechthin bekannt.] Gehen wir von dieſem Begriffe der Bewegung aus, ſo iſt es für ihn zufällig, daſs er unter andern auch dem Eiſen zukomme. Er iſt das weſentliche und das Eiſen iſt für ihn das Zufällige. Es iſt geſezt die Bewegung ſchlechthin. Von ihrer Sphäre wird ausgeſchloſsen das Eiſen, als beharrlich am Orte. Jezt wird die Beharrlichkeit aufgehoben, und

dem

dem Eiſen Bewegung zugeſchrieben. — Hier kommt der Begriff der Bewegung zweimahl vor; einmahl unbedingt; das zweitemahl bedingt durch die Aufhebung der Beharrlichkeit im Eiſen.)

p. 155.

Alſo — und das war der oben aufgeſtellte ſynthetiſche Saz — die Totalität beſteht bloſs in der vollſtändigen Relation, und es giebt überhaupt nichts an ſich feſtes, was dieſelbe beſtimme. Die Totalität beſteht in der Vollſtändigkeit eines *Verhältniſses*, nicht aber einer *Realität*.

* Diejenigen Bestandtheile, die vereinigt sind oder einander aufheben sind die Accidenzen, ihr Verhältniss ist eben die Zusammensetzung oder einander aufheben.

(Die Glieder * des Verhältniſſes einzeln betrachtet, ſind die *Accidenzen*, ihre Totalität iſt *Subſtanz*, wie ſchon p. 77. oben geſagt worden. — Hier iſt nur noch das für diejenigen ausdrüklich aufzuſtellen, welche eine ſo leichte Folgerung nicht ſelbſt zu ziehen vermögen, daſs in der Subſtanz gar nichts fixirtes zu denken iſt, ſondern ein bloſser Wechſel." — Soll eine Subſtanz *beſtimmt* — welches ſattſam erörtert worden — oder ſoll etwas *beſtimmtes als Subſtanz gedacht* werden, ſo muſs der Wechſel freilich von *irgend einem Gliede* ausgehen, welches *inſofern* fixirt iſt, inwiefern der Wechſel beſtimmt werden ſoll. Aber es iſt nicht *abſolut* fixirt; denn ich kann eben ſowohl von ſeinem entgegengeſetzten Gliede ausgehen; und dann iſt eben dasjenige Glied, was vorher weſentlich, feſtgeſezt, fixirt war, zufällig; wie ſich aus den obigen Beiſpielen erläutern läſst. Die Accidenzen, ſynthetiſch vereinigt, geben die Subſtanz; und es iſt in derſelben gar nichts weiter

Weder an einen Träger, noch an bleibende Essentialia.

** Das heisst: Das Wesen eines Gegenstandes hängt von dem Begriffe, von der Definition ab, von der man ausgeht. — [illegible] [illegible] ist [illegible] [illegible] [illegible] Gegenstand d. Vorstellung desselben [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ist.

[illegible] p. 77. [illegible] Gültigkeit dieser Definitionen [illegible]

ter enthalten, als die Accidenzen: die Subſtanz analyſirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollſtändigen Analyſe der Subſtanz gar nichts übrig, als Accidenzen. An ein daurendes Subſtrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, iſt nicht zu denken; das eine Accidenz iſt jedesmal ſein eigner und des entgegengeſetzten Accidenz Träger, ohne daſs es dazu noch eines beſondern Trägers bedürfte. — Das ſetzende Ich, durch das wunderbarſte ſeiner Vermögen, *(die Einbildungskraft)* das wir zu ſeiner *(p. 176.)* Zeit näher beſtimmen werden, hält das ſchwindende Accidenz ſo lange feſt, bis es dasjenige, wodurch daſſelbe verdrängt wird, damit verglichen hat — Dieſes faſt immer verkannte Vermögen iſt es, was aus ſteten Gegenſätzen eine Einheit zuſammmenknüpft, — was zwiſchen Momente, die ſich gegenſeitig aufheben müſsten, eintritt und dadurch beide erhält — es iſt dasjenige, was allein Leben und Bewuſstſeyn, und insbeſondre Bewuſstſeyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, daſs es an ſich, und in ſich Accidenzen fortleitet, die keinen *gemeinſchaftlichen* Träger haben, noch haben *könnten*, weil ſie ſich gegenſeitig vernichten würden. [illegible]

p. 77. [illegible] Etwas Wechſelnden [illegible] bei Verwechſelung von Accidente praedicabile mit dem Praedicament [illegible] p. 109. [illegible]

γ) Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, und der Wechſel, als ſynthetiſche Einheit ſollen ſich wechſelſeitig beſtimmen, und ſelbſt ~~k~~eine ſynthetiſche Einheit ausmachen.

Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, wird am kürzeſten beſchrieben *durch ein abſolutes Zuſammen-*

Definition der Thätigkeit als ſynthetiſche Einheit.

* NB. Die hier beschriebene Thätigkeit ist nichts anders als das Vermögen der Einbildungskrafft conf. p. 178. sq. 164

ſammenfaſſen, und Feſthalten entgegengeſezter, eines ſubjectiven und objektiven, in dem Begriffe der Beſtimmbarkeit, in welchem ſie doch auch entgegengeſezt ſind.* (Zur Erläuterung und Aufſtellung eines höhern umfaſſenden Geſichtspunktes vergleiche man die hier bezeichnete Syntheſis, mit der oben p. 28. (§. 3.) angeſtellten Vereinigung des Ich und Nicht-Ich überhaupt durch Quantität. So wie dort zuförderſt das Ich, der *Qualität* nach als abſolute Realität, ſchlechthin geſezt wurde; ſo wird hier *etwas*, d. h. ein durch *Quantität* beſtimmtes, ſchlechthin in das Ich geſezt, oder das Ich wird ſchlechthin geſezt, als *beſtimmte Quantität*; es wird *etwas* ſubjektives geſezt, als ein ſchlechthin ſubjektives; und dieſes Verfahren iſt eine *Theſis*, und zwar eine quantitative Theſis, zum Unterſchied von der obigen qualitativen. Alle Handlungsweiſen des Ich aber müſſen von einem thetiſchen Verfahren* ausgehen. [In dem theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre nemlich, und innerhalb der Begrenzung, welche wir uns hier durch unſern Grundſaz vorgeſchrieben haben, iſt es eine Theſis, weil wir um jener Begrenzung willen nicht weiter vorwärts gehen können; ob ſich gleich, wenn wir einſt dieſe Grenze durchbrechen werden, zeigen dürfte, daſs es gleichfalls eine auf die höchſte Theſis zurükzuführende Syntheſis ſey]. So wie oben dem Ich überhaupt, entgegengeſezt wurde ein Nicht-Ich, als entgegengeſezte *Quantität*, ſo wird hier dem ſubjektiven entgegengeſezt ein objektives, durch das bloſse Ausſchlieſsen deſſelben aus der Sphäre des

* Weil dadurch Etwas als bestimmt, als begrenzt gesezt wird.

* Von einem Setzen, weil das Wesen des Ich im Setzen besteht, p. 11.

des ſubjektiven; alſo bloſs durch und vermittelſt der *Quantität* (der Begrenzung, der Beſtimmung) und dieſes Verfahren iſt eine quantitative Antitheſis, ſo wie das obige eine qualitative war. Nun ſoll aber weder das ſubjektive durch das objektive, noch das objektive durch das ſubjektive vernichtet werden, eben ſo wenig, als oben das Ich überhaupt durch das Nicht-Ich, oder umgekehrt, aufgehoben werden ſollte; ſondern beide ſollen neben einander beſtehen. Sie müſſen demnach ſynthetiſch vereinigt werden, und werden es durch das dritte, worin ſie ſich beide gleich ſind, durch die Beſtimmbarkeit. Beide – nicht das Subjekt, und Objekt an ſich — aber das durch Theſis, und Antitheſis geſezte ſubjektive und objektive, ſind gegenſeitig durch einander beſtimmbar, und bloſs inſofern ſie das ſind, können ſie zuſammengefaſst, und durch das in der Syntheſis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixirt, und feſtgehalten werden. — Aber gerade wie oben, iſt die Antitheſis nicht möglich, ohne Theſis, weil nur dem geſezten entgegengeſezt werden kann; aber auch ſelbſt die hier geforderte Theſis iſt ihrer Materie nach nicht möglich, ohne die Materie der Antitheſis; denn ehe etwas ſchlechthin beſtimmt, d. i. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muſs es der Qualität nach vorhanden ſeyn. Es muſs alſo überhaupt etwas da ſeyn, in welchem das thätige Ich eine Grenze für das ſubjektive abſtekt, und das übrige dem objektiven überläſst. — Der Form nach aber iſt, gerade wie oben, die Antitheſis nicht möglich

[illegible] [illegible] d. Quantität

lich.

lich, ohne die Syntheſis; weil auſſerdem durch die Antitheſis das geſezte aufgehoben, mithin die Antitheſis keine Antitheſis, ſondern ſelbſt eine Theſis ſeyn würde; alſo ſind alle drei Handlungen nur Eine, und eben dieſelbe Handlung; und bloſs in der Reflexion über ſie, können die einzelnen Momente dieſer Einen Handlung unterſchieden werden).

sc. die Thesis, Antithesis u. Synthesis.

Den bloſsen Wechſel anbelangend — wenn die Form deſſelben, das gegenſeitige Ausſchlieſsen der Wechſelglieder, und die Materie, die umfaſſende Sphäre, welche beide, als ſich ausſchlieſsende, in ſich enthält, ſynthetiſch vereinigt werden, iſt das gegenſeitige Ausſchlieſsen ſelbſt, die umfaſſende Sphäre, und die umfaſſende Sphäre iſt ſelbſt das gegenſeitige Ausſchlieſsen, d. i. der Wechſel beſteht in der bloſsen Relation; es iſt weiter gar nichts da, als das gegenſeitige Ausſchlieſſen, die eben genannte Beſtimmbarkeit. — Es iſt leicht, einzuſehen, daſs dies das ſynthetiſche Mittelglied ſeyn muſste; aber es iſt etwas ſchwerer, ſich bei einer bloſsen Beſtimmbarkeit, einer bloſsen Relation, ohne etwas, das in Relation ſteht (von welchem Etwas hier, und im ganzen theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre überhaupt gänzlich zu abſtrahiren iſt) etwas einzubilden, das nicht abſolut Nichts ſey. Wir leiten die Einbildungskraft, ſo gut wir es vermögen. — A und B (es iſt ſchon bekannt, daſs eigentlich A + B beſtimmt durch A, und das gleiche A + B beſtimmt durch B dadurch bezeichnet werden, aber für unſern Zwek

* Nicht sich einzubilden sondern [illegible] [illegible] ~~[illegible]~~ einer blossen Bestimmbarkeit ohne Etwas das [illegible] [illegible] u. einer blossen Relation ohne Etwas das in Relation steht, [illegible] [illegible] [illegible] zu denken, [illegible] [illegible]

Zwek können wir davon abſtrahiren, und ſie geradezu A und B nennen) A und B alſo ſind entgegengeſezt, und wenn das Eine geſezt iſt, kann das andre nicht geſezt ſeyn: und dennoch ſollen ſie, und zwar nicht etwa nur *zum Theil*, wie bisher gefordert worden iſt, ſondern ganz, und *als* entgegengeſezte, beiſammen ſtehen, ohne ſich gegenſeitig aufzuheben; und die Aufgabe iſt, dies zu denken. Aber ſie können auf gar keine Art, und unter keinem möglichen Prädikate zuſammengedacht werden, als lediglich, *inwiefern ſie ſich gegenſeitig aufheben*. A iſt nicht zu denken, und B iſt nicht zu denken: aber das Zuſammentreffen, — Eingreifen beider iſt zu denken, und bloſs dieſes iſt ihr Vereinigungspunkt. wenn das Eine gesezt ist, das andere nicht kann gesezt seyn, dennoch ganz u. ohne sich aufzuheben, beisammen stehen sollen.

Dieß zu denken ist durchaus unmöglich, weil A und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

(Setzet in den phyſiſchen Punkt X im Zeitmomente A. Licht, und Finſterniſs in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: ſo iſt Licht und Finſterniſs ſcharf von einander geſchieden, wie es ſeyn ſoll. Aber die Momente A und B begrenzen ſich unmittelbar, und es iſt zwiſchen ihnen keine Lücke.* Bildet euch ein die ſcharfe Grenze zwiſchen beiden Momenten = Z. Was iſt in Z? Nicht Licht, denn das iſt im Momente A. und Z iſt nicht = A; und eben ſo wenig Finſterniſs, denn dieſe iſt im Momente B. Mithin keins von beiden. — Aber ich kann eben ſowohl ſagen: es iſt in ihm beides, denn wenn zwiſchen A und B. keine Lücke iſt, ſo iſt auch zwiſchen Licht, und Finſterniſs keine Lücke, mithin berühren ſie ſich beide in Z. unmittelbar. — — Man könnte ſagen, ich dehne

* Wenn A u. B unmittelbar ~~[illegible]~~ [illegible], [illegible] [illegible] denn, eine Grenze Z dazwischen [illegible]. Das ist ja ein Widerspruch; Wenn der [illegible] [illegible] von A durch Z und B [illegible] [illegible] unmittelbar [illegible] A [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] begrenzt, fällt Z [illegible], [illegible] A u. B

X berühren sich unmittelbar, so wäre die ganze Schwebung Zeit nicht entstanden.

in der leztern Folgerungsart, Z., das nur Grenze ſeyn ſollte, durch die Einbildungskraft ſelbſt zu einem Momente aus; und ſo iſt es allerdings. [Die Momente A und B ſind ſelbſt auf keine andere Art entſtanden, als durch eine ſolche Ausdehnung vermittelſt der Einbildungskraft.] Ich *kann* demnach Z. durch die bloſse Einbildungskraft ausdehnen; und *muſs* es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will — und es iſt hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der produktiven Einbildungskraft in uns angeſtellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menſchlichen Geiſte ſich erklären läſst — und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menſchlichen Geiſtes ſich gründen dürfte.)

cnf. p. 181.

v. 178.

β) Die ſo eben erklärte Thätigkeit, beſtimmt den Wechſel, den wir erklärt haben, würde heiſsen: Das Zuſammentreffen der Wechſelglieder, als ſolcher, ſteht unter der Bedingung einer abſoluten Thätigkeit des Ich, vermittelſt welcher daſſelbe ein objektives, und ſubjektives entgegenſezt, und beide vereinigt. Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich ſind ſie Wechſelglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen ſie zuſammen.

Es iſt klar, daſs der aufgeſtellte Saz idealiſtiſch iſt. Wird die hier aufgeſtellte Thätigkeit, für die, das Weſen des Ich, inſofern daſſelbe eine

eine Intelligenz iſt, erſchöpfende genommen, wie ſie dafür allerdings, nur unter einigen Einſchränkungen, genommen werden muſs, ſo beſteht das Vorſtellen darin, daſs das Ich ein ſubjektives ſetze, und dieſem ſubjektiven ein anderes, als ein objektives entgegenſetze, u. ſ. w. und ſo ſehen wir den Anfang zu einer Reihe der Vorſtellungen in dem empiriſchen Bewuſstſeyn. p. 141, 142 Oben wurde aufgeſtellt ein Geſez der Mittelbarkeit des Setzens, und nach dieſem konnte, wie es allerdings hier auch gültig bleibt, kein objektives geſezt werden, ohne daſs ein ſubjektives, und kein ſubjektives, ohne daſs ein objektives aufgehoben werde; und hieraus würde ſich denn der Wechſel der Vorſtellungen haben erklären laſſen. Hier kommt die Beſtimmung hinzu, daſs beide ſynthetiſch vereinigt, daſs beide durch Einen und eben denſelben Akt des Ich geſezt werden ſollen; und hieraus würde ſich denn die Einheit desjenigen, worin der Wechſel iſt, bei dem Entgegengeſeztſeyn des Wechſelnden, erklären laſſen, welches durch das Geſez der bloſsen Mittelbarkeit nicht möglich war. Und ſo hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Beſtimmungen bloſs und lediglich durch abſolute Spontaneität. Das Ich wäre ſo beſchaffen, wie es ſezte, wie es ſich ſezte, und weil es ſich, als ſo beſchaffen, ſezte. — Aber man gehe zurük in der Reihe, ſo weit man will, ſo muſs man zulezt doch auf ein im Ich ſchon vorhandnes kommen, in welchem einiges als ſubjektiv beſtimmt, ein anderes als objektiv demſelben entgegengeſezt wird. Das Vorhandenſeyn deſſen, was ſubjektiv ſeyn ſoll, lieſse ſich zwar aus dem Setzen des Ich ſchlechthin durch ſich ſelbſt erklären; nicht aber das Vorhandenſeyn deſſen, was objektiv ſeyn ſoll, denn ein ſolches iſt durch das Setzen des Ich ſchlechthin nicht geſezt. — Der aufgeſtellte Saz erklärt demnach nicht vollſtändig, was erklärt werden ſoll.

b) Der Wechſel beſtimmt die Thätigkeit, würde heiſsen: Zwar nicht durch das reelle Vorhandenſeyn Entgegengeſezter, aber doch durch ihr bloſses Zuſammentreffen, oder Sichberühren im Bewuſstſeyn, wie es ſo eben erklärt worden, wird das Entgegenſetzen und Zuſammenfallen durch die Thätigkeit des Ich möglich: jenes Zuſammentreffen iſt die Bedingung dieſer Thätigkeit. Es kommt nur darauf an, dieſes richtig zu verſtehen.

Es wurde ſo eben gegen die aufgeſtellte idealiſtiſche Erklärungsart erinnert: ſoll im Ich, etwas als ein ſubjektives, beſtimmt, und ein anderes, als objektiv durch jene Beſtimmung aus der Sphäre deſſelben ausgeſchloſſen werden, ſo muſs erklärt werden, wie das leztere auszuſchlieſsende, im Ich vorhanden ſeyn könne, und das läſst ſich nach jener Folgerungsart nicht erklären. Dieſer Einwurf wird durch den gegenwärtigen Saz dahin beantwortet: das aus-

zu-

Definition des Anstosses.

zuſchlieſsende objektive braucht gar nicht vorhanden zu ſeyn; es darf nur bloſs, daſs ich mich ſo ausdrucke, ein Anſtoſs für das Ich vorhanden ſeyn, d. h. das ſubjektive muſs, aus „irgend einem nur auſſer der Thätigkeit des Ich » liegenden Grunde," nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine ſolche Unmöglichkeit des weitern Ausdehnens, machte denn aus — den beſchriebenen bloſsen Wechſel, oder das bloſse Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, ſich ſelbſt zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geſchieht durch Gegenſaz; mithin müſste das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu thun, etwas objektives dem zu begrenzenden ſubjektiven "entgegenſetzen," und dann beide ſynthetiſch vereinigen, wie ſo eben gezeigt worden; und ſo lieſse ſich denn die ganze Vorſtellung ableiten. Dieſe Erklärungsart iſt, wie ſogleich in die Augen fällt, realiſtiſch; nur liegt ihr ein weit abſtrakterer Realismus zum Grunde, als alle die vorher aufgeſtellten; nemlich es wird in ihm nicht ein auſſer dem Ich vorhandnes Nicht-Ich, und nicht einmahl eine im Ich vorhandne Beſtimmung, ſondern bloſs die Aufgabe für eine durch daſſelbe ſelbſt in ſich vorzunehmende Beſtimmung, oder *die bloſse Beſtimmbarkeit* des Ich angenommen.

→ dh. ausser derjenigen Thätigkeit des Ich, wodurch es ein Subjectives setzt.

* sc. der Anstoss.

Man dürfte einen Augenblik glauben, dieſe Aufgabe der Beſtimmung, ſey ja ſelbſt eine Beſtimmung, und das gegenwärtige Raiſonnement

ſey

p. 137.

ſey von dem oben aufgeſtellten quantitativen Realismus, der das Vorhandenſeyn einer Beſtimmung annahm, in nichts verſchieden. Aber der Unterſchied iſt ſehr einleuchtend darzuthun. Dort war die Beſtimmung gegeben; hier ſoll ſie erſt durch die Spontaneität des thätigen Ich vollendet werden. (Wenn es erlaubt iſt, einige Blicke vorwärts zu thun, ſo läſst der Unterſchied ſich noch beſtimmter angeben. Nemlich im praktiſchen Theile wird ſich zeigen, daſs die Beſtimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl iſt. Nun iſt ein Gefühl allerdings eine Beſtimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches ſich ſezt als beſtimmt durch das Nicht-Ich, und von dieſem allein iſt doch hier die Rede. Mithin iſt jene Aufgabe zur Beſtimmung, nicht die Beſtimmung ſelbst.)

Definition der Intelligenz

Das gegenwärtige Raiſonnement hat den Fehler alles Realismus, daſs es das Ich bloſs als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Uebergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden ſollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, ſo iſt die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, daſs das Ich beſtimmt werden ſolle, allerdings geſezt, aber ohne alles Zuthun des Ich; und es lieſse ſich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und für etwas auſser dem Ich, nicht aber, wie es durch und für das Ich bestimmbar ſeyn könne, da doch das leztere gefordert wird. * Das Ich iſt vermö-

conf. [illegible] p. 82.

ge

„ ge ſeines Weſens nur inſofern beſtimmbar, als „ es ſich beſtimmbar ſezt, und nur inſofern kann „ es ſich beſtimmen;" wie aber dies möglich ſey, wird durch die aufgeſtellte Folgerungsart nicht erklärt.

conf. Anm. p. 140.

c) Beide Folgerungsarten ſollen ſynthetiſch vereinigt werden; die Thätigkeit, und der Wechſel ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen,

Es konnte nicht angenommen werden, daſs der Wechſel, oder ein bloſser ohne alles Zuthun des ſetzenden Ich vorhandner Anſtoſs, dem Ich die Aufgabe gebe, ſich zu begrenzen, weil das zu erklärende nicht in dem Erklärungsgrunde lag; es muſste demnach angenommen werden, daſs jener Anſtoſs nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden wäre, ſondern daſs er eben auf die Thätigkeit deſſelben im Setzen ſeiner ſelbſt, geſchähe; daſs gleichſam ſeine weiter hinaus ſtrebende Thätigkeit, in ſich ſelbſt zurükgetrieben, (reflektirt) würde, woraus denn die Selbſtbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, ſehr natürlich erfolgen würde.

Dadurch würde denn wirklich der Wechſel, und die Thätigkeit durcheinander beſtimmt und ſynthetiſch vereinigt, wie durch den Gang unſrer Unterſuchung gefordert wurde. Der (durch das ſetzende Ich nicht geſezte) Anſtoſs geſchieht auf das Ich, inſofern es thätig iſt,

und

und er iſt demnach nur inſofern ein Anſtoſs als es thätig iſt. ſeine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt; keine Thätigkeit des Ich, kein Anſtoſs. Hinwiederum wäre die Thätigkeit des Beſtimmens des Ich durch ſich ſelbſt, bedingt durch den Anſtoſs; kein Anſtoſs, keine Selbſtbeſtimmung. — Ferner; keine Selbſtbeſtimmung, kein objektives, u. ſ. w.

Wir ſuchen uns mit dem höchſtwichtigen, und End-Reſultate, das wir hier gefunden haben, bekannter zu machen. Die Thätigkeit (des Ich) im Zuſammenfaſſen Entgegengeſezter, und das Zuſammentreffen (an ſich, und abſtrahirt von der Thätigkeit des Ich) dieſes Entgegengeſezten ſollen vereinigt, ſie ſollen Eins, und eben daſſelbe ſeyn. — Der Hauptunterſchied liegt im *Zuſammenfaſſen* und *Zuſammentreffen*; wir werden demnach am tiefſten in den Geiſt des aufgeſtellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit dieſe beiden zu vereinigen, nachdenken.

Wie das Zuſammentreffen an ſich unter der Bedingung eines Zuſammenfaſſens ſtehe, und ſtehen müſſe, läſst ſich leicht einſehen. Die Entgegengeſezten an ſich ſind völlig entgegengeſezt; ſie haben gar nichts gemeinſchaftliches; wenn das eine geſezt iſt, kann das andre nicht geſezt ſeyn: Zuſammentreffende ſind ſie nur, inwiefern die Grenze zwiſchen ihnen geſezt wird, und dieſe Grenze iſt weder durch das Setzen des einen

Aber p. 174. iſt ja ſchon gezeigt worden, daß ſie gar nichts gemeinſchaftliches haben, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

einen, noch durch das Setzen des andern geſezt; „ſie muſs beſonders geſezt werden." — Aber die Grenze iſt denn auch weiter nichts, als das beiden gemeinſchaftliche; mithin ihre Grenzen ſetzen — heiſst, ſie zuſammenfaſſen, aber dieſes Zuſammenfaſſen beider, iſt auch nicht anders möglich, als durch das Setzen ihrer Grenze. Sie ſind zuſammentreffend lediglich unter Bedingung eines Zuſammenfaſſens, für und durch das Zuſammenfaſſende.

[illegible] wesentliche Zuſammentreffen

Das Zuſammenfaſſen, oder, wie wir jezt beſtimmter ſagen können, das Setzen einer Grenze, ſteht unter der Bedingung eines Zuſammentreffens, oder, da das in der Begrenzung thätige, laut obigem, ſelbſt, und zwar bloſs als thätiges, eins der Zuſammentreffenden ſeyn ſoll, unter der Bedingung eines Anſtoſses auf die Thätigkeit deſſelben. Dies iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs die Thätigkeit deſſelben in das unbegrenzte, unbeſtimmte, und unbeſtimmbare d. i. in das unendliche hinausgehe. Gienge ſie nicht in das unendliche hinaus, ſo würde aus einer Begrenzung deſſelben gar nicht folgen, daſs ein Anſtoſs auf die Thätigkeit deſſelben geſchehen ſey; es könnte ja die durch ſeinen bloſsen Begriff geſezte Begrenzung ſeyn, (wie in einem Syſteme angenommen werden müſte, in welchem ſchlechthin ein endliches Ich aufgeſtellt würde). Es mögte dann wohl innerhalb der ihm durch ſeinen Begriff geſezten Schranken, neue, Begrenzungen geben, die auf

im quantitativen Idealismus p. 136. Die Begrenzung wäre eine Beſchränkung.

auf einen Anſtoſs von auſſen ſchlieſsen lieſsen, und das müſste ſich anderwärts her beſtimmen laſsen. Aus der Begrenzung; überhaupt aber, wie doch hier gefolgert werden ſoll, lieſse ſich ein ſolcher Schluſs gar nicht machen.

(Die Entgegengeſezten, von denen hier die Rede iſt, ſollen ſchlechthin entgegengeſezt ſeyn; es ſoll zwiſchen ihnen gar keinen Vereinigungspunkt geben. Alles Endliche aber iſt unter ſich nicht ſchlechthin entgegengeſezt; es iſt ſich gleich im Begriffe der Beſtimmbarkeit; es iſt durchgängig durcheinander beſtimmbar. Das iſt das allem Endlichen gemeinſchaftliche Merkmal. So iſt auch alles unendliche, inſofern es mehrere unendliche geben kann, ſich gleich im Begriffe der Unbeſtimmbarkeit. Mithin giebt es gar nichts gerade zu entgegengeſeztes, und in gar keinem Merkmahle ſich gleiches, als das Endliche, und das Unendliche, und dieſe müſsen mithin diejenigen Entgegengeſezten ſeyn, von welchen hier geredet iſt.) Ohe!!

Beides ſoll Eins, und eben daſſelbe ſeyn; das heiſst kurz: *keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung ſind in Einem und eben demſelben ſynthetiſchen Gliede vereinigt.* — Gienge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, ſo könnte es dieſe ſeine Thätigkeit nicht ſelbſt begrenzen; es könnte keine Grenze derſelben ſetzen, wie es doch ſoll. Die Thätigkeit

keit des Ich beſteht im unbeſchränkten Sichſetzen; es geſchieht gegen dieſelbe ein Widerſtand. Wiche ſie dieſem Widerſtande, ſo würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerſtandes hinausliegt, völlig vernichtet, und aufgehoben; das Ich würde inſofern überhaupt nicht ſetzen. Aber es ſoll allerdings auch über dieſe Linie hinaus ſetzen. Es ſoll ſich beſchränken, d. i. es ſoll inſofern ſich ſetzen, als ſich nicht ſetzend; es ſoll in dieſen Umfang die unbeſtimmte, unbegrenzte, unendliche Grenze ſetzen, (oben = B.) und wenn es dies ſoll, ſo muſs es unendlich ſeyn. — Ferner, wenn das Ich ſich nicht begrenzte, ſo wäre es nicht unendlich. — Das Ich iſt nur das, als was es ſich ſezt. Es iſt unendlich, heiſst, es ſezt ſich unendlich: es *beſtimmt* ſich durch das Prädikat der Unendlichkeit: alſo es begrenzt ſich ſelbſt, (das Ich) als Subſtrat der Unendlichkeit; es unterſcheidet ſich ſelbſt von ſeiner unendlichen Thätigkeit, (welches beides an ſich Eins, und eben daſſelbe iſt); und ſo muſste es ſich verhalten, wenn das Ich unendlich ſeyn ſollte. — Dieſe in's unendliche gehende Thätigkeit, die es von ſich unterſcheidet, ſoll *ſeine* Thätigkeit ſeyn; ſie ſoll ihm zugeſchrieben werden: mithin muſs zugleich in einer und eben derſelben ungetheilten und unzuunterſcheidenden Handlung, das Ich dieſe Thätigkeit auch wieder in ſich aufnehmen, (A + B. durch A. beſtimmen). Nimmt es ſie aber in ſich auf, ſo iſt ſie beſtimmt, mithin

[illegible]

[illegible] mithin!

^ Nicht gleichsam sondern wirklich.

nicht unendlich: doch aber ſoll ſie unendlich ſeyn, und ſo muſs ſie auſſer dem Ich geſezt werden.

Definition der Einbildungskraft.

Dieſer Wechſel des Ich in und mit ſich ſelbſt, da es ſich endlich, und unendlich zugleich ſezt — ein Wechſel, der gleichſam in einem Widerſtreite mit ſich ſelbſt beſteht, und "dadurch" ſich ſelbſt reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen verſucht, jezt, zurückgetrieben, es wieder auſſer derſelben ſezt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen verſucht — iſt das Vermögen der *Einbildungskraft.* – die [illegible] Handlung.

✱ Zum [illegible] Vereinigung des scheinbaren Widerspruchs!!

Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zuſammentreffen, und Zuſammenfaſſen. Das Zuſammentreffen, oder die Grenze, iſt ſelbſt ein Produkt des Auffaſſenden im, und zum Auffaſſen, (abſolute Theſis der Einbildungskraft, die inſofern ſchlechthin produktiv iſt.) Inſofern das Ich, und dieſes Produkt ſeiner Thätigkeit, entgegengeſezt werden, werden die Zuſammentreffenden ſelbſt entgegengeſezt, und es iſt in der Grenze keins von beiden geſezt; (Antitheſis der Einbildungskraft.) Inſofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene produktive Thätigkeit dem Ich "zugeſchrieben" werden ſoll — werden die Begrenzenden ſelbſt in der Grenze zuſammengefaſst. (Syntheſis der Einbil-

^ wirklich etwas setzt, sc. die Grenze.

bildungskraft; die in dieſem ihren antithetiſchen, und ſynthetiſchen Geſchäfte reproduktiv iſt, wie wir dies alles zu ſeiner Zeit deutlicher einſehen werden).

p. 164.

Die Entgegengeſezten ſollen zuſammengefaſst werden im Begriffe der bloſsen *Beſtimmbarkeit;* (nicht etwa dem der Beſtimmung). Das war ein Hauptmoment der geforderten Vereinigung; und wir haben auch über dieſes noch zu reflektiren; durch welche Reflexion das ſo eben geſagte vollkommen beſtimmt, und aufgeklärt werden wird. Wird nemlich die zwiſchen die Entgegengeſezten (deren eines das entgegenſetzende ſelbſt iſt, das andere aber ſeinem Daſeyn nach völlig auſſer dem Bewuſstſeyn liegt, und bloſs zum Behuf der nothwendigen Begrenzung geſezt wird) geſezte Grenze, als feſte, fixirte, unwandelbare Grenze geſezt, ſo werden beide vereinigt durch *Beſtimmung*, nicht aber durch *Beſtimmbarkeit*: aber dann wäre auch die in dem Wechſel der Subſtantialität geforderte Totalität nicht erfüllt; (A + B wäre nur durch das beſtimmte A. nicht aber zugleich durch das unbeſtimmte B. beſtimmt.) Demnach muſs jene Grenze nicht als feſte Grenze angenommen werden. Und ſo iſt es denn auch allerdings, laut der ſo eben gegebnen Erörterung über das in dieſer Begrenzung thätige Vermögen der Einbildungskraft. Es ſezt, zum Behuf einer Beſtimmung des Subjekts, eine unendliche Grenze, als Produkt ſeiner in's unendliche gehenden

henden Thätigkeit. Es verſucht dieſe Thätigkeit ſich zuzuſchreiben, (A + B. durch A. zu beſtimmen); thäte es dies wirklich, ſo iſt es nicht mehr *dieſe* Thätigkeit; ſie iſt, als in ein beſtimmtes Subjekt geſezt, ſelbſt beſtimmt, und alſo nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wieder in's unendliche, (es wird ihr die Beſtimmung von A + B. durch B. aufgegeben.) Demnach iſt lediglich Beſtimmbarkeit, i.e. die auf dieſem Wege unerreichbare Idee der Beſtimmung, nicht aber Beſtimmung ſelbſt vorhanden. — Die Einbildungskraft ſezt überhaupt keine feſte Grenze, denn ſie hat ſelbſt keinen feſten Standpunkt; nur die Vernunft ſezt etwas feſtes, dadurch, daſs ſie erſt ſelbſt die Einbildungskraft fixirt. * „Die Einbildungskraft iſt ein Vermögen, das zwiſchen Beſtimmung, und Nicht-Beſtimmung, zwiſchen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte ſchwebt;" und demnach wird durch ſie allerdings A + B. *zugleich* durch das beſtimmte A. und *zugleich* durch das unbeſtimmte B. beſtimmt, welches jene Syntheſis der Einbildungskraft iſt, von der wir ſo eben p. 179 redeten. — Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; ſie bringt daſſelbe gleichſam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

Oho!!

(Dieſes Schweben der Einbildungskraft zwiſchen unvereinbaren, dieſer Widerſtreit derſelben mit ſich ſelbſt iſt es, welcher, wie ſich in in der Zukunft zeigen wird, den Zuſtand des Ich in demſelben, zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt: (Für die bloſse reine Vernunft iſt alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger als einen Moment (auſſer im Gefühl des Erhabnen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechſels in der Zeit entſteht) hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel, (wodurch eine Reflexion entſteht) und beſtimmt dieſelbe, B. in das beſtimmte A. (das Subjekt) aufzunehmen: aber nun muſs das als beſtimmt geſezte A abermals durch ein unendliches B. begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade ſo verfährt wie oben; und ſo geht es fort, bis zur vollſtändigen Beſtimmung der (hier theoretiſchen) Vernunft durch ſich ſelbſt, wo es weiter keines begrenzenden B auſſer der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. *bis zur Vorſtellung des Vorſtellenden.* Im praktiſchen Felde geht die Einbildungskraft fort in's unendliche, bis zu der ſchlechthin unbeſtimmbaren Idee der höchſten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche ſelbſt unmöglich iſt.

* * *

1) Ohne Unendlichkeit des Ich — ohne ein abſolutes in das unbegrenzte, und unbegrenzbare hinaus gehendes Produktions-Vermögen deſſelben.

Unendliche Thätigkeit.

iſt auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorſtellung zu erklären. Aus dem Poſtulate, daſs eine Vorſtellung ſeyn ſolle, welches enthalten iſt in dem Satze: das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich, iſt nunmehr dieſes abſolute Produktionsvermögen ſynthetiſch abgeleitet und erwieſen. Aber es läſst ſich vorher ſehen, daſs im praktiſchen Theile unſrer Wiſſenſchaft, jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurükgeführt werden.

Das Vermögen, welches Widersprechendes vereinigt, ist das [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] annehmen wollen, zu [illegible] wir [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] nicht.

2) Alle Schwierigkeiten, die ſich uns in den Weg ſtellten, ſind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengeſezten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widerſprecheudes vereinigt, können ſie vollkommen vereinigt werden. — Das Nicht-Ich iſt ſelbſt ein Produkt des ſich ſelbſt beſtimmenden Ich, und gar nichts abſolutes, und auſſer dem Ich geſeztes. Ein Ich, das ſich ſezt, *als* ſich ſelbſt ſetzend, oder ein *Subjekt*, iſt nicht möglich ohne ein auf die beſchriebene Art hervorgebrachtes Objekt; (die Beſtimmung des Ich, ſeine Reflexion über ſich ſelbſt, als ein beſtimmtes, iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs es ſich ſelbſt durch ein entgegengeſeztes begrenze.) — Bloſs die Frage, wie, und wodurch der für Erklärung der Vorſtellung anzunehmende Anſtoſs auf das Ich geſchehe, iſt hier nicht zu beantworten; denn ſie liegt auſſerhalb der Grenze des theoretiſchen Theils der Wiſſenſchaftslehre.

Nemlich; Bestimmen soll soviel heissen als Begrenzen, & eine Grenze ist nicht möglich, ohne Etwas über die Grenze hinaus zu. gesetzt; also dem Begrenzten Entgegengesetztes.

3) Der an die Spitze der geſammten theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre geſtellte Saz: *das Ich ſezt ſich*

als

* Gehoben, auch die [illegible] durch dasjenige dritte Vermögen (der Einbildungskraft,) welches beide [illegible] vereinigt. p. 182.

als beſtimmt durch das Nicht-Ich — iſt vollkommen erſchöpft, und alle Widerſprüche, die in demſelben lagen, gehoben.* Das Ich kann ſich nicht anders ſetzen, als, daſs es durch das Nicht-Ich beſtimmt ſey. (Kein Objekt, kein Subjekt.) Inſofern ſezt es ſich als beſtimmt. Zugleich ſezt es ſich auch als beſtimmend; weil das begrenzende im Nicht-Ich ſein eignes Produkt iſt, (kein Subjekt, kein Objekt.) — Nicht nur, die geforderte Wechſelwirkung iſt *möglich*, ſondern auch das, was durch das aufgeſtellte Poſtulat gefordert wird, iſt ohne eine ſolche Wechſelwirkung gar nicht denkbar. Das was vorher bloſs problematiſch galt, hat jezt apodiktiſche Gewiſsheit. — Dadurch iſt denn zugleich erwieſen, daſs der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre vollkommen beſchloſſen iſt; denn jede Wiſſenſchaft iſt beſchloſſen, deren Grundſaz erſchöpft iſt; der Grundſaz aber iſt erſchöpft, wenn man im Gange der Unterſuchung auf denſelben zurükkommt.

4) Soll der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre erſchöpft ſeyn, ſo müſſen alle zur Erklärung der Vorſtellung nöthige Momente aufgeſtellt und begründet ſeyn; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu thun, als das bis jezt erwieſne anzuwenden, und zu verbinden.

Aber ehe wir dieſen Weg antreten, iſt es nüzlich, und von wichtigen Folgen für die voll-

kommne

kommne Einſicht in die geſammte Wiſſenſchaftslehre, über ihn ſelbſt zu reflektiren.

5) Unſere Aufgabe war, zu unterſuchen, ob, und mit welchen Beſtimmungen, der problematiſch aufgeſtellte Saz: „Das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich,“ denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine ſyſtematiſche Deduktion erſchöpften Beſtimmungen deſſelben verſucht; haben durch Abſonderung des unſtatthaften und undenkbaren, das denkbare in einen immer engeren Zirkel gebracht, und ſo Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immer mehr genähert, bis wir endlich die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden ſoll, aufgefunden. Iſt nun jener Saz überhaupt d. i. ohne die beſondern Beſtimmungen, die er jezt erhalten hat, wahr — daſs er es ſey, iſt ein auf den höchſten Grundſätzen beruhendes Poſtulat — iſt er, kraft der gegenwärtigen Deduktion, nur auf dieſe *eine* Art wahr: ſo iſt das aufgeſtellte zugleich *ein urſprünglich in unſerm Geiſte vorkommendes Faktum.* — Ich mache mich deutlicher. Alle im Verlauf unſrer Unterſuchung aufgeſtellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewuſstſeyn unſers Denkens derſelben dachten, waren auch Fakta unſers Bewuſstſeyns, inwiefern wir philoſophirten; aber es waren durch die Spontaneität unſers Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künſtlich* hervorgebrachte Fakta. Die jezt aufgeſtellte, nach Abſonderung alles erwieſen falſchen, einig übrigbleibende Denkmöglichkeit, iſt

* und iſt ein auf Grundſätze beruhendes Poſtulat, ein ſolcher Saz wäre kein Theorem oder ein Problem aber kein Poſtulat.

* [illegible] nicht anders zeigen als. Es sind in unserem Geiste, gewisse ursprüngliche Beschaffenheiten (willkürl Handlungen) die auch vorhanden wären, auch Realität hätten, wenn gleich der Mensch sich ihrer nicht bewusst wird. – Diese Behauptung [illegible] im Natur Recht, S. 12. 13.

iſt zuförderſt auch ein ſolches durch Spontaneität künſtlich hervorgebrachtes Faktum; es iſt dies, inſofern es vermittelſt der Reflexion zum Bewuſstſeyn (des Philoſophen) erhoben worden ist; oder noch eigentlicher, das *Bewuſstſeyn* jenes Faktums iſt ein durch Kunſt hervorgebrachtes Faktum. Nun ſoll aber der unſrer Unterſuchung an die Spitze geſtellte Satz wahr ſeyn, d. i. es ſoll ihm in unſerm Geiſte etwas korreſpondiren;* und er ſoll nur auf die *eine* aufgeſtellte Art wahr ſeyn können, mithin muſs unſerm Gedanken von dieſer Art, etwas in unſerm Geiſte urſprünglich, unabhängig von unſrer Reflexion vorhandnes, entſprechen; und in dieſem höhern Sinne des Worts, nenne ich das aufgeſtellte ein Faktum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht ſind. (Z. B. die realiſtiſche Hypotheſe, daſs etwa der Stoff der Vorſtellung von auſſen her gegeben ſeyn möchte, kam im Verlaufe unſrer Unterſuchung allerdings vor; ſie muſste gedacht werden, und der Gedanke derſelben war ein Faktum des reflektirenden Bewuſstſeyns; aber wir fanden bey näherer Unterſuchung, daſs eine ſolche Hypotheſe dem aufgeſtellten Grundſatze widerſpräche, weil dasjenige, dem ein Stoff von auſſen* gegeben würde, gar kein Ich ſeyn würde, wie es doch laut der Forderung ſeyn ſoll, ſondern ein Nicht Ich; daſs mithin einem ſolchen Gedanken gar nichts auſſer ihm korreſpondiren könne, daſs er völlig leer, und als Gedanke eines transſcendenten, nicht aber transſcendentalen Syſtems zu verwerfen ſey.) also auch nichts durch ein anderes gegeben [illegible] nichts von einem anderen hervorgebracht werden kann.

Definit. d. Wahrheit eines Satzes.

Definit. von einem leeren Gedanken

* Ein Etwas dessen Wesen blos in [illegible] besteht, das blos Thätigkeit ist. Kein leidendes, kein [illegible]

M 5 Noch

Noch iſt im Vorbeigehen das mit anzumerken, daſs in einer Wiſſenſchaftslehre allerdings "Fakta" aufgeſtellt werden, wodurch ſich dieſelbe als Syſtem eines reellen Denkens, von aller leeren Formular-Philoſophie unterſcheidet; daſs es aber in ihr nicht erlaubt ſey, etwas als Faktum geradezu zu poſtuliren, ſondern daſs der Beweiſs geführt werden müſſe, *daſs* etwas ein Faktum ſey, wie er in gegenwärtigem Falle geführt worden ist. Berufung auf Fakta, die innerhalb des Umfangs des gemeinen, durch keine philoſophiſche Reflexion geleiteten Bewuſstſeyns liegen, bringt, wenn man nur konſequent ist, und die Reſultate, die herauskommen ſollen, nicht ſchon vor ſich liegen hat, nichts hervor, als eine täuſchende Popular-Philoſophie, die keine Philoſophie ist. Sollen aber die aufgeſtellten Fakta auſſerhalb jenes Umfangs liegen, ſo muſs man ja wohl wiſſen, wie man zu der Ueberzeugung gelangt ist, daſs ſie als Fakta vorhanden; und man muſs ja wohl dieſe Ueberzeugung mittheilen können, und eine ſolche Mittheilung jener Ueberzeugung ist ja wohl der Beweiſs, *daſs* jene Fakta Fakta ſind.

das ursprüngliche p.185.

6) Aller Erwartung nach, muſs jenes Faktum Folgen in unſerm Bewuſstſeyn haben: Soll es ein Faktum im Bewuſstſeyn eines *Ich* ſeyn, ſo muſs zuförderſt das Ich daſſelbe *als* in ſeinem Bewuſstſeyn vorhanden, ſetzen; und da dies ſeine Schwierigkeiten haben, nur auf eine gewiſſe Art möglich ſeyn dürfte, ſo läſst ſich vielleicht die Art, wie es daſſelbe in ſich ſezt, aufzeigen. — Um es deutlicher aus-

auszudrücken — das Ich muſs ſich jenes Faktum erklären; aber es kann daſſelbe ſich nicht anders erklären, als nach den Geſetzen ſeines Weſens, welches die gleichen Geſetze ſind, nach denen auch unſre bisherige Reflexion angeſtellt worden. Dieſe Art des Ich, jenes Faktum in ſich zu bearbeiten, zu modificiren, zu beſtimmen, ſein ganzes Verfahren mit demſelben, ist von nun an der Gegenſtand unſrer philoſophiſchen Reflexion. — Es ist klar, daſs von dieſem Punkte an dieſe ganze Reflexion auf einer ganz andern Stufe ſtehe, und eine ganz andere Bedeutung habe.

7) Die vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige ſind zuförderſt unterſchieden ihrem Gegenſtande nach. In der bisherigen wurde reflektirt über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menſchlichen Geiſtes war es, welche den Gegenſtand der Reflexion ſowohl, — eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erſchöpfenden ſynthetiſchen Syſtems, — als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflektirens ſelbſt, hervorbrachte. Es fand ſich, daſs das, worüber ſie reflektirte, zwar etwas reelles in ſich enthielt, das aber mit leerem Zuſaz vermiſcht war, der allmählich abgeſondert werden muſste, bis das für unſre Abſicht, d. i. für die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre, hinlänglich wahre, allein übrig blieb. — In der künftigen Reflexionsreihe wird reflektirt über Fakta; der Gegenſtand dieſer Reflexion iſt ſelbſt eine Reflexion; nemlich die Reflexion des menſchlichen Geiſtes

über

Durch die Reflexion wird nämlich ein gegebener (bewusster) Factum i. e. ein Datum

über das in ihm nachgewiesne Datum: (das freilich bloſs als Gegenſtand dieſer Reflexion des Gemüths über daſſelbe, ein Datum genannt werden darf, denn auſſerdem iſt es ein Faktum). Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe, der Gegenſtand der Reflexion nicht erſt durch die gleiche Reflexion ſelbſt *hervorgebracht*, ſondern bloſs *zum Bewuſstſeyn erhoben*. — Es geht daraus zugleich hervor, daſs wir es von nun an nicht mehr mit bloſsen Hypotheſen zu thun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zuſatze erſt geſchieden werden muſs; ſondern daſs allem, was von nun an aufgeſtellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzuſchreiben ſey. — Die Wiſſenſchaftslehre ſoll ſeyn eine pragmatiſche Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Bis jezt haben wir gearbeitet, um nur erſt einen Eingang in dieſelbe zu gewinnen; um nur erſt ein unbezweifeltes Faktum aufweiſen zu können. Wir haben dieſes Faktum; und von nun an darf unſre, freilich nicht blinde ſondern experimentirende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.

8) Beide Reihen der Reflexion ſind verſchieden ihrer Richtung nach. — Man abſtrahire vorläufig gänzlich von der künſtlichen philoſophiſchen Reflexion, und bleibe bloſs bei der urſprünglich nothwendigen Reflexion ſtehen, die der menſchliche Geiſt über jenes Faktum anſtellen ſoll (und welche von nun an der Gegenſtand einer höhern philoſophiſchen Reflexion ſeyn wird). Es iſt klar,

das Ich als Intelligenz, p. 172.

klar, daſs derſelbe menſchliche Geiſt nach keinen andern Geſetzen über das gegebne Faktum reflektiren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist, mithin nach denjenigen, nach denen unſre bisherige Reflexion ſich gerichtet hat. Dieſe Reflexion ging aus vom Satze: das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich, und beſchrieb ihren Weg bis zum Faktum; die gegenwärtige natürliche, und als nothwendiges Faktum aufzuſtellende Reflexion, geht aus von dem Faktum, und, da die Anwendung der aufgeſtellten Grundſätze nicht eher beſchloſſen ſeyn kann, bis jener Saz ſelbſt als Faktum ſich bewähre, (bis das Ich ſich ſetze, *als* ſich ſetzend beſtimmt durch das Nicht Ich) muſs ſie fortgehen bis zum Satze. Mithin beſchreibt ſie den ganzen Weg, den jene beſchrieben hat, aber *in umgekehrter Richtung*; und die philoſophiſche Reflexion, die jener bloſs folgen kann, aber ihr kein Geſez geben darf, nimmt nothwendig die gleiche Richtung.

9) Nimmt von jezt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, ſo iſt das aufgeſtellte Faktum zugleich der Punkt der Rukkehr für die Reflexion; es iſt der Punkt, in welchem zwei ganz verſchiedne Reihen verknüpft ſind, und in welchem das Ende der einen, ſich an den Anfang der zweiten anſchlieſst. In ihm muſs demnach der Unterſcheidungsgrund der bisherigen Folgerungsart von der nunmehro gültigen liegen. — Das Verfahren war ſynthetiſch, und bleibt es durchgängig: das aufge-

in diesem Punkte der Rückkehr

geſtellte Faktum iſt ſelbſt eine Syntheſis. In dieſer Syntheſis ſind zuförderſt vereinigt zwei entgegengeſezte aus der erſtern Reihe; welches demnach das Verhältniſs dieſer Syntheſis zur erſten Reihe wäre. — In der gleichen Syntheſis müſſen nun auch liegen zwei entgegengeſezte für die zweite Reihe der Reflexion zu einer möglichen Analyſe, und daraus erfolgenden Syntheſis. Da in der Syntheſis nicht mehr als zwei entgegengeſezte vereinigt ſeyn können; ſo müſſen die in ihr als Ende der erſten Reihe vereinigten, eben dieſelben ſeyn, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden ſollen. Aber wenn dies ſich ganz ſo verhält, ſo iſt dieſe zweite Reihe gar keine zweite; es iſt die bloſs umgekehrte erſte, und unſer Verfahren iſt ein bloſs wiederholendes Auflöſen, welches zu nichts dient, unſre Kenntniſs um nichts vermehrt, und uns um keinen Schritt weiter bringt. Mithin müſſen die Glieder der zweiten Reihe, inſofern ſie das ſind, von denen der erſten Reihe, wenn es auch die gleichen ſind, doch in irgend etwas verſchieden ſeyn; und dieſe Verſchiedenheit können ſie bloſs und lediglich vermittelſt der Syntheſis, und gleichſam im Durchgehen durch dieſelbe erhalten haben. — Es iſt der Mühe werth, und verbreitet das hellſte Licht, über den wichtigſten, und charakteriſtiſchen Punkt des gegenwärtigen Syſtems, dieſe Verſchiedenheit der entgegengeſezten Glieder, inſofern ſie Glieder der erſten, oder der zweiten Reihe ſind, recht kennen zu lernen.

10) Die entgegengeſezten ſind in beiden Fällen ein ſubjektives und ein objektives; aber ſie ſind als ſolche, *vor* der Syntheſis, und *nach* ihr, auf eine ſehr verſchiedne Art im menſchlichen Gemüthe. *Vor* der Syntheſis ſind ſie blos entgegengeſezte, und nichts weiter; das eine iſt, was das andre nicht iſt, und das andre, was das eine nicht iſt; ſie bezeichnen ein bloſses Verhältniſs, und weiter nichts. Sie ſind etwas negatives, und ſchlechthin nichts poſitives (gerade wie im obigen p. 167. Beiſpiele Licht, und Finſterniſs in Z. wenn daſſelbe als bloſs *gedachte* Grenze betrachtet wird.) Sie ſind ein bloſser Gedanke ohne alle Realität; noch dazu der Gedanke einer bloſsen Relation. — So wie eins eintritt, ist das andre vernichtet; aber da dieſes eine bloſs unter dem Prädikate des Gegentheils vom andern eintreten kann, mithin mit ſeinem Begriffe der Begriff des andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann ſelbſt dieſes eine nicht eintreten. Mithin iſt gar Nichts vorhanden, und es kann Nichts vorhanden ſeyn; unſer Bewuſstſeyn wird nicht gefüllt, und es iſt in ihm abſolut Nichts vorhanden. (Allerdings hätten wir auch alle bisherige Unterſuchungen ohne eine wohlthätige Täuſchung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloſs entgegengeſezten, ein Subſtrat unterſchob, gar nicht vornehmen können; wir hätten über ſie nicht denken können, denn ſie waren abſolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflektiren. Dieſe Täuſchung war nicht abzuhalten, und ſollte nicht abgehalten werden; ihr Produkt ſollte nur von der Summe unſ-

conf. Anm.
ad p. 167.
2. A. p. 148.

rer Folgerungen abgerechnet, und ausgeſchloſſen werden, wie wirklich geſchehen iſt.) *Nach* der Syntheſis ſind ſie etwas, das ſich im Bewuſstſeyn auffaſſen, und feſthalten läſst, und welches gleichſam daſſelbe füllt. (Sie ſind *für die Reflexion*, mit Vergünſtigung, und Erlaubniſs der Reflexion, was ſie vorher freilich auch, aber unvermerkt, und mit ſtetem Einſpruch derſelben waren.) Gerade wie oben p. 167. Licht, und Finſterniſs in Z. als der *durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten* Grenze allerdings etwas waren, das ſich nicht abſolut vernichtete.

Dieſe Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichſam indem ſie durch die Syntheſis hindurch gehen, und es muſs gezeigt werden, wie, und auf welche Art die Syntheſis ihnen etwas mittheilen könne, das ſie vorher nicht hatten. — Das Vermögen der Syntheſis hat die Aufgabe die entgegengeſezten zu vereinigen, als Eins zu *denken*, (denn die Forderung ergeht zunächſt, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen.) Dies vermag ſie nun nicht; dennoch aber iſt die Aufgabe da; und es entſteht daher ein Streit zwiſchen dem Unvermögen, und der Forderung. In dieſem Streite verweilt der Geiſt, ſchwebt zwiſchen beiden; ſchwebt zwiſchen der Forderung, und der Unmöglichkeit, ſie zu erfüllen, und in dieſem Zuſtande, aber nur in dieſem, hält er beide zugleich feſt, oder, was das gleiche heiſst, macht ſie zu ſolchen, die zugleich aufgefaſst, und feſtgehalten werden können — giebt dadurch, daſs

er

Es ist doch offenbar die Aufgabe dieser Unmöglichkeit, die nur dieser Aufgabe selbst Unmöglichkeit, durchaus kein Ding, wie die p. 178. definirte Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Einen.

Was soll denn zugleich aufgefaßt u. festgehalten werden? die beyden Entgegengesetzten oder die Forderung u. die Unmöglichkeit zu erfüllen?

er ſie berührt, und wieder von ihnen zurükgetrieben wird, und wieder berührt, ihnen im *Verhältniſs auf ſich*, einen gewiſſen Gehalt, und eine gewiſſe Ausdehnung (die zu ſeiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit, und im Raume ſich zeigen wird.) "Dieſer Zuſtand heiſst der Zuſtand des *Anſchauens.*" Das in ihm thätige Vermögen, iſt ſchon oben produktive Einbildungskraft genannt worden. Das Vermögen Widersprechende zu vereinigen; p. 182.

Die Thät. der Anschauung. conf. p. 197. E. p. 25.

11) Wir ſehen, daſs gerade derjenige Umſtand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menſchlichen Wiſſens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine ſolche Theorie aufſtellen können. Wir ſahen nicht ab, wie wir jemals abſolut entgegengeſezte ſollten vereinigen können; hier ſehen wir, daſs eine Erklärung der Begebenheiten in unſerm Geiſte überhaupt gar nicht möglich ſeyn würde ohne abſolut entgegengeſezte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich ſeyn würde, wenn nicht abſolut entgegengeſezte, nicht zu vereinigende, dem Auffaſſungsvermögen des Ich völlig "unangemeſſene," vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweiſe, daſs unſer Syſtem richtig iſt, und daſs es das zu erklärende erſchöpfend erklärt. Das vorausgeſezte läſst ſich nur durch das gefundne, und das gefundne läſst ſich nur durch das vorausgeſezte erklären. Eben aus dem abſoluten Entgegengeſeztſeyn erfolgt der ganze Mechaniſmus des

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] absolut entgegenge-, [illegible] sollen vereinigt werden, [illegible] — also [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

Am [illegible], [illegible] [illegible] im menschlichen Geiste [illegible] [illegible] [illegible] Zu vereinigen [illegible] [illegible] [illegible] den ganzen Mechanismus des menschlichen Geistes p. 168. [illegible] [illegible] [illegible] alles zu erklärende, erschöpfend erklärt.!?

menſchlichen Geiſtes; und dieſer ganze Mechanismus läſst ſich nicht anders erklären, als durch ein abſolutes Entgegengeſeztſeyn.

12. Zugleich wird hier völliges Licht über eine ſchon oben geſchehene, aber noch nicht völlig aufgeklärte Aeuſſerung verbreitet; wie nemlich Idealität, und Realität Eins, und eben Daſſelbe ſeyn können; wie beide nur durch die verſchiedne Art ſie anzuſehen, verſchieden ſeyen, und von dem einen auf das andre ſich folgern laſſe. — Die abſolut entgegengeſezten (das endliche ſubjektive, und das unendliche objektive) ſind vor der Syntheſis etwas bloſs gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, ideales. So wie ſie durch das Denkvermögen vereinigt werden ſollen, und nicht können, bekommen ſie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieſer Funktion Einbildungskraft genennt wird, Realität, weil ſie dadurch anſchaubar werden: d. i. ſie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andre Realität, als die vermittelſt der Anſchauung, und kann keine andre geben. So wie man von dieſer Anſchauung wieder abſtrahirt, welches man für das bloſse Denkvermögen, nicht aber für das Bewuſstſeyn überhaupt (S. 191) allerdings kann, wird jene Realität wieder etwas bloſs Ideales; ſie hat bloſs ein, vermöge der Geſetze des Vorſtellungsvermögens, entſtandnes Seyn.

Definition des Idealen als eines blos gedachten. conf. p. 269.

Definition der Realität als Anschaubarkeit.

Dieß denn gründet sich auf den Satz, daß alle Realität im Ich gesetzt seyn müsse — und hat mit ihm gleiche Gültigkeit.

13) Es

15) Es wird demnach hier gelehrt, daſs alle Realität — es verſteht ſich *für uns*, wie es denn in einem Syſtem der Transcendental-Philoſophie nicht anders verſtanden werden ſoll — bloſs durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der gröſten Denker unſers Zeitalters, der, ſo viel ich einſehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuſchung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuſchung muſs ſich Wahrheit entgegenſetzen, jede Täuſchung muſs ſich vermeiden laſſen. Wenn denn nun aber erwieſen wird, wie es im gegenwärtigen Syſteme erwieſen werden ſoll, daſs auf jene Handlung der Einbildungskraft, die Möglichkeit unſers Bewuſstſeyns, unſers Lebens, unſers Seyns für uns, d. h. unſers Seyns, als Ich, ſich gründet, ſo kann dieſelbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abſtrahiren ſollen, welches ſich widerſpricht, da das abſtrahierende unmöglich von ſich ſelbſt abſtrahieren kann; mithin täuſcht ſie nicht, ſondern ſie giebt Wahrheit, und die einzige mögliche Wahrheit. Annehmen, daſs ſie täuſche, heiſst einen Skeptizismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.

Maimon conf. E.p.76.

Deduktion der Vorſtellung.

1) Wir ſetzen uns zuförderſt recht feſt auf dem Punkte, bei welchem wir angekommen waren.

Auf die ins unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil ſie in's un-

conf. p. 177.

unendliche hinaus geht, nichts unterſchieden werden kann, geſchieht ein Anſtoſs; und die Thätigkeit, die dabei keinesweges vernichtet werden ſoll, wird reflektirt, nach innen getrieben; ſie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.

Man ſtelle ſich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u. ſ. w. geht. Sie könnte angeſtoſsen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, daſs ſie eben in C angeſtoſsen werde; und davon liegt nach dem obigen der ^Grund nicht im Ich, ſondern im Nicht-Ich.

^ sc. der unmittelbare Grund

sc. des Anstoßes

Unter der geſezten Bedingung, wird die von A nach C gehende Richtung der Thätigkeit des Ich, reflektirt von C nach A.

Aber auf das Ich kann, ſo gewiſs es nur ein Ich ſeyn ſoll, gar keine Einwirkung geſchehen, ohne daſs daſſelbe ^zurükwirke. Im Ich läſst ſich nichts aufheben, mithin auch die Richtung ſeiner Thätigkeit nicht. Mithin muſs die nach A reflektirte Thätigkeit, *inſofern ſie reflektirt iſt*, zugleich zurükwirken bis C.

^ [illegible]

Und ſo erhalten wir zwiſchen A und C eine doppelte mit ſich ſelbſt ſtreitende Richtung der Thätigkeit des Ich; in welcher ſich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als bloſse Thätigkeit anſehen läſst; „welche beide ein und eben derſelbe Zuſtand des Ich ſind." !!

Dieſer

Dieſer Zuſtand, in welchem völlig entgegengeſezte Richtungen vereinigt werden, iſt eben die Thätigkeit der Einbildungskraft; und wir haben jezt ganz beſtimmt das, was wir p. 69. oben ſuchten, eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden und ein Leiden, das nur durch eine Thätigkeit möglich iſt. — Die zwiſchen A und C liegende Thätigkeit des Ich iſt eine *widerſtehende* Thätigkeit, aber eine ſolche iſt nicht möglich, ohne ein Reflektirtſeyn ſeiner Thätigkeit; denn alles Widerſtehen ſezt etwas voraus, dem widerſtanden wird: ſie iſt ein Leiden inſofern die urſprüngliche Richtung der Thätigkeit des Ich reflektirt wird: aber es kann keine Richtung reflektirt werden, welche nicht als dieſe Richtung, und zwar in allen Punkten derſelben, vorhanden iſt. Beide Richtungen, die nach A und die nach C müſſen zugleich ſeyn, und eben daſs ſie zugleich ſind, löſ't die obige Aufgabe.

Definition der Anschauung, conf. p. 193.

Der Zuſtand des Ich, inſofern ſeine Thätigkeit zwiſchen A und C liegt, iſt ein p. 193. Anſchauen; denn Anſchauen iſt eine Thätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Thätigkeit möglich iſt. — Das Anſchauen iſt jezt, aber bloſs als ſolches, beſtimmt für die philoſophiſche Reflexion; aber noch völlig unbeſtimmt in Abſicht des Subjekts, als Accidens des Ich, denn dann müſte ſich daſſelbe von andern Beſtimmungen des Ich unterſcheiden laſſen, was bis jezt noch nicht möglich iſt; und eben ſo unbeſtimmt in Abſicht des Objekts, denn dann müſte ein angeſchautes als ſolches ſich unterſcheiden laſſen.

conf. p. 209. [illegible] S. p. 25

ſeu von einem nicht angeſchauten, welches bis jezt gleichfals unmöglich iſt.

(Es iſt klar, daſs die ihrer erſten urſprünglichen Richtung zurükgegebne Thätigkeit des Ich auch über C hinausgehe. Inſofern ſie aber über C hinausgeht, iſt ſie nicht widerſtrebend, weil über C hinaus der Anſtoſs nicht liegt, mithin auch nicht anſchauend. Alſo iſt in C die Anſchauung begränzt, und das angeſchaute begränzt. Die über C hinausgehende Thätigkeit iſt keine Anſchauung, und das Objekt derſelben kein angeſchautes. Was beides ſeyn möge, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen. Hier wollten wir bloſs bemerkbar machen, daſs wir etwas liegen laſſen, was wir b. 28. einſt wieder aufnehmen wollen.)

II) Das Ich ſoll anſchauen; ſoll nun das anſchauende nur wirklich ein Ich ſeyn, ſo heiſst dies ſoviel, als: *das Ich ſoll ſich ſetzen, als anſchauend*; denn nichts kommt dem Ich zu, als inſofern es ſich daſſelbe zuſchreibt.

Das Ich ſezt ſich, als anſchauend, heiſst zuförderſt: es ſezt in der Anſchauung ſich als *thätig*. Was es noch weiter heiſsen möge, wird in der Unterſuchung ſich von ſelbſt ergeben. Inſofern es ſich nun in der Anſchauung thätig ſezt, ſezt es ſich ſelbſt etwas entgegen, das in derſelben nicht thätig, ſondern leidend iſt.

Das folgt [illegible] [illegible] [illegible] nicht; denn das Setzen ist gar nicht möglich ohne ein Entgegensetzen, [illegible] [illegible] [illegible] nicht ohne das [illegible] möglich wären.

Um in dieſer Unterſuchung uns zu orientiren, haben wir uns nur an das zu erinnern, was über den

den Wechſel im Begriffe der Subſtantialität oben geſagt iſt. Beides entgegengeſezte, die Thätigkeit, und das Leiden, ſollen ſich nicht vernichten, und aufheben. ſie ſollen neben einander beſtehen: ſie ſollen ſich bloſs gegenſeitig ausſchlieſsen.

Es iſt klar, daſs dem anſchauenden, als thätigem, entgegengeſezt werden müſſe ein "angeſchautes." Es fragt ſich nur, wie und auf welche Art ein ſolches angeſchaute geſezt werden möge.

Ein angeſchautes, das dem Ich, dem inſofern anſchauenden Ich, entgegengeſezt werden ſoll, iſt nothwendig ein Nicht-Ich; und hieraus folgt zuförderſt, daſs eine ein ſolches angeſchaute ſetzende Handlung des Ich, *keine Reflexion*, keine nach innen, ſondern eine nach auſſen gehende Thätigkeit, alſo, "ſoviel wir bis jezt einſehen können, eine Produktion ſey. Das angeſchaute, als ſolches, wird produciert."* [illegible]

Intuition. der Production

Ferner iſt klar, daſs das Ich ſeiner Thätigkeit in dieſer Produktion des angeſchauten, als eines ſolchen, ſich nicht bewuſst ſeyn könne, darum, weil ſie nicht reflektirt,* dem Ich nicht zugeſchrieben wird. (Nur in der philoſophiſchen Reflexion, die wir jezt anſtellen und die wir immer ſorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterſcheiden haben, wird ſie dem Ich beigemeſſen.)

[illegible]

Das producirende Vermögen iſt immer die Einbildungskraft; alſo jenes Setzen des angeſchauten, geſchieht durch die Einbildungskraft, und iſt ſelbſt ein Anſchauen. Zurückbeugen, Zurückgestoßen werden, wie bey Reflexion der Lichtstrahlen [illegible] Körper; [illegible] physiologische Reflexion, [illegible]

Dieſe Anſchauung nun, ſoll einer Thätigkeit in der Anſchauung, die das Ich ſich ſelbſt zuſchreibt, p. 198. entgegengeſezt ſeyn. Es ſollen zugleich in einer und eben derſelben Handlung vorhanden ſeyn eine Thätigkeit des Anſchauens, die das Ich vermittelſt einer Reflexion ſich zuſchreibt, und eine andere, die es ſich nicht zuſchreibt. Die leztere iſt ein bloſses Anſchauen; die erſtere ſoll es auch ſeyn; aber ſie ſoll reflektirt werden. Es iſt die Frage wie dies geſchehe, und was daraus erfolge?

Das Anſchauen als Thätigkeit hat die Richtung nach C, iſt aber lediglich inſofern ein Anſchauen als ſie der entgegengeſezten Richtung nach A widerſtrebt. Widerſtrebt ſie nicht, ſo iſt ſie kein Anſchauen mehr, ſondern eine Thätigkeit ſchlechthin.

Eine ſolche Thätigkeit des Anſchauens, ſoll reflektirt werden, d. i. die nach C hin gehende Thätigkeit des Ich (welches immer eine und eben dieſelbe Thätigkeit iſt) ſoll, und zwar *als* einer entgegengeſezten Richtung, widerſtrebend (denn ſonſt wäre es nicht *dieſe* Thätigkeit, nicht die Thätigkeit des Anſchauens) nach A gelenkt werden.

Die Schwierigkeit hierbei iſt folgende: Die Thätigkeit des Ich iſt durch den Anſtoſs von auſſen, ſchon einmal nach A reflektirt, und jezt ſoll ſie, und zwar durch abſolute Spontaneität (denn das Ich ſoll ſich ſetzen, als anſchauend, ſchlechthin,

hin, (weil es ein Ich iſt) abermals nach der gleichen Richtung reflektirt werden. Werden nun dieſe beidesmaligen Richtungen nicht unterſchieden; ſo wird gar keine Anſchauung reflektirt, ſondern es wird bloſs zu wiederholten mahlen auf eine und eben dieſelbe Art angeſchaut; denn die Thätigkeit iſt die gleiche; es iſt eine und eben dieſelbe Thätigkeit des Ich; und die Richtung iſt die gleiche von C nach A. Sie müſſen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich ſeyn ſoll, unterſchieden werden können; und wir haben, ehe wir weiter gehen können, die Aufgabe zu löſen, wie, und wodurch ſie unterſchieden werden.

III) Wir beſtimmen dieſe Aufgabe näher. — Es läſst ſich ſchon vor der Unterſuchung vorher ohngefähr einſehen, wie die erſtere Richtung der Thätigkeit des Ich nach A, von der zweiten gleichen Richtung unterſchieden werden möge. Die erſtere nemlich, iſt durch einen bloſsen Anſtoſs von auſſen; die zweite wird durch abſolute Spontaneität reflektirt. Dies können wir nun wohl von der Stufe unſrer philoſophiſchen Reflexion aus, auf welche wir uns vom Anfange der Unterſuchung an willkührlich geſtellt haben, erblicken; aber es iſt die Aufgabe, eben dies für die Möglichkeit aller philoſophiſchen Reflexion vorausgeſezte, zu erweiſen. Es iſt die Frage, wie der menſchliche Geiſt urſprünglich zu jener Unterſcheidung zwiſchen einer Reflexion der Thätigkeit von auſſen, und einer andern von innen komme. Dieſe Unterſcheidung iſt es, die als Faktum abgeleitet, und eben durch dieſe Ableitung erwieſen werden ſoll.

Das Ich ſoll durch das Prädikat eines anſchauenden beſtimmt, und dadurch von dem angeſchauten unterſchieden werden. Dies war die Forderung, von welcher wir ausgingen und wir konnten von keiner andern ausgehen. Das Ich, als Subjekt der Anſchauung, ſoll dem Objekte derſelben entgegengeſezt, und dadurch zu allererſt vom Nicht-Ich unterſchieden werden. Es iſt klar, daſs wir in dieſer Unterſcheidung keinen feſten Punkt haben, ſondern uns in einem ewigen Zirkel herumdrehen, wenn nicht erſt die Anſchauung an ſich, und als ſolche, fixirt iſt. Erſt dann läſst das Verhältniſs des Ich ſowohl, als des Nicht-Ich zu ihr ſich beſtimmen. Die Möglichkeit, die oben gegebne Aufgabe zu löſen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anſchauung ſelbſt, und als ſolche, zu fixiren.

Dieſe leztere Aufgabe iſt gleich der ſo eben aufgeſtellten, die erſtere Richtung nach A von der zweiten unterſcheidbar zu machen; und eine wird durch die andere gelöſt. Iſt die Anſchauung ſelbſt einmal fixirt, ſo iſt in ihr die erſtere Reflexion nach A ſchon enthalten; und ohne Furcht vor der Verwechſelung und dem gegenſeitigen Aufheben kann nun, nicht eben die erſte Richtung nach A, aber die Anſchauung überhaupt, nach A reflektirt werden.

Die

* Diese Spur ist das Produkt des Anschauens, oder die Anschauung selbst. Durch das Fixiren hört freilich der Akt des Anschauens auf, aber das Produkt dieses ~~Akts~~, die Anschauung selbst 203 ~~bleibt~~ wird dadurch erst etwas bleibendes.

Die Anſchauung, als ſolche, ſoll fixirt werden, um als Eins, und eben daſſelbe aufgefaſst werden zu können. Aber das Anſchauen als ſolches iſt gar nichts fixirtes, ſondern es iſt ein Schweben der Einbildungskraft zwiſchen widerſtreitenden Richtungen. Daſſelbe ſoll fixirt werden, heiſst: die Einbildungskraft ſoll nicht länger ſchweben, *wodurch die Anſchauung völlig vernichtet, und aufgehoben würde. Das aber ſoll nicht geſchehen; mithin muſs wenigſtens das Produkt des Zuſtandes in der Anſchauung, "die * Spur" der entgegengeſezten Richtungen, welche keine von beiden, ſondern etwas aus beiden zuſammengeſeztes iſt, bleiben.

p. 193.

* sc. durch das Fixirt seyn, das Nicht-Schweben

sc. Richtungen

Zu einem ſolchen Fixiren (der Anſchauung, die) erſt dadurch eine Anſchauung wird, gehört dreierlei. 1) Zuförderſt die Handlung des Fixirens oder Feſtſetzens. Das ganze Fixiren geſchieht zum Behuf der Reflexion durch Spontaneität, es geſchieht durch dieſe Spontaneität der Reflexion ſelbſt, wie ſich ſogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu, "dem ſchlechthin ſetzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft." — 2) Dann, das beſtimmte, oder beſtimmt werdende; — und das iſt bekanntermaaſsen die Einbildungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze geſezt wird. — 3) Zulezt das durch die Beſtimmung entſtandne; — das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben.* Es iſt klar, daſs wenn das geforderte Feſthalten möglich ſeyn ſolle, es ein Vermögen dieſes Feſthaltens "geben müſſe:"

des Anschauens, welches

Definition der Vernunft conf. p. 219.

* die Spur des vorigen abstrakt; die Anschauung selbst.

* Hier haben wir wieder einen Begriff [illegible] und von [illegible] wirklichen, und ein als hervorbringendes Vermögen.

* Wenn man die Definition der Vernunft p.203, u. der Einbildungskraft p.188, jede statt ihrer Definition setzt, so heißt der Verstand: Ein durch das Vermögen schlechthin zu setzen fixirtes Vermögen Widersprechende zu vereinigen, oder Ein Vermögen schlechthin zu setzen, das durch das Vermögen Widersprechende zu vereinigen mit Objekten versehen wird.

Definition des Verstandes.

und ein ſolches Vermögen iſt weder die beſtimmende Vernunft, noch die producierende Einbildungskraft, mithin iſt es ein Mittelvermögen zwiſchen beiden. Es iſt das Vermögen worin ein wandelbares *beſteht*, gleichſam *verſtändigt* wird, und heiſst daher mit Recht der *Verſtand*. — *Der Verſtand iſt Verſtand, blos inſofern etwas in ihm fixirt iſt; und alles, was fixirt iſt, iſt blos im Verſtande fixirt. „Der Verſtand läſst ſich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten verſehne Vernunft beſchreiben.“ — Der Verſtand iſt ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloſse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft beſtimmten, und weiter zu beſtimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen deſſelben erzählt haben mag.

Das blos gedachte zu einem Angeschauten conf. p. 194.

(Nur im Verſtande *iſt* Realität; er iſt das Vermögen des *Wirklichen*; in ihm erſt wird das "Ideale" zum "Realen": [daher drückt *verſtehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unſer Zuthun, von auſsen kommen ſoll]. Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es *iſt* in ihr keine Realität; erſt durch die Auffaſſung und das Begreifen im Verſtande, wird ihr Produkt etwas Reales. — Demjenigen, deſſen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft bewuſst ſind, ſchreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verſtande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, ſondern blos des Aufbehaltens

tens zuſchreiben, als enthalten antreffen. — Es wird ſich zeigen, daſs man in der Reflexion, vermöge der Geſetze derſelben, nur bis auf den Verſtand zurückgehen könne, und in dieſem denn allerdings etwas der Reflexion *gegebnes*, als einen Stoff der Vorſtellung, antreffe; der Art aber, wie daſſelbe in den Verſtand gekommen, ſich nicht bewuſst werde. Daher unſre feſte Ueberzeugung von der Realität der Dinge auſſer uns, und ohne alles unſer Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewuſst werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewuſst, wie wir in der philoſophiſchen uns deſſen allerdings bewuſst werden können, daſs ſie erſt durch die Einbildungskraft in den Verſtand kommen, ſo würden wir wieder alles für Täuſchung erklären wollen, und würden durch das leztere eben ſo Unrecht haben, als durch das erſtere). conf. p. 198.

IV) Wir nehmen den Faden unſers Raiſonnements wieder auf, wo wir ihn, weil es unmöglich war ihn weiter zu verfolgen, fallen lieſsen. conf. p. 198.

Das Ich reflektirt ſeine in der Anſchauung nach C gehende Thätigkeit. Als widerſtehend einer entgegengeſezten von C nach A gehenden Richtung, kann ſie nicht reflektirt werden, aus dem oben angeführten + Grunde. Dennoch kann ſie auch nicht als eine überhaupt nach auſsen gehende Thätigkeit reflektirt werden, denn dann wäre es die ganze unendliche Thätigkeit des Ich, welche nicht reflektirt werden kann; aber nicht die

+ conf. p. 201. Weil sonst reine Anschauung reflektirt, sondern nur zu wiederholten malen angeschauet würde.

in der Anſchauung vorkommende, deren Reflexion doch gefordert worden iſt. Mithin muſs ſie reflektirt werden" als bis C gehende," als in C begränzte und beſtimmte Thätigkeit; welches das erſte wäre.

In C wird demnach die anſchauende Thätigkeit des Ich, durch die abſolute in der Reflexion handelnde Thätigkeit begränzt. — Da aber dieſe Thätigkeit blos reflektirend, nicht aber (auſser in unſrer gegenwärtigen philoſophiſchen Reflexion) ſelbſt reflektirt iſt, ſo wird die Begrenzung in C dem Ich entgegengeſezt, und dem Nicht-Ich zugeſchrieben." Ueber C in die Unendlichkeit hinaus wird ein beſtimmtes Produkt der abſolut-producierenden Einbildungskraft durch eine dunkle, nicht reflektirte und nicht zum beſtimmten Bewuſstſeyn kommende Anſchauung geſezt, welches das Vermögen der reflektirten Anſchauung begrenzt;" gerade nach der Regel, und aus dem Grunde, aus welchem das erſte unbeſtimmte Produkt überhaupt geſezt wurde. Welches das zweite wäre. — Dieſes Produkt iſt das Nicht-Ich, durch deſſen Entgegenſetzung für den gegenwärtigen Behuf, das Ich überhaupt erſt *als* Ich beſtimmt, — wodurch erſt das logiſche Subjekt des Satzes: das Ich iſt anſchauend, möglich wird.

in C begrenzte

Die ſo beſtimmte Thätigkeit des anſchauenden Ich wird, wenigſtens ihrer Beſtimmung nach feſtgeſezt, und begriffen im Verſtande, zu weiterer Beſtimmung; denn ohne dies würden widerſprechende de Thätigkeiten des Ich ſich durchkreutzen, und einander gegenſeitig vernichten.

Dieſe Thätigkeit geht von A nach C, und ſoll in dieſer Richtung aber durch eine reflektirende, alſo von C nach A gehende Thätigkeit des Ich, aufgefaſst werden. — Es iſt klar, daſs in dieſer Auffaſſung, entgegengeſezte Richtungen vorkommen, daſs mithin dieſe Auffaſſung durch das Vermögen des Entgegengeſezten, die Einbildungskraft geſchehen, alſo ſelbſt eine Anſchauung ſeyn müſſe. Welches das dritte wäre. Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Funktion, producirt nicht, ſondern faſst blos auf (zum Setzen im Verſtande, nicht etwa zum Aufbehalten) das ſchon producirte, und im Verſtande begriffene, und heiſst daher reproduktiv.

so eine Anschauung [illegible] durch das Anschauende selbst angeschaut wird verg. p. 308.

Das anſchauende muſs, und zwar als ſolches, d. h. als thätig beſtimmt, es muſs ihm eine Thätigkeit entgegengeſezt werden, die *nicht dieſelbe*, ſondern eine andere ſey. Thätigkeit aber iſt immer Thätigkeit, und bis jezt kann in ihr nichts unterſchieden werden, als ihre Richtung. Eine ſolche entgegengeſezte Richtung aber, iſt die durch das Reflektirtſeyn von auſsen, entſtandne und im Verſtande aufbehaltne Richtung von C nach A. Welches das vierte wäre.

Weil alle Bestimmung eine Begrenzung ist

der Thätigkeit des Anschauenden

Dieſe entgegengeſezte Richtung muſs, inſofern die im Anſchauen vorhandne dadurch beſtimmt werden ſoll, ſelbſt angeſchaut werden; und

und ſo iſt denn mit der Beſtimmung des anſchauenden, zugleich eine, aber nicht reflektirte, Anſchauung des angeſchauten vorhanden.

insofern es schon

ein angeschautes ist

Aber das angeſchaute ſelbſt muſs als ein angeſchautes beſtimmt werden, wenn es dem anſchauenden entgegengeſezt werden ſoll. Und dies iſt nur möglich durch Reflexion. Es iſt blos die Frage, welche nach auſſen gehende Thätigkeit reflektirt werden ſolle; denn es muſs eine nach auſſen gehende Thätigkeit ſeyn, die reflektirt wird, aber die im Anſchauen von A nach C gehende Thätigkeit, giebt die Anſchauung des Anſchauenden. conf. p. 207. Anm.

begrenzt

als Etwas bestim[illegible]

die Begrenzen-

zum Behuf der Begrenzung des Angeschauten

p. 196 198.

Es iſt oben erinnert worden, daſs zum Behuf der Begrenzung der Anſchauung überhaupt in C, die producierende Thätigkeit des Ich über C hinaus in das unbeſtimmte gehen müſſe. Dieſe Thätigkeit wird aus der Unendlichkeit über C nach A reflektirt. Aber von C nach A liegt die im Verſtande ihrer Spur nach aufbehaltne erſtere Richtung, die der dem Ich zugeeigneten Thätigkeit von A nach C in der Anſchauung widerſtrebt: und in Beziehung auf dieſelbe, dem dem Ich entgegengeſezten, d. i. dem Nicht-Ich zugeeignet werden muſs. Dieſe entgegengeſezte Thätigkeit, wird als eine entgegengeſezte angeſchaut, welches das fünfte wäre.

der Thätigkeit des Ich

solche

als ein schon Angeschautes

Dieſes angeſchaute muſs als ſolches beſtimmt werden; und zwar als dem anſchauenden entgegengeſeztes angeſchautes; alſo durch ein nicht-angeſchautes,

schon

weil es das Angeschaute bestimmt, also begrenzt also ihm entgegengesetzt, sonst ein Nicht-Angeschautes ist, und weil es das Angeschaute als solches d.h. in so fern es schon ein Angeschautes ein dem Anschauenden bereits entgegengesetztes 2. durch dasselbe bereits begrenztes ist — weiter begrenzen soll so kann es nicht das Anschauende (das Ich seyn [illegible] das Angeschaute bereits begrenzt,) also ist es ein Nichtgeſchautes, das aber doch ein Nicht-Ich iſt. Ein ſolches aber liegt als abſolutes Produkt der Thätigkeit des Ich p. 158. über C hinaus. Innerhalb C und A aber liegt das angeſchaute, welches nach ſeiner Beſtimmung im Verſtande als etwas reales aufgefaſst wird. Welches das ſechſte wäre. cnf. p. 197.

Sie verhalten ſich gegenſeitig wie Thätigkeit, und Leiden (Realität, und Negation) und ſind demnach vereinigt durch Wechſelbeſtimmung. Kein angeſchautes, kein Anſchauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und inwiefern ein Angeſchautes geſezt iſt, iſt ein Anſchauendes geſezt, und umgekehrt.

Beide müſſen beſtimmt werden, denn das Ich ſoll ſich ſetzen als das anſchauende, und ſich inſofern dem Nicht-Ich entgegenſetzen; zu dieſem Behufe aber bedarf es eines feſten Unterſcheidungsgrundes zwiſchen dem anſchauenden, und angeſchauten; einen ſolchen aber giebt laut obiger Erörterungen, die Wechſelbeſtimmung nicht.

So wie das *eine* weiter beſtimmt wird, wird es durch daſſelbe auch das *andre*, eben darum, weil ſie in Wechſelbeſtimmung ſtehen.— Eines von beiden aber muſs aus dem gleichen Grunde *durch ſich ſelbſt* und nicht durch das andre beſtimmt werden, weil wir auſſerdem aus dem Kreiſe der Wechſelbeſtimmung nicht herauskommen.

Definition der objectiven Thätigkeit conf. p. 239. Zusf p. 127.

V) Das Anſchauende an ſich, d. i. als Thätigkeit iſt ſchon dadurch beſtimmt, daſs es in Wechſelbeſtimmung ſteht; es iſt eine Thätigkeit, der im entgegengeſezten ein Leiden korreſpondirt, eine *objective* Thätigkeit. Eine ſolche wird weiter beſtimmt durch eine nicht-objektive, mithin *reine* Thätigkeit, Thätigkeit überhaupt, und ſchlechthin.

Beide ſind entgegengeſezt; beide müſſen auch ſynthetiſch vereinigt, d. i. gegenſeitig durcheinander beſtimmt werden. 1) die objektive Thätigkeit durch die Thätigkeit ſchlechthin. Die Thätigkeit schlechthin überhaupt iſt die Bedingung aller objektiven Thätigkeit; ſie iſt Realgrund derſelben. 2) die Thätigkeit überhaupt durch die objective Thätigkeit iſt gar nicht zu beſtimmen, auſſer durch ihr entgegengeſeztes, das Leiden; mithin durch ein Object der Thätigkeit, und alſo durch objektive Thätigkeit. Objektive Thätigkeit iſt der Beſtimmungs- oder Ideal-Grund der Thätigkeit überhaupt. 3) beide wechſelſeitig durcheinander, d. i. die Grenze zwiſchen beiden muſs geſezt werden. Dieſe iſt der Uebergang von der reinen zur objektiven Thätigkeit; und umgekehrt; die *Bedingung*, auf welche reflektirt, oder von ihr abſtrahirt werden kann.

Definition des Ideal-Grundes als eines Bestimmungs-Grundes; d. h. [illegible] Bestimmung [illegible] als Begrenzung od. Einschränkung der Quantität, [illegible] diese Definition [illegible] mit [illegible] p. 121. 2. E. p. 16.

Dieſe Bedingung, als ſolche, d. i. als Grenze der reinen, und der objektiven Thätigkeit, wird angeſchaut durch die Einbildungskraft, fixirt im Verſtande; beides auf die oben beſchriebne Weiſe.

Die Anſchauung iſt objektive Thätigkeit unter einer gewiſſen *Bedingung*. Unbedingt wäre ſie nicht objektive Thätigkeit, ſondern reine.

Vermöge der Beſtimmung durch den Wechſel, iſt das angeſchaute auch nur unter einer gewiſſen Bedingung ein angeſchautes. Auſſer der Bedingung wäre es kein angeſchautes, ſondern ein ſchlechthingeſeztes, ein Ding an ſich: ein Leiden ſchlechthin, als Gegentheil einer Thätigkeit ſchlechthin.

VI) Sowohl für das anſchauende als das angeſchaute, iſt die Anſchauung etwas bedingtes. Durch dieſes Merkmal ſind ſie demnach noch nicht zu unterſcheiden, und wir haben ſie jezt weiter zu beſtimmen. — Wir ſuchen die Bedingung der Anſchauung für beide zu beſtimmen; ob ſie etwa durch dieſe zu unterſcheiden ſeyn möchten.

Die abſolute Thätigkeit wird durch die Bedingung eine objektive — heiſst offenbar, die abſolute Thätigkeit wird als ſolche aufgehoben und vernichtet; und es iſt in Rückſicht ihrer, vorhanden ein *Leiden*. Demnach iſt die Bedingung aller objektiven Thätigkeit, ein Leiden.

Dieſes Leiden muſs angeſchaut werden. Aber ein Leiden läſst ſich nicht anders anſchauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengeſezten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer be-

[illegible] Ange,
ſchaute
Unmöglich,
keit [illegible]
gefühl!

* Unmöglichkeit einer gewissen Thätigkeit, u. Zwang zu einer andern Handlung ist gar nicht einer, [illegible]:

*

beſtimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich iſt. Dieſer Zwang wird im Verſtande fixirt als Nothwendigkeit.

So die freie Thätigkeit wird angeschaut durch die Einbildungskraft und aufgefaſst durch den Verstand.

Das Gegentheil dieſer durch ein Leiden bedingten Thätigkeit, iſt eine freie; angeſchaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft ſelbſt zwiſchen Verrichten, und Nicht-Verrichten einer und eben derſelben Handlung; Auffaſſen, und Nicht-Auffaſſen eines und eben deſſelben Objektes im Verſtande; aufgefaſst in dem Verſtande, als Möglichkeit.

Beide Arten der Thätigkeit, die an ſich entgegengeſezt ſind, werden ſynthetiſch vereinigt. 1) Der Zwang wird durch Freiheit beſtimmt; die freie Thätigkeit beſtimmt ſich ſelbſt zum beſtimmten Handeln. (*Selbſtaffektion*) 2) die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer ſchon vorhandnen Beſtimmung durch ein Leiden, beſtimmt ſich die, in der Selbſtbeſtimmung noch immer freie Selbſtthätigkeit, zu einem beſtimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflektiren unter Bedingung einer durch einen Anſtoſs von auſſen ſchon geſchehnen Reflexion: aber ſie *muſs* auch unter dieſer Bedingung nicht, reflektiren.) 3) Beide beſtimmen ſich gegenſeitig in der Anſchauung. Wechſelwirkung der Selbſtaffektion des anſchauenden, und einer Affektion von auſſen iſt die Bedingung, unter der das anſchauende ein anſchauendes iſt.

Sie wird durch den Anstoß veranlasst, aber nicht necessitirt, sonst wäre sie nicht Spontaneität. conf. E. p. 49.

Da.

Dadurch iſt denn auch zugleich das angeſchaute beſtimmt. Das Ding an ſich iſt Gegenſtand der Anſchauung unter Bedingung einer Wechſelwirkung. Inſofern das anſchauende thätig iſt, iſt das angeſchaute leidend; und inſofern das angeſchaute, welches inſofern ein Ding an ſich iſt, thätig iſt, iſt das anſchauende leidend. Ferner inſofern das anſchauende thätig iſt, iſt es nicht leidend, und umgekehrt; ſo auch das angeſchaute. Aber das giebt keine feſte Beſtimmung, und wir kommen dadurch aus unſerm Zirkel nicht heraus. Mithin muſs weiter beſtimmt werden. Wir müſſen nemlich ſuchen den Antheil eines von beiden, in der aufgezeigten Wechſelwirkung durch ſich ſelbſt zu beſtimmen.

des Anschauenden und des Angeschauten.

VII) Der Thätigkeit des Anſchauenden, welcher ein Leiden im Objekte korreſpondirt, und die demnach in jener Wechſelwirkung mit inbegriffen iſt, iſt entgegengeſezt eine ſolche Thätigkeit, der kein Leiden im Objekte korreſpondirt; die demnach auf das anſchauende ſelbſt geht (die in der Selbſtaffektion) und durch dieſe müſste demnach die erſtere beſtimmt werden.

Eine ſolche beſtimmende Thätigkeit, müſste angeſchaut werden durch die Einbildungskraft, und fixirt werden im Verſtande, gerade wie die bis jezt aufgezeigten Arten derſelben.

Es iſt klar, daſs auch die objektive Thätigkeit des anſchauenden, keinen andern Grund haben könne, als die Thätigkeit der Selbſtbeſtimmung: lieſse ſich demnach dieſe leztere Thätigkeit beſtimmen, ſo wäre auch die erſtere, und mit ihr der Antheil des anſchauenden in der Wechſelwirkung, ſo wie durch denſelben, der Antheil des angeſchauten beſtimmt.

Beide Arten der Thätigkeit müſſen ſich gegenſeitig beſtimmen 1) die in ſich ſelbſt zurükgehende die objektive, (wie ſo eben p. 213 VII. gezeigt worden 2) die objektive die in ſich ſelbſt zurükgehende. Soviel objektive Thätigkeit, ſoviel ſich ſelbſt beſtimmende zur Beſtimmung des Objekts. Aber die objektive Thätigkeit läſst ſich durch Beſtimmung des Objekts beſtimmen, mithin durch ſie, die in der Selbſtbeſtimmung vorkommende. 3) Beide ſtehen demnach in Wechſelbeſtimmung, wie jezt gezeigt worden; und wir haben abermals keinen feſten Punkt der Beſtimmung.

Die Thätigkeit des "angeſchauten" in der Wechſelwirkung, inſofern ſie auf das anſchauende geht, wird gleichfalls beſtimmt durch eine in ſich ſelbſt zurükgehende Thätigkeit, durch die "es ſich" zur Einwirkung auf das anſchauende beſtimmt.

Warum soll das Angeschaute, sich selbst bestimmen?

Nach obiger Erörterung iſt die Thätigkeit zur Selbſtbeſtimmung, "Beſtimmung eines fixirten "Produkts der Einbildungskraft im Verſtande durch "die Vernunft: mithin ein *Denken*." Das anſchauende beſtimmt ſich ſelbſt zum *Denken* eines Objekts.

Definition des Denkens.

Aus dem Angeführten folgt, daß d. das Angeschaute Ich da es sich selbst bestimmt, ein Denkendes sey; es muß in der Folge p. 214. ein Gedachtes werden, das folgt aber nicht aus seinen Voraussetzungen.

Inſofern das Objekt durch das Denken beſtimmt wird, iſt es ein Gedachtes.

p. 215

Nun iſt es dadurch ſo eben beſtimmt worden, als ſich ſelbſt beſtimmend | zu einer Einwirkung auf das anſchauende. Dieſe Beſtimmung iſt aber lediglich dadurch möglich geworden, daſs ein Leiden im entgegengeſezten anſchauenden beſtimmt werden ſollte. Kein Leiden im Anſchauenden, keine urſprüngliche und in ſich ſelbſt zurükgehende Thätigkeit im Objekte, als gedachte Thätigkeit. Keine ſolche Thätigkeit im Objekte, kein Leiden im anſchauenden. Eine ſolche Wechſelbeſtimmung aber iſt nach obiger Erörterung die durch *Wirkſamkeit.* Alſo wird das Objekt gedacht als *Urſache* von einem Leiden im anſchauenden, als ſeinem *Effekt.* — Die innere Thätigkeit des Objekts, wodurch es ſich beſtimmt zur Wirkſamkeit, iſt ein "bloſs gedachtes," (ein *Noumen*, wenn man dieſer Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Subſtrat giebt, wie man es muſs.)

Meinung [illegible] oben [illegible] als denkende Thätigkeit.

Nein kein Gedachtes, sondern seine Thätigkeit ist nach der Definition [illegible]

p. 214 Anm. selbst ein Denken, d. i.

Das Noumen wird kein Gedachtes, sondern ein Denkendes.

VIII) Die Thätigkeit einer Selbſtbeſtimmung zum Beſtimmen eines beſtimmten Objekts, muſs weiter beſtimmt werden; denn noch haben wir keinen feſten Punkt. Sie wird aber beſtimmt durch eine ſolche Thätigkeit des anſchauenden, die kein Objekt, als qua ein beſtimmtes (= A.) beſtimmt; die auf kein beſtimmtes Objekt geht (alſo etwa auf ein Objekt überhaupt, als bloſses Objekt.)

Eine

Eine ſolche Thätigkeit müſste durch Selbſtbeſtimmung, A oder — A ſich zum Objekte geben können. Sie wäre demnach in Rükſicht auf A oder — A völlig unbeſtimmt, oder frei; frei auf A zu *reflektiren*, oder davon zu *abſtrahiren*.

Eine ſolche Thätigkeit muſs zuförderſt angeſchaut werden durch die Einbildungskraft; da ſie aber zwiſchen entgegengeſezten, zwiſchen dem Auffaſſen und Nicht-Auffaſſen von A mitten inne ſchwebt, muſs ſie angeſchaut werden auch *als* Einbildungskraft, d. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum andern; (gleichſam, wenn man auf ein *Geſez* ſieht, von welchem wir hier freilich noch nichts wiſſen, als eine Berathſchlagung des Gemüths mit ſich ſelbſt.) — Da jedoch durch dieſe Thätigkeit eins von beiden entweder A oder — A aufgefaſst, (A als ein zu reflektirendes, oder als ein ſolches, von dem zu abſtrahiren iſt, geſezt) werden muſs, ſo muſs ſie inſofern auch als Verſtand angeſchaut werden. — Beides, durch eine neue Anſchauung wieder vereinigt, und im Verſtande feſtgeſezt, heiſst *Urtheilskraft*. „Urtheilskraft iſt das bis jezt freie Vermögen, über ſchon im Verſtande geſezte Objekte zu reflektiren, oder von ihnen zu abſtrahiren; und ſie, nach Maasgabe dieſer Reflexion oder Abſtraktion mit weiterer Beſtimmung im Verſtande zu ſetzen." [illegible] eine unbeſtimmte Definition!!

Definition der Urtheils kraft. conf. E. p. 67.

Beide

Beide Thätigkeiten, der bloſse Verſtand, als ſolcher, und die Urtheilskraft als ſolche, müſsen ſich wieder gegenſeitig beſtimmen. 1) Der Verſtand die Urtheilskraft. Er enthält ſchon in ſich die Objekte, von welchem die leztere abſtrahirt, oder ſie reflektirt, und iſt daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. 2) Die Urtheilskraft den Verſtand; ſie beſtimmt ihm das Objekt überhaupt als Objekt. Ohne ſie wird überhaupt nicht reflektirt; ohne ſie iſt mithin nichts fixirtes im Verſtande, welches erſt durch Reflexion, und zum Behuf der Reflexion geſezt wird, mithin auch überhaupt kein Verſtand; und ſo iſt die Urtheilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verſtandes, und beide 3) beſtimmen ſich demnach gegenſeitig. Nichts im Verſtande, keine Urtheilskraft; keine Urtheilskraft, nichts im Verſtande *für den Verſtand*, kein Denken des Gedachten, als eines ſolchen.

Laut der Wechſelbeſtimmung wird dadurch nun auch das Objekt beſtimmt. Das gedachte als Objekt des Denkens, alſo inſofern als leidend, wird beſtimmt durch ein Nicht-gedachtes, mithin durch ein blos Denkbares (das den Grund ſeiner Denkbarkeit in ſich ſelbſt, und nicht in dem Denkenden haben, mithin inſofern thätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend ſeyn ſoll). Beide, das Gedachte, und das Denkbare, werden nun gegenſeitig durcheinander beſtimmt 1) alles Gedachte iſt Denkbar 2) alles Denkbare wird gedacht als Denkbares, und iſt nur inſofern denkbar, als

[illegible] Erklärung! [illegible] Möglichkeit [illegible] blos denkbaren [illegible]

als

[illegible]

Man kann nicht der Ursprung dieser Erklärung [illegible] F. hat eine dunkle Vorstellung von dem Unterschiede [illegible] a parte objecti [illegible] a parte subjecti, (objectiv [illegible] subjectiv denkbar) aber [illegible]

* Hier findet sich d. Unterscheidung von Denkbar a parte cogitati, u. denkbar a parte cogitantis, conf. Anm. ad W. R. p. 33. u. Anm. ad S. p. 25.

als es als ſolches gedacht wird. * Kein Denkbares, kein Gedachtes, kein Gedachtes kein Denkbares. — Das Denkbare, und die Denkbarkeit als ſolche, ſind bloſser Gegenſtand der Urtheilskraft.

Nur das als denkbar beurtheilte, kann als Urſache der Anſchauung gedacht werden.

Das denkende ſoll ſich ſelbſt beſtimmen etwas als denkbar zu denken, und inſofern wäre das denkbare leidend; aber hinwiederum ſoll das denkbare ſich ſelbſt beſtimmen, ein denkbares zu ſeyn; und inſofern wäre das Denkende leidend. Dies giebt hinwiederum eine Wechſelwirkung des Denkenden, und des Gedachten im Denken; mithin keinen feſten Beſtimmungspunkt, und wir müſſen das urtheilende noch weiter beſtimmen.

IX) Die Thätigkeit, die überhaupt ein Objekt beſtimmt, wird beſtimmt durch eine ſolche, die gar kein Objekt hat, durch eine überhaupt nicht-objektive, der objektiven entgegengeſezte Thätigkeit. Es iſt nur die Frage, wie eine ſolche Thätigkeit geſezt, und der objektiven entgegengeſezt werden könne.

So wie eben die Möglichkeit deducirt wurde, von allem beſtimmten Objekte $= A$ zu abſtrahiren, ſo wird hier die Möglichkeit poſtulirt, von allem Objekte überhaupt zu abſtrahiren. Es muſs ein ſolches abſolutes Abſtraktions-Vermögen gegeben, wenn die geforderte Beſtimmung möglich ſeyn

ſeyn ſoll; und ſie muſs möglich ſeyn, wenn ein Selbſtbewuſstſeyn, und ein Bewuſstſeyn der Vorſtellung möglich ſeyn ſoll. Weiß denn [illegible] necessitas consequentiae [illegible] p. 220. [illegible]

Ein ſolches Vermögen ſollte zuförderſt angeſchaut werden können. — Die Einbildungskraft ſchwebt überhaupt zwiſchen Objekt und Nicht-Objekt, kraft ihres Weſens. Sie wird fixirt kein Objekt zu haben; das heiſst die (reflektirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und dieſe Vernichtung, dieſes Nichtſeyn der Einbildungskraft wird ſelbſt durch (nichtreflektirte, und daher nicht zum deutlichen Bewuſstſeyn kommende) Einbildungskraft angeſchaut. (Die in uns vorhandne dunkle Vorſtellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimiſchung der Einbildungskraft zu abſtrahiren, iſt dieſe dem Denker gar oft vorkommende Anſchauung). — Das Produkt einer ſolchen (nicht reflektirten) Anſchauung ſollte fixirt werden im Verſtande; aber daſſelbe ſoll Nichts, gar kein Objekt ſeyn, mithin iſt es nicht zu fixiren. (Die dunkle Vorſtellung des Gedankens von einem bloſſen Verhältniſſe, ohne Glieder deſſelben, iſt ſo etwas). Es bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die bloſse Regel der Vernunft, zu abſtrahiren, das bloſse Geſez einer nicht zu realiſirenden Beſtimmung (durch Einbildungskraft, und Verſtand für das deutliche Bewuſstſeyn) — und jenes abſolute Abſtraktionsvermögen iſt mithin ſelbſt die Vernunft. p. 203. war die Vernunft, das Vermögen schlechthin zu setzen, hier ist sie das Vermögen von allem zu abstrahiren.

absoluten Abstractionsvermögen.

Ein angeschautes Nichtseyn!

Nicht dem Denker, sondern dem Schwärmer.

Neue Definition der Vernunft.

Wenn

* Ich kann ja gar von mir selbst abstrahiren, als von allem andern, das ich nur [illegible]; aber [illegible] seiner Abstraction übrig bleibt, [illegible] ist nicht das Ich, sondern gar nichts. — Was heißt [illegible] den wegdenkenden annehmen, daß [illegible] — [illegible]

Wenn alles objektive aufgehoben wird, bleibt wenigſtens das ſich *ſelbſt beſtimmende*, und durch *ſich ſelbſt beſtimmte*, das Ich, oder das Subjekt übrig. Subjekt und Objekt werden ſo durcheinander beſtimmt, daſs eins durch das andre ſchlechthin ausgeſchloſſen wird. Beſtimmt das Ich nur ſich ſelbſt, ſo beſtimmt es nichts auſser ſich; und beſtimmt es etwas auſser ſich, ſo beſtimmt es nicht blos ſich ſelbſt. "Das Ich aber iſt jezt als dasjenige „beſtimmt, "welches nach Aufhebung alles Objekts „durch das abſolute Abſtraktionsvermögen, übrig „bleibt;" und "das Nicht-Ich als dasjenige, von „welchem durch jenes Abſtraktionsvermögen abſtrahirt werden kann:" und wir haben demnach jezt einen feſten Unterſcheidungspunkt zwiſchen dem Objekte, und Subjekte.

Neue Definition des Ich, conf. p. 11. Definit. des Nicht-Ich.

(Dies iſt denn auch wirklich die augenſcheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbſtbewuſstſeyns. Alles,* von welchem ich abſtrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigſtens ſo, daſs ich von dem, was ich jezt übrig laſſe, hinterher abſtrahire, und dann dasjenige übrig laſſe, von dem ich jezt abſtrahire] iſt nicht mein Ich, und ich ſetze es meinem Ich blos dadurch entgegen, daſs ich es betrachte als ein ſolches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein beſtimmtes Individuum ſich wegdenken kann, deſto mehr nähert ſein empiriſches Selbſtbewuſstſeyn ſich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum erſten Male ſeine Wiege

Das reine Bewustseyn wird definirt B. p. 51 conf. hier Anm. 3 p. 16.

Wiege verläſst, und ſie dadurch von ſich ſelbſt unterſcheiden lernt, bis zum popularen Philoſophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philoſophen, der wenigſtens die Regel, ein reines Ich zu denken, ſich denkt, und ſie erweiſet.

* Das ist gewiß nicht der Fall. Das [illegible] als einfach oder vielmehr als nur eine Beziehung gedacht, nicht aber als [illegible]

X) Dieſe, das Ich durch Abſtraktion von allem, wovon abſtrahirt werden kann, beſtimmende Thätigkeit, müſste ſelbſt wieder beſtimmt werden. Da aber in dem, *von* welchem nicht, und *in* welchem von Nichts abſtrahirt werden kann (daher wird das Ich als* *einfach* beurtheilt) ſich nichts weiter beſtimmen läſst, ſo könnte sie bloſs durch eine ſchlechthin nicht beſtimmende Thätigkeit — und das durch sie beſtimmte durch ein ſchlechthin unbeſtimmtes beſtimmt werden.

[illegible] in dem nichts [illegible] Beziehung, aber [illegible] ist kein einfache Vorstellung.

Ein ſolches Vermögen des ſchlechthin unbeſtimmten, als die Bedingung alles beſtimmten, iſt nun allerdings an der Einbildungskraft durch Folgerungen nachgewieſen worden; aber es läſst als ſolches ſich gar nicht zum Bewuſstſeyn erheben, weil dann daſſelbe reflektirt, mithin durch den Verſtand beſtimmt werden müſste, mithin es nicht unbeſtimmt, und unendlich bliebe.

Das Ich iſt in der Selbſtbeſtimmung ſo eben, als beſtimmend und beſtimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelſt der gegenwärtigen hö-

höhern Beſtimmung darauf reflektirt, daſs das, das ſchlechthin bestimmte bestimmende, ein ſchlechthin unbestimmtes ſeyn müſſe; ferner darauf, daſs das Ich und Nicht-Ich ſchlechthin entgegengeſezt ſind, ſo ist, wenn das Ich als *beſtimmt* betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte, das Nicht-Ich; und im Gegentheil, wenn das Ich als *beſtimmend* betrachtet wird, iſt es ſelbſt das unbeſtimmte, und das durch daſſelbe beſtimmte iſt das Nicht-Ich, und hieraus entſteht folgender Widerſtreit:

Reflektirt das Ich auf ſich ſelbſt, und beſtimmt ſich dadurch, ſo iſt das Nicht-Ich unendlich* und unbegränzt. Reflektirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Univerſum) und beſtimmt es dadurch, ſo iſt es ſelbſt unendlich. In der Vorſtellung ſtehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechſelwirkung; iſt das eine endlich, ſo iſt das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden iſt aber immer unendlich. — (Hier liegt der Grund der von *Kant* aufgeſtellten *Antinomien.*)

*) Soll nach dem [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] heißen: Unbestimmt, aber [illegible] [illegible] [illegible] Unbestimmt u. unendlich, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] mit dem [illegible]

XI) Wird in einer noch höhern Reflexion darauf reflektirt, daſs das Ich ſelbſt das ſchlechthin beſtimmende, mithin auch dasjenige ſey, welches die obige Reflexion, von der der Widerſtreit abhängt, ſchlechthin beſtimme, ſo wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich beſtimmtes; es ſey nun für die Reflexion ausdrücklich

conf. p. 230.

lich beſtimmt, oder es ſey für die Beſtimmung des Ich durch ſich ſelbſt in der Reflexion unbeſtimmt gelaſſen: und ſo ſteht das Ich, inſofern es endlich oder unendlich ſeyn kann, bloſs mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung: eine Wechſelwirkung, in der das Ich mit ſich ſelbſt vollkommen vereinigt iſt, und über welche keine theoretiſche Philoſophie hinauf ſteigt.

Diese ganze Deduction der Vorstellung, ist, wie in den Anmerkungen gezeigt wird, voll widersprechender und willkürlicher Voraussetzungen, – mithin ungültig. Aber auch [illegible] u. die Gültigkeit der aufgestellten Sätze für einen Augenblick zugegeben, so erhellet doch, daß diese Deduction ganz unzureichend ist, u. daß dadurch weder das [illegible] noch die Entstehung der Vorstellung im mindesten erklärt werde. Denn diese ganze Deduction gründet sich darauf, daß ——— angenommen wird;

Die Thätigkeit des Ich erleidet einen Anstoß, wird dadurch zum Theil in sich zurückgetrieben oder reflectirt; und durch diese Reflexion, wird das Ich fähig, [illegible] Thätigkeiten in sich zu unterscheiden, [illegible] aber deshalb auch [illegible] Die eine Thätigkeit erscheint als [illegible] Subjecte zu, die entgegengesetzte oder reflectirte, einem Objecte – und diese ganze Operation, heißt: Vorstellen. Wie aber dieses Zurücktreiben ein Vorstellungsvermögen [illegible] eine Apperception erzeuge, (wie aus der physischen Reflexion eine psychologische werde), wird jener Anstoß, [illegible] woher er komme – u. viele andere zur Erklärung der Vorstellung zu beantwortende Fragen werden gar nicht berührt.

Zweite Lieferung
der
Grundlage
der
geſammten Wiſſenſchaftslehre.

Vorrede.

Ich würde vor dieſem Buche, das nicht eigentlich für das Publikum beſtimmt war, demſelben nichts zu ſagen gehabt haben, wenn es nicht, ſogar ungeendigt, auf die indiskreteſte Weiſe vor einen Theil deſſelben wäre gezogen worden. Ueber Dinge der Art vor der Hand nur ſoviel! —

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdekt zu haben, auf welchem die Philoſophie ſich zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft erheben muſs. Ich kündigte dies *) beſcheiden an, legte dar, wie ich nach dieſer Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müſste, und fing an den Plan in's Werk zu ſetzen. Dies war natürlich. Es war aber eben ſo natürlich, daſs andre Kenner, und Bearbeiter der Wiſſenſchaft, meine Idee unterſuchten, prüften, beurtheilten, daſs ſie, ſie mochten nun innere oder äuſſere Gründe haben, ſich den Weg nicht gefallen zu laſſen, den ich die Wiſſenſchaft führen wollte, mich zu widerlegen ſuchten. Aber wozu es dienen ſollte, das was ich behauptet, geradezu ohne alle Prüfung zu verwerfen, höchſtens ſich die Mühe zu nehmen, es zu verdrehen, jede Gelegenheit herbeizuziehen, um es auf die leidenſchaftlichſte Weiſe zu ſchmähen, und zu verſchreien, läſst ſich nicht einſehen. Was

---

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, oder der ſogenannten Philoſophie:* Weimar im Verlage des Induſtrie Comptoirs. 1794.

Was mag doch jene Beurtheiler ſo ganz aus ihrer Faſſung gebracht haben? Sollte ich von Nachbeterei, und Seichtigkeit mit Achtung ſprechen, da ich dieſelben doch gar nicht achte? Was hätte dazu mich verbinden ſollen? — beſonders da ich mehr zu thun hatte, und vor mir jeder Stümper ruhig ſeinen Weg hätte gehen mögen, wenn er mich nicht nöthigte durch Aufdeckung ſeiner Stümperei mir ſelbſt Plaz zu machen.

Oder hat ihr feindſeeliges Benehmen noch einen andern Grund? — Für ehrliche Leute ſey folgendes geſagt, für welche allein es einen Sinn hat. — Was auch meine Lehre ſey, ob ächte Philoſophie, oder Schwärmerei, und Unſinn, ſo verſchlägt dies meiner Perſon nichts, wenn ich redlich geforſcht habe. Ich würde durch das Gluk, die erſtere entdekt zu haben, meinen perſönlichen Werth ſo wenig gehoben, als durch das Unglük, neue Irrthümer auf die Irrthümer aller Zeiten aufgebaut zu haben, denſelben erniedrigt glauben. An meine Perſon denke ich überall nicht: aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer ſo ſtark, und ſo entſcheidend ſagen, als ich es vermag.

Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: *Grundriſs des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rükſicht auf das theoretiſche Vermögen* mit dazu nimmt, glaube ich mein Syſtem ſo weit verfolgt zu haben, daſs jeder Kenner ſowohl den Grund, und Umfang deſſelben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muſs, vollſtändig überſehen könne. Meine Lage erlaubt mir nicht, ein beſtimmtes Verſprechen abzulegen, *wann* und *wie* ich die Bearbeitung deſſelben fortſetzen werde.

Die Darſtellung erkläre ich ſelbſt für höchſt unvollkommen, und mangelhaft, theils weil ſie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen

Bo-

Bogen, ſo wie ich für meine Vorleſungen eines bedurfte, erſcheinen muſste; theils weil ich eine feſte Terminologie — das bequemſte Mittel für Buchſtäbler jedes Syſtem ſeines Geiſtes zu berauben, und es in ein troknes Geripp zu verwandeln — ſo viel möglich zu vermeiden ſuchte. Ich werde dieſer Maxime, auch bei künftigen Bearbeitungen des Syſtems, bis zur endlichen vollendeten Darſtellung deſſelben, treu bleiben. Ich will jezt noch gar nicht zubauen, ſondern möchte nur das Publikum veranlaſſen, mit mir den künftigen Bau zu überſchlagen. Man wird aus dem Zuſammenhange erklären, und ſich erſt eine Ueberſicht des Ganzen verſchaffen müſſen, ehe man ſich einen einzelnen Satz ſcharf beſtimmt; eine Methode, die freilich den guten Willen vorausſezt, dem Syſteme Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, nicht die Abſicht, nur Fehler an ihm zu finden.

[illegible]

Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit und Unverſtändlichkeit des bis jezt auswärts bekannten Theils dieſes Buchs, wie auch der Schrift: *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre*, gehört.

Gehen die die leztere Schrift betreffenden Klagen insbeſondre auf §. 8. derſelben, ſo kann ich allerdings Unrecht gehabt haben, daſs ich die bei mir durch das ganze Syſtem beſtimmten Grundſätze deſſelben hingab, ohne das Syſtem; und mir von den Leſern und Beurtheilern die Geduld verſprach, alles ſo unbeſtimmt zu laſſen, als ich es gelaſſen hatte. Gehen ſie auf die ganze Schrift, ſo bekenne ich im Voraus, daſs ich im Fache der Spekulation für diejenigen nie etwas verſtändliches werde ſchreiben können, denen ſie unverſtändlich war. Iſt jene Schrift die Grenze ihres Verſtehens, ſo iſt ſie die Grenze meiner Verſtändlichkeit; unſre Geiſter ſind durch dieſe Grenze von einander geſchieden, und ich erſuche ſie mit dem Leſen meiner Schriften nicht die Zeit zu verderben. — Habe dieſes Nichtverſtehen einen Grund, welchen es wolle, es liegt in der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt ein Grund, warum ſie gewiſſen Leſern immer unverſtändlich bleiben muſs: der, daſs ſie das Vermögen der Freiheit der innern Anſchauung vorausſezt. — Dann verlangt jeder philoſophiſche Schriftſteller mit Recht, daſs der Leſer den Faden des Raſonnements feſt halte, und nichts vorhergegangenes vergeſſen habe, wenn er bei dem folgenden ſteht. Etwas, das unter dieſen Bedingungen nicht verſtanden werden könnte, und nicht nothwendig richtig verſtanden werden müſste in dieſen Schriften — iſt mir wenigſtens nicht bekannt; und ich glaube allerdings, daſs der Verfaſſer eines Buchs ſelbſt bei Beantwortung dieſer Frage eine Stimme habe. Was vollkommen klar gedacht worden iſt, iſt verſtändlich; und ich bin mir bewuſst, alles vollkommen klar gedacht zu haben, ſo daſs ich jede Behauptung zu jedem be-

[illegible]

[illegible]

Ohe!!

beliebigen Grade der Klarheit erheben wollte, wenn mir Zeit, und Raum genug gegeben iſt.

Beſonders halte ich für nöthig zu erinnern, daſs ich nicht alles ſagen, ſondern meinem Leſer auch etwas zum Denken überlaſſen wollte. Es ſind mehrere Misverſtändniſſe, die ich ſicher vorausſehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch dieſe paar Worte nicht geſagt, weil ich das Selbſtdenken unterſtützen möchte. Die Wiſſenſchaftslehre ſoll ſich überhaupt nicht *aufdringen*, ſondern ſie ſoll *Bedürfniſs ſeyn*, wie ſie es ihrem Verfaſſer war.

[illegible]

Die künftigen Beurtheiler dieſer Schrift erſuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Geſichtspunkte des Ganzen anzuſehen. Der Halliſche Recenſent äuſſert ſeine Vermuthung, daſs ich bloſs einen Scherz habe treiben wollen; die andern Beurtheiler der Schrift: *Ueber den Begriff der Wiſſen-*

ſchafts-

ſchaftslehre, ſcheinen dies gleichfalls geglaubt zu haben; ſo leicht gehen ſie über die Sache hin, und ſo ſpashaft ſind ihre Erinnerungen, als ob ſie Scherz durch Scherz zu erwiedern hätten.

Ich kann zu Folge der Erfahrung, daſs ich bei'm dreimaligen Durcharbeiten dieſes Syſtems meine Gedanken über einzelne Sätze deſſelben jedesmal anders modificirt gefunden, erwarten, daſs ſie bei fortgeſeztem Nachdenken ſich immer weiter verändern und bilden werden. Ich werde ſelbſt am ſorgfältigſten daran arbeiten, und jede brauchbare Erinnerung von andern wird mir willkommen ſeyn. — Ferner, ſo innig ich überzeugt bin, daſs die Grundſätze, auf welchen dieſes ganze Syſtem ruht, unumſtöſslich ſind, und ſo ſtark ich auch hier und da dieſe Ueberzeugung mit meinem vollen Rechte geäuſſert habe, ſo wäre es doch eine mir bis jezt freilich undenkbare Möglichkeit, daſs ſie dennoch umgeſtoſſen würden. Auch das würde mir willkommen ſeyn,

und [illegible] einer un-
denkbaren
Möglichkeit,

weil

weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man laſſe ſich nur ein auf dieſelben, und verſuche es, ſie umzuſtoſſen.

Was mein Syſtem eigentlich ſey, und unter welche Klaſſe man es bringen könne, ob ächter durchgeführter Kriticismus, wie *ich* glaube, oder wie man es ſonſt nennen wolle, thut nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, daſs man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beſchuldigen werde. Dies mag man; nur verweiſe man mich nicht an alte Widerlegungen, ſondern widerlege ſelbſt. Iena zur Oſtermeſſe 1795.

Dritter Theil.

Grundlage
der
Wiſſenſchaft des Praktiſchen.

§. 5. *Zweiter Lehrſatz.*

p.52.

In dem Satze, welcher das Reſultat der drei Grundſätze der geſammten Wiſſenſchaftslehre war: *das Ich, und das Nicht-Ich beſtimmen ſich gegenſeitig*, lagen folgende zwei: zuförderſt der: *das Ich ſezt ſich als beſtimmt durch das Nicht-Ich*, den wir erörtert und gezeigt haben, welches Faktum in unſerm Geiſte demſelben entſprechen müſſe: und dann folgender: *das Ich ſezt ſich als beſtimmend das Nicht-Ich.* conf. p.51. p.53.

Wir konnten zu Anfange des vorigen §. noch nicht wiſſen, ob wir dem leztern Satze jemals eine Bedeutung würden zuſichern können, da in demſelben die *Beſtimmbarkeit*, mithin die *Realität* des Nicht-Ich

Das Faktum welches in unserem Geiste entsprechen soll dem Satze: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich welcher im vorigen § erörtert worden ist

vorausgeſezt wird, welche anzunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten. Nunmehro aber iſt durch jenes poſtulirte Faktum, und unter Vorausſetzung deſſelben, zugleich die Realität eines Nicht Ich — es verſteht ſich *für* das Ich, — wie denn die ganze Wiſſenſchaftslehre, als transcendentale Wiſſenſchaft nicht über das Ich hinausgehen kann, noch ſoll — poſtulirt, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte jenen zweiten Satz anzunehmen, iſt gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und, — welches das gleiche heiſst — ſezt das Ich daſſelbe als real, wovon die Möglichkeit ſowohl, als die Art und Weiſe nunmehro dargeſtellt worden, ſo kann, wenn die anderweitigen Beſtimmungen des Satzes denkbar ſind, wie wir freilich noch nicht wiſſen können, das Ich allerdings auch ſich ſetzen, als beſtimmend (einſchränkend, begrenzend) jene geſezte Realität.

In Erörterung des aufgeſtellten Satzes: das Ich ſezt ſich, als beſtimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade ſo verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich ſezt ſich als beſtimmt durch das Nicht-Ich, verfuhren. Es liegen in dieſem eben ſo wohl als in jenem, mehrere Gegenſätze; wir könnten dieſelben aufſuchen, ſie ſynthetiſch vereinigen, die durch dieſe Syntheſis entſtandnen Begriffe, wenn ſie etwa wieder entgegengeſezt ſeyn ſollten, abermals ſynthetiſch vereinigen, u. ſ. f. und wir wären ſicher nach einer einfachen und gründlichen Methode, unſern Satz völlig zu erſchöpfen. Aber es giebt eine kürzere, und darum nicht weniger erſchöpfende Art, ihn zu erörtern.

Es

Es liegt nemlich in dieſem Satze eine Haupt-Antitheſe, die den ganzen Widerſtreit zwiſchen dem Ich, als Intelligenz, B. 172. und inſofern beſchränktem, und zwiſchen eben demſelben, als ſchlechthin geſeztem, mithin unbeſchränktem Weſen umfaſst; und uns nöthiget als Vereinigungsmittel ein praktiſches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuförderſt dieſe Antitheſe aufſuchen, und die Glieder ihrer Gegenſetzung vereinigen. Die übrigen Antitheſen werden ſodann ſich ſelbſt finden, und ſich um ſo leichter vereinigen laſſen.

I.

Wir nehmen, um dieſe Antitheſe aufzuſuchen, den kürzeſten Weg, auf welchem zugleich, von einem höhern Geſichtspunkte aus, der Hauptſaz aller praktiſchen Wiſſenſchaftslehre, der: *das Ich ſezt ſich als beſtimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwieſen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine blos problematiſche.

Das Ich überhaupt iſt Ich; es iſt ſchlechterdings Ein, und eben daſſelbe Ich, kraft ſeines Geſeztſeyns durch ſich ſelbſt. (§. 1.)

Inſofern nun insbeſondre das Ich *vorſtellend* oder eine *Intelligenz* iſt, iſt es *als ſolches* allerdings auch Eins; ein Vorſtellungsvermögen unter nothwendigen Geſetzen: aber es iſt inſofern gar nicht Eins und eben daſſelbe mit dem abſoluten, ſchlechthin durch ſich ſelbſt geſetzten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz iſt zwar, *inſofern es dies ſchon iſt*, ſeinen beſondern Beſtimmungen nach innerhalb dieſer Sphäre durch ſich ſelbſt beſtimmt; es iſt auch inſofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in ſich ſezt, und in unſrer Theorie iſt nachdrücklich widerſprochen worden der Meinung, daſs irgend etwas in das Ich komme, wogegen daſſelbe ſich blos leidend verhalte. Aber *dieſe Sphäre ſelbſt* überhaupt, und an ſich betrachtet, iſt ihm nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch etwas auſſer ihm geſezt; die *Art* und *Weiſe* des Vorſtellens überhaupt iſt allerdings durch das Ich, *daſs* aber überhaupt das Ich vorſtellend ſey, iſt nicht durch das Ich, ſondern durch etwas* auſſer dem Ich beſtimmt, wie wir geſehen haben. Wir konnten nemlich die Vorſtellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Vorausſetzung, daſs auf die ins unbeſtimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, ein p. 175. Anſtoſs geſchehe. Demnach iſt das Ich als *Intelligenz überhaupt*, *abhängig* von einem unbeſtimmten, und bis jezt völlig unbeſtimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelſt eines ſolchen Nicht-Ich, iſt es Intelligenz *).

*welches aber ebenfalls Product des Ich iſt. p. 230.

Das

---

*) Wer in dieſer Aeuſſerung tiefen Sinn, und ausgebreitete Folgen ahnet, iſt mir ein ſehr willkommner Leſer, und er folgere aus ihr nach ſeiner eignen Art immer ruhig fort. — ≠ Ein endliches Weſen iſt nur als Intelligenz endlich; die praktiſche Geſezgebung die ihm mit dem Unendlichen gemein ſeyn ſoll, kann von nichts auſſer ihm abhängen.

Auch diejenigen, welche ſich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und von

Das Ich aber ſoll allen ſeinen Beſtimmungen nach ſchlechthin durch ſich ſelbſt geſezt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich ſeyn.

Mithin iſt das abſolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt iſt, ſich auszudrücken, als ob ſie zwei Ich ausmachten, da ſie doch nur Eins ausmachen ſollen) nicht Eins und eben daſſelbe, ſondern ſie ſind einander entgegengeſezt; welches der abſoluten Identität des Ich widerſpricht.

Dieſer Widerſpruch muſs gehoben werden, und er läſst ſich nur auf folgende Art heben: — Die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerſpruch verurſacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne daſs das Ich abermals in einen neuen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt werde, denn wenn einmal ein Ich geſezt, und ein Nicht-Ich demſelben entgegengeſezt iſt, ſo iſt auch, laut der geſammten theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre, ein Vorſtellungsvermögen mit allen ſeinen Beſtimmungen geſezt. Auch iſt das Ich, inſofern es ſchon als Intelligenz geſezt iſt, bloſs durch ſich ſelbſt beſtimmt, wie wir ſo eben erinnert, und im theoretiſchen Theile erwieſen haben. Aber die *Abhängigkeit* des Ich, als Intelligenz, ſoll aufgehoben werden, und dies iſt nur unter der Bedingung denkbar,

---

von ihnen nicht zu überſehenden Syſtems — wenn auch nichts weiter, doch auſs mindeſte Atheismus zu wittern, halten ſich indeſſen an dieſe Erklärung, und ſehen, was ſie etwa daraus machen können.

bar, *daſs das Ich, jenes bis jezt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anſtoſs beigemeſſen iſt, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch ſich ſelbſt beſtimme.* Auf dieſe Art würde das vorzuſtellende Nicht Ich, *unmittelbar*, das vorſtellende Ich aber *mittelbar*, vermittelſt jener Beſtimmung, durch das abſolute Ich beſtimmt; das Ich würde lediglich von ſich ſelbſt abhängig d. i. es würde durchgängig durch ſich ſelbſt beſtimmt; es wäre das, als was es ſich ſezt, und ſchlechthin nichts weiter, und der Widerſpruch wäre befriedigend gehoben. Und ſo hätten wir denn wenigſtens die zweite Hälfte unſers aufgeſtellten Hauptſatzes, den Satz: das Ich beſtimmt das Nicht Ich (nemlich das Ich iſt das beſtimmende, das Nicht-Ich das beſtimmt werdende) vorläufig erwieſen.

Das Ich, als Intelligenz, ſtand mit dem Nicht-Ich, dem der poſtulirte Anſtoſs zuzuſchreiben iſt, im Kauſal-Verhältniſſe; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als ſeiner Urſache. Denn das Kauſal-Verhältniſs beſteht darin, daſs vermöge der Einſchränkung der Thätigkeit in dem Einen, (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobnen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in ſein Entgegengeſeztes, nach dem Geſetze der Wechſelbeſtimmung, geſezt werde. Soll aber das Ich Intelligenz ſeyn, ſo muſs ein Theil ſeiner in das unendliche hinausgehenden Thätigkeit, aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Geſetze, in das Nicht Ich geſezt wird. Weil aber das abſolute Ich gar keines Leidens fähig, ſondern abſolute Thätigkeit, und gar nichts als Thätigkeit ſeyn ſoll; ſo muſste, wie ſo eben dargethan, angenommen wer-

Definition des Causal-Verhältnisses.

[illegible]

werden, daſs auch jenes poſtulirte Nicht-Ich beſtimmt, alſo leidend ſey, und die dieſem Leiden entgegengeſezte Thätigkeit, muſste in das ihm entgegengeſezte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieſes ſelbſt durch jenes Nicht-Ich beſtimmt iſt, ſondern in das abſolute geſezt werden. Ein ſolches Verhältniſs aber, wie dadurch angenommen worden, iſt das Kauſal-Verhältniſs. Das abſolute Ich ſoll demnach Urſache vom Nicht-Ich ſeyn, inſofern daſſelbe der lezte Grund aller Vorſtellung iſt, und dieſes inſofern ſein *bewirktes.* [illegible]

[illegible]

1) Das Ich iſt ſchlechthin thätig, und bloſs thätig — das iſt die abſolute Vorausſetzung. Aus dieſer wird zuförderſt ein Leiden des Nicht-Ich, inſofern daſſelbe das Ich als Intelligenz beſtimmen ſoll, gefolgert; die dieſem Leiden entgegengeſezte Thätigkeit, wird in das abſolute Ich geſezt, als *beſtimmte* Thätigkeit, als gerade diejenige Thätigkeit, durch welche das Nicht-Ich beſtimmt wird. So wird demnach aus der *abſoluten Thätigkeit des Ich*, eine gewiſſe *beſtimmte Thätigkeit* deſſelben gefolgert.

Objekt [illegible]

cf. E. p. 41.
E. p. 58.

2) Alles, was ſo eben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorſtellung überhaupt (nicht etwa die beſondern Beſtimmungen derſelben) iſt unwiderſprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann ſchlechthin nichts ſeyn, das ein bewirktes ſey; denn das Ich iſt das, als was es ſich ſezt, und es iſt nichts in ihm, was es nicht in ſich ſezt. Mithin muſs jenes Nicht-Ich ſelbſt ein be-

bewirktes des Ich, und zwar des abſoluten Ich ſeyn: – und ſo hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von auſſen, ſondern bloſs eine Wirkung deſſelben auf ſich ſelbſt; die freilich einen Umweg nimmt, deſſen Gründe bis jezt noch nicht bekannt ſind, aber vielleicht in der Zukunft ſich werden aufzeigen laſſen.)

Das abſolute Ich ſoll demnach ſeyn Urſache des Nicht-Ich an und für ſich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorſtellung abſtrahirt; desjenigen, welchem der Anſtoſs auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeſchrieben wird: denn daſs von den beſondern Beſtimmungen des vorgeſtellten, *als* eines ſolchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens, Urſache ſey, wird in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan.

wie es ſich ſelbſt ſetzt, poſiting

Auf die gleiche Art, nemlich durch abſolutes Setzen, kann das Ich nicht Urſache des Nicht-Ich ſeyn.

Setzen das ſchlechthin ohne Grund Bedingung

ohne Rückſicht auf ein anderes allein Statt findet.

Sich ſelbſt ſezt das Ich ſchlechthin, und ohne allen weitern Grund, und es *muſs* ſich ſetzen, wenn es irgend etwas anderes ſetzen ſoll: denn was nicht *iſt*, kann nichts ſetzen; das Ich aber iſt (für das Ich) ſchlechthin, und lediglich durch ſein eignes Setzen ſeiner ſelbſt. v. R.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht ſetzen, ohne ſich ſelbſt einzuſchränken. Denn das Nicht-Ich iſt dem Ich völlig entgegengeſezt; was das Nicht-Ich iſt, iſt

iſt das Ich nicht; inſofern demnach das Nicht-Ich geſezt iſt (ihm das Prädikat des Geſeztſeyns zukommt) iſt das Ich nicht geſezt. Würde etwa das Nicht-Ich ohne alle Quantität, als unbeſchränkt, und unendlich geſezt, ſo wäre das Ich gar nicht geſezt, ſeine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerſpricht. — Mithin müßte es in beſtimmter Quantität geſezt werden, und demnach die Realität des Ich um die geſezte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeſchränkt werden. — Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich ſetzen*, und: *das Ich einſchränken*, ſind völlig gleichgeltend, wie in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan worden.

Nun ſollte in unſrer Vorausſetzung, das Ich ein Nicht-Ich ſetzen *ſchlechthin*, und ohne allen Grund, d. i. es ſollte ſich ſelbſt ſchlechthin, und ohne allen (aussern) Grund einſchränken, zum Theil nicht ſetzen. Es müßte demnach den Grund ſich nicht zu ſetzen, in ſich ſelbſt haben, es müßte in ihm ſeyn das Princip ſich zu ſetzen, und das Princip, ſich auch nicht zu ſetzen. Mithin wäre das Ich in ſeinem Weſen ſich ſelbſt entgegengeſezt, und widerſtreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengeleztes Princip, welche Annahme ſich ſelbſt widerſpricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe ſich ſelbſt auf.

(Wir ſtehen hier auf einem Punkte, von welchem aus wir den wahren Sinn unſers zweiten Grundſatzes: *dem Ich wird entgegengeſezt ein Nicht-Ich*, und vermittelſt deſſelben die wahre Bedeutung unſrer ganzen Wiſſenſchaftslehre deutlicher darſtellen können, als wir es bis jezt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundſatze iſt nur einiges abſolut; einiges aber ſezt ein Faktum* voraus, daſs ſich a priori gar nicht aufzeigen läſst, ſondern lediglich in eines Jeden eigner Erfahrung. * sc. die Wirklichkeit des Entgegensetzens;

Auſſer dem Setzen des Ich durch ſich ſelbſt, ſoll es noch ein Setzen geben. Dies iſt a priori eine bloſse Hypotheſe; *daſs* es ein ſolches Setzen gebe, läſst ſich durch nichts darthun, als durch ein Faktum des Bewuſstſeyns, und jeder muſs es ſich ſelbſt durch dieſes Faktum darthun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweiſen. (Er könnte wohl irgend ein zugeſtandnes Faktum durch Vernunftgründe auf jenes höchſte Faktum zurükführen; aber ein ſolcher Beweiſs leiſtete nichts weiter, als daſs er den andern überführte, er habe vermittelſt des Zugeſtehens irgend eines Faktum, auch jenes höchſte Faktum zugeſtanden.) Abſolut aber, und ſchlechthin im Weſen des Ich gegründet iſt es, daſs, *wenn* es ein ſolches Setzen giebt, dieſes Setzen ein *Entgegenſetzen*, und das Geſezte *ein Nicht-Ich* ſeyn müſſe. — Wie das Ich irgend etwas von ſich ſelbſt unterſcheiden könne, dafür läſst kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher ſich ableiten, ſondern dieſer Unterſchied liegt aller Ableitung, und aller Begründung ſelbſt zum Grunde. Daſs jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich iſt, ein Gegenſetzen ſeyn müſſe, iſt ſchlechthin gewiſs: daſs es ein ſolches Setzen gebe, kann jeder nur durch ſeine eigene Erfahrung ſich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wiſſenſchaftslehre ſchlechthin a priori, ri, ſie ſtellt lediglich ſolche Sätze auf, die a priori gewiſs ſind: Realität aber erhält ſie erſt in der Erfahrung. Wer des poſtulirten Faktums ſich nicht bewuſst ſeyn könnte — man kann ſicher wiſſen, daſs dies bei keinem endlichen vernünftigen Weſen der Fall ſeyn werde — für den hätte die ganze Wiſſenſchaft keinen Gehalt, ſie wäre ihm leer; dennoch aber müſste er ihr die formale Richtigkeit zugeſtehen.

Und ſo iſt denn die Wiſſenſchaftslehre a priori möglich, ob ſie gleich auf Objekte gehen ſoll. Das Objekt iſt nicht a priori, ſondern es wird ihr erſt in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem ſein eignes Bewuſstſeyn des Objekts, welches Bewuſstſeyn ſich a priori nur poſtuliren, nicht aber deduciren läſst. — Folgendes nur als Beiſpiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewuſstſeyn, in welchem durch das bloſse Geſeztſeyn des Ich alles geſezt wäre (nur iſt für uns der Begriff eines ſolchen Bewuſstſeyns undenkbar) würde unſre Wiſſenſchaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem ſolchen Bewuſstſeyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde ſie auch für Gott haben, weil die Form derſelben die Form der reinen Vernunft ſelbſt iſt.)

II.

p. 233.

Wir haben geſehen, daſs die geforderte Kauſalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerſpruch zwiſchen der Unabhängigkeit des Ich, als abſoluten Weſens, und der Abhängigkeit deſſelben,

als

als Intelligenz gehoben werden ſollte, ſelbſt einen Widerſpruch enthält. Dennoch muſs der erſte Widerſpruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden als durch die geforderte Kauſalität; wir müſſen demnach den in dieſer Forderung ſelbſt liegenden Widerſpruch zu löſen ſuchen, und wir gehen jezt an dieſe zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkſtelligen, ſuchen wir zuförderſt den wahren Sinn dieſes Widerſpruchs etwas tiefer auf.

Das Ich *ſoll Kauſalität auf das Nicht-Ich haben*, und daſſelbe für die mögliche Vorſtellung von ihm erſt hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, ſey es nun unmittelbar, oder mittelbar ſelbſt in ſich ſezt, und weil es ſchlechthin alles was es iſt, durch ſich ſelbſt ſeyn ſoll. — Alſo die Forderung der Kauſalität gründet ſich auf die abſolute Weſenheit des Ich.

* Das Ich kan das Nicht Ich nicht setzen, weil alles was durch das Ich gesetzt wird, zum Ich gehört.

Das Ich *kann keine Kauſalität auf das Nicht-Ich haben*;* weil das Nicht-Ich dann aufhörte Nicht-Ich zu ſeyn (dem Ich entgegengeſezt zu ſeyn,) und ſelbſt Ich würde. Aber das Ich ſelbſt hat das Nicht-Ich ſich entgegengeſezt; und dieſes Entgegengeſeztſeyn kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden ſoll, das das Ich geſezt hat, und alſo das Ich aufhören ſoll Ich zu ſeyn, welches der Identität des Ich widerſpricht. — Demnach gründet der Widerſpruch gegen die geforderte Kauſalität ſich darauf, daſs dem Ich ein Nicht-Ich ſchlechthin ent-

Wieder in [illegible] Alſo,

hin entgegengeſezt iſt, und entgegengeſezt bleiben muſs.

Der Widerſtreit iſt demnach zwiſchen dem Ich ſelbſt, in jenen zwei verſchiednen Anſichten deſſelben. Sie ſind es, die ſich widerſprechen; zwiſchen ihnen iſt eine Vermittelung zu treffen. (In Rükſicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengeſezt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein ſolcher Widerſpruch gar nicht Statt haben.) Inſofern das Ich abſolut iſt, iſt es *unendlich*, und *unbeſchränkt*. Alles was iſt, ſezt es; und was es nicht ſezt, iſt nicht (*für* daſſelbe; und *auſſer* demſelben iſt nichts.) Alles aber, was es ſezt, ſezt es als Ich; und das Ich ſezt es, als alles, was es ſezt. Mithin faſst in dieſer Rükſicht das Ich in ſich alle, d. i. eine unendliche unbeſchränkte Realität. conf. p. 76.

u. das absolute Ich

Inſofern das Ich ſich ein Nicht-Ich entgegenſezt, ſezt es nothwendig *Schranken* (§. 3.) und ſich ſelbſt in dieſe Schranken. Es vertheilt die Totalität des geſezten Seyns überhaupt, an das Ich und an das Nicht-Ich; und ſezt demnach inſofern ſich nothwendig als *endlich*.

Dieſe zwei ſehr verſchiednen Handlungen laſſen ſich durch folgende Sätze ausdrüken. Der erſte: Das Ich ſezt ſchlechthin ſich als *unendlich*, und *unbeſchränkt*. Der zweite: Das Ich ſezt ſchlechthin ſich als *endlich* und *beſchränkt*. Und es gäbe demnach einen höhern Widerſpruch im Weſen des Ich ſelbſt, inſofern es durch ſeine erſte und durch ſeine zweite

Handlung ſich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herflieſst. Wird jener gelöſ't, ſo iſt auch dieſer gelöſ't, der auf jenen ſich gründet.

Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze, ſo auch dieſer. In einem andern Sinne müſste das Ich geſezt ſeyn als *unendlich*, in einem andern als *endlich*. Wäre es in einem und eben demſelben Sinne als unendlich, und als endlich geſezt, ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei; und es bliebe uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das unendliche auſſer uns zu verſetzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe, (Spinoza ſelbſt konnte um ſeines Dogmatiſmus Willen ſich auch nicht einmal die Frage aufwerfen) wie doch wenigſtens *die Idee* davon in uns gekommen ſeyn möge. conf. Anm. ad p. 82.

Als vom Unendlichen,

In welchem Sinne nun iſt das Ich als unendlich, in welchem iſt es endlich geſezt?

Das eine wie das andere wird ihm ſchlechthin beigemeſſen; die bloſe Handlung ſeines Setzens iſt der Grund ſeiner Unendlichkeit ſowohl, als ſeiner Endlichkeit. Bloſs dadurch, daſs es etwas ſezt, ſezt es in einem wie in dem andern Falle ſich in dieſes etwas, ſchreibt ſich ſelbſt dieſes etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der bloſsen Handlung dieſes verſchiedenen Setzens, einen Unterſchied auffinden, ſo iſt die Aufgabe gelöſ't.

Inſofern das Ich ſich als unendlich ſezt, geht ſeine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich ſelbſt, und auf nichts anderes, als das Ich. Seine "ganze" Thätigkeit geht auf das Ich, und dieſe Thätigkeit iſt der Grund und der Umfang alles Seyns. *Unendlich* iſt demnach das Ich, *inwiefern ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt zurükgeht*, und inſofern iſt denn auch ſeine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derſelben, das Ich, unendlich iſt. (Unendliches Produkt, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Produkt; dies iſt ein Zirkel, der aber nicht fehlerhaft iſt, weil es derjenige iſt, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was ſchlechthin durch ſich ſelbſt, und um ſein Selbſt willen gewiſs iſt. Produkt, und Thätigkeit, und Thätiges ſind hier Eins, und eben daſſelbe (§. 1.), und bloſs um uns ausdrüken zu können, unterſchieden wir ſie.) Die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* iſt unendlich. "Die reine Thätigkeit aber iſt diejenige, die gar kein Objekt hat, ſondern in ſich ſelbſt zurükgeht." cf. p. 210.

* Darum ist es kein Produkt, sondern bloß ein Zirkel, und [illegible].

Definition der reinen Thätigkeit.

Inſofern das Ich Schranken, und nach dem obigen ſich ſelbſt in dieſe Schranken ſezt, geht ſeine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich (§. §. 2. 3.). Sie iſt demnach nicht mehr reine ſondern *objektive* p. 210. Thätigkeit (die ſich einen *Gegenſtand* ſezt. Das Wort Gegenſtand bezeichnet vortreflich, was es bezeichnen ſoll. Jeder Gegenſtand einer Thätigkeit, inſofern er das iſt, iſt nothwendig etwas der Thätigkeit entgegengeſeztes, ihr *wider-* oder *gegenſtehen-*

Objective Thätigkeit ist nach p. 210. Eine solche, der im Entgegengesetzten ein Leiden correspondirt

des

*. Nach der Definition p. 210. liegt in diesem Begriff nicht daß ihr widerstanden wird, sondern bloß daß ihr ein Leiden im Entgegengesetzten correspondire.

des. Iſt kein Widerſtand da, ſo iſt auch überhaupt kein Objekt der Thätigkeit, und gar keine objektive Thätigkeit da, ſondern wenn es ja Thätigkeit ſeyn ſoll iſt es reine in ſich ſelbſt zurükgehende. Im bloſsen Begriffe der objektiven Thätigkeit liegt es ſchon, daſs ihr* widerſtanden wird, und daſs ſie mithin beſchränkt iſt.) Alſo, endlich iſt das Ich, inſofern ſeine Thätigkeit *objektiv* iſt.

Dieſe Thätigkeit nun in beiden Beziehungen, ſowohl, inſofern ſie auf das thätige ſelbſt zurukgeht, als inſofern ſie auf ein Objekt auſſer dem thätigen gehen ſoll, ſoll Eine und eben dieſelbe Thätigkeit, Thätigkeit Eines und eben deſſelben Subjekts ſeyn, das in beiden Rükſichten ſich ſelbſt als Ein, und eben daſſelbe Subjekt ſetze. Es muſs demnach zwiſchen beiden Arten der Thätigkeit, ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewuſstſeyn von der einen zur andern fortgeleitet wird; und ein ſolches wäre gerade das geforderte Kauſalitätsverhältniſs; nemlich daſs die in ſich zurükgehende Thätigkeit des Ich, zu der objektiven ſich verhalte wie Urſache zu ſeinem bewirkten, daſs das Ich durch die erſtere ſich ſelbſt zur leztern beſtimme; daſs demnach die erſtere *unmittelbar* auf das Ich ſelbſt, aber, *mittelbar* vermöge der dadurch geſchehnen Beſtimmung des Ich ſelbſt, als eines das Nicht Ich beſtimmenden, auf das Nicht Ich gehe, und dadurch die geforderte Kauſalität realiſirt würde. anschaulich gemacht conf. p. 194.

Das ist mit dem vorigen Satz nicht einerley.

Es

Es wird demnach zuerſt gefordert, daſs die Handlung des Ich, durch welche es ſich ſelbſt ſezt, (und welche im erſten Grundſatze aufgeſtellt worden,) zu der, vermittelſt welcher es ein Nicht-Ich ſezt (die im zweiten Grundſatze aufgeſtellt wurde), ſich verhalte, wie Urſache zum Bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein ſolches Verhältniſs nicht aufgezeigt werden können, vielmehr iſt es völlig widerſprechend gefunden worden; denn dann müſſte das Ich durch das Setzen ſeiner Selbſt, zugleich das Nicht-Ich ſetzen, mithin ſich nicht ſetzen, welches ſich ſelbſt aufhebt. — Es iſt ausdrücklich behauptet worden, das das Ich ſchlechthin, und ohne allen Grund ſich ſelbſt etwas entgegenſetze; und nur zu Folge der Unbedingtheit jener Handlung, konnte der Satz, der dieſelbe aufſtellt, ein Grundſatz heiſsen. Es wurde aber zugleich angemerkt, daſs wenigſtens etwas in dieſer Handlung bedingt ſey, das Produkt derſelben — das, daſs das durch die Handlung des Gegenſetzens entſtandne nothwendig ein Nicht-Ich ſeyn müſſe, und nichts anderes ſeyn könne. Wir gehen jezt tiefer ein in den Sinn dieſer Bemerkung.

Sc. des Ent.
gegensetzens

Das Ich ſezt *ſchlechthin* einen **Gegenſtand**, (ein gegenſtehendes, entgegengeſeztes Nicht-Ich.) Es iſt demnach im *bloſsen Setzen* deſſelben nur von ſich, und von nichts auſſer ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein *Gegenſtand*, und vermittelſt deſſelben das Ich nur überhaupt *begrenzt* geſezt wird, ſo iſt geſchehen, was verlangt wurde; an eine *beſtimmte* Grenze iſt dabei nicht zu denken. Das Ich iſt nun ſchlechthin begrenzt: aber wo geht ſeine Grenze? Innerhalb des

Punktes

^ [illegible], Schlechthin [illegible] mit Spontaneität.

Punktes C oder auſſerhalb deſſelben? Wodurch könnte doch ein ſolcher Punkt beſtimmt ſeyn? Er bleibt lediglich von der Spontaneität des Ich, die durch jenes „ſchlechthin" geſezt wird, abhängig. Der Grenzpunkt liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich ſezt. Das Ich iſt endlich, weil es begrenzt ſeyn ſoll; aber es iſt in dieſer Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus geſezt werden kann. Es iſt ſeiner Endlichkeit nach unendlich; und ſeiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes abſolute Setzen eines Objekts nicht eingeſchränkt, als inwiefern es ſich ſelbſt ſchlechthin, und ohne allen Grund einſchränkt; und da eine ſolche abſolute Einſchränkung dem abſoluten unendlichen Weſen des Ich widerſpricht, iſt ſie ſelbſt unmöglich, und das ganze Entgegenſetzen eines Nicht-Ich iſt unmöglich.

Aber ferner — es ſezt einen *Gegenſtand*, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn ſetzen möge, und ſezt dadurch eine auſſer ihm liegende, und von ſeiner Thätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, ſondern vielmehr ihr entgegengeſezte Thätigkeit. Dieſe entgegengeſezte Thätigkeit muſs allerdings in einem gewiſſen Sinne (ununterſucht in welchem) *im Ich liegen*, inſofern ſie darin geſezt iſt; ſie muſs aber auch in einem andern Sinne (gleichfalls ununterſucht in welchem) *im Gegenſtande liegen*. Dieſe Thätigkeit, inſofern ſie im Gegenſtande liegt, ſoll irgend einer Thätigkeit (= X) des Ich entgegengeſezt ſeyn; nicht derjenigen, wodurch ſie im Ich geſezt wird, denn dieſer iſt ſie gleich; mithin *irgend einer andern*. Es muſs

widerſtehende p. 239.

[illegible]

[illegible] sondern [illegible] abhangen, [illegible] entgegengesezt seyn [illegible] Gegentheil [illegible]

[illegible] Bestimmte [illegible] Bestimmt [illegible] abhängig.

mit

mithin, inſofern ein Gegenſtand geſezt werden ſoll, und als Bedingung *der Möglichkeit eines ſolchen* jedes Gegenſtands *Setzens*, noch eine von der Thätigkeit dieses des Setzens verſchiedne Thätigkeit (= X) im Ich vorkommen. Welches iſt dieſe Thätigkeit? der Widerstanden wird, durch welchen Widerstand eben das Ich veranlasst wird den Gegenstand das widerstehende p. 239. zu setzen

Zuförderſt eine ſolche, die durch den Gegenſtand *nicht aufgehoben wird;* denn ſie ſoll der Thätigkeit des Gegenſtandes widerstehen entgegengeſezt ſeyn; beide ſollen demnach, als geſezt, neben einander beſtehen: — alſo eine ſolche, deren Seyn vom Gegenſtande unabhängig iſt, ſo wie umgekehrt der Gegenſtand von ihr unabhängig iſt. — Eine ſolche Thätigkeit muſs ferner im Ich ſchlechthin gegründet ſeyn, weil ſie unabhängig vom Setzen alles Gegenſtandes, und dieſer im Gegentheil von ihr unabhängig iſt; ſie iſt demnach geſezt durch die abſolute Handlung des Ich, durch welche es ſich ſelbſt ſezt. p. 242. — Endlich ſoll, laut obigem, das Objekt in die Unendlichkeit hinaus geſezt werden können; dieſe ihm widerſtehende Thätigkeit des Ich oder X, muſs demnach ſelbſt in die Unendlichkeit, über alles mögliche Objekt hinaus gehen; und ſelbſt unendlich ſeyn. — Ein Objekt aber muſs geſezt werden, ſo gewiſs, als der zweite Grundſaz d. i. der des Entgegensetzens gültig iſt. — Demnach iſt X die durch das Ich in ſich ſelbſt geſezte unendliche Thätigkeit; und dieſe verhält ſich zur objektiven Thätigkeit des Ich, wie Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenſtand wird bloſs geſezt, inſofern einer Thätigkeit des Ich =x widerſtanden wird; keine ſolche Thätigkeit X des Ich, kein Gegenſtand. — Sie verhält ſich wie das beſtimmende zum beſtimmten.

Wenn [illegible] Also.

Nur *inwiefern* jener Thätigkeit widerſtanden wird, kann ein Gegenſtand geſezt werden; und inwiefern ihr nicht widerſtanden wird, iſt kein Gegenſtand.

X oder durch den Gegenſtand widerſtanden wird

Wir betrachten jezt dieſe Thätigkeit in Rükſicht ihrer Beziehung auf die des Gegenſtandes. — An ſich betrachtet ſind beide völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengeſezt; es findet zwiſchen ihnen gar keine Beziehung Statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Objekt geſezt werden, ſo müſſen ſie, doch durch das ein Objekt ſetzende Ich, auf einander bezogen werden. Von dieſer Beziehung hängt gleichfalls das Setzen eines Objekts überhaupt ab; inſofern ein Objekt geſezt wird, werden ſie bezogen, und inwiefern ſie nicht bezogen werden, wird kein Objekt geſezt. — Ferner, da das Objekt abſolut, ſchlechthin, und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloſs als ſolcher) geſezt wird, ſo geſchiehet auch die Beziehung ſchlechthin und ohne allen Grund; und erſt jezt iſt völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich abſolut ſey: es iſt abſolut, inwiefern es ſich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden ſchlechthin bezogen, heiſst, ſie werden ſchlechthin gleich geſezt. Da ſie aber, ſo gewiſs ein Objekt geſezt werden ſoll, nicht gleich ſind, ſo läſst ſich nur ſagen, ihre Gleichheit werde ſchlechthin gefordert: ſie *ſollen* ſchlechthin gleich ſeyn. — Da ſie aber wirklich nicht gleich ſind, ſo bleibt immer die Frage, welches von beiden ſich nach dem andern richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden ſolle. — Es iſt ſogleich einleuchtend, wie dieſe Frage beantwortet werden müſſe.

+ Das iſt Sehr [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Beziehen u. gleich ſetzen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Gliedern

[illegible] keine andere Relation, keine andere Ergänzung zwiſchen [illegible] Dinge, als die Gleichheit.

[illegible] dem Grund geſollt werden, was ja a parte rei unmöglich iſt.

Nach dem obigen [illegible] nicht bloß die Uebereinstimmung, sondern die Gleichheit des Objekts mit dem Ich gefordert.

ſe. So wie das Ich geſezt iſt, iſt alle Realität geſezt; im Ich ſoll Alles geſezt ſeyn; das Ich ſoll ſchlechthin unabhängig, Alles aber ſoll von ihm abhängig ſeyn. Alſo, es wird die Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das abſolute Ich, gerade um ſeines abſoluten Seyns Willen, iſt es, welches ſie fordert *).

(Die Thätigkeit Y (in dem, was hernach als Objekt geſezt ſeyn wird) ſey gegeben: (es bleibt uns unterſucht, *wie*, und *welchem Vermögen* des Subjekts,) Auf ſie wird eine Thätigkeit des Ich *bezogen*; es wird

bezogen heist hier; Q 3 Es wird gefordert, dass Y einer Thätigkeit des Ich gleich sey.

---

*) *Kants* kategoriſcher Imperativ. Wird es irgendwo klar, daſs *Kant* ſeinem kritiſchen Verfahren, nur ſtillſchweigend, gerade die Praemiſſen zu Grunde legte, welche die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, ſo iſt es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategoriſchen Imperativ, als abſolutes Poſtulat der Uebereinſtimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Vorausſetzung eines abſoluten Seyns des Ich, durch welches alles geſezt wäre, und, inwiefern es nicht *iſt*, wenigſtens ſeyn *ſollte*. — *Kants* mehreſte Nachfolger ſcheinen das, was ſie über den kategoriſchen Imperativ ſagen, dieſem groſsen Manne bloſs nachzuſagen, und über den Grund der Befugniſs eines abſoluten Poſtulats noch nicht auf's reine gekommen zu ſeyn. — Nur *weil*, und *inwiefern* das Ich ſelbſt abſolut iſt, hat es das Recht abſolut zu poſtuliren; und dieſes Recht erſtreckt ſich denn auch nicht weiter, als auf ein Poſtulat dieſes ſeines abſoluten Seyns, aus welchem denn freilich noch manches andre ſich dürfte *deduciren* laſſen. — Eine Philoſophie, die an allen Enden, wo *ſie* nicht weiter fortkommen kann, ſich auf eine Thatſache des Bewuſstſeyns beruft, iſt um weniges gründlicher als die verrufne Popular-Philoſophie.

+ Die idealiter angenommene Thätigkeit ausser dem Ich die einer Thätigkeit des Ich wirklich gleich ist ist Nicht-Y, weil Y der Thätigkeit des Ich nicht wirklich

gleich ist, sondern nur gleich seyn sollte.

(idealiter angenommen)

Der Grund warum die Gleichheit gefordert wird!

In einer Welt in der die Thätigkeit des Objekts statt Y zu seyn, −Y wäre.

demnach gedacht eine Thätigkeit auſſer dem Ich (= — Y), die jener Thätigkeit des Ich gleich wäre. Wo iſt bei dieſem Geſchäfte der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, daſs *alle* Thätigkeit, der des Ich gleich ſeyn ſolle, und dieſe Forderung iſt im abſoluten Seyn des Ich gegründet, Nicht — Y liegt in einer *Welt*, in der alle Thätigkeit der des Ich *wirklich* gleichen würde, und iſt ein Ideal. — Nun kommt Y mit — Y nicht überein, ſondern iſt demſelben *entgegengeſezt*. Daher wird es einem *Objekte* zugeſchrieben; und ohne jene Beziehung, und die abſolute Forderung, welche dieſelbe begründet, wäre kein Objekt für das Ich, ſondern daſſelbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer p. 266. unten ſehen werden, Nichts.)

setzt sich gleich mit ~~sich~~ dem Nicht-Ich = −Y,

Diese Bestimmung, diese Beziehung dieses Gleichsetzens − geschieht nicht wirklich sondern sollte nur geschehen; Es ist nur wirklich da, ein Streben Tendenz sie hervorzubringen.

Alſo, das abſolute Ich bezicht ſich ſelbſt ſchlechthin auf ein Nicht Ich (jenes — Y), das, wie es ſcheint, zwar ſeiner Form nach, (inſofern es überhaupt etwas auſſer dem Ich) nicht aber ſeinem Gehalte nach Nicht-Ich ſeyn ſoll; denn es ſoll mit dem Ich vollkommen übereinſtimmen. Es kann aber mit demſelben nicht übereinſtimmen, inſofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich ſeyn ſoll; mithin iſt jene auf daſſelbe bezogne Thätigkeit des Ich gar kein Beſtimmen (zur wirklichen Gleichheit) ſondern es iſt bloſs eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Beſtimmung, das dennoch völlig rechtskräftig iſt, denn es iſt durch das abſolute Setzen des Ich geſezt.

nicht die Gleichsetzung selbst, sondern nur ein Streben darnach, nicht die Gleichheit selbst, sondern nur eine

Das Reſultat unſrer bisherigen Unterſuchungen iſt demnach folgendes: die reine in ſich ſelbſt zurükgehenhende Thätigkeit des Ich iſt, *in Beziehung auf ein mögliches Objekt*, ein *Streben*; und zwar, laut p. 243 obigem Beweiſe, *ein unendliches Streben.* Dieſes unendliche Streben iſt in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt.

Wir ſehen jezt, inwiefern durch dieſe aus andern Grundſätzen erwieſenen Reſultate, der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geſchehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerſpruch gelöſ't ſey. — Das Ich, welches, überhaupt als p. 174 Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur inſofern Intelligenz iſt, inwiefern ein Nicht-Ich iſt, ſoll dennoch bloſs vom Ich abhängen; und um dieſes möglich zu finden, muſten wir wieder eine Kauſalität des Ich zur Beſtimmung des Nicht-Ich annehmen, inſofern daſſelbe, Objekt des intelligenten Ich ſeyn ſoll. Auf den erſten Anblik, und das Wort in ſeiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine ſolche Kauſalität ſich ſelbſt auf; unter Vorausſetzung derſelben, war entweder das Ich nicht geſezt, oder das Nicht-Ich nicht geſezt, und mithin konnte kein Kauſalitäts-Verhältniſs zwiſchen ihnen Statt finden. Wir ſuchten dieſen Widerſtreit zu vermitteln durch die Unterſcheidung zweier entgegengeſezter Thätigkeiten des Ich, der reinen, und der objektiven; und durch die Vorausſetzung, daſs vielleicht die erſtere zur zweiten unmittelbar ſich verhalten möchte, wie Urſache zum bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objekte ſich verhalten möchte wie Urſache zum bewirkten, und daſs demnach die reine Thätigkeit des Ich, wenigſtens *mittelbar* (durch das Mittelglied der objektiven Thätigkeit) mit dem Objekte im Kauſalitäts-Verhältniſſe ſtehen dürfte. Inwiefern iſt nun dieſe Vorausſetzung beſtätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erſte die reine Thätigkeit des Ich, ſich als Urſache der objektiven bewährt? Zuförderſt, inſofern kein Objekt geſetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden iſt, welcher die des Objekts widersteht entgegengeſetzt iſt, und dieſe Thätigkeit nothwendig vor allem Objekte ſchlechthin und lediglich durch das Subjekt ſelbſt im Subjekte ſeyn muſs, mithin die reine Thätigkeit deſſelben iſt; iſt die reine Thätigkeit des Ich, als ſolche, *Bedingung aller ein Objekt ſetzenden Thätigkeit.* Inſofern aber dieſe reine Thätigkeit, urſprünglich ſich auf gar kein Objekt bezieht, und von demſelben, ſo wie daſſelbe von ihr, gänzlich unabhängig iſt, muſs ſie durch eine gleichfalls abſolute Handlung des Ich, auf die Thätigkeit des Objekts, (das inſofern noch nicht als *Objekt* geſezt iſt) *), bezogen

---

*) Die Behauptung, daſs die reine Thätigkeit *an ſich*, und *als ſolche* ſich auf ein Objekt bezoge, und daſs es dazu keiner beſondern abſoluten Handlung des Beziehens bedürfte, wäre der transcendentale Grundſatz *des intelligiblen Fatalismus*; des konſequenteſten Syſtems über Freyheit, das vor der Begründung einer Wiſſenſchaftslehre möglich war: und aus dieſem Grundſatze wäre man denn allerdings in Rükſicht auf endliche Weſen zu der Folgerung berechtigt, daſs inſofern keine reine Thätigkeit geſezt ſeyn könne, inwiefern ſich keine äuſſere, und da das endliche Weſen ſchlechthin endlich, es verſteht ſich nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch etwas auſſer ihm, geſezt ſey. Von der Gottheit, d. i. von einem Weſen, durch deſſen reine

ihr gleichgesetzt

zogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich dieſe Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (daſs ſie wirklich geſchieht) *abſolut* iſt; (auf ihr abſolutes Seyn gründet ſich die abſolute Spontaneität der Reflexion im Theoretiſchen, und die des Willens im Praktiſchen, wie wir zu ſeiner Zeit ſehen werden) ſo iſt ſie doch ihrem *Gehalte* nach, (daſs ſie ein *Beziehen* iſt, und Gleichheit, und Subordination deſſen, was nachmals als Objekt geſezt wird, fordert,) durch das abſolute Geſeztſeyn des Ich, als Inbegrif aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit iſt in dieſer Rükſicht *Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich iſt. — Inwiefern die reine Thätigkeit durch die ſo eben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Objekt bezogen wird, iſt ſie, wie geſagt, p. 246 ein Streben. Daſs überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Objekt geſezt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an ſich; daſs aber, *wenn* ſie ſo geſezt wird, ſie als ein *Streben* geſezt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Jene Forderung, daſs alles mit dem Ich übereinſtimmen, alle Realität durch das Ich ſchlechthin geſezt ſeyn ſolle, iſt die Forderung deſſen, was man praktiſche Vernunft nennt, und mit Recht ſo nennt. Ein ſolches praktiſches Vermögen der Vernunft war bis-

Definition des prakt. Vermögens der Vernunft

---

reine Thätigkeit unmittelbar auch ſeine objektive geſezt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein ſolcher Begriff für uns überſchwenglich wäre, das Syſtem des intelligiblen Fatalismus gelten.

NB. Das Ich ist practisch in so fern es in die Unendlichkeit strebt (seiner Reflexion über sich die Idee eines ∞ Ich zum Grunde legt. p268).

bisher poſtulirt, aber nicht erwieſen worden. Die Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philoſophen erging, zu erweiſen, *daſs* die Vernunft praktiſch ſey, war demnach ſehr gerecht. — Ein ſolcher Beweiſs nun muſs für die theoretiſche Vernunft ſelbſt befriedigend geführt, und dieſelbe darf nicht bloſs durch einen Machtſpruch abgewieſen werden. Dies iſt auf keine andere Art möglich, als ſo, daſs gezeigt werde, die Vernunft könne ſelbſt nicht theoretiſch ſeyn, wenn ſie nicht praktiſch ſey; es ſey keine Intelligenz im Menſchen möglich, wenn nicht ein praktiſches Vermögen in ihm ſey; die Möglichkeit aller Vorſtellung gründe ſich auf das leztere. Und dies iſt denn ſo eben geſchehen, indem dargethan worden, daſs ohne ein practisches Vermögen ohne ein Streben, überhaupt kein Objekt möglich ſey.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu löſen, die unſre ganze Theorie umzuſtoſsen droht. Nemlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Thätigkeit auf die des nachmaligen Objekts, — dieſe Beziehung geſchehe nun unmittelbar, oder vermittelſt eines nach der Idee jener reinen Thätigkeit entworfnen Ideals, — iſt nicht möglich, wenn nicht ſchon auf irgend eine Weiſe die Thätigkeit des Objekts dem beziehenden Ich gegeben ſeyn ſoll. * Laſſen wir ſie ihm nun auf die gleiche Weiſe durch Beziehung derſelben auf eine Tendenz der reinen Thätigkeit des Ich gegeben ſeyn, ſo dreht ſich unſre Erklärung im Zirkel, und wir erhalten ſchlechthin keinen erſten Grund der Beziehung überhaupt. Ein ſolcher erſter Grund muſs,

muſs, es verſteht ſich bloſs in einer Idee, weil es ein erſter Grund ſeyn ſoll, aufgezeigt werden.

Das abſolute Ich iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich: alles in ihm iſt Ein und ebendaſſelbe Ich, und gehört, (wenn es erlaubt iſt, ſich ſo uneigentlich auszudrücken), zu Einem und eben demſelben Ich; es iſt da nichts zu unterſcheiden, kein mannigfaltiges, das Ich iſt Alles, und iſt Nichts, weil es "*für ſich*" nichts iſt, d. h. kein ſetzendes und kein geſeztes in ſich ſelbſt "unterſcheiden" kann."— Es *ſtrebt*, (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rükſicht auf eine künftige Beziehung geſagt wird) kraft ſeines Weſens ſich in dieſem Zuſtande zu behaupten. — Es thut in ihm ſich eine Ungleichheit, und darum etwas "fremdartiges" hervor: (*Daſs* das geſchehe, läſst ſich a priori gar nicht erweiſen, ſondern jeder kann es ſich nur in ſeiner eignen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jezt von dieſem fremdartigen weiter auch gar nichts ſagen, als daſs es *nicht* aus dem innern Weſen des Ich "abzuleiten" iſt, denn in dieſem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterſcheidendes), [illegible] denn [illegible], conf. [illegible] ad p. 200.

Dieſes fremdartige ſteht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, ſchlechthin identiſch zu ſeyn; und denken wir uns irgend ein intelligentes Weſen auſser dem Ich, welches daſſelbe in jenen zwei verſchiedenen Zuſtänden beobachtet, ſo wird *für daſſelbe* das Ich eingeſchränkt, ſeine Kraft zurükgedrängt erſcheinen, wie wir z. B. es in der Körper-Welt annehmen.

sich in seinem ursprünglichen Zustande (s. vorig. Abs.) zu erhalten.

Aber

Aber nicht ein Weſen auſser dem Ich, ſondern das Ich ſelbſt ſoll die Intelligenz ſeyn, welches jene Einſchränkung ſezt; und wir müſſen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu löſen. — Iſt das Ich ſich ſelbſt gleich, und ſtrebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit ſich ſelbſt, ſo muſs es dieſes, *nicht* durch ſich ſelbſt unterbrochne Streben, ſtraks wiederherſtellen; und ſo würde denn eine Vergleichung zwiſchen dem Zuſtande ſeiner Einſchränkung, und der Wiederherſtellung des gehemmten Strebens, alſo eine bloſse Beziehung ſeiner ſelbſt auf ſich ſelbſt, ohne alles Hinzuthun des Objekts möglich, wenn ſich ein Beziehungsgrund zwiſchen beiden Zuſtänden, aufzeigen lieſse.

Setzet die ſtrebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anſtoſs, ſo iſt bis C nichts zu unterſcheiden, denn das Ich, und Nicht-Ich iſt nicht zu unterſcheiden, und es findet bis dahin gar nichts ſtatt, deſſen das Ich ſich je bewuſst werden könnte. In C wird dieſe, den erſten Grund alles Bewuſsſeyns enthaltende, aber nie zum Bewuſstſeyn gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eignen innern Weſens kann ſie nicht gehemmt werden; ſie geht demnach über C fort, aber als eine ſolche, die von auſſen gehemmt worden, und *nur* durch ihre eigne innere Kraft ſich erhält; und ſo bis an den Punkt, wo kein Widerſtand mehr iſt, z. B. bis D. [a) über D hinaus kann ſie eben ſo wenig Gegenſtand des Bewuſstſeyns ſeyn, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht geſagt, daſs das Ich ſelbſt ſeine Thätigkeit, als eine gehemmte und nur durch ſich

ſelbſt

sich ihrer als einer solchen bewusst wäre.

ſelbſt ſich erhaltende ſetze; ſondern nur, daſs irgend eine Intelligenz auſser dem Ich ſie als eine ſolche würde ſetzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der ſo eben gemachten Vorausſetzung — Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäſs ſetzen ſollte — und dieſe Intelligenz ſind gerade wir ſelbſt in unſrer gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Reflexion — müſste jene Thätigkeit nothwendig als die eines *Ich* — eines ſich ſelbſt ſetzenden Weſens, dem nur dasjenige zukommt, was es in ſich ſezt, — ſetzen. Mithin müſste das Ich ſelbſt ſowohl die Hemmung ſeiner Thätigkeit, als die Wiederherſtellung derſelben, in ſich ſelbſt ſetzen, ſo gewiſs es die Thätigkeit eines Ich ſeyn ſoll, welche gehemmt, und wiederhergeſtellt wird. Aber *ſie kann nur als wiederhergeſtellt geſezt werden, inwiefern ſie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern ſie als wiederhergeſtellt geſezt wird*, denn beides ſteht nach obigem in Wechſelbeſtimmung. Mithin ſind die zu vereinigenden Zuſtände ſchon an und für ſich ſynthetiſch vereinigt; anders als vereinigt können ſie gar nicht geſezt werden. *Daſs* ſie aber überhaupt geſezt werden, liegt in dem bloſsen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich poſtulirt. Und ſo wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch geſezt, und demnach wiederhergeſtellt ſeyn muſs, im Ich, und durch das Ich zu ſetzen.

Nicht in der Definition des Ich pll. Aber in dem Grundsatze p. 30. D.

Alles Setzen des Ich, ginge demnach aus vom Setzen eines bloſs ſubjektiven Zuſtandes; alle Syntheſis (sc. des Zustandes in welchem die Thätigkeit des Ich wiederhergestellt wird) von

^ Diese Synthesis ist die der beyden im Ich gesetzten E. mit ihm zugleich ~~postulirten~~ Zustände p. 253.

von einer in ſich ſelbſt nothwendigen Syntheſis eines Entgegengeſezten im bloſsen (im Ich) Subjekte. Dieſes bloſs und lediglich ſubjektive wird ſich tiefer unten (p. 284) als das *Gefühl* zeigen.

p. 265.

Als Grund dieſes Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objekts geſezt; dieſe Thätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjekte gegeben durchs Gefühl, und nun iſt die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Löſung der aufgezeigten Schwierigkeit. Iezt gehen wir zurük zu dem Punkte, von welchem wir ausgingen. (p. 256.) Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Objekt im Ich: war das Reſultat unſrer Unterſuchung, und dadurch ſcheint denn der Widerſpruch zwiſchen dem endlichen bedingten Ich, als Intelligenz, und zwiſchen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer anſehen, ſo finden wir, daſs er zwar von dem Punkte, auf welchem wir ihn antrafen, zwiſchen dem intelligenten, und nicht-intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinaus geſchoben ſey, und höhere Grundſätze in Widerſtreit bringe.

Nemlich wir hatten den Widerſpruch zwiſchen einer unendlichen u. einer endlichen Thätigkeit eines u. eben deſſelben Ich zu löſen, und löſsten ihn ſo, daſs die *unendliche* Thätigkeit ſchlechthin nicht objektiv, ſondern lediglich in ſich ſelbſt *zurükgehend*, die *endliche* aber *objektiv* ſey. Nunmehr aber iſt die unendliche Thätigkeit ſelbſt,

^ Ein Ob. jezt bestimmend

ſelbſt, als ein *Streben*, bezogen auf das Objekt, mithin inſofern ſelbſt objektive Thätigkeit; und da dieſelbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erſtere endliche objektive Thätigkeit neben ihr beſtehen ſoll, ſo haben wir eine unendliche, und eine endliche objektive Thätigkeit eines und eben deſſelben Ich, welche Annahme abermals ſich ſelbſt widerſpricht. Dieſer Widerſpruch läſst ſich nur dadurch löſen, daſs gezeigt werde, die unendliche Thätigkeit des Ich, ſey in einem andern Sinne * objektiv, als ſeine endliche Thätigkeit.
* Auf ein Ideal, auf ein Object das nicht ist, aber seyn sollte p. 256.

Die Vermuthung, welche ſich jedem auf den erſten Anblik darbietet, iſt ohne Zweifel dieſe, daſs die endliche objektive Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches*, ſein unendliches Streben aber auf ein bloſs *eingebildetes* Objekt gehe. Dieſe Vermuthung wird ſich allerdings beſtätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Zirkel beantwortet, und eine Unterſcheidung ^ ſchon vorausgeſezt wird, die erſt durch Unterſcheidung jener beiden Thätigkeiten möglich iſt, ſo müſſen wir in die Unterſuchung dieſer Schwierigkeit etwas tiefer hinein gehen.
^ zwischen einem wirkl. u. einem eingebildeten Objecte.

Alles Objekt iſt nothwendig beſtimmt, ſo gewiſs es ein Objekt ſeyn ſoll; denn inſofern es das iſt, beſtimmt es ſelbſt das Ich, und ſein Beſtimmen deſſelben iſt ſelbſt beſtimmt, (hat ſeine Grenze.) Alle objektive Thätigkeit iſt demnach, ſo gewiſs ſie das iſt, beſtimmend, und inſofern auch beſtimmt; demnach auch endlich. Mithin kann ſelbſt jenes unendliche Streben nur in einem gewiſſen Sinne unendlich ſeyn, und in einem gewiſſen andern muſs es endlich ſeyn.

Nun

dem ∞ Streben

Nun wird demſelben eine objektive endliche Thätigkeit *entgegengeſezt*; dieſe muſs demnach endlich ſeyn in demjenigen Sinne, in welchem das Streben unendlich iſt, und das Streben iſt unendlich, inwiefern dieſe objektive Thätigkeit endlich iſt. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objektive Thätigkeit hat. Es fragt ſich nur, welches dieſes Ende ſey?

sc. Ideal dem Ich widerſtehende Thätigkeit p. 242.

Die endliche objektive Thätigkeit ſezt zum Behuf ihres Beſtimmens ſchon eine der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengeſezte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Objekt beſtimmt wird. Sie iſt, zwar nicht inwiefern ſie überhaupt handelt, denn inſofern iſt ſie nach dem obigen abſolut, ſondern inwiefern ſie die *beſtimmte* Grenze des Objekts ſezt (daſs es gerade in ſo weit u. nicht mehr oder weniger dem Ich widerſtehe) abhängig, beſchränkt, und endlich. Der Grund ihres Beſtimmens, und mithin auch ihres Beſtimmtſeyns, liegt auſser ihr. — Ein durch dieſe inſofern beſchränkte Thätigkeit beſtimmtes Objekt iſt ein *wirkliches*.

Definition des wirklichen Objekts. conf. E. p. 75.

In dieſer Rükſicht iſt das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Objekt vorgezeichnete Grenzbeſtimmung hinaus, und muſs laut obigem darüber hinaus gehen, wenn eine ſolche Grenzbeſtimmung ſeyn ſoll. Es beſtimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechſelwirkung mit der Thätigkeit des Ich ſteht, abhängende Welt, ſondern eine Welt, wie ſie ſeyn würde, wenn durch das Ich ſchlechthin alle Realität geſezt wäre; mithin eine ideale, bloſs durch das Ich, und ſchlechthin durch kein Nicht-Ich geſezte Welt.

Definition der idealen Welt.

Inwie-

Inwiefern aber iſt dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Objekt geht, und dieſem Objekte, ſo gewiſs es ein ſolches ſeyn ſoll, Grenzen ſetzen muſs. Nicht die Handlung des Beſtimmens überhaupt, aber die Grenze der Beſtimmung hing bei dem wirklichen Objekte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objekte aber hängt die Handlung des Beſtimmens ſowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; daſſelbe ſteht unter keiner andern Bedingung, als unter der, daſs es überhaupt Grenzen ſetzen muſs, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil dieſe Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

d. h. Das wirkliche hat eine feste, das Ideale eine durch die Spontaneität des Ich veränderliche Grenze. vgl. E. p. 29.

Das Ideal iſt abſolutes Produkt des Ich; es läſst ſich ins unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem beſtimmten Momente ſeine Grenze, die in dem nächſten beſtimmten Momente, gar nicht die gleiche ſeyn muſs. Das unbeſtimmte Streben überhaupt, — das inſofern freilich nicht Streben heiſsen ſollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches auſserhalb aller Beſtimmbarkeit liegt — iſt unendlich; aber als ſolches kommt es nicht zum Bewuſstſeyn, noch kann es dazu kommen, "weil Bewuſstſeyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Beſtimmung möglich iſt." Sobald aber über daſſelbe reflektirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geiſt inne wird, daſs es endlich ſey, dehnt er es wieder aus; ſobald er ſich aber die Frage aufwirft: iſt es nun unendlich, wird es gerade durch dieſe Frage endlich; und ſo fort in's Unendliche.

Diese Nothwendigkeit der Reflexion zum Behuf des Bewußtseyns [illegible] welche oder die Bestimmung der Begrenzung sich im Ich nicht unterscheidbar hervorthut p. 251.

Alſo die Zuſammenſetzung *unendlich*, und *objektiv* iſt ſelbſt ein Widerſpruch. Was auf ein Objekt geht, iſt endlich, und was endlich iſt, geht auf ein Objekt. Dieſer Widerſpruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daſs das Objekt überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, auſser in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Objekt ſeines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem beſtimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, ſo wäre es gar kein Objekt mehr, ~~und~~ die Idee der Unendlichkeit wäre realiſirt, welches aber ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

durch einen Progressum ad Infinitum

Als Objekt in der Anschauung dargestellt p. 194.

Dennoch ſchwebt die Idee einer ſolchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und iſt im Innerſten unſers Weſens enthalten. Wir ſollen, laut der Anforderung deſſelben an uns, den Widerſpruch löſen; ob wir ſeine Löſung gleich nicht als möglich denken können, und vorausſehen, daſs wir ſie in keinem Momente unſers in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daſeyns werden als möglich denken können. Aber eben dies iſt das Gepräge unſerer Beſtimmung für die Ewigkeit.

Und ſo iſt denn nunmehro das Weſen des Ich beſtimmt, inſoweit es beſtimmt werden kann, und die Widerſprüche in demſelben gelöſst, inſoweit ſie gelöſ't werden können.* Das Ich iſt unendlich, aber bloſs ſeinem Streben nach; es ſtrebt unendlich zu ſeyn. Im Begriffe des Strebens ſelbſt aber liegt ſchon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerſtrebt* wird, iſt kein Streben. Wäre das Ich mehr als ſtrebend; hätte es eine unendliche Kauſalität, ſo wäre es kein Ich, es ſetzte ſich nicht ſelbſt, und wäre demnach Nichts.

Oho!!

Hätte es dieſes unendliche Streben nicht, ſo könnte es abermals nicht ſich ſelbſt ſetzen, denn es könnte ſich nichts entgegenſetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts.

Wir legen das bis jezt deducirte, noch auf einem andern Wege dar, um den für den praktiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre höchſtwichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es giebt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloſs inſofern ein Streben iſt, als ihm widerſtanden wird, und als es keine Kauſalität haben kann; alſo ein Streben, das, inwiefern es dies iſt, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

^ [illegible] ein [illegible] mithin: es wird dadurch gefordert, weil es nicht seyn kann!!

Inſofern es keine Kauſalität haben kann, ſagte ich; mithin^ wird eine ſolche Kauſalität gefordert. Daſs eine ſolche Forderung abſoluter Kauſalität im Ich urſprünglich vorhanden ſeyn müſſe, iſt aus dem ohne ſie nicht zu löſenden Widerſpruche zwiſchen dem Ich, als Intelligenz, und als abſolutem Weſen, dargethan worden.* Demnach iſt der Beweiſs apagogiſch geführt, es iſt gezeigt worden, daſs man die Identität des Ich aufgeben müſſe, wenn man die Forderung einer abſoluten Kauſalität nicht annehmen wolle.

Dieſe Forderung muſs ſich auch direkt, und genetiſch erweiſen laſſen; ſie muſs ſich nicht nur durch Berufung auf höhere Principien, denen ohne ſie, widerſprochen würde, glaubwürdig machen, ſondern von dieſen höhern Principien ſelbſt eigentlich deduci-

ren

* Da aber [illegible] nicht gehandelt werden kann [illegible] die Definition des Ich aber nicht gültig [illegible] einer absol. Forderung, [illegible] solche Forderung [illegible]

ren laſſen, ſo daſs man einſehe, *wie* eine ſolche Foderung im menſchlichen Geiſte entſtehe. — Es muſs ſich nicht bloſs ein Streben nach einer (durch ein beſtimmtes Nicht-Ich) beſtimmten Kauſalität, ſondern ein Streben nach Kauſalität überhaupt aufzeigen laſſen, welches leztere das erſtere begründet. — Eine über das Objekt hinaus gehende Thätigkeit, wird ein Streben, eben darum, weil ſie über das Objekt hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, daſs ſchon ein Objekt vorhanden ſey. Es muſs ſich ein Grund des Herausgehens des Ich aus ſich ſelbſt, durch welches erſt ein Objekt möglich wird, aufzeigen laſſen. Dieſes aller [illegible] widerſtrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rükſicht auf das Ich begründende Herausgehen, muſs bloſs, und lediglich im Ich begründet ſeyn; und durch daſſelbe erhalten wir erſt den wahren Vereinigungspunkt zwiſchen dem abſoluten, praktiſchen, und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunkt: — Es iſt völlig klar, daſs das Ich, inwieſern es ſich ſelbſt ſchlechthin ſezt, inwieſern es iſt, wie es ſich ſezt, und ſich ſezt, wie es iſt, ſchlechterdings ſich ſelbſt gleich ſeyn müſſe, und daſs inſofern in ihm gar nichts Verſchiednes vorkommen könne; [illegible] und daraus folgt denn freilich ſogleich, daſs *wenn* etwas Verſchiednes in ihm vorkommen ſolle, daſſelbe durch ein Nicht-Ich geſezt ſeyn müſſe. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich ſetzen können, *ſo muſs die Bedingung der Möglichkeit eines ſolchen fremden Einfluſſes im Ich ſelbſt, im abſoluten Ich,* vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet

Daß in [illegible] Verschiedenes [illegible] fremde [illegible] in mehrere verschiedene [illegible] ursprünglich [illegible]

[illegible]

gründet ſeyn; das Ich muſs urſprünglich, und ſchlechthin in ſich die Möglichkeit ſetzen, daſs etwas auf daſſelbe einwirke; es muſs ſich, unbeſchadet ſeines abſoluten Setzens durch ſich ſelbſt, für ein anderes Setzen gleichſam "offen erhalten." Demnach müſste ſchon urſprünglich im Ich ſelbſt, eine Verſchiedenheit ſeyn, wenn jemals eine darein kommen ſollte; und zwar müſste dieſe Verſchiedenheit im abſoluten Ich, als ſolchem, gegründet ſeyn. — Der anſcheinende Widerſpruch dieſer Vorausſetzung wird zu ſeiner Zeit ſich von ſelbſt löſen, und die Ungedenkbarkeit derſelben ſich verlieren. conf. die [illegible] [illegible].

Das Ich ſoll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm ſelbſt zu unterſcheidendes in ſich antreffen: von dieſem Punkte kann am füglichſten unſre Unterſuchung ausgehen.

Aber dennoch ſoll dieſes fremdartige im *Ich* angetroffen werden, und muſs darin angetroffen werden. Wäre es *auſſer dem Ich*, ſo wäre es für das Ich Nichts, und es würde daraus Nichts für das Ich erfolgen. Mithin muſs es in gewiſſer Rükſicht dem Ich auch *gleichartig* ſeyn; es muſs demſelben zugeſchrieben werden können.

* Definition vom Wesen des Ichs

*Das Weſen des Ich beſteht in ſeiner Thätigkeit; ſoll demnach jenes heterogene dem Ich auch zugeſchrieben werden können; ſo muſs es überhaupt ſeyn eine Thätigkeit des Ich, die als ſolche nicht fremdartig ſeyn kann, ſondern deren bloſse *Richtung* vielleicht fremdartig, nicht im Ich, ſondern auſſer dem

Ich begründet iſt. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Vorausſetzung, hinaus geht in das Unendliche, in einem gewiſſen Punkte aber angeſtoſsen, doch dadurch nicht vernichtet, ſondern nur in ſich ſelbſt zurükgetrieben wird, ſo iſt und bleibt die Thätigkeit des Ich, inſofern ſie das iſt, immer Thätigkeit des Ich; nur daſs ſie zurükgetrieben wird, iſt dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die ſchwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerſte des Weſens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieſer Richtung ſeiner Thätigkeit *nach auſſen* in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach auſſen, von einer nach innen, unterſchieden werden? und warum wird die nach innen zurükgetriebne, als fremdartig und nicht im Ich begründet, angeſehen?

conf. p. 266.

Das Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, und inſofern iſt ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt zurükgehend. Die Richtung derſelben iſt, — wenn es erlaubt iſt, etwas noch nicht abgeleitetes vorauszuſetzen, bloſs um uns verſtändlich machen zu können, und wenn es ferner erlaubt iſt ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transcendentalen Punkte aus erſt in dieſelbe kommt, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird — die Richtung derſelben, ſage ich, iſt lediglich *centripetal*. (*Ein* Punkt beſtimmt keine Linie; es müſſen für die Möglichkeit einer ſolchen immer ihrer zwei gegeben ſeyn, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die bloſse Direktion bezeichnete. Eben ſo, und gerade aus dem gleichen Grunde, giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht

x [illegible] zwei, [illegible] Richtung [illegible] Richtungen [illegible] Richtungen [illegible]

✝ [illegible] [illegible] 2 Richtungen einander [illegible] [illegible] aus ebendemselben Grunde aus welchem 2 Punkte eine gerade Linie bestimmen, — in 2 gegen alle [illegible]

zwei, und zwar zwei entgegengeſezte giebt. Der Begriff der Richtung iſt ein bloſser Wechſelbegriff; *eine* Richtung iſt gar keine, und iſt ſchlechthin undenkbar. Mithin können wir der abſoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung nur unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung zuſchreiben, daſs wir auch eine andere centrifugale Richtung dieſer Thätigkeit entdecken werden. Nach der äuſſerſten Strenge genommen iſt in der gegenwärtigen Vorſtellungsart das Bild des Ich ein mathematiſcher, ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt konſtituirender Punkt, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterſcheiden iſt; der *ganz* iſt, *wo* er iſt, und deſſen Inhalt und Grenze (Gehalt, und Form) Eins, und eben daſſelbe iſt.) Liegt im Weſen des Ich nichts weiter, als lediglich dieſe konſtitutive Thätigkeit, ſo iſt es, was für uns jeder Körper iſt. Wir ſchreiben dem Körper auch zu eine *innere*, durch ſein bloſses Seyn geſezte Kraft; (nach dem Satze A = A.) aber, wenn wir nur transcendental philoſophiren, und nicht etwa transcendent, nehmen wir an, daſs *durch uns* geſezt werde, *daſs* ſie durch das bloſse Seyn des Körpers (für uns) geſezt ſey; nicht aber, daſs *durch und für den Körper ſelbſt* geſezt werde, *daſs* ſie geſezt ſey: und darum iſt der Körper für uns leblos, und ſeelenlos, und kein Ich. Das Ich ſoll ſich nicht nur ſelbſt ſetzen für irgend eine Intelligenz auſſer ihm; ſondern es ſoll ſich *für ſich ſelbſt* ſetzen; es ſoll ſich ſetzen *als* durch ſich ſelbſt geſezt. Es ſoll demnach, ſo gewiſs es ein Ich iſt, das Princip des Lebens, und des Bewuſstſeyns lediglich in ſich ſelbſt haben. * Demnach muſs das Ich, "ſo gewiſs es ein Ich iſt," unbedingt, und ohne

* [illegible] in der willkürlichen Definition [illegible] [illegible] — [illegible] [illegible] ursprünglich [illegible] [illegible] Bedingung einer fremden Einwirkung zu setzen.

ohne allen Grund das Princip in ſich haben über ſich ſelbſt zu reflektiren; und ſo haben wir urſprünglich das Ich in zweierlei Rükſicht, theils, inwiefern es reflektirend iſt, und inſofern iſt die Richtung ſeiner Thätigkeit centripetal; theils, inwiefern er dasjenige iſt, worauf reflektirt wird, und inſofern iſt die Richtung ſeiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Das Ich iſt geſezt, als Realität, und indem reflektirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig, als *Etwas*, als ein Quantum geſezt; es iſt aber geſezt, als alle Realität, mithin wird es nothwendig geſezt, als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach ſind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit, beide auf die gleiche Art im Weſen des Ich gegründet; ſie ſind beide Eins und eben daſſelbe, und ſind bloſs inſofern unterſchieden, inwiefern über ſie, als unterſchiedne, reflektirt wird. — (Alle centripetale Kraft in der Körperwelt iſt bloſses Produkt der Einbildungskraft des Ich, nach einem Geſetze der Vernunft, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird.)

[illegible]

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterſchieden werden könnten, iſt nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf ſie bezogen werden können, oder welches auf ſie bezogen werden könne. — Der Forderung, (wir müſſen immer etwas vorausſetzen, das noch nicht nachgewieſen iſt, um uns auch nur ausdrüken zu können; denn der Strenge nach iſt bis jezt noch gar keine *Forderung*, als Gegengentheil des *wirklich geſchehenden* möglich) der Forderung, daſs im Ich alle Realität ſeyn ſolle, geſchieht unter unſrer Vorausſetzung Genüge; beide Richtungen der Thätigkeit des Ich, die centripetale, und centrifugale fallen zuſammen, und ſind nur Eine, und eben dieſelbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbſtbewuſstſeyn Gottes ſoll erklärt werden, ſo iſt dies nicht anders möglich, als durch die Vorausſetzung, daſs Gott über ſein eignes Seyn reflektire. Da aber in Gott *das reflektirte* Alles in Einem, und Eins in Allem, und *das reflektirende* gleichfalls Alles in Einem, und Eins in Allem ſeyn würde, ſo würde in und durch Gott reflektirtes, und reflektirendes, das Bewuſstſeyn ſelbſt, und der Gegenſtand deſſelben, ſich nicht unterſcheiden laſſen, und das Selbſtbewuſstſeyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Geſez *der Beſtimmung* desjenigen, worüber reflektirt wird, gebunden iſt, ewig unerklärbar, und unbegreiflich bleiben wird.) So iſt demnach aus dem oben vorausgeſezten, kein Bewuſstſeyn abzuleiten: denn beide angenommene Richtungen, laſſen ſich nicht unterſcheiden.

[illegible]!
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Nun aber ſoll die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, in irgend einem Punkte angeſtoſsen, und in ſich ſelbſt zurückgetrieben werden; und das Ich ſoll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. *Daſs* dies geſchehe, als Faktum, läſst aus dem Ich ſich ſchlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es läſst allerdings ſich darthun, daſs es geſchehen müſſe, wenn ein wirkliches Bewuſstſeyn möglich ſeyn ſoll. cf. p. 257. Anm.

Iene Forderung des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden Ich, daſs das durch daſſelbe reflektirte Ich die Unendlichkeit ausfüllen ſolle, bleibt, und wird durch jenen Anſtoſs gar nicht eingeſchränkt. Die Frage, ob es dieſelbe ausfülle, und das Reſultat, daſs es dieſelbe wirklich nicht ausfülle, ſondern in C begränzt ſey, bleibt — und erſt jezt iſt die geforderte Unterſcheidung zweier Richtungen möglich. Aber nach S. 264, wo ja die absolute Thätigkeit des Ich, wodurch es sich selbst schlechthin setzt, – in sich zurückgehend, – ist

d. i. eine selbst in sich zurückgehende Thätigkeit, [illegible] centripetal [illegible] centrifugal genannt.

Nemlich nach der Forderung des abſoluten Ich, ſollte ſeine (inſofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber ſie wird in C reflektirt, wird mithin centripetal, und nun iſt durch Beziehung auf jene urſprüngliche Forderung einer ins Unendliche hinausgehenden centrifugalen Richtung, — (was unterſchieden werden ſoll, muſs auf ein drittes bezogen werden) — die Unterſcheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemäſse centrifugale, und eine ihr widerſtreitende (die zweite, durch den Anſtoſs reflektirte) centripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum dieſe zweite centripetale Richtung als etwas fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Princip des Ich entgegengeſetzten Princip abgeleitet wird, d. i. wegen des Anstoßes, dessen sich das Ich nicht als seiner Thätigkeit bewusst ist.

Und ſo iſt denn die ſo eben aufgeſtellte Aufgabe gelöſt. Das urſprüngliche Streben nach einer Kauſalität überhaupt im Ich, iſt genetiſch abgeleitet aus dem Geſetze des Ich, über ſich ſelbſt zu reflektiren, und zu fordern, daſs es in dieſer Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, ſo gewiſs es ein Ich ſeyn ſoll. Iene nothwendige Reflexion des Ich auf ſich ſelbſt, iſt der Grund alles Herausgehens aus ſich ſelbſt, und die Forderung, daſs es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kauſalität überhaupt; und beide ſind lediglich in dem abſoluten Seyn des Ich begründet.

Es iſt, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einfluſſes des Nicht-Ich auf das Ich, im Ich ſelbſt dadurch aufgefunden worden. Das Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, und dadurch iſt es in ſich ſelbſt vollkommen, und allem äuſſern Eindrucke verſchloſſen. Aber es muſs auch, wenn es ein Ich ſeyn ſoll, ſich ſetzen, als durch ſich ſelbſt geſezt; und durch dieſes neue, auf ein urſprüngliches Setzen ſich beziehende Setzen, öfnet es ſich, daſs ich ſo ſage, der Einwirkung von auſſen; es ſezt lediglich durch dieſe Wiederholung des Setzens, die Möglichkeit, daſs auch etwas in ihm ſeyn könne, was nicht durch daſſelbe ſelbſt geſezt ſey. Beide Arten des Setzens ſind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erſtere, würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden ſeyn, welche eingeſchränkt werden könnte; ohne die zweite, würde dieſe Thätigkeit nicht für das Ich eingeſchränkt ſeyn; das Ich würde ſich nicht ſetzen können, als eingeſchränkt. So ſteht das Ich, als Ich, urſprünglich in Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt; und dadurch erſt, wird ein Einfluſs von auſſen in daſſelbe möglich.

Da-

Dadurch haben wir endlich auch den geſuchten Vereinigungspunkt zwiſchen dem abſoluten, praktiſchen, und intelligenten Weſen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, daſs es alle Realität in ſich faſſe, und die Unendlichkeit erfülle. Dieſer Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des ſchlechthin geſezten, unendlichen Ich; und dieſes iſt das *abſolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erſt wird der Sinn des Satzes: *das Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin*, völlig klar. Es iſt in demſelben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewuſstſeyn gegebnen Ich; denn dieſes iſt nie ſchlechthin, ſondern ſein Zuſtand iſt immer entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas auſſer dem Ich begründet; ſondern von einer Idee des Ich, die ſeiner praktiſchen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muſs, die aber für [illegible] unſer Bewuſstſeyn unerreichbar iſt, und daher in demſelben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philoſophiſchen Reflexion] vorkommen kann.)

Das Ich muſs — und das liegt gleichfalls in ſeinem Begriffe — über ſich reflektiren, ob es wirklich alle Realität in ſich faſſe. Es legt dieſer Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach, mit derſelben in die Unendlichkeit hinaus, und inſofern iſt es *praktiſch*: nicht abſolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus ſich herausgeht; eben ſo wenig theoretiſch, weil ſeiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich ſelbſt herſtammende Idee, und von dem möglichen Anſtoſse völlig abſtrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden iſt. — Hier-

[illegible]

Hierdurch entſteht die Reihe deſſen, was ſeyn *ſoll*, und was durch das bloſse Ich gegeben iſt; alſo die Reihe des *Idealen*.

Neue Definition des Idealen cf. p. 194.

Geht die Reflexion auf dieſen Anſtoſs, und betrachtet das Ich demnach ſein Herausgehen als beſchränkt; ſo entſteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes beſtimmt wird, als durch das bloſse Ich. — Und inſofern iſt das Ich *theoretiſch*, oder *Intelligenz*.

cf. Definit des Wirklichen Objects p. 256

Iſt kein praktiſches Vermögen im Ich, ſo iſt keine Intelligenz möglich; geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anſtoſses, und nicht über allen möglichen Anſtoſs hinaus, ſo iſt im Ich, und für das Ich kein anſtoſsendes, kein Nicht-Ich, wie ſchon mehrmals dargethan worden. Hinwiederum, iſt das Ich nicht Intelligenz, ſo iſt kein Bewuſstſeyn ſeines praktiſchen Vermögens, und überhaupt kein Selbſtbewuſstſeyn möglich, weil erſt durch die fremdartige durch den Anſtoſs entſtandne Richtung die Unterſcheidung verſchiedner Richtungen möglich wird, wie ſo eben gezeigt worden. (Davon nemlich wird hier noch abſtrahirt, daſs das praktiſche Vermögen, um zum Bewuſstſeyn zu gelangen, erſt durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorſtellung erſt annehmen muſs.)

p. 257 Anm. 2 – p. 261.

Und ſo iſt denn das ganze Weſen endlicher vernünftiger Naturen umfaſst, und erſchöpft. Urſprüngliche Idee unſers abſoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns ſelbſt nach dieſer Idee: Einſchränkung,

als ein unendliches p. 268.

* nach der Definition des Wirklichen p. 256.

kung, nicht dieſes Strebens, aber *unſers durch dieſe Einſchränkung erſt geſezten *wirklichen Daſeyns* *) durch ein entgegengeſeztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unſre Endlichkeit: Selbſtbewuſstſeyn und insbeſondre Bewuſstſeyn unſers praktiſchen Strebens: Beſtimmung unſrer Vorſtellungen darnach: (ohne Freiheit, und mit Freiheit) durch ſie unſrer Handlungen, — der Richtung unſers wirklichen ſinnlichen Vermögens: ſtete Erweiterung unſrer Schranken in das Unendliche fort.

Definition der (wirklichen) Handlung.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wiſſenſchaftslehre in ihren wahren Geſichtspunkt zu ſtellen und die eigentliche Lehre derſelben völlig klar zu machen. Nach

---

*) Im konſequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; abſolutes Seyn, und wirkliches Daſeyn werden nicht unterſchieden. Daher iſt der ſtoiſche Weiſe allgenugſam, und unbeſchränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der ſtoiſchen Moral ſollen wir nicht Gott gleich werden, ſondern wir ſind ſelbſt Gott. Die Wiſſenſchaftslehre unterſcheidet ſorgfältig abſolutes Seyn, und wirkliches Daſeyn, und legt das erſtere bloſs zum Grunde, um das leztere erklären zu können. Der Stoiciſmus wird dadurch widerlegt, daſs gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewuſstſeyns nicht erklären. Darum iſt die Wiſſenſchaftslehre auch nicht atheiſtiſch, wie der Stoicismus nothwendig ſeyn muſs, wenn er konſequent verfährt.

Nach der ſo eben vorgenommenen Erörterung, iſt das Princip des Lebens und Bewuſstſeyns, der Grund ſeiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entſteht noch kein wirkliches Leben, kein empiriſches Leben in der Zeit; und ein anderes iſt für uns ſchlechterdings undenkbar. Soll ein ſolches wirkliches Leben möglich ſeyn, ſo bedarf es dazu noch eines beſondern Anſtoſses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

cf. p. 256. p. 269.

Der lezte Grund aller Wirklichkeit für das Ich, iſt demnach nach der Wiſſenſchaftslehre eine urſprüngliche Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich, und irgend einem Etwas auſſer demſelben, von welchem ſich weiter nichts ſagen läſst, als daſs es dem Ich völlig entgegengeſezt ſeyn muſs. In dieſer Wechſelwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm ſich entwickelt, entwickelt ſich lediglich aus ihm ſelbſt nach ſeinen eignen Geſetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengeſezte bloſs in Bewegung geſezt, um zu handeln, und ohne ein ſolches erſtes bewegendes auſſer ihm, würde es nie gehandelt, und da ſeine Exiſtenz bloſs im Handeln beſteht, auch nicht exiſtirt haben. Ienem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daſs es ein bewegendes ſey, eine entgegengeſezte Kraft, die als ſolche auch nur gefühlt wird.

[illegible]

Seiner Wirklich. keit nach [illegible]

Das Ich iſt demnach abhängig ſeinem Daſeyn nach, aber es iſt ſchlechthin unabhängig in den Beſtimmungen dieſes ſeines Daſeyns. Es iſt in ihm, kraft ſeines ab-

abſoluten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Geſez dieſer Beſtimmungen, und es iſt in ihm ein Mittelvermögen, ſein empiriſches Daſeyn nach jenem Geſetze zu beſtimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns ſelbſt finden, wenn wir zuerſt jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab, die Reihe, die wir von dieſem Punkte aus in alle Ewigkeit beſchreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt demnach *realiſtiſch*. Sie zeigt, daſs das Bewuſstſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandne, ihnen völlig entgegengeſezte Kraft annimmt, von der dieſelben ihrem empiriſchen Daſeyn nach ſelbſt abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſezte Kraft, die von dem endlichen Weſen blos gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle mögliche Beſtimmungen dieſer Kraft, oder dieſes Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerm Bewuſstſeyn vorkommen können, macht ſie ſich anheiſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muſs dieſelbe, ſo gewiſs ſie Wiſſenſchaftslehre iſt, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber iſt dieſe Wiſſenſchaft nicht transcendent, ſondern bleibt in ihren innerſten Tiefen *transcendental*. Sie erklärt allerdings alles Bewuſstſeyn aus einem unabhängig von allem Bewuſstſeyn vorhandnen; aber ſie vergiſst nicht, daſs ſie auch in dieſer Erklärung ſich nach ihren eignen Ge-

Geſetzen richte, und ſo wie ſie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, inſo fern es für das Ich (im Begriff davon) da ſeyn ſoll. Aber für die Möglichkeit dieſer neuen Erklärung jener erſten Erklärung, wird ja abermals ſchon das wirkliche Bewuſstſeyn, und für deſſen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgeſezt: und wenn jezt gleich dasjenige, was fürs erſte, als ein Unabhängiges geſezt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, ſo iſt doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, ſondern nur weiter hinausgeſezt, und so koennte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daſs daſſelbe je aufgehoben würde. — Alles iſt ſeiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Anſehung der Realität aber iſt das Ich ſelbſt abhängig; aber es iſt nichts real für das Ich ohne auch ideal zu ſeyn; mithin iſt in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendaſſelbe, und jene Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und Nicht-Ich, iſt zugleich eine Wechſelwirkung des Ich mit ſich ſelbſt. Daſſelbe kann ſich ſetzen, als beſchränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daſs es jenes beſchränkende Nicht-Ich doch ſelbſt ſetze; es kann ſich ſetzen, als ſelbſt beſchränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektirt.

Dies, daſs der endliche Geiſt nothwendig etwas abſolutes auſser ſich ſetzen muſs (ein Ding an ſich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muſs, daſs daſſelbe nur *für ihn* da ſey (ein nothwendiges Noumen ſey) iſt derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen

als existirend annehmen,

* D. Meinung ist folgende: Das Nicht-Ich entstehet erst durch die Erklärung eines im Ich vorkommenden Faktums. Ausser dem Ich, u. unabhängig von demselben 274 ist kein Nicht-~~Ich~~, aber wenn das Bewusstseyn des soll erklärt werden, so ist es nothwendig zum Behuf dieser Erklärung, die Existenz eines Nicht-Ich anzunehmen.

kann. Ein Syſtem, das auf dieſen Zirkel gar nicht Rükſicht nimmt, iſt ein dogmatiſcher Idealismus; denn eigentlich iſt es nur der angezeigte Zirkel der uns begrenzt und zu endlichen Weſen macht: ein Syſtem, das aus demſelben herausgegangen zu ſeyn wähnt, iſt ein transſcendenter realiſtiſcher Dogmatismus.

Das Ich kann nemlich vermöge der Gesetze seines Denkens sein eigen Bewustseyn nicht erklären, wenn es nicht das unabhängige Daseyn des Nicht-Ich annimmt:

Die Wiſſenſchaftslehre hält zwiſchen beiden Syſtemen beſtimmt die Mitte, und iſt ein kritiſcher Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir ſetzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verſtändlich zu werden. Wir ſagten: das Bewuſstſeyn endlicher Naturen läſst ſich nicht erklären, * wenn man nicht eine unabhängig von demſelben vorhandne Kraft annimmt. — Für Wen läſst es sich nicht erklären? und für Wen ſoll es erklärbar werden? Wer überhaupt iſt es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen ſelbſt. So wie wir ſagen „erklären“, ſind wir ſchon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles *Erklären*, d. i. kein Umfaſſen auf einmal, ſondern ein Fortſteigen von einem zum andern, iſt etwas endliches, und das Begrenzen, oder Beſtimmen iſt eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in ſich ſelbſt hat. — Die entgegengeſezte Kraft, iſt unabhängig vom Ich ihrem Seyn, und ihrer Beſtimmung nach, welche doch das praktiſche Vermögen des Ich, oder ſein Trieb nach Realität zu modificiren ſtrebt; aber ſie iſt abhängig von ſeiner idealen Thätigkeit, von dem theoretiſchen Vermögen deſſelben; ſie iſt *für das Ich* nur, inwiefern ſie *durch daſſelbe* geſezt wird, und auſſerdem iſt ſie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktiſche Ver-

[illegible] folgende Zeilen!

Definition vom Erklären,

Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretiſche bezogen wird, iſt es aufgefaſst in das Ich, enthalten in ſeiner Sphäre, unterworfen ſeinen Vorſtellungsgeſetzen. Aber ferner, wie kann es doch bezogen werden auf das praktiſche Vermögen, auſser durch das theoretiſche, und wie kann es doch ein Gegenſtand des theoretiſchen Vermögens werden, auſser vermittelſt des praktiſchen? Alſo hier beſtätigt ſich wieder, oder vielmehr, hier zeigt ſich in ſeiner vollen Klarheit der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch ſagen: der lezte Grund alles Bewuſstſeyns, iſt eine Wechſelwirkung des Ich mit ſich ſelbſt vermittelſt eines von verſchiednen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies iſt der Zirkel, aus dem der endliche Geiſt nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen, und ſeine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Intereſſant wäre folgender Einwurf: Wenn nach obigen Geſetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit ſezt, als Erklärungsgrund ſeiner eignen Begrenztheit, mithin daſſelbe in ſich aufnimmt; ſezt es doch wohl dieſes Nicht-Ich ſelbſt als ein begrenztes (in einem beſtimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieſes Objekt = A. Nun iſt die Thätigkeit des Ich im Setzen dieſes A. nothwendig ſelbſt begrenzt, weil ſie auf ein begrenztes Objekt geht. Aber das Ich kann ſich ſelbſt nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle begrenzen; mithin muſs es, indem es A., das allerdings in daſſelbe aufgenommen wird, begrenzt, ſelbſt begrenzt ſeyn, durch ein von ihm noch völlig unabhän-

* Der liegt hier dem F. [illegible] zu Grund
eine Verwechslung der Vorstellung mit ihrem Correlate,
dem vorgestellten Gegenstande: daß jede Vorstellung
— [illegible] Relation [illegible], daß ihr [illegible]
ein Correlat [illegible] liegt in ihrem Begriff. [illegible]
[illegible] der V. — [illegible] gleich in Relation, [illegible]

Glied die Vorstellung ist, — nicht Ding an sich, ist nicht im Ich, — [illegible] die [illegible] ist im Ich, nebst der [illegible] Vorstellung. — F. will [illegible]

giges B. das nicht in daſſelbe aufgenommen iſt. — Wir geſtehen dies alles zu: erinnern aber, daſs auch dieſes B. wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von ſeiner Seite erinnert, daſs für die Möglichkeit es aufzunehmen, das Ich abermals durch ein unabhängiges C. begrenzt ſeyn muſs: und ſo ins unendliche fort. Das Reſultat dieſer Unterſuchung würde ſeyn, daſs wir unſerm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität auſser dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieſes unabhängige Nicht-Ich vorgeſtellt, und auf dieſe Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unſers Gegners, oder ſein Ding an ſich, das durch jene Argumentation erwieſen werden ſollte? Offenbar nirgends, und allenthalben zugleich. Es iſt nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, ſobald man es auffaſſen will. Das Ding an ſich iſt etwas für das Ich, und folglich im Ich,* das doch *nicht im Ich* ſeyn ſoll: alſo etwas widerſprechendes, das aber dennoch als Gegenſtand einer nothwendigen Idee allem unſerm Philoſophiren zum Grunde gelegt werden muſs, und von jeher, nur ohne daſs man ſich deſſelben und des in ihm liegenden Widerſpruchs deutlich bewuſst war, allem Philoſophiren, und allen Handlungen des endlichen Geiſtes zu Grunde gelegen hat. Auf dieſes Verhältniſs des Dinges an ſich zum Ich, gründet ſich der ganze Mechaniſmus des menſchlichen, und aller endlichen Geiſter. Dieſes verändern wollen, heiſst alles Bewuſstſeyn, und mit ihm alles Daſeyn aufheben.

Al-

Alle ſcheinbaren, und denjenigen, der nicht ſehr ſcharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wiſſenſchaftslehre, werden lediglich daher entſtehen, daſs man der ſo eben aufgeſtellten Idee ſich nicht bemächtigen, und ſie nicht feſt halten kann. Man kann ſie auf zweierlei Art unrichtig auffaſſen. Entweder man reflektirt blos darauf, daſs ſie, da es eine Idee iſt, doch im Ich ſeyn muſs: und ſo wird man, wenn man übrigens ein entſchloſsner Denker iſt, Idealiſt, und läugnet dogmatiſch alle Realität auſser uns, oder hält man ſich an ſein Gefühl, ſo läugnet man, was klar da liegt, widerlegt die Argumentationen der Wiſſenſchaftslehre durch Machtſprüche des geſunden Menſchenverſtandes (mit welchem ſie wohlverſtanden innigſt übereinſtimmt) und beſchuldigt dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht faſst. Oder man reflektirt blos darauf, daſs der Gegenſtand dieſer Idee ein unabhängiges Nicht-Ich ſey, und wird tranſcendenter Realiſt, oder falls man einige Gedanken *Kants* aufgefaſst haben ſollte, ohne ſich des Geiſtes ſeiner ganzen Philoſophie bemächtigt zu haben, beſchuldigt man von ſeinem eignen Tranſscendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wiſſenſchaftslehre des Tranſscendentismus, und wird nicht inne, daſs man mit ſeinen eignen Waffen nur ſich ſelbſt ſchlägt. — Keines von beiden ſollte man thun; man ſollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, ſondern auf beides zugleich reflektiren; zwiſchen den beiden entgegengeſezten Beſtimmungen dieſer Idee mitten inne ſchweben. b.182 Dies iſt nun das Geſchäft der *ſchaffenden Einbildungskraft*, und dieſe — iſt ganz gewiſs allen Menſchen zu Theil geworden, denn ohne

* Fi. philosophirt also mit der Einbildungskraft – dieß heißt philosophiren, nennt man großen Schwärmerey.

ſie hätten dieſelben auch nicht eine einzige Vorſtellung, aber bei weitem nicht alle Menſchen haben dieſelbe in ihrer freien Gewalt, um durch ſie zwekmäſsig zu erſchaffen, oder, wenn auch in einer glüklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzſtrahl vor ihre Seele ſich ſtellte, daſſelbe feſt zu halten, es zu unterſuchen, und es ſich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöſchlich einzuprägen. Von dieſem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geiſt philoſophire. Die Wiſſenſchaftslehre iſt von der Art, daſs ſie durch den bloſſen Buchſtaben gar nicht, ſondern daſs ſie lediglich durch den Geiſt ſich mittheilen läſst; weil ihre Grundideen in jedem, der ſie ſtudirt, durch die ſchaffende Einbildungskraft ſelbſt hervorgebracht werden müſſen; wie es denn bei einer auf die lezten Gründe der menſchlichen Erkenntniſs zurükgehenden Wiſſenſchaft nicht anders ſeyn konnte, indem das ganze Geſchäft des menſchlichen Geiſtes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaſst werden kann. In wem daher dieſe ganze Anlage ſchon unwiderbringlich erſchlafft oder getödtet iſt, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in dieſe Wiſſenſchaft einzudringen; aber er hat den Grund dieſer Unmöglichkeit gar nicht in der Wiſſenſchaft ſelbſt, welche leicht gefaſst wird, wenn ſie überhaupt gefaſst wird, ſondern in ſeinem eignen Unvermögen zu ſuchen. *)

*) als selbst heisse die d. Einbild. Kraft durch die Hemmung in Widerstreitendes gleichzusetzen p. 182.

*) der Einbil. dungskraft, das Vermögen widersprechendes gleich zu setzen

So

---

*) Die Wiſſenſchaftslehre ſoll den ganzen Menſchen erſchöpfen; ſie läſst daher ſich nur mit der Totalität ſeines ganzen Vermögens auffaſſen. Sie kann nicht allgemeingeltende Philoſophie werden, ſo lan-

Von jenen ~~Verhält~~nisse der D. an sich 279 zum Ich p. 278.

So wie die aufgeſtellte Idee der Grundſtein des ganzen Gebäudes von innen iſt, ſo gründet darauf ſich auch die Sicherheit deſſelben von auſſen. Es iſt unmöglich über irgend einen Gegenſtand zu philoſophiren, ohne auf dieſe Idee, und mit ihr auf den eignen Boden der Wiſſenſchaftslehre zu gerathen. Ieder Gegner muſs, vielleicht mit verbundnen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen ſtreiten, und es wird immer ein leichtes ſeyn, ihm die Binde vom Auge zu reiſsen, und ihn das Feld erblicken zu laſſen, auf welchem er ſicht. Dieſe Wiſſenſchaft iſt daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im Voraus zu erklären, daſs ſie von manchem misverſtanden, von mehrern gar nicht verſtanden, daſs ſie, nicht nur nach der gegenwärtigen äuſſerſt unvollendeten Darſtellung, ſondern auch nach der vollendeſten, die einem Einzelnen möglich ſeyn dürfte, in allen ihren Theilen der Verbeſſerung gar ſehr bedürftig bleiben, daſs ſie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menſchen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird.

lange iſt ſo vielen Menſchen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der andern, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verſtandes, den Verſtand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtniſſes tödtet; ſie wird ſo lange ſich in einen engen Kreis einſchlieſſen müſſen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu ſagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit iſt.

---

§. 6. Dritter Lehrſatz.

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenſtreben des Nicht-Ich geſezt, welches dem erſtern das Gleichgewicht halte.

Zuförderſt einige Worte über die Methode! — Im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre iſt es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkannte*. Dort fragen wir: *wie* wird etwas geſezt, angeſchaut, gedacht, u. ſ. f. hier: *was* wird geſezt? Wenn daher die Wiſſenſchaftslehre doch eine Metaphyſik, als vermeinte Wiſſenſchaft der Dinge an ſich, haben ſollte, und eine ſolche von ihr gefordert würde, ſo müſste ſie an ihren praktiſchen Theil verweiſen. Dieſer allein redet, wie ſich immer näher ergeben wird, von einer urſprünglichen Realität; und wenn die Wiſſenſchaftslehre gefragt werden ſollte: Wie ſind denn nun die Dinge an ſich beſchaffen? ſo könnte ſie nicht anders antworten als: „So, wie wir ſie machen ^ ſollen." Dadurch nun wird die Wiſſenſchaftslehre keinesweges transſcendent; denn alles was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns ſelbſt, tragen es aus uns ſelbſt heraus, weil *in uns* etwas ſich findet, das nur durch etwas *auſſer uns* ſich vollſtändig = S. 274. erklären läſst. Wir wiſſen, daſs wir es denken, es nach den Geſetzen unſers Geiſtes denken, daſs wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Exiſtenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.

^ wie das practische Vermögen des Ich sie zu setzen strebt

[illegible] [illegible] [illegible] a parte cogitata, 2. [illegible] a parte cogitantis, conf. [illegible] p. 218.

Das Streben des Ich ſoll unendlich ſeyn, und nie Kauſalität haben. Dies läſst ſich lediglich unter Bedingung eines Gegenſtrebens denken, das demſelben das

das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines ſolchen Gegenſtrebens, und jenes Gleichgewichts, iſt im Begriffe des Strebens ſchon enthalten, und läſst durch eine Analyſe ſich aus ihm entwickeln. Ohne dieſe beiden Begriffe ſteht er in Widerſpruche mit ſich ſelbſt.

Definition des Strebens.

1.) Der Begriff des Strebens iſt der Begriff einer Urſache die nicht Urſache iſt. Iede Urſache aber ſezt *Thätigkeit* voraus. Alles ſtrebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, ſo wäre es nicht Urſache; welches dem vorigen widerſpricht.

2.) Das Streben, inwiefern es das iſt, hat nothwendig ſeine beſtimmte Quantität als Thätigkeit. Es geht darauf aus, Urſache zu ſeyn. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach ſein Ziel nicht, und wird *begrenzt.* Würde es nicht begrenzt, ſo würde es Urſache, und wäre kein Streben, welches dem vorigen widerſpricht.

3.) Das ſtrebende wird nicht *durch ſich ſelbſt* begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, daſs es auf Kauſalität ausgehe. Begrenzte es ſich ſelbſt, ſo wäre es kein ſtrebendes. Iedes Streben muſs alſo durch eine der Kraft des ſtrebenden entgegengeſezte Kraft begrenzt werden.

4.) Dieſe entgegengeſezte Kraft muſs gleichfalls ſtrebend ſeyn, d. h. zuförderſt, ſie muſs auf Kauſalität ausgehen. Ginge ſie nicht darauf aus, ſo hätte ſie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengeſezten. Dann, ſie muſs keine Kauſalität haben; hätte ſie Kauſalität, ſo vernichtete ſie das Streben des Entgegengeſezten völlig, dadurch daſs ſie ſeine Kraft vernichtete.

5.) Keines von den beiden entgegenſtrebenden kann Kauſalität haben. Hätte ſie eines von beiden, ſo würde dadurch die Kraft des entgegengeſezten vernichtet, und ſie hörten auf entgegenſtrebend zu ſeyn. Mithin muſs die Kraft beider ſich das Gleichgewicht halten.

§. 7.

Das Streben des Ich, Gegenſtreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwiſchen beiden, muſs geſezt werden.*

* Es muss darüber vom Ich reflectirt werden conf. p. 304.

A.) Das Streben des Ich wird geſezt, als ſolches.

Definition der Thätigkeit als Etwas das in Bewegung ist.

1.) Es wird überhaupt geſezt, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Geſetze der Reflexion; mithin nicht "als *Thätigkeit*, als etwas, das in Bewegung, Agilität iſt," ſondern als etwas fixirtes, feſtgeſeztes.

ρ nur innere Wirkung, nur Wirkung auf sich selbst haben, weil ihre Ausgehende gehemmt wird.

2.) Es wird geſezt, als ein *Streben.* Das Streben geht auf Kauſalität aus; es muſs daher, ſeinem Charakter nach, geſezt werden, als Kauſalität. Nun kann dieſe Kauſalität nicht geſezt werden, als ſ hervorbringend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre geſezt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in ſich ſelbſt zurükgehen; nur ſich ſelbſt produciren. "Ein ſich ſelbſt producirendes Streben aber, das feſtgeſezt, beſtimmt, etwas gewiſſes iſt, nennt man einen *Trieb.*"

Definition des Triebes.

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1.) daſs er in dem innern Weſen desjenigen gegründet ſey, dem er beigelegt wird; alſo hervorgebracht durch die Kauſalität deſſelben auf ſich ſelbſt, durch

ρ Dass er eine innere Kraftäuss., conf. p. 289. 290.

* NB. Es kann auch ohne Bewuſstseyn sc. empirisches gesetzt werden. conf. auch E. p. 44.

durch ſein Geſeztſeyn durch ſich ſelbſt. 2.) Daſs er eben darum etwas feſtgeseztes, daurendes, ſey. 3) Daſs er auf Kauſalität auſser ſich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb ſeyn ſoll, lediglich durch ſich ſelbſt, keine habe. — Der Trieb iſt demnach bloſs im Subjekte, und geht ſeiner Natur nach nicht auſſerhalb des Umkreiſes deſſelben heraus.)

So muſs das Streben geſezt werden, *wenn* es geſezt werden ſoll; und es muſs — geſchehe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewuſstſeyn, —* geſezt werden, wenn es im Ich ſeyn ſoll, und wenn ein Bewuſstſeyn, welches nach dem obigen ſich auf eine Aeuſſerung des Strebens gründet, möglich ſeyn ſoll.

B.) Das Streben des Ich, kann nicht geſezt werden, ohne daſs ein Gegenſtreben des Nicht-Ich geſezt werde; denn das Streben des erſtern, geht aus auf Kauſalität, hat aber keine; und daſs es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm ſelbſt, denn ſonſt wäre das Streben deſſelben kein Streben, ſondern Nichts. Alſo, er muſs, wenn er geſezt wird, auſser dem Ich geſezt werden, und abermals nur als ein Streben; denn ſonſt würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jezt kennen, der Trieb würde unterdrükt, und könnte nicht geſezt werden.

C.) Das Gleichgewicht zwiſchen beiden muſs geſezt werden.

Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs ein Gleichgewicht zwiſchen beiden ſeyn müſſe; dies haben wir

wir ſchon im vorigen §. gezeigt; ſondern es wird nur gefragt, *was* im Ich, und durch das Ich geſezt werde, indem es zur Gleichgewicht geſezt wird?

Das Ich ſtrebt die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Geſez, und die Tendenz über ſich ſelbſt zu reflektiren. Es kann nicht über ſich reflektiren, ohne begrenzt zu ſeyn, und zwar in Rükſicht des *Triebes*, durch *eine Beziehung auf den Trieb* begrenzt zu ſeyn. Setzet, daſs der Trieb im Punkte C. begrenzt werde, ſo wird in C. die *Tendenz zur Reflexion befriedigt*, *der Trieb nach realer Thätigkeit* aber *beſchränkt*. Das Ich begrenzt dann ſich ſelbſt, und wird mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung geſezt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält ſich ſelbſt an.

Definition des Zwanges oder des Nicht-Könnens.

Beides vereinigt, giebt die Aeuſſerung eines *Zwanges*, eines *Nichtkönnens*. Zum Nichtkönnen gehört a.) ein Weiterſtreben; auſserdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts *für mich*; es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b.) Begrenzung der wirklichen Thätigkeit; demnach wirkliche Thätigkeit ſelbſt, denn was nicht iſt, kann nicht begrenzt werden. c.) Daſs das begrenzende nicht *in* mir, ſondern *auſſer mir* liege (geſezt werde) auſserdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht-*können*, ſondern ein Nicht-*wollen*. — Alſo jene Aeuſſerung des Nicht-könnens iſt eine Aeuſſerung des Gleichgewichts, von Streben u. einer Thätigkeit welche letzten von dem erstern zurückgehalten werden

Definition des Gefühls.

Die Aeuſſerung des Nicht-können im Ich heiſst ein Gefühl. In ihm iſt innig vereinigt *Thätigkeit* — ich fühle,

*(diese Thätigkeit ist der Begrenzung halb, die Form der Begrenzung.)

fühle, bin das fühlende, und dieſe Thätigkeit iſt die der Reflexion — *Beſchränkung* — ich *fühle*, bin leidend, und nicht thätig; es iſt ein Zwang vorhanden. Dieſe Beſchränkung ſezt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfaſst, das iſt — es verſteht ſich, *für ſich ſelbſt* — nicht eingeſchränkt.

im Subjecte selbst

Das Gefühl iſt lediglich *ſubjektiv*. Wir bedürfen zwar zur *Erklärung* deſſelben, — welches aber eine theoretiſche Handlung iſt, — eines *begrenzenden*; nicht aber zur Deduktion deſſelben, inwiefern es im Ich vorkommen ſoll, *der Vorſtellung*, *des Setzens* eines ſolchen im Ich.

eines begrenzenden

(Hier zeigt ſich ſonnenklar, was ſo viele Philoſophen, die troz ihres vermeinten Kriticiſmus vom transcendenten Dogmatiſmus ſich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, *daſs* und *wie* das Ich alles, was je in ihm vorkommen ſoll, lediglich aus ſich ſelbſt, ohne daſs es je aus ſich herausgehe, und ſeinen Zirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn nothwendig ſeyn muſste, wenn das Ich ein Ich ſeyn ſoll. — Es iſt in ihm ein Gefühl vorhanden; dies iſt eine Beſchränkung des Triebes; und wenn es ſich als ein beſtimmtes, von andern Gefühlen zu unterſcheidendes Gefühl ſollte ſetzen laſſen, wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einſehen, die Beſchränkung eines beſtimmten, von andern Trieben zu unterſcheidenden Triebes. Das Ich muſs einen Grund dieſer Beſchränkung ſetzen, und muſs denſelben auſser ſich ſetzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig entgegengeſeztes beſchränkt ſetzen; und ſo liegt es demnach of-

* Genau folgt aus d[illegible] F. Definition des Seyens, als eines mit Nothwendigkeit im Bewusstseyn vorkommenden [illegible] durch [illegible] Handlung [illegible] derselben [illegible] Schluß der [illegible] [illegible], angenommen wird.

offenbar im Triebe, was als Objekt geſezt werden ſolle. Iſt der Trieb z. B. beſtimmt = Y. ſo muſs als Objekt nothwendig Nicht-Y. geſezt werden. — Da aber alle dieſe Funktionen des Gemüths mit Nothwendigkeit geſchehen, ſo wird man* ſeines Handelns ſich nicht bewuſst, und muſs nothwendig annehmen, daſs man von auſſen erhalten habe, was man doch ſelbſt durch eigne Kraft nach eignen Geſetzen producirt hat. — Dieſes Verfahren hat dennoch objektive Gültigkeit, denn es iſt das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es giebt gar keine objektive Gültigkeit, und kann keine andre geben, als die angezeigte. Dem Anſpruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweiſende Täuſchung zum Grunde.

Wir zwar in unſrer Unterſuchung ſcheinen dieſen Zirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt, ein von dem Ich völlig unabhängiges, und ihm entgegenſtrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit, und der Rechtmäſsigkeit dieſes Verfahrens liegt darin: Jeder, der mit uns die gegenwärtige Unterſuchung anſtellt, iſt ſelbſt ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deducirt werden, längſt vorgenommen, mithin ſchon längſt ein Nicht-Ich geſezt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Unterſuchung überzeugt werden ſoll, daſs es ſein eignes Produkt ſey.) Er hat das ganze Geſchäft der Vernunft ſchon mit Nothwendigkeit vollendet, und beſtimmt ſich jezt, mit Freiheit, die Rechnung gleichſam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er ſelbſt einmal beſchrieb, an einem andern Ich, das er willkührlich ſezt, auf den Punkt ſtellt, von wel-

welchem er ſelbſt einſt ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzuſehen. Das zu unterſuchende Ich wird einſt ſelbſt auf dem Punkte ankommen, auf welchem jezt der Zuſchauer ſteht, dort werden beide ſich vereinigen, und durch dieſe Vereinigung wird der aufgegebne Kreisgang geſchloſſen ſeyn.)

§. 8.

Das Gefühl ſelbſt muſs geſezt, und beſtimmt werden.

Zuförderſt einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jezt zu erhebende höchſt wichtige Unterſuchung.

p. 258.

1.) Im Ich iſt urſprünglich ein Streben die Unendlichkeit auszufüllen. Dieſes Streben widerſtreitet allem Objekte. welches Einschränkung des Ich, Widerstand gegen die Thätigkeit des Ich, voraussetzt, p. 239

2.) Das Ich hat in ſich das Geſez, über ſich zu reflektiren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über ſich, und überhaupt über nichts reflektiren, wenn daſſelbe nicht begränzt iſt. Die Erfüllung dieſes Geſetzes, oder — was das gleiche heiſst — die Befriedigung des Reflexionstriebes, iſt demnach *bedingt*, und hängt ab vom Objekte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Objekt, — mithin läſst er ſich auch beſchreiben als ein Trieb *nach dem Objekte*. [illegible] mithin folgt nicht, [illegible]

[illegible] p. 268.

3.) Durch die Begrenzung vermittelſt eines Gefühls, wird dieſer Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt [illegible]

[illegible]

a.) bea.) *befriedigt*; das Ich ſollte ſchlechthin über ſich reflektiren: es reflektirt mit abſoluter Spontaneität, und iſt daher befriedigt der *Form* der Handlung nach. Es iſt daher im Gefühle etwas, das ſich auf das Ich beziehen, demſelben zuſchreiben läſst.

sc. die Reflexions Thätigkeit, vgl. p. 285.

b.) *nicht befriedigt* dem *Inhalte* der Handlung nach. Das Ich ſollte geſezt werden, als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird geſezt, als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle. p. 265.

c.) Das Setzen dieſer Nichtbefriedigung aber iſt *bedingt* durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl geſezt wird. Es muſs etwas geſezt ſeyn, auſſer der vom Ich beſezten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muſs geſezt werden, als durch das Ich nicht beſtimmt.

Wir unterſuchen, wie dieſes Hinausgehen, alſo das Setzen dieſer Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heiſst, möglich ſey. p. 264.

I.) So gewiſs das Ich über ſich reflektirt, *iſt* es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch ſtrebt zu erfüllen. Es *iſt* begrenzt, ſagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für ſich ſelbſt. Dieſe Beobachter wollen wir ſelbſt ſeyn, oder, was das gleiche heiſst, ſtatt des Ich etwas ſetzen, das nur beobachtet wird, etwas lebloſes; dem aber übrigens dasjeni-

dasjenige zukommen ſoll; was in unſrer Vorausſetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elaſtiſche Kugel = A. und nehmt an, daſs ſie durch einen andern Körper eingedrükt werde, ſo

a.) ſezt ihr in derſelben eine Kraft, die, ſo bald die entgegengeſezte Gewalt weicht, ſich äuſſern wird, und das zwar ohne alles äuſſere Zuthun; die demnach den Grund ihrer Wirkſamkeit lediglich in ſich ſelbſt hat. — Die Kraft iſt da; ſie ſtrebt in ſich ſelbſt, und auf ſich ſelbſt zur Aeuſſerung: es iſt eine Kraft, „die in ſich ſelbſt, und auf ſich ſelbſt geht, „alſo eine innere Kraft; denn ſo etwas nennt „man eine innere Kraft." Es iſt unmittelbares Streben zur Kauſalität auf ſich ſelbſt, die aber, wegen des äuſſern Widerſtandes, keine Kauſalität hat. Es iſt Gleichgewicht des Strebens, und des mittelbaren Gegendruckes im Körper ſelbſt, alſo dasjenige, was wir S. 283 oben *Trieb* nannten. Es iſt daher in dem angenommenen elaſtiſchen Körper ein Trieb geſezt. [illegible]

Definition der innern Kraft

[illegible]

b.) Wird in dem widerſtehenden Körper B. daſſelbe geſezt — eine innere Kraft, welche der Rükwirkung, und dem Widerſtande von A. widerſteht, die demnach durch dieſen Widerſtand ſelbſt eingeſchränkt wird, ihren Grund aber lediglich in ſich ſelbſt hat. — Es iſt in B. Kraft, und Trieb geſezt, gerade wie in A.

* Nicht die Kraft, sondern nur ihre Äußerung.

c) Würde eine Kraft von beiden* vermehrt, ſo würde die entgegengeſezte geſchwächt; würde die eine geſchwächt, ſo würde die entgegengeſezte vermehrt; die ſtärkere äuſſerte ſich vollſtändig, und die ſchwächere würde aus der Wirkungsſphäre der erſtern völlig ausgetrieben. Jezt aber halten ſie ſich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punkt ihres Zuſammentreffens, iſt der Punkt dieſes Gleichgewichts. Wird dieſes um das geringſte Moment verrükt, ſo wird das ganze Verhältniſs aufgehoben.

II. So verhält es ſich mit einem ohne Reflexion ſtrebenden Gegenſtande (wir nennen ihn *elaſtiſch.*). Das hier zu unterſuchende iſt ein *Ich*, und wir ſehen, was daraus erfolgen möge.

p. 282. Der Trieb iſt eine innere ſich ſelbſt zur Kauſalität beſtimmende Kraft. Der lebloſe Körper hat gar keine Kauſalität, denn *auſſer* ſich. Dieſe ſoll durch den Widerſtand zurükgehalten ſeyn; es entſteht demnach unter dieſer Bedingung durch ſeine Selbſtbeſtimmung nichts. Gerade ſo verhält es ſich mit dem Ich, inwiefern es ausgeht auf eine Kauſalität auſſer ſich; und es verhält ſich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es *nur* nach auſſen eine Kauſalität fordert.

Definition des Sich setzen als der Reflexions Fähigkeit

Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich iſt, hat auch eine Kauſalität auf ſich ſelbſt; die, ſich zu ſetzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb ſoll *die Kraft des ſtrebenden* ſelbſt beſtimmen; inwiefern nun dieſe Kraft *im ſtrebenden ſelbſt ſich* äuſſern ſoll, wie die Reflexion es ſoll, muſs

d. eine innere Äusserung, daß sie aussen wird durch den Widerstand zurückgehalten p. 292. u. diese innere ist

aus der Beſtimmung durch den Trieb, *nothwendig eine Aeuſſerung* erfolgen; oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerſpricht. Alſo, „aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf ſich ſelbſt.“ als die innere Äusserung des Triebes.

eben die Handlung der Reflexion

(Ein wichtiger Saz, der das hellſte Licht über unſre Unterſuchung verbreitet. 1.) Das urſprünglich im Ich liegende, und oben aufgeſtellte *zwiefache* — Streben, und Reflexion — wird dadurch innigſt vereinigt. Alle Reflexion gründet ſich auf das Streben, und es iſt keine möglich, wenn kein Streben iſt. — Hinwiederum iſt kein Streben *für das Ich*; alſo auch kein Streben *des* Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion iſt. Eins erfolgt nothwendig aus dem andern, und beide ſtehen in Wechſelwirkung. 2.) Daſs das Ich als Intelligenz endlich ſeyn müſſe, und begrenzt, ſieht man hier noch beſtimmter ein. Keine Beſchränkung, kein Trieb (in tranſcendentem Sinne): kein Trieb, keine Reflexion (Uebergang zum transcendentalen:) keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung, und kein Begrenzendes, u. ſ. f. (in transſcendentalem Sinne:) ſo geht der Kreislauf der Funktionen des Ich, und die innig verkettete Wechſelwirkung deſſelben mit ſich ſelbſt. 3.) Auch wird hier recht deutlich, was *ideale* Thätigkeit heiſse, und was *reale*; wie ſie unterſchieden ſeyen, und wo ihre Grenze gehe. Das urſprüngliche Streben des Ich iſt als Trieb, als lediglich im Ich ſelbſt begründeter Trieb betrachtet, *ideal*, und *real* zugleich. Die Richtung geht auf das Ich ſelbſt, es ſtrebt durch eigne Kraft; und auf etwas durch den Anſtoſs

Beſtimmung der Idealen Thätigkeit. conf. p. 294. Anm.

auſſer dem Ich: aber es iſt da nichts zu unterſcheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach auſſen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen*, wird jene urſprüngliche Kraft gleichſam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich ſelbſt zurükgehende, iſt die *ideale*. Die *reale* wird zu ihrer Zeit gleichfalls geſezt werden. — Und ſo erſcheint denn hier abermals in ſeinem vollſten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4.) Die *ideale* Thätigkeit wird ſich p. 373. bald zeigen, als die *vorſtellende*. Die Beziehung des Triebes auf ſie, iſt demnach zu nennen der *Vorſtellungstrieb*. Dieſer Trieb iſt demnach die erſte und höchſte Aeuſſerung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erſt Intelligenz. Und ſo muſte es ſich denn auch nothwendig verhalten, wenn je ein andrer Trieb *zum Bewuſstſeyn* kommen, im Ich *als Ich* ſtatt finden ſollte. 5.) Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendſte die Subordination der Theorie unter das Praktiſche; es folgt, daſs alle *theoretiſche* Geſetze auf *praktiſche*, und da es wohl nur Ein praktiſches Geſez geben dürfte, auf ein, und eben daſſelbe Geſez ſich gründen; demnach das vollſtändigſte Syſtem im ganzen Weſen; es folgt, wenn etwa der Trieb ſich ſelbſt ſollte erhöhen laſſen, auch die Erhöhung der Einſicht, und umgekehrt; es erfolgt die abſolute Freiheit der Reflexion, und Abſtraktion auch in theoretiſcher Rükſicht, und die Möglichkeit *pflichtmäſsig* ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderm abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich iſt.

iſt. Der Fatalismus wird von Grund aus zerſtört, der ſich darauf gründet, daſs unſer Handeln, und Wollen von dem Syſteme unſrer Vorſtellungen abhängig ſey, indem hier gezeigt wird, daſs hinwiederum das Syſtem unſrer Vorſtellungen, von unſerm Triebe, und unſerm Willen abhänge: und dies iſt denn auch die einzige Art ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieſes Syſtem *Einheit* und *Zuſammenhang* in den ganzen Menſchen, die in ſo vielen Syſtemen fehlen.)

III.) In dieſer Reflexion auf ſich ſelbſt nun kann das Ich, als ſolches, nicht zum Bewuſstſeyn kommen, weil es ſeines Handelns unmittelbar ſich nie bewuſst wird. Doch aber iſt es nunmehr, als Ich, da; es verſteht ſich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges ſich unterſcheidet vom lebloſen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb ſeyn kann. — Es iſt etwas da, *für welches* etwas da ſeyn könne, ohnerachtet es *für ſich ſelbſt* noch nicht da iſt. Aber für daſſelbe iſt nothwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewuſstſeyn des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich iſt, bloſs *gefühlt* wird. Ein Zuſtand, der ſich nicht wohl beſchreiben, wohl aber fühlen läſst, und in Abſicht deſſen jeder an ſein Selbſtgefühl verwieſen werden muſs. (Der Philoſoph darf nicht in Abſicht des *daſs*, (denn dies muſs unter Vorausſetzung eines Ich ſtreng erwieſen ſeyn), ſondern lediglich in Abſicht des *was*, jeden an ſein Selbſtgefühl verweiſen. Das Vorhan-

vgl. [illegible] p. 116

Als kein Selbſtbewuſstſeyn vgl. p. 295.

handenſeyn eines gewiſſen Gefühls poſtuliren, heiſt nicht gründlich verfahren. In der Zukunft läſst ſich dieſes Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch ſeine Folgen.)

Hier ſcheidet ſich das lebendige vom lebloſen, ſagten wir p.293 oben. "Kraftgefühl iſt das Princip alles Lebens; iſt der Uebergang vom Tode zum Leben." Dabei, wenn es allein iſt, bleibt freilich das Leben noch höchſt unvollſtändig; aber es iſt doch ſchon abgeſondert von der todten Materie.

IV.)

a.) Dieſe Kraft wird gefühlt, als etwas *treibendes*: das Ich fühlt ſich getrieben, wie geſagt worden, und zwar *hinaus auſſer ſich ſelbſt* getrieben. (Woher dieſes *hinaus*, dieſes *auſſer ſich* herkomme, läſst ſich hier noch nicht einſehen, wird aber ſogleich klar werden.)

b.) Gerade wie p.291 oben, muſs dieſer Trieb *wirken*, *was er kann*. Die *reale* Thätigkeit beſtimmt er nicht, d. i. es entſteht keine Kauſalität auf das Nicht-Ich. Die *ideale*, lediglich vom Ich ſelbſt abhängende, aber, *kann* er beſtimmen, und *muſs* ſie beſtimmen, ſo gewiſs er p.290. ein Trieb iſt. — "Es geht demnach die ideale Thätigkeit hinaus, und ſezt etwas, als Objekt des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Kauſalität hätte." — (*Daſs* dieſe Produktion durch die ideale Thätigkeit geſchehen müſſe, iſt erwieſen; *wie* ſie möglich ſeyn werde, läſst ſich hier noch gar nicht einſehen, und ſezt

Aber nach p.292
war ja die ideale Thä-
tigkeit nicht hinaus
sondern in das Ich
selbst zurückgehend

ſezt eine Menge anderer Unterſuchungen voraus.)

c.) Dieſe Produktion, und das handelnde in derſelben, kommt hier noch gar nicht zum Bewuſstſeyn; mithin entſteht dadurch noch gar nicht — weder ein *Gefühl* des Objekts des Triebes; ein ſolches iſt überhaupt nicht möglich — noch eine *Anſchauung* deſſelben. Es entſteht daraus gar nichts; ſondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich ſich fühlen könne, *als getrieben nach irgend etwas unbekannten*; und der Uebergang zum folgenden wird eröfnet.

V.) Der Trieb ſollte *gefühlt* werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Kauſalität hat. Inwiefern er aber wenigſtens zu einer Produktion ſeines Objekts durch ideale Thätigkeit treibt, hat er allerdings Kauſalität, und wird inſofern nicht gefühlt, als ein *Trieb*.

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Thätigkeit, iſt er nichts bemerkbares, fühlbares, denn er hat keine Kauſalität. Er wird demnach auch inſofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Objekt deſſelben nicht ideale Thätigkeit geht; und dieſe kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt iſt.

Beides vereinigt, giebt die Reflexion des Ich über ſich als ein *begrenztes*. Da aber das Ich in dieſer Reflexion ſeiner ſelbſt ſich nicht bewuſst wird, ſo iſt dieſelbe ein bloſses *Gefühl*. comp. p. 193

* [illegible] (Gefühlen) [illegible] [illegible] Gefühl [illegible] Gefühle [illegible]

Und ſo iſt das Gefühl vollſtändig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jezt ſich nicht äuſſerndes Gefühl der Kraft, ein Objekt deſſelben, das ſich gleichfalls nicht äuſſert, ein Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens; und das iſt die Aeuſſerung des Gefühls, welche deducirt werden ſollte.

§. 9.

Das Gefühl muſs weiter beſtimmt, und begrenzt werden.

I.)

1.) Das Ich fühlt ſich nun begrenzt, d. i. es iſt begrenzt *für ſich ſelbſt*, und nicht etwa, wie ſchon vorher, oder wie der lebloſe elaſtiſche Körper, bloſs für einen Zuſchauer auſſer ſich. Seine Thätigkeit iſt *für daſſelbe* aufgehoben — *für daſſelbe*, ſagen wir, denn wir von unſerm höhern Geſichtspunkte aus ſehen allerdings, daſs es durch abſolute Thätigkeit ein Objekt des Triebes auſſer ſich producirt hat, nicht aber das Ich, welches der Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt.

* sieht solches, sondern glaubt seine Thätigkeit durch ein unabhängiges Nicht-Ich aufgehoben.

Definition des Wiederherstellen der Thätigkeit des Ich.

Dieſe gänzliche Vernichtung der Thätigkeit widerſtreitet dem Charakter des Ich. Es muſs demnach ſo gewiſs es ein Ich iſt, dieſelbe, und zwar *für ſich*, wiederherſtellen, d. h. es muſs ſich wenigſtens in die Lage ſetzen, daſs es ſich, wenn auch etwa erſt in einer künftigen Reflexion, frei, und unbegrenzt ſetzen könne.

Dieſes Wiederherſtellen ſeiner Thätigkeit geſchieht, laut unſrer Deduktion deſſelben, durch abſolute Spontaneität, lediglich zufolge des

des Weſens des Ich, ohne allen beſondern Antrieb. Eine Reflexion auf das reflektirende, als welche die gegenwärtige Handlung ſich ſogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andre an deren Stelle zu ſetzen —(indem das Ich oben beſchriebener maaſsen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewuſstſeyn; an die Stelle dieſer [illegible] Handlung, ſoll eine andre treten, die das Bewuſstſeyn wenigſtens möglich mache)— geſchieht mit abſoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr ſchlechthin weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwiſchen bloſsem Leben, und zwiſchen Intelligenz, wie oben zwiſchen Tod, und Leben. Lediglich aus dieſer abſoluten Spontaneität, erfolgt das Bewuſstſeyn des Ich. — Durch kein Naturgeſez, und durch keine Folge aus dem Naturgeſetze, ſondern durch abſolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, "nicht durch *Uebergang*, ſondern durch einen *Sprung*." — Darum muſs man in der Philoſophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil daſſelbe nicht zu deduciren iſt; und darum bleibt das Unternehmen des Materialiſten, die Aeuſſerungen der Vernunft aus Naturgeſetzen, zu erklären, ewig unausführbar.) [illegible]

2.) Es iſt ſogleich klar, daſs die geforderte Handlung, die bloſs und lediglich durch abſolute Spontaneität geſchieht, keine andre ſeyn könne, als eine durch ideale Thätigkeit. Aber jede Handlung, ſo gewiſs ſie das iſt, hat ein Objekt.

S. 231.

jekt. Die jetzige, die bloſs und lediglich im Ich begründet ſeyn, lediglich allen ihren Bedingungen nach, von ihm abhängen ſoll, kann nur ſo etwas zum Objekt haben, was im Ich vorhanden iſt. Aber es iſt nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl.

sc. das Wiederherstellen der gehemmten Thätigkeit p. 290

Die Handlung geſchieht mit abſoluter Spontaneität, und iſt inſofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das *Gefühl*, d. h. zuförderſt, auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, p. 285 *reflektirende*. — Thätigkeit geht auf Thätigkeit; das in jener Reflexion reflektirende, oder *das fühlende*, wird demnach *geſezt als Ich*; die Ichheit des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden, das als ſolches gar nicht zum Bewuſstſeyn kommt, wird darauf übertragen.

das im Gefühl thätige p. 285.

Das Ich iſt dasjenige, was ſich ſelbſt beſtimmt, laut der ſo eben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das fühlende nur inſofern als Ich geſezt werden, inwiefern es bloſs durch den *Trieb*, demnach durch das Ich, demnach durch ſich ſelbſt, zum Fühlen beſtimmt iſt, d. i. lediglich inwiefern es *ſich ſelbſt*, und *ſeine eigne Kraft in ſich ſelbſt* fühlt. — Nur das fühlende iſt das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über dieſe Grenze hinausliegt, — wenn etwas über ſie hinausliegt, und wir wiſſen allerdings, daſs etwas, nemlich

Diese eigne Kraft ist der durch das Gefühl beschränkte Trieb p. 285.

nemlich der Trieb *nach auſſen* über ſie hinausliegt — wird ausgeſchloſſen; und dies iſt wohl zu merken, denn das ausgeſchloſsne wird zu p. 317. ſeiner Zeit wieder aufgenommen werden müſſen.

Dadurch wird alſo das *gefühlte* in der gegenwärtigen Reflexion, und für ſie — gleichfalls Ich, weil das *fühlende* nur inſofern Ich iſt, inwiefern es durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt, d. i. ſich ſelbſt fühlt. seine eigene Kraft, p. 298.

II.) In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich geſezt als Ich, lediglich inwiefern es *das fühlende*, und *das gefühlte* zugleich iſt, und demnach mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung ſteht. Es ſoll als Ich geſezt werden; es muſs demnach auf die beſchriebne Weiſe geſezt werden.

1.) Das *fühlende* wird geſezt als *thätig* im Gefühl, inwiefern es iſt das reflektirende, und inſofern iſt in demſelben Gefühl das gefühlte *leidend*; es iſt Objekt der Reflexion. — Zugleich wird das fühlende geſezt *als leidend* im Gefühl, inwiefern es ſich fühlt als *getrieben*; und inſofern iſt das gefühlte oder der Trieb *thätig*; er iſt das *treibende*.

2.) Dies iſt ein Widerſpruch, der vereinigt werden muſs, und der ſich nur auf folgende Weiſe vereinigen läſst. — Das fühlende iſt *thätig* in Beziehung auf das *gefühlte*; und in dieſer Rükſicht iſt es *nur* thätig. (Daſs es zur Reflexion getrieben iſt, kommt in ihr nicht zum Bewuſstſeyn; es wird auf den Reflexionstrieb —

zwar

zwar in unſrer philoſophiſchen Unterſuchung, nicht aber im urſprünglichen Bewuſstſeyn — gar nicht Rükſicht genommen. Er fällt in das, was Gegenſtand des fühlenden iſt, und wird in der Reflexion über das Gefühl, nicht unterſchieden.) Nun aber ſoll es das Fühlende doch auch *leidend* ſeyn, in Beziehung auf einen Trieb. Dies iſt der nach auſſen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. (Nun iſt es in dieſer Funktion allerdings thätig, aber gerade wie vorher auf ſein Leiden, wird auf dieſe ſeine Thätigkeit nicht reflektirt. Für *ſich* ſelbſt, in der Reflexion über ſich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerſpruch zu ſeyn ſcheint, der ſich aber zu ſeiner Zeit auflöſen wird. Daher der gefühlte Zwang, etwas als wirklich vorhanden zu ſetzen.)

3.) Das *gefühlte* iſt *thätig* durch den Trieb auf das reflektirende zur Reflexion. Es iſt in der gleichen Beziehung auf das reflektirende auch *leidend*, denn es iſt Objekt der Reflexion. Auf das leztere aber wird nicht reflektirt, weil das Ich geſezt iſt, als Eins, und eben daſſelbe, als *ſich fühlend*, und auf die Reflexion, als ſolche, nicht wieder reflektirt wird. Das Ich wird demnach leidend geſezt in einer andern Beziehung; nemlich inwiefern es *begrenzt* iſt, und inſofern iſt das begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegenſtand der Reflexion iſt nothwendig begrenzt; er hat eine beſtimmte Quantität. Aber in und bei'm bei'm Reflektiren, wird dieſe Begrenzung nie von der Reflexion ſelbſt abgeleitet, weil inſofern auf dieſelbe nicht reflektirt wird.)

4.) Beides ſoll Ein und eben daſſelbe Ich ſeyn, und als ſolches geſezt werden. Dennoch wird das eine betrachtet, als thätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andre als leidend in der gleichen Beziehung. Dort producirt durch ideale Thätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch daſſelbe begrenzt.

5.) Der Widerſpruch iſt leicht zu vereinigen. Das producirende Ich wurde ſelbſt als *leidend* geſezt, ſo auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich iſt demnach *für ſich ſelbſt* in Beziehung auf das Nicht-Ich immer *leidend*, wird ſeiner Thätigkeit ſich gar nicht bewuſst, noch wird auf dieſelbe reflektirt. — Daher ſcheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird. Das gefühlt scheint ein Nicht-Ich zu seyn, ob es gleich das Ich selbst ist.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jezt nachgewieſen haben, wird Realität für das Ich möglich, ſowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne daſs das Ich *ſeiner Anſchauung deſſelben* ſich bewuſst wird, noch bewuſst werden kann, und *das daher gefühlt zu ſeyn ſcheint*, wird *geglaubt*.

vgl. Defin. der Realit. p. 256.

Definition des Glaubens.

An Realität überhaupt, ſowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, findet lediglich *ein Glaube* ſtatt.)

§. 10.

r. d.h. 302 den Ich, von dem Ich ſelbst zugeschrieben werden.

§. 10.

Der Trieb ſelbſt muſs geſezt, und beſtimmt werden.

So wie wir jezt das Gefühl beſtimmt, und erklärt haben, eben ſo muſs auch der Trieb beſtimmt werden, weil er mit dem Gefühle zuſammenhängt. Durch dieſe Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktiſchen Vermögens.

1.) Der Trieb wird geſezt, heiſst bekanntermaaſsen: das Ich reflektirt über denſelben. Nun kann das Ich nur über ſich ſelbſt, und dasjenige, was für daſſelbe, und in ihm iſt, was gleichſam demſelben zugänglich iſt, reflektiren. Demnach muſs der Trieb ſchon etwas im Ich, und zwar, *inwieſern es durch die ſo eben* über das Gefühl *aufgezeigte Reflexion ſchon als Ich geſezt iſt*, bewirkt, — ſich in demſelben dargeſtellt haben.

2.) Das fühlende iſt als Ich geſezt. Dieſes wurde durch den gefühlten urſprünglichen Trieb beſtimmt, aus ſich ſelbſt p. 283. p. 281. herauszugehen, und wenigſtens durch ideale Thätigkeit etwas zu produciren. Nun aber geht der urſprüngliche Trieb gar nicht auf bloſse ideale Thätigkeit, ſondern *auf Realität* aus; und das Ich iſt durch ihn daher beſtimmt zur Hervorbringung *einer Realität auſſer ſich*. — Dieſer Beſtimmung nun kann es keine Genüge thun, weil das Streben nie Kauſalität haben, ſondern das Gegenſtreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten ſoll. Es wird demnach, inwieſern es beſtimmt iſt durch den Trieb, *beſchränkt* durch das Nicht-Ich.

r. Auf ein Wirken dem ein Object widersteht.

Dass es keine Causalität habe liegt im Der Bestimmung des Triebes p. 283.

3.) Im

3.) Im Ich iſt die immer fortdauernde Tendenz über ſich ſelbſt zu reflektiren, ſobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Dieſe Bedingung tritt hier ein; das Ich muſs demnach nothwendig über dieſen ſeinen Zuſtand reflektiren. — In dieſer Reflexion nun vergiſst das reflektirende ſich ſelbſt, wie immer, und ſie kommt daher nicht zum Bewuſstſeyn. Ferner geſchieht ſie auf einen bloſsen Antrieb, es iſt demnach in ihr nicht die geringſte Aeuſſerung der Freiheit, und ſie wird, wie oben, ein bloſses *Gefühl.* Es iſt nur die Frage: Was für ein Gefühl?

Erinnerung des?

p. 288 Eine Äusserung des Nicht-Könnens.

4.) Das Objekt dieſer Reflexion iſt das Ich, das getriebne, mithin idealiter in ſich ſelbſt thätige Ich; getrieben durch einen in ihm ſelbſt liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkühr, und Spontaneität. — Aber dieſe Thätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches daſſelbe nicht *realiſiren* kann, als Ding, noch auch *darſtellen*, durch ideale Thätigkeit. Es iſt demnach eine Thätigkeit, *die gar kein Objekt hat*, aber dennoch *unwiderſtehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloſs *gefühlt* wird. Eine ſolche Beſtimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen*; einen Trieb nach etwas völlig unbekannten, das ſich bloſs durch ein *Bedürfniſs*, durch ein *Miſsbehagen*, durch eine *Leere*, die Ausfüllung ſucht, und nicht andeutet, woher? — offenbart. — Das Ich fühlt in ſich ein Sehnen, es fühlt ſich bedürftig.

Definition des Sehnens. conf. p. 305.

5.) Beide Gefühle, das jezt abgeleitete des *Sehnens*, und das oben aufgezeigte der *Begrenzung*, *und des*

p. 288 zeigt

Zwan

Zwanges, müſſen unterſchieden, und auf einander bezogen werden. — Denn der Trieb ſoll beſtimmt werden; nun offenbart ſich der Trieb durch ein gewiſſes *Gefühl*, demnach iſt dieſes Gefühl zu beſtimmen; das kann aber lediglich beſtimmt werden durch ein Gefühl andrer Art. cnf. p. 296.

des Zwanges

6.) Wenn im erſten Gefühle, das Ich nicht beſchränkt wäre, würde im zweiten, kein *bloſses Sehnen* vorkommen, ſondern *Kauſalität*; denn das Ich könnte dann etwas auſſer ſich hervorbringen, und ſein Trieb wäre nicht darauf eingeſchränkt, das Ich ſelbſt bloſs innerlich zu beſtimmen. Umgekehrt, wenn das Ich ſich nicht als *ſehnend* fühlte, ſo könnte es ſich nicht als *beſchränkt* fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehnens, das Ich aus ſich ſelbſt herausgeht — lediglich durch dieſes Gefühl, im Ich und für das Ich erſt etwas, das auſſer ihm ſeyn ſoll, geſezt wird.

(Dieſes Sehnen iſt wichtig, nicht nur für die praktiſche, ſondern für die geſammte Wiſſenſchaftslehre. Lediglich durch daſſelbe, wird das Ich *in ſich ſelbſt* — *auſſer ſich* getrieben; lediglich durch daſſelbe, offenbart ſich *in ihm* ſelbſt eine *Auſſenwelt.*)

Gefühle

7.) Beide ſind demnach ſynthetiſch vereinigt, eins iſt ohne das andre nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen, kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide ſind einander auch vollkommen entgegengeſezt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehnens auch als *thätig* gefühlt.

8.) Bei-

8.) Beide gründen ſich auf den Trieb, und zwar auf *einen, und eben denſelben* Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, p. 283. und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich, beſtimmt das Reflexions-Vermögen, und dadurch entſteht das Gefühl eines Zwanges. Derſelbe Trieb beſtimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus ſich herauszugehen, und etwas auſſer ſich hervorzubringen; und da das Ich in dieſer Abſicht eingeſchränkt p. 302. wird, ſo entſteht dadurch ein *Sehnen*, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflektirens geſezte Reflexions-Vermögen, *ein Gefühl des Sehnens.* — Es iſt die Frage, wie ein und eben derſelbe Trieb, ein entgegengeſeztes hervorbringen könne. Lediglich durch die Verſchiedenheit der Kräfte, an welche er ſich richtet. In der erſten Funktion, richtet er ſich lediglich an das bloſse Reflexionsvermögen, das nur auffaſst, was ihm gegeben iſt; in der zweiten, an das abſolute, freie, im Ich ſelbſt begründete Streben, welches auf Erſchaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit wirklich erſchaft; nur daſs wir bis jezt ſein — Produkt noch nicht kennen, noch vermögend ſind, es zu erkennen.

* st. das Gef. des Zwanges ü. das des Sehnens;

in welche es ein Gefühl des Zwanges hervorbringt,

beym Sehnen

9.) Das Sehnen iſt demnach die *urſprüngliche*, völlig *unabhängige* Aeuſſerung des im Ich liegenden Strebens. *Unabhängig*, weil es auf gar keine Einſchränkung Rükſicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Dieſe Bemerkung iſt wichtig; denn es wird ſich einſt zeigen, daſs dieſes Sehnen das

Andere Definition d. Sehnens S. 303.

Vehikul aller praktiſchen Geſetze ſey; und daſs ſie allein daran zu erkennen ſind, ob ſie ſich von ihm ableiten laſſen, oder nicht.)

10.) Im Sehnen entſteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches ſeinen Grund in einem Nicht-Ich haben muſs. Das Objekt des Sehnens (dasjenige welches das durch den Trieb beſtimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Kauſalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) iſt dem Streben des Ich völlig angemeſſen, und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich, geſezt werden könnte, (und auch wohl wird geſezt werden) iſt demſelben widerſtreitend. Beide Objekte ſind demnach einander ſelbſt entgegengeſezt.

Sie schaffen ?!
2. das Y, p. 246

11.) Indem im Ich kein Sehnen ſeyn kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, iſt das Ich in beiden ſynthetiſch vereinigt, ein und eben daſſelbe Ich. Dennoch iſt es in beiden Beſtimmungen offenbar in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſezt; *begrenzt*, und *unbegrenzt*, *endlich* und *unendlich* zugleich. Dieſer Widerſpruch muſs gehoben werden, und wir gehen jezt daran, ihn deutlicher auseinander zu ſetzen, und befriedigend zu löſen.

305.

12.) Das Sehnen geht, wie geſagt, darauf aus, etwas auſſer dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, ſo viel wir einſehen, das Ich in keiner ſeiner Beſtimmungen. — Dennoch muſs dieſer nach auſſen gehende Trieb, wirken, was er kann. Aber er kann wir-

p. 292.

wirken auf die ideale Thätigkeit des Ich, dieſelbe beſtimmen, aus ſich herauszugehen, und etwas zu produciren. — Ueber dieſes Vermögen der Produktion iſt hier nicht zu fragen; daſſelbe wird ſogleich genetiſch deducirt werden; wohl aber iſt folgende Frage, die ſich jedem, der mit uns fortdenkt, aufdringen muſs, zu beantworten. Warum machten wir doch dieſe Folgerung, ohngeachtet wir urſprünglich von einem Triebe nach auſſen, ausgegangen ſind, nicht eher? Die Antwort hierauf iſt folgende: Das Ich kann ſich *für ſich ſelbſt gültig* (denn davon allein iſt hier die Rede, und für einen möglichen Zuſchauer haben wir ſchon oben dieſe Folgerung gemacht) nicht *nach auſſen* richten, ohne ſich ſelbſt erſt begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Auſſen für daſſelbe. Dieſe Begrenzung ſeiner ſelbſt, geſchah durch das deducirte *Selbſtgefühl.* Dann kann es ſich eben ſo wenig nach auſſen richten, wenn nicht die Auſſen-Welt ſich ihm *in ihm ſelbſt* auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geſchieht erſt durch das Sehnen.

23.) Es fragt ſich, *wie*, und *was* die durch das Sehnen beſtimmte ideale Thätigkeit des Ich, produciren werde? — Im Ich iſt ein beſtimmtes Gefühl der Begrenzung = X. — Im Ich iſt ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äuſſert ſich für das Ich nur p. 301. durchs Gefühl: alſo das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun iſt das Gefühl X. nicht das erſehnte Gefühl; denn dann fühlte das Ich ſich nicht *begrenzt*, und nicht *ſehnend*; und fühlte ſich

überist die ersehnte Gefühl,

überhaupt gar nicht; — ſondern vielmehr das entgegengeſezte Gefühl — X. Das Objekt, welches vorhanden ſeyn müſte, wenn das Gefühl — X. im Ich ſtatt finden ſollte, und welches wir ſelbſt — X. nennen wollen, müſte producirt werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun entweder das Objekt X. (Grund des Gefühls der Beſchränkung X.) ſelbſt gefühlt werden, ſo wäre durch bloſse Gegenſetzung, das Objekt — X. leicht zu ſetzen. Aber dies iſt unmöglich, weil das Ich nie ein Objekt fühlt, ſondern nur ſich ſelbſt; das Objekt aber lediglich produciren kann durch ideale Thätigkeit. — Oder könnte etwa das Ich das Gefühl — X. ſelbſt in ſich erregen, ſo wäre es vermögend beide Gefühle ſelbſt unmittelbar unter ſich zu vergleichen, ihre Verſchiedenheit zu bemerken, und ſie in Objekten, als den Gründen derſelben, darzuſtellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in ſich erregen; ſonſt hätte es Kauſalität, die es doch nicht haben ſoll. (Dies greift ein in den Satz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre: das Ich kann ſich nicht ſelbſt begrenzen.) — Die Aufgabe iſt demnach keine geringere, als daſs unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches ſich weiter auch gar nicht beſtimmen läſst, auf das Objekt des ganz entgegengeſezten Sehnens geſchloſſen werde; daſs das Ich bloſs nach Anleitung des erſten Gefühls, durch ideale Thätigkeit es hervorbringe.

des Zweyte

pp. 301.

Sc. bey dem Streben wegen Trieb keine Spaceir p. 282. D. Sehnen eine Äusserung ist p. 305

34.) Das Objekt des Gefühls der Begrenzung, iſt etwas Reelles; das des Sehnens hat keine Realität, aber

Denn es ist durch eine beschränkte Thätigkeit des Ich hervorgebracht vgl. p. 256.

aber es ſoll ſie zufolge des Sehnens haben, denn daſſelbe geht aus auf Realität. Beide ſind einander entgegengeſezt, weil durch das eine das Ich ſich begrenzt fühlt, nach dem andern ſtrebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das Eine iſt, iſt nicht das andre. Soviel, und weiter nichts, läſst vor jezt ſich von beiden ſagen.

15.) Wir gehen tiefer ein in die Unterſuchung. — Das Ich hat nach p. 300. obigem durch freie, Reflexion über das Gefühl, ſich geſezt als Ich, nach dem Grundſatze: das ſich ſelbſt ſetzende, das, was beſtimmend, und beſtimmt zugleich iſt, iſt das Ich. — Das Ich hat demnach in dieſer Reflexion, (welche ſich als Selbſtgefühl äuſſerte) ſich ſelbſt *beſtimmt*, völlig umſchrieben, und begrenzt. Es iſt in derſelben *abſolut beſtimmend.*

für ſich, und d. Gefühl

16.) An *dieſe* Thätigkeit richtet ſich der nach auſſen gehende Trieb, und wird daher in dieſer Rukſicht, ein Trieb zum *Beſtimmen*, zum *Modificiren* eines Etwas auſſer dem Ich, "der durch das Gefühl überhaupt ſchon gegebnen Realität." — Das Ich war das beſtimmte, und beſtimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach auſſen getrieben, heiſst: es ſoll das *beſtimmende* ſeyn. Alles Beſtimmen aber ſezt einen beſtimmbaren Stoff voraus. — — Das Gleichgewicht muſs gehalten werden; alſo die Realität bleibt immerfort was ſie war, "*Realität*, p. 301. etwas auf das Gefühl beziehbares;" es iſt für ſie als ſolche, als bloſser *Stoff*, gar keine Modifikation denkbar, als die Vernichtung, und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daſeyn iſt

oder freien Reflexion über das Gefühl

Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb ſeyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich ſich äuſſernde Trieb gar nicht auf *Stoff* überhaupt, ſondern auf eine gewiſſe *Beſtimmung des Stoffes.* (Man kann nicht ſagen: *verſchiedner Stoff*. Die Stoffheit, Materialität iſt ſchlechthin einfach; ſondern *Stoff mit verſchiednen Beſtimmungen.*)

Der Trieb des Ichs geht nicht auf den Stoff qua Stoff, sondern auf den Stoff qui habet determinationes, auf die Bestimmungen des Stoffs die wechseln können ohne daß der Stoff dadurch aufhöre Stoff zu bleiben.

27.) *Dieſe* Beſtimmung durch den Trieb iſt es, welche gefühlt wird, als ein *Sehnen.* Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffs, als eines ſolchen, ſondern auf Modifikation deſſelben.

28.) Das *Gefühl* des Sehnens war nicht möglich, ohne Reflexion auf die Beſtimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie ſich von ſelbſt verſteht. Dieſe Reflexion war nicht möglich, ohne *Begrenzung* des Triebes, und zwar ausdrüklich des Triebes nach Beſtimmung, welcher allein ſich im Sehnen äuſſert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt ſich, was das für ein Gefühl ſeyn möge, durch welches der *Trieb des Beſtimmens*, als begrenzt, gefühlt wird.[2]

19.) Alles Beſtimmen geſchieht durch ideale Thätigkeit. Es müſſe demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich ſeyn ſoll, durch dieſe ideale Thätigkeit ſchon ein Objekt beſtimmt worden ſeyn, und dieſe Handlung des Beſtimmens müſte ſich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entſtehen folgende Fragen: 1.) wie ſoll die ideale Thätigkeit zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieſes Beſtimmens kommen? 2) wie ſoll dieſes Beſtimmen ſich auf das Gefühl beziehen können?

p. 306. 12)

Auf die erſte antworten wir: es iſt ſchon oben eine Beſtimmung der idealen Thätigkeit des Ich durch den Trieb, der beſtändig wirken muſs, ſo viel er kann, aufgezeigt worden. Durch ſie muſs zufolge dieſer Beſtimmung, zuförderſt *der Grund der Begrenzung*, als übrigens durch ſich ſelbſt völlig beſtimmtes Objekt, *geſezt* worden ſeyn; welches Objekt aber eben darum nicht zum Bewuſstſeyn kommt, noch kommen kann. Dann iſt ſo
ca. 369.
eben ein Trieb im Ich nach bloſser Beſtimmung, angegeben worden; und ihm zufolge muſs die ideale Thätigkeit vors erſte wenigſtens ſtreben, darauf ausgehen, das geſezte Objekt zu *beſtimmen.* — Wir können nicht ſagen, *wie* das Ich zufolge des Triebes, das Objekt beſtimmen ſolle; aber wir wiſſen wenigſtens ſoviel, daſs es nach dieſem im Innerſten ſeines Weſens gegründeten Triebe, das *beſtimmende*, das im Beſtimmen *bloſs*, *lediglich*, *und ſchlechthin thätige* ſeyn ſolle. Kann nun, ſelbſt wenn wir von dem ſchon bekannten Gefühle des *Sehnens* abſtrahiren, deſſen Anweſenheit allein ſchon über unſre Frage entſcheidet — kann, ſage ich, dieſer Beſtimmungstrieb, nach reinen Gründen a priori, Kauſalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf ſeine Begrenzung gründet ſich die Möglichkeit eines Sehnens; auf deſſen Möglichkeit, die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieſes — Leben, Bewuſstſeyn, und geiſtiges Da-

darauf dass er keine Causalitat habe

ſeyn überhaupt. Der Beſtimmungstrieb hat demnach, ſo gewiſs das Ich Ich iſt, keine Kauſalität. Davon aber kann, eben ſo wenig wie oben bei'm Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm ſelbſt liegen, (denn dann wäre er kein Trieb:) mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, *ſich ſelbſt zu beſtimmen*, in einer Wirkſamkeit deſſelben, die völlig unabhängig von dem Ich, und ſeinem Triebe iſt, *ihren* Weg geht, und nach *ihren* Geſetzen ſich richtet, wie dieſer ſich nach den ſeinigen richtet.

Davon dass er keine Causalität hat,

liegt der Grund warum der Bestim. Trieb keine Causalität hat

Iſt demnach ein Objekt, und ſind Beſtimmungen deſſelben an ſich, d. i. durch die eigne innere Wirkſamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indeſſen hypothetiſch annehmen, *für das Ich* aber ſogleich realiſiren werden:) iſt ferner die ideale (anſchauende) Thätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwieſen haben, ſo wird und muſs das Ich, das Objekt beſtimmen. Es wird in dieſer Beſtimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu beſtimmen; es ſteht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch daſſelbe, durch die wirkliche Beſchaffenheit des Dinges begrenzt, daſſelbe in höherm oder niederem Grade *nicht* nach dem Triebe beſtimmen zu können.

S. 313.

Ideale Thätigkeit als Anschauende conf. E. p. 51.

Durch dieſe Beſchränkung des Triebes, wird das Ich begrenzt; es entſteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art, ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den *Stoff*, ſondern durch

Eine Äußerung des Nichtkönnens p. 284.

* [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] könnte man sagen
[illegible] [illegible] [illegible] demnach [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] blos
[illegible] [illegible] conf. C. p. 51. Anm.

durch die Beſchaffenheit des Stoffes iſt. Und ſo iſt denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beſchränkung des Beſtimmens, ſich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet. Weil nemlich der Trieb zu bestimmen gehemmt wird, also [illegible] dabey eine Äusserung des nicht weiter könnens d. h. ein Gefühl hervorthut.

20.) Wir erörtern weiter, und beweiſen ſchärfer das ſo eben geſagte.

a.) Das Ich beſtimmte ſich ſelbſt durch abſolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. p. 309. 15. Dieſe Thätigkeit des Beſtimmens iſt es, an welche der gegenwärtig zu unterſuchende Trieb ſich wendet, und ſie nach auſſen treibt. Wollen wir die Beſtimmung der Thätigkeit durch den Trieb, gründlich kennen lernen, ſo müſſen wir vor allen Dingen *ſie ſelbſt* gründlich kennen. p. 309.

b.) Sie war im Handeln bloſs und lediglich *reflektirend.* Sie beſtimmte das Ich, wie ſie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; ſie war, könnte man ſagen, bloſs *bildend.* Der Trieb kann nicht, noch ſoll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht iſt: er treibt ſie demnach lediglich zum Nachbilden deſſen, was da iſt, ſo wie es da iſt; zur bloſſen Anſchauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirkſamkeit. Es ſoll nur im Ich eine Beſtimmung hervorgebracht werden, wie ſie im Nicht-Ich iſt.

Weil der Trieb blos die ideale, d. h. p. 312. sq. schauende Thätigkeit bestimmt.

c.) Dennoch aber muſte das über ſich ſelbſt reflektirende Ich, in *einer* Rukſicht den Maasſtab des Reflektirens in ſich ſelbſt haben. Es ging nemlich auf das, was (*realiter*) *beſtimmt und beſtimmend zugleich* war, und ſezte es als Ich. Daſs ein ſolches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es bloſs als reflektirend betrachten. Aber warum reflektirte es nicht auf weniger, auf das beſtimmte allein, oder auf das beſtimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang ſeines Gegenſtandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch ſchon darum nicht auſſer ihm liegen, weil die Reflexion mit abſoluter Spontaneität geſchah. Es muſte demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung deſſelben, lediglich in ſich ſelbſt haben. — Daſs es ſo war, geht auch aus einer anderen Betrachtung hervor. Das Ich ſollte geſezt werden. Das „beſtimmt und beſtimmende zugleich„ wurde als Ich geſezt. Dieſen Maasſtab hatte das reflektirende in ſich ſelbſt, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es ſelbſt, *indem es durch abſolute Spontaneität reflektirt*, iſt das beſtimmende und beſtimmte zugleich.

Hat etwa das reflektirende auch für die Beſtimmung des Nicht-Ich ein ſolches inneres Geſez der Beſtimmung, und welches?

Dieſe Frage iſt leicht zu beantworten, aus den ſchon oben angeführten Gründen. Der

Trieb

* Hier wird [illegible] die Ursache mit dem [illegible] verwechselt; [illegible] Ursache [illegible] = x in d. [illegible] Dinge in d. [illegible] ——— [illegible] p. 315 [illegible] Ursache des x, ist [illegible] d. Fremdartig.

Trieb geht auf das reflektirende Ich, ſo wie es iſt. Er kann demſelben nichts geben, oder nehmen, ſein inneres Geſez der Beſtimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenſtand ſeiner Reflexion, und ſeines (*idealen*) Beſtimmens ſeyn ſoll, muſs (*realiter*) „beſtimmt und beſtimmendes zugleich„ ſeyn; ſo auch das zu beſtimmende Nicht-Ich. Das ſubjektive Geſez der Beſtimmung iſt daher dieſes, *daſs etwas beſtimmtes und beſtimmendes zugleich*, oder *durch ſich ſelbſt beſtimmt* ſey: und der Beſtimmungstrieb geht darauf aus, es ſo zu finden, und iſt nur unter dieſer Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt *Beſtimmtheit*, vollkommne *Totalität* und *Ganzheit*, welche lediglich in dieſem Merkmale beſteht. Was, *inwiefern* es *beſtimmtes* iſt, nicht auch zugleich *das beſtimmende* iſt, iſt inſofern *bewirktes*; und dieſes bewirkte wird, als etwas *fremdartiges*, vom Dinge ausgeſchloſſen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgeſondert, und aus *etwas anderm* erklärt. Was, *inwiefern* es *beſtimmend* iſt, nicht zugleich *das beſtimmte* iſt, iſt inſofern *Urſache*, und das Beſtimmen wird auf *etwas anderes* bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion geſezten Sphäre ausgeſchloſſen. Nur, inwiefern das Ding mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung ſteht, iſt es ein Ding, und daſſelbe Ding. Dieſes Merkmal wird durch den Beſtimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen

Jm dieser Bestimmen, ist ein bloss. [illegible] Nachbilden p.313.

sich selbst bestimmen, weil es eben bedingte den Trieb des Ichs [illegible] [illegible] das Ich bestimmen will p. 312.

so, dass er es so findet

Seine (innere) Bestimmung in sich selbst heit,

eines Dinges

gen

gen auf die Dinge; und dieſe Bemerkung iſt wichtig.

(Die gemeinſten Beiſpiele dienen zur Erläuterung. Warum iſt ſüſs, oder bitter, roth, oder gelb u. ſ. f. eine *einfache* Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere -- oder warum iſt es überhaupt eine für ſich beſtehende Empfindung, und nicht bloſs ein Beſtandtheil einer andern? Davon muſs doch offenbar im Ich, *für welches* es eine einfache Empfindung iſt, der Grund liegen; in ihm muſs daher a priori ein Geſez der *Begrenzung* überhaupt ſeyn.)

d.) Der Unterſchied des Ich, und Nicht-Ich, bleibt bei dieſer Gleichheit des Beſtimmungsgeſetzes immer. Wird über das Ich reflektirt, ſo iſt auch das reflektirende, und reflektirte gleich, eins und eben daſſelbe, beſtimmt, und beſtimmend: Wird über das Nicht-Ich reflektirt, ſo ſind ſie entgegengeſezt; denn das reflektirende iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, immer das Ich.

e.) Hier ergiebt ſich zugleich der ſtrenge Beweis, daſs der Beſtimmungstrieb nicht auf reale Modifikation, ſondern lediglich auf ideales Beſtimmen, Beſtimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Objekt deſſelben ſeyn kann, muſs realiter vollkommen durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn, und da bleibt für eine reale Thätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr ſtünde eine ſolche mit der Beſtimmung des Triebes, in offenbarem

^ Weil der Best.-ungs-
trieb darauf ausgeht,
das D. als durch sich
selbst bestimmt zu
finden, p. 315.

rem Widerſpruche. Wenn das Ich realiter modificirt, ſo iſt nicht gegeben, was gegeben ſeyn ſollte.

21.) Es fragt ſich nur, wie, und auf welche Weiſe dem Ich das beſtimmbare gegeben werden ſolle; und durch die Beantwortung dieſer Frage kommen wir abermals tiefer in den ſynthetiſchen Zuſammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflektirt über ſich, als das beſtimmte und beſtimmende zugleich, und begrenzt ſich inſofern; (es geht gerade ſo weit, als das beſtimmt und beſtimmende geht:) aber es iſt keine *Begrenzung* ohne ein *Begrenzendes*. Dieſes begrenzende, dem Ich entgegenzuſetzende kann nicht etwa, wie in der Theorie poſtulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, ſondern es muſs dem Ich gegeben ſeyn, in ihm liegen. So etwas findet ſich nun allerdings im Ich vor, nemlich dasjenige, was in dieſer Reflexion ausgeſchloſſen wird, p. 299. wie oben gezeigt worden. — Das Ich ſezt ſich nur inſofern als Ich, inwiefern es iſt das *beſtimmte*, und *beſtimmende*, aber es iſt beides nur in idealer Rükſicht. Sein Streben nach realer Thätigkeit aber iſt begrenzt; iſt inſofern geſezt, als p. 289. innere, eingeſchloſsne, ſich ſelbſt beſtimmende Kraft (d. i. beſtimmt und beſtimmend zugleich,) oder, da ſie ohne Aeuſſerung iſt, als intenſiver Stoff. Auf ihn wird reflektirt, als ſolchen; ſo wird er demnach durch die Gegenſetzung nach auſſen getragen, und das an ſich, und urſprünglich *ſubjektive* in ein *objektives* verwandelt.

[illegible] p. 289. [illegible] begrenzt [illegible]

* sc. wegen der Begrenzung, die nicht erfolgen kann ohne Etwas zu setzen, das über das Begrenzte hinaus liegt, u. daher demselben entgegengesetzt [illegible]

2.) Hier

a.) Hier wird ganz deutlich, woher das Geſez: das Ich kann ſich nicht als beſtimmt ſetzen, ohne ſich ein Nicht-Ich entgegenzuſetzen, entſtehe. — Nemlich wir hätten, nach jenem nun ſattſam bekannten Geſetze, gleich anfangs ſo folgern können: ſoll das Ich ſich Begrenzten beſtimmen, ſo muſs es ſich nothwendig als Begrenzendes etwas entgegenſetzen; aber da wir hier im praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre ſind, und daher allenthalben auf Trieb, und Gefühl aufmerken müſſen, hatten wir dieſes Geſez ſelbſt von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der urſprünglich p. 283 nach auſſen geht, wirkt was er kann, und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigſtens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeſchränkt werden kann, und treibt ſie nach auſſen. Daher entſteht die Gegenſetzung; und ſo hängen durch den Trieb, und im Triebe, zuſammen alle Beſtimmungen des Bewuſstſeyns, und insbeſondre auch das Bewuſstſeyn des Ich, und Nicht-Ich.

b.) Das ſubjektive wird in ein objektives verwandelt; und umgekehrt, alles objektive iſt urſprünglich ein ſubjektives. — Ein völlig paſſendes Beiſpiel kann nicht angeführt werden; denn es iſt hier von einem *beſtimmten überhaupt*, das weiter auch gar nichts iſt, denn ein Beſtimmtes, die Rede; und ein ſolches kann gar nicht im Bewuſstſeyn vorkommen, wovon wir den Grund bald ſehen werden. Iedes beſtimmte, ſo gewiſs es im Bewuſstſeyn vorkommen ſoll,

ſoll, iſt nothwendig ein *beſonderes*. Durch Beiſpiele von der leztern Art aber, läſst ſich die oben geſchehne Behauptung ganz klar im Bewuſstſeyn nachweiſen.

Es ſey z. B. etwas *ſüſs*, *ſauer*, *roth*, *gelb*, oder dergl. Eine ſolche Beſtimmung iſt offenbar etwas lediglich *ſubjektives*; und wir hoffen nicht, daſs irgend jemand, der dieſe Worte nur verſteht, das abläugnen werde. Was ſüſs oder ſauer, roth oder gelb ſey, läſst ſich ſchlechthin nicht beſchreiben, ſondern bloſs fühlen, und es läſst ſich durch keine Beſchreibung dem andern mittheilen, ſondern ein jeder muſs den Gegenſtand auf ſein eignes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntniſs meiner Empfindung, in ihm entſtehen ſoll. Man kann nur ſagen: *in mir iſt die Empfindung des bittern, des ſüſſen*, u. ſ. f. und weiter nichts. — Dann aber, geſezt auch der andre bezieht den Gegenſtand auf ſein Gefühl; woher wiſst ihr denn auch, daſs die Kenntniſs *eurer* Empfindung dadurch in ihm entſtehe, daſs er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wiſst ihr, daſs z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruk auf den Geſchmak deſſelben mache, den er auf den eurigen macht? Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch entſteht, wenn ihr Zucker eſst, *ſüſs*, und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch ſüſs; aber dieſes Einverſtändniſs iſt lediglich in den Worten. Woher wiſst ihr denn aber, daſs was ihr beide ſüſs nennt, ihm gerade das iſt, was es euch iſt? Darüber läſst in Ewigkeit ſich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich ſubjektiven, und iſt gar nicht objektiv. Erſt mit der Syntheſis des Zuckers,

* Nur in der ersten dunklen Anschauung, wo die Subjektivität die Materie der Empfindung gar nicht als [illegible] erscheint, als Eigenschaft des [illegible] Dinge [illegible] wird – Da man [illegible] an das Subjekt überhaupt gar nicht gedacht wird

und einem beſtimmten, *an ſich ſubjektiven*, aber lediglich *durch ſeine Beſtimmtheit überhaupt* objektiven Geſchmacke, geht die Sache über auf das Feld der Objektivität. — Von ſolchen lediglich ſubjektiven Beziehungen auf das Gefühl, geht alle unſre Erkenntniſs aus; ohne Gefühl iſt gar keine Vorſtellung eines Dinges auſſer uns möglich. "

Dieſe Beſtimmung *eurer ſelbſt* nun übertragt ihr ſogleich auf etwas *auſſer euch*; was eigentlich Accidens eures Ich iſt, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das auſſer euch ſeyn ſoll, (genöthigt durch Geſetze, die in der Wiſſenſchaftslehre zur Genüge aufgeſtellt worden ſind) *eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet ſeyn, und denſelben ausfüllen ſoll.* Daſs dieſer Stoff ſelbſt wohl nur etwas in euch vorhandnes, lediglich ſubjektives ſeyn möge, darüber ſollte euch wenigſtens ein Verdacht ſchon längſt entſtanden ſeyn, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne daſs etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eignen Geſtändniſſe nach lediglich ſubjektives, darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein ſolcher Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes ſubjektives, für euch gar nicht da iſt, und er daher für euch weiter auch gar nichts iſt, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden ſubjektiven, deſſen ihr bedürfet." — Indem ihr das ſubjektive darauf übertraget, iſt er ohne Zweifel in euch, und für euch da. Wäre er nun urſprünglich auſſer euch da, und von auſſen für die Möglichkeit der Syntheſis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, ſo müſte er etwa durch *die Sinne* in euch gekommen ſeyn. Aber die Sinne liefern uns bloſs ein ſubjektives,

gedacht wird — blos bey der dunklen Anschauung wird dem Gegenstand die Materie der Empfindung objektive beygemessen; blos die [illegible]: Der Apfel ist roth; so urtheilen die [illegible] deutlich wird [illegible] gefühlt, nicht mehr dem Gegenstand wird die Materie der Empfindung nicht mehr objective sondern blos effective zugeschrieben. Man sagt: Der Apfel ist ein Gegenstand, der die Materie der Empfindung des Rothen im Gemüth hervorbringt.

[illegible] Stoffe [illegible] [illegible] nicht) ſondern durch die Einbildungskraft, [illegible] einen ſolchen Stoff geſchloſſen.

das Subject

tives, von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als ſolcher, fällt keineswegs in die Sinne, ſondern kann nur durch produktive Einbildungskraft entworfen, oder gedacht werden. Geſehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geſchmekt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls (tactus), möchte vielleicht ein im Abſtrahiren ungeübter einwerfen. Aber dieſer Sinn kündigt ſich doch nur durch die Empfindung eines Widerſtandes, eines Nichtkönnens an, das ſubjektiv iſt; *das Widerſtehende* wird doch hoffentlich nicht *gefühlt*, ſondern nur *geſchloſſen*. Er geht nur auf die Oberfläche, und dieſe kündigt ſich immer durch irgend ein ſubjektives an, daſs ſie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dergl. iſt; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuförderſt dieſe Wärme, oder Kälte, die ihr fühlt (zuſammt der Hand, mit welcher ihr ſie fühlt) über eine ganze breite Fläche, und ſetzet ſie nicht in einen einzigen Punkt? Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwiſchen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht fühlt? Dies geſchieht offenbar durch die produktive Einbildungskraft — Doch haltet ihr dieſen Stoff für etwas objektives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenſeyn deſſelben übereinkommt, und übereinkommen müſst, da ſich die Produktion deſſelben auf ein allgemeines Geſez aller Vernunft gründet. Die Objectivität ist nichts als allgemeine Subjectivität, usf. p.

aber nicht erschloſſen

12.) Der Trieb war gerichtet an die über ſich ſelbſt reflektirende, ſich ſelbſt *als Ich* beſtimmende Thätigkeit deſſelben, *als ſolche*. Es liegt demnach ausdrüklich in der Beſtimmung durch ihn, daſs das

das *Ich* es ſeyn ſolle, welches das Ding beſtimmt — demnach, daſs das Ich über ſich ſelbſt in dieſem Beſtimmen reflektiren ſolle. Es muſs reflektiren, d. i. ſich als das beſtimmende ſetzen. — (Wir werden zu dieſer Reflexion zurükkommen. Hier betrachten wir ſie bloſs, als ein Hülfsmittel, um in unſrer Unterſuchung weiter vorzurücken.)

23.) Die Thätigkeit des Ich iſt Eine, und ſie kann nicht zugleich auf mehrere Objekte gehen. Sie ſollte das Nicht-Ich, das wir X. nennen wollen, beſtimmen. Das Ich ſoll jezt *in dieſem Beſtimmen* durch die gleiche Thätigkeit, wie ſich verſteht, auf ſich ſelbſt reflektiren. Dies iſt nicht möglich, ohne daſs die Handlung *des Beſtimmens* (des X.) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über ſich ſelbſt geſchieht mit abſoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Beſtimmens ab, durch abſolute Spontaneität.

24.) Das Ich iſt demnach im Beſtimmen beſchränkt, und daraus entſteht v. 284. *ein Gefühl.* Es iſt *beſchränkt*, denn der Trieb des *Beſtimmens* ging nach auſſen ohne alle Beſtimmung, d. i. in das Unendliche. — Es hatte überhaupt die Regel in ſich, über das realiter durch ſich ſelbſt beſtimmte, als Eins, und eben daſſelbe zu reflektiren; aber kein Geſez, daſs daſſelbe, — daſs in unſerm Falle X., — gehen ſollte bis B. oder bis C. u. ſ. f. Iezt iſt dieſes Beſtimmen abgebrochen in einem beſtimmten Punkte, den wir C. nennen wollen. (Was dies für

für eine Begrenzung ſey, laſſe man indeſſen an ſeinen Ort geſtellt; hüte ſich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es iſt von einer Begrenzung der Intenſion die Rede, z. B. von dem, was das ſüſſe vom ſauren, u. dergl. ſcheidet.) Alſo es iſt *eine Beſchränkung* des Beſtimmungstriebes da, als die eines Bedingung des ~~eines~~ Gefühls. Es iſt ferner *eine Reflexion* darüber da, als die andere Bedingung deſſelben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich, das Beſtimmen des Objekts abbricht, geht ſie auf das Beſtimmen, und die Begrenzung, den ganzen Umfang deſſelben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieſer Freiheit ſeines Handelns wird das Ich ſich nicht bewuſst; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeſchrieben. — Es iſt ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die *Beſtimmtheit* des Dinges, oder ein Gefühl eines *beſtimmten*, *einfachen*.

r des Begren-
zens d. des
Abbrechens,

23.) Wir beſchreiben jezt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochnen, und durch ein Gefühl als abgebrochen ſich verrathenden Beſtimmens tritt. — In ihr ſoll das Ich ſich als Ich, d. i. als das in der Handlung ſich ſelbſt beſtimmende, ſetzen. Es iſt klar, daſs das, als Produkt des Ich geſezte, nichts anders ſeyn könne, als eine Anſchauung von X., ein Bild deſſelben, keineswegs aber X. ſelbſt, wie aus theoretiſchen Grundſätzen, und ſelbſt aus dem oben s. 313 geſagten erhellet. Es wird geſezt als Produkt des Ich in ſeiner Freiheit, heiſst: es wird als *zufällig* geſezt, als ein ſolches, das nicht nothwendig ſo ſeyn müſte, wie

es

es iſt, ſondern auch anders ſeyn könnte. — Würde das Ich ſeiner Freiheit im Bilden (dadurch daſs es auf die gegenwärtige Reflexion ſelbſt wieder reflektirte) ſich bewuſst, ſo würde das Bild geſezt als zufällig *in Beziehung auf das Ich*. Eine ſolche Reflexion findet nicht ſtatt; es muſs demnach zufällig geſezt werden *in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich*, das uns bis jezt noch gänzlich unbekannt iſt. Wir erörtern dies hier im Allgemeinen geſagte vollſtändiger.

X. muſste, um dem Geſetze der Beſtimmung angemeſſen zu ſeyn, durch ſich ſelbſt beſtimmt (beſtimmt und beſtimmend zugleich) ſeyn. Dies nun iſt es laut unſers Poſtulats. Nun ſoll X. ferner, vermöge des vorhandnen Gefühls, gehen bis C. und nicht weiter; aber auch beſtimmt ſo weit. (Was dies ſagen wolle, wird ſich bald zeigen.) Von dieſer Beſtimmung liegt im idealiter beſtimmenden, oder anſchauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Geſez. (Geht etwa das ſich ſelbſt beſtimmende nur ſo weit? Theils wird ſich zeigen, daſs lediglich an ſich ſelbſt betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinaus gehe; theils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterſchied ſeyn ſollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? wie wird er dieſem zugänglich, da daſſelbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berührungspunkt hat, lediglich inſofern idealiter thätig iſt, inwiefern es keinen ſolchen Berührungspunkt hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populär ausgedrükt: warum

a. 315

* vgl. p. 312. [illegible] ideale Thätigkeit [illegible] als anschauende [illegible] Begriffe [illegible] —

warum iſt *ſüſs* etwas *anderes*, als *ſauer*, demſelben entgegengeſezt? Ueberhaupt etwas *beſtimmtes* iſt beides. Aber auſſer dieſem allgemeinen Charakter, welches iſt ihr Unterſcheidungsgrund? Lediglich in der idealen Thätigkeit kann er nicht liegen, denn von beiden (vom süssen u. sauren) iſt kein Begriff möglich. Dennoch muſs er wenigſtens zum Theil im Ich liegen; denn es iſt ein Unterſchied *für das Ich*.)

[illegible]

Demnach ſchwebt das ideale Ich mit abſoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze iſt völlig unbeſtimmt. Kann es in dieſer Lage bleiben? Keinesweges; denn es ſoll jezt, laut des Poſtulats über ſich ſelbſt in dieſer Anſchauung reflektiren, ſich mithin in derſelben *beſtimmt* ſetzen; denn alle Reflexion ſezt Beſtimmung voraus.

[illegible] Dennach [illegible]

Die Regel der Beſtimmung überhaupt iſt uns wohl bekannt; es iſt etwas nur inſofern beſtimmt, in wiefern es (N. 315.) durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt. Demnach müſſe das Ich in jenem Anſchauen des X. ſich ſelbſt die Grenze ſeines Anſchauens ſetzen. Es müſste ſich durch ſich ſelbſt beſtimmen, eben den Punkt C. als Grenzpunkt zu ſetzen, und X. würde demnach durch die abſolute Spontaneität des Ich beſtimmt.

26.) Aber — dieſe Argumentation iſt wichtig. — X. iſt ein ſolches, das ſich nach dem Geſetze der Beſtimmung überhaupt, durch ſich ſelbſt beſtimmt, und es iſt lediglich inſofern Gegenſtand der poſtulirten Anſchauung, (* 315.) inwiefern es ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt. — Wir haben zwar bis jezt nur von der *innern* Beſtimmung des Weſens geredet; aber die *äuſſere* der Begrenzung folgt daraus unmittelbar. X = X. inwiefern es beſtimmt, und beſtimmend zugleich iſt, *und es geht ſoweit, ſoweit es das iſt*, z. B. bis C. Soll das Ich X. richtig, und der Sache angemeſſen begrenzen, ſo *muſs* es daſſelbe in C. begrenzen, und man könnte daher nicht ſagen, die Begrenzung geſchehe durch abſolute Spontaneität. Beides widerſpricht ſich, und dürfte eine Unterſcheidung nöthig machen.

27.) Aber — die Begrenzung in C. wird bloſs *gefühlt*, und nicht *angeſchaut*. Die frei geſezte ſoll bloſs *angeſchaut*, und nicht *gefühlt* werden. Beides aber, Anſchauung und Gefühl haben keinen Zuſammenhang. Die Anſchauung *ſieht*, aber ſie iſt *leer*; das Gefühl *bezieht ſich auf Realität*, aber es iſt *blind*. — Doch ſoll X. der Wahrheit nach, und ſo wie es begrenzt iſt, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein ſynthetiſcher Zuſammenhang des Gefühls, und der Anſchauung gefordert. Wir unterſuchen die leztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punkt kommen, den wir ſuchen.

[illegible] [illegible] Kantiſche [illegible] conf. E. p. 63.

28.) Das anſchauende ſoll X. durch abſolute Spontaneität begrenzen, und zwar ſo, daſs X. als lediglich durch ſich ſelbſt begrenzt erſcheine — war die Forderung. Dieſe wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Thätigkeit durch ihr abſolutes Productionsvermögen, über X. hinaus (im Punkte B. C. D. u. ſ. w. denn den beſtimmten Grenzpunkt kann die ideale Thätigkeit weder ſelbſt ſetzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y. ſezt.

ſezt. — Dieſes Y. als entgegengeſezt einem innerlich beſtimmten, einem Etwas, muſs 1) ſelbſt Etwas ſeyn, d. i. beſtimmt, und beſtimmend zugleich nach dem Geſetze der Beſtimmtheit überhaupt 2) es ſoll X. entgegengeſezt ſeyn oder daſſelbe begrenzen, d. h. zu X., inwiefern es beſtimmend iſt, verhält ſich Y. nicht wie das beſtimmte, und inwiefern es beſtimmt iſt, verhält ſich Y. nicht dazu wie das beſtimmende; und umgekehrt. Es ſoll nicht möglich ſeyn, beide zuſammzufaſſen, auf beide zu reflektiren, als auf Eins. (Es iſt wohl zu merken, daſs hier die Rede nicht iſt von relativer Beſtimmung, oder Begrenzung; in dieſer ſtehen ſie allerdings; ſondern von innerer, in dieſer ſtehen ſie nicht. Ieder mögliche Punkt von X. ſteht mit jedem möglichen Punkte von X. in Wechſelwirkung; ſo auch in Y. Nicht aber jeder Punkt von Y. ſteht mit jedem von X. in Wechſelwirkung, und umgekehrt. Sie ſind beide Etwas; aber jedes iſt etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erſt zum Aufwerfen und zur Beantwortung der Frage: *Was* ſind ſie? Ohne Gegenſetzung iſt das ganze Nicht-Ich Etwas, aber es iſt kein beſtimmtes, beſonderes Etwas, und die Frage: *Was* iſt dies oder jenes, hat gar keinen Sinn, denn ſie wird lediglich durch Gegenſetzung beantwortet.)

Dies iſt es, wozu der Trieb, die ideale Thätigkeit beſtimmt; das Geſez der geforderten Handlung, iſt nach der obigen Regel leicht zu deduciren, nemlich: X. und Y. ſollen ſich wechſelſeitig ausſchlieſsen. Wir können dieſen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloſs an die ideale Thätigkeit ſich richtet, nennen *den Trieb nach Wechſelbeſtimmung*.

29.) Der Grenzpunkt C. wird lediglich durch das Gefühl geſezt; mithin kann das über C. hinaus liegende Y., inwiefern es gerade in C. angehen ſoll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein iſt, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechſelbeſtimmung, geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm ſind daher *ideale Thätigkeit und Gefühl* innig vereinigt; in ihm iſt das ganze Ich Eins. — Wir können ihn inſofern nennen *den Trieb nach Wechſel überhaupt*. — Er iſt es, der ſich durch das *Sehnen* äuſſert; das Objekt des Sehnens iſt *etwas anderes*, dem Vorhandnen *entgegengeſeztes*.

Im Sehnen iſt Idealität, und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht *auf etwas anderes*; dies iſt nur möglich unter Vorausſetzung einer vorhergegangenen Beſtimmung durch ideale Thätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beſchränkt) weil es *gefühlt*, nicht aber gedacht, oder dargeſtellt wird. Hier zeigt ſich, wie in einem Gefühle, ein Treiben *nach Auſſen*, demnach die Ahnung einer Auſſenwelt vorkommen könne; weil es nemlich durch ideale Thätigkeit, die von aller Begrenzung frei iſt, modificirt wird. Hier zeigt ſich ferner, wie eine theoretiſche Funktion des Gemüths ſich auf das prak-

r dieses Andern

tiſche

tiſche Vermögen zurükbeziehen könne; welches möglich ſeyn muſste, wenn das vernünftige Weſen jemals ein vollſtändiges Ganzes werden ſollte.

30.) Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich ſich nicht ſelbſt begrenzen kann. Nun ſoll ein entgegengeſeztes Gefühl eintreten. Es iſt die Frage: wird die äuſſere Bedingung, unter welcher allein ein ſolches Gefühl möglich iſt, eintreten? Sie muſs eintreten. Tritt ſie nicht ein, ſo fühlt das Ich nichts *beſtimmtes*; es fühlt demnach *gar Nichts*; er lebt daher nicht, und iſt kein Ich, welches der Vorausſetzung der Wiſſenſchaftslehre widerſpricht.

31.) Das Gefühl eines *entgegengeſezten*, iſt die Bedingung der Befriedigung des Triebes, alſo *der Trieb nach Wechſel der Gefühle* überhaupt, iſt das *Sehnen*. Das erſehnte iſt nun beſtimmt, aber lediglich durch das Prädikat, daſs es ſeyn ſoll *etwas anderes* für das Gefühl.

32.) Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen, denn es kann nicht *begrenzt in C.* und zugleich *nicht begrenzt in C.* ſeyn. Alſo der veränderte Zuſtand kann *als* veränderter Zuſtand nicht *gefühlt* werden. Das andere müſste daher lediglich durch die ideale Thätigkeit angeſchaut werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle entgegengeſeztes. — Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhanden Anſchauung, und Gefühl, und beide wären ſynthetiſch vereinigt in einem und demſelben Punkte.

das Er-
sehnte

anſchauende p. 312.

Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; ſie könnte demnach ihr Objekt nur dadurch beſtimmen, daſs es *nicht* ſey das gefühlte; daſs ihm alle mögliche Beſtimmungen zukommen können, auſſer der im Gefühle vorhandnen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Thätigkeit immer nur negativ beſtimmt; und das gefühlte wird dadurch gleichfals nicht beſtimmt. Es läſst ſich da kein Mittel der Beſtimmung erdenken, als das in's Unendliche fortgeſezte negative Beſtimmen.

(So iſt es allerdings. Was heiſst z. B. *ſüſs*? Zuforderſt etwas, das ſich nicht auf das Geſicht, das Gehör, u. ſ. f. ſondern auf den *Geſchmak* bezieht. Was der Geſchmak ſey, müſt ihr ſchon durch Empfindung wiſſen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel, und negativ (in einer Syntheſis *alles deſſen, was nicht Geſchmak iſt*,) vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was ſich auf den Geſchmak bezieht, iſt es nicht *ſauer*, *bitter*, u. ſ. f. ſo viele beſondre Beſtimmungen des Geſchmaks ihr etwa aufzuzählen wiſst. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geſchmaksempfindungen alle aufgezählt hättet, ſo können euch doch immer neue, bis jezt euch unbekannte gegeben werden, von denen ihr dann urtheilen werdet: ſie ſind nicht *ſüſs*. Mithin bleibt die Grenze zwiſchen ſüſs, und allen euch bekannten Geſchmaksempfindungen noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: Wie gelangt es an die ideale

A. 12. Wie kann die Veränderung im Gefühle auf die ideale Thätigkeit Einfluſs haben? p. 331.

ale Thätigkeit, daſs der Zuſtand des fühlenden ſich verändert hat? — Vorläufig: dies entdekt ſich durch die Befriedigung des Sehnens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umſtande viel wichtiges erfolgen wird.

§. 11.

Die Gefühle ſelbſt müſſen entgegengeſezt werden können.

1.) Das Ich ſoll durch ideale Thätigkeit, ein Objekt Y. dem Objekt X. entgegenſetzen; es ſoll ſich ſetzen, als verändert. Aber es ſezt Y. nur auf Veranlaſſung eines Gefühls, und zwar eines *andern* Gefühls. — Die ideale Thätigkeit iſt lediglich von ſich ſelbſt abhängig, und nicht vom Gefühl. Es iſt im Ich ein Gefühl X. vorhanden, und in dieſem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Thätigkeit, das Objekt X. nicht begrenzen, nicht angeben *was* es iſt. Nun ſoll im Ich ein anderes Gefühl = Y. entſtehen, laut unſers Poſtulats; und jezt ſoll die ideale Thätigkeit, das Objekt X. beſtimmen, d. i. ihm ein beſtimmtes Y. entgegenſetzen können. Die Veränderung, und der Wechſel im Gefühl, ſoll daher auf die ideale Thätigkeit Einfluſs haben können. Es fragt ſich, wie das geſchehen möge.

2.) Die Gefühle ſelbſt ſind *verſchieden*, für irgend einen Zuſchauer auſſer dem Ich, aber ſie ſollen für das Ich ſelbſt verſchieden ſeyn, d. h. ſie ſollen als *entgegengeſezte* geſezt werden. Dies [illegible] kommt nur der idealen Thätigkeit zu. Es müſſen demnach beide Gefühle geſezt, damit ſie *beide* geſezt wer-

werden können, ſynthetiſch vereinigt, aber auch entgegengeſezt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten a.) wie wird ein Gefühl gefezt? b.) wie werden Gefühle durch Setzen ſynthetiſch vereinigt? c.) wie werden ſie entgegengeſezt?

dem Ich von dem Ich zugeschrieben, durch das Ich als Zustand des Ich betrachtet

3.) Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit geſezt: dies läſst ſich nur folgendermaaſsen denken: das Ich reflektirt ohne alles ~~Selbſt~~ der Reflexion bewuſstſeyn, über eine Beſchränkung ſeines Triebes. Daraus entſteht zuförderſt ein Selbſtgefühl. Es reflektirt wieder über dieſe Reflexion, oder ſezt ſich in derſelben, als das beſtimmte und beſtimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen ſelbſt eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, *empfindet etwas*, den Stoff. — Eine Reflexion, von der ſchon oben die Rede geweſen, durch welche X. erſt Objekt wird. Durch die Reflexion über das *Gefühl*, wird daſſelbe *Empfindung*.

Gefühl wird Empfindung, wenn es auf das Ich bezogen als subjectiver Zustand des Ich betrachtet wird – die Handlung wodurch dies geschieht, ist eben die Reflexion

4.) Es werden Gefühle *durch ideales Setzen* ſynthetiſch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer ſeyn, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieſer Grund der Reflexion wär der: weil auſſerdem der Trieb nach Wechſelbeſtimmung nicht befriedigt würde, nicht geſezt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geſchieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich iſt. — Alſo der ſynthetiſche Vereinigungsgrund der Reflexion über beide, iſt der, daſs ohne Reflexion über *beide*, über *keins von* bei-

beiden, als über ein Gefühl, reflektirt werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das einzelne Gefühl nicht ſtatt haben werde, läſst ſich bald einſehen. — Iedes Gefühl iſt nothwendig eine Begrenzung des Ich; iſt demnach das Ich nicht begrenzt, ſo fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt *geſezt* werden, ſo kann es nicht als fühlend geſezt werden. Wenn demnach zwiſchen *zwei Gefühlen* das Verhältniſs wäre, daſs *das eine* nur *durch das andere* begrenzt, und beſtimmt würde, ſo könnte — da auf nichts reflektirt werden kann, ohne daſs auf ſeine Grenze reflektirt werde, aber hier jedesmal das andre Gefühl die Grenze des einen iſt — weder auf das eine noch auf das andre reflektirt werden, ohne daſs auf beide reflektirt würde.

5.) Sollen Gefühle in dieſem Verhältniſſe ſtehen, ſo muſs in jedem etwas ſeyn, das auf das andre hinweiſe. — Eine ſolche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach *Veränderung*. Soll dieſes Sehnen vollkommen beſtimmt werden, ſo muſs das *andre*, *erſehnte* aufgezeigt werden. Nun iſt auch wirklich ein ſolches anderes Gefühl poſtulirt worden. Daſſelbe mag an ſich das Ich beſtimmen, wie es wolle: inwiefern es ein erſehntes, und das erſehnte iſt, muſs es ſich auf das erſtere beziehen, und in Rükſicht deſſelben begleitet ſeyn von einem Gefühle *der Befriedigung*.

Das

Das Gefühl des Sehnens, läſst ſich nicht ſetzen, ohne eine Befriedigung, auf die daſſelbe ausgeht; und die Befriedigung nicht, ohne Vorausſetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört, und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

Ursprung des Sehnens.

6.) Es fragt ſich nur noch, wie die Befriedigung ſich im Gefühl offenbare? — Das Sehnen entſtand aus einer Unmöglichkeit des Beſtimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Thätigkeit, und Trieb nach Realität vereinigt. So bald ein das Erſehnte anderes Gefühl entſteht, wird 1.) die geforderte Beſtimmung, die vollkommne Begrenzung des X. möglich, und geſchieht wirklich, da der Trieb, und die Kraft dazu da iſt 2.) eben daraus, daſs ſie geſchieht, folgt, daſs ein anderes Gefühl da ſey. Im Gefühle an ſich, als Begrenzung, iſt gar kein Unterſchied, und kann keiner ſeyn. Aber daraus, daſs etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, daſs der Zuſtand des Fühlenden verändert worden. 3.) *Trieb* und *Handlung* ſind jezt Eins, und eben daſſelbe; die Beſtimmung, die der erſtere verlangt, iſt möglich, und geſchieht. Das Ich reflektirt *aber dies Gefühl* und *ſich ſelbſt* in demſelben, als das beſtimmende und beſtimmte zugleich, als völlig einig mit ſich ſelbſt; und eine ſolche Beſtimmung des Gefühls, kann man nennen *Beifall*. Das Gefühl iſt von Beifall begleitet.

Definition des Beifalls.

7.) Das Ich kann dieſe Uebereinſtimmung des Triebes, und der Handlung, nicht ſetzen, ohne beide

zu

zu unterſcheiden; es kann aber beide nicht unterſcheiden, ohne etwas zu ſetzen, in welchem ſie entgegengeſezt ſind. Ein ſolches iſt nun das vorhergegangne Gefühl, welches daher nothwendig mit einem *Misfallen* (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeuſſerung der Disharmonie zwiſchen dem Triebe, und der Handlung) begleitet iſt. — Nicht jedes Sehnen iſt nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn daſſelbe befriedigt wird, ſo entſteht Misfallen am vorigen; es wird ſchaal, abgeſchmakt.

einen Unterscheidungsgrund

Gefühl

8.) Die Objekte X. und Y. welche durch die ideale Thätigkeit geſezt werden, ſind jezt nicht mehr bloſs durch Gegenſaz, ſondern auch durch die Prädikate, *misfallend*, und *gefallend* beſtimmt. Und ſo wird fortbeſtimmt ins Unendliche, und die innern Beſtimmungen der Dinge (die ſich auf das Gefühl beziehen) ſind nichts weiter, als Grade des Misfallenden, oder Gefallenden.

Definition der innern Bestimmungen der Dinge,

ab: Grade des Mis oder Gefallenden.

E. p. 94.

9.) Bis jezt iſt jene Harmonie, oder Disharmonie, der Beifall oder das Misfallen (als Zuſammentreffen, oder Nicht-Zuſammentreffen zweier verſchiednen, nicht aber als Gefühl) nur für einen möglichen Zuſchauer da, nicht für das Ich ſelbſt. Aber es ſoll beides auch für das leztere da ſeyn, und durch daſſelbe geſezt werden — ob bloſs idealiſch durch Anſchauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wiſſen wir hier noch nicht.

10.) Was entweder idealiſch geſezt, oder gefühlt werden ſoll, dafür muſs ſich ein Trieb aufzeigen laſſen.

laſſen. Nichts iſt ohne Trieb im Ich, was in ihm iſt. Es müſste ſich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen laſſen.

Definition der Harmonie

11.) Harmonirend iſt, was ſich gegenſeitig als das beſtimmte, und beſtimmende betrachten läſst. — Doch ſoll das harmonirende nicht Eins, ſondern ein harmonirendes Zwiefaches ſeyn; mithin wäre das Verhältniſs folgendes: A. muſs in ſich ſelbſt überhaupt beſtimmt, und beſtimmend zugleich ſeyn, ſo auch B. Nun muſs aber noch eine beſondre Beſtimmung (die Beſtimmung des Wie weit) in beiden ſeyn, in Rükſicht welcher, A. das beſtimmende iſt, wenn B. geſezt wird als das beſtimmte, und umgekehrt.

der auf Harmonie ausgeht

12.) Ein ſolcher Trieb liegt im Triebe der *Wechſelbeſtimmung*. — Das Ich beſtimmt X. durch Y. und umgekehrt. Man ſehe auf ſein Handeln in beiden Beſtimmungen. Iede dieſer Handlungen iſt offenbar beſtimmt durch die andere, weil das Objekt jeder, beſtimmt iſt durch das Objekt der andern. — Man kann dieſen Trieb nennen *den Trieb nach Wechſelbeſtimmung* des Ich durch ſich ſelbſt, oder den Trieb nach abſoluter *Einheit*, und Vollendung des Ich in ſich ſelbſt. — (Der Umkreis iſt jezt durchlaufen: Trieb zur Beſtimmung, zuförderſt des Ich; dann durch daſſelbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges iſt, und darum kein beſonderes in ſich, und durch ſich ſelbſt vollkommen beſtimmt werden kann — Trieb nach Beſtimmung deſſelben durch Wechſel; Trieb nach Wechſelbeſtimmung

des

des Ich durch ſich ſelbſt, vermittelſt jenes Wechſels. Es iſt demnach eine Wechſelbeſtimmung des Ich, und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechſelbeſtimmung des Ich durch ſich ſelbſt werden muſs. So ſind, nach dem ſchon ehemals aufgeſtellten Schema, die Handlungsweiſen des Ich durchlaufen und erſchöpft, und das verbürgt die Vollſtandigkeit unſrer Deduktion der Haupttriebe des Ich, weil es das Syſtem der Triebe abrundet, und beſchlieſst.

13.) Das harmonirende, gegenſeitig durch ſich ſelbſt beſtimmte, ſoll ſeyn Trieb und Handlung. a.) Beides ſoll ſich betrachten laſſen, als an ſich beſtimmt, und beſtimmend zugleich. Ein Trieb von der Art, wäre ein Trieb, der ſich abſolut ſelbſt hervorbrächte, ein abſoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes Willen. (Drükt man es als Geſez aus, wie es gerade um dieſer Beſtimmung willen auf einem gewiſſen Reflexionspunkte ausgedrükt werden muſs, ſo iſt ein Geſez um des Geſetzes willen, ein abſolutes Geſez, oder der kategoriſche Imperativ — *Du ſollſt ſchlechthin.*) Wobei einem ſolchen Triebe das *unbeſtimmte* liege, läſst ſich leicht einſehen; nemlich er treibt uns in's unbeſtimmte hinaus, ohne Zweck, (der kategoriſche Imperativ iſt bloſs formal ohne allen Gegenſtand.) b.) Eine *Handlung* iſt beſtimmt, und beſtimmend zugleich, heiſst: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit abſoluter Selbſtbeſtimmung und Freiheit.

[illegible] Trieb [illegible] Zweck [illegible]

Der ganze Grund, und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbeſtimmte liege, zeigt ſich ebenfalls ſogleich: es iſt keine Handlung, ohne ein Objekt; demnach müſste die Handlung zugleich ihr ſelbſt das Objekt geben, welches unmöglich iſt.

14.) Nun ſoll zwiſchen beiden, dem *Triebe*, und dem *Handeln*, das Verhältniſs ſeyn, daſs ſie ſich wechſelſeitig beſtimmen. Ein ſolches Verhältniſs erfordert zuförderſt, daſs das Handeln *ſich betrachten laſſe, als hervorgebracht* durch den Trieb. — — Das Handeln ſoll abſolut frei ſeyn, alſo durch gar nichts unwiderſtehlich beſtimmt, alſo auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch ſo beſchaffen ſeyn, daſs es ſich betrachten laſſe, als durch ihn beſtimmt, oder auch nicht. *Wie* nun aber dieſe Harmonie oder Disharmonie ſich äuſſere, das iſt eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung ſich ſogleich von ſelbſt finden wird. p. 339 Nemlich zur Harmonie gehört nicht, als dass sich die Handlung betrachten lasse als mit dem Triebe übereinstimmend oder nicht, dies ist aber allemahl der Fall, weil die Handlung allemahl von einem Gefühl, entweder des Beifalls, oder des Misfallens begleitet ist. p. 339.

Dann erfordert dieſes Verhältniſs, daſs der *Trieb* ſich ſetzen laſſe, als beſtimmt durch die Handlung. — Im Ich kann nichts entgegengeſeztes zugleich ſeyn. Trieb aber und Handlung ſind hier entgegengeſezt. So gewiſs demnach eine Handlung eintritt, iſt der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entſteht ein *Gefühl.* Auf den möglichen Grund dieſes Gefühls geht die Handlung, ſezt, realiſirt ihn.

Iſt nun nach obiger Forderung, *das Handeln* beſtimmt durch den *Trieb*, ſo iſt durch ihn auch das Objekt beſtimmt; es iſt dem Triebe angemeſſen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb iſt jezt (idealiter) beſtimmbar durch die Handlung; es iſt ihm das Prädikat beizulegen, daſs er ein ſolcher ſey, der auf dieſe Handlung ausging.

Die Harmonie iſt da, und es entſteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* iſt, der Ausfüllung, völligen Vollendung, (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurükkehrenden Sehnens, dauert) — Iſt die Handlung nicht durch den Trieb beſtimmt, ſo iſt das Objekt *gegen* den Trieb, und es entſteht ein Gefühl des *Miſsfallens*, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit ſich ſelbſt. — Auch jezt iſt der Trieb durch die Handlung beſtimmbar; aber nur negativ; es war nicht ein ſolcher, der auf dieſe Handlung ausging.

[illegible]

15.) Das Handeln, von welchem hier die Rede iſt, iſt wie immer ein bloſs ideales, durch Vorſtellung. * Auch unſre ſinnliche Wirkſamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben*, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorſtellung.

Folgende Fehler bittet man zu berichtigen

Vorrede, S. IV. Z. 5. v. u. *um* es, ſt. und es.
S. 18 Z. 15. zu denken, ſtatt denken.
S. 41 Z. 5. von unten, *der* der ant. ſt. den ant.
S. 49 Z. 7. von unten *in* ſt. an.
S. 58 Z. 5. desſelben, ſtatt deſſelben.
S. 59 Z. 9. nach *ſelbſt* ſetze man hinzu: in das Nicht-Ich.
S. 59 Z. 5. v. u. *und* beſtimmt, ſt. unbeſtimmt.
S. 60 Z. 4. Nichtigkeit, ſt. Richtigkeit.
S. 61 Z. 12. *Erinnerung*, ſt. Erinnerungen.
S. 62 Z. 5. ſoll nach *Begriffe* kein Komma ſtehen.
S. 63 Z. 8. *d. i.* ſt. die.
S. 63 Z. 4. von unten, *reale*, ſt. volle.
S. 64 Z. 17. *dem* ſt. den.
S. 64 Z. 18. *eben*, ſt. oben
S. 78 Z. 11. nach *Negation* ein Komma, und dann: *der* der Quant. ſt. der Quant.
S. 78 Z. 13. v. u. *d. i.* ſt. die.
S. 76 Z. 8. *Unterſcheidungs*-Gr. ſtatt Beziehungs-Gr.
S. 77 Z. 16. *begriffen*, ſtatt begreiffen.
S. 84 Z. 2. nach *kann*, ſetze man hinzu: *er*.
S. 90 Z. 13. *er* ſt. es.
S. 114 Z. 2. v. u. vor *Die* ſetze man *γ)*
S. 124 Z. 16. ſetzen, ſt. ſetzten.
S. 125 Z. 10. *Ich*, ſt. Nicht-Ich.
S. 133 Z. 7. v. u. nach *Nicht-Ich* ſetze man hinzu *nicht*.
S. 134 Z. 6. v. u. *einen*, ſt. keinen.
S. 137 Z. 10. v. u. *quantitative*, ſt. qualitative.
S. 137 Z. 12. v. u. *qualitative*, ſt. quantitative.
S. 138 Z. 9. *quantitativen*, ſt. qualitativen.
S. 163 Z. 4. v. u. *eine*, ſt. keine.
S. 168 Z. 11. v. u. *der* Wechſelglieder, als *ſolcher*, ſt. des Wechſelgliedes, als ſolches.
S. 283 Z. 10. v. u. beidemahl *es*, ſt. er.
S. 290 Z. 10. Wird *dieſer*, ſt. Wird dieſes.
S. 321 Z. 14. v. u. *ganze*, ſt. ganz.

Von §. 7. ſollte die Zahl der Lehrſätze fortlaufen; alſo: §. 7. Vierter Lehrſ. §. 8. Fünft. Lehrſ. u. ſ. w.

Die übrigen Fehler wird der geneigte Leſer leicht von ſelbſt entdecken.

Grundriſs
des
Eigenthümlichen
der
Wiſſenſchaftslehre
in
Rükſicht auf das theoretiſche Vermögen

---

als
Handſchrift für ſeine Zuhörer

von
IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Jena und Leipzig
bei Chriſtian Ernſt Gabler.
1795.

§. 1. Begriff der besondern theoretischen Wissenschaftslehre.

Wir sind in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zur Begründung einer theoretischen, ausgegangen von dem Satze: "das Ich sezt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich." Wir haben untersucht, wie, und auf welche Weise, etwas diesem Satze entsprechendes als ursprünglich im vernünftigen Wesen vorhanden gedacht werden könne. Wir haben, nach Absonderung alles unmöglichen, und widersprechenden, die gesuchte einzig mögliche Weise aufgefunden. So gewiſs nun jener Satz gelten soll, und so gewiſs er nur auf die angezeigte Weise gelten kann, so gewiſs muſs dieselbe als Faktum ursprünglich in unserm Geiste vorkommen. Dieses postulirte Faktum war folgendes: "auf Veranlassung eines bis jezt noch völlig unerklärbaren, und unbegreiflichen Anstoſses auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich, producirt die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit, und der durch die Reflexion entstandne schwebende Einbildungskraft, etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes." Da im Ich, laut seines Begriffes, nichts seyn kann, das es nicht in sich setze, so muſs es auch jenes Faktum "in sich setzen", d. i. es muſs sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen, und begründen.

G.p.53

G.p.182

Definit. von In sich Setzen.

Definit. 2 d. theoretischen Wissenschaftslehre.

Ein System derjenigen Thatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Faktum im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfaſst das theoretische Vermögen der Vernunft. — Ich ſage mit Bedacht: die *ursprüngliche* Erklärung jenes Faktum. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zuthun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zuthun, bloſs durch, und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiednen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung ſind neue Thatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Faktum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. — Etwas ganz anderes ist die wissentliche, und wissenschaftliche Erklärung, die wir bei'm transscendentalen Philosophiren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Faktum, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

erklärt p. 1.

Wie das Ich im allgemeinen jenes Faktum in sich setze, haben wir schon in der Deduktion der Vorstellung überhaupt kurz angezeigt. Es war dort von der Erklärung dieses Faktum *überhaupt* die Rede, und wir abstrahierten völlig von der Erklärung irgend eines besondern unter diesen Begriff gehörigen Faktum, *als* eines besondern.

Dies kam lediglich daher, weil wir nicht in alle Momente dieser Erklärung eingingen, noch eingehen konnten. Sonst würden wir gefunden haben, daſs kein dergleichen Faktum, als Faktum überhaupt sich vollständig bestimmen lasse, daſs es nur als besonderes

Fak-

Faktum völlig bestimmbar sey, und daſs es jedesmal ein durch ein anderes Faktum der gleichen Art bestimmtes sey, und seyn müsse. Es ist demnach gar keine vollständige theoretische Wissenschaftslehre möglich, ohne daſs es eine *besondere* sey; und unsre Darstellung derselben, muſs nothwendig, wenn wir nach den Regeln der Wissenschaftslehre konsequent zu Werke gehen, die Darstellung einer besondern theoretischen Wissenschaftslehre werden, weil wir zu seiner Zeit nothwendig auf die Bestimmung eines Faktum dieser Art durch ein entgegengeseztes der gleichen Art, kommen müssen.

Hierüber noch einige Worte zur Erläuteruug. *Kant* geht aus von der Voraussetzung, daſs ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewustseyns gegeben sey, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das besondre für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem besondern zum allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun, läſst sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus, giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten, und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens, zur Endlichkeit, (und darum ist alles Endliche Produkt des bestimmenden.) Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfas- Einschränkend sen soll, muſs diesen Weg nehmen, und vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Daſs für eine mögliche Erfahrung, ein *Mannigfaltiges* gegeben sey, muſs erwiesen werden; und der Beweiſs wird folgendermaassen geführt werden: das gegebene muſs *etwas* seyn, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes giebt, daſs auch etwas, aber etwas anderes ist*; und von dem Punkte an, wo dieser Beweiſs möglich seyn wird, werden wir in den Bezirk des Besondern treten.

* Das jener begrenzt, best. mit ihm entgegenge. [illegible] conf. G. 92 § 27.

Die *Methode* der theoretischen Wissenschaftslehre ist schon in der Grundlage beschrieben, und sie ist leicht, und einfach. Der Faden der Betrachtung wird an dem hier durchgängig als Regulativ herrschenden Grundsatze: *nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich sezt*, fortgeführt. Wir legen das oben abgeleitete Faktum zum Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfals ein Faktum, und muſs durch das Ich gleichfals in sich gesezt werden; und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Faktum ankommen; bei demjenigen, durch welches das Ich (mit Bewuſstseyn) sich sezt, als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurük, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.

Es könnten unter den abzuleitenden Thatsachen sich leicht charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Eintheilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Eintheilungen aber werden, der synthetischen Methothode gemäſs, erst da gemacht, wo sich die Eintheilungsgründe hervorthun.

Die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich sezt, sind hier, weil auf dieselben reflektirt wird, Fakta, wie so eben gesagt worden; aber es folgt daraus nicht, daſs sie das seyen, was man gewöhnlich Fakta des Bewustseyns nennt, oder daſs man sich derselben, als Thatsachen der (innern) Erfahrung wirklich bewuſst werde. Giebt es ein Bewuſstseyn, so ist dies selbst eine Thatsache, und muſs abgeleitet werden, wie alle übrige Thatsachen: und giebt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewuſstseyns, so müssen auch diese sich ableiten lassen, und sind eigentliche Fakta des Bewuſstseyns. conf. G. p. 286.

Es erhellet daraus, theils, daſs es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe gereiche, wenn etwas, das sie als Faktum aufstellet, sich in der (innern) Erfahrung nicht vorfindet. Sie giebt dies gar nicht vor; "sie erweis't blos, daſs nothwendig gedacht werden müsse, S. p. 188. daſs etwas einem gewissen Gedanken entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sey." Soll dasselbe nicht im Bewuſstseyn vorkommen, so giebt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nemlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewuſstseyns gehört. — Theils erhellet, daſs die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Thatsache der innern Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugniſs der Erfahrung, sondern auf ihre Deduktion stütze. Hat sie richtig deducirt, so wird freilich ein Faktum, gerade so beschaf-

fen.

fen, wie sie es deducirt hat, in der Erfahrung vorkommen. Kömmt kein dergleichen Faktum vor, so hat sie freilich unrichtig deducirt, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl thun, wenn er zurükgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muſs, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rüksicht. Sie müste wahr seyn, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre in concreto möglich seyn würde, was aber hieher nicht gehört) und sie wäre a priori sicher, daſs alle mögliche künftige Erfahrung, sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen.

§. 2. Erster Lehrsatz.

[illegible] Sein
Vorhandenseyn
im Ich, wird erklärt

Das aufgezeigte Faktum wird gesezt: durch Empfindung, oder Deduktion der Empfindung.

I.

Der in der Grundlage beschriebene Widerstreit entgegengesezter Richtungen der Thätigkeit des Ich, ist etwas im Ich unterscheidbares. Er soll, so gewiſs er im Ich ist, durch das Ich im Ich gesezt; er muſs demnach zuförderst unterschieden werden. Das Ich sezt ihn heist zuförderst; *es setzt denselben sich entgegen.*

[illegible]
nicht dem Ich
Das Ich setzt die
widerstreitenden
Richtungen,
nicht dem Ich,
sondern einander entgegen.

Es ist bis jezt, d. h. auf diesem Punkte der Reflexion, im Ich noch gar nichts gesezt; es ist nichts in demselben, als was ihm ursprünglich zukommt, *reine* Thä-

Thätigkeit. Das Ich sezt etwas sich entgegen, heiſst also hier nichts weiter, und kann hier nichts weiter heissen, als: es sezt etwas *nicht als reine Thätigkeit*. So würde demnach jeder Zustand des Ich im Widerstreite, gesezt, als das Gegentheil der reinen, als gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit. — Die jezt aufgezeigte Handlung des Ich, ist blos antithetisch.

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise, und durch welches Vermögen, das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Produkten seiner p. 203. Thätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, daſs, wenn der Widerstreit je im Ich gesezt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das bloſse *Setzen*, der Widerstreit als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesezten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein *etwas*, als ein möglicher *Stoff*, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muſs jenen *Widerstreit* entgegengesezter Richtungen, oder, welches hier das gleiche ist, entgegengesezter Kräfte, setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide *im Widerstreite*, in entgegengesezter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Thätigkeit. Entgegengesezte Thätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben, und gesezt werden: es bleibt demnach ein ruhender

Ein schwebend Demnach!!

hender

Nicht das Substrat selbst, sondern die Vorstellung von einem solchen Substrate, ist ein Produkt des Gemüths?

bender Stoff, etwas *Krafthabendes*, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Thätigkeit äussern kann, ein *Substrat* der Kraft, wie man sich jeden Augenblik durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein *vorhergesetztes*, sondern als *blosses Produkt der Vereinigung entgegengesezter Thätigkeiten*. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und ausser dem Ich *ist* nichts) wie sich immer deutlicher ergeben wird.

Gründe die Vorstellung von Beziehen II. 2. gleich setzen.

Das Ich aber soll jenen Widerstreit *in sich* setzen: es muss demnach denselben sich auch *gleich setzen*, ihn auf sich selbst beziehen, und dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes in demselben mit dem Ich. Dem Ich kommt, wie so eben erinnert worden, bis jezt nichts zu, als reine Thätigkeit. Nur diese ist bis jezt auf das Ich zu beziehen, oder demselben gleich zu setzen: der gesuchte Beziehungsgrund könnte demnach kein andrer seyn, denn reine Thätigkeit, und es müste im Widerstreite selbst, reine Thätigkeit des Ich angetroffen, oder richtiger, *gesetzt*, synthetisch hineingetragen werden.

Das Ich wird auch hier nicht anders erkannt als hier reine Thätigkeit.

Definit. von Setzen.

Aber die im Widerstreite begriffene Thätigkeit des Ich ist so eben als *nicht rein* gesezt worden. Sie muss, wie wir jetzo sehen, für die Möglichkeit der Beziehung auf das Ich auch als *rein* gesezt werden. Sie ist demnach *ihr selbst entgegengesezt*. Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht noch ein drittes gesezt wird, worinn dieselbe ihr selbst gleich, und entgegen-

gesezt

gesezt zugleich sey. *Es muſs demnach ein solches drittes, als synthetisches Glied der Vereinigung gesezt werden.*

Ein solches drittes aber wäre *eine aller Thätigkeit des Ich überhaupt entgegengesezte Thätigkeit* (des Nicht-Ich) welche die Thätigkeit des Ich im Widerstreite völlig unterdrükte, und vernichtete, indem sie ihr das Gleichgewicht hielte. Es muſs demnach, wenn die geforderte Beziehung möglich seyn, und der gegen sie sich auflehnende Widerspruch gehoben werden soll, eine solche völlig entgegengesezte *Thätigkeit* gesezt werden.

die die Thätigkeit des Ich zurück drückt, u. ihr eine der ursprünglichen entgegengesezte Richtung giebt.

Dadurch wird der aufgezeigte Widerspruch wirklich gelös't, und die geforderte Entgegensetzung der im Widerstreite begriffenen Thätigkeit des Ich mit sich selbst, wird möglich. Diese Thätigkeit ist rein, und ist als rein zu setzen, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich, welche sie unwiderstehlich zurückdrängt, weggedacht, und von ihr abstrahirt wird; sie ist nicht rein, sondern objektiv, wenn die entgegengesezte Thätigkeit in Beziehung mit ihr gesezt wird. Sie ist demnach nur unter Bedingung rein oder nicht rein; diese Bedingung kann gesezt, oder nicht gesezt werden. So wie gesezt wird, daſs dies eine Bedingung, d. i. ein solches sey, was gesezt, oder nicht gesezt werden kann; wird gesezt, daſs jene Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesezt werden könne.

Sonderbare Definit. der Bedingung.

Die jezt aufgezeigte Handlung ist *thetisch*, *antithetisch*, und *synthetisch* zugleich. *Thetisch*, inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesezte Thätigkeit ausser dem Ich, sezt. (*Wie* das Ich dies vermöge, davon wird erst tiefer unten die Rede seyn; hier ist nur gezeigt, *daſs* es geschehe, und geſchehen müsse.) *Antithetisch*, inwiefern sie durch Setzen, oder Nichtsetzen der Bedingung, eine und eben dieselbe Thätigkeit des Ich, ihr selbst entgegensezt. *Synthetisch*, inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesezten Thätigkeit, *als* einer zufälligen Bedingung, jene Thätigkeit als eine und eben dieselbe sezt.

Sie ist entweder rein oder nicht-rein. unter Bedingung, p. 69.

III.

Und erst jezt, ist die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Thätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich. Sie wird, weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten läſst, und weil sie rein seyn würde, wenn jene Thätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig fremdartigen und gar nicht im Ich liegenden, sondern demselben geradezu entgegengesezten, nicht rein, sondern objectiv ist, gesezt in das Ich. — Es ist wohl zu merken, und ja nicht aus der Acht zu lassen, daſs diese Thätigkeit nicht etwa bloſs, inwiefern sie als rein, sondern auch inwiefern sie als objektiv gesezt ist, mithin *nach* der Synthesis, und mit alle dem, was durch die Synthesis, in ihr vereinigt ist, auf das Ich bezogen werde. Die in sie gesezte Reinheit, ist blos der *Beziehungsgrund*; das *bezogne* ist sie, inwiefern sie gesezt wird, als rein, *wenn* die entgegengesezte Thätigkeit nicht auf sie wirken würde, aber jezt als *objectiv*, *weil* die entgegengesezte Thätigkeit wirklich auf sie wirkt *)

+ dem Ich zugeeignet

In

---

*) *Aenesidemus* erinnert gegen *Reinhold*, daſs nicht bloſs die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstel-

ʼIn dieser Zueignung ~~der~~ im Widerstreit befindlichen Thätigkeit

In dieser Beziehung wird die dem Ich entgegengesezte des Nicht-Ich Thätigkeit, *ausgeschlossen*; die Thätigkeit des Ich mag nun als rein, oder als objektiv betrachtet werden; denn in beiden Rücksichten wird dieselbe als Bedingung gesezt, einmal, als eine solche, von welcher abstrahiert, einmal, als eine solche, auf welche reflektirt werden muſs. (Ueberhaupt *gesezt* wird sie freilich in jedem Falle; wie und durch welches Vermögen, davon ist hier die Rede nicht.) — Und hier liegt denn, wie sich immer deutlicher ergeben wird, der lezte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas ausser sich sezt. Hier zuerst lös't sich, daſs ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählich in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.

Die abgeleitete Zueignung Beziehung heiſst *Empfindung* (gleichsam *Insichfindung*. Nur das fremdartige wird *gefunden*; das ursprünglich im Ich gesezte ist immer da.) ʻDie aufgehobne vernichtete Thätigkeit des Ich, ist das *Empfundne*.ʼ Sie ist *empfunden*, fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich, und durch das Ich selbst gar nicht seyn kann. Sie ist *empfunden*, etwas im Ich — inwiefern sie nur unter Bedingung einer entgegen-

ʻDefinit. der Empfundenen

---

stellung auf das Subjekt bezogen werde. Dies ist völlig richtig, die ganze Vorstellung ist das bezogne; aber es ist zugleich richtig, daſs nur die Form derselben der Beziehungsgrund ist. Gerade so ist es auch in unserm Falle. — Beziehungsgrund, und Bezognes muſs nicht verwechselt werden, und damit dies in unsrer Deduktion überhaupt nicht geschehe, müssen wir gleich vom Anfange an sorgfältig dagegen auf der Hut seyn.

gegengesezten Thätigkeit unterdrückt ist, und, wenn diese Thätigkeit wegfiele, selbst Thätigkeit, und reine Thätigkeit seyn würde. — Das *Empfindende* ist begreiflicher Weise das in der abgeleiteten Handlung *beziehende* Ich; und dasselbe *wird* begreiflicher Weise *nicht empfunden*, inwiefern es *empfindet*; und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. Ob, und wie, und durch welche bestimmte Handlungsweise, dasselbe gesezt werde, muſs sogleich im folgenden §. untersucht werden. Eben so wenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschloſsnen entgegengesezten Thätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muſs. Wie, und durch welche bestimmte Handelsweise sie gesezt werde, wird sich in der Zukunft zeigen.

Diese Bemerkung, daſs einiges hier völlig unerklärt, und unbestimmt bleibt, darf uns nicht befremden: vielmehr dient sie selbst zur Bestätigung eines in S. p. 178. der Grundlage aufgestellten Satzes über die synthetische Methode: daſs nemlich durch dieselbe immer nur die mittlern Glieder vereinigt würden, die äussern Enden aber, (wie hier das empfindende Ich, und die dem Ich entgegengesezte Thätigkeit des Nicht-Ich sind,) für folgende Synthesen unvereinigt blieben.

§3. Zweiter Lehrsatz.

Das empfindende wird geſezt durch Anschauung, oder: Deduktion der Anschauung.

Definition der Empfindung.

Es ist im vorigen §. deducirt worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundnes fremdartiges auf sich bezieht, sich

p. II.

sich zueignet, in sich sezt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die *Empfindung*, als den Gegenſtand derselben, das *Empfundne*. Unbekannt blieb, und es muste nach den Regeln der synthetischen Methode unbekannt bleiben, sowohl das *Empfindende*, das in jener Handlung thätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschloſsne, und dem Ich entgegengesezte Thätigkeit des Nicht-Ich. Es ist nach unsrer nunmehrigen hinlänglichen Kenntniſs der synthetischen Methode zu erwarten, daſs unser nächstes Geschäft das seyn wird, diese ausgeſchloſsnen äussersten Enden synthetisch zu vereinigen, oder wenn auch dies noch nicht möglich seyn sollte, wenigstens ein Mittelglied zwischen sie einzuschieben.

Wir gehen aus von ſolgendem Satze: Im Ich ist, laut des vorigen, Empfindung; da nun dem Ich nichts zukommt, als dasjenige, was dasselbe in sich sezt; so muſs das Ich die Empfindung ursprünglich in sich setzen, es muſs sich dieselbe zueignen. — Dieses Setzen der Empfindung ist nicht etwa schon deducirt. Wir haben im vorigen §. zwar gesehen, wie das Ich das Empfundne in sich setze, und die Handlung dieses Setzens war eben die Empfindung; nicht aber, wie es in sich die Empfindung selbst, oder sich, als das Empfindende setze.

Defin. vom [illegible]

wie es sich die Empfind. zueigne zuschreibe

I.

Es muſs zu diesem Behufe, zuförderst die Thätigkeit des Ich im Empfinden, d. i. im Zueignen des empfundnen, durch Gegensetzung unterschieden werden können von dem Zugeeigneten, oder dem Empfundnen.

([illegible])

p. II.

Nach dem vorigen §. ist das Empfundne eine Thätigkeit des Ich, insofern sie betrachtet wird, als im Strei-

Streite begriffen mit einer entgegengesezten ihr völlig gleichen Kraft, durch welche sie vernichtet, und aufgehoben wird; als Nicht-Thätigkeit, die jedoch Thätigkeit seyn könnte, und würde, wenn die entgegengesezte Kraft wegfiele; demnach nach dem obigen, als ruhende Thätigkeit, als Stoff, oder Substrat der Kraft. p. 8.

Die dieser, entgegenzusetzende Thätigkeit, muſs demnach gesezt werden, als nicht unterdrükt, noch gehemmt durch eine entgegengesezte Kraft, mithin als wirkliche Thätigkeit, ein wirkliches Handeln.

Weil sie eben der ersten unterdrükten soll entgegengesezt, von ihr unterscheidbar seyn, sie ist nemlich diejenige, wodurch das Ich sich das Empfundene (die unterdrükte Thätigkeit) zueignet.

II.

Die leztere wirkliche Thätigkeit nun soll gesezt werden in das Ich: die ihr entgegengesezte, gehemmte und unterdrükte Thätigkeit aber, muſste nach dem vorigen §. auch gesezt werden in das Ich. Dies widerſpricht sich, wenn nicht beide, ſowohl die wirkliche, als die unterdrukte Thätigkeit, durch synthetische Vereinigung auf einander zu beziehen ſind. Ehe wir demnach die geforderte Beziehung der so eben aufgezeigten Thätigkeit auf das Ich, vornehmen konnen, müssen wir zuförderst die ihr entgegengesezte auf sie beziehen. Ausserdem erhielten wir allerdings ein neues Faktum in das Ich, aber wir verloren, und verdrängten dadurch das vorige, hätten nichts gewonnen, und wären um keinen Schritt weiter gekommen.

Beides, die aufgezeigte wirkliche Thätigkeit des Ich, und jene unterdrükte, müssen auf einander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, daſs beide vereinigt, oder, welches chet das gleiche heiſst, daſs zwischen beide ein bestimmtes drittes gesezt werde, das Thätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden, (unterdrükte Thätigkeit) sey.

Dieſes dritte soll Thätigkeit des Ich seyn; es soll demnach lediglich und schlechthin durch das Ich gesezt seyn; also ein durch die Handelsweise des Ich begründetes Handeln, mithin ein Setzen, und zwar ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten. Das Ich soll *Real-Grund* desselben seyn.

Definition des Setzens

Es soll seyn ein Leiden des Ich, wie auch aus der so eben davon gemachten Beschreibung hervorgeht. — Es soll seyn ein bestimmtes begrenztes Setzen, aber das Ich kann sich nicht selbst begrenzen, wie in der Grundlage zur Gnüge dargethan worden. Die Begrenzung desselben müste demnach von aussen, vom Nicht-Ich, wenn auch etwa mittelbar, herkommen. Das Nicht-Ich soll demnach seyn *Ideal-Grund* desselben; der Grund davon, daſs es überhaupt Quantität hat.

Definit. d. Ideal. Grun oder G. p. 141.

Es soll beides zugleich seyn; das so eben Unterschiedne, soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Faktum soll sich betrachten lassen, als auch seiner *Bestimmung* nach schlechthin gesezt durch das Ich, und auch seinem *Seyn* nach als gesezt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und eben dasselbe seyn.

conf. p. 216 [illegible]

Vr. Ideal u. Real Grund

Wir wollen es vorläufig nach diesen beiden Beziehungen, die in ihm als möglich gefordert werden, betrachten, um es sogleich völlig kennen zu lernen. — Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Beſtimmung nach betrachten lassen, als blos, und lediglich im Ich begründet. Es soll sich zugleich betrachten lassen, als Produkt eines Handeln des Nicht-Ich, als allen seinen Beſtimmungen nach im Nicht-Ich begründet. — Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handelsweise des Ich, die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handelsweise des Nicht-Ich, die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig aus eignen Gründen, und nach eignen Gesetzen neben einander fortlauſen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie statt finden. Die Eine soll gerade seyn, was die andere iſt, und umgekehrt.

Bedenkt man, daſs das Ich setzend iſt, daſs mithin diese in ihm schlechthin begründet seyn sollende Thätigkeit, ein Setzen seyn muſs, so sieht man sogleich, daſs diese Handlung ein *Anschauen* seyn müsse. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es sezt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eignem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen; es sezt durch eigne Thätigkeit, und mit dem Bewustseyn eigner Thätigkeit, ein Merkmal nach dem andern in seinem Bewustseyn. Aber es sezt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandnen. — In diesem ausser ihm Vorhandnen, sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zu Folge des Geseztseyns im Bewustseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eignen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn, und dennoch soll

zwi-

S. p. 313

S. p. 315.

* [illegible] glaubt, daß [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible] gegen[illegible]
die Materie der Empfindung affective [illegible]
[illegible]
[illegible] ~~[illegible]~~ daß die Ansicht [illegible]
[illegible] der Materie der Empf. Ähnlichkeit [illegible] (S. 241) [illegible]

zwischen beyden die innigste Harmonie seyn. Wenn es möglich wäre von der einen Seite das Nicht-Ich an sich, und nicht vermittelst der Anschauung, und von der andere das anschauende an sich in der bloſsen Handlung des Anschauens, und ohne Beziehung auf das angeschaute Nicht-Ich, zu beobachten, so würden sie sich auf die gleiche Art bestimmt finden. — Wir werden bald sehen, daſs der menschliche Geist diesen Versuch wirklich, aber freilich nur vermittelst der Anschauung, und nach den Gesetzen derselben, doch ohne dessen sich bewuſst zu seyn vornimmt; und daſs eben daher die geforderte Harmonie entspringt.

Es ist allerdings zu bewundern, daſs diejenigen, welche die Dinge an sich zu erkennen glaubten, jene leichte Bemerkung, die sich schon durch die mindeste Reflexion über das Bewuſstseyn darbietet, nicht machten, und daſs sie nicht von ihr aus auf den Gedanken geriethen, nach dem Grunde der *vorausgesezten Harmonie zu fragen, die doch offenbar nur vorausgesezt, nicht aber wahrgenommen wird, noch werden kann. Wir haben jezt den Grund alles Erkennens, als eines solchen deducirt; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist, und seyn muſs; nemlich darum, weil es einen *in ihm selbst* befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit, und seinem Leiden, *ursprünglich* (ohne Bewuſstseyn, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewuſstseyns) vereinigen muſs. Es ist klar, daſs wir dies nicht vermocht hätten, wenn wir nicht über alles Bewuſstseyn hinaus gegangen wären.

Deduction dessen, warum das Ich Intelligenz ist.

Wir machen durch folgende Bemerkung das deducirte deutlicher, werfen im voraus Licht auf das folgende

gende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unsern Deduktionen immer nur das Produkt der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduktion, wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Produkt. Was in jeder vorhergehenden, ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes, aufgestellt wird, wird in jeder folgenden, gesezt, und weiter bestimmt. Demnach mufs auch in unserm Falle, die so eben synthetisch abgeleitete Anschauung, sich schon in der vorigen Deduktion als ein Handeln vorfinden. Die daselbst aufgezeigte Handlung bestand darin, dafs das Ich seine im Widerstreit befindliche Thätigkeit, nach hinweggedachter Bedingung, als thätig, mit hinzugedachter aber, als unterdrükt, und ruhend, doch aber in das Ich sezte. Eine solche Handlung ist offenbar die abgeleitete Anschauung. Sie ist an sich, *als* Handlung ihrem Daseyn nach, lediglich im Ich begründet, in dem Postulate, dafs das Ich in sich setze, was in demselben angetroffen werden soll, laut des vorigen §. Sie sezt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst, sondern durch das Nicht-Ich begründet seyn soll, den geschehenen Eindruk. Sie ist, als Handlung, völlig unabhängig von demselben, und derselbe von ihr, und geht mit ihm parallel. — Oder dafs ich meinen Gedanken, wiewohl durch ein Bild, völlig klar mache — die ursprüngliche reine Thätigkeit des Ich ist durch den Anstofs modificirt, und gleichsam gebildet worden, und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Iene* andere freie Thätigkeit, reifst dieselbe,

*[illegible] die, deren Produkt die Anschauung ist,

be, so wie sie ist, von dem eindringenden Nicht-Ich los, betrachtet, und durchläuft sie, und sieht, was in ihr enthalten ist; kann aber dasselbe gar nicht für die reine Gestalt des Ich, sondern nur für ein Bild vom Nicht-Ich halten.

III.

Wir machen nach diesen vorläufigen Untersuchungen, und Andeutungen, die eigentliche Aufgabe uns noch deutlicher.

darüber reflectirt werden, S. p. 302.

Die Handlung des Ich im Empfinden, soll gesezt, und bestimmt werden, d. h. auf populäre Art ausgedrükt, wir werfen die Frage auf, "wie macht es das Ich, um zu empfinden," durch welche Handelsweise ist ein Empfinden möglich? "

Diese Frage dringt sich uns auf, denn nach dem oben gesagten, scheint das Empfinden nicht möglich. Das Ich soll etwas fremdartiges in sich setzen; dieses fremdartige ist Nicht-Thätigkeit, oder Leiden, und das Ich soll selbiges durch Thätigkeit *in sich* setzen; das Ich soll demnach thätig, und leidend zugleich seyn, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung, ist die Empfindung möglich. Es muſs demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Thätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, daſs diese bestimmte Thätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und daſs dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Thätigkeit möglich sey; daſs eins nur durch das andere sich erklären lasse, und daſs jedes an sich betrachtet unvollständig sey; daſs die Thätigkeit nothwendig auf ein Leiden, und das Leiden nothwendig auf eine Thätigkeit treibe, — denn das ist die Natur der oben geforderten Synthesis.

Keine Thätigkeit im Ich kann auf das Leiden sich so beziehen, daſs sie dasselbe *hervorbrächte*, oder dasselbe als durch das Ich hervorgebracht sezte; denn dann würde das Ich etwas in sich setzen, und vernichten zugleich, welches sich widerspricht. (Die Thätigkeit des Ich kann nicht auf die Materie des Leidens gehen) Aber sie kann dasselbe bestimmen, seine Grenze ziehen. Und dies ist eine Thätigkeit, die ohne ein Leiden nicht möglich ist; denn das Ich kann nicht selbst einen Theil seiner Thätigkeit aufheben, wie so eben gesagt worden: derselbe muſs durch etwas ausser dem Ich schon aufgehoben seyn. Das Ich kann demnach keine Grenze setzen, wenn nicht schon von aussen ein zu begrenzendes gegeben ist. Das *Bestimmen* also ist eine Thätigkeit, die sich nothwendig auf ein Leiden bezieht.

Eben so würde ein Leiden sich nothwendig auf die Thätigkeit beziehen, und nicht möglich seyn ohne Thätigkeit, wenn dasselbe eine blosse *Begrenzung der Thätigkeit* wäre. Keine Thätigkeit, keine Begrenzung derselben; mithin kein Leiden von der Art des Angeführten. (Ist keine Thätigkeit im Ich, so ist gar kein Eindruck möglich; die Art der Einwirkung ist demnach gar nicht lediglich im Nicht-Ich, sondern zugleich im Ich begründet.)

Das gesuchte dritte Glied zum Behuf der Synthesis ist demnach *die Begrenzung*.

"Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich, und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze." (Diese Grenze ist der eigentgentliche Vereinigungspunkt des Ich, und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesezt seyn sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus aber scheiden sie sich; von ihm aus wird das Ich erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer andern Seite ansieht, indem es etwas, das nur dem über derselben liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt. Beides ist in Rüksicht der Resultate völlig gleichgültig.)

IV.

p. 20.

Begrenzung ist demnach das dritte Glied, durch welches der aufgezeigte Widerspruch gehoben, und die Empfindung, als Vereinigung einer Thätigkeit, und eines Leidens, möglich werden soll.

Zuförderst, vermittelst der Begrenzung ist das *Empfindende* beziehbar auf das Ich, oder populärer ausgedrukt, das Empfindende ist Ich, und läſst sich setzen als Ich, inwiefern es in der Empfindung, und durch sie begrenzt ist. Nur inwiefern es als begrenzt gesezt werden kann, ist das Empfindende das Ich, und das Ich empfindend. Wäre es nicht begrenzt, (durch etwas ihm entgegengeseztes) so könnte die Empfindung dem Ich gar nicht zugeschrieben werden.

wieder das Ich
empfindung an-
beziehbar z.
gleich?

Das Ich begrenzt sich in der Empfindung, wie wir im vorigen §. gesehen haben. Es schlieſst etwas von sich aus, als ein Fremdartiges, sezt sich demnach in gewisse Schranken, über welche hinaus es nicht, sondern ein demselben entgegengeseztes, liegen soll. Es ist jezt, etwa für irgend eine Intelligenz ausser ihm, begrenzt.

Iezt soll die *Empfindung selbst* gesezt d. h. zuförderst in Rüksicht auf das eine so eben aufgezeigte Glied derselben, das Ausschliessen, (es wird in derselben auch bezogen, aber davon ist jezt nicht die Rede) das Ich soll *als begrenzt* gesezt werden. Es soll nicht nur für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, sondern *für sich selbst* begrenzt seyn.

Ueber sich als ein begrenztes reflectirt.

Inwiefern das Ich begrenzt *ist*, geht es nur *bis an* die Grenze. Inwiefern es sich sezt, als begrenzt, geht es nothwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, *als solche*, und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei entgegengesezte, auch auf das über derselben liegende.

[illegible]

Das Ich, als solches, wird begrenzt gesezt, heiſst zuförderst: es wird, wofern es innerhalb der Grenze liegt, *entgegengesezt*, einem insofern und durch diese bestimmte Grenze nicht begrenzten Ich. Ein solches unbegrenztes Ich, muſs demnach zum Behuf des postulirten Entgegensetzens, *gesezt* werden.

Neue Definit. von Ideal, vergl. p. 182. S. p. 121.

Das Ich ist unbegrenzt, und schlechthin unbegränzbar, inwiefern seine Thätigkeit nur von ihm abhängt, und lediglich in ihm selbst begründet ist, inwiefern sie demnach, wie wir uns immer ausgedrukt haben, *ideal* ist. Eine solche lediglich ideale Thätigkeit wird gesezt, und gesezt, als über die Begrenzung hinausgehend. (Unsere gegenwärtige Synthesis greift, wie sie soll, wieder ein in die im vorigen §. aufgestellte.

Auch

Auch dort muste durch das Empfindende die gehemmte Thätigkeit als Thätigkeit; als etwas das Thätigkeit seyn würde, wenn der Widerstand des Nicht-Ich wegfiele, und das Ich lediglich von sich selbst abhinge, mithin als Thätigkeit in idealer Beziehung, gesezt werden. Hier wird dieselbe gleichfals wieder, nur mittelbar, und nur nicht allein, sondern gemeinschaftlich mit der auch vor dem Punkte des Anstoſses liegenden Thätigkeit, (wie gleichfals nothwendig ist, wenn unsre Erörterung weiter vorrücken, und Feld gewinnen soll) als Thätigkeit gesezt.)

Ihr wird entgegengesezt, die begrenzte Thätigkeit, die demnach, inwiefern sie begrenzt seyn soll, nicht ideal ist, deren Reihe nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesezten Nicht-Ich abhängt, und die wir eine auf das Wirkliche gehende Thätigkeit nennen wollen. cnf. G. p. 256.

sc. der idealen unbegrenzten Thätigkeit

Es ist klar, daſs dadurch die Thätigkeit des Ich, nicht etwa, inwiefern ſie gehemmt, und nicht gehemmt ist, sondern selbst inwiefern sie in Handlung ist, ihr selbst entgegengesezt, betrachtet werde, als gehend auf das Ideale, oder auf das Reale. Die über den Grenzpunkt, den wir C. nennen wollen, hinausgehende Thätigkeit des Ich, ist lediglich ideal, und überhaupt nicht real, und die reale Thätigkeit geht überhaupt nicht über ihn hinaus. Die innerhalb der Begrenzung von A. bis C. liegende, ist ideal, und real zugleich; das erstere insofern sie, Kraft des vorigen Setzens, als lediglich im Ich begründet, das leztere, insofern sie als begrenzt gesezt wird.

Fer-

Das ist ein eigner Schluß, [illegible] behauptet wird, als [illegible] erklärt. — Sonst ist kein Unterscheidung ohne Gegensetzung möglich, und das ideale ist nur von dem realen zu unterscheiden, [illegible] ein realer gedacht werde,

ohne das wegen könnte doch nicht das erste, das das letzte vorgestellt, gedacht, gesetzt werden.

Ferner ist klar, daſs diese ganze Unterscheidung aus dem Gegensetzen entspringe: sollte nicht reale Thätigkeit gesezt werden, so wäre keine ideale gesezt, als ideale, denn sie wäre nicht zu unterscheiden, wäre keine ideale gesezt so könnte auch keine reale gesezt werden. Beides steht im Verhältnisse der Wechselbestimmung, und wir haben hier, nur durch die Anwendung etwas klärer, abermals den Satz: Idealität und Realität sind synthetisch vereinigt. Kein Ideales, kein Reales, und umgekehrt.

Jezt ist leicht zu zeigen, wie geschehe, was ferner geschehen soll; daſs nemlich das entgegensezte wieder synthetisch vereinigt, und auf das Ich bezogen werde.

Die zwischen A. und C. liegende Thätigkeit ist es, die auf das Ich bezogen, demselben zugeschrieben werden soll. Sie wäre als begrenzte Thätigkeit nicht beziehbar, denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie iſt auch ideale, lediglich im Ich begründete,† kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Thätigkeit überhaupt; und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund. real Begrenzt ist sie bloſs, inwiefern sie vom Nicht-Ich abhängt, welches ausgeschlossen und als etwas fremdartiges betrachtet wird. Doch wird sie — eine Anmerkung, deren Grund im vorigen §. angegeben worden, — nicht etwa bloſs als ideale, sondern ausdrüklich als reale, und begrenzte Thätigkeit dem Ich zugeschrieben. conf. p. 10.

† der Grund warum sie dem Ich zugeschrieben wird.

Diese bezogne Thätigkeit nun, inwiefern sie begrenzt ist, und etwas Fremdartiges von sich ausschlieſst (denn bis jezt ist nur davon die Rede, nicht aber, wie

sie

p. 11.

sie es auch in sich aufnimmt,) ist offenbar die oben abgeleitete Empfindung, und es ist zum Theil geschehen, was gefordert wurde.

Man wird, nach den nun sattsam bekannten Regeln des synthetischen Verfahrens, nicht in Versuchung gerathen, das in der deducirten Handlung *Bezogne*, mit dem *Beziehenden* zu verwechseln. Wir charakterisiren das leztere, so viel es hier möglich, und nöthig ist.

Dasselbe geht mit seiner Thätigkeit offenbar über die Grenze hinaus, und nimmt gar nicht Rücksicht auf das Nicht-Ich, sondern schlieſst vielmehr dasselbe aus; diese Thätigkeit ist demnach bloſs ideal. Nun ist aber das, worauf bezogen wird, auch nur ideale, gerade dieselbe ideale Thätigkeit des Ich. Also sind Beziehendes, und das worauf bezogen wird, gar nicht zu unterscheiden. Das Ich, ob es gleich gesezt, und darauf etwas bezogen werden sollte, kommt dennoch in dieser Beziehung, für die Reflexion gar nicht vor. Das Ich handelt; das sehen wir auf dem wissenschaftlichen Reflexionspunkte, auf welchem wir stehen, und irgend eine das Ich beobachtende Intelligenz würde es sehen; aber das Ich selbst sieht es auf dem gegenwärtigen Punkte (wohl etwa auf einem möglichen künftigen) gar nicht. Also das Ich vergiſst in dem Objekte seiner Thätigkeit, sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heiſst eine *Anschauung*; eine stumme, bewuſstseynlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das *Angeschaute* ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das *Anschauende* gleichfals das Ich, das aber über sein Anschauen nicht reflektirt, noch insofern es anschaut, darüber reflektiren kann.

Definit. d. Anschauung. vgl. G. p. 197.

† Das Anschauen ist B 3 nicht [illegible], Hier seiner selbst sich dabey nicht bewusst ist, p. 57. vgl. G. p. 26. Anm.

vgl. p. 32.

gedacht wird

gedacht

Hier tritt zuerst ein in's Bewuſstseyn ein Subtrat für das Ich, jene reine Thätigkeit, welche gesezt ist, als seyend, wenn auch kein fremder Einfluſs seyn sollte; welche aber gesezt wird zu Folge eines Gegensatzes, mithin durch Wechselbestimmung. Ihr *Seyn* soll unabhängig seyn von allem fremden Einflusse auf das Ich, ihr Geseztseyn aber ist von demselben abhängig.

Gedacht werden

V.

als im Ich vorhanden zu erklären

Die Empfindung ist zu setzen; das ist die Forderung in diesem §. Aber Empfindung ist nur insofern möglich, inwiefern das Empfindende auf ein Empfundnes geht, und dasselbe in das Ich sezt. Demnach muſs durch den Mittelbegriff der Begrenzung, auch das Empfundne beziehbar ſeyn auf das Ich.

p. 11

Dasselbe ist zwar schon oben in der Empfindung darauf bezogen worden. Aber hier soll die Empfindung selbſt gesezt werden. Sie ist so eben gesezt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundne ausgeschlossen wird. Offenbar ist dies nicht zureichend, sie muſs auch gesezt werden können, inwiefern sie dasselbe zueignet.

auf das Ich

Diese *Zueignung* der Beziehung, soll geschehen durch den Mittelbegriff der Begrenzung. Wenn die Begrenzung nicht gesezt wird, so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich.

Dadurch, daſs Etwas in der Empfindung ausgeschlossen und gesezt wird, als dasselbe begrenzend, wird dieses Etwas selbst begrenzt von dem Ich, als ein demselben nicht zukommendes: aber eben als Objekt

dieser

dieser Handlung des Begrenzens, wird es von einem höhern Gesichtspunkte aus, auch wieder *in dem Ich* erblikt. Das Ich begrenzt es; es muſs daher wohl in ihm enthalten seyn.

Auf diesen höhern Gesichtspunkt nun, haben wir uns hier zu stellen, um jenes Begrenzen des Ich, als Handlung, wodurch das Begrenzte (das Empfundne) nothwendig in seinen Wirkungskreis kommt, zu setzen — und dadurch setzen wir denn, nach der Forderung — das Empfindende — zwar nicht geradezu in das Ich, wie so eben geschehen — aber wir setzen es als Empfindendes, bestimmen seine Handelsweise, charakteriſiren es, und machen es von allen Arten der Thätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind, unterscheidbar.

erklären

Um dieses Begrenzen, durch welches das Ich sich zueignet das Empfundne, sogleich bestimmt kennen zu lernen, erinnern wir uns an das, was bei der Deduktion der Empfindung über diesen Punkt gesagt wurde. Das Empfundne wurde auf das Ich bezogen dadurch, daſs eine dem Ich entgegengesezte Thätigkeit gesezt wurde lediglich als Bedingung, p. 9. d. i. als ein solches, das gesezt werden konnte, oder auch nicht gesezt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich.* Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung, nicht nur dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich, etwas zugeschrieben, nemlich das Vermögen etwas zu setzen, oder auch nicht zu setzen. Was wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen *zu setzen oder nicht zu setzen*, sollte dem Ich zugeschrieben werden; es sollte in ihm demnach das

* [illegible] Bedingung [illegible] mithin [illegible]

Setzen

* und ist ja der härteste Widerspruch!

Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich, und synthetisch vereinigt vorkommen; und es muſs vorkommen, und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesezt wird, wie sehr auch diejenigen, deren Kenntniſs der Philoſophie sich nicht über eine dürftige Logik hinaus erstrekt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, die durch die S. d. 168 Einbildungskraft producirt werden, und daher mit Einbildungskraft angefaſst werden müssen, ohne welche es aber gar keine Logik, und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommen.

[illegible] zufällig [illegible]

Der Gang der Synthesis ist folgender: Es wird empfunden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daſs das Nicht-Ich als bloſse zufällige Bedingung des Empfundnen gesezt werde; wie dies Setzen geschehe, davon haben wir hier noch nicht zu reden. Dasselbe ist aber nicht möglich, wenn nicht das Ich sezt, und nicht sezt zugleich; und im Empfinden kommt demnach nothwendig eine solche Handlung, als Mittelglied, zwischen den angezeigten Gliedern vor. Wir haben zu zeigen, wie das Empfinden geschehe; wir haben demnach zu zeigen, wie ein Setzen und Nicht-Setzen geschehe.

[illegible] empfindend

das Setzen u. Nicht-Setzen zugleich

Die Thätigkeit in diesem Setzen und Nicht-Setzen, ist zuförderst ihrer Form nach offenbar ideale Thätigkeit, denn ~~Sie~~ geht über den Grenzpunkt hinaus, wird demnach durch ihn nicht gehemmt. Der Grund, von welchem wir sie, und mit ihr die ganze Empfindung abgeleitet haben,

haben, war der, daſs das Ich in sich setzen müsse, was in ihm seyn solle. Sie ist demnach lediglich im Ich, als solchem begründet. Ist sie nur das, und weiter nichts, so ist sie ein bloſses Nicht-Setzen, und kein Setzen; sie ist lediglich reine Thätigkeit. d. h. der nicht widerstanden wird, n. 6. p. 7.

Sie soll aber auch ein Setzen seyn, und das ist sie allerdings darum, weil sie die Thätigkeit des Nicht-Ich, als solche, gar nicht etwa aufhebt, oder vermindert. Sie läſst dieselbe, so wie sie ist, sie sezt sie nur ausserhalb des Umkreises des Ich. — Aber hinwiederum, ein Nicht-Ich liegt nie ausserhalb des Umkreises des Ich, so gewiſs es ein Nicht-Ich ist. Es ist demselben entgegengesezt, oder es ist gar nicht. Sie sezt demnach überhaupt ein Nicht-Ich, nur sezt sie es willkührlich hinaus. Das Ich ist begrenzt, denn es ist überhaupt ein Nicht-Ich durch dasselbe gesezt; aber es ist auch nicht begrenzt, denn es sezt dasselbe durch freie ideale Thätigkeit hinaus, so weit es will. (Setzet, C. sey der bestimmte Grenzpunkt. Die hier untersuchte Thätigkeit des Ich sezt ihn überhaupt als Grenzpunkt, aber sie läſst ihn nicht an der Stelle, die ihm das Nicht-Ich bestimmte, sondern rükt ihn weiter hinaus ins unbegrenzte. Sie sezt demnach (dem Ich) eine Grenze überhaupt, aber sie sezt ihr selbst, inwiefern sie gerade diese Thätigkeit des Ich ist, keine, denn sie sezt jene Grenze in keiner bestimmten Stelle, keine unter allen möglichen Stellen ist eine solche, von der die Grenze nicht weiter hinaus geschoben werden könnte, und müste, da auf sie eine ideale p. 19. Thätigkeit geht, welche den Grund der Begrenzung in sich selbst haben würde: aber im Ich ist kein Grund, sich selbst zu begrenzen. So lange diese

vgl. G. p. 257. Anm.

diese Thätigkeit wirkt, ist für sie keine Grenze. Hörte sie jemals auf zu wirken, (es wird zu seiner Zeit sich zeigen, unter welcher Bedingung sie allerdings aufhört) so wäre immer noch dasselbe Nicht-Ich mit derselben unverringerten und unbeschränkten Thätigkeit da.) Die angezeigte Handlung des Ich ist nach allem, ein *Begrenzen* durch ideale (freie, und unbeschränkte) Thätigkeit..

Wir wollten dieselbe vorläufig charakterisiren, um die aufgestellte Unbegreiflichkeit nicht lange unbegreiflich zu lassen. Nach der Regel der synthetischen Methode hätten wir sie sogleich durch Gegensetzung bestimmen sollen. Wir thun dies jezt, und machen uns dadurch vollkommen verständlich.

Dem Setzen und Nicht-Setzen, ist für den Behuf der gegenwärtigen Synthesis entgegen zu setzen ein zugleich *Geseztes* und *Nicht-Geseztes*, und durch diese Gegensetzung sind beide zu bestimmen. Ein solches war schon nach der obigen Untersuchung, die Thätigkeit des Nicht-Ich. Sie ist gesezt, und nicht-gesezt zugleich, d. i. insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es sezt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigne Thätigkeit: denn wäre keine solche vorauszusetzende Thätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesezt, so würde auch keine Grenze gesezt, aber sie wird gerade dadurch gesezt, daſs sie hinaus geschoben wird; und das Nicht-Ich trägt zugleich die Grenze hinaus, wie das Ich sie hinausträgt. In der ganzen Ausdehnung, die wir uns indeſſen einbilden mögen, sezt allenthalben das Ich, und das Nicht-Ich zugleich, die Grenze; nur beide auf eine andere

* [illegible] v. 30 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

dere Art; und darin sind sie entgegengesezt, und um ihre Gegensetzung zu bestimmen, müssen wir die Grenze ihr selbst entgegensetzen. [illegible]

Sie ist eine *ideale*, oder eine *reale*. Inwiefern sie das erstere ist, ist sie gesezt durch das Ich, inwiefern sie das leztere ist, durch das Nicht-Ich.

Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesezt ist, bleibt sie dennoch Eine, und eben dieselbe, und jene entgegengesezten Bestimmungen sind ihr in synthetisch vereinigt. Sie ist reale, bloſs inwiefern sie durch das Ich gesezt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie * kann durch die Thätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich, insofern sie durch das Nicht-Ich gesezt, und demnach reale ist.

Hierdurch wird nun die über den festen Grenzpunkt C. hinausgehende Thätigkeit des Ich selbst real und ideal zugleich. Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas reales geseztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eignem Antriebe darauf geht.

Und dadurch wird denn das Empfundne beziehbar auf das Ich. Ausgeschlossen wird, und bleibt die Thätigkeit des Nicht-Ich; denn eben diese wird mit der Grenze in das Unendliche, so viel wir bis jezt sehen, hinausgeschoben; aber beziehbar auf das Ich wird ein Produkt derselben, die Begrenzung im Ich, als Bedingung seiner jezt aufgezeigten idealen Thätigkeit.

Dasjenige, worauf, als auf das Ich, in dieser Beziehung das Produkt des Nicht-Ich bezogen werden sollte, ist die darauf gehende ideale Handlung; dasjenige

nige, welches beziehen sollte, ist dieselbe ideale Handlung; und es ist demnach zwischen dem Beziehenden (welches der synthetischen Methode nach hier ohnedem nicht gesezt werden sollte) und dem, worauf bezogen wird (welches nach derselben allerdings gesezt werden sollte) kein p. 28. Unterschied. Es findet daher gar keine Beziehung auf das Ich statt; und die deducirte Handlung ist eine *Anschauung*, in welcher das Ich in dem Objekte seiner Thätigkeit sich selbst p. 28. verliert. Das *Angeschaute* ist ein idealisch aufgefaſstes Produkt des Nicht-Ich, das durch die Anschauung ins unbedingte ausgedehnt wird; und hier erhalten wir demnach zuerst ein Substrat conf. p. 26. für das Nicht-Ich. Das *Anschauende* iſt, wie gesagt, das Ich, welches aber nicht auf sich reflektirt.

Definition des Angeschauten

VI.

Ehe wir an das wichtigſte Geschäft unsrer gegenwärtigen Untersuchung gehen, einige Worte zur Vorbereitung darauf, und zur Uebersicht des Ganzen.

Bei weitem ist noch nicht geschehen, was geschehen sollte. Das Empfindende ist gesezt durch Anschauung; das Empfundne ist dadurch gesezt. Aber wenn, wie gefordert worden, die *Empfindung* gesezt werden soll, so muſs beydes nicht abgesondert, sondern in synthetischer Vereinigung gesezt werden. Diese könnte ſich nur ergeben aus noch nicht vereinigten Endpunkten. Dergleichen finden sich denn auch wirklich in der vorhergehenden Untersuchung vor, ob wir gleich nicht ausdrüklich darauf aufmerksam gemacht haben.

Wir bedurften zuförderst, um das Ich als begrenzt zu setzen, und die Grenze ihm zuzueignen, eine dem

Be-

begrenzten entgegengesezte ideale, unbegrenzte, und soviel wir einsehen konnten, unbegrenzbare Thätigkeit. Soll die geforderte Beziehung möglich seyn, so muſs diese Thätigkeit, als eine solche, durch deren Gegensaz eine andere, (die begrenzte) bestimmt werden soll, im Ich schon vorhanden seyn. Es ist also noch die Frage zu beantworten: Wie, und durch welche Veranlassung kommt das Ich zu einem Handeln dieser Art? — Wir nahmen dann um das Empfundne, was ausserhalb der bestimmten Grenze liegen sollte, durch das Ich zu umfassen, und in dasselbe setzen zu können, eine Thätigkeit an, welche die Grenze hinausschöbe — in das Unbegrenzte, so viel wir einsehen konnten. *Daſs* eine solche Handlung vorkomme, ist dadurch erwiesen, daſs ausserdem die geforderte Beziehung nicht möglich seyn würde; aber es bleibt immer die Frage zu beantworten; warum soll denn auch überhaupt jene Beziehung, und mithin jene Handlung, als die Bedingung derselben, vorkommen? Gesezt, es würde in der Folge sich ergeben, daſs jene beiden Thätigkeiten eine und eben dieselbe wären, so würde daraus folgen: um sich selbst begrenzen zu können, muſs das Ich die Grenze hinausschieben, und um die Grenze hinausschieben zu können, muſs es sich selbst begrenzen, und dadurch würden denn Empfindung und Anschauung, und in der Empfindung, innere Anschauung (die des Empfindenden) und äussere, (die des Empfundnen) innigst vereinigt, und keins wäre ohne das andere möglich. Oh.!!

Ohne uns hier an die strenge Form zu binden; die bisher befolgt, und bestimmt genug vorgezeichnet ist, so, daſs jeder mit leichter Mühe unser Raisonnement nach derselben prüfen kann, gehen wir zur Beförderung der Deutlichkeit in dieser wichtigen und entscheidenden, aber verwickelten Untersuchung einen natürlichern Weg; suchen die aufgeworfnen und sich aufdringenden Fragen zu beantworten, und erwarten vom Resultate, was alsdann weiter vorzunehmen seyn möchte.

A.) Woher die der realen und begrenzten entgegenzusetzende ideale, und unbegrenzte Thätigkeit? oder wenn wir auch dies hier noch nicht erfahren sollten, lassen sich nicht noch einige Beiträge zur Charakteristik derselben liefern?

Die begrenzte Thätigkeit als solche, sollte durch den Gegensaz mit ihr bestimmt, demnach auf dieselbe bezogen werden. Aber was nicht gesezt ist, dem läſst nichts sich entgegensetzen. Mithin wird für die Möglichkeit der verlangten Beziehung nicht nur die begrenzte, sondern, um was es hier eigentlich zu thun iſt, auch die unbegrenzte ideale Thätigkeit *vorausgesezt*, sie ist Bedingung der Beziehung, diese aber — wenigstens nicht vom gegenwärtigen Gesichtspunkte aus betrachtet — nicht umgekehrt Bedingung von jener. Soll die Beziehung möglich seyn, so ist die ideale Thätigkeit schon im Ich vorhanden.

Ununtersucht, woher sie entstehe, und was ihre bestimmte Veranlassung sey; ist so viel klar, daſs für sie gar kein Grenzpunkt C. ist, daſs sie auf denselben, und nach demselben ihre Richtung gar nicht nimmt, sondern völlig frei, und unabhängig in das Unbegrenzte hinausgeht.

Sie

Sie soll durch den Gegensaz mit der begrenzten, als unbegrenzt ausdrüklich gesezt werden; das heiſst nothwendig, da nichts begrenzt ist, was nicht eine bestimmte Grenze hat, mithin die begrenzte nothwendig als in dem bestimmten C. begrenzt gesezt werden muſs, sie soll gesezt werden, als *nicht in C.* begrenzt. (Ob sie etwa über C. hinaus in einem andern möglichen Punkte begrenzt werden möge, bleibt durch diese Gegensetzung völlig unbestimmt, und soll eben unbestimmt bleiben.)

Mithin wird in der Beziehung, der bestimmte Grenzpunkt C. auf sie bezogen, er muſs demnach, da sie vor der Beziehung vorher gegeben seyn soll, wirklich in ihr liegen; sie berührt nothwendig diesen Punkt, wenn er auf sie beziehbar seyn soll, doch ohne auf ihn ursprünglich gerichtet zu seyn, gleichsam von Ohngefähr, wie es hier scheinen möchte.

Im Beziehen wird der Punkt C. in ihr gesezt, da wo er hinfällt, ohne die geringste Freiheit. Der Einfallspunkt ist bestimmt; nur das ausdrükliche Setzen desselben, *als* des Einfallspunktes, ist Thätigkeit des Beziehens. Im Beziehen wird ferner jene ideale Thätigkeit gesezt, als *über diesen Punkt hinausgehend.* Dies ist abermals nicht möglich, ohne daſs derselbe allenthalben in ihr, inwiefern sie über ihn hinausgehen soll, gesezt werde, als ein solcher, über welchen sie hinaus ist. Er wird demnach ihrer ganzen Ausdehnung nach in sie übertragen; es wird allenthalben, wo auf sie reflektirt wird, ein Grenzpunkt, nur zum Versuche, und idealisch, gesezt, um dessen Entfernung von dem ersten festen und unbeweglichen Punkte zu messen

[illegible] in ihr [illegible] ver ihr [illegible] über ihn hinaus ist. [illegible] demnach ganz unmöglich.

sen. Da diese Thätigkeit aber hinausgehen, immer fort gehen; und nirgends begrenzt seyn soll, so läſst dieser zweite idealische Punkt nirgends sich festsetzen, sondern er ist fortschwebend, und zwar so, daſs in der ganzen Ausdehnung kein Punkt (idealisch,) sich setzen lasse, den er nicht berührt habe. So gewiſs demnach jene ideale Thätigkeit, über den Grenzpunkt hinausgehen soll, so gewiſs wird derselbe hinausgetragen, in das unendliche (bis wir wieder an eine neue Grenze kommen dürften.)

Dies folgt [illegible], conf. die vorig. [illegible].

Durch welche Thätigkeit wird derselbe nun hinausgetragen? durch die vorausgesezte ideale, oder durch die des Beziehens? Vor der Beziehung vorher durch die ideale offenbar nicht, denn insofern ist für diese gar kein Grenzpunkt vorhanden. Das Beziehen selbst aber, sezt jenes Hinaustragen, als Unterscheidungs- und Beziehungs-Grund schon voraus. Mithin wird eben in der Beziehung, und durch sie, der Grenzpunkt, und das Hinaustragen desselben, synthetisch in sie gesezt; und zwar gleichfalls durch ideale Thätigkeit, denn alles Beziehen ist lediglich im Ich begründet, wie wir wissen: nur durch eine andere ideale Thätigkeit.

Wir finden hier folgende Handlungen des Ich, die wir um der Folge Willen aufzählen. 1.) eine solche, welche die ideale Thätigkeit zum Objekt hat, 2.) eine solche, welche die reale und begrenzte zum Objekt hat.* Beide müssen zugleich im Ich vorhanden, mithin nur Eine und eben dieselbe seyn; ob wir gleich noch nicht einsehen, wie dies möglich seyn könne. 3) Eine solche, welche aus der realen den Grenzpunkt in die ideale überträgt, und ihm in derselben folgt.

Was ist denn eine Handlung die eine Thätigkeit zum Objecte hat, [illegible] darauf [illegible] p. 56. [illegible] pag.

* Ebenso [illegible]!

Durch

Durch sie wird in der idealen Thätigkeit selbst etwas unterscheidbar, inwiefern nemlich dieselbe geht bis C. und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C. hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. — Wir unterlassen hier diese besondern Handlungen weiter zu charakterisiren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird.

Es wird — um Verwechselungen mit dem folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Thätigkeiten mit Buchstaben — es wird entgegengesezt und bezogen die ideale Thätigkeit gehend von A über C. in das Unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpunkte C.

B) Das Ich kann sich, wie wir so eben näher gesehen, nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe, zugleich indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze **begrenzt setzen**, welches aufgestelltermaaſsen sich widerspricht. Nun ist zwar gesagt worden, es sey begrenzt, und unbegrenzt in ganz entgegengesezter Rüksicht, und nach ganz entgegengesezten Arten der Thätigkeit; das erstere, inwiefern dieselbe real, das leztere, inwiefern sie ideal ist. Nun haben wir zwar diese beiden Arten der Thätigkeit einander entgegengesezt; aber durch kein anderes Merkmal, als das der Begrenztheit, oder Unbegrenztheit: und unsre Erklärung dreht sich demnach in einem Zirkel. Das Ich sezt die reale Thätigkeit, als die begrenzte, und die ideale, als die unbegrenzte. Wohl, und welche sezt sie denn als die reale? Die begrenzte; und die unbegrenzte, als die ideale. Können wir nicht aus diesem Zirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die reale und ideale Thätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung unmöglich. Wir werden einen solchen Unterscheidungsgrund finden, und unsre gegenwärtige Untersuchung geht darauf aus.

mit Beachtung cf. d. G. p. 257. Anm.

Wir wollen vorläufig den Satz aufstellen, dessen Wahrheit sich bald bewähren wird: Das Ich kann sich *für sich* überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und dem zu Folge aus sich herauszugehen.

Das ist in [illegible]

Das Ich ist ursprünglich durch sich selbst gesezt, d. h. es ist, was es ist für irgend eine Intelligenz ausser ihm; sein Wesen ist in ihm selbst begründet; so müſste es gedacht werden, *wenn* es gedacht würde. Wir können ihm ferner, aus Gründen, die in der Grundlage des praktischen Wissens aufgestellt sind, ein Streben die Unendlichkeit *auszufüllen* sowohl, als eine Tendenz dieselbe zu *umfassen*, d. i. über sich selbst, als ein unendliches zu reflektiren, zuschreiben. Beides kommt ihm zu, so gewiſs es ein Ich ist. (S. 263. f. d. Grundl.) Aber aus dieser blossen Tendenz entsteht kein Handeln des Ich, und es kann daraus keins entstehen.

* sc. Centrifugale u. Centripetale Richtung, l. c.

Setzet, es gehe so strebend fort bis C., und in C. werde sein Streben die Unendlichkeit zu erfüllen, gehemmt, und abgebrochen; es versteht sich, für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, welche dasselbe beobachtet, und dieses sein Streben in ihrem eignen Bewuſstseyn gesezt hat. Was wird dadurch in ihm enstehen?

Dasvorher vor der Begrenzung).

Dasselbe strebte zugleich über sich selbst zu reflektiren, vermochte es aber nicht, weil jedes Reflektirte begrenzt seyn muſs, das Ich aber unbegrenzt war.

cf. Anm. ad 9. p. 237.

In C. wird es begrenzt; demnach tritt in C. mit der Begrenzung zugleich die Reflexion des Ich auf sich selbst ein; es kehrt in sich zurük, es findet sich selbst, es fühlt *sich*, offenbar aber noch nichts ausser sich.

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst, ist, wie wir von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz ausser dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der nothwendigen Tendenz, und in der hinzugekommenen Bedingung. Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: *für sich* entsteht es erst. Es kann den Grund von irgend etwas, nicht in sich annehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein blosses Leiden; für sich *reflektirt* es nicht, sondern *wird* reflektirt durch etwas ausser sich. *Wir* sehen es handeln, aber mit Nothwendigkeit, theils, in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, theils in Absicht des bestimmten Punktes, vermöge einer Bedingung ausser ihm. Das *Ich selbst* sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.

^ für sich, seiner Einsicht nach

Das Ich *ist* jetzt für sich selbst; und es ist, weil, und inwiefern es begrenzt ist. Es muſs, so gewiſs es ein Ich, und begrenzt seyn soll, sich als begrenzt setzen, d. i. es muſs ein begrenzendes sich entgegensetzen. Dies geschieht nothwendig durch eine Thätigkeit, welche über die Grenze C. hinüber geht, und das über ihr liegen sollende, als ein dem strebenden Ich entgegengeals ein Nicht-Ich

seztes auffaſst. Was ist dies für eine Thätigkeit, — zuförderst für den Beobachter, und dann, was für eine ist es für das Ich?

Sie ist lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach. Das Ich *sezt* ein begrenzendes, weil es begrenzt *ist*, und weil es alles, was in ihm seyn soll, setzen muſs. Es sezt dasselbe *als* ein begrenzendes, mithin als ein entgegengeseztes, und Nicht-Ich, weil es eine *Begrenztheit* in sich erklären soll. Man glaube daher keinen Augenblik, daſs hier dem Ich ein Weg eröfnet werde, in das Ding an sich (d. i. ohne Beziehung auf ein Ich) einzudringen. Das Ich ist beschränkt; von dieser Voraussetzung gehen wir aus. — Hat diese Beschränkung an sich, d. i. ohne Beziehung auf eine mögliche Intelligenz, einen Grund? wie ist dieser Grund beschaffen? Wie könnte ich doch dies wissen? wie kann ich mit Vernunft antworten, wenn mir aufgelegt wird, von aller Vernunft zu abstrahiren? Für das Ich, d. h. für alle Vernunft *hat sie einen Grund*, denn für dasselbe sezt alle Begrenzung ein begrenzendes voraus; und dieser Grund liegt gleichfalls für das Ich, *nicht* im Ich selbst, denn dann wären in demselben widersprechende Principien, und es wäre überhaupt nicht; sondern in einem entgegengesezten; und ein solches entgegengeseztes wird als solches nach jenen Gesetzen der Vernunft durch das Ich gesezt, und ist sein Produkt.

d. h. Es dachte sich als aus widersprechenden Principien zusammengesetzt; hingegen [illegible]: [illegible] Grund nicht in sich annimt, so [illegible]

(Wir argumentiren so: das Ich ist begrenzt (es muſs nothwendig begrenzt werden, wenn es je ein Ich werden soll,) es muſs, nach den Gesetzen seines Wesens, diese Begrenzung und den Grund derselben in ein begren-

[illegible] als doch aus widersprechenden Principien [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Begrenzung [illegible]

[illegible] wirklich [illegible] Grund [illegible]

grenzendes setzen, und das leztere ist demnach sein Produkt. — Sollte jemand mit dem transcendenten Dogmatism sich selbst so innig verwebt haben, daſs er sich nach allem und durch alles bis jezt gesagte von demselben noch nicht losmachen können, derselbe würde gegen uns ohngefähr folgendermaaſsen argumentiren: Ich gebe diese ganze aufgestellte Folgerungsweise des Ich, als die Erklärungsart desselben zu; aber dadurch entsteht im Ich bloſs die Vorstellung von dem Dinge, und diese ist allerdings sein Produkt, nicht aber das Ding selbst; ich aber frage nicht nach der Erklärungsart, sondern nach der Sache selbst und an sich. Das Ich soll begrenzt seyn, sagt ihr. *Diese Begrenzung an sich betrachtet*, und von der Reflexion derselben durch das Ich, als welche mich hier nicht angeht, völlig abstrahirt, *muſs doch einen Grund haben*, und dieser Grund ist eben das Ding an sich. — Hierauf antworten wir nun, daſs er gerade so erklärt, wie das Ich, auf welches wir reflektiren; daſs er selbst jenes Ich so gewiſs ist, so gewiſs er nach den Gesetzen der Vernunft in seiner Folgerung sich richtet; und daſs er bloſs auf diesen Umstand reflektiren möge, um zu sehen, daſs er noch immer, nur ohne sein Wissen, mit uns in dem gleichen Zirkel sich befand, in welchem wir uns mit unserm Wissen befanden. Wenn er sich in seiner Erklärungsweise nicht von den Denkgesetzen seines Geistes losmachen kann, so wird er nie aus dem Umkreis heraus kommen, den wir um ihn gezogen haben. Macht er sich aber davon los, so werden seine Einwürfe uns abermals nicht gefährlich seyn. Woher sein Beharren auf einem Dinge an sich, auch nachdem er zugestanden, daſs in uns nur die Vorstellung davon

sc. daß er nach diesen Gesetzen sich richtet

[illegible]

[illegible] C 5 [illegible] sey, [illegible]

[illegible] principii. [illegible] Gegenstand [illegible] Produkt des Gemüths,

[illegible]

[illegible]

^ In diesem Falle ist, [illegible] Handeln [illegible] nicht wirklich, es ist kein Handeln im Ich, vergl. Gr. W. 12. auf N. p. 12. 13.

ſey, herkomme, werden wir noch in dieſem §. vollkommen ſehen.)

Was iſt die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuſchauer, weil für daſſelbe nicht^ die Gründe da ſind, aus denen der Zuſchauer ſie beurtheilt. Für ihn war ſie lediglich im Ich, ſowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zu Folge ſeines ihm bekannten, bloſs thätigen, und insbeſondere durch Reflexion thätigen Weſens, reflektiren muſste. Für ſich ſelbſt iſt das Ich noch gar nicht als reflektirend, nicht einmal als thätig geſezt, ſondern es iſt lediglich leidend, laut des p. 30. obigen. Es wird demnach ſeines Handelns ſich gar nicht bewuſst, noch kann es ſich deſſelben bewuſst werden, ſondern das Produkt deſſelben, wenn es ihm erſcheinen könnte, würde ihm erſcheinen, als ohne alles ſein Zuthun vorhanden.

ſeiner Thätigkeit bewuſst

(Das was hier deducirt worden, im Bewuſstseyn urſprünglich, und gleich bei der Entſtehung deſſelben zu bemerken, und ſich gleichſam auf der That zu ergreifen, iſt darum unmöglich, weil bei der Reflexion über ſeine eigne beſtimmte Handelsweiſe, das Gemüth ſchon auf einer weit höhern Stufe der Reflexion ſich befinden muſs. Aber etwas ähnliches können wir bei dem, was man Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewuſstseyn nennen möchte, etwa beim Erwachen aus einem tiefen Schlafe, oder aus einer Ohnmacht, beſonders an einem uns unbekannten Orte, wahrnehmen. Das, womit dann unſer Bewuſstſeyn anhebt, iſt allemal das Ich; wir ſuchen, und finden zunächſt uns ſelbſt; und nun richten wir unſere Aufmerkſamkeit auf

auf die Dinge um uns her, um durch sie uns zu orientiren, wir fragen uns: wo bin ich? wie bin ich hiehergekommen? was ist zulezt mit mir vorgegangen? um die jetzige Reihe der Vorstellungen an andre abgelaufne anzuknüpfen.)

C) Für den Beobachter ist jezt das Ich über den Grenzpunkt C. hinausgegangen, mit der beständig fortdauernden Tendenz über sich zu reflektiren. Da es nicht reflektiren kann, ohne begrenzt zu seyn, sich selbst aber nicht zu begrenzen vermag, so ist klar, daſs die geforderte Reflexion nicht möglich seyn werde, wenn es nicht über C. hinaus, in dem möglichen Punkte D. abermals begrenzt wird. Da aber die Aufzeigung, und Bestimmung dieser neuen Grenze uns zu weit, und auf Dinge führen würde, die in den gegenwärtigen §. nicht gehören, so müssen wir uns hier begnügen unserm vollen Rechte nach zu postuliren: wenn das herausgehende ein Ich seyn soll, so muſs es sein Herausgehen setzen, oder über dasselbe reflektiren; jedoch ohne uns dadurch der Verbindlichkeit entledigen zu wollen an seinem Orte, die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Reflexion aufzuzeigen.

auch nach [illegible] des Punktes C fortdauernde

Definition des Setzens.

Das Ich producirte durch sein blosses Hinausgehen als solches, (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewuſstseyn. Es reflektirt jezt auf sein Produkt, und *sezt* es in dieser Reflexion *als* Nicht-Ich; das leztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung, und gleichfalls ohne alles Bewuſstseyn, weil über das Ich noch nicht reflektirt ist. — Wir verweilen bei diesen Handlungen des Ich, nicht länger, weil sie hier völlig unbegreiflich sind, und wir zu seiner

Zeit,

Zeit, nur auf dem entgegengesezten Wege, wieder bei denselben ankommen werden. *)

Es muſs über das Produkt dieser seiner zweiten Handlung, ein als solches geseztes Nicht-Ich überhaupt, wieder reflektiren; gleichfalls nicht ohne eine neue Begrenzung, die wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. S. P. 284. — Das Ich ist im Gefühl leidend gesezt; das ihm entgegengesezte Nicht-Ich, muſs demnach thätig gesezt werden.

Ueber das als thätig gesezte Nicht-Ich, wird abermals reflektirt, gleichfalls unter der oben angegebnen Bedingung; * und erst jezt, treten wir auf das Gebiet unſrer gegenwärtigen Untersuchung. Wir stellen uns, wie bisher immer, und wie es in dergleichen Untersuchungen, die über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinausgehen, und ungeübten Denkern transcendent scheinen, sehr vortheilhaft ist, auf den Gesichtspunkt eines möglichen Beobachters, weil wir aus dem des untersuchten Ich nichts sehen konnten.

*N. einer anderwärtigen Begrenzung.

Es ist durch das Ich und im Ich, (doch wie mehrmals erinnert worden, ohne Bewuſstseyn) * gesezt ein thätiges Nicht-Ich. Auf dieses geht eine neue Thätigkeit des Ich, oder auch, es wird über dasselbe reflektirt. Nur über das begrenzte kann reflektirt werden; die Thätigkeit des Nicht-Ich wird demnach nothwendig begrenzt, und zwar *als* Thätigkeit, weil und inwieſern sie *in Handlung* gesezt ist — nicht etwa dem Umfange ihres Wirkungskreises nach, so daſs sie z. B. nur bis E. oder F. und nicht weiter vorrükte, wie man voreiliger-

*cnf. L. d. G. p. 263.

---

*) Wir erhalten hier beiläufig eine Uebersicht der Punkte die wir noch zu untersuchen haben.

eiligerweise vermuthen dürfte. Woher sollten wir doch hier einen solchen Umfang bekommen, da es noch keinen Raum giebt? Das Nicht-Ich bleibt nicht *thätig*, sondern es wird ruhen, die Aeusserung seiner Kraft wird gehemmt, und es bleibt ein bloſses Substrat der Kraft übrig, welches leztere zur Zeit nur gesagt wird, um uns verständlich zu machen in der Folge aber gründlich deducirt werden soll. — (Wir können von unserm Gesichtspunkte aus annehmen, daſs die Thätigkeit des Nicht-Ich lediglich durch die reflektirende Thätigkeit des Ich, in und durch das Reflektiren gehemmt werde, und wir werden zu seiner Zeit das Ich selbst auf den Gesichtspunkt stellen, von welchem aus es das Gleiche annimmt: da aber das Ich hier dieser Thätigkeit sich weder unmittelbar noch mittelbar (durch Folgerung) bewuſst wird, so kann dasselbe jene Hemmung auch nicht aus ihr erklären, sondern wird dieselbe von einer entgegengesezten Kraft, eines andern dem ersten entgegengesezten Nicht-Ich ableiten, wie wir zu seiner Zeit sehen werden). das ist bei [illegible] p. 326 [illegible]

Inwiefern das Ich reflektirt, reflektirt es nicht über dieses Reflektiren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln, und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewuſst, sondern vergiſst sich selbst gänzlich, und verliert sich im Objekte derselben; und wir haben demnach hier wieder die oben geschilderte äussere (die aber noch nicht *als* äussere gesezt ist) erste ursprüngliche Anschauung, aus welcher aber auf p. 25. noch gar kein Bewuſstseyn, nicht nur kein Selbstbewuſstseyn, denn das

das ergiebt sich zur Gnüge aus dem obigen, sondern selbst kein Bewuſstseyn des Objekts entsteht.

Von dem gegenwärtigen Gesichtspunkte aus wird vollkommen klar, was oben bei Ableitung der Empfindung über den Widerstreit entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich und des Nicht-Ich gesagt wurde, die sich gegenseitig vernichten sollten. Es könnte keine Thätigkeit des Ich vernichtet werden, wenn dasselbe nicht erst aus dem, was wir uns als ihren ersten und ursprünglichen Umfang einbilden können (das, was in unsrer Darstellung von A. bis C. liegt) in den Wirkungskreis des Nicht-Ich (von C. an in die Unendlichkeit hinaus) herausgegangen wäre. Es wäre ferner kein Nicht-Ich, und keine Thätigkeit desselben, wenn nicht das Ich dieselben gesezt hätte; beide sind sein Produkt. — Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird vernichtet, inwiefern *darauf* reflektirt wird, daſs sie vorher gesezt war, und jezt durch die Reflexion und zum Behuf ihrer Möglichkeit aufgehoben wird; die des Ich, wenn man *darauf* reflektirt, daſs dasselbe über sein Reflektiren, in welchem es doch allerdings thätig ist, nicht wieder reflektirt; sondern in demselben sich verliert, und sich selbst gleichsam zum Nicht-Ich umwandelt, welches leztere in der Folge sich noch mehr bestätigen wird. — Kurz, wir stehen hier gerade auf dem Punkte, von welchem wir im vorigen §. und bei der ganzen besondern theoretischen Wissenschaftslehre ausgingen; bei dem Widerstreite, der im Ich für den möglichen Beobachter seyn soll, über welchem aber noch nicht reflektirt worden, und der daher noch nicht für das Ich im Ich ist, daher sich auch von dem bisherigen noch nicht das mindeſte Bewuſstseyn ableiten läſst, ohngeachtet wir nun alle möglichen Bedingungen desselben haben.

VII.

Das Ich ist jezt für sich selbst in Beziehung auf die Möglichkeit einer Reflexion über sich selbst, was es bei'm Anfange unsrer Untersuchung für einen möglichen Beobachter ausser demselben war. Der letztere fand vor ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares, und als Ich zu denkendes Wesen, ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und einen Berührungspunkt zwischen beiden. Dadurch allein aber entstand in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflektirte. Er sollte reflektiren, denn nur insofern war er ein Beobachter, und er hat seitdem allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich nothwendig erfolgen muſsten, zugesehen.

Durch diese Handlungen ist das Ich selbst nunmehro auf den Punkt gekommen, auf welchem zu Anfange der Beobachter sich befand. Es ist in demselben, innerhalb seines *für den Beobachter* gesezten Wirkungskreises, und als Produkt des Ich selbst vorhanden, ein Ich, als etwas Wahrnehmbares, (weil es begrenzt ist) ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunkt zwischen beiden. Das Nicht-Ich darf nur reflektiren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte.

Das Ich hat schon ursprünglich beim Anfange alles seines Handelns über sich reflektirt, und aus Nothwendigkeit reflektirt, wie wir S. 39. oben gesehen haben. —

Es

Es war in ihm die Tendenz überhaupt zu reflektiren; durch die Begrenzung kam die Bedingung der Möglichkeit des Reflektirens hinzu, es reflektirte nothwendig. Daher entstand ein Gefühl, und aus diesem alles übrige, was wir abgeleitet haben. Die Tendenz zur Reflexion geht fort in p. 43. das Unendliche, sie ist daher noch immer im Ich vorhanden: und das Ich kann demnach über sein erstes Reflektiren selbst, und über alles, was daraus erfolgt ist, reflektiren, da die Bedingung der Reflexion, eine Einschränkung durch etwas, das sich als Nicht-Ich betrachten läſst, vorhanden ist.

* [illegible] gemäß; liegt eine [illegible] Nothwendigkeit z. Zwang.

Es *muſs* nicht reflektiren, wie wir dies bei der erstern Reflexion annahmen, denn dasjenige, wodurch es für die jezt mögliche Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern es läſst sich auch ansehen, als enthalten im Ich. — Das, wodurch es begrenzt ist, ist das durch dasselbe producirte Nicht-Ich. Man dürfte dagegen sagen: da es durch sein eignes Produkt begrenzt seyn soll, so soll es sich selbst begrenzen, und dies ist zu wiederholten Malen für den härtesten Widerspruch erklärt worden, und auf die Nothwendigkeit, diesem Widerspruche auszuweichen, gründet sich das ganze bisherige Raisonnement. Aber theils ist dasselbe nicht ganz und absolut sein eignes Produkt, sondern es wurde nur unter Bedingung einer Begrenzung durch ein Nicht-Ich gesezt, theils hält es dasselbe gerade aus diesem Grunde, nicht für sein eignes Produkt, inwiefern es sich dadurch begrenzt sezt; und so wie es dasselbe für sein eignes Produkt anerkennt, sezt es sich dadurch nicht begrenzt.

Wenn aber das, was wir in das Ich gesezt haben, nur wirklich im *Ich* vorhanden seyn soll, *so* muſs das-

selbe

selbe reflektiren. Wir postuliren demnach diese Reflexion, und haben das Recht sie zu postuliren. — Es dürften vielleicht, wenn man uns einen Augenblik, bloſs um uns verständlich zu machen, einen transcendenten Gedanken erlauben will, mannigfaltige Eindrücke auf uns geschehen: wenn wir nicht darauf reflektiren, so wissen wir es nicht, und es sind daher, im transscendentalen Sinne, gar keine Eindrücke auf uns, als Ich, geschehen.

Die geforderte Reflexion geschieht aus den angeführten Gründen mit absoluter Spontaneität: das Ich reflektirt, schlechthin, weil es reflektirt. Nicht nur die Tendenz zur Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar *bedingt* durch etwas ausser dem Ich, durch den geschehnen Eindruk; aber sie ist dadurch nicht *necessitirt*.

Wir können bei dieser Reflexion sehen auf zweierlei; auf das dadurch *reflektirte* Ich, und auf das darin *reflektirende* Ich. Unsre Untersuchung theilt sich demnach in zwei Theile, welche wohl, wie nach der synthetischen Methode zu erwarten ist, einen dritten herbeiführen dürften.

A.) Dem Ich hat bis jezt noch nichts zugeschrieben werden können, als das Gefühl; es ist ein fühlendes und nichts weiter. Das reflektirte Ich ist begrenzt, heiſst demnach, es fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens, oder des Zwanges vorhanden. Wie dies möglich sey, wird sogleich klar werden.

G. p. 284.

Inwiefern das Ich sich begrenzt sezt, geht es hinaus über die Grenze, ist Kanon: also es sezt zugleich

^ Es ist sich nicht des Handelns selbst, sondern nur der Gre. so durch von diesem Handeln, bewust.

nothwendig das Nicht-Ich, aber ohne Bewuſstseyn seines Handelns.^ Es ist mit jenem Gefühl des Zwanges, vereinigt eine Anschauung des Nicht-Ich, aber eine bloſse Anschauung, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergiſst.

Beides, das angeschaute Nicht-Ich, und das gefühlte und sich fühlende Ich, müssen synthetisch vereinigt werden, und das geschieht vermittelst der Grenze. Das Ich fühlt sich begrenzt, und sezt das angeschaute Nicht-Ich, als dasjenige, wodurch es begrenzt ist. — Gemeinfaſslich ausgedrükt: Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. "Ich beziehe also beides auf einander, und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges."

Was hierbei noch einige Schwierigkeit machen könnte, wäre folgende Frage: Wie kommt es, daſs ich überhaupt mich gezwungen fühle: ich erkläre mir das Gefühl freilich aus dem angeschauten Nicht-Ich; aber ich kann nicht anschauen, wenn ich nicht schon fühle. Demnach ist jenes Gefühl, unabhängig von der Anschauung zu erklären. Wie geschieht dies? Nun ist es gerade diese Schwierigkeit die uns nöthigen wird die jetzige Synthesis als in sich unvollständig, und unmöglich, an eine andere anzuknüpfen, die Sache umzukehren, und zuſagen: ich kann eben so wenig einen Zwang fühlen, ohne anzuschauen; und demnach ist beides synthetisch vereinigt. Eins begründet nicht das andere, sondern beide begründen sich gegenseitig. Iedoch aber, um diese Erörterung im voraus zu erleichtern,

+ [illegible] ideale; [illegible] p. 22. Thätigkeit des Ich, eine Nachbildende [illegible] conf. G. p. 313. [illegible]

tern, wollen wir uns sogleich hier, und wie die Sachen stehen, auf die obige Frage einlassen.

Das Ich geht ursprünglich darauf aus die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen; es fordert schlechthin Kausalität. Dieser Forderung, inwiefern sie auf Realität ausgeht, und demnach reale Thätigkeit genannt werden kann, wird widerstanden, und dadurch wird eine andere, ursprünglich im Ich begründete Tendenz über sich selbst zu reflektiren, befriedigt, und es entsteht zunächst eine Reflexion auf eine als bestimmt gegebne Realität, die, inwiefern sie schon bestimmt ist, nur durch die ideale Thätigkeit des Ich, die des Vorstellens,+ Nachbildens, aufgefaſst werden kann. Wird nun beides, sowohl das auf die Beschaffenheit des Dinges *ausgehende*, als das die ohne Zuthun des Ich bestimmte Beschaffenheit *nachbildende*, gesezt als Ich, als ein und eben dasselbe Ich, (und dies geschieht durch absolute Spontaneität) so wird das reale Ich durch die angeschaute, seiner Thätigkeit, wenn sie fortgegangen wäre, entgegengesezte Beschaffenheit des Dinges begrenzt gesezt, und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt, oder gezwungen. — Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich *im* Ich, und *für* das Ich — vorkommt; (denn zur Erklärung des Gefühls muſs es allerdings gesezt werden.) Das Ich strebt in die Unendlichkeit hinaus; das Ich reflektirt auf sich, und begrenzt sich dadurch: dies ist oben abgeleitet, und daraus möchte ein möglicher Zuschauer ein Gefühl des Ich folgern, aber es entsteht noch kein Selbstgefühl. Beides, das begrenzte, und das begrenzende Ich, wer-

Es will Etw. hervorbringen

Ich ist [illegible]

den

Definition des Selbstgefühls.

den durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesezt, als dasselbe Ich: dies ist hier abgeleitet, und dadurch entsteht für das Ich ein Gefühl, ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns, und Leidens in einem Zustande.) *

* sc. der ersten Reflexion

B) Es soll ferner reflektirt werden auf das in jener Handlung reflektirende Ich. Auch diese erste Reflexion geschieht nothwendig mit absoluter Spontaneität, wird, aber, wie sich erst im folgenden zeigen wird, nicht lediglich postulirt, sondern durch synthetische Nothwendigkeit, als Bedingung der Möglichkeit der vorher postulirten Reflexion, herbeigeführt. Uns ist es hier weniger um sie selbst, als um ihr Objekt, inwiefern es das ist, zu thun.

* über welche oben nur jezt wieder reflektiren

Das in jener Handlung reflektirende Ich, handelte mit absoluter Spontaneität, und sein Handeln war lediglich im Ich begründet: es war ideale Thätigkeit. Es muſs demnach auf sie reflektirt werden, als eine solche, und sie muſs gesezt werden als hinausgehend über die Grenze — ins unendliche, wenn nicht in Zukunft durch eine andere Reflexion sie begrenzt wird. Es kann aber zu Folge des Reflexions-Gesetze, auf nichts reflektirt werden, ohne daſs dasselbe, sey es auch bloſs und lediglich durch die Reflexion, begrenzt werde: also jene Handlung des Reflektirens ist, so gewiſs über sie reflektirt wird, begrenzt. Es läſst sich sogleich einsehen, was bei jener Unbegrenztheit, welche bleiben muſs, diese Begrenztheit seyn werde. - Die Thätigkeit kann nicht reflektirt werden, als Thätigkeit, (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie bewuſst, wie auch ohne dies bekannt ist) sondern als

Substrat,

conf. p. 5. p. 32

Substrat, mithin als Produkt einer absoluten Thätigkeit des Ich.

Es ist sogleich einleuchtend, daſs das dieses Produkt setzende Ich, im Setzen desselben sich selbst vergiſst, daſs mithin dieses Produkt, ohne Bewuſstseyn des Anschauens, angeschaut wird.

Inwiefern also das Ich über die absolute Spontaneität seines Reflektirens in der ersten Handlung, wieder reflektirt, wird ein unbegrenztes Produkt der Thätigkeit des Ich, als solches gesezt. — Wir werden dieses Produkt in der Folge näher kennen lernen.

Dies Produkt soll als Produkt des Ich gesezt werden; es muſs demnach nothwendig auf das Ich bezogen werden. Auf das anschauende Ich kann dasselbe nicht bezogen werden, denn dieses ist, laut des obigen, noch gar nicht gesezt. Das Ich ist noch nicht gesezt, als inwiefern es sich begrenzt fühlt, auf dieses müste es demnach bezogen werden.

Aber das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas, und etwas unbegrenztes producirt, entgegengesezt; das fühlende ist nicht frei, sondern gezwungen; und das producirende ist nicht gezwungen, sondern es producirt mit Freiheit.

So muſs es denn auch allerdings seyn, wenn Beziehung, und synthetische Vereinigung möglich, und nöthig seyn soll; wir haben demnach für die geforderte Beziehung, nur den Beziehungsgrund aufzuweisen.

Dieser müste seyn Thätigkeit mit Freiheit, oder absolute Thätigkeit. Eine solche kommt nun dem be-

* Also ohne Grund, sogar gegen den Grund, blos weil es will!! Die schöne [illegible] [illegible] conf. G. p. 79.

grenzten Ich nicht zu; es zeigt sich demnach nicht, wie eine Vereinigung zwischen beiden möglich sey.

Wir dürfen nur noch einen Schritt thun, um das überraschendste, die uralten Verwirrungen endende, und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden. — Das Ich selbst soll doch das beziehende seyn. Es geht also nothwendig, schlechthin durch sich selbst, ohne irgend einen Grund, und * wider den äussern Grund, aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Produkt sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit. — Beziehungsgrund, und beziehendes sind dasselbe.

Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewufst, und kann sich derselben nie bewufst werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflektirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; so wie es auf diese Handlung reflektirt, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu seyn, und wird Produkt.

Was denkt man sich bey einer [illegible] [illegible] [illegible]

Aus der Unmöglichkeit des Bewufstseyns einer freien Handlung, entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität, und Realität, zwischen Vorstellung, und Ding, wie wir bald näher sehen werden.

Definition der Freiheit [illegible] Nothwendigkeit [illegible]

Die Freiheit, oder was das gleiche heifst, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunkt der Idealität, und Realität. Das Ich ist frei, indem und dadurch dafs es sich frei sezt, sich befreit: und es sezt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Seyn, sind Eins; Handelndes, und Behandeltes sind Eins; eben indem das

+ Eine herrliche Erklärung!

Ich

Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.

Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, daſs wir frei seyn; aber es eignet sich etwas zu, als Produkt seiner eignen freien Thätigkeit, und insofern sezt es sich wenigstens mittelbar als frei. *)

Seine Freiheit sich unmittelbar bewuſst werden.

C.) Das Ich ist beschränkt, indem es sich fühlt, und es sezt sich insofern als beschränkt, nach der ersten Synthesis. Das Ich ist frei, und es sezt sich wenigstens mittelbar als frei, indem es etwas als Produkt seiner freien Thätigkeit ~~sezt~~ anerkent, nach der zweiten Synthesis. Beide Bestimmungen des Ich, die der Beschränktheit im Gefühl, und die der Freiheit im Produciren, sind völlig entgegengesezt. Nun könnte vielleicht in ganz verschiednen Rüksichten, das Ich sich als frei, oder als bestimmt setzen, so daſs dadurch die Identität desselben nicht aufgehoben würde. Aber es ist in beiden Synthesen ausdrüklich gefordert worden, daſs

---

*) Die Beweise des gesunden Menschenverstandes für die Freiheit sind demnach ganz richtig, und dem Gange des menschlichen Geistes vollkommen angemessen. — Diogenes ging, um vor der Hand sich selbst — denn die verirrte Spekulation war dadurch freilich noch, nicht in ihre Grenze zurükgewiesen — die geläugnete Möglichkeit der Bewegung zu beweisen. Eben so — wollt ihr jemand die Freiheit weg vernünfteln, und gelingt es euch wirklich durch eure Scheingründe Zweifel über die in Anspruch genommene Sache zu erregen, so demonstrirt er sie sich auf der Stelle durch Realisirung eines Produkts, das er nur von seinem eignen freien Handeln ableiten kann.

daſs es sich als beschränkt setzen solle, weil und inwiefern es sich als frei sezt, und als frei, weil, und inwiefern es sich als beschränkt sezt. Es soll demnach frei und beschränkt in einer und eben derselben Rüksicht seyn; dies widerspricht sich offenbar, und dieser Widerspruch muſs gehoben werden. — Wir gehen zuförderst noch tiefer ein in den Sinn der als entgegengesezt aufgestellten Säze.

1) Das Ich soll sich als beschränkt setzen, weil und inwiefern es sich als frei sezt. — Das Ich *ist* frei, lediglich inwiefern es handelt; wir hätten demnach vorläufig die Frage zu beantworten: was heiſst *handeln*; welches ist sein Unterscheidungsgrund vom Nichthandeln? — Alle Handlung sezt Kraft voraus; es wird absolut gehandelt, heiſst; die Kraft wird lediglich durch sich selbst, und in sich selbst bestimmt, d. i. sie erhält ihre Richtung. Sie hatte demnach vorher keine Richtung, war nicht in Handlung gesezt, sondern ruhende Kraft, ein bloſses Streben nach Kraftäuſserung. So gewiſs demnach das Ich sich absolut handelnd setzen soll, vorläufig in der Reflexion, so gewiſs muſs es sich auch als nichthandelnd setzen. Bestimmung zum Handeln *sezt* Ruhe voraus. — Ferner, die Kraft giebt sich schlechthin *eine* Richtung, d. i. sie giebt sich ein Objekt, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst giebt ihr selbst das Objekt; aber was sie sich geben soll, muſs sie, inwiefern sie es giebt, auch schon haben; es müste ihr demnach schon gegeben seyn, gegen welches Geben sie sich leidend verhalten hätte. Also Selbstbestimmung zum Handeln sezt nothwendig sogar ein Leiden voraus — und wir finden uns hier aber-

Genetische Definition vom Handeln

Definition von Richtung

Der ganze [illegible] Sich etwas Geben [illegible] fühl [illegible] [illegible] abermals in neue Schwierigkeiten verwickelt, von welchen aus aber gerade das hellste Licht über unsre ganze Untersuchung sich verbreiten wird.

2) Das Ich soll sich als frei setzen, weil, und inwiefern es sich als beschränkt sezt. — Das Ich sezt sich begrenzt, heiſst, es sezt seiner Thätigkeit eine Grenze (nicht es producirt diese Begrenzung, sondern es sezt sie nur als gesezt durch eine entgegengesezte Kraft). Das Ich muſs demnach, um beschränkt worden zu seyn, schon gehandelt, seine Kraft muſs schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung gehabt haben. Alle Begrenzung sezt freies Handeln voraus.

[illegible]

[illegible]

Wir wenden jezt diese Grundsätze an auf den vorliegenden Fall.

[illegible]

Das Ich ist, für sich selbst, noch immer gezwungen, genöthigt, begrenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich sezt, und dasselbe anschaut, ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewuſst zu werden. Nun ist dieses Nicht-Ich, wie wir von dem höhern Gesichtspunkte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Produkt, und dasselbe muſs darauf reflektiren, als auf sein Produkt. Diese Reflexion geschieht nothwendig durch absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich, ein und eben dasselbe Ich mit einer und eben derselben Thätigkeit kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produciren, und auf dasselbe, als auf sein Produkt reflektiren. Es muſs demnach seine erstere Thätigkeit begrenzen, abbrechen, so gewiſs die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner erstern

[illegible]

Thä-

Thätigkeit, geschieht gleichfals durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, ausser Thätigkeit. "Es müste demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals darum, weil ihm nichts ausser Thätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesezte Handlung, begrenzen."

Das Ich soll ferner sein Produkt, das entgegengesezte, begrenzende Nicht-Ich setzen, *als* sein Produkt. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie so eben gesagt worden, sein Produciren abbricht, sezt es dasselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höhern Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jezt bloſs um den Uebergang von der einen zur andern, um ihren Vereinigungspunkt zu thun. Aber das Ich wird, wie [illegible] bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewuſst; es kann demnach das geforderte nur "mittelbar" durch eine neue Reflexion, als sein Produkt setzen.

Kennzeichen der absoluten Freiheit.

Es muſs durch dieselbe gesezt werden, als Produkt der absoluten Freiheit, und das Kennzeichen eines solchen ist, "daſs es auch anders seyn könne," und "als anders seyend gesezt werden könne." Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und sezt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Produkt den eigenthümlichen Charakter des *Bildes*. G. p. 323. [illegible] p. 65.

(Un-

(Um uns verständlich zu machen, stellen wir als Beispiel auf ein Objekt mit verschiednen Merkmalen, ohnerachtet bis jezt von einem solchen noch nicht die Rede seyn kann. — Ich bin in der ersten Anschauung, sc. der producirenden, verloren in ein Objekt. Ich reflektire zuförderst auf mich selbst, finde mich, und unterscheide von mir das Objekt. Aber noch ist in dem Objekte alles verworren, und unter einander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Objekt. Ich reflektire jezt auf die einzelnen Merkmale desselben z. B. auf seine Figur, Gröſse, Farbe, u. s. f. und setze sie in meinem Bewuſstseyn. Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art, bin ich anfangs zweifelhaft, und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkührliches Schema, von einer Figur, einer Gröſse, einer Farbe, die sich denen des Objekts nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Gröſse etwa zu dem einer Faust, daſs der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Uebergehen von einem unbestimmten Produkte der freien Einbildungskraft, zu der völligen Bestimmung in einem und eben demselben Akte, wird das, was in meinem Bewuſstseyn vorkommt, ein Bild, und wird gesezt, als ein Bild. Es wird mein Produkt, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muſs.)

Inwiefern das Ich dieses Bild sezt, als Produkt seiner Thätigkeit, sezt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Produkt derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und ohne alles Zuthun des Ich, durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das *wirkliche Ding*, nach welchem

das

Genetische Definition des Gegenstandes.

das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muſs. Es ist das Produkt seiner ersten jezt unterbrochnen Handlung, das aber in dieser Beziehung unmöglich als solches anerkannt gesezt werden kann.

Das Ich bildet nach demselben; es muſs demnach im Ich enthalten, seiner Thätigkeit zugänglich seyn: oder, es muſs zwischen dem Dinge, und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesezt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewuſstseynlose Anschauung des Dinges. Für sie, und in ihr, sind alle Merkmale des Objekts vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ichs, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild: (oder, wenn man lieber will, denn beides ist gleichgeltend, es durchläuft die in ihm vorhandnen Bestimmungen mit Freiheit, zählt sie auf, und prägt sie sich ein.)

Ursprünglich [illegible] bewuſstlos [illegible]

ohne Bewuſstseyn

(Diese Mittelanschauung ist äusserst wichtig; wir merken daher sogleich, obschon wir wieder zu ihr zurükkommen, einiges an über sie.

Dieselbe ist hier durch eine Synthesis postulirt, als Mittelglied, das nothwendig vorhanden seyn muſs, wenn ein Bild vom Objekte möglich seyn soll. Es bleibt aber immer die Frage: woher kommt sie? — Läſst sie sich, da wir hier mitten im Kreise der Handlungen des vernünftigen Geistes sind, welche alle zusammen hangen,

gen, wie die Glieder einer Kette, nicht auch nach anderwärts her ableiten? Und das läſst sie sich allerdings. — Das Ich producirt ursprünglich das Objekt. Es wird in diesem Produciren, zum Behuf einer Reflexion über das Produkt, unterbrochen. Was geschieht durch diese Unterbrechung mit der unterbrochnen Handlung. Wird sie gänzlich vernichtet, und ausgetilgt? Das kann nicht seyn; denn dann würde durch die Unterbrechung, der ganze Faden des Bewuſstseyns abgerissen, und es lieſse sich nie ein Bewuſstseyn deduciren. Ferner wurde ja ausdrüklich gefordert, daſs über das Produkt derselben reflektirt werden sollte, und das wäre abermals nicht möglich, wenn sie gänzlich aufgehoben wäre, Handlung aber bleibt sie ~~unmöglich~~, denn dasjenige, worauf ein Handeln geht, ist insofern nicht Handlung. Aber ihr Produkt, das Objekt muſs bleiben, und die unterbrechende Handlung geht demnach auf das Objekt, und macht es gerade dadurch zu *Etwas*, zu einem festgesezten, und fixirten, daſs sie darauf geht, und das erste Handeln unterbricht.

[illegible] [illegible] auf [illegible] [illegible] [illegible] Handeln conf. p. 11.

Ferner, diese Handlung des Unterbrechens selbst, die wir jezt als gerichtet auf das Objekt kennen, dauert sie als Handlung fort, oder nicht?

Das Ich unterbrach selbstthätig sein Produciren, um auf das Produkt zu reflektiren, also um eine neue Handlung an die Stelle der erstern zu setzen, und insbesondre, da wo wir jezt stehen, dieses Produkt zu setzen, *als das seinige*. Das Ich kann nicht zugleich in verschiednen Beziehungen handeln; also jene auf das Objekt gerichtete Handlung ist, inwiefern gebildet wird, selbst abgebrochen; sie ist bloſs als Produkt vorhanden, d. h.

[illegible] d. h.!

d. h. nach allem, sie ist eine unmittelbare auf das Objekt gerichtete Anschauung, und als solche gesezt — also es ist gerade diejenige Anschauung, die wir so eben als Mittelglied aufgestellt haben, und die auch von einer andern Seite als solches sich zeigt.

Diese Anschauung ist ohne Bewuſstseyn, gerade aus dem gleichen Grunde, aus welchem sie vorhanden ist, weil das Ich nicht doppelt handeln, mithin nicht auf zwei Gegenstände zugleich reflektiren kann. Es wird im gegenwärtigen Zusammenhange betrachtet, als setzend sein Produkt, *als* solches, oder als bildend; es kann sich demnach nicht zugleich setzen, als unmittelbar das Ding anschauend.

[illegible]

Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, den wir zwischen unsern Vorstellungen, und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unsrer eigen Aussage nach, durch Spontaneität ein Bild, und es läſst sich gar wohl erklären, und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Produkt ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas ausser uns liegendes, durch das Bild gar nicht hervorgebrachtes, noch bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eignen Gesetzen existirendes, entsprechen; und da läſst sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Überzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, daſs demnach das Ding in uns selbst

[illegible] p. 17.

* [illegible] liegen

[illegible]

liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurükhalten können.)

Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir so eben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rüksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen, wird das Bild beziehbar auf das Ich, und läſst sich setzen in dasselbe, und als sein Produkt.

[illegible]

Aber dieses Bild soll nicht leer seyn, sondern es soll demselben ein Ding ausser dem Ich entsprechen; es muſs demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nemlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist so eben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muſs gerade *so* seyn, und darf nicht anders seyn; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkomne Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jezt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges, nicht im geringsten verschieden.

conf. [illegible]

Dadurch wird dem vorhergehenden offenbar widersprochen: denn was nothwendig so seyn muſs, wie es ist, und gar nicht anders seyn kann, ist kein Produkt des Ich, und läſst sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen (Unmittelbar seiner Freiheit im Bilden wird das Ich ohnedies sich nicht bewuſst, wie mehrmals erinnert worden: daſs es aber, inwiefern

es

es das Bild auch mit andern möglichen Bestimmungen sezt, dasselbe als sein Produkt sezt, ist gezeigt, und ist durch keine folgende Operation der Vernunft umzustofsen. Wenn es aber gleich darauf eben dieses Bild auf das Ding bezieht, so sezt es dasselbe dann nicht mehr als sein Produkt, der vorige Zustand des Ich ist vorüber, und es giebt zwischen ihm, und dem gegenwärtigen keinen Zusammenhang, als etwa den, den ein möglicher Zuschauer dadurch dafs er das in beiden Zuständen handelnde Ich als Ein und Ebendasselbe denkt, hineinsezt. Jezt ist nur Ding was vorher nur Bild war. Nun mufs es allerdings dem Ich ein leichtes seyn, sich wieder auf die vorige Stuffe der Reflexion zurückzuversetzen, aber dadurch entsteht abermals kein Zusammenhang, und jezt ist wieder nur Bild, was vorher nur Ding war. Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge, und keine Vorstellungen von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen, und keine ihnen entsprechende Dinge gäbe, und jezt würden wir das in uns vorhandne, für ein blosses Produkt unsrer Einbildungskraft, jezt für ein ohne alles unser Zuthun uns afficirende Ding halten. Diese schwankende Ungewifsheit entsteht denn auch wirklich, wenn man einen solcher Untersuchungen ungewohnten nöthigt, uns zu gestehen, dafs die Vorstellung von dem Dinge doch nur in ihm anzutreffen seyn könne. Er gesteht es jezt zu; und sagt gleich darauf: es ist aber doch ausser mir, und findet vielleicht gleich darauf abermals dafs es in ihm sey, bis er wieder nach aussen getrieben wird. Er kann sich aus dieser Schwierigkeit nicht

nicht heraushelfen, denn ob er gleich von jeher in allem ſeinen theoretiſchen Verfahren die Geſetze der Vernunft befolgt hat, ſo kennt er ſie doch nicht wiſſenſchaftlich, und kann ſich nicht Rechenſchaft über ſie ablegen.)

Die Idee des aufzuſuchenden Geſetzes wäre folgendes: Es müſste ein Bild gar nicht möglich ſeyn, ohne ein Ding; und ein Ding müſste wenigſtens in der Rückſicht, in welcher hier davon die Rede ſeyn kann, d. i. für das Ich, nicht möglich ſeyn, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding in ſynthetiſcher Verbindung ſtehen, und eins würde nicht geſezt werden können, ohne daſs auch das andre geſezt würde.

Das Ich ſoll das Bild beziehen auf das Ding. Es iſt zu zeigen, daſs dieſe Beziehung nicht möglich ſey, ohne Vorausſetzung des Bildes, *als eines ſolchen*, d. i. als eines freien Produkts des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erſt möglich, ſo wird durch Erhärtung der leztern Behauptung bewieſen, daſs das Ding nicht möglich ſey, ohne das Bild. — Umgekehrt, das Ich ſoll mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müſste gezeigt werden, daſs dies nicht möglich ſey, ohne Vorausſetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargethan, daſs kein Bild möglich ſey, ohne ein Ding (es verſteht ſich, ein Ding für das Ich.)

p.58.

Wir reden zuförderſt von der Beziehung des, es verſteht ſich, vollkommen beſtimmten Bildes auf das Ding. Sie geſchieht durch das Ich; aber dieſe Handlung deſſelben kommt nicht unmittelbar zum Bewuſstſeyn; und es läſst daher ſich nicht wohl einſehen, wie das Bild vom Dinge unterſchieden werden möge. Das Ich müſste demnach wenigſtens mittelbar im Bewuſstſeyn vorkommen, und ſo würde eine Unterſcheidung des Bildes vom Dinge möglich werden.

Das Ich kommt mittelbar im Bewuſstſeyn vor — heiſst: das Objekt ſeiner Thätigkeit (Produkt derſelben, nur ohne Bewuſstſeyn) wird geſezt als Produkt durch Freiheit, "als anders ſeyn könnend, als zufällig."

(sc. ohne Bewuſstſeyn des Producirens

Auf dieſe Art wird das Ding geſezt, inwiefern das vollkommen beſtimmte Bild darauf bezogen wird. Es iſt da ein vollkommen beſtimmtes Bild, d. i. eine Eigenſchaft, z. B. die rothe Farbe. Es muſs ferner, wenn die geforderte Beziehung möglich ſeyn ſoll, da ſeyn ein Ding. Beide ſollen ſynthetiſch vereinigt werden durch eine abſolute Handlung des Ich; das leztere ſoll durch die erſtere beſtimmt werden. Mithin muſs es vor der Handlung, und unabhängig von ihr, dadurch nicht beſtimmt ſeyn; es muſs geſezt ſeyn, als ein ſolches, dem dieſe Eigenſchaft zukommen kann, oder auch nicht, und lediglich dadurch, daſs ein Handeln geſezt wird, wird die Zufälligkeit der Beſchaffenheit des Dinges für das Ich geſezt. Das ſeiner Beſchaffenheit nach zufällige Ding aber, entdeckt ſich eben dadurch als ein vorausgeſetztes Produkt des Ich, dem nichts zukommt, als das Seyn. Die freie Handlung, und die Nothwendigkeit, daſs eine ſolche freie Handlung vorkomme, iſt der einzige Grund des Ueberganges vom unbeſtimmten zum beſtimmten, und umgekehrt.

[illegible] d. i.

Ding

Eigenſchaft

dennoch die Eigenſchaft

(Wir

[illegible]

(Wir ſuchen dieſen wichtigen Punkt noch etwas deutlicher zu machen. — In dem Urtheile: A iſt roth, kommt vor zuförderſt A. Dies iſt geſezt; inwiefern es A. ſeyn ſoll, gilt von ihm der Satz: A = A; es iſt, als A, durch ſich ſelbſt vollkommen beſtimmt; etwa ſeiner Figur, ſeiner Gröſse, ſeiner Stelle im Raume nach u. ſ. f. wie man es ſich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken iſt, dem Dinge von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbeſtimmt ſeyn ſoll, gar nichts zukommt, als das, daſs es ein Ding iſt, d. h. daſs es iſt. — Dann kommt in Urtheile vor, roth. Dies iſt gleichfalls vollkommen beſtimmt, d. h. es iſt geſezt, als ausſchlieſſend alle übrigen Farben, als nicht gelb, nicht blau u. ſ. w. G. p. 330 [gerade wie oben, und wir haben daher hier ein Beiſpiel, was durch die vollkommne Beſtimmung der Eigenſchaft, oder wie wir es auch genannt haben, des Bildes gemeint werde.] Wie iſt nun in Rükſicht der rothen Farbe, A. vor dem Urtheile? Offenbar unbeſtimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rothe zukommen. Erſt durch das Urtheil, d. i. durch die ſynthetiſche Handlung des Urtheilenden vermittelſt der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Copula *iſt* ausgedrückt wird, wird das unbeſtimmte beſtimmt; es werden ihm alle mögliche Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue, u. ſ. w. durch Uebertragung des Prädikats nicht-gelb nicht-blau, u. ſ. w. = roth, abgeſprochen. — A iſt unbeſtimmt, ſo gewiſs geurtheilt wird. Wäre es ſchon beſtimmt, ſo würde gar kein Urtheil gefällt, es würde nicht gehandelt.)

[illegible]

Ur-

* Das [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] des [illegible] praedicabilis mit dem praedicamentali. conf. [illegible] p. 169.

Wir haben als Reſultat unſrer Unterſuchung den Satz: *Wenn die Realität des Dinges, (als Subſtanz) vorausgeſezt wird, wird die Beſchaffenheit deſſelben geſezt, als zufällig**, *mithin mittelbar als Produkt des Ich*; und wir haben demnach hier die Beſchaffenheit im Dinge, woran wir das Ich anknüpfen können.

Zur Beförderung der Ueberſicht zeichnen wir das ſyſtematiſche Schema vor, wornach wir uns in der endlichen Auflöſung unſrer Frage zu richten haben, und p. 144 deſſen Gültigkeit in der Grundlage, bei Erörterung des Begriffs der Wechſelwirkung erwieſen worden. — Das Ich ſezt ſich ſelbſt als Totalität, oder es beſtimmt ſich; dies iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs es etwas von ſich ausſchlieſse, wodurch es begrenzt wird. Iſt A Totalität, ſo wird B ausgeſchloſſen. — Nun aber iſt B, ſo gewiſs es ausgeſchloſſen wird, auch geſezt; es ſoll durch das Ich, welches bloſs unter dieſer Bedingung A. als Totalität ſetzen kann, geſezt ſeyn, das Ich muſs demnach auch über daſſelbe als geſezt reflektiren. Nunmehro aber iſt A. nicht mehr Totalität; ſondern es wird durch das Geſeztſeyn des andern, ſelbſt ausgeſchloſſen von der Totalität, wie wir uns in der Grundlage ausdrückten, und es iſt demnach geſezt A+B. — Ueber daſſelbe *in dieſer Vereinigung*, muſs wieder reflektirt werden, denn ſonſt wäre es nicht vereinigt; aber durch dieſe Reflexion wird es ſelbſt begrenzt, mithin als Totalität geſezt, und es muſs ihm nach der obigen Regel etwas entgegengeſezt werden. — Inwiefern durch die angeführte Reflexion A+B geſezt wird, als Totalität, wird es dem abſolut als Totalität geſezten A (hier dem Ich) gleich geſezt; geſezt, und aufgenom-

men

Ohe...

[illegible] des Aus-schliessens von B.

men in das Ich, in der uns nun wohl bekannten Bedeu-
tung, mithin wird ihm insofern B entgegengeſezt,
und da B hier in A+B mit enthalten iſt, wird B ſich
ſelbſt entgegengeſezt, inwiefern es theils vereinigt iſt
mit A (enthalten im Ich) theils entgegengeſezt A (dem
Ich). A+B wird nach der oben angegebnen, und erwieſ-
nen Formel, beſtimmt durch B. — Auf A+B beſtimmt
durch B, muſs als ſolches, d. i. inwiefern A+B durch
B beſtimmt iſt, reflektirt werden. — Dann iſt aber,
da B durch B beſtimmt ſeyn ſoll, auch das mit dem-
ſelben ſynthetiſch vereinigte A. dadurch beſtimmt; und
da B und B ſynthetiſch vereinigt ſeyn ſollen, auch das
mit dem erſtern B. vereinigte A. damit ſynthetiſch ver-
einigt. Dies widerſpricht dem erſten Satze, nach wel-
chem A und B ſchlechthin entgegen geſezt ſeyn ſollen.
Dieſer Widerſpruch iſt nicht anders zu löſen, als da-
durch, daſs A ihm ſelbſt entgegengeſezt werde; und
ſo wird A+B beſtimmt durch A, ſo wie es in der Erör-
terung des Begriffs der Wechſelwirkung gefordert wur-
de. Nun aber kann A ihm ſelbſt nicht entgegen ge-
ſezt ſeyn, wenn die geforderten Syntheſen möglich
ſeyn ſollen. Es muſs demnach ſich gleich, und ſich
entgegengeſezt ſeyn zugleich, d. h. es muſs eine Hand-
lung des abſoluten Vermögens des Ich, der Einbildungs-
kraft, geben, durch welche daſſelbe abſolut vereinigt
wird. — Wir gehen nach dieſem Schema an die Un-
terſuchung.

Iſt A. Totalität, und wird als ſolche geſezt, ſo wird B. ausgeſchloſſen. — Das Ich ſezt ſich mittelbar als Ich, und begrenzt ſich inſofern, inwiefern es das Bild mit abſoluter Freiheit entwirft, und zwiſchen mehrern mög-

lichen

lichen Beſtimmungen deſſelben in der Mitte ſchwebt. Das Bild iſt noch nicht beſtimmt, aber es wird beſtimmt; das Ich iſt in der Handlung des Beſtimmens begriffen. Das iſt der ſchon oben vollkommen geſchilderte Zuſtand, auf welchen wir uns hier beziehen. Er heiſse A. (Innere Anſchauung des Ich im freien Bilden.)

Inwiefern das Ich ſo handelt, ſezt es dieſem frei ſchwebenden Bilde, und unmittelbar ſich ſelbſt, dem bildenden, entgegen die vollkommen beſtimmte Eigenſchaft, von der wir ſchon oben gezeigt haben, daſs ſie umfaſst, und aufgefaſst werde durch das Ich, vermittelſt der unmittelbaren Anſchauung des Dinges, in welcher aber das Ich ſeiner ſelbſt ſich nicht bewuſt iſt. Jenes beſtimmte wird nicht als Ich geſezt, ſondern demſelben entgegengeſezt, und alſo ausgeſchloſſen. Es heiſse B.

p. 69.

B wird geſezt, und demnach A von der Totalität ausgeſchloſſen. — Das Ich ſezte die Eigenſchaft als beſtimmt, und es konnte ſich, wie es doch ſollte, im Bilden keinesweges als frei ſetzen, ohne ſie ſo zu ſetzen. Das Ich muſs demnach, ſo gewiſs es ſich frei bildend ſetzen ſoll, auf jene Beſtimmtheit der Eigenſchaft reflektiren. (Es iſt hier nicht die Rede von der ſynthetiſchen Vereinigung mehrerer Merkmale in Einem Subſtrat, und eben ſo wenig von der ſynthetiſchen Vereinigung des Merkmals mit dem Subſtrate, wie ſich ſogleich ergeben wird; ſondern von der vollkommnen Beſtimmtheit des vorſtellenden Ich in Auffaſſung eines Merkmals, wovon als Beiſpiel man ſich indeſſen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.) Dadurch wird nun das Ich von der Totalität ausgeſchloſſen, d. h. es iſt ſich ſelbſt nicht mehr genug, es iſt nicht mehr durch ſich ſelbſt, ſondern durch etwas anderes ihm völlig entgegengeſeztes beſtimmt; ſein Zuſtand, d. i. das Bild in ihm, läſst ſich nicht mehr lediglich aus ihm ſelbſt, ſondern bloſs durch etwas auſſer ihm erklären, und es iſt demnach geſezt A+B. oder A beſtimmt durch B als Totalität. (Aeuſſere beſtimmte reine Anſchauung.) (Ueberhaupt bei den gegenwärtigen Unterſcheidungen, und beſonders bei der jetzigen iſt wohl zu merken, daſs etwas denſelben einzeln entſprechendes im Bewuſstſeyn gar nicht vorkommen könne Die geſchilderten Handlungen des menſchlichen Geiſtes kommen nicht getrennt vor in der Seele, und werden dafür auch gar nicht ausgegeben; ſondern alles was wir jezt aufſtellen, geſchieht in ſynthetiſcher Vereinigung, wie wir denn beſtändig fort den ſynthetiſchen Gang gehen, und von dem Vorhandenſeyn des einen Gliedes auf das Vorhandenſeyn der übrigen ſchlieſsen. Ein Beiſpiel der deducirten Anſchauung würde ſeyn die Anſchauung jeder reinen geometriſchen Figur, z. B. die eines Kubus. Aber eine ſolche Anſchauung iſt nicht möglich. Man kann ſich keinen Kubus einbilden, ohne den Raum, in dem er ſchweben ſoll, ſich zugleich einzubilden, und dann ſeine Grenze zu beſchreiben; und findet hier zugleich in der ſinnlichen Erfahrung den Satz erwieſen, daſs das Ich keine Grenze ſetzen könne, ohne zugleich ein begrenzendes, durch die Grenze ausgeſchloſsnes zu ſetzen.)

Auf A+B muſs, und zwar in dieſer Verbindung, reflektirt werden, d. h. es wird auf die Beſchaffenheit, als eine *beſtimmte*, reflektirt. Ohne dies wäre ſie nicht im Ich; ohne dies wäre das geforderte Bewuſstſeyn derſelben nicht möglich. Wir werden demnach von dem Punkte aus, auf welchem wir ſtehen, ſelbſt, und durch einen in ihm ſelbſt liegenden Grund, weiter getrieben (eben ſo das Ich, welches der Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt) und das iſt eben das Weſen der Syntheſis; hier liegt jenes die Unvollſtändigkeit verrathende X, von dem G. p. 60. n. oft die Rede geweſen. — Dieſe Reflexion geſchieht, wie jede, durch abſolute Spontaneität; das Ich reflektirt ſchlechthin, weil es Ich iſt. Es wird ſeiner Spontaneität in dieſem Handeln ſich nicht bewuſst, aus dem oft p. 54. angeführten Grunde; aber das Objekt ſeiner Reflexion, inwiefern es das iſt, wird dadurch Produkt jener Spontaneität, und es muſs ihm das Merkmal eines Produktes der freien Handlung des Ich, die *Zufälligkeit*, zukommen. Nun kann es nicht zufällig ſeyn, inwiefern es als *beſtimmt* geſezt iſt, und als ſolches darüber reflektirt wird, mithin in einer andern Rükſicht, die ſich ſogleich zeigen wird. — Es wird durch die ihm zukommende Zufälligkeit, Produkt des Ich, und darinn aufgenommen; das Ich beſtimmt ſich demnach abermals, und dies iſt nicht möglich, ohne daſs es ſich Etwas, alſo ein Nicht Ich entgegenſetze.

(Hierbei die allgemeine, ſchon oft vorbereitete, aber nur hier recht deutlich zu machende Bemerkung. Das Ich reflektirt mit Freiheit; die iſt ~~eine~~ Handlung des Beſtimmens, die eben dadurch ſelbſt beſtimmt wird: aber es kann nicht reflektiren, Grenze ſetzen, ohne zugleich abſolut etwas zu produciren, als ein begrenzendes. Alſo *Beſtimmen* und *Produciren* ſind immer bei-

beiſammen, und dies iſt es, woran die Identität des Bewuſstſeyns ſich hält.)

Dieſes entgegengeſezte iſt *nothwendig* in Beziehung auf die beſtimmte Eigenſchaft; und dieſe iſt in Beziehung auf jenes, *zufällig*. Es iſt ferner, gerade wie die Eigenſchaft, entgegengeſezt dem Ich, und daher, wie ſie, Nicht-Ich, aber ein *nothwendiges* Nicht-Ich.

Aber die Eigenſchaft, als beſtimmtes, und *inwiefern* ſie dies iſt, — alſo, als etwas, gegen welches das Ich ſich blos leidend verhält, — muſs von dem Ich ausgeſchloſſen werden, nach den obigen Erörterungen; und das Ich, wenn und inwiefern es als auf ein beſtimmtes reflektirt, wie hier geſchieht, muſs daſſelbe von ſich ausſchlieſsen. Nun ſchlieſst das Ich in der gegenwärtigen Reflexion auch noch ein anderes Nicht-Ich, als beſtimmt, und nothwendig von ſich aus. Mithin muſs dieses beides aufeinander bezogen, und ſynthetiſch vereinigt werden. Der Grund der Vereinigung iſt der, das beide Nicht-Ich demnach in Beziehung auf das Ich, Eins und ebendaſſelbe ſind; der Unterſcheidungsgrund der: die Eigenschaft iſt *zufällig*, ſie könnte auch anders ſeyn, das Subſtrat aber, als solches, iſt in Beziehung auf die erſtere nothwendig da. — Beide ſind vereinigt, d. i. ſie ſind in Beziehung auf einander nothwendig und zufällig: die Eigenschaft muſs ein Subſtrat haben, aber dem Subſtrat muſs nicht dieſe Eigenſchaft zukommen. Ein ſolches Verhältniſs des Zufälligen zum Nothwendigen in der ſynthetiſchen Einheit, nennt man das Verhältniſs der *Subſtantialität*. — (B entgegengeſezt B. Das leztere B iſt gar nicht im Ich. — A+B. iſt beſtimmt durch

★ [illegible]

Definit. der Subſtantialität.

conf. Anm. ad p. 68.

B. Das in das Ich aufgenommne an ſich vollkommen beſtimmte Bild, mag immer beſtimmt ſeyn für das Ich; dem Dinge iſt die darinn ausgedrükte Eigenſchaft zufällig. Sie könnte ihm auch nicht zukommen.)

Es muſs reflektirt werden auf das im vorigen Geſchäft ausgeſchloſsne B, das wir als das nothwendige Nicht-Ich, im Gegenſatze des im Ich enthaltnen zufälligen kennen. Es folgt aus dieſer Reflexion ſogleich, daſs das vorher als Totalität geſezte A+B, nun nicht mehr Totalität, d. i. daſs es nicht mehr das alleinig im Ich enthaltne, und inſofern zufällige ſeyn könne. Es muſs durch das nothwendige beſtimmt werden. *Zuförderſt,* die Eigenſchaft, das Merkmal, Bild, oder wie man es nennen will, muſs dadurch beſtimmt werden. Sie war geſezt, als dem Dinge zufällig, das leztere als nothwendig; ſie ſind demnach völlig entgegengeſezt. Jezt müſſen ſie, ſo gewiſs über beide durch das Ich reflektirt werden ſoll, in dieſem Einem und eben demſelben Ich, vereinigt werden. Dies geſchieht durch abſolute Spontaneität des Ich. Die Vereinigung iſt lediglich Produkt des Ich; ſie wird geſezt, heiſst, *es wird ein Produkt durch das Ich geſezt.* — Nun wird das Ich ſeines Handelns unmittelbar ſich nie bewuſst, ſondern nur in dem Produkte, und vermittelſt des Produkts. Die Vereinigung beider* muſs daher ſelbſt als zufällig geſezt werden; und da alles zufällige geſezt wird, als entſtanden durch Handeln, muſs ſie ſelbſt geſezt werden, als entſtanden durch Handeln. — Nun kann das, was in ſeinem Daſeyn ſelbſt zufällig iſt, und abhängig von einem andern, nicht als handelnd geſezt werden; mithin nur das Nothwendige. Auf das Nothwendige wird

Aber b. Ich [illegible] werden!

* der Subtanz mit dem Accidenz

wird in der Reflexion, und durch ſie, der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem reflektirenden ſelbſt liegt, und das Zufällige wird geſezt als Produkt deſſelben, als Aeuſſerung ſeiner freien Thätigkeit. Ein ſolches ſynthetiſches Verhältnis heiſst das der *Wirkſamkeit*, und das Ding in dieſer ſynthetiſchen Vereinigung des Nothwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, iſt das *wirkliche* Ding.

Definit. der Wirklich. Dinges. vgl. G. p. 256.

(Wir machen bei dieſem höchſt wichtigen Punkte einige Anmerkungen.

[illegible] die Vereinigung von Selbst. u. Andern

1.) Die ſo eben aufgezeigte Handlung des Ich iſt offenbar eine Handlung durch die Einbildungskraft in der Anſchauung; denn theils vereinigt das Ich völlig entgegengeſeztes, 6. p. 182. welches das Geſchäft der Einbildungskraft iſt; theils verliert es ſich ſelbſt in dieſem Handeln, und trägt dasjenige, was in ihm iſt, über auf das Objekt ſeines Handelns, welches die p. 25. 45. 57. Anſchauung charakteriſirt.

2.) Die ſogenannte Kategorie der Wirkſamkeit zeigt ſich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entſprungen: und ſo iſt es, es kann nichts in den Verſtand kommen, auſſer durch die Einbildungskraft. Welche Aenderung der Verſtand mit jenem Produkte der Einbildungskraft vornehmen werde, läſst ſich ſchon hier vorausſehen. Wir haben das Ding geſezt, als *frei* handelnd, und ohne alle Regel, (wie es denn auch wirklich, ſo lange der Verſtand ſeine Handelsweiſe nicht umfaſst, und begreift, im Bewuſſtſeyn geſezt wird, als *Schikſal* mit allen ſeinen möglichen Modifikationen;) weil die Einbildungskraft ihr eignes *freies* Hanauf das Ding

Handeln darauf überträgt. Es fehlt das Geſetzmäſſige. Wird der gebundne Verſtand auf das Ding ſich richten, ſo wird daſſelbe nach einer Regel wirken, ſo wie er ſelbſt.

3.) *Kant*, der die Kategorien urſprünglich als *Denkformen* erzeugt werden läſst, und der von ſeinem Geſichtspunkte aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfnen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen; er läſst ſie demnach eben ſowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derſelben zugänglich ſeyn. In der Wiſſenſchaftslehre entſtehen ſie *mit den Objekten zugleich* und um dieſelben erſt möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft ſelbſt.

4.) *Maimon* ſagt über die Kategorie der Wirkſamkeit daſſelbe, was die Wiſſenſchaftslehre ſagt: nur nennt er ein ſolches Verfahren des menſchlichen Geiſtes eine Täuſchung. Wir haben anderwärts geſehn, daſs dasjenige nicht Täuſchung zu nennen ſey, was den Geſetzen des vernünftigen Weſens angemeſſen iſt, und nach denſelben ſchlechthin nothwendig iſt, und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Weſen zu ſeyn. — Aber der eigentliche Streitpunkt liegt im folgenden: „Mögt ihr doch immer,“ würde *Maimon* ſagen, „Geſetze des Denkens a priori haben, wie ich euch als erwieſen zugeſtehe“, (welches allerdings viel zugeſtanden iſt, denn wie mag doch ein bloſses Geſez im menſchlichen Geiſte vorhanden ſeyn, ohne Anwendung, eine

S. p. 195.

eine leere Form ohne Stoff?) „ſo könnt ihr dieſelben auf Objekte, doch nur vermittelſt der Einbildungskraft anwenden; mithin muſs im Geſchäfte der Anwendung in derſelben Objekt und Geſez zugleich ſeyn. Wie kommt ſie doch zum Objekte"? Dieſe Frage kann nicht anders beantwortet werden, als ſo: ſie muſs es ſelbſt produciren. (wie in der Wiſſenſchafslehre aus andern Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfniſs ſchon dargethan worden iſt.) — Der durch den Buchſtaben Kants allerdings beſtätigte, ſeinem *Geiſte* aber völlig widerſtreitende Irrthum liegt demnach bloſs darin, daſs das Objekt etwas anderes ſeyn ſoll, als ein Produkt der Einbildungskraft. Behauptet man dies, ſo wird man ein transſcendenter Dogmatiker, und entfernt ſich gänzlich vom Geiſte der kritiſchen Philoſophie.

5) ***Maimon*** hat bloſs die Anwendbarkeit des Geſetzes der Wirkſamkeit bezweifelt; er könnte nach ſeinen Grundſätzen die Anwendbarkeit aller Geſetze a priori bezweifelt haben. — So *Hume*. Er erinnerte: ihr ſelbſt ſeyd es, die ihr den Begriff der Wirkſamkeit in euch habt, und ihn auf die Dinge übertraget; mithin hat eure Erkenntniſs keine objektive Gültigkeit. *Kant* geſteht ihm den Vorderſatz nicht nur für den Begriff der Wirkſamkeit, ſondern für alle Begriffe a priori zu; aber er lehnt durch den Erweiſs, daſs ein Objekt lediglich für ein mögliches Subjekt ſeyn könne, ſeine Folgerung ab. Es blieb in dieſem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjekts das

im

im Subjekt liegende, auf das Objekt übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Geſez der Wirkſamkeit auf Objekte an, erweiſst *Maimon*, mithin hat eure Erkenntniſs keine objektive Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgeſetze auf Objekte, iſt eine bloſse Täuſchung. Die Wiſſenſchaftslehre geſteht ihm den Vorderſatz nicht nur für das Geſez der Wirkſamkeit, ſondern für alle Geſetze a priori zu, zeigt aber durch eine nähere Beſtimmung des Objekts, welche ſchon in der Kantiſchen Beſtimmung liegt, daſs unſre Erkenntniſs gerade darum objektive Gültigkeit habe, und nur unter dieſer Bedingung ſie haben könne. — So geht der Skepticismus, und der Kriticismus jeder ſeinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben ſich ſelbſt immer getreu. Man kann nur ſehr uneigentlich ſagen, daſs der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meiſtens noch mehr, als er fordert; und beſchränkt lediglich die Anſprüche, die derſelbe meiſtentheils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniſs des Dinges an ſich macht, indem er zeigt, daſs dieſe Anſprüche ungegründet ſind.)

x Daß [illegible]
und der Skep.
[illegible]

Das was wir jezt als Aeuſſerung der Thätigkeit des Dinges kennen, und was durch die übrigens freie Thätigkeit deſſelben vollkommen beſtimmt iſt, iſt geſezt in das Ich, und iſt beſtimmt für das Ich, wie wir oben geſehen haben. Demnach iſt mittelbar das Ich ſelbſt dadurch beſtimmt; es hört auf Ich zu ſeyn, und wird ſelbſt Produkt des Dinges, weil das, daſſelbe ausfüllende und ſtellvertretende, Produkt des Dinges iſt. Das Ding wirkt durch, und vermittelſt dieſer ſeiner Aeuſſerung auf das Ich ſelbſt, und das Ich iſt gar nicht mehr "Ich", "das durch ſich ſelbſt gesezte," ſondern es iſt in dieſer Beſtimmung "das durch das Ding geſezte." (Die Einwirkung des Dinges auf das Ich, oder der phyſiſche Einfluſs der Lockianer, und der neuern Eklektiker, die aus den ganz heterogenen Theilen des Leibnitziſchen, und Lockiſchen Syſtems ein unzuſammenhängendes Ganzes zuſammenſetzen; welcher aber von dem gegenwärtigen Geſichtspunkte aus, aber auch nur von ihm aus, völlig gegründet iſt.) — Das aufgeſtellte findet ſich, wenn auf A+B beſtimmt durch B, reflektirt wird.

So kann es nicht ſeyn, daher muſs A+B beſtimmt durch B, wieder in das Ich geſezt, oder nach der Formel, beſtimmt werden durch A.

Zuförderſt ~~A~~ B. d. i. die in dem Ich durch das Ding hervorgebracht ſeyn ſollende Wirkung, wird geſezt in Rükſicht auf das Ich, als zufällig. Demnach wird dieſer Wirkung im Ich, und dem Ich ſelbſt, inwiefern es durch ſie beſtimmt iſt, entgegengeſezt ein nothwendig; in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſeyendes Ich, das Ich an ſich. Gerade wie S. 73 oben dem [illegible] zufälligen im Nicht Ich das [illegible] nothwendige, oder das Ding an ſich entgegengeſezt wurde, ſo wird hier dem zufälligen im Ich, das nothwendige oder das Ich an ſich, entgegengeſezt, und dieſes iſt gerade wie das obige, Produkt des Ich ſelbſt. Das nothwendige iſt Subſtanz das zufällige ein Accidenz in ihm. — Beide, das zufällige und das nothwendige, müſſen ſynthetiſch vereinigt geſezt werden, als ein und eben daſſelbe Ich. Nun ſind ſie abſolut entgegengeſezt, mithin nur durch abſolute Thätigkeit des Ich zu vereinigen, welcher, wie oben, das Ich ſich nicht unmittelbar bewuſt wird, ſondern ſie überträgt auf die Objekte der Reflexion, demnach das Verhältniſs der Wirkſamkeit zwiſchen beiden ſezt. Das zufällige wird bewirktes durch die Thätigkeit des abſoluten Ich im Reflektiren, eine Aeuſſerung des Ich, und inſofern etwas wirkliches für daſſelbe. Daſs es bewirktes des Nicht Ich ſeyn ſollte, davon wird in dieſer Reflexion völlig abſtrahirt, denn es kann etwas nicht zugleich bewirktes des Ich, und ſeines entgegengeſezten des Nicht-Ich ſeyn. Dadurch wird nun ausgeſchloſſen vom Ich das Ding mit ſeiner Aeuſſerung, und demſelben völlig entgegengeſezt. — Beide, Ich und Nicht-Ich exiſtiren an ſich nothwendig, beide völlig unabhängig von einander; beide äuſſern ſich in dieſer Unabhängigkeit, jedes durch ſeine eigne Thätigkeit und Kraft, die wir noch nicht unter Geſetze gebracht haben, die demnach noch immer völlig frei ſind.

Es iſt jezt deducirt, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich, und ein handelndes Nicht-Ich entgegen zu ſetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig von einander. Inſofern iſt das Nicht-Ich überhaupt da, und iſt durch ſich ſelbſt beſtimmt; daſs es aber durch das Ich vorgeſtellt wird, iſt zufällig für daſſelbe. Eben ſo iſt das Ich da, und handelt durch ſich ſelbſt, daſs es aber das Nicht Ich vorſtellt, iſt zufällig für daſſelbe. Die Aeuſſerung des Dinges in der Erſcheinung, iſt Produkt des Dinges; dieſe Erſcheinung, inwiefern ſie für das Ich da iſt, und durch daſſelbe aufgefaſst wird, iſt Produkt des Ich.

Das Ich kann nicht handeln, ohne ein Objekt zu haben; alſo durch die Wirkſamkeit des Ich wird die des Nicht-Ich geſezt: das Nicht-Ich kann wirken, aber nicht für das Ich, ohne daſs das Ich auch wirke; dadurch, daſs eine Wirkſamkeit deſſelben *für das Ich* geſezt wird, wird zugleich die Wirkſamkeit des Ich geſezt. für das Ich & Nicht-Ich Die Aeuſſerungen beider Kräfte ſind daher nothwendig ſynthetiſch vereinigt, und der Grund ihrer Vereinigung (das, was wir oben ihre Harmonie nannten) muſs aufgezeigt werden.

der Aeusserungen des Ich & Nicht-Ich

Die Vereinigung geſchieht durch abſolute Spontaneität, wie alle Vereinigungen, die wir bis jezt aufgezeigt haben. Was durch Freiheit geſezt iſt, hat den Charakter der Zufälligkeit; demnach muſs auch die gegenwärtige ſynthetiſche Einheit dieſen Charakter haben. — Oben wurde das Handeln vom Ich auf das Nicht-Ich übertragen; dies iſt demnach ſchon geſezt, und kann nicht abermals geſezt werden; bleibt die zufällige Einheit des Handelns, d. i. das ohngefähre Zuſammentreffen der Wirkſamkeit des Ich und des Nicht-Ich *in einem dritten, das weiter gar nichts iſt, noch ſeyn kann, als das, worin ſie* conf. p. 82. *zuſammentreffen;* und welches wir indeſſen *einen Punkt* nennen wollen. Definition des Punctes.

§. 4. Die Anſchauung wird beſtimmt in der Zeit, und das angeſchaute im Raume.

Die Anſchauung ſoll ſeyn im Ich, ein Accidens des Ich, nach dem vorherigen §., das Ich muſs demnach ſich ſetzen, als das anſchauende; es muſs die Anſchauung in Rükſicht auf ſich ſelbſt beſtimmen: ein Satz, der im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre poſtulirt wird, nach dem Grundſatze: nichts kommt dem Ich zu, als dasjenige, was es in ſich ſelbſt ſezt.

Wir verfahren hier nach dem gleichen Schema der Unterſuchung, wie im vorherigen §., nur mit dem Unterſchiede, daſs dort von *etwas*, von einer Anſchauung, hier aber lediglich von einem *Verhältniſſe*, von einer ſynthetiſchen Vereinigung entgegengeſezter Anſchauungen, die Rede ſeyn wird; mithin da, wo dort auf Ein Glied reflektirt wurde, hier auf zwei entgegengeſezte in ihrer Verbindung wird reflektirt werden müſſen; demnach hier durchgängig dreifach ſeyn wird, was dort einfach war.

p. 81.

Definition d. Anschauung

p. 58. 65.

I) Die Anſchauung, ſo wie ſie oben beſtimmt worden, d. i. die ſynthetiſche Vereinigung der Wirkſamkeit des Ich, und Nicht-Ich durch das zufällige Zuſammentreffen in Einem Punkte, wird geſezt, und aufgenommen in das Ich, heiſst nach der nun ſattſam bekannten Bedeutung: *ſie wird geſezt, als zufällig.* — Es iſt wohl zu merken, daſs nichts von dem einmal in ihr feſtgeſezten verändert werden darf, ſondern alles ſorgfältig beibehalten werden muſs. Die Anſchauung wird nur *weiter* beſtimmt; aber alle einmal geſezte Beſtimmungen bleiben.

[illegible] Zufällig, [illegible]

[illegible]

conf. p. 326.

Die Anſchauung X wird *als Anſchauung* als zufällig geſezt, heiſst: es wird ihr eine andere Anſchauung — nicht etwa ein anderes Objekt, eine andere Beſtimmung, u. dergl. ſondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie ſie beſtimmte andere *Anſchauung* = Y entgegengeſezt, die im Gegenſatze mit der erſtern nothwendig, und die erſtere im Gegenſatze mit ihr zufällig iſt.

iſt. Y iſt inſofern von dem in X anſchauenden Ich völlig ausgeſchloſſen.

X fällt als Anſchauung — nothwendig in einen Punkt; Y als Anſchauung gleichfalls, aber in einen dem erſtern entgegengeſezten, und alſo von ihm völlig verſchiednen. Der eine iſt nicht der andre.

[illegible]

Es fragt ſich nur, welches denn die Nothwendigkeit ſey, die der Anſchauung Y in Beziehung auf X, und die Zufälligkeit, die der Anſchauung X in Beziehung auf Y, zugeſchrieben werde. Folgende: die Anſchauung Y iſt mit ihrem Punkte nothwendig ſynthetiſch vereinigt, wenn X mit dem ihrigen vereinigt werden ſoll; die Möglichkeit der ſynthetiſchen Vereinigung X und ihres Punktes, ſezt die Vereinigung der Anſchauung Y mit ihrem Punkte voraus; nicht aber umgekehrt. In den Punkt, in welchem X geſezt wird, läſst ſich, — ſo ſezt das Ich — auch eine andere Anſchauung ſetzen; in denjenigen aber, in welchem Y geſezt iſt, ſchlechthin keine andre, als Y, wenn X als Anſchauung des Ich ſoll geſezt werden können.

[illegible] Wenn [illegible]

Nur inwiefern dieſe Zufälligkeit der Synthesis geſezt wird, iſt X zu ſetzen, als Anſchauung des Ich; und nur inwiefern dieſer Zufälligkeit, die Nothwendigkeit der gleichen Syntheſis entgegengeſezt wird, iſt ſie ſelbſt zu ſetzen.

(Es bleibt dabei freilich die weit ſchwierigere Frage zu beantworten übrig, wodurch denn der Punkt X noch anders beſtimmt, und beſtimmbar ſeyn möge, denn durch die Anſchauung X, und der Punkt Y anders, denn durch die Anſchauung Y. Bis jezt iſt dieſer Punkt noch gar weiter nichts, als dasjenige, worinn eine Wirkſamkeit des Ich und Nicht Ich zuſammentreffen; p. 81. eine Syntheſis, durch welche die Anſchauung, und welche allein durch die Anſchauung möglich wird, und ſo und nicht anders iſt er im vorigen §. aufgeſtellt worden. Nun iſt klar, daſs, wenn der Punkt X geſezt werden ſoll als dasjenige, in welchem auch eine andere Anſchauung ſich ſetzen laſſe, der Punkt Y aber im Gegenſatze als derjenige, in welchem keine andere ſich ſetzen laſſe, beide von ihren Anſchauungen ſich abſondern, und unabhängig von ihnen ſich von einander müſſen unterſcheiden laſſen. *Wie* dies möglich ſey, läſst ſich hier freilich noch nicht einſehen; wohl aber ſoviel, *daſs* es möglich ſeyn müſſe, wenn je eine Anſchauung dem Ich zugeſchrieben werden ſolle.)

II.) Wird A geſezt als Totalität, ſo wird B. ausgeſchloſſen. Bedeutet A das durch Freiheit zu beſtimmende Bild, ſo bedeutet B die ohne Zuthun des Ich beſtimmte Eigenſchaft. — In der Anſchauung X, inwiefern ſie überhaupt eine Anſchauung ſeyn ſoll, wird nach dem vorigen §, ein beſtimmtes Objekt X ausgeſchloſſen; ſo auch in der ihr entgegengeſezten Anſchauung Y. Beide Objekte ſind als ſolche beſtimmt, d. h. das Gemüth iſt in Anſchauung derſelben genöthigt, ſie gerade *ſo* zu ſetzen, wie es ſie ſezt. Dieſe Beſtimmtheit muſs bleiben, und es iſt nicht die Rede davon, ſie zu ändern.

* Aber welches Verhältniſs unter den Anſchauungen iſt, daſſelbe iſt nothwendig auch unter den Objekten.* Mithin müſte das Objekt X, in Beziehung auf Y *zufällig*, dieſes aber in Beziehung auf jenes, *nothwendig* ſeyn.

Die

Die Beſtimmung des X ſezt nothwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt.

Nun aber ſind beide Objekte, *als Objekte der Anſchauung überhaupt*, vollkommen beſtimmt, und das geforderte Verhältniſs beider zu einander, kann auf dieſe Beſtimmtheit ſich nicht beziehen, ſondern auf eine andere noch völlig unbekannte; auf eine ſolche, durch welche etwas nicht ein Objekt überhaupt, ſondern nur ein Objekt einer von einer andern Anſchauung zu unterſcheidenden Anſchauung wird. Die geforderte Beſtimmung gehört nicht zu den *innern* Beſtimmungen des Objekts (inwiefern von ihm der Satz A = A gilt) ſondern ſie iſt eine äuſſere. Da aber ohne die geforderte Unterſcheidung es nicht möglich iſt, daſs eine Anſchauung in das Ich geſezt werde, jene Beſtimmung aber die Bedingung der geforderten Unterſcheidung iſt, ſo iſt das Objekt nur unter Bedingung dieſer Beſtimmtheit, Objekt der Anſchauung, und ſie iſt ausſchlieſſende Bedingung aller Anſchauung. Wir nennen das unbekannte, durch welches das Objekt beſtimmt werden ſoll, indeſſen O, die Art, wie Y dadurch beſtimmt iſt z, die wie X dadurch beſtimmt iſt, v.

Das gegenſeitige Verhältniſs iſt folgendes: X muſs geſezt werden, als ſynthetiſch zu vereinigend mit v. oder auch nicht; alſo auch v. als ſynthetiſch zu vereinigend mit X, oder mit jedem andern Objekte: Y dagegen als durch eine Syntheſis nothwendig mit z vereinigt, wenn X mit v vereinigt werden ſoll. — *Indem* v als zu *vereinigend* mit X geſezt wird, oder auch nicht, wird Y nothwendig geſezt, als *vereinigt* mit z, und daraus geht zugleich folgendes hervor: jedes mög-

[illegible]

li-

liche Objekt iſt mit v. zu vereinigen, nur nicht Y, denn
mit z es iſt ſchon unzertrennlich vereinigt. So auch X iſt mit jedem möglichen O zu vereinigen, nur nicht mit z, denn mit dieſem iſt Y unzertrennlich vereinigt; von dieſem iſt es dahero ſchlechthin ausgeſchloſſen.

X und Y ſind vom Ich völlig ausgeſchloſſen, das Ich vergiſst und verliert ſich ſelbſt gänzlich in ihrer Anp. 25. ſchauung: das Verhältniſs beider alſo, von welchem hier die Rede iſt, läſst ſich ſchlechterdings nicht von dem Ich ableiten, ſondern es muſs *den Dingen ſelbſt zugeſchrieben werden* — es erſcheint dem Ich, als nicht abhängig von ſeiner Freiheit, ſondern als beſtimmt durch die Dinge. — Das Verhältniſs war; weil z mit Y vereinigt iſt, iſt X davon ſchlechthin ausgeſchloſſen. Dies auf die Dinge übertragen, muſs ausgedrukt werden: Y ſchlieſst X von z aus, es beſtimmt daſſelbe negativ. Gehe Y bis zum Punkte d, ſo wird X bis zu dieſem Punkte, gehe es bis c, ſo wird X nur bis dahin ausgeſchloſſen, u. ſ. f. Da es aber gar keinen andern Grund giebt, warum X nicht mit z vereinigt werden kann, auſſer den, daſs es durch Y davon ausgeſchloſſen wird, und da das begründete offenbar nicht weiter gilt, als der Grund, ſo geht X beſtimmt da an, wo Y aufhört es auszuſchlieſſen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu.

Dieſes Ausſchlieſſen, dieſe Continuität iſt nicht möglich, wenn nicht beide, X und Y in einer gemeinſchaftlichen Sphäre ſind (welche wir hier freilich noch gar nicht kennen) und in derſelben in *einem* Punkte zuſammentreffen. Im Setzen dieſer Sphäre, beſteht [illegible] die ſynthetiſche Vereinigung beider nach dem geforderten [illegible] im Raume,

[illegible]

[illegible] in einem Punkte [illegible] im Raum,

[illegible] im Raume [illegible]

deſſen Verhältniſſe." Es wird demnach durch abſolute Spontaneität der Einbildungskraft, eine ſolche gemeinſchaftliche Sphäre producirt.

III.) Wird auf das ausgeſchloſsne B. reflektirt, ſo wird A dadurch ausgeſchloſſen von der Totalität (vom Ich). Da aber B. eben durch die Reflexion in das Ich aufgenommen, mithin ſelbſt mit A vereinigt als Totalität (als zufällig) geſezt wird, ſo muſs ein anderes B., in Rükſicht auf welches es zufällig iſt, ausgeſchloſſen, oder demſelben als nothwendig entgegengeſezt werden. Wir wenden dieſen allgemeinen Satz an auf den gegenwärtigen Fall.

Y iſt jezt, laut unſers Erweiſes, in Rükſicht ſeiner ſynthetiſchen Vereinigung mit einem noch völlig unbekannten O, beſtimmt; und X iſt in Beziehung darauf, und vermittelſt deſſelben gleichfalls, wenigſtens *negativ* beſtimmt; es kann nicht auf die Art, wie Y, durch O beſtimmt werden, ſondern nur auf eine entgegengeſezte; es iſt ausgeſchloſſen von der Beſtimmung des Y.

Beide müſſen, inwiefern ſie, was hier geſchieht, mit A vereinigt, oder in das Ich aufgenommen werden ſollen, *auch in dieſer Rükſicht* geſezt werden, als zufällig. Das heiſst zuförderſt, es wird ihnen nach dem im vorigen § deducirten Verfahren, entgegengeſezt ein nothwendiges Y und X, in Beziehung auf welche beide zufällig ſind — die Subſtanzen, denen beide zukommen, als Accidenzen.

Ohne uns länger bei dieſem Gliede der Unterſuchung aufzuhalten, gehen wir ſogleich fort zur oben gleichfalls deducirten ſynthetiſchen Vereinigung des jezt als zufällig geſezten mit dem ihm entgegengeſezten nothwendigen. Nemlich, das im Ich aufgefaſste und insofern zufällige Y, iſt Erſcheinung p. 75. – bewirkter, Aeuſſerung der nothwendig vorauszuſetzenden Kraft Y: X das gleiche; und zwar beide, Aeuſſerungen freier Kräfte.

[illegible]

Welches Verhältniſs zwiſchen Y und X als Erſcheinungen iſt, daſſelbe muſs auch zwiſchen den Kräften ſeyn, die dadurch ſich äuſſern. Die Aeuſſerung der Kraft Y geſchieht demnach völlig unabhängig von der Aeuſſerung der Kraft X, umgekehrt aber iſt die leztere in ihrer Aeuſſerung abhängig von der Aeuſſerung der erſtern, und wird durch ſie bedingt.

Bedingt ſage ich, d. h. die Aeuſſerung von Y beſtimmt die Aeuſſerung X nicht *poſitiv*, welche Behauptung in dem vorher deducirten nicht den mindeſten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Aeuſſerung Y der Grund, daſs die Aeuſſerung X gerade ſo, und nicht anders iſt: aber ſie beſtimmt ſie *negativ*, d. h. es liegt in ihr der Grund, daſs X auf eine gewiſſe beſtimmte Art unter allen möglichen ſich *nicht* äuſſern kann. conf. p. 87.

(Einwurf)

Dies ſcheint dem obigen zu widerſprechen. Es iſt ausdrüklich geſezt, daſs X ſowohl als Y ſich durch freie ſchlechthin uneingeſchränkte Wirkſamkeit äuſſern ſollen. Nun ſoll, wie ſo eben gefolgert worden, die Aeuſſerung von X durch die von Y bedingt ſeyn. Wir können dies vor der Hand nur negativ erklären. X wirkt ſo gut, als Y ſchlechthin, weil es wirkt; demnach iſt die Wirkſamkeit von Y nicht etwa die Bedingung der Wirkſamkeit von X überhaupt und ihrer

Form

[2] Dieß folgt aber nicht. A kann = 2.B seyn, wenn gleich A, B [illegible] A eine unbestimmte Größe ist.

Form nach; und der Satz iſt gar nicht ſo zu verſtehen, als ob Y, X afficire, auf daſſelbe wirke, es dringe, und treibe, ſich zu äuſſern. — Ferner: X iſt in der Art und Weiſe ſeiner Aeuſſerung völlig frei, ſo wie Y; alſo kann das leztere eben ſo wenig die Art der Wirkſamkeit der erſtern, die Materie derſelben, bedingen und beſtimmen. Es iſt demnach eine wichtige Frage, welche Beziehung denn nun noch wohl übrig bleiben möge, in welcher eine Wirkſamkeit die andere bedingen könne.[2]

Y und X ſollen beide in einem ſynthetiſchen Verhältniſſe zu einem völlig unbekannten O ſtehen. Denn beide ſtehen, laut unſers Erweiſes, nothwendig, ſo gewiſs dem Ich eine Anſchauung zugeeignet werden ſoll, gegen einander ſelbſt in einem gewiſſen Verhältniſſe, lediglich in Abſicht ihres Verhältniſſes zu O. Sie müſſen demnach beide ſelbſt, und unabhängig von einander, in einem Verhältniſſe zu O ſtehen. (Die Folgerung iſt, wie ſie ſeyn würde, wenn ich nicht wüſste ob A und B eine beſtimmte Gröſſe hätten; aber wüſste, daſs A gröſſer ſey, als B. Daraus könnte ich ſicher folgern, daſs allerdings beide ihre beſtimmte Gröſſe haben müſten.)

O muſs ſo etwas ſeyn, das die Freiheit beider in ihrer Wirkſamkeit völlig ungeſtört läſst, denn beide ſollen, wie ausdrüklich gefordert wird, frei wirken, und in, bei, und unbeſchadet dieſer freien Wirkſamkeit, mit O ſynthetiſch vereinigt ſeyn. Alles, worauf die Wirkſamkeit einer Kraft geht, (was Objekt derſelben iſt, die einzige Art der ſynthetiſchen Vereinigung, die wir bis jezt kennen) ſchränkt durch ſeinen Widerſtand

Setzt das Ob. als ein Kraft.

[illegible]

dieſe Wirkſamkeit nothwendig ein. Mithin kann O gar keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intenſion haben; es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und iſt Nichts. — Was es etwa doch noch ſeyn möge, werden wir wahrſcheinlich in der Zukunft ſehen. Das oben aufgeſtellte Verhältniſs war: Y und z. ſind ſynthetiſch vereinigt, und dadurch wird X von z ausgeſchloſſen. Wie wir eben geſehen haben, iſt dieſe ſynthetiſche Vereinigung des Y mit z. durch eigne, freie, ungeſtörte Wirkſamkeit der innern Kraft Y geſchehen; doch iſt z. keinesweges Produkt dieſer Wirkſamkeit ſelbſt, ſondern mit demſelben nur nothwendig vereinigt, muſs daher von ihm auch unterſchieden werden können. Nun wird ferner eben durch dieſe Vereinigung die Wirkſamkeit des X und ihr Produkt *ausgeſchloſſen* von z, demnach iſt z *die Sphäre der Wirkſamkeit* von Y. — z iſt, nach obigem, *nichts*, *denn dieſe Sphäre*; es iſt gar nichts an ſich, es hat keine Realität, und es läſst ſich ihm gar kein Praedikat beilegen, als das ſo eben deducirte. — Ferner, z iſt die Sphäre der Wirkſamkeit *bloſs und lediglich* von Y, denn dadurch, daſs es als ſolche geſetzt wird, wird X und jedes mögliche Objekt davon ausgeſchloſſen. Die Sphäre der Wirkſamkeit von Y oder z bedeuten Eins und eben daſſelbe, ſie ſind völlig gleichgeltend; z iſt nichts weiter, denn dieſe Sphäre, und dieſe Sphäre iſt nichts anderes, denn z. z. iſt nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht iſt. Die Wirkſamkeit von Y *erfüllt* z, d. h. ſie ſchlieſst alles andre davon aus, was nicht die Wirkſamkeit von Y iſt. (An eine Extenſion iſt hier noch nicht zu denken, denn ſie iſt noch nicht nachgewieſen, und ſie ſoll durch jenen Ausdruk keineswegs erſchlichen werden.) [illegible] 86

Geht z bis zum Punkte c. d. e. u. ſ. f., ſo iſt die Wirkſamkeit des X ausgeſchloſſen bis c. d. e. u. ſ. f. Da die leztere aber mit z. lediglich darum nicht vereinigt werden kann, weil ſie durch Y davon ausgeſchloſſen wird, ſo iſt nothwendig Continuität zwiſchen den Sphären der Wirkſamkeit beider, und ſie treffen in einem Punkte zuſammen. Die Einbildungskraft vereinigt beides, und ſezt z und −z, oder, wie wir es oben beſtimmten, v = O.

Aber die Wirkſamkeit des X ſoll unbeſchadet der Freiheit deſſelben ausgeſchloſſen ſeyn von z. Dieſes Ausſchlieſſen geſchieht nicht unbeſchadet ſeiner Freiheit, wenn durch die Erfüllung des z. durch Y, etwas in X negirt, aufgehoben, eine ihm an ſich mögliche Kraftäuſſerung unmöglich gemacht wird. Die Erfüllung von z. durch ſeine Wirkſamkeit, muſs demnach *gar keine mögliche Aeuſſerung des X ſeyn*; es muſs in ihm gar keine Tendenz dafür, und dahin liegen. Z iſt ſchon aus einem innern in X ſelbſt liegenden Grunde, nicht Wirkungsſphäre deſſelben, oder vielmehr, es liegt in X gar kein Grund, daſs z ſeine Wirkungsſphäre ſeyn könnte; ſonſt würde daſſelbe beſchränkt, und wäre nicht frei.

Mithin treffen beide Y und X zufällig in einem Punkte, der abſoluten ſynthetiſchen Einheit des abſolut entgegengeſezten (nach obigem) zuſammen, ohne alle gegenſeitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander.

IV.) A + B ſoll beſtimmt werden durch B. Bisher iſt dadurch nur B beſtimmt worden; aber mittelbar wird auch

p. 78.

auch A dadurch beſtimmt. Dies hieſs oben: das, was im Ich iſt, und da weiter nichts im Ich iſt, als die Anſchauung, — das Ich ſelbſt, iſt durch das Nicht Ich beſtimmt, und das, was in ihm iſt, und daſſelbe ausmacht, iſt mittelbar ſelbſt ein Produkt deſſelben. Wir wenden dies auf den gegenwärtigen Fall an.

oder Nicht-Ich,

X iſt Produkt des Nicht-Ich, und iſt ſeiner Wirkungsſphäre nach beſtimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch ſich ſelbſt in ihrer abſoluten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zuſammentreffen, beſtimmen auch den Punkt dieſes ihres Zuſammentreffens, und das Ich verhält dagegen ſich blos leidend.

So ſoll und kann es nicht ſeyn. Das Ich, ſo gewiſs es Ich iſt, muſs mit Freiheit die Beſtimmung entwerfen. — Oben löſsten wir im Allgemeinen dieſe Schwierigkeit auf folgende Weiſe: Die ganze Reflexion a überhaupt auf etwas als Subſtanz — auf das daurende, und wirkende, — das dann, wenn es einmal ſo geſezt iſt, freilich in nothwendigem ſynthetiſchen Zuſammenhange mit ſeinem Produkte ſteht, und davon nicht mehr zu trennen iſt — "hängt von der abſoluten Freiheit des Ich ab." Hier wird ſie gerade ſo gelöſt. Es hängt von der abſoluten Freiheit des Ich ab, ob es auf Y und X als auf ein *daurendes*, *einfaches* reflektiren wolle, oder nicht. Reflektirt es darauf, ſo muſs es nach dieſem Geſetze freilich Y in den Wirkungskreis z. und denſelben ausfüllend, und in C den Grenzpunkt zwiſchen dem Wirkungskreiſe beider ſetzen; aber es könnte auch nicht ſo reflektiren, ſondern es könnte ſtatt Y und X, jedes mögliche als Subſtanz durch abſolute Freiheit ſetzen.

Um dies ſich recht deutlich zu machen, denke man ſich die Sphäre z, und die Sphäre y, als zuſammenhängend im Punkte C., wie ſie denn wirklich alſo geſezt worden ſind. Das Ich kann in die Sphäre z, ſtatt Y, ſetzen ein a und ein b: z zum Wirkungskreiſe beider machen, und es theilen im Punkte g. Dasjenige, was jezt Wirkungskreis des a iſt, heiſse h. Aber es iſt eben ſo wenig genöthigt in h, a als untheilbare Subſtanz zu ſetzen, ſondern es konnte ſtatt deſſelben auch ſetzen e und d und demnach h im Punkte e theilen in f und k und ſo ins unendliche. Wenn es aber einmal ein a und ein b geſezt hat, ſo muſs es ihnen einen in Einem Punkte zuſammentreffenden Wirkungskreis anweiſen, nach dem oben deducirten Geſetze.

Dieſe Zufälligkeit des Y und eben ſo ſeines Wirkungskreiſes für das Ich *muſs daſſelbe durch die Einbildungskraft wirklich ſetzen*, aus dem ſchon oft angegebnen Grunde.

Alſo O wird geſezt als *ausgedehnt, zuſammenhängend, theilbar in's unendliche*, und iſt der *Raum*.

1). Indem die Einbildungskraft, wie ſie ſoll, die Möglichkeit ganz andrer Subſtanzen mit ganz andern Wirkungskreiſen in dem Raume z ſezt, *ſondert ſie den Raum von dem Dinge, das ihn wirklich erfüllt, ab*, und entwirft einen leeren Raum; aber lediglich zum Verſuche, und im Uebergehen, um ihn ſogleich wieder mit beliebigen Subſtanzen, die beliebige Wirkungskreiſe haben, zu erfüllen. Demnach iſt gar kein leerer Raum, als lediglich in dieſem Uebergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raums durch A zur beliebigen Erfüllung deſſelben mit b. c. d. u. s. f.

2). Der

2). Der unendlich kleinſte Theil des Raums iſt immer ein Raum, etwas, das Continuität hat, nicht aber ein bloſser Punkt, oder die Grenze zwiſchen beſtimmten Stellen im Raume; und dieſes darum, weil in ihm geſezt werden kann, und inwiefern er ſelbſt geſezt wird, wirklich durch die Einbildungskraft geſezt wird, eine Kraft, die ſich nothwendig äuſſert, und die nicht geſezt werden kann, ohne als ſich äuſſernd geſezt zu werden, laut der im vorigen §. vorgenommenen Syntheſis der freien Wirkſamkeit; ſie kann ſich aber nicht äuſſern, ohne eine Sphäre ihrer Aeuſſerung zu haben, wak. die weiter auch nichts iſt, denn eine ſolche Sphäre, laut der in dieſem §. vorgenommenen Syntheſis.

3). Demnach ſind Intenſität und Extenſität nothwendig ſynthetiſch vereinigt, und man muſs das eine nicht ohne das andere deduciren wollen. Jede Kraft erfüllt (nicht durch ſich ſelbſt, *ſie iſt nicht im Raume*, und iſt an ſich, ohne eine Aeuſſerung, *gar Nichts*) aber durch ihr nothwendiges Produkt, welches eben der ſynthetiſche Vereinigungsgrund der Intenſität und Extenſität iſt, nothwendig eine Stelle im Raume; und der Raum iſt nichts weiter, als das durch dieſe Produkte erfüllte, oder zu erfüllende.

Def. v. d. Raum: p. 95.

4). Auſſer den innern Beſtimmungen der Dinge, die ſich aber lediglich auf das Gefühl (des mehrern oder mindern Gefallens oder Miſsfallens) beziehen, und dem theoretiſchen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich ſind, z. B. daſs ſie bitter, oder ſüſs, rauh oder glatt, ſchwer oder leicht, roth, oder weiſs u. ſ. f. ſind, und von denen man demnach hier völlig abſtrahiren muſs, ſind die Dinge durch gar nichts zu unterſcheiden, als durch

S. p335.

durch den Raum, in welchem ſie ſich beſinden. Dasjenige alſo, was den Dingen ſo zukommt, daſs es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeſchrieben wird, aber doch nicht zu ihrem innern Weſen gehört, iſt der Raum, den ſie einnehmen.

Definit. des Raums p. 99.

5). Aber aller Raum iſt gleich, und durch ihn iſt demnach auch keine Unterſcheidung, und Beſtimmung möglich, auſſer unter der Bedingung, daſs ſchon ein Ding = Y, in einem gewiſſen Raume geſezt, und dieſer dadurch beſtimmt, und charakteriſirt ſey, und nun von X geſagt werde: es iſt in einem andern Raume — (verſteht ſich, als Y). Alle Raumbeſtimmung ſezt einen erfüllten, und durch die Erfüllung beſtimmten Raum voraus. — Setzet A in den unendlichen leeren Raum; es bleibt ſo unbeſtimmt, als es war, und ihr könnt mir die Frage, *wo* es ſey, nicht beantworten, denn ihr habt keinen beſtimmten Punkt, nach welchem ihr meſſen, von welchem aus ihr euch orientiren könntet. Die Stelle, welche es einnimmt, iſt durch nichts beſtimmt, als durch A, und A iſt durch nichts beſtimmt, als durch ſeine Stelle. Mithin iſt da ſchlechthin keine Beſtimmung, als lediglich, weil und inwiefern ihr eine ſetzet; es iſt eine Syntheſis durch abſolute Spontaneität. — Um es ſinnlich auszudrücken: A könnte ſich, für irgend eine Intelligenz, die einen Punkt, von welchem, und einen Punkt, zu welchem, im Geſichte hätte, unaufhörlich im Raume fort bewegen, ohne daſs ihr es bemerktet, weil für euch keine ſolche Punkte da ſind, ſondern nur der gränzenloſe leere Raum. Für euch wird es daher immer in ſeiner Stelle bleiben, ſo gewiſs es im Raume bleibt, denn es iſt in ihr, abſolut da-

[illegible]

dadurch, daſs ihr es in ſie *ſezt*. Setzet B daneben; dieſes iſt beſtimmt, und wenn ich euch frage, wo es ſey, ſo antwortet ihr mir: neben A; und ich bin dadurch allerdings befriedigt, wenn ich nur nicht weiter frage; aber wo iſt denn A? Setzet neben B, C D E. u. ſ. f. ins unbedingte, ſo habt ihr für alle dieſe Gegenſtände relative Ortbeſtimmungen; aber ihr mögt den Raum erfüllen, ſo weit ihr wollt, ſo iſt dieſer erfüllte Raum doch immer ein endlicher, der zum unendlichen gar kein Verhältniſs haben kann, und mit welchem es beſtändig fort die gleiche Bewandniſs hat, wie mit A. Er iſt beſtimmt, lediglich weil ihr ihn beſtimmt habt, kraft eurer abſoluten Syntheſis. — Eine handgreifliche Bemerkung,* wie mir es ſcheint, von welcher aus man ſchon längſt auf die Idealität des Raums hätte fallen ſollen.

* Diese Bemerkung zeigt bloß, daß der Raum ein Verhältniß sey, ein Ordo coexistentium, wofür ihn die Leibnitzische Schule längst erklärt hat.

6). Das Objekt der *gegenwärtigen* Anſchauung wird, als ſolches, dadurch bezeichnet, daſs wir es in einen Raum, als *leeren* Raum, durch die Einbildungskraft ſetzen; aber dies iſt, wie gezeigt worden, nicht möglich, wenn nicht ein ſchon erfüllter Raum vorausgeſezt wird. — Eine abhängige Succeſſion der Raumerfüllung; in welcher man aber, aus Gründen, die tiefer unten ſich zeigen werden, immer wieder zurükgehen kann.

V.) Die Freiheit des Ich ſollte dadurch wieder hergeſtellt, und das Nicht Ich (die Beſtimmung des Y und des X im Raume) als zufällig geſezt werden, daſs das Ich geſezt würde, als frei mit z. Y zu verbinden, oder auch a b c u. ſ. f. und dadurch, daſs dieſe Freiheit geſezt wurde, zeigte ſich erſt n. 93. O. als Raum. Dieſe Art der

Zufäl-

Zufälligkeit, iſt ausgemittelt, und ſie bleibt; aber es iſt die Frage, ob die Schwierigkeit dadurch befriedigend gelöſt werden.

Zwar iſt das Ich überhaupt frei, im Raume Y. X. oder a. b. c. u. ſ. f. zu ſetzen: aber wenn es auf X als Subſtanz reflektiren ſoll, von welcher Vorausſetzung wir ausgegangen ſind, ſo *muſs es nothwendig*, laut des p. 82 oben aufgezeigten Geſetzes, Y als beſtimmte Subſtanz, und daſſelbe als durch den Raum z beſtimmt, ſetzen; es iſt daher unter jener Bedingung nicht frei. Ferner iſt es ſodann auch in Abſicht der Ortsbeſtimmung von X beſtimmt, und nicht frei; es muſs daſſelbe neben Y ſetzen. Das Ich bleibt demnach, unter der zu Anfange des §. gemachten Vorausſetzung, beſtimmt und gezwungen. Aber es muſs frei ſeyn: und der noch fortdauernde Widerſpruch muſs gelöſt werden. Er läſst ſich nur folgendermaaſsen löſen. Y und X müſſen beide noch auf eine andere Art beſtimmt, und entgegengeſezt ſeyn, auſſer durch ihre Beſtimmtheit, und Beſtimmbarkeit im Raume, denn beide wurden p. 69. p. 96. oben abgeſondert von ihrem Raume, demnach geſezt, als etwas für ſich beſtehendes, und für ſich unterſchiedenes von jedem andern; Sie müſſen noch anderweitige charakteriſtiſche Merkmale haben, kraft welcher von ihnen der Satz A=A gilt, z. B. X ſey roth, Y gelb u. dergl. Nun bezieht ſich die Regel der Ortsbeſtimmung gar nicht auf dieſe Merkmale, und es iſt nicht geſagt, daſs Y als gelbes das im Raume beſtimmte, und X als rothes das nach jenem im Raume beſtimmbare ſeyn ſolle; ſondern ſie geht auf Y als auf ein beſtimmtes, und in keiner andern Rükſicht, auf X als auf ein beſtimmbares, und in kei-

keiner andern Rükſicht; ſie ſagt, daſs das Objekt der zu ſetzenden Anſchauung, nothwendig ein beſtimmbares ſeyn müſſe, und kein beſtimmtes ſeyn könne, und daſs ihm ein beſtimmtes entgegengeſezt werden müſſe, das inſofern kein beſtimmbares ſeyn könne. Ob eben X als anderweitig durch ſeine innern Merkmale beſtimmtes; oder Y als durch die ſeinigen beſtimmtes, — beſtimmbares oder beſtimmtes im Raume ſeyn ſolle, bleibt dadurch gänzlich unentſchieden. Und hier hat denn die Freiheit ihren Spielraum; ſie muſs ein beſtimmtes, und ein beſtimmbares entgegenſetzen; aber ſie kann unter anderweitig entgegengeſezten zum beſtimmten machen, welches ſie will, und zum beſtimmbaren, welches ſie will. Es iſt lediglich von der Spontaneität abhängig, ob X durch Y oder Y durch X beſtimmt werde.

(Es iſt gleichgültig, welche Reihe im Raume man beſchreibe, ob von A zu B oder umgekehrt; ob man B neben A ſetze, oder A neben B, denn die Dinge ſchlieſsen ſich im Raume *wechſelſeitig* aus).

VI). Das Ich kann zum beſtimmten, oder beſtimmbaren machen, welches es will, und es ſezt dieſe ſeine Freiheit, durch die Einbildungskraft auf die ſo eben angezeigte Art. „Es ſchwebt zwiſchen Beſtimmtheit, und Beſtimmbarkeit, ſchreibt beiden beides, oder, was das gleiche heiſst, keinem keines zu.″ Aber, ſo gewiſs eine Anſchauung, und ein Objekt einer Anſchauung vorhanden ſeyn ſoll, muſs, laut dem Geſetze, von welchem wir ausgegangen ſind, das Ich *Eins* von den beiden an ſich beſtimmten, *zum beſtimmbaren im Raume* machen.

Warum

Also [illegible] X durch absolute Spontaneität handeln [illegible] also: Ohne alle Grund handeln!!

Warum es eben X oder Y oder jedes mögliche andre als beſtimmbares ſetze, darüber läſst ſich kein Grund anführen, und es ſoll gar keinen ſolchen Grund geben, denn es wird durch abſolute Spontaneität gehandelt. Dieſes nun zeigt ſich durch Zufälligkeit. Nur hat man wohl zu merken, worin eigentlich dieſe Zufälligkeit liege.

Durch Freiheit wurde ein beſtimmbares, deſſen Beſtimmbarkeit als ſolche nach dem Geſetze nothwendig iſt, und welches als Objekt der Anſchauung ein beſtimmbares ſeyn muſs, geſezt; im *Geſeztſeyn*, oder *Daſeyn* des Beſtimmbaren liegt demnach die Zufälligkeit. Das Setzen des Beſtimmbaren wird ein Accidens des Ich, welches ſelbſt zum Gegenſatze, geſezt wird als Subſtanz, nach der im vorigen §. angeführten Regel. p. 79.

* mit diesem Accident

p. 80.

VII). Gerade wie im vorigen §. bei dem gegenwärtigen Punkte unſers ſynthetiſchen Verfahrens überhaupt, ſo ſind auch hier Ich und Nicht Ich völlig entgegengeſezt, und von einander unabhängig. Innere Kräfte im Nicht Ich wirken mit abſoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungsſphäre, fallen zufällig in Einem Punkte zuſammen, und ſchlieſſen dadurch gegenſeitig, unbeſchadet der Freiheit beider, ſich aus von ihren Wirkungsſphären, oder wie wir jezt wiſſen, aus ihren Räumen. — Das Ich ſezt als Subſtanz, was es will, theilt gleichſam den Raum aus an Subſtanzen, wie es will; beſtimmt ſich ſelbſt durch abſolute Freiheit, was es zu dem im Raume beſtimmten, was es in ihm zum beſtimmbaren machen wolle; oder wählt durch Freiheit nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch iſt aller Zuſammenhang zwiſchen dem Ich und Nicht Ich

[illegible] [illegible] Gegenſatz!

auf-

aufgehoben; beide hängen durch nichts mehr zuſammen, als durch den leeren Raum, welcher aber, da er völlig leer, und gar nichts weiter ſeyn ſoll, als die Sphäre, in welche das Nicht Ich frei ſeine Produkte realiter, und das Ich gleichfalls frei ſeine Produkte, als erdichtete Produkte eines Nicht Ich, idealiter ſezt, keins von beiden beſchränkt, noch ſie an einander knüpft. Das Entgegengeſezt ſeyn, und dies unabhängige Daſeyn des Ich, und des Nicht-Ich iſt erklärt, nicht aber die geforderte Harmonie zwiſchen beiden. — Den Raum nennt man mit Recht die Form, d. i. die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit der äuſſern Anſchauung. Giebt es nicht noch eine Form der Anſchauung, ſo bleibt die geforderte Harmonie zwiſchen der Vorſtellung, und dem Dinge, die Beziehung derſelben auf einander, demnach auch ſogar ihre Entgegenſetzung durch das Ich, unmöglich. Wir ſetzen unſern Weg fort, und werden auf ihm ohne Zweifel dieſe Form finden.

Definit. d. Form

VIII).

1). Y und X in allen ihren möglichen Verhältniſſen und Beziehungen unter einander, ſo auch in ihrem Verhältniſſe zu einander im Raume, — beide ſind Produkte der freien Wirkſamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich. Sie ſind dieſes aber nicht, und ſind überhaupt gar nicht *für das Ich*, ohne eine eigne freie Wirkſamkeit deſſelben von ſeiner Seite.

2). Dieſe Wirkſamkeit beider, des Ich, und Nicht-Ich, muſs Wechſelwirkſamkeit ſeyn, d. i.

die

die Aeuſſerungen beider müſſen zuſammentreffen in einem Punkte: der abſoluten Syntheſis beider durch die Einbildungskraft. Dieſen Vereinigungspunkt *ſezt* das Ich durch ſein abſolutes Vermögen, und es ſezt ihn, als *zufällig*, d. i *das Zuſammentreffen der Wirkſamkeit beider entgegengeſezten* iſt zufällig, laut des vorigen §. p. 8 f.

3.) So wie eins von beiden Y oder X geſezt werden ſoll, muſs ein ſolcher Punkt geſezt werden. Es wird ein Objekt geſezt, heiſst, es wird mit einem ſolchen Punkte, und vermittelſt ſeiner, mit einer Wirkſamkeit des Ich ſynthetiſch vereinigt.

4). Das Ich ſchwebt in Rükſicht der Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit des Y oder X, frei zwiſchen entgegengeſezten Richtungen, heiſst demnach: es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es Y oder X *mit dem Punkte*, und *dadurch mit dem Ich* ſynthetiſch vereinigen werde.

5). Dieſe ſo beſtimmte Freiheit des Ich muſs geſezt werden durch die Einbildungskraft; die *bloſse Möglichkeit* einer Syntheſis des Punktes und einer Wirkſamkeit des Nicht Ich muſs geſezt werden. Dies iſt nur möglich unter der Bedingung, daſs der *Punkt* von der *Wirkſamkeit des Nicht-Ich* abgeſondert geſezt werden könne. Vereinigen es mit der Wirkſamkeit des Nicht Ich sonst nicht zu folgen wäre, u.s.w. Vid. ca

6) Aber ein ſolcher Punkt iſt gar nichts, denn eine Syntheſis der Wirkſamkeit des Ich und Nicht-Ich; mithin kann von ihm nicht alle Wirkſamkeit

des

des Nicht-Ich abgeſondert werden, ohne daſs er ſelbſt gänzlich verſchwinde. Demnach wird nur das beſtimmte X davon abgeſondert, und dagegen ein unbeſtimmtes Produkt, das a b c. u. ſ. f. ſeyn kann, ein Nicht Ich überhaupt, mit ihm ſynthetiſch vereinigt; das leztere, damit er ſeinen beſtimmten Charakter als ſynthetiſcher Punkt behalte. (Daſs es ſo ſeyn muſs, iſt aus ſchon oben angeführten Gründen klar. Das Zuſammentreffen des X mit der Wirkſamkeit des Ich, ſoviel als mit dem jezt zu unterſuchenden Punkte, ſollte zufällig ſeyn, und als ſolches geſezt werden; das heiſst offenbar ſoviel als, es ſoll geſezt werden, als damit zu vereinigend, oder auch nicht, demnach an ſeiner Stelle jedes mögliche Nicht Ich).

γ). Das Ich ſoll, laut unſrer ganzen Vorausſetzung, den Punkt mit X wirklich ſynthetiſch vereinigen; denn es ſoll eine Anſchauung von X vorhanden ſeyn, welche ſchon *als ſolche*, als bloſse Anſchauung, ohne dieſe Syntheſis nicht möglich iſt, laut des vorigen §. "Dieſe Syntheſis nun geſchieht, wie vorher erwieſen worden, mit abſoluter Spontaneität ohne allen Beſtimmungsgrund." Aber dadurch, daſs X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche übrige von ihm ausgeſchloſſen; denn er iſt der Vereinigungspunkt des Ich mit einer, als Subſtanz, als ſelbſtſtändig, einfach, und frei wirkend geſezten Kraft im Nicht Ich; alſo werden mehrere mögliche Kräfte dadurch ausgeſchloſſen.

δ). Die-

8). Dieſes zuſammenſetzen ſoll nun wirklich ein Zuſammen*ſetzen* ſeyn, und als ſolches geſezt werden, d. i. es ſoll geſchehen durch abſolute Spontaneität des Ich, und das Zeichen derſelben, die *Zufälligkeit*, in keiner der oben angeführten Rükſichten, ſondern auch indem die Syntheſis wirklich geſchieht, und wirklich alles übrige ausgeſchloſſen wird, an ſich tragen, und mit dieſem Zeichen, und Merkmale geſezt werden. Dies iſt nicht möglich, auſſer durch Entgegenſetzung einer andern nothwendigen Syntheſis eines beſtimmten Y mit einem Punkte; und zwar nicht mit dem des X, denn von ihm wird durch dieſe Syntheſis alles andre ausgeſchloſſen, ſondern mit einem *andern entgegengeſezten* Punkte. Er heiſse der Punkt c, und der mit welchem X vereinigt iſt, d.

conf. [illegible] ad p. 82

9). Dieſer Punkt c iſt, was der Punkt d iſt — ſynthetiſcher Vereinigungspunkt der Wirkſamkeit des Ich, und Nicht-Ich. Aber darin iſt er dem Punkte d entgegengeſezt, daſs mit dem leztern die Vereinigung betrachtet wird, als abhängig von der Freiheit; alſo, als auch anders ſeyn könnend; in c aber als nothwendig; ſie kann nicht geſezt werden, als anders ſeyn könnend. (Die ſynthetiſche Handlung iſt geſchloſſen, "völlig vorbei," und ſie ſteht nicht mehr in meiner Hand.) Zeitbegriff.

[illegible] [illegible]

10). Die Zufälligkeit der ſynthetiſchen Vereinigung mit d, muſs geſezt werden, mithin muſs auch die Nothwendigkeit der Vereinigung mit c geſezt werden. Es müſſen demnach beide in dieſer Be-

zie-

ziehung geſezt werden, als nothwendig, und zufällig in Rükſicht auf einander. Wenn die ſynthetiſche Vereinigung mit d geſezt werden ſoll, ſo muſs die mit c als geſchehen geſezt werden; nicht aber wird umgekehrt, wenn die mit c geſezt wird, die mit d als geſchehen geſezt.

11). Nun ſoll die Syntheſis mit d geſchehen, laut Poſtulats; wird ſie als ſolche geſezt, ſo wird ſie nothwendig geſezt als *abhängig*, bedingt durch die Syntheſis mit c. Nicht aber iſt umgekehrt c bedingt durch d.

N.B. An ſich d. h. in Rükſicht auf die Syntheſis mit d, iſt ſie frei; lich nach 9) nothwendig.

12) Nun ſoll ferner die Syntheſis mit c gerade das ſeyn, was die mit d iſt, eine willkührliche zufällige Syntheſis. Wird ſie als ſolche geſezt, ſo muſs ihr wieder eine andre mit b als nothwendig entgegengeſezt werden, von welcher ſie abhängig, und durch ſie bedingt iſt, nicht aber umgekehrt dieſe durch ſie. Ferner iſt b das gleiche, was c und d iſt, eine zufällige Syntheſis; und inwiefern ſie als ſolche geſezt wird, wird ihr eine andre nothwendige mit a entgegengeſezt, zu welcher ſie ſich gerade ſo verhält, wie ſich zu ihr c und zu c d verhält; und ſo ins unendliche hinaus. Und ſo bekommen wir eine Reihe Punkte, als ſynthetiſche Vereinigungspunkte einer Wirkſamkeit des Ich, und des Nicht Ich in der Anſchauung, wo jeder von einem beſtimmten andern abhängig iſt, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen beſtimmten andern hat, der von ihm

Definit. d. Zeit Reihe

ihm abhängig iſt, ohne daſs er ſelbſt hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine *Zeit-Reihe*.

13) Das Ich ſezte ſich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit dem Punkte zu vereinigen, was es nur wollte; alſo das geſammte unendliche Nicht-Ich. Der ſo beſtimmte Punkt iſt nur zufällig, und nicht nothwendig; nur abhängig, ohne einen andern zu haben der von ihm abhängt, und heiſst der *gegenwärtige*.

14). Demnach ſind, wenn von der ſynthetiſchen Vereinigung eines beſtimmten Punktes mit dem Objekte, mithin von der geſammten Wirkſamkeit des Ich, die nur durch dieſen Punkt mit dem Nicht-Ich vereinigt iſt, abſtrahirt wird, die Dinge, an ſich, und unabhängig von dem Ich betrachtet, *zugleich* (d. i. ſynthetiſch vereinbar mit einem und eben demſelben Punkte) im Raume; aber ſie können nur *nach einander*, in einer ſucceſſiven Reihe, deren jegliches Glied von einem andern abhängig iſt, ohne daſs daſſelbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit.

Wir machen hierbei noch folgende Bemerkungen:

a). Es iſt für uns überhaupt gar keine *Vergangenheit*, als inwiefern ſie in der *Gegenwart* gedacht wird. Was geſtern war, (man muſs ſich wohl transcendent ausdrücken, um ſich überhaupt ausdrücken zu können) *iſt nicht*; es iſt lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, *daſs es* geſtern war. Die Frage: iſt denn nicht wirklich eine

* Dies ist Setzen, oder categorisch annehmen, bloß durch die Frage, – [illegible] nicht ein.

eine Zeit vergangen, iſt mit der; giebt es denn ein Ding an ſich, oder nicht, völlig gleichartig. Es iſt allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine ſetzet, als vergangen; und wenn ihr jene Frage aufwerft, ſetzet* ihr eine vergangne Zeit; wenn ihr ſie nicht ſetzet, werft ihr jene Frage nicht auf, und es iſt ſodann keine Zeit für euch vergangen. — Eine ſehr greifliche Bemerkung, welche ſchon längſt zu den richtigen Vorſtellungen über die Idealität der Zeit hätte führen ſollen.

b). Aber es iſt für uns nothwendig eine Vergangenheit, denn nur unter Bedingung derſelben iſt eine Gegenwart, und nur unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewuſstſeyn möglich. Wir wiederholen im Zuſammenhange den Beweiſs des léztern, welcher eben in dieſem §. geführt werden ſollte. — Bewuſstſeyn iſt nur möglich unter der Bedingung, daſs das Ich ein Nicht Ich ſich entgegenſetze; dieſes Entgegenſetzen begreiflicher Weiſe nur unter der Bedingung, daſs es ſeine ideale Thätigkeit auf das Nicht Ich richte. Dieſe Thätigkeit iſt die ſeinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern ſie frei iſt, inwiefern ſie demnach auf jedes andre Objekt gehen könnte, als auf dieſes. So muſs ſie geſezt werden, wenn ein Bewuſstſeyn möglich ſeyn ſoll, und ſo wird ſie geſezt, und „das iſt der Charakter des gegenwärtigen Moments, daſs auch jede andre Wahrnehmung in ihn fallen könnte." Dies iſt nur möglich unter Bedingung eines andern Moments, in den keine andre Wahrnehmung geſezt werden kann, als diejenige, welche in

[illegible] [illegible], d. [illegible] [illegible] [illegible]. d. [illegible], u. innerer Nothwendigkeit.

Character der Gegenwart u. der Vergangenheit.

in ihn geſezt iſt; und das iſt der Charakter des vergangnen Moments. Das Bewuſstſeyn iſt alſo nothwendig Bewuſstſeyn der Freiheit, und der Identität; das leztere darum, weil jeder Moment, ſo gewiſs er ein Moment ſeyn ſoll, an einen andern geknüpft werden muſs. Die Wahrnehmung B iſt keine Wahrnehmung, wenn nicht eine andere A deſſelben Subjekts vorausgeſezt wird. Möge jezt A immer verſchwinden; ſoll das Ich zur Wahrnehmung C fortgehen, ſo muſs wenigſtens B als Bedingung derſelben geſezt werden; und ſo in's unendliche fort. An dieſer Regel hängt die Identität des Bewuſstſeyns, für welche, der Strenge nach, wir immer nur zweier Momente bedürfen. — Es giebt gar keinen *erſten* Moment des Bewuſstſeyns, ſondern nur einen *zweiten*.

c). Allerdings kann der vergangne Moment, und jeder mögliche vergangne Moment, wieder zum Bewuſstſeyn erhoben, repraeſentirt oder vergegenwärtiget, geſezt werden, als in *demſelben* Subjekte vorgekommen, wenn darauf reflektirt wird, daſs in ihn doch auch eine andre Wahrnehmung *hätte fallen können*. Dann wird demſelben wieder ein andrer ihm vorhergehender, entgegengeſezt, in welchen, *wenn* in den leztern einmal eine gewiſſe beſtimmte Wahrnehmung geſezt werden ſoll, keine andre fallen konnte, als die, welche in ihn gefallen iſt. Daher kommt es, daſs wir immer, ſoweit wir nur wollen, ja in's unbedingte, und unendliche hinaus, zurükgehen können.

d). Ei-

* Das ist ganz falsch. Raum u. Zeit werden jedes nur durch mit ihren homogenen Theilen, die ihnen bekanntlich zugemessen. Der Raum durch [illegible] in der Ausdehnung bekannte Linien, Fuß, Meilen [illegible] die Zeit.

d). Eine beſtimmte Quantität des Raums iſt immer *zugleich*; eine Quantität der Zeit immer *nach einander*. Daher können wir das eine nur durch das andre* meſſen; den Raum durch die Zeit, die man braucht, um ihn zu durchlaufen; die Zeit durch den Raum, den wir, oder irgend ein regelmäſsig ſich fortbewegender Körper (die Sonne, der Zeiger an der Uhr, der Pendul) in ihr durchlaufen kann.

Schluſs-Anmerkung.

Kant geht in der Kritik d. r. Vft. von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum, und ein Mannigfaltiges der Anſchauung gegeben, in dem Ich, und für das Ich ſchon vorhanden ſind. Wir haben dieſelben jezt a priori deducirt, und nun ſind ſie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wiſſenſchaftslehre in Rükſicht der Theorie iſt daher aufgeſtellt, und wir ſetzen unſern Leſer vor jetzo gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo *Kant* ihn aufnimmt.

Folgende Drukfehler bittet man zu verbeſſern.

S. 11. Z. 11. v. u. ſoll in *empfunden*, *emp.* mit Curſiv, und *funden* mit gemeiner Schrift gedrukt ſeyn.

22 — 13. l. *inwiefern* st. *wofern*

28 — 13. l. *vorkommt* st. vorkommen

11. v. u. *und* st. *un*

31 — 9. l. *in ihr* st. *ihr in*

32 — leztes Wort *dem* st. *des*

45 — 4. l. *ruhend* st. ruhen

47 — 6. l. *Ich* st. *Nicht-Ich*

63 — 13. l. *auf* st. *auch*

72 — 5. l. *einen* st. *keinen*

76 — 13. l. *den* st. *dem*

79 — 4. v. u. l. *Subſtans* st. *Subſtant*

3. v. u. l. *Accidens* st. *Accident*

80 — 15. l. beide st. deide

81 — 10. v. u. l. *nichts* st. *nicht*

83 — 9. v. u. l. *iſt* st. st.

84 — 7. l. *derjenige* st. *dasjenige*

Die übrigen Drukfehler wird der geneigte Leſer leicht ſelbſt bemerken.

Grundlage

des

Naturrechts

nach

Principien der Wissenschaftslehre

von

Iohann Gottlieb Fichte.

Iena und Leipzig.
bei Christian Ernst Gabler.
1796.

:Ga² 5697

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Einleitung.

I. *Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloſser Formular-Philosophie unterscheide.*

1.) Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daſs das Handelnde, und das Behandelte Eins sey, und eben dasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabnen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraktion, von *ihrem eignen Ich* fähig sind, in dem Worte: *Ich*, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was *für* ein vernünftiges Wesen da ist, ist *in* ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zu Folge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst. *) — Hierüber sich in Erörterungen einzulassen lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschliessende Bedingung alles Philosophirens, und ehe man zu ihr sich nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif. Auch haben alle wahren Philosophen von jeher aus diesem Gesichtspunkte philosophirt, nur ohne es deutlich zu wissen.

2.) Je-

---

*) Ich möchte nicht einmal sagen: ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter andern gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandnes Substrat, (ein Ich, als Ding an sich,) der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben eigenthümliches, und ihr vorzüglich angelegenes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und muſste. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspunkte der gemeinen Erfahrung, auf den Gesichtspunkt der Philosophie zu erheben. Sie beschenkten sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eignen Vorrathe mit hinzu brachten, die Wissenschaftslehre, und züchtigten nun, nicht als ob sie das Irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil Kant ein solches Substrat des Ich abweis't, diese Wissenschaft für ihre eigne Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders, — in dem alten Dinge an sich, ausser dem Ich. Dafür finden sie in den Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sey, und woher es komme, haben sie nie begriffen. Wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt?

2.) Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder *nothwendig*, oder *mit Freiheit.*

3.) Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich, *als seyend sezt*, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewuſst ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl, als des Nicht Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewuſstseyns; und ohne ein Bewuſstseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegentheil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, daſs ein Ich seyn soll, ohne es zu seyn, und widerspricht sich selbst. Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns bedingt ist; aber diese alle sind nothwendig und erfolgen gewiſs, so gewiſs ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen sezt nothwendig sich selbst: es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4.) Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewuſst; denn *es selbst* ist ja *sein Handeln* und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewuſst wird, soll ausserhalb dessen liegen, das sich bewuſst wird, also ausserhalb des Handelns; es soll *Objekt*, d. i. das Gegentheil des Handelns seyn. Das Ich wird nur desjenigen sich bewuſst, was ihm in diesem Handeln, und durch dieses Handeln, (*blos und lediglich dadurch*,) entsteht; und dieses ist das Objekt des Bewuſstseyns, oder das Ding. Ein anderes Ding giebt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Seyn, und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem andern Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

5) Die-

5.) Dieses in einem *nothwendigen* *) Handeln entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewuſst wird, erscheint selbst als nothwendig, d. i. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen. Dann sagt man, das Objekt habe *Realität*. Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl, etwas *so* darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird. Den Grund dieser Nothwendigkeit haben wir gesehen; es muſs so gehandelt werden, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als ein solches seyn soll. Daher ist der Ausdruck unsrer Ueberzeugung von der Realität eines Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin, ist dieses oder jenes.

6.) Wenn das Objekt seinen Grund lediglich im Handeln des Ich hat, und durch dieses allein vollständig bestimmt ist; so kann, wenn es eine Verschiedenheit unter den Objekten geben sollte, diese Verschiedenheit lediglich durch verschiedne Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Objekt ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es handelte; aber daſs es so handelte, war nothwendig, denn gerade eine sol-

---

*) Man hat den Saz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch produktive Einbildungskraft) da, so ausgelegt, als ob von einem *freien* Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst, doch zur Gnüge ausgeführtem Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System, als die ungeheuerste Schwärmerei, zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechselung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserey. Aber, wer hat denn ein solches System aufgestellt?

che Handlung gehörte unter die Bedingungen des Selbstbewuſstseyns. — Indem man auf das Objekt reflektirt, und die Handelsweise, durch welche es entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Handeln, da aus dem oben angeführten Grunde das Objekt, nicht als durch dasselbe, sondern als ohne alles Zuthun des (freien) Ich vorhanden erscheint, zu einem bloſsen *Begreifen*, Auffassen, und Umfassen eines Gegebenen. Man nennt sonach diese Handelsweise, wenn sie in der beschriebenen Abstraktion vorkommt, mit Recht einen *Begriff* *.)

7.) Nur durch eine gewisse bestimmte Handelsweise entsteht ein gewisses bestimmtes Objekt; wenn aber mit Nothwendigkeit auf diese bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht auch dieses Objekt gewiſs. Der Begriff, und sein Objekt sind sonach nie getrennt, noch können sie es seyn. Das Objekt ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Objekt, denn er ist dasjenige, wodurch das Objekt nothwendig entsteht. Beide sind Eins und eben dasselbe, von verschiednen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche, ihrer

---

*) Ein Leser, der, in der Freude, daſs er nun endlich ein ihm bekanntes Wort gefunden habe, eilen wird, alles das, was er sich bisher bei dem Worte: *Begriff*, gedacht hat, darauf zu übertragen, wird in kurzen ganz verirrt seyn, und nichts mehr verstehen: und das durch seine eigne Schuld. Dieses Wort soll hier nicht mehr, und nicht weniger bedeuten, als das hier beschriebne; ob nun der Leser bisher dasselbe dabei gedacht haben möge, oder nicht. Ich berufe mich nicht auf einen bei ihm schon vorhandenen Begriff, sondern ich will erst einen solchen in seinem Geiste entwickeln und bestimmen.

ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, *was* geschieht, mit Abstraktion davon, *daſs* es geschehe, so ist es Objekt. — Wenn man einige Kantianer über die Begriffe a priori sprechen hört, so sollte man glauben, dieselben stünden im menschlichen Geiste vor der Erfahrung, etwa als leere Fächer da, und warteten, bis die leztere etwas in sie hinein stellte. Was für ein Ding mag für diese Leute ein Begriff seyn, und wie mögen sie dazu gekommen seyn, die *so* verstandene Kantische Lehre fur wahr anzunehmen?

8.) Man kann, wie geſagt, *vor dem, was aus einem Handeln entſteht*, das *Handeln* selbst, und die beſtimmte Handelsweise nicht wahrnehmen. Für den gewöhnlichen Menschen, und auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns giebt es nur Objekte, und keine Begriffe: der Begriff verschwindet im Objekte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern auch das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegegesezten Richtungen in einer Auffassung zu vereinigen, und so seinen eignen Geist auf der That zu ergreiffen, entdekte zuerst bei'm Objekte den Begriff; und der Umfang des Bewuſstseyns erhielt ein neues Gebiet.

9.) Jene Männer von philosophischem Geiste machten ihre Entdeckungen bekannt. — Es ist nichts leichter als *mit Freiheit*, und da, wo keine Denknothwendigkeit obwaltet, jede mögliche Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkührlich ihn auf jede Weise, die ein andrer uns etwa angiebt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im *wirklichen*, d. h. nach eignem, nothwendigen Handeln,

oder

oder wenn er in der Lage ist, daſs er auf diese bestimmte Weise handeln muſs, als handelnd zu bemerken. Das erstere Verfahren giebt Begriffe ohne Objekt, ein leeres Denken; nur auf die zweite Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes. *)

Das erstere ist ein willkührliches Nachmachen der von andern vernommenen ursprünglichen Handelsweisen der Vernunft, nachdem die Nothwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung, und Realität giebt, verschwunden ist; das leztere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft, in ihrem Verfahren. Aus dem er-

stern

---

*) Der Formular-Philosoph denkt sich dies und jenes, beobachtet sich selbst in diesem Denken, und nun stellt er die ganze Reihe dessen, was er sich denken konnte, als Wahrheit hin, aus dem Grunde, *weil* er es denken konnte. *Das Objekt* seiner Beobachtung ist er selbst, wie er entweder ohne alle Richtung, auf gutes Glück, oder nach einem ihm von aussen gegebenen Ziele hin, *frei* verfährt. Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem *ursprünglichen und nothwendigen* Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewuſstseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkühr, der ihm erlaubt ist, (und welcher der freie Entschluſs philosophiren zu wollen selbst ist) in seinen Anfangspunkt, und läſst es von demselben aus nach seinen eignen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen, forthandeln. Das Objekt seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren innern Gesetzen, ohne alles äussere Ziel, nothwendig verfahrende Vernunft überhaupt. Der erstere beobachtete: ein Individuum, sein eignes, in seinem gesezlosen Denken; der leztere die Vernunft überhaupt in ihrem nothwendigen Handeln. —

stern entsteht *eine leere Formular-Philosophie*, die genug gethan zu haben glaubt, wenn sie nachgewiesen, daſs man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Objekt (um die Bedingungen der Nothwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu seyn. Eine reelle Philosophie stellt Begriffe und Objekt zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles blos formelle Philosophiren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck, bis jezt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, daſs das Miſsverständniſs dieses Systems sich auf zweierlei Art gezeigt hat; theils bei sogenannten Kantianern darin, daſs sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehemalige hielten, und so leer philosophirten, als je philosophirt worden, nur von einer entgegengesezten Seite; theils bei scharfsinnigen Skeptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, aber nicht bemerkten, daſs dem Mangel in der Hauptsache durch Kant abgeholfen sey. Das blos formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik *), in der Naturlehre, in allen

---

*) In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Miſsbrauch der Algebra von blos formalen Köpfen. So hat man — daſs ich ein auffallendes Beispiel anführe — noch nicht recht einsehen können, daſs die Quadratur des Zirkels unmöglich, und in ihrem Begriffe widersprechend sey. — Der Rec. meiner Schrift, *über den Begriff der Wissenschaftslehre* (oder vielmehr einiger Noten in ihr) in den Hallischen Annalen, fragt mich, ob denn die Quadratur des Zirkels darum unmöglich sey, weil *gerade* und *krum* nichts gemein haben. Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und läſst mich in meiner Beschämung da

allen reinen Wiſſenſchaften unbeſchreiblich viel geſchadet.

da ſtehen. Ich ſehe ihn an, und lache über die Frage. Allerdings iſt das im ganzen Ernſte meine Meinung. Anſam philoſophiae non habes, ſagt er mitleidig; und ich antworte ihm: die groſse Weiſsheit hat Sie um den geſunden Menſchenverſtand gebracht. — Am Wiſſen, lieber Herr, fehlt es mir über dieſen Punkt nun eben nicht, aber am Verſtehen. Ich habe es, als ich noch in Secunda ſaſs, gar wohl vernommen, daſs die Peripherie gleich ſeyn ſoll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und daſs man den Flächeninhalt des erſtern bekommen ſoll, wenn man den des leztern hat: aber ich habe die Möglichkeit dieſer Ausmeſſung nie begreiffen können, und hoffe zu Gott, daſs er bis an mein Ende mich ſie nicht werde begreiffen laſſen. Was iſt denn der Begriff eines Unendlichen? doch wohl der *einer Aufgabe*, die Seite des Polygons in das Unendliche fort zu theilen, alſo die Aufgabe eines *unendlichen Beſtimmens?* Aber was iſt denn ein Maas, zu dem ihr hier das Unendlicheck brauchen wollt? Doch wohl etwas *beſtimmtes?* Theilt ihr ins Unendliche fort, wie ihr der Aufgabe nach ſollt, ſo kommt ihr nicht zum Meſſen. Geht ihr aber an das Meſſen, ſo müſst ihr vorher aufgehort haben, zu theilen; und euer Vieleck iſt ſonach ein endliches, und nicht, wie ihr vorgebt, ein unendliches. Aber weil ihr die Handelsweiſe ein unendliches zu beſchreiben, d. i. den leeren Begriff des Unendlichen, auffaſſen, und etwa mit A. bezeichnen könnt, ſo bekümmert es euch nicht weiter, ob ihr auf dieſe Weiſe wirklich gehandelt habt, und handeln könnt, und ihr geht mit euerm A. rüſtig an das Geſchäft. So macht ihr es in noch mehrern Fällen. Der geſunde Menſchenverſtand ſtaunt ehrfurchtsvoll eure Thaten an, und nimmt die Schuld, daſs er euch nicht verſteht, beſcheiden auf ſich ſelbſt; wenn aber ein unbeſcheidnerer ſeine Meinung nur

II. *Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe.*

1.) Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft, und in der Vernunft enthalten, kann, dem obigen zu Folge nichts anders heissen, als, es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiſs es ein solches ist, nothwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, daſs sie eine Bedingung des Selbstbewuſstseyns sey, welches die Deduktion desselben ausmacht. Er hat sie selbst nach ihrer Form, der Handelsweise in ihr sowohl, als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben. Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Nothwendigkeit des Begriffs, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. Keines dieser Stücke kann von den übrigen getrennt werden, oder selbst die einzeln behandelten sind unrichtig behandelt, und es ist blos formell philosophirt. Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn; er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.

2.) Es findet sich in Absicht dieses Begriffs, daſs er nothwendig werde dadurch, daſs das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewuſstseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins, un-

im mindesten verlauten läſst, so könnt ihr seine Unfähigkeit zu einer Sache, die euch so ungemein klar ist, und aus der ihr nicht das geringste Arge habt, durch nichts erklären, als dadurch, daſs der arme Mann die Anfangsgründe der Wissenschaften nicht gelernt haben müsse.

ter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sey, läſst sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in dergleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesezt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen, und denselben einen Theil derselben zuschreiben muſs. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daſs ich auch für andere, Freiheit übrig lasse. [Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander.)

3.) Im Begriffe der Freiheit liegt zuförderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unsrer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses bloſse Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu. Aber, daſs ein vernünftiges Individuum, oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nemlich daſs dem Begriffe von seiner Wirksamkeit, der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; daſs also aus dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt ausser ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander einfliessen, und sich gegenseitig stören, und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der leztern Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung möglich seyn, daſs Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlössen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesezt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keinesweges aber *als Freiheit* beschränkt würde; sondern alle müſsten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d. h. alle müſsten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. —

4.) Und so hätten wir denn das *ganze Objekt* des Rechtsbegriffes; nemlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen.* Es ist nothwendig, daſs jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme; aber es ist nicht nothwendig, daſs sie alle, *als freie Wesen*, neben einander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft, und die Realisation desselben ist sonach etwas willkührliches. *Wenn* er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handelsweise wird er gedacht? Es findet sich, daſs man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigne äussere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, daſs alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können. Dies nun ist der Rechtsbegriff.) Wird er, weil der Gedanke, und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkührlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er blos technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müſste geantwortet werden; nach dem Rechtsbegriffe. *Daſs* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keinesweges gesagt.

5.) Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduktion nur einmal da ist, jeder unbefangene sie, ohne daſs ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst, annimmt; für befangene aber, und für ihre eigne Sache kämpfende, jedes zu ihrer Widerlegung gesagte Wort verloren ist.

Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesez der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesez) eine neue Sanktion für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keinesweges aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigne für sich bestehende Wissenschaft seyn soll. Man würde sagen können, daſs mehrere gelehrte Männer, welche Systeme des Naturrechts aufgestellt haben, ohne ihr Wissen, jenes Kapitel der Moral behandelt hätten, wenn sie nicht vergessen hätten, anzugeben, warum denn die Befolgung dieses Gesetzes, das sie doch immer im Sinne haben muſsten, mit welcher Formel sie es auch ausdrückten, die Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst bedinge: wie denn überhaupt, daſs ich das im Vorbeigehen bemerke, die Lehrer der Moral nicht bedacht haben, daſs das Sittengesez lediglich formal, mithin leer sey, und daſs ihm ein Inhalt anderwärts her nicht erschlichen, sondern gründlich deducirt werden müsse. Wie sich die Sache in unserm Falle verhalte, kann im Vorbeigehen angegeben werden. Ich muſs mich nothwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereiniget hat, aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem nothwendigen Denken muſs ich nun auch handeln, ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken *), und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche; ich bin im Gewissen, durch mein Wissen wie es seyn soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede; jeder ist nur verbunden durch den willkührlichen Entschluſs, mit andern in Gesellschaft zu leben, und wenn jemand seine Willkühr gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen, als das, daſs er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse.

6.) In der gegenwärtigen Schrift ist der Begriff des Rechts als Bedingung des Selbstbewuſstseyns, zugleich mit seinem Objekte deduciret worden; er ist ab-

ge-

---

*) Ich lese irgendwo; der Saz: die mannigfaltigen Handlungen des freien Willens sollen mit sich selbst übereinstimmen, sey der Grundsaz der Sittenlehre. Dies ist eine sehr verunglükte Anwendung des von mir *in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* aufgestellten Postulats der absoluten Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst. Man darf dann nur darauf denken, ein recht konsequenter Bösewicht zu werden, wie D. *Erhard* in seiner Apologie des Teufels (Niethammers Philos. Iournal v. I. 1795.) den Teufel schildert; die Handlungen des freien Willens stimmen dann unter sich vollkommen überein, denn sie widersprechen insgesammt der Ueberzeugung von dem, was seyn soll, und man hat einer solchen Sittenlehre genug gethan.

geleitet, bestimmt, und seine Anwendung gesichert, wie von einer reellen Wissenschaft zu fordern ist. Es ist dieses geschehen im ersten und zweiten Abschnitte dieser Untersuchung. Er ist weiter bestimmt, und die Art, wie er in der Sinnenwelt realisiret werden müste, nachgewiesen, in der Lehre vom Staatsbürgerrechte, der die Untersuchungen über das Urrecht, und Zwangsrecht, zur Vorbereitung dienen. Die drei für die vollendete Bestimmung des Staatsbürgerrechts nothwendigen, und in dem Buche angegebenen Kapitel, über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesezgebung und die Constitution, sind bereits ausgearbeitet, und meinen Zuhörern vorgetragen worden *); und sie werden zugleich mit dem Völker „dem Weltbürger„ und dem Familienrechte in der nächsten Messe, unter dem Titel des *angewandten Naturrechts* erscheinen.

III. Ue-

---

*) Der Abdruck derselben war gegenwärtig unmöglich; darum blieben sie zurück, und ich erhielt dadurch Gelegenheit, die übrigen Theile der allgemeinen Rechtslehre ihnen beizufügen. — Nur eine Unbequemlichkeit entsteht daraus für dieses Buch. Ich bin nemlich durch die bisherige Erfahrung berechtigt, anzunehmen, dafs nicht alle Kunstrichter, mit meinen Grundsätzen zugleich die Fähigkeit erhalten, dieselben weiter anzuwenden. Ich bitte sonach jeden, der nicht das schon durch Erfahrung bestätigte sichere Selbstbewufstseyn dieser Fähigkeit hat, sich mit jener weitern Anwendung lieber nicht zu übereilen, sondern meine Schrift zu erwarten.

III. *Ueber das Verhältniſs der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen.*

Ausser einigen vortrefflichen Winken des Herrn D. *Erhard*, in mehrern seiner neuesten Schriften, und Herrn *Maimons*, in einem Aufsatze über das Naturrecht, im Prof. Niethammers Philosophischen Journal hatte der Verf. dieser Schrift keine Spur gefunden, daſs irgend ein Philosoph, in die gewöhnliche Weise das Naturrecht zu behandeln, ein Mistrauen setze, als er nach völliger Vollendung der Grundlage seiner Rechtstheorie aus Principien der Wissenschaftslehre durch die höchstwichtige *) Schrift *Kants: Zum ewigen Frieden*, auf das angenehmste überrascht wurde.

Eine Vergleichung der Kantischen Grundſätze über Recht, soviel dieselben aus der genannten Schrift hervorgehen, und des hier vorgetragenen Systems, dürfte vielleicht manchen Lesern nicht unangenehm seyn.

Ob

---

*) Was soll man von dem Scharfsinne eines Theils des Publikum denken, wenn man diese Schrift mit den Ideen des Abts St. Pierre, oder Rousseau über denselben Gegenstand in Eine Klasse setzen hört? Die erstern sagten nur, daſs die Ausführung dieser Idee wünschenswürdig wäre, worüber ihnen ohne Zweifel jeder wohldenkende den Beweis schenkt, daſs sie nicht unmöglich wäre, — wenn die Menschen anders wären, als sie vor der Hand noch sind. *Kant* zeigt, daſs diese Idee eine *nothwendige* Aufgabe der Vernunft, und die Darstellung derselben ein Naturzweck ist, den dieselbe über kurz oder lang, erreichen wird, da sie unaufhörlich dahin arbeitet, und schon so vieles wirklich erreicht hat, was auf dem Wege dazu liegt: welches ohne Zweifel eine sehr verschiedene Ansicht desselben Gegentandes ist.

Ob Kant das Rechtsgesez, nach der gewöhnlichen Weise vom Sittengesetze ableite, oder eine andere Deduktion desselben annehme, läſst aus der angeführten Schrift sich nicht deutlich ersehen. Doch wird durch die Bemerkung über den Begriff eines Erlaubnisgesetzes (S. 15.) wenigstens höchst wahrscheinlich, daſs seine Deduktion mit der hier gegebenen übereinstimme.

Ein Recht ist offenbar etwas, dessen man sich bedienen kann; oder auch nicht; es erfolgt sonach aus einem blos erlaubenden Gesetze: und ein solches Gesez daher, daſs ein Gesez sich nur auf eine gewisse Sphäre einschränkt, woraus durch die Urtheilskraft gefolgert wird, daſs man ausserhalb der Sphäre des Gesetzes, von dem Gesetze frei, und wenn es kein anderes Gesez über diesen Gegenstand gebe, überhaupt blos und lediglich an seine Willkühr verwiesen sey. Die Erlaubniſs liegt nicht ausdrücklich im Gesetze, sie wird nur durch die Auslegung desselben, aus seiner Beschränktheit gefolgert. Die Beschränktheit eines Gesetzes zeigt sich dadurch, daſs es ein bedingtes ist. Es läſst sich schlechterdings nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden, und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubniſsgesez sollte abgeleitet werden können.

Mit den Behauptungen *Kants* *), daſs der Friedens- oder rechtsgemässe Zustand, unter den Menschen, kein Naturstand sey, sondern gestiftet werden müsse; daſs man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nöthigen, daſs er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit, uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsre Theo-

---

*) S. 18. 19.

sie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben, auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden.

Eben so übereinstimmend ist dieselbe mit der Kantischen Begründung der Sätze, daſs die Staatsverbindung nur auf einem ursprünglichen, jedoch nothwendig zu schliessenden, Vertrag, aufgebaut werden könne; ferner, daſs das Volk die exekutive Gewalt nicht selbst ausüben, sondern sie übertragen müsse, daſs sonach die Demokratie in der eigentlichen Bedeutung des Worts, eine völlig rechtswidrige Verfassung sey.

Aber darüber, daſs es zur Sicherheit des Rechts im Staate hinreichend sey, die legislative und exekutive Gewalt zu trennen, wie Kant anzunehmen scheint, — blos *scheint*, denn offenbar war es seine Absicht nicht, in dieser Schrift den Gegenstand zu erschöpfen — bin ich auf andere Gedanken geführt worden. Ich fasse die in der Abhandlung zerstreuten Hauptpunkte, worauf es bei dieser Untersuchung ankommt, hier kurz zusammen.

Daſs von Menschen, die bei einander leben sollen, jeder seine Freiheit einschränken müsse, so daſs, neben derselben, auch anderer Freiheit bestehen könne, liegt im Rechtsgesetze. Aber daſs diese bestimmte Person gerade durch die Freiheit dieser bestimmten zweiten, dritten, vierten Person, die ihrige beschränken solle, darüber sagt dasselbe nichts. Daſs ich gerade nach diesen bestimmten Menschen mich bequemen muſs, kommt daher, weil ich gerade mit ihnen in Gesellschaft lebe; aber ich lebe gerade mit ihnen in Gesellschaft zu Folge meines freien Entschlusses, keineweges aber aus einer Verbindlichkeit. Dies auf

den

den Bürgervertrag angewendet: es steht ursprünglich in der freien Willkühr eines jeden, ob er in diesem bestimmten Staate leben wolle, oder nicht, ob es gleich, wenn er nur unter Menschen leben will, nicht in seiner Willkühr steht, ob er überhaupt in irgend einen Staat treten, oder sein eigner Richter bleiben wolle; aber, so wie er den Willen äussert, in einen bestimmten Staat zu treten, und in demselben aufgenommen wird, so ist er, durch diese bloſse gegenseitige Erklärung, allen Einschränkungen, die für diese Menschenmenge das Rechtsgesez verlangt, ohne weiteres unterworfen; durch die zwei Worte: ich will in diesem Staate leben, hat er alle Gesetze desselben angenommen. Das Gesez des Staats wird, der *Form* nach, sein Gesez, durch seine Einwilligung, aber der *Materie* nach ist es ohne alle seine Einwilligung durch das Rechtsgesez, und durch die Lage dieses Staats bestimmt.

Ferner, das Gesez: beschränke deine Freiheit durch die Freiheit aller, ist blos formal, und aufgestellter Maaſsen keiner Anwendung fähig; denn wie weit soll denn für jeden die Sphäre gehen, innerhalb welcher ihn keiner stören darf, über welche er aber auch, von seiner Seite, nicht hinausgehen darf, ohne für einen Störer der Freiheit anderer angesehen zu werden? Hierüber müssen sich die Partheyen in der Güte vereinigen. Dies auf den Staat angewendet; jeder muſs, bei seinem Eintritte in den Staat, sich mit demselben, über einen gewissen Umfang für seine freien Handlungen, (ein Eigenthum, bürgerliche Gerechtigkeiten u. s. w.) vergleichen. Was schränkt ihn denn nun gerade auf diese Sphäre ein? Offenbar seine eigne freie Entschliessung; denn ohne dieselbe hätte er auf alles, was für die andern übrig bleibt, gerade soviel Recht, als sie. Wodurch aber wird es

denn

denn bestimmt, wie viel jedem Individuum für sich zugestanden werden könne? Offenbar durch den gemeinsamen Willen, nach der Regel: diese bestimmte Anzahl Menschen sollen neben einander in dieser bestimmten Sphäre, für die Freiheit überhaupt, frei seyn; es kommt sonach auf einen Einzelnen soviel.

In diesen Schranken nun müssen die Bürger durch Zwang erhalten werden, und ein gewisses ihnen bevorstehendes Uebel, fals sie dieselben überschreiten, muſs ihren Willen von der Entschliessung der Uebertretung abschrecken. Es ist klar, daſs ihnen dieses Uebel, das durch das Strafgesez bestimmt wird, bekannt seyn müsse, wenn es auf ihren Willen wirken soll; ferner, daſs sie sich demselben, auf den Fall der Uebertretung des Gesetzes bei ihrem Eintritte in den Staat unterworfen haben.

Aber wer soll denn den, durch *die Natur der Sache* allerdings vollkommen *bestimmten* gemeinsamen Willen, über die Rechte der Einzelnen sowohl, als über die Bestrafung dessen, der die seinigen überschreitet, *ankundigen?* Wer soll denn jene nothwendige Verfügung der Natur, und des Rechtsgesetzes *deuten und auslegen?* Niemand würde dazu ungeschickter seyn als die Menge; und durch die Vereinigung der einzelnen Stimmen, dürfte man das Resultat des wahren, gemeinsamen Willens sehr unrein bekommen. Dieses Geschäft kann keinem zukommen, als demjenigen, der das Ganze, und alle Bedürfnisse desselben, immerfort übersieht, und der dafür, daſs das strengste Recht ununterbrochen herrsche, verantwortlich ist; keinem als dem Verwalter der exekutiven Macht. Er giebt die ihm selbst, durch die Vernunft, und die Lage des Staats, gegebne Materie des Gesetzes; aber die Form des Gesetzes, seine verbindende Kraft, erhält

es

es für den Einzelnen nur durch die Einwilligung desselben, nicht geradezu diesem bestimmten Gesetze, aber dazu, mit diesem Staate vereinigt zu seyn. Aus diesen Gründen, und in diesem Sinne ist in unserer Theorie behauptet worden, daſs die legislative Gewalt, in der Civilgesezgebung, und die exekutive, gar nicht zu trennen sind, sondern vielmehr nothwendig vereinigt bleiben müssen. Die Civilgesetzgebung ist selbst ein Zweig der Ausübung, inwieſern nur das Recht überhaupt in Ausübung gebracht werden soll. Der Verwalter der exekutiven Gewalt ist der natürliche Interpret des gemeinsamen Willens, über das Verhältniſs der Einzelnen zu einander im Staate; nicht gerade desjenigen Willens, den sie wirklich haben, sondern dessen, den sie haben müssen, wenn sie bei einander bestehen sollen; ob ihn auch in der That etwa kein Einziger hätte, wie sich zuweilen wohl dürfte annehmen lassen.

Von ganz anderer Art ist das Gesez, über die Weise, wie das Gesez zur Ausübung gebracht werden soll, oder die *Constitution*. Zu dieser muſs jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und sie kann nur durch absolute Einstimmigkeit festgesezt werden; da sie die Garantie ist, die sich jeder von Allen, für die Sicherheit seiner sämmtlichen Rechte in der Gesellschaft, geben läſst. Der wesentlichste Bestandtheil jeder Constitution ist das in dieser Theorie aufgestellte Ephorat. Ob dieses hinreichend sey, die Rechte aller, ohne die von andern vorgeschlagene, (denn *in wiefern Kant* diese Meinung billigt, die, *zum Theil*, ganz richtig ist, geht aus seiner Schrift nicht hervor) und mir unthunlich scheinende Trennung der legislativen und exekutiven Gewalt überhaupt, zu sichern, überlasse ich der Beurtheilung unbefangener Kenner.

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Begriffs vom Rechte.

§. 1. Erster Lehrſatz.

Ein endliches vernünſtiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine ſreie Wirksamkeit zuzuschreiben.

Beweiſs.

1. *Soll ein Vernunſtwesen sich als solches setzen, so muſs es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege.* (Beides sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt.)

In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) *ist Charakter des Vernunſtwesens.* Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Thätigkeit. Diese Reflexion heisse A. *Durch den Akt einer solchen Thätigkeit sezt sich das Vernunſtwesen.* Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Objekt, B. Was für ein Etwas muſs denn das Objekt der gefoderten Reflexion A. seyn? — Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben. Aber sein

Charakter ist in sich zurückgehende Thätigkeit. Das lezte höchste Substrat B. seiner Reflexion auf sich selbst muſs demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit.* Ausserdem sezt es sich nicht als Vernunftwesen, und sezt überhaupt sich nicht, welches der Voraussetzung widerspricht.

Das aufgestellte Vernunftwesen ist ein *endliches. Aber ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflektiren kann, ausser auf ein begrenztes.* Beide Begriffe sind Wechselbegriffe, und einer bedeutet, was der andere bedeutet. Demnach müſste die in sich zurückgehende Thätigkeit B. eine begrenzte seyn, d. h. es müſste ausser ihr noch ein C. geben, und durch das reflektirende zu setzen seyn, welches nicht diese Thätigkeit, sondern derselben entgegengesezt wäre.

II. *Seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen;*

denn diese soll ja vermöge des Begriffs, nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das ausser ihm liegen, und ihm entgegengesezt seyn soll, — eine Welt — zum Objekte haben. —

(Hinterher kann das dabei vorkommende *Handeln* das Anschauen, allerdings dem Vernunftwesen durch sich selbst zugeschrieben, und zum Bewuſstseyn erhoben werden; das Vernunftwesen kann sich setzen, als das anschauende. Ja, von dem Gesichtspunkte einer transscendentalen Philosophie aus sieht man sogar ein,

daſs

daſs selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sey, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich. Dann aber muſs das Ich schon für sich selbst da seyn, um etwas sich zuschreiben zu können; hier ist nur die Frage davon, wie es ursprünglich für sich selbst da seyn könne, und dies ist aus der Weltanschauung nicht zu erklären; sondern diese selbst vielmehr wird erst durch jenes, welches wir aufsuchen, möglich.)

III. *Aber dasselbe kann eine Thätigkeit, wie wir sie suchen, der Welt, welche das begrenzende derselben seyn würde, entgegensetzen und, um sie entgegensetzen zu können, dieselbe erzeugen; und wenn eine solche Thätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns ist, Selbstbewuſstseyn aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe nothwendig zukommen muſs,* so *muſs das gefoderte geschehen.*

a.) Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung, welche uns, die wir philosophiren, aber noch nicht dem Vernunftwesen, über welches wir philosophiren, bekannt seyn muſs, wenn wir mit unsrer Spekulation bis zur Aufſtellung eines Naturrechts vorgerückt sind, ist, wenn auch nicht ihrer Form nach, d. i. daſs sie überhaupt statt findet, doch ihrem Inhalte nach, d. i. daſs sie nachdem ſie nun einmal in einem bestimmten Falle statt findet, gerade so verfährt, *gezwungen* und *gebunden.* Wir müssen die Gegenſtände so vorstellen, wie sie unserm Dafürhalten nach, ohne unser Zuthun sind, unser Vorstellen muſs sich nach ihrem Seyn richten. Eine dieser Thätigkeit entgegengesezte Thätigkeit müſste mithin in Rücksicht ihres Inhalts *frei* seyn; es müſste so, oder anders, oder auch noch anders gehandelt werden können.

Ferner, die freie Thätigkeit, soll durch die Thätigkeit in der Weltanschauung begrenzt seyn, d. h. die Thätigkeit in der Weltanschauung ist selbst jene freie Thätigkeit im *Zustande* der Gebundenheit; und umgekehrt, die freie Thätigkeit ist die in der Weltanschauung beschäftigte, wenn die Gebundenheit wegfällt: die Objekte sind Objekte lediglich dadurch und inſofern, daſs sie durch die freie Thätigkeit des Ich nicht daseyn sollen, und daſs diese aufgehalten und eingeschränkt werden muſs, wenn sie da seyn sollen. Die freie Thätigkeit aber gehet darauf aus, die Objekte, inwiefern sie dieselbe binden, aufzuheben. Sie ist mithin *Wirksamkeit* auf die Objekte, und die Anschauung ist aufgehobene, durch das Vernunftwesen selbst freiwillig aufgegebene Wirksamkeit.

Das ist die zu setzende Thätigkeit B. in Beziehung auf die Weltanschauung, und die Welt selbst. Nun aber soll sie nothwendig seyn ein *Zurückgehen* des Vernunftwesens in sich selbst, und inwiefern sie auf die Objekte geht, ist sie dies nicht. Sie muſste daher, auf das Vernunftwesen selbst bezogen, seyn eine freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit. Inwiefern sie auf das Objekt geht, ist sie bestimmt ihrem Inhalte nach. Dies soll sie ursprünglich, und ihrem Wesen nach, nicht seyn; sie wird daher durch sich selbst bestimmt, ist bestimmt und bestimmend zugleich, ist daher recht eigentlich eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit.

Syste-

Systematiſch ist das jezt gesagte so darzustellen. Die aufzuzeigende Thätigkeit ist dem Anschauen *entgegenzusetzen*, und ist insofern absolut frei, weil jenes gebunden ist; geht auf das Vernunftwesen, oder was *dasselbe* gesagt ist, die Thätigkeit geht in sich selbst zurück (denn das Vernunftwesen und seine Thätig. sind eins und dasselbe) weil jene auf etwas ausser dem Vernunftwesen geht; und ist insofern das *Bilden* des Begriffs von einer vorgesezten Wirksamkeit ausser uns, oder von einem Zwecke. Zugleich ist sie auf das Anschauen zu *beziehen*, d. i. demselben gleich zu setzen; dann ist sie Wirksamkeit auf die Objekte, die aber, welches ja nicht aus der Acht zu lassen, unmittelbar aus dem Begriffe folgt, und, nur aus einem andern Gesichtspunkte angesehen, dasselbe ist.

b.) Vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das geforderte Selbstbewustseyn möglich. Sie ist etwas, das seinen lezten Grund in dem vernünftigen Wesen selbst hat, und als solches zu setzen ist, vermittelst des möglichen Gegensatzes eines solchen, das seinen Grund nicht in ihm hat. Das Ich (das vernünftige Wesen selbst, als solches) wäre jezt ein beschränktes bestimmtes, und darum durch die Reflexion zu umfassendes: nemlich das praktische Ich wäre das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst gesezte, und in der Reflexion durch sich zu setzende Ich, und diesem, als logischem Subjekte, könnte in einem möglichen Prädikate etwas beigemessen werden, wie hier die Weltanschauung.

c.) *Nur* vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das Selbstbewustseyn möglich. Denn in dem aufgestellten liegt weiter nichts, als die Merkmale, die wir oben als Bedingungen des Selbstbewustseyns aufgezeigt haben; daſs nemlich eine in sich zurückgehende Thätigkeit sey oder eine solche die ihren lezten Grund im Vernunftwesen selbst habe, daſs diese endlich sey, und begrenzt, und daſs sie als begrenzte, d. h. im Gegensaz und Beziehung mit dem begrenzenden gesezt werde, als welches bloſs dadurch, daſs überhaupt über sie reflektiret wird, geschieht.

Mithin wird eine ſolche Thätigkeit, und das Setzen derselben nothwendig angenommen, so wie das Selbſtbewuſstseyn angenommen wird, und beide Begriffe sind identisch.

Corollaria.

1.) Es wird behauptet, daſs das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewuſstseyns sey; daſs ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesezt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.

Alle andere Versuche, das Ich in Selbstbewuſstseyn zu deduciren, sind verunglükt, weil sie nimmer voraussetzen müssen, was sie deduciren wollen; und hier

hier zeigt sich, warum sie verunglücken muſsten. — Wie konnte man doch annehmen, daſs durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehrern zusammengesezt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe muſs sonach vor aller Verknüpfung, es versteht sich, wie hier immer, *für das Ich*, da seyn *).

2.) Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daſs das zweite zugleich sey. Das jedes Wollen durch ein Vorstellen bedingt sey, wird man ohne Mühe zugeben, und ist seit langem zu-

ge-

---

*) Das Ich, *welches* reflektiren soll, (so wie auch dasjenige, *welches* sich zum Wirken bestimmen *welches* die Welt anschauen soll, u. s. f.) *geht* — es versteht sich für das im Philosophiren reflektirende Ich, welches doch wohl auch Ich ist, und gebunden an die Gesetze seines Wesens, *zufolge dieser Gesetze allein*, voraus, und das ist dasjenige, von welchem der erste Grundsaz der Wissenschaftslehre redet.

Für dieses reflektirende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst, Objekt seyn. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet. — Aufmerksame Leser verzeihen mir diese Note. Sie ist nicht für sie, sondern für die flüchtigen und zerstreuten, die ihrer hier bedurften; und diese sind gebeten, dieselbe allenthalben zu suppliren, wo sie ihrer wieder bedürfen werden.

gegeben: ich muſs dasjenige vorstellen, was ich will. Umgekehrt, dürfte *die* Behauptung, daſs jedes Vorstellen durch ein Wollen bedingt sey, Schwierigkeit gefunden haben. Aber ein Vorstellen kann nicht seyn ohne ein Vorstellendes, und kann nicht mit Bewuſstseyn gesezt werden, ohne daſs das Vorstellende gesezt werde. Dies aber ist, nicht accidentaliter, inwiefern es jetzo vorstellt, sondern substantialiter, inwiefern es überhaupt ist, und etwas ist, entweder ein wirklich wollendes, oder doch ein durch seine Willensfähigkeit geseztes, und charakterisirtes. — Die bloſse Intelligenz macht kein vernünftiges Wesen, denn sie ist allein nicht möglich, noch macht das bloſse praktische Vermögen eins, weil es gleichfalls allein nicht möglich ist, sondern beide vereinigt vollenden erst dasselbe, und machen es zu einem Ganzen.

5.) Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d. h. alles, was überhaupt ist, möglich.

Zuförderst das Ich selbst. — Es soll, dürfte man sagen, eine Wechselwirkung zwischen dem Anschauen und Wollen des Ich der Möglichkeit des Ich selbst vorhergehen; im Ich soll etwas seyn, das in Wechselwirkung steht, ehe das Ich selbst ist; und dies sey widersprechend. Aber gerade hier liegt die Täuschung, welche abgehalten werden soll. Das Anschauen und Wollen geht dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst sezt, es geschieht nur in diesem Setzen, und durch dieses Setzen, daſs es geschehe; und es ist nichtig, an ein Geschehen ausser dem Setzen, und unabhängig von ihm zu denken; umgekehrt, das Ich sezt sich inwiefern beides geschieht, und inwiefern es sezt, daſs beides geschehe, und es ist eben so nichtig, an ein anderes Setzen des Ich zu denken. Es ist zum wenigsten unphilosophisch, zu glauben, daſs das Ich noch etwas anderes sey, als *zugleich seine That, und sein Produkt*. So wie wir von dem Ich, als einem thätigen hören, ermangeln wir nicht sogleich ein Substrat uns einzubilden, in welchem die Thätigkeit, als bloſses Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Produkt unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen. Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.

Man hat gefragt: wie kommt das Vorstellende zu der Ueberzeugung, daſs ausser seiner Vorstellung ein Objekt derselben vorhanden sey, und daſs dasselbe so beschaffen sey, wie es vorgestellt wird. Wenn man nur recht bedacht hätte, was diese Frage sagen wollte, so würde man schon von dieser Ueberlegung aus auf die richtigen Begriffe gekommen seyn. — Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt; die Form seines Handelns ist selbst das Objekt, und es ist an kein anderes Objekt zu denken. Dasjenige, dessen Handelsweise nothwendig ein Objekt wird, ist ein Ich, und das Ich selbst ist nichts weiter, als ein solches, dessen blosse Handelsweise ein Objekt wird. Handelt es mit seinem ganzen Vermögen, — man muſs sich wohl so ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können, — so ist es sich selbst Objekt; handelt es nur mit einem Theile desselben, so hat es etwas, das ausser ihm seyn soll, zum Objekte.

Sich selbst in dieser Identität des Handelns, und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heiſst das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunktes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu seyn. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe giebt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so wie es sich trifft, entweder das thätige, oder das Objekt der Thätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate, die nur scheinbar vereinigt werden können, weil sie es nicht gleich vom Anfange an waren.

§. 2. Folgesatz.

Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit sezt, und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich.

1) Es *sezt* sie. Nur das absolut selbstthätige, oder praktische wird als subjektiv, als dem Ich zugehörig, gesezt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was ausserhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, daſs es ausser ihr liegt,

liegt, gesezt als nicht durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich, und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objekte, d. i. eine Welt, die *unabhängig vom Ich*, nemlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da iſt*, und von welcher unabhängig *das Ich*, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, *gleichfalls da iſt*, die mithin ausser einander da sind, und jedes seine besondere Existenz haben.

Corollaria.

1.) Der transcendentale Philosoph muſs annehmen, daſs alles was sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet, daſs die Welt immer seyn würde, wenn auch er nicht wäre. Der leztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des erstern zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niedern Gesichtspunkte; der erstere aber muſs auf den leztern allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das *leztere nothwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse.* Die Philosophie muſs unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns deduciren.

Dies ist nun hier aus der Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns geschehen, und jene Ueberzeugung ist als Bedingung dieses Selbstbewuſstseyns erwiesen. Weil das Ich sich im Selbstbewuſstseyn nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen muſs, darum muſs es eine Welt ausser sich setzen. So verfährt ursprünglich jedes vernünftige Wesen, und so verfährt ohne Zweifel auch der Philosoph.

Wenn nun gleich der leztere hinterher einsieht, daſs das Vernunftwesen zuförderst seine unterdrückte praktische Thätigkeit setzen müsse, um das Objekt setzen und bestimmen zu können, daſs mithin das Objekt selbst gar nicht unmittelbar gegeben, sondern daſs es zu Folge eines andern ursprünglich erst hervorgebracht sey; so hindert dies den gemeinen Menschenverstand nicht, der dieser so eben postulirten Verrichtungen sich nicht bewuſst seyn kann, da sie die Möglichkeit alles Bewuſstseyns bedingen, und sonach ausserhalb des Umkreises desselben liegen, und der die Spekulationen, die die Ueberzeugung des Philosophen leiten, nicht macht; es hindert selbst den Philosophen nicht, ſobald er auf den Gesichtspunkt des gemeinen Menschenverstandes zu stehen kommt.

Man dürfte fragen: „Welche Realität soll denn nun jenen ausserhalb des Umkreises alles Bewuſstseyns liegenden, und im Bewuſstseyn nicht gesezten Handlungen zukommen, wenn nur *dem* Realität zukommt, was durch das Ich nothwendig gesezt wird? — Natürlich keine, ausser inwiefern es gesezt wird, demnach lediglich eine Realität für den philosophirenden Verstand. Wenn man die Verrichtungen des menschlichen Geistes systematisch in einem lezten Grunde vereinigen wolle, müsse man dieses und jenes als Handlungen desselben annehmen; jedes vernünftige Wesen, das es versuchen würde, werde in diese Nothwendigkeit versezt werden; dies und weiter nichts behauptet der Philosoph. Jene urſprüngliche Thathandlungen haben die gleiche Realität, welche die Kausalität der Dinge in der Sinnenwelt auf einander, und ihre durchgängige Wechselwirkung hat. Für jene Urvölker, von denen wir noch Denkmäler haben, die ihre Erfahrungen wenig vereinigten, ſondern die einzelnen Wahrnehmungen zerstreut in ihrem Bewuſstseyn liegen liessen, war keine solche, wenigstens weit fortgehende Kausalität, noch Wechselwirkung. Fast alle Gegenstände in der Sinnenwelt belebten sie, und machten dieselben zu ersten freien Ursachen, wie sie selbst waren. Ein solcher allgemeiner Zusammenhang hatte für sie nicht etwa *keine Realität*, ſondern *er war überhaupt nicht da* für sie. Wer aber seine Erſahrungen zur Einheit verknüpft, — und die Aufgabe dazu liegt auf dem Wege der synthetisch ſortschreitenden menschlichen Vernunft, und muſste über kurz oder lang aufgenommen und erfüllt werden, — der muſs nothwendig auf jene Weise verknüpfen, und für ihn hat der dadurch gegebene Zusammenhang des Ganzen Realität. Sobald nach Vollendung dieses Geschäfts der menschliche Geist in sich selbst zurückkehrt, wie er in einem seiner erhabensten Repräsentanten, *Kant*, zuerst mit klarem Bewuſstseyn, und vollständig gethan hat, und ſindet, daſs alles, was er ausser sich wahrzunehmen glaubt, er doch nur aus sich selbst hervorgebracht habe, so ergeht an die noch immer synthetisch ſortschreitende Vernunft die

Auf-

Aufgabe, alle diese Verrichtungen desselben gleichfalls in einem lezten Grunde zu vereinigen, und dieses Verfahren hat aus demselben Grunde dieselbe Realität, welche jenes hatte. Diese lezte Aufgabe an das synthetische Vermögen, nach dessen Vollendung die Menschheit wieder zur Analyse zurückkehrt, die von nun an eine ganz andere Bedeutung bekommt, muſste gleichfalls über kurz oder lang gelöſst werden; und es wäre bloſs das zu wünschen, daſs diejenigen, die ihre Fähigkeit nicht bestimmt, an diesem Geschäft Antheil zu haben, von der Realität, die durch dasselbe hervorgezogen werden soll, überhaupt keine Notiz nähmen, wie es sonst immer gewesen ist, nicht aber verlangten, sie unter die besondere Art der Realität, die ihnen bekannt ist, herabzuziehen. — Ein reines Ich, und die Verrichtungen desselben vor allem Bewuſstseyn haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewuſstseyn vorkommen, heiſst dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilde sagen würde, wenn er spräche: eure Kausalität, und eure Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen.

2.) Aus der Deduktion unsrer Ueberzeugung vom Daseyn einer Sinnenwelt ausser uns, folgt zugleich, wie weit diese Ueberzeugung gehe, und in welchem Zustande des Gemüths sie statt finde: denn kein begründetes geht weiter als der Grund, und sobald man den Grund einer bestimmten Denkweise kennt, kennt man auch ihren Umfang. Sie geht so weit, als unser praktisches Vermögen von dem theoretischen unterschieden, und ihm entgegengesezt

sezt wird; soweit als unsre Vorstellung von der Einwirkung der Dinge auf uns, und unsre Rückwirkung auf sie geht, weil nur dadurch unser praktisches Vermögen als begrenzt gesezt wird. Daher auch die Philosophen von jeher ihre Beweise für die Realität einer Welt ausser uns aus der Einwirkung derselben auf uns geführet haben; ein Beweis der freilich voraussezt, was erwiesen werden soll, der aber dem gemeinen Menschenverstande sich anschmiegt, weil es derselbe ist, den er sich selbst führt.

Aber wie macht es der spekulative Philosoph um diese Ueberzeugung auf einige Zeit zu entfernen, damit er über sie hinaus untersuchen könne? Offenbar so, daſs er jene sie bedingende Unterscheidung nicht vornimmt. Wenn wir blos auf die Thätigkeit des Vorstellens sehen, und nur diese erklären wollen, so wird ein nothwendiger Zweifel über das Vorhandenseyn der Dinge ausser uns entstehen. Der transscendentale Idealist umfaſst die praktische und theoretische Thätigkeit zugleich, als Thätigkeit überhaupt, und kommt dadurch nothwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht seyn kann, zu dem Resultate, daſs das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht seyn müsse. Aber eben darum, weil er beides umfaſst hat, kann er es zu seiner Zeit auch scheiden, und den Gesichtspunkt aufzeigen, auf welchen der gemeine Menschenverstand nothwendig stehen muſs. Der dogmatische Idealist schlieſst die praktische Thätigkeit von seinen Untersuchungen ganz aus, sieht lediglich auf die theoretische und will sie durch sich selbst begründen, und da ist es denn natürlich, daſs er sie zu einer unbedingten machen muſs. — Diese Spekulation ist beiden nur solange möglich als sie in der Abgeschiedenheit des Denkens verbleiben, sobald aber ihre praktische Thätigkeit aufgeregt wird, vergessen sie auf der Stelle ihre spekulativen Ueberzeugungen und kehren zur gemeinen menschlichen Ansicht der Dinge zurück, weil sie müssen. Es hat keinen Idealisten gegeben, der seine Zweifel oder vermeinte Gewiſsheit bis auf sein Handeln ausgedehnt hätte, und es kann keinen geben; denn dann könnte er gar nicht handeln, aber dann könnte er auch nicht leben.

II. Durch jenes Setzen einer freien Thätigkeit wird die Sinnenwelt zugleich *bestimmt*, d. i. sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmalen gesezt.

Zuförderst — der Begriff von der Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch absolute Freiheit entworfen; das Objekt in der Sinnenwelt, als das Gegentheil derselben ist also festgesezt, fixirt, unabänderlich bestimmt. Das Ich ist ins unendliche bestimmbar; das Objekt, weil es ein solches ist, auf einmal für immer bestimmt. Das Ich ist was es ist im *Handeln*, das Objekt im *Seyn*. Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts dauerndes: das Objekt ist, so wie es ist, für immer, ist was es war, und was es seyn wird. Im Ich liegt der lezte Grund seines Handelns; im Objekte, der seines Seyns: denn es hat weiter nichts, als Seyn.

Dann — der Begriff von der Wirksamkeit, der mit absoluter Freiheit entworfen, und unter den gleichen Umständen ins unendliche verschieden seyn könnte, geht auf eine Wirksamkeit im Objekte. Mithin muſs das Objekt ins unendliche verändert werden können, zufolge eines ins unendliche veränderlichen Begriffs, man muſs alles daraus machen können, was man daraus machen wollen kann. Es ist festgesezt, und könnte daher wohl durch seine Beharrlichkeit der Einwirkung *widerſtehen*; aber es ist keiner Veränderung durch sich selbst fähig (es kann keine Wirkung *anfangen*); es kann mithin dieser Einwirkung nicht zuwider *handeln*.

Endlich — das Vernunftwesen kann sich nicht wirkend setzen, ohne sich zugleich vorstellend zu setzen, es kann sich nicht setzen als wirkend auf ein bestimmtes Objekt ohne dieses bestimmte Objekt immerfort vorzustellen; es kann keine bestimmte Wirkung als vollendet setzen, ohne das Objekt, auf welches sie gegangen, zu setzen. Nemlich, da das Objekt gesezt wird, als die Wirksamkeit vernichtend, aber die Wirksamkeit doch neben dem Objekte bestehen soll, so entsteht hier ein Widerstreit, der sich nur durch ein Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden, wodurch eine *Zeit* entsteht *), vermitteln läſst. Die Wirksamkeit

---

*) Man kann hierüber nachlesen *Jacobi Gespräch über Idealismus und Realismus*, wo einleuchtend nachgewiesen wird, daſs Zeitvorstellungen, die

keit auf das Objekt geschicht daher successiv in der Zeit. Wird nun auf ein und eben dasselbe Objekt gewirkt, und sonach die Wirksamkeit in jedem gegenwärtigen Momente betrachtet, als bedingt durch den vorhergehenden, und mittelbar, durch die in allen vorhergehenden, so wird der Zustand des Objekts in jedem Momente gleichfalls betrachtet, als bedingt durch den in allen vorhergehenden Momenten, von der ersten Erkenntniſs des Objekts an; und so bleibt das Objekt dasselbe, ohnerachtet e unaufhörlich verändert wird; nemlich das durch di Einbildungskraft hervorgebrachte Substrat, um in demselben das Mannichfaltige zu verknüpfen, di Unterlage der unaufhörlich sich ausschliessenden Ac cidenzen, welche man den blossen Stoff neunt bleibt dieselbe. Daher kommt es, daſs wir un nur setzen können, als verändernd die Form de Dinge, keineswegs aber den Stoff, daſs wir un wohl des Vermögens bewuſst sind, die Gestalte der Dinge ins unendliche zu verändern, aber de Unvermögens, dieselben hervorzubringen, oder z vernichten, und daſs die Materie für uns wede vermehrt, noch vermindert werden kann, und au diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns keineswegs aber auf dem der transscendentalen Phi losophie, iſt uns ursprünglich ein Stoff gegeben *).

§.

---

an sich dem reinen Begriffe der Kausalität w dersprechen, nur aus der Vorstellung unsr eigenen Wirksamkeit auf die Dinge auf ih übertragen werden.

*) Eine Philosophie, die von Thatsachen des B wuſs

§. 3. Zweiter Lehrsaz.

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.

Beweiſs.

I.)

a.) Das vernünftige Wesen kann, nach dem §. 1. geführten Beweise, kein Objekt setzen (wahrnehmen, und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.

b.) Aber es kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesezt zu haben. Das Setzen des Objekts, als eines durch sich selbst bestimmten; und insofern die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens hemmenden, muſs in einem vorhergehenden Zeitpunkt gesezt werden, durch welchen allein derjenige Zeitpunkt, in welchem der Begriff der Wirksamkeit gefaſst wird, der gegenwärtige wird.

c.) Alles Begreifen ist durch ein Setzen der Wirksamkeit des Vernunftwesens; und alle Wirk-

---

wuſstseyns von dem, was man *findet*, wenn man das Ich blos als das behandelte ansieht, ausgeht, kann über jene Grenze, wo ein Stoff gegeben ist, nicht hinausgehen, und verfährt sonach völlig consequent, wenn sie jenen Saz aufstellt.

samkeit ist durch ein vorhergegangenes Begreifen desselben bedingt. Also ist jeder mögliche Moment des Bewuſstseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewuſstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesezt. Es läſst sich nur durch einen Cirkel erklären; es läſst sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich.

Die Aufgabe war, zu zeigen, wie das Selbstbewuſstseyn möglich sey. Wir haben darauf geantwortet: Das Selbstbewuſstseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungetheilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann. Man setze, daſs dies geschehe im Momente Z.

Jezt wird weiter gefragt, unter welcher Bedingung dies so eben geforderte möglich sey; und da ist denn sogleich klar, daſs die zu setzende Wirksamkeit, nur in Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt A., auf welches sie gehe, gesezt werden kann. Man muſs nicht sagen, es könne ja etwa eine Wirksamkeit *überhaupt*, eine blos *mögliche* Wirksamkeit gesezt werden; denn das wäre ein unbeſtimmtes Denken, und das Argumentiren aus Voraussetzungen überhaupt möge doch nunmehro der Philosophie genug geschadet haben. Eine blos mögliche Wirksamkeit, oder eine Wirksamkeit überhaupt wird gesezt lediglich durch Abstraktion von einer gewissen, oder von aller *wirklichen*; aber ehe von etwas abstrahirt werden kann, muſs es gesezt seyn, und

und es geht hier, wie immer, dem unbestimmten Begriffe des *überhaupt*, ein bestimmter Begriff, von einem beſtimmten *wirklichen*, voraus, und der erstere ist durch den leztern bedingt. — Eben so wenig wolle man sagen, die Wirksamkeit könne gesezt werden, als gehend auf das, im Momente Z. selbst, zu setzende Objekt B., denn B. wird gesezt als ein Objekt, lediglich, inwiefern keine Wirksamkeit darauf geht.

Demnach muſs der Moment Z. erklärt werden aus einem andern Momente, in welchem das Objekt A. gesezt und begriffen worden seye. Aber A. kann auch nur unter der Bedingung begriffen werden, unter welcher B. begriffen werden konnte; nemlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins unendliche. Wir finden keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewuſstseyns, durch den alles Bewuſstseyn erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelös't.

Es ist um der ganzen Wissenschaft willen, die hier aufgestellt werden soll, wichtig, daſs man sich eine deutliche Einsicht von dem so eben geführten Räsonnement verschaffe.

II.) Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewuſstseyn zu erklären, ohne es immer, als schon vorhanden, vorauszusetzen, lag darinn, daſs um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subjekt des Selbstbewuſstseyns schon vorher im Objekt, blos als solches, gesezt haben muſste: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknü-

pfen

pfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft seyn mufste. Dieser Grund mufs gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, dafs angenommen werde, die *Wirksamkeit des Subjekts* sey mit dem *Objekte* in einem und eben demselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sey selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts, und so seyn beide dasselbe. Nur von einer solchen Synthesis würden wir nicht weiter zu einer vorhergehendem getrieben; sie allein enthielte alles, was das Selbstbewufstseyn bedingt, in sich, und gäbe einen Punkt, an welchen der Faden desselben sich anknüpfen liesse. Nur unter dieser Bedingung ist das Selbstbewufstseyn möglich. So gewifs daher Selbstbewufstseyn statt finden soll, so gewifs müssen wir das aufgestellte annehmen. Der strenge synthetische Beweifs ist sonach vollendet; denn das beschriebene ist erhärtet, als absolute Bedingung des Selbstbewufstseyns.

Es ist die Frage nur noch die, was denn die aufgestellte Synthesis bedeuten möge, was sich darunter verstehen lasse, und wie das in ihr geforderte möglich seyn werde. Wir haben sonach, von jezt an, das Erwiesene nur noch zu analysiren.

III.) Es scheint, dafs die vorgenommene Synthesis, statt der blofsen Unbegreiflichkeit, die sie haben wollte, uns einen vollkommnen Widerspruch anmuthet.

Das durch sie aufgestellte soll seyn ein Objekt; aber es ist der Charakter des Objekts, dafs die freie

Thä-

Thätigkeit des Subjekts, bey seiner Auffassung gesezt werde, als gehemmt. Dieses Objekt aber soll seyn eine Wirksamkeit des Subjekts; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, daſs die Thätigkeit des Subjekts absolut frei sey, und sich selbst bestimme. Hier soll beides vereinigt seyn; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich seyn?

Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschlieſsen.

Inwiefern das geforderte ein Objekt ist, muſs es in der Empfindung gegeben werden, und zwar in der *äussern* — nicht in der innern: denn alle innere Empfindung entsteht lediglich durch Reproduktion einer äussern, die erstere sezt demnach die leztere voraus, und es würde sonach bey dieser Annahme abermals das Selbstbewuſstseyn, dessen Möglichkeit erklärt werden soll, als vorhanden, vorausgesezt. — Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine bloſse Aufforderung des Subjekts zum Handeln. So gewiſs daher das Subjekt dasselbe begreift, so gewiſs hat es den Begriff von seiner eignen Freiheit, und Selbstthätigkeit, und zwar als einer von aussen gegebenen. Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente *ist*, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen seyn *soll*.

(Die Frage war: wie vermag das Subjekt sich

selbst

selbst zu finden als ein Objekt? Es konnte, um *sich* zu finden, sich nur als selbstthätig finden; ausserdem findet es nicht *sich*; und, da es überhaupt nicht findet, es *sey* denn, und nicht ist, es finde sich denn, findet überhaupt gar nichts. Es konnte, um sich als *Objekt* (seiner Reflexion) zu finden, sich nicht finden, als sich *bestimmend* zur Selbstthätigkeit, (wie die Sache an sich, von dem transcendentalen Gesichtspunkte aus, seyn möge, davon ist hier nicht die Frage, sondern nur, wie sie dem zu untersuchenden Subjekte vorkommen müsse) sondern als bestimmt dazu durch einen äussern Anstoſs, der ihm jedoch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muſs: denn ausser dem geht der erstere Punkt verloren, und das Subjekt findet sich nicht als Ich.

Ich nehme einiges, was in der Zukunft wieder kommen wird, voraus, um den lezten Punkt klärer zu machen. Das Subjekt kann sich nicht genöthigt finden, auch nur überhaupt wirklich zu handeln; es wäre dann nicht frei, noch ein Ich. Es kann, wenn es sich entschliessen sollte zu handeln, noch weniger sich genöthiget finden, auf diese oder jene bestimmte Weise zu handeln; es wäre dann abermals nicht frei, noch ein Ich. Wie und in welchem Sinne ist es denn also bestimmt zur Wirksamkeit, um sich als ein Objekt zu finden? Lediglich in so weit, daſs es sich findet als etwas, das hier wirken *könnte*, zum Wirken aufgefordert ist, aber es eben sowohl auch unterlassen kann.)

IV.) Das Vernunftwesen soll seine freie Wirksamkeit realisiren; diese Anforderung an dasselbe liegt im Begriffe, und so gewiſs es den beabsichtigten Begriff faſst, realisirt es dieselbe:

entweder durch *wirkliches Handeln.* Es ist nur Thätigkeit überhaupt gefordert; aber es liegt ausdrücklich im Begriffe, daſs in der Sphäre der möglichen Handlungen das Subjekt Eine durch freie Selbstbestimmung wählen soll. Es kann nur auf *eine* Weise handeln; sein Empfindungsvermögen, das hier sinnliches Wirkungsvermögen ist, nur auf *Eine* Weise bestimmen. So gewiſs es handelt, wählt es durch absolute Selbstbestimmung diese Eine Weise, und ist insofern absolut frei, und Vernunftwesen, und sezt sich auch als solches;

oder durch *Nichthandeln.* Auch dann ist es frey; denn es soll unsrer Voraussetzung nach, den Begriff seiner Wirksamkeit gefaſst haben: als etwas gefordertes, und ihm angemuthetes. Indem es nun gegen diese Anmuthung verfährt, und sich des Handelns enthält, wählt es gleichfals frei zwischen Handeln, und Nichthandeln.

Der aufgestellte Begriff ist der einer *freien Wechselwirksamkeit*, in der höchsten Schärfe: der also auch nichts anders ist, denn dies. Ich kann zu irgend einer freien Wirkung eine freie Gegenwirkung als *zufällig* hinzu denken; aber das ist nicht der geforderte Begriff in seiner Schärfe. Soll er scharf bestimmt seyn; so muſs *Wirkung von Gegenwirkung* sich gar nicht abgesondert denken lassen. Es muſs so seyn, daſs beide die partes integrantes einer ganzen Begebenheit ausmachen. So etwas wird nun als nothwendige Bedingung des Selbstbewuſstseyns eines vernünftigen Wesens postulirt. Es muſs vorkommen, laut unsers Beweiſses.

An so etwas ist es allein möglich, den Faden des Bewuſstseyns anzuknüpfen, der dann wohl, ohne Schwierigkeit, auch über die andern Gegenstände weglaufen möchte.

Dieser Faden ist durch unsere Darstellung angeknüpft. Das Subjekt kann und muſs unter dieser Bedingung sich als freiwirkendes Wesen setzen; laut des gegenwärtigen Beweises. Sezt es sich als solches, so kann und muſs es eine Sinnenwelt setzen; und sich selbst ihr entgegensetzen. — Und jezt gehen alle Geschäfte des menschlichen Geistes ohne Anstand nach den Gesetzen desselben von statten, nachdem die Hauptaufgabe gelös't ist.

V.) Unsere Analyse der aufgestellten Synthesis war bis jezt blos *erläuternd*; wir hatten uns nur deutlich zu machen, was wir in dem bloſsen Begriffe derselben gedacht hätten. Die Analyse geht noch immer fort: aber sie wird von nun an *folgernd*, d. h. das Subjekt muſs vielleicht zu Folge der gesezten Einwirkung auf sich noch manches andere setzen: wie geschieht dies, oder was sezt es, nach den Gesetzen seines Wesens, zu Folge seines ersten Setzens?

Die beschriebene Einwirkung war nothwendige Bedingung alles Selbstbewuſstseyns; sie kommt vor, so gewiſs Selbstbewuſstseyn vorkömmt, und ist demnach ein nothwendiges Faktum. Muſs, nach den nothwendigen Gesetzen vernünftiger Wesen, zugleich mit denselben noch manches andere gesezt werden, so ist das Setzen desselben gleichfals nothwendiges Faktum, wie das erstere.

Inwiefern die beschriebene Einwirkung ist ein *empfundenes*, ist sie eine Beschränkung des Ich, und das Subjekt muſs sie als eine solche gesezt haben; aber keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes. Das Subjekt muſs daher, so wie es dieselbe sezte, zugleich etwas *ausser sich* als den Bestimmungsgrund derselben gesezt haben; welches das erste ist, und ohne alle Schwierigkeit eingesehen wird.

Aber diese Einwirkung ist *ein bestimmtes*, und durch das Setzen derselben als eines bestimmten, wird nicht nur ein Grund überhaupt, sondern ein *bestimmter* Grund derselben gesezt. Was muſs dies für einer seyn, welche Merkmale müssen ihm darum, weil er Grund dieser bestimmten Einwirkung seyn soll, zukommen? Dies ist eine Frage, die uns etwas länger beschäftigen wird.

Die Einwirkung wurde begriffen, als *eine Aufforderung* des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit, und, worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und wurde überhaupt nicht begriffen, wenn sie nicht *so* begriffen wurde.

Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das leztere soll durch die Aufforderung keinesweges bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zu Folge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muſs es die Aufforderung erst verstehen, und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntniſs desselben gerechnet. Die gesezte Ursache der Aufforderung ausser dem Sub-

jekte

jekte muſs demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daſs das leztere verstehen und begreifen könne, ausserdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäſsigkeit derselben ist durch den Verstand, und das Freiseyn des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muſs daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesener Massen dies nicht möglich ist, ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen, seyn, und als solches gesezt werden.

Wir setzen über diese Schluſsart, die hier aufgestellt wird, als eine nothwendige, ursprünglich in dem Wesen der Vernunft gegründete, und ohne alles unser wissentliches Hinzuthun sicherlich erfolgende, noch einige Worte zur Erläuterung hinzu.

Man hat mit Recht die Frage erhoben: welche Wirkungen sind nur durch eine vernünftige Ursache zu erklären? Die Antwort: solche, denen nothwendig ein Begriff von ihnen selbst vorhergehen muſs, ist wahr, aber nicht hinreichend, denn es bleibt immer die höhere, ein wenig schwierigere, Frage zu beantworten: welches sind denn nun solche, von denen geurtheilt werden muſs, daſs sie nur nach einem vorher entworfenen Begriffe möglich waren? Iede Wirkung kann, nachdem sie da ist, gar wohl begriffen werden, und das Mannigfaltige in ihr fügt sich unter die Einheit des Begriffs nur geschickter und glücklicher, jemehr der Beobachter selbst Verstand hat. Dies nun ist eine Einheit, die der Beobachter selbst in das Mannignigfaltige, durch das, was *Kant* reflektirende Urtheilskraft nennt, hineingetragen hat, und es nothwendig hineintragen muſs, wenn für ihn überhaupt *Eine* Wirkung da seyn soll. Aber wer bürgt ihm denn dafür, daſs so, wie er jezt das *wirkliche* Mannigfaltige unter dem Begriff ordnet, vor der Wirkung vorher durch einen Verstand die *Begriffe* des Mannigfaltigen, das er wahrnimmt, unter dem Begriff der Einheit, die er sich denkt, untergeordnet gewesen seyn; und was könnte ihn zu einer solchen Folgerung berechtigen? Es muſs sonach ein höherer Berechtigungsgrund angeführt werden können, oder der Schluſs auf eine vernünftige Ursache ist überhaupt grundlos, und — im Vorbeigehen sey es gesagt — es wäre nach dem Zwangsgesetze der Vernunft sogar physisch unmöglich, ihn unrichtig zu gebrauchen, wenn er nicht in irgend einer Sphäre der Erkenntniſs mit Recht gemacht würde, weil er dann gar nicht im vernünftigen Wesen vorhanden seyn würde.

Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiſs sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Produkte, daſs durch ihre Thätigkeit realisirt werden soll, und nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heiſst der Begriff vom *Zwecke*.

Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, *ohne daſs es eine Erkenntniſs von dem Objekte dieser Wirksamkeit habe.* Denn es kann sich nicht zu einer Thätigkeit — es versteht sich mit dem Bewuſstseyn dieser Selbstbestimmung, denn nur dadurch wird es eine freie Thätigkeit — bestimmen, es habe denn diese Thätigkeit gesezt, als gehemmt; aber das, was es sezt, wenn es eine bestimmte Thätigkeit sezt, als gehemmt, ist ein Objekt ausser ihm. Darum kann — im Vorbeygehen sey es gesagt — der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen, (und eben darum muſste ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden,) weil nichts ausser ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.

Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, daſs die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntniſs des Objekts derselben als möglich denken liesse. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch blosse Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntniſs, als möglich denken läſst, als die Erkenntniſs selbst. Wenn sonach das Objekt, und hier, auch der Zweck einer Wirkung nur der seyn könnte, eine Erkenntniſs hervorzubringen, dann wäre nothwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen.

Nur muſste die Annahme, daſs eine Erkenntniſs beabsichtiget werde, nothwendig seyn, d. h. es muſste sich gar kein andrer Zweck des Handelns denken, und die Handlung selbst muſste sich gar nicht begreifen lassen, und wirklich gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht als eine Erkenntniſs beabsichtigend, begriffen würde. — So sagt man: die Natur gebe uns diese, oder jene Lehre; aber man will damit keinesweges sagen, daſs die Naturbegebenheit nicht noch

ganz

ganz andere Zwecke habe, sondern, daſs, wenn man etwa wolle, und seine freie Betrachtung auf diesen Zweck richte, man unter andern durch dieselbe sich auch belehren könne.

Der beschriebene Fall tritt nun hier ein. Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuförderst den hat, daſs wir sie als solche erkennen sollen; es muſs daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache, angenommen werden.

Es ist jezt erwiesen, was erwiesen werden sollte. Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln, nach I - IV. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muſs es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen, nach V.

Corollaria.

1.) Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen *ein* Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre — *sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn.* Dies ist nicht eine willkührlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andre Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.

Die Aufforderung zur freien Selbsthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings nothwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen muſsten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwendig, daſs sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefſinnigste erhabenste Weiſsheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muſs.

2.) Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe, und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigenthümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.

Ist ein Mensch, so ist nothwendig auch eine Welt, und bestimmt solch' eine Welt, wie die unserige es ist, die vernunftlose Objekte und vernünftige Wesen in sich enthält. (Es ist hier nicht der Ort, noch weiter zu gehen und die Nothwendigkeit aller bestimmten Objekte in der Natur, und ihre nothwendige Klassifikation zu erhärten, die sich aber eben sowohl erhärten läſst, als die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt *). Die Frage über den Grund der Realität der Objekte ist sonach beantwortet. Die Realität der Welt — es versteht sich für uns, d. h. für alle endliche Vernunft — ist Bedingung des Selbstbewuſstseyns; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas ausser uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen. Nach einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahirt worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, fragt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahirt. Wir können aus dem Umkreise unsrer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, daſs wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darinn befangen sind.

---

*) Wer dies nicht einsehen kann, der habe nur Geduld, und folgere aus seinem Nichteinsehen indeſs nichts weiter, als was wirklich darinn liegt, nemlich daſs er es nicht einsehen kann.

§. 4. Dritter Lehrsaz

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu sezen, als stehend mit demselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniſs nennt.

Beweiſs.

I.) *Das Subjekt muſs sich von dem Vernunftwesen welches es zu Folge des vorigen Beweises, ausser sich angenommen hat, durch Gegensaz unterscheiden.* Das Subjekt hat sich jezt gesezt, als ein solches, das den lezten Grund von etwas, das *in ihm* ist, in sich selbst enthalte (dies war die Bedingung der Ichheit, der Vernünftigkeit überhaupt); aber es hat ein Wesen ausser sich gleichfals gesezt, als den lezten Grund dieses in ihm vorkommenden.

Es soll sich von diesem Wesen unterscheiden können: dies ist unter unsrer Voraussetzung nur unter der Bedingung möglich, daſs *es* an jenem gegebenen unterscheiden könne, inwiefern der Grund desselben *in ihm*, und inwiefern er *ausser ihm* liege. Der Grund der Wirksamkeit des Subjekts, liegt zugleich in dem Wesen *ausser ihm*, und *in ihm* selbst, der Form nach, oder darinn, daſs überhaupt gehandelt werde. Hätte jenes nicht gewirkt, und dadurch das Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt. Sein Handeln als solches, ist durch das Handeln des Wesens ausser ihm bedingt. Es ist auch der Materie nach bedingt; es ist dem Subjekt die Sphäre seines Handelns überhaupt angewiesen.

Aber innerhalb dieser ihm angewiesenen Sphäre hat das Subjekt gewählt; die nächste Grenzbestimmung sei-

seines Handelns sich selbst absolut gegeben: von der lezten Bestimmung seiner Wirksamkeit allein, liegt ganz *allein in ihm* der Grund. Insofern allein kann es sich als absolut freies Wesen, als alleinigen Grund von etwas setzen; von dem freien Wesen ausser ihm sich ganz abtrennen, und seine Wirksamkeit nur sich zuschreiben.

Innerhalb des Kreises, von dem Grenzpunkte des Produkts des Wesens ausser ihm X. bis zum Grenzpunkte seines eignen Produkts Y. hat es gewählt, unter den Möglichkeiten, die hier liegen: aus diesen Möglichkeiten, und durch das Begreifen derselben, als Möglichkeiten, die alle es hätte wählen können, constituiret es sich seine Freiheit und Selbstständigkeit.

In jener beschriebenen Sphäre muſste gewählt werden, wenn das Produkt Y. als ein Einzelnes, aus der Sphäre der durch sie gegebenen Wirkungen, möglich werden sollte.

In dieser Sphäre nun kann aber nur das Subjekt gewählt haben, und *nicht der andere*; denn er hat sie unbestimmt gelassen, laut der Voraussetzung.

Das, was ausschlieſsend in dieser Sphäre wählte, ist *sein* Ich, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem andern vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiret durch eine bestimmte, ihm ausschlieſsend zukommende Aeusserung der Freiheit.

II.) *In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als* *ebenfals eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.*

Es kann nicht entgegengesezt werden, wenn nicht in demselben ungetheilten Momente der Reflexion die entgegengesezten auch gleichgesezt, auf einander bezogen, mit einander verglichen werden; ist ein formaler theoretischer Saz, der an seinem Orte streng erwiesen worden, der aber hoffentlich wohl auch ohne Beweiſs dem gesunden Menschenverstande einleuchtet. Wir wenden denselben hier an.

Das Subjekt bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum durch die Sphäre, in welcher es unter den, in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat; und sezt ein anderes Individuum ausser sich, sich entgegen, bestimmt durch eine andere Sphäre, in welcher dieses gewählt hat. Es sezt sonach beide Sphären zugleich, und nur dadurch ist die geforderte Gegensetzung möglich.

Das Wesen ausser ihm ist gesezt, als frei, mithin als ein solches, welches die Sphäre, durch die es gegenwärtig bestimmt ist, auch überschreiten, so überschreiten gekonnt hätte, daſs dem Subjekte die Möglichkeit eines freien Handelns nicht übrig geblieben wäre. Es hat mit Freiheit sie nicht überschritten; es hat also seine Freiheit — materialiter, d. i. die Sphäre der, durch seine formale Freiheit möglichen, Handlungen, durch sich selbst beschränkt: und das wird im Gegensetzen durch das Subjekt nothwendig gesezt; so wie alles, was wir noch aufstellen werden, ohne, um der Kürze willen, die gegenwärtige Erinnerung zu wiederholen.

Ferner, das Wesen ausser dem Subjekte hat, vorausgesezter Maassen, das leztere durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert; es hat demnach seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke, in welchem die Freiheit des Subjekts — wenn auch etwa nur problematisch — vorausgesezt wurde; es hat sonach seine Freiheit beschränkt durch den Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjekts.

Durch diese Selbstbeschränkung des andern Wesens nun ist zuförderst die Erkenntniſs des Subjekts von ihm, als selbst einem vernünftigen und freien Wesen bedingt. Denn lediglich zu Folge der geschehenen Aufforderung zur freien Thätigkeit, mithin zu Folge der geschehenen Selbstbeschränkung hat, erwiesener Maassen, das Subjekt ein freies Wesen ausser sich gesezt. Seine Selbstbeschränkung aber war bedingt, durch die, wenigstens problematische, Erkenntniſs vom Subjekte, als einem möglicher Weise freien Wesen. Demnach ist der Begriff des Subjekts von dem Wesen ausser ihm, als einem freien, bedingt durch den gleichen Begriff dieses Wesens von ihm, und durch ein durch diesen Begriff bestimmtes Handeln.

Umgekehrt, ist die Vollendung der kategorischen Erkenntniſs des Wesens ausser dem Subjekte von diesem, als einem freien Wesen, bedingt durch die Erkenntniſs, und das ihr gemässe Handeln des Subjekts. Würde es nicht erkennen, daſs ein freies Wesen ausser ihm wäre, so erfolgte etwas nicht, was nach den Gesetzen der Vernunft hätte erfolgen müssen, und das Subjekt wäre nicht vernünftig. Oder erfolgte diese Erkenntniſs in ihm zwar, aber beschränkte nicht zu Folge derselben seine Freiheit, um den andern auch die Möglichkeit, frei zu handeln, übrig zu lassen; so könnte der andere den Schluſs nicht machen, daſs es ein vernünftiges Wesen wäre, weil der Schluſs lediglich durch die geschehene Selbstbeschränkung nothwendig wird.

Das Verhältniſs freier Wesen zu einander ist demnach nothwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesezt, als so bestimmt: Die Erkenntniſs des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daſs das andere es als ein freies behandle, (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt, durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise, und durch die Erkenntniſs des andern, und so ins unendliche fort. Das Verhältniſs freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniſs einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.

Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechts. Wir suchen ihn daher durch folgenden Syllogismus deutlicher und zugänglicher zu machen.

I.) *Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle.*

1.) Das Bedingte in dem aufgeſtellten Satze iſt

a.) *nicht*, daſs daſſelbe an ſich, und abſtrahirt von mir und meinem Bewuſstſeyn, etwa vor ſeinem eigenen Gewiſſen (das gehört in die Moral), oder vor andern (dies gehört vor den Staat) mich anerkenne, *ſondern*, daſs es mich, nach *meinem und ſeinem* Bewuſstſeyn, ſynthetiſch in Eins vereinigt, (nach einem uns gemeinſchaftlichen Bewuſstſeyn), dafür anerkenne, ſo daſs ich ihn, ſo gewiſs er für ein vernünftiges Weſen gelten will, nöthigen könne, zuzugeſtehen, er habe gewuſst, daſs ich ſelbſt auch Eins bin.

b.) *nicht*, daſs ich überhaupt nachweiſen könne, ich ſey von vernünftigen Weſen überhaupt als ihres gleichen anerkannt worden; *ſondern*, daſs dieſes beſtimmte Individuum C. mich dafür anerkannt habe.

2.) Die *Bedingung* iſt

a.) *nicht*, daſs ich etwa nur den Begriff von C. als einem vernünftigen Weſen faſste, *ſondern*, daſs ich wirklich in der Sinnenwelt *handle*. Der Begriff bleibt im Innerſten meines Bewuſstſeyns nur *mir*, nicht dem auſſer mir, zugänglich. Nur Erfahrung giebt dem Individuum C. etwas, und dieſe errege ich lediglich durch Handeln. Was ich denke, kann der andere nicht wiſſen.

b.) *nicht*, daſs ich nur dem gefaſsten Begriffe nicht entgegenhandle, *ſondern*, daſs ich ihm wirklich gemäſs handle, mich wirklich auf eine Wechſelwirkung mit C. einlaſſe. Auſſerdem bleiben wir geſchieden und ſind gar nichts für einander.

3.) *Grund des Zuſammenhanges.*

a.) Ohne eine Einwirkung auf ihn kann ich nicht wissen, oder ihm nachweisen, daſs er nur überhaupt eine Vorstellung von mir, von meiner bloſsen Exiſtenz habe. Gesezt auch, ich erscheine als Objekt der Sinnenwelt, und liege in der Sphäre der für ihn möglichen Erfahrungen, so bleibt doch immer die Frage: ob er auf mich reflektirt habe; und diese kann er lediglich sich selbst beantworten.

b.) Ohne Handeln auf ihn, nach dem Begriffe von ihm, als vernünftigen Wesen, kann ich ihm nicht nachweisen, daſs er mich nothwendig für ein vernünftiges Wesen hätte ansehen müssen, so gewiſs er selbst Vernunft hat. Denn jede Aeusserung der Kraft kann von einer nach mechanischen Gesetzen wirkenden Natur-Macht herkommen; nur die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit.

II.) *Aber ich muſs allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.*

Die Nothwendigkeit dieser allgemeinen und durchgängigen Anmuthung muſs dargethan werden, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns. Aber es ist kein Selbstbewuſstseyn, ohne Bewuſstseyn der Individualität, wie erwiesen worden. Es wäre jezt nur noch zu erweisen; daſs kein Bewuſstseyn der Individualität möglich sey ohne jene Anmuthung, daſs die leztere nothwendig aus der erstern folge; so wäre erwiesen, was erwiesen werden soll.

A.

1.) Ich setze mich im Gegensatze von C. als Individuum lediglich dadurch, daſs ich mir ausschliessend eine Sphäre für meine freie Wahl zuschreibe, die ich ihm abspreche, nach dem Begriffe der Individualität überhaupt.

2.) Ich setze mich als vernünftiges und freies Wesen im Gegensatze mit C. lediglich dadurch, daſs ich auch ihm Vernunft und Freiheit zuschreibe; mithin annehme, daſs er in einer von der meinigen unterschiedenen Sphäre gleichfals frei gewählt habe.

3.) Ich nehme das alles aber nur dem zu Folge an, daſs er meiner eignen Annahme nach in *seiner* Wahl, in der Sphäre seiner Freiheit, auf meine freie Wahl bedacht genommen, eine Sphäre für mich mit Zweck und Absicht offen gelassen; laut der vorhergehenden Beweise. (Erst dem zu Folge, daſs ich ihn gesezt, als ein Mich als vernünftiges Wesen behandelndes, setze ich ihn überhaupt als vernünftiges Wesen. Von mir und meiner Behandlung geht mein ganzes Urtheil über ihn aus, wie es in einem Systeme, daſs das Ich zur Grundlage hat, nicht anders seyn konnte. Aus dieser *bestimmten* Aeusserung seiner Vernunft: und aus dieser allein schliesse ich erst auf seine Vernünftigkeit überhaupt.)

4.) Aber das Individuum C. kann nicht auf die beschriebene Weise auf mich gehandelt haben, ohne wenigstens problematisch mich anerkannt zu haben; und ich kann es nicht, als so handelnd, setzen, ohne dies (daſs es mich wenigstens problematisch anerkenne) zu setzen.

5.) Alles problematische wird kategorisch, wenn die Bedingung hinzukömmt. Es ist theils überhaupt kategorisch, als Saz; eine Bemerkung, die wichtig, und dennoch oft übergangen ist; die Verbindung zwischen zwei Sätzen wird kategorisch behauptet; wird die Bedingung gegeben, so ist nothwendig das Bedingte anzunehmen. Die Bedingung war, dafs ich den andern als vernünftiges Wesen (für *ihn* und *mich* gültig) anerkennte, d. i. dafs ich ihn als ein solches *behandelte* — *denn nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen.* Dies nun *mufs ich* nothwendig, so *gewifs ich mich* als vernünftiges Individuum ihm entgegensetze, — es versteht sich, inwiefern ich vernünftig, d. i. meinen Erkenntnissen consequent verfahre.

So gewifs ich ihn nun anerkenne, d. i. behandle, so gewifs ist er durch seine erst problematische Aeusserung *gebunden*, oder *verbunden*, durch theoretische Consequenz genöthigt, mich *kategorisch* anzuerkennen, und zwar *gemeingültig*, d. h. mich zu behandeln wie ein freies Wesen.

Es geschieht hier eine Vereinigung entgegengesezter in Eins. Unter der gegenwärtigen Voraussetzung liegt der Vereinigungspunkt in *mir*, in *meinem Bewufstseyn*: und die Vereinigung ist bedingt dadurch, dafs ich des Bewufstseyns fähig bin. — Er, an seinem Theil, erfüllt die Bedingung, unter der ich ihn anerkenne; und schreibt mir sie an meiner Seite vor. Ich thue von der meinigen die Bedingung hinzu — anerkenne ihn wirklich, und verbinde dadurch *ihn* zu Folge der durch ihn selbst aufgestellten Bedingung, mich kategorisch anzuerkennen: verbinde *mich*, zu

Folge

Folge der Anerkennung seiner, ihn gleichfals so zu behandeln.

Corollarium.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigter Maſsen ein *Wechselbegriff*, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesezt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eignen Geständniſs, und dem Geständniſs des andern nach, *mein und sein*; *sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewuſstseyn vereinigt werden in Eins.

Durch jeden meiner Begriffe wird der folgende in meinem Bewuſstseyn bestimmt. Durch den gegebenen Begriff ist eine *Gemeinschaft* bestimmt, und die weitern Folgerungen hängen nicht blos von mir, sondern auch von dem ab, der mit mir dadurch in Gemeinschaft getreten ist. Nun ist der Begriff nothwendig, und diese Nothwendigkeit nöthigt uns beide, über ihn und seine nothwendigen Folgen zu halten: wir sind beide durch unsere Existenz an einander *gebunden*, und einander *verbunden*. Es muſs ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich nothwendig anzuerkennendes Gesez geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten; und dieses Gesez muſs in demselben Charakter liegen, nach welchem wir eben jene Gemeinschaft eingegangen: dies aber ist der Charakter der Vernünftigkeit; und

ihr

ihr Gesez über die Folgerung heiſst Einstimmigkeit mit sich selbst, oder *Consequenz*, und wird wissenschaftlich aufgestellt in der gemeinen *Logik*.

Die ganze beschriebne Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesezte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen; kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede seyn kann.

B. Ich muſs auf jene geschehene Anerkennung in jedem Verhältniſſe, in das ich mit dem Individuum C. komme, mich berufen, und ihn nach derselben beurtheilen.

1.) Es ist vorausgesezt, ich komme mit *ihm*, einem und demselben C., in mehrere Verhältnisse, Berührungspunkte, Fälle des gegenseitigen Behandelns. Ich muſs daher die gegebnen Wirkungen *auf ihn* beziehen, an die, schon als die seinigen beurtheilten, anknüpfen können.

2.) Aber er ist, so wie er gesezt ist, gesezt als bestimmtes Sinnenwesen, und Vernunftwesen zugleich; beide Merkmale sind in ihm synthetisch vereinigt. Das erste, zu Folge der sinnlichen Prädikate seiner Einwirkung auf mich; das leztere lediglich zu Folge der geschehenen Anerkennung meiner. Erst in der Vereinigung beider Prädikate ist er durch mich überhaupt gesezt, *mir* erst ein Objekt der Erkenntniſs geworden. Ich kann demnach auf *ihn* lediglich insofern eine Handlung beziehen, inwiefern sie theils mit

den

den sinnlichen Prädikaten der vorhergehenden, theils mit der durch ihn geschehenen Anerkennung meiner zusammenhänge, und durch beide *bestimmt* ist.

5.) Gesezt, er handelt, so, daſs seine Handlung zwar durch die sinnlichen Prädikate der vorhergehenden bestimmt sey, — und das ist schon zu Folge des Naturmechanismus der Natur nothwendig, — nicht aber durch die geschehene Anerkennung meiner, als freies Wesen, d. i. er raubt mir durch sein Handeln die mir zukommende Freiheit, und behandelt mich insoferne als Objekt; so bin ich immer genöthigt, die Handlung *ihm*, dem gleichen Sinnenwesen C. zuzuschreiben (Es ist z. B. die gleiche Sprache, der gleiche Gang u. s. f.). Nun ist der Begriff dieses Sinnenwesens C. durch die Anerkennung, und vielleicht durch eine Folge von Handlungen, die dadurch bestimmt sind, in meinem Bewuſstseyn vereinigt mit dem Begriffe der Vernünftigkeit, und was ich einmal vereinigt habe, kann ich nicht trennen. Aber jene Begriffe sind gesezt, als nothwendig und wesentlich vereinigt; ich habe Sinnlichkeit und Vernunft in Vereinigung als das Wesen von C. gesezt. Jezt in der Handlung X. muſs ich sie nothwendig trennen; und kann demnach ihm die Vernünftigkeit nur noch als *zufällig* zuschreiben. Meine Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch *zufällig*, und bedingt, und findet nur für den Fall Statt, daſs er selbst mich so behandele. Ich kann demnach, mit vollkommner Consequenz, die hier mein einziges Gesez ist, ihn für *diesen Fall* behandeln, als bloſses Sinnenwesen, so lange, bis beides, *Sinnlichkeit und*

Ver-

Vernünftigkeit in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist.

Meine Behauptung in dem angegebenen Falle wird die seyn: Seine Handlung X. widerspreche seiner eignen Voraussetzung, daſs ich ein vernünftiges Wesen sey: er sey inconsequent verfahren. Ich dagegen sey vor X. in der Regel gewesen; und sey, zu Folge seiner Inconsequenz, gleichfals in der Regel, wenn ich ihn in sofern behandle, als ein blosses Sinnenwesen. Ich stelle mich daher auf einem höhern Gesichtspunkt, zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein *Gesez*, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als *Richter*, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat. — Aber, indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesez berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten; und fordere, daſs er in diesem Falle, mein Verfahren gegen ihn selbst consequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die Gemeinschaft das Bewuſstseyns dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muſs. (Daher das *poſitive*, das im Begriffe des Rechts liegt, wodurch wir dem andern eine Verbindlichkeit aufzulegen glauben, unserer Behandlung sich nicht zu widersetzen, sondern sie selbst gut zu heiſsen. Dieses Verbindende ist keinesweges das Sittengesez: sondern das Denkgesez; und es tritt hier ein eine praktische Gültigkeit des Syllogismus.)

C.) *Was zwischen mir und C. gilt; gilt zwischen mir und jedem vernünftigen Individuum; mit welchem ich in Wechselwirkung komme.*

1.) Nur gerade auf dieselbe Art, und unter denselben Bedingungen, kann jedes andere vernünftige Wesen mir gegeben werden, wie C. mir gegeben wurde; denn nur unter diesen Bedingungen ist das Setzen eines vernünftigen Wesens ausser mir möglich.

2.) Das neue Individuum D. ist ein anderes denn C., inwiefern seine freie Handlung, ihren sinnlichen Prädikaten nach, (denn in Absicht der Folgen aus der nothwendig geschehenen Anerkennung meiner, sind nothwendig alle Handlungen, aller freien Wesen einander gleich) nicht zu beziehen ist auf die sinnlichen Prädikate der Handlungen anderer durch mich gesezten Individuen.

Die Bedingung der Erkenntniſs der Identität des Handelnden, war die Möglichkeit der Verknüpfung der charakteristischen Merkmale seiner gegenwärtigen Handlungen mit den vorhergegangenen. Wo diese nicht Statt findet, kann ich die Handlung auf keines der mir bekannten Vernunftwesen beziehen; da ich nun aber doch ein Vernunftwesen setzen muſs, so setze ich ein neues.

(Vielleicht ist es nicht überflüſsig, die in der Menge der Glieder zerstreute Schärfe des so eben geführten Beweises, unter einem einzigen Gesichtspunkte zu versammeln. — Der zu erweisende Saz war: so gewiſs ich mich als Individuum setze, so gewiſs muthe ich allen mir bekannten vernünftigen Wesen, in allen Fällen des gegenseitigen Handelns an, mich

selbst

selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen. Es soll sonach in einem gewissen Setzen meiner selbst ein Postulat an andere, und zwar ein auf alle mögliche Fälle seiner Anwendung sich erstreckendes Postulat liegen, und durch eine bloſse Analyse darinn sich auffinden lassen.

Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem andern bestimmten Individuum, indem *ich mir* eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den andern, und *dem andern* eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschlieſse —, es versteht sich lediglich im Denken eines Faktum, und zufolge dieses Faktum. Ich habe mich also *frei* gesezt, neben ihm, und unbeschadet der Möglichkeit seiner Freiheit. Durch dieses Setzen meiner Freiheit habe ich mich *bestimmt*; das Freisein macht meinen wesentlichen Charakter aus. Aber, was heiſst das, *freiseyn?* offenbar, die gefaſsten Begriffe seiner Handlungen ausführen können. Aber die Ausführung *folgt* immer dem Begriffe, und die Wahrnehmung des entworfenen Produkts der Wirksamkeit, ist immer, in Beziehung auf die Entwerfung des Begriffs davon, *zukünftig*. Die Freiheit wird daher immer in die Zukunft gesezt; und wenn sie den Charakter eines Wesens ausmachen soll, für *alle* Zukunft des Individuum; sie wird in der Zukunft gesezt, soweit das *Individuum selbst* in ihr gesezt wird.

Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, daſs der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung, und da er frey seyn soll, seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zu-

Zukunft: und dies alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.

Diese Anforderung an ihm ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten.

Er kann aber nur zu Folge eines Begriffs von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken. Doch fordere ich diese Beschränkung absolut; ich fordere sonach von ihm *Consequenz*, d. h. daſs alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntniſs von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seyen.

Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, daſs ich ihn selbst als ein solches behandle, zu Folge dieses Begriffs von ihm. Ich lege mir also die gleiche Consequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Consequenz unsres Denkens und unsers Handelns mit sich selbst, und gegenseitig unter einander.

III.) Die Schluſsfolge hat sich schon ergeben. — *Ich muſs das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.*

Das deducirte Verhältniſs zwischen vernünftigen Wesen, daſs jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke, unter der Bedingung, daſs das erstere die seinige gleichfals durch die des andern beschränke, heiſst das *Rechtsverhältniſs*; und die jezt aufgestellte Formel ist der *Rechtssatz*.

Dieses Verhältniſs, ist aus dem Begriffe des Individuum deducirt. Es ist sonach erwiesen, was zu erweisen war.

Ferner ist vorher der Begriff des Individuum erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewuſstseyns; mithin ist der Begriff des Rechts selbst Bedingung des Selbstbewuſstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig a priori, d. i. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.

Corollaria.

1.) Es wird sonach zu Folge der geleisteten Deduktion behauptet, daſs der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daſs kein endliches vernünftiges Wesen möglich sey, in welchem derselbe nicht — keinesweges zu Folge der Erfahrung, des Unterrichts, willkührlicher Anordnungen unter den Menschen, u. s. f. sondern zu Folge seiner vernünftigen Natur, vorkomme. Daſs die *Aeusserung* desselben im wirklichen Bewuſstseyn bedingt sey dadurch, daſs ein Fall seiner Anwendung gegeben werde, und dieser nicht etwa ursprünglich, wie eine leere Form in der Seele liege, und warte, daſs die Erfahrung etwas in ihm hineinlege, wie einige Philosophen über die Begriffe a priori zu denken scheinen, versteht sich von selbst. Daſs der Fall seiner Anwendung aber nothwendig eintreten müsse, weil kein Mensch isolirt seyn kann, ist gleichfals erwiesen.

Es ist also dargethan, daſs ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modifikation des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurtheilen, dem vernünftigen

tigen

tigen Wesen, als solchem, nothwendig sey. Nenne man diesen Begriff vorläufig X. Wirken muſs dieses X., wo nur Menschen bei einander leben, und sich äussern, und eine Benennung in ihrer Sprache haben, von selbst, und ohne alles Zuthun des Philosophen, der es erst mühsam deducirt. Ob nun dieses X. gerade das sey, was der Sprachgebrauch *das Recht* nennt, ist eine Frage, über die der gemeine Menschenverstand, aber, wohl zu merken, nur der gemeine sich selbst überlassene, keinesweges der, durch die willkührlichen Erklärungen und Deutungen der Philosophen, betäubte, und irre gemachte Menschenverstand, zu entscheiden hat. Vorläufig erklären wir mit unserm eigenen vollkommenen Rechte, daſs der deducirte Begriff X., dessen Realität eben durch die Deduktion erwiesen ist, uns, in dieser Untersuchung, *der Rechtsbegriff* heissen solle, und kein möglicher andrer; auf unsre eigene Verantwortung, ob wir alle die Fragen, welche der gemeine Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm werden beantworten können oder nicht.

2.) Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun, ist ohne dasselbe deducirt, und schon darinn liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweiſs, daſs er nicht aus dem Sittengesetze zu deduciren sey. Auch sind alle Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mislungen. [Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesezt. Das Sittengesez gebietet kategorisch die Pflicht: das

Rechtsgesez erlaubt nur, aber gebietet nie, daſs man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesez verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständniſs aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu seyn. Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen. Ist denn dann das Sittengesez, ein und eben dasselbe Princip, mit sich selbst uneins, und giebt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurfe etwas scheinbares entgegengesezt hätte.

Ob etwa das Sittengesez dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört, und in ihr zu seiner Zeit wird beantwortet werden. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muſs sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechts aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allein, giebt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion.

So bedarf es keiner künstlichen Vorkehrungen, um Naturrecht, und Moral zu scheiden, welche dann auch ihres Zwecks allemal verfehlen: denn wenn man nichts anders vor sich genommen hat, als Moral — eigentlich auch diese nicht einmal, sondern nur Metaphysik der Sitten — so wird man nach der künstlichsten Scheidung doch nie etwas anders unter seinen

Händen finden, als Moral. — Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesezt.

3.) Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung Statt, daſs solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden. Es ist nichtig, von einem Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Thiere, u. s. f. blos als solche, und nur die Beziehung zwischen ihnen, und den Menschen gedacht, zu reden. Die Vernunft hat über diese nur Gewalt, keineswegs ein Recht, denn es entsteht in dieser Beziehung die Frage gar nicht nach dem Rechte. Ein anderes ist, daſs man sich etwa ein Gewissen machen kann, dieses oder jenes zu geniessen; aber dies ist eine Frage vor dem Richterstuhle der Moral, und wird nicht aus Bedenklichkeit, daſs die Dinge, sondern daſs unsrer eigner Seelenzustand dadurch verlezt werden möchte, erhoben; wir gehen nicht mit den Dingen, sondern mit uns selbst zu Rathe, und ins Gericht. Nur wenn mit mir zugleich ein andrer auf dieselbe Sache bezogen wird, entsteht die Frage vom *Rechte auf die Sache*, als eine abgekürzte Rede, statt der, wie sie eigentlich heissen sollte, vom *Rechte auf den andern*, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschliessen.

4.) Nur durch Handlungen, Aeusserungen ihrer Freiheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung mit einander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert; was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüths verbleibt, gehört vor einen andern Richterstuhl, dem der Moral. Es ist daher nichtig von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, u. s. f. zu reden. Es giebt zu diesen innern Handlungen ein Vermögen, und über sie Pflichten, aber keine Rechte.

5.) Nur inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse mit einander stehen, und so handeln können, dafs die Handlung des einen Folgen habe für den andern, ist zwischen ihnen die Frage vom Rechte möglich, wie aus der geleisteten Deduktion, die immer eine reelle Wechselwirkung voraussezt, hervorgeht. Zwischen denen, die sich nicht kennen, oder deren Wirkungssphären gänzlich von einander geschieden sind, ist kein Rechtsverhältnifs. Man verkennt den Rechtsbegriff ganz, wenn man z. B. von den Rechten längstverstorbener auf die Lebendigen redet. Gewissenspflichten kann man wohl haben gegen ihr Andenken; aber keinesweges zu Recht beständige Verbindlichkeiten.

Zwei-

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs.

§. 5. Vierter Lehrſaz.

Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.

Beweiſs.

Das vernünftige Wesen sezt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdrucks wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, daſs es sich *ausschliessend zuschreibe eine Sphäre für seine Freiheit. Sie* ist diejenige Person, die ausschliessend in dieser Sphäre wählt, und keine mögliche andere Person, die in einer andern Sphäre wähle; so ist keine andere *sie selbst*, d. h. keine andere kann in dieser nur ihr zugetheilten Sphäre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch diese Bestimmung ist sie *derjenige*, der sie ist, dieser oder jener, der sich so, oder anders, nennt.

Wir

Wir haben nichts weiter zu thun, als die angezeigte Handlung zu analysiren; zu sehen, was denn eigentlich geschieht, indem sie geschieht.

I.) Das Subjekt schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt durch dieselbe sich. Es sezt sie sonach sich entgegen. (Es selbst ist logisches Subjekt in dem möglichen Satze, den man sich denken kann: die genannte Sphäre aber das Prädikat: Subjekt aber und Prädikat sind immer entgegengesezt.) Welches ist nun hier zuförderst das Subjekt? Offenbar das lediglich in sich selbst, und auf sich selbst thätige, das sich selbst bestimmende zum Denken eines Objekts, oder zum Wollen eines Zweks, das geistige, die bloſse Ichheit. Diesem nun wird *entgegengesezt* eine begrenzte, aber ihm ausschliessend zugehörige, Sphäre seiner möglichen freien Handlungen. (Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person. Man wolle doch diese zwei, sehr verschiedenen, Begriffe, die hier abstechend genug neben einander gestellt werden, nicht weiter verwechseln.

Sie wird ihm entgegengesezt, heiſst: sie wird von demselben ausgeschlossen, ausser ihm gesezt; abgetrennt von ihm, und gänzlich geschieden. Wird dies bestimmter gedacht, so heiſst es zuförderst: die Sphäre wird gesezt als *nicht vorhanden*, durch die in sich zurückgehende Thätigkeit, und diese, als *nicht vorhanden* durch sie; beide sind gegenseitig unabhängig, und zufällig für einander. Aber was zum Ich sich so verhält, gehört, nach obigem, zur *Welt*. Die genannte Sphäre wird sonach zuförderst gesezt, als *ein Theil der Welt*.

II.) Diese

II.) Diese Sphäre wird gesezt durch eine ursprüngliche, und nothwendige Thätigkeit des Ich, d. h. sie wird *angeschaut*, und wird dadurch zu einem reellen. — Da gewisse Resultate der Wissenschaftslehre nicht füglich vorausgesezt werden können, so stelle ich die hier nöthigen kurz hin. — Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transcendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sey, wenn man glaubt, daſs, beim Anschauen, es ausser dem anschauenden, und der Anschauung, noch ein Ding, etwa einen Stoff, gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keinesweges leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr *produktive Einbildungskraft*. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniſs will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam *hinsieht*, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann. Auf dieselbe Weise wird hier die genannte Sphäre gesezt.

Ferner — das sich selbst als thätig anschauende Ich schaut seine Thätigkeit an, als eine *Linie ziehen*. Dieses ist das ursprüngliche Schema der Thätigkeit überhaupt, wie jeder, der jene höchste Anschauung in sich erregen will, finden wird. Diese ursprüngliche Linie ist die *reine Ausdehnung*, das gemeinsame der Zeit und des Raums, aus welcher die leztern erst durch Unterscheidung und weitere Bestimmung entstehen. Sie sezt nicht den Raum voraus; sondern der Raum sezt sie voraus; und die Linien im Raume, d. h. die Grenzen der in ihm Ausgedehnten sind etwas ganz anders. Eben so geschieht in Linien die Produktion der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein *ausgedehntes.*

III.) Diese Sphäre ist ein *bestimmtes;* also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen, und das Produkt wird als ein vollendetes Ganzes im Verstande, dem Vermögen des Festhaltens, aufgefaſst, und erst dadurch eigentlich *gesezt*, (fixirt, und gehalten).

Die Person wird durch dieses Produkt bestimmt; sie ist dieselbe, nur inwiefern jenes Produkt dasselbe bleibt, und hört auf, es zu seyn, wenn jenes aufhört. Nun aber muſs nach obigem die Person, so gewiſs sie sich als frei sezt, sich auch als fortdauernd setzen. Sie sezt sonach auch jenes Produkt als fortdauernd dasselbe, als ruhend, festgesezt, und unveränderlich, als ein mit einem Male vollendetes Ganzes. Aber ruhende, und einmal für immer bestimmte Ausdehnung ist *Ausdehnung im Raume.* Iene Sphäre wird sonach nothwendig *gesezt*, als ein im Raume ausgedehnter, und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper, und in der Analyse, deren Bewuſstseyn allein uns möglich ist (da die jezt geschilderte Synthesis, oder Produktion, nur für die Möglichkeit der Analyse, und durch sie des Bewuſstseyns vorausgesezt wird), nothwendig als ein solcher *gefunden.*

IV.) Der abgeleitete materielle Körper ist gesezt, als *Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person;* und nichts weiter. Darinn allein besteht sein Wesen.

Die Person ist frei, heiſst nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffs vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines, genau diesem Begriffe entsprechenden Objekts; sie wird blos und lediglich durch ihren Willen, als solchen, Ursache: denn einen Begriff vom Zwecke entwerfen, heiſst Wollen. Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müſste sie auf die beschriebene Weise Ursache seyn. Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgend ein anderes Mittel, müſste sie in ihm das gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müſste es in ihm geschehen.

Ferner — da der beschriebene Körper nichts weiter ist, als die Sphäre der freien Handlungen; so ist durch seinen Begriff, der Begriff der leztern, durch den Begriff der leztern der seinige erschöpft. Die Person kann nicht absolut freie, d. h. unmittelbar durch den Willen wirkende, Ursache seyn, ausser in ihm; wenn ein bestimmtes Wollen gegeben ist, so läſst sich sicher auf eine ihm entsprechende bestimmte Veränderung im Körper schlieſsen. Umgekehrt kann in ihm keine Bestimmung vorkommen, ausser zu Folge einer Wirksamkeit der Person; und aus einer gegebenen Veränderung in ihm läſst sich eben so sicher auf einen bestimmten, und derselben entsprechenden Begriff der Person schlieſsen. — Der leztere Saz wird erst in der Zukunft seine gehörige Bestimmtheit, und seine volle Bedeutung erhalten.

V.) Wie, und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper, durch Veränderung desselben Begriffe ausgedrückt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich: sie kann weder vernichtet, noch kann neue hervorgebracht werden. Hierauf könnte der Begriff von der Veränderung des gesezten Körpers sonach nicht gehen. Ferner, der gesezte Körper soll ununterbrochen fortdauern; es sollen demnach dieselben Theile der Materie bei einander bleiben, und den Körper fortdauernd ausmachen; und dennoch soll er durch jeden gefaſsten Willen der Person auch verändert werden. Wie kann er nun ununterbrochen fortdauern, und dennoch, unaufhörlich, wie zu erwarten ist, verändert werden?

Er ist Materie. Die Materie ist theilbar ins unendliche. Er, d. i. die materiellen Theile in ihm würden bleiben, und er würde dennoch verändert werden, wenn die Theile ihr Verhältniſs unter einander selbst, ihre Lage zu einander, veränderten. Das Verhältniſs des Mannigfaltigen zu einander nennt man *die Form*. Die Theile demnach, *inwiefern sie die Form constituiren*, sollen bleiben; aber die Form selbst soll verändert werden. — (*Inwiefern sie die Form constituiren*, sage ich: es könnten sonach unaufhörlich welche sich abtrennen, wenn sie nur, in demselben ungetheilten Momente, durch andere ersezt würden, ohne daſs die geforderte Dauer des beschriebenen Körpers dadurch beschädigt würde.) — Demnach — unmittelbar durch den Begriff entsteht *Bewegung der Theile*, und dadurch Veränderung der Form.

VI.) Im beschriebenen Körper werden, die Kau-

sali-

salitätsbegriffe der Person durch Veränderung der Lage der *Theile* gegen einander ausgedrukt. Diese Begriffe, d. h. das Wollen der Person, kann ins unendliche verschieden seyn; und der Körper, der die Sphäre ihrer Freiheit enthält, darf dieselbe nicht hemmen. Jeder Theil müſste sonach seine Lage zu den übrigen ändern können, d. h. er müſste sich bewegen können, indeſs alle übrige ruhen; jedem, in das unendliche, müſste eine *eigne* Bewegung zukommen. — Der Körper müſste so eingerichtet seyn, daſs es jedesmal von der Freiheit abhienge, den Theil gröſser, oder kleiner, zusammengesezter, oder einfacher, zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das gröſsere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte, wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Theil seyn solle, müſste abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner, daraus, daſs etwas als ein Theil gedacht wäre, müſste folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Etwas, das als ein einzelner Theil, in diesem Verhältniſse, gedacht wird, heiſst ein *Glied*; in diesem müssen wieder seyn *Glieder*; in jedem wieder *Glieder*, und so ins unendliche fort. Was jedesmal als Glied betrachtet werden soll, muſs abhängen vom Kausalitätsbegriffe. Das *Glied* bewegt sich, wenn es als solches betrachtet wird; das, welches dann, in Beziehung darauf, das Ganze ist, ruht: das, was, in Beziehung darauf, Theil ist, ruht gleichfals, d. i. es hat keine eigne Bewegung, wohl aber die mit seinem gegenwärtigen Ganzen gemeinschaftliche. Diese Beschaffenheit eines Körpers heiſst *Artiku-*

lation.

lation. Der deducirte Körper ist nothwendig artikulirt, und muſs als ein solcher gesezt werden.

Ein Körper, wie der beschriebne, an dessen Fortdauer, und Identität wir die Fortdauer, und Identität unsrer Persönlichkeit knüpfen; den wir als ein geschloſsnes artikulirtes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unsern Willen setzen, ist dasjenige, was wir *unsern Leib* nennen; und es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 6. Fünfter Lehrsaz.

Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.

Beweis.

I.) Die Person kann, zu Folge des zweiten Lehrsatzes sich gar nicht setzen mit Bewuſstseyn, sie setze denn, daſs eine Einwirkung auf sie geschehen sey. Das Setzen einer solchen Einwirkung war ausschlieſsende Bedingung alles Bewuſstseyns, und der erste Punkt, an den das ganze Bewuſstseyn angeknüpft wurde. Diese Einwirkung wird gesezt, als geschehen auf die *bestimmte Person, das Individuum, als solches*; denn das Vernunftwesen kann sich, wie gezeigt worden, nicht etwa als Vernunftwesen überhaupt, es kann sich nur als Individuum setzen; eine von ihm gesezte Einwirkung auf sich selbst, ist daher nothwendig eine auf das Individuum, weil es für sich selbst nichts anders ist, noch seyn kann, als ein Individuum.

Es ist auf ein Vernunftwesen gewirkt, heiſst, gleich-

gleichfals nach den oben geführten Beweisen, so viel: seine freie Thätigkeit ist zum Theil, und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben. Erst durch diese Aufhebung wird für die Intelligenz ein Objekt, und sie schlieſst auf etwas, das nicht durch sie da ist.

Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heiſst sonach: eine Thätigkeit, die ihm, als Individuum, zukommt, ist aufgehoben. Nun ist die umfaſsende Sphäre seiner Thätigkeit, als eines Individuum, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den bloſsen Willen Ursache zu seyn, müſste gehemmt, oder kürzer, es müſste auf den Leib der Person eingewirkt seyn.

Man nehme dem zu Folge an, daſs eine, in der Sphäre der an sich möglichen Handlungen der Person, liegende Handlung aufgehoben, für den Augenblik unmöglich gemacht sey, so wäre die gefoderte Einwirkung erklärt.

Aber die Person soll die geschehene Einwirkung *auf sich* beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Thätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Thätigkeiten überhaupt, — als enthalten in der Sphäre der Aeusserungen ihrer Freiheit. Sie muſs dieselbe sonach setzen, um sie nur als aufgehoben setzen zu können; dieselbe muſs sonach wirklich vorhanden seyn, und kann keinesweges aufgehoben seyn. (Man sage nicht etwa, die Person könne sie ja wohl *ehemals* als die ihrige gesezt haben, und jezt, beim Durchlaufen der Sphäre ihrer vorhandenen Freiheit sich erinnern, daſs, wenn diese vollständig wäre, auch noch ein gewiſses bestimmtes Vermögen vorhanden seyn müſste, das nicht vorhanden ist; denn andrer Gründe der Unstatthaftigkeit dieser Voraussetzung nicht zu gedenken, reden wir ja von dem Momente, an welchen alles Bewuſstseyn angeknüpft wird, und welchem gar kein ehemaliges Bewuſstseyn vorausgesezt werden darf.)

Es muſs sonach dieselbe bestimmte Thätigkeit der Person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, *aufgehoben seyn*, *und auch nicht aufgehoben seyn*, wenn ein Bewuſstseyn möglich seyn soll. Wir haben zu untersuchen, wie dies geschehen könne.

II.) Alle Thätigkeit der Person ist eine gewiſse Bestimmung des artikulirten Leibes; es ist eine Thätigkeit derselben gehemmt, heiſst sonach: es ist eine gewiſse Bestimmung des artikulirten Leibes unmöglich.

Nun kann die Person gar nicht setzen, daſs *ihre* Thätigkeit gehemmt, daſs in *ihrem* artikulirten Leibe eine gewiſse Bestimmung unmöglich sey, ohne zugleich zu setzen, daſs dieselbe möglich sey; denn nur unter der Bedingung, daſs eine Bestimmung durch den bloſsen Willen in ihm möglich sey, sezt sie etwas als ihren Leib. Sie müſste sonach gerade die Bestimmung, welche unmöglich seyn soll, indem sie unmöglich seyn soll, als möglich setzen; und, da sie nichts setzen kann, *es sey denn* (für sie), sie wirklich hervorbringen. Doch muſs diese Thätigkeit, ohnerachtet sie wirklich hervorgebracht wird, immerfort gehemmt, und aufgehoben bleiben, denn, eben um sie, als aufgehoben setzen zu können, bringt die Person sie hervor. Dieselbe Bestimmung der Artikulation — so viel können wir vorläufig ersehen

hen

ben — ist zugleich, auf eine gewisse Weise, wirklich hervorgebracht, durch die Wirksamkeit des Willens, und zugleich auf eine andere Weise aufgehoben, durch eine Einwirkung von aussen.

Ferner — die Person soll in dem, gegenwärtig zu beschreibenden, Momente, sich finden, als frei in ihrer Sphäre, sich ihren Leib ganz und durchgängig zuschreiben. Sezte sie es nicht wenigstens als möglich, daſs sie die gegebene Bestimmung der Artikulation, auch in dem Sinne, in welchem sie aufgehoben ist, und bleibt, durch den bloſsen Willen wieder herstellen könnte, so schriebe sie insofern den Leib sich gar nicht zu, und sezte keine Einwirkung auf sich als geschehen, welches der Voraussetzung widerspricht. Daſs sie die Hemmung nicht aufhebt, muſs, ihrer Annahme nach, abhängen von ihrem freien Willen; und sie muſs es als möglich setzen, sie aufzuheben.

Wie soll es nun diese Möglichkeit setzen? Keinesweges etwa zu Folge einer vorhergegangenen Erfahrung, denn es ist hier der Anfang aller Erfahrung; demnach nur dadurch, daſs sie setze, aus der Hervorbringung jener Bestimmung, auf die Weise, wie sie wirklich hervorgebracht wird, würde die Aufhebung der Gebundenheit der Artikulation, inwiefern sie statt findet, erfolgen, wenn die Person nicht ihren Willen, dies zu bewirken, zurückhielte.

Was wird denn nun eigentlich gesezt, indem das beschriebene gesezt wird? Offenbar eine doppelte Weise, die Artikulation zu bestimmen, die man indeſs selbst eine doppelte Artikulation, oder ein doppeltes *Organ* nennen mag, die sich folgendermaſsen zu einander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobne Bewegung hervorbringt, und das wir das *höhere Organ* nennen wollen, kann modificiret werden durch den Willen, ohne daſs es dadurch das andere, welches wir das *niedere Organ* nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner; soll durch die Modifikation des höhern Organs das niedere nicht zugleich mit modificiret werden, so muſs die Person den Willen zurückhalten, daſs es dadurch modificiret werden solle: also höheres, und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind Ein und eben dasselbe Organ.

Es gehört sonach zur Wahrnehmung der hier geforderten Einwirkung folgendes. Die Person muſs der Einwirkung stille halten, sich ihr hingeben, sie muſs die in ihrem Organ hervorgebrachte Modifikation nicht aufheben. Sie könnte dies durch ihren bloſsen Willen, und muſs, wenn es nicht geschehen soll, die Freiheit ihres Willens beschränken. Ferner, sie muſs die in ihr hervorgebrachte Modifikation ihres Organs innerlich mit Freiheit nachbilden. Es ist gesagt, eine mögliche Aeusserung ihrer Freiheit ist aufgehoben. Dies heiſst keinesweges, es ist überhaupt die Thätigkeit nach irgend einer Richtung und zu einem gewissen Zwecke ihr unmöglich gemacht, sondern nur, es ist etwas, das sie selbst hervorzubringen vermag, in ihr hervorgebracht, aber so, daſs sie es nicht ihrer eigenen Wirksamkeit, sondern der Wirksamkeit eines Wesens ausser ihr zuschreiben muſs. Ueberhaupt, nichts kommt in der Wahrnehmung eines vernünftigen Wesens vor, was es nicht selbst hervorbringen zu können glaubt, oder dessen Hervorbringung es sich nicht zuschreiben kann; für alles andere hat es keinen Sinn, und es liegt schlechterdings ausserhalb seiner Sphäre. Dieses in ihrem Organ hervorgebrachte, bildet sie mit Freiheit durch das höhere Organ nach, doch so, daſs sie auf das niedere nicht einfliesse, indem sonst allerdings zwar dieselbe Bestimmung des artikulirten Leibes da seyn würde, nur nicht als eine wahrgenommene, sondern als eine hervorgebrachte, nicht als durch eine fremde, sondern als durch die eigne Wirksamkeit des Subjekts entstanden. Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuförderst der Einwirkung stille gehalten, und dann die Form des Objekts innerlich nachgebildet, ihr Umriſs thätig entworfen wird; es wird nicht gehört, wenn nicht innerlich die Töne nachgeahmt werden durch dasselbe Organ, durch welches im Sprechen dieselben Töne hervorgebracht werden. Gienge aber diese innere Kausalität fort bis auf das äussere Organ, so würde gesprochen, und nicht gehört.

Inwiefern das Verhältniſs ist, wie das beschriebene, so ist der artikulirte Leib des Menschen *Sinn*. Aber er ist, wie jeder einsiehet, nur Sinn, in Beziehung auf ein, in ihm vorhandenes, Produkt einer Wirksamkeit, die allerdings Wirksamkeit des Subjekts seyn könnte, aber im gegenwärtigen Falle es nicht ist, sondern Wirksamkeit einer Ursache ausser dem Subjekte.

Die Person bleibt bei dieser Art der Einwirkung ganz und vollkommen frei. Das, von einer Ursache ausser ihr, in ihr hervorgebrachte kann sie sogleich aufheben, und sie sezt ausdrücklich, daſs sie es sogleich aufheben könne, daſs sonach die Existenz dieser Einwirkung lediglich von ihr abhänge. Ferner muſs sie, wenn auf sie eingewirkt werden soll, durch Freiheit, die geschehene Einwirkung nachahmen: sie realisirt sonach ihre Freiheit ausdrücklich, um auch nur wahrnehmen zu können. (Es ist im Vorbeigehen die *absolute Freiheit der Reflexion* beschrieben, und ausführlich bestimmt worden.)

Dadurch ist nun der artikulirte Leib der Person weiter bestimmt, wie gefordert wurde. Er ist auch gesezt als Sinn; und damit er so gesezt werden könne, ist ihm zugeschrieben, ein höheres und niederes Organ; von denen das niedere, durch welches er mit Objekten und vernünftigen Wesen ausser sich erst in Beziehung kommt, unter einem fremden Einflusse stehen kann, das höhere aber nie.

III.) Als Ursache der beschriebenen Einwirkung auf das Subjekt, soll lediglich ein vernünftiges Wesen ausser dem Subjekte gesezt werden können. Der Zweck dieses Wesens wäre der gewesen, auf das Subjekt einzuwirken. Aber es ist, erwiesener Maassen, auf dasselbe gar nicht eingewirkt, wenn es nicht durch seine eigene Freiheit dem geschehenen Eindrucke still hält, und ihn innerlich nachahmt. Das Subjekt muſs selbst zweckmäſsig handeln, d. i. es muſs die Summe seiner Freiheit, die den geschehenen Eindruck aufheben könnte, auf die Erreichung des vorgesezten Zwecks der Erkenntniſs beschränken, welche Selbstbeschränkung eben das ausschlieſsende Kriterium der Ver-

Vernunft ist. Das Subjekt also muſs durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens ausser ihm vollenden, und dieses müſste sonach auf diese Vollendung durch das Subjekt gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjekts seine eigne Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung *beschränkt* hat.

Aber es bleibt immer möglich, daſs es nur von ohngefähr so gewirkt habe, oder daſs es nicht anders wirken könne. Es ist immer noch kein Grund die Selbstbeschränkung desselben anzunehmen, wenn nicht dargethan werden kann, daſs es auch anders hätte handeln können, daſs die Fülle seines Vermögens dasselbe auf eine ganz andere Handelsweise werde geführt haben, und daſs es dieselbe nothwendig beschränken, und durch den Begriff der Vernünftigkeit des Subjekts beschränken müſste, wenn eine Handlung, wie die beschriebene, erfolgen sollte.

Ich müſste sonach, wenn der geforderte Schluſs möglich seyn sollte, setzen, daſs auch auf die entgegengesezte Weise auf mich eingewirkt werden könnte, und daſs das anzunehmende Wesen ausser mir auf die entgegengesezte Weise hätte wirken können.

Welches ist die entgegengesezte Weise? Der Charakter der beschriebenen Einwirkung war der, daſs es gänzlich von der Freiheit meines Willens abhieng, ob auf mich eingewirkt seyn sollte, indem ich der Einwirkung erst stille halten, und sie, als geschehen, setzen muſste; widrigenfalls auf *mich* gar nicht einge-

wirkt

wirkt gewesen wäre. Der Charakter einer entgegengesezten Einwirkung wäre sonach der, daſs es nicht von meiner Freiheit abhienge, die geschehene Einwirkung zu bemerken, oder nicht, sondern daſs ich sie bemerken müſste, so gewiſs ich irgend etwas bemerkte. Wie ist eine solche möglich?

Daſs die beschriebene Einwirkung von meiner Freiheit abhieng, kam zuförderst daher, daſs ich durch die bloſse Freiheit des Willens die hervorgebrachte Form meines artikulirten Leibes zerstören konnte; in der entgegengesezten müſste es nicht lediglich von der Freiheit des Willens abhängen, die hervorgebrachte Form müſste fest, unzerstörbar, wenigstens nicht unmittelbar vermittelst des höhern Organs zu zerstören, mein Leib müſste in ihr gebunden und gänzlich gehemmt seyn, in seinen Bewegungen. Aus einer solchen gänzlichen Hemmung würde denn auch die Reflexion darauf nothwendig erfolgen; nicht der Form nach, daſs ich überhaupt ein reflektirendes Wesen würde, welches lediglich im Wesen der Vernunft gegründet ist, sondern der Materie nach, daſs wenn ich überhaupt nur reflektirete, ich nothwendig auf die geschehene Einwirkung reflektiren müſste. Denn das freie Wesen will sich nur finden, als ein freies. So gewiſs es demnach über sich reflektiret, ahmt es eine in ihm hervorgebrachte Bestimmung innerlich nach, mit der Voraussetzung, daſs es von der Freiheit ihres Willens abhänge, daſs dieselbe bleibe. Sie schränkt ihre Freiheit selbst ein. Ist aber, der Voraussetzung nach, jene Bestimmung durch die bloſse Kaussalität des Willens nicht zerstörbar, so bedarf es einer solchen

chen Selbstbeschränkung nicht; es fehlt etwas, was in die Reflexion eines freien Wesens, als eines solchen, gehört, und es wird dadurch der Zwang gefühlt. So gewiſs über irgend etwas reflektirt wird, wird der Zwang gefühlt; denn alles im artikulirten Leibe hängt nothwendig zusammen, und jeder Theil flieſst ein auf alle, zu Folge des Begriffs der Artikulation.

Diese Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe muſs ich, zum Behuf der postulirten Entgegensetzung, nothwendig als möglich setzen; und mein Leib ist abermals weiter bestimmt. Als Bedingung derselben muſs ich ausser mir setzen eine zähe haltbare Materie, fähig, der freien Bewegung meines Leibes zu widerstehen; und so ist durch die weitere Bestimmung meines Leibes auch die Sinnenwelt weiter bestimmt.

Jene zähe haltbare Materie kann nur einen Theil meiner freien Bewegungen hemmen, nicht aber alle; denn dann wäre die Freiheit der Person gänzlich vernichtet, ich wäre als solche todt, todt für die Sinnenwelt. Ich muſs sonach, durch die freie Bewegung des übrigen Theils meines Leibes, den gebundenen des Zwangs entledigen können; mithin auch auf die zähe Materie eine Kausalität, der Leib muſs physische Kraft haben, ihrem Eindrucke, wenn auch nicht unmittelbar durch das Wollen, dennoch mittelbar durch Kunst, d. i. durch Anwendung des Willens auf den noch freien Theil der Artikulation, zu widerstehen. Dann aber muſs das Organ dieser Kausalität selbst aus solcher zähen haltbaren Materie zusammengesezt seyn; und die Uebermacht des freien Wesens über diese Materie ausser ihm, entsteht lediglich aus der Freiheit nach Begriffen; da hingegen die leztere blos nach mechanischen Gesetzen wirkt, mithin nur *eine* Wirkungsweise hat, das freie Wesen aber mehrere.

Besteht mein Leib aus zäher haltbarer Materie, und hat er die Kraft, alle Materie, in der Sinnenwelt zu modificiren, und sie nach meinen Begriffen zu bilden, so besteht der Leib der Person äusser mir aus derselben Materie, und sie hat dieselbe Kraft. Nun ist mein Leib selbst Materie, mithin ein möglicher Gegenstand der Einwirkung des andern durch bloſse physische Kraft; ein möglicher Gegenstand, dessen freie Bewegung er geradezu hemmen kann. Hätte er mich für bloſse Materie gehalten, und er hätte auf mich einwirken wollen, so würde er *so* auf mich eingewirkt haben, gleicher Weise wie ich auf alles, was ich für bloſse Materie halte, einwirke. Er hat nicht so gewirkt, mithin nicht den Begriff der bloſsen Materie von mir gehabt, sondern den eines vernünftigen Wesens, und durch diesen sein Vermögen beschränkt; und erst jezt ist der Schluſs vollkommen gerechtfertigt, und nothwendig: die Ursache der oben beschriebenen Einwirkung auf mich ist keine andere, als ein vernünftiges Wesen.

Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher, aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung auf einander ein, *daſs der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe*; nicht wie auf bloſse Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren.

IV.) In der beschriebenen Einwirkung ist das

Organ

Organ des Subjekts wirklich modificiret worden, durch eine Person ausser ihm. Nun ist dies weder geschehen durch unmittelbare körperliche Berührung dieser Person, noch vermittelst haltbarer Materie; denn dann liesse sich nicht auf die Einwirkung einer Person schliessen, und auch das Subjekt selbst nähme sich nicht wahr, als frei. — Das Organ ist in jedem Falle etwas materielles, da der ganze Leib es ist; es ist sonach nothwendig durch eine Materie ausser ihm modificiret, in eine gewisse Form gebracht, und in derselben erhalten. Der bloſse Wille des Subjekts würde diese Form aufheben, und es muſs diesen Willen zurückhalten, damit sie nicht gestört werde. Die Materie, durch welche diese Form hervorgebracht ist, ist demnach keine zähe, und haltbare, und deren Theile nicht durch den bloſsen Willen getrennt werden können, sondern eine feinere und subtilere. Eine solche subtilere Materie muſs, als Bedingung der geforderten Einwirkung in der Sinnenwelt nothwendig gesezt werden.

Die Modifikation des Organs, für die Einwirkung durch Freiheit, soll auf das, für die Einwirkung durch Zwang gar keinen Einfluſs haben, soll dasselbe ganz, und völlig frei lassen. Demnach muſs die feinere Materie nur auf das erstere Organ, auf das leztere gar nicht einfliessen, dasselbe nicht hemmen, und binden können: es muſs daher seyn eine solche Materie, deren Bestandtheile gar keinen, dem niedern, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren, Zusammenhang haben.

Ich eigne in dem beschriebenen Zustande mir das Vermögen zu, auf diese subtilere Materie zurück zu wirken, durch den bloſsen Willen, vermittelst einer

Affektion des höhern Organs durch das niedere; denn es ist ausdrücklich gesagt worden, daſs ich eine solche Bewegung des niedern Organs zurückhalten müsse, um die im höhern hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören: mithin auch der unmittelbar damit in Verbindung stehenden subtileren Materie eine andere Bestimmung zu geben. *Die subtilere Materie ist also für mich modifikabel, durch den bloſsen Willen.*

Um möglichen Verwechselungen zuvorzukommen, setzen wir noch einige Worte hinzu. — Es ist gesezt ein doppeltes, ein höheres, und niederes Organ. Das höhere ist dasjenige, welches durch die subtilere Materie modificiret wird; das niedere dasjenige, welches durch die zähe, und nur mit Mühe zu trennende Materie gehemmt werden kann.

Entweder, es wird beschriebener Maassen auf die Person gewirkt, als auf ein freies Wesen. Dann ist durch eine bestimmte Form der subtileren Materie das höhere Organ modificiret, und gehalten; und soll die Person wahrnehmen, so muſs sie die Bewegung des niedern Organs, inwiefern es sich auf diesen Theil des höhern bezieht, zurückhalten, doch aber, jedoch nur innerlich, in demselben die bestimmte Bewegung nachahmen, die sie machen müſste, um selbst die bestimmte gegebene Modifikation des höhern Organs hervorzubringen. Wird eine Gestalt im Raume durch das Gesicht wahrgenommen, so wird innerlich, aber blitzschnell, und unmerklich dem gemeinen Beobachter, das Gefühl des Gegenstandes, d. h. der Druck, welcher geschehen müſste, um durch Plastik diese Gestalt hervorzubringen, nachgeahmet, aber der Eindruck im Auge, wird, als Schema dieser Nachahmung, festge-

hal-

halten. Daher denn auch ungezogene, d. h. noch nicht genug erzogene Leute, bei denen die Verrichtungen der Menschheit noch nicht zu Fertigkeiten geworden sind, einen erhabenen Körper, den sie recht besehen wollen, oder wohl gar die Fläche eines Gemäldes, eines Kupferstichs, das Buchs, das sie lesen, zugleich betasten. — Wer hört, der kann unmöglich zugleich sprechen, denn er muſs durch das Sprachorgan die äussern Töne, mittelst ihrer Construction, nachahmen; woher es denn auch kömmt, daſs einige Leute öfters fragen, was man gesagt, da sie es sonach gar wohl gehört, aber nicht vernommen haben; auch wohl bisweilen, wenn es ihnen nicht zum zweitenmale gesagt werden soll, es wirklich wissen, weil sie nun genöthiget sind, hinterher die Nachbildung der Töne vorzunehmen, die sie vorher nicht vorgenommen hatten. Andere pflegen wohl auch die an sie ergangene Rede laut zu wiederholen, und reden sie erst so in sich hinein. — In diesem Falle dienet der Leib, als Sinn, und zwar als höherer Sinn.

Oder — es wird in dem höhern Organ durch den bloſsen Willen der Person eine Modifikation hervorgebracht, begleitet von dem Willen, daſs das niedere Organ dadurch zweckmäſsig bewegt werden solle, so erfolgt, wenn dasselbe nicht gehemmt ist, die beabsichtigte Bewegung desselben, und aus ihr die beabsichtigte Modifikation der subtileren oder gröbern Materie, jenachdem der Zweck ist, den sie sich vorgesezt hat. So wird z. B. im Auge, als thätigem Organ, die Gestalt oder der Buchstabe gebildet, und auf die Fläche hingeworfen, ehe die langsame, durch das Auge geleitete und unter seinem Gebote stehende Hand

des

des Malers, oder des Schreibers sie darauf befestigt. — In diesem Falle dient der Leib als Werkzeug.

Es erfolgt die beabsichtigte Bewegung des niedern Organs nicht — die des höhern erfolgt immer, so lange der Mensch lebendig ist — so ist dasselbe gehemmt, es wird ein Widerstand gefühlt, und der Leib dient dann als Sinn, aber als niederer Sinn.

Wenn ein vernünftiges Wesen auf ein anderes einwirkt, als auf bloſse Materie, so wird der niedere Sinn desselben allerdings auch, und zwar nothwendig, und völlig unabhängig von der Freiheit desselben afficiret, wie es mit diesem Sinne stets bewandt ist; aber es ist nicht anzunehmen, daſs diese Affektion die Absicht des Wirkenden war. Er wollte nur schlechthin seinen Zweck in der Materie erreichen, seinen Begriff in ihr ausdrücken; ob sie ein Gefühl davon haben werde, oder nicht, darauf ist in seinem Zweckbegriffe gar nicht Rücksicht genommen. Die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, *als solcher*, geschieht sonach stets vermittelst des höhern Sinnes; denn nur dieser ist ein solcher, auf welchen man nicht wirken kann, ohne ihn vorauszusetzen; und so bleibt das obige Kriterium dieser Wechselwirkung richtig: es ist eine solche, in welcher der Sinn des Objekts der Wirkung vorausgesezt wird.

V.) Als Bedingung des Selbstbewuſstseyns ist eine Wirkung von aussen; zu Folge derselben eine gewisse Beschaffenheit des Leibes, und zu Folge dieser eine gewisse Einrichtung der Sinnenwelt gesezt worden. Daher zuförderst — soll Bewuſstseyn möglich seyn, so muſs die Sinnenwelt *so* beschaffen seyn, in die-

diesem Verhältniſs zu unserm Leibe stehen, und weiter giebt es natürlich in der Sinnenwelt nichts, als das, was im Verhältniſs zu unserm Leibe steht; es ist für uns nur das, was Resultat dieses Verhältnisses ist. — Man vergesse nicht, daſs diese Folgerung nur transcendental zu verstehen ist. Es ist so, heiſst, wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. Das Vorhandenseyn eines Leibes wurde geschlossen aus der Selbstständigkeit und Freiheit. Aber diese ist nur, inwiefern sie gesezt wird; mithin auch, da das Begründete nicht weiter gehen kann, als der Grund, der Leib nur für den, durch den er gesezt wird.

Die weitere Bestimmung des Leibes, und, vermittelst seiner, der Sinnenwelt, ist geschlossen aus der nothwendigen Gemeinschaft freier Wesen, welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns ist, und so an unserm ersten Punkte hängt. Weil in der Welt freie Wesen, als solche, in Gemeinschaft seyn sollen, darum muſs die Welt so eingerichtet seyn. Nun aber ist eine Gemeinschaft freier Wesen lediglich, inwiefern sie durch dieselben gesezt wird; mithin ist die Welt auch nur so, inwiefern sie dieselbe so setzen: — keinesweges mit *Freiheit*, sondern mit absoluter Nothwendigkeit; und ein auf diese Weise geseztes hat für uns Realität.

VI.) Ich schreibe mir zu ein niederes, und höheres Organ, die in dem beschriebenen Verhältniſs zu einander stehen; ich nehme dem zu Folge an in der Sinnenwelt ausser mir eine gröbere, und subtilere Materie, in dem beschriebenen Verhältnisse zu meinen Organen. Ein solches Setzen ist nothwendige Bedingung des Selbstbewuſstseyns, und liegt daher im Begriffe der Person. Setze ich daher ein Wesen ausser mir als Person, so muſs ich von ihm nothwendig annehmen, daſs es das gleiche setze, oder, was hier dasselbe ist, ich muſs ihm den reelen Besitz und Gebrauch zwei solcher unterschiedenen Organe zuschreiben, ich muſs die reelle Existenz einer so bestimmten Sinnenwelt *für ihn* annehmen.

Auch dieses Uebertragen meines nothwendigen Denkens, auf eine Person ausser mir, liegt im Begriffe der Person. Ich muſs demnach der Person ausser mir zuschreiben, daſs, falls sie mich als Person setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, daſs ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen, und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem, in *seiner eigenen Persönlichkeit, die gleiche Art der Anschauung* begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Ieder kann von dem andern mit Grunde voraussetzen, ihm anmuthen, und sich darauf berufen, daſs er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewiſs er ein vernünftiges Wesen sey.

VII.) Es thut sich ein neuer Einwurf hervor, und erst nach dessen Beantwortung ist der Leib eines vernünftigen Wesens vollkommen bestimmt. Nemlich: es ist behauptet worden; Ich käme gar nicht zum

Selbstbewuſstseyn, und könne nicht dazu kommen, ausser zu Folge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. Wenn es nun gleich lediglich von mir abhängt, ob ich dieser Einwirkung mich hingeben wolle, oder nicht; ferner, wenn gleich, ob ich überhaupt, und *wie* ich zurück wirken wolle, von mir abhängt, so hängt doch die Möglichkeit dieser Aeusserung meiner Freiheit ab von der geschehenen Einwirkung des andern.

Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der *Wirklichkeit*, nicht dem *Vermögen* nach, erst *gemacht*; wäre jene Handlung nicht geschehen, so wäre ich nie wirklich vernünftig geworden. Meine Vernünftigkeit hängt demnach ab von der Willkühr, dem guten Willen eines andern, von dem Zufalle; und alle Vernünftigkeit hängt ab von dem Zufalle.

So kann es nicht seyn: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbstständig, sondern nur ein Accidenz eines andern, welcher wieder ist ein Accidenz eines dritten, und so ins unendliche.

Dieser Widerspruch läſst sich nicht anders heben, als durch die Voraussetzung, daſs der andere, schon in jener ursprünglichen Einwirkung *genöthiget*, als vernünftiges Wesen genöthiget, d. i. durch Consequenz *verbunden* sey, mich als ein vernünftiges Wesen zu behandeln: und zwar, daſs er durch *mich* dazu genöthiget sey; also, daſs er schon in jener ersten ursprünglichen Einwirkung, in welcher ich von ihm abhänge, zugleich von mir abhängig sey; daſs demnach schon jenes *ursprüngliche* Verhältniſs eine Wechselwirkung sey. Aber vor jener Einwirkung vorher, bin ich *gar nicht Ich*; ich habe mich nicht gesetzt; denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit. Wir wollen sehen, wie dies sich denken lasse.

α.) *Wirken ohne zu wirken* bedeutet ein bloſses Vermögen. Dieses bloſse Vermögen soll wirken. Aber ein Vermögen ist nichts als ein idealer Begriff; und es wäre ein leerer Gedanke, einem solchen das ausschlieſsende Prädikat der Realität, die Wirksamkeit zuzuschreiben, ohne anzunehmen, daſs es realisirt sey. — Nun ist das gesammte Vermögen der Person in der Sinnenwelt allerdings realisiret, in dem Begriff ihres Leibes, der da ist, so gewiſs die Person ist, der da fortdauert, so gewiſs sie fortdauert, der ein vollendetes Ganzes materieller Theile ist, und demnach eine bestimmte ursprüngliche Gestalt hat, nach dem obigen. Mein Leib müſste also wirken, thätig seyn, ohne daſs ich durch ihn wirkte.

β.) Aber mein Leib ist mein Leib, lediglich inwiefern er durch meinen Willen in Bewegung gesetzt ist, auſserdem ist er nur Masse; er ist als mein Leib thätig, lediglich inwiefern *ich* durch ihn thätig bin. Nun soll ich, im gegenwärtigen Falle, noch gar nicht Ich, demnach auch nicht thätig seyn; demnach ist auch mein Leib nicht thätig. Er müſste daher durch sein bloſses Daseyn im Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, daſs jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft

Fähi-

fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln.

γ.) Zuförderst der schwierigste Punkt: Wie kann überhaupt etwas durch sein bloſses Daseyn im Raume, ohne alle Bewegung, wirken?

Die Einwirkung soll geschehen auf ein vernünftiges Wesen, *als ein solches*; sie muſs daher geschehen nicht durch unmittelbare Berührung und Hemmung seines niedern Organs, sondern auf sein höheres, demnach vermittelst der *subtileren Materie*. Nun ist oben allerdings von dieser angenommen, daſs sie ein Mittel der wechselseitigen Einwirkung vernünftiger Wesen auf einander sey, dadurch, daſs sie durch eine Bewegung des höhern Organs selbst modificiret würde. Das aber soll hier der Fall nicht seyn. Ein menschlicher Leib soll in seiner Ruhe, ohne alle Thätigkeit, eine Einwirkung hervorbringen: die subtilere Materie muſs daher in unserm Falle so gesezt werden, daſs sie durch die *bloſse ruhende Gestalt* modificiret werde, und zu Folge dieser erhaltenen Modifikation den höhern Sinn eines möglichen andern vernünftigen Wesens modificire. — Der menschliche Leib wird bis jezt blos als Gestalt im Raume betrachtet, mithin muſs das von ihm erwiesene für alle Gestalt gelten, und so gesezt werden.

(Es ist nicht erwiesen, daſs die so eben aufgezeigte subtile Materie, vermittelst welcher die bloſse Gestalt im Raume wirken soll, von der oben abgeleiteten specifisch verschieden sey, sondern nur, daſs der subtilen Materie diese beiden Prädikate zukommen müssen. Das leztere wäre erwiesen, wenn sich zeigen lieſse, daſs die durch die bloſse Gestalt zu modificirende Materie, gar nicht unmittelbar durch die Bewegung des Organs erschüttert werden könne, sondern für dasselbe fest, und unwiderstehlich sey. Dieser Beweiſs liegt nicht eigentlich auf unserm Wege, ich will ihn aber gleich mit führen, um die Materien nicht zu sehr zu zerstreuen. — Die Gestalt der Person ausser mir muſs für sie fortdauern, wenn sie sich selbst als die gleiche vorkommen soll, und sie muſs es aus eben dem Grunde für mich. Nun setze man, daſs wir in gegenseitiger Einwirkung auf einander stünden, durch die zu erschütternde subtile Materie (mit einander sprächen), so wird die Materie A. sich unaufhörlich verändern, und ist sie das, worinn unsre Gestalten abgedruckt werden, so werden auch diese sich unaufhörlich für uns beide verändern, welches der Voraussetzung, daſs, nach unserer beider Vorstellung, dieselben Personen in Wechselwirkung stehen müssen, widerspricht. Mithin muſs die Materie, in der unsere Gestalten abgedruckt sind, bei der beständigen Bewegung der Materie A. unbeweglich und unerschütterlich, daher für unser Organ nicht modifikabel, mithin darinn eine von A. unterschiedene = B. seyn. *Luft, Licht.* (Die Erscheinungen im Lichte sind nur mittelbar durch uns zu modificiren, indem die Gestalt selbst modificiret werden kann.)

f.) Mein Leib muſs der Person ausser mir sichtbar seyn, ihr durch das Medium des Lichts erscheinen, und erschienen seyn, *so gewiſs sie auf mich wirkt*: wodurch der erste und mindeste Theil unsrer Frage beantwortet wäre. Nun soll, nach der nothwendigen Voraussetzung, diese Erscheinung so seyn, daſs sie schlechterdings nicht zu verstehen, und zu begreifen ist, ausser durch die Voraussetzung, ich sey ein vernünftiges Wesen; daſs sonach dem andern angemuthet werden könne: sowie du diese Gestalt erblicktest, muſstest du sie nothwendig für die Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt halten, wenn du selbst ein vernünftiges Wesen bist. — Wie ist dies möglich?

Zuförderst — was heiſst denn *verstehen*, oder *begreifen*? Es heiſst *festsetzen*, *bestimmen*, *begrenzen*. Ich habe eine Erscheinung begriffen, wenn ich ein vollständiges Ganzes der Erkenntniſs dadurch erhalten habe, das allen seinen Theilen nach in sich begründet ist; wenn jedes durch alles, und alles durch jedes einzelne begründet, oder erklärt wird. Dadurch erst ist es vollendet, oder begrenzt. — Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn meine Dafürhalten noch ein *Schweben*, und also noch nicht befestigt ist; wenn ich noch von den Theilen meiner Erkenntniſs zu andern Theilen fortgetrieben werde. (Ich habe A., welches ein zufälliges seyn soll, noch nicht begriffen, wenn ich nicht eine Ursache dafür, und, da dem A. eine bestimmte Art der Zufälligkeit zukommen muſs, eine bestimmte Ursache dazu gedacht habe.) Ich kann eine Erscheinung nicht verstehen, ausser auf eine gewisse Art, heiſst daher: ich werde von den einzelnen Theilen der Erscheinung immer fortgetrieben bis auf einen gewissen Punkt; und erst bei diesem kann ich mein Aufsammeln ordnen und das Aufgesammelte in ein Ganzes der Erkenntnis zusammenfassen. Ich kann die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht begreifen, ausser durch die Annahme daſs er der Leib eines vernünftigen Wesens sey, heiſst daher: ich kann bei Aufſammlung der Theile seiner Erscheinung nicht eher stille stehen, bis ich auf den Punkt gekommen bin, daſs ich ihn als den Leib eines vernünftigen Wesens denken muſs. Ich will diesen genetischen Beweiſs strenge führen, d. i. ich will die Hauptmomente desselben angeben. Ausführlich kann er hier nicht dargestellt werden. Er allein bildet eine eigne Wissenschaft, die Anthropologie.

a.) Zuförderst müſste es nothwendig seyn, den menschlichen Leib als ein *Ganzes* zu denken: und unmöglich die Theile desselben im Begriffe zu trennen, wie es bei Objekten, die bloſse rohe Materie sind, Schutt, Sandhaufen u. s. f. geschieht. Aber was so beschaffen ist, daſs es nothwendig als ein Ganzes gedacht werden muſs, heiſst ein *organisirtes Naturprodukt*. Der menschliche Leib muſs zuförderst ein organisirtes Naturprodukt seyn. Was ein organisirtes Naturprodukt sey, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sey, läſst sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem *Kunstprodukte*; welches darinn mit dem Naturprodukte übereinkommt, daſs es auch nur als ein Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Theil, um eines jeden andern willen, demnach um des Ganzen willen da; und die Urtheilskraft würde daher bei der Betrachtung des einen, wie des andern, von dem Setzen des einen Theils fortgetrieben zu allen, bis sie das Auffassen vollendet hat. Im Naturprodukt aber ist das Ganze auch um der Theile willen da; es hat keinen andern Zweck, als den, bestimmt diese Theile zu produciren; im Kunstprodukte hingegen weiſst das Ganze nicht zurück auf die Theile, sondern auf einen Zweck ausser ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner, im Naturprodukte bringt jeder einzelne Theil durch seine innere Kraft sich selbst hervor, und so bringen alle das Ganze hervor: im Kunstprodukte aber ist, ehe es nur Kunstprodukt werden konnte, der innere Bildungstrieb getödtet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weiſst dies auf einen Urheber ausser ihm zurück; da hingegen das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt, und eben dadurch erhält.

ζ.) Es ist durch die Voraussetzung, daſs sie ein Naturprodukt sey, eine Erscheinung, vollkommen begriffen, wenn alles, was in ihr vorkömmt, sich wieder zurück auf die Organisation bezieht, und sich vollständig aus dem Zwecke dieser bestimmten Organisation erklären läſst. Z. B. das höchste, und lezte, die äusserste Staffel der Organisationskraft in der einzelnen Pflanze ist der Saamen: dieser nun läſst sich vollkommen erklären, aus der Organisation als Zweck: durch ihn wird die Gattung fortgepflanzt, durch ihn geht die Organisation wieder in sich selbst zurück, und fängt ihren Lauf von forne an. Der Akt derselben ist gar nicht geschlossen, sondern treibt in einem ewigen Kreislaufe sich fort. — Eine Erscheinung ist durch jene Voraussetzung nicht vollkommen begriffen, heiſst daher: das lezte und höchste Produkt des Bildungstriebes läſst sich gar nicht wieder als Mittel auf den Bildungstrieb selbst beziehen, sondern deutet auf einen andern Zweck hin. Die Erklärung geht nach den Gesetzen der Organisation zwar eine Zeit lang fort; (nicht etwa, dieses Gesez läſst sich gar nicht anwenden, wie bei dem Kunstprodukte; aber zulezt kann darnach nicht weiter erklärt werden, d. i. es kann das lezte Produkt desselben nicht wieder auf sie bezogen werden. Dann ist der Umkreis nicht geschlossen, und der Begriff nicht vollendet, d. h. es ist nichts *begriffen*: die Erscheinung ist nicht verstanden. (Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechts. Er ist eine vollkommne Pflanze; aber er ist noch mehr.)

Ein solches wäre nun die *Artikulation*, die nothwendig sichtbar seyn muſs, und welche allerdings ein Produkt der Organisation ist. Aber die Artikulation produciret nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen andern Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem andern Begriffe vollkommen zusammengefaſst, und auf Eins reduciret. Dieser Begriff könnte seyn der der bestimmten *freien Bewegung*, und insofern wäre der Mensch *Thier*.

2.) Aber auch durch diese Voraussetzung soll der menschliche Leib nicht begriffen werden können. Seine Artikulation müſste sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen, in einem *bestimmten* Begriffe. Sie müſste nicht hindeuten auf einen *bestimmten Umkreis* der willkührlichen Bewegung, wie bei dem Thiere, sondern auf alle denkbaren ins unendliche. Es würde gar keine Bestimmtheit der Artikulation da seyn, sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit. — Kurz alle Thiere sind vollendet, und fertig, der Mensch ist nur angedeutet, und entworfen. Der vernünftige Beobachter kann die Theile gar nicht vereinigen, ausser in dem Begriffe *seines gleichen*, in dem ihm durch sein Selbstbewuſstseyn gegebenen Begriffe der Freiheit. Er muſs den Begriff von sich selbst unterlegen, um etwas denken zu können, weil gar kein Begriff gegeben ist; nach jenem Begriffe aber kann er nun alles erklären. Jedes Thier *ist*, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll muſs er werden: und da er, doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Durch die Unmöglichkeit einer Menschengestalt irgend einen andern Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden andern für seines gleichen zu halten.

Corollaria.

1.) Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelös't hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?

Kant sagt: handle so, daſs die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Gesezgebung seyn könne. Aber wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesezgebung regiert wird, mit gehören, und Antheil an dem Schutze derselben haben? Ich soll ge-

wisse

wisse Wesen so behandeln, daſs ich wollen kann, daſs sie umgekehrt mich nach der gleichen Maxime behandeln. Aber ich handle doch alle Tage auf Thiere, und leblose Gegenstände, ohne die aufgegebne Frage auch nur im Ernste aufzuwerfen. Nun sagt man mir: es versteht sich, daſs nur von Wesen, die der Vorstellung von Gesetzen fähig sind, also von vernünftigen Wesen, die Rede sey; und ich habe zwar statt des einen unbestimmten Begriffs einen andern, aber keinesweges eine Antwort auf meine Frage. Denn, wie weiſs ich denn, welches bestimmte Objekt ein vernünftiges Wesen sey; ob etwa nur dem weissen Europäer, oder auch dem schwarzen Neger, ob nur dem erwachsenen Menschen, oder auch dem Kinde der Schutz jener Gesezgebung zukomme, und ob er nicht etwa auch dem treuen Hausthiere zukommen möchte. Solange diese Frage nicht beantwortet ist, hat, bei aller seiner Vortrefflichkeit, jenes Princip keine Anwendbarkeit und Realität.

Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme, wie vor einem reissenden Thiere, oder Anstalt mache ihn zu tödten, und zu verspeisen, wie ein Wild; der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mittheilung rechnete. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft, und wir haben so eben das Gesez abgeleitet, nach welchem es so ist.

Nur wolle man ja nicht — welches nur für wenige erinnert wird — glauben, daſs der Mensch erst

jenes

jenes lange und mühsame Räsonnement anzustellen habe, welches wir geführt haben, um sich begreiflich zu machen, daſs ein gewisser Körper ausser ihm einem Wesen seines gleichen angehöre. Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne daſs man sich der Gründe bewuſst wird. Nur dem Philosophen kommt es zu, Rechenschaft über dieselben abzulegen.

2.) Wir verweilen noch einige Augenblicke bei der uns eröffneten Aussicht.

a.) Jedes Thier bewegt sich wenige Stunden nach seiner Geburt, und sucht seine Nahrung in den Brüsten der Mutter. Es wird durch den *thierischen Instinkt*, das Gesez gewisser freier Bewegungen, worauf sich auch das gründet, was man *Kunsttrieb* der Thiere genennt hat, geleitet. Der Mensch hat zwar Pflanzen-Instinkt, aber thierischen, in der gegebenen Bedeutung, hat er gar nicht. Er bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt, umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm, und wirft ihn gleichsam hin. *Plinius*, und andere haben darüber sehr gegen sie, und ihren Urheber geeifert. Rednerisch mag dies seyn, aber philosophisch ist es nicht. Gerade dadurch wird bewiesen, daſs der Mensch, als solcher, nicht der Zögling der Natur ist, noch es seyn soll. Ist er ein Thier, so ist er ein äusserst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier. Man hat die Sache oft so angesehen, als ob der freie Geist dazu da wäre, das Thier zu pflegen. So ist es nicht. Das Thier ist

da,

da, um den freien Geist in der Sinnenwelt zu tragen, und mit ihr zu verbinden.

Durch diese äusserste Hülfslosigkeit ist die Menschheit an sich selbst, und hier zuförderst die Gattung an die Gattung gewiesen. Wie der Baum durch das Abwerfen seiner Frucht seine Gattung erhält so erhält der Mensch, durch Pflege und Erziehung des hülflosgebohrnen, sich selbst, als Gattung. So producirt die Vernunft sich selbst, und so nur ist der Fortschritt derselben zur Vervollkommnung möglich. So werden die Glieder an einander gehängt, und jedes künftige erhält den Geisteserwerb aller vorhergegangenen.

b.) Der Mensch wird nakt gebohren, die Thiere bekleidet. In ihrer Bildung hat die Natur ihr Werk geendigt, und das Siegel der Vollendung darauf gedrückt; sie hat die feinere Organisation, durch eine rohere Decke vor dem Einflusse der gröbern Materie geschüzt. Im Menschen wurde das erste und wichtigste Organ, das des Betastens, das durch die ganze Haut sich verbreitet, geradezu der Einwirkung derselben blos gestellt: nicht aus Nachlässigkeit der Natur, sondern aus Achtung derselben für uns. Jenes Organ war bestimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um sie auf das genaueste unsern Zwecken angemessen zu machen: aber die Natur stellte es uns frei, in welchen Theil des Leibes wir unser Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als bloſse Masse betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aus einem Grunde, der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Theile des Leibes dasselbe feine Ge-

Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten; das beweisen diejenigen Menschen, die mit den Zehen nähen und schreiben, mit dem Bauche sprechen u. s. f.

c.) Jedes Thier hat, wie wir schon oben anmerkten, angebohrne Bewegungsfertigkeiten. Man denke an den Biber, die Biene u. s. f. Der Mensch hat nichts dergleichen, und sogar seine Lage, auf dem Rücken, wird dem Kinde gegeben, um den künftigen Gang vorzubereiten. — Man hat gefragt, ob der Mensch bestimmt sey auf vier Füssen zu gehen, oder aufrecht. Ich glaube, er ist zu keinem von beiden bestimmt; es ist ihm als Gattung überlassen worden, seine Bewegungsweise sich selbst zu wählen. Ein menschlicher Leib kann auf vier Füssen laufen; und man hat, unter Thieren aufgewachsene, Menschen gefunden, die dies mit unglaublicher Schnelligkeit konnten. Die Gattung hat, meines Erachtens, frei sich vom Boden emporgehoben, und sich dadurch das Vermögen erworben, ihr Auge rund um sich herum zu werfen, um das halbe Universum am Himmel zu überblicken, indeſs das Auge des Thieres durch seine Stellung an den Boden gefesselt ist, welcher seine Nahrung trägt. Durch diese Erhebung hat es der Natur zwei Werkzeuge der Freiheit abgewonnen, die beiden Arme, welche, aller animalischen Verrichtungen erledigt, am Körper hängen, blos um das Gebot des Willens zu erwarten, und lediglich zur Tauglichkeit für die Zwecke desselben ausgebildet werden. Durch ihren gewagten Gang, der ein immerfortdauernder Ausdruck ihrer Kühnheit und Geschicklichkeit ist, in Beobachtung des Gleichgewichts,

wichts, erhält sie ihre Freiheit und Vernunft stets in der Uebung, bleibt immerfort im Werden, und drückt es aus. Durch diese Stellung versezt sie ihr Leben in das Reich des Lichts, und flieht immerfort die Erde, die sie mit dem kleins möglichsten Theile ihrer selbst berührt. Dem Thiere ist der Boden Bette, und Tisch; der Mensch erhebt alles das über die Erde.

d.) Was den schon gebildeten Menschen am ausdrückendsten charakterisiret, ist das geistige Auge, und der die innersten Regungen des Herzens abbildende Mund. Ich rede nicht davon, daſs das erstere durch die Muskeln, in denen es befestigt ist, frei herumbewegt, und sein Blick dahin, dorthin geworfen werden kann; eine Beweglichkeit, die auch durch die aufrechte Stellung des Menschen erhöht, aber an sich mechanisch ist. Ich mache darauf aufmerksam, daſs das Auge selbst und an sich dem Menschen nicht blos ein todter, leidender Spiegel ist, wie die Fläche des ruhenden Wassers, durch Kunst verfertigte Spiegel, oder das Thierauge. Es ist ein mächtiges Organ, das selbstthätig die Gestalt im Raume umläuft, abreisset, nachbildet; das selbstthätig die Figur, welche aus dem rohen Marmor hervorgehen, oder auf die Leinwand geworfen werden soll, vorzeichnet, ehe der Meisel, oder der Pinsel berührt ist; das selbstthätig für den willkührlich entworfenen geistigen Begriff ein Bild erschafft. Durch dieses Leben und Weben der Theile untereinander ins unendliche, wird das, was sie irrdisches vom Stoffe an sich hatten, gleichsam abgestreift, und ausgeworfen, das Auge verklärt sich selbst zum Lichte, und wird eine sichtbare Seele. —

Daher, jemehr geistigere Selbstthätigkeit jemand hat, desto geistreicher sein Auge; je weniger, destomehr bleibt es ihm ein trüber, mit einem Nebelflore überzogener Spiegel.

Der Mund, den die Natur zum niedrigsten, und selbstigsten Geschäfte, zur Ernährung bestimmte, wird, durch Selbstbildung, der Ausdruck aller gesellschaftlichen Empfindungen, so wie er das Organ der Mittheilung ist. Wie das Individuum, oder, da hier von festen Theilen die Rede ist, die Raçe, noch thierischer, und selbstsüchtiger ist, drängt er sich hervor; wie sie edler wird, tritt er zurück, unter den Bogen der denkenden Stirne.

Alles dies, das ganze ausdrückende Gesicht, ist, wie wir aus den Händen der Natur kommen, nichts; es ist eine weiche ineinanderfliessende Masse, in der man höchstens finden kann, was aus ihr werden soll, und nur dadurch, daſs man seine eigne Bildung in der Vorstellung darauf überträgt, findet; — und eben durch diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig.

Dieses alles, nicht einzeln, wie es durch den Philosophen zersplittert wird, sondern in seiner überraschenden, und in einem Momente aufgefaſsten Verbindung, in der es sich dem Sinne giebt, ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nöthigt, die menschliche Gestalt überall, sie sey nun blos angedeutet, und werde erst durch ihn, abermals mit Nothwendigkeit, darauf übergetragen, oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen, und zu respektiren. Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig.

§. 7. *Beweiſs, daſs durch die aufgestellten Sätze die Anwendung des Rechtsbegriſſs möglich ist.*

I.) Personen, als solche, sollen absolut frei, und lediglich von ihrem Willen abhängig seyn. Personen sollen, so gewiſs sie das sind, in gegenseitigem Einflusse stehen, und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig seyn. Wie beides beisammen bestehen könne, dieses zu beantworten, ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft: und die ihr zum Grunde liegende Frage ist die: *wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?*

Bis jezt haben wir die *äussern* Bedingungen dieser Möglichkeit aufgezeigt. Wir haben erklärt, wie unter dieser Voraussetzung die im gegenseitigen Einflusse stehenden Personen, und wie die Sphäre ihres gegenseitigen Einflusses, die Sinnenwelt, beschaffen seyn müsse. Der Erweiſs unsrer Sätze stüzt sich lediglich auf die Voraussetzung einer solchen Gemeinschaft, welche selbst sich auf die Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns gründet. So sind alle bisherigen Folgerungen durch mittelbare Schlüsse abgeleitet aus dem Postulate, Ich bin Ich: und sind daher eben so gewiſs als dasselbe. Wir werden durch den systematischen Gang jezt zu der Erörterung der *innern* Bedingungen einer solchen Wechselwirkung geleitet.

Der lezte Punkt, auf welchem wir stehen geblieben, und von welchem aus wir jezt weiter vorschreiten, ist dieser: Aller willkührlichen Wechselwirkung freier Wesen, liegt eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das freie Wesen nöthigt durch seine bloſse Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, der andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum. — Hierdurch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntniſs, und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihrem Innern, aber sie sind isolirt, wie zuvor.

Es ist in jedem von beiden der Begriff vorhanden, daſs der andere ein freies, und nicht wie eine bloſse Sache zu behandelndes, Wesen sey. Werden nun durch diesen Begriff alle übrigen Begriffe derselben, und da ihr Wollen auch zu ihren Begriffen gehört, und durch dieses ihre Handlungen bestimmt werden, alles ihr Wollen, und Handeln bedingt, nach dem Gesetze des Widerspruchs, d. i. findet Denkzwang Statt, so werden sie auf einander willkührlich einwirken nicht *wollen können*, d. i. überhaupt nicht können; die physische Macht dazu sich nicht *zuschreiben* können, demnach sie auch nicht *haben*.

So ist es nun offenbar nicht. Ieder hat den Leib des andern auch gesezt als Materie, als bildsame Materie, laut des Begriffs: jeder hat sich überhaupt zugeschrieben das Vermögen die Materie zu modificiren. Ieder kann daher, offenbar den Leib des andern, inwiefern er materiell ist, subsumiren jenem Begriffe: sich denken, als ihn modificirend durch physische Kraft; und,

und, da sein Wille durch nichts beschränkt ist, als durch sein Denkvermögen, es auch *wollen*.

Aber jeder kann, eben darum, weil er frei ist, d. h. weil er in der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit wählen kann, die Ausübung seiner Kraft einschränken, also Gesetze, und insbesondere auch das angezeigte Gesez geben. Die Gültigkeit des Gesetzes hängt demnach lediglich davon ab, ob jemand consequent ist, oder nicht. Consequenz aber hängt hier ab von der Freiheit des Willens: und es läſst sich nicht einsehen, warum jemand consequent seyn sollte, wenn er nicht *muſs*: eben so wenig, als sich im Gegentheile einsehen läſst, warum er es *nicht* seyn sollte. Das Gesez müſste sich an die Freiheit richten. — Hier also ist die Grenzscheidung zwischen der Nothwendigkeit, und der Freiheit für unsere Wissenschaft.

II.) Es läſst kein absoluter Grund sich angeben, warum das vernünftige Wesen consequent seyn, und zu Folge desselben, das aufgezeigte Gesez sich *geben* sollte. Vielleicht aber läſst ein hypothetischer Grund dafür sich aufzeigen. — Nun ist sogleich dies darzuthun, daſs, wenn eine absolute Gemeinschaft zwischen Personen, als solchen, Statt finden solle, jedes Glied einer solchen Gemeinschaft das obige Gesez sich geben müsse. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen, lediglich insofern, inwiefern jede nur auf den höhern Sinn der andern einwirke, und demnach es der Freiheit derselben überlässt, die Einwirkung wahrzunehmen, das niedere Organ aber gänzlich unangegriffen, und ungehemmt läſst. Jede Einwirkung von solcher Art läſst die Freiheit dessen, auf welchen ge-

wirkt

wirkt wird, mithin die Gemeinschaft der Personen, als solcher, als freier Wesen, auf. Nun aber ist es einer jeden physisch gar wohl möglich, unmittelbar auf den materiellen Körper der andern Person zu wirken, wie wir so eben gesehen haben. Will sie in einer fortgesezten Gemeinschaft eine solche Einwirkung nie, so läſst sich dies nur denken dadurch, daſs sie jenes Gesez aufgenommen habe, und der Freiheit ihres Willens dadurch die Grenze vorschreibe; und — da kein anderer Grund für diese Beschränkung des Willens sich aufzeigen läſst, als der, daſs eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, seyn solle, — daſs sie es aus diesem Grunde, und in dieser Voraussetzung aufgenommen habe.

Wenn nun gezeigt werden könnte, daſs jedes vernünftige Wesen nothwendig das erstere wollen müſste, so lieſse sich auch die Nothwendigkeit der postulirten Consequenz darthun. Aber das läſst aus den bisher aufgestellten Prämissen sich nicht darthun. Es ist zwar gezeigt, daſs wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewuſstseyn kommen, mithin ein vernünftiges Wesen werden sollte, nothwendig ein anderes auf dasselbe einwirken müsse, als auf ein der Vernunft fähiges. Es sind Wechselsätze: keine Einwirkung, als auf ein vernünftiges Wesen, kein vernünftiges Wesen. Daſs aber, auch nachdem das Selbstbewuſstseyn gesezt ist, immerfort vernünftige Wesen auf das Subjekt desselben vernünftiger Weise einwirken müssen, ist dadurch nicht gesezt, und läſst sich daraus nicht ableiten, ohne die Consequenz, die erwiesen werden soll, selbst als Erweisgrund zu brauchen.

Das Postulat, dafs Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, fortdauernd Statt finden solle, erscheint demnach hier selbst als ein beliebiges, als ein solches, dafs jeder nur sich selbst durch die Freiheit aufgeben könne; giebt es aber einer sich auf, so unterwirft er dadurch zugleich nothwendig sich dem obigen Gesetze. (Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen; dieser Satz ist die Grenzscheidung zwischen Naturrecht, und Moral: und das charakteristische Merkmal einer reinen Behandlung der erstern Wissenschaft. In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit dies zu wollen. Man kann im Naturrechte jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen. Uebernimmt er dies nun, oder hofft er ihm zu entgehen, so kann man weiter kein Argument gegen ihn brauchen.)

III.) Man setze, dafs ich mit völliger *Freiheit*, wie es sich aus dem obigen versteht, den Vorsaz gefafst habe, mit freien Wesen, und, damit unsere Argumentation besser einleuchte, mit einem bestimmten freien Wesen C., als ein freier mit einem freien in Gemeinschaft zu stehen: was ~~habe ich dadurch~~ *gesezt*, und was habe ich nicht *gesezt*? Wir wollen den Saz *analysiren*.

Ich will in *Gemeinschaft* der vernünftigen gegenseitigen Behandlung stehen mit C. Aber eine Gemeinschaft ist nichts ohne *mehrere*. Ich denke daher hier die Person C. nothwendig mit dazu, und lege ihm in meinem Begriffe von ihm, denselben Vorsaz bei. — Ich selbst habe diesen Vorsaz mit Freiheit gefafst; ich

denke

denke C. laut meines Vorsatzes, als frei, ich muſs ihn auch in dem Ergebnisse des Vorsatzes, den ich ihm in meinem Begriffe anmuthe, als frei denken. Ich setze also nothwendig meine Gemeinschaft, als mit abhängig von dem freien Entschlusse des andern; also als zufällig, als Resultat eines *Wechselwollens.*

Ich will nichts weiter, als in *Gemeinschaft* der vernunftmäſsigen Behandlung mit ihm stehen; die Verfahrungsweise soll gegenseitig seyn. Wir wollen *beide* uns so behandeln. Er mich, ich ihn; ich ihn, er mich. Also habe ich auf den Fall hin, daſs *er* mich nicht so behandelt, in jenem Vorsatze nichts gesetzt; und, wenn hierüber weiter nichts da ist, als jener Vorsatz, auf diesen Fall überhaupt nichts gesetzt. Ich habe nicht gesetzt, daſs ich ihn als freies Wesen behandeln wolle, auch wenn er mich nicht so behandelt; eben so wenig, daſs ich ihn dann nicht als freies Wesen, sondern so behandeln wolle, wie *er* mich behandelt; ich habe darüber weder Eins noch das andere, ich habe *gar nichts* gesetzt. So wie seine Behandlung unter meinen Begriff nicht paſst, so fällt derselbe aufgestelltermaſsen hin, und das Gesetz, das ich mir durch ihn vorschrieb, die Verbindlichkeit, die ich mit mir selbst einging, fällt hin; ich bin durch sie in nichts mehr gehalten, und hänge wieder lediglich von meinem freien Entschlusse ab.

IV.) Die Resultate des bisher gesagten sind diese. Es läſst sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, daſs der andere neben dir auch frei seyn könne, zum Gesetze seines Willens, und seiner Handlungen machen sollte. So viel läſst sich einsehen, daſs eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist; und daſs sonach, wer diese Gemeinschaft wolle, nothwendig das Gesez auch wollen müsse; daſs es also hypothetische Gültigkeit habe. *Wenn eine* Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muſs das Rechtsgesez gelten.

Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt, durch ein gemeinschaftliches Wollen. Keiner kann durch seinen bloſsen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem andern realisiren, wenn der andere nicht denselben Willen hat, und zu Folge desselben sich dem dadurch bedingten Rechtsgesetze unterwirft. Hat der andere diesen Willen nicht, und welches der sichere Beweiſs davon ist, behandelt er den erstern dem Rechtsgesetze zuwider; so ist der erstere durch das Gesez selbst vom Gesetze losgesprochen. Es galt nur unter Bedingung des rechtsgemäſsen Betragens des andern; diese Bedingung ist nicht gegeben: also ist das Gesez zu Folge seines eignen Ausdrucks nicht anwendbar auf diesen Fall, und der erstere ist, wenn es weiter kein Gesez giebt, wie hier vorausgesezt wird, bloſs und lediglich an seine eigene Willkühr verwiesen: er hat ein Recht gegen den andern.

Die Schwierigkeit, welche die bisherigen Behandlungen der Rechtslehre gröſstentheils ungelöst gelassen haben, ist die: Wie mag doch ein Gesez gebieten, dadurch daſs es nicht gebietet, Kraft haben, dadurch

durch daſs es gänzlich cessirt, eine Sphäre begreifen, dadurch daſs es dieselbe nicht begreift? Die Antwort darauf ist: dies wird nothwendig erfolgen, wenn das Gesez sich selbst eine bestimmte Sphäre vorschreibt, die Quantität seiner Gültigkeit gleich bei sich führt. So wie es die Sphäre aussagt, von der es redet, bestimmt es dadurch zugleich diejenige, von der es nicht redet; und bescheidet sich ausdrücklich, von dieser nicht zu reden, noch über sie etwas vorzuschreiben. — Ich bin in Beziehung auf eine bestimmte Person von dem Geseze, sie als ein freies Wesen zu behandeln, losgesprochen, es hängt lediglich von meiner Willkühr ab, wie ich sie behandeln wolle, oder ich habe ein Zwangsrecht gegen sie, heiſst nichts weiter, und kann nichts weiter heiſsen, als: diese Person kann *durch das bloſse Rechtsgesez* (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesez) meinen Zwang nicht verhindern. Er ist nicht gegen *dieses* Gesez, und wenn sie nichts anders für sich anzuführen hat, als dasselbe, so muſs sie ihn leiden. *)

V. Die

---

*) Kant macht in seiner Schrift: *Zum ewigen Frieden*, die Lehrer des Naturrechts aufmerksam, auf den Begriff *einer lex permissiva*. Jedes Gesez, das die Quantität seiner Gültigkeit bei sich führt, ist eine solche. Denn indem es eine bestimmte Sphäre einschlieſst, läſst es alles, was auſser dieser Sphäre liegt, frei. Das Sittengesez ist nicht von der Art. Es sezt sich keine bestimmte Sphäre, sondern gebietet über alles Handeln der vernünftigen Geister, folglich hätte man aus ihm den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen.

V.) Die Anwendbarkeit des Begriffs vom Rechte ist jetzt vollkommen gesichert, und die Grenzen derselben sind bestimmt angegeben.

Es ist ein sicheres Kriterium aufgestellt, welchen Sinnenwesen Rechte zuzuschreiben sind, und welchen nicht. Jeder, der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subjekt des Rechts anzuerkennen. Alles aber, was diese Gestalt nicht hat, ist auszuschliessen aus der Sphäre dieses Begriffs, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede seyn.

Die Möglichkeit desjenigen, was durch den Rechtsbegriff bestimmt, und nach ihm beurtheilt werden soll, ist erwiesen: das gegenseitige Einwirken freier und vernünftiger Wesen auf einander. Es ist gezeigt, daſs solche Wesen, unbeschadet ihres Charakters der Freiheit, auf einander einwirken können.

Das Rechtsgesetz, als Gesetz überhaupt, ist bestimmt. Es ist dargethan, daſs es keinesweges ein mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freiheit sey: indem es physischer Weise eben so möglich ist, daſs vernünftige Wesen einander, ohne gegenseitige Achtung für ihre Freiheit, durch bloſse Naturkraft behandeln, als daſs jedes seine Kraft durch das Rechtsgesetz beschränke. Es ist dargethan, daſs, wenn dieses Gesetz wirklich gelte, und in Ausübung komme, dies nur dadurch geschehen könne, daſs jeder fortdauernd sich selbst mit Freiheit es zum Gesetze mache.

Die Quantität der Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist bestimmt angegeben. Es gilt überhaupt nur unter der

der Bedingung, und für den Fall, daſs eine Gemeinſchaft, ein wechſelſeitiges Einwirken zwiſchen freien Weſen, als ſolchen, unbeſchadet ihrer Freiheit, Statt finden ſolle. Da aber der Zweck dieſer Gemeinſchaft ſelbſt wieder bedingt iſt durch das Betragen desjenigen, mit welchem jemand in Gemeinſchaft treten will, ſo iſt ſeine Gültigkeit für die einzelne Perſon abermals bedingt dadurch, ob der andere ſich denſelben unterwerfe, oder nicht: wo es jedoch, in der Beurtheilung, gerade durch ſein Nichtgelten gilt, und den rechtswidrig behandelten zur willkührlichen Behandlung des Angreifers berechtigt.

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre.

§ 8. Deduktion der Eintheilung einer Rechtslehre.

I.) Soll überhaupt die Vernunft in der Sinnenwelt realisirt werden, so mufs es möglich seyn, dafs mehrere vernünftige Wesen, als solche, d. i. als freie Wesen neben einander bestehen.

Das postulirte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer aber ist, — es versteht sich *beständig*, und nach einer Regel, nicht etwa blos hier und da zufälliger Weise — nur dadurch möglich, dafs *jedes freie Wesen es sich zum Gesez mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken.* Denn

a.) das freie Wesen *kann*, und hat das physische Vermögen, die Freiheit der vernünftigen Wesen zu stören, oder überhaupt zu vernichten; aber

b.) es ist in Absicht der Wahl unter alle dem, was es kann, nur von seinem freien Willen abhängig; wenn es daher die Freiheit der übrigen nicht stört, so müfste das geschehen zu Folge eines *freien Entschlusses*, und

c.) wenn in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen eine solche Störung nie geschieht, noch geschehen kann,

kann, so wäre das nur zu erklären dadurch, daſs alle freie Wesen eine solche Verfahrungsweise sich selbst freiwillig zum *Gesetze* gemacht hätten.

*(Der jezt aufgestellte Saz ist nichts weiter als das Urtheil des über die Möglichkeit einer Gemeinschaft freier Wesen reflektirenden Philosophen, und soll nichts weiter seyn, noch bedeuten. *Wenn* freie Wesen als solche beisammenstehen sollen, so läſst sich dies nur auf die angezeigte Weise denken; dieses ist erweiſslich, und ist zur Gnüge erwiesen. Ob sie beisammenstehen sollen, und ob die Bedingung der Möglichkeit dieses Beisammenstehens, das Gesez, Statt finde; oder wer es etwa sey, der Eins und das Andere wolle, davon ist nicht die Rede. — Wir können vor der Hand über den Gesezgeber nur soviel sagen. Die Natur ist es, welche mehrere vernünftige und freie Wesen neben einander, in der Sinnenwelt, wollte, indem sie mehrere der Ausbildung zur Vernunft und Freiheit fähige Leiber producirte. Es wird nicht gesagt: die Natur hat Verstand und Willen, darüber bescheidet man sich seiner Unwissenheit; sondern nur: wenn man ihr etwa bei ihren Verrichtungen Verstand und Willen zuschriebe, so könnte ihr Plan kein anderer seyn, als der, daſs freie Wesen neben einander bestehen sollen. Sie wäre es daher, welche wollte, daſs die Freiheit jedes Einzelnen beschränkt sey, durch die Möglichkeit der Freiheit aller übrigen. Da sie aber alle überhaupt frei will, so will sie, daſs sie dieses Gesez freiwillig sich selbst auflegen. Daſs es ein Gesez für die Freiheit, keinesweges aber eines ihrer mechanischen Gesetze sey. Was sie denn doch

für Anstalten getroffen habe, um ihren Zweck, unbeschadet der Freiheit derselben zu erreichen, wird sich zeigen.)

Wir analysiren zuförderst nochmals das aufgestellte Gesez.

a.) es soll seyn ein *Gesez*, d. h. es soll unmöglich seyn, daſs davon eine Ausnahme geschehe, es soll allgemeingültig und kategorisch gebieten, nachdem es einmal übernommen ist.

b.) zu Folge dieses Gesetzes soll jeder einschränken seine *Freiheit*, d. i. den Umfang seiner mit Freiheit beschlossenen Handlungen, und Aeusserungen in der Sinnenwelt. Der Begriff der Freiheit ist sonach hier *quantitativ* und *materiell.*

c.) es soll sie einschränken durch die Möglichkeit der *Freiheit* anderer. Hier hat dasselbe Wort einen andern Sinn, und die Bedeutung desselben ist lediglich *qualitativ* und *formell.* Jeder soll überhaupt nur auch frei, eine Person seyn können: aber *wie weit* der Umfang seiner durch Freiheit möglichen Handlungen sich erstrecken solle, darüber wird durch das Gesez zunächst nichts bestimmt. Zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit eines andern unmöglich macht, hat keiner das Recht, zu allen übrigen freien Handlungen hat es ein jeder.

Es ist demnach die erste Frage: was gehört dazu, daſs jemand überhaupt frei, oder Person sey? Da der Inbegriff davon hier betrachtet wird, als Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseyns freier Wesen, so heiſst *es insofern ein Recht*; und aus demselben Grunde werden die Bedingungen der Freiheit und

Per-

Persönlichkeit hier nur insofern aufgezeigt, als eine Verlezung derselben durch physische Kraft möglich ist.

Dieses Recht, oder diese Rechte liegen im bloſsen Begriffe der Person, als einer solchen, und heiſsen insofern *Urrechte*. Die Lehre von denselben entsteht durch die bloſse Analyse des Begriffs der Persönlichkeit, inwiefern das in ihm enthaltene durch das freie Handeln anderer verlezt werden *könnte*, aber zu Folge des Rechtsgesetzes nicht *soll*.

Diese Lehre wird das erste Kapitel unsrer Rechtslehre ausmachen.

II.) Das so eben aufgestellte Urtheil ist *hypothetisch*. Wenn freie Wesen, als solche, bei einander bestehen sollen, so muſs jedes unter ihnen sich das beschriebene Gesez auflegen. Das erstere, von welchem man nicht weiſs, ob es gesezt sey, oder nicht, ist durch das leztere bedingt; *wenn sie* beisammenstehen sollen, so muſs jedes sich dieses Gesez geben, und wenn sie es sich nicht geben, so können sie nicht bei einander bestehen. — Der einzige Grund für den Philosophen, eine solche Gesezgebung anzunehmen, ist daher jene *Voraussetzung*.

Wir folgern daraus weiter so. Das Gesez ist bedingt, und ein mögliches Wesen, welches etwa jenes Gesez sich geben dürfte, kann es sich, soviel wir wenigstens bis jezt einsehen, nur als ein bedingtes geben. Es übernimmt dasselbe zur Erreichung des dabei vorausgesezten Zweckes. Es kann daher sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist, oder auch, das Gesez gilt für dasselbe nur insofern, als der Zweck erreichbar ist.

Nun

Nun aber ist der Zweck, mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, nur unter der Bedingung erreichbar, daſs diese Person selbst sich das Gesez gegeben habe, die Freiheit des andern, oder seine Urrechte zu respektiren. Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesez sich nich gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben Willen ich seine Urrechte respektiren sollte. Ohnerachtet daher ich mich überhaupt dem Gesetze unterworfen habe, bin ich doch, zu Folge des Gesetzes selbst, nicht verbunden, die Freiheit dieser bestimmten Person zu respektiren. — Ich denke mich unter dem Gesetze, und auch nicht; ich *denke mich* darunter *überhaupt:* ich denke mich nicht darunter in diesem bestimmten Falle. Zu Folge des erstern handle ich *rechtlich*, unter dem Gebote des Gesetzes, und habe daher ein *Recht:* zu Folge des leztern darf ich seine Freiheit, und Persönlichkeit angreifen, und mein Recht ist daher ein *Zwangsrecht.*

2.) weil das Gesez *bedingt* ist, und nur als ein solches übernommen werden kann. Darum kommt jeder Person das Recht zu, zu *urtheilen*, ob der Fall der Anwendung desselben da sey, oder nicht. Dieses Urtheilen ist hier, da es in Absicht auf das Rechtsgesez geschieht, ein *Richten.* Jeder ist nothwendig sein eigner *Richter*, und da, wo ein Zwangsrecht eintritt, ist der, der dieses Recht hat, zugleich der Richter des andern, gegen den er es hat, denn das *Zwangsrecht* ist nur durch jene Rechtserkenntniſs möglich. Auſser dieser Bedingung aber ist ursprünglich keiner der Richter des andern, noch kann er es seyn. —

Kein

Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts, ist das Resultat dieser Folgerung.

b.) Es kommt darauf an, daſs der, welcher zum Zwange berechtigt seyn soll, unter das Gesez, und als ein solcher gedacht werde, der sich ihm unterworfen habe; dem wenigstens aus seinen Handlungen nicht dargethan werden kann, daſs er demselben nicht gehorche. Ausserdem könnte wohl Zwang und Kraft zum Zwange da seyn, nimmermehr aber ein Recht dazu, als welches lediglich aus dem Gesetze fliesset. — Ferner ist Acht zu haben, auf *den* Charakter des Zwangsrechts, daſs es lediglich aus dem Stillschweigen des Gesetzes, aus seiner Nichtanwendbarkeit überhaupt auf diesen Fall, keineswegs aber etwa aus einem *Gebote* desselben herflieſst. Darum giebt es nur ein *Recht* zu zwingen, dessen man sich bedienen darf, oder auch nicht, keineswegs aber eine *Pflicht* zum Zwange.

Es ist aus der Deduktion des *Zwangsrechts*, die so eben geliefert worden, klar, in welchem Falle dasselbe eintreten könne: nemlich dann, wenn eine Person die Urrechte des andern verlezt. Nachdem daher im ersten Kapitel diese aufgestellt worden, so muſs es klar seyn, wenn sie verlezt sind. Dennoch ist es um der systematischen Uebersicht Willen nicht überflüssig, die Fälle, in denen das Zwangsrecht eintritt, einzeln aufzuzählen; und schärfer zu bestimmen: und dies wird im zweiten Kapitel der Rechtslehre geschehen.

III.) Das Zwangsrecht überhaupt, und jeder Fall des Zwangsrechts insbesondere hat seinen Grund; alles begründete aber ist nothwendig endlich, und geht nicht

wei-

weiter, als sein Grund geht. Läſst sonach die Grenze der Anwendbarkeit des Grundes sich bestimmen, so läſst auch die Grenze des Begründeten sich angeben. Der Grund meines Zwangsrechts ist der, daſs der andere dem Rechtsgesetze sich nicht unterwirft. Indem ich auf diesen Grund mich berufe, setze ich zugleich, daſs ich kein Zwangsrecht haben würde, wenn er sich dem Gesetze unterwürfe, und, quantitativ ausgedrückt, daſs ich nur insoweit ein solches Recht habe, als er sich dem Gesetze nicht unterwirft, und keines habe, inwiefern er sich demselben unterwirft. — Das Zwangsrecht hat seine Grenzen; die freiwillige Unterwerfung des andern unter das Rechtsgesez ist diese Grenze; jeder Zwang über diese Grenze hinaus, ist widerrechtlich. Dieser allgemeine Saz ist sogleich einleuchtend. Es ist nur, da wir ein reelles und kein blos formales Naturrecht lehren, die Frage, ob und wie diese Grenze in der Anwendung sich finden und bestimmen lasse. Ein Zwangsrecht tritt nicht ein, es sey denn ein Unrecht verlezt worden; dann aber tritt es sicher ein, und so ist das Recht überhaupt in jedem bestimmten Falle erweiſslich. Ferner ist sogleich klar, daſs der, welcher die Gültigkeit des Rechts will, jenen Angriff eines Unrechts nicht will, und, wenn er dennoch geschehen ihn vernichtet, und ungeschehen will. In dieser Rücksicht wäre denn auch seine Quantität *jedesmal erweiſslich*; es lieſse sich für jeden Fall die Grenze des rechtlichen Zwanges bestimmen; er gienge bis zur völligen Genugthuung, und Schadenersaz; so weit, bis beide Partheyen in den Zustand zurückversezt wären, in dem sie sich vor dem ungerechten Angriffe vorher befanden: und so wäre

denn

denn das Zwangsrecht der *Qualität*, und *Quantität* nach, durch die erlittene Beleidigung, genau bestimmt, und von keiner weitern Bedingung abhängig.

Aber — ein Umstand, den man in den neuern Behandlungen der Rechtslehre gröſstentheils übersehen hat — das Zwangsrecht gründet keinesweges sich lediglich darauf, daſs der andere nur in dem gegenwärtigen bestimmten Falle das Gesez nicht respektirt, sondern zuförderst darauf, daſs er dadurch kund thut, er habe jene Regel überhaupt sich nicht zum Gesetze gemacht. *Eine* ungerechte Handlung, selbst nach einer Reihe von rechtsgemässen, beweiſst, daſs die Regel des Rechts jemanden nicht unverbrüchliches Gesez sey, und daſs er bisher die Ungerechtigkeiten etwa aus andern Gründen unterlassen habe. Durch die Aeusserung einer solchen Denkart nun wird es klar, daſs kein freies Wesen sicher neben ihm bestehen könne; da Sicherheit lediglich auf ein Gesez sich gründen kann, und nur dadurch möglich wird; und der beleidigte wird sonach berechtigt, zur völligen Vernichtung seiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit, mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinschaft zu kommen. Das Zwangsrecht ist insofern *unendlich*, und hat gar keine Grenze, (ein Saz, den die Rechtslehrer bald einseitig behauptet, bald einseitig geläugnet haben), wenn nicht etwa der andere in seinem Herzen das Gesez übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft. Sobald er es aber übernimmt hört das Zwangsrecht auf, da die Fortdauer desselben sich lediglich auf die Fortdauer der Gesezlosigkeit des andern gründete; und jeder weitere Zwang ist von nun an widerrechtlich. In dieser Rücksicht ist die Grenze des *Zwanges bedingt*.

Wie soll nun die *Bedingung*, die herzliche Unterwerfung des andern unter das Rechtsgesez gegeben werden?

Nicht durch sein Bezeugen der Reue, durch sein Versprechen der künftigen Besserung, durch freiwillige Unterwerfung unter die Gewalt, Anbietung des Ersatzes u. s. f. denn es ist kein Grund da, an seine Redlichkeit zu glauben. Es ist eben sowohl möglich, daſs er nur durch seine gegenwärtige Schwäche, zu diesem Betragen bewogen worden, und nur die Gelegenheit, den Angegriffenen zu überwältigen sich nur besser ersehen wollen, als es möglich ist, daſs er es redlich meine, und jezt auf einmal eine Revolution in seiner Denkart vorgegangen sey. Auf das ungewisse hin kann der Angegriffene nicht die Waffen niederlegen, und seine ganze Sicherheit bloſs stellen. Er wird den Zwang fortsetzen; aber da die Bedingung des Rechts problematisch ist, ist sein Recht dazu selbst nur problematisch.

Eben so, der erste Angreifer, der sich etwa zum Schadenersatze, der durch das Rechtsgesez unbedingt gefordert wird, erboten, wird und muſs dem Angriffe auf ihn widerstehen, weil seine ganze Freiheit dabei gefährdet ist. Da es immer möglich ist, daſs er von nun an freiwillig sich der Regel des Rechts, als einem Gesetze, unterwerfe, und nie wieder etwas ihm entgegen unternehmen werde, und in diesem Falle der fortgesezte Zwang des andern widerrechtlich seyn würde, kann er wohl auch das Recht haben, zu widerstehen, und den andern zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung seiner Freiheit: aber auch sein Recht ist nur problematisch.

Das über die Grenze des Zwangsrechts entscheidende kann demnach nicht, für den äussern Gerichtshof zu Recht beständig gegeben werden, der Entscheidungsgrund beruht im Gewissen eines jeden. Es ist hier ein unauflöslicher Rechtsstreit, wie es scheint. Der Entscheidungsgrund könnte nur *durch die ganze künftige Erfahrung* gegeben werden.

Wenn nemlich der erste Angreifer, nachdem er wieder ganz frei ist, nie wieder etwas widerrechtliches unternähme: und der Angegriffene nach erhaltener Genugthuung, gleichfals mit völliger Freiheit, alles weitern Zwangs sich enthielte, so wäre zu glauben, daſs der erstere sich dem Gesetze unterworfen, und der leztere blos für sein Recht gestritten, also dasselbe nie übertreten hätte. Eine solche Erfahrung würde die gegenseitige Herstellung der Freiheit, das Ablassen vom Gebrauche physischer Gewalt von beiden Seiten, rechtsbeständig begründen.

Aber diese gegenseitige Herstellung der Freiheit — der Friede zwischen beiden ist nicht möglich, ohne daſs jene Erfahrung vorhergegangen sey. Denn — laut obigem — kann keiner es wagen, sein errungnes Uebergewicht aufzugeben im Glauben an die ihm mit Grund verdächtige Redlichkeit des andern Theils. *Das begründete ist nicht möglich, ohne den Grund; und der Grund ist nicht möglich, ohne das begründete.* Wir sind daher in einem Zirkel befangen. — Wie in einem solchen Falle nach synthetischer Methode verfahren werden müsse, und was in gegenwärtiger Untersuchung das Resultat dieses Verfahrens seyn werde, werden wir sogleich sehen.

Vorher wollen wir genauer ansehen, was wir so eben gefunden.

Ein Zwangsrecht überhaupt, als allgemeiner Begriff, läſst sich aus dem Rechtsgesetze ohne Mühe ableiten; aber so wie die Anwendung dieses Rechts gezeigt werden soll, verwickelt man sich in einen unauflöslichen Widerspruch; weil der Entscheidungsgrund einer solchen Anwendung in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, sondern in dem Gewissen eines jeden beruht. Das Zwangsrecht, als anwendbarer Begriff, steht mit sich selbst in offenbarem Widerspruche; indem nie zu entscheiden ist, ob in einem bestimmten Falle der Zwang rechtlich sey, oder nicht.

Es hängt davon, ob eine Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst möglich sey, oder nicht, nichts geringeres ab, als die Beantwortung der Frage: ob ein eigentliches Naturrecht möglich sey, inwiefern dadurch eine Wissenschaft des Rechtsverhältnisses zwischen Personen ausser dem Staate, und ohne positives Gesez bezeichnet werden soll. Da die mehresten Rechtslehrer sich begnügt, formaliter über den Rechtsbegriff zu philosophiren, und, wenn ihrem Begriffe nur die bloſse Denkbarkeit zukam, sich über die Anwendbarkeit desselben wenig bekümmert, kamen sie über die angezeigte Frage ganz leicht hinweg. Hier wird die erste Frage verneint, mithin auch die zweite: und um sich von der Evidenz dieser Lehre zu überzeugen, dazu gehört, daſs man sich eine bestimmte Einsicht in die Unmöglichkeit der Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst verschaffe, welche hier dargethan worden. Der aufgestellte Saz ist sonach von vorzüglicher Wichtigkeit für unsre ganze Rechtslehre.

Der Zirkel war der: die Möglichkeit des gegenseitigen Freilassens ist bedingt durch die ganze künftige Erfahrung; aber die Möglichkeit der künftigen Erfahrung ist bedingt durch das gegenseitige Freilassen. Nach der in der Wissenschaftslehre erwiesenen Methode werden, um den Widerspruch zu heben, die beiden Glieder synthetisch vereinigt. *Gegenseitiges Freilassen, und die ganze künftige Erfahrung müssen Eins, und ebendasselbe seyn*, oder, deutlicher, in der gegenseitigen Freilassung muſs schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen, und durch sie verbürgt werden.

Daſs dieser Saz aufgestellt werden muſste, daran ist kein Zweifel; es ist nur die Frage, wie das in ihm geforderte möglich sey.

Zuförderst ist sogleich klar, daſs, zu Folge dieser Forderung, die ganze künftige Erfahrung, und zwar die begehrte Erfahrung der vollkommnen Sicherheit beider, in einem Momente, in dem der Freilassung, vergegenwärtigt werden soll, und zwar gültig für die äussere Ueberzeugung, da keiner die innern Gesinnungen des andern wissen kann. Beide müſsten es sich daher unmöglich, physisch unmöglich machen, einander fernerhin anzugreifen, und zwar so, daſs der andere Theil diese Unmöglichkeit einsehen, und davon überzeugt seyn müsse. Die Sicherung für die Zukunft heiſst *Gewährleistung, Garantie*.

Der obige Saz sagt demnach: sie müssen einander gegenseitig Sicherheit garantiren; ausserdem könnten sie nicht länger neben einander bestehen, sondern einer von beiden müſste nothwendig zu Grunde gerichtet werden.

Es fragt sich weiter, wie diese Garantie möglich sey. — Sie konnten darum die Waffen nicht niederlegen, weil keiner dem andern trauen konnte. Sie müſsten sie demnach, d. i. ihre ganze Macht, niederlegen in die Hände eines *dritten*, dem beide trauen. Diesem Dritten müſsten sie auftragen, denjenigen von beiden, der den andern angreifen würde, sogleich zurück zu drängen. Er müſste dies vermögen, er müſste also *übermächtig* seyn. Dieser Dritte würde sonach das Zwangsrecht für beide ausüben. — Soll er dies, so müssen ihm beide zugleich die Entscheidung ihrer gegenwärtigen Streitigkeit sowohl, als deren, die möglicher Weise künftig zwischen ihnen entstehen könnten, d. h. sie müſsten ihm ihr *Recht des Gerichts* übergeben. Sie müssen ihm dasselbe ohne Vorbehalt übergeben; es muſs von ihm keine Appellation Statt finden. Denn wenn einer unter ihnen das Urtheil ihres nunmehrigen gemeinschaftlichen Richters leiten könnte, so verschaffte er noch immerfort sich selbst Recht; aber der andre traut ihm nicht, kann demnach auf diese Bedingung den Vertrag nicht eingehen. *Beide müssen also ihre physische Macht, und ihr Rechtsurtheil, d. i. alle ihre Rechte jenem Dritten unbedingt unterwerfen.*

IV.)

Thesis. Die Freiheit der Person, ist nach dem Rechtsgesetze durch nichts beschränkt, als durch

die

die Möglichkeit, daſs andere neben ihr auch frei seyn, und Rechte haben können. Alles was keines andern Rechte kränkt, soll sie nach dem Rechtsgesetze thun dürfen, denn darinn eben besteht ihr Recht. Jeder hat das Recht über diese Grenze seiner freien Handlungen selbst zu urtheilen, und dieselbe zu vertheidigen.

Antithesis. Nach einer richtigen Folgerung aus demselben Rechtsgesetze, muſs jede Person ihre Macht und ihr Rechtsurtheil, gänzlich, und ohne allen Vorbehalt veräussern, wenn je ein rechtlicher Zustand unter freien Wesen möglich seyn soll. Sie verliert dadurch das Recht, über den Umfang ihrer Rechte zu urtheilen, und sie zu vertheidigen völlig, wird abhängig von der Erkenntniſs und dem guten Willen dessen, dem sie sich unterworfen hat, und hört demnach auf, frei zu seyn.

Der leztere Saz widerspricht dem erstern. Der erstere ist das Rechtsgesez selbst; der zweite eine richtige Folgerung aus diesem Gesetze. Also steht das Rechtsgesez in Widerspruche mit sich selbst. Dieser Widerspruch muſs gehoben werden: der eigentliche Siz desselben ist dieser: Ich kann unter dem Gebiete des Rechtsgesetzes von meiner Freiheit nichts weiter aufgeben, als erforderlich ist, damit die Rechte anderer, mit denen ich in der Sinnenwelt in Gemeinschaft komme, dabei bestehen können. Jezt soll ich alle meine Rechte in das Ermessen und die Gewalt eines Fremden niederlegen. Dies ist unmöglich, und widersprechend, wenn nicht bei dieser Unterwerfung, und durch sie meine ganze Freiheit, so viel nach dem Rechtsgesetze, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Theil kommt, gesichert ist.

Ich

Ich kann mich vernünftiger Weise nicht unterwerfen, und niemand hat nach dem Rechtsgesetze ein Recht, die Unterwerfung von mir zu fordern, ausser unter dieser Bedingung. Ich muſs daher selbst in eigner Person urtheilen können, ob die genannte Bedingung Statt habe. Meine Unterwerfung ist durch die Möglichkeit dieses Urtheils bedingt; und unmöglich, und widerrechtlich, wenn ein solches Urtheil nicht gefällt wird. Vor allem also, *ich muſs mit vollkommner Freiheit mich unterwerfen.*

Nach der Unterwerfung habe ich, wie ausdrücklich gesagt und erwiesen worden, kein weiteres Recht über den Umfang meines Rechts; mithin müſste das begehrte Urtheil *vor* der Unterwerfung möglich seyn, und wirklich gefällt werden.

Es soll das Urtheil seyn, daſs im Zustande der Unterwerfung meiner rechtmässigen Freiheit nie Abbruch geschehen wird, daſs ich nie etwas von derselben werde aufopfern müssen, als dasjenige, was ich auch meinem eignen Urtheile nach, zu Folge des Rechtsgesetzes, hätte aufgeben müssen: die ganze künftige Erfahrung, im Zustande der Unterwerfung, soll demnach vor der Unterwerfung vorher vergegenwärtiget werden, d. h. es soll mir Garantie über meine vollkommne Sicherheit innerhalb der Grenzen meines Rechts geleistet werden.

Zuförderst: *was* soll mir garantiret werden? — Vollkommne Sicherheit aller meiner Rechte, sowohl vor dem, dem ich mich unterworfen habe, als, durch seinen Schutz, vor allen Individuen, mit denen ich in Gemeinschaft kommen konnte. Ich soll bis zur Ueberzeugung einsehen können, daſs alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen. Es müssen daher *Normen* dieser künftigen Rechtsurtheile, meiner Prüfung vorgelegt werden, in welchen das Rechtsgesez auf die möglichen Fälle, welche vorkommen können, angewendet sey. Solche Normen heissen *positive Gesetze*; das System derselben überhaupt, *das* (positive) *Gesez.*

a.) Alle positiven Gesetze stehen näher, oder entfernter, unter der Regel des Rechts. Es giebt in denselben keine Willkühr, und kann keine geben. Sie müssen so seyn, daſs jeder verständige, und unterrichtete dieselben Gesetze nothwendig geben müſste.

b.) Die Regel des Rechts überhaupt wird in ihnen auf die einzelnen Objekte, über welche jene Regel entscheidet, angewandt. Das positive Gesez schwebt in der Mitte, zwischen dem Rechtsgesetze, und dem Rechtsurtheile. Im positiven Gesetze wird die Regel des Rechts auf bestimmte Objekte, im Rechtsurtheile das positive Gesez auf bestimmte Personen angewendet. — Der bürgerliche Richter hat nichts zu thun, als zu entscheiden, was geschehen sey, und das Gesez anzuführen. Der Rechtsspruch muſs schon im Gesetze enthalten seyn, wenn die Gesezgebung klar, und vollständig ist, wie sie soll.

Der aufgestellte Widerspruch ist zum Theil gehoben. Wenn ich mich dem Gesetze, einem durch mich geprüften, und gebilligten Gesetze unterwerfe, welche

welche Prüfung erwiesener Maaſsen die ausschliessende Bedingung der rechtlichen Möglichkeit meiner Unterwerfung ist, so unterwerfe ich mich nicht der veränderlichen Willkühr eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesezten Willen: und zwar, da das Gesez so ist, daſs ich selbst nach der Regel des Rechts es so geben müſste, meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich nothwendig haben müſste, wenn ich gerecht bin, und also überhaupt Rechte haben soll: meinen Willen, der meine Rechtsfähigkeit überhaupt bedingt; denn habe ich einen andern Willen, so wäre derselbe, da das Gesez der allein gerechte Wille ist, ungerecht, und ich wäre demnach, da nur derjenige Rechte hat, der selbst dem Rechtsgesetze sich unterwirft, völlig rechtlos. Weit entfernt demnach durch diese Unterwerfung meine Rechte zu verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äussere, daſs ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle. Obgleich ich unterworfen bin, bleibe ich immer fort nur *meinem* Willen unterworfen. Mein Recht des Gerichts habe ich auf ein Mal für mein ganzes Leben, und für alle mögliche Fälle wirklich ausgeübt; und nur die Sorge, meine Rechtssprüche durch meine eigne physische Macht auszuführen, ist mir abgenommen.

Resultat. Nur an den nothwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gesetzes kann man, vernünftiger Weise, seine Macht und sein Rechtsurtheil veräussern, keineswegs aber an einen freien, und in seinen Entschliessungen veränderlichen Willen eines Menschen. Nur das erste erfordert das Rechtsgesez, nur dies ist Bedingung aller Rechte. Das leztere ist nicht geradezu gegen das Gesez, weil das Recht nicht Pflicht ist, und man also seine Rechte gar wohl aufgeben darf; aber es folgt auch nicht aus dem Gesetze.

V.) Der aufgezeigte Widerspruch ist zum Theil, aber auch nur zum Theil gehoben. Dem sich unterwerfenden sollte Garantie für die künftige Sicherheit aller seiner Rechte geleistet werden, durch das *Gesez*. Aber was ist das Gesez? Ein Begriff. Wie soll es denn ins Leben eingeführt, wie soll dieser bloſse Begriff in der Sinnenwelt realisiret werden? — Wir zeigen die Frage noch von einer andern Seite.

Jemanden die Gewähr leisten für die Sicherheit seiner Rechte heiſst: es sich unmöglich machen, dieselben anzugreifen, so daſs er von dieser Unmöglichkeit überzeugt seyn müsse. Nun soll bei der Unterwerfung dem Unterworfenen nicht nur die Sicherheit vor dem, welchem er sich unterworfen hat, sondern Sicherheit vor allen Personen, mit denen er jemals in Gemeinschaft kommen kann, garantirt werden: es soll also überhaupt unmöglich seyn, daſs seine Rechte verlezt werden, und er soll von dieser gänzlichen Unmöglichkeit vor der Unterwerfung vorher sich überzeugen können. Nun ist diese Unmöglichkeit allerdings im Willen des Gesetzes enthalten; aber es ist die weit höhere Frage: wie soll ihm denn nun wieder *die* Garantie geleistet werden, daſs das Gesez, und nur das Gesez herrschen werde?

Er soll vor dem Gesetze selbst sicher seyn; es muſs daher nie die Macht desselben gegen ihn gewendet werden, als in den durch das Gesez vorausbestimmten

ten Fällen. Er soll durch das Gesez vor allen andern sicher seyn: dasselbe muſs also stets handeln, wo es zu handeln hat. Es muſs nie ruhen, wo es geweckt wird.

Kurz: *Das Gesez muſs eine Macht seyn*: der Begriff des *Gesetzes*, aus dem lezten Theile unsrer Untersuchung, und der der *Uebermacht*, aus dem nächst vorhergegangenen müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesez selbst muſs die Obergewalt, die Obergewalt muſs das Gesez seyn, beide Eins und eben dasselbe: und ich muſs bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, daſs es so ist; daſs es völlig unmöglich sey, daſs je eine Gewalt, ausser der des Gesetzes, sich gegen mich richte.

Unsere Aufgabe ist genau bestimmt. Es ist die Frage zu beantworten: *Wie wird das Gesez eine Macht?* Die Macht, die wir suchen, liegt nicht unmittelbar in der Natur, es ist keine mechanische Macht, wie sich dies oben gezeigt hat, und die Menschen haben allerdings die physische Kraft Ungerechtigkeiten auszuüben. Die zu suchende Macht müſste demnach eine solche seyn, die von einem Willen abhängt. Nun aber soll dieser Wille nicht frei, sondern nothwendig und unabänderlich durch das Gesez bestimmt seyn. Einen solchen Willen, als Willen eines Individuum, kann es nicht geben, so daſs jeder andere auf die Rechtmässigkeit desselben sich immer sicher verlassen könnte. Es müſste daher etwa sich so verhalten, daſs der zu suchende Wille nur da Macht hätte, wo er das Gesez wollte, und keine hätte, wo er es nicht wollte: und so ist unsre Aufgabe näher bestimmt die:

Einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar eine Macht ist, wenn er das Gesez will.

Eine Uebermacht über ein freies Wesen könnte nur dadurch entstehen, daſs *mehrere* freie Wesen sich vereinigten, denn es giebt in der Sinnenwelt nichts, das mächtiger sey, als ein freies Wesen; (eben darum, weil es frei ist, und seiner Kraft mit Besonnenheit eine zweckmässige Richtung geben kann) und nichts, das mächtiger sey, als der Einzelne, ausser Mehrere. Ihre Stärke würde demnach lediglich in ihrer Vereinigung bestehen. Nun soll ihre Macht davon abhängen, daſs sie das Gesez, oder das Recht wollen. Ihre *Vereinigung* demnach, worauf ihre Macht beruht, müſste davon abhängen: das einzige Band dieser Vereinigung müſste das Wollen des Rechts seyn. Sobald sie das Unrecht wollten, müſste ihr Bund, und mit ihm ihre ganze Macht sich auflösen.

Das nun, daſs durch das Wollen des Unrecht, die Uebereinstimmung unterbrochen wird, ist bei jeder Vereinigung freier Wesen nothwendig der Fall. Eine Anzahl freier Wesen vereinigen sich, heiſst: sie wollen mit einander leben. Aber sie können gar nicht bei einander bestehen, wenn nicht jeder seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt. Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder Einzelne für sich selbst so viel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller, in Einem Begriffe, als Einem Willen, so theilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Theilen, er geht darauf, daſs alle mit einander frei seyen, daſs daher die Freiheit eines jeden

be-

beschränkt sey durch die Freiheit aller übrigen *). Das Einzigmögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt, ist das Recht: und da hier eine bestimmte Anzahl Menschen von bestimmten Neigungen, Beschäftigungen, u. s. f. bei einander sind, das Recht in *Anwendung auf sie*, d. h. ihr *positives Gesez*. So gewiſs sie alle einig sind, so gewiſs wollen sie das Gesez. Wenn auch nur Einer unterdrückt werden soll, so giebt dieser Eine seinen Willen gewiſs nicht darein, und es sind nicht mehr alle einig.

Das, worüber sie übereinstimmen, ist ihr positives, die Grenzen der Rechte und Freiheiten eines jeden Einzelnen unter diesen Umständen bestimmendes Gesez, wurde behauptet. Den Willen dieses Gesetzes müssen sie nun nicht eben ausdrücklich äussern, noch ist es nöthig, etwa die Stimmen darüber zu sammlen, wodurch man denselben sehr unrein erhalten würde.

---

*) Rousseau's volonté generale, deren Unterschied von der volonté de tous keineswegs sogar unbegreiflich ist. Alle Einzelnen wollen, jeder soviel als möglich, für sich behalten, und allen übrigen so wenig als möglich lassen; aber eben darum, weil dieser ihr Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als leztes Resultat bleibt, ist, daſs jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel mit einander begriffen sind, so mag man immer annehmen, daſs jeder den andern bevortheilen wolle; da aber keiner von beiden der Bevortheilte seyn will, so vernichtet sich dieser Theil ihres Willens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, daſs jeder erhalte, was Recht ist.

würde. Jeder, der ihre Anzahl, ihre Beschäftigungen, ihre ganze Lage kennt, kann ihnen sagen, worüber alle einstimmen. Ihr Gesez ist ihnen durch die Rechtsregel, und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Faktoren das Produkt gegeben ist; jeder verständige kann dasselbe suchen. Der *Inhalt* des Gesetzes hängt schlechterdings nicht ab von der Willkühr, und der geringste Einfluſs derselben darauf, macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Saamen der Zwietracht, und den Grund ihrer künftigen Auflösung. Die *Form* des Gesetzes, seine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung der Einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen. Also — nur über Recht und Gesez sind alle einig; und wer mit allen einig ist, der will nothwendig Recht und Gesez. In einer solchen Verbindung sind nicht zwei Individuen anzutreffen, von denen der eine etwas anders wollte, als der andere. Sobald aber zwei Individuen in ihren Wollen uneinig sind, ist wenigstens einer von ihnen auch mit allen übrigen nicht einig, sein Wille ist ein individueller, und eben darum ein ungerechter Wille. Ist der Wille des andern, mit dem er in Rechtsstreit gerathen, übereinstimmend mit dem Willen der Gemeine, so hat dieser nothwendig recht.

Es ist keine Frage, ob in einer solchen Verbindung der gerechte Wille, wenn er sich in Handlung sezte, nicht stets übermächtig seyn würde, über den ungerechten Willen, da der leztere stets nur der Wille eines Einzelnen, der erste aber der Wille der Gemeine ist.

Es ist nur die Frage, wie es einzurichten sey, daſs dieser Wille der Gemeine stets thätig sey, und wirke, wo er zu wirken, und einen individuellen Willen zu unterdrücken hat; daſs es sich sonach mit den physischen Kräften der Einzelnen gerade so verhalte, wie es sich mit dem Willen der Einzelnen bei Vereinigung derselben im Begriffe verhält, daſs die einzelnen Kräfte gerade so mit der Kraft der Gemeine in Eine verschlungen werden, wie bei der synthetischen Vereinigung des Willens aller zu Einem Begriffe, der einzelne Wille mit dem Willen der Gemeine in Einen Willen verschlungen wird. Dies muſs nothwendig und nach einer strengen Regel erfolgen, denn es soll ja jedem, der sich unterwirft, die ihn völlig überzeugende Garantie gegeben werden; die absolute Unmöglichkeit soll ihm dargethan werden, daſs in der Verbindung irgend eine andere Macht gegen ihn thätig seyn werde, als die des Gesetzes, und daſs jede andere durch das Gesez sogleich werde zurückgedrängt werden — daſs gar nicht etwa vom Zufalle, vom guten Willen eines andern, u. s. f. abhänge, sondern daſs aus der Organisation des Ganzen erfolge, daſs das Gesez allemal sicher in Ausübung kommen müsse.

Die stärkste, und einzig hinreichende Garantie, die jeder Einzelne mit Recht fordern kann, ist die, daſs die Existenz der Gesellschaft selbst an die Wirksamkeit des Gesetzes gebunden sey.

So ist es im *allgemeinen* schon der Natur der Sache nach. Wenn die Ungerechtigkeit allgemein würde, so müſste die Gesellschaft sich nothwendig auflösen, und dadurch zu Grunde gehen. Aber hier, und

und da und dort einmal eine Strenge über die Schranken des Gesetzes hinaus, oder eine Unthätigkeit des Gesetzes, trennt nicht nothwendig die Verbindung. Dies wäre nun für den Einzelnen eine schlechte Garantie, daſs zwar ihm für seine Person, und so auch andern Individuen wohl Gewalt geschehen könne, daſs aber nie allen zugleich Unrecht geschehen werde.

Das Verhältniſs müſste daher so seyn, daſs aus jeder noch so geringfügig scheinenden Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen nothwendig Ungerechtigkeit gegen alle erfolgte. Wie ist dies einzurichten? Das Gesez soll nothwendig That seyn. Es wird ganz gewiſs immer That seyn, wenn umgekehrt die *That Gesez* ist, d. i. wenn alles, was in der Verbindung einmal, und von Einem geschehen darf, blos dadurch, daſs es von diesem, dieses Eine Mal geschieht, gesezlich wird, und von allen geschehen darf, welche Lust dazu haben; wenn jede Handlung eines jeden ein allgemeingültiges Gesez wirklich giebt. In einer solchen Verbindung trifft jede Ungerechtigkeit nothwendig alle; jede Vergehung ist ein öffentliches Unglück; was mir wiederfahren durfte, darf von nun an jedem Einzelnen in der ganzen Gemeine wiederfahren, und wenn nur noch Einer sicher seyn soll, so muſs es die erste Angelegenheit *aller* seyn, mich zu schützen, mir zu meinem Rechte zu verhelfen, und das Unrecht zu bestrafen. Es ist klar, daſs diese Garantie hinreichend ist: daſs, bei einer solchen Einrichtung, das Gesez stets wirken, aber auch nie seine Grenze überschreiten wird, weil das Ueberschreiten derselben ja auch gesezlich für alle würde.

Es ist klar, daſs derjenige, der in eine solche Verbindung tritt, seine Freiheit erhält, ob er sie gleich aufgiebt, und dadurch sie erhält, daſs er sie aufgiebt, daſs durch ihren Begriff alle Widersprüche gelös't, und durch ihre Realisation die Herrschaft des Rechts realisirt werde; daſs jeder, der die Herrschaft des Rechts wolle, eine solche Verbindung nothwendig wollen müsse. — Daſs daher durch den Begriff derselben der Umkreis unsrer Untersuchung geschlossen sey. Die nähere Analyse dieses Begriffs wird im dritten Kapitel unsrer Rechtslehre *vom gemeinen Wesen* vorgetragen werden.

Erstes Kapitel der Rechtslehre.

Deduktion des Urrechts.

§. 9. *Auf welche Weise ein Urrecht sich denken lasse?*

Von Rechten kann geredet werden nur unter der Bedingung, daſs eine Person, als Person, d. h. als Individuum gedacht, demnach auf andere Individuen bezogen werde, daſs zwischen ihr und jenen, wenn auch nicht eine wirkliche Gesellschaft gesezt, dennoch eine mögliche eingebildet werde. Das was zunächst und für die blos spekulative Untersuchung Bedingungen der Persönlichkeit sind, wird zu Rechten lediglich dadurch, daſs andere Wesen gedacht werden, die nach dem Rechtsgesetze dieselben nicht verletzen dürfen. Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne daſs ihre Rechte einander gegenseitig einschränken, demnach, ohne daſs der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle. Es wäre mithin gar nicht möglich über die Rechte als Urrechte, d. h. ohne Rücksicht auf die durch die Rechte andrer nöthigen Beschränkungen, zu reflektiren. Dennoch muſs eine solche Untersuchung der Rechte in einem gemeinen Wesen vorausgehen, und sie begründen. Es muſs sonach von jener Beschränkung abstrahiret werden, wozu denn auch die freie Spekulation sich so leicht bequemt, daſs sie diese Abstraktion sogar unwillkührlich macht, und nur erinnert werden muſs, daſs sie dieselbe gemacht hat. Von Seiten der Möglichkeit ist daher keine Schwierigkeit.

Nur ist zu erinnern, und wohl einzuschärfen, *daſs* diese Abstraktion gemacht worden, daſs mithin der dadurch hervorgebrachte Begriff zwar ideale Möglichkeit (für das Denken), aber keine reelle Bedeutung hat. Vernachlaſsigt man diese Bemerkung, so erhält man eine lediglich formale Rechtslehre. — Es giebt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit andern Rechte, wie er denn, nach den obigen höhern Principien, überhaupt nur in der Gemeinschaft mit andern gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine bloſse *Fiktion*, aber sie muſs, zum Behuf der Wissenschaft, nothwendig gemacht werden. Ferner ist klar, und hier nochmals zu erinnern, ohnerachtet es schon oftmals eingeschärft worden, daſs nur insofern die Bedingungen der Persönlichkeit als Rechte zu denken sind, inwiefern sie in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden könnten:

daſs es daher z. B. allerdings ein Recht der sinnlichen Selbsterhaltung, der Erhaltung meines Leibes, als eines solchen, keineswegs aber ein Recht frei zu *denken*, oder zu *wollen* geben könne; daſs man allerdings ein Zwangsrecht gegen denjenigen hat, der uns an unserm Leibe angreiſt, keineswegs aber gegen den, der uns etwa in den uns beruhigenden Ueberzeugungen stört, oder durch sein unmoralisches Betragen, uns ein Aergerniſs giebt.

§. 10. *Definition des Urrechts.*

Ieder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des andern, (so daſs auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne), ist der Grundsaz aller Rechtsbeurtheilung. Der Begriff der Freiheit in der leztern Stelle, der, wie schon oben erinnert worden, nur formale Bedeutung hat, giebt den Begriff des Urrechts, desjenigen Rechts, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll. Wir erörtern ihn jezt genauer.

Dieser Begriff ist der *Qualität* nach ein Begriff von dem Vermögen, absolut erste Ursache zu seyn; der *Quantität* nach, hat das darunter begriffene gar keine Grenzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, daſs die Person frei seyn solle, nicht aber, in wie weit sie frei seyn solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein blos formaler aufgestellt ist. Der *Relation* nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesez der

Um-

Umfang der freien Handlungen anderer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten; und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt. Es ist nur von einer *Kausalität* in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der *Modalität* nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit. Iede Person soll schlechthin frei seyn.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Urſache* zu seyn. (schlechthin nie bewirktes.)

§. 11. *Analyse des Urrechts.*

Im Begriffe einer Wirkung, und zwar einer absoluten Wirkung, liegt folgendes beides. 1.) daſs die Qualität, und Quantität des Thuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sey. 2.) daſs aus dem Gesetztseyn des erstern die Qualität und Quantität des Leidens im Objekte der Wirkung unmittelbar folge; so daſs man von jedem auf jedes andere übergehen, durch eins unmittelbar das andere bestimmen könne, nothwendig beide kenne, sobald man eins kennt.

Inwiefern die Person der absolute und lezte Grund des Begriffs ihrer Wirksamkeit, ihres Zwecksbegriffs ist, liegt die darinn sich äuſsernde Freiheit auſser den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, denn sie tritt nie ein in die Sinnenwelt, und kann in ihr nicht gehemmt werden. Der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem

Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der lezte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe. (Dieser ist Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt: und, wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, selbst das Ich. —) So urtheilen wir im gemeinen Leben immerfort. *Ich* war nicht da. *Er* hat *mich* gesehen. *Er* ist gebohren, gestorben, begraben u. s. f.

Daher

I.) Der Leib, als Person betrachtet, muſs absolute und lezte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit seyn. In welche Grenzen, und unter welche Gesetze der Leib durch seine eigne Organisation eingeschlossen seyn möge, thut hier nichts zur Sache, und kommt nicht mit in Rechnung. Was ihm nicht ursprünglich zukommt, das *ist* er nicht. Nur — alles, was in ihm physisch möglich ist, muſs in ihm wirklich gemacht werden dürfen, wenn die Person will, und nur wenn sie will. Er muſs durch eine äussere Ursache weder in Bewegung gesezt, noch in seiner Bewegung gehemmt; es muſs überhaupt gar nicht unmittelbar auf ihn gewirkt werden.

II.) Aus seiner Bewegung muſs die dadurch *mögliche* Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen. Nicht eben die dabei gedachte, und beabsichtigte. Denn wenn jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine thätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig genug berechnet hat, und darum etwas gegen seine Absicht erfolgt, so ist die Schuld sein eigen, und er hat über keinen ausser sich zu klagen.

gen. Aber die Sinnenwelt muſs nur nicht durch eine fremde, ausser ihr liegende freie Kraft, seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden, denn dadurch hörte er auf, freie Ursache zu seyn.

III.) Nun aber folgt ja die zweckmäſsige Bestimmung des Leibes, um auf eine Sache zu wirken, erst auf die Erkenntniſs, und aus der Erkenntniſs der Sache, auf welche gewirkt werden soll; und das freie Wesen ist sonach zulezt doch abhängig. Nun ist dies im Ganzen schon vorlängst zugestanden, und von der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen. Wirksamkeit und bestimmte Erkenntniſs, bedingen einander wechselseitig, und füllen dieselbe Sphäre aus, wie oben erwiesen und erklärt worden. Ueber das Gegebenseyn des Objekts hinaus kann man gar nicht wirken wollen; dies widerspricht dem Wesen der Vernunft: nur innerhalb der Sphäre desselben ist die Person frei.

Um dies näher zu bestimmen: es ist in dem Umfange des Gegebenen, und unter der Bedingung, daſs etwas gegeben sey; frei, dasselbe zu lassen, wie es ist, oder es anders zu machen, und es so zu machen, wie es nach seinem Zweckbegriffe seyn soll. Es ist frei das Mannigfaltige ihm gegebene wechselseitig auf einander zu beziehen, durch einander zu bestimmen, an einander zu passen, und zu einem ihm zweckmäſsigen Ganzen zusammen zu fügen. Fehlt eines dieser Stücke, so ist es nicht frei, und nicht lediglich von seinem Willen abhängig.

Hierzu wird nun erfordert, daſs *alles so bleibe*, wie es durch das freie Wesen einmal erkannt, und in seinem Begriffe gesezt worden ist; es sey nun durch das-

dasselbe besonders modificirt, oder nicht modificirt. Das nicht modificirte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht worden ist, gerade dadurch, daſs *es nicht modificirt* worden ist, ein modificirtes. Die Person hat es zu Folge ihres Zweckbegriffs von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modificirt, weil es nur in dieser seiner natürlichen Gestalt dazu paſst, und würde es modificirt haben, wenn es dazu nicht gepaſst hätte; oder es hat seinen Zweck nach dieser Beschaffenheit des Dinges modificirt. Seine Enthaltung von einer gewissen Thätigkeit war selbst Thätigkeit, eine zweckmäſsige Thätigkeit, mithin eine Modifikation, wenn gleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem dieses Ding passen sollte.

Nun kann die Natur an sich, die unter mechanischen Gesetzen steht, sich nicht eigentlich verändern. Alle Veränderung widerstreitet ihrem Begriffe. Das was uns Veränderung der Natur durch sich selbst scheint, geschieht nach jenen unabänderlichen Gesetzen, und wäre für uns gar keine Veränderung, sondern etwas dauerndes, wenn wir jene Gesetze genug kennten. Wird nach ihnen etwas in unsrer auf unsre Zwecke berechneten Welt verändert, so ist das unsre eigne Schuld. Entweder, wir hätten auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn die Gesetze, nach denen die Veränderung geschieht, uns zu übermächtig sind; oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst und Geschicklichkeit zuvorkommen sollen, wenn sie nicht übermächtig sind. Nur andere freie

Wesen

Wesen könnten eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unsrer Welt, d. i. in dem System desjenigen, was wir erkannt, und auf unsere Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsre freie Wirksamkeit gestört. — Die Person hat das Recht zu fordern, daſs in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit, nach ihrer Erkenntniſs richtet, und sogleich desorientiret, und in dem Laufe ihrer Kausalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darinn vorfällt.

(Es liegt hier der Grund alles Eigenthumsrechts. Der mir bekannte, und meinen Zwecken, sey es auch nur in Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist *ursprünglich*, keinesweges *in der Gesellschaft*, als in welcher Rücksicht sich wohl noch nähere Bestimmungen finden dürften, mein Eigenthum. Niemand kann auf denselben einfliessen, ohne die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen. *)

---

*) Z. B. Man denke sich den isolirten Bewohner einer wüsten Insel, der sich von der Jagd in den Wäldern derselben nährt. Er hat die Wälder wachsen lassen, wie sie wollten; aber er kennt sie, und alle Bequemlichkeiten derselben für seine Jagd. Man kann die Bäume in seinen Wäldern nicht versetzen, oder sie niederwerfen, ohne ihm seine ganze erworbene Kenntniſs unnüz zu machen, und zu rauben; ohne seinen Lauf in Verfolgung des Wildes aufzuhalten, und also die Erwerbung seines Unterhaltes ihm zu erschweren, oder unmöglich zu machen, mithin, ohne die Freiheit seiner Wirksamkeit zu stören.

Es ist sonach hier der alte Streit gehoben, ob das Eigenthumsrecht an einem Dinge lediglich durch die Formation desselben, oder ob es schon durch den Willen, dasselbe zu besitzen, begründet werde. Es ist gehoben durch die synthetische Vereinigung beider Meinungen, wie es in einem streng nach synthetischer Methode verfahrenden Systeme nicht anders kommen konnte; dadurch, daſs gezeigt wird, die bloſse Unterordnung unter unsre Zwecke, ohne alle eigentliche Formation, sey doch immer eine Formation, weil sie eine freie Enthaltung von einer möglichen Thätigkeit, zu Folge eines Zwecks, voraussezt; und die Formation, wird sich weiter unten zeigen, giebt ein Eigenthumsrecht, lediglich inwiefern dadurch etwas unsern Zwecken unterworfen wird, und unterworfen bleibt. Der lezte Grund des Eigenthums an ein Ding ist sonach die Unterwerfung desselben unter unsre Zwecke.)

IV.) Die Person will, daſs ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heiſst: sie will, daſs eine ihrem Begriffe vom Zwecke ihrer Thätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar, wie sich versteht, und oben deutlicher in das Licht gesezt worden ist, in einem zukünftigen, dem Momente des Willens überhaupt, (nicht gerade unmittelbar,) folgenden Momente.

Es ist schon erinnert, daſs, wenn dies überhaupt möglich seyn soll, die Sachen in der Zukunft, d. i. nach der, entweder thätigen Einwirkung der Person, oder nach der zweckmäſsigen Unterlassung einer Thätigkeit, ungestört, und ihrem natürlichen Gange überlassen bleiben müssen, und daſs die Person durch jenen Willen unmittelbar auch das leztere will. Davon aber wird hier abstrahirt.

Aber es ist ferner klar, daſs sie dann auch, um wahrnehmen zu können, und auf eine schon jezt gedachte Weise, nach einer ihr schon jezt bekannten Regel wahrnehmen zu können, die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses der Theile ihres Leibes zu einander, d. i. ihres Leibes selbst, und die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses desselben zum Wollenden, und Erkennenden nothwendig wollen müsse; bestimmter, daſs sie wollen müsse, daſs für sie ein zukünftiger Zustand sey, und daſs derselbe aus ihrem gegenwärtigen, nach der ihr bekannten Regel, auf welche sie in ihrer Wirksamkeit Rücksicht genommen, erfolge. — Demnach durch den Willen, und lediglich durch ihn, wird in dem gegenwärtigen Momente die Zukunft umfaſst; durch ihn ist der Begriff einer Zukunft überhaupt, als einer solchen, erst möglich; durch ihn wird sie nicht nur umfaſst, sondern auch bestimmt; es soll eine *solche* Zukunft seyn, und damit sie eine solche seyn könne, soll ich ein solcher seyn. Soll aber ich ein solcher seyn, so muſs *ich* überhaupt *seyn* sollen.

(Es wird hier aus dem Wollen einer bestimmten Art der Existenz in der Zukunft, das Wollen einer Zukunft überhaupt, der Wunsch unsrer eignen Fortdauer, gefolgert; es wird behauptet, wir wollen — ursprünglich nach den Gesetzen der Vernunft, die hier denn auch mechanisch über uns herrschen, — fortdauern, nicht um der Fortdauer an sich, sondern um eines bestimmten Zustandes in der Fortdauer Willen;

wir betrachten die Fortdauer gar nicht als absoluten Zweck, sondern als Mittel zu irgend einem Zwecke. Das wird durch die Erfahrung offenbar bestätigt. Alle Menschen wünschen das Leben jedesmal, um irgend etwas, die edlern noch zu thun, die weniger edlen noch zu geniessen.)

Die Person will das angezeigte, so gewiſs sie überhaupt will, irgend etwas will, was es auch seyn möge. Dieses bestimmte Wollen ist sonach Bedingung alles Wollens; die Realisirung desselben, d. i. die Erhaltung unsers gegenwärtigen Leibes, welches auf dem Gebiete des Naturrechts soviel heiſst, als die *Selbsterhaltung*, ist Bedingung alles andern Handelns, und aller Aeusserung der Freiheit.

V.) Alles jezt deducirte zusammengefaſst, fordert die Person durch ihr Urrecht eine *fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben.* Der aufgestellte Begriff einer absoluten Kausalität in der Sinnenwelt, und da dieser Begriff dem des Urrechts gleich war, der Begriff des Urrechts selbst, ist vollkommen erschöpft, und es kann in ihn nichts weiter gehören.

Das Urrecht ist sonach ein absolutes, und geschlossenes Ganzes; jede theilweise Verlezung desselben betrifft das Ganze, und flieſst ein auf das Ganze. Wird nun ja eine Eintheilung in diesem Begriffe beliebt, so könnte es keine andere seyn, als die, welche im Begriffe der Kausalität selbst liegt, und welche wir schon oben aufgestellt haben. Es läge sonach im Urrechte

1.) das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes (d. i., daſs auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde.)

2.) das Recht auf die Fortdauer unsers freien Einflusses in die gesammte Sinnenwelt.

Ein besonderes Recht der Selbsterhaltung giebt es nicht; denn daſs der Gebrauch des Körpers als eines Werkzeuges, oder der Sachen als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unsers Leibes, als eines solchen, zum Zwecke haben, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringern Zweck hätten, dürfte man unsre Freiheit nicht stören, denn man darf sie überhaupt nicht stören.

Aber daſs unser gesammtes Urrecht nicht blos für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern daſs es so weit in die Zukunft hinaus gehe, als wir dieselbe nur umfassen können, mit unserm Geiste, und in unsern Planen; daſs daher in ihm das Recht, unsere gesammten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar und natürlich liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht constituirendes, d. i. ein *absolutes Recht*; und hierinn liegt denn der Beweiſs, daſs der Umkreis unsrer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt. Ich habe das Recht, die Ausübung meiner Rechte auf alle Zukunft hinaus, soweit ich mich setze, zu wollen, weil ich diese Rechte habe: und ich habe diese Rechte, weil ich das Recht habe sie zu wollen. Das Recht, freie Ursache zu seyn und der Begriff eines absoluten Willens sind dasselbe. Wer die Freiheit des Willens läugnet, der muſs consequenter Weise auch die Realität des Rechtsbegriffs läugnen, wie es z. B. bei *Spinoza* der Fall ist, bei welchem das Recht, blos das Vermögen des *bestimmten* durch das All beschrankten Individuum bedeutet.

§. 12. *Uebergang zur Untersuchung des Zwangsrechts durch die Idee eines Gleichgewichts des Rechts.*

Ein Zwangsrecht soll, nach dem obigen, begründet werden durch eine Verletzung des Urrechts, d. h. dadurch, daſs ein freies Wesen den Umfang seiner freien Handlungen soweit ausdehnt, daſs dadurch eines andern freien Wesens Rechte verlezt werden. Nun aber ist ja der Verletzende auch frei, und hat ein Recht frei zu seyn. Es kommt ihm zu das Urrecht, und das ist ja aufgestelltermaaſsen unendlich. Doch soll es möglich seyn, daſs er durch den freien Gebrauch desselben eines andern Rechte verletze. Das Urrecht muſs daher doch eine durch das Rechtsgesez bestimmte Quantität haben, wenn durch den Gebrauch desselben die Verletzung eines Rechts möglich seyn soll; und die Beantwortung der Frage: in welchem Falle ist ein Recht verlezt, und tritt dieser Verletzung zu Folge ein Zwangsrecht ein, hängt ab von der Beantwortung einer andern: welche Quantität der Freiheit ist jedem durch das Rechtsgesez bestimmt?

Deutlicher: wenn irgend ein Gebrauch der Freiheit *widerrechtlich* ist, und dadurch zum Zwange berechtigt, so muſs der *rechtliche* Gebrauch derselben, d. i. des Urrechts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen seyn; und man kann den widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit nicht angeben, ohne den rechtlichen zu kennen; beide sind nur durch Gegensaz bestimmbar. Wenn diese Grenzen sich angeben lassen, und ein jeder sich innerhalb derselben hält, so tritt kein Zwangsrecht ein; es ist da ein allen gleiches Recht, oder das Gleichgewicht des Rechts, und die Bedingungen dieses Gleichgewichts haben wir vor allen Dingen aufzustellen, zur Vorbereitung, Begründung, zu einem Regulativ für die folgende Untersuchung vom Zwangsrechte; denn das Zwangsrecht tritt nur da ein, wo das Gleichgewicht des Rechts verlezt worden ist: und um das erstere zu bestimmen, muſs man das leztere kennen.

I.) Alles Rechtsverhältniſs ist bestimmt durch den Saz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des andern. — Was zum Freiseyn überhaupt, und an sich gehöre, ist jezt erörtert. Durch ein solches unendliches Freiseyn, wie das beschriebene, würde die Freiheit aller, ausser Eines einzigen, aufgehoben, und sie selbst sogar ihrer physischen Existenz nach vernichtet, und das Rechtsgesez würde demnach sich selbst widersprechen. Dieser Widerspruch löset sich sogleich, wenn man daran denkt, daſs das Rechtsgesez nicht etwa nur an den Einen, mit Ausnahme des andern, sich richte, sondern daſs es für alle freie Wesen, ohne Ausnahme gelte. Wenn A. seine Freiheit beschränken soll, so daſs B. neben ihm auch frei seyn könne, so soll umgekehrt B. auch die seinige so beschränken, daſs A.

neben ihm frei seyn könne, daſs auch für ihn eine Sphäre der freien Wirksamkeit übrig bleibe. — Der Saz wird noch bestimmter, wenn man daran denkt, daſs die Selbstbeschränkung des A. durch die Möglichkeit der Freiheit des B. lediglich unter der Bedingung Statt finde, daſs B. seine Freiheit gleichfals beschränke, und daſs das Gesez wegfalle, und gänzlich unanwendbar sey, wenn dies nicht geschieht. Die Selbstbeschränkung beider ist gegenseitig durch einander, vors erste nur *formaliter* (daſs sie überhaupt, und als solche Statt finde) *bedingt*. Sie findet für keinen von beiden Statt, wenn sie nicht für alle beide Statt findet. Dies geht hervor aus der Natur der Sache, und ist aus dem obigen zur Gnüge bekannt; aber es bleibt beim allgemeinen, ist ein leerer Begriff, und gar keiner Anwendung fähig. — Wenn einer den andern sagt: thue das nicht, es stört meine Freiheit; warum sollte der andere ihm nicht antworten: und es stört die meinige, es zu unterlassen?

Es ist sonach die Frage zu beantworten: *inwieweit* soll denn jeder das Quantum seiner freien Handlungen, um der Freiheit des andern Willen beschränken; wie weit geht die Freiheit, die jeder sich vorbehalten darf, und deren Schonung durch den andern ihm darüber entscheidet, ob derselbe überhaupt Rechte habe, oder nicht; wieweit geht dagegen diejenige, die er dem andern, in seinem Begriffe von ihm, zugestehen, und in seinen Handlungen schonen muſs; und aus deren Schonung der andere entscheidet, ob er überhaupt Rechte habe oder nicht?

Das Rechtsverhältniſs überhaupt ist durch nichts bestimmt, als durch das aufgestellte Rechtsgesez.

Ueber die aufgeworfene Frage könnte daher nur aus jenem Gesetze entschieden werden. Aber dasselbe ist aufgestelltermaaſsen nur formal, und bestimmt keine Quantität. Es sezt blos das *Daſs*, keinesweges aber, das *Inwieweit*. Das ganze Gesez ist sonach entweder überhaupt nicht anwendbar, und führt lediglich auf ein leeres Gedankenspiel mit Begriffen, oder es muſs aus dem erstern das leztere folgen, und durch das Setzen des erstern das leztere zugleich mit gesezt seyn.

Beides ist zugleich gesezt, heiſst: durch den bloſsen Begriff von der Freiheit eines Wesens ausser mir, wird mit zugleich die Quantität der Beschränkung vorgeschrieben, die ich mir aufzulegen habe. — Es ist ganz klar, daſs die Antwort so ausfallen müſste, wenn eine Anwendung unsers Begriffs möglich seyn sollte: es ist nur etwas schwieriger zu sagen, was der aufgestellte Saz eigentlich heissen möge, und wie, und warum er wahr seyn möge. Wir analysiren ihn zuförderst. Es liegen in ihm folgende drei.

a.) Die wirkliche, nicht etwa blos problematisch als möglich gedachte Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist bedingt durch die Erkenntniſs eines bestimmten freien Wesens ausser ihm. Wer eine solche Erkenntniſs nicht hat, kann sich nicht beschränken; und das mögliche Wesen, das ich nicht kenne, verbindet mich nicht zur Selbstbeschränkung.

Wenn, wie es bei Deduktion des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isolirt gedacht wird, so hat sie *so lange*, als sie keine Person ausser ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit soweit auszudehnen

nen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein *wirkliches* Recht seyn könnte) unendlich, denn die Bedingung unter der dasselbe beschränkt seyn müſste, fällt weg.

b.) Die Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist durch die Erkenntniſs eines andern freien Wesens ausser ihm, ohne weiteres, auch vollkommen bestimmt. Sie ist dadurch zuförderst *gesezt*, welches ohne Widerrede zugegeben werden möchte. Ieder, so gewiſs er sich dem Rechtsgesetze unterwirft, muſs seine Freiheit durch die Freiheit des andern beschränken: sobald er einen Freien ausser sich erkennt. Von dem Augenblicke daher, da derjenige, den wir als isolirt gesezt haben, ein freies Wesen ausser sich erkennt, hat er nicht mehr blos und lediglich auf die Möglichkeit *seiner* Freiheit, sondern auch auf die Freiheit des andern zu sehen. Weiter aber wird behauptet: seine Selbstbeschränkung sey dadurch *bestimmt*, blos und lediglich durch diese Erkenntniſs sey die Grenze vorgeschrieben, wieweit diese Beschränkung gehen müsse.

c.) Meine Freiheit wird auf jedem Fall durch die Freiheit des andern nur unter der Bedingung beschränkt, daſs er selbst die seinige durch den Begriff der meinigen beschränke. Ausserdem ist er rechtlos. Soll daher aus meiner Erkenntniſs des andern ein Rechtsverhältniſs erfolgen, so muſs die Erkenntniſs, und die dadurch geschehene Beschränkung der Freiheit gegenseitig seyn. Also — alles Rechtsverhältniſs zwischen bestimmten Personen ist *bedingt* durch ihre wechselsei-

tige

tige Anerkennung durch einander, durch dieselbe aber auch vollkommen *bestimmt*.

II.) Wir wenden diesen Saz an auf die einzelnen unter ihm enthaltnen Fälle, zuförderst auf das Recht der fortdauernden Freiheit des Leibes.

So wie ein vernünftiges Wesen einen für die Darstellung der Vernunft in der Sinnenwelt artikulirten Leib, der Mensch einen menschlichen Leib, erblikt, muſs es, laut des obigen, denselben als den Leib eines vernünftigen Wesens, und das Wesen, das ihm dadurch dargestellt wird, als ein vernünftiges Wesen setzen. So wie es diesen Leib sezt, bestimmt es ihn eben dadurch als ein gewisses Quantum der Materie im Raume, das diesen Raum erfüllt, und in ihm undurchdringlich ist.

Nun ist der Leib eines vernünftigen Wesens, zu Folge des Urrechts, nothwendig frei, und unantastbar. Der erkennende müſste daher, zu Folge seiner Erkenntniſs, seine Freiheit nothwendig beschränken auf eine Wirksamkeit ausserhalb dieses Leibes, und ausserhalb des Raums in der Sinnenwelt, den er einnimmt. Er kann jenen Leib nicht setzen, als eine Sache, auf die er willkührlich einwirken, sie seinen Zwecken unterwerfen, und dadurch in Besiz nehmen könnte, sondern als etwas, das die Sphäre seiner Wirksamkeit beschränkt. Dieselbe kann sich allenthalben hin erstrecken, nur nicht dahin, wo dieser Körper ist. So wie ich ihn erblikt, und für das, was er ist, erkannt habe, habe ich etwas die Sphäre meines Wirkens in der Sinnenwelt beschränkendes erkannt. Ich bin mit meiner Wirksamkeit von dem Raume ausgeschlossen, den derselbe jedesmal einnimmt.

Da jedoch diese Selbstbeschränkung davon abhängt, daſs der andere gleichfals mich erblicke, und mich so setze, wie ich ihn gesezt habe, welches an sich nothwendig ist; ferner daſs der andere durch diese Erkenntniſs gleichfals seine Freiheit beschränke, so wie ich die meinige beschränkt habe; so ist meine Beschrankung, und das Recht des andern nur *problematisch*, und es läſst sich nicht entscheiden, ob beides Statt finde, oder nicht.

III.) So wie ich den Leib des Wesens ausser mir setze, als absolut frei in seiner Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, und das Wesen, das durch ihn dargestellt wird, als freie Ursache in der Sinnenwelt, muſs ich nothwendig setzen, daſs dieses Wesen wolle, daſs irgend ein Effekt in der Sinnenwelt seinem Begriffe correspondire, daſs es demnach irgend einige Objekte in der Sinnenwelt seinen Zwecken unterworfen habe, zu Folge des Begriffs vom Urrechte. Er, wenn er mich erblikt, muſs das gleiche von mir annehmen.

Diese den besondern Zwecken eines jeden unterworfenen Objekte, müſsten uns beiden gegenseitig unverlezlich seyn, wenn wir sie wüſsten. Aber da diese Sache in dem Bewuſstseyn eines jeden bleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht offenbart, so sind die Objekte des Rechts, und der Beschränkung problematisch.

Die Objekte des Rechts sind problematisch, aber nicht nur sie, sondern das Recht überhaupt ist problematisch, es ist ungewiſs, und hängt von einer nicht bekannten Bedingung ab, ob beide gegenseitig Rechte auf einander haben. Ich bin nur unter der Voraussetzung verbunden, die Objekte, die der andere seinen Zwecken untergeordnet hat, zu schonen, inwiefern er die, welche ich den meinigen untergeordnet, schont. Nun kann er gar nicht zeigen, ob er sie schone, oder nicht, ehe er sie kennt; und ich eben so wenig, ob ich die seinen Zwecken unterworfenen schone, ehe ich sie kenne. Durch diese obwaltende Unwissenheit ist also auch sogar die Möglichkeit aufgehoben, uns als rechtsfähige Wesen gegen einander zu bewähren.

(Nicht nur dies, ob beide gesonnen sind, jeder des andern Eigenthum zu schonen, ist problematisch; sondern sogar dies, ob sie gesonnen sind, die Freiheit und Unverlezlichkeit ihrer Leiber gegenseitig zu respektiren. Es ist daher überhaupt kein wirkliches Rechtsverhältniſs zwischen beiden; alles ist, und bleibt problematisch.)

Wir haben schon oben eingesehen, daſs, sobald das Zwangsrecht eintrete, Menschen, ohne Verabredung, nicht länger ruhig neben einander leben können. Hier finden wir, daſs diese Unmöglichkeit noch früher, vor allem Zwangsrechte, bei der Begründung alles gegenseitigen Rechts überhaupt eintritt, wie wir sogleich näher einsehen werden. Nemlich

IV.) Diese Ungewiſsheit kann nicht bleiben, wenn ein rechtliches Beisammenstehen beider nach einer Regel, die dasselbe sichere, — nicht etwa durch einen bloſsen Zufall, der eintreffen könnte, und auch nicht, — möglich seyn soll. Denn keiner von beiden kann von nun an etwas, das er seinen Zwecken nicht schon unterworfen hat, denselben unterwerfen, und es dadurch

in

in Besiz nehmen, ohne zu fürchten, daſs es der ihm bekannt gewordene andere schon in Besiz genommen, und er demnach durch seine Besiznehmung in die Rechte desselben einen Eingriff thue. Ja, keiner von beiden kann von dem Augenblicke der gegenseitigen Bekanntschaft an, auch nur seines bisherigen Besitzes sicher seyn, weil es immer möglich ist, daſs der andere denselben in Besiz nehme, in der Voraussetzung, er habe noch keinen Besitzer, und es dann dem dadurch beschädigten unmöglich seyn würde, seinen Besiz zu erweisen; der auch allerdings *unrechtmäſsig*, wie wohl *redlich*, seyn kann, indem der andere ja noch früher die Sache seinen Zwecken untergeordnet haben könnte. Wie soll nun die Sache entschieden werden? Beide Theile selbst können es nicht allemal wissen, welcher von beiden früher sich der streitigen Sache bemächtigt habe; oder wenn sie es wissen könnten, so beruht dieser Entscheidungsgrund auf dem Gewissen eines jeden, und ist zu äusserm Rechte gar nicht beständig. Es entsteht zwischen ihnen ein Rechtsstreit, der nicht zu entscheiden ist, und ein Streit der physischen Kräfte, der nur mit der physischen Vernichtung, oder der gänzlichen Vertreibung eines von beiden, sich enden kann. — Nur durch einen Zufall, wenn es sich nemlich etwa so fügte, daſs nie in einem ein Gelust entstünde nach dem, was der andere für sich behalten will, könnten sie rechtlich und in Friede beisammen leben. Aber von einem solchen Zufalle können sie nicht alles ihr Recht, und ihre Sicherheit abhängen lassen.

Es ist, wenn diese Unwissenheit nicht gehoben wird, unmöglich, daſs zwischen beiden ein rechtliches Verhältniſs entstehe.

Es ist problematisch, welches die Objekte des Rechts, und der Verbindlichkeit sind. Es ist eben darum problematisch, ob überhaupt auf ein Recht zu zählen sey, und ob eine Verbindlichkeit Statt finde. Wer das Recht will, muſs nothwendig wollen, daſs dieser, alles Recht unmöglich machende Zustand aufgehoben werde. Das Rechtsgesez will das Recht. Es will daher nothwendig, daſs dieser Zustand aufgehoben werde. Es giebt mithin ein Recht, auf seine Aufhebung zu dringen. Wer ihn nicht aufheben will, der äussert allein dadurch, daſs er das Recht nicht wolle, und dem Rechtsgesetze sich nicht unterwerfe; wird sonach rechtslos, und berechtigt zu einem unendlichen Zwange.

V.) Aber *wie* soll diese Unwissenheit gehoben werden? *daſs* jede Person ihren Zwecken etwas unterworfen habe, und unterworfen haben müsse, liegt im Begriffe einer Person, als einer freien Ursache in der Sinnenwelt, wie oben dargethan worden. Demnach muſs zuförderst jede Person, sobald ihr die Existenz einer Person ausser ihr bekannt wird, ihren Besiz überhaupt beschränken auf ein *endliches Quantum* der Sinnenwelt. Wollte sie die ganze Sinnenwelt ihren Zwecken ausschliessend unterordnen, so könnte die Freiheit des ihr nun wohl bekannten Andern nicht dabei bestehen; aber sie soll dabei bestehen können; mithin ist sie rechtlich verbunden, dem andern etwas, als Objekt seiner freien Wirksamkeit, übrig zu lassen. *Welches* bestimmte Quantum aber jeder gewählt habe, oder wählen wolle, hängt ab von seiner Freiheit.

Ferner kann jeder nur selbst wissen, was er gewählt habe, da die Sache im Bewufstseyn verbleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht äussert. So müfsten demnach beide einander sagen, was jeder ausschliessend für sich besitzen wolle, weil dies das einzige Mittel ist, die Ungewifsheit zu heben, die zu Folge des Rechtsgesetzes gehoben werden soll. Ieder ist rechtlich verbunden, sich darüber *innerlich zu bestimmen*, und der andere hat das Recht, den unentschlossenen zu zwingen, einen festen Entschlufs zu fassen; denn so lange die Unentschlossenheit fortdauert, findet weder Recht, noch Sicherheit Statt. Ieder ist ferner rechtlich verbunden, sich darüber *äusserlich zu erklären*; und der andere hat das Recht, ihn zu dieser Erklärung, *zur Deklaration seines Besitzes*, zu zwingen, weil ohne sie gleichfals weder Recht noch Sicherheit Statt findet.

Sonach ist alles rechtliche Verhältnifs, zwischen bestimmten Personen überhaupt, durch die gegenseitige Deklaration dessen, was sie ausschliessend besitzen wollen, bedingt, und wird lediglich dadurch möglich.

VI.) Die deklarirten Ansprüche beider, vertragen sich entweder mit einander, oder sie sind im Widerstreit; das erstere, wenn keiner besitzen zu wollen deklarirt, was der andere für sich behalten will; das leztere, wenn beide Ansprüche auf dieselbe Sache machen. Im ersten Falle sind sie schon einig, im lezten Falle kann ihr Streit, durch Rechtsgründe, gar nicht entschieden werden. Nicht etwa aus der frühern Besiznehmung; denn diese kann keiner von beiden darthun, und sie ist sonach nicht rechtsbeständig für äusseres Recht. Das, was vor diesem Gerichtshofe das

Recht

Recht des Besitzes begründet, die Deklaration des Willens, etwas zu besitzen, ist auf beiden Seiten gleich; es ist sonach auf beiden Seiten das gleiche Recht.

Entweder, beide müssen sich mit einander vergleichen, so daſs jeder an seiner Seite von seinen Forderungen nachlasse, bis ihre Ansprüche nicht mehr in Widerstreit sind, und sie sich sonach in dem zuerst gesezten Falle der Einstimmigkeit befinden. — Doch hat keiner das Recht, den andern zum Vergleiche, und zum Nachgeben zu zwingen; denn daraus, daſs der andere über diese bestimmten Gegenstände nicht nachgeben will, folgt nicht, daſs er sich dem Rechtsgesetze überhaupt nicht unterwerfen wolle. Er hat einen bestimmten Besiz gewählt, und denselben deklarirt, und sonach seine Verbindlichkeit gegen das Rechtsgesez erfüllt. Er will sich ihm, seiner Angabe nach, auch ferner unterwerfen, wenn ich ihm nur lassen will, was er verlangt; er will sich nur meinem Willen, gerade dies zu besitzen, nicht unterwerfen, und dieser mein Wille ist ein partikulärer, individueller Wille, nicht aber der, uns beiden gemeinschaftlich seyn sollende, Wille des Rechtsgesetzes, welches darüber, welchem von uns beiden der streitige Gegenstand zu eigen werden solle, nichts entscheidet.

Oder, wenn sie sich nicht vergleichen können, so würde, da das streitige Recht von beiden Seiten gleich ist, ein unauflöslicher Rechtsstreit, und aus ihm ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden enden könnte. Da nun ein solcher Krieg, so wie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung ihres Streits einem dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurtheil, über den gegenwärtigen Fall, und die Garantie seiner Entscheidung, für die Zukunft, überlassen, also ihr Recht zu urtheilen, und ihre physische Macht ihm unterwerfen: — das heiſst nach dem obigen, sie müssen sich mit einander an ein gemeines Wesen anschliessen. Hierauf, daſs nemlich der andere, entweder sich gutwillig füge, oder sich zugleich mit ihm an ein gemeines Wesen anschliesse, — nicht daſs er das eine oder das andere thue, sondern daſs er Eins von beiden wähle, — hat jeder das Zwangsrecht, weil ausserdem kein rechtliches Verhältniſs zwischen beiden entstehen würde, welches doch zu Folge des Rechtsgesetzes entstehen soll.

VII.) Sind nun beide, als welcher Fall allein hieher gehört, (denn von dem Eigenthumsvertrage im Staate wird tiefer unten geredet werden,) entweder gleich zu Anfange einig gewesen, oder sind sie es durch Vergleich geworden; und man nimmt an, daſs jeder nun rechtlich zu eigen besitze, was ihm zu Folge dieser gegenseitigen nicht streitigen Deklaration zukommt, worauf gründet sich denn nun ihr Eigenthumsrecht an die *bestimmten* Objekte, die durch die Theilung jedem zufallen? Offenbar lediglich darauf, daſs ihr Wille nicht streitig, sondern übereinstimmend war; daſs darauf, was dem Einen zukommt, der andere Verzicht gethan hat. Dadurch, daſs der Eine sagt: *nur* dies soll mein seyn, sagt er, vermittelst der Beschränkung durch Gegensaz, zugleich: das ausgeschlossene mag dein seyn, und so umgekehrt der andere. Also ihr Eigenthumsrecht, d. i. das Recht des ausschlieſsenden Besitzes wird vollendet *durch die gegenseitige Anerkennung*, ist durch sie bedingt, und findet ohne diese Bedingung nicht Statt. Alles Eigenthum gründet sich auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu Einem Willen.

Ich bin ausgeschlossen von dem Besitze eines bestimmten Objekts; nicht durch den Willen des andern, sondern lediglich durch meinen eignen freien Willen. Hätte ich nicht selbst mich ausgeschlossen, so wäre ich es nicht. Aber überhaupt von etwas ausschlieſsen muſs ich mich, zu Folge des Rechtsgesetzes. Und so muſste es denn allerdings kommen, wenn jeder ursprünglich auf die ganze Sinnenwelt überhaupt das Eigenthumsrecht hat, aber es nicht wirklich behalten, und doch, bei diesem Verluste, frei seyn und bleiben soll.

Um unsre Meinung deutlicher zu machen, setzen wir noch folgendes hinzu.

1.) Durch bloſse Subordination, unter meine Zwecke, erhalte ich nur in dem eingebildeten Zustande des Urrechts einen Besiz; ich erhalte ihn dadurch nur, als für *mich selbst gültig*; aber es war zu erwarten, daſs ich nicht mit mir selbst rechten, nicht mir selbst einen Besitz streitig machen werde, — es versteht sich, inwiefern ich auf dem Gebiete des Naturrechts mich blos als Person betrachte. Vor dem Gerichtshofe des Sittengesetzes ist es freilich ein anderes; da wird der Mensch gleichsam mit sich selbst entzweiet, und geht mit sich selbst ins Gericht.

Doch muſste jener Saz aufgestellt werden, weil der Wille etwas zu besitzen, die *erste* und *oberste* Bedindingung des Eigenthums ist; nur nicht die *einzige*, sondern sie muſs durch eine andere erst weiter bestimmt werden. Sobald der Mensch in Verbindung mit andern gesezt wird, ist sein Besiz rechtlich, lediglich inwiefern er durch den andern anerkannt wird; und dadurch erst erhält er eine äussere *gemeinsame*, vor der Hand nur ihm, und dem anerkennenden, gemeinsame Gültigkeit. Dadurch wird der *Besiz* erst ein *Eigenthum*, d. i. etwas individuelles. Ein Individuum ist nur dadurch möglich, daſs es von einem andern Individuum unterschieden wird; mithin etwas individuelles nur dadurch, daſs es von einem andern individuellen unterschieden wird. Ich kann mich nicht als Individuum denken, ohne ein anderes Individuum mir entgegenzusetzen: eben so kann ich nichts als mein Eigenthum denken, ohne zugleich etwas als das Eigenthum eines andern zu denken; so von seiner Seite der andere. Alles Eigenthum gründet sich auf wechselseitige *Anerkennung*, und diese ist bedingt, durch *gegenseitige Deklaration*.

2.) Das Eigenthum eines *bestimmten* Gegenstandes, — nicht etwa, daſs überhaupt etwas zu eigen besessen werden könne, — gilt sonach nur für diejenigen, die dieses Eigenthumsrecht unter sich anerkannt haben; und nicht weiter. Es ist immer möglich, und nicht gegen das Recht, daſs über dasjenige, was durch den andern, oder durch einige andere, mir zuerkannt worden, das ganze übrige Menschengeschlecht Streit mit mir erhebe, und es abermals mit mir theilen wolle. Es giebt daher gar kein sicheres, und zu äusserm Rechte durchaus beständiges Eigenthum, als dasjenige,

was

was von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannt ist. Dieser Anerkennung sich zu versichern, scheint eine ungeheure Aufgabe, und dennoch ist sie leicht zu lösen, und ist in der Wirklichkeit durch die gegenwärtige Verfassung der Menschen, längst gelöst. Jedem, der in einem gemeinen Wesen lebt, anerkennt und garantiret sein Eigenthum das gemeine Wesen, also jeder Einzelne Bürger, der mit im Bunde steht. Diesem, dem Staate, anerkennen sein Eigenthum, d. i. das Eigenthum aller Einzelnen Bürger in demselben überhaupt, die mit ihm im Raume grenzenden Staaten. Das Eigenthum dieser anerkennen wieder die angrenzenden, u. s. f. Gesezt also die entfernten Staaten haben das Eigenthum des Staates, in welchem *ich* lebe, und dadurch mittelbar das meinige, nicht anerkannt, so haben sie doch das Eigenthum, der zunächst an sie grenzenden Staaten, anerkannt. Sie und ihre Bürger können das Gebiet des meinigen nicht betreten, ohne durch die zwischen liegenden hindurch zu gehen, und sich den freien Gebrauch derselben zuzueignen, und das dürfen sie nicht, zu Folge ihrer Anerkennung; und so ist denn, da die Erde ein absolutes geschlossenes und zusammenhängendes Ganzes ist, durch die unmittelbare gegenseitige Anerkennung der benachbarten Staaten durch einander, mittelbar alles Eigenthum anerkannt, das auf der Erde ist. — Im Kriege hört freilich alles Rechtsverhältniſs auf; und das Eigenthum aller Einzelnen in den Krieg führenden Staaten wird unsicher: aber der Zustand des Kriegs ist auch kein rechtlicher Zustand.

VIII.) Wenn durch diese übereinstimmende Deklaration einiges unbestimmt bleibt, wie zu erwarten ist, da beide unmöglich die ganze Sinnenwelt, zu einer Theilung unter sich, umfassen können, so ist dies keins von beiden Eigenthum (res neutrius). Es bedarf hierüber keiner besondern Deklaration; alles, was in der Deklaration beider nicht mit einbegriffen ist, ist von ihr ausgeschlossen, und wird durch das Ausgeschlossenseyn von dem bestimmten ein unbestimmtes, wenn es auch etwa zur Zeit der gegenseitigen Deklaration beiden noch unbekannt, und erst hinterher entdeckt würde. Diese *für sie* herrenlose Sache (res neutrius) kann gar wohl der Besiz eines Dritten, und von ihm seinen Zwecken untergeordnet seyn; da sie aber nichts von einem Dritten, sondern nur beide von einander wissen, so können sie auf diesen unbekannten, und blos möglichen Dritten, keine Rücksicht nehmen.

Es kann späterhin dem einen oder dem andern einfallen, etwas von diesem unbestimmten seinen Zwecken unterzuordnen, und es dadurch in Besiz zu nehmen. Da es nicht unter das von ihm anerkannte Eigenthum des andern gehört, so scheint er zu dieser Besiznehmung, zu Folge seines Urrechts, das völlige Recht zu haben. Aber wenn nun der andere, der aus den gleichen Gründen das gleiche Recht hat, denselben Gegenstand gleichfals in Besiz nähme, wer sollte über das abermals streitige Recht entscheiden? Es müſste sonach, damit ein solcher Rechtsstreit gar nicht entstünde, über diese Erweiterung des Besitzes, gleichfals Deklaration und Anerkennung Statt finden, wie über den ersten Besiz. Diese zweite Deklaration, und Anerkennung, und die möglicher Weise folgenden sind eben den Schwierigkeiten unterworfen, wie die

die erstere; beide können dasselbe besitzen wollen, und beide haben das gleiche Recht es zu wollen. Es kann über dieses problematische Recht beider noch immer ein nicht aufzulösender Rechtsstreit, und ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden, oder beider, endigen kann. Das zwischen ihnen errichtete Rechtsverhältniſs ist sonach noch immer nicht bestimmt, und vollendet, und es ist noch kein dauernder Friedenszustand zwischen ihnen eingeführt.

Aus diesem Grunde nun kann jene Unbestimmtheit nicht bleiben, und sie können ihr ganzes Recht, und ihre künftige Sicherheit nicht von dem neuen Zufalle abhängen lassen, daſs keiner begehre, was der andere haben will, oder daſs sie sich jedesmal in der Güte vergleichen. Es muſs daher, gleich in der ersten Vereinigung beider, zu einem rechtlichen Verhältnisse, über das Recht der künftigen Zueignung, etwas bestimmtes festgesezt werden.

Es ist nicht etwa blos rathsam, und dienlich, daſs dies geschehe, sondern es *muſs* zu Folge des Rechtsgesetzes schlechthin geschehen, weil ausserdem zwischen ihnen kein vollständiges, und sicheres Rechtsverhältniſs errichtet, kein beständiger Friede geschlossen wäre. Jeder hat sonach das Recht, den andern, zur Zustimmung zu irgend einer, für beide geltenden, Regel, über die künftige Zueignung zu zwingen.

Was könnte das für eine Regel seyn? Durch die *Deklaration* wird das zu eigen gemachte besondre Objekt bestimmt; durch die *Anerkennung* erhält der Eigenthümer die zum Eigenthumsrechte erforderliche Zu-

stim-

stimmung des andern. Die leztere kann der Deklaration vorhergehen, d. h. sie kann im Momente der friedlichen Vereinigung von beiden Seiten für einmal auf immer geschehen. Die Deklaration der künftigen Besiznehmung aber kann in dem Momente der ersten Vereinigung nicht geschehen; denn dann wäre es eine gegenwärtige Besiznehmung, und keine künftige; die Objekte wären schon bestimmt, nicht aber unbestimmt, und erst in der Zukunft bestimmbar. Es muſste sonach im Voraus die Anerkennung nicht des bestimmten, sondern des bestimmbaren geschehen, d. h. sie müſsten sich gegenseitig verbinden, daſs jeder jeden deklarirten Besiz des andern in der Region des bis jezt unbestimmten, ohne weiteres, als das Eigenthum desselben anerkennen wolle.

Zu Folge dieses Vertrages würde derjenige von beiden, welcher nur zuerst deklariret lediglich durch diese Deklaration, das volle Eigenthumsrecht erhalten, da der andere durch den Vertrag schon im Voraus verbunden ist, seine Einwilligung zu geben. Mithin tritt hier zuerst, und zwar lediglich zu Folge der freiwilligen, jedoch rechtlich nothwendigen, Verabredung, der Rechtsgrund aus der Priorität der Zeit ein; und die Rechtsformel: Qui prior tempore, potior jure, die bisher keine Rechtsbeständigkeit vor dem äussern Gerichtshofe hatte, wird begründet. Eine andere Rechtsformel: eine herrenlose Sache fällt dem anheim, der sich ihrer zuerst bemächtigt (res nullius cedit primo occupanti), wird hier genauer bestimmt, und eingeschränkt. Es giebt keine absolute herrenlose Sache, rechtsbeständig für äusseres Recht. Nur durch

durch gegenseitige Deklaration, und das Ausgeschlossenseyn von ihr, entseht eine herrenlose Sache für die beiden contrahirenden (res neutrius), die nur problematisch res nullius ist, bis ein Eigenthümer dazu sich meldet. (Sie ist lediglich res neutrius per declarationem; diese cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti.)

Die Möglichkeit, daſs ein unauflöslicher Rechtsstreit entstehe, ist noch nicht gehoben, und das rechtliche Verhältniſs ist noch nicht durchgängig gesichert, wenn es nicht so einzurichten ist, daſs die Deklaration, so schnell als möglich, auf die Besiznehmung, auf die Erkenntniſs des Objekts, und den Entschluſs, es für mich zu behalten, folge. Denn wie, wenn gleich, nachdem ich den Gegenstand in Besiz genommen, der andere, den ich aufsuche, um ihm diese Besiznehmung zu deklariren, kömmt, denselben Gegenstand in Besiz nimmt, und nun geht, um mir seine Besiznehmung zu deklariren? Wessen ist das Eigenthum? Der Rechtstreit dürfte oft sogar vor dem eigenen Bewuſstseyn beider, vor dem Gerichtshofe des äussern Rechts aber gewiſs unauflöslich seyn, weil keiner beweisen kann, daſs er der erste war. Beide wären sonach, aller angewandten Sorgfalt ohngeachtet, abermals in Gefahr, im Krieg mit einander verwickelt zu werden.

Besiznehmung, und Deklaration müssen sonach sybthetisch vereinigt werden; oder strenger, das occupirte Objekt muſs bei der Occupation so bestimmt werden, *daſs der andere dasselbe nicht erkennen könne, ohne zugleich die geschehene Occupation zu erkennen.* Das Objekt selbst muſs deklariren: also, es müssen

Zeichen der geschehenen Besiznehmung zwischen beiden verabredet werden. Dies, gerade dies ist nothwendig, wenn alle fernere Möglichkeit des Rechtsstreites verhütet werden soll; es giebt daher ein Zwangsrecht den andern dazu anzuhalten. — Diese Zeichen sind Zeichen lediglich, inwiefern sie zwischen beiden verabredet, und dazu gemacht worden sind. Es können daher seyn, welche es wollen. Das natürlichste bei dem Eigenthum an Grund und Boden, ist die Absonderung desselben, von dem übrigen Lande, durch Zäune, und Graben. Den unvernünftigen Thieren wird es unmöglich gemacht, ein solches Grundstück zu betreten; vernünftige Wesen werden dadurch erinnert, daſs sie ihr Vermögen, es zu betreten, nicht brauchen sollen.

IX.) Die Aufgebung des Eigenthums (derelictio dominii) betreffend, über welche hier gleichfals ein Rechtsstreit entstehen könnte, ist sogleich klar, daſs das erste Eigenthum, das, Kraft der Deklaration und Anerkennung, Eigenthümliche, nur durch die Deklaration, daſs der Eigenthümer es nicht länger besitzen wolle, aufgegeben werden könne, und daſs, was auch übrigens geschehen möge, jeder immerfort annehmen müsse, der andere wolle fort besitzen, was er sich einmal zugeeignet, so lange er nicht die Aufgebung des Willens ausdrücklich erklärt hat. Soweit der Grund reicht, soweit das begründete: nun ist lediglich die Deklaration der Grund dieses Eigenthums, mithin kann es nicht wegfallen, die Deklaration falle dann weg. Aber diese fällt nur durch die entgegengesezte Deklaration weg. Das aufgegebene Eigenthum wird dadurch herrenlos für beide, und steht unter der oben angezeigten Rechtsregel der herrenlose Gegenstände. — Was das nachher erworbene Eigenthum, (dominium acquisitum) betrifft, so wird dies erlangt, zu Folge des verabredeten Zeichens des Eigenthums, und fällt weg, so wie dieses Zeichen wegfällt, zu Folge der Regel: das begründete geht nicht weiter als der Grund geht. — Man könnte sagen, nachdem der andere das Zeichen einmal erblikt hat, weiſs er, daſs das bezeichnete zugeeignet ist. Der Eigenthümer kann nun das Zeichen wegnehmen, um nichts überflüssiges zu unterhalten; oder dasselbe veraltert, und verschwindet vielleicht von selbst. Aber eben daran liegt es, daſs dem andern nie nachgewiesen werden kann, er habe das Zeichen des Eigenthums wirklich erblikt. Er kann ja überhaupt nicht zu dem Gegenstande gekommen seyn; oder, wenn er dazu gekommen wäre, kann er ja auf das Zeichen des Eigenthums, da die Sache ihn nicht interessirte, nicht geachtet haben. Das Zeichen ist also nie etwas überflüssiges, sondern der nothwendig fortdauernde Rechtsgrund; und wenn der Eigenthümer dasselbe wegnimmt, oder es zu Grunde gehen läſst, so ist er anzusehen, als ein solcher, der sein Eigenthumsrecht aufgegeben hat.

X.) Dadurch, daſs beide den aufgezeigten, und bestimmten Vertrag über das Eigenthum schliessen, beweisen sie einander gegenseitig, daſs sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen, wenn derselbe lediglich zu Folge dieses Gesetzes geschlossen werden kann: daſs sie demnach Wesen sind, welche Rechte haben. Also erhält, vermittelst dieses Vertrags zugleich auch die Unverlezlichkeit, und Unantastbarkeit ihrer Leiber, die vorher problematisch blieb, ihre Sanktion, und wird ein kategorisches Recht. Es bedarf, wie sich versteht, dazu keiner besondern Verabredung; denn das *Inwieweit* ist hierbei nicht streitig, sondern durch die bloſse Erkenntniſs gegeben. Ueber das *daſs*, welches vorher problematisch war, ist jezt durch die Schlieſsung des Vertrags entschieden. Unsere Betrachtung ist in sich selbst zurückgelaufen; das vorher problematische Erste, ist jezt durch den bloſsen Gang derselben kategorisch geworden, sie ist mithin vollkommen erschöpft.

Beide Wesen, sind jezt in Rücksicht der Schranken ihrer freien Handlungen, in Beziehung aufeinander, vollkommen bestimmt, und für einander gegenseitig gleichsam constituirt. Iedes hat seinen bestimmten Standpunkt in der Sinnenwelt; und sie können gar nicht in Rechtsstreit gerathen, wenn beide auf demselben sich halten. Es ist ein Gleichgewicht des Rechts zwischen ihnen errichtet.

XI.) Der synthetisch aufgestellte Saz, daſs durch das an sich nur formale Rechtsgesez, auch materiell der Umfang der Rechte eines jeden bestimmt werden möge, hat sich durch die allgemeine Anwendbarkeit bewährt. Durch die bloſse Erkenntniſs eines freien Wesens wird mir unmittelbar mein Rechtsverhältniſs mit demselben bestimmt, d. i. es wird gesezt, als nothwendig zu bestimmend: es wird durch das Rechtsgesez die absolute Aufgabe gegeben, es entweder frei zu bestimmen, oder es durch den Staat bestimmen zu lassen.

Wir haben sonach die wichtigste Frage einer

Rechtslehre, als einer reellen Wissenschaft, beantwortet: wie läſst ein blos formales Rechtsgesez sich auf bestimmte Gegenstände anwenden.

Zweites Kapitel der Rechtslehre.

Ueber das Zwangsrecht.

§. 13.

Unsere ganze Argumentation in der Deduktion eines Gleichgewichts des Rechts dreht sich in einem Zirkel; wenn man auf diesen reflektiret, so wird der rechtliche Zustand, dessen Möglichkeit dadurch gezeigt werden sollte, abermals unmöglich; und der Rechtsbegriff erscheint noch immer als leer, und ohne alle Anwendung.

Es war den vernünftigen Wesen, die wir gesezt haben, als einander gegenseitig erkennend, jedem von seiner Seite problematisch, ob er auf Sicherheit seiner Rechte vor dem andern rechnen könne, und ob dem zu Folge derselbe Rechte habe; oder ob er mit physischer Gewalt, aus seinem Wirkungskreise zu vertreiben sey. Der Zweifel soll dadurch gelös't seyn, daſs sie den Umfang ihrer Rechte beide bestimmt, und gegenseitig anerkannt haben; denn es soll daraus klar hervorgehen, daſs sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen.

Aber weitgefehlt, daſs die gegenseitige Sicherheit beider darauf beruhe, daſs sie nur einen rechtlichen Zustand unter sich verabreden, beruht sie vielmehr darauf, daſs sie, in allen künftigen freien Handlungen, sich nach dieser Verabredung richten. Mithin wird in dieser Verabredung vorausgesezt das Vertrauen eines jeden auf den andern, daſs derselbe sein Wort, nicht etwa nur hier, und da wo es ihm gut dünke, halten, sondern daſs er es sich zum unverbrüchlichen Gesetze machen werde. Nun könnte er dasselbe gar nicht als ein solches, das er halten wolle, geben, noch kann er in der Zukunft es wirklich halten, ausser, zu Folge des Willens, daſs ein rechtliches Verhältniſs zwischen ihnen Statt finde, mithin zu Folge seiner Unterwerfung unter das Gesez.

Demnach — das, was die Rechtlichkeit, und Rechtsfähigkeit des andern, seine Unterwerfung unter das Gesez, beweisen soll, beweis't nur, inwiefern das zu erweisende schon vorausgesezt wird, und hat gar keine Gültigkeit, noch Bedeutung, wenn es nicht vorausgesezt wird.

Die Schärfe der ganzen folgenden Untersuchung hängt davon ab, daſs dieser Punkt streng genommen werde. Die Sicherheit beider soll nicht von einem Zufalle, sondern von einer, der mechanischen gleichenden, Nothwendigkeit abhängen, von welcher eine Ausnahme gar nicht möglich sey. Eine solche Sicherheit findet nur unter der Bedingung Statt, daſs für beide das Rechtsgesez das unverbrüchliche Gesez ihres Willens sey, und wenn beide nicht gegenseitig diese Ueberzeugung von einander fassen können, so sichert sie keine Verabredung, denn diese hat nur unter Bedingung jener Unterwerfung des Willens unter das Rechtsgesez Effekt. Es sind mehrere Gründe möglich, die sie bewegen können, sich in Verabredung einzulassen, ohne daſs sie selbst in der

Stunde der Verabredung den Willen haben, ihr Wort zu halten. — Oder, beide können es in der Stunde der Verabredung redlich meinen, und im Herzen entschlossen seyn, rechtlich mit einander zu leben; aber hinterher durch die Gewohnheit des Friedens verleitet, und sicher gemacht, der Furcht entledigt, die wohl auch Antheil haben konnte, an dem gütlichen Vergleiche, und der Schwäche des Nachbars ganz sicher, kann einer von beiden, oder beide, anderes Sinnes werden. Sobald einer sich dieses als möglich denkt, kann er keinen Augenblick mehr ruhig, sondern muſs stets auf seiner Hut, stets zum Kriege gerüstet seyn, und sezt dadurch den andern, der es vielleicht noch redlich meint, in die gleiche Lage, und theilt ihm sein Mistrauen mit. Jeder erhält schon dadurch das Recht dem andern den Frieden aufzukündigen, und sich seiner zu entledigen, denn die Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit beider ist aufgehoben. Ihr Vertrag ist völlig vernichtet, da das, worauf er sich gründete, das gegenseitige Vertrauen, aufgehoben ist.

Resultat. Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Gegenseitige Treue und Glauben aber ist von dem Rechtsgesetze nicht abhängig; sie läſst sich nicht erzwingen, noch giebt es ein Recht, sie zu erzwingen. Es läſst sich nicht erzwingen, daſs jemand innerlich Glauben an meine Redlichkeit habe, weil dies sich nicht äussert, mithin ausser der Sphäre des Naturrechts liegt. Aber selbst dazu, daſs jemand sein Mistrauen gegen mich nicht äussere, kann ich ihn nicht zwingen. Denn wenn er denn doch Mistrauen hat, so würde ich ihn durch einen solchen Zwang nöthigen, die ganze Sorge für seine Sicherheit, mithin seine ganze Freiheit, und alle seine Rechte aufzugeben; ich würde ihn dadurch meinem willkührlichen Rechtsurtheile, und meiner Macht unterwerfen, d. h. ihn unterjochen, wozu niemand das Recht hat.

§. 14. *Das Princip aller Zwangsgesetze.*

Sobald Treue, und Glauben zwischen Personen, die mit einander leben, verloren gegangen, ist gegenseitige Sicherheit und alles rechtliche Verhältniſs zwischen ihnen unmöglich geworden, wie wir gesehen haben. Von dem Ungrunde des gegenseitigen Mistrauens können die Parthieen nicht überzeugt werden, indem eine solche Ueberzeugung nur auf einen befestigten, und vor aller Nachgiebigkeit, und Schwachheit gänzlich gesicherten guten Willen aufgebaut werden könnte; ein Glaube, den kaum jemand in sich selbst, geschweige denn in einen andern setzen kann. — Treue und Glaube können, so wie sie einmal verloren gegangen sind, nicht wieder hergestellt werden; denn entweder die unsichere Lage beider dauert fort, das Mistrauen theilt sich gegenseitig mit, und vermehrt sich durch die Vorsicht, die jeder den andern anwenden sieht; oder es bricht ein Krieg zwischen beiden aus, der nie ein rechtlicher Zustand ist, und in welchem immerfort gegenseitig beide Grund genug finden werden, an der rechtlichen Gesinnung der andern Parthey, zu zweifeln.

Nun ist es keinem von beiden um den guten Willen des andern an sich, seiner Form nach, zu thun.

Jeder

Ieder steht in dieser Absicht vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens. Nur um der Folgen, um das Materiale des Willens ist es ihnen zu thun. Ieder will, und hat das Recht zu wollen, dafs von der Seite des andern nur diejenigen Handlungen erfolgen, welche erfolgen würden, wenn derselbe einen durchgängig guten Willen hätte; ob dieser Wille nun wirklich da sey, oder nicht, davon ist nicht die Frage. Ieder hat nur auf die *Legalität* des andern, keinesweges auf seine *Moralität* Anspruch.

Nun aber kann nicht, und soll nicht, eine solche Veranstaltung getroffen werden, nach welcher die Handlungen, die nicht geschehen sollen, durch mechanische Naturgewalt zurückgehalten würden; dies ist theils unmöglich, weil der Mensch frei ist, und eben darum jeder Naturgewalt widerstehen, und sie überwinden kann; theils ist es widerrechtlich, weil dadurch der Mensch, auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs, zu einer blofsen Maschine gemacht, und die Freiheit seines Willens für nichts gerechnet würde. Die zu treffende Veranstaltung müfste sonach *an den Willen selbst* sich richten; diesen vermögen und nöthigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesezmäfsigen Freiheit bestehen kann. — Es ist leicht einzusehen, dafs die Antwort so ausfallen mufste; es ist nur etwas schwerer zu begreifen, wie dies möglich seyn werde.

Das freie Wesen sezt sich selbst mit absoluter Freiheit Zwecke. Es will, weil es will, und das Wollen eines Objekts ist selbst der lezte Grund dieses Willens. So, und nicht anders, haben wir oben das freie We-

Wesen bestimmt, und so muſs es bestimmt bleiben: wird es anders gefaſst, so geht die Ichheit verloren.

Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, daſs aus dem Wollen jedes unrechtmäſsigen Zwecks nothwendig, und nach einem stets wirksamen Gesetze, das Gegentheil des beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten. Gerade darum, weil man etwas wollte, könnte man es nicht wollen; jeder unrechtmäſsige Wille würde der Grund seiner eignen Vernichtung, so wie der Wille überhaupt der lezte Grund seiner selbst ist.

Es war nothwendig, diesen Saz in seiner ganzen synthetischen Strenge aufzustellen, da auf ihn alle Zwangsgesetze, oder Strafgesetze, (die ganze peinliche Gesezgebung) sich gründen. Wir analysiren jezt diesen Begriff, um ihn deutlicher zu machen.

Das freie Wesen sezt sich einen Zweck. Er heiſse A. Nun ist es zwar wohl möglich, daſs dieses A. bezogen werde, als Mittel auf andere Zwecke, diese wieder als Mittel auf andere u. s. f. Aber man steige auf so weit man will, so muſs man endlich doch einen absoluten Zweck annehmen, welcher gewollt wird, schlechthin, weil er gewollt wird. Alle mögliche Mittelzwecke verhalten sich zu ihm, als Theile des absoluten Totalzwecks, und sind sonach selbst als absolute Zwecke anzusehen. — A. wird gewollt, heiſst: es wird gefordert, daſs etwas dem Begriff von A. correspondirendes, in der Wahrnehmung als existirend, gegeben werde. Der Begriff der reellen Existenz des A. das Wollen, daſs A. existire, ist sonach die Triebfeder des Willens A. So gewiſs gegenwärtig A. begehrt wird,

wird, und der Wunsch seiner Existenz der vorherrschende Wunsch ist, so gewiſs wird das Gegentheil von A. verabscheut, und es ist gegenwärtig das am meisten gefürchtete Uebel.

Wenn nun die Person vorhersähe, daſs aus ihrer Wirksamkeit, A. zu realisiren, nothwendig das Gegentheil von A. erfolgen werde, so könnte sie A. nicht realisiren wollen, eben darum, weil sie die Existenz von A. wünscht, oder begehrt, und sonach das Gegentheil davon verabscheut; sie könnte A. nicht wollen, gerade darum, weil sie es will; und unsere Aufgabe wäre gelös't. Die Stärkste jezt eben herrschende Begierde gäbe das Gegengewicht, und der Wille vernichtete sich selbst. Er würde durch sich selbst in seinen Grenzen gehalten, und gebunden.

Wenn demnach eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolgte, so würde, durch eine solche Veranstaltung, der Wille genöthigt, nur das rechtmäſsige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verlorner Treue und Glauben, die Sicherheit wieder hergestellt, und der gute Wille für die äussere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der böse, und nach fremden Sachen begierige Wille gerade durch seine eigne unrechtmäſsige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde. Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heiſst ein *Zwangsgesez*.

Es ist überhaupt ein Recht vorhanden, eine solche Anstalt zu treffen. Denn gegenseitige rechtliche Freiheit und Sicherheit sollen herrschen, zu Folge des

Rechtsgesetzes. Treue und Glauben, vermittelst deren Freiheit und Sicherheit auch herrschen könnten, lassen sich nicht nach einem Gesetze hervorbringen, so daſs man auf sie sicher rechnen könnte; jener Zweck muſs also durch dasjenige realisiret werden, durch welches allein er nach einer Regel realisiret werden kann: und dies ist allein das Zwangsgesez. Mithin liegt die Aufgabe, eine solche Anstalt zu errichten, im Rechtsgesetze.

Endlich, die Freiheit des guten Willens bleibt durch dieses Zwangsgesez unangetastet, und in ihrer ganzen Würde. So gewiſs jemand nur das rechtmäſsige, um der bloſsen Rechtmäſsigkeit Willen will, entsteht in ihm gar kein Gelust nach dem unrechtmäſsigen. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das Gesez lediglich auf diesen Gelust berechnet, bedient sich nur seiner als Triebfeder, und wendet sich an den Willen lediglich vermittelst dieses Gelustes. Nur durch ihn giebt man gleichsam dem Gesetze etwas hin, wobei es uns fassen und halten könne. In allen Fällen daher, wo kein Gelust vorhanden ist, wirkt es nicht, und, ist, in Absicht des Willens, völlig aufgehoben; es wird kein Motiv, weil die Rechtlichkeit schon durch ein anderes Motiv hervorgebracht ist. Dem Gerechten ist kein äusseres Gesez gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eignen guten Willen davon befreit.

Aber, — die zweite mögliche Rücksicht eines Zwangsgesetzes, — es kann Schaden zugefügt werden, ohne den Willen zu schaden, durch Nachlässigkeit und Unbedachtsamkeit. Hierauf hat das beschrie-

ne

ne Zwangsgesez, das auf den Willen zu schaden, oder vielmehr, auf den Willen, durch den Schaden des andern seinen Vortheil zu befördern, sich gründet, an ihn sich richtet, und, wie in einer andern Absicht so eben gezeigt worden, wegfällt, wenn ein solcher Wille nicht da ist, keinen Einfluſs, und bietet dagegen keinen Schutz dar. Nun aber ist ein, aus Unbedachtsamkeit zugefügter Verlust, für den Beschädigten, derselbe, als der aus bösem Willen zugefügte, und die mögliche Befürchtung desselben versezt in die gleiche Unsicherheit, und Aengstlichkeit, als die, absichtlicher feindseliger Anschläge. Mithin ist, durch die beschriebene Veranstaltung, die Sicherheit noch nicht genug begründet. Auch gegen die Unbedachtsamkeit müssen Anstalten getroffen werden.

Alle Unachtsamkeit reducirt sich darauf, daſs der Mensch *überhaupt gar keinen Willen hat*, in Fällen wo er nothwendig einen haben sollte, und wo, so gewiſs es für ein vernünftiges und freies Wesen genommen ist, darauf gerechnet worden, daſs er einen haben werde. Er hat gar keinen Begriff von seinem Handeln sich entworfen, sondern mechanisch, und so wie das Ohngefähr ihn trieb, gehandelt. Dies verhindert, in Sicherheit neben ihm zu leben; und macht ihn zu einem Naturprodukte, welches man zur Ruhe, und Unthätigkeit bringen müſste, aber doch weder kann, weil er doch auch freien Willen hat, noch darf, weil seine Freiheit im Ganzen respektirt werden muſs. — Der Mensch soll, damit Sicherheit neben ihm möglich sey, die Aeusserungen seiner physischen Kraft, durch einen freien Willen, auf einen bedachten Zweck

hin-

hinleiten: und in Beziehung auf die Freiheit des andern läſst sich folgende Regel für denselben festsetzen:

Er muſs gerade soviel Sorge tragen, daſs er die Rechte des andern nicht verletze, als er Sorge trägt, daſs die seinigen nicht verlezt werden. Der Beweiſs der Gültigkeit dieser Regel ist folgender: der mir durch das Gesez aufgegebene lezte Endzweck, ist *gegenseitige Sicherheit.* In ihm liegt der Zweck, daſs die Rechte des andern durch mich unbeschädigt bleiben eben so, und in dem gleichen Grade, als der, daſs die meinigen vor ihm unbeschädigt bleiben; und so lange sie nicht beide auf gleiche Weise Zwecke meines Willens sind, so lange ist mein Wille unrechtlich, und ich bin unfähig, zu einem sichern, friedlichen Verhältnisse.

Es ist die Frage, wie es einzurichten sey, um jemanden dahin zu bringen, daſs er Willen habe, wo er ihn haben soll, oder — wie wir durch die aufgestellte Regel den Saz näher bestimmt haben, — daſs er für die Sicherheit des andern vor ihm die gleiche Sorge trage, als er für seine eigne Sicherheit vor dem andern Sorge trägt.

Wir sehen zuförderst auf die erstere Formel, gerade, weil sie die schwerere ist, und darum die Untersuchung am interessantesten macht: wie hat man es einzurichten, um in jemanden einen Willen hervorzubringen?

Was überhaupt keinen Willen hat, wäre kein freies und vernünftiges Wesen, welches der Voraussetzung widerspricht. Die Personen, die wir uns hier denken, haben Willen, auch ist die bestimmte Rich-

tung

tung ihres Willens bekannt; sie haben die Objekte erklärt, die sie, durch ihren Willen, ihren Zwecken unterworfen haben (ihr Eigenthum.) Aus diesem ganz gewiſs vorhandnen Willen, müſste der mangelnde, doch aber für die Möglichkeit der gegenseitigen Sicherheit erforderliche Wille, durch die zu treffende Anstalt erzeugt werden, d. h. die Befriedigung des Willens, den sie haben, müſste dadurch bedingt werden, daſs sie den andern Willen haben, den sie haben sollen, und vielleicht nicht haben möchten. — Ich habe ganz gewiſs A. zum *Zwecke*. Nun müſste ich, wenn ich in einem rechtlichen Verhältnisse leben soll, auch noch den Zweck B. haben, und, daſs ich diesen immer haben werde, ist zweifelhaft. Aber das Wollen desselben wird, bei mir sicher hervorgebracht, wenn es zur Bedingung der Erreichung des Zwecks A. gemacht wird. Wider meinen guten Willen bin ich dann genöthigt B. zu wollen, da ohne dies A., welches ich will, unmöglich würde. A. ist der Zweck: meine eignen Rechte zu behaupten; B. der: die des andern nicht zu beschädigen. Wenn nun, durch ein, mit mechanischer Nothwendigkeit herrschendes Zwangsgesez, jede Beschädigung der Rechte des andern, Beschädigung der meinigen wird, so werde ich für die Sicherheit der leztern dieselbe Sorge tragen, welche ich für die Sicherheit der meinigen trage, da durch die getroffene Veranstaltung, die Sicherheit des andern vor mir, meine eigne Sicherheit wird. Kurz, jeder Verlust, der durch meine Unbesonnenheit dem andern erwachsen ist, muſs mir selbst zugefügt werden.

Noch diese Vergleichung. Im ersten Falle schweifte der Wille über seine Grenzen hinaus; er gieng auf das, was dem andern ausschliessend zukommt, aber als auf etwas, das er zu seinem eignen Vortheile verwenden wollte. Gerade dieser Ausschweifung desselben, bediente sich das Gesez, um ihn in seine Schranken zurückzutreiben. — Im lezten Falle gieng er nicht weit genug, nemlich er richtete sich überhaupt nicht auf das, was dem andern angehört, wie er doch sollte. Das Gesez bedient sich der rechtmäſsigen Sorge, die er für die Erhaltung des seinigen trägt, um ihn dahin zu bringen, daſs er die gehörigen Grenzen ausfülle. Die Sorge für seine eigne Sicherheit, hat also, unter der Leitung des Zwangsgesetzes, den entgegensezten Effekt, d. i. sie hat jedesmal den Effekt, den sie haben soll, um das Gleichgewicht des Rechts zu erhalten. Der Begriff eines Zwangsgesetzes, welches darauf geht, diese Gleicheit der Rechte aller zu sichern, ist daher vollkommen erschöpft.

§. 15. *Ueber die Errichtung eines Zwangsgesetzes.*

Das Zwangsgesez soll so wirken, daſs aus jeder Verletzung des Rechts, für den Verletzenden unausbleiblich, und mit mechanischer Nothwendigkeit, so daſs er es ganz sicher voraussehen könne, die gleiche Verletzung seines eignen Rechts unausbleiblich erfolge. Es fragt sich, wie eine solche Ordnung der Dinge eingeführt werden könne?

Es wird, wie aus der Sache hervorgeht, eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht gefordert. Durch Wen soll zuförderst eine solche Macht eingerichtet werden?

Sie ist gesezt als Mittel zur Erreichung der ge-

gen-

genseitigen Sicherheit, wenn Treue und Glauben nicht Statt findet; und in gar keiner andern Rücksicht. Nur der könnte sie demnach wollen, der jenen Zweck will, aber dieser muſs sie auch nothwendig wollen. Nun sind es die gesezten Contrahirenden, welche den Zweck wollen; sie also, und nur sie, können es seyn, die das Mittel wollen. Im Wollen dieses Zwecks, und in ihm allein, ist ihr Wille vereinigt: er muſs daher auch im Wollen des Mittels vereinigt seyn, d. h. sie müssen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schliessen.

Welches soll nun diese Macht seyn? — Sie wird geleitet durch einen Begriff, und hält über die Realisation eines Begriffs, und zwar eines, durch absolute Freiheit entworfenen, Begriffs; nemlich den, der Grenzen, die beide in dem Vertrage ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesezt; es kann daher keine mechanische Macht, sondern es muſs eine freie Macht seyn. Eine solche, die alle diese Erfordernisse in sich vereinigte, ist nun gar nicht gesezt, ausser ihrer eignen, durch ihren gemeinsamen Willen bestimmten Macht. Der Inhalt des Vertrags, den sie zur Errichtung eines Zwangsrechtes unter sich zu schliessen hatten, wäre daher dieser, *daſs beide mit vereinigter Macht denjenigen von ihnen beiden, der den andern verlezt hatte, nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes, behandeln wollten.*

Nun ist, so gewiſs der Fall des Zwangsrechts eintritt, der Angreifer einer von beiden; daſs dieser Angreifer durch seine eigne Kraft, seinen eignen Angriff zurücktreibe, ist widersprechend; dann enthielte er sich ja des Angriffes, es geschähe keiner, und der Fall des Zwangsrechts träte nicht ein. Er könnte daher nur versprechen, daſs er dem Zwange des andern nicht widerstehen, sondern sich demselben gutwillig unterwerfen wolle.

Das aber ist gleichfals widersprechend, denn der Verletzende hat, er verletze nun absichtlich, oder aus Nachlässigkeit, unserer Voraussetzung nach, den festen Willen, das seinige zu behalten; wie denn ganz allein auf diesem Willen das Zwangsgesez berechnet ist; im ersten Falle sogar den Willen, desjenigen sich zu bemächtigen, was des andern ist; und dieser Wille eben ist es, der durch den Zwang vereitelt werden soll. Gäbe er sich der Gewalt hin, so bedürfte es keiner Gewalt gegen ihn; er gäbe sein Unrecht freiwillig auf, und hätte daher den Willen gar nicht, den das Zwangsgesez voraussezt. (Eine Pflicht, sich *zwingen zu lassen*, ist etwas widersprechendes. We[illegible] läſst, der wird nicht gezwungen, und wer gezwungen wird, der läſst nicht.)

Doch müſste es allerdings so seyn; denn woher sollte denn sonst eine Uebermacht des Rechts kommen, da wir beiden Personen nur die gleiche physische Kraft zuschreiben können. Also in dieselbe Person, der man nicht zutrauen konnte, daſs sie sich durch ihr gegebenes Wort, vom Eingriffe in fremdes Eigenthum, werde abhalten lassen, und die sich dadurch denn auch wirklich nicht hat abhalten lassen, würde das Vertrauen gesezt, daſs sie, um ihr im Zwangsvertrage gegebnes Wort nicht zu brechen, sich der Strafe an ihrem Eigenthume willig unterwerfen werde. —

Dann

Dann, wenn der Beleidigte sich selbst Recht verschafft, und der Beleidiger sich ganz, mit gebundnen Händen, seinem Urtheile, und der Ausübung desselben, hingeben muſs, wer steht ihm denn dafür, daſs der Verlezte die Grenzen des Zwangsgesetzes nicht entweder absichtlich überschreiten, oder daſs er sich in Anwendung desselben auf den gegenwärtigen Fall, nicht irren werde. Auch der Angegriffene müſste sonach auf die Rechtlichkeit, Unbefangenheit, und Weisheit des andern ein unerhörtes, und unmögliches Vertrauen setzen, nachdem er ihm überhaupt nicht mehr traut, welches alles ohne Zweifel widersprechend ist.

Also ein solcher Vertrag ist, aufgestelltermaaſsen, widersprechend, und kann schlechterdings nicht realisirt werden.

Er könnte nur unter der Bedingung realisiret werden, daſs der Verlezte stets der Uebermächtige wäre, aber nur bis zu der, durch das deducirte Zwangsgesez bestimmten, Grenze; und alle Macht verlöre, wo er sie erreicht hätte; oder, nach der oben aufgestellten Formel, *daſs jeder bestimmt soviel Gewalt hätte, als Recht.* Dieses nun findet, wie wir gleichfals oben gesehen haben, nur Statt in einem gemeinen Wesen. Es ist sonach gar keine Anwendung des Zwangsrechts möglich, ausser in einem gemeinen Wesen: ausserdem ist der Zwang stets nur problematisch rechtmäſsig, und eben darum ist die wirkliche Anwendung des Zwangs, als ob es ein kategorisches Recht dazu gäbe, stets ungerecht.

(Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das

Wort oft genommen hat, gar kein *Naturrecht*, d. h. es ist kein rechtliches Verhältniſs zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen. — *Entweder*, es findet durchgängige Moralität, und ein allgemeiner Glaube an sie Statt; und es tritt überdies, was auch bei dem besten Willen aller oft nicht geschehen könnte, der gröſste Zufall aller Zufälle ein, daſs alle Menschen, in ihren Ansprüchen sich vereinigen; so hat das Rechtsgesez gar keine Wirkung, es kömmt nicht zum Sprechen; denn was nach demselben geschehen sollte, geschieht ohne dasselbe, und was es verbietet, wird nie gewollt. — Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen giebt es kein Rechtsgesez. Daſs der Mensch diese Gattung nicht seyn könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität *erzogen werden*, und *sich selbst erziehen muſs*; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll.

Oder — der zweite Fall — es findet nicht durchgängige Moralität, oder wenigstens kein allgemeiner Glaube an sie Statt, so tritt das äussere Rechtsgesez allerdings ein, aber es kann keine Anwendung erhalten, ausser in einem gemeinen Wesen. Hierdurch fallt das Naturrecht weg.

Was wir aber an der einem Seite verlieren, erhalten wir an der andern, mit Gewinn, wieder; denn der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisirte Naturrecht.

Drittes Kapitel der Rechtslehre.

Vom Staatsrechte, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen.

§. 16. *Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens.*

Die Aufgabe, bei welcher wir stehen blieben, die wir nicht lösen konnten, und die wir durch den Begriff eines gemeinen Wesens zu lösen hoffen, war die: eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die bei einander leben, das Recht, oder das was sie nothwendig alle wollen, erzwungen werden könne.

I.) Das Objekt des gemeinsamen Willens ist die *gegenseitige Sicherheit*; aber bei jedem Individuum geht, der Voraussetzung nach, indem keine Moralität, sondern nur Eigenliebe Statt findet, das Wollen der Sicherheit des andern, von dem Wollen seiner eigenen Sicherheit aus: das erstere ist dem leztern subordinirt, keinem ist es Angelegenheit, dafs der andere vor ihm sicher sey, als nur, inwiefern seine eigne Sicherheit vor dem andern, lediglich unter dieser Bedingung, möglich ist. Wir können dies kurz in folgender Formel ausdrücken: *Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck seinem Privatzwecke unter.* (Darauf ist denn auch das Zwangsgesez berechnet; es soll jene Wechselwirkung, jene nothwendige Verbindung beider Zwecke in dem Willen eines jeden hervorbringen, indem es in der Wirklichkeit das Wohl eines jeden an die Sicherheit des Wohls aller andern vor ihm bindet.)

Der Wille einer Macht, die das Zwangsrecht ausübt, darf nicht so beschaffen seyn; denn da die Subordination des Privatwillens unter dem gemeinsamen, nur durch die zwingende Gewalt hervorgebracht wird, diese aber über alle andere Gewalt erhaben seyn soll, so könnte sie bei dem Zwingenden durch keine andere Gewalt hervorgebracht werden, als durch seine eigene, welches widersinnig ist. Jene Subordination und Uebereinstimmung muſs daher gar nicht hervorgebracht werden sollen, sondern schon da seyn, d. h. der Privatwille der zwingenden Macht, und der gemeinsame müssen Ein und eben derselbe seyn; der gemeinsame Wille selbst, und kein andrer, muſs für diese Macht Privatwille seyn, und einen andern besondern und Privatwillen muſs sie gar nicht haben.

II. Es ist sonach die Aufgabe des Staatsrechts, und, nach unserm Beweise, der ganzen Rechtsphilosophie: *einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sey, daſs er ein anderer sey als der gemeinsame Wille.*

Oder nach der vorher aufgestellten Formel, die für den Gang der Untersuchung bequemer ist, *einen Willen zu finden, in welchem Privatwille, und gemeinsamer synthetisch vereinigt sey.*

Wir lösen diese Aufgabe nach strenger Methode. Der zu suchende Wille heisse X.

a.) Jeder Wille hat sich selbst, (in der Zukunft) zum Objekte. Der lezte Zweck jedes Wollenden ist die Erhaltung seiner selbst. So bei X.; und dies wäre sonach *der Privatwille* von X. — Nun soll dieser

Pri-

Privatwille Eins seyn mit dem gemeinsamen Willen; dieser ist der der Sicherheit der Rechte aller. X. demnach will, so wie es *sich* will, *die Sicherheit der Rechte aller.*

b.) *Die Sicherheit der Rechte aller*, wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Uebereinstimmung dieses ihres Willens, gewollt. *Nur hierüber* stimmen *alle* überein; denn in allen übrigen ist ihr Wollen partikulär, und geht auf die individuellen Zwecke. Kein Einzelner, kein Theil, giebt, nach der Voraussetzung eines allgemeinen Egoismus, auf welchen das Zwangsgesez berechnet ist, sich diesen Zweck, auf, sondern nur *alle* mit einander.

c.) X. wäre sonach selbst diese *Uebereinstimmung* Aller. So gewiſs diese *sich* wollte, so gewiſs müſste sie die Sicherheit der Rechte aller wollen; da sie mit derselben Eins ist und Ebendasselbe.

III.) Aber eine solche *Uebereinstimmung* ist ein bloſser Begriff; das soll sie nun nicht bleiben, sondern sie soll in der Sinnenwelt realisirt, d. i. in einer bestimmten Aeusserung aufgestellt werden, und wirken als physische Kraft.

Wollende Wesen in der Sinnenwelt sind für uns nur Menschen. In und durch Menschen müſste jener Begriff sonach realisirt werden. Hierzu wird erfordert:

a.) Daſs der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen, in irgend einem Zeitpunkte, wirklich übereinstimmend werde, und sich als solcher äussere, deklarirt werde. — Es kömmt hier darauf an, zu erweisen, daſs die geforderte Uebereinstimmung sich nicht etwa von selbst finde, sondern daſs sie auf einem *ausdrücklichen in der Sinnenwelt, zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Akt* Aller sich gründe. Ein solcher Akt geht aus einem schon oben geführten Beweise hervor. Nemlich das Rechtsgesez sagt nur, daſs jeder den Gebrauch seiner Freiheit durch die Rechte des andern beschränken solle, es bestimmt aber nicht, wie weit die Rechte eines jeden gehen, und auf welche Objekte sie sich erstrecken sollen. Dies muſs ausdrücklich erklärt, und so erklärt werden, daſs die Erklärungen Aller übereinstimmen. Jeder muſs zu allen gesagt haben: ich will an dieser Stelle im Raume leben, und dies, oder jenes, zu eigen besitzen; und alle müssen darauf geantwortet haben: ja, du magst hier leben, und dies besitzen.

Die weitere Untersuchung dieses *Akts* giebt den ersten Abschnitt der Staatsrechtslehre, *vom Staatsbürgervertrage.*

b.) Daſs dieser Wille festgesezt werde, als der beständige und bleibende Wille aller, den jeder, wie er ihn in dem gegenwärtigen Momente geäussert hat, als den seinigen anerkenne, solange er an diesem Orte im Raume leben wird. Es ist immer darauf angekommen, in allen bisherigen Untersuchungen, daſs der ganze künftige Wille vergegenwärtigt werde in Einem Momente; daſs für einmal auf das ganze künftige Leben gewollt werde. Hier wird dieser Saz erst recht geltend gemacht.

Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens, für alle Zeit, wird nun der geäusserte, gemeinsame Wille *Gesez.*

c.) In diesem gemeinsamen Willen wird theils bestimmt, wie weit die Rechte einer jeden Person gehen sollen, und die Gesezgebung ist insofern die *bürgerliche* (legislatio civilis;) theils, wie derjenige, der sie auf diese oder jene Art verlezt, bestraft werden solle; die peinliche Gesezgebung (legislatio criminalis, jus criminale, poenale.) Diese Untersuchung giebt den zweiten Abschnitt der Staatsrechtslehre von der *Gesezgebung*.

d.) Dieser gemeinsame Wille muſs mit einer Macht, und zwar mit einer Uebermacht, gegen die die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sey, versehen werden, damit er über sich selbst, und seine Erhaltung durch Zwang halten könne: *die Staatsgewalt*. Es liegt in ihr zweierlei; das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen, (potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictori, welche beide zur potestas executiva in sensu latori gehören.)

IV.) Der gemeinsame Wille hat sich in einem Zeitpunkte wirklich geäussert, und ist durch den auf ihn geschlossenen Bürgervertrag allgemeingesezlich geworden.

Es kann nach den aufgestellten Principien gar keine Schwierigkeit machen, einzusehen, welches dieser allgemeine Wille, sowohl in Absicht der Bestimmung der Rechte eines jeden Einzelnen, als in Absicht der Strafgesetze seyn werde. — Aber derselbe ist noch nicht irgendwo niedergelegt, und aufbehalten, noch ist er mit einer Macht versehen. Das leztere muſs geschehen, wenn er fortdauern, und nicht bald wieder

die

die vorige Unsicherheit, und der Krieg aller gegen alle, zurückkehren soll. Der gemeinsame Wille, als bloſser Wille, ist realisirt, aber er ist noch nicht als Macht, um sich selbst zu erhalten, realisirt: und es bleibt sonach noch der leztere Theil der Aufgabe zu lösen.

Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten.

Nemlich, die Verbindeten, als physische Personen in der Sinnenwelt, haben nothwendig selbst Macht. Solange nun keiner das Gesez übertritt, ist, da man jeden nur nach seinen Handlungen beurtheilen kann, anzunehmen, daſs sein Privatwille mit dem gemeinsamen Willen übereinstimme, daſs mithin seine Gewalt zur Staatsgewalt gehöre. Ieder, wenn er auch im Herzen anfienge, einen ungerechten Willen zu haben, muſs fortdauernd die Macht aller scheuen, so wie alle auch die seinige scheuen, weil sie von der Ungerechtigkeit seines Willens, die noch nicht in Handlungen ausgebrochen, nichts wissen können. Die Macht aller, von welcher anzunehmen ist, daſs sie für das Gesez erklärt sey, hält die Macht jedes Einzelnen in seinen Schranken; und es ist sonach das vollkommenste Gleichgewicht des Rechts.

Sobald aber das Gesez übertreten wird, ist der Uebertreter dadurch ausgeschlossen von dem Gesetze, und seine Macht von der Macht desselben. Sein Wille ist nicht mehr übereinstimmend mit dem gemeinsamen Willen, sondern es wird ein Privatwille.

Eben so ist der Beleidigte ausgeschlossen von der

Exekution des gemeinsamen Willens: denn eben darum, weil er dies ist, ist sein Wille, daſs der Beleidiger ihm Schadenersaz leiste, und bestraft werde, anzusehen, als sein Privatwille, nicht als der gemeinsame Wille. Nun wird, der Voraussetzung zu Folge, sein Privatwille, nur durch die Macht des gemeinsamen Willens, in Schranken gehalten. Bekäme er nun jezt die Direktion dieser Macht für die Ausübung dessen, was, voraussezlicher Weise, sein Privatwille ist, in die Hände, so würde dieser sein Privatwille nicht mehr durch die Macht beschränkt, welches gegen den Vertrag ist. Mithin könnte nur der *Dritte* Richter seyn, weil von ihm anzunehmen ist, daſs der ganze Streit ihm lediglich insofern angelegen sey, inwiefern die gemeinsame Sicherheit dabei in Gefahr ist; indem kein Privatvortheil für ihn daraus erwachsen kann, ob dieser den streitigen Besiz behalte oder jener; mithin anzunehmen ist, daſs sein Wille über diesen Streit, lediglich der nothwendige, gemeinsame Wille sey, ohne allen Einfluſs seines Privatwillens, als der dabei gar nicht zur Sprache kommt, und keine Anwendung findet. —

V.) Aber es bleibt immer möglich, daſs der Dritte aus einer unerklärlichen Vorliebe für die eine Parthey, oder weil ihm wirklich dabei ein Nutzen zuwächst, oder auch aus Irrthum, einen ungerechten Spruch thue, und sich mit dem Kläger vereinige ihn auszuführen. Beide wären nun vereinigt für die Ungerechtigkeit, und die Uebermacht wäre nicht mehr auf der Seite des Gesetzes. Oder dies allgemeiner ausgedrückt:

Es ist möglich, daſs in einer Verbindung, wie die gesezte, Mehrere sich gegen Einen, oder Mehrere Schwächern vereinigen, um sie mit gemeinschaftlicher Macht zu unterdrücken. Ihr Wille ist in diesem Falle zwar ihr, der Unterdrücker, gemeinschaftlicher Wille, aber es ist nicht der gemeinsame Wille, denn die Unterdrükten haben ihren Willen nicht darein gegeben: es ist nicht der vorher zum Gesetze gemachte gemeinsame Wille, zu welchem die, welche jezt unterdrükt werden, auch mit beigestimmt hatten. Es ist sonach nicht der Wille des Gesetzes, sondern ein, gegen das Gesez gerichteter Wille, der aber doch übermächtig ist. Solange eine solche Vereinigung, gegen das Gesez, für das Unrecht möglich bleibt, hat das Gesez nicht die Uebermacht, die es haben soll, und unsere Aufgabe ist nicht gelös't.

Wie ist eine solche Verbindung unmöglich zu machen?

Das Wollen des gemeinsamen Zwecks, oder des Rechts ist, der Voraussetzung nach, in jedem Individuum bedingt, durch das Wollen seines Privatzwecks; der Wunsch der öffentlichen Sicherheit, durch den Wunsch seiner eignen. Es müſste sonach eine solche Veranstaltung getroffen werden, daſs keine Individuen sich gegen andere verbinden könnten, ohne, nach einem unfehlbaren Gesetze, ihre eigne Sicherheit aufzugeben.

Nun ist es an sich natürlich, daſs, wenn es nach der geschehenen Vereinigung in einem Staate Einmal möglich ist, daſs eine Gesellschaft sich gegen einzelne Staatsmitglieder verbinde, und sie unterdrücke, es zum zwei-

zweiten und dritten Male auch möglich seyn wird; und sonach jeder, der sich jezt mit den Unterdrückern verbindet, befürchten muſs, daſs, nach der gegenwärtigen Maxime, die Reihe, unterdrükt zu werden, wohl auch an ihn kommen könne. Aber es ist dennoch möglich, daſs jeder denke: es wird doch gerade mich nicht treffen; ich wenigstens werde klug genug seyn, um es stets so einzurichten, daſs ich auf der Seite der Stärkern, und nie auf der Seite der Schwächern sey.

Die Möglichkeit dieses Gedankens muſs ganz aufgehoben werden. Ieder muſs bis zur Ueberzeugung einsehen, daſs aus der Unterdrückung und rechtswidrigen Behandlung *eines* Staatsmitgliedes, seine eigne sicher erfolgen werde.

Sichere Ueberzeugung läſst sich nur durch ein Gesez hervorbringen. Also — die ungerechte Gewaltthätigkeit müſste dadurch, daſs sie einmal, und in einem Falle geschehen, *gesezlich* werden. Es müſste, gerade darum, weil etwas einmal geschehen, nun jeder das vollkommene Recht haben, dasselbe zu thun. (Nach der obigen Formel: jede verstattete That müſste nothwendig Gesez werden, und dadurch würde denn das Gesez nothwendig allemal zur That werden müssen.)

(Dieser Saz ist ohnedies in der Natur der Sache gegründet. Das Gesez ist für alle gleich; was daher nach demselben Einem zusteht, muſs nothwendig Allen zustehen.)

Aber dieser Vorschlag ist nicht ausführbar: denn dadurch wird Recht, und Gerechtigkeit für ewige Zeiten durch das Gesez selbst aufgehoben. Eben darum kann im Rechtsgesetze nicht der Saz liegen, daſs die Ungerechtigkeit gerecht gesprochen werden solle; sondern nur, daſs, weil aus ihrer Verstattung in einem einzigen Falle eine Rechtmäſsigkeit derselben nothwendig, nicht nur im Vernunftschlusse, sondern in der That erfolgen würde, diese Verstattung derselben in einem einzigem Falle schlechthin nicht vorkommen müsse. Wie dies einzurichten sey, wird sich sogleich ergeben, wenn wir den oben aufgestellten Begriff einer Macht des Gesetzes noch einmal näher ansehen wollen. Wir werden sogleich sehen, wie das geschehen müsse, wenn wir das oben aufgestellte Princip noch einmal näher ansehen.

Die zwingende Macht müsse, ist gesagt worden, eine solche seyn, deren Selbsterhaltung bedingt sey, durch ihre stete Wirksamkeit; die sonach, wenn sie einmal unthätig, auf immer vernichtet wird; deren *Existenz überhaupt* abhängt von ihrer *Existenz, oder Aeusserung, in jedem einzelnen Falle:* und da diese Ordnung der Dinge nicht von selbst eintreten, wenigstens nicht nach einer Regel, und ununterbrochen Statt finden dürfte, müſste sie durch ein Fundamentalgesez des Bürgervertrags eingeführt werden.

Die geforderte Ordnung der Dinge wird eingeführt werden, durch die Verordnung, daſs das Gesez gar keine Rechtsgültigkeit für das folgende haben solle, ehe nicht alles vorhergegangene nach demselben entschieden sey: keinem solle zu Folge eines Gesetzes Recht verschafft werden, ehe nicht allen vorher beschädigten, die aus dem gleichen Gesetze klagten, Recht verschafft worden: Keiner solle nach einem Gesetze ei-

ner

ner Vergehung halber bestraft werden können, ehe nicht alle vorhergegangenen Vergehungen gegen dieses Gesez entdekt und bestraft seyen. — Da aber das Gesez überhaupt nur Eins ist, so könnte dasselbe überhaupt nicht in keinem seiner Theile sprechen, ehe es nicht allen seinen vorhergegangenen Obliegenheiten Genüge geleistet hätte. Eine solche Einrichtung müſste durch das Gesez selbst gemacht werden: das Gesez schriebe in derselben sich selbst ein Gesez vor, und ein solches, in sich selbst zurückgehendes, Gesez nennt man ein *constitutionelles.*

VI.) Wenn nur die angezeigte Ordnung in der Anwendung der öffentlichen Gewalt selbst durch ein Zwangsgesez gesichert ist, so ist die allgemeine Sicherheit, und die ununterbrochne Herrschaft des Rechts fest gegründet. Aber wie soll diese Ordnung selbst gesichert werden?

Wenn, wie hier noch immer vorausgesezt ist, die ganze Gemeine die ausübende Gewalt in den Händen hat, welche andere Macht soll dieselbe nöthigen, ihr eignes Gesez über die Zeitfolge in der Anwendung dieser Gewalt zu halten? Oder, wenn man nimmt, daſs die Gemeine, aus gutem Willen und aus Anhänglichkeit an die Verfassung, jenes constitutionelle Gesez eine Zeit lang hielte, und, da sie Einem Beeinträchtigten sein Recht verschaffen nicht gekonnt, oder nicht gewollt, die Rechtspflege wirklich solange aufhielte, so würden die daraus entstehenden Unordnungen in kurzem so groſs werden, daſs die Gemeine aus Noth gegen ihr Grundgesez würde handeln, und, ohne die alten Vergehungen zu bestrafen, nur schnell über die neuen

neuen würde herfallen müssen. Der Stillstand der Gesetze wäre die Strafe ihrer Trägheit, Nachlässigkeit oder Partheylichkeit; und wie sollte sie genöthigt werden, sich selbst diese Strafe zuzufügen, und sie zu tragen? — Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigner Richter. Sie würde, solange die Unsicherheit nicht weit eingerissen wäre, aus Bequemlichkeit, oder Partheylichkeit vieles hingehen lassen; und wenn sie denn nun dadurch sich vergrössert, und den Mehresten fühlbar geworden wäre, so würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge, über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten, und dieselbe auch für sich hoffenden Verbrecher herfallen, welche ihr Misgeschik gerade in diese Epoche des Erwachens des Volks geworfen hätte; bis das Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschliefe, und der Kreislauf wieder von vorn angienge. Eine solche Verfassung, die *demokratische*, in der eigentlichsten Bedeutung des Worts, wäre die aller unsicherste, die es geben könnte, indem man nicht nur, wie ausser dem Staate, immerfort die Gewaltthätigkeiten Aller, sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wuth eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte.

Das aufgegebne Problem ist sonach noch nicht gelös't, und der Zustand der Menschen in der beschriebenen Verfassung ist eben so unsicher, als er ohne sie war. Der eigentliche Grund davon ist der, daſs die Gemeine, über ihre Verwaltung des Rechts überhaupt, zugleich *Richter und Parthey* ist.

Dadurch ist die Art der Auflösung gegeben. Ueber

ber die Frage, wie die Gerechtigkeit überhaupt verwaltet werde, müssen Richter und Parthey getrennt werden, und die Gemeine kann nicht beides zugleich seyn.

Parthey kann die Gemeine in diesem Rechtshandel nicht seyn. Denn da sie über alles mächtig ist, und seyn soll, so könnte ein Richter über sie, seinen Ausspruch nie mit Gewalt durchsetzen. Sie müſste sich seinem Ausspruche gutwillig unterwerfen. Dann aber gilt ihr die Gerechtigkeit über alles; wenn aber dies als in der Regel vorauszusetzen wäre, so bedürfte es keines Richtens, und der Richter wäre auch in der That keiner, sondern nur ein Rathgeber. Will die Gemeine das Recht nicht, so unterwirft sie sich nicht, da sie nicht gezwungen werden kann; rükt dem unwillkommenen Erinnerer Verblendung oder Treulosigkeit vor, und bleibt nach, wie vor, ihr eigener Richter.

Wir fassen alles zusammen: Ob die Staatsgewalt zwekmäſsig angewendet werde, darüber muſs nach einem Gesetze gerichtet werden. In diesem Rechtshandel kann nicht dieselbe (physische, oder mystische) Person Richter, und Parthey zugleich seyn. Aber *Parthey* kann die Gemeine, die doch in diesem Rechtshandel Eins von beiden seyn muſs, nicht seyn; sie kann sonach — ist die wichtige Folgerung, die wir machen — die öffentliche Gewalt nicht in den Händen behalten; weil sie ausserdem, als Parthey, sich vor einen höhern Richterstuhl müſste stellen lassen.

(Es liegt alles daran, daſs man sich von der Bündigkeit des geführten Räsonnements überzeuge, denn es enthält die, soviel mir bekannt ist, noch nirgends gelieferte strenge Deduktion der absoluten Nothwendigkeit einer Repräsentation, aus reiner Vernunft, und zeigt, daſs diese nicht etwa nur eine nüzliche und weise, sondern eine durch das Rechtsgesez absolut geforderte Einrichtung ist, und daſs die Demokratie in dem oben erklärten Sinne des Worts nicht etwa nur eine unpolitische, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung ist. Daſs die Gemeine nicht Richter und Parthey zugleich seyn könne, dürfte am wenigsten Zweifel erregen; vielleicht aber dies, daſs über die Anwendung der öffentlichen Gewalt schlechterdings Rechenschaft abgelegt werden müsse. Aber dies geht aus allem bis jezt gesagtem hervor. Ieder Einzelne, der in den Staat tritt, muſs von der Unmöglichkeit überzeugt werden, daſs er je dem Gesetze zuwider behandelt werde. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht, wenn der Verwalter des Gesetzes nicht selbst zur Rechenschaft gezogen werden kann.)

Also die Gemeine müſste die Verwaltung der öffentlichen Macht veräussern, sie auf eine, oder Mehrere besondere Personen, übertragen, die ihr aber über die Anwendung derselben verantwortlich blieben. Eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine *Despotie.*

Es ist sonach ein Fundamentalgesez jeder vernunft- und rechtmäſsigen Staatsverfassung, daſs die *exekutive Gewalt*, welche die nicht zu trennende richterliche, und ausübende im engern Sinne, unter sich be-

begreift, und *das Recht der Aufsicht, und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde*, welches ich das *Ephorat*, im weitesten Sinne des Worts, nennen will, getrennt seyen; daſs die leztere der gesammten Gemeine verbleibe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde. Kein Staat darf sonach *despotisch*, oder *demokratisch* regiert werden.

Es ist über die Trennung der Gewalten (pouvoirs, der Theile einer, und eben derselben öffentlichen Gewalt) viel geredet worden. Die legislative Gewalt müsse von der exekutiven getrennt werden, hat man gesagt: aber in diesem Satze scheint etwas unbestimmtes zu liegen.

Es ist wahr, für jede bestimmte Person, wird das bestimmte positive Gesez der *Form nach*, *Gesez*, und verbindend, lediglich dadurch, daſs sie sich demselben unterwirft, d. h. daſs sie erklärt: ich will in diesem bestimmten Staate, der diese bestimmte Volksmenge, diesen Boden, diese Erwerbsmittel u. s. f. hat, leben. Aber das *Materiale* des Civilgesetzes wenigstens (über andere Zweige der Gesezgebung wird besonders geredet werden), geht aus der bloſsen Voraussetzung, daſs diese bestimmte Menschen Menge, an diesem bestimmten Orte, *rechtlich* neben einander leben wolle, hervor; und jeder unterwirft sich durch die zwei Worte: ich will unter euch leben, *allen* gerechten Gesetzen, die in diesem Staate je gegeben werden können. Da den Verwaltern der exekutiven Gewalt aufgelegt ist, über das Recht überhaupt zu halten, und sie dafür (daſs das Recht herrsche) verantwortlich sind, so muſs ihnen von Rechtswegen überlassen werden, für die Mittel der Realisation des Rechts Sorge zu tragen; und sonach auch die Verordnungen selbst zu entwerfen, welche eigentlich keine neuen Gesetze, sondern nur bestimmtere Anwendungen des einigen Grundgesetzes sind, welches so lautet: diese bestimmte Menschen Menge soll rechtlich neben einander leben. Wenden die Gewalthaber jenes Grundgesez unrichtig an, so werden sehr bald Unordnungen entstehen, die sie der Verantwortung aussetzen; und sie sind sonach genöthigt, gerechte, von jedem verständigen zu billigende, Gesetze zu geben.

Ganz zwecklos, und sogar nur scheinbar möglich, ist die Trennung der richterlichen, und der ausübenden Gewalt, (die leztere im engern Sinne des Worts genommen.) Muſs die ausübende Gewalt, ohne Widerrede, den Ausspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt; von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur, durch einen fremden Willen geleitete, physische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der lezten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. — Unsern Untersuchungen zu Folge ist die exekutive Gewalt, im weitesten Sinne des Worts, und das Ephorat, zu trennen. Die erstere umfaſst die gesammte öffentliche Gewalt in allen ihren Zweigen; aber sie muſs über die Verwaltung derselben dem Ephorate (dessen Begriff hier bei weitem noch nicht vollständig bestimmt ist), verantwortlich gemacht werden.)

Die Personen, denen die exekutive Macht anvertraut wird, sind, nach der gewöhnlichen Eintheilung, entweder Eine, in der recht- und geſezmäſsigen *Monarchie*, oder ein durch die Constitution organisirter Körper, in der *Republik*, (im engern Sinne des Worts): oder bestimmter, es ist, da Einer nie alles thun kann, immer ein Corps, welches die exekutive Gewalt in den Händen hat; wobei der Unterschied nur der ist, daſs, wenn die Einstimmigkeit nicht Statt findet, der Streit, entweder durch die Stimme eines immerwährenden Präsidenten (des Monarchen), von welcher keine Apellation Statt findet, oder durch eine Kollectivstimme, etwa durch die Stimmenmehrheit, entschieden werde. Hier ist eine mystische, oft auch wandelbare Person, (d. h. diejenige, welche durch ihre Zusammenstimmung die Stimmenmehrheit bilden, und den Streit, ohne daſs weiter appelliret werden könne, entscheiden, sind nicht immer dieselben physische Personen,) der immerwährende Präsident.

Ferner werden die Verwalter der exekutiven Gewalt, entweder für ihre Person gewählt, oder nicht. Im ersten Falle werden, entweder *alle*, oder nur *einige*, gewählt. Sie werden gewählt, unmittelbar durch die Gemeine, in der *Demokratie*, im engern Sinne des Worts, d. h. in der, die eine Repräsentation hat, und darum eine rechtmäſsige Verfassung ist. Wenn *alle* obrigkeitliche Personen, unmittelbar durch die Gemeine, gewählt werden, ist es eine *reine*, wo nicht, eine *gemischte Demokratie*. Das Corps der Gewalthaber kann auch durch Wahl sich selbst ergänzen, in der *Aristokratie*; durchgängig, in der *reinen*; nur zum Theil, so daſs das Volk unmittelbar einen Theil der Magistratspersonen wähle, in der *gemischten Aristokratie*, oder *Aristo-Demokratie*. Es kann auch ein immerwährender Präsident der Regierung für seine Person gewählt werden, im *Wahlreiche*. In allen diesen Fällen geschieht die Wahl entweder aus der ganzen Gemeine, so daſs jeder Bürger wahlfähig sey, oder nur aus einem Theile derselben. Das Wahlrecht ist sonach beschränkt, oder unbeschränkt. Eine wahre Beschränkung des Wahlrechts könnte sich nur auf die Geburt der wahlfähigen gründen; denn, wenn jeder Bürger jede Würde im Staate erhalten, aber nur etwa stufenweise zu höhern hinauf steigen kann, so ist die Wahl nicht absolut, sondern nur relativ beschränkt. Wenn aber das Wahlrecht absolut beschränkt ist, und die Wahlfähigkeit sich auf die Geburt gründet, dann ist die Verfassung eine *erbliche Aristokratie*; und dies führt uns auf den zweiten, oben als möglich aufgestellten Fall, daſs nemlich die Repräsentanten, nicht jeder für seine Person, gewählt werden.

Es kann nemlich gebohrne Repräsentanten geben; entweder so, daſs sie, lediglich durch ihre Geburt, wirklich die Repräsentation erhalten; der Erbprinz in jeder erblichen Monarchie; oder, daſs sie durch dieselbe für die höchsten Staatsämter, wenigstens ausschliessend, wahlfähig sind; der Adel überhaupt in Monarchien, die Patrizier insbesondere in erblich-aristokratischen Republiken.

Alle diese Formen werden rechtskräftig durch das Gesez, d. i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeine, die sich eine Constitution giebt. Alle sind, wenn nun ein Ephorat vorhanden ist, rechtsgemäſs, und

und können, wenn nur dieses gehörig organisirt, und wirksam ist, allgemeines Recht im Staate hervorbringen, und erhalten.

Welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sey, ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik; und die Beantwortung derselben hängt von der Untersuchung ab, unter welcher Regierungsverfassung das Ephorat am kräftigsten wirken werde.

Wo das Ephorat noch nicht eingeführt ist, oder, weil die Mehrern noch Barbaren sind, nicht eingeführt werden kann, ist sogar die erbliche Repräsentation die zweckmäſsigste, damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheuet, und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem nothwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird.

VII.) Die Personen, welchen die Gemeine die Ausübung der öffentlichen Gewalt angeboten, müssen dieselbe angenommen, und sich vor ihrem Gerichte verantwortlich über die Anwendung derselben gemacht haben; ausserdem wären sie nicht Repräsentanten, und die Gewalt wäre ihnen nicht übertragen.

Diese Annahme kann nur freiwillig geschehen: und beide Partheyen müssen sich in der Güte vereinigen. Denn obwohl im Rechtsgesetze die Nothwendigkeit liegt, daſs eine öffentliche Gewalt, und ausdrücklich dazu bestellte Verwalter derselben, seyn sollen:

mithin auch allerdings das Recht Statt findet, jeden zu zwingen, daſs er seine Stimme, über die Einrichtung einer solchen Gewalt gebe; so sagt doch das Rechtsgesez darüber nichts, welchen bestimmten Personen diese Gewalt übergeben werden solle.

Gerade, wie wir oben, bei der Untersuchung des Eigenthumsvertrags folgerten, folgern wir auch hier. Da das Rechtsgesez überhaupt nicht anwendbar ist, ohne Errichtung einer öffentlichen Gewalt, diese aber nicht, ohne daſs sie bestimmten Personen übertragen werde; so findet ein Zwangsrecht Statt auf jeden, daſs er zur Ernennung solcher Personen seine bestimmte Stimme gebe; ferner, daſs er sich, wenn die Wahl auf ihn fallen sollte, bestimme, ob er das Amt annehmen wolle, oder nicht. Die Wahl, dies heiſst hier, die Bestimmung, wie überhaupt in diesem Staate die Repräsentation besezt werden solle, der ganze Theil der Constitution über diesen Gegenstand, muſs, durch absolute *Uebereinstimmung aller*, zu Stande gebracht seyn. Denn ob es gleich ein Zwangsrecht überhaupt giebt, daſs jeder in eine bürgerliche Verfassung trete, so giebt es doch kein Zwangsrecht, daſs er bestimmt in diese trete. Da nun durch die Personen der Gewalthabenden, und durch das Gesez, welches festgesezt, wie dieselben gewählt werden sollen, der Staat ein bestimmter Staat wird, so findet kein Recht Statt, den andern zu nöthigen, den, oder die von mir anerkannten Repräsentanten, gleichfals für die seinigen anzuerkennen. Können sie sich nicht vergleichen, so wird die grössere, und darum stärkere, Menge sich behaupten an diesem Orte im Raume, und die andern werden,

den, da sie an demselben nicht länger geduldet werden können, die Wahl haben, entweder der Stimmenmehrheit beizutreten, wodurch die Wahl einstimmig wird, oder zu entweichen, mithin sich gar nicht mehr zu dieser Verbindung zu zählen, wodurch die Wahl abermals einstimmig wird. So wie überhaupt ein Vertrag dadurch, aber auch *nur* dadurch, unverbrüchlich, und unabänderlich wird, daſs ohne denselben ein rechtliches Verhältniſs nicht möglich wäre, so ist es auch mit dem Vertrage, in welchem der Staat die exekutive Gewalt an bestimmte Personen überträgt, und den wir den Uebertragungscontract nennen wollen.

Wer die öffentliche Gewalt einmal übernommen hat, darf sie nicht einseitig, sondern nur mit Bewilligung der Gemeine, wieder niederlegen, weil durch sein Abtreten, die Herrschaft des Rechts wenigstens unterbrochen, oder wohl gar unmöglich dürfte gemacht werden, wenn seine Stelle nicht füglich wiederbesezt werden könnte. Eben so wenig darf die Gemeine den Vertrag mit ihm einseitig aufheben: denn die Staatsverwaltung ist sein Stand im Staate, sein ihm angewiesener Besiz, und er hat, inwiefern er, zu Folge des Vertrags, diesen hat, keinen andern; als allen Staatsbürgern ihr Eigenthum angewiesen wurde, wurde ihm für seine Person dieses angewiesen; mithin würde ein *rechtliches Verhältniſs* desselben mit dem gemeinen Wesen, durch die einseitige Aufhebung, unmöglich. Will er es aber sich gutwillig gefallen lassen, und mit der Gemeine über einen Ersaz sich vereinigen, so mag er das wohl thun.

Ferner — da der Verwalter der öffentlichen Gewalt

walt für Recht und Sicherheit in diesem Vertrage sich verantwortlich macht, so muſs er sich nothwendig die Macht, und den freien Gebrauch derselben, ausbedingen, die ihm zu diesem Zwecke erforderlich scheint, und jedesmal erforderlich scheinen wird: und sie muſs ihm zugestanden werden. Es muſs ihm das Recht zugestanden werden, das, was zur Beförderung des Staatszwecks von jedem beigetragen werden solle, zu bestimmen; und mit dieser Macht völlig nach seinem besten Wissen, und seiner Ueberzeugung zu verfahren. (Wir werden bald sehen, inwieweit dennoch diese Macht beschränkt werden müsse.) Die Staatsmacht muſs ihm also, ohne alle Einschränkung, zu freier Disposition unterworfen werden, wie aus dem Begriffe einer Staatsgewalt ohnedies folgt.

Die öffentliche Gewalt muſs, in jedem Falle, jedem Recht verschaffen, und die Ungerechtigkeit zurücktreiben und bestrafen. Sie macht sich dafür verantwortlich, und eine unentdeckte Gewaltthätigkeit hat für den Staat, und für ihre Person, die traurigsten Folgen. Die Verwalter derselben müssen daher die Macht, und das Recht haben, über die Aufführung der Bürger zu wachen; sie haben die *Polizeygewalt*, und die *Polizeygesezgebung*.

Daſs jeder sein Rechtsurtheil im Bürgervertrage, ohne allem Vorbehalt, dem Urtheile des Staats, unterworfen habe, und da jezt ein Verwalter der Macht desselben gesezt ist, diesem unterwerfe, daſs dieser sonach nothwendig ein Richter sey, von welchem keine Appellation Statt findet, geht schon aus dem obigen hervor.

VIII.)

VIII.) Unter welches Zwangsgesez soll nun diese höchste Staatsgewalt selbst gebracht werden, damit es ihr unmöglich sey, irgend etwas anders zu bewirken, als das Recht, zugleich aber auch nothwendig, dasselbe in allen Fällen zu bewirken?

Es ist oben im allgemeinen der Saz aufgestellt worden: es muſs physisch unmöglich seyn, daſs die öffentliche Macht, oder hier, die Verwalter derselben einen andern Willen haben, als den des Rechts. Das Mittel, wie dies zu erreichen sey, ist im allgemeinen gleichfals schon angegeben worden. Ihr Privatzweck, der Zweck ihrer eignen Sicherheit und ihres Wohlseyns, muſs an den gemeinsamen Zweck gebunden, und nur durch seine Erreichung zu erreichen seyn. Sie müssen gar kein anderes Interesse haben können, als das, den gemeinsamen Zweck zu befördern.

Das Recht ist blos *formal*; es muſs also gar kein *materiales* Interesse für ihre Richtersprüche, kein Interesse, daſs dieselben in diesem, oder jenem Falle, gerade so ausfallen, bei ihnen Statt finden können. Es muſs ihnen nur daran liegen können, daſs sie dem Rechte gemäſs seyn, keinesweges, wie sie lauten.

Sie müssen daher zuförderst in allen ihren Privatzwecken, d. i. in Absicht ihrer Bedürfnisse völlig unabhängig seyn, von allen Privatpersonen. Sie müssen ihr reichliches sicheres Auskommen haben, so daſs ihnen keine Privatperson Wohlthaten erweisen könne, und daſs alles, was man ihnen anbieten könnte, in Nichts verschwinde.

Die Verwalter der exekutiven Macht müssen, um nicht zur Partheylichkeit verleitet zu werden, so wenig Freundschaften, Verbindungen, Anhänglichkeiten unter Privatpersonen haben, als irgend möglich.

Der oben aufgestellte Grundsaz, um für alle Einzelnen, in allen Fällen, gleiches Recht zu erzwingen, war der: daſs das Gesez der Zeitfolge nach richte, und über keinen künftigen Fall entscheide, ehe es den vorhergegangenen abgethan. Nachdem jezt eine regelmäſsige Justizeinrichtung getroffen, die stets, und vielleicht mit mehrern Dingen zugleich, beschäftigt ist; manche Rechtsstreitigkeiten leichter zu entscheiden seyn dürften, als andere, und überhaupt alles daran liegt, daſs keine Zeit verloren gehe, so muſs dies Gesez, so wie es aufgestellt ist, wegfallen. Aber daſs die Justiz wirklich in der Untersuchung aller bei ihr angebrachten Klagen begriffen sey, muſs sie stets nachweisen können: ferner ist es schlechthin nothwendig, daſs nach Art der Rechtsstreitigkeiten eine bestimmte Zeit festgesezt sey, binnen welcher eine jede geendigt seyn müsse; widrigenfals das Gesez, nach obigem Grundsatze, seine Macht verlieren würde. Ohne diese Einrichtung lieſse sich gar nicht ausmachen, ob wirklich einem jeden sein Recht widerführe; und die Klage über versagtes Recht fände gar nicht Statt, indem der Richter, durch Vertröstung auf die Zukunft, die Klagenden immer zur Ruhe verweisen könnte.

Aber folgendes ist ein sicheres Kriterium, ob das Recht so, wie es soll, verwaltet werde. Die Urtheile, und das ganze Verfahren der Gewalthaber, dürfen sich nie widersprechen; wie sie einmal, in einem Falle verfahren sind, so müssen sie, in demselben Falle, immer verfahren. Jede ihrer öffentlichen Handlungen muſs zum unverbrüchlichen Gesez werden. Dies bindet sie an das Recht. Sie können nie ungerecht verfahren wollen, denn sie müſsten es von nun an, in dem gleichen Falle, immer, und daraus würde bald die merklichste Unsicherheit entstehen. Oder, wenn sie von ihrer ersten Maxime abzugehen gezwungen sind, so sieht sogleich jeder, daſs ihr Verfahren ungerecht war.

Damit diese Beurtheilung möglich sey, müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Entscheidung, ohne Ausnahme, die höchste Publicität haben; wenigstens nachdem jede geschlossen ist. Denn es wäre möglich, daſs die Gewalt, in Polizeysachen hier und da, verborgen zu Werke gehen müſste, um den Zweck der öffentlichen Sicherheit, für dessen Erreichung sie der Gemeine verantwortlich ist, zu befördern. Dies muſs ihr erlaubt seyn, aber, nach Erreichung desselben, darf sie kein Geheimniſs mehr aus ihrem Verfahren machen. Aber ihr Zweck ist erreicht, wenn sie den Richterspruch thut, und ausführt.

IX.) Wenn die Gewalthaber ihr Amt, nach den angezeigten Gesetzen verwalten, so herrscht Recht, Gerechtigkeit und Sicherheit, und jedem ist die seinige beim Eintritt in den Staat vollkommen garantiert. Aber, wie sollen, da man sich keineswegs auf Treu und Glauben hinzugeben gedenkt, die Gewalthaber selbst genöthigt werden, sich nach diesen Gesetzen zu halten? Dies ist die lezte Aufgabe des zu lösenden Problems einer vernunftmäſsigen Staatsverfassung.

Die exekutive Gewalt richtet in der lezten In-

stanz;

stans; es findet keine Appellation von ihrem gesprochnen Endurtheile Statt, es *darf* niemand, da diese Inappellabilität Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es *kann* niemand, da sie die Uebermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urtheile ungültig machen, oder die Ausübung derselben, aufhalten. Das präsumtive, als sicheres Recht constituirte Recht, hat in der Person der für untrüglich erklärten Richter gesprochen. Hierbey muſs es sein Bewenden, und der Rechtsspruch muſs seinen unfehlbaren Erfolg in der Sinnenwelt haben.

Klare Beweise, daſs das Constitutionsgesez des Rechts verlezt sey, sind nur folgende zwei: 1.) daſs das Gesez in irgend einem Falle, binnen der bestimmten Zeit, keine Ausübung finde. 2.) daſs die Verwalter der öffentlichen Macht sich selbst widersprechen, oder eben, um sich nicht zu widersprechen, offenbare Ungerechtigkeiten begehen müssen.

Ferner ist erwiesen, daſs es nur die Gemeine sey, die die Verwalter der exekutiven Macht richten könne? Aber die Schwierigkeit ist die: Wo ist denn die Gemeine, und was ist sie? Ist sie denn etwas mehr, als ein bloſser Begriff: oder, wenn sie etwas mehr seyn soll, wie ist sie denn zu realisiren?

Vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gewalt, und da dieser Richterstuhl ununterbrochen fortdauert, ununterbrochen fort, sind alle Mitglieder des Staats nur Privatpersonen, und keine Gemeine: und jeder ist immerfort der Obergewalt unterworfen. Eines jeden Wille ist nur sein Privatwille, und der einzige Aus-

druck

druck des gemeinsamen Willens ist eben der Wille der Obergewalt. Die Gemeine hat keinen abgesonderten Willen, und es ist gar keine Gemeine realisirt, bevor dieselbe nicht ihren Willen von dem Willen der exekutiven Gewalt abgetrennt, und ihre Erklärung, daſs der Wille derselben immer ihr eigner Wille sey, zurückgenommen hat.

Aber wie kann dies geschehen? Keine Privatperson darf sagen: die Gemeine soll sich versammlen, alle Einzelnen die bis jezt nur Privatpersonen sind, sollen zusammentreten, und Gemeine seyn; denn wenn der Wille dieses Einzelnen, mit dem der Gewalthaber, der ja immerfort den gemeinsamen Willen repräsentiret, nicht übereinstimmt, so ist er ein Privatwille, ein gegen den gemeinsamen Willen sich auflehnender, ihm widersprechender Wille, mithin Rebellion, und muſs auf der Stelle, als solche, bestraft werden. Aber er wird mit dem Willen der Gewalthaber nie übereinstimmen, und diese werden nie die Gemeine versammlen wollen. Entweder, sie sind sich ihrer gerechten Verwaltung bewuſst; so ist es ganz gegen den ursprünglichen gemeinsamen Willen, daſs ohne Noth die Einzelnen, in ihren Privatgeschäften gestört werden, und in dem Gange des Rechts ein Aufenthalt geschehe. Oder sie sind sich ihres Unrechts bewuſst; so ist nicht zu glauben, daſs sie die Gewalt, die sie jezt noch in den Händen haben, aufgeben, und ihren Richter selbst zusammenrufen werden. Sie bleiben sonach immerfort ihre eignen Richter; sie haben keinen Richter über sich zu fürchten, weil seine Realität von ihnen selbst abhängt; und die Verfassung

bleibt,

bleibt, vor wie nach, despotisch. — Kurz; nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine deklariren; sie müſste mithin Gemeine seyn, ehe sie ist, welches, aufgestellter Weise, sich widerspricht.

Der Widerspruch ist nur so zu heben: *Das Volk wird durch die Constitution, im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt.*

Durch dieses constitutionelle Gesez könnte, welches der zunächst jedem sich darbietende Fall ist, verordnet werden, daſs das Volk zu gewissen, bestimmten Zeiten, regelmäſsig, sich versammle, und sich von den Magistratspersonen Rechenschaft über die Staatsverwaltung ablegen lasse. Eine solche Einrichtung ist ausführbar in kleinen Staaten, besonders republikanischen, wo die Volksmenge nicht sehr zerstreut wohnt, daher leicht, und ohne groſsen Zeitverlust sich versammlet, auch die Staatsverwaltung einfach, und leicht zu übersehen ist. Und doch verliert auch hier diese groſse Rechtshandlung, durch die Gewöhnung an sie von ihrer Würde; man hat Zeit, seine Maasregeln auf sie zu nehmen, und das Resultat derselben ist gemeinhin, weniger der gemeinsame Wille, als der Privatwille ränkevoller, und ehrsüchtiger Partheyen. In einem Staate von beträchtlicher Gröſse aber — und es ist in mehrern Rücksichten zu wünschen, daſs die Staaten nicht klein seyen — würde, abgerechnet, daſs auch die genannten Miſsbräuche in ihm nur ausgedehnter, und gefährlicher zum Vorschein kommen würden, jenes Gesez nicht einmal ausführbar seyn, indem wegen des damit nothwendig verbundnen Zeitverlusts, und Störung in den Privatgeschäften, die Sorge, sich gegen Beeinträchtigung zu schützen, selbst die gröſste Beeinträchtigung für das Volk werden würde.

Es läſst sich sonach als Princip festsetzen: *Die Gemeine muſs nie, ohne Noth, zusammengerufen werden: sobald es aber Noth thut, muſs sie sogleich beisammen seyn, und sprechen können, und wollen.*

Es ist nie Noth, daſs sie zusammentrete, und sie wird es auch nie wollen, ehe nicht Recht, und Gesez ganz aufhört zu wirken; dann aber wird sie es müssen, und es sicherlich thun.

An das Recht jedes Einzelnen, muſs, in einem rechtmäſsigen Staate, Recht, und Gesez überhaupt geknüpft seyn; also das Gesez muſs, wo es offenbar nicht gewirkt hat, wie es sollte, (d. h. wenn, in der bestimmten Zeit, über einen Rechtshandel, nicht gesprochen worden, oder, wenn die Anwendung der Gewalt sich mit sich selbst in Widerspruch befindet, oder wenn sonst die Ungerechtigkeit, und Gewaltthätigkeit klar ist) ganz aufgehoben werden.

Wer soll nun urtheilen, ob dieser Fall vorhanden sey? Nicht die Gemeine, denn sie ist nicht versammlet; nicht die Staatsgewalt, denn sie wäre dann Richter in ihrer eignen Sache. Noch weniger der, der Unrecht gelitten zu haben glaubt, denn er wäre gleichfals Richter in seiner eignen Sache. Also — es muſs ausdrücklich, *für diese Beurtheilung, eine besondere Gewalt durch die Constitution errichtet werden.*

Diese Gewalt müſste die fortdauernde Aufsicht, über das Verfahren der öffentlichen Macht haben, und wir können sie sonach *Ephoren* nennen.

Die exekutive Gewalt ist keinem Menschen verantwortlich, als der versammleten Gemeine; die Ephoren können daher die Gewalthaber nicht vor ihrem Richterstuhl ziehen, aber sie müssen den Gang der Geschäfte beständig beobachten, und sonach auch das Recht haben, Erkundigungen einzuziehen, wo sie können. Die Ephoren dürfen die Urtheile der Gewalthaber nicht aufhalten, da von denselben keine Appellation Statt findet. Sie dürfen eben so wenig in irgend einer Angelegenheit selbst Recht sprechen, da jener Magistrat der alleinige Richter im Staate ist. *Die Ephoren haben sonach gar keine exekutive Gewalt.* *)

Aber sie haben eine *absolut prohibitive* Gewalt; nicht die Ausführung dieses oder jenes *besondern* Rechtsschlusses zu verbieten, denn dann wären sie Richter, und die exekutive Gewalt wäre nicht inappellabel; sondern allen Rechtsgang, von Stund an, aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich, und in allen ihren Theilen zu suspendiren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das *Staatsinterdikt* (nach Analogie des kirchlichen Interdikts. Die Kirche hat dieses untrügliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihrer bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden.)

Es ist sonach Grundsaz der recht- und vernunftmäſsigen Staatsverfassung, daſs der *absolut positiven*

---

*) Darin ist das hier aus reiner Vernunft deducirte *Ephorat* (im engern Sinne des Worts) gänzlich unterschieden von dem Ephorate in der Spartanischen Verfassung, von der Staatsinquisition zu Venedig, u. dergl. Die *Volkstribunen* in der Römischen Republik hatten mit demselben noch die meiste Aehnlichkeit.

Macht eine *absolut negative* an die Seite gesezt werde.

Da die Ephoren gar keine Macht in den Händen haben, die exekutive Gewalt aber eine unendliche Uebermacht, so dürfte man fragen, wie denn die erstern die leztere zwingen könnten, auf ihren bloſsen Befehl ihre Funktionen einzustellen. Aber dieser Zwang findet sich von selbst. Denn durch die öffentlich angekündigte Suspension, wird alles, was sie von diesem Augenblicke an entscheiden, als ungültig, und rechtsunkräftig angekündiget; und es ist natürlich, daſs keine von nun an, von ihr verfallte Parthey, sich ihrem Urtheile wird unterwerfen wollen, eben so wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterstuhle gewonnen, sich auf dieses Urtheil verlassen wird.

Ferner werden, durch das Interdikt, die bisherigen Verwalter der exekutiven Macht für bloſse Privatpersonen, und alle ihre Befehle, Gewalt zu brauchen, für rechtsunkräftig erklärt. Jede auf ihrem Befehl, von der Stunde des Inderdikts an, begangene Gewaltthätigkeit, ist Widerstand gegen den, durch die Ephoren erklärten gemeinsamen Willen, mithin Rebellion, muſs als solche bestraft werden, und wird ganz gewiſs also bestraft, wie wir sogleich sehen werden.

Haben die Magistratspersonen für ihre Widersezlichkeit eine härtere Strafe zu erwarten, als ihnen ohnedies bevorsteht, wenn sie vor der Gemeine sachfällig werden? Dies kann nicht seyn, denn dann erwartet sie ohnedies die höchste: aber sie geben durch Widersezlichkeit eine Sache schon verloren, die sie noch immer gewinnen können; und ziehen sich schon durch dieselbe, vor aller Untersuchung, über den Grund des auferlegten Interdikts, die höchste Strafe zu, der sie vielleicht noch hätten entgehen können. Sie werden sonach schwerlich sich widersetzen.

Die Ankündigung des Interdikts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine. Dieselbe ist, durch das gröſste Unglük, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammlen. Die Ephoren sind, der Natur der Sache nach Kläger, und haben den Vortrag.

Die Gemeine soll zusammen kommen, dadurch wird nun nicht etwa gesagt, daſs alle Menschen, aus allen Theilen des vielleicht sehr ausgedehnten Reichs, sich auf einem Platze versammlen sollen, welches in mehrern Fällen ganz unmöglich seyn dürfte; sondern nur, daſs alle sich zu der vorhabenden Untersuchung, über welche gar wohl in jeder Stadt, und jedem Dorfe des Reichs berathschlagt werden kann, sich vereinigen, und jeder seine Stimme gebe. Wie es einzurichten ist, um das Resultat des gemeinsamen Willens rein zu bekommen, ist eine Frage der Politik, und keinesweges der Rechtslehre. Doch ist es, aus einem Grunde, den wir tiefer unten anführen werden, nothwendig, daſs bei dieser Berathschlagung wirklich groſse Haufen des Volks, hier und da, auf einem Platze zusammen kommen.

Was die Gemeine beschlieſst, wird constitutionelles Gesez.

Es ist daher zuförderst nothwendig, daſs sie, — ihr Urtheil über die Materie des Rechtsstreites mag nun ausfallen, wie es wolle, — beschliessen, daſs das angekündigte Interdikt der Form nach rechtskräftig seyn, und daſs die Widersezlichkeit dagegen als Rebellion bestraft werden solle. Beschlössen sie das Gegentheil, so höben sie alles Interdikt, mithin auch alle Wirksamkeit des Ephorats, sonach das Ephorat, dem Wesen nach, selbst auf, und beschlössen über sich eine Obergewalt, die keine Verantwortlichkeit hätte, mithin eine Despotie, welches gegen das Rechtsgesez ist, und überhaupt sich nicht erwarten läſst. Sie werden es nicht thun, weil das Recht an ihren Vortheil gebunden ist.

Ferner, was die Materie des Rechtshandels anbelangt, so wird ihr Urtheil nothwendig gerecht, d. i. dem ursprünglichen gemeinsamen Willen, gemäſs seyn. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zu Folge etwas ungestraft gelassen hat (über das *Faktum* kann und muſs kein Zweifel obwalten, und dafür haben die Ephoren zu sorgen), lossprechen, so beschliessen sie dadurch, das dies nie bestraft werden, sondern eine rechtmäſsige Handlung seyn solle, die gegen jeden von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die exekutive Gewalt eines Widerspruchs in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sey da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende, oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staats, nach welchem jeder unter ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach, ohne Zweifel, die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten.

Der verfällte Theil, es seyen die Ephoren, oder die exekutive Macht, ist des Hochverraths schuldig. Die erstern, wenn ihre Klage sich ungegründet befindet, haben den Rechtsgang, als die höchste Angelegenheit des gemeinen Wesens, aufgehalten; die leztern, wenn sie schuldig befunden werden, haben der Staatsgewalt sich zur Unterdrückung des Rechts bedient.

Keinem wird leicht die Verantwortlichkeit der Gewalthaber zu groſs scheinen: vielleicht aber die der Ephoren. Es hat ihnen nun einmal geschienen, könnte man sagen, daſs das Gesez in Gefahr sey; sie haben nach ihrem Gewissen gehandelt, und lediglich geirrt. — Aber das gleiche kann ja von den Gewalthabern auch gelten: — und überhaupt ist darauf zu antworten: der Irrthum ist hier so gefährlich, als der böse Wille, und das Gesez muſs mit gleicher Sorgfalt den erstern zu verhindern suchen, als es den leztern unterdrückt. Die weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden.

Ueberdies werden ja wohl die Ephoren mit den Gewalthabern, vor Ankündigung des Interdikts vorher, unterhandeln, dieselben zu vermögen suchen, daſs sie freiwillig, und ohne Aufsehen, die Ungerechtigkeit abstellen, oder gut machen; und schon allein dadurch werden sie sich eine gründliche Einsicht in den wahren Zusammenhang der Sache erwerben.

Der Volksbeſchluſs gilt zurück; die nach den Maximen, die durch ihn gemisbilligt werden, gefällten Urtheile werden vernichtet, und die dadurch beschädigten in ihren vorigen Stand wieder eingesezt; doch ohne Nachtheil ihrer Partheyen, welche auch nach, zwar ungegründetem, aber doch präsumtiven, Rechte gehandelt haben. Der Schade muſs von den Richtern, die ihn verursacht haben, ersezt werden. Der Grund dieser Gültigkeit auf das Vergangene ist folgender: der nach dem Richterspruche sachfällige durfte nicht davon appelliren, weil präsumirt werden muſste, daſs der Wille der Richter mit dem wahren gemeinsamen Willen übereinkomme: der Grund der Gültigkeit des Urtheils, war die Präsumtion seiner Gesezlichkeit. Iezt findet sich das Gegentheil: der Grund fällt weg, mithin auch das Begründete. Ienes Urtheil ist so gut als nicht gesprochen.

Die positive, und negative Macht, die Exekutoren, und Ephoren sind, vor der versammleten Gemeine, zu richtende Partheyen, mithin können sie selbst nicht Richter seyn in ihrer Sache, und gehören nicht zur Gemeine, die man in dieser Rücksicht nun auch das *Volk* nennen kann. — Die Ephoren instruiren den Prozeſs, wie oben bemerkt worden, und sind insofern Kläger; die Exekutoren verantworten sich, und sind insofern die Beklagten.

Inwiefern gehören die Magistratspersonen zum Volke? Diese Frage hat man, wie bei mehrern Fragen geschehen ist, im Allgemeinen aufgeworfen, und im Allgemeinen, folglich einseitig, beantwortet, weil man zu bestimmen vergaſs, unter welchen Umständen man sie beantwortet wissen wollte.

Hier haben wir die Antwort. Ehe sie gewählt wurden, waren sie nicht Magistratspersonen, waren sie gar nicht das, was sie jezt sind, sie waren etwas anders, und gehörten insofern zum Volke. Werden sie gleich für die Person als Repräsentanten gebohren, wie der Erbprinz, so haben sie nie dazu gehört. Die gebohrnen Aristokraten, oder der Adel, sind vor ihrer Wahl, zu einer Staatswürde, Privatpersonen, und gehören zum Volke. Sie sind nicht Magistratspersonen, sondern nur ausschliessend wahlfähig. Daſs ihre Stimme, wegen der zu befürchtenden Partheylichkeit für die exekutive Gewalt, keinen schädlichen Einfluſs auf das Resultat des gemeinsamen Willens habe, dagegen hat die Constitution Sorge zu tragen, und wie es zu verhüten sey, ist eine Frage der Politik.

Sobald nur die Wahl auf sie fällt, wenn sie dieselbe auch noch nicht angenommen haben, sind sie schon ausgeschlossen vom Volke, denn sie unterhandeln jezt mit demselben, und sind in dieser Unterhandlung die eine Parthey, das Volk die andere. Erklären sie sich bestimmt, daſs sie das angetragne Amt nicht annehmen, so treten sie dadurch wieder unter das Volk zurück.

Nehmen sie dasselbe an, so sind sie dadurch auf immer ausgeschlossen vom Volke.

Da sie sich, für öffentliche Sicherheit und Recht, mit ihrer eignen Person, und ihrer eignen Freiheit, verantwortlich machen, so müssen sie bei der Gesetzgebung mehr, als eine blos zustimmende, sie müssen eine entscheidende *negative* Stimme (ein Veto) haben;

d. h.

d. h. es muſs ihnen im Uebertragungscontrakte frei stehen, zu sagen: nach solchen Gesetzen wollen wir nicht regieren; dann aber muſs es auch dem Volke frei stehen, zu sagen: willst du nicht nach Gesetzen regieren, die unsrer Einsicht nach gut sind, so regiere ein anderer.

Sobald der Uebertragungscontrakt geschlossen, geschieht mit ihm zugleich die Unterwerfung, und es ist, von nun an, keine Gemeine mehr da; das Volk ist gar kein Volk, kein Ganzes, sondern ein blosses Aggregat von Unterthanen: und die Magistratspersonen gehören dann auch nicht zum Volke.

Wird, auf die beschriebne Weise durch Ankündigung des Interdikts, die Gemeine versammlet, so sind die Magistratspersonen, erwiesener Maaſsen Parthey, und gehören abermals nicht zum Volke. Gewinnen sie den anhängigen groſsen Rechtshandel, so sind sie wieder Magistrate, und gehören abermals nicht zum Volke; verlieren sie ihn, so ist die einzig mögliche Strafe die Ausschliessung vom Staate, die Landesverweisung, sie gehören sonach abermals nicht zum Volke. Sie gehören demnach nie zu demselben, und werden durch den Uebertragungscontrakt auf immer davon ausgeschlossen.)

X.) An der absoluten Freiheit und persönlichen Sicherheit der Ephoren hängt die Sicherheit des Ganzen. Sie sind durch ihre Stelle bestimmt, der exekutiven, mit Uebermacht versehenen, Gewalt, das Gegengewicht zu halten. Sie müssen daher auf derst gar nicht von ihr abhängig werden können, in Rücksicht ihres Wohlseyns, und sonach vorzüglich gut, und ihr gleich besoldet werden. Ferner sind sie, wie zu erwarten, den Nachstellungen und Drohungen dieser Gewalt ausgesezt, und haben keine Vertheidigung, ausser die Macht der Gemeine, die aber nicht beisammen ist. Ihre Person muſs daher durch das Gesez gesichert werden, d. i. sie müssen für unverlezlich (sacrosancti) erklärt werden. Die geringste Gewaltthätigkeit gegen sie, oder auch nur Androhung der Gewalt, ist *Hochverrath*, d. i. unmittelbarer Angriff auf den Staat. Blos er, von der exekutiven Gewalt erregt, ist schon an sich Ankündigung des Inderdikts; denn die exekutive Gewalt sondert dadurch unmittelbar, und klar ihren Willen ab, von dem gemeinsamen Willen.

Ferner, die Macht des Volks muſs die Gewalt, welche die Exekutoren in den Händen haben, ohne allem Vergleich, übertreffen. Könnte die leztere der erstem auch nur das Gegengewicht halten, so würde, falls die Exekutoren sich widersetzen wollten, wenigstens ein Krieg entstehen zwischen ihnen und dem Volke, der durch die Constitution unmöglich gemacht werden muſs. Wäre die exekutive Gewalt übermächtig, oder könnte sie es auch nur im Kriege werden, so könnte sie das Volk unterjochen, woraus eine unbedingte Sklaverei entstehen würde.

Daher ist es Bedingung der Rechtmäſsigkeit jeder bürgerlichen Verfassung, daſs, unter keinerlei Vorwand, die exekutive Gewalt eine Macht in die Hände bekomme, welche gegen die der Gemeine des geringsten Widerstandes fähig sey. Jeder Zweck muſs diesem, dem höchst möglichen Zwecke, dem der Erhaltung des Rechts überhaupt, aufgeopfert werden.

Ferner ist es eben darum eine Hauptmaxime für eine vernunftmäſsige Constitution, und es sind dahin abzweckende Veranstaltungen zu treffen, daſs bei Versammlung der Gemeine allenthalben — etwa in den Provincialstädten des Landes — so groſse Haufen zusammen kommen, die den möglichen Versuchen der exekutiven Gewalt sich zu widersetzen, gehörigen Widerstand leisten können, daſs demnach sogleich, wie die Gemeine sich als Gemeine erklärt, eine sehr respektable Macht auf den Beinen sey.

XI.) Eine wichtige Frage hierbei ist noch folgende: wodurch ist denn der Volksbeschluſs zu bestimmen? Muſs Einstimmigkeit seyn, oder ist die Stimmenmehrheit hinreichend, und muſs die Minorität der Majorität sich unterwerfen?

Im Staatsvertrage überhaupt muſs Einstimmigkeit seyn, wie oben gezeigt worden. Jeder muſs für seine Person erklären, daſs er mit dieser bestimmten Volksmenge, in ein gemeines Wesen, zur Erhaltung des Rechts zusammentreten wolle.

In der Berathschlagung über die Wahl der Magistratspersonen verhielt sich die Sache schon anders. Die Minorität war freilich nicht verbunden, der Stimme der Majorität beizutreten; aber da sie der schwächere Theil wurde, konnte sie durch den stärkern genöthigt werden, diesen Plaz, auf welchem die Mehrheit nun ihre entworfene Constitution realisiren will, zu verlassen, und sich irgendwo anders ansässig zu machen. Will sie dies nicht, — und sie wird es um vieles nicht wollen — so wird sie der Stimme der Majorität beipflichten müssen. — Der Grund war der:

weil sie offenbar zu schwach seyn würde, um zu widerstehen. Es liegt demnach schon im Beweise, daſs auch hier eine sehr entscheidende Majorität vorhanden seyn müsse, so daſs der Ausschlag der Gewalt nicht zweifelhaft, und ein Krieg, der immer unrechtmäſsig ist, gar nicht zu befürchten sey: daſs es daher nicht etwa auf eine, oder ein paar Stimmen mehr oder weniger ankommen könne. Bis der erstere Fall eintritt, werden sie suchen müssen, sich unter einander zu vergleichen.

In der Berathschlagung über die Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit des Verfahrens der angeklagten exekutiven Gewalt, kann, unsern aufgestellten Prämissen nach, gar keine groſse Verschiedenheit der Meinungen herrschen. Zuförderst muſs das *Faktum* klar da liegen, und wird es, der Natur der Sache nach. Dann ist die Frage blos die: ist dies gerecht, oder nicht, soll dies zu ewigen Zeiten gesezlich für uns seyn, oder nicht? Sie ist kurz, und mit einem entscheidenden Ja, oder Nein zu beantworten. Es können daher nur *zwei* Meinungen obwalten, Bejahung oder Verneinung, und ein Drittes ist nicht möglich.

Nun ist, vorausgesezt, daſs die Bürger alle wenigstens die gemeine gesunde Urtheilskraft besitzen, über diese Frage sehr leicht zu entscheiden, und sie hat, wie schon oben gezeigt worden, so unmittelbare Beziehung auf jedes Einzelnen Wohl oder Wehe, daſs sie, der Natur der Sache nach, fast immer ganz einstimmig wird beantwortet werden, und daſs man im Voraus annehmen kann, daſs derjenige, der sie anders beantwortet, als die Menge, entweder des gemeinen Urtheils nicht mächtig, oder partheyisch sey. Es wird den verständigern obliegen, die von der ersten Klasse, in der Güte zu berichtigen, und sie zur allgemeinen Meinung zu bringen. Ist es nicht möglich, sie zu überzeugen, so machen sie sich sehr verdächtig, unter die leztere Klasse zu gehören, und schädliche Bürger zu seyn. Können sie sich mit dem Ausspruche der Majorität gar nicht vereinigen, so sind sie allerdings nicht verbunden, ihre Sicherheit von einem Gesetze abhängen zu lassen, das sie nicht für Recht erkennen: aber unter einem Volke, das nach diesem Gesetze sich richten läſst, können sie auch nicht länger leben; sie müssen sich daher aus den Grenzen des Staats wegbegeben, — doch unbeschadet ihres Eigenthums, inwieferne dasselbe absolutes Eigenthum ist, und sie es mit sich nehmen können, wovon zu seiner Zeit. Da dieses seine groſsen Unbequemlichkeiten haben dürfte, so ist zu erwarten, daſs keiner sie übernehmen werde, ausser bei sehr fester Ueberzeugung, daſs der Ausspruch der Majorität die allgemeine Sicherheit zu Grunde richte, daſs er daher lieber ihrer Entscheidung beitreten werde, so daſs daher der Beschluſs einstimmig ausfalle. — Es wird daher in meiner Theorie stets, wie immer, nicht die Rechtsgültigkeit der Stimme der *Majorität*, sondern nur die der *Einstimmigkeit* angenommen; aber es wird behauptet, daſs diejenigen, die sich der sehr entschiednen Majorität, welche in unserm Falle, durch die Constitution gar füglich auf Sieben Achtel, oder wohl noch höher angesezt werden könnte, nicht unterwerfen wollen, dadurch aufhören, Mitglieder des Staats zu seyn, wodurch die Einstimmigkeit hervorgebracht wird. — Der Hauptpunkt, den man ja nicht aus der Acht zu

las-

laſsen, ist der, daſs, erwiesener Maaſsen, ein groſser Unterschied zwischen den meisten Stimmen, und Allen, gar nicht Statt finden könne.

XII.) Unter der beschriebnen Verfassung muſs unfehlbar und nothwendig nur das Recht, und dieses stets herrschen, wenn nicht etwa die Ephoren mit der exekutiven Gewalt sich vereinigen, um das Volk zu unterdrücken. Dieses lezte, und höchste Hinderniſs einer gerechten Verfassung muſs gleichfals gehoben werden.

Die Ephoren sollen von der exekutiven Gewalt nicht abhängig seyn, es soll unmöglich seyn, daſs ihnen diese etwas angenehmes erweise. Sie müssen mit den Verwaltern derselben nicht in Umgang, Verwandschaft, freundschaftlichem Verhältnisse, und dergleichen stehen. Das Volk wird darüber wachen, und die Ephoren würden dadurch vor's erste das Zutrauen desselben verlieren.

Ferner — es ist rathsam, ja beinahe nothwendig, daſs die exekutive Macht auf Lebenszeit verliehen werde, weil der Verwalter derselben seinen Stand verliert; aber es ist eben so rathsam, daſs das Ephorat nur auf eine *bestimmte* Zeit verliehen werde, da es gar nicht nöthig ist, daſs der Ephor durch dasselbe seinen Stand verliere. Der abgehende Ephor muſs dem neuantretenden Rechenschaft über das, was während der Verwaltung seines Amts sich zugetragen, ablegen; ist etwas ungerechtes vorgefallen, und dauert in seinen Folgen noch fort, so ist der neue Ephor ohne weiteres verbunden, durch Ankündigung des Interdikts die Gemeine zu berufen, und über den abgegan-

genen

genen Ephor sowohl, als über die Exekutoren, sprechen zu lassen. Es ist einleuchtend daſs der schuldig befundne Ephor als Hochverräther zu bestrafen ist. — Aber das Ephorat mit Ehre verwaltet zu haben, berechtige auf Lebenszeit zu den ehrenvollsten Auszeichnungen.

Das *Volk* muſs die Ephoren ernennen; nicht die exekutive Gewalt, welches offenbar ungereimt wäre, noch die Ephoren sich selbst, weil die neuen die Richter der abgehenden sind, und diese sich durch ihre Wahl vor allem Gericht sicher stellen könnten. Die Weise, die Ephoren zu wählen, muſs in der Constitution bestimmt seyn. Man darf um das Ephorat nicht anhalten; auf wen das Auge und das Zutrauen des Volk fällt, welches, gerade um dieser erhabnen Wahl willen, auf seine biedern, und groſsen Männer, fortgehend aufmerken wird, derselbe wird Ephor.

XIII.) Sollen, nachdem diese Anstalten getroffen worden, die Ephoren noch immer mit der exekutiven Gewalt, gegen die Freiheit des Volks sich verbinden, so wird dazu nichts geringeres erfordert, als daſs unter den ersten Männern des Landes, die man, nach und nach, zu Ephoren gewählt, in einer ganzen Reihe derselben, auch nicht Einer sey, der nicht schon beim Antritte seines Amts bestochen worden; ferner, daſs jeder in der ganzen Reihe auf dieses allgemeine Verderben mit solcher Zuversicht rechnen könne, daſs er davon seine ganze Sicherheit abhängig mache. So etwas ist unmöglich, oder, wenn es möglich ist, so dürfte leicht geurtheilt werden, daſs ein so verdorbnes Volk, worunter die allgemein für die besten ankannten so niedrig gesinnt sind, kein besseres Schiksal verdiene, als das, welches ihm zu Theil wird. Da aber eine strenge Wissenschaft selbst auf das allerunwahrscheinlichste Rücksicht zu nehmen hat, so bleibt in diesem Falle folgende Auskunft.

Jede Privatperson, die, *gegen den Willen* der exekutiven Gewalt, in welchem, solange die Gemeine nicht beisammen ist, der gemeinsame Wille niedergelegt ist, die Gemeine zusammenruft, und das wird immer der Fall seyn, weil die exekutive Gewalt, der Natur der Sache nach, sie nie zusammenrufen will — ist, indem sein Wille gegen den präsumtiven gemeinsamen Willen sich auflehnt, und eine Macht gegen ihn sucht, ein Rebell, wie oben erwiesen worden.

Aber — welches wohl zu merken ist — das Volk *) ist nie Rebell, und der Ausdruck *Rebellion*, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der That, und nach dem Rechte, die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller andern Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die exekutive Gewalt die ihrige, in der That, und nach dem Rechte. Nur gegen einen höhern findet Rebellion Statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk! Es könnte nur gegen sich selbst rebelliren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können:

ein

---

*) Man verstehe wohl, daſs ich vom *ganzen Volke* rede.

ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebellirt, so muſs angenommen werden, daſs der Fürst ein Gott sey, welches schwer zu erweisen seyn dürfte.

Entweder also, das Volk steht in einem solchen Falle selbst einmüthig auf, etwa auf besondere Veranlassung, wo die Gewaltthätigkeit zu schrecklich in die Augen leuchtet, und richtet Ephoren und Gewalthaber. — Sein Aufstand ist, der Natur der Sache nach, nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach stets gerecht, denn solange die Unsicherheit und schlechte Verwaltung nicht *alle* drückt, und nicht allgemein schädlich wird, sorgt jeder Einzelne nur für sich, und sucht sich durchzudrängen, so gut er es vermag. Es ist nie ein Volk aufgestanden, wie Ein Mann, und es wird nie eines aufstehen, wenn die Ungerechtigkeit nicht auf das höchste gestiegen ist.

Oder, der zweite Fall: eine, oder mehrere Privatpersonen, fordern die Unterthanen auf, sich zum Volke zu constituiren: so sind diese freilich, der Präsumtion nach, Rebellen, und werden nach präsumtiven Rechte, solange die Gemeine sich noch nicht constituirt hat, dem präsumtiven gemeinsamen Willen nach, von der exekutiven Gewalt, als solche gestraft, wenn dieselbe ihrer habhaft werden kann. Aber eine ungerechte Gewalt ist stets schwach, weil sie inconsequent ist, und die allgemeine Meinung, oft sogar die Meinung derer, deren sie sich als Werkzeuge bedient, gegen sich hat; und sie ist schwächer, und ohnmächtiger, je ungerechter sie ist. Je verächtlicher daher die exekutive Gewalt ist, desto mehr Wahrscheinlichkeit ist da, daſs jene Aufforderer des Volks vors erste ihrer Ahndung entgehen werden.

Entweder nun die Gemeine steht ihrem Aufrufe zu Folge auf, oder nicht. Erfolgt das erstere, so verschwindet die exekutive Gewalt in Nichts, die Gemeine wird Richter zwischen ihr, und den Aufforderern, wie sie es sonst zwischen ihr und den Ephoren ist. Findet die Gemeine ihre Aufforderung gegründet, so wird, durch den nachher erklärten Willen der Gemeine, ihr Wille bestätigt, als der wahre, gemeinsame Wille; es zeigt sich, daſs er das *Materiale* des Rechts enthalte, und die ihm noch abgehende *Form* des Rechts erhält er durch die Beistimmung der Gemeine. Sie sind durch ihr Herz, und ihre Tugend Erhalter der Nation, und, ohne Ruf natürliche Ephoren. Findet im Gegentheil die Gemeine die Aufforderung, und Anklage derselben, ungegründet, so sind sie Rebellen, und werden von der Gemeine selbst, als solche, verurtheilt.

Steht das Volk nicht auf, so beweis't dies, daſs *entweder* die Bedrückung und öffentliche Unsicherheit, noch nicht merklich genug geworden, oder daſs wirklich keine sey; *oder:* daſs das Volk zum Wollen der Freiheit, und zur Einsicht in seine Rechte noch nicht erwacht sey, daſs es dem groſsen Rechtshandel, dessen Entscheidung ihm angetragen wird, noch nicht gewachsen sey, daſs es also nicht hätte aufgerufen werden sollen. Die Aufforderer des Volks werden, nach völlig gültigem äussern Rechte, als Rebellen bestraft, ob sie wohl nach innerm Rechte, vor ihrem Gewissen, Märtyrer des Rechts seyn mögen. Sie werden ihrer Absicht nach vielleicht unschuldig, aber ihrer That nach, völlig schuldig bestraft; sie hätten ihre Nation besser kennen sollen. Wenn eine solche Nation zusammen gekommen wäre, so würde dadurch die Vernichtung und Aufhebung alles Rechts entstanden seyn.

Die aufgestellten Anordnungen, über die Wahl der Verwalter der exekutiven Macht, die der Ephoren, und ihrer Pflichten, sind Gesetze über die Verwaltung des Gesetzes; und alle Gesetze dieser Art zusammengefaſst, heissen die Constitution. Wir haben sonach in einem dritten Abschnitte des Staatsrechts zu reden von *der Constitution*.

XIV.) Die Constitution (es versteht sich, eine recht- und vernunftmäſsige) ist unabänderlich, und für ewige Zeiten gültig, und wird, im Bürgervertrage, als eine solche, nothwendig gesezt.

Denn jeder Einzelne muſs zu derselben seine Beistimmung geben; und sie ist sonach durch den ursprünglichen gemeinsamen Willen garantirt. Nur unter der Garantie dieser *bestimmten* Constitution für seine Sicherheit, hat jeder Einzelne sich in den Staat begeben. Er kann nicht genöthigt werden, einer andern seine Beistimmung zu geben. Da er aber, fals eine solche andere dennoch durchgesezt werden sollte, nicht unter einer Verfassung, die nach einer von ihm nicht gebilligten Constitution, regiert würde, leben könnte, sondern den Staat verlassen müſste; welches gegen den ursprünglichen Vertrag läuft, so darf überhaupt, wenn auch nur ein Einziger dagegen wäre, die Constitution nicht verändert werden. Es bedarf sonach, für eine solche Veränderung der Constitution, der *absoluten* Einstimmigkeit.

Der Unterschied dieser zur Veränderung der Constitution erforderlichen absoluten Einstimmigkeit, von der oben deducirten relativen, ist der, daſs die leztere, im Nothfalle durch Ausschliessung mehrerer Einzelnen aus dem Staate hervorgebracht werden darf; die erstere aber nicht. Bei der relativen Einstimmigkeit ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, durch den Beitritt zur Majorität, bestimmt; bei der absoluten ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, absolut.

Wir haben gesagt, eine Constitution, die überhaupt rechtmäſsig ist, d. h. die eine constituirte, aber verantwortliche exekutive Macht, und ein Ephorat hat, sey unabänderlich. — Innerhalb dieses Umkreises nemlich sind noch Modifikationen ins unendliche möglich: und diese nähern Bestimmungen sind unabänderlich.

Ist die Constitution unrechtmäſsig, so darf sie verändert werden, zu einer rechtmäſsigen: und es ist nicht zu verstatten, daſs irgend einer sage: ich will, die bisherige Constitution nicht aufgeben. Denn nur durch die bisher Statt gefundene Unwissenheit, und Unempfänglichkeit einer rechtmäſsigen, ist die Erduldung der rechtswidrigen zu entschuldigen: aber sobald der Begriff des rechtsgemässen da ist; und die Nation fähig ist, ihn zu realisiren, ist jeder verbunden ihn anzunehmen, denn *das Recht soll herrschen.*

Etwas anderes ist die Verbesserung, und Abänderung der Civilgesezgebung. Diese findet sich von selbst. Der Staat bestand anfangs aus dieser bestimmten Menschen Menge, die diese und jene bestimmten Gewerbe trieben, und das Gesez war darauf berechnet. Die

Volksmenge vermehrt sich, es entstehen neue Nahrungszweige, — es versteht sich, daſs keiner entstehen darf, ohne Bewilligung des Staats, — das Gesez muſs sich jezt nothwendig ändern, um diesem ganz veränderten Volke noch anpassend zu seyn, und die exekutive Gewalt ist dafür verantwortlich, daſs es ihm immer anpasse.

XV.) Der ganze beschriebene Mechanismus ist erforderlich, zur Realisation eines rechtsgemässen Verhältnisses unter den Menschen; aber es ist gar nicht nothwendig, daſs alle diese Triebfedern beständig in äusserer, und sichtbarer Wirkung sind. Vielmehr, je besser der Staat eingerichtet ist, desto weniger wird man ihn bemerken, weil durch seine ruhende Kraft, durch sein inneres Gewicht, alle Möglichkeit seiner äussern Wirksamkeit; schon in der Entstehung aufgehoben wird. Er selbst verhindert sich am Handeln.

Das nächste, worauf der Staat geht, ist dies, die Streitigkeiten der Bürger über Eigenthum zu entscheiden. Ie einfacher, klärer, und allumfassender das Gesez, je sicherer die unfehlbare Ausübung desselben ist, desto weniger wird es dergleichen Streitigkeiten geben, weil ein jeder ziemlich bestimmt wissen kann, was ihm gehöre, und nicht, und nicht leicht den, wie er vorher sieht, vergeblichen Versuch machen wird, sich das Eigenthum des andern zuzueignen. Werden die wenigen, die durch Irrthum noch veranlaſst werden können, richtig, und für beide Theile einleuchtend, entschieden, so giebt es keine Verbrechen. Denn woher anders entstehen alle Verbrechen, als aus Habsucht, und durch sie gereizter Leidenschaft, oder auch aus Mangel, und Armuth, die nicht Statt finden würden, wenn das Gesez über das Eigenthum eines jeden gehörig wachte? und wie können sie entstehen, nachdem die Quellen derselben abgeleitet sind? Ein gutes Civilgesez, und die strenge Verwaltung desselben, hebt die Ausübung der Criminalgesezgebung ganz auf. — Ueberdies, wer wagt ein Verbrechen, wenn er sicher weiſs, daſs es entdekt, und bestraft wird? Nur ein halbes Jahrhundert so verlebt, so werden die Begriffe der Verbrechen aus dem Bewuſstseyn des glücklichen Volks, das nach solchen Gesetzen regiert wird, verschwinden.

Hat die exekutive Gewalt so wenig Geschäfte, so ist ihr, um eben soviel die Möglichkeit ungerecht zu seyn, abgeschnitten. Die selten vorkommende Ausübung ihrer Gewalt ist ein, Ehrfurcht erregender, Akt für sie, und das Volk; aller Augen sind auf sie gerichtet, und die nöthige Ehrfurcht für die Nation wird ihr Achtung für sich selbst geben, wenn zu befürchten wäre, daſs sie ausserdem keine haben würde.

Die Gewalt der Ephoren wird gleichfals keine Anwendung finden, weil die exekutive Macht immer gerecht ist, und es wird an kein Interdikt, also auch an kein Volksgericht zu denken seyn.

Wenn es also möglich wäre, daſs irgend jemand durch die aufgestellten Begriffe sich schrecken liesse, und daſs er sich bei einer Zusammenkunft des Volks zum Gerichte, wer weiſs, welche Greuel dächte, so hat derselbe zwei Gründe, sich zu beruhigen. Zuförderst: nur der gesezlose Haufe begeht Ausschweifungen, nicht

der

der nach, und unter einem Gesetze sich versammlende, und in gewisser Form berathschlagende. Die Formel ist — im Vorbeigehen sey es gesagt — eine der höchsten Wohlthaten für den Menschen. Indem sie ihn nöthigt, auf irgend etwas Bedacht zu nehmen, nöthigt sie ihn überhaupt, mit Bedacht zu Werke zu gehen. Man meint es nicht gut mit der Menschheit, wenn man sie aller Formulare überheben will.

Dann, alle diese Anstalten sind nicht getroffen, um einzutreten, sondern nur, um die Fälle, in denen sie eintreten müſsten, unmöglich zu machen. Eben, wo sie getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nöthig.

In der Entfernung des Verf. vom Druckorte ſind mehrere Fehler ſtehen geblieben, wovon man folgende zu verbessern bittet.

S. 6.	Z. 2.	von unten, l. immer, ſt. *nimmer.*
S. 7.	Z. 12.	*daſs*, ſt. das.
S. 21.	Z. 3.	v. u. l. *ein*, ſt. im.
S. 22.	Z. 5.	v. u. l. heben, ſt. haben.
S. 39.	Z. 18.	l. fasse, ſt. fasste.
S. 41.	Z. 13.	l. Bedacht, ſt. bedacht.
S. 49.	Z. 3.	l. ihn, ſt. ihm.
S. 53.	Z. 13.	l. unser, ſt. unsrer.
S. 57.	Z. 5.	v. u. l. ein *Linieziehen*, ſt. eine Linie ziehen.
S. 65.	Z. 13.	v. u. l. sie, ſt. es.
S. 69.	Z. 13.	v. u. muſste, ſt. müſste.
S. 75.	Z. 6.	l. des ſt. das.
S. 81.	Z. 6.	v. u. l. wird, ſt. würde.
S. 98.	Z. 4.	l. das, ſt. daſs.
S. 102.	Z. 7.	l. daſs, ſt. des erstern *das* in dieser Zeile.
S. 108.	Z. 11.	v. u. nach *kann* ein ; und ſt. Darum, l. darum.
S. 118.	Z. 12.	l. Rechtsurtheil, ſt. Recht.
S. 123.	Z. 4.	v. u. l. Einen, ſt. Einem.
S. 129.	Z. 6.	nach *Untersuchung* ein Komma, und dann setze man hinzu, *der Untersuchung.*
S. 130.	l. Zeile.	l. Rechtsgesetze, ſt. Rechtsgesez.
S. 133.	Z. 12.	v. u. nach *frei*, setze man ein , ſt. ;
S. 144.	Z. 14.	v. u. setze man nach *die* hinzu, *der*
S. 144.	Z. 9.	v. u. l. jeden, ſt. jedem.
S. 156.	Z. 3.	l. keines, ſt. keins.
S. 160.	Z. 3.	v. u. l. denn, ſt. dann.
S. 161.	Z. 2.	l. herrenlosen, ſt. herrenlose.
S. 176.	Z. 10.	l. diesen, ſt. diesem.
S. 176.	Z. 16.	l. hätte, ſt. hatte.
S. 180.	Z. 5.	l. den, ſt. dem.
S. 188.	Z. 15.	v. u. nach *unthätig* setze man hinzu, *ist.*
S. 193.	Z. 8.	vor es ein (
S. 206.	Z. 3.	nach *sie* setze man hinzu *es.*
S. 210.	S. 13.	v. u. muſs *sich* wegfallen.
S. 220.	S. 1.	nach *laſsen.*

Grundlage
des
Naturrechts
nach
Principien der Wissenschaftslehre
Zweiter Theil
oder
Angewandtes Naturrecht

von
Iohann Gottlieb Fichte.

Iena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1797.

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Vom Staatsbürgervertrage.

§. 17.

A.

Wir analysiren zuförderst sorgfältiger, als es bis jezt nöthig war, den Begriff des Vertrags überhaupt.

Zu einem Vertrage gehören zuförderst zwei Personen, seyen es natürliche oder mystische; die beide gesezt werden, als wollend dasselbe Objekt zum ausschliessenden Eigenthume. — Die Sache, über welche sie sich zu vertragen haben, muſs daher von der Art seyn, daſs sie ausschliessendes Eigenthum werden könne, d. i. daſs sie, ihrer Natur und sich selbst überlassen, bleibe, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden; ferner, von der Art, daſs sie nur als ausschliessendes Eigenthum, d. i. wenn sie wirklich so bleibt, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden, benuzt werden könne. (Man sehe §. 11. III.) Wäre das erstere nicht, so wäre kein Vertrag möglich; wäre das leztere nicht, so wäre keiner nöthig. Ueber eine Portion Luft, oder Licht findet aus diesem Grunde kein Vertrag Statt.

Ferner müssen beide Partheien das gleiche Recht auf die Sache haben; ausserdem wäre zwischen ihnen kein Rechtsstreit, der eben durch den Vertrag vermittelt werden soll. Dies nun ist, der Natur der Sache nach, mit allen Objekten, und allen freien Wesen, die Anspruch auf dieselben machen, der Fall. Vor dem Vertrage hat keiner einen Rechtsgrund für seinen Besiz der streitigen Sache anzuführen, als seine freie, und vernünftige Natur; denselben Rechtsgrund aber haben alle freie Wesen anzuführen. Ueber das Eigenthum ihrer Leiber können die Personen nicht in Streit gerathen, indem der natürliche Gebrauch jedes Leibes, ihn durch den bloſsen Willen in Bewegung zu setzen, allen Subjekten, ausser Einem, physisch unmöglich ist; auf die ganze übrige Sinnenwelt haben, erwiesenermassen, alle freie Wesen dasselbe Recht.

Doch ist keineswegs aus der Acht zu lassen, daſs nicht gerade *gegenwärtig* schon beide Partheien Anspruch auf denselben Besiz machen müssen, sondern daſs nur zu befürchten seyn kann, es möchte ein solcher streitender Anspruch *in der Zukunft* entstehen. Ein Fall von beiden aber muſs eintreten; denn ausserdem wäre die Sphäre für die Freiheit beider Partheien völlig abgesondert, und wurde von ihnen für abgesondert gehalten, und es wäre ganz unnöthig, dieselbe durch Vertrag festzusetzen. — So lange du etwa durch einen Fluſs von mir getrennt bist, über welchen zu kommen wir beide für gleich unmöglich halten, wird es keinem von uns einfallen, uns gegenseitig zu versprechen, daſs wir nicht über den Fluſs gehen, und an dem andern Ufer uns anbauen wollen. Der Fluſs ist uns durch die

Natur zur Grenze unsers physischen Vermögens gesezt. Wird der Fluſs etwa seicht, zum durchwaten, oder erfinden wir die Schiffarth; dann erst wird es nöthig seyn, daſs wir ihn durch Verabredung zur Grenze unsrer Willkühr machen.

Dieser Wille beider, das oder jenes eigenthümlich zu besitzen, ist der Privatwille eines jeden. Es sind sonach im Vertrage zuförderst *zwei Privatwillen*, welche, da sie auf ein Objekt ausgehen, *materielle Willen* zu nennen sind. Dann wird zur Möglichkeit eines Vertrags erfodert, daſs beide Partheien den Willen haben, sich über ihre entweder schon jezt streitenden, oder möglicher Weise in der Zukunft streitenden Ansprüche zu vertragen; jeder an seiner Seite über die streitigen Objekte in etwas nachzugeben, bis beider Ansprüche neben einander bestehen können. Wenn nur einer von beiden, oder wenn keiner von beiden sich vertragen will, so ist kein Vertrag möglich, und es erfolgt nothwendig Krieg. Nach dem Rechtsgesetze ist das vernünftige Wesen gehalten, diesen Willen zu haben, und es giebt ein Zwangsrecht, jeden zum Vertrage zu nöthigen; (welches freilich, da sich nicht bestimmen läſst, bis zu welcher Grenze jemand nachgeben solle, keine Anwendbarkeit hat) darum, weil der Zustand des wirklichen Kriegs, oder auch nur die Besorgniſs eines möglichen Krieges kein rechtlicher Zustand ist: Alles, wie oben erwiesen worden. — Es wird sonach zu einem Vertrage zweitens erfodert eine *Vereinigung des Willens beider zu gütlicher Beilegung ihres Rechtsstreits*: welchen Willen wir, da er auf die Form des Vertrags geht, *den formaliter gemeinsamen Willen* nennen wollen.

Ferner gehört zur Möglichkeit des Vertrags, daſs beide Partheien ihren zuerst angeführten Privatwillen so weit beschränken, daſs er nicht ferner im Streite sey; daſs also jeder von seiner Seite Verzicht thue, und weder jezt noch jemals besitzen wolle, was der andere für sich selbst behalten will. Wir nennen diese Vereinigung ihres Willens *den materialiter gemeinsamen Willen.* In ihm vereinigen sich die Privatwillen beider zu Einem gemeinsamen Willen. — Der Wille eines jeden von den Kontrahirenden geht jezt auch auf das Eigenthum des andern, auf welches er vorher vielleicht nicht ging; welches er vielleicht gar nicht kannte, indem ja nicht nothwendig schon jezt Streit über die Objekte obwalten muſs, sondern vielleicht erst in der Zukunft befürchtet wird; oder über welches, wenn er es kannte, er noch nichts beschlossen hatte. Der Wille jeder Parthei erstrekt sich jezt über ihren Privatzweck hinaus, aber nur als *negativer* Wille. Jeder will bloſs nicht, was der andere will; weiter beschlieſst er auch nichts darüber, als daſs er es nicht für sich begehre. Wie es übrigens damit ausfalle, ob es dem andern etwa durch einen Dritten werde abgenommen werden, ist ihm zufolge dieses seines Wollens ganz gleichgültig. Also, worauf viel ankömmt, der materiale Wille beider, inwiefern er gemeinsam ist, ist lediglich negativ.

Endlich liegt auch noch dies im Begriffe des Vertrags, daſs dieser gemeinsame Wille festgesezt werde, als ein dauernder, und alle künftige freie Handlungen der Partheien leitender Wille, als das Rechtsgesez beider, wodurch ihr künftiges rechtliches Verhältniſs

hältniſs zu einander bestimmt wird. Sobald eine von beiden Partheien ihre Grenze im mindesten überschreitet, so ist der Vertrag vernichtet, und das ganze durch ihn gestiftete Rechtsverhältniſs aufgehoben.

Es dürfte etwa jemand glauben, der beleidigte habe sodann nur Schadenersaz zu fodern; und wenn nur dieser geleistet werde, so stehe die Sache wieder auf dem vorigen Fuſse. Dies ist nun allerdings richtig, wenn der Beleidigte sich dabei begnügen, und mit dem Beleidiger den Vertrag erneuern will. Aber es kommt um des folgenden willen viel darauf an, daſs man einsehe; der Beleidigte sey nicht rechtlich verbunden, sich mit dem Ersatze zu begnügen, und nach strenger Consequenz sey alles Rechtsverhältniſs zwischen beiden vernichtet. Wir führen sonach den Beweiſs dieser Behauptung.

Vor dem Vertrage vorher hatte jede der Partheien das vollkommenste Recht auf alles, was die andere Parthei für sich verlangte, und was ihr im Vertrage auch wirklich zugestanden worden ist. Wenn der erstere es auch etwa zur Zeit noch nicht kannte, so hätte er es doch hinterher kennen lernen und seinen Zwecken unterwerfen können. Lediglich durch den Vertrag hat er sein Recht darauf verlohren. Nun besteht der Vertrag lediglich, inwiefern er fortdauernd gehalten wird; sobald er verlezt ist, ist er vernichtet. Aber wenn der Grund wegfällt, fällt auch das Begründete weg, und da der Vertrag der einzige Grund der Verzichtleistung war, so fällt mit ihm die Verzichtleistung auf alles, was des andern war, weg. Beide

Partheien stehen wieder in demselben Verhältnisse, in welchem sie vor dem Vertrage vorher standen.

B.

Wir gehen nach diesen nothwendigen Prämissen zur Untersuchung des Staatsbürgervertrags insbesondere.

I.) Kein rechtliches Verhältniſs, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuum gehen solle: oder, was dasselbe heiſst, ohne Bestimmung des Eigenthums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nemlich nicht etwa nur den Besiz liegender Gründe, oder dergl., sondern Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.

Jeder einzelne sonach muſs im Staatsbürgervertrage, wenn durch diesen Vertrag ein allgemeines Rechtsverhältniſs eingeführt werden soll, mit allen Einzelnen einig werden, über das Eigenthum, die Rechte, und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den andern unangetastet lassen, und auf welche er aller seiner natürlichen Rechtsansprüche sich begeben soll. Jeder muſs mit jedem *für die Person* darüber einig werden können. — Denke man sich einen Einzelnen im Momente dieses Kontrahirens; so ist dieser die Eine zum Vertrage erfoderliche Parthei. Fasse man alle, mit denen er successiv zu kontrahiren hat, zusammen in einen allgemeinen Begriff, so sind diese Alle, aber *lediglich als Einzelne*, denn er hat mit ihnen, als Einzelnen und für sich bestehenden Wesen, auf deren Entschliessungen schlechthin Niemand Einfluſs hatte, kontrahirt. — Diese Alle, sage ich, sind die zweite Parthei im Vertrage. Ieder hat zu allen gesagt: ich will dies besitzen, und verlange von euch, daſs ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begebt. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieser Ansprüche, unter der Bedingung, daſs du dich der deinigen auf alles übrige begiebst.

Es sind in diesem Vertrage alle Erfodernisse eines Vertrags enthalten. Zuförderst, ein bloſser Privatwille jedes Einzelnen, etwas für sich zu besitzen: ausserdem hätte er den Vertrag, von welchem hier die Rede ist, nicht geschlossen. (Sonach hat jeder Staatsbürger nothwendig Eigenthum. Hätten die andern ihm nichts zugestanden, so hätte er nicht Verzicht gethan, auf das, was sie besitzen; denn diese Verzichtleistung ist nur gegenseitig; er hätte sonach den Staatsbürgervertrag nicht mit geschlossen.) Der formale Wille Aller, sich zu vertragen, wird vorausgesezt. Es ist nothwendig, daſs Ieder mit Allen, und Alle mit Iedem einig geworden seyen über die Materie des Besitzes; ausserdem wäre der Vertrag nicht zu Stande gekommen, und es wäre kein Rechtsverhältniſs errichtet. — Der Wille eines Ieden ist *positiv*, lediglich in Rucksicht dessen, was er fur sich besitzen will; in Absicht des Eigenthums aller übrigen ist er bloſs *negativ.*

Es gilt für diesen Vertrag der oben erwiesne Saz: Das Eigenthum eines jeden wird durch Ieden andern nur so lange anerkannt, als der erstere das Eigenthum des leztern selbst schont. Die geringste Verletzung desselben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidiger *Alles* zu nehmen, wenn er kann. *Iedes sonach sezt sein ganzes Eigenthum*

[illegible]

als Unterpfand ein, daſs er das Eigenthum ***aller übrigen*** *nicht verletzen wolle.*

Ich nenne diesen ersten Theil des Staatsbürgervertrags *den Eigenthumsvertrag der Bürger.* Faſst man das Resultat aller geschlossenen einzelnen Verträge auf, so hat man den lediglich *materialen*, und auf Objekte gehenden, die Grenze der Freiheit der Individuen bestimmenden Willen; welcher das *Civilgesez* im engern Sinne des Worts abgiebt, die Grundlage aller möglichen in diesem Staate zu gebenden Gesetze über Eigenthum, Erwerb, Freiheiten, und Privilegien ausmacht, und unverlezlich ist.

Jedes Individuum hat auf die beschriebene Art *wirklich* einmal sich geäussert; sey es durch Worte, oder durch Handlungen; indem es sich ganz offen und unverholen einer gewissen Beschäftigung widmet, und der Staat dazu wenigstens still schweigt.

Es ist in unserer Erörterung angenommen worden, das Alle mit Allen kontrahirten. Man dürfte dagegen erinnern: da die Menschen ja nothwendig in einem gewissen beschränkten Raume ihre Geschäfte treiben, so würde nichts weiter nöthig seyn, als daſs jeder nur mit seinen drei oder vier nächsten Nachbarn im Raume sich vertrüge. Dies soll nun hier der Voraussetzung nach, nicht hinlänglich seyn. Es muſs sonach vorausgesezt werden, daſs jeder mit jedem Einzelnen in Kollision kommen könne, daſs sonach die Einzelnen nicht in ihrem Bezirke eingeschlossen bleiben, sondern das Recht haben werden, auf dem ganzen Gebiete des Staats unter einander zu leben; und zu einander zu kommen. Daſs dies wirklich so sey,

wird

wird inskünftige sich näher ergeben. Hier wird nur aus der Foderung, daſs im Staatsbürgervertrage Alle mit Allen kontrahiren sollen, geschlossen, daſs das Gebiet Aller auf der Oberfläche der Erde, zwar zum Theil, d. h. in einer gewissen Rücksicht an die Einzelnen vertheilt seyn möge, daſs es aber in einer gewissen andern Rücksicht, welche eben durch den Vertrag bestimmt wird, eine Wirkungssphäre für Alle sey: daſs es etwa dem Kaufmanne erlaubt seyn solle, herum zu gehen, um seine Waaren anzubieten, dem Hirten, sein Vieh durchzutreiben, dem Fischer, auf dem Boden des Ackerbauers an den Flüssen hinzugehen, und dergl., welches alles nur zufolge des Vertrags erlaubt seyn kann.

II.) Nun aber ist der Zweck des Staatsbürgervertrags der, daſs die durch den Eigenthums- oder Civilvertrag bestimmten Grenzen der ausschliessenden Freiheit eines Ieden selbst durch Zwang mit physischer Gewalt geschüzt werden sollen, da man sich auf den bloſsen guten Willen nicht verlassen kann, noch will.

Eine solche zwingende Macht ist nicht errichtet worden, wenn, wie gezeigt wurde, der Wille jedes Kontrahirenden in Beziehung auf das Eigenthum des andern, nur negativ ist. Es müſste demnach, da der zu beschreibende Vertrag ein Staatsbürgervertrag seyn soll, mit dem ersten, dem Eigenthumsvertrage, noch ein zweiter vereinigt seyn, in welchem Ieder allen Einzelnen, die noch immer als Einzelne betrachtet werden, verspräche, ihnen das anerkannte Eigenthum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, daſs sie von ihrer Seite gleichfalls das Seinige gegen Gewalt vertheidigen hälfen. Wir nennen diesen Vertrag den *Schuzvertrag*.

Dieser zweite Vertrag ist der Materie nach bedingt durch den erstern. Ieder kann nur das zu schützen sich anheischig machen, was er anerkannt hat, als das Recht des Andern; bestehe es nun in wirklich gegenwärtigem Besitze, oder in der Berechtigung überhaupt, künftig nach einer gewissen Regel sich einen Besiz zu verschaffen. Keineswegs aber kann er versprechen, dem Andern beizustehen, wenn er sich in Händel einlassen sollte, auf die der erste Vertrag nicht gestellt ist.

Dieser zweite Vertrag ist dem ersten darin entgegengesezt, dafs der, in Absicht des Eigenthums des andern, blofs negative Wille, positiv wird. Ieder verspricht nicht nur, wie im ersten Vertrage, sich selbst des Angriffs auf das Eigenthum eines Ieden zu enthalten, sondern noch überdies, es gegen den möglichen Angriff jedes *Dritten* ihm schützen zu helfen. Dafs jemand verspreche, den andern gegen sich selbst zu schützen, ist widersinnig. Dann dürfte er nur ihn nicht angreifen, so wäre der Andere im Voraus gegen ihn selbst geschüzt genug.

Der Schuzvertrag ist, wie jeder Vertrag bedingt. Ieder sagt dem andern, hier Ieder Allen andern, seinen Schuz zu, unter der Bedingung, dafs die Andern ihn gleichfalls schützen. Der Vertrag, und das durch ihn begründete Recht fällt hin, wenn eine Parthei die Bedingung desselben nicht erfüllt.

III.) Der Schuzvertrag ist von dem Eigenthumsvertrage auf eine sehr merkwürdige Weise darin unterschieden, daſs der leztere auf eine bloſse Unterlassung, der erstere auf eine positive Leistung geht: und man sonach zu jeder Zeit wissen kann, ob der leztere erfüllt sey, indem die andere Parthei etwas nur zu allen Zeiten *nicht* zu thun hat; dagegen man nicht eben so wohl wissen kann, ob der erstere erfüllt werde, indem die andere Parthei nach ihm etwas zu thun hat, das sie nicht zu allen Zeiten thun kann; und eigentlich zu keiner Zeit verbunden ist, es zu thun. — Ich mache mich deutlicher über diesen sehr wichtigen Punkt.

[Der Schuzvertrag ist ein bedingter Vertrag über positive Leistung, und als solcher kann er dem strengen Rechte nach gar keinen Effekt haben, sondern er ist völlig nichtig und leer. Die Formel desselben wäre die: Unter der Bedingung, daſs du mein Recht beschützen wirst, werde ich das deinige beschützen. Wodurch erhält die eine Parthei den Rechtsanspruch auf den Schuz der andern Parthei? Offenbar nur dadurch daſs sie die andere Parthei *wirklich schüzt.*]

Und da würde denn, der Strenge nach, diesen Rechtsanspruch nie eine Parthei erhalten. — Es ist von Bedeutung für das folgende, daſs man dies klar einsehe; und diese Einsicht hängt ab von der Einsicht in die Natur der Bedingung dieses Vertrags. Nur unter der Bedingung bin ich rechtlich verbunden, dich zu schützen, daſs du mich schützest. Man bedenke wohl, was das leztere heiſse. Es ist nicht etwa gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du nur den guten Willen hast, mich zu schützen. Denn der gute Wille läſst sich nie gültig für den Gerichtshof des äuſsern Rechts

dar-

darthun; auch könnte er sich ändern, und überhaupt ist es das Recht jeder Parthei, daſs sie niemals vom guten Willen ihrer Parthei abhängig sey. Es ist nicht einmal gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du mich etwa schon einmal beschüzt hast. Denn das Vergangene ist vergangen, und hilft mir gegenwärtig nichts; Sittlichkeit, Dankbarkeit, und dergleichen innere gute Gesinnungen könnten mich wohl bewegen, dem andern seinen Schuz zu vergelten; aber hier soll ein rechtlicher Anspruch begründet werden. Auf dem Rechtsgebiete giebt es ja gar kein Mittel, den Menschen zu verbinden, als die Einsicht: was du dem andern thust, sey es böses, oder gutes, das thust du nicht dem andern, sondern dir selbst. Dieses hier angewandt, müſste ich einsehen können, daſs ich in der Beschützung des andern nur mich selbst beschütze, entweder wirklich in der Gegenwart, oder daſs aus meiner Schuzleistung sein Schuz für mich, wenn ich in der Zukunft des Schutzes bedürfen sollte, mit absoluter Nothwendigkeit erfolge. Das erstere ist nicht möglich; denn indem ich selbst schütze, bedarf ich keines Schutzes, und erhalte keinen; das leztere ist eben so wenig möglich; denn die Entschliessungen des freien Willens des andern lassen sich nicht mit absoluter Gewiſsheit voraussehen.

Die eben gegebene Erörterung ist die schärfste; man kann aber die Sache auch noch von mehrern Seiten ansehen. Entweder beide Partheien des Schuzvertrags werden zu gleicher Zeit angegriffen: dann kann keine zum Schutze der andern herbeieilen, denn jede hat mit sich selbst zu thun. Oder eine von beiden wird eher angegriffen. Warum könnte denn die andere zum Schutze aufgefoderte nicht sagen: Unser Vertrag ist ein bedingter; nur durch deine Schuzleistung erhältst du einen Rechtsanspruch auf meinen Schuz: nun hast du die Bedingung wirklich nicht erfüllt — ob du sie habest erfüllen können, ob du den fortdauernden guten Willen gehabt habest, sie, wenn nur die Gelegenheit dazu eingetreten wäre, zu erfüllen, davon ist nicht die Frage, sondern lediglich von der That — du hast sie nicht erfüllt; aber wenn die Bedingung wegfällt, fällt auch das bedingte weg. Eben so wird der andere von seiner Seite argumentiren; und so wird das bedingte nie eintreten, weil die Bedingung nie eintreten kann. In das Verhältniſs der moralischen Verbindlichkeit mögen sie mit einander kommen, wenn der eine wirklich dem andern beisteht; nimmermehr aber in ein rechtliches Verhältniſs.

Zur Beförderung der Deutlichkeit vergleichen wir diesen in sich selbst nichtigen Vertrag mit dem Rechte, welches der Eigenthumsvertrag begründet. Im leztern ist die Bedingung von beiden Seiten nur negativ, die, daſs jede Parthei sich des Angriffs auf die zugestandnen Rechte der andern enthalte; und darum ist ihre Erfüllung zu jeder Zeit möglich, und, daſs der Rechtsgrund der Verbindlichkeit eintrete, klar darzuthun vor dem äuſsern Gerichtshofe. Die Bedingung ist nicht Etwas, sondern sie ist Nichts; keine Affirmation, sondern eine bloſse Negation, die fortdauernd zu aller Zeit möglich ist; mithin ist auch das bedingte zu aller Zeit möglich. Ich bin immerfort gebunden, mich des Angriffs auf das Gut des andern zu enthalten, weil ich dadurch, und

nur

nur dadurch, den Angriff des andern auf das meinige rechtlich abhalte.

Ist dieser Theil des Bürgervertrags, der Schuzvertrag, nichtig, so wird auch die Sicherheit des ersten, des Eigenthumsvertrags, aufgehoben. Zwar dauert der Rechtsgrund aus demselben fort, und läſst sich stets nachweisen, wie so eben gezeigt worden; aber ob jemand durch das Recht sich wolle binden lassen, hängt, da der Vertrag, durch welchen eine zwingende Gewalt zu Stande gebracht werden sollte, sogar nicht einmal ein Recht zu begründen fähig ist, ab von dem guten Willen eines jeden; und wir bleiben sonach in der vorigen Unsicherheit, und Abhängigkeit von dem guten Willen anderer, auf den wir nicht bauen wollen, noch darauf zu bauen verbunden sind.

Die aufgezeigte Schwierigkeit muſs gehoben werden: durch ihre Lösung wird der Staatsbürgervertrag weiter bestimmt, ja, seine Bestimmung wird vollendet. Der Hauptsiz dieser Schwierigkeit ist darin, daſs es stets problematisch ist, ob jemand seine durch den Schuzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfülle, und sonach dem andern Verbindlichkeit auflege, oder nicht. Sie würde gehoben werden, wenn es so einzurichten wäre, daſs dies nie problematisch seyn könnte. Es ist nicht problematisch, sondern gewiſs, wenn der bloſse Eintritt eines jeden in den Staat schon die Erfüllung des Schuzvertrags bei sich führt; wenn Versprechen, und Erfüllung synthetisch vereinigt, *Wort und That* Eins, und dasselbe werden.

Was so eben über den Schuzvertrag insbesondre erwiesen worden, gilt, da es aus dem allgemeinen Charakter

rakter eines auf positive Leistung ausgehenden Vertrags dargethan ist, für alle Leistungsverträge. Indem wir sonach die Form aufstellen, in welcher der erstere rechtskräftig werden kann; daſs nemlich das Wort selbst zur That werde, stellen wir eine für alle Leistungsverträge gültige Form auf, die wir tiefer unten denn auch wirklich darauf anwenden werden.)

IV.) In dem bloſsen Vertrage über den Schuz soll zugleich unmittelbar die Leistung selbst liegen. Wie wäre dies einzurichten? Offenbar so, daſs, indem der Staatsvertrag geschlossen würde, mit ihm zugleich und durch ihn eine schützende Macht zusammen gebracht und gesezt werde, zu der jeder, der in diesen Vertrag tritt, seinen Beitrag giebt. Durch diesen seinen Beitrag würde er mit seinem Eintritte in den Staat unmittelbar den Schuzvertrag gegen Alle wirklich erfüllen, so daſs es von Stund an, und durch seinen bloſsen Eintritt nicht mehr problematisch wäre, ob er ihn erfüllen würde, da er ihn ja wirklich erfüllt hat, und, so lange sein Beitrag in der Masse des allgemeinen Schutzes enthalten ist, wirklich forterfüllt.

Wie wird nun diese schützende Macht aufgebracht, und was geschieht eigentlich, indem sie aufgebracht wird?

Wir setzen uns wieder, um den wichtigen Begriff, den wir erhalten werden, anschaulich zu machen, auf den Punkt, wo wir den Einzelnen, der mit allen den Vertrag eingeht, handeln sehen. Er ist die eine kontrahirende Parthei. Es wird ihm sein Beitrag zur schützenden Macht, als Bedingung seines Eintritts in den Staat abgefodert. Von *Wem* wird ihm denn dieser Beitrag abgefodert? Mit wem unterhandelt er denn eigentlich hierüber, und, wer ist die zweite Parthei, in diesem Vertrage?

Diese Parthei verlangt Schüz; — für welches bestimmte Individuum verlangt sie ihn denn? Schlechterdings für kein bestimmtes Individuum, und doch für Alle; für jeden, welcher angegriffen wird; dies kann nun jeder Einzelne unter ihnen seyn, jeder aber kann es auch nicht seyn. Also der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im *Schweben:* es ist ein unbestimmter Begriff: und hierdurch eben entsteht der Begriff eines, nicht bloſs *eingebildeten* Ganzen, das lediglich durch unser Denken erzeugt werde, wie oben (I.), sondern eines *reellen* Ganzen, das durch die Sache selbst vereinigt wird; nicht bloſs Aller, sondern einer Allheit.

Wir beschreiben dies näher. Ein bloſser abstrakter Begriff wird zusammengesezt lediglich durch den freien Akt eines Geistes; so der Begriff Aller, welcher oben aufgestellt wurde. Der Begriff, den wir hier erhalten, wird nicht nur durch einen willkührlichen Akt, sondern durch etwas Reelles zusammengesezt; das aber unbekannt ist, und erst in der Zukunft erfolgen wird; durch den zu befürchtenden Angriff. Wen derselbe zunächst treffen wird, weiſs keiner; er kann jeden treffen: jeder kann sonach glauben, daſs die ganze Veranstaltung bloſs zu seinem Vortheil getroffen werde, und wird daher gern seinen geringen Beitrag dazu geben. Aber er kann auch einen andern treffen, und nun ist sein Beitrag schon in das Ganze mit verwebt, und kann nicht zurückgezogen werden. Diese Unbestimmtheit

heit, diese Ungewiſsheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, also dieses *Schweben* der Einbildungskraft, ist das Vereinigungsband. Es ist dasjenige, vermittelst dessen Alle in Eins zusammenfliessen; und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der That vereinigt sind, als ein *totum*. So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisirtes, und organisirendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder; schon die Naturveranstaltung des Staats hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmelzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschaft.

Der aufgestellte Begriff ist füglich zu erläutern durch den eines organisirten Naturprodukts; etwa den, eines *Baums*. Man gebe jedem einzelnen Theile Bewuſstseyn, und Wollen, so muſs er, so gewiſs er seine Selbsterhaltung will, die Erhaltung des Baums wollen, weil seine eigne Erhaltung nur unter dieser Bedingung möglich ist. Was ist ihm denn nun der *Baum*? Der Baum überhaupt ist nichts, denn ein bloſser Begriff, und ein Begriff kann nicht verlezt werden. Aber der Theil will, daſs *kein* Theil unter allen Theilen, welcher es auch sey, verlezt werde, weil bei der Verletzung eines jeden er selbst mitleiden wurde. — So nicht bei einem Sandhaufen, wo es jedem Theile gleichgültig seyn kann, daſs der andere abgetrennt, zertreten, verstreuet werde.

Das Ganze demnach, auf diese Art zu Stande gekommen, ist das zu schützende. Dieses ist die gesuchte zweite Parthei im Vertrage. Der deklarirte Wille ist sonach überhaupt gar kein Privatwille; ausser vorläufig noch in Beziehung auf den einzelnen Kontrahirenden, der unsrer Voraussetzung nach zum Schutze erst aufgefodert wird; sondern ein seiner Natur nach gemeinsamer Wille, da er um der Unbestimmtheit willen, nicht anders, als gemeinsam seyn kann.

Der Vereinigungspunkt dieses Ganzen zu einem Ganzen ist aufgezeigt. Aber wie und durch welchen besondern Willensakt ist es denn nun dieses Ganze geworden? Wir sehen wohl ein, daſs es ist. Aber lasse man es doch unter unsern Augen entstehen! — Wir bleiben auf dem vorgeschlagenen Gesichtspunkte, von welchem aus wir den Einzelnen unterhandeln sehen, und unsre Frage wird sogleich beantwortet seyn.

Er giebt seinen Willen darein zu schützen; ohne Zweifel, wie gefodert wurde, das Ganze. Er wird sonach ein Theil des Ganzen, und flieſst mit ihm zusammen; er möge nun, durch den noch nicht vorauszusehenden Zufall der Beschützer werden, oder der Beschüzte. Auf diese Weise, durch Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen ist das Ganze entstanden, und dadurch, daſs alle Einzelne mit allen Einzelnen, als einem Ganzen kontrahiren, wird es vollendet.

Wir nennen diesen Vertrag, der die beiden ersten Verträge erst sichert und schüzt, und alle in ihrer Vereinigung zu einem Bürgervertrage macht, insbesondere den *Vereinigungsvertrag*.

V.) Der

V.) Der Einzelne wird, zufolge des Vereinigungsvertrags, ein Theil eines organiſirten Ganzen, und ſchmilzt ſonach mit demſelben in Eins zuſammen. Wird er ſeinem ganzen Seyn und Weſen nach damit verwebt; — oder nur zum Theil, ſo daſs er in einer gewiſſen andern Rückſicht noch frei und unabhängig bleibe? *)

Ieder giebt zum ſchützenden Körper ſeinen *Beitrag*: Er giebt ſeine Stimme zu Ernennung der Magiſtratsperſonen, zur Sicherheit und Garantirung der Conſtitution, er giebt ſeinen beſtimmten Beitrag an Kräften, Dienſtleiſtungen, Produkten in Natur oder verwandelt in das allgemeine Zeichen des Werths der Dinge, in Geld. Aber er giebt nicht ſich und was

---

*) Rouſseau behauptet unbedingt: Ieder giebt ſich ganz. Dies kommt daher. Rouſseau nimmt ein Eigenthumsrecht an vor dem Staatsvertrage; das durch Formation begründete. Nun iſt es natürlich, daſs Ieder über dieſes ſein Eigenthum mit den übrigen unterhandeln muſs, und daſs es ſein Eigenthum *im Staate* nur dadurch werden kann, daſs ihm der Beſiz deſſelben zugeſtanden werde; daſs daſſelbe ſonach der Entſcheidung des gemeinſamen Willens unterworfen wird, daſs daher alles Eigenthum aufhört, Eigenthum zu ſeyn, bis die Unterhandlung abgeſchloſſen iſt. Inſofern gäbe allerdings Ieder alles.

Nach unſrer Theorie kann keiner bei einem Staatsbürgervertrage etwas zubringen, und es geben, denn er *hat* nichts vor dieſem Vertrage. Die erſte Bedingung, daſs er gebe, iſt die, daſs er bekommen habe. Weit entfernt ſonach, daſs dieſer Vertrag ſich mit *Geben* anfangen ſollte, hebt er an *vom Erhalten*.

ihm gehört, ganz. Denn was bliebe ihm unter dieser Bedingung übrig, das der Staat an seiner Seite ihm zu schützen verspräche? Der Schuzvertrag wäre dann nur einseitig, und sich selbst widersprechend; und müſste so ausgedrukt werden: alle versprechen zu schützen, ohnerachtet alle versprechen nichts zu haben, das beschüzt werden könnte. Der *beschützende Körper* besteht sonach nur aus Theilen dessen, was den Einzelnen angehört. Alle sind in ihm begriffen, aber nur zum Theil. Aber inwiefern sie in ihm begriffen sind, machen sie die Staatsgewalt aus, die ja eben auf die Beschützung eines jeden in seinen Rechten geht, und bilden den eigentlichen Souverain. — Lediglich in dem Akte, da jeder diesen Beitrag leistet, gehört er zum Souverain. Auch die Abgaben sind in einem freien Staate, d. i. in einem solchen, der ein Ephorat hat, Ausübungen der Souverainität. In den Inbegriff dessen, *was zu beschützen ist* aber, gehört *alles*, was jeder besizt.

Das Ganze, welches jezt errichtet ist, kann, nach dem obigen Satze, nichts zu schützen übernehmen, was es nicht anerkannt hat. Es anerkennt sonach allen Besiz jedes Einzelnen, indem es dessen Schuz übernimmt; und sonach wird auch der Eigenthumsvertrag, von welchem es oben schien, daſs er nur mit Allen, als Einzelnen geschlossen würde, durch das reelle Ganze des Staats bestätigt. — Das Ganze ist insofern *Eigenthümer* des ganzen Besitzes und der Rechte aller Einzelnen, indem es alle Beeinträchtigung derselben ansieht, und ansehen muſs, *als ihm selbst geschehen*; aber inwiefern es etwas als *seinem freien Gebrauche*

unter-

unterworfen ansicht, ist nur das, was jeder Einzelne für die Staatslast beizutragen schuldig ist, das Eigenthum des Staats.

Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum; freie nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren willen allein er den Vertrag einging. Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgerthume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; diese aber nur, inwiefern der Mensch durch den Staat hindurch geht. Inwiefern aber doch der Einzelne durch das Gesez beschränkt wird, ist er *Unterthan*, unterworfen der schützenden oder Staatsgewalt, auf dem ihm übrig bleibenden Gebiethe. Nur unter Bedingung seines Beitrags ist mit ihm der Vertrag geschlossen: mithin ist der Kontrakt aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet. Ieder leistet sonach immerfort mit seinem ganzen Vermögen die Garantie, daſs er beitragen werde, und verwirkt es, wenn er nicht das Schuldige beiträgt. Das Ganze oder der Souverain wird, da er seiner Theilnahme an ihm sich selbst entzieht, sein *Richter*, und er in diesem Falle unterthan mit seinem ganzen Vermögen: und das zusammen macht den *Unterwerfungsvertrag* aus, der aber nur hypothetisch ist. Wenn ich nemlich meine Bürgerpflichten ununterbrochen, und ohne Ausnahme erfülle, wozu allerdings mitgehört, daſs ich auch gegen Einzelne, nicht über die, durch das Gesez mir verstattete Grenze meiner

ner Freiheit schreite, so bin ich, was meinen öffentlichen Charakter betrift, nur Theilhaber an der Souverainität, und was meinen Privatcharakter betrift, nur freies Individuum, nie aber Unterthan. Das leztere würde ich nur dadurch, daſs ich meine Pflichten nicht erfülle. — Wenn ein Strafgesez über diesen Fall vorhanden ist, wie zu erwarten, so kann er seine Schuld abbüſsen, und so das ganze Vermögen durch den Verlust eines Theils desselben erhalten.

Und so läuft unsere Untersuchung in sich selbst zurück; und die Synthesis ist geschlossen.

Der Staatsbürgervertrag ist ein solcher, den jeder Einzelne mit dem reellen Ganzen des sich durch die Verträge mit den Einzelnen bildenden, durch sie sich selbst erhaltenden Staats schlieſst, und wodurch er mit diesem Ganzen einem Theile seiner Rechte nach zusammenflieſst, dafür aber die Rechte der Souverainität erhält.

Die beiden Partheien in ihm sind, der Einzelne von einer, der Staatskörper von der andern Seite. Er ist bedingt durch den freien formalen Willen beider Theile sich mit einander in Vertrag einzulassen. Der materiale Wille, über welchen die Partheien einig werden müssen, geht von der einen Seite auf ein bestimmtes Eigenthum, von der zweiten auf Verzichtleistung auf alles Uebrige, und einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt. Durch den Vertrag erhält der Bürger ein sicheres Eigenthum von seiner Seite, und der Staat die für den rechtlichen Besiz aller seiner übrigen Bürger nöthige Verzichtleistung dieses Ein-

Einzelnen auf seine natürlichen Rechtsansprüche auf diesen Besiz, wie auch einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt.

Dieser Vertrag garantirt sich selbst: er hat in sich selbst den zureichenden Grund, daſs er gehalten werde, so wie alles Organisirte den vollständigen Grund seines Seyns in sich selbst hat. Entweder, er existirt für eine Person überhaupt nicht, oder er verbindet dieselbe vollkommen. Wer ihn nicht erfüllt, der ist nicht darin, und wer darin ist, erfüllt ihn nothwendig ganz. Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnisse, und von der Wechselwirkung mit andern Wesen seines gleichen in der Sinnenwelt rechtlich ganz ausgeschlossen.

Corollarium.

Man hat, so viel mir bekannt ist, bis jezt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken; alles Vereinigte ist wieder isolirt wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weise zusammensetzen, welches ja von der Willkühr abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband *ausser dem Begriffe* aufgezeigt hat. (So drücken wir uns aus auf dem empirischen Gesichtspunkte; von dem transcendentalen aus müſsten wir sagen: bis man *das zur Vereinigung im Denken*

nöthigen-

nöthigende aufgezeigt hat.) In unserer Darstellung ist dies geschehen. Im Begriffe des zu schützenden nemlich fliessen, zufolge der nothwendigen Unbestimmtheit, welcher Einzelne des sichtbaren Schutzes bedürfen werde, und noch mehr, welchem er bei dem durch das Gesez vor dem Ausbruche unterdrükten bösen Willen, unsichtbar zu Statten komme, alle Einzelnen in Eins zusammen.

Das schiklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern, ist das eines organisirten Naturprodukts, welches man in neuern Zeiten häufig gebraucht hat, um die verschiedenen Zweige der öffentlichen Gewalt als Eins zu beschreiben, aber, so viel mir bekannt ist, noch nicht, um das ganze bürgerliche Verhältniſs dadurch kenntlich zu machen. Gleichwie im Naturprodukte jeder Theil, was er ist, nur in dieser Verbindung seyn kann, und ausser dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre; ja, ausser aller organischen Verbindung schlechthin nichts wäre, indem ohne die Wechselwirkung organischer sich gegenseitig im Gleichgewichte erhaltender Kräfte überhaupt keine bestehende Gestalt, sondern ein ewiger Kampf des Seyns und Nichtseyns Statt haben würde, den wir sogar nicht denken können; eben so erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur; und jeder *diesen bestimmten* Stand gegen andere und die Natur nur dadurch daſs er in *dieser bestimmten* Verbindung ist. Ausser ihm würde nur ein vorübergehender Genuſs Statt finden, nie aber die mindeste Rechnung auf etwas

Künf-

Künftiges; und selbst diesem vorübergehenden Genusse würde, bei dem Gedanken, daſs noch andere unsers gleichen da wären, die dasselbe Recht darauf hätten; die Rechtlichkeit mangeln. Durch Vereinigung aller organischen Kräfte constituirt sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkühr aller die Menschheit. — Das Wesen der rohen Materie, welche selbst nur neben der organisirten und nur als Theil des organisirten Weltganzen zu denken ist, besteht darin, daſs in ihr kein Theil anzutreffen sey, der nicht den Grund seiner Bestimmung in sich selbst habe, dessen Trieb nicht durch sein Seyn, und sein Seyn durch seinen Trieb vollkommen erklärt werde; daſs der organisirten darin, daſs in ihr kein Theil angetroffen werde, der in sich selbst den Grund seiner Bestimmung habe, und in dem nicht Trieb angetroffen werde, der ein Seyn ausser ihm, nicht Seyn angetroffen werde, das einen Trieb ausser ihm voraussezt. Das gleiche Verhältniſs ist zwischen dem isolirten Menschen und dem Bürger. Der erstere handelt lediglich um seine Bedürfnisse zu befriedigen, und es wird keines derselben befriedigt, ausser durch sein eigenes Handeln; was er äusserlich ist, ist er nur durch sich. Der Bürger hingegen hat mancherlei zu thun und zu lassen, nicht um sein selbst, sondern um der andern willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt, ohne sein Zuthun, durch das Handeln der andern. In dem organischen Körper erhält jeder Theil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; eben so verhält sich der Bürger zum Staat. Und zwar, es bedarf bei dem einen so wenig wie bei

bei dem ändern einer besondern Veranstaltung für diese Erhaltung des Ganzen, jeder Theil, oder jeder Bürger erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze ihm bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Theil das Ganze: und eben dadurch, daſs das Ganze jeden Theil in diesem seinem Stande erhält, kehrt es in sich selbst zurück, und erhält sich selbst.

Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Von der bürgerlichen Gesezgebung.

§. 18. *Ueber den Geist des Civil- oder Eigenthums-Vertrags.*

I. Der oben beschriebene erste im Staatsvertrage liegende Vertrag über das Eigenthum überhaupt begründet das Rechtsverhältniſs jedes Einzelnen gegen alle Einzelnen im Staate, und ist sonach die Grundlage dessen, was man Civil-Gesezgebung, bürgerliches Recht u. s. w. nennt. Wir haben sonach nur diesen Vertrag vollständig zu erörtern; und der Gegenstand unserer Untersuchung im gegenwärtigen Abschnitte, die bürgerliche Gesezgebung, ist erschöpft.

Der Inbegriff des Urrechts ist nach obigem Erweise eine fortdauernde, lediglich vom Willen der Person abhängige, Wechselwirkung derselben mit der Sinnenwelt ausser ihr. Im Eigenthumsvertrage wird jedem Einzelnen ein bestimmter Theil der Sinnenwelt, als Sphäre dieser seiner Wechselwirkung ausschliessend zugeeignet; und unter den beiden Bedingungen, daſs er die Freiheit aller übrigen in ihren Sphären ungestört lasse, und sie, falls sie von einem dritten angegriffen werden sollten, durch seinen Beitrag schützen helfe, garantirt.

Zuförderst eine Sphäre für seine Freiheit ist ihm zugeeignet, als solche und weiter nichts. Diese Sphäre enthält gewisse Objekte, bestimmt durch die ihm zuge-

zugestandene Freiheit. *Soweit demnach die ihm zugestandene Freiheit sich erstrekt, so weit, und nicht weiter erstrekt sich sein Eigenthumsrecht an die Objekte.* Er erhält sie ausschliessend zu einem gewissen Gebrauche; und nur von diesem Gebrauche derselben, und von allem, was diesem Gebrauche nachtheilig ist, hat er das Recht jedermann auszuschliessen. Eine bestimmte Thätigkeit ist das Objekt des Eigenthumsvertrags.

(Man erinnere sich an das obige. Daſs ich etwas meinen Zwecken unterworfen habe, ist erster Grund alles Eigenthums, zufolge des Begriffs vom Urrechte. — Welchen Zwecken denn? Diese Frage ergeht an jeden bei Schliessung des Bürgervertrags, welcher ja durchgängig bestimmt und bestimmend seyn muſs. Nur dieser erklärte und anerkannte Zweck in den Sachen wird garantirt, und weiter nichts; und das Eigenthum der Objekte erstrekt sich nur auf die Erreichung dieses Zwecks, wie unmittelbar klar ist.)

II.) Diese Zwecke nun können sogar bei Gebrauch desselben Objekts, sie können sonach bei verschiedenartigen Objekten sehr verschieden seyn. „Es fragt sich, ob nicht alle mögliche Zwecke des Bürgers doch etwa einem einzigen sich unterordnen lassen?

Die Person, so wie sie handelt, sezt immer ihre eigene Fortdauer voraus; der Zweck ihres gegenwärtigen Handelns liegt immer in der Zukunft, und sie ist Ursache in der Sinnenwelt, lediglich inwieſern sie vom gegenwärtigen Momente zu zukünftigen fortflieſst. Freiheit und Fortdauer sind wesentlich vereinigt, und wer die erste garantirt, garantirt nothwendig auch die leztere. *In der gegenwärtigen Thätigkeit ist die Zukunft enthalten.*

Die

Die Natur hat die Menschen, mit denen allein wir es hier zu thun haben, zur Freiheit bestimmt, d. i. zur Thätigkeit. Die Natur erreicht alle ihre Zwecke, sie muſs sonach auch diesen sicher angelegt haben, und aller Erwartung nach ihn wirklich erreichen. Welche Veranstaltung konnte sie nun treffen, um die Menschen zur Thätigkeit zu treiben?

Vorausgesezt, daſs jeder Mensch Wünsche für die Zukunft hätte, so würde die Natur ihren Zweck sicher erreichen, wenn sie es so angelegt hätte, daſs die Möglichkeit einer Zukunft überhaupt für dieses Wesen — *bedingt wäre durch gegenwärtige Thätigkeit.* In dem Wunsche der Zukunft wäre umgekehrt enthalten die Nothwendigkeit *der gegenwärtigen Thätigkeit* Die Zukunft wäre bedingt durch gegenwärtige Thätigkeit; in der gegenwärtigen Thätigkeit, würde nothwendig die Zukunft umfaſst.

Aber, da es sogar Menschen geben könnte, die keinen Wunsch in der Zukunft hätten, auch das Verlangen der Fortdauer noch gar nicht begründet ist, ausser durch gegenwärtige Thätigkeit, die selbst wieder nur durch das Verlangen der Zukunft bedingt ist; mithin, die Veranstaltung der Natur ein fehlerhafter Cirkel seyn würde, so muſste sie beides vereinigen, in ein drittes gegenwärtiges, und dies ist der *Schmerz.* An den gegenwärtigen Schmerz, wenn die Fortdauer gefährdet wird, ist gegenwärtige Thätigkeit, und der Wunsch und die Möglichkeit der Fortdauer geknüpft. Dieser Schmerz ist der *Hunger* und der *Durst*; und es findet sich, daſs das Bedürfniſs der Nahrung allein die ursprüngliche Triebfeder sowohl, als seine Befriedigung der lezte Entzweck des Staats, und alles menschlichen

lichen Lebens und Betreibens ist; es versteht sich, so lange der Mensch bloſs unter der Leitung der Natur bleibt, und nicht durch Freiheit sich zu einer höhern Existenz erhebt: daſs dieses Bedürfniſs allein die höchste Synthesis ist, welche alle Widersprüche vereinigt. Der höchste und allgemeine Zweck aller freien Thätigkeit ist sonach der, leben zu können. Diesen Zweck hat jeder; und wie dahero die Freiheit überhaupt garantirt wird, wird er garantirt. Ohne seine Erreichung würde die Freiheit, und die Fortdauer der Person, gar nicht möglich seyn.

III.) Wir bekommen sonach eine nähere Bestimmung, des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandnen ausschliessenden Freiheits-Gebrauchs. Leben zu können ist das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschliessend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der lezte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantirt; dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsaz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Iedermann soll von seiner Arbeit leben können.

Alle Einzelne haben mit allen Einzelnen diesen Vertrag geschlossen. Alle haben sonach allen versprochen, daſs ihre Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks seyn soll: und der Staat muſs dafür Anstalten treffen. (In einem Volke von Nackenden wäre das Recht; das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht; oder soll es ein Recht seyn, so muſs das Volk aufhören nackend zu gehen. Wir gestehen

dir

dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heiſst zugleich; wir machen uns verbindlich sie dir abzukaufen.)

Ferner — Alles Eigenthumsrecht gründet sich auf den Vertrag Aller mit Allen, der so lautet: wir Alle behalten dies, auf die Bedingung, daſs wir dir das deinige lassen. Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblik an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigenthums durch ihn nicht eintrete, müssen Alle von rechtswegen, und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblik an, da jemand Noth leidet, gehört keinem derjenige Theil seines Eigenthums mehr an, der als Beitrag erfodert wird, um einen aus der Noth zu reissen, sondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden an. Es müſsten für eine solche Repartition gleich im Bürgervertrage Anstalten getroffen werden; und dieser Beitrag ist so gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtsame, als der Beitrag zum schützenden Körper, indem diese Unterstützung des Nothleidenden selbst ein Theil des nothwendigen Schutzes ist. Ieder besizt sein Bürgereigenthum, nur insofern und auf die Bedingung, daſs alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, inwiefern sie nicht leben können, und wird das Eigenthum jener; es versteht sich immer, nach dem bestimmten Urtheil der Staatsgewalt. Die exekutive Macht ist darüber so gut als über alle andere Zweige der Staatsverwaltung verantwortlich, und der Arme, es versteht sich, derjenige der den Bürgervertrag mit geschlossen hat, hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. —

IV.) Jeder muſs *von seiner Arbeit* leben können, heiſst der aufgestellte Grundsaz. Das Lebenkönnen ist sonach durch die Arbeit bedingt, und es giebt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da Alle verantwortlich sind, daſs jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müſsten, wenn ers nicht könnte, haben sie nothwendig auch das Recht der Aufſicht, ob jeder in seiner Sphäre so viel arbeite, als zum Leben nöthig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt. Keiner hat eher rechtlichen Anspruch auf die Hülfe des Staats, bis er nachgewiesen, daſs er in seiner Sphäre alles Mögliche gethan, um sich zu erhalten, und daſs es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte, auch der Vorwurf, daſs er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat selbst zurückfallen würde, so hat der Staat nothwendig das Recht der Aufsicht, wie jeder sein Staatsbürgereigenthum verwalte. — Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll nach dem gegenwärtigen, auch kein Müssigänger in einem vernunftmäſsigen Staate seyn. — Eine rechtliche Ausnahme von dem leztern Satze wird tiefer unten sich zeigen.

V.) Der Eigenthumsvertrag faſst sonach folgende Handlungen in sich. *a)* Alle zeigen Allen, und bei-

bei Leistung der Garantie dem *Ganzen*, als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken. Dieser Saz gilt ohne Ausnahme. Wer dies nicht anzugeben weiſs, kann kein Bürger des Staats seyn, denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der andern anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie die Gemeine, erlauben Iedem diese Beschäftigung, ausschliessend in einer gewissen Rücksicht. — Kein Erwerb im Staate ohne Vergünstigung desselben. Ieder muſs seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird sonach Staatsbürger *überhaupt*, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, so wie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit seyn. Das Eigenthum der Objekte besizt jeder nur in soweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf. c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeine, sind Iedem Bürge dafür, daſs seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Ieden, das ihm der Staat schützen muſs. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Ieder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle Einzelne machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt gethan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen, so wie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitritt zu der erstern ist, wie der Beitritt zu der leztern, Bedingung des Eintritts in den Staat. Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Theil des Vertrags, so wie über alle Theile desselben; und Zwangsrecht, sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung desselben zu nöthigen.

§. 19. *Vollständige Anwendung der aufgestellten Grundsätze über das Eigenthum.*

I.) Die Veranstaltung, welche die Natur getroffen, um uns zur freien Thätigkeit zu nöthigen, ist folgende.

Unser Leib ist ein organisirtes Naturprodukt, und die Organisation in demselben geht ununterbrochen fort, wie dies zufolge des obigen Erweises in dem Begriffe der Organisation überhaupt liegt. Das Geschäft der organisirenden Natur überhaupt aber besteht darin, daſs entweder rohe Materie in den Körper aufgenommen, und in demselben erst organisirt, oder, das schon organisirte in ihn aufgenommen, und in ihm weiter organisirt werde. Ferner kann bei diesem Geschäfte der Natur noch diese Verschiedenheit Statt finden, daſs entweder die Natur selbst die zu organisirenden Materialien in den Wirkungskreis des Körpers bringe, oder daſs sie auf die eigene Thätigkeit des Produkts gerechnet habe, um diese Materialien herbei zu schaffen, oder sich zu ihnen zu verfügen. Das leztere findet nur bei Wesen Statt, die für freie Bewegung artikulirt sind. Nun könnte es, da bei den beiden zulezt genannten Bestimmungen die

Kunst

Kunst der Natur sich offenbar höher hebt, gar wohl seyn, daſs beide Bestimmungen zusammen fielen: d. h. daſs in denjenigen Körpern, die auch artikulirt sind, die Organisation nur durch schon organisirte Materialien möglich seyn werde, da sie etwa in den nicht artikulirten durch rohe Materie geschieht. Ohne uns hier in die unserer Absicht ganz fremde Untersuchung einzulassen, warum und nach welchen Gesetzen es so sey, begnügen wir uns mit der einfachen Anzeige, daſs es so sey. Die Pflanzen werden aus roher Materie, wenigstens aus solcher, die für uns roh, und aufgelöst ist, gebildet; dagegen ernähren sich die Thiere nur aus dem Reiche der Organisation. Was eine Ausnahme von der lezten Regel zu seyn scheint, ist keine. Wenn von Thieren Eisen, Steine, Sand verschluckt, vielleicht selbst aus Naturinstinkt verschluckt wird, so geschieht dies nicht, um das Thier zu nähren, denn diese Materien werden nicht verdaut, sondern etwa um schädliche Ingredienzien aus dem Körper wegzuschaffen.

Nun kann es sogar seyn, daſs artikulirte Geschöpfe selbst wieder von andern artikulirten sich nähren, oder Fleisch essen. Es scheint, daſs diese Geschöpfe, auf einer höhern Stufe der Organisation stehen. Der Mensch ist sichtbar bestimmt, seine Nahrung aus beiden Reichen der organisirten Natur zu ziehen.

II.) Es ist Bedingung der Fortdauer des Staats, daſs eine hinreichende Menge von Nahrungsmitteln vorhanden sey; ausserdem würden die Menschen ihre Verbindung aufgeben, und sich zerstreuen müssen.

Alle Organisation geschieht nach Naturgesetzen, die der Mensch nur lernen, und leiten, aber nicht verändern kann. Der Mensch kann die Natur in die ihm bekannten Bedingungen der Anwendung ihrer Gesetze versetzen, und dann sicher rechnen, daſs sie an ihrer Seite es an dieser Anwendung nicht werde fehlen lassen, und so erhält er Vermögen zur Beförderung und Vermehrung der Organisation. Es ist zu erwarten, daſs wo durch Freiheit, auf welche die Natur nicht rechnen konnte, mehrere Menschen an einem Platze beisammen leben wollen, die Natur einer solchen Nachhülfe bedürfen werde. Ist dies, so ist die Beförderung der Organisation die Grundfeste des Staats, indem sie die ausschliessende Bedingung ist, unter welcher allein die Menschen beisammen bleiben können.

Es wird zuförderst bedürfen der Vermehrung des Pflanzenreichs, zur Nahrung für Menschen und Vieh. Die Pflanzen sind, den Gesetzen ihrer Natur nach, an den Boden gebunden, wachsen aus ihm heraus, und sind, so lange die Organisation fortdauert, an ihm befestigt. Es ist zu erwarten, daſs mehrere Menschen ausschliessend ihrer Produktion, und Pflege sich widmen werden, und ein solches Recht ist zuzugestehen, da ja die Existenz des Staats durch den Gebrauch desselben bedingt ist.

Die Organisation schreitet in einer Zeitdauer fort nach gewissen Gesetzen, in deren Ausübung die Natur nicht gestört werden darf. Es ist daher für die Erreichung des beabsichtigten Zwecks schlechthin nothwendig, daſs in jedem gepflegten Theile des Pflanzenreichs

reichs alles so bleibe, wie der Pfleger desselben es erkannt hat, indem er in seinem weitern Verfahren darauf rechnen muſs; daſs ihm sonach der Boden, auf welchen er baut, ausschliessend zugestanden werde, für diesen Gebrauch des Anbaus. Wir hätten demnach zuförderst zu reden:

A.

Vom Eigenthum des Landbauers an Grund und Boden.

1.) Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raume, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz. Die Erde insbesondere als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand dieses Besitzes, denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschliessenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden; von dem Gebrauche eines Dinges aber alle übrigen auszuschliessen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem obigen widerrechtlich. (Man dürfte sagen: zum Häuserbauen ist die Erde brauchbar; aber dann ist sie schon modificirt, und sie wird nicht als Substanz gebraucht, sondern nur ein Accidens derselben.) Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stük Grund und Boden, ist lediglich das Recht auf diesem Stücke ganz allein Produkte zu erbauen, und jeden andern von diesem Anbaue und von jedem andern Gebrauche dieses Grundstüks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschliessen.

Der Landbauer hat sonach nicht das Recht einen dem Ackerbaue unschädlichen Gebrauch desselben

Grundstüks zu hindern, z. B. den Bergbau, oder die Huthung auf dem abgeerndteten und jezt nicht wieder zu besäenden Acker; falls er nicht selbst das Recht hat, Vieh zu halten. Der Staat hat das Recht, die schon vertheilten Grundstücke durch den Bergmann untergraben zu lassen, und der Landbauer keinesweges das Recht einen Einspruch dagegen zu thun; alles auf die Bedingung, daſs das Feld nicht unsicher werde oder wirklich einstürze, in welchem Falle ihn entweder der Bergmann, oder der Staat, je nachdem nun der Vertrag darüber lautet, entschädigen müſste.

Die Aecker werden durch die Einzelnen unter der Garantie des Staats vertheilt, und durch Grenzsteine bezeichnet, damit *gewisses* Recht sey. Einen Grenzstein zu verrücken, ist sonach ein unmittelbares Verbrechen gegen den Staat, indem es das Recht unsicher macht, und zu unauflöslichen Rechtsstreiten veranlaſst.

Ieder Landbauer, der nichts wäre als dies, müſste durch Bearbeitung seines Ackers seinen Unterhalt gewinnen können. Könnte er dies durch alle seine Arbeit nicht, so müſste, da er nichts seyn kann als Landbauer, eine neue Vertheilung vorgenommen, und ihm zugelegt werden, laut obiger Grundsätze. Ob jeder seinen Acker wenigstens in soweit bearbeite, daſs er seinen Unterhalt darauf gewinnen könne, darüber steht er unter der Aufsicht des Staats. Es wird sich tiefer unten ein Grund zeigen, warum diese Aufsicht sich noch weiter erstrecke.

Der Landbauer muſs, als Staatsbürger überhaupt, seinen bestimmten Beitrag entrichten für die Bedürfnisse des Staats. Er wird, soviel wir bis jezt ersehen können, diesen Beitrag von nichts entrichten können, als von den Produkten seiner Felder. So lange er diesen Beitrag nicht entrichtet hat, ist nichts sein Eigenthum, weil er den Vertrag, zufolge dessen es erst sein wird, noch nicht erfüllt hat. Was nach Abzug dieser Abgaben übrig bleibt, hat, laut des Vertrags, der Staat gegen alle Eingriffe anderer zu schützen; auch hat der Staat selbst, soviel wir wenigstens bis jezt einsehen, nicht den geringsten Anspruch mehr darauf. Also — nur die Produkte des Landbauers sind sein absolutes Eigenthum; an ihnen gehört ihm die Substanz, und nicht bloſs, wie beim Acker, ein Accidenz derselben, zu eigen. (Tiefer unten werden sich noch nähere Modifikationen dieses Eigenthumsrechts finden.)

(Der Saz, die Produkte meiner Arbeit sind mein Eigenthum, auf welchen einige das Eigenthumsrecht überhaupt haben aufbauen wollen, findet sich hier bestätigt. Als Grundsaz alles Eigenthumsrechts wurde gegen ihn die Einwendung gemacht, man müsse dann nur erst sein Recht, diese Arbeit vorzunehmen, aufzeigen. Dies ist im Staate sehr wohl möglich; alle, mit denen der Einzelne in gegenseitiger Wechselwirkung, und daher in Rechtsverhältnissen steht, haben ihn durch ihre Einwilligung zu dieser Arbeit berechtigt. Nur unter dieser Bedingung gilt der angezeigte Saz im Staate; und da überhaupt nur im Staate etwas rechtlich gilt, gilt er überhaupt nur unter dieser Bedingung.)

2.) Was auf angebautem Boden wild wächst, davon ist anzunehmen, daſs der Besitzer des Bodens es

seinem

seinem Zwecke des Anbaues unterworfen habe; und es gehört ihm daher mit Recht. Es kann auch schon darum keinem Fremden angehören, weil die Disposition dieses Fremden damit seiner eignen freien Disposition auf seinem Boden Eintrag thun, sonach die Erreichung der ihm garantirten Zwecke hindern würde.

3.) Unangebauter Boden ist Eigenthum der Gemeine; denn er ist bei der Ackervertheilung keinem Einzelnen zum Eigenthume gegeben worden. Es ist dabei sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Substanz und den Accidenzen. Die Substanz, der Boden selbst, ist etwas, das die Gemeine für eine künftige Vertheilung, wenn sie nöthig seyn wird, aufgehoben hat. Die Accidenzen, das was wild darauf wächst, kann nicht aufbehalten werden, weil es ohne dies umkäme, es ist sonach zweckmäſsig, daſs es gebraucht werde. Am füglichsten wird die Gemeine es für ihre öffentlichen Zwecke verwenden, und es zu den Staatseinkünften schlagen, oder zu einem *Regale* machen. Es wird dadurch ein Beitrag, den alle leisten, ohne daſs einer einen Heller ausgiebt. Doch ist hierbei folgendes zu bemerken:

a.) Dasjenige, dessen Eigenthum im Vertrage nicht ausdrücklich bestimmt wird, ist keines von beiden Eigenthum; und im Staate gar keines einzelnen Bürgers Eigenthum. (S. 156, 1 Th.) Es muſs sonach im Vertrage der Einzelnen mit dem Staatsganzen ausdrücklich bestimmt werden, ob alle wildgewachsenen Produkte, oder ob nur einige, und welche, als Regale gelten sollen. Z. B. die Holzung. (Das Recht auf die Forsten.) Was nicht genannt ist, ist niemandes

Sache,

Sache, die dem ersten, es versteht sich unter den Bürgern, anheim fällt, der sich ihrer bemächtigt; da es ausserdem ja ungenuzt verloren gehen würde. Der Boden ist noch niemandes Zwecken unterworfen, und es muſs daher völlig erlaubt seyn, ihn zu betreten. (Raff- und Leseholz, Waldfrüchte und dergl.)

β) Der wilde Wuchs muſs allenthalben der Cultur weichen, weil durch die leztere mehr Unterhalt gewonnen wird, als durch den ersten. Iene unangebauten Ländereien müssen sonach vertheilt werden, sobald das Bedürfniſs der Einzelnen es erfodert; und was irgend Iemand zum Acker besitzen will, darf nicht unangebaut liegen. Der Gebrauch der Accidenzen ist jemand nur unter der Bedingung zugestanden worden, daſs der Boden unangebaut sey. Sobald er angebaut wird, fällt sein Rechtsgrund hin. Dem Staate wird der Verlust, den er selbst dabei leidet, durch Auflagen auf die neuen Aecker vergütet werden. — Damit wird nun keinesweges gesagt, daſs etwa alle Wälder ausgerottet werden, sondern nur, daſs der Holzbau gleichfalls durch Kunst getrieben werden soll, wodurch die Forste die Rechte des angebauten Bodens gleichfalls erhalten.

B.

Da wir einmal bei Grund und Boden stehen, handeln wir den *Bergbau*, dessen wir schon gedacht haben, gleich mit ab. — Die Ausbeute desselben, — Metalle, Halbmetalle, u. s. f. stehen in der Mitte zwischen organisirten Naturprodukten, und roher Materie, sie sind der Uebergang der Natur von der leztern zur ersteren. Die Gesetze, nach denen die Natur sie hervorbringt,

bringt, sind entweder gar nicht zu entdecken, oder sind wenigstens bis jezt noch nicht so weit entdekt, daſs man Metalle mit Kunst, so wie Früchte, anbauen, d. i. die Natur in Bildung derselben nach unserer Willkühr leiten könnte. Sie werden, von der Natur ohne unser Zuthun gebildet, nur gefunden. — An sich müſste es jedem Einzelnen frei stehen, zu sagen: ich will Metalle suchen, wie es jedem frei steht, zu sagen: ich will Früchte erbauen, und das Innere der Erde könnte eben sowohl unter Bergleute ausgetheilt werden, als die Oberfläche derselben, unter Landbauer ausgetheilt worden. Ieder würde dann ein Stük des Innern gerade so zu eigen besitzen, für seinen Gebrauch, wie der Landmann die Stücke der Oberfläche besizt, für den seinigen: und die gefundenen Metalle würden ihm gerade so zu eigen gehören, wie die erbauten Früchte dem leztern. — Aber theils um der Unsicherheit des Bergbaus willen, da die Erzeugung der Metalle nicht von der Willkühr des Menschen abhängt, sonach nicht zu berechnen ist, daſs der Bergbau seinen Mann ernähren werde, theils weil das bestimmte Stük, das durchsucht worden ist, nicht wieder durchsucht werden kann, kann er auf diese Weise nicht getrieben werden. Er müſste von einer stehenden fortdauernden Gesellschaft unternommen werden, die den Verzug der Ausbeute ertragen, und den endlichen Gewinn mit Gedult erwarten könnte. Keine Gesellschaft qualificirt aus den obigen Gründen sich besser dazu, als der Staat selbst, welcher überdies, wie sich bald zeigen wird, noch einen besondern Grund hat, sich in den Besiz der Metalle zu setzen. Das Eigenthum des Bodens unter der Oberfläche verbleibt daher mit Recht der Gemeine: sie läſst ihn bearbeiten, und die Bergleute werden Lohnarbeiter, (von welchen ausführlicher tiefer unten geredet werden wird) die ihre bestimmte Bezahlung erhalten, ob sie viel oder wenig, oder nichts finden. Der Bergbau ist sonach ein *natürliches Regale*, wie die Forsten.

Nach demselben Grundsatze ist zu beurtheilen, das Eigenthumsrecht an alles, was die Natur auf dieselbe Weise hervorbringt; Edelgestein, Bernstein und andere seltene Steine, auf die Iemand einen Werth setzen könnte, Steinbrüche, Lehm- und Sandgruben, u. d. gl. Der Staat hat das Recht, diese Objekte zu einem Regale zu machen, und da er selbst sie in hinlänglicher Quantität aufsuchen läſst, (dazu ist er verbunden, so daſs im Publikum keine Klage über den Mangel derselben entstehe) allen andern die Aufsuchung derselben zu verbieten. Ist dies nicht geschehen, und es will Iemand diese Aufsuchung zu seinem Nahrungszweige, und bestimmten Stande machen, so bedarf er dazu, da der Staat wissen muſs, wovon jeder lebt, die ausdrückliche Erlaubniſs des Staats; der ihn auch für gewisse Distrikte ausschliessend privilegiren kann, so daſs von nun an, niemand etwas von dergleichen Objekten aus diesen Distrikten wegnehmen dürfe. Oder endlich, wo keins von beiden geschehen ist, fallen solche Objekte, als niemandes Eigenthum, dem ersten *zufälligen* Finder anheim. Die Hauptsache dabei ist die, daſs nur das *ausdrücklich gegebene* Gesez, (die ausdrückliche Deklaration der geschehenen Zueignung, nach obigem) keinesweges aber ein *stillschweigend vorausgesetztes*, die Bürger von der Besiznehmung ausschliesse.

Steinbrüche u. dergl. überläſst man an vielen Orten dem Landbauer des Bodens. Sein Recht gründet nach den obigen Grundsätzen sich nicht auf sein Eigenthum am Boden, sondern auf das Stillschweigen des Gesetzes. Nichts verhindert, daſs der Staat, wenn die Sache von Bedeutung ist, und den Betrag des Feldbaues überwiegt, sich dieselben zueigne, und dem Landbauer sein gegründetes Recht auf so einem groſsen und gutem Stücke Acker Früchte zu erbauen, an einem andern Orte ersetze. — Es versteht sich, wie immer, daſs die Bereicherung des Staats durch Regalien den einzelnen Bürgern zu gute kommen müsse, und daſs, wie diese sich vermehren, die direkten Auflagen sich vermindern müssen, wenn nicht etwa in dem gleichen Verhältnisse, die Bedürfnisse des Staats steigen.

C.

Es giebt auf dem Erdboden auch Thiere, deren Accidenzen entweder, eine Brauchbarkeit für die Menschen haben, den Zwecken derselben unterworfen sind, oder deren Substanz sogar brauchbar, ihr Fleisch zu essen, ihre Haut zu verarbeiten ist, u. s. f. Will man zuförderst nur die Accidenzen derselben zu einem regelmäſsigen Gebrauch sich unterwerfen, so muſs man vor allem das Thier in seine Bothmäſsigkeit bringen; und, da dieselben nur durch organisirte Materie ernährt und erhalten werden, aber nachdem man sie unter die Kunst gebracht, nicht zu erwarten ist, daſs die bloſse Natur über sie walten werde, muſs man der Natur in Ernährung dieser Thiere nachhelfen, d. i. die Nahrung derselben, so viel an uns ist, selbst besorgen. Da die Natur, wie überhaupt in der Organisation, also auch hier, einen regelmäſsigen Gang gehen wird, so ist der angezeigte Zweck bedingt durch den *ausschliessenden Besiz* des Thiers; dadurch, daſs nur ich es nähre, warte, pflege, und kein anderer, daſs dagegen auch nur ich der Vortheile, die es gewähren kann, geniesse.

An sich hat jeder Einzelne dasselbe Recht sich des Besitzes eines bestimmten Thiers zu bemächtigen, als der andere. So wie sich a priori schlechthin kein Grund anführen läſst, warum diese Wiese vielmehr mein seyn solle, als meines Nachbars, so läſst sich auch kein Grund anführen, warum nur ich diese Kuh melken solle, und nicht mein Nachbar. Das ausschliessende Eigenthum der Thiere kann sonach nur durch den Eigenthumsvertrag mit dem Staate erworben werden.

Aber es hat mit den Thieren nicht dieselbe Bewandniſs, wie mit einem Stuk Acker, der immer an derselben Stelle bleibt, und genau bezeichnet ist, wenn der Ort im Raume bezeichnet ist, an welchem er sich befindet; das Thier bleibt nicht an derselben Stelle, sondern hat freie Bewegung. Welches soll sonach das Zeichen seyn, daſs dieses bestimmte Stük Vieh, dieser bestimmten Person zu eigen gehört, und keinem möglichen andern? —

1.) Zuförderst, wenn nicht etwa alle Arten der Thiere ausschliessendes Eigenthum bestimmter Personen wurden, sondern nur einige Thierarten, so muſste vor allen Dingen ausgemacht werden, auf welchem bestimmten Arten der Thiere überhaupt ein Eigenthumsrecht ruhen solle, und auf welchen nicht: so daſs jeder, in dessen Bothmäſsigkeit ein gewisses Thier käme, sogleich wissen könnte, daſs dasselbe, wenn es nicht *sein* Eigenthum ist, ganz gewiſs das Eigenthum irgend eines andern sey, wenn er auch nicht weiſs, welches bestimmten Eigenthümers; indem diese Thierart durch den Staat für eine solche erklärt worden, die nur Eigenthum seyn kann. Ich darf z. B. wenn ich die Iagdgerechtigkeit habe, wovon tiefer unten, den Hirsch schiessen, weil er ein Hirsch ist, aber nicht das mir unbekannte Pferd. Warum nicht das leztere sowohl als das erstere? Darum, weil ich weiſs, daſs ein Pferd nothwendig jemanden zugehöre, ob ich gleich diesen Eigenthümer nicht kenne. Aber wenn etwa jemand ein Reh zähmt, so ist es ohne Zweifel sein Eigenthum. Es läuft ihm fort, und ich schiesse es nieder. Glaubt man, daſs ich die gleiche Verantwortung haben werde, als ob ich ihm sein Pferd niedergeschossen hätte? Keinesweges. Der Grund davon ist der, daſs nicht das Reh, wohl aber das Pferd für etwas, das schlechthin nur Eigenthum seyn kann, erklärt worden. Das Recht des Besitzers, selbst wenn sein Vieh aus seiner Bothmäſsigkeit entkommen, bleibt, und gründet sich auf den ursprünglichen Eigenthumsvertrag, welcher festsezt, welche Thiere im Staate für immer als Eigenthum gelten sollen. Dergleichen Thierarten nennt man *zahmes Vieh*.

Der Entscheidungsgrund, daſs gerade diese bestimmten Thierarten für Eigenthum erklärt worden, liegt in der Zweckmäſsigkeit für die Bedürfnisse der Men-

Menschen ihren *Accidenzen* nach, in der Möglichkeit sie zu zähmen, und in der Nothwendigkeit sie zu pflegen.

Aber man wolle nicht glauben, daſs dieses Zähmen und Pflegen der wahre Rechtsgrund des Besitzes sey; der Vertrag allein ist es; so daſs, wenn etwa in einem Staate eine neue Art des Zuchtviehs, etwa der italiänische Büffel, oder der Keng-uru, eingeführt werden sollte, das Eigenthumsrecht dieser Thiere erst vom Staate garantirt, durch ein Gesez sanctionirt und öffentlich bekannt gemacht werden müſste, weil sonst das unbekannte Thier für ein wildes gehalten, und als solches behandelt werden könnte. (Etwas anders wäre es, wenn jeder dasselbe in seinem Hofe eingeschlossen hielte, wo es durch den Plaz, auf welchem es sich befände, Eigenthum würde; nach Grundsätzen des *Hauſsrechts*, wovon tiefer unten.) Ferner, daſs der Staat das vollkommene Recht hat, das Halten gewisser Thiere zu verbieten, z. B. unnöthiger Hunde, oder etwa einer Menagerie von Löwen, Bären, Affen.

2.) Aber, welchem bestimmten Besitzer gehört denn nun dieses bestimmte Stük Vieh, das der Art nach überhaupt für Eigenthum erklärt worden? Entweder die Thiere bleiben auf dem Grund und Boden, und unter der unmittelbaren Obhut ihres Eigenthümers, so daſs er sie stets für die Seinigen deklariren kann; wobei aber doch noch immer das Recht viel zu ungewiſs ist, indem ja jemand gestohlenes oder verlaufenes Vieh, wenn er es nur unter seiner Heerde und auf seinem Boden hat, sehr leicht für das Seinige ausgaausgeben kann. Oder die Thiere mehrerer Besitzer werden vermischt und unter einander auf die Weide getrieben; wie soll hinterher der Eigenthümer beweisen, welche Stücke die seinigen sind? Zum Glük hat hier der thierische Instinkt die Nachlässigkeit des Gesezgebers zum Theil wieder gut gemacht. Das zahme Thier gewöhnt sich an seinen Stall, und eilt ihm zu, und der Richter entscheidet nach dem Ausspruche des Thiers. Wenn über diesen Besiz nicht mehr Streitigkeiten vorkommen, so hat man dies lediglich der Simplicität und Ehrlichkeit der gemeinen Leute, vielleicht auch manchem Aberglauben derselben zu verdanken. Und denn doch — was für Gegenmittel hat man gegen den Viehdiebstahl als das, daſs man seinen Stall wohl zuschliesse, und welche Beweiſsmittel dafür? Würde es nicht von einem wohleingerichteten Staate zu fodern seyn, daſs die Stücke des Zuchtviehes gerichtlich bezeichnet würden, und diese Zeichen so unverlezlich wären, und so unter der Aufsicht des Gesetzes stünden, als die Grenzsteine selbst. So würde Verwechselung nicht leicht möglich, und der Diebstahl immer zu beweisen seyn. (Wie bei Dienstpferden der Armeen diese Bezeichnung ja allerdings möglich ist.) — Ieder Verkauf müſste nebst dem Zeichen des verkauften Thiers gerichtlich gemeldet werden, und so wäre auch hierbei die erfoderliche Sicherheit.

3) Bei andern Klassen der eigenthümlichen Thiere ist das Eigenthum wirklich bestimmt durch den Ort, an welchem sie sich befinden; wenn sie von der Art sind, daſs sie in einem bestimmten Raume eingeschlossen werden können, und etwa für die Errei-

chung

chung unserer Zwecke mit ihnen, müſsen. Es ist sodann dem Eigenthümer dieser Ort selbst für den Gebrauch, dieses bestimmte Thier daselbst zu erhalten, zum Eigenthum gegeben und das Thier ist sein Eigenthum, inwiefern es an diesem Ort ist. (Fischteiche, Fischkasten, sogar Vogelhäuser.) Wenn der Fisch aus dem Teiche, wenn der Vogel aus dem Vogelbauer heraus ist, ist er niemandes Eigenthum. (Der Karpfe bleibt Eigenthum im festen Lande, wenn ein Teich in Bäche ausgerissen wäre, weil er in den Bächen sich nicht erzeugt; nicht so, wenn er in einen Fluſs käme, weil dann der Eigenthümer sein Eigenthum nicht beweisen könnte. Er hält das Mittel zwischen dem wilden und zahmen Thier, im Lande ist er zahmes, im Flusse wildes. Nicht so mit Hechten u. dergl. —)

4.) Alles Eigenthum wird zugestanden in Beziehung auf den dadurch zu erreichenden Zweck; so auch das der Thiere. Nun hat die Substanz der mehresten Thiere selbst Zweckmäſsigkeit, ihr Fleisch kann gegessen, oder wenigstens verschiedene Bestandtheile ihres Körpers können verarbeitet werden; zugleich aber haben die Accidenzen derselben Zweckmäſsigkeit. (Die Milch der Kühe, die Arbeit der Ochsen und Pferde, die Eier der Hühner u. dergl.)

Es kann daher wohl seyn, daſs das Eigenthumsrecht an die *Substanz* des Thieres beschränkt sey; welches zu entscheiden ist aus dem ursprünglichen Vertrage, und aus den darauf gegründeten Gesetzen; ohne daſs darum das Eigenthum überhaupt, welches ja auf die Accidenzen gehen kann, aufgehoben oder beschränkt sey, und man kann da nicht argumentiren:

wenn ich mit meinem Thiere nicht soll machen können, was ich will, wie wäre es denn mein? Es ist nur beschränkt, nur zu einem gewissen durch den Staat verstatteten Gebrauche, dein. So könnte es Gesez seyn, daſs immer ein gewisser Viehbestand erhalten werden müsse, und unter ihn herunter nicht geschlachtet werden dürfe. — Ist dies etwa, so muſs der Staat auch Anstalten getroffen haben, daſs die nöthige Fütterung erzeugt werde, da ausserdem die Gesezgebung ihr selbst widerspräche.

Die Thiere pflanzen sich selbst fort, und ihre Jungen sind ein Accidenz derselben, deren Benutzung den Menschen zugestanden wird. In dem Stammthiere ist dem Eigenthümer zugleich die ganze Nachkommenschaft desselben mit zu eigen gegeben; so wie im ersten Saatkorne alle Körner, die daraus erzeugt werden können, weil ihm das Recht zugestanden ist, Vieh zu halten, und Korn zu bauen. Aber die Vermehrung der Heerden kann gar wohl auf eine gewisse Anzahl beschränkt seyn.

5.) Das Thier bewegt sich frei, und nährt sich von den Produkten des Feldes; und dadurch entsteht denn, falls ein Thier Schaden angerichtet, folgender Widerstreit zwischen dem Eigenthumsrecht des Ackerbauers und dem des Viehbesitzers. Ich habe im Staate das Recht das Feld zu bauen, und die Produkte desselben sind ganz mein, antwortet der Erstere. Und ich, antwortet der Leztere, habe in demselben Staate das Recht Vieh zu halten, und dieses Vieh ist durch seine dem Staate wohl bekannte Natur bestimmt, frei seiner Nahrung nachzugehen. Diesen Widerstreit hat der Staat durch Gesetze zu schlichten, gegründet auf den ursprünglichen Eigenthumsvertrag, wodurch er entweder nur einem Theile, dem Viehbesitzer, auflegt, sein Vieh unter seiner Obhut zu halten, oder billiger auch dem andern auflegt, sein Feld wohl zu verzäunen. Wer die ihm befohlne Sorgfalt vernachlässigt, ersezt nicht nur den dadurch entstandenen Schaden, sondern ist überdies strafbar. Entsteht nach Anwendung aller durch das Gesez gefoderten Sorgfalt dennoch Schaden, so ist derselbe anzusehen, als ein Unglück, das auf keines von beiden Rechnung kommt, und welches der Staat tragen muſs.

6.) Es ist angenommen, daſs einige Thierarten bestimmt sind, als solche die *nur* Eigenthum seyn können. Sie heiſsen *zahme*, die unter denselben nicht mit begriffenen, sind lediglich dadurch, daſs sie darunter nicht begriffen sind, *wilde*, d. i. niemandes Eigenthum. Gerade *diese* Thierarten sind es, die für wilde erklärt werden, darum, weil gerade diese nicht gezähmt, ihre Accidenzen also den Zwecken des Menschen nicht unterworfen werden können. Sie sind jedoch, inwiefern ihre Substanz zu etwas zu brauchen ist, welches aber, da man sie nicht zähmen kann, nur durch ihren Tod möglich seyn dürfte, ein Gut, das die Gemeine nicht vertheilt hat, als ein *Gemeingut*. Sie können keines Einzelnen Eigenthum werden, ehe er sich derselben bemächtigt hat. — Da diese Thiere auch nicht einmal innerhalb der Grenze des Staats erhalten, mithin nicht aufbewahrt werden können für künftige Zeiten, wie unangebauter Boden, so ist sehr zweckmäſsig, daſs man sich ihrer bemächtige, wo man sie findet.

Es findet zwischen ihnen ein groſser Unterschied Statt. Entweder diese Thiere sind in einem Elemente eingeschlossen, das den Zwecken der Menschen, wenigstens inwiefern sie *in* und *von* demselben leben, nicht unterworfen ist; im Wasser, (die wilde Fischerei,) oder, ohnerachtet sie in demselben Elemente leben, und davon sich nähren, wovon sich der Mensch nährt, (auf der Erde,) so wird doch der Verlust, den sie anrichten, nicht so hoch geachtet; (die kleinen Vögel, die allerdings manches Körnchen und manche Baumfrucht fressen, dagegen aber auch die schädlichen Insekten gar sehr verringern.) Die rechtliche Behandlung dieser Gegenstände ist nicht einfach. Die wilde Fischerei, (der Vogelfang ist etwas ziemlich zufälliges,) muſs getrieben werden; und damit dabei eine Ordnung Statt finde, und sie durch unregelmäſsigen Gebrauch nicht ganz aufgehoben werde, ist zweckmäſsig, daſs die Benutzung derselben nach bestimmten Revieren an Einzelne ausgetheilt, und ihnen ausschliessend zugeeignet werde; die dann in Rücksicht dieses Gebrauchs der bestimmten Reviere anzusehen sind, wie jeder andere Eigenthümer, z. B. der des Bodens für den Feldbau. Daſs sie keinen ihnen unschädlichen Gebrauch desselben Orts, z. B. die Schiffarth auf ihren Theilen der Flüsse verhindern, oder keine neben ihnen autorisirten, z. B. den Feldbau an ihren Ufern, stöhren dürfen, geht aus den obigen Grundsätzen hervor.

Anders verhält es sich mit solchen wilden Thieren, die dem Menschen schädlich sind, und ihre Zwecke stöhren, und dahin gehört alles eigentlich sogenannte, besonders das gröſsere Wild. Es ist die Pflicht des Staats, der die sichere Erreichung seiner Zwecke jedem als sein Eigenthum garantirt hat, ihn besonders den Ackerbau, der dadurch zunächst leidet, gegen die Verwüstung desselben zu schützen. Die Wildheit muſs überall der Cultur weichen, und die unregelmäſsigen Gewerbe, deren Ertrag für die Ernährung der Volksmenge nicht zu berechnen ist, den regelmäſsigen, deren Ertrag man im Voraus in Anschlag bringen kann. Es ist daher jedem vernunftmäſsigem Staate anzumuthen, daſs er das Wild zunächst gar nicht ansehe, als etwas nuzbares; sondern als etwas schädliches, nicht als ein Emolument, sondern als einen Feind. Der erste Zweck der Iagd ist die Beschützung des Ackerbaus, keineswegs der Besitz des Wildprets. Der Staat hätte dieser Ansicht zufolge durch seine Bedienten diesen Schuz zu besorgen, gerade so, wie er gegen Räuber, Feuer und Wasser zu schützen hat. Es würde dann auch keinem Zweifel unterworfen seyn, daſs der Landmann, auf dessen Acker dennoch ein Stük Wild käme, das Recht hätte, dasselbe zu tödten, ohne die zur Iagd verordneten Personen erst herbei zu rufen: so wie derjenige, in dessen Hauſse eine Flamme ausbricht, das Recht hat sie auszugiessen, ohne daſs darum die durch die Polizei zum Löschen Verordneten Klage gegen ihn erheben.

Nun aber ist, da die Iagd auch beträchtliche Vortheile hat, nicht vorauszusetzen, daſs der Staat, und damit dieser es könne, die Unterthanen durch ihre Abgaben, noch dafür zu bezahlen haben werden; sondern es ist zu erwarten, daſs die Iagd sich selbst belohnen und unterhalten werde. Die Iagdgerechtigkeit

Wird

wird daher am füglichsten, so wie die wilde Fischerei, nach Revieren an Einzelne als Eigenthum ausgegeben werden. Man bemerke, und begreiffe wohl, daſs dadurch nicht die Thiere unmittelbar Eigenthum werden; sie sind es nicht eher, als bis der Iäger sie erlegt hat: sondern das Iagdrecht auf diesem bestimmten Reviere wird ausschliessendes Eigenthum. Doch — da der Hauptzweck des Staats dabei, die Beschützung des Ackerbaus ist, kann der Iäger dieses Recht erhalten, nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daſs das Wild wirklich unschädlich gemacht werde, und daſs der Eigenthümer der Iagd allen durch das Wild auf seinem Reviere angerichteten Schaden zu ersetzen verbunden sey; dies geht aus dem Vertrag, den der Einzelne über sein Eigenthum mit dem Staate schloſs, und den der Staat mit dem Iäger zu schliessen hat, unwidersprechlich hervor.

Es ist gar kein möglicher Zweck das Wild zu hegen, und zu schonen, ausser für den Iäger selbst. Dieser ist ihm nur insofern anzugestehen, als das Wild den Zwecken der Cultur, die stets der Wildheit vorgehen, nicht hinderlich ist, d. h. inwiefern sein Wild im Walde bleibt. Wer es dort tödten würde, würde sich an dem Eigenthume des Iägers vergreiffen. Wer es auf seinem Acker antrift, der erschlägt es mit Recht, um die Beschädigung zu verhüten. Das Leben desselben ist gar nicht garantirt; es ist überhaupt im Staate gar kein möglicher Zweck, sondern nur der Tod desselben ist Zweck. Das erlegte Thier fällt dem anheim, der die Iagdgerechtigkeit auf diesem Reviere hat, und hat es schon Schaden angerichtet, so ersezt er dagegen den Schaden; selbst wenn das Thier gar nichts werth wäre, denn er ist ohnedies dazu verbunden. — Aus welchem Rechtsgrunde hätte sich denn der Iäger darüber zu beklagen — „das getödtete „Thier hätte noch viel andere erzeugen können, oder „ich selbst hätte es mit mehrerem Vergnügen tödten „können:“ das ist eine Rede gegen alles Recht, und gegen alle Vernunft. — Der erste Zweck der Iagd ist Beschützung der Cultur, das andere alles ist zufälfällig. Es wären sonach dem Iäger noch andere Verbindlichkeiten aufzulegen, die sich hierauf beziehen, als die Ausrottung der Raubthiere, aus denen er selbst keinen Nutzen ziehen kann, deren Leben ihm aber auch nicht unmittelbar schadet, (die welche seinem Wildstande schaden, Füchse, Wölfe und dergl. rottet er schon aus) z. B. Hünergeier und dergl. Raubvögel, Sperlinge, selbst Raupen und andere schädliche Insekten.

Fände der zuerst angenommene Fall Statt, dafs die Iagd nur eine Last wäre, ohne Ertrag, so mufste die Obrigkeit dieselbe besorgen. Da der zweite Fall Statt hat, und mit der Iagd zugleich ein beträchtlicher Nutzen verknüpft ist; welcher, worin eben der Hauptsiz des Uebels ist, in der Regel sich vermehrt, jeweniger der Verbindlichkeit Genüge geleistet wird, mithin oft und leicht Klagen gegen den Iäger erhoben werden dürften, so mufs derselbe unter der strengen Aufsicht der Obrigkeit stehen. Die Obrigkeit kann sonach die Iagd, die zufolge der ersten Ansicht ihr allerdings, als eine Last anheimfällt, schlechterdings nicht behalten, weil sie mit Emolumenten verknüpft ist; sondern sie mufs dieselbe veräussern. Wäre die

Iagd

Iagd in den Händen der Obrigkeit selbst, so würde sie die Parthei des Landmanns, und zugleich der durch Nutzen und Vergnügen bestochene Richter in dieser ihrer eignen Sache; welches gegen alles Recht läuft. Es ist eine ungeheure Absurdität, den Gewinn und das Vergnügen desjenigen, der keine Obrigkeit über sich erkennt, sondern selbst die höchste Obrigkeit ist, an die Bedrückung des Ackerbaus zu knüpfen.

D.

Alle bisher beschriebenen Eigenthumsrechte gehen auf den Besiz der Naturprodukte, bloſs als solche; es sey nun, daſs der Natur bei Produktion derselben nachgeholfen werde, wie bei dem Ackerbau und der Viehzucht; oder daſs die ohne alle Anleitung der Kunst von ihr hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, bei der wilden Forstbenutzung, bei der wilden Fischerei und der Iagd. Wis wollen deswegen diese Klassen der Staatsbürger mit einem allgemeinen Namen nennen, die *Producenten.*

Nun ist es sehr möglich, daſs diese rohen Produkte noch einer besondern Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu seyn, und wir wollen in dieser ganz empirischen Untersuchung ohne weitere Deduktion a priori uns nur auf das factum stützen, daſs es so ist. Es ist zu erwarten, daſs andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden: und dies giebt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die ich *Künstler* in der weitesten Bedeutung des Worts, nennen will. Der Unterschied ist scharf, und die Benennung an sich vollkommen richtig. Alle die vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr nichts vor, sondern sie versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft. Die, welche bloſs Produkte aufsuchen, thun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäfte vollendet hat, ist die Arbeit der Producenten zu Ende; das Produkt ist reif, oder das rohe Produkt ist da. — Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur rechnen, indem der Bildungstrieb des Produkts entweder schon durch die Reife getödtet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck tödten müssen. Sie setzen die Theile ganz nach ihrem eignen Begriffe zusammen, und in *ihnen* selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zu Stande gebrachtes heiſst ein Kunstprodukt. Ieder Faden der Spinnerin ist eins. Nun hat man zar das Wort *Künstler* besondern Klassen dieser Arbeiter besonders gewidmet. Aber dieser Sprachgebrauch kann dem unsrigen, der sich auf eine richtige Eintheilung a priori gründet, und den wir keinesweges allgemein zu machen fodern, sondern nur, durch das Bedürfniſs gedrungen, für diese Untersuchung uns vindiciren, keinen Eintrag thun.

Es muſs einer Anzahl Bürger ausschliessend das Recht zugestanden werden, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu bearbeiten. Haben sie kein *ausschliessendes* Recht, so haben sie kein Eigenthum. Sie haben Verzicht gethan auf die Beschäftigungen der andern, diese aber nicht auf die ihrigen. Der Eigenthumsvertrag mit ihnen ist einseitig; bloſs verbindend, aber nicht berechtigend. Er ist sonach null und nichtig. — Eine zu einer gewissen Bearbeitung eines gewissen Produkts ausschliessend berechtigte Anzahl von Bürgern, nennt man eine *Zunft*. Die Miſsbräuche bei denselben, Ueberbleibsel der ehemaligen Barbarei und der allgemeinen Ungeschicktheit, sollten nicht seyn; aber sie selbst müssen seyn. Die allgemeine Freigebung dieser Erwerbzweige läuft gradezu gegen den ursprünglichen Eigenthumsvertrag.

Der Künstler muſs von seiner Arbeit leben können, laut des oben geführten Beweises. Es sind im allgemeinen zwei Klassen derselben zu unterscheiden; solche, die bloſs ihre Arbeit aufwenden, denen aber der Stoff nicht zu eigen gehört, (operarii) und solche, deren Eigenthum der Stoff ist, (opifices.) Den erstern muſs Arbeit, den leztern Absaz ihrer Waaren durch den Staat garantirt werden.

(Ist es den Einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe, oder Leinwandröcke sich selbst zu machen? Dies könnte nur im äussersten Elende, und bei der übelsten Organisation des Staats einem einfallen, der seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brächte, und dem es an einem anzubietenden Aequivalent gänzlich mangelte; denn ausserdem würde er nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Darum ist in der Gesezgebung eines wohleingerichteten Staates darauf gar nicht Rücksicht zu nehmen.)

Der

Der Inhalt des Vertrags Aller mit den Künstlern ist der: ihr habt zu versprechen, diese Art der Arbeit uns in hinlänglicher Menge und tüchtig zu liefern, wir dagegen versprechen, sie nur von euch zu nehmen. Würden die Zünfte nicht tüchtige Arbeit liefern, so verlören sie ihr durch den Vertrag erlangtes ausschliessendes Recht; daher ist die Prüfung eines jeden, der in die Zunft, d. i. in den Vertrag aufgenommen werden will, eine gemeinschaftliche Angelegenheit. Der Regent, vielleicht im Namen desselben die Zunft selbst, als ein Regierungscollegium für diesen Theil der Verwaltung, muſs berechnen, wie viele Personen von jeder Handthierung leben können, aber auch wie viele nöthig sind, um die Bedürfnisse des Publikums zu befriedigen.

Können nicht alle leben, so hat sich der Staat verrechnet: er muſs ersetzen, und den Einzelnen andere Nahrungszweige anweissen.

E.

Aber der Künstler nährt sich nicht von seinem Werke, sondern von den Produkten. Es müssen sonach deren immer so viele vorhanden seyn, als die Einwohner, Producenten sowohl als Künstler, wenigstens von einer Einsammlung bis zur andern bedürfen, um ihr Leben zu erhalten.

Nun kann der Künstler nur gegen seine Arbeit oder sein Fabrikat die Produkte des Producenten, und umgekehrt dieser die Arbeit oder das Fabrikat, nur gegen seine Produkte verlangen.

Es wird ein Tausch Statt finden, den der Staat zu reguliren, d. h. so einzurichten hat, daſs gegen jede Arbeit (oder geges jedes Fabrikat) so viele Produkte vorhanden seyn, und gereicht werden, als ihrer der Künstler bedurfte, um *während der Zeit der Verfertigung zu leben*; und umgekehrt, daſs für jedes übrige Produkt des Producenten, nach dem so eben angegebenen Verhältnisse, das bestimmte Fabrikat zu haben sey, dessen er bedarf. — Es muſs ein vollkommenes Gleichgewicht seyn zwischen rohen Produkten und Fabrikaten.

Es dürfen nicht mehrere Künstler seyn, als von den Produkten des Landes sich nähren können. Ein unergiebiger Boden duldet keinen Luxus. Das Volk muſs sich dann einschränken. (Iedoch leidet dieser Saz durch den auswärtigen Handel, auf welchen wir hier nicht sehen, sondern jeden Staat als ein für sich bestehendes Ganzes betrachten, viele Einschränkung. Da der auswärtige Handel ein Volk abhängig macht, und auf die gleichmäſsige Fortdauer desselben nicht zu rechnen ist, so wäre jedem Staate zu empfehlen, daſs er sich einrichte, um ihn entbehren zu können.)

Ieder muſs sobald als möglich haben können, was er bedarf. Diese Besorgung des Tausches erfodert Menschen, die sich demselben ausschliessend widmen; den *Kaufmannsstand*. Das Recht, Kaufmannschaft zu treiben, wird einer bestimmten Anzahl von Bürgern, die der Staat zu berechnen hat, ausschliessend, als ihr Eigenthum im Staate, zugestanden.

Sie müssen leben können. Uebrigens steht der Handel unter der Aufſicht des Staats, wovon sogleich mehr.

Dergleichen Tauschverträge, ob sie über Kraftanwendung oder Sachen, ob sie unmittelbar zwischen Producenten und Künstlern, oder ob sie durch Vermittelung des Kaufmanns geschlossen werden, (man hat sie in der Formel zusammengefaſst do, ut des, facio, ut facias, do, ut facias, facio ut des) stehen unter der Garantie des Staats, und der Staat hält über ihre Erfüllung, weil sie etwas sind, das schlechthin gültig seyn muſs, wenn ein rechtliches Verhältniſs der Menschen neben einander möglich seyn soll. Der Staat kann nicht garantiren, was er nicht kennt, sonach giebt er Gesetze darüber, welche Verträge gültig seyn sollen und welche nicht. Ein *gegen* das Gesez geschlossener Vertrag hat keine Gültigkeit. Ein *ohne* das Gesez geschlossener Vertrag hat keine *rechtliche* Gültigkeit, sondern die Sache fällt auf das Gebiet der Moralität und Ehre. Alle Gültigkeit der Verträge kommt unmittelbar, oder mittelbar, vermittelst des positiven Gesetzes, aus dem Rechtsgesetze, nach dem Grundsaz: dasjenige, ohne welches kein rechtliches Verhältniſs möglich wäre, ist absolut rechtsgültig.

In diesem Tausche der Produkte gegen Fabrikate und Mühwaltung ist nun natürlicherweise, ein entschiedener Vortheil auf der Seite des Producenten. Derselbe kann, wenigstens gröſstentheils, ohne die Kunstwerke der Künstler, der leztere kann nicht ohne die Produkte des erstern bestehen. Nun ist dem

Kün-

Künstler im Bürgervertrage versprochen, daſs er von seiner Arbeit leben, d. h. daſs er stets die *gebührenden* Produkte (der Maasstaab ist schon oben angegeben) für sie soll haben können. Der Producent ist also, zufolge des Bürgervertrages, verbunden, zu verkaufen. Nun aber sind, nach obigem, seine Produkte sein absolutes Eigenthum, und es müſste ihm sonach frei stehen, sie so hoch zu verkaufen, als er kann. Nach dem aber, was wir so eben erwiesen haben, kann ihm dies nicht erlaubt werden. Es müſste sonach *höchster Preiſs* der Lebensmittel und der gangbarsten rohen Produkte für die Fabrikation gesezt werden. Wenn nun der Producent um diesen Preiſs nicht verkaufen wollte, und dem Staate nicht das Recht zuzusprechen ist, ihn zum Verkauf durch physische Gewalt zu nöthigen; so müſste der Staat wenigstens seinen Willen nöthigen können. Diesen Zweck würde er am füglichsten erreichen können, durch Verkauf aus eigenen Magazinen, deren Anlegung, da nach obiger Theorie der Landbauer seine Abgaben in Produkten zu entrichten hat, ihm sehr leicht seyn müſste. Der Künstler ist gar nicht in der Lage den Producenten merklich bedrücken zu können, denn er bedarf immer Lebensmittel. (Ich rede nemlich von der hier beschriebenen Staatsverfassung; nicht von der gewöhnlichen, wo der Landbauer seine Abgaben in baarem Gelde zu entrichten hat, und daher bei herannahenden Terminen es dem Geldbesitzer oft leicht macht, ihm seine Produkte abzudrucken.)

Doch ist ein Unterschied zu machen, zwischen denjenigen Fabrikaten, die dem Producenten unentbehrlich sind, und denen, die es nicht sind. — Zu den ersten gehören die Werkzeuge des Ackerbaus, überhaupt alles zur Produktion oder zum Auffinden der Produkte gehöriges, ferner wärmende Kleidung in rauhen Klimaten, und Dach und Fach. Für diese Gegenstände muſs, wie für die Produkte, ein höchster Preiſs gesezt werden; und damit der Staat über sein Gesez halten könne, gehören in die Magazine desselben die Werkzeuge des Ackerbaus, und die ersten Bedürfnisse für die Kleidung; und in seine Dienste Maurer und Zimmerleute, durch die er allenfalls Häuser bauen lasse. Bloſser Bedürfnisse des Luxus kann der Producent sich enthalten, wenn sie ihm zu theuer sind. Ihr Genuſs ist ihm nicht garantirt. (Der Staat hat zu sorgen, daſs das entbehrliche, besonders das nur durch auswärtigen Handel herbeizuführende, auf dessen Fortdauer nicht zu rechnen ist, nicht unentbehrlich werde. Dies könnte am füglichsten geschehen, durch sehr starke Auflagen auf dergleichen Artikel. Die Absicht solcher Anstalten muſs nicht seyn, daſs die Auflage häufig eingehe, sondern daſs sie *nicht* eingehe. Geht sie häufig ein, so ist sie immer höher zu steigern. Nur geschehe dies nicht hinterher, nachdem durch die bisherige Sorglosigkeit des Staats dergleichen Artikel schon zum Bedürfniſs geworden, und der Genuſs derselben durch das bisherige Stillschweigen des Gesetzes gewissermaſsen garantirt ist.)

F.

Wir sind in einen Widerspruch verwickelt.

Thesis. Iedem Staatsbürger, der seine Schuz- und Unterstützungspflicht erfüllt, garantirt dagegen der Staat, das absolute uneingeschränkte Eigenthum dessen, was ihm übrig bleibt, zufolge des Staatsvertrags. Ieder muſs das seinige verderben, umkommen lassen, wegwerfen dürfen, damit anfangen dürfen was er will, wenn er nur andern damit keinen positiven Schaden zufügt.

Antithesis. Der Staat nimmt immerfort alles übriggebliebene, die Produkte des Producenten, die Fabrikate und Arbeit des Künstlers, in Anspruch für den nothwendigen Tausch; zufolge des im Staatsvertrage enthaltenen Grundsatzes: jeder muſs leben können durch seine Arbeit, und muſs arbeiten, um leben zu können. Der im Staatsvertrage liegende Eigenthumsvertrag steht sonach im Widerspruch mit sich selbst. Er und eine unmittelbare Folgerung aus ihm widersprechen sich.

Sobald wir den Grund des Widerspruchs finden, ist er auch gelöset.

Der Staat nimmt jenes Uebriggebliebene, nicht in Absicht seiner *Form*, als Uebriggebliebenes und Eigenthum, sondern um seiner *Materie* willen in Anspruch, er nimmt es deswegen in Anspruch, weil es etwas ist, das zum Leben gebraucht wird.

Um den Widerspruch gründlich zu lösen, müſste daher *Form und Materie* desselben geschieden werden. Der Staat müſste über das *Materiale* schalten können, ohne das *Formale* zu berühren.

Ohne einen hier unnöthigen Tiefsinn zur Schau auszulegen, entscheide ich sogleich die Sache. Es muſs eine bloſse Form des Eigenthums, ein bloſses Zeichen desselben geben, das alles nüzliche und zweckmäſsige im Staate bezeichne, ohne doch selbst die geringste Zweckmäſsigkeit zu haben; indem es ausserdem der Staat für den öffentlichen Gebrauch in Anspruch zu nehmen, berechtigt seyn würde.

So etwas heiſst *Geld.* Der Gebrauch des Geldes muſs im Staate nothwendig eingeführt werden. Hierdurch ist die Schwierigkeit gehoben. Der Producent darf seine Produkte nicht behalten, sondern muſs sie hingeben. Aber sie sind ja sein durch den Staat garantirtes absolutes Eigenthum? — Er soll sie auch nicht umsonst, sondern gegen Fabrikate hingeben. Aber er braucht jezt eben keine Fabrikate, wenigstens, die nicht, die ihr ihm anbietet. So erhält er *Geld.* — Eben so von seiner Seite der Künstler.

Der Staat ist dem Producenten für seine Produkte Fabrikate, dem Künstler für seine Fabrikate Produkte zu verschaffen schuldig. Es hat bis jezt einer das für das seinige ihm zu Tausch gebrachte Aequivalent nicht gewollt, — und dafür das Zeichen seines Werths in Gelde erhalten. Die Waare ist ihm aufgehoben worden. Sobald er sie in Natur haben will, muſs er sie gegen das Zeichen derselben erhalten können. Ieder muſs für sein Geld zu jeder Zeit alles haben können, dessen Genuſs überhaupt der Staat garantirt hat; denn jedes Stük Geld in den Händen einer Privatperson ist ein Zeichen einer Schuld des Staats.

Die im Staate umlaufende Summe des Geldes repräsentirt alles Verkäufliche auf der Oberfläche des

Staats. Wenn bei bleibender Menge des Geldes, die Menge des Verkäuflichen steigt, so vermehrt sich in demselben Verhältnisse, der Werth des Geldes; wenn bei bleibender Menge des Verkäuflichen, die Menge des Geldes steigt, so vermindert sich in demselben Verhältnisse der Werth desselben. Es kömmt sonach, wenn ein Staat isolirt betrachtet wird, nicht darauf an, ob mehr oder weniger Geld in ihm sey; diese Vermehrung oder Verminderung ist nur scheinbar. Die gröſsere Menge hat keinen höhern Werth, als die geringere, indem beide immerfort dasselbe, den Inbegriff des Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats repräsentiren; und für jeden bestimmten Theil alles umlaufenden Geldes fortdauernd derselbe bestimmte Theil des Verkäuflichen zu haben ist.

Es liegt im Begriffe des Geldes, wie wir gesehen haben, daſs das Materiale desselben gar keine Zweckmäſsigkeit für den Menschen habe. Der Werth dieses Materiale muſs sich bloſs auf die allgemeine Meinung und Uebereinkunft gründen. Ieder muſs nur wissen, daſs jeder andere es als Aequivalent dieses bestimmten Theils des Verkäuflichen anerkennen werde. *Gold* ist in dieser Rücksicht ein sehr gutes Geld; denn der wahre Werth desselben, seine Zweckmäſsigkeit, verschwindet fast in nichts gegen den eingebildeten Werth desselben, als Zeichen. *Silber* ist bei weitem nicht ein so gutes Geld, denn es hat selbst eine beträchtliche innere Zweckmäſsigkeit zur Verarbeitung. Diese Materien sind um ihrer Seltenheit willen, und weil sie sich nicht willkührlich durch irgend einen Staat vermehren lassen, zu Gelde *für die Welt* geworden.

ſen. *Papier- und Ledergeld*, ist, wenn das Nachmachen desselben durch die Privatpersonen, nur verhindert werden kann, das zweckmäſsigste Geld für einen iſolirten Staat, weil der Werth der Materie gegen den künstlichen Werth gar nichts sagen will. Auch würde die so leicht mögliche willkührliche Vermehrung desselben durch den Staat keinen Schaden bringen, weil nach der obigen Bemerkung, der Werth des Geldes verhältniſsmäſsig mit der Menge desselben fällt. Da aber heut zu Tage wenigstens alle policirten Staaten auswärtigen Handel treiben, und die Fremden sich schwerlich dazu verstehen möchten, das willkührlich ins Unendliche sich vermehrende Geld des Staats zu dem gleichen Werth anzunehmen; so werden dadurch diese Geldsorten selbst im Staate, gegen Gold und Silber, das in und ausser dem Staate den gleichen Werth hat, beträchtlich verlieren; und dies um so mehr, je mehrere Waaren der Staat aus der Fremde zieht, und je weniger er selbst an sie zu verkaufen hat, um dadurch sein Landesgeld einzulösen.

Das Geldſchlagen kommt nur dem Staate zu; weil nur er allen Einzelnen für den Werth desselben Bürge seyn kann. Darum sind die Bergwerke ein nothwendiges Regale.

Von den Produkten oder Fabrikaten der Bürger werden die Abgaben abgezogen. Sie können, wie sich von selbst versteht, auch in Gelde abgetragen werden, da das Geld das durch den Staat selbst autorisirte Zeichen aller Dinge ist. Nur soll jedem frei stehen, sie auch in Natur zu entrichten, wenn er will;

da dies die ursprüngliche Einrichtung ist. Sie müssen, damit Gleichheit, und Gleichförmigkeit in den Abgaben sey, auf Naturalien festgesezt seyn, weil der Werth eines bestimmten Geldstüks sehr veränderlich ist; und, falls sie in Geld entrichtet werden, ist zu bezahlen, was gegenwärtig die als Maasstab der Abgabe angenommene Sache im Handel kostet. Doch wird in dem von uns beschriebenen Staate, in welchem über einen höchsten Preiſs der ersten Bedürfnisse gehalten wird, diese Veränderlichkeit des Geldwerths nicht sehr beträchtlich seyn.

Was nach Entrichtung der Abgaben übrig bleibt, ist zufolge des Staatsvertrags reines Eigenthum. Da der Staat aber doch, zufolge desselben Vertrags, das Recht hat, jeden zur Mittheilung an die Staatsbürger, die dessen bedürfen, zu nöthigen, so erhält jeder dafür *Geld*. Dieses ist nun *absolutes reines Eigenthum, über welches der Staat gar kein Recht mehr hat.* Jedes Stük Geld, das ich besitze, ist zugleich das Zeichen, daſs ich allen meinen bürgerlichen Verbindlichkeiten Gnüge gethan habe. Ich bin hierüber der Aufsicht des Staats gänzlich entzogen. Abgaben vom *Geldbesiz* sind völlig absurd. Alles Geld ist seiner Natur nach schon vergeben.

Vorräthe, die man sich für sein Geld zum Privatgebrauch verschaft hat; keinesweges zum Handel, als welcher unter der Aufsicht des Staats steht; überhaupt, alles, zu eigenem Gebrauch eingekaufte, Mobilien, Kleidungsstücke, Pretiosen, sind gleichfalls, und aus dem gleichen Grunde, absolutes Eigenthum.

G.

Der Staat ist, zufolge des Bürgervertrags, schuldig, das Geldeigenthum, und alles, was in diesem Range steht, kurz alles absolute Eigenthum, zu schützen, und jedem die Sicherheit desselben zu garantiren. Nun sind aber diese Dinge sämmtlich, und besonders das Geld von der Art, daſs das Eigenthum davon in Beziehung auf bestimmte Personen gar nicht bestimmt werden kann. (Daſs der zwischen diesen und jenen Grundstücken liegende, durch solche Grenzsteine bezeichnete Acker mein gehöre und keinem andern Menschen, soll in den Gerichtsbüchern meines Orts niedergeschrieben stehen; und wenn darüber ein Streit entstünde, werden dieselben ohne weiteres entscheiden. Aber daſs dieses bestimmte Thalerstük mein gehöre, und keinem andern, wie läſst sich denn dies bezeichnen? Alle Thalerstücke sehen einander gleich, und sollen es, weil sie bestimmt sind, ihre Eigenthümer ohne weitere Formalität zu wechseln.)

Ferner kann der Staat gar nicht Notiz davon nehmen, wie viel baares Geld und dergl. jeder besitze, und wenn er könnte, darf er nicht; der Staatsbürger braucht dies nicht zu dulden; denn er ist in dieser Rücksicht über alle Aufsicht des Staats hinaus. Wie soll nun der Staat schützen, was er nicht kennt, was er nicht kennen soll, und was, seiner Natur nach, ganz unbestimmbar ist? Er müſste es unbestimmt, d. i. überhaupt schützen. Für diesen Behuf aber müſste es an etwas bestimmtes angeknüpft, und damit unzertrennlich verbunden werden; welches, da diese Gegenstände ihr ganz eigenes, und ihnen allein zukommendes Recht haben, ausdrücklich als *Inbegriff alles abſoluten*, dem Staat selbst unverlezlichen, und seiner Aufsicht gänzlich entzogenen *Eigenthums* gesezt wäre. Dieses bestimmte müſste ein solches seyn, das sichtbar, bekannt, und durch die Person des Eigenthümers bestimmbar wäre.

Dieses bestimmte, an welches das unbestimmte angeknüpft wird, kann zweierlei seyn; und diese Unterscheidung geht hervor aus einer Unterscheidung des zu bestimmenden unbestimmten. Nemlich, der Staat hat jedem, nach dem er die Staatslasten getragen, den *Gebrauch* der selbst erbauten oder fabricirten, oder erkauften Güter zugestanden. Durch den unmittelbaren vom Staate zugestandenen Gebrauch wird sonach ein Eigenthum im Staate bezeichnet, und bestimmt. Was jemand unmittelbar gebraucht, davon ist vorauszusetzen, daſs es sein gehöre, bis das Gegentheil erwiesen ist; denn es ist in einem wohl verwalteten Staate anzunehmen, daſs er gegen den Willen des Gesetzes gar nicht zum Gebrauche gekommen wäre. Aber durch den unmittelbaren Gebrauch wird etwas mit dem Körper verknüpft. Was also jemand in den Händen hat, auf dem Leibe, an dem Leibe trägt, das ist dessen, der es in den Händen, oder auf dem Leibe hat; und ist dadurch sattsam bezeichnet. Geld, das ich in der Hand trage, auszahle, in meinen Kleidern trage, ist, wie die Kleider, an die es geknüpft ist, *mein*. (Die Lazaroni's haben alles ihr absolutes Eigenthum stets auf dem Leibe.)

Nun aber ist gesagt, daſs nicht nur das, was ich unmittelbar gebrauche, sondern auch, was ich für den künf-

künftigen Gebrauch bestimme, mein absolutes Eigenthum sey. Nun ist nicht zu erwarten, und mir nicht zuzumuthen, daſs ich das alles stets auf dem Leibe trage. Es muſs demnach ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, absolut dadurch, daſs es damit verknüpft ist, als mein Eigenthum bezeichnet werde. So etwas nennen wir das *Haus.* (Gehäuse, im weitesten Sinne des Worts, das Zimmer, das jemand gemiethet hat, die Lade der Dienstmagd, der Koffer, der auf die Post gegeben wird u. dergl.) Mein Haus überhaupt steht unmittelbar unter dem Schutze, und der Garantie des Staats, und dadurch denn auch mittelbar alles was darinnen ist. Gegen gewaltsamen Einbruch bürgt der Staat. — Aber der Staat weiſs nicht, und soll nicht wissen, was darinnen ist. Die einzelnen Gegenstände als solche, stehen also unter meinem eigenen Schutze und unter meiner eigenen absoluten Herrschaft; so wie alles, was ich in meinem Hause, — es versteht sich so, daſs der Effekt innerhalb den Ringmauern desselben bleibt, — thue. Die Aufsicht des Staats geht bis zum Schlosse, und von da geht die meinige an. Das Schloſs ist die Grenzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. Dafür sind Schlösser, um die Selbstbeschützung möglich zu machen. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate heilig, und unverletzlich. Er darf darin in Civilsachen mich nicht angreifen, sondern muſs warten, bis er mich auf öffentlichem Boden findet. Wodurch jedoch dieses *Hausrecht verloren wird*, wird sich in der Lehre von der Criminalgesezgebung zeigen. —

Durch mein Haus wird mein absolutes Eigenthum bestimmt. Es ist etwas ein solches Eigenthum, weil es — es versteht sich, mit Bewilligung und Bewulstseyn des Staats — darein gekommen ist. Daſs ich ein Haus habe, und etwas darinnen, ist, in der hier beschriebenen Verfassung, der sichere Beweiſs, daſs ich meine Verbindlichkeiten gegen den Staat vollendet habe: ausserdem und zuvor habe ich keines; denn der Staat zieht zuerst dasjenige ab, was ich ihm schuldig bin.

II.

Wenn ich absoluter Herr und Beschützer bin in meinem Hause, in der bestimmtesten Bedeutung des Worts, d. i. in meinem Zimmer, wenn ich kein eigenes Haus habe, so steht alles, was hinein kommt, unter meiner Herrschaft, und unter meinem Schutze.

Niemand darf, ohne meinen Willen, mein Haus betreten. — Selbst der Staat kann mich nicht zur Ertheilung dieser Erlaubniſs nöthigen, da er selbst ja nicht ohne meinen Willen eindringen darf. Im Hause stehen wir nicht mehr unter der Aufsicht und Garantie des Staats, sondern unter unsrer eigenen, wir übergeben uns sonach in Rücksicht unserer persönlichen Sicherheit einander auf Treue und Glauben. Was im Hause vorfällt, ist Privatsache, und kann verziehen werden; was öffentlich vorfällt, ist ein öffentliches Vergehen, wo die Verzeihung des Beleidigten keineswegs losspricht. Es wird ein stillschweigender Vertrag über die gegenseitige Sicherheit des Leibes und Gutes getroffen. Wer diesen auf Treu und Glauben geschlossenen Vertrag bricht, ist *ehrlos*, d. h. er macht sich alles weitern Zutrauens unfähig. (So hat von jeher bei allen Nationen ein tief eingepflanzter, sittlicher Sinn entschieden. Allenthalben ist es für ehrlos gehalten worden, daſs der Wirth seinen Gast, der Gast seinen Wirth, im eignen Hause beleidige. Allenthalben hat auf der heimlichen Dieberei eine Infamie geruht, die den offenen gewaltsamen Raub nicht traf. Der leztere iſt wenigstens wohl eben so schädlich, als der erstere; auf Eigennuz konnte sonach diese allgemeine Meinung sich nicht gründen. Aber Rauben ist rüstig, es sezt einer Gewalt, die nie traut, offenbare Gewalt entgegen; der Diebstahl ist feig, er benuzt das Vertrauen des andern, um ihn zu verletzen.)

Alles was im Hause ist, das baare Geld, Mobilien, Viktualien u. s. f. (ausgenommen das leztere bei Kaufleuten) ist der Aufsicht des Staats entzogen, und das Eigenthum desselben, ist gar nicht unmittelbar assekurirt. Alle Verträge, die über dasselbe geschlossen werden, werden auf Treu und Glauben geschlossen. — (Es sey denn, daſs man für diesen Akt sich als Kaufmann erkläre, und die Sache von dem Staate wolle assekuriren lassen, welches jedem, der nicht traut, frei stehen muſs, und worüber der Staat Gesetze zu machen hat.) Leihe ich Geld aus auf das ehrliche Wort des andern, so habe ich, wenn derselbe sein Wort nicht hält, und die Schuld abläugnet, keine Hülfe beim Staate: mit Recht, denn unser Vertrag ist nicht unter der Garantie desselben geschlossen, und ich kann die Schuld nicht rechtskräftig beweisen.

Nehme

Nahme ich hingegen einen Wechselbrief von ihm, so wird unser Vertrag, da der Staat einen Wechsel für einen rechtskräftigen Beweiſs der Schuld erklärt hat, unter der Garantie des Staats geschlossen, und der Staat ist mir in diesem Falle seinen Schuz schuldig. Wenn auf bloſse Treue und Glauben geschlossene Verträge gebrochen werden, hat der Verlezte bei dem Staate keine Hülfe; aber der sie gebrochen hat, ist ehrlos.

Die *Ehre* des Bürgers ist die Meinung anderer von ihm, daſs er Treue und Glauben halte; in solchen Fällen versteht es sich, wo der Staat nichts garantiren kann, denn wo er garantirt, da wird alles erzwungen, und ist von Treue und Glauben nicht die Rede.

Der Staat hat weder das Recht, noch die Macht, zu befehlen, daſs die Bürger unter einander sich trauen sollen; denn er selbst ist auf das allgemeine Mistrauen aufgebaut, auch wird ihm selbst nicht getraut, und ist ihm nicht zu trauen, wie wir durch die ganze Constitution erwiesen haben.

Eben so wenig hat der Staat das Recht, das Zutrauen überhaupt zu verbieten. Er hat allerdings das vollkommene Recht, zu verbieten, daſs etwas auf bloſse Treue und Glauben abgemacht werde, was unter seinem Gebiete liegt: und die Rechtsfolgen aller solchen Verhandlungen aufzuheben. Denn es würde dadurch Unordnung einreissen, und die Garantie der unbekannten Rechte der Privatpersonen würden ihm unmöglich werden. Ein Acker, ein Garten, ein Haus, kann nur unter obrigkeitlicher Aufsicht veräussert werden; denn die Obrigkeit muſs wissen, wer jedesmal der wahre Eigenthümer sey. Aber da der Staat in jene Region des absoluten Eigenthums gar nicht eingreifen, gar nicht Notiz davon nehmen darf, was jeder damit thue; da dem Einzelnen erlaubt seyn muſs, es wegzuwerfen, zu verderben u. s. f.: warum sollte er es nicht auch auf Treue und Glauben hingeben dürfen? Baares Geld und Geldeswerth muſs demnach ohne obrigkeitliche Autorität ausgeliehen werden dürfen.

Nun soll aber dennoch der Staat das absolute Eigenthum jedes Staatsbürgers schützen. Was kann er thun, um es gegen Ehrlosigkeit zu schützen? Nichts weiter, *als daſs er alle Bürger gegen die ihm bekannten ehrloſen Menschen warne.*

Recht und Pflicht dies zu thun, liegt im Eigenthumsvertrage; der Staat muſs gegen alle Gefahren schützen; Ehrlosigkeit aber ist eine groſse Gefahr. Er hat sie sonach, soviel an ihm liegt, unmöglich zu machen. Auf die hier angezeigten Ehrlosigkeiten ist die Strafe der Infamie zu legen. (Nur auf die angezeigten Ehrlosigkeiten; denn der Staat kann die Meinung, besonders eine im Wesen des Menschen gegründete Meinung, wie diejenige, von der hier die Rede ist, nicht verändern. *Voltaire* z. B. schlägt vor, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Dies ist unmöglich, denn die Menschen sind nicht dahin zu bringen, den, der sich selbst in die gleiche Lebensgefahr sezt, als den andern, für ehrlos zu halten (für sinnlos mag man dergleichen Menſchen halten); so

wie

wie im Gegentheil jedermann den Meuchelmord für entehrend hält.) Der Staat aber kann nicht *verbieten*, dem Ehrlosen zu trauen. Wer es will, muſs es auf seine eigene Gefahr thun dürfen.

Niemand hat das Recht zu fodern, daſs der andere ihm traue; oder daſs der Staat ihn dazu nöthige. Zutrauen wird erworben, und freiwillig gegeben. Aber jeder hat das Recht zu fodern, daſs er nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben werde. Das Zutrauen der andern ist für ihn ein groſses Gut, das er sich möglicherweise etwa erwerben kann, und das von ihrer freien Güte abhängt. Dieser Möglichkeit darf er nicht beraubt werden; und es ſindet Klage Statt gegen den, der dies etwa versuchen möchte.

Das Recht auf Ehre im Staate, ist daher eigentlich nur das Recht, nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben zu werden. Der Staat hat es garantirt dadurch, daſs er selbst als Ganzes, und alle Einzelne zufolge des Rechtsgesetzes, Verzicht gethan haben, über diesen Punkt in den natürlichen Gang der Sachen und der Meinung einzugreifen. Es ist ein bloſses negatives Recht.

I.

Vom Rechte der persönlichen Sicherheit und Unverlezlichkeit.

Die Freiheit und absolute Unverlezlichkeit des Leibes jedes Staatsbürgers wird im Staatsbürgervertrage nicht ausdrücklich garantirt, sondern zugleich mit der Persönlichkeit beständig vorausgesezt. Auf sie gründet sich die ganze Möglichkeit des Vertrags, und alles dessen, worüber man sich verträgt. Man kann den Bürger nicht stoſsen, schlagen, nicht einmal halten, ohne ihn ihm Gebrauche seiner Freiheit zu stören, sein Leben, sein Wohlseyn und seine freie Thätigkeit zu vermindern. Schläge oder Wunden verursachen Schmerz; aber jeder hat das Recht so wohl zu seyn, als er kann, und es ihm die Natur erlaubt. Das freie Wesen darf ihn darin nicht stören. Angrif auf den Körper, ist Verletzung *aller* Rechte des Bürgers auf einmal; sonach allerdings ein Verbrechen im Staate, weil der Gebrauch aller seiner Rechte durch die Freiheit seines Körpers bedingt ist.

Auf öffentlichem Gebiete, — alles ausser dem Hause ist öffentliches Gebiet, z. B. der Acker, (der Garten wird gemeiniglich zum Hause gerechnet, und hat Hausrecht) auf öffentlichem Gebiete stehe ich immerfort unter dem Schutze und der Garantie des Staats. Ieder Angrif auf meine Person daselbst ist ein öffentliches Verbrechen; der Staat muſs es amtsmäſsig, und ohne daſs es darzu noch einer besondern Klage bedürfe (ex officio) untersuchen, und bestrafen, und die Privatpersonen können sich darüber nicht vergleichen.

Aber im Hause stehen wir nicht unter dem Schutze, noch unter dem Gebiete des Staats, wiewohl das Haus selbst darunter steht. Was das leztere betrift, so ist gewaltsamer Einbruch, es sey bei Tag oder bei Nacht, ein öffentliches Vergehen, und steht unter den Regeln desselben. Aber, wer ohne eingebrochen,

ehe

ohne ein *Schloſs erbrochen* zu haben (dafür ist das Anklopfen an die Thüre eingeführt, welches doch ja nicht abgeschaft werden sollte, und das *herein* ist die Rechtsertheilung) bei mir ist, der ist mit meinem guten Willen, und auf gegenseitige Treue und Glauben bei mir. Ich habe nicht vorausgesezt, daſs er mich oder das meinige gewaltsam angreifen würde, ausserdem hätte ich ihn nicht aufgenommen.

Wenn er mich nun aber doch gewaltsam angreift, es sey an meinen Gütern, oder unmittelbar an meiner Person, oder an beiden, weil ich etwa gegen den ersten Angrif mit meiner Person mich vertheidige, habe ich dann doch Schuz vom Staate zu fodern, und zu erwarten? —

Zuförderst weiſs der Staat nicht, was in meinem Hause vorgeht, hat nicht das Recht es öffentlich zu wissen, noch zu thun, als ob er es wüſste. Soll er es wissen, so müſste ich selbst es ihm auf eine rechtsgültige Art, als einem Staate, bekannt machen, d. h. ich müſste klagen. (Hier, aber allein hier gilt der Saz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter; nicht aber von dem, was auf öffentlichem Gebiete vorgeht. Schenken, Coffeehäuser u. dergl. kurz, jeder Ort, wo für sein Geld jeder willkommen ist, sind öffentliches Gebiet, es wird Kaufmannschaft daselbst getrieben. Unsere Staaten dehnen jene nur zum Theil gültige Rechtsregel oft fürchterlich aus.) Wollen die Partheien sich in der Güte vertragen, so hat der Staat nicht darnach zu fragen.

Aber ist denn der Staat verbunden, die Klagen über Privatbeleidigungen anzunehmen, und Recht zu verschaffen, und aus welchem Grunde? Darum; der Staat muſs zufolge des Bürgervertrags, auch in meinem Hause mich, und alles was darin ist, schützen; nur darf er das nicht unmittelbar, weil es gegen mein Recht laufen würde, sondern nur mittelbar; nur überhaupt in Bausch und Bogen. Der unmittelbare Schuz wäre gegen mein Recht, weil die Bedingung desselben, die Notiz des Staats davon, gegen mein Recht seyn würde. Gebe ich nun dieses Recht dadurch auf, daſs ich selbst freiwillig dem Staate Notiz gebe; so unterwerfe ich ihm dadurch freiwillig unmittelbar, was vorher ihm nur mittelbar unterworfen war. Das mit meinem Willen unterworfene erhält die Rechte eines unmittelbar unter der Garantie des Staats stehenden. — Es versteht sich, daſs im Strafgesetze hierauf Rücksicht genommen, und diese Einrichtung angekündigt werden müsse, damit niemand Straflosigkeit hoffe, und in dieser Erwartung sich hinterher getäuscht finde.

Aber durch diese Entscheidung haben wir uns in eine groſse Schwierigkeit verwickelt. Nemlich, wenn nun jemand in seinem Hause getödtet wird, so kann er nicht klagen. Seine Verwandten werden klagen, sagt man. Aber wenn er nun keine hat, oder wenn sie selbst ihn innerhalb der Familie getödtet haben — Der Staat hat über das, was im Hause vorgeht, kein Gericht; es ist sonach besonders gegen das leztere, kein Schuz, und kein Gesez, vielmehr ladet eine Gesezgebung, die das Leben des Beleidigten für den Beleidiger gefährlich macht, und allein durch seinen Tod ihn ganz sicher stellt, jeden Angreifer ein, die Sache nur bis zu Ende zu treiben, und den, dessen Anklage er befürchtet, lieber gleich zu tödten.

So kann es nicht seyn. Es muſs sonach in der Vernunft für diesen Fall noch eine besondre Entscheidung liegen. Wir wollen sie aufsuchen.

Wenn der Ermordete lebte, so könnte er klagen, oder verzeihen. Er ist mit Unrecht getödtet; er sollte noch leben, und der Staat weiſs nicht anders, als daſs er lebt, denn er ist ausserhalb seiner Sphäre getödtet. Der Staat hat seinen Entschluſs über jenen Vorfall noch an ihm zu fodern; sein Wille ist also, nach äuſserm vollkommenem Rechte, für den Staat anzunehmen, als noch fortdauernd. Der Ermordete hat diesen Willen nicht bestimmt: aber derselbe wird bestimmt, erklärt, und garantirt durch den allgemeinen Willen aller Staatsbürger, *betrachtet als Einzelne und Unterthanen*; nicht durch den gemeinsamen Willen des Staats, als welcher hier richtet, entscheidet und gewährt, nicht aber will, fodert und klagt. — (Von dieser Garantie des lezten Willens eines Verstorbenen durch den allgemeinen Willen der Einzelnen; einem unserer Untersuchung ganz neuem Begriffe, wird bei den Testamenten weiter geredet werden. Dieser allgemeine Willen aller Einzelnen (des Publikums) und seine Garantie tritt nemlich da ein, wo allen Einzelnen daran liegt, daſs der Verstorbene einen Willen gehabt habe, und daſs er geltend sey, weil in diesem Falle alle einen Willen haben, und ihn geltend zu machen, wünschen müssen.) Wie sollte nun der Wille des Ermordeten nach dem allgemeinen Willen seyn? Er sollte klagen; so erklärt ihn der allgemeine Wille. Ein Repräsentant dieses allgemeinen Willens, in Rücksicht des lezten Willens der Verstorbenen, der hier *Kläger*, eine Art von öffentlichem Ankläger ist, sollte seyn: denn der Staat weiſs wahrhaftig nicht, was vorgegangen ist, und kann es nicht wissen. Diesen anzuhalten, daſs er seine Pflicht thue, hat jede Privatperson das Recht. Iede hat das Recht, ihm die Sache anzuzeigen, und wenn er nicht klagt, ihn selbst anzuklagen.

Iede Privatperson muſs nicht nur das Recht haben, sondern selbst verbunden seyn, anzuzeigen, was sie über dergleichen Vorfälle weiſs; und wenn sie es nicht thut, ist sie selbst strafbar, und fällt der Anklage des so eben beschriebenen Repräsentanten anheim. Der Staat überhaupt in diesem Zweige der öffentlichen Gewalt ist verbunden, um den Tod seiner Bürger, und ihre Todesweise, sich zu bekümmern. Das Sterben ist ein öffentlicher Akt. Die Aerzte müssen unter seiner Aufsicht stehen. Und so wird es umgekehrt, das Interesse des Beleidigers das Leben des Angegriffenen zu erhalten; denn so lange derselbe lebt, kann er verzeihen; nach seinem Tode verfällt der Beleidiger in die Hände des Publikums, und seines Stellvertreters; und dieses kann um seiner eigenen Sicherheit willen nicht verzeihen.

Es gehört hieher das Recht der Selbstvertheidigung, welches wir sogleich mit abhandeln wollen.

Niemand hat das Recht *durch den Staat bezeichnetes Eigenthum* mit seinem Leibe zu vertheidigen, woraus nothwendig Lebensgefahr für den Angreifer und Vertheidiger entsteht; denn jeder kann seinen Besiz nachher erweisen, in den vorigen Stand wieder eingesezt, und der Thäter bestraft werden. (Z. B. wenn jemand den Acker abpflügt.) Doch darf er Sorge tragen, und es liegt ihm ob, sich Zeugen und Beweise für die Person des Thäters zu verschaffen.

Unbezeichnetes Eigenthum, d. h. solches, dessen Besiz nur dadurch bezeichnet wird, daſs es jemand an sich und bei sich trägt, oder in seinem Hause hat, hat jeder das Recht selbst mit Lebensgefahr des Angreifers zu vertheidigen. — Man darf hier nicht fragen, was ist Leben gegen Geld? dies ist allenfalls eine Beurtheilung der Gute, nicht des Rechts. Ieder hat das absolute Recht, sich nichts mit Gewalt nehmen zu lassen, und es durch jedes Mittel zu verhindern. — Gewaltsamer Angrif meines Eigenthums wird, wenn ich dasselbe durch meine Person schütze, selbst Angrif auf meine Person. Geht der Angrif gar gleich vom Anfange auf meine Person, so habe ich natürlich dasselbe Recht der Selbstvertheidigung. Der Grund dieses Rechts liegt darin, daſs die Hulfe des Staats nicht sogleich bei der Hand ist, die Vertheidigung aber, da der Angrif auf ein *unersezbares Eigenthum* geht, auf der Stelle geschehen muſs.

Dies bezeichnet zugleich die Grenze des Rechts zur Selbstvertheidigung. Ich habe dieses Recht nur, inwiefern der Staat mich nicht vertheidigen kann; es

muſs

muſs sonach nicht an mir liegen, daſs er es nicht könne, und ich bin rechtlich verbunden, so viel an mir liegt, es möglich zu machen. Ich bin verbunden, die Hülfe desselben unmittelbar in der Gefahr aufzurufen; dies geschieht durch *Schreien um Hülfe*. Das ist absolut nothwendig, und die ausschlieſsende Bedingung eines Rechts zur Selbstvertheidigung. Dieser Umstand muſs in die Gesezgebung gebracht, und von Iugend auf den Bürgern eingeprägt werden, damit sie sich daran gewohnen. Denn, wie wenn jemand durch mich ermordet ist, und ich sage: er hat mich angegriffen, und ich konnte mein eigenes Leben nur durch seinen Tod retten? der Getödtete kann mich nicht der Lügen strafen; und es läſst sich sonach nicht einsehen, warum ich dasselbe nicht vorgeben sollte, wenn ich selbst der Angreifer war. Dadurch würde die allgemeine Sicherheit gar sehr gefährdet. Habe ich aber um Hülfe gerufen, kann ich dies beweisen, oder kann mir wenigstens das Gegentheil nicht bewiesen werden, so habe ich die Präsumtion der Unschuld für mich. (Das Gesez der zwölf Tafeln berechtigte den Bestohlenen, den Dieb, der sich zur Wehre sezte, zu tödten. Mit Recht, wenn der Diebstahl unbezeichnetes Eigenthum betraf; denn niemand kann verpflichtet werden, sich das seinige, dessen Eigenthum er hinterher nicht beweisen kann, nehmen zu lassen. Er war berechtigt, den Raub ihm mit Gewalt wieder abzunehmen. Nun aber wurde die Vertheidigung des Diebes Angrif auf sein eigenes Leib und Leben, und er war abermals berechtigt, sich mit Lebensgefahr des Diebes, zu vertheidigen. Aber das Gesez foderte, daſs er dabei schrie. Gleichfalls mit Recht; und nur unter dieser

Beschränkung konnte das erstere Gesez Statt haben. Er sezte durch sein Geschrei sich in die Lage, das Publikum zum Zeugen seiner Unschuld zu erhalten; oder Hülfe zu bekommen, die den Dieb entwafnete, und sich seiner Person bemächtigte, und den Eigenthümer von der Nothwendigkeit befreite, ihn zu tödten, um sein Eigenthum zu erhalten.)

Der Angrif geschieht entweder auf öffentlichem Gebiete, (in der erklärten Bedeutung des Worts) oder in meinem Hause. Im ersten Falle hat die Anwendung der aufgestellten Grundsäze keine Schwierigkeit. Im zweiten hat ja keine Privatperson, und selbst der Staat nicht, das Recht mein Haus zu betreten. Aber durch das Geschrei um Hülfe, berechtige ich den Staat und jedermann, dasselbige zu betreten; ich unterwerfe dann dem Staate unmittelbar, was er zunächst nur mittelbar zu schützen hat. Mein Geschrei ist Klage; sonach Verzichtleistung auf mein Hausrecht.

Ieder, der nach Hülfe rufen hört, ist durch den Staatsvertrag rechtlich verbunden herbei zu kommen, nach obigen Grundsätzen. *Denn alle Einzelne haben allen Einzelnen versprochen, sie zu schützen. Nun ist der Hülferuf die Ankündigung, dafs eine Gefahr vorhanden sey, welcher der Stellvertreter der schützenden Macht, der Staat, nicht sogleich abhelfen kann.* Iedem Einzelnen wird sonach durch einen Aufruf zur Hülfe nicht nur das Recht, sondern auch die Bürgerpflicht, unmittelbar zu schützen, wieder übertragen. Wem nachgewiesen werden kann, dafs er den Ruf gehört, und nicht herbeigeeilt, ist strafbar, denn er hat gegen den Bürgervertrag gehandelt; und die Gesezgebung hat darauf Rücksicht zu nehmen. Diese Hülfe in der Noth ist nicht etwa nur *Gewissens- und Christenpflicht*; sie ist *absolute Bürgerpflicht*.

Die zur Hülfe herbeigekommenen haben nichts weiter zu thun, und dürfen nichts weiter thun, als daſs sie die Ringenden trennen, und dem Fortgange der Gewaltthätigkeit zwischen ihnen Stillstand auflegen; keinesweges aber haben sie zwischen ihnen zu entscheiden. Wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Aber das unmittelbare Schuzrecht gründet sich auf die *gegenwärtige* Gefahr. Diese ist nun durch ihre Gegenwart gehoben, und die Hülfe des Staats, der der einzige rechtmäſsige Richter zwischen ihnen ist, kann erwartet werden. (Daſs z. B. der ergriffene Dieb durch den Pöbel geprügelt werde, ist eine rechtswidrige und strafbare Barbarei. Sobald die Gefahr des Leibes oder Gutes vorüber ist, wird die Obrigkeit wieder alleiniger Beschützer und Richter.)

Es giebt noch einen andern Fall der Selbsthülfe, nach einem vorgeblichen *Nothrechte*, dessen Theorie wir hier gleich mit abhandeln wollen. Dieses Recht soll eintreten, wenn zwei freie Wesen nicht dadurch, daſs der eine den andern angegriffen, sondern durch bloſse Naturkausalität in die Lage kommen, daſs Einer von beiden sich nur durch den Untergang des andern retten könne, und, wenn nicht einer von beiden aufgeopfert wird, beide zu Grunde gehen. (Hieher ge-

hört

hört das berühmte Wunderbret der Schule, (auf welchem zwei Schiffbrüchige sich befinden, da es doch nur einen ertragen kann; welches sich neuerlich zu gröſserer Bequemlichkeit in einen Kahn von den gleichen Qualitäten verwandelt hat. Wir haben den Fall durch Begriffe scharf bestimmt, und enthalten uns der Beispiele.)

Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Rechtsfrage zu lösen, und hat sie auf sehr verschiedene Weise beantwortet; alles darum, weil man sich das Princip aller Rechtsbeurtheilung nicht scharf genug dachte. — Die Frage der Rechtslehre ist: wie können mehrere freie Wesen, als solche beisammen bestehen? Indem nach der Art und Weise gefragt wird, wird die Möglichkeit des Beisammenbestehens überhaupt vorausgesezt. Fällt diese Möglichkeit weg, so fällt nothwendig die erstere Frage nach der Bestimmung der Möglichkeit, also die Frage nach dem Rechte, ganz und gar weg. Dieses aber ist, der ausdrücklichen Voraussetzung zufolge, hier der Fall. Sonach giebt es kein positives Recht, das Leben des andern meiner eigenen Erhaltung aufzuopfern; es ist aber auch nicht rechtswidrig, d. i. nicht streitend mit einem positiven Rechte des andern, sein Leben, um den Preiſs des meinigen, zu erhalten; denn es ist hier vom Rechte überhaupt nicht mehr die Frage. Die Natur hat die Berechtigung *für beide*, zu leben, zurückgenommen; und die Entscheidung fällt der physischen Stärke und der Willkühr anheim. Da aber dennoch beide betrachtet werden müssen, als stehend unter dem Rechtsgesetze, unter welches sie denn auch nach der That, in Beziehung auf andere, wieder kommen werden, so kann man das Nothrecht beschreiben, als das Recht, sich als gänzlich exemt von aller Rechtsgesezgebung zu betrachten. (Wir sagten so eben: die Entscheidung fällt der Willkühr anheim. Nun steht die, durch das Rechtsgesez nicht bestimmte Willkühr unter einer höhern Gesezgebung, der moralischen; und in diesem Gesetze könnte denn wohl eine Verordnung für unsern Fall liegen. So ist es. Thue überhaupt nichts, sagt dieses Gesez, sondern überlasse die Sache Gott, der dich wohl retten kann, wenn es sein Wille ist, und dem du dich übergeben muſst, wenn es sein Wille nicht ist. Dies aber gehört nicht hieher, wo wir es bloſs mit dem Rechte zu thun haben.)

Nach Ausübung des Rechts der Selbsthülfe, es sey auf Veranlassung eines Angriſs, oder eines Zufalls, ist der, so es ausgeübt, schuldig, sich dem Staate zur Verantwortung zu stellen. Denn er hat sich auf immer unter die Gesetze des Staats begeben, und will fernerhin betrachtet seyn, als denselben unterworfen; nun hat er sich in jenem Falle denselben entzogen, weil hier kein Rechtsgesez gelten konnte. Er ist die Anzeige schuldig, daſs der Fall dieser Ungültigkeit eingetreten sey. Wer sich nicht freiwillig dem Richter stellt, erhält die Präsumtion gegen sich. Des Getödteten lezter Wille ist präsumtiver Weise der: daſs die Sache untersucht werde. Die Klage fällt sonach dem oben beschriebenen öffentlichen Ankläger anheim; entweder, wenn der Thäter überhaupt sich nicht gestellt hat, daſs er ihn vors Gericht führe, wodurch er, wenn erweislich ist, daſs er sich eher hätte stellen können, schon zur Hälfte seiner bösen Sache überwiesen

wiesen wird, (denn hat er Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, warum scheut er das Gericht?) oder, wenn sich derselbe freiwillig gestellt, daſs er seine Gegenparthei im Gerichte vorstelle. Der Beklagte ist nicht verbunden, den positiven Beweiſs zu führen, daſs der Fall der Selbsthülfe eingetreten; denn in den wenigsten Fällen würde er dies, selbst bei der gerechtesten Sache vermögen, da von einer vorübergehenden, ungewöhnlichen Lage die Rede ist. Wenn ihm nur nicht der negative Beweiſs geführt ist, daſs ein solcher Fall nicht eingetreten, so ist dies hinlänglich, um das gerichtliche Verfahren gegen ihn zu suspendiren. Denn völlig losgesprochen ist er nicht, wenn er den positiven Beweiſs nicht führen kann, und so lange es noch möglich bleibt, daſs in der Zukunft andere ihm zur Last gereichende Umstände sich ergeben möchten. — Ueber diese bloſse Suspension des Prozesses wird in der Lehre von der Criminal-Iustiz weiter geredet werden.

So ist Gut und Ehre des Bürgers scharf bestimmt, und dieselben, so wie sein Leben, gehörig gesichert; und es läſst sich nicht einsehen, wie sie mehr gesichert werden könnten.

K.

Ueber Acquisition des Eigenthums; welche Untersuchung, wie sich gleich zeigen wird, zugleich die über die Dereliction mit in sich schlieſst.

Es ist hier nur von der Eigenthumserwerbung im eigentlichsten Sinne des Worts die Rede, durch welche das Vermögen jemandes sich wirklich vermehrt; oder

oder wenigstens, nach den zweierlei Bestimmungen, die dem Eigenthum zukommen können, daſs es entweder relatives oder absolutes sey, seiner Natur nach sich verändert; keineswegs aber von der bloſsen Vertauschung einer Sache vom bestimmten Werthe gegen eine andere von demselben Werthe, — oder *vom Handel*, über welchen das nothwendige schon oben erinnert worden, und der eigentlich keine Erwerbung, sondern bloſs ein Tausch ist. Eben so wenig ist die Rede von der ursprünglichen Erwerbung, die zugleich eine Erwerbung für den Staat, eine Vergröſserung des Staatsvermögens selbst, seyn würde. Diese steht unmittelbar unter den Bedingungen des ursprünglichen Eigenthumsvertrags. Es ist nur die Rede von völliger Uebertragung des Eigenthums eines Staatsbürgers auf den andern, — also einem eigentlichen Objekte der Civilgesezgebung, von welcher allein wir hier reden, — so daſs das Staatseigenthum dasselbe bleibe, und nur das Verhältniſs der Bürger verändert werde: an einen Bürger, der entweder dieses Eigenthum gar nicht hatte, oder den Werth desselben nicht in dieser Art des Eigenthums besaſs.

Das Eigenthum ist doppelter Natur; absolutes der Aufsicht des Staats entzogenes; Geld und Geldeswerth; und solches, das unmittelbar unter derselben steht, Aecker, Gärten, Häuser, bürgerliche Gerechtsame u. s. w.

Wird beiderlei Art Eigenthum gegen einander umgetauscht: d. h. wird ein Kauf geschlossen, so erwirbt jeder eine Art des Eigenthums, das er nicht hat-

te,

te, und die Untersuchung gehört sonach hieher? — Es ist keine Frage, ob der Kaufcontrakt unter der Aufsicht des Staats (gerichtlich) geschlossen werden, und unter seiner Garantie stehen müsse. Der Staat hat ja das Objekt des Eigenthums unter seiner Aufsicht, schützt es, und eignet es zu der bestimmten Person; er muſs also den bestimmten Eigenthümer wissen. Keiner ist rechtmäſsiger Besitzer eines solchen Gegenstandes, ausser zufolge seiner Anerkennung durch den Staat.

Nur darüber könnte die Frage entstehen: inwiefern der Staat gehalten sey, zu allen über dergleichen Gegenstände getroffenen Verabredungen zwischen Privatpersonen, seine Einwilligung zu geben, und inwiefern er sie versagen, und den Vertrag ungültig machen dürfe.

Zuförderst ist die rechtlich begründete Absicht des Staats bei allem zum Gebrauche verliehenen Eigenthume, daſs es zweckmäſsig für die Staatsbedürfnisse gebraucht werde. Der Käufer muſs also angehalten werden, es zu brauchen; und in der Lage seyn, es brauchen zu können, z. B. den Ackerbau auf seinem erkauften Acker, das Gewerbe, dessen Gerechtsame er erlangt hat, treiben können, und es verstehen; ausserdem würde dem Staate etwas entzogen. — Ob man Häuser in der Absicht des Niederreissens kaufen könne, hängt ab von der besondern Disposition des Gesetzes, welches sich nach den Umständen zu richten hat.

Ferner, da der Verkäufer, in Absicht seines Geldes, welches absolutes Eigenthum ist, gemäſs der

Natur

Natur eines solchen Eigenthums, der Aufsicht des Staats sich ganz entzieht, der Staat aber doch für seinen sichern Unterhalt zu sorgen hat, so muſs der Kauf so geschlossen werden, daſs die Subsistenz des Verkäufers auf jeden Fall gesichert sey, und er nie dem Staate zur Last fallen könne. Diese Sicherung kann entweder dadurch geschehen, daſs dem Verkäufer ein sogenanntes Ausgedinge in seinem Hause, oder an seinem Grundstücke verbleibe, oder daſs sein Kapital unter der Aufsicht des Staats sicher angelegt werde. Er ist nicht absoluter Eigenthümer seines Geldes, weil es sein einziger Unterhalt bleibt, und er dem Staate über die Möglichkeit seiner Subsistenz verantwortlich ist. Wer da verkauft, giebt ein Eigenthum auf, indem er ein anders erhält, und eben so der Käufer, wie sich dies von selbst versteht.

Eine zweite Art der Acquisition und Dereliction ist die absolute, wo derjenige, der ein Eigenthum acquirirt, dem, der es ihm zu Gunsten derelinquirt, gar kein Aequivalent giebt: *Schenkung* und *Testament*. — Zuerst von der Schenkung.

Das Eigenthum, welches durch Schenkung abgetreten wird, ist entweder relatives oder absolutes. Wie über das erstere überhaupt kein aussergerichtlicher Vertrag gültig ist, so ist auch eine aussergerichtliche Schenkung desselben nicht gültig. — Schenkung des absoluten Eigenthums aber wird gültig durch Uebergebung von Hand in Hand. Es kann sonach nie ein Streit darüber entstehen, ob das Geschenk angenommen worden sey, oder nicht. Hat der Beschenkte im ersten Falle nicht vor den Gerichten die Schenkung angenommen; hat er im zweiten das Geschenk nicht an sich genommen, oder nicht erklärt, daſs er es an sich nehmen wolle, so ist die Schenkung rechtsunkräftig.

Es findet bei der Schenkung gerade die Bedingung Statt, die beim Verkaufe Statt findet. Der Schenker muſs so viel übrig behalten, daſs er leben könne.

Niemand hat das Recht, das Verschenkte zurückzufodern, denn durch den Vertrag wird der Beschenkte rechtmäſsiger und unumschränkter Eigenthümer.

Durch ein Testament wird etwas verschenkt nach dem Tode des Schenkers. Es ist hierbei die wichtige Frage: wie kann der Wille eines Verstorbenen, die Lebenden verbinden? Der Begriff des Rechts gilt nur auf Persoden, die in wechselseitigem Einflusse auf einander in der Sinnenwelt stehen können, und wirklich stehen. Der Todte hat sonach auf den ersten Anblik keine Rechte: und sein Eigenthum fällt dem Staate anheim, der der erste Besiznehmer ist, da kein Einzelner ohne seine Erlaubniſs Besiz nehmen darf. Aber es ist sehr möglich, daſs ein Mensch in seinem Leben Wünsche hege für andere, auf die Zeit nach seinem Tode. Der feste Glaube, daſs dieselben werden erfüllt werden, oft ein wirklicher Vortheil, der aus dem festen Glauben der dabei Interessirten entsteht, z. B. bessere Pflege, Anhänglichkeit und Liebe derer, die wir zu Erben einsetzen können, sind ein beträchtliches Gut im Leben. Kurz die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente, ist ein Gut für die Lebenden, auf welches sie wohl auch ein Recht erlangen

können.

können. Nur aus diesem Gesichtspunkte hat man die Sache anzusehen. Es ist keinesweges vom Rechte der Todten die Rede; die Todten haben keine Rechte, sondern nur vom Rechte der Lebendigen.

Wo jenes Bedürfniſs unter den Menschen sich zeigt, da werden sie im Eigenthumsvertrage auf dasselbe mit Rücksicht nehmen. Alle werden allen jene Ueberzeugung garantiren. — Aber dieser Vertrag ist, was nicht ausser Acht gelassen werden muſs, ein willkührlicher, d. h. es ist ein rechtliches Verhältniſs unter den Menschen überhaupt gar wohl möglich, ohne ihn, wie wir oben gesehen haben. Es ist nicht nothwendig, daſs über die Hinterlassenschaft der Verstorbenen ein Rechtsstreit entstehe. Der Staat ist da, um ihn an sich zu nehmen. (Ieder Vertrag ist nothwendig, ohne welchen überhaupt kein Rechtsverhältniſs beſtehen kann. Von dieser Art ist der über Testamente nicht: und in dieser Rücksicht nenne ich ihn einen willkührlichen.)

Aber diese Ueberzeugung kann nicht anders hervorgebracht werden, als dadurch, daſs die Testamente nach einem Gesetze, d. i. ohne Ausnahme gelten. So gewiſs demnach Alle diese Hofnung sich garantiren, wollen sie jenes Gesez; und es wird sonach ein Gesez des Staats: die Testamente sollen gelten. Alle garantiren, um ihrer selbstwillen, dem Sterbenden die Gültigkeit seines lezten Willens; sie garantiren, indem sie dies thun, sich selbst die Gültigkeit ihres eignen lezten Willens; das Recht des Sterbenden wird an das Recht aller ihm überlebenden Bürger gebunden. Nicht sein Wille, sondern der allgemeine Wille verbindet die dabei interessirten Lebenden, und besonders den Staat, der ausserdem das Recht der Erbfolge hätte. Der Staat als gemeinsamer Willen (volonté générale) ist also hier die Eine Parthei und der allgemeine Wille (volonté de tous) ist die andere Parthei im Vertrage.

Die Aufsicht über das Recht der Testamente kommt dem oben beschriebenen Stellvertreter, und Repräsentanten des Willens Aller zu. Er ist in dieser Sache Kläger vor der Obrigkeit, und muſs über die Exekution der Testamente halten. Er steht nicht unter der Aufsicht der exekutiven Gewalt, wie die übrigen Magistratspersonen, denn diese ist Parthei; (obwohl er vor ihr verklagt, und durch sie bestraft werden müſste;) sondern unmittelbar unter der des Volks. Jede Privatperson, die etwas unrichtiges bemerkt, muſs das Recht haben, ihn zu belangen. Es wird übrigens für diesen Fall hier nicht nöthig seyn, daſs Fremde sich einmischen, da es unmittelbar dabei Interessirte giebt.

Die Testamente sollten unter der Aufsicht und mit der Zuziehung dieses Magistrats gemacht werden; und mit Zuziehung von *Zeugen*. Diese Zeugen repräsentiren das Publikum, dem, wie gezeigt worden, an der Gültigkeit solcher Verordnungen gelegen ist. —

Daſs überhaupt Testamente rechtsgültig sind, ist völlig willkührlich: es ist sonach gleichfalls ganz willkührlich, und hängt lediglich von der Disposition des allgemeinen Willens, d. h. vom Gesezgeber ab, wie

weit

weit das Recht gehen solle, seine Güter durch Testamente zu vererben; doch muſs darüber etwas ausdrücklich bestimmt, also es müssen Gesetze gemacht werden. Es hängt vom Gesezgeber, der auf die besondere Lage des Staats Rücksicht zu nehmen hat, ab, ob die Intestaterbschaft eingeführt werden, und wie weit sie die freie Disposition über das Eigenthum (*das Legiren*) einschränken solle. Es giebt nur eine *nothwendige* Begrenzung a priori, gerade dieselbe, welche bei der Schenkung überhaupt Statt fand: die Hinterlassenen, — etwa die Wittwe, muſs leben, und die Kinder müssen erzogen, d. i. in den Stand gesezt werden können, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben. Diese Möglichkeit darf durch die Freiheit der Testamente nicht aufgehoben werden, denn der Staat muſs ja für die Versorgung der Hinterlassenen Burge seyn.

Ausser den angezeigten Erwerbsarten kann es keine im Staate zu erlaubende geben. Unsere Untersuchung über das Eigenthum ist sonach völlig geschlossen.

§. 20.

Ueber die peinliche Gesezgebung.

Thesis. Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verlezt, sey es mit Willen, oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger, und als Mensch, und wird völlig rechtslos

Beweiſs. Es hat jemand, zufolge des Rechtsbegriffes überhaupt, Rechte, lediglich unter der Bedingung, daſs er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. daſs er sich die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe; und fähig sey, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Aeusserungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen, bestimmt zu werden. Wer mit Willen sich gegen das Gesez vergeht, ist nicht im ersten Falle; wer sich aus Unbesonnenheit dagegen vergeht, ist nicht in dem zweiten. Bei beiden fällt die Bedingung der Rechtsfähigkeit weg, das Passen in eine Gesellschaft vernünftiger Wesen; sonach mit derselben das Bedingte, die Rechtsfähigkeit. Sie hören auf Rechte zu haben.

Dieses Verhältniſs ist durch den Staatsbürgervertrag, als solchen, nicht geändert. Alle positiven Rechte, die der Bürger hat, hat er nur unter der Bedingung, daſs die Rechte aller übrigen Bürger vor ihm sicher seyen. Sobald dies nicht ist, sey es durch seinen bedachten rechtswidrigen Willen, oder durch Unbesonnenheit, ist der Vertrag vernichtet. Es findet zwischen ihm und den übrigen Bürgern nicht mehr das durch den Bürgervertrag errichtete rechtliche Verhältniſs, und da es ausser diesem keines, und keinen möglichen Grund desselben giebt, überhaupt gar kein rechtliches Verhältniſs zwischen beiden Partheien mehr Statt.

Jede Vergehung schlieſst aus vom Staate, (der Verbrecher wird *Vogelfrei*; d. h. seine Sicherheit ist

so

so wenig garantirt, als die eines Vogels, exlex, hors de la loi.) Diese Ausschliessung müſste durch die Staatsgewalt exekutirt werden.

Antithesis. Der Zweck der Staatsgewalt ist kein anderer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte Aller vor Allen; und der Staat ist zu nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschliessung Aller, die sich auf irgend eine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht nothwendig verbunden; diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf andere Weisen schützen könnte, zu setzen. Es wäre kein Grund da, sie in diesen Fällen einzuführen, aber bis jezt freilich auch keiner, sie nicht einzuführen. Die Entscheidung hinge ab von der Willkühr. Nun aber ist dem Staate eben so viel an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtlos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmäſsig seyn in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschliessung andere Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag Aller mit Allen geschehen; der späterhin Norm für die exekutive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrags würde folgender seyn: Alle versprechen Allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschliessen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf andere Weise abzubüſsen. Wir wollen diesen Vertrag den *Abbüſsungsvertrag* nennen.

Dieser Vertrag ist ein nüzlicher sowohl für Alle, (das Staatsganze,) als für jeden Einzelnen. Das Ganze erhält dadurch die Aussicht, den Bürger, dessen Nüzlichkeit seine Schädlichkeit überwiegt, zu erhalten, und die *Verbindlichkeit*, die Abbüſsung anzunehmen; der Einzelne das *vollkommene Recht*, zu fodern, daſs man sie statt der verwirkten gröſsern Strafe annehme. Es giebt ein Recht, und ein sehr nüzliches und wichtiges Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.

Dieser Vertrag wird zum Staatsgesetze, und die exekutive Gewalt darauf verpflichtet.

I.) Der Abbüſsungsvertrag erstrekt, aufgezeigter maaſsen, sich nicht weiter, als inwiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen kann. Weiter ausgedehnt ist er unrechtmäſsig, und vernunftwidrig; und ein Staat, in welchem er über diese Grenze ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht sattsam garantirt, und es könnte niemand verbinden, in ihn zu treten, oder in ihm zu verbleiben.

Die Strafe ist nicht absoluter Zweck. Es läſst bei einer solchen Behauptung, sie geschehe nun ausdrücklich, oder es werden Sätze aufgestellt, die sich nur aus stillschweigender Voraussetzung einer solchen

Prämisse erklären lassen, (z. B. der unmodificirte, kategorische Ausspruch, wer getödtet hat, muſs sterben) sich gar nichts denken. Die Strafe ist Mittel für den Endzweck des Staats, die öffentliche Sicherheit; und die einzige Absicht dabei ist die, daſs durch die Androhung derselben das Vergehen verhütet werde. Der Zweck des Strafgesetzes ist der, daſs der Fall seiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böse Wille soll durch die angedrohte Strafe unterdrückt, der ermangelnde gute Wille durch sie hervorgebracht werden; und dann bedarf es nie der Strafe. Damit nun dieser Zweck erreicht werden könne, muſs jeder Bürger ganz sicher wissen, daſs falls er sich vergehe, die Drohung des Gesetzes an ihm unausbleiblich in Erfüllung gehen werde. (Die Strafe ist sonach allerdings mit um des Beispiels willen da, damit alle in der festen Ueberzeugung von der unfehlbaren Ausübung des Strafgesetzes erhalten werden. Die erste Absicht desselben war die, den Verbrecher vom Verbrechen zurückzuhalten. Da diese Absicht nicht erreicht worden, hat seine Bestrafung eine andere; die, die übrigen Bürger, und ihn selbst für die Zukunft von dem gleichen Vergehen abzuhalten. Die Ausübung der Strafgerechtigkeit ist daher ein öffentlicher Akt. Ieder, der von einem Vergehen gehört hat, muſs auch von der Bestrafung desselben hören. Es wäre eine offenbare Ungerechtigkeit, gegen alle diejenigen, welche künftig in Versuchung gerathen werden gegen dasselbe Gesez zu sündigen, wenn man ihnen die Kunde der wirklichen Bestrafung des vorhergegangenen Vergehens entzöge. Sie erhielten dadurch die Hofnung der Straflosigkeit.)

Das materielle Princip positiver Strafen im Staate, ist schon oben (§. 14.) angegeben, und erwiesen worden. Ieder muſs nothwendig von seinen eigenen Rechten und Freiheiten (seinem Eigenthum in der weitesten Bedeutung des Worts) gerade so viel auf das Spiel setzen, als er die Rechte des andern aus Eigennuz, oder Unbesonnenheit zu verletzen in Versuchung ist. (Die Strafe des gleichen Verlustes, poena talionis. Ieder wisse: was du dem andern schadest, schadest du nicht dem andern, sondern lediglich dir selbst.) Der Geist dieses Princips ist, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies: es muſs dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit, ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden.

Wo dieses Princip anwendbar ist, kann der Abbüſsungsvertrag gelten; dann, wie wir eingesehen haben, läſst bei der durchgeführten Anwendung desselben, sich allerdings auf öffentliche Sicherheit rechnen. Die Frage, wie weit erstreckt sich rechtlich der Abbüſsungsvertrag? wird also zwar nur zum Theil, — warum, dies werden wir weiter unten sehen — beantwortet, wenn die beantwortet ist: wie weit ist ein Gegengewicht des bösen Willens oder der Unbesonnenheit möglich?

II.) Dieses Gegengewicht wird möglich, oder unmöglich, *entweder* durch die Natur der Sache, *oder* durch die besondere Lage des Subjekts, auf welches die Wirksamkeit des Strafgesetzes berechnet ist.

Zuförderst durch die Natur der Sache. Gerade dadurch, daſs der zur Uebertretung versuchte etwas will, soll er verhindert werden, seinen Willen in Handlungen ausbrechen zu lassen. Sein Wille muſs sonach wirklich auf den Besiz jenes Materiale ausgehen, wenn sich eine Wirksamkeit des Gesetzes hoffen lassen soll. Es muſs ein *materialiter böser*, ein eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille seyn. — Eben so verhält es sich bei der Unbesonnenheit. Dadurch, daſs der Unbesonnene wenigstens so viel Bedachtsamkeit hat, sich selbst einen gewissen Schaden nicht zuzufügen, soll er genöthigt werden, Acht zu haben, daſs er denselben Schaden nicht einem andern zufüge. Im leztern Falle findet nur Schadenersaz Statt, weil vorausgesezt wird, daſs der Werth am Eigenthume des andern ganz verdorben sey: im ersten Falle, giebt der Angreifer das entwendete dem rechtmäſsigen Besitzer zurück, und von seinem eigenen den Werth desselben, als Strafe, noch überdies.

(Hier ist der Ort, wo die Theorie des Gegengewichts sich ganz klar machen läſst. Wenn dem Räuber nur wieder abgenommen wird, was er entwendete, so hat er weiter nichts, als sich vergebens bemüht. Da er nothwendig als möglich voraussetzen muſste, daſs er nicht entdeckt werden würde, weil er ausserdem sich die vergebliche Mühe sicher nicht gemacht hätte, so war seine Rechnung die: entweder ich werde entdeckt, oder nicht. Geschieht das erstere, so gebe ich wieder heraus, was ohnedies nicht mein war; geschieht das leztere, so gewinne ich. Verlieren kann ich in keinem Falle. Ist aber die Strafe des gleichen Verlust eingeführt, so ist im Falle der Entdeckung der Verlust des Verbrechers eben so groſs, als im Falle der Nichtentdeckung der Gewinn. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit müſste sonach für die Nichtentdeckung seyn, wenn er doch das Vergehen wagen sollte. Aber eine solche Wahrscheinlichkeit soll in einem wohlregierten Staate nicht Statt finden.)

Das Princip des Gegengewichts ist der Natur der Sache nach nicht anwendbar, wenn der Wille *formaliter* böse ist, d. i. wann die Beschädigung nicht um des dabei beabsichtigten Vortheils willen, sondern lediglich um Schaden zu machen, zugefügt wird. Einen solchen Willen hält die Strafe des gleichen Verlusts nicht zurück: der boshafte schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gerne dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt. Wenn sich kein anderes Mittel findet, die Mitbürger gegen einen solchen formaliter bösen Willen zu schützen, so wäre auf jede aus ihm entsprungene Vergehung, die Ausschliessung vom Staate zu setzen.

Zuförderst ist hier ein Fall, da auf die Gesinnung, und die Absichten bei dem Vergehen zu sehen, und die Strafe darnach einzurichten ist. Ist es nur dies, was die Rechtsgelehrten im Sinne haben, wenn sie ihre Rechtsbeurtheilung auch auf die moralische Wichtigkeit der Vergehung richten wollen, so haben sie ganz recht. Wenn sie aber etwa von der einzig wahren, reinen Moralität redeten, so würden sie sich sehr irren. Kein Mensch kann, und keiner soll hierüber der Richter des andern seyn. Der einzige Zweck der bürgerlichen Bestrafung, der einzige Maasstab ihrer Gröſse, ist die Möglichkeit der öffentlichen Sicherheit.

Ver-

Verletzung derselben, bloſs damit sie verlezt werde, ist nicht etwa darum härter zu bestrafen, als Verletzung desselben aus Eigennuz, weil sie einen höhern Grad der Unmoralität bewiese; — Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht lediglich weil sie als Pflicht erkannt ist; und so etwa von der Fähigkeit zu dieser Moralität geredet würde; wer möchte denn behaupten, daſs derjenige, in dessen Vergehen wenigstens Rüstigkeit und Muth erscheint, dafür verstorbener sey, als derjenige, der nur vom Eigennutze geleitet wird? — sondern darum ist sie härter zu bestrafen, weil die Furcht vor der gelindern Strafe, der des gleichen Verlusts, keine hinlängliche Sicherheit dagegen gewährt.

Dann entsteht die Frage, wie man denn wissen und rechtsgültig für äusseres Recht beweisen könne, in welchem Falle der, so sich gegen das Gesez vergangen, sich befinde, und welches Princip der Bestrafung sonach auf ihn anzuwenden zey?

Wer nachweisen kann, daſs er das dem andern entwandte nöthig gehabt, zu welchen Zwecken er es nöthig gehabt, daſs er es zu denselben wirklich verbraucht u. d. gl. von diesem ist anzunehmen, daſs er sich um Vortheils willen vergangen habe. Wer dies nicht kann, wer etwa das Eigenthum des andern gar nicht an sich genommen, noch je es an sich nehmen wollen, sondern etwa nur es ohne eines Menschen Nutzen verdorben; bei diesem entsteht ein anderer Zweifel. Nemlich die unvorsichtige Verletzung, aus welcher

dem

dem Beschädiger gleichfalls kein Vortheil erwächset, und die bedachte boshafte, sind der äussern Erscheinung nach einander sehr ähnlich. Wie sind diese von einander zu unterscheiden?— Es giebt für die boshafte Verletzung zwei Kriterien, ein äusseres und ein inneres. Das äussere, wenn vorhergegangene freie Handlungen nachzuweisen sind, die sich nur als Mittel für den Zweck der Verletzung denken lassen. Dagegen muſs derjenige, der unversehens den andern beschädigt zu haben versichert, einen *ganz andern Zweck der freien Handlung*, mit welcher die Beschädigung des andern zufälligerweise verknüpft seyn soll, *nachweisen können*. Dieser positive Beweiſs ist nicht zu erlassen. Wer ihn nicht führen kann, ist der bösen Absicht schon so gut, als überwiesen. — Jedoch bleibt eine so sonderbare Verbindung der Umstände, welche den Anschein der prämeditirten Bosheit geben, ohne daſs derselbe gegründet sey, immer möglich. Es ist daher auch Rücksicht auf das innere Kriterium zu nehmen; nehmlich, ob Feindschaft gegen den Verlezten, Streitigkeiten zwischen beiden u. d. gl. Statt gefunden haben; ob der der Bosheit angeklagte in seinem vorigem Leben solcher Gesinnungen sich verdächtig gemacht habe. — Wird nun durch alle Umstände der Verdacht nicht bewiesen, aber auch nicht bis zur Ueberzeugung aufgehoben, welches ein sehr möglicher Fall ist; was ist denn zu thun? Ein groſser Theil der Rechtsgelehrten empfiehlt für diesen Fall die mildere Sentenz; aber diese Gelindigkeit gegen den Schuldigen ist eine groſse Härte und Ungerechtigkeit gegen das gemeine Wesen. Man denke den Fall nur scharf; so wird man in ihm selbst die Entscheidung finden

Die

Die Untersuchung ist nicht geendigt, und hat durch die bis jezt vorhandenen Beweiſsmittel nicht geendigt werden können; der Beklagte ist durch die geführten weder verurtheilt noch losgesprochen, sonach hat auch der Richter ihn weder zu verurtheilen noch loszusprechen. In die Strafe der Unbesonnenheit ist er unstreitig verfallen, und diese hat er vorläufig zu tragen. Was den bösen Willen anbelangt, so gehe er hin und handle, damit man ihn näher kennen lerne, und die fehlenden Beweise etwa finde. Er bleibe, nach Befinden der Umstände, auf längere oder kürzere Zeit unter der besondern Aufſicht der Obrigkeit, doch unbeschadet seiner Freiheit, weil man ja ausserdem seine Gesinnungen nicht beobachten könnte. Diese Obrigkeit wird Acht haben, ob nicht aus dem, was streitig ist, sich Folgen ergeben, welche darüber entscheiden — das was auf eine Begebenheit folgt, ist oft ein eben so gutes oder besseres Entdeckungsmittel der Wahrheit, als das was ihr vorherging; besonders wenn die Obrigkeit den verdächtiggewordenen in der guten Ueberzeugung, daſs auf ihn niemand achte, eine zeitlang hingehen, und ihn seine Absichten in Freiheit verfolgen lieſse. Sie wird Acht haben, ob er nicht etwa durch seine künftigen Handlungen den Verdacht gegen ihn bestätige, oder aufhebe. Im ersten Falle wird das Verfahren gegen ihn erneuert; im zweiten wird er ncah Verlauf der durch das Gesez bestimmten Zeit völlig und förmlich losgesprochen. Diese Suspension des gerichtlichen Verfahrens ist schon oben bei Untersuchung des Rechts der Selbsthülfe vorgeschlagen worden, und sie ist überhaupt bei allem unerwiesenen Verdachte zu empfehlen. In einem wohleingerichtetem Staate soll niemand unſchuldig beſtraft werden; es soll aber eben so wenig ein Vergehen ungeſtraft bleiben.

Es ist noch anzumerken, daſs das Gesez ausdrücklich ankündigen müsse: die Verletzung des andern bloſs um Schaden anzurichten, werde schärfer bestraft werden, als dieselbe Verletzung, wenn sie um Vortheils willen zugefügt worden wäre. Ieder muſs das Gesez, nach welchem er gestraft wird, vorher gewuſst haben, ausserdem enthielte die Bestrafung eine Ungerechtigkeit. Auch kann der Zweck des Strafgesetzes, von der Vergehung abzuhalten, nur durch die allgemeine Bekanntheit desselben, erreicht werden. Ueber das, was als rechtswidrige Unbehutsamkeit bestraft werden soll, sonach über die Sorgfalt, die jeder in bestimmten Fällen, und bei bestimmten an sich erlaubten Handlungen anwenden solle, um keinen andern zu beschädigen, hat der Staat ausdrücklich Gesetze zu geben; es versteht sich billige, und der Natur der Sache angemessene. Wer die im Gesetze anbefohlne Sorgfalt beobachtet, ist loszusprechen. Was ohnerachtet derselben für Schade geschieht, ist anzusehen, als ein Unfall, den die Natur zugesandt, den jeder trägt, der ihn erlitten, oder den nach Befinden der Umstände, die Obrigkeit ersetzen muſs, wenn sie, entweder durch Mangel der Gesetze, oder durch Vernachlässigung der Policei - Anstalten Schuld daran hat.

Die Entschuldigung, daſs der, welcher sich vergangen, *aus Zorn oder Trunkenheit* seiner Vernunft

nicht

nicht mächtig gewesen, spricht zwar los von der Anklage des bedachten bösen Willens; aber weit entfernt, daſs sie vor einer vernünftigen Gesezgebung das Vergehen mildern sollte, erschwert sie es; in dem Falle nehmlich, daſs dies ein gewöhnlicher Zustand des Beklagten sey. Denn eine einzige gesezwidrige Handlung kann nur die Ausnahme seyn von einem übrigens und der Regel nach untadelhaften Leben. Wer aber sagt: ich pflege mich so zu erzürnen, oder mich so zu betrinken, daſs ich meiner Sinne nicht mächtig bin, gesteht, daſs er nach einer festen Regel sich in ein Thier verwandele, und sonach des Lebens in der Gesellschaft vernünftiger Wesen unfähig sey. Er muſs seine Freiheit verlieren, bis man seiner Besserung sicher ist, oder ohne Barmherzigkeit ausgeschlossen werden. — Unsere Gesezgebungen haben, besonders gegen die Entschuldigung der Trunkenheit, viel zu viel Schonung; und machen dadurch sich selbst wenig Ehre. Wenn eine Nation oder ein Stand in derselben denn nun dieses Laster gar nicht ablegen könnte, so kann die Gesezgebung freilich nicht verhindern, daſs jeder, der da will, in seinem Hause mit denen, die ihm dabei Gesellschaft leisten wollen, sich um die Vernunft bringe; wenn sie nur alle da eingeschlossen bleiben, bis sie derselben wieder mächtig sind; denn in diesem Falle nimmt der Staat nicht Notiz von ihrem Zustande. Wer aber in demselben Zustande auf öffentliches Gebiet kommt, der ist billigerweise einzusperren.

Durch die Lage des Subjekts ist die Androhung des gleichen Verlusts nicht anwendbar auf diejenigen, die

die nichts zu verlieren haben, da sie nichts besitzen, als ihren Leib (capite censi) — Man klage dabei nicht etwa über Ungerechtigkeit, und sage: der Vermögende, der es gar nicht bedurfte, raubt, und wagt dabei nichts als sein Vermögen, dessen er vielleicht überflüssig hat: der Arme, der es zur höchsten Noth bedarf, raubt, und dieser soll härter bestraft werden. Diese Einrede würde sich auf die ganz falsche Voraussetzung gründen, als ob der Staat moralischer Richter der Menschen wäre, und die Strafe mit der sittlichen Unwürdigkeit ins Gleichgewicht setzen muſste. Der Staat will durch dieses Gesez nur das Eigenthum sichern. Aber die Drohung; was du dem andern nimmst, wird dir von dem deinigen abgezogen, wird auf den, der nichts hat, warlich nichts wirken. Denn er wird denken: den möchte ich sehen, der mir etwas nehmen wollte; wie man denn dies in Staaten, die hierauf nicht Bedacht nehmen, und, weil keine Aufsicht über die Verwaltung des Eigenthums, und kein Armenrecht eingeführt ist, nicht einmal berechtigt waren, darauf Bedacht zu nehmen, wirklich sagen hört. Mithin muſs der Staat gegen diesen seine Bürger auf andere Weise schützen. Ob dies nun nothwendig durch Ausschliessung geschehen müsse, oder ob etwa noch ein Mittel für den Armen bleibe, denselben zu entgehen, wird sich tiefer unten zeigen.

III.) Gegen den Willen, unmittelbar gegen das Gesez, und die Macht desselben sich aufzulehnen, ist kein Gegengewicht möglich. Das höchste was geschehen kann und geschehen soll, ist, daſs das Gesez nur seine Autorität behaupte, wie sie festgesezt ist;

aber es kann nicht etwa, als Gegentheil dessen, was der Verbrecher beabsichtigte, eine doppelte Strenge gegen Alle, eine doppelte Macht durch den Beitrag Aller annehmen. Alle würden dann gestraft für das Vergehen eines Einzigen. Hier sonach findet die Strafe des gleichen Verlustes der Natur der Sache nach nicht Statt; und die Strafe der Rechtslosigkeit ist nicht abzubüſsen.

Dieses Verbrechen gegen den Staat wird begangen auf doppelte Weise; entweder *mittelbar am Staate, in der Person seiner Bürger, indem an ihnen der Vertrag verlezt wird, in welchem der Staat selbst, als solcher, Parthei ist*; oder *unmittelbar am Staate selbst, durch Rebellion und Hochverrath.*

Wir erläutern zuförderst das erste. Es liegt im Bürgervertrage, theils ein Vertrag der Einzelnen mit allen Einzelnen, über das Eigenthum, den der Staat als solcher, (als die in ein organisirtes Ganze verwebten Einzelnen) nicht schlieſst, sondern nur garantirt. Es liegt in ihm ferner ein Vertrag der Einzelnen mit dem Staate selbst in der angegebenen Bedeutung; der, da der Staat verspricht, dem Bürger, nach Erfüllung seiner Bürgerpflichten sein *absolutes Eigenthum, Leib und Leben* aber überhaupt, und auf jeden Fall, zu schützen. Der Staat selbst hat sich von diesem absoluten Eigenthume ganz und gar ausgeschlossen, und allem Anspruche darauf entsagt; er hat gegen dasselbe nur Pflichten, und gar keine Rechte. Er ist die *Parthei* des Bürgers, dem er mit und durch sich selbst für alle Verletzung an diesem Eigenthume einsteht. Wenn nun ein Einzelner durch gewaltsamen Einbruch (nicht durch bloſsen Hausdiebstahl, dieser ist ein Privatverbrechen, das verziehen werden kann, oder bei welchem, wenn er bestraft wird, die Strafe des gleichen Verlustes Statt findet) oder durch Verletzung eines Mitbürgers an Leib und Leben, diesen Vertrag des Staats bricht, so vergreift er sich dadurch unmittelbar am Staate, indem er *desselben* Vertrag bricht, und so viel an ihm liegt, ihn treulos, und bundbrüchig macht, und seinen Vertrag mit dem verlezten vernichtet. — Der Ordnung der Dinge nach ist der Staat selbst die Parthei des Verlezten, gegen welchen er, bei ihr selbst Klage zu führen hätte, denn er sezte sich zum Bürgen der Unmöglichkeit eines solchen Angriſs. In diese Lage hat der Verbrecher den Staat gesezt; er hat also den Staat selbst angegriffen: und der obige Grundsaz ist auf ihn anwendbar: er ist für rechtlos zu erklären.

Unmittelbar an dem Staate vergeht man sich durch *Rebellion* und *Hochverrath*. Rebellion ist es, wenn man gegen die Gewalt des Staats sich eine Macht zu verschaffen sucht, oder sie sich wirklich verschaft, und mit derselben sich ihr widersezt. Hochverrath ist es, wenn man sich der vom Staate selbst verliehenen Macht bedient, um die Zwecke desselben zu stören oder zu vernichten; oder auch, wenn man sich der anvertrauten Macht nicht bedient, um diese Zwecke zu befördern; sonach des Vertrauens der Nation sich bedient, um ihre Absichten zu vereiteln. Nichtgebrauch der Gewalt, ist der öffentlichen Sicherheit eben so gefährlich, als der Miſsbrauch derselben, und daher eben so strafbar. Ob du dich der verliehenen Gewalt selbst

zu

zu Gewaltthätigkeiten bedienst, oder ob du durch die Nichtanwendung derselben, die Gewaltthätigkeiten anderer verstattest, ist für uns dasselbe. In einem Falle wie in dem andern, werden wir unterdrückt. Nachdem jemand die Gewalt übernommen, rechnet die Nation auf die Ausführung der Zwecke, für welche sie dieselbe verliehen; und trift keine anderweitigen Anstalten. Hätte derselbe den Auftrag nur gleich abgelehnt, wozu er das vollkommene Recht hatte, so hätte die Nation einen andern suchen müssen; aber dadurch, daſs er ihn übernahm, und doch nicht vollzieht, macht er, so viel an ihm ist, die Vollziehung desselben durch einen andern unmöglich.

Rebelliren können nur Privatpersonen; des Hochverraths sind nur die Theilhaber der öffentlichen Gewalt fähig.

IV.) Alle die bisher aufgestellten Arten der Vergehung qualificiren sich zur absoluten Ausschliessung vom Staate; darum, weil die einzige Art der Abbüſsung, die wir bis jezt kennen, die des gleichen Verlustes, nicht Statt findet. — Es bleibt immer die Frage, ob es nicht noch ein anderes Abbüſsungsmittel, als den gleichen Verlust geben möge. Wäre dies, so wäre aus den obigen Gründen dieses Mittel, da wo es anwendbar ist, statt der absoluten Ausschliessung vom Staatsbürgervertrage, einzuführen.

Zuförderst der Arme, der aus Eigennuz etwas entwendet, und nichts hat, um zu ersetzen, wenn das entwendete nicht mehr vorhanden ist, und die

Strafe

Strafe zu entrichten; soll denn wirklich mit der Strafe der Ausschliessung gegen ihn verfahren werden? Es findet eine Auskunft Statt, durch die ihm die Wohlthat des Gesetzes zu Theil werden kann. Er hat ein Eigenthum an seinen Kräften, und muſs den Ersaz sowohl, als die Strafe *abarbeiten*; es versteht sich, sogleich, denn ehe abgearbeitet ist, ist er nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Vergehen der Strenge nach das Bürgerrecht verwirkt wird, dies bei allen Strafen Statt findet. Nur nach Vollziehung der Strafe ist der Verurtheilte wieder Bürger. Ferner muſs diese Arbeit nothwendig unter der Aufsicht des Staats geschehen. Er verliert also, bis nach erlittener Strafe seine Freiheit — (Die Strafe des *Arbeitshauses*, welches vom *Zucht-* und *Besserungshause*, wovon tiefer unten, wohl zu unterscheiden ist.) Theils wird auf diese Weise dem Gesetze des gleichen Verlustes genug gethan; theils ist die Strafe von der Art, daſs man, wenn nur die Policei so eingerichtet ist, daſs die Verborgenheit des Verbrechers nicht zu hoffen sey, wohl darauf rechnen kann, es werde jeder durch die Androhung derselben vom Vergehen zurückgehalten werden.

Formaliter böser Wille, oder ein unmittelbares Staatsverbrechen, machen es schlechterdings unmöglich, daſs bei seinen gegenwärtigen Gesinnungen der Verbrecher länger in der Gesellschaft geduldet werde. Gegen ihn ist die Strafe der Ausschliessung schlechterdings nothwendig, und durch das Rechtsgesez, so wie durch den Zweck des Staats, schon ausgesprochen.

Aber

Aber es ist nicht schlechterdings nothwendig, daſs der Verbrecher in diesen Gesinnungen *verharre*. Es ist sonach wohl möglich, daſs ein zweiter Vertrag über die Abbüſsung, der für die Gegenwart ohne allen Zweifel für rechtlich zu erkennenden Ausschliessung errichtet werde, des Inhalts: Alle versprechen Allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden; und, was in diesem Vertrage mit liegt, sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich aufzunehmen. — Ein solcher Vertrag ist willkührlich, und wohlthätig: aber er kommt allen zu Statten, und der Verbrecher erhält sonach durch ihn ein *Recht*, auf den Versuch der Besserung.

Zuförderst, die Strafe, welche diesem Vertrage zufolge aufgelegt wird, ist eine Abbüſsung der gänzlichen Ausschliessung, also eine Rechtswohlthat für den Verbrecher. Aber man kann auf sein Recht Verzicht thun; und es steht bei *jedem, was er für Wohlthat halten wolle, und was nicht*: er kundigt sich dadurch selbst an, als einen unverbesserlichen Bösewicht, der die Zucht verschmäht, und ist ohne weiteres auszustoſsen. Man glaube nicht, daſs dadurch ein Weg eröfnet werde, um der Strafe zu entgehen, und daſs durch die Verstattung dieser Wahl, der Zweck des Gesetzes, vom Verbrechen abzuschrecken, vereitelt werde. Wenn der Staat vernünftig, und auch die benachbarten Staaten vernünftig eingerichtet sind, so ist die Ausschliessung vom Staate das schrecklichste Schicksal, welches dem Menschen begegnen kann, wie sich dies unten näher zeigen wird; und es ist nicht zu erwarten, daſs jemand sie wähle, oder, bei der Versuchung zum Verbrechen sich damit beruhige, daſs er, falls sein Vergehen entdeckt werden sollte, sie wählen werde. — (Es ist dies auch bei der Strafe des gleichen Verlustes anzumerken, daſs der Schuldige sich ihr frei unterwerfen müſse, da sie gleichfalls eine Rechtswohlthat ist. Aber es ist in diesem Falle gar nicht anzunehmen, daſs jemand den Verlust des Ganzen, der mit der Ausschliessung unmittelbar verknüpft ist, für den Verlust eines Theils wählen werde.)

Ferner, es war von *Besserung* die Rede in diesem Vertrage. Keineswegges von *moralischer* der innern Gesinnungen. Denn darüber ist kein Mensch der Richter des andern, sondern lediglich von *politischer*, der Sitten und Maximen für das wirkliche Handeln. So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische, Liebe sein selbst um sein selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person, und seines Eigenthums; und der Staat kann ohne alles Bedenken als sein Grundgesez annehmen: liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen. Diese über alles gehende Liebe für sich selbst, wird in der Hand des Strafgesetzes eben das Mittel, den Bürger zu nöthigen, daſs er die Rechte andrer ungekränkt lasse, indem jeder, was er dem andern übels zufügt, sich selbst zufügt. Diese Sorge für die eigene Sicherheit ist es, welche den Menschen in den Staat trieb, und wer sie aufgiebt, hat keinen Grund in ihm zu bleiben. Sie allein ist es, durch welche jeder dem Staate die erfoderliche

derliche Garantie giebt, und bei welcher allein der Staat ihn festhält. Wer sie nicht hat, auf den verliert das Gesez alle Wirksamkeit. Man entledigt sich derselben auf zweierlei Art: entweder, daſs man sich über sie erhebe durch reine Moralität, sein empirisches Selbst, in dem Entzwecke der gesammten Vernunft vergesse; dann hat das Strafgesez nichts zu bestimmen, indem die politische Gerechtigkeit, als Pflicht, von selbst erfolgt: oder dadurch, daſs man unter ihr zurückbleibt, und sein eignes Wohl für nichts achtet, aus Rohheit und Verwilderung. Dann kann das Strafgesez nicht bestimmen, und ein solcher Mensch ist des Lebens unter andern schlechthin unfähig. Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für seine eigene Sicherheit. —

Wer um des Schadens willen geschadet hat, hat ausser der inneren Bosheit, darüber der Staat nicht Richter ist, eine Wildheit der Sitten, und eine ungewöhnliche Sorglosigkeit für sich selbst gezeigt. Wenn nur an die Stelle jener Wildheit Sanftheit und Milde träte, wenn der Schuldige nur erst anfinge für seine eigene Sicherheit Sorge zu tragen, wozu ihn die langwierige Strafe und die mancherlei Uebel derselben wohl treiben werden, so kann er wieder in die Gesellschaft gelassen werden. Derselbe Fall ist es bei demjenigen, der gewaltsam des andern Gut oder Leib angefallen hat. Er ist wild, und unbändig. Bei dem ersten kommt noch hinzu die ungezähmte Begierde nach des andern Gute. Er lerne nur sein eignes lieben, und schätzen, und seinen Sinn auf die Bewahrung desselben richten. Ein guter ordentlicher Wirth ist nie ein Dieb, oder Räuber; nur der liederliche Wirth wird es. — Der Rebell kann oft ein gutmüthiger nur verirrter Schwärmer seyn. Er berichtige seine Begriffe, lerne die Wohlthat der bürgerlichen Verfassung überhaupt, und insbesondre der in seinem Staate kennen, und dann wird er vielleicht einer der trefflichsten Bürger werden. — Der Hochverräther allein hat ehr- und treulos zugleich gehandelt; das Zutrauen des Volks für ein öffentliches Amt kann er nie wieder erhalten. Er ist an Macht und Befehlen gewöhnt, und wird nicht leicht mit einer bescheidenen Dunkelheit, und einem kleinen Privatgeschäfte sich begnügen wollen. Aber es käme darauf an, ob man seinen Sinn so weit herunterstimmen könnte. Dies mag schwer seyn: aber wer wollte die absolute Unmöglichkeit desselben behaupten. (Dionys wurde Schulmeister zu Corinth.) Die Hauptregel dabei ist, daſs man an ihrer Besserung nicht verzweifle, und sie selbst nicht verzweifeln mache; ferner, daſs sie noch eine gewisse Zufriedenheit mit ihrem Zustande, und die Hofnung des bessern beibehalten. Beides wird unter andern dadurch befördert, daſs sie ihn selbst mit Freiheit statt der Ausschliessung gewählt haben; sich selbst die Aufgabe der Besserung gegeben haben. Sie werden sich selbst vertrauen, weil ihnen ja der Staat vertraut.

Diese Besserungsanstalten nun müssen nur auch zweckmäſsig eingerichtet seyn. Zuvörderst, von der Gesellschaft wirklich abgeschieden; nach dem Geiste des Gesetzes. Für allen Schaden, den diese aus der Gesellschaft vorläufig ausgeschlossenen anrichten, hat

der

der Staat schwere Verantwortung. Also, sie haben insofern ihre Freiheit völlig verloren. Aber wer ſich bessern soll, muſs frei seyn: und über wessen Besserung man urtheilen ſoll, der muſs gleichfalls frei seyn. Es ist also eine Hauptmaxime: diese Menschen müssen innerhalb der nothwendigen Begrenzung frei seyn, und unter sich in Gesellschaft leben. — Nichts für sie ohne Arbeit. Es würde der gröſste Fehler dieser Einrichtungen seyn, wenn den Gefangenen ihre Bedürfnisse gereicht würden, ob sie arbeiteten oder nicht; und der Müssiggang etwa durch die herabwürdigendste Behandlung, durch Schläge, nicht aber durch seine natürliche Folge, durch Mangel, bestraft würde. Ferner, aller Ertrag ihrer Arbeit, nach Abzug ihres Unterhalts muſs ihnen zu eigen verbleiben. So ist ihnen auch ihr Eigenthum im Staate, wenn sie welches haben, aufzuheben, und indeſs in die Vormundschaft des Staats zu nehmen, so daſs sie es wissen. Es soll Liebe der Ordnung, der Arbeit, des Eigenthums entstehen, wie könnte dies, wenn Ordnung und Arbeit ihnen nichts nuzt, und sie kein Eigenthum erwerben können. Sie müssen unter Aufſicht stehen, und auch nicht darunter stehen. So lange sie nicht gegen das Gesez handeln, muſs die Aufſicht nicht bemerkbar seyn; sobald sie sich dagegen vergehen, muſs die Strafe der Vergehung auf dem Fuſse nachfolgen.

(Man bediene sich dazu abgelegner Gegenden, unbewohnter Inseln, und Küsten, wenn der Staat ein seefahrender ist. Und giebt es nicht auch auf groſsen Flüssen im festen Lande dergleichen Inseln? Der

Staat,

Staat, der dabei den Kostenaufwand scheute, verdiente keiner Antwort. Worzu sind denn die Einkünfte des Staats, wenn sie nicht für dergleichen Zwecke sind? Auch würde der Aufwand, wenn sie nur zweckmäſsig eingerichtet sind, und jede Person mit dem beschäftigt wird, was sie gelernt hat, nicht sogar groſs seyn. Wer sich ernähren konnte, da er allein lebte, wird es ja noch viel eher können, wo eine Menge Menschen zusammen leben; und es wird dann auch noch etwas für die Kosten der Aufsicht abfallen. Freilich, wenn bei dergleichen Anstalten Veruntreuungen über Veruntreuungen Statt finden, dann werden sie kostbar.)

Der Zweck, und die Bedingung, daſs der Staat die Schuldigen noch erhält, ist die *Besserung*. Sie müssen demnach sich auch wirklich bessern, oder das Bedingte, die Geduld des Staats, fällt weg. Es würde sehr zweckmäſsig seyn, wenn der Verbrecher sich selbst, nach Maasgabe seiner Verdorbenheit, die Zeit bestimmen dürfte, binnen welcher er gebessert seyn wollte; doch mit dem Vorbehalte, daſs es ihm etwa späterhin frei stünde, sie nach einem gewissen Maaſsstabe zu verlängern. Allen aber muſs nach Befinden der Umstände ein peremtorischer Termin der Besserung gesezt seyn. Es ist, wie schon oben ist eingeschärft worden, nicht von sittlicher, sondern lediglich von politischer Besserung die Rede, und es entscheiden hier nicht Worte, sondern Thaten. Und da kann es denn, bei der beschriebenen Einrichtung, besonders wenn bei dem Anscheine der Besserung die Strenge der Aufsicht allmählig nachlieſse, damit die wah-

ren

ren Gesinnungen des Züchtlings sich freier entwickeln könnten, nicht schwer seyn, zu entscheiden, ob Liebe zum Fleiſse und zur Ordnung, an die Stelle der Liederlichkeit, sanfter Sinn an die Stelle der Wildheit getreten sey. Es versteht sich, daſs die zu dieser Beurtheilung verordnete, verständige und gewissenhafte Männer seyen, welche für das künftige Leben dieser Personen verantwortlich zu machen sind.

Die gebesserten kehren in die Gesellschaft zurück, und werden völlig wieder in ihren vorigen Stand eingesezt. Sie sind durch die Strafe, und durch die erfolgte Besserung mit der Gesellſchaft vollkommen ausgesöhnt. Wenn man nur diese Anstalten als wirkliche Besserungsmittel, und nicht bloſs als Strafe betrachtete, und nicht etwa die nur für eine Zeitlang aufbehaltenen und im Grunde durch zweckwidrige Behandlung verschlimmerten, sondern nur die wirklich gebesserten wieder in die Gesellschaft zurüklieſse, so würde auch in der öffentlichen Meinung kein Mistrauen gegen sie, sondern vielmehr Zutrauen, Statt finden.

Die binnen des peremtorischen Termins nicht gebesserten, werden als unverbesserlich ausgeschlossen von der Gesellschaft.

Diese Anstalt soll zugleich Strafe seyn, und als solche vom Vergehen abschrecken. Der Verlust der Freiheit, die Abſonderung von der Gesellschaft, die strenge Aufsicht, alles ist dem, der jezt frei ist, fürchterlich genug: nichts verhindert überdem, daſs denen, die drauſsen sind, das Schicksal der

Züchtlinge noch härter vorgestellt werde, als es wirklich ist, und daſs Unterscheidungen mit ihnen vorgenommen werden, die andere schrecken, ohne an sich ein Uebel zu seyn, und die Gemüther zu verwildern: z. B. ausgezeichnete Kleidung, eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert. Der Züchtling gewöhnt sich daran, und bei dem, der drauſsen ist, macht es den gehörigen Eindruck.

V.) Das einzige Verbrechen, bei welchem selbst die Bemühung, den Verbrecher zu bessern, nicht Statt findet, und gegen welches sonach ohne weiteres mit absoluter Ausschliessung zu verfahren ist, ist *absichtlicher vorbedachter* Mord, (nicht etwa ein solcher der aus einer andern Gewaltthätigkeit zufälliger Weise erfolgte.) Der Grund davon ist dieser: wer gemordet hat, von dem ist zu besorgen, daſs er auch wohl wieder morden könne. Aber der Staat hat das Recht nicht jemanden zu nöthigen, sein Leben in Gefahr zu setzen. Er könnte sonach keinen zwingen, die Aufsicht über einen Mörder zu übernehmen, der doch, um sich bessern zu können, eine gewisse Freiheit haben müſste; und eben so wenig die andern für die Besserung aufbewahrten zwingen, einen Mörder unter sich zu dulden.

(Ich habe gesagt: der Staat habe nicht das Recht jemanden zu *nöthigen*, sein Leben in Gefahr zu setzen. Aber jeder hat das Recht, dasselbe freiwillig in Gefahr zu begeben. Wenn nun etwa Gesellschaften, und milde Stiftungen vorhanden wären, die es auf jede Gefahr auch mit dem Mörder auf sich nehmen wollten, den Versuch seiner Besserung zu wagen, so müſste ihnen dies verstattet werden; falls nur die Behältnisse der Mörder so verwahrt werden könnten, daſs man gegen ihre Entweichung gesichert wäre. Es ist, aus Gründen, die sich tiefer unten zeigen werden, zu wünschen, daſs es dergleichen Gesellschaften gebe.)

Was ist nun mit denen zu thun, welche absolut ausgeschlossen werden vom Staate, es sey ohne vorläufige Probe der Besserung, weil sie Mörder sind, oder weil sie sich dieser Probe nicht unterwerfen wollten, oder es sey nach mislungener Probe? Dies ist bei weitem die wichtigste Untersuchung in der Theorie der Strafen. Wir hoffen durch sie einer Menge Verwirrungen ein Ende zu machen; und werden nicht, wie es gebräuchlich ist, bloſs sagen, sondern erweisen.

a) Die Erklärung der Rechtslosigkeit ist das höchste, was der Staat als solcher, gegen irgend ein vernünftiges Wesen verfügen kann. Denn der Staat ist Staat für jeden Einzelnen durch den Vertrag. Er kann nichts weiter thun, als den Vertrag für aufgehoben erklären. Beide, der Staat und der Einzelne, sind von nun an, da es, ohne diesen Vertrag, gar kein Rechtsverhältniſs für sie giebt, einander gar nichts mehr; sie sind ohne alles Verhältniſs, sie sind für einander vernichtet. Was der Staat darüber hinaus noch thut, dazu hat er aus dem Vertrage kein Recht, und da es ausser demselben, gar kein positives, bestimmtes, und bestimmbares Recht giebt, überhaupt kein Recht.

b) Was aber erfolgt denn aus der Erklärung der Rechtslosigkeit? Die völlig willkührliche Behandlung des Verurtheilten: nicht, daſs man ein *Recht dazu habe*, sondern, daſs auch *kein Recht dagegen ist*; also der Verurtheilte wird erklärt für eine Sache, für ein Stük Vieh. — Man kan nicht sagen: ich habe in Beziehung auf das Thier (aber wohl in Beziehung auf die übrigen Bürger im Staate) ein Recht, dieses Thier zu schlachten; aber eben so wenig; ich habe das Recht nicht. Es ist hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, sondern vom physischen Vermögen. Von dem bloſs *negativen* Satze: es giebt keinen Grund dagegen, ist noch sehr weit zu dem *positiven*: es giebt einen Grund dafür. — So verhält es sich mit dem aus dem Staate absolut ausgeschlossenen. Es läſst sich gar kein Grund aus dem (*äuſsern*) *Rechte* anführen, warum ihn nicht, der erste der beste, dem es einfällt, ergreifen, willkührlich martern und tödten sollte; aber auch keiner dafür.

c) Wird es jemand thun, und wenn es doch einer thäte; was würde erfolgen? Eine Ahndung des Staates nicht; denn der Verurtheilte hat kein Recht; aber die Verachtung aller Menschen, die Ehrlosigkeit. Wer ein Thier zur Lust martert, oder ohne den Zweck eines Vortheils tödtet, wird verachtet, als ein unmenslicher Barbar, geflohen und verabscheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der sich an einem Wesen, das doch immer menschliches Angesicht trägt, so verginge. Man unterläſst es sonach nicht, wegen eines Rechts des andern, sondern aus Achtung gegen sich selbst, und seine Mitmenschen. (Von der moralischen Ansicht dieser That ist hier noch gar nicht die Rede, sondern lediglich von ihren Folgen in der Gesellschaft.)

d) Wie verhält es sich in dieser Rücksicht mit dem Staate? Zuförderst ist der Staat in Beziehung auf den Verurtheilten, gar nicht mehr Staat, er ist ihm nichts mehr. Dann — alle Abbüſsungen gründen sich auf einen gegenseitigen Vertrag. Der Staat hat von seiner Seite das Recht, diese Buſse aufzulegen; der Uebertreter des Gesetzes von der seinigen das Recht, zu verlangen, daſs man ihn nicht härter bestrafe. Die Ausschliessung aber gründet sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern umgekehrt auf die Nullität desselben. Ueber diese hinaus sind beide Partheien einander nichts mehr, und wenn der Staat den Verbrecher tödtet, so thut er das nicht, *als Staat*, *sondern als stärkere physische* Macht, als bloſse Naturgewalt. — Der Staat hat die gleichen Gründe, die Tödtung zu unterlassen, welche die Privatperson hat; nicht das Recht des Rechtslosen, der keines hat, sondern die Achtung vor sich selbst, vor seinen Bürgern und vor andern Staaten.

Doch giebt es einen möglichen Grund, der den Staat bewegen kann, den Verbrecher zu tödten; der, daſs er sich *nur* auf diese Weise vor ihm schützen könne. Da gar kein Grund dagegen ist, so entscheidet dieser dafür. Der Verbrecher ist dann ein schädliches Thier, das niedergeschossen, ein ausreissender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird. —

Sein Tod ist gar nicht Strafe, sondern nur Sicherungsmittel. Dies giebt uns die ganze Theorie der Todesstrafen. Der Staat als solcher, als Richter, tödtet nicht, er hebt bloſs den Vertrag auf, und dies ist seine öffentliche Handlung. Wenn er hintennach noch tödtet, so geschieht dies nicht durch die richterliche Gewalt, sondern es geschieht durch die Policei. Der Gerichtete ist für die Gesezgebung vernichtet, er fällt der Policei anheim. Es geschieht nicht zufolge eines positiven Rechtes, sondern aus Noth. Was nur die Noth entschuldigt, ist nichts ehrenvolles; es muſs daher, wie alles unehrbare, und doch nothwendige mit Schaam und in Geheim geschehen. — Werde der Missethäter im Gefängnisse erdrosselt, oder enthauptet! Durch Zerreissung des Vertrags, (der durch das Brechen des Stabes sehr passend bezeichnet wird) ist er schon bürgerlich todt, und aus dem Andenken der Bürger vernichtet. Was mit dem physischen Menschen vorgenommen werde, geht dem Bürger nichts weiter an. Daſs keiner getödtet werden dürfe, vor Aufhebung des Bürgervertrags, versteht sich ohnedies.

(Was kann die Vernunft sagen zu dem Gepränge, das bei Hinrichtungen getrieben wird; oder darzu, daſs man die Leiber der Hingerichteten aufhängt, auf das Rad flicht, u. d. gl., — so wie die Wilden die Kopfhäute ihrer erschlagenen Feinde um sich herum aufhängen?)

Der Tod des Verbrechers ist etwas zufälliges, kann daher im Gesetze gar nicht angekündigt werden; aber

aber die Ausschliessung vom Staate wird angekündigt. Es liegt in der Natur der Sache, daſs der Tod gar wohl auf sie folgen könne. Darum geschieht die erstere nothwendig öffentlich zur Erfüllung des Gesetzes; aber nur sie. —

Die Todesstrafen durch Martern schärfen ist Barbarei. Der Staat wird dann ein wilder, schadenfroher rachewüthender Feind, der seinen Feind vorher noch recht quält, damit er den Tod fühle (ut mori se sentiat.)

(Es ist zuweilen nöthig, der Vernunft durch Erfahrungen Gehör zu verschaffen. Hier ist eine sehr bekannte. In der Römischen Republik wurde dem, der das Leben (im Staate) verwirkt hatte, (capitis damnato) das Exilium verstattet. Nur wenn Gefahr von ihm zu befürchten war, wie bei den Mitverschwornen des Catilina, erlaubten sich die Römer, ihn zu tödten; aber nicht öffentlich, sondern im Gefängnisse. Nicht um dieser Hinrichtung willen an sich, sondern weil dabei gegen die gesezliche Form der Prozeſs der Verschwornen im Senate entschieden, nicht aber an das Volksgericht gebracht worden, wurde der Consul Cicero in das Exilium geschickt; und insofern mit vollem Rechte.)

c) Es ist noch ein Umstand zu bedenken, bei der Tödtung des Verbrechers, welchen wir hier, ohnerachtet es eigentlich keine juridische Ansicht ist, dennoch nicht übergehen können. Es ist nemlich nach dem Sittengesez in jedem Falle schlechthin verboten,

absicht-

absichtlich zu tödten, (nicht etwa das Leben des andern um irgend eines durch die Vernunft gebotenen Zwecks willen nur *in Gefahr zu bringen.*) Jeder Mensch ist anzusehen, als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes. Keiner kann den Glauben, daſs der andere, so verderbt er auch gegenwärtig seyn möge, doch noch gebessert werden könne, aufgeben, ohne seinen eigenen durch die Vernunft ihm als nothwendig aufgestellten Zweck aufzugeben. Der strenge Beweiſs dieser Behauptung, wird da, wo es zu fodern ist, in einem Moralsysteme, geführt werden. Die Privatperson darf sonach nie tödten; eher muſs sie ihr eignes Leben in Gefahr setzen. So nicht der Staat, hier als Policeigewalt; der als solcher gar keine moralische, sondern eine juridische Person ist. Der Regent darf allerdings, und er kann in gewissen Fällen, moralisch verbunden seyn, seine eigene Person, als Mensch, in Gefahr zu setzen, aber nicht das Leben anderer, oder gar des Staats, d. i. das Leben, die Sicherheit, und die rechtliche Verfassung Aller.

f) Die Hinrichtung unverbesserlicher Bösewichter ist daher immer ein Uebel, obgleich ein nothwendiges, und es ist daher eine Aufgabe für den Staat, sie unnöthig zu machen. — Was soll nun derselbe mit den verurtheilten Verbrechern thun, wenn er sie nicht tödten soll? Ewige Gefangenschaft ist für den Staat selbst lästig, und wie könnte er denn die Bürger, als solche, verbinden, die Kosten derselben, die für keinen ihrer möglichen Zwecke verwendet werden, da ja keine Besserung und Wiederaufnahme in den Staat zu hoffen ist, zu tragen? Es bleibt nichts übrig,

als

als ewige Landesverweisung — nicht Deportation; diese ist ein Zuchtmittel, und über die Deportirten behält der Staat die Aufsicht. Ist zu befürchten, daſs der Verbrecher wiederkomme, so brandmarke man ihn, so wenig schmerzhaft als möglich; denn der Staat muſs nicht das Ansehen eines Quälers haben, (wie er sich dasselbe z. B. auch durch den mit der Landesverweisung verknüpften Staupenschlag giebt) aber unauslöschlich. Auch dies ist nicht Strafe, sondern Sicherungsmittel und fällt der Policei anheim.

Was soll mit dem so gebrandmarkten, und aus dem Staate gestoſsenen werden? so fragt nicht der Bürger, sondern der Mensch. Ziehe er in eine Wildniſs, lebe er unter Thieren; dies ist durch Zufall Menschen begegnet, die keine Verbrecher waren, und jeder, der in der hier aufgestellten Verfassung das Brandmal erhält, ist ein unverbesserlicher.

Anmerkung. Gegen diese Theorie der Strafen überhaupt, und insbesondere der Todesstrafen wird ein absolutes Strafrecht *) aufgestellt, nach welchem die

---

*) Auch der beliebte Herr *Jacob* hat in seiner philosophischen Rechtslehre dem groſsen, doch nicht infallibeln Manne, auf welchen ich oben Rücksicht nehme, schon viele Jahre zum Voraus beigestimmt. Er sieht zwar wohl ein, und weiſs ohne Zweifel selbst am Besten, mit wie vielen Schwierigkeiten diese Theorie zu kämpfen haben werde, kann ihr aber dennoch seinen Beifall nicht entziehen, und hoft, daſs sie mit der Zeit wohl noch werde wahr werden. Diese Zeit ist nun eben gekommen

die richterliche Strafe nicht als Mittel sondern selbst als Zweck betrachtet werden, und sich auf einen unerforschlichen kategorischen Imperativ gründen soll. Da man in dieser Theorie wegen der vorgeschüzten Unerforschlichkeit sich des Beweises seiner Behauptungen überheben kann, hat man gut, diejenigen welche anders denken, der Empfindelei, und einer *affectirten* Humanität zu bezüchtigen, und sie kurz und gut Sophisten und Rechtsverdreher zu nennen; ganz gegen die gerühmte und mit Recht zu fodernde Gleichheit (*der Gründe*) und Freiheit, (seine mit *Gründen unterstützte* Meinungen vorzutragen,) auf dem Gebiete der Philosophie. Die einzige hervorragende Seite dieses Systems, bei welcher man dasselbe anfassen könne, scheint mir diese: „Man hat nie gehört, „sagt man, daſs ein wegen Mords zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, daſs ihm damit zu viel „und unrecht geschähe; jeder würde ihm ins Gesicht „lachen, wenn er sich dessen äusserte." Dies ist, bloſs das ins Gesicht lachen abgerechnet, so wahr, daſs, wenn ein mit einer Blutschuld Behafteter selbst von einer an sich ganz ungerechten, und von der Verschuldung nichts wissenden Gewalt ermordet würde, der Schuldige selbst, wenn er sich dabei seines Vergehens erinnerte, und jeder, der darum wüſste, würde urtheilen müssen, daſs ihm daran gar nicht Unrecht geschähe. Es ist völlig wahr, daſs wir genöthigt sind, zu urtheilen, in einer moralischen Weltordnung, unter einem allwissenden Richter nach moralischen Gesetzen geschehe dem, der nach *dem* Gesetze behandelt wird, das er selbst aufstellte, gar nicht Unrecht; und dieses den Menschen sich aufdringende Urtheil

gründet

gründet sich auf einen kategorischen Imperativ. Es ist sonach darüber gar kein Streit, ob *dem Mörder* unrecht geschehe, wenn er das Leben wieder auf eine gewaltsame Weise verlieren muſs. Es war die ganz andere Frage zu beantworten, woher denn irgend einem Sterblichen das Recht dieser moralischen Weltregierung, das Recht, dem Verbrecher sein Recht anzuthun, kommen solle; und diese lediglich juridische Frage hatte der edle *Beccaria* im Sinne; welchem ohne Zweifel jenes moralische Urtheil nicht unbekannt war. Wer dem weltlichen Oberherrn dieses Recht zuschreibt, der ist allerdings, wie in demselben Systeme geschieht, genöthigt, den Rechtstitel desselben für *unerforschlich* auszugeben, und seine Gewalt von Gott abzuleiten, ihn für den sichtbaren Statthalter desselben, und alle Regierung für Theokratie zu halten. Denn in der jüdischen Theokratie war der Satz: Wer Blut vergieſst, des Blut soll wieder vergossen werden, Aug um Auge, Zahn um Zahn, völlig an seinem Orte. Diese Prämisse nur wäre erst zu erweisen gewesen.

Nun passen überdies dergleichen Behauptungen gar nicht in ein Rechtssystem, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird, und in welchem der Gesetzgeber nicht zugleich der Regent seyn kann; man muſs sonach glauben, daſs dieselben Fragmente einer sehr alten Bearbeitung sind, die sich durch einen bloſsen Zufall hieher verloren haben.

VI.) Wer den andern an seiner Ehre unschuldig und boshafter Weise angreift, verliert selbst die seinige, der Natur der Sache nach, denn er macht sich alles Zutrauens anderer unfähig. — Da der Staat dem unschuldig angegriffenen ohnedies Ersaz schuldig ist, so macht er das Factum öffentlich bekannt, und läſst, wie billig, der Meinung des Publikums freien Lauf.

Pranger und Schandsäule sind Mittel, die Aufmerksamkeit des Publikums zu schärfen, und die Schande ihm zu versinnlichen. — Sie müssen so wenig, als möglich, schmerzhaft seyn — (wie z. B. die Trille es ist;) und sind Strafen für sich, und mit andern Strafen nicht zu verbinden, wenn nicht der Natur der Sache nach Ehrlosigkeit auf das Verbrechen folgt. Der zu bessernde wird nicht ehrlos; der auszuschliessende fragt nicht nach Ehre, denn er kommt ja ausser den Staat. Nur wo die Natur des Verbrechens es mit sich bringt, ist die Strafe der Ehrlosigkeit hinzuzufügen, z. B. bei Hausdieberei.

VII.) Schadenersaz muſs immer geleistet werden. Der Beschädigte hält sich unmittelbar an den Staat, der ihm im Bürgervertrage gegen alle Beschädigungen Bürge ward; der Staat an den Verbrecher, so lange derselbe noch etwas hat. Es ist daraus klar, daſs der Beschädigte nicht etwa die Kosten der Untersuchung zu tragen habe. Wofür giebt er denn seine regelmäſsigen Abgaben? An den Verbrecher kann sich der Staat halten. Mit der absoluten Ausschliessung ist ohnedies die Confiscation des ganzen Vermögens verbunden.

Der an seinem Leibe und seiner Gesundheit beschädigte muſs sehr wohl verpflegt werden, auf Kosten

sten des Staats. Es ist die kleinste, aber einzig mögliche Entschädigung, die man ihm für seinen unersetzbaren Verlust geben kann.

VIII.) Es giebt, wie wir gesehen haben, überhaupt zwei ganz verschiedene Arten der Strafen, solche, die sich auf einen Vertrag, und eine solche, die sich auf die absolute Nullität des Vertrags gründet. Es ist ohne weiteres klar, dafs der Bürger verbunden sey, sich den ersten ohne Zwang zu unterwerfen, da sie in einer gewissen andern Rücksicht auch seine Rechte sind, auch dafs er zu dieser freiwilligen Unterwerfung gar füglich genöthigt werden könne, da ja härtere Strafen möglich sind, und er noch immerfort alles sein noch nicht verwirktes Eigenthum als Unterpfand seiner Unterwürfigkeit einsezt. Er mufs sich der Untersuchung freiwillig stellen, und er kann gestraft werden, wenn er es nicht thut. Es ist sonach gar kein Grund vorhanden, sich seiner Person zu bemächtigen.

Dagegen kann der Schuldige kein Unterpfand geben, wenn sich seine That entweder zur absoluten Ausschliessung von der Gesellschaft, oder zur einstweiligen im Besserungshause qualificiret; weil er im ersten Falle alle seine Rechte kategorisch, im zweiten problematisch (auf den Fall, dafs er sich nicht bessere) verloren hat. Hier sonach mufs sich der Staat der Person des Schuldigen bemächtigen. — Das Zwangsrecht des Staates hebt an beim relativen Eigenthum; es geht, wenn das-

dasselbe zur Genugthuung nicht hinlänglich ist, fort zum absoluten, und bricht, wenn der Schuldige nicht gutwillig entrichtet, was er soll, ein in das Haus, und hält sich endlich, wenn auch dieses verwirkt ist, an die Person.

Dritter

Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Ueber die Konstitution.

§. 21.

1. *Regulativer Saz.* Diejenige Wissenschaft, welche es mit einem besondern, durch zufällige Merkmale (empirisch) bestimmten Staate zu thun hat; und betrachtet, wie das Rechtsgesez in ihm sich am füglichsten realisiren lasse, heiſst *Politik.* Alle Fragen derselben haben mit unserer Wissenschaft, der Rechtslehre, welche rein a priori ist, nichts zu thun, und müssen davon sorgfällig abgehalten werden.

Von dieser Art sind alle Fragen, die man über die besondere Bestimmung der Einen, einzig rechtmäſsigen Konstitution aufwerfen kann. Dies kommt daher; der von uns aufgestellte Begriff einer Konstitution vollendet die Lösung der Aufgabe der reinen Vernunft: wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich? Mit ihm ist sonach die Wissenschaft geschlossen. So ist die Konstitution a priori bestimmt. Soll sie nun weiter bestimmt werden, so könnte dies nur durch empirische Data geschehen. Wir zeigen die möglichen Fragen einzeln an, und beweisen, daſs ihre Beantwortung auf die zufällige Lage der Völker sich gründet.

a) Das erste, was in der Lehre von der Konstitution erwiesen wurde, war der Saz; daſs die Staatsgewalt nothwendig übertragen werden müsse, keinesweges aber in den Händen der Gemeine verbleiben könne. Es entsteht hierbei zuförderst die Frage: ob sie Einem oder Mehrern übertragen werden solle; (die Frage über die Forma regiminis, wie sie Kant in der Schrift *zum ewigen Frieden* nennt,) ob der Staat in Beziehung auf die Personen der Gewalthaber eine Monokratie, oder Aristokratie seyn solle. Denn die Demokratie ist in dieser Bedeutung unzulässig.

Beide Regierungsformen sind rechtmäſsig; zwischen ihnen zu wählen ist sonach Sache der Klugheit. Daſs ich den Entscheidungsgrund im Kurzen angebe; von Mehrern, die ihre Meinung untereinander gegenseitig modificiren, ist mehr Weisheit zu erwarten, aber eben darum auch mehr Langsamkeit; auch wird, da jeder auf andere die Schuld schieben, und überhaupt durch die Mehrheit der Schuldigen sich gedeckt fühlen möchte, das Ephorat auf sie nicht so mächtig wirken. Ein immerwährender Präsident der Regierung kann etwa leichter irren, aber in seinen Händen ist die Gewalt wirksamer; und die Verantwortlichkeit, die lediglich auf seinem Haupte ruhet, wirkt auf ihn selbst stärker. Die Regierung hat also in dem lezten Falle mehr Kraft und Leben. Die Entscheidung dürfte daher dahin ausfallen, daſs, wo die Regierung gröſsere Kraft bedarf, theils wegen des noch nicht an strenge Gesezlichkeit gewöhnten Volks, und der Denkart der Nation überhaupt, theils wegen Recht- und Gesezlosigkeit in dem Verhältnisse zu andern Völkern, die Monokratie; wo aber die rechtsgemäſse Verfassung schon gewirkt, und den oben geschilderten Zustand hervorgebracht hat, daſs das Gesez durch

sein

sein bloſses inneres Gewicht wirke, die republikanische Verfaſsung vorzuziehen sey. Daſs, es sey einer, oder ein ganzes Corps der höchste Regent, alle untergeordnete Beamten durch diesen höchsten Regenten ernannt werden müssen, ist leicht einzusehen; und eben so, daſs sie lediglich seinen Befehlen und seinem Gerichte unterworfen sind. Denn nur die höchste Obrigkeit ist der Nation verantwortlich; und sie ist es nur überhaupt darüber, daſs Recht und Gerechtigkeit im Staate herrsche. Aber sie kann diese Verantwortlichkeit nicht übernehmen, wenn sie nicht die unumschränkte Wahl der Personen hat, durch die sie die Gerechtigkeit verwaltet, und wenn diese ihr nicht gänzlich unterworfen sind.

b) Eine zweite Frage ist, ob es besser sey, daſs das Volk seine mittelbaren Repräsentanten für die Person ernenne, (in der oben [S. 195 1. Theil] angegebenen rechtmäſsigen Demokratie) oder sie etwa durch die Repräsentanten selbst ernennen lasse, oder gar eine Erbfolge einführe. — In Absicht der Ephoren ist die Frage überhaupt und für alle Fälle schon oben aus absoluten Rechtsprincipien entschieden worden. Sie bleibt sonach nur in Absicht der Verwalter der exekutiven Gewalt übrig. Und da hängt denn die Beantwortung derselben von empirischen Thatsachen ab; hier insbesondere von dem Grade der Cultur des Volks, der nur durch eine schon vorhergegangene weise und gerechte Gesetzgebung zu erreichen ist. — Ein Volk, das seine Regenten selbst wählen soll, muſs schon sehr gebildet seyn; denn die Wahl muſs nach obigen Grundsätzen, *einstimmig* seyn, um gemeingültig seyn

zu

zu können; doch wird nur *relative* Einstimmigkeit erfodert; es ist also immer zu befürchten, daſs ein Theil der Minorität entweder ausgeschlossen, oder einen Regenten gegen ihren Willen erhalten werde. Aber alle Veranlassungen zu Entzweiungen und Partheien unter den Bürgern müssen durch die Konstitution abgeschnitten werden. So lange nun das Volk diesen hohen Grad der Cultur noch nicht hat, ist es besser, daſs auf einmal für immer auch das Wahlrecht veräussert werde, welches freilich nur durch absolute Einstimmigkeit geschehen kann, und eine feste Form der Regentenfolge für immer eingeführt werde. In der Republik mögen die Regenten sich selbst durch Wahl ergänzen; ist das Ephorat wirksam genug, so liegt ihnen alles daran, diese Wahl mit der höchsten Sorgfalt vorzunehmen. In der Monokratie läſst sich nicht füglich denken, wer den Monokraten wählen sollte, ausser dem Volke, das, wie gesagt, nicht wählen soll. Er könnte sonach gar nicht gewählt, sondern müſste durch die Geburt bestimmt werden. — Ueberdies hat die Erbfolge auch noch anderweitige Vortheile, die ihre Einführung rathsam machen, daſs z. B. der Fürst ganz vom Volke abgeschnitten, und ohne Privatbeziehungen mit demselben geboren werde und sterbe.

c) Es könnte die Frage entstehen über die Bedingung des mit den Verwaltern der exekutiven Gewalt zu schliessenden Uebertragungskontrakts; über die persönlichen Rechte, Freiheiten, Einkünfte, und die ihnen anzuweisenden Quellen der leztern. Aber diese Beurtheilung ist lediglich empirisch. Woher die Einkünfte für den öffentlichen Zweck, zu dem der Unterhalt

terhalt der Personen, die die Staatsgewalt in den Händen haben, allerdings mit gehört, hergenommen werden sollen, oder das *Princip der Finanzen*, ist schon oben angegeben, und bei vorkommenden Fällen angewendet worden. — Ieder hat beizutragen, nach dem Verhältnisse, als er des Schutzes bedarf; die schützende Macht muſs dem Bedürfnisse des Schutzes angemessen seyn; und so erhält man zugleich einen bestimmten Maasstab der Abgaben, die von den Staatsbürgern zu erheben sind — die Abgaben sind wandelbar, da das Bedürfniſs des Schutzes ohne Zweifel wandelbar ist. Der Regent kann nicht, inwiefern er die oberste Gewalt in den Händen behält, aber er könnte sehr wohl vor einem Volksgerichte zur Rechenschaft über die Verwaltung desselben, falls nemlich der Ephor ihn anklagte, angehalten werden; denn es gehört zum öffentlichen Rechte, daſs die Unterthanen nur für die Staatsbedürfnisse, und nicht für andre willkührliche Zwecke, Abgaben entrichten.

d) Es kann gefragt werden nach der *Gerichtsverfassung*. Es ist erwiesen, daſs die exekutive Gewalt zugleich den höchsten inappellablen Richterstuhl habe. Es ist aus dem obigen klar, daſs sie Unterrichter ernennen werde, welche in ihrem Namen das Recht sprächen, von welchen an die höchste Gewalt appelliret werden könne, und welche ihr verantwortlich sey. Es wäre sonach nur übrig die Frage über die *Form* der gerichtlichen Untersuchung, oder den *Proceſs*.

Die gerichtlichen Beweise werden geführt wie alle Beweise; und der Proceſs hat sonach zur Hauptquelle die Logik, und den gesunden Menschenverstand überhaupt. Wo einer Parthei der positive Beweiſs zukomme, und wo sie durch den negativen, daſs ihr nichts nachgewiesen werden könne, losgesprochen werde, ist, wo es nöthig war, bei der Materie der Rechtsfragen selbst, angemerkt worden. In der Regel hat der Kläger den positiven Beweiſs zu führen, selbst der Staat, wo er es ist; denn insofern ist er nicht Richter, sondern Parthei. Ob aber ein Beweiſs hinlänglich geführt sey, darüber ist er Richter.

Nur über den Beweiſs durch *Eidesablegung* ist manches zu bedenken. Entweder die Eidesleistung wird für nichts weiter gehalten, als für eine feierliche Versicherung, und die äussern Formalitäten dabei haben nur den Zweck, allen Leichtsinn abzuhalten, und die Menschen zur Aufmerksamkeit, und zum Nachdenken über die Wichtigkeit einer solchen Versicherung zu bringen; daſs demnach vorausgesezt werde, wer öffentlich die Unwahrheit zu betheuren fähig sey, werde eben sowohl einen falschen Eid schwören; oder man sezt voraus, daſs der Eid noch etwas mehr sey, denn eine feierliche Versicherung, und daſs dieselbe Person, die keinen Anstand nehmen würde, etwas unwahres öffentlich zu versichern, sich Bedenken machen würde, einen falschen Eid abzulegen. Im ersten Falle lieſse sich fragen, wie denn die andere Parthei, wenn der Streit eine Civilsache betrift, oder das ganze gemeine Wesen, wenn es eine öffentliche Angelegenheit ist, rechtlich verbunden werden könne, diese Versicherung zu glauben, und auf sie den Ausspruch des Richters ankommen zu lassen, da ja der Staat selbst auf das allgemeine Mistrauen sich gründet. Im zweiten Falle findet, ausser derselben Bedenklichkeit, die noch höhere Statt; was denn eigentlich vorausgesezt werden möge, das fähig seyn soll, den, der sich kein Bedenken macht, öffentlich die Unwahrheit zu betheuren, abzuhalten, dieselbe durch einen Eid zu bekräftigen. Da er die Verschuldung der bloſsen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, so muſs er glauben, daſs der Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches, unbegreifliches, und magisches Mittel sey, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwört. Dies ist nun ohne allen Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unmoralität rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er davon seine Sicherheit abhängig gemacht hat; welches widersinnig ist. Demnach läſst sich der Eid nur als eine feierliche Versicherung vorstellen; und er kann nicht Statt haben, ausser da, wo in einer Privatsache die eine Parthei es freiwillig auf diese Versicherung der andern ankommen lassen will. Volenti non fit injuria. In einer öffentlichen Angelegenheit kann er nie angewendet werden; denn der Regent kann dem gemeinen Wesen nichts von seinem Rechte vergeben. — Ist nur die Gesezgebung sorgfältig genug, so daſs sie nichts ohne öffentliche Sanktion abmachen läſst, was derselben bedarf; ist die Policei nur wachsam genug; hat nur der Richter nicht bloſs sein Formular im Kopfe, sondern

dern noch überdies gesunden Menschenverstand, so wird es des Eides nie bedürfen.

e) Ferner könnte die Frage entstehen, über die Art, das Volk zur Wahl der Ephoren, oder auch, nach Ankündigung des Interdicts, zum Gericht über die Verwalter der exekutiven Gewalt zu versammeln. Es ist in der ersten Absicht sogleich einzusehen, daſs die im Amte stehenden Ephoren, (ihre Zahl ist eine Frage der Politik, und wird bestimmt durch die Volksmenge, durch den Grad der Cultur und der angewöhnten Ordnung; ein höherer Grad derselben macht eine geringere Anzahl der Ephoren hinlänglich) die Wahl ankündigen, über sie wachen, die Stimmen sammeln, und das Resultat ziehen müssen; — es versteht sich, wie schon oben gesagt worden, ohne daſs sie die Wahl leiten, weil die neuen Ephoren ihre künftigen Richter sind, oder daſs das Anhalten um das Ephorat erlaubt sey. Zur Stimmensammlung beim Volksgericht müssen, da die Ephoren selbst Parthei sind, besondere Männer (Syndiks) vom Volke selbst und aus demselben für diesen Akt gewählt werden.

2.) Sonach bleibt uns für eine reine Rechtslehre keine weitere Untersuchung übrig, als die über die *Policei*, — das Wesen, die Pflichten, und die Grenzen derselben.

Zuförderst was ist die Policei? d. h. der Begriff derselben muſs deducirt werden. — Der Staat, als solcher steht mit den Unterthanen, als solchen, in einem gegenseitigen Vertrage, zufolge dessen es von beiden Seiten Rechte und Pflichten giebt. In den Fällen, da der Unterthan klagen kann, und klagen wird, ist das Verbindungsmittel zwischen beiden gefunden. Aber wir haben eine Menge Dinge aufgezeigt, über welche nicht geklagt wird, indem der Staat von Amtswegen über sie zu wachen hat. Es muſs sonach für diese Fälle ein besonderes Verbindungsmittel zwischen der exekutiven Gewalt und den Unterthanen geben, und dies eben ist die *Policei.* Durch diese wird der gegenseitige Einfluſs, die fortdauernde Wechselwirkung zwischen beiden erst möglich. Sie ist sonach eins der schlechthin nothwendigen Erfodernisse eines Staats, und die Lehre von ihr überhaupt, gehört in ein reines Naturrecht.

Der Staat steht in zweierlei Beziehungen gegen die Unterthanen; theils hat er gegen sie Pflichten, die des vertragsmäſsigen Schutzes; theils Rechte, sie zur Erfüllung ihrer Bürgerpflichten, und zum Gehorsam gegen die Gesetze anzuhalten. Die Fälle, in denen das eine oder das andere eintritt, giebt die Policei: sie ist Vermittlerin in beiden Beziehungen. Wie sich der Richterspruch zum positiven Gesetze verhält, in Beziehung auf den Bürger; so verhält sich zu diesem Gesetze die Policei in Beziehung auf die Obrigkeit. Sie giebt den Fall der Anwendung des Gesetzes.

Zuförderst von der durch die Policei auszuübenden *Schuzpflicht* des Staats. — Man dürfte glauben, was den Schuz anbelangt, wird jeder Bürger den Staat schon selbst erinnern, und dem vertragsmäſsigen

Schuz

Schuz fodern. Aber oft ist ein schon geschehener Schade unersezbar, und es ist mehr der Zweck des Staats die Verletzungen seiner Bürger zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu bestrafen. Die *Schuz-* und *Sicherheitsanstalten* sind der erste Zweig der Policei.

Ieder Bürger muſs im ganzen Gebiete des Staats, theils zufolge seines Rechts den Acker zu bauen, die Produkte aufzusuchen, Handel und Wandel zu treiben, oder, wenn er von allem diesen nichts thut, sein absolutes Vermögen nach Gefallen zu genieſsen, frei und sicher vor allem Unfalle hin und her gehen können. Ie mehrere Menschen an einem Orte zusammenkommen, desto wirksamer müssen die Schuzanstalten gegen die zu befürchtenden Anfälle seyn. Daher bewafnete Wachen und Patrouillen; auch auf den Landstraſsen, wenn sie unsicher sind. Es kommt diesen untergeordneten Staatsdienern keineswegs der Richterspruch zu, wohl aber, daſs sie die Verdächtigen einziehen. Sie selbst sind mit schwerer Strafe verantwortlich zu machen für alles Uebel, das innerhalb des Umkreises, der ihrer Obhut anbefohlen ist, sich zuträgt.

Zur Beschützung dieser Sicherheit des Lebens, und des Vermögens gehört die Aufsicht der Policei auf den *Straſsenbau*. Der Bürger hat das Recht gute Straſsen zu fodern, denn der Staat hat ihm die möglichst geschwinde und bequeme Ausführung seiner Geschäfte, oder wenn er auch nur zum Vergnügen reiste, den ihm selbst angenehmsten Genuſs seines rechtlich er-

worbe-

worbenen Eigenthums garantirt. Es gehört dahin die Anzeige der unsichern Oerter durch Warnungstafeln u. d. gl. Wenn ohne Warnung jemand in Schaden käme, so hätte er vom Staate Ersaz zu fodern; denn derselbe hat ihm seine Sicherheit, *bei allen durch das Gesez nicht verbotenen Handlungen* garantirt. Wer an die Warnung sich nicht kehrt, trägt den Schaden; doch ohne ausserdem noch strafbar zu seyn, weil jeder der eigne Herr seines Körpers ist. Es gehört dahin, die Anstellung geprüfter und durch den Staat approbirter Aerzte. — (Diese Approbation geschieht am schicklichsten durch die Medicinischen Fakultäten, als die competentesten Richter; und diese sind für diesen Akt anzusehen, als ein Regierungscollegium, so wie die Zünfte in der Prüfung ihrer Mitgenossen,) Aufsicht über die Apotheken. Pfuscherei und Quaksalberei, mufs verboten seyn, für *dem, der sie ausüben wollte; aber nicht dem, der sich derselben bedienen wollte,* wenn in einem Staate, wo das erstere verboten, welche aufzufinden sind; denn jeder ist Herr seines Lebens.

In Rücksicht des absoluten Eigenthums, hat die Policei gegen gewaltsamen Einbruch zu sichern, (durch nächtliche Patrouillen.) Es liegt ihr ob die Aufsicht gegen Feuersgefahr, die Anstalten zur schnellen Warnung und zum Feuerlöschen. Die Aufsicht auf den Wasserbau, und der Schuz gegen Ueberschwemmungen u. d. gl. Alles ist absolute Pflicht des Staats zufolge des Bürgervertrags; nicht etwa nur wohlthätige Anstalt.

Dies zuförderst in Absicht dessen, was der Staat *selbst* zu thun hat. Nun hat er ferner zufolge seiner Schuzpflicht das Recht den Bürgern gewisse Gesetze zu geben, die auf die Sicherung der Mitbürger vor Verletzungen, auf die Erleichterung der Aufſicht und die Entdeckung der Schuldigen abzielen. Sie heiſsen *Policeigesetze*: und unterscheiden sich von den eigentlichen Civilgesetzen dadurch, daſs die leztern die *wirkliche Verletzung* verbieten, die erstern aber darauf ausgehen, der *Möglichkeit* einer Verletzung vorzubeugen. Das Civilgesez verbietet Handlungen, welche an und für sich die Rechte anderer beeinträchtigen, Diebstahl, Raub, Angrif auf Leib und Leben u. d. gl. und solche Verbote findet denn wohl jeder gerecht. Das Policeigesez verbietet Handlungen, welche an und für sich keinem Menschen schaden, und völlig gleichgültig scheinen; die aber die Verletzung anderer leichter machen, und die Beschützung derselben durch den Staat, oder die Entdeckung der Schuldigen, erschweren. Ununterrichtete pflegen dergleichen Verbote, durch deren Nichtbeobachtung keiner verlezt wird, unbillig zu finden, und das Recht des Staats sie ergehen zu lassen, zu bezweifeln. (So wird, wenn man scharf nachsieht, die *akademische Freiheit* von vielen als *Befreiung von allen Policeigesetzen* gedacht; da doch allerdings auf Akademien eine Policei seyn sollte.) Aber das Recht und die Pflicht, dergleichen Gesetze zu geben, gehen aus der Policeigewalt des Staats klar hervor. Daſs ich die Sache durch ein Beispiel klärer mache: dadurch, daſs jemand bewafnet erscheint, geschieht ohne Zweifel keines Menschen Rechten einiger Eintrag; denn was kann das dem andern verschlagen, was ich an meinem Leibe trage? Aber es wird dadurch viel leichter, ihn zu verletzen, und deswegen würde, meiner Meinung nach, der Staat das vollkommene Recht haben, das Tragen aller Waffen, selbst den Besiz derselben im Hause zu untersagen; wenn er nur sicher seyn könnte, daſs keiner ſeiner Bürger in den Fall der Nothwehr kommen würde. (So war es in der römischen Republik verboten, in der Stadt bewafnet zu erscheinen; und der Feldherr, der die Ehre des Triumphs erwartete, muſste bis zum Tage seines feierlichen Einzugs vor der Stadt (ad urbem) bleiben, oder, wenn er dennoch eher in die Stadt wollte, die Waffen niederlegen, und auf die erwartete Ehre Verzicht thun.) Aber ganz sicher hat der Staat das Recht, den Besiz gewisser Waffen, z. B. der Windbuchsen, zu verbieten. Diese können nie zur Selbstvertheidigung nöthig seyn. Wer recht hat, warum sollte der den Schall scheuen? Es ist absolut ein Instrument für Meuchelmord. — Nun folgt gar nicht, daſs der, der es hätte, dasselbe wirklich zum Meuchelmord anwenden würde. Dieser ist durch das *Civilgesez* verboten. Aber der Meuchelmord ist dadurch leicht möglich, und für einen andern Zweck bedarf man gerade dieses Instruments nicht; darum soll er es nicht einmal haben: und dies ist durch das *Policeigesez* verboten. — Daſs man zu gewissen Stunden der Nacht, nicht ohne Licht auf der Straſse seyn dürfe, wäre ein Policeigesez; und die Absicht desselben die, damit man jedermann leicht erkennen könne. Man verlezt dadurch, daſs man ohne Licht auf der Straſse ist, keinen Menschen, aber es wäre in der

Finſterniſs leicht möglich, und diese Möglichkeit eben soll abgeschnitten werden. — Wer ein Policeigesetz übertritt, hat alle Unannehmlichkeiten, die daher für ihn erfolgen können, sich selbst zuzuschreiben, und ist überdies strafbar.

Die Hauptmaxime jeder wohleingerichteten Policei ist nothwendig folgende: *jeder Bürger muſs allenthalben, wo es nöthig ist, sogleich anerkannt werden können, als diese, oder jene bestimmte Person:* keiner muſs dem Policeibeamten unbekannt bleiben können. Dies ist nur auf folgende Weise zu erreichen. Ieder muſs immerfort einen Paſs bei sich führen, ausgestellt von seiner nächsten Obrigkeit, in welchem seine Person genau beschrieben sey; und dies ohne Unterschied des Standes. Möge, da die bloſs wörtlichen Beschreibungen einer Person immer zweideutig bleiben, bei wichtigen Personen, die es sonach auch bezahlen können, statt der Beschreibung ein wohlgetroffenes Portrait im Passe befindlich seyn. Kein Mensch werde an irgend einem Orte aufgenommen, ohne daſs man den Ort seines lezten Aufenthalts, und ihn selbst durch diesen Paſs, genau kenne. Was durch einen solchen Paſs bewirkt werden könne, davon werden wir tiefer unten ein merkwürdiges Beispiel finden. Iedoch müſste, um selbst das unschuldige Vergnügen, das aus der Unbekanntheit entstehen kann, nicht zu stöhren, den Policeibeamten bei Strafe verboten seyn, die Vorzeigung dieses Passes, nie aus bloſsem Muthwillen oder Neugier, zu verlangen, sondern nur da, wo die Legitimation der Person nothwendig ist; über welche

Nothwendigkeit sie bei ihrer Instanz Rechenschaft abzulegen verbindlich gemacht werden müssen.

Was im Hause geschieht, weiſs der Staat nicht; aber was auf der Straſse geschieht, über welche man doch gehen muſs, um in das Haus zu kommen, ist seiner Aufsicht unterworfen. Die Bürger können sonach in einem Hause sich nicht versammeln, ohne daſs es die Policei wisse, und die Macht habe, sowohl als das Recht, (da ja die Straſse derselben unterworfen ist) die Versammlung zu verhindern, wenn sie ihr Verdacht erregt. Kommen so viele Menschen zusammen, daſs sie der öffentlichen Sicherheit Gefahr bringen könnten — jede Gesellschaft kann es, die so stark ist, daſs sie der bewafneten Macht am Orte Widerstand zu thun fähig wäre, — so hat die Policei davon Rechenschaft zu fodern, was sie bei einander thun wollen, und die Aufsicht zu übernehmen, ob sie das angegebene wirklich thun. Das Hausrecht fällt dann weg; oder, wenn der Besitzer des Hauses es nicht wegfallen lassen will, so versammle man sich in einem öffentlichen Hause. Gerade so ist es bei Anhäufungen des Volks auf Straſsen, Märkten u. d. gl., die Policei hat das Recht sie zu verhindern, oder Aufsicht darüber zu halten. — Der Staat hat in dieser Rücksicht das Gesez zu geben, daſs, nach Befinden der Umstände, nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Menschen versammelt seyn sollen, ohne ihre Versammlung, und die Absicht derselben bei der Policei angezeigt zu haben, damit diese ihre Maasregeln darnach nehmen könne.

Noch sind in Absicht der Sicherung des absoluten Eigenthums zwei Fragen zu beantworten; nemlich, wie soll die Verfälschung der Wechsel, und wie die Verfälschung des Geldes verhindert werden? Ich lasse mich um so lieber auf sie ein, um dabei zugleich in ein paar Beispielen zu zeigen, wie einer guten Policei selbst das für unmöglich gehaltene ganz leicht sey.

Zuförderst von Wechseln. Ich rede von eigentlichen Wechselbriefen, deren Werth jeder bezieht, der sie in den Händen hat, nicht von bloſsen Assignationen, in denen ein bestimmter Empfänger genannt ist. An groſsen Handelsplätzen, besonders auf Messen, verändert ein Wechsel in demselben Tage wohl sehr vielmal seinen Eigenthümer. Die Personen, durch deren Hände er ging, kennen einander vielleicht nicht. Nun nimmt zwar nicht leicht ein Kaufmann einen Wechsel, ohne daſs er das Haus der Aussteller, und die unterschriebene Hand kenne. Aber Hände lassen sich nachmachen; und kurz es werden falsche Wechsel wirklich ausgebracht, und angenommen, der Betrug mit ihnen muſs daher wohl möglich seyn. Nun kommt es zwar zulezt allerdings an den Tag, daſs der Wechsel falsch sey, wenn er an den vorgeblichen Aussteller zurückkommt. Aber wie soll man nun den, der ihn untergeschoben hat, entdecken, und seiner habhaft werden können, um an ihn wegen des Verlustes sich zu halten? In der hier beschriebenen Policeiordnung macht dies nicht die geringste Schwierigkeit.

Die Namen derer, durch deren Hände der Wechsel gelaufen ist, werden ohnedies auf der Rückseite desselben bemerkt. Bei der gewöhnlichen Einrichtung aber kann sich ja jemand einen falschen Namen geben. Wenn Nachfrage nach ihm entsteht, ist er nirgends zu finden. Unserm Vorschlage nach müſste jeder der einen Wechsel übergiebt, wenn er dem Annehmer desselben nicht genau persönlich bekannt ist, durch seinen Paſs beweisen, daſs er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer des Wechsels hat die Pflicht sich den Paſs vorzeigen zu lassen, und ihn nach demselben anzuerkennen. Zu dem Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels wird bloſs gesezt; *mit Paſs von der und der Obrigkeit.* — Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paſs und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher. — Wo soll man nun diese Person wieder finden, falls der Wechsel falsch, und die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist? Es ist in unserer Policeiverfassung ohnedies keinem erlaubt, von einem Orte abzureisen, (er kann unter dem Thore angehalten werden) ohne, daſs er den Ort bestimme, wo er zunächst hinzureisen gedenkt, welches in dem Register des Orts, und in seinem Passe bemerkt wird. Er wird an keinem andern Orte angenommen, als an dem im Passe bemerkten. Bei seiner Abreise von diesem Orte steht er wieder unter denselben Regeln, und man findet sonach seine weitere Spur. Aber wenn er ein Ausländer ist, oder in das Ausland reiset? Die policirten Staaten, besonders als Handlung treibende, müssen über diese Einrichtung sich vereinigen, so daſs man den Betrüger in alle Länder verfolgen könne. Der Paſs eines

Staats-

Staats, der nicht zu dieser Einrichtung getreten, wird nicht anerkannt, der Bürger desselben sonach von dem Rechte einen Wechsel zu präsentiren, ausgeschlossen. Dies wird die Handlung treibenden Staaten ohne Zweifel nöthigen, diese Einrichtung anzunehmen. — Aber dürfte jemand sagen, es können ja falsche Pässe gemacht werden; und dadurch wäre denn der ganze Erfolg dieser Anstalten vereitelt. Wir antworten: diese Verfälschung muſs selbst unmöglich gemacht werden; und darzu gäbe es denn ohne Zweifel hinreichende Mittel, z. B. ein ausschliessend zu den Pässen verfertigtes Papier, oder Pergament, wie es bei den französischen Assignaten war; das nur in den Händen der höchsten Obrigkeit sey, unter ihrer Aufsicht verfertigt, und an die Unterobrigkeiten, welche über das verbrauchte Rechnung führen müssen, ausgetheilt werde. Aber kann man denn nicht dieses Papier selbst nachmachen? So sind ja die als Beispiel angeführten französischen Assignaten, ungeachtet dieser Vorsicht, nachgemacht worden. — Ja wohl, und dies darum, weil ein groſses Interesse, der Gewinnsucht sowohl, als der politischen Feindseligkeit, dabei befriedigt wurde; und weil das einmal nachgemachte Papier hundertfältig gebraucht werden könnte. Hier soll nur *ein* falscher Paſs gemacht werden; und dazu sollten so weitläuftige Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden? Das höchste Interesse dabei könnte bloſs dieſs seyn, einen beträchtlichen falschen Wechsel auszubringen. Aber ob dies, — die Gefahren, die dabei sind, abgerechnet, — wohl die aufgewandten Kosten und Mühe lohnen würde?

Was den zweiten Punkt, die Verfälschung der Münze anbelangt — der Staat garantirt den Werth des Geldes; wer ein Stük Geld für richtig annimmt, nimmt es auf das Wort des Staats, dessen Stempel darauf befindlich ist; der Staat also hat jedem Bürger für die Richtigkeit des Geldes zu stehen: und wer *ohne sein Verschulden* durch falsches Geld betrogen worden, dem muſste, von Rechtswegen, der Staat den Schaden ersetzen, und das falsche Geld gegen richtiges auswechseln.

Aber unter welchen Bedingungen ist jemand *ohne sein Verschulden* betrogen worden? Unter welchen Bedingungen ist zu glauben, daſs er das falsche Geld nicht unterscheiden konnte? Es gehört zur Erziehung des Bürgers, daſs er das Geld kenne, und es ist zu urtheilen, daſs falsches Geld nicht wohl zu erkennen war, wenn *mehrere* dadurch betrogen worden sind.

Es ist sonach das unmittelbare Interesse des Staats, und ein Zweig seiner Policeiaufsicht, die Verfälschung der Münze zu verhindern, und die falschen Münzer zu entdecken. Wie soll dies geschehen? Durch Nachfrage nicht, wie beim Wechsel, denn es kann schlechterdings niemand sagen, von Wem er dieses oder jenes Stük Geld bekommen hat. — Sind es jedoch beträchtliche Summen, so kann er es wohl wissen, und in diesem Falle ist Nachfrage zu halten. — Ueberhaupt aber hat die Policei der That zuvorzukommen durch die Aufsicht auf die Materialien, die zu Verfertigung falscher Münzen gebraucht werden könnten,

(hier-

(hierüber muſs sie sich von der Chemie belehren lassen,) durch die Einrichtung, daſs diese Materialien, so wie die Gifte nicht ausgegeben werden, ohne den Namen des, der sie begehrt, (es versteht sich *anerkannt durch seinen Paſs*) und ohne Anzeige des Gebrauchs. Hierüber kann der Staat um so mehr halten, da er die Bergwerke in Besiz hat, wie oben gezeigt. Behalte er sich das Monopol der Metalle, Halbmetalle, und anderer dergl. Materialien vor, und gebe sie selbst nicht aus an die Kleinhändler, ohne Nachweisung an Wen und zu welchem Gebrauche das erst erhaltene ausgegeben worden. —

Die exekutive Gewalt hat ausser den genannten Schuzpflichten, auch das Recht, über die Erfüllung der Gesetze, sowohl der Civilgesetze als der Policeigesetze, zu halten. Sie muſs für jedes Vergehen, das auf der Oberfläche des Staats begangen wird, einstehen, und den Verbrecher herbeischaffen. Aber es ist sogleich klar, daſs es für diese Obhut über die Gesetze gar keiner besondern Anstalten bedürfe, sondern daſs durch die beschriebenen Schuzanstalten, zugleich das leztere mit besorgt wird. Wenn der Fall eintritt, daſs jemand *ungerecht verfahre*, und das Gesez übertrete, tritt zugleich der Fall ein, daſs jemand *geschüzt* werden müsse.

Daſs jeder, der zu einer Vergehung gegen das Gesez versucht ist, ganz sicher vorhersehe, er werde entdeckt, und auf die ihm wohl bekannte Weise bestraft werden, ist die ausschliessende Bedingung der Wirksamkeit der Gesezgebung, und der ganzen Staatseinricheinrichtung. Kann der Verbrecher mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit sich Verborgenheit und Ungestraftheit versprechen, was soll ihn dann abhalten, das Verbrechen zu begehen? Leben wir denn dann nicht ohnerachtet der weisesten Gesetze, die wir etwa haben mögen, im vorigen Naturstande fort, wo jeder thut, was er vermag, und wir immerfort vom guten Willen anderer abhängig bleiben? Auch ist es dann eine offenbare Ungerechtigkeit, die wenigen, welche ertappt werden, nach der Strenge des Gesetzes zu strafen. Hatten sie nicht, da sie rund um sich her Straflosigkeit sahen, die gegründete Aussicht, daſs sie auch ihnen werde zu Theil werden? Konnten sie durch ein Gesez abgehalten werden, welches sie für ungültig halten muſsten? Der Spott, der aus dem Munde des gemeinen Mannes allenthalben unsere Staatsverfassungen trift, daſs man in ihnen nicht um des Vergehens willen, sondern darum, weil man sich habe ertappen lassen, gestraft werde, ist treffend und gerecht. Die Foderung an die Dienerin der Gesezgebung, die Policei, daſs sie jeden Schuldigen ohne Ausnahme herbeischaffe, ist schlechthin unerlaſslich.

Ich habe über die Möglichkeit, dieser Foderung Genüge zu leisten, bei meinen Zuhörern Zweifel gefunden, und kann nicht erwarten, daſs diese Foderung von meinen Lesern anders werde aufgenommen werden. Wäre die Behauptung dieser Unmöglichkeit gegründet, so würde ich ohne alles Bedenken folgern: also ist auch der Staat überhaupt, und alles Recht unter den Menschen unmöglich. Alle sogenannten Staaten sind nichts anderes, und werden nie etwas anderes

seyn

seyn, als Unterdrückung der Schwächern durch den Mächtigern unter dem Vorwande des Rechts, um sie nach seinem Gefallen zu brauchen; mit welcher Unterdrückung nothwendig die Erlaubniſs verknüpft seyn muſs, sich von ihrer Seite an den noch schwächern schadlos zu halten, so gut sie können: und das öffentliche Recht ist nichts anderes, als die Lehre, wie weit der Stärkere ungerecht seyn könne, ohne seinem Vortheile zu schaden, wie es *Montesquieu* ironisch beschreibt. Aber hat denn dieses Vorgeben der Unausführbarkeit einen Grund für sich, und woher mag es doch entstehen? Daher entsteht es, daſs man den hier aufgestellten Begriff eines Staates nicht fest hält, nicht als den Begriff eines organisirten Ganzen betrachtet, in welchem allein diese Theile bestehen können, und ausser demselben in einem anderen Ganzen, schlechthin nicht bestehen können; daſs man, bei Aufstellung der einzelnen Theile, durch die Phantasie sich immer wieder das Bild unserer gewöhnlichen Staaten unterschieben läſst. Es ist kein Wunder, wenn jezt der Theil an keiner Ecke anpassen will. In den gewöhnlichen Staaten wäre die Foderung, den Urheber jeder gesezwidrigen That herbeizuschaffen, allerdings unausführbar, oder wenn sie ausgeführt werden könnte, wenn z. B. ein bestehender Staat einige der hier angegebenen Policeimittel sich zu Nutze machen wollte, so wäre dies eine Ungerechtigkeit, die das Volk nicht lange dulden, und durch die der Staat sich nur seinen Untergang zubereiten würde. Denn wo von oben herab Unordnung und Unrecht herrscht, kann die Regierung nur dadurch bestehen, daſs sie dem Niedern gleichfalls einen guten Theil Unordnung erlaube, welche nur sie selbst nicht trift.

Die

Die Quelle alles Uebels in unsern Nothstaaten ist einzig, und allein die *Unordnung*, und die Unmöglichkeit, Ordnung zu machen. Daſs die Entdeckung eines Schuldigen in denselben so oft groſse und unübersteigliche Schwierigkeiten hat, kommt lediglich daher, weil es so viele Menschen giebt, um die der Staat sich nicht kümmert, und die keinen bestimmten Stand im Staate haben. In einem Staate von der hier aufgestellten Konstitution hat jeder seinen bestimmten Stand, die Policei weiſs so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey, und was er treibe. Ieder muſs arbeiten, und jeder hat, wenn er arbeitet, zu leben: Betriebsamkeitsritter (Chevaliers d'industrie) giebt es nicht; denn sie werden auf der ganzen Oberfläche des Staats nirgends unter ein Dach aufgenommen. Ieder kann auf der Stelle, durch Hülfe des beschriebenen Passes, anerkannt werden. Das Verbrechen ist in einem solchen Staate etwas höchst ungewöhnliches; es geht ihm eine gewisse ungewöhnliche Bewegung vorher. In einem Staate, wo alles Ordnung ist, und alles nach der Schnur geht, bemerkt diese ungewöhnlichen Bewegungen die Policei, und wird sogleich aufmerksam; und so sehe ich von meiner Seite die Möglichkeit nicht ein, wie eine Vergehung und der Urheber derselben verborgen bleiben könne.

Hierbei ist noch anzumerken, daſs es in dem Gange der hier beschriebenen Policei keiner Spione, keiner heimlichen Auflaurer bedarf. Verheimlichung ist allemal klein, niedrig und unmoralisch. Ieder muſs vor den Augen aller Welt sich zu thun getrauen, was er überhaupt zu thun sich getraut. *Wem* soll denn der Staat diese entehrenden Aufträge geben? Soll er selbst zu Ehrlosigkeit und Unmoralität aufmuntern, und sie zur Pflicht machen? Dann, — wenn der Staat einmal bei einigen Menschen Heimlichkeit autorisirt, wer ist ihm denn Bürge, daſs nicht diese selbst ihre Verborgenheit zum Vergehen nutzen? —

Warum will man denn die Bürger heimlich beobachten? Damit sie sich nicht für beobachtet halten. Und warum sollen sie denn dies nicht? Damit sie unbefangen ihre Gedanken über die Regierung und ihre Pläne gegen sie entdecken, und ihre eigenen Verräther werden; oder, was sie sonst von verheimlichten gesezwidrigen Handlungen wissen, an den Tag geben. Das erstere ist nur nöthig da, wo die Regierung und die Unterthanen im unaufhörlichen Kriege leben, die leztern ungerechterweise unterdrückt sind, und nach Kriegsrecht ihre Freiheit wieder zu erlangen streben; das leztere nur da, wo die Policei im Ganzen nicht wachsam genug ist, daſs irgend etwas vor ihr hat heimlich gehalten werden können. Beides findet in dem hier beschriebenen Staate nicht Statt. —, Der Pariser Policeilieutenant, der seinen Auflaurern Uniform hatte geben wollen, wurde zum Gelächter eines verdorbenen Volks, und rettete durch diese Unbedeutsamkeit sein Leben. Meiner Meinung nach, zeigte er gesunden unverdorbenen Sinn.

In

In dem hier beschriebenen Staate können die Policeibeamten Uniform haben. Sie sind nicht weniger die ehrwürdigen *Zeugen* der Unschuld, als sie die Ankläger des Verbrechens sind. Wie könnte die Unsträflichkeit, das Auge der Aufsicht scheuen und hassen?

Grundriſs des Familienrechts

(als erster Anhang des Naturrechts.)

Erster Abschnitt.

Deduktion der Ehe.

Anmerkung.

Gerade so wie oben die Nothwendigkeit der Existenz mehrerer vernünftiger Wesen neben einander, und die Beziehung derselben auf eine Sinnenwelt erst abgeleitet werden muſste, um für die Anwendung des Rechtsbegriffs einen Gegenstand zu haben; eben so müssen wir hier mit der Natur der Ehe uns erst bekannt machen, und das zwar durch eine Deduktion; um den Rechtsbegriff darauf mit Verstand anwenden zu können. Eben so wenig, als vernünftige sinnliche Wesen, und eine Sinnenwelt für sie, erst durch den Rechtsbegriff zu Stande kommen, eben so wenig kommt die Ehe erst durch ihn zu Stande. Die Ehe ist gar nicht bloſs eine juridische Gesellschaft, wie etwa der Staat; sie ist eine natürliche und moralische Gesellschaft.

Die

Die folgende Deduktion ist sonach nicht juridisch; aber sie ist in einer Rechtslehre nothwendig, um eine Einsicht in die hinterher aufzustellenden juridischen Sätze zu erhalten.

§. 1.

Die Natur hat ihren Zweck der Fortpflanzung des Menschengeschlechts auf einen Naturtrieb in zwei besondern Geschlechtern gegründet, der nur um sein selbst willen da zu seyn, und auf nichts auszugehen scheint, als auf seine eigene Befriedigung. Er ist selbst Zweck unserer Natur, ohnerachtet er nur Mittel ist für die Natur überhaupt. Indeſs die Menschen auf nichts ausgehen, als diesen Trieb zu befriedigen, wird durch die natürlichen Folgen dieser Befriedigung ohne weiteres Zuthun des Menschen der Naturzweck erreicht.

Hinterher freilich kann der Mensch durch Erfahrung und Abstraction lernen, daſs dieses der Naturzweck sey, und durch sittliche Veredlung bei der Befriedigung des Triebes sich diesen Zweck vorsetzen. Aber vor der Erfahrung vorher, und in seinem natürlichen Zustande, hat er diesen Zweck nicht, sondern die bloſse Befriedigung des Triebes ist lezter Zweck; und so muſste es seyn, wenn der Naturzweck sicher erreicht werden sollte. —

(Den Grund, warum die Natur zwei verschiedene Geschlechter absondern muſste, durch deren Vereinigung allein die Fortpflanzung der Gattung möglich sey, will ich hier nur kurz angeben; da diese Untersuchung nicht eigentlich hieher gehört.

Die Bildung eines Wesens seiner Art ist die letzte Stufe der bildenden Kraft in der organischen Natur, und diese Kraft wirkt nothwendig stets, wenn die Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegeben sind. Wären sie nun immer gegeben, so würde in der Natur ein beständiges Uebergehen in andere Gestalten, nie aber ein Bestehen derselben Gestalt, ein ewiges Werden, und niemals ein Seyn Statt finden; und da nichts da wäre, das übergehen könnte, auch nicht einmal ein Uebergehen möglich seyn; ein undenkbarer, und in sich selbst widersprechender Gedanke. (Es ist derselbe Zustand, den ich oben [S. 24.] den Streit des Seyns und Nichtseyns nannte.) So ist keine Natur möglich.

Sollte sie möglich seyn, so muſste die Gattung noch eine andere organische Existenz haben, ausser der als Gattung; doch aber auch als Gattung da seyn, um sich fortpflanzen zu können. Dies war nur dadurch möglich, daſs die die Gattung bildende Kraft vertheilt, gleichsam in zwei absolut zusammen gehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fortpflanzendes Ganzes ausmachende Hälften zerrissen wurde. In dieser Theilung bildet jene Kraft nur das Individuum. Die Individuen, vereinigt, und inwiefern sie vereinigt werden können, sind erst, und bilden erst die Gattung; denn *seyn*, und *bilden* ist in der organischen Natur Eins. Das Individuum *besteht* lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden. So allein kam

Ruhe

Ruhe und Stillstand der Kraft, und mit der Ruhe Gestalt in die organische Natur; und sie ward so erst Natur; darum geht dieses Gesez der Absonderung der zwei bildenden Geschlechter nothwendig durch die ganze organische Natur.)

§. 2.

Die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung ist die, daſs bei der Befriedigung des Triebes, oder Beförderung des Naturzwecks, was den eigentlichen Akt der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur thätig, das andere sich nur leidend verhalte.

(Auch von dieser nähern Bestimmung läſst sich der Grund angeben. Das System der gesammten Bedingungen zur Erzeugung eines Körpers der gleichen Art muſste irgend wo vollständig vereinigt seyn, und einmal in Bewegung gesezt, seinen eigenen Gesetzen nach sich entwickeln. Das Geschlecht, in welchem es liegt, heiſst durch die ganze Natur hindurch das *weibliche*. Nur das erste bewegende Princip konnte abgesondert werden; und muſste abgesondert werden, wenn bestehende Gestalt seyn sollte. Das Geschlecht, in welchem es, von dem zu bildenden Stoffe abgesondert, sich erzeugt, heiſst durch die ganze Natur hindurch das *männliche*.)

§. 3.

Der Charakter der Vernunft ist absolute Selbstthätigkeit: bloſses Leiden um des Leidens willen widerspricht der Vernunft und hebt sie gänzlich auf Es ist sonach gar nicht gegen die Vernunft, daſs das erste Geschlecht die Befriedigung seines Geschlechtstriebes als Zweck sich vorsetze, da er durch Thätigkeit befriedigt werden kann; aber es ist schlechthin gegen die Vernunſt, daſs das zweite die Befriedigung des seinigen sich als Zweck vorsetze, weil es sich dann ein bloſses Leiden zum Zwecke machen würde. Sonach ist das zweite Geschlecht entweder selbst der Anlage nach nicht vernünftig, welches der Voraussetzung widerspricht, daſs sie Menschen seyn sollen; oder diese Anlage kann zufolge seiner besondern Natur nicht entwickelt werden, welches sich selbst widerspricht, indem dann in der Natur eine Anlage angenommen wird, die in der Natur nicht angenommen wird; oder endlich es kann die Befriedigung seines Geschlechtstriebes sich nie zum Zwecke machen. Ein solcher Zweck und Vernünftigkeit heben sich gänzlich auf.

Nun aber gehört doch der Geschlechtstrieb dieses zweiten Geschlechts, und seine Aeusserung und Befriedigung in den Plan der Natur. Es ist daher nothwendig, daſs dieser Trieb beim Weibe unter einer andern Gestalt, und, um neben der Vernünftigkeit bestehen zu können, selbst als Trieb zur Thätigkeit erscheine; und zwar, als charakteristischer Naturtrieb zu einer nur diesem Geschlechte zukommenden Thätigkeit.

Da auf diesem Satze die ganze folgende Theorie beruht, so will ich suchen, ihn in das gehörige Licht zu stellen, und möglichen Misverständnissen desselben vorzubeugen.

1.) Es ist hier von *Natur*, und einem *Naturtriebe* die Rede, d. i. von etwas, welches das Weib, wenn nur die beiden Bedingungen desselben, Vernunft und Treiben des Geschlechts da sind, ohne alle *Anwendung ihrer Freiheit* und ganz sich selbst überlassen, in sich finden wird, als etwas gegebenes, ursprüngliches, und aus keiner ihrer vorhergehenden, freien Handlungen zu erklärendes. Es wird dadurch aber gar nicht die Möglichkeit geläugnet, daſs nicht das Weib entweder unter ihre Natur herabsinken, oder durch Freiheit sich über sie erheben könne; welche Erhebung aber selbst nicht viel besser ist, als ein Herabsinken. *Unter* ihre Natur sinkt das Weib herab, wenn sie sich zur Vernunftlosigkeit erniedrigt. Dann kann der Geschlechtstrieb in seiner wahren Gestalt zum Bewuſstseyn kommen, und bedachter Zweck des Handelns werden. *Ueber* ihre Natur würden sich die Weiber erheben, wenn die Befriedigung des Geschlechtstriebes weder in seiner Rohheit, noch in der Gestalt, die er in einer wohleingerichteten, weiblichen Seele annimmt, Zweck wäre; sondern als bloſses Mittel gedacht würde für einen andern durch Freiheit sich vorgesezten Zweck. Wenn dieser Zweck nicht ein ganz verwerflicher seyn soll, (etwa der den Titel Frau, und die Aussicht auf ein sicheres Brod zu haben, in welchem Falle die Persönlichkeit zum Mittel eines Genusses gemacht wird) so könnte er kein anderer seyn, als der Naturzweck selbst: Kinder zu haben; den auch einige vorwenden. Aber da sie diesen Zweck mit jedem möglichen Manne hätten erreichen können, mithin in ihrem Princip gar kein Grund liegt, daſs sie *gerade diesen* wählten, so müssen sie, als das erträglichste, was man noch annehmen kann, gestehen, daſs sie diesen nur darum genommen, weil er der erste war, den sie eben haben konnten; welches denn doch keine groſse Achtung derselben für ihre Person anzeigt. Aber, selbst diesen bedenklichen Umstand abgerechnet, möchte vielleicht zugegeben werden können, daſs jener Zweck überhaupt den Entschluſs mit einem Manne zu leben, begründen könne; ob er aber als klar gedachter Zweck zum Ziele führe, und die Kinder wirklich nach Begriffen empfangen werden, daran dürfte der Menschenkenner wohl zweifeln. — Man verzeihe diese Deutlichkeit dem Bestreben, gefährliche Sophistereien, durch welche man die Verläugnung seiner wahren Bestimmung zu beschönigen und in der Welt zu verewigen sucht, in ihrer Blöſse zu zeigen.

Daſs ich das ganze Verhältniſs bildlich bezeichne: das zweite Geschlecht steht der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als das erste; es ist Objekt einer Kraft des erstern, und so muſste es seyn, wenn beide verbunden seyn sollten. Nun aber sollen beide, als moralische Wesen gleich seyn. Dies war nur dadurch möglich, daſs im zweiten Geschlechte eine ganz neue, dem ersten völlig ermangelnde Stufe eingeschoben würde. Diese Stufe ist die Gestalt, unter welcher ihm der Geschlechtstrieb erscheint; der dem Manne in seiner wahren Gestalt erscheint.)

2.) Der Mann kann, ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen, und die Befriedigung desselben suchen; ich meine ursprünglich. Wer in der Verbindung mit einem liebenden Weibe diese Befriedigung allein sich noch zum Zwecke machen könnte, wäre ein roher Mensch: wovon die Gründe sich tiefer unten zeigen werden. Das Weib kann sich diesen Trieb nicht gestehen. Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es thäte. Eine abschlägige Antwort, die der Mann erhielte, sagt nichts weiter, als: ich will mich dir nicht unterwerfen; und dies läſst sich ertragen. Eine abschlägige Antwort, die das Weib erhielte, würde heiſsen: ich will die durch dich schon geschehene Unterwerfung nicht annehmen; welches ohne Zweifel unerträglich ist. — Raisonnement aus dem Rechtsbegriffe thut es hier nicht; und wenn einige Weiber meiſsen, sie müſsten eben sowohl das Recht haben, auf die Heirath zu gehen, als die Männer; so kann man sie fragen: wer ihnen denn dieses Recht streitig mache, und warum sie denn sonach desselben sich nicht bedienen. Es ist dies gerade so, als ob untersucht würde, ob der Mensch nicht eben sowohl das Recht habe, zu fliegen, wie der Vogel. Lassen wir lieber die Frage vom Rechte so lange ruhen, bis einer wirklich fliegt.

Auf diese einzige Verschiedenheit gründet sich der ganze übrige Unterschied der beiden Geschlechter. Aus diesem Naturgesetze des Weibes entsteht die weibliche Schamhaftigkeit, die in dieser Art dem männlichen Geschlechte nicht zukommt. Rohe Männer prahlen sogar mit Ausübung der Wollust; aber bei der schrecklichsten Sittenlosigkeit, in welche das zweite Geschlecht mehrmals versunken, und dadurch das Verderben der Männer bei weitem übertroffen hat,

hat man nie gehört, daſs die Weiber dies gethan hätten; selbst die Prostituirte gesteht lieber, daſs sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als daſs sie es aus Wollust treibe.

§. 4.

Das Weib kann sich nicht gestehen, daſs sie sich hingebe — und da in dem vernünftigen Wesen etwas nur insofern ist, inwiefern es sich desselben bewuſst wird — das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da sie sich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muſs, kann dieser Trieb kein anderer seyn, als der, den Mann zu befriedigen. Sie wird in dieser Handlung Mittel für den Zweck eines andern; weil sie ihr eigener Zweck nicht seyn konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft, aufzugeben. Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch, daſs sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der *Liebe*, zum Mittel macht.

Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt. Liebe aber ist es, wenn man um des andern willen, nicht zufolge eines Begriffs, sondern zufolge eines Naturtriebes, sich aufopfert. Bloſser Geschlechtstrieb sollte nie Liebe genannt werden; dies ist ein grober Misbrauch, der darauf auszugehen scheint, alles edle in der menschlichen Natur in Vergessenheit zu bringen. Ueberhaupt sollte, meiner Meinung nach, nichts Liebe genannt werden, als das so eben beschriebene. Im Manne ist *ursprünglich* nicht Liebe, be, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein *mitgetheilter*, *abgeleiteter*, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe *entwickelter* Trieb, und hat bei ihm eine ganz andere Gestalt; wie wir dies tiefer unten sehen werden. Nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angebohren; nur durch dieses kommt er unter die Menschen; so wie andere gesellige Triebe mehr, von welchen tiefer unten. Im Weibe erhielt der Geschlechtstrieb eine moralische Gestalt, weil er in seiner natürlichen die Moralität derselben ganz aufgehoben hätte. Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur, und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das vortreflichste unter allem natürlichen. Das Sittengesez fodert, daſs man sich in andern vergesse; die Liebe giebt sich selbst hin für den andern.

Daſs ich alles kurz zusammenfasse: Im unverdorbenen Weibe äussert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt: aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. Ihr Bedürfniſs ist nur das, zu lieben und geliebt zu seyn. So nur erhält der Trieb, sich hinzugeben, den Charakter der Freiheit und Thätigkeit, den er haben muſste, um neben der Vernunft bestehen zu können. — Es ist wohl kein Mann, der nicht die Absurdität fühle, es

um-

umzukehren, und dem Manne einen ähnlichen Trieb zuzuschreiben, ein Bedürfnifs des Weibes zu befriedigen, welches er weder bei ihr voraussetzen, noch sich als das Werkzeug desselben denken kann, ohne bis in das innerste seiner Seele sich zu schämen.

Darum ist auch das Weib in der Geschlechtsvereinigung nicht in jedem Sinne Mittel für den Zweck des Mannes; sie ist Mittel für ihren eigenen Zweck, ihr Herz zu befriedigen; und nur, inwiefern von sinnlicher Befriedigung die Rede ist, ist sie es für den Zweck des Mannes.

In dieser Denkart des Weibes eine Täuschung erkünsteln, und etwa sagen: so ist es denn doch am Ende der Geschlechtstrieb, der nur verstekter Weise sie treibt, wäre eine dogmatische Verirrung. Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zur Liebe: sonach *ist* sie nur so weit. Dafs ein Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, noch haben soll, und der sich alles gestehen kann, diesen Trieb zergliedere, geht dem Weibe nichts an; *für sie* ist er einfach, denn das Weib ist kein Mann. Wenn sie Mann wäre, würde man Recht haben; aber dann wäre sie auch nicht *sie*; und alles wäre anders. — Oder will man uns etwa den Grundtrieb der weiblichen Natur als *Ding an sich* zu Tage fördern?

§. 5.

Das Weib giebt, indem sie sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre Persönlichkeit; sie erhält dieselbe, und ihre ganze Würde nur dadurch wieder, daſs sie es aus Liebe für diesen Einen gethan habe.

Aber, wenn diese Stimmung je ein Ende nehmen sollte, und das Weib einst aufhören müſste, in dem befriedigten Manne den über alle seines Geschlechts liebenswürdigen zu erblicken; ja, wenn sie nur die Möglichkeit davon denken könnte, so würde sie durch diesen Gedanken in ihren eigenen Augen verächtlich werden. Wenn es möglich ist, daſs er für sie nicht der liebenswürdigste seines Geschlechts sey, so wäre, da sie doch ihm allein unter dem ganzen Geschlechte sich hingiebt, kein anderer Grund anzunehmen, als daſs verstekter Weise die Natur sie getrieben habe, sich nur bald, und mit dem ersten, dem besten zu befriedigen; welches ohne Zweifel ein entehrender Gedanke wäre. Es ist also, so gewiſs sie mit Erhaltung ihrer Würde sich hingiebt, nothwendig ihre Voraussetzung, daſs ihre gegenwärtige Stimmung nie endigen könne, sondern ewig sey, so wie sie selbst ewig ist. Die sich einmal giebt, giebt sich auf immer.

§. 6.

Diejenige, welche ihre Persönlichkeit mit Behauptung ihrer Menschenwürde hingiebt, giebt nothwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat. Wäre die Ergebung nicht unumschränkt, und behielte sie in derselben sich das geringste vor, so legte sie dadurch an den Tag, daſs das vorbehaltne einen höhern Werth für sie hätte, als ihre eigene Person: welches ohne Zweifel eine tiefe Herabwürdigung ihrer Person wäre. Ihre eigene Würde beruht darauf, das sie ganz, so wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das geringste, was daraus folgt, ist, daſs sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen und in seinen Geschäften hat sie noch Leben, und Thätigkeit. Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuum zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden, (dies wird treflich dadurch bezeichnet, daſs sie den Namen des Mannes annimmt.)

§. 7.

Die Lage des Mannes dabei ist diese. Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann, sonach die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet, überschaut das ganze Verhältniſs, wie das Weib selbst es nie überschauen kann. Er sieht ein ursprünglich freies Wesen mit Freiheit, und unbegrenztem Zutrauen sich ihm unbedingt unterwerfen; sieht, daſs sie nicht nur ihr ganzes äusseres Schicksal, sondern auch ihre innere Seelenruhe, und ihren sittlichen Charakter, wenn auch nicht das Wesen desselben, doch ihren eigenen Glauben daran, von ihm gänzlich abhängig mache: da ja der Glaube des Weibes an sich selbst, und an ihre Unschuld und Tugend davon abhängt, daſs sie nie aufhören müsse, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu achten und zu lieben.

Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äussert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch *Groſsmuth.* Er will

will zuerst Herr seyn; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingiebt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt. Gegen den Unterworfenen stark zu seyn, ist nur die Sache des Entmannten, der gegen den Widerstand keine Kraft hat.

Zufolge dieser natürlichen Groſsmuth ist der Mann durch das Verhältniſs mit seiner Gattin zuförderst genöthigt, achtungswürdig zu seyn, da ihre ganze Ruhe davon abhängt, daſs sie ihn über alles achten könne. Nichts tödtet unwiederbringlicher die Liebe des Weibes, als die Niederträchtigkeit und Ehrlosigkeit des Mannes. — So verzeiht überhaupt das andre Geschlecht dem unsrigen alles andre; nur nicht Feigheit, und Schwäche des Charakters. Der Grund davon ist keineswegs ihr eigennütziger Anschlag auf unsern Schuz; es ist lediglich das Gefühl der Unmöglichkeit, einem solchen Geschlechte sich zu unterwerfen, wie es ihre Bestimmung erfodert.

Die Ruhe des Weibes hängt davon ab, daſs sie ihrem Gatten ganz unterworfen sey, und keinen andern Willen habe, als den seinigen. Es folgt, daſs, da er dies weiſs, er ohne seine eigne Natur, und Würde, die männliche Groſsmuth, zu verläugnen, nichts unterlassen kann, um ihr dies so viel als möglich zu erleichtern. Dies kann nun nicht dadurch geschehen, daſs er sich von seiner Gattin beherrschen lasse, denn der Stolz ihrer Liebe besteht darin, daſs sie unterworfen sey, und es scheine, und selbst es nicht anders wisse, als daſs sie es ist. Männer, die sich der Herrschaft ihrer Weiber unterwerfen, machen sich ihnen dadurch selbst verächtlich, und rauben ihnen alle eheliche Glückseligkeit. Es kann nur dadurch geschehen, daſs er ihre Wünsche ausspäht, um als seinen eigenen Willen sie vollbringen zu lassen, was sie, sich selbst überlassen, am liebsten thun würde. — Es ist ja hier nicht etwa um bloſse Befriedigung ihrer Launen, und Einfälle zu thun, damit sie nur befriedigt seyen; es ist um einen weit höhern Zweck, um die Erleichterung, ihren Gatten immerfort über Alles zu lieben, und in ihren eigenen Augen ihre Unschuld zu behalten, zu thun. — Es kann nicht fehlen, daſs die Gattin, deren Herz durch einen Gehorsam, der ihr keine Aufopferung kostet, nicht befriedigt wird, wieder von ihrer Seite, die verborgenen höhern Wünsche des Mannes auszuspähen, und mit Aufopferungen sie zu vollbringen suche. Ie gröſser das Opfer, desto vollkommener ist die Befriedigung ihres Herzens. Daher entsteht die eheliche *Zärtlichkeit* (Zartheit der Empfindungen und des Verhältnisses.) Ieder Theil will seine Persönlichkeit aufgeben, damit die des andern Theils allein herrsche; nur in der Zufriedenheit des andern findet jeder die seinige; die Umtauschung der Herzen und der Willen wird vollkommen. Nur in der Verbindung mit einem liebenden Weibe öfnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden, und im Gegenstande verlornen Liebe; nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Groſsmuth, Aufopferung mit Bewuſstseyn und nach Begriffen: und so wird die Verbindung mit jedem Tage ihrer Ehe inniger.

Corollaria.

1.) In der Verbindung beider Geschlechter, also in der Realisation des *ganzen* Menschen, als eines vollendeten Naturprodukts, aber auch nur in dieser Verbindung, findet sich ein äusserer Antrieb zur Tugend. Der Mann ist durch den natürlichen Trieb der Groſsmuth genöthigt, edel und ehrwürdig zu seyn, weil das Schicksal eines freien Wesens die in vollem Zutrauen sich ihm hingab, davon abhängt. Das Weib ist zur Beobachtung aller ihrer Pflichten genöthigt durch die ihr angeborne Schamhaftigkeit. Sie kann in keinem Stücke der Vernunft etwas vergeben, ohne bei sich selbst in den sehr wahrscheinlichen Verdacht zu kommen, daſs sie ihr auch in der Hauptsache vergeben habe, und daſs sie — der unerträglichste Gedanke für sie — ihren Mann nicht liebe, sondern ihn nur als Mittel zur Befriedigung ihres Geschlechtstriebes brauche. — Der Mann, in welchem noch Groſsmuth, das Weib, in welcher noch Schamhaftigkeit wohnt, sind jeder Veredlung fähig: aber sie sind auf dem geraden Wege zu allen Lastern, wenn der erste niederträchtig, die andere schamlos wird; wie dies auch die Erfahrung ohne Ausnahme bestätigt.

2.) Auch ist hier die Aufgabe gelöset: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daſs das natürliche Verhältniſs zwischen beiden Geschlechtern wieder hergestellt werde. Es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit, ausser von diesem Punkte aus.

§. 8.

Eine Verbindung, wie die beschriebene, heiſst *eine Ehe.* Die Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete *vollkommene Vereinigung* zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigner Zweck ist.

Sie ist durch den Geschlechtstrieb in beiden Geschlechtern *begründet*, für den forschenden Philosophen; aber es ist nicht nothwendig, daſs irgend eine unter den beiden Personen, die eine Ehe schliessen wollen, dieses sich gestehe. Das Weib kann es sich nie, es kann sich nur Liebe gestehen. Auch ist die Fortdauer der Ehe keinesweges durch die Befriedigung dieses Triebes bedingt; dieser Zweck kann ganz wegfallen, und dennoch die eheliche Verbindung in ihrer ganzen Innigkeit fortdauern.

Die Philosophen haben sich für verbunden erachtet, einen Zweck der Ehe anzugeben, und die Frage auf sehr verschiedene Weise beantwortet. Aber die Ehe hat keinen Zweck ausser ihr selbst; sie ist ihr eigner Zweck. Das eheliche Verhältniſs ist die eigentlichste, von der Natur geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern, zu existiren. In diesem Verhältnisse erst entwickeln sich alle seine Anlagen; ausser demselben bleiben sehr viele, und gerade die merkwürdigsten Seiten der Menschheit unangebaut. So wenig die Existenz des Menschen überhaupt auf irgend einen sinnlichen Zweck zu beziehen ist, so wenig ist es die nothwendige Weise derselben, die Ehe.

Die

Die Ehe ist eine Verbindung zwischen *zwei* Personen; *einem* Manne, und *einem* Weibe. Das Weib, die sich Einem ganz gegeben hat, kann sich nicht einem zweiten geben, denn ihre eigne Würde hängt ja davon ab, daſs sie diesem Einen ganz angehöre. Der Mann, der sich nach dem Willen, und den leisesten Wünschen Einer zu richten hat, um sie zu beglücken, kann sich nicht nach den Wünschen mehrerer richten, die selbst unter einander nicht vereinigt sind. Die Polygynie sezt bei den Männern die Meinung voraus, daſs die Weiber nicht vernünftige Wesen sind, wie die Männer, sondern bloſse willenlose, und rechtslose Werkzeuge für den Mann. Dies ist denn auch wirklich die Lehre der religiösen Gesezgebung, die die Vielweiberei verstattet, der muhamedanischen. Diese Religion hat, freilich wohl ohne sich der Gründe deutlich bewuſst zu seyn, aus der Bestimmung der weiblichen Natur, sich leidend zu verhalten, einseitig gefolgert. Die Polyandrie ist ganz gegen die Natur, und darum äusserst selten. Wenn sie nicht rohe Viehheit wäre, und irgend etwas voraussetzen könnte, so muſste sie voraussetzen, daſs es gar keine Vernunft und gar keine Würde derselben gäbe.

Die eheliche Verbindung ist ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig, und wird nothwendig als ewig geschlossen. Das Weib kann nicht voraussetzen, daſs sie je aufhören werde, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu lieben, ohne ihre weibliche Würde; der Mann nicht, daſs er aufhören werde seine Frau über alle ihres Geschlechts zu lieben, ohne seine männliche Groſsmuth aufzugeben. Sie geben sich

einander

einander auf immer, weil sie sich einander ganz geben.

§. 9.

Die Ehe ist sonach kein erfundener Gebrauch, und keine willkührliche Einrichtung, sondern sie ist ein durch Natur, und Vernunft in ihrer Vereinigung nothwendig, und vollkommen bestimmtes Verhältniſs. Sie ist vollkommen bestimmt, sage ich, d. h. nur eine solche Ehe, wie die beschriebene, und schlechthin keine andere Verbindung beider Geschlechter zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, verstatten Natur, und Vernunft.

Um die Ehe zu errichten, oder zu bestimmen, damit hat das Rechtsgesez nichts zu thun, sondern die weit höhere Gesezgebung der Natur und Vernunft, welche durch ihre Produkte dem Rechtsgesetze erst ein Gebiet verschaft. Die Ehe bloſs als eine juridische Gesellschaft ansehen, führt auf unschickliche und unsittliche Vorstellungen. Man wurde vielleicht dadurch zum Irrthume verleitet, daſs die Ehe allerdings ein Beisammenleben freier Wesen ist, wie alles, das durch den Rechtsbegriff bestimmt wird. Aber es wäre schlimm, wenn dieses Zusammenleben durch nichts höheres begründet und geordnet werden könnte, als durch Zwangsgesetze. Erst muſs eine Ehe da seyn, ehe von einem Eherechte, so wie erst Menschen da seyn müssen, ehe vom Rechte überhaupt die Rede seyn kann. Woher die erstere komme, darnach fragt der Rechtsbegriff eben so wenig, als er fragt, woher die leztern kommen. Ist die Ehe erst deducirt, wie

es

wie es so eben geschehen ist, dann erst ist es Zeit zu fragen, inwiefern der Rechtsbegriff auf diese Verbindung anwendbar sey, welche Rechtsstreitigkeiten über sie entstehen könnten, und wie sie zu entscheiden seyn würden; oder, da wir ein reelles Naturrecht lehren, welche Rechte und Pflichten der sichtbare Verwalter des Rechts, *der Staat*, in Ehesachen insbesondere, und über das gegenseitige Verhältniſs beider Geschlechter überhaupt habe. Wir gehen jetzt an diese Untersuchung.

Zweiter Abschnitt.

Das Eherecht.

§. 10.

Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit, und es ist die erste und höchste Pflicht des Staats, diese an seinen Bürgern zu schützen. Nun aber verliert das Weib seine Persönlichkeit und seine ganze Würde, wenn sie, ohne Liebe, der Geschlechtslust eines Mannes sich zu unterwerfen genöthigt wird. Sonach ist es absolute Pflicht des Staats, seine Bürgerinnen gegen diesen Zwang zu schützen; eine Pflicht, die sich gar nicht auf einen besondern willkührlichen Vertrag, sondern die sich auf die Natur der Sache gründet, und unmittelbar im Bürgervertrage enthalten ist: eine Pflicht, die so heilig und unverlezlich ist, als die, das Leben der Bürger zu schützen. (es ist hier um das innere moralische Leben der Bürgerinnen zu thun.)

§. 11.

Dieser Zwang konnte der Bürgerin zugefügt werden unmittelbar durch physische Gewalt, und dann heiſst er *Nothzucht.* — Es kann gar keine Frage darüber seyn, ob Nothzucht ein Verbrechen sey. Man greift dadurch das Weib an an ihrer Persönlichkeit, sonach an dem Inbegriff aller ihrer Rechte, auf die brutalste Weise.

Der

Der Staat hat Recht und Pflicht seine Bürgerin gegen diese Gewalt zu schützen: theils durch Policeiaufsicht, theils durch Androhung der Strafe für dieses Verbrechen. — Es bezeichnet dasselbe zuförderst Brutalität, die zum Leben in der Gesellschaft überhaupt untüchtig macht. Stärke der Leidenschaft entschuldigt nicht, sondern erschwert vielmehr das Verbrechen. Wer seiner selbst nicht mächtig ist, ist ein wüthendes Thier; die Gesellschaft kann durch kein Mittel ihn zähmen, sonach ihn nicht in ihrer Mitte dulden. Es bezeichnet ferner eine unbegrenzte Geringachtung und Vergessenheit alles Menschenrechts. In einigen Gesezgebungen wird Nothzucht mit dem Tode bestraft, und wenn eine Gesezgebung einmal sich für berechtigt hält, den Tod als Strafe einzuführen, so verfährt dieselbe ganz consequent, wenn sie ihn auch auf dieses Verbrechen sezt. Nach meinem Systeme würde ich für das Verbesserunghaus stimmen, weil, obgleich das Vergehen in Absicht der Verachtung der Menschenrechte dem Morde gleich kommt, dennoch es Männern nicht unmöglich wird, mit solchen Verbrechern beisammen zu leben.

Was den Ersaz anbelangt, so sieht jeder, daſs keiner möglich ist. Wie könnte dem unglücklichen Weibe das Bewuſstseyn ersezt werden, dem Manne, den sie einst lieben wird, sich unberührt zu geben. Aber es muſs ersezt werden, so weit ein Ersaz möglich ist, und da der Verbrecher der Beleidigten nichts geben, und sie nichts von ihm annehmen könnte, als Vermögen; so würde ich für die Auslieferung seines ganzen Vermögens an die geschwächte, stimmen.

Das unverheirathete Weib steht, wie wir tiefer unten sehen werden, unter der Gewalt der Eltern, das verheirathete unter der des Mannes. Die erstern, oder der leztere würden Kläger seyn. Im ersten Falle könnte sie, wenn die Eltern etwa nicht klagen wollten, selbst die Klage anbringen, im leztern nicht, weil sie den Eltern nur bedingt, dem Manne aber ganz unbedingt unterworfen ist.

§. 12.

Dieser Zwang könnte der Bürgerin zugefügt werden *mittelbar* durch moralische Gewalt von ihren Eltern und Verwandten, indem dieselben sie durch gewaltsame Behandlung, oder Ueberredung zu einer Ehe, ohne eigene Neigung, vermögen. Ob gewaltsame Behandlung für diesen Zweck nicht zu verbieten und zu bestrafen sey, darüber kann kein Zweifel Statt finden; was die Ueberredung anbelangt, so ist diese in keinem möglichen andern Falle, ein Vergehen; hier ist sie es aber offenbar. Anderwärts sagt man, warum hast du dich überreden lassen? hier findet diese Frage nicht Statt. Die unwissende und unschuldige Tochter kennt die Liebe nicht, kennt die ganze Verbindung nicht, die ihr angetragen wird, mithin wird sie eigentlich betrogen, und als Mittel für den Zweck ihrer Eltern oder Verwandten gebraucht.

Diese Art des Zwangs ist die schädlichste, und weit beleidigender, als die erstangezeigte physische Gewalt, wenn auch nicht der Form, doch dem Erfolge nach. Bei dem erstern wird das Weib doch hinterher wieder frei; bei diesem Zwange wird sie gemeiniglich higlich auf ihr ganzes Leben um die edelste und süsseste Empfindung, die der Liebe, und um ihre wahre weibliche Würde, um ihren ganzen Charakter betrogen; völlig und auf immer zum Werkzeuge herabemiedrigt.

Es kann sonach keine Frage seyn, ob der Staat nicht das Recht und die Pflicht habe, seine iungen Bürgerinnen gegen diesen Zwang durch strenge Gesetze und genaue Aufſicht zu schützen. Nur darüber entsteht eine Frage; die unverehlichte Tochter steht, wie wir unten weiter ersehen werden, unter der Gewalt ihrer Eltern; diese sind ihre erste Instanz, und ihre Vormünder vor den Gerichten. Diese muſsten über den ihr zugefügten Zwang klagen. Nun ist es widersinnig, daſs dieselben sich selbst anklagen sollten; denn hätten sie den Willen, daſs ihr Zwang durch die Gewalt des Staats verhindert werde, so würden sie ja von selbst sich desselben enthalten.

Wir werden aber gleichfalls sehen, daſs die Tochter aus der Gewalt der Eltern kommt, wenn sie heirathet. Hier ist wenigstens von Heirath die Rede; die Tochter wird von den Eltern selbst, die sie zur Heirath zwingen wollen, als mannbar betrachtet; das Gesez könnte sonach der gesunden Vernunft völlig gemäſs verordnen, daſs dieser Vorschlag die rechtlichen Folgen der Freilassung von der Eltern Seite haben solle, und daſs die Tochter auf diesen Fall hin über ihre Rechte ſelbst wachen müſste. — Das Endurtheil des Staats in dieser Sache, sonach die Verordnung des Gesetzes könnte keine andere seyn, als diese, daſs

Eltern

Eltern, die sich ihrer Gewalt so ganz zur lebenslänglichen Unterdrückung der Menschenrechte ihres Kindes bedient, derselben beraubt, die Tochter nebst dem ihr zukommenden Vermögen, ihnen genommen, und unter die unmittelbare Obhut des Staats gesetzt würde, bis sie sich verheirathete. — Da, ohnerachtet dieser Verordnung noch immer zu befürchten seyn möchte, daſs eine junge, unerfahrne, des blinden Gehorsams gegen die Eltern gewohnte Tochter nicht leicht klagen würde, dennoch aber alles darauf beruht, daſs dieser Zwang zur Ehe nicht Statt habe, so könnte der Obrigkeit aufgelegt werden, in dergleichen Sachen ohne alle vorhergehende Klage, vom Amtswegen zu verfahren.

§. 13.

Mit dem männlichen Geschlechte verhält es sich ganz anders. Zuförderst kann der Mann im eigentlichen Sinne des Worts nicht gezwungen werden zur Vollziehung der Ehe, weil dies gegen die Natur der Sache läuft. Wird er überredet, so hat dies sehr wenig zu bedeuten, denn bei ihm geht die eigentliche Liebe ohnedies der Ehe nicht vorher, sondern wird erst durch sie erzeugt. Aber daſs die Frau gezwungen werde, ihn zu heirathen, kann er nicht dulden, wenn er seinen wahren Vortheil versteht. Dies läuft gegen seine Menschenrechte, denn es beraubt ihn der Aussicht auf eine glückliche Ehe, welche zu verlangen er ein Recht hat. — Die Liebe wird hintennach schon kommen, sagen manche Eltern. Bei dem Manne ist dies wohl zu erwarten, wenn er eine würdige Gattin erhält, bei der Frau aber ist es sehr unsicher, und es ist schreck-

lich.

lich, auf diese bloſse Möglichkeit hin ein ganzes Menschenleben aufzuopfern und herabzuwürdigen.

Das Resultat des gesagten: die Ehe muſs mit absoluter Freiheit geschlossen werden und der Staat hat zufolge seiner Schutzpflicht gegen die einzelnen Personen, und besonders das weibliche Geschlecht, die Pflicht und das Recht über diese Freiheit der ehelichen Vebindungen zu wachen.

§. 14.

Aus dieser Oberaufſicht des Staats über die Freiheit der Ehen folgt, daſs der Staat alle Ehen, die unter seinen Bürgern und Bürgerinnen geschlossen werden, anzuerkennen und zu bestätigen habe.

Iede Ehe muſs juridische Gültigkeit haben, d. i. das Menschenrecht des Weibes muſs nicht verletzt seyn; sie muſs sich mit freiem Willen, aus Liebe, und nicht gezwungen gegeben haben. Ieder Bürger muſs gehalten seyn, dies vor dem Staate zu erweisen; widrigenfalls der Staat das Recht haben würde den Verdacht der Gewaltthätigkeit auf ihn zu werfen, und gegen ihn zu untersuchen. Aber er kann diesen Beweiſs nicht füglich anders führen, als dadurch, daſs er die Frau ihre freie Einwilligung gerichtlich erklären läſst, bei der *Trauung*. Das Ia der Braut sagt eigentlich weiter nichts, als daſs sie nicht gezwungen sey. Alles übrige, wozu die Ehe verbindet, versteht sich daraus von selbst, daſs sie *eine Ehe* schliessen. Was das Ia des Mannes bedeuten könne, wird sich tiefer unten zeigen. Daſs er nicht gezwungen sey, geht daraus hervor,

hervor, daſs er ja die Frau zur Trauung führt. — Daſs die Ehe, da sie etwas auf Moralität gegründetes, und schlechthin nur durch sie bestehendes ist, unter den Augen derer, die die Erzieher des Volks zur Moralität seyn sollen, d. i. der Geistlichen, geschlossen wird, ist sehr vernünftig; aber inwiefern die Trauung juridische Gültigkeit hat, ist der Geistliche ein Beamter des Staats. So betrachten sich denn auch wirklich die Consistorien in diesen Dingen, als *geistliche Gerichte*, und haben daran ganz Recht.

"Es läſst sich nicht begreifen, woher der Staat, und hier insbesondere die Geistlichkeit, die in diesem Stücke sich selbst als Gesezgeber beträgt, das Recht haben solle; die Ehe für gewisse Grade der Verwandschaft zu verbieten. Liegt ein Abscheu gegen dergleichen Vermischung in der Natur, so bedarf es ihres Gesetzes nicht; giebt es aber keinen solchen natürlichen Abscheu, so können sie auf ihn ihr Gesez nicht bauen. Es läſst sich einsehen, wie eine Nation glauben könne, ihre Gottheit werde unter andern auch durch dergleichen Ehen entrüstet: und wenn dies ist, so hat der Staat das Recht nicht, solche Ehen zu *gebieten*, (wie er ja überhaupt das Recht nicht hat, eine Ehe zwischen zwei bestimmten Personen zu befehlen) indem er die Bürger nicht gegen ihr, obwohl irrendes Gewissen verbinden darf. Aber er hat eben so wenig das Recht, sie zu *verbieten;* wer an jene Entrüstung der Gottheit glaubt, der wird sie ohndies unterlassen; wer nicht daran glaubt, oder es auf die Gefahr hinwagen will, der wird, wenn der Glaube der Nation wahr ist, schon von der Gottheit bestraft werden.

Ueber-

Ueberlasse man es doch den Göttern, die ihnen selbst zugefügten Beleidigungen auch selbst zu rächen. Es bleibt den Priestern nichts übrig, als die Nation treulich zu warnen, und zu vermahnen, und als bloſse *Gesetzerklärer*, denen, die ihnen glauben wollen, die verbotenen Grade, und die göttlichen Strafen, die darauf stehen, *anzuzeigen.*

Es läſst sich kein Grund denken, diejenigen, die es entweder nicht glauben, oder die sich auf ihre eigene Gefahr wagen wollen, durch den Glauben anderer zu verbinden, als der: daſs die Strafe ihrer Versündigung zugleich die übrigen unschuldigen mit treffen werde. Dies ist aber eine böse und verderbliche Superstition, von welcher der Staat in seiner Gesetzgebung nicht Notiz nehmen, noch dadurch die natürlichen Rechte anderer einschränken kann.

Aber unabhängig von allen religiösen Gründen; könnte es ja politische geben, gewisse Ehen für unerlaubt zu halten? Das beste darüber sagt, wie mir es scheint, Montesquieu (de l'esprit des loix liv. 26 chap. 14.) Es ist immer die natürliche Bestimmung der Väter gewesen, über die Unschuld ihrer Kinder zu wachen, um dieselben, so unverletzt als möglich, an Leibe, so unverdorben als möglich, an der Seele, auszustatten. Unaufhörlich mit dieser Sorge beschäftigt, muſsten sie selbst für ihre Person weit davon entfernt seyn, etwas zu thun, das dieselben verführen könnte. Aus demselben Grunde muſsten sie auch dem Sohne und der Tochter einen Abscheu gegen eine Verbindung untereinander einzupflanzen suchen. Aus dieser Quelle

flieſst

flieſst auch das Heirathsverbot für Geschwisterkinder. In den ersten Zeiten der Welt nemlich blieben alle Kinder im väterlichen Hause, und die Kinder zweier Brüder betrachteten sich untereinander selbst als Geschwister.

Hierbei zwei Anmerkungen. Zuförderst war diese Erhaltung der Keuschheit innerhalb der Familien die eigene Sorge der Familienväter; keinesweges aber die Angelegenheit der Civilgesezgebung, als ob dadurch die Rechte einer andern Familie wirklich verlezt; oder der Policeigesezgebung, als ob dadurch diese Verletzung nur erleichtert würde; und die gebildetern in der Nation konnten die andern, welche etwa nicht von selbst auf diese Vorsicht gefallen wären, an sie *erinnern*, sie hierüber *belehren*; keinesweges aber, als Staat, ein *Gesez* darüber geben. Dann, wo der Grund wegfällt, fällt das begründete weg. Dieser Grund ist hier das Beisammenleben gewisser Anverwandten. Was die Verehlichung zwischen Eltern und Kindern, und zwischen Geschwistern anbelangt, kann dieser Grund im allgemeinen nie wegfallen. Was die Verheirathung der Geschwisterkinder, oder des Oheims mit seiner Niece, des Schwagers und der Schwägerin, u. d. gl. anbelangt, so findet dieser Grund in der gegenwärtigen Lage der Menschen selten Statt.

Der Beischlaf ist die eigentliche Vollziehung der Ehe; durch ihn unterwirft das Weib erst ihre ganze Persönlichkeit dem Manne; und zeigt ihm ihre Liebe, von welcher ja das ganze beschriebene Verhältniſs zwi-

schen

ichen Eheleute ausgeht. Wo dieser geschehen ist, da ist die Ehe vorauszusetzen; ein Satz, den wir erst tiefer unten schärfer bestimmen, und aus ihm folgern werden: wo er nicht geschehen ist, da kann jede andere Verbindung, nur nicht eine wahre Ehe Statt finden. — Ein *Eheverlöbniſs* sonach, sey es öffentlich oder geheim, macht keine Ehe; und die Aufhebung desselben ist keinesweges als eine Scheidung zu betrachten. Das Recht, Entschädigung zu fodern, kann dadurch wohl begründet werden. Der unschuldige Theil muſs, so weit es irgend möglich ist, in seinen vorigen Stand wieder eingesezt werden. Selbst die *Trauung*, wenn sie, wie der Sittsamkeit gemäſs ist, der Vollziehung der Ehe vorhergeht, macht nicht die Ehe, sondern sie anerkennt nur die später zu schliessende Ehe im Voraus juridisch.

§. 15.

Der Mann und die Frau sind innigst vereinigt. Ihre Verbindung ist eine Verbindung der Herzen und der Willen. Es ist sonach gar nicht vorauszusetzen, daſs zwischen ihnen ein Rechtsstreit entstehen könnte. Sonach hat der Staat über das Verhältniſs beider Ehegatten gegen einander gar keine Gesetze zu geben, weil ihr ganzes Verhältniſs gar kein juridisches, sondern ein natürliches und moralisches Verhältniſs der Herzen ist. Beide sind Eine Seele, und entzweien, der Voraussetzung nach, eben so wenig sich mit einander, und gehen eben so wenig mit einander vor Gericht, als dasselbe Individuum mit sich selbst vor Gerichte processiren wird.

Sobald

Sobald Streit entsteht, ist die Trennung schon geschehen, und die juridische Scheidung, von welcher tiefer unten, kann erfolgen.

§. 16.

In dem Begriffe der Ehe liegt die unbegrenzteste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes; nicht aus einem juridischen sondern aus einem moralischen Grunde. Sie muſs sich unterwerfen um ihrer eignen Ehre willen. — Die Frau gehört nicht sich selbst an, sondern dem Manne. Indem der Staat die Ehe, d. i. gerade dieses ihm wohlbekannte, nicht durch ihn sondern durch etwas höheres als er, begründete Verhältniſs anerkennt, thut er Verzicht darauf, das Weib von nun an als eine juridische Person zu betrachten. Der Mann tritt ganz an ihre Stelle; sie ist durch ihre Verheirathung für den Staat ganz vernichtet, zufolge ihres eigenen nothwendigen Willens, den der Staat garantirt hat. Der Mann wird ihre Garantie bei dem Staate; er wird ihr rechtlicher Vormund; er lebt in allem ihr öffentliches Leben; und sie behält lediglich ein häusliches Leben übrig. —

Die Garantie des Mannes für die Frau versteht sich von selbst; denn sie folgt aus der Natur ihrer Verbindung, ihre Grenzen werden wir tiefer unten sehen. — Jedoch kann es nicht undienlich seyn, daſs er sie noch besonders erkläre, ausdrücklich sich zum Bürgen für dieses Weib einsetze. Man kann das Ja des Mannes bei der Trauung als die Zusicherung dieser Garantie ansehen, und nur unter dieser Bedingung erhält es einen Sinn.

§. 17.

Im Begriffe der Ehe liegt, daſs die Frau, die ihre Persönlichkeit hingiebt, dem Manne zugleich das Eigenthum aller ihrer Güter, und ihrer ihr im Staate ausschliessend zukommenden Rechte übergebe. Indem der Staat eine Ehe anerkennt, anerkennt und garantirt er zugleich dem Manne das Eigenthum der Güter seiner Frau — *nicht gegen die Frau*, denn mit dieser ist der Voraussetzung nach kein Rechtsstreit möglich, sondern *gegen alle übrigen Bürger*. Der Mann wird in Beziehung auf den Staat, der einige Eigenthümer seiner vorherigen Güter, und derer, die ihm die Frau zubringt. Die Acquisition ist unbeschränkt; da er ja als die einige juridische Person übrig bleibt.

Entweder das Eigenthum der Frau ist schon vorher deklarirt, dem Staate bekannt, und durch ihn anerkannt gewesen; so wird es nur auf den Mann übertragen: oder es geht erst jezt aus dem Vermögen ihrer Eltern hervor, so geschieht erst jezt die Deklaration, durch die Ehegenossen, und die Garantie der Eigenthümlichkeit dieser Gegenstände überhaupt durch den Staat. Von dem absoluten Eigenthume, Geld und Geldeswerth, hat nach den obigen Erweisen der Staat keine Notiz zu nehmen: doch ist es wegen einer doch möglichen künftigen Scheidung, um der Repartition, die dann entstehen muſs, (wovon tiefer unten,) nöthig, daſs der Staat den Werth des Eingebrachten wisse, oder daſs wenigstens solche Veranstaltungen getroffen werden, daſs er ihn zu seiner Zeit im Falle der Noth, wissen könne. — Es kann ja nur ein Dokument

kument darüber in der Familie der Frau, oder ein versiegeltes Dokument in den Gerichten, niedergelegt werden.

Eben so liegt im Begriffe der Ehe die gemeinschaftliche Wohnung, gemeinschaftliche Arbeit, kurz das Zusammenleben. Dem Staate scheinen beide nur Eine Person; was Eins thut, im gemeinschaftlichen Eigenthume, ist stets so gut, als ob das andere es zugleich mit thäte. Alle öffentliche juridische Handlungen aber besorgt allein der Mann.

§. 18.

Es bedarf keiner Gesetze des Staats, um das Verhältniſs der Eheleute unter einander zu ordnen: es bedarf eben so wenig der Gesetze, um das Verhältniſs beider gegen andere Bürger zu ordnen. Was ich von den Gesetzen gegen den Ehebruch halte, inwiefern sie aussehen, und sich ausdrücken, als Gesetze über ein Eigenthum, und etwa den Besiz der Frau dem Manne und den des Mannes der Frau vor Verletzung sichern sollen, werde ich tiefer unten erklären. Wie der Staat die Eheleute ansieht, als eine juridische Person, deren äusserlicher Repräsentant der Mann ist, und ihr Vermögen als Ein Vermögen, so ist jeder einzelne Bürger verbunden, sie gleichfalls anzusehen. Bei Rechtsstreitigkeiten hat jeder sich an den Mann zu halten; unmittelbar mit der Frau kann keiner etwas abzumachen haben. Alles was daraus folgt ist die Schuldigkeit der Eheleute, ihre Ehe unter denen, mit welchen sie zunächst zu thun haben, bekannt zu machen; welches auch in moralischer Rücksicht, zur Verhütung des

des Aergernisses, das aus einer illegalen, oder für illegal gehaltenen Verbindung erfolgen würde, nothwendig ist, und daher am schicklichsten vermittelst der Geistlichkeit geschieht.

§. 19.

Ursprünglich, d. i. der bloſsen Naturanlage nach, geht der Mann allerdings auf Befriedigung des Geschlechtstriebes aus. Wenn er aber entweder vor der Ehe durch Nachdenken und Belehrung, und in dem wirklichen Umgange mit ehrwürdigen Personen des weiblichen Geschlechts, (besonders an seiner Mutter,) lernt, daſs im Weibe Liebe wohne, und sie nur aus Liebe sich ergeben solle, so veredelt sich auch bei ihm der bloſse Naturtrieb. Auch er will nicht mehr bloſs genieſsen, sondern er will geliebt seyn. Nachdem er weiſs, daſs das Weib sich verächtlich macht, wenn es sich ohne Liebe giebt, und, daſs ihre Lust eine herabwürdigende Lust sey, so will er sich nicht als Mittel dieser niedern Sinnlichkeit brauchen lassen. Er muſs sich nothwendig selbst verachten, wenn er genöthigt wäre, sich als das bloſse Werkzeug der Befriedigung eines unedlen Triebes anzusehen. Aus diesen Principien ist die Wirkung des Ehebruchs der Frau auf den Mann zu beurtheilen.

Die Ehefrau, die sich einem andern Manne ergiebt, ergiebt sich ihm *entweder* aus ganzer wahrer Liebe. Dann aber hat sie, da die Natur ihrer Liebe die Theilung schlechthin nicht verträgt, aufgehört ihren Ehemann zu lieben, und das ganze Verhältniſs mit demselben ist sonach vernichtet. Ueberdies hat

sie,

sie, ohnerachtet sie Liebe zur Entschuldigung anführt; sich herabgewürdigt; denn ihre erste Verbindung mit ihrem Ehemanne, muſs ihr jezt, wenn sie noch der Moralität fähig ist, als unedel und thierisch vorkommen, aus dem oben angezeigten Gründen. Läſst sie noch den Schein des bisherigen Verhältnisses mit ihrem Ehemanne fortdauern, so entehrt sie sich dadurch abermals aufs äusserste. Entweder sie läſst es fortdauern, aus sinnlicher Lust, oder um eines äussern Zweckes Willen. In jedem Falle braucht sie ihre Persönlichkeit als Mittel für einen niedern Zweck: und macht dadurch den Ehemann selbst zum Mittel. — *Oder*, der zweite Fall, sie übergab sich dem fremden Manne aus sinnlicher Lust: so ist anzunehmen, daſs sie auch ihrem Ehemann nicht liebe, sondern ihn lediglich zur Befriedigung ihres Triebes gebrauche: und dies ist schlechthin unter seiner Würde.

Der Ehebruch des Weibes vernichtet sonach in jedem Falle das ganze eheliche Verhältniſs; und der Mann kann die Ehebrecherin nicht behalten, ohne sich selbst herabzuwürdigen. (Dies hat sich in der allgemeinen Empfindung aller nur ein wenig gebildeten Nationen gezeigt. Allenthalben wurde der Mann, der die Ausschweifungen seiner Frau duldete, verachtet, und man hat ihn mit einem besondern Spottnamen belegt. Dies kommt daher, daſs ein solcher Mann gegen die Ehre sündigt, sich unedel und niederträchtig zeigt.)

Die Eifersucht des Mannes hat den Charakter der Verachtung gegen das untreue Weib. Hat sie einen andern, etwa den des Neides und der Misgunst, so macht sich der Mann selbst verächtlich.

§. 20.

Der Ehebruch eines Mannes zeigt entweder eine unedle Denkart, wenn das Weib, mit welcher er sich vergeht, sich ihm nicht aus Liebe ergiebt, sondern um eines andern Zwecks willen; er will dann bloſs genieſsen. Oder er ist die gröſste Ungerechtigkeit gegen dieses Weib, wenn sie aus Liebe sich ihm giebt. Er macht dadurch zu allen Pflichten der Ehe, zu unbegrenzter Groſsmuth, zu unbegrenzter Sorgfalt für ihre Zufriedenheit sich anheischig, welche er doch nicht erfüllen kann.

Nun ist es zwar an sich unedel, aber nicht gerade zu den Charakter tödtend, wie beim Weibe, daſs der Mann nur auf Befriedigung seines Triebes ausgehe: aber sein Eheweib kann dadurch, theils gar leicht auf die Gedanken kommen, daſs er auch sie selbst nicht anders behandle, und daſs alles das, was sie für groſsmuthige Zärtlichkeit hielt, nichts sey als bloſser Geschlechtstrieb, wodurch sie sich sehr herabgewürdigt fühlen müſste. — Theils wird einer liebenden Frau es sehr schmerzlich fallen, daſs dieselbe Aufopferung, die sie selbst für ihren Mann hat, eine andere Frau ausser ihr haben solle. Daher kommt es, daſs die Eifersucht der Frau etwas von Neid, und von Haſs gegen die Nebenbuhlerin hat. — Es ist also sehr leicht möglich, daſs dadurch das Herz der Frau vom Manne abgewendet, ganz sicher aber, daſs ihr ihr Verhältniſs dadurch verbittert werde; und dies ist gegen die schuldige Groſsmuth des Mannes.

Also — der Ehebruch des Mannes vernichtet nicht nothwendig das eheliche Verhältniſs, so wie der

Weibes es nothwendig vernichtet — aber es ist doch möglich, daſs er es vernichte, und dann ist die Frau herabgewürdigt vor sich selbst.) An Schuld giebt er dem des Weibes nichts nach; man könnte sagen, sie ist gröſser, weil die Groſsmuth dadurch verlezt wird, wodurch sich eine niedrig gesinnte Seele verräth. Die Frau kann verzeihen: und die würdige edle Frau wird es sicher. Aber es ist drückend für den Mann, und noch drückender für die Frau, wenn sie etwas zu verzeihen hat. Der erstere verliert den Muth und die Kraft das Haupt der Ehe zu seyn; und die leztere fühlt sich gedrückt, den, dem sie sich ergeben hat, nicht achten zu können. Das Verhältniſs zwischen beiden wird so ziemlich umgekehrt. Die Frau wird die groſsmüthige, und der Mann kann nicht füglich etwas anders seyn, als der unterwürfige.

Dies zeigt sich auch im gemeinen Urtheile. Eine Frau, die die Unordnung ihres Mannes weiſs, und erträgt, wird nicht verachtet; im Gegentheil, je sanfter und weiser sie sich dabei beträgt, desto mehr wird sie geachtet. Man sezt sonach voraus, daſs sie nicht rechtliche Hülfe suchen solle. Woher diese tief in der menschlichen Seele liegende Meinung? Etwa bloſs aus unserer Gesezgebung und bloſs bei uns Männern? Sie ist ja bei den Weibern, die über diese Gesezgebung klagen, gleichfalls. Sie gründet sich auch auf die angezeigten Grundverschiedenheiten der beiden Geschlechter.

§. 21.

Um die bürgerlichen Folgen des Ehebruchs, und der daraus etwa erfolgenden Scheidung gründlich beurtheilen

theilen zu können, müssen wir vor allen Dingen das Verhältniſs des Staates, und der Gesezgebung zu der Befriedigung des Geschlechtstriebes ausser der Ehe untersuchen.

Es ist die Pflicht des Staats, die *Ehre* des weiblichen Geschlechts, d. h. nach obigen, daſs sie nicht gezwungen werden, sich einem Manne zu ergeben, ausser aus Liebe, zu beschützen; denn diese ihre Ehre ist ein Theil, ja der edelste Theil ihrer Persönlichkeit. Jeder hat aber auch das Recht, — nemlich es ist kein *äusserer* Rechtsgrund dagegen — seine Persönlichkeit aufzuopfern. So wie jeder das unbegrenzte äussere — nicht innere moralische — Recht auf sein eigenes Leben hat, und der Staat kein Gesez gegen den Selbstmord machen kann: eben so hat auch insbesondere das Weib das unbegrenzte äussere Recht auf ihre Ehre. Es steht ihr äusserlich frei, sich zum Thiere herabzuwürdigen, so wie es auch dem Manne äusserlich frei stehen muſs, unedel und gemein zu denken.

Will das Weib sich aus bloſser Wollust, oder für andere Zwecke hingeben, und findet sich ein Mann, der auf Liebe Verzicht thut, so hat der Staat kein Recht, es zu verhindern.

Der Staat kann sonach der Strenge nach — was er dabei denn doch zu bedenken habe, wird sich tiefer unten ergeben — gegen Hurerei und Ehebruch keine Gesetze machen, und keine Strafen darauf setzen. (Dies ist auch wirklich die ursprüngliche Einrichtung in christlichen Staaten. Die Vergehungen dieser Art werden nicht sowohl als Uebertretungen

eines

eines Civilgesetzes; sondern vielmehr als Uebertretungen eines moralischen Gesetzes, und von der moralischen Zwangsgesellschaft, der Kirche bestraft. Die Hauptstrafe für sie war immer eine Kirchenbuſse. Das rechtmäſsige dieses Verfahrens haben wir hier nicht zu untersuchen, denn wir reden vom Staate, und nicht von der Kirche. — Z. B. die Einkünfte der Päbstlichen Kammer von liederlichen Weibspersonen sind eine groſse Consequenz in der Inconsequenz. Die Kirche ist es eigentlich, die ihre Einwilligung zu dieser Lebensart geben muſs, ausserdem dürfte sie nicht getrieben werden; und das Geld welches erlegt wird, ist die Buſse, die vorausbezahlt wird, für die Sünden, die sie noch erst begehen wollen.)

§. 22.

Entweder in einem Verhältnisse, dessen letzter Zweck die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist, und das sich auf Eigennuz gründet, ist Beständigkeit und Publicität. Dann heiſst es das *Concubinat;* welches eben durch das Beisammenwohnen Publicität, wenigstens für eine aufmerksame Policei, erhält.

Der Staat kann, aus dem eben angegebenen Grunde, das Concubinat nicht verbieten. Nur muſs er zuförderst sich überzeugen, daſs dem Weibe keine Gewalt zugefügt werde, sondern daſs sie den zwar schändlichen Contrakt freiwillig geschlossen. Das Weib muſs dies deklariren; nur, da die Sache unwürdig ist, nicht mit Feierlichkeit und Gepränge, und ja nicht vor den moralischen Lehrern, sondern etwa vor

gewis-

gewissen Policeidienern, die ohnedies verpflichtet sind, sich mit unehrlichen Sachen zu beschäftigen.

Der Staat muſs ferner wissen, daſs diese Verbindung, ob sie gleich den äussern Anſchein einer Ehe hat, keine sey. Sie hat die juridischen Folgen der Ehe nicht; der Mann wird nicht Garant, und rechtlicher Vormund des Weibes. Das Band kann wieder gelöset werden, sobald es einem von beiden einfällt, ohne alle Formalität. Der Staat hat es nicht garantirt. Eben so wenig garantirt er die Bedingungen des Vertrags; und die Weibsperson erhält keine zu Recht beständige Anfoderung auf den Mann, aus folgendem Grunde. Nur mit einem Gewerbe, das der Staat bestätigt, und anerkennt, erhält man eine zu Recht beständige Anfoderung. Nun kann zwar der Staat dasjenige Gewerbe, welches hier getrieben wird, nicht verhindern, weil das ausser seinen Rechten liegt; aber er kann es auch nicht bestätigen, weil es unmoralisch ist. Wenn also der Mann sein Wort nicht halten will, so sezt er dadurch zwar allerdings seiner Niederträchtigkeit, und, wie zu hoffen ist, der allgemeinen Verachtung gegen ihn, die Krone auf: aber die Weibsperson kann ihn nicht verklagen, und wird von den Gerichten abgewiesen.

§. 83.

Oder — der zweite Fall — mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes ausser der Ehe ist das Zusammenleben nicht verknüpft.

Zuförderst kann der Fall der seyn, daſs das Weib sich dem Willen des Mannes unterwerfe, ohne daſs er ihr etwas bezahle, oder ihr Bezahlung — sie bestehe in was sie wolle, im Gelde, Geldeswerth oder auch in einer Gefälligkeit — verspreche; oder, ohne daſs auf irgend eine Weise ausdrücklich erklärt werde, ihre Unterwerfung geschehe nicht aus Liebe; so ist anzunehmen, sie sey aus Liebe geschehen. Daſs sie nicht aus Gewinnsucht geschehen ist, liegt klar am Tage, daſs sie aus Wollust geschehen sey, ist ohne Beweiſs nie vorauszusetzen, weil es gegen die Natur des Weibes ist. Es muſste ausdrücklich nachgewiesen werden, daſs sie dafür bekannt sey, sich jedem hinzugeben. — Aber Unterwerfung aus Liebe begründet die Ehe. Es ist sonach zwischen diesen beiden Personen, die wir annehmen, eine Ehe wirklich vollzogen; auch ohne ausdrückliches Eheversprechen. Wenn dies dabei vorgekommen ist, so versteht es sich ohnedies von selbst.

Es fehlt nur noch an der öffentlichen Anerkennung dieser Ehe; an der Trauung. Diese ist der Staat dem Weibe schlechthin schuldig; denn er ist schuldig ihre Ehre, als das Recht ihrer Persönlichkeit zu schützen. Sie selbst hat, der Voraussetzung nach, ihrer Ehre nie etwas vergeben; also darf auch der Staat derselben nichts vergeben. Der Mann kann mit Zwang zur Trauung angehalten werden. Er wird nicht etwa zur Ehe gezwungen, denn diese hat er schon wirklich geschlossen, sondern nur zur öffentlichen Erklärung seiner Ehe. Ist eine unüberwindliche Abneigung bei ihm, oder giebt es andere Gründe, die die

Fort-

Fortdauer der Ehe erschweren, z. B. völlige Ungleichheit des Standes, so kann er nach der Trauung wieder geschieden werden; und diese Scheidung wird behandelt nach den Gesetzen der Ehescheidung überhaupt, wovon wir eben reden wollen. Die Frau und das Kind trägt seinen Namen, und die Frau ist völlig anzusehen, wie eine abgeschiedene.

(Aus der wahren Ungleichheit des Standes, folgt Ungleichheit der Erziehung, völlige Verschiedenheit des ganzen Ideenkreises, Nichtpassen in die Gesellschaften, in welchen der andere Theil allein leben kann; und dadurch wird eine Ehe, eine völlige Vereinigung der Herzen und Seelen in Eins, eine wahre Gleichheit beider, schlechterdings unmöglich gemacht; das Verhältniſs wird nothwendig ein Concubinat, das von der einen Seite nur die Befriedigung des Eigennutzes, von der andern nur die des Geschlechtstriebes zum Zwecke hat. So etwas kann der Staat sich nie für eine dauernde Ehe ausgeben lassen, noch es, als eine solche, anerkennen. Es giebt aber von Natur nur zwei verſchiedene Stände: einen solchen, der nur seinen Körper für mechanische Arbeit, und einen solchen, der seinen Geist vorzüglich ausbildet. Zwischen diesen beiden Ständen giebt es eine wahre Messaliance; und ausser dieser giebt es keine.)

Oder der Fall ist der; es kann der geschwächten nachgewiesen werden, daſs sie vorher oder hinterher es mit andern gehalten, oder daſs sie sich um einen Preiſs gegeben habe. Im leztern Falle muſs klar seyn, daſs sie ausdrücklich auf ihre Persönlichkeit diesen Preiſs gesezt.

sezt, und nur in der Erwartung desselben, oder nachdem sie ihn schon hatte, sich hingegeben. Hat sie bloſs bei andern Gelegenheiten Geschenke von dem Geliebten angenommen: so beweiſst dies nichts gegen ihre Tugend. — Kann der Weibsperson dieser Beweiſs geführt werden, so ist sie eine entehrte, und hat keinen Schuz bei der Obrigkeit: denn diese kann nicht eine Ehre schützen, welche gar nicht vorhanden, sondern von ihrer Besitzerin selbst aufgegeben ist.

Prostituirte Weibspersonen, (quae quaestum corpore exercent,) die dies zu ihrem einzigen Gewerbe machen, kann der Staat innerhalb seiner Grenzen nicht dulden; er muſs sie des Landes verweisen: und dies ohne Abbruch ihrer eben abgeleiteten Freiheit, mit ihrem Leibe vorzunehmen, was sie wollen, aus folgendem sehr einfachen Grunde. — Der Staat muſs wissen, wovon jede Person lebt; und muſs ihr das Recht geben ihr Gewerbe zu treiben. Welche dies nicht angeben kann, hat das Bürgerrecht nicht. Wenn nun eine Weibsperson dem Staate jenen Nahrungszweig angäbe, so hätte er das Recht sie für wahnsinnig zu halten. Propriam turpitudinem confitenti non creditur, ist eine richtige Rechtsregel. Es ist sonach so gut, als ob sie kein Gewerbe angegeben hätte, und in *dieser Rücksicht* ist sie, wenn sie sich nicht eines andern bedenkt, über die Grenze zu bringen. — In einem gehörig konstituirten Staate kann dieser Fall nicht füglich eintreten. Da ist jeder auf eine vernünftige Art versorgt. Haben sie noch ein anderes Gewerbe daneben, und ist jenes nicht ihr fixirter Stand, so ignorirt der Staat ihren Lebenswandel. Die Frage

über

über Gewalt kann hier nicht Statt finden, da dieser Lebenswandel ja keine Publicität erhält; so wie das Concubinat durch das regelmäſsige Zusammenwohnen. — Der Staat weiſs von diesen Unregelmäſsigkeiten nichts, und hat nicht etwa den Männern den Genuſs dieser entehrenden Lüste garantirt, wie er z. B. seinen Bürgern garantirt hat, ruhig, und bequem auf der Straſse reisen zu können. Die Aufsicht über die Gesundheit jener Prostituirten ist sonach gar kein Zweig der Policei; und ich gestehe, daſs ich sie eines rechtlichen Staates für unwürdig halte. Wer liederlich seyn will, der mag denn doch auch die natürlichen Folgen seiner Liederlichkeit tragen. Eben so wenig garantirt, wie sich von selbst versteht, der Staat die Contrakte, die über dergleichen Dinge geschlossen werden. Eine Prostituirte kann in dergleichen Angelegenheiten nicht klagen.

§. 24.

Diese Grundsätze auf den Ehebruch angewendet. — Der Staat kann eben so wenig Gesetze gegen ihn geben, noch Strafen festsetzen, als gegen irgend eine aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. Wessen Rechte sollten denn durch dieses Vergehen verlezt werden? Etwa die des Mannes, mit dessen Weibe, oder die des Weibes, mit dessen Manne die Ehe gebrochen wird. Ist denn die eheliche Treue Objekt eines Zwangsrechts? So wird sie in diesen Gesetzen allerdings angesehen. Aber sie gründet sich ja in der That auf die Verbindung der Herzen. Diese ist eine freie Verbindung, die sich nicht erzwingen läſst; und

und wenn *sie* aufhört, so ist das Erzwingen *der äussern Treue*, deren Erzwingung allein physich möglich wäre, rechtlich unmöglich, und widerrechtlich.

§. 25.

Ist das Verhältniſs, das zwischen Eheleuten seyn sollte, und welches das Wesen der Ehe ausmacht, unbegrenzte Liebe von des Weibes, unbegrenzte Groſsmuth von des Mannes Seite, vernichtet, so ist dadurch die Ehe zwischen ihnen aufgehoben. Also — *Eheleute scheiden sich selbst mit freiem Willen, so wie sie sich mit freiem Willen verbunden haben.* — Ist der Grund ihres Verhältnisses aufgehoben, so dauert, wenn sie doch beisammen bleiben, ohnedies die Ehe nicht fort, sondern ihr Beisammenleben läſst sich nur für Concubinat halten: ihre Verbindung ist nicht mehr selbst Zweck, sondern es giebt einen Zweck ausser ihr, meistens den des zeitlichen Vortheils. Nun kann keinem Menschen zugemuthet werden, etwas unedles, dergleichen das Concubinat ist, zu begehen. also kann auch der Staat solchen, deren Herzen geschieden sind, nicht zumuthen, länger beisammen zu leben.

Hieraus würde hervorgehen, daſs der Staat bei Trennungen der Ehen gar nichts zu thun hätte; ausser dies, daſs er verordne, auch die geschehene Trennung ihm, der die Verbindung anerkannt hat, zu deklariren. Die juridischen Folgen, welche die Ehe hatte, fallen nach der Trennung derselben nothwendig weg, und deswegen muſs der Staat davon benachrichtiget werden, um seine Maasregeln darnach zu nehmen.

§. 26.

Nun aber maaſsen unsere meisten Staaten sich allerdings ein Rechtserkenntniſs in Ehescheidungssachen an. Haben sie daran völlig Unrecht; oder wenn sie nicht völlig Unrecht haben, worauf gründet sich ihr Recht?

Darauf; es kann der Fall seyn, daſs die zu trennenden Eheleute den Staat zur Hülfe bei ihrer Trennung auffodern; und dann muſs der Staat urtheilen, ob er ihnen die Hülfe zu leisten habe, oder nicht. Das Resultat davon wäre dieses: *alles Rechtsurtheil des Staats in Ehescheidungssachen ist nichts anders, als ein Rechtsurtheil über die Hülfe, die er selbst dabei zu leisten habe.* Wir wollen dies einzeln durchgehen.

§. 27.

Entweder beide Theile sind einig sich von einander zu trennen, und auch über die Theilung des Vermögens sind sie einig, so daſs kein Rechtsstreit Statt finde; so haben sie schlechthin nichts weiter zu thun, als nur dem Staate ihre Trennung zu erklären. Die Sache ist unter ihnen schon abgethan, das Objekt ihrer Uebereinstimmung, ist ein Objekt ihrer natürlichen Freiheit: und der Staat hat der Strenge nach nicht einmal nach den Gründen ihrer Trennung zu fragen.

Wenn er bei uns darnach fragt, so thut es nicht eigentlich der Staat, sondern die Kirche thut es, als moralische Gesellschaft. Daran hat sie nun ganz Recht; denn die Ehe ist eine moralische Verbindung, und es kann daher den sich trennenden Ehegatten allerdings daran liegen, vor dem Repräsentanten der moralischen Gesellschaft, der Kirche, in der sie doch hoffentlich bleiben wollen, sich zu rechtfertigen; auch etwa den Rath ihrer Lehrer und Gewissensräthe darüber zu vernehmen. Auch wird es ganz schicklich seyn, daſs die leztern Vorstellungen versuchen. Nur ist dabei folgendes wohl zu merken: die Geistlichen haben kein Zwangsrecht, weder auf das Geständniſs der Bewegungsgründe zur Trennung, noch auf die Befolgung ihres Raths. Wenn beide Eheleute sagen: Wir wollen es auf unser Gewissen nehmen, oder: eure Gründe bewegen uns nicht, so muſs es dabei bleiben.

Resultat: die Einwilligung beider Theile trennt die Ehe juridisch, ohne weitere Untersuchung.

§. 28.

Wenn ein Theil von beiden in die Trennung nicht willigt, dann ist die Anzeige bei dem Staate, nicht eine bloſse Deklaration, sondern zugleich eine Auffoderung seines Schutzes, und jezt tritt ein Rechtserkenntniſs des Staats ein.

Was könnte der Theil, der die Trennung verlangt vom Staate fodern? Klagt der Mann auf die Scheidung wider Willen der Frau, so ist der Sinn seiner Foderung der: der Staat solle die Frau aus seinem Hause vertreiben. Klagt die Frau gegen den Willen des Mannes, so ist, da der Mann nicht vertrieben werden kann, indem ihm als Repräsentanten der Familie

milie das Haus gehört, die Frau aber, da sie gehen will, wohl selbst gehen könnte — es ist, sage ich, der Sinn ihrer Foderung der: daſs der Staat den Mann nöthige, ihr ein anderes Unterkommen zu verschaffen.

Nach welchen Gesetzen hat nun hierbei der Staat sich zu bestimmen?

§. 29.

Der Fall sey der, daſs der Mann auf die bürgerliche Scheidung klage, um Ehebruchs der Frau willen. Es ist nach dem obigen gegen die Ehre des Mannes, mit einer solchen Frau länger zu leben, und ihr Verhältniſs kann fernerhin gar nicht mehr Ehe genannt werden, sondern es wird Concubinat. Aber der Staat kann keinen Menschen nöthigen etwas gegen seine Ehre, und sein sittliches Gefühl zu thun. Es ist sonach in diesem Falle die Schuzpflicht des Staates, den Mann seiner Frau zu entledigen. Aus welchen Gründen könnte denn die Frau begehren, länger bei dem Manne zu leben? Liebe ist bei ihr nicht zu präsumiren, also um anderer Zwecke willen. Aber der Mann kann sich nicht zum Werkzeuge ihrer Zwecke machen lassen. Daſs ohne Klage des Mannes der Staat kein Recht habe, auf Ehebruch zu inquiriren, und etwa den Mann gegen seinen Willen zu scheiden, geht schon aus dem obigen hervor, da der Ehebruch gar nicht ein Gegenstand der bürgerlichen Gesezgebung ist.

Selbst die Kirche hat keine Ehre davon, dem Manne der Ehebrecherin zuzureden, und ihn zur Verzeihung zu ermahnen. Denn dieselbe kann nichts unehrbares und unmoralisches, wie die Fortsetzung des Beisammenlebens in diesem Falle offenbar seyn würde, anrathen.

Der Fall sey der, daſs der Mann auf die Trennung klage wegen Mangel an Liebe der Frau überhaupt. Entweder gesteht diese den Mangel der Liebe zu. — Dann hat der Staat den Mann der Frau zu entledigen; denn nur Liebe ist der Grund einer rechtmäſsigen Ehe, und wo diese nicht ist, ist die Verbindung bloſses Concubinat. Aus welchem Grunde könnte doch die Frau verlangen, länger mit einem Manne zu leben, den sie ihrem eigenen Geständnisse nach, nicht liebt. Es könnten keine andere als äussere Zwecke seyn, zu deren Werkzeuge der Mann sich nicht kann machen lassen. — Oder die Frau gesteht ihren Mangel an Liebe nicht zu. — Dann kann der Staat nicht unmittelbar verfahren, sondern hat diese Ehe unter strenge Aufsicht zu nehmen; bis entweder die Eheleute sich vertragen, oder bis ein triftiger Grund der Trennung klar und erweiſslich wird. — Das Recht der Aufsicht, welches er ausserdem auf keine Ehe hat, erhält er dadurch, daſs er zum Richter gemacht worden ist, über einen Umstand, der nicht klar ist, noch ihm klar werden kann, ohne diese Aufsicht. (Etwas vorher nur seinem mittelbaren Schutze unterworfenes, ist ihm durch die Klage unmittelbar unterworfen worden.)

Die Versagung dessen, was man auf eine sehr unedle Weise eheliche Pflicht genannt hat, von Seiten der Frau, beweiſst den Mangel der Liebe, und ist insofern ein Rechtsgrund der Trennung. Die Liebe geht aus von dieser Unterwerfung der Frau; und diese Unterwerfung bleibt die fortdauernde Aeusserung der Liebe. *Inwiefern* sie, habe ich gesagt, diesen Mangel der Liebe beweiſst: denn wenn Krankheit, oder ein anderer physischer Verhinderungsgrund nachgewiesen werden kann, dann beweiſst sie den Mangel der Liebe nicht. In diesem Falle wäre die Klage des Mannes über alle Begriffe unedel. — Wenn er aber doch so unedel dächte? So kann der Staat zwar zum Diener seiner geheimen Denkart sich nicht machen; aber ein solcher Mann ist einer braven Frau unwürdig, und es ist zu hoffen, daſs dieselbe, besonders durch Vorstellungen der Geistlichen, zu vermögen seyn wird, gegen einen Ersatz, in die Trennung zu willigen, wodurch dann die Einwilligung beider Theile erhalten, und beim Staate lediglich eine Deklaration nöthig seyn würde; so daſs, was er dabei zu thun hätte, weiter nicht in Frage käme.

Wenn die Frau in eine Criminaluntersuchung verfällt, wo der Staat sich an ihren Leib und Leben hält, ist sie durch die Sache selbst vom Manne geschieden: der Staat selbst nimmt sie ihm weg. Der Mann ist sonst ihr gerichtlicher Vormund. In einer Criminal- also ausschliessend persönlichen Sache, kann er das nicht seyn. Sie erhält ihre Selbstständigkeit, und ist dadurch geschieden. Wird sie unschuldig befunden, so tritt sie wieder zurück unter die Bothmäſsigkeit des Mannes. — Will nach ausgestandener Strafe der Mann sie wieder nehmen, so darf er das thun; aber

nehm

nöthigen kann ihn dazu niemand, denn er ist durch sie entehrt worden.

§. 30.

Der Fall sey der, daſs die Frau auf die juridische Trennung klage, um Ehebruchs des Mannes willen. — Es ist nach obigem allerdings möglich, und bringt der Frau keine Unehre, sondern vielmehr Ehre, dem Manne zu verzeihen. Es ist sonach rathsam, ihr Vorstellungen zu thun: auch wohl auf einige Zeit sie zur Geduld zu verweisen. — (Die Scheidung von Tisch und Bette.) Besteht sie aber auf ihrem Begehren, so muſs sie geschieden werden; denn nur sie selbst kennt ihr Herz, und kann darüber entscheiden, ob durch die Untreue ihres Mannes, die Liebe zu ihm ganz ausgetilgt sey. Nachdem aber die Liebe ausgetilgt ist, die Frau doch zu nöthigen, ihrem Manne sich zu unterwerfen, wäre wider die erste Pflicht des Staats gegen das weibliche Geschlecht.

Ueberhaupt ist der Staat stets verbunden, auf Anhalten der Frau, ihre Klage sey, welche sie wolle, nach vorläufigen Vorstellungen, wenn sie dennoch auf ihrer Foderung besteht, sie zu scheiden. Das andere Geschlecht muſs hierüber begünstigt werden. Der Grund davon ist dieser; durch die Klage auf die Scheidung mag sie vielleicht nichts gegen ihren Mann beweisen; was sie selbst aber betrifft, beweiſst sie den Mangel ihrer Liebe: und ohne Liebe soll sie nicht genöthigt werden, sich zu unterwerfen. — Eben darum aber, weil sie ihr eignes Herz zuweilen nicht recht kennt, und wohl mehr liebt, als sie glaubt, sind hier die Vorstellungen und der Versuch der Scheidung für eine gewisse Zeit anzuwenden.

Die Klage über versagte eheliche Pflicht von Seiten des Weibes ist eine ihr Geschlecht entehrende Klage, eine Sünde gegen die Natur: und man kann es nicht wohl anders, als Barbarei nennen, daſs der Staat — sogar die Kirche im Namen desselben — eine solche Klage annimmt. Auch bestätigt es die Erfahrung, daſs die Weiber sich ihrer selbst schämen, und sie meist nur als Vorwand gebrauchen. Erlaube ihnen doch der Staat geradezu ihre Abneigung zu gestehen.

Eine Criminaluntersuchung, in die der Mann verfält, scheidet nicht nothwendig. Das Verhaltniſs ist hier ein ganz anderes. Der Mann muſs ja immer in seinem und der Frau Namen vor Gerichte stehen. — Doch ist eine solche Untersuchung ein sehr gultiger Grund für die Frau, auf Scheidung zu klagen, denn sie kann einen Verbrecher nicht achten. Will sie aber bei ihm bleiben, selbst sein Schicksal mit tragen, und es erleichtern, so viel es ihr die Gesetze zulassen, so steht ihr das ganz frei.

Bösliche Verlassung — d. i. Verlassung ohne daſs der Ehegatte von derselben und ihren Grunden weiſs, als Grund der Klage auf die Scheidung, scheidet ohne weiteres, denn der Theil, der den andern verlassen hat, ist anzusehen, als habe er sich selbst geschieden: der verlassene aber klagt auf die Scheidung. Sonach ist hier die Einwilligung beider Theile.

§. 31.

Wie ist es bei der Scheidung in Absicht des Vermögens zu halten?

Da meine Grundsätze darüber von den gewöhnlichen abgehen, so bitte ich, die Gründe der Entscheidung wohl zu überlegen.

Die Frau unterwürft mit ihrer Persönlichkeit zugleich ihr ganzes Vermögen dem Manne; und er kann ihre Liebe mit nichts anderm vergelten, als daſs er, so wie seine Person und Freiheit, also auch sein ganzes Vermögen, ihr gleichfalls unterwerfe; doch mit dem Unterschiede, daſs er die äussere Herrschaft über das Ganze behalte. — Aus der Vereinigung der Herzen erfolgt nothwendig Vereinigung der Güter, unter der Oberherrschaft des Mannes. Aus zwei Vermögen wird nur Ein Vermögen.

Jezt wird diese Verbindung getrennt; aber wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Jeder Theil müſste der ersten Ansicht nach in den vorigen Zustand wieder eingesezt werden; zurückbekommen, was er zur gemeinschaftlichen Masse gab.

Aber, — eine Betrachtung, die dieses Resultat sehr ändert, — beide haben eine Zeitlang dieses Vermögen, — der Präsumtion nach durch Einen Willen, und überhaupt, als Ein Subjekt, verwaltet, genossen, vermehrt, vermindert. Den Effekt dieser gemeinschaftlichen Verwaltung, läſst sich nicht aufheben, er ist nothwendig beiden gemein, und bleibt beiden gemein. Nachgerechnet kann nicht werden, so daſs der eine Theil zum andern sage: du hast diese oder jene Pflege bedurft, die ich nicht bedurfte; ich habe dieses oder jenes erworben, daſs du nicht erworben hast; denn wenn beide nur in einer wahren Ehe lebten, so war das Bedürfniſs jedes Theils zugleich Bedürfniß des andern, und der Gewinn des einen Theils zugleich Gewinn des andern; beide waren der rechtlichen Präsumtion nach nur Eine Person. So wenig jemand mit sich selbst Abrechnung hält, und handelt, und processirt, so wenig können es Ehegatten. Iezt freilich wird dieses Verhältniſs aufgehoben, und es ist von diesem Augenblicke an anders; bis dahin aber war es so, und der Effekt dieses Verhältnisses läſst sich nicht vernichten.

Nun aber ist die äussere Bedingung dieses Effekts das zugebrachte Vermögen; nicht etwa bloſs an baarem Gelde, sondern auch an Rechten und Privilegien. (Ueber die innern Bedingungen, den Fleiſs, die Sorgfalt eines jeden Theils soll eben nicht nachgerechnet werden.) Nach diesem Verhältnisse des zugebrachten müſste das zur Zeit der Scheidung vorhandene ganze Vermögen, als Effekt, getheilt werden. Was jeder Theil zugebracht hat, muſs gerichtlich nachgewiesen werden können, zufolge einer oben beigebrachten Bemerkung. Habe z. B. die Frau Ein Drittel, der Mann zwei Drittel, des ganzen Vermögens, womit der Ehestand angefangen wurde, eingebracht. Der Bestand des ganzen Vermögens bei der Scheidung wird untersucht, und nach demselben Verhältnisse getheilt, so, daſs die abgeschiedene Frau ein Drittel herausbekomme, der

Mann zwei Drittel behalte. Die Frau bekommt nicht etwa ihr eingebrachtes zurück; sie überträgt von demselben ihren Theil des Verlustes, wenn sich das Ganze verringert, sie erhält ihren Theil des Gewinns, wenn sich das ganze vermehrt hat. Es ist ganz so, wie bei einer Mascopei. — Andere Dispositionen der Gesezgebung hierüber mögen wohl ihre politischen Gründe haben, aber sie sind nicht gerecht.

Wie es bei einer Scheidung in Absicht der Theilung der Kinder unter die geschiedenen Ehegatten zu halten sey, dies wird sich erst tiefer unten bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern einsehen lassen.

Dritter Abschnitt.

Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältniſs beider Geschlechter überhaupt im Staate.

§. 32.

Hat das Weib die gleichen Rechte im Staate, welche der Mann hat? Diese Frage könnte schon als Frage lächerlich scheinen. Ist der einzige Grund aller Rechtsfähigkeit, Vernunft und Freiheit, wie könnte zwischen zwei Geschlechtern, die beide dieselbe Vernunft und dieselbe Freiheit besitzen ein Unterschied der Rechte Statt finden?

Nun aber scheint es doch allgemein, seitdem Menschen gewesen sind, anders gehalten, und das weibliche Geschlecht in der Ausübung seiner Rechte dem männlichen nachgesezt worden zu seyn. Eine solche allgemeine Uebereinstimmung muſs einen tiefliegenden Grund haben, und ist die Aufſuchung desselben je ein dringendes Bedürfniſs gewesen, so ist sie es in unsern Tagen.

Vorausgesezt, daſs das andere Geschlecht in Absicht seiner Rechte, wirklich gegen das erste zurückgesezt sey, so würde es keinesweges hinreichen, als den Grund dieser Zurücksetzung die geringern Geistes- und körperlichen Kräfte des Weibes anzuführen. Besonders auf das erstere würden die Weiber, und ihre

Schwä-

Schuzredner antworten: zuförderst bildet man uns nicht gehörig aus, und das männliche Geschlecht entfernt uns geflissentlich von den Quellen der Bildung: dann ist euer Vorgeben nicht einmal streng richtig, denn gegen die meisten Männer, die der Ruhm ihres Geschlechts sind, wollten wir euch gar wohl Weiber gegenüber stellen, die nach einer gerechten Schätzung ihnen nichts nachgeben würden; endlich könnte aus dieser Ungleichheit, wenn sie auch gegründet wäre, nimmermehr eine so entschiedene Ungleichheit der Rechte folgen, da man ja wohl auch unter den Männern eine sehr groſse Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Kräfte wahrnimmt, ohne daſs man daraus eine so drückende Folgerung auf das gegenseitige Rechtsverhältniſs derselben gestatten will.

Es wäre demnach vor allen Dingen nur das zu untersuchen, ob denn auch wirklich die Weiber so zurückgesezt sind, als es einige unter ihnen, und noch mehr, einige unberufene Schuzredner derselben vorgeben. Es wird in unserer Darstellung ein Punkt nach dem andern sich ergeben.

§ 33.

Ob an sich dem weiblichen Geschlechte nicht alle Menschen- und Bürgerrechte so gut zukommen, als dem männlichen; darüber könnte nur der die Frage erheben, welcher zweifelte, ob die Weiber auch völlige Menschen seyen. Wir sind darüber nicht im Zweifel, wie aus den oben aufgestellten Sätzen hervorgeht. Aber darüber, ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch *nur wollen*

könne,

könne, könnte allerdings die Frage entstehen. Wir gehen, um diese Frage zu beantworten, die möglichen Zustände des Weibes einzeln durch.

§. 34.

Der *Regel* nach, — von den Ausnahmen tiefer unten — ist das Weib entweder noch *Jungfrau*, und dann steht sie unter der väterlichen Gewalt, wie der unverheirathete Jüngling ebenfalls. Hierin sind beide Geschlechter ganz gleich. Beide befreiet ihre Verheirathung, in Absicht welcher beide gleich frei sind: oder, wenn Eins den Vorzug hat, so sollte die Tochter ihn haben, — Sie darf schlechthin auch nicht einmal durch Vorstellungen und Zureden zur Heirath genöthigt werden: welches bei dem Sohne noch eher thunlich ist, aus den oben angezeigten Gründen. —

Oder das Weib ist *verheirathet*, und dann hängt ihre eigene Würde daran, daſs sie ihrem Manne ganz unterworfen sey und scheine. — Man bemerke wohl — es geht zwar dies aus meiner ganzen Theorie hervor, und ist mehrmals ausdrücklich angemerkt, aber es ist vielleicht nicht überflüssig, es wiederholt einzuschärfen, — das Weib ist nicht unterworfen, so daſs der Mann ein *Zwangsrecht* auf sie hätte: sie ist unterworfen durch ihren eigenen fortdauernden nothwendigen und ihre Moralität bedingenden Wunsch, unterworfen zu seyn. Sie dürfte wohl ihre Freiheit zurücknehmen, wenn sie *wollte*; aber gerade hier liegt es; sie kann es vernünftiger Weise nicht *wollen*. Sie muſs, da ihre Verbindung nun einmal allgemein bekannt ist, allen, denen sie bekannt ist, erscheinen wollen,

wollen, als gänzlich unterworfen dem Manne, als in ihm gänzlich verloren.

Also, zufolge ihres eigenen nothwendigen Willens ist der Mann der Verwalter aller ihrer Rechte; sie will, daſs dieselben behauptet, und ausgeübt werden, nur inwiefern *er* es will. Er ist ihr natürlicher Repräsentant im Staate, und in der ganzen Gesellschaft. Dies ist ihr Verhältniſs zur Gesellschaft; ihr *öffentliches* Verhältniſs. Ihre Rechte unmittelbar durch sich selbst auszuüben, kann ihr gar nicht einfallen.

Was das *häusliche* und *innere* Verhältniſs anbelangt, *giebt nothwendig die Zärtlichkeit des Mannes ihr alles und mehr zurück, als sie verloren hat.* Der Mann wird ihre Rechte nicht aufgeben, denn sie sind seine eigenen Rechte, er würde dadurch sich selbst schaden, und sich und sein Weib vor der Gesellschaft entehren. — Das Weib hat auch Rechte über öffentliche Angelegenheiten, denn sie ist Bürgerin. Ich halte es für die Schuldigkeit des Mannes, daſs er in Staaten, wo der Bürger eine Stimme über öffentliche Angelegenheiten hat, diese Stimme nicht gebe, ohne mit seiner Gattin sich darüber unterredet, und durch das Gespräch mit ihr seine Meinung modificirt zu haben. Er wird sonach nur das Resultat ihres gemeinsamen Willens vor das Volk bringen. Ueberhaupt muſs ein Familienvater, der zugleich die Rechte seiner Gattin und seiner Kinder besorgt, gröſsern Einfluſs, und eine entscheidendere Stimme im gemeinen Wesen haben, als derjenige, der bloſs die Rechte seines Individuum

ver-

vertritt. Wie dies einzurichten sey, ist eine Untersuchung für die politik.)

Die Weiber üben sonach ihr Stimmrecht über öffentliche Angelegenheiten wirklich aus; nur nicht unmittelbar durch sich selbst, weil sie dies nicht wollen können, ohne ihrer weiblichen Würde zu vergeben; sondern durch den billigen, und in der Natur der ehelichen Verbindung gegründeten Einfluſs, den sie auf ihre Männer haben.

(Dies beweiſst auch die Geschichte aller groſsen Staatsveränderungen. Entweder gingen sie von Weibern aus, oder sie wurden durch dieselben gelenkt, und beträchtlich modificirt.)

Anmerkung. Wenn denn nun dies ohne Einwendung zugestanden werden muſs, was verlangen denn eigentlich die Weiber und ihre Schuzredner? Was ist es doch, das ihnen entrissen seyn soll, und das sie jezt zurückfodern? Die Sache selbst? Sie sind in dem vollkommensten Besiz derselben. Nur der äussere Schein kann es seyn, nach welchem sie lüstern sind. Sie wollen nicht nur wirken, sondern man soll es auch wissen, daſs sie gewirkt haben. Sie wollen nicht bloſs, daſs geschehe, was sie wünschen; sondern es soll auch bekannt seyn, daſs *sie*, *gerade sie*, es ausgeführt haben. Sie suchen Celebrität bei ihrem Leben, und nach ihrem Tode in der Geschichte.

Ist nur dies ihr Zweck; kann nur dies ihr Zweck seyn, so sind sie mit ihrer Klage ohne Bedenken abzuweisen; denn sie können dieselbe gar nicht erheben, ohne auf ihren ganzen weiblichen Werth Verzicht gethan zu haben. Die wenigsten unter denen, die sie erheben, erheben sie auch im Ernste. Nur einige verirrte Köpfe unter den Männern, welche gröſstentheils selbst kein einzelnes Weib gewürdigt haben, es zur Gefährtin ihres Lebens zu machen, und zum Ersaz dafür das ganze Geschlecht in Bausch und Bogen in der Geschichte verewigt sehen möchten, haben sie beredet, dergleichen wunderbare Worte vorzubringen, bei denen sie nichts denken können, ohne sich zu verunehren. Selbst der Mann, der den Ruhm zum Haupt- oder auch nur zum Nebenzwecke seines Handelns macht, verliert das Verdienst seiner Handlung, und, über kurz oder lang, aber unausbleiblich, auch den Ruhm derselben. Die Weiber sollten es ihrer Lage danken, daſs ein solcher Verdacht gegen sie gar nicht entstehen kann. — Aber, was mehr bedeutet, sie opfern dadurch die liebenswürdige Schaamhaftigkeit ihres Geschlechts auf, welcher nichts widerlicher seyn kann, als zur Schau ausgestellt zu werden. Ruhmsucht und Eitelkeit ist für den Mann verächtlich, aber dem Weibe ist sie verderblich, sie rottet jene Schamhaftigkeit und jene hingebende Liebe für ihren Gatten aus, auf denen ihre ganze Würde beruht. Nur auf ihren Mann, und ihre Kinder, kann eine vernünftige und tugendhafte Frau stolz seyn; nicht auf sich selbst, denn sie vergiſst sich in jenen. — Dazu kommt, daſs diejenigen Weiber, welche den Männern im Ernste ihre Celebrität beneiden, über das wahre Objekt ihres Wunsches sich in einer sehr leicht aufzudeckenden Täuschung befinden. Das Weib will nothwendig die Liebe irgend eines Mannes, und um diese zu erregen, will sie die

Aufmerksamkeit des männlichen Geschlechts auf sich ziehen. Dies ist Natureinrichtung; und bei dem unverheiratheten Weibe ganz untadelhaft. Nun rechnen jene Weiber, die Reize ihres eigenen Geschlechts, denen sie etwa nicht genug trauen, noch durch dasjenige, welches Männer auf Männer aufmerksam macht, zu bewafnen, und suchen im Ruhme bloſs ein neues Mittel, Männerherzen zu bestricken. Sind es verheirathete Frauen, so ist der Zweck eben so verächtlich, als das Mittel verkehrt ist.

§. 35.

Konnte oder wollte der Mann nicht in der Volksversammlung erscheinen, so verhindert nichts, daſs seine Gattin an seiner Stelle erscheine, und die gemeinschaftliche Stimme, doch immer als *Stimme ihres Mannes* vortrage. — (Als ihre eigene könnte sie dieselbe nicht vortragen, ohne sich dadurch von ihrem Manne abzutrennen.) Denn wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Nun konnte die Frau darum nicht stimmen, weil der Mann die gemeinschaftliche Stimme gab. Giebt er sie nicht, so kann sie dieselbe in eigner Person geben.

Dies giebt uns zugleich die Principien der Beurtheilung für die Wittwe, die Abgeschiedene und die, welche sich überhaupt nicht verheirathet hat, ohne doch unter der väterlichen Gewalt zu seyn.

Diese alle sind keinem Manne unterworfen: es ist sonach gar kein Grund, warum sie nicht alle bürgerlichen Rechte, gerade wie die Männer, durch sich selbst ausüben sollten. — Sie haben das Recht, ihre

Stimmen zu geben, in der Republik; das Recht, selbst vor Gericht zu treten, und ihre Sache zu führen. Wollen sie sich aus natürlicher Schaamhaftigkeit und Schüchternheit einen Vormund wählen, so muſs ihnen das erlaubt seyn, und wie sie mit diesem sich verabreden, steht bei ihnen. Wollen sie sich keinen Vormund wählen, so ist gar kein Rechtsgrund vorhanden, sie dazu zu zwingen.

§. 36.

Iedermann im Staate soll ein Eigenthum besitzen, und es selbst nach seinem Willen verwalten, also auch das ledige Weib. — Dieses Eigenthum braucht nicht gerade in absolutem Eigenthume, in Geld oder Geldeswerth zu bestehen; es kann auch in bürgerlichen Rechten und Privilegien bestehen. Es ist kein Grund, warum das Weib dieselben nicht haben sollte. — Das Weib kann Aecker besitzen, und den Ackerbau treiben. (Der Mangel an körperlichen Kräften ist kein Einwurf dagegen. Die Erfahrung bestätigt, daſs Weiber allerdings auch pflügen können, und säen u. dergl. Bei den alten Germaniern trieben sie den Ackerbau ganz allein. Und was das Weib nicht selbst thun kann, kann sie ja thun lassen, durch ihre Dienstboten, wie es denn auch wirklich geschieht.) Sie kann andere Produkte sammeln. Sie könnte auch eine Kunst oder ein Handwerk treiben; wenn dasselbe nur ihren Kräften angemessen ist. Sie kann Kaufmannschaft treiben, wenn sie es versteht. — (Alles dies geschieht nun in unsern Staaten wirklich; besonders durch die Wittwen, die die Handthierung ihrer verstorbenen Männer fortsetzen. Es ist kein Grund,

war-

warum es nicht auch durch unverheirathet gebliebene Frauenspersonen geschehen könnte.)

§. 37.

Oeffentliche Staatsämter allein können die Weiber nicht verwalten, aus folgenden einfachen Gründen: — Der öffentliche Beamte ist dem Staate ganz und durchgängig verantwortlich, nach dem oben geführten Beweise; entweder, wenn er selbst die höchste Obrigkeit ist, dem Volke; oder wenn er durch die leztere ernannt, und ein Theil ihrer Gewalt ihm übertragen ist, der Obrigkeit. Er muſs sonach ganz frei seyn, und immer von seinem eignen Entschlusse abhängen; ausserdem wäre eine solche Verantwortlichkeit widersprechend und ungerecht. — Nun aber ist das Weib frei und von sich selbst abhängig, nur so lange sie unverheirathet ist. Das Versprechen, sich nie zu verheirathen, wäre sonach die ausschliessende Bedingung, unter welcher der Staat einem Weibe ein Amt übertragen könnte. Ein solches Versprechen aber kann keine Frau vernünftiger Weise geben, noch kann der Staat vernünftiger Weise es von ihr annehmen. Denn sie ist bestimmt zu lieben, und die Liebe kommt ihr von selbst, und hängt nicht von ihrem freien Willen ab. Liebt sie aber, so wird es ihre Pflicht zu heirathen; und der Staat darf ihr an der Ausübung derselben nicht hinderlich seyn. Heirathet aber eine Staatsbeamtin, so wären nur zwei Fälle möglich. Entweder sie unterwürfe sich ihrem Manne in Absicht ihrer Amtsgeschäfte nicht, sondern bliebe darüber gänzlich frei, so wäre dies gegen ihre weibliche

Würde. Sie könnte dann nicht sagen, daſs sie sich dem Manne gänzlich hingegeben habe. Ueberdies, wo geben denn die bestimmten Grenzen zwischen dem, was zum Amte gehört, und dem, was nicht darzu gehört an? Was könnte es denn doch geben, das nicht gewissermaſsen darauf Einfluſs hätte? — Oder sie unterwürfe sich, wie Natur, und Moralität es von ihr fodert, dem Manne auch in Absicht ihrer Amtsgeschäfte. Dann würde Er der Beamte, und Er allein verantwortlich. Das Amt würde an ihn verheirathet, so wie das übrige Vermögen der Frau, und ihre Rechte an ihn verheirathet werden. Dies aber kann der Staat — wenn seine Aemter nur wirkliche Aemter, Geschäfte, und nicht bloſs Pfründen, zum Genusse sind — sich nicht gefallen lassen. Er muſs die Geschicklichkeit und den Charakter der Person kennen und prüfen, der er ein Amt überträgt, und kann sich nicht einen, nur durch die Liebe gewählten, aufdringen lassen.

§. 30.

Diese, daſs die Weiber nicht für öffentliche Aemter bestimmt sind, hat eine andere Folge, welche die Schuzredner der Weiber als eine neue Beschwerde gegen unsere politische Einrichtungen anführen. Sie werden nemlich sehr natürlich nicht zur Verwaltung dessen erzogen, was sie nie verwalten sollen, sie werden nicht auf Schulen und Universitäten geschickt; und da behaupten sie denn, daſs man ihren Geist vernachlässige, sie hinlistiger und neidischer Weise in der Unwissenheit erhalte, und von den Quellen der

Auf

Aufklärung entferne. — Wir wollen diesen Vorwurf von Grund aus beleuchten.

Der Gelehrte von Profession studirt nicht lediglich für sich; *als* Gelehrter, der Form nach, studirt er gar nicht für sich, sondern für andere. Entweder er wird ein Kirchendiener, oder Staatsbeamter, oder Arzt; so ist es ihm darum zu thun, das erlernte unmittelbar auszuüben; deswegen lernt er die Form, wie es auszuüben ist, mit hinzu, und lernt es gleich auf die Weise, daſs dieselbe dabei sey. Oder er wird ein Lehrer künftiger Gelehrten auf Schulen oder Universitäten; so ist sein Zweck das erlernte einst wieder mitzutheilen, und durch eigene Erfindungen zu vermehren, damit die Kultur nicht stille stehe. Er muſs sonach wissen, wie sie es gefunden, wie es aus der menschlichen Seele entwickelt wird. Dieses gerade ist es, was die Weiber nicht brauchen können, denn sie sollen weder das erstere noch das letztere werden. — Zum eigenen Gebrauch für den Menschen gehören von der Geisteskultur nur die Resultate, und diese erhalten die Weiber in der Gesellschaft: in jedem Stande das Resultat der ganzen Kultur dieses Standes. Das sonach, warum sie uns beneiden, ist das äussere unwesentliche, das Formelle, die Schaale: ihre Lage und unser Umgang erspart ihnen die Mühe, sich erst durch jene durchzuarbeiten, und giebt ihnen unmittelbar das Wesen. Mit der Form könnten sie ohnedies nichts machen: als *Mittel* sie anzusehen, sind sie nicht gewöhnt, und können sie sich nicht gewöhnen, weil man das nur durch den Gebrauch lernt: sie betrachten sie sonach als *Zweck* an sich, als etwas an sich herrliches und vortrefliches; woher es denn auch kommt, daſs eigentlich gelehrte Weiber — ich rede nicht von denen, die bloſs nach dem gesunden Menschenverstande raisonniren, denn diese sind höchst achtungswürdig — meistens Pedantinnen werden.

Um auf keine Art misverstanden zu werden, will ich dies weiter aus einander setzen. — Es läſst sich nicht behaupten, daſs das Weib an Geistestalenten *unter* dem Manne stehe; aber das läſst sich behaupten, daſs der Geist beider von Natur einen ganz verschiedenen Charakter habe. Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe, und findet es nur durch Raisonnement; wenn er nemlich wirklich überzeugt seyn soll, und sein Wissen nicht lediglich ein historisches Wissen ist. Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das wahre, schickliche, gute; nicht etwa daſs ihr dasselbe durch das bloſse Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist; sondern daſs, wenn sie es von aussen bekommt, sie durch das bloſse Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urtheils, leicht beurtheilen könne, ob es wahr und gut sey, oder nicht. Man kann sagen, der Mann muſs sich erst vernünftig machen: aber daſs Weib ist schon von Natur vernünftig. Aus dem oben angegebnen Grundzuge, der das Weib vom Manne unterscheidet, läſst sich dieses leicht ableiten. Ihr Grundtrieb verschmilzt gleich ursprünglich mit der Vernunft, weil er ohne diese Verbindung die Vernunft aufhübe; er wird ein vernünftiger Trieb; darum ist ihr ganzes Gefühlsystem vernünftig, und gleichsam auf die Vernunft berechnet. Da hingegen

muſs

muſs der Mann alle seine Triebe erst durch Mühe und Thätigkeit der Vernunft unterordnen.

Das Weib ist sonach schon durch ihre Weiblichkeit vorzüglich praktisch; keinesweges aber speculativ. In das Innere über die Grenze ihres Gefühls hinaus eindringen kann sie nicht, und soll sie nicht. (Dadurch wird ein sehr bekanntes Phaenomen erklärt. Wir haben nemlich Weiber gehabt, die in Sachen des Gedächtnisses, z. B. in Sprachen, selbst in der Mathematik, inwiefern sie erlernt werden kann, als Vielwisserinnen sich auszeichneten, solche, die in Sachen der Erfindung, in der sanftern Dichtkunst, im Romane, selbst in der Geschichtschreibung berühmt wurden. Aber Philosophinnen oder Erfinderinnen neuer Theorien in der Mathematik haben wir nicht gehabt.)

Noch ein paar Worte über die Begierde der Weiber, Schriftstellerei zu treiben, die sich unter ihnen immer weiter verbreitet.

Es lassen sich nur zwei Zwecke der Schriftstellerei denken; entweder der, neue Entdeckungen in den Wissenschaften der Prüfung der Gelehrten vorzulegen; oder der, das schon bekannte, und ausgemachte durch populäre Darstellung weiter zu verbreiten. — Entdeckungen können die Weiber nicht machen, aus den oben angeführten Gründen. Populäre Schriften für Weiber, Schriften über die weibliche Erziehung, Sittenlehren für das weibliche Geschlecht, als solches, können die Weiber am zweckmäſsigsten schreiben; theils, weil sie ihr Geschlecht besser kennen, als es je ein Mann kennen wird, indem sie selbst zu diesem Geschlechte gehören; es versteht sich, wenn sie zugleich Kraft genug haben, sich zum Theil über dasselbe zu erheben; theils, weil sie bei demselben, der *Regel* nach, am leichtesten Eingang finden. Selbst der gebildete Mann kann aus dergleichen Schriften seine Kenntniſs des weiblichen Charakters gar sehr vermehren. Es versteht sich, daſs die Verfasserin dann auch als Weib schreiben, und in ihrer Schrift, als Weib, nicht als ein übel verkleideter Mann erscheinen wollen muſste. — Ich habe, wie man sieht, vorausgesezt, daſs das Weib lediglich um zu nutzen, und einem entdeckten Bedürfnisse ihres Geschlechts abzuhelfen, für ihr Geschlecht, keinesweges aber aus Ruhmsucht, und Eitelkeit für das unsere schreibe. Ausser, daſs in dem leztern Falle ihre Produkte wenig litterarischen Werth haben werden, würde auch dem moralischen Werthe der Verfasserin dadurch groſser Abbruch geschehen. Ihre Schriftstellerei wird dann weiter nichts für sie seyn, als ein Werkzeug der Koketterie mehr. Ist sie verehlicht, so erhält sie durch ihren schriftstellerischen Ruhm eine von ihrem Gatten unabhängige Selbstständigkeit, die das eheliche Verhältniſs nothwendig entkräftet, und zu lösen droht. Oder wird sie getadelt, so empfindet sie den Tadel, als eine ihrem Geschlechte zugefügte Beleidigung, und ihre, und ihres unschuldigen Gatten Tage werden verbittert.

Vierter Abschnitt.

Ueber das gegenseitige Rechtsverhältniſs zwischen Eltern und Kindern.

§. 39.

Das ursprüngliche Verhältniſs zwischen Eltern und Kindern wird nicht lediglich durch den bloſsen Rechtsbegriff, sondern durch Natur und Sittlichkeit bestimmt, gerade wie das zwischen Ehegatten. Demnach müssen wir bei der gegenwärtigen Untersuchung, gerade wie bei der vorigen, von Principien ausgehen, die da höher liegen, als der Rechtsbegriff, um diesem erst ein Objekt der Anwendung zu verschaffen. Denn es kann wohl seyn, daſs es in diesem durch Natur und Sittlichkeit begründeten Verhältnisse weitere Bestimmungen giebt, die durch den Rechtsbegriff zu ordnen sind.

Die das ganze Verhältniſs als ein lediglich juridisches ansehen wollen, ſind durch ihre Voraussetzung zu abendtheuerlichen Behauptungen genöthigt worden, z. B. daſs die Kinder, zufolge des Akts der *Erzeugung*, als einer Fabrikation, (per formationem) das *Eigenthum* des Vaters wären u. dergl.

§. 40

Die Frucht erzeugt sich im Leibe der Mutter, als ein zu ihr gehörender Theil. Die eigene Gesundheit und Erhaltung der Mutter in der Schwangerschaft ist an die Erhaltung der Frucht gebunden; und zwar, worauf alles ankommt, nicht wie bei dem vernunftlosen Thiere, daſs es *nur so sey*, sondern daſs die Mutter um diese nothwendige Verknüpfung der Erhaltung der Frucht und ihrer eigenen Erhaltung *wisse*. Es ist nicht bloſs mechanisch nothwendig, daſs sie die Frucht aus sich erzeuge, und sie in ihrem Leibe bilde, sondern es wird auch ihrem Bewuſstseyn die bedachte, und überlegte Sorge für die Erhaltung derselben aufgedrungen.

Das Kind wird, nach einem ganz sicher allgemeinen Naturgesetze, nicht ohne Schmerzen geboren. Der Augenblick, da es erscheint, ist der Augenblick, da die Mutter eines Schmerzes entledigt wird, und daher nothwendig ein fröhlicher Augenblick für sie. Sie wird durch Freude an die Existenz desselben gekettet.

Auch, nachdem das Kind geboren ist, ist das organische Band zwischen ihm und der Mutter noch nicht aufgelös't. Noch immer wird in der Mutter die Nahrung zubereitet, welche zu geben die Mutter dasselbe Bedürfniſs empfindet, als das Kind, sie zu nehmen.

(Zu einem organischen Leibe gehören diejenigen Theile, in deren einem ein Trieb ist, einem Bedürfnisse im andern, welchem dieser andere nicht durch sich abhelfen kann, abzuhelfen; und in dem andern ein Trieb, ein Bedürfniſs des erstern zu stillen, welches der erstere eben so wenig durch sich stillen kann; und dieses Verhältniſs nenne ich das organische Band der Theile. Indem die Natur nirgends, als im Leibe der Mutter, die dem neugebornen Kinde zuträglichste Nahrung bereitet, und keinen andern Kanal für die Abführung der Milch aus der Mutter angelegt hat, als den Mund des Kindes, so bleibt zwischen beiden, ohnerachtet sie nun im übrigen für sich bestehende Körper sind, ein organisches Band. Es scheint mir der Mühe werth, zu untersuchen, ob und inwiefern dieses Naturgesez, daſs die in der Erscheinung schon selbstständige Pflanze, sich doch nicht sogleich (per saltum) von ihrem Mutterkörper trenne, auch im Pflanzenreiche gelte.)

§ 41.

Das zulezt angezeigte Naturgesez, in der Pflanze oder im Thiere gedacht, wird dieselben, ohne weiteres zur Thätigkeit, einen Körper ausser ihnen in gewisser Rücksicht fortzubilden, treiben. Der Trieb gebietet in ihnen mit Nothwendigkeit; aus ihm, und auf ihn unmittelbar folgt die beabsichtigte Thätigkeit. In der Intelligenz aber tritt zwischen Naturtrieb und Handlung ein drittes mitten ein: das Bewuſstseyn. Die Intelligenz wird des Naturtriebes, als einer Empfindung sich bewuſst. Diese Empfindung ist das nothwendige Produkt des Naturtriebes, und folgt ihm unmittelbar: oder noch schärfer, sie ist selbst der Naturtrieb in der Intelligenz. Aber die Handlung erfolgt nicht nothwendig, und nicht unmittelbar, sondern sie ist durch eine Anwendung der Freiheit bedingt.

Der Naturtrieb war, eines fremden Körpers sich anzunehmen, wie seines eigenen. Wie wird in der

mensch-

menschlichen Mutter dieser Naturtrieb sich äussern? Offenbar *als Empfindung des Bedürfnisses eines andern, so wie sie ihr eignes empfindet.* Eine solche Empfindung aber heiſst *Mitleid.* Mitleid sonach ist die Gestalt, unter welcher der Naturinstinkt der menschlichen Mutter für ihr Kind erscheint.

Dieses Mitleid geht auf dasselbe, worauf der Naturinstinkt ging: auf die physische Erhaltung des Kindes.

Die Mutter wird durch das in ihrer Natur liegende Mitleid, wenn sie sich der Natur überläſst, getrieben, für die Erhaltung des Kindes zu sorgen.

Es ist darin ein Mechanismus der Natur und Vernunft, in ihrer Vereinigung, aus welchem diese Erhaltung des Kindes nothwendig folgt — es versteht sich, da die Vernunft auch mit wirkt, daſs diesem Triebe widerstanden werden könne, wenn der Mensch zur Unnatürlichkeit herabsinkt. Natürlicher Weise aber wird ihm nicht widerstanden.

Vom Rechte ist hier noch gar nicht die Rede. Man kann eben so wenig sagen, das Kind habe ein Recht, diese physische Erhaltung von der Mutter zu fodern, als man sagen kann, der Ast habe ein Recht, auf dem Baume zu wachsen; und eben so wenig, die Mutter habe die Zwangspflicht, ihr Kind zu erhalten, als man sagen kann, der Baum habe die Zwangspflicht, den Ast zu tragen. Es ist Naturgesez, jedoch in Verbindung mit der Vernunft. Bei dem Thiere ist es bloſses Naturgesez.

(Dies noch zur Erläuterung: moralische Pflicht ist es ursprünglich eben so wenig, d. i. als *besondere* Pflicht, gerade *dieses Kind* zu erhalten. Hinderher aber, nachdem die Mutter diesen Trieb gefühlt, wird es ihr allerdings moralische Pflicht, denselben zu unterhalten und zu bestärken. — Was etwa der Staat könne, und dürfe, um diese Erhaltung des Kindes für die Mutter durch positive Gesetze zur Zwangspflicht zu erheben, davon tiefer unten.

§. 42.

Es ist in der menschlichen Natur überhaupt und sonach auch im Manne ein Trieb, sich des schwächern und hulflosen, selbst mit Affekt, anzunehmen. Dieser allgemeine Trieb wird nun im *Vater* ohne Zweifel auch für sein Kind sprechen; aber eben darum, weil er ein allgemeiner Trieb ist, der sich auf den Anblick der Hulflosigkeit, als solcher gründet, so spricht er für jedes Kind, und es ist kein Grund zu einer besondern Vorliebe für *sein* Kind bei dem Vater da. Eine solche Vorliebe aber müſste aufgewiesen werden. Da das Verhältniſs lediglich ein physisches ist, so könnte diese Liebe keinen andern Grund haben, als einem physischen. Ein solcher findet sich nun nicht; denn es ist zwischen dem Vater und seinem Kinde gar kein physisches Band; sonach ist zu urtheilen, daſs der Vater unmittelbar keine besondere Liebe zu seinem Kinde habe. Aus dem einzigen natürlichen Verhältnisse, dem Akte der Zeugung, läſst sich nichts folgern; denn dieser kommt, als solcher, als Zeugung dieses bestimmten Individuum, nicht zum Bewuſstseyn.

Die besondere Liebe des Vaters zu seinem Kinde geht *ursprünglich* — welche Quellen derselben es in der durch unsere Einrichtungen gebildeten *Meinung* geben könne, davon ist hier nicht die Frage — sie geht ursprünglich aus seiner Zärtlichkeit zur Mutter hervor. Diese Zärtlichkeit macht alle Wünsche, und alle Zwecke der Mutter zu den seinigen; sonach auch den, für die Erhaltung des Kindes Sorge zu tragen. Wie dies die natürlich nothwendige Angelegenheit der Mutter ist, wird es durch Uebertragung auch die des Vaters: denn beide sind Ein Subjekt, und ihr Wille ist nur Einer.

Auch hier läſst sich keineswegs von einem natürlichen Zwangsrechte der Mutter auf den Vater zur Ernährung des Kindes reden. Die Gründe, auf welche man etwa ein solches Zwangsrecht aufbauen zu können glauben möchte, sind nicht hinreichend. Die Mutter, dürfte man meinen, kann dem Vater sagen: du bist die Ursache, daſs ich ein Kind habe: darum nimm mir nun die Last der Erhaltung desselben ab. Darauf kann der Vater mit Recht antworten: weder ich noch du haben das beabsichtigt; dir hat die Natur das Kind gegeben, nicht mir; ertrage, was für dich erfolgt ist, so wie ich gleichfalls es würde haben tragen müssen, wenn etwas für mich erfolgt wäre.

Ein anderes wäre es, wenn etwa zwischen beiden ein Vertrag über die Erhaltung des Kindes abgeschlossen wäre. Aber auch in diesem Falle muſste der Staat diesen Vertrag garantirt haben: widrigenfalls er abermals kein für den äussern Gerichtshof gültiges

Zwangsrecht; sondern bloſs eine innere moralische Pflicht begründen würde; welche in unserm Falle durch keinen besondern Vertrag begründet zu werden bedarf, da sie ohnedies in der Ehe der Eltern liegt. Was der Staat in dieser Rücksicht allerdings thun könne und solle, wird sich tiefer unten zeigen.

§. 43.

Die Eltern leben zusammen, und das Kind, als der Vorsorge beider durch die Natur empfohlen, muſs mit ihnen gleichfalls zusammenleben: widrigenfalls könnten sie ja für die Erhaltung desselben nicht Sorge tragen.

Es liegt ein natürlicher Trieb im Menschen, so weit als es nur irgend wahrscheinlich ist, ausser sich Vernunft zu vermuthen, und Gegenstände, z. B. Thiere, so zu behandeln, als ob sie welche hätten. Die Eltern werden ihr Kind gleichfalls so behandeln, es auffodern zur freien Thätigkeit: und so wird sich denn allmählich Vernunft und Freiheit bei demselben zeigen. — Freiseyn gehört nach den nothwendigen Begriffen des Menschen zum Wohlseyn: Die Eltern wollen das Wohlseyn ihres Kindes; sie werden sonach seine Freiheit ihm lassen. — Aber mancher Gebrauch derselben würde seiner Erhaltung nachtheilig seyn, welche ihr Zweck gleichfalls ist. Sie werden sonach beide Zwecke vereinigen, und die Freiheit des Kindes so beschränken, daſs der Gebrauch derselben seine Erhaltung nicht in Gefahr bringe. Dies aber ist der erste Begriff der Erziehung. — Die Eltern werden ihr

Kind *erziehen*: dies folgt aus der Liebe zu ihm, und aus der Sorge für seine Erhaltung.

Man Kann nicht sagen: das Kind habe ein Zwangsrecht auf die Erziehung: und die Eltern seyen durch Zwangspflicht gebunden. Was der Staat darüber thun könne, wird sich zeigen.

§. 44.

Es ist allgemeine moralische Pflicht für jeden sittlich guten Menschen, Moralität ausser sich zu verbreiten, und allenthalben zu befördern. Iedes freie Wesen aber, sonach auch das Kind, ist der Moralität fähig. Nun lebt es, aus andern Gründen, nothwendig mit den Eltern zusammen. Sind die Eltern selbst moralisch, so werden sie sich aller möglichen Mittel bedienen, um Moralität im Kinde zu entwickeln: und dies ist der Begrif der *höhern Erziehung*.

(Wir lehren hier nicht Moral: wir haben sonach nicht zu sagen: sie *sollen* es thun: sondern nur: sie *werden* es thun. Wir stellen natürliche, und moralische Dispositionen hier nur auf als Thatsachen, um erst Stoff für die Anwendung des Rechtsbegriffs zu bekommen.)

Es gehört zu dieser Erziehung folgendes beides: zuförderst, daſs die Kräfte des Kindes entwickelt und gebildet werden, zur Brauchbarkeit für allerlei Zwecke; dann, daſs sein Sinn auf Moralität gerichtet werde. Um den ersten Zweck zu erreichen, muſs die Freiheit des Kindes abermals eingeschränkt werden:

werden: es muſs jeder Gebrauch dieser Freiheit, der mit dem ersten Zwecke, der Erhaltung und Gesundheit, und dem letzern, der Bildung der Kräfte, im Widerspruche steht, verhindert; es muſs jeder Gebrauch derselben, der der Absicht der Eltern zufolge übt, befördert; das erstere verboten, das leztere geboten werden. Nur für den leztern Zweck darf die Freiheit nicht eingeschränkt werden; denn nur was aus freiem Entschlusse hervorgeht, ist moralisch. Moralität entwickelt sich aus dem Menschen selbst, und läſst sich nicht durch Zwang, oder künstliche Anstalten hervorbringen.

Man kann nicht sagen, das Kind habe ein Zwangsrecht auf Erziehung: oder die Eltern eine Zwangspflicht darzu. Eben so wenig kann man sagen, die Eltern haben in Beziehung *auf das Kind* — wie es in Beziehung auf andere stehen möge, davon zu seiner Zeit — ein *Recht* dasselbe zu erziehen, und das Kind die Pflicht sich von ihnen erziehen zu lassen, denn das Kind ist, inwiefern es unter der Erziehung steht, überhaupt nicht frei; sonach überhaupt nicht ein mögliches Subjekt eines Rechts, oder einer Pflicht; sondern es ist insofern lediglich Objekt des Handelns der Eltern; ist, und wird, wozu die Eltern es machen.

§. 45.

Nur die Eltern übersehen den Zweck der Erziehung; die Kinder nicht, eben darum, weil sie erst erzogen werden sollen. Welche Mittel sonach für die Erreichung dieses Zwecks nöthig sind, können nur die Eltern beurtheilen, nicht aber das Kind. — Sie sind der eigene Richter in ihrer Sache, in Bezie-

hung

hung auf das Kind; sie sind souverain, und das Kind ist, inwiefern sie es erziehen, ihnen unbedingt unterworfen. Daſs sie dieser Unterwerfung lediglich dazu sich bedienen, um das Kind nach ihrem besten Wissen auf das beste zu erziehen, ist ihnen lediglich Gewissenssache, und gehört vor ihren eigenen innern Richterstuhl.

§ 46.

Die Möglichkeit des Staats beruht auf der ziemlich gleichmäſsigen Fortdauer seiner Volksmenge; denn Schuz, Abgaben, Kraft, sind berechnet auf diese Volksmenge. Wenn nun dieselbe durch die Sterblichkeit sich immerfort verminderte, so träfe diese Berechnung nicht zu; es entstünde Unordnung, und endlich, nachdem nur noch wenige übrig wären, hörte der Staat ganz auf. Diese gleichmäſsige Fortdauer aber hängt davon ab, daſs in die Stelle der verstorbenen neue Bürger treten.

Ieder Staatsbürger verspricht im Bürgervertrage alle Bedingungen der Möglichkeit des Staats aus allen Kräften zu befördern: sonach auch die eben genannte. Diese kann er am besten dadurch befördern, daſs er Kinder erzieht, zur Geschicklichkeit und Tauglichkeit für allerlei vernünftige Zwecke. Der Staat hat das Recht, diese Erziehung von Kindern zu einer Bedingung des Staatsvertrags zu machen: und so wird die Erziehung *äussere* Zwangspflicht, nicht unmittelbar gegen das Kind, sondern gegen den Staat. Er ist es, der im Bürgervertrage das Recht erlangt, sie zu fodern.

Ich redete von Erziehung von *Kindern überhaupt*; denn dadurch wird der Staatszweck erreicht. Nun aber kann es nicht der Willkühr des Bürgers überlassen werden, welches bestimmte Kind er eben erziehen wolle, weil durch diese Collision der Willkühr unauflösliche Rechtsstreitigkeiten entstehen würden, sondern es muſs darüber etwas ausgemacht werden, welche bestimmte Kinder jeder erziehen solle — Das zweckmäſsigste hierbei ist, daſs der Staat der Disposition der Natur und Vernunft folge, welcher zuwider etwas zu verordnen, er ohnedies das Recht nicht hat; und den Eltern auflege, *ihre eigenen* Kinder zu erziehen.

§. 47.

Sind die Kinder aus einer recht- und vernunftmäſsigen, von dem Staate anerkannten Ehe erzeugt, so macht dies keine Schwierigkeit. Sind sie ausser der Ehe erzeugt, entweder in einer Verbindung, der zur Ehe nichts fehlte, als die Anerkennung des Staats; die sonach, nach obigen Grundsätzen, vom Staate geschlossen werden muſs, aber etwa gleich nachher wieder getrennt wird; oder im Concubinate: so bleibt die Sorge für das Kind derjenigen, der die Natur dieselbe unmittelbar aufgetragen hat, der Mutter. Denn die getrennten Eltern können es nicht gemeinschaftlich erziehen. Da der Vater aber zufolge seiner Bürgerpflicht gleichfalls verbunden ist, zur Erhaltung beizutragen, so ist er anzuhalten, seinen Beitrag in Geld und Geldeswerth zu entrichten. Der Vater bezahlt Ziehgeld, und die Mutter übernimmt die persönliche Sorgfalt.

§. 48.

Kindermord durch die Mutter ist ohne Zweifel ein ungeheures widernatürliches Verbrechen, denn es gehört darzu nichts geringeres, als daſs die Mutter alle Gefühle der Natur zum Schweigen bringe: aber es ist kein Vergehen gegen das äussere Recht des Kindes. Das Kind hat keine äussern Rechte gegen seine Mutter. Ein Vergehen gegen das Gesez des Staats, zufolge dessen die Kinder aufgezogen werden sollen, ist es, und insofern strafbar. Das Vergehen zeigt eine widernatürliche Roheit und Wildheit, und gehört sodach unter diejenigen, wo der Staat den Versuch der Besserung anstellen soll. Der Kindermord ist mit dem Besserungshause, bis zu erfolgter Besserung, zu bestrafen.

(In einigen alten Republiken, welche die zu groſse Vermehrung, besonders der privilegirten Klasse, der eigentlichen Bürgerschaft, zu fürchten hatten, war die Aussetzung der Kinder, vorzüglich der schwächlichen, sonach der mittelbare Kindermord, erlaubt. Sie zu *befehlen*, hat kein Staat das Recht, denn er darf nichts unmoralisches, keine Sünde gegen die Natur, befehlen. Auch bloſs die Erlaubniſs durch ein *ausdrückliches* Gesez ist immer unmoralisch, und der Staat entehrt dadurch sich und seine Bürger. Gegen die Verstattung durch das Stillschweigen des Gesetzes aber läſst aus Rechtsgründen sich schlechterdings nichts sagen, denn für die Moralität seiner Bürger hat der Staat keine positive Sorge; äussere Rechte aber haben neugeborne Kinder nur dadurch, daſs der Staat ihr Leben garantirt, und dies ist er nur

insofern

insofern schuldig, inwiefern die Möglichkeit seiner eignen Erhaltung davon abhängt.)

§. 49.

Ob überhaupt die Kinder beim Leben erhalten, genährt und gekleidet werden, und unter Menschen leben; darüber hat der Staat, als über die ausschliessende Bedingung ihrer Bildung zu Menschen und Bürgern, das Recht der Aufsicht; zufolge der angezeigten Bedingung des Bürgervertrags. Daſs dieses Recht über die zur Erziehung gewählten Mittel sich nicht erstrecke, werden wir bald sehen.

§. 50.

Der Staat macht es den Eltern zur Pflicht, ihre Kinder zu erziehen. Er garantirt ihnen sonach nothwendig die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erziehung. Es gehört dahin zuförderst dies, daſs kein anderer sich ihrer Kinder bemächtigen dürfe, um sie zu erziehen. Also — *der Staat garantirt nothwendig den Eltern gegen andere Bürger das ausschliessende Recht ihre Kinder für sich zu behalten.* Wenn ein Rechtsstreit darüber entstehen sollte, so müſsten die Gesetze zum Vortheil der wahren Eltern entscheiden.

Zur Erziehung gehört ein fortgesetzter Plan, Gleichförmigkeit der Maximen, nach denen die Kinder behandelt werden. Dieser würde gestört, wenn ein Fremder sich in die Erziehung mischen, und einen Einfluſs auf die Kinder haben wollte. Es würde über eine solche Einmischung Klage Statt finden, und der Staat muſste stets zum Vortheil der wahren Eltern entscheiden.

§. 51.

Vorausgesezt, daſs die Eltern moralisch denken, so ist die Erziehung der Kinder ihnen Gewissenssache. Sie wollen dieselben so sittlich gut erziehen, als sie nur immer können: aber jeder hält nothwendig seine eignen Maximen für die besten und richtigsten; — ausserdem wäre es ja gewissenlos von ihm, daſs er dieselben beibehielte. Aber der Staat kann keinen Eingriff in Sachen des Gewissens thun. Er selbst also kann sich auch nicht in die Erziehung mischen.

Er hat das Recht öffentliche Erziehungsanstalten zu machen; aber es muſs von den Eltern abhängen, ob sie sich derselben bedienen wollen, oder nicht. Er hat kein Zwangsrecht auf den Gebrauch derselben.

§. 52.

Ueber die Maximen der Erziehung ist weder der Staat Richter, noch irgend ein anderer Bürger, noch das Kind, weil das leztere ja das Objekt der Erziehung ist; sonach sind hierüber die Eltern ihre eignen Richter. Es kann zwischen Kindern, die noch erzogen werden, und Eltern, keinen Rechtsstreit geben. Die Eltern sind in dieser Angelegenheit die höchste Instanz, und souverain. Der Staat kann über dieses Verhältniſs keine Gesetze geben, so wenig als er über das Verhältniſs zwischen Mann und Weib Gesetze geben darf.

§. 53.

Die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder gründet sonach sich lediglich auf die Pflicht der Eltern,

ihre

ihre Kinder zu erziehen. Diese Pflicht der Erziehung ist durch die Natur eingesezt, und durch den Staat garantirt. Die Kinder für ein Eigenthum der Eltern zu halten, und die Rechte der leztern auf die erstern als Eigenthumsrechte zu betrachten, ist eine grundlose Meinung.

§. 54.

Der Staat hat, nach obigem, das Recht der Aufsicht, ob überhaupt das Kind erzogen werde; er hat sonach das Recht jeden Gebrauch desselben, der die Erziehung offenbar aufhebt, zu verhindern: und darum kann er gar nicht zulassen, daſs dasselbe als Eigenthum behandelt werde: z. B. daſs der Sohn verkauft werde.

§. 55.

Nur derjenige kann vor den Gerichten verantwortlich seyn, welcher frei ist. Die Kinder sind nicht frei; denn sie stehen unter der Botmäſsigkeit der Eltern. Der Vater sonach — weil er zugleich auch der Repräsentant der Mutter ist — ist ihr gerichtlicher Vormund. Rechte haben sie nicht, die er zu vertheidigen hätte: denn sie sind noch nicht unmittelbare Staatsbürger; aber wenn sie Schaden angerichtet haben sollten, so ist er für sie verantwortlich.

Der Beschädigte hält sich an den Vater, und dies mit Recht, denn die Kinder stehen unter der Aufsicht desselben, und der Vater hätte die Beschädigung verhindern sollen. Hat er sie nicht verhindert, so muſs er den Schaden ersetzen. — Die Kinder können keiner öffentlichen Strafe unterworfen werden; denn sie stehen gar nicht unter den äussern Zwangsgesetzen des Staats. Sie stehen lediglich unter den Zwangsgesetzen der Eltern. Diese bestrafen sie nach Gutdünken, nicht aber der Staat, dessen Bürger sie noch gar nicht sind.

§. 56.

Der einzige Grund der Herrschaft der Eltern über ihre Kinder ist das Bedürfniſs der Erziehung. Fällt der Grund weg, so fällt auch das begründete weg. Sobald die Erziehung geendigt ist, ist das Kind frei.

Aber ob sie geendigt sey, können, der Regel nach, nur die Eltern entscheiden, weil sie es sind, die das Ziel derselben sich selbst gesezt haben; und allein dasselbe wissen. — Entweder nun, sie urtheilen selbst, daſs das Kind erzogen sey, so lassen sie mit gutem freiem Willen und nach eignem Ermessen dasselbe frei. Sie sollen ja ohnedies dem Kinde immer mehr Freiheit lassen, so wie es verständiger wird; zwar nicht zufolge eines Rechts desselben, sondern zufolge einer wichtigen Regel der Erziehung. Lassen sie nun das lezte Band, woran sie dasselbe bisher noch hielten, los, so sind die Kinder ganz frei.

Oder, der zweite Fall; es wird durch die Sache selbst klar, daſs der Zweck der Erziehung erreicht sey. Der allgemeine Zweck derselben ist die Brauchbarkeit unserer Kräfte zur Beförderung vernünftiger Zwecke: und der äussere, von den Eltern zu respektirende Richter über diese Brauchbarkeit ist der Staat. Nun kann zwar der Staat nicht unmittelbar die Kinder freisprechen, weil er dann in die Erziehung einen Eingriff thäte: aber er kann es mittelbar, indem er dem Sohne ein Staatsamt, oder ein anderes bürgerliches Recht, etwa die Meisterschaft in einem Handwerke durch die Zunft, die insofern von ihm bevollmächtigt ist, überträgt. Er fällt dann das Urtheil der Brauchbarkeit. — Ein Staatsamt befreit die Kinder von der väterlichen Gewalt.

Endlich — der dritte Fall — kann die Erziehung und mit ihr die Unterwürfigkeit der Kinder aufgehoben werden, dadurch, dafs sie, der Natur der Sache nach, nicht mehr möglich ist. Dies geschieht durch die Verheirathung. Die Tochter wird dem Willen ihres Ehemannes unbegrenzt unterworfen, und kann daher keinem andern Willen, dem ihrer Eltern, unterworfen bleiben. Der Mann hat mit unbegrenzter Zärtlichkeit für das Glück seiner Gattin zu sorgen; er kann in dieser Sorge durch keinen fremden Willen, den der Eltern, sich stöhren lassen.

Aber eben darum, weil durch die Verheirathung die Erziehung aufhört: aber den Eltern allein zukommt, zu beurtheilen, wann sie aufhören könne, haben die Eltern das Recht, den Kindern diese Erlaubnifs eine Zeit lang zu versagen: oder die Verheirathung derselben aufzuschieben.

Ueberhaupt ihnen die Verheirathung zu verbieten, dazu haben sie das Recht nicht: und eben so wenig das, für sie zu wählen, aus den schon oben angeführten Gründen.

§. 57.

Zwischen Mann und Weib ist Gemeinschaft des Eigenthums. Die Kinder haben keine Gemeinschaft am Eigenthume, und haben überhaupt gar kein Eigenthum. Woher sollen sie es doch haben? Nahrung und Kleidung sind ihnen die Eltern schuldig, nach eignem Ermessen; weil ausserdem der Zweck der Erziehung nicht erreicht würde. Diese Pflicht ist, wie schon oben erinnert worden, eine Zwangspflicht der Eltern gegen den Staat, (nicht gegen die Kinder) und der leztere hat darüber das Recht der Auſsicht.

Aber die Kinder arbeiten, sagt man, und dadurch erhalten sie ein Eigenthum. — Dies kann man nur nach der unrichtigen und oben widerlegten Voraussetzung, daſs die Formation das Eigenthumsrecht begründe, behaupten. Der Zweck ihrer Arbeit ist Uebung der Kräfte für die Erziehung, und den zufälligen Nutzen derselben nehmen die Eltern mit Recht in ihr Eigenthum auf. Das Kind kann ja gar nichts thun, ohne den Willen der Eltern: es kann sich auch nicht ein Eigenthum ohne ihren Willen erwerben. — Oder soll das Eigenthumsrecht sich auf einen Contrakt mit den Eltern gründen? Contrahiren kann nur derjenige, der frei ist: aber die Kinder haben gar keine selbstständige Freiheit in Beziehung auf die Eltern. Sie können sich nicht von ihnen losreiſsen, und einen eigenen Willen haben, um ihnen gegen über Parthei zu seyn.

§. 58.

Ieder selbstständige Bürger muſs ein eignes Vermögen haben, und dem Staate angeben können, wovon er lebe. Sonach kann der Staat mit Recht von den Eltern, die ein Kind aus ihren Händen herausgeben

ben lassen, verlangen, daſs sie ihm ein gewisses Vermögen geben, oder mit einem sehr gut bezeichnenden Worte, daſs sie dasselbe *ausstatten*. Wie viel aber sie ihm geben sollen, darüber kann er nichts vorschreiben, sondern das hängt ab von ihrem eignen freien Ermessen.

Bei der Verheirathung müssen die beiderseitigen Eltern der künftigen Ehegatten sich mit einander darüber vertragen: ob beide etwas erhalten sollen, oder nur Eins, und wieviel. Der Staat hat darnach gar nicht zu fragen, woher das Vermögen komme. Er hat nur zu fragen, ob die neue Familie, die er nur als Familie kennt, bestehen könne.

§. 59.

Es steht gänzlich in der Willkühr der Eltern, ob sie ein Kind etwa reichlicher ausstatten wollen, als das andere. Unbillig kann ein solcher Vorzug wohl seyn, aber er ist nicht gegen äusseres Recht. Aus welchem Rechtsgrunde könnte das in Nachtheil gesezte Kind klagen? Alles, was es besizt, besizt es ja lediglich durch die freie Güte der Eltern.

§. 60.

Mit dem Tode der Eltern hört ihr Recht in der Sinnenwelt, sonach ihr Eigenthumsrecht gänzlich auf. Ob die Intestaterbschaft der Kinder zu gleichen Theilen eingeführt werden solle: oder ob den Eltern das Recht, ein Testament zu machen zustehen solle; wie weit ihnen dann die freie Disposition über ihr Vermögen zum Vortheile Fremder, zukommen solle; wie weit die Legitima sich erstrecken solle, wie weit das Recht der Enterbung, hängt lediglich ab von der positiven Gesezgebung des Staats, welche nach politischen Gründen

den über dergleichen Gegenstände entscheidet. Entscheidungsgründe a priori giebt es hierüber nicht.

§. 61.

Die Beantwortung der Frage: wie sollen, falls die Eltern geschieden würden, die Kinder unter sie getheilt werden, haben wir uns bis hieher vorbehalten, weil sie nicht zu beantworten war, ohne die gründliche Einsicht in das Verhältniſs der Eltern und der Kinder.

Zuförderst, da die Eltern die unumschränkte Herrschaft über die Kinder haben, so muſs es denen, die sich scheiden, ganz frei stehen eine gütliche Abkunft untereinander zu treffen. Der Staat hat darein nichts zu reden, wenn nur die Erziehung der Kinder gesichert ist. Können sie sich in der Güte vereinigen, auf welche Bedingung es auch sey, so ist kein Rechtsstreit, und der Staat hat nichts zu entscheiden.

Erst dann, wenn beide Eltern nicht in der Güte einig werden können, tritt der Richterspruch des Staats ein.

Es lassen sich nur zwei Gründe dieses Streits der Eltern denken; entweder er kommt daher, daſs keines von beiden Eltern die Sorge für die Kinder übernehmen, sondern dieselbe, so viel nur irgend möglich, auf den andern Theil werfen will; oder daher, daſs beide die Kinder für sich behalten, und dem andern Theil so wenige als möglich davon wollen verabfolgen lassen.

Im ersten Falle ist so zu entscheiden: Die Pflicht für die Kinder zu sorgen ist, nach obigem, nur für die

Mutter

Mutter unmittelbare, für den Vater nur mittelbare Pflicht, abgeleitet aus seiner Liebe zur Mutter. Da diese leztere, mithin auch der natürliche Grund der väterlichen Zärtlichkeit hier wegfällt, so sind die Kinder der persönlichen Sorgfalt, und Pflege der Mutter zu übergeben; aber der Vater hat, unter Aufsicht und Garantie des Staats die Kosten der Erhaltung herzugeben; worüber nach den Vermögensumständen der Eltern etwas bestimmtes festzusetzen ist.

Im zweiten Falle wird die Entscheidung so ausfallen; der rechtsbegründete Zweck des Staats mit den Kindern ist die best möglichste Erziehung derselben. Nun ist der Regel nach — und nur nach ihr können allgemeine Gesetze gegeben werden — die Mutter die zweckmäſsigste Erzieherin der Töchter, der Vater der zweckmäſsigste Erzieher der Söhne. Die Töchter sonach sind der erstern, die Söhne dem leztern, zu übergeben.

Daſs für das im Ehebruch erzeugte Kind nicht der Ehegatte, sondern der wahre Vater die Erhaltungskosten zu entrichten habe, versteht sich von selbst.

Grundriſs
des
Völker- und Weltbürgerrechts,
(als zweiter Anhang des Naturrechts.)

I. Ueber das Völkerrecht.

§. 1.

Jeder Einzelne hat, nach obigem, das Recht, den Einzelnen den er antriſt, zu nöthigen, daſs er mit ihm in einen Staat trete, oder aus seiner Wirkungssphäre entweiche. Ist einer von beiden schon im Staate und der andere nicht, so zwingt der erstere den andern, daſs er mit seinem Staate sich vereinige. Wäre keiner von beiden schon im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staates. Es folgt daraus der Saz: wer in keinem Staate ist, kann von dem ersten Staate, der ihn antriſt, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.

Zufolge dieses Satzes würden allmählich alle Menschen, die auf der Oberfläche der Erde wohnen, in einem einzigen Staate vereinigt werden.

§. 2.

Aber es wäre eben sowohl möglich, daſs an verschiedenen Orten abgesonderte und von einander nichts wis-

sen-

sende Menschenhaufen sich in Staaten vereinigten. An diesem Platze der Erde wurde dieses Bedürfniſs gefühlt, und ihm abgeholfen, an einem andern dasselbe gefühlt, und ihm abgeholfen, ohne daſs die erstern von den zweiten, noch die zweiten von den erstern wüſsten. Auf diese Weise würden auf der Erde mehrere Staaten entstehen.

Es ist ein Beweiſs, daſs der Staat nicht eine willkührliche Erfindung, sondern durch die Natur und Vernunft geboten sey, wenn an allen Orten, wo Menschen eine Zeit lang bei einander leben, und ein wenig sich bilden, sie einen Staat errichten, ohne zu wissen, daſs bei andern ausser ihrem Umkreise dasselbe geschieht, oder geschehen ist.

Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist, durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch nothwendig, daſs verschiedene Staaten entstunden.

§. 3.

Die Menschen in diesen verschiedenen Staaten wissen nichts von einander, sie stehen sonach in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnisse; da, nach obigem, die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen gegenseitigen Einfluſs mit Bewuſstseyn.

§. 4.

Zwei Bürger aus diesen verschiedenen unabhängig von einander gebildeten Staaten, treffen auf einander. Ieder wird von dem andern die Garantie seiner Sicherheit neben ihm fodern, zufolge seines nachgewiesegewiesenen vollkommenen Rechts; dadurch, daſs der andere sich mit ihm zugleich seinem Oberherrn unterwerfe. Dies: unterwirf dich meinem Oberherrn, fodert jeder von ihnen mit dem gleichem Rechte, denn jeder ist in einer rechtlichen Verfassung. Es hat sonach keiner Recht; denn ihr Recht hebt sich gegenseitig auf.

Nun aber bleibt es doch dabei, daſs sie sich gegenseitig Garantie leisten müssen. Da das nun auf die vorgeschlagene Weise nicht geschehen konnte, wie kann es geschehen? — Sie sollen sich beide einem gemeinschaftlichen Richter unterwerfen; aber jeder hat schon seinen besondern Richter. — Ihre Richter selbst müssen sich vereinigen, und in Sachen, die sie beide betreffen, der Eine gemeinschaftliche Richter beider werden; d. h. ihre beiden Staaten müssen sich gegenseitig anheischig machen, die Ungerechtigkeit, die durch einen ihrer Mitbürger einem Bürger des andern Staates widerfahren wäre, zu bestrafen, und gut zu machen, als ob sie gegen einen eignen Bürger wäre verübt worden.

Corollaria.

1.) Alles Verhältniſs der Staaten gründet sich auf das rechtliche Verhältniſs ihrer Bürger. Der Staat an sich ist nichts, als ein abstrakter Begriff: nur die Bürger, als solche, sind wirkliche Personen. — Ferner, dieses Verhältniſs gründet sich ganz bestimmt auf die angezeigte Rechtspflicht ihrer Bürger, einander, wenn sie in der Sinnenwelt zusammentreffen, die gegenseitige Garantie zu leisten. Also stehen zunächst nur diejenigen Staaten im Verhältnisse zu einander,

ander, die mit einander *grenzen.* Wie im Raume getrennte Staaten, dennoch in ein Verhältniſs kommen können, werden wir tiefer unten sehen.

2.) Dieses Verhältniſs der Staaten besteht darin, daſs sie einander gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger, so wie den Bürgern ihres eignen Staates, garantiren. Die Contraktsformel ist die: ich mache mich verantwortlich für allen Schaden, den meine Bürger den deinigen zufügen könnten, unter der Bedingung, daſs du gleichfalls verantwortlich seyst für allen Schaden, den deine Bürger den meinigen zufügen könnten.

3.) Ein solcher Vertrag muſs ausdrücklich geschlossen werden; und liegt nicht schon im Staatsbürgervertrage; und daſs er geschlossen sey, muſs den Bürgern durch die Gesezgebung angekündigt werden. Den Bedingungen des Staatsbürgervertrags thut der Bürger schon dadurch Genüge, daſs er nur nicht die Rechte seiner Mitbürger verlezt; auf Fremde ist dabei nicht gesehen. Erst zufolge dieses Vertrags wird es Gesez, auch die Rechte der mit dem Staate im Vertrag stehenden Staaten zu respektiren und die Verletzung derselben wird nun erst ein strafwürdiges Vergehen.

§. 5.

In dem beschriebenen Vertrage der Staaten mit einander ist die *gegenseitige Anerkennung* nothwendig mit enthalten, und wird für die Möglichkeit jenes Vertrags vorausgesezt. Beide Staaten nehmen gegenseitig, jeder die Gewährleistung des andern für seine Bürger an, als eine gültige Garantie, und nehmen gegen dieselbe keine weitern Sicherungsmaaſsregeln; es sezt sonach jeder voraus, daſs der andere eine legale Verfassung habe, und für seine Bürger einstehen könne.

Jeder Staat hat sonach das Recht, über die Legalität eines andern Staates, mit dessen Bürgern die seinigen in Verbindung kommen, zu urtheilen. Doch erstreckt auch, welches wohl zu merken ist, das Recht dieses Urtheils sich nicht weiter, als darüber, ob der benachbarte Staat zu einem äussern legalen Verhältnisse tauge. Die innere Verfassung geht keinem das geringste an, und er hat darüber das Recht des Urtheils nicht.

Hierin besteht die gegenseitige *Unabhängigkeit* der Staaten.

§. 6.

Jedes Volk, das nur nicht im Naturstande lebt, sondern eine Obrigkeit hat, sie sey beschaffen, wie sie wolle, hat ein Zwangsrecht auf die Anerkennung durch die benachbarten Staaten. Der Beweiſs geht aus dem obigen hervor: und ist daselbst unmittelbar schon geführt. Der Staat kann den Bürger eines andern Staates nicht nöthigen, sich ihm zu unterwerfen: denn der benachbarte Staat hätte dann dasselbe Recht, welches sich widerspricht. Doch muſs er sich Garantie von ihm geben lassen für die Sicherheit seiner Bürger, und sie ihm geben, dies ist aber nur möglich unter Bedingung der Anerkennung. — Einen Staat nicht anerkennen, heiſst, seine Bürger für solche ausgeben, die in gar keiner rechtlichen Verfassung stehen: daraus aber folgt das Recht, sie zu unterjochen. Die

Ver-

Verweigerung der Anerkennung giebt sonach ein gültiges Recht zum Kriege.

Die Staaten sind nothwendig unabhängig von einander und selbstständig.

§. 7.

Auf ein Volk, das keine Obrigkeit hat, sonach kein Staat ist, hat der benachbarte Staat das Recht, es entweder sich selbst zu unterwerfen, oder es zu nöthigen, daſs es sich eine Verfassung gebe, oder es aus seiner Nachbarschaft zu vertreiben. Der Grund davon ist der: wer dem andern nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine. Ein solches Volk würde sonach völlig rechtslos.

(Man befürchte nicht, daſs durch diesen Saz etwas für eroberungssüchtige Mächte gewonnen werde. Es giebt wohl nicht leicht ein Volk, wie das beschriebene; und der Saz wird mehr um der Vollständigkeit der Argumentation, als um der Anwendung willen, aufgestellt. Iedes Volk, das auch nur einen Anführer zum Kriege hat, hat ohne Zweifel eine Obrigkeit. Die fränkischen Republikaner schlugen die coalisirten Mächte einmal über das andere, während diese zweifelten, ob sie auch eine Regierung hätten, und fragten, mit wem sie denn eigentlich Friede schliessen sollten. Hätten sie sich doch bei der nächsten Quelle, mit der sie in Berührung standen, bei denen, von welchen sie geschlagen wurden, erkundigt, wer sie denn eigentlich in der Schlacht kommandire. Vielleicht, daſs dieselben, die den Befehl gegeben hatten, sie zu schlagen, auch den Befehl hatten geben können, sie in Ruhe zu lassen. Endlich, nachdem sie nur hinlänglich geschlagen sind, haben sie sich auch glücklich auf diesen Ausweg besonnen, und entdeckt, daſs die Franken denn doch eine Regierung haben muſsten.)

§. 8.

Die benachbarten Staaten garantiren sich gegenseitig die Eigenthumsrechte ihrer Bürger. Es muſs sonach nothwendig über die Grenzen dieser Rechte zwischen ihnen etwas festgesezt werden. Die *Bestimmung* dieser Grenzen ist schon durch den Vertrag geschehen, den jeder Staat mit seinen eignen Bürgern schloſs, und braucht nicht erst jezt zu geschehen. Der an den Staat B grenzende Bürger des Staats A, hat gegen seinen Staat erklärt, daſs er bis so weit Eigenthümer seyn wolle, und der Staat hat es zugegeben; eben so der unmittelbar mit jenem grenzende Bürger des Staats B gegen seinen Staat. Diese Verträge werden jezt auch durch die benachbarten Staaten, als solche, im Nahmen ihrer Bürger, und vor ihnen garantirt. Was anfangs nur die eignen Mitbürger verband, verbindet von nun an auch die Bürger der benachbarten Staaten. Streitigkeiten, die darüber allenfalls vorkommen könnten, werden entschieden, so wie Einzelne auf dem Boden des Naturrechts sie entscheiden; durch gütliche Uebereinkunft, weil es keine Rechtsgründe a priori giebt, warum ein Objekt vielmehr diesem als jenem zugehören solle. Die erste Bedingung des legalen Verhältnisses zwischen Staaten ist sonach die Grenzziehung. Diese muſs ganz bestimmt und unzweideutig festgesezt seyn: auſserdem würden in der Zukunft Grenzstreitigkeiten entstehen. — Es gehört dazu nicht bloſs die Grenze des Grundes und Bodens; sondern auch die Grenzbestimmung gewisser Rechte; z. B. der Fischerei, der

Iagd, der Schiffarth u. s. w. Die Grenze der Bürger wird für die Staaten Grenze des Staats.

§. 9.

Beide Staaten sind in diesem Vertrage einander völlig gleich. Was der eine thut, um den Bürger des andern vor Schaden zu bewahren, muſs der andere auch thun, in Beziehung auf die Bürger des erstern; welche Gesetze der eine in dieser Rücksicht giebt, dieselben muſs der andere auch geben. Gröſsere Sorgfalt aber anzuwenden, als der andere in Beziehung auf ihn anwendet, ist keiner verbunden. Es ist sonach sehr wohl möglich, daſs in einem Staate die Rechte der Mitbürger mehr geschüzt seyen, als die der Fremden, weil vielleicht der andere Staat sich von seiner Seite zu keinem sorgfältigern Schutze verstehen wollte; ja es ist möglich, daſs das Eigenthum der Fremden aus *einem* benachbarten Staate mehr geschüzt sey, als das der Fremden aus *einem andern*; weil der erstere Staat auch von seiner Seite gröſsere Sorgfalt anwendet. Das ganze Verhältniſs gründet sich lediglich auf Uebereinkunft.

§. 10.

Durch diesen Vertrag erhalten die darin begriffenen Staaten das Recht der gegenseitigen Aufsicht auf einander, ob in jedem diesem Vertrage gemäſs verfahren und die zufolge desselben gegebenen Gesetze in Ausübung gebracht werden. Der Grund davon läſst sich leicht einsehen. Der Vertrag verbindet nur, inwiefern beide Theile ihn halten; sonach müssen beide wissen, ob er von dem andern gehalten werde, um darnach ihre eigne Verbindlichkeit beurtheilen zu können.

Diese Aufſicht kann nur geschehen in dem Staate selbst, welcher beobachtet wird. Um sie auszuüben, müssen daher die Staaten einander gegenseitig Gesandten zuschicken. Es können allerdings, um entweder den jezt beschriebenen oder irgend einen besondern Vertrag abzuschliessen, Gesandte von einem Staate in den andern geschickt werden; aber diese Bestimmung derselben ist theils vorübergehend, theils zufällig; (man nennt dergleichen Gesandschaften Ambassaden.) Der eigentliche ursprüngliche Charakter eines beständigen, residirenden Gesandten, (Residenten, Chargé d'affaires) besteht darin, daſs er Aufſicht halte, ob der Staat, an welchen er geschickt ist, seinen Verbindlichkeiten gegen den Staat, der ihn abgeschickt hat, Genüge thue; daſs er auch wohl den erstern an seine Pflicht erinnere, und die vertragsmäſsigen Handlungen fodere. In die innern einheimischen Angelegenheiten des Staats aber, an welchen er gesendet ist, darf er sich nicht einmischen; weil der ihn autorisirende Staat es selbst nicht darf.

§. 11.

Da der Gesandte in einer gewissen Rücksicht die Aufſicht über den Staat, an welchen er abgeschickt ist, hat, so kann er von demselben nicht abhängen; widrigenfalls er ja gehorchen müſste, und durch den befohlnen Gehorsam die Absicht seiner Sendung vereitelt werden könnte. Er steht, so lange er sich in den Grenzen seiner Gesandtschaft hält, lediglich unter seiner eignen Obrigkeit, und diese allein hat über ihn zu richten. Er ist sonach für den Staat, an welchen er gesandt ist, heilig, und unverletzlich; er repräsentirt seinen eignen unabhängigen Staat. (Die Freiheit von allen Auflagen ist dem Gesandten von Rechtswegen zuzugestehen: die Abgaben sind ein Beitrag zur schützenden Staatsgewalt; er aber ist kein Bürger dieses Staats. Daſs ein Geſandter diese Freiheit über seine eigne Person ausdehne, und sich ihrer zu einem Schleichhandel bediene, ist so unwürdig und niederträchtig, daſs man die Möglichkeit davon in den Verträgen, welche die Staaten mit einander abschliessen, nicht füglich voraussetzen kann.)

Ueberschreitet der Gesandte die Grenzen seiner Gesandschaft, indem er entweder einen Einfluſs in die einheimischen Geschäfte sich zu erwerben sucht, oder durch Vergehungen Unordnungen stiftet, so wird der Staat; an welchen er geschickt ist, zwar nicht sein Richter, denn er hat den Gesetzen desselben sich nie unterworfen, aber er erhält das Recht, ihn zurück zu schicken, und von dem absendenden Staats Genugthuung zu begehren.

§. 12.

Ist der Vertrag zwischen beiden Staaten nur klar, und fest bestimmt — es ist, da er nie eine groſse Menge von Gegenständen begreifen kann, sehr leicht, ihn genau zu bestimmen, und ein Mangel an Bestimmtheit würde schon den bösen Willen entdecken, welcher einen Vorwand zu künftigen Kriegen sucht — so ist nicht leicht, oder gar nicht eine Ungerechtigkeit aus Irrthum möglich, sondern es läſst dann mit hoher Wahrscheinlichkeit sich auf bösen Willen schliessen. Doch verhalte sich dies, wie es wolle: die Verletzung des Vertrags giebt ein Recht zum Kriege, so gut als

die

die versagte Anerkennung. In beiden Fällen zeigt der zu bekriegende Staat, daſs mit ihm ein legales Verhältniſs nicht möglich ist, daſs er selbst sonach gar keine Rechte hat.

§. 13.

Das Recht des Kriegs, ist, wie nach obigem (S. 111, 1. Th.) alles *Zwangsrecht*, unendlich. Der bekriegte hat keine Rechte, weil er die Rechte des kriegführenden Staats nicht anerkennen will. — Er bitte etwa späterhin um Friede, und erbietet sich von nun an gerecht zu seyn. Wie soll aber der kriegführende überzeugt werden, daſs es ihm Ernst sey, und daſs er sich nicht bloſs eine bessere Gelegenheit ersehen wolle um ihn zu unterdrücken? Welche Garantie kann er ihm dagegen geben? — Also der natürliche Zweck des Kriegs ist immer die *Vernichtung des bekriegten Staats*, d. i. die Unterwerfung seiner Bürger. — Es kann wohl seyn, daſs zuweilen ein Friede, (eigentlich nur ein Waffenstillstand) geschlossen wird, weil entweder ein Staat, oder weil beide gegenwärtig entkräftet sind, aber das gegenseitige Miſstrauen bleibt, und der Zweck der Unterjochung bleibt gleichfalls bei beiden.

§. 14.

Nur die bewaſnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg: nicht der unbewaſnete Bürger, noch wird er gegen diesen geführt. Derjenige Theil des Staatsgebiets, den die Truppen desselben nicht mehr bedecken, wird, da ja der Zweck des Kriegs die Unterwerfung des bekriegten Staats ist, eine Acquisition des Eroberers; und dieser kann ja, ohne völlig zweckwidrig, und vernunftwidrig, also auch (Kriegs-) Rechts-

widrig

widrig zu handeln, seine neuen Bürger nicht ausplündern, noch seinen eignen Besiz verheeren. Sobald er die bewafneten Vertheidiger des Landes vertrieben hat, sind die unbewafneten seine Unterthanen. Derjenige Theil des Staatsgebiets aber, den die Truppen desselben noch bedecken, ist dem Feinde nicht unterworfen. Den ersten kann er um seines eignen Zwecks willen nicht verheeren; den zweiten zu verheeren ist physisch unmöglich. — Die gewöhnliche Art Krieg zu führen, ist allerdings vernunftwidrig, und barbarisch. Der Eroberer verwüstet die eroberten Provinzen, um in der Eil soviel als möglich daraus zu ziehen, und dem Feinde so wenig als möglich darin zurückzugeben. Er rechnet also nicht darauf, sie zu behalten. Wenn dies ist, warum führt er denn eigentlich Krieg?

Der entwafnete Soldat ist gleichfalls nicht mehr Feind, sondern Unterthan. Daſs er bei uns Kriegsgefangner wird, um ausgewechselt zu werden, ist eine willkührliche Einrichtung unserer neuen Politik, die schon bei Zeiten darauf denkt, daſs sie mit dem Feinde wieder in Unterhandlung treten werde, und überhaupt keinen tüchtigen vor sich selbst bestehenden Zweck bei ihren Kriegen hat.

Der Zweck eines Kriegszuges ist gar nicht der, zu tödten, sondern nur der, die bewafneten, die den Bürger, und sein Land bedecken, zu vertreiben, und zu entwafnen. Im Handgemenge, wo Mann an Mann geräth, tödtet einer seinen Gegner, um nicht von ihm getödtet zu werden; zufolge *seines eignen Rechts der Selbsterhaltung*, nicht aber zufolge *eines ihm von seinem Staate verliehenen Rechts*, todt zu schlagen; welches derselbe nicht hat, und folglich auch nicht verleihen kann. So läſst auch die neuere Art mit Kanonen und anderm Schieſsgewehr Krieg zu führen, sich ansehen. Es ist nicht der Zweck, durch die Kugeln zu tödten, sondern nur, den Feind von den Plätzen abzuhalten, wo dieselben fallen.) Geht er denn doch dahin, so ist es seine Schuld, wenn er von der, nicht gerade auf ihn gerichteten, Kugel getroffen wird. (Der Vernunft nach, sollte man den Feind erst benachrichtigen, daſs man einen Posten beschieſsen werde, wenn er ihn nicht in Gutem verlasse; gerade so, wie man Festungen erst zur Uebergabe auffodert, ehe man sie beschieſst.) Das einzige in unserer neuern Kriegskunst, was schlechthin rechtswidrig ist, sind die *Scharfſchützen*, die im Dickicht auflauern, und kaltblütig, und selbst gesichert nach dem Menschen zielen, wie nach einer Scheibe. Bei ihnen ist der Mord *Zweck*. (Ihr erster Gebrauch gegen policirte Nationen, [von dem Hause Oesterreich gegen Preussen] erregte auch wirklich die allgemeine Indignation von Europa. Iezt haben wir uns daran gewöhnt, und ahmen es nach; und dies macht uns wenig Ehre.)

§. 15.

Der verlezte Staat hat, wie wir gesehen haben, das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen, bis er ihn als für sich bestehenden Staat, ausgetilgt, und seine Unterthanen mit sich selbst vereinigt habe; und so wäre denn der Krieg ein sicheres, und ganz rechtliches Mittel die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zu einander zu sichern: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, der die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre. Da aber auch unter den Staaten nicht jeder gerade so viel Gewalt hat, als er Recht hat, so dürfte durch den Krieg das Unrecht wohl eben so sehr, oder auch noch mehr befördert werden, als das Recht

Nun bleibt allerdings der Krieg das einzige Mittel, einen Staat zu zwingen: es müſste sonach nur darauf gedacht werden, es so einzurichten, daſs in ihm die gerechte Sache stets siegte, und die mächtigere wäre. — Macht entsteht durch die Menge; es müſsten sonach mehrere Staaten für die Behauptung des rechtlichen Verhältnisses unter ihnen sich *verbinden*, und den ungerechten mit vereinigter Macht anfallen. — Daſs dadurch eine stets siegreiche Macht entstehen würde, daran ist wohl nicht leicht ein Zweifel: aber es ist eine höhere Frage: wie kann man es dahin bringen, daſs diese Vereinigung der Staaten stets gerecht spreche?

Ich führe zuförderst die angegebene Idee weiter aus.

§. 16.

Mehrere Staaten vereinigen sich, und garantiren sich selbst untereinander und gegen jeden, der auch nicht mit in der Verbindung ist, ihre Unabhängigkeit, und die Unverlezlichkeit des eben beschriebenen Vertrags. Die Formel dieses Bundes würde diese seyn: wir alle versprechen mit vereinigter Macht denjenigen Staat, stehe er mit im Bunde, oder nicht, auszutilgen, welcher die Unabhängigkeit eines von uns nicht anerkennen, oder den, zwischen einem von uns und ihm bestehenden Vertrag brechen wird.

Ich sage die Formel dieses *Bundes:* denn, das beschriebene wäre ein *Völkerbund*, keinesweges ein *Völkerstaat.* Der Unterschied gründet sich darauf. In den Staat zu treten kann der einzelne gezwungen werden; weil ausserdem ein rechtliches Verhältniſs mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch ausser ihm in einem rechtlichen Verhältnisse seyn kann. In dasselbe sezt er sich mit den benachbarten Staaten schon dadurch, daſs er sie anerkennt, und den oben beschriebenen Vertrag mit ihnen schlieſst: *auf positiven Schutz* des andern Staates, hat kein Staat das *Zwangsrecht.* — Also es ist eine freiwillige, keinesweges eine durch Zwang zu begründende Verbindung, und eine solche nennt man einen Bund.

§. 17.

Ob die Unabhängigkeit eines Staats anerkannt werde oder nicht, ergiebt sich sogleich daraus, ob der andere Staat sich mit ihm in den oben beschriebenen Vertrag einlasse: hat er das gethan, so hat er anerkannt, weigert er sich es zu thun, so will er nicht anerkennen. Ueber diesen Umstand sonach kann der Bund in seinem Richterspruche sich nicht irren. — Mit Wissen und Willen aber ein ungerechtes Urtheil fellen, kann er nicht, ohne daſs alle Welt sehe, daſs es ungerecht sey; und auf einige Schaam sollte man doch hoffentlich bei ihm rechnen können. Die Beantwortung der Frage, ob der Vertrag erfüllt sey, oder nicht, hängt ab theils von der Zuverlässigkeit des beigebrachten Factum, theils von den Worten des Vertrags. Was zuforderst das erste an betrift: alle Staaten sollen schon zufolge des Staatsbürgerrechts, mit Publicität verfahren; ob etwas geschehen sey oder nicht, muſs sich sonach wohl ausmachen lassen. Der einer Unterlassung beschuldigte Staat muſs den positiven Beweiſs führen, daſs geschehen sey, was gefodert worden, daſs z. B. ein Verbrecher bestraft, ein Schaden ersezt sey, u. dergl. und so etwas sollte sich ja doch wohl ins Reine bringen lassen. Wenn ein Staat dem Bundesgerichte sich nicht stellen wollte, so gäbe er schon dadurch seine Sache auf, und es wäre gegen ihn zu verfahren. — Es könnte etwa ein nicht zum Bunde gehörender Staat sagen: was geht dieses Gericht mich an; es ist nicht mein Richter. Darauf wäre ihm zu antworten: seiner Parthei ist er denn doch verantwortlich zufolge des Vertrags. Wenn nun diese das Bundesgericht an ihre eigne Stelle sezt, so hat sie dazu ohne Zweifel das vollkommenste Recht.

Was die Einsicht in den Vertrag anbelangt, so erhält, gerade, weil er nach demselben richten soll, der Bund das Recht der Oberaufſicht über die Klarheit und Bestimmtheit desselben. Es werden ja alle Verträge mit den verbündeten Staaten unter seiner Garantie geschlossen. Unbestimmtheit derselben kann er nicht dulden, weil er nach ihnen zwischen den streitenden Partheien Recht sprechen soll. — Dadurch versichert man sich denn auch seiner eignen Rechtlichkeit. Er kann nicht ungerecht richten, ohne daſs alle es sehen. — Ferner bedenke man, daſs diese verschiedenen in ihren Privatinteressen getheilten Staaten, gar kein gemeinschaftliches Interesse haben können, ungerecht zu verfahren. Ein ungerechter Richterspruch giebt ein Beispiel gegen sie selbst. Nach den Grundsätzen, nach denen sie andere richten, werden sie selbst gerichtet werden.

§. 18.

Der Bund muſs seine Rechtsurtheile auch zur Exekution bringen können. Dies geschieht, wie aus dem obigen klar ist, durch einen Vernichtungskrieg gegen den im Bundsgerichte verfallnen Staat. Der Bund muſs sonach bewafnet seyn. Es könnte die Frage entstehen, ob eine besondere stehende Bundesarmee errichtet, oder ob nur im wirklichen Falle des Krieges eine Exekutionsarmee aus Beiträgen der verbündeten Staaten gesammelt werden solle. Da hoffentlich der Fall des Krieges selten, und späterhin nie eintreten wird, so würde ich für das leztere stimmen: denn wozu eine stehende Bundesarmee, welche, der Voraussetzung nach, gröſstentheils müssig seyn müſste?

§. 19.

Aber die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruchs des Völkerbundes ist doch noch nicht dargethan worden? Diese läſst sich nicht darthun: eben so wenig als im Staatsrechte sich die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruchs des versammelten Volks darthun lieſs. So lange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint, und das Richteramt übernimmt, muſs immer ein höchster Richter seyn, der, weil er denn doch endlich ist, sich irren oder einen bösen Willen haben kann: die Aufgabe ist nur; denjenigen zu finden, von dem dies am allerwenigsten zu befürchten sey: und dieser ist,

aber

über das bürgerliche Verhältniſs, die Nation; über das Staatenverhältniſs, der beschriebene Völkerbund. —

§. 20.

Wie dieser Bund sich weiter verbreitet, und allmählig die ganze Erde umfaſst, tritt der *ewige Friede ein*; das einzige rechtmäſsige Verhältniſs der Staaten: indem der Krieg, wenn er von Staaten, die Richter in ihrer Sache sind, geführt wird, eben so leicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht; oder, wenn er auch unter der Leitung eines gerechten Völkerbunds steht, doch nur das Mittel ist zum lezten Zweck, zur Erhaltung des Friedens: keinesweges aber der lezte Zweck selbst.

II. Vom Weltbürgerrechte.

§. 21.

Jeder Bürger hat das Recht, auf dem ganzen Staatsgebiete, seinen Verrichtungen nachzugehen. Dieses Recht ist ein Theil der ihm durch den Staatsvertrag garantirten Bürgerrechte. Der Gesandte des fremden Staats, hat, zufolge des Vertrags der beiden Staaten, das Recht, in das Land seiner Bestimmung zu kommen, es zu durchreisen: und sich an alle die Orte zu begeben, wohin ihn sein Auftrag ruft. Er hat das Recht zum Zwecke, zur Aufſicht über die vertragsmäſsigen Leistungen: er hat es sonach auch zu den Mitteln. Er weiſst seine Bevollmächtigung an den Grenzen vor; und es ist nun Pflicht des Staats, an welchen er geschickt ist, ihn einzulassen. Die unbedingte Abweisung desselben, als eines Gesandten überhaupt — wenn nicht etwa besondere Gründe der Unzufriedenheit mit seiner Person Statt finden, und der abweisende Staat erklärte, daſs er eine andere Person gerne aufnehmen würde, — würde ein Recht zum Kriege begründen. Privatpersonen des Einen anerkannten und freundschaftlichen Staats verfügen sich in einen andern; etwa um ihrer Geschäfte willen, oder auch bloſs zum Vergnügen. In diesem Falle wird nach den bestehenden Verträgen geurtheilt. Haben beide Staaten sich die Sicherheit ihrer gegenseitigen Bürger garantirt, auch wenn sie auf das Gebiet des andern Staats kommen, so ist der Bürger sicher, zufolge dieses Vertrags. Daſs er aber ein Bürger dieses bestimmten Staats ist, thut er dar durch Vorzeigung seines Passes an der Grenze.

Aber, wenn ein Fremder, der von keinem verbündeten Staate weder abgesendet, noch durch einen Vertrag mit einem solchen berechtigt ist, das Staatsgebiet betritt, was ist dann Rechtens? Diese einzige noch übrige Rechtsfrage ist es, die das Weltbürgerrecht zu beantworten hat.

§. 22.

Alle positiven Rechte, die Rechte auf *etwas*, gründen sich auf einen Vertrag. Nun hat dieser fremde Ankömmling gar keinen Vertrag mit dem besuchten Staate, für sich; weder daſs er für seine Person einen geschlossen hätte, noch daſs er sich auf einen berufen könnte, den sein Staat für ihn geschlossen; denn er ist, der Voraussetzung nach, entweder aus keinem Staate, oder der besuchte Staat kennt seinen Staat nicht, und steht mit demselben in keinem Vertrage. Ist er denn also rechtslos, oder hat er doch Rechte; welche und aus welchem Grunde? — Er hat das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: *das Recht, auf die Voraussetzung aller Menschen, daſs sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältniſs kommen können.* Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das den Menschen, als Menschen, zukommt; die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben. Diese, aber auch nur sie, muſs jedem zugestanden werden, der sie nicht ausdrücklich durch seine Handlungen verwirkt hat. — Dies wird durch Gegensaz vielleicht deutlicher. Nemlich, derjenige, mit welchem der Staat den Bürgervertrag aufhebt, verliert alle seine dadurch erlangten positiven Rechte; nicht nur aber sie, sondern auch das Recht, sich in dieser Gesellschaft Rechte zu erwerben, weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältniſs zu setzen, schon gezeigt hat. Der neue Ankömmling hat eben so wenig positive Rechte, als der erste; aber das Recht hat er, zu fodern, daſs man die Möglichkeit annehme, mit ihm in ein rechtliches Verhältniſs zu kommen.

Aus diesem Rechte folgt sein Recht, das Gebiet des fremden Staats zu betreten; denn wer das Recht zum Zwecke hat, hat es zu den Mitteln; aber er kann den Versuch, in ein rechtliches Verhältniſs mit diesem Staate sich zu versetzen, nicht machen, ohne auf sein Gebiet

Gebiet zu ihm zu kommen, und ihm eine Verbindung anzutragen.

In diesem Rechte, auf dem Erdboden frei herumzugehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen, besteht das Recht des bloſsen *Weltbürgers.*

§. 23.

Der Rechtsgrund des fremden Ankommlings, das Gebiet eines Staats zu betreten, war sein Recht einen Umgang mit den Bürgern dieses Staates zu versuchen und anzutragen. Zuförderst also hat der besuchte Staat das Recht, den fremden zu fragen, was er wolle, und ihn zur Erklärung zu zwingen. Erklärt er sich nicht, so fällt sein Rechtsgrund weg; und er ist von den Grenzen abzuweisen. — Eben so; erklärt er sich zwar, aber sein Antrag wird nicht angenommen, so wird sein Rechtsgrund gleichfalls aufgehoben, und er mit Recht über die Grenze gewiesen. Doch muſs dies geschehen unbeschadet seiner Erhaltung. Denn es bleibt ihm die Möglichkeit übrig, mit einem andern Staate in Verbindung zu treten, nachdem es mit diesem nicht gelang. Diese ist sein vollkommenes Recht, und darf ihm nicht geraubt werden.

§. 24.

Wird sein Antrag angenommen, so steht er von nun an, *unmittelbar* (für seine Person ohne Dazwischenkunft eines Staats von seiner Seite) im Vertrage mit diesem Staate; und die gegenseitigen Rechte beider Partheien, werden durch diesen Vertrag bestimmt. Zuförderst, schon dadurch, daſs er sich in einen Vertrag eingelassen, hat er den Staat, als ein rechtliches Subjekt anerkannt, mithin die Eigenthumsrechte seiner einzelnen Bürger zugleich mit anerkannt. Dies braucht er nicht ausdrücklich zu versprechen; es folgt unmittelbar aus der Handlung des Vertragens. Den übrigen Gesetzen des Staates ist er unterworfen, lediglich inwiefern er sich denselben unterworfen hat.

Uebrigens wird dieser Staat nothwendig sein Richter; denn, da kein anderer Staat für ihn in das Mittel getreten ist, so wie für den Gesandten, so giebt es keinen andern Richter in seinen Angelegenheiten. So lästig ihm dieser Umstand fallen möge, so muſs er sich demselben doch unterwerfen, denn er ist unvermeidlich.

J. G. Fichte's

d. Phil. Doctors und ordentlichen Profeſſors
zu Jena

Appellation an das Publikum

über die
durch ein Kurf. Sächſ. Confiscationsreſcript
ihm beigemeſſenen
atheiſtiſchen Aeußerungen.

Eine Schrift, die man erſt zu leſen bittet,
[illegible] man ſie confiscirt.

BIBL. UNIVERS. LIT.
EX
DONO
UCKERMANN

Jena und Leipzig,
bei Chriſtian Ernſt Gabler

Tübingen,
in der J. G. Cottaiſchen Buchhandlung.
1799.

Aus der Nationalzeitung v. 1798 St. 51.

Kurſachſen.

Folgendes Kurfürſtl. ſächſ. Reſcript iſt an die beiden Univerſitäten Leipzig und Wittenberg ergangen;

Von Gottes Gnaden, Friedrich Auguſt, Kurfürſt u. ſ. w. Würdige, Hochgelahrte, liebe, andächtige, und getreue. Wir haben, wegen der in dem 1ſten und 2ten Aufſatze des 1ſten Hefts des von den Profeſſoren zu Jena, Fichte und Niethammer herausgegebenen Philoſophiſchen Journals p. ao. 1798 enthaltenen atheiſtiſchen Aeuſſerungen die Konfiſcation dieſer

Schrift angeordnet. Und da wir zu den Lehrern unſrer Univerſitäten das gegründete Vertrauen hegen, daß ſie jede Gelegenheit, welche ihnen ihr Amt, und ihr Einfluß auf die Jugend und das Publikum überhaupt an die Hand giebt, dazu benutzen werden, die angegriſſene Religion mit Nachdruck, Eifer und Würde in Schutz zu nehmen, und dafür zu ſorgen, daß vernünftiger Glaube an Gott, und lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit des Chriſtenthums überall gegründet, verbreitet, und befeſtiget werde. So laſſen wir Euch ſolches hierdurch unverhalten ſeyn. Datum Dresden am 19. Nov. 1798.

Heinrich Ferdinand v. Zedtwitz.
Karl Gottlieb Kühn.

Der erſte Aufſatz in dem genannten erſten Hefte des genannten Journals iſt von mir; ich habe in demſelben den Grund unſers Glaubens an Gott unterſucht; ich habe Sätze aufgeſtellt, welche von einer gewiſſen abgöttiſchen und atheiſtiſchen Partey unter uns, atheiſtiſch genannt werden; Jene Beſchuldigung des Atheismus geht alſo auf mich.

Möchte man doch immer in Churſachſen die von mir verfaßten oder nur herausgegebenen Schriften verbieten. Sie haben da ſchon ſo manches Buch verboten, und werden noch ſo manches verbieten; und es iſt keine Schmähung, in dieſer Reihe mit aufgeführt zu werden. Ich ſchreibe und gebe heraus nur für diejenigen, die unſere Schriften leſen wollen; Ich begehre keinen zu zwingen; und ob die einzelnen ſelbſt, oder ob in ihrer aller Nahmen die Regierung verſichert, daß ſie meine Schriften nicht mögen, iſt mir ganz einerlei. Sind etwa die einzelnen nicht gleicher Meinung mit ihrer Regierung, ſo mögen ſie das mit ihr ausmachen: Es iſt nicht meine Sache.

Alſo — vom Verbote iſt gar nicht die Rede, ſondern von dem Grunde deſſelben. Sie geben mich für einen Atheiſten aus. Dies iſt meine Sache: dagegen muß eine Vertheidigung erfolgen, und ich ſelbſt muß dieſe Vertheidigung übernehmen.

Die Beſchuldigung der Gottloſigkeit ruhig ertragen iſt ſelbſt eine der ärgſten Gottloſigkeiten. Wer mir ſagt, du glaubſt keinen Gott, ſagt mir: du biſt zu dem, was die Menſchheit eigentlich auszeichnet, und ihren wahren Unterſcheidungs-Cha rakter bildet, unfähig; Du biſt nicht mehr als ein Thier. Ich laſſe Ihn bei dieſem Gedanken; und ſage ihm dadurch, Du biſt unfähig über dergleichen Gegenſtände zu urtheilen, und unwürdig, daß man dich darüber urtheilen lehre; dergleichen Gegenſtände ſind für dich gar nicht vorhanden; und ich mache ihn dadurch zum bloßen Thiere. — Ich konnte, nachdem man wiſſen muß, daß dieſe Beſchuldigung zu meinen Ohren gelangt, nicht ſtille ſchweigen, ohne eine Verachtung gegen mein Zeitalter zur Schau auszulegen, die ich nicht empfinde, und welche zu empfinden, mir mein Gewiſſen verbieten würde.

Ich konnte nicht ſtillſchweigen, ohne meinen ganzen Wirkungskreis aufzugeben. Ich bin Profeſſor an der Landesuniverſität mehrer Herzogthümer, deren Akademie auch von Ausländern zahlreich beſucht wird; Ich bin philoſophiſcher Schriftſteller, der

Ich konnte zu dieſer Beſchuldigung nicht ſtillſchweigen, ohne mich politiſchen Folgen ohne mich der ſichtbarſten Gefahr für meine bürgerliche Exiſtenz, für meine Freyheit, vielleicht für mein Leben, auszuſetzen. Jenes Verbot iſt nicht wie ſo manches andere Verbot durch das Ungefähr aus einem Loostopfe herausgezogen worden; es iſt die Folge eines durchdachten, und langſam und bedächtig ausgeführten Plans. Von geheimen Intriguen, und Stadtgeſchwätz zwar nimmt der rechtliche Mann keine Notiz; nachdem ſie aber eine öffentliche Begebenheit veranlaßt haben, iſt es Zeit, auch ſie ſelbſt der Publicität zu übergeben, damit jedes Ereigniß in ſeinem Zuſammenhange erſcheine. Alſo — es iſt mir ſehr wohl bekannt geweſen, daß ſchon ſeit einem viertel Jahre und drüber, die Parthey, welche es für Gottesdienſt halten würde, mich zu verfolgen, in demjenigen ihrer berühmten Sitze, der mir am nächeinige neue Ideen in das Publikum bringen zu können glaubt. Es müßte in Deutſchland alle Achtung für das Heilige völlig verloſchen, und unſere Nation müßte wirklich ſeyn, weſſen jene mich zeihen, wenn nicht die chriſtlichen Fürſten, welche die Hofnung ihrer Länder, die Väter und Mütter, welche ihre Söhne auf dieſer Akademie wiſſen, alle, welche angefangen meine Philoſophie zu ſtudiren, ohne ſie auf den Grund zu kennen, in ihrem Innern erbebten; wenn von nun an meine Perſon und meine Schriften nicht geflohen würden, wie verpeſtete. Wer mir ſagt, du biſt ein Atheiſt, lähmt und vernichtet mich unwiderbringlich, wenn er Glauben findet. Ich bin jenen erſchrockenen Beruhigung, ich bin mir ſelbſt Vertheidigung meines Wirkungskreiſes ſchuldig. Geduldig mich lähmen zu laſſen, verbietet mir die Pflicht.

ſten liegt, über jenen Aufſatz berathſchlagt, gemurmelt, geſcholten, gepoltert hat; anfangs weniger laut, dann, durch die in Geheim angeworbene Beyſtimmung dreuſt gemacht, lauter und entſcheidender. Für aufgeklärt, für wohldenkend bekannte Theologen haben geäußert, daß ſie nicht wiſſen würden, was ſie von meiner Landes-Obrigkeit ferner zu denken hätten, wenn ich dasmal nicht abgeſetzt würde. Andere haben, auf den Fall, daß ſie in dieſer Hofnung doch ſich täuſchten, vom Reichsfiscal und Reichstage geſprochen. Der erſte Schritt, den ſie auf ihrem Wege zu thun hatten, iſt gelungen; Sie haben ein öffentliches Verbot jenes Journals, eine öffentliche Rüge jenes Aufſatzes, als eines Atheiſtiſchen, ſich zu verſchaffen gewußt. Ich darf nicht hoffen, daß dieſe Helden mit dem erſten Siege ſich begnügen, und auf dem errungenen Lorbeer ruhen werden. Ich müßte ſie nicht kennen, oder ſie werden, ſo man ſie nicht bei Zeiten entkräftet, alle die angekündigten Schritte thun, ſo wie ſie den erſten gethan haben, und nicht ruhen, bis ihr Ziel erreicht iſt. Sie haben ihren ganzen Grimm und allen Schimpf, den ſie vor der Hand, mit jenem Verbote ausgerüſtet, mir anthun konnten, erſchöpft: ſie haben ihn übertrieben; und ein Verbot, daß nur auf den erſten Heft des Journals geht, auch auf den zweyten öffentlich, und durch geheime Intriguen auf das ganze Journal ausgedehnt — Vanini zog aus dem Scheiterhaufen, auf welchem er ſo eben als Atheiſt verbrannt werden ſollte, einen Strohhalm, und ſagte: wär ich ſo unglücklich, an dem Daſeyn Gottes zu zweifeln, ſo würde dieſer Strohhalm mich überzeugen. Armer Vanini, daß du nicht laut reden konnteſt, ehe du an dieſen Platz kameſt! Ich will es thun, noch ehe mein Scheiterhaufen gebaut iſt; ich will, ſo lange ich mir noch Gehör zu verſchaffen der Sieg der guten Sache allerdings auch an die Thätigkeit dieſer Perſon mit geknüpft iſt. Aber ſelbſt, wenn ich gewiß wiſſen könnte, daß ich beſtimmt ſey, die unzähligen Opfer, welche ſchon für die Wahrheit fielen, um Eines zu vermehren, ſo müßte ich doch noch meine letzte Kraft aufbieten, um Grundſätze in das Publikum bringen zu helfen, welche wenigſtens diejenigen ſichern und retten könnten, die nach mir dieſelbe Sache vertheidigen werden. Unter den Ruinen der Wahrheitsmärtyrer hat von jeher höhere Freiheit und Sicherheit für die Wahrheit gekeimt. In einem jeden Zeitalter iſt die gröſſere Menge unwiſſend, verblendet und gegen neue Belehrungen verſtockt. Jedes Zeitalter würde das Verfahren der vorhergehenden gegen diejenigen, welche alte Irrthümer beſtreiten, in allen Stücken nachahmen; wenn man ſich doch nicht zuweilen ſchämte, ſelbſt zu thun, was man nur ſo eben an den Vorfahren hoffen kann, ſo laut, ſo warm, ſo kräftig ſprechen, als ich es vermag. Dies zu thun, gebietet mir die Pflicht. Ich will ruhig erwarten, welche Wirkung es haben wird. Dieſe Ruhe giebt mir mein Glaube.

Der Erfolg für meine Perſon iſt mir ganz gleichgültig. Ich weiß es, und fühle es mit Herzerhebender Gewalt, meine Sache iſt die gute Sache, aber an meiner Perſon iſt nichts gelegen. Unterlieg ich in dieſem Kampfe, ſo bin ich zu frühe gekommen, und es iſt der Wille Gottes, daß ich unterliegen ſollte; Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn ſeine Zeit kommt, die Sache, die ſeine eigne Sache iſt, ohne allen Zweifel ſiegen laſſen. Wann er dies thun wird, und ob durch mich oder einen andern, davon weiß ich nichts und ſoll ich nichts wiſſen: nur ſo viel weiß ich, daß ich auch meine Perſon vertheidigen muß, ſo lange ich kann, indem für mich laut gemißbilligt hat. Die Zeitgenoſſen Jeſu errichteten den Propheten Denkmäler, und ſagten: wären ſie in unſern Tagen gekommen, wir hätten ſie nicht getödtet; und ſo thut bis auf dieſen Augenblick jedes Zeitalter an den Märtyrern der vorhergehenden. Jedes hat darin ganz recht, daß es dieſelben Perſonen, wenn ſie wieder kämen, nicht verfolgen würde, indem dieſe ja nun größtentheils ihre untrüglichen Heiligen geworden ſind; ſie verfolgen jetzt nur die, welche jene nicht für untrüglich anerkennen wollen: aber darin muß man ihnen Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, daß ſie es doch allmählich mit mehrerer Bedenklichkeit und mit beſſerm Anſtande thun lernen.

War es je nothwendig, dergleichen Grundſätze zur Vertheidigung der Glaubens- und Gewiſſensfreyheit in das Publikum zu bringen, ſo iſt es gegenwärtig dringende Nothwendigkeit. Vertheidigen wir nicht jetzt, nicht auf der Stelle unſere Geiſtesfreyheit ſo möchte es gar bald zu ſpät ſeyn. Man unterdrückt den freyen Forſchungstrieb nicht etwa mehr, wie es ehemals geſchah, hier und da, ſo wie es die augenblickliche Laune gebietet; man thut es aus Grundſätzen, und verfährt ſyſtematiſch. Welcher iſt unter meinen Leſern, der nicht den durch das Unglück der Zeiten herbeigeführten Grundſatz behaupten, predigen, einſchärfen gehört habe: Freyheit der eignen Unterſuchung, gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbſtdenken iſt die Quelle aller bürgerlichen Unruhen; hier, hier iſt die Stelle; wo man das Uebel mit der Wurzel ausrotten kann. Die einzige untrügliche Wahrheit, über die kein menſchlicher Geiſt hinaus kann, die keiner weitern Prüfung, Erläuterung oder Auseinanderſetzung bedarf, iſt ſchon längſt fertig; ſie liegt aufbewahrt in gewiſſen Glaubensbekenntniſſen; das Geſchäft des Selbſtdenkens iſt ſchon längſt für das Menſchengeſchlecht geſchloſſen: — ſo muß man ſprechen. Dieſe Wahrheit auswendig zu lernen, ſie unverändert zu wiederholen, und immer zu wiederholen, darauf muß man alle Geiſtesbeſchäftigung einſchränken; dann ſtehen die Thronen feſt, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verlohren. — Dieſen Grundſatz auszuführen, ſchicken ſie ſich jetzt ernſtlicher als je an. Für den Anfang mußte, um die Faulichkeit des Zeitalters aufzuſchrecken, ein großes die Ohren gehörig füllendes Wort, das des Atheismus gewählt, und dem Publikum das ſelten zu erlebende Schauſpiel einiger Gotteslängner gegeben werden. Wie gerufen fiel gerade ich mit meinem Aufſatze ihnen unter die Hände. Man laſſe ſie nur erſt mit mir fertig ſeyn, ſie werden dann allmählig ſchon weiter ſchreiten; und vor dem Ende eines Jahrzehends wird über die geringſte Abweichung von der geringſten Phraſe in der Concord dien-Formel kein kleineres Aufheben gemacht werden, als jetzo über meinen vermeinten Atheismus.

Es könnten daher zwar wohlmeinende, aber mit dem menſchlichen Herzen und ihrem Zeitalter ſicherlich unbekannte, oder leichtſinnige und eines ernſthaften Nachdenkens unfähige Leſer ſeyn, welche mit dem Einwurf meine Schrift in die Hand nähmen, mit dem Einwurfe ſie fortläſen, daß ich einer geringfügigen Sache eine zu große Wichtigkeit gäbe, und viel Lermens erhöbe über wenig oder nichts. Abgerechnet, daß ohne alle Rückſicht auf die Umſtände, die Beſchuldigung der Gottloſigkeit ſchlechterdings nicht für geringfügig aufgenommen werden darf, ſind dieſesmal die Umſtände in der That ſo, daß meine ganze fernere Wirkſamkeit, daß meine bürgerliche Sicherheit, daß die allgemeine Gewiſſensfreiheit, ſich in Gefahr befindet. Schon jetzt,

— ich ſchreibe dies einige und zwanzig Tage nach der Ausfertigung des Verbots — hat ſich ohne mein Zuthun und Mitwiſſen eine mißbilligende Stimme gegen meine Ankläger hören laſſen; es würden, wenn ich auch beharrlich ſchwiege, deren mehrere ſich vernehmen laſſen; denn die öffentliche feyerliche, aus einem hohen Regierungs-Collegio ausgehende Beſchuldigung des Atheismus iſt zu unerhört, zu ungeheuer; die Veranlaſſung dazu iſt ſo offenbar und ſo gänzlich ohne Grund, und es ſind denn doch noch nicht alle Exemplare meines Aufſatzes weggenommen, daß kein Menſch in ganz Deutſchland mehr denſelben mit dem deswegen ergangenen Reſcripte vergleichen könnte. Meine Gegner werden ſonach in kurzem zu ihrer eigenen Vertheidigung genöthiget ſeyn, fort zu intriguiren und zu kabaliren, ihre Partey gegen mich in Geheim zu verſtärken, die mächtigen gegen mich zu verhetzen, meine Worte ſo lange zu verdrehen, bis ſie ſagen, was ſie wünſchten, daß ich geſagt hätte, Lügen auf mich zu erdichten, und herumzubieten; kurz mich völlig ſchwarz zu machen, damit ſie neben mir ein wenig weißer erſcheinen. Oder, wenn auch möglich wäre, was ich zur Ehre meines Zeitalters für unmöglich halte, daß keiner unter allen freyen Denkern ein Wort zu meinem Beſten ſagte, und auf dieſe Weiſe meine Gegner von auſſen nicht weiter gereizt würden; wenn möglich wäre, was ich für noch unmöglicher halte, daß ſie ſelbſt durch ihren Feuereifer von innen nicht weiter gereizt würden, und ſich für dieſe Sache mit dem erhaltenen Triumphe begnügten: welches ſoll denn für die Zukunft unſer beiderſeitiges Verhältniß werden? — Ich habe in jenem Aufſatze, der meine Gegner gegen mich ſo erbittert hat, meine Grundſätze über Religion blos angedeutet; es war ein Gelegenheits-Aufſatz, welchen ich der gleich nach ihm abgedruckten Schrift eines andern philoſophiſchen Schriftſtellers zur Begleitung mitgeben zu müſſen glaubte; ich muß meine Grundſätze noch weiter auseinander ſetzen, noch tiefer begründen, noch eingreifender anwenden. Können ſie ohne ihre vorhergehende Lügen laut zu bekennen, zu dieſem Unternehmen ſtillſchweigen? müſſen ſie nicht, nachdem ich durch die gegenwärtig getroffene mildere Maaßregel, wie ſie ſie nennen mögen, mich nicht warnen, ihr gelinderes Zuchtmittel nicht an mir anſchlagen laſſen — müſſen ſie nicht nothwendig, um konſequent zu erſcheinen, zu härtern greifen, und alle jene Schritte, die ſie ſchon ſo beſtimmt angekündigt, einen nach dem andern, thun? Alſo, ich müßte über dergleichen Gegenſtände in offenem Drucke ganz ſchweigen, wenn ich vor ihnen Friede haben ſollte. — Aber nur über dergleichen Gegenſtände? man würde ſich ſehr irren, wenn man glaubte, daß ſie es nur mit meinem vermeinten Atheismus zu thun hätten: mit meiner ganzen Philoſophie, mit aller neuern Philoſophie haben ſie es zu thun, und daran haben ſie ganz Recht, und zeigen, daß ſie ihren wahren Feind wohl kennen; jener vergebliche Atheismus iſt nur Vorwand. Sie haben in der Freude des Herzens ihr Geheimniß verrathen, indem ſie frohlockend ausgerufen: nun ſähe man doch Gottlob endlich klar, worauf die neuere Philoſophie hinauslaufe, auf puren Atheismus. Meine Philoſophie, meine ganze Denkart iſt durch ſie nun einmal in allen ihren Theilen für eine Lehre erklärt, die nothwendig zum Atheismus führt, und ſie können konſequenter Weiſe keinen einzigen Zweig derſelben anders aufnehmen, als alle übrigen; was ich auch nur vorbringen mag, ſind ſie durch ihre Lage genöthigt zu verfolgen. Ich müßte ſonach überhaupt nichts mehr drucken laſſen, wenn ich vor ihnen Frieden haben ſollte. —

Aber iſt denn der Druck der einzige Weg, auf welchem ich meine Ueberzeugung mittheile? Bin ich nicht auch akademiſcher Docent? O ſie haben ſich das nicht entgehen laſſen, denn noch gällen mir die Ohren von der oft gehörten Litaney: es iſt kläglich, wie viele junge Leute dieſer Verführer in den Abgrund des Verderbens mit ſich hineinzieht! Nachdem einmal bekannt iſt, daß ſie es wiſſen, ich ſeye akademiſcher Docent, können ſie nun, ſo gewiß man bei meiner Verfolgung ſie vom Eifer für die Ehre Gottes und für die Wohlfahrt des Nächſten getrieben glauben ſoll — ſie können nicht ruhen, bis meine Stimme eben ſo auf dem Catheder, als in öffentlichen Schriften, verſtummt iſt. — Aber man bleibt doch in der Geſellſchaft; man kann doch durch Unterredungen zwar nicht mehr ganze Haufen von Seelen, aber denn doch immer Seelen verführen, und ihr Wächter-Amt erſtreckt ſich auf die Erhaltung aller. Sie müſſen ſonach nothwendig, wenn ſie conſequent ſind, mich ſogar aus der menſchlichen Geſellſchaft vertreiben; und nun erſt könnten ſie nach ihren Grundſätzen vernünftiger Weiſe ruhen. Alſo, wenn auch der unerwartetſte Zuſammenfluß von Umſtänden, und eine noch weniger zu erwartende Milde meiner Gegner es ihnen möglich machte, das Vergangene zu verzeihen, ſo iſt doch ihre Ehre, ihre Würde, ihr ganzes äußerliches Anſehn, die Möglichkeit ihrer innern Selbſttäuſchung, unauflöslich daran gebunden, mir nur auf dieſe Bedingung zu verzeihen, daß ich vom literariſchen Schauplatze und dem der Geſellſchaft gänzlich verſchwinde. In dieſem Verhältniß mit einer zahlreichen, kühnen, politiſch geltenden Parthey gekommen zu ſeyn, — wer möchte dieſes für geringfügig, und für eine Begebenheit halten, bey der man ruhig ſeyn und zuſehen könnte.

Wer möchte meine Verherſagung und Befürchtung für übertrieben halten, wenn er ſich nur einen Augenblick an die Erſehtung der vorigen Zeiten erinnert? Auch da hob man nicht, weder in den ältern Zeiten beim Verbrennen, noch in den neuern bei der Vertreibung vom Amt, Haus und Hof durch den Reichsfiskal, an. Das erſte waren immer Confiskations-Befehle, und ſelten ſo geſchärfte, als gegen unſer Journal ergangen; daß die Schrift atheiſtiſch genannt worden, daß man den Debit derſelben bei Geld- und Gefängniß — ich ſage Gefängnißſtrafe, verboten hätte. Hätten die unglücklichen Opfer der Wahrheit die erſten Angriffe ihrer Gegner nicht ſo gleichgültig behandelt, hätten ſie nicht von ihnen erwartet, was man von Feinden der Wahrheit nie erwarten muß, Menſchlichkeit und Vernunft — es wäre wohl mit den wenigſten ſo weit gekommen, als es kam. Bahrdt, auch im übrigen wenig werth, für die

Wahrheit zu leiden, verdarb ſich durch ſeinen Leichtſinn: Leſſing widerſtand unter dem Schutze eines großmüthigen und aufgeklärten Fürſten, kräftig; ſeinem unbarmherzigen Ankläger Göz, der auch vom Reichsfiſkal redete, und ſeine Gegner ſchämten ſich und verſtummten.

Alſo — vertheidigen muß ich mich, itzt da es noch Zeit iſt, und ich will mich vertheidigen.

I.

Meine Lehre iſt atheiſtiſch, ſagen ſie. Was enthält denn nun eigentlich dieſe atheiſtiſche Lehre, und was wird insbeſondere in jenem verſchrieenem Aufſatze über Religion und Glauben an Gott behauptet?

Ich hätte der Strenge nach zu meiner Vertheidigung nichts weiter zu thun, als jenen Aufſatz noch einmal abdrucken zu laſſen, und um ein nicht unaufmerkſames Leſen deſſelben zu bitten. Er enthält ſeine Vertheidigung ganz in ſich ſelbſt, und ich kann auch jetzt nichts neues hinzuſetzen. Ich will das dort geſagte, blos auf eine andere Art ſagen, weil ich in jenem Journale für ein philoſophiſches, hier für ein gemiſchtes Publikum rede.

Was iſt wahr; was iſt gut; — Die Beantwortung dieſer Fragen, die jedes philoſophiſches Syſtem beabſichtigen muß, iſt auch das Ziel des meinigen. Dieſes Syſtem behauptet zuförderſt gegen diejenigen, welche alles Gewiſſe in der menſchlichen Erkenntniß läugnen, daß es etwas abſolut wahres und gutes gebe. Es zeigt gegen diejenigen, welche unſere geſammte Erkenntniß aus der Beſchaffenheit unabhängig von uns vorhandener Dinge erklären wollen, daß es nur in ſo fern Dinge für uns giebt, als wir uns derſelben bewußt ſind, und wir ſonach mit unſerer Erklärung des Bewußtſeyns zu den von uns unabhängig vorhandenen Dingen nie gelangen können. Es behauptet — und darin beſteht ſein Weſen, — daß durch den Grund-Charakter, und die urſprüngliche Anlage der Menſchheit überhaupt, eine beſtimmte Denkart feſtgeſetzt ſey, die zwar nicht nothwendig bei jedem Einzelnen in der Wirklichkeit ſich finde, auch ſich ihm nicht andemonſtriren laſſe, wohl aber einem jeden ſchlechterdings angemuthet werden könne. Es gebe etwas den freyen Flug des Denkens anhaltendes und bindendes, bey welchem jeder Menſch ſich beruhigen müſſe; welches in unſerer eignen Natur, aber freylich außerhalb des Denkens ſelbſt, liege; indem, was das letztere betrift, dem Skepticismus die abſolute Unaufhaltſamkeit der Spekulation durch ihre eignen Geſetze, vollkommen zuzugeben ſey. Es iſt in dieſer Rückſicht in jenem verrufenen Aufſatze

(Seite 9.) geſagt werden. „Hier, (bei dem Bewußtſeyn meiner moraliſchen Geſinnung) liegt dasjenige, was dem ſonſt ungezähmten Fluge des Räſonnements ſeine Gränzen ſetzt, was den Geiſt bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Weſen bringt. Ich könnte an und für ſich wohl weiter, wenn ich mich in Widerſpruch mit mir ſelbſt verſetzen wollte; denn es giebt für das Räſonnement keine immanente Gränze in ihm ſelbſt, es geht frey heraus ins Unendliche, und muß es können, denn ich bin frey in allen meinen Aeußerungen und nur ich ſelbſt kann mir eine Gränze ſetzen durch den Willen."

Jenes, unſer freyes Denken bindende, unſere Vorſtellung in eine Erkenntnis verwandelnde, und durch das ganze Gebiet unſers Bewußtſeyns Gewißheit verbreitende ſucht unſere Philoſophie, und findet hierüber folgendes:

Es drängt ſich öfters unter den Geſchäfften und Freuden des Lebens aus der Bruſt eines jeden nur nicht ganz unedlen Menſchen der Seufzer: unmöglich kann ein ſolches Leben meine wahre Beſtimmung ſeyn, es muß, o es muß noch einen ganz andern Zuſtand für mich geben. Ein heiliger Mann ſagt dies mit beſonderer Stärke: ſogar die Creatur möchte ſich ſehnen mit uns, und ſeufzen immerdar, daß ſie frey werde vom Dienſte der Eitelkeit, dem ſie unterworfen iſt wider ihren Willen. Sage man es, wie man wolle, dieſer Ueberdruß an dem Vergänglichen, dieſes Sehnen nach einem höhern, beſſern und unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüthe des Menſchen. Eben ſo unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme," daß etwas Pflicht ſey und

Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit iſt, gethan werden müſſe. Ergehe es mir auch, wie es immer wolle, ſagt dann der in ſich zurückgetriebene Menſch, ich will meine Pflicht thun, um mir nichts vorzuwerfen zu haben. Durch dieſe Anſicht allein wird ihm das an ſich zum Ekel gewordene menſchliche Thun und Treiben wieder erträglich. Die Pflicht gebeut nun einmal, ſagt er ſich, daß ich dieſes Leben fortführe, und in ihm friſch und fröhlich vollbringe, was mir vor die Hand kommt; und ſo wenig Werth auch dieſes Leben um ſein ſelbſt willen für mich hat, ſo ſoll es mir doch um der Pflicht willen heilig ſeyn.

Die Stimmung bei dem Bewußtſeyn des Vorſatzes, unſere Schuldigkeit zu thun, weil es Schuldigkeit iſt, deutet uns jenes wunderbare Sehnen. Indem man die Pflicht ſchlechthin um ihrer ſelbſt willen erfüllt, erhebt man ſich über alle ſinnliche Antriebe, Abſichten und Endzwecke; man thut etwas, nicht damit dies oder jenes in der Welt erfolge, ſondern blos und lediglich, damit es ſelbſt geſchehe, und der Stimme in unſerm Innern Gehorſam geleiſtet werde. Durch dieſes Bewußtſeyn wird nun zwar jenes Sehnen nicht befriedigt, aber doch das ſchmerzhafte Gefühl, mit welchem es ſich äußerte, gehoben; man erhält nicht Ausfüllung ſeines Strebens, aber doch Ruhe und innern Frieden. Jenes Sehnen heiſcht Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit überhaupt, in unſerm ganzen Zuſtande, von dem uns die Vollbringung der Pflicht in Rückſicht unſers Handels wirklich befreiet. Durch jene Anlage in unſerm Weſen eröfnet ſich uns eine ganz neue Welt. Ohne dieſelbe geht alles Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens lediglich auf ſinnlichen Genuß, höchſtens auf Herrſchaft unſers unbedingten Eigenwillens; ſonach immer auf etwas in der äußern Erfahrung gegebenes, und vom Zufalle abhängendes. Durch ſie erhalten wir eine höhere Exiſtenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns ſelbſt gegründet iſt; durch ſie kommen wir in eine Reihe hinein, die ſehr ſchicklich eine überſinnliche genannt wird.

An jenes Bewußtſeyn nun, unſere Pflicht um ihrer ſelbſt willen gethan zu haben, knüpft unmittelbar ſich ein neues an; die unerſchütterliche Zuverſicht, daß man durch Befreyung ſeines Willens von der Sinnlichkeit, der Befreyung von derſelben in Abſicht ſeines ganzen Zuſtandes wenigſtens würdig werde, und das, nachdem man nur gethan hat, was von uns abhieng, das, was nicht in unſrer Gewalt ſteht, von ſelbſt ſich allmählich einfinden werde.

Dieſes Bewußtſeyn einer höhern, über alle Sinnlichkeit erhabenen Beſtimmung, eines abſolut pflichtmäßigen, eines nothwendigen Zuſammenhanges der Erfüllung des letztern mit der Würdigkeit und der allmählichen Erreichung der erſtern, welches jeder gebildete Menſch in ſich finden wird, kann aus keiner Erfahrung hervorgehen, denn er erhebt uns ja über alle Erfahrung. Wir müſſen es in unſerm eignen von aller Erfahrung unabhängigen Weſen finden; wir müſſen es unmittelbar dadurch wiſſen, daß wir von uns ſelbſt wiſſen. Es iſt ſo gewiß, als unſer eignes Daſeyn, und von nichts abhängig als von dieſem Daſeyn ſelbſt.

Dieſes Bewußtſeyn, welches in der Selbſtbeobachtung gleichſam abgebrochen, jedes der genannten Stücke einzeln als ein beſonderes Factum in uns vorkommt, wird durch mein Syſtem in einen nothwendigen

Zuſammenhang geſetzt. Es iſt, zeigt dieſes Syſtem, der zwar zu keiner Zeit zu erreichende jedoch unaufhörlich zu befördernde Zweck unſers ganzen Daſeyns und alles unſers Handelns, daß das Vernunftweſen abſolut und ganz frey, ſelbſtſtändig, und unabhängig werde von allem, das nicht ſelbſt Vernunft iſt. Die Vernunft ſoll ihr ſelbſt genügen. Dieſe unſere Beſtimmung kündigt ſich uns eben an durch jenes Sehnen, das durch kein endliches Gut zu befriedigen iſt. Dieſen Zweck ſollen wir ſchlechthin, müſſen wir ſchlechthin, wenn wir uns ſelbſt treu bleiben wollen, uns ſetzen. Was wir unſers Orts zu thun haben, um denſelben zu befördern, und in wie weit ſeine Erreichung von uns abhängt, lehrt uns gleichfalls die unmittelbar gebietende, unaustilgbare, und untrügliche innere Stimme des Gewiſſens. Das Gewiſſen iſt es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur daſſelbe befragen, uns entſcheidend ſagt, was in dieſer Lage unſere Pflicht ſey, das heißt, was wir in derſelben zur Beförderung jenes Zwecks aller Vernunft beizutragen haben. Wir müſſen ſchlechthin jenen Zweck wollen, dies iſt die einige unabänderliche Beſtimmung unſers Willens; — die beſondere durch Zeit und Lage beſtimmte Pflicht, ohnerachtet ſie im gemeinen Bewußtſeyn als etwas unmittelbares erſcheint, wollen wir doch nur, wie ſich bei einer gründlichen philoſophiſchen Unterſuchung des geſammten Bewußtſeyns ergiebt, als Theil und als Mittel jenes Endzwecks. — Hieraus erklärt ſich auch die unerſchütterliche Zuverſicht deſſen, der um des Gewiſſens willen recht thut, daß er der Erfüllung ſeines Zwecks ſich annähere. Er fühlt unwiderſtehlich, wenn er es ſich auch nicht bis zum deutlichen Denken entwickeln ſollte, daß jene Geſinnung eben die Bedingung und das Mittel ſey zu ſeiner Befriedigung und Befreyung, und daß er durch dieſelbe ſchon eintrete in die Reihe, die ſein unaustilgbares Sehnen fodert. — Ich will jene abſolute Selbſtgenügſamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, Seligkeit nennen; unter welchem Worte ich ausdrücklich das Beſchriebene, und ſchlechterdings nicht irgend einen Genuß, von welcher Art er auch ſey, verſtanden wiſſen will.

Und nun läßt der behauptete Zuſammenhang ſich ſo beſchreiben; Ich will nothwendig meine Seligkeit, nicht als einen Zuſtand des Genuſſes, ſondern als den der mir zukommenden Würde; nicht weil ich die Seligkeit begehre, ſondern weil ſie dem vernünftigen Weſen ſchlechterdings gebühret; und ich kann dieſe Foderung nicht aufgeben, ohne mich ſelbſt, ohne mein wahres Seyn aufzugeben, und mich für einen leeren Schein und für ein Truggebilde zu halten. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewiſſen die Erfüllung der Pflicht; nicht, daß nur überhaupt das pflichtmäßige geſchehe, ſondern daß es lediglich um der Pflicht willen geſchehe. An dieſer unmittelbar in meinem Innern aufgeſtellten Heilsordnung kann ich abermals nicht zweifeln, ohne mich ſelbſt aufzugeben; ohnerachtet ich freilich nicht begreife, auch nicht zu begreifen bedarf, wie und auf welche Weiſe jene pflichtmäßige Geſinnung mich zu meinem nothwendigen Zwecke führen möge. Kurz, es iſt ſo, es iſt ſchlechthin ſo, es iſt ohne allen Beweis ſo; ich weiß es unmittelbar, ſo gewiß als ich irgend etwas weiß, und ſo gewiß als ich von mir ſelbſt weiß. Es dringt ſich mir auf der unerſchütterliche Glaube, daß es eine Regel und feſte Ordnung gebe — ich Sterblicher bin wohl genöthiget, das Ueberſinnliche durch Begriffe, die von der Sinnenwelt hergenommen ſind, zu denken* — daß es eine feſte Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moraliſche Denkart ſelig mache, ſo wie die ſinnliche und fleiſchliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe; eine Ordnung, welche mir unerklärlich iſt, und der mir allein bekannten Ordnung in der Sinnenwelt gerade zu entgegen, — indem in der letzten der Erfolg davon abhängt, was geſchieht, in der erſtern davon, aus welcher Geſinnung es geſchieht; eine Ordnung, in welcher alle ſinnliche Weſen begriffen, auf die Moralität aller, und vermittelſt derſelben auf aller Seligkeit, gerechnet iſt; eine Ordnung, deren Glied ich ſelbſt bin, und aus welcher hervorgeht, daß ich gerade an dieſer Stelle in dem Syſteme des Ganzen ſtehe, gerade in die Lagen komme, in welcher es Pflicht wird, ſo oder ſo zu handeln, ohne Klügelei über die Folgen, indem gar nicht auf Folgen in der ſichtbaren, ſondern in der unſichtbaren und ewigen Welt gerechnet iſt, welche, vermittelſt jener Ordnung, zufolge des untrüglichen Ausſpruchs in meinem Innern, nicht anders als ſelig ſeyn können. „Indem ich jenen durch mein eignes Weſen mir geſetzten Zweck (der Seligkeit) ergreiſe, — ſage ich darüber in dem verrufenen Aufſatze (Seite 10) — und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, ſetze ich zugleich die Ausführung deſſelben durch wirkliches Handeln, als möglich. Beide Sätze ſind identiſch; denn, ich ſetze mir etwas als Zweck vor, heißt: ich ſetze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mitgeſetzt. Ich muß, wenn ich nicht mein eignes Weſen verläugnen will, das erſte, die Ausführung jenes Zwecks mir vorſetzen; ich muß ſonach auch das zweite, ſeine Ausführbarkeit annehmen: ja es iſt eigentlich hier nicht ein erſtes, und ein zweites, ſondern es iſt abſolut Eins; beides ſind in der That nicht zwei

„Akte, ſondern ein und eben derſelbe un„theilbare Akt des Gemüths.“

Daß der Menſch, der die Würde ſeiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an dieſe Ordnung einer moraliſchen Welt, dieſes Ueberſinnliche, über alles Vergängliche unendliche erhabene, Göttliche, ſich ſtütze, jede ſeiner Pflichten betrachte, als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derſelben für gut, d. i., für ſeligmachend halte, und freudig ſich ihr unterwerfe, iſt abſolut nothwendig und das weſentliche der Religion. Daß er die verſchiedenen Beziehungen jener Ordnung auf ſich, und ſein Handeln, wenn er mit andern davon zu reden hat, in dem Begriffe eines exiſtirenden Weſens zuſammenfaſſe und fixire, daß er vielleicht Gott nennt, iſt die Folge der Endlichkeit ſeines Verſtandes; aber unſchädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als eben zu dieſem Zuſammenfaſſen der unmittelbar in ſeinem Innern ſich offenbarenden Verhältniſſe einer überſinnlichen Welt zu ihm. Er thut dann nichts anderes, als was wir alle thun, indem wir gewiſſe Beſtimmungen unſers Gefühls in dem Begriffe einer außer uns vorhandenen Kälte oder Wärme zuſammenfaſſen; ohnerachtet wohl kein Vernünftiger behaupten wird, daß für ihn eine ſolche Wärme und Kälte unabhängig von dieſen Beziehungen auf ſein Gefühl vorhanden ſey. Die Beziehung jener Gedanken-Dinge auf unſer ſinnliches, — die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unſer ſittliches Gefühl, iſt das erſte ſchlechthin unmittelbare; der Begriff entſteht ſpäter und iſt durch das erſte vermittelt. Es iſt im erſten Falle Schwäche des Kopfs, es iſt im zweiten Falle Schwäche des Herzens, das Verhältniß zu ändern, und das Gefühl vom Begriffe abhängig machen zu wollen. Wer nicht eher glauben wollte, daß er friere oder erwarme, bis man ihm ein Stück reine ſubſtantielle Kälte oder Wärme zum Zerlegen in die Hände geben könnte, über dieſen würde ohne Zweifel jeder Vernünftige lächeln; wer aber einen auch nur im mindeſten ohne Beziehung auf unſere moraliſche Natur entworfenen, und von ihr im kleinſten Stücke unabhängigen Begriff vom Weſen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und iſt entfremdet von dem Leben, das aus ihm iſt. Ich werde dieſe letztere Behauptung tiefer unten, ſonnenklar, wie ich hoffe, erweiſen.

Moralität und Religion ſind abſolut Eins; beides ein Ergreiffen des Ueberſinnlichen, das Erſte durch Thun, das Zweite durch Glauben. Hat es irgendwo der Menſchheit geſchadet, eine durch die Philoſophie gemachte Diſtinction der Anſicht für eine wirkliche Unterſcheidung der Sachen zu halten, ſo war es hier. Religion ohne Moralität iſt Aberglaube, die den Unglückſeligen mit einer falſchen Hofnung betrügt, und ihn zu aller Beſſerung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äußerer ehrbarer Lebenswandel ſeyn, da man das, was recht iſt, thut, und das Böſe meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt; nimmermehr aber das Gute liebt, und es um ſein ſelbſt willen vollzieht. Aber ſobald man ſich zum Wollen der Pflicht, ſchlechthin weil ſie Pflicht iſt, erhebt, zu einem Wollen, das keine ſinnliche Triebfedern hat, ſondern nur das Ueberſinnliche des Gedankens, und dem es ſchlechthin nicht um das Objekt der That, ſondern um das Ueberſinnliche der Geſinnung zu thun iſt, — alſo durch ſeine Denkart ſich ſelbſt in eine andere Welt verſetzt; dringt ſich uns ſogleich unwiderſtehlich der Geiſt und die Gewißheit dieſer andern Welt auf; die Befreiung des Willens, welche wir uns ſelbſt verſchaffen, wird uns Mittel und Unterpfand einer Befreiung unſers ganzen Seyns, welche wir uns ſelbſt nicht verſchaffen können. — Diejenigen, welche ſagen: die Pflicht muß ſchlechthin, ohne Rückſicht auf irgend einen Zweck geſchehen, drücken ſich nicht genau aus. Abgerechnet, daß ſie in ihren Philoſophien nimmermehr werden erklären können, woher denn dem blos formalen Sittengebote ein materieller Inhalt entſtehe — welches, als eine Schwierigkeit des Syſtems, nur für innige Kenner der Philoſophie angemerkt wird; — dies abgerechnet, verkennen ſie gänzlich die Denkart des endlichen Weſens. Es iſt ſchlechthin unmöglich, daß der Menſch ohne Ausſicht auf einen Zweck handle. Indem er ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinen Handeln folgen werde, und dies eben iſt der Zweckbegriff. Jener durch die pflichtmäßige Geſinnung zu erreichende Zweck iſt nur kein Genuß, — das wollen ſie ſagen, und darin haben ſie Recht; er iſt die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde. Welche ſagen: ſelbſt wenn Jemand an Gott und Unſterblichkeit verzweifelte, müßte er dennoch ſeine Pflicht thun, ſetzen abſolut unvereinbare Dinge zuſammen. Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Geſinnung, und du wirſt Gott erkennen, und während du uns andern noch in der Sinnenwelt erſcheinſt, für dich ſelbſt ſchon hienieden im ewigen Leben dich befinden. Darin aber haben ſie abermals Recht, daß die pflichtmäßige Geſinnung ſich nicht auf den Glauben an Gott und Unſterblichkeit, ſondern daß umgekehrt der Glaube an Gott und Unſterblichkeit, auf die pflichtmäßige Geſinnung ſich gründet.

Man kann jedem, welcher nur der wahren Speculation, und einer anhaltenden Aufmerkſamkeit fähig iſt, leicht und klar lich darthun, daß unſere geſammte Erfahrung nichts iſt, als das Produkt unſers Vorſtellens. Conſequente Idealiſten haben dies von jeher angenommen, und bis dieſen Augenblick gründet der ſich ſelbſt verſtehende und durchgeführte Skepticiſmus ſich auf die ſehr wahre Behauptung, daß es nichts Bindendes für das freie Vorſtellen gebe. Was iſt es denn nun, das, zufolge des gemeinen Bewußtſeyns uns dennoch bindet; das da macht, daß wir unſere eignen Produkte für von uns unabhängige Dinge halten, unſere eignen Geſchöpfe fürchten, bewundern, begehren, und unſer Schickſal von einem Schein abhängig glauben, den ein einziger Hauch des freyen Weſens zerſtören ſollte? Das Ueberſinnliche, deſſen Wiederſchein in uns unſere Sinnenwelt iſt, — dieſes iſt es, welches uns hält und zwingt, auch ſeinem Wiederſcheine Realität beyzumeſſen: dies iſt das wahre „An ſich“ das aller Erſcheinung zum Grunde liegt; und nicht auf die Erscheinung, sondern nur auf ihren überſinnlichen Grund geht unſer Glaube. Meine ſittliche Beſtimmung, und was mit dem Bewußtſeyn derſelben verknüpft iſt, iſt das einzige unmittelbar gewiſſe, das mir gegeben wird, ſo wie ich mir ſelbſt gegeben werde, das einzige, welches mir ſelbſt für mich Realität giebt. Auch wenn ich mir jener hohen Beſtimmung nicht deutlich bewußt würde, und noch weniger ſie zu erreichen arbeitete, ſo dauert denn doch die Anfoderung, ſie anzuerkennen, fort, und dieſe Anfoderung allein iſt es, die mir noch Leben und Daſeyn giebt. Der gleichfalls unmittelbare Ausſpruch meines Gewiſſens, was meine Pflicht ſey, auch wenn ich nicht auf ihn höre, beſtimmt mir mein Verhältniß in der Reihe anderer ſittlichen Weſen; und dieſes Verhältniß allein iſt es, welches meinem ſinnlichen Auge nach nachzuweiſenden Geſetzen ſich in eine Körperwelt verwandelt. Es giebt keine Gewißheit als die moraliſche; und alles was gewiß iſt, iſt es nur in ſo fern, in wie fern es unſer moraliſches Verhältniß andeutet. — Ich ſage hierüber in dem verrufenen Aufſatze: (Seite 13.) „die urſprünglichen Schranken meines Weſens ſind ihrer Entſtehung „nach allerdings unbegreiflich; aber was „verſchlägt dir auch dies? — ſagt die „praktiſche Philoſophie; die Bedeutung „derſelben iſt das klärſte, und gewiſſeſte, „was es giebt, ſie ſind deine beſtimmte „Stelle in der moraliſchen Ordnung der „Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmſt, hat Realität, die einzige, die „dich angeht, und die es für dich giebt; „es iſt die fortwährende Deutung des „Pflicht-Gebots, der lebendige Ausdruck „deſſen, was du ſollſt, da du ja ſollſt. „Unſere Welt iſt das verſinnlichte Materiale unſrer Pflicht; dies iſt das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre

„Grund aller Erſcheinung. Der Zwang,
„mit welchem der Glaube an die Realität
„derſelben ſich uns aufdringt, iſt ein mora-
„liſcher Zwang; der einzige, welcher für
„das freie Weſen möglich iſt. Niemand
„kann ohne Vernichtung ſeine moraliſche
„Beſtimmung ſo weit aufgeben, daß ſie
„ihn nicht wenigſtens noch in dieſen Schran-
„ken für die künftige höhere Veredlung
„aufbewahre.“ —

Weit entfernt ſonach, daß das Ueberſinnliche ungewiß ſeyn ſollte, iſt es das einige gewiſſe, und alles andere iſt nur um ſeinetwillen gewiß; weit entfernt, daß die Gewißheit des Ueberſinnlichen, aus der des Sinnlichen folgen ſollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretiſche Nothwendigkeit, das letztere für exiſtirend zu halten, und die moraliſche Verbindlichkeit daſſelbe als Mittel zu ehren, aus dem erſtern. Die überſinnliche Welt iſt unſer Geburtsort, und unſer einziger feſter Standpunkt; die ſinnliche iſt nur der Wiederſchein der erſtern. Du glaubſt nicht an Gott, weil du an die Welt glaubſt, du erblickſt vielmehr eine Welt, lediglich darum, weil du an Gott zu glauben beſtimmt biſt.

Nach allem iſt meiner Lehre zufolge, der Charakter des wahren Religiöſen der: es iſt nur Ein Wunſch, der ſeine Bruſt hebt und ſein Leben begeiſtert, die Seligkeit aller vernünftigen Weſen. Dein Reich komme, iſt ſein Gebet. Außer dieſem Einen hat nicht das geringſte für ihn Reiz; er iſt der Möglichkeit, noch etwas anderes zu begehren abgeſtorben. Er kennt nur Ein Mittel, jenen Zweck zu befördern, das, der Stimme ſeines Gewiſſens in allen ſeinen Handlungen unverrückt, ohne Furcht und Klügeln zu folgen. Das verknüpft ihn wiederum mit der Welt, nicht als einem Gegenſtande des Genuſſes, ſondern als mit der durch ſein Gewiſſen ihm angewieſenen Sphäre ſeines pflichtmäßigen Wirkens; er liebt die Welt nicht, aber er ehrt ſie, um des Gewiſſens willen. Zweck wird ſie ihm nie, in ihr hat er nie etwas zu beabſichtigen oder hervorzubringen, ſondern nur durch ſie, nach einem ihm unbegreiflichen und ihn nicht kümmernden Zuſammenhange. Seine Abſicht geht immer auf das Ewige, welches nie erſcheint, das aber der untrüglichen Zuſage in ſeinem Innern zufolge ſicherlich erreicht wird. Darum ſind ihm auch die Folgen ſeiner pflichtmäßigen Handlungen in der Welt der Erſcheinungen völlig gleichgültig; wie ſie auch ſcheinen mögen, an ſich ſind ſie ſicherlich gut; denn wo die Pflicht geübt wird, da geſchieht der Wille des Ewigen, und dieſer iſt nothwendig gut. Nicht mein Wille, ſondern Seiner geſchehe, nicht mein Rath, ſondern der Seinige gehe von ſtatten, iſt der Wunſch ſeines Lebens; und ſo verbreitet ſich unerſchütterliche Freudigkeit über ſein ganzes Daſeyn.

Dieſer jedem Menſchen anzumuthende Charakter kann nun, meinen Grundſätzen zufolge, nur dadurch entwickelt werden, daß man den Menſchen vors erſte nicht zur äuſſern Ehrbarkeit, ſondern zur innern Rechtſchaffenheit führe. Mit der letztern, wenn ſie nur wirkliche innere Rechtſchaffenheit iſt, findet der wahre Glaube, und die äußere Ehrbarkeit ſich von ſelbſt; ohne ſie iſt die äußere Ehrbarkeit eine innere Verkehrtheit, und die Religion ein verderblicher, und den Menſchen völlig zu Grunde richtender Aberglaube.

II.

Dieſe hier im Zuſammenhange dargeſtellte, auch in meinen andern Schriften, z. B. in meiner Sittenlehre enthaltene, in jenem verrufenen Aufſatze zwar nicht in derſelben Sprache, der ich mich hier bediene, aber doch demſelben Inhalte nach, klar und vollſtändig vorgetragene Lehre — dieſelbe und keine andere iſt es, welche jene Atheismus nennen, deren Verbreitung ſie bei Gefängnißſtrafe verbieten, um deren willen ſie mir Abſetzung, und Vertreibung durch den Reichsfiskal drohen.

Ehe ich weiter gehe frage ich jeden Leſer, frage ich ſelbſt meine unbarmherzigen Verfolger auf ihr Gewiſſen, ob ſie im Ernſte für gefährlich halten würden, daß alle Menſchen in der Welt dem ſo eben aufgeſtellten Bilde meines Religiöſen glichen; ob ſie im Ernſte glauben, daß ſie ſich werden entbrechen können, einen Menſchen dieſes Charakters zu verehren; — ich frage ſie auf ihr Gewiſſen, ob ſie nicht ſelbſt dieſer Menſch ſeyn möchten, wenn ſie es durch ein plötzliches Wunder werden könnten? Ich frage jeden, der nur einigemale in das neue Teſtament geblickt hat, ob er da nichts von einer gänzlichen Wiedergeburt, als der ausſchließenden Bedingung unſers Heils, gefunden; nichts von einer Ertödtung des Fleiſches, und einem Abſterben der Welt, nichts von einem Leben im Himmel, ohnerachtet man ſich noch in dieſem Leibe befinde; ich frage ihn, ob dieſe Worte wohl einen Sinn haben, und welches dieſer Sinn ſeyn möge?

Jedoch, ſo iſt nun einmal die Sache, ſie haben feſtgeſetzt, daß dieſe Lehre atheiſtiſch ſey. Sie mögen ihre guten Gründe dafür haben. Ich mag ſehen, wie ich dieſe Gründe entdecke.

O ich kenne die Parthei, welche ein ſolches Verbot veranlaſſen konnte, und ihre Denkart zu wohl, als daß mir ſchwerfallen könnte, ihre Gründe zu errathen.

Dieſe Gründe ſind ſo eben in der gegebenen Darſtellung enthalten. Nach mir iſt die Beziehung der Gottheit auf uns als ſittliche Weſen das unmittelbar gegebene; ein beſonderes Seyn dieſer Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unſers endlichen Vorſtellens, und in dieſem Seyn liegt ſchlechthin nichts anders, als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen; nur daß ſie darin in die Einheit des Begriffs zuſammengefaßt ſind. Nach meinen Gegnern ſollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erſt gefolgert und abgeleitet ſeyn aus einer, unabhängig von dieſen Beziehungen, ſtatt findenden Erkenntniß des Weſens Gottes an und für ſich; und in dieſer Erkenntniß ſoll überdies noch, nach einigen mehr, nach andern weniger, liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat. Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wiſſen, daß ich wirklich erwarme oder friere; ſie kennen, ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieſer Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte, als Dinge an ſich, und bringen erſt nun, zufolge dieſer Erkenntniß, Froſt oder Hitze in ſich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, iſt es, was ſie meinen Atheismus nennen.

Um zu dieſer Erkenntniß des göttlichen Weſens, welche ſie ſelbſt keineswegs für eine unmittelbare Erkenntniß ausgeben, unabhängig von den Beziehungen der Gottheit auf uns, welche ſie erſt davon ableiten wollen, zu gelangen, müſſen ſie nothwendig Erkenntnißquellen haben, die mir verſchloſſen ſind. So iſt es; aus der Exiſtenz und Beſchaffenheit einer Sinnenwelt ſchließen ſie auf das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes. Eben indem man ihnen eine ſolche Exiſtenz der Sinnenwelt als unabhängig von unſrer Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung als unabhängig von unſrer ſittlichen Beſtimmung, geradezu abläugnet, machen ſie dieſen Schluß; beweiſen ſie aus dieſer Exiſtenz, anſtatt, wie nun Noth thäte, ſie ſelbſt erſt zu beweiſen; und zur wohlverdienten Strafe ihrer Beweiſe im Zirkel bringen ſie bey dieſer Gelegenheit ſehr unverſtändliche Lehren vor. Sie laſſen entweder aus Nichts nicht nur Etwas und Viel, ſondern Alles entſtehen; oder ſie laſſen durch die bloßen Begriffe einer reinen Intelligenz einen unabhängig von denſelben vorhandnen Stoff an ſich geformt werden; faſſen den Unendlichen in einen endlichen Begriff; und bewundern die Weisheit Gottes, daß er alles gerade ſo eingerichtet hat, wie ſie ſelbſt es auch gemacht hätten. Da ich hier nicht in die Tiefen der Speculation hinabzuſteigen, ſondern lediglich auf den unaustilgbaren ſittlichen Sinn in jeder menſchlichen Bruſt mich zu ſtützen habe, ſo will ich in dieſem Aufſatze über eine ſolche Beweisart weiter kein Wort verlieren. — — Blos folgender Wunſch an meine Gegner! möchte es ihnen doch gefallen haben, bey dieſer Gelegenheit das von mir erbetene erſte verſtändliche Wort darüber vorzubringen, was das doch eigentlich heißen möge: Gott habe die Welt erſchaffen, und wie man ſich eine ſolche Schöpfung zu denken habe: — in wiefern nur von der wirklichen Welt von der Sinnenwelt, nicht aber etwa von der ſittlichen Ordnung der reinen geiſtigen Intelligenzen die Rede iſt. Möge es ihnen noch gefallen; möchten ſie auf dieſes erſte verſtändliche Wort Preiſe ausſetzen, doppelte, zehnfache Preiſe! So lange aber dieſes einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, daß man ſeinen geſunden Verſtand verlieren müſſe, um wie ſie an Gott zu glauben; und daß mein Atheismus lediglich darin beſteht, daß ich meinen Verſtand gern behalten möchte.

Jedoch verhalte ſich auch dies, wie es immer wolle, und mögen darin meine Gegner Recht haben oder ich, ſo haben ſie doch darin ſicherlich Unrecht, daß ſie deshalb das Verbot meiner Schrift auswirkten. Iſt es der einige Zweck der Religion, jenen rein religiöſen Charakter zu bilden, den wir oben beſchrieben haben, ſo iſt alles, was auf dieſe Bildung keinen Einfluß hat, für gleichgültig zu achten. Aber es hat ſicherlich darauf keinen Einfluß, wie man ſich die lediglich philoſophiſche Frage über den Entſtehungsgrund dieſes Glaubens im menſchlichen Geiſte beantworte. Der gemeine Verſtand bleibt bey der Thatſache ſtehen, und überläßt das Erklären dem Philoſophen. Es hat auf dieſelbe ſicherlich keinen Einfluß, ob man in ſeinem Begriffe Merkmale von Gott mit aufnehme oder nicht, von denen ausdrücklich zugeſtanden wird, daß ſie keine Beziehung auf unſere ſittliche Beſtimmung haben. —

Sonach hätten meine Gegner gar nicht als Wächter über die Volksreligion, und als ſelbſt Religiöſe, ſondern ſie hätten lediglich als Philoſophen, als meine philoſophiſche Gegenparthei, das Verbot meiner Schrift ausgewirkt. Ueberlegen ſie ſelbſt, ob es für die Güte ihrer Sache und für ihren Muth ein günſtiges Vorurtheil errege, daß ſie lieber verbieten mögen, als widerlegen.

So ſieht die Sache, wenn ſie mir nur zugeben, daß die von mir auseinandergeſetzte moraliſche Ueberzeugung von einer göttlichen Weltregierung — möglich ſey, und hinreichend für die Bildung einer ächt religiöſen Geſinnung. Geben ſie mir dies nicht zu; behaupten ſie vielmehr, daß der von ihnen angegebene Weg der Ueberzeugung nicht nur möglich, ſondern auch der einzig mögliche ſey, und daß ich ihnen mit ihrem unhaltbaren Beweiſe zugleich die

Gottheit ſelbſt geraubt habe, dann ſteht freilich unſere Sache anders: dann läugne ich ihren Gott in der That, dann bin ich wirklich für ſie ein erklärter Atheiſt. — Ich kenne das Syſtem meiner Gegner von Grund aus; ich kenne es beſſer, als es viele unter ihnen ſelbſt kennen, und weiß nur zu wohl, daß das letztere unſer Fall iſt; und dies nöthigt mich, noch ein wenig länger bey ihnen zu verweilen.

33 Ich ſage (Seite 18 jenes Aufſatzes,) daß der Begriff von Gott, als einer beſondern *Subſtanz*, ein unmöglicher und widerſprechender Begriff ſey. (Subſtanz nemlich bedeutet nothwendig ein im Raum und der Zeit ſinnlich exiſtirendes Weſen, aus Gründen, deren Anführung ich hier mich überheben kann; es iſt für meinen gegenwärtigen Zweck genug, daß ich meinen philoſophiſchen Sprachgebrauch erkläre.) Ich ſage, daß der Beweis des Daſeyns Gottes

aus dem Daſeyn einer Sinnenwelt unmöglich und widerſprechend iſt. Ich läugne ſonach allerdings einen ſubſtantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Dadurch nun, daß ich dies läugne, werde ich ihnen, ohnerachtet alles andern, was ich über einen überſinnlichen Gott und über den moraliſchen Glaubensgrund bejahe, zum Gottesläugner überhaupt. Was ich bejahe, iſt ſonach für ſie nichts, abſolut nichts: es giebt für ſie überhaupt nichts anderes, als ſubſtantielles und ſinnliches, ſonach auch nur einen ſubſtantiellen, und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Zuförderſt nun, warum giebt es für ſie nichts anders, und warum iſt ihnen denn das überſinnliche nichts, für ſie gar nicht, auch nicht ſeiner Möglichkeit nach, vorhanden? Das kann ich ihnen ſagen. Die Sphäre unſrer Erkentniß wird beſtimmt durch unſer Herz; nur durch unſer Streben umfaſſen wir, was je für uns da ſeyn wird.

Jene bleiben mit ihrem Verſtande bey dem ſinnlichen Seyn ſtehen, weil ihr Herz durch daſſelbe befriedigt wird; ſie kennen nichts über daſſelbe hinaus liegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie ſind Eudämoniſten in der Sittenlehre, müſſen ſonach wohl Dogmatiker werden in der Spekulation. Eudämonismus und Dogmatismus ſind, wenn man nur conſequent iſt, nothwendig bey einander, eben ſo wie Moralismus und Idealismus.

Dieſer ihr ſubſtantieller, und um der Sinnenwelt willen angenommener Gott, was iſt er denn nun für ein Weſen? Daß die fromme Einfalt Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum, oder die noch einfältigere ihn ſo, wie er vor dem alten Dresdner Geſangbuche abgemahlt iſt, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube, ſich bilde; — wenn dieſer Gott nur ſonſt ein moraliſches Weſen iſt, und mit reinem Herzen an ihn geglaubt wird — das kann der Weiſe gutmüthig belächeln; aber daß man denjenigen, der die Gottheit unter dieſer Form ſich nicht vorſtellen will, einen Atheiſten nenne, ſeine Schriften verbiete, und ihn vor den Ohren der Nation verſchreie, iſt um vieles ernſthafter zu nehmen. Und dieſes iſt ohne Zweifel hier der Fall. Der Hauptgrund dieſer Bezüchtigung iſt ohne Zweifel der, daß ich Gott als eine beſondere Subſtanz läugne. Ein ſubſtantieller Gott aber iſt nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umriſſe man übrigens auch ſeiner Geſtalt gebe.

Ich gehe zum zweiten Gliede ihrer Rüge, bei welchem ich mich noch verſtändlicher machen kann. Wie fällt denn ein Gott, der um der Sinnenwelt willen, angenommen wird, und von einem Herzen, das über dieſelbe ſich nicht zu erheben vermag, — nothwendig aus?

Ihr Endzweck iſt immer Genuß, ob ſie denſelben nun grob begehren, oder noch ſo fein ihn geläutert haben, Genuß in dieſem Leben; und wenn ſie eine Fortdauer über den irrdiſchen Tod hinaus ſich gedenken, auch dort Genuß -- ſie kennen nichts anders, als Genuß. Daß nun der Erfolg ihres Ringens nach dieſem Genuſſe von etwas unbekannten, das ſie Schickſal nennen, abhänge, können ſie ſich nicht verhehlen. Dieſes Schickſal perſonificiren ſie — *und dies iſt ihr Gott*. Ihr Gott iſt der Geber alles Genuſſes, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Weſen, dies iſt ſein Grund-Charakter.

Auf dem angezeigten Wege des unausfüllbaren Sehnens nach Genuſſe ſind ſie zu dieſem Gotte gekommen; und ſie irren ſich ſonach und thun ihrem eignen Glauben Unrecht, wenn ſie ihn für mittelbar, für eine Folge von andern Erkenntniſſen halten. Er iſt eben ſo unmittelbar wie der unſrige; er geht, ſo wie dieſer, vom Herzen aus, und nicht vom Verſtande. Daß ſie die Sinnenwelt, welche den letzten Zweck auch von ihrem Daſeyn in ſich enthält, für an ſich exiſtirend, für etwas wirkliches halten; und ihrem Gotte, der in derſelben Glück und Unglück austheilen ſoll, die abſolute Herrſchaft über dieſelbe zuſchreiben, ſo daß er auch ihr Schöpfer ſeyn muß, indem ſie ſonſt nicht gänzlich von ihm abhinge, iſt ganz conſequent und in ihrem Syſteme nothwendig. Nur irren ſie ſich über die Weiſe, wie ſie zu dieſer Annahme kommen. Sie wiſſen es in der That unmittelbar und haben es nicht durch Schlüſſe. Was ſie für Demonſtrationen ausgeben, ſind bloße Wiederholungen deſſen, was ihr Herz unabhängig von allen Demonſtrationen glaubt.

Daß ihr Gott den oben angegebenen Grund-Charakter wirklich trage, daß er der Herr des Schickſals und der Geber der Glückſeligkeit ſey, daß es bei Schöpfung der Welt ſein Plan geweſen ſey, die höchſtmögliche Summe des Genuſſes hervorzubringen; deſſen haben ſie gar kein Hehl, es geht durch ihr ganzes Syſtem hindurch, ſie erſchöpfen ihre Beredſamkeit, um es als etwas ſehr ſublimes einzuſchärfen, ſie ſind darüber ſo unbefangen, daß ich es im Geiſte mit anſehe, mit welchem Beifalle die mehreſten von dieſer Denkart die von mir ſo eben gegebene Beſchreibung ihres Gottes leſen, ſich freuen, daß ich die Sache ſowohl darſtelle, und ihnen Gerechtigkeit widerfahren laſſe, und wie weit entfernt ſie ſind, ſich einfallen zu laſſen, daß man dagegen etwas haben könne.

Und dadurch legen ſie denn ihre radikale Blindheit über geiſtliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott iſt, völlig an den Tag. Wer da

Genuß will, iſt ein ſinnlicher fleiſchlicher Menſch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig iſt; die erſte wahrhaft religiöſe Empfindung ertödtet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückſeligkeit erwartet, iſt ein mit ſich ſelbſt und ſeiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es giebt keine Glückſeligkeit, es iſt keine Glückſeligkeit möglich; die Erwartung derſelben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, ſind Hirngeſpinſte. Ein Gott, der der Begier dienen ſoll, iſt ein verächtliches Weſen; er leiſtet einen Dienſt, der ſelbſt jedem erträglichen Menſchen ekelt. Ein ſolcher Gott iſt ein böſes Weſen, denn er unterſtützt und verewigt das menſchliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft: Ein ſolcher Gott iſt ganz eigentlich „der Fürſt der Welt,“ der ſchon längſt durch den Mund der Wahrheit, welchem ſie die Worte verdrehen, gerichtet und verurtheilt iſt. Ihr Dienſt iſt Dienſt dieſes Fürſten. Sie ſind die wahren Atheiſten, ſie ſind gänzlich ohne Gott, und haben ſich einen heilloſen Götzen geſchaffen. Daß ich dieſen ihren Götzen nicht ſtatt des wahren Gottes will gelten laſſen, dies iſt, was ſie Atheismus nennen, dies iſts, dem ſie Verfolgung geſchworen haben.

Das Syſtem, in welchem von einem übermächtigen Weſen Glückſeligkeit erwartet wird, iſt das Syſtem der Abgötterei und des Götzendienſtes, welches ſo alt iſt, als das menſchliche Verderben, und mit dem Fortgange der Zeit blos ſeine äußere Geſtalt verändert hat. Sey dieſes übermächtige Weſen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder ſey es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde; — wenn von ihm Glückſeligkeit erwartet wird, ſo iſt es ein Götze. Der Unterſchied beider Syſteme liegt bloß in der beſſern Wahl der Ausdrücke; das Weſen des Irrthums iſt in beiden daſſelbe, und bei beiden bleibt das Herz gleich verkehrt.

Hier ſonach iſt der wahre Sitz meines Streites mit ihnen. Was ſie Gott nennen iſt mir ein Götze. Mir iſt Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem ſinnlichen Zuſatze gänzlich befreietes Weſen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen ſinnlichen Begriff der Exiſtenz zuſchreiben kann. Mir iſt Gott blos und lediglich Regent der überſinnlichen Welt. Ihren Gott läugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menſchlichen Verderbens, und werde dadurch keinesweges zum Gottesläugner, ſondern zum Vertheidiger der Religion. Meinen Gott kennen ſie nicht und vermögen ſich nicht zu deſſen Begriffe zu erheben. Er iſt für ſie gar nicht da, ſie können ihn ſonach auch nicht läugnen, und ſind in dieſer Rückſicht nicht Atheiſten. Aber ſie ſind ohne Gott;

und ſind in dieſer Rückſicht Atheiſten. — Aber es iſt fern von meinem Herzen, ſie auf eine gehäſſige Weiſe mit dieſer Benennung zu bezeichnen. Meine Religion lehrt mich vielmehr, ſie zu bedauren, daß ſie das höchſte und edelſte gegen das Geringfügigſte aufgeben. Dieſe Religion lehrt mich hoffen, daß ſie über kurz oder lang ihren bejammernswürdigen Zuſtand entdecken, und alle Tage ihres Lebens für verloren betrachten werden, gegen das ganz neue und herrliche Daſeyn, welches ihnen dann aufgehen wird.

Jetzt, um ſie mit ſich ſelbſt noch näher bekannt zu machen, prüfen wir noch ferner ihren Götzen — der heilige Name Gottes kommt ihm nun einmal nicht mit Recht zu. -- Eigenwillig, wie ſie ſelbſt es ſind, nach deren Bilde er geformt iſt, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückſeligkeit an die Erfüllung gewiſſer Bedingungen, ſchlechthin weil er nun einmal dieſe Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieſer Wille, deſto glaubwürdiger iſt es, daß es ſein Wille ſey; denn dadurch wird er um ſo mehr ein unerforſchlicher, d. i. ein eigenſinniger Gott, dem ſeine Uebermacht ſtatt alles Rechts gilt. Erfüllung gewiſſer Ceremonien, Herſagen gewiſſer Formulare, Glauben an unverſtändliche Sätze, wird das Mittel, bey ihm ſich einzuſchmeicheln, und ſeiner Segnungen theilhaftig zu werden. Geht die Sache noch am erträglichſten, ſo wird die Tugend dieſes Mittel; es verſteht ſich, die bloße äußere Ehrbarkeit: denn die wahre Moralität beſteht darin, daß die Pflicht ſchlechthin um ihrer ſelbſt willen geübt werde, und wo Genuß als Belohnung beabſichtigt wird, da iſt die Sittlichkeit ſchon aufgegeben und unwiderbringlich vertilgt. In dieſer Function hat jener Gott wenigſtens das Verdienſt, mangelhaften Policeyanſtalten nachzuhelfen.

In dieſem Syſteme wird Gott ohne Unterlaß gelobt und geprieſen, wie kein rechtlicher Menſch ſich ſelbſt möchte preiſen laſſen. Da iſt nur immer die Rede von ſeiner Güte, und wieder von ſeiner Güte, und ſie können nicht müde werden, dieſer Güte zu gedenken, ohne auch nur einmal ſeiner Gerechtigkeit zu erwähnen. Da iſt ihm alles einerlei; er läßt ſich alles gefallen, und muß ſich alles gefallen laſſen; und was die Menſchen auch thun mögen, er iſt mit ſeinem Segen immer hinterdrein. Und, was noch das Heilloſeſte dabei iſt, ſie glauben es ſelbſt nicht, indem ſie es ſagen, ſondern meinen nur, daß das ihr Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde reden.

Da hört man erbauliche Gedanken, wie folgende: wie gütig iſt doch Gott; er hat uns nicht nur Nahrung gegeben, um unſer Leben zu erhalten, ſondern derſelben noch einen beſondern Wohlgeſchmack mitgetheilt. Nun ſo ſchmecke doch recht hin, andächtige Seele, wie ſüß dieſe Traube, wie würzhaft dieſer Apfel ſey, damit du die Güte Gottes recht ſchätzen lernſt. Armer vielleicht wohlmeinender aber blinder Schwätzer: alle auch durch deine ſinnliche Exiſtenz verbreiteten Annehmlichkeiten ſind nicht dazu da, daß du über denſelben andächtig brüteſt, ſondern daß deine Kraft geſtärkt, belebt, erhöhet werde, das Werk des Herrn auf der Erde freudig zu thun. So lehre ſie die Sache anſehen, und dann werden ſie auch über dergleichen Dinge Gott preiſen, wie er geprieſen ſeyn will.

Dieſes Syſtem iſts, in deſſen Munde die erhabenſte und heiligſte Lehre, die je unter Menſchen kam, die des Chriſtenthums, allen ihren Geiſt und Kraft verlohren, und ſich in eine entnervende Glückſeligkeitslehre verwandelt hat. — Ich will ſie nicht beſchuldigen, daß ſie dieſe Lehre muthwillig verdrehen: aber ſo wie dieſelbe nur in ihre Sphäre gelangt, verliert ſie ihren erhabenen Sinn. Jene ſehen in ihr abſolut nichts; und deuten und drehen nun ſo lange an ihr, bis ein Sinn herauskommt, den ſie faſſen können. Durch ihren Mund redet der, der die Leiden erduldete, da er Freuden hätte haben können, wie ein feiner Epikuräer. „Kreuziget euer Fleiſch, ſammt den Lüſten und Begierden“ -- das ſind bey ihnen orientaliſche Bilder und Redensarten, welche nach unſrer Denkart ohngefähr ſo viel heiſſen: ſparet und vertheilet weislich eure Genüſſe, damit ihr deſtomehr genieſſen könnt; eßt nicht zu viel, damit ihr nicht Bauchgrimmen bekommt, betrinkt euch nicht, damit ihr nicht des andern Tags Kopfſchmerzen bekommt. „Werdet wiedergeboren, werdet aus dem Geiſte geboren, werdet eine neue Creatur“ — heißt nach ihnen in unſrer Sprache ungefähr ſoviel: werdet von Tage zu Tage verſtändiger und klüger auf eure wahren Vortheile. „Unſer Wandel iſt im „Himmel; ich lebe, doch nicht ich, ſondern ein neuer Menſch lebt in mir“ — iſt nach ihnen bloßes Bild, daß in unſrer Sprache gar nichts bedeutet.

Wer weiß dies alles beſſer, wer könnte es beſſer wiſſen, als mehrere ehrwürdige Mitglieder der Kurſächſiſchen höhern Regierungscollegien? Sie, die in einer gewiſſen Gemeine, deren Sprache ich zwar nicht gebrauchen würde, welche aber allerdings das hohe Verdienſt hat, das Ueberſinnliche und Ewige nicht zu verkennen — die in dieſer Gemeine, oder vielleicht auf andern Wegen, vor jener entnervenden Lehre verwahrt, die Anpreiſung der Religion Jeſu, als einer Glückſeligkeitslehre, von Kurſächſiſchen Kanzeln und in Kinderlehren gewiß oft, und gewiß nicht ohne innigen

Widerwillen gehört haben. Wer könnte es beſſer wiſſen, als ſie; — von deren Einzelnen mir bekannt iſt, daß ſie ſogar die wahre Quelle dieſes Uebels ſehr wohl kennen, — die eudämoniſtiſche, oberflächliche, ſchöngeiſteriſche, ſüßſchwatzende Philoſophie, welche bei ihren Studirenden ſo viel Beifall gefunden; und daß ſie gewünſcht haben, dieſe ſeichte Philoſophie durch das Studium einer allerdings gründlichern und kräftigern, der Cruſiuſſiſchen, zu verdrängen. Möchten doch dieſe die neuere Philoſophie kennen; möchten ſie, nicht zufrieden mit einſeitigen Berichten andrer, ſie mit eignen Augen kennen lernen wollen! Allerdings ließ ſich das Studium derſelben damals, als ſie in ihren Hauptquellen noch äuſſerſt unverſtändlich war, und Ausleger erhielt, welche ſelbſt von ihr nichts verſtanden, anderwärts beſchäftigten Männern nicht füglich anmuthen. Dieſe Zeit iſt vorbei; gegenwärtig läßt ſich dieſe Philoſophie wohldenkenden, und unbefangenen auf die leichteſte Weiſe beibringen. — Möchten jene Männer wenigſtens die gegenwärtige Schrift eines aufmerkſamen Leſens würdigen; und ſie würden ſchon aus ihr die eigentliche Tendenz dieſes Syſtems erſehen können. Daß ich es mit wenigen Worten ſage: in Abſicht der Religionslehre iſt ihr einiger Zweck der, dem Menſchen alle Stützen ſeiner Trägheit, und alle Beſchönigungsgründe ſeines Verderbens zu entreißen, alle Quellen ſeines falſchen Troſtes zu verſtopfen; und weder ſeinem Verſtande noch ſeinem Herzen irgend einen Standpunkt übrig zu laſſen, als den der reinen Pflicht, und des Glaubens an die überſinnliche Welt. Daher auch in ihrem theoretiſchen Theile die Behauptung der abſoluten Idealität alles ſinnlichen Seyns, gegen den Dogmatiker; deſſen Kopf dem letztern für ſich beſtehende Realität beimißt, weil ſein Herz ſich mit demſelben begnügt.

— Unſre Philoſophie läugnet nicht alle Realität; ſie läugnet nur die Realität des zeitlichen und vergänglichen, um die des ewigen, und unvergänglichen in ſeine ganze Würde einzuſetzen. Es iſt ſonderbar, dieſe Philoſophie der Abläugnung der Gottheit zu bezüchtigen, da ſie vielmehr die Exiſtenz der Welt, in dem Sinne, wie ſie vom Dogmatismus behauptet wird, abläugnet. Welch' ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Unſre Philoſophie läugnet die Exiſtenz eines ſinnlichen Gottes, und eines Dieners der Begier; aber der überſinnliche Gott iſt ihr Alles in Allem; er iſt ihr derjenige, welcher allein iſt, und wir andern vernünftigen Geiſter alle leben und weben nur in Ihm. — Das Chriſtenthum iſt kein philoſophiſches Syſtem; es wendet ſich nicht an die Speculation, ſondern an den moraliſchen Sinn des Menſchen; es kann daher nicht ſo ſprechen, und nicht ſo artikulirt ſeyn, wie ein philoſophiſches Lehrgebäude. Aber wenn nicht neun Zehntheile deſſelben aufgegeben werden ſollen, als abſolut ohne Sinn; und in der Erklärung des noch übrigbleibenden Zehntheils die oben angeführten Auslegungen die einzig richtigen ſeyn ſollen; ſo hat es denſelben Zweck, als unſre Philoſophie. Dieſen Zweck des Chriſtenthums nun kennen jene würdigen Männer ſehr wohl; möchten ſie nur auch den der neuern Philoſophie kennen lernen wollen! Sie würden ſich dann nicht mehr durch andere, welche weder Chriſtenthum noch Philoſophie kennen, verleiten laſſen; Aufſätze im Geiſte dieſer Philoſophie als atheiſtiſch zu verbieten; und der Name eines verehrungswürdigen Fürſten, welcher wohl wahrhaft religiös ſeyn muß, da er ſo gut und gerecht iſt, würde nicht an der Spitze von Reſcripten ſtehen, in denen Vertheidigungen der wahren Religion Angriffe auf dieſelbe genannt werden.

Selbſt vor denjenigen Staatsmännern, die um Religion ſich nun eben nicht kümmern, denen aber gründliches Studium, und der Fortgang der Wiſſenſchaften am Herzen liegt, kann ich meine Sache mit dem höchſten Vortheile führen. Alle Kraft des Menſchen wird erworben durch Kampf mit ſich ſelbſt, und Ueberwindung ſeiner ſelbſt; und die Geiſteskraft insbeſondre durch Kampf mit den uns angebornen, und in unſrer ſinnlichen Natur begründeten Vorurtheilen, und durch Ueberwindung des blinden Hanges der Ideenaſſociation. Wer nur treibt, wozu er eben Luſt hat, nie mit eigentlicher Selbſtthätigkeit, d. i. einem Hange zuwider, produciret, ſondern ſich nur durch den Strom ſeiner Einfalle forttreiben läßt, der iſt, und bleibt, ſo glücklich auch zuweilen dieſe Einfälle, und ſo fließend ihr Strom ſeyn mag, ein ſeichter Kopf, unwürdig des Namens eines Gelehrten. Nur derjenige, der mit Willkühr und Vorſatz ſeine Aufgabe, von welcher Art ſie auch ſey, übernimmt, mit Abhaltung aller fremden Gedanken ſyſtematiſch ſeinen Weg verfolgt; nicht ruht, bis er Grund gefunden, oder wenigſtens weiß, wie weit der Grund geht, und wo keiner weiter zu ſuchen iſt, der nicht glaubt, etwas gethan zu haben, ſo lange noch etwas zu thun übrig iſt, — nur derjenige iſt ein gründlicher Gelehrter. Dieſes Vermögen erhält man nur dadurch, daß man mit Mühe, und Anſtrengung Grundſätze verſtehen, und wahr finden lernt, die ſich uns nicht von ſelbſt darbieten, ſondern der gewöhnlichen erſten Anſicht des Menſchen zuwider ſind. Dieſer einzig möglichen Methode der Geiſtesbildung iſt nichts entgegengeſetzter, es giebt nichts, das den Jüngling ſo von Grund aus verſeichte, und um allen Geiſt bringe, als jenes eudämoniſtiſche Syſtem. Hier bleibt der Menſch ſo ganz in ſeinem Gleiſe, in welches ihn die

Natur ſtellte, und hat keine Mühe ein neues einzuſchlagen; denn jenes Syſtem iſt uns allen angeboren, und es bedarf keiner Anſtrengung, um den Zweck unſers Daſeyns in Genuß zu ſetzen. Der nur um des Genuſſes willen ſtudirende Jüngling faßt mit Widerwillen auf der Oberfläche ſeines Gedächtniſſes, weſſen er doch ſchlechterdings bedarf, um durch die leider! verordneten Prüfungen zu kommen, und treibt übrigens, in geiſtloſen Gedichten und Romanen die Jagd äſthetiſcher Floskeln, damit er den Menſchen einſt ihre Lüſternheit recht rührend an das Herz legen könne. Selbſt denken, ſeine Gedanken ordnen, über die Ordnung derſelben Rechenſchaft ablegen, iſt ihm eine harte, unbillige, unerhörte Zumuthung. — Ich fodre jeden, der die Welt kennt, und zu beobachten Gelegenheit hat, auf, mir zu ſagen, ob er nicht dieſe eudämoniſtiſch-geſinnten überall, und in allen Fächern, in welche ſie gerathen, als Schwätzer, und ſeichte Nachbeter befunden habe. — Ich maße mir nicht an, zu entſcheiden, ſondern überlaſſe den Pflegern der Wiſſenſchaft in dem Lande, von deſſen Gränzen man die neuere Philoſophie ſo ſorgfältig abhält, ſelbſt zu unterſuchen, in wiefern dieſe Schilderung auf den wiſſenſchaftlichen Zuſtand dieſes Landes paſſe.

Selbſt vor denjenigen Staatsmännern, die weder um Religion noch Wiſſenſchaft ſich kümmern, ſondern die lediglich die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe, und Ordnung beabſichtigen, kann ich meine Sache mit dem höchſten Vortheile führen. Wenn es wahr iſt, — was ich hier weder behaupten noch läugnen will — wenn es wahr iſt, daß in unſerm Zeitalter ungezähmtere Lüſternheit, und Willkühr, und Abneigung gegen das Geſetz, ein vermeſſenes Klügeln über Dinge, die man nur von einem höhern Standpunkte aus beurtheilen kann, ein lebhafteres Drängen vieler, ihren angewieſenen Platz in der Ordnung der Dinge zu verlaſſen, und auf einen höhern zu treten, ein zügelloſeres Streben, ſich neue Quellen der Genüſſe zu eröffnen, nachdem die alten verſiegt ſind, häufiger, und unverhohlner ſein Haupt empor hebt, als in den vorigen Zeitaltern, ſo höre man doch ja auf, die neuere Philoſophie darüber anzuklagen. In die Denkart des großen Haufens greift eine verderbliche Philoſophie nicht eher ein, als bis ſie eine Zeit lang ausſchlieſſend die Schule beherrſcht, in dieſer Ruhe durch ihre Bearbeiter, die keine auswärtigen Kriege zu führen hatten, populariſirt worden, in die einige Philoſophie des Volks, in ſeine Religion, und zu ſeinen einigen Lehrern, den Geiſtlichen, herabgekommen iſt; bis ſie das Sträuben des geſunden Menſchenſinns in dem Zeitalter, dem ſie zuerſt vorgetragen worden, überwunden, und ſich ſchon vom Catechismusunterricht aus ihre Generation ſelbſt gebildet hat. Ihr ſelbſt wißt nur zu wohl, daß die neuere Philoſophie, ihr inneres Weſen jetzt ganz bey Seite geſetzt, in dieſe äuſſere Lage noch nicht gekommen, und noch weit entfernt iſt, darein zu kommen. Ihr ſelbſt, Aufſeher der Nationen, wißt höchſtens, daß ſo etwas herumgehe, aber nicht, was es eigentlich ſey; was eure Prediger etwa hier und da aus dieſer Philoſophie vorgebracht haben, ſind Formeln, die ihnen ſelbſt, ſo wie den andern allen, unverſtändlich ſind, und die weder ſchaden noch helfen können. Soll der Unfug von einem philoſophiſchen Syſteme abgeleitet werden, ſo müßt ihr weiter zurückgehn, zu demjenigen, welches vor dem neuern das herrſchende war; und da findet ihr denn abermals jenen Eudämonismus. Daß nach dieſem die Religion Jeſu umgeſchaffen, daß dieſer den Unmündigen, aus der Seele abgefragt, und den Mündigen von der Canzel gepredigt werde, daran habe ich euch ſchon oben erinnert. Und ihr könnt noch fragen, woher das Verderben des Zeitalters entſtehe! Predigt nur dem Menſchen, und predigt ihm immer wieder, der einige Zweck ſeines Daſeyns, der Zweck der ganzen Schöpfung, der wahre Wille Gottes, ſey ſeine Glückſeligkeit; ſchon durch ſich ſelbſt geneigt, wird er euch ohne Zweifel glauben; wird er, da unſtreitig er ſelbſt der beſte Richter iſt, was ihm für ſeine Perſon glücklich mache, dieſes ſein Glück auf alle Weiſe zu befördern ſtreben; in der Erringung dieſes höchſten Zwecks ſeines Daſeyns durch keinen nur untergeordneten Zweck ſich irre machen laſſen, und, nach der Lehre, die ihr ihm beigebracht habt, daran nichts weiter zu thun glauben, als was der Wille Gottes iſt. Nachdem ihr durch jene Formel ihn des wahren Bandes, das ihn halten ſollte, der Moralität, entledigt habt, werdet ihr vergebens durch eine andere — aber dies iſt nicht dein wahres Glück, ihn wieder zu binden ſuchen. Er lacht eurer, denn was ſein Glück erfodere, müſſe er ſelbſt wohl beſſer wiſſen, als ihr, denkt er, und denkt daran recht. Ihr mögt das wohl nur ſo ſagen, denkt er, weil auch ihr euer Glück zu befördern ſtrebt, und er gegenwärtig anfängt, demſelben im Wege zu ſtehen. Ihr werdet ihn nimmermehr überreden, daß es ſein Glück ſey, ſich abzuarbeiten, damit ihr, wie es ihm ſcheint, und vielleicht in der That iſt, müßiggehen könnt, daß er des nothwendigſten entbehre, damit ihr, wie es ihm ſcheint, und vielleicht in der That iſt, euch gütlich thun könnt, daß er gehorche, damit ihr herrſchen könnt. — Hättet ihr ihm dagegen beigebracht, von Jugend auf ihm eingeprägt, zu einem Beſtandtheile ſeines Selbſt gemacht jenen erhebenden Gedanken: dieſe Welt iſt nicht meine Heimath, und nichts was ſie zu geben vermag, kann mich befriedigen; mein wahres Seyn hängt nicht von der Rolle ab, die ich unter den Erſcheinungen ſpiele, ſondern von der Art, *wie* ich ſie ſpiele. Da ich an dieſem Platze ſtehe, ſo iſt es der Wille Gottes, daß ich an ihm ſtehe, und freudig und muthig vollbringe, was an dieſem Platze ſich gehört. So unſcheinbar mein Geſchäft ſey, es geſchieht um Gottes, und der Pflicht willen, und dadurch erhält es Würde. Nachzuſehen, ob auch andere auf ihren Plätzen thun, was dort ſich gehört, iſt nicht meine Sache: ich habe mit mir ſelbſt vollauf zu thun. Thun ſie es nicht, ſo ſündigen ſie auf eigene Gefahr: Gott aber wird ohne Zweifel alle Unordnungen, die daraus entſtehen, zu ſeiner Zeit in die ſchönſte Harmonie auflöſen. — Hättet ihr ihm dieſen Gedanken beigebracht; den Grundgedanken des Chriſtenthums, wie ich glaube, und meiner Philoſophie — der Heldenſinn, und die unausſprechliche Ruhe, welche derſelbe über ſein Leben verbreiten müßte, würde ihn ohne allen Zweifel zum nützlichen und ruhigen Bürger gemacht haben.

* * *

Daß ich alles zuſammenfaſſe —

Der Mittelpunkt des Streits zwiſchen mir, und den Gegnern, iſt der, daß wir in zwei verſchiedenen Welten ſtehen, und von zwei verſchiedenen Welten reden, — ſie von der Sinnenwelt, ich von der Ueberſinnlichen; daß ſie alles auf Genuß beziehen, welche Geſtalt nun auch dieſer Genuß haben möge, ich alles auf reine Pflicht.

Durch dieſe abſolute Entgegenſetzung der Principien wird nun, in wie weit wir beide conſequent ſind, nothwendig unſer ganzes Denkſyſtem, unſre Philoſophie, und unſre Religion, entgegengeſetzt. Was mir das allein wahre, und abſolute iſt, iſt für ſie gar nicht vorhanden, iſt für ſie Chimäre und Hirngeſpinſt: was ſie für das wahre und abſolute halten, iſt nach mir bloße Erſcheinung, ohne alle wahre Realität.

Zu dieſen Principien alles unſers Denkens ſind wir nun beide nicht durch das Denken ſelbſt gelangt, ſondern durch etwas, das höher liegt, als alles Denken, und das ich hier füglich das Herz nennen kann. Aber was wir ſelbſt nicht auf dem Wege des Räſonnements erlangt haben, können wir auf dieſem Wege auch keinem andern mittheilen; wir können alſo gegenſeitig uns unſre Principien nicht erweiſen. Was wir uns auch demonſtriren mögen, demonſtriren wir doch immer aus jenen Prämiſſen, und unſre Folgerungen gelten uns gegenſeitig nur, wenn wir uns die Prämiſſen zugeben; dieſe aber läugnen wir uns ja von beiden Seiten entſchieden ab. Es iſt alſo ſchlechthin unmöglich, daß wir uns gegenſeitig widerlegen, überzeugen, belehren. Ich müßte ihre Geſinnung annehmen, um ihre Wahrheit anzuerkennen; und dieſes iſt, nachdem ich nun einmal da bin, wo ich bin, unmöglich. Oder ſie müßten meine Geſinnung annehmen, um meine Wahrheit anzuerkennen; und dies halte ich von meiner Seite allerdings für möglich; ja ich bin im Gewiſſen verbunden, zu glauben, daß ſie dieſelbe dereinſt noch annehmen werden, aber nöthigen kann ich ſie dazu auf keine Weiſe.

Ich habe mich wohl zuweilen noch eines andern Vortheils über ſie gerühmt; aber derſelbe verſchwindet, wenn die Sache ſchärfer angeſehen wird, beinahe in Nichts. Sie können, habe ich zuweilen geäuſſert, nicht erklären, was ſie zu erklären unternehmen, und bringen, ſtatt der gehofften

Erklärungen, leere, und unverſtändliche Worte vor; und dieſes wenigſtens ſollte man ihnen ja nachweiſen können. Aber ſelbſt dies kann man ihnen ſo ſchwer nachweiſen, indem ſie in derjenigen Höhe der Speculation, in welcher die Unverſtändlichkeit ihrer Behauptungen erhellet, größtentheils ſelbſt nichts mehr verſtehen.

Was iſt nun bei dieſer Lage der Sachen zu thun?

Zuförderſt, was könnte etwa zunächſt den Gegnern einfallen, zu thun?

Wollen erhitzte feindliche Gemüther — ach, daß das edle Ringen um Wahrheit in perſönliche Gehäſſigkeit ausarten kann! — wollen dieſe auch über dieſe Schrift herfallen, wie ſie es bisher mit ſo vielen meiner Schriften gethan haben, Stellen aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, oder wirklich verfälſcht anführen, um dem Verfeinen Sinn anzudichten, den ſein Herz verabſcheut, und ihn leidenſchaftlich zu ſchmähen, und zu verunglimpfen; ſo ſey ihnen dies vergönnt! Ich hatte gehofft, man werde in meinen bisherigen Antworten auf dergleichen Begegnungen den guten Muth, und die frölische Laune nicht verkennen, noch ſie ſelbſt für leidenſchaftliche Hitze nehmen; man hat ſie verkannt, und ſich daran geärgert, und ſo gebe ich denn dem Publikum bei dieſer Gelegenheit auf immer das Wort, auf keine leidenſchaftliche Aeuſſerung gegen mich weiter Rückſicht zu nehmen.

Wollen andere ganz unleidenſchaftlich auch jetzt mir abermals erzählen, was wir ſchon ſo oft gehört haben, daß es nun einmal nicht im Menſchen liege, auf allen Genuß Verzicht zu leiſten; ſo erinnre ich dieſelben blos, daß darin eben der Sitz unſers

Streits iſt, daß ſie mir da eben das Princip anführen, um meinen Aufſatz zu widerlegen, welches ich im ganzen Aufſatze durchaus abgeläugnet habe; und daß ſie wohl wiſſen werden, wie dieſer Fehler im Beweiſen in der Logik genannt wird. Das können ſie gegen andere vorbringen, die es ihnen glauben; nur nicht gegen mich.

Will eine dritte Parthei, — und ich fürchte, daß dieſe ſehr zahlreich ſeyn werde — ſagen: der Fehler liege nur darin, daß man jene Stützen zu plötzlich wegreiſen wolle; man ſolle doch gemach gehen, durch jene Lockungen, und Schreckmittel des Aberglaubens die Menſchen nur erſt zur Legalität bringen, um ſie von da aus zur Moralität zu erheben; ſo erinnere ich dieſelben, daß ſie da nur die gewöhnliche Ausrede der Schwäche und der Halbheit vorbringen, welche die Wahrheit einſieht, ohne den Muth zu haben, ſie anzuerkennen, und zu befolgen; und daß ſie ſich in einem ſehr gefährlichen Irrthume befinden. Es giebt von der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit keinen ſtetigen Uebergang, der etwa durch die äuſſerliche Ehrbarkeit hindurch gehe; die Umänderung muß durch einen Sprung geſchehen, und nicht bloße Ausbeſſerung, ſondern gänzliche Umſchaffung, ſie muß Wiedergeburt ſeyn.

Da wir ſonach, wie die Sache gegenwärtig ſteht, weder an-, noch aus-einander kommen können, ſo erlauben ſie mir einen Vorſchlag zur Güte:

Daß ich bey ihnen unrecht habe, das verſteht ſich, und hierüber eben will ich vor der Hand nicht weiter mit ihnen rechten. Aber es wird denn doch wohl auch bey ihnen einen Unterſchied in meiner Schuld machen, ob meine Behauptungen nur ſo frech, und kühn, und gleichſam ihnen zum Trotze hingeworfen worden; oder ob ſich Gründe dafür und einiges ſcheinbare zu ihrem Vortheile anführen läſst. Sie werden denn doch hoffentlich, nachdem ſie dieſe Schrift bis zu Ende geleſen, das letztere nicht ganz abläugnen wollen. — Ferner müſſen ſie mir doch wohl zugeſtehen, daß dieſe Lehre in ihren Folgen nicht gefährlich iſt. Wenn ſie recht haben, und ich unrecht, ſo iſt die ſchlimmſte Folge die, daß die Anhänger und praktiſchen Befolger dieſer Lehre gutmüthige Schwärmer werden, die ſich ſelbſt um den Genuß des Lebens bringen: aber was ſchadet dies ihnen? Wenn ſie in ihrer Denkart conſequent ſind, ſo müſſen ſie ſich vielmehr freuen, und von ihrer Seite alles mögliche beyzutragen ſuchen, um auf dieſe Weiſe recht vieler Mitringer und Mitbewerber um ihre Glückſeeligkeit entledigt zu werden. Schon dieſe ihre Inconſequenz, dieſe ihre Begierde, andere eben ſo klug, und ſo glückſelig zu machen, als ſie ſelbſt es ſind, ohne daß ihnen daraus der geringſte Vortheil erwächſt, könnte ſie bedenklich machen, ob denn nicht doch ſogar ihrem eignen Verfahren ein erhabneres Princip zu Grunde liege, als ſie zugeſtehen wollen. — Endlich regt ſich doch — ich weiß das ſicher, und kann es wiſſen — ſelbſt in ihrem eignen Innern in Geheim der Zweifel, ob ich nicht doch recht haben dürfte; und ſie mögen — ich weiß das ſicher — nicht ihr ganzes Glück in Zeit und Ewigkeit daran ſetzen, daß ich gewiß unrecht habe: eigentlich, wenn ſie ſich recht prüfen, werden ſie finden, daß ſie nur eine gelegnere Zeit abwarten wollen, um die Sache zu überlegen. Nun ſo erwarten ſie dieſe gelegnere Zeit. — Wenn ich ganz allein ſo etwas behauptete, als ich behaupte, ſo dürfte ihnen allenfalls noch eher geglaubt werden, daß ich ein Schwärmer, und meiner Vernunft nicht mächtig ſey; aber ſtehe ich denn auch ſo ganz allein? Welchen durch keinen Parther Namen bezeichneten ganz unverdächtigen Theologen nenne ich doch, als meinen Gewährsmann? Möchteſt du, ehrwürdiger Vater Spalding, deſſen Beſtimmung des Menſchen es war, die den erſten Keim der höhern Speculation in meine jugendliche Seele warf, und deſſen Schriften alle, ſo wie die genannte, das Streben nach dem Ueberſinnlichen, und Unvergänglichen, ſo treflich charakteriſiren, — möchteſt du in meiner Sache ſtimmen können, und wollen! Und der Herr Oberhofprediger Reinhard, der im Churſächſiſchen Kirchenrathe unter den Richtern über meinen Atheismus, und über meine Angriffe auf die Religion geſeſſen haben muß — ich habe keine ſeiner neueſten Schriften bei der Hand, aber ich finde in einer gelehrten Zeitung eine Anzeige ſeiner neueſten Predigtſammlungen — was kann er in Predigten „über den frohen menſchen„freundlichen Glauben, daß es

„Immer beſſer auf Erden werden „müſſe.“ — „daß man ohne einen gewiſſen Grad edler Begeiſterung kein wahrer Chriſt ſeyn „könne, — von dem Gefühle der „Unvergänglichkeit, mit welchem „Chriſten die Hinfälligkeit alles „Irrdiſchen betrachten ſollen,“ — was kann der geiſtvolle und gründliche Mann in dergleichen Predigten anderes ſagen, als was auch ich in jenem verbotenen Aufſatze, und in dieſem geſagt habe, und was jeder ſagen muß, dem wahre innere Religion am Herzen liegt? Und unter den Philoſophen du, edler Jacobi, deſſen Hand ich zutrauungsvoller faſſe; ſo verſchieden wir auch über die bloße Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, haſt du ſchon längſt, gerade ſo, wie ich es denke, geſagt, mit einer Kraft und Wärme geſagt, mit welcher ich es nie ſagen kann, *) haſt es zur Seele deines Philoſophirens gemacht: „durch ein „göttliches Leben wird man Gottes inne.“

Alſo, da dieſes alles ſich ſo verhält, mein Vorſchlag zur Güte! — Haben wir beide lieber von nun an unmittelbar gar nichts mehr mit einander zu thun. Wenden ſie ſich lieber an diejenigen, bey denen ſie noch hoffen können, Eingang für ihre Lehre zu finden, und ich will daſſelbe von meiner Seite thun. Jede Parthei thue für ſich alles, was ſie vermag, um Einſtimmigkeit mit ſich außer ſich hervorzubringen. Nur thue darin keine der andern Eintrag; nur ſey unſer Wetteifer redlich, und keiner

---

*) Beſonders: Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 2[illegible] ff. 2te Ausg. in ſeiner Vertheidigung gegen Mendelſohn; und ſo in allen ſeinen Schriften.

bediene ſich unerlaubter Waffen. So wie ich ihre Schriften ſicher nicht verbieten und confiſciren, die Beſuchung der Univerſitäten, auf denen ſie ihren Sitz haben, und ihrer Vorleſungen gewiß nicht unterſagen, und verſchreien würde, auch wenn ichs vermöchte; ſo thun auch ſie von ihrer Seite nicht. Erwarten ſie, daß zwiſchen uns die Zeit richte. Nur eine kurze Friſt erbitte ich mir. Wenn nicht nach einem Jahrzehend die gröſſere Menge der guten Köpfe, und Herzen auf meiner Seite ſeyn werden, wenn dann nicht ſelbſt viele, die jetzo gegen mich eifern, ganz meiner Meinung, und die andern wenigſtens gemäßigter ſeyn werden; — dann will ich kein Wort weiter ſagen; ſie mögen dann gegen mich verfahren, wie ſie können.

Den Churſächſiſchen Kirchenrath, oder welches Collegium es war, das den Confiskationsbefehl, und die Beſchuldigung des Atheismus ausſprach, rechne ich, nicht nur wegen der Ungleichheit des Verhältniſſes, ſondern überhaupt nicht, unter meine Gegner. Geſchäftsmänner haben weder Zeit, noch Beruf, dergleichen Gegenſtände zu ergründen; ſie müſſen ſich darüber an die Berichte ihrer Gelehrten halten: Aber werden denn nun dieſe Geſchäftsmänner auch meinen Bericht vernehmen, und beherzigen? Werden ſie einſehen, was das zu bedeuten habe, öffentlich, vor den Ohren der deutſchen Nation, als Atheiſten, und Feind aller Religion einen Mann anzukündigen, von welchem — denn jetzt will ich als das äuſſerſte, ihnen die Denkart meiner Gegner zuſchreiben, und annehmen, daß ſie mir nichts weiter zugeſtehen müſſen, als dieſe zugeſtehen; — von welchem es denn doch nicht unmöglich iſt, daß er recht habe, und daß ſeine Schrift vielmehr eine Vertheidigung der Religion, als ein Angriff auf dieſelbe ſey? Werden ſie den Muth haben, ſich zu geſtehen, welches die allermindeſte Genugthuung ſey, die ſie meinem, ſo viel an ihnen war, verunglimpften guten Namen, meinem, ſo viel an ihnen war, angegriffenen Wirkungskreiſe ſchuldig ſind; und den daraus folgenden Muth, dieſe Genugthuung zu geben? Alles dies ſey lediglich ihnen ſelbſt überlaſſen, und kann um deſto mehr ihnen überlaſſen werden, nachdem gar nicht mehr mein Intereſſe, ſondern lediglich das ihrige — wenn ſie ein ſolches Intereſſe haben — in dieſer Angelegenheit verwickelt iſt. Mir konnte ihre Beſchuldigung nur durch die Wirkung derſelben auf das deutſche Publikum bedeutend werden. Ich habe jetzo die Sache unmittelbar an dieſes Publikum gebracht, und eine große Stimmenmehrheit wird, wie ich hoffe, ſchon jetzt, oder, wie ich nicht hoffe, ſondern gewiß weiß, nach Verlauf einiger Jahre, für mich entſcheiden. Es kann nunmehro nur noch ihnen nachtheilig ſeyn — denn daß ſie ſagen ſollten: ey, wer kann uns etwas ſchaden, wir ſitzen viel zu hoch, was machen wir uns daraus? erwarte ich nicht — es kann, ſage ich, nun nur noch ihnen nachtheilig ſeyn, jene harte Beſchuldigung ausgeſprochen, und ſie nicht zurückgenommen zu haben; ſo wie es nur noch ihnen Ehre, Zutrauen der Nation in ihre Urtheile, und Einfluß auf die geſammte Litteratur des deutſchen Vaterlandes bringen kann, wenn ſie freimüthig erklären: wir ſind infallibel in bürgerlicher Geſetzgebung, und Richterſpruch, und verlangen da unbedingte Unterwerfung; aber in unſern Urtheilen über litterariſche Angelegenheiten können wir uns irren, denn wir ſind Menſchen; hier haben wir uns geirrt, und nehmen frei, und offen unſern Irrthum zurück. — Ich traue ihnen dieſe Großmuth zu; und die Erfahrung mag lehren, ob ich ihnen zu viel zutraute.

Ich gebe ihnen durch dieſe Schriſt eine Veranlaſſung, dies auf eine ſchickliche Weiſe zu thun. Ihre Leipziger Bücher-Commiſſion hat nebſt dem erſten durch das Churfürſtl. Reſcript confiſcirten Hefte, auch noch den zweiten aus eigner Machtvollkommenheit, confiſcirt *). Ich klage ſie deſſen hierdurch öffentlich an. Befehle

---

*) Nunmehro zwar ſcheinen ſie dies bemänteln zu wollen. In einem, Namens dieſer Commiſſion, ausgeſtellten, von dem Bücher-Inſpector Herrn Mechau unterſchriebenen Atteſtate, das ſich in meinen Händen befindet, wird geſagt, daß man den erſten, und zweiten Aufſatz (die doch nur, noch mit einem dritten, zuſammengeheftet, und nirgend einzeln vorhanden waren) des erſten Hefts in den Buchhandlungen aufgeſucht. — Nach demſelben Atteſtate ſteht in dem Reſcripte der Ausdruck; daß jene beiden Aufſätze die gröbſten atheiſtiſchen Aeuſſerungen enthalten.

der Churſächſiſche Kirchenrath, daß dieſer zweite Heft zurückgegeben werde; gebe er bei dieſer Gelegenheit auch den Verkauf des erſtern frei, auf die Bedingung, daß mein gegenwärtiger Aufſatz mit ihm zugleich verkauft werde, indem dieſer letztere zur Erklärung mehrerer bedenklichen und leicht mißzuverſtehenden Aeuſſerungen in den beiden erſten Aufſätzen des erſtern diene; oder welchen Mittelweg ſonſt ihnen ihre Weisheit eingiebt; behandle man dieſen Befehl nicht, wie gewöhnlich geſchieht, als ein Geheimniß, ſondern laſſe ihn öffentlich bekannt werden; und ich werde dieſe Großmuth dankbar verehren.

Ich wende mich an die unbefangenen Leſer, welche in dieſer Angelegenheit weder gehandelt, noch für oder wider die Meinungen, welche hier ſtreitig geworden ſind, ſchen Parthei genommen haben. Es war die Abſicht meiner Schrift, dieſe Unbefangenen zu einem Publicum für dieſe Angelegenheit zu erheben; und ſie zu meinem Richter zu machen. Nur die Unbefangnen: — denn ſo wenig meine Gegner eine Stimme fodern können, eben ſo wenig verlange ich, daß die Freunde der neueſten, und ſelbſt der neuern Philoſophie gehört werden; welche letzten, ſo wenig ſie auch meinen Schlüſſen folgen mögen, dennoch mehr oder minder mit meinem Princip, dem des reinen Moralismus, einverſtanden ſind.

Ich habe die Lehre meiner Gegner, zufolge welcher die meinige ihnen als Atheismus erſcheinen muß, und die meinige, zufolge welcher die ihrige mir als abgöttiſch und götzendienſtlich erſcheinen muß, treu, und klar dargeſtellt. Es iſt jetzt an dieſen Unbefangnen, vorerſt bei ſich ſelbſt und dann auch wenn ſie wollen, vor andern zu entſcheiden, ob ihnen denn die Lehre meiner Gegner ſo vortreflich, die meinige ſo heillos erſcheine; zu entſcheiden, nach welcher von beiden ſie ihren eignen geiſtigen Charakter lieber gebildet ſahen, zu entſcheiden, welche ſelbſt in der Schilderung ihrem Herzen wohlthätiger iſt. Sie erlauben mir nur noch eine ſolche Beziehung auf ihr Herz; und dann überlaſſe ich ſie ruhig ihrer eignen Ueberlegung.

Durch jene Lehre machen ſie euch lüſtern, durch eure Lüſternheit bedürftig, durch eure Bedürftigkeit abhängig, klein und niedrig. Der Anfang eurer Erſcheinung für euch iſt zwar allerdings nicht glänzend: ihr findet euch zuerſt als Produkt der Sinnenwelt, durch euren Mangel an dieſelbe gekettet, ein unſterbliches Weſen, bedürftig deſſen, was nur Staub und Aſche iſt. Von dieſem Zuſtande euch zu erlöſen, giebt es nur einen Weg, die Erhebung zur reinen Sittlichkeit; und ihr ſeyd beſtimmt, und berufen, dieſen Weg zu gehen. Von dem Augenblicke an, da ihr ihn einſchlagt, wird eure bisherige Gebieterin, die Natur, euch unterworfen, und verwandelt ſich in euer folgſames leidendes Inſtrument. — Jene aber wollen das Denkmal eures anſcheinenden Urſprungs aus der Eitelkeit eurem unſterblichen Geiſte unauslöſchlich einbrennen, indem ſie es billigen, und heiligen. Indem ſie die Begier in euch nicht ausrotten laſſen, ſondern ſie pflegen, und zu Ehren erheben, und einen Gott mit derſelben beſchäftigen, verewigen ſie eure Bedürftigkeit.

Die andere Lehre will alles, was ihr, zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor eurem Auge in Nichts verwandeln, indem ſie auf ewig eure Bruſt der Verwundrung, der Begier, der Furcht verſchließt. Ihr ſollt euch nur zum Bewußtſeyn eures reinen ſittlichen Charakters erheben; und ihr werdet, verſpricht ſie euch, ihr werdet finden, wer Ihr ſelbſt ſeyd; und werdet finden, daß dieſer Erdball mit allen den Herrlichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindiſcher Einfalt wähntet, daß dieſe Sonne, und die tauſendmahltauſend Sonnen, die ſie umgeben, daß alle die Erden, die ihr um jede der tauſendmahltauſend Sonnen ahnet, und die in keine Zahl zu faſſenden Gegenſtände alle, die ihr auf jedem dieſer Weltkörper ahnet, wie ihr auf eurer Erde ſie findet, daß dieſes ganze unermeßliche All, vor deſſen bloßem Gedanken eure ſinnliche Seele bebt, und in ihren Grundfeſten erzittert — daß es nichts iſt, als in ſterbliche Augen ein matter Abglanz eures eignen in euch verſchloßnen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden ewigen Daſeyns. Ihr werdet, verſpricht ſie euch, bloß ſelbſtthätiges Princip, und allein durch euer pflichtmäßiges Handeln beſtehend — den Genuß nicht entbehren, ſondern verſchmähen, alles was da Ding iſt, die Herrlichkeiten eurer Erde, und jener tauſendmahltauſend Weltkörper, und des ganzen unermeßlichen All, vor deſſen bloßem Gedanken eure ſinnliche Seele erbebt, tief unter eurer eignen geiſtigen Natur finden, und die Liebe, und die Berührung damit für Befleckung, und Entweihung eures höhern Ranges halten. Ihr werdet, verſpricht ſie euch, kühn eure Unendlichkeit dem unermeßlichen All, vor deſſen bloßem Gedanken eure ſinnliche Seele erbebt, gegenüber ſtellen, und ſagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die ſich nur gegen das richtet, was dir gleich iſt, und nie bis zu mir reicht. Du biſt wandelbar, nicht ich; Alle deine Verwandlungen ſind nur mein Schauſpiel, und ich werde ſtets unverſehrt über den Trümmern deiner Geſtalten ſchweben. Daß die Kräfte ſchon jetzt in Wirkſamkeit ſind, welche die innere Sphäre meiner Thätigkeit, die ich meinen Leib nenne, zerſtören ſollen, befremdet mich nicht; dieſer Leib gehört zu Dir, und iſt vergänglich, wie alles, was zu dir gehört, aber dieſer Leib iſt nicht Ich. Ich ſelbſt werde über ſeinen Trümmern ſchweben, und ſeine Auflöſung wird mein Schauſpiel ſeyn. Daß die Kräfte ſchon in Wirkſamkeit ſind, welche meine äuſſere Sphäre, die erſt jetzt angefangen hat, es in den nächſten Punkten zu werden; — welche euch, ihr leuchtenden Sonnen alle, und die tauſendmaltauſend Weltkörper, die euch umrollen, zerſtören werden, kann mich nicht befremden; ihr ſeyd durch eure Geburt dem Tode geweiht. Aber wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten; die jüngſtgeborne ihren letzten Lichtfunken längſt wird ausgeſtrömt haben, dann werde ich noch unverſehrt, und unverwandelt derſelbe ſeyn, der ich jetzt bin; und wenn aus euren Trümmern ſo vielemale neue Sonnenſyſteme werden zuſammengeſtrömt ſeyn, als eurer alle ſind, ihr über meinem Haupte leuchtende Sonnen, und die jüngſte unter allen ihren letzten Lichtfunken längſt wird ausgeſtrömt haben, dann werde ich noch ſeyn, unverſehrt, und unverwandelt, derſelbe, der ich heute bin; werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die Folgen meines Thuns, und Leidens werden noch ſeyn, aufbehalten in der Seligkeit aller. Ihr ſollt, verſpricht ſie euch, auch in eurem mütterlichen Lande, der überſinnlichen Welt, und Gott gegenüber, frei und aufgerichtet da ſtehen. Ihr ſeyd nicht ſeine Sclaven, ſondern freie Mitbürger ſeines Reichs. Daſſelbe Geſetz, das euch verbindet, macht ſein Seyn aus, ſo wie es euren Willen ausmacht. Selbſt ihm gegenüber ſeyd ihr nicht bedürftig, denn ihr begehrt nichts, als was er ohne euer

Begehr thut; ſelbſt von ihm ſeyd ihr nicht abhängig, denn ihr ſondert euren Willen nicht ab von dem ſeinigen. „Ihr nehmt „die Gottheit auf in euren Willen, und „ſie ſteigt für euch von ihrem Weltenthro„ne herab.“

Und jetzt habt ihr, noch uneingenommene, und unbefangene Leſer, bei euch ſelbſt zu entſcheiden, nach welcher von dieſen beiden Lehren ihr gebildet zu ſeyn wünſcht, ob nach der, die euch erniedrigt, oder nach der, die euch unausſprechlich zu erheben verſpricht. Wie die erſtere auf ein menſchliches Gemüth wirke, werdet ihr ohne Zweifel an euch ſelbſt empfunden haben; wir haben es alle empfunden, denn wir ſind bis jetzt noch alle genöthigt, durch dieſe Denkart hindurch zu gehen. Ob die zweite ihre großen Verſprechungen halte, könnt ihr zwar allerdings durch Einbildungskraft, und Nachdenken, wenn beides nicht zu ganz gemeinem Grade euch zu Gebote ſteht, zum Theil ermeſſen; aber wahrhaft zur Ueberzeugung darüber kommen, könnt ihr nur dadurch, daß ihr wirklich thut, was ſie von euch fodert. Möchten dieſe Schilderungen recht viele unter euch reizen, den Verſuch an ihrem eignen Herzen zu machen. Macht ihr ihn recht, und findet euch getäuſcht; nun dann verdammt mich, wozu ihr wollt.

Und hiermit lege ich denn die Feder nieder, mit der Ruhe, mit welcher ich einſt mein ganzes irrdiſches Tagwerk niederzulegen, und in die Ewigkeit hinüber zu treten hoffe. Das noch zu ſagen, was ich hier geſagt habe, war meine Sache; was nun weiter geſchehen ſoll, iſt Sache eines Andern.

(Der Preiß dieſer Appellation iſt 6 gl. ſächſ. oder 27 Kr. rheiniſch und dafür durch alle Buchhandlungen zu bekommen.)

Die

Thatſachen des Bewußtſeyns.

Vorleſungen,

gehalten an der Univerſität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810—11

von

Johann Gottlieb Fichte.

Stuttgard und Tübingen
in der Cottaiſchen Buchhandlung.
1817.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Dieſe Vorleſungen ſind vom Verfaſſer im Winterhalbjahre 1810 — 11 an der Berliner Univerſität als Vorbereitungskollegium für ſeine Vorträge über die Wiſſenſchaftslehre gehalten worden, und ſtehen mit dieſen im unmittelbaren Zuſammenhange: ihnen voraus gingen einige Vorleſungen: über Philoſophie überhaupt, und auf ſie folgte der Vortrag der Wiſſenſchaftslehre. Dieß diene zur Verſtändigung einiger Stellen des Anfangs und Endes dieſes Werks! — Die Darſtellung und die Form, in der dieſe Vorleſungen dem Publikum übergeben werden, rührt vom Verfaſſer her, der ſie ſelbſt ſchon bei ſeinem Leben für den Druck beſtimmt hatte; und ſo wären ſie ſchon, wenn nicht ganz zufällige Umſtände es verzögert hätten, im Jahre 1811 erſchienen.

Das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß von irgend einem ſinnlich wahrgenommenen, durch Denken, zum überſinnlichen Grunde deſſelben aufgeſtiegen werde. Eben alſo verhält es ſich mit der Philoſophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wiſſens durch den innern Sinn, und ſteigt auf zu dem Grunde deſſelben. In dieſen Vorleſungen haben wir es mit dem erſten Stücke dieſer Wiſſenſchaft, mit dem Phänomene zu thun: dieſes wollen wir ſyſtematiſch beobachten, und mir insbeſondre liegt es ob, dieſe Ihre Beobachtung zu leiten:

Wir beobachten das Wiſſen, heißt freilich auch, wir ſtellen daſſelbe nicht in ſeinem unmittelbaren lebendigen Seyn, ſondern nur in dem Bilde dieſes Seyns hin. In der Entwerfung dieſes Bildes eben habe ich Sie zu leiten, habe mit Ihnen das Zweckmäßige zu ſondern, und auf das Merkwürdige Ihnen hinzudeuten. Sehr oft wird es auch noch einer beſondern künſtlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewußtſeyn grade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorlegen? und ſo wird denn die bloße natürliche Beobachtung ſich verwandeln in ein künſtlich anzuſtellendes Experiment.

Die allgemeinen und größeren Theile, in welche dieſe unſre Beobachtung zerfallen dürfte, laſſen ſich nicht gleich im Anfange überſehen, ſondern müſſen ſich erſt bei fortgeſezter Forſchung ergeben. Bis dahin iſt es hinlänglich, unſre Rede ſich zu denken, als eingetheilt in Kapitel, und zwar zuvörderſt ein erſtes: von den Thatſachen des Bewußtſeyns in der Wahrnehmung äußerer Gegenſtände. Aeußerer Gegenſtände; dieſer Ausdruck wird hier ganz ſo gebraucht, wie der allgemeine Menſchenverſtand ihn nimmt, Gegenſtände, welche als außer uns im Raume befindlich wahrgenommen werden.

Es iſt die Aufgabe, das uns allen wohlbekannte Faktum dieſer Wahrnehmung im Allgemeinen nach ſeinen Beſtandtheilen zu zergliedern.

Ich behaupte, und fordere Sie auf, hierbei in Ihr eigenes Bewußtſeyn hinein zu ſehen, und zu erforſchen, ob Sie es nicht auch alſo finden — Ich behaupte, es findet in demſelben ſich Folgendes:

1) Eine Affection des äußern Sinnes, welche durch folgende Merkmale ausgeſprochen wird: roth, helltönend, bitter, kalt, u. ſ. w.

Die Möglichkeit einer ſolchen Affection ſezt in dem Anſchauenden einen äußern Sinn voraus: ſo iſt es z. B. unmöglich, daß einer, der kein Geſicht hat (wie der Blinde), durch Farben afficirt werde: dieſe Affection ſelbſt aber iſt eine Beſchränkung des Sinnes überhaupt auf dieſe beſtimmte Weiſe, des Empfangens durch den Sinn. Ich nehme dieſe Blume als roth wahr, heißt nichts anderes, als: mein Sehen überhaupt, und insbeſondere mein Sehen der Farbe, iſt beſchränkt auf dieſes beſtimmte Farbeſehen, welches die Sprache durch den Ausdruck roth bezeichnet.

2) Ausdehnung im Raume.

Durch dieſe beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, iſt das Weſen des äuſerlichen Gegenſtandes vollſtändig erſchöpft, welches anzuerkennen, ich Sie hierdurch auffordere.

a. Ich behaupte, die Ausdehnung iſt durchaus keine Empfindung, ſondern himmelweit von ihr unterſchieden. Um dies einzuſehen, bitte ich Sie folgende Betrachtung mit mir anzuſtellen. Roth z. B. iſt ja eine durchaus einfache Empfindung, und dieſelbe aus dem Gemüthe gleichſam abzuſetzen, dazu iſt auch ein mathematiſcher Punkt hinlänglich.

Was aber iſts, das Sie nöthigt und berechtigt, dieſes einfache und ſich gleich bleibende über eine groſe Fläche zu verbreiten, die grade ſo groß iſt, und nicht gröſer, und auf welcher vielleicht die rothe Farbe ſcharf durch eine anſtoßende Gränze anderer Farbe abgeſchnitten wird?

b. Was alſo iſt die Ausdehnung, da ſie offenbar keine Empfindung iſt? Es muß doch nicht gar leicht ſeyn, dieſe Frage zu beantworten, da ſie, bis faſt auf unſer Zeitalter, auf die verſchiedenartigſten Weiſen unrichtig beantwortet worden, und hauptſächlich ihre richtige Beantwortung (durch Kant) der philoſophiſchen Forſchung auf den rechten Weg geholfen.

Um die richtige Beantwortung derſelben in ſich ſelbſt zu finden, ſtellen Sie mit mir folgendes künſtliche Experiment an: (hier iſt die erſte Stelle, wo wir eines ſolchen bedürfen.) Ich frage Sie, iſt denn nun der von Ihnen wahrgenommene Körper theilbar ins unendliche, oder würde eine ſolche verſuchte immerfort gehende Theilung irgendwo eine Gränze finden, wo ſie nicht mehr fortgeſetzt werden könnte? Ich ſehe voraus, daß Sie nicht anders antworten können, denn alſo: der Körper ſey allerdings theilbar ins unendliche. (So antwortet allenthalben der ſich ſelbſt überlaſſene geſunde Menſchenverſtand, und wenn irgend ein Philoſoph anders antwortet, ſo geſchieht dies nicht durch den natürlichen und ſich überlaſſen gebliebenen Verſtand, ſondern, weil er durch ſchon vorausgegangene falſche Vorausſetzungen, und verknüpfte Lügen zu einer ſolchen Antwort gezwungen wird.) Ich frage weiter: Steht denn nun doch dieſes unendlich theilbare beſtimmt und vollendet, und ſogar wiederum innerhalb einer andern Unendlichkeit in ſeine Gränzen eingeſchloſſen da? Sie können nicht anders antworten, denn ja. Alſo Sie ſchauen an, und behaupten an der Ausdehnung eine vollendete und beſtimmte Unendlichkeit, (Sie verbinden in ihr Unendlichkeit und Totalität, zu einer verſchmolzenen und konkreten Einheit.)

Machen Sie ſich dieſen höchſt bedeutenden Begriff noch an einem andern ganz daſſelbe ſagenden, und den Punkt, auf den es hier ankommt, nur noch mehr heraushebenden Beiſpiele klar. Sie ziehen eine Linie von A bis B. Ich frage: iſt dieſe Linie nicht theilbar ins unendliche? Iſt drum nicht von A bis B ein unendlicher Weg wirklich vollendet worden? Ja. Iſt nicht von jedem möglichen Punkte, den Sie in der Linie AB annehmen, bis zu jedem andern möglichen Punkte dieſelbe Unendlichkeit, ſo daß Sie durchaus von keinem Punkte zu dem andern kommen können, ohne die Unendlichkeit in der That zu vollenden? Sie ſehen drum in ihr das, was dem Begriffe als ſchlechthin unmöglich und widerſprechend erſcheint, in der Anſchauung des Raumes wirklich vollzogen.

c. Ich frage weiter, wie und wo iſt denn nun die unendliche Theilbarkeit des Körpers, haben Sie denn wirklich ins unendliche getheilt, und durch den gelungenen Verſuch die unendliche Theilbarkeit erfahren? Nimmermehr: Sie behaupten nur, Sie könnten ihn ins unendliche theilen, und Ihr Urtheil ſpricht zu allernächſt nicht von dem Körper etwas aus, ſondern es ſpricht von ihrem eigenen Vermögen etwas aus, und zwar hat ſich auch dieſer Ausſpruch keineswegs durch eine gemachte Erfahrung beſtätiget, ſondern er gründet ſich, wenn er wahr iſt, auf die unmittelbare von ſich ſelbſt zeugende Selbſtanſchauung des Vermögens in ſeinem innern Weſen, als eines Unendlichen.

Dieſes unendliche Vermögen iſt nun wirklich angeſchaut, es iſt als ein beſtimmtes in dem Blicke befaßt, und mit demſelben umfaßt, und vor ihn hingeſtellt, und daher die Vollendung und Totalität dieſer Unendlichkeit.

Kurz, und mit einem Schlage: ſoll das Vermögen angeſchaut werden, wie es iſt, ſo muß es angeſchaut werden als unendlich, denn es iſt unendlich. Soll es angeſchaut werden, ſo muß es fixirt und zuſammengefaßt werden, denn es iſt das Weſen der Anſchauung, daß ſie fixire. Und ſo muß denn die Selbſtanſchauung des Vermögens nothwendig werden eine Zuſammenfaſſung der Unendlichkeit.

Demnach als leztes Reſultat unſerer jezt angeſtellten Unterſuchung: die Ausdehnung im Raume iſt nichts anderes, denn die Sichanſchauung des Anſchauenden in ſeinem Vermögen der Unendlichkeit.

3. Faſſen wir jezt zuſammen, was durch die unternommene Zergliederung über die äußere Wahrnehmung uns bekannt worden. Es lag in ihr erſtens eine Affection des äußeren Sinnes. Da dieſer äußere Sinn durchaus den Anſchauungen ſelbſt angehört, und an und in ihnen beſchränkt wird, ſo kann das Anſchauende nur an und in ſich ſelbſt eine ſolche Beſchränkung wahrnehmen. In Beziehung auf dieſen Theil ſonach iſt die äußere Wahrnehmung eine Selbſtanſchauung einer beſtimmten Beſchränkung des äußern Sinnes. Es lag in ihr zweitens die Ausdehnung, welche als eine Selbſtanſchauung des Anſchauenden ſich klar gezeigt hat. Alſo geht die äußere

Wahrnehmung, ſo viel wir dieſelbe bis jezt haben kennen lernen, aus dem Umkreiſe des Anſchauenden ganz und gar nicht heraus. Und es begreift ſich aus der bisherigen Zergliederung zwar ſehr wohl, wie im Zuſtande der äußeren Wahrnehmung das Anſchauende werde ſagen können, ich fühle mich ſo und ſo beſchränkt, indem ich zugleich in derſelben ungetheilten Anſchauung faſſe mein unendliches Vermögen. Durchaus aber begreift ſich nicht, wie das Anſchauende aus dieſer bloßen Wahrnehmung herausgehen, und ſagen könne: es giebt außer mir, und durchaus unabhängig von mir, ein *Etwas*, das im Raume ausgedehnt ſo und ſo beſchaffen iſt. Es iſt nun klar, daß unſere Zergliederung der äußeren Wahrnehmung noch nicht geſchloſſen iſt, und eines ihrer weſentlichſten Beſtandtheile noch ermangelt.

Unmittelbare Thatſache hierbei iſt das eben, *daß* herausgegangen werde aus der Anſchauung, ein Herausgehen aber aus der unmittelbaren Anſchauung haben wir ſchon früher *Denken* genannt. (Welches eine bloße Wortbezeichnung iſt, damit wir hinführo kürzer, und ohne jedesmalige Beſchreibung hinzuzuſetzen, uns ausdrücken können.) Wir drücken daher das obige Faktum ſo aus: es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äußern Wahrnehmung wir als Anſchauen erkannt haben, *auch noch gedacht*: und durch dieſes Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieſes *Denkens* mit der Anſchauung zu einem innig verſchmolzenen Lebensmomente des Anſchauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objecte.

Anmerkungen.

1) Dieſer Satz, daß das Object (denn es iſt überall nur eins, und das behauptete Daſeyn außer uns und unabhängig von uns, das den eigentlichen Charakter eines Objects ausmacht, kommt allen auf dieſelbe Weiſe zu) nicht etwa empfunden, auch nicht angeſchaut, ſondern durchaus nur gedacht werde, iſt eben ſo wichtig, als er unerkannt iſt. Wir haben zu der Einſicht deſſelben auf dem ſehr leichten Wege geleitet, daß wir anſchaulich machen, die Empfindung ſowohl, als die Ausdehnung im Raume ſey lediglich Sache des Selbſtbewußtſeyns. Wenn daher aus dieſem Selbſtbewußtſeyn herausgegangen, und die Gränze deſſelben durch ein neues Wiſſen überſchritten werde, ſo ſey dies durchaus ein anderes, werth mit einer andern Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorſchlagen. Denken heißt uns nemlich, herausgehen aus der bloßen Selbſtanſchauung, und was wir dem Zuhörer eigentlich anmuthen, iſt, daß er dieſen Unterſchied begreife. Daß es nun aber ein ſolches Herausgehen ſchon in der äußern Wahrnehmung in der That gebe, iſt uns unmittelbare Thatſache, indem wirklich und in der That ſtatt der in uns wahrgenommenen Beſchränkung des äußern Sinnes ꝛc. ein Etwas außer uns und unabhängig von uns exiſtirendes angenommen wird: welche Thatſache nun jeder in ſeinem eignen Bewußtſeyn finden mag.

2) Schon hier zeigt ſich klar, daß das Bewußtſeyn nicht ein bloßer todter und leidender Spiegel der äußern Gegenſtände, ſondern daß es ein in ſich ſelbſt lebendiges und kräftiges ſey. Man denke ſich noch einmal jene ruhende Waſſerfläche, auf der die am Ufer ſtehenden Bäume und Pflanzen ſich abſpiegeln: man gebe auch dieſer Waſſerfläche das Vermögen, die auf ihr eingedrückten Bilder anzuſchauen, und ſich derſelben bewußt zu werden, ſo wird dadurch wohl klar, wie ſie zum Bewußtſeyn eines Bildes und Schattens in ihr kommen werde: wie ſie aber aus dieſen Bildern jemals herauskommen, und zu den in ihnen abgebildeten wirklichen Bäumen und Pflanzen am Ufer hinüberſchreiten könne, iſt dadurch noch keinesweges erklärt. So mit unſerm Bewußtſeyn; wie die Affektion des äußern Sinnes, und die Anſchauung des Vermögens in uns hineinkommen, gehört zur Begründung auf das Gebiet der eigentlichen Philoſophie, und bleibt aus einer Beobachtung der Thatſachen billig hinweg. Kurz jene innere Selbſtanſchauung iſt. Dadurch aber iſt noch gar nicht erklärt, wie dieſe Selbſtanſchauung ſich für eine Anſchauung außerhalb des Umkreiſes des Anſchauenden liegender an ſich vorhandener Objecte ausgeben könne, und es bedarf, um dies als Thatſache aufzufaſſen, noch der Annahme eines innern aus ſich ſelbſt herausgehenden Lebens, durch Denken.

Zuvörderſt, was nun eigentlich leiſtet dieſes Denken in der äußern Wahrnehmung? durchaus nichts weiter, als daß es ihr die Form giebt, die Form des objectiven Daſeyns. Wir müſſen daher im Objecte unterſcheiden zwei Hauptbeſtandtheile, die aus ſehr verſchiedenen Quellen entſpringen: die objective Form, entſpringend aus dem Denken, und das, was dieſes Object ſelbſt ſeyn ſoll, entſpringend aus der Sichanſchauung des Anſchauenden, und zwar die materiale Qualität aus der Beſtimmung des äußern Sinnes, die Ausdehnung aus der Anſchauung des eignen unendlichen Vermögens. Das erſte die Form, das zweite der Stoff. Sodann iſt über die Form des Denkens hier überhaupt zu bemerken, daß das Denken ein Setzen, und zwar ein Setzen einem andern gegenüber, ein Gegenſatz iſt: aller Gegenſatz demnach unmittelbar und rein aus dem Denken entſteht, und durch daſſelbe mitgebracht wird. So viel über das Denken im Allgemeinen, inwiefern daſſelbe hier klar gemacht werden kann. Beantworten wir nun noch die Frage, von welcher beſondern Art das hier vorkommende Denken ſey.

Ich ſage, es iſt nicht ein Denken zufolge eines andern Denkens, ſo wie das in den vorbereitenden Vorleſungen angeführte Denken eines Grundes der Erſcheinung: ſondern es iſt ein abſolutes in und auf ſich ſelbſt beruhendes Denken. Ich will nicht grade ſagen, es iſt das urſprüngliche Denken, wiewohl es daſſelbe auch, jedoch mit einer gewiſſen Hülle umgeben, ſeyn dürfte: aber ganz ſicher iſt es das erſte Denken auf dem Gebiete der Thatſachen des Denkens: wie denn die äußere Wahrnehmung überhaupt, von der dieſes Denken ein unabtrennlicher Theil iſt, auch das erſte Bewußtſeyn iſt, dem durchaus kein anderes vorausgeht.

Man kann eben darum, nach dem gewöhnlichen Wortverſtande vom Ich, da daſſelbe das Individuum bedeutet, von welchem Sprachgebrauche wir hier, auf dem Gebiete der Thatſachen uns befindend, nicht abweichen, keinesweges ſagen, das Ich denke in dieſem Denken, indem ſpäterhin ſich zeigen wird, daß erſt durch die Reflexion auf dieſes Denken das Ich zu ſich ſelbſt komme: ſondern man muß ſagen, das Denken ſelbſt als ein ſelbſtſtändiges Leben denkt aus und durch ſich ſelbſt, dieſes objectivirende Denken.

Und jezt faſſen wir die ganze äußere Wahrnehmung, deren einzelne Theile wir jezt erſehen haben, zuſammen. Sie iſt überhaupt ein Bewußtſeyn, das nicht gemacht wird durch irgend ein freies Princip, mit irgend einer Beſonnenheit, und nach irgend einem Zweckbegriffe dieſes freien Princips, ſondern das ſich ſelbſt macht durch ſich ſelbſt: ein eigenthümlich und ſelbſtſtändig auf ſich beruhendes Leben des Bewußtſeyns.

Ich ſage ein ſelbſtſtändiges und auf ſich ſelbſt ruhendes Leben. Das Seyn und Leben des Bewußtſeyns geht nemlich in den beſchriebenen Beſtimmungen auf, und durchaus nicht darüber hinaus: wiewohl daſſelbige Leben in der ſpäteren Reflexion über dieſe jezt beſchriebenen Beſtimmungen hinausgehen, ſein Leben erweitern, und neue Beſtimmungen deſſelben hinzuziehen mag. Dieſes alſo in ſich aufgehende, und einen geſchloſſenen geiſtigen Lebensmoment bildende Bewußtſeyn iſt aber nicht einfach, ſondern es beſteht aus den erwähnten zwei Haupttheilen, dem Denken, und der Selbſtanſchauung, welche leztere ſelbſt wieder in zwei ſehr verſchiedene Beſtandtheile zerfällt. Und zwar ſind dieſe zwei, oder wenn man will, drei Haupttheile ſo unzertrennlich verſchmolzen, und in Eins verbunden, daß der eine ohne den andern durchaus nicht ſtatt finden kann, und nur durch die ſynthetiſche Vereinigung aller das beſchriebene erſte Bewußtſeyn gebildet wird. Das Anſchauende kann nicht anſchauen ſein unendliches Vermögen, ohne daß es zugleich ſeinen äußern Sinn auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt fühle: unmittelbar aber zu dieſem Bewußtſeyn des eignen Zuſtandes tritt das Denken, mit jenem zu Einem Lebensmomente innig verſchmolzen, und ſo wird das, was für die Anſchauung in Uns war, zu einem außer Uns im Raume befindlichen, und mit einer gewiſſen empfindbaren Qualität ausgeſtatteten Körper. Wiederum kann von der andern Seite das objective Denken nicht eintreten, es ſey denn vorhanden eine Anſchauung: indem ja das Denken ein Herausgehen iſt, für die Möglichkeit eines ſolchen aber ein Inneres daſeyn muß, von welchem ausgegangen werde.

So viel über die Thatſachen des Bewußtſeyns in der äußern Wahrnehmung. Wir könnten, ſcheint es, ohne weiteres fortgehen zur Zergliederung der innern Wahrnehmung, oder der Reflexion, als einem zweiten Kapitel. Da jedoch, wie es theils bekannt iſt, theils auf den erſten Anblick einleuchtet, dieſe in demſelben Bewußtſeyn vorkommen ſollende Reflexion ein von der äußern Wahrnehmung durchaus verſchiedener und ihr zum Theil gradezu entgegengeſezter Zuſtand iſt, ſo möchte es jemanden Wunder nehmen, wie in demſelben Einen Bewußtſeyn entgegengeſezte Beſtimmungen möglich ſeyen.

Wir hätten daher, ehe wir weiter gehen, zuvörderſt dieſe Frage zu beantworten: zu unterſuchen, wie das Leben des Bewußtſeyns von einem ſeiner Zuſtände zu dem entgegengeſezten übergehen könne; oder auf welche Weiſe es uns möglich ſeyn werde, aus unſerem erſten Kapitel überhaupt zu einem zweiten heraus zu kommen.

Um dieſen Zweifel zu löſen, bitte ich Sie mit mir zu überlegen, und innerlich wahr zu finden Folgendes:

1) Ich ſage, das Wiſſen ſchlechtweg in ſeiner innern Form und Weſen iſt das Seyn der Freiheit. Verſtehen Sie mich alſo: Was Freiheit ſey, ſetze ich als bekannt voraus. Von dieſer Freiheit nun ſage ich, ſie ſey ſchlechtweg, nicht etwa, wie ſichs wohl Jemand auf den erſten Anblick denken möchte, als Eigenſchaft irgend eines andern für ſich beſtehenden, und dieſem inhärirend, ſondern ſelbſt als ein eigenes ſelbſtſtändiges Seyn: und dieſes ſelbſtſtändige beſondere Seyn der Freiheit, ſage ich, ſey Wiſſen.

Das ſelbſtſtändige Seyn einer ſolchen Freiheit trete heraus in ſich ſelbſt als Wiſſen; wer dieſes Wiſſen in ſeinem Weſen begreifen wolle, müſſe es ſich als Seyn der Freiheit denken.

Zur Erläuterung folgendes. Schon hier tritt in unſerer Anſicht ein durchaus anderes höheres und geiſtiges Seyn heraus, als der gewöhnliche materialiſirte Verſtand ſich denken mag. So etwas wie Freiheit an eine im Hintergrunde liegende Subſtanz, welche. wenn man die Sache recht beſieht, doch immer körperlich iſt, anzuheften, vermag er wohl noch; aber zu einem nicht erſt von irgend einem Subſtrate getragenen, ſondern ſelbſtſtändigen Seyn der Freiheit ſich zu erheben, fällt ihm ſchwer, ja wenn ſeine Verbildung recht lange gedauert hat, unmöglich. Daß es ein ſolches reines Seyn reiner Freiheit allerdings gebe, zu erweiſen, fällt nun freilich der eigentlichen Philoſophie anheim: hier wird Ihnen ein ſolcher Gedanke indeſſen nur als ein mögliches, problematiſches Denken angemuthet.

Daß aber das Wiſſen wirklich und in der That ein ſolches Seyn und Ausdruck von Freiheit ſeyn möge, läßt ſchon hier in unmittelbarer Anſchauung ſich klar machen. In dem Wiſſen vom wirklichen Objecte außer mir, wie verhält ſich denn das Object zu mir, dem Wiſſen? Ohne Zweifel alſo: ſein Seyn und ſeine Eigenſchaften haften nicht auf mir, und ich bin von beiden frei, darüber ſchwebend durchaus indifferent.

2) In jedem beſtimmten Wiſſen iſt die allgemeine Freiheit, die da iſt, und da iſt, ſo gewiß überhaupt ein Wiſſen iſt, auf irgend eine beſondere Weiſe beſchränkt. Es iſt in jedem beſtimmten Wiſſen ein doppeltes in Eins verſchmolzen: Freiheit überhaupt, wodurch es zum Wiſſen wird: ein gewiſſes Beſchränkt-

ſeyn und Aufgehobenſeyn der Freiheit, wodurch es zu einem beſtimmten Wiſſen wird.

3) Aller Wechſel und alle Veränderung der Beſtimmungen des Einen und allgemeinen Wiſſens (= der Einen allgemeinen Freiheit) kann demnach nur darin beſtehen, daß gefeſſelte Freiheit entbunden, oder entbundene gefeſſelt werde.

4) Wir folgern noch weiter ſo: da dieſe Freiheit eben Freiheit ſeyn ſoll, und das Wiſſen überhaupt nur das Seyn der abſoluten Freiheit iſt, ſo kann ein ſolches Binden und Feſſeln derſelben nur durch ſie ſelbſt, die Freiheit, erfolgen. Sie ſelbſt iſt Princip aller ihrer möglichen Beſtimmungen. Falls ein ſolches Princip außer ihr angenommen würde, ſo wäre ſie eben nicht Freiheit.

5) Iſt die Freiheit in irgend einer Beziehung gefeſſelt, ſo iſt ſie ſodann in derſelben Beziehung nicht entbunden, und umgekehrt; und ſo iſt es begreiflich, wie verſchiedene Momente des Einen allgemeinen Wiſſens als gradezu entgegengeſezte auseinander fallen müſſen.

6) Idee einer gewiſſen Beſchränkung und Entbindung: etwa als Fünffachheit und Unendlichkeit.

Wenden wir dieſe Principien zuvörderſt im allgemeinen an auf die Reflexion! In der äußern Wahrnehmung iſt das durchaus einfache, noch auf keine Weiſe über ſich ſelbſt ſich erhebende Bewußtſeyn, deſſen

Leben nicht um das mindeſte weiter ausgebildet iſt, als in ſoweit es gebildet ſeyn muß, um auch nur Bewußtſeyn zu ſeyn, gebunden an ein beſtimmtes Bilden. Die Freiheit, der es bedarf, damit es auch nur die Form des Wiſſens trage, erhält es durch das objectivirende Denken, wodurch das Bewußtſeyn, gebunden zwar an dieſes beſtimmte Bilden, wenigſtens über das Seyn hinausgeſezt, und von demſelben frei gemacht wird. So iſt in dieſem Bewußtſeyn gefeſſelte und entbundene Freiheit vereinigt; gefeſſelt iſt das Bewußtſeyn an das Bilden, frei iſt es vom Seyn, welches eben darum durch das Denken auf ein äußeres Object getragen wird. (Darum hebt unſer Wiſſen nothwendig an mit dem Bewußtſeyn eines äußern Objects, indem es tiefer gar nicht anheben könnte, wenn es doch ein Wiſſen bleiben ſollte.) In dieſem Bewußtſeyn iſt Freiheit lediglich von dem Seyn, und dies iſt der tiefſte und lezte Grad der Freiheit.

2) Ueber dieſe beſtimmte in der äußern Wahrnehmung ſtattfindende Gebundenheit ſoll nun durch Reflexion das Wiſſen ſich erheben. Es war gebunden an das Bilden; es müßte daher ſich frei machen und indifferent grade ſo in Beziehung auf dieſes Bilden, wie es vorher frei war und indifferent in Beziehung auf das Seyn. —

Durch das Seyn einer beſtimmten Freiheit entſteht ein beſtimmtes Wiſſen. Hier iſt Freiheit vom Bilden, es müßte daher entſtehen ein Wiſſen vom Bilde als ſolchem, da vorher in der einfachen äußern Wahrnehmung bloß ein Wiſſen vom Dinge ſtatt fand, und ſchlechthin nichts weiter. Hier erſt wird ganz klar, was ich oben ſagte, ein beſtimmtes Bewußtſeyn iſt Seyn einer beſtimmten Freiheit.

Dasjenige nemlich, in Beziehung auf welches die Freiheit frei iſt, iſt jedesmal der Gegenſtand dieſes beſtimmten Bewußtſeyns. So war in der äußern Wahrnehmung Freiheit lediglich in Beziehung auf das Seyn, und ſo entſtand denn ein Bewußtſeyn des Seyns, und durchaus nichts weiter. In der Reflexion iſt Freiheit in Beziehung auf das Bilden, und drum fügt zu jenem erſten Bewußtſeyn des Seyns hier ſich das Bewußtſeyn des Bildens hinzu. In der Wahrnehmung ſagte das Bewußtſeyn aus: das Ding iſt, und damit gut. Hier ſpricht das neu entſtandene Bewußtſeyn: es iſt auch ein Bild, eine Vorſtellung des Dinges. Da ferner dieſes Bewußtſeyn die realiſirte Freiheit des Bildens iſt, ſo ſpricht in Beziehung auf ſich ſelbſt das Wiſſen: ich kann jene Sache bilden und vorſtellen, oder auch nicht.

3) Ich ſage, es finden hier mancherlei neue Schöpfungen ſtatt. Zuvörderſt dem neu entſtandenen Bewußtſeyn des Bildes liegt ein reales Sichbefreien zum Grunde, ein Sichbefreien des Lebens des Wiſſens ſelbſt. Das beſtimmte Bewußtſeyn, hier des Bildes, als Seyn einer beſtimmten Freiheit iſt nur Reſultat des aus den erſt getragenen Banden ſich losreißenden freien Lebens, Reſultat dieſer beſtimmten höhern Lebensentwickelung der Freiheit ſelbſt. Das ſtehende und anhaltende Seyn der Freiheit, was nun eben Bewußtſeyn

iſt, wird gemacht durch die Freiheit. Dieſer Akt erſcheint ſogar im Bewußtſeyn als ein ſich zuſammennehmen und anſtrengen. Sodann, es entſteht, ſagte ich, das Wiſſen eines Bildes, als eines neuen. War denn nun in der der Reflexion vorausgehenden reinen Wahrnehmung auch ein Bild, oder war in ihr kein Bild? Iſt das Leben des Bewußtſeyns durchaus frei, wie wir ſchon im Vorbeigehen eingeſehen haben, ſo konnte eine Wahrnehmung in daſſelbe kommen freilich nur durch ſeine eigene Freiheit; und ſo würde auch die Sache ſelbſt doch immer nur für ein durch die Freiheit erſchaffenes Bild anerkannt werden müſſen. Auf welche Weiſe ſich nun dies möge denken laſſen, dazu fehlt es uns hier ſogar am Ausdrucke. Soviel iſt klar, daß durch eine Freiheit des wirklichen Wiſſens die Wahrnehmung nicht erſchaffen worden, indem bei ihr alles wirkliche Wiſſen erſt anhebt; daß man drum ſagen müſſe: in der Wahrnehmung war allerdings kein Bild, ſondern die Sache.

Dies alles nur vorläufig! Gehen wir jezt an eine tiefere Schilderung der durch dieſe neue Lebensentwicklung entſtandenen Freiheit in Beziehung auf das Bild. In der Wahrnehmung war zuvörderſt eine Beſchränkung des äußern Sinnes auf dieſe beſtimmte Qualität, z. B. die der rothen Farbe, und es war hier lediglich Wahrnehmung des eignen Zuſtandes, der da eben iſt. Die derſelben entgegengeſezte Freiheit, die Löſung aus jener Gebundenheit, müßte drum zuvörderſt darin beſtehen, ſolche Bilder der Qualitäten frei aus ſich ſelbſt hervor zu bringen: ein Bild auch der gelben Farbe, u. ſ. w., ohne die Beſchränkung des äußern Sinnes auf dieſe Farbe zu entwerfen. Freie Bildungskraft, Einbildungskraft in Beziehung auf die ſinnliche Qualität; (da es ein Bild von irgend einer Qualität durchaus nicht geben kann, ohne vorhergegangene wirkliche Affektion durch den äußern Sinn, da ferner zum freien Entgegenſetzen mehrerer ſolcher Bilder es ſchon eines guten Vorraths bedarf: ſo folgt daraus, daß das Leben ſchon eine geraume Zeit im Zuſtande der bloßen Wahrnehmung verharrt haben müſſe, um zu jener Freiheit der Einbildungskraft ſich erheben zu können.) Ferner kommt in der Wahrnehmung vor die Anſchauung der Ausdehnung, und zwar eine grade auf dieſe Figur, dieſe Größe, dieſen Ort im allgemeinen Raume beſchränkte Anſchauung des Körpers. Die Befreiung von dieſer Art der Beſchränkung müßte ſonach darin beſtehen, daß die Einbildungskraft, zwar immer an die Ausdehnung überhaupt gebunden, frei Figur, Größe, und Ort ſich bildete. Endlich lag in der Wahrnehmung das objectivirende Denken. Dieſes bliebe im Ganzen alſo, daß das Product der Einbildungskraft zwar aus uns heraus geſetzt würde, aber, weil die Beſchränkung des Sinnes überhaupt hinweggefallen iſt, nicht als wirklich und in der That daſeyend, ſondern ausdrücklich als von uns bloß eingebildet und frei gedacht.

Dieſe Freiheit der Einbildungskraft iſt nun wirklich eine reale Befreiung und Losbindung des geiſtigen Lebens. Unſer äußerer Sinn wird ja, wenigſtens ſo lange wir wachen, immerfort durch die dermalen uns noch unbekannte Kraft beſtimmt und afficirt. Die Einbildungskraft allein iſt es, welche uns über dieſe Affektion durch den Sinn hinwegſezt, und uns fähig macht, uns den Eindrücken deſſelben zu verſchließen, indem wir unſre Wahrnehmung davon abziehen, um allein dem Schaffen durch Einbildungskraft uns zu überlaſſen, und dadurch eine ganz andre Zeitreihe, die von der Zeitreihe des Fortgangs der ſinnlichen Entwicklung durchaus frei iſt, zu erſchaffen. (Bei Kindern in den erſten Jahren ihres Lebens iſt ohne Zweifel dieſes Vermögen der Abſtraktion von dem Sinneneindrucke nicht, eben darum auch nicht das Vermögen der freien Einbildungskraft. Bei Erwachſenen hat die Stärke des Abſtraktionsvermögens nach dem Maße ihrer geiſtigen Ausbildung ſehr verſchiedene Grade. Archimedes wurde durch den Tumult einer durch Sturm eroberten Stadt in ſeinen geometriſchen Konſtruktionen nicht geſtört; ob auch ſodann keine Störung eingetreten ſeyn würde, wenn ein Blitzſtrahl neben ihm niedergefahren wäre, iſt eine andre Frage.)

Laſſen Sie uns alles dieſes noch tiefer durchdringen, indem wir über die beſtimmte äußere Geſtalt der hier erworbenen Freiheit uns zur innern Form derſelben erheben. Ich ſage

1) In der äußern Wahrnehmung hat das Leben (des Wiſſens) durch ſein bloßes Seyn Kauſalität: noch überdies eine beſtimmte Kauſalität, indem Kauſalität im allgemeinen nichts wirkliches, ſondern ein bloßer

Gedanke iſt. (dadurch erhebt es ſich eben über das Object; es iſt nicht, wie dieſes, ein bloß todtes und ruhendes Seyn, ſondern es iſt ein lebendiges Urſacheſeyn.) Daran nun, an dieſes Kauſalitäthaben, iſt es in dieſem Momente der Wahrnehmung gebunden, und da es nicht im allgemeinen gebunden ſeyn kann, an eine beſtimmte Kauſalität gebunden.

2) Die nächſtfolgende höhere Entwickelung des Lebens macht ſich frei von dieſer Gebundenheit, heißt ſonach: das Leben erhebt ſich über die Kauſalität durch das unmittelbare Seyn; alſo es hält an das unmittelbare Sichausſtrömen des Lebens. Nun aber vernichtet es ſich hierbei doch nicht überhaupt als Leben; was alſo bleibt es? Offenbar ein Princip, das nicht unmittelbar durch ſein Daſeyn Urſache iſt, ſondern das es nur durch die in dieſer Lebensentwickelung ſelbſt entſtandene freie Thätigkeit werden kann. Kurz es wird zu einem Principe, das als ſolches ſein beſonderes ſelbſtſtändiges Daſeyn hat; dagegen es vorher nur als eine wirkliche Kauſalität Daſeyn hatte. Es hat in der That und realiter ſeine Kauſalität, die vorher nicht in ſeiner Gewalt war, in dieſe jezt erſt entwickelte Gewalt gebracht. Es hat ſtatt ſeines vorherigen einfachen Seyns hier ein doppeltes gewonnen: ein über jenem erſten und einfachen Seyn darüberſchwebendes zweites Seyn. Ein Seyn, als ruhendes Princip, oder, was von ſeiner Freiheit abhängt, als ſichausſtrömende Urſache.

3) Alles Seyn beſtimmter Freiheit giebt ein beſtimmtes Wiſſen; es entſteht ſonach, da das Leben ſich zum Princip gemacht hat, nothwendig ein unmittelbares Bewußtſeyn von ſich, als einem ſolchen Princip. Läßt dieſes neuentſtandene Bewußtſeyn ſich näher charakteriſiren? Zuvörderſt es hat auch von einem Wiſſen ſich frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wiſſen vom Objecte. Auch durch dieſe Befreiung entſteht ihm ein Wiſſen, nemlich ein Wiſſen vom Wiſſen. Nun entſteht mit dieſem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wiſſen vom Principe, und ſo fällt denn das Wiſſen von dieſem Principe mit jenem Wiſſen vom Wiſſen zuſammen zu einem ſubſtantiellen Träger des Wiſſens, einem Wiſſenden, das mit dem Princip Eins ſey und eben daſſelbe, kurz zu einem Ich. Ich das Wiſſende bin zugleich das von der unmittelbaren Kauſalität befreite Princip. Das Bewußtſeyn: Ich, geht aus von der Reflexion auf das Wiſſen hin zu dem Principe, und beide werden Eins durch ihre unzertrennliche Vereinigung im Zuſtande der Reflexion.

4) Dieſes jezt erſt durch die freie Entwicklung des Lebens erſchaffene (ſo wie ins Bewußtſeyn eintretende) Ich kann nun entweder in dieſer Anhaltung ſeiner Lebensentwicklung verharren, oder es kann ſich hingeben einem freien Konſtruiren durch die Einbildungskraft, und dieſer Konſtruktion mit ſeiner Wahrnehmung nachgehen, oder es kann ſich auch hingeben der äußern Wahrnehmung.

5) Iſt nun auf dieſer Stufe des Lebens die äußere Wahrnehmung ihrer innern Form nach ganz ſo, wie ſie vorher war, oder iſt ſie nicht ganz ſo? Ich behaupte, ſie iſt nicht ganz ſo, und auf die Einſicht in dieſen Unterſchied kommt hier alles an.

a) Durch die neue Entwicklung iſt eine totale Veränderung und Umſchaffung im Leben des Bewußtſeyns vorgegangen. Vorher hatte daſſelbe durch ſein bloßes Seyn Kauſalität, jezt durchaus nicht mehr, ſondern nur durch eigene freie That kann etwas in ihm entſtehen. Zu jenem erſten Zuſtande kann es durchaus nicht wieder herabſinken, nachdem es ſich einmal darüber erhoben hat.

b) Nun aber beſteht das Weſen der äußern Wahrnehmung darin, daß das Bewußtſeyn durch ſein bloßes Seyn Kauſalität habe. Wie vermag denn alſo ein ſolches Bewußtſeyn, das nicht mehr durch ſein Seyn Kauſalität iſt, äußerlich wahrzunehmen?

c) Die Löſung der Frage iſt: ohnerachtet es in jenem erſten Zuſtande nicht mehr befangen iſt, ſo kann es ſich dennoch mit Freiheit in denſelben wieder hingeben. Es kann ſich machen zu dem, was durch ſein bloßes Seyn Kauſalität iſt. Ein Hingeben, welches unter der Benennung Attention jedwedem bekannt iſt. Zu dem erſten Seyn, das dennoch immerfort bleibt, worin nur das Seyn des Bewußtſeyns nicht aufgeht, iſt ein zweites hinzugetreten, welches das erſtere in ſeiner Gewalt hat. Dieſes zweite kann nie vernichtet werden, nachdem es einmal iſt, aber es kann mit bleibender Freiheit ſich dem erſten wieder hingeben.

Beiſpiel.

(So unterſcheidet ſich die Wahrnehmung einer Pflanze durch das Kind vor der Entwicklung des Selbſtbewußtſeyns in ihm von der Attention des Naturforſchers auf dieſelbe Pflanze: das Kind kann, wenn es wacht, nicht umhin, dieſe Pflanze zu ſehen, wenn ſie in ſeinen Geſichtskreis kommt: denn ſein Bewußtſeyn iſt der Anfüllung durch eine andere Reihe ganz unfähig. Der Naturforſcher kann dieſelbe Pflanze, obwohl ſie in ſeinen Geſichtskreis kommt, auch nicht ſehen; denn er kann dieſelbige Zeit mit freiem Bilden und Nachdenken ausfüllen. Entſchließt er ſich doch, ſie ſehen und beobachten zu wollen, ſo geſchieht dies durch ein Sichlosreißen von jenem freien Gange ſeines Denkens, vielleicht mit einer Anſtrengung gegen den Hang fort zu phantaſiren; er nimmt ſich zuſammen, um wahrzunehmen, welches alles bei dem Kinde nicht ſtatt findet, da bei ihm Zerſtreuung nicht möglich iſt, indem es das zerſtreuende, die Einbildungskraft, nicht beſitzt. Ferner iſt das Kind genöthigt, die Erſcheinung der Pflanze zu nehmen, wie ſie ſich ihm giebt, Theile, die durch Ungewohnheit oder Stärke des Ausdrucks hervorſtechen, in ſeiner Wahrnehmung beſonders herauszuheben; andere, deren Eindruck weniger ſtark iſt, oder zu deren Auffaſſung ſein Sinnenorgan noch nicht ausgebildet genug iſt, ganz zu übergehen. Dagegen ſtehet die freie Wahrnehmung des Naturforſchers unter der Leitung ei nes Zweckbegriffs. Er kann die Beobachtung nach einer gewiſſen Ordnung anſtellen, bei einzelnen Theilen nach Belieben ſo lange verweilen, bis er ſie recht geſehen zu haben ſich bewußt iſt: kurz ſeine Wahrnehmung erhält ihr Daſeyn ſowohl, als ihre Richtung durch beſonnene Freiheit; dem Kinde wird beides durch ſein bloßes Daſeyn auf dieſer Stufe der ſinnlichen Entwicklung.)

Anmerkung.

Ich habe die äußere Wahrnehmung alſo beſchrieben, daß in ihr das Bewußtſeyn durch ſein bloßes Daſeyn Urſache ſey, und das durch die Reflexion hervorgebrachte Neue alſo, daß durch ſie das Ausſtrömen der Kauſalität angehalten, und das Leben zu einem Principe werde durch mögliche freie That. Als Bild des erſten Zuſtandes habe ich dargeſtellt das Kind in den erſten Momenten ſeines Lebens. Bei dem erwachſenen Menſchen ſoll bei geiſtiger Geſundheit dieſer Zuſtand nicht mehr eintreten, noch von ihm an ſich ſelbſt beobachtet werden können. Wohl aber tritt ein ähnlicher, deſſen wir uns zur Erläuterung bedienen können, in einem kranken Zuſtande des Geiſtes ein, der als ſolcher uns nichts angehen würde, ſondern auf das Gebiet der Pſychologie gehört. Es kann ein Menſch nemlich an das freie und zweckloſe Phantaſiren, (Konſtruktionen durch die oben beſchriebene freie Einbildungskraft, beſonders wenn er noch dazu durch heftige Leidenſchaften getrieben wird, ſich alſo gewöhnen, daß jener Strom der Phantaſie ganz durch ſich ſelbſt ohne weiteres Hinzuthun der Freiheit fortfließt, und ſich ſelbſt macht; und ſo ſein kranker Zuſtand durch ſein bloßes Seyn in der Einbildungskraft Kauſalität hat, wie der natürliche Zuſtand des beſchriebenen Kindes in der Wahrnehmung. (Wurzelt die Krankheit ſo tief ein, daß im Anhalten jenes Stromes ein Wenden der Attention auf die äußere Wahrnehmung, und eine Entgegenſetzung derſelben mit der Einbildung ganz und gar nicht mehr möglich iſt, ſo heißt ſie Wahnſinn.) Setzet nun, daß ein ſolcher doch die Gewalt über ſich erhielte, jenem freien Fortgange der Einbildungen Einhalt zu thun von nun an auf immer, ſo hätte er ſich zum freien Principe gemacht in Beziehung auf die ſelbſtthätige, ſein ganzes Seyn in ſich verſchlingende Einbildungskraft, ſo wie in unſerer Beſchreibung das natürliche Bewußtſeyn ſich zum freien Principe machte über die ſelbſtthätige, vorher ſein ganzes Seyn verſchlingende äußere Wahrnehmung.

Jetzt noch folgende Erläuterung über den Unterſchied der freien Attention von der ſich aufdringenden äußern Wahrnehmung! — Zum Behuf der letzteren hat das Bewußtſeyn durch ſein bloßes Seyn Kauſalität. Dieſe Kauſalität behält es immerfort, und dieſelbe wird an ſich durch keine Freiheit aufgehoben. Der Strom fließt fort auch für den Freien, auch ihm bleiben die Sinne offen. Jene Kauſalität hat nur auf ſein Bewußtſeyn keinen unmittelbaren Einfluß; der Strom, wie er auch fließe, faßt ihn nicht nothwendig. Soll er ihn faſſen, ſo muß der Freie ſich ihm hingeben, er muß ſein Bewußtſeyn mit Freiheit an jene Kauſalität ſetzen. Nenne die äußere Wahrnehmung x. Im erſten Zuſtande iſt dieſes x die Spitze, der Mittelſitz und das Ende des ganzen Bewußtſeyns; es kann nicht nicht ſeyn: im Zuſtande der Attention iſt dieſes x durchaus mit Freiheit durchdrungen; ſein Daſeyn iſt Product der Freiheit, ſein Bleiben, ſo lange es bleibt, iſt Product der Freiheit. —

Und nun an eine jezt möglich gewordene Analyſe des Bewußtſeyns in der Reflexion! Wie in der äußern Wahrnehmung, ſo haben ſich auch in der Reflexion zwei Hauptbeſtandtheile ergeben.

1. Anſchauung.

Dieſe wurde oben beſchrieben als ein unmittelbares Bewußtſeyn des Selbſt, theils ſeines Zuſtandes, theils ſeines Vermögens. Hier läßt ſich, ohnerachtet auch jene Beſchreibung wahr bleibt, und aus der neuen folgt, eine noch ſchärfere Beſchreibung geben, folgende: Anſchauung iſt dasjenige Wiſſen, welches durch das Seyn der Freiheit unmittelbar ſich ergiebt. Auch hier, wie in der äußeren Wahrnehmung iſt die Anſchauung eine doppelte, deren Theile ſich eben ſo unterſcheiden, wie dort, Anſchauung des Zuſtandes, und Anſchauung des Vermögens.

1) **Wiſſen des Wiſſens**: Wiſſen von einer Gebundenheit, einer Beſchränktheit des innern Sinnes durch die Wahrnehmung eines beſtimmten äußern Objects; ſo wie vorher der äußere Sinn gebunden war durch das Object ſelbſt.

2) Wiſſen vom Principe, wie das letztere erklärt worden, als hinweg ſeyend über alle ſeine Kauſalität. Dieſe iſt, eben ſo wie in der äußern Wahrnehmung die Ausdehnung, Anſchauung des Vermögens. Nur mit dem Unterſchiede, daß dort das unendliche Vermögen zu ſetzen ſich wirklich vollzog, und Kauſalität hatte (eine *wirkliche* Unendlichkeit), lediglich durch die Form der Anſchauung zuſammengepreßt zur Totalität; hier das Princip überhaupt ohne allen Akt und alle Kauſalität in ſeiner bloß *möglichen* Unendlichkeit angeſchaut wird.

(Dieſe Art von Anſchauungen ſind höchſt bedeutend. Der bloße Empiriker ſcheitert ſchon an der Ausdehnung.)

Iſt denn nun dieſes Bewußtſeyn des Princips wirklich eine Anſchauung? Sehen wir auf die Form, ſo müſſen wir ohne Zweifel antworten, *ja*, denn ſie iſt der unmittelbare Ausdruck der Freiheit, welche über die Kauſalität durch bloßes Seyn ſich emporhebt. Sehen wir auf den Inhalt, ſo möchten wir zweifelhaft werden. Ein Princip iſt ein ſolches, das über jede ſeiner möglichen Kauſalitäten hinwegiſt. Da zeigt ſich ja ein Herausgehen aus den möglichen Kauſalitäten, die Phänomene ſind, als der Charakter des Denkens. Wir müſſen ſonach ſagen: in der Anſchauung des Princips durchdringen ſich innigſt der Charakter der Anſchauung und der des Denkens.

II. Denken.

Dieſes entdeckt klar ſich in Folgendem: das Bewußtſeyn hiebei ſagt aus: ich bin, bin unabhängig da, ſelbſt von dieſem michfinden, von nun an auf ewig. Ich ſchaue mich freilich an, aber ich bin nicht durch dieſe Anſchauung, und werde nicht aufhören zu ſeyn, wenn dieſe Anſchauung ihren Odem zurück zieht, ſondern ich habe ein ſelbſtſtändiges auf ſich ſelbſt beruhendes Daſeyn. In der erwähnten Anſchauung des Princips lag ein Herausgehen über jede mögliche Anſchauung, deren Urſache das Princip werden könnte; hier liegt ein Herausgehen aus der Anſchauung ſelbſt, durch welche das Princip ausgeſagt wird, als der eigentliche Charakter des Denkens. In der äußern Wahrnehmung ſagte das Bewußtſeyn nicht, wie es auf die Anſchauung allein geſtüzt hätte ſagen müſſen: ich ſchaue an ſo und ſo, ſondern ein ſo und ſo (ein Etwas) Iſt: ſo ſagt daſſelbe hier keineswegs: ich ſchaue an ein Princip, ſondern das Princip iſt.

Dieſe zwei oder auch drei Hauptbeſtandtheile verſchmelzen nun auch hier, wie in der äußern Wahrnehmung, zu einer organiſchen Einheit und Unabtrennlichkeit. Darum nimmt auch der zuerſt genannte Beſtandtheil Theil an der Wirkung des Denkens, es tritt in dem vollendeten und wirklichen Bewußtſeyn nicht ein ein bloßes Wiſſen vom Wiſſen, ſondern ein unabhängiges Seyn eines ſolchen Wiſſens; alſo eben ein Wiſſendes, ein ſelbſtſtändiger Träger des Wiſſens in allem Wiſſen, wenigſtens von äußern Objecten. Daß es daſſelbe Wiſſende iſt in allem Wiſſen, deſſen Urheber es ſelbſt durch Freiheit iſt, verſteht ſich. Da das Princip und das Wiſſende durch dasſelbige Eine Denken ihr Seyn erhalten, ſo iſt klar, daß auch ihr Seyn dasſelbige, und ſie ſelbſt Eins ſind, und ſo iſt denn der Gedanke des Ich vollendet.

Fragen wir auch hier, wie oben: was für ein Denken iſt das ſo eben beſchriebene? Das Denken des äußern Objects war ein ſchlechthin unbedingtes, ein ſolches, das da iſt, wie nur das Bewußtſeyn iſt. Das hier beſchriebene iſt ein durch die freie Reflexion bedingtes; alſo ein zweites, und wahrſcheinlich das zweite in der Reihe.

Sodann bemerkten wir bei dem obigen Denken noch ausdrücklich, daß man keinesweges ſagen könne: ich denke dieſes Denken, und vermittelſt deſſelben das Object, ſondern daß man vielmehr ſagen müſſe: das Denken ſelbſt, das allgemeine und ſelbſtſtändige, denkt das Object. Nicht anders verhält es ſich hier. Durch das hier vorkommende Denken wird das Ich gedacht, es wird dadurch ſein Seyn ihm erſt gegeben. Das Ich ſoll doch wohl nicht denken vor ſeinem Seyn, und ſeinen Erzeuger erzeugen? Alſo das Ich iſt eben ſowohl Product des allgemeinen Denkens, wie das äußere Object, und es wird durch dieſes Denken ſich gegeben, wie auch das äußere Object gegeben iſt.

So kann ich auch der Strenge nach durchaus nicht ſagen: ich ſtelle das Object vor, ich freiet es: denn was irgend in meiner Vorſtellung ich mit Freiheit einmiſche, iſt nicht objectiv; ſondern ich kann nur ſagen, ich bin frei auf das Object zu attendiren, oder davon zu abſtrahiren.

(Dies iſt höchſt bedeutend. Wie Sie hören, ſezt meiner Ausſage nach, von deren Richtigkeit Sie ſich auch wohl durch eigene Beobachtung und Anſchauung überzeugt haben können, das Ich, wie wir es dermalen kennen, und was der allgemeine Sprachgebrauch ohne Wiſſenſchaftslehre damit bezeichnet, weder das äußere Object, noch ſich ſelbſt, ſondern beide werden durch das allgemeine und abſolute Denken geſezt, und durch dieſes wird dem Ich ſowohl das Object, als es ſich ſelbſt gegeben. Die freien Producte ſeiner Einbildungskraft mag es wohl ſelbſt ſetzen. Dennoch hat man die Wiſſenſchaftslehre ohne Ausnahme alſo verſtanden, als ob ſie grade das, wovon wir jezt das Gegentheil geſagt haben, ſage. Nun iſt es allerdings wahr, daß die Wiſſenſchaftslehre geſagt hat, und wieder ſagen, und auch Ihnen ſagen wird, das Ich ſetze ſchlechthin ſowohl ſich ſelbſt, als in ſich das Object. Nur hat ſie dabei nicht von dieſem, ſondern von einem andern gewöhnlichen Augen verborgenen, auf dem Gebiete der Thatſachen gar nicht liegenden, und nur durch das Aufſteigen zum Grunde zu erkennenden Ich geſprochen. Dies zu ſeiner Zeit in der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt.)

Anmerkung.

Es iſt hier der Ort, über die eigentliche Natur des Denkens uns noch deutlicher auszuſprechen. Das Denken, ſagten wir, ſezt der Anſchauung durchaus kein neues Ingredienz hinzu, ſondern es giebt ihr nur eine andre Form. Es verſezt dieſelbe über ihre fließende und phänomenartige Natur hinweg, und verwandelt ſie in ein ſelbſtſtändiges Seyn. So im unmittelbaren Akte des urſprünglichen Denkens, deſſen Reſultat nun, da ja jenes Denken eine Entwicklung und Fortbildung des ſelbſtſtändigen Lebens iſt, auch ſelbſtſtändig iſt und verharrend. Setzet, dieſes Reſultat werde, ſo wie es ſich nach der urſprünglichen That vorfinden wird, analyſirt, ſo wird in ihm ſich vorfinden ein doppeltes, ein Seyn, das die Qualitäten (die Accidenzen) hat, und die Qualitäten ſelbſt. Nun bitte ich doch jedermann mir zu ſagen, was denn jenes Seyn, Subſtanz, Träger der Accidenzen an und für ſich wohl ſeyn möge, ob man irgend ein Wort zu ſeiner Charakteriſtik als ſolches beizubringen wiſſe, und ob aus dieſem bloß formalen Seyn herausgehend man irgend etwas übrig behalte, als die Qualitäten? Alſo die Subſtanz iſt durchaus nichts beſonderes und eigenes, ſondern ſie iſt die Accidenzen ſelbſt in der Denkform. Der Träger iſt nichts andres, als das ewige Getragenſeyn der Accidenzen durch das ewige und allgemeine Denken. Setzet nun ferner, ich gehe mit meinem Denken von der Subſtanz aus, und charakteriſire dieſelbe, wie ich dies nicht anders kann, da ſie keinen andern Charakter hat, durch ihre Qualitäten: wie nenne ich denn ſie in Beziehung auf dasjenige, was ich als bloße Qualität betrachtet, und hiervon mit meinem Denken ausgehend nenne blau, rund, und dergleichen? Ich denke doch: ein blaues, rundes und dergleichen, und anders vermag ich wohl nicht zu reden. Man wende dies an auf den ſo eben da geweſenen Fall, die Verwandlung des Wiſſens in ein Wiſſendes durch das Denken in der Reflexion! Wiſſen iſt ein Fließendes, und drückt die accidentelle Natur der Sache aus, eben ſo wie blau. Das Denken erhebt dieſe Accidentalität in die Form des ſelbſtſtändigen Seyns. Wie wird nun das, was als Reſultat eines ſolchen Denkens im analytiſchen Bewußtſeyn vorgefunden wird, genannt werden müſſen, und wie wird es der natürliche, ſich ſelbſt überlaſſene Sprachgebrauch nennen? Ein Wiſſen wohl nicht mehr, wohl aber ein Wiſſendes, denn durch das Denken iſt ja eine Subſtanz und ein ſtehender feſter Träger alles Wiſſens, als eines Fließenden, entſtanden.

Noch iſt hiebei zu bemerken, daß wir bis jetzt zwei ſehr verſchiedene Akte des Denkens als Thatſache des Bewußtſeyns vorgefunden haben. Entweder nemlich werden die Qualitäten beibehalten, und durch das Denken lediglich formirt. Dieß iſt ein Denken nach der Form der Subſtantialität, welchem eine Subſtanz mit ihren Accidenzen entſteht, welches Verhältniß ſo eben durchgreifend erklärt werden. Oder es wird aus den Accidenzen durchaus herausgegangen, und dieſelben gar nicht beibehalten; dann entſteht das Denken eines Princips, oder Grundes. Durch die erſte Weiſe des Denkens ſind bis jetzt zwei Subſtanzen herbeigeführt, das Object der äußern Wahrnehmung, und das Ich, als Wiſſendes. Das zweite Denken kommt, wie wir geſehn haben, nur in einer abſoluten Syntheſis des Denkens vor, in welcher daſſelbe (das Ich), welches durch das eine Glied des Denkens Subſtanz iſt, durch das zweite Glied zum Principe wird. Auch bemerke man noch dies: Grund oder Princip, wie das Ich es iſt, und wie wir dieſen Begriff an ihm erklärt haben, kann das Object der äußern Wahrnehmung nie werden, ſondern nur, wie ſich zu ſeiner Zeit finden wird, Urſache durch ſein bloßes Daſeyn. Mit dem Ich aber verhält es ſich hierin auf eine doppelte Weiſe. In Beziehung auf die äußere Wahrnehmung nemlich iſt es lediglich Subſtanz, und keinesweges Princip. Princip iſt es in Beziehung auf die Produktionen durch innere Freiheit, und erſt zufolge dieſes Principſeyns auch Subſtanz des Wiſſens von dieſen Produktionen. Dieſe Unterſcheidung wird in der Folge ſehr wichtig werden.

Viertes Kapitel.

Von der Reproduktion der äußern Wahrnehmung.

Durch die Entwicklung der Freiheit in der Reflexion iſt, wie wir geſehen haben, Einbildungskraft geworden. Dieſe kann unter andern ſich auch auf Wiedererneuerung äußerer Wahrnehmung wenden, indem alles, was zu einer ſolchen Wiedererneuerung gehört, ſchon nach dem obigen in ihrer freien Gewalt iſt. Wir können hier auch die Einbildungskraft füglich nur als ein ſolches Vermögen der Wiedererneuerung betrachten; da ganze freie Schöpfungen durch ſie hier noch keine Zweckmäßigkeit zu haben ſcheinen, und bloß ein müßiges Spiel ſeyn würden.

Uebrigens reden wir, indem wir von dieſer Reproduktion reden, keinesweges von einer neuen Entwicklung des Lebens, wie dies bei der Reflexion der Fall war, denn alle Bedingungen der Möglichkeit einer ſolchen Reproduktion ſind ſchon durch die Reflexion gegeben.

1) Bedenken Sie zuvörderſt dies: eine ſolche Reproduktion iſt unſerer Behauptung nach ſchlechthin möglich kraft der vollzogenen Reflexion. Dieſe Möglichkeit iſt ein ſtehendes, im Leben immanentes, ewig gegenwärtiges. Wie unterſcheidet nun von dieſer Möglichkeit ſich die Wirklichkeit, und wie ſoll ich dazu kommen, da ich ja die Möglichkeit immer habe, ihr auch noch die Wirklichkeit hinzuzufügen? Ich antworte: die Möglichkeit kann doch höchſtens nur beſtehen in einer Regel, die bloß im Denken liegt; dagegen die wirkliche Vollziehung nach dieſer Regel eine Anſchauung hervorbringen würde. Möglichkeit und Wirklichkeit verhalten ſich demnach hier, wie bloßes freies Denken, und Anſchauung.

2) Worin wird nun die vorausgeſetzte Regel einer ſolchen Reproduktion beſtehen? Die äußere Wahrneh-

mmung war eine beſtimmte Beſchränkung des äußern Sinnes und der Raumanſchauung. Die Regel müßte drum ſeyn eine Vorſchrift für die Einbildungskraft das Bild grade dieſer Beſchränkung ſelbſtthätig hervorzubringen. Dort macht die Beſchränkung ſich ſelbſt ohne alles Zuthun der Freiheit. Hier verbreitet ungebunden die Einbildungskraft ſich über das ganze Gebiet des äußern Sinnes und des Raumes, und ſoll durch ſich ſelbſt innerhalb dieſes Gebietes ſich die beſtimmte Beſchränkung geben. Die Grundbedingung bei dieſer freien Beſchränkung iſt, daß ſie das ganze Gebiet überſehe, und es gehörig in Arten und Klaſſen geordnet habe, z. B. den ganzen äußern Sinn in ſeine fünf Grundarten; jede von dieſen wiederum kenne nach den Hauptverſchiedenheiten ihrer Beſchränkungen; die Raumanſchauung geordnet habe nach den möglichen Begränzungen der Figuren, damit ſie nach einer beſtimmten Regel in die aufgegebenen Schranken ſich begeben könne. Das erſte, die Klaſſifikation, damit nichts überſprungen werde; das zweite, die ſcharfe Unterſcheidung der verſchiedenen Beſtimmungen in demſelben Sinne, damit nicht im Bilde das unbeſtimmte und verworrene geſezt werde ſtatt des genau beſtimmten in der Wahrnehmung. Zu dieſer leztern Unterſcheidung gehört freilich Schärfe des Sinnes, welche theils Naturgabe iſt, von den ſinnlichen Qualitäten ſehr lebendig afficirt zu werden, theils aber auch durch ſehr angeſtrengte Attention mit Freiheit erworben werden kann, wodurch ſegar die ermangelnde Naturanlage, welche ohne dies ohne Attention von keinem Nutzen iſt, erſezt werden kann.

3) Dies iſt das Innere der Regel. Was nun aber unter den Vielen ſoll die Einbildungskraft ſehen im Bilde? Da tritt denn die äußere Beziehung der Regel hinzu: ſie ſoll ſehen auf das Vorbild der Wahrnehmung. Aber wie vermag ſie das; der äußere Sinn iſt ja der Vorausſetzung nach (denn dann ſpräche ich von Attention, nicht von Reproduktion) nicht afficirt. Demnach müßte die Einbildungskraft das Vermögen haben, die Wahrnehmung in ihren beſtimmten Theilen wieder zu erwecken. Durch Attention auf den Punkt, auf den es ankommt, müßte die Einbildungskraft ſchlechthin durch ſich ſelbſt Kauſalität haben zur freien Wiederhervorbringung dieſes Punktes, grade ſo wie er in der einſtigen wirklichen Wahrnehmung war; und wir erhielten hier eine andere Kauſalität der Einbildungskraft durch ihr bloßes Seyn, als die oben beſchriebene im kranken Zuſtande des Ich. So verhält es ſich denn auch wirklich, wie jeder als Thatſache in ſich finden mag. Nur ſteht dieſe Kauſalität unter gewiſſen Bedingungen der Freiheit; zuvörderſt der ſchon erwähnten Attention, ſodann, daß die Einbildungskraft in dieſer Art der Wiedererneuerung ſchon geübt ſey, welche Uebung ſich nur allmählig einſtellt, endlich daß der Punkt, der da wieder erweckt werden ſoll, gleich anfangs deutlich und lebhaft wahrgenommen worden ſey. Auch iſt dieſe Wiedererweckung des einzelnen ſinnlichen Theils, welche in unſerer Darlegung

ein durchaus Neues iſt, doch ja nicht mit der Reproduktion des ganzen Bildes durch Freiheit zu verwechſeln. In der leztern giebt die Freiheit die ganze That der Konſtruktion her, in der erſtern nur die Attention: dort ſind zwei Stücke, die ganze Sphäre des zu beſtimmenden, und das, worauf ſie zu beſtimmen iſt: hier iſt durchaus nur Eins, das durch ſich ſelbſt ohne Zuthun der Freiheit ſich heraushebt, eben ſo wie es im Sinne that.

4) Die oben beſchriebene Attention beobachtet nun gleich zum Behufe der Reproduktion und nach den Regeln derſelben. Die Ueberſicht hat ſie ſchon, allenthalben hält ſie frei ſich an, bringend das beobachtete unter ſeine Klaſſe, beſtimmend das Qualitative durch ſeine Gränzen. Und ſo wird denn ganz klar, was die Freiheit und Beſonnenheit ſey, von der wir oben ſagten, daß ſie die Attention durchdringe.

(So attendiren Sie auf meinen Vortrag, in der Abſicht ihn zu reproduciren. Die Reproduktion wird unendlich leichter und glücklicher von ſtatten gehen, wenn Sie gleich nach der Regel der künftigen Reproduktion attendiren, das heißt, wenn Sie nicht bloß auffaſſen, was ich ſage, ſondern beſonders auch, in welcher Ordnung ich es ſage, und warum in dieſer Ordnung, wenn Sie beſonders auf die Uebergänge und den Grund derſelben wohl aufmerken: kurz wenn Sie ſich nicht nur des Inhaltes meines Vortrages, ſondern auch der Regel, nach welcher ich meinen Vortrag zu Stande bringe, bemächtigen.)

5) Auch iſt nun klar, wie die unmittelbare Wahrnehmung ſich unterſcheidet von ihrem Bilde in der Reproduktion. Das leztere wird immerfort von dem Bewußtſeyn der Selbſtthätigkeit begleitet, und es kommt kein Zug in ihm vor, von dem das Ich nicht würde ſagen müſſen: ich mache ihn; dagegen iſt die wirkliche Wahrnehmung immerfort begleitet von dem Bewußtſeyn der Nichtfreiheit und Gebundenheit.

6) Alſo die Reproduktion iſt eine Sichbeſchränkung der Einbildungskraft innerhalb ihres ganzen Gebiets nach der Vorſchrift einer Beſchränkung des äußern Sinnes. Die Regel dieſer Beſchränkung iſt der Begriff — des Objects der äußern Wahrnehmung nemlich, welches reproducirt wird. (Gieb mir einen Begriff von der (mir unbekannten) Sache, heißt, gieb mir die Regel, nach der ich mir die Sache im freien Denken konſtruiren kann.) Daher rührt die richtige logiſche Regel der Definition, dieſelbe müſſe das genus, die allgemeine Sphäre für die Einbildungskraft, und die differentia specifica, den Theil, auf welchen innerhalb der erſtern ſie ſich beſchränken ſolle, angeben. Auch lernen wir hier, was der Logik für Denken gelte: eben das freie Konſtruiren zufolge einer ſolchen Regel. Dieſe Wiſſenſchaft hebt demnach erſt auf dem Gebiete der ſchon erworbenen freien Einbildungskraft an, und ignorirt die eigentliche Baſis alles Bewußtſeyns. Ihr heißt Denken ſo viel als ſich etwas denken, und, da auch nicht einmal auf ein Vorbild in der äußern Wahrnehmung geſehen wird, ſich etwas ausdenken; und dies

iſt denn auch der Begriff vom Denken überhaupt, der unter dem philoſophirenden Publikum herrſchend geworden, und der ihm den Eintritt in wirkliche Philoſophie durchaus verſchließt: zum Zeugniß über die Zeit, was die Ueberſchätzung der Logik und die Stellung derſelben an die Spitze des philoſophiſchen Unterrichts, oder wohl gar an die Stelle der Philoſophie ſelbſt, bewirke.

7) Findet ſich denn nun hier ein abſolut aprioriſches und neues im Bewußtſeyn vor? Ich ſage ja. Denn woher erhält denn das Wiſſen die Maxime, in der Reproduktion alſo, und nicht anders zu verfahren? Offenbar nur aus ſich ſelbſt, und zwar aus der jezt näher beſtimmten Anſchauung ſeines Vermögens, hier zwar in einer Beſchränkung, ſo, und nicht anders reproduciren zu können. Es giebt ſich ſelbſt zufolge dieſer Anſchauung das qualitative Geſez der Reproduktion.

8) Die Abſicht der Reproduktion iſt, die Welt der äußern Wahrnehmung unabhängig von ihr ſelbſt in unſere Gewalt zu bekommen. Die Quelle dieſer Welt iſt von nun an in uns ſelbſt hinein in die Gewalt der Freiheit verſezt, welche den Strom derſelben fließen laſſe, oder verſtopfe nach ihrem Zwecke. So beſizt jede z. B. Naturwiſſenſchaft ihre ganze Welt zum freien Eigenthum, und ſo muß ſie dieſelbe beſitzen, damit in jedem Augenblicke jeder Theil ihrer Unterſuchung unterworfen werden könne. So müſſen auch wir unſere Welt, die innere des Bewußtſeyns zu unſerem freien Eigenthume machen; welches Geſchäft wir eben jezt in

dieſen Vorleſungen treiben, ohne jedoch dermalen eben aus dem Grunde nur darüber Rechenſchaft ablegen zu können.

9) Noch füge ich folgende pragmatiſche Bemerkung hinzu. Es iſt rathſam, die Theile ſolcher freien Konſtruktionen, beſonders wenn die leztern von beträchtlicher Ausdehnung ſind, in einer feſten und dauernden Geſtalt nieder zu legen; denn die ſich ſelbſt überlaſſene Einbildungskraft fließt, eilt, verwirrt ſich leicht: ſie iſt zu binden, damit ſie unter eine Aufſicht gebracht werden könne. Beim freien Denken iſt die feſte Geſtalt, in der man daſſelbe niederlegt, die Schrift; war das Denken nicht beſtimmt, ſo merkt man es wohl, wenn man es niederſchreiben will, oder das Niedergeſchriebene prüft; auch kann man auf das in dieſer Prüfung beſtandene und durch die feſte Geſtalt vor der Vergeſſenheit geſicherte, ruhig fortbauen. Ein gründliches und durchgeführtes Denken wird, meines Erachtens, kaum anders gelingen, als mit der Feder in der Hand.

Die feſte Geſtalt für Reproduktionen, wenigſtens der Wahrnehmungen durch das Geſicht, iſt das Zeichnen. Die Reproduktion des ſichtbaren Gegenſtandes hat zuvörderſt zu faſſen die Figur beim wirklichen Naturgegenſtande oft mit den unzähligen und faſt unmerklichen Uebergängen aus einer in die andere; und die Zeichnung hat die richtig geſchehene Auffaſſung und Reproduktion zu documentiren. Die Reproduktion hat wiederzugeben die Größe des Gegenſtandes. In Abſicht der Figur giebt es ein Hülfsmittel für die Konſtruktion, indem ja die Geometrie alle mögliche Figur umfaßt, und jede mögliche Begränzung in der Natur auf eine geometriſche Figur ſich zurückführen läßt. In Abſicht der Größe giebt es durchaus kein ſolches Hülfsmittel, ſondern es muß dieſelbe durch die oben (Nr. 3.) beſchriebene Kauſalität der Einbildungskraft, wieder erweckt werden. Für eine ſolche Wiedererweckung muß nun die Attention ſich üben. Das Reſultat einer ſolchen erlangten Uebung heißt Augenmaß; und die Erlangung deſſelben iſt durch die Zeichnung zu documentiren. Endlich iſt am ſichtbaren Gegenſtande die Farbe, deren richtige Auffaſſung und Reproduktion, wie mir es ſcheint, dermalen wohl nur nach dem Ohngefähr überlaſſen, und kein künſtliches Mittel zur Bildung darin erfunden iſt.

Fünftes Kapitel.

Nachweiſung der Zeit.

1) Das Ich iſt durch Denken geſetzt ſchlechtweg: es iſt ſchlechthin unabhängig von ſeiner Selbſtanſchauung da, und zwar iſt es da als freies Princip, ſo wie wir dieſen Begriff oben beſtimmt haben.

2) Ich ſage: ein Princip iſt nothwendig ein Unendliches. Denn ſetzet, daß es jemals aufhöre Princip zu ſeyn, nach irgend einer vollendeten Reihe von Principiaten in einem letzten derſelben aufgehe, und vernich-

let werde, ſo wäre es nicht ſchlechtweg geſezt als Princip, und es beſtände nicht darin ſein eigentliches Weſen, ſondern es wäre nur ein bedingtes Princip für eine ſolche Reihe von Principiaten.

(Von welcher Art iſt die Einſicht, die ich ſo eben in Ihnen hervorgebracht habe? Ich antworte, es iſt eine durch Analyſe des gegebenen Begriffs erzeugte, indem gefunden wird, daß in dieſem Begriffe des Princips ein anderer ſchon drein liege. Nemlich, wenn ich, welches willkührlich geſchieht, den Gedanken der Unendlichkeit an den des Princips halte, und verſuche, ob ich beide im Denken vereinigen kann, ſo findet ſich, daß ich ſie nicht nur vereinigen kann, ſondern ſogar, wenn ich nemlich richtig denken will, ſie vereinigen muß. Nun aber iſt die Unendlichkeit eigentlich eine Anſchauung. Ich muß daher in dieſem Falle mich ſo ausdrücken: der Begriff des Princips führt für die Anſchauung, falls nemlich das Princip nicht bloß gedacht, ſondern auch angeſchaut werde, welches willkührlich iſt, das Geſetz bei ſich, daß daſſelbe nur als ein unendliches angeſchaut werden könne. Dies iſt das Grundgeſetz des analytiſchen Denkens, hier zwar a priori, welches wir im Vorbeigehen zum Behufe der Logik, welcher daſſelbe ermangelt, aufſtellen wollen.)

3) Aufgabe.

Jenes unendliche Princip im wirklichen Principſeyn durch die freie Einbildungskraft zu bilden!

Es kann daſſelbe Princip ſeyn nur in Beziehung auf ſich ſelbſt, indem außer ihm nichts da iſt, und in

Beziehung auf ſich ſelbſt nur zu Entwicklung oder Bindung einer Freiheit, indem einer andern Beſtimmung es nicht fähig iſt. (Wir ſprachen ſchon oben von Entwicklung oder Bindung einer Freiheit, durch welche die verſchiedenen Grundformen des Bewußtſeyns entſtehen, hatten aber gute Gründe zu vermuthen, daß dieſe Art der Entwicklung ihren beſtimmten terminus a quo und ad quem habe, und einen geſchloſſenen Umkreis bilde, daß daher in Beziehung auf dieſe das Princip endlich ſey. Hier reden wir von Entwicklung durch ein unendliches Princip; es iſt daher wohl zu erwarten, daß hier die Freiheit mit einer andern Beſtimmung gedacht werde, denn oben, und ſind nur dieſe beiden Sphären, ſo lange bis ihr charakteriſtiſcher Unterſchied beſtimmt angegeben werden kann, vorläufig nicht zu verwechſeln.)

Dieſe Principiate ſchließen einander ſchlechthin aus, und wenn das eine iſt, iſt es ſchlechthin unmöglich, daß irgend ein anderes ſey, und umgekehrt. Soll daher ein neues eintreten, ſo muß erſt das vorhandene aufgehoben und vernichtet werden; ſie folgen *nach* einander. Die Vernichtung des Seyenden iſt die Bedingung der Möglichkeit des Seyns eines andern; und ſo iſt das erſte *vor*, das zweite *nach*. Und ſo geht denn das Eine und Eine bleibende hindurch durch eine Reihe nach einander folgender Veränderungen, oder durch eine *Zeit*. Dieſe Reihe hat niemals ein Ende, denn das Princip kann Princip werden ins unendliche. Eine unendliche Zeit. *Eine* Dimenſion derſelben an dem bleibenden, ſie ſelbſt eine unendliche Folge ſich ausſchließender Inhalte. — Die Inhalte ſind nicht die Zeitmomente, denn dieſe ſind an ſich als Theile derſelben Einen Zeit ſich durchaus gleich; ſondern ſie machen nur in der Zeit etwas unterſcheidbar. Der Zeitträger und Einheitspunkt derſelben iſt das Princip; der Zeitinhalt und die Disjunktionspunkte ſind die Principiate.

4) Was war es, das wir zufolge jener Aufgabe bilden wollten? Offenbar nur das Princip in ſeinem wirklichen Principſeyn, keinesweges aber wollten wir bilden die Zeit: dieſes leztere Bild geſellte ſich nur ohne unſer freies Zuthun zu dem erſtern hinzu. Wir müſſen alſo ſagen: die Zeit ſey ein Geſetz jenes Bildens, auf welches wir ausgehen, und zwar keinesweges ein ſolches, daß ungeſehn und unbewußt uns bindet, wie dies ſehr oft beim Denken der Fall iſt, ſondern das zugleich im einem Bilde heraustritt. (Eine Form jenes Bildens, und zwar eine ſchlechthin ſichtbare Form.) Es liegt uns daher noch immer ob, dieſes eben durch ſich ſelbſt ſich einſtellende Bewußtſeyn der Zeit noch beſonders zu erklären.

Wie die Freiheit wirklich und in der That über irgend eine Beſchränkung, in der ſie vorher befangen war, ſich erhebt, entſteht ein Bewußtſeyn, als das unmittelbare Seyn der neu entſtandenen Freiheit: iſt der Grundſatz, den wir ſchon oben aufgeſtellt, und aus dem wir ſchon oben erklärt haben. Dieſer Grundſatz findet hier Anwendung. Indem nemlich der Aufgabe gemäß die freie Einbildungskraft jenes Princip conſtruirt, hat ſie in der That über das wirkliche Principſeyn ſich erhoben, und das Leben giebt weder dem untergeordneten Principſeyn, nach der Anſchauung dieſer Principiate ſich hin, wie es auch könnte. Dies iſt auf dieſem Standpunkte der innere Zuſtand des Lebens zufolge des Aktes der Freiheit. Dieſer Zuſtand ſtellt ſich nun dar in einem Bewußtſeyn, welches, eben als unmittelbarer Ausdruck eines innern Zuſtandes, als ein gegebenes erſcheinen muß. Und ſo iſt denn die Zeit die unmittelbare Anſchauung des reinen Princips ſchlechthin als ſolchen: (zur Uebung die Frage: bringen wir die Zeitanſchauung hervor, oder bringen wir ſie nicht hervor? Wir bringen ſie nicht hervor durch bewußte Freiheit der Einbildungskraft, wie wir z. B. das aufgegebene Bild des Princips hervorbrachten. Wohl aber bringen wir hervor den Grund dieſer Anſchauung, die Erhebung über das wirkliche Principſeyn durch die untergeordnete Einbildungskraft. So weit nemlich läßt dermalen die Frage ſich beantworten: die endliche und entſcheidende Antwort dürfte wohl erſt in der Wiſſenſchaftslehre vorkommen.)

Zweiter Abſchnitt.

Wir haben durch das obige eigentlich nur die reine und von den Erſcheinungen ausgeleerte Zeit abgeleitet, und zwar iſt dies und deswegen alſo geworden, weil wir durch die eben geſtellte Aufgabe eines freien Denkens aus dem natürlichen Fortgange des Bewußtſeyns herausfielen. Welche Gründe wir nun auch gehabt haben mögen im Vortrage alſo zu verfahren, ſo müſſen wir denn doch wenigſtens nun in den Zuſammenhang zurückkehren, und zeigen, wie es im Bewußtſeyn zu einer wirklichen Zeit komme. Wir ſtellen die Frage ſo: iſt das Wiſſen genöthigt, es verſteht ſich durch irgend einen Zuſammenhang, da es abſolut genöthigt nie ſeyn kann, irgend eines ſeiner Principiate in die Zeit zu ſetzen, ſo wie es in der äußern Wahrnehmung allerdings genöthigt war das Objekt derſelben in den Raum zu ſetzen; iſt es genöthigt ein Principiat durch ausdrückliche Syntheſis zu denken als unabtrennlich von einem beſtimmten Theile der allgemeinen Zeit, und als füllend dieſen Theil?

Zur Verdeutlichung. Man möchte etwa ſagen: das Bewußtſeyn entwickelt ſich allerdings in der Zeit, und kann ſich nicht anders entwickeln, nemlich für einen Zuſchauer außer dem Bewußtſeyn, der die Einheit deſſelben denkt, und dem Wechſel ſeiner Zuſtände zuſieht; aber es könnte doch immer ſeyn, daß dieſes beobachtete Bewußtſeyn ſelbſt für ſich ſelbſt in jedem Punkte, der für jeden Zuſchauer ein Zeitmoment ſeyn würde, durchaus mit ſeinem ganzen Weſen aufginge. Ein ſolches Bewußtſeyn wäre ein durchaus zerriſſenes, in jedem Momente neues, jeder Moment wäre für daſſelbe eine eigene, in ſich geſchloſſene und mit nichts anderem zuſammenhängende Welt

Für ein ſolches wäre weder Zeit, noch Zeitmoment. Soll es nun nicht alſo ſeyn, ſo müßte das Ich unmittelbar und in demſelben Zuſtande mit der Auffaſſung des Principiats daſſelbe auffaſſen als nothwendigen Theil nur eines Ganzen, und mit dem Bewußtſeyn des Theils unmittelbar das Bewußtſeyn des Ganzen zu verknüpfen genöthigt ſeyn; gar nicht vermögen im Theile zu beruhen, ſondern von ihm herausgetrieben werden zum Ganzen. Nun aber iſt das Ganze, in welchem alles befaßt iſt, das Wiſſen; das Ich müßte daher die andern zu dieſem Theile gehörenden Theile faſſen auch als Wiſſen, aber als verſchiedenes Wiſſen, des Einen und Einsbleibenden Wiſſenden, wodurch es in die oben beſchriebene Zeitanſchauung fiele. W. D. E. W.

Wie aber ſoll es nun erſt zu einer ſolchen Nothwendigkeit aus dem Theile herauszugehen kommen? Der Theil müßte gar nicht begriffen werden können als ſeyendes, der Gedanke ſeines Seyns müßte einen Widerſpruch enthalten, und eine Unmöglichkeit darbieten, wenn man dieſes Seyn nicht anknüpfte an ein anderes, das jedoch mit dem erſten nicht zu gleicher Zeit ſeyn kann; kurz wenn das Gegebene nicht nothwendig gedacht werden müßte als ein bedingtes durch ein anderes. (Der Begriff der Bedingtheit iſt ſchon oben dargewieſen, und wir werden ihn tiefer unten mit ſchärfſter Beſtimmtheit erklären.)

Bemerken Sie, durch dieſes Hineintragen der Bedingtheit bekommt die ganze oben beſchriebene Zeitreihe einen neuen und näher beſtimmten Charakter. Oben ſchloſſen die verſchiedenen Principiate ſich bloß aus, und ſollte das eine eintreten, ſo mußte das andre vernichtet werden; übrigens war ihre Stelle in der Reihe ganz gleichgültig, und wenn auch etwa von ohngefähr diesmal b auf a folgte, ſo wäre es doch eben ſo möglich geweſen, daß in umgekehrter Ordnung a auf b gefolgt wäre. Hier ſchließen die Mannigfaltigkeiten ſich nicht nur aus, ſondern ſie bedingen ſich auch, und weiſen dadurch ihre Stelle in der Reihe ſich an; es iſt nicht mehr, wie oben, ein *vor* und *nach* überhaupt, ſondern ein gebundenes *vor* und *nach*. Das Bedingende mußte dem Bedingten voran gehen, und das Bedingte nach, und umgekehrt. Wenn nun das Wiſſen auf dieſe Bedingtheit der vorliegenden Erſcheinung merkt, ſo wird es dadurch getrieben zum Denken der Bedingung, als dem nothwendig vorhergehenden, und von dieſem aus vielleicht wieder zu ſeiner Bedingung, und vermag aus dem gegenwärtigen c aufzuſteigen zu einem vorhergegangenen b, von dieſem zu einem vorhergegangenen a. Und hierdurch nun entſteht zuerſt das Bewußtſeyn des Ich als des Einen und Einsbleibenden in dem Wechſel ſeiner Zuſtände, und damit das Bedürfniß einer wirklichen Zeit, um den Gegenſatz in der Wirklichkeit zu vereinigen. (Dieſes Eine Ich könnte nun allerdings bloß ſeyn das Wiſſende, wenn die wechſelnden Zuſtände für das beſtimmte Individuum, welches etwa alſo denkt, bloß äußere Wahrnehmungen wären. Dieſem bloß Wiſſenden aber hört nichts für ſeine Unendlichkeit und Selbſtſtändigkeit, ſondern es iſt in ſeinem Daſeyn abhängig vom Gegebenſeyn äußerer Objekte: und die hier entſtehende Zeit iſt keine unendliche, ſondern nur eine unbeſtimmte. Beſteht aber der beobachtete Wechſel im freien Einbilden und Denken, ſo wird das Eine Ich ausdrücklich zum Princip, und deſſen Zeit iſt eine wirkliche und in der That unendliche.)

Wir denken das Ich hier nicht bloß als Wiſſendes, ſondern als Princip, und folgern weiter alſo: die mannigfaltigen Principiate ſind durcheinander bedingt, was kann das eigentlich heißen? Die Principiate haben ja an ſich durchaus keine Selbſtſtändigkeit, und ſind nichts mehr als der reine Ausfluß der Freiheit des Princips, ſie können daher keine eigenthümlichen Beſtimmungen, ſo wie Dinge an ſich, an ſich tragen. Was man von ihnen prädicirt, prädicirt man eigentlich vom Princip. Der obige Satz heißt alſo ſoviel: das Princip iſt bedingt in Beziehung auf ſeine Principiate, ſeine Selbſtentwicklung iſt gebunden an eine beſtimmte Reihenfolge (hier in die Unendlichkeit fort.) Es kann zu einem gewiſſen Ziele y, wenn es auch daſſelbe deutlich dächte, und ſich zum Ziele ſetzte, in der Wirklichkeit nicht kommen, außer hindurch gehend durch a, b, c, u. ſ. f.

Woraus entſteht nun dieſes Wiſſen von der Bedingtheit dem Ich?

Da es eine Beſchränktheit des Princips in Abſicht ſeines Vermögens auf die Wirklichkeit ausdrückt.

offenbar aus der Selbſtanſchauung des Vermögens. Und ſo iſt denn nun die oben verſprochene genaue Beſchreibung des Begriffs der Bedingtheit möglich geworden. Er gründet ſich auf die unmittelbare Selbſtanſchauung des Vermögens in ſeiner Gebundenheit an eine a priori beſtimmte Reihenfolge ſeiner Entwicklung in der Wirklichkeit.

Und ſo wird es denn möglich zufolge dieſes Begriffs aus einem gegebenen Theile der Zeit mit apodiktiſcher Gewißheit zu ſchließen, was demſelben in der Zeit vorhergegangen ſeyn müſſe; ob man gleich das vorhergegangene nicht wirklich erlebt hat, und auch nicht vorgiebt es erlebt zu haben: alſo die Vergangenheit aus Gründen und mit ſicherer Gewißheit wieder herzuſtellen. Eben ſo wird es auf dieſelbe Weiſe möglich aus derſelben gegebenen Zeit zu ſchließen, was folgen müſſe, und ſo die Zukunft zu vergegenwärtigen, — es verſteht ſich unter der Vorausſetzung, daß alles ordentlich hergehen werde, das heißt, daß das Princip-ſein ganzes Vermögen brauchen, und durch nichts ſich beſchränken werde, als durch das abſolute Geſetz ſeiner Selbſtentwicklung.

Ich frage, iſt dieſe alſo überſehene Reihe vollkommen geordnet, und hat in ihr jedwedes Glied ſeine beſtimmte Stelle, aus der es nicht weichen kann, und ſo ſeinen feſt beſtimmten Moment in der bekannten Zeit? Sie werden ohne Zweifel antworten müſſen, ja. Ich frage aber weiter, zu welcher Zeit in der allgemeinen Zeit iſt denn dieſe ganze bekannte Zeit ſelbſt; hat ſie auch iſt der leztern ihre beſtimmte Stelle? Sie werden antworten müſſen, nein, ſondern ſie ſchwebt ganz unbeſtimmt in der unendlichen von vorn und von hinten leeren Zeit.

Anhang über das Erinnerungsvermögen.

Wir ſprechen überhaupt von dieſem Vermögen, und ſprechen hier davon, weil deſſen Erörterung das, was wir über die Zeit geſagt haben, vortrefflich erläutert.

Zuvörderſt das Erinnerungsvermögen iſt von dem ſo eben beſchriebenen Vermögen, den Zeitinhalt ſchlechthin a priori vorwärts und rückwärts zu erzeugen, weſentlich verſchieden. Durch dieſes leztere nemlich wird ausgeſagt, daß ein gewiſſer Zeitinhalt nothwendig ſey, ob er nun wirklich erlebt worden, oder nicht, vielmehr iſt von der Wirklichkeit ganz und gar nicht die Rede: das Erinnerungsvermögen aber ſagt aus, daß ein gewiſſer Zuſtand in der Vergangenheit wirklich da geweſen, und erlebt worden.

Worauf gründet ſich nun dieſes Erinnerungsvermögen? Ich antworte, gleichfalls, ſo wie das erſte, auf das Verhältniß der Bedingtheit, nur nicht der abſoluten Möglichkeit der That nach einem Geſetze, ſondern der gegebenen Wirklichkeit der That. Ich vollziehe in dem gegebenen und vorliegenden Momente innerlich etwas; ich bemerke, daß ich dieſes thue, durch eine neue Reflexion, welche über das wirkliche Thun ſich erhebt;

ich frage, unter welcher ſubjektiven Bedingung der ſchon geſchehenen Entwicklung meines Vermögens konnte ich dieſes thun, ich finde unter der und der; alſo muß dieſe Bedingung, die mir zugleich durch die unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft dargeſtellt wird als wirklich, von mir ſchon durch ein wirkliches Thun erfüllt ſeyn. Vielleicht verhält es ſich mit dieſer Bedingung wiederum ſo, daß ſie auf dieſelbe faktiſche Weiſe bedingt ſey durch eine nothwendige frühere erfüllte Bedingung, welche auf dieſelbe Weiſe mir als wirklich vorgeſtellt wird, u. ſ. f. Und ſo vermag ich denn aus dem einen gegebenen Momente meines Lebens Zuſtände meines vergangenen Lebens als wirklich erlebt zu entwickeln, das heißt, mich ihrer zu erinnern. Z. B. Der gegebene Moment meines Lebens kann ſeyn eine Attention; (denn bei der reinen und einfachen äußern Wahrnehmung, wie wir ſie oben beſchrieben haben, findet Erinnerung durchaus nicht ſtatt, weil in ihr keine Freiheit ſtatt findet.) In der Attention wird das Beſtimmte auf das Allgemeine, die Art auf die Klaſſe zurückgeführt. Wie ich deſſen mir bewußt werde, entſteht die Frage: wie bin ich denn zur Kenntniß dieſes Allgemeinen und dieſer Klaſſen gekommen? Offenbar in irgend einem frühern Vorſtellen, das zufolge der hier gezeigten Kenntniß ſo und ſo geweſen ſeyn muß, und welches der dadurch erregten höhern Attention durch die unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft als wirklich (zufolge des Begriffs nemlich als *vorher geweſen*) dargeſtellt wird.

Oder der gegenwärtige Moment iſt eine Konſtruktion durch freie Einbildungskraft. Es bedarf zu einer ſolchen gewiß einer materiellen aus dem äußern Sinne entlehnten Qualität. Dieſe muß einmal durch irgend eine äußere Wahrnehmung mir gegeben ſeyn. Dieſe äußere Wahrnehmung alſo kann ich auf die oben beſchriebene Weiſe aus dieſer Konſtruktion erinnernd entwickeln. Oder endlich der gegenwärtige Moment enthält ein freies Denken. Dies geſchieht nach irgend einem Denkgeſetze, welches ich dermalen ſchon kenne, welches ich drum in irgend einem frühern Zuſtande kennen gelernt habe, welcher frühere Zuſtand nun aus dem gegebenen Momente auf die beſchriebene Weiſe ſich zur Erinnerung entwickeln läßt.

Alſo:

1) Die erinnernde Kraft iſt die freie Einbildungskraft als Reproduktionsvermögen, wie wir dieſelbe oben im 3ten Kapitel beſchrieben haben.

2) Das Erinnerungsvermögen iſt daher eine durchaus freie unter dem Willen und dem Begriffe ſtehende, und durch Uebung nach Regeln zur Kunſt zu erhebende Kraft.

3) Das Geſetz und der Faden, an welchem dieſe Einbildungskraft fortläuft, und vermittelſt deſſen ſie den reproducirten Zuſtänden ihre beſtimmte Stelle in der Zeit anweiſt, iſt die Bedingtheit.

4) Dasjenige, wodurch der reproducirte Zuſtand nicht wie oben, weil da nur das Denken geſchäftig war, als ein nothwendiger, ſondern als ein wirk-

lich erlebter dargeſtellt wird, iſt die unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft, die der Attention, ob er wohl erlebt ſeyn möge oder nicht, entgegen kommt; und dadurch der Erinnerung ihren eigenthümlichen Charakter ertheilt.

5) Das Erinnerungsvermögen iſt nicht etwa ein zufälliges Phänomen im Bewußtſeyn, das man der Pſychologie unter der Benennung eines Gedächtniſſes überlaſſen müſſe, ſondern ſie iſt ein nothwendiges und unabtrennliches Beſtandtheil des Bewußtſeyns, und gehört in eine Darſtellung des einen und abſoluten Bewußtſeyns, wie die gegenwärtige iſt, und muß mit dem ganzen Bewußtſeyn in der Wiſſenſchaftslehre begründet werden. Ohne dieſes Vermögen wäre das Bewußtſeyn, das in einzelne Momente ohne allen Zuſammenhang zerriſſene, das wir oben beſchrieben haben, und es käme nicht einmal zu einem Bewußtſeyn des Ich, als des bleibenden im Wechſel der Zuſtände. —

Man kann dem Geſagten zufolge folgenden Satz aufſtellen: in jedem lezten Zuſtande des Bewußtſeyns iſt das ganze vorhergegangene Leben deſſelben das bedingende; das leztere müßte ſich demnach ganz ſo, wie es geweſen iſt, aus dem erſtern Stück für Stück im Rückgange von jedem Bedingten zu jedem Bedingenden entwickeln laſſen. Daß ſich dies denn doch in der wirklichen Wahrnehmung unſeres Erinnerungsvermögens nicht alſo findet, kommt daher. Wiſſen man ſich, als von uns gethan, erinnern ſoll, das muß man gleich anfangs mit freier Beſonnenheit thun, alſo daß man des Geſetzes ſeines Verfahrens dabei ſich bewußt werde. Man kann nicht in das Wiſſen zurückrufen, was nicht gleich anfangs deutlich und klar im Wiſſen war. Es fällt daher nothwendig aus der Sphäre der möglichen Erinnerung alles dasjenige hinweg, was in den frühern Jahren des Lebens durch die eigene unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft ſich machte, und was auch ſpäterhin durch dieſelbige Kauſalität (durch Genialität) ſich gemacht hat; wiewohl bei dem leztern der äußern Umſtände man ſich wohl erinnern kann. Und ſo laſſen ſich denn über das Erinnerungsvermögen überhaupt folgende Anmerkungen machen.

1) Die Bedingung alles Erinnerns iſt, daß man ſeines Verfahrens in dem Momente, von welchem aus man ſich erinnert, ſich deutlich bewußt werde, indem allein an dieſes Verfahren das Denken nach dem Geſetze der Bedingtheit ſich anknüpft; daß man ſich frage: wie mache ich doch dies, und wie iſt ein ſolches Machen mir möglich?

2) Je klärer, freier und ſeiner ſelbſt mächtiger das Bewußtſeyn überhaupt iſt, deſto umfaſſender und fertiger iſt auch das Erinnerungsvermögen. (Das wahre Princip einer Mnemonik iſt der Satz, sapere aude.)

3) In welcher Art des Wiſſens das Bewußtſeyn am fertigſten und geübteſten iſt, darin iſt es auch das Erinnerungsvermögen. Z. B. der geübte Philo-

ſoph wird mit der höchſten Leichtigkeit Denkreihen wiederherſtellen, und des Zuſammenhanges und der Uebergänge des Raiſonnements ſich erinnern, dagegen vielleicht ſein Erinnerungsvermögen ſchwach ſeyn wird für Namen und Jahreszahlen, indem dieſe Welten für ſich ſind ohne allen Denkzuſammenhang. Er würde, um dieſer ſich zu erinnern, auf ein anderes Bindungsmittel denken müſſen, worüber tiefer unten.

4) Endlich bedarf es zur Verſtärkung des Erinnerungsvermögens noch der fleißigen Uebung deſſelben; damit man nemlich die Kunſt erlange, die zu entwickelnden Glieder ſchnell und ohne Verweilen zu entwickeln.

Dies iſt das eigentliche Erinnerungsvermögen; ein Vermögen, das jedweder auf dieſelbe Weiſe beſizt, und welches jeweder durch Freiheit in ſich zur fertigen Kunſt erheben kann. Beſondere Naturbegünſtigung, Talent, Genie, oder wie man das nennen mag, hat darauf keinen Einfluß.

Was alſo wollen denn die pſychologiſchen Unterſucher derſelben Materie mit ihrem Gedächtniß, mit ihrem guten oder ſchlechten Gedächtniß und dergleichen? Können wir von dieſen Lehren gar nichts brauchen, oder können wir etwas brauchen? Wir wollen ſehen.

Wir ſchweigen von ihrer Unterſuchung über die Aufbehaltung der Bilder, woraus bloß ihr kraſſer Materialiſmus in die Augen ſpringt. Nicht die Bilder werden aufbehalten, ſondern die Bildung ſelbſt, die

Entwicklung des Vermögens, welche der Menſch eben mit ſich trägt, weil ſie ein Beſtandtheil ſeiner ſelbſt geworden iſt. Dieſes Vermögen wird analyſirt, und auf Veranlaſſung dieſer Analyſe werden die Bilder friſch erzeugt. So trägt an dieſer Entwicklung des Vermögens der Menſch zugleich ſeine ganze durchlebte Zeit mit ſich.

Außerdem erregte ihre Aufmerkſamkeit, daß uns oft, wenn wir uns müßig uns ſelbſt überlaſſen, etwas Vergangenes einfällt. Dadurch geht hervor, weſſen Schlages dieſe ſelbſt ſind, denen dieſe Erfahrung ſo merkwürdig geworden. Der tüchtige und freie Menſch hat in ſeinem Bewußtſeyn keinen Raum für Einfälle, ſondern ſo lange er wacht und kräftig iſt, giebt er ſeinem Bewußtſeyn mit Freiheit die Richtung und Füllung. Ob wir nun gleich weit entfernt ſind, in dieſe Einfälle das Weſen des Gedächtniſſes zu ſetzen, ſo müſſen wir dennoch Sache erklären. Die Erklärung iſt dieſe. Ein ſolcher Einfall iſt unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft durch ſich ſelbſt, hier insbeſondre Reproduktion eines wirklich erlebten Zuſtandes; der Einbildungskraft, die nicht unthätig ſeyn kann, obwohl ihr freier Meiſter ruht. Und zwar ſteht dieſe Kauſalität nicht, wie es nach obigem mit dem freien Erinnern der Fall iſt, in Wechſelwirkung mit freier und beſonnener Attention, ſondern ſie geht für ſich ſelbſt ihren eigenen Weg. Kurz es iſt dieſelbe Kauſalität der Einbildungskraft, durch welche auch der Traum hervorgebracht wird.

Ein ſolches pſychologiſches Gedächtniß bringt man an ſich nur, wenn man mit offenen Augen träumt. Nur eine Art dieſer unmittelbaren Kauſalität der Einbildungskraft verdient einer ehrenvollern Erwähnung, die der Reproduktion der Anſchauung durchs Auge, weil ſie eine Lücke füllt, die das freie Erinnerungsvermögen nach dem Geſetze der Bedingtheit offen läßt. Man erinnert ſich nemlich der Namen, Jahreszahlen, ganzer Reden, wenn man ſie niedergeſchrieben hat, oder ſie im Drucke erblickt, indem der freien Attention die unmittelbare Kauſalität der Einbildungskraft mit dem Bilde der Schrift jener Namen u. ſ. w. entgegen kommt. Es iſt jedem zu rathen, dieſe Art der Einbildungskraft zum Behufe des Erinnerungsvermögens da, wo der bloſe Zuſammenhang der Bedingungen nicht hinreicht, fleißig zu üben, u. ſ. w.

Zweiter Haupt-Abſchnitt.

Thatſachen des Bewußtſeyns in Beziehung auf das praktiſche Vermögen.

Wir haben im vorigen Abſchnitte die unmittelbare äußere Wahrnehmung betrachtet als eine Kauſalität des vorausgeſetzten abſoluten Lebens durch ſein unmittelbares Seyn. Inwiefern es auch in dieſem zweiten Abſchnitte bei dieſer fürs erſte zum Anknüpfen nothwendigen Anſicht ſein Bewenden haben werde, wird ſich in der Folge ergeben. Auf alle Fälle müſſen wir bei einer ſolchen Kauſalität unſere Unterſuchung anheben; und thun es jezt abermals, nur auf eine andere Weiſe.

Für erſte iſt wohl einzuſchärfen, daß das Wort Seyn hier ſtreng genommen werde für ein ſchlechthin auf ſich ſelbſt beruhendes Seyn an ſich.

1) Nun ſetze man, eine ſolche Kauſalität des Lebens werde gehemmt, und ihr Ausbruch durch die Hemmung zurückgehalten, was wird dadurch im gehemmten Leben entſtehen? Jene Kauſalität, inwiefern ſie im Leben ſelbſt iſt, kann doch nicht vernichtet werden, nur ihr Ausbruch wird es; es bleibt im Leben die beſtimmte Thätigkeit und Freiheit gleichſam als eine Kauſalität, die keine Kauſalität hat. Wie nennen wir nun ſo etwas in der Sprache? Ich glaube, Jedermann nennt es Trieb. Alſo ein Trieb entſteht dadurch im Leben.

Und ſo haben wir denn erſt hier im Zuſammenhange und ſeiner Möglichkeit nach ein ſelbſtſtändiges Seyn bloßer und abgeſonderter Freiheit abgeleitet, welche wir vorher nur ſchlechtweg poſtulirten. Geben wir dem Leben eine wirkliche Kauſalität, ſo verfließt die Freiheit immerfort unmittelbar in das durch ſie hervorgebrachte Seyn, verſchmilzt mit ihm unabtrennlich, und hat gar kein beſonderes Seyn.

2) Selbſtſtändiges Seyn der Freiheit iſt nach Obigem Bewußtſeyn. Es müßte demnach nothwendig unter dieſer Bedingung im Leben entſtehen ein Bewußtſeyn des Triebes zufolge einer Begrenzung. Ein

unmittelbares Bewußtſeyn einer wirklichen Begränzung aber, welches unmittelbar ſich ſelbſt macht, heißt **Gefühl**, und das Vermögen eines ſolchen Bewußtſeyns überhaupt **Sinn**. Hier insbeſondere ginge das Bewußtſeyn unmittelbar auf den wirklichen Zuſtand des Lebens ſelbſt; das Gefühl wäre ſonach ein Selbſtgefühl, und der Sinn ließe ſich füglich nennen innerer Sinn.

Anmerkung.

(Das Beſchränkende des Lebens würde ſeyn eine **Kraft**, und zwar eine ſtärkere, denn dieſes Leben, welche, da ſie dem Leben ſich entgegenſetzt, außer ihm geſetzt werden könnte, und zwar als ein auf ſich ſelbſt beruhendes Seyn, da ſie ja dem Leben als einem ſolchen und einer Kauſalität deſſelben in der Sphäre dieſes Seyns an ſich ſich entgegenſetzt: welche erſtere Annahme einen objektiven Dogmatismus, eine Transcendenz über das freie Leben begründen würde. — Es könnte aber auch ſo ſeyn, daß dieſe Begränzung gleichfalls in dem einen günſtigen Leben läge, nur nicht inwiefern daſſelbe frei iſt, ſondern in ſeinem Seyn ſelbſt, nur in einem höhern, welchem gegenüber dasjenige Seyn, von dem wir bisher geſprochen haben, nur ein niederes und untergeordnetes ſeyn würde; welche Annahme, falls ſie ſich beſtätigen ſollte, den erſt erwähnten Dogmatismus aufhöbe, und einen immanenten Idealismus begründen würde.)

3) Das Leben iſt nun über alle unmittelbare Kauſalität hinweg, erhoben in das Reich des Be-

wußtſeyns. Iſt nun wirklich ein Trieb in ihm; ſo wird derſelbe unmittelbar Kauſalität haben, da wo er es nun noch kann, eben in dem Reiche des Bewußtſeyns. Auf welche Weiſe nun, und welcherlei Bewußtſeyn wird an dieſes Gefühl des Triebes ſich anknüpfen?

a) Zuvörderſt das Leben hat ſchlechthin durch ſein Seyn als Freiheit in ſich ein beſtimmtes Vermögen; und auch dieſes Vermögen iſt erſt jezt durch Hemmung der unmittelbaren Kauſalität zu einem ſelbſtſtändigen Daſeyn gekommen, da in der Kauſalität es immerfort ausſtrömen würde ins Seyn, und zuſammenſtrömen mit ihm. Da jedes ſelbſtſtändige Seyn der Freiheit Bewußtſeyn giebt, ſo entſteht durch die Hemmung nothwendig neben dem Bewußtſeyn des Triebes auch das des Vermögens, unmittelbar mit demſelbigen vereinigt; nur daß wir das leztere, als nicht ausdrückend einen wirklichen Zuſtand, ſondern nur eine mögliche Thätigkeit des Lebens, nicht, wie das erſte, Gefühl, ſondern vielmehr Anſchauung nennen.

b) Bleiben wir gleich bei dieſem Anſchauen des realen Vermögens, des Vermögens zur Kauſalität in der Sphäre des Seyns, von dem wir hier allerdings reden, ſtehen. Es iſt daſſelbe, wie aus dem obigen bekannt iſt, das Vermögen durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabſichtigten Ziele fortzuſchreiten. Dieſes Vermögen würde es ſeyn, welches auf

Veranlaſſung des Triebes nach realer Kauſalität und mit ihm zugleich in die Anſchauung einträte.

Die Sache ſteht ſo: Unmittelbar, und in dieſer Lage der Dinge iſt das freie Leben ſchlechthin gehemmt, und es kann in der Sphäre des Seyns durchaus keinen Schritt vorwärts. Nennen wir dieſe Grenze, die zugleich die angeſtrebte Kauſalität ausdrückt, d. Aber es möchte vielleicht einen Punkt geben, a, den das Leben durch unmittelbare Kauſalität hervorbringen könnte; wie dieſer hervorgebracht wäre, könnte es nun vielleicht auch b hervorbringen, weil a die Bedingung ſeiner Realiſation iſt, nach hervorgebrachtem b vielleicht aus eben dem Grunde c, und nun vermittelſt des Durchganges durch c das gleich zuerſt beabſichtigte d. Falls es zu einer Anſchauung dieſer Reihe in ihm gekommen wäre, ſo ſchaute es dadurch an ſein ihm eigenes Vermögen der Kauſalität zu d.

Dieſes Vermögen lag nun allerdings urſprünglich im Leben und im abſoluten Seyn deſſelben verborgen, aus welchem es auch zur Anſchauung hervorgerufen iſt. Daß es aber jezt ein wirkliches Vermögen des Lebens iſt, in der freien Gewalt deſſelben ſteht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeſchritten werden kann, iſt bewirkt allein durch den Begriff. Durch den Begriff allein iſt dieſes Vermögen ihm gegeben, da es vor demſelben vorher durchaus keins hatte. Man erlangt hier Einſicht in den ſehr wichtigen Saz, wie der Begriff befreie, und Grund eines wirklichen Vermögens werden könne. Darin allein liegt die

Uebermacht des Bewußtſeyns über die bewußtloſe Natur, daß die leztere blind wirkt immer alles, was ſie kann; das erſtere aber durch den Begriff ſeine Wirkung mäßigen, und ſie nach einer Regel planmäßig richten kann.

4) So gewiß der Trieb zur Kauſalität iſt, und fortdauert, ſo entſteht im Bewußtſeyn die Aufgabe, aus der Anſchauung des Vermögens überhaupt den ſo eben geſchilderten Begriff der möglichen Kauſalität auf das angeſtrebte zu entwerfen; welches eine Sache der ruhigen Ueberlegung und des Nachdenkens iſt, wovon wir dermalen noch nicht ſprechen. Hier iſt nur die Frage zu beantworten, wodurch die Entwerfung eines ſolchen Begriffs bedingt ſei. Ich ſage, außer der ſchon abgehandelten Anſchauung des Vermögens überhaupt, iſt ſie auch noch bedingt durch ein Bild des Widerſtandes; denn in der anzuſtellenden Ueberlegung ſoll ja beides, das Vermögen ſowohl, als der Widerſtand, ſo lange an einander gehalten, und durch einander berechnet werden, bis ſich findet, eine ſolche Richtung des gegebenen Vermögens werde den Widerſtand beſiegen.

Wie entſteht ein ſolches Bild des Widerſtandes? Offenbar nicht liegt es im Gefühle, denn in dieſem iſt bloß der Trieb, aus welchem vielleicht auf eine Begränztheit geſchloſſen werden könnte, noch in der Anſchauung, denn dieſe geht bloß auf das Vermögen. Wir kennen es als Bedingung des Begriffs der zu ſuchenden Kauſalität, dieſer aber iſt ein Erzeugniß der freien Einbildungskraft, welche hier unter Vorausſetzung der Kenntniß des Vermögens, ſo wie des Widerſtandes, durchaus produktiv iſt, und zwar mit Beſonnenheit und Bewußtſeyn produktiv, da ſie nach der durch die beiden Prämiſſen ihr angegebenen Regel verfährt. Das Bild des Widerſtandes müßte ſonach gleichfalls durch die produktive Einbildungskraft hervorgebracht werden, nur, da darauf nicht ausgegangen wird, ſondern das, worauf ausgegangen wird, dadurch nur ſchlechthin bedingt iſt, nicht mit Bewußtſeyn, ſondern blind, abſolut zufolge des Triebes, der ſeine Befriedigung ſucht. In Hervorbringung dieſes Bildes hätte die produktive Einbildungskraft Kauſalität ſchlechthin durch ihr Seyn, als produktive Einbildungskraft nemlich.

5) Wie wird nun ein ſolches Bild ausfallen? Ich ſage:

a) Zuvörderſt eben als das eines abſoluten Widerſtandes, demnach geſezt, und hinausgeſezt außer das Ich, und geſezt in die Sphäre des Seyns an ſich, da es ja dem Leben als einem ſolchen entgegengeſezt iſt. Kurz dieſes poſitive Setzen iſt das, was wir im vorigen Abſchnitte als objektives Denken beſchrieben haben.

b) Iſt es *Bild* eines Wiederſtandes im Bilde, und nur im Bilde iſt es Widerſtand (denn die andern Beziehungen, von denen tiefer unten, liegen im Gefühle, und können aus demſelben nicht eintreten in das Bild); es widerſteht ſonach dem Bilden ſelbſt.

und hebt die Freiheit deſſelben auf, und ſo eben wird es gebildet.

α) Es iſt hier, wo das Bilden erſt anhebt, noch die ganze unendliche Freiheit des Bildens oder Setzens ſchlechtweg vorhanden. Dieſe in ihrer Unendlichkeit wird beſchränkt, und dieſe Beſchränkung gebildet. Es iſt demzufolge in dieſem Bilde ein doppeltes, das in Wechſelwirkung und Gegenſatz mit einander geſtellt wird: zuvörderſt das unendliche Vermögen zu ſetzen ſelbſt, in die Einheit des Bildes gefaßt, was wir oben als Ausdehnung beſchrieben haben. Dieſe leere Ausdehnung, als das Bild des Vermögens ſelbſt, iſt dem Ich allenthalben durchſichtig und durchdringlich. Sodann der Gegenſatz: ein eben ſolches unendliches Setzen von Seiten des Widerſtandes, das die Durchſichtigkeit, und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus dieſen beiden Beſtandtheilen entſtehende Ganze iſt das Bild der *Materie*.

β) Iſt denn doch noch a wirklich und in der That geſezt in der Form. Auch dieſem Setzen muß ein Gegenſatz gebildet werden, außerdem wäre es nicht Bild eines Widerſtandes. Es iſt durch das Setzen des Ich überhaupt geſezt als ſeyend, der Widerſtand muß ſich auch noch ſelbſt ſetzen mit ſeinem eigenen Seyn, welches mit dem erſten vereinigt ein weiter beſtimmtes Seyn oder eine Qualität geben würde.

Laſſen Sie uns das leztere an einer tieferen Betrachtung des äußern Sinnes klar machen. Der äu ßere Sinn iſt zufolge der ſo eben gegebenen Erklärung die Beſchränkung der produktiven Einbildungskraft durch das ſich ſelbſt ſetzen eines Widerſtandes überhaupt. So iſt der Total-Sinn, das Gefühl (der Sinn der Betaſtung), die Einbildungskraft für Ausdehnung in ihrer Beſchränktheit. Durch dieſen Sinn wird die Materie als undurchdringbar wahrgenommen. Wir ſchweigen hier von dieſem Sinne, inwieſern er außer dieſer allgemeinen Undurchdringlichkeit noch andre Qualitäten der Materie (kalt, warm, und dergleichen) liefert. Der begreiflichſte Sinn für die Qualität iſt das Geſicht, welches von dem Gefühle als Total-Sinne dadurch verſchieden iſt, daß das leztere nur das Setzen im Akte ausdrückt, das Sehen aber Bild des Geſeztſeyns und des ſich ſelbſt durchſichtigen Geſeztſeyns als eines ſolchen iſt. Ich ſehe den Gegenſtand heißt: das Setzen deſſelben iſt vollendet, und ich bin auf die Geſeztheit beſchränkt. Aber ich ſehe denſelben nicht durch, heißt, das Innere deſſelben iſt nicht durch mich geſezt, mir daher auch nicht bekannt, ſondern es iſt durch den Gegenſtand ſelbſt geſezt. Die Gränze dieſes meines Setzens und des Sichſetzens des Gegenſtandes wird nun bezeichnet durch eine weitere Beſtimmung meines Sehens ſelbſt, die dem Gegenſtande beigemeſſen wird, mein Sehen bleibt kein reines Sehen, ſondern es wird Sehen einer Farbe, als weitere Beſtimmung des reinen Sehens.

c) Dieſe drei Beſtandtheile bilden zuvörderſt unter ſich ein organiſches Ganzes, wie dies ſchon im vorrigen Abſchnitte bewieſen worden iſt. Es iſt daher ſchlechthin unmöglich, daß ein äußeres objektives Seyn gebildet werde, das nicht materiell ſey, und ſinnliche Qualitäten habe. Auch iſt es unmöglich, daß eine Materie ſey ohne Qualität, oder daß eine Qualität anders ſey außer an einem materiellen.

6) Durch dieſe Unterſuchung hat unſere ganze Anſicht ſich verändert und erweitert. Wir betrachteten das, was wir früher äußere Wahrnehmung nannten, in ſeiner eigenen Dreifachheit als ein für ſich beſtehendes und abgeſondertes. Hier finden wir es ſelbſt als ein bloßes Glied eines größeren organiſchen Ganzen, des Bewußtſeyns. Der ſynthetiſche Periode nemlich, den wir hier beſchrieben haben, beſteht aus folgenden drei Hauptbeſtandtheilen: 1) aus einem Gefühle, des Triebes nemlich, 2) aus einer Anſchauung, des realen Vermögens nemlich, des Vermögens einer Kauſalität in der Sphäre des Seyns, 3) aus einem Bilde des Widerſtandes. Da dieſes Bild entworfen wird durch die freie und abſolut produktive Einbildungskraft, zwar ohne Bewußtſeyn der Freiheit, ſo können wir das ganze Geſchäft in dieſem Bilden ſehr füglich nennen ein Denken, indem durch die veränderte Anſicht ſelbſt dasjenige, was früher uns als Affektion durch den Sinn, und als Anſchauung erſchien, mit in dieſelbe Sphäre fällt.

7) Wohin fällt nach dem Geſagten der eigentliche Brennpunkt der äußern Wahrnehmung, wenn man dieſelbe als ein beſonderes betrachtet; das heißt, worin

geht im Zuſtande derſelben das Leben auf? Offenbar in dem Erſchaffen des Bildes. Nicht die in derſelben vorkommende Anſchauung der Ausdehnung iſt, Fokus, Mittelſitz, ſondern ſie wird nur gebildet und objektiv hingeſtellt, freilich zufolge der unmittelbaren Anſchauung, die damit verknüpft iſt; und ſo hingeſezt wird ihr ein Gegenſatz gegeben. Der Sinn iſt nur der eigentliche Punkt des Konfliktes der entgegengeſezten, und ſo iſt auch er nicht unmittelbar, ſondern er wird objektiv hingeſezt. Der dritte Beſtandtheil, das Setzen, iſt zwar zunächſt unmittelbar, denn es iſt der Akt des Bildens, die Erſchaffung eines Bildes ſelbſt: dennoch wird es in demſelben ungetheilten Momente auch zugleich objektive geſezt, und ſo wird es der beſondere Sinn für Qualität; wie an dem oben gegebenen Beiſpiele vom Sehen erläutert worden. Alſo die ganze äußere Wahrnehmung iſt überhaupt gar kein Bewußtſeyn, ſondern ſie iſt ein bewuſtes, durch abſolute Produktion der Einbildungskraft dem Bewußtſeyn erzeugtes Objekt. Und ſo iſt denn insbeſondere das Denken darin ein doppeltes, theils ein wirkliches Denken, als Erſchaffen des Bildes, theils ein gedachtes Denken, als objektivirter Sinn für Qualität, und die Anſchauung darin iſt gleichfalls doppelt, theils wirkliche Anſchauung, in Erſchaffung der Ausdehnung, theils Anſchauung der Anſchauung, indem der Freiheit derſelben an der Materie ein Widerſtand gegeben wird.

Und ſo iſt denn auch der äußere Sinn nicht wirklicher Sinn, ſondern nur das Bild des einigen wahrhaften Sinnes, der uns übrig bleibt, des innern Sinnes. Dieſes alles hätte man auch ſchon in bloßer Beobachtung daraus ſchließen können, daß der Raum ſowohl als der äußere Sinn aus dem eigentlichen Innern des Ich herausgeſezt, der leztere ſogar zu einem Sinnenwerkzeuge verkörpert wird.

8) So demnach verhält es ſich. Nun aber kann jener Akt der produktiven Einbildungskraft nicht zum Bewußtſeyn kommen, ſondern er verſchmilzt unmittelbar mit ſeinem Produkte. Darum erſcheint die äußere Wahrnehmung nicht als ein Bewußtes, was ſie zufolge des gegebenen Beweiſes iſt, ſondern als ein Bewußtſeyn, und zwar als ein unmittelbares und unbedingtes, und ſo wird denn dem gewöhnlichen Bewußtſeyn die äußere Welt vorgeſpiegelt, als ein unmittelbarer Gegenſtand des Bewußtſeyns. Wie haben wir es gemacht um das Gegentheil einzuſehen? Wir haben durch Denken die äußere Wahrnehmung in einen höhern Zuſammenhang aufgenommen, und ſo das Glied des Zuſammenhanges, das dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich verbirgt, vor unſer künſtlich erzeugtes Bewußtſeyn gebracht. So auch nur kann es eingeſehen werden. Wer daher dieſes Denken nicht mit uns verrichtet, oder, obwohl er es verſucht, weil er es nicht recht macht, nicht von der Evidenz deſſelben ergriffen wird, der ſieht es eben nicht ein. Nun hilft ihm all ſein Betheuern, ſein Böſewerden, ſein Verſichern, daß er durchaus nicht anders könne, nichts. Das wiſſen auch wir recht wohl, und beweiſen es ihm noch obendrein, was er ſelbſt nicht

einmal kann, daß er durchaus die Sache nicht anders anſehen könne, als er ſie anſieht, weil er die Bedingung der andern Anſicht nicht erfüllt.

So nun aber Jemand unſern Satz ſo verſtehen wollte: wir bilden uns die Dinge bloß ein, wie er denn wirklich alſo ſogar von ſeynwollenden Philoſophen verſtanden worden, der würde nur zur Schau legen ſeinen unendlichen Unverſtand, ſeine abſolute Unfähigkeit ſich zu belehren, und in irgend eine Vorſtellung einzugehen, die er nicht ſchon hat, und zwei Gedanken hinter einander zu faſſen, ſo daß er den erſten noch wiſſe, wenn es zum zweiten kommt. Wir bilden uns ein in den höhern Regionen der Freiheit, wo wir das Einbilden auch laſſen könnten. Dasjenige Bilden aber, von dem wir geſprochen haben, kann unter Vorausſetzung eines Triebes, dergleichen dem Leben des Bewußtſeyns wohl abſolut zukommen dürfte, nicht gelaſſen werden; es iſt ſchlechthin nothwendig, und eben drum dringt ſich auch ſein Reſultat uns auf. So haben wir auch, denk' ich, die äußere Wahrnehmung abgeleitet.

9) Das deutlich hervorgehende Reſultat iſt folgendes: das, was durch das hier zu Grunde liegende Verhältniß des Lebens angedeutet worden, und als einzig wahres übrig bleiben mochte, eine Begränzung des Lebens, iſt in dem Objekte der äußern Wahrnehmung gar nicht berührt, ſondern dieſes Objekt iſt ein bloßer Gegenſatz gegen die Ein[illegible]dungskraft, gar nichts für ſich, wie es ſich denn auch dem nur nicht

ganz flüchtigen Blicke nicht dafür ausgiebt, ſondern Produkt eines Verhältniſſes zu einem andern, der Einbildungskraft. Wodurch das Ding eigentlich daſeyn ſoll, nur auch mit uns in Berührung treten und worin darum ſein eigentliches Weſen beſtehen müßte, iſt doch wohl ſeine Kraft; dieſe aber iſt nichts materielles, noch offenbart ſie ſich irgend einem äußern Sinne, ſondern ſie wird bloß gedacht. Die Kraft demnach, etwas durchaus unſinnliches und überſinnliches, würde das eigentliche Ding ſeyn. Was will denn alſo dieſe Raumfüllende Materie mit ihren Qualitäten, und wie könnte denn dieſe jemals für das wirkliche Ding gelten?

10) Dennoch entſteht hier die vorläufige und auch nur vorläufig zu beantwortende Frage, wie denn ein ſolches Bild des Widerſtandes überhaupt in ſeiner allgemeinen Form zuſammenhange mit dem Begriffe der angeſtrebten Wirkſamkeit. Offenbar alſo: der ganze Widerſtand, auf welchen auch der Trieb in ſeiner Ganzheit ſich bezieht, und welchem man durch Hindurchgehen durch die Bedingungen theilweiſe beizukommen ſucht, muß beiſammen ſeyn, und er iſt in dieſem Beiſammenſeyn geſezt in dem Raume. In ihm iſt zugleich und Eins, was nachher in der Zeit ein mannigfaltiges nach einander ſeyn wird. Es ſoll demnach im Raume ausgeſucht werden ein Punkt (entſprechend dem oben Nro 3. b. beſchriebenen a) in dem die Wirkſamkeit anhebe. Z. B. bei der Materie als ſolcher iſt die widerſtehende und zu ertödtende Kraft die des Zuſammen-

hangs der Theile. Dieſer iſt zuerſt in einem Punkte, und von dem aus in dem angränzenden zu unterbrechen.

11) Das Bild der unmittelbaren Wirkſamkeit des Ich iſt eine grade Linie; darum erſcheint auch alle ſolche unmittelbare Wirkung als geſchehend in Linien (Stoß, Druck, Schub). Kommt ein unüberwindlicher Widerſtand, ſo wird abgewichen in eine andere grade Linie, und es entſteht ein gradliniger Winkel. Die Wirkung in krummen Linien geſchieht nur mittelbar, und mit Bedacht nach einer Regel, z. B. um einen gegebenen Mittelpunkt herum; dagegen die grade Linie ohne allen Bedacht unmittelbar heraus bricht, und eben der Ausbruch der freien Konſtruktion ſelbſt iſt. Die Krümme iſt der grade Gegenſatz der Freiheit, die Begränzung derſelben, wie denn der allgemeine Raum nothwendig als eine Kugel gebildet wird.

Man hat nach dem Grunde der drei Dimenſionen des Raumes gefragt. Zuvörderſt bedarf es dabei nur des richtigen Begriffs von Dimenſion, der, wo wir den Grund angeben werden, ſich von ſelbſt finden wird. Sodann muß man nur wiſſen, wo man dieſen Grund zu ſuchen hat; keinesweges nemlich in der Region der Begriffe, ſondern nur in der der Anſchauung; denn hier iſt bloße Anſchauung, und das angegebene iſt eine Begränzung der Anſchauung. Gieb mir den Grund der drei Dimenſionen an, heißt nichts anders als: verſetze mich in den Standpunkt, wo dieſe Anſchauung mir nothwendig erfolgt. Dieſer Standpunkt iſt z. B. nicht der des Punktes; von mir als Mittelpunkte aus ſind unendlich viele Linien möglich, und wenn dies für Dimenſion gehalten würde, hätte der Raum unendlich viele Dimenſionen. Sondern der Standpunkt dieſer Anſchauung iſt die Linie als das Bild der Freiheit, und drum auch der Zeit Dieſe, die Eine Dimenſion hat, muß durch den Widerſtand auf alle mögliche Weiſe begränzt ſeyn. Aber es giebt drei ſolche Weiſen, ſie iſt begränzt in der Länge an beiden Enden, in der Breite gleichfalls an beiden Enden, wodurch der Raum von der Linie aus zu einer Fläche, und in der Höhe und Tiefe, wodurch derſelbe aus der Fläche zum geometriſchen Körper wird. Dies ſind die drei möglichen Richtungen um den urſprünglichen Raum nachzukonſtruiren, wenn man nemlich ausgeht von der Linie, und dieſe vorausſetzt. Alſo ganz eigentlich im Gegenſatze mit dem Bilde des Wirkens des Ich hat der Raum Dimenſionen, und zwar ihrer drei.

12) Wir haben die äußere Wahrnehmung überhaupt genannt ein Denken; früher haben wir geſagt, ſie ſey eine Produktion durch abſolute Bildungskraft. Inwiefern es uns nun mit beidem rechter Ernſt iſt, wie es denn allerdings iſt, ſo iſt uns alles Denken producirend durch abſolute Bildungskraft, und umgekehrt. Alſo das Denken iſt durchaus nichts leidendes, empfangendes, oder des Etwas. (Hätte man ſich nur den Begriff des Denkens auf dieſe Weiſe früher klar gemacht, ſo hätte ſchon von da aus die Philoſophie auf den rechten Weg kommen müſſen.) Oben beſchrieben wir das Denken als ein Herausgehen

aus dem innern und unmittelbaren Bewußtſeyn. Das Innere aber iſt Gefühl und Anſchauung, beides als unmittelbares Seyn der Freiheit, und ſo unmittelbares Bewußtſeyn. Aus dieſem werde durch Denken herausgegangen. In welcher Weiſe? Doch offenbar nicht in der Weiſe des Seyns, das überhaupt hier nicht ſtatt findet, ſondern in der des Bewußtſeyns, welches hier ſtatt findet! Da dies aber ein Herausgehen aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn iſt, ſo muß es ſeyn ein Bilden, und zwar ein abſolutes Bilden, ein reines Erſchaffen eines neuen Bewußtſeyns. Freilich ein Erſchaffen nach einer Regel, keinesweges aber blind und geſetzlos, wie diejenigen es nehmen, die uns ſo verſtehen: man bilde ſich die Dinge bloß ein. — Dieſer hier aufgeſtellte Begriff des Denkens wird ſich durchaus beſtätigen. Hier insbeſondere wird gedacht ein Widerſtand gegen die produktive Einbildungskraft, oder das Denken ſelbſt in ſeiner allgemeinſten Form; alſo es liegt hier das abſolut erſte Denken. Die produktive Einbildungskraft produzirt ſich ſelbſt, es verſteht ſich im Bilde, und bildet dieſer alſo produzirten einen Widerſtand. Dies iſt mit kurzem die hier vorkommende Funktion des Denkens, oder der abſoluten Bildungskraft. Dieſe Bildungskraft iſt hier immanent-tranſcendent, in ſich bleibend, aus ſich herausgehend.

Mit andern ſpäterhin aufzuzeigenden Denken wird es ſich anders verhalten. Da wird die Bildungskraft bilden nicht ſich ſelbſt, ſondern ein anderes in der Anſchauung ihm ſchon gegebenes Vermögen, und dieſem einen Gegenſatz bilden, in welcher leztern Funktion allein ſie reines Denken iſt.

13) Auch wir die Philoſophirenden, ſchlechthin als ſolche, ſollen denken, das iſt, durch die Bildungskraft abſolut produziren. — Das ſo eben vorgetragene hatte zwei Haupttheile. Erſtens war einzuſehen: unter der und der Vorausſetzung (des Triebes u. ſ. w.) muß ein Bild des Widerſtandes erzeugt werden. Dieſes muß ſagt aus, daß an das eine Denken, das des vorausgeſezten, unmittelbar ein anderes Denken als von ihm unabtrennlich ſich anknüpfen werde; alſo es wird durch dieſes muß ausgeſagt, daß durch unmittelbare Kauſalität des Denkens ſelbſt, des ſich erweiternden Denkens das zweite Denken aus dem erſten, ohne alles Zuthun der Freiheit ſich machen werde: und ſo muß denn, wenn unſere Behauptung richtig iſt, in jedem Zuhörer, der nur das erſte Glied richtig gedacht hat, das zweite ohne ſein Zuthun entſtanden ſeyn, und die begehrte Evidenz ihn unmittelbar ergriffen haben. Ganz anders aber verhält es ſich mit dem zweiten Theile des vorgetragenen, mit der Frage, wie wird dieſes Bild des Widerſtandes ausfallen?

Zweites Kapitel.

Wir ſahen, wie das Ich, beſchränkt auf einen bloßen Trieb, und ohne alle unmittelbare Kauſalität durch ſein Seyn, ſein Vermögen in der Zeit durch Bedingungen hindurch zum Ziele zu gehen anſchaute, daſſelbe berechnete auf den gleichfalls im Bilde entworfenen Widerſtand, und ſo einen Plan ſeiner Wirkſamkeit vollendete. Es leuchtet unmittelbar ein, daß es jenes mannigfaltige der Bedingungen und der Zeit in keinem andern Einheitsbegriffe fixiren kann, außer in dem von ſich ſelbſt; daß es daher in dieſem Zuſammenhange nothwendig ſich ſelbſt denke, und zwar hier als reales Princip (nicht bloß, wie im vorigen Abſchnitte, als Princip einer Reproduktion durch Einbildungskraft) und zwar ſchlechthin a priori, ohne daß irgend eine reale Kauſalität vorhergegangen, indem ja der ganze ſynthetiſche Periode von einer völligen Vernichtung derſelben ausgeht.

Nun iſt das Widerſtehende Materie, und die Abſicht iſt, dieſe zu trennen, aus ihrem Orte zu bringen, zu bewegen. Materie aber kann aus ihrem Raume verdrängt werden nur durch andere Materie: und ſo müßte denn das Ich als wirkende Kraft in einer materiellen Welt ſelbſt Materie ſeyn, alſo ein unmittelbar gegebener, beſtimmter und im Raume begränzter Körper. Und zwar ſoll in dieſem Körper der Begriff unmittelbar Urſache einer Bewegung der Materie werden können, um vermittelſt dieſer nach dem Begriffe zweckmäßig entworfenen Materie die ſtarre Materie außer uns gleichfalls zweckmäßig zu bewegen. Eine ſolche Beweglichkeit der Materie durch den bloßen Begriff kann man füglich nennen Organiſation, vermittelſt welcher ein Körper Organ wird auf die übrige Körperwelt. Das Ich im Bilde ſeiner Wirkſamkeit auf Materie würde ſich demnach verwandeln in einen organiſirten Körper.

Eine vermittelſt dieſer Organiſation in der materiellen Welt vollzogene Wirkſamkeit müßte nun der Sinn, und zwar hier der oben beſchriebene äußere, ſtets begleiten, um ermeſſen zu können, inwiefern der beabſichtigte Plan wirklich ausgeführt ſey, oder was noch zu thun übrig bleibe. Der Sinn müßte drum mit dem Organe innig vereinigt ſeyn, und Eins ausmachen, und drum auf dieſelbe Weiſe in der Materie dargeſtellt ſeyn, wie das Organ, woraus ſich ergäbe ein materielles Ich im Raume mit äußerem Sinne und Organe.

So, ſage ich, muß das Ich erſcheinen ſchlechthin a priori. Daß man wirke, erfährt man nicht; es findet davon keine Wahrnehmung ſtatt, wie von einem Zuſtande, der ohne alles unſer Zuthun iſt. Die Wirkſamkeit ſezt ja einen frei und durch abſolute Selbſtthätigkeit entworfenen Begriff voraus. Dieſer Begriff und die mögliche Wirkſamkeit nach demſelben werden ja innerlich angeſchaut (ſo nemlich haben wir es im obigen beſchrieben und dargethan) eben als bloßes Vermögen, ſogar vor der wirklichen Vollziehung der entworfenen Kauſalität voraus, und ſchon in dieſem durchgeführten und vollendeten Vorbilde einer ſolchen Wirkſamkeit erſcheint das Ich nothwendig als ein materielles Organ.

Wodurch demnach und durch welches Vermögen eigentlich wird das Ich zu einem materiellen Leibe gebildet? Offenbar durch abſolut produktive Bildungskraft, eben ſo wie das Bild des Widerſtandes ſelbſt, bei derſelben Gelegenheit und zufolge deſſelben Geſetzes. Der Begriff der angeſtrebten Wirkſamkeit, das beſtimmte Vorbild dieſer Wirkſamkeit ſelbſt ſollte entworfen werden. Dazu bedurfte es eines Bildes des Widerſtandes, um auf denſelben das Vermögen zu berechnen: ſo bedarf es wiederum eines Bildes des Vermögens, um auf dieſes den Widerſtand zu berechnen. Der Widerſtand aber iſt niedergelegt in der Materie, und ſo muß denn die Kraft in daſſelbe Medium der Materie aufgenommen werden, damit eine ſolche Berechnung möglich ſey. Es folgt daraus von ſelbſt: ſo wie das Bild des Widerſtandes, die äußere Warnehmung, nicht Bewußtſeyn war, ſondern Bewußtes, eben ſo iſt auch das Bild des Ich als materiellen Leibes nicht Bewußtſeyn, ſondern Bewußtes, oder ſchärfer die Sache ausgedrückt: die Materialität iſt die abſolute aprioriſche Form des Selbſtbewußtſeyns in der Wirkſamkeit auf den urſprünglichen Widerſtand; die Form der Selbſtanſchauung des Ich durch den äußern Sinn, ſo wie die Zeit die Form der Selbſtanſchauung des Ich iſt durch den innern Sinn. Nun kann die Wirkſamkeit des Ich auf den urſprünglichen Widerſtand theils bloß vorgebildet werden, in welcher Region wir uns bisher gehalten haben, theils kann ſie auch wirklich vollzogen, und in dieſer wirklichen Vollziehung angeſchaut werden; in beiden Fällen aber bleibt die Form, dort des freien Bildens, hier der Anſchauung, die Materialität des Ich.

Drittes Kapitel.

Setzet nun, das Ich ſey mit der Entwerfung dieſes Begriffs ſeiner angeſtrebten Wirkſamkeit, und allen den Konſtruktionen, wodurch dieſer Begriff bedingt iſt, vollkommen fertig; iſt nun die wirkliche Kauſalität da, oder iſt ſie noch nicht da? Sie iſt durch den allervollkommenſten Begriff noch keineswegs da und gegeben, ſondern ſie iſt nun nur erſt vollkommen möglich. Das vorher gebundene und alles Vermögens zur Kauſalität beraubte Ich hat nun bloß durch den Begriff ſich vollkommen befreit, alſo daß es die entworfene Kauſalität aus dem begriffenen Anfangspunkte anheben kann, ſobald es dieſelbe eben anhebt, und daß es zu dieſer Kauſalität keines andern weiter bedarf, denn ſeiner ſelbſt.

Wenn es nun aus dieſer vollkommenen Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen ſollte, was müßte geſchehen, welches iſt der eigentliche Uebergangspunkt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, das noch erforderliche complementum possibilitatis? Dieſe Frage iſt ſehr wichtig, theils weil ſie bisher von den Philoſophen nicht eben gründlich unterſucht worden, theils um ihrer wichtigen Folgen willen auf unſer ganzes Syſtem.

Ohne Zweifel iſt dieſer Uebergang zur wirklichen Kauſalität eine Veränderung ſeines dermaligen Zuſtandes. Machen wir uns nur dieſen Zuſtand recht deutlich, um zu ſehen, worin er verändert werden könne. Es hat dermalen ſeine Kauſalität nur im Begriffe; dieſe iſt freilich durchaus beſtimmt und vollendet, aber dieſes Seyn iſt nur im Gedanken, und es fällt weg, ſo wie die That des Denkens wegfällt, weil dadurch der Gedanke ſelbſt wegfällt. Ihr Seyn wird hier immerfort durch die fortdauernde Freiheit des Denkens gehalten, und fällt hin, ſobald dieſe die Hand abzieht. Dieſes Verhältniß etwa möchte es ſeyn, welches geändert werden müßte; alſo daß das Seyn der Wirkſamkeit unabhängig würde von Gedanken, in welchem Falle man ſie als wirklich würde gelten laſſen. Wie ſoll nun eine ſolche Veränderung zu Stande kommen? Machen wir uns das Ganze auf folgende Weiſe deutlich! Es giebt ein doppeltes Verhältniß zum unmittelbaren Bewußtſeyn. Wo nemlich irgend unmittelbares Bewußtſeyn ſtatt findet, das Gefühl und die Anſchauung nicht ausgenommen, iſt als das oberſte und höchſte, als das summum modificabile zu ſetzen abſolut freies und unbeſtimmtes Bildungsvermögen. Dieſes wird, falls es zu einem beſtimmten Bewußtſeyn kommen ſoll, allemal beſchränkt. Es kann aber beſchränkt werden auf eine doppelte Weiſe, 1) durch die unmittelbare Thätigkeit des Ich ſelbſt, die ſich darſtellt als Thätigkeit zu einem gewiſſen Produkte (einem Bilde.) In dieſem Falle iſt das summum modificabile unmittelbar gerichtet auf die Thätigkeit, und es erblickt das Produkt nur durch die Thätigkeit hindurch; fällt demnach dieſe beſtimmte Thätigkeit weg, ſo fällt auch das Produkt aus dem Bewußtſeyn heraus, und ſein Seyn in dieſem iſt aufgehoben. Dies iſt nun der Fall bei allem bloß gedachten, und ſo auch bei dem beſchriebenen Bilde der möglichen Wirkſamkeit. 2) Das summum modificabile iſt ſchlechthin und unmittelbar beſchränkt, keinesweges durch eine dieſe Beſchränkung bedingende freie Thätigkeit, oder des Etwas. Dies iſt der Fall bei der oben beſchriebenen Beſchränkung der abſolut produktiven Einbildungskraft. Da nun eine ſolche Beſchränkung durchaus unbedingt iſt, ſo wird das Seyn, deſſen im Zuſtande derſelben man ſich bewußt wird, gleichfalls vorgeſtellt als ein unbedingtes, durch die Zurückziehung der Freiheit, durch die es ja nicht bedingt iſt, keinesweges aufzuhebendes.

Das Ich ſoll den Begriff ſeiner Wirkſamkeit in der That vollziehen, heißt daher, es ſoll aus der Region des durch bloße Zurückziehung der Freiheit zu vernichtenden Seyns, der Region der Begriffe, ſich begeben in die Region der unmittelbar gebundenen Bildungskraft, in welcher alles ein feſtes, und auf ſich ſelbſt ruhendes, beharrliches Seyn annimmt.

In dieſe Region iſt es als Subſtanz ſchon verſetzt durch ſeinen materiellen Leib. Zu einem in der

That wirkenden materiellen Leibe müßte es ſich demnach machen, um in die Form der Wirklichkeit einzutreten. Da in dieſer Region alles feſtſteht, ſo werden es auch die auf dieſe Weiſe vollzogenen Produkte ſeiner Freiheit.

Alſo der Uebergang des Ich von dem bloßen Denken einer möglichen Kauſalität zur wirklichen Vollziehung derſelben beſteht darin, daß es ſich ſeiner ganzen Perſönlichkeit nach von der Freiheit des bloßen Begriffs befreit, und ſich hingiebt in ſein urſprüngliches Principſeyn in der Region der abſolut beſchränkten Bildungskraft. Dieſer Uebergang aber geſchieht mit abſoluter Freiheit.

(Daher kommt es, daß man in Gedanken jeden Entſchluß zurücknehmen kann; was aber gethan iſt, iſt gethan, und wir können es durchaus nicht als ungeſchehen denken, indem es unſere eigene Anſchauung des Seyns unwiederruflich bindet. Zurücknehmen können wir es nur durch ein neues wirkliches Thun, wodurch wir das Produkt der erſtern That zerſtörten, und ein anderes an die Stelle deſſelben ſetzten.)

Anmerkung.

1) Den Uebergang des Ich aus dem bloßen Begriffe zur wirklichen Kauſalität kann man beſchreiben als eine Bindung der vorher (zu einem freien Begriffe) gelöſten Freiheit; man kann aber auch, wenn man bedenkt, daß der Begriff nur ein leeres Bild, die Wirkſamkeit aber das wahrhaft reale ſey, dieſen Uebergang betrachten als eine Befreiung von einer

Leerheit, und Gewinnung einer höhern Freiheit, wie wir oben die Sache genommen haben. In jedem Falle wird es zufolge der oben aufgeſtellten Grundſätze ein unmittelbares Bewußtſeyn dieſes Ueberganges geben müſſen, welches erſcheinen wird als Bewußtſeyn einer Selbſtbeſtimmung, indem es ja der abſolute Uebertritt des Ich aus einer Form ſeiner Kraft in die entgegengeſetzte Form iſt durch eigene höhere, in der Mitte zwiſchen beiden Formen ſchwebende Kraft des Ich.

2) Was in die Region der abſolut beſchränkten Einbildungskraft fällt, erhält ein unbedingtes und beharrliches Seyn, ſagten wir oben. In dieſe Form fällt das Ich als materieller Leib, und drum iſt dieſes Seyn ſein durchaus beharrliches. Als denkend z. B. erſcheint es ſich nur, inwiefern es wirklich denkt, es kann aber füglich auch gar nichts denken. Sein körperliches Daſeyn aber behält es immer, ſelbſt wenn es im tiefſten Schlafe, oder in Ohnmacht liegt. So behalten auch ſeine Produkte in der materiellen Welt ihr Daſeyn, ſo lange nur die Materie, die dadurch modificirt iſt, bleibt, und können ihren Urheber in der Sinnenwelt Jahrhunderte überleben.

Viertes Kapitel.

Was ich wirklich, d. h. in der Region der durch ſich ſelbſt gebundenen Bildungskraft, durch meine

Kauſalität hervorbringe; ſoll meine eigene äußere Anſchauung binden, und durch kein Zurücknehmen des Denkens ſein Seyn zurückgenommen werden können. Ja, was noch mehr iſt, es ſoll auch die Anſchauung anderer vorſtellender Weſen meines gleichen binden, eben ſo wie mein körperliches Daſeyn überhaupt ſie auch binden ſoll.

So nemlich behaupte ich, welche Behauptung hier als eine bloße reine Thatſache des Bewußtſeyns hingeſtellt wird. Es liegt in dieſer Behauptung folgendes. 1) Es gebe Weſen meines gleichen außer mir, 2) dieſe ſeyen gebunden zuvörderſt mich ſelbſt zufolge meines körperlichen Daſeyns als ein Weſen ihres gleichen anzuerkennen, 3) eben ſo ſeyen ſie gebunden die Produkte meiner Thätigkeit in der materiellen Welt wahrzunehmen. Ich rechne mit Sicherheit, nachdem ich das erſtere vorausgeſezt habe, immerfort auf die beiden lezten Stücke. Das Ganze iſt hier einfach hingeſtellt als Thatſache des Bewußtſeyns ohne alle Ableitung, oder, was eben unſere Ableitungen in dieſem Vortrage allein ſind, ohne Aufnahme in einen höhern Zuſammenhang, weil wir eben ein höheres Glied, mit dem wir dieſe Thatſache in Zuſammenhang bringen könnten, hier noch nicht haben, ſondern erſt durch Aufſteigen von dieſem Punkte aus es uns verſchaffen wollen. Für jezt haben wir bloß zu ſehen, was in dieſer Thatſache liege, d. h. wir haben ſie bloß in den Zuſammenhang des bis jezt bekannten zu verſetzen, und durch dieſen und in dieſem ſie zu verſtehen.

Zuvörderſt: wie komme ich überhaupt zu der Vorausſetzung? Wie kommt das Bild und der Gedanke ſolcher Weſen meines gleichen außer mir zu Stande? Es iſt dies nicht nur wunderbar, es iſt ſogar allen unſern bisherigen Vorausſetzungen widerſprechend. Das Leben der Freiheit und des Bewußtſeyns iſt bisher als Eins vorgeſtellt worden, und nur aus dieſer Einheit haben wir abgeleitet, und unter der Vorausſetzung dieſer Einheit erklärt und bewieſen. Hier zerſpaltet jenes Eine Leben offenbar ſich in mehrere Leben, die im weſentlichen einander gleich ſeyn ſollen, alſo es wird, wenn das leztere ſich beſtätiget, jenes Eine Leben in mehreren Formen wiederholt, und mehrmals geſezt. Wie geſchieht nun dieſe Wiederholung? Keinesweges noch, aus welchem Grunde geſchieht ſie, welche Frage wohl nur erſt an einem andern Orte zu beantworten ſeyn dürfte, ſondern bloß: durch welches Faktum kommt das Setzen anderer Weſen außer uns zu Stande?

a) Beantworten wir uns zur Vorbereitung nochmals die ſchon oft beantwortete Frage: wie mache ich mich ſelbſt zu einem realen Principe? in aller möglichen Klarheit. Als bildendes Princip habe ich mich ſchon, und ſchaue als ſolches mich an durch die unmittelbare innere Anſchauung der Freiheit. Nun habe ich außer dieſer innern Anſchauung noch eine andere Form des unmittelbaren Bewußtſeyns, nemlich die unmittelbar durch ſich ſelbſt beſchränkte produktive Bildungskraft. Ich verſuche auf dieſe zweite Form an dem auf die erſt beſchriebene Weiſe angeſchauten Ich, und finde, daß auch durch dieſes die produktive Einbildungskraft unmittelbar beſchränkt werde 1) durch daſſelbe als materiellen Leib, 2) durch die Produkte deſſelben als materiellen Leibes in der materiellen Welt.

Habe ich nun das Ich vollkommen entäußert, durch Denken aus der unmittelbar innern Anſchauung heraus und in die Region der äußern Wahrnehmung geſtellt? Ja und nein. Die körperliche Darſtellung des Ich und die Wirkſamkeit deſſelben in der materiellen Welt ſind entäußert; aber die Selbſtbeſtimmung zu dieſer Wirkſamkeit, der Begriff und Plan, nach welchem dieſe einhergeht, bleiben bloß und lediglich Gegenſtand der innern Anſchauung, und inſofern iſt das Ich nicht entäußert. Nun aber iſt die Wirkſamkeit als das äußere, durch die Selbſtbeſtimmung und den Begriff, als das innere bedingt, und ohne inneres kommt es zu gar keinem äußern. Dieſes Ich alſo kommt weder durch die bloße äußere Anſchauung oder das produktive Denken, noch kommt es durch die bloße innere Anſchauung zu Stande, ſondern nur durch eine abſolut unzertrennliche Syntheſis beider.

b) Ich verſuche es noch weiter, ob ich nicht ſogar über dieſe Syntheſis hinaus das Ich gerade ſo, wie es in der Syntheſis vorkommt, aus innerer und äußerer Selbſtanſchauung zuſammengeſezt, durch produktives Denken ganz aus der jezt vorhandenen innern Anſchauung herausbringen könne, ob ich es nicht in das rein urſprüngliche Denken faſſen könne, wodurch, als durch ein abſolutes Herausgehen aus dem innern, es von dieſer gegebenen innern Anſchauung ganz abgelöſt würde; für das Ich dieſer innern Anſchauung ein durchaus eigenthümliches und auf ſich ſelbſt beruhendes Seyn bekäme, für dieſes Ich ein wahres Nicht-Ich würde, ſo wie das erſte Produkt des freien Denkens, das bloß materielle Objekt der äußern Wahrnehmung es war, ja noch in einem weit höheren Grade. Für dieſes Ich der bisher beſchriebenen innern Anſchauung, ſagte ich; ohnerachtet es in und für ſich ſelbſt freilich ein Ich ſeyn würde, indem es ja alſo gedacht worden.

Ich verſuche es, und finde, daß ich dies nicht nur kann, ſondern daß ich es auch muß. Die produktive Einbildungskraft findet im Verſuche eines ſolchen Denkens ſich genöthiget, es zu realiſiren, d. i. ſie findet ſich beſchränkt durch das Seyn ſolcher äußerer Iche, und zwar, wie dies aus der urſprünglichen Form der Bildungskraft hervorgeht, ins unendliche möglicher Iche. Das Ich muß durch Denken entäußert werden, und es kann durch Denken entäußert werden ins unendliche. In welchem beſtimmten Falle nun dieſer Begriff angewendet und realiſirt werden müſſe, davon werden wir an einer andern Stelle Rechenſchaft geben.

c) Zuvörderſt über die Form dieſes urſprünglichen Denkens des Ich, d. i. des Entäußerns. (Das innere Ich wird freilich auch gedacht und in die Form des ſelbſtſtändigen Seyns aufgenommen, aber es wird nicht gedacht durch das abſolut urſprüngliche Denken, ſondern es wird gedacht zufolge der innern Anſchauung.) Das früher beſchriebene Denken des bloß materiellen Objekts der äußern Warnehmung erſchien, wenigſtens in unſerm zweiten Abſchnitte, als begründet und bedingt durch ein anderes, durch die Nothwendigkeit einen Begriff der im Triebe angeſtrebten Thätigkeit zu entwerfen. Für das Denken eines Ich außer dem Ich der unmittelbaren innern Anſchauung haben wir keine Bedingung angegeben, wir haben es hingeſtellt als ein abſolutes Faktum. Es iſt drum dieſes Denken hier wenigſtens eine durchaus unbedingte Beſtimmung des reinen und abſoluten Denkens, es wird alſo gedacht, weil eben gedacht wird, und das Denken ſelbſt führt dieſes beſondere Denken bei ſich. Man kann nicht ſagen: ich denke (bringe denkend hervor) andere Iche, ſondern vielmehr: das allgemeine und abſolute Denken denkt (bringt denkend hervor) die andern Iche und mich ſelbſt unter ihnen. — Im Verfolge wird ſich vielleicht ein Grund auch für dieſes Denken finden; daß er aber nicht von der Art der bisher beigebrachten Gründe und Bedingungen ſeyn könne, iſt ſchon hier klar.

d) Gehen wir jezt zum Inhalte dieſes abſoluten Gedankens. Das Ich, ganz ſo wie es oben durch abſolute Syntheſis der innern und äußern Anſchauung und als vereinigender Mittelpunkt der beiden zu Stande kam, wird abſolut gedacht. Alſo das gedachte Ich erhält innerlich ſeine unmittelbare Selbſtanſchauung, ſein Vermögen der Begriffe, der Selbſtbeſtimmung, u. ſ. w., äußerlich einen materiellen organiſirten Leib, und mögliche Kauſalität in der materiellen Welt, eben ſo wie das erſte Ich, von dem wir in der innern Anſchauung ausgehen, alles dieſes hat.

Bedeutend iſt hiebei folgendes: die unmittelbare innere Anſchauung iſt wiederholt; ſie iſt dermalen wenigſtens zweimal. Dieſe beiden innern Anſchauungen aber ſind durch eine abſolute Kluft getrennt, und keine von beiden vermag hinein zu ſchauen in die andere, indem jedwede von der andern aus nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht wird. Was iſt dieſe Kluft? Offenbar beruht es auf dieſer Unterſcheidung, daß ich ſage: das iſt mein Ich, und obwohl ich zugebe, daß mein Nachbar eben ſo ein Ich hat, wie ich, ich doch ſage, dieſes iſt nicht mein, ſondern es iſt ſein Ich; welche Worte er von mir redend auf dieſelbe Weiſe wiederholt. Was will nun hier dieſe Verdoppelung des Ich in: mein Ich? Offenbar beruht darauf der Grundcharakter des Individuum als ſolchen, eben des Ich Ich. Worin beſteht nun dieſer?

Erinnere man ſich nur, wie wir überhaupt zu einem Ich gekommen! Das Wiſſen reflektirte ſich ſelbſt, traf und ergriff ſich auf der That; was doch wohl eine durchaus unmittelbare, und wenn wir dies etwa inneres genannt hätten, eine innere Anſchauung wäre. Dieſe Anſchauung nun war es, welche aufgenommen in die feſte Form des Denkens ein Ich, zuerſt als Wiſſendes, ſodann als Princip gab: und das war der

Urſprung des erſten, und in allen unſern bisherigen Unterſuchungen *einigen* Ich, und ohne jene Reflexion und Sichanſchauung des Wiſſens wäre es zu gar keinem Ich gekommen. Alſo, *das wirkliche Daſeyn eines Ich gründet ſich auf ein abſolutes Faktum der unmittelbaren Sichanſchauung; der Sichanſchauung des Wiſſens nemlich*.

Jezt ſoll das Ich vervielfältigt werden, es ſoll mehrere Iche geben. Demnach müßte die unmittelbare Selbſtanſchauung mehrmals vorkommen; das Faktum dieſer müßte vervielfältigt werden, denn jedes Faktum dieſer Art begründet ein Ich; und umgekehrt, es werden mehrere Iche geſezt, heißt, das Faktum der innern Anſchauung wird als mehrere Male vorgekommen geſezt. Das Wiſſen ſelbſt, welches in jenem Faktum innerlich angeſchaut wird, kann ja drum immer bleiben Eins und daſſelbe; daß dieſes wiederholt, und mehrere Male geſezt werde, haben wir nicht geſagt, noch liegt es in unſerer Ableitung. Lediglich, was ja ganz etwas anderes iſt, das als zufällig erſcheinende Faktum der *Anſchauung*, der *Reflexion* jenes Wiſſens, iſt zu wiederholten Malen geſezt, und ſo iſt denn ein vielfaches Ich zuvörderſt der innern Anſchauung entſtanden. An dieſes urſprüngliche Faktum der innern Anſchauung, als ſeinen eigentlichen Geburtsort, knüpft ſich nun das zu andern innern Anſchauungen, eines Triebes, eines Vermögens, frei entworfener Begriffe, ſich entwickelnde Ich. In die Einheit des zufolge jenes Faktum gedachten Ich wird alles, was noch weiter in innerer Anſchauung vorkommt, aufgenommen. Und ſo iſt denn eines Jeden eigenes Ich dasjenige, welches er zufolge der abſolut erſten und urſprünglichen Sichanſchauung des Wiſſens, durch die er erſt ward, gedacht hat, und auf welches er nun in derſelben innern Anſchauung fortgehend alles in ihr vorkommende bezieht. Daher der Ausdruck mein Ich. Das Ich, das in dem mein ſteckt, und wovon mein das Adjektivum iſt, iſt das abſolut urſprüngliche, durch das unmittelbare Faktum der Selbſtanſchauung zu Stande gekommene. Das zweite Ich, deſſen hier gedacht wird, iſt das Fortſchreiten des erſten Wurzelichs in der Zeit. Weil dieſes Fortſchreiten mit Freiheit geſchieht, und ſo in der Botmäßigkeit des erſten Wurzelichs ſteht, ſo ſchreibt das Wurzelich ſich daſſelbe zu, als ſein Beſitzthum, und nennt es das ſeinige. Das angegebene alſo iſt der eigentliche Charakter des Individuums als ſolchen, die Sphären der innern Anſchauung, die, als auf abgeſonderte Fakta gegründet, ſich gegenſeitig abſondern, und ſchlechthin ausſchließen.

Reſultat: die Individuen als ſolche ſind ſchlechthin getrennte und für ſich beſtehende einzelne Welten ohne allen Zuſammenhang.

c) Wenn es nun dabei bliebe, ſo möchte das Leben im Hintergrunde, als Stoff der mannigfaltigen Fakten der Reflexion, immer Eins ſeyn und bleiben, wie wir dies ſo eben behauptet haben; im Bewußtſeyn wenigſtens könnte es niemals wieder zur Einheit kommen, da der gegebenen Darſtellung nach alles Bewußtſeyn durchaus nur individuell wäre. (Es wäre ſogar nicht wohl zu begreifen, wie wir, die wir uns doch ſelbſt als Individuen bekennen, eine ſolche Einheit auch nur problematiſch denken, und einander darüber verſtändlich zu werden hoffen könnten.) Soll drum das Bewußtſeyn Bewußtſeyn des Einen Lebens ſeyn, wie wir dies von vorn herein behauptet, ſo müßte die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demſelben Bewußtſeyn wieder hergeſtellt werden: es verſteht ſich 1) da die innere Anſchauung eben das Medium der Aufhebung der Einheit iſt, durch *Herausgehen* aus dieſem Medium, durch ſein Gegentheil, alſo durch *Denken*, welches, da es Darſtellung der urſprünglichen und abſoluten Einheit iſt, ein urſprüngliches Denken ſeyn würde. 2) Daß ſie hergeſtellt werde, inwiefern ſie aufgehoben iſt, daß alſo die in der innern Anſchauung zu mehreren Leben getrennten und abgeſonderten Individuen eben als ſolche und ſolche bleibend im Denken wieder vereinigt würden; das heißt fürs erſte nur ſoviel, daß ſie eben in dem Einen Denken insgeſammt vorkämen.

f) Bedenken Sie wohl, was wir geſagt haben. Das bis jezt nur faktiſch in ſeiner relativen Form als Gegenſaz mit der innern Anſchauung, als Herausgehen aus ihr beſchriebene Denken bekommt hier, indem ſein eigenthümliches inneres Weſen uns aufgeht, eine ganz andere und höhere Bedeutung. Es wird unmittelbare Sichtbarſtellung des Lebens, und zwar als Eins und in ſeiner Einheit. Es kann drum nur ein einiges, mit ſich ſelbſt übereinſtimmendes und gleichlautendes Denken ſeyn.

Es iſt dieſes Denken die Darſtellung, d. i. Bewußtſeyn des Lebens. Es muß drum dieſes Denken allenthalben vorkommen, wo das Leben in die Form des Bewußtſeyns eingetreten iſt. In dieſe iſt es eingetreten in den Individuen. Alſo in dieſen, und zwar in allen, müßte es vorkommen. Es iſt in ſich ſelbſt Eins, alſo muß es in allen eintreten auf dieſelbe Eine Weiſe.

Ich ſage: das Eine Leben in ſeiner Einheit ſtellt in dieſem Denken ſich dar. Das Individuum als ſolches aber iſt gar nicht das Leben in ſeiner Einheit, ſondern es iſt nur ein Bruchſtück deſſelben. Und ſo kann man denn gar nicht ſagen, daß das Individuum als ſolches jenes Denken denke; oder will man doch ſagen, es denke daſſelbe, ſo muß man hinzuſetzen, nicht als Individuum, ſondern eben ſelbſt als das Eine und ganze Leben. Es iſt in dieſem Denken gar nicht mehr ein beſonderes und partikuläres Ich, ſondern es iſt das allgemeine und Eine. (Es werden tiefer unten merkwürdige Anwendungen dieſes Satzes vorkommen.)

Wenn dieſes Denken im Individuum vorkommt, ſo wird es freilich, unter Bedingung der freien Reflexion nemlich, und anders durchaus nicht, in der innern Anſchauung erſcheinen, aber keinesweges als ein Produkt des Ich, ſondern als ein Ausdruck eines abſoluten Faktum.

(Man hat ziemlich allgemein die Wiſſenſchaftslehre ſo verſtanden, als ob ſie dem Individuum Wirkungen zuſchriebe, z. B. die Produktion der geſammten materiellen Welt, und dergleichen, die demſelben durchaus nicht zukommen könnten. Wie verhält ſich die wahre Wiſſenſchaftslehre zu dieſem Vorwurfe? Alſo, jene ſind in dieſes Mißverſtändniß grade darum verfallen, weil ſie ſelbſt dem Individuum weit mehr zuſchreiben, als ihm zukommt, und ſo ſelber den Fehler machen, deſſen ſie die Wiſſenſchaftslehre bezüchtigen, und drum, nachdem ſie einmal die erſten Grundſäze mißverſtanden haben, ihn in dieſem Syſteme noch weiter getrieben finden müſſen, als ſie ſelbſt geneigt ſind ihn zu treiben. Aber ſie haben ſich ganz geirrt; nicht das Individuum, ſondern das Eine unmittelbare geiſtige Leben ſelbſt iſt Schöpfer aller Erſcheinung, und ſo auch der erſcheinenden Individuen. Daher hält die Wiſſenſchaftslehre ſo ſtreng darüber, daß man dieſes Eine Leben rein und ohne Subſtrat (zu einem ſolchen dient jenen eben das Individuum, und daher ſtammen alle ihre Irrthümer) denke. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wiſſen ſchlechthin iſt höher und mehr, denn das Individuum. Keine Vernunft ſich denken können, als eine ſolche, welche das Individuum beſizt als ſein Accidens, heißt eben überhaupt ſich keine denken können. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft beſeſſen wird!)

Reſultat: Das beſchriebene abſolute Denken ſtellt dar eine Gemeine von Individuen.

a) Dieſes Denken iſt Ausdruck des Lebens überhaupt; wo daher das Leben zum Bewußtſeyn gekommen, findet es nothwendig ſtatt; aber es iſt zum Bewußtſeyn gekommen in den Individuen, ſagten wir oben. Es folgt daraus, daß alle wirklich vorhandenen Individuen (alle Punkte, in denen das Wiſſen zur Selbſtanſchauung gekommen) von jedem Individuum aus nothwendig gedacht werden müſſen. Wie ich Individuum die anderen denke, ſo denken dieſe wieder mich; und ſo viele ich denke, ſo viele denken wiederum mich. Alle alſo denken dieſelbe Gemeine, daſſelbe Syſtem von Ichen; nur daß jeder einen andern Ausgangspunkt, eine andere Sphäre der innern Anſchauung hat, von welcher er ausgeht. Jeder denkt alle andern durch abſolut urſprüngliches Denken, nur nicht ſich ſelbſt; ſich ſelbſt bringt er zu Stande durch die beſchriebene Syntheſis der beiden Anſchauungen.

b) Ein Ich wird nothwendig gedacht mit einem organiſirten Leibe. Alſo jedes Individuum denkt alle übrigen nothwendig alſo; denn die Ichheit und die organiſirte Materialität ſind ſchlechthin vereint im urſprünglichen Denken, im Geſetze des Denkens, und ſo ſind ſie es auch im wirklichen, im Einhergehen nach jenem Geſetze.

Und hier beantwortet ſich denn die oben aufgeworfene Frage, wo der Begriff des Ich in der Wirklichkeit anwendbar ſey, alſo: wo ein organiſirter Leib dem äußern Sinne, oder, wie wir es nun beſſer wiſſen, dem abſoluten Denken einer materiellen Welt erſcheint. — Nicht etwa, daß aus der Geſtalt des Leibes auf ein Ich geſchloſſen werde: weder unmittelbar, denn wie ſollte doch ein ſolcher Schluß aus einer Welt auf eine gradezu entgegengeſezte andre möglich ſeyn; noch mittelbar, weil ich Individuum einen ſolchen habe, denn wie ſollte ich doch wiſſen, daß dieſer nicht zufällig, ſondern daß er weſentlich zu mir als Ich ſchlechtweg gehöre: ſondern, daß beides, der Gedanke des Ich und dieſer körperlichen Darſtellung, im urſprünglichen, das Leben in ſeiner Einheit ausdrückenden Denken ſchlechthin vereinigt iſt. —

Faſſen wir alles bisher geſagte alſo zuſammen:

1) Das Eine von uns vorausgeſezte Grundleben ſtellt ſich dar in ſeiner Einheit; es ſtellt ſich dar, ſtellt ſich hin vor ſich ſelbſt, in einem Abriſſe und Schema.

2) Dieſe Darſtellung iſt im Gegenſatze mit einer andern Sichdarſtellung, welche gleichfalls nur im Gegenſatze mit dieſer erſtern nicht Einheit, ſondern ſtückweiſe Darſtellung iſt, Denken: und da es abſolute Sichdarſtellung des Lebens iſt, abſolutes Denken.

3) Wir haben ſonach das ganze Bewußtſeyn, ſo weit wir bis jezt daſſelbe überſehen, zurückgeführt auf zwei Grundfakta, die unmittelbare Anſchauung, die wir durch den Gegenſatz als innere charakteriſirt haben, und das abſolute Denken, welches in Beziehung auf das erſte Stück entäußernd iſt.

4) Keinesweges etwa das Individuum durch ſich ſelbſt und ſeine Kraft denkt, ſondern nur als Eins, und mit Vernichtung ſeiner Individualität denkt es. Wir thun darum in der Schilderung des Inhalts dieſes Denkens gut, wenn wir uns gleich auf den Standpunkt der Einheit verſetzen, und nicht fragen, wie denkt das Individuum, ſondern vielmehr, wie denkt das Eine und allgemeine Denken?

a) Es denkt, allenthalben wo es iſt und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber eine begränzte, und durchaus im Ganzen ſo wie in den Theilen beſtimmte Gemeine von Individuen.

Mit dieſem allgemeinen Denken iſt jedoch die Individualität immer vereinigt, denn nur in dieſer bricht das Leben zur Sichdarſtellung und Bewußtſeyn überhaupt hervor; in der Individualität zur Sichdarſtellung ſeiner Form überhaupt, im Denken zu einer expreſſen, genetiſch zu Stande gebrachten, und ſo ſichtbaren Einheit. Sehen wir auf dieſen Punkt, ſo müſſen wir ſagen: dieſes Denken iſt in allen Individuen numeriſch zu wiederholen, und es kommt ſo viele Male vor, als viele Individuen vorhanden ſind, aber immer bleibt es in allen dieſen Wiederholungen ſeinem Inhalte nach durchaus ſich gleich.

Doch iſt in dieſem Einen Denken vom Individuum aus ein Unterſchied, nicht aber in dem Inhalte, ſondern nur der Relation nach. Jedes nemlich denkt Eins aus der ganzen zu denkenden Reihe der Iche als ſein beſonderes Ich; und jedes denkt ein anderes als dieſes ſein beſonderes. Daß der Beſtimmungsgrund in dieſer Abſonderung die beſondere Sphäre der unmittelbaren innern Anſchauung ſey, iſt oben klar gemacht.

Dieſes Denken iſt nun durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, ſondern es iſt ein abſolut aprioriſches Denken, das der Wahrnehmung Geſetze vorſchreibt. (Nach Kant giebt es ein ſchlechthin aprioriſches zufolge innerer Anſchauung des Vermögens, wie Raum, Zeit, u. ſ. f. Die äußere Welt läßt derſelbe an ſeinen Ort geſtellt. Nicht anders verhielt es ſich auch bei uns im erſten Abſchnitte. Hier aber verändert ſich die ganze Anſicht. Wir ſtellen hin ein abſolut aprioriſches ausdrücklich für die Außenwelt; und es wird ſich bald zeigen, daß von dieſem Punkte aus die ganze Außenwelt ſich in ein ſchlechthin aprioriſches verwandeln werde.) Es iſt ein aprioriſches, ſagte ich, es wird durch dieſes Denken äußerlich abſolut hingeſtellt ein Begriff, der des Ich, der durchaus nur in innerer Anſchauung gebildet werden kann, und aller äußern Wahrnehmung widerſpricht. Dieſer wird realiſirt als ein bloßes reines Vermögen und Geſetz; nicht als irgend ein wahrnehmbares Wirken, ſondern als Grund und Regel eines ſolchen in der Zukunft. Das Ich außer uns wird ja nicht gedacht zufolge ſeiner Aeußerung, ſondern ſchlechtweg. Zufolge dieſes Begriffs erſt wird von ihm erwartet, und ihm angemuthet, daß, falls es ſich äußere, es ſich äußere als ein Ich; die von ihm zu erwartende Wirkſamkeit wird anticipirt, und ihr im voraus das Geſetz gegeben.

b) Ein Individuum wird, als Sinn und Organ für die materielle Welt, nothwendig gedacht, als dargeſtellt in dieſer materiellen Welt durch einen gleichfalls materiellen Leib. Dieſe abſolute Syntheſis und Unabtrennbarkeit eines Ich der innern Anſchauung von einem materiellen Leibe wird nicht etwa durch einen neuen Denkakt gemacht, etwa erſchloſſen, weder unmittelbar, daß etwa aus einem ſo geſtalteten Leibe nach irgend einem Grundſatze des Schluſſes ein Ich erfolge, und umgekehrt (denn wie gedächte man wohl einen ſolchen Grundſatz des Schluſſes nachzuweiſen*) noch mittelbar, weil ich Individuum einen ſolchen Leib hätte, denn wie komme ich ſelbſt erſt, ich Individuum, zu einem ſolchen Leibe, oder wenn auch dies nicht wäre, wie könnte ich denn wiſſen, daß dieſer nicht bloß zufällig, und etwa als dieſem Individuum, ſondern daß er mir als Ich ſchlechtweg weſentlich zukäme: ſondern es liegt ſchlechthin alſo in dem abſoluten und urſprünglichen Denken die Syntheſis eines Ich, als Princips, und inſofern reinen Noumens, als wahrnehmbar allein in ſeinen Wirkungen, zuvörderſt in der innern Anſchauung, ſodann als körperlichen Organs, als in allen dieſen Formen ſchlechthin Eines und deſſelben. — Daß wir bei dieſem wichtigen Punkte ein wenig verweilen, und durch Folgerungen ihn klärer machen! Es wird demnach von uns durchaus verworfen die Trennung des Individuum in Seele und Leib, und die Zuſammenſetzung deſſelben aus dieſen zwei Stücken; wo auch wohl nach dem körperlichen

Tode die Seele allein fortdauern ſoll. Das Ich iſt an ſich Princip, und als ſolches reiner Gedanke, durchaus unſinnlich und überſinnlich. Als Bild dieſes Ich wird nun zu Stande gebracht durch freie (hier ſchwärmende) produktive Einbildungskraft nothgedrungen, weil es kein anderes bildendes Vermögen giebt, eine Seele, und dieſe, da die Anſchauungsform der produktiven Einbildungskraft die Ausdehnung iſt, fällt nun nothwendig, wie man ſich auch ſtellen möge, ausgedehnt aus. Man hat da ein ſehr überflüſſiges, das urſprüngliche Denken mit einem ſehr unnützen Zuſatze beläſtigendes Geſchäft übernommen. Dem Ich als reinem Noumen ſoll gar kein Bild gegeben werden, wahrnehmbar macht es ſich ſelbſt durch ſeine Aeußerungen der inneren Anſchauung. Inwiefern es gebildet werden ſoll, iſt es ſchon gebildet ohne alles Zuthun unſerer Weisheit, durch die abſolut produktive Bildungskraft ſelbſt, und dieſes Bild iſt eben der Körper. Dieſer iſt die Seele, die ihr ſucht, indem ihr ſie immer fort habt, d. i. das Ich in der Anſchauung. — So demnach verhält es ſich: das Ich oder Individuum (denn ein anderes Ich kennen wir hier noch nicht) kommt vor in den drei Grundformen des Bewußtſeyns, dem reinen Denken, der innern Anſchauung, der äußern Anſchauung. In allen dieſen Formen iſt es daſſelbe Eine, und in jeder iſt es ganz. Es giebt da keine Theilung.

Alſo das Daſeyn einer Seele wird ſchlechthin geleugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine ſchlechte Erdichtung: und dies iſt nicht etwa eine außerweſentliche Sache, ſondern es iſt ein ſehr weſentliches Kriterium unſeres Syſtems. Mit der Vorausſetzung einer ſolchen Seele kann man in dieſes Syſtem weder hineinkommen, noch in demſelben bleiben. Dieſer Körper des Ich (wenigſtens der des Ich außer uns, wie es hierin mit dem eigenen ſich verhalte, davon tiefer unten) wird geſezt, wie alles körperliche, indem die abſolut produktive Bildungskraft ihre freie Konſtruktion verſucht, und in derſelben ſich begränzt findet. Was iſt nun eigentlich das die Bildungskraft Beſchränkende? Dieſe bisher nicht zu beantwortende Frage iſt es hier, weil wir die Bildungskraft aufgenommen haben in einen höhern Zuſammenhang. Das Denken ſelbſt iſt dieſes Beſchränkende. Weil dieſes darauf beſchränkt iſt, eine ſolche Summe freier Individuen zu ſetzen, ſo iſt die Bildungskraft beſchränkt eine jener Summe entſprechende Summe organiſirter Leiber in der materiellen Welt anzuſchauen. Um es kurz zu überſehen: das ſich darſtellende iſt das Eine Leben, dieſes ſtellt ſich dar, wie es iſt, ſeine Darſtellung iſt daher durchaus mit ſich ſelbſt übereinſtimmend. Aber es ſtellt ſich dar in zwei Formen: inwiefern abſolute Principe geſezt werden, durch Denken, inwiefern organiſirte Leiber geſezt werden; durch Anſchauung. In beiden Formen aber ſtellt ſich dar dieſelbe Eine Sichdarſtellung. Beide Formen müſſen drum ihrem Inhalte nach übereinſtimmen. Dieſer Theil des allgemeinen Denkens läßt darum aus dem Standpunkte der Einheit ſich alſo ausſprechen. 1) Es liegt in demſelben eine ſich ſelbſt gleiche äußere Anſchauung einer beſtimmten Summe organiſirter Leiber, die durchaus übereinſtimmt mit der gedachten Summe von Ichen. 2) Da dieſe allgemeine Sichdarſtellung in der Wirklichkeit vorkommt nur in der Verbindung mit der Individualität, dieſe aber wiederholbar iſt, ſo iſt es auch die Anſchauung; aber ſie iſt dem Inhalte nach nur auf dieſelbe Eine Weiſe wiederholbar. Dieſelbe Summe organiſirter Leiber, daſſelbe Verhältniß dieſer zu anderer Materie im Raume durchaus für alle Individuen; indem für alle auch dieſelbe Summe von Ichen iſt. 3) Doch findet ein Unterſchied ſtatt in Abſicht der Relation. Wie nemlich jedes Individuum nur eins aus der Reihe denkt als das ſeinige, und alle übrigen als fremde, ſo erfaßt es auch nur einen aus der Reihe der organiſirten Leiber als den ſeinigen, die übrigen als fremde. Hiebei iſt ſchon aus dem obigen ſattſam bekannt, daß es denjenigen als den ſeinen ſetze, auf welchen es unmittelbar durch den Begriff zu wirken vermag. Es giebt aber auch noch einen andern, der bedeutend iſt. Ich ſage nemlich: der fremde Leib iſt jedem bloßer Gegenſtand der äußern Anſchauung, ſo wie jeder andere materielle Körper; der eigene aber iſt gar nicht Gegenſtand der Anſchauung, weder der innern noch der äußern, ſondern lediglich des Denkens. Nicht der innern Anſchauung, es giebt kein inneres Totalgefühl des Körpers, obwohl der Theile, z. B. beim Schmerz; nicht der äußeren; wir ſehen uns nicht als Ganzes, obwohl wir Theile von uns erblicken (außer etwa im Spiegel, worin wir aber nicht unſern Leib, ſondern nur das Bild deſſelben ſehen, und als ſolches Bild es denken nur, inwiefern wir ſchon wiſſen, daß wir einen Leib haben.) Wir nehmen uns nicht wahr durch den äußern Sinn der Betaſtung im Ganzen, wiewohl wir durch dieſen Sinn einzelne Theile wahrnehmen, wo aber immer andere einzelne Theile das betaſtende, alſo der Sinn ſelbſt, keinesweges das Objekt deſſelben ſind. Demnach wir denken unſern Leib bloß als Werkzeug des Begriffs. Unſer eigener Leib iſt ſonach ganz ſichtbar ein Begriff rein a priori, wie denn die ganze hier abgehandelte Anſchauung, inwiefern ſie auf fremde Körper geht, rein aprioriſch iſt, indem ja das durchaus aprioriſche Denken die Beſtimmung iſt der Anſchauung.

c) Die materielle Welt der bloßen Objekte iſt früher oben abgeleitet worden als abſolute Beſchränkung der produktiven Einbildungskraft; es iſt aber wenigſtens noch nicht klar und ausdrücklich geſagt worden, ob die Bildungskraft in dieſer Funktion die Sichtbarſtellung des Einen Lebens ſey als ſolchen, oder ob ſie nur die Darſtellung des individuellen Lebens ſey; ob daher, was von dem erſten abhangen würde, eine materielle Welt geſezt werde durch das Eine ſich gleiche Leben, oder ob ſie geſezt werde durch das Individuum bloß als ſolches. Zwar läßt das erſtere unmittelbar ſich vermuthen; denn die Individualität iſt nur in der Sphäre der innern Anſchauung, jene Weltanſchauung aber iſt eine äußere. Mittelbar können wir es zum Ueberfluſſe hier noch ſtreng beweiſen.

Die Anſchauung einer Summe organiſirter Leiber freier Iche iſt unmittelbarer Ausdruck des Einen Lebens. Dieſe Leiber insgeſammt werden vorgeſtellt, als die materielle Welt zur Sphäre ihrer äußern Wirkſamkeit habend, und in derſelben durch die Eine aus dem Einen Leben ſtammende Anſchauung ſich gegenſeitig anſchauend. Alſo iſt die Anſchauung der Welt der bloß materiellen Objekte mit der Anſchauung der organiſirten Leiber ſynthetiſch vereinigt, liegt durchaus im Zuſammenhange derſelben Einen Anſchauung; alſo iſt auch ſie unmittelbarer Ausdruck des Lebens in ſeiner Einheit. Die Objekte der materiellen Welt ſchaut alſo nicht an das Individuum als ſolches, ſondern das Eine Leben ſchaut ſie an.

Wir können dieſes, das ſich nun auch als Theil der Sichdarſtellung des Einen Lebens bewährt hat, alſo ausdrücken: 1) Durch das allgemeine Denken, und die damit verknüpfte äußere Anſchauung wird ſchlechthin gedacht eine durchaus beſtimmte materielle Welt, und dieſes Denken iſt ſeinem Inhalte nach durchaus ſich gleich. 2) Nimmt man daſſelbe als verbunden mit dem Individuum, ſo iſt daſſelbe wiederholbar ſo viele Male, als viele Individuen ſind, und wird wirklich ſo viele Male wiederholt; aber der Inhalt bleibt bei allen dieſen Wiederholungen unverändert. 3) Dennoch findet ein Unterſchied der Relation nach ſtatt. Da nemlich jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper ſich zuſchreibt, ſezt es nothwendig dieſen an einen beſtimmten Ort im Raume, und zwar in einen andern, denn andere organiſirte Leiber. Dieſer ſein Ort wird ihm nun nothwendig zum Mittelpunkte ſeiner Auffaſſung der andern Gegenſtände im Raume, und der auf ſich ſelbſt relativen Anordnung und Stellung derſelben. Für jedes Individuum iſt eine eigene Reihefolge des zugleich ſeyenden.

Bei dieſer Einſicht, daß die materielle Welt bloß abſolute Beſchränkung der produktiven Bildungskraft ſey, iſt bisher zum Theil noch unbeantwortet geblieben die Frage, was iſt das Beſchränkende in dieſer Beſchränkung? Es kann gefragt werden: 1) worin liegt der Grund, daß das Leben ſich überhaupt beſchränkt? Die Antwort darauf iſt, weil es ſich darſtellt in einem Bilde, dergleichen allemal ein beſchränktes und beſtimmtes iſt. Fragt man aber weiter: warum ſtellt es ſich dar in einem Bilde, ſo müſſen wir die Antwort dermalen ſchuldig bleiben. 2) Warum iſt es auf dieſe beſtimmte Weiſe beſchränkt? Dieſe Frage iſt zum Theil ſchon beantwortet; nemlich weil die urſprüngliche und abſolute Bildungskraft beſchränkt iſt. Daher ſtammt die Ausdehnung, daher die Qualität überhaupt, daher die Aeußerlichkeit außer dem Ich; alles die bloße und leere Form der äußern Anſchauung, die gar keine innere Bedeutung hat, und ſich ſelbſt durch den bloßen Gegenſatz mit der Form der äußern Anſchauung macht. Nun aber haben wir ſchon oben darauf aufmerkſam gemacht, daß das eigentlich Innere in der Welt, inwiefern ſie ein Widerſtand gegen die Kraft des freien Lebens ſey, etwas ganz anderes, nemlich ſelbſt eine Kraft ſeyn müſſe, (ein reines Noumen, an welches keine äußere Anſchauung reicht:) Dieſe iſt denn auch die Welt, und als ſolche iſt ſie geſezt, und durchaus beſtimmt. Woher dieſe Beſtimmung oder Beſchränkung, als die eigentlich rechte, wahre und urſprüngliche? Offenbar geſchieht dieſe Beſchränkung durch das Denken ſelbſt, und zwar auf folgende Art. Die Welt, eben nach ihrem innern Charakter, als Kraft, und als widerſtehende Kraft ſoll doch Gegenſtand der Kauſalität des Einen gemeinſamen Ich (denn dies iſts ja, was in dieſem Denken dargeſtellt wirt) ſeyn; die Kraft dieſer Welt ſoll doch durch die Kraft des Lebens überwunden werden? In dieſer Ueberwindung wird nun ohne Zweifel eine gewiſſe beſtimmte Kraft des Lebens, die ihm eigenthümlich und weſentlich zukommt, der allgemeinen Anſchauung ſich ſichtbar machen. Da wir nun zufolge des Geſetzes unſerer Wiſſenſchaft allenthalben nicht von einer vermeintlichen Welt an ſich, ſondern von dem Leben ſelbſt ausgehen; wie wäre es, wenn der Widerſtand (das eigentlich innere Weſen der Welt, ihre Kraft) gleich urſprünglich nur geſezt und gedacht wäre als reiner Widerſtand, und nichts weiter, d. i., als dasjenige, woran die Kraft des Lebens, und im Gegenſatze mit welchem die Kraft des Lebens ſich ſichtbar mach — Die Sache ſteht ſo: 1) Das Leben ſtellt ſich dar in ſeiner Einheit. 2) Es iſt, eben weil es

Leben iſt, Kraft, eine beſtimmte, eigenthümliche und weſentliche Kraft, ja, da wir es als Princip kennen, innerhalb dieſer Beſtimmtheit ſeiner Kraft eine unendliche Kraft. 3) Wir haben nicht geſagt, daß in dem bisher beſchriebenen Denken das Leben in ſeiner Einheit *innerlich* ſich darſtelle. (vielmehr iſt die innerliche Darſtellung, die wir bis jezt kennen, nicht die der Einheit, ſondern eine ſtückweiſe) ſondern daß es äußerlich und in äußerer Anſchauung ſich hinſtelle. Darum vermag es auch ſeine Kraft (in ihrem Weſen verſteht ſichs, nicht etwa die formale Bedingung ihrer Aeußerung, deren Darſtellung ſchon oben in der innern, aber individuellen Anſchauung vorgekommen) als ein durchaus inneres in dieſer Form nicht darzuſtellen. Dieſe Kraft bleibt in dem beſchriebenen Denken, weil dies eben ein Sichentäußern iſt, durchaus *ungeſehen* und *unſichtbar*. 4) Wenn dieſe Kraft in einem ſolchen Denken doch gleichwohl dargeſtellt werden müßte, (welches, da es ja doch das Leben iſt, das dargeſtellt werden ſoll, nicht wohl anders ſeyn kann) ſo könnte ſie eben nur äußerlich an einem Gegen- und Widerſtande dargeſtellt werden, d. i. dasjenige müßte gedacht und hingeſezt werden, was, wenn die Kraft des Lebens ſich vollkommen entwickelte, vernichtet würde. 5) Wenn nun grade ein ſolches geſezt würde, (wie nach uns die innere Welt es iſt, die wir nun auch wohl, nachdem wir ſie zum reinen Realen, wie ſichs gehört, geſteigert haben, *Natur* nennen können) ſo wäre ja doch die innere Kraft des Lebens, obwohl unſichtbar geblieben, das eigentlich beſtimmende eines ſolchen, indem ja in ihm alles dasjenige liegen ſoll, was in der Kraft des Lebens ſelbſt liegt, nur im Gegentheile, und als Gegenſatz. Wenn man nun das Denken eines ſolchen Gegenſatzes beſchränkt, eben auf ein *ſolches* Denken beſchränkt nennte, ſo wäre das, obwohl unſichtbare, beſchränkende in dieſem Denken, die unſichtbar gebliebene Prämiſſe ſeines Inhalts, eben das Seyn der Kraft des Lebens ſchlechtweg. 6) Setzet nun, innerhalb dieſes Denkens entwickle die Kraft des Lebens ſich wirklich, ſo wäre dieſelbe nun, ſie, die zuerſt und ohne dieſes Denken eines Widerſtandes durchaus unſichtbar war, in dieſer Entwicklung am Widerſtande ſichtbar geworden für eine Anſchauungsform, die etwas nur im Gegenſatze, und als durch einen Gegenſatz beſchränkt anzuſchauen vermag. Die ſich entwickelnde Kraft erſchiene nun immerfort als beſchränkt durch den ſchon im voraus durch das Denken abgeſetzten Widerſtand, und wäre ſo einer ſo beſchaffenen Anſchauungsform ſichtbar.

(Im Vorbeigehen: *Natur iſt der Wiſſenſchaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch abſolutes Denken gebildete Gegenſatz gegen die abſolute Kraft des freien und geiſtigen Lebens; nothwendig gebildet um dieſe Kraft, die für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt, ſichtbar zu machen.* Wenn ein Naturphiloſoph ſo etwas hört, daß die Natur nur Schranke, nur Negation ſeyn, und gar nichts poſitives in ihr liegen ſollte, ergrimmt er im Geiſte, und ſchreit über Majeſtätsverbrechen gegen die Natur; läßt es jedoch dabei bewenden. Denn auf die Gründe der Wiſſenſchaftslehre einzugehen, dieſelbe zu widerlegen, und das Gegentheil dieſes ſo eben aufgeſtellten Satzes zu beweiſen, dazu würde gehören Vermögen des ſcharfen und conſequenten Denkens, des Verfolgens einer ſehr langen Denkreihe, und ein mehr als gewöhnlicher Grad von dialektiſcher Kunſt.

Was iſt denn nun wohl eigentlich das dunkle Gefühl, das ihren Grimm ſo entzündet, und dem doch wohl irgend etwas wichtiges zu Grunde liegen muß. Von ihnen werden wir es kaum erfahren, wir wollen drum ſelber ihnen zur Sprache verhelfen. Es iſt, wie wir dies auch in dieſen Vorleſungen an ſeinem Orte erſehen werden, dem Bewußtſeyn unaustilgbar eingeprägt der Begriff eines abſoluten Seyns durchaus von ſich, durch ſich, in ſich: und eben ſo unaustilgbar iſt ihm die Unmöglichkeit eingeprägt dieſen Begriff auf ſich ſelbſt (das Ich) zu übertragen, und ſich ſelbſt in irgend einer Rückſicht als das abſolute zu ſetzen. Nun hat dieſe Abart von Philoſophen eben ſo, wie auch die übrigen Zeitgenoſſen, die Wiſſenſchaftslehre alſo verſtanden, als ob in derſelben durchaus dem erwähnten unaustilgbaren Bewußtſeyn zuwider das Ich zum abſoluten gemacht würde; und ſo hatten ſie denn freilich höchſt nöthig auf eine Verbeſſerung dieſer ihrer Wiſſenſchaftslehre zu denken. Dieſe Verbeſſerung aber fiel ſehr unglücklich aus, als ſie, nachdem ſich freilich fand, daß das Ich nicht das abſolute ſeyn könnte, die Natur zu demſelben machten. Ich, oder die Natur, ſcheinen ſie zu denken, und da giebts kein drittes; natürlich, weil nur dieſe beiden Stücke in ihren Geſichtskreis fallen. Ihr Eifer entbrennt eigentlich dagegen, daß, da wir die Natur nicht als Abſolutes wollen gelten laſſen, wir drum das Ich zu demſelben machten; darin aber irren ſie ſich; bei uns folgt das nicht, denn in unſern ausgedehnteren Geſichtskreis fällt außer jenen beiden Stücken noch einiges andere.

Die Natur bleibt uns bloße Schranke, dem Ich untergeordnet, ſein reines Produkt (als Einen Lebens nemlich). Für ein abſolutes außer dem Ich und der Natur, welches dem erſten, und erſt vermittelſt deſſelben auch der zweiten den nöthigen Haltungspunkt gebe, werden wir auf andere Weiſe ſorgen.

Man ſey hiebei nicht etwa mit dem Auskunftsmittel der ſtets fertigen Friedensſtifter bei der Hand, daß das Ganze wohl nur ein Wortſtreit ſeyn möge. Wir wiſſen freilich, wie es ſich denn auch von ſelbſt verſteht, und beklagen es, daß, indem ſie die Natur zum abſoluten machen, ſie dieſelbe zugleich zu Gott machen: wiſſen auch ſehr wohl, daß ſie nicht grade die einzelnen Naturobjekte als dieſen Gott vorſtellen, ſondern daß ſie auf eine allen Naturerſcheinungen zu Grunde liegende gemeinſame Weltſeele, innere Naturkraft und dergleichen dieſen Begriff übertragen, welche Naturkraft denn auch, wenn es gut geht, und bei ſehr großer Sublimirung, in einzelnen Naturerſcheinungen ſogar als

Bewußtſeyn hervorbrechen ſoll. (Wenn ſie gewohnt wären ſcharf zu denken, was ſie denken, und nicht bloß obenhin zu phantaſiren, ſo würden ſie ſchon bei dieſer Stelle ihres Syſtems begreifen, daß von der einfach ſich äußernden Naturkraft zu einer Einkehrung derſelben in ſich ſelbſt zur Duplicität und Reflexion es gar keinen denkbaren Uebergang gebe.) Wir aber ſehen klar ein, daß jedes Princip, das realiter ein Princip ſinnlicher Erſcheinung ſeyn ſoll, ſelbſt ſinnlich iſt, und durchaus nicht als überſinnliches und geiſtiges gedacht werden kann, nicht einmal als Ich, geſchweige denn als Gott. Daß daher nur dieſe zwei Wege übrig bleiben, entweder, daß man geſtehe, man habe keine Einſicht in die Einheit und den Zuſammenhang der Erſcheinung, ſondern faſſe dieſelbe nur auf, wie ſie einzeln und zerſtreut ſich giebt, man ſey alſo kein Philoſoph: oder, wenn man, auf dieſen Namen Anſpruch macht, und, wie ſich ſodann verſtehen möchte, ein überſinnliches und geiſtiges als real zugeſteht, daß man die damit durchaus nicht zu vereinigende Realität des Sinnlichen ganz fallen laſſe, und die geſammte Sinnlichkeit begreifen lerne als bloße Anſchaubarkeit des Ueberſinnlichen, wie die Wiſſenſchaftslehre ſie alſo begreift.)

Nach allem geſagten iſt die Sinnenwelt eben ſo wenig als die vorher aufgeſtellten Stücke der Sichdarſtellung des Lebens in ſeiner Einheit Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ſie iſt ein durchaus aprioriſches; nicht ein in das Anſchauen und Denken eintretendes fremdes, ſondern in dieſem ſelbſt nothwendig begründet. Ihre allgemeine äußere Form, Materialität, und Qualität überhaupt, ſtammt aus der eigenthümlichen Form der Bildungskraft, gehört alſo nicht ihr ſelbſt, ſondern dieſer an, und wird im Gegenſatze mit ihr gebildet. Wie wir oben ſagten: durch die Beſchränkung der Bildungskraft wird ein Objekt ſichtbar, ſo kann man im höhern Sinne ſagen: an dem Objekte wird die Bildungskraft ſichtbar, es wird daran ſichtbar dieſe ihre innere Beſtimmung z. B. der Unendlichkeit: und zwar, da das Bewußtſeyn irgend wo beginnen muß, und grade an dieſer Stelle beginnt, zuerſt faktiſch; dieſe Form der Bildungskraft tritt hier zuerſt überhaupt ein in den Geſichtskreis. Daß dieſe Form als Form der Bildungskraft erkannt werde, und zwar als abſolute, dazu gehört freilich noch ein anderes, die freie Reflexion nemlich, welche ſelbſt aber nur unter Bedingung jener unmittelbaren Anſchauung am Objekte möglich iſt. So verhält es ſich mit der äußern Form. Das Innere der Sinnenwelt aber iſt, wie ſo eben beſchrieben worden, Ausdruck der realen, der lezten und urſprünglichen Kraft des Lebens durch Gegenſatz; eben alſo gebildet an der realen Kraft, wie die Materie ꝛc. gebildet iſt an der bildenden Kraft. Dieſe innere Sinnenwelt iſt durch jene Kraft des Lebens beſtimmt, und es kann in ihr durchaus nichts vorkommen, woran nicht das Gegentheil und das Vernichtungsvermögen in dieſer läge. — Alſo die Sinnenwelt iſt durchaus nichts als Bild vermittelſt des Gegenſatzes der Kraft des Lebens, nach den beiden Hauptformen der leztern, als bildende und als reale; ſie iſt drum ſchlechthin a priori beſtimmt, nicht zufällig. (Es liegt in ihr durchaus nichts, als die Beſtandtheile dieſes Bildes; dieſe aufgehoben bleibt nichts übrig, kein residuum, kein unbekanntes Etwas = X.)

Die Sinnenwelt würde nicht geſezt durch das Individuum als ſolches, ſondern als Eines Leben, haben wir oben bewieſen, und dieſes zeigt ſich auch in der bloßen Analyſe des Denkens eines Sinnen-Objekts. Was individuell iſt, wird erblickt lediglich dadurch, daß das Ich in der innern Anſchauung ſich als Princip deſſelben erblickt, alſo es iſt ſichtbar, und iſt ausdrücklich nur als Principiat, wie wir oben vom frei entworfenen Zweckbegriffe, der Reproduktion und dergleichen angeſehen haben. Ein ſolches aber fällt weg, wie das Ich aufhört durch unmittelbares Produciren es zu halten. Es kommt ihm alſo nicht das feſte, ſelbſtſtändige und vom freien Vorſtellen unabhängige Seyn zu. Wenn wir nun die Objekte auf dieſe Weiſe zu Stande brächten, ſo würden wir dieſelben als Vorſtellungen erfaſſen, die da wegfielen, wie wir aufhörten vorzuſtellen. (Der Idealismus wird häufig ſo vorgeſtellt, als ob er dies annehme, dies aber iſt ein ungeheures Mißverſtändniß.) Aber wir ſchreiben ihnen ſelbſtſtändiges Seyn zu, zum Zeichen, daß wir in ihnen ein Bild geben eines ſolchen, das wir als Individuen nicht zurücknehmen können, und das nicht von unſerer innerlich anſchaubaren Freiheit abhängt, eben des Einen. — Nicht Vorſtellungen ſind ſie, alſo Dinge ſelbſt und unmittelbar. Wir haben und beſitzen in der unmittelbaren Anſchauung das Ding nicht etwa durch einen Repräſentanten und Stellvertreter, ſondern wir beſitzen es ſelbſt in ſeinem unmittelbaren Weſen; denn es iſt ja im Grunde und Boden nichts denn Erſcheinung, und zwar die Erſcheinung, die wir (das Geſammtich) haben ſelbſt. Dieſen durchaus wichtigen und allgemein verkannten Punkt unſeres Idealismus einzuſchärfen, iſt höchſt nöthig. Es giebt z. B. Syſteme, nach denen die Dinge nicht erſcheinen ſollen, ſo wie ſie an ſich ſind, ſondern durch die Vorſtellung auf mannigfaltige Weiſe verändert werden ſollen. Hier liegt der Grundirrthum darin, daß man den Dingen noch ein anderes Seyn als das in ihrer Erſcheinung beilegt. Nach uns erſcheinen die Dinge ſchlechthin, wie ſie ſind, denn ſie ſind nichts anderes als ihre Erſcheinung — durch und durch Erſcheinung, daß wir einen Ausdruck, der, wie es ſcheint, gebildet wurde um uns in Schrecken zu ſetzen, ganz ruhig zu unſerm Vortheile anwenden.

Auch wird, um durch eine andere Seite der Analyſe den Satz zu beweiſen, das Objekt der Sinnenwelt unmittelbar und ohne weiteres geſezt als ſchlechthin gültig für andre, ſobald man nur auf einen ſolchen reflektirt, und ihn in den Akt des objektiven Denkens aufnimmt: zum ſichern Beweiſe, daß alles jezt beſchriebene nur ein einziger ſynthetiſcher Denkperiode iſt, durch welchen die ganze Außenwelt uns zu Stande kommt.

Wir faſſen alles bisher vorgetragene zuſammen, um daran einige allgemeine Bemerkungen anzuknüpfen.

Reſultat des Ganzen: Das vorausgeſezte Leben des Bewußtſeyns ſtellt unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſich ſelbſt dar in ſeiner Einheit. Die bis jezt aufgeſtellten objektiven Weltvorſtellungen insgeſammt ſind dieſe Darſtellungen. — Zwar iſt es in dieſer Einheit gebrochen, d. i., es iſt als daſſelbige mehrere Male wiederholbar (denn eigentlich innere Unterſchiede der Individuen haben wir bisher noch nicht geſehen, ſondern ſie alle als gleich betrachtet.)

1) Wie ſind wir nun zu dieſem Reſultate gekommen? Offenbar ohne alle Argumentationen und Beweiſe, lediglich durch die freie Maxime unſerer Wiſſenſchaft, das Bewußtſeyn zu betrachten als ein beſonderes für ſich beſtehendes Phänomen ohne irgend einige Beimiſchung eines fremden: alſo durch die bloße wiſſenſchaftliche Form. Hierin müßte nun alle Philoſophie, die ſich nur vorſezte eine eigene Wiſſenſchaft für ſich ſelbſt zu ſeyn, mit uns übereinſtimmen. — Die hierin uns entgegengeſezten Philoſophien haben das Bewußtſeyn nicht einmal für eine auf eigenen Füßen ſtehende Erſcheinung gelten laſſen, (was ſie dahin gehöriges in ihren Logiken und Pſychologien vortrugen, war höchſt dürftig, und ſtand einer erſchöpfenden Darſtellung der Thatſachen des Bewußtſeyns im Wege) für unſere Behandlung iſt Kant der Vorgänger und der erſte Erfinder. Eine ſolche Behandlung des Bewußtſeyns nennt man mit Fug Idealismus, und ſo müßte denn nach

uns alle Philoſophie von vorn herein und in ihrem Beginn nothwendig Idealismus ſeyn. Etwas anderes dürfte ſie vielleicht werden durch die Darlegung des Grundes des Bewußtſeyns. Dieſe Frage erhebt man aber nicht eher, als bis man mit Aufſtellung der Thatſachen vollendet hat; und erklärt bis dahin, ſo lange man irgend kann, das Phänomen aus ſich ſelbſt.

2) Zeigt ſich hier klar der Unterſchied unſeres Syſtems von demjenigen, das an ſich vorhandene ſinnliche Dinge annimmt, und dieſelbe zum Grunde des Bewußtſeyns macht, und welches wir nicht mit einem zweideutigen Namen Dogmatismus, ſondern, wogegen es, wenn es conſequent iſt, auch nichts haben kann, gradezu Materialismus nennen wollen. Dieſes ſagt: in den bisher aufgeſtellten objektiven Weltvorſtellungen ſtellt ſich dar die Sinnenwelt; wir dagegen ſagen: in denſelbigen Vorſtellungen, von denen wir beide gemeinſchaftlich reden, ſtellt ſich dar das Leben des Bewußtſeyns ſelbſt; übrigens nach ihnen und uns in der gleichen Form eines durchaus beſtimmten und nothwendigen Denkens. Der Unterſchied beider Ausſprüche fällt in die Augen; es fragt ſich nur, wo iſt der eigentliche Sitz des Streites? Im folgenden: der Materialismus ſezt die Dinge als begründend das Leben des Bewußtſeyns überhaupt. Hierin nun widerſprechen wir ihm. In dem beſchriebenen Bewußtſeyn wenigſtens ſtellt ſelbſt dar das Leben, und ſtellt dar ſich ſelbſt. Eine andere und höhere Frage iſt die: ſtellt nun nicht etwa daſſelbe in und an ſich ſelbſt, und indem es eben zunächſt ſich

darſtellet, noch ein anderes dar außer ſich? So kann es ſeyn, und ſo wird es ſich finden. Dies iſt die Frage nach dem Grunde. Der Materialismus aber bedient ſich dieſes Satzes gleich von vorn herein ohne Noth und auf eine durchaus nicht befriedigende Weiſe. Nach ihm ſtellt das Bewußtſeyn an und in ſich dar die Sinnenwelt. Der Materialiſt ſagt: 1) Es ſind Dinge. Dies ſagen wir mit ihm, und behaupten es auf eine ſo ſtrenge Weiſe, daß er es nicht ſtrenger verlangen kann. 2) Drum ſind dieſe Dinge zugleich der Grund unſerer Vorſtellungen von ihnen. Hier erblicken wir ein Gewebe von Erdichtungen. Sie ſind freilich, aber woher wißt ihr denn, daß ſie zugleich auch Grund ſind? Ferner ſezt ihr, daß wir von ihnen nur Vorſtellungen hätten, welches einer genauen Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns grade zu widerſpricht. Endlich ſezt ihr dieſe beiden Erdichtungen durch ein gleichfalls nur erdichtetes Verhältniß an einander, indem ihr das eine zum Grunde des andern macht; eine über dies völlig unverſtändliche Erdichtung, denn wie ein Ding zu einem vom Dinge weſentlich verſchiedenen Bilde in einer andern vom Dinge abgeſonderten, und gleichfalls weſentlich verſchiedenen Kraft werden könne, darüber habt ihr noch niemals ein verſtändliches Wort vorgebracht, noch werdet ihr jemals ein ſolches vorzubringen vermögen.

3) Zeigt ſich der Unterſchied unſers Syſtems von allem ſpekulativen Individualismus, und insbeſondere von dem idealiſtiſchen Individualismus. — Alle Philoſo-

phie will das Bewußtſeyn erklären, wie ganz recht iſt. Alle bisherige ohne Ausnahme ſtellte in dieſem Geſchäfte ſich nicht höher, als um das Bewußtſeyn eines einzigen individuellen Subjekts zu erklären, und zwar, wie dies denn ſo kommen mußte, des dermalen philoſophirenden Subjekts. Als Bewußtſeyn eines, alle Individualität in ſich faſſenden und aufhebenden Lebens iſt das zu erklärende Bewußtſeyn nicht gedacht worden; hierin iſt die Wiſſenſchaftslehre die erſte, und ſo die erſte, daß, als ſie es ſchon gethan, niemand es ihr abgemerkt, ſondern ſie jeder auch für einen Individualismus gehalten, wobei ſie jedoch im Vorbeigehen ſo viel bewirkt, daß man an ihr zuerſt inne geworden, daß es nicht alſo ſeyn ſoll. —

Der Materialiſt zwar kann, wenn er ſtillſchweigend mehrere Iche vorausſezt, (anders kann er zu ſolchen nicht kommen) die Uebereinſtimmung derſelben in ihren Vorſtellungen von der Sinnenwelt wohl erklären, geſtüzt auf das Ding an ſich, und die Eindrücke, die es ſeinem Seyn gemäß macht. Aber (ich ſchweige davon, daß er ſich ſelbſt als vorſtellendes Weſen durchaus nicht zu erklären vermag) die Vorſtellung, z. B. ſeine eigene, von andern vernünftigen Weſen außer ihm kann er nie erklären. Denn ich möchte wiſſen, was für ein Eindruck eines ſinnlichen Objekts das wäre, wodurch das Bild eines durchaus unſinnlichen, eines Ich entſtände, welche Einwirkung, wodurch das Bild eines nicht wirkenden, eines durchaus in ſich verſchloſſenen und abgeſonderten Princips zu Stande käme.

Dem idealiſtiſchen Individualismus verſagt die Ableitung ſchon beim erſten Punkt. — Der Raum iſt Form meiner Anſchauung, was im Raume iſt, wird leichtlich, als gleichfalls meine Anſchauung, folgen. — Wer iſt denn dieſes Ich? Ich will nemlich nicht diejenige Antwort, die du mir, durch irgend ein dunkles Gefühl geleitet, gerne geben möchteſt, ſondern die du mir conſequenter Weiſe geben mußt. Wie weiſſeſt du denn, daß der Raum die Form der Anſchauung ſey? Doch wohl nur durch unmittelbare innere Selbſtanſchauung, die da individuell iſt. Nun kann dieſe, falls du nicht etwa in deiner Spekulation noch höhere Principien haſt, doch nur gelten für ſich ſelbſt, für das Individuum. Der Raum iſt Form deiner individuellen Anſchauung; ſoviel ſagt deine Selbſtanſchauung aus. Wie willſt du nun gegen alle Regeln des Schluſſes folgern, daß er auch die Anſchauungsform anderer Individuen (wenn du dergleichen überhaupt zu ſetzen vermagſt) ſey, da du vielmehr das Gegentheil folgern ſollteſt.

(Kant zwar beantwortet die ſo eben aufgegebene Frage anders: für uns Menſchen, will er wiſſen, ſey der Raum die Anſchauungsform. Zuvörderſt, was mag wohl hier der Begriff Menſch bedeuten ſollen, und was kann er überhaupt bedeuten? bedeutet er den Gegenſatz mit der Vernunftloſigkeit, ſo iſt er gleichbedeutend mit vernünftigem Weſen; und hätte auch immer der Ausdruck ſo gefaßt werden mögen. Sollte er aber noch mehr bedeuten, ſo müßte ein Gegenſatz zwiſchen vernünftigen Weſen ſelbſt, eine Klaſſifikation in der allgemeinen Sphäre dieſer, zwiſchen vernünftigen Menſchen und vernünftigen Nichtmenſchen angedeutet werden. Und ſo frage ich denn, was das Denken anbelangt, könnt ihr noch andere vernünftige Weſen denken als die in der allgemeinen Vernunftform des Ich? Nicht etwa nur: vermögt ihr ein ſolches anderes Denken, ſondern, wäre daſſelbe nicht ein abſoluter Widerſpruch, und ſtellt ſich jene Vernunftform nicht hin als die einzig mögliche? Alſo auf dem Gebiete des Denkens iſt ein ſolcher Gegenſatz nicht möglich. Oder ſchaut ihr vielleicht ſolche andre an, daß der Gegenſatz auf dem Gebiete der Anſchauung läge? Ihr werdet keine dergleichen Anſchauungen nachweiſen können, ihr mögt demnach andere körperliche Geſtalten vernünftiger Weſen wohl nur phantaſiren; aber ihr ſeyd auf dem Gebiete der Anſchauung auf die Wirklichkeit der Anſchauung beſchränkt, und eure Phantasmata ſind Hirngeſpinſte, deren ihr klüger euch enthieltet. Ich möchte wohl wiſſen, ob Kant im Ernſte annähme, daß irgend eine Gattung vernünftiger Weſen die Raumanſchauung nicht, und ſtatt derſelben eine andere haben könne. — Alſo für alle vernünftige Weſen iſt es die Anſchauungsform, hat er zuvörderſt ſagen ſollen und wollen; aber wo liegt davon die Spur eines Beweiſes in ſeiner Spekulation? Er hat ſeiner faktiſch offenbar nur aus ſeinem Individuum ausgehenden Evidenz die Gemeingültigkeit für alle Subjekte nicht erhärtet; ohnerachtet er ſie faktiſch als gemeingültig anwendet, und auch nicht einmal ſagt, daß er es thue.

Aber er ſpricht ja von der Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs für alle? Nicht anders, als er ſchon im Eingange der Kritik der reinen Vernunft von der Ausdehnung, als der Form der Anſchauung für uns Menſchen ſpricht. Wäre es ſeine Spekulation, die ſo ſpräche, ſo müßte er dieſen kategoriſchen Imperativ als Beſtimmungsgrund irgend eines beſtimmten Bewußtſeyns nachweiſen (wie wir oben die Kraft des Lebens als Beſtimmungsgrund des Innern der Natur) und zwar als des Bewußtſeyns, durch welches Viele und Alle geſezt würden. Er müßte die Vielen und Allen darlegen als Anſchauungsform eines kategoriſchen Imperativs, (ſo wie bei uns die Sinnenwelt dargeſtellt iſt als Anſchauungsform der Entwicklung der lebendigen Kraft [illegible] es ſich denn auch in der That alſo verhalten d[illegible]. Alſo er hat jenes Bewußtſeyn der Einheit des Lebens in den Vielen weder abgeleitet, wie wir es bisher auch noch nicht gethan haben, noch hat er es ausdrücklich aufgeſtellt als Faktum des Bewußtſeyns, wie wir es im vorhergehenden gethan haben; ſondern er hat es nur, getrieben durch den gemeinen Menſchenverſtand, ſtillſchweigend vorausgeſezt. Wenn alſo noch nicht ſeine Geſinnung der gemeine Menſchenverſtand in ihm, individualiſtiſch war, ſo war es doch ſeine Spekulation, die er durch jenen gemeinen Menſchenverſtand von Zeit zu Zeit verbeſſert.)

4) Durch dieſe Einſicht in die Sichdarſtellung als Einheit iſt auch allein die Gültigkeit des aprioriſchen für alle vernünftige Subjekte ſowohl ſelbſt, als der Anſpruch eines jeden auf dieſe Gültigkeit zu erklären. Die davon wohl zu unterſcheidende Gemeingültigkeit für die ganze Sphäre der Objekte (von denen grade die Rede iſt) iſt ſchon oben erklärt. Sehe ich, daß das Objekt durch mich als Princip zu Stande kommt, und daß ich durch mein Vermögen ſchlechthin nur auf dieſe Weiſe es zu Stande zu bringen beſchränkt bin, ſo ſehe ich ein, daß das Objekt in alle Unendlichkeit durch mich nicht anders zu Stande kommen werde, und ſo auch für mich nicht anders ſeyn werde. Nun kommt es darauf an, was dieſes Princip ſey. Iſt es nemlich mein Ich als Individuum, ſo gilt jene objektive Gültigkeit allein für mich Individuum, und es iſt nicht abzuſehen, wie ſie irgend einem andern angemuthet werden könne. Iſt aber jenes Princip ſchlechthin das Eine und allgemeine Vernunftleben, und wird es gleich als ſolches deutlich geſezt, ſo iſt klar, daß die Allgemeingültigkeit für dieſes, und für jeden, in dem dieſes ſich äußert, gelten müſſe, und von jedem, der dies nur einſieht, allen angemuthet werden könne.

(Daß aber ein ſolches allgemein gültiges auch wirklich gelten werde für ein gegebenes Individuum, dafür wird vorausgeſezt 1) ſeine Attention. Es iſt aber die Attention das ſich Machen des Individuum zum Einen, mit Abſtraktion von ſeinem eigenen innern Bilden und Anſchauen.

Da es nun für das Eine gilt, ſo iſt klar, daß der, für den es gelten ſoll, ſich zum Einen machen müſſe. Für dieſe Attention ſelbſt aber wird vorausgeſezt, 2) daß ſie möglich ſey in derjenigen Weiſe, wie die Art des Gültigen ſie erfordert. Um das ſichtbare zu erblicken, muß man freilich hinſehen, d. h. attendiren; dies aber läßt ſich nur demjenigen zumuthen, der da Augen hat. Nicht anders mit der innern Einſicht. Denn obwohl auf dieſem Gebiete eine abſolute Blindheit ſich nicht vorausſetzen läßt, ſo entwickelt ſich doch das Denkvermögen nur allmählig, und durch Uebung zu ſeinen höhern Stufen herauf, und ſo kann es ſehr wohl geſchehen, daß für jemanden bei allem guten Willen und aller verſuchten Aufmerkſamkeit eine allgemeingültige Wahrheit doch nicht geltend werde, weil ſein Vermögen bis zum Denken in der Region, wo dieſe liegt, überhaupt noch nicht entwickelt iſt.)

---

4) Wir haben erörtert drei Hauptſtücke der objektiven Weltvorſtellung: ein Syſtem von Ichen, ein Syſtem von organiſirten Leibern dieſer, eine Sinnenwelt. Aber es lag in unſern frühern Behauptungen noch ein viertes Stück: nicht nur der Leib irgend eines vernünftigen Weſens, ſondern auch das Produkt ſeiner Wirkſamkeit, ſagten wir oben, iſt von allen vernünftigen Weſen außer ihm wahrnehmbar, und wahrnehmbar als ſolches; und dieſe abſolute Wahrnehmung der Produkte freier Weſen als ſolcher gehört auch zu den objektiven Weltvorſtellungen. Dieſe Wahrnehmbarkeit der

Produkte ꝛc. wird hier aufgeſtellt als bloßes nacktes Faktum des Bewußtſeyns.

Hierdurch erhalten wir die Aufgabe, die Möglichkeit dieſes Faktum aus dem Ganzen des Bewußtſeyns zu erklären, und ſo es in das Syſtem deſſelben mit aufzunehmen; indem wir ja das Bewußtſeyn nicht faſſen als eine Sammlung abgeriſſener Phänomene, ſondern als Ein in ſich ſelbſt zuſammenhangendes Phänomen.

a) Beſtimmen wir zuvörderſt das Faktum noch genauer! 1) Das Individuum wirkt in der That nicht als Individuum, ſondern als das Eine Leben; ſeine Selbſtbeſtimmung zur Wirkſamkeit iſt ja, wie wir ſchon oben geſehen haben, ein Aufgeben der Individualität, die auf dem bloßen freien Begriffe beruht, und ein ſich Werfen in die objektive äußere Kraft, die da iſt Kraft des Einen. Alſo nicht das Individuum wirkt, ſondern das Eine. 2) Soll dieſe Wirkſamkeit, oder ein Produkt derſelben wahrgenommen werden, ſo bedarf es dazu beim wahrnehmenden Individuum der Attention. Aber die Attention iſt gleichfalls ein Aufgeben des Individuum als ſolchen, und ein ſich Hineinwerfen in das objektive Denken, als das Eine. Und ſo iſt es denn auch nicht das Individuum, das da wahrnimmt, ſondern das Eine. Alſo in dem oben aufgeſtellten Faktum wirkt das Eine Leben auf das Eine, es wirkt auf ſich ſelbſt; und ſo ſcheint es denn durchaus erklärt und begreiflich, wie es, da es Leben des Bewußtſeyns iſt, in dieſem ſeinen Wirken ſich ſeiner bewußt ſeyn nicht nur könne, ſondern auch müſſe; grade ſo wie das individuelle Leben ſeiner individuellen Freiheit ſich bewußt wird. Die Aufgabe ſcheint gelöſt.

b) So ſtringent dieſe Argumentation auch ſcheinen mag, und ob ihr gleich nicht jeder den Fehler ſogleich nachzuweiſen wiſſen dürfte, ſo hoffe ich doch, daß niemand ſich durch dieſelbe befriedigt fühlen wird. Wir haben ſie auch nur deswegen gebraucht, um den eigentlichen Fragepunkt noch ſchärfer zu bezeichnen. Der Fehler in der geführten Argumentation liegt nemlich darin. Es iſt zwar wohl wahr, daß die Individualität durchaus in das Innere der Anſchauung zurück gedrängt iſt, und auf dem Gebiete der objektiven Weltanſchauung ſie durchaus nicht, ſondern nur die Einheit vorkommt. Aber was iſt dies für eine Einheit? Es iſt lediglich Einerleiheit, keineswegs numeriſche Einheit. Die mehrern ſind freilich durchaus gleich, ohne allen qualitativen Unterſchied, aber ſie ſind ja nicht Eins der Zahl nach, ſondern jenes Gleiche wird mehrere Male wiederholt, und dieſe Mehrmaligkeit macht ja wohl eine Trennung.

Dieſem zufolge wird durch das aufgeſtellte Faktum dies behauptet: Eins dieſer durch Zahl getrennten ſoll durch abſolute Freiheit die urſprüngliche Gleichheit aufheben, es ſoll durch ein wirkliches Handeln zunächſt ſich über die Gleichheit hinaus weiter beſtimmen; welche innere weitere Beſtimmung deſſelben ſich auch wohl in der Anſchauung an einem materiellen Produkte abbilden wird. Nun ſoll, behauptet unſer aufgeſtelltes

Faktum weiter, dieſe Veränderung nicht bloß das Eine wirklich handelnde, ſondern ſie ſoll alle von demſelben durch Zahl getrennte Wiederholungen deſſelben zugleich mit treffen; ſie ſoll, da ſie von ihnen wahrgenommen werden ſoll, ihrer aller Weltanſchauung eben ſo verändern, wie ſie die Weltanſchauung des freien Urhebers, bei welchem die Veränderung aus der Anſchauung ſeiner innern Freiheit begreiflich wäre, verändert hat. Dies iſts, was erklärt werden ſoll, wie die innere abſolute Freiheit des Einen die Anſchauung aller verändern und binden könne. Es leuchtet ein, daß die Frage bedeutend iſt; und es iſt begreiflich, daß ſie gelöſt werden könne nur durch Nachweiſung eines ſolchen Gliedes, durch welches die numeriſche Trennung eben ſo aufgehoben würde, wie durch die objektive Sichdarſtellung des Lebens die qualitative Trennung aufgehoben wurde, und vermittelſt deſſen das Leben eben ſo als numeriſch Eins begriffen würde, wie es vorher als qualitative Eins begriffen wurde. Erſt nun würden wir rechtlicher Weiſe ſagen können, was wir ſo eben vorſchnell verſuchten; es iſt ja das Eine Leben des Bewußtſeyns, das auf ſich ſelbſt wirkt; wie könnte es denn in dieſem Wirken ſeiner nicht bewußt ſeyn? — Ein ſolches Glied zu finden iſt drum unſere nächſte Aufgabe, indem nur dadurch die durch das vorliegende Faktum uns geſtellte Aufgabe gelöſt wird. (Wie ſich verſteht, wird dadurch dieſes Glied als ein neues Faktum des Bewußtſeyns, das wir in die Totalauffaſſung unſeres Phänomens aufzunehmen haben, ſich bewähren.)

c) Um den eigentlichen Fragepunkt noch deutlicher einzuſchärfen (und dadurch eben, wie dies von ſelbſt ſich ergiebt, der Klarheit der Löſung vorzuarbeiten) vergleichen wir ihn mit dem vorigen alſo: Wie wir vorher verfuhren, können wir hier nicht, auch können wir nicht hoffen, das hier erforderliche Glied aus dem frühern abzuleiten. Es wurde vorher durch das Denken dargeſtellt die ruhende und todte Kraft des Lebens, ihr bloßes ſtehendes Seyn; und das Bild dieſes Seyns in der Anſchauung iſt die Natur. Dieſe iſt drum eben ſo unveränderlich, wie ihr Urbild, und es liegt nicht nur nicht in ihr, ſondern es widerſpricht gradezu ihrem Begriffe, ſich in ihr eine Veränderung, eine Abweichung von ihrem ewigen Geſetze, eine neue Schöpfung zu denken. So etwas iſt durch jenes Denken einer Natur durchaus ausgeſchloſſen und unmöglich. Sollte es ſich denn doch einſtellen, ſo wäre es möglich nur durch ein völlig neues, allem bisherigen Denken durchaus entgegengeſeztes Denkprincip.

Nun aber liegt grade dies in unſerem Faktum. Durch abſolute Freiheit des Lebens ſoll etwas wirklich werden bis in die Sinnenwelt hinein; alſo es ſoll in dieſer allerdings etwas durchaus Neues erſchaffen werden. Dies folgt nicht aus ihr, noch ihrer Anſchauung, ſondern es widerſpricht ihr. Und ſo müßte denn auch die Anſchauung dieſes neuen Geſchöpfs gleichfalls ein neues Geſchöpf ſeyn durchaus durch einen abſoluten Hiatus, ohne allen ſtetigen Uebergang der ſtehenden Naturanſchauung; der Entwicklung dieſer Naturanſchauung nicht nur nicht gemäß, und aus ihr zu erklären, ſondern derſelben gradezu widerſprechend, und ſie aufhebend. — Inwiefern dieſes Produkt doch in der Sphäre der ſinnlichen Anſchauung ſichtbar ſeyn ſoll, ſo wird dadurch dieſe Sphäre ſelbſt ſich ſpalten in eine unveränderliche, als Ausdruck des erſten Denkens, und in eine durch Freiheit veränderliche. (Dieſes an ſich bedeutende und zu merkende, für unſere Unterſuchung aber Nebenſache im Vorbeigehen.)

d) Wo gedenken wir nun dieſe durchaus neue Anſchauung anzuknüpfen?

Daß wir nicht verfahren können, wie der Materialiſt, der hier bald fertig iſt, indem er ſagt: dieſe Produkte der Freiheit ſind eben an ſich, (wie ſchwer würde es ihm fallen dies zu verantworten, wenn er bedächte, was er redet) ſie machen drum Eindrücke gemäß ihrem Seyn u. ſ. w. — daß wir nicht ſo verfahren können, iſt Ihnen ſattſam bekannt. Der Weg jener geht von außen nach innen, der unſrige geht von innen heraus. Ein Inneres müſſen wir aufzeigen, das in jenen Produkten angeſchaut werde. Dieſes Innere liegt nun, wie wir ſo eben geſehn haben, nicht im Denken der Kraft, ſondern in einem neuen und höheren, wenn auch nicht grade wirklichen und im Bewußtſeyn heraustretenden Denken, dermalen = X. Dieſes X iſt in dieſer Reihe das abſolut erſte, und es wird eben ſo wie das früher aufgezeigte Denken der Kraft überhaupt an einer Sinnenwelt dargeſtellt in der Anſchauung an einem Produkte in dieſer Sinnenwelt, als einer neuen Schöpfung in ihr.

e) Was iſt nun dies für ein Denken? — Das Produkt des vernünftigen Weſens außer uns ſoll erſcheinen als ein ſchlechthin entſtandenes, eine neue Schöpfung in der ſtehenden Natur. Es müßte drum das Denken, das demſelben zu Grunde liegt, erſcheinen gleichfalls als ein neues, aus der Reihe des vorhandenen Denkens nicht, etwa wie Folge aus dem Grunde, hervorgehendes, ſondern als eine Schöpfung im Denken, als ein in Vergleich mit allem bisherigen Denken, abſolutes Denken. Ferner ſoll jenes Produkt nicht erſcheinen als Produkt meiner Freiheit, meiner, des Denkenden. Nun aber giebt es gar keinen unmittelbaren Gegenſtand der innern Anſchauung, denn die Freiheit; in jedem Falle demnach müßte es die Freiheit ſeyn, die durch das geſuchte Denken = X beſtimmt würde. Da es aber nicht meine eigene Beſtimmung der Freiheit iſt, ſo muß es ſeyn eine fremde, alſo eine Beſchränkung der Freiheit!

So weit wären wir im Reinen; es fragt ſich nur noch: Was für eine Beſchränkung der Freiheit iſt dies? — Die Kraft überhaupt iſt eine durchaus beſtimmte, und ſie iſt Eine, in jeder Wiederholung des Einen ganz und dieſelbe; und dieſe iſt als ſeyend ſchon durch das frühere Denken geſezt, und in der unveränderlichen Natur abgeſezt. So weit aber dieſe Kraft ſich erſtreckt, ſo weit erſtreckt ſich auch die Freiheit jeder Wiederholung. Dieſem Denken kann das neue Denken = X nicht widerſprechen, es kann nicht eine Freiheit, die durch daſſelbe geſezt iſt, aufheben, inwiefern ſie durch daſſelbe geſezt iſt; das Denken X iſt drum ſicher nicht eine Beſchränkung der Freiheit in Rückſicht des Seyns, in welcher Rückſicht allein die Freiheit durch das erſte Denken geſezt iſt, des Seyns, d. h. des Könnens. Jede Wiederholung kann alles, was in der Kraft liegt zufolge des erſten Denkens. Es bleibt drum für das Denken X allein übrig eine Beſchränkung der Freiheit durch Freiheit ſelbſt; dieſe müſste durch jenes Denken aufgegeben werden. Das Denken X wäre drum ein Geſetz an die Freiheit ſelbſt, und zwar das, ſich durch ſich ſelbſt zu beſchränken. Obwohl die Freiheit kann zufolge des erſten Denkens, ſo ſoll ſie doch nicht, was ſie kann. X wäre ein Verbot des Gebrauchs einer gewiſſen allerdings vorhandenen Freiheit. Dieſes abſolute Verbot nun, als inneres, in der äußern Anſchauung eben ſo abgeſezt, wie früher die Eine Kraft des Lebens, würde in derſelben geben ein Freiheitsprodukt eines vernünftigen Weſens außer mir, ſo wie jene in der Anſchauung gab die ſchlechtweg und ohne alle Freiheit ſeyende Natur.

f) Sprechen wir zuvörderſt klar aus das Neue, das wir gefunden haben. Früher hieß es, das Leben als Eins hat ſeine beſtimmte Kraft, und es kann in jeder numeriſchen Wiederholung ſeiner ſelbſt dieſe Kraft ganz und ohne Rückhalt entwickeln. Jezt heißt es: dies bleibt wahr, aber es kommen noch überdies in dem abſoluten Denken dieſes Lebens in einzelnen Fälten (ſo ſage ich mit Bedacht, denn vom Geſetze ſelbſt in ſeiner Einheit rede ich hier noch gar nicht, ſondern nur von den einzelnen vorübergehenden und gleichſam pſychologiſchen Erſcheinungen deſſelben) Verbote vor, von dieſer Freiheit Gebrauch zu machen. Dies in dem Einen Leben, und drum in allen numeriſchen Wiederholungen deſſelben. (Wir ſagten oben, daß wir durch die Erklärung des vorliegenden Faktum zur Annahme eines neuen Faktum würden gedrungen werden. Dieſes neue Faktum hat ſich ſo eben gefunden. Die Erſcheinung eines ſittlichen Geſetzes fürs erſte nur in der Geſtalt von Verboten gewiſſer Freiheitsäußerungen iſt dieſes Faktum. Hierdurch kommen wir zugleich in einen neuen Hauptabſchnitt unſerer ganzen Abhandlung hinein. Das in demſelben enthaltene können wir füglich charakteriſiren als ein höheres Vermögen, welchem gegenüber das in den erſten beiden Abſchnitten behandelte ein niederes Vermögen, als Erkenntnißvermögen ſowohl, als als praktiſches, ſeyn würde. Alſo

---

Dritter Abſchnitt.

Vom höhern Vermögen.

Erſtes Kapitel.

g) Dieſes Denken nun des zwar könnens aber nicht ſollens werde, iſt behauptet worden, eben ſo, wie früher das Denken der Kraft, in der äußern Anſchauung dargeſtellt, ſo wie jene als ſtehende Natur, dieſes als Freiheitsprodukt freier Weſen außer dem Anſchauenden. Wie jenes Denken eines nicht Sollens innerlich vorkomme, und eben darum, weil es innerlich vorkomme, komme äußerlich vor die Erſcheinung eines ſolchen Freiheitsprodukts: und zwar braucht jene Beſchränkung der Freiheit durch das Geſetz nicht eben zum deutlichen Bewußtſeyn zu kommen, und ſie kommt auch in der urſprünglichen Konſtruktion nicht zum Bewußtſeyn, eben ſo wenig als oben in der urſprünglichen Konſtruktion der Natur die Kraft zum Bewußtſeyn kam; ſondern ſie iſt nur der unſichtbare Beſtimmungsgrund einer ſolchen Beſchränkung der produktiven Einbildungskraft, durch welche für uns die Erſcheinung eines Freiheitsproduktes eines freien Weſens außer uns zu Stande kommt.

Aber ich ſage noch mehr. Wir haben die ſtehende Natur wirklich abgeleitet aus einem innern und höhern Principe; die ſeyende Kraft des Lebens iſt der Grund ihres Seyns und ihrer Beſtimmung. Haben wir denn eben ſo das Syſtem von Ichen und ihrer organiſirten Leiber abgeleitet? Als Faktum aufgeſtellt haben wir es; auch haben wir die allgemeine Ableitung hinzugefügt, daß in dieſer Darſtellung das Leben ſeine in der Individualität abgebrochene Einheit wiederherſtelle. Darauf haben wir mit der allgemeinen Erinnerung geſchloſſen, daß dieſe Summe von Ichen der Möglichkeit nach unendlich, der Wirklichkeit nach eine geſchloſſene und beſtimmte Summe ſey. In dieſem lezten Ausdrucke zeigte ſich die Lücke; es iſt nemlich der Beſtimmungsgrund dieſer objektiven Anſchauung eines Syſtems von Ichen außer uns, und das die Unendlichkeit eines ſolchen Bildes begränzende Princip noch nicht angegeben. An dem ſo eben aufgezeigten Denken eines nicht Sollens iſt dieſes ermangelnde Princip zugleich mit gefunden. Wo innerlich das Verbot an uns ergeht, oder, wenn wir uns unſer Bewußtſeyn deutlich machten, ergehen würde, daß wir unſere Kraft nicht ohne weiteres brauchen, ſondern eine Aeußerung der Freiheit außer uns erwarten ſollen, da ſetzen wir ein freies Weſen. Wo bei dem Verbote dieſe Aeußerung ſelbſt uns erſcheint, da ſetzen wir ſein Produkt.

b) Wir haben gefunden 1) der Gebrauch der Freiheit (die wirkliche Entwicklung der allerdings ſeyenden Kraft des Lebens) ſteht noch unter einem höhern Geſetze an die innere Freiheit ſelbſt, zufolge deſſen dieſe ſich durch ſich ſelbſt beſchränken ſoll. — Ob dieſes Geſetz in der Einheit und Allgemeinheit, wie wir jezt es ausgeſprochen haben, erſcheine, oder ob es in dieſer formalen Einheit bloß ein von uns zu Stande gebrachter Begriff ſeyn möge, davon reden wir hier noch gar nicht; wir reden nur von den einzelnen faktiſch vorkommenden Aeußerungen deſſelben, von den einzelnen beſtimmten Verboten. 2) Hierüber haben wir nun erſehen folgendes: — das Eine Leben qualitative nur einerlei, iſt getrennt in mehrere numeriſch verſchiedene Wiederholungen, deren jede die ganze Eine Kraft des Lebens im Beſitze hat. Setzet, eine dieſer Wiederholungen vollziehe einen Theil jenes allgemeinen Vermögens, ſo entſteht dadurch unmittelbar, abſolut, und als ſchlechthin neue Schöpfung in allen andern numeriſchen Wiederholungen ein Verbot, dieſer Entwicklung entgegen zu wirken: — Ein Verbot, ſage ich, das zum deutlichen Bewußtſeyn durch Nachdenken wohl erhoben werden kann, aber nicht nothwendig muß, das aber denn doch im Innern des Lebens iſt, und wenigſtens als Princip (es verſteht ſich für den, der da attendirt, eben aus der Individualität heraus auf das Gebiet der Einheit ſich verſezt, und attendiren kann) ſich in einer äußern Anſchauung darſtellt. Ein Verbot ſage ich, kein Unvermögen; er könnte wohl, er ſoll nur nicht; er könnte phyſiſch, aber er kann nicht moraliſch. 3) Wir behaupten alſo allerdings, daß zwar nicht unmittelbar auf eine phyſiſche Weiſe, ſondern mittelbar durch das entſtehende Verbot auf eine moraliſche Weiſe die Freiheit des einen unmittelbar alle Freiheit beſtimme und bilde. 4) Hierdurch alſo iſt, wie es oben von dem aufgegebenen Gliede des Zuſammenhanges gefordert wurde, die numeriſche Trennung aufgehoben, und die Kluft, die zwiſchen den mehreren ſinnlicher Weiſe bleibt, moraliſch gefüllt; nicht durch ein phyſiſches Band, ſondern durch ein moraliſches.

i) Doch es iſt nöthig, um dem vorgetragenen ſeine volle Klarheit zu geben, den Unterſchied zwiſchen dem phyſiſchen Nexus und dem moraliſchen zuvörderſt beſtimmt aufzuſtellen.

Phyſiſcher Nexus iſt da, wo die Urſache unmittelbar durch ihre Wirkung auf ſich ſelbſt zugleich Wirkung auf das andere iſt; wo die Selbſtbeſtimmung zugleich Beſtimmung des andern iſt; wo demnach Wirkung auf ſich ſelbſt oder Selbſtbeſtimmung, und Wirkung auf das andere oder Beſtimmung des andern ihrer Natur nach Eins und daſſelbe ſind; z. B. ein materieller Körper, der ſich im Raume fortbewegt, bewegt freilich zunächſt ſich, und es iſt da nur Selbſtbeſtimmung; aber unmittelbar dadurch treibt er alles, was mit geringerer Kraft ihm widerſteht, als die iſt, mit welcher er eindringt, aus demſelben Raume aus. Sein ſich Fortbewegen und Fortbewegen eines andern iſt ſchlechthin Eins, und es giebt dazwiſchen kein Mittelglied. (So wird auch unſere freie Wirkung auf die Körperwelt angeſchaut. Unſere Hand z. B. iſt das nach einer Regel austreibende unmittelbar dadurch, daß ſie ſich ſelbſt nach einer Regel fortbewegt.)

Dagegen iſt der moraliſche Nexus derjenige, wo zwiſchen die Sichbeſtimmung der Urſache und die Beſtimmung eines andern durch ſie ein mittleres eintritt; welches mittlere, da es kein Seyn ſeyn kann, indem dadurch aller Nexus aufgehoben würde; ein Bewußtſeyn ſeyn muß: ein unmittelbares Bewußtſeyn jener Sichbeſtimmung der Urſache in dem andern. Dieſes Bewußtſeyn nun von der Selbſtbeſtimmung, keinesweges die Selbſtbeſtimmung unmittelbar, wie im phyſiſchen Nexus, ſoll den andern beſtimmen und beſchränken. Wie wäre dies möglich? Bewußtſeyn iſt ja Freiheit, und beſtimmtes Bewußtſeyn Freiheit von demjenigen, deſſen man ſich bewußt iſt; ſo gewiß daher der andere der Selbſtbeſtimmung der Urſache ſich bewußt iſt, ſchwebt er ſelbſt frei und indifferent über ihr. Er iſt dadurch beſchränkt, müßte ſonach heißen, er ſoll zufolge jenes Bewußtſeyns ſeine ohne allen Zweifel vorhandene Freiheit durch eigene Freiheit beſchränken.

Ein ſolcher moraliſcher Nexus nun iſt es, der von uns behauptet worden. Der eine wirkt, welches eine Selbſtbeſtimmung iſt, die als ſolche durchaus und ganz in ihm bleibt. Aber unmittelbar vereint mit dieſer Selbſtbeſtimmung entſteht ein durchaus allgemeines Bewußtſeyn für alle, das ein beſchränkendes Soll eben ſo unmittelbar bei ſich führt: und ſo iſt denn, wie wir wollten und ſollten, ein moraliſcher Zuſammenhang zwiſchen allen errichtet. Obwohl die Trennung im phyſiſchen bleibt, ja vielmehr erſt recht beſtätiget wird, ſo ſind ſie doch alle im moraliſchen Eins, umfaßt durch das denſelben Freiheitsgebrauch allen verbietende Geſetz.

(Dies iſt denn auch der allen offenbare, und im gemeinſten Bewußtſeyn ſich äußernde Nexus zwiſchen freien und vernünftigen Weſen. In den phyſiſchen Nexus mit einander treten, ſich gegenſeitig wie Materie durch Drängen, Stoß und Schlag behandeln, ſollen ſie eben nicht. In unmittelbare Kontinuität ſich verſetzen ſollen ſie nicht, ſondern Bewußtſeyn und Begriffe ſollen ſie zwiſchen ſich ſtellen, und durch dieſe in Wechſelwirkung treten. Darſtellung dieſer Wechſelwirkung in der ſinnlichen Anſchauung, das mittlere, die unmittelbare Kontinuität ſcheidende ſind Licht und Luft für gegenſeitige Sichtbarkeit und für Mittheilung der Begriffe durch Worte: halb geiſtige Elemente in Vergleich mit der gediegenen Materie, die wir an unſerem Leibe gar nicht für andere, ſondern lediglich für die gediegene Materie außer uns beſitzen.)

k) Ich ſagte: ſie ſind Eins durch moraliſchen Nexus, ſo getrennt ſie auch in der Sinnenwelt bleiben. Doch bleibt hier noch eine wichtige Frage unbeantwortet, die wir keineswegs verſtecken wollen. Wie eine der numeriſchen Wiederholungen des Einen Lebens frei handelt, entſteht abſolute ein Bewußtſeyn für alle andere, durch welches dieſen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, haben wir geſagt: und wird nur dieſer Uebergang erſt zugegeben, ſo erfolgt alles übrige, was wir behauptet haben, nach unſern frühern Grundſätzen von ſelbſt. Aber wie verhält es ſich denn mit dem Uebergange ſelbſt; wie vermag denn die freie Selbſtbeſtimmung des einen erſt nur ein Bewußtſeyn zu bewirken und zu begründen in andern? Das wäre doch wohl der eigentliche Sitz der Frage. Alſo: der gegenwärtige Standpunkt unſerer Forſchung wäre der: wir haben zwar das Leben aus der ſinnlichen Welt in die ſittliche übergeführt, auch haben wir den charakteriſtiſchen Unterſcheidungspunkt der beiden ſcharf angegeben; aber noch fehlt es uns an dem Verbindungsgliede zwiſchen ihnen.

Zweites Kapitel.

Nähere Erörterung der Individualität;

denn durch eine ſolche wird die aufgegebene Frage von ſelbſt ſich löſen.

1) Setze man vor aller möglichen Freiheitsäußerung vorher eine objektive Anſchauung der Kraft des Lebens überhaupt an der Weltanſchauung; ſo iſt dieſe in jeder Rückſicht Eins. Ein Subjekt iſt in ihr gar nicht, denn dieſe Anſchauung reflektirt ſich nicht, ſondern ſie iſt ein bloßes objektives Seyn einer ſolchen Anſchauung, ein bloßes Ausſtrömen und reine Aeußerlichkeit, ohne allen inneren Kern.

2) Setzet, es ſolle zu einer wirklichen Aeußerung dieſer in der Anſchauung ausgedrückten Kraft kommen; wie wäre eine ſolche möglich? Die Anſchauung iſt zerſtreut über das mannigfaltige und entgegengeſetzte, und darin eben liegt ihr Weſen. Die reale Wirkſamkeit aber der Freiheit iſt laut obigem dadurch bedingt, daß ſie in einem einfachen Punkte anhebe, und von dieſem aus nach dem Geſetze der beſondern Bedingtheit fortgehe. Sollte es ſonach zur Wirkſamkeit kommen, ſo müßte zuvörderſt das Eine Leben aus jener Allgemeinheit und Zerſtreutheit ſich kontrahiren auf Einen Punkt; es verſteht ſich auch dies mit abſoluter Freiheit.

3) Wenn es nun zu einer ſolchen Kontraktion käme, was wäre zuvörderſt das ſich kontrahirende? Of-

fenbar das Eine Leben, denn es iſt außer ihm nichts vorhanden. Was aber wäre das Reſultat der Kontraktion? Beſchränkung auf den einen Punkt im allgemeinen, mit Abſtraktion von allen übrigen Punkten; das auf dieſen Punkt eben ſich kontrahirende, das in der allgemeinen Anſchauung nicht war, ſondern erſt durch den abſoluten Akt der Kontraktion wurde, und worauf nun reflektirt werden kann; die Möglichkeit, über dieſen durch die Kontraktion gegebenen Punkt zu reflektiren, und die von ihm aus mögliche Kauſalität nach dem Geſetze der Bedingtheit zu berechnen: kurz, es wird dadurch möglich eine andere auf das erſte urſprüngliche Faktum der Freiheit gegründete Anſchauung, welche diejenige iſt, die wir oben das innere genannt, und die wir als das Eigenthum des Individuum beſchrieben haben. Es wird drum dadurch das Individuum ſelbſt; und die Sichkontraktion des Einen iſt der urſprüngliche actus individuationis.

4) Was iſt es nun, das das Individuum macht und hervorbringt? Offenbar das Eine Leben durch die Kontraktion ſeiner ſelbſt. In der durch die beſtimmte Kontraktion bedingten und dieſelbe vorausſetzenden Anſchauung (der innern) was iſt es eigentlich, das da anſchauet und angeſchaut wird, das in derſelben vorkommende Ich? Das Eine Leben iſt es, nur eingetreten in dieſe Form, und aufgebend die allgemeine Form der äußern hinſtaunenden Anſchauung. Kann das Eine Leben unmittelbar aus dieſer Form der Kontraktion wieder in die allgemeine der Auflöſung zurückgehen?

Ohne Zweifel. Alſo, das Individuum iſt gar nicht ein beſonderes Seyn des Lebens, ſondern es iſt eine bloße Form deſſelben, und zwar eine Form ſeiner abſoluten Freiheit; die Formen ſchließen ſich gegenſeitig aus, und es kann nicht ſeyn in der einen, und in demſelben ungetheilten Akte auch in der andern; aber es kann mit derſelben Einen Freiheit und vermöge dieſer Freiheit Eins und daſſelbe bleibend übergehen aus einer in die andere. Das Eine abſolute Leben macht ſich ſelbſt zum Individuum, ohne doch dadurch ſeine Freiheit zu verlieren!

(Nicht ein beſonderes Seyn, ſondern nur eine zufällige Form iſt das Individuum. Alſo die Hauptvorausſetzung, die uns auf unſere Frage führt, daß die Individuen entweder als ſolche, oder als in der Seynsform wenigſtens abgeſchloſſene numeriſche Wiederholungen des Einen Lebens, eben ſo viele getrennte Welten repräſentirten, und zwiſchen ihnen eine Kluft ſey, die wir durch ein Mittelglied auszufüllen hätten (ſo viele ſelbſtſtändige Vernunften, wiewohl einerlei, als Iche) fällt ganz weg, und ſodann auch die eigentliche Schwierigkeit. Das unmittelbare Band zwiſchen Individualität und Allgemeinheit iſt ſchlechtweg, und bleibt immer an der Freiheit des Lebens zu der einen oder der andern Geſtalt ſich zu formiren.)

5) Ich füge gleich hier den höchſt bedeutenden allgemeinen Satz hinzu: es iſt bedingt nothwendig, daß das Leben individuelle Form annehme, wenn es nemlich handeln ſoll. Kein Handeln außer in der individu-

ellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunkt, von welchem alles Handeln ausgehen muß, ſich koncentrirt. Nur in der individuellen Form iſt das Leben praktiſches Princip. Nun aber iſt es niemals nothwendig, (phyſiſch nothwendig nemlich) daß es handle, denn es handelt ja überhaupt mit abſoluter Freiheit; drum ſagte ich, die Nothwendigkeit ſey bedingt. Unter der moraliſchen Geſetzgebung möchte es ſich anders verhalten, und der individuellen Form noch eine andere Nothwendigkeit denn die bloß bedingte, beigelegt werden müſſen.

6) Bisher haben wir das Leben in der individuellen Form beſchrieben als beſchränkt auf den einen Punkt: nur in der Anſchauung; und als entwerfend von dieſem Punkte aus ein Bild ſeines Handelns. Setzet nun es beſtimme ſich zum Handeln, und handele wirklich; in Kraft welcher ſeiner beiden Formen thut es das? Kraft hat nur das Leben in ſeiner Einheit: alſo, wie ſchon oben an ſeinem Orte erinnert worden, nur als Einheit und in dieſer Form wirkt es. Wiederum zur wirklichen Ausübung der Kraft kommt es nur von einem Einheitspunkte aus im Hindurchgehen einer Reihe von Bedingungen; beides zu faſſen vermag das Leben nur in der individuellen Form. Alſo das Leben handelt in Kraft ſeiner beiden Formen, beide innigſt verſchmolzen; die allgemeine giebt her das Vermögen überhaupt, die individuelle die Beſtimmtheit deſſelben, ohne welche es zu einer faktiſchen Aeußerung der Kraft gar nicht kommen könnte.

Die individuelle Form iſt eigentlich nur die Kraft des Begriffs und einer Anſchauung nach dem Begriffe, in ſich durchaus nicht realkräftig. Da aber das geiſtige Leben ſchlechthin nur nach einem Begriffe thätig ſeyn kann (dies liegt in der Kontraktion auf das eine als dem letzten und entſcheidenden Beweiſe) ſo iſt die individuelle Form diejenige, durch welche es nothwendig hindurchgehen muß, um aus der alles umfaſſenden Anſchauung zur wirklichen Handlung hinüber zu kommen.

7) Das Eine, das in den verſchiedenen und entgegengeſetzten Formen ſeiner ſelbſt nicht aufgeht, ſondern in allem Wechſel derſelben verharret, iſt das eigentlich für ſich ſeyende am Leben. (Ob dieſes für ſich ſeyende darum abſolut ſey, ſoll dadurch noch nicht geſagt werden; für uns iſt es dermalen nur das abſolute am und im Leben im Gegenſatze mit deſſen bloßen Erſcheinungen.)

Es ſelbſt iſt in dieſem ſeinem Seyn unveränderlich, denn es ſelbſt geht in keiner dieſer Veränderungen auf. So ſchließen zwar ſeine Veränderungen ſich gegenſeitig aus in der Zeit, und dieſe iſt ſelbſt nichts weiter, als die Anſchauungsform der Veränderungen ſelbſt, als doch an Einem: das unveränderliche ſelbſt aber iſt ſchlechthin außer aller Zeit, denn obwohl es ſich in der Zeit verändert, ſo treffen dieſe Veränderungen doch nicht ſein eigentliches Seyn. — Werden nun dieſe Modifikationen gar niedergelegt in einer feſten und dauernden Geſtalt, welche Geſtalt ſie natürlich nur für die verknüpfende Anſchauung haben, ſo geſchieht dies in der Anſchauungsform des Raumes. Da das Leben über ſeinen Modifikationen ſelbſt ſchwebt, ſo ſchwebt es um ſo mehr über der feſt geſtaltenden Anſchauung derſelben; es iſt noch weniger im Raume, als es in der Zeit iſt. Es iſt eine bloße Kraft, reine Kraft ohne Subſtrat, die unmittelbar gar nicht erſcheint, darum nicht angeſchaut wird, darum auch in keiner der möglichen Formen der Anſchauung angeſchaut wird. Hier ſtoßen wir ſonach auf ein Denken, das durch ſeinen Inhalt ſelbſt ſchlechthin alle Anſchaubarkeit, und drum alle Form möglicher Anſchauung ausſchließt. Es wird in ihm gedacht ſchlechthin keine Erſcheinung, ſondern das, was aller möglichen Erſcheinung zum Grunde liegt. Wo eine Erſcheinung iſt, da iſt es ſelber nicht mehr, ſondern es iſt eine ſeiner Erſcheinungen; — nur eine ſagte ich, denn es geht in keiner ſeiner Erſcheinungen ganz auf, und um dieſes zu dokumentiren erſcheint es in mehrern Formen, im Uebergange Eins bleibend. — Was durchaus kein Gegenſtand der Anſchauung iſt, heißt unſinnlich, überſinnlich, geiſtig; von unſerer Anſchauung hergenommene negative Benennungsweiſen. Geiſtig aber zu faſſen iſt dasjenige, wo der Inhalt ſelbſt die ſinnliche Einmiſchung verbietet, wie es hier der Fall iſt.

(Es iſt leichter in einem beſtimmten Falle, z. B. in dem unſern einzuſehen, daß alſo verfahren werden muſſe, als nach dieſer Einſicht wirklich zu verfahren, und die ſinnliche Beimiſchung in der That abzuhalten.

Dies kommt daher, weil wir alle unſer Bewußtſeyn in der Sphäre der ſinnlichen Anſchauung zuerſt entwickelt, und einen guten Theil unſers Lebens in derſelben zugebracht haben, und ſo die ſinnliche Anſchauung durch Gewohnheit uns faſt zur zweiten Natur geworden. Hat es ja etwa jemand ſo weit gebracht, daß er, ſo lange er aufmerkſam auf ſich iſt, die ſinnliche Beimiſchung abzuhalten vermag, ſo überraſcht ihn doch leicht wieder die alte Gewohnheit, wenn es zum Folgern kommt, und er ſeine auf dieſes gerichtete Aufmerkſamkeit nicht mehr bei der Formation des Grundes hat; da geſtaltet ſich dieſer ihm unbewußt wiederum ſinnlich. So in unſerm Falle. Es iſt das Eine Leben, ſagen wir, welches die Form der Individualität annimmt, weil es nur in dieſer Form als praktiſches Vermögen erſcheinen kann; in aller individuellen Form daſſelbige Eine Leben, und in aller ganz. Wenn es nun etwa Jemanden ſchwer fiele in der Anwendung dieſes einzuſehen, woran könnte dies etwa liegen? Vielleicht ſchwebt ihm ohne recht deutliches Bewußtſeyn folgendes vor: das Eine Leben iſt alſo ganz in mir, zugleich auch in meinem Nachbar, zugleich auch etwa in Amerika, vielleicht im Sirius; wie vermag es doch zugleich an ſo vielen Orten zu ſeyn? Ein ſolcher hätte demnach gegen die Vorſchrift das geiſtige Leben in die Form der äußern Anſchauung gefaßt, und es an die räumlichen Bedingungen gebunden.)

8) Durch die Sichſelbſtbeſtimmung des Einen Lebens zu wirklicher Thätigkeit, welche Selbſtbeſtimmung nie anders, denn in individueller Form erfolgen kann,

entſteht nach dem obigen nothwendig ein Bewußtſeyn des Lebens von dieſer ſeiner Wirkſamkeit, welches allgemein iſt, und drum ein jedweder individuellen Form, die das Leben angenommen hat, auf dieſelbige Weiſe vorkommen muß. Was iſt das nun für ein Bewußtſeyn? Die allgemeine Anſchauung der Kraft ſchlechthin als ſolcher bleibt, denn ſie iſt eine unveränderliche Grundform des Lebens; die Anſicht der ſtehenden und unveränderlichen Natur alſo, denn dieſe iſt in jener Anſchauung ausgedrückt, bleibt, und das Leben kann durch Freiheit ſich immer wieder darein verſetzen. Aus der individuellen Form aber entſteht Bewußtſeyn einer beſtimmten Wirkſamkeit, welche nicht mehr da iſt als bloße reine und vorliegende formale Kraft, ſondern als ſolche verbraucht; die demnach von der Summe der in der allgemeinen Anſchauung gegebenen urſprünglichen Kraft abgezogen werden muß, welcher Abzug, und ſo das ganze geforderte Bewußtſeyn nicht möglich ſeyn würde, wenn nicht die erſte ſtehende Anſchauung unverändert bliebe. Jenes iſt die Anſchauung eines unveränderlichen: dieſes Anſchauung für eine durch Freiheit immerfort veränderliche in Sprüngen und neuen Schöpfungen keinesweges nach einem Geſetze ſich geſtaltende Sphäre; jene geht auf ein, da es unveränderlich iſt, unter einem Geſetze ſtehendes, dieſes auf Fakta als ſolche, ohne alles, wenigſtens phyſiſches Geſetz eines Zuſammenhanges. Daß das leztere durch das erſtere bedingt iſt, daß die Freiheit nur angeſehen werden könne als eine weitere Modifikation der allgemeinen

Kraft, und ihres Gegenbildes, der Natur, und ermeſſen werden könne nur darnach, inwieweit durch ſie die Natur modificirt ſey, iſt klar. Man begreift ein Freiheitsprodukt nur als Aufhebung einer Naturentwicklung, und ermißt das Werk der Freiheit an ihm, indem man ermißt, wie weit die Naturkraft durch daſſelbe getödtet ſey; alſo indem man die Natur in Gedanken in ihren vorigen Zuſtand wiederherſtellt, drum ſie wiederherſtellen können muß, drum in der allgemeinen Anſchauung ſie haben muß. Die Anſchauung der Freiheit iſt drum bedingt durch die Anſchauung der ſtehenden Natur, und nur unter Vorausſetzung der letztern möglich.

So viel über die äußere Form dieſes Bewußtſeyns; jetzt zum innern Gehalte! Durch Handeln in individueller Form hat das Eine Leben einen beſtimmten Theil ſeiner Kraft, als bloße Kraft, verbraucht und aufgehoben; es tritt drum nach der That die phyſiſche Unmöglichkeit einer Freiheitsäußerung ein, welche vor der That gar wohl möglich war. Dies iſt die erſte unmittelbare Folge jener Freiheitsäußerung auf das Eine und allgemeine Leben, die drum als gleichmäßiges Bewußtſeyn alles Lebens in allen individuellen Formen deſſelben eintreten muß: das Bewußtſeyn des abſoluten Nichtkönnens von nun an, und zufolge des Faktum desjenigen, was man vor dem Faktum wohl gekonnt hätte: — Nichtkönnens gebrauchen nemlich der vergebenen und im allgemeinen Leben aufgehobenen Kraft. Was gethan iſt, iſt gethan, und kann nicht wieder gethan werden weder von dem Urheber, noch von irgend einem andern; denn da müßte die Natur in ihren frühern Zuſtand wiederhergeſtellt werden können, dieſer aber iſt durch die Aeußerung der Freiheit ſchlechthin aufgehoben. Zerſtöhren können wir; dadurch aber wird die That nicht aufgehoben, denn das Naturleben wird ja nicht in ſeinen erſten Zuſtand wiederhergeſtellt, ſondern es entſtehen todte Ruinen.

Alſo dieſes unmittelbare Bewußtſeyn des Nichtkönnens zufolge einer faktiſchen Freiheitsäußerung, die nothwendige Anerkennung des faktiſchen Seyns iſt das Glied im Bewußtſeyn, an welches die Anſchauung der Produkte aller Freiheit, ſowohl der eigenen als der fremden, ſich anknüpft, und erſt jetzt iſt die geſtellte Aufgabe vollſtändig gelöſt.

9) Wir haben erſehen: ſoll das Eine Leben wirklich eine Aeußerung ſeiner Kraft vollziehen, ſo muß es aus der allgemeinen Anſchauung ſich zuſammenziehen auf einen Punkt dieſer Kraft. Durch dieſe Zuſammenziehung entſteht die individuelle Form, und ſie ſelbſt iſt zu denken als actus individuationis primariae et originariae. Dieſes iſt, wie ich glaube, evident; aber es bleibt für die Anwendung unbrauchbar, wenn wir nicht der weitern Beſtimmung der individuellen Form von dieſem actus primarius aus zuſehen, und ſie begleiten.

Durch jene Koncentration auf den Einheitspunkt, wenn man dieſelbe auch fürs erſte nur ideal, wie ſie auch zuerſt aufgeſtellt worden, als Erfaſſung im bloßen

Begriffe nimmt, iſt im Leben etwas geſchehen, das nicht ungeſchehen gemacht werden kann; jener Punkt iſt im Begriffe erſchienen, und es iſt von ihm aus eine ins unendliche fortzuſetzende Linie der Freiheit und des Handelns möglich geworden, die vor der Koncentration durchaus nicht möglich war. Das Leben in ſeinem urſprünglichen Zuſtande iſt verändert, und es iſt ein durchaus neues und ſtehendes Vermögen, dieſer beſtimmten Linie nemlich, in daſſelbe gekommen.

Nun kann das Leben freilich nach der abſoluten Freiheit, mit der es zwiſchen den beiden Grundformen der allgemeinen Anſchauung und der Individualität ſchwebt, dieſe angefangene Form fallen laſſen, und ſie nicht wieder aufnehmen; ſo verſchwindet dieſe individuelle Form, die einmal in der Reihe der Erſcheinungen des Lebens war, durchaus aus der Erſcheinung. Nach derſelben Freiheit aber kann es an jenen Punkt, der ja eine feſte Beſtimmung des Lebens ſelbſt iſt, auch wieder anknüpfen, und ſeine Beſtimmtheit in jener angehobenen individuellen Form weiter beſtimmen.

Geſezt nun, es thue dies, und ſetze fort die angefangene Individualität; auf welche Weiſe wird es dabei nothwendig verfahren? Ich ſage, um durch den Gegenſatz die Verſtändlichkeit zu heben, im urſprünglichen actus concentrationis, der eben der actus individuationis iſt, iſt ſchlechthin kein Selbſtbewußtſeyn, weder des allgemeinen Lebens, denn dies koncentrirt ſich zwar, aber es reflektirt nicht auf ſeine Koncentration, wie es doch müßte, wenn es ſich als Princip derſ ſelben denken ſollte, noch weniger das Individuum, denn dies kommt durch dieſen Akt erſt zu Stande. (In der unmittelbaren Thatſache drückt ſich dies dadurch aus, daß wir alle ins Daſeyn kommen, ohne davon zu wiſſen; erſt wie wir ſchon mitten drin ſind, finden wir uns.) In der Fortſetzung aber der individuellen Form, ſage ich weiter, entſteht nothwendig Selbſtbewußtſeyn. Denn es wird gefaßt im Begriffe ein neuer Einheitspunkt b, und die Aufgabe iſt zu finden, wie die Realiſation deſſelben von a aus, und unter der Bedingung, daß a realiſirt ſey, möglich ſey. Es wird drum in dem Begriffe des b nach dieſer Regel a ſchon als begriffen, nicht erſt jezt begriffen werdend vorausgeſezt; als begriffen in demſelben unmittelbar ſich anſchaulich und zugänglich bleibenden Leben, alſo durch daſſelbe Eine Princip, das Ich. Die nothwendige Vereinigung und Beziehung dieſer beiden Begriffe auf einander bringt nothwendig Selbſtbewußtſeyn mit.

Was iſt dieſes Ich? Es iſt ein begreifendes Princip, die Einheit von verſchiedenem Begreifen; alſo es trägt die individuelle Form, und iſt das Individuum als ſolches. Was iſt aber das lezte und wahrhaft ſeyende in dieſem Begreifen? Offenbar das Eine Leben ſelbſt. Könnte man alſo der Strenge nach ſagen: das Individuum wird ſeiner ſelbſt bewußt? Keinesweges, denn das Individuum iſt gar nicht, wie könnte es denn etwas werden? Sondern man müßte ſagen: das Leben wird ſeiner bewußt in der individuellen Form, und als Individuum. — Als Individuum ſage ich, denn weiter iſt in dem abgeleiteten Bewußtſeyn nichts ausgedrückt. Daß es als Individuum und in dieſer individuellen Form zugleich ſeiner ſich bewußt werde als Eines Leben, dahin arbeiten wir eben durch unſere Philoſophie, und es koſtet Mühe es dahin zu bringen, zum ſichern Beweiſe, daß es in der urſprünglichen Thatſache des Bewußtſeyns nicht liegt, ſondern nach ihr jedes Individuum ſich für ein abſolutes an ſich hält.

Hierbei eine Folgerung. Das Leben in der Form der allgemeinen Anſchauung iſt durchaus keines Selbſtbewußtſeyns fähig. Nur in der individuellen Form, und zwar nur in der Fortſetzung derſelben, kann es ſeiner ſich bewußt werden, eben ſo wie es nach dem obigen nur in dieſer Form praktiſches Princip ſeyn konnte. Es iſt drum natürlich, daß, inwiefern das Leben Selbſtbewußtſeyn und praktiſches Princip iſt, es ſich durchaus nicht in ſeiner Einheit darſtellt, ſondern als eine Welt von Individuen. (So wird es auch begreiflich, daß derjenige, der, wenn mit ihm vom Wiſſen ſchlechtweg als ſelbſtſtändigem Leben geredet wird, dieſes nicht anders zu faſſen weiß, denn daß vom Selbſtbewußtſeyn geredet werde, nach den nothwendigen Geſetzen des Denkens ſelbſt nicht über die Individualität heraus zum Denken des Lebens in ſeiner Einheit kommen könne. Von der Koncentration des Lebens auf einen Punkt an, die ſelbſt ein abſolutes Faktum iſt, iſt alles faktiſch: der natürliche Menſch aber iſt eine bloß hiſtoriſche Intelligenz, die wohl Fakta faſſen, dieſelben in der reproduktiven Einbildungskraft nachbilden, eines ſtatt des andern ſetzen, und ſie mit einander vertauſchen kann; an dieſer aber auch die abſolute Grundlage und Gränze ſeines Geſichtskreiſes hat. Wo es aber darauf ankomme, nicht mehr nur Fakta für Fakta zu tauſchen, ſondern ſchlechthin über alle Fakticität ihrer abſoluten Form nach zum abſoluten Grunde derſelben durch reines Denken ſich zu erheben; da iſt es mit des natürlichen Menſchen Vermögen zu Ende, da muß dieſer ſterben, und der neue gebohren werden. Dieſe Gränze iſt nun hier, wo es gilt über die Individualität, als den abſoluten Sitz der Fakticität hinweg zu kommen, und das Eine geiſtige Leben zu faſſen, als in derſelben nur erſcheinend.)

Eine ſolche individuelle Form kann nun, wie aus dem obigen unmittelbar folgt, durch das Leben fortgeſezt werden ins unendliche, aber immer nach derſelben Regel, ſo daß im neuen Einheitsbegriffe c der Begriff b als ſchon begriffen vorausgeſezt werde, u. ſ. f., daß alſo das Eine individuelle Ich ſtets als lezte Grundlage des Bewußtſeyns bleibe. Demnach kann das Eine Leben 1) in ſeiner Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit bleiben 2) neue Individuen anknüpfen 3) ſchon angeknüpfte individuelle Reihen fortſetzen. Dieſe leztern ſind in ihm beſtimmt durch das vorhergegangene, an welches, ſo wie es iſt, es allein anknüpfen kann; man denke drum nicht, daß es in dieſem Geſchäfte ſich auch einmal verirren könne.

10) Wenn nun auf dieſe Weiſe das Leben eine individuelle Reihe fortſezt, woher nimmt es denn den neuen Punkt? Offenbar aus der allgemeinen durchaus noch unberührten Kraft; er iſt ein neues, noch nicht gelebtes noch geſchehenes, denn außerdem läge er nicht in der allgemeinen Kraft. Nach welcher Regel wählt es ihn, oder durch welches Geſez iſt es dabei beſtimmt? So viel wir jezo wiſſen, durch gar keines; ſondern es greift ihn mit abſoluter Freiheit aus dem allgemeinen heraus, abſolute ihn erſchaffend in die Sphäre der Wirklichkeit hinein. — Erſt bei der Realiſation fällt das Leben der Bedingtheit durch das frühere anheim; wodurch aber keineswegs der Zweck beſchränkt, ſondern nur die Weiſe ſeiner Ausführung angegeben wird.

Demnach wie der abſolute actus individuationis, eben ſo iſt auch die Fortſetzung der individuellen Reihe eine abſolute Schöpfung aus dem Einen Leben heraus. Das Leben ſchafft in jedem Punkte das Individuum neu; oder wenn man ſich erlauben wollte die ſtehende Form des Lebens in dieſem Individuum, nicht der Strenge nach redend, als ein logiſches Subjekt zu brauchen: das Individuum erſchafft in jedem Augenblicke ſich neu mit abſoluter Freiheit; durch ſein früheres nun in der Region der Fakta niedergelegtes Seyn iſt zwar ſein Bewirken eines Zwecks beſtimmt, keineswegs aber der Zweck ſelbſt, ſondern dieſen ſezt es ſich mit abſoluter Freiheit. — Da dieſer Zweck nothwendig in der allgemeinen Kraft liegt, ſo iſt er erreichbar. Da dieſe allgemeine Kraft ein ſchlechthin zuſammenhängendes Ganzes iſt, in welchem von jedem Punkte zu jedem andern es eine Linie von Bedingungen giebt, ſo iſt er auch für jedes Individuum erreichbar; es verſteht ſich, wenn es ſich die Zeit zum Hindurchgehen durch die Mittelglieder der Bedingungen nimmt. Was überhaupt möglich iſt (in der allgemeinen Kraft liegt) iſt auch möglich ſchlechthin für jedes Individuum. Freilich ſind die Reihen der Bedingungen für verſchiedene auch ſehr verſchieden.

11) Das Leben hat Kraft, und es entwickelt dieſe durch Koncentration auf individuelle Form, und in Kraft dieſer individuellen Form. Wozu nun und zu welchem Zwecke? Nach dem bisherigen können wir dieſe Frage nicht anders beantworten, denn alſo: zu keinem, als eben um die Kraft zu äußern; das Ziel der Kraftentwicklung iſt die Kraftentwicklung ſelbſt.

Nun ſetze man, welches dermalen eine willkührliche Annahme iſt, das Leben ſolle ſeine Kraft nicht überhaupt, und ſo, daß ſie nur entwickelt werde, ſondern es ſolle dieſelbe zu einem beſtimmten entwickeln; es ſolle durch dieſe Entwicklung ein dem Leben aufgegebenes Ziel realiſirt werden: ſo iſt zuvörderſt dies ganz klar, daß, da es nur in individueller Form überhaupt praktiſches Princip ſeyn kann, es auch nur in dieſer Form beſtimmtes zu einem Ziele handelndes praktiſches Princip ſeyn könne. W. D. E. W.

Durch das bisher beſchriebene, die Koncentration auf die Einheit des Punktes, das Entwerfen eines Begriffes von der Wirkſamkeit, und die Selbſtbeſtimmung nach dieſem Begriffe war Thätigkeit vollkommen möglich, und die Freiheit des Handelns ſtand ganz und vollendet da. Sollte nun für dieſe desmalen keinen Zweck außer ihr ſelbſt habende Freiheit eine weitere Beſtimmung zu einem beſonderen Ziele eintreten, ſo wäre dieß ja eine Beſchränkung der Freiheit als ſolcher, des phyſiſchen Könnens, das hier unbedingt alles kann, was im Zweckbegriffe liegt, auf die engere Sphäre desjenigen, was von dieſem gekannten im Begriffe des äußern aufgegebenen Zieles liegt; alſo, es wäre eine Beſchränkung von der Art, die wir oben die moraliſche genannt haben, und die Aufgabe jenes Zieles für die freie Wirkſamkeit wäre ein ſittliches Geſetz, und zwar hier ein poſitives, ein Gebot, des Zieles nemlich. W. D. Z. W.

Die Aufnahme des Gebots in den zu entwerfenden Zweckbegriff geſchieht drum mit abſoluter Freiheit, und zwar der höhern, der Freiheit innerhalb der Freiheit, und über der Freiheit ſelbſt, es iſt drum ein Bewußtſeyn dieſer Aufnahme möglich nur in der unmittelbaren Anſchauung der Freiheit ſelbſt, welches die innere iſt. In die äußere allgemeine Anſchauung alles Lebens tritt, nach obigem, ein das Produkt eines alſo entworfenen Zweckbegriffes unmittelbar durch das Bewußtſeyn eines Nichtkönnens; keinesweges aber tritt in dieſe Anſchauung das bloß innere Bewußtſeyn der Freiheit ſelbſt. Es fragt ſich, ſieht man es dieſem Produkte an, und liegt in jenem unmittelbaren Bewußtſeyn eine Beſtimmung darüber, ob in dem Zweckbegriffe deſſelben das ſittliche Gebot aufgenommen ſey, oder nicht? Im allgemeinen dürfte die Frage dermalen noch nicht füglich zu beantwortet ſeyn; ſchon hier aber läßt ſich ein beſtimmter Fall nachweiſen, in welchem es dem Produkte ſicher nicht anzuſehen iſt, der nemlich, da dieſes Produkt ſelbſt nur ein bedingendes Mittelglied iſt, um bei dem im Bewußtſeyn des Urhebers dermalen noch bloß gedachten ſittlichen Ziele anzukommen. In dieſem Falle drückt das Produkt unmittelbar gewiß nichts ſittliches aus, indem ja in daſſelbe unmittelbar der ſittliche Begriff nicht aufgenommen worden. Nun bleibt freilich auch möglich, daß es nicht einmal als Mittel für einen ſittlichen Zweck gedacht, ſondern ein blinder und zweckloſer Ausbruch der bloßen Kraft als ſolcher ſey. Aus dem bloßen äußern Bewußtſeyn geht keines von beiden hervor, ſondern dies bleibt, etwa bis zu fernern und fortgeſetzten Aeußerungen jener individuellen Form, zweifelhaft.

Alſo, ob das Sittengeſetz in den Zweckbegriff aufgenommen ſey oder nicht, erſcheint unmittelbar und kategoriſch nur in der unmittelbar innern Anſchauung, demnach nur in der individuellen Form des Lebens, in welcher allein auch das Sittengeſetz in den Zweckbegriff aufgenommen zu werden vermag: keineswegs aber erſcheint es unmittelbar in der äußern Anſchauung.

12) Ich habe dieſen Satz, der ſeine allgemeine Anwendung erſt ſpäter finden wird, hier eingeſchoben, um dadurch ein früheres Glied zu erklären, und anzuknü-

pfen. An das Bewußtſeyn, wodurch die, in irgend einer individuellen Form des Lebens geſchehene Aeußerung der Freiheit in allen andern individuellen Formen zum Bewußtſeyn kommt, dem des phyſiſchen Nichtkönnens, welches ſchlechthin allgemein iſt für den Urheber ſo wie für alle übrigen, ſchließt ſich unmittelbar an, und iſt mit ihm ſynthetiſch vereinigt ein anderes *moraliſches* Bewußtſeyn des *Nichtdürfens*, — zerſtören nemlich das Freiheitsprodukt. Es fragt ſich. iſt dieſes leztere Bewußtſeyn eben ſo durchaus gleich für alle, wie das erſte gleich war für alle? Ich ſage, das leztere iſt ſchlechthin gleich für alle Individuen, außer dem Urheber. (Es tritt hier ein der bei den frühern Gliedern der Weltanſchauung dargelegte Unterſchied in der Relation.) Für den Urheber ſind folgende Fälle 1) daß er überhaupt auf das Sittengeſetz in Beziehung auf ſeine Handlung gar nicht reflektirt habe, noch auch fernerhin in dieſer Beziehung darauf reflektire. Dann tritt für ihn ein Gebot des Sittengeſetzes über das Produkt dieſer Handlung gar nicht ein; und wie das Schaffen, eben ſo hängt das Stehenlaſſen deſſelben nur ab von ſeiner Willkühr d. i. von ſeiner blinden und zweckloſen Kraftäußerung; 2) daß er zwar vor dem Handeln auf das Sittengeſetz nicht reflektirt habe, hinterher aber in dieſer Beziehung darauf reflektire, und finde, daß das Produkt ſeiner Handlung ſeinen gebotenen ſittlichen Zwecken hinderlich ſey, und ihnen widerſpreche; dann darf er nicht nur, ſondern er ſoll ſogar es zerſtören; 3) daß er das Sittengeſetz wirklich aufgenommen habe in ſeinen Zweckbegriff, und daß das Produkt ſey ein Glied auf dem Wege zu ſeinem ſittlichen Ziele; dann ergeht auch an ihn daſſelbe Verbot, wie an die andern, es nicht zu zerſtören, aber aus einem andern Grunde.

Woher nun dieſer Unterſchied? Der Urheber kann wiſſen, wie es mit ihm in ſittlicher Rückſicht beſchaffen ſey, die andern können dies nicht. Alſo das Verbot in den andern ſezt voraus, daß der ſittliche Zweck, Zweck aller Freiheitsentwicklung ſey, und daß, um dieſes Zweckes willen, keine Freiheit geſtört, keine Entwicklung der Freiheit zerſtört werden dürfe, bei welcher jener Zweck möglicher Weiſe ſich vorausſetzen laſſe.

Allgemeine Ueberſicht alles bis jezt vorgetragenen.

Das Leben, als Eins, iſt ſchlechtweg, und es iſt in dieſem ſeinen Seyn durchaus nicht anſchaubar, wohl aber denkbar, und zwar durch das reine Denken, oder Intelligiren.

Es iſt nicht anſchaubar: die Anſchauung iſt ein Seyn unmittelbarer Freiheit; das Leben aber hat in ſeinem reinen Seyn gar keine Freiheit, ſich von demſelben loszureiſſen, ſondern es iſt an dieſes ſein formales Seyn ſchlechthin gebunden; es kann nicht nicht ſeyn. Es iſt drum ſchlechthin unmöglich, daß das Leben eine unmittelbare Anſchauung von ſeinem Seyn habe.

Doch iſt es denkbar. Es hat Freiheit in ſeinem Seyn ſich zu äußern und in dieſer Aeußerung ſchaut es ſich allerdings an: aber es geht in keiner ſeiner Aeußerungen (drum iſt die Grundäußerung deſſelben eine doppelte) ganz auf; es vermag drum über dieſe Aeußerungen ſich zu erheben, und ſich zu faſſen, als das im Wechſel derſelben unveränderlich bleibende. — Dieſes ſich Erfaſſen iſt ein Herausgehen aus der Anſchauung, und ſo, nach dem oben aufgeſtellten Begriffe, ein Denken überhaupt. Es iſt aber ferner, zum Unterſchiede von andern hier abgehandelten Denken, ein reines Denken. Denn wenn zwar aus einer Form der Anſchauung herausgegangen wird, (wie bei der oben beſchriebenen äußern Wahrnehmung aus der innern) ſo iſt dies freilich, als ein Herausgehen, ein Denken, wenn aber dagegen in eine andere Form der Anſchauung hineingegangen wird, (wie dort in die äußere) ſo iſt ein ſolches Denken nicht rein, ſondern ſinnlich. Hier ſtehen wir bei der urſprünglichen Aeußerung des Lebens, alſo bei dem Quell aller Anſchauung; aus dieſer wird herausgegangen, und drum herausgezogen aus aller Anſchauung; dieſes Denken iſt drum ein reines Denken, oder ein Intelligiren.

Die Grundäußerung des Lebens iſt, ſagte ich, eine doppelte. Dies iſt ſie nothwendig; denn wenn ſie nur einfach wäre, und ſo das Leben in derſelben aufginge, ſo wäre das Denken eines im Wechſel unveränderlich bleibenden, und über allem Wechſel ſchwebenden nicht möglich: es muß drum ein Wechſel der Formen, und ſo wenigſtens eine Duplicität der Form ſeyn. Der Wechſel iſt ſelbſt durch jene Denkbarkeit geſezt, und er iſt in ſeinem Grunde nichts weiter, als ſelbſt jene Denkbarkeit. Dafür reicht nun Duplicität hin, drum iſt nicht mehr denn Duplicität.

Sie iſt eine doppelte, 1) abſolute Entäußerung: die allgemeine Anſchauung der Kraft, (wie wir das lezte durch Denken wiſſen) in welcher aber hier noch nicht die Kraft als Kraft angeſchaut wird, ſondern nur ihr Gegenſtand, die Sinnenwelt. 2) Einkehren in ſich ſelbſt durch Koncentration auf einen Punkt in jener allgemeinen Anſchauung zur individuellen Form, und zum Selbſtbewußtſeyn und freier Wirkſamkeit in dieſer Form. — Daß, gleichwie die erſte Grundform immer unveränderlich Eine bleibt, das Leben in dieſer zweiten Grundform der Individualität ſich darſtellen könne in unendlicher Wiederholung dieſer Form, iſt bekannt, geht uns aber hier nichts an. Immer bleibt es die Eine Grundform, und auf dieſe formelle Einheit allein ſehen wir hier ſie an.

In der erſten Form wird, wie es in der Anſchauung freilich unmittelbar nicht liegt, wie wir aber aus dem Zuſammenhange verſtehen, angeſchaut das Leben überhaupt (vita) als ſtehende und ruhende Kraft.

In der zweiten wird daſſelbe angeſchaut als ein wirkliches Leben (das Wort als Verbum genommen vivere) als ein unmittelbares ſich regen und thätig ſeyn. In beiden alſo wird angeſchaut unmittelbar das Leben von dem Leben. Das Ganze iſt Anſchauung des Lebens, und durchaus nichts weiter.

Daß dieſe Anſchauung des Lebens in eine Duplicität der Form zerfällt, davon iſt der Grund ſchon oben angegeben worden, nemlich, indem es nur auf dieſe Weiſe denkbar iſt, wie es ſchlechthin ſeyn ſoll. Nun kann es aber nicht etwa bloß denkbar ſeyn, ohne angeſchaut zu werden; denn es iſt ja denkbar nur unter Bedingung der Anſchaubarkeit, indem das Faktum des Denkens ja nur ein Herausgehen aus der Anſchauung iſt, und ſo durch die leztere bedingt. Zu der Anſchauung das Denken mit hinzugenommen wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm ſelber.

Daß in der Duplicität der Form die Anſchauung des Lebens grade ſo zerfallen mußte, wie ſie zerfällt, läßt ſich gleichfalls nachweiſen. In der allgemeinen Form wird das Leben angeſchaut nur als ein mögliches Leben. Dies iſt doch keine wahre Lebendigkeit; drum mußte die zweite Form, in der die Anſchauung des wirklichen Lebens und Regens möglich wird, die erſte ergänzen in Abſicht des Inhalts. Wiederum wird in dieſer zweiten Form das Leben niemals in ſeiner Ganzheit und in ſeinem vollendeten Seyn angeſchaut, ſondern nur in Anfängen, die eine Fortentwicklung ins unendliche ſetzen. Drum mußte auch dieſe zweite Anſchauung ergänzt werden durch die erſte in Abſicht ihres Umfanges. Keine der Anſchauungsformen für ſich, ſondern beide nur in ihrer Ver einigung geben eine ausdrückende Anſchauung des Lebens.

Das ganze Syſtem von Thatſachen des Bewußtſeyns, das wir bis jezt aufgeſtellt haben, iſt ſonach wirklich abgeleitet aus einem Grunde, und begriffen, als ein nothwendiges, in ſich zuſammenhangendes Ganze. Iſt Leben, und offenbart ſich daſſelbe ſich ſelbſt, ſo muß grade ein ſolches ſo beſtimmtes Bewußtſeyn ſeyn, wie wir es dargelegt haben; denn nur alſo, und in dieſer einzig möglichen Form kann das Leben ſich in ſich ſelbſt offenbaren. (Daß aus der erſten Form ſich ergiebt eine ſtehende Sinnenwelt mit allen an ihr nachgewieſenen Beſtimmungen, aus der zweiten ein Syſtem von Individuen, gleichfalls mit ſolchen nothwendigen Beſtimmungen, iſt bekannt: wir wiſſen aber zu gut, daß das Ganze nichts iſt, als die nothwendige Form der Sichanſchauung des Lebens, wir wiſſen, daß dieſe Anſchauung nothwendig in ſolche Bilder ſich bricht, und daß ſie überhaupt urſprünglich ſich bricht, um jenſeit aller Anſchauung ſich auch noch denken zu können; wir ſind drum weit entfernt bei jenen Erſcheinungen, als Weſen an ſich, ſtehen zu bleiben.

Und wie ſind wir zu dieſem Reſultate gekommen? Schlechthin durch nichts anders, als durch die reine wiſſenſchaftliche Maxime, das Bewußtſeyn als ein für ſich beſtehendes Phänomen anzuſehen, und es aus ſich ſelbſt zu erklären. Was iſt nun nach allem das bisher beſchriebene Bewußtſeyn? Ein Schauſpiel iſt es von freier Thätigkeit und Kraftäußerung, bloß und lediglich, damit Kraft erſcheine, und Freiheit als Freiheit ſichtbar werde; welches Schauſpiel durchaus nichts weiter bedeutet noch will, auch die in ihm erſcheinende Freiheit nichts weiter will, als daß ſie eben Freiheit ſey. Ich würde es keinem ſehr verdenken, der ein ſolches Bewußtſeyn für ein ſehr leeres und unbedeutendes Schauſpiel hielte, oder auch unſere Beſchreibung deſſelben in Verdacht zöge, daß ſie eben nicht ſehr tief und gründlich, und drum unrichtig ſey.

Wir haben jedoch ſchon häufige Winke gegeben, daß es bei einer ſolchen Anſicht nicht ſein Bewenden haben ſolle. Bis jezt iſt das Leben bloß als Leben, als abſolute Freiheit und Selbſtthätigkeit, das lezte und abſolut ſeyende; und aus dieſer Vorausſetzung folgt alles obige richtig. Wie aber, wenn die in dem unmittelbar vorhergehenden gemachte Vorausſetzung wahr wäre, und der abſoluten Freiheit durch ein neues Geſetz ein beſtimmtes Ziel gegeben würde, ſo wäre nun dieſes Geſetz das höhere; und die Freiheit wäre nicht mehr um ihrer ſelbſt willen, ſondern ſie wäre da als Mittel und Inſtrument dieſes höhern Geſetzes, des Sittengeſetzes: des Sittengeſetzes, das ja durch Freiheit in der Sphäre der äußern Anſchauung realiſirt, alſo ſelbſt angeſchaut werden ſoll. Was ergäbe ſich jezt? So wie das Ganze bis jezt abgeleitete Syſtem des Bewußtſeyns war Anſchauung des Lebens; ſo würde das Leben ſelbſt, in ſeiner nun gefundenen geiſtigen Einheit, zur Anſchaubarkeit des Sittengeſetzes, und es ſelbſt würde angeſchaut keineswegs damit es angeſchaut würde, und ein Schauſpiel der Freiheit entſtände, ſondern damit in ihm angeſchaut würde das Sittengeſetz; das Schauſpiel bekäme eine Einheit, eine Bedeutung, ein Ziel, die Sittlichkeit. Wir würden ſagen müſſen: das Eine Leben der Freiheit iſt im Grunde nichts anders, denn die Anſchauungsform der Sittlichkeit. Es könnte ſeyn, daß wir auch bei dieſem Sittengeſetze wiederum zu fragen hätten: was iſt denn dies, was ſoll es ſelbſt, und woher hat es ſeinen Urſprung: und auch da wieder fänden: es iſt auch nur Anſchaubarkeit und Anſchauungsform eines abermals höher liegenden Princips, bei welchem wir etwa nicht weiter fragen könnten. Auf dieſe Weiſe würde ſich ſchlechthin alles in Anſchauungen und Anſchauungsformen verwandeln, und nichts wahrhaft Seyendes übrig bleiben, denn das Eine abſolute Princip: und zwar würde ſelbſt in der Region der Anſchauung alles ſich verwandeln in bedingte und bedingende Anſchauungsformen, bis zur Anſchauung des Einen abſoluten Princips, welche allein als abſolute Anſchauung, und als Anſchauung um ihrer ſelbſt willen ſtehen bleiben würde. Das Leben muß angeſchaut werden, damit das Sittengeſetz angeſchaut werden könne, und das Sittengeſetz muß angeſchaut werden, damit das abſolute angeſchaut werden könne: dies wäre die aufſteigende Reihe unſerer Betrachtung.

Drittes Kapitel.

Das Sittengeſetz als Princip des Lebens, und dieſes als Anſchaubarkeit des erſten.

---

1) Das Leben iſt freilich aus ſich, von ſich, durch ſich der Form nach, d. i. in ſeiner Thätigkeit. Dies geht unmittelbar aus ſeinem Begriffe hervor, denn außerdem wäre es gar nicht Leben. Eine ganz andere Frage aber iſt, ob auch ſein jenſeit aller Thätigkeit lediglich zu denkendes Daſeyn in ſich ſelbſt begründet und abſolut ſey. Bejaht man dieſe Frage; ſo muß man annehmen, daß das Leben und ſeine Aeußerungen lediglich dazu ſeyen, daß ſie ſeyen, und zu keinem andern Zwecke.

Wir ſind in unſerer Unterſuchung ſchon früher auf Thatſachen des Bewußtſeyns getroffen, denen zufolge die aufgeworfene Frage nicht bejaht werden kann; wie denn der natürliche Widerwille jedes unverdorbenen Menſchen die formale Freiheit als ihren eigenen Zweck anzuſehen die allgemeinſte und eine der ſprechendſten von den Thatſachen dieſer Art iſt.

Wir haben dieſe Thatſachen zuſammen gefaßt und ausgeſprochen durch die Vorausſetzung: es gebe irgend einen beſtimmten Zweck, der durch die Thätigkeit dieſes Lebens erreicht werden ſolle; das Leben ſey drum nicht um ſeiner ſelbſt willen da, und nur damit es ſich eben äußere, ſondern um jenes beſtimmten Zwecks willen; es ſey lediglich Werkzeug und Mittel dieſes Zwecks. Wir wollen jezt dieſe Vorausſetzung weiter zergliedern.

Iſt das Leben nicht um ſein ſelbſt willen da, ſo iſt es auch nicht durch ſich ſelbſt da, d. h. es hat nicht in ſich den Grund ſeines Daſeyns, ſondern es hat ihn in einem andern, eben in jenem Endzwecke. — Das Leben wird überhaupt nur gedacht, wie wir geſehen haben. Wenn nun dieſes Denken des Lebens ſich darauf anſieht, ob es in ſich ſelbſt begründet ſey, ſo findet es zwar, daß es zum Grunde des Gedachten nicht machen könne irgend ein Faktum, denn das Leben iſt gedacht als Selbſtprincip aller Fakten, eben ſo wenig ein anderes und zweites Princip ſolcher Fakten, denn das Leben iſt gedacht als das alleinige Princip derſelben, daß es aber, da es nicht in ſich ſelbſt begründet ſey, einen Endzweck als Grund des Lebens denken könne und müſſe.

Jener Endzweck alſo, den man ſich gleichfalls auch nur denken kann, und den man als ſeyend, und dermalen als wenigſtens relativ abſolut ſeyend vorausſetzen muß, iſt der Grund des Daſeyns ſowohl, formaliter, als des Soſeyns, qualitative, des Lebens. Dies liegt in unſerer Vorausſetzung.

(Wie man dieſen Endzweck als ſeyend zu denken vermöge (dermalen wird ein ſolches Denken eben abſolut gefordert, und daß es möglich iſt, wiſſen wir, und für wen es nicht möglich wäre, der könnte eben unſere Unterſuchung mit uns nicht anſtellen) in welche ganz andere Sphäre des Seyns man dadurch hineinkomme, davon werden wir nachher reden, und grade dadurch höher aufſteigen. Faktiſch im Gebiete der Erſcheinungen iſt er nicht, ſondern da ſoll er nur ſeyn und werden durch das Leben ſelbſt. — Der Endzweck iſt, wenn er iſt, nur durch das Leben: wiederum, das Leben ſelbſt in ſeinem eigenen Daſeyn iſt nur durch das Seyn des Endzwecks. Es verſteht ſich wohl, daß in den beiden Sätzen das Wort iſt eine verſchiedene Bedeutung haben müſſe, wenn dieſelben nicht einander widerſprechen, und gegenſeitig ſich aufheben ſollen.)

Alſo, das Seyn des Lebens ſchlechtweg iſt nichts abſolutes; es iſt ihm ſein Grund gefunden: der Endzweck erſchafft es ſchlechthin und beſtimmt es.

Wozu bedarf es der Endzweck ein Leben außer ihm zu erſchaffen? Da unſere Forſchung doch ohne Zweifel das abſolute ſucht, warum wollen wir jezt, da wir ein höheres, und in Vergleichung mit dem Leben abſolutes über dem Leben gefunden haben, uns nicht damit begnügen, ſondern aus demſelben wieder heraus eben zum Leben? Liegt vielleicht die Nothwendigkeit eines ſolchen Herausgehens im Begriffe des Endzwecks ſelbſt? Ohne Zweifel, er bedarf etwas, deſſen Endzweck er ſey; er will realiſirt werden, und bedarf dazu eines Werkzeugs; dieſes, ſo viel wir bis jezt ſehen, giebt er ſich ſelbſt am Leben.

Er will realiſirt werden; das Reale aber und wirkliche iſt anſchaubar; er ſoll anſchaubar werden, und dazu iſt ihm das Leben. Alſo das Leben iſt im Grund

und Boden und in ſeinem wahren Seyn die Anſchaubarkeit, die Erſcheinung des Endzwecks.

2) Nach dieſer neuen und höhern Anſicht des Lebens haben wir nun unſere bis jezt lezten Reſultate unſerer Erforſchung deſſelben weiter zu beſtimmen, und dieſe weitere Beſtimmung iſt von nun an unſer Geſchäft.

Zuvörderſt war der Inhalt unſers bisherigen abſoluten Denkens der: das Leben iſt. Dieſer verwandelt ſich dermalen alſo: die Sichtbarkeit eines abſoluten Endzwecks iſt (dies das ſubſtantielle) und dieſe iſt abſolut thätig, rein, und durchaus erſchaffend (das formale). Jedermann erſieht hier eine Duplicität: der abſolute Endzweck iſt, ganz und durchaus fertig und durch ſich beſtimmt, er iſt, was er iſt, ſchlechthin durch ſich ſelbſt, und dieſes iſt ein beſtimmtes Etwas; er iſt, er wird nicht, und nichts in ihm wird. So iſt er auch jenſeit alles Lebens und als Seynsgrund des Lebens. Dieſer Endzweck nimmt nun ferner hier die Form eines abſoluten Lebens und einer Freiheit an, die da iſt ein Erſchaffen abſolut aus nichts, grade wie es oben beſchrieben worden.

Was kann nun dieſes Leben erſchaffen aus nichts? Etwa ſeinen innern Inhalt und Kern, und den innern Inhalt und Kern ſeines Produkts? Nach der frühern Anſicht, wo wir es als reines formales Leben und Freiheit betrachteten, allerdings. Nach der gegenwärtigen nicht mehr; denn nach dieſer iſt es ſelbſt ein abſolut ſeyender, fertiger, nicht mehr werden könnender Endzweck. Alſo nur die Form könnte es erſchafſen; es erſchafft nemlich den Endzweck, der vorher nur in der geiſtigen durchaus unſichtbaren Welt war, hinein in die ſichtbare, in der er ſchlechthin nicht war. Es iſt drum abſoluter Schöpfer dieſer Form des Endzwecks, keineswegs ſeines Gehaltes. Dieſen macht es ſo wenig, daß es ſelbſt durch ihn gemacht iſt. Sodann trafen wir auf den Grund aller Anſchauung; die Aeußerung nemlich jenes Lebens, und dieſe zwar in einer doppelten Grundform, der allgemeinen, die das ganze und Eine Leben in ſeiner bloßen Möglichkeit darſtellt, und der individuellen, die daſſelbe, aber nur von einzelnen Punkten aus, als wirklich thätig darſtellt. Die Duplicität der Grundformen war nothwendig, damit das Leben denkbar wäre; die Anſchauung war Anſchauung des Lebens eben, wie es iſt, als bloßes Leben, bloße freie Thätigkeit, und nichts weiter. Jezt ſehen wir, daß das Leben gar nicht angeſchaut werden ſoll, bloß damit es angeſchaut werde, ſondern damit in ihm angeſchaut werde der Endzweck. Die Anſchauung wurde vorher abgeleitet aus dem Begriffe der Anſchaubarkeit des bloßen Lebens, dies iſt nicht hinlänglich, das Leben iſt zugleich anſchaubar als Mittel und Werkzeug des Endzwecks. Und ſo muß denn die Anſchaubarkeit des Endzwecks ſelbſt durch das Leben zugleich eintreten in unſere aprioriſche Beſtimmung des Anſchauung-Syſtems überhaupt. Wir müſſen durch dieſes Grundgeſetz die bis jezt gefundene Beſtimmung der Anſchauung weiter beſtimmen; und dies iſt von nun an unſer Geſchäft.

A) Die Duplicität der Grundform war Bedingung der Denkbarkeit des Lebens: aber dieſes Denken ſelbſt iſt, wie es auch in unſerm Verfahren ſich gezeigt hat, ſelbſt wiederum Bedingung der Denkbarkeit des Endzwecks, alſo der Erſcheinung deſſelben in der Form des Denkens. Dieſe Disjunktion, als Anſchaubarkeit ſo gut des Endzwecks als des Lebens, bleibt drum ſtehen. Wir ſetzen ſie als gültig voraus, und haben ſo nur die beiden einzelnen Grundformen zu beſtimmen.

B) Die allgemeine Form. Dieſe iſt

1) Anſchauung der Kraft des Lebens, welche ein unendliches mannigfaltiges enthält. Welches iſt nach der bisherigen Anſicht der Beſtimmungsgrund dieſes mannigfaltigen, als mannigfaltigen nach ſeinem ſcheinbaren innern Inhalte nemlich, inwiefern es ein beſonderes iſt? Die Thätigkeit ſchlechtweg in ihrer reinen Einheit iſt nicht anſchaubar, ſondern nur denkbar; ſoll ſie anſchaulich werden, ſo muß ſie ſich ſpalten, und da ſie ins unendliche fort angeſchaut werden ſoll, ins unendliche ſich ſpalten. Der Grund der ſcheinbaren Verſchiedenheit des Beſondern liegt drum lediglich in der abſoluten Anſchaubarkeit. Dieſe nun iſt verſchieden, weil ſie außer dem gar nicht wäre; das wahre zum Grunde liegende aber iſt die Eine bloße leere Freiheit, in der es zu unterſcheiden gar nichts giebt. Und ſo iſt denn die Mannigfaltigkeit bloßer

Schein, Erſcheinung ſchlechtweg um Erſcheinung zu ſeyn, und nichts weiter.

Nach unſerer jetzigen Anſicht iſt die Kraft nicht bloß dazu da, damit Thätigkeit erſcheine, ſondern damit durch ſie als Werkzeug der Endzweck erſcheine. Durch das Gebot dieſes Endzweckes wird nach dem obigen die freie Thätigkeit innerhalb der allgemeinen Möglichkeit beſchränkt auf eine beſtimmte Sphäre; nicht alles, was möglich iſt, ſondern nur ein Theil des möglichen ſoll geſchehen. Dieſer Theil der Kraft nun, der da ausgeführt werden ſoll, iſt er auch bloß da, um die Freiheit anſchaubar zu machen? Keinesweges, ſondern um den Endzweck anſchaubar zu machen. Dieſer, als real genommen, wäre dieſer Theil der Kraft, die reale Kraft, oder die Kraft des realen. Was nicht ausgeführt werden ſoll, wie verhält es ſich mit dieſem? Es giebt daſſelbe eine doppelte Anſicht: der Endzweck ſoll ſichtbar gemacht werden durch Leben, alſo Freiheit. Zur Freiheit aber in der individuellen Form, in welcher allein gehandelt werden kann, zur Freiheit mit dem Bewußtſeyn der Freiheit gehört nach obigem Selbſtbeſchränkung. Zur Sichtbarkeit eines Gebots des Endzwecks gehört es denn ausdrücklich, daß ein Spielraum, eine größere Sphäre ſey, in der auch ein Nichtgebotenes, vielmehr verbotenes liege. (Soviel über das Materiale der Sichtbarkeit des Gebots, über ein noch übriges formales zu ſeiner Zeit.)

Demnach liegt es allerdings in der Sichtbarkeit des Endzwecks, daß außer dem Gebotenen es noch eine andere Sphäre der bloßen Möglichkeit gebe; was aber in dieſer Sphäre liegen ſolle, darüber kann im Endzwecke durchaus keine Beſtimmung liegen, weil dieſe erſchöpft iſt durch die Sphäre des gebotenen; und ſo fällt denn die innere Sphäre derſelben anheim dem obigen beſtimmenden Geſetze, dem der Anſchaubarkeit der bloßen leeren und nichtigen Freiheit. Alles dieſes iſt keine Kraft des realen und zum realen, ſondern lediglich die Kraft Schein zu machen.

Es folgt hieraus zunächſt, daß es möglich ſey, den Endzweck durch das Leben darzuſtellen; daß die Freiheit ſchlechthin könne, was ſie ſolle, und daß darüber gar kein Zweifel oder Streit ſtatt findet. Die urſprüngliche Kraft des Lebens iſt ja durchaus nichts anders, denn das Vermögen des Endzwecks ſelbſt; die urſprüngliche Sichdarſtellung dieſes Endzwecks in der Freiheit. In der geſammten Kraft iſt der Endzweck ganz und vollſtändig ausgedrückt, ja es liegt in ihr noch weit mehr, nemlich die Kraft auch nicht zu gehorchen; und jener Ausdruck umfaßt nur die engere Sphäre.

Noch dies: bekanntlich geſchieht es nun zufolge unſerer Unterſuchung, daß wir die allgemeine Anſchauung als Anſchauung der Kraft beſchreiben; in der unmittelbaren Anſchauung wird nur der Gegenſtand dieſer Kraft, die Natur angeſchaut. Wie nun durch den aufgeſtellten Satz das Leben ſeine Selbſtſtändigkeit und

Abſolutheit verloren hat, ſo verliert dieſelbe um ſo mehr die Natur als das bloße Gegenbild der erſten. Wie die Kraft in allen ihren Beſtimmungen durchaus nur das Produkt des Endzwecks iſt, ſo iſt es um ſo mehr die Natur, die bloße Anſchaubarkeit der Kraft. die Natur iſt Bild unſerer realen Kraft, und ſo abſolut zweckmäßig; wir können in ihr und an ihr das, was wir ſollen. Ihr Princip iſt ſchlechthin ein ſittliches Princip, keinesweges ein Naturprincip (denn dann eben wäre ſie abſolut) es iſt in ihr Heteronomie, keinesweges Autonomie. Sie iſt zu erklären theils aus Zwecken, theils aus der Sichtbarkeit der Zwecke; aus beiden, ſo wie es oben an der Kraft, deren Gegenbild die Natur iſt, gezeigt worden. Vergißt man das letztere, ſo verfällt man freilich in Ungereimtheiten.

Die Sittlichkeit erſcheint demnach hier als abſolutes Seyns- und beſtimmendes Princip der Natur, und dies darf uns gar nicht wundern, da ſie ja erſchienen iſt als Princip des Lebens, welches ſelbſt Princip iſt der Natur.

2) In der allgemeinen Einheitsform des Lebens als ſolcher fanden wir aber nicht bloß eine Anſchauung, ſondern auch eine reale Kraft: die, ſich zu kontrahiren auf einen Einheitspunkt in der allgemeinen Kraft, und durch dieſe Kontraktion individuelle Formen zu bilden.

Da das Leben in ſeinem wahrhaft realen Handeln ohne Ausnahme laut obigem lediglich Ausdruck des Endzwecks iſt, ſo iſt es daſſelbe auch in dieſen actibus individuationis. Unſere frühere Annahme, daß das

Leben hierin frei und geſetzlos ſey, fällt drum gänzlich weg: das Leben iſt in dieſem Hervorbringen individueller Formen durchaus beſtimmt durch den Endzweck, jedes Individuum demnach, das zu Stande kommt, kommt zu Stande durch den ſittlichen Endzweck und um deſſelben willen; jedoch als Individuum, d. i., wie die Individuation früher erſchien, als Zurückziehung auf einen Einheitspunkt des Könnens, und Anknüpfung einer beſtimmten Reihe des Könnens von dieſem Einheitspunkte aus, ſo iſt ſie hier Zurückziehung auf einen Einheitspunkt des Sollens, und Anknüpfung einer Reihe des Sollens von dieſem Einheitspunkte aus. Wie oben die allgemeine Sphäre des Könnens ſich zertheilte in mehrere individuelle Vermögen: ſo vertheilt ſich hier der allgemeine dem Einen Leben aufgegebene Endzweck in mehrere beſondere Aufgaben, in Theile, durch deren Realiſation, wenn ſie je in der Zeit möglich wäre, der allgemeine Endzweck realiſirt ſeyn würde; und jedes Individuum hat durch ſein bloßes Daſeyn in der Sphäre des allgemeinen Lebens eine ſolche beſtimmte Aufgabe. Jeder ſoll das, was ſchlechthin nur Er ſoll, und nur Er kann (denn die Kontraktion auf den Einheitspunkt des Sollens iſt ja nach dem vorigen, das in ſofern ſeine Gültigkeit behält, zugleich eine Kontraktion auf den Einheitspunkt des Könnens) nur Er und ſchlechthin kein anderer; und das, wenn er es nicht thut, in dieſer ſtehenden Gemeinde von Individuen wenigſtens gewiß nicht geſchieht. Wie oben in phyſiſcher Rückſicht das Individuum ſchlechthin ehne ſein Zuthun oder Bewußtſeyn ward, was es ward, und dieſes ſein Seyn, die Kontraktion auf dieſen Einheitspunkt, durchaus nicht verändern könnte, wiewohl es von dieſem Punkte aus mit abſoluter Freiheit ſich weiter zu beſtimmen vermochte: eben ſo iſt es auch in der ſittlichen Welt ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach ohne ſein Zuthun oder Bewußtſeyn ſchlechthin, was es iſt, und kann dieſes nicht ändern; es ſoll es auch in der weitern Fortbeſtimmung nicht ändern wollen, ſondern nach dem Grundgeſetze dieſer Beſtimmung mit Freiheit ſich weiter beſtimmen. Es giebt ſich ſeine Aufgabe nicht etwa, ſondern dieſe iſt ihm gegeben zugleich mit ſeinem Seyn; wohl giebt es ſich dieſelbe irgend einmal mit Bewußtſeyn, aber das vermag es nur dem zufolge, daß ſie ihm urſprünglich ohne Bewußtſeyn durch ſein bloßes Seyn gegeben iſt. Die Entſtehung eines Individuum iſt ein beſonderes und durchaus beſtimmtes Dekret des ſittlichen Geſetzes überhaupt, welches erſt durch ſeine Dekrete an alle Individuen ſich vollkommen ausſpricht.

Das Eine und allgemeine Leben iſt in ſeinem Annehmen individueller Form durchaus beſtimmt durch den Endzweck. Auf welche Weiſe? Das Leben iſt zwar Leben, Thätigkeit, und zwar abſolute und ſchöpferiſche; aber es iſt in dieſer ſeiner allgemeinen Form ſeiner ſich nicht bewußt, und es iſt drum nicht frei im eigentlichen Sinne, ſo daß in ihm ein Trieb ſey, dem es folgen könne oder auch nicht; es iſt drum durch den Endzweck nicht alſo beſtimmt, wie das Individuum durch das Gebot des Endzwecks, daß es in der Wirklichkeit auch nicht beſtimmt ſeyn könnte, ſondern es iſt unwiderſtehlich beſtimmt. Der Endzweck wirkt hier als Naturgeſetz, und das Leben in dieſer Form iſt auf dieſer Stelle die Naturerſcheinung des Endzwecks. Es müſſen in ihm und durch daſſelbe erfolgen ſolche Individuen, und ſie erfolgen.

Und ſo ſind wir denn hier auf eine feſte und reelle Natur geführt werden, die, inwiefern wir nur dem Endzwecke ſelbſt Realität zuſchreiben, wie wir dies dermalen thun, nicht bloß die Sichtbarkeit eines andern, ſondern die für ſich ſelbſt iſt. Was iſt dieſe Natur zuvörderſt in ihrer Form? Nicht irgend ein Subſtrat, oder des Etwas, ſondern reines und abſolutes Leben und Kraft, die da ſchlechthin erſchafft das bloß mögliche zum wirklichen; das unmittelbare Grundprincip aller Wirklichkeit. Der Seynsgrund aber ſowohl, als der die Kraftäußerung unwiderſtehlich und eben als ein Naturgeſetz beſtimmende Grund iſt der Endzweck ſelbſt: das Leben iſt überhaupt, und es iſt, wie es iſt in ſeinen urſprünglichen Beſtimmungen, weil es ſeyn ſoll, und ſo ſeyn ſoll. Hier liegt die abſolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unſichtbaren und der ſichtbaren.

Welches ſind nun dieſe urſprünglichen Beſtimmungen und die abſoluten Geſchöpfe der Natur? Nichts mehr, denn die Individuen-Welt. Die Individuen alſo ſind auch, zufolge ihrer ſittlichen Beſtimmungen, und ſie ſind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur, und mit ihrer Hervorbringung iſt die allgemeine Natur geſchloſſen und zu Ende.

Was noch weiterhin iſt, oder als ſeyend erſcheint iſt Produkt des beſondern Lebens, oder auch der beſondern Natur in der individuellen Form; als da iſt Anſchauung der Natur in ihm ſelbſt dem Individuum, indem es ja Natur iſt, weitere Modifikation der Natur, indem es ja in ſeinem Einheitspunkte, und von ſeinem Einheitspunkte aus Kraft der Natur iſt. — Auch iſt hier gar nicht, wie in andern Syſtemen, die eine für ſich abſolute und drum unſittliche Natur annehmen, unerklärlich, ſondern vielmehr gar wohl erklärlich Freiheit und Bewußtſeyn im Individuum. Das Individuum iſt ſchlechthin moraliſch, durch Moralität aber iſt ſchlechthin geſezt Bewußtſeyn und Freiheit, denn nur unter Bedingung dieſer iſt Moralität möglich.

Hiebei noch dies. In der individuellen Form als ſolcher iſt die reale Kraft des Lebens Individuen zu erſchaffen geſchloſſen und erloſchen. Das Individuum iſt, nachdem es einmal iſt, ſchlechtweg Individuum, und es kann ſich weder vernichten, noch übergehen in andere individuelle Formen, und ſo Individuen außer ſich erzeugen. Endete drum das allgemeine Leben in Hervorbringung eines oder auch mehrerer Individuen mit einer geſchloſſenen Summe derſelben, ſo wäre mit dieſer Endigung die reale Kraft des Einen Lebens erloſchen und vertilgt, und es wäre das Leben in ſeiner allgemeinen Schöpferkraft unſichtbar geworden. Dies kann nie eintreten, denn das Leben ſoll ſchlechthin erſcheinen in ſeiner Ganzheit, weil in ihm der Endzweck erſcheinen ſoll. Und ſo iſt denn im Gebiete der Erſcheinung die Individuen-Welt niemals abgeſchloſſen, ſondern es müſſen immerfort neue entſtehen; und es ſind nicht nur mehrere Individuen, (ein Saz deſſen Erweis wir noch ſchuldig waren) ſondern es iſt ſogar eine fortgehende, ſich vermehrende und in der Erſcheinung nie abzuſchließende Reihe von Individuen nothwendig.

Man könnte ſagen, daß nach obigem der geſammte Endzweck ſich an die Summe der Individuen vertheilen ſollte, daß drum, ſo gewiß der Endzweck ein beſtimmtes, ganzes und vollendetes ſey, auch die Summe der Individuen vollendet ſeyn müſſe: und dies giebt uns Gelegenheit zu einem neuen Zuſatze, der eine große Ausſicht eröffnet. Inwiefern nemlich der Endzweck *ſichtbar* ſeyn ſoll, muß er allerdings vertheilt ſeyn an eine geſchloſſene und beſtimmte Summe von Individuen, denn nur in der individuellen Form iſt er ſichtbar. Und ſo ſezt denn die ſo eben erwieſene fortgehende Schöpfung neuer ſittlicher Individuen voraus, daß ein Theil des Endzwecks noch unſichtbar ſey, der eben durch die neue Schöpfung ſichtbar gemacht werden ſolle; und ſo iſt in dieſer Abſicht die Erſcheinung jedes neuen Weltbürgers (aber es giebt keine Welt, denn die ſittliche) eine Offenbarung des ſittlichen Endzwecks von einer neuen bis jezt durchaus unſichtbaren Seite. Es könnte wohl ſeyn, daß dieſes Fortrücken der Erſcheinung des Endzwecks zu höherer Klarheit bedingt wäre durch die Erfüllung der früher ſichtbar gewordenen Aufgabe, und daß bis zu dieſer Erfüllung die Zeit bloß leer und nichtig abliefe, die ſchon einmal geſtellten und nicht erfüllten Aufgaben in andern Individuen blos wiederholend; daß daher in der ſittlichen Ordnung Weltalter bedingt wären durch Weltalter, und die fortrückende Offenbarung des Endzwecks zu höherer Klarheit die höhere Zeit, die Folge der Weltalter, bildete.

C. Gehen wir jezt an die Beſtimmung der zweiten Grundform der Aeußerung des Lebens, der individuellen, durch daſſelbe Princip.

1) In den Individuen als ſolchen iſt die Anſchauung der Einen und allgemeinen Kraft als Anſchauung. Von ihnen aus, als Fokus des Wiſſens, wird die geſammte Kraft oder Natur erblickt. Allerdings von allen, die in demſelben Syſteme der Wirklichkeit vorkommen, auf dieſelbe Weiſe, denn in Abſicht des Inhalts dieſer Anſchauung ſind ſie nicht individuell, ſondern das Eine und allgemeine ſelbſt.

Um aller Möglichkeit eines Misverſtändniſſes oder einer Verwirrung vorzubeugen, fügen wir noch folgendes hinzu; das Eine allgemeine Leben, oder die Natur iſt ſchon früher, und am entſchiedenſten in unſerer vorhergegangenen Betrachtung zerfallen in zwei Hauptanſichten, als reales Leben, in Hervorbringung der Individuen, und als ideales in der Selbſtanſchauung. Das lezte als Faktum kann es nur in der individuellen Form ſeyn, indem nur in dieſer, laut obigem, es ſich ſelbſt anſchaut, und ſeiner ſich bewußt wird; aber als Eine Anſchauung, drum in allen individuellen Formen derſelbe Eine Inhalt. Es muß in dieſer Anſchauung liegen das, was in der Realität liegt, dieſe aber geht bis zur Individuation; es muß drum in der allgemeinen Anſchauung liegen die Anſchauung ſo vieler Individuen, als das Eine Leben geſchaffen hat: und ſo weit bis zu der allgemeinen Anſchauung aller Individuen vom Geſichtspunkte jedes einzelnen Individuum aus geht die unmittelbare allgemeine Anſchauung. (Kein Individuum — dies iſt eine gegen manches Mißverſtändniß früherer Sätze der Wiſſenſchaftslehre verwahrende Bemerkung — ſchaut die Weſen ſeines gleichen an in ſich ſelbſt und ſeiner Selbſtanſchauung, ſondern es ſchaut ſie an in der unmittelbaren Anſchauung des Einen Lebens. Was weiter in der Natur iſt, die phyſiſche Kraft, u. ſ. w. bis herunter auf die Materialität, ſchaut jedes Individuum allerdings an in ſich ſelbſt, in der unmittelbaren Anſchauung ſeiner allgemeinen Kraft; nur iſt es, eben weil dies ſeine allgemeine, keinesweges ſeine beſonders beſchränkte Kraft iſt, genöthigt, dieſe Anſchauung auf die ihm ſchon in der erſten Anſchauung ſchlechthin erſchienenen Weſen ſeines gleichen außer ſich zu übertragen. Dies als Nachtrag und Vollendung des über dieſen Gegenſtand früher geſagten!)

Nun, was eigentlich hieher gehört, iſt das Eine Leben als Natur in Hervorbringung von Individuen ſchlechthin beſtimmt durch den Endzweck; es kann keine Individuen hervorbringen, außer mit beſondern ſittlichen Beſtimmungen. Dies, als abſolute Beſtimmung des Lebens, muß gleichfalls heraustreten in der allgemeinen Anſchauung deſſelben, und zwar in der ſchlechthin unmittelbaren, in derſelben, in der die Individuen ſelbſt ihrem Daſeyn nach heraustreten, durchaus unabhängig von der Reflexion des anſchauenden Individuum auf ſeine eigene Sittlichkeit. Es muß heraustreten in derſelben Allgemeinheit, in der es in dem Einen Leben liegt. Welches iſt dieſe Allgemeinheit, und wo liegt ihre Gränze? Daß alle Individuen ohne Ausnahme irgend eine ihnen eigenthümliche ſittliche Beſtimmung haben, darin liegt ſie: welches dieſe für jedes beſondere Individuum ſey, liegt jenſeits der Gränze. Es tritt in der allgemeinen Anſchauung bloß heraus, daß alle eine ſittliche Beſtimmung haben, um deren willen ihr Seyn und die Produkte ihrer Freiheit nicht wie Natur behandelt, ſondern geſchont werden müſſen; kurz es liegt in dieſer Anſchauung alles dasjenige, was wir ſchon oben als die Quelle des Begriffs vom Verhältniſſe freier Weſen zu einander, des Rechtsbegriffes, faktiſch aufgeſtellt haben. Dieſe Begriffe, hat ſich gefunden, und es kommt darauf viel an, ſind unabhängig von der eigenen Sittlichkeit des Individuum, das ſie hat, ſogar von dem Faktum der Reflexion auf die eigene Sittlichkeit. Sie ſind das eigentliche Mittel, und Verbindungs-Glied zwiſchen den Naturbegriffen und den ſittlichen, ſo wie das, worauf ſie ſich gründen, die Beſtimmung des Einen Lebens durch den Endzweck, das reale Mittelglied iſt zwiſchen den beiden Welten. (So zeigt ſichs auch im Fakto. Auch wer ſelbſt ungerecht iſt, und dem, weil er von leidenſchaftlicher Gier erfüllt wird, ſeine eigene Handlung nicht in der Form jener Anſchauung zu erſcheinen vermag, findet doch wohl, weil er dann ruhig, und den Eindrücken ſeiner geiſtigen Natur offen iſt, dieſelbige Handlung, wenn ſie von einem andern geſchieht, ungerecht; wie denn ſehr häufig diejenigen am meiſten von den andern fordern, die da ſelbſt ihnen am wenigſten leiſten wollen. Auf der niedrigſten Stufe drücken ſich dieſe Begriffe aus, nicht ſowohl als Etwas, das jemand thun ſoll, ſondern vielmehr als Etwas, das da ſeyn ſoll.) Wir erhalten ſonach hier eine neue Beſtimmung der allgemeinen Anſchauung, die Grundlage des Rechtsbegriffes; in welchem die Freiheit gleichſam zur Natur gemacht, und ihr angemuthet wird, daß ſie wie ein unwiderſtehliches und zwingendes Naturgeſetz ein beſtimmtes ſtehendes Seyn hervorbringe; wie denn dieß nach dem ſo eben erörterten Urſprunge dieſes Begriffs gar nicht anders ſeyn kann.

2) Die beſondere ſittliche Beſtimmung jedes Individuum als ſolchen, die es zufolge ſeines Urſprungs aus dem allgemeinen Leben nothwendig hat, kommt in der beſchriebenen allgemeinen Anſchauung nicht zum Bewußtſeyn; ſie kann es nur in der abgeſonderten und durchaus innern Selbſtanſchauung des Individuum als ſolchen, da dieſe Beſtimmung ja ſein beſonderes und ihm ausſchließendes eigenes Seyn iſt. Es fragt ſich, wie, und auf welche Weiſe.

*) Um dieſe Frage mit Gründlichkeit und Klarheit zu beantworten, laßt uns die Bedingung ſittlicher Freiheit und ihrer Anſchaubarkeit als ſolcher näher unterſuchen. Wir erſahen oben: durch die bloße ſinnliche Individualität, ohne alles Hinzutreten des Sittengeſetzes ins Bewußtſeyn, iſt das wirkliche Handeln vollkommen möglich, und die reale Freiheit, die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung zu irgend einem Akte, ſteht vollendet da. Kommt das ſittliche Geſetz dazu, ſo entſteht eine Beſchränkung jenes beſtimmten Könnens, fürs erſte im bloßen Begriffe; es wird gedacht, daß die mögliche Freiheit des Handelns auf eine beſtimmte engere Sphäre beſchränkt werden ſolle. Zufolge dieſes Begriffes ſoll nun das freie, in dem beſchriebenen Zuſtande befindliche ſich ſelbſt beſchränken durch freie That, und dieſe freie That ſoll als ſolche ſichtbar ſeyn, denn das Geſetz, als beſtimmend das Leben, ſoll ſichtbar ſeyn. Aber ſichtbar iſt, laut einem ſchon verlängſt erwieſenen Satze, die freie That nur an einem Widerſtande, ſonach iſt fürs erſte durch die Sichtbarkeit der ſittlichen Beſtimmung als ſolcher geſetzt ein Widerſtand. Dieſer drum muß ſeyn ſchlechtweg, ſo wie jene Sichtbarkeit iſt ſchlechtweg. Da es nun das Eine Leben als Natur iſt, welches durch die formale Sichtbarkeit des Sittengeſetzes beſtimmt wird, ſo müßte es dieſes ſeyn, das einen ſolchen Widerſtand hervorbrächte.

Ferner, wo muß der Widerſtand liegen? Offenbar in der phyſiſchen Freiheit ſelbſt, denn dieſe ſoll beſtimmt werden, und zwar in der individuellen, denn hier iſt lediglich von dieſer Form die Rede. Selbſt ein Handeln iſt dieſer Widerſtand nicht. Denn die Freiheit ſoll ja beſchränkt werden vor dem Handeln vorher; er iſt drum nothwendig ein Princip, welches ohne die ſittliche Beſchränkung ein Handeln ſeyn würde, alſo, denn ſo haben wir oben ein ſolches Princip genannt, ein Trieb; ein poſitiver Trieb, keinesweges bloße Indifferenz, zu handeln ohne ſittliche Beſtimmung, der dieſer Beſtimmung widerſtände, und durch ſie überwunden werden müßte, und in deſſen Ueberwindung eben die ſittliche freie That ſichtbar würde. Zufolge der Individuation ſchlechtweg muß ein ſolcher Trieb im Individuum ſeyn, denn er gehört zur individuellen Form, als einer ſolchen, in der die wirkliche Kauſalität des Sittengeſetzes ſichtbar werden ſoll.

Ein poſitiver Trieb zu handeln fürs erſte ohne das Sittengeſetz; aber eben darum ſtrebt er nach ſeiner ganzen Form, und als abſolut zu ſeyn begehrend, auch wider das Sittengeſetz; nach ihm ſoll keins ſeyn. Zum Bewußtſeyn erhoben wird er erſcheinen als ein natürliches, eben durch unſer bloßes ſinnliches Daſeyn uns gegebenes Wollen: drum erſcheint das Geſetz, gegen welches er iſt, und das drum wiederum gegen ihn iſt, als ein Sollen, als ein das Wollen als lezten Beſtimmungsgrund negirendes.— Daher dieſe Form des Geſetzes, die drum auch nur für dieſen Gegenſatz gilt. Beſtimmend das Eine Leben hat der Endzweck gar nicht die Form des Sollens, ſondern die des Müſſens; er herrſcht als Naturgeſetz. Der Trieb ſelbſt iſt ſein Produkt, inwiefern er iſt Naturgeſetz, und nur zu ſeiner Sichtbarkeit überhaupt und der bloßen Form nach, iſt derſelbe Trieb da, der durch daſſelbe Geſetz, als beſtimmtes Freiheitsgeſetz mit einem Inhalte vernichtet werden ſoll, — nicht zwar ſeinem Seyn nach, welches ein vollkommener Widerſpruch wäre, ſondern als Beſtimmungsgrund des Handelns.

Anmerkung. Dieſer Trieb iſt Naturtrieb, und ſo man ihm folgt, bringt er hervor ein Handeln nach dem Naturgeſetze. Sonach dem Triebe folgend iſt das Individuum durchaus nicht frei, ſondern es ſteht unter einem unwiderſtehlichen Geſetze, und in dieſer Region hat das Leben ſeiner bloßen Form nach als reines Leben durchaus keine Kauſalität. — Was iſt denn der Inhalt dieſes Handelns überhaupt, und überhaupt des Mannigfaltigen in der ſcheinbaren Freiheitsäußerung? Wir haben es oben erſehen: die bloße Anſchaubarkeit des Lebens als ſolchen, ohne allen realen Kern, ein bloßes Bildweſen um Bildweſen zu ſeyn, ein ins unendliche fortzugeſtaltendes Nichts. Unter dem Geſetze dieſer Fortgeſtaltung des Nichts ſteht das nach dem Triebe handelnde Individuum. — — Wiederum, beſtimmt von der andern Seite das Individuum ſich durch das Sittengeſetz, ſo iſt es abermals nicht frei, und das Leben als ſolches hat abermals keine Kauſalität; denn dieſe eben wird unter Freiheit verſtanden. Hat es denn nun überhaupt keine? Allerdings, im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit.

b) Durch das geſagte iſt die aufgeworfene Frage leicht zu beantworten. Bewußtſeyn iſt Freiheit von einem Seyn; beſtimmtes von einem beſtimmten Seyn. Was unmittelbares Bewußtſeyn eines Subjekts ſeyn ſoll, muß unmittelbar wirkliches Seyn deſſelben Subjekts ſeyn. Wenn das Subjekt hingegeben iſt dem Naturtriebe, ſo bleibt zwar immerfort die ſittliche Beſtimmung ſein Seyn, aber dieſe liegt ſodann nur im Hintergrunde, und iſt nicht ſein unmittelbar wirkliches Seyn, ſondern dieſes iſt der Trieb. Dieſer drum allein kommt zum Bewußtſeyn, und füllt das Bewußtſeyn an, und es iſt in dieſer Lage ſchlechthin unmöglich, daß die ſittliche Beſtimmung nach ihrem innern Gehalte (der Form nach, und inwiefern dieſe im allgemeinen Rechtsbegriffe, als einem Theile der allgemeinen Anſchauung, enthalten iſt, mag es ſich wohl darſtellen) zum Bewußtſeyn komme. Wo liegt der Grund der Unmöglichkeit? In der Ergebenheit an den Trieb. Von dieſem ſonach müßte zuvörderſt das Individuum ſich losreißen. Vermag es dies? Oder, um die Frage in eine andere Formel zu faſſen, ein ſolches Losreißen vom Naturgeſetze, ohne ſich noch beſtimmt zu haben durch das Sittengeſetz wäre die ſo eben beſchriebene Freiheit, die Kauſalität des Lebens durch ſich ſelbſt: drum iſt das Individuum wirklich und in der That frei? Durch eine ſolche Freiheit iſt ja bedingt die Beſtimmbarkeit durch das Sittengeſetz, ſomit die Sichtbarkeit deſſelben, dieſe aber iſt ſchlechthin: und ſo gehört denn dieſe wirkliche und reale Freiheit zu den abſoluten Beſtimmungen des Individuum als ſolchen, die es unmittelbar von der Natur unter der Beſtimmung des Endzwecks erhält. (Naturtrieb, beſondere ſittliche Aufgabe, abſolute Freiheit, als das vermittelnde Glied zwiſchen den beiden erſten, dieſe drei Stücke machen das Weſen des Individuum aus.)

Alſo, durch dieſe Freiheit müßte das Individuum den Trieb, als ſein unmittelbar wirkliches Seyn, vernichten. Bleibt ihm ein Seyn übrig? Ja wohl, nemlich ſeine ſittliche Beſtimmung, und dieſe iſt nun ſein unmittelbar wirkliches Seyn: doch iſt es dermalen noch frei in Beziehung auf ſie, denn es hat ſich nach dem Geſetze derſelben noch nicht beſtimmt. Drum tritt nun dieſe nothwendig, zu Folge des Geſetzes des Bewußtſeyns, in das ausgeleerte Bewußtſeyn ein.

Was iſt dieſe für eine Art des Bewußtſeyns? Als unmittelbarer Ausdruck des Seyns nothwendig unmittelbare Anſchauung, die unter dieſer Bedingung ſchlechthin ſich ſelbſt macht, und ſich ſo macht, wie ſie iſt, durchaus ohne alle Freiheit des Wiſſenden, dergleichen z. B. im Denken, als ein Herausgehen aus der Anſchauung vorkommt: begleitet, wie alle Anſchauung, von unmittelbarer Evidenz. Der Inhalt deſſelben hat keinen Grund außer ſich, und es läßt ſich über denſelben nicht etwa argumentiren, wie in den Denkreihen geſchieht, ſondern es iſt eben, und ſo iſts, daß nemlich grade dies durch mich, geſchehen ſoll.

Reſultat: das Beſtimmte des ſittlichen Bewußtſeyns wird nicht durch die Freiheit des Denkens gemacht.

ſondern es macht ſich ſchlechthin ſelbſt. Die Freiheit thut dabei allerdings etwas, aber etwas anderes, ſie verſezt ſich durch die Ertödtung des Triebes in die Bedingung, unter der es ſich in ihr machen kann. Jene beſtimmte Anſchauung giebt eine Aufgabe, die das Individuum mit Freiheit zu der ſeinigen machen, und ſie wirklich vollziehen ſoll, und die, laut des obigen, es auch ſicher vollziehen kann. Aber ſein Handeln iſt eine unendliche Linie, und daſſelbe ſteht in dieſer ſeiner Unendlichkeit unter dem Sittengeſetze; drum wird nach Vollziehung dieſer erſten Aufgabe ihm erſcheinen eine zweite, zu welcher, nach dem Einheitsgeſetze der Unendlichkeit, die Vollziehung der erſten ſich verhält wie bedingendes, und nach dieſem Geſetze ſofort ins unendliche. Die ſittliche Beſtimmung des Individuum, die durch ſein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Seyn durchaus vollendet iſt, kommt zum Bewußtſeyn nur in einer unendlichen Anſchauung, d. i. in einer unendlichen nie zu vollendenden Reihe einzelner beſtimmter Anſchauungen, welche Reihe durch das Geſetz der Bedingtheit zuſammenhängt, und eine bleibt: und das beſtimmte, was man ſoll, und auch wirklich kann, gilt nur für den gegebenen Zeitmoment.

c) Der Trieb, als ein weſentlicher Beſtandtheil des Individuum, bleibt ewig; und eben drum auch die Freiheit. Wenn ſonach das Individuum zur Realiſirung der beſtimmten ſittlichen Aufgabe ſich beſtimmt hätte, ſo könnte es doch dieſe ſeine Beſtimmung immer wieder zurücknehmen, oder, wenn es auch etwa die nächſte Aufgabe vollzöge, der folgenden den Gehorſam verweigern, und ſo fort in alle Ewigkeit. In dieſer Lage bliebe ſein unendliches Leben ein immer fortgehendes Sichbeſtimmen, ein fortdauerndes Erſchaffen freier Entſchlüſſe, die eben ſowohl unſittlich ſeyn könnten. Dann aber wäre das Sittengeſetz auch nicht Beſtimmung des Seyns, des feſten, unwandelbaren und Einen des individuellen Lebens geworden, wie es doch durchaus begehrt; ſondern es wäre nur zufälliger Weiſe, und nach keiner feſten Regel Beſtimmungsgrund einiger Aeußerungen des Lebens. Dieſe zufälligen Aeußerungen wären ſittlich, aber das Leben ſelbſt, ſeiner Form nach, in ſeiner Wurzel und ſeinem Boden bliebe unſittlich. Jene erfüllte Aufgabe war ſchon in der Anſchauung; durch die Anſchauung ſonach wäre das Leben beſtimmt. Aber es ſoll beſtimmt ſeyn durch die ſchlechthin unſichtbare und ewige Einheit des Geſetzes. Wie könnte dieſe Beſtimmung, als die einzige wahre Sittlichkeit des Individuum zu Stande kommen? Offenbar nur durch die abſolute Vernichtung und Aufhebung des Triebes ſowohl, als der Freiheit, indem auch die Fortdauer dieſer der beſchriebene entgegengeſetzte Zuſtand ſich gründet. Nun können beide als Vermögen durchaus nicht vernichtet werden; drum bleibt übrig, daß ſie als Fakten vernichtet würden. Das Individuum müßte ſich mit Freiheit beſtimmen in alle Ewigkeit nie mehr die als Möglichkeit freilich ewig fortdauernde Freiheit als Faktum eintreten zu laſſen. —

Eine Beſtimmung durch Freiheit heißt ein freies Wollen (nicht das erſt beſchriebene natürliche Wollen). Jene Beſtimmung wäre daher der Entſchluß in aller Ewigkeit dem Sittengeſetze, wie es auch irgend heraustreten möge in der unendlichen Anſchauung, ohne jemaligen einzelnen Freiheitsentſchluß, und ohne Wanken oder Bedenken zu gehorchen! Freilich bleibt, wie geſagt, die Freiheit als Vermögen: drum muß ein ſolcher Wille — in der Fortdauer heißt er eben Wille, nicht mehr, wie in dem Momente der Erzeugung, Entſchluß — ewig fort ſich durch ſich ſelbſt halten, welches Halten eben die fortdauernde Vernichtung der doch immer möglich bleibenden realen Freiheit iſt, und er wird auch als ein ſolches Sichhalten vorkommen in der Erſcheinung. Aber fortdauernde Sichbeſtimmung zur Sittlichkeit iſt unter ſeiner Vorausſetzung nicht mehr möglich, ſondern dieſe hat er alle im voraus für die Ewigkeit in ſich aufgenommen. Laſſet von nun an das Sittengeſetz in ſeinem Innern in der unendlich fortgeſetzten Reihe von Anſchauungen ablaufen: ihr könnt ſicher ſeyn, daß durch dieſe Anſchauung unmittelbar als Princip ſein äußeres Leben eben ſo abläuft, denn der Wille, als das vermittelnde Glied, iſt unverrückt da. — Der Akt der Erſchaffung eines ewigen und heiligen Willens in ſich iſt der Akt der Sicherſchaffung des Individuum zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzwecks, und ſo der ſein eigenthümliches inneres Leben durchaus beſchließende Akt. Von nun an lebet es ſelbſt nicht mehr, ſondern in ihm lebet, wie es eben ſeyn ſollte, der Endzweck. Der Endzweck, habe ich geſagt, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit iſt der Endzweck ein Sollen und ein Gebot; durchaus nicht für den Willen, denn dieſer will ja nichts anderes denn ihn, und er ſelbſt iſt ſein Wollen. Will man ihn ja noch betrachten als Geſetz, ſo wäre er durch den vermittelnden Willen für das wirkliche Leben ſelbſt Naturgeſetz, denn unter Vorausſetzung des Willens kann von nun an dieſes nichts anderes ſeyn, denn Ausdruck des Endzwecks. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nemlich die höhere und überſinnliche.

D. Beſtimmung durch den Endzweck der allgemeinen und individuellen Form in ihrer Vereinigung.

In der Beſtimmung durch den Endzweck liegt unmittelbar nicht die allgemeine wirkende Kraft des Lebens, oder die Sinnenwelt, ſondern es liegt in derſelben nur die Summe der freien Individuen. Nur der Form nach liegt die erſtere in ihr, d. i. daß überhaupt ein Spielraum ſey, und eine größere Sphäre, um die ſittliche Freiheit im Gegenſatze der natürlichen anſchaubar zu machen. Aber er ſelbſt, der Endzweck, ſteckt ab innerhalb dieſer ſchlechtweg gegebenen Sphäre eine engere, die desjenigen, was durch Sittlichkeit hervorgebracht werden ſoll, und dieſe Sphäre wird vertheilt an die Summe der Individuen. Wie man nun über jene allgemeine Welt in Abſicht ihrer Unendlichkeit oder Nichtunendlichkeit denſen möge, ſo iſt doch dies unmittelbar klar, daß die ſittliche Aufgabe in derſelben, als beſchreibend einen engern Kreis, ein endliches ſey, das da realiſirt werden könne, und das irgend einmal in der wirklichen Zeit, durch die Summe aller Individuen verſteht ſich, denn nur an Individuen iſt das ganze vertheilt, und nur in der Summe dieſer ſpricht es ſich aus, realiſirt ſeyn werde. Nun aber iſt dieſe ganze allgemeine Sinnenwelt nur dazu da, damit in ihr die ſittliche Aufgabe realiſirt und anſchaubar gemacht werde. Iſt aber dieſe Aufgabe realiſirt, ſo fällt der Grund der Sinnenwelt, und da ſie nur durch dieſen im Seyn erhalten wird, ſie ſelbſt hinweg, und geht zu Grunde. W. D. E. W.

Inwiefern aber der Endzweck das Leben ſelbſt, nicht, wie hier, in einer zufälligen Aeußerung, ſondern in ſeinem abſoluten Seyn beſtimmt, iſt er nothwendig unendlich, ſo wie in dieſer Rückſicht das Leben ſelbſt unendlich iſt. Er müßte drum nach Untergang dieſer erſten Welt durchaus in derſelben Form, in der allein er ſichtbar werden kann, in Individuen nemlich mit Naturtriebe, Freiheit und ſittlicher Beſtimmung durch das Leben ſelbſt als Natur, nemlich allgemeine, Eine und ewige Natur, hervorbringen eine zweite Welt. Von dieſer würde gelten, was von der erſten; die durch ſie geſtellte Aufgabe würde irgend einmal gelöſt ſeyn, und ſo auch die zweite Welt zu Grunde gehen; aber, um die Unendlichkeit des Endzwecks darzuſtellen, nach demſelben abſoluten und formalen Grundgeſetze hervorgebracht werden eine dritte; und ſo ins unendliche fort. Der Endzweck würde am Leben ſich ſichtbar machen als eine unendliche Reihe auf einander folgender Welten. W. D. Z. W.

Doch iſt in dieſer unendlichen Folge von Welten nur Ein Leben, und Ein daſſelbe beſtimmender Endzweck. Wie bleibt nun beides Eins und in ſich zuſammenhängend, und iſt als Einheit ſichtbar? Das Produkt der abſolut unmittelbaren Beſtimmung des Lebens durch den Endzweck ſind die Individuen; erſt innerhalb der Individuen durch die Selbſtanſchauung ihrer Kraft entſtehen ſinnliche Welten. Jene, die Individuen, werden hervorgebracht durch das Leben, als abſolut Eine und ewige Natur; die leztern, die ſinnlichen Welten, entſtehen erſt durch das Hindurchgehen durch das Princip der Anſchaubarkeit des Lebens. Jene ſonach, die Individuen, durch das Seyn des Endzwecks ſchlechtweg, keinesweges durch irgend eine beſondere Aeußerung deſſelben begründet, bleiben, bleiben dieſelben; die individuelle Einheit geht hindurch durch die unendliche Reihe aller Welten: inwiefern nemlich dieſe Individuen in der Wirklichkeit ihr Seyn durch den Endzweck beſtimmt haben, d. h. den Willen in ſich erzeugt. Vermittelſt dieſes Willens, der das unmittelbare Seyn des Endzwecks in ihnen iſt, und welcher erſt von ihnen aus und für ſie und ihren ewigen Zweck Welten ſchafft, überleben ſie den Untergang aller Welten. Die eigentliche und lezte Erſcheinung des Endzwecks iſt ja durchaus nur in der individuellen Form; und der Wille allein iſt tauglich zu dieſer Erſcheinung; und die Welten ſind erſt die Sphären der Sichtbarkeit der individuellen Willen. Die, ſo den Willen nicht in ſich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie ſind bloße Erſcheinungen dieſer erſten Welt, nach den Geſetzen derſelben, und vergehen mit dieſer Welt.

Alſo in der in dieſer Welt angefangenen Einheit des Selbſtbewußtſeyns der Individuen, und der darum auch Eins bleibenden Geſammt-Anſchauung aller ihrer Welten ruht in alle Ewigkeit fort die Einheit des Lebens. W. D. D. W.

Dies iſt die Grundeinheit. Wie aber hängen nun vermittelſt dieſer die verſchiedenen Welten zuſammen, und wie wird ihre Reihe angeſchaut als Eine Reihe? Die Antwort iſt nach den obigen Grundſätzen leicht: in Abſicht des Seyns iſt jede vorhergehende die Bedingung der Möglichkeit des Seyns der folgenden; das Leben vermag nur durch ſeine vollendete Entwicklung auf der erſten Stufe fortzugehen zur zweiten u. ſ. f. in Abſicht des innern Zuſammenhanges, des Idealgrundes, der Beſtimmung durch den Endzweck, — jede vorhergehende iſt, weil die ihr folgende ſeyn ſoll. Die zweite z. B. iſt eben Ausdruck des Endzwecks, ſo beſtimmt darum, weil der Endzweck, dermalen abſolut, ein ſolcher iſt; aber zu einem ſolchen Ausdrucke kann es nicht kommen, ohne die erſte, als Mittel und Bedingung dieſes Ausdrucks. — Welches iſt nun diejenige Welt, die ſchlechthin ſeyn ſoll, die ſonach iſt der abſolute Ausdruck des Endzwecks, nach deren Realiſirung ſonach der Endzweck durchaus erreicht und ſichtbar ſeyn würde? Offenbar diejenige, die nicht wiederum iſt, weil eine andere ſeyn ſoll, der keine folgt, die letzte. Eine ſolche aber giebt es nicht, denn die Reihe iſt unendlich. Der abſolute Endzweck wird nie ſichtbar, ſondern ewig fort nur Bedingungen deſſelben: und ſo können wir denn den Endzweck ſeinem abſoluten Inhalte nach niemals aufſtellen, und müſſen Verzicht thun in dieſer Reihe auf ein abſolutes, das als ſolches ſichtbar ſey, zu kommen. W. D. Z. W.

Anmerkungen und Folgerungen.

1) In die zweite Welt ſchon, vielmehr noch in die unendliche Reihe der folgenden haben den Eintritt nur ſolche Individuen, die in der erſten ſich losgeriſſen haben von der unſittlichen Natur, und einen heiligen Willen in ſich erzeugt. Was bei ſeinem hieſigen Leben bloße Erſcheinung der Natur bleibt, vergeht mit derſelben. Da aber kein Individuum, ſonach auch nicht die vergehenden, ohne ſittliche Beſtimmung iſt, da ferner der ſittliche Geſammtzweck dieſer Welt erreicht werden muß, ſo bleibt der unter Beſtimmung des Endzwecks ſtehenden Natur nichts übrig, als ſtatt derer, die ihre Beſtimmung nicht erfüllen, andere Individuen mit derſelben individuellen Aufgabe zu erſchaffen. 2) Nur das Individuum, in dem der Wille zu einem feſten und unwandelbaren Seyn geworden iſt, ſchreitet über in die künftigen

Welten. Obwohl nun auch in dieſen der Wille immerfort ſich wird halten müſſen, indem auch in ihnen Freiheit und Trieb, als die abſolut formalen Bedingungen, fortdauern werden, ſo iſt doch aus der Aufnahme in dieſe Reihe zu ſchließen, daß er ſich halten werde. Darum iſt in ihnen kein weiterer Untergang von Individuen, die einmal in ihnen angekommen, möglich, obwohl die Welten ſelbſt ohne Ausnahme nach dem Ablaufe ihrer beſtimmten Dauer vergehen, und aus ſich neue gebähren. 3) In den künftigen Welten ſind drum immerfort, eben ſo wie hier, Aufgaben und Arbeiten; aber es iſt in ihnen durchaus kein ſinnlicher, ſondern nur guter und heiliger Wille.

Im Allgemeinen 1) Alles individuelle Leben bei ſeinem Beginn iſt, keinesweges ſeiner Beſtimmung nach, und in Rückſicht deſſen, was es ſoll, ſondern in der Wirklichkeit, unſittlich, und die Sittlichkeit iſt nur das Produkt der abſoluten Freiheit. Kein Individuum wird ſittlich erzeugt, ſondern es muß ſich dazu machen. 2) Die Sphäre für dieſes ſich ſittlich machen des Lebens iſt die gegenwärtige Welt: ſie iſt für alle künftige Welten die Bildungsſtätte des Willens. Drum iſt dieſe unſere gegenwärtige Welt die durchaus erſte in der Reihe, und der Anfang derſelben, und die in ihr erſcheinenden Individuen ſind noch nie da geweſen. 3) In den künftigen Welten ſind, wie wir ſchon geſehen haben, durchaus nur alte, in der gegenwärtigen Welt ſchon da geweſene, und in ihr zum Willen gewordene Individuen. In ihnen werden drum keine neue Individuen mehr hervorgebracht, (indem überdies dieſe unſittlich ſeyn würden.) Wir aber haben oben den Satz aufgeſtellt, daß das Eine Leben in der Einheit eben als Leben, d. i. als Kauſalität ſichtbar werden müſſe, und daraus bewieſen, daß daſſelbe, wenigſtens in dieſer ſeiner erſten Beſtimmung Individuen hervorbringen müſſe. Gilt unſer Satz, als aus dem ewigen Princip der Sichtbarkeit abgeleitet, nicht ewig; und wird nicht auch in den künftigen Welten das Eine Leben in ſeiner Kauſalität als Eins ſichtbar werden müſſen? Allerdings: aber dann hat es ſich ſichtbar gemacht als faktiſches Princip der Hervorbringung einer neuen Welt, und nach dieſer Regel künftiger neuer Welten ins unendliche, auf welche Weiſe es hier durchaus nicht ſichtbar iſt.

Viertes Kapitel.

Die Anſchauung Gottes als Princip des Sittengeſetzes, oder des Endzwecks, und dieſer als Aeußerung des erſtern.

Wir haben geſehen, das Leben, der Form nach, d. i. als bloße innere Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit, ſey keineswegs abſolut, ſondern es ſey um eines andern Willen, damit nemlich der Endzweck angeſchaut werde. Es ſelbſt iſt im Grunde nicht Leben in dieſer bloſſen Form, ſondern es iſt Anſchaubarkeit des Endzwecks. Als ſolche nun kommt es in zweien zugleich ſeyenden und gegenſeitig durcheinander bedingten Formen vor, in der allgemeinen als durch den Endzweck beſtimmte Natur, die als ewige Natur zufolge derſelben Beſtimmung eine unendliche Reihe von Welten ſchafft, und in der individuellen, als durch denſelben Endzweck beſtimmbare abſolute Freiheit; wodurch ſonach in jedem Individuum geſezt iſt Naturtrieb, ſittliche Beſtimmung, und die zwiſchen beiden ſchwebende abſolute Freiheit, die durch ſich ſelbſt in eigener faktiſcher Vernichtung zum Willen zu ſteigern iſt; durch welche die individuelle Form in ihrer Beſtimmtheit, d. i. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Nun iſt oben der Zweifel geäuſſert worden, der auch dem aufmerkſamen Denken ſich leicht aufdringt, daß dieſer Endzweck ſelbſt, den wir dermalen zum höchſten Princip gemacht haben, auch nicht abſolut ſeyn möge. Sollte ſich dies beſtätigen, ſo würde ſein denn doch auch faktiſches Seyn nach der Analogie mit dem bisherigen gedacht werden müſſen als ſelbſt nur Anſchaubarkeit eines andern und höhern, deſſen Anſchaubarkeit nun auch das formale Leben, nemlich mittelbar, und durch ihn als verbindendes Glied hindurch, würde.

Gehen wir drum an die Unterſuchung, ob der Endzweck abſolut ſeyn möge, oder, falls er es nicht ſey, was ihm zu Grunde liegen, und in ihm ſichtbar werden möge? — Um ohne weiteres zur Sache zu ſchreiten; ich habe die Vermuthung, daß er ſey das Seyn des bloß formalen Lebens ſelbſt, und erkläre mich zuvörderſt über meinen erſt hier in aller Strenge genommenen Begriff des Seyns. Seyend nenne ich dasjenige, was durchaus nicht wird, und nie geworden iſt, und von dem man eben ſchlechtweg nichts anderes ſagen kann, denn, es iſt. W. D. E. W. Nun rede ich hier von dem Seyn des Lebens, d. i. eines abſoluten Werdens, eines ſolchen, das in ſeinem formalen Weſen durchaus nur Werden iſt, und niemals Seyn, denn als ein ſolches iſt das rein formale Leben gedacht. Mit einem ſolchen wird ein Seyn vereinigt, heißt: dieſes Seyn ſelbſt iſt in allem dieſen unendlichen Werden, es iſt, und wird nicht, wird nicht geändert, nimmt an dem Wandel durchaus nicht Antheil. Das Seyn in ihm iſt drum das Eine und durchaus Einsbleibende im Wandel. Dieſe Einheit und unverrückte Dauer aber trägt es eigentlich nicht als Seyn, ſondern nur im Gegenſatze mit dem Wandel. (Wohlgemerkt, ich ſage nicht, es trägt als Seyn in ſich die Nichtdauer und den Wandel, welches Unſinn wäre; ſondern nur, ohne dieſen Gegenſatz eines Wandels wäre ein Prädikat des Nichtwandels und der Dauer gar nicht möglich: als einen unendlichen, keineswegs als einen verneinenden Satz. Nicht das Seyn folgt aus der Einheit, ſondern die

Einheit folgt, und zwar erſt im Gegenſatze mit dem Werden als einem Wandel, aus dem Seyn.)

Um dieſes Verhältniß der Anſchauung ganz nahe zu rücken. Das formale Leben iſt ein abſolutes Werden, haben wir geſagt. Wenn Sie nun ein ſolches abſolutes Werden zu denken verſuchen, ſo müſſen Sie, um der Anſchauung die abſolut nothwendige Haltbarkeit zu geben, dieſes Werden, ſey es auch noch ſo kurze Zeit, dauern laſſen; außerdem zerfließt es Ihnen ganz in Nichts, und Sie haben nichts gedacht. Dies nun ſchon iſt gegen die Abrede, und ein Widerſpruch; denn Sie ſollten ein abſolutes Werden denken, Dauer aber iſt Anhalten des Werdens, und ſo ſeine Negation. Doch ſey Ihnen dies, weil es außerdem zu dem aufgegebenen Gedanken gar nicht kommen könnte, erlaſſen. Dieſes Werden nun, das Sie gegen die Regel einen Augenblick dauern ließen, wird verdrängt und vernichtet durch ein neues abſolutes Werden, durchaus aus dem Nichts, drum ohne allen Zuſammenhang mit dem erſten. Da iſt nun in dem vorausgeſetzten Leben durchaus keine innere Einheit, und man denkt nicht das Leben, ſondern unendliche verſchiedene Leben. Das allein Einheit und Dauer in das Leben bringende iſt ſein Seyn; und es geht hervor, daß ohne dieſe Vorausſetzung das Leben überhaupt nicht angeſchaut werden kann, noch als das Leben, als Ein Leben angeſchaut werden kann. Reſultat: Die Vorausſetzung eines Seyns ſchlechtweg im Leben, wie dieſes Seyn ſo eben beſchrieben worden, iſt Bedingung der Anſchaubarkeit des Lebens.

Dieſes ſo eben beſchriebene Seyn iſt nun daſſelbe was wir bis jetzt Endzweck genannt haben. Zuvörderſt, alles Werden, alle Aeußerung des Lebens hat die zur bloßen Anſchaubarkeit deſſelben erforderliche Dauer nur, inwiefern es Werden des Seyns iſt; (ob unmittelbar oder durch Vermittelung, drum ob in der ſittlichen, oder in der bloß ſinnlichen Form, thut hier nichts zur Sache) das Werden ſelbſt iſt nur unter dieſer Bedingung. Dieſes Seyn iſt drum das eigentlich Seyende, der Gehalt im Werden, oder im Handeln das Gehandelte. Nun aber iſt das Leben der Form nach ein abſolutes Werden; dieſes Seyn iſt daher in der Aeußerung in alle Unendlichkeit fort nur im Werden niemals im (faktiſchen und geaußerten) Seyn. Im Seyn würde es erſt ſeyn am Ende des Lebens. Nun aber geht in jeder Aeußerung das Leben darauf aus ſein Seyn zu äußern; daß dies kein wirkliches Seyn wird, liegt bloß in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten unendlich fortdauernden Werden. Alſo: das Seyn, als ein wirkliches iſt Zweck und Abſicht der Aeußerung, und zwar durchaus einziger, unbedingter, und unendlicher, alſo Endzweck.

Reſultat: das Seyn des Lebens, das ihm durchaus zum Grunde gelegt werden muß, wird bloß in der Syntheſis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzwecke. Außerhalb dieſer Syntheſis, und jenſeit jener Form iſt von einem Endzwecke gar nicht zu reden, ſondern nur von einem Seyn ſchlechtweg. Der Endzweck iſt alſo die Aeußerung des Seyns im Werden, um dieſes Seyn ſichtbar zu machen, alſo mittelbar Sichtbarkeit des Seyns des Lebens, wie wir dies vermuthet haben.

Anmerkung. Seyn der Freiheit, oder des Lebens, wenn man nur das Wort Seyn prägnant nimmt, für Seyn ſchlechtweg, jenſeit alles Werdens, keinesweges für das bloße faktiſche Seyn der Erſcheinung, und Sittlichkeit ſind durchaus Eins.

Es fragt ſich ferner: Was iſt dieſes Seyn des Lebens, läßt es ſich weiter beſtimmen? Ich ſage ja, und zwar auf folgende Weiſe. Das formale des Lebens iſt die bloße Sichbeſtimmung zu einem Werden. Dieſe ſezt drum dem Seyn durchaus nichts weiter hinzu, als was aus dieſer Form folgt, die Vergänglichkeit des beſondern, und den unendlichen Fortgang. Was aber in der Aeußerung wirklich dauert, und iſt, und durch die ganze unendliche Reihe hindurch dauert, iſt nicht in ihr, ſondern im Seyn ſelbſt begründet. Nun iſt das in jeder einzelnen Aeußerung beſtehende, ja das dieſelbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten bringende, und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich dauernde, die Anſchauung. Dieſe drum in ihrer abſoluten Form, als Anſchauung, wird nicht, ſondern ſie iſt, und durch die Form erhält die ſeyende nur das unendliche Werden. Das Grundſeyn des Lebens iſt drum in ſeiner Form eine

Anſchauung, die da iſt, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieſelbe. Alle Thätigkeit, die ja nur in das formale Leben fällt, iſt von ihr weg zu denken. Das Wort Anſchauung ſcheint dieſe Thätigkeit in ſich zu enthalten; ſetzen wir drum ſtatt deſſelben den andern Ausdruck, das Seyn des Lebens ſey ein ſtehendes feſtes Bild, oder Erſcheinung: ein in ſich geſchloſſenes Seyn, das eben drum nicht etwa wieder unmittelbar angeſchaut wird. Dies, ſage ich, iſt das Seyn des Lebens ſchlechtweg; das Leben iſt drum mit demſelben geſchloſſen, und iſt nichts mehr denn dies.

Mit dieſer Anſchauung ſchlechtweg iſt nun vereinigt das formale Leben, oder die Anſchauung hat formales Leben, iſt formales Leben, dieſes iſt ſeine Form und dergleichen. Durch dieſes formale Leben nun äußert ſie ſich, wenn ſie ſich äußert, in der ewigen Form des Werdens.

Das bis jezt als Leben betrachtete iſt ſeinem abſoluten Seyn nach Anſchauung, Bild, Erſcheinung. Aber Anſchauung iſt Freiheit von einem Seyn; — bezieht ſich auf ein Seyn, das in der Anſchauung angeſchaut, im Bilde gebildet wird, in der Erſcheinung erſcheint.

Was iſt das für ein Seyn? Zuvörderſt nicht das des Lebens ſelbſt, denn dieſes iſt bloß Bild, und iſt mit dem Bildſeyn zu Ende, und zwar iſt es Bild jenes andern, dem Bilde entgegengeſetzten, welches das Seyn iſt zu dem Bilde. — Offenbar iſt es ein

Seyn jenſeit alles Werdens, wie es ja das Bild auch ſchon iſt. Nun aber iſt die Anſchauung ſeine Anſchauung, hängt darum ſowohl dem Seyn als dem Inhalte nach von ihm ab, dieſes iſt der Grund ihres formalen ſowohl als qualitativen Seyns. Obwohl drum die Anſchauung ſchlechtweg iſt, nicht wird, ſo iſt ſie dennoch nicht von ſich, aus ſich, durch ſich, ſondern ſie iſt durch jenes Seyn, ſie iſt drum abſolut nur als Faktum, Faktum jenes Seyns nemlich. Jenes Seyn aber, das zu der abſoluten Anſchauung das Seyn iſt, iſt ſchlechtweg aus ſich, von ſich, durch ſich. Es iſt Gott.

Weiter nun, als daß es ſey das abſolute, und daß es nicht ſey Anſchauung, oder irgend etwas anderes, das in der Anſchauung zufolge ihrer Lebendigkeit liegt, läßt ſich von demſelben in dieſem ſeinen bloßen Begriffe nichts ausſagen. Dies aber iſt die bloße Form ſeines Seyns, und zwar bloß im Gegenſatze mit dem Seyn der Erſcheinung. Was Gott wirklich an und in ſich iſt, erſcheint in der Anſchauung; dieſe drückt ihn ganz aus, und er iſt in derſelben, wie er innerlich iſt in ihm ſelbſt; aber dieſe Anſchauung wird nicht wieder angeſchaut, ſondern ſie äußert ſich nur durch die mit ihr verknüpfte Freiheit. Alſo ſein Weſen, ſo wie es in ihm ſelbſt iſt, äußert ſich in alle Unendlichkeit fort, zunächſt und unmittelbar in der Anſchauung des ewigen Endzwecks. Das Leben drum in ſeinem eigentlichen Seyn iſt Bild Gottes, ſo wie er iſt ſchlechthin in ſich ſelbſt. Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, iſt es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieſes Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieſes Streben unendlich iſt, nie wird. In der wirklichen That, wenn es überhaupt nur wahrhaft iſt, und nicht bloß zu ſeyn ſcheint, iſt es immer fort die in dieſem Zeit-Momente mögliche nächſte Bedingung des Werdens dieſes Bildes.

Und ſo haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufſchluß erhalten über den Gegenſtand unſerer Unterſuchung, das Leben, oder auch das Wiſſen. (Wie durchaus gleichbedeutend beide Ausdrücke ſind, wird ſich ſogleich näher zeigen.) Das Wiſſen iſt allerdings nicht ein bloßes Wiſſen von ſich ſelbſt, wodurch es in ſich ſelbſt zerginge, und nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt, ſondern es iſt ein Wiſſen von einem Seyn; nemlich von dem Einen Seyn, das da wahrhaft iſt, von Gott; keinesweges aber von einem Seyn außer Gott, dergleichen außer dem Seyn des Wiſſens ſelbſt, oder der Anſchauung Gottes durchaus nicht möglich iſt, und die Annahme eines ſolchen reiner und klarer Unſinn. Nur kommt dieſer einzig mögliche Gegenſtand des Wiſſens im wirklichen Wiſſen niemals rein vor, ſondern immer gebrochen an insgeſammt nothwendigen, und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweiſenden Formen des Wiſſens. Die Nachweiſung der Nothwendigkeit dieſer Formen iſt eben die Philoſophie, oder die Wiſſenſchaftslehre.

Zur Ueberſicht.

1) Was außer Gott iſt, löſt ſich auf in bloße Anſchauung, Bild, Wiſſen (wie denn außer Gott ſeyn eben heißt Anſchauung Gottes ſeyn, und eine andere Bedeutung nicht haben kann.) und es iſt in demſelben ſchlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen formalen Seyn, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich iſt, durchaus nur ſeyn die Theorie des Wiſſens oder die Wiſſenſchaftslehre, indem es außer Gott nichts giebt, denn das Wiſſen.

2) Zwar iſt dieſes Wiſſen (dieſe Erſcheinung) kein todtes, ſondern ſchlechthin in ihm ſelbſt lebendiges. Als ſolches Leben hat es abermals kein Seyn, keine Wurzel, Materialität, Qualität, ſondern es iſt bloß nacktes Princip, nicht etwa der Anſchauung und ihres Inhaltes, Gottes, denn dies iſt urſprünglich, ſondern nur einer weitern Beſtimmung dieſer Anſchauung, und dadurch der Aufnahme derſelben in die Form des Werdens.

3) Dieſes Leben nun oder Princip iſt abſolutes Vermögen zu bilden oder zu ſchematiſiren, offenbar alles dasjenige, was es iſt. Urſprünglich iſt es Bild Gottes. Stellen Sie das Princip fürs erſte in dieſen Punkt. Offenbar ſind zwei Fälle möglich, die einander ausſchließen. Entweder nemlich bleibt das Princip im Principſeyn dieſes Seyn, was es iſt, das Bild, ſo wird das Produkt deſſelben unendliche Reihe von Anſchauung. Anſchauung ſage ich. Anſchauung iſt allenthalben, wo im Princip, indem es Princip iſt,

liegt ein Seyn, d. i. ein durch Freiheit nicht zum Schema aufgelöſtes, drum unbewußtes. Oder der zweite Fall. Das Princip bleibt nicht dieſes Seyn, ſondern es verwandelt daſſelbe auch in ein Schema, ſo entſteht ein Begriff, hier der Begriff Gottes; welcher, wenn das Princip ſyſtematiſch verfahren iſt, wie wir hier, wird der Begriff Gottes als abſoluten Gegenſtandes der Anſchauung. Dies iſt die Genealogie aller Begriffe, und hier insbeſondere des von Gott: Religion, welche das Leben des Wiſſens vollendet, und ſein höchſter Gipfel iſt.

4) Sehen wir zurück zur Anſchauung, in der das Princip, ihm ſelbſt unbewußt, iſt Bild Gottes. Es ſind auch in dieſer Anſchauung wiederum zwei Fälle. Entweder wird die Freiheit in der Anſchauung vorausgeſezt, und das Produkt der Anſchauung durch dieſe hindurch als zweites unbewußtes im Principe angeſehn, ſo entſteht dadurch die unendliche Anſchauung des Endzwecks; Anſicht der ſittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anſchauung nicht vorausgeſezt und drum das Produkt der Anſchauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht beſtimmt, ſo entſteht die Anſchauung der unendlichen Natur, welche Natur hier ſelbſt in Anſchauung ſich auflöſt, und als eine Form derſelben erſcheint.

5) Endlich kann die Freiheit ſelbſt, das Princip als ſolches, das in der vorigen Grundanſchauung verborgen blieb, durch ſie, die Freiheit ſelbſt, ſchematiſirt, und zum Bewußtſeyn erhoben werden: ſo entſteht die Anſchauung des Ich, als eben eines freien, und

zwar frei in Beziehung auf den Endzweck, der für daſſelbe ein Geſetz wird, demnach das Ich in einer doppelten Anſicht, als Princip in einer ſittlichen Welt, und als eben daſſelbe in einer nicht ſittlichen, und drum bloß ſinnlichen.

Und in dieſen fünf Grundformen iſt denn die mögliche Form alles Bewußtſeyns in alle Unendlichkeit hinaus erſchöpft. Die Wiſſenſchaftslehre hat es zu thun mit den nothwendigen Formen des Bewußtſeyns, und ſo iſt denn das eben Geſagte das Grundſchema dieſer Wiſſenſchaft, in welches unſere Aufſtellung der Thatſachen des Bewußtſeyns, falls ſie vollendet war, nothwendig enden mußte.

Es würde jeder wiſſenſchaftlichen Darſtellung zuweilen gut thun, wenn man ſie aus der Terminologie, in der ſie vielleicht nothgedrungen einherſchreitet, hinauszugehen nöthigte, und ihr ſagte: ſprich doch einmal in den Worten der gewöhnlichen Sprache und des gewöhnlichen Verſtandes aus, was du eigentlich neues behaupteſt.“ Wir wollen jezt unſerer eigenen Darſtellung ſelbſt dieſen Dienſt erweiſen.

Uns ausſprechend in der Sprache des gemeinen Lebens behaupten wir, und haben wir bis jezt behauptet alles Ernſtes folgendes.

1) Es iſt ein Wiſſen wirklich ſelbſtſtändig und in der That da; dieſes Wiſſen nemlich iſt ein freies und ſelbſtſtändiges Leben. Dies muß man uns nun zugeben, und mit uns annehmen, wenn man auch nur auf

den Standpunkt der Philoſophie, die von dem Wiſſen, als einem eigenen Phänomene ausgeht, mit uns ſich ſtellen will. Man muß aber auch wirklich dasjenige Denken, und ſein Denkvermögen ſchon ſo weit entwickelt haben, daß man es, ſey es auch indeſſen nur zur Probe, denken könne. So denkt man durchaus nicht, was wir aufgegeben haben, wenn man etwa denkt, das Wiſſen ſey eine Eigenſchaft z. B. eines vorausgeſetzten ſubſtantiellen Menſchen, und das wollten wir nicht ſagen: der Menſch habe das Wiſſen. Wer es nicht an ſich zu bringen vermag, etwas anderes, denn dies, bei unſern Worten zu denken, dem verſchließt ſich der Sinn derſelben, und das Gebiet, auf welchem allein ſie einen Sinn haben, gleich von vorn herein auf immer. Wir bedürfen keinen Träger des Wiſſens, ſondern daſſelbe iſt, wenigſtens vorläufig, zu betrachten als ſich ſelbſt tragend. Wo wir den Menſchen, der keineswegs das Wiſſen hat, ſondern welchen ſelbſt, ſo Gott will, das Wiſſen haben ſoll, unterbringen, wird ſich ja wohl zu ſeiner Zeit zeigen. Jetzt erfordert die Abſtraktion unſerer Wiſſenſchaft ihn zu vergeſſen, ſo wie der Geometer fordert, die Materie zu vergeſſen.

2) Dieſes Leben beginnt in einer gewiſſen Gebundenheit ſeiner Freiheit.

3) Sein Fortgang und Lebenslauf beſteht darin, daß es ſich aus dieſer Gebundenheit befreie, wodurch es wohl einer andern, aber mindern Gebundenheit anheim fallen dürfte, aus der es wiederum ſich zu b-

freien hat, u. ſ. w. Kurz ſein Lebenslauf iſt eine fortgehende Erhöhung ſeines Lebens zu höherer Freiheit.

4) Dieſe Fortentwicklung des Lebens dürfte wohl ſtehen unter feſten und beſtimmten Geſetzen. Eine Darlegung der Thatſachen des Bewußtſeyns wäre alſo gleichſam eine Naturgeſchichte der Entwicklung dieſes Lebens.

5) Eine ſolche hebt, da ſie eine Geſchichte der Entwicklung ſeyn ſoll, an von dem niedrigſten Punkte; von demjenigen, in welchem das Leben ohne alle vorhergegangene Entwicklung ſich gegeben wird. Dieſer Punkt aber, dieſer terminus a quo der Geſchichte iſt die äußere Wahrnehmung, u. ſ. w.

Ich habe geſagt: das Wiſſen iſt ſchlechtweg, es hat ein ſelbſtſtändiges Daſeyn, und das einzige ſelbſtſtändige Daſeyn, welches wir hier kennen. Das Wiſſen aber ſey in ſeinem Weſen Seyn der Freiheit; die Freiheit alſo ſey eigentlich ſelbſtſtändig. Dies müſſe man vor allen Dingen einſtimmig mit mir wenigſtens problematiſch denken; denn ein ſolches Denken ſey der Standpunkt der Philoſophie, und wer es durchaus nicht über ſich vermöge, das Wiſſen anders zu denken, denn etwa als ein Accidens irgend eines Menſchen, der das Wiſſen habe, könne eben ſo wenig irgend einen philoſophiſchen Gedanken faſſen, als der, der über die Materie ſich nicht erheben könne, irgend einen geometriſchen.

Auch iſt zum Ueberfluß der abſolute Widerſpruch einer ſolchen Vorausſetzung eines Trägers des Wiſſens klar. Wir wollen hier unterſuchen das geſammte Bewußtſeyn. Ein ſolcher Träger des Wiſſens aber wird doch wohl gleichfalls herbeigeführt durch irgend ein Bewußtſeyn, und auf die Ausſage dieſes Bewußtſeyns geglaubt. Setzen wir nun einen ſolchen ohne weiteres voraus, ſo ſchließen wir das ihn herbeiführende Bewußtſeyn von unſerer Unterſuchung aus; und dieſe bleibt unvollſtändig und grade eines der wichtigſten Punkte ermangelnd.

Auch hat das grundſtürzende und die abſolute Vernichtung der Philoſophie durch dieſes Unvermögen des Denkens ſich ſchon zur Genüge dargethan. **Kant** hat zwar unſern Satz nicht mit ſo dürren Worten, und ſo unumwunden ausgeſprochen, wie wir; aber ohne Vorausſetzung dieſes Satzes hat er in der That nichts geſagt, und ſeine Schriften bleiben eine Menge von Widerſprüchen. Das philoſophirende Publikum hat dieſe Vorausſetzung nicht gemacht, und ſo wirklich nichts, oder ein Gemenge von Widerſprüchen in jenen Schriften gefunden. (Wie jedoch einige bei dieſem Zuſtande ihres Denkvermögens in jener Lehre Weisheit finden, und ſich zu Erklärern und Verbreitern derſelben aufwerfen konnten, iſt freilich ein Räthſel.) Die gedruckte Wiſſenſchaftslehre hat es freilich geſagt, aber man hat nicht geglaubt, daß es ihr Ernſt ſey; und lediglich aus dieſem Grunde iſt ſie ein verſchloſſenes Buch geblieben. Indem ich mit Ihnen einen Verſuch anſtelle, Sie zum Verſtehen der Wiſſenſchaftslehre zu bringen, muß ich Sie vor allen Dingen, und als Bedingung aller meiner weitern Bitten, darum bitten, daß Sie mir glauben, es ſey mit jener Behauptung, ganz wie ſie wörtlich lautet, mein voller Ernſt; und daß Sie es wagen, jenen Gedanken mit mir, indeſſen nur zum Verſuche, zu denken. Der Verſuch kann ja nicht ſchaden; kommt dabei nichts heraus, und werden Sie nicht im Verlaufe von der Wahrheit an ſich dieſer Vorausſetzung durch ſich ergebende Gründe überzeugt, ſo können Sie nachher immer wieder ſo denken, wie Sie vorher zu denken gewohnt waren. Ohne dieſe Vorausſetzung würden Sie auch ſchon das, was ich bis jezt vorgetragen, durchaus nicht verſtehen, und ihm einen völlig falſchen Sinn unterlegen müſſen. Ich habe behauptet, jenes Leben des Wiſſens verwandle ſich ſelbſt; nach meinem Sinne bringt es, da es ſelbſt in allem Ernſte iſt, ein Seyn hervor, das auch wirklich und in der That iſt und bleibt, und nachdem es iſt, nicht wieder aufgehoben werden kann; ein Seyn an ſich, da es ſelbſt (das Leben) an ſich iſt. Dieſes Seyn drückt ſich nun unmittelbar aus in einem Wiſſen, da ein ſolches Seyn ſelbſt Wiſſen iſt. Wie könnte in einer ſolchen Anſicht, wenn er ſie nur für Ernſt nimmt, jemandem ein Zweifel an der Realität eines ſolchen Wiſſens entſtehen, das ja nichts iſt, als ſelbſt das Seyn an ſich? Ja wenn man, ſobald das Wort Wiſſen genannt wird, nichts dabei ſich zu denken vermag, als ſeine müſſigen Träume; wiederum, wenn man keine andere Realität ſich zu denken vermag, als die materielle, die man mit Händen greift: dann möchte ein ſolcher Zweifel an ſeinem Orte ſeyn. Die, welche die Wiſſenſchaftslehre misverſtanden, thaten das.

J. G. Fichte's

Beitrag
zur Berichtigung der Urtheile des Publikums
über die
franzöſiſche Revolution.

Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit.

Neuer Abdruck
der
1793 ohne Namen und Druckort erſchienenen Ausgabe.

Zürich und Winterthur,
Verlag des literariſchen Comptoirs.
1844.

Vorbericht

an das Publikum.

Die Nachfrage nach dieſem Werke eines berühmten deutſchen Philoſophen iſt in der letzten Zeit, ſeit man die Materialien zur franzöſiſchen Revolutionsgeſchichte aufs Neue zu ſammeln beginnt, ſo ſtark, und das Buch ſelbſt ſo ſelten geworden, daß die Verlagshandlung durch den Wiederabdruck deſſelben, zu dem ſie von den verſchiedenſten Seiten her aufgefordert wurde, nur einen längſt gehegten Wunſch des Publikums zu erfüllen hofft. Sie gibt Alles, was und wie es erſchienen; einzig hat ſie ſich erlaubt, auf dem Titel die Worte „Erſter Theil" wegzulaſſen, da nie ein zweiter erſchienen iſt, und ſelbſt vom erſten Theile noch das 7. und 8. Kapitel, auf die der Verfaſſer in ſeiner Schlußbemerkung hinweist, fehlen.

Im Auguſt 1844.

Das Literariſche Comptoir
in Zürich und Winterthur.

Druck von J. Fr. Heß

Erſtes Heft.

Vorrede.

Die franzöſiſche Revolution ſcheint mir wichtig für die geſammte Menſchheit. Ich rede nicht von den politiſchen Folgen, die ſie ſowohl für jenes Land, als für benachbarte Staaten gehabt, und welche ſie, ohne das ungebetene Einmiſchen und das unbeſonnene Selbſtvertrauen dieſer Staaten, wohl nicht gehabt haben würde. Das alles iſt an ſich viel, aber es iſt gegen das ungleich Wichtigere immer wenig.

So lange die Menſchen nicht weiſer und gerechter werden, ſind alle ihre Bemühungen, glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen, werden ſie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Feſſeln ſich unter einander ſelbſt morden. Das wäre ein zu trauriges Loos, wenn nicht ihr eigenes, oder, wenn ſie ſich in Zeiten warnen laſſen, fremdes Elend ſie zur ſpäten Weisheit und Gerechtigkeit leiten könnte.

So ſcheinen mir alle Begebenheiten in der Welt lehrreiche Schildereien, die der große Erzieher der Menſchheit aufſtellt, damit ſie an ihnen lerne, was ihr zu wiſſen Noth iſt. Nicht daß ſie es aus ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeſchichte nie Etwas finden, was wir nicht ſelbſt erſt hineinlegten: ſondern daß ſie durch Beurtheilung wirklicher Begebenheiten auf eine leichtere Art aus ſich ſelbſt entwickle, was in ihr ſelbſt liegt: und ſo ſcheint mir die franzöſiſche Revolution ein reiches Gemälde über den großen Text: Menſchenrecht und Menſchenwerth.

Die Abſicht iſt aber gewiß nicht die, daß einige wenige Auserwählte das Wiſſenswürdige wiſſen, und wenige unter dieſen wenigen darnach thun. Die Lehre von den Pflichten, Rechten und Ausſichten des Menſchen über das Grab iſt kein Kleinod der Schule: die Zeit muß kommen, da unſere Kinderwärterinnen an den einzig wahren und richtigen Vorſtellungen über die erſten beiden Punkte unſere Unmündigen reden lehren, da dieſes die erſten Worte ſeien, die ſie ausſprechen, und da das Schreckenswort: das iſt unrecht, die einzige Ruthe ſei, die wir für ſie brauchen. Begnüge ſich doch die Schule mit der ehrenvollen Aufbewahrung der Waffen, womit ſie dieſes Gemeingut der

Menſchheit gegen alle ferneren Sophiſtereien vertheidige, die nur in ihr entſtehen, und nur von ihr aus ſich verbreiten könnten: die Reſultate ſelbſt ſeien gemeinſchaftlich, wie Luft und Licht. Nur dadurch, daß ſie dieſelben mittheilt, oder vielmehr, daß ſie die traurigen Vorurtheile hebt, welche bis jetzt die Entwickelung der in der Seele unterdrückten, aber nicht ausgerotteten Wahrheit aufhalten, wird ihre eigene Erkenntniß wahrhaft deutlich, lebhaft und fruchtbar werden. So lange ihr in euren Schulen mit Leuten vom Handwerke nach der vorgeſchriebenen Form darüber redet, täuſcht euch beide eben dieſe vorgeſchriebene Form, und wenn ihr nur über ſie einig ſeid, ſchenkt ihr euch gegenſeitig manche Frage, deren deutliche Beantwortung euch beſchwerlich fallen dürfte. Aber zieht die durch Kindergebähren und Kindererziehen bewährte Mutter, den unter Gefahren grau gewordenen Krieger, den würdigen Landmann in eure Geſpräche über Gewiſſen, Recht und Unrecht, und eure eigenen Begriffe werden an Deutlichkeit gewinnen, ſo wie ihr die übrigen aufklärt. — Doch das iſt das Wenigſte. Wozu ſind jene Einſichten, wenn ſie nicht allgemein ins Leben eingeführt werden? Und wie können ſie eingeführt werden, wenn ſie nicht wenigſtens der größern Hälfte Antheil ſind? So wie es jetzt iſt, kann es nicht bleiben, ſo gewiß in unſerm Herzen jener Funke der Gottheit glimmt, und ſo gewiß uns derſelbe auf einen allmächtigen Gerechten hinweiſet. Wollen wir mit dem Bauen warten, bis der durchbrochene Strom unſere Hütten weggeriſſen habe? Wollen wir unter Blut und Leichen dem verwilderten Sklaven Vorleſungen über die Gerechtigkeit halten? Jetzt iſt es Zeit, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, die daſſelbe finden wird, ſobald es ſie kennt: damit es nicht ſtatt ihrer die Geſetzloſigkeit ergreife, um die Hälfte ſeines Weges zurückkomme, und uns mit ſich fortreiße. Den Deſpotismus zu ſchützen, gibt es kein ander Mittel; vielleicht gibt es welche, den Deſpoten, der ſich durch das Uebel, das er uns zufügt, unglücklicher macht als uns, zu bereden, daß er ſich von ſeinem langen Elende befreie, zu uns herabſteige, und der Erſte unter Gleichen werde: gewaltſame Revolutionen zu verhindern, gibt es ein ſehr ſicheres; aber es iſt das einzige: das Volk gründlich über ſeine Rechte und Pflichten zu unterrichten. Die franzöſiſche Revolution gibt uns dazu die Weiſung und die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen; eine andere ungleich wichtigere, auf die ich hier nicht weiter hindeute, hat uns den Stoff geſichert.

Der Wink der Zeiten iſt im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge ſind zum Geſpräche des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menſchenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidſchwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs löſen zuweilen in glänzenden und glanzloſen Zirkeln die Geſpräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.

Aber das aufgeſtellte Gemälde dient nicht bloß zum Unterrichte; es wird zugleich zu einer ſcharfen Prüfung der Köpfe und der Herzen. Die Abneigung gegen alles Selbſtdenken, die Schlaffheit des Geiſtes, und ſein Unvermögen, auch nur eine kurze Reihe von Schlüſſen zu verfolgen, die Vorurtheile und Widerſprüche, die ſich über unſere ganzen Meinungsfragmente verbreitet haben, von der einen Seite — die Anſtrengung, doch ja nichts an ſeiner lieben bisherigen Exiſtenz verrücken zu laſſen, der faule, oder der niedertretende Egoismus, die ſchüchterne Scheu vor der Wahrheit, oder die Gewalt, mit der man ſeine Augen verſchließt, wenn ſie uns wider unſern Willen beleuchtet, von der andern Seite — verrathen ſich nie offenbarer, als wo von ſo einleuchtenden und ſo allgemein eingreifenden Gegenſtänden die

Rede iſt, wie Menſchenrechte und Menſchenpflichten es ſind.

Gegen das letztere Uebel gibt es kein Mittel. Wer die Wahrheit fürchtet als ſeine Feindin, der wird ſich immer vor ihr zu verwahren wiſſen. Folge ſie ihm durch alle Schlupfwinkel, in die der Lichtſcheue ſich verkroch, er wird im Abgrunde ſeines Herzens immer einen neuen finden. Wer die himmliſche Schöne nicht ohne alle Ausſtattung freien mag, iſt ihrer überhaupt nicht werth. — Es iſt uns nicht darum zu thun, einen gewiſſen Satz in deinen Kopf zu bringen, weil es der Satz iſt, ſondern weil er wahr iſt. Wäre ſein Gegentheil wahr, ſo würden wir dir das Gegentheil beibringen, weil es wahr wäre, ganz unbekümmert um ſeinen Inhalt oder ſeine Folgen. So lange du dich nicht zu dieſer Liebe der Wahrheit, weil ſie Wahrheit iſt, bildeſt, biſt du uns überhaupt zu nichts nütze: denn ſie iſt die erſte Vorbereitung zur Liebe der Gerechtigkeit um ihrer ſelbſt willen; ſie iſt der erſte Schritt zur reinen Güte des Charakters: rühme dich derſelben ja nicht, wenn du dieſen Schritt noch nicht gethan haſt.

Gegen das erſtere Uebel, gegen Vorurtheile und Trägheit des Geiſtes gibt es ein Mittel — Belehrung und freundſchaftliche Nachhülfe. Ich wollte dem, der eines ſolchen Freundes bedürfte, und keinen beſſern in der Nähe hätte, dieſer Freund ſein; darum ſchrieb ich dieſe Blätter.

Welchen Gang meine Unterſuchung weiter zu nehmen hat, habe ich theils in der Einleitung, theils im zweiten Kapitel vorgezeichnet. Dieſer erſte Band ſollte nur Probe ſein, und ich legte daher die Feder mit der Hälfte des erſten Buchs nieder. Es hängt vom Publikum ab, ob ich ſie je wieder aufnehme, und auch nur dieſes erſte Buch vollende. Indeſſen möchte vielleicht die franzöſiſche Nation einen reichlicheren Stoff für das zweite liefern, welches Grundſätze für die Beurtheilung der Weisheit ihrer Verfaſſung aufſtellen ſoll.

Sollten dieſe Blätter wirklich Gelehrten in die Hände fallen, ſo werden dieſe ſehr leicht ſehen, von welchen Grundſätzen ich ausging, warum ich nicht den ſtreng ſyſtematiſchen Gang wählte, ſondern meine Betrachtungen an einem populären Leitfaden fortführte, warum ich die Sätze nie ſchärfer beſtimmte, als das gegenwärtige Bedürfniß es erforderte, warum ich dem Vortrage hier und da vielleicht mehr Schmuck oder Feuer ließ, als für ſie nöthig geweſen wäre, und daß überhaupt eine ſtreng philoſophiſche Beurtheilung erſt nach Vollendung des erſten Buchs möglich ſein würde.

Für ungelehrte oder halb gelehrte Leſer mache ich noch einige höchſt nöthige Anmerkungen

über den vorſichtigen Gebrauch dieſes Buches.*)

Wenn ich nach allem, was ich auch nur bis jetzt geſagt habe, meine Leſer noch verſicherte, daß ich für wahr halte, was ich niederſchrieb, ſo verdiente ich nicht, daß ſie mir glaubten. Ich habe im Tone der Gewißheit geſchrieben, weil es Falſchheit iſt, zu thun, als ob man zweifle, wo man nicht zweifelt. Ich habe über alles, was ich ſchrieb, reiflich nachgedacht, und hatte alſo Gründe, nicht zu zweifeln. Daraus nun folgt zwar, daß ich nicht ohne Beſonnenheit rede, und nicht lüge: aber es folgt nicht, daß ich nicht irre. Das weiß ich nicht: ich weiß nur, daß ich nicht irren wollte. Wenn ich aber auch irrte, ſo verſchlägt das meinem Leſer nichts, denn ich wollte nicht, daß er auf mein Wort meine Behauptungen annehmen, ſondern daß er mit mir über die Gegenſtände derſelben nachdenken ſollte. Ich würde die Handſchrift ins Feuer werfen, auch wenn ich ſicher wüßte, daß ſie die reinſte Wahrheit, auf das beſtimmteſte dargeſtellt, enthielte, und zugleich wüßte, daß kein einziger Leſer durch eigenes Nachdenken ſich von ihr überzeugen würde. Was für mich freilich Wahrheit wäre, weil ich mich davon überzeugt hätte, wäre für ihn doch nur Meinung, Wahn, Vorurtheil, weil er nicht geurtheilt hätte. Selbſt ein göttliches Evangelium iſt Keinem wahr, der ſich nicht von deſſelben Wahrheit überzeugt hat. Würden nun meine Irrthümer dem Leſer die Veranlaſſung, daß er die reine Wahrheit ſelbſt entdeckte, und ſie mir mittheilte, ſo wäre er und ich ja belohnt genug. Würden ſie aber auch ſelbſt das nicht, würden ſie ihm nur eine Uebung im Selbſtdenken, ſo wäre der Vortheil ſchon groß genug. Ueberhaupt hat kein Schriftſteller, der ſeine Pflicht kennt und liebt, den Zweck, den Leſer zum Glauben an ſeine Meinungen, ſondern nur zur Prüfung derſelben zu bringen. Alles unſer Lehren muß auf Erweckung des Selbſtdenkens abzielen, oder wir bringen in unſerer ſchönſten Gabe der Menſchheit ein ſehr gefährliches Geſchenk. Jeder alſo urtheile ſelbſt, und irrt er, vielleicht gemeinſchaftlich mit mir, ſo thut mir das leid; aber er ſage dann nicht, daß ich ihn irre geführt, ſondern daß er ſelbſt ſich geirrt habe. Dieſer Arbeit des Selbſtdenkens habe ich niemand überheben wollen:

---

*) die ich nicht zu überſchlagen ſehr bitte.

ein Schriftſteller ſoll vor ſeinen Leſern denken, aber nicht für ſie.

Wenn alſo ich auch mich geirrt hätte, ſo iſt der Leſer gar nicht verbunden, mit mir zu irren: aber auch noch die Warnung bin ich ihm ſchuldig, daß er mich nicht mehr ſagen laſſe, als ich wirklich ſage. Er findet im Laufe dieſes Buches Sätze, die weiterhin näher beſtimmt werden; da das Buch noch nicht zu Ende, und wichtige Kapitel noch nicht in ſeinen Händen ſind, ſo kann er ebenſo erwarten, daß die bis jetzt feſtgeſtellten Grundſätze durch ihre weitere Anwendung noch nähere Beſtimmung erhalten werden, und ich bitte ihn, bis dahin ſich, wenn er will, durch eigenes Verſuchen dieſer Anwendungen zu üben.

Am gröblichſten aber würde ſich derſelbe irren, wenn er eilen wollte, dieſe Grundſätze auf ſein Betragen gegen die bis jetzt beſtehenden Staaten anzuwenden. Daß die Verfaſſung der meiſten nicht nur höchſt fehlerhaft, ſondern auch höchſt ungerecht ſei, und daß unveräußerliche Menſchenrechte in ihnen gekränkt werden, die ſich der Menſch gar nicht nehmen laſſen darf, davon bin ich freilich innigſt überzeugt, und habe gearbeitet, und werde arbeiten, den Leſer gleichfalls davon zu überzeugen. Aber dabei läßt ſich gegen ſie vor der Hand nichts weiter thun, als ihnen zu ſchenken, was wir uns mit Gewalt nicht dürfen nehmen laſſen, und wobei ſie ſelbſt ſicher nicht wiſſen, was ſie thun; uns ſelbſt aber vors erſte Erkenntniß, und dann innige Liebe zur Gerechtigkeit zu erwerben, und beides, ſo weit nur irgend unſer Wirkungskreis reicht, um uns her zu verbreiten. Würdigkeit der Freiheit muß von unten herauf kommen; die Befreiung kann ohne Unordnung nur von oben herunter kommen.

„Wenn wir uns der Freiheit auch würdig machten, ſo werden die Monarchen uns doch nicht frei laſſen.“ — Glaube das nicht, mein Leſer. Bis jetzt iſt die Menſchheit in dem, was ihr Noth thut, ſehr weit zurück; aber wenn mich nicht alles täuſcht, iſt jetzt der Zeitpunkt der hereinbrechenden Morgenröthe, und der volle Tag wird ihr zu ſeiner Zeit folgen. Deine Weiſen ſind größtentheils noch blinde Leiter eines blindern Volkes; und deine Hirten ſollten mehr wiſſen? Sie, die größtentheils in der Trägheit und Unwiſſenheit erzogen werden, oder wenn ſie etwas lernen, eine ausdrücklich für ſie verfertigte Wahrheit lernen; ſie, die bekanntermaaßen an ihrer Bildung nicht fortarbeiten, wenn ſie einmal regieren, die keine neue Schrift leſen, als höchſtens etwa waſſerreiche Sophiſtereien, und die allemal wenigſtens um ihre Regierungsjahre hinter ihrem Zeitalter zurück ſind? Du darfſt ſicher glauben, daß ſie nach unterſchriebenen Befehlen gegen die Denkfreiheit, und nach gelieferten Schlachten, in denen Tauſende ſich aufrieben, ſich ruhig ſchlafen legen, und einen Gott und Menſchen wohlgefälligen Herrſchertag verlebt zu haben wähnen. Sagen hilft da nichts, denn wer könnte ſo laut ſchreien, daß es ihr Ohr erreichte, und durch ihren Verſtand zu ihrem Herzen eindränge? Nur handeln hilft. Seid gerecht, ihr Völker, und eure Fürſten werden es nicht aushalten können, allein ungerecht zu ſein.

Noch eine allgemeine Anmerkung, und dann überlaſſe ich den Leſer ruhig ſeinen eigenen Betrachtungen! — Wie ich heiße, thut dem Leſer nichts zur Sache: denn es kommt hier gar nicht auf die Zuverläſſigkeit oder Unzuverläſſigkeit eines Zeugniſſes, ſondern auf die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Gründe an, die er ſelbſt abzuwägen hat. Mir aber that es viel zur Sache, bei Abfaſſung dieſer Schrift den Gedanken an mein Zeitalter und an die Nachwelt vor Augen zu haben. Meine ſchriftſtelleriſche Grundregel iſt: ſchreibe nichts nieder, worüber du vor dir ſelbſt erröthen müßteſt; und die Probe, die ich hierüber mit dir anſtelle, die Frage: könnteſt du wollen, daß dein Zeitalter, und wenn es möglich wäre, die geſammte Nachwelt wüßte, daß Du das geſchrieben haſt? Dieſer Probe habe ich gegenwärtige Schrift unterworfen, und ſie hat ſie ausgehalten. Geirrt kann ich haben. Sobald ich dieſe Irrthümer entdecke, oder ein anderer ſie mir zeigt, werde ich eilen, ſie zu widerrufen; denn Irren ſchändet nicht. Ich habe mit einem der Sophiſten Deutſchlands ernſthaft geſprochen; das ſchändet nicht, das ehrt: der liebt nicht die Wahrheit, der ihren Feind liebt. Er ſoll der erſte ſein, dem ich mich nenne, wenn er mich mit Gründen dazu auffordert. Einen Irrthum, den man für Irrthum erkennt, durch hinterliſtige Verwirrungen, durch tückiſche Kniffe, durch Wegräumung des Grundes aller Sittlichkeit, wenn es nicht anders geht, vertheidigen, die Moralität und ihre heiligſten Produkte, die Religion und die Freiheit des Menſchen läſtern, das ſchändet, und das habe ich nicht gethan. Mein Herz verböte mir alſo nicht, mich zu nennen. Daß aber zu einer Zeit, wo ein Gelehrter ſich nicht ſcheut, in einer Recenſion einen andern Gelehrten des Hochverraths anzuklagen, und wo es Fürſten geben könnte, die eine ſolche Klage aufnähmen, die Klugheit jedem, dem ſeine Ruhe lieb iſt, es verbiete, wird der Leſer einſehen. Dennoch gebe ich dem Publikum hiermit das Ehrenwort, das ich mir ſelbſt gab, daß ich entweder noch bei meinem Leben ſelbſt, oder nach meinem Tode durch einen andern mich zu dieſer Schrift bekennen werde. Die Wenigen, welche auf eine oder die andere Art mich erkennen könnten, ſehen zu wohl ein, daß ich durch dieſe Blätter die Schonung meiner ihnen unbekannten Gründe des Incognito nicht verwirkt habe.

Der Verfaſſer.

Einleitung.

Aus welchen Grundſätzen man Staatsveränderungen zu beurtheilen habe.

Was geſchehen iſt, iſt Sache des Wiſſens, nicht des Urtheilens. Zwar bedürfen wir, um auch dieſe bloß hiſtoriſche Wahrheit aufzufinden und zu unterſcheiden, gar ſehr der Urtheilskraft; — bedürfen ihrer, theils um die phyſiſche Möglichkeit oder Unmöglichkeit der vorgeblichen Thatſache ſelbſt, theils um den Willen oder das Vermögen der Zeugen, ſie zu ſagen, zu beurtheilen: wenn aber dieſe Wahrheit einmal ausgemittelt iſt, ſo hat für jeden, der ſich von ihr überzeugte, die Urtheilskraft ihr Geſchäft vollendet, und überträgt den nun geläuterten und zugeſicherten reinen Beſitz dem Gedächtniſſe.

Ganz etwas anderes aber, als dieſe Beurtheilung der Glaubwürdigkeit einer Thatſache, iſt die Beurtheilung der Thatſache ſelbſt, — die Reflexion über ſie. In einer Beurtheilung von der letztern Art wird die gegebne, und ſchon aus andern Gründen für wahr anerkannte Thatſache mit einem Geſetze verglichen; um entweder die erſtere durch ihre Uebereinſtimmung mit dem letztern, oder das letztere durch ſeine Uebereinſtimmung mit der erſtern zu rechtfertigen. Im erſten Falle muß das Geſetz, nach welchem die Thatſache geprüft wird, ſchon vor der Thatſache vorausgegangen und als ſchlechthin gültig — als ein ſolches anerkannt ſein, nach welchem die leztere ſich richten müſſe, da es nicht ſeine Gültigkeit von der Begebenheit, ſondern die Begebenheit die ihrige von ihm erwartet. Im lezten Falle ſoll das Geſetz entweder ſelbſt, oder die größere oder geringere Gemeingültigkeit deſſelben durch die Vergleichung mit der Thatſache gefunden werden.

Nichts verwirrt unſere Urtheile mehr, und nichts macht uns für uns ſelbſt und für andere unverſtändlicher, als wenn wir dieſen wichtigen Unterſchied überſehen; wenn wir urtheilen wollen, ohne eigentlich zu wiſſen, aus welchem Geſichtspunkte wir urtheilen; wenn wir bei gewiſſen Thatſachen uns auf Geſetze, auf allgemeingültige Wahrheiten berufen, ohne zu wiſſen, ob wir die Thatſache nach dem Geſetze, oder das Geſetz nach der Thatſache; ob wir den Winkelhaken, oder den Perpendikel prüfen.

Dies iſt die reichhaltigſte Quelle jener ſchalen Vernünfteleien, in die ſich nicht nur unſere galanten Herren und Damen, ſondern auch unſere geprieſenſten Schriftſteller täglich verwirren, wenn ſie von dem großen Schauſpiele urtheilen, das uns Frankreich in unſern Tagen gab.

Bei Beurtheilung einer Revolution — damit wir uns unſerm Gegenſtande nähern — können nur zwei Fragen, die eine über die Rechtmäßigkeit, die zweite über die Weisheit derſelben, aufgeworfen werden. In Abſicht der erſtern kann entweder im Allgemeinen gefragt werden: hat ein Volk überhaupt ein Recht, ſeine Staatsverfaſſung willkürlich abzuändern? — oder insbeſondere: hat es ein

Recht, es auf eine gewiſſe beſtimmte Art, durch gewiſſe Perſonen, durch gewiſſe Mittel, nach gewiſſen Grundſätzen zu thun? Die zweite ſagt ſo viel: ſind die zur Erreichung des beabſichtigten Zwecks gewählten Mittel die angemeſſenſten? Welche der Billigkeit gemäß ſo zu ſtellen iſt: waren es unter den gegebenen Umſtänden die beſten?

Nach welchen Grundſätzen werden wir nun über dieſe Fragen zu urtheilen haben? [An welche Geſetze werden wir die gegebenen Thatſachen halten? An Geſetze, die wir erſt aus dieſen Thatſachen — oder wenn auch eben nicht aus dieſen, doch aus Thatſachen der Erfahrung überhaupt entwickeln werden: oder an ewige Geſetze, welche gegolten hätten, wenn es auch einmal keine Erfahrung hätte geben können, und gelten würden, wenn auch einſt alle Erfahrung aufhören könnte?] Wollen wir ſagen: recht iſt, was am öfteſten geſchehen iſt, und die ſittliche Güte durch die Mehrheit der Handlungen beſtimmen laſſen, wie die kirchlichen Dogmen auf den Concilien durch die Mehrheit der Stimmen? Wollen wir ſagen: weiſe iſt, was gelingt? Oder wollen wir lieber gleich beide Fragen zuſammennehmen, den Erfolg, als den Probierſtein der Gerechtigkeit und der Weisheit, zugleich abwarten und dann, nachdem es kommt, den Räuber einen Held oder einen Verbrecher, den Sokrates einen Miſſethäter oder einen tugendhaften Weiſen nennen?

Ich weiß, daß viele an dem Daſein ewiger Geſetze der Wahrheit, und des Rechts überhaupt zweifeln, und gar keine Wahrheit, als die durch die Mehrheit der Stimmen, und gar keine ſittliche Güte, als die durch den ſanftern oder ſtärkern Kitzel der Nerven beſtimmte zugeben: ich weiß, daß ſie dadurch auf ihre Geiſtigkeit und vernünftige Natur Verzicht thun, und ſich zu Thieren machen, die der äußere Eindruck durch die Sinne zu Maſchinen, die das Eingreifen eines Rades in das andere unwiderſtehlich beſtimmt, zu Bäumen, in denen der Kreislauf und die Deſtillation der Säfte die Frucht des Gedankens hervorbringt; daß ſie ſich unmittelbar durch jene Behauptung zu allem dieſen machen, wenn ihre Denkmaſchine nur richtig geſtellt iſt. Es iſt hier gar nicht meines Vorhabens, ihre Menſchheit gegen ſie ſelbſt in Schutz zu nehmen und ihnen zu beweiſen, daß ſie doch nicht unvernünftige Thiere, ſondern reine Geiſter ſind. Sie können, wenn die Uhr ihres Geiſtes richtig geht, auf unſere Fragen gar nicht fallen, an unſern Unterſuchungen gar nicht Theil nehmen. Wie ſollten ſie zu den Ideen der Weisheit, oder des Rechts kommen?

Aber ich ſehe, daß auch Andere, die ſolche Urgeſetze der Geiſterwelt entweder ausdrücklich vertheidigen, oder ſie doch, wenn ihre Unterſuchungen bis zu dieſer äußerſten Grenze noch nicht vorgedrungen ſind, ſtillſchweigend annehmen und auf Reſultate ihrer Urſprünglichkeit bauen, ſich ſchon für eine Beurtheilung nach Erfahrungsgeſetzen entſchieden haben. Sie haben das unterrichtete Publikum, das ſeine Sachkunde, ſeine ihm ſo am Herzen liegende Sachkunde gern recht vollgültig machen möchte, und das zerſtreuete und oberflächliche, das die Arbeit des Denkens ſcheut und alles mit ſeinen Augen ſehen, mit ſeinen Ohren hören, und mit ſeinen Händen betaſten will, die begünſtigten Stände, die von der bisherigen Erfahrung ein vortheilhaftes Urtheil erwarten — ſie haben alles auf ihrer Seite;

es ſcheint für die entgegengeſetzte Meinung kein Raum mehr da zu ſein. — Ich möchte geleſen werden; ich möchte Eingang in die Seele des Leſers finden. Was ſoll ich thun? Verſuchen, ob ich nicht auf irgend eine Art mich mit dem großen Haufen vereinigen könne.

I.

Alſo die Frage: ob ein Volk ein Recht habe, ſeine Staatsverfaſſung zu verändern, — oder die beſtimmtere: ob es ein Recht habe, es auf eine gewiſſe Art zu thun, ſoll durch Erfahrung beantwortet werden, und ihre Beantwortung wird wirklich durch Erfahrung verſucht? — Auf die meiſten Antworten, die man auf dieſe Fragen gegeben hat und noch täglich gibt, haben Erfahrungsgrundſätze, das heißt hier, im allgemeinſten Sinne des Wortes, *deutlich gedachte, oder unbemerkt unſerm Urtheile zu Grunde liegende Sätze, die wir auf das bloße Zeugniß der Sinne, ohne ſie auf die erſten Grundſätze alles Wahren zurückzuführen, angenommen haben* — ſolche Erfahrungsgrundſätze, ſage ich, haben auf die Beantwortung der obigen Fragen auf zweierlei Art einen Einfluß, nämlich theils *unwillkürlich*, theils *willkürlich und mit Bewußtſein*.

Ohne unſer Bewußtſein haben Erfahrungsgrundſätze auf das Urtheil, das wir fällen, einen Einfluß, weil wir ſie nicht für Erfahrungsgrundſätze, nicht für Sätze halten, die wir auf Treu und Glauben unſerer Sinne angenommen haben, ſondern für reingeiſtige, ewig wahre Grundſätze. — Auf das Anſehen unſerer Väter oder Lehrer nehmen wir ohne Beweis Sätze für Grundſätze auf, die es nicht ſind und deren Wahrheit von der Möglichkeit ihrer Ableitung von noch höhern Grundſätzen abhängt. Wir treten in die Welt und finden in allen Menſchen, mit denen wir bekannt werden, unſere Grundſätze wieder, weil auch ſie dieſelben auf ihrer Eltern und Lehrer Anſehen angenommen haben. Niemand macht uns durch einen Widerſpruch aufmerkſam auf unſern Mangel an Ueberzeugung und auf das Bedürfniß, ſie noch einmal zu unterſuchen. Unſer Glaube an das Anſehen unſerer Lehrer wird durch den Glauben an die allgemeine Uebereinſtimmung ergänzt. Wir finden ſie allenthalben in der Erfahrung beſtätigt; eben aus dem Grunde, weil jeder ſie für ein allgemeines Geſetz hält, und ſeine Handlungen darnach einrichtet. Wir ſelbſt legen ſie unſern Handlungen und unſern Urtheilen zum Grunde, bei jeder neuen Anwendung werden ſie inniger mit unſerm Ich vereint und verweben ſich endlich ſo mit demſelben, daß ſie nicht anders, als mit ihm zugleich zu vertilgen ſind.

Dies iſt der Urſprung des allgemeinen Meinungsſyſtems der Völker, deſſen Reſultate man uns gewöhnlich für Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes gibt, welcher geſunde Menſchenverſtand aber eben ſowohl ſeine Moden hat, als unſere Fracks oder unſere Friſuren. — Wir hielten vor zwanzig Jahren unausgepreßte Gurken für ungeſund und halten heut zu Tage ausgepreßte für ungeſund, aus eben den Gründen, aus welchen bis jetzt noch die meiſten unter uns meinen: ein Menſch könne Herr eines andern Menſchen ſein — ein Bürger könne durch die Geburt auf Vorzüge vor ſeinen Mitbürgern ein Recht bekommen — ein Fürſt ſei beſtimmt, ſeine Unterthanen glücklich zu machen.

Verſucht es nur — ich fordere euch alle auf, die ihr Kantiſche Gründlichkeit mit Sokratiſcher Popularität vereinigt, — verſucht es, einem ungebildeten Beſitzer von Leibeigenen den erſten, oder einem ungebildeten Altadeligen den zweiten Satz zu entreißen; treibt ihn durch Fragen, durch kinderleichte Fragen in die Enge: er ſieht euere Vorderſätze ein, er giebt ſie euch alle mit voller Ueberzeugung zu — ihr zieht jetzt den gefürchteten Schluß, und ihr erſchreckt, wie der vorher ſo hellſehende Mann auf einmal ſo ganz blind iſt, den greiflichen Zuſammenhang eurer Folgerung mit dem Vorderſatze nicht greifen kann. Eure Folgerung iſt auch wirklich wider ſeinen geſunden Menſchenverſtand.

Solche Sätze nun — ununterſucht, ob ſie an ſich richtig oder unrichtig ſind, d. i. ob ſie ſich von den Grundſätzen, unter denen ſie ſtehen, ableiten laſſen oder ihnen widerſprechen — ſolche Sätze ſind wenigſtens für den, der ſie auf die Autorität ſeiner Lehrer, ſeiner Mitbürger und ſeiner Erfahrung angenommen hat, bloße Erfahrungsgrundſätze, und alle Urtheile, denen er ſie zum Grunde legt, ſind Urtheile aus der Erfahrung. Ich werde, im Verlauf dieſer Unterſuchung, mehrere politiſche Vorurtheile dieſer Art — Vorurtheile wenigſtens für den, der ſie nicht nachher unterſucht hat — anführen und ihre Richtigkeit prüfen.

Dies iſt eben bei der vorliegenden Beurtheilung der unbemerkte Einfluß der Sinnlichkeit, des Werkzeugs der Erfahrung, auf unſern Verſtand. Einen eben ſo unbemerkten und eben ſo mächtigen hat ſie bei dieſer Unterſuchung auf unſern Willen und dadurch auf unſer Urtheil, vermittelſt des dunkeln Gefühls unſers Intereſſes.

Von dem Hange unſerer Neigung hängt, und beſonders bei der Frage vom Rechte, ſehr oft unſer Urtheil ab. Ungerechtigkeiten, die uns widerfahren, ſcheinen uns viel härter, als eben dieſelben, wenn ſie einem andern widerfahren. Ja, die Neigung verfälſcht unſer Urtheil öfters in einem noch weit höhern Grade. Bemüht, die Anſprüche unſers Eigennutzes andern und endlich auch uns ſelbſt unter einer ehrwürdigen Maske vorzuſtellen, machen wir ſie zu rechtlichen Anſprüchen und ſchreien über Ungerechtigkeit, oft, wenn man nichts weiter thut, als uns verhindert, ſelbſt ungerecht zu ſein. Glaubt dann ja nicht, daß wir euch täuſchen wollen; wir wären ſelbſt längſt von euch getäuſcht. Wir ſelbſt glauben in vollem Ernſte an die Rechtmäßigkeit unſrer Anſprüche; wir machen an euch nicht den erſten Verſuch, euch zu belügen; wir haben längſt vor euch uns ſelbſt belogen.

Willkürlich und mit Bewußtſein unterſucht man die aufgegebne Frage aus Erfahrungsgrundſätzen, wenn man ſie aus Thatſachen der Geſchichte beantworten will. — Es iſt ſchwer zu glauben, daß irgend einer, der je eine ſolche Beantwortung verſuchte, eigentlich gewußt habe, wonach gefragt werde: — doch das wird erſt im Folgenden ſeine völlige Deutlichkeit erhalten.

Aus den angezeigten Grundſätzen alſo denken wir die vorliegende Frage zu beantworten? Aus Sätzen, die wir auf Treu und Glauben aufgenommen haben? Wenn nun aber dieſe Sätze ſelbſt falſch wären, ſo würde ja dadurch unſre auf ſie gegründete Antwort nothwendig auch unrichtig. — Diejenigen, nach deren Anſehen wir unſer Meinungsſyſtem bildeten, nahmen ſie freilich für wahr an. Aber wie, wenn ſie irrten? Unſer Volk und unſer Zeitalter nimmt ſie freilich mit uns für wahr an. Aber wiſſen wir denn nicht — wir, die wir ſo viele Thatſachen wiſſen — wiſſen wir denn nicht, daß in Konſtantinopel gerade das allgemein für wahr anerkannt wird, was man in Rom allgemein für falſch anerkennt? — Daß vor etlichen hundert Jahren in Wittenberg und Genf allgemein für richtig gehalten wurde, was man jetzt eben daſelbſt eben ſo allgemein für einen verderblichen Irrthum hält? Wenn wir unter andere Nationen oder in ein anderes Zeitalter verſetzt würden, wollten wir auch alsdann unſere jetzigen Grundſätze, die dann der allgemeinen Denkungsart widerſprechen würden, dieſem unſerm Probeſteine der Wahrheit zuwider, beibehalten; oder ſollte dann für uns nicht mehr wahr ſein, was bis jetzt uns wahr geweſen iſt? Richtet unſere Wahrheit ſich nach Zeiten und Umſtänden?

Was für eine Antwort ſuchten wir denn eigentlich? Eine ſolche, welche nur für unſer Zeitalter, nur für die Menſchen gelte, die in ihren Meinungen mit uns übereinſtimmen? — Dann hätten wir uns der Mühe der Unterſuchung überheben können; ſie werden ohne uns ſich die Frage gerade ſo beantworten, wie wir. — Oder wollten wir eine ſolche, die für alle Zeiten und Völker, die für alles gelte, was Menſch iſt? Dann müſſen wir ſie auf allgemeingültige Grundſätze bauen.

Unſerm *Intereſſe* wollten wir einen Einfluß erlauben, wo vom *Rechte* die Frage iſt — d. h. unſre Neigung ſollte allgemeines Sittengeſetz für die ganze Menſchheit werden? — Es iſt wahr, Ritter vom goldnen Vließ, der du nichts weiter biſt, als das — es iſt wahr, und niemand leugnet es dir ab, daß es für dich ſehr unbequem ſein würde, wenn die Achtung für deine hohe Geburt, für deine Titel und für deine Orden ſich plötzlich aus der Welt verlöre, und du auf einmal bloß nach deinem perſönlichen Werthe geehrt werden ſollteſt; wenn alles von deinen Gütern, deſſen Beſitz ſich auf ungerechte Rechte gründet, dir abgenommen werden ſollte: — es iſt wahr, daß du der verachtetſte und ärmſte unter den Menſchen werden, daß du in das tiefſte Elend verſinken würdeſt: aber verzeihe — die Frage war auch gar nicht von deinem Elende oder Nichtelende; ſie war von unſerm Rechte. „Was dich elend macht, kann nie recht ſein:“ meinſt du. — Aber ſiehe hier deine bisher von dir unterdrückten leibeigenen Sklaven; — es würde ſie wahrhaftig ſehr glücklich machen, ſelbſt dasjenige Wenige deiner Schätze, was du mit Recht beſitzeſt, unter ſich zu theilen; dich zu ihrem Sklaven zu machen, wie ſie bisher die deinigen waren; deine Söhne und Töchter zu Knechten und Mägden zu nehmen, wie du bisher die ihrigen dazu nahmſt; dich vor ſich her das Wild treiben zu laſſen, wie ſie es bisher vor dir trieben; ſie rufen uns zu: der Reiche, der Begünſtigte gehört nicht zum Volke; er hat keinen Antheil an den allgemeinen Menſchenrechten. Das iſt ihr Intereſſe. Ihre Schlüſſe ſind ſo gründlich, als die deinigen. Was ſie glücklich macht, könne nie unrecht ſein: meinen ſie. Sollen wir ſie hören? — Nun, ſo erlaube, daß wir auch dich nicht hören.

Gegen dieſen geheimen Betrug der Sinnlichkeit ſich zu verwahren, iſt ſelbſt bei dem beſten Willen und bei dem hellſten Kopfe ſchwer. Kein Adeliger, *) keine Militär-

---

*) Der nämlich weiter nichts iſt, als Adeliger. Das deutſche Publikum verehrt in vielen Männern aus den großen Häuſern den

perſon in monarchiſchen Staaten, kein Geſchäftsmann in Dienſten eines gegen die franzöſiſche Revolution erklärten Hofes *) ſollte in dieſer Unterſuchung gehört werden. Miſcht ſich denn der unter harten Abgaben ſeufzende gemeine Bürger, der unterjochte Landmann, der zerſchlagene Soldat darein — oder würden wir ihn hören, wenn er es thäte? Nur der, der weder Unterdrücker, noch Unterdrückter iſt, deſſen Hände und Erbtheil rein ſind vom Raube der Nationen, deſſen Kopf nicht von Jugend auf in die konventionelle Form unſers Zeitalters gepreßt wurde, deſſen Herz eine warme aber ſtille Ehrfurcht fühlt für Menſchenwerth und Menſchenrecht, kann hier Richter ſein.

Das ſind geheime Täuſchungen der Sinnlichkeit. Offenbar beruft man ſich auf ihr Zeugniß, wenn man die Frage aus der Geſchichte beantworten will. — Doch iſt es auch wahr, ſollte es wirklich Menſchen, richtig denkende Menſchen, Gelehrte gegeben haben, welche durch eine Antwort auf die Frage: was geſchehe, oder geſchehen ſei, zu beantworten geglaubt hätten, was geſchehen ſolle? — Unmöglich, wir haben ſie nur nicht, ſie haben ſich ſelbſt nur nicht richtig verſtanden. Ohne uns auf ſtrenge Beweiſe mit ihnen einzulaſſen, welches hier ganz außer unſerm Plane liegt, wollen wir ihnen nur ihre eigenen Worte deutlich zu machen ſuchen.

---

höhern Adel, den des Geiſtes, und ich gewiß nicht weniger als Jemand. An dieſem Orte nenne ich nur den Freiherrn von Knigge und den edlen Verfaſſer der Gedanken eines däniſ[illegible]n Patrioten über ſtehende Heere u. ſ. w.

*) Noch weniger ſollte ein ſolcher in der wichtigſten gelehrten Zeitung von Europa Richter der dahin einſchlagenden Schriften — mithin ſcheinbarer Interpret der Nationalmeinung ſein. — Ich

Wenn ſie von einem *Sollen* reden, ſo ſagen ſie unmittelbar hierdurch auch ein *Andersſeinkönnen* aus. Was ſo ſein muß, und ſchlechterdings nicht anders ſein kann, davon wird kein vernünftiger Menſch unterſuchen, ob es ſo oder anders ſein *ſolle*. Sie geſtehen alſo unmittelbar durch die Anwendung dieſes Worts manchen Dingen die *Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit* zu.

Sie können und ſie werden dieſe Unabhängigkeit, oder dieſe *Freiheit*, welches Wort eben das heißt, keinem andern Dinge zugeſtehen wollen, als den Entſchließungen vernünftiger Weſen, welche in ſo fern auch *Handlungen* genennt werden können. Sie anerkennen alſo freie Handlungen vernünftiger Weſen.

Von dieſen wollen ſie **unterſuchen**, ob ſie ſo ſein, oder anders ſein ſollen, d. i. ſie wollen die **beſtimmt** gegebene Handlung an eine gewiſſe Norm halten, und über die Uebereinſtimmung jener mit dieſer ein Urtheil fällen. Woher wollen ſie nun dieſe Norm nehmen? Aus der nach ihr zu richtenden Handlung nicht; denn die Handlung ſoll ja an der Norm, nicht die Norm an der Handlung geprüft werden. Alſo aus andern durch die Erfahrung gegebenen freien Hand-

---

wenigſtens verbitte für dieſe Schrift, wenn ſie einer Anzeige würdig ſollte befunden werden, das Urtheil jedes Empirikers. Er wäre Richter in ſeiner eigenen Sache. Ein ſpekulativer Denker ſei mein Richter, oder Niemand! — Doch hat auch dieſe Regel ihre Ausnahmen. Ich ſchätze z. B. die Schrift des Herrn *Brandes*, der geheimer Kanzlei-Sekretär in Hannover iſt, über die franzöſiſche Revolution ſehr hoch. Man hört doch den ſelbſtdenkenden und ehrlichen Mann, und bemerkt kein unredliches Drehen und Wenden.

lungen? — Sie wollen vielleicht das Gemeinſchaftliche in ihren Beſtimmungsgründen abziehn, und es unter eine Einheit als ein Geſetz bringen? So werden ſie doch wenigſtens nicht ſo unbillig ſein, das handelnde freie Weſen nach einem Geſetze richten zu wollen, das es ſeiner Handlung nicht zum Grunde legen konnte, weil es ihm nicht bekannt war; ſie werden über die Rechtgläubigkeit des Erzvaters Abraham nicht nach dem Preußiſchen Religionsedikte, über die Rechtmäßigkeit der Ausrottung der Canaaniter durch das jüdiſche Volk nicht nach den Manifeſten des Herzogs von Braunſchweig gegen die Pariſer urtheilen wollen. Sie können dieſem Weſen nichts weiter zumuthen, als daß es die bis auf ſein Zeitalter mögliche Erfahrung benutzt, und das durch ihr Mannigfaltiges mögliche Geſetz befolgt habe. Sie müſſen mithin für jedes Zeitalter ein eigenes Geſetz der freien Handlungen vernünftiger Weſen feſtſetzen, und nach ihnen haben wir heute ganz andere Rechte und Pflichten, als unſere Väter vor hundert Jahren; nach ihnen wird über hundert Jahre durch die vermehrte Erfahrung das ganze Moralſyſtem der Geiſterwelt ſich wieder umgeändert haben, und ſie ſelbſt, wenn ſie zu einem ſo hohen Alter gelangen ſollten, werden dann verdammen, was ſie jetzt recht heißen, und recht heißen, was ſie jetzt verdammen. — Doch, was ſage ich für jedes Zeitalter! — Für jede einzelne Perſon müſſen ſie ein beſonderes Geſetz annehmen, da unmöglich jeder ſo ſtark in der Geſchichte ſein kann, als ſie, und ſie doch niemanden zumuthen werden, Verhaltungsregeln aus Begebenheiten zu ziehen, welche er nicht weiß. Oder iſt es Pflicht, ſolche tiefe Geſchichtsforſcher zu werden, wie ſie, damit wir nicht in dieſer rohen Unwiſſenheit über unſere Pflichten verharren?

Endlich, da ihre Erfahrung doch irgendwo ein Ende hat, müſſen ſie an einen Punkt kommen, wo ſie keine vorherige Erfahrung nachweiſen können. Nach welchen Geſetzen wollen ſie dann urtheilen? — Oder hört hier, hört z. B. bei der erſten Entſchließung Adams die Betrachtung einer freien Handlung in Rückſicht des Sollens gänzlich auf, da ſie dieſem ſeine Erfahrungen von den Präadamiten her, nach welchen er ſich hätte richten ſollen, unmöglich aufzählen können?

In dieſe und weit ärgere Widerſprüche würden die Vertheidiger einer empiriſchen Beantwortung der Frage vom Rechte ſich verwickeln, wenn ſie nicht zu ihrem Glücke inkonſequent wären, und wenn nicht ihr Herz ihnen den Betrug ſpielte, richtiger zu empfinden, als ihr Kopf denkt und ihr Mund redet. Wir ſehen doch, daß ſie die freien Handlungen aller Völker und Zeiten ſo ziemlich nach einerlei Grundſätzen beurtheilen, und von der Erfahrung der Folgezeit eben ſo wenig einen Widerſpruch zu befürchten ſcheinen, und daß ſie das, was ſie hiſtoriſche Beweiſe, oder hiſtoriſche Deduktionen fälſchlich betiteln, im Gebrauche doch nur als Beiſpiele, als ſinnliche Darſtellung urſprünglicher Sätze anwenden.

Oder verwechſeln ſie auch wohl zuweilen unſere Frage mit der von ihr gänzlich verſchiedenen: handle ich ſo klug? Ehe nicht die erſtere völlig beantwortet iſt, findet die zweite gar nicht Statt. — Daß es aber ganz etwas anderes ſei, ſeine Pflicht thun, als auf eine vernünftige Art ſeinen Vortheil ſuchen, iſt dem natürlichen, ungebildeten Menſchenverſtande klar, und nur der Schule war das Kunſtſtück möglich, dieſe Klarheit zu verdunkeln, und der Sonne die Augen zu verbinden. Daß es öfters Pflicht ſei, ſeinen ganz richtig verſtandenen Vortheil aufzuopfern, — daß es ganz in unſerer Willkür ſtehe, ihn auch außer dieſem Falle aufzuopfern, und daß wir darüber keinem verantwortlich ſind, als allenfalls uns ſelbſt; da hingegen etwas Pflichtmäßiges der andere nur von uns fordern und als Schuldigkeit begehren darf, fühlt jeder, wenn er es auch nicht immer zugeſtehen ſollte: beide Fragen ſind alſo weſentlich verſchieden.

Geben ſie nun ein ſolches *Sollen*, das nach einem allgemein geltenden Geſetze gefordert werden kann — ein *Dürfen*, oder *nicht Dürfen*, das von dieſem Geſetze abhängt, wirklich zu, und ſpielen nicht etwa bloß mit Worten, ſo geben ſie zu gleicher Zeit zu, daß dieſes Geſetz nicht erſt von der Erfahrung abzuleiten, noch durch ſie zu beſtätigen, ſondern daß es ſelbſt einer *gewiſſen* Beurtheilung aller Erfahrung, welche *inſoferne* ſelbſt unter ihm ſteht, zu Grunde zu legen ſei, mithin von aller Erfahrung unabhängig und über ſie erhaben gedacht werden müſſe. Geben ſie ein ſolches Sollen nicht zu, warum miſchen ſie ſich denn in eine Unterſuchung, die dann für ſie ſchlechterdings nichtig iſt, die nach ihnen ein Hirngeſpinnſt betrifft? Laſſen ſie doch dann ruhig uns *unſere* Geſchäfte treiben, und treiben ſie die ihrigen!

Die Frage vom Sollen und Dürfen, oder was, wie ſich ſogleich ergeben wird, das nämliche iſt, die Frage vom Rechte gehört gar nicht vor den Richterſtuhl der Geſchichte. Ihre Antwort paßt gar nicht auf unſere Frage; ſie beantwortet uns alles übrige, nur nicht das, was wir wiſſen wollten: und es iſt ein lächerliches Eins fürs Andere, wenn wir die Antwort, die ſie gibt, an unſere Frage reihen.

Sie gehört vor einen andern Richterſtuhl, den wir aufſuchen werden. — Ob nicht etwa die zweite Frage, die von der Klugheit, vor ihn gehöre, und unter welchen Bedingungen ſie vor ihn gehöre, wird ſich weiter unten zeigen.

Wir begehren demnach Thatſachen nach einem Geſetze zu beurtheilen, das von keinen Thatſachen entlehnt, und in keinen enthalten ſein kann. Von woher denken wir denn nun dieſes Geſetz zu nehmen? Wo denken wir es aufzufinden? Ohne Zweifel in unſerm Selbſt, da es außer uns nicht anzutreffen iſt; und zwar in unſerm Selbſt, inſofern es nicht durch äußere Dinge vermittelſt der Erfahrung geformt und gebildet wird (denn das iſt nicht unſer wahres Selbſt, ſondern fremdartiger Zuſatz), ſondern in der reinen, urſprünglichen Form desſelben; — in unſerm Selbſt, wie es ohne alle Erfahrung ſein würde. Die Schwierigkeit dabei ſcheint nur die zu ſein, allen fremdartigen Zuſatz aus unſerer Bildung abzuſondern, und die urſprüngliche Form unſers Ich rein zu bekommen. — Wenn wir aber etwas in uns auffinden ſollten, das ſchlechthin aus keiner Erfahrung entſtanden ſein kann, weil es von ganz anderer Natur iſt, ſo könnten wir ſicher ſchließen, dieſes ſei unſere urſprüngliche Form. So etwas finden wir nun wirklich an jenem Geſetze des Sollens. Iſt es einmal in uns da — und daß es da iſt, iſt Thatſache — ſo kann es, da es der Natur der Erfahrung völlig entgegengeſetzt iſt, kein durch ſie hinzugekommener fremdartiger Zuſatz, ſondern es muß die reine Form unſers Selbſt ſein. Das Daſein dieſes Geſetzes in uns als Thatſache führt uns demnach auf eine ſolche urſprüngliche Form unſers Ich; und von dieſer urſprünglichen Form unſers Ich leitet ſich hinwiederum die Erſcheinung des Geſetzes in der Thatſache, als *Wirkung* von *ſeiner Urſache* ab.

Um auch dem leiſeſten Verdachte eines Widerſpruchs mit mir ſelbſt auszuweichen, merke ich noch ausdrücklich an, daß das Daſein eines ſolchen Geſetzes in uns, als Thatſache, ſowie alle Thatſachen, unſerm Bewußtſein allerdings durch die (innere) Erfahrung *gegeben* werde; wir werden durch Erfahrung in einzelnen Fällen, z. B. bei der Reizung einer ſträflichen Neigung, uns einer innern Stimme in uns bewußt, die uns zuruft: thue es nicht, es iſt nicht recht; die Erfahrung liefert uns einzelne Aeußerungen, einzelne Wirkungen dieſes Geſetzes in unſerer Bruſt, aber ſie *bringt* es darum nicht *hervor*. Das kann ſie ſchlechterdings nicht.

Dieſe urſprüngliche, *unveränderliche* Form unſers Selbſt nun begehrt die *veränderlichen* Formen desſelben, welche durch Erfahrung beſtimmt werden und hinwiederum die Erfahrung beſtimmen, mit ſich ſelbſt einſtimmig zu machen, und heißt darum *Gebot* — ſie begehrt dies durchgängig für alle vernünftigen Geiſter, da ſie die urſprüngliche Form der *Vernunft* an ſich iſt, und heißt darum *Geſetz* — ſie kann dies nur für Handlungen, die bloß von der Vernunft, nicht von der Naturnothwendigkeit abhängen, d. i. nur für *freie* Handlungen begehren, und heißt daher *Sittengeſetz*. Die gewöhnlichſten Benennungen ſeiner Aeußerung in uns, unter denen es auch der Ununterrichtetſte kennt, ſind: das *Gewiſſen*, *der innere Richter in uns*, *die Gedanken, die ſich unter einander anklagen und entſchuldigen*, u. dgl.

Was uns dieſes Geſetz gebietet, heißt im allgemeinen *recht*, *eine Pflicht*; was es uns verbietet, *unrecht*, *pflichtwidrig*. Das erſtere *ſollen* wir, das letztere *ſollen wir nicht*. — Stehen wir als vernünftige Weſen ſchlechterdings und ohne alle Ausnahme unter dem Geſetze, ſo können wir, *als ſolche, unter keinem andern ſtehen*: wo demnach dieſes Geſetz ſchweigt, ſind wir unter keinem Geſetze: wir *dürfen*. Alles, was das Geſetz nicht verbietet, dürfen wir thun. Was wir thun dürfen, dazu haben wir, weil dieſes Dürfen *geſetzlich* iſt, *ein Recht*.

Auch dasjenige in unſerer Natur, ohne welches das Geſetz in ihr überhaupt nicht möglich wäre, ſowie dasjenige, was das Geſetz wirklich gebietet, gehört mit dem durch dasſelbe bloß Erlaubten unter den Inbegriff des durch das *Geſetz nicht Verbotenen*: wir können mithin ebenſowohl ſagen: wir haben ein Recht, vernünftige Weſen zu ſein — wir haben ein Recht, unſere Pflicht zu thun; als wir ſagen können: wir haben ein Recht zu thun, was das Sittengeſetz erlaubt.

Aber hier zeigt ſich ſogleich ein großer weſentlicher Unterſchied. Was uns nämlich das Sittengeſetz bloß erlaubt, das zu thun haben wir ein Recht; wir haben aber auch das ihm entgegengeſetzte Recht, es *nicht* zu thun. Das Sittengeſetz ſchweigt, und wir ſtehen bloß unter unſerer Willkür. — Unſere Pflicht zu thun, haben wir auch ein Recht; aber wir haben nicht das ihm entgegengeſetzte Recht, ſie nicht zu thun. Ebenſo haben wir das Recht, freie, ſittliche Weſen zu ſein; aber wir haben nicht das Recht, es nicht zu ſein. Die Berechtigung iſt alſo in dieſen beiden Fällen ſehr verſchieden: im erſtern iſt ſie wirklich bejahend, im zweiten bloß verneinend. Ich habe ein Recht, zu thun, was das Sittengeſetz erlaubt, heißt: das Thun oder

Unterlaſſen hängt bloß von meiner Willkür ab; ich habe ein Recht, frei zu ſein und meine Pflicht zu thun, heißt nur: nichts darf, niemand hat ein Recht, mich daran zu hindern. Dieſe Unterſcheidung iſt um ihrer Folgen willen unendlich wichtig.

Dies ſind die Grundſätze, aus denen alle Unterſuchungen über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer freien Handlung geführt werden müſſen, und andere gelten ſchlechterdings nicht. Bis auf die urſprüngliche Form unſers Geiſtes muß die Unterſuchung zurückgehen und nicht bei den Farben deſſelben, welche Zufall, Gewohnheit, aus Irrthum unwillkürlich, oder von der Unterdrückungsſucht willkürlich ausgeſtreute Vorurtheile ihm anhauchen, muß ſie ſtehen bleiben. (Sie muß aus Prinzipien a priori, und zwar aus praktiſchen, und darf ſchlechterdings nicht aus empiriſchen geführt werden.) Wer hierüber noch nicht mit ſich einig iſt, iſt zur aufgegebenen Beurtheilung noch nicht reif. Er wird im Finſtern herumtappen, und ſeinen Weg mit den Fingerſpitzen ſuchen; er wird mit dem Strome ſeiner Ideenaſſociation fortſchwimmen, und es vom guten Glücke erwarten, an welches Eiland er ihn werfen werde; er wird ungleichartige Materialien, in der Ordnung, in der er ſie von der Oberfläche ſeines Gedächtniſſes auffiſchte, auf einander ſchichten, ſo gut es geht; weder er ſelbſt noch ein anderer wird ihn verſtehen; er wird den Beifall des feinern Publikums erhalten, das in ihm ſich ſelbſt wiederfindet. Es war nicht mein Wille, die Geſchichte von Autoren zu erzählen, die über dieſen Gegenſtand geſchrieben haben.

II.

Die zweite Frage, die bei **Beurtheilung** einer Revolution vorkommen konnte, war die über ihre Weisheit, d. i. ob die beſten, wenigſtens unter dieſen Umſtänden beſten Mittel zur Erreichung des beabſichtigten Zwecks gewählt worden.

Und hier drängen denn unſere vielwiſſenden Sachkenner ſich enger zuſammen, in der ſichern Vorausſetzung, daß dieſe Frage — eine Frage von Weisheit — ganz und allein vor ihren Richterſtuhl gehöre. Geſchichte, Geſchichte, rufen ſie, iſt ja die Schwarte aller Zeiten, die Lehrmeiſterin der Völker, die untrüglichſte Verkünderin der Zukunft — und ich will, ohne auf ihr Rufen zu hören, die aufgegebene Frage zergliedern und ſehen, welche andere Fragen in ihr enthalten ſind: dann wird ja jeder an ſich nehmen können, was ſein iſt — und alsdann erſt ein paar Worte über ihre geprieſene Geſchichte.

Wenn das Verhältniß gewählter Mittel zu einem Zwecke geprüft werden ſoll, ſo iſt vor allen Dingen die Güte des Zwecks ſelbſt, und in unſerm Falle die Güte des Zwecks, inſofern er einer Staatsverfaſſung zum Grunde gelegt werden ſoll, zu beurtheilen. — Die Frage: welches iſt der beſte Endzweck der Staatsverbindung? hängt von der Beantwortung folgender ab: welches iſt der Endzweck jedes Einzelnen? Die Antwort auf dieſe Frage iſt rein moraliſch, und muß ſich auf das Sittengeſetz gründen, welches allein den Menſchen als Menſchen beherrſcht und ihm einen Endzweck aufſtellt. Die daraus zunächſt folgende, ausſchließende Bedingung jeder moraliſch möglichen Staatsverbindung iſt die: daß ihr Endzweck dem durch das Sittengeſetz vorgeſchriebenen Endzwecke jedes Einzelnen nicht widerſpreche; ſeine Erreichung nicht hindere oder ſtöre. Ein Endzweck, der gegen dieſe Grundregel ſündigt, iſt ſchon in ſich ſelbſt verwerflich, denn er iſt ungerecht. Ueberdieß aber muß er, wenn die ganze Verbindung nicht völlig zwecklos ſein ſoll, auch noch den höchſten Endzweck jedes Einzelnen befördern. Da aber dies in mehrern Graden möglich, und keine beſtimmte höchſte Stufe anzugeben iſt, weil dieſe Erhöhung in's Unendliche geht, ſo läßt in dieſer Rückſicht die Güte des Endzwecks ſich nicht nach einer feſten Regel, ſondern nur nach dem möglichen Mehr oder Weniger beſtimmen.

Hier iſt nun, einmal angenommen, daß der Endzweck der Menſchheit im Einzelnen und im Ganzen nicht nach Erfahrungsgeſetzen, ſondern nach ihrer urſprünglichen Form zu beſtimmen ſei, für den Hiſtoriker nichts zu thun, als höchſtens etwa das Geſchäft, uns Materialien für die Vergleichung des Mehr oder Weniger in verſchiedenen Staatsverfaſſungen zuzulangen: aber wir befürchten, daß ſein Suchen nach dergleichen Materialien in der Geſchichte der bisherigen Staaten ſehr undankbar ſein, und daß er mit untauglicher Ausbeute beladen zurückkommen werde.

Die zweite Aufgabe iſt die: die gewählten Mittel mit dem Zwecke zu vergleichen, um zu ſehen, ob die erſtern zum letztern ſich verhalten, wie Urſachen zu ihrer Wirkung. Dieſe Prüfung iſt nun wirklich auf zweierlei Art möglich; nämlich entweder nach deutlich gedachten Geſetzen, oder nach ähnlichen Fällen.

Wenn die Rede von Mitteln iſt, um in einer geſellſchaftlichen Verbindung einen gewiſſen Endzweck zu erreichen, ſo ſind die Gegenſtände der Anwendung dieſer Mittel hauptſächlich die Gemüther der Menſchen, in welchen und durch welche dieſer Endzweck erreicht werden ſoll. Dieſe nun werden nach gewiſſen allgemeinen Regeln gereizt, in Bewegung geſetzt, zum Handeln beſtimmt, welche wohl Geſetze würden heiſſen können, wenn wir ſie gründlich genug kännten. Ich rede nämlich hier nicht von jenem erſten Grundgeſetze der Menſchheit, das ſeine freien Handlungen immer beſtimmen ſoll; ſondern ich rede von denjenigen Regeln, nach welchen er, inſofern er nicht bloß der urſprüngliche reine Menſch, ſondern der durch Erfahrung, durch ſinnlichen Zuſatz gebildete Menſch iſt, beſtimmt werden kann, und beſonders zur Uebereinſtimmung mit jener urſprünglichen Form beſtimmt werden ſoll. Nämlich, ſo wie der urſprünglichen Vernunftform nach alle Geiſter, ſo ſind gewiſſen andern ſinnlichen Geiſtesformen nach alle Menſchen ſich gleich. Die Unterſchiede, welche Zeitalter, Klima, Beſchäftigung in ihnen hervorbringen, ſind gegen die Summe der Gleichheiten wirklich gering, müſſen bei fortrückender Kultur unter den Händen weiſer Staatsverfaſſungen immer mehr wegfallen; man lernt ſie leicht, und die Mittel, ſie zu benutzen, ſind kleine, unbedeutende Hausmittel. Das Studium ihrer allgemeinen Formen aber iſt nicht ſo leicht geendet.

Hier nun iſt es, wo wirklich die Erfahrung eintritt: aber nicht jene, wie viel Hauptmonarchien es gegeben habe, oder an welchem Tage die Schlacht bei Philippi vorgefallen ſei, ſondern die uns viel nähere — die Erfahrungsſeelenkunde. — — Wähle dich ſelbſt zu deinem vertrauteſten Geſellſchafter, folge dir in die geheimſten Winkel deines Herzens, und locke dir alle deine Geheimniſſe ab: lerne dich ſelbſt kennen — das iſt der erſte Grundſatz dieſer Seelenkunde. Die Regeln, die du dir aus dieſer Selbſtbeobachtung über den Gang deiner Triebe und Neigungen, über die Form deines ſinnlichen Selbſt abziehen wirſt, gelten — du darfſt es ſicher glauben — für alles, was menſchliches Antlitz trägt. Hierin ſind ſie dir alle ähnlich. — Laß nicht unbemerkt, daß ich ſage: hierin. Du nämlich biſt vielleicht redlich entſchloſſen, der Stimme deines Gewiſſens immer zu folgen, kannſt dich vor dir ſelbſt ſchämen, und biſt ein ehrlicher Mann. Ich rathe dir nicht, jeden andern ſo zuverſichtlich für eben das zu nehmen. Er vielleicht nimmt ſich nichts übel, was nur hilft, und iſt eben ſo feſt entſchloſſen, der Stimme ſeines Intereſſes zu gehorchen. Selbſtſucht iſt die Triebfeder ſeiner Handlungen, wie Achtung fürs Geſetz die Triebfeder der deinigen iſt. Aber das kannſt du ſicher glauben, daß dieſe zwei ſo ſehr verſchiedenen Triebfedern ziemlich auf einerlei Wege euch beide zum Handeln führen. — Du wirſt dich doch wohl ferner aus der Geſchichte deines Herzens noch der Zeit erinnern, da du nicht viel beſſer warſt, als er jetzt iſt; du wirſt dich auch wohl noch erinnern, wie und auf welche Art du allmälich zur Vernunft bekehrt und geiſtig wiedergeboren wurdeſt. Eben dieſen Gang — nicht eben von dieſem Punkte aus — muß auch er gehen, wenn er je ein beſſerer Menſch werden ſoll; und du mußt ihn auf dieſen Weg leiten helfen, wenn du ihn etwa dazu machen willſt.

Nach den Regeln dieſer Seelenkunde nun, welche durch fortgeſetzte weiſe Beobachtung ſich dem Range der

Geſetze nähern werden, ſind die in einer Staatsverfaſſung zur Erreichung ihres Endzwecks gewählten Mittel zu prüfen; es iſt zu unterſuchen, ob ſie, der allgemeinen Analogie des ſinnlichen Menſchen nach, die begehrte Wirkung auf ihn hervorbringen können und werden: und [dieſe Art der Beurtheilung iſt die gründlichſte, die ohnfehlbarſte und die einleuchtendſte. Mit ihr hat der Hiſtoriker vom gewöhnlichen Schlage nichts zu thun, ſondern ſie iſt das Geſchäft des beobachtenden Selbſtdenkers.

Ein zweiter Weg, eine Antwort auf die vorliegende Frage zu ſuchen, iſt die Beurtheilung nach ähnlichen Fällen. Der Grundſatz dieſer Beurtheilung iſt folgender: Aehnliche Urſachen haben einſt gewiſſe Wirkungen hervorgebracht, folglich werden ſie jetzt ähnliche Wirkungen hervorbringen. Dieſe Betrachtungsart nun ſcheint auf den erſten Anblick rein hiſtoriſch; aber es iſt mancherlei über ſie zu erinnern.

Zuvörderſt können doch nur immer bloß ähnliche, und nie völlig gleiche Urſachen aufgewieſen, folglich darf auch nur auf ähnliche, nie auf gleiche Wirkungen geſchloſſen werden. Woher wißt ihr denn aber, worin die verlangte Wirkung der gegebenen wirklich ähnlich, und worin ſie ihr unähnlich ſein werde — wie das Unähnliche beſchaffen ſein werde? Keins von beiden lehrt euch die Geſchichte; ihr müßt es alſo, wenn ihr es wiſſen wollt, nach Vernunftgeſetzen aufſuchen.

Dann, worauf gründet ſich denn überhaupt eure Folgerung, daß ähnliche Urſachen ähnliche Wirkungen haben werden? Soll dieſe Folgerung geſetzlich ſein, ſo müßt ihr ja ſtillſchweigend vorausſetzen, daß die Wirkung mit den

Urſachen durch ein allgemein- und auf alle Fälle gültiges Geſetz wirklich zuſammenhänge, und daß ſie nach dieſem Geſetze aus ihnen erfolge.

Sehet demnach, ihr Vertheidiger der ausſchließenden, oder der vorzüglichen Gültigkeit dieſer Beurtheilungsart — ſehet, inwiefern wir mit euch übereinkommen, und wo wir von euch abgehen. Ihr nehmt ein Geſetz, und die Allgemeingültigkeit deſſelben einſtimmig mit uns an; aber es liegt euch nicht daran, es aufzuſuchen. Ihr wollt nur die Wirkung haben; ihr Zuſammenhang mit der Urſache iſt das, was euch am wenigſten kümmert. Wir ſuchen das Geſetz ſelbſt, und folgern nun nach dem Geſetze die Wirkung aus der gegebenen Urſache. Ihr kauft aus der zweiten Hand; wir ziehen unſre Waaren aus der erſten. Wer von uns beiden, meint ihr wohl, wird ſie aufrichtiger, und um einen billigern Preis bekommen? Ihr beobachtet ins Große hin, ſeht von der Warte auf den am Markte gedrängten Volksklumpen herunter; wir gehen tiefer ins Einzelne, nehmen jeden beſonders vor, und forſchen ihn aus. Wer, meint ihr wohl, wird mehr erfahren?

Und wie, wenn ihr auf einen Fall kommt, der in eurer Geſchichte noch nicht da geweſen iſt, was macht ihr dann? Ich fürchte ſehr, daß das bei der Frage von den Mitteln, den einzig wahren Zweck einer Staatsvereinigung zu erreichen, wirklich der Fall ſei. Ich fürchte, daß ihr in allen bisherigen Staaten vergeblich nach einer Zweckseinheit ſuchen werdet — in ihnen, die der Zufall zuſammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit ſchüchternem Reſpekte für die Manen der vorhergehenden flickte und ausbeſſerte — in ihnen, deren lobenswürdigſte Eigenſchaft es iſt, daß ſie inkonſequent ſind, weil die Durchführung mancher ihrer Grundſätze die Menſchheit völlig zerdrückt, und jede Hoffnung eines einſtigen Auferſtehens in ihr vernichtet haben würde — in ihnen, in denen man höchſtens nur diejenige Einheit antrifft, die die verſchiedenen Gattungen der fleiſchfreſſenden Thiere zuſammen hält, daß das ſchwächere vom ſtärkern gefreſſen wird, und das noch ſchwächere ſelbſt frißt. Ich fürchte, daß ihr über die Wirkungen mancher Triebfedern auf den Menſchen in eurer Geſchichte keine Nachricht finden werdet, weil die Helden derſelben ſie dem menſchlichen Herzen anzulegen vergaßen. Ihr werdet demnach mit einer Unterſuchung a priori euch — begnügen müſſen, wenn die a posteriori nicht möglich ſein ſollte.

Und, da wir einmal bei dieſem reichhaltigen Texte ſind, noch ein paar Worte darüber! — Es iſt mit der Menſchheit im Ganzen, wie mit dem Individuum. Jene wird durch die Begegniſſe ihrer Dauer gebildet, wie dieſes. Wir haben die Begebenheiten unſerer erſten Kindheitsjahre völlig vergeſſen. Sind ſie darum für uns verloren, — gründet ſich darum, weil wir ſie nicht wiſſen, weniger die ganze originelle individuelle Richtung unſers Geiſtes auf ſie? Bleibt uns nur dieſe, was gehen jene uns an? — Wir gehen über ins Knabenalter, und unſere kleinen Thaten und Leiden prägen ſich dauernder in unſer Gedächtniß. Indeſſen rückt durch ſie unſere Bildung weiter, und wie ſie weiter rückt, fangen wir an, uns unſerer kindiſchen Einfälle und Thorheiten zu ſchämen; eben das, was uns weiſer macht, wird uns, um der größern Reife willen, die es uns gibt, in der Erinnerung verhaßt, und wir möchten es gern vergeſſen, wenn wir könnten. Die Zeit, da wir uns deſſelden gleichgültig erinnern, kömmt ſpäter; kommt erſt alsdann, wenn jene Jahre uns fremd geworden ſind, und wir uns nicht mehr als daſſelbe Individuum betrachten. — Noch ſcheint die Menſchheit nicht bis zum Alter des Schämenlernens heraufgewachſen zu ſein; ſie würde ſonſt weniger mit ihren kindiſchen Heldenthaten prahlen, und einen kleinern Werth in die Aufzählung derſelben ſetzen.

Nichts als das, was in der Menſchheit als erworbenes Gut wirklich bleibt, iſt wahrer Gewinn ihres Alters und ihrer Erfahrung. Wie ſie dazu gekommen ſei, verſchlägt uns weniger, und unſere Neugier würde auch in der gewöhnlichen Geſchichte wenig Belehrung darüber finden. Sie beſchreiben uns mit aller Ausführlichkeit die Gerüſte und das äußere Maſchinenwerk: — wie ein Stein an den andern ſich fügte, konnten ſie vor dem wunderbaren Gerüſte nicht ſehen. Das hätten wir allenfalls wohl wiſſen mögen: — was das Gerüſte anbelangt — wenn nur das Gebäude da ſtünde, möchte das Gerüſte abgetragen werden! *)

Soll man denn darum die Geſchichte ganz eingehen laſſen? O nein, nur aus euren Händen ſoll ſie genommen werden, die ihr ewig Kinder bleibt, und nie etwas anders könnt, als lernen; die ihr euch nur immer geben laßt, und nie ſelbſt hervorbringen könnt; deren höchſte Schöpfungskraft

---

*) Da wir hier nicht einen Traktat gegen die Geſchichte ſchreiben, ſo ſtehe folgendes in der Note! — „Wir brauchen die Geſchichte unter andern auch, um die Weisheit der Vorſehung in Ausführung ihres großen Plans zu bewundern.“ — Aber das iſt nicht wahr. Ihr wollt bloß euern eigenen Scharfſinn bewundern. Es kömmt euch ein Einfall von ungefähr; ſo machtet ihr's, wenn ihr die Vorſehung wäret. — Man könnte mit ungleich größerer Wahrſcheinlichkeit in dem bisherigen Gange der Schickſale der

nie über das Nachmachen hinausgeht: der Pflege des wahren Philoſophen ſoll ſie übergeben werden, damit dieſer in dem bunten, euer Auge durch die Farben anziehenden Marionettenſpiele euch den faßlichen Beweis führe, daß alle Wege verſucht ſind, und daß keiner zum Ziele geführt hat, auf daß ihr endlich aufhört, ſeinen Weg, den Weg der Grundſätze, gegen den eurigen, den Weg des blinden Probirens, zu verſchreien: ſeiner Pflege ſoll ſie übergeben werden, damit er durch ſie euch in dem Alphabete, das ihr lernen ſollt, einige Buchſtaben roth färbe, auf daß ihr ſie ſo lange an der Farbe kennt, bis ihr ſie an ihren innern Charakteren werdet kennen lernen.

Zur Bereicherung und endlichen Befeſtigung der Erfahrungsſeelenkunde ſoll er ſie brauchen. — Den Menſchen im Ganzen, den Menſchen unter gewöhnlichen Umſtänden kennen zu lernen, bedarf es keiner ausgebreiteten Geſchichtskunde. Jedem iſt ſein eigenes Herz, und die Handlungsarten ſeiner beiden Nachbarn rechts und links ein unerſchöpflicher Text. Was aber begünſtigte Seelen unter außerordentlichen Umſtänden vermögen, das lehrt die tägliche Erfahrung nicht. Begünſtigte Seelen unter Umſtänden, die ihr ganzes Vermögen entwickeln und darſtellen, werden nicht alle Jahrhunderte geboren. Um dieſe, um die Menſchheit

---

Menſchheit den Plan eines böſen menſchenfeindlichen Weſens zeigen, das alles auf das höchſtmögliche ſittliche Verderben und Elend derſelben angelegt hätte. Aber das wäre auch nicht wahr. Das einzig Wahre iſt wohl Folgendes: daß ein unendliches Mannigfaltige gegeben iſt, welches an ſich weder gut noch böſe iſt, ſondern erſt durch die freie Anwendung vernünftiger Weſen eins von beiden wird, und daß es in der That nicht eher beſſer werden wird, als bis wir beſſer geworden ſind.

in ihrem Feierkleide kennen zu lernen, bedarf es der Belehrung der Geſchichte. — Wollet ihr mir wohl vorrechnen, wie viel wir in dieſer Rückſicht durch euere Behandlung derſelben gewonnen haben? mir die Plutarche nennen, die ihr uns erzogen habt?

Wirklich, es hält ſchwer, der Bewegung ſeiner Galle oder ſeines Zwerchfells, je nachdem nun die eine oder das andere reizbarer bei uns iſt, zu widerſtehen, wenn man die Deklamationen unſerer — Sachkenner gegen die Anwendung urſprünglich vernünftiger Grundſätze im Leben, die heftigen Anfälle unſerer Empiriker auf unſere Philoſophen mit anhört; als ob zwiſchen Theorie und Praxis ein nie zu vermittelnder Widerſtreit wäre. — Aber ich bitte euch, wonach treibt denn ihr eure Geſchäfte im Leben? Ueberlaßt ihr ſie denn ganz dem blinden Wehen des Zufalls; oder, da ihr meiſtens ſehr fromm redet, der Leitung der Vorſehung; oder richtet auch ihr euch nach Regeln? Im erſtern Falle — wozu denn eure wortreichen Warnungen an die Völker, ſich durch die Vorſpiegelungen der Philoſophen doch ja nicht blenden zu laſſen? Seid ihr doch ganz ſtille, und laßt euern Zufall walten. Werden die Philoſophen gewinnen, ſo werden ſie ja recht gehabt haben; werden ſie nicht gewinnen, ſo werden ſie unrecht gehabt haben. Es iſt nicht eure Sache, ſie zu widerlegen; der Zufall wird ſchon über ſie Gericht halten. Im zweiten Falle — woher bekommt ihr denn eure Regeln? Aus der Erfahrung, ſagt ihr. Aber wenn dieß nicht heißt: ihr findet ſie da wirklich von andern Männern vor euch in Worte verfaßt, und nehmt ſie auf ihre Autorität hin — heißt es aber das, ſo frage ich euch: woher haben jene ſie genommen? und ihr ſeid um keinen

Schritt weiter; — wenn es dieß aber nicht heißt, ſo müßt ihr ja wohl erſt die Erfahrung beurtheilen, das Mannigfaltige in derſelben unter gewiſſe Einheiten bringen, und ſo euere Regeln daraus folgern. Dieſer Weg, den ihr geht, kann nicht wieder aus der Erfahrung abgezogen ſein, ſondern die Richtung und die Schritte desſelben ſind euch durch ein urſprüngliches Geſetz der Vernunft vorgezeichnet, das euch aus der Schule unter dem Namen Logik bekannt iſt. Aber dieſes Geſetz ſchreibt euch doch nur die Form eurer Beurtheilung, nicht den Geſichtspunkt vor, aus dem ihr die Thatſachen beurtheilen wollt. Ihr müßt das Mannigfaltige unter gewiſſe beſtimmte Einheiten bringen, ſagte ich, und ihr werdet es mir gewiß nicht abläugnen, wenn ihr dieſen Ausdruck verſteht. Wo nicht, ſo denkt ein wenig über ihn nach. Wie kommt ihr denn nun zu dieſen Einheitsbegriffen? Durch Beurtheilung des in der Erfahrung Gegebenen nicht; denn die Möglichkeit jeder Beurtheilung ſetzt ſie ſchon voraus, wie ihr aus dem Geſagten begriffen haben müßt. Sie müſſen alſo urſprünglich und vor aller Erfahrung vorher in eurer Seele gelegen haben, und ihr habt nach ihnen geurtheilt, ohne es zu wiſſen. Die Erfahrung an ſich iſt ein Kaſten voll unter einander geworfener Buchſtaben; der menſchliche Geiſt nur iſt es, der einen Sinn in dieſes Chaos bringt, der hier eine Iliade, und dort ein Schlenkertſches hiſtoriſches Drama aus ihnen zuſammenſetzt. — Ihr habt euch demnach höchlich unrecht gethan; ihr ſeid mehr Philoſophen, als ihr es ſelbſt glauben konntet. Es geht euch, wie Meiſter Jourdain in der Komödie: ihr habt euer ganzes Leben philoſophirt, ohne ein Wort davon zu wiſſen. Verzeiht uns daher nur immer eine Sünde, die ihr mit uns zugleich begangen habt.

Wo der eigentliche Streitpunkt zwiſchen euch und uns liegt, kann ich euch wohl mittheilen. Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem wohlthätigen Freunde, dem Schlendrian, verderben. Ihr wollt euch zwiſchen beide theilen, und gerathet dadurch, zwiſchen zwei ſo unerträglichen Gebietern, in die unangenehme Lage, es keinem zu Danke machen zu können. Folgt doch lieber entſchloſſen dem Gefühle der Dankbarkeit, das euch zu dem letztern hinzieht, und wir wiſſen dann, wie wir mit euch daran ſind.

Ihr möchtet wohl gern ein wenig vernünftig handeln, nur ums Himmels willen nicht ganz. — Recht wohl! aber warum eben bis zu der von euch feſtgeſetzten Grenze — warum hört ihr nicht noch innerhalb derſelben auf — warum geht ihr nicht noch einige Schritte weiter? Einen vernünftigen Grund könnt ihr dafür nicht anführen, da ihr hier die Vernunft verlaßt. Was wollt ihr nun auf dieſe Frage uns — was wollt ihr auf ſie euern Verbündeten, die über die Sache ſelbſt, nur nicht über die Grenze mit euch einig ſind — was wollt ihr auf ſie entſchiedenen Verfechtern des Alten, ſo wie es iſt, antworten? Ihr gerathet mit der ganzen Welt in Streit, und ſteht allein und ohne Antwort da.

Aber, ihr bleibt dabei: unſere philoſophiſchen Grundſätze laſſen ſich einmal nicht ins Leben einführen; unſere Theorien ſeien freilich unwiderleglich, aber ſie ſeien nicht ausführbar. — Das meint ihr denn doch wohl nur unter der Bedingung, wenn alles ſo bleiben ſoll, wie es jetzt iſt — denn ſonſt wäre eure Behauptung wohl zu dreiſt. Aber wer ſagt denn, daß es ſo bleiben ſolle? Wer hat euch denn zu euerm Ausbeſſern und Stümpern, zu euerm Aufflicken neuer Stücke auf den alten zerlumpten Mantel, zu euerm Waſchen, ohne einem die Haut naß machen zu wollen, gedungen? Wer hat denn geläugnet, daß die Maſchine dadurch vollends ins Stocken gerathen, daß die Riſſe ſich vergrößern, daß der Mohr wohl ein Mohr bleiben werde? Sollen wir den Eſel tragen, wenn ihr Schnitzer gemacht habt?

Aber ihr wollt, daß alles hübſch bei dem Alten bleibe; daher euer Widerſtreben, daher euer Geſchrei über die Unausführbarkeit unſrer Grundſätze. Nun ſo ſeid wenigſtens ehrlich, und ſagt nicht weiter: wir können eure Grundſätze nicht ausführen, ſondern ſagt gerade wie ihrs meint: wir wollen ſie nicht ausführen.

Dies Geſchrei über die Unmöglichkeit deſſen, was euch nicht gefällt, treibt ihr nicht erſt ſeit heute; ihr habt von jeher ſo geſchrieen, wenn ein muthiger und entſchloſſener Mann unter euch trat und euch ſagte, wie ihr eure Sachen klüger anfangen ſolltet. Dennoch iſt, trotz euerm Geſchrei, manches wirklich geworden, indeß ihr euch ſeine Unmöglichkeit bewieſet. — So rieft ihr vor nicht gar langer Zeit einem Manne zu, der unſern Weg ging, und bloß den Fehler hatte, daß er ihn nicht weit genug verfolgte: proposez nous donc ce, qui est faisable — das hieße: proposez nous ce, qu'on fait, antwortete er euch ſehr richtig. Ihr ſeid ſeitdem durch die Erfahrung, das Einzige, was euch klug machen kann, belehrt werden, daß ſeine Vorſchläge doch nicht ſo ganz unthunlich waren.

Rouſſeau, den ihr noch einmal über das andere einen Träumer nennt, indeß ſeine Träume unter euern Augen in

Erfüllung gehen, verfuhr viel zu ſchonend mit euch, ihr Empiriker; das war ſein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden, als er redete. Unter euern Augen, und ich kann zu eurer Beſchämung hinzuſetzen, wenn ihrs noch nicht wißt, durch Rouſſeau geweckt, hat der menſchliche Geiſt ein Werk vollendet, das ihr für die unmöglichſte aller Unmöglichkeiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig geweſen wäret, die Idee deſſelben zu faſſen: er hat ſich ſelbſt ausgemeſſen. Indeß ihr noch an den Worten des Berichtes herumklaubt, — nichts merkt, nichts ahndet, — euch in ein paar abgeriſſene Fetzen deſſelben, wie in eine zweite Löwenhaut, einhüllt — in aller Unſchuld und Unbefangenheit ſeinen Grundſätzen zu folgen glaubt, indem ihr die häßlichſten Verſtöße dagegen macht, nähren ſich vielleicht in der Stille am Geiſte deſſelben junge kraftvolle Männer, die ſeinen Einfluß in das Syſtem des menſchlichen Wiſſens nach allen ſeinen Theilen, die die gänzliche neue Schöpfung der menſchlichen Denkungsart, die jenes Werk bewirken muß, ahnen, bis ſie ſie darſtellen werden. Ihr werdet noch oft nöthig haben euch die Augen zu reiben, um euch zu überzeugen, ob ihr recht ſeht, wenn wieder eine eurer Unmöglichkeiten wirklich geworden iſt.

Wollt ihr die Kräfte des Mannes nach denen des Knaben meſſen? Glaubt ihr, daß der freie Mann nicht mehr vermögen werde, als der Mann in Feſſeln vermochte? Beurtheilt ihr die Stärke, die ein großer Entſchluß uns geben wird, nach der, die wir alle Tage haben? Was wollt ihr doch alſo mit eurer Erfahrung? Stellt ſie uns etwas anders dar, als Kinder, gefeſſelte und Alltagsmenſchen?

Ihr eben ſeid die kompetenten Richter über die Grenzen der menſchlichen Kräfte! Unter das Joch der Autorität, als euer Nacken noch am biegſamſten war, eingezwängt, mühſam in eine künſtlich erdachte Denkform, die der Natur widerſtreitet, gepreßt, durch das ſtete Einſaugen fremder Grundſätze, das ſtete Schmiegen unter fremde Pläne, durch tauſend Bedürfniſſe eures Körpers entſelbſtet, für einen höhern Aufſchwung des Geiſtes, und ein ſtarkes hehres Gefühl eures Ich verdorben, könnt ihr urtheilen, was der Menſch könne! — ſind eure Kräfte der Maaßſtab der menſchlichen Kräfte überhaupt! Habt ihr den goldenen Flügel des Genius je rauſchen gehört? — nicht deſſen, der zu Geſängen, ſondern deſſen, der zu Thaten begeiſtert. Habt ihr je ein kräftiges: ich will — eurer Seele zugeherrſcht, und das Reſultat desſelben, trotz aller ſinnlichen Reizungen, trotz aller Hinderniſſe, nach Jahre langem Kampfe hingeſtellt und geſagt: hier iſt es? Fühlt ihr euch fähig, dem Despoten ins Angeſicht zu ſagen: tödten kannſt du mich, aber nicht meinen Entſchluß ändern? Habt ihr, — könnt ihr das nicht, ſo weichet von dieſer Stätte, ſie iſt für euch heilig.

Der Menſch kann, was er ſoll; und wenn er ſagt: ich kann nicht, ſo will er nicht.

III.

Ohne vorläufig die Unterſuchung, vor welchen Richterſtühlen wir unſere Sache anhängig machen ſollten, ins Reine gebracht zu haben, war ein Urtheil völlig unmöglich. Jetzt, da ſie ins Reine iſt, entſteht eine neue, vor deren Entſcheidung ein gründliches und zuſammenhängendes Urtheil eben ſo unmöglich iſt — die von dem Range der beiden kompetenten Richterſtühle, und von der Unterordnung ihrer Ausſprüche unter einander. Ich mache mich deutlicher.

Es kann eine Handlung ſehr klug ſein, welche doch unrecht iſt; wir können zu einer Sache ein Recht haben, deſſen Gebrauch doch ſehr unklug wäre: denn beide Richterſtühle ſprechen ganz unabhängig von einander, nach ganz verſchiedenen Geſetzen, und auf ganz verſchiedene Fragen. Warum ſollte denn das Ja, oder das Nein, das auf die eine paßt, immer auch auf die andere paſſen? Wenn wir nun unſere Frage vor beide Richterſtühle gebracht hätten, in der Abſicht, um unſer Thun oder Laſſen nach den Antworten, die wir bekommen würden, einzurichten, und der eine erlaubte oder beföhle, was der andere widerriethe, welchem müßten wir gehorchen?

Der Ausſpruch der Vernunft, inſofern er die freien Handlungen geiſtiger Weſen betrifft, iſt ſchlechthin gültiges allgemeines Geſetz; was ſie gebietet, muß ſchlechterdings geſchehen; was ſie erlaubt, darf ſchlechterdings nicht gehindert werden: die Stimme der Klugheit iſt nur *guter Rath*; wenn wir klug ſind, ſo werden wir ihn freilich hören: — aber, wenn wir nun nicht ſo klug ſind, als ihr, wenn wir nun eure ſcharfe Rechenkunſt der Vortheile nicht beſitzen — freilich iſt das übel für uns — aber dürft ihr uns *nöthigen*, klug zu ſein? Wenn alſo auf eine unſrer Fragen das Sittengeſetz uns antwortete: du darfſt nicht — ſo müſſen wir es nicht thun, und wenn die Stimme der Klugheit noch ſo laut riefe: thue es, es iſt dein höchſter Vortheil; wenn du es unterläſſeſt, ſo iſt dein ganzes Wohl vereitelt, ſo verſinkeſt du in das tiefſte Elend, ſo ſtürzen die Trümmern des Weltalls über dich zuſammen. Laß ſie ſtürzen, und dich mit dem Bewußtſein, *nicht unrecht gehandelt zu haben*, und eines beſſern Schickſals *würdig* zu ſein, in ihrem Schooße begraben.

Wenn dir das Sittengeſetz antwortet: du darfſt, — dann gehe hin, und berathe dich mit der Klugheit; dann unterſuche deine Vortheile, wäge ſie gegen einander ab, wähle den vollwichtigſten, und genieße ihn mit gutem Gewiſſen; dein Herz geſegnet ihn dir.

Wenn wir aber dieſe Fragen bloß erhoben hätten, um über die Handlung eines andern zu urtheilen, wie hätten wir uns dann in dem Falle verſchiedener Antworten des Sittengeſetzes und der Klugheit zu betragen? — Hat er unrecht gehandelt, ſo verdient ſeine Handlung unſern ganzen Abſcheu, und wenn ſeine Ungerechtigkeit uns betraf, unſre Ahndung. Hat er nur unklug gehandelt, ſo verdient ſie bloß unſern Tadel; er höchſtens unſer Mitleid und unſre guten Wünſche: unſre Achtung können wir ihm nicht entziehen, denn er hat das Geſetz geehrt.

Aber — o, es iſt ein tiefer, verborgener, unaustilgbarer Zug des menſchlichen Verderbens, daß ſie immer lieber gütig als gerecht ſein, lieber Allmoſen geben, als Schulden bezahlen wollen! — Aber wir ſind großmüthig, wir ſuchen ſein eignes Beſte, und wollen ihn auf den Weg deſſelben, ſei es auch durch gewaltſame Mittel, zurückführen.

Wiſſen wir denn nun ſo ganz gewiß, was ſein Wohl, oder ſein Unglück befördere? Es kann wohl ſein, daß wir uns in ſeiner Lage höchſt elend befinden würden; wiſſen wir denn aber, ob er, ſeinen beſondern Eigenſchaften, Kräften, Anlagen nach, ſich eben ſo elend befinde? Wir halten und rechnen ja ſonſt ſo ſehr auf die individuellen Verſchiedenheiten der Menſchen; warum vergeſſen wir denn hier unſern eignen Grundſatz? Haben wir denn ein allgemeines Geſetz zur Beurtheilung der Glückſeligkeit? Wo iſt es doch anzutreffen?

Woher doch der allgemeine Zug im Menſchen, die individuelle Richtung andrer ſo gern nach ſeiner eigenen zu meſſen, ſo gern für Andre Pläne zu entwerfen, die weiter keinen Fehler haben, als den, daß ſie bloß für ihn paſſen? Der Furchtſame zeichnet dem Kühnen, der Kühne dem Furchtſamen den Weg vor, den er ſelbſt freilich gehen würde: aber wehe dem Armen, der auf ſolchen guten Rath hört! Er wird an ſeiner Stelle ſein, er wird beſtändig eines Vormundes bedürfen, weil er ein einzigesmal unmündig war. — Das würde ich auch thun, wenn ich Parmenio wäre, ſagte Alexander; und war in dieſem Augenblicke mehr Philoſoph, als vielleicht ſein ganzes übriges Leben durch. Sei dir ſelbſt Alles, oder du biſt Nichts. — Erkennt in dieſem Zuge die ſinnliche Verunſtaltung eines Grundzuges unſrer geiſtigen Natur: des — Uebereinſtimmung in den Handlungsarten vernünftiger Weſen, als ſolcher, hervorzubringen.

Geſetzt aber, ihr könntet beweiſen, was ihr doch nie beweiſen werdet, daß er ſich durch ſeine Handlungen nothwendig unglücklich mache — ihr fühltet euch von eurem großmüthigen Herzen fortgeriſſen, ihn am Rande des Abgrundes zurückzuhalten — wollt ihr euch nicht wenigſtens ſo lange gedulden, bis ihr über die Rechtmäßigkeit eurer Handlungen mit euch zu Rathe gegangen ſeid?

Er zeigt eine Erlaubniß des einigen Geſetzes vor, welches euch, wie ihn verbindet. Iſt dieſes Geſetz wirklich euer gemeinſchaftliches einiges, ſo iſt ſeine vorgezeigte Erlaubniß für euch ein Verbot. Das Geſetz will, er ſoll unter keinem andern Geſetze ſtehen, als unter ihm. Im gegenwärtigen Falle ſchweigt es, und befreit ihn mithin von aller Geſetzlichkeit; und ihr wollet ihm durch euren Zwang ein neues Geſetz auflegen? Dann nehmt ihr ja eine Erlaubniß zurück, die das Geſetz gab; dann wollt ihr ja den gebunden, den das Geſetz frei will; dann ſeid ihr ja dem Geſetze ungehorſam; dann ſetzt ihr ja euern Stuhl über den Stuhl der Gottheit, — denn ſelbſt ſie macht kein freies Weſen wider ſeinen Willen glücklich.

Nein, vernünftige Kreatur, du darfſt Niemanden wider ſein Recht glücklich machen, denn das iſt unrecht.

O heiliges Recht, wann wird man dich doch für das, was du biſt, für ein Siegel der Gottheit an unſrer Stirn anerkennen, und vor dir niederfallen und anbeten; wann wirſt du uns doch, wie eine himmliſche Aegide, unter dem Kampfe des gegen uns verſchwornen Intereſſes der ganzen Sinnlichkeit bedecken, und durch deinen bloßen Anblick alle unſere Gegner verſteinern; wann werden doch von deiner bloßen Idee die Heere erbeben und niederfallen, und vor den Strahlen deiner Majeſtät dem Starken die Waffen entſinken?

IV.

In dieſer den Vorerinnerungen gewidmeten Einleitung vergönne man noch nachfolgender ihr Plätzchen, die zwar nicht eigentlich die Grundſätze der Beurtheilung, aber das Recht der öffentlichen Beurtheilung ſelbſt betrifft.

Man erhebt nämlich jetzt wieder bei freien politiſchen Unterſuchungen ein Geträtſch, wie man es ſchon ehemals bei religiöſen trieb, über exoteriſche und eſoteriſche

Wahrheiten, d. h. — denn du ſollſt es nicht verſtehen, unſtudirtes Publikum, drum werden ſie ſich wohl hüten, es deutſch zu ſagen — d. h. alſo: von Wahrheiten, die ein jeder wiſſen mag, weil eben nicht viel Tröſtliches daraus folgt, und von andern Wahrheiten, die, leider! eben ſo wahr ſind, von denen aber niemand wiſſen ſoll, daß ſie wahr ſind! — Siehe, liebes Publikum, ſo ſpielen deine Lieblinge dir mit, und du freuſt dich in kindlicher Unbefangenheit über die Broſamen, die ſie dir von ihrer reich beſetzten Tafel zufallen laſſen. Traue ihnen nicht; das, worüber du eine ſo herzliche Freude haſt, iſt nur das Exoteriſche; das Eſoteriſche ſollteſt du erſt ſehen; aber — das iſt nicht für dich. „Die Throne der Fürſten werden und müſſen ewig ſtehen,“ ſagen ſie; nämlich, denken ſie, Fürſt heißt jeder Verwalter der Geſetze: „nur das beherrſchte Volk kann frei ſein,“ ſagen ſie; nämlich, denken ſie, durch ſelbſtgegebene Geſetze beherrſcht.

Das iſt auch eine von euren alten Untugenden, feige Seelen, daß ihr uns mit einer geheimnißvollen Miene ins Ohr flüſtert, was ihr aufgeſpürt habt: aber, aber — ſetzt ihr hinzu und macht ein kluges Geſicht, daß es ja nicht weiter auskommt! Frau Gevatterin! Das iſt nicht männlich; was der Mann redet, mag jeder wiſſen.

„Aber es würde doch großes Unheil davon entſtehen, wenn es jeder wüßte.“ Wenn du nicht beſtallet biſt, für das Wohl der Welten zu ſorgen, ſo laß das deine letzte Sorge ſein. Die Wahrheit iſt nicht ausſchließendes Erbtheil der Schule; ſie iſt ein gemeinſames Gut der Menſchheit von ihrem gemeinſchaftlichen Vater ihr zur köſtlichſten Ausſtattung, zum innigſten Vereinigungsmittel der Geiſter mit Geiſtern gegeben; jeder hat das gleiche Recht, ſie aufzuſuchen, und ſie nach ſeiner ganzen Empfänglichkeit dafür zu genießen und zu benutzen. Du darfſt ihn daran nicht hindern, denn das iſt unrecht: du darfſt ihn nicht täuſchen, ihm nichts aufbinden; ſei es auch in der wohlthätigſten Abſicht. Was für ihn wohlthätig iſt, weißt du nicht; aber daß du ſchlechterdings nie lügen, ſchlechterdings nie gegen deine Ueberzeugung reden ſollſt, weißt du. Freilich können wir dich auch nicht nöthigen, ihm die Wahrheit zu ſagen; du kannſt deine Ueberzeugung gänzlich für dich behalten; wir haben weder ein Mittel, noch ein Recht, ſie aus deiner Seele herauszupreſſen. — Aber, ich will ſie ihm ſagen. Siehſt du darüber ſcheel, daß ich ſo gütig bin? Habe ich nicht Recht zu thun mit dem Meinen, was ich will? Kannſt du es ohne Ungerechtigkeit verhindern — ohne Ungerechtigkeit gegen mich, indem du mir den freien Gebrauch meines Eigenthums, alſo ein Menſchenrecht ſtreitig machen — ohne Ungerechtigkeit gegen den andern, indem du ihm eines frei dargebotenen Mittels zur Erreichung einer höhern Geiſteskultur berauben würdeſt? Was aus meiner Mittheilung erfolgen möge, iſt nicht deine Sorge; deine Sorge iſt nur die, nicht ungerecht zu ſein.

Aber ſollte denn auch wirklich ſo viel Schreckliches daraus erfolgen, oder iſt es nur deine erhitzte Phantaſie, welche Windmühlen für Rieſen anſieht? — Die allgemeine Verbreitung der Wahrheit, die unſern Geiſt erhebt, und veredelt, die uns über unſere Rechte und Pflichten unterrichtet, die uns die beſten Wege auffinden lehrt, wie wir die erſtern behaupten, und die Erfüllung der zweiten recht fruchtbar für das menſchliche Geſchlecht machen können, [ſollte ſchädliche Folgen haben?] Vielleicht für diejenigen, welche uns auf immer in der Thierheit erhalten möchten, damit ſie uns auf immer ihr Joch auflegen, und zu ihrer Zeit uns ſchlachten können? Und welche denn auch für ſie, als etwa die, daß ſie dann ein anderes Handwerk ergreifen müßten? Fürchtet ihr dies als ein Unglück? Nun freilich, darin ſind wir mit euch nicht einig; wir fürchten dieſes Unglück nicht. O, möchte doch über alle Menſchen die klarſte, belebendſte Erkenntniß der Wahrheit ſich verbreiten; [möchten doch alle Irrthümer und Vorurtheile vom Erdballe vertilgt ſein! Dann wäre der Himmel ſchon auf der Erde.]

Ein halbes Wiſſen, losgeriſſene Sätze ohne Ueberſicht des Ganzen, die nur auf der Oberfläche des Gedächtniſſes herumſchwimmen, und die der Mund herplaudert, ohne daß der Verſtand die geringſte Notiz davon nimmt, könnten vielleicht Schaden ſtiften, aber ſie ſind auch nicht Erkenntniß. Welchen Satz wir nicht aus ſeinen Grundſätzen entwickelt, und die Folgen deſſelben überſchaut haben, deſſen Sinn verſtehen wir ſogar nicht. — Aber nein, auch ſie ſtiften keinen Schaden; ſie ſind in der Seele wie ein todtes Kapital, ohne allen Einfluß: die Leidenſchaften ſind es, die ſie zum beſchönigenden Vorwande ergreifen — Die Leidenſchaften, welche, wenn ſie dieſen Vorwand nicht hätten, einen andern fänden, oder, wenn ſie gar keinen fänden, ohne allen Vorwand dieſelben bleiben würden.

Wir haben euch alſo wohl gar unrecht gethan? Wüßtet ihr etwas Gründliches, ſo würdet ihr auch die Folgen deſſelben überſehen haben und wiſſen, daß ſie, wie jeder Wahrheit Folgen, nicht anders als heilſam ſein können.

Ihr mögt höchſtens im Fluge hier und da einen Lappen abgeriſſen haben, über deſſen fremde Geſtalt ihr ſo erſchrakt, daß ihr ihn ſogleich, als eine heilige Reliquie, vor profanen Augen verſchloſſet. Wir werden alſo hinführo weniger lüſtern nach euren eſoteriſchen Wahrheiten ſein. Ihr gebt uns, vermuthe ich, mit aller Treue was ihr habt, und die verſchloſſenen Kaſten ſind nur darum verſchloſſen, damit wir nicht ſehen, daß ſie leer ſind.

Siehe, Wohlthäterin der Menſchheit, belebende Wahrheit, ſo gehen diejenigen mit dir um, die ſich deine Prieſter nennen. Weil ſie dich noch nie erblickten, verläumden ſie dich ungeſcheut. Du biſt ihnen ein menſchenfeindlicher Dämon. Sie haben ſich ein hölzernes Bild geſchnitzt, das ſie ſtatt deiner anbeten. Nur von dem Theile aus, von welchem Moſes ſeine Gottheit erblickte, zeigen ſie dies an hohen Feſten dem Volke, und geben vor, wer ihre Bundeslade berühre, müſſe ſterben. O, mache doch ihrer Gaukelei ein Ende. Erſcheine du ſelbſt mitten unter uns in deinem milden Glanze, daß alle Völker dir huldigen.

Erſtes Buch.

Zur Beurtheilung der Rechtmäßigkeit einer Revolution.

Erſtes Kapitel.

Hat überhaupt ein Volk das Recht ſeine Staatsverfaſſung abzuändern?

Es ſei ſeit Rouſſeau geſagt und wieder geſagt worden, daß alle bürgerliche Geſellſchaften ſich der Zeit nach auf einen Vertrag gründeten, meint ein neuerer Naturrechtslehrer: aber ich wünſchte zu wiſſen, gegen welchen Rieſen dieſe Lanze eingelegt ſei. Wenigſtens ſagt Rouſſeau das nicht;*) und hat ſeit ihm es Jemand geſagt, ſo hat dieſer

---

*) Man muß auf ſeinen Geſellſchafts-Vertrag einen ſehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, oder ihn nur aus Anderer Citaten kennen, um das in ihm zu finden. I. Buch, Kap. I. kündigt er ſeinen Gegenſtand ſo an: *Comment* ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre *legitime?* Je crois pouvoir resoudre *cette* question. — Und ſo ſucht er im ganzen Buche nach dem Rechte, nicht nach der Thatſache. — „Aber er erzählt doch immer vom Fortſchritte der Menſchheit.“ — So? Täuſcht das die Herren? Ihr erzählet wohl auch: Es trug ſich zu — ohne jedesmal voraus zu ſchicken: um euch Schwachen, die ihr das nicht begreift, unſern Satz durch

Jemand etwas geſagt, gegen das es gar nicht der Mühe lohnt, ſich zu ereifern. Man ſieht es ja freilich unſern Staatsverfaſſungen, und allen Staatsverfaſſungen, die die bisherige Geſchichte kennt, an, daß ihre Bildung nicht das Werk einer verſtändigen kalten Berathſchlagung, ſondern ein Wurf des Ohngefähr, oder der gewaltſamen Unterdrückung war. Sie gründen ſich alle auf das Recht des Stärkern; wenn es erlaubt iſt, eine Blasphemie nachzuſagen, um ſie verhaßt zu machen.

Daß aber rechtmäßiger Weiſe eine bürgerliche Geſellſchaft ſich auf nichts anderes gründen kann, als auf einen Vertrag zwiſchen ihren Mitgliedern, und daß jeder Staat völlig ungerecht verfahre, und gegen das erſte Recht der Menſchheit, das Recht der Menſchheit an ſich ſündige, wenn er nicht wenigſtens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was in ihm geſetzlich ſein ſoll, ſucht, iſt ohne Mühe auch dem ſchwächſten Kopfe einleuchtend dar zu thun.

Steht nämlich der Menſch, als vernünftiges Weſen, ſchlechthin und einzig unter dem Sittengeſetze, ſo darf er unter keinem andern ſtehen, und kein Weſen darf es wagen, ihm ein anderes aufzulegen. Wo ihn ſein Geſetz befreit, da iſt er ganz frei: wo es ihm Erlaubniß gibt, verweiſet es ihn an ſeine Willkür, und verbietet ihm in dieſem Falle ein anderes Geſetz anzuerkennen, als dieſe Willkür. Aber eben darum, weil er an ſeine Willkür, als einzigen Entſcheidungsgrund ſeines Verhaltens beim Erlaubten, gewieſen

---

ein Beiſpiel klar zu machen, ſo ponamus casum, es habe ſich zugetragen, wenn es euch dazu nicht an Lebhaftigkeit des Geiſtes fehlte iſt, darf er das Erlaubte auch unterlaſſen. Liegt einem andern Weſen daran, daß er es unterlaſſe, ſo darf dieß ihn darum bitten, und er hat das völlige Recht, auf dieſe Bitte frei von ſeinem ſtrengen Rechte herunter zu laſſen — aber zwingen laſſen darf er ſich nicht. — Er darf dem andern die Ausübung ſeines Rechts frei ſchenken.

Er darf auch einen Tauſch über Rechte mit ihm treffen; er darf ſein Recht gleichſam verkaufen. — Du verlangſt, daß ich einige meiner Rechte nicht ausübe, weil ihre Ausübung dir nachtheilig iſt; nun wohl, du haſt auch Rechte, deren Ausübung mir nachtheilig iſt: thue Verzicht auf die deinigen, und ich thue Verzicht auf die meinigen.

Wer legt mir nun in dieſem Vertrage das Geſetz auf? Offenbar Ich ſelbſt. Kein Menſch kann verbunden werden, ohne durch ſich ſelbſt: keinem Menſchen kann ein Geſetz gegeben werden, ohne von ihm ſelbſt. Läßt er durch einen fremden Willen ſich ein Geſetz auflegen, ſo thut er auf ſeine Menſchheit Verzicht, und macht ſich zum Thiere; und das darf er nicht.

Man glaubte ehemals im Naturrechte — daß ich das im Vorbeigehen erinnere — auf einen urſprünglichen Naturzuſtand des Menſchen zurückgehen zu müſſen; und neuerlich ereifert man ſich über dieſes Verfahren, und findet darin den Urſprung wer weiß welcher Ungereimtheiten. Und doch iſt dieſer Weg der einzige richtige: um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muß man ſich den Menſchen noch von keinen äußern Verträgen gebunden, bloß unter dem Geſetze ſeiner Natur, d. i. unter dem Sittengeſetze ſtehend, denken; und das iſt der Naturzuſtand. — „Ein ſolcher Naturzuſtand iſt aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch je anzutreffen geweſen.“ — Wenn das auch wahr wäre — wer heißt euch denn unſere Ideen in der wirklichen Welt aufſuchen? Müßt ihr denn alles ſehen? Aber leider, daß er nicht da iſt! Er ſollte da ſein. Freilich glauben noch ſelbſt unſere ſcharfſinnigern Naturrechtslehrer: jeder Menſch ſei ſchon von ſeiner Geburt an durch die wirklich geſchehenen Leiſtungen des Staats ihm verbunden, und an ihn gebunden. Leider übte man dieſen Grundſatz immer praktiſch aus, ehe er noch theoretiſch aufgeſtellt war. Keinen unter uns hat der Staat um ſeine Einwilligung gefragt; aber er hätte es thun ſollen, und bis zu dieſer Anfrage wären wir im Naturzuſtande geweſen, d. h. wir hätten, durch keinen Vertrag eingeſchränkt, bloß unter dem Sittengeſetze geſtanden. Doch davon, wenn wir dieſes Weges wiederkommen werden!

Bloß dadurch alſo, daß wir ſelbſt es uns auflegen, wird ein poſitives Geſetz verbindlich für uns. Unſer Wille, unſer Entſchluß, der als dauernd gefaßt wird, iſt der Geſetzgeber und kein anderer. Ein anderer iſt nicht möglich. Kein fremder Wille iſt Geſetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Geſetze der Vernunft verſchieden ſein könnte.

Doch, über dieſen Punkt macht der Herr geheime Kanzleiſekretär Rehberg eine neue wichtige Entdeckung. Die volonté générale des Rouſſeau nämlich entſtehe aus einer Verwechſelung mit der moraliſchen Natur des Menſchen, vermöge deren er keinem andern Geſetze unterworfen ſei, noch ſein könne, als dem der praktiſchen Vernunft. — Ich will mich hier nicht darauf einlaſſen, was Rouſſeau geſagt oder gedacht habe; ich will nur ein wenig unterſuchen, was

Herr R. hätte ſagen ſollen. Die Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft iſt nach ihm für die Grundlage eines Staats nicht hinreichend; die bürgerliche Geſetzgebung geht einen Schritt weiter; ſie hat es mit Dingen zu thun, welche jene der Willkür überläßt. — Das meine ich auch, und glaube, Herr R. hätte dieſen Satz noch weiter ausdehnen und überhaupt ſagen können: Das Sittengeſetz der Vernunft geht der bürgerlichen Geſetzgebung gar nichts an, es iſt ohne ſie völlig vollendet, und die letztere thut etwas Ueberflüſſiges und Schädliches, wenn ſie ihm eine neue Sanktion geben will. Das Gebiet der bürgerlichen Geſetzgebung iſt das durch die Vernunft Freigelaſſene; der Gegenſtand ihrer Verfügungen ſind die veräußerlichen Rechte des Menſchen. So weit hat Herr R. Recht, und er möge es verzeihen, daß wir ſeine Meinung in etwas beſtimmtere Ausdrücke überſetzt haben, da er ſelbſt an andern alles Unbeſtimmte ſo ſehr haßt. Nun aber folgert er: weil dieſe Geſetzgebung etwas an ſich Willkürliches zum Grunde hat, ſo — doch, ich kann einmal nicht deutlich einſehen, was er folgert. Aber ich frage ſo: mögen doch dieſe Geſetze betreffen, was ſie wollen, woher entſteht denn ihre Verbindlichkeit? — Ich weiß nicht, welch' eine Abneigung Herr R. gegen das Wort „Vertrag“ haben mag; er windet ſich durch ganze Seiten, um ihm auszuweichen, bis er endlich, S. 50 *) doch noch eingeſtehen muß, daß gewiſſermaßen die bürgerliche Geſellſchaft als eine freiwillige Aſſociation zu betrachten ſei. Ich bekenne, daß ich die „gewiſſermaßen“ und ihre ganze Familie nicht liebe. Weißt du

---

*) Seiner Unterſuchungen über die franzöſiſche Revolution.

etwas Gründliches, und willſt du es uns ſagen, ſo rede beſtimmt, und ziehe ſtatt deines „gewiſſermaßen“ eine ſcharfe Grenze; weißt du nichts, oder getrauſt du dich nicht zu zu reden, ſo laß es gar ſein. Thue nichts halb. — Alſo die Frage war: woher entſteht die Verbindlichkeit der bürgerlichen Geſetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Uebernahme derſelben durch das Individuum; und das Recht, kein Geſetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man ſich ſelbſt gegeben hat, iſt der Grund jener souveraineté indivisible, inalienable des Roußeau, nicht unſere vernünftige Natur ſelbſt, aber gegründet auf das erſte Poſtulat ihres Geſetzes, unſer einiges Geſetz zu ſein. Statt jenes Recht entweder anzuerkennen, oder ſeinen Ungrund aus urſprünglichen Grundſätzen der reinen Vernunft darzuthun, erzählt uns Herr R. eine Menge Dinge, die wir ein andermal anhören wollen. Wir fragten ihn: Fremdling, von wannen biſt du? und er erzählt uns ein paar Mährchen darüber, was er ſei, damit wir indeſſen jene unbequeme Frage vergeſſen.

Um das Publikum urtheilen zu laſſen, was es ſich von der Gründlichkeit eines Schriftſtellers zu verſprechen habe, der durch ſeinen ſchneidenden Ton imponirt, und nicht aufhört, über fades, ſeichtes, unausſtehliches Geſchwätz zu klagen, gehe ich die erſte Stelle durch, die ich aufgreife. S. 45 ſagt er: „Geſetzt, es vereinigt ſich eine gewiſſe Zahl von Menſchen, welche unabhängig neben einander wohnten, innere Ordnung unter ſich, und Vertheidigung gegen äußere Feinde gemeinſchaftlich zu beſorgen.“ — Hier geſteht er ja doch einen geſellſchaftlichen Vertrag nicht nur gewiſſermaßen, ſondern völlig zu. „Einer von den Nachbarn ſchlägt die angetragene Verbindung aus. Er findet es nächſtdem zuträglich, ſich noch dazu zu geſellen. Nunmehr hat er aber kein Recht, es zu verlangen.“ — Was zu verlangen? Sich dazu zu geſellen? Das Anbieten iſt ſeine Sache. Hat er kein Recht von ſich ſelbſt zu verlangen, daß er hingehe, und die Geſellſchaft um die Aufnahme unter ſie bitte? Solche Nachläſſigkeiten erlaubt ſich hier ein Schriftſteller, der es ſonſt wohl gezeigt hat, daß er ſeiner Sprache mächtig ſei. — Die Aufnahme zu verlangen, will er ſagen. Ich bitte, hatte er dieſes Recht denn vorher? Hatte er vor allem Vertrage vorher einen rechtlichen Anſpruch auf die Geſellſchaft? So ſchreibt man — ſoll ich ſagen aus Unkunde, oder mit Bedacht? — zweideutig, um einen falſchen Satz durchſchlüpfen zu laſſen, und macht aus dieſem Satze eine Folgerung, die ſelbſt dann falſch bliebe, wenn auch ihr Vorderſatz richtig wäre: „er muß ſich nun, fährt er fort, beſonders verabredete Bedingungen gefallen laſſen, die ihm vielleicht härter fallen, als den Andern.“ Die mit ihm beſonders verabredeten Bedingungen fallen ihm härter, als (eben dieſe?) den Andern? Ich dachte, die Andern ſtünden nicht unter den gleichen Bedingungen: ſie ſtünden unter andern, die an ſich, und nicht darum, weil ſie Jenem nur härter fallen, (nur relativ) gelinder wären. So viel über die Nachläſſigkeit des Ausdrucks. Jetzt über die Sache ſelbſt! Warum müßte er denn? und warum nun? Wenn er nun müßte, ſo hätte er vorher auch gemußt, wenn es der Geſellſchaft gefallen hätte, ihm härtere Bedingungen aufzulegen. Durfte ſie das etwa nicht? — Aber er muß weder nun, noch vorher. Sind ihm die Bedingungen zu hart, ſo hat er das volle Recht, auf den Beitritt zur Geſellſchaft Verzicht zu thun. Er und ſie ſind zwei Handelsleute, die ihre Waaren jeder ſo hoch anſchlagen, als ſie ſie los zu werden hoffen. Glück zu dem, der bei dem Handel etwas gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis feſtſetzen ſollen? — Die Frage iſt nur die, ob es nicht Rechte gibt, die an ſich unveräußerlich ſind, und deren Veräußerung jeden Vertrag rechtswidrig und unkräftig machen würde. Auf dieſe Frage wird Herr R. aus allen ſeinen Beiſpielen keine Antwort ziehen können; er wird ſich mit uns auf Spekulationen einlaſſen, oder ſchweigen müſſen.

Ich werde zu dieſem Schriftſteller, der Streitpunkt und Gerichtshof verkennt; der durchgängig aus dem, was geſchieht, auf das ſchließt, was geſchehen ſoll; der alles wieder verwirrt, was Rouſſeau und ſeine Nachfolger auseinander geſetzt haben, und ich hier auseinander ſetze; der den Urſprung des Eigenthumsrechts an Grund und Boden in der Geſellſchaft ſucht; und der uns von unſerer Geburt an, ohne alles unſer Zuthun, an den Staat bindet, noch öfter zurückkommen müſſen.

Entſteht nun bloß aus dem Willen der Kontrahirenden im Vertrage die Verbindlichkeit geſellſchaftlicher Verträge, und kann dieſer Wille ſich ändern, ſo iſt klar, daß die Frage: ob ſie ihren Vertrag ändern können, jener: ob ſie überhaupt einen Vertrag ſchließen könnten, völlig gleich iſt. Jede Veränderung des erſten Vertrags iſt ein neuer Vertrag, worin der alte in ſo oder ſo weit, oder ganz aufgehoben, in ſo oder ſo weit beſtätigt wird. Veränderungen und Beſtätigungen erhalten ihre Verbindlichkeit von der Einwilligung der Kontrahirenden im zweiten Vertrage. Eine ſolche Frage läßt mithin vernünftiger Weiſe ſich gar nicht aufwerfen. —

Daß alle Kontrahirenden einig ſein müſſen, und daß keinem der Beitritt abgezwungen werden könne, folgt unmittelbar aus dem Obigen. Sonſt würde ihm ja durch etwas anderes, als durch ſeinen Willen ein Geſetz aufgelegt.

„Wenn es aber eine Bedingung des Vertrags wäre, daß er ewig gültig und unabänderlich ſey?“ Ich will mich hier nicht auf die Frage einlaſſen: ob ein ſolcher, für immer gültiger Vertrag, den ſelbſt die Einwilligung beider Theile nicht aufheben könne, nicht etwa überhaupt widerſprechend ſei. Um die Unterſuchung fruchtbarer, einleuchtender und unterhaltender zu machen, wende ich ſie geradezu auf den vorliegenden Fall, und ſtelle die Frage ſo: iſt eine Staatsverbindung, welche unabänderlich ſei, nicht etwa widerſprechend und unmöglich? Es kann nämlich hier, wo die ganze Unterſuchung aus moraliſchen Grundſätzen geführt wird, nur von moraliſchen Widerſprüchen, von moraliſcher Unmöglichkeit die Rede ſein. Die Frage lautet alſo eigentlich ſo: widerſtreitet die Unabänderlichkeit irgend einer Staatsverfaſſung nicht etwa der durchs Sittengeſetz aufgeſtellten Beſtimmung der Menſchheit?

Nichts in der Sinnenwelt, nichts von unſern Trieben, Thun oder Leiden, als Erſcheinung betrachtet, hat einen Werth, als inſofern es auf Kultur wirkt. Genuß hat an ſich gar keinen Werth; er bekommt einen, höchſtens als Mittel zur Belebung und Erneuerung unſerer Kräfte für Kultur.

Kultur heißt Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht Wir ſelbſt, unſer reines Selbſt iſt. Ich mache mich hierüber deutlicher.

Wird uns durch und in der Form unſers reinen Selbſt*), durch das Sittengeſetz in uns, uns unſer wahrer letzter Endzweck aufgeſtellt, ſo iſt alles in uns, was nicht zu dieſer reinen Form gehört, oder alles, was uns zu ſinnlichen Weſen macht, nicht ſelbſt Zweck, ſondern bloß Mittel für unſern höhern geiſtigen Zweck. Es ſoll uns nämlich nie beſtimmen, ſondern ſoll durch das Höhere in uns, durch die Vernunft, immer beſtimmt werden. Es ſoll nie thätig ſein, als auf das Geheiß der Vernunft; und nie auf andere Art thätig ſein, als nach der Norm, die ihm jene vorſchreibt. Wir können von der Sinnlichkeit ſagen, was jener Wilde bei Marmontel in ſeinem Todtengeſange von der Gefahr ſagt: So, wie wir geboren wurden, forderte ſie uns zu einem langen, fürchterlichen Zweikampfe um Freiheit, oder Sklaverei auf. Ueberwindeſt du, ſagte ſie uns, ſo will ich dein Sklav ſein. Ich werde dir ein ſehr brauchbarer Diener ſein können; aber ich bleibe immer ein unwilliger Diener, und ſo bald du mein Joch erleichterſt, empöre ich mich gegen meinen Herrn und Ueberwinder. Ueberwinde ich dich aber, ſo werde ich dich beſchimpfen und entehren und unter die Füße treten. Da du mir zu Nichts nütze ſein kannſt, ſo werde ich nach dem Rechte eines Eroberers dich ganz zu vertilgen ſuchen.

In dieſem Kampfe nun muß mit der Sinnlichkeit zweierlei geſchehen. Sie ſoll erſtlich bezähmt und unterjocht werden; ſie ſoll nicht mehr gebieten, ſondern dienen, ſie ſoll ſich nicht mehr anmaßen, uns unſere Zwecke vorzuſchreiben, oder ſie zu bedingen. Dies iſt die erſte Handlung der Befreiung unſers Ich; die Bezähmung der Sinnlichkeit. — Aber damit iſt noch lange nicht alles geſchehen. Die Sinnlichkeit ſoll nicht nur nicht Gebieter, ſie ſoll auch Diener, und zwar ein geſchickter, tauglicher Diener ſein; ſie ſoll zu brauchen ſein. Dazu gehört, daß man alle ihre Kräfte aufſuche, ſie auf alle Art bilde, und ins Unendliche erhöhe und verſtärke. Das iſt die zweite Handlung der Befreiung unſers Ich: die **Kultur** der Sinnlichkeit.

---

*) Dieſe Ausdrücke muß ſich der Leſer in der Einleitung klar gemacht haben, oder er verſteht dieſes Kapitel nicht und keines der folgenden; und das durch ſeine eigene Schuld.

Hierbei zwei Anmerkungen! Zuförderſt, wenn ich hier von Sinnlichkeit rede, ſo verſtehe ich nicht etwa bloß das darunter, was man ſonſt wohl mit dieſem Namen bezeichnete, die niedern Gemüthskräfte, oder wohl gar bloß die körperlichen Kräfte des Menſchen. Im Gegenſatze gegen das reine Ich gehört alles zur Sinnlichkeit, was nicht ſelbſt dieſes reine Ich iſt, alſo alle unſere körperlichen und Gemüthskräfte, welche, und inſofern ſie durch etwas außer uns beſtimmt werden können. Alles was bildſam iſt, was geübt und verſtärkt werden kann, gehört dazu. Die reine Form unſers Selbſt iſt es, die keiner Bildung fähig iſt: ſie iſt völlig unveränderlich. In dieſem Sinne des Worts gehört demnach Bildung des Geiſtes oder Herzens durch das reinſte Denken, oder durch die erhabenſten Vorſtellungen aus der Religion nicht minder zur Bildung der Sinnlichkeit, des ſinnlichen Weſens in uns, als etwa die Uebung der Füße durch den Tanz.

Zweitens dürfte etwa die vorgeſchlagene Uebung und Erhöhung der ſinnlichen Kräfte jemanden auf den Gedanken bringen, daß dadurch die Macht der Sinnlichkeit ſelbſt vermehrt, und ſie mit neuen Waffen gegen die Vernunft werde ausgerüſtet werden. Aber das iſt nicht. Geſetzloſigkeit iſt der urſprüngliche Charakter der Sinnlichkeit; nur in ihr liegt ihre eigenthümliche Stärke, ſo wie dieſes Werkzeug ihr entwunden wird, wird ſie kraftloſer. — Alle jene Bildung geſchicht wenigſtens nach Regeln, wenn auch nicht nach Geſetzen, auf gewiſſe Zwecke hin, mithin zum wenigſten geſetzmäßig; es wird durch ſie der Sinnlichkeit gleichſam die Uniform der Vernunft angelegt; die Waffen, die dieſe gibt, ſind ihr ſelbſt unſchädlich, und ſie iſt gegen ſie unverwundbar.

Durch die höchſte Ausübung dieſer beiden Rechte des Ueberwinders über die Sinnlichkeit nun würde der Menſch frei, d. i. bloß von Sich, von ſeinem reinen Ich abhängig werden. Jedem „Ich will“ in ſeiner Bruſt müßte ein „Es ſteht da“ in der Welt der Erſcheinungen entſprechen. Ohne die Ausübung des Erſtern könnte er auch nicht einmal wollen; ſeine Handlungen würden durch Antriebe außer ihm, wie ſie auf ſeine Sinnlichkeit wirken, beſtimmt; er wäre ein Inſtrument, das zum Einklange in das große Konzert der Sinnenwelt geſpielt würde, und jedesmal den Ton angäbe, den das blinde Fatum auf ihm griffe. Nach Ausübung des erſtern Rechts könnte er zwar ſelbſt thätig wollen; aber ohne das zweite geltend zu machen, wäre ſein Wille ein ohnmächtiger Wille; er wollte, und das wäre es alles. Er wäre ein Gebieter — aber ohne Diener, ein König — aber ohne Unterthanen. Er ſtünde noch immer unter dem eiſernen Zepter des Fatum, wäre noch an ſeine Ketten gefeſſelt, und ſein Wollen wäre ein ohnmächtiges Geraſſel mit denſelben. Die erſte Handlung des Ueberwindens verſichert uns das Wollen; die zweite, des Anwerbens und Wehrhaftmachens unſerer Kräfte, verſichert uns das Können.

Dieſe Kultur zur Freiheit nun iſt der einzigmögliche Endzweck des Menſchen, inſofern er ein Theil der Sinnenwelt iſt; welcher höchſte ſinnliche Endzweck aber wieder nicht Endzweck des Menſchen an ſich, ſondern letztes Mittel für Erreichung ſeines höhern geiſtigen Endzwecks iſt, der völligen Uebereinſtimmung ſeines Willens mit dem Geſetze der Vernunft. Alles, was Menſchen thun und treiben, muß ſich als Mittel für dieſen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten laſſen, oder es iſt ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben.

Freilich hat der bisherige Gang des Menſchengeſchlechts dieſen Zweck befördert. — Aber ich bitte, erlauchte Vormünder deſſelben, nehmt dies nur nicht ſo voreilig als einen großen Lobſpruch eurer weiſen Leitung auf, und wartet noch ein wenig, ehe ihr mich ſo zuverſichtlich unter die Klaſſe eurer Schmeichler verſetzt. Laßt mich erſt geduldig mit euch unterſuchen, was ich mit jenem Ausſpruche vernünftiger Weiſe kann ſagen wollen. — — — Wenn ich nämlich dieſem Gange hinterher nachdenke, und annehme, er könne einen Zweck gehabt haben, ſo kann ich vernünftiger Weiſe meiner Betrachtung keinen andern Zweck unterlegen, als den jetzt entwickelten, weil er der einzigmögliche iſt. Ich ſage alſo dadurch gar nicht: ihr, oder irgend ein Weſen habe ſich dieſen Zweck bei der Richtung des Ganges beſtimmt gedacht; ſondern nur: ich denke mir ihn beſtimmt zum Behuf einer möglichen Beurtheilung ſeiner Zweckmäßigkeit. — „Wenn dieſer Gang wirklich durch ein vernünftiges Weſen geleitet, und der Begriff jenes Zwecks ſeiner Leitung zu Grunde gelegen hätte, hätte es dann die tauglichſten Mittel zur Erreichung deſſelben gewählt?“ frage ich mich. Ich ſage nicht, daß es ſo geweſen ſei: was weiß ich das? — Und was werde ich nun in dieſer Unterſuchung finden?

Fürs Erſte: niemand wird kultivirt, ſondern jeder hat ſich ſelbſt zu kultiviren. Alles bloß leidende Verhalten iſt das gerade Gegentheil der Kultur; Bildung geſchieht durch Selbſtthätigkeit, und zweckt auf Selbſtthätigkeit ab. Kein Plan der Kultur kann alſo ſo angelegt werden, daß ſeine Erreichung nothwendig ſei; er wirkt auf Freiheit, und hängt vom Gebrauche der Freiheit ab. Die Frage ſteht alſo ſo: ſind Gegenſtände vorhanden geweſen, an denen freie Weſen ihre Selbſtthätigkeit auf den Endzweck der Kultur hin üben konnten?

Und was in der ganzen Welt der Erfahrung könnte denn ſo beſchaffen ſein, daß Weſen, die thätig ſein wollen, ihre Thätigkeit daran nicht üben könnten? Dieſer Forderung iſt alſo leicht entſprochen, denn ſie iſt nicht zudringlich. Wer ſich bilden will, bildet ſich an allem. — Der Krieg, ſagt man, kultivirt; und es iſt wahr; er erhebt unſre Seelen zu heroiſchen Empfindungen und Thaten, zur Verachtung der Gefahr und des Todes, zur Geringſchätzung von Gütern, die täglich dem Raube ausgeſetzt ſind, zum innigern Mitgefühl mit allem, was Menſchen-Antlitz trägt, weil gemeinſchaftliche Gefahr oder Leiden ſie enger an uns andrängen; aber haltet dies ja nicht für eine Lobrede auf eure blutgierige Kriegsſucht, für eine demüthige Bitte der ſeufzenden Menſchheit an euch, doch ja nicht abzulaſſen, ſie in blutigen Kriegen an einander aufzureiben. Nur ſolche Seelen erhebt der Krieg zum Heroismus, welche ſchon Kraft in ſich haben; die Unedlen begeiſtert er zum Raube und zur Unterdrückung der wehrloſen Schwäche; er erzeugte

Helden und feige Diebe, und welches wohl in größerer Menge? — Wenn ihr bloß nach dieſem Grundſatze beurtheilt werdet, ſo würdet ihr weiß bleiben, wie Schnee, und wenn ihr ärger wäret, als eures Zeitalters Nervenloſigkeit es euch erlaubt. Der härteſte Despotismus kultivirt. Der Sklav hört in dem Todesurtheile ſeines Despoten den Ausſpruch des unabänderlichen Verhängniſſes, und ehrt ſich mehr durch freie Unterwerfung ſeines Willens unter das eiſerne Schickſal, als irgend etwas in der Natur ihn entehren kann. Dies Schickſal, das heute den Sklaven aus dem Staube erhebt und ihn an die Stufen des Throns ſtellt, und morgen ihn in ſein Nichts zurückſchleudert, läßt am Menſchen nichts übrig, als den Menſchen, und gibt den edlern Sarazenen und Türken jene milde Sanftheit, die aus ihren Romanen haucht, und jene Aufopferung für Fremdlinge und Leidende, die in ihren Handlungen herrſchet: eben das Schickſal, das den unedlern Japaner zum entſchloſſenen Verbrecher macht, weil Unſträflichkeit ihn nicht ſchützt. — Werdet alſo auch ſogar Despoten. Wenn wir ſonſt wollen, werden wir noch in den Schlingen eurer ſeidnen Schnur uns veredlen.

Mittel zur Kultur ſind immer da; — und jetzt entſteht die zweite Frage: ſind ſie wirklich gebraucht worden? Läßt ſich ein Fortſchritt des Menſchengeſchlechts zur vollkommenen Freiheit im bisherigen Gange deſſelben nachweiſen? — Laßt euch nicht bange ſein vor dieſer Unterſuchung; wir urtheilen nicht nach dem Erfolge, wie ihr. Wenn ſich kein merklicher Fortſchritt zeigen ſollte, ſo dürft ihr dreiſt ſagen: das iſt eure Schuld; ihr habt die vorhandenen Mittel nicht gebraucht — und wir werden hierauf nichts

Gründliches zu antworten haben, und, da wir keine Sophiſten ſind, gar nichts antworten.

Aber ein ſolcher Fortſchritt zeigt ſich wirklich, und das war denn auch von der Natur des Menſchen, die ſchlechterdings nicht ſtille ſtehen kann, nicht anders zu erwarten. Die ſinnlichen Kräfte der Menſchheit ſind allerdings, ſeitdem wir ihrem Gange nachſchauen können, auf mannigfaltige Art gebildet und geſtärkt werden. Sollen wir dies nun euch verdanken, oder wem bringen wirs in Rechnung?

Iſt denn wirklich die Möglichkeit und die Leichtigkeit unſrer Kultur bei Gründung und Regierung eurer Staaten euer Endzweck geweſen? Ich ſehe eure eignen Erklärungen darüber nach, und ſo weit ich zurückgehen kann, höre ich euch von Behauptung eurer Rechte und eurer Ehre, und von der Rache eurer Beleidigungen reden. Hier ſcheint es ja faſt, als ob euer Plan gar nicht auf uns, als ob er überhaupt nur auf euch angelegt wäre, und als ob wir in denſelben nur als Werkzeuge für eure Zwecke aufgenommen wären. Oder, wo ſich eures Mundes eine ſeltne Großmuth bemächtigt, redet ihr gar viel vom Wohle eurer treuen Unterthanen. Verzeiht, wenn eure Großmuth uns ein wenig verdächtig wird, wo ihr für uns auf einen Zweck ausgeht, den wir ſelbſt völlig aufgeben — auf ſinnlichen Genuß.

Doch, vielleicht wißt ihr euch nur nicht auszudrücken; vielleicht ſind eure Handlungen beſſer, als eure Worte. Ich ſpüre demnach, ſo gut es durch das dädaliſche Labyrinth eurer krummen Gänge, durch die tiefe, geheimnißvolle Nacht, die ihr über ſie verbreitet, möglich iſt, nach einer Einheit in den Maximen bei euren Handlungen, die ich ihnen als Zweck unterlegen könnte. Ich forſche vor Gott, gewiſſenhaft, und finde — Alleinherrſchaft eures Willens im Innern — Verbreitung eurer Grenzen von Außen. Ich beziehe den erſtern Zweck als Mittel auf unſern höchſten Endzweck, Kultur zur Freiheit; und ich geſtehe, nicht zu begreifen, wie es unſre Selbſtthätigkeit erhöhen könne, wenn niemand ſelbſtthätig iſt, als ihr; wie es zur Befreiung unſers Willens abzwecken könne, wenn niemand in eurem ganzen Lande einen Willen haben darf, als ihr; wie es zur Herſtellung der reinen Selbſtheit dienen möge, wenn ihr die einzige Seele ſeid, welche Millionen Körper in Bewegung ſetzt. Ich vergleiche den zweiten Zweck mit jenem Endzwecke, und bin wieder nicht ſcharfſichtig genug, einzuſehen, was es unſrer Kultur verſchlagen könne, ob euer Wille an die Stelle noch einiger Tauſend mehr trete, oder nicht. Meint ihr, daß es den Begriff von unſerm Werthe um ein Großes erhöhen werde, wenn unſer Beſitzer recht viele Heerden beſitzt?

Doch freilich kann auch dieſes alles Niemand einſehen, der nicht ſo glücklich iſt, in die tiefen Geheimniſſe eurer Politik,*) beſonders in den Abgrund von allem, das Geheimniß des Gleichgewichts von Europa, eingeweiht zu ſein. Ihr wollt, daß euer Wille alleinherrſchend in euren

---

*) Beſonders befällt den eben belobten Schriftſteller ein geheimer Schauder, wenn Einer ſagt: es gehöre nur geſunder Menſchenverſtand dazu, um zu begreifen, was ihm bis jetzt zu begreifen noch ſo ſchwer wird. Ich geſtehe ihm, daß ich der gleichen Meinung bin. — „Aber, der Geſchmack an Gründlichkeit wird ausgehen; man wird oberflächlich werden, wenn man das laut ſagt!" — Dagegen laſſe Herr R. ſeine Gegner ſorgen!

Staaten ſei, damit ihr die ganze Kraft derſelben, im Falle einer Gefahr jenes Gleichgewichts, plötzlich gegen ſie aufbieten könnt; ihr wollt, daß euer Staat von Innen ſo mächtig, von Außen ſo ausgebreitet ſei, als möglich, damit ihr dieſer Gefahr eine recht große Kraft entgegen zu ſetzen habt. Erhaltung dieſes Gleichgewichts iſt euer letzter Endzweck, und jene beiden Zwecke ſind Mittel für die Erreichung deſſelben.

Alſo, euer wirklich letzter Endzweck wäre dieſer? Erlaubt mir, daran noch einen Augenblick zu zweifeln. Von wem hat denn dies Gleichgewicht ſo viel Schlimmes zu fürchten, als von Euresgleichen? Es muß doch alſo wirklich welche unter ihnen geben, die es zu ſtören ſuchen. Welches iſt denn der letzte Endzweck dieſer Ruheſtörer? Ohne Zweifel eben das, was ihr für Mittel zu eurem höhern Endzwecke ausgebt; die unumſchränkteſte und ausgebreitetſte Alleinherrſchaft.

Es muß ſich doch ohngefähr beſtimmen laſſen, wie groß die Macht eines jeden Staates ſein müſſe, dem die Politik die Erhaltung dieſes Gleichgewichts aufträgt, wenn die Wagſchale ſchwebend erhalten werden ſoll. Hier findet ihr ja eure beſtimmte Grenze; geht bis zu ihr fort, und laßt den Andern auch in Ruhe bis zu ihr vorſchreiten, wenn es euch wirklich ſonſt um nichts, als um das Gleichgewicht zu thun iſt, und wenn ihr es alle ehrlich meint. — Aber der Andere hat dieſe Grenzen überſchritten; ihr müßt ſie nun auch überſchreiten, damit das unterbrochene Gleichgewicht wieder hergeſtellt werde? — Wenn die Schaalen vorher wagrecht ſtunden, ſo hättet ihr ja nicht nöthig gehabt, ſie ihn überſchreiten zu laſſen; ihr hättet es ja verhindern ſollen. Ihr werdet verdächtig, es nur darum zugelaſſen zu haben, damit auch ihr einen Vorwand findet, die eurigen zu überſchreiten, weil ihr euch in der Stille mit der Hoffnung ſchmeichelet, ihn dabei zu übervortheilen, und ein paar Schritte weiter zu thun, als er; damit auch ihr wieder an eurem Theile das Gleichgewicht ſtören könntet. Man hat in unſern Zeiten Verbindungen großer Mächte geſehen, welche Länder unter ſich theilten, — um das Gleichgewicht zu erhalten. Das wäre eben ſo gut geſchehen, wenn keiner von allen etwas genommen hätte. Warum wählten ſie denn das erſtere Mittel vorzüglich vor dem letztern? — Es mag freilich wahr ſein, daß ihr euch begnügt, Erhalter dieſes Gleichgewichts' zu ſein, ſo lange ihr nicht Kraft genug habt, zu werden, was ihr lieber wäret, Störer deſſelben; und daß ihr zufrieden ſeid, andere zu verhindern, es aufzuheben, damit ihr es ſelbſt einſt aufheben könnt. Aber es iſt eine durch Gründe a priori, und durch die ganze Geſchichte beſtätigte Wahrheit: Die Tendenz aller Monarchien iſt nach Innen uneingeſchränkte Alleinherrſchaft, und nach Außen Univerſalmonarchie. Durch die Behauptung von einem bedrohten Gleichgewichte geſtehen unſre Politiker dies ja ſehr naiv ſelbſt ein, indem ſie bei dem Andern ſicher vorausſetzen, weſſen ſie ſich ſelbſt wohl bewußt ſind. Ein Miniſter muß lachen, wenn er den andern ernſthaft über dieſes Gleichgewicht ſprechen hört, und ſie müſſen beide lachen, wenn wir Andern, die wir dabei keinen Fuß breit Landes, und keine Penſionen zu gewinnen haben, unbefangen in ihre wichtigen Unterſuchungen eingehen. Wenn keine der neuern Monarchien ſich der Erreichung ihres Zwecks ſonderlich genähert hat, ſo hat es wahrlich nicht am Wollen, es hat am Können gefehlt.

Aber, geſetzt dieſes Gleichgewicht wäre wirklich euer letzter Endzweck, wie er es doch erweislich nicht iſt, ſo muß er doch darum nicht der unſrige ſein. Wir wenigſtens werden dieſen Zweck auf unſern letzten Endzweck als Mittel beziehen müſſen. Wir wenigſtens werden fragen dürfen: Warum ſoll denn auch das Gleichgewicht erhalten werden?

Sobald es umgeſtürzt wird, ſagt ihr, wird ein ſchrecklicher Krieg Eines gegen Alle entſtehen, und dieſer Eine wird alle verſchlingen. — Alſo, dieſen Einen Krieg fürchtet ihr ſo ſehr für uns, der, wenn alle Völker unter einem Haupte vereiniget würden, einen ewigen Frieden gebären würde? Dieſen Einen fürchtet ihr, und um uns vor ihm zu verwahren, verwickelt ihr uns in unaufhörliche? — Die Unterjochung durch eine fremde Macht fürchtet ihr für uns, und um uns vor dieſem Unglück zu ſichern, unterjocht ihr uns lieber ſelbſt? O, leiht uns doch nicht ſo ganz zuverſichtlich eure Art, die Sachen anzuſehen. Daß es euch lieber iſt, wenn ihr es ſeid, die uns unterjochen, als wenn es ein Andrer wäre, iſt zu glauben: warum es uns um vieles lieber ſein ſollte, wüßten wir nicht. Ihr habt eine zärtliche Liebe zu unſrer Freiheit; ihr wollt ſie allein haben. — Die völlige Aufhebung des Gleichgewichts in Europa könnte nie ſo nachtheilig für die Völker werden, als die unſelige Behauptung deſſelben es geweſen iſt.

Aber wie und unter welcher Bedingung iſt es denn auch wohl nothwendig, daß auf die Aufhebung des berufenen Gleichgewichts jener Krieg, jene allgemeine Eroberung erfolge? Wer wird ſie denn veranſtalten? Eines der Völker, welche eurer Kriege herzlich überdrüſſig ſind, und ſich ſchon gern in friedlicher Ruhe gebildet hätten? Glaubt ihr, daß dem deutſchen Künſtler und Landmanne ſehr viel daran liege, daß der lothringiſche oder elſaßiſche Künſtler und Landmann ſeine Stadt und ſein Dorf in den geographiſchen Lehrbüchern hinführo in dem Kapitel vom deutſchen Reiche finde, und daß er Grabſtichel und Ackergeräth wegwerfen werde, um es dahin zu bringen? Nein, der Monarch, der nach Aufhebung des Gleichgewichts der mächtigſte ſein wird, wird dieſen Krieg erheben. Seht alſo, wie ihr argumentirt, und wie wir dagegen argumentiren. — Damit nicht Eine Monarchie alles verſchlinge und unterjoche, ſagt ihr, müſſen mehrere Monarchien ſein, welche ſtark genug ſind, ſich das Gegengewicht zu halten, und damit ſie ſtark genug ſeien, muß jeder Monarch ſich im Innern der Alleinherrſchaft zu verſichern, und von Außen ſeine Grenzen von Zeit zu Zeit zu erweitern ſuchen. — Wir dagegen folgern ſo: dieſes ſtete Streben nach Vergrößerung von Innen und Außen iſt ein großes Unglück für die Völker; iſt es wahr, daß ſie es ertragen müſſen, um einem ungleich größern zu entgehen, ſo laßt uns doch die Quelle jenes größern Unglücks aufſuchen, und ſie ableiten, wenn es möglich iſt. Wir finden ſie in der uneingeſchränkten monarchiſchen Verfaſſung; jede uneingeſchränkte Monarchie (ihr ſagt es ſelbſt) ſtrebt unaufhörlich nach der Univerſalmonarchie. Laßt uns dieſe Quelle verſtopfen, ſo iſt unſer Uebel aus dem Grunde gehoben. Wenn uns niemand mehr wird angreifen wollen, dann werden wir nicht mehr gerüſtet zu ſein brauchen; dann werden die ſchrecklichen Kriege und die noch ſchrecklichere ſtete Bereitſchaft zum Kriege, die wir ertragen, um Kriege zu verhindern, nicht mehr nöthig ſein, daß ihr ſo geradehin auf die Alleinherrſchaft eures Willens arbeitet.

— Ihr ſagt: Da uneingeſchränkte Monarchien ſein ſollen, ſo muß ſich das menſchliche Geſchlecht ſchon eine ungeheure Menge von Uebeln gefallen laſſen. Wir antworten: Da ſich das menſchliche Geſchlecht dieſe ungeheure Menge von Uebeln nicht gefallen laſſen will, ſo ſollen keine uneingeſchränkten Monarchien ſein. Ich weiß, daß ihr eure Folgerungen durch ſtehende Heere, durch ſchweres Geſchütz, durch Feſſeln und Feſtungsſtrafe unterſtützt; aber ſie ſcheinen mir darum nicht die gründlicheren.

Ehre, dem Ehre gebührt; Gerechtigkeit jedem! Das Reiben des mannigfaltigen Räderwerks dieſer künſtlichen politiſchen Maſchine von Europa erhielt die Thätigkeit des Menſchengeſchlechts immer in Athem. Es war ein ewiger Kampf ſtreitender Kräfte von Innen und von Außen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunſtſtück der Subordination der Stände, der Souverain auf das, was ihm am nächſten ſtand; dieſes wieder auf das, was zunächſt unter ihm war; und ſo bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieſer Kräfte widerſtrebte der Einwirkung, und drückte wieder nach oben herauf, und ſo erhielt ſich durch das mannigfaltige Spiel der Maſchine, und durch die Elaſticität des menſchlichen Geiſtes, der es belebte, dieſes ſonderbare Kunſtwerk, das in ſeiner Zuſammenſetzung gegen die Natur ſündigte, und brachte, auch wo es von einem Punkte ausging, die verſchiedenſten Produkte hervor, in Deutſchland eine föderative Republik, in Frankreich eine unumſchränkte Monarchie. Von Außen, wo keine Subordination Statt fand, wurde Wirkung und Gegenwirkung durch die ſtete Tendenz zur Univerſalmonarchie, die darum, weil ſie nicht immer deutlich gedacht wurde, nicht weniger das letzte Ziel aller Unternehmungen war, beſtimmt und erhalten; vernichtete in der politiſchen Reihe ein Schweden, ſchwächte ein Oeſterreich und Spanien, und erhob ein Rußland und Preußen aus dem Nichts; und gab an moraliſchen Phänomenen der Menſchheit eine neue Triebfeder zu heroiſchen Thaten, den Nationalſtolz ohne Nation. Die Betrachtung dieſes mannigfaltigen Spiels kann dem denkenden Beobachter eine erweckende Gemüthsergötzung geben, aber befriedigen, und über das, was ihm Noth iſt, belehren, kann es den Weiſen nicht.

Wenn wir alſo auch nicht bloß unter euren politiſchen Verfaſſungen, ſondern auch mit durch ſie an Kultur zur Freiheit gewonnen hätten, ſo haben wir euch dafür nicht zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war ſogar gegen ihn. Ihr ginget darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menſchheit, außer der euerigen, zu vernichten; wir kämpften mit euch um dieſelbe, und wenn wir in dieſem Kampfe ſtärker wurden, ſo geſchah euch damit ſicher kein Dienſt. — Es iſt wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, ihr habt einige unſerer Kräfte ſogar abſichtlich kultivirt; aber nicht, damit wir für unſere Zwecke, ſondern damit wir für die eurigen tauglicher würden. Ihr ginget mit uns ganz ſo um, wie wir mit uns ſelbſt hätten umgehen ſollen. Ihr unterjochtet unſere Sinnlichkeit, und zwanget ſie, ein Geſetz anzuerkennen. Nachdem ihr ſie unterjocht hattet, bildetet ihr ſie zur Tauglichkeit für allerlei Zwecke: ſoweit war alles recht, und wäret ihr hier ſtehen geblieben, ſo wäret ihr wahre Vormünder der unmündigen Menſchheit geworden. Nun aber ſollte euere Vernunft und nicht die unſere, euer „Ich will“ und nicht das unſere, der obere Beherrſcher ſein, welcher dieſer gezähmten und gebildeten Sinnlichkeit ihre Zwecke beſtimmte. Ihr ließet uns in mancherlei Wiſſenſchaften unterrichten, deren Form und Inhalt ſchon nach euern Abſichten eingerichtet waren, damit wir lenkſamer für ſie würden. Ihr ließet uns mancherlei Künſte lehren, damit wir euch und diejenigen, die euch umgeben, entweilen könnten, oder damit wir euch und den Werkzeugen der Unterdrückung in euern Händen, wo eure Hände ſelbſt nicht hinreichen konnten, den Prunk verſchafften, womit ihr die Augen des Pöbels blendet. Ihr unterwieſet endlich Millionen, — und das iſt das Meiſterſtück, worauf ihr euch am meiſten zugute thut — in der Kunſt, ſich auf einen Wink rechts und links zu ſchwenken, an einander geſchloſſen, wie Mauern ſich plötzlich wieder zu trennen, und in der fürchterlichen Fertigkeit zu würgen; um ſie gegen alles zu brauchen, was euern Willen nicht als ſein Geſetz anerkennen will. Das ſind, ſo viel ich weiß, euere abſichtlichen Verdienſte um unſere Kultur.

Dagegen habt ihr von einer andern Seite ſie abſichtlich gehindert, unſere Schritte aufgehalten, und Fußangeln auf unſere Bahn geworfen. Ich will euch nicht an die Thaten des Ideals aller Monarchien, derjenigen, die die Grundſätze derſelben am feſteſten und folgerechteſten ausdrückte, an das Pabſtthum erinnern. Das iſt derjenige Unfug, an welchem ihr unſchuldig ſeid; ihr waret damals ſelbſt Werkzeuge in einer fremden Hand, wie wirs jetzt in der eurigen ſind. Aber inwieweit ſind denn, ſeitdem ihr frei ſeid, euere Grundſätze von den Grundſätzen eures großen Meiſters, dem nur wenige unter euch die ſchuldige Dankbarkeit zeigen,*) abgewichen? — Um den letzten Keim der Selbſtthätigkeit im Menſchen zu zerdrücken, um ihn bloß paſſiv zu machen, laſſe man ſeine Meinungen von fremder Autorität abhängen, — war der Grundſatz, auf welchen dieſe fürchterliche Univerſalmonarchie aufgeführt war; ein Satz, der ſo wahr iſt, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz, mit welchem die unumſchränkte Monarchie unausbleiblich entweder ſteht oder fällt. Wer nicht beſtimmen darf, was er glauben will, wird ſich nie unterſtehen, zu beſtimmen, was er thun will; wer aber ſeinen Verſtand frei macht, der wird in kurzem auch ſeinen Willen befreien. — Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unſterblicher **Friedrich**, erhebt dich aus der Klaſſe der zertretenden Despoten, und ſetzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit. Dieſe natürliche Folge unbemerkt ſich entgehen laſſen, konnte dein hellſehender Geiſt nicht; doch wollteſt du den Verſtand deiner Völker frei; du mußteſt alſo ſie ſelbſt frei wollen, und hätten ſie dir reif für die Freiheit geſchienen, du hätteſt ihnen gegeben, wenn du unter einer zuweilen harten Zucht ſie nur bildeteſt. — Aber ihr Andern, was thut ihr? — Konſequent verfahrt ihr freilich, vielleicht konſequenter, als ihr ſelbſt es wißt; denn es wäre nicht das erſtemal, daß jemanden der Inſtinkt richtiger geführt hätte, als ſeine Folgerungen. Wenn ihr herrſchen wollt, ſo müßt ihr zuerſt den Verſtand der Menſchen unterjochen; hängt dieſer von euerer Willkür ab, ſo wird das Uebrige ihm ohne Mühe folgen. Neben uneingeſchränkter Denkfreiheit kann die uneingeſchränkte Monarchie nicht beſtehen. Das wißt ihr, oder fühlt es, und nehmt euere Maßregeln danach. So erhob ſich, daß ich euch ein Beiſpiel anführe, aus der Mitte der Geiſtesſklaverei ein muthiger Mann, den ihr jezt in euere Grüfte der Lebenden einmauern würdet, wenn er jezt käme, und entwand das Recht, über unſere Meinungen zu ſprechen, der Hand des römiſchen Despoten, und trug es auf ein todtes Buch über. Das war für den erſten Anfang genug, beſonders da jenes Buch der Geiſtesfreiheit einen weiten Spielraum ließ. Die Gründung mit dem Buche gefiel euch, aber nicht der weite Spielraum. Was einmal geſchehen war, ließ ſich nicht ungeſchehen machen; aber für die Zukunft nahmt ihr euere Maßregeln. Ihr zwängtet jeden in den Raum ein, den bei jenem Aufſchwunge der Geiſter der ſeinige eingenommen hatte, verpfähltet ihn hier, wie ein beſchwornes Geſpenſt in ſeinem Banne, mit Diſtinktionen und Klauſeln, bandet an dieſe Klauſeln ſeine bürgerliche Ehre und Exiſtenz, und ſprachet: da du nun leider einmal hier biſt, ſo wollen wir dich wohl hier laſſen, aber weiter ſollſt du nicht kommen, als dieſe Pfähle geſteckt ſind, — und jezt wart ihr unſerer Geiſtesſklaverei verſicherter, als je. Unſre Meinungen waren an einen harten, unbiegſamen Buchſtaben gebunden; hättet ihr uns doch lieber den lebendigen Meinungsrichter gelaſſen! Durch keinen Widerſpruch gereizt wäre er wenigſtens in einiger Entfernung dem Gange des menſchlichen Geſchlechts gefolgt, und wir wären wahrlich heute weiter. — Das war euer Meiſterſtück! So lange wir nicht begreifen werden, daß nichts darum wahr iſt, weil es im Buche ſteht; ſondern daß das Buch gut, beilig, göttlich, wenn wir wollen, darum iſt, weil wahr iſt, was darinnen ſteht, werdet ihr an dieſer einzigen Kette uns feſt halten können.

---

*) Doch ja! man fängt an ſeine Pflichten zu erkennen, und zu erfüllen.

Dieſem Grundſatze ſeid ihr hier, ihr ſeid ihm in allem treu geblieben. Ihr habt nach allen Richtungen hin, die der menſchliche Geiſt nehmen kann, Grenzpfähle, privilegirte Grundwahrheiten zu betiteln, geſteckt, und gelehrte Klopffechter dabei geſtellt, die jeden, der über ſie hinaus will, zurücktreiben. Da ihr nicht immer auf die Unüberwindlichkeit dieſer gemietheten Kämpfer rechnen konntet, ſo habt ihr zu mehrerer Sicherheit einen bürgerlichen Zaun zwiſchen den Pfählen geflochten; und Beſucher an die Pförtchen desſelben geſetzt. Daß wir innerhalb dieſer Umzäunung uns herumtummeln, mögt ihr dulden; werft auch wohl, wenn ihr bei guter Laune ſeid, einige Schaupfennige unter uns, um euch an unſerer Geſchäftigkeit, ſie aufzufangen, zu beluſtigen. Aber wehe dem, der ſich über dieſe Umzäunung hinauswagt, — der überhaupt keine Umzäunung anerkennen will, als die des menſchlichen Geiſtes. Schlüpft ja einmal einer hindurch, ſo kommt das daher, weil weder ihr, noch eure Beſucher etwas merken. Sonſt iſt alles, was darauf abzweckt, die Vernunft in ihre unterdrückten Rechte wieder einzuſetzen, die Menſchheit auf ihre eigenen Füße zu ſtellen, und ſie durch ihre eigenen Augen ſehen zu laſſen, oder — damit ich euch ein Beiſpiel gebe, das euch auf der Stelle überzeugt — Unterſuchungen, wie die gegenwärtige, vor euern Augen eine Thorheit und ein Gräuel.

Dies wäre demnach unſere Abrechnung mit euch über die Fortſchritte in der Kultur, die wir unter euern Staatsverfaſſungen gemacht haben. — Ich übergebe den Einfluß derſelben auf unſere unmittelbare moraliſche Bildung: ich will euch hier nicht an das ſittliche Verderben erinnern, das ſich von euern Thronen aus rund um euch her verbreitet, und nach deſſen verſtärkertem Anwachs man die Meilen berechnen kann, die man noch bis zu euern Reſidenzen zu reiſen hat.

Daß, wenn wirklich Kultur zur Freiheit*) der einzige Endzweck der Staatsverbindung ſein kann, alle Staatsverfaſſungen, die den völlig entgegengeſetzten Zweck der Sklaverei Aller, und der Freiheit eines Einzigen, der Kultur Aller für die Zwecke dieſes Einzigen, und der Verhinderung aller Arten der Kultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzwecke haben, aller Abänderung nicht nur fähig ſein, ſondern auch wirklich abgeändert werden müſſen, iſt nun erwieſen; und wir ſtehen nun beim zweiten Theile der Frage: wenn nun eine Staatsverfaſſung gegeben würde, welche dieſen Endzweck erweiſlich durch die ſicherſten Mittel beabſichtigte, würde nicht dieſe ſchlechterdings unabänderlich ſein?

---

*) Ich begegne hier noch einem möglichen Mißverſtändniſſe, das ich vom ungelehrten Publikum nicht, das ich nur von Gelehrten erwarte. — Es muß aus dem ganzen bisherigen Gange dieſer Abhandlung klar ſein, daß ich dreierlei Arten von Freiheit unterſcheide: die transſcendentale, die in allen vernünftigen Geiſtern die gleiche iſt: das Vermögen, erſte unabhängige Urſache zu ſein; die koſmologiſche, der Zuſtand, da man wirklich von nichts außer ſich abhängt — kein Geiſt beſitzt ſie, als der unendliche, aber ſie iſt das letzte Ziel der Kultur aller endlichen Geiſter; die politiſche, das Recht, kein Geſetz anzuerkennen, als welches man ſich ſelbſt gab. Sie ſoll in jedem Staate ſein. — Ich hoffe, daß nirgends zweideutig bleibt, von welcher Art derſelben ich eben rede. — Sollte jemand verwirren wollen, was ich auseinanderſetzte; es vielleicht verwirren wollen, um mich für ſeinen eigenen Fehler abzuſtrafen, ſo ſei dieſe Note ein kräftiger Riegel für ihn.

Wären wirklich taugliche Mittel gewählt: ſo würde die Menſchheit ſich ihrem großen Ziele allmälig annähern; jedes Mitglied derſelben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem andern in der Maſchine einer ſolchen Staatsverfaſſung würde ſtille ſtehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächſt eingreifen ſollte, anfinge, ſich durch ſeine eigene Schwungkraft in Bewegung zu ſetzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, ſo würde gar keine Staatsverfaſſung mehr nöthig ſein; die Maſchine würde ſtille ſtehen, weil kein Gegendruck mehr auf ſie wirkte. Das allgemeingeltende Geſetz der Vernunft würde alle zur höchſten Einmüthigkeit der Geſinnungen vereinigen, und kein anderes Geſetz würde mehr über Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu beſtimmen haben, wie viel von ſeinem Rechte jeder der Geſellſchaft aufopfern ſollte, weil keiner mehr fordern würde, als was nöthig wäre, und keiner weniger geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entſcheiden haben, weil ſie ſtets einig ſein würden.

Hier iſt es, wo der Verehrer der Menſchheit auch nicht einen flüchtigen Blick werfen kann, ohne ſein Herz von einem ſanften Feuer durchdrungen zu fühlen. Ich darf noch nicht jenen Umriß ausmalen, ich bin noch beim Reiben der Farben. Aber ſchon hier bitte ich euch, laßt euch doch durch jenen Gemeinſpruch: ſo viele Köpfe, ſo viel verſchiedene

Geſinnungen, nicht ſchrecken. Er widerſpricht dem andern: die Menſchheit muß und ſoll und wird nur Einen Endzweck haben, und die verſchiedenen Zwecke, die Verſchiedene ſich verſetzen, um ihn zu erreichen, werden ſich nicht nur vertragen, ſondern auch einander gegenſeitig erleichtern und unterſtützen — nicht im geringſten. Laßt euch doch dieſe erquickende Ausſicht nicht durch den mißgünſtigen Gedanken verleiden, daß das doch nie in Erfüllung gehen werde. Freilich, ganz wird er nie in Erfüllung gehen; aber — es iſt nicht blos ein ſüßer Traum, nicht eine bloß täuſchende Hoffnung, der ſichere Grund beruht auf dem nothwendigen Fortgange der Menſchheit — ſie ſoll, ſie wird, ſie muß dieſem Ziele immer näher kommen. Sie hat vor euern Augen an einem Ende einen Durchbruch begonnen; ſie hat unter einem harten Kampfe mit dem gegen ſie verſchworenen Verderben, das an ihr ſelbſt und außer ihr ſeine ganzen Kräfte gegen ſie aufbot, etwas geleiſtet, das doch wenigſtens beſſer iſt, als euere despotiſchen Verfaſſungen, die auf die Herabwürdigung der Menſchheit ausgehen. — Doch ich will meinem Gegenſtande nicht vorgreifen — nicht ernten, ehe ich geſäet habe.

Keine Staatsverfaſſung iſt unabänderlich, es iſt in ihrer Natur, daß ſie ſich alle ändern. Eine ſchlechte, die gegen den nothwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen ſtreitet, muß abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert ſich ſelbſt ab. Die erſtere iſt ein Feuer in faulen Stoppeln, welches raucht, ohne Licht noch Wärme zu geben; es muß ausgegoſſen werden. Die letztere iſt eine Kerze, die ſich durch ſich ſelbſt verzehrt, ſo wie ſie leuchtet, und welche verlöſchen würde, wenn der Tag anbräche.

Die Klauſel im geſellſchaftlichen Vertrage, daß er unabänderlich ſein ſolle, wäre mithin der härteſte Widerſpruch gegen den Geiſt der Menſchheit. Ich verſpreche, an dieſer Staatsverfaſſung nie etwas zu ändern, oder ändern zu laſſen — heißt: ich verſpreche kein Menſch zu ſein, noch zu dulden, daß, ſo weit ich reichen kann, irgend einer ein Menſch ſei. Ich begnüge mich mit dem Range eines geſchickten Thiers. Ich verbinde mich und verbinde alle, auf der Stufe der Kultur, auf die wir hinauf gerückt ſind, ſtehen zu bleiben. So wie der Biber heute eben ſo baut, wie ſeine Vorfahren vor tauſend Jahren bauten; ſo wie die Biene heute ihre Zellen eben ſo einrichtet, wie ihr Geſchlecht vor Jahrtauſenden; ſo wollen auch wir und unſere Nachkommen nach Jahrtauſenden unſere Denkart, unſere theoretiſchen, politiſchen, ſittlichen Maximen immer ſo einrichten, wie ſie jetzt eingerichtet ſind. — Und ein ſolches Verſprechen, wenn es auch gegeben wäre, ſollte gültig ſein? — Nein, Menſch, du durfteſt das nicht verſprechen; du haſt das Recht nicht, auf deine Menſchheit Verzicht zu thun! Dein Verſprechen iſt rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig.

So weit alſo hätte die Menſchheit ihrer ſelbſt vergeſſen können, daß ſie das einzige Vorrecht, welches ihre Thierheit vor andern Thieren auszeichnet, das Vorrecht der Vervollkommnung ins Unendliche, aufgegeben; daß ſie unter dem eiſernen Joche des Despoten für ewig ſogar auf den Willen Verzicht gethan hätte, es zu zerbrechen? — Nein, verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menſchheit, tröſtender Gedanke, daß aus jeder unſrer Arbeiten und jedem unſrer Leiden unſerm Brudergeſchlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entſpringt, daß wir für ſie arbeiten, und nicht vergebens arbeiten; daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, und — was ſchlimmer iſt als das — gröblich irren und fehlen, einſt ein Geſchlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes; indeß wir in höhern Regionen uns unſrer Nachkommenſchaft freuen, und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachſen wiederfinden, den wir in ſie legten, und ihn für den unſrigen erkennen. Begeiſtre uns, Ausſicht auf dieſe Zeit, zum Gefühl unſrer Würde, und zeige uns dieſelbe wenigſtens in unſern Anlagen, wenn auch unſer gegenwärtiger Zuſtand ihr widerſpricht. Geuß Kühnheit und hohen Enthuſiasmus auf unſere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirſcht, ſo erquicke — indeß der erſte Gedanke: ich that meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke: kein Samenkorn, das ich ſtreute, geht in der ſittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte deſſelben erblicken, und mir von ihnen unſterbliche Kränze winden.

Jeſus und Luther, heilige Schutzgeiſter der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Rieſenkraft in den Feſſeln der Menſchheit herumbrachet, und ſie zerknicktet, wohin ihr grifft, ſeht herab aus höhern Sphären auf eure Nachkommenſchaft, und freut euch der ſchon aufgegangenen, der ſchon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte ſtärkſte Feſſel der Menſchheit zerbrach, ohne daß ſie, ohne daß vielleicht er ſelbſt es wußte, zu euch verſammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Geſellſchaft anweiſen, und das Zeitalter, das ihn verſtehen und darſtellen wird, wird euch danken

Zweites Kapitel.

Vorzeichnung des weitern Ganges dieſer Unterſuchung.

Wer ſeine Sätze aus urſprünglichen Grundſätzen der Vernunft durch ſtrenge Folgerungen ableitet, iſt ihrer Wahrheit, und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen ſchon imvoraus ſicher; was neben ihnen nicht beſtehen kann, muß falſch ſein, das kann er wiſſen, ohne es auch nur angehört zu haben. Iſt demnach im vorigen Kapitel aus dergleichen urſprünglichen Grundſätzen durch richtige Folgerungen erwieſen — ob es geſchehen ſei, überlaſſe ich der Entſcheidung ſchärferer Denker — wenn aber erwieſen iſt, daß das Recht eines Volkes, ſeine Staatsverfaſſung zu verändern, ein unveräußerliches, unverlierbares Menſchenrecht ſei, ſo ſind alle Einwendungen, die man gegen die Unverlierbarkeit dieſes Rechts anführt, gewiß erſchlichen und gründen ſich auf falſchen Schein. Die Unterſuchung über die Rechtmäßigkeit der Revolutionen überhaupt, und mithin jeder einzelnen, wäre, wenn wir der Strenge nach gehen wollten, geſchloſſen; und jeder, der andrer Meinung wäre, hätte uns entweder einen Fehler in unſrer Annahme, oder in unſern Folgerungen nachzuweiſen, oder ſeine Meinung, auch wenn er dem falſchen Scheine, auf den ſie ſich gründet, nicht auf die Spur käme, als falſch und unrichtig aufzugeben. Es iſt nicht überflüſſig, dies bei jeder ſchicklichen Gelegenheit zu erinnern und einzuſchärfen, damit doch allmälig unſer Publikum — ich meine hier nicht bloß das unphiloſophiſche — ſich gewöhne, ſeine Ueberzeugungen oder Meinungen unter feſten haltbaren Grundſätzen zu einem Syſteme zu vereinigen, und den Geſchmack am Zuſammenflicken ſehr ungleichartiger Lappen, und am Disputiren durch Konſequenzenmacherei verliere. Was aus einem erwieſenen Satze durch richtige Schlüſſe folgt, iſt wahr, und ihr werdet den entſchloſſenen Denker durch das gefährliche Ausſehen deſſelben nicht erſchrecken; was ihm widerſpricht, iſt falſch, und muß aufgegeben werden, und wenn die Achſe des Erdballs darin zu laufen ſchiene.

Da dieſe nothwendige Konſequenz aber vor der Hand und im Allgemeinen vielleicht noch auf ſehr lange Zeit bloß ein frommer Wunſch iſt, ſo würde man bei der jetzigen Lage der Sachen dem Publikum einen ſehr ſchlimmen Dienſt erzeigen, wenn man es nach Feſtſtellung der erſten Grundſätze der Beurtheilung ſtehen ließe, und die Sorge, ſie anzuwenden, und ſeine übrigen Meinungen damit zu vereinigen, oder nach ihnen zu berichtigen, ihm ſelbſt übertrüge. Wir werden demnach thun, was wir der ſtrengen, ſchriftſtelleriſchen Schuldigkeit nach nicht thun müßten: wir werden alle möglichen Einwürfe gegen die Unverlierbarkeit dieſes Rechts aufſuchen und den falſchen Schein derſelben aufdecken.

Eine Widerlegung müßte aus urſprünglichen Vernunftgrundſätzen geführt werden, da der Beweis aus ihnen geführt worden iſt. Sie müßte zeigen, daß Kultur zur Freiheit nicht der einzigmögliche Endzweck der bürgerlichen Geſellſchaft ſei; daß es kein unveräußerliches Menſchenrecht ſei, in dieſer Kultur bis ins Unendliche fortzuſchreiten; und daß Unveränderlichkeit einer Staatsverfaſſung dieſem Fortgange ins Unendliche nicht widerſpreche.

Da eine ſolche Widerlegung bisher noch nicht möglich geweſen iſt, weil, ſo viel ich wenigſtens weiß, noch niemand jene Sätze in dieſer Verbindung aufgeſtellt hat, ſo habe ich mich auf keine einzulaſſen. Alles, was ich zu thun hatte, war das, dem künftigen Widerleger zu zeigen, was er zu leiſten hätte, welches der Widerleger nicht allemal weiß: und ich that es. — Eine andere Widerlegung iſt nicht möglich.

Mißverſtändniſſe aber ſind möglich, nämlich wenn man ſagt: Das Recht eines Volkes, ſeine Staatsverfaſſung zu verändern, muß wohl veräußerlich ſein, denn es iſt *wirklich veräußert worden*. Ein ſolcher Einwurf aber entdeckt die völlige Ungeſchicklichkeit ſeines Urhebers zur vorliegenden Beurtheilung, indem er deutlich zeigt, daß er auch nicht einmal wiſſe, wovon die Rede ſei. Hätten wir nämlich behauptet: es ſei gegen das Geſetz der Naturnothwendigkeit, dieſes Recht zu veräußern, es *könne* nicht veräußert werden (die Veräußerung ſei *phyſiſch* unmöglich), ſo wäre die Antwort, die uns daraus, daß es *wirklich geſchieht*, zeigt, daß es geſchehen *könne*, entſchieden ſieghaft: da wir aber jenes gar nicht, ſondern bloß ſoviel behauptet haben: es ſei gegen das Geſetz der Sittlichkeit, es *ſolle* nicht geſchehen (es ſei *moraliſch* unmöglich, ſo trifft uns ein Einwurf nicht, der aus einer ganz andern Welt hergenommen iſt. Leider geſchieht manches in der wirklichen Welt, was nicht geſchehen ſollte; aber dadurch, daß es geſchieht, wird es nicht recht.

Doch man bleibt dabei: es iſt veräußert worden: und wir müſſen wohl ganz allmälig und Stück vor Stück dieſe Behauptung von ihrem falſchen Scheine entkleiden, und nicht bloß im Allgemeinen zeigen, daß er falſch ſein müſſe.

Eine ſolche Veräußerung könnte nur durch Vertrag geſchehen ſein, das gibt ſogar Herr Rehberg gewiſſermaßen, und wo er glaubt, daß es keiner merken werde, völlig zu. Sollte jemand noch härter ſein, ſo bitte ich denſelben, ſich ſo lange an den Anfang meines erſten Kapitels zu halten, bis ich die allerletzte Sophiſterei gegen dieſen Satz werde entblößt haben. Das Recht könnte an Mitglieder des Staats ſelbſt, oder an Jemanden außer dem Staate veräußert worden ſein; in dem Staate durch den Vertrag Aller mit Allen, oder durch den Vertrag der gemeinen mit den begünſtigten Ständen, oder Innungen, oder mit Einem Begünſtigten, dem Souverän; außer dem Staate an andere Staaten: in allen dieſen Fällen ganz oder zum Theile.

In der Unterſuchung dieſes Einwurfs werden wir folgende zwei Fragen zu beantworten haben, die erſtere, welche hiſtoriſch iſt: iſt es denn auch wirklich geſchehen — läßt ſich ein ſolcher Vertrag nachweiſen? — Die zweite, welche aus dem Naturrechte zu beantworten iſt: hätte es in dieſem Falle geſchehen ſollen, und dürfen? Nach unſrer vorhergehenden Erinnerung weiß der Leſer ſchon imvoraus, wie die Antworten ausfallen werden, er weiß, daß wir diese Unterſuchungen gar nicht anheben, um unſre Grundſätze zu berichtigen, ſondern um ſie durch Anwendung deutlicher zu machen. Hofft er alſo etwa in den folgenden Kapiteln günſtigere Erklärungen für ſeine vorgefaßten Meinungen zu finden, ſo rathen wir ihm mit aller Aufrichtigkeit, das Buch wegzuwerfen, wenn er es noch nicht weggeworfen hat.

Drittes Kapitel.

Iſt das Recht, die Staatsverfaſſung zu ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräußerlich?

Durch Dämmerung geht der Weg aus der Finſterniß zum Lichte. Ich kann meine Leſer keinen andern Weg führen, als den die Natur führt. Ich habe im Vorhergehenden vom Rechte eines Volks, ſeine Staatsverfaſſung zu ändern, geſprochen, und habe den Begriff des Volks nicht beſtimmt. Was außerdem ein großer Fehler iſt, iſt keiner, wenn die Natur der Sache ihn mit ſich führt. — So lange die größte Geſellſchaft, die ganze Menſchheit, das ganze Geiſterreich, wenn wir wollen, bloß auf das Sittengeſetz bezogen wird, iſt es zu betrachten, als ein Individuum. Das Geſetz iſt das Gleiche, und auf ſeinem Gebiete gibt es nur einen Willen. Mehrere Individuen ſind erſt da, wo uns jenes Geſetz auf das Feld der Willkür übergeben läßt. Auf dieſem Felde herrſcht der Vertrag; ihn ſchließen Mehrere. Wenn zu Ende dieſes Kapitels der Begriff des Volkes noch unbeſtimmt iſt, dann habe ich Unrecht.

Durch dieſes ganze Kapitel herrſcht die Vorausſetzung, daß alle Mitglieder des Staats, als ſolche, gleich ſeien, und daß im Bürgervertrage keiner mehr verſprochen habe, als alle ihm verſprachen. *Daß* es ſo ſei, oder ſein ſolle, will ich dadurch gar nicht erſchleichen. Ich werde in den folgenden Kapiteln davon zu reden haben. Im gegenwärtigen unterſuch' ich bloß, was daraus auf die Abänderlichkeit der Staatsverfaſſung folgen werde, *wenn es* ſo ſei.

Das Recht, die Staatsverfaſſung zu verändern, könnte durch den Vertrag Aller mit Allen auf zweierlei Art vergeben ſein; nämlich, daß entweder Alle Allen verſprochen hätten, dieſelbe überhaupt nie abzuändern; oder daß Alle Allen verſprochen hätten, es nicht ohne die Einwilligung eines jeden Einzelnen zu thun.

Von dem erſten Verſprechen iſt ſchon oben in Rückſicht auf ſeine *Materie* — auf ſeinen Gegenſtand, die Unveränderlichkeit einer Staatsverfaſſung, gezeigt, daß es ſchlechterdings unſtatthaft ſei, weil es geradezu gegen den höchſten Endzweck der Menſchheit ſtreitet. — In Abſicht der *Form* hätten dies Verſprechen Alle Allen gethan; es wäre der gemeinſame Wille; das Volk hätte *ſich ſelbſt* ein Verſprechen gegeben. Wenn es nun ſpäterhin der gemeinſame Wille, der Wille Aller würde, die Verfaſſung abzuändern, wer hätte denn das Recht, Einſpruch dagegen zu thun? — Ein ſolcher vermeinter Vertrag verſtößt gegen die formelle Bedingung alles Vertrags, daß wenigſtens zwei moraliſche Perſonen dazu gehören. Hier wäre nur eine; das Volk. — Dieſe Vorausſetzung iſt mithin in ſich unmöglich und widerſprechend, und es bleibt bloß die zweite übrig, daß nämlich im Bürgervertrage die Uebereinkunft getroffen worden: die Verfaſſung ſolle nicht ohne den gemeinſamen Willen, ohne den Willen Aller, abgeändert werden: Alle hätten Jedem verſprochen: ſie würden ohne ſeine beſondre Einwilligung nicht abändern.

Es ſcheint ſowohl in der Natur der Sache, als auch in unſern eigenen, oben feſtgeſtellten Grundſätzen zu liegen, daß ein ſolches Verſprechen im Bürgervertrage gegeben worden, und daß es gültig und verbindlich ſein müßte. Und es iſt wahr, oder auch nicht wahr, je nachdem man es nimmt. Da es aber unſere Art nicht iſt, den Leſer die Sache nehmen zu laſſen, wie er will, ſo haben wir den angenommenen Satz vor allem ein wenig zu zergliedern. — Ein ſolches Verſprechen nämlich enthält in ſich folgende zwei: Alle würden ohne Einwilligung jedes Einzelnen nichts Altes aufheben, und: — ſie würden keinen der Bürger zwingen, das an ſeine Stelle geſetzte Neue ohne ſeine eigene Einwilligung anzunehmen.

Der zweite Theil des Verſprechens, daß keinen ohne ſeine Einwilligung neue Veranſtaltungen verbinden ſollen, kann vernünftiger Weiſe durch Vertrag gar nicht gegeben werden; das Gegentheil würde, wie oben erwieſen iſt, gegen das erſte aller Menſchenrechte verſtoßen. Wer mir durch Vertrag verſpricht: kein unveräußerliches Menſchenrecht in mir zu kränken, verſpricht mir nichts; das durfte er vor allem Vertrage vorher nicht. Der Staat mag es verſprochen haben, oder nicht: keine neue Veranſtaltung verbindet den Bürger der alten Verfaſſung ohne ſeine Einwilligung, und das nicht vermöge Vertrags, ſondern vermöge Menſchenrechts.

Die Frage über den erſtern Theil des Verſprechens ſcheint auf den erſten Anblick gerade ſo leicht, und gerade ſo zu beantworten, und ich ſehe voraus, daß die meiſten meiner Leſer, welche mit mir denken, eine ſolche Antwort geben werden. Die Einrichtungen im Staate ſind Bedingungen des Bürgervertrags, werden ſie ſagen: Alle haben gegen Alle ſich verbunden, dieſe Bedingungen zu erfüllen; wenn Einige ohne Einwilligung der Uebrigen ſie aufheben, ſo brechen ſie einſeitig den Vertrag, und handeln gegen ihre in demſelben übernommenen Verbindlichkeiten. Es verſteht ſich alſo von ſelbſt, daß keine Einrichtung im Staate ohne die Einwilligung Aller aufgehoben werden könne.

Wenn dieſe Schlüſſe ſo ganz richtig wären, ſo liefe unſre Theorie große Gefahr, zwar nicht umgeſtoßen zu werden, aber doch den Vorwurf zu verdienen, daß ſie im Leben nicht anwendbar ſei. Möchte noch ſo ſcharf erwieſen ſein, daß jede Staatsverfaſſung, vermöge des durch das Sittengeſetz geförderten Fortgangs der Kultur von Zeit zu Zeit abgeändert und verbeſſert werden müſſe: — wann würde in der wirklichen Welt je eine ſolche Verbeſſerung zu Stande kommen können, wenn jedes Mitglied des Staats zu der geringſten Veränderung erſt ſeine Einwilligung geben müßte? Und was würde unſer Beweis weiter geweſen ſein, als ein Kunſtwerk der Schule, ein Probeſtück des Vernünftelns? — Aber ehe wir ſo raſch ſchließen, laßt uns nur erſt ein wenig tiefer in die Natur des Vertrages eingehen, als es gemeinhin zu geſchehen pflegt.

Wenn über natürliche Menſchenrechte kein Vertrag Statt findet, wie er denn nicht Statt findet; ſo bekomme ich durch Vertrag auf jemanden ein Recht, das ich nach dem bloßen Vernunftgeſetze nicht hatte, und er gegen mich eine Verbindlichkeit, die er nach dieſem Geſetze eben ſo wenig hatte. Was iſt es, das ihm dieſe Verbindlichkeit auflegt? Sein Wille; denn nichts verbindet, wo das Sittengeſetz ſchweigt, als unſer eigner Wille. Mein **Recht** gründet ſich auf ſeine **Verbindlichkeit**; mithin zuletzt auf ſeinen Willen, auf den dieſe ſich gründet. Hat er den Willen nicht, ſo bekomme ich das Recht nicht. Ein lügenhaftes Verſprechen gibt kein Recht. — Man laſſe ſich nicht durch die anſcheinende Härte dieſer Sätze ſchrecken. Es iſt ſo, und man darf ſagen, wie es iſt. Die Moralität, die Heiligkeit der Verträge, wird ſich ſchon unter unſern Folgerungen zu retten wiſſen.

Ich gebe ein Verſprechen dagegen. Ich habe wirklich den Willen, es zu halten, lege mir mithin eine Verbindlichkeit auf, und gebe dem andern ein Recht. Er hatte den Willen nicht, und gab mir kein Recht. Hat er mich betrogen? Hat er mich hinterliſtiger Weiſe um ein Recht gebracht?

„Ich habe nach dem Naturrechte kein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des Andern. Thut er mir ein lügenhaftes Verſprechen, ſo kann ich nicht eher über Verletzung klagen, bis ich durch daſſelbe zu einer Leiſtung verleitet bin“, ſagt der ſcharfſinnigſte und konſequenteſte Lehrer des Naturrechts, den wir bis jetzt haben.*) Das Folgende ſei ein Kommentar, und, wo es Noth thut, eine Berichtigung dieſer Sätze.

---

*) Herr Schmalz in ſeinem reinen Naturrechte; der mir's verzeihe, daß ich ihm hier meine Achtung bezeuge. Daß ich nicht aus ſeinen Grundſätzen, ſondern aus den meinigen folgere, wird jeder Kenner ſchon ſehen.

Als ich ihm mein wahrhaftes Verſprechen gab; nahm ich da wohl an, daß er löge, oder nahm ich nicht vielmehr an, er meine es eben ſo aufrichtig, als ich? Wenn ich vorausgeſetzt hätte, daß er löge, würde ich ihm dann wohl ehrlicher Weiſe verſprochen haben, — würde ich dann den Willen gehabt haben, mein Verſprechen zu halten? Mein Wille war alſo bedingt. Das *Recht*, das ich ihm durch meinen *Willen* gebe, iſt bedingt. Log er, ſo erhielt er kein Recht, weil ich keins erhielt. — Es iſt *gar kein Vertrag geſchloſſen, denn es iſt kein Recht ertheilt, und keine Verbindlichkeit übernommen*.

Du ſagſt mir: wenn auch Er log, ſo will Ich doch kein Lügner ſein; ſeine Treuloſigkeit ſoll Meine Treue nicht aufheben; ich will ihm redlich halten, was ich verſprach: — und du thuſt wohl daran; nur muſt du die Begriffe nicht vermengen; du muſt nicht aus den Grenzen des Naturrechts in die der Moral übergehen. — Du bezahlſt ihm dann keine Schuld; du warſt ihm nichts ſchuldig: du ſchenkſt ihm etwas. Du hältſt dein Verſprechen nicht auf Anforderung ſeines Rechts an dich; er hatte keins: ſondern auf Aufforderung deiner Selbſtachtung. Es iſt dir nicht darum, *ihm* nicht, — es iſt dir darum, *dir* ſelbſt nicht verächtlich zu werden.

Wahrhaftigkeit iſt alſo die ausſchließende Bedingung jedes Vertrags. Wenn Einer von beiden nicht Wort halten will; noch mehr, wenn Beide es nicht wollen, iſt gar kein Vertrag geſchloſſen.

Beide meinen es in der Stunde des Verſprechens aufrichtig. Es iſt ein Vertrag zwiſchen ihnen. Sie gehen hin, und Einer von Beiden, oder Beide, bedenken ſich eines andern und nehmen in ihrem Herzen ihren Willen zurück. Der Vertrag iſt aufgehoben; die Verſprechen ſind ungeſchehen gemacht; denn Recht und Verbindlichkeit ſind aufgehoben.

Bis jetzt verbleibt die ganze Sache auf dem Gebiete des innern Richterſtuhls. Jeder weiß, wie er ſelbſt es meine; aber keiner weiß, wie der Andere es meint. — Ob wirklich ein Vertrag da iſt, oder nicht, weiß kein Weſen, als dasjenige, in welchem für beide der gemeinſchaftliche innere Richterſtuhl iſt, die exekutive Macht des Sittengeſetzes, Gott.

Jetzt leiſtet der eine, was er verſprochen hat, und nun geht die Sache in die Welt der Erſcheinungen über. — Was folgt hieraus, und was folgt nicht hieraus? — Er macht ohne Zweifel durch ſeine Handlung klar und ſichtbar, daß er es ehrlich gemeint, und von dem Andern geglaubt hat, er meine es gleichfalls ehrlich; daß er wirklich im Vertrage mit dem andern zu ſtehen, — daß er ihm ein Recht auf ſich gegeben, und eins auf ihn erhalten zu haben glaubt. — Aber erhält er etwa durch dieſe ſeine Handlung dieſes Recht auf den Andern, oder beſtärkt er es auch nur, wenn er es vorher nicht hatte, oder nur halb hatte? Wie wäre das möglich? Iſt ſein Wille, daß der Andere leiſten ſolle, nicht verbindend für den Andern, ſo lange dieſer noch an der Wirklichkeit desſelben zweifeln konnte, ſo wird er es dadurch gar nicht mehr, daß ſeine Wirklichkeit in der Welt der Erſcheinungen ſich beſtätigt. Das eine- wie das anderemal iſt es doch nur ſein Wille; und ein fremder Wille verbindet nie. — Oder, um jede mögliche Ausflucht abzuſchneiden, — bekommt er etwa durch das äußerliche Zeichen ſeiner Wahrhaftigkeit ein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des Andern, d. i. verbindet er etwa durch ſeine Leiſtung den Andern *wirklich zu wollen*, was er verſprochen hat, und durch dieſen *ſeinen eignen Willen* ſich zu verbinden? Wenn ich auf die Wahrhaftigkeit des Andern nie ein vollkommenes Recht habe, wie kann ich es denn durch meine eigene Wahrhaftigkeit bekommen? Verbindet meine Moralität den Andern zu der gleichen Moralität? Ich bin nicht Exekutor des Sittengeſetzes überhaupt; das iſt Gott. Dieſer hat die Lügenhaftigkeit zu ſtrafen: ich bin nur Exekutor meiner durch das Sittengeſetz mir verſtatteten Rechte, und unter dieſe Rechte gehört die Aufſicht über die Herzensreinigkeit Anderer nicht.

Alſo ſelbſt durch die Leiſtung von meiner Seite bekomme ich kein Recht auf die Leiſtung des Andern, wenn nicht ſein freier Wille, deſſen Richtung ich nicht kenne, mir dieſes Recht gegeben hat, und fortgibt. — Aber ich werde ja durch die Wortbrüchigkeit des Andern um dieſe meine Leiſtung verkürzt. Wie kann nach ſolchen Grundſätzen noch irgend jemand einen Vertrag zu machen wagen? — Man gehe mit Anwendung derſelben nur noch einen Schritt weiter, und alles iſt klar, und die Schwierigkeit befriedigend gelöst.

Ich habe geleiſtet, in der Meinung, der Andere habe ein Recht auf meine Leiſtung; ſie ſei nicht *mein*, ſie ſei *ſein*; meine Kräfte, die ich dabei verwandte, die Früchte dieſer Kraftanwendung ſeien ein Eigenthum des Andern. Ich habe mich darin geirrt: ſie waren *mein*, da der Andere kein Recht auf mich hatte, weil er mir keins auf ſich gab. Vor den Augen des oberſten Richters aller Moralität waren ſie mein; kein endlicher Geiſt konnte wiſſen, weſſen ſie ſeien. Der Andere leiſtet nicht, und nun wird, was vorher nur dem oberſten Richter bekannt war, auch in der Welt der Erſcheinungen klar. Durch ſeine Unterlaſſung wird nicht etwa meine Leiſtung wieder mein; ſie war es vom Anfange an: es wird nur bekannt, daß ſie mein iſt. Ich behalte mein Eigenthum — das Produkt meiner Leiſtung iſt mein. — Auch das von meiner Kraftanwendung, was auf reinen Verluſt verloren iſt, iſt mein Eigenthum. Daß es verloren iſt, geht mich nichts an; es ſollte nicht verloren ſein. In den Kräften des Andern iſt es zu finden; auf ſie habe ich meine Anweiſung. Ich kann ihn zum völligen Schadenerſatz zwingen. Nun habe ich doch durch die Wortbrüchigkeit des Andern nichts verloren, nichts gewonnen. Wir ſind beide in den Zuſtand, der vor unſerer Verabredung herging, zurück verſetzt; alles iſt ungeſchehen gemacht, und ſo ſollte es ſein, denn es war kein Vertrag zwiſchen uns.

Nur durch die vollendete Leiſtung an ſeinem Theile nimmt der Andere meine Leiſtung in ſein Eigenthum auf. Sie war ſein, kraft meines freien Willens; daß ſie es aber ſei, wußte niemand, als der Herzenskündiger, welcher wußte, daß er leiſten würde. Durch ſeine Leiſtung beweiſet er auch in der Welt der Erſcheinungen, daß ſie es ſei. — Vor dem unſichtbaren Richterſtuhle iſt der Vertrag geſchloſſen, ſo bald der wahrhafte Wille Beider zur verſprochenen Leiſtung da iſt; in die Welt der Erſcheinungen tritt er nicht eher ein, bis beide Leiſtungen völlig vollzogen ſind. Der Augenblick, der ihn hier einführt, vernichtet ihn.

Laßt uns dies auf eine fortdauernde Verbindung zu gegenſeitigen Leiſtungen, wie der Bürgervertrag eine iſt, anwenden! — Alle haben Allen ein Recht auf ſich gegeben, und dagegen ein Recht auf ſie übernommen, wenigſtens iſt das vorauszuſetzen, weil anzunehmen iſt, ſie ſeien ehrliche Leute. Daß ſie es waren, haben ſie in der Welt der Erſcheinungen gezeigt; ſie haben Alle, jeder an ſeinem Theile, geleiſtet, durch Handeln, durch Unterlaſſen, durch Unterwerfung unter die geſetzmäßige Buße, wenn ſie unterließen, wo ſie handeln, oder handelten, wo ſie unterlaſſen ſollten. So lange keiner durch Worte oder Handlungen einen veränderten Willen zeigt, iſt anzunehmen, er ſei im Vertrage.

Jetzt ändert einer ſeinen Willen, und von dieſem Augenblick an iſt er vor dem unſichtbaren Richterſtuhle nicht mehr im Vertrage; er hat kein Recht mehr auf den Staat, der Staat keins mehr auf ihn. Er zeigt ſeinen veränderten Willen entweder durch eine offene Erklärung, oder dadurch, daß er die vertragsmäßige Hülfe unterläßt, und ſich der im Falle der Unterlaſſung geſetzmäßigen Abbüßung nicht unterwirft. *) Wie verhält er ſich nunmehr zum Staate und

---

*) Nur ſo viel in der Note! — Wenn das angehe, werde jeder, der geſtraft werden ſolle, aus der Verbindung treten, und ſo werde die Beſtrafung gänzlich unmöglich werden: dürfte man hier ſagen, und ich antworte folgerecht: das mag jeder, wenn er will, und der Staat kann ihn dann ohne die höchſte Ungerechtigkeit nicht ſtrafen. Vernünftigerweiſe kann ſich niemand der Strafe unterwerfen, als um ferner im Staate bleiben zu dürfen. — Was hieraus auf die Todesſtrafe folge? O! um zu zeigen, daß jede Todesſtrafe auf bürgerliche Vergehungen Mord ſei, bedarf es dieſer Umwege nicht.

Beleidigt der Bürger an der Geſellſchaft unveräußerliche Menſchenrechte, (nicht bloße Vertragsrechte,) ſo iſt er nicht mehr Bürger, er iſt Feind; und die Geſellſchaft läßt ihn nicht büßen; ſie rächt ſich an ihm, d. h. ſie behandelt ihn nach dem Geſetze, das er aufſtellte.

dieſer ſich zu ihm? Haben beide Theile noch gegenſeitige Rechte und Pflichten, und welche?

Offenbar ſind ſie gegen einander in den bloßen Naturzuſtand zurückgeſetzt; ihr ihnen noch jetzt gemeinſchaftliches Geſetz iſt das Sittengeſetz. Was nach dieſem Geſetze, im Falle der unterlaſſenen Leiſtung, nachdem der eine Theil geleiſtet hat, Rechtens ſei, haben wir oben geſehen: Zurücknahme des Produkts der Leiſtung, und Schadenerſatz.

Aber tritt denn dieſer Fall auch wirklich hier ein? Wenn in einer bürgerlichen Geſellſchaft Alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben — und nur davon iſt im gegenwärtigen Kapitel die Rede — und jeder — im Unterlaſſungsfalle durch Abbüßung — treulich leiſtet, was er nach Zeit, Ort und Umſtänden leiſten ſoll, ſo ſehe ich nicht ein, wie ſie je in Abrechnung kommen können. Bis dieſen Augenblick habt ihr mir geleiſtet, was ihr ſchuldig waret; ich euch. Von dieſem Augenblicke leiſtet ihr nicht mehr, und ich nicht. Gleich gegen Gleich geht auf; wir ſind quitt. Es kann ſein, wenn ihr große Rechner des Nützlichen ſeid, daß ich bei euch in dieſer Rückſicht ſehr im Reſt bin. Aber wir reden jetzt nicht davon; wir reden vom Rechte. Wenn ich in die Lage gekommen wäre, weit mehr für euern Nutzen thun zu müſſen, als ihr für den meinigen thun konntet, ſo war es meine Schuldigkeit, es zu thun; es war euer Recht: ich darf keine Reſtitutionsklage anſtellen; denn was ich für euch that, war laut des Vertrags nie mein, es war euer Eigenthum. Was ihr für mich thatet, dürftet ihr zurückfordern? — es iſt rechtlich mein Eigenthum.

Dieſe letztere Bemerkung deckt denn völlig den falſchen Schein aller Sophiſtereien auf, die man gegen das Recht des Bürgers, ſeine Konſtitution zu ändern, aus dem langen Kapitel der großen Wohlthaten ableitet, die er ihr zu verdanken haben ſoll. Sie alle reden von Dankbarkeit, von Billigkeit; ſie alle rechnen auf milde Spenden: davon iſt in einer ſolchen Beurtheilung nicht die Rede; die Rede iſt vom ſtrengen Rechte und von Schuldforderungen. Laßt uns nur erſt dieſe Rechnung ins Reine bringen; dann werden wir ja ſehen, was wir zu verſchenken übrig behalten. — So ermahnt uns einer von ihnen, nachdem er ſeine Klagen über die nichtsbedeutenden Predigten, und ſtumpfen, witzigen Einfälle der Deklamatoren, welche Moral und Politik verwechſeln, kaum beſchloſſen hat, die Kultur, die wir doch bloß unſrer guten Mutter verdankten, doch nicht zu ihrer eigenen Zerfleiſchung anzuwenden: aber — laſſen wir die Kinder mit ihrer Mutter ſpielen, und reden als Männer von der Sache!

Welches wären denn die Leiſtungen, auf welche der Staat eine Reſtitutionsklage gegen uns anſtellen könnte? Unſer ganzes Eigenthum, ſagen Einige, das hat er euch verliehen, unter der Bedingung, daß ihr ſeine Mitglieder ſein ſolltet; — wenigſtens das Grundeigenthum, ſagen Andere; denn der Grund gehört ſein: und dieſe ſind wahrhaftig um nichts großmüthiger. Indeß die Einen uns nackend ausziehen, verweiſen die Andern uns in die Luft; denn Erd' und Meer ſind ja bereits okkupirt, und ſogar das noch Unentdeckte durch den Pabſt, vermöge göttlichen Rechts, verſchenkt. Sollte es mit dieſen Drohungen völliger Ernſt ſein, ſo müßten wir uns freilich die Luſt vergehen laſſen, je aus der bürgerlichen Geſellſchaft zu treten. Eine Unterſuchung über den Rechtsgrund des Eigenthums überhaupt, und des Grundeigenthums beſonders wird die Sache klar machen.

Urſprünglich ſind wir ſelbſt unſer Eigenthum. Niemand iſt unſer Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unſern, unter göttlichem Inſiegel gegebenen Freibrief tief in unſrer Bruſt. Er ſelbſt hat uns freigelaſſen und geſagt: ſei von nun an niemandes Sklav. Welches Weſen dürfte uns ſich zueignen?

Wir ſind unſer Eigenthum: ſage ich, und nehme dadurch etwas Zweifaches in uns an, einen Eigenthümer und ein Eigenthum. Das reine Ich in uns, die Vernunft, iſt Herr unſrer Sinnlichkeit, aller unſrer geiſtigen und körperlichen Kräfte; ſie darf ſie als Mittel zu jedem beliebigen Zwecke gebrauchen.

Um uns herum ſind Dinge, die nicht ihr eignes Eigenthum ſind; denn ſie ſind nicht frei: urſprünglich aber auch nicht das Unſere; denn ſie gehören nicht unmittelbar zu unſerm ſinnlichen Ich.

Wir haben das Recht, unſere eigenen ſinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zwecke zu gebrauchen, den das Vernunftgeſetz nicht verbietet. Das Vernunftgeſetz verbietet nicht, durch unſere Kräfte jene Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum ſind, als Mittel für unſere Zwecke zu gebrauchen, noch, ſie geſchickt zu machen, es zu ſein. Wir haben alſo das Recht, unſere Kräfte auf dieſe Dinge zu verwenden.

Haben wir Dingen dieſe Form eines Mittels für unſere Zwecke gegeben, ſo kann kein anderes Weſen ſie gebrauchen, ohne entweder die Wirkung unſerer Kräfte, mithin unſere Kräfte ſelbſt, die doch urſprünglich unſer Eigenthum ſind, für ſich zu verwenden; oder ohne dieſe Form zu zerſtören, d. i. unſere Kräfte in ihrer freien Wirkung aufzuhalten — (denn daß das unmittelbare Wirken unſerer

Kräfte vorüber iſt, thut nichts zur Sache; ſo lange die Wirkung dauert, dauert unſer Wirken:) — das aber darf kein vernünftiges Weſen; denn das Sittengeſetz verbietet ihm, die freie Wirkung irgend eines freien Weſens zu ſtören, und dieſem Verbote entſpricht in uns ein Recht, eine ſolche Störung zu verhindern. — Wir haben alſo das Recht, jeden andern von dem Gebrauche einer Sache auszuſchließen, die wir durch unſere Kräfte gebildet haben, der wir unſere Form gaben. Und dieſes Recht heißt bei Sachen das Eigenthum.

Dieſe Bildung der Dinge durch eigene Kraft (Formation) iſt der wahre Rechtsgrund des Eigenthums; aber auch der einzige naturrechtliche.*) Herr Rehberg hätte alſo weniger naiv finden können, daß in Schlözers Staatsanzeigen geſagt wird: wer nicht arbeite, ſolle auch nicht eſſen. — Wer nicht arbeitet, darf wohl eſſen, wenn ich ihm etwas zu eſſen ſchenken will: aber er hat keinen rechtskräftigen Anſpruch aufs Eſſen. Er darf keines Andern Kräfte für ſich verwenden; iſt keiner ſo gut, es freiwillig für ihn zu thun, ſo wird er ſeine eignen Kräfte anwenden müſſen, um ſich etwas aufzuſuchen, oder zuzubereiten, oder Hungers ſterben, und das von Rechts wegen.

Aber der Menſch könne doch nichts Neues hervorbringen, nichts erſchaffen, bemerkt Herr Rehberg; die Materie, der er ſeine Form gebe, müſſe doch vorher vorhanden geweſen ſein: wenn er alſo gleich einen rechtsgegründeten Anſpruch auf die Form derſelben darthun könne, ſo ſei es doch nie möglich, ein Eigenthum auf die Materie zu beweiſen. — Es hat uns aufrichtig leid gethan, daß Herr R. aus der einzigen Bemerkung in ſeinem ganzen Buche, welche ſcharfſinnig war, und zu belehrenden Erörterungen führen konnte, eine falſche Folgerung zog. Er wendet nämlich dieſe Bemerkung auf das Grundeigenthum an; und da nach ihr nach natürlichem Rechte niemand Eigenthümer des Bodens ſein könne, ſo müſſe er dieſes Recht vom Staate haben, meint er.

---

*) Das, was Herr Schmalz Acceſſion nennt, gründet ſich zuletzt auf Formation.

Herr R. hat aus ſeinem Grundſatze lange nicht genug gefolgert. Nicht nur der Boden iſt Materie, die wir nicht hervorbringen; allem, was je unſer Eigenthum werden kann, liegt ſolche Materie, die ganz ohne unſer Zuthun vorhanden iſt, zu Grunde. — Das Kleid, das ich trage, war freilich ein rechtmäßiges Eigenthum des Schneiders, der es verfertiget hatte, das er durch Vertrag auf mich übertrug; das Tuch dazu war Eigenthum des Webers, ehe es an den Schneider kam; die Wolle, aus der es verfertiget wurde, Eigenthum des Heerdenbeſitzers; dem wurde die Heerde durch ſeine angeerbten oder durch Vertrag erworbenen Schaafe zugeboren; das erſte Schaaf wurde Eigenthum deſſen, der es zähmte und ernährte: aber woher doch dieſes erſte Schaaf ſelbſt? Es war ohne ſein Zuthun organiſirte Materie. Uebertrug der Staat dieſe an den erſten Beſitzer, ſo beſitze ich ohne Zweifel auch mein Kleid bloß durch die Vergünſtigung des Staats. Trete ich aus der Verbindung, ſo läßt er es mir ausziehen.

Aber, vor allen Dingen, wie kommt denn der Staat zu einem Rechte, das keiner von den einzelnen Mitgliedern hat, aus denen er beſteht? Keiner hat ein Eigenthumsrecht an der Materie, wie ihr ſagt; wenn aber alle ihre Rechte vereinigen, ſoll ein ſolches Recht daraus werden? Setzt ihr aus mehrern gleichartigen Theilen ein Ganzes zuſammen, das von andrer Art iſt, als die Theile? Meint ihr, wenn jeder Rum in die Schaale gieße, werde Punſch daraus werden? — Das iſt unlogiſch.

Es iſt an ſich völlig richtig, daß ſich nicht nur kein Eigenthumsrecht auf die Materie *als ſolche*, ſondern daß ſich auch das widerſprechende eines ſolchen Rechts handgreiflich darthun läßt. Ein ſolches Recht widerſpricht dem Begriffe der *rohen Materie im naturrechtlichen Sinne*. Iſt nämlich keine andere Art der Zueignung möglich, als durch Formation, ſo iſt nothwendig alles, was noch nicht formirt, was roh iſt, noch nicht zugeeignet, niemandes Eigenthum. Auf die rohe Materie haben wir das *Zueignungsrecht*, auf die durch uns modificirte das *Eigenthumsrecht*. Das erſtere bezeichnet die moraliſche Möglichkeit; das zweite die moraliſche und phyſiſche Wirklichkeit. Könnt ihr uns die Materie nicht nehmen, ohne die Form mitzunehmen, und dürft ihr dieſe Form uns nicht nehmen, ſo wollen wir uns über das Eigenthum der Materie von der Form abgeſondert *gedacht*, nicht mit euch ſtreiten; wenn ihr ſie nur nicht *wirklich* abſondern könnt. Wenn ſie nicht unſer Eigenthum iſt, ſo iſt ſie auch nicht das eure; und da ihr uns die Form laſſen müßt, ſo werdet ihr uns die Materie wohl auch laſſen müſſen. — Man kann, wenn auch nicht ſtreng philoſophiſch, doch bildlich richtig ſagen: Gott ſei der Eigenthümer der rohen Materie; wir ſeien von ihm damit belehnt, jeder mit der ganzen Materie, die da iſt; das Freiheitsgeſetz in unſrer Bruſt ſei ſein Belehnungsbrief; und bei unſrer Formation übertrage er uns den wirklichen Beſitz. Man hätte alſo immer jenen alten

Gedanken weniger trivial finden können; nur muß man freilich dieſe Belehnung nicht von Adam, oder von den drei Söhnen Noah's auf uns forterben laſſen. Geerbt haben wir ſie nicht; jeder hat ſie unmittelbar zugleich mit dem Geſchenke der moraliſchen Freiheit erhalten.

Und ſollte es denn anders ſein? Wenn die rohe Materie, als ſolche, irgend jemandes Eigenthum ſein könnte, wie ſollten wir denn je zu einem Eigenthum kommen? Was ſollten wir uns denn zueignen? Einen Beweis des Eigenthumsrechts auf die Materie ſuchen, heißt alles Eigenthum überhaupt aufheben wollen.

Jeder Menſch, um dieſe Sätze auf das Grundeigenthum anzuwenden, hat urſprünglich ein Zueignungsrecht auf den ganzen Erdboden: daß keiner dieſes Recht in ſeiner völligen Ausdehnung geltend mache, dagegen iſt ſchon, theils durch eines jeden eigne Schwäche, theils dadurch, daß jedes Individuum das gleiche Recht hat, geſorgt, — wo ein Andrer ſchon occupirt hat, iſt für ihn nichts mehr zu occupiren. Daß alle Menſchen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anſpruch hatten, und daß der Erdboden zu gleichen Portionen unter ſie zu vertheilen ſei, wie einige franzöſiſche Schriftſteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht bloß das Zueignungs-, ſondern das wirkliche Eigenthumsrecht auf den Erdboden hätte. Da er aber erſt durch Zueignung vermittelſt ſeiner Arbeit etwas zu ſeinem Eigenthume macht, ſo iſt klar, daß der, welcher mehr arbeitet, auch mehr beſitzen darf, und daß der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts beſitzt. — Stellt euch einen Haufen Menſchen vor, die mit Ackergeräth und Zugvieh auf einer wüſten, unangebauten Inſel ankommen.

Jeder ſetzt ſeinen Pflug in die Erde, wo er will; wo der ſeinige ſteht, kann kein andrer ſtehn. Jeder ackert um, was er kann, und wer am Abend das größte Stück urbar gemacht haben wird, wird das größte Stück rechtlich beſitzen. — Jetzt iſt die ganze Inſel umgeackert. Wer den Tag verſchlafen hat, wird nichts beſitzen, und das von Rechts wegen.

Herr R. indem er die Frage aufwirft*): woher ſich das Recht ſchreibe**), die Gegenſtände, die uns nicht gehören, zu bearbeiten? — eine Frage, die ich oben beantwortet habe, und die auch ſchon vorher, z. B. in Hrn. Schmalz's Naturrechte,***) gründlich beantwortet war — ſchiebt ein accentuirtes „ausſchließlich“ ein, welches entſcheiden ſoll, und welches die Wagſchale auch nicht um eines Haares Breite neigt. Wenn ich ein Stück rohe Materie unmittelbar in den Händen habe, ſo iſt der Andere ja wohl ausgeſchloſſen; denn er kann es nicht bearbeiten, ohne mir es zu entreißen, und das darf er nicht. Hätte er, indem ich es vom Boden aufnehmen wollte, geſchwinder zugegriffen, ſo wäre es in ſeinen Händen, und ich wäre ausgeſchloſſen. Als es noch auf dem Boden lag, hatten wir beide gleiches Recht darauf; jetzt habe ich das ausſchließende, oder, wie Herr R. das ausdrücken würde, das ausſchließliche†) Recht, es zu bearbeiten. Ich halte es unmittelbar in meinen Händen.

---

*) S. 13. ſeines eben angeführten Buchs.

**) Man hört doch, womit die Leute umgehen!

***) Ein Buch, welches Herr R. entweder leſen mußte, ehe er das ſeinige ſchrieb, oder es widerlegen mußte, wenn er's geleſen hatte.

†) Ausſchließlich, ſoviel als ausſchließbar; als ob der Bear-

Doch er redet auch nicht von ſolchen Dingen, die man unmittelbar in den Händen haben kann, ohnerachtet er im Allgemeinen von Gegenſtänden redet; dieſe ſcheinen ſeiner Gründlichkeit entgangen zu ſein: ſein Beiſpiel iſt von Grund und Boden hergenommen. „Wenn ich einen Acker beſäen will, ein Andrer aber, der keinen tauglichen Acker zur Hand hat, oder eben dieſen vorzieht, will ihn auch bearbeiten: Woher ſollen die Entſcheidungsgründe genommen werden?“ fragt er. — Wenn das Stück Land, worüber die Frage entſteht, nur wirklich ein Acker iſt (oder ſteht dies Wort nur darum hier, um die andern, welche müde ſind, abzulöſen?) ſo iſt die Entſcheidung leicht, und man dürfte ſagen: wer ſo frage, ſei keiner Antwort werth. Ein Acker iſt umgeackert; es muß ihn Jemand umgeackert haben; dieſer Jemand iſt nach dem Naturrechte Eigenthümer, und es wolle doch kein Andrer ſich die vergebliche und widerrechtliche Mühe machen, ihn noch einmal zu bearbeiten. Jeder Acker hat einen Eigenthümer, ſo gewiß er das iſt; denn er iſt nicht mehr rohe Materie, ſondern hat eine Form. Herr N. will den bewußten Acker gar ſchon beſäen, — (wenn nicht dieſes Alles, und vielleicht ſein ganzes Buch, bloß um der beliebten copia dicendi willen da ſteht:) mithin muß er wirklich friſch umgeackert ſein. Das, ſollte ich meinen, wäre Grund genug, um jeden Andern von der Bearbeitung deſſelben auszuſchließen. — Doch wir wollen uns

---

beiter ausgeſchloſſen zu werden, und nicht vielmehr alle Anderen ſelbſt auszuſchließen forderte. — Jedem andern Schriftſteller ſo etwas aufzurücken, wäre unanſtändige Sylbenſtecherei; dem der gegen andre ſich Seines Tons bedient, geſchieht recht daran. Meliri — quemque suo modulo ac pede verum est.

nicht durch einen Advokatenkniff der Ungeſchicklichkeit unſers Gegners bedienen: wir wollen unterſuchen, um zu belehren. — Wenn auch der Acker nicht friſch umgeackert wäre, wenn er es auch ſeit einer Reihe von Jahren nicht wäre, ſo bleibt der erſte Bearbeiter, oder ſeine Stellvertreter, doch immer rechtmäßige Eigenthümer, ſo lange noch die geringſte Wirkung der erſten Bearbeitung im Boden iſt — und wenn könnte die je verſchwinden? Iſt die äußere Spur derſelben verſchwunden, ſo iſt freilich der, der ſich ſeiner bemächtiget, ohne von der ehemaligen Bearbeitung zu wiſſen, ein redlicher Beſitzer, aber kein rechtlicher. Auf den Einſpruch des wahren Eigenthümers muß er ſeine Bearbeitung unterlaſſen.

Die folgende Frage Herrn R.'s läßt eine richtigere Deutung zu, und wir wollen dieſe annehmen, ſo verdächtig auch die Frage durch ihre Nachbarſchaft mit der erſtern wird. „Womit will ich, fragt er, aus der bloßen Vernunft beweiſen, daß dieſer Boden, auf dem Beide ſtehen, Einem eher, als dem Andern gehöre?“ Wir wollen annehmen, Boden heiße hier, was es heißen muß, wenn wir uns auf die Frage einlaſſen ſollen: — kein urbares, ſondern ein rohes, noch nie bearbeitetes Stück Land; und dann verdient die Frage eine Antwort. — Welches iſt denn dieſer Boden, von dem er redet? Dieſer eine und eben derſelbe Boden, auf welchem Beide ſtehen ſollen? Wo begrenzt er ihn denn? Wo ſchneidet er ihn denn von anderm Boden ab, der nicht mehr derſelbe Boden iſt, auf dem Beide ſtehen? Hat ihm nicht etwa ſeine Phantaſie hier den Streich geſpielt, ihm ganz in aller Stille Umzäunungen, Gräben, Raine, Grenzſteine unterzuſchieben? Keines dieſer Dinge kann da ſein, ſonſt iſt der Boden ſchon occupirt, und gehört entweder dem Einen, oder dem Andern, oder Keinem von Beiden, ſondern einem Dritten ausſchließend. Verzeihung alſo wegen des Bodens: reden wir lieber vom Platze! — Auf einem und eben demſelben Platze können Beide nicht ſtehen; das iſt gegen das Geſetz der Undurchdringlichkeit der Materie. Von dem Platze, auf dem der Eine ſteht, iſt der Andere ausgeſchloſſen; er kann nicht da ſtehen, ohne Jenen wegzuſtoßen, und das darf er nicht. Jeder iſt rechtmäßiger und ausſchließender Eigenthümer des Platzes, auf welchem er ſteht, wenn dieſer Platz nicht ſchon vorher einen Eigenthümer hatte. Er ward es dadurch, daß er ſich darauf ſtellte. Weiter aber, als er es mit ſeinem Körper bedecken kann, geht ſein Eigenthum auch nicht. — Jetzt zieht der Eine eine Furche. Dieſe Furche iſt ſein; ſie iſt das Produkt ſeiner Arbeit. Die Furche zu ziehen, war er vermöge ſeiner vernünftigen Natur berechtigt. — Er könne ſein Eigenthum an den Erdſchollen nicht beweiſen: ſagt ihr. — Das kümmert ihn wenig. Wenigſtens iſt die Furche, zu der er jetzt die Erdſchollen umgeſtaltet hat, ſein: nehmt ihm doch die Erdſchollen, aber laßt ihm die Furche! — Sein Nachbar zieht hart neben der ſeinigen auch eine Furche. Das darf er wohl thun, aber wo der erſtere gezogen hat, kann er nicht ziehen, ohne die Furche deſſelben zu zerſtören, und das darf er nicht. — So läßt ſich demnach die Frage, warum auf nicht occupirtem Boden der Platz, auf dem jemand ſteht, und die Furche, die er gezogen hat, ihm, und nicht demjenigen, der nicht darauf ſteht, und der ſie nicht gezogen hat, gehöre, befriedigend beantworten, und wir haben in dieſem Augenblicke eine von Herrn R.'s Unmöglichkeiten wirklich gemacht.

Ueberhaupt — der rechtmäßige Eigenthümer der letzten Form iſt Eigenthümer des Dinges. — Ich gebe ein Stück Gold, welches ich rechtmäßig, ſei es durch meine eigene Bearbeitung oder durch Vertrag beſitze, an den Goldſchmied, mit dem Auftrage, mir einen Becher daraus zu machen. Ich habe ihm einen gewiſſen Lohn dafür verſprochen; zwiſchen uns ſcheint ein Vertrag zu ſein. Er bringt den Becher, und ich gebe ihm ſeinen Lohn nicht. Es war kein Vertrag zwiſchen uns; ſeine Arbeit war ſein, und bleibt ſein. — Aber das Gold iſt ja mein? — Mag ich es zurücknehmen, wenn ich kann, ohne den Becher mitzunehmen, oder ihn zu zerſtören. Will er mich für meinen Verluſt entſchädigen, ſo iſt das recht und gut; aber einen rechtlichen Anſpruch auf ſeinen Becher habe ich nicht. Er iſt rechtmäßiger Beſitzer der letzten Form; denn er hat meinem Golde mit meiner Bewilligung Seine Form gegeben. Wäre er unrechtmäßiger Beſitzer derſelben, — hätte er ohne meine Einwilligung mein Gold zum Becher gemacht, ſo müßte er, mit oder ohne ſeine Form, mir das Gold zurückgeben.

Aus dieſem Allen erhellet, daß nicht der Staat, ſondern die vernünftige Natur des Menſchen an ſich die Quelle des Eigenthumsrechts ſei, und daß wir allerdings nach dem bloßen Naturrechte etwas beſitzen, und alle Anderen rechtlich vom Beſitze deſſelben ausſchließen können.

Aber was kann uns, die wir im Staate geboren ſind, dieſes helfen? ſagt man. Wir hätten, es ſei zugegeben, nach dem bloßen Naturrechte uns ein Eigenthum erwerben, und es ſo gänzlich unabhängig vom Staate machen können. Aber wir haben nun einmal das unſere nicht ſo erworben; wir verdanken es den Anordnungen des Staats, und werden es ihm, wenn wir aus der Verbindung mit ihm treten, wohl zurückgeben müſſen. — Wir werden ſehen, ob dieſe Befürchtung gegründet ſei.

Wir wurden freilich arm, nackend und hülflos geboren. Was der Staat zur Entwickelung unſerer Kräfte gethan haben will, ſeine Behauptung, daß wir noch dieſen Augenblick eben ſo arm, nackend und hülflos ſein würden, wenn er nicht gethan hätte — darüber hernach! Jetzt ſei mir ein Sprung über die Jahre der unbeholfenen Thierheit hinweg verſtattet; unſere Kräfte ſollen entwickelt ſein, wir ſollen uns ſelbſt helfen können: die Verdienſte des Staats um dieſe Entwickelung werde ich hernach ſchon anzuerkennen wiſſen, wenn ſie ſich aufzeigen laſſen. — Unſere Kräfte ſind alſo entwickelt; wir wollen uns etwas zueignen, richten unſere Augen rund um uns herum, und alles hat ſeinen Eigenthümer, außer Luft und Licht; aus dem einfachen Grunde, weil ſie keiner fremden Form empfänglich ſind. Wir dürften die Erde umwandern, ohne etwas zu finden, worauf wir unſer Zueignungsrecht, das auf alle rohe Materie ſich erſtreckt, geltend machen könnten. Es gibt faſt keine rohe Materie mehr. — Wollen wir etwa dem Staate darüber Vorwürfe machen, als ob er ſchon alles weggenommen, und uns nichts übrig gelaſſen habe? Nein, dadurch würden wir eine große Ungeſchicklichkeit verrathen, und zeigen, daß wir von der Sache nichts verſtünden. Der Staat iſt es nicht, der alles ſchon in Beſitz genommen hat: die Einzelnen ſind es. Wollen wir mit dieſen rechten, daß ſie nicht auf uns gewartet, — daß ſie nicht auf uns gerechnet haben, ehe wir da waren? Wollen wir ein Recht in der Welt der Erſcheinungen fordern, ehe wir erſchienen? Daß alle

Plätze ſchon beſetzt ſind, iſt freilich ſchlimm für uns; aber — warum wurden wir auch nicht eher geboren? Jemanden von ſeinem Platze herabſtoßen, weil wir eines bedürfen, dürfen wir einmal nicht. Wir mögen alſo ſehen, wie wir zurecht kommen. Das iſt unſere Sorge.

Hier nun, meint man, tritt der Staat ins Mittel. Er ſetzt uns vorläufig in die Mitherrſchaft über das Eigenthum unſerer Eltern, wenn ſie eines haben, und nach ihrem Tode zu Erben desſelben ein. — Das wäre großmüthig vom Staate, einem Uebel abzuhelfen, das er, wie wir eben zugeſtanden, nicht verurſacht hat. Aber man erlaube mir nur vorläufig zur Erweckung der Aufmerkſamkeit zu fragen: woher hat denn der Staat das Recht, mir erſt die Mitherrſchaft, und dann die völlige Herrſchaft über ein fremdes Eigenthum zu ſchenken? Können Alle ein Recht haben, das kein Einzelner hat? Habe ich nicht ſchon geſagt, daß kein Punſch entſtanden ſein könne, wenn jeder bloß Rum in die Schaale gegoſſen habe?

Wie es mit der Mitherrſchaft der Kinder über das Eigenthum ihrer Eltern nach Grundſätzen des Naturrechts beſchaffen ſei, werden wir ſehen, wo von der Kultur die Rede ſein wird. Jetzt vom Erbe! — Nach dem Naturrecht findet kein Erbſchaftsrecht Statt, ſagt man. Ei? — Gar ein großes, ausgedehntes; nur muß man die Begriffe rein aufzufaſſen wiſſen, und nicht fremdartige, aus der Gewohnheit entlehnte Merkmale durch die Phantaſie in ſie einmiſchen laſſen.

Sobald einer aus der Welt der Erſcheinungen heraustritt, verliert er ſeine Rechte in derſelben. Sein Eigenthum wird wieder ſo gut, als rohe Materie, denn niemand iſt Beſitzer ſeiner Form. Die ganze Menſchheit iſt der rechtmäßige Erbe jedes Verſtorbenen; denn die ganze Menſchheit hat das uneingeſchränkte Zueignungsrecht auf alles, was keinen Beſitzer hat. Wer es ſich zuerſt wirklich zueignen wird, wird der rechtmäßige Eigenthümer ſein. — So hat die Natur durch das allmälige Abrufen der alten Beſitzer vom Schauplatze für diejenigen geſorgt, die ſie nachgebiert. Natur und Sittengeſetz ſind hier im vollkommenſten Einverſtändniſſe. Die erſtere iſt hier, was ſie immer ſein ſollte, Dienerin des letztern. — Du ſollſt keinen von ſeinem Platze herabſtoßen, ſagt das Geſetz. Ich muß aber einen Platz haben, ſagſt du. Hier iſt dein Platz, ſagt die Natur, und ſtößt herunter, den Du nicht herunterſtoßen durfteſt. *)

Dieſes Rennen nach einem Beſitze, das doch vergeblich ſein kann; dieſe Streitigkeiten und Feindſchaften, die darüber entſtehen müſſen, gefallen uns nicht, ſagten die Menſchen, als ſie Bürger wurden, und ſie ſagten wohl daran. Jeder nehme hinführo, was ihm am nächſten iſt, ſo erſpart er ſich und andern den Gang. Er nehme, was in ſeiner väterlichen Hütte, und um ſeine väterliche Hütte ſeines Vaters war; jeder von uns thut Verzicht auf ſein Zueignungsrecht an dieſen erledigten Beſitz, wenn er an ſeinem Theile auf ein Zueignungsrecht an die Habe jedes andern verſtorbenen Mitbürgers Verzicht thun will. — Du haſt demnach das bürgerliche Erbrecht nicht umſonſt; du

---

*) Der zu Anfange des erſten Kapitels belebte Naturrechtslehrer deute mir dies und das folgende nicht ſo, als ob ich ein hiſtoriſches Faktum erzähle; als ob ich, ſeinem Ausdrucke nach, meine, dies ſei in der Zeit geſchehen! Ich finde in meinen Heften darüber keine Nachricht.

haſt ein veräußerliches Menſchenrecht — das, jeden Verſtorbenen zu beerben, wenn du kannſt — dagegen aufgegeben. Haſt du nun nur wirklich nicht, ſo lange du im Staate lebteſt, occupirt, ſo haſt du deine Erfüllung erfüllt, und der Staat die ſeinige. Dein väterliches Erbe iſt dein, laut des von dir erfüllten Vertrags. Beſitze es mit gutem Gewiſſen, auch wenn du aus dem Staate heraustrittſt; fordert er es zurück, ſo fordre du von ihm alles, was du während der Zeit vom Hinterlaſſe verſtorbener Bürger dir hätteſt zueignen können, und er wird es dir wohl laſſen.

Die zweite Art, wie wir im Staate zu einem Eigenthume gelangen, iſt vermittelſt Vertrages durch Arbeit. Bloße Arbeit gibt im Staate ſelten oder nie ein Eigenthum: denn es iſt ſelten oder nie rohe Materie da. Was irgend wir bearbeiten wollen, hat ſchon ſeine Form; wir dürfen es nicht bearbeiten, ohne Einwilligung des Eigenthümers der letzten Form. Trägt uns dieſer die weitere Bearbeitung des Dings, gegen eine Entſchädigung für unſre verwendete Kraft, die urſprünglich unſer Eigenthum iſt, auf: ſo wird das, was er von ſeinem Eigenthume an uns abtritt, unſer, durch Vertrag und Arbeit. Er verkauft es uns. — Gibt er uns ſeine Einwilligung, das Ding willkürlich zu bearbeiten, (ſchon das An-ſich-nehmen iſt eine verwendete Mühe) ohne etwas dagegen von uns zu verlangen, ſo wird das Ding ſelbſt, gleichfalls durch Vertrag und Arbeit, unſer: denn ehe wir eine Mühe darauf verwendet haben, können wir ihn nicht nöthigen, ſein Verſprechen zu halten; er könnte den Willen gar nie gehabt haben, es uns zu geben, oder ihn geändert haben, und dann wäre es, laut obiger Auseinanderſetzungen, nicht unſer. Da er aber nichts dagegen in ſein Eigenthum aufnimmt, ſo verkauft er uns nicht; er ſchenkt es uns. — Erbe und Arbeitsvertrag erſchöpfen alle Arten, auf welchen wir im Staate zu einem Beſitze gelangen. Handel iſt nur ein Tauſchvertrag über Beſitzungen, deren Beſitz ſchon Erbe, oder Arbeitsvertrag vorausſetzt.

„Dieſe Verträge nun werden doch im Staate, unter dem Schutze des Staats, vermöge der Exiſtenz des Staates, deſſen erſter Vertrag die Grundlage aller möglichen folgenden Verträge iſt, geſchloſſen; wir verdanken mithin alles, was wir dadurch erlangen, dem Staate.“ — Viel auf einmal, und raſch geſchloſſen! Wir brauchen Zeit, um dieſe Dinge auseinander zu ſetzen.

Für's erſte muß ich hier eine Verwirrung der Begriffe rügen, die, ſo viel ich weiß, bis auf dieſen Tag allgemein geherrſcht, und ſo ſehr bis in das Innere der Sprache ſich verwebt hat, daß es ſchwer fällt, ein Wort zu finden, um ihr ein Ende zu machen. Das Wort „Geſellſchaft“ nämlich iſt die Quelle des leidigen Mißverſtändniſſes. Man braucht es als gleichlautend bald mit Menſchen, die überhaupt in einem Vertrage, bald mit Menſchen, die in dem beſondern Bürgervertrage ſtehen, mit dem Staate; und ſchleicht ſich dadurch über die wichtige Erörterung weg: wie es mit Menſchen beſchaffen ſei, die um, neben, zwiſchen einander leben, ohne in irgend einem Vertrage, geſchweige denn im Bürgervertrage zu ſtehen? Ich unterſcheide bei'm Worte Geſellſchaft zwei Hauptbedeutungen; einmal indem es eine phyſiſche Beziehung Mehrerer auf einander ausdrückt, welches keine andere ſein kann, als das Verhältniß zu einander im Raume; dann, indem es eine moraliſche

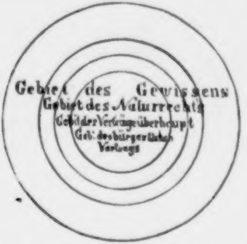
Beziehung ausdrückt, das Verhältniß gegenſeitiger Rechte und Pflichten gegen einander. In der letztern Bedeutung brauchte man das Wort, und ließ dieſe Rechte und Pflichten durch Verträge, entweder überhaupt, oder durch den beſondern Bürgervertrag, beſtimmt werden. Und ſo war und mußte nothwendig jede Geſellſchaft durch Vertrag entſtanden ſein, und ohne Vertrag war keine Geſellſchaft möglich.

Warum vergaß man doch die erſtere Bedeutung des Worts Geſellſchaft ſogar? — Weſen, die einmal nicht bloß Körper ſind, können auch ſelbſt als Körper nie ohne moraliſche Beziehungen bei einander im Raume ſein. — Richtig; aber? — Daran hatte eine alte falſche Vorſtellung vom Naturzuſtande des Menſchen Schuld; jener Krieg Aller gegen Alle, der da Rechtens ſein ſollte; jenes Recht des Stärkern, das auf dieſem Boden herrſchen ſollte. Zwei Menſchen könnten ſich nicht auf eines Fußes Breite nahe kommen, meinte man, ohne daß jeder das vollkommene Recht erhielte, den andern für einen guten Fund zu erklären, ihn zu ergreifen und zu braten. Wenn keiner recht wiſſe, ob er auch der Stärkere ſein werde, ſo müßten ſie einander ſagen: Iß mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht eſſen; — und von nun an ſei es nicht mehr Rechtens, ſich unter einander aufzufreſſen, denn ſie hätten ſich's ja verſprochen; und ob ſie gleich an ſich das völlige Recht hätten, ſich aufzufreſſen, ſo hätten ſie doch das Recht nicht — einander ihr Wort nicht zu halten. Nun durften ſie ſicher bei einander leben. Eine gründliche Philoſophie! Selbſt in denjenigen Syſtemen, wo jene Vorſtellung gänzlich verworfen wird, zeigen ſich doch nähere oder entferntere Folgeſätze derſelben.

Die Menſchen können allerdings, d. h. es iſt moraliſch möglich, in Geſellſchaft, in der erſtern Bedeutung des Worts, d. i. um, neben, zwiſchen, unter einander leben, ohne in Geſellſchaft in eurer zweiten Bedeutung, im Vertrage, zu ſtehen. Sie ſind dann nicht ohne gegenſeitige Rechte und Pflichten. Ihr gemeinſchaftliches Geſetz, welches dieſe ſcharf genug beſtimmt, iſt das Freiheitsgeſetz; der Grundſatz: hemme niemandes Freiheit, inſofern ſie die deinige nicht hemmt. — „Aber, würden ſich denn auch die Menſchen ohne Zwangsgeſetze dieſem Grundſatze unterwerfen? Würden ſie nicht immer mehr danach fragen, was ſie vermöchten, als danach, was ſie dürften?“ — Ich weiß, daß ihr euch immer auf eine urſprüngliche Bösartigkeit der Menſchen beruft, von der ich mich nicht überzeugen kann; aber es ſei; dieſe Zwangsgeſetze gelten auch im Naturzuſtande; wer meine Freiheit hemmt, den darf ich rechtlich zwingen, ſie ſelbſt, und alle Wirkungen derſelben wieder herzuſtellen — „Du darfſt; aber wirſt du allemal können — allemal der Stärkere ſein?“ — Immer nur davon, was ich würde, oder werde; ich rede davon, was ich ſollte. Wenn das Sittengeſetz die Natur beherrſchte, würde ich allemal der Stärkere ſein, wenn ich recht habe; denn ich ſoll es dann ſein. Ihr verſetzt mich unaufhörlich in das Gebiet der Naturnothwendigkeit. Eine kleine Geduld, und ich werde euch die Einwendung, die ihr auf dem Herzen habt, entwunden haben, ohne mich mit euch in die Unterſuchung der Hypotheſe, was der Menſch im Naturzuſtande wirklich ſein würde, einzulaſſen.

Die Menſchen können auch in Geſellſchaft, in eurer zweiten Bedeutung des Worts, d. i. im Vertrage überhaupt, ſtehen, ohne eben im Staate, im Bürgervertrage zu leben. Was bei'm Vertrage überhaupt rechtlich ſei, wird nicht erſt durch eine beſondere Art des Vertrags, durch den bürgerlichen, beſtimmt; das würde (im Vorbeigehn ſei auch das noch für diejenigen erinnert, denen es ſo einleuchtender iſt,) ein greiflicher Zirkel ſein. Wir machen einen Vertrag, daß Verträge überhaupt gültig ſein ſollen; und derſelbe Vertrag iſt gültig, weil, laut unſres Vertrags, Verträge überhaupt gültig ſind. — Es iſt, wie oben gezeigt worden, durch das Sittengeſetz genau beſtimmt: — gegenſeitige Leiſtung, oder Zurückgabe der einſeitigen Leiſtung, und Schadenerſatz. Darauf zu dringen erhalte ich das Recht nicht vom Staate; ich erhielt es zugleich mit dem Geſchenke der Freiheit zu meiner Ausſtattung vom gemeinſchaftlichen Vater der Geiſter.

Ich habe dieſe Auseinanderſetzung nicht zum bloßen Vergnügen übernommen: ſondern um eine wichtige Folgerung daraus zu ziehen. — Kann uns der Staat die Rechte, die urſprünglich unſer ſind, weder nehmen noch geben, ſo müſſen alle dieſe Beziehungen in der bürgerlichen Geſellſchaft wirklich fortdauern. Ein Recht, das ich als Menſch beſitze, kann ich nie als Bürger, *inſofern ich das bin*, beſitzen. Ein Recht, das ich als Bürger beſitzen ſoll, kann ich nicht ſchon als Menſch beſeſſen haben. Es iſt alſo ein großer Irrthum, wenn man glaubt, der Naturzuſtand des Menſchen werde durch den bürgerlichen Vertrag aufgehoben: der darf nie aufgehoben werden; er läuft ununterbrochen mit durch den Staat hindurch. — Der Menſch im Staate läßt ſich in viererlei Beziehungen betrachten. Zuvörderſt iſolirt, mit ſeinem Gewiſſen, und dem höchſten Executor ſeiner Ausſpruche allein. Dies iſt ſeine höchſte Inſtanz, der alle ſeine übrigen Beziehungen untergeordnet ſind. Hier kann kein Fremder (die Gottheit iſt ihm nicht fremd) ſein Richter ſein. Das Geſetz, wornach der unſichtbare Richter dieſes Gerichthofes ſpricht, iſt das Sittengeſetz, inſofern es ſich bloß auf die Geiſterwelt bezieht. In dieſer erſten Beziehung iſt er Geiſt. — Dann iſt er zu betrachten in Geſellſchaft, unter Andern ſeines Gleichen lebend. In dieſem Verhältniſſe iſt ſein Geſetz das Sittengeſetz, inwiefern es die Welt der Erſcheinungen beſtimmt, und Naturrecht heißt. Vor dieſem äußern Gerichtshofe iſt jeder ſein Richter, mit dem er lebt. Er iſt in dieſer Beziehung Menſch. — Jetzt ſchließt er Verträge. Das Feld der Verträge iſt die Welt der Erſcheinungen, inſofern ſie durch das Sittengeſetz nicht völlig beſtimmt iſt. Sein Geſetz auf demſelben iſt die freie (vom Geſetz befreite) Willkür. Verletzt er durch Zurückziehung ſeiner Willkür die Freiheit des andern, ſo iſt ſeine Willkür nicht mehr frei; ſie tritt unter das Geſetz zurück, und er wird nach dem Geſetze gerichtet. Er kann ſolcher Verträge ſchließen, ſo viele und ſo mancherlei er will. — Er kann unter ihnen auch den beſondern Vertrag Eines mit Allen, und Aller mit Einem ſchließen, den man den Bürgervertrag nennt. Das Feld dieſes Vertrages iſt ein beliebiger Theil des Gebiets der freien Willkür. Geſetz und Rechte ſind, wie bei dem Vertrage überhaupt, wovon dieſer eine Art ausmacht. Inwiefern er in dieſem Vertrage ſteht, heißt er Bürger. — Man ziehe, um ſich den Umfang und das Verhältniß dieſer verſchiedenen Gebiete anſchaulich zu machen, einen Zirkel. Dieſe ganze Scheibe ſei das Gebiet des Gewiſſens. Man ziehe innerhalb ſeines Umkreiſes einen viel kleinern. Dieſer umfaßt die ſichtbare Welt; denjenigen Theil vom Gebiete des Gewiſſens, auf welchem, unter ihm, auch noch das Naturrecht, das Geſez der vollkommenen Pflichten richtet. Man ziehe innerhalb dieſes zweiten einen dritten kleinern. Innerhalb ſeines Umkreiſes richtet, unter Gewiſſen und Naturrecht, auch noch das Vertragsrecht. Innerhalb dieſes dritten einen vierten kleinern gezogen, gibt den Plaz, auf welchem unter obigen Richtern der beſondere bürgerliche Vertrag richtet. Um meinen Gedanken anſchaulicher zu machen, erlaube ich mir folgende Zeichnung hinzuzufügen.


Gebiet des Gewissens
Gebiet des Naturrechts
Geb. der Verträge überhaupt
Geb. des bürgerlichen Vertrags

Nur das iſt noch anzumerken, daß die höhern Gerichtshöfe unſichtbar ihr Gebiet durch die Felder der niedern durchführen; daß das Naturrecht ſelbſt in ſeinem Gebiete nur über ſolche Gegenſtände ſpricht, die das Gewiſſen frei gelaſſen hat u. ſ. f. Die eingeſchloſſenen Zirkel umfaſſen gar nicht eben das, welches innerhalb ihrer Umkreiſe die ausgeſchloſſenen umfaſſen; ſondern in dieſe Umkreiſe fallen nur ganz andere Gegenſtände, über welche ihr Gericht ſich erſtreckt. Um es ganz anſchaulich zu machen, müßte man vier dergleichen Kreisflächen ausſchneiden und über einander legen. — Das Gebiet des Gewiſſens umfaßt alles; das des Bürgervertrags das wenigſte. Es muß jedem erlaubt ſein, ſich vom Mittelpunkte aus gegen den Umkreis, ſelbſt aus dem Gebiete des Naturrechts heraus, wenn er auf einer wüſten Inſel leben will, zurückzuziehen; aber aus dem Gebiete des Gewiſſens geht er nie heraus, wenn er kein Thier iſt. — Man urtheile jetzt, mit welcher Befugniß der Staat, deſſen Gebiet doch auf den engſten Raum eingeſchloſſen iſt, über ſeine Grenze hinübergreift; das Feld der Verträge überhaupt, wohl gar das des Naturrechts, und, ſo Gott will, ſelbſt das des Gewiſſens zu erobern ſucht. *)

---

*) Nur durch Unterſcheidung dieſer verſchiedenen Gebiete entwickeln ſich die Trugſchlüſſe jenes griechiſchen Sophiſten, und ſeines würdigen Schülers. — — Wenn du deinen erſten Proceß gewinnſt, zahlſt du mir hundert Talente; verlierſt du ihn, ſo zahlſt du mir nie etwas; ſagte der erſte zum letztern, und unterrichtete ihn in ſeiner Kunſt. Der Lehrer brauchte Geld; der Termin der Zahlung verzog ſich; er ging und belangte ſeinen Schüler vor Gericht. — Er zahlt mir in jedem Falle die hundert Talente, ihr Richter, ſagte er, — vermöge eures Ausſpruchs, wenn ihr ihn zur Zahlung verurtheilt, — vermöge unſeres Vertrags, wenn er den Prozeß gewinnt; er hat dann ſeinen erſten Rechtshandel gewonnen. Nein, antwortete der würdige Schüler, ich zahle in keinem Falle etwas; zahle nicht, wenn euer Urtheil günſtig für mich ausfällt, vermöge eures Richterſpruchs; zahle eben ſo wenig, wenn es ungünſtig ausfällt, vermöge unſres Vertrags; denn ich habe dann meinen erſten Rechtshandel nicht gewonnen. Die Richter — es waren Athenienſer — gaben einen Einfall, wo ſie keine Entſcheidung geben konnten. — Jeder Leſer — Sie verzeihen mir, wenn

Was ich während meines Lebens im Staate durch irgend einen Vertrag gewonnen habe, iſt demnach mein, als Menſch, und nicht als Bürger. Mußte ich nicht eine moraliſche Perſon ſein, um einen Vertrag ſchließen zu können? Bin ich denn, als Bürger betrachtet, eine moraliſche Perſon? Habe ich denn als ſolcher einen freien Willen? O nein, nur wenn ich mit allen zuſammengenommen werde, entſteht erſt dieſe moraliſche Perſon: durch den Willen Aller entſteht alſo erſt der Wille des Staats. Soll ich überhaupt einen Vertrag ſchließen können, ſo muß ich ihn als Menſch ſchließen. Als Bürger kann ich nicht. — Der

---

ich zuweilen unerwartet examinire, — der die obige Theorie verſtanden hat, entſcheidet dieſen Handel auf den erſten Anblick. Wer ihn nicht entſcheidet, hat ſie nicht verſtanden, und denke ſie ſo lange durch, bis er ihn entſcheidet!

Wer ſieht nicht, daß der alte und der junge Sophiſt den Handel dadurch verwirren, daß ſie von einem Gebiete in das andere überſpringen wollen; und daß der alte durch die ſonderbare Bedingung des Vertrags es auf eine ſolche Verwirrung angelegt hatte? Jeder will auf das Feld des Staats flüchten, wenn der Andere ihn auf dem Gebiete der Verträge, und in das Gebiet der Verträge, wenn der Andere ihn auf dem Felde des Staats ſuchen wird; und wenn ihnen das erlaubt iſt, ſo werden ſie nie auf einander treffen. Hättet ihr ſie an ihren wahren Gerichtshof gewieſen, athenienſiſche Richter! Was bei Verträgen Rechtens ſei, ſagt kein Areopagus; dieſes Geſetz iſt älter als er. Ihr gegenwärtiger Handel gehört gar nicht vor euern Richterſtuhl; es iſt kein bürgerlicher Prozeß. Laßt ſie hingehen, und an dem Schüler die Bedingung des Vertrags bei einem wahren Prozeſſe erfüllt werden, dann ſprecht nicht Ihr, ſondern die Sache ſelbſt, das Urtheil. Mag dann der Lehrer kommen, und den Staat, nicht um Entſcheidung was Rechtens ſei, ſondern um die dem Bürgervertrage gemäße Beſchützung ſeines natürlichen Rechts anflehen. Dann habt ihr ein Geſchäft; jetzt noch nicht.

Andere, der ihn mit mir ſchloß, hat ihn gleichfalls als Menſch geſchloſſen, und das aus dem angeführten Grunde.

Selbſt wenn ich den Vertrag mit dem Staate geſchloſſen hätte, habe ich ihn nur als Menſch ſchließen können, und das iſt in dieſem Falle faſt noch einleuchtender, als im vorigen. Die zwei freiwilligen Entſchließungen, die zum Vertrage gehören, ſind die des Staats, und die meinige. Wäre mein Wille in dem Willen des Staats mit eingeſchloſſen geweſen, ſo war nur ein Wille; der Staat ſchloß einen Vertrag mit ſich ſelbſt, welches ſich widerſpricht. Habe ich geleiſtet, und der Staat geleiſtet, ſo iſt der Vertrag vollzogen; meine Leiſtung bleibt dem Staate, und die des Staats mir.

Aber, ſagt man, wenn der Staat nicht thäte, ſo würdeſt du auf die Heiligkeit der Verträge, die du doch immer als Menſch ſchließen magſt, nicht ſehr rechnen können. Hielte der Andere ſein Wort nicht, ſo hätteſt du freilich nach dem Naturrechte die Befugniß, ihn zu Rückgabe der Leiſtung und Schadenerſatz zu zwingen; aber du würdeſt nicht immer der Stärkere ſein. Dieſes nun iſt an deine Stelle der Staat. Er verhilft dir zu deinem Rechte, das du doch immer ein Menſchenrecht nennen magſt — wenn es jemand verletzt; die Scheu vor ihm iſt der Grund, daß es ſeltener verletzt wird: — und ſo hätten wir denn den Einwurf, deſſen Widerlegung wir oben verſprachen, mehr in der Nähe.

Gegen Wen hat der Staat mein Recht geſchützt — gegen einen Fremden, oder gegen einen Mitbürger? — Hat er's gegen den Fremden geſchützt, ſo war er durch den bloßen Vertrag dazu verbunden. Ich war damals im Vertrage. Ich gehörte auf eine oder die andere Art — ſei es auch bloß dadurch, daß ich ihm keine Störung in den Weg legte — ſelbſt mit zum ſchützenden Körper. Ich half die Rechte anderer Mitbürger auch ſchützen. Ich that das Meine; der Staat das Seine. Das iſt nun vorbei. Unſer Vertrag iſt vollzogen, und jeder behält das Seine. — Wenn ich aus dem Vertrage heraus trete, ſo fällt freilich die vollkommene Pflicht des Staats, mein Recht zu ſchützen, weg; weil die meinige, das Recht Anderer ſchützen zu helfen, wegfällt. Ich muß dann ſehen, wie ich mir ſelbſt helfe.

Hat er es gegen einen Mitbürger geſchützt, ſo wiederhole ich das obige; aber ich ſetze noch weit mehr hinzu. — Ich ſchloß mit meinem und euerm Mitbürger den Vertrag, als Menſch mit dem Menſchen. Das Naturrecht und kein anderes iſt hier unſer Geſetz. Er verletzt mich und ſetzt ſich dadurch zu mir in das Verhältniß eines Feindes. Ich habe das Recht, ihn feindlich zu behandeln, bis ich in mein völliges Eigenthum wieder eingeſetzt bin. Ihr wollt nicht, daß ich Euern Mitbürger feindlich behandle? Nun wohl, ſo verhelft ihr ſelbſt mir friedlich zu meinem Rechte. Sobald ihr dadurch, daß ihr euch meiner rechtmäßigen Verfolgung desſelben entgegenſetzt, ſeine Partei ergreift, ſo wird die Sache euere Sache. Ihr alle ſeid nunmehr die Eine moraliſche Perſon, die vor dem Gerichtshofe des Naturrechts angeklagt wird; und ich bin die zweite moraliſche Perſon, welche klagt. Ich bin jetzt nicht Bürger. Gebt mir friedlich mein Recht, oder ich überziehe euch mit Krieg. Ich ſei euer Mitbürger, oder ich ſei ein Fremder; ich ſei aus euerm Staate herausgetreten, oder ich ſei überhaupt nie darin geweſen, das thut hier nichts zur Sache: in dieſer Handlung bin ich überhaupt nicht Bürger. „Wie? Du

Einzelner willſt den ganzen Staat mit Krieg überziehen? Du biſt ſicher der Schwächere.“ — So? Habt ihr euch vereiniget, ungerecht zu ſein, und tritt man darum mit euch in Verbindung, um ungeſtraft rauben zu können? Wenn ihr ſo philoſophirt, ſo laſſe ich euch ſtehen, und ſetze meinen Gang weiter fort.

Es iſt jetzt erwieſen, daß alles Eigenthum, das wir im Staate erworben, und er uns geſchützt hat, rechtlich unſer bleibe, wenn wir auch aus dem Staate heraustreten: und wir ſtehen bei dem zweiten Gegenſtande, über welchem er uns mit einer Reſtitutionsklage bedroht, bei unſerer in demſelben erworbenen *Kultur*. — So fürchterlich auch der erſtere Prozeß war, ſo iſt dieſer es doch noch weit mehr. Hätte man uns auch, wie man dachte, nackend ausgezogen, und von Erde und Meer verwieſen, ſo hätten wir doch vielleicht ein Mittel ausfindig gemacht, um in die Luft zu entkommen, und da hätten wir denn ruhig exiſtiren dürfen. Aber um alle unſere körperlichen und geiſtigen Fertigkeiten uns abzunehmen, dazu gibt es kein Mittel, als das, uns mit einem großen Hammer auf den Kopf zu ſchlagen.

Unſere Kultur alſo fordert der Staat, als das Seine, zurück. Können wir ſie ihm nicht wiedergeben, ſo bleiben wir ohne jemalige Rettung an ihn gefeſſelt. Wir geſtehen, daß er ein Mittel, das beſte, wohlthätigſte Mittel, wird er ſagen, — gefunden hat, um uns auf immer an ſich zu ketten. Was wollen wir ſagen? Menſchheitsrechte zurückfordern? Wir verdanken ihm ja, wenn auch nicht die Möglichkeit, Menſchen zu ſein, doch das Bewußtſein dieſer Menſchheit ſelbſt. — Verehre die Menſchheit in mir, ſagſt Du: Undankbarer, antwortet der Staat, wäreſt du denn ein

Menſch, wenn ich dich nicht dazu gemacht hätte? Wendeſt du Anſprüche gegen mich, die ich ſelbſt erſt in dir geltend gemacht habe? O! hätte ich dich doch nie ahnen laſſen, daß du mehr ſeieſt, als ein Thier, ſo würde ich jetzt nicht ſo viel Noth mit dir haben.

Alſo, du haſt mich zu dem Endzwecke gebildet, o Staat, daß ich dir für deine Zwecke nützlich würde, nicht mir für die meinigen. Du haſt mich behandelt, wie ein Stück rohe Materie, das dir zu etwas nütze ſein ſollte. Jetzt gebe ich ſelbſt mir Zwecke auf, und will ſie ſelbſt ausführen. Dazu haſt du mich nicht gebildet, ſagſt du. — Nun wohl. Alſo habe ich dieſe Art von Kultur nicht von dir, und gebe ſie nicht zurück. Wenn du mir nur dieſe laſſen mußt; die für deine Zwecke — ich will dir mein Ehrenwort geben, ſie nie zu gebrauchen.

Die Bildung, die du mir gabſt, gabſt du mir alſo nur unter der Bedingung, daß ich auf immer der Deinige ſei? Haſt du mich denn gefragt, ob ich dieſe Bedingung eingehe? Habe ich denn die Sache überlegt, und geſagt: Ja? — Ich komme hungernd herab in die Herberge der Pilger. Ich finde gerade vor meinem Platze ein rothes Linſengericht, nehme es begierig an mich, und danke in meinem Herzen dem unbekannten großmüthigen Geber. Du fällſt aus deinem Schlupfwinkel heraus; ergreifſt mich, und ſprichſt: du biſt mein, warum haſt du dies Gericht gekoſtet? Es war der Kaufpreis für deine himmliſche Erſtgeburt. — Das iſt weder großmüthig, noch gerecht.

Hätteſt du mich aber auch gefragt, hätte ich dir auch geantwortet; hätten wir wirklich einen Vertrag geſchloſſen: worüber hätte doch dieſer Vertrag ſich erſtrecken können?

Du hätteſt mir geſagt: ich will dich aus einem bloß leidenden Thiere zu einem ſelbſtthätigen Menſchen machen; und ich hätte dir dagegen verſprochen, nie ſelbſtthätig zu werden; du hätteſt mir geſagt: ich will dich dahin bringen, daß du ſelbſt urtheilen könneſt; und ich hätte dir feierlich zugeſagt, nie ſelbſt zu urtheilen? — Du geſtandeſt ja, daß ich noch unausgebildet ſei; denn wozu hätteſt du mich ſonſt ausbilden wollen? Ehe du aber die Hand ans Werk legeſt, ſoll ich deine Verfaſſung beurtheilen, und billigen? Wie kann ich das doch jetzt, Lieber? Vollende erſt dein Werk; mache mich erſt zu einem vernünftigen Menſchen, dann werden wir ja ſehen. Du magſt freilich den Nebenzweck haben, mich durch die Kultur, die du mir gibſt, in den Stand zu ſetzen, deine Verfaſſung ſchön und vortrefflich zu finden, und ſie aus Ueberzeugung lieben zu lernen: aber dazu kannſt du mich nicht imvoraus verbinden; wenn du anders nicht etwa mich nicht kultiviren, ſondern verdrehen und verkünſteln, nicht mein Auge ſchärfen, ſondern ein gefärbtes Glas darauf ſetzen willſt. Gib mir die verheißene Kultur. Werde ich durch ſie zur Liebe deiner Verfaſſung gebracht, ſo haſt du ja deinen Zweck erreicht. Werde ich nicht dazu gebracht, ſo taugt entweder die vorgebliche Kultur nichts, die du mir gabſt, und du haſt dein Wort nicht gehalten. Oder, wenn ſie taugt, ſo muß deine Verfaſſung nichts taugen. Kann ich dein Geſchenk beſſer anwenden, als zu deiner eigenen Verbeſſerung? — Doch, was antworte ich auch den Leuten nach ihrer Weiſe? Was tummle ich mich auch mit den Sophiſten auf ihrem eigenen Felde herum? Sie verdauen wohl größere Widerſprüche, als dieſe. Ich rede mit dem unparteiiſchen Wahrheitsforſcher.

Die Kultur läßt ſich dem Menſchen nicht ſo aufhängen, wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten. Gebrauche deine Hände, greif zu und halte feſt, und ſchmiege das Gewand in alle die eigenen Biegungen deines Wuchſes: oder du wirſt ewig Blößen geben und frieren. Was ich bin, verdanke ich zuletzt mir ſelbſt, wenn ich für mich etwas bin. Bin ich nur mit, in, oder an andern etwas — ein Hausrath, der das Zimmer putzt, und ſelbſt wieder vom Zimmer ſeinen höchſten Reiz entlehnt, oder ein Degen, der nur in der belebten Hand verwundet, oder eine Flöte, der ihre ſüßen Töne erſt der Mund des Virtuoſen einhauchte, — daß ich nicht ſelbſt aus euerm Zimmer gehen, eurer Hand mich entwinden, von euerm Munde mich abziehen werde? Haſt du mich dazu gemacht, o Staat, und habe ich mich dazu machen laſſen, ſo magſt du das vor einem andern Richterſtuhle verantworten; ich wenigſtens werde dich nie zur Rechenſchaft ziehen. — Wer ſeine Kultur gegen den Staat wendet, der hat ſie nicht vom Staate; und wer ſie vom Staate hat, wendet ſie nicht gegen den Staat.

Soll ich meinem Leſer alles ſagen? Soll ich den eben erſt entwickelten Unterſchied zwiſchen Geſellſchaft und Staat auch hier anwenden? Kultur geben kann weder die erſtere, noch der zweite; niemand wird kultivirt. Der Mittel zur Kultur gibt die erſtere ungleich mehrere und ungleich brauchbarere, als der letztere. Beider Einfluß auf unſere Kultur verhält ſich, wie ihr beiderſeitiges Gebiet.

Ich will hier nicht des Grundzuges in der ſinnlichen Natur des Menſchen gedenken, daß ſie vor der Hülfsloſigkeit ihre ganze Stärke auszieht, und bei ihrem Anblicke nichts fühlt, als Erbarmen gegen die Schwäche. Iſt es der Staat, der dieſen Zug in unſer Inneres zog? Ich will nicht des animaliſchen Inſtinkts im Menſchen gedenken, das aus ſich, oder aus ſeinem Weibe Geborne zu lieben. Iſt es der Staat, der ihn uns einprägte? Ich will nicht erinnern, daß der Augenblick der Erſcheinung eines Menſchen für Ein menſchliches Weſen nothwendig ein Augenblick der Freude iſt, weil derſelbe es einer drückenden Bürde und quälender Schmerzen entlaſtet; — will nicht erwähnen, daß der erſte Zug aus der Bruſt meiner Mutter mich mit einem menſchlichen Weſen in das ſüße Verhältniß des gegenſeitigen Wohlthuns verſetzte. Sie gab mir Nahrung, und ich entledigte ſie einer Laſt.*) Iſt es der Staat, der dieſes heilige Naturgeſetz gab? — Ich will dies alles nicht erwähnen, denn ich will den Menſchen hier nicht betrachten als Thier, ſondern als Geiſt: ich will nicht von den Zügen ſeiner ſinnlichen Natur, ſondern von ſeinen Rechten reden.

Mein erſter Schritt in die Welt der Erſcheinungen geſchieht an einer fremden Hand; und dieſe Hand gibt mir, indem ſie ſich mir bietet, vollgültige Anſprüche an ſich. Haſt du mich darum hervorgezogen, um mich hülflos verderben zu laſſen? Verderben konnte ich ohne dich; du ſagſt mir die Erhaltung zu: hältſt du deine Worte nicht, ſo klage ich dich über alle die Leiden an, die ich ſeit deines Hervorziehens an das Licht des Tages, bis zu meinem Abſchiede von ihm erdulde. Ich darf klagen, denn ich trage das dir wohl bekannte Gepräge der Vernunft an mir.

---

*) Deine Mutter hat vielleicht andere Mittel gefunden, ſich derſelben zu entledigen. Sie mochte nichts von dir annehmen, um dir nicht etwas geben zu müſſen. Aber laß das! Du hatteſt wohl eine Amme. Geh, und danke ihr, oder weine eine Thräne auf ihr Grab, wenn ſie todt iſt. Mag ſie doch auch in aller Menſchen Augen ein verächtliches Geſchöpf geweſen ſein; mag ſie doch auch mit ihrer Milch das Gift in deinen Körper gegoſſen haben, das bis dieſen Augenblick deine Nerven zerreißt, und ſie zerreißen wird, bis an das Grab, — das iſt wenig — dennoch band ſie, was deine Mutter nicht thun wollte, an dein Herz den einzigen Endpunkt der großen Kette, die in die Ewigkeit hinausgeht, und die

Mein erſtes Weinen iſt ein Aufruf an die Welt der Geiſter, daß wieder einer von ihnen in die Welt der Erſcheinungen eingetreten ſei, und ſeine Rechte in ihr geltend machen wolle; — iſt eine feierliche Erklärung und Ankündigung dieſer Rechte für die geſammte Natur; iſt eine feierliche Beſitznehmung derſelben. Durch nichts anders konnte ich ſie auch in Beſitz nehmen, als durch dieſes ohnmächtige Weinen; ich kann nichts weiter. Du, der du es hörſt, erkenne in mir deine Rechte, und eile herbei, ſie zu beſchützen, bis ich es ſelbſt könne. Du ſchützeſt in mir die Rechte der geſammten Menſchheit.

Das iſt der Rechtsgrund der elterlichen Gewalt. Wenn einer, der menſchlich Antlitz trägt, unfähig iſt, ſeine Men-

---

von ihr, dem erſten Punkte aus, endlich alle Weſen mit demſelben verbinden wird — die des gegenſeitigen freien Gebens und Nehmens.

Fahre hin, geſchärfter Pfeil, und zerreiß das Herz jeder Mutter, das du triffſt: aber entfliehe nicht, ohne den lindernden Balſam, daß — höchſtmöglicher Erſatz des verurſachten Schadens, Beſſerung für die Zukunft, oder, wo dieſe nicht möglich iſt, gegründete Ueberzeugung, daß man im vorkommenden Falle anders handeln würde, Warnung und Ermahnung für Andere — aber auch nur das, das Geſchehene völlig ungeſchehen mache. Und möchteſt du dann doch immer tief verwunden, um den alten böſen Schaden auszuſtechen, und ihn zu heilen.

ſchenrechte zu behaupten, ſo hat die ganze Menſchheit Recht und Pflicht, ſie ſtatt ſeiner auszuüben. Sie werden ein gemeinſames Antheil, und ihre Behauptung eine gemeinſame Pflicht des ganzen Geſchlechts; in ihrer Verletzung wird das ganze Geſchlecht verletzt. — Etwas, worauf die ganze Menſchheit gemeinſchaftliche Anſprüche hat, fällt dem anheim, der ſich ſeiner zuerſt bemächtiget. Das unvernünftige Ding wird ſelbſt ein Eigenthum; das des Gebrauchs der Vernunft unfähige Weſen kann nicht ſelbſt Eigenthum ſein, aber ſeine Rechte werden ein Eigenthum desjenigen, der ſich ihrer bemächtiget. Bemächtigung geſchieht hier durch Ausübung derſelben. Die Geburtshelferin, die mich an das Licht hervorzog, und in die Welt der Erſcheinungen hinlegte, übte in ihr mein erſtes Recht aus. Ich hatte Anſpruch auf einen Ort im Raume. Ich konnte ihn nicht ſelbſt einnehmen; ſie that es ſtatt meiner, als ſie mich hinlegte, wo ich ſelbſt mich nicht hinſtellen konnte. Hätte ſie nicht durch Vertrag meinen Eltern verſprochen, ihr Recht auf mich an ſie zurück abzutreten; hätte ſie nicht überhaupt laut dieſes Vertrags im Namen meiner Eltern gehandelt, ſo wären meine Rechte durch dieſe erſte Ausübung derſelben die ihrigen; ſo aber ſind ſie meinen Eltern. — Ich darf rechtlich jedes auch noch ſo fremden Kindes Rechte okkupiren, wenn ich es bei ſeinem Eintritte in die Welt auffaſſe, und kein Vertrag mich verbindet, ſie zurück zu geben. Daß gemeinhin die Eltern der Rechte ihrer Kinder ſich bemächtigen, kommt daher, weil ſie bei Erſcheinung derſelben die nächſten ſind, ſie vorherſehen, und ſchon imvoraus Anſtalten zu ſeinem Empfange in der Welt getroffen haben. Es iſt demnach zufällig. Ein ausſchließendes Recht auf ihre Kinder, als Eltern derſelben, haben ſie nach dem Naturrechte nicht. Sie machen ihr mit der ganzen Menſchheit gemeinſchaftliches Zueignungsrecht nur durch Okkupation zu einem Eigenthumsrechte. — Die Anwendung dieſer Theorie auf Wahnſinniggewordene überlaſſe ich dem Leſer, und erſuche ihn, ſich daran zu prüfen, ob er ſie richtig gefaßt habe.

Habe ich die Rechte eines ohne Gebrauch der Vernunft vernünftigen Weſens zu den meinigen gemacht, ſo bleiben ſie gegen jeden fremden Einſpruch die meinigen, eben darum, weil ſie mein ſind. — Du verlangſt dieſes unmündige Kind, deſſen Rechte ich rechtlich okkupirt habe, in deinen Schutz. Und wärſt du ſein Erzeuger, oder ſeine Gebärerin, ſo darf ich dir ſagen: Nein. Hätte wohl dieſes unmündige Kind, wenn es nicht unmündig, ſondern ſeiner Vernunft mächtig wäre, das Recht, dir zu ſagen: ich will deines Schutzes nicht? Hätte es ohne Zweifel dieſes Recht, ſo habe ich es, wenn ſeine Rechte die meinigen ſind, und ich ſage dir als Exekutor ſeiner Rechte: ich will deines Schutzes nicht. Willſt du dich mit mir darüber vertragen, ſo magſt du das wohl, und ich mag es. Aber rechtlich ſie von mir zurückzufordern, hat keiner das Recht, als er ſelbſt. Er wird, ſo wie ſeine Vernunft ſich entwickelt, eins nach dem andern ſelbſt ausüben, er wird ſich Schritt vor Schritt von meinem Ich ablöſen, um ein eigenes zu bilden: und das wird mir Winkes genug ſein, in keines Fremden Rechte einzugreifen, und thue ich es, ſo wird er rechtlich mich in meine Grenzen zurückweiſen. — Ich weiß, daß über die hier hereinfallenden Punkte der Staat von jeher mancherlei verordnet hat; ich weiß aber auch, daß der Staat von jeher gearbeitet hat, uns auf jede Art zu gewöhnen, Maſchinen zu ſein, ſtatt ſelbſtſtändige Weſen zu ſein.

Uebernahm ich ſeine Rechte, ſo übernahm ich zugleich ſeine Pflichten, vermöge deren er allein Rechte hat. Ich handle ganz in ſeine Seele, und meine Vernunft tritt völlig an die Stelle der ſeinigen. Ich übernahm ſeine Verbindlichkeiten gegen Andere. Dieſes Kind hat dir Schaden zugefügt; dein Schaden muß erſetzt werden; an dasſelbe kannſt du dich nicht halten, es iſt ſeiner Vernunft nicht mächtig. Du hältſt dich an mich, der ich ſtatt ſeiner Vernunft zu haben mich anheiſchig gemacht. Ich bin dir gleichſam das Unterpfand für ihn. — Ich übernehme ſeine noch weit höhern Verbindlichkeiten gegen ſich ſelbſt; ſeine Beziehungen auf das Sittengeſetz an ſich. Er iſt berufen durch Kultur auf den höchſten Endzweck aller moraliſchen Weſen hin zu arbeiten. Um das zu können, muß er vor allen Dingen in der Welt der Erſcheinungen, in die er aufgenommen iſt, leben können. Ich bin ihm Unterhalt ſchuldig, denn er ſelbſt iſt ihm ſich ſchuldig, und ich handle an ſeiner Stelle. Dagegen habe ich das Recht, die Produkte ſeiner ſich entwickelnden Kräfte in mein Eigenthum aufzunehmen, denn ſeine Kräfte ſind die meinigen. Dies iſt das Miteigenthum im Naturſtande, welches richtiger das Recht des Mitgenuſſes heißen würde; denn ein eigentliches Eigenthum kann keiner haben, der nicht occupiren kann, und ein Kind kann das nicht. — Er hat Pflicht und Recht, die Mittel zur Kultur aufzuſuchen, und anzuwenden. Ich habe ſeine Pflichten und Rechte ſtatt ſeiner übernommen; er hat demnach das vollkommene Recht, dieſe Mittel, inwiefern ſie in meiner Gewalt ſtehen, von mir zu fordern. Es iſt nicht mein guter Wille, es iſt meine unnachläßliche Pflicht, auf ſeine Kultur aus allen Kräften hin zu arbeiten. —

Man dürfte — ich erinnere dies nur im Vorbeigehen — ſagen, niemand werde ſich leicht mit der Vormundſchaft für Unmündige befaſſen, da unſrer eignen Deduction nach die Laſt derſelben weit größer ſei, als der geringe Vortheil, wenn nicht der Staat wohlthätig ins Mittel getreten, und es den Eltern zur bürgerlichen Pflicht gemacht hätte: aber da zeigt ſich wieder euer Mißtrauen gegen die menſchliche Natur, die ihr nicht aufhört zu verläumden, nachdem ihr ſie durch eure bürgerlichen Verordnungen, die unaufhörlich in fremde Grenzen eingreifen, erſt verdorben habt. Jeder Grundzug derſelben iſt gut, und nur durch ihre Ausartung werden ſie ſchädlich. — Jeder mag gern der Obere ſein, mag lieber beſchützen, als beſchützt werden. Er erhebt ſich dadurch in ſeinen eignen Augen, und bekommt vor ſich ſelbſt eine gewiſſe Wichtigkeit. Jeder mag gern in andern ſich wieder darſtellen, und ihre charakteriſtiſchen Eigenheiten zum Abdrucke der ſeinigen machen. Dieſe, ſo lange ſie nicht in die Freiheit andrer eingreifen, trefflichen Grundzüge würden uns immer antreiben, uns der Unmündigen anzunehmen, und uns ſelbſt in ihnen wieder darzuſtellen, und uns vor unſern eignen Augen zu erheben, wenn ihr nicht das unſelige Geheimniß gefunden hättet, uns die Schande der Erniedrigung ehrenvoll, und den Schein in andrer Augen angenehmer zu machen, als die Ehre in den unſrigen, kurz, wenn ihr nicht unſern edlen Stolz aus unſrer Seele getilgt hättet, um eure kleinliche Eitelkeit an ſeine Stelle zu ſetzen.

Das thaten meine Vormünder für mich, und ſie thaten nichts, als ihre Pflicht. Aber ſie ſelbſt lebten in der Geſellſchaft, und jeder, der mit ihnen einen Berührungspunkt gemein hatte, bildete mit an mir: jedes Wort, das ſie redeten, diente mit dazu, meine Fähigkeiten zu entwickeln. — Dank ſei der guten Natur, und dem glücklichen Zufalle, der mich in der Geſellſchaft geboren werden ließ, inſofern ſie dies nicht bezweckten; Dank ſei außer jenen auch noch ihrem eignen guten Herzen, wenn ſie es wirklich bezweckten! Sie gaben dann dem Dürftigen aus freier Güte ein Allmoſen; ſie bezahlten keine Schuld; und ich gebe, was allein ſich für Geſchenke geben läßt, meinen Dank. — Aber, was hat hier der Staat zu thun? Kann er nicht beweiſen, daß die Geſellſchaft überhaupt bloß kraft ſeiner da iſt, ſo ſind die Verdienſte der Geſellſchaft nicht die ſeinigen; das aber kann er nicht beweiſen: wir haben bewieſen, daß er ſelbſt kraft der Geſellſchaft da iſt. Verdanke er ſelbſt der Geſellſchaft, was er ihr zu verdanken hat; wir werden uns ſchon auch ohne ſeine Vermittelung mit ihr abfinden.

Aber mein Geſichtskreis erweitert ſich: ich betrete die Schwellen der höhern Geiſteskultur. Ich finde niedere und höhere Schulen, bereit mich aufzunehmen. Dieſe wenigſtens ſind doch vermöge der Anordnungen des Staats da? Es würde nicht ſchwer werden, zu zeigen, daß auch ſie Inſtitute nicht des Staats, ſondern der Geſellſchaft ſeien, und daß ihr Daſein ſich nicht auf den Bürgervertrag, ſondern auf andere beſondere Verträge kleinerer oder größerer Geſellſchaften gründe; daß höchſtens dasjenige in ihnen, was den Geiſt niederdrückt, und ſeine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchiſche Diſciplin, dort Aufſicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, weil es alt iſt, vorgeſchriebene Lehrbücher und Lehrgänge, ſeiner Fürſorge beizumeſſen ſei. Aber ich will nicht alles ängſtlich genau nehmen; einmal wenigſtens will ich den Staat ſeiner Neigung überlaſſen; alles Gute, was in der Geſellſchaft iſt, ſich, um alles Böſe in derſelben unſrer Widerſetzlichkeit gegen ſeine heilſamen Verfügungen zuzuſchreiben. Er mag jene Inſtitute geſtiftet, die Lehrer auf dieſelben berufen und bezahlt haben. Ich will ihn ſelbſt daran nicht erinnern, daß ich, ohngeachtet ſeiner weiſen Fürſorge, doch nie weder gelehrt noch klug geworden wäre, wenn ich nicht meine eigenen Kräfte gebraucht hätte. Mag er doch ſogar das Vermögen beſitzen, die Menſchen wider ihren Willen weiſe zu machen, und mag er uns an ſeinen erhabenen Stützen, an denjenigen, auf die er ja wohl ſeine beſten Kunſtſtücke verwenden wird, an ſeinen Fürſtenkindern und ſeinem Adel glänzende Proben davon geben.

Berufen alſo und beſoldet hat er unſre Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigkeit, in unſer Inneres einzudringen, und ihren Geiſt in uns überzuflößen; jene zärtliche Theilnahme an uns, als den Kindern ihres Geiſtes, über ſie ausgoß? Sein kärglicher Sold war es, der ſie für die tauſend Unannehmlichkeiten ihres Standes, für alle die Sorgen und anhaltende Mühen, die ſie ertrugen, entſchädigte; für die Behauptung des menſchlichen Geiſtes auf dem errungenen Standpunkte oder auch wohl für den mächtigen Fortſtoß, den ſie ihm gaben, bezahlte? O, glaubt doch dem Staate eher alles andere, als dieſes. Wen ſein heller, biegſamer Geiſt, und ſein für Menſchenwerth warm ſchlagendes Herz nicht längſt zum Menſchenlehrer verordnete, den macht keine Vokation dazu; ſie kann nichts weiter, als einen leeren Platz mit einem Manne beſetzen, welcher, wenn er den höhern Ruf nicht längſt zuvor erhalten hatte, den Würdigern verdrängt, und ſeine Stelle vergeblich drückt. Freie Mittheilung der Wahrheit iſt das ſchönſte Vereinigungsband, das die Welt der Geiſter zuſammenhält; ein Geheimniß, das niemand kennt, denn der es empfangen hat. Die Wahrheit iſt ein gemeinſames Erbgut dieſer höhern Welt, frei wie der Aether, und von Myriaden zugleich zu genießen, ohne ſich zu verzehren. Ihr händigtet mir meinen Antheil davon ein, nicht als mein Eigenthum, ſondern als ein auf eure ſpätern Nachkommen zu überlieferndes heiliges Unterpfand. Ich werde, ich muß es abliefern; wohl mir, wenn es in meinen Händen gewuchert hat; nur dadurch kann ich meinen Platz in der Welt der Geiſter bezahlen. Ich bezahle allerdings eine Schuld, aber nicht an dich, o Staat; dein Reich gehört nicht zu der Welt, mit der ich in Abrechnung ſtehe. — Du redeſt von Beſoldung? Deine Anweiſungen gelten nicht in derſelben Welt, und der Lehrer der Menſchheit macht ſich durch eine Münze bezahlt, die du nicht ausgeprägt haſt. So oft er einem andern die Wahrheit mittheilt, fällt ihm ſelbſt eine neue Beleuchtung darauf, und jeder Schüler, den er zu ihr bekehrt, zeigt ihm eine neue Seite an ihr. Alle Freuden und alle Belohnungen, die du ihm geben kannſt, ſind nichts gegen diejenigen, die er täglich erneuert ſchmeckt — Einmüthigkeit im Denken hervorzubringen, und einen menſchlichen Geiſt mit dem ſeinigen in Eins zu verſchmelzen. Die Ausſichten auf dieſe kurze Spanne Leben, die du ihm eröffnen könnteſt, ſind nichts gegen die ſeinigen, daß die Früchte ſeiner Arbeiten fortdauern werden in die Ewigkeit, und daß nichts in der unendlichen Reihe der Urſachen und

Wirkungen zur Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts vergehen wird, das er in ſie brachte. Der Jünger iſt nicht größer, als ſein Meiſter, wenn er nichts als Jünger und Lehrling iſt, und nichts kann, als nachmachen; aber groß und glücklich wäre der Meiſter, der alle ſeine Schüler größer machen könnte, als er ſelbſt war. Welch' eine Saat von Menſchenwerth und Menſchenglück, aus dem Korne, das er warf, entſproſſen, müßte vor ſeinem Auge dämmern! — Gehe doch mein Name verloren, und die Sylben deſſelben rollen nicht über die Zungen der Nachwelt, wenn nur in der großen Kette der Vervollkommnung meines Brudergeſchlechts meine Exiſtenz ein Glied ausmacht, in welches ſich Glieder ſchlingen, bis in die Ewigkeit hinaus; wenn es auch keiner weiß, wenn es nur ſo iſt.

Nein, Geiſter der Vorwelt, deren Schatten mich unſichtbar umſchweben, Griechen und Römer, an deren noch fortlebenden Schriften mein Geiſt ſich zuerſt verſuchte; die ihr dieſe Kühnheit, dieſe Verachtung der Liſt, der Gefahr und des Todes, dieſes Gefühl für alles, was ſtark und groß iſt, unmerklich in meine Seele hauchtet — und ihr andern zum Theil noch lebenden Lehrer, an deren Hand ich noch täglich tiefer in die Natur unſers Geiſtes und ſeiner Begriffe einzudringen, und von eingewurzelten Vorurtheilen mich immer mehr zu entfeſſeln ſuche: — fern ſei von mir der entehrende Gedanke, daß ich alles das durch die paar armſeligen Groſchen bezahlt habe, die ich für eure Schriften gab. Mein Geiſt fliegt in dieſer Minute ſehnend zu euren unbekannten Gräbern, oder zu den Städten, wo ihr weilt, und von denen Länder und Seen mich trennen, und möchte gerührt, aber männlich auf eurem

Grabe danken, oder euch die Hand drücken, und euch ſagen: ihr ſeid meine Väter, Theile von eurem Geiſte ſind in den meinigen übergegangen. — Und ihr, meine mündlichen Lehrer, beſonders du, verehrungswürdiger G***, bei deſſen geradem harmoniſchen Gedankengange durch Blumengefilde mein Geiſt zuerſt aus dem langen Schlummer erwachte und ſich ſelbſt fand: euch werde ich vielleicht noch danken können, und das wird der Lohn ſein, womit ihr euch begnügt.

Vergebens alſo fordert der Staat eine Kultur zurück, die er mir weder gab, noch geben konnte; vergebens beklagt er ſich, daß ich ein Geſchenk gegen ihn wende, das nicht von ihm iſt. — Jeder hat das vollkommene Recht, aus dem Staate zu treten, ſobald er will; er wird weder durch den Bürgervertrag, der nur ſo lange gilt, als jeder es will, und deſſen Rechnung ſich in jedem Augenblicke abſchließen läßt, noch durch beſondre Verträge über ſein Eigenthum, oder über ſeine erworbene Kultur gehalten: ſein Eigenthum bleibt ſein: ſeine Kultur, die ſich ihm überdieß nicht abnehmen läßt, gibt dem Staate keine Befugniß, über Verletzung eines Vertrags, oder über Undankbarkeit zu klagen.

Kann Einer aus dem Staate treten, ſo können es Mehrere. Dieſe ſtehen nun gegen einander und gegen den Staat, den ſie verließen, unter dem bloßen Naturrechte. Wollen die, welche ſich abgeſondert haben, ſich enger unter einander vereinigen und einen neuen Bürgervertrag auf beliebige Bedingungen ſchließen, ſo haben ſie vermöge des Naturrechts, in deſſen Gebiet ſie ſich zurückgezogen haben, dazu das vollkommene Recht. — Es iſt ein neuer Staat entſtanden. Die zur Zeit nur noch einen Theil umfaſſende Revolution iſt vollendet. — Zu jeder Revolution gehört die Losſagung vom ehemaligen Vertrage, und die Vereinigung durch einen neuen. Beides iſt rechtmäßig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die geſetzmäßige Art, d. i. aus freiem Willen geſchieht.

Bis jetzt beſtehen noch zwei Staaten neben und in einander, die ſich verhalten, wie alle Staaten ſich gegen einander verhalten, d. i. wie Einzelne, die ohne beſondre Verträge unter dem bloßen Geſetze des Naturrechts ſtehen. — Aber hier ſtoße ich auf den mächtigen Einwurf von der Schädlichkeit des Staats im Staate, welcher Fall hier offenbar eintreten würde. Ich habe mich losgeriſſen, und bin in die neue Verbindung eingetreten. Meine beiden Nachbarn rechts und links ſtehen noch in der alten; und ſo iſt über die ganze unabſehbare Strecke alles vermiſcht. Welche Verwirrungen und Unordnungen werden daraus nicht entſtehen!

Aber fragt doch nicht immer zuerſt, was daraus entſtehen *wird*, ſondern unterſucht vor allen Dingen, was ihr thun *dürft*, oder *nicht dürft*, um es abzuwenden. Mich verhindern, aus eurer Verbindung zu gehen und in eine neue einzutreten, dürft ihr nun einmal nicht; ihr würdet ein Menſchenrecht in mir verletzen. Euch zwingen, daß ihr die alte aufgebt, und mit mir in die neue tretet, darf ich eben ſo wenig: dann würde ich das Menſchenrecht in euch verletzen. Wir müſſen uns alſo beide einrichten, ſo gut wir können, und ertragen, was wir nicht hindern dürfen. Es kann wohl ſein, daß es einem Staate unangenehm iſt, einen Staat in ſich entſtehen zu ſehen; aber davon iſt hier nicht die Frage. Die Frage iſt: ob er es rechtlich verhindern dürfe; und darauf antworte ich: Nein.

Aber ich bitte euch, iſt es denn nothwendig, iſt es denn auch nur wahrſcheinlich, daß ſogar viel Unheil daraus erfolgen würde? Ihr, die ihr die Gefahr eines ſolchen Verhältniſſes ſo ſehr fürchtet, habt ihr denn noch nie über eure eigne Lage nachgedacht, noch nie entdeckt, daß dieſe Gefahren euch immerfort hundertfach umringen?

Faſt durch alle Länder von Europa verbreitet ſich ein mächtiger, feindſelig geſinnter Staat, der mit allen übrigen im beſtändigen Kriege ſteht, und der in manchen fürchterlich ſchwer auf die Bürger drückt; es iſt das Judenthum. Ich glaube nicht, und ich hoffe es in der Folge darzuthun, daß dasſelbe dadurch, daß es einen abgeſonderten und ſo feſt verketteten Staat bildet, ſondern dadurch, daß dieſer Staat auf den Haß des ganzen menſchlichen Geſchlechts aufgebauet iſt, ſo fürchterlich werde. Von einem Volke, deſſen Geringſter ſeine Ahnen höher hinaufführt, als wir Andern alle unſere Geſchichte, und in einem Emir, der älter iſt, als ſie, ſeinen Stammvater ſieht — eine Sage, die wir ſelbſt unter unſre Glaubensartikel aufgenommen haben; das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche ſie aus ihrem ſchwärmeriſch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das ſich zu dem den Körper erſchlaffenden und den Geiſt für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt hat und verdammt wird; das durch das bindendſte, was die Menſchheit hat, durch ſeine Religion, voz unſern Mahlen, von unſerm Freudenbecher und von dem ſüßen Tauſche des Frohſinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeſchloſſen iſt; das bis in ſeinen Pflichten und Rechten und bis in der Seele des Allvaters uns Andere alle von ſich abſondert, — von ſo einem Volke ſollte ſich etwas anders erwarten laſſen, als wir ſehen, daß in einem Staate, wo der unumſchränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf, und wo ich gegen den allmächtigen Miniſter mein Recht erhalte, der erſte Jude, dem es gefällt, mich ungeſtraft ausplündert. Dies alles ſeht ihr mit an, und könnt es nicht leugnen, und redet zuckerſüße Worte von Toleranz, und Menſchenrechten, und Bürgerrechten, indeß ihr in uns die erſten Menſchenrechte kränkt; könnt eurer liebevollen Duldung gegen diejenigen, die nicht an Jeſum Chriſtum glauben, durch alle Titel, Würden und Ehrenſtellen, die ihr ihnen gebt, keine Gnüge thun, indeß ihr diejenigen, die nur nicht eben ſo, wie ihr, an ihn glauben, öffentlich ſchimpft, und ihnen bürgerliche Ehre und mit Würde verdientes Brod nehmt. Erinnert ihr euch denn hier nicht des Staats im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, daß die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staats ſind, der feſter und gewaltiger iſt, als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden?*)

---

*) Fern ſei von dieſen Blättern der Gifthauch der Intoleranz, wie er es von meinem Herzen iſt! Derjenige Jude, der über die feſten, man möchte ſagen, unüberſteiglichen Verſchanzungen, die vor ihm liegen, zur allgemeinen Gerechtigkeits-, Menſchen- und Wahrheitsliebe hindurchdringt, iſt ein Held und ein Heiliger. Ich weiß nicht, ob es deren gab oder gibt. Ich will es glauben, ſobald ich ſie ſehe. Nur verkaufe man mir nicht ſchönen Schein für Realität! — Möchten doch immer die Juden nicht an Jeſum Chriſtum, möchten ſie doch ſogar an keinen Gott glauben, wenn ſie nur nicht an zwei verſchiedene Sittengeſetze, und an einen menſchenfeindlichen Gott glaubten. —

Neben dieſen hin flicht ſich ein beinahe ebenſo fürchterlicher Staat durch militäriſche Monarchieen: das Militär. Durch eben das, was ihren Stand hart macht, die ſtrenge Mannszucht, und die mit Blut geſchriebenen Geſetze desſelben an ihn angefeſſelt, finden ſie in ihrer Erniedrigung ihre Ehre, und in der Ungeſtraftheit bei Vergehungen ge-

---

Menſchenrechte müſſen ſie haben, ob ſie gleich uns dieſelben nicht zugeſtehen; denn ſie ſind Menſchen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. Zwinge keinen Juden wider ſeinen Willen, und leide nicht, daß es geſchehe, wo du der nächſte biſt, der es hindern kann; das biſt du ihm ſchlechterdings ſchuldig. Wenn du geſtern gegeſſen haſt, und hungerſt wieder, und haſt nur auf heute Brod, ſo gibs dem Juden, der neben dir hungert, wenn er geſtern nicht gegeſſen hat, und du thuſt ſehr wohl daran. — Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu ſehe ich wenigſtens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuſchneiden, und andere aufzuſetzen, in denen auch nicht eine jüdiſche Idee ſei. Um uns vor ihnen zu ſchützen, dazu ſehe ich wieder kein ander Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und ſie alle dahin zu ſchicken. —

Vorherrſchende Toleranz der Juden in Staaten, wo für Selbſtdenker keine Toleranz iſt, zeigt ſonnenklar, worauf eigentlich abgeſehen wird. — Die Aufrechthaltung deines Glaubens liegt dir ſo ſehr an deinem Vaterherzen. Siehe dieſe Juden; ſie glauben überhaupt nicht an Jeſum Chriſtum; das mußt du nicht leiden; und ich ſehe, daß du ſie mit Wohlthaten überhäufſt. — „O, ſie haben Aberglauben, und das iſt mir genug. Glaube du doch an Zoroaſter oder Konfuzius, an Moſes oder Mahomed, an den Pabſt, Luther oder Calvin, das gilt mir gleich; wenn du nur an eine fremde Vernunft glaubſt. Aber du willſt ſelbſt Vernunft haben, und das werde ich nie leiden. Sei unmündig, ſonſt wächſeſt du mir zu Kopfe.“ — Ich will nicht etwa ſagen, daß man die Juden um ihres Glaubens willen verfolgen ſolle, ſondern daß man überhaupt niemand deßwegen verfolgen ſolle.

Ich weiß, daß man vor verſchiedenen gelehrten Tribunalen eher die ganze Sittlichkeit, und ihr heiligſtes Produkt, die Religen den Bürger und Landmann ihre Entſchädigung für die übrigen Laſten desſelben. Der roheſte Halbbarbar glaubt mit der Montur die ſichere Ueberlegenheit über den ſcheuen, von allen Seiten geſchreckten Landmann anzuziehen, welcher nur zu glücklich iſt, wenn er ſeine Neckereien, Beſchimpfungen und Beleidigungen ertragen kann, ohne noch dazu von ihm vor ſeinen würdigen Befehlshaber geſchleppt, und zerſchlagen zu werden. Der Jüngling, der mehr Ahnen, aber nicht mehr Bildung hat, nimmt ſein Degenband als einen Berechtigungsbrief, auf den Kaufmann, den würdigen Gelehrten, den verdienten Staatsmann, der ihn vielleicht ſelbſt in der Ahnenprobe beſiegen würde, höhnend herabzuſehen, ihn zu necken und zu ſtoßen; oder unſere Jünglinge, die ſich den Wiſſenſchaften widmen, von ihren etwanigen Unarten durch Fußtritte zu heilen.*)

Weniger gefährlich, ſeitdem er nicht mehr der ausſchließende Beſitzer der Reichthümer und der dürftigen Kul-

---

gion, angreifen darf, als die jüdiſche Nation. Denen ſage ich, daß mich nie ein Jude betrog, weil ich mich nie mit einem einließ, daß ich mehrmals Juden, die man neckte, mit eigner Gefahr und zu eignem Nachtheil in Schutz genommen habe, daß alſo nicht Privatanimoſität aus mir redet. Was ich ſagte, halte ich für wahr; ich ſagte es ſo, weil ich das für nöthig hielt; ich ſetze hinzu, daß mir das Verfahren vieler neuerer Schriftſteller in Rückſicht der Juden ſehr folgewidrig ſcheint, und daß ich ein Recht zu haben glaube, zu ſagen, was und wie ichs denke. Wem das Geſagte nicht gefällt, der ſchimpfe nicht, verläumde nicht, empfindle nicht, ſondern widerlege obige Thatſachen.

*) Daß hier kein Zug ſei, der ſich nicht mit zahlreichen Thatſachen belegen ließe, weiß Jeder, der gewiſſe ſtarke Garniſonen kennt. Daß übrigens eben dieſer Stand manche edle Tugend vorzüglich pflege und nähre; daß ſchnelle und muthige Entſchloſſenheit, das männliche und offene Freimüthigkeit, die Würze des geſellſchaftl

tur unmündiger Völker iſt, aber doch noch immer ein wirklicher Staat im Staate iſt der Adel, abgeſondert durch ſeinen Zunftgeiſt, durch ſeine Verheirathungen unter einander, und durch das noch immer ausſchließende Recht auf gewiſſe Bedienungen; allenfalls nur da gut, wo das Volk noch einer ſolchen Vormauer gegen den Despotismus bedarf. — Ich erwähne nicht der fortdauernden furchtbaren Gewalt der Hierarchie, weil ich zunächſt für proteſtantiſche Länder ſchreibe; wenn aber auch unſere Geiſtlichkeit durch ihre ausſchließende Subordination unter Oberkonſiſtorien, Konſiſtorien und Superintendenturen, durch ihren abgeſonderten Gerichtshof, und durch die hier und da noch ſehr herrſchende Maxime, manches nicht zu Gad und Askalon zu verkündigen, um den Philiſtern nicht ein Lachen zuzubereiten, — kurz, durch ihren abgeſonderten Staat nicht öffentlicher und ſtärker auf die ausgeſchloſſenen Bürger drückt, ſo beweiſt dies nichts weiter, als daß die Reformation wirklich einen beſſern Geiſt

---

chen Lebens, in unſerm Zeitalter faſt nur noch bei gebildeten Offizieren angetroffen werde, ſetze ich hinzu, und bezeuge allen würdigen Männern, die ich in dieſem Stande kenne oder nicht kenne, meine beſte innigere Verehrung. — Aber das Urtheil im Allgemeinen iſt hier gar nicht auf die größere oder geringere Anzahl der Thatſachen, ſondern auf Gründe gebaut. Wenn ein Stand dem allgemeinen Gerichtshofe entzogen und vor einen beſondern geführt wird, wenn die Geſetze dieſes Gerichtshofs von den allgemeinen Geſetzen aller Sittlichkeit ſehr verſchieden ſind und mit ſtrenger Härte beſtrafen, was vor dieſen kaum ein Fehler iſt, und Vergehungen überſehen, die dieſe ſtreng ahnden würden: ſo erhält dieſer Stand ein abgeſondertes Intereſſe und eine abgeſonderte Moral, und wird ein gefährlicher Staat im Staate. Wer den Verführungen einer ſolchen Verfaſſung entgeht, iſt ein um ſo edlerer Mann; aber er widerlegt nicht die Regel; er macht nur die Ausnahme.

ins Chriſtenthum gebracht hat. Und iſt es denn nicht auch unſrer Geiſtlichkeit gelungen, den Fortgang des menſchlichen Geiſtes aufzuhalten und wichtigen Verbeſſerungen ſich mit Glück zu widerſetzen? Kleinere Neckereien begehen die Zünfte der Künſtler und Handwerker, die man bloß darum weniger fühlt, weil man mit größern Plagen zu kämpfen hat.

Alles dieſes ſind ja Staaten im Staate, die nicht nur ein abgeſondertes, ſondern ein allen übrigen Bürgern entgegengeſetztes Intereſſe haben; — Wahrheiten, deren ich hier bloß im Vorbeigehen erwähne, die ich aber, wenn ich meine Leſer je wieder ſehe, im folgenden Kapitel auf Grundſätze zurückzuführen habe. Es ſind wirklich feindſelige Staaten. Warum erinnert man ſich doch nur hier ſeines Grundſatzes nicht!

Kein Staat wird dadurch gefährlich, daß er dem Raume nach in einem andern Staate iſt, ſondern dadurch, daß er ein dem andern entgegengeſetztes Intereſſe hat. Wenn nun alle Staaten, ſowie iſolirte Menſchen, unter dem Geſetze des Naturrechts ſtehen, und dieſes Geſetz jedem ſchlechthin verbietet, die geſetzmäßige Freiheit des andern zu hemmen, inwiefern ſie die ſeinige nicht hemmt, ſo kann ein ſolcher Widerſtreit gar nicht entſtehen, wenn nicht in einem von beiden, oder in beiden Staaten die Mitglieder ſich verbunden haben, ungerecht zu ſein. Das ſollten ſie nicht; ſie haben demnach gar nicht über den Druck der Umſtände, ſondern über ihren eigenen böſen Willen zu klagen. Sie dürften nur alle gerecht ſein, und ſie würden, ganz vermengt, und doch abgeſondert von einander, die verſchiedenſten Geſchäfte treiben können.

Habt ihr nie geſehen, daß in verſchiedenen Strichen des deutſchen Reichs die gedrückten und ausgeſogenen Ländereien größerer und kleinerer Despoten ſich durch die geſegneten Fluren milder und menſchenfreundlicher Fürſten hindurchwinden; und daß dennoch der verwelkende Sklav neben dem ſtarken Landmanne ruhig ackert? Seid ihr nie aus dem Gebiete einer gewiſſen Reichsſtadt, auf welchem der genährte, gebildete und geehrte Landmann es nicht neu findet, daß er eures Gleichen ſei, da er ein Menſch ſei, über Grenzen getreten, welche ſtatt des Wappens überall durch das Bild der Hand unter dem Beile, und des an die Karre Gefeſſelten bezeichnet werden, auf welchen euch ausgetrocknete Mumien in Lumpen begegneten, die vor euerm ganzen Rocke den Reſt ihrer Kopfbedeckung abzogen, ehe ſie noch in euern Geſichtskreis kamen? Die Letztern leben ruhig neben und unter den Erſtern, und verbluten jetzt ihren letzten Tropfen Bluts für den, der ihre vorherigen verkaufte. Hier ſind ja wohl ſehr verſchiedene Staaten im gleichen Raume, und es entſteht kein Widerſtreit derſelben gegen einander.

Mögen doch alſo diejenigen, die aus der alten Verbindung getreten ſind, ſich durch eine neue vereinigen, und ihren Bund durch freiwilligen Beitritt Mehrerer ſtärken; ſie haben dazu das vollkommene Recht. Hat endlich die alte Verbindung gar keinen Anhänger mehr, und haben alle ſich zur neuen freiwillig gewendet, ſo iſt die *gänzliche* Revolution rechtmäßig vollzogen.

Und hier lege ich denn die Feder nieder, um ſie eben da wieder aufzunehmen, wenn ich finden ſollte, daß ich nicht vergebens gearbeitet, und wenn das Publikum den gewohnten Vorwurf, daß es zu ſolchen Unterſuchungen noch lange nicht reif ſei, einmal durch die That widerlegt. Wo nicht, ſo laufe ich meine Bahn in einer andern Sphäre.

Zweites Heft.

Viertes Kapitel.

Von begünſtigten Volksklaſſen überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Bis jetzt ging unſer Weg die ebene Heerſtraße des Naturrechts; von nun an windet er ſich durch die finſtern Hohlwege gothiſcher Meinungen, und durch die Hecken und die Büſche einer halbbarbariſchen Politik. Ich muß den Leſer, der bis zu dieſem Punkte mit mir kam, hier um Erneuerung ſeiner Nachſicht und ſeines Muthes bitten. Es iſt nichts leichtes, vor dem Richterſtuhle der Vernunft, gewiſſen Meinungen, die ſo wenig gewohnt ſind, die Sprache derſelben zu reden, ihr volles Recht widerfahren zu laſſen; ihrer Unberedtheit noch ſelbſt zu ſtatten zu kommen, Vertheidiger des Angeklagten, und gerechter Richter zu gleicher Zeit zu ſein. Wenigſtens iſt es nicht mein Wille, unbillig zu verfahren: nach der Maxime des Richters, jeden für ſo ehrlich zu halten, als es angiebt, werde ich der Beklagten allenthalben die beſten Gründe leihen, welche aufzufinden ſind; ſollte auch dann ihre Sache ſich nicht behaupten, ſo wird es um ſo weniger zweifelhaft bleiben, ob ſie ſachfällig ſei, wo ſie ſich mit ſchlechtern behilft.

Ausgezeichnete Staatsbürger ſind ſolche, gegen welche die übrigen ſich zu beſondern Leiſtungen verpflichtet haben, die ihnen jene nicht zurückgeben — etwa gegen andere Leiſtungen von ihrer Seite, die der ausgezeichnete von den übrigen Bürgern ebenſowenig zurückerhält. — Ueber dieſe pflichtmäßigen Gegenleiſtungen der ausgezeichneten laßt uns hier nicht hart ſein! — ſelbſt ihre Herablaſſung, die Ehrenbezeugungen der geringern Bürger anzunehmen, und einen Werth auf dieſelben zu ſetzen, oder ihre Mühe, die Vorrechte, die wir ihnen verſtattet haben, zu gebrauchen, unſere Dienſte zu benutzen, und die an ſie abgetretenen Einkünfte zu verzehren, mögen dieſe Gegenleiſtungen ſein, wenn ſie wollen, daß wir es dafür aufnehmen. — Daß dieſe gegenſeitigen Rechte und Verpflichtungen nur auf Vertrag ſich gründen können, und daß die Gültigkeit oder Ungültigkeit dieſes beſondern Vertrags auf den Grundſätzen der Verträge überhaupt, welche wir oben entwickelten, beruhe, fällt, ohne weitere Unterſuchung, Jedem ſogleich in die Augen.

Meiſt alle Angriffe, die man auf die Gültigkeit dieſer Art von Verträgen gethan hat, ſchienen ſich auf den Zweifel zu gründen, ob auch wohl die gegenſeitigen Leiſtungen der ausgezeichneten und der übrigen Staatsbürger als gleichgeltend zu betrachten ſeien, oder ob etwa der wahre innere Werth der einen den der andern unverhältnißmäßig überwiege; ob der erſtere durch ſeine Leiſtung den letztern für die ſeinige auch wirklich bezahle, oder ob er etwa bei ihm noch ſehr im Reſt bleibe; ob da wirklich ein Tauſch von Vortheilen vorgehe, oder etwa ein Theil von beiden über alle Maaße bevortheilt werde. Der Verdacht, daß mehrentheils wirklich der letztere Fall vorhanden ſei, hat gemacht, daß man die Ausgezeichneten auch Begünſtigte genannt hat; und da ich nicht läugnen will, daß ich den gleichen

Verdacht hege, ſo ſei mir's erlaubt, die gleiche Benennung von hier an zu verfrühen, bis ich ſie rechtfertigen werde. Nach unſern oben feſtgeſtellten und entwickelten Grundſätzen findet jene Bevortheilung über alle Maaße ganz ſicher da Statt, wo ein unveräußerliches Menſchenrecht veräußert worden. Für ein ſolches iſt gar kein gleichgeltender Erſatz möglich; ein ſolches dürfen wir nicht aufgeben, ſo lange wir nicht aufhören, Menſchen zu ſein; ein Vertrag, in welchem es aufgegeben wird, iſt ſchon an ſich völlig ungültig und nichtig. Wir können demnach, zur Folge unſerer obigen Betrachtungen, als ausſchließende Bedingung der Gültigkeit jedes Begünſtigungsvertrags feſtſetzen:

daß kein unveräußerliches Menſchenrecht durch ihn veräußert ſein müſſe.

Dieſe Bedingung iſt von großer Ausdehnung; ſie iſt aber die einzige. Unſere veräußerlichen Rechte können wir vergeben, wie, und gegen welche Bedingungen wir wollen; wir können ſie umſonſt verſchenken; der andere hat nichts zu thun, als ſie an ſich zu nehmen; und der Vertrag iſt vollzogen und in die Welt der Erſcheinungen eingeführt.

Es iſt ein unveräußerliches Recht des Menſchen, auch einſeitig, ſobald er will, jeden ſeiner Verträge aufzuheben; Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit irgend eines Vertrags iſt der härteſte Verſtoß gegen das Recht der Menſchheit an ſich. Für den Bürgervertrag insbeſondere iſt dies ſchon oben aus dem Materiellen desſelben, aus ſeinem Endzwecke erwieſen worden; für alle Verträge überhaupt läßt es ſich aus den oben feſtgeſtellten Grundſätzen über die Form des Vertrags an ſich ohne Mühe folgern.

Nämlich, im Vertrage iſt die gegenſeitige freie Willkür

Grund der Rechte und der Verbindlichkeit. Daß nur über Dinge, die in unſerer Willkür ſtehen, welche veränderlich iſt, nicht aber über ſolche, in deren Rückſicht unſer Wille durch das Sittengeſetz unveränderlich beſtimmt ſein ſoll, ein Vertrag Statt finde, iſt oben erwieſen. Daß, ſobald eines von beiden Willkür über den Gegenſtand des Vertrags ſich geändert, die gegenſeitigen Rechte und Verbindlichkeiten, mithin der Vertrag ſelbſt, aufgehoben ſeien, iſt an dem gleichen Orte dargethan worden. Hier alſo bleibt nur die Frage noch zu beantworten: ob ein Menſch nicht etwa das Recht habe, ſich immvoraus zu verbinden, ſeine Willkür über einen gewiſſen Gegenſtand nie zu ändern; — etwa ſo, wie er verbunden iſt, ſeinen Willen, ſeine Pflicht zu thun, nie zu ändern. Von ihrer Beantwortung hängt die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ab: ob die Unabänderlichkeit eines Vertrags mit dem unveräußerlichen Rechte der Menſchheit vereinbar ſei oder nicht. Da nämlich die Fortdauer des Rechts und der Verbindlichkeit im Vertrage ſich auf nichts als auf die Fortdauer der freien Willkür gründen kann, ſo ſetzt die Unabänderlichkeit eines Vertrags nothwendig das Verſprechen voraus, daß man ſeine Willkür über den Gegenſtand des Vertrags nie abändern wolle. — Ich mache einen unabänderlichen Vertrag, heißt: ich mache mich anheiſchig, meinen jetzigen Willen über die im Vertrage begriffenen Gegenſtände nie zu ändern.

Die Willkür an ſich, inſofern und weil ſie das iſt, iſt vom verbindenden Vernunftgeſetze völlig befreit, ihre Richtung hängt ab von phyſiſchen Urſachen, die das Maaß unſerer Einſichten beſtimmen. Ich ergreife die Entſchließung, die mir jedesmal die nützlichſte und zuträglichſte ſcheint, und ich habe durch die Erlaubniß des Sittengeſetzes dazu das vollkommenſte Recht. Meine Willkür ändert ſich nothwendig, ſowie meine Einſichten ab- oder zunehmen. Das Verſprechen, ſie nicht zu ändern, wäre ein Verſprechen, ſeine Einſichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen. Ein ſolches Verſprechen aber darf kein Menſch geben. Jeder hat die Pflicht, mithin auch das unveräußerliche Recht, in's Unendliche an ſeiner Vervollkommnung zu arbeiten, und ſeinen beſten Einſichten jedesmal zu folgen. Er hat demnach auch das unveräußerliche Recht, ſeine Willkür nach dem Grade ſeiner Vervollkommnung abzuändern; keineswegs aber das Recht, ſich zu verbinden, daß er ſie nie abändern wolle. Die Klauſel in einem Vertrage, von welcher Natur er auch ſei, daß er unabänderlich ſein ſolle, iſt demnach völlig leer und nichts bedeutend, weil ſie gegen ein unveräußerliches Menſchenrecht verſtößt; es iſt völlig ſo gut, als ob ſie nicht da wäre.

Dennoch ſteht die einſeitige Aufhebung ſelbſt des nachtheiligſten Vertrages unter den Bedingungen aller einſeitigen Vertragsaufhebungen. So ſehr du auch bevortheilt ſeieſt, du haſt nicht nur das Recht nicht, die Wiedererſtattung desjenigen zu fordern, was der andere einmal mit deinem guten Willen in ſein Eigenthum aufgenommen hat, ſondern du haſt ſogar ihm den Schaden, in den er erweislich durch die Rechnung auf die Fortdauer deines zurückgenommenen guten Willens gekommen iſt, zu erſetzen. Das Vergangene iſt vergangen: für die Zukunft magſt du deine Maaßregeln beſſer nehmen. Du haſt Rechte, mit denen du nichts anfangen konnteſt, verſchenkt; jetzt haſt du gelernt, ſie beſſer zu nutzen: fordre die Ausübung derſelben zurück, aber ahnde nicht den Mißbrauch, den man vorher von deiner unbedachten Güte machte; du haſt allein Dir ihn zuzuſchreiben. Du haſt edle Vorzüge gegen ein Linſengericht verkauft; du biſt freilich bevortheilt: — wenn du das erkennſt, ſo nimm ſie zurück, und koſte ſeines Linſengerichtes nicht mehr. Es wäre höchſt ungerecht, dich zu nöthigen, ein Thor zu bleiben, weil du es einmal wareſt; aber es iſt gar nicht ungerecht, daß du die Folgen deiner vorigen Thorheit trageſt.

Sobald demnach der unbegünſtigtere Bürger anfängt zu merken, daß er durch den Vertrag mit dem begünſtigten bevortheilt ſei, ſo hat er das völlige Recht, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Er entbindet jenen ſeines Verſprechens, und nimmt dagegen das ſeinige zurück. Er hebt entweder die Leiſtungen, zu denen jener ſich verpflichtet hatte, ganz auf, weil er ihrer entbehren zu können glaubt, oder er denkt darauf, ſie um einen wohlfeilern Preis zu haben. Er findet es etwa nicht mehr ſo ehrenvoll für ſich, daß eine Handvoll Adeliger oder Prinzen auf ſeine Koſten einen glänzenden Hofſtaat bilde, oder nicht mehr ſo zuträglich für das Heil ſeiner Seele, daß eine Schaar von Bonzen ſich von dem Marke ſeiner Ländereien mäſte, — oder er bietet etwa die wenigen ihm nöthigen Kriegsdienſte gegen erträglichere Bedingungen aus. Wer ihm die gelindeſten macht, dem wird er jene Leiſtungen übertragen. Wer dürfte dies dem Staate wehren?

Dem Staate, ſagte ich; — und indem ſtehe ich vor einem mächtigen Einwurfe, dem: der Begünſtigte iſt auch Staatsbürger; es läßt mithin ohne ſeine Zuſtimmung über die Aufhebung ſeiner Privilegien nichts allgemein verbindendes ſich ausmachen. — Aber das iſt nicht wahr: der Begünſtigte, inſoweit er das iſt, iſt ſicher nicht Bürger. Er hat einen Vertrag mit den übrigen Bürgern geſchloſſen, ſagt ihr. Konnte er das als Staatsbürger, der keinen eigenen Willen hat, und der erſt in Verbindung mit allen übrigen eine moraliſche Perſon ausmacht? Er war Partei, als er ſeinen Vertrag ſchloß; er iſt es, indeß dieſer Vertrag durch die andere Partei aufgehoben werden ſoll; er wird ſich gefallen laſſen, zu ſchweigen, ſo lange über die Aufhebung desſelben berathſchlagt wird. Wenn dieſe Sache abgethan ſein wird, dann wird er ſein Stimmrecht als Staatsbürger wieder erhalten. Wenn es in Frage kommen wird, wie, und auf welche Bedingungen die von ihm erledigten Verwaltungen wieder beſetzt werden ſollen, dann mag er ſeine Meinung ſagen. Wenn z. B. die Frage über den Adel entſtände, ſo darf er wohl ſagen: es ſollen in unſerm Staate Adelige ſein; aber er darf nicht ſagen: ich will in unſerm Staate ein Adeliger ſein.

Aber unſere Begünſtigten nehmen ſich anders. Indem wir den Vertrag mit ihnen aufheben, und ihre etwanigen Leiſtungen auf mildere Bedingungen andern übertragen wollen, zeigen ſie uns ihre perſönliche Berechtigung vor, dieſe Leiſtungen ausſchließend vor allen andern zu verwalten; ein Verbot für jeden andern, ſich damit zu befaſſen: und, wenn ihnen das durchgeht, ſo ſind wir ſchlimmer daran, als vorher. Wir müſſen dieſe Leiſtungen fernerweitig von ihnen annehmen; wir dürfen ſie nicht aufheben; denn ſie ſind darauf angewieſen, ſie zu verrichten: wir dürfen ſie keinem andern auftragen, ſie ſind ausſchließend darauf angewieſen; wir können mit ihnen nicht markten, ſie verhindern alle Konkurrenz; ſie ſchlagen uns ihre Dienſte ſo hoch an, als ſie wollen, und wir haben nichts zu thun, als zu bezahlen. — Wir wollen z. B. keine Verzierungen an unſerm Staatsgebäude mehr, die weiter nichts ſind, als Verzierungen. „Nein, ſagen ſie, ſolche Verzierungen müſſen ſein, denn wir ſind dazu da, dieſe Verzierungen auszumachen; wenn ſie nicht mehr ſind, ſo werden auch wir nicht mehr ſein.“ — Wohl, ſagen wir, aber warum ſollt ihr denn auch ſein? „Weil Verzierungen ſein müſſen,“ antworten ſie. — — Wir wollen unnütze Dinge abſchaffen. — Nein, ſagen ſie, dieſe Dinge ſind gar nicht unnütz; ſie ſind uns nüze. — Ja, aber was nützt ihr denn? — Wir nützen, um jene Dinge zu benutzen — und wir ſind um keinen Schritt weiter mit ihnen. Wir müſſen demnach wohl, ohne weiter auf ſie zu hören, unterſuchen, was das denn eigentlich für eine Berechtigung iſt, die ſie vorzeigen.

Sie, nur ſie ſind ausſchließend berechtiget. — Wer ſind denn dieſe Sie; durch was werden ſie denn von allen andern, die nicht dieſe Sie ſind, unterſchieden; was iſt denn ihr ausſchließendes Kennzeichen? Nicht auf jenen vorausgeſetzten Vertrag gründet es ſich, den wir aufheben wollten; ihr Recht ſoll ja älter, als jeder Vertrag mit ihnen ſein. Es muß demnach wohl ein angebornes, ein auf ſie vererbtes Recht ſein. Nun kennen wir keine angebornen Rechte, als die allgemeinen Menſchenrechte, und deren iſt keins ausſchließend. Ihr Recht müßte demnach doch zuletzt, wenn auch gleich nicht von ihnen, dennoch von einem andern erworben ſein, der es auf ſie übergetragen hätte; und zwar durch Vertrag müßte es erworben ſein, da kein Recht auf Perſonen anders erworben werden kann. — Wir wollen jetzt nicht nach dieſem Vertrage ſuchen. Es leuchtet aus dem Obigen ein, daß wir das völlige Recht hätten, die Verbindlichkeit deſſelben für uns aufzuheben und zu vernichten: wir wollen jetzt nur von der ſonderbaren Rechtsübertragung reden, deren rechtskräftige Gültigkeit hier vorausgeſetzt wird.

Jedes Recht auf Perſonen beruht auf einer Verbindlichkeit des andern Theils, und hier, da von keinem natürlichen Menſchen-, ſondern von einem erworbenen Bürgerrechte die Rede iſt, auf einer Verbindlichkeit, die nicht das Vernunftgeſetz, ſondern die eigne freie Willkür auflegte; und es ſetzt demnach einen Vertrag voraus. Das Recht wird *übertragen*, heißt: *der eine Theil ſetzt, ſtatt ſeiner, eine andere Perſon in den Vertrag ein.* Daß dies wenigſtens mit *Wiſſen* des verbundenen Theils geſchehen müſſe, iſt offenbar; denn wie ſollte er ſonſt wiſſen, gegen Wen er ſeiner Verbindlichkeit genug zu thun habe? Daß es auch mit ſeinem *Willen* geſchehen müſſe, folgt in unſerm Syſteme unmittelbar daraus, weil nur durch ſeinen fortdauernden Willen ſogar mit dem erſten eigentlichen Kontrahenten der Vertrag fortgedauert hätte; aber wir können hier dem Gegner dies völlig ſchenken. Wenn der eingeſetzte Theil nur auf die *gleichen* Bedingungen in den Vertrag eingeſetzt worden, ſo könne dies der andern Partei völlig gleichgültig ſein; mag er immer ſagen, ſo lange dieſe zweite Partei nur *eine und eben dieſelbe* Perſon bleibt.

Aber bei der Rechtsübertragung, von welcher hier die Rede iſt, bei der *Rechtsvererbung* in unſern Staaten bleibt ſie nicht eine und eben dieſelbe Perſon: auch der, welcher die Verbindlichkeit übernommen hat, ſoll einen andern an ſeine Stelle in den Vertrag eingeſetzt haben. Wenn es wirklich ein Vertrag zwiſchen einer begünſtigten und einer bevortheilten Partei iſt, ſo iſt völlig zu erwarten, daß der Stellvertreter des Begünſtigten freiwillig und gern in den Vertrag eingetreten ſei; aber iſt wohl der Stellvertreter des Bevortheilten eben ſo freiwillig in ihn eingetreten: oder konnte der Bevortheilte ganz willkürlich ſeine Verbindlichkeit auf einen andern übertragen, ohne bei ihm anzufragen, ob er ſie übernehmen wolle? oder, welches eben das heißt, verbindet dieſen ein fremder Wille? — *Ein fremder Wille verbindet nie*; das iſt der erſte Grundſatz alles Vertragsrechtes. — Mag doch hier immer der Begünſtigte läugnen, daß der Bevortheilte noch während ſeines Lebens, ſobald er wolle, ſeinen Vertrag aufheben dürfe; ſtirbt dieſer Bevortheilte, ſo hört doch dann ſeine Verbindlichkeit gewiß auf, weil er ihr gar keine Genüge mehr thun kann. Wer aus der Welt der Erſcheinungen herausgetreten iſt, iſt ſeiner Rechte darin verluſtig und ſeiner Verbindlichkeiten entledigt. Verfolge ihn doch der Begünſtigte in die andere Welt, und mache dort ſeine Anſprüche auf ihn geltend, wenn er kann; in dieſer iſt er einmal nicht mehr anzutreffen. — Aber den erſten den beſten zu ergreifen, und ihm zu ſagen: — ich hatte Anforderungen auf Jemanden; er hat durch ſeinen Tod ſich denſelben entzogen; mir muß Genüge geleiſtet werden; komm, du ſollſt mir für ihn einſtehen — wie ſollte das angehen? — Aber er hat mich auf dich angewieſen, ſagſt du mir. Dann bedaure ich, daß du dich hintergehn ließeſt; er hatte kein Recht, über mich zu verfügen; das hat niemand, als ich ſelbſt. — Aber du biſt ſein Sohn. — Aber darum nicht ſein Eigenthum. — Er hat als Verwalter deiner Rechte, während deiner Unmündigkeit, dich in den Vertrag mit mir eingeſchloſſen. — Das durfte er wohl thun, bis auf den Zeitpunkt, wo ich mündig ſein würde, nicht aber länger. Jetzt bin ich mündig, und Verwalter meiner Rechte ſelbſt, und gebe dir keins auf mich.

Geſchah es aus einem kaum denkbaren Unverſtande, oder geſchah es in der deutlich gedachten unredlichen Abſicht, die Unterſuchung zu verwirren und die Beiſtimmung zu erſchleichen, die er durch Gründe nicht zu erzwingen hoffte, daß Herr Rehberg*) unter der Benennung Erbrecht das Recht, Sachen zu erben, die nicht ihr eignes Eigenthum ſind, und das Recht, Verbindlichkeiten von Perſonen zu erben, die doch wohl alle ihr eignes Eigenthum ſind, ohne weitere Unterſcheidung zuſammenfaßte? Ich ſollte meinen, beide, das erſtere wohlgegründete und das letztere erdichtete und der Vernunft widerſprechende Recht, wären ſichtbar genug verſchieden. Der Rechtsgrund des bürgerlichen ausſchließenden Erbrechts auf Sachen iſt oben (S. 103—105.) entwickelt worden. Er gründete ſich auf einen Vertrag aller Staatsbürger unter einander, ihr gemeinſames Erbrecht auf die Güter jedes Verſtorbenen gegen das ausſchließende Erbrecht auf die Güter gewiſſer Verſtorbenen aufzugeben. Beim Gegenſtande des Vertrags, den Gütern, hatten ſie hierüber nicht anzufragen; ſie waren ſehr ſicher, daß dieſe gegen ihre Verfügungen keinen Einſpruch machen würden. — Der Rechtsgrund eines Erbrechts auf übernommene Verbindlichkeiten der Perſonen könnte nur auf einem Vertrage der begünſtigten Staatsbürger beruhen, ihr gemeinſames Erbrecht auf die Verbindlichkeiten aller Bevortheilten und Unterdrückten gegen das ausſchließende Erbrecht auf die Verbindlichkeiten gewiſſer Bevortheilten und Unterdrückten aufzugeben. Und jenes vorausgeſetzte gemeinſame, gegen ein ausſchließendes veräußertes Erbrecht ſelbſt — wenn es nicht etwa auf das Recht des Stärkern, auf den rechtskräftigen Krieg Aller gegen Alle ſich gründen, wenn jener Vertrag nicht etwa der Vertrag von Straßenräubern ſein ſoll, die in einer Höhle ihre Beute friedlich theilen, damit ſie nicht mit dem Schwerte über einander herfallen, und einander alle morden, wie er es doch nicht wohl ſein ſoll — worauf, ſage ich, könnte denn dieſes gemeinſame Erbrecht ſich gründen, als auf einen vorhergegangenen Vertrag mit den bevortheilten Bürgern, ihre aufgegebenen Rechte nie zurückzufordern? — Hier gänzlich davon abgeſehen, daß, laut Obigem, ein ſolcher Vertrag an ſich rechtsunkräftig iſt, weil das unveräußerliche Menſchenrecht, ſeine Willkür zu verändern, darin veräußert wird — wo ſollen denn nach dem Abſterben der erſten bevortheilten Bürger andere herkommen? woher ſollen die zu vererbenden Verbindlichkeiten entſtehen? Will man denn die Perſonen, welche ſie übernehmen ſollen, eben ſo wenig darüber fragen, als man im Erbvertrage über Sachen die Sachen fragte? Ohne Zweifel wird man auch auf dieſe Frage ohne Bedenken Ja antworten, in einem Syſteme, wo gar keine Gleichheit unter den Menſchen zugegeben wird, als die vor Gott in Beziehung auf die Kirche: — und wenn gefragt würde, ob nicht die Menſchen ſelbſt als ein Eigenthum ſich vererben, vertauſchen, verkaufen, verſchenken ließen, ſo müßte man, ſeinem Syſteme zur Folge, auch darauf Ja antworten.

---

*) S. 32 ſeiner oben angeführten Schrift.

Wo man ſehr einleuchtende Dinge ſagt, überführt man am wenigſten, ſagt Montesquieu; und es iſt mir keinesweges unbekannt, daß ich hier Sachen vortrage, die gegen die allgemeinen Meinungsfragmente der Völker — ſonſt auch mit einem ehrlichern Namen gemeiner Menſchenſinn genannt — gewaltig verſtoßen. Aber was kümmert das mich? Nehmt euch die Mühe, zu den Grundſätzen zurückzugehen, und ſtoßt dieſe um; oder wenn ihr ſie ſtehen laſſen müßt, ſo ſeid verſichert, daß alles, was durch richtige Folgerungen daraus herfließt, nothwendig richtig, und eure Meinung, die ihm widerſtreitet, nothwendig falſch iſt, und ob vom Anfange des Menſchengeſchlechts an bis jetzt alle Menſchen eurer Meinung geweſen wären. Von dem erſten geſetzgebenden Volke, das wir kennen, von den Egyptern an, iſt es freilich in allen Staaten angenommen geweſen, daß der Sohn in die Verbindlichkeiten des Vaters einzutreten ſchuldig ſei, und drum meint der nach Autoritäten ſich beſtimmende Undenker, daß es doch wohl wahr ſein müſſe. Aber in mehrern der Staaten, welche mit ihren Geſetzen ihre Meinungen auf uns fortgepflanzt haben, wurde es auch für rechtmäßig gehalten, daß der Vater ſein neugebornes Kind wegſetze, oder ſein erwachſenes am Leben ſtrafe, ohne daß irgend jemand das Recht habe, ihn zu fragen, warum? Wie kommt es doch, daß man neben der erſtern Meinung nicht auch die letztere beibehalten hat? — oder liegt nicht etwa beiden der gleiche Satz zum Grunde, daß das Kind ein Eigenthum des Vaters ſei, mit welchem er nach Belieben ſchalten könne? — oder iſt es etwa härter, ein junges, noch gar nicht zum vollen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gekommenes Kind hülflos verderben zu laſſen, das vielleicht bei ſeinem Tode weniger empfindet, als eine Taube, die ihr würgt, oder ein erwachſenes allen Mühſeligkeiten des Lebens durch einen ſchnellen Tod auf einmal zu entziehen, als es hart iſt, dasſelbe im vollen Gefühl ſeiner Kraft und ſeines Rechts zu nöthigen, aus Furcht des Todes ein Knecht zu ſein ſein Leben lang? — Aber das kommt daher: — das Chriſtenthum hat eine andere Meinung — für euch iſt es nichts mehr als Meinung — von einer unſterblichen Seele des Menſchen und von dem Einfluſſe ſeines hienieden zugebrachten Lebens, beſonders ſeiner letzten Stunden, auf das Schickſal dieſer Seele in einem andern Leben unter euch gebracht, die einer ſo willkürlichen Verfügung über Menſchenleben widerſtreitet. Dasſelbe, oder vielmehr ſeine dem Deſpotismus verkauften Diener haben vergeſſen, eine Meinung zu verbreiten, die der willkürlichen Verfügung über Menſchenfreiheit widerſpräche; und der Philoſoph kann einmal nicht ſo der Volksmeinung gebieten, wie der begeiſterte göttliche Geſandte. — In Abſicht des erſtern Fragments eurer unzuſammenhängenden Meinungen habt ihr euch durch eine ſanftere menſchlichere Religion umſtimmen laſſen; in Abſicht des zweiten beſtimmt euch noch immerfort die rohe Denkungsart halber Wilden, die jetzt den erſten Schritt thaten, ſich vom Menſchenfleiſche zu entwöhnen. Kann es eine andere Denkungsart ſein, als eine ſolche, welche von der gedrückten Lage eines Mitmenſchen, der nun einmal keine gute Mahlzeit verſpricht, doch allen möglichen übrigen Vortheil zu ziehen ſucht —

die ihm das Verſprechen einer lebenslänglichen Sklaverei, mit der gänzlichen Verzichtleiſtung auch nur auf den Wunſch der Freiheit, abfordert; und wenn der Geängſtete das verſprochen hat, ſich die Unterthänigkeit ſeiner Kinder gegen die Kinder des Unterdrückers — und wenn er in der Angſt ſeines Herzens auch das verſprochen hat, ſich die gleiche Unterthänigkeit für das dritte, dann für das vierte, dann für das fünfte Glied, und dann für alle möglichen Generationen in's Unendliche hinaus verſprechen läßt? — und kann das jemand verſprechen, als im Angeſichte des brennenden Holzſtoßes und des Spießes, an welchem er geröſtet werden ſoll? — Sehet da eure Autoritäten!

Selbſt der ſtarkmüthige Hr. R. will Männern, die bei Anwendung ſolcher Grundſätze auf den gegenwärtigen Zuſtand der Welt etwas fühlen ſollten, daß ſich in ihrem Herzen empöre, nicht alle Einſicht abſprechen, und ihnen ihre wehmüthigen Empfindungen nicht zum Argen auslegen: aber ſeine Gutmüthigkeit iſt nicht von langer Dauer. „Man zerſtört einmal, ſagt er, alle Möglichkeit einer bürgerlichen Ordnung, wenn das, was ein Vorfahr, und wäre es auch vor einer Million Jahren geweſen, vielleicht aus Noth gethan (wozu er ſich verbunden hat, will er ſagen*) nicht noch dieſen ſpäten Erben binden ſoll. Kein Staat könnte beſtehen, wenn nicht Kinder oder andre Erben genöthigt wären, in die Stelle der Verſtorbenen zu treten.“ Soll dies heißen: keiner der jezt beſtehenden Staaten könne, ſo wie er jezt iſt, beſtehen, wenn nicht auch jene Verfaſſung, ſo wie ſie jetzt iſt, bleiben ſollte, ſo hat er völlig recht, und es bedurfte ſeines Scharfſinns nicht, um uns dies zu entdecken. Soll es aber heißen: es ſei überhaupt keine bürgerliche Vereinigung ohne dieſe Veranſtaltung denkbar, und dieſe ſei in jenem Begriffe als Merkmal enthalten, ſo würde ich daraus folgern, daß die bürgerliche Vereinigung an ſich völlig vernunftwidrig und unrechtmäßig ſei, und daß keine geduldet werden müſſe. — Es ſoll eine bürgerliche Verfaſſung ſein: dies iſt ohne Ungerechtigkeit nicht möglich: mithin müſſen Ungerechtigkeiten begangen werden; wäre dann Herrn R.'s Folgerung. Ich hingegen würde ſo folgern: es ſollen keine Ungerechtigkeiten begangen werden: ohne dieſe iſt keine bürgerliche Verfaſſung möglich; mithin muß keine bürgerliche Verfaſſung ſein. Die Entſcheidung unſers Streits würde dann von der Beantwortung der Frage abhangen: ob es letzter Endzweck des Menſchengeſchlechts ſei, in der bürgerlichen Vereinigung zu leben, oder, ob recht zu thun. — Die Prüfung der R. Behauptung an ſich, daß ohne jene Einrichtung, die bürgerlichen Verbindlichkeiten forterben zu laſſen, gar keine Staatsverfaſſung möglich ſei, gehört hieher nicht. Ich rede noch nicht von den möglichen Einrichtungen einer beſtimmten Staatsverfaſſung, ſondern von den ausſchließenden Bedingungen der moraliſchen Möglichkeit aller Staatsverfaſſungen überhaupt.

---

*) S. 60. — Faſt keine Zeile dieſes Mannes, der nicht aufhört, über unbeſtimmtes Geſchwäz zu ſchreien, kann man abſchreiben, ohne ihm die Ausdrücke verbeſſern zu müſſen.

Bis jetzt haben wir die Gültigkeit der Begünſtigungsverträge in Abſicht auf ihre Form unterſucht, und haben gefunden, daß nicht nur keine Vererbung der Begünſtigungen Statt finde, wie man vorgeben wollte, ſondern daß ſogar der unmittelbare erſte Kontrahent jeden Vertrag, durch den er ſich bevortheilt glaubt, aufheben könne, ſobald er wolle. Wir erinnerten, daß in dieſem Falle der einſeitig Aufhebende zur Zurückgabe und Schadenerſatz verbunden ſei. Um dieſen Erſatz ſchätzen zu können, haben wir jetzt noch eine Unterſuchung über Begünſtigungsverträge ihrer möglichen Materie nach, d. h. über die Gegenſtände ſolcher Verträge anzuſtellen. — Nur Einen denkbaren Gegenſtand eines ſolchen Vertrags müſſen wir ſogleich, ehe wir ihn in ſeiner Reihe finden, vorausſchicken. Nämlich, es dürfte jemand glauben, die gemeinen Glieder des Staats könnten in einem Vertrage an eine begünſtigte Bürgerklaſſe, oder auch wohl an Einen Begünſtigten das Recht, etwas an der Staatsverfaſſung zu ändern, ausſchließend abgetreten haben. Wäre ein ſolcher Vertrag geſchloſſen, ſo wären dadurch alle übrigen Begünſtigungsverträge, als zur Staatsverfaſſung gehörig, für die ausgeſchloſſenen Bürger befeſtigt und unverletzlich gemacht. Dürften ſie dieſen ohne vorhergegangene Entſchädigung nicht brechen, ſo würden ſie auch keinen aller übrigen Begünſtigungsverträge aufheben können, weil für die Aufhebung des erſtern keine gleichgeltende Entſchädigung möglich iſt, als die Beibehaltung der übrigen, mithin jenes Vertrags ſelbſt. — Aber ein ſolcher Vertrag iſt ſchon an ſich null und nichtig, eben darum, weil er alle übrigen Begünſtigungsverträge für einen Theil der Staatsmitglieder unabänderlich macht, mithin das unveräußerliche Menſchenrecht, ſeine Willkür zu ändern, aufhebt. — Ich thue gänzlich Verzicht auf das Recht, an dieſer Verfaſſung irgend etwas abzuändern, und übertrage es einem andern — heißt: ich will meine freie Willkür über die mir darin aufgelegten Verbindlichkeiten nicht abändern, ich will dasjenige, was ich heute für nothwendig und nützlich halte, ſo lange dafür halten, als es ein gewiſſer andrer dafür halten wird — und ein ſolches Verſprechen iſt doch wohl vernunftwidrig? Ein ſolcher Vertrag iſt ſo gut, als nicht geſchloſſen: durch ihn wird demnach kein Staatsmitglied verhindert, ſeine Begünſtigungsverträge aufzuheben.

Nur veräußerliche Rechte können, wie in allen Verträgen überhaupt, alſo auch in dieſem, aufgegeben werden. Ein Leitfaden zur Auffindung aller veräußerlichen Rechte, wenn ſich ein ſolcher ſollte auffinden laſſen, würde demnach das ſichere Mittel ſein, alle möglichen Gegenſtände der Begünſtigungsverträge, ſo wie aller Verträge überhaupt, zu erſchöpfen.

Veräußerliche Rechte ſind insgeſammt Modifikationen unveräußerlicher Rechte: die letztern können auf mannigfaltige Art ausgeübt werden: zu jeder Art der Ausübung hat das freie Weſen ein Recht; aber eben darum, weil es mehrere derſelben gibt, iſt ihrer keine an ſich unveräußerlich. Uebe ich es auf dieſe Art nicht aus, ſo übe ich es auf eine andere: auf irgend eine Art ausüben muß ich es freilich, denn das Urrecht iſt unveräußerlich.

Alle Urrechte der Menſchheit laſſen ſich auf folgende zwei Klaſſen zurückführen: *Rechte der unveränderlichen Geiſtigkeit*, und *Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit*. — Durch das Sittengeſetz in mir wird die Form meines reinen Ich unabänderlich beſtimmt: ich ſoll ein Ich — ein ſelbſtſtändiges Weſen, eine Perſon ſein — ich ſoll meine Pflicht immer wollen; ich habe demnach ein Recht, eine Perſon zu ſein, und meine Pflicht zu *wollen*.

Dieſe Rechte ſind unveräußerlich, und aus ihnen entſpringen keine veräußerlichen Rechte, weil mein Ich in dieſer Rückſicht gar keiner Modifikation fähig iſt. — — Alles in mir, was nicht ſelbſt dieſes reine Ich iſt, iſt Sinnlichkeit (in der allerweiteſten Bedeutung des Worts, Theil der Sinnenwelt), mithin veränderlich. Ich habe ein Recht, dieſes veränderliche Ich in mir zu jener gegebenen Form des reinen Ich durch allmälige Bearbeitung deſſelben (welches eine Modifikation iſt) zu bilden: ich habe das Recht, meine Pflicht zu thun. Da jene reine Form meines Ich unabänderlich beſtimmt iſt, ſo wird auch die in meinem ſinnlichen Ich hervorzubringende Form dadurch unabänderlich beſtimmt (nämlich in der Idee). Das Recht, meine Pflicht zu thun, iſt nur auf Eine Art ausübbar, und keiner Modifikationen fähig; mithin entſpringen daher keine veräußerlichen Rechte. — — — Es ſind aber in dieſem meinen ſinnlichen Ich noch eine Menge Modifikationen übrig, die auf jene unveränderliche Formen des reinen Ich nicht zu beziehen ſind; Modifikationen, über welche das unabänderliche Sittengeſetz nichts feſtſetzt, deren Beſtimmung daher in meiner Willkür ſteht, welche ſelbſt veränderlich iſt. Da ſie dies iſt, ſo kann ſie jene Modifikation auf mannigfaltige Art beſtimmen; zu jeder Art derſelben hat ſie ein Recht; aber alle ſind an ſich veräußerlich; und hier erſt iſt es, wo wir auf das Feld der veräußerlichen Rechte treten.

Durch dieſe Willkür werden entweder meine innern Kräfte, das, was in meinem Gemüthe vorgeht, modificirt; oder meine äußern körperlichen Kräfte. Ich darf, in Rückſicht der erſtern, meine Betrachtungen auf einen gewiſſen Punkt hinrichten, über dieſen oder über andere Gegenſtände nachdenken und urtheilen; ich darf dadurch mich dahin bringen, daß ich dies begehre, jenes verabſcheue, dieſen verehre, jenen gering achte, dieſen liebe, jenen haſſe. Da dieſes alles veränderliche Beſtimmungen meines Gemüths ſind, ſo wären die Rechte zu ihnen in moraliſcher Abſicht nicht unveräußerlich; aber ſie ſind es in phyſiſcher. Sie dürften wohl veräußert werden, aber ſie können es nicht, weil kein fremdes Weſen wiſſen könnte, ob ich meiner übernommenen Verbindlichkeit gegen dasſelbe nachkäme oder nicht. — Man könnte bildlich ſagen, ſie würden oft an uns ſelbſt, an unſre Urtheilskraft veräußert. Dieſe räth uns oft an, unſre Gedanken von dieſem Gegenſtande abzuziehen, ihn auf jenen zu richten; und die freie Willkür verwandelt dieſen guten Rath in ein Geſetz für uns.*) — Es findet alſo gar kein rechtskräftiges Verſprechen darüber Statt, daß man über gewiſſe Dinge oder über gewiſſe Grenzen hinaus nicht nachdenken wolle; daß man einem andern hold ſein, ihn lieben, ihn verehren wolle: denn, geſetzt auch, das ſtünde gänzlich in unſrer Willkür — wie könnte der andere ſich je verſichern, daß wir ihm Wort hielten?

Es bleiben demnach gar keine durch einen Vertrag zu veräußernden Rechte übrig, als die auf den Gebrauch unſerer körperlichen Kräfte, auf unſere äußern Handlungen.

---

*) Leider bin ich hier für alle die, welche ſich einer geſetzgebenden freien Willkür noch nie bewußt geworden, ſondern beſtändig durch die blinde Einbildungskraft, dem Strome ihrer Ideenaſſociation nach, geleitet worden ſind, völlig unverſtändlich. Aber da liegt die Schuld nicht an mir. — Auch die Gedankenrichtung des Menſchen iſt frei; und wer ſie noch nicht frei gemacht hat, iſt gewiß keiner andern Art der Freiheit empfänglich.

Unſere Handlungen gehen auf Perſonen oder Sachen. Auf Perſonen üben wir entweder ein natürliches oder erworbene Rechte aus. Das erſtere, das Recht der Selbſtvertheidigung durch Zwang, das Kriegsrecht, kann an einen andern abgetreten werden; doch mit zwei Einſchränkungen. Wir müſſen uns das Recht vorbehalten, oder vielmehr es bleibt nothwendig, auch ohne ausdrücklichen Vorbehalt unſer, uns gegen einen ſchleunigen Angriff, der einen unerſetzlichen Beſitz, den unſers Lebens, in Gefahr bringt, und der das Erwarten fremder Hülfe unmöglich macht, ſelbſt, — und gegen den höchſten Vertheidiger unſerer Rechte immer in eigener Perſon zu vertheidigen. Ueber das erſtere dieſer Rechte hat im allgemeinen nie ein Zweifel Statt gefunden, ohngeachtet es in den meiſten Staaten merklich gekränkt werden durch jene Rechtsängſtlichkeiten, durch jene Forderung eines Erweiſes vom Falle der Nothwehr, der jedem ſo einleuchte, als in der Stunde der Angſt uns ſelbſt die Gefahr einleuchtete. Das zweite hat man in den meiſten Staaten völlig untergeſchlagen, und durch alle Mittel, beſonders durch Beredungsgründe aus der chriſtlichen Religion entlehnt, zur ſtummen Ertragung alles Unrechts, das unſere Vertheidiger nicht rächen wollen, oder, weil ſie ſelbſt es uns zufügten, nicht rächen können, zur willigen Hingebung unter die Hand unſers Scheerers oder unſers Schlächters, uns zu überreden geſucht; aber weil es unterdrückt wurde, iſt es darum nicht minder feſt gegründet. — Du vertheidigſt uns gegen alle Gewalt Anderer; das iſt recht und gut: aber wenn du nun entweder ſelbſt unmittelbar Gewalt gegen uns ausübſt, oder dadurch, daß du die verſprochene Vertheidigung unterläſſeſt, die wir ſelbſt nicht übernehmen dürfen, die Gewaltthätigkeiten anderer zu deinen eigenen machſt, wer ſoll uns dann gegen dich ſelbſt vertheidigen? Du ſelbſt kannſt nicht dein eigener Richter ſein; dürfen wir gegen dich uns nicht ſelbſt Recht verſchaffen, ſo haben wir das Recht der Selbſtvertheidigung, inſofern es ſich auf dich bezieht, völlig aufgegeben, und das durften wir nicht; denn nur die Arten, dieſes Recht auszuüben, ob es z. B. durch uns ſelbſt oder durch einen Stellvertreter geſchehen ſolle, nicht aber das Recht ſelbſt iſt veräußerlich. Ob und wie dieſe Vertheidigung gegen die höchſte Gewalt in einem Staate ohne Unordnung und Zerrüttung möglich ſei, habe ich hier noch nicht zu unterſuchen: ich hatte bloß zu zeigen, daß ſie Statt finde, und nothwendig Statt finden müſſe. Da übrigens dieſe Vertheidigung unſerer Rechte gegen andere an ſich eine beſchwerliche Pflicht und keineswegs ein Gewinn iſt, ſo läßt ſich nicht denken, wie derjenige, dem wir dieſe Sorge abnehmen, dadurch in Schaden kommen, und einen Erſatz desſelben von uns verlangen könnte: er müßte uns denn jene an ſich ungerechte und rechtsunkräftige Ungeſtraftheit ſeiner eigenen Gewaltthätigkeiten gegen uns, oder den nicht weniger ungerechten und rechtsunkräftigen Ueberſchuß über die Schadenerſtattung, den er etwa von unſern Beleidigern erpreßt, und für ſich behält, für den verlornen Gewinn anrechnen: welches Anbringen aber eine offenbare Bitte ſein würde, daß wir ihm doch erlauben möchten, auch fernerhin ungeſtraft ungerecht zu ſein; und folglich ohne weiters abzuweiſen wäre. Oder fürchtet er etwa die Einziehung desjenigen, was er für ſeine Vertheidigung von uns erhält, und was die Mühe derſelben am Werthe vielleicht ſehr weit überwiegt? Unmittelbar mit der Aufhebung ſeines Auftrags ziehen wir ſeinen Sold noch gar nicht ein. Wir werden auf dieſen Sold in ſeiner Reihe zu reden kommen und finden, was über ihn von Rechts wegen zu beſchließen iſt. — Einer Art der Belohnung aber müſſen wir hier ſogleich gedenken, weil wir unſerm Plane nach im Verfolg nicht auf ſie treffen werden. — Wir ſagten oben, es ſei kein verbindendes Verſprechen möglich, daß man jemanden lieben oder verehren wolle, weil der andere Theil nie wiſſen könnte, ob man ſeiner Verbindlichkeit Genüge leiſte, oder nicht. Aber es ſind Beſchäftigungen möglich, die ihrer Natur nach die Liebe und die Verehrung der Menſchen auf ſich ziehen; und faſt macht nichts ehrwürdiger, als der hohe Beruf, die Wehrloſen zu vertheidigen und die Unterdrückten vor Gewaltthätigkeiten zu ſchützen. Die Achtung wenigſtens, die mit dieſem Berufe nothwendig verbunden ſei, die ihm durch die Gewohnheit, ſie zu genießen, zum Bedürfniß geworden, und auf deren fortdauernden Beſitz zu rechnen er durch unſern Vertrag berechtigt worden, werde ihm durch Aufhebung desſelben geraubt, könnte unſer bisheriger Schutzherr ſagen. Wir antworten ihm: nichts ſchändet auch mehr, als Ungerechtigkeiten an einem ſolchen Platze begangen, Unterdrückung der wehrloſen Unſchuld durch eine Macht, die zur Vertheidigung derſelben eingeſetzt iſt: haben wir ihm die Möglichkeit, die Verehrung der Nationen auf ſich zu ziehen, geraubt, ſo haben wir ihn zugleich der Verſuchung, ſich vor ihrem Angeſichte öffentlich zu ſchänden, ihr Fluch und ihr Abſchen zu werden, entzogen. Gleiches gegen Gleiches hebt ſich. — Aber nur Er iſt ſeiner Unbeſtechbarkeit, ſeiner Unparteilichkeit, ſeines Muthes und ſeiner Kraft ſicher; Er würde ſicher ſich nie entehrt haben. — Wohlan, ohnedem hätte nicht ſein Auftrag, ſondern die treue Erfüllung ſeines Auftrages ihn geehrt: hätte er in ihm alles mögliche gethan, ſo hätte er doch nur gethan, was wir von ihm erwarten durften, was er laut ſeines Auftrages zu thun ſchuldig war. — Freie Ausübung edler Thaten, die kein Gebot heiſcht, ehrt noch mehr; Er iſt jezt frei; — es wird immer noch gewaltthätige Unterdrücker des Wehrloſen geben, die Menſchheit wird noch immer, hier und da, leiden; — wende er jezt ſeine Kraft dazu an, dem ungerechten Mächtigen kühn ins Angeſicht zu widerſtehen, auf ſeinen Schultern der Menſchheit aus dem Abgrunde des Elends heraufzuhelfen: und unſere Verehrung wird ihm wahrlich nicht entgehen. An Veranlaſſungen, ſich Verehrung zu erwerben, fehlt es nie; an Männern, die unter Mühe und Anſtrengung ſie erringen möchten, fehlt es öfter.

Erworbene Rechte auf Perſonen werden durch Vertrag erworben. Wir haben das Recht, Verträge zu ſchließen, und können dieſes Recht ganz, oder zum Theile veräußern. Ganz, ſage ich: da aber dieſe Veräußerung ſelbſt nur durch Vertrag möglich iſt, ſo iſt klar, daß der Veräußerung dieſes Rechts wenigſtens die einmalige Ausübung desſelben vorhergegangen ſein muß; — ſonſt wäre auch eine ſolche Veräußerung widerſinnig, da, wie oben gezeigt worden, kein natürliches Menſchenrecht an ſich, ſondern nur beſondere Modifikationen desſelben veräußert werden können. — Der eine Theil verſpricht dem andern: Ich will, ſo lange ich mit dir im gegenwärtigen Vertrage ſtehen werde, weder mit dir ſelbſt, noch mit irgend einem andern einen anderweitigen Vertrag ſchließen. Ein ſolcher Vertrag iſt ſeiner Form nach völlig rechtskräftig, ſeinem Inhalte nach durch ſeine fürchterliche Ausdehnung ſchrecklich, und wird er dabei als unabänderlich gedacht, wie er bei dem an das Landeigenthum geknüpften Landbauer gedacht werden ſoll, ſo wird durch ihn der Menſch völlig zum Thiere herabgeſetzt. Auch ohne dieſe ſchon an ſich rechtsunkräftige Unabänderlichkeit zu denken, thut der Bevortheilte auf jede Anforderung beſſerer Bedingungen bei dem Begünſtigten, er thut auf jede Beihülfe anderer, die ihn vielleicht milder behandeln möchten, förmlich Verzicht, ſo lange es ihm nicht möglich iſt, ſich von ſeinem Unterdrücker völlig unabhängig zu machen. Die Welt wird für ihn menſchenleer, und ohne ein Weſen ſeines Gleichen. Ein Augenblick der höchſten Angſt, der vielleicht nie wieder zurückkehren wird, wird in einem ſolchen Vertrage haſtig ergriffen, und ſo viel es vom Unterdrücker abhängt, verewigt.

Das Recht, Verträge zu ſchließen, wird *theilweiſe* veräußert, wenn der eine Theil verſpricht, entweder nur mit gewiſſen Perſonen nicht, oder nur über gewiſſe Gegenſtände nicht Verträge zu ſchließen. Ob dergleichen Verſprechungen an ſich rechtskräftig ſeien, kann keine Frage ſein, da ſogar dem Verſprechen, überhaupt keinen Vertrag zu ſchließen, die Rechtskräftigkeit nicht ſtreitig gemacht werden konnte. Ueber die Ausnahme gewiſſer Perſonen vom Rechte, einen Vertrag mit ihnen zu ſchließen, iſt weiter nichts zu ſagen. In Abſicht der Gegenſtände, werden (außer dem Ehevertrage, der bekannterweiſe allenthalben auf mannigfaltige Art eingeſchränkt wird, und den der Leibeigene überhaupt nicht ohne Erlaubniß ſeines Gutsherrn ſchließen kann) Verträge geſchloſſen, entweder über *Kräfte*, der Arbeitsvertrag, oder über Sachen, der Tauſch- und Handelsvertrag. In Abſicht der erſtern Art von Verträgen veräußert der eine Theil entweder überhaupt ſein Recht, über Anwendung ſeiner Kräfte mit irgend Jemanden, außer dem Einen Begünſtigten, einen Vertrag zu ſchließen, für irgend einen andern zu arbeiten; — oder er veräußert es nur inſofern, inwiefern ſein Kontrahent ſeine Arbeit ſelbſt brauchen kann; er verbindet ſich, ſo oft er Zeit übrig habe, für einen andern zu arbeiten, erſt bei jenem anzufragen, ob Er ihn nicht brauchen könne. Es kann hierbei auch noch etwas über den Lohn für die Arbeit imvoraus auf immer bedungen ſein; ſo daß der Arbeiter gehalten ſei, ſo oder ſo viel um einen gewiſſen Preis zu arbeiten, wenn er auch von andern mehr bekommen könnte. Es wird hier immer vorausgeſetzt, daß der eine Theil nicht ſchon durch den erſten Begünſtigungsvertrag das Recht, über den Gebrauch ſeiner Kräfte überhaupt zu verfügen, aufgegeben habe; denn in dieſem Falle, von welchem wir weiter unten reden werden, fände gar kein anderweitiger Arbeitsvertrag Statt. — In Abſicht des Handelsvertrags kann entweder das Recht, ſeine Produkte oder Fabrikate an irgend jemand, als an den einzigen Begünſtigten, abzuſetzen, überhaupt, oder nur auf den Fall veräußert ſein, daß der Begünſtigte ſie ankaufen wolle; ſo daß er entweder den Alleinkauf, wie mehrere Kantonsſtädte Helvetiens von ihren Landleuten, oder daß er den Vorkauf habe, wie viele deutſche Gutsbeſitzer von ihren Unterthanen. Beſonders im letztern Falle kann etwas über den Preis der Waare feſtgeſetzt ſein, ſo daß der Verkäufer verbunden ſei, ſie dem Begünſtigten um ein gewiſſes Geld abzulaſſen, wenn er auch anderwärts mehr dafür bekommen könnte. Oder es kann umgekehrt abgeſchloſſen ſein, daß der eine Theil entweder alle ſeine Waaren, oder diejenigen, die der Begünſtigte hat, oder nur gewiſſe Waaren von dem Begünſtigten ausſchließend kaufen; oder daß er ſie um einen gewiſſen Preis von ihm kaufen müſſe, wenn er ſie anderwärts auch wohlfeiler haben könnte; ſo daß der Begünſtigte den Alleinhandel oder den Vorhandel habe. Die grauſamſte und gehäſſigſte Modifikation dieſer Art des Vertrags iſt die, wenn der leidende Theil verbunden iſt, von einer gewiſſen Waare ſchlechterdings eine beſtimmte Menge zu nehmen, und ſie zu einem beſtimmten Preiſe zu bezahlen, wie in mehrern Ländern die Regierung es mit dem Salze hält, und wie Friedrich der Zweite eine Zeit lang jeden Juden nöthigte, bei ſeiner Verheirathung eine beſtimmte Menge Porzellans zu nehmen.

Die zweite Art von Rechten, die durch unſere Verträge mit Begünſtigten veräußert werden konnten, waren die Rechte auf Sachen; das Recht des Eigenthums im weiteſten Sinne des Worts. Man nennt nämlich gewöhnlicher Weiſe nur den fortdauernden Beſitz einer Sache das Eigenthum derſelben; da aber nur der ausſchließende Beſitz eigentlicher Charakter des Eigenthums iſt, ſo iſt auch der unmittelbare Genuß eines Dinges, das nur einmal genoſſen wird, und durch den Genuß ſich verzehrt, ein wahres Eigenthum, denn während irgend jemand es genießt, ſind alle übrigen ausgeſchloſſen.

Dieſes Recht des Eigenthums nun läßt ſich eben ſo wohl, als das Recht der Verträge, ganz oder zum Theil veräußern. Es läßt ſich ganz veräußern. Das unmittelbarſte, alles übrige Eigenthum des Menſchen begründende

Eigenthum ſind ſeine Kräfte. Wer den freien Gebrauch dieſer hat, hat ſchon unmittelbar an ihnen ein Eigenthum, und es kann ihm nicht fehlen, durch den Gebrauch derſelben auch bald ein Eigenthum an Sachen außer ſich zu bekommen. Eine gänzliche Veräußerung des Eigenthumsrechts läßt ſich mithin nicht anders, als ſo denken, daß der freie Gebrauch unſerer Kräfte veräußert, daß einem andern das Recht übertragen ſei, über ihre Anwendung frei zu verfügen, und daß ſie dadurch Sein Eigenthum geworden ſeien. Dies war dem Buchſtaben des Geſetzes nach bei den alten Völkern der Fall aller Sklaven, und iſt bei uns der Fall aller zum Grundeigenthume gehörigen Landbauern; wollte, oder will der Herr von ſeinem ſtrengen Rechte nachlaſſen, ſo iſt das Güte von ihm, aber er iſt verfaſſungsmäßig nicht dazu verbunden. — Dennoch findet dieſe Veräußerung nur unter Einer Bedingung Statt: der Herr muß dem Sklaven, der ihm die Verfügung über ſeine Kräfte überläßt, ſeinen Unterhalt zuſichern; dies iſt nicht Güte; der Unterworfene hat das völlige Recht, es von ihm zu fordern. Jeder Menſch muß leben: das iſt ſein unveräußerliches Menſchenrecht. Es gilt hier nicht zu ſagen: wenn ich meinen Sklaven nicht ernähre, ſo ſtirbt er mir; ich verliere ihn, und der Schade iſt mein: die Klugheit wird mich wohl treiben, ihn zu erhalten. Es iſt hier nicht von deinem Schaden, ſondern von ſeinem Rechte, und nicht von deiner Klugheit, ſondern von deiner unerläßlichen Pflicht die Rede: dein Sklav iſt Menſch. Der Beſitzer eines Thiers darf es umkommen laſſen, wenn es die Koſten ſeiner Erhaltung nicht abwirft, oder es abſchlachten; nicht ſo der Beſitzer der Kräfte eines Menſchen. Dieſer ſchuldige Unterhalt iſt ſein

Eigenthum, das er im Eigenthume ſeines Herrn hat, und ſo oft er ißt, iſt das, was er ißt, ſein unmittelbares Eigenthum. Alſo iſt auch eine gänzliche Veräußerung des Eigenthums nicht möglich; wie ſie denn auch nicht möglich ſein konnte, da kein Menſchenrecht an ſich, ſondern nur beſondere Modifikationen deſſelben veräußert werden können. Außer dieſem Eigenthume hat derjenige, der ſich der freien Verfügung über ſeine Kräfte entäußerte, auf alles Eigenthum Verzicht gethan, wie an ſich klar iſt.

Das Eigenthumsrecht kann auch nur theilweiſe veräußert ſein. Das Eigenthum der *Kräfte* kann zum Theil veräußert ſein, ſo daß eine gewiſſe Portion derſelben dem Begünſtigten angehöre, wir mögen ſie nun ſelbſt brauchen können oder nicht; wie bei den *gemeſſenen**) Frohndienſten; oder daß der Ueberſchuß derſelben, deſſen wir ſelbſt nicht bedürfen, ihm bedingungsweiſe, oder ohne Bedingung angehöre, wie bei der Einſchränkung des Rechts, Arbeitsverträge zu ſchließen, davon wir oben redeten. — — Das Eigenthum gewiſſer *Sachen* kann veräußert ſein, ſo daß wir dieſe auf keine Art uns zueignen dürfen. Dahin gehört das ausſchließende Recht, zu jagen, zu fiſchen, Tauben zu halten, u. dgl. Die Anordnung in einigen Gegenden, daß die Eiche, die auf dem Grund und Boden des Landbauers wächst, nicht dem Bauer, ſondern dem Gutsherrn gehöre; die Hütungs- und Triftgerechtigkeit, u. ſ. w.

---

*) Für die wenigen, die das nicht wiſſen! — Der Leibeigne (glebae adscriptus) hat *ungemeſſene* Frohndienſte; er muß arbeiten, ſoviel der Gutsherr verlangt. In der Regel verlangt er 6 Tage Spanndienſte auf ſeinem Acker, und den 7ten Botſchaftgehn, oder Fahren nach der Stadt. Der freiere Bauer, an deſſen Boden der Gutsherr nur einen Theil des Eigenthumsrechts hat, hat *gemeſſene* Dienſte; er thut eine beſtimmte Anzahl von Frohndienſten.

Daß alle dieſe Rechte auch einſeitig von der bevortheilten Partei aufgehoben werden können, darüber iſt nach dem Obengeſagten kein Zweifel mehr übrig. Hier iſt nur die Frage von der Entſchädigung im Falle der einſeitigen Aufhebung. — — Bei der erſtern Art der Einſchränkung unſers Rechts, Verträge zu ſchließen; — wo es ganz aufgehoben wird, läßt im Allgemeinen (auf das Beſondere werden wir ſogleich zu reden kommen) keine Klage des Begünſtigten ſich denken, als die, daß er in Hoffnung auf die Fortdauer unſers Vertrags ſeinerſeits verſäumt habe, die ihm nützlichen und vortheilhaften Verträge zu ſchließen. Dieſe aber läßt ſich kurz ſo beantworten: wir haben unſererſeits, durch den Vertrag mit ihm dazu verpflichtet, gleichfalls verſäumt, die uns nützlichen und vortheilhaften Verträge zu ſchließen: bis jetzt haben wir keinen geſchloſſen. Nun kündigen wir ihm auf, er weiß von nun an, weſſen er ſich zu uns zu verſehen hat; benutze er von nun an ſeine Zeit, ſo gut er kann; wir werden die unſerige gleichfalls zu benutzen ſuchen; wir haben ihn nicht übervortheilt, wir haben uns auf gleichen Fuß mit ihm geſetzt. — Doch, ſeine Klagen werden beſtimmter. In Rückſicht der ausſchließenden Arbeitsverträge ſowie in Rückſicht der ganz oder zum Theil veräußerten Verfügung über unſere Kräfte wird er ſich beklagen, daß er ſeine Arbeit nicht mehr werde beſorgt bekommen, wenn wir ihm den Kontrakt zurückgeben. Er hat alſo entweder mehr zu arbeiten, als ein einziger beſtreiten kann, oder er kann, oder will nicht ſelbſt arbeiten. Die erſtere Vorausſetzung würde, ſo wie ſie da ſteht, richtig überſetzt ſo viel heißen: er hat mehr Bedürfniſſe, als ihrer durch die Kräfte eines einzigen befriedigt werden können.

und er verlangt zu ihrer Befriedigung die Kräfte anderer zu gebrauchen, welche ſich ſo viel an ihren Bedürfniſſen abbrechen ſollen, als ſie Kraft auf die Befriedigung der ſeinigen verwenden. Ob eine ſolche Klage abzuweiſen ſei, das bedarf wohl keiner weitern Unterſuchung. Aber er führt einen gültigern Grund an, das größere Heer ſeiner Bedürfniſſe zu rechtfertigen. Hat er auch nicht unmittelbar mehr Kräfte als andere, ſo hat er doch das Produkt mehrerer Kräfte, das vielleicht durch eine lange Reihe von Vorfahren auf ihn fortgepflanzt worden: er hat mehr Eigenthum, zu deſſen Benutzung die Kräfte mehrerer erforderlich ſind. — Wohl, dieſes Eigenthum iſt ſein, und muß ſein bleiben; bedarf er zur Benutzung deſſelben fremder Kräfte, ſo mag er zuſehen, auf welche Bedingungen er ihrer habhaft werden kann; es entſteht ein freier Tauſchhandel über Theile ſeines Eigenthums und die Kräfte derer, die er zur Bearbeitung des Ganzen dingt, wobei jeder Theil zu gewinnen ſucht, ſo viel er kann. Wer ihm die gelindeſten Bedingungen macht, deſſen mag er ſich bedienen. Ueberhebt er ſich in ſeiner Uebermacht über den Gedrückten in der Stunde ſeiner Noth, ſo mag er den Nachtheil tragen, daß dieſer ihm den Kauf aufkündigt, ſobald die drückende Noth vorüber iſt; macht er ihm billige Bedingungen, ſo wird er den Vortheil haben, daß ſeine Verträge dauernder ſind. — Aber er wird dann, wenn jeder ihm ſeine Arbeit ſo hoch anſchlägt, als er kann, ſein Eigenthum nicht mehr ſo hoch nützen können, als bisher; der Werth deſſelben wird ſich anſehnlich verringern. — Das mag wohl geſchehen; aber was geht das uns an? Wir haben ihm von ſeinen liegenden Gründen keines Haares Breite abgepflügt;

wir haben ihm von ſeinem baaren Gelde keinen Heller genommen. Das durften wir nicht. Aber den uns nachtheilig ſcheinenden Vertrag mit ihm aufheben, durften wir, und das haben wir gethan. Wird ſein Erbgut dadurch geringer, ſo muß es doch vorher durch unſere Kräfte vermehrt worden ſein, und unſere Kräfte ſind einmal nicht ſein Erbgut. — Und warum iſt's denn auch nothwendig, daß dem, der tauſend Hufen hat, jede ſeiner tauſend Hufen ſo viel eintrage, als dem, der eine hat, ſeine einzige? — Man klagt faſt in allen monarchiſchen Staaten über die ungleiche Vertheilung der Reichthümer; über die unermeßlichen Beſitzungen einiger wenigen, neben jenen Heeren von Menſchen, die Nichts haben; und dieſe Erſcheinung nimmt euch bei der jetzigen Verfaſſung dieſer Staaten Wunder? — und ihr könnt die Auflöſung des ſchweren Problems nicht finden, ohne Eingriff in die Rechte des Eigenthums eine gleichmäßigere Vertheilung der Güter zu bewirken? [Wenn die Zeichen des Werths der Dinge ſich vermehren — ſie vermehren ſich durch die herrſchende Sucht der meiſten Staaten, vermittelſt des Commerzes und der Fabriken ſich auf Koſten aller übrigen zu bereichern, durch den ſchwindelnden Handel unſers Zeitalters, der ſeinem Einſturze immer näher rückt und alle, die auf die entfernteſte Art daran Antheil haben, mit einer gänzlichen Zerrüttung ihrer Vermögensumſtände bedroht, durch den unbegrenzten Kredit, der das ausgeprägte Geld von Europa mehr als verzehnfacht — wenn, ſage ich, die Zeichen des Werths der Dinge ſich ſo unverhältnißmäßig vermehren, ſo verlieren ſie immer mehr ihren Werth gegen die Dinge ſelbſt.)Der Beſitzer der Produkte, der Landeigenthümer, vertheuert unabläſſig die Dinge, die wir haben müſſen, und ſeine Ländereien ſelbſt ſteigen eben dadurch unabläſſig im Werthe gegen das baare Geld. Vergrößern ſich denn aber auch ſeine Ausgaben? Allenfalls weiß ſich der Kaufmann, der ihm die Bedürfniſſe des Luxus liefert, ſchadlos zu halten; weniger der Handwerker, der ihm das Unentbehrliche arbeitet, und der von beiden in die Enge getrieben wird — aber der Landbauer? Noch immer iſt er entweder ein Stück des Grundeigenthums, oder thut Frohndienſte unentgeldlich, oder um einen unverhältnißmäßig geringen Lohn; noch immer dienen ſeine Söhne und Töchter, als Zwanggeſinde, dem Gutsherrn für ein Stück Geld, das ſelbſt vor Jahrhunderten in keinem Verhältniſſe gegen ihre Dienſte ſtand. Er hat Nichts und wird nie Etwas haben, als den kümmerlichen Lebensunterhalt auf den heutigen Tag. Wüßte der Gutsbeſitzer ſeinen Luxus einzuſchränken, ſo wäre er längſt — oder erleidet das jetzige Handelsſyſtem eine Umwälzung, wie es ſicher erleiden wird, ſo wird er dann gewiß der ausſchließende Beſitzer aller Reichthümer der Nation, und außer ihm wird kein Menſch etwas haben. Wollt ihr dies verhindern, ſo thut, was ihr ohnedies zu thun ſchuldig ſeid, gebt den Handel mit dem natürlichen Erbtheile des Menſchen, mit ſeinen Kräften, frei; ihr werdet das merkwürdige Schauſpiel erblicken, daß der Ertrag des Grundeigenthums, und alles Eigenthums in umgekehrtem Verhältniß mit der Größe desſelben ſtehe; der Boden wird, ohne gewaltthätige Ackergeſetze, die allemal ungerecht ſind, von ſelbſt allmälig ſich unter mehrere vertheilen, und euer Problem wird gelöſt ſein. Wer Augen hat zu ſehen, der ſehe; ich gehe meines Weges weiter fort.

Hat der Begünſtigte nicht dieſe gültige Ausflucht eines angeerbten Eigenthums, ſo muß er arbeiten, er mag wollen oder nicht. Schuldig, ihn zu ernähren, ſind wir einmal nicht. — Aber er kann nicht arbeiten, ſagt er. Im Vertrauen, daß wir fortfahren würden, ihn durch unſere Arbeit zu ernähren, hat er es verabſäumt, ſeine eignen Kräfte zu üben und zu bilden; er hat nichts gelernt, wodurch er ſich ernähren könnte; und jetzt iſt es zu ſpät, jetzt ſind ſeine Kräfte durch den langen Müßiggang viel zu ſehr geſchwächt und gleichſam verroſtet, als daß es noch in ſeiner Macht ſtehen ſollte, etwas Nützliches zu erlernen. — Daran haben wir freilich durch unſern unklugen Vertrag Schuld. Hätten wir ihn nicht von Jugend auf glauben laſſen, daß wir ihn ſchon ohne alle ſein Zuthun ernähren würden, ſo würde er freilich etwas haben lernen müſſen. Wir ſind demnach gehalten, und das von Rechts wegen, ihn zu entſchädigen, d. h. ihn zu ernähren, bis er gelernt haben wird, ſich ſelbſt zu ernähren. Aber wie ſollen wir ihn ernähren? Sollen wir fortfahren, das Nothwendige zu entbehren, damit er im Ueberfluſſe ſchwelgen könne; oder iſt es genug, wenn wir ihm das Unentbehrliche reichen? — Und ſo ſtänden wir denn vor einer Frage, deren gründliche Beantwortung unter die Bedürfniſſe unſers Zeitalters gehört.

Man hat unter uns wehmüthige Gefühle geſehen und bittere Klagen gehört über das vermeinte Elend ſo Vieler, die aus dem größten Ueberfluſſe plötzlich in einen weit mittelmäßigern Zuſtand herabſanken — von denen ſie beklagen gehört, welche in ihren glücklichſten Tagen es nie ſo gut hatten, als jene in ihrem größten Unſterne, und welche die geringen Ueberbleibſel vom Glücke jener für ein beneidenswerthes Glück hätten halten dürfen. Die ungeheure Verſchwendung, die bisher an der Tafel eines Königs geherrſcht hatte, wurde in etwas eingeſchränkt, und Leute, die nie eine Tafel hatten, noch haben werden, wie jene eingeſchränkte, bedauerten dieſen König; eine Königin hatte eine kurze Zeit lang Mangel an einigen Kleidungsſtücken, und diejenigen, welche ſehr glücklich geweſen wären, wenn ſie *dieſen* Mangel hätten theilen dürfen, beklagten ihr Elend. Fehlt es auch unſerm Zeitalter an manchen lobenswürdigen Eigenſchaften, ſo ſcheint wenigſtens die Gutmüthigkeit nicht darunter zu gehören! — Setzt man etwa bei dieſen Klagen ganz unbedingt das Syſtem voraus, daß nun einmal eine gewiſſe Klaſſe von Sterblichen ich weiß nicht welches Recht habe, alle Bedürfniſſe, die die ausſchweifendſte Einbildungskraft nur irgend ſich erdichten könne, zu befriedigen, daß eine zweite nur nicht ganz ſo viele, als dieſe, eine dritte nur nicht ganz ſo viele, als die zweite u. ſ. w. haben müſſe, bis man endlich zu einer Klaſſe herabkomme, die das Allerunentbehrlichſte entbehren müſſe, um jenen höheren Sterblichen das Allerentbehrlichſte liefern zu können? oder ſetzt man dieſen Rechtsgrund bloß in die Gewohnheit, und ſchließt ſo: weil Eine Familie bisher das Unentbehrliche von Millionen Familien verzehrt hat, ſo muß ſie nothwendig fortfahren, es zu verzehren? Eine auffallende Folgenloſigkeit in unſerer Denkungsart iſt es immer, daß wir ſo empfindlich für das Elend einer Königin ſind, die einmal kein friſches Linnen hat, und den Mangel einer andern Mutter, die dem Vaterlande auch geſunde Kinder gebar, welche ſie, ſelbſt in Lumpen gehüllt, nackend vor ſich herum gehen ſieht, indeß in ihren Brüſten aus Mangel an Unterhalt die Nahrung austrocknet, die das jüngſtgeborne mit entkräftetem Wimmern fordert — daß wir dieſen Mangel ſehr natürlich finden. — Solche Leute ſind es gewohnt, ſie wiſſen's nicht beſſer, ſagt mit ſtickender Stimme der ſatte Wollüſtling, während er ſeinen köſtlichen Wein ſchlürft: aber das iſt nicht wahr; an den Hunger gewöhnt man ſich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinſchwinden aller Kräfte und alles Muthes, an Blöße in ſtrenger Jahreszeit gewöhnt man ſich nie. Daß nicht eſſen ſolle, wer nicht arbeitet, fand Herr R. naiv; er erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, daß allein der, welcher arbeitet, nicht eſſen, oder das Uneßbarſte eſſen ſolle.

Der Grund dieſer Folgenloſigkeit läßt ſich leicht auffinden. Unſer Zeitalter iſt im Ganzen weit empfindlicher gegen die Bedürfniſſe der Meinung, als gegen die der Natur. Das Unentbehrliche haben jene Beurtheiler ſo ziemlich alle, und haben es von Jugend auf gehabt; alles, was ſie davon abbrechen konnten, haben ſie auf das Entbehrliche, auf die Bedürfniſſe des Luxus gewendet. Dieſe Bedürfniſſe nicht alle in dem Maaße befriedigen zu können, wie es jeder wünſcht, iſt das allgemeine Loos. Du haſt modernes Hausgeräthe; aber noch mangelt dir eine Bildergallerie; du bekommſt ſie vielleicht; dann wird es dir nur noch an einem Antiquitätenkabinette fehlen. — Jener Königin mangelte nur noch das koſtbare Halsband; aber ſei verſichert, ſie litt nicht weniger dabei, als deine modiſche Gemahlin litt, als ihr ein Kleid von der neueſten Farbe noch abging. — Aber nicht genug, daß wir die ſteigenden Begierden, ſo wie ſie ſteigen, nicht immer befriedigen können; wir ſind ſogar oft genöthigt, zurückzugehen, Bedürfniſſen abzubrechen, die wir ſchon gewohnt ſind, befriedigt zu ſehen, die wir ſchon unter die Unentbehrlichkeiten rechneten. Dies iſt ein Leiden, das wir aus Erfahrung kennen; jeder, der es fühlt, iſt unſer Mitbruder in der Trübſal; mit ihm ſympathiſiren wir innig. Unſere Einbildungskraft verſetzt durch ihre Zauberkünſte uns alsbald an ſeine Stelle: jenem unglücklichen Könige wurde eine Anzahl ſeiner Gerichte abgezogen; der reiche Domherr dachte *ſich* ohne ſeinen feinen Wein oder ohne ſeine Lieblingspaſteten; die kleine Bürgerin oder die wohlhabendere Bäuerin ohne ihren Milchkaffee, jedes Mitglied der feinern oder minder feinen Welt ohne Befriedigung desjenigen Bedürfniſſes, das es zuletzt errungen hatte; und wie hätte nicht Alles inniges Mitleid für ihn empfinden ſollen? — Wir berechnen und unterſcheiden *Entbehrliches* und *Unentbehrliches* nur *nach der Gewohnheit, es zu beſitzen*, weil wir ſelbſt gar wohl erfahren haben, wie durch die Gewohnheit uns Manches unentbehrlich geworden, das es vorher nicht war; von der wahren Verſchiedenheit desſelben *der Art nach* haben wir gar keine Vorſtellung; oder hätten wir auch durch Nachdenken uns einen Begriff davon verſchafft, ſo haben wir doch keine durch die Einbildungskraft belebte und unſere Empfindung in Bewegung ſetzende Vorſtellung, weil wir ſelbſt nie auf dieſer äußerſten Grenze ſtanden und vor dem Anblicke Anderer darauf uns von jeher ſorgfältig hüteten. „Das iſt unnatürlich, ſo hungert's ſich nicht," ſagen wir mit jenem Finanzpächter beim Diderot, weil *wir* nie ſo gehungert haben. An fortdauernden Nahrungsmangel, oder Froſt, oder Blöße, oder erſchöpfende Arbeit ſoll man ſich, meinen wir, ſo gewöhnen, wie wir uns etwa gewöhnt haben, die reicher beſetzte Tafel eines Großen, oder die prächtigere

Kleidung, oder das beſtändige ſelige Farniente deſſelben ohne große Mühe zu entbehren; wir wiſſen nicht, oder fühlen nicht, daß dieſe Dinge nicht bloß den Graden nach, ſondern daß ſie der Art nach verſchieden ſind. — Wir vergeſſen, daß wir eine Menge der Dinge, die wir uns verſagen, uns mit einer Art von Freiwilligkeit verſagen, und daß wir ſie etwa wohl auf eine Zeit lang haben könnten, wenn wir uns dem nachherigen Mangel des Unentbehrlichſten ausſetzen wollten; daß aber bei den Entbehrungen jener auch nicht eine Spur des freien Willens übrig iſt, und daß ſie alles entbehren müſſen, was ſie entbehren. Wir rechnen ja ſonſt ſo ſehr auf den Unterſchied zwiſchen der freiwilligen und erzwungenen Aufopferung, wo wir die Sache der Begünſtigten führen, warum vergeſſen wir ſie denn nur hier, wo von der Sache der Unterdrückten die Rede iſt?

Nicht die Gewohnheit entſcheidet über das an ſich Entbehrliche und das an ſich Unentbehrliche, ſondern die Natur. Eine dem menſchlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Erſetzung der Kräfte nöthigen Quantität, eine nach Verhältniß des Klima's geſunde Kleidung und feſte und geſunde Wohnung muß jeder haben, der arbeitet: das iſt Grundſatz.

Ueber dieſe Grenze hinaus, auf dem Felde der Dinge, die die Natur nicht für unentbehrlich erklärt, entſcheidet allerdings die Gewohnheit; und hier ſteigt das Leiden ohngefähr in dem Grade, in welchem angewöhnte Bedürfniſſe nicht befriedigt werden. Ich ſage bloß ohngefähr, und das aus zwei Gründen: — Ein großes Heer unſerer Bedürfniſſe ſind bloß und einzig Bedürfniſſe der Einbildungskraft; wir bedürfen ihrer bloß darum, weil wir ihrer zu bedürfen glauben; ſie verſchaffen uns keinen Genuß, wenn wir ſie haben; ihr Bedürfniß macht ſich bloß durch die unangenehme Empfindung kund, wenn wir ſie entbehren. Dinge dieſer Art haben das ausſchließende Kennzeichen, daß wir ſie bloß um Anderer willen haben. Zu ihnen gehört alles, was zur Pracht gehört, die bloß Pracht iſt; alles, was zur Mode gehört, inſofern es weder durch Schönheit, noch durch Bequemlichkeit, noch durch irgend etwas von Dingen der gleichen Art ſich auszeichnet, als dadurch, daß es Mode iſt. Wir können dabei keine andere Abſicht haben als die, Andern — nicht unſern Geſchmack, denn durch Schönheit ſollen dieſe Dinge ſich nicht auszeichnen — ſondern bloß unſere Gefügigkeit in die allgemeinen Formen und unſere Wohlhabenheit bemerklich zu machen. Da dieſe Dinge bloß auf Andere berechnet ſind, ſo können dieſe Anderen von der Verbindlichkeit, ſie zu haben, uns vollgültig losſprechen. Sie haben uns bisher die Koſten dazu hergegeben; ziehen ſie dieſe zurück, ſo iſt begreiflich, daß ſie die Fortſetzung dieſer Art des Aufwandes nicht mehr von uns fordern. Unſere Umſtände ſind nun weltkundig; es iſt weltkundig, daß unſere Einnahme nicht mehr hinreicht, jenen Aufwand mit Ehren fortzuſetzen. Verlangen wir ihn dennoch fortzuſetzen, d. h. verlangen wir durch unſere Entehrung zu glänzen? Ein ſolches Verlangen iſt ſo thöricht, das Leiden über die Verſagung desſelben iſt ſo unſinnig, daß es gar keine Schonung verdient, und daß vernünftige Menſchen es ſich gar nicht in Rechnung können bringen laſſen. Durch Verſagung dieſer Bedürfniſſe wird dem, der ſie weltkundig auf Koſten Anderer befriedigte, kein Leiden zugefügt, und ſie ſind beim Aufnehmen des Verhältniſſes von der Summe abzuziehen. — — Inſoſern zweitens die Befriedigung der Bedürfniſſe wirklich einen grob- oder feinſinnlichen Genuß, einen Kitzel der Nerven, oder eine leichtere Bewegung der Einbildungskraft verurſacht, läßt ſich doch nicht läugnen, daß im Grade deſſelben, und mithin im Grade des durch die Gewohnheit entſtandenen Bedürfniſſes eine große Verſchiedenheit ſei. Es gibt ohngefähr eine äußerſte Grenze der Reizbarkeit der menſchlichen Natur; über dieſe hinaus wird ſie ſehr ſchwach und unmerklich. Es iſt wohl kein Zweifel, daß der Luxus unſers Jahrhunderts dieſe Grenze nicht erreicht, und hier und da ſie nicht überſchritten habe. Die Entbehrung deſſen, was hart an dieſer Grenze, vielmehr deſſen, was über ſie hinausliegt, kann bei weitem die unangenehme Empfindung nicht verurſachen, welche durch unbefriedigte Begierden erregt wird, die noch innerhalb der Grenzen der größern Reizbarkeit ſtehen. Auch hierauf iſt beim Aufnehmen des richtigen Verhältniſſes zwiſchen Verſagungen und Leiden Rückſicht zu nehmen.

Abgezogen, was abgezogen werden muß, bleibt allerdings eine Summe von Leiden der Begünſtigten übrig, die aus den Einſchränkungen des gewohnten Luxus durch unſere Vertragsaufhebung für ſie entſtehen müſſen: Leiden, an denen wir durch unſer gutmüthiges Verſprechen, ihnen die Bedürfniſſe eines unbegrenzten Luxus fortdauernd zu liefern, allerdings die völlige Schuld haben. Wir ſind verbunden, dieſe Leiden aufzuheben, inſofern es die Gerechtigkeit von der einen Seite *zuläßt*, von der andern *erfordert*. — Inſofern ſie es von der einen Seite zuläßt. Jeder muß das Unentbehrliche haben, ſowie wir es oben beſtimmten; das iſt unveräußerliches Menſchenrecht: inſofern ihr Vertrag mit uns irgend einen von uns der Möglichkeit beraubte, dieſes zu haben, war er an ſich rechtsunkräftig, und ohne allen Schadenerſatz aufzuheben. So lange auch nur noch Einer da iſt, dem es um ihrer willen unmöglich iſt, durch ſeine Arbeit dies zu erwerben, muß ihr Luxus ohne alles Erbarmen eingeſchränkt werden. — Durch ſeine Arbeit es zu erwerben, ſage ich; denn nur unter Bedingung der zweckmäßigen Anwendung ſeiner Kräfte hat er Anſpruch auf ſein Unentbehrliches, und es wird gar nicht gefordert, daß der Begünſtigte alle Müßiggänger ernähren ſolle. Wer nicht arbeitet, ſoll nicht eſſen, wenden wir mit nicht geringerer Strenge auf den gemeinen Bürger an, als wir es auf den Begünſtigten anwenden würden, wenn er arbeiten könnte. — Inſofern die Gerechtigkeit von der andern Seite es erfordert. — Er beruft ſich auf die Kraft der Gewohnheit, nichts zu arbeiten und viel zu verzehren. Sein Rechtsgrund ſei auch der unſere. Sein eigentliches Uebel, die Quelle aller ſeiner Leiden, die wir eröffnet haben, müſſen wir auch wieder verſtopfen. So wie er allmälig ſich zum Nichtsthun und zur Verſchwendung gewöhnt hat, ſo muß er ſich ihrer auch allmälig wieder entwöhnen. Er muß von der Stunde der Aufhebung unſers Vertrags an ſeine Kräfte bilden, wozu er noch kann, und ſie gebrauchen, ſo gut er kann. Das Leiden, das dieſe Kraftanwendung ihm verurſachen möchte, kommt gar nicht in Rechnung; denn es iſt ein Leiden, das uns zu wohlthätigen Zwecken die Natur aufgelegt hat, und deſſen wir gar nicht das Recht hatten ihn zu entledigen. Kein Menſch auf der Erde hat das Recht, ſeine Kräfte ungebraucht zu laſſen und durch fremde Kräfte zu leben. Es muß ſich ohngefähr berechnen laſſen, binnen welcher Zeit er es dahin bringen könne, daß der Gebrauch derſelben ihm das Unentbehrliche verſchaffe. Bis dahin müſſen wir für ſeinen Unterhalt ſorgen; aber dagegen haben wir auch das Recht der Aufſicht, ob er ſich wirklich geſchickt mache, ſich denſelben auf die Zeit hin, da wir ihn nicht mehr ernähren wollen, ſelbſt zu erwerben. Er muß von der Stunde der Aufhebung unſers Vertrags an ſich allmälig die Befriedigung immer mehrerer Bedürfniſſe verſagen lernen; wir werden ihm Anfangs, nach Abziehung des oben Berechneten, geben, was von ſeinen vorherigen Einkünften übrig bleibt; dann weniger, dann allmälig immer weniger, bis ſeine Bedürfniſſe mit den unſerigen ohngefähr ins Gleichgewicht gekommen ſind; und ſo wird er ſich weder über Ungerechtigkeit noch über unbillige Härte zu beklagen haben. Er wird uns, wenn er durch dieſe Bemühungen überdies noch gut und weiſe werden ſollte, noch einſt danken, daß wir ihn aus einem verſchwenderiſchen Müßiggänger zu einem frugalen Arbeiter, und aus einer unnützen Laſt der Erde zu einem brauchbaren Mitgliede der menſchlichen Geſellſchaft gemacht haben.

Fünftes Kapitel.

Vom Adel insbeſondere, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

„Alle alten Völker haben ihren Adel gehabt,“ ſagen Staatsmänner, die man zugleich für große Geſchichtskundige hält; und laſſen uns daraus in aller Stille folgern, daß der Adel ſo alt ſei, als die bürgerliche Geſellſchaft, und daß in jedem wohlgeordneten Staate einer ſein müſſe. Es iſt ſonderbar, daß eben dieſe Männer, bei denen die Nothwendigkeit des Adels in jedem Staate ſich von ſelbſt verſteht, — wenn ſie ſich etwa zum Ueberfluſſe noch darauf einlaſſen, den Urſprung des heutigen Adels zu erklären, ſich in Muthmaßungen verlieren, die ſie auf nichts, als auf andere Muthmaßungen, ſtützen können.

Ich rede nicht vom *perſönlichen* Adel — von der Berühmtheit oder den Vortheilen, die der große Mann durch *eigene* Thaten ſich erwirbt; ich rede, wie man es will, vom *Erbadel*, von der Berühmtheit oder den etwanigen Vortheilen, die er durch das Andenken dieſer ſeiner Thaten *auf ſeine Nachkommen überliefert*.

Ich unterſcheide an dieſem Erbadel zwiſchen dem Adel der *Meinung* und dem Adel des *Rechts*. Dieſe Unterſcheidung ſcheint mir der Leitfaden, welcher uns aus den

Irrgängen der Muthmaßung auf eine ebene gerade Bahn führen müſſe; ihre Vernachläſſigung war ohne Zweifel der Grund aller Irrthümer, welche über dieſen Gegenſtand unter uns herrſchen.

An jener Behauptung von einem Adel der alten Völker iſt etwas wahres, aber auch etwas falſches. Sie hatten meiſt alle einen Adel der Meinung; ſie hatten — einige kurz vorübergehende Fälle abgerechnet, welche durch gewaltſame Unterdrückung und nicht durch die Staatsverfaſſung herbeigeführt wurden — keinen Adel des Rechts.

Der Meinungsadel entſteht nohwendig, wo Menſchenſtämme in fortdauernder Verbindung und Bekanntſchaft leben. Es iſt faſt kein Gegenſtand, worauf er nicht haften könne. Es gibt einen Gelehrten-Adel. Zwar hinterlaſſen große Gelehrte ſelten Kinder; wir dürfen in keinem Leibniz, keinem Newton, werden in keinem Kant Nachkommen jener großen Männer zu erblicken glauben: aber wer kann einen ihm unbekannten Luther ſehen, ohne in ihm einen Nachkommen jenes großen deutſchen Mannes zu vermuthen und ſeine nähere Aufmerkſamkeit auf ihn zu richten! Es gibt einen Kaufmanns-Adel — und wir würden bei Nennung gewiſſer Namen, die in der Geſchichte der Handlung verewigt ſind, öfter die Nachkommen der Männer zu erblicken glauben, welche ſie verewigten, wenn nicht das vorgeſetzte „Graf“ oder „Freiherr,“ oder „von“ uns dieſen Gedanken verböte *); oder wenn nicht etwa gar der wür-

---

*) Daß doch noch immer der berühmte Kaufmann nach der Ehre geizt, ein unberühmter Edelmann zu ſein! Fern ſei und bleibe doch von würdigen deutſchen Gelehrten dieſe Entadelung ihrer erlauchten Namen!

dige Name ſich höchſt unähnlich erſchiene — wenn nicht etwa der Mann ſich in einen Berg oder in ein Thal, oder in eine Ecke umgewandelt hätte. — Es gibt einen Adel tugendhafter Großthaten. — Jeder, der ſeinem Namen eine gewiſſe Berühmtheit gibt, pflanzt mit dieſem Namen zugleich die Berühmtheit deſſelben auf ſein Geſchlecht fort.

Wo Menſchen in einem Staate leben, muß ſehr bald, um wenig daß der Staat fortgedauert habe, ein ähnlicher Bürger-Adel entſtehen. Ein Name — der in der Geſchichte unſers Staats öfters vorkömmt, der in den Erzählungen derſelben unſere Aufmerkſamkeit öfters auf ſich gezogen hat, mit deſſen merkwürdigen Beſitzern wir hier Mitleid, dort Angſt oder Furcht, dort die Ehre durchgeführter Großthaten innig empfunden haben, — iſt uns ein alter Bekannter. Wir erblicken einen, der ihn trägt, und mit dieſem Namen knüpfen ſich an unſere Einbildungskraft alle die ehemaligen Bilder. Wir überſehen ſogleich die Abſtammung des Unbekannten, noch ehe er ſie uns erzählt; wiſſen, wer ſein Vater, ſein Großvater, ſeine Seitenverwandten waren; was ſie thaten; — alles geht vor unſerer Seele vorüber. Unſere Aufmerkſamkeit wird dadurch auf den Beſitzer dieſes merkwürdigen Namens gezogen, und unſere Theilnehmung erregt; wir beobachten ihn von nun an genauer, um unſere Vergleichung zwiſchen ihm und ſeinen großen Ahnen fortzuſetzen. — Dies drückt das Wort „Nobilis“, womit die Römer einen, ihrer Denkungsart nach, Adeligen bezeichneten, treffend aus; einen ſehr Erkennbaren nannten ſie ihn, von welchem man mancherlei weiß, den man genauer beobachten und bald noch näher kennen wird. — Nichts iſt ferner natürlicher, als daß dieſe Aufmerkſamkeit bald in Achtung und Zutrauen zu dem Manne mit dem berühmten Namen ſich verwandle; daß man, wenn er uns nur nicht förmlich unſers Irrthums überführt, die Talente ſeiner großen Vorfahren oder Verwandten in ihm vorausſetze. Kommt eine Unternehmung vor, die das beſondere ganz eigne Geſchäft irgend eines großen Mannes in unſerer Geſchichte wäre, und dem wir ſie auftragen würden, wenn wir ihn jetzt nicht unter uns vermißten; — wohin wird von ihm das Andenken ſich eher wenden, als auf einen ſeiner Nachkommen; und da wir es ihm ſelbſt nicht übertragen können, — wem werden wir es lieber übertragen, als ſeinem Namen? Ein Scipio war es, der Carthago ſeinem Untergange nahe brachte; von keinem ſicherer, als von einem Scipio, erwartete man die völlige Vertilgung dieſes Staates.

Ein ſolcher Adel der Meinung war bei den alten Völkern. — Er war bei den Griechen; aber weniger bemerkbar, — weil der bei ihnen herrſchende Gebrauch, daß der Sohn nicht den Namen des Vaters, ſondern einen eigenen führte, und daß die Geſchlechtsnamen nicht üblich waren, jene Täuſchung der Einbildungskraft, die ſich an ein bloßes Wort hängt, nicht unterſtützte. Man mußte erſt nach der Abſtammung des jungen Griechen ſich erkundigen, oder er mußte ſie ſelbſt anzeigen; und durch dieſes Verweilen, bei Einziehung der Nachrichten, oder durch dieſe abgenöthigte Selbſtanzeige verlor um ein großes der Eindruck, auf den der junge Grieche bei ſeiner Erſcheinung in der großen Welt rechnete. Dennoch erneuerte gewiß das Auftreten eines Cimon, oder eines Conon das Andenken der Marathoniſchen Schlacht. — — Einen Adel des Rechts,

d. i. ausſchließende Vorrechte gewiſſer Familien, finde ich wenigſtens in dem freien Griechenlande nirgends, als etwa zu Sparta an dem Königsgeſchlechte daſelbſt, den Herakliden. Aber abgerechnet, daß dieſes, ſeit Lykurgs Geſetzgebung höchſt eingeſchränkte, unter der ſtrengen Oberaufſicht der unerbittlichen Ephoren ſtehende Regiment mehr eine erbliche Verbindlichkeit, als ein erblicher Vorzug war, — läßt die Auszeichnung dieſer Familie ſich auf ganz andere Grundſätze zurückführen, als auf die Vererbung perſönlicher Vorzüge durch Geburt. Sie gründete ſich auf das Erbeigenthum von Lakonien; und ihr Adel war daher eher mit unſerm Lehns-Adel, — von welchem weiter unten, — als mit unſerm Geſchlechts-Adel zu vergleichen. Herkules hatte, — nach dem zu ſeiner Zeit in Griechenland herrſchenden Syſteme, daß Königreiche ſich auf Kinder und Kindeskinder forterben und unter ſie vertheilen ließen, — Anſprüche auf einige Länder des Peloponnes. Seinen ſpätern Nachkommen gelang es endlich, nach mancherlei Verſuchungen, dieſes Erbrecht durch die Gewalt ihrer Waffen geltend zu machen. Zwei Brüder ſetzten ſich in Sparta, und betrachteten Lakonien als ihr Erbe. Daher ihr Familien-Vorzug.

In Rom hatte dieſer Adel der Meinung, dieſe Nobilität — auch mit wegen der bei ihnen eingeführten Geſchlechtsnamen — einen weitern Spielraum, und wurde in eine Art von Syſtem gebracht. Die Eintheilung ihrer Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer ſcheint zwar auf einen andern als einen bloßen Meinungsadel hin zu deuten, aber wir werden davon weiter unten reden. Jene Nobilität gründete ſich auf die Verwaltung der drei erſten

Staatsämter, des Konſulats, der Prätur, und einer Art der Aedilität; welche kuruliſche Würden genannt wurden. Je mehr eine Familie Männer unter ihren Vorfahren aufzählen konnte, die dieſe Würden verwaltet hatten, deſto edler war ſie; die Bilder jener betitelten Vorfahren wurden in dem Innerſten ihrer Häuſer aufgeſtellt, und bei ihren Leichenbegängniſſen der Leiche vorgetragen. — Es iſt ſehr natürlich, daß das Volk bei ſeinen Wahlen eben um jener Meinung willen die alten Geſchlechter vorzüglich begünſtigte; aber dieſe hatten auf jene Würden ſo wenig ein ausſchließendes Vorrecht, daß vielmehr eben dieſes Volk von Zeit zu Zeit ſich das Vergnügen machte, ein noch unbekanntes neues Geſchlecht zu erheben. Dieſe Stammväter neuer Geſchlechter ſchämten ſich der Dunkelheit ihres Urſprungs nicht im geringſten; ſondern ſetzten ſogar ihren Stolz darein, öffentlich zu erinnern, daß ſie ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, von keinem Ruhme der Vorfahren unterſtützt, emporgeſchwungen hätten. — Es zeigt eine lächerliche Unwiſſenheit, wenn man dieſe Nobilität unſerm Adel, und dieſe Stammväter neuer Häuſer (**novi homines**) unſern Neugeadelten gleich ſetzt. Wenn bei uns die Begleitung gewiſſer Staatsbedienungen in den Adelſtand erhöbe; wenn z. B. die Nachkommen eines Staatsminiſters, eines Generals, eines Prälaten nothwendig, ſchon vermöge ihrer Geburt, und ohne alle weitere Förmlichkeiten, adelig wären, dann fände eine Vergleichung Statt.

Zwar könnte man aus der Eintheilung der Römiſchen Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer auf einen andern Adel, als den der bloßen Meinung ſchließen; aber bei einer ſolchen Folgerung würde man das Weſentliche und das Zufällige, das Recht, und die gewaltthätige Anmaßung, Zeiten und Orte vermiſchen. — Romulus war es, der den Grund zu dieſer Eintheilung legte; und der dadurch vorübergehende perſönliche Würden und Verhältniſſe im Staate, keineswegs aber erbliche Vorrechte gewiſſer Familien, — als von welchen er keinen Begriff haben konnte, — bezeichnen wollte. Die Väter, und die nachmalige Vermehrung derſelben, die Konſcripten, wählte er nach dem Alter, das ſie im Kriege entbehrlich, zum Rathgeben und zur innern Regierung des Staats deſto tauglicher machte. Sie waren beſtimmt, bei den ununterbrochenen Kriegen, die er führte, in der Stadt zu bleiben und der Staasverwaltung vorzuſtehen. Glauben wir, daß dieſer unerſättliche Krieger und eigenwillige Regent gemeint geweſen ſei, die jungen und ſtarken Söhne derſelben das väterliche Vorrecht, nicht mit zu Felde zu ziehen, erben zu laſſen; oder daß er ſich in der Wahl der künftigen Senatoren, ſo wie dieſe durch den Tod abgehen würden, auf dieſe Söhne habe einſchränken wollen, und ſich nicht die Freiheit vorbehalten habe, inskünftige, ſo wie bisher, aus der ganzen Bürgerſchaft die Betagteſten und Weiſeſten zu wählen, ob ſie auch vorher Ritter oder Plebejer geweſen wären? Höchſt wahrſcheinlich wurden die Söhne ſeiner erſten Senatoren — dieſer Ritter, jener Plebejer, ſo wie es dem Könige am bequemſten dünkte. — Die Ritter, beſtimmt zu Pferde zu dienen, wählte er nach dem Reichthume. Sie mußten vermögend ſein, ein Pferd zu unterhalten. — Wer nichts hatte, als körperliche Stärke, — welches unter dieſem erſt jetzt entſtehenden Volke gewiß keine Unehre war, — wurde beſtimmt, zu Fuße zu dienen, und hieß Plebejer. Ich wünſchte, daß man dem Urſprunge dieſes Worts auf die Spur kommen könnte. Täuſcht mich nicht alles, ſo bedeutete es urſprünglich einen Soldaten zu Fuße, ohne die geringſte verächtliche Nebenbedeutung. — Es läßt ſich nicht darthun, nach welchen Grundſätzen man unter den folgenden Regierungen dieſe Verhältniſſe der Bürger geordnet habe. Es iſt wahrſcheinlich, daß der Sohn des Ritters meiſtens wieder ein Ritter wurde, weil bei ihm das dazu gehörige Vermögen aus der Erbſchaft ſeines Vaters am ſicherſten vorauszuſetzen war; aber — ohnerachtet die Senatoren ſich ſchon durch Romulus gewaltſamen Tod eine gewiſſe Uebermacht verſchafft hatten, wenn dies nicht etwa eine ſpätere Erfindung der plebejiſchen Eiferſucht war — es iſt nicht wahrſcheinlich, daß jeder Sohn eines Senators wieder ein Senator wurde, und daß kein Sohn eines Ritters oder eines Plebejers es habe werden können. Man bedurfte weiſer Räthe, und die Weisheit wird nicht ſtets durch die Geburt fortgeerbt. Einem Numa läßt dieſe Bemerkung ſich ſchon zutrauen.

Dieſe einfache Verfaſſung wurde unter Servius Tullius durch die Einführung des Cenſus um ein Großes verwickelter. Es entſtand ein Adel des Reichthums, der während der Dauer der Republik wichtig genug war, und an äußerlicher Auszeichnung endlich das Roſciſche Geſetz hervorbrachte; der aber gar nicht unmittelbar auf die Geburt, ſondern auf die vermittelſt ihrer ererbten Reichthümer ſich gründete. Die Nachkommen eines Bürgers der erſten Klaſſe ſanken unter die Aerarier herab, wenn ſie ihr Erbgut verloren oder verſchwendet hatten, und wurden mit ihrem Vermögen ihres Platzes im Schauſpielhauſe verluſtig.

Unter der deſpotiſchen Regierung des jungen Tarquinius, und noch mehr unter den durch die Revolution herbeigeführten, und durch die hinterliſtigen Bemühungen der vertriebenen Tarquinier unterhaltenen Verwirrungen bemächtigten ſich die Patricier, die Nachkommen der alten Senatoren, großer Vorrechte; und das Volk — durch Bedrückung der Tyrannen, durch den Aufwand unaufhörlicher Feldzüge, durch ſeine eigene Unwirthſchaftlichkeit, und durch die Härte ſeiner Schuldherren ausgeſogen, — mußte es geſchehen laſſen. Nicht als Bürger, ſondern als Schuldner abhängig, erhoben ſie jene Familien ausſchließend zu allen Staatswürden, die ſie begehrten, und deren Aufwande ſie allein durch ihre Reichthümer gewachſen waren. In dieſem Zeitpunkte war in Rom ein wahrer Geburtsadel des Rechts; aber die Vorrechte deſſelben gründeten ſich nicht auf die Staatsverfaſſung, ſondern auf Zufall und gewaltſame Unterdrückung; — es waren ungerechte Rechte. — Verzweiflung gab den zurückgeſetzten Volksklaſſen die Kräfte wieder, die ein erträgliches Elend ihnen entriſſen hatte. Sie errangen im langen Kriege mit den Patriciern alle ihre ihnen mit jenen gemeinſchaftlichen Bürgerrechte wieder, und von nun an war der Unterſchied zwiſchen Patriciern, Rittern und Plebejern ein bloßer Name. Jeder konnte ohne Einſchränkung alles im Staate werden: der ausſchließende Adel des Patriciats verſchwand, und jene Nobilität trat an ſeine Stelle. — Die Ritter ſcheinen von der Zeit an, da Handel und Reichthum in die Republik kam, ſich vorzüglich auf die Vermehrung ihrer Schätze gelegt, ſich mit dem Adel des Reichthums begnügt, und die Verwaltung der aufwandsvollen Staatsämter andern überlaſſen zu haben. Wir finden wenigere ihrer Geſchlechter unter den großen Familien der Republik. Die Plebejer aber ließen den Patriciern keinen Vorzug: wir finden eben ſo viele, und in dem gleichen Grade noble Häuſer unter den erſtern als unter den letztern.

Die barbariſchen Nationen, die den Römern bekannt wurden, hatten keinen andern Adel, als den der Meinung, und konnten keinen andern haben; und wenn römiſche Schriftſteller eine Nobilität unter ihnen finden, ſo haben ſie dieſes Wort ſicher nicht anders, als im Sinne ihrer Sprache gebraucht. — Doch, das wird ſich ſogleich bei Unterſuchung der Frage ergeben: was für ein Adel iſt denn unſer europäiſcher Adel, und — um dies beurtheilen zu können — woher iſt er doch entſtanden? Denn es iſt nicht ohne Nutzen, mit unſerm Adel und ſeinen Vertheidigern ein wenig in die Geſchichte zu gehen, um ihnen zu zeigen, daß auch ſogar da nicht zu finden iſt, was ſie ſuchen.

Die meiſten und mächtigſten Völker des heutigen Europa entſpringen von den Germaniſchen Völkerſchaften, die frei und geſetzlos, wie die nordamerikaniſchen Wilden, in ihren Wäldern herumſtreiften. Im Fränkiſchen Reiche war es zuerſt, wo ſie ſich zu feſten Staaten bildeten. Von dieſem ſtammen die anſehnlichſten Reiche Europas, das deutſche Reich, Frankreich, die italieniſchen Staaten, ab. Von dieſem, oder von den aus ihm entſprungenen Zweigen, beſonders dem wichtigſten, dem deutſchen Reiche, ſind die übrigen Reiche, die nicht unmittelbar Germaniſchen Urſprungs ſind, wechſelsweiſe beherrſcht, belehrt, gebildet, faſt erſchaffen worden. In den Wäldern Germaniens iſt der Geiſt der fränkiſchen Anordnungen; in dieſem Reiche iſt der Grund der neuern Europäiſchen Einrichtungen aufzuſuchen. — Es gab zwei Stände unter den Germaniern: Freie und Knechte. Unter den erſtern gab es einen Adel der Meinung; es gab keinen des Rechts; es konnte keinen geben. Worauf hätten unter dieſen Völkern die Vorrechte des Adels ſich beziehen ſollen? Auf ihre Mitbürger? bei ihnen, die in der höchſten Unabhängigkeit lebten, die gar keine feſte dauerhafte Geſellſchaften, außer den Familienverbindungen, kannten, und die faſt keine Befehle befolgten, als für die Dauer einer kurz vorübergehenden einzelnen Unternehmung? Oder auf Länderbeſitz? bei ihnen, die den Feldbau nicht liebten, und die jedes Jahr an einem andern Platze waren? Wer durch kühne Unternehmungen, durch Stärke und Tapferkeit, durch Raub und Sieg ſich auszeichnete, auf Den richteten ſich aller Augen, er wurde ein Gegenſtand des Geſprächs; er wurde berühmt, nobel — nach dem Ausdrucke der Römer. Bei Erblickung ſeiner Söhne oder ſeiner Enkel erinnerte ſich ſeine Völkerſchaft ſeiner Großthaten, ehrte in ihnen ſein Andenken, und hatte das gute Vorurtheil für ſie, daß ſie ihrem Ahnen ähnlich ſein würden. Dieſe, durch dieſes gute Vorurtheil und durch die Erinnerung jener Thaten getrieben, wurden es mehrentheils. — „Sie wählen ihre Könige nach dem Adel; ihre Anführer nach Maaßgabe ihrer perſönlichen Tapferkeit,“ ſagt Tacitus.*) Wer waren jene Könige, und wer waren dieſe Anführer, und worin waren ſie von einander verſchieden? — Ohne Zweifel führten die erſtern die ganze herumſtreifende Horde, leiteten ihre Richtung, beſtimmten ihre Standplätze, und wieſen ihnen Felder und Triſten an. Wer gehorchen wollte, gehorchte; wer nicht wollte, riß mit ſeiner Familie ſich von der Horde los, und ſtreifte einſam herum, oder ſuchte ſich mit einer andern Horde zu vereinigen. Ein ſolcher Hordenführer mußte einiges Anſehen haben; und worauf hätte unter einem Volke, welches auf nichts Werth ſetzte, als auf kriegeriſche Tapferkeit, dieſes ſich gründen können, als auf das Andenken großer Thaten ſeiner Vorfahren, die er durch eigene, — welche dem ganzen Volke bekannt waren, das an der Wahl Antheil hatte, — in ihre Erinnerung zurückgebracht? Zog die ganze Horde in den Krieg, ſo führte eben dieſer König ſie an. Aber gewöhnlich war das nicht der Fall. Einzelne Parteien machten abgeſonderte Streifereien, ſo wie Kühnheit und plötzliche Einfälle es ihnen riethen.*) Der Zweck derſelben war die Beute. Hier gerieth einer, dort einer auf eine kühne Unternehmung; jeder theilte ſeinen Entwurf mit, und warb ſich Gefährten, ſo viele und ſo gute er konnte; jede Partei wählte einen der ihr bekannteſten muthigſten Männer zum Anführer; jede zog ihres Weges. Hätte der König alle dieſe einzelnen Parteien, deren oft mehrere zugleich nach verſchiedenen Richtungen hin auf Raub und Plünderung ausgingen, anführen können? Sie kamen zurück, gingen in andrer Geſellſchaft auf andere Unternehmungen, und wählten vielleicht einen andern zum Anführer derſelben, aber immer kühne tapfre Männer. — Dies ſind jene Anführer, von welchen Tacitus redet. Wer auf dieſe Art oft Anführer war, und mit Glück und Muth ſeine Unternehmungen ausführte, deſſen Name wurde in der ganzen Völkerſchaft, ſo wie er nach und nach alle einzelnen Mitglieder derſelben angeführt hatte, berühmt; es wurde kein kühnes Wageſtück beſchloſſen, dazu man nicht eben ihn zum Anführer gewünſcht hätte; er wurde nun ſelbſt auch nobel, ſo wie es einſt der König geworden war, und ſtarb dieſer, ſo konnte er oder ein unter ſeinen Augen gebildeter, in ſeinen Fußtapfen einhergehender Sohn, ſehr leicht zum Könige gewählt werden. Hier iſt alſo noch nicht die geringſte Spur von einem Erbadel des Rechts.

---

*) De moribus Germanorum. Kap. 7

---

*) Tacit. de moribus Germanorum. Kap. 14.

So war es zur Zeit des Tacitus, als die einzelnen Völkerſchaften Germaniens noch enger zuſammenhingen, jede noch mehr einen Volkskörper bildete, und jedes einzelne Glied deſſelben noch Gelegenheit hatte, mit den Thaten der Tapferſten unter ihnen, und mit den Thaten ihrer Vorväter bekannt zu werden. Späterhin, als durch die allgemeine Gährung dieſer Völker, durch den Druck von Oſten her, und durch die Ausleerung ihrer Wohnſitze nach Süden und Weſten hin, die bisherigen Völkerſchaften ſich trennten; und durch ihre Vermiſchung unter einander neue entſtanden, die ohne Aufhören ſich wieder vermiſchten, um wieder neue zu bilden, deren Namen man in keinem der ältern Geſchichtſchreiber findet, — mußte auch dieſer Adel der Meinung ziemlich verſchwinden. Wer heute noch unter ſeinem Volke war, das ſeine Thaten und ſeiner Väter Thaten kannte, und deſſen größte und berühmteſte Männer er gleichfalls kannte, wurde vielleicht morgen unter einer Nation gedrückt, von deren Helden er eben ſo wenig wußte, als ſie von ſeinem Heldenthume. So verhielt es ſich mit denjenigen Völkern, welche, weniger gedrückt, in Germanien zurückblieben, als etwa mit den Sachſen, mit den Frieſen, u. ſ. w. Aber ſo verhielt es ſich ganz gewiß mit den Völkerſchaften, die in das römiſche Reich einrückten, mit den Burgundern, Vandalen, Franken, Allemannen, bei welchen letztern beiden man es ſchon aus ihren Namen ſieht, daß die erſten aus allerlei freien Männern, die zweiten aus allen möglichen germaniſchen Völkerſchaften zuſammengefloſſen waren.

Noch blieb Eine Art des Zuſammenhangs unter gewiſſen Mitgliedern dieſer in einer allgemeinen Auflöſung und Vermiſchung begriffenen Völkerſchaften, welche der Grund alles Zuſammenhangs wurde, der einſt wieder unter ſie kommen ſollte, und deren Unterſuchung daher äußerſt wichtig iſt.

„Jünglinge, erzählt Tacitus*), von den Germaniern, um welche nicht ſchon ihr Ahnenruhm andere Jünglinge verſammelt, ſchließen ſich an einen bejahrten, ſchon längſt durch eigne Thaten ausgezeichneten Krieger, und keiner ſchämt ſich dieſer Waffenbrüderſchaft. Kommt es zum Treffen, — ſo würde es einem ſolchen Führer Schande ſein, durch ſeine Waffenbrüder an Tapferkeit übertroffen zu werden; ſeinen Waffenbrüdern Schande, ihres Führers Tapferkeit nicht zu erreichen; ein für ihr ganzes Leben dauerndes Brandmal aber, aus einer Schlacht, in welcher er getödtet worden, lebendig davon gekommen zu ſein. Ihn zu decken, zu vertheidigen, ihre eigenen Heldenthaten ihm in Rechnung zu bringen, iſt ihr erſter und heiligſter Eid.“ — Ein ſolcher Held war der Vereinigungspunkt ſeiner Waffenbrüder, auf ihn bezogen ſie alles; wo er hinging, begleiteten ſie ihn; wo er ſtand, blieben ſie. Dies waren die einzig übrig gebliebenen feſten Punkte unter den in einem ſteten Fluſſe ſich befindenden Völkerſchaften; und ſie mußten die übrigen aufgelösten Elemente an ſich ziehen. Die ungewiſſen, ohne Hirten zerſtreuten Völker ſchloſſen ſich an, wo ſie eine ſolche Verbindung ſahen; und je größer der Haufe war, und je tapferere Männer ſich unter ihnen befanden, deſto zahlreicher ſchloſſen ſie ſich an. In ihren Wirbel wurde alles mit fortgeriſſen, und ſo fielen dieſe, wie Schneeballen mit jedem Schritte ſich vergrößernden Menſchenhaufen in die Provinzen des abendländiſchen Reichs ein, und eroberten ſie.

---

*) De mor. Germ. Kap. 13 u. 14.

Der Eroberer theilte, wie er ſchuldig war, die Beute unter ſeine getreuen Waffenbrüder. — „Eine große Waffenbrüderſchaft läßt ſich nur durch Krieg behaupten," ſagt Tacitus*). Von ihres Führers Freigebigkeit erwarten ſie ihr Streitroß und ihren blutigen und ſiegreichen Speer; und Schmäuſe, wo zwar nicht Feinheit, aber Ueberfluß herrſcht, ſind ihnen ſtatt des Soldes. Von der Ausbeute des Krieges wird dieſer Aufwand beſtritten." — Das angenehmere Klima, die angebauteren Ländereien, die mannigfaltigen Genüſſe, die ihnen der Luxus der Ueberwundenen bereitet hatte, luden ſie ein, im Frieden zu genießen, was da war, und der herumſchweifenden Lebensart ihrer unfreundlichen Wälder zu entſagen. Sie bekamen Geſchmack für den Ackerbau, und für die damit verbundene bleibende Wohnung. Aecker wurden nun auch Beute für ſie; und der Ueberwinder befriedigte ſie mit Aeckern. Er ahmte dabei die Politik der Wälder nach, und gab ſie ihnen nicht zum dauernden Eigenthum, um ſie nicht durch die Gewohnheit des Beſitzes Geſchmack am Stilleſitzen finden zu laſſen, ſondern bloß auf willkürliche Zeit zum Genuſſe.

---

*) Am angeführten Orte.

Sehet da den Urſprung des Feudalſyſtems. Man hat geahnet, daß dieſes mit dem Urſprunge unſers heutigen Adels zuſammenhänge: die Frage: ob der Adel die Urſache des Feudalſyſtems, oder: ob das Feudalſyſtem die Urſache des Adels ſei, hat man aufzuwerfen vergeſſen; da doch ihre Beantwortung allein uns in den richtigen Geſichtspunkt ſtellen konnte.

Der Waffenbruder des Eroberers erhielt von ihm Ländereien zum Lohne. Wurde er etwa durch den Genuß derſelben verbunden, ihn im Kriege zu begleiten? Keinesweges; dazu war er längſt vorher durch ſeinen Eid verbunden, er hing durch ſeine Perſon von ihm ab, und nicht durch ſeinen Acker. Wenn er ihm nie einen gegeben hätte, nie einen hätte geben können, ſo wäre er dennoch verbunden geblieben, ihn bei allen ſeinen Unternehmungen zu begleiten, laut und in Kraft ſeines erſten Eides. — Es mag wohl ſein, daß durch den Genuß der ruhigen Lebensart, und durch die Annehmlichkeiten des verliehenen Beſitzes das Geſchenk für den Urheber deſſelben nachtheilig wurde, und daß der Lehnsmann jetzt, da er von ſeinem Herrn etwas beſaß, ſich weigerte, ihn in das Feld zu begleiten; welches er vorher, da er nichts beſaß, ohne Bedenken gethan haben würde. Das nächſte, was der Lehnsherr thun konnte, war freilich das, daß er ihm ſein Lehn nahm; aber das war gar keine angemeſſene Strafe; es war überhaupt keine Strafe; auch ohne jene Pflichtverletzung hatte er das vollkommene Recht, ſeine Ländereien zurückzunehmen.

Dieſe Vaſallen des Eroberers waren allerdings im Beſitze der Nobilität der Meinung; es war natürlich, daß die Augen der übrigen freien Männer ſich auf Leute richteten, die zunächſt an der Seite des mit Sieg gekrönten Eroberers gefochten, die ſich vor ihren Augen durch dieſe oder jene kühne That ausgezeichnet hatten, die täglich in der Geſellſchaft ihres Fürſten waren, die an ſeiner Tafel ſpeisten; es war eben ſo natürlich, daß das Volk auch ihren Söhnen einen Theil der den Vätern ſchuldigen Hochachtung zollte, wenn ſie ſich derſelben nicht durch ihre eigene Feigheit unwerth machten. Noch aber ſehe ich hier keinen Adel des Rechts; — oder beſtand dieſer etwa in ihren ausſchließenden Anſprüchen auf die Lehnsgüter ihres Herrn?

Natürlich konnten nur die Begleiter und Waffenbrüder des Eroberers einen Anſpruch auf Antheil an der Ausbeute, und insbeſondere auf Ländereien, als einen Theil der Beute, machen; die übrigen hatten nichts verlangt, als Wohnſitze in den eroberten Ländern. Aber was war es denn eigentlich, das jenen dieſes Vorrecht gewährte? war es etwa ihre Geburt? oder war es irgend etwas anders, als die Waffenbrüderſchaft des Königs? Jeder andere freie Mann war wirklich von dem Beſitze der Lehne ausgeſchloſſen; aber nicht darum, weil er weiter nichts, als ein freier Mann, ſondern darum, weil er kein Waffenbruder des Königs war. Dieſe Waffenbrüderſchaft war die Quelle des Rechts. Sollte etwas für die damalige Exiſtenz eines ausſchließenden Vorrechts gewiſſer Familien erwieſen werden, ſo müßte gezeigt werden, daß nicht jeder freie Mann, ſondern nur einige unter ihnen das Recht gehabt hätten, ſich in die Begleitung eines Helden zu begeben. Wo hätte doch ein ſolches ausſchließendes Recht entſtanden ſein ſollen? In ihren Wäldern, wo, nach den ausdrücklichen Worten des Tacitus, gerade diejenigen ſich in die Begleitung eines ſtärkern Kriegers begaben, die nicht Ahnenruhm genug hatten, um dadurch ſelbſt einen Zirkel von Jünglingen um ſich her zu verſammeln? oder nach der Entſtehung der Monarchie? Und im letztern Falle, wer hatte denn das ausſchließende Vorrecht? etwa diejenigen, die ſchon zur Begleitung des Monarchen gehörten? oder etwa ihre Kinder?

Montesquieu, der das Daſein eines ausſchließenden Geburtsadels noch vor der Eroberung annimmt, ohne ſich jedoch auf obige Unterſcheidung zwiſchen Nobilität der Meinung, und Adel des Rechts einzulaſſen, liefert für dieſes Daſein zwei Beweiſe; er muß alſo, nach obiger Folgerung, annehmen, daß nur ſein vorausgeſetzter Adel berechtigt geweſen, ſich in die Begleitung eines auf Eroberung ausgehenden Helden zu begeben, da er ſelbſt über den Urſprung des Feudalſyſtems der gleichen Meinung mit uns iſt; — und dies iſt es eigentlich, was ſeine Beweiſe beweiſen müſſen.

Ludewig der Fromme hatte einen gewiſſen Hebon, der als Sklav geboren war, frei gemacht, und ihn zum Erzbisthume von Rheims erhoben. Der Lebensbeſchreiber dieſes Königs, Tegan, verweist dieſem Hebon ſeine Undankbarkeit, und redet ihn alſo an: „Was für einen Dank haſt du ihm gegeben? Er hat dich frei gemacht; nicht edel, was nach einer Freilaſſung unmöglich iſt" *). Hieraus will Montesquieu erweiſen, daß es ſchon damals einen bürgerlichen Unterſchied zwiſchen einem bloß freien Manne und einem Edelmanne gegeben habe. Aber was ſagt doch dieſe Stelle? — Wir wollen nicht erklären, wie der Abt Dû Bos, deſſen Erklärung Montesquieu mit Recht tadelt. — Es iſt unmöglich, einem Freigelaſſenen den Adel zu geben, ſagt der Lebensbeſchreiber. In welcher Rückſicht iſt es unmöglich; in phyſiſcher und moraliſcher? oder in politiſcher? — aus natürlichen Gründen, oder wegen der Reichsverfaſſung? Entweder Tegan ſagt etwas widerſinniges, oder er wollte das letztere nicht ſagen. War nur der Beſitz des Lehns das Zeichen des Adels; war nur die Waffenbrüderſchaft des Königs der Weg, zu einem Lehne zu gelangen, — wie Montesquieu zugibt, wofern er konſequent iſt: — ſo war jeder Biſchof ſchon von ſelbſt von dieſem Lehnsadel ausgeſchloſſen. Ohnerachtet die Biſchöfe, wenigſtens die von germaniſcher Abkunft, in dieſen Zeiten perſönlich mit zu Felde zogen, ſo konnte doch kein der Kirche geweihter Mann einem Könige ſo innigſt, und ſo auf Tod und Leben geweiht ſein, wie die Waffenbrüder es waren. Eins ſchließt offenbar das Andere aus. Tegan hätte demnach ſagen müſſen: es iſt unmöglich, einem Biſchofe den Adel zu geben; aber nicht: es iſt unmöglich einem Freigelaſſenen den Adel zu geben. Tegan redet demnach von keiner politiſchen, ſondern von einer phyſiſchen und moraliſchen Unmöglichkeit, und meint die

---

*) De l'esprit des Loix. B. 30 Kap. 25. — Fecit te liberum, non nobilem, quod impossibile est post libertatem.

Nobilität der Meinung. Daß Hebon als Sklav geboren war, war einmal bekannt; es war durch die Verhandlung ſeiner Freiſprechung, und durch die hohe Würde, zu der ihn der König erhoben hatte, nur um ſo bekannter geworden; nach einer ſolchen lauten Ankündigung konnte der König doch nicht der öffentlichen Meinung gebieten, und verlangen, daß man glauben ſolle, Hebon ſei aus altem freien Stamme geboren. — Vielleicht war Hebon um ſeiner niedrigen Geburt willen verachtet worden, und dies hatte ſeine Laune verbittert und ſeinen Haß gegen den König gereizt, der ihn ſeiner Meinung nach durch die Erhebung zu jenem hohen Poſten derſelben bloß geſtellt. Tegan ſucht den König gegen Hebon gleichſam zu entſchuldigen. Alles alſo, was dieſe Stelle beweiſen könnte, wäre das, daß man in dieſem Zeitalter einen in der Sklaverei Geborenen nicht ſo hoch geachtet, als einen Freigeborenen; eine Bemerkung, die wohl auf jedes Zeitalter ohne Unterſchied paſſen möchte. — Man mache dieſer Erklärung nicht etwa den Vorwurf, daß ſie eine philoſophiſche Unterſcheidung bei dem Tegan vorausſetze, die ſich von ihm nicht erwarten laſſe! Gab es zu Tegans Zeiten keinen anderen Adel, als den der Meinung, wie als erwieſen angenommen wird, ſo hatte Tegan nichts zu unterſcheiden, und ſeine Worte konnten für ſeine Zeitgenoſſen keinen andern Sinn haben, als den angezeigten. Hingegen muß Montesquieu, um den Worten des Schriftſtellers den Sinn unterzulegen, den Er damit verbindet, vorausſetzen, daß Tegan ſchon einen Begriff von einem Geburtsadel des Rechts gehabt, daß mithin zu ſeiner Zeit ſchon ein ſolcher vorhanden geweſen; kurz, er muß zum Behuf ſeiner

Erklärung ſchon als erwieſen vorausſetzen, was er durch ſie erweiſen will.

Karl der Große machte in ſeiner Theilungsakte die Anordnung, daß kein Vaſall eines ſeiner Söhne wo anders als im Reiche ſeines Lehnsherrn ein Lehn beſitzen *), ſeine Allodiengüter **) aber, in Weſſen Theile ſie auch lägen, behalten ſolle; jedem freien Manne aber, deſſen Lehnsherr geſtorben oder der bisher keinen gehabt, erlaubte er, ſich — in Weſſen Theile er wolle, dazu zu erwählen, Wen er wolle. In einem ähnlichen Theilungstraktate, der im Jahr 587 zwiſchen Gontran, Childebert und Brunehild zu Andely geſchloſſen worden, und der der Verordnung Karls des Großen faſt in allen Stücken ähnlich iſt, kommt die gleiche Verfügung über die Vaſallen, aber keine über die freien Männer vor; und daraus ſchließt Montesquieu, daß erſt zwiſchen den Regierungen Gontrans und Karls des Großen die freien Männer ſich das Recht erworben, ein Lehn zu beſitzen, oder — was meiner Meinung nach das Gleiche bedeutet — ſich zur Begleitung eines Königs oder eines andern Großen anzutragen. Aber ich ſehe nicht, wie das folgt, wenn man es nicht etwa ſchon imvoraus annimmt. Ich will einmal das Gegentheil vorausſetzen, und wir wollen ſehen, ob jene Verſchiedenheit der beiden Theilungsakten ſich nicht ebenſo natürlich erklären läßt. — — Wenn vom Anfange der Monarchie an, alſo vor und zu Gontrans Zeiten, der freie Mann das Recht hatte, ſich einem Lehnsherrn zu geben, welchem er wollte, ſo war es völlig überflüſſig, im Theilungstraktate von Andelo eine Verfügung darüber zu machen. Es ſollte und konnte kein neues Recht eingeführt werden: Ob ein freier Mann ſich dem Gontran oder dem Childebert gab — er wurde ſein Lehnsmann und ſtand unter ſeinen Befehlen; und er konnte, da das Lehn nur unter der Bedingung der Waffenbegleitung gegeben wurde, dieſe aber den Lehnsmann an die Perſon ſeines Lehnsherrn band, nicht der Lehnsmann des Andern ſein, noch ein Lehn von ihm beſitzen. So viel folgte, ohne alle weitere Anordnung, aus der Natur der Sache. — Aber eben dieſe freien Männer, die jetzt Vaſallen wurden, beſaßen Allodien. Da dieſe unter keiner Bedingung verliehen waren, ſo konnten ſie auch unter keiner eingezogen werden; ſie verblieben unangetaſtet dem Eigenthümer. Wenn ein Freier, der in Gontrans Gebiete ein Allodium beſaß, ſich dem Childebert zu einem Lehne darbot, ſo konnte er, der Natur der Sache nach, von nun an kein Lehn mehr in Gontrans Gebiete beſitzen; aber ſein Allodium mußte ihm bleiben. — Jetzt bekamen beide Krieg. Er war, vermöge ſeines Allodiums, verbunden, unter einem Grafen des Gontran — er war, vermöge ſeines Vaſalleneides, verbunden, unmittelbar unter Childebert Kriegsdienſte zu thun. Er konnte ſich nicht theilen; das Lehn hatte den Vorzug, weil es unmittelbar ſeine Perſon an die Perſon ſeines Lehnsherrn band; aber wie ſollte Gontran befriedigt werden? In das Eigenthumsrecht des Allodiums einen Eingriff thun, und es etwa einem Andern, der ihm die darauf ruhenden Kriegsdienſte geleiſtet hätte, übertragen, — das durfte er einmal nicht. Hieraus mußten mannigfaltige Streitigkeiten zwiſchen den Königen entſtehen. Höchſt wahrſcheinlich hatten die Vorfahren Karls des Großen die Veranlaſſung dieſer Streitigkeiten entweder durch den unrechtmäßigen Eingriff in das Eigenthumsrecht des Allodiums, oder durch den ebenſo unrechtmäßigen in das Recht der freien Männer — ſich zum Lehnsherrn zu wählen, Wen ſie wollten — zu heben geſucht: ſie hatten entweder die in ihrem Gebiete liegenden Allodien eines Mannes, der ſich einen andern Regenten zum Lehnsherrn gegeben hatte, gleich den Lehnen, eingezogen; oder ſie hatten allen Allodienbeſitzern in ihrem Antheile verboten, ſich einen Andern zum Lehnsherrn zu wählen, als ſie ſelbſt: und Karl fand, durch die Erfahrung der Vorzeit gewarnt, nöthig, ausdrücklich und mit klaren Worten zu unterſagen, was ſchon durch die Natur der Sachen unterſagt war, und was, ohne dieſe vorhergegangene Erfahrung, ſeine Vorfahren unmöglich unterſagen konnten. — Ueberdies war jetzt ein anderer Ausweg ergriffen worden, jenen Kolliſionen der Lehns- und der Allodienpflicht auszuweichen; es war durch ausdrückliche Verfügungen, die man bei Montesquieu angeführt findet, erlaubt worden, die auf den Allodien ruhenden Dienſte durch einen Andern verrichten zu laſſen.

---

*) Montesquieu, im angeführten Werke, B. 31, K. 25. — Aus dieſer Anordnung folgt unter Anderm auch das, daß noch zu Karls des Großen Zeiten die Lehnsverfaſſung in ihrer alten Geſtalt fortdauerte. Seine Söhne hatten, noch ehe ſie zur Regierung kamen, ihre Lehnsleute; aber ſie hatten noch keine Lehne zu vergeben. Mithin waren ihre Vaſallen nicht durch den Beſitz irgend eines Lehns, ſondern durch ihren bloßen Eid, für ihre Perſon, an ihre Perſon, gebunden.

**) Die Ländereien, die ein freier Mann nicht als Lehn, ſondern als Eigenthum beſaß, hießen Allodien. Alle Ländereien waren damals eins von beiden: Lehn oder Allodium.

So beweiſt dieſer Umſtand nicht für — aber die Worte der Verordnung beweiſen alles wider Montesquieu, und ſtürzen ſein Syſtem ohne Rettung zu Boden. — Wer ſeinen

Lehnsherrn durch den Tod verloren, wird hier, ebenſo wie derjenige, der nie einen gehabt, frei genannt. Was war doch der Lehnsmann vorher, ehe ſein Lehnsherr ſtarb; war er da auch frei? Das Geſetz nennt ihn in dieſem Verhältniſſe Vaſall. Der freie Mann wird demnach nicht bloß im Gegenſatze gegen den Sklaven, ſondern auch im Gegenſatze gegen den Vaſallen frei genannt; und wirklich war, der urſprünglichen Verfaſſung nach, Niemand weniger frei, als der Lehnsmann, wie wir eben aus dem Tacitus geſehen haben. Wie will man alſo doch einen forterbenden Adel ſuchen, wo der Lehnsmann ſogar für ſeine eigne Perſon durch den Tod ſeines Lehnsherrn ſeine Eigenſchaft als Vaſall verlor, und in die gemeinſame Klaſſe der freien Männer zurücktrat? Wie könnte man glauben, daß es da etwas Höheres gegeben habe, als einen freien Mann, wo der Edelſte ſtets erwarten mußte, es zu werden? Wurde er etwa durch den Tod ſeines Lehnsherrn ſeines Adels entſetzt? Nach einem ſo entſcheidenden Beweiſe ſollte man, meine ich, keine Worte weiter verlieren, um jenes Syſtem zu vertheidigen.

Ich verläugne nicht meine Verehrung gegen den großen Mann, auf deſſen Schultern ich mich ſtellte, wenn ich, durch ihn ſelbſt unterſtützt, weiter zu ſehen glaube, als Er ſah. Es iſt ein mehr warnender als kitzelnder Anblick, einen der größten Männer im Reiche der Literatur eben durch ſeine unermeßlichen Kenntniſſe und durch ſeinen bewundernswürdigen Scharfſinn zur Vertheidigung vorgefaßter Meinungen fortgeriſſen zu ſehen, vor denen jene Eigenſchaften ihn verwahren ſollten.

Noch finden wir keinen Erbadel des Rechts; noch finden wir nicht einmal perſönliche Vorrechte des unmittelbaren Waffenbruders eines Königs, als dasjenige, welches aus der Waffenbrüderſchaft nothwendig folgte, den Antheil an der Beute. — Die Eroberer machten Geſetze, und es war zu erwarten, daß ihre Waffen- und Tiſchgenoſſen vorzüglich würden begünſtigt werden. Wer einen Freien oder Freigelaſſenen tödtete, zahlte 200, wer einen Getreuen des Königs tödtete, zahlte 600 Schillinge für den Vertrag mit den Hinterlaſſenen des Getödteten *). Das war allerdings ein Vorrecht; ſoll es aber für einen Erbadel des Rechts beweiſen, ſo müßte abermals gezeigt werden, daß gewiſſe freie Familien von der Eigenſchaft, womit es verknüpft war, von der Begleitung des Königs, ausgeſchloſſen geweſen; davon aber iſt das gerade Gegentheil erwieſen worden. Es war demnach ein bloß perſönlicher Vorzug, der mit dem Tode des Lehnsmanns von der Familie wegfiel, den er ſelbſt ſogar für ſeine Perſon verlor, wenn ſein Lehnsherr eher ſtarb, als er, und er kein Mittel fand, unter die Begleitung ſeines Nachfolgers aufgenommen zu werden. — Es war Einer Lehnsmann Karls des Großen,

---

*) Solidus. Es wird hierbei Niemand an unſere Schillinge denken. Es war eine Münze, deren Werth zu beſtimmen nicht Noth thut. — Ganz im Geiſte ihrer ehemaligen Verfaſſung (ſ. Tacitus, Kap. 21) wurde ein Mord nicht als Verletzung des Staats, ſondern bloß der Familie — in Ermangelung dieſer — des Lehnsherrn, oder — wenn es ein Sklave war — des Eigenthümers betrachtet. Die letzteren hatten das Recht der Wiedervergeltung. Dieſes wurde durch jene im Geſetze beſtimmte Summe abgekauft. Noch zahlte ſpäterhin der Mörder den dritten Theil dieſer Buße, unter der Benennung Fredum (Frieden) an den Gerichtshof, der die Sache ſchlichtete.

und wer ihn getödtet hätte, hätte 600 Schillinge bezahlt. Karl ſtirbt, und er will nicht oder er kann nicht Lehnsmann Ludwigs des Frommen werden, und heißt jetzt, laut obiger Verfügung Karls, ein Freier. Er wird getödtet. Wie viel hat, nach obigem Geſetze, ſein Mörder zu bezahlen? — Außer dieſem hatten ſie ſo wenig Vorzüge vor Gericht, daß jeder Edle, der einen Sklaven angeklagt und ihn zum gerichtlichen Zweikampfe gefordert hatte, verbunden war, ſich zu Fuße und im Hemde auf ſeine Waffen, auf den Stock, mit ihm zu ſchlagen *). Es iſt zu erwarten, daß der Sohn eines ſolchen Streiters des Königs, vielleicht unter den Augen deſſelben in den Waffenübungen erzogen, die Verbindlichkeit ſeines Vaters gern übernahm, und daß der König nicht leicht Jemanden ſie williger übertrug, als ihm. Er trat dadurch in die Rechte ein, die ſein Vater beſeſſen hatte; aber nicht vermöge ſeiner Geburt von ihm, ſondern vermöge ſeiner eignen Weihung an den König. Dankbares Andenken an die Verdienſte der Vorfahren mußte allerdings die Könige bewegen, bei gegebener freier Wahl die Nachkommen bekannter und berühmter Männer unbekannten und fremden Familien vorzuziehen; aber ein Geſetz verband ſie dazu nicht. Jene Klagen über die Zurückſetzung alter Häuſer und die Hervorziehung unbekannter oder ausländiſcher Familien, die ſchon unter einigen Merowingern,

---

*) S. Montesquieu, B. 28, Kap. 20, wo er ſeine Autorität anführt. — Villain ſteht im Texte des **Beaumanoir**, und das kann nichts anders heißen, als Sklave. Jeder Freie war gehalten, Kriegsdienſte zu thun, wenn er auch nicht Lehnsmann war; mithin war er im Handwerke der Waffen geübt. Nur der Sklave war von dem erſtern ſowie von dem letztern ausgeſchloſſen. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Bedeutung des Wortes aus der Sprache zu erweiſen.

und die lauter und bitterer unter Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen geführt wurden, gründeten ſich demnach gar nicht auf eine Verletzung der Reichsverfaſſung — welche ohnedem die ſchon mächtig und unabhängig gewordenen Vaſallen ſicher nicht geduldet hätten; — ſie gründeten ſich auf eine Vernachläſſigung des dankbaren Andenkens, wo ſie ſich nicht bloß auf den Neid und den Uebermuth der Edeln gründeten.

Indeß hatte immer mehr der Geiſt des Volks von der kriegeriſchen Raubſucht zum friedlichen Genuſſe deſſen, was ſie hatten, ſich gebildet; — die Lehne wurden auf lebenslang — ſie wurden endlich erblich verliehen, und das ganze Syſtem wurde gerade umgekehrt. Vorher war die Waffenbrüderſchaft des Königs der Grund des Lehnsbeſitzes und der perſönlichen Vorrechte: — bei dem erſten, der ſeines Vaters Lehn erbte, wurde der Lehnsbeſitz Grund der Waffenbrüderſchaft des Königs und der damit verbundenen perſönlichen Vorrechte: vorher gab der Kriegsdienſt dem Krieger ein Recht, das Lehn zu fordern; jetzt gab das Lehn dem Könige ein Recht, Kriegsdienſte zu fordern. — Der Erbe des Lehns erbte zugleich die Verbindlichkeiten, die darauf ruhten, und nur kraft dieſer Verbindlichkeiten die damit verknüpften perſönlichen Vorrechte. Jetzt erſt gab es eine Art von Adel, welcher Rechte — erbte: die beiden ausſchließenden Kennzeichen unſers neuern Adels. Auch nur auf dieſe Art, und nur unter dieſen Bedingungen konnte irgend ein Volk, ſo barbariſch es auch ſein mochte, auf den Gedanken gerathen, etwas, das ſeiner Natur nach nur freiwillig übernommen, keinesweges aber übertragen werden kann — Verbindlichkeiten und Rechte — zu vererben. Sie banden ſie an etwas, das ſich allerdings vererben läßt, an den *Boden*; wer dieſen nicht wollte, war frei von der Verbindlichkeit, und that Verzicht auf das Vorrecht: — das war jedem unbenommen, das Vertragsrecht blieb ungekränkt: *wer* ihn übernahm, übernahm auch die darauf ruhenden Verbindlichkeiten, und das nicht durch einen ſtillſchweigenden, ſondern durch einen förmlichen Vertrag, — durch den *Lehnseid*, welcher an die Stelle jenes in den Wäldern üblichen Weihungseides getreten war. Mit dieſen Verbindlichkeiten waren perſönliche Vorrechte verknüpft, die er nicht etwa mit dem Boden des Lehns ererbt hatte, ſondern die er erſt durch Uebernehmung der darauf ruhenden Verbindlichkeiten — die er demnach nicht durch *Erbe*, ſondern durch *Vertrag* erhielt.

Dies iſt die erſte *Veranlaſſung* zur Entſtehung unſers Erbadels des Rechts; aber er iſt es bei weitem noch nicht *ſelbſt*. Noch immer gab nicht die *Geburt* den Adel; ſie gab das Lehn, und *das Lehn* erſt gab den Adel. Wenn ein unmittelbarer Reichsvaſall mehrere Söhne hatte, und nur Einer von ihnen erbte das Lehn, ſo erbte auch nur dieſer Eine den Adel. Meiſt gab ein ſolcher Theile ſeines Lehns an ſeine Brüder, als Afterlehne, und dieſe wurden nun Seine Edlen, ſowie Er ein Edler des Königs war. — Doch darauf werden wir bald zu reden kommen.

Um der Entſtehung unſers heutigen Erbadels auf die Spur zu kommen, der nicht mittelbar durch etwas, das ſich vererben läßt — durch Ländereien, ſondern unmittelbar durch die Geburt, — und nicht vermöge übernommener beſonderer Verbindlichkeiten, ſondern frei von allen Verbindlichkeiten, Vorrechte zu ererben vermeint, — muß man in ein eben ſo finſteres, aber verdorbeneres Zeitalter herabſteigen, wo die alte Barbarei ohne ihre alte Konſequenz fort herrſchte, und wo man auf die Folgen eines Syſtems fortbaute, das man in ſeinen erſten Grundſteinen längſt zerſtört hatte.

Jene urſprünglichen Lehne theilten ſich in allen Ländern der ehemaligen fränkiſchen Monarchie ins Unbegrenzte hinaus in andere, ihnen untergeordnete Lehne; jedes ward ein Baum, welcher Aeſte trieb, und die Aeſte trieben wieder ihre Zweige, und die Zweige ihre Blätter. Jeder Vaſall verſchaffte ſich ſeine Aftervaſallen, und jeder Aftervaſall wieder die ſeinigen; alle in der Abſicht, um durch die Macht derſelben, jeder ſeinem unmittelbaren Lehnsherrn widerſtehen und ſich von ihm unabhängig machen zu können; keiner ahnete vorher, was er nach kurzer Zeit erfuhr, daß ſeine Vaſallen bald diejenige Macht, die er ſie gegen ſeinen Lehnsherrn zu wenden gelehrt hatte, gegen den ihrigen kehren würden. Der größte Lehnsherr, das Reich, verlor zuerſt ſeine Kräfte; ihm folgten die unmittelbaren Lehne nach Verhältniß ihrer größern Ausdehnung allmälig nach, und ſo ging die Entkräftung fort zu den mittelbaren, und zu den noch mittelbarern. Das Reich theilte ſich in ſo viele Staaten, als es große Lehne hatte; dann dieſe in ſo viele Staaten, als ſie untergeordnete Lehne hatten, und ſo weiter hin. Der freie Beſitzer ſeiner Allodien, der niemandes Herr und niemandes Knecht war, und der bisher unter dem Schutze des Reichs geſtanden hatte, verlor ſeine Stütze, ſowie dieſes ſeine Kraft verlor. War er nicht mächtig genug, ſich ſelbſt zu ſchützen, war ſein Allodium nicht ausgedehnt genug, um durch Vertheilung desſelben ſich ſelbſt Vaſallen zu verſchaffen, ſo mußte er ſich an eine mächtige Partei anſchließen, und ſein Allodium zum Afterlehne von einem mächtigen Reichslehne annehmen, und es demſelben einverleiben. So wurden allmälig alle Allodien zu Lehnen, und das Reich verlor ſeinen letzten Beſitz; nachdem es ſeinen erſten, die Lehne, durch die Vererbung derſelben ſchon längſt verloren hatte. — In den Unruhen und Kriegen der vorigen Zeiten hatten eine Menge freier Leute ihre Freiheit verloren; wer ſie noch erhalten und kein Gut hatte, um die halbe Freiheit, die jetzt noch erlaubt war, damit zu erkaufen, verlor jetzt ſie ſicher: es gab von nun an nichts mehr als Sklaven, oder Lehnsmänner; freie Männer gab es nicht mehr.

Seitdem Geſetze und Gerichte eingeführt waren, hatten die Lehnsmänner in ihren Lehnsherrſchaften die Gerichtsbarkeit. Aehnliche Vorrechte, als ſie ſelbſt vor den Reichsgerichten hatten, gaben ſie vor den ihrigen — man nannte es ihren Hof*) — ihren Vaſallen; und dieſe wieder den ihrigen, wenn ſie welche hatten. Das Reich hatte ſeine Edeln, und jede kleinere Lehnsherrſchaft die ihrigen.**) Die Grafen, Richter der freien Männer auf den Allodien, hatten die Gerichtsbarkeit, die ſie als ſolche ausgeübt hatten, längſt verloren. Es gab keine Allodien mehr. Sie ſelbſt hatten die Grafſchaften ſich erblich zugeeignet, und beſaßen vielleicht den größten Theil derſelben als Lehn. Alle Gerichte waren Lehnsgerichte, und vor dieſen waren alle Lehnsleute, die dahin gehörten, edel. Es gab demnach nur Edle und Sklaven; keinen dritten Stand gab es damals.

---

*) La cour, palatium; daher comes palatinus — ein Beſitzer des unmittelbaren Reichsgerichts, wo die Reichsvaſallen gerichtet wurden, im Gegenſatze eines Grafen, der im Namen des Reichs die freien Männer auf ihren Allodien richtete.

**) Daher die Pairs, pares, für unmittelbare Reichsvaſallen und Reichsedle. Dieſe waren ſich unter einander gleich, ſie ſtanden auf der gleichen Stufe. Der mittelbare, und noch mittelbarere Adel in den Lehnsherrſchaften und Afterlehnen war ihnen nicht gleich.

Noch immer beruhte dieſer ſo ſehr mittelbare Adel auf dem Beſitze eines Lehns. Die Lehnsleute wurden nach ihren Lehnen genannt; es gab keine Familiennamen *). Solche Abkömmlinge von Vaſallen, die kein Lehn bekommen konnten, fielen in ihre Dunkelheit zurück; nichts war, woran man ſie erkennen konnte; es iſt unmöglich zu ſagen, was aus ihnen geworden iſt — ignotis perierunt mortibus. — Noch immer gab es keinen Adel durch die bloße Geburt, als eine Kleinigkeit, ein bemaltes Brett, ihn herbeiführte.

Die größern Vaſallen erzogen an ihren Höfen die Kinder ihrer Lehnsleute in den Waffenübungen. Dieſe Höfe wurden allmälig glänzender und galant; der Geiſt der Ritterſchaft entſtand, und mit ihm die Turniere. Von der Scheitel bis an die Füße mit Eiſen bedeckt, wollte der

---

*) Das wird hoffentlich niemand läugnen, der die Geſchichte der germaniſchen Nationen nur ein wenig kennt. Die Benennungen der Merowinger, der Karolinger, der Kapetinger ſind erſt ſpäter von den Geſchichtſchreibern zur leichtern Ueberſicht erfunden. Merowäus (vermuthlich wußte Clodwig höher hinauf ſeine Ahnen nicht) Karl, Kapet waren perſönliche Namen, und Ludwig XVI. hatte Recht, nicht Kapet heißen zu wollen. Wenn er nicht mehr König von Frankreich heißen ſollte, ſo hatte er gar keinen Namen mehr, als ſeine Taufnamen. Kein König oder regierender Fürſt hat einen andern: König, Herzog, Fürſt ſind Benennungen der Würde, aber nicht Namen.

kämpfende Ritter ſich durch irgend etwas kenntlich machen, und that es, nach mancherlei andern Verſuchen, durch ein Bild auf ſeinem Schilde. Durch Thaten der Kühnheit und der Stärke berühmt, bekam dieſes Bild etwas feierliches für ſeine Nachkommen. Der Vereinigungspunkt der Familien war gefunden, und wer nichts von ſeinem Vater erbte, erbte wenigſtens das Bild, das auf ſeinen Schild gemacht war, und wurde oft auch nach ihm genannt. — Die Namen unſerer alten deutſchen Familien kommen entweder von ihren ehemaligen Lehnen her — und dann wird man meiſt Dörfer oder Burgen des gleichen Namens aufzeigen können; — oder ſie kommen von ihrem Wappen her, und dann iſt die Aehnlichkeit ſichtbar, und die wichtige Wiſſenſchaft, welche von den Wappen handelt, nennt ein ſolches Wappen ein redendes Wappen. — Der Name wurde damals vom Wappen entlehnt. Bei den neugeadelten Familien iſt es umgekehrt; oft wird da das Wappen vom Namen hergenommen.

Indeſſen hatte ſich auch im Kriege ein Hauptumſtand verändert. Ehemals zogen nur die Freien zu Felde. Jetzt hatte die Anzahl dieſer — die nun Edle geworden waren — durch Unterjochung aller, die Das nicht werden konnten, ſich anſehnlich verringert; die Zahl der Fehden aber dadurch, daß jeder Lehnsmann, ſo klein er auch war, Kriege führte, ſehr vermehrt. Der mächtigſte Vaſall hätte ſeinen Feinden nicht Widerſtand thun können, wenn er bloß ſeine edlen Lehnsmänner in das Feld geführt hätte; wie viel weniger denn der Beſitzer eines geringen Dorfs, der doch auch ſeine Kriege hatte. Leibeigene Bauern thaten jetzt Kriegsdienſte. Die mächtigern Vaſallen rechneten die in den Waſſen geübtern Nachkommen ihrer Lehnsmänner, denen ſie kein Lehn ertheilen konnten, als Anführer jener Leibeigenen in ihren Fehden gebrauchen zu können, und ertheilten ihnen wahrſcheinlich um dieſer Nutzbarkeit willen an ihren Höfen und vor ihren Gerichten die Vorrechte ihrer wahren Lehnsmänner. Dies ward zur Gewohnheit; und jetzt maaßten auch diejenigen, denen niemand ſie ausdrücklich ertheilt hatte, dieſe Vorrechte, als etwas, das ſich von ſelbſt verſtünde, ſich ſelbſt an; niemand konnte oder wollte es unterſuchen, und ſo entſtand die abenteuerliche Meinung, daß man unmittelbar durch die Geburt Vorrechte vor andern Menſchen und auf andre Menſchen erhalten könne.

Daß dies an ſich unmöglich ſei, weil es wider natürliche unveräußerliche Menſchenrechte ſtreitet, habe ich im vorigen Kapitel gezeigt: daß es in keinem der alten Staaten, und eine geraume Zeit auch in keinem der neueren ſo gehalten worden, und daß dieſes Vorurtheil nicht durch die Staatsverfaſſung begründet, ſondern durch Unwiſſenheit, Mißbrauch und Anmaaſſung allmälig herbeigeführt worden — in dem gegenwärtigen. — Doch laßt uns jetzt alle Anſprüche des Adels einzeln, einen nach dem andern, durchgehen!

Zuerſt machen ſie einen Anſpruch auf unſere Meinung: ſie wollen für vornehmer gehalten ſein. Der Adel der alten Völker imponirte gleichfalls der Meinung; darin kommt der neuere mit ihm im Ganzen überein, unterſcheidet ſich aber auch hierüber der Art nach ſehr merklich von ihm. — „Ich bin von Adel, ſagt uns der moderne Edelmann.“ — Welch etwas ganz anderes war es, wenn ein

Römer ſich einen Brutus, einen Scipio, einen Appius, oder Cimon ſich Miltiades Sohn nannte! Beſtimmte Thaten beſtimmter Männer gingen dann vor der Seele des Volks vorüber, dem er ſich nannte, und knüpften ſich an den Mann, der durch ſeinen Namen oder durch den Namen ſeines Vaters das Andenken derſelben bei ihnen erneuerte. — Aber was denken wir uns bei dem unbeſtimmten weitſchichtigen Begriffe: Adel? Etwas klares wenigſtens nicht. — Oder ſagt uns auch der moderne Edelmann ſeinen Namen: ich bin ein Herr von X***, oder ein Herr von Y***, oder ein Herr von Z***; ſo iſt er und wir dadurch meiſtentheils ſehr wenig gebeſſert. Wir ſind im Allgemeinen in unſerer vaterländiſchen Geſchichte weit weniger einheimiſch, als die alten Völker, weil man uns ſo viel als möglich abhält, Antheil an öffentlichen Geſchäften zu nehmen: — und was wir allenfalls wiſſen, erregt unſere Theilnehmung in weit geringerm Grade, weil es derſelben meiſt ſo wenig würdig iſt. — Wenn wir denn nun von den Thaten der Ahnherren des X***, oder des Y*** Hauſes ſehr genau unterrichtet wären, — was würden wir denn nun wiſſen? Vielleicht daß der Eine bei einem Turniere des Kaiſers Friedrich des Zweiten mitgefochten; ein Andrer einen Kreuzzug mitgemacht; in den neuern Zeiten ein Dritter Miniſter war, wie alle Miniſter zu ſein pflegen; ein Vierter General wie alle Generale zu ſein pflegen; daß ein Fünfter als Geſandter einen Tauſchvertrag über einige Dörfer abgeſchloſſen, oder eine verſetzte Landſchaft eingelöſt; daß ein Sechſter in dem oder jenem Treffen brav gethan habe. — Recht wohl; aber wie hat er denn brav gethan; kann man nicht einzelne Züge ſeines

Heldenmuths, nichts beſonderes über die Umſtände erfahren? — Was man nicht alles fragt! genug er hat brav gethan; in dieſer oder jener Chronik ſiehe. — Ich wüßte gegenwärtig kein Land, wo durch die Nennung gewiſſer Namen kräftige Neben-Ideen erweckt würden, als etwa die preußiſchen Staaten. Ich höre einen Keith, einen Schwerin, einen Winterfeld nennen. Hier fallen mir wohl die Thaten der Helden Friedrichs von dem gleichen Namen bei; und ich werde begierig zu wiſſen, ob der Unbekannte etwa von ihnen abſtamme, und ob er in ihre Fußſtapfen trete. — Aber bald hängt in der Seele des Menſchenfreundes ſich auch an dieſe Erinnerung eine wehmüthige Empfindung, wenn man ſich erinnert, für was — jene Großthaten gethan wurden. — Sonſt haben die Helden unſerer Geſchichte faſt keine Phyſiognomie; dieſe Geſchichte hat für den Braven und für den Treuen und für den Geſchickten nur Eine Form, worein ſie ſie Alle gießt. Haben wir Einen geſehen, ſo haben wir ſie Alle geſehen. Liegt die Schuld davon an unſern Helden, oder liegt ſie an unſern Geſchichtſchreibern?

Ein wenig immer an den Helden, und in den neueſten Zeiten faſt ganz. — Alles hat bei uns ſeine beſtimmte Regel, und unſere Staaten ſind Uhrwerke, wo alles geht, wie es einmal geſtellt worden. Die Willkür, der individuelle Charakter hat faſt ganz keinen Spielraum, er ſoll keinen haben; er iſt überflüſſig, er iſt ſchädlich, und ein guter Vater oder Erzieher ſucht ſorgfältig ſeinen Zögling, den er zu den Geſchäften beſtimmt, vor dieſem nachtheiligen Hausrathe zu verwahren. Jeder Kopf wird mühſam in die konventionelle Form ſeines Zeitalters gegoſſen. —

„Warum iſt doch dies oder jenes ſo: es könnte auch anders ſein; warum iſt es nicht anders?“ fragt der Zögling. — Schweig, antwortet ihm ein weltkluger Lehrer; das iſt ſo, und es muß ſo ſein, darum, weil es ſo iſt — und um wenig daß er dieſe Lehre wiederholt, wird er ſeinen Zögling überreden, und dieſer wird ſich ſeiner unbequemen Fragen hinführo enthalten. — Bei den Alten hatten nicht nur beſtimmte Perſonen ihre Charaktere; es gab ſogar recht ſtark gezeichnete Familiencharaktere. Man wußte meiſt ziemlich beſtimmt, was man von einem Manne mit einem gewiſſen Namen zu erwarten hätte. Wollten die Patricier einen feſten unbeweglichen Damm gegen Volksunruhen: — ſie bedienten ſich eines Appiers: dieſes waren geborne Feinde der Volksgewalt. Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wiſſen: — ſie ſchrieben ihrem Manne: kannſt du noch ſchlafen, Brutus? und dieſer bedeutungsvolle Name Brutus ſagte mehr, als die längſte Rede. Es war das Erbamt der Brutuſſe, die Uſurpatoren zu vertilgen. Als Auguſtus regierte, gab es keine mehr, ſonſt hätte er nicht lange regiert. — Wolltet ihr mir nicht ſagen, welchen beſtimmten Familiencharakter die Herren von X*** oder Y*** oder Z*** haben, und was ich ganz beſonders erwarten darf, wenn man mir einen nennt?

Endlich — der Hauptunterſchied zwiſchen dem Meinungsadel der Alten und dem unſrigen, der die Sache des letztern völlig verdirbt — der alte wurde gegeben, der unſrige wird genommen; dort beſtimmte die Meinung ſich freiwillig, hier wird ihr geboten. Der alte Adel zeichnete ſich durch nichts ſichtbar aus; der römiſche Noble führte ſeine drei Namen gerade ſo, wie ſie der geringſte Bürger führte; die Bildniſſe der Ahnen waren eine Privatſache; ſie blieben in dem Innerſten ihrer Häuſer verſchloſſen, und verließen ſie nur einmal nach dem Tode des Beſitzers, wo ſie dem Volke nach vollendeter Laufbahn nicht ähnliche Thaten verſprechen, ſondern daſſelbe bloß zur Vergleichung des jüngſt verſtorbenen mit ſeinen Ahnen einladen wollten; ſie machten keinen Anſpruch auf größere Ehrenbezeugungen, oder auf beſondere Titel in der Geſellſchaft, und waren um ſo herablaſſender, je edler ſie waren, und je mehr ſie wünſchten, den Adel ihres Geſchlechts durch neue Würden zu erhöhen. Wie viel anders benehmen ſich unſere Edelleute. Bis auf ihren Namen zeichnen ſie ſich vor uns andern aus, und um dieſes bloßen Namens willen fordern ſie — vor wahren Würden — den Vortritt und ausgezeichnete Ehrenbezeugungen; und dies thun ſie bei ſo unendlich geringern Anſprüchen auf die öffentliche Meinung, als jene hatten, und glauben durch ihre dreiſten Forderungen die mangelnden Bewegungsgründe, ſie vorzüglich zu achten, zu erſetzen. Aber die Meinung läßt ſich nie gebieten, und rächt ſich an jedem, der ſie gegen ihre Natur behandelt. Die Patricier, zur Zeit, als ſie unſerm Adel glichen, wurden vom bitterſten Haſſe und Spotte der übrigen Volksklaſſen verfolgt; aber ſobald ſie in ihre Grenzen zurückgewieſen waren, und ein andrer Adel, der Adel der bloßen Meinung, ſich an ihre Stelle ſetzte, finden wir nicht weiter, daß bei den Römern der Adel verſpottet, oder gehaßt worden. Aber welches iſt das Schickſal des unſrigen? Seitdem Er — und Denkmäler von der Denkungsart der Zeiten vorhanden ſind, iſt er immer ein Gegenſtand der Furcht.

des Haſſes und der bittern Anmerkungen der übrigen Stände geweſen; ſelbſt die Monarchen haben dasjenige, was doch ihre einzige Stütze war, und was unſern Augen eine natürliche Stufenleiter bis zu ihrer unnatürlichen Erhöhung hinauf darbot, von jeher herabzuſetzen und zu entkräften geſucht, und in unſerm Zeitalter iſt es ſo weit gekommen, daß der Edelmann, der weiter nichts als das iſt, nur durch übertriebene Demuth es dahin bringen kann, in den Zirkeln des angeſehenern Bürgerſtandes, der Gelehrten, der Kaufleute, der Künſtler geduldet zu werden.

Herr Rehberg, ein einer ſolchen Sache würdiger Vertheidiger, iſt zwar auch der Meinung, daß Nachkommen angeſehener Männer von Rechts wegen geehrt werden müſſen. „Es klebt — der Adel ſeines Gegenſtandes ſcheint ſeine Sprache eben nicht veredelt zu haben — es klebt dem Hochgebornen an, ſagt er,*) daß ſeine Vorfahren von jeher zu den Angeſehenen des Landes gehört haben. Er kann dieſe Würde vielleicht durch ſeine Laſter ſchänden, ſo wie er ſie durch ſeine Tugend ehrt. Aber vertilgen kann er ſie nicht, wenn er es nicht dahin bringt, daß der Verwalter der Geſetze von Rechts wegen ſein Wappen zerbricht, und ſeinen Titel vernichtet.“ Ich bitte, iſt denn nun jene Würde, wenn es eine war, vertilgt? Iſt, nachdem der Verwalter der Geſetze ſein Wappen zerbrochen hat,**) der Mann nicht mehr ſein Vater, der es vorher war, und dieſes Mannes Vater nicht mehr der nämliche;

---

*) S. 64

**) Ein ſauberer Verwalter der Geſetze, der eigenhändig Wappen zerbricht.

— haben nun ſeine Vorfahren aufgehört, zu den Angeſehenen des Landes gehört zu haben, und ſind geſchehene Dinge ungeſchehen geworden? Richtiger, als Herr R., räſonnirte jene Hofdame: Meine Geburt kann mir Gott Vater nicht nehmen. Oder will vielleicht der Mann etwas anders ſagen, als er wirklich ſagt, und iſt ihm bloß eine kleine Unbeſtimmtheit entgangen? So viel aus ſeinen übrigen Unbeſtimmtheiten hervorgeht, mag er das wohl wollen. „Ein Altadeliger, deſſen Vorfahren ſeit vielen hundert Jahren zu den Erſten des Landes gehört haben, bekleidet eine ſehr reſpektable Würde, auch ſogar, wenn ſeine Perſon nicht reſpektabel ſein ſollte, ſagt er vorher. — Kein Monarch der Welt (der Erde?) ſagt er tiefer unten, kann denjenigen, den er adelt, dem Altadeligen gleich machen; — — er kann den Menſchen nicht gebieten, daß ſie dieſen, der ſelbſt eben emporſtieg, jenem andern gleich achten, in dem ſie den ganzen alten Stamm ehren.“ Er ſcheint demnach von derjenigen Würde zu reden, welche die Volksmeinung gibt. Dieſe kann, ſeiner eigenen Ausſage nach, durch kein Gebot ertheilt, aber ſie kann durch einen Rechtsſpruch genommen werden; es kann uns nicht geboten werden, Jemanden zu verehren; aber es kann uns befohlen werden, aufzuhören, Jemanden zu verehren. Gewiß, eine gründliche Philoſophie! — Doch, wir wollen ihn ganz überſetzen, ſo gut wirs vermögen. Jene Würde, ſo ſcheint es, ſoll allerdings nicht von der freien Meinung abhängen, ſie ſoll rechtsgültig ſein: nur ſoll das Geſetz, das ſie dazu macht, nicht ein Machtſpruch des Monarchen ſein, ſondern es ſoll auf die nothwendige Einrichtung der bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt ſich gründen. — „Dieſe beſtehe nicht aus einzelnen Menſchen, die einander gleich geboren würden, ſo wie das junge Vieh — drückt er ſich mit ſeiner gewöhnlichen Anſtändigkeit aus — in einer Heerde den Alten vollkommen ähnlich ſei, wenn es auf die Welt kommt, und ihm von ſelbſt gleich werde, wenn es heraufwächſt; ſie beſtehe aus Stämmen.“ — Wenn das iſt, ſo müſſen wir jenen Altadeligen, dem der Rebergiſche Verwalter der Geſetze ſein Wappen zerbricht, nach wie vor ehren; denn er bleibt von dem gleichen Stamme. — Aber das iſt alles Erdichtung und ungeſchickte Sophiſterei. Wir ehren nie Jemanden von Rechts wegen. Hochachtung läßt ſich nie, weder durch die Staatsverfaſſung überhaupt, noch durch einen einzelnen Machtſpruch des Monarchen gebieten; ſie gibt ſich freiwillig: und allerdings fällt ſie leicht auf den Nachkommen eines verdienten Mannes, wenn er ſich derſelben durch ſein eigenes verächtliches Betragen nicht unwürdig macht. Thut er dies, ſo wird er verachtet, auch ohne daß ſein Adel durch einen Rechtsſpruch aufgehoben werde. Ein ſolcher förmlicher Rechtsſpruch könnte höchſtens die Wirkung haben, daß das Vergehen des Beſtraften, als rechtskräftig erwieſen, allgemein bekannt würde; aber die einfache Darlegung der Thatſachen mit ihren Beweiſen würde das gleiche auf die Volksmeinung wirken. Wenn ein Deſpot einen Altadeligen, der einem ungerechten Begehren deſſelben kühn und männlich widerſtanden hätte, darum ſeines Adels entſetzte, — ſo würden wir ihn darüber nicht weniger, wir würden ihn mehr ehren. So wenig hängt der Adel in der Volksmeinung von Rechtsausſprüchen und von Rechtsherkommen ab.

Es iſt weder Vergnügen noch Ehre, gegen einen Schriftſteller zu Felde zu ziehen, dem die Natur die Talente verſagt hat, zu ſein, was er gern wäre, ein blendender Sophiſt; und der in Gedanken und Ausdruck zur letzten Klaſſe der Autoren gehört, welche gerade vor den Skriblern hergeht: und gewiß hätte ich mich dieſer undankbaren Arbeit überhoben, wenn nicht ebenderſelbe durch ſeinen ſchneidenden Ton von einigen gutmüthigen Leſern ertrotzt zu haben ſchiene, ihn in die erſte Klaſſe der Schriftſteller Deutſchlands zu ſetzen. Unſern Leſern zum Troſte verſprechen wir hiermit, uns im Verfolge dieſer Schrift ſorgfältig zu hüten, daß wir auf unſerm Wege ihm nicht wieder begegnen. Aber, dürfte man noch einwenden — wenn wir auch nicht rechtskräftig verbunden ſein können, die Nachkommen großer Männer im Herzen zu ehren, weil dies eine innere Geſinnung iſt, die nicht in unſerer Macht ſteht; ſo läßt ſich doch vielleicht eine Verbindlichkeit denken, ihnen gewiſſe äußere Zeichen der Ehrerbietung zu geben, die allerdings in unſerer Macht ſtehen: — eine Verbindlichkeit, über deren Beobachtung der Andere Richter ſein kann. — Wenn wir fragten, wozu ſolche äußere Ehrenbezeugungen, von denen man nie wiſſen könne, ob ſie innere Ehrerbietung zur Quelle haben oder nicht, dienen ſollten; ſo läßt ſich kaum erwarten, daß unſere Adeligen antworten würden: „damit wir wenigſtens in der ſüßen Täuſchung erhalten werden, daß ihr uns ehret, ob ihr auch vielleicht im Herzen uns verachtet.“ — Es läßt ſich demnach kein anderer Zweck dieſer äußeren Ehrenbezeugungen denken, als dieſer, daß Andere, die vielleicht Willens ſind, den Adeligen bloß um ſeines Adels willen zu ehren, nicht durch uns in dieſem guten Willen geſtört werden. Wollen auch wir ſie nicht ehren, ſo ſollen wir doch durch unſer Betragen nicht auch noch diejenigen aufreizen, die ſie ſonſt vielleicht ehren möchten; wir ſollen vielmehr durch unſer ehrerbietiges Betragen anderen diejenige Ehrfurcht gegen ſie einflößen, die wir ſelbſt einmal ihnen nicht geben können. — Dies hängt entweder von der Beantwortung jener Frage der Klugheit ab: iſt es nützlich, daß gewiſſe Stände im Staate vorzüglich geehrt werden, und insbeſondere, daß die Geburt dieſe Stände beſtimme? — deren Beantwortung nicht in das gegenwärtige Buch gehört, als welches bloß vom Rechte, nicht aber von der Nützlichkeit handelt: — — oder es iſt eine Frage von der Billigkeit: „da die Verdienſte großer Vorfahren ihren Nachkommen keinen gegründeten Rechtsanſpruch auf unſere Achtung geben, — iſt es nicht wenigſtens der Billigkeit gemäß, daß wir ihnen die Möglichkeit, geachtet zu werden, ſo viel an uns iſt, erleichtern?“ und dieſe Frage ſteht mit unſerm Vorhaben allerdings in Verbindung und eröffnet uns überhaupt den Uebergang zu der Unterſuchung: was folgt denn aus dem Adel der Meinung auf unſer Verhalten gegen den Adeligen?

Ich bin von Adel, heißt fürs Erſte oft ſo viel: meine Vorfahren haben eine große Anzahl von Generationen hindurch in einer gewiſſen Wohlhabenheit gelebt; ich ſelbſt bin von Jugend auf an dieſelbe gewöhnt worden, und ich habe dadurch eine Art von Anſpruch erlangt, bequemer zu leben, als ihr andern, die ihr deſſen nicht gewohnt ſeid. — Nur oft heiße es das, ſagte ich; denn es gibt Provinzen, welche ich hier nicht nennen mag, in denen der adelige Urſprung eher auf das Gegentheil, auf eine unter niedrigen Beſchäftigungen, unter Schmutz und Mangel zugebrachte Jugend ſchließen läßt. — Oder ich bin von Adel, heißt ſo viel: meine Vorfahren lebten in einem gewiſſen Anſehn unter ihren Mitbürgern; ich ward in meiner Kindheit und Jugend um ihrer willen geehrt; ich bin gewohnt, geehrt zu ſein, und ich will mich jetzt durch mich ſelbſt ehrwürdig machen: aber auch das heißt es in jenen Provinzen nicht, wo die Väter in der Dunkelheit ein kleines Gütchen mit eigenen Händen bauten. — Wo es aber beides heißt, was könnte daraus folgen? Daß wir den Mann um des Anſehens und der Wohlhabenheit ſeiner Väter willen verehren, und ihn auf unſere Koſten in Wohlhabenheit verſetzen müßten, nun einmal nicht. Alſo nur das, daß er eine höhere Aufforderung habe, als wir andern, die Wohlhabenheit und die Berühmtheit, an deren Genuß er gewöhnt iſt, zu erringen, daß er alle ſeine Kräfte aufbieten möge, um ſich über ſeine Mitbürger emporzuſchwingen. Seine Geburt könnte alſo höchſtens ein Freibrief für ſeinen durch eigene Talente und Kraft unterſtützten Ehrgeiz ſein. Aber, ich bitte, wem gäben denn dieſe eigenen Talente und dieſes eigenthümliche Uebergewicht der Kraft nicht auch ohne die Geburt dieſen Freibrief? Bediene er ſich, ſo gut er kann, der Volksmeinung, um durch ſie ein Uebergewicht zu erhalten, das ſeine perſönliche Kraft ihm nicht giebt: wir werden mit unſerm Rechte dieſes Uebergewicht zu ſchwächen ſuchen: wir ſind in einer offenen Fehde begriffen, und jeder bedient ſich ſeiner Waffen, der Ueberwundene muß ſein Mißgeſchick tragen. — Wenn mit gleichen Talenten und gleicher Kraft zwei Männer, der eine aus berühmtem Geſchlechte, und der andere von unbekannter Herkunſt, um die gleiche Würde im Staate ringen; kann der erſtere verlangen, daß der letztere ihm weiche? Darf er ihm ſagen: du haſt einen erhabenen Platz weniger nöthig, als ich, der ich mit dem Ruhme großer Vorfahren zu kämpfen habe; für dich iſt ein niedrigerer hoch genug? Wie, wenn ihm der letztere antwortet: ruhe du auf den Lorbeern deiner Ahnen; dir wird die Hochachtung des Volks nicht entgehen; mich ehrt man nur um mein ſelbſt willen; ich habe die Unberühmtheit meines ganzen Geſchlechts zu rächen, ich muß für alle meine thatenloſen Vorfahren mit arbeiten — wollen wir dieſem weniger Recht geben? Aber, ich glaube, keiner von beiden hat Recht. Jeder thue, ſo viel er kann; Zufall oder Kraftüberlegenheit mag über den Sieg entſcheiden.

Ich bin von Adel, kann auch heißen: meine Vorfahren haben mit einer Publicität gelebt, die ſie nöthigte, über die Grundſätze der Rechtſchaffenheit und der Ehre ſtreng zu halten. Sie konnten an ihrem erhabenern Platze keine ſchlechte Handlung begehen, ohne die Augen der Welt auf ſich zu ziehen, entdeckt und beſtraft zu werden. — Da ſie dies nicht geworden ſind, ſo iſt vorauszuſetzen, daß ſie nichts entehrendes begangen haben. Dieſe in einer langen Reihe von Vater auf Sohn überlieferten, der Familie gleichſam zu einem Erbgute gewordenen Grundſätze ſind endlich auf mich herabgekommen. Von mir läßt ſich ſicherer ein ehrenfeſtes, untadelhaftes Betragen erwarten, als von Leuten, von denen man nicht weiß, nach welchen Grundſätzen ſie gebildet worden ſind: — und ſo ſtünden wir denn bei der berufenen Ehrliebhaberei (point d'honneur) des Adels.

Diejenige Art des Ehrgefühls, die der Adel für ſein ausſchließendes Erbtheil hält, iſt eine Reliquie aus Zeiten und von Sitten, die nicht die unſrigen ſind; ſo viel es ehemals gewirkt, und von ſo gutem Nutzen es geweſen ſein mag, ſo iſt es doch jetzt ganz von keinem; es iſt ein Fremdling in unſerer Welt, der ſich in ſeine Stelle nicht zu finden und ſeinen Platz nicht zu behaupten weiß. — Alle neugeborenen Völker, die die Stimmung für den Naturſtand in die erſten Verſuche ihrer Staatsverfaſſungen mit herüber brachten, ſetzten die ganze Tugend in Muth und Stärke. So war es bei den älteſten Griechen, ſo war es bei den germaniſchen Völkerſchaften, und ſo wird es wieder ſein, wenn einſt die Wilden von Nordamerika Staaten errichten werden. Die Geſinnungen, welche durch jene Stimmung bewirkt wurden, waren auch wirklich in dieſen einfachen Staatsgebäuden hinlänglich. Verachtung der Lüge, der Liſt und des Kriechens; Schonung des Wehrloſen, Großmuth gegen den Schwächern. Erzogen, zum Manne aufgewachſen, und grau geworden unter Gefahren, die er doch immer beſiegt hatte, war des rauhen Kriegers Muth unerſchütterlich, und er verachtete es, irgendwo den krummen Weg zu gehen, da er ſicher war, auf dem kürzern, geraden durch alle Gefahren hindurch zu ſeinem Ziele zu kommen. — So wie ein Volk aus dieſem Zuſtande ſich zum Genuſſe des Friedens und der Künſte deſſelben erhebt, werden ſeine Bedürfniſſe, und mit ihnen die Verſuchungen, denen es ausgeſetzt iſt, mannigfaltiger. Es öffnen ſich mehrere Wege, andern zuvorzukommen. Der bloße Muth reicht nicht überall mehr zu: hier erfordert es auch der Klugheit, der Biegſamkeit, des Nachgebens, der ausharrenden ſtillen Geduld. Der rauhe Krieger wird freilich anfangs in dieſe neue Ordnung der Dinge ſich ſchwerlich fügen: Klugheit wird ihm Liſt, Biegſamkeit Niederträchtigkeit, Nachgiebigkeit Kriecherei ſcheinen; aber allmälig wird er zu beſſerer Erkenntniß kommen, und wer verbürgt ihm, daß ſein weniger vorbereiteter Sohn oder Enkel nicht über die ſchmale Grenzlinie hinübergeriſſen werde, und in die Laſter verſinke, die ſein rauherer Ahnherr ſchon in den verwandten Tugenden ſcheute, und floh? Der Grund, worauf jenes Ehrgefühl aufgebaut war, iſt nun weggeriſſen: — es ſteht als Luftſchloß da, was vorher ein ehrwürdiges feſtes Gebäude war. — — Wer da ſagt: ich habe es nicht gethan, gibt dem ſich beleidigt Glaubenden völlige Genugthuung; war der erhabene Grundſatz eurer Väter. — Ja wohl gab er, der Denkungsart der Zeiten nach, ihm eine ſchreckliche Genugthuung, wenn ers doch gethan hatte; er erniedrigte ſich ſo tief unter ihn, daß er aus Furcht vor ihm log. Er war vor ſeinem eigenen Gefühle, das lebenslängliche Uebung geſchärft hatte, entehrt; er war vor Welt und Nachwelt tiefer gebrandmarkt, als eure Brandmale alle geben, wenn die Lüge entdeckt wurde. Und ein ſolcher Grundſatz könnte heut zu Tage noch eine Anwendung haben, wo man es ſich gegenſeitig gar leicht verzeiht, die Wahrheit verſchönert, und ihre Härte gemildert zu haben; wo man es ſich nicht bloß verzeiht, ſondern ſogar ſich damit rühmt? Das iſt der wahre Unterſchied zwiſchen dem Ehrgefühle des ehemaligen Adels und dem des größten Theils unſers heutigen: jener wollte nichts Unedles thun, dieſer will nicht ſagen laſſen, daß ers that; jener war ſtolz, dieſer iſt zu eitel, als daß er ſtolz ſein könnte. — Seitdem es Höfe und Höflinge, und Hofintriguen und Hofadel gibt, wie viele Familien ſind wohl noch übrig, die uns beweiſen können, daß keiner ihrer Ahnherren durch niedrige Künſte, durch Schmeicheln und Kriechen, und Lügen, und Beraubung des Wehrloſen ihrem Hauſe einen Theil desjenigen Glanzes verſchafft habe, den ſie ſo gern zur Schau ausſtellen? Wir wiſſen zwar wohl, daß ihr noch immer fertig ſeid, auf jedes unedle Wort den, der es ſagt, zu durchbohren; aber haltet euch an euer Zeitalter, wenn wir von dieſer Zartheit eures Ohrs nicht mehr ſo ſicher auf die Zartheit eures ſittlichen Gefühls ſchließen, als wir zu eurer Urahnen Zeiten es vielleicht gethan hätten. — Es iſt wahr, Zweig eines edlen Stammes, es können ſehr wohl die ehrenfeſten Grundſätze der alten biedern Ritterſchaft auf dich herabgefloſſen ſein; aber es iſt eben ſo möglich, daß die Grundſätze der Hofkünſte dir überliefert ſeien: wir können beides nicht wiſſen. Siehe, wir wollen das letztere nicht vorausſetzen; muthe uns nur nicht zu, das erſtere anzunehmen. Gehe hin und handle, und wir wollen dich dann nach dir ſelbſt beurtheilen.

Doch, es gab vor noch nicht langer Zeit in einigen Provinzen Stämme, von denen das erſtere mit großer Wahrſcheinlichkeit vorauszuſetzen war, und es gibt ſie vielleicht noch — jener Kriegsadel, den Friedrich der Zweite, welcher keinen Hof hielt, und in deſſen Staaten auch vor ihm kein eigentlicher, d. h. kein verdorbener Hof geweſen war, aus ſeinen entfernteſten Provinzen zog, und durch welchen er ſeine merkwürdigen Schlachten ſchlug. Mit der ganzen Erbſchaft von ſeinem Vater, dem Degen und einem unbeſcholtenen Namen, ging der Jüngling in das Feld, und ſog bald den Nationalſtolz ein, der dieſe Heere begeiſterte. Im Schlachtgewühle wuchs er herauf; täglich war er gewohnt, mit ſeinen Waffengenoſſen zu theilen, was der Tag brachte: auf den Beſitz von Reichthümern konnte ſeine Leidenſchaft nicht fallen. Täglich mit Gefahren kämpfend, lernte er, daß keine ſei, durch die der Degen nicht einen Weg bahne. Muth verſchaffte ihm alles; leicht entbehrte er anderer Künſte, deren er entbehren konnte; und die Blüthe der alten Zeiten war, wie ein Wunder, in unſerm Zeitalter wiederholt. — Ein ſolcher Adel iſt allerdings da zu brauchen, wo der Muth und das Ehrgefühl, zu deſſen Erzeugung dieſer hinlänglich iſt, alles gilt — im Kriege: hier, und ſo lange die Kriege noch nothwendig ſind, fordere jeder, der zu jenem Adel gehört, kühn den Vortritt; aber er ſchreite nicht über ſeine Grenzen in ein fremdes Gebiet hinüber.

Um endlich dieſe Unterſuchung über den Meinungsadel zu ſchließen — das Vorurtheil für den Enkel großer Ahnen iſt ein Glücksgut. Benutze jeder, ſo viel dieſes Glück ihm bietet, ſo gut er kann, wie er jedes andere Glücksgut, z. B. Witz, eine gefallende Geſtalt, körperliche Stärke, ſo gut benutzt, als es ihm möglich iſt. Es iſt ein freiwilliges Geſchenk der Völker, ſowie das letztere ein freiwilliges Geſchenk der Natur. Es gibt ihm keine Rechtsanſprüche; auch nicht einmal auf die Fortdauer dieſes Vorurtheils, die er nicht erzwingen kann.

Da dieſer Adel kein Eigenthum iſt, noch ſeiner Natur nach es je werden kann, ſo hat jeder Staat, den anderweitige Gründe der Klugheit bewegen, das Verſchwinden deſſelben zu wünſchen, das vollkommene Recht — nicht etwa dieſe Art des Adels ſelbſt aufzuheben, das iſt phyſiſch unmöglich, die Meinung läßt ſich nie gebieten — ſondern die etwanigen äußeren Auszeichnungen aufzuheben, an die ſich bisher die Meinung gehalten hat. Wo die Volksmeinung noch für den Adel entſchieden iſt, wird eine ſolche Aufhebung nur langſam wirken; wo ſie ſchnell wirkt, mußte ſchon vorher die Meinung zu verſchwinden angefangen haben. Dergleichen Befehle wirken am ſtärkſten, wo ſie nicht nöthig ſind, und am wenigſten, wo ſie höchſt nöthig ſind. Es gibt zweckmäßigere Mittel, die Meinung zu beſtimmen, als Befehle: und in unſerm Falle kann man dem Adel ſelbſt dieſe Sorge faſt ganz allein überlaſſen. — — Ich begreife nicht, wie der Staat irgend einem ſeiner Bürger verbieten könne, ſich fernerhin mit einem gewiſſen Namen zu benennen, oder wie er den Mitbürgern deſſelben verbieten könne, ihn fernerhin mit dieſem Namen zu benennen, wenn ſie daran gewöhnt ſind, und es freiwillig thun wollen; ich ſehe nicht ein, wie das mit der natürlichen Freiheit beſtehen könne. Aber das glaube ich wohl einzuſehen, wie er entweder den bisherigen geringern Ständen *erlauben* könne, ſich gegen die bisherigen höheren gewiſſer Benennungen nicht mehr zu bedienen, oder auch, wie er allen, die Luſt dazu haben, erlauben könne, hinführo die gleichen Benennungen anzunehmen. Ob der Herr von X*** oder der Ritter, oder der Baron, oder Graf von Y*** ſich fortſchreibe, wie er ſich bisher geſchrieben hat, oder ob er auch ſeinem bisherigen Namen noch eine Menge Namen hinzufüge, das ſcheint mir ſehr unwichtig. Aber wer darf dem Staate Einrede thun, wenn er allen ſeinen Bürgern erlaubt und anräth, den Herrn von X*** und den Grafen von Y*** hinführo geradezu Herr X*** oder Herr Y*** zu nennen, und wenn er ihnen verſpricht, ſie beim Gebrauche dieſer Erlaubniß gegen den vorgeblichen Edelmann zu ſchützen? Oder auch, wer will ihm verwehren, alle ſeine Bürger, von dem höchſten bis zum niedrigſten, in den Adelsſtand zu erheben, und etwa dem armen Hirtenknaben zu erlauben, ſich Baron oder Graf, von ſo viel Grafſchaften es ihm gut dünkt, zu nennen? Die Auszeichnung wird ſich von ſelbſt verlieren, wenn ſie keine mehr iſt, und jeder wird ſich ſo kurz benennen, als er kann, wenn die Länge ſeines Titels ihm nichts mehr hilft. — Ein bekannter ariſtokratiſcher Freiſtaat, deſſen regierungsfähige Häuſer theils adelig, theils nicht adelig waren, erhob auf einmal alle dieſe Häuſer in den Adelsſtand. Das war nur eine andere Art von Aufhebung des Adels; eine Auszeichnung, die nicht mehr auszeichnete, war ſo gut als aufgehoben.

Die Abſtammung von großen verdienten Männern erregt im Volke ein vortheilhaftes Vorurtheil für den Abkömmling derſelben: dies nannten wir den Adel der Meinung. Dieſer Adel ſelbſt kann nicht, als von Rechts wegen, gefordert werden, weil die Meinung ihrer Natur nach ſich nicht gebieten läßt; und ebenſo wenig erfolgen aus ihm rechtskräftige Anſprüche auf wirkliche Vorrechte, weil in der Wirkung nicht liegen kann, was in der Urſache ſelbſt nicht liegt. Ein Adel, der dergleichen Anſprüche macht, iſt folglich mit denſelben geradezu abzuweiſen. — Um dies für alle beſondere Fälle deutlicher einzuſehen, laßt uns jetzt die Vorrechte, die der unſrige fordert, einzeln durchgehen! Zwar hat er in neuern Zeiten, aus Gründen, deren Entwickelung hier nicht nöthig iſt, in mehreren Staaten verſchiedene von den Vorrechten, die er vorher ausſchließend beſaß, mit dem Bürgerſtande theilen müſſen. Dennoch fährt er fort auch in dieſen Staaten einen ſolchen Fall, wenn er eintritt, bloß für eine Ausnahme von der Regel, keinesweges aber für die Regel ſelbſt zu halten, und es als eine Art von gewaltſamem Eingriffe des Bürgers in ſeine Vorrechte zu betrachten. Wir thun daher im Ganzen dem Adel gar nicht unrecht, wenn wir auch dieſe Rechte unter diejenigen zählen, auf deren ausſchließenden Beſitz er Anſpruch macht. Wenn ſeine Anſprüche nicht immer befriedigt werden, ſo liegt wahrlich an ihm ſelbſt die Schuld nicht. Dahin gehört vor allen andern ſein angebliches Vorrecht, Rittergüter zu beſitzen. Der Urſprung eines ſolchen Vorrechts zwar läßt ſich leicht zeigen. Die Rittergüter ſind urſprünglich Lehne: da der Beſitz derſelben zur Waffenbegleitung des Lehnsherrn verband, mit welcher der Adel verknüpft war, ſo iſt es natürlich, daß jeder, der eins beſaß — nicht vorher von Adel war — ſondern durch den Beſitz deſſelben in den Adelsſtand erhoben wurde; wie aus unſeren obigen Betrachtungen erhellet. Daß aber dieſes Vorrecht jetzt, da die Rittergüter vererbt, und ſelbſt an Fremde aus anderen Familien verkauft werden, und da unmittelbar keine Kriegsdienſte mehr darauf ruhen, noch fortdauere — beſonders in Staaten fortdauere, wo Rittergüter das einzige reine Landeigenthum ſind, iſt widerſinnig, wenn je etwas widerſinnig war. — Der Adel verſichert, dieſer Beſitz der Rittergüter ſei ein Vorrecht, deſſen Behauptung zur Aufrechthaltung des Adelsſtandes nöthig ſei.

und nach deſſen Verluſt dieſer Stand verarmen und untergehen müſſe: er muß demnach durch dieſes Vorrecht doch etwas Beträchtliches gewinnen, wie ſich auch außerdem einleuchtend darthun laßt. — Wir übergehen hier, wie billig, wenn ein Sohn ſein väterliches Erbrittergut nicht veräußern will; — er will es dann vielleicht als Sohn, als gewohnter Beſitzer, nicht aber als Edelmann, erhalten: jeder hat das Recht, ſein Eigenthum zu behaupten, auf welche Art er will. — Aber es wird ein Rittergut zum Verkauf ausgeboten; die Nutzung deſſelben iſt ohne Zweifel genau in Anſchlag gebracht; wer es bezahlen kann, wird es beſitzen. Warum ſoll nur der Edelmann, der es bezahlen kann, und nicht ebenſowohl der Bürger, der das gleiche bezahlen will, das Recht haben, es zu kaufen? — „Der Güterbeſitz iſt die ſicherſte und vortheilhafteſte Art, ſein Geld unterzubringen, und dieſe vortheilhafte Art ſoll dem Adel, zur Aufrechthaltung ſeines Glanzes, ausſchließend vergönnt ſein.“ — So? demnach ſoll ein und eben derſelbe Thaler, wenn er in den Händen eines Edelmanns iſt, mehr eintragen, als er in den Händen eines Bürgers eintrug? er ſoll alſo in den Händen des erſtern auch einen höhern Werth haben, als in den Händen des letztern? Tauſend Thaler, die ein Edelmann beſitzt, ſind der gleichgeltende Preis von einem gewiſſen Stücke Landes; eben dieſe tauſend Thaler, wenn ſie der Bürger beſitzt, ſind nicht der gleichgeltende Preis eben dieſes Stückes. — Ich will hier nicht unterſuchen, was daraus auf die Belebung des Erwerbungstriebes folge, wenn eben der erwerbendſten Volksklaſſe unterſagt iſt, ihr Geld mit Sicherheit anzubringen — und in Staaten, wo alle Freigüter Rittergüter ſind, die nur der Adel beſitzen kann, iſt das offenbar der Fall; — nicht unterſuchen, was auf die Vertheilung der Reichthümer und die Sicherheit des Eigenthums in den Familien daraus erfolge, wenn der Bürger genöthigt iſt, ſein Kapital in dem ſtets unſichern Handel umtreiben zu laſſen, oder es faſt eben ſo unſicher, und gegen unverhältnißmäßige Intereſſen auszuleihen: aber ich kann mich nicht enthalten, die tiefe Politik unſerer neuern Zeiten zu bewundern, denen die Erfindung des Geheimniſſes vorbehalten war, dem allgemeinen Zeichen des Werths der Dinge noch einen beſondern, von der Perſon des Beſitzers entlehnten Werth zu geben, und zu machen, daß eine Summe durch das bloße Uebergeben aus einer Hand in die andere ſich vermehre, oder vermindere. — — Dieſe Rüge leidet nur da eine Ausnahme, wo Landſchaftskaſſen ſind, aus denen der Adel allein und ausſchließend Anleihen auf angekaufte Rittergüter, meiſt zu ſehr nidrigen Intereſſen, erhält. Der Ankauf von Ländereien wird ihm dadurch anſehnlich erleichtert, und er muß allerdings bald alleiniger Beſitzer der Landſchaft werden. Aber dieſe Leihkaſſen ſtiftete der Adel; die Gelder ſind ſein; es muß ihm, wie jedem Eigenthümer, frei ſtehen, ſein Eigenthum zu verborgen, an Wen er will, und auf welche Bedingungen er will, und kein anderer hat ihm darüber etwas einzureden. Zunftgeiſt und grober Egoismus herrſcht allerdings in dieſen Maaßregeln, aber man kann nicht ſagen, daß ſie geradezu ungerecht ſind. Dennoch muß es auch in dieſen Staaten dem Bürger frei ſtehen, Rittergüter anzukaufen, wenn er durch die Menge ſeines baaren Geldes dem Kredite des Adels die Wage halten kann. Ein unbedingtes Verbot dieſes Ankaufs iſt überall unrechtmäßig.

Aber mit dem Rittergutsbeſitze ſind andere Vorrechte verknüpft, auf die der Adel eiferſüchtig iſt und die er nicht gerne in die Hände des Bürgers fallen laſſen möchte. — Wohl, laßt uns doch geradezu dieſe Vorrechte ſelbſt unterſuchen, um zu finden, mit welchem Rechte der Gutsbeſitzer, ſei er nun von Adel oder nicht, Anſpruch auf ſie mache. — Wir finden zuvörderſt Rechte auf die Güter des Landbauern: — gemeſſene oder ungemeſſene Frohndienſte, Trift- und Hütungsrechte u. dergl. Wir wollen den wirklichen Urſprung dieſer Rechte nicht unterſuchen; geſetzt auch, wir entdeckten die Unrechtmäßigkeit deſſelben, ſo würde doch daraus nichts gefolgert werden können, weil es leicht unmöglich ſein könnte, die wahren Nachkommen der erſten Unterdrücker und der erſten Unterdrückten auszufinden, und den letzteren den Mann anzuweiſen, an welchen ſie ſich zu halten hätten. Der Rechtsurſprung derſelben iſt leicht zu zeigen. — Die Aecker ſind entweder nur zum Theil oder ſie ſind gar nicht ein Eigenthum des Landbauern; und dieſer trägt entweder von dem Kapitale des Gutsherrn, das auf ſeinem Acker als ein eiſerner Stamm *) ruht, oder von dem ganzen Gute die Zinſen nicht in baarem Gelde ab — ſondern durch Dienſte oder durch Vortheile, die er auf ſeinem eigenthümlichen oder geliehenen Boden dem Gutsherrn verſtattet. Sollten dieſe Vorrechte auch anfänglich nicht ſo entſtanden ſein, ſo kommt doch durch Verkauf der Ritter- und der Bauerngüter bald alles ins Gleiche. Es iſt natürlich, daß

---

*) Für Wenige, die das nicht wiſſen — ein Kapital, das auf einem Grund und Boden ruht, und von dem Beſitzer deſſelben zu gewiſſen Prozenten verzinſt werden muß, aber nie abbezahlt werden darf, heißt ein eiſerner Stamm.

der Bauer für ſeine Hufe Bauerngut um ſo viel weniger zahlt, als die darauf ruhenden Laſten, als Intereſſen zu Gelde gerechnet, an Kapital geben würden, und daß der Rittergutsbeſitzer für ſeine Hufe Rittergut um ſo viel mehr bezahlt, als die dazu gehörigen Dienſte jenes Bauern, als Kapital berechnet, betragen; daß demnach dieſer für jenen ein auf ſeinem Gute ruhendes Kapital bezahlt hat, und die Entrichtung der Intereſſen mit Recht fordert. Gegen die Rechtmäßigkeit dieſer Forderung an ſich iſt demnach nichts zu erinnern; und es war allerdings ein grober Eingriff in das Eigenthumsrecht, als vor einigen Jahren die Bauern eines gewiſſen Staates ſich dieſen Dienſten gewaltſamer Weiſe und ohne die geringſte Entſchädigung entziehen wollten; — ein Eingriff, der allein aus ihrer eigenen Unwiſſenheit und aus der Unwiſſenheit eines Theils ihres Adels, der über den Rechtsgrund ſeiner eigenen Anſprüche nicht unterrichtet war, entſprang, und dem durch gründliche und faßliche Belehrung zweckmäßiger und menſchenfreundlicher wäre abgeholfen worden, als durch lächerliche Dragonaden *) und durch entehrende Feſtungsbauſtrafen. Gegen die Art aber, jene Intereſſen abzutragen, iſt gar viel zu erinnern. — Ich will nicht von der allgemeinen Schädlichkeit des Hütungsrechts reden; nach allen Vorſtellungen dagegen, die ſeit geraumer Zeit fruchtlos verſchwendet worden, geräth man nicht leicht in die Verſuchung, noch mehrere zu verſchwenden. Auch will ich nicht von der Zeit- und Kraftverſchwen-

---

*) „Die Bauern, mit Senſen und Heugabeln bewaffnet, hätten faſt den muthigen Angriff zurückgeſchlagen; aber der Lieutenant R. rächte die Ehre der S.... Waffen" — erzählt ein neuerer Geſchichtſchreiber dieſes ruhmvollen Feldzugs.

dung, noch von der moraliſchen Verunedlung reden, die aus der Frohnverfaſſung für den ganzen Staat entſteht. Eben dieſelben Hände, die zur Frohne auf dem Acker des Gutsherrn ſo wenig als möglich arbeiten, weil ſie ungern arbeiten, würden auf ihrem eigenen Acker arbeiten ſo viel als möglich. Der dritte Theil der Fröhner, um einen billigen Lohn gedungen, würde mehr arbeiten, als jene unwilligen Arbeiter mit einander; der Staat hätte zwei Drittheile der Arbeiter gewonnen; die Ländereien würden beſſer bearbeitet und höher benutzt: das Gefühl der Knechtſchaft, das den Bauer tief verderbt, die gegenſeitigen Klagen zwiſchen ihm und ſeinem Gutsherrn, und das Mißvergnügen mit ſeinem Stande fielen weg, und er wäre bald ein beſſerer Menſch, und ſein Gutsherr zugleich. — Ich will geradezu den Grund angreifen und fragen: woher entſteht denn das Recht eurer eiſernen Stämme? Daß ſie zu großem Vortheile derer, die etwas beſitzen, beſonders zum Vortheile des Adels gereichen, der ſie erfunden hat, — ſehe ich wohl ein; aber ich frage hier nicht nach eurem Vortheile; ich frage nach eurem Rechte. — Euer Kapital muß euch nicht geraubt werden; das verſteht ſich von ſelbſt. Auch können wir euch nicht füglich nöthigen, es in baarem Gelde von uns zurückgezahlt anzunehmen. Ihr ſeid gleichſam Miteigenthümer unſeres Gutes, und wir können euch nicht zwingen, euer Antheil daran uns zu verkaufen, wenn es euch nicht feil iſt. Es ſei! Aber wer ſagt uns denn, warum dies Eine Gut nothwendig untheilbar und Ein Gut ſein müſſe? Wenn uns Euer Miteigenthum und die ſonderbare Art, wie ihr es benutzt, nicht länger gefällt, warum ſollten wir nicht das Recht haben, euch euern Antheil zurückzugeben? Wenn ich zwei Hufen Land beſitze und nur die Hälfte ihres Werthes bezahlt habe, weil die zweite Hälfte, als euer eiſernes Kapital, ſtehen bleiben muß — iſt nicht die Hälfte von zwei Hufen Eine? Ich habe Eine bezahlt, und die zweite iſt euer; ich behalte die meinige, nehmt ihr die eure zurück. Wer könnte gegen dieſes Verfahren einen Einſpruch thun? — Es iſt euch höchſt ungelegen, ſie zurückzunehmen? Wohl! wenn es mir gelegen ſein kann, ſie zu behalten, ſo wollen wir einen neuen Vertrag über die Entrichtung der Intereſſen machen, der nicht blos für euch, der auch für mich vortheilhaft ſei. Werden wir einig, ſo mag es ſein. — Dies ſind die Rechtsgrundſätze, aus denen ſich mannigfaltige Mittel ergeben, das drückende Frohnſyſtem ohne Ungerechtigkeit und ohne Eingriff in das Eigenthumsrecht aufzuheben, wenn es dem Staate nur damit ein Ernſt iſt, — wenn ſeine Einwürfe nur nicht bloße Ausflüchte ſind — und wenn er nur nicht insgeheim den Vortheil der wenigen Begünſtigten dem Rechte und dem Vortheile Aller vorzieht.

Um eben dieſen Grundſatz auf den Landbauer anzuwenden, der an ſeinem Gute kein Eigenthum hat, ſondern es bloß zum Gebrauche vom Gutsherrn entlehnt hat, ſo iſt ſogleich einleuchtend, daß er das vollkommene Recht hat, das Gut zurückzugeben, wenn die darauf ruhenden Frohndienſte ihm ungerecht oder drückend ſcheinen. Will der Gutseigenthümer dennoch, daß er es behalte, ſo mögen ſie mit einander handeln, bis ſie einig werden.

Aber nein, ſagt das hergebrachte Recht, — der Landbauer, der gar kein Eigenthum am Boden hat, gehört ſelbſt zum Boden; er ſelbſt iſt ein Eigenthum des Grundherrn; er darf ſich nicht vom Gute entfernen, wie er will; des

Gutsbeſitzers Recht geht auf ſeine Perſon: — und dies iſt ein harter Widerſpruch gegen das Recht der Menſchheit an ſich; es iſt die Sklaverei in der ganzen Bedeutung des Worts. — Jeder Menſch kann Rechte auf Sachen haben, aber keiner ein unabänderliches Recht auf die Perſon eines andern Menſchen; daran hat jeder ſelbſt das unveräußerliche Eigenthum, wie in dieſer Schrift zur Genüge erwieſen werden. So lange der Leibeigene bleiben will, mag er bleiben; ſobald er gehen will, muß ihn der Gutsherr gehen laſſen, und das kraft ſeines Rechtes. Er darf hier nicht ſagen: ich habe das Recht auf die Perſon meiner Leibeigenen beim Ankaufe des Gutes mitbezahlt. — Ein ſolches Recht konnte ihm Niemand verkaufen, denn Niemand hatte es. Hat er etwas dafür bezahlt, ſo iſt er betrogen und mag ſich an den Verkäufer halten. — Kein Staat alſo rühme ſich der Kultur, wo dieſes unmenſchliche Recht noch gilt, und wo noch irgend Jemand das Recht hat, einem Andern zu ſagen: du biſt mein! *)

---

*) Zwei benachbarte Staaten trafen einen Vertrag über gegenſeitige Auslieferung der Deſerteure vom Soldatenſtande. In den Grenzprovinzen beider Staaten war die Leibeigenſchaft, das Eigenthumsrecht auf die Perſon des Landbauern, eingeführt. Seit langer Zeit hatte zuweilen ein Unglücklicher, um der Unmenſchlichkeit ſeines Herrſcherlings zu entgehen, ſich über die Grenze geflüchtet, und war frei, wenn er ſie erreicht hatte. Die Gutsbeſitzer eilten gegenſeitig, den Vertrag auf Auslieferung der Bauern auszudehnen, und unter andern ſtarb ein Leibeigener, der um ein Paar entwendeter Weintrauben willen ausgetreten war und wieder ausgeliefert wurde, kurz nach den ihm dafür eigenmächtig zugezählten Stockſchlägen; — — und das geſchah in der letztern Hälfte des vorigen Jahrzehends, in dem Staate, der ſich für den aufgeklärteſten in Deutſchland hält.

Unter die Vorrechte, die der Adel ausſchließend beſitzen möchte und die er zuweilen mit innigem Widerwillen in den Händen eines Bürgers erblicken muß, gehören alle hohen Stellen in der Staatsverwaltung und im Felde. Eine ſolche Forderung iſt offenbar ungerecht. Kein Amt im Staate, wenn es nur ein wirkliches Amt und nicht etwa zum leeren Putze, — wenn es nur für das Bedürfniß des Staates und nicht etwa einzig für das Bedürfniß des Beſitzers erfunden iſt, iſt eine bloße Begünſtigung; es iſt eine ſchwere Bürde, die der Staat auf die Schultern eines ſeiner Bürger legt. Je wichtiger dieſes Amt iſt, deſto einleuchtender wird das Recht des Staates, über die Beſetzung desſelben zu wachen; und je ſeltener die Talente ſich vereinigt finden, die zur Verwaltung desſelben erfordert werden, deſto ausgedehnter muß der Kreis ſein, aus welchem derſelbe wählt; oder, wenn er auch das Wahlrecht nicht unmittelbar, ſondern durch Stellvertreter ausübte, ſo hat er das volle Recht, zu fordern, daß dieſe durch nichts als durch die Anzahl der Bürger eingeſchränkt werden. — Aber, kann man ſagen, darf nicht ein engerer Kreis ausgewählter Männer feſtgeſetzt werden, aus welchem man die wichtigſten Staatsämter beſetze? — und ich antworte: dies darf nicht nur geſchehen, ſondern es wird auch für die Erleichterung der Wahl und für die ſchleunigere Beſetzung der erledigten Stellen ſehr vortheilhafte Folgen haben; — aber wodurch ſoll denn die Wahl in dieſem engern Kreis ſelbſt beſtimmt werden? Doch wohl nicht durch die Geburt, wenn auf den wahren Vortheil des Staates abgeſehen wird; denn aus welchem Grunde ſollte doch folgen, daß — bei gleicher Geiſtesbildung, was doch in den neuern Zeiten mit dem Adel und dem beſſern

Bürgerſtande in den meiſten Staaten offenbar der Fall iſt — die talentvollen und guten Menſchen allein aus gewiſſen Häuſern abſtammen, und die Abkömmlinge aller übrigen Familien gegen jene — Schwachköpfe und unedle Menſchen ſein würden? So weit hat doch, ſo viel *mir* wenigſtens bekannt iſt, noch kein Vertheidiger des Adels die Unverſchämtheit getrieben, um dies zu behaupten. Die Aufnahme in dieſen Kreis auserleſener und zu den wichtigſten Staatsämtern beſtimmter Bürger könnte demnach auf nichts anderes ſich gründen, als auf die durch vorhergegangene kleinere Verdienſte dem Staate erprobte Geſchicklichkeit und Treue; und wir ſtänden wieder bei unſerer erſten Maxime in Beſetzung der Aemter. Jede höhere Würde müßte durch treue und geſchickte Verwaltung der niedrigern verdient werden. Auf dieſes Recht, zur Verwaltung ſeiner öffentlichen Aemter den Fähigſten zu wählen und dieſen, nach ſeiner beſten Ueberzeugung, aus der ganzen Menge ſeiner Bürger auszuleſen, hat kein Staat Verzicht gethan, und hat keiner Verzicht thun können, ohne ſeinem Zwecke zu widerſprechen und ſich ſelbſt aufzuheben. — — Was aber thut eine Kaſte, die ſich die ausſchließende Fähigkeit anmaßt, zu dieſen Aemtern gewählt zu werden? — Wir wollen annehmen, dieſe Kaſte wähle nach ihrer beſten Ueberzeugung den Würdigſten, der unter ihr angetroffen wird; ſo folgt weder, daß dieſer der Würdigſte unter allen Staatsbürgern überhaupt ſei, noch daß er ſelbſt in dieſer Kaſte den übrigen Bürgern der Würdigſte ſcheine. Wenn dieſe Kaſte allein die Summe der geſammten Staatsbürger ausmachte, dann wäre ihr Verfahren rechtmäßig; durch dieſes Verfahren betragen ſie ſich als die ganze Summe, mithin als der Staat. Was ſind denn nun die übrigen Bürger? Offenbar ein abgeſonderter, von jenem unterjochter und eigenwillig beherrſchter Staat. Ein ſolches Vorrecht macht den Adel nicht bloß zu einem Staate im Staate, der ein von den übrigen Bürgern abgeſondertes Intereſſe hat; es vernichtet ſogar gänzlich die übrigen Volksklaſſen in der Reihe der Staatsbürger, hebt ihr Bürgerrecht auf, und verwandelt ſie, inſofern jene Staatsämter, die aus ihrer Mitte nicht beſetzt werden können, Beziehung auf ſie haben, in eigenwillig beherrſchte Sklaven; — und was iſt unrechtmäßig, wenn dies es nicht iſt?

Wir thun dem Adel nicht Unrecht. Daß er bloß aus ſeiner Mitte gewählt wiſſen wolle — daß er die wahlfähigen Bürger hergeben wolle — iſt unmittelbar der Inhalt ſeiner Forderung; daß er ſelbſt wählen — daß er auch die wählenden Mitglieder hergeben wolle — folgt geradezu aus dieſer Forderung, wenn ſie nur einmal befriedigt worden iſt. Wer wählt denn zu den oberſten Staatsbedienungen? wer beſetzt denn die erledigten Stellen? Die Fürſten, die ihre Leute ſelbſt kennen, ſind ſelten; ja, es iſt für ſie unmöglich und zweckwidrig und ſogar ſchädlich, in das Einzelne der verſchiedenen Zweige der Staatsverwaltung einzugehen und die untergeordneten Mitglieder der verwaltenden Staatskörper genau zu kennen und zu beobachten. Sie müſſen die Wahl den höheren Mitgliedern dieſer Körper überlaſſen, welche fähiger ſind, über die Tauglichkeit ihrer Untergeordneten zu urtheilen. Sind dieſe höheren Mitglieder einmal alle von Adel, und ſind ſie von dem Zunftgeiſte ihres Standes beſeelt, ſo werden — ſo müſſen ſie, zur Folge ihrer Grundſätze, jeden, der Bürger iſt, von jeder Stelle entfernen, ſo lange noch ein Adeliger vorhanden iſt, der ſie begeben. Der Adel iſt hierüber ſein eigener Richter; und ſo, wie ſich die Anzahl der Adeligen mehrt, die der Einkünfte der Staatsämter bedürfen, ſo breitet ſich der Kreis der adeligen Stellen aus, ſo weit der Adel es will; ſowie etwa der Adel in einigen Staaten ſich ſeit kurzer Zeit der Poſtmeiſterſtellen und der höhern proteſtantiſchen geiſtlichen Stellen bemächtigt hat, welche vorher dem Bürger überlaſſen wurden. Welches iſt hierüber die Grenze des Adels? Keine andere, als die ſeiner Bedürfniſſe. Welches iſt ſein Geſetz? Kein anderes, als ſein guter Wille. Wo noch Stellen übrig ſind, die dem Bürger gegeben werden, da hat derſelbe es lediglich dieſem guten Willen zu danken. Wenn ſie einträglicher oder ehrenvoller wären, ſo würden ſie nicht bis zu ihm herab gelangen. — Ich behaupte hier nichts Neues, und nichts, was ſich nicht durch tägliche Erfahrung beweiſen ließe. Es wird im Regierungs- oder Juſtiz- oder Finanzdepartement die Stelle eines Raths erledigt. Neunmal unter zehnen wenigſtens wird ſie durch einen Adeligen beſetzt. Und wie ſollte es denn zugehen, daß unter der drei- oder viermal größern Anzahl der bürgerlichen Sekretäre, die ihr halbes Leben in dieſem Fache gearbeitet haben, ſo ſehr ſelten ein ebenſo tauglicher zur Rathsſtelle ſollte gefunden werden, als unter der weit kleinern Anzahl adeliger Sekretäre, die erſt kurze Zeit darin arbeiten? Da werden die Stellen doch wohl nicht nach Maaßgabe der größern Fähigkeit beſetzt? — Auch geben konſequente Adelige dies gar nicht vor; ſie behaupten, daß ſie nach Geburt beſetzt werden müſſen, und hierüber eben bin ich mit ihnen nicht einig; ich behaupte, daß jedes Amt im Staate nach überwiegenden Verdienſten beſetzt werden müſſe. — — Man wende mir nicht ein, daß der Bürger, zu den höchſten Staatsbedienungen erheben, ſich von dem gleichen Zunftgeiſte beherrſchen laſſen, und mit Ausſchluß des würdigern Adeligen den Bürger, bloß weil er Bürger iſt, zu erheben ſuchen werde. Ich weiß nicht, ob er das nicht thun werde. Aber wo entſteht denn dieſe Trennung zwiſchen den zwei Klaſſen, dieſe Partheilichkeit von beiden Seiten anders her, als von einem vorhergegangenen Anſprüchen, mit denen ich es hier zu thun habe? Wären nie Adelige und Bürger — wäre nie etwas Anderes als Staatsbürger vorhanden geweſen, ſo würde weder der Adelige noch der Bürger ſeines Gleichen vorziehen können, weil alle ſeines Gleichen wären.

Dies iſt eine unmittelbare Ungerechtigkeit gegen den Staat. Ich will eine andere mittelbare, die aus dieſer Einrichtung entſteht, nicht weitläufig darthun. — Wer ſich einem Zweige der öffentlichen Geſchäfte widmet, wird durch die oft kärgliche Beſoldung, die man dem Thätigen wie dem Unthätigen im gleichen Maaße reicht, viel zu wenig angetrieben, alle ſeine Kräfte an ſeinem Platze anzuſtrengen. Es muß eine ſtärkere Triebfeder in Bewegung geſetzt werden; jeder muß auf dem Platze, den er errungen hat, einen höhern, als den Preis der würdigen Behauptung ſeines gegenwärtigen, vor ſich erblicken. Was aber ſieht der Bürger, der ſo hoch geſtiegen iſt, als er der Verfaſſung nach ſteigen kann, noch höheres vor ſich? Wird er nicht durch die mächtigern Triebfedern der uneigennützigen Tugend und der Vaterlandsliebe getrieben, für die eben ſo wenig jeder Bürger, als jeder Adelige Gefühl hat, ſo wird der Staat, neben der übrigen Kraft des Adels, der auf jeden Fall durch ſeine Geburt ſeines Vorrückens ſicher iſt, auch noch dasjenige von den Kräften dieſes Bürgers verlieren, was derſelbe nicht nothwendig zur Behauptung ſeines jetzigen Platzes aufwenden muß.

In keinem Fache iſt dies ſo einleuchtend, als im Kriegsdienſte. — Wo ein Adel vorhanden iſt, der die etwas rauhe, aber kräftige Denkungsart der alten Ritterſchaft in ſeiner Familie als ein Erbgut aufzeigen kann — ſei dieſer doch in kriegeriſchen Staaten ſogar ausſchließend zum Beſitz der Offizierſtellen berechtigt! Oder, wo auch ſelbſt der Adel durch das Hofleben, durch eine flüchtige Bekanntſchaft mit den Wiſſenſchaften, und vielleicht ſelbſt durch die Handlung, ſeinem Geiſte die alte Stärke benommen, und ihm eine dem Bürgerſtande ihn völlig gleichſtellende Biegſamkeit gegeben hat — behaupte er doch ſogar da das erhabene, aber wenig Nachdenken koſtende Amt, rechts oder links ſich ſchwenken, oder das Gewehr präſentiren zu laſſen, oder, wenn es ja ernſthafter werden ſollte, zu morden, oder ſich morden zu laſſen. Vielleicht wird der Bürger gegen wichtigere Geſchäfte, zu denen er ſich durch eine anſtrengendere Bildung vorbereitet, ihm jenen Vorzug freiwillig und ohne Neid abtreten. Aber daß man den Bürger zu dieſem Stande zulaſſe, ihm aber zur Erſteigung der höhern Stufen desſelben die Hoffnung abſchneide, wie es in mehrern Staaten geſchieht, iſt, der ganz eigenen Verfaſſung dieſes Standes nach, höchſt widerſinnig. War es dem erfindungsvollſten Witze möglich, eine tiefere Herabſetzung des Bürgerſtandes ausfindig zu machen, als die, ihn zu überreden, daß man ihn dem Adel, in dem Heiligſten, was dieſer zu haben vermeint, gleich machte, während man ihn bloß zur beſtändigen Betrachtung ſeiner eigenen Niedrigkeit gerade neben ihn ſtellte; in einem Stande, wo Subordination über alles geht, den bürgerlichen Hauptmann zu verbinden, einem adeligen Fähndrich oder Lieutenant zu befehlen, und für ſein Betragen einzuſtehen, — indeß alle beide recht wohl wiſſen, daß der Adelige nach Verlauf einiger Jahre der Obriſt oder der General des Bürgerhauptmanns ſein wird? Welche Aufforderungen ſoll in einem Stande, welcher Aufopferungen verlangt, die nur die Ehre bezahlen kann, der Bürger, der ſein höchſtes Ziel erreicht hat, noch fühlen, um dieſe Aufopferungen zu machen?

Aber dem Adel muß aufgeholfen werden, wiederholt man; und ſo treffen wir ihn denn gerade bei den Plätzen, die er völlig ausſchließend behauptet, und deren Beſitz eine Ahnenprobe vorausſetzt. Ob, warum, und inwiefern ihm abgeholfen werden müſſe — davon noch ein paar Worte zum Beſchluß! — Nachdem wir geſehen haben, daß man durch ausſchließenden Beſitz derjenigen Stellen, welche überwiegende Talente erfordern, ihm nicht aufhelfen dürfe, ſo laßt uns jetzt nur unterſuchen, was denn noch übrig ſei, um ihm aufzuhelfen. Wir treffen zuerſt auf die Domherrnſtellen, von denen eine beſtimmte Anzahl immer nur vom Adel beſeſſen werden kann. Ich rede nämlich hier bloß von proteſtantiſchen Stiften. Ueber die katholiſchen, deren Glieder wahre Geiſtliche ſind, wird das Nöthige im folgenden Kapitel vorkommen. — Daß beſondere Talente zur Verwaltung dieſer Stellen erfordert werden, kann man eben nicht ſagen; aus dieſem Grunde demnach ließe der ausſchließende Beſitz derſelben ſich dem Adel nicht ſtreitig machen; etwa ſo, wie der ausſchließende Beſitz der höhern Staatsbedienungen. Aber vielleicht aus andern.

Wenn wir auf die Geſchichte der Errichtung der meiſten Hochſtifte — und im proteſtantiſchen Deutſchlande aller, zurückgehen, ſo finden wir, daß der Unterhalt derjenigen Männer, die für die Belehrung und Kultur des Volks zu ſorgen hatten, ihr einziger Endzweck war — ein Endzweck, der offenbar das Beſte des Staats zur Abſicht hat. — Wir haben hier nicht zu unterſuchen, von Wem die Güter zu dieſen Stiftungen herkamen. Meiſt waren ſie entweder aus der Beute des Eroberers, der in das Eigenthumsrecht gewaltſame Eingriffe gethan hatte; oder ſie hatten, wo noch kein feſter Staat und kein beſtimmtes Erbrecht vorhanden geweſen war, gar keinen Eigenthümer gehabt. Wenn ſie nur nicht aus den Gütern des Adels ſind, der damals noch überhaupt kein beſonderer Volkskörper war — wofern nicht etwa aller Raub ihm von Rechts wegen zugehört; — wenn nur nicht zu befürchten iſt, daß die vorhergehenden rechtmäßigen Eigenthümer ſich melden möchten — nicht etwa ihre Nachkommen, denn vor Einführung des Erbrechts konnten dieſe nicht erben: — ſo ſind ſie durch die Schenkung zum Beſten des Staats dem Staate ſelbſt geſchenkt, mithin ſein, d. i. der geſammten Bürger rechtmäßiges Eigenthum geworden. — Dieſe Finſterniß fiel herab auf die Völker; und die Kirche, welche etwas ganz anderes iſt, als der Staat, und welche ihr verfinſterndes Daſein mit dem aufklärenden Daſein der Volkslehrer verwechſelte, bemächtigte ſich jenes Eigenthums. Die Reformation, welche — in dem wahren Sinne des Worts, deſſen Bedeutung wir in der Folge erklären werden, die Kirche vernichtete, ſtellte daſſelbe ſeinem erſten und rechtmäßigen Beſitzer, dem Staate zurück. Ohne Zweifel hatte der Staat das Recht, über ſein Eigenthum eine Verfügung zu treffen. War es entweder zur Erreichung ſeines urſprünglichen Endzwecks überflüſſig geworden, oder hatte der Staat näher gelegene Endzwecke, zu deren Beförderung er es anwenden wollte, ſo war er ohne Zweifel berechtigt, es zu thun. Aber, wie iſt denn eine einzige Kaſte zum ausſchließenden Beſitze desjenigen gekommen, was rechtmäßiges Eigenthum der geſammten Staatsbürger war? Sind die ausgeſchloſſenen Staatsbürger bei der Verfügung darüber zu Rathe gezogen worden? haben ſie ihr Antheil freiwillig an jene Kaſte abgetreten? hatten ſie keine angelegenere Sorge, als die, jene Kaſte zu bereichern? Keineswegs. Der Adel hat ſich abermals betragen, als ob er allein der Staat, als ob außer ihm niemand mehr vorhanden wäre. — Daß ein ſolches Verfahren rechtswidrig und ungültig ſei, und daß die ausgeſchloſſenen Bürger das unverjährbare Recht haben, die Zurückſtellung des Ganzen zur gemeinſamen Berathſchlagung zu fordern — darüber iſt wohl nach allem in dieſer Schrift bisher Geſagten kein Zweifel möglich.

Und — ich bitte — ſind denn etwa jene Güter dem geſammten Staate ſo ganz entbehrlich — iſt er denn in einer ſo großen Verlegenheit über die Anwendung derſelben, daß er ſie, um ihrer nur entledigt zu werden, jener Kaſte zu einem leeren Zierrathe leihen muß? Hat denn der Staat gar kein dringenderes Bedürfniß, als das, von ſich ſagen zu machen, daß er einen reichen Adel habe? Sind ſie denn auch nur zur Beförderung der urſprünglichen Abſicht ſo ganz entbehrlich geworden? So lange es in dieſen Staaten entweder noch unmittelbare Volkslehrer gibt, die in dem drückendſten Mangel ſchmachten; oder, ſo lange es noch eigentliche Gelehrte gibt, die für die Verdienſte, welche ſie um die Wiſſenſchaften, und dadurch mittelbar um die Volksaufklärung haben, kümmerlich, oder gar nicht belohnt ſind; oder, ſo lange noch wichtige Unternehmungen für die Erweiterung der menſchlichen Kenntniſſe, aus Mangel an Unterſtützung, unterbleiben müſſen — wie kann doch ſo lange der Adel unverſchämt genug ſein, jene Güter zur Behauptung ſeines Standes anwenden zu wollen? Dies iſt die wahre Beſtimmung der Einkünfte der Hochſtifte: zuerſt verhältnißmäßige Beſoldung der Volkslehrer, wenn davon noch etwas übrig iſt, Belohnung der Gelehrten und Beförderung der Wiſſenſchaften; und die Möglichkeit dieſer Anwendung dauert, ſcheint es, noch immerfort. —

Die zweite Klaſſe der Vorrechte, welche der Adel ausſchließend beſitzt, ſind die Hofämter. Dieſe ſind entweder bloß dazu geſtiftet, um der Meinung genug zu thun, und werden inſofern ſehr paſſend mit Geſchöpfen der Meinung beſetzt; oder ſie dienen dem wirklichen, und nicht bloß dem eingebildeten Bedürfniſſe des Fürſten, ſie ſind ſein Umgang und ſeine Freunde; oder endlich, ſie glauben eben dadurch, daß ſie das letztere ſind, mittelbar ſehr viel Einfluß auf die Staatsverwaltung zu haben. — In der erſten Rückſicht wird wohl kein einzelner Bürger, ſei er nicht von Adel, oder ſei er von Adel, der ſeinen Werth fühlt, den Mann beneiden, der ſich zum bloßen Zierrath eines glänzenden Hofs herabwürdigt, und ſich erniedrigt, etwas zu ſein, das eine künſtlich eingerichtete Sprechmaſchine vielleicht noch beſſer wäre. Aber die geſammten Bürger, wenn ſie ſich ſo weit erheben ſollten, um dieſes Schauſpiel entbehren, und die falſche Schaam vor andern Staaten, die es ihnen geben, überwinden zu können, ſind ohne Zweifel befugt, nicht nur das ausſchließende Vorrecht des Adels, dieſe Stellen zu begleiten, ſondern ſogar die Stellen ſelbſt aufzuheben.

Was die zweite Abſicht ihrer Stiftung anbelangt, ſo hat ganz ſicher der Fürſt, eben ſo wohl wie jeder andere, das Recht, ſich aus der ganzen menſchlichen Geſellſchaft zu ſeinen Freunden und zu ſeinem Umgange auszuſuchen, Wen er will. Fällt ſeine Wahl auf Männer, die von ohngefähr von Adel ſind, oder hat er auch einen ſo ſonderbaren Geſchmack, daß eine gewiſſe Reihe von Ahnen die ausſchließende Bedingung iſt, um zu ſeinem Umgange zu gelangen: ſo hat darüber Keiner ihm etwas einzureden, ſo wie er Keinem einzureden hat, Wen er ſich zu Freunden wählen ſolle. Mag er ſich Freunde erwerben, wie man ſich Freunde erwirbt; oder mag er auch aus ſeinem Privatvermögen oder von der Beſoldung, die ihm der Staat für ſeine perſönlichen Bedürfniſſe reicht, ſich Geſellſchafter oder Schmeichler erkaufen, ſo viele, und welche er will oder kann; — das iſt nicht die Sorge des Staats, noch irgend eines Staatsbürgers. — Aber eben ſo wenig, als der Bürger das Recht hat, ſich zu beklagen, wenn der Fürſt lauter Adelige zu ſeiner Geſellſchaft wählen will, eben ſo wenig hat der Adel ein Recht, ihm zu wehren, oder es zu einer Landesbeſchwerde zu machen, wenn er auch Bürger oder ſogar lauter Bürger zu ſeinem Umgange zuläßt. Des Fürſten Wille iſt hierüber frei; und das Verbot, ihn einzuſchränken, iſt für beide Theile gleich gültig. — Es iſt zu bewundern, daß der Adel nicht auch die Stelle des Hof-Spaßmachers, die in einem gewiſſen Zeitalter an den meiſten Höfen wichtig genug war, zu einer ausſchließend adeligen Stelle gemacht hat; — oder fand er es vielleicht leichter, die Stelle eines Hofmarſchalls oder eines Kammerherrn zu verſehen, als jene, und bedurfte es, um die dazu erforderlichen Talente aufzufinden, eines weitern Kreiſes, als des eingeſchränkten adeligen? Auf alle Fälle gereicht es ihm nicht zur Ehre, daß er die Erholungsſtunden des von Regierungsſorgen abgematteten Landesvaters nicht ſo gut ausfüllen konnte, daß ihm eine ſolche Zuflucht entbehrlich wurde.

Endlich fordert der Adel ausſchließend den Umgang des Fürſten, weil es wichtig für's Land ſei, daß denſelben Leute von guten Grundſätzen umgeben. Wäre dies richtig, ſo müßte das gerade Gegentheil desjenigen, was der Adel daraus ſchließen will, gefolgert werden. Dann gehörte der Umgang mit dem Fürſten unter die wichtigſten Staatsbedienungen, welche nach obigen Grundſätzen mit den größten und beſten Männern aus der geſammten Maſſe der Bürger, und nicht bloß aus dem Adel zu beſetzen ſind. Aber ich bekenne ſchon imvoraus, was ohnedem bald an den Tag kommen muß, daß kein Fürſt, auf deſſen gute Grundſätze und guten Willen ſehr viel ankommt, und den man, wie ein Kind, vor böſem Einreden hüten muß, mir ſonderlich gefalle. Das Geſetz muß durch den Fürſten herrſchen, und Ihn ſelbſt muß es am ſtrengſten beherrſchen. Er muß nichts thun können, was dieſes nicht will; und muß alles thun müſſen, was dieſes will; er liebe nun, ſo Gott will, im Herzen das Geſetz, oder er beiße unwillig in den Zaum, der ihn hält und leitet. Der Fürſt, als Fürſt, iſt eine vom Geſetze belebte Maſchine, die ohne jenes kein Leben hat. Inſofern er Privatmann iſt, mag er, oder die

Geſellſchaft für ſeinen ſittlichen Charakter ſorgen; der Staat ſorgt bloß für den Charakter des Geſetzes. Der Fürſt hat keinen Umgang: nur der Privatmann hat einen.

Es bleibt uns alſo überhaupt kein geſetzmäßiges Mittel übrig, um dem Adel aufzuhelfen. Aber warum ſoll ihm denn auch aufgeholfen werden? Rechtsanſprüche hat der Adel, als Adel, d. i. als der gegenwärtige durch die Geburt beſtimmte Volkskörper gar nicht zu machen; denn ſogar ſein Daſein hängt vom freien Willen des Staats ab. Was hat der Staat nöthig, ſich auf ſeine Forderungen lange einzulaſſen? Fällt er ihm dadurch beſchwerlich, ſo hebt er ihn ſelbſt auf, und iſt dadurch aller ſeiner Anforderungen entledigt; denn was nicht iſt, kann auch keine Anſprüche machen. Iſt der Adel aufgehoben, ſo kann kein anderer begünſtigter Volkskörper an ſeiner Stelle Rechtsanſprüche auf den Staat machen; denn ehe er Anſprüche macht, muß er ſein; und er kann nicht ſein, ohne durch die Vergünſtigung des Staats. Die Frage iſt alſo überhaupt nicht vom Rechte; ſie iſt eine Frage der Klugheit, und iſt ſo auszudrücken: iſt es dem Staate nützlich, daß es eine oder mehrere Volksklaſſen gebe, die, wegen ihres Anſehens und ihrer Reichthümer, zu wichtigen Geſchäften und Unternehmungen für den Staat ſtets geſchickt und bereit ſeien; und auf welche Art, und durch welche Mittel werden ſolche Volksklaſſen am ſchicklichſten beſtimmt, hervorgebracht, und aufrecht erhalten? Die Beantwortung derſelben gehört nicht in das gegenwärtige Buch.

Sechstes Kapitel.

Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Verſchiedenheit und Veränderlichkeit iſt der Charakter der Körperwelt; Gleichheit und Unveränderlichkeit der Charakter der geiſtigen. Leibnitz behauptete, und bewies durch den Augenſchein, daß nicht zwei Baumblätter einander gleich wären, und er hätte kühn hinzuſetzen können, daß ſelbſt ein und dasſelbe nicht zwei Sekunden hintereinander ſich ſelbſt gleich ſei; eben der Leibnitz, welcher auf die Allgemeingültigkeit dieſer Behauptung und aller ſeiner metaphyſiſchen Behauptungen für alle richtig denkenden Köpfe mit ſeinem vollen Rechte Anſpruch machte. — Unter allen möglichen Meinungen über den gleichen Gegenſtand kann, unſer Aller Urtheile nach, nur Eine die wahre ſein, und wer ſie gefunden zu haben glaubt, behauptet, daß vom Anbeginne der Geiſter an, ſo lange es ihrer geben wird, jeder, der ihn verſtehe, und die Gründe ſeiner Behauptung faſſe, nothwendig mit ihm übereinſtimmen müſſe. Irren kann man auf verſchiedene Weiſe: die Wahrheit iſt nur Eine; ſie war von Ewigkeit dieſelbe, und wird auch in Ewigkeit dieſelbe bleiben. — *Recht* oder *praktiſch wahr* iſt auch nur Eins; und dieſe Wahrheit, die wichtigſte für jeden freien Geiſt, iſt ſo wenig tief verborgen, daß die Menſchen, ſowohl über die nothwendige Allgemeingültigkeit derſelben überhaupt, als über die einzelnen Sätze, die ſie dazu rechnen, ſich weit leichter vereinigen, als über theoretiſche Wahrheiten. Die Anerkennung dieſer Wahrheit, vor der ſie ihre Augen kaum verſchließen können, erzeugt in ihnen gewiſſe Hoffnungen, Ausſichten, Anſprüche, von denen in der Welt der Erſcheinungen nicht die geringſte Spur ſich zeigt, und deren Gültigkeit ſie weder ſich, noch andern ſo darthun können, wie etwa die Richtigkeit eines mathematiſchen Lehrſatzes. Dennoch ſetzen ſie als gewiß voraus, daß alle vernünftigen Geiſter auch hierüber mit ihnen übereinkommen müſſen; und dies erzeugt die — vielleicht allgemeine, wenn gleich nicht immer deutlich gedachte, Idee einer unſichtbaren Kirche, — einer Uebereinſtimmung aller vernünftigen Weſen zu dem gleichen Glauben. Eine ſolche unſichtbare Kirche aber wird ſelbſt nur geglaubt; und das, woran alle übrigen Glaubensartikel ſich halten, iſt ſelbſt nur ein Glaubensartikel.

Da Jedem, der jenen Glauben hat, unendlich viel an der Wahrheit deſſelben liegt, die er ſich doch nie, weder durch Erfahrung, noch durch Beweisgründe völlig ſicher darthun kann, ſo ergreift er alles, um ſich in demſelben zu beſtärken. Von innern Beweisgründen entblößt, ſucht er nach äußern. „Iſt mein Glaube wahr, ſo müſſen alle vernünftigen Geiſter den gleichen Glauben haben,“ iſt der Satz, von dem er ausgeht; und da er nicht füglich etwas weiteres, als er ſchon hat, zum Erweiſe der Vorausſetzung zu finden hoffen darf, ſo ſucht er ſich wenigſtens über die

Schlußfolge zu unterrichten. Er ſchließt umgekehrt: haben alle vernünftigen Geiſter den gleichen Glauben, den ich habe, ſo muß dieſer wohl der wahre ſein; und ob ſie ihn haben, darüber ſucht er, ſo weit nur irgend ſein Wirkungskreis reicht, nachzuforſchen. Da es ihm aber eigentlich gar nicht um Belehrung, ſondern um Beſtätigung zu thun iſt; da er nicht nach Unterricht, ſondern nach Beweiſen ſucht; da er über die Wahrheit an ſich ſchon vorlängſt mit ſich ſelbſt einig iſt, und darin bloß befeſtigt ſein will: ſo mag er nichts hören, als das gewünſchte: „ja, ich glaube daſſelbe;“ und wo er es nicht hört, arbeitet er, um den andern zu überzeugen, bloß in der Abſicht, um durch die Ueberzeugung deſſelben endlich die erwünſchte Glaubensbeſtätigung zu erhalten. — Es iſt überhaupt ein angeborner Hang des Menſchen, über Gegenſtände aller Art Einſtimmigkeit des Denkens hervorzubringen, der ſich auf jene nothwendige Einförmigkeit alles Geiſtigen gründet, deren Idee tief im Menſchen liegt; aber im Theoretiſchen beſcheidet man ſich weit leichter, entweder getheilt zu bleiben, und die Sache auf ſich beruhen zu laſſen, oder auch ſogar die Ueberzeugung des andern Statt ſeiner bisherigen anzunehmen, als im Praktiſchen. Hier iſt man nicht ſo leicht abzuweiſen, oder zu bekehren; hier will man ſelten belehrt werden, ſondern faſt immer belehren. — Es iſt alſo ein Hang im Menſchen, jene unſichtbare, und bloß denkbare allgemeine Kirche, ſo viel an ihm iſt, in eine ſichtbare zu verwandeln; jene Idee in der Sinnenwelt wirklich darzuſtellen; nicht bloß zu glauben, daß der andere glaube, wie Er, ſondern auch, inſoweit das irgend möglich iſt, es zu wiſſen; ſein Glaubensſyſtem wenigſtens in Einem Punkte an etwas, das er weiß, anzuknüpfen. — Dies iſt der Grund der kirchlichen Verbindung.

Die ſichtbare Kirche iſt eine wahre Geſellſchaft, die ſich auf einen Vertrag gründet. In der unſichtbaren Kirche weiß keiner etwas von dem andern; aus einer jeden Seele entwickelt ſein Glaube ſich, unabhängig von allem, was außer ihm iſt. Die Uebereinſtimmung, wenn ſie da iſt, hat ſich von ſelbſt gefunden, ohne daß jemand den Zweck hatte, ſie hervorzubringen. Ob ſie da ſei, könnte keiner wiſſen, als ein Geiſt, in deſſen Wiſſen die Vorſtellungsarten aller Geiſter ſich vereinigten. — Die ſichtbare Kirche ſetzt die Uebereinſtimmung — und die Folge derſelben, die Glaubensſtärkung als Zweck voraus. Jeder, der dem andern ſagt, was er glaube, will von dem andern hören, daß er das Gleiche glaube. Der erſte Grundſatz des kirchlichen Vertrags iſt der Satz: ſage mir, was du glaubſt; ich will dir ſagen, was ich glaube. Da aber, wie angemerkt worden, die Abſicht der Verbindung gar nicht die iſt, verſchiedene Meinungen zu ſammeln, ſich durch Vergleichung derſelben zu belehren, und die ſeinige darnach zu bilden; ſondern durch die Uebereinſtimmung der Meinung des andern mit der unſerigen in derſelben beſtärkt und befeſtigt zu werden: ſo iſt jener Satz für die Gründung einer Kirche gar nicht hinlänglich. Es muß nicht bloß beſtimmt werden, daß der andere ſagen ſolle, was er glaube, ſondern auch, was er ſagen ſolle, daß er glaube. Der kirchliche Vertrag ſetzt mithin die Grundlegung eines geſetzlichen Glaubensbekenntniſſes voraus, und ſein Grundſatz heißt nunmehr ſo: wir wollen alle einmüthig das Gleiche glauben, und dieſen unſern Glauben uns gegenſeitig bekennen.

Man dürfte vielleicht in dieſer Vertragsformel einen innern Widerſpruch finden. — Wir ſollen nicht ſchweigen, ſondern unſern Glauben laut bekennen. Unſer Stillſchweigen würde die Mitglieder der Kirche auf den Verdacht bringen, daß wir entweder gar nichts glaubten, oder etwas anderes glaubten, als ſie; und ſie in ihrem Glauben ſtören. — Wir ſollen aufrichtig ſagen, was wir glauben, und den Glauben nicht etwa bloß erheucheln. Wenn die Kirche von ihren Mitgliedern annähme, daß ihr Bekenntniß nur Heuchelei, nur ein Werk der Lippen, und aus keiner innern Ueberzeugung entſprungen ſei, ſo würde der Zweck derſelben dadurch abermals vernichtet; ein Glaubensbekenntniß, das man für falſch und heuchleriſch hält, kann uns in unſerm Glauben nicht beſtärken. — Dennoch ſollen wir mit dieſer völligen Ueberzeugung ein beſtimmtes, ſchon vorher vorgeſchriebenes Glaubensbekenntniß ablegen. Wenn wir nun aber von der Wahrheit desſelben weder überzeugt ſind, noch uns davon überzeugen können, was ſollen wir dann thun? Keine Kirche nimmt Rückſicht auf dieſen Fall; jede konſequente Kirche, d. h. jede, die eine wirkliche iſt, muß die Möglichkeit desſelben ſchlechterdings läugnen; und alle Kirchen, welche konſequent verfahren ſind, haben ſie wirklich geläugnet. — Die erſte Vorausſetzung, ohne welche überhaupt kein kirchlicher Vertrag möglich iſt, iſt die: daß das ihm zu Grunde gelegte Glaubensbekenntniß ohne allen Zweifel die einzige und reine Wahrheit enthalte, auf welche jeder, der die Wahrheit ſuche, nothwendig kommen müſſe; daß es der einzige wahre Glaube ſei; — die zweite, welche unmittelbar aus der erſten folgt: daß es in der Macht jedes Menſchen ſtehe, dieſe Ueberzeugung in ſich hervorzubringen, wenn er nur wolle; daß der Unglaube immer entweder auf Mangel an aufmerkſamer Beherzigung der Beweiſe, oder auf muthwillige Verſtockung ſich gründe, und daß der Glaube von unſerm freien Willen abhänge. Daher gibt es in allen kirchlichen Syſtemen eine Glaubenspflicht, Pflicht aber kann nichts ſein, was nicht in unſerer Macht ſteht; das hat noch nie eine Kirche geläugnet. — Beide Sätze kann man in jedem katholiſchen Lehrbuche finden, das man aufſchlagen will. Ueber das inkonſequente Verfahren der proteſtantiſchen Gemeinen, wofern ſie anders Kirchen ſein und kirchliche Rechte haben wollen, in dieſem und noch manchem andern Punkte, werden wir weiter unten Gelegenheit haben, einige Worte zu ſagen.

Durch — ich weiß nicht, ob wirkliche oder erdichtete Thatſachen unterſtützt, dürften, gegen die Behauptung, daß die Kirche ſich auf Vertrag gründe, einige Leſer die Einwendung machen, daß ſie doch wirklich monarchiſchen Urſprungs ſei, und mithin nicht auf einen Vertrag der Mitglieder, ſondern auf die Uebermacht eines Herrn ſich gründe. — Aber wenn es auch wahr wäre, daß die Gewiſſen urſprünglich ſich nicht ergeben hätten, ſondern unterjocht worden wären; ſo würde dadurch zwar ein Trupp abgeſonderter Sklaven, die alle dem gleichen Herrn dienten, doch ohne gegenſeitig von ihrer gemeinſamen Knechtſchaft etwas zu wiſſen, aber nimmermehr eine Geſellſchaft, — zwar der gleiche Glaube in dem Herzen aller, aber nimmermehr ein gegenſeitiges gleichförmiges Glaubensbekenntniß entſtanden ſein. Zwei wenigſtens müſſen den Anfang machen, ſich ihre beiderſeitige Unterwürfigkeit zu geſtehen, und die übrigen, die ſie etwa im Verdachte der gleichen Unterwürfigkeit hatten, zum Bekenntniſſe einladen; ſonſt wäre aus Millionen Menſchen nie eine Kirche entſtanden. Es iſt allerdings phyſiſch, aber freilich nicht moraliſch möglich, daß ein irdiſcher Staat durch Unterjochung entſtehe. Ein übermächtiger Eroberer kann ſich Sklaven unterwerfen, und ſie durch ſeine Befehle in Vereinigung und gegenſeitigen Einfluß auf einander ſetzen; die Leiber der Untergeordneten und ihre Unterwürfigkeit unter die Gebote ihres Oberherrns erſcheinen allerdings in der Sinnenwelt. Daß aber ein geiſtlicher Staat auf dieſe Art entſtehe, iſt phyſiſch ebenſo unmöglich, als es moraliſch unmöglich iſt. Dieſer unterjocht nur die Gewiſſen, und nicht die Körper: und die Unterwürfigkeit der Geiſter zeigt ſich nicht, wenn ſie ſich nicht freiwillig entdeckt. Die Kirche ringt mit einer noch weit größern Schwierigkeit, als mit der oben angezeigten, daß ihr Glaubensbekenntniß vorgeſchrieben iſt, aus welcher ſie ſich auf eine ſo leichte Art zog. — Die Erreichung ihres Zwecks gründet ſich auf die Wahrhaftigkeit ihrer Mitglieder; kann ſie dieſer Wahrhaftigkeit ſich nicht verſichern, kann ſie dem Bekenntniſſe ihrer Mitglieder keinen Glauben zuſtellen, ſo findet die gegenſeitige Stärkung des Glaubens nicht Statt, ſondern die Gemüther werden nur noch mehr geärgert und irre gemacht. Es wäre ihnen beſſer, daß ſie in der Stille geglaubt hätten, alle andern möchten wohl eben ſo denken, wie ſie; als daß ſie durch tägliche Bekenntniſſe, denen ſie nicht trauen, immer tiefer in Zweifel geſtürzt werden.

Für die Lüge gibt es an ſich keinen äußern Richterſtuhl; dieſer iſt innerlich in eines Jeden Gewiſſen. Wer lügt, muß ſich vor ſich ſelbſt ſchämen; er muß ſich verachten. — Im Falle wir durch die Erfahrung uns von der Wahrheit oder Unwahrheit einer vergeblichen Thatſache nicht überzeugen können, ſo müſſen wir im bürgerlichen Leben es dem Gewiſſen eines Jeden überlaſſen, ob er wahr reden oder uns belügen wolle; wir müſſen ihn der Strafe überlaſſen, die er bei geſagter Unwahrheit ſich ſelbſt zufügt, oder auch nicht zufügt. Eine ſolche innere Beſtrafung, die doch immer zweifelhaft bleibt und in keinem Falle an den Tag kommt, kann keiner Geſellſchaft, die auf Wahrhaftigkeit aufgebaut iſt und mit ihr ſteht oder fällt, Genugthuung geben.

Faſt durch den einmüthigen Glauben aller Menſchen iſt jenes innere Richteramt ſchon an ein Weſen außer uns, an den allgemeinen moraliſchen Richter, an Gott, veräußert. Daß ein Gott ſei, und daß er die Lügen ſtrafe, iſt wohl der einſtimmige Glaube aller Kirchen. Jede alſo kann die Beſtrafung ihrer heuchleriſchen Mitglieder von Gott erwarten. — Aber dieſe Strafe Gottes iſt entfernt; ſie erwartet den Sünder erſt in jenem Leben; der Zweck der Kirche aber iſt für das Gegenwärtige berechnet. Dann, wenn dieſe Strafen ausgetheilt werden, werden ſie freilich ſehen, wer ihnen die Wahrheit geſagt, oder wer den Glauben bloß erheuchelt hat; dann aber bedürfen ſie der Glaubensſtärkung überhaupt nicht mehr, um deren willen ſie eine kirchliche Verbindung eingingen. Wenn der Ungläubige völlig und entſchloſſen ungläubig iſt, ſo glaubt er überhaupt an keinen Gott, kein künftiges Leben und keine Beſtrafung ſeiner Falſchheit; er fürchtet alſo die angedrohte Strafe Gottes gar nicht, und wird dieſerhalb kein Bedenken tragen, ein falſches Glaudensbekenntniß abzulegen, wenn er anderweitige Urſachen dazu hat; oder, wenn er auch vielleicht nicht ganz ungläubig wäre, ſo hofft er vielleicht auf andere Art ſich mit Gott abzufinden und durch irgend ein Mittel der Entdeckung ſeiner Falſchheit und der Strafe zu entgehen. Dies legt der Kirche die Aufgabe auf, die Strafe zu verfrühen und, da ſie einmal Gott nicht bewegen kann, um ihretwillen eher zu ſtrafen, als er ſonſt würde geſtraft haben, ſelbſt ſein Richteramt an ſich zu nehmen. Dadurch wird das innere Richteramt des Gewiſſens abermals veräußert, und zwar an einen Richter, der das Urtheil auf der Stelle ſprechen kann, an die ſichtbare Kirche.

Dieſe neue Veräußerung des innern Richteramtes, dieſes Urtheilen an der Stelle Gottes iſt Fundamentalgeſetz jeder Kirche, die konſequent iſt; und ohne dasſelbe kann ſie ſich ſchlechterdings nicht behaupten. Was ſie löſet, das muß auch im Himmel gelöſet ſein, und was ſie bindet, das muß auch im Himmel gebunden ſein. Ohne dieſes Richteramt verlangt ſie vergeblich eine Herrſchaft über die Seelen der Menſchen, die ſie durch nichts behaupten kann; drohet vergebens mit Strafen, von denen ſie geſteht, daß ſie ſie nicht zuerkennen könne; läßt die Menſchen in ihrem Glauben nach wie vor von ſich ſelbſt abhängig, den ſie doch vorzuſchreiben verlangte. Sie hebt ihren eignen Begriff auf, und ſteht in innerm Widerſpruche mit ſich ſelbſt.

Da ſie über die Herzensreinigkeit von Menſchen richten, und ihnen nach Maaßgabe derſelben Strafe und Belohnung austheilen will, deren Inneres ſie nicht erforſchen kann, ſo entſteht dadurch eine neue Aufgabe für ſie, nämlich dieſe: ihr Glaubensbekenntniß ſo einzurichten, daß es ſich in äußeren Folgen zeige, ob man von der Wahrheit deſſelben überzeugt ſei oder nicht — ſich ſelbſt eine ſolche Verfaſſung zu geben, daß ſie von dem Gehorſam und der Ergebenheit ihrer Mitglieder aus ſichern und unverdächtigen Merkmalen urtheilen könne. Damit ſie ſicher ſei, ſich nicht zu irren, wird ſie dieſe Merkmale ſo in die Augen ſpringend machen, als es ihr möglich iſt. — Dies geſchieht auf zweierlei Art: durch harte Bedrückungen ihres Verſtandes und durch ſtrenge Gebote, die man ihrem Willen auflegt. — Je abenteuerlicher, ungereimter, der geſunden Vernunft widerſprechender die Lehren einer Kirche ſind, deſto feſter kann ſie von der Ergebenheit ſolcher Mitglieder überzeugt ſein, welche das alles ernſthaft anhören, ohne eine Miene dabei zu verziehen, und es ihr lernbegierig nachſagen, und mit Mühe und Arbeit in ihren Kopf einprägen, und ſich ſorgfältig hüten, daß nicht ein Wörtchen auf die Erde falle. Je härter die Verſagungen und Selbſtverläugnungen, je grauſamer die Büßungen ſind, die ſie fordert, deſto feſter kann ſie an die Treue ſolcher Mitglieder glauben, welche ſich dieſem allem unterziehen, um nur mit ihr vereinigt zu bleiben; welche auf alle irdiſchen Genüſſe Verzicht thun, um nur ihrer himmliſchen Güter theilhaftig zu werden. Je mehr man aufgeopfert hat, deſto ſtärker muß unſere Anhänglichkeit an dasjenige ſein, um deſſen willen man das alles aufgeopfert hat. — Nachdem ſie die Früchte des Glaubens in äußerliche Uebungen geſetzt hat, deren Beobachtung oder Unterlaſſung jedes gute Auge ſieht, hat ſie ſich dadurch eine leichte Ausſicht in das Herz ſelbſt eröffnet. Ob jemand an das Primat des heiligen Petrus glaube oder nicht, zu erforſchen, möchte etwas ſchwer ſein; ob jemand die durch einen Nachfolger und Stellvertreter deſſelben gebotene Faſten gehalten habe oder nicht, entdeckt ſich ſchon leichter. Hat er ſie nicht gehalten, ſo muß ſein Glaube an daſſelbe und an die Unfehlbarkeit aller ſeiner Nachfolger und an die Unentbehrlichkeit des Gehorſams gegen alle ihre Gebote zur Seligkeit nicht ſehr feſt ſein, und die Kirche kann mit hoher Sicherheit ihn als einen Ungläubigen in Anſpruch nehmen.

Durch dieſe ſchon an ſich nothwendige Veranſtaltung gewinnt die Kirche noch zwei andere ſehr weſentliche Vortheile. Sie verſchafft ſich für's Erſte, wenn ſie zweckmäßig erdichtet, durch jene zur Prüfung des Glaubens auferlegten Glaubensartikel zugleich einen reichen Vorrath der mancherlei Strafen und Belohnungen einer andern Welt, deren ſie bedarf, um ſie ihren ſo ſehr verſchiedenen Mitgliedern — jedem nach Maaßgabe ſeines Glaubens oder Unglaubens — nach Gebühr zuzumeſſen. Statt des einfachen Himmels bekommt ſie unzählige Stufen der Seligkeit und einen unerſchöpflichen Schatz von Verdienſten der Heiligen unter ihre gehorſamen Mitglieder zu vertheilen; neben der einfachen Hölle bekommt ſie ein Fegefeuer, das an Qual und Dauer unendlicher Verſchiedenheiten fähig iſt, um die Ungläubigen und Unbußfertigen — jeden nachdem es Noth thut — damit zu ſchrecken. — Sie ſtärkt für's Zweite den Glauben ihrer Mitglieder, indem ſie ihn nicht müßig läßt, ſondern ihm Arbeit genug gibt. Es ſcheint auf den erſten Anblick widerſprechend, aber es wird durch die häufigſten Erfahrungen beſtätigt, und der Grund dieſer Erſcheinung läßt ſich bald auffinden: — je unglaublichere Dinge man zu Glaubensartikeln macht, deſto leichter findet man Glauben. Man läugnet am eheſten das, was noch ſo ziemlich glaublich iſt, weil es uns zu natürlich vorkommt; aber man baue den geläugneten Satz auf einen wunderbaren, und dieſen auf einen noch wunderbarern, und vermehre Schritt vor Schritt das Abenteuerliche, und der Menſch wird gleichſam ſchwindelnd; er kommt nicht mehr zur kalten Beſinnung; er ermüdet, und ſeine Bekehrung iſt gemacht. Es iſt nichts neues, daß man manchen, der keinen Gott glaubte, durch den Glauben an den Teufel, die Hölle, das Fegefeuer bekehrt habe, und das Tertullianiſche: „das iſt widerſinnig, mithin kommt es von Gott“ iſt, als Beweis für ſeinen Mann, vortrefflich. — Das kommt daher: Einen, zwei, drei Sätze überſieht der gewöhnliche Kopf in ihren natürlichen Gründen und Folgen, er wird dadurch zum Nachdenken über ſie eingeladen und glaubt, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit aus Gründen der Vernunft urtheilen zu können: ihr baut ſie ihm, um ihn an dieſem Unternehmen zu verhindern, auf andere künſtliche Gründe, die ſelbſt wieder Glaubensartikel ſind, dieſe wieder auf andere, und ſo ins Unendliche hinaus. Er kann jetzt nichts mehr überſehen; er irrt ohne Leitfaden in dieſem Labyrinthe herum, er erſchrickt über die ungeheure Arbeit, die er ſich aufgelegt ſieht, er ermüdet ob dem vergeblichen Suchen, und aus einer Art von fauler Verzweiflung ergibt er ſich blindlings in die Hände ſeines Führers, und iſt froh, einen zu haben.

Man verſtehe mich nicht unrecht; ich ſage nicht, daß alle Stifter oder Erweiterer des kirchlichen Syſtems die Abſicht, durch ſolche boshafte, aber völlig zweckmäßige Mittel die Gewiſſen der Menſchen zu unterjochen, ſich immer deutlich gedacht haben. Nein; ängſtlich gewiſſenhafte, ſchon vorher in Schrecken verſetzte Gemüther gingen, vom Inſtinkte geleitet, mit ſich ſelbſt den Weg, den ſie hernach mit andern einſchlugen. Sie täuſchten erſt ſich ſelbſt, ehe ſie andre täuſchten. Eine Ungereimtheit, die nicht aufgegeben, ſondern aus Angſt und Furcht geglaubt werden muß, führt zu unzähligen, und je ſcharfſinniger der gewiſſenhafte Grübler iſt, eine deſto reichlichere Ausbeute von Träumen wird er aus dem Lande der Chimären zurückbringen. — Aber unſern heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung ihres reinen allein ſeligmachenden Glaubens, die großentheils nicht mit derſelben Ehrlichkeit eifern, muß ich eine Lehre geben, die den Verdruß reichlich erſetzt, den ihnen die Durchleſung dieſes Kapitels verurſachen könnte. — Wenn ſie ihren Glauben dadurch zu behaupten ſuchen, daß ſie etwa die abenteuerlichſten Sätze aufgeben, und ihn der Vernunft näher zu bringen ſuchen, ſo ergreifen ſie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft. Sie erregen durch dieſes Nachgeben den Gedanken, daß doch auch wohl im Beibehaltenen Dinge ſein könnten, die mit der Zeit auch würden aufgegeben werden. — Doch das iſt noch der geringſte Schade; aber indem ſie das Syſtem abkürzen und es von einem Theile ſeines Wunderbaren entkleiden, erleichtern ſie die Prüfung und Ueberſicht deſſelben: kam das vorherige, deſſen Prüfung ſchwerer war, in Gefahr; wie will ſich dasjenige erhalten, das ſie erleichtert? Geht den umgekehrten Weg; jede Ungereimtheit, die in Anſpruch genommen wird, beweist kühn durch eine andere, die etwas größer iſt; es braucht einige Zeit, ehe der erſchrockene menſchliche Geiſt wieder zu ſich ſelbſt kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs ſeine Augen blendete, ſich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu unterſuchen: läuft es Gefahr, ſo ſpendet ihr aus dem unerſchöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geſchichte wiederholt ſich, und ſo geht es fort bis an das Ende der Tage. Nur laßt den menſchlichen Geiſt nicht zum kalten Beſinnen kommen, nur laßt ſeinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, daß ſie eure Herrſchaft überwältigen. — Laßt euch, o ihr Verfinſterer und Freunde der Nacht — laßt euch dieſen Rath durch die Vermuthung, daß er von einem Feinde herkomme, ja nicht verdächtig werden. Auch ſogar gegen euch iſt Tücke unerlaubt, ob ihr ſie gleich gegen uns braucht. Prüft ihn aufmerkſam, und ihr werdet ihn völlig richtig finden.

Nach jenen Grundſätzen richtet auf Erden die Kirche ſtatt Gottes; theilt ſie an ſeiner Stelle die Belohnungen und die Strafen einer andern Welt unter ihre Mitglieder. Man hat in einer bekannten Kirche ſich auch zeitlicher Strafen gegen den Unglauben und die Unbußfertigkeit bedient; aber das iſt eine unglückliche, auf Mißverſtand und gereizte Leidenſchaft ſich gründende Maaßregel. Zeitliche Folgen der Kirchencenſuren können nichts ſein als Abbüßungen, denen der Gläubige mit ſeinem guten Willen und mit dem guten Willen der Kirche ſich unterwirft, um den Folgen derſelben in jener Welt zu entgehen. Wer für ſeinen Unglauben ſich geißelt und faſtet und wallfahrtet, will der Kirche genug thun, um von ihrem Fluche für jenes Leben losgeſprochen zu werden; ſelbſt derjenige, der durch das heilige Amt ſich verbrennen läßt, kann auf keine andere Bedingung ſich verbrennen laſſen, als daß er, wenn auch nicht in dieſem, doch in jenem Leben in der Kirche bleiben dürfe: er überliefert dem Satanas ſein ſündliches

Fleiſch zum Verderben, auf daß der Geiſt ſelig werde am jüngſten Tage. Dies iſt auch urſprünglich die Bedeutung jener körperlichen Züchtigungen, wie man deutlich an den Förmlichkeiten ſieht, mit denen ſie ausgeübt werden. Aus der Faſſung gebrachte Rachſucht war es, die ſich ihrer als Strafen bediente, dadurch den Geiſt dieſer Anſtalten veränderte, und ihrem eigenen Zwecke geradezu entgegen arbeitete. Werden dieſe Abbüßungen Strafe, d. h. werden ſie wider ſeinen Willen demjenigen aufgelegt, der auf dieſe Bedingung nicht in der Kirche bleiben, der ihr nicht gehorchen will, der ihren Fluch oder Segen verachtet und verlacht, der entſchloſſen ungläubig iſt, ſo bewirken ſie gerade das, was ſie verhindern ſollten; ſie bewirken Heuchelei. Habe ich nichts zu wagen, als die Strafen der Kirche in der andern Welt, ſo werde ich ihren Büßungen ſicher mich nicht unterwerfen, wenn ich ihren Drohungen nicht glaube: mein Unglaube iſt entdeckt, die Kirche iſt von einem räudigen Schaafe gereinigt, das ſie nun mit allen Flüchen belegen kann, die ſie erfindet. Habe ich aber, ich mag nun glauben oder nicht, in dieſer Welt Strafen zu erwarten, ſo werde ich meinen Unglauben verbergen, ſo lange ich kann, und lieber einem geringern Uebel mich unterwerfen, um dem größern zu entgehen. — Ich übergehe hier, daß es eine offenbare Ungerechtigkeit iſt, wenn die Kirche Menſchen ſtraft, die ihr den Gehorſam aufgekündigt oder nie zugeſagt haben, über die ſie mithin gar kein Recht hat; und daß ein ſolches Betragen den Abſcheu und den unverſöhnlichſten Haß aller ungerecht Behandelten gegen ſie reizt. — Die Römiſche Kirche, ein Muſter von Konſequenz, verfuhr bloß hierin inkonſequent. Alle Verfolgungen der Juden und der geſtändigen Schismatiker durch die Inquiſition, die Hinrichtung jedes Unbußfertigen, ſo lange er noch unbußfertig war, die Verbindung der zeitlichen Acht mit dem geiſtlichen Banne gegen die Regenten, die Entbindung ihrer Unterthanen vom Eide der Treue, und der Befehl an dieſelben, ihre Fürſten zu verlaſſen, waren ſolche Inkonſequenzen, und ſie kamen ihr theuer zu ſtehen.

Eine Kirche hat Glaubensgeſetze, und alſo eine geſetzgebende Macht. Dieſe aber kann ſehr getheilt ſein. Das Materiale dieſer Geſetze, die Glaubensartikel, müſſen gar nicht durch die einmüthigen Stimmen der Mitglieder hergegeben werden. Entweder Ein Mitglied, oder Mehrere können dazu ausſchließend berechtigt ſein; die Kirche kann in dieſer Rückſicht eine Monarchie, oder auch eine Oligarchie ſein — das wird durch ein Fundamentalgeſetz über dieſen Punkt beſtimmt; ihrer Form nach aber, als Glaubensgeſetze, werden ſie für keinen Einzelnen anders, als durch die freiwillige Uebernehmung verbindend. — Freilich rechnet die Kirche, wie ſchon oben gezeigt worden, auf ihre urſprüngliche, von keiner Freiheit der Willkür abhängige Allgemeingültigkeit für alle Menſchen, und dieſem Grundſatze zur Folge iſt ſie freilich berechtigt, alle zu verfluchen und zu verdammen, die dieſelben nicht annehmen; aber ſie kann nicht verlangen, daß dieſe Flüche die geringſte Folge in der Welt der Erſcheinungen haben ſollen, in welcher das Naturrecht herrſcht, das von keinem urſprünglichen Glaubensgeſetze etwas weiß, und Jeden berechtigt, ſich durch keinen Fremden willkürlich ein Geſetz aufdringen zu laſſen. Wer das Geſetz für willkürlich hält, wird an die Verordnungen der Kirche nicht glauben; wer es für urſprünglich verbindend hält, wird ſich ihm ohne Mühe unterwerfen.

Dieſe Geſetze müſſen alle gleich verbindend ſein; ſie dürfen zum Behuf der Beurtheilung zwar in weſentliche oder außerweſentliche eingetheilt werden; aber für den Glauben müſſen ſie alle gleich weſentlich ſein. Wer an die geringſte kirchliche Verfügung, betreffe ſie nun einen Lehrſatz, oder eine Thatſache, oder die Kirchenzucht, nicht glaubt, dem muß es angerechnet werden, als ob er an alle nicht glaubte. Das Grundgeſetz, welches alle übrigen in ſich faßt, iſt der Glaube an die Kirche, als alleinige untrügliche Geſetzgeberin und Richterin an Gottes Statt, wie oben erwieſen worden. Kein Glaubensartikel muß geglaubt werden, weil er an ſich glaubwürdig iſt, ſondern weil die Kirche ihn zu glauben befiehlt. Die Kirche befiehlt, *alle* zu glauben; wer alſo dem geringſten widerſpricht, widerſpricht der Kirche, und der Glaube an die übrigen, die er unmöglich aus Gehorſam gegen die Kirche, aber wohl aus andern Gründen glauben kann, kann ihm nichts helfen; es iſt nicht der geforderte kirchliche Glaube. — Ich warne gewiſſe meiner Leſer wohlmeinend, bei dieſer Härte, und bei größern Härten, die noch folgen werden, doch ja nicht zu vergeſſen, auf welchem Felde wir ſind; doch ja nicht die Ungereimtheit zu begehen und mir zu ſagen: das alles mag wohl ehemals Grundſatz geweſen ſein; jetzt ſind die Zeiten viel feiner. — Was ehemals, was jetzt, was jemals Grundſatz geweſen, will ich nicht wiſſen; ich bin nicht auf dem Felde der Geſchichte, ſondern auf dem Gebiete des Naturrechts, welches eine philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt. Ich entwickle den Begriff einer *ſichtbaren*

Kirche; ich folgere Satz vor Satz aus dieſem Begriffe. Wenn jemals eine Geſellſchaft ſich angemaaßt hat, eine ſichtbare Kirche ſein zu wollen, und wenn dieſe Geſellſchaft konſequent war, ſo hat ſie nothwendig dies und das annehmen müſſen; ſage ich. Ob es eine ſolche Geſellſchaft gegeben, und ob ſie konſequent geweſen, das weiß ich nicht. Nur wenn ich unrichtig folgere, habe ich Unrecht. Die Kirche hat ein Richteramt, und es muß durch die Kirchengeſetze, welche über dieſen Punkt ſo gut, als über andere, Glaubensartikel ſind, beſtimmt werden, wer dieſes Richteramt zu verwalten habe. — Das Lehramt iſt keins von den weſentlichen Aemtern der Kirche, ſondern es iſt zufällig. Der Lehrer darf nichts hinzu oder davon thun; er hat die Kirchenlehren bloß vorzutragen, wie ſie feſtgeſetzt ſind. Er iſt Geſetzerklärer und Einſchärfer, und es iſt ſchicklich, daß dieſes Amt von demjenigen verwaltet werde, der zugleich Richter iſt, weil beides die gleiche völlige Kenntniß der Geſetze vorausſetzt. — Die ausſchließende Verrichtung der Prieſter in kirchlichen Geſellſchaften beſteht bekanntermaaßen nicht im Lehren; lehren darf Jeder: ſie beſteht im Richten; im Beichtehören, Losſprechen oder Verurtheilen. Das Meßopfer ſelbſt iſt eine richterliche Handlung, und der Grund aller übrigen: — es iſt, wenn wir wollen, die feierlich vor jedermanns Augen, und zu jedermanns Nachricht wiederholte Belehnung der Kirche mit dem Richteramte Gottes. Wenn ſie richten, in der höchſten Inſtanz richten ſoll, ſo muß Gott nichts mehr zu richten haben: und wenn er nichts mehr zu richten haben ſoll, ſo muß die Kirche ihm genug gethan haben, ſie muß völlig rein, heilig und ohne Sünde ſein, ſie muß die geſchmückte

Braut ſein, die nicht habe einen Flecken oder Runzel, oder des etwas, ſondern die da heilig ſei und unſträflich. Dies wird ſie durch die Verdienſte von Kirchenmitgliedern, welche für die ganze Kirche genug gethan haben: — Verdienſte, die die Kirche in der Meſſe Gott darbringt und ſich dadurch von ihm völlig loskauft. Nur kraft dieſer Loskaufung hat die Kirche das Recht, ihre Mitglieder ſelbſt zu richten. — Jeder, der Meſſe liest, muß Beichte hören können; jeder, der Beichte hört, muß Meſſe leſen können, und beides iſt Folge von der Bevollmächtigung der Kirche, ihre richterlichen Handlungen auszuüben. Die Richterſprüche der Kirche ſind untrüglich, weil ſie, kraft des Meßopfers, die *alleinige* Richterin für die unſichtbare Welt iſt; ſie mußten untrüglich ſein, wenn eine Kirche möglich ſein ſollte. Wie kann eine Geſellſchaft ſich des Gehorſams verſichern, wenn ſie den Ungehorſam nicht beſtrafen kann; und wie könnte die Kirche, deren Strafen in eine unſichtbare Welt fallen, den Ungehorſam beſtrafen, wenn es nicht ſicher wäre, daß ihre Anſprüche in dieſer unſichtbaren Welt gelten, und daß die Strafen, die ſie aufgelegt hat, dort gewiß erfolgen. — Die Lutheriſche Kirche iſt inkonſequent, und ſucht ihre Inkonſequenz zu bemänteln; die Reformirte iſt frank und frei inkonſequent. Beide haben Glaubensgeſetze, — ihre ſymboliſchen Bücher; oder wenn auch nur die Bibel dieſes ſymboliſche Buch wäre, ſo iſt ſchon der Satz: die Bibel iſt Gottes Wort, und was ſie enthält, iſt wahr, *weil* ſie es enthält, — ein Satz, der nothwendig das ganze kirchliche Syſtem, wie wir es jetzt entwickelt haben, begründet. — Wer ihnen glaubt, wird ſelig; wer ihnen nicht glaubt, — dem ſchadet es an ſeiner Seligkeit auch nicht. Wenn ich einmal dem Anſehen glauben muß, und aus Gründen mich nicht überzeugen kann, ſo ſehe ich nicht ein, warum ich dem Anſehen der einen Kirche lieber, als dem Anſehen der andern glauben ſolle, da ich in beiden ſelig werden kann; und wenn ich noch von einer dritten wiſſen ſollte, die das Recht, ſelig zu machen, ausſchließend zu beſitzen vorgibt, und die Alles, ohne Ausnahme, verdammt, was ihr nicht glaubt, ſo muß ich nothwendig dieſer mich unterwerfen. — Ich will ſelig werden, das iſt mein letzter Endzweck; alle Kirchen verſichern, daß das nicht durch eigene Vernunft und Kraft, ſondern allein durch den Glauben an ſie möglich ſei: ich muß alſo, ihrer eigenen Verſicherung nach, ihnen glauben, wenn ich ſelig werden will. Alle drei Kirchen lehren, daß man in der Römiſchen Kirche ſelig werden könne; trete ich, um ſelig zu werden, in die römiſche Kirche, ſo glaube ich allen dreien: ich werde demnach, nach Verſicherung aller dreier, ſelig. Die Römiſche Kirche lehrt, daß man in den beiden übrigen nicht ſelig werden könne; bin ich in einer von dieſen beiden, und glaube dennoch ſelig zu werden, ſo glaube ich Einer Kirche nicht: ich werde demnach, nach der Verſicherung Einer Kirche, nicht ſelig. — Der Glaube gründet ſich, der einſtimmigen Lehre aller Kirchen nach, nicht auf Vernunftgründe, ſondern auf Autorität. Wenn die verſchiedenen Autoritäten nicht abgewogen werden ſollen — das könnte nur durch Vernunftgründe geſchehen, deren Gebrauch unterſagt iſt — ſo bleibt nichts übrig, als die Stimmen zu zählen. Wenn ich in der römiſchen Kirche bin, ſo werde ich durch alle Stimmen ſelig; wenn ich in einer andern bin, nur durch zwei, und durch eine verdammt. Ich muß, nach der Lehre aller Kirchen, die größere Autorität wählen; ich muß alſo, nach der Lehre aller Kirchen, in die Römiſche Kirche treten, wenn ich ſelig werden will. — Kann den proteſtantiſchen Lehren, welche kirchliche Grundſätze haben, dieſe leichte Folgerung entgangen ſein? Ich glaube, kaum. Ich glaube, daß ſie in ihrem Herzen alle verdammen, die nicht denken, wie ſie, und daß ſie ſich nur nicht getrauen, es laut zu ſagen. Dann ſind ſie konſequent, und dafür gebührt ihnen ihr Lob. — Die Reformirte Kirche hat kein Richteramt: die Lutheriſche hat bloß den Schein deſſelben. Der Lutheriſche Prieſter vergibt mir die Sünde, mit der Bedingung, daß Gott ſie mir auch vergebe; er ertheilt Leben und Seligkeit, mit der Bedingung, daß Gott ſie auch ertheile. — Ich bitte, was thut er denn da Sonderliches? was ſagt ihr mir denn da, das mir nicht ein jeder, und das ich mir nicht ſelbſt eben ſowohl hätte ſagen können, als Er mir's ſagt? Ich wollte beſtimmt wiſſen, ob Gott mir die Sünde vergeben habe; er ſagt mir, Er wolle ſie mir vergeben, wenn Gott ſie mir auch vergäbe. Was bedarf ich ſeiner Vergebung? ich wollte die Vergebung Gottes. Wenn ich dieſer ſicher wäre, ſo bedürfte ich ſeiner nicht; ich wollte es mir dann ſchon ſelbſt ſagen. Er muß unbedingt vergeben, oder er muß es gar ſein laſſen. — Der Lutheriſche Prieſter gibt ſich alſo bloß den Anſchein, als ob er Segen ertheilen könnte; er kann es nicht wirklich; Strafe auflegen darf er auch nicht einmal zum Scheine. Er kann weiter nichts gegen die Sünde unternehmen, als ſie vergeben: behalten darf er ſie gar nicht, als vor der ganzen Gemeine in's blaue Feld hin. Er kann nur den Himmel verſprechen; mit der Hölle drohen darf er Keinem; ſein Mund muß immer in ein ſegnendes Lächeln gezogen ſein. (D'un air bénin le pécheur il caresse.)

Die Kirche hat eine ausübende Gewalt; aber nicht in dieſem Leben; ihre Richterſprüche werden erſt in der zukünftigen Welt vollzogen. Daß die Vollziehung genau mit dem Urtheile übereinkommen werde und müſſe, daß nicht mehr und nicht weniger geſchehen werde, als die Kirche feſtgeſetzt und verordnet hat, folgt ſchon aus dem Obigen; was auf der Erde — in dieſem Leben — von der Kirche gebunden iſt, iſt eben ſo und nicht anders im Himmel — in jener Welt — gebunden, und was die Kirche hier losgeſprochen hat, muß auch dort losgeſprochen ſein.*) Daß die Vollzieher dieſer Urtheile keine andern ſein können, als Mitglieder der einigen alleinſeligmachenden Kirche, weil und inwiefern ſie das ſind, folgt gleichfalls aus dem Obigen; und es iſt auch ohnedies bekannt; — Jeſus, das Haupt der Kirche, ſeine erſten Bekenner, die zwölf Apoſtel, ſitzend auf zwölf Stühlen, alle Heilige, die durch ihr erübrigtes Verdienſt zum Schatze der Gnaden, den die Kirche verwaltet, Beiträge geliefert haben, werden, der Lehre der Kirche nach, dort die Urtheile vollziehen laſſen. — In dieſer Welt kann eine konſequente Kirche keine vollziehende Gewalt haben, weil es, wie wir oben gezeigt haben, gegen ihren Endzweck läuft, phyſiſche Folgen mit ihren Cenſuren zu verknüpfen. Erlaubt ſie Abbüßungen, welche an den Büßenden durch beſtimmte Diener vollzogen werden müſſen, die freilich die Kirche einſetzen kann, ſo handeln dieſe bei jenen Vollziehungen nicht im Namen der Kirche, ſondern im Namen des büßenden Ungläubigen, der ſich ſelbſt freiwillig zur Abbüßung entſchloſſen, und den verordneten Dienern aufgetragen haben muß, ſie an ihnen zu vollziehen.

---

*) Sprachgebrauch und Zuſammenhang beweiſen mir wenigſtens, daß die katholiſche Erklärung dieſer und der vorhergehenden Worte (die Anwendung auf den Pabſt, als Nachfolger Petrus abgerechnet) die einzig richtige ſei, und daß es keine andere geben könne, ohne beiden die höchſte Gewalt anzuthun. Dieſe Stelle verdiente wohl in unſern neuern Zeiten die Reviſion eines gründlich gelehrten, aber unparteiiſchen Schrifterklärers. — Wenn ſie denn nun auch ſo erklärt werden müßte, wenn denn nun auch das ſo ſehr gefürchtete Primat, und die Unfehlbarkeit Petrus wirklich hier angetroffen würde — was könnte doch gegen den wahren Proteſtanten daraus gefolgert werden?

Dies iſt das nothwendige Syſtem der ſichtbaren Kirche, welche, wie aus allem Geſagten erhellet, ihrer Natur nach, nur eine Einige und allgemeine ſein kann. Wenn von mehreren Kirchen geredet wird, ſo iſt ſicher, daß entweder alle insgeſammt, oder alle, außer einer einzigen, inkonſequent verfahren. Wir haben jetzt das Verhältniß dieſer Kirche zum Menſchen unter dem Naturgeſetze, und unter dem Geſetze des Staats, — die Beziehung derſelben auf die Menſchen, als ſolche, und auf die Menſchen, als Bürger zu unterſuchen. Ob dieſe ſelbſt abgeſondert leben, oder ſich zu einem Staate vereinigt haben; — die Kirche, als abgeſonderte Geſellſchaft betrachtet, ſteht gegen die übrigen Menſchen, und dieſe gegen ſie unter dem Gerichtshofe des Naturrechts; ſie ſteht gegen ihre eigene Mitglieder unter dem Geſetze des Vertrags, welches ſelbſt ein naturrechtliches Geſetz iſt.

Jeder Menſch iſt von Natur frei, und Niemand hat das Recht, ihm ein Geſetz aufzulegen, als Er ſich ſelbſt. Die Kirche hat demnach kein Recht, jemandem ihr Glaubensgeſetz durch phyſiſchen Zwang aufzudringen; oder ihn mit Gewalt ihrem Joche zu unterwerfen. Durch phyſiſchen Zwang, ſage ich; denn das Naturrecht gebietet auch nur über die Welt der Erſcheinungen. Gegen moraliſche Bedrückungen dürfte der Beleidigte mit keinen andern Waffen kämpfen, als mit gleichen, — wenn ſie anders, als in der Welt der Erſcheinungen, — anders, als mit der Einwilligung des andern Theils ausgeübt werden könnten. — Du fürchteſt mein Einreden, meine Zunöthigungen, meine Scheingründe; du ſcheueſt die Vorſtellung der ſchrecklichen Uebel jener Welt, die ich dir androhe: kann ich dir dies anders beibringen, als durch Aeußerung meines Gedankens durch Zeichen? Höre mich nicht an, verſtopfe vor mir deine Ohren; jage mich aus deinen vier Pfählen, und verbiete mir, je wieder dahin zu kommen, oder, wenn ich es durch Schriften thue, lies ſie nicht: zu allem dieſen haſt du das vollkommene Recht. Aber wenn du dich einmal mit deinem guten Willen mit mir auf den moraliſchen Kampfplatz begeben haſt, ſo haſt du dein Einſpruchsrecht an mich veräußert; laß dir nun das Kriegsglück gefallen. Hätteſt du mich überzeugen können, ſo wäre ich dir unterworfen worden; da ich dich überzeugt habe, biſt du mir unterworfen. Das war unſere Abrede: du haſt dich über mich nicht zu beklagen. — Die Kirche, wenn ſie das vor ihrem eigenen Gewiſſen verantworten zu können glaubt, mag verdammen und mit den härteſten Flüchen belegen, wer ſich ihr nicht unterwerfen will; ſo lange dieſe Verdammungsurtheile im Gebiete der unſichtbaren Welt bleiben, wohin ſie gehören — wer dürfte etwas dagegen haben? Sie flucht im Herzen, wie jener unglückliche Spieler, und dieſe Genugthuung kann man Jedem gönnen. Sobald aber dieſe Flüche Eingriffe in die Rechte des andern in der ſichtbaren Welt zur Folge haben; ſo behandelt derſelbe rechtlich die Kirche als Feind, und nöthigt ſie zum Schadenerſatz.

Jeder Menſch wird wieder frei, ſobald er frei werden will, und hat das Recht, Verbindlichkeiten, die er ſich ſelbſt auflegte, ſich auch ſelbſt wieder abzunehmen. Jeder kann demnach der Kirche den Gehorſam aufkündigen, ſo bald er will; und die Kirche hat ebenſowenig das Recht, ihn durch phyſiſche Mittel zu nöthigen, in ihrem Schooße zu bleiben, als ſie jenes hatte, ihn durch dergleichen Mittel zu nöthigen, in denſelben zu flüchten. Der Vertrag iſt aufgehoben; er gibt der Kirche ihren himmliſchen Schatz, den er noch nicht angegriffen hat, unverſehrt zurück, und läßt ihr die Freiheit, alle ihre Zornſchaalen in der unſichtbaren Welt über ihn auszuſchütten; und ſie gibt ihm ſeine Glaubensfreiheit wieder. Alle phyſiſchen Strafen, die die Kirche irgend einem Menſchen wider ſeinen Willen auflegt, ſind demnach nicht bloß den eigenen Grundſätzen der Kirche, — ſie ſind auch dem Menſchenrechte zuwider. Uebernimmt er die ihm angetragene Abbüßung der ewigen Verdammniß nicht freiwillig, ſo glaubt er der Kirche nicht — denn daß er wohlberechneter Weiſe die ewige Verdammniß zu ſeinem Endzwecke habe, läßt ſich nicht annehmen — er iſt mithin ihr Mitglied nicht mehr, und ſie darf ihn nicht antaſten. Thut ſie es, ſo verſetzt ſie ſich gegen ihn in das Verhältniß des Feindes. Jeder Ungläubige, den, bei fortdauerndem Unglauben, die heilige Inquiſition hingerichtet hat, iſt gemordet, und die heilige apoſtoliſche Kirche hat ſich in Strömen unſchuldig vergoſſenen Menſchenbluts berauſcht. Jeder, den die proteſtantiſchen Gemeinen um ſeines Unglaubens willen verfolgt, verjagt, ſeines Eigenthums, ſeiner bürgerlichen Ehre beraubt haben, iſt unrechtmäßig verfolgt worden; die Thränen der Wittwen und Waiſen, die Seufzer der niedergetretenen Tugend, der Fluch der Menſchheit laſtet auf ihren ſymboliſchen Büchern.

Darf Einer aus der Kirche heraustreten, ſo dürfen es Mehrere. Durften die Mitglieder der erſtern Kirche ſich durch einen Vertrag verbinden und eine Kirche ausmachen, ſo dürfen auch dieſe ſich vereinigen und eine beſondere Kirche bilden. Die erſtere darf das durch phyſiſche Mittel nicht verhindern. Es entſtehen mehrere geiſtige Staaten neben einander, die ihre Kriege nicht mit fleiſchlichen Waffen, ſondern mit den Waffen der Ritterſchaft, welche geiſtlich iſt, zu führen haben. Mögen ſie ſich gegenſeitig exkommuniciren, verdammen, verfluchen, ſo viel ſie können; das iſt ihr Kriegsrecht. — „Aber von mehreren Kirchen werden alle, außer einer, inkonſequent ſein.“ Das mögen ſie; und wie, wenn ſelbſt die konſequenteſte in ihrem Grundſatze unrecht hätte? Es iſt jedem erlaubt, ſo inkonſequent zu folgern, als er will oder kann, das Naturrecht richtet nur über das Thun, nicht über das Denken.

Jedes Mitglied hat, kraft des Vertrags mit der Kirche, das Recht, über die Reinigkeit des Glaubensbekenntniſſes zu wachen. Jeder hat ſich zu dem beſtimmten Glaubensbekenntniſſe mit ihr verbunden, und zu keinem andern. — Die Kirche hat im Namen aller das Recht, über dieſe Reinigkeit zu wachen, und jeden, der ſie verfälſcht, mit den geſetzlichen Strafen zu belegen; oder, wenn er ſich ihr nicht unterwirft, aus ihrer Gemeinſchaft auszuſchließen. Er bricht dann den Geſellſchaftsvertrag. — Da die Kirche das

Recht hat, jedes Mitglied, um falſchen Glaubens willen auszuſchließen, ſo kann darüber keine Frage entſtehen, ob ſie nicht auch das Recht habe, einen Lehrer, um falſcher Lehre willen zu entſetzen, oder gar auszuſchließen.

Jeder, der der Kirche gehorſam iſt, hat kraft des Vertrages einen Rechtsanſpruch auf Duldung, und auf die durch die Geſetze beſtimmten Segnungen derſelben. Die Kirche muß ihr Verſprechen halten, oder ſie vernichtet ſich ſelbſt.

Kirche und Staat, als zwei verſchiedene abgeſonderte Geſellſchaften gedacht, ſtehen gegen einander unter dem Geſetze des Naturrechts, wie Einzelne, die abgeſondert neben einander leben. Daß meiſtens die gleichen Menſchen Mitglieder des Staats und der Kirche zugleich ſind, thut nichts zur Sache; wenn wir nur die beiden Perſonen, die dann jeder ausmacht, in der Reflexion abſondern können, wie wir es müſſen. Gerathen Kirche und Staat in Streit, ſo iſt das Naturrecht ihr gemeinſchaftlicher Gerichtshof. Wenn beide ihre Grenzen kennen und die Grenzen des andern reſpektiren, ſo können ſie nie in Streit gerathen. Die Kirche hat ihr Gebiet in der unſichtbaren Welt, und iſt von der ſichtbaren ausgeſchloſſen; der Staat gebietet nach Maaßgabe des Bürgervertrages in der ſichtbaren, und iſt von der unſichtbaren ausgeſchloſſen.]

[Der Staat kann nicht in das Gebiet der Kirche eingreifen; das iſt phyſiſch unmöglich — er hat die Werkzeuge eines ſolchen Eingriffs nicht. Er kann in dieſer Welt ſtrafen oder belohnen; dazu hat er die ausübende Gewalt in den Händen, und die Leiber und Güter ſeiner Bürger ſtehen in ſeiner Macht. / Er kann nicht in jener

Welt Fluch oder Segen ausſpenden; das findet nur gegen den Statt, der da glaubt; und der Staat hat im Bürgervertrage den Glauben nicht gefordert, keiner hat ihm Glauben verſprochen, und er hat nichts gethan, um ſich denſelben zu verſchaffen. Er hat, laut des Bürgervertrages, bloß über unſere Handlungen, nicht aber über unſere Gedanken zu richten. Wo es ſcheint, als ob der Staat etwas dergleichen unternähme, da iſt es nicht der Staat, es iſt die Kirche, die ſich in die Rüſtung des Staats verkleidet hat; und hierüber werden wir ſogleich weiter reden. — Kleinere oder größere Geſellſchaften im Staate, oder, wenn wir wollen, der Staat ſelbſt kann Anſtalten zur Belehrung der Menſchen oder Bürger über die Sittenlehre, oder auch über das, was bloß *glaubwürdig* iſt (im Gegenſatze deſſen, was man *weiß*) oder überhaupt zur Geiſtesaufklärung errichten. Aber das macht noch keine Kirche. Die Kirche iſt aufs *Glauben*, dieſe Anſtalten ſind auf *das Forſchen* aufgebaut; die Kirche *hat* die Wahrheit, dieſe *ſuchen* ſie; die Kirche fordert *gläubiges Annehmen*; dieſe ſuchen zu *überzeugen*, wenn ſie können, und laſſen es, wenn ſie nicht können, ſie fragen Keinen aufs Gewiſſen, ob er überzeugt ſei oder nicht, ſondern überlaſſen das Jedem ſelbſt; die Kirche macht ſelig oder verdammt, dieſe Anſtalten überlaſſen Jedem, was er ſein wolle oder könne; die Kirche zeigt den unfehlbaren Weg zum Himmel, dieſe Anſtalten ſuchen Jeden ſo weit zu bringen, daß er ihn ſelbſt finden könne. Nur da, wo ein Glaubensbekenntniß und eine Glaubenspflicht, und die unfehlbare Verheißung der Seligkeit iſt, wenn man dieſes Glaubensbekenntniß annimmt, iſt eine Kirche; wo aber ein Glaubensbekenntniß iſt, und beſtehe es auch noch bloß in dem kurzen Satze: was in der Bibel ſteht, iſt wahr, weil es in der Bibel ſteht; da iſt eine Glaubenspflicht und eine Kirche, und eine allein ſeligmachende Kirche, und alles ohne Ausnahme, was wir oben aus dem Begriffe der Kirche entwickelt haben; — ſo gewiß iſt es da, als die Glieder derſelben drei bis vier Schlüſſe verfolgen können. — Da jene Anſtalten keine gefundene, ſondern eine aufzuſuchende Wahrheit vorausſetzen, ſo folgt ſchon daraus, was ſich ohnedies aus dem Obigen verſteht, daß auch der Staat ſich den Beſitz derſelben nicht anmaaßen könne, daß er mithin keine Aufſicht über die Vorträge der Lehrer in dieſen Anſtalten habe. Sie müſſen nach der Richtung des Gemeinſinns (des urſprünglichen, nicht nach dem Meinungsſyſteme der Völker) hin arbeiten; dieſer iſt ihr alleiniger Richter, und er wird, ohne das Zuthun der ausübenden Gewalt, ſchon ein Urtheil über ſie fällen. Nähern ſie ſich ihm, ſo wird man ſie hören; widerſtreiten ſie ihm, ſo werden ſie bald leeren Bänken predigen.

Die Kirche aber kann in die Grenzen des Staats eingreifen, weil ihre Mitglieder phyſiſche Kräfte haben. Sie greift darin ein, wenn ſie an denſelben menſchliche oder bürgerliche Rechte kränkt, und der Staat iſt laut des Bürgervertrages verbunden, dieſe Rechte zu ſchützen und die Kirche, im Falle der Verletzung, zur Genugthuung und Schadenerſatz, durch phyſiſchen Zwang gegen die Werkzeuge ihrer phyſiſchen Unterdrückung, anzuhalten. Kränkt die Kirche an Staatsbürgern diejenigen Rechte, die ſie nicht als Menſchen oder Bürger, ſondern als Kirchenglieder haben, — verſagt ſie ihnen die vertragsmäßigen Belohnungen, überſchüttet ſie ſie mit unverſchuldeten Strafen, ſo hat der Staat darum ſich nicht zu kümmern: dieſe Beeinträchtigungen geſchehen in einer andern Welt, in der der Staat nicht ſchützen kann, noch zu ſchützen verſprochen hat. — Gegen Beeinträchtigungen in der ſichtbaren Welt aber muß er ſchützen. Nöthigt die Kirche ein Mitglied des Staats durch Zwangsmittel, ihre Oberherrſchaft anzuerkennen; fügt ſie irgend einem, der ſich nicht freiwillig der Büßung unterwirft, oder der ihr überhaupt den Gehorſam aufkündigt, phyſiſche Strafen zu, ſo hat derſelbe den gegründetſten Rechtsanſpruch auf den Beiſtand des Staats. Verknüpft die Kirche gar Folgen im Staate mit dem Ungehorſame gegen ihre Gebote, ſo greift ſie unmittelbar in die Rechte des Staats ein, und kündigt ihm den Krieg an. In allen dieſen Fällen hat der Staat nicht nur ein Recht, die Kirche feindlich zu behandeln, ſondern er iſt ſogar, laut des Bürgervertrags, dazu verbunden.

Man hat einen gewiſſen gegenſeitigen Bund der Kirche und des Staats erdacht, kraft deſſen der Staat der Kirche ſeine Macht in dieſer, und die Kirche dem Staate ihre Gewalt in der zukünftigen Welt freundſchaftlich leiht. Die Glaubenspflichten werden dadurch zu bürgerlichen; die Bürgerpflichten zu Glaubensübungen. Man glaubte ein Wunder der Politik vollbracht zu haben, als man dieſe glückliche Vereinigung getroffen hatte. Ich glaube, daß man unvereinbare Dinge vereinigt und dadurch die Kraft beider geſchwächt habe. — Schon oben iſt bemerkt worden, daß die Kirche ſich ſelbſt widerſpreche, und ihrem eigenen Zwecke, ſich der Lauterkeit ihrer Mitglieder zu verſichern, entgegen handle, wenn ſie den Unglauben mit irdiſchen Strafen belegt. Ich habe alſo kein Wort weiter hinzuzuſetzen, um zu beweiſen, daß die Kirche durch dieſes ſonderbare Bündniß geſchwächt werde. Nicht weniger verliert der Staat. Er hat keine ſo unſichere Herrſchaft, wie die Kirche über die Gewiſſen; er gebietet über Handlungen, die ſich in der ſichtbaren Welt zeigen, und ſeine Geſetze müſſen ſo eingerichtet ſein, daß er auf den Gehorſam gegen dieſelben ſicher rechnen kann; keines muß ungeſtraft übertreten werden können; er muß auf den Erfolg jeder Handlung, die er geboten hat, ſicher rechnen können, wie man in einer wohlgeordneten Maſchine auf das Eingreifen eines Rades in das andere ſicher rechnen kann. — Jene Deklamationen, daß der Staat nicht ſtets wachen, nicht alles beobachten könne, ſind ſeicht und oberflächlich; der Staat muß keine Handlung gebieten, über deren Ausführung er nicht wachen kann; keiner ſeiner Befehle muß ohne Wirkung ſein, oder ſie werden es nach und nach Alle. Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns nichts weiter, als daß er lahm iſt; wer uns um Gottes und um unſerer Seligkeit willen beſchwört, ſeinen Befehlen zu gehorchen, der geſteht uns, daß er ſelbſt nicht Kraft habe, uns zum Gehorſam zu nöthigen, ſonſt würde er es thun, ohne Gott zur Hülfe zu rufen. — — Was kann denn zuletzt eine ſolche Vermittelung der Religion helfen? Wie denn, wenn wir nicht an Gott und an keine andere Welt, und an keine Belohnungen oder Strafen derſelben glauben? Entweder der Staat hat anderweitige Mittel, uns zum Gehorſam zu zwingen, oder nicht. Hat er ſie, ſo bedarf er des Bewegungsgrundes der Religion nicht; er thut etwas überflüſſiges, wenn er ſich ihrer bedient, und macht ſich ohne Vergeltung zum

Werkzeuge der Kirche. Wollen wir ſelbſt im Kampfe gegen unſere Neigungen uns dieſer Bewegungsgründe bedienen, um uns das pflichtmäßige Verhalten weniger beſchwerlich zu machen, ſo mögen wir das wohl thun; aber ſeine Sorge iſt das nicht. — Hat er keine ſolchen Mittel, ſo kann er auch durch den Gebrauch der Religion nicht ſich unſers Gehorſams verſichern, wenn wir entſchloſſene Ungläubige ſind; — da er ſelbſt ſeinen Arm der Kirche leiht, ſo werden wir uns ſorgfältig genug hüten, unſern Unglauben nicht zu verrathen: — er gebietet demnach ins blaue Feld hin; ſind wir rechtgläubig, ſo werden wir gehorchen; ſind wir's nicht, ſo werden wir es freilich ſein laſſen, aber — er hat es nur verſuchen wollen; es kommt ihm auf Einen Ungehorſam mehr oder weniger nicht an. Welch ein Staat! — Es ſteht ihnen allerdings wohl an, uns die Bezahlung in jenem Leben anzuweiſen, wenn ſie uns in dieſem alles nehmen; oder uns mit der Hölle zu drohen, wenn wir uns ihren ungerechten Gewaltthätigkeiten nicht unterwerfen wollen. Was glauben ſie ſelbſt denn, indeß ſie ſo frank und frei ungerecht ſind? Entweder nicht Himmel noch Hölle; oder ſie denken für ihre Perſon die Sache mit Gott wohl abzumachen. Wie nun, wenn wir eben ſo klug ſind, als ſie? — Nirgends zeigt ſich dies auffallender, als in proteſtantiſchen Staaten. Eine und eben dieſelbe phyſiſche Perſon kann allerdings Fürſt ſein, und Biſchof ſein; aber die Verrichtungen des Fürſten ſind andere, als die des Biſchofs, und keiner darf den andern beſtechen. In einer und eben derſelben Handlung kann man nicht beides zugleich ſein. — Nun haben die proteſtantiſchen Fürſten ſich ſagen laſſen, daß ſie zugleich Biſchöfe ſeien, und eifrig, wie ſie ſind, wollen ſie auch ihre biſchöflichen Pflichten erfüllen. Die Reinigkeit des Glaubens liegt ihnen am Herzen, und dieſe wird, wenigſtens ihren geringen Einſichten nach, verfälſcht. Im gerechten Ingrimme tappen ſie um ſich, ergreifen, was ihnen unter die Hände kommt, und ſchlagen drein. Es war das Szepter. Aber iſt denn das Szepter dazu? Der Hirtenſtab ſollte es ſein. Sind ſie Biſchöfe, ſo mögen ſie den Ungläubigen verfluchen, verdammen, des Himmels verweiſen, und in die Hölle gefangen ſetzen; ſie mögen Scheiterhaufen errichten, auf denen Jeder ſich verbrennen könne, der gern verbrannt ſein will, um ſelig zu werden; aber die Macht des Staats dürfen ſie nicht gegen ihn brauchen, ſonſt fleht er den Staat um Schutz an. — Den Staat? Ach, in welche Hände ſind wir gerathen! es iſt der Staat ſelbſt, der im Namen Gottes auf uns zuſchlägt. *) Aber die proteſtantiſchen Biſchöfe haben nicht das Recht, zu verdammen. — So? ich bitte, was iſt denn ein Biſchof? Ich meinte, ein untrüglicher Richter im

---

*) „Aber wenn es nun den Fürſten ein wahrer Ernſt wäre, für die künftige Seligkeit ihrer Unterthanen nach ihrer Art zu ſorgen; ſollte man dann nicht wenigſtens ihre gute Abſicht ehren? — Vielleicht; aber ihren Verſtand und ihr Gerechtigkeitsgefühl ſicher nicht. Jeder hat das Recht, die Mittel zu ſeiner Seligkeit ſelbſt zu ſuchen, zu prüfen, zu wählen, und er duldet mit ſeinem vollen Recht keine fremde Hand auf dieſem ſeinen eigenthümlichen Boden. — Und warum wollen denn wohl eigentlich die Fürſten ihre Unterthanen ſo gern ſelig haben? ob das wohl in der Regel aus bloßer reiner Liebe zu ihnen, oder ob es nicht bisweilen aus Selbſtliebe geſchieht? Wie kommt es doch, daß es meiſt eben die vierzehnten Ludwige, und ihres gleichen ſind, die ſo angelegentlich für anderer Seligkeit ſorgen? — Solche Fürſten wiſſen an ihren Unterthanen alles zu brauchen. Die ſterblichen Leiber derſelben haben ſie Glied für Glied ſchon ſo hoch in Anſchlag gebracht, daß

Namen der Kirche. Und was iſt denn die Kirche? Ich meinte, die alleinige und letzte Richterin in der unſichtbaren Welt. Wenn es wahr iſt, daß die proteſtantiſchen Biſchöfe nicht das Recht haben, zu verdammen, ſo ſind ſie nicht Biſchöfe, und ihre Kirchen ſind nicht Kirchen. — Ueberhaupt, die proteſtantiſchen Gemeinen ſind entweder höchſt inkonſequent, oder ſie geben ſich gar nicht für Kirchen aus. Es ſind Lehranſtalten, wie wir ſie oben ſchilderten. Es gibt kein drittes, man muß ſich entweder in den Schooß der allein ſeligmachenden römiſchen Kirche werfen, oder man muß entſchloſſener Freigeiſt*) werden. Was wollen denn alſo diejenigen, die uns in unſerm Zeitalter wieder an die ſymboliſchen Bücher ketten, wo es nicht leicht viele geben wird, die durch eigenes Nachforſchen auf die in denſelben vorgelegten Reſultate kommen, — was wollen ſie doch eigentlich? Sobald wir uns irgend einen Satz, als vor aller Unterſuchung vorher ausgemacht, aufdringen laſ-

---

an dieſen weiter kein großer Gewinn zu machen iſt. — „Aber, ſagt ihnen ihr Gewiſſensrath, haben Ihre Unterthanen nicht auch eine unſterbliche Seele?“ — und auf dieſe willkommene Erinnerung entwerfen ſie geſchwind einen Plan, ſie noch im ewigen Leben zu benutzen, und ſelbſt dem lieben Gotte die Seelen derſelben ſo theuer, als es gehen will, zu verhandeln.

*) Zur Nachricht und Ehrenrettung eines ſehr ehrenwerthen Wortes! — Frei hat doch wohl von jeher die Form, und nicht die Materie bezeichnet? Es kommt alſo nicht darauf an, was man glaube, ſondern aus welchen Gründen man es glaube, um ein Freigeiſt zu ſein. Wer der Autorität glaubt, ſei ein Glaubensbekenntniß ſo kurz es wolle, iſt ein Gläubiger; wer nur ſeiner eigenen Vernunft glaubt, iſt ein Freigeiſt. Wenn jemand an den Eſel des Mohammed, oder an die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, oder an die Gottheit des Apis

ſen, müſſen wir entweder auf alle geſunde Logik Verzicht thun, oder den gröbſten, härteſten Katholizismus annehmen. Ich weiß wohl, daß die wenigſten proteſtantiſchen Eiferer für die ſymboliſchen Bücher dieſes einſehen; aber ich weiß gar wohl, wer die ſind, die es gar wohl einſehen, und die es uns in ihren Schriften gründlich genug zeigen; ich weiß, von welcher Partei aus dieſe Sache zuerſt ſo eifrig in Anregung gekommen, und das ganze Publikum weiß es. Sind nicht vielleicht jene proteſtantiſchen Eiferer Werkzeuge jener uns an Konſequenz und Schlauheit weit überwiegenden Köpfe? Ich weiß nichts von Jeſuiten und jeſuitiſchen Machinationen; aber daß an einem großen Verfinſterungsſyſteme gebrütet werde, und welches Mittel das einzige ſei, um dieſes Syſtem durchzuführen, kann Jeder wiſſen, der Augen hat, zu ſehen, und einen Kopf, zwei Sätze zuſammenzureihen.

Staat und Kirche ſind demnach von einander geſchie-

---

glaubt, weil er durch eigenes Nachdenken von der Wahrheit dieſer Sätze ſich überzeugt zu haben wähnt, ſo iſt er ein Freigeiſt; und wenn jemand auch weiter nichts glaubt, als daß ein Gott ſei, weil er etwa in der Bibel, die er auf die Ausſage der Kirche hin für Gottes Wort hält, nichts weiter findet, ſo iſt er ein Gläubiger. — Die Reformatoren waren die erklärteſten Freigeiſter; und vielen würdigen Männern hat es geſchienen, daß der Proteſtantismus überhaupt nichts, als Freigeiſterei ſei, d. h., daß der Proteſtant alles von ſich weiſen müſſe, wovon er ſich nicht ſelbſt überzeugen könne. Da ich wünſche, daß ſie konſequent wären, ſo möchte ich wohl, daß es ſo wäre. — Aber dann dürfte es kein Lutherthum, keine reformirte Religion, keinen Deismus, Naturalismus, u. ſ. w. geben. Katholizismus und Proteſtantismus ſind gerade entgegengeſetzte Begriffe; der erſtere ein poſitiver, und der zweite ein negativer.

den: es iſt zwiſchen beiden eine natürliche Grenze, die keins zu überſchreiten das Recht hat. Es läuft dem eigenthümlichen Geiſte der Kirche entgegen, und es iſt offenbar ungerecht, wenn ſie ſich eine Gewalt in der ſichtbaren Welt anmaaßt; der Staat hat keine Verbindlichkeit und überhaupt auch keine Befugniß, nach unſern Meinungen über die unſichtbare Welt zu fragen. Es entſteht aber noch die Frage, ob es nicht in gewiſſen Fällen die Klugheit anrathen könne, und inwiefern der Staat berechtigt ſei, ihrem Rathe hierin zu folgen; und wir wollen auch dieſe Frage mit abhandeln, um unſere Aeußerungen vor jedem möglichen Mißverſtändniſſe zu ſichern.

Eine Kirche kann ihren Mitgliedern Verbindlichkeiten auflegen, die den Verbindlichkeiten derſelben, als Staatsbürger, widerſprechen. Was ſoll ein Staat thun, wenn ihm dies durch zuverläſſige Aeußerungen bekannt wird? — Hat der Staat nur über Handlungen, nicht aber über Meinungen zu richten, ſo tritt ſeine Verbindlichkeit in dieſem Falle nicht eher ein, bis jene kirchliche Meinung bei irgend einem Bürger zur That geworden iſt: dann hat er die That zu beſtrafen. — Aber ein weiſer Staat mag lieber der That zuvorkommen, als ſie hinterher ſtrafen: er mag ſie lieber verhindern, als rächen. Wohl; aber wie kann er wiſſen, ob jene Meinung ſeiner Bürger wirklich in Handlungen übergehen werde? Die Kirche hat ihnen die Verbindlichkeit dazu aufgelegt; und der Bürger hat ſie — der Staat weiß nicht, ob gläubig oder heuchleriſch — übernommen. Soll der Staat annehmen, daß er ehrlich gegen die Kirche ſei, und daß er ſeinen Grundſätzen zur Folge handeln werde? Es ſcheint. Aber eben dieſer Mann hat ja die entgegengeſetzte Verbindlichkeit gegen den Staat übernommen. Jenem Grundſatze zur Folge müßte der Staat annehmen, daß er auch dieſe Verbindlichkeit ehrlicher Weiſe übernommen, und auch dieſer gemäß handeln werde, und dann würden in ſeiner Seele die kirchliche Verbindlichkeit und die bürgerliche ſich gegenſeitig aufheben. Die Kirche kann die geforderte Handlung nicht durch äußere Mittel erzwingen; der Staat aber kann es, und hat daher auf ſeine Uebermacht zu rechnen. — Aber man kennt die Kraft der religiöſen Meinungen auf die Seelen der Menſchen; je größere Aufopferungen ſie fordert, deſto leichter wird ihr gehorcht; man gehorcht ihr oft eben darum, weil man in ihrem Dienſte der Gefahr oder dem grauſamſten Tode entgegen geht. — Ich könnte hierauf antworten, daß der Staat und die Geſellſchaft dieſe Schwärmerei mit denjenigen Waffen zu bekämpfen habe, die uns ganz eigentlich gegen ſie gegeben ſind: mit kalter, geſunder Vernunft; daß er nur deſto mehrere und zweckmäßigere Anſtalten zur Aufklärung und Geiſteskultur ſeiner Bürger zu treffen habe; und daß er auf dieſe Art vor religiöſer Wuth ſich immer ſicherer ſtellen werde. Aber wenn er dies nun nicht verſteht? So bediene er ſich ſeiner Rechte!

Der Staat kann keinen Menſchen nöthigen, mit ihm in den Bürgervertrag zu treten; eben ſo wenig kann irgend ein Menſch den Staat nöthigen, ihn darein aufzunehmen, geſetzt auch, der Staat habe zu dieſer Verſagung gar keine gegründete Urſache, oder er wolle ihm keine ſagen. Beide Theile ſind gleich frei, und der Bund wird freiwillig geſchloſſen. Befürchtet der Staat von gewiſſen Meinungen üble Folgen, ſo kann er alle, die bekanntermaaßen denſelben zugethan ſind, von der Fähigkeit, Bürger zu werden, ausſchließen; er kann bei Schließung des Bürgervertrags von Jedem die Verſicherung fordern, daß er dieſelben nicht annehme. — Jeder hat das Recht, aus dem Staate zu treten, ſobald er will, der Staat darf ihn nicht halten; der Staat hat demnach gleichfalls das Recht, Jeden von ſich auszuſchließen, den er will, und ſobald er will, ſelbſt ohne irgend eine Urſache anzuführen; doch unbeſchadet der Menſchenrechte, des Eigenthums, und der Freiheit desſelben, ſich im Raume aufzuhalten, wo er will, wie oben im dritten Kapitel gezeigt worden. Bediene ſich der Staat dieſes ſeines Rechtes gegen diejenigen ſeiner Bürger, von denen ihm, nachdem ſie ſchon im Bürgervertrage ſind, bekannt wird, daß ſie die Meinungen hegen, die ihm gefährlich ſcheinen. — Ich widerſpreche hier nicht demjenigen, was ich oben ſagte. Ich geſtehe dem Staate eine negative Aufſicht über das Meinungsſyſtem zu; aber ich ſage, daß die poſitive ſeine Schwäche und ſeine Unklugheit verrathe. Der Staat mag beſtimmen, was man nicht glauben dürfe, um des Bürgerrechtes fähig zu ſein: aber zu beſtimmen, was man glauben müſſe, um desſelben fähig zu ſein, ſtreitet gegen ſeinen Zweck, und iſt ungereimt. Ich ſehe wohl ein, warum ein weiſer Staat keinen konſequenten Jeſuiten dulden könne; aber ich ſehe nicht ein, warum er den Atheiſten nicht dulden ſollte. Der erſtere hält Ungerechtigkeit für Pflicht; das ſetzt den Staat in Gefahr; der letztere anerkennt, wie man gewöhnlich glaubt, gar keine Pflicht; das verſchlägt dem Staate gar nichts, als welcher die ihm ſchuldigen Leiſtungen durch phyſiſche Gewalt erzwingt, man mag ſie nun gern vollbringen, oder nicht.

Hieraus fließen die Rechte eines Staats, der umgeſchaffen wird, auf das kirchliche Syſtem. Er darf Lehren der Kirche, die bisher von dem Bürgerrechte nicht ausſchloſſen, durchſtreichen, weil ſie ſeinen neuen Staatsgrundſätzen zuwider ſind; er darf von allen, die das Bürgerrecht begehren, die Verſicherung, daß ſie jenen Meinungen entſagt haben, und die feierliche Unternehmung der neuen, jenen Lehren widerſtreitenden Verbindlichkeiten fordern; er darf alle, welche dieſe Verſicherung nicht geben wollen, von ſeiner Gemeinſchaft und von dem Genuſſe aller Bürgerrechte ausſchließen. Weiter aber hat er auch kein Recht auf ſie; ihr Eigenthum und ihre perſönliche Freiheit muß ungekränkt bleiben. Führen ſie, öffentlich oder heimlich, Krieg gegen den Staat, dann erſt bekommt dieſer ein Recht, auf ihre perſönliche Freiheit, nicht als auf Bürger, ſondern als auf Menſchen, nicht vermöge des Bürgervertrags, ſondern vermöge des Naturrechts, nicht das Recht, ſie zu ſtrafen, ſondern das Recht, ſie zu bekriegen. Er wird gegen ſie in den Fall der Nothwehr verſetzt.

Doch, die Hauptquelle aller Irrungen zwiſchen Staat und Kirche iſt es, wenn die letztere Güter in der ſichtbaren Welt beſitzt; und nur eine gründliche Unterſuchung über den Urſprung und die Rechte der Kirchengüter kann alle noch übrigen Schwierigkeiten löſen.

Die Kirche, bloß als ſolche betrachtet, hat nur in der unſichtbaren Welt Kräfte und Rechte; in der ſichtbaren keine. Dort ſteht den Eroberungen ihres Glaubens ein weites unbegrenztes Feld offen; hier kann ſie durch dieſen Glauben, — ihr einziges Inſtrument — keinen Beſitz erwerben; denn es gehört in dieſer Welt — mit Erlaubniß einiger Naturrechtslehrer ſei es geſagt! — noch etwas mehr zur Zueignung, als der Wille und der Glaube, daß es unſer ſei. Ein Mitglied der Kirche kann occupiren, aber nicht *als* Mitglied der Kirche, durch die Kraft ſeines Glaubens, ſondern als Mitglied der Sinnenwelt, durch die Kraft ſeiner phyſiſchen Werkzeuge. Die Kirche, als Kirche, kann nicht occupiren; was ſie demnach beſitzt, beſitzt ſie durch Vertrag, und zwar nicht durch Arbeitsvertrag — ſie kann nicht arbeiten — ſondern durch Tauſchvertrag. Sie vertauſcht himmliſche Güter, die ſie im Ueberfluſſe beſitzt, gegen irdiſche, die ſie gar nicht verachtet. — Die Kirche hat Beamte, die nicht vom bloßen Glauben leben, ſondern die zu ihrer Erhaltung auch noch irdiſcher Speiſe und irdiſchen Tranks bedürfen. Es liegt in der Natur jeder Geſellſchaft, daß die Mitglieder diejenigen erhalten, die ihre Zeit und Kraft zum Dienſte der Geſellſchaft anwenden; demnach ſind ohne Zweifel auch die Mitglieder der kirchlichen Geſellſchaft verbunden, ihre Beamte zu ernähren. Dies kann durch *vorgeſchriebene* Beiträge geſchehen, welche das Geſetz beſtimme, das hierüber eben ſo gut, wie über alle möglichen Gegenſtände, ein zur Seligkeit nothwendiges Glaubensgeſetz ſein, und ohne die unausbleibliche Strafe der ewigen Verdammniß nicht übertreten werden muß. Derjenige, der die Beiträge entrichtet, entrichtet ſie demnach, um ſelig zu werden; er vertauſcht das, was er gibt, gegen den Himmel. — Oder es geſchieht durch *freiwillige* Beiträge. Wenn die Schenkung nur wirklich an die Kirche geſchieht, inſofern ſie Kirche iſt, und nicht etwa an eine Perſon, die zufällig Mitglied oder Beamter der Kirche ſein kann, um dieſer Perſon wohl zu thun, ſo ſetzt ſie den Glauben an die Kirche, und mithin die Hoffnung, durch die Gnade der Kirche ſelig zu werden, voraus. — Wenn endlich die Abtretung irdiſcher Güter an die Kirche unmittelbar zur Abbüßung kirchlicher Sünden, oder unmittelbar zur Erkaufung höherer Seligkeiten des Himmels geſchieht, ſo iſt der Tauſch offenbar.

Aus dieſer Art des Urſprungs der Kirchengüter fließt eine wichtige Folge. — Kein Vertrag iſt vollzogen, bis er in die Welt der Erſcheinungen eingeführt, bis von beiden Theilen geleiſtet worden iſt, was ſie zu leiſten verſprochen, wie wir oben (S. 125) gezeigt haben. Ein Tauſchvertrag irdiſcher Güter gegen himmliſche geht in dieſem Leben wenigſtens nie in die Welt der Erſcheinungen über. Der Beſitzer der irdiſchen Güter zwar leiſtet an ſeinem Theile; aber nicht ſo die Beſitzerin der himmliſchen an dem ihrigen. Nur durch den Glauben eignet ſich der erſtere einen Beſitz zu, gegen den er nicht die bloße Hoffnung, daß er ſeine zeitlichen Güter der Kirche übergeben werde, ſondern den wirklichen Beſitz dieſer Güter der Kirche übergibt. Wer weiß, ob er den Glauben an die Kirche wirklich habe? wer weiß, ob er ihn immer behalten, ob er nicht noch vor ſeinem Ende ihn verlieren werde? wer weiß, ob die Kirche den Willen habe, ihr Wort zu halten? ob ſie, wenn ſie dieſen Willen auch jetzt hätte, ihn nie ändern werde? wer weiß, ob ein wirklicher Vertrag zwiſchen beiden Theilen ſei, oder nicht? Keiner, als der Allwiſſende. Ein Theil, oder beide können in jedem Augenblicke ihren Willen zurücknehmen; demnach iſt der beiderſeitige Wille nicht in die Welt der Erſcheinungen eingeführt.

Der Beſitzer der irdiſchen Güter zwar hat geleiſtet, und dagegen das Recht erhalten, zu hoffen, daß die Kirche auch leiſten werde; er meint, ſein Eigenthum ſei Eigenthum der Kirche; jetzt verliert er den Glauben entweder an den guten Willen der Kirche, oder an ihre Gewalt, ihn ſelig zu machen; er hat fürderhin keine Entſchädigung zu hoffen, ſein Wille iſt geändert, und ſein Gut folgt ſeinem Willen nach. Es war immer ſein Eigenthum geblieben; jetzt eignet er ſich dasſelbe wirklich wieder zu. Hat man bei irgend einem Vertrage das Recht der Reue, ſo hat man es offenbar bei einem Tauſchvertrage mit der Kirche. Kein Schadenerſatz! wir haben die himmliſchen Güter der Kirche nicht abgenutzt; die Kirche mag ſie zurücknehmen, ſie mag uns mit ihren Strafen, mit ihrem Banne, mit ihrer Verdammung belegen. Das ſteht ihr frei; wenn wir überhaupt nicht mehr an die Kirche glauben, ſo wird dies alles eben keinen großen Eindruck auf uns machen. — Ich betrachte hier noch bloß die Kirche, inſofern ſie das iſt, als Beſitzerin unſerer Güter. Was etwa daraus auf Schadenerſatz folge, daß ſie ein Beamter der Kirche, als Perſon in der Sinnenwelt beſitze, werden wir weiter unten ſehen.

Mein Vater hat alle ſeine Güter für das Heil ſeiner Seele an die Kirche abgetreten. Er ſtirbt, und ich trete, laut des Bürgervertrags, in den Beſitz ſeiner Güter ein; freilich mit der Bedingung, alle Verbindlichkeiten, die er durch wahre Verträge auf den Beſitz derſelben gelegt hat, zu erfüllen. Er hat mit der Kirche einen Vertrag über dieſelben geſchloſſen, der aber nie in die Welt der Erſcheinungen eingeführt worden, ſondern ſich bloß auf den Glauben gründet. Wenn ich an die Kirche nicht glaube, ſo iſt ein ſolcher Vertrag nichtig für mich; für mich iſt die Kirche Nichts, und ich wenigſtens thue, wenn ich meines Vaters Güter zurückfordere, in Niemandes Rechte einen Eingriff. — Der Staat darf mich daran nicht verhindern. Der Staat, als Staat, iſt eben ſo ungläubig, als ich; er weiß als Staat eben ſo wenig von der Kirche, als ich; die Kirche iſt für ihn eben ſo wenig Etwas, als ſie für mich Etwas iſt, wie oben gezeigt worden; der Staat kann nicht die Anſprüche eines Dinges ſchützen, das nach ihm nicht iſt. Ich aber bin Etwas für ihn, und mich hat er gegen jenes Unding zu ſchützen. Er hat mir den Beſitz meiner väterlichen Güter zugeſagt, auf die Bedingung, daß ich keines andern verſtorbenen Bürgers Eigenthum mir zueigne. Das habe ich nicht gethan; er iſt demnach nach dem Vertrage ſchuldig, mich im Beſitze derſelben zu ſchützen. — Es waren noch meines Vaters Güter; es ſind die ſeinigen geblieben, bis an ſeinen Tod: denn jener Vertrag, der in der Welt der Erſcheinungen vor dem Gerichtshofe des Naturrechts und vor dem des Staatsrechts gleich null und nichtig iſt, hat ſie nicht veräußern können. Er durfte wohl freiwillig darauf Verzicht thun; ich hätte durch mein Stillſchweigen ſeinen Willen beſtätigen können: dann wäre der Staat nicht in Anſpruch genommen worden. Jetzt aber beſtätige ich dieſen Willen nicht, und der Staat wird durch mich in Anſpruch genommen. Ich darf mein Recht wohl aufgeben, aber der Staat darf es nicht ſtatt meiner. — — Aber mein Vater hat geglaubt; für ihn war dieſer Vertrag verbindend. — Er hat zu glauben geſchienen; ob er wirklich geglaubt habe, weiß ich nicht; ob er noch jetzt glaube, wenn er noch exiſtirt, weiß ich noch weniger. Verhalte ſich dies, wie es wolle; ſelbſt mit meinem Vater habe ich es nicht zu thun, als mit einem Mitgliede der unſichtbaren Welt, ſondern der ſichtbaren, und insbeſondere des Staats. Er iſt geſtorben, und im Staate beſetze ich ſeine Stelle. Lebte er noch, und ſeine Abtretung reute ihn — hätte Er wohl nicht das Recht, ſeine Güter zurückzunehmen? Hätte Er es, ſo habe Ich es, denn im Staate bin ich Er ſelbſt, ich ſtelle die gleiche phyſiſche Perſon vor; für *ihn* iſt er nicht geſtorben, er iſt es nur für mich; für ihn hat in meiner Perſon Er ſeinen Willen verändert. Will mein Vater das nicht, ſo komme er zurück in die ſichtbare Welt, nehme ſeine Rechte in derſelben wieder in Beſitz, und ſchalte mit den Gütern, die dann wieder die ſeinigen ſind, wie er will. Bis dahin handle ich in Seinem Namen. — Aber da er im Glauben verſtorben iſt, gehe ich doch ſicherer, wenn ich *ſeinem* Glauben gemäß verfahre; ich darf wohl *meine* Seele wagen, aber nicht die eines andern. — O, wenn ich ſo denke, ſo bin ich noch gar nicht entſchloſſen ungläubig gegen die Kirche; ſo handle ich inkonſequent und thöricht, wenn ich auch nur *meine* Seele wage. Entweder die Kirche hat in einem andern Leben eine ausübende Gewalt, oder ſie hat keine. Hierüber muß ich zur Feſtigkeit kommen. So lange ich das nicht bin, gehe ich freilich ſicherer, wenn ich das Kirchengut nicht antaſte; denn die Kirche flucht, und das mit ihrem vollen Rechte, jedem Kirchenräuber bis an den jüngſten Tag. — (Das Rückforderungsrecht, welches der erſte Erbe hat, hat auch der zweite, und der dritte, und der vierte, und ſo durch alle Generationen durch; denn der Erbe erbt nicht bloß Sachen, ſondern auch Rechte auf Sachen.)

Es folgt aus obigem Grundſatze noch mehr, und wir haben keine Urſache, irgend eine mögliche Folgerung zurück zu behalten. Geſetzt auch, ſie würde durch nachfolgende Betrachtungen wieder ſehr eingeſchränkt, und litte keine Anwendung im Leben, ſo erleichtert doch jede die Ueberſicht des Ganzen, und wird eine Uebung des Nachdenkens. — Nicht nur der rechtmäßige Erbe oder Erbnehmer, — jeder Menſch, ohne Ausnahme, hat das Recht, ſich Güter zuzueignen, die bloße Kirchengüter ſind. Die Kirche, als ſolche, hat weder Kraft noch Rechte in der ſichtbaren Welt; für den, der nicht an ſie glaubt, iſt ſie Nichts; was Keinem gehört, iſt Eigenthum des erſten beſten, der ſich daſſelbe rechtskräftig für die Welt der Erſcheinungen zueignet. — Ich gerathe auf einen Platz (ich laſſe hier mit Fleiß unentſchieden, ob er die Spur der Bearbeitung trägt, oder nicht) und fange an, ihn zu bearbeiten, um mir ihn zuzueignen. Du kommſt und ſagſt mir: weiche von hier, dieſer Platz gehört der Kirche. — Ich weiß von keiner Kirche, ich anerkenne keine Kirche; mag deine Kirche mir in der Welt der Erſcheinungen ihr Daſein beweiſen; von einer unſichtbaren Welt weiß ich nichts; und die Macht deiner Kirche in derſelben hat über mich keine Gewalt, denn ich glaube nicht an ſie. Du hätteſt mir weit füglicher ſagen können, dieſer Platz gehöre dem Mann im Monde; denn ob ich ſchon den Mann nicht kenne, ſo kenne ich doch den Mond: deine Kirche kenne ich nicht, und die unſichtbare Welt, in der ſie gar mächtig ſein ſoll, kenne ich auch nicht. Aber laß deinen Mann ſein Weſen im Monde treiben, oder laß ihn auf die Erde kommen, und mir ſein früheres Eigenthum auf dieſen Platz beweiſen; ich bin der Mann von der Erde, und will bis dahin auf meine Gefahr ſein Eigenthum an mich nehmen.

Aber die Mitglieder der Kirche ſind zugleich Perſonen in der Körperwelt; ſie haben, als ſolche, in dieſer Welt Kraft und Rechte. Die Kirche, als geiſtige Geſellſchaft, kann überhaupt keine Erdengüter beſitzen; ſie muß ſie an phyſiſche Perſonen austhun, und dieſe werden von ihr, in Rückſicht auf ſie ſelbſt, betrachtet als ihre Lehnträger; ſie ſind vor ihrem Gerichtshofe nicht Eigenthümer, ſondern bloße Beſitzer. Aber was ſind eben dieſe vor dem Gerichtshofe des Natur- oder Staatsrechts; und welche Einſchränkungen folgen daher auf die eben jetzt abgeleiteten Rechte auf Kirchengüter?

Ein Lehnträger der Kirche beſitzt ein Gut, das mein Eigenthum iſt, ſei es durch vorherigen Beſitz, den ich ſelbſt an die Kirche abgetreten habe, oder ſei es durch Erbe von meinen Vorfahren her, die dieſen Beſitz abgetreten. — Ich nehme das meinige zurück, wo ich es finde; ich halte mich lediglich an das Gut, nicht an die Perſon. Der jetzige redliche Beſitzer, der an die Kirche glaubt, der das Gut für ein Eigenthum der Kirche, und ſie für berechtigt hielt, daſſelbe an ihn zu verleihen, wird dadurch in Schaden verſetzt: er hat auf den fortdauernden Beſitz gerechnet; er kann nicht leben, wenn ich ihm denſelben entziehe. Muß ich ihn entſchädigen? — Mit Ihm habe ich es ja gar nicht zu thun; weder ich noch meine Vorfahren haben das Gut an Ihn ausgethan, ſondern an die Kirche; Ihm hat es die Kirche verliehen; durch ſie iſt er beſchädigt, von ihr hat er den Schadenerſatz zu fordern, nicht von mir. Hätte ich oder meine Vorfahren das Gut ihm für ſeine Perſon verliehen, dann hätte er gerechte Anforderungen an mich; nicht als Mitglied der Kirche, ſondern als Mitglied der

Körperwelt: jetzt hat er ſich an die Kirche zu halten. — Aber bin ich nicht vielleicht der Kirche zur Schadloshaltung verpflichtet? — ich bin keinem ihrer Mitglieder, inſofern ſie Mitglieder der Körperwelt ſind, dazu verpflichtet, — und das bin ich nicht, denn inſofern ſie das ſind, hat niemand einen Vertrag mit ihnen gemacht — ſo bin ich der Kirche, als geiſtiger Geſellſchaft, gewiß nicht dazu verpflichtet. Sie hat, als ſolche, gar keine Rechte in der Sinnenwelt, und kann keine Verbindlichkeiten in derſelben auflegen. Ich müßte ſie durch geiſtliche Güter entſchädigen, über welche der Handel getroffen iſt; und an dieſen kann ſie denn ihr volles Vergeltungsrecht gegen mich ausüben. Sie kann mich und alle meine Vorfahren der Seligkeiten berauben, die ſie austheilt; ſie kann ſie jenem in der Sinnenwelt durch meine Zurückforderung verletzten Mitgliede zu ſeinem Antheile zulegen, wenn er ſich damit will abfinden laſſen: alles das ſteht ihr frei. — Hat der bisherige Lehnträger der Kirche, als Beſitzer, mein Gut verbeſſert, und den natürlichen Werth deſſelben erhöht, ſo hat er das gethan nicht als Mitglied der Kirche — der Glaube verbeſſert nach der Meinung des Ungläubigen kein irdiſches Gut — ſondern als Mitglied der Sinnenwelt durch ſeine körperlichen Kräfte, oder durch das Zeichen derſelben, durch ſein Geld; und ich bin ihm den Erſatz dieſer Verbeſſerungen ſchuldig, denn als Mitglied der Sinnenwelt kann er allerdings Rechte auf mich haben. Iſt es etwa von den Geldern der Kirche geſchehen? Ich weiß ja, meinem eigenen Geſtändniſſe nach, nichts von der Kirche; der Werth liegt in der Sinnenwelt offen da; für mich iſt Er Eigenthümer; ich muß es an Ihn erſetzen; glaubt Er für ſeine Perſon es der Kirche zurückgeben zu müſſen, ſo mag er vor mir das halten, wie er will. — Beſtünden aber etwa dieſe Verbeſſerungen meines Eigenthums in geiſtlichem Segen, der nur für denjenigen da iſt, der es glaubt; hätte der bisherige Beſitzer etwa durch die Kraft ſeines Glaubens eine beſondere Fruchtbarkeit in meinen Boden gelegt, oder hätte er durch dieſe Kraft Unkraut, Erdmäuſe oder Heuſchrecken davon verbannt, ſo erſetze ich dieſe Verbeſſerungen nicht; denn meinen Grundſätzen nach glaube ich nicht, daß er ſie gemacht habe, und er kann es mir nicht beweiſen. Iſt mein Boden wirklich vorzüglich fruchtbar, iſt er wirklich vor jenen Landplagen ausgezeichnet geſichert, — weiß ich denn, ob dies nicht in der natürlichen Beſchaffenheit desſelben liege, oder, wenn es doch ja ein übernatürlicher Segen ſein ſoll, ob er nicht mir für meine Perſon zugedacht ſei? Mag er ſeine Segenshand zurückziehen; mag er Unfruchtbarkeit und Ungeziefer über meine Saat ſchicken, wenn er das durch ſeinen bloßen Glauben vermag; das ſteht ihm völlig frei.

Habe ich keinen ausdrücklichen Rechtsanſpruch auf ein Gut, das ein Lehnträger der Kirche beſitzt, ſo iſt dieſer für mich Eigenthümer. Daß Er es nicht zu ſein glaubt, daß er von einer Kirche abzuhängen meint, gibt mir kein Recht, eben darum, weil ich nicht an die Kirche glaube, und die Kirche für mich Nichts iſt. Ich anerkenne in der ſichtbaren Welt nur den Gerichtshof des Naturrechts; vor dieſem iſt der Eigenthümer der letzten Form Eigenthümer des Dinges, und ich muß ihn dafür anerkennen; er ſelbſt mag darüber glauben, was er will. Ich ehre in ihm nicht die Rechte der Kirche, ſondern ſeine eigenen; mag er ſelbſt ſie nun kennen oder nicht; ich muß meinen Grundſätzen treu ſein. Jenes Recht alſo, Kirchengut, als Niemandes Eigenthum ſich zuzueignen, findet nur dann Statt, wenn daſſelbe keinen Beſitzer hat: und da dies ſelten oder nie der Fall ſein möchte, ſo folgt für uns andere daraus ſehr wenig. Aber für den Lehnträger der Kirche folgt daraus viel. Er iſt nach dem Naturrechte Eigenthümer, wenn Niemand vorhanden iſt, der einen früheren Rechtsanſpruch darauf erweiſen kann. Gibt er den Glauben an die Kirche auf, ſo wird er wirklicher Eigenthümer in jeder Betrachtung. Niemand konnte ihm einen Einſpruch thun, wenn er ſich als wirklicher Eigenthümer betrug, ausgenommen die Kirche. Jetzt kündigt er der Kirche den Glauben auf; ſie iſt für ihn vernichtet, und was nicht iſt, deſſen Rechte können nicht verletzt werden. — Es iſt, als ob ein Kaufmann mit dem Manne im Monde in Geſellſchaft handelte. So lange ſeine Einbildung von dieſer Handlungsgeſellſchaft fortdauerte, möchte er in ſeinen Büchern Jenem den Gewinn richtig anrechnen; aber wer außer ihm ſelbſt hätte doch das Recht, ihn zur Verantwortung zu fordern, wenn er ſeinen Aſſocié zuweilen ein wenig bevortheilte? oder wenn er dieſe Einbildung gar aufgäbe, wer wollte ihn doch verhindern, den Hauptſtuhl und den Gewinn deſſelben zugleich in ſein Eigenthum aufzunehmen, und die bisherige Firma zu ändern? — Man könnte folgern, daß dieſe Grundſätze den Unglauben an die Kirche mächtig befördern würden, da ſie ihn ſo einträglich darſtellen; aber ich kann nicht für alle Folgen meiner Sätze einſtehen; wenn ſie nur aus richtigen Grundſätzen richtig abgeleitet ſind, ſo muß ich weiterhin folgen laſſen, was folgen mag. Hat die

Kirche Recht, ſo hat der Ungläubige ſeinen zeitlichen Gewinn nicht umſonſt; er wird dafür auch ewig verdammt. Man muß den Leuten ihre Freiheit laſſen. Wer lieber auf dieſer Erde begütert, und dort verdammt, als hier arm, und dort ſelig ſein will, der muß es auf ſeine eigene Gefahr dürfen.

Die Anwendung dieſer Grundſätze auf den Staat iſt leicht. Der Staat verhält ſich gegen die Kirche, wenn dieſe, als Mitglied der Sinnenwelt, wegen ihres Beſitzes auf dem Boden derſelben betrachtet wird, wie ein Einzelner zu einem Einzelnen, und ſie ſtehen gegen einander unter dem Gerichtshofe des Naturrechts. Der Staat iſt nur durch Einſtimmigkeit Staat. Wenn *alle* Mitglieder deſſelben — die Kirchenbeamten oder Geiſtlichen gehören auch mit dazu, wie ſich von ſelbſt verſteht — zu einer und eben derſelben Zeit einmüthig der Kirche den Gehorſam aufkündigen, ſo iſt für dieſen Staat die Kirche vernichtet; er hat alle die Rechte, die jeder Einzelne im Naturſtande haben würde, der an keine Kirche glaubte.

Der Staat erhält zuvörderſt, unter den oben angeführten Bedingungen und aus den oben entwickelten Gründen, alles zurück, was ihm als *Staatseigenthum*, als Gemeingut aller Bürger vorher zugehörte — nicht etwa alles das, was in dem Raume liegt, den ſeine Bürger bewohnen; der Staat iſt kein Stück Erde, er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen; er beſteht nicht aus Feldern, ſondern aus Perſonen. — Hat etwa der Staat ſelbſt, im Namen und als Mittelsperſon der Kirche, die Kirchengüter an die gegenwärtigen Beſitzer verliehen, ſo iſt er zwar nicht ſchuldig, den Vertrag eines Dinges zu halten, das für ihn nicht mehr da iſt, und deſſen Mittelsperſon er mithin nicht mehr ſein kann, aber er iſt ſchuldig, den beſchädigten Beſitzer, der auch mit durch des Staates Schuld in Verluſt kommt, zu entſchädigen. Dieſer iſt zu betrachten als ein Begünſtigter, und die ſchuldige Entſchädigung richtet ſich nach den oben im vierten Kapitel entwickelten Grundſätzen. Hat der Staat an der Verleihung dieſes Beſitzes keinen Antheil, und hat die Kirche unmittelbar gehandelt, ſo hat der Beſchädigte keinen Rechtsanſpruch auf Entſchädigungen an den Staat, ſo wie er vor dem Gerichtshofe des Naturrechts keinen an den Einzelnen hatte. Dies kann in manchen Lagen höchſt hart, drückend unbillig ſein; aber es iſt nicht geradezu ungerecht. Milde und Menſchlichkeit können manches anrathen, was das Naturrecht nicht ſchlechthin gebietet; und es iſt in philoſophiſchen Schriften wohl erlaubt, die Gebiete beider ſcharf von einander zu trennen.

Jeder einzelne Bürger bekommt zurück, worauf er aus irgend einem Rechtsgrunde erweislich Anſpruch hat. Alle Einzelnen können dieſe Anſprüche an Kirchengüter an den Staat abtreten: dann werden auch die Güter der Einzelnen ſein Eigenthum.

Iſt der rechtmäßige Erbe von gewiſſen Kirchengütern unbekannt, und hat im Staate ſchon vorher das Geſetz beſtanden, daß nach dem Ausſterben der Familien der Staat Erbe ihres Eigenthums ſei — ein Geſetz, das durch den allgemeinen Willen ausdrücklich gemacht werden muß, und ſich nicht etwa von ſelbſt verſteht — ſo iſt der Staat Eigenthümer aller Kirchengüter, die erweislich von ehemaligen Mitgliedern des Staats an die Kirche abgetreten worden, deren Erben ſich nicht finden. Ich ſage erweislich; denn ſo wahrſcheinlich das auch immer ſein mag, ſo reicht doch eine bloße Wahrſcheinlichkeit nie hin, um einen Rechtsanſpruch zu begründen. Iſt ein ſolches Geſetz überhaupt nicht vorhanden, oder läßt ſich nur dieſer beſondere Beweis, daß der Fall ſeiner Anwendung vorhanden ſei, nicht führen, ſo iſt ein ſolches Kirchengut, ſo wie alle Kirchengüter, auf welche weder der Staat, noch ein Einzelner ſein Eigenthumsrecht darthun kann, Niemandes Eigenthum, und fällt an den erſten Beſitznehmer; und das wird ohne Zweifel allemal der bisherige wirkliche Beſitzer ſein. Er iſt zu betrachten als Eigenthümer, und Niemand kann wider ſeinen Willen ſich ſeines Beſitzes bemächtigen. Iſt dieſer Beſitzer, der nun Eigenthümer wird, Bürger, ſo hat er unter ſeinen Bürgerrechten auch das Erbrecht, und kann daher dieſe Kirchengüter ſogar auf ſeine Nachkommen vererben, wenn er nicht etwa über dieſelben einen beſonderen Vertrag mit dem Staate eingegangen iſt.

Da aber der Fall, daß alle Staatsbürger einmüthig zu gleicher Zeit der Kirche den Glauben aufkündigen, mithin der ganze alte Staat mit ſeinen übrigen Rechten und Verbindlichkeiten fortdaure, kaum zu erwarten iſt; da vielmehr eine ſolche Aufhebung der Kirche entweder nur bei einer Revolution geſchehen, oder ſie doch ohne Zweifel herbeiführen dürfte, ſo iſt das Bisherige weniger anwendbar in der wirklichen Welt, als vielmehr Richtſchnur für die Beurtheilung; und wir haben auch nach dieſer Richtſchnur noch über den zweiten, weit wahrſcheinlicheren Fall zu ſprechen, daß die Stimmen der Bürger über die Kirche getheilt ſeien. Können ſie ſich nicht vereinigen, will kein Theil dem andern nachgeben, ſo iſt der Staat im Zuſtande der Revolution.

Jeder, der aus der Kirche tritt, hat das Recht, ſein Eigenthum, das dieſelbe beſitzt, zurückzufordern. Es iſt alſo kein Zweifel, daß jene von dem bisherigen für die Kirche ſtimmenden Staate getrennten Mitglieder entweder einzeln, oder wenn ſie ihre Anſprüche und ihre Kräfte vereinigen, gemeinſchaftlich, alles das, worauf ſie perſönliche Anſprüche haben, zurücknehmen dürfen. Jeder, der aus dem Staate tritt, behält, wie im dritten Kapitel gezeigt worden, ſein Eigenthum, mithin auch den Antheil, den er zu dem Gemeingute des Staats beigetragen hat. Ein einzelner Bürger würde von dem Rechte, das letztere zurückzufordern, nicht ſo leicht Gebrauch machen, weil er nicht mächtig genug iſt, ſich ſelbſt zu ſchützen, jene Reſtitutionsklage gegen den Staat aber nicht anſtellen kann, ohne ſich von ihm abzuſondern, und ſich dadurch ſeines ihm ſo nöthigen Schutzes zu berauben. Da dieſe mehreren und ſtärkeren Glieder ſich einmal von dem Staate losgeriſſen haben, und ſich ſelbſt Kraft genug zutrauen, ſich zu ſchützen, — wer dürfte ſie verhindern, ihr Recht, der Strenge nach, geltend zu machen, und insbeſondere dasjenige, was von dem Staatsvermögen, das an die Kirche verliehen iſt, auf ihren Antheil kommt, von der Kirche zurückzunehmen! Jener alte Staat, der der Kirche treu bleibt, behält ſeinen Antheil, und mag dieſen der Kirche laſſen; über den Antheil der abgetrennten Glieder hat er nicht zu verfügen. — Daß dieſe Glieder, welche die Trennung veranlaßten, ſchuldig ſind, diejenigen Lehnträger der Kirche, die durch ihre Zurückforderung in Schaden verſetzt werden, für ihren Antheil zu entſchädigen, wenn etwa der alte Staat dieſelben mit ihren Gütern belehnt hat, *als ſie ſelbſt noch einen Theil deſſelben ausmachten*, iſt aus dem Obigen klar; ſie haben dann wenigſtens als Theil des Ganzen an der Beſchädigung Schuld, und ſind daher verbunden, ſie, ſo viel auf ihren Theil kommt, zu erſetzen.

So wie mehrere Mitglieder des bisherigen kirchlichgläubigen Staats zu dem neuen, der Kirche nicht glaubenden Staate übertreten, wird der Antheil deſſelben an den Kirchengütern durch die vereinigten, gemeinſamen und perſönlichen Rechtsanſprüche immer größer. Treten endlich alle, etwa bis auf die unmittelbaren Beamten der Kirche, oder auch ein Theil dieſer zu derſelben Partei, ſo bleibt jenen nichts übrig, was ſie der Kirche laſſen könnten, als ihr kleiner Antheil an dem gemeinſamen Staatsvermögen, und das, worauf ſie perſönliche Rechtsanſprüche haben. — Das, worauf Niemand ſein Eigenthumsrecht erweiſen kann, bleibt dem Beſitzer, er möge es nun als ſein durch Zueignung erworbenes Eigenthum, oder als ein Lehn der Kirche behalten wollen. Der Staat hat kein Recht, es an ſich zu nehmen; will er ſich auf ſeine Uebermacht berufen, ſo handelt er ungerecht, und kündigt der Menſchheit den Krieg an.

Iſt ein ſolcher eigenthümlicher, oder von der Kirche ſich abhängig glaubender Beſitzer eines ehemaligen Kirchenguts mit dem neuen Staate nicht in den Bürgervertrag getreten, ſo hat er das Vererbungsrecht nicht, und nach ſeinem Tode kann dieſer Staat ſein Gut nach dem Rechte des erſten Beſitznehmers ſich zueignen, und imvoraus mit ſeinen Bürgern ein Abkommen und Veranſtaltungen auf dieſen Fall treffen; und ſo würden denn nach und nach alle Kirchengüter eingehen, und auf rechtmäßige Art an den Staat kommen.

Nacherinnerung.

Der Verfaſſer warf das erſte Bändchen auf gutes Glück ins Publikum, und es ſchien ihm in der Fluth der neuen Schriften über den gleichen Gegenſtand untergegangen. Er legte die Materialien, die er für die im zweiten enthaltenen Kapitel beſtimmt hatte, unter mancherlei Zerſtreuungen und Verhinderungen zuſammen; mehr um Einem Manne Wort zu halten, als daß er geglaubt hätte, das Publikum werde noch dieſe Schrift ſeiner Aufmerkſamkeit würdigen. — Ein edler Mann, dem ich es gleichfalls bezeuge, daß derſelbe mich nicht kennt, mich auf keine Art errathen kann, noch, wenn er's könnte, das entfernteſte Intereſſe haben würde, eine Schrift von mir über ihren innern Werth zu erheben, hat, nachdem keines der übrigen Journale, ſo viel mir bekannt iſt, ſie eines Winkes gewürdigt, in der Schleswig'ſchen Monatſchrift, von deren Mitarbeitern ich keinen kenne, mit keinem in Briefwechſel ſtehe, dieſe faſt vergeſſene Schrift mit einer Wärme empfohlen, die ſeinem Herzen die höchſte Ehre macht — ob auch ſeiner Beurtheilungskraft, darüber hat wenigſtens ihr Verfaſſer keine Stimme. Dies munterte mich auf, mich des günſtigen Urtheils dieſes würdigen Mannes, beſonders in dem, was er über meine Schreibart ſagt, noch werther zu machen, und die zwei noch übrigen wichtigen Kapitel für eine ſorgfältigere Bearbeitung auf ein drittes Bändchen aufzuſparen. Doch hofft der Verfaſſer, daß es nicht an ihm liegen werde, wenn daſſelbe nicht binnen drei, bis vier Monaten die Preſſe verläßt.

Manche Klagen über die Dunkelheit des erſten Bändchens ſind ihm zu Ohren gekommen. Das Publikum iſt es ſchon zu gewohnt, daß die Schriftſteller immer Recht haben, und daß ſeine Klage über die Dunkelheit ihrer Schriften durch die Klage über die Flüchtigkeit und Zerſtreuung der Leſer erwiedert wird, als daß der Verfaſſer der gegenwärtigen — Luſt haben könnte, das ſo oft wiederholte noch einmal zu wiederholen. Er läßt es gänzlich auf ſich beruhen, in wiefern die Schuld davon auch mit an ihm liegen könne. Er will den Leſer nicht zur Vergleichung ſeiner Schrift mit andern Schriften auffordern, die über die gleichen Gegenſtände aus den gleichen Grundſätzen geſchrieben ſind; er will ihn nicht erinnern, daß philoſophiſche Unterſuchungen, in denen man der Gründlichkeit ſich wenigſtens befleißigt, ſich unmöglich ſo leicht wegleſen laſſen können, als ein modiſcher Roman, Reiſebeſchreibungen oder ſelbſt philoſophiſche Unterſuchungen, die auf das angewohnte Meinungsſyſtem aufgebaut ſind; er will ihm ſogar gegen die erſparte Mühe, ein dickes Buch zu leſen, nicht die Mühe zumuthen, ein dünnes etliche mal zu leſen: er will weiter nichts ſagen, als daß er ſorgen werde, immer faßlicher zu ſchreiben, und daß der Leſer ſorgen möge, immer aufmerkſamer zu leſen.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erster Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Erster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

D 16.5.67
[Ers.-Ex.]

5.4.67
[illegible]

Alb. SU. Bd 10,1 S. 7.

Jr

Ma

~~MAXIM
GORKI
BIBLIOTHEK~~

III 301 . 1952:2780

Vorrede des Herausgebers.

Ueber den Umfang der gegenwärtigen Ausgabe von Fichte's sämmtlichen Werken in ihrem Verhältnisse zu den schon früher erschienenen „*Nachgelassenen Schriften*," so wie über den Plan und die Gründe ihrer Anordnung hat der Herausgeber bereits in der Ankündigung derselben Rechenschaft abgelegt: er verweist auf dieselbe und hat sie in dieser Absicht dem ersten Bande der sämmtlichen Werke wieder vordrucken lassen. Hier bleibt ihm nur noch übrig, *zuerst* über die Grundsätze, nach welchen er bei der Redaction derselben verfahren ist, *sodann* über den Gesichtspunct, aus welchem namentlich die streng wissenschaftlichen Schriften Fichte's zu betrachten sind, einiges allgemein Verständigende vorauszuschicken. Jetzt, wo dieselben, zum ersten Male vollständig und in geordneter Aufeinanderfolge, der Mit- und Nachwelt zu erneuetem Studium dargeboten werden, scheint es an der Zeit, über das Verhältniss der in ihnen niedergelegten philosophischen Grundansicht zu den gleichzeitigen Systemen ein wo möglich abschliessendes Wort zu sagen. —

In Bezug auf das Aeussere des Textes kam es zunächst darauf an, ihn nicht nur von den Druckfehlern zu reinigen, deren in den älteren Ausgaben nicht wenige, noch unerhebliche sich fanden, sondern auch die Verschiedenheiten der späteren Auflagen von den früheren, sofern sie nicht blosse Stilverbesserungen betrafen, genau anzugeben. So erscheint hier zuerst ein vollkommen festgestellter Text, in welchem manche früher unverständliche Stellen erst verständlich geworden sind, wie sich Jeder bei Vergleichung mit den älteren Ausgaben überzeugen kann. Kleine Ungleichmässigkeiten des grammatischen Theiles der Sprache glaubten wir dagegen stehen lassen zu müssen, indem diese Schriften zugleich als Quellen und Zeugnisse des Sprachgebrauches in einem bestimmten Zeitraume unserer Literatur dienen können.

Lateinische Typen wurden den deutschen vorgezogen, — für deren fernere Beibehaltung ohnehin wenig innere Gründe sprechen, — um dadurch den Gebrauch dieser Werke dem Auslande zugänglicher zu machen, von welchem wir uns ganz überflüssiger Weise durch jene gothisch-eckigen Schriftzüge zu unterscheiden suchen. — In Betreff der Rechtschreibung, deren Grundsätze und Anwendung jetzt noch so streitig und ungleichmässig ist, haben wir unter den bisherigen das wenigstens verbreitetste System derselben eingeführt, bis eine auf Sprachforschung und Etymologie gegründete Rechtschreibung allgemeineren Eingang und Gebrauch gefunden, indem wir für diesen Fall die sonst richtige Ansicht nicht theilen können, dass es gerade bei Werken, die auf eine Nachwirkung in der Zukunft zu rechnen haben, gerathen sey, wohlbegründete Sprachneuerungen, die irgend einmal allgemeine Geltung gewinnen werden, schon bei Zeiten einzuführen. Wir halten dies unangemessen bei Werken philosophischen Inhalts und schwierigen Verständnisses, wo nichts Ungewöhnliches oder Gesuchtes die Vertiefung in die Sache stören soll.

Endlich sind, um das Auffinden der Textanführungen in dem neuen Abdrucke zu erleichtern, die Seitenzahlen der älteren Ausgaben überall angegeben worden, so dass diese letzteren, die ohnehin allmählig aus dem Buchhandel verschwinden, für die Zukunft dadurch überflüssig werden. —

Die gegenwärtigen zwei Bände umfassen Alles, was zur Darstellung des theoretischen Theiles von *Fichte's* System gehört, sofern die nöthigen Ergänzungen aus dem „Nachlasse" zugleich dazu herangezogen werden, auf welche wir in der „Uebersicht" verweisen. Durch diese Zusammenstellung des innerlich Verwandten, in der äusseren Form aber von einander Unabhängigen, und durch das allgemeinere Bekanntwerden derjenigen Darstellungen der Wissenschaftslehre, welche, ohne Zweifel reifer, als die erste, im *J.* 1794 erschienene, dieser zur Auslegung und Berichtigung dienen können, wird nun auch das ursprüngliche System selbst in manchen Puncten anders erscheinen, als es bisher in der Regel betrachtet wurde. Manche Formel und Darstellungsweise, welche man dem System wesentlich erachtet hat, mit der man es, gleichwie mit einem charakterisirenden Schlagworte, bezeichnen zu müssen meinte, wird von jetzt als eine unwesentliche, bloss vorübergehende Ausdrucksweise erscheinen; — namentlich der vermeintlich unentbehrliche, das Wesen der Wissenschaftslehre enthaltende Hauptsatz: dass das Ich, sich setzend, eben damit ein Nichtich setze, als den „unbegreiflichen Anstoss," — unter welchem Ich sodann irgend ein substantiell Reales, wohl gar das individuelle Ich gedacht wurde, woraus man allerlei unbegründete Folgerungen zog und namentlich den unbegreiflichen Anstoss im Nichtich ungerechtfertigt fand. Jeder Kundige wird gestehen müssen, dass überhaupt innerhalb dieser Grundauffassung die Berichterstattungen, wie die Kritiken über das System verblieben sind.

Alle diese Voraussetzungen werden und müssen aus der Geschichte der neueren Philosophie verschwinden, wenn man, im Hinblicke auf die hier zusammengestellten, theils bekannten, theils unbekannteren, urkundlichen Darstellungen des Systemes, die einfache historische Bemerkung macht, dass von diesem ganzen formellen Apparate der ersten Wissenschaftslehre (1794), von den drei höchsten Grundsätzen, aus welchen das Verhältniss von Ich und Nichtich abgeleitet wird, von dem Hauptsatze dieser Darstellung: „*Ich setze im (unendlichen) Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen*;“ — von der ganzen, durch diesen Satz bedingten ersten Gestalt der Synthesen, schon in den nächsten Darstellungen der Wissenschaftslehre im „philosophischen Journale“ (1797) kein Gebrauch mehr gemacht wird, und dass späterhin vollends die Nachwirkung derselben völlig verschwindet.*) Der unablässig umbildende und am Wenigsten an der eigenen jeweiligen Gestalt haftende Geist des Urhebers hatte reifere und bezeichnendere Formeln gefunden, um den Einen Grundgedanken auszusprechen, in dessen erschöpfender Entwickelung die Wissenschaftslehre besteht. Wir dürfen uns darüber, ausser dem eben Angeführten, auf „*die Bestimmung des Menschen*" (1799) und vornehmlich auf die hier zum ersten Male abgedruckte „Darstellung der Wissenschaftslehre" vom J. 1801 berufen. Die letztere ist um so mehr hierin als urkundlicher Beleg zu betrachten, als sie zur Veröffentlichung bestimmt und ein Theil derselben (die 14 ersten §§.) schon zum Drucke ausgearbeitet war, während äussere Umstände die Vollendung verzögerten und unterbrachen. Entbehren dadurch die übrigen Theile dieses Werkes auch die Klarheit und scharfe Bestimmtheit der Darstellung, welche der erste Theil zeigt, so kann doch kein Zweifel bleiben über den wahren Sinn des Ganzen und über die charakteristischen Grundbestimmungen des Idealismus, der hier vorgetragen wird.

---

*) Die scharfsinnigsten Einwendungen gegen jene erste Darstellungsweise der Wissenschaftslehre, dass das Ich, indem es sich als absolut setzt, sich zugleich als beschränkt setzen müsse durch ein Nichtich, durch ein Anderes seiner selbst, dass seine Absolutheit darin bestehe, diese Absolutheit ins Unendliche aufzuheben, rühren von Herbart, dem damaligen Zuhörer Fichte's her (mitgetheilt in der Hartensteinschen Sammlung von Herbarts kleinen philosophischen Schriften in der Vorrede S. LII—LIV, Bd. I. Leipzig 1842). Zwar scheint der scharfsinnige Jüngling noch nicht in den eigentlichen Sinn und die Absicht des Systemes eingedrungen zu seyn, wonach weder der Begriff des absoluten Ich (der unbedingten Einheit des Subjectiven und Objectiven), noch der des begrenzten Ich, der endlichen Sub-

In diesem Werke nun hat das Ich dem Begriffe des „absoluten Wissens," als der *Einheit des Subjectiven und Objectiven*, — das Nichtich dem Begriffe des in dies Wis-

---

jectivität, aufgegeben werden konnte; aber sie deuten doch auf das Ungenügende der Form, das Ich ebensowohl als Unbedingt-Allbedingendes, wie als Bedingtes zu setzen, — um hier von Anderem zu schweigen, wozu jene frühesten Bemerkungen Herbarts, selbst in Bezug auf sein eigenes System, noch Veranlassung geben könnten. Wir wollen dem künftigen Geschichtsschreiber der Philosophie nicht vorgreifen, nach welchen Seiten hin er die hier vorliegenden Quellen bis in ihre Nachwirkungen hinein verfolgen will; aber er möge den Wink nicht unbeachtet lassen, wie an die Sätze: *dass Alles für das Ich und im Ich sey*, nicht die Naturphilosophie, nicht Hegel, sondern Herbart angeknüpft und sie weiter geführt habe (man vergleiche sein eigenes Zeugniss in seiner „*Psychologie als Wissenschaft*" Bd. II. S. 67.).

sen selbst fallenden Objectiven Platz gemacht, — die Unterscheidung zwischen dem unendlichen und endlichen (theilbaren) Ich, der eigentliche Grund der Unbestimmtheit der ersten Darstellung, indem hier das Ich zugleich als Princip und Principiat erschien, und dadurch der Grund unzähliger Misverständnisse dieser Lehre, war aufgegeben. Das unendliche Ich wurde das substantielle *Wissen* selbst, dessen Wesen und Wirklichkeit aus der Wechseldurchdringung des *absoluten Seyns* und der formalen *Freiheit*, seine Form daher aus der absoluten *Vollziehung* dieser Freiheit construirt wird, durch welche das absolute Seyn ein schlechthin *für sich* seyendes, im Wissen sich durchdringendes, *absolutes Wissen* ist, und seine Form die ebenso absolute, die *Ichform*. Aus beidem, dem Seyn und dem Wissen, — der allem Wissen zu Grund liegenden, aller Reflexion unaustilgbaren *Urrealität*, und der Form des Fürsichseyns, in welchem die absolute, aber formale Freiheit derselben sich vollzieht, — und aus der völligen Wechseldurchdringung beider, aus dem Sichwissen des absoluten Seyns und dem Seyn (Stehen, Realseyn) des absoluten Wissens, constituirt sich der Begriff des Absoluten. Das (empirische) Ich aber, das Bewusstseyn, fällt nun selber im absoluten Wissen auf die Seite des Subjectiven, einem *mit ihm zugleich*, nicht aber durch dasselbe, *gesetzten Objectiven* gegenüber, und *dies* ist als der ursprüngliche Standpunct des Idealismus der Wissenschaftslehre zu bezeichnen, wo das Ich, als selbst innerhalb der Disjunction fallend, in keinem Sinne mehr das Setzende seyn kann. Der ganze Schematismus der ersten Darstellung ist berichtigt oder schärfer bestimmt.

Man wird daher von jetzt an aufhören müssen, der ersten Wissenschaftslehre, als der ausreichenden und eigentlich authentischen Quelle des Systemes, einen Werth anzuweisen, welchen ihr Urheber selbst keinesweges ihr zugestand, wiewohl zugleich schon aus dem hier Gesagten hervorgeht, dass er den Grundgedanken desselben in den folgenden Darstellungen nicht (eigentlich niemals) geändert, vielmehr später nur einen tieferen und umfassenderen Begriff für ihn gefunden hat.

Fichte erklärte sich schon im J. 1797 in einem Schreiben an Reinhold*) über seine erste Wissenschaftslehre folgendergestalt: „Ueber meine bisherige Darstellung urtheilen Sie viel zu gütig, oder der Inhalt hat Sie die Mängel der Darstellung übersehen lassen. Ich halte sie für äusserst unvollkommen. Es sprühen Geistesfunken, ich weiss es wohl; aber es ist nicht Eine Flamme. — Ich habe sie in diesem Winter für mein Auditorium ganz umgearbeitet, als ob ich sie nie bearbeitet hätte, und als ob ich von der alten Nichts wüsste. Ich lasse diese Bearbeitung in unserem philosophischen Journale abdrucken (versteht sich, wieder aus den Heften bearbeitet). Wie oft werde ich sie noch bearbeiten!" Und vorher: „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen. Jeder wird sie anders denken müssen, um sie *selbst* zu denken. Je mehrere ihre Ansicht derselben vortragen werden, desto mehr wird ihre Verbreitung gewinnen. Ihre *eigene* Ansicht, sage ich; denn das Gerede, das hier und da über Ich und Nichtich, und Ichenwelt, und Gott weiss, wovon noch, sich erhebt, hat mich herzlich schlecht erbaut."

Mit diesen Erklärungen steht nicht im Widerspruche, dass Fichte in einer späteren Abhandlung (1806), welche den Grundcharakter seines Idealismus in kaum miszuverstehender Klarheit ausspricht*), — ein Aufsatz, der gar keine Beachtung erhalten zu haben scheint, — die ältere Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und ausreichend bezeichnet und hinzufügt, dass nie eine andere Lehre von ihm zu erwarten sey. Und dies mit Recht! Das hatte ja eben jene Wissenschaftslehre bis in ihr letztes Bollwerk hineinverfolgt und unter jeder Gestalt vernichtet, was Fichte als den Grundirrthum aller bisherigen Philosophie erkannt hatte, — das Objectiviren des Seyns, des Absoluten, kurz den Begriff eines „Dinges an sich," als das deutlich aufgewiesene Product eines unwillkürlichen Schematisirens im Wissen selbst, — während vielmehr das nur das wahre Seyn, die wahrhafte Realität ist, was in keinerlei Weise dem Ich bloss ein Objectives bleibt, welches vielmehr, selber dem Ich sich einverleibend, es ergreift und durchhaucht. Wenn wir das Wahre nicht leben und sind, wenn es *uns* nicht gestaltet und erfüllt, kommt nimmer die Wahrheit an uns. Und sofern du auch dann wiederum es objectivirst und aus dir herauswirfst, hast du es auf ewig dir entfremdet und in die Schatten der Unwahrheit, eines todt bestehenden Seyns, eingetaucht: es ist dir zum verblassten, nicht mehr von dir gelebten, — blossen *Resultate* geworden! Dies ist der Grundgedanke von Fichte's Philosophie und Weltansicht in allen ihren Gestalten: er konnte darum sagen, dass zur Erfahrung, zum Leben zurückzuführen, darein die nur in abgezogenen Begriffen lebende Zeitbildung wiedereinzusetzen, der innerste Geist und die Seele seiner Lehre sey.**) Hiermit war,

---

*) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, von J. H. Fichte, Bd. II. S. 257. Vgl. S. 230. 31. 241. 259.

---

*) Nachgelassene Werke Bd. III. S. 356. 57.

**) Man vergleiche seine Erklärung im „Sonnenklaren Berichte" (1801) S. 12. 13. 170. 71. (alte Ausg.) mit der „Wissenschaftslehre im als die *einzige* Realität und Wahrheit, die Idealwelt eröffnet worden, die inneren Offenbarungen der Ideen an das freie Ich: wie diese nur die Freiheit des Ich ergreifen können, nicht das an den Mechanismus des sinnlichen Erkennens und des Triebes gekettete, so sind sie auch einziger *Inhalt* der Freiheit und das wahre Seyn, während die Objectivität der Sinnenwelt, *weil* eben lediglich Objectives, Dingliches, todt Nothwendiges hier uns begegnet, nur die noch inhaltsleere Gestalt eines formalen, überhaupt aus sich anhebenden Wissens ist, die unmittelbare Existenz eines formalen Bewusstseyns, damit es von ihm aus zur Freiheit komme; und nur durch die Freiheit hängen wir mit dem Absoluten, als dessen Offenbarer, zusammen.

Zu dieser Weltansicht leitet nun die erste Wissenschaftslehre hinüber, indem sie von allen Seiten die Grundvoraussetzungen des entgegengesetzten, Dinge objectivirenden „Dogmatismus" zerstört und in ihre Grundbestandtheile auflöst. Das ist das Classische und Fundamentale jenes Werkes, das macht es zur frühesten Urkunde des neueren Idealismus, dass es an allen Grundformen des empirischen Bewusstseyns nachweist, wie das Wissen in ihnen lediglich sey ein Bestimmen und Begrenzen innerhalb eines, eben darum dem Wissen immanenten *Unendlichen*, dass das Unendliche selbst also Substanz und Inhalt des Wissens sey, dies daher ein wahrhaft überempirisches, alles Empirische (darum Begrenzte und Bestimmte) erst in sich setzendes Vermögen. Die Immanenz des Unendlichen im Wissen und Denken, mithin die Relativität und Unwahrheit aller bloss *endlichen* Bestimmun-

---

allg. Umrisse" (1810) § 14, den „Thatsachen des Bewusstseyns" (1813) in den „Nachgelassenen Werken" I. S. 560 f., der „Wissenschaftslehre" vom J. 1812 in den „Nachgelass. Werken" II. S. 494 u. s. w.

gen und Gegensätze ist das eigentliche Resultat des Werkes, während die weitere Ergründung der Ursynthesen und Urdisjunctionen des Wissens hier noch nicht zu jener Klarheit gekommen, und so mit Einem Wurfe herausgehoben worden, wie es selbst schon in den nächsten Darstellungen der Wissenschaftslehre v. J. 1801 (hier zum ersten Male abgedruckt) und von 1804 geschehen ist (in den „Nachgel. Werken“ Bd II.), auf welche wir deshalb zunächst verweisen.

Wenn nun Fichte in jenem Briefe, wie in zahlreichen öffentlichen Erklärungen sagt, dass es ihm lediglich darum zu thun sey, die eigenthümliche Intuition des transcendentalen Idealismus zu erwecken, die Jeder, der sie ergriffen, sodann frei und selbstständig in *seine* Form zu kleiden habe: so wäre es unstreitig die Aufgabe der Geschichtsschreibung neuerer Philosophie gewesen, Fichte's Lehre vor Allem aus jener Grundanschauung zu charakterisiren. Schon das bisher Gesagte lässt nicht zweifeln, wenn man damit die meisten Berichterstattungen der neueren Geschichtswerke über jenes System vergleicht, dass dies fast nirgends geschehen sey; und auch hierbei — keinesweges aber hierbei allein — bestätigt sich die Bemerkung, wie bedürftig wir noch immer einer treuen und eindringenden Geschichte der neueren Philosophie sind, welche uns den wahren Gesammtbefund und Gemeinbesitz des bisher errungenen speculativen Gedankens in treffendem Bilde wiedergebe.

Hierbei würde zugleich sich zeigen, wie jenes System nicht im Widerspruche, sondern in tiefster Uebereinstimmung steht mit Allem, was die deutsche Speculation seitdem gewonnen, dass es auf eigenthümliche Weise das grosse, unvergängliche Princip des Idealismus darstellt. Und wie Fichte mit dem tiefsten Gefühle der Gewissheit auf der Wahrheit dessen ruhte, was er in *bejahender* Weise aussprach und behauptete, so kann Jeder dies Gefühl nur theilen, der jenen Grundgedanken wirklich verstanden: dieser kann nicht untergehen oder zweifelhaft gemacht werden, so lange das Bewusstseyn der Ideen, als der einzig weltgestaltenden Mächte, der Genius und die Erleuchtung durch ihn in der Menschheit nicht untergegangen sind.

Um daher den Leser und den künftigen Geschichtsschreiber der neueren Philosophie sogleich in den rechten Gesichtspunct für das Verständniss der nachfolgenden Werke zu stellen, sey es erlaubt, hier vorauszuschicken, wie Fichte selbst sich über sein Verhältniss zu Kant und das Grundprincip seines Systems erklärt hat, — nicht an einzelnen Stellen, sondern nach dem Gesammtinhalte der hier mitgetheilten Schriften.

Daraus wird sich ergeben, dass die bisherige Ueberlieferung völlig unrichtig ist, diese Lehre als Subjectivitätsphilosophie, wie es die Kantische noch war, zu bezeichnen, dass sie vielmehr das Princip der *Identität* des Subjectiven und Objectiven, die Grundlage des ganzen neueren Idealismus, mit einer Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen, welche sie an den Anfang der gegenwärtigen Philosophie stellt, — dass endlich der *Mangel*, der allerdings in dem Systeme liegt, in der besonderen, nur halben oder theilweisen, Ausbildung dieses Principes seinen Grund hat, nicht in Ermangelung oder Verfehlung des Principes selbst. Ueber Letzteres wird noch in Folgendem Etwas zu sagen seyn.

Fichte selbst hat das Grosse und Weltgeschichtliche von Kants Entdeckung dahin bezeichnet, dass er die Speculation von dem Wahne eines dem Wissen äusserlichen, ihm heterogenen „Dinges an sich" befreit habe. Vor Kant nämlich

— freilich auch nach ihm, welcher in diesem Hauptpuncte gerade nicht verstanden worden sey, ebenso wenig als die Wissenschaftslehre, — habe man allgemein die Realität, das Absolute, in das objective *Seyn* gesetzt, in „das todte Ding, als Ding.“

Dies aber als ein Letztes oder irgend Absolutes zu fassen, sey ein in sich selbst sich aufhebender Widerspruch: so gewiss es als Seyn oder Absolutes gesetzt oder begriffen wird, ist es selbst nur die Eine Hälfte, das Glied einer Disjunction, mit dem Nebengliede des *Denkens* oder *Bewusstseyns*, — welche Disjunction jedoch, da alles factisch Mannigfaltige, wie es auch Namen haben möge, auf diesen letzten Gegensatz von Denken (Wissen) und Seyn nicht nur zurückgeführt werden *könne*, sondern *müsse*, die schlechthin höchste Urdisjunction sey. Diese absolute Beziehung jedes Seyns auf Bewusstseyn habe Kant entdeckt und sey dadurch der Urheber der Transcendentalphilosophie geworden, in welcher das Ding *an sich* verschwunden sey. Was in Kants Werken, namentlich in seiner Kritik der reinen Vernunft, dem Ausdrucke nach damit nicht zu stimmen scheine, getraute sich Fichte durch eine Auslegung zu beseitigen, welche allein erst Kant mit sich in Uebereinstimmung zu bringen vermöchte. (Hierüber ist besonders „die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ v. J. 1797, Sämmtl. Werke Bd. I. N. 4., zu vergleichen.)

Wie aber sonst, so sey auch hier Kant nur bei der Disjunction wenn auch bei der letzten und höchsten, stehen geblieben, zwar auf die Einheit beider Glieder hindeutend in der von ihm gefundenen Grundform der reinen Apperception, nicht aber diese selbst wieder in ihrer Selbstständigkeit begreifend und aus ihr jene Urdisjunction construirend, und ebensowenig alle untergeordneten Unterschiede im Bewusstseyn herleitend, welche Kant vielmehr in seinen drei Kritiken nur gesondert behandelt habe, während er übrigens in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft behauptete, dass es eine gemeinschaftliche Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft, wie der Urtheilskraft, geben müsse, welche aber „unerforschlich" sey.

Daraus sey nun der Wissenschaftslehre ihre eigenthümliche Aufgabe erwachsen, ebenso jene Urdisjunction aus der höchsten oder absoluten Einheit herzuleiten, als wiederum aus der Urdisjunction selber die untergeordneten Gegensätze von theoretischer, praktischer Vernunft und Urtheilskraft in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisen. (Bekanntlich ist, in Bezug auf die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes, dies Fichte'n gelungen: die transcendentale Bearbeitung der Urtheilskraft aus seinem Principe heraus hat er unterlassen.)

Nun kann jedoch — um den Begriff jener Urdisjunction noch schärfer zu fassen — Jeder inne werden, dass schlechthin alles Seyn, sofern es ausgesagt wird, ein Denken oder Bewusstseyn desselben voraussetzt, dass daher das blosse, als objectiv gesetzte, Seyn immer nur die Eine Hälfte ist zu einem zweiten Gliede, dem Denken desselben, dass beides sonach sich wechselseitig voraussetzende Doppelglieder einer ursprünglichen und höher liegenden Einheit sind, welche sie beide *mit einander* setzt, das Subjective zu *seinem* Objectiven und umgekehrt. Diese, die *absolute*, Einheit daher kann ebensowenig in das Seyn, wie in das gegenüberstehende Bewusstseyn, ebensowenig in das Ding, wie in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden (einseitiger Realismus und ebenso einseitiger — subjectiver — Idealismus), sondern in das Princip der absoluten *Unabtrennbarkeit* beider, welches damit zugleich das Princip ihrer ursprünglichen *Disjunction* ist.

Dies Princip hat Fichte nun *reines* oder *absolutes Wissen*, auch *Vernunft* genannt (reines, — weil es kein „Wissen von irgend einem Objecte ist," sofern es dann kein Wissen *an sich* wäre, sondern zu seinem Seyn, welches in der Subjectivität besteht, noch des Objectiven bedürfte; — es ist daher überhaupt kein factisches, irgendwo *also* in das Bewusstseyn eintretendes Wissen, sondern der schlechthin überfactische, aber durchaus gemeingültige Grund alles *factischen Wissens und factischen Seyns*). *Bewusstseyn* dagegen nennt er das wirkliche Wissen, welches stets die Beziehung auf ein objectives Seyn hat, darum nur die *Eine Hälfte* des absoluten Wissens, und eben deshalb *nirgends* das Erklärungsprincip der Wissenschaftslehre ist. Aus diesem, dem Ich des *Bewusstseyns*, hat dieselbe niemals das Nichtich, das Objective, herleiten wollen: dennoch ist offenkundig, dass damals und bis zur Stunde dies der gewöhnliche Sinn ist, welchen man dem Idealismus der Wissenschaftslehre unterlegt, wodurch er der subjective wurde, den die gewöhnliche Meinung ihm unterlegt. Es muss erwähnt werden, dass Fichte stets gegen diese Deutung protestirt hat, — wir verweisen statt alles Anderen nur auf den fünften Abschnitt des „Sonnenklaren Berichtes" — ohne doch Glauben oder Gehör zu finden; so sehr hatte der Satz von dem Gesetztwerden des Nichtich durch das Ich sich seinen Zeitgenossen eingeprägt.

Er selber erklärt sich folgendergestalt über dies Verhältniss und über die Philosophie seiner „Verbesserer." „Nachdem man vernommen, dass die Wissenschaftslehre sich für Idealismus gebe, so schloss man, dass sie das Absolute in das soeben angegebene Bewusstseyn setze, welchem, als der subjectiven Hälfte, die des Seyns als die zweite gegenübersteht, und welches daher ebensowenig das Absolute seyn kann, als es sein Gegensatz seyn könnte. Dennoch ist diese Ansicht bei Freund und Feind gleich recipirt, und es giebt kein Mittel, sie ihnen auszureden. Die Verbesserer, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte aufzufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der Wissenschaftslehre steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens seyn wird."*)

Diese reine, allschöpferische, alles Subjective wie Objective *in sich* setzende absolute Einheit ist nun offenbar *dasselbe* Princip, was Schelling, sogar mit übereinstimmender Bezeichnung, die Identität des Subjectiven und Objectiven nannte, was Hegel ferner zum Inhalte seiner Logik machte, als der Lehre von dem *an* und *für* sich seyenden Begriffe, der absoluten Vernunft. Fichte verhält sich nach gerechter historischer Schätzung zu Beiden als der Urheber des Principes — des Princips in seiner vollen Bestimmtheit, nicht bloss, wie man gemeint hat, des Ausdruckes oder Wortes dafür.

Aber nach welcher Seite und wie weit er es ausgeführt hat, zeigen gleichfalls die hier vorliegenden Urkunden.

---

*) Nachgelassene Werke Bd. II. S. 96. Vgl. S. 193. — Hiermit ist zu vergleichen, wie Fichte auch in der Wissenschaftslehre von 1801 (Sämmtliche Werke Bd. II. S. 1. §. 29. 3. d.) dem ihm aufgedrungenen subjectiven Idealismus widerspricht.

Es wurde jene schöpferische Einheit immer nur von ihm gefasst, als schon herausgetreten in den *wirklichen* Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, auf der Höhe und Potenz des Bewusstseyns oder als verwirklichtes Wissen, nicht jedoch als ebenso ursprünglich setzend ein schlechthin Reales, das Wissen Bindendes, *im* Wissen selber, womit er eine von der Facticität des wirklichen Wissens und Anschauens unabhängige, ihr vorangehende Natur, aber als eine schon im Wissen und seinen Bedingungen stehende, als ein schlechthin Wissbares, die Urgesetze der Intelligenz an sich Tragendes, erhalten haben würde: — einen Begriff, den er übrigens sehr gut kennt, indem er jenes ursprünglich Reale, das Wissen Bindende, den Grund einer *Natur im Wissen*, in der Wissenschaftslehre von 1801 (z. B. §. 27, 2, b.), gewiss im ächten Sinne eines objectiven Idealismus, geradezu als das noch *an sich gebundene*, *objective Denken* bezeichnet. So besass er das Princip einer ideellen und zugleich objectiven Ansicht der Natur; aber er hat es unausgeführt stehen, — nie zu seiner selbstständigen Ausbildung gelassen. Mit der *Natur* glaubte er sich ein- für allemal abgefunden zu haben durch den Beweis, dass das todte Seyn, die „Dinge," nichts mehr denn Producte eines objectivirenden Wissens, einer ertödtenden Reflexion seyen. Aus dieser richtigen und tiefgreifenden Einsicht, welche lediglich indess gewisse Formen reflectirter Bildung und dogmatisirender Begriffssysteme kritisirte, nicht aber den Inhalt und das Wesen des Objectiven selbst betraf, war jedoch nur zu folgern, dass es ein solches, bloss objectives Seyn überall nicht gebe, dass auch die Natur daher mehr seyn müsse, denn blosse Objectivität. Fichte hat statt dessen jenen Beweis über die Grenze seiner eigentlichen Berechtigung ausgedehnt und die Natur zu einer Summe von bloss subjectiven Empfindungen gemacht, welche durch das Wissen zu todten Dingen objectivirt werden. Dieser Theil daher, überhaupt die subjective Erklärungsweise der Natur, ist die in seinem Systeme völlig preiszugebende Seite, Rest des Kantianismus in ihm, ein Selbstmisverständniss oder eine Halbheit im Principe; und auch in der Ausführung, selbst wo sie ins Einzelne geht, wie im zweiten Buche der „Bestimmung des Menschen," kann sie das Lückenhafte, das Ueberspringen eines Hauptbegriffes nicht verbergen.

Als das Positive auch an diesen Deductionen ist jedoch hervorzuheben, dass durch sie der falsche Begriff einer Objectivität *ausser* dem Wissen, einer dem Wissen unzugänglichen, schlechthin ihm fremden Welt, für immer widerlegt ist. „Das absolut Objective kann nicht erst *eintreten* in das Subjective — die alte Erbsünde des Dogmatismus — sondern beide *sind schlechthin in einander*" (Wissenschaftslehre von 1801. § 27, 3, b.), die schlechthin anschaubare, und die sich anschauende Intelligenz. Die Natur ist daher, wenn wir sie mit Fichte überall schon in die Potenz des Wissens erhoben betrachten, als ein völlig und bis in die Wurzel dem Erkennen Durchdringliches und ihm Gemässes, als durchaus *Erscheinung* bewiesen, was in anderem Sinne und in umfassender Bedeutung die Realität, Lebendigkeit und Selbstständigkeit derselben nicht aus-, sondern einschliesst. Ja diese nach der ächten Consequenz seines Standpunctes ausdrücklich anzuerkennen, davon liegt noch ein besonderer Grund in der Fichteschen Lehre. Er selbst bezeichnet es (Wissenschaftslehre von 1801. §. 32, 3. § 36, 5. § 40, 4.) als die Grunddifferenz seines Systemes von Spinoza und den neueren spinozisirenden Systemen, dass jener das Wissen (Denken) als schlechthin *nothwendiges* Attribut (als absolutes Accidenz) der absoluten Substanz bezeichnet habe, während vielmehr das Wissen aus Selbstvollziehung der *Freiheit* entstehe, mithin ein an sich schlechthin „Zufälliges" sey und als das auch nicht seyn Könnende zu jenem substantiellen *Ansich* (als der blossen Wissbarkeit) hinzutrete. Ist unter letzterem nun nur die Substanz der Natur zu denken, der ewige, zugleich aber stets wirklich erscheinende Grund des Realen in allem Wissen und aller Wissbarkeit, so ist dessen Unabhängigkeit vom (wirklichen) Wissen und Erkennen, kurz der *Realismus* desselben, aus dem tiefsten Grundgedanken des Systemes selber auf eine Weise anerkannt, die gerade das ächt Idealistische seines Princips besiegelt.

Wenn Schelling daher sein Verhältniss zu Fichte so bezeichnet hat,*) dass des Letzteren Idealismus sich auf dem Standpuncte der Reflexion halte, dass er subjectiv sey, während der seinige auf dem Standpuncte der Production stehe und objectiv sey; — zugleich aber hinzusetzt, nach seiner Ueberzeugung sey es unmöglich, dass sie Beide in der Folge nicht übereinstimmen sollten: — so hat sich hier ergeben, was jenes Urtheil theils bestätigen, theils berichtigen kann. Die Einheit des Princips beider Philosophien wird anerkannt: übersehen ist jedoch von Schelling, dass eben damit jener Idealismus kein bloss subjectiver seyn konnte, dass er nicht minder auf der Einheit des Subject-Objectiven in

---

*) Vgl. „*Darstellung meines Systemes der Philosophie*" in der Zeitschrift für spec. Physik II. 2. S. VI. VIII. — Auch die spätesten Aeusserungen desselben über Fichte's philosophisches Princip im Vergleich zu dem seinigen, stimmen damit überein, die, wiewohl ihre Veröffentlichung nicht unmittelbar von Schelling herrührt, doch das innere Gepräge der Authenticität im *Wesentlichen* an sich tragen. („*Die Philosophie der Offenbarung*" von Paulus, S. 343 f.)

allem Seyn, wie Wissen bestehe, dass hier nur das Seyn sogleich in seiner Erkennbarkeit, schon eingetreten in die höchste Potenz des Wissens gefasst sey. Die idealistische Grundansicht der Wissenschaftslehre zeigt den wahren Idealismus von der Seite, dass alles Seyn *als* solches zugleich damit in der absoluten Sichtbarkeit, Durchdringlichkeit von einem möglichen oder wirklich sich vollziehenden Wissen stehe. Das Universum ist lediglich das objectivirte, seyende Wissen (vgl. Wissenschaftsl. v. 1801, §. 39. 40. 41.), mithin absolut und *durchaus* ins wirkliche Wissen zu erheben. Aber deshalb ist das Bewusstseyn (im oben bezeichneten Sinne) recht eigentlich objectiv und seiner Objectivität *sicher* in allen seinen Erkenntnissacten. Der Idealismus, auf diese Weise das ihm angeborene Princip der Reflexion — der unendlichen Bildbarkeit, Reflexibilität, des Seyns, — durchführend, löst hiermit jeden bloss subjectiven Idealismus und Skepticismus durch seine Vertiefung und Durchführung auf, indem er alle Realität von Wissen (Erkennbarkeit) durchdrungen, umgekehrt alles Wissen der absoluten Realität immanent aufweist. (Man kann für dies Resultat Belege aus allen Epochen der Fichteschen Philosophie geben: von der „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" v. J. 1797, von dem zweiten Buche der „Bestimmung des Menschen" an, bis zu der letzten, im J. 1813 verfassten „Einleitung," und zu der für die Einsicht in sein System in jeder Beziehung bedeutenden „transcendentalen Logik" v. J. 1812, deren Inhalt überhaupt, wie in seinen besonderen, eine Kritik der gewöhnlichen Logik enthaltenden Theilen, bisher gar keine Beachtung gefunden zu haben scheint: beide abgedruckt in den „Nachgelassenen Werken" Bd. II.)

Und hieraus ergiebt sich endlich die wahrhafte, auch jetzt noch geltende Bedeutung des Fichteschen Systemes: es hat den durchgreifenden Beweis geführt, — *negativ*, dass es „Dinge an sich," eine äussere, dem Bewusstseyn fremde, ihm heterogene Welt gar nicht gebe, ausser in einer sich misverstehenden, selber sich widersprechenden Reflexion, — *positiv* daher, dass alles Objective, Reale, nur Ausdruck des absoluten Wissens, schlechthin rational sey, all unser Verstehen und Erkennen der Dinge mithin nur in der *Nachconstruction* jenes realisirenden Uractes bestehen könne, durch welchen das absolute Wissen alle Dinge in die absolute Verstandesform gesetzt hat. (In diesen Satz lässt sich insbesondere das Ergebniss der angeführten „transcendentalen Logik" zusammendrängen.)

Mit Einem Worte: das Erkenntnissproblem ist es, welches aus den höchsten Principien durch das System gelöst wird: der Begriff eines objectiven Erkennens, die Möglichkeit einer Wissenschaft, näher dann einer speculativen, das tiefste Seyn in Wissen auflösenden, ist durch principielle Vermittelung dieser beiden höchsten Gegensätze vollständig dargethan, und so die durch Kants Kritik der reinen Vernunft in Anregung gebrachte Frage in einem entscheidenden Resultate zum Abschluss gebracht. Hierdurch tritt das System den andern Philosophien der nächsten Vergangenheit, namentlich der Schellingschen, in die Objectivität des sachlichen Erkennens unmittelbar sich vertiefenden, wesentlich ergänzend gegenüber. Die philosophische Gegenwart aber, der wenigstens Gelegenheit gegeben ist, über jene beiden Gegensätze aller speculativen, wie sonstigen Bildung, die Maxime durchgeführter Reflexion oder Besonnenheit und die Gewohnheit eines unmittelbaren, in die Natur seines Objects sich versenkenden Erkennens, einen höher vermittelnden Standpunct zu fassen, möchte durch das erneuerte Studium dieser Werke Gelegenheit finden, über eine der Hauptaufgaben heutiger Wissenschaft aus einem jetzt uns ferner gerückten Gesichtspuncte sich zu orientiren. Ueberhaupt könnten sie zum Anregungs- und Erfrischungsmittel dienen, um aus manchen tief eingefahrenen Geleisen verhärteter Gewohnheiten und Vorurtheile in der Speculation uns herauszuführen: sie zeigen dieselben Probleme, die auch uns noch beschäftigen, aber in einer uns ungewohnten Gestalt, darum vielleicht zu einem tieferen und freieren Verständnisse uns erregend, und was sie zur Lösung geben, trägt jedenfalls den Charakter der Klarheit, forschender Gewissenhaftigkeit und gründlicher Aufrichtigkeit gegen sich selbst und die Wissenschaft.

Endlich dürfen die sämmtlichen Werke noch nach einer anderen Seite hin ein *thatsächliches* Zeugniss für ihren Urheber geben: sie weisen in sich eine stufenweise Ausbildung seiner Grundansicht nach; sie zeigen, wie dieselbe völlig selbstständig und aus innerer Nothwendigkeit, keiner äusseren Zeitrichtung sich fügend und ohne ein fremdes Element in sich aufzunehmen, bis auf die späteste Zeit sich entwickelt hat. Durch vorliegende Werke, in Verbindung mit dem „Nachlasse," sind daher frühere Beschuldigungen dieser Art factisch widerlegt, ebenso ist dadurch der lächerliche Misgriff eines neuen Geschichtsschreibers der Philosophie an seinen Ort gestellt, welcher die Abhängigkeit Fichte's von einem späteren Systeme aus Stellen Fichtescher Schriften belegen will, welche zu einer Zeit geschrieben sind, — wie er bei einiger Aufmerksamkeit sich hätte belehren können, — wo die Hauptwerke der Schellingschen Lehre noch gar nicht erschienen waren!

Ueber die Entwickelungsstufen jenes Systemes im Ganzen muss übrigens der Herausgeber den etwa Aufschluss suchenden Leser auf seine „Charakteristik der neueren Philosophie“ verweisen: sein gegenwärtiger Beruf ist nur, in die Werke einzuleiten, nicht, erläuternd ihnen zur Seite zu gehen. Doch wird es immer noch für den künftigen Geschichtsschreiber der Philosophie eine dankbare Aufgabe bleiben, schon in jener Lehre die Grundgedanken zu entdecken, welche die nächsten Systeme weiter ausbildeten, wie in der charaktervollen religiös-sittlichen Weltansicht derselben die Züge wiederzufinden, in welchen zu allen Zeiten das ächt und bleibend Wahre sich ausgeprägt hat, im scharfen Unterschiede ebensowohl von dem, gegen die Ideen blinden, die Perfectibilität des Geistes läugnenden Weltverstande, als von der gefühlsgläubigen, oder bloss an historischen Traditionen haftenden, unselbstständigen Mystik.

Ankündigung.

Johann Gottlieb Fichte's
sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Indem der Unterzeichnete hiermit die Herausgabe der sämmtlichen Werke von **J. G. Fichte** ankündigt, glaubt er keiner besondern Rechtfertigung oder Empfehlung für dieses Unternehmen zu bedürfen, sondern dadurch nur eine längst von ihm geforderte Pflicht gegen das Vaterland und gegen die Wissenschaft zu erfüllen. Vielmehr ist der Herausgeber, bei den vielfach an ihn gelangten öffentlichen und persönlichen Aufforderungen zu einer solchen Herausgabe, dem Publicum Rechenschaft schuldig, warum er erst jetzt zur Ausführung derselben schreitet. Der Plan dazu, viele Jahre unausgesetzt im Auge behalten, war früher (bis zum Jahr 1837) durch den Mangel gesetzlicher Bestimmungen über die Verlagsrechte bei den Werken verstorbener deutscher Autoren schwer ausführbar; nachher wurde er durch mancherlei widerstreitende Anforderungen und Interessen verzögert. Um so mehr gebührt es jetzt, unter den älteren drei Hauptverlegern der Fichteschen Werke *zweien* derselben, Herrn G. Reimer dem Sohne, und dem Inhaber der C. Cnoblochschen Buchhandlung in Leipzig (als der Nachfolgerin der Gablerschen Firma) unsern öffentlichen Dank hiermit abzustatten für die würdige und liberale Weise, mit welcher sie zur Förderung des Unternehmens auf ein Abkommen eingegangen sind.

Bei der Anordnung der einzelnen Schriften für die Gesammtausgabe ist es der leitende Gesichtspunct gewesen, neben der Zusammenstellung des Gleichartigen zugleich die chronologische Folge ihres Erscheinens zu beobachten. Beides vereinigt, giebt nicht nur eine äusserlich verbindende Uebersicht, sondern es lässt weit mehr noch die innere, stufenweise Entwickelung hervortreten, in welcher das Gleichzeitige und zugleich durch Inhalt Verwandte sich zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung dient. Bei einem Denker, wie Fichte, dessen Philosophie weniger eine extensiv gleichmässige Ausführung über alle Theile eines philosophischen Systems erhalten, als in der intensiven und immer gesteigerten Entwickelung eines Hauptgedankens und in seiner Ausführung nach bestimmten Seiten bestanden hat, ist es deshalb wichtig, auf diesen Parallelismus gleichzeitiger Darstellungen hinzuweisen. Schon aus der ersten philosophischen Epoche desselben (1794 — 1800) möchte durch blosse Nebeneinanderstellung der allgemein bekannt gewordenen Druckschriften über die Wissenschaftslehre mit den unbekannter gebliebenen, aber nicht weniger wichtigen Abhandlungen im philosophischen Journale und mit dem neu Erscheinenden aus dieser Epoche Vieles anders oder in einem neuen Lichte erscheinen.

Dasselbe lässt sich vielleicht noch eigentlicher von seinen frühesten politischen und religionsphilosophischen Schriften behaupten: sie sind der jetzt lebenden Generation wohl so gut als unbekannt geblieben, und dürfen ihr fast als neue erscheinen. Dennoch spricht er in ihnen über die allergegenwärtigsten Fragen, und hat auch durch die Art, wie er sie behandelt, noch Theil an den gegenwärtigen Controversen über dieselben.

Indem „sämmtliche Werke" eines Schriftstellers den möglichst vollständigen Abdruck seiner Geistesentwickelung zeigen sollen, ergiebt sich, dass auch die früher erschienenen „*Nachgelassenen Werke*" (III. Bände, Bonn, Marcus, 1834 — 1835) in diesen Umkreis gehören und mit den jetzt erscheinenden verbunden die „*Sämmtlichen Werke*" ausmachen. Aus äusseren Gründen haben wir sie nicht in den Umfang dieser Ausgabe aufgenommen, statt dessen aber die letzteren durch die äussere Form dem „Nachlasse" so angeschlossen, dass beide ein Ganzes ausmachen und erst *in ihrer Vereinigung den Titel sämmtlicher Werke rechtfertigen.* Aus diesem Grunde hat auch der Verleger der nachgelassenen Werke, Herr Marcus in Bonn, sich bereit erklärt, den Unterzeichnern für die jetzt erscheinenden sämmtlichen Werke jene zu einem ermässigten Preise zu überlassen.

So möge das Vaterland und die Gegenwart mit freier Empfänglichkeit die Schriften eines Denkers und geistigen Wirkers aufnehmen, der, wiewohl er der unmittelbaren Gegenwart nicht mehr nahe steht, doch nicht aufgehört hat, mit seinen Gedanken und Anregungen aufs Eigentlichste in ihr fortzudauern.

Im Juni 1844.

J. H. Fichte.

Inhaltsanzeige der sämmtlichen Werke.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

1) „Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie" 1792. (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1794. No. 47—49.)
2) „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie," 1794. 2. Aufl. 1798.
3) „Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre," 1794. 2. Aufl. 1801. (Anhang: Rede „über die Würde des Menschen," am Schlusse der philosophischen Vorlesungen 1794, aus einem fliegenden Blatte wiederabgedruckt.)
4) „Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" 1797. (Phil. Journ. Bd. V. und Bd. VI.)
5) „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre," 1797. (Philos. Journal Bd. VII.)

6) „Darstellung der Wissenschaftslehre," aus dem Jahre 1801. Ungedruckt.
7) „Die Bestimmung des Menschen," 1799.
8) Populairer und kritischer Anhang:
   a) „Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie," 1801.
   b) „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmidt aufgestellten Systemes mit der Wissenschaftslehre," 1795. (Philos. Journal Bd. III.)
   c) „Annalen des philosophischen Tones," 1797. (Philos. Journal Bd. V.)
   d) „Recension von Bardili's Grundriss der Logik," 1800. (Erlanger Literaturzeitung.)
   e) „Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold" 1801.
9) „Die Thatsachen des Bewusstseyns," geschrieben 1810, erschienen 1817.
10) „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," 1810.

Ergänzend greifen hier ein die im ersten und zweiten Bande des Nachlasses abgedruckten Vorlesungen.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre.

1) „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre." II. Bände. 1796—1797.
2) „Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," 1800.
3) „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre," 1798. (Als Anhang: die Ascetik im Nachlasse Bd. III.)

Ergänzend greifen hier ein die Vorlesungen über die Rechts- und Sittenlehre aus dem Jahre 1812, im Nachlasse Bd. II. und III.

4) „Vorlesungen über die Staatslehre," 1813, erschienen 1820.

B. Zur Religionsphilosophie.

1) „Kritik aller Offenbarungen," 1791, 2. Aufl. 1793.
2) „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung." (Philos. Journal Bd. VIII.)

3) „Appellation an das Publicum," 1799, 2. Aufl. 1799.
4) „Gerichtliche Verantwortungsschrift der Herausgeber des philosophischen Journals etc." 1799.
5) „Aus einem Privatschreiben" (Philos. Journal Bd. IX.)
6) „Die Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre." 1806.

Dritte Abtheilung.

Populairphilosophische Schriften.

A. Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte:

1) „Zurückforderung der Denkfreiheit etc." 1793.
2) „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution," II. Bände. 1793. 2. Aufl. 1795.
3) „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1794.
4) „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten," 1806.
5) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters." 1806.

Ergänzend schliessen sich an die Vorlesungen „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" 1812, im Nachlasse Bd. III.

6) „Rede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," 1812.
7) „Reden an die deutsche Nation," 1808.
8) „Fragmente über Deutschlands Geschichte und Verfassung." Ungedruckt.

B. Vermischte Schriften und Aufsätze:

1) „Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen" 1801.
2) „Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt."
3) „Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache." (Philos. Journal Bd. I.)
4) „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie." (Philos. Journal Bd. IX.)
5) „Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit." (Schillers Horen Bd. I.)

6) „Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks." 1791. (Berliner Monatsschrift Bd. 23.)

7) „Recensionen von **Kants** Entwurf zum ewigen Frieden," (Philos. Journal Bd. IV.), von „**Creuzers** skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens," (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1793. No. 303.), von „**Gebhard** über die sittliche Güte," (ebendas. No. 304) u. s. w.

8) „Ungedruckte Fragmente, Gedichte u. s. w."

Ergänzend greifen hier ein zwei Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil, über Macchiavelli, Tagebuch über den thierischen Magnetismus, und Kritisches im „Nachlasse" Bd. III.

Inhaltsanzeige

des ersten Bandes.

Seite

1) Recension des Aenesidemus 1794 . . . . 3—25

2) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794 . . . . 29—81

3) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794 . . 85—328

4) Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre 1794 . . 331—411

Anhang: Rede über die Würde des Menschen . . . 412—416

5) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 . . . 419—449

6) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 . . 453—518

7) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797 . . . . 521—534

1.

Recension

des

Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.

1792.

(Jenaer Allgemeine Literaturzeitung. 1794. No. 47—49.)

1. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. 445 S. 8.

Wenn es unläugbar ist, dass die philosophirende Vernunft jeden menschlichen Fortschritt, den sie von jeher gemacht, den Bemerkungen des Skepticismus über die Unsicherheit ihres jedesmaligen Ruhepunctes verdankt, wenn dieses besonders von dem letztern merkwürdigen Fortschreiten derselben durch ihren kritischen Gebrauch von dem grossen Entdecker dieses Gebrauchs selbst zugestanden ist; wenn aber dennoch durch die fortdauernde Erscheinung, dass die Freunde der neuern Philosophie selbst unter sich getheilter werden, je weiter sie in ihren Untersuchungen fortrücken, auch dem unkundigen Zuschauer wahrscheinlich werden sollte, dass selbst bis jetzt die Vernunft ihren grossen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, noch nicht erreicht haben müsse, so nahe sie ihm auch etwa gekommen sey: so war nichts wünschenswürdiger, als dass der Skepticismus sein Werk krönen, und die forschende Vernunft bis an ihr erhabenes Ziel vortreiben möchte; dass derselbe, nachdem man lange gemeint, dass seine noch übrigen richtigen Ansprüche an die Philosophie bisher nur nicht recht deutlich zur Sprache gekommen, endlich einen Sprecher erhalten möchte, der jenen Ansprüchen nichts vergebe, und dabei die Gabe habe, sie deutlich darzustellen. In wiefern der Verfasser der gegenwärtigen Schrift dieser gewünschte Sprecher sey, wird sich aus einer Beurtheilung derselben ergeben.

Der Skepticismus musste allerdings in der Person dieses seines Repräsentanten seine Waffen insbesondere gegen die Reinhold'sche Elementar-Philosophie, und zwar gegen die neue Darstellung derselben in den *Beiträgen*, richten, weil dieser Schriftsteller nach dem Geständnisse der mehrsten Liebhaber der kritischen Philosophie die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet hat. Für diejenigen aber, welche beides läugnen, musste er sie dann wieder gegen die beglaubteste Urkunde der neuern Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft selbst, wenden, wenn es mit dem Angriffe wirklich auf eine entscheidende Schlacht abgesehen wurde. — Das Buch ist in Briefen. Hermias, ein enthusiastischer Verehrer der kritischen Philosophie, meldet dem Aenesidemus seine, besonders durch die Reinhold'sche Elementar-Philosophie begründete, völlige Ueberzeugung von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieser Philosophie. Aenesidemus, welcher andrer Meinung ist, sendet ihm eine Prüfung derselben.

Aenesidemus legt, um Reinholds gegründeter Forderung Genüge zu thun, seiner Censur der Elementar-Philosophie folgende Sätze als bereits ausgemacht und gültig zum Grunde: 1) (Thatsache.) Es giebt Vorstellungen in uns, in welchen theils unterscheidende, theils übereinstimmende, Merkmale angetroffen werden. 2) (Regel der Beurtheilung.) Der Probirstein alles Wahren ist die allgemeine Logik, und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen derselben übereinkommt. Jedem Theile dieser Prüfung sind die in ihm untersuchten §§. der Elementar-Philosophie, sowie sie Reinhold in den Beiträgen I. B. S. 165—254 von neuem dargestellt hat, wörtlich vorgedruckt. —

Prüfung der Reinhold'schen Grundsätze über die Bestimmung und die wesentlichen Eigenschaften einer Elementar-Philosophie. — Aenesidemus gesteht für's erste zu, dass es der Philosophie bisher an einem obersten, allgemeingeltenden Grundsatze gemangelt habe, und dass sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können; ferner scheint es auch ihm unläugbar, dass dieser Grundsatz kein andrer seyn könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe, den der Vorstellung und des Vorstellbaren, festsetze und bestimme. So innig auch hier der Skeptiker und der Elementar-Philosoph übereinstimmen; so zweifelhaft bleibt es dem Rec.: ob die Philosophie selbst bei ihrer Einmüthigkeit über den zweiten Punct gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, dass dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewusstseyns, als ersten Satz der gesammten Philosophie, mit Grund erinnern lässt, auf die Vermuthung führe, dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische Philosophie noch einen *höhern* Begriff geben müsse, als den der Vorstellung. — Gegen Reinholds §. 1. (im Bewusstseyn wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden, und auf beide bezogen) erinnert Aenesidemus 1) „Dieser Satz sey kein absolut *erster* Satz; denn er stehe als Satz und Urtheil unter der höchsten Regel alles Urtheilens, dem Satze des Widerspruchs." Versteht Rec. dasjenige recht, was Reinhold (Fundament. S. 85) auf diesen ihm schon ehemals gemachten Einwurf geantwortet hat, und was A. nicht befriedigend findet: „Dass der Satz des Bewusstseyns freilich *unter* dem Princip des Widerspruchs stehe, aber nicht als unter einem Grundsatze, durch den *er bestimmt* werde, sondern als unter einem *Gesetze*, dem er nicht *widersprechen* dürfe;" so spricht Reinhold dem Satze des Widerspruchs alle *reale* Gültigkeit ab, wie es auch Kant, aber nur für die bloss theoretische Philosophie, gethan hat, und lässt ihm nur eine *formale* und logische übrig; und insofern ist seine Antwort ganz richtig, und kommt auf diejenige zurück, die er unberufnen Beurtheilern seiner E. Ph. schon öfter gegeben hat: man könne *über* die Gesetze des Denkens doch nicht anders denken, als *nach* diesen Gesetzen. Die Reflexion über den Satz des Bewusstseyns steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion; aber die *Materie* dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt. Soll nun Aenesidem's Erinnerung einen richtigen Sinn haben: so muss derselbe, unerachtet er sich darüber nirgends deutlich erklärt, dem Satze des Widerspruchs ausser seiner *formalen* auch noch eine reale Gültigkeit beimessen, d. h. er muss irgend eine Thatsache im Gemüthe annehmen, oder vermuthen, welche die sen Satz ursprünglich begründet. Was diess heissen solle, wird sogleich klar werden; denn A. erinnert: 2) „Der Satz des Bewusstseyns sey kein *durchgängig durch sich selbst bestimmter* Satz. Da nach Reinholds eigner Erklärung die Begriffe des Subjects und Objects erst durch ihr Unterscheiden in der Vorstellung, und durch das Beziehen der Vorstellung auf sie, bestimmt würden; so müsse wenigstens dieses *Unterscheiden* und *Beziehen* selbst vollständig und also bestimmt seyn, dass es nicht mehr als eine Deutung zulasse. Und diess sey nicht der Fall," wie A. durch Aufzählung mehrerer möglichen Bedeutungen, und durch Anführung der mannichfaltigen und selbst zweideutigen Ausdrücke, durch welche Reinhold hinterher diese Begriffe zu erklären sucht, wenigstens für den Rec. befriedigend dargethan hat. Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensetzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität und des Gegentheils bestimmen liesse? — Endlich sey 3) „der Satz des Bewusstseyns weder ein allgemein geltender Satz, noch drücke er ein Factum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonnement gebunden sey." A. legt verschiedene, in der Erfahrung gegebene Aeusserungen des Bewusstseyns vor, in denen, seiner Meinung nach, jene zu jedem Bewusstseyn erforderten drei Stücke nicht vorkommen sollen. In wiefern ein solcher, auf Erfahrung sich berufender, Einwurf überhaupt aufzunehmen, oder angebrachter Maassen abzuweisen sey, — darüber weiter unten ein paar Worte! — Nach vollendeter Prüfung, was dieser Satz nicht seyn könne, wird die Frage aufgeworfen: was er denn wohl wirklich seyn möge? A. beantwortet sie so: „es sey 1) ein synthetischer Satz, in welchem dem Subjecte, Bewusstseyn, ein Prädicat beigelegt werde, welches nicht schon in seinem Begriffe liege, sondern erst in der Erfahrung zu ihm hinzukomme." Reinhold behauptet bekannter Maassen, dieser Satz sey ein bloss analytischer. Wir wollen hier davon abstrahiren, dass A. die Allgemeingültigkeit dieses Satzes läugnet, und mithin auch eine Art des Bewusstseyns annimmt, von welchem es nicht gilt, — aber es lässt sich noch ein tieferer Grund dieser Behauptung in der Verschiedenheit der zwei Gesichtspuncte aufzeigen, aus welchen dieser Satz angesehen werden kann. Nemlich, wenn kein Bewusstseyn ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewusstseyns; und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexions-Satz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüths auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis? — Der Satz des Bewustseyns sey 2) „ein abstracter Satz, welcher aussage, was, nach A. *einige*, nach R. *alle*, Aeusserungen des Bewusstseyns gemein haben.“ Reinhold läugnet, wie bekannt ist, dass dieser Satz auf irgend eine Abstraction sich gründe. Wenn diess gegen diejenigen gesagt wird, welche vermeinten, es werde in demselben von den Bedingungen der Anschauung des Begriffs und der Idee abstrahirt; so ist sehr einleuchtend, darzuthun, — weit entfernt, dass der Begriff der blossen Vorstellung sich auf die letztere gründen sollte — dass vielmehr die Begriffe der letztern nur durch Unterscheidung und Beziehung mehrerer blosser Vorstellungen, *als solcher*, möglich werden. Man kann den Begriff der Vorstellung überhaupt vollständig bestimmen, ohne die der Anschauung, des Begriffs, der Idee bestimmt zu haben; aber man kann die letzteren gar nicht vollständig bestimmen, ohne den ersten bestimmt zu haben. Soll aber dadurch gesagt werden, dass dieser Satz nicht nur nicht auf *diese bestimmte*, sondern *überhaupt auf keine* Abstraction sich gründe; so lässt sich, insofern er als erster Grundsatz an der Spitze aller Philosophie steht, das Gegentheil erweisen. Ist nemlich alles, was im Gemüthe zu entdecken ist, ein Vorstellen, alle Vorstellung aber unläugbar eine *empirische* Bestimmung des Gemüths: so wird das Vorstellen selbst, mit allen seinen Bedingungen, nur durch Vorstellung desselben, mithin em-

pirisch, dem Bewusstseyn gegeben; und alle Reflexion über das Bewusstseyn hat empirische Vorstellungen zum Objecte. Nun ist das Object jeder empirischen Vorstellung bestimmt gegeben (im Raum, in der Zeit u. s. f.). Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebenen Objects aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewusstseyns ausdrückt, nothwendig abstrahirt. Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesammten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus. Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil desselben lässt sich auch nicht einmal denken. Aber eben das deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas Anderes gründen müsse, als auf eine blosse Thatsache. Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er *ein* Lehrsatz sey, der auf *einen* andern Grundsatz sich gründet, aus diesem aber a priori, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen lässt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Philosophie veranlasste, war wohl die, dass man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine That*sache*, er kann auch eine That*handlung* ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann. — In sofern nun A. diesen Lehrsatz aufgestellter Maassen für einen Erfahrungs-Satz halten muss, in sofern muss man sich mit ihm auf Erfahrungen, die demselben widersprechen sollen, allerdings einlassen; wenn derselbe aber aus unläugbaren Grundsätzen bewiesen, und das Widersprechende eines Gegensatzes dargethan ist; so sind alle vermeinte Erfahrungen, die mit demselben nicht übereinkommen sollen, als undenkbar abzuweisen. —

Prüfung der §§ 2—5, welche die ursprünglichen Begriffe der Vorstellung, des Objects, des Subjects, und der blossen Vorstellung bestimmen. — Ausser Wiederholungen desjenigen, was eben erörtert worden, erinnert A. gegen die Erklärung der Vorstellung, dass sie enger sey, als das zu erklärende. „Denn wenn, nach Reinholds Definition, nur dasjenige eine Vorstellung ausmache, was durch das Subject vom Objecte und Subjecte unterschieden, und auf beide bezogen werde; wenn aber, nach Aenesidem's Voraussetzung, nur dasjenige unterschieden werden könne, was schon wahrgenommen sey: so könne die Anschauung (jene erste Wahrnehmung) keine Vorstellung seyn. Nun aber solle sie, nach R., allerdings eine seyn, mithin u. s. f." Reinhold wird ihm mit Recht die Voraussetzung im Untersatze seines Vernunftschlusses abläugnen. Das ursprüngliche Object wird überhaupt nicht wahrgenommen, und kann nicht wahrgenommen werden. Vor aller andern Wahrnehmung vorher also kann die Anschauung auf ein, ursprünglich dem Subjecte entgegengesetztes, Object, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht *wahrgenommen*, sondern ursprünglich *gesetzt* wird. — Ferner „jenes Unterscheiden und Beziehen, das zur Vorstellung erfordert werde, sey selbst ein Vorstellen;" welches aber Reinhold mit Recht geläugnet hat. Beides kann Object einer Vorstellung werden, und wird es in der Elementar-Philosophie wirklich; aber es ist ursprünglich keins, sondern nur nothwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüths, um eine Vorstellung hervorzubringen: woraus aber freilich unläugbar das folgt, dass Vorstellung nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüthe zu denkenden Handlungen sey. —

Reinhold hatte in der Anmerkung zu §. 5. gesagt: „die blosse Vorstellung sey *unmittelbar*, Subject und Object aber nur *vermittelst* der Beziehung *jener* auf *diese* im Bewusstseyn vorhanden; denn dasjenige, was im Bewusstseyn auf Object und Subject bezogen werde, müsse zwar nicht der Zeit, aber seiner Natur nach *vor* den Handlungen des Bezogenwerdens da seyn, inwiefern nichts bezogen werden könne, wenn nichts vorhanden sey, das sich beziehen lasse." A. sucht die Ungültigkeit dieses Beweises dadurch darzuthun, dass er auf ähnliche Art beweisen wolle, „Object und Subject seyen dasjenige, was unmittelbar, die Vorstellung aber dasjenige, was mittelbar im Bewusstseyn vorkomme, indem nichts auf ein anderes bezogen werden könne, wenn nicht dieses andere, worauf es bezogen werden solle, vorhanden sey, mithin u. s. f." Und allerdings muss Subject und Object eher gedacht werden, als die Vorstellung; aber nicht im Bewusstseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths, wovon Reinhold doch allein redet. Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte. Im empirischen Bewusstseyn kommen beide nicht anders als so vor, dass eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als Vorstellendes und Vorgestelltes: des *absoluten* Subjects, des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde, und des *absoluten* Objects, eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung, wird man sich nie, als eines empirisch gegebenen, bewusst. Reinhold konnte diese Erörterungen sich wohl auf die Zukunft vorbehalten haben.

Aus dem bisher Gesagten scheint hervorzugehen, dass alle Einwendungen Aenesidem's, in sofern sie als gegen die Wahrheit des Satzes des Bewusstseyns *an sich* gerichtet angesehen werden sollen, ohne Grund sind, dass sie ihn aber als *ersten* Grundsatz aller Philosophie, und als blosse Thatsache allerdings treffen; und eine neue Begründung desselben nothwendig machen. Zugleich ist es merkwürdig, dass A., so lange er seinen eignen oben aufgestellten Grundsätzen getreu war, auch gerecht gegen den Gegner blieb, und dass beides zugleich verschwindet, wie sich bald zeigen wird. Wenn seine Prüfung sich hier endigte, so würde er ohne Zweifel sein Verdienst um die Philosophie, und die Achtung aller unparteiischen Selbstdenker rühmlich behauptet haben. Man wird sehen, wie viel die Fortsetzung derselben ihm davon übrig lasse. — Nemlich die §§. 6. 8., die den ursprünglichen Begriff des Vorstellungs-Vermögens bestimmen, führen den Censor zur Prüfung des eigenthümlichen Charakters der kritischen Philosophie, der darin bestehe, dass der Grund eines grossen Theils von den Bestimmungen der Gegenstände unserer Vorstellungen in das Wesen unsers Vorstellungs-Vermögens selbst gesetzt werde; und hierbei erhalten wir zugleich eine bestimmte Einsicht in die Natur des Aenesidemischen Skepticismus, der auf einen sehr anmaassenden Dogmatismus ausgeht, und ihn sogar, gegen seine eignen oben aufgestellten Grundsätze, zum Theil schon als erwiesen voraussetzt. Nachdem der Skeptiker die in jenen §§ enthalten seyn sollenden Behauptungen aufgezählt hat: a) dass das Vorstellungs-Vermögen der Grund der Wirklichkeit der Vorstellungen sey; b) dass das V. V. vor aller Vorstellung auf eine bestimmte Art vorhanden sey, [was mag das heissen sollen, und wo sagt das Reinhold?] c) dass das V. V. von den Vorstellungen, wie jede Ursache von ihren Wirkungen verschieden sey; d) dass der Begriff des V. V. sich nur aus den Wirkungen desselben ableiten lasse, und dass man, um die innern Merkmale desselben zu erhalten, nur den Begriff der blossen Vorstellung sorgfältig zu entwickeln habe; — wirft er die Frage auf, wie denn wohl die Elementar-Philosophie zu der überschwenglichen Kenntniss der *objectiven Existenz* eines solchen Etwas, wie das V. V. seyn solle, kommen möge; und kann sich nicht satt verwundern über die (Theorie des V. V. S. 190.) von Reinhold, als einem kritischen Philosophen, gemachte Folgerung: „Wer eine Vorstellung zugebe, gebe zugleich ein Vorstellungs-Vermögen zu.“ Rec., oder wer etwa sehr zur Verwunderung geneigt wäre, würde sich nicht weniger über den Skeptiker verwundern, dem noch vor kurzem nichts ausgemacht war, als dass es verschiedene Vorstellungen in uns gebe, und der jetzt, sowie das Wort „Vorstellungs-Vermögen“ sein Ohr trifft, sich dabei nichts Anderes denken kann, als irgend ein (rundes oder vierecktes?) Ding, das *unabhängig* von *seinem Vorstellen* als Ding an sich, und zwar als *vorstellendes* Ding existirt. Dass durch diese Deutung unserm Skeptiker gar nicht Unrecht geschehe, wird der Leser in kurzem sehen. — Das V. V. existirt *für* das V. V. und *durch* das V. V.; diess ist der nothwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heisst, jeder uns denkbare, Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiss nicht, was er will. Rec. überhebt durch diesen einzigen Grundsatz sich der Anführung alles dessen, was A. darüber noch weiter sagt; wobei er denn Reinholden offenbar missversteht oder misdeutet, und an seiner Elementar-Philosophie Ansprüche rügt, die er selbst erst aus seinem eignen Vorrathe in sie übergetragen hat. —

Nachdem durch diese Misdeutung Reinholden völlig abgesprochen ist, dass er etwas zur Erhärtung jenes charakteristischen Grundsatzes der kritischen Philosophie beigebracht habe, geht die Censur zu denjenigen Beweisen über, die der Urheber dieser Philosophie selbst in der *Ktk. d. r. Vernft.* dafür aufgestellt hatte. Dieser Prüfung wird eine kurze Darstellung des Humeschen Skepticismus vorangeschickt. „Hume selbst habe den Satz, dass alle unsre Vorstellungen von den Dingen, von Impressionen derselben auf uns herkämen, gar nicht im Ernste für wahr gehalten, weil er, ohne schon vorher angenommene Gültigkeit des Gesetzes der Causalität, (nach welchem die Dinge Ursache jener Impressionen in uns wären), welche er doch bestritt, mithin ohne die gröbste Inconsequenz, diess nicht habe thun können: sondern er habe ihn nur mit dem Lockeschen System, das damals unter seinen Landsleuten das herrschende gewesen, zur Bestreitung dieses Systems durch sich selbst, hypothetisch aufgestellt. Hume's eignes, wahres System bestehe aus folgenden Sätzen: 1) Was erkannt werden soll, muss vorgestellt werden; 2) welche Erkenntniss reell seyn soll, die muss mit den Dingen ausser derselben im Zusammenhange stehen; 3) es gibt kein Princip, vermöge dessen wir von den Gegenständen, in sofern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiednes, und etwas an sich seyn sollen, etwas wissen könnten; 4) selbst das Princip der Causalität ist dazu nicht tauglich; noch taugt das des Widerspruchs, um jenes für die verlangte Bestimmung zu begründen." — Da die Frage: ob nun eben der Humesche Skepticismus widerlegt sey, dem nichts zur Sache thut, welcher behauptet, dass aller Skepticismus widerlegt sey; so kann Rec. es ganz auf sich beruhen lassen, ob das vorgelegte System eben das Humesche sey oder nicht. Genug, es ist, in sofern es etwas zu suchen scheint, an dessen Auffindung es verzweifelt, ein skeptisches; und es wird gefragt, ob dasselbe durch Kant widerlegt sey? A. verneint diese Frage: 1) „weil in der Ktk. d. r. Vernft. daraus, dass wir uns nur die Einrichtung unsers Gemüths, als den Grund synthetischer Urtheile, *denken* können, gefolgert werde, dass dieses Gemüth *wirklich* und *an sich* der Grund derselben seyn müsse; und also gerade diejenige Folgerungsart, die Hume in Anspruch genommen habe, als gültig vorausgesetzt werde." Und hierüber bittet denn Rec. diesen Skeptiker a) dem Publicum doch bald recht bestimmt und deutlich zu erklären, was es doch heissen möge: irgend ein A. ist *unabhängig von unserm Denken* und *an sich* der Grund unsers Urtheilens, das doch wohl selbst *ein Denken* ist? b) ihm doch die Stelle bei Kant nachzuweisen, wo *er* diesen Unsinn angetroffen habe. — „Kant sage: das Gemüth ist der Grund gewisser synthetischer Urtheilsformen. Hier werde ja offenbar vorausgesetzt, *dass* jene Formen einen Grund haben müssen; mithin die Gültigkeit des Gesetzes der Causalität, über welche eben die Frage sey, schon im voraus angenommen; es werde vorausgesetzt, jene Formen müssen einen *Real*-Grund haben." Wenn bloss gesagt wird: *wir* sind genöthigt, einen Grund derselben aufzusuchen und denselben in unser Gemüth zu setzen, wie denn nichts weiter gesagt wird, so wird zuvörderst der Satz des Grundes bloss seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht. Da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existirt, so sollte man meinen, der *logische* Grund eines Gedankens sey zugleich der *Real-* oder *Existential*-Grund dieses Gedankens. — A. verneint die aufgeworfne Frage 2) aus dem Grunde, „weil Kant auch nicht einmal das *erwiesen* habe, dass nur unser Gemüth als der Grund der synthetischen Urtheile sich denken lasse." Diese Behauptung, wenn ihre Wahrheit sich darthun liesse, wäre allerdings entscheidend gegen die kritische Philosophie; da hingegen in dem Bisherigen A. nichts widerlegt hat, als das, was Niemand behauptet, und Nichts fordert, als das, was Niemand versteht. — *Er* begründet diese Behauptung auf folgende Weise: a) „daraus, dass wir gegenwärtig uns irgend etwas nicht anders, als auf eine gewisse Weise erklären und denken könnten, folge gar nicht, dass wir es uns nie würden anders denken können;" — eine Erinnerung, die gegen einen empirischen Beweis an ihrem Orte wäre, gegen einen von Grundsätzen a priori abgeleiteten aber übel angebracht ist. Wenn der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs als Fundament aller Philosophie aufgestellt seyn wird, wie er soll, (zu welchem Systeme denn auch Kant alle mögliche Data gab, da er selbst nicht die Absicht hatte, es aufzubauen), dann wird hoffentlich nie mand mehr behaupten, wir dürften doch etwa künftighin zu einer Stufe der Cultur hinaufrücken, auf der wir das Widersprechende würden als möglich denken können. A. sucht b) die wirkliche Denkbarkeit eines andern Ursprungs jener Urtheilsformen zu zeigen; aber auf eine Art, woraus, ungeachtet der naiven Versicherung, die Ktk. d. r. Vft. wirklich gelesen und auch verstanden zu haben, die der Verf. seinem Hermias in den Mund legt, dennoch deutlich erhellet, dass Aenesidemus selbst sie nicht verstanden habe. „Es lasse sich denken, sagt er, dass alle unsre Erkenntniss aus der Wirksamkeit *realiter* vorhandner Gegenstände auf unser Gemüth herrühre, und dass auch die *Nothwendigkeit*, welche in gewissen Theilen dieser Erkenntniss angetroffen werde, durch eine besondre Art, wie die Dinge uns afficiren, erzeugt sey. So sey es uns z. B. nothwendig, eine Empfindung, während der Zeit, da sie vorhanden sey, als vorhanden zu denken; — und diese Nothwendigkeit komme von aussen; denn der Eindruck komme von aussen.“ — Das unglücklichste Beispiel, das gewählt werden konnte! Es ist nothwendig, das Object dieser Empfindung als *wirklich* zu denken (im Gegensatz des *möglichen* und *nothwendigen*), und dieses unmittelbare Verhältniss gegen unser Vorstellungs-Vermögen selbst, sollte unabhängig von demselben ausser uns seyn?? „Es sey nothwendig, die Zweige eines gesehenen Baums in der Ordnung wahrzunehmen, in der sie einmal unserm Gemüthe gegenwärtig sind.“ Ja wohl; vermittelst der Wahrnehmung der einzelnen Theile derselben im stetigen Raume, und ihrer nothwendigen Verbindung durch die Kategorie der Wechselwirkung. „Wenn die Dinge an sich uns völlig unbekannt seyen, so können wir auch nicht wissen, dass sie gewisse Bestimmungen in uns *nicht* hervorgebracht haben können.“ Wenn die Dinge an sich, unabhängig von unserm Vorstellungs-Vermögen, in uns *gar keine* Bestimmungen hervorbringen können; so können wir sehr wohl wissen, dass sie die in uns wirklich vorhandnen Bestimmungen nicht hervorgebracht haben. „Eine Ableitung des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsrer Erkenntniss aus dem Gemüthe mache das Daseyn dieses Nothwendigen im Geringsten nicht begreiflicher, als eine Ableitung ebendesselben von der

Wirkungsweise der Gegenstände ausser uns auf uns." Was mag *Daseyn*, was mag *begreiflich* hier heissen? Soll etwa noch ein höherer Grund jener in unserm Gemüthe als vollständig begründet angenommenen Nothwendigkeit aufgesucht, — die in unserm Gemüthe aufgefundene unbedingte Nothwendigkeit dadurch bedingt, davon abgeleitet, dadurch erklärt und begriffen werden? Und wo soll dieser höhere Grund gesucht werden? *In* uns, wo wir bis zur absoluten Autonomie gekommen sind? Soll *absolute* Autonomie *begründet* werden? Das ist ein Widerspruch. Oder *ausser uns?* Aber die Frage ist ja eben von einem *Uebergange* von dem Aeussern zum Innern, oder umgekehrt. Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges nicht bedürfen; dass alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist. Es ist ihr nicht eingefallen, eine Frage zu beantworten, die, nach ihr, der Vernunft widerspricht. Sie zeigt uns den *Zirkel*, über den wir nicht hinausschreiten können; innerhalb desselben aber verschafft sie uns den innigsten Zusammenhang in unsrer ganzen Erkenntniss. „Die Kik. d. r. Vern. habe nicht, wie sie vorgebe, bewiesen, dass die Vorstellungen und Urtheile a priori, die in *uns* vorhanden seyn sollen, blosse Formen für Erfahrungs-Erkenntnisse seyen, und nur in Beziehung auf empirische Anschauungen Gültigkeit und Bedeutung haben könnten. Denn es lasse sich, ausser jener Art, Begriffe a priori auf die Dinge zu beziehen, dass sie blosse Bedingungen und Formen unsrer Erkenntniss derselben seyn sollen, noch wohl eine andre denken; nemlich die, dass sie sich vermöge *einer präformirten Harmonie* darauf bezögen; so, dass die Vorstellungen a priori im Menschen zugleich dasjenige mit enthielten, was die objectiven Eigenschaften der Dinge an sich, wenn ihr Einfluss auf das Gemüth möglich gewesen wäre, würden gegeben haben." — Wenn auch jene Urtheilsformen a priori nicht Einheiten seyn sollen, als welche im Mannichfaltigen an sich gar nicht angetroffen werden kann: so ist doch wenigstens die Harmonie Vereinigung Verschiedener zu Einem? Unsere Vorstellungen a priori von einer, und die objectiven Beschaffenheiten der Dinge an sich von der andern Seite, wären doch wohl die zwei wenigstens numerisch verschiednen Dinge; und das dritte, welches an sich weder das erste, noch das zweite seyn, aber beide in sich vereinigen sollte, wäre doch wohl irgend ein Vorstellungs-Vermögen? Nun ist das unsrige kein solches, wie A. selbst durch seine Hypothese zugesteht; mithin müsste es ein von dem unsrigen verschiedenes seyn. Ein solches aber, d. i. ein Vorstellungs-Vermögen, welches nicht nach den Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs urtheilte, ist für uns gar nicht denkbar; mithin auch nicht jene vorgebliche Harmonie, die in ihm anzutreffen seyn soll. „Etwas Absurdes enthält die Hypothese, von einer solchen prästabilirten Harmonie zwischen unsern Vorstellungen a priori und zwischen dem objectiv Vorhandenen doch gewiss nicht,“ fährt A. fort. Soll man ihm das glauben? A. wirft die Frage auf, ob das Gemüth, als Ding an sich, oder als Noumenon, oder als transscendentale Idee, Grund der Erkenntnisse a priori sey? Als Ding an sich nicht, wie er ganz richtig läugnet. „Auf ein *Noumenon* lasse sich, Kants eignen Erinnerungen nach, die Kategorie der Causalität nicht anwenden.“ Es wird auch nicht der Satz des Real-, sondern bloss der des logischen Grundes darauf angewendet, der aber, in sofern das Gemüth *bloss Intelligens* ist, Real-Grund wird. Insofern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; insofern diese als unbedingt nothwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transscendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, dass wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das *Ich bin*, und zwar: *ich bin schlechthin*, *weil ich bin*, realisiren. Alle Ansprüche Aenesidem's gegen dieses Verfahren gründen sich bloss darauf, dass er die absolute Existenz und Autonomie des Ich — wir wissen nicht wie und für wen — *an sich* gültig machen will; da sie doch nur *für das Ich selbst* gelten soll. Das Ich ist, *was* es ist, und *weil* es ist, *für* das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsre Erkenntniss nicht gehen. — Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen, welches oben als das Humesche aufgestellt wurde, verschieden? Bloss darin, dass dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehen zu können, übrig lässt; das kritische aber die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens darthut und zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist: und in sofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch, und zwar *negativ* dogmatisch. —

Prüfung der §§. 9–11. — A. glaubt, im §. 9., der den Satz aufstellt, dass die blosse Vorstellung aus zwei verschiedenen Bestandtheilen bestehen müsse, habe Reinhold aus folgendem Obersatze geschlossen: Alles, was sich auf verschiedene Gegenstände beziehen soll, das muss auch selbst und an sich aus verschiedenen Bestandtheilen bestehen; und so kostet es ihm freilich nicht viel Mühe, die Folgerung zu entkräften. Allein er hat in jenem als Reinholdisch aufgestellten Obersatze die Bedingung vergessen: wenn die verschiedenen Gegenstände bloss und allein durch diese Beziehung erst unterschieden werden sollen. Unter dieser Bedingung aber ist es klar, dass, wenn x seyn soll $= A$ und $= B$, in x ein y seyn müsse $= A$ und ein $z = B$, und dass das Gegentheil sich widersprechen würde. Die auch hier wieder vorkommende Unterscheidung Aenesidem's zwischen *gedachter* und *realer* Verschiedenheit jener zwei Bestandtheile der blossen Vorstellung verdient keine ernsthafte Erwähnung. Was für ein Ding mag doch eine blosse Vorstellung an sich, und unabhängig von einem Vorstellungs-Vermögen seyn; und wie mögen Bestandtheile einer blossen Vorstellung auch noch anders verschieden seyn, als dadurch, dass das vorstellende sie unterscheidet? Ob A. diese überfreie Unterscheidung im Ernste machte, oder aber des Publicum spottete? — Gegründeter scheinen dem Rec. die Erinnerungen gegen die §. 10. und 11. geschehene Bezeichnung des dem Subjecte in der Vorstellung Angehörigen durch *Form*, und des dem Objecte Angehörigen durch *Stoff*. Man hätte diese Bezeichnung gerade umkehren können, sagt A.; und ebenso hat Rec. diese Erklärungen an der Stelle, an der sie hier stehen, nie für etwas anderes, als willkürliche Namenbestimmungen halten können. (Wenn A und B, ehe x darauf bezogen ist, schlechterdings unbekannt und unbestimmt sind, wie die Elementar-Philosophie ausdrücklich sagt: so bekommen sie durch zwei aufgefundene verschiedne Bestandtheile in x (y und z) nur erst das Prädicat: sie sind von einander verschieden. *Wie* sie aber verschieden seyen, lässt sich erst aus der Art erkennen, wie y und z verschieden sind.) Wenn sie nun bloss als willkürliche Namenbestimmungen gebraucht, und nichts aus ihnen gefolgert würde, so liesse sich dagegen nichts sagen. A. aber merkt an, und wie es dem Rec. scheint, mit Recht, dass tiefer unten die Folgerung, dass der Stoff *gegeben*, die Form aber *hervorgebracht* seyn müsse, bloss durch diese Erklärung begründet werde. —

Endlich geht die Censur zu demjenigen über, was ihr der erste Fehler der Elementar-Philosophie, und der Grund aller ihrer Irrthümer scheint, nemlich: „nicht bloss Etwas in der Vorstellung werde auf das Subject, und ein anderes Etwas auf das Object, sondern die *ganze* Vorstellung werde auf beides, Subject und Object, bezogen, nur auf beide anders: auf das erstere, wie jede Eigenschaft auf ihr Subject; auf das letztere: wie jedes Zeichen auf sein Bezeichnetes. Diese Verschiedenheit in der Beziehungsart selbst habe Reinhold übersehen, und um desswillen geglaubt, die Möglichkeit der Beziehung auf zwei verschiedne Dinge nur durch die Voraussetzung zweier verschiedner Bestandtheile in der Vorstellung selbst erklären zu können.“ Der Satz an sich ist ganz richtig; nur dass Rec. statt der von A. gebrauchten Ausdrücke lieber sagen würde: die Vorstellung werde auf das Object bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subject, wie Accidens auf Substanz. Da aber Reinhold dem Subjecte die Form, und dem Objecte den Stoff der *ganzen* Vorstellung zuschreibt; so kann ihm jene Wahrheit doch nicht so ganz verborgen geblieben seyn, wie A. glaubt. Aber wenn Subject und Object bloss durch die Beziehung der Vorstellung auf dieselben bestimmt werden, und vorher ganz unbekannt sind; — wie kommt denn A. dazu, die Vorstellung auf ein Object als *Ursache*, oder wie er sagt: als *Bezeichnetes*, zu beziehen; wenn nicht in ihr selbst etwas ist, wodurch sie sich ursprünglich als *Wirkung* oder als *Zeichen* —; und wie kommt er dazu, sie auf das Subject zu beziehen, wenn nicht in ihr selbst etwas unterschieden wird, wodurch sie sich als Accidens oder Prädicat ankündigt? —

Auf Veranlassung des §. 13, dass kein Gegenstand als Ding an sich vorstellbar sey, äussert sich A. dahin: „es sey durch die ganze Einrichtung unseres Wesens uns einmal eingepflanzt, uns nur dann erst über unsere Erkenntniss zu beruhigen, wenn wir den Zusammenhang und die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und der in ihnen vorkommenden Merkmale mit einem Etwas, *so ganz unabhängig von ihnen existire*, vollkommen einsähen.“ und so haben wir denn zum Grunde dieses neuen Skepticismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser und Reinhold, so wie es wenigstens dem Rec. scheint, sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl, als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben. Aber es ist der menschlichen Natur gar nicht eingepflanzt, sondern es ist ihr vielmehr geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von *irgend einem* Vorstellungs-Vermögen zu denken. Da Kant die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht eben so, wie die Kategorien, auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt hat, noch sie, seinem die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane nach, darauf zurückführen konnte; so blieb, da bei ihm diese Anschauungs-Formen blosse Formen des *menschlichen* Vorstellungs-Vermögens scheinen konnten, nach ihm allerdings der Gedanke von der Beschaffenheit der Dinge für ein anderes Vorstellungs-Vermögen als das menschliche denkbar; und er selbst hat diesen Gedanken durch die oft wiederholte Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, welche Unterscheidung aber gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten sollten, gewissermaassen autorisirt. Den Gedanken des Aenesidemus aber von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungs-Vermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; *man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.* Daher musste auch der unsterbliche Leibnitz, der ein wenig weiter sah, als die meisten seiner Nachfolger, sein Ding an sich oder seine Monade nothwendig mit Vorstellungskraft begaben. Und wenn nur seine Folgerung nicht über den Zirkel hinausginge, in den der menschliche Geist eingeschlossen ist, und welchen er, der alles übrige sah, allein nicht sah; so wäre sie unstreitig richtig: *das Ding wäre an sich so beschaffen, wie es sich — sich selbst vorstellt.* Kant entdeckte diesen Zirkel. Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft (die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten commentirt, und wieder commentirt, und nie das Eigenthümliche seines Systems gefunden hätte, weil das keiner findet, der sich nicht seinen eigenen Weg zur Auffindung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu machen, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe. Sollte durch weiteres Zurückschreiten auf dem von ihm so ruhmvoll gebahnten Wege sich etwa in der Zukunft entdecken, dass das unmittelbar gewisseste: *Ich bin,* auch nur *für* das Ich gelte; dass alles Nicht-Ich nur für's Ich *sey*; dass es alle Bestimmungen dieses Seyns a priori nur durch seine Beziehung auf ein Ich bekomme; dass aber alle diese Bestimmungen, in sofern nemlich ihre Erkenntniss a priori möglich ist, durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein Ich überhaupt, schlechthin nothwendig werden: so würde daraus hervorgehen, dass ein Ding an sich, in sofern es ein Nicht-Ich seyn soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sey, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen, gedacht werden müsse; dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sey, und dass es keine andere gebe, als jene. — Alsdann würde es auch Niemanden mehr beikommen, zu behaupten, welches auch A. wiederholt, dass die kritische Philosophie idealistisch sey, und alles für *Schein* erkläre, d. h. dass sie annehme, eine Intelligenz lasse sich ohne Beziehung auf etwas Intelligibles denken. — A. nimmt den in der Kritik der reinen Vernunft von Kant gegen den Idealismus aufgestellten Beweis in Anspruch und zeigt — allerdings mit Grund —, dass durch *diesen* Beweis der Berkeley'*sche* Idealismus, gegen welchen er seiner Meinung nach gerichtet war, nicht widerlegt sey. S. 274. f. der Kritik der r. Vern. hätte er mit deutlichen Worten lesen können, dass derselbe gar nicht gegen den dogmatischen Idealism des Berkeley, „als dessen Grund schon in der transscendentalen Aesthetik gehoben,“ sondern gegen den problematischen des Cartesius gerichtet sey. Und gegen diesen wird allerdings in jenem Beweise gründlich dargethan, dass das von Cartesius selbst zugestandene Bewusstseyn des *denkenden* Ich nur unter der Bedingung eines *zu denkenden* Nicht Ich möglich sey.

Nachdem Rec. die Unhaltbarkeit des Grundes, auf welchem Aenesidem's Skepticism aufgebaut ist, dargethan, so überhebt er sich, vielleicht mit einigem Rechte, der Anführung seiner übrigen Einwendungen gegen den theoretischen Theil der kritischen Philosophie überhaupt, und insbesondere gegen die Darstellung derselben durch Reinhold; um noch etwas über seine Einwürfe gegen die Kantische Moral Theologie zu sagen. „Diese Moral-Theologie schliesse daraus, dass etwas geboten sey, auf das reale Daseyn der Bedingungen, unter denen allein das Gebot erfüllt werden kann.“ Die Einsprüche, welche A. gegen diese Schlussart macht, gründen sich auf seinen Mangel an Einsicht in den wahren Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Folgender Vernunftschluss enthält ungefähr diese Einsprüche: Wir können nicht eher das Urtheil fällen, *dass* uns geboten sey, etwas zu thun oder zu lassen, bis ausgemacht ist, *ob* dieses Thun oder Unterlassen *möglich* ist; nun lässt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung sich nur nach theoretischen Principien beurtheilen: mithin beruht auch das Urtheil, *dass* etwas geboten sey, auf theoretischen Principien. Das, was Kant erst *aus* dem Gebote folgert, muss *vor* der vernunftmässigen Annahme eines Gebotes überhaupt schon erwiesen und ausgemacht seyn: — weit entfernt, dass durch die Anerkennung eines Gebots die Ueberzeugung vom realen Daseyn der Bedingungen seiner Erfüllung begründet werden könne, könne vielmehr jene Anerkennung nur nach dieser Ueberzeugung Statt haben. — Man sieht, dass A. gerade das eigentliche Fundament der Kantischen Moral-Theologie, den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, angreift; man sieht aber auch leicht, wodurch er sich diesen Angriff leicht gemacht hat. Was wir *thun* oder *lassen* — in der Welt der Erscheinungen gültig zur Wirklichkeit bringen sollen, — muss allerdings unter den Gesetzen dieser Welt stehen. Aber wer redet denn auch von *Thun* oder *Lassen?* Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehrungs- oder Bestrebungs-Vermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Bestreben nach einer Handlung, hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur *Wirksamkeit* (in der Sinnenwelt) käme. Wenn nemlich, — um die Momente jener Schlussart in ihrer höchsten Abstraction darzustellen, — wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung *ist, weil* es ist, und *ist, was* es ist; so ist es in sofern *sich selbst setzend,* schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, *ist* nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und diess ist die Bedeutung des Ausdruckes: *die Vernunft ist praktisch.* Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie beides zu vereinigen strebt. Dass diese Grundsätze Kant's Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat, — ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im *Ab*steigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie *auf*steigen muss, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der Ort nicht, zu zeigen. — Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein *Glaube* (Glauben an Gott). Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer.) An dieser Idee ist aber auch nichts Anderes, als ein *Glaube* möglich, d. h. die Intelligenz hat zum Object ihrer Vorstellung keine empirische Empfindung, sondern nur das nothwendige Streben des Ich; und in aller Ewigkeiten Ewigkeiten hinaus kann nichts Anderes möglich werden. Dieser Glaube ist aber so wenig bloss eine *wahrscheinliche Meinung*, dass er vielmehr, wenigstens nach des Rec. innigster Ueberzeugung, mit dem unmittelbar gewissen: *Ich bin* den gleichen Grad der Gewissheit hat, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche, objective Gewissheit unendlich übertrifft. — Freilich, A. will einen objectiven Beweis für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Was mag *er* sich dabei denken? Oder ob ihm die objective Gewissheit etwa ungleich vorzüglicher scheint, als die — nur — subjective? Das: *Ich bin* — selbst hat nur subjective Gewissheit; und, so viel wir uns das Selbstbewusstseyn Gottes denken können, ist Gott selbst für Gott subjectiv. Und nun gar ein objectives Daseyn der Unsterblichkeit! (Es sind Aenesidem's eigne Worte.) Wenn irgend *ein* sein Daseyn in der Zeit anschauendes Wesen in einem Momente seines Daseyns sagen könnte: *nun* bin ich ewig; so wäre es *nicht* ewig. — Es ist also so wenig wahr, dass die praktische Vernunft den Primat der theoretischen anerkennen müsse: dass vielmehr ihre ganze Existenz auf den *Widerstreit* des selbstbestimmenden in uns mit dem theoretisch-erkennenden sich gründet, und dass sie selbst aufgehoben würde, wenn dieser Widerstreit gehoben wäre.

Auf diese gänzliche Verkennung des moralischen Glaubensgrundes gründet sich auch eine zweite Anmerkung Aenesidem's dass die Folgerungsart im moralischen Beweise von der, in dem von Kant verworfenen kosmotheologischen Beweise um nichts verschieden sey; da auch im letztern geschlossen werde: weil eine Welt vorhanden ist, muss auch die allein gedenkbare Bedingung der Möglichkeit einer Welt vorhanden seyn. — Die hauptsächliche Verschiedenheit dieses Beweises vom moralisch-theologischen ist die, dass der erstere bloss auf die theoretische Vernunft, der zweite aber auf einen Widerstreit des Ich an sich gegen diese theoretische Vernunft sich gründet. Die theoretische Vernunft muss über das, worüber sie etwas beweisen soll, doch wenigstens mit sich selbst einig seyn. Nun wird sie allerdings dadurch erst in sich selbst Einheit, dass sie sich eine *Welt*, als unbedingtes Ganze, mithin eine Ursache dieser Welt die die *erste* sey, denkt; aber eben durch den Gedanken einer solchen ersten Ursache geräth sie wieder in einen unauflöslichen Widerstreit mit sich selbst, weil jede Ursache, die sie sich denken mag, den eignen Gesetzen dieser Vernunft zur Folge, wieder die ihrige haben muss: mithin, obgleich die Aufgabe, eine erste Ursache zu suchen, bleibt, dennoch keine gefundene diese erste seyn kann. Die Vernunft kann also die Idee einer ersten Ursache nie realisiren, als bestimmt und gefunden annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen. Kein Beweis aber, der auf einen Widerspruch mit sich selbst hinausläuft, kann gültig seyn

Rec. hat es für Pflicht gehalten, dieses Werk etwas ausführlicher zu beurtheilen, theils weil wirklich mehrere gute und treffende Bemerkungen darin vorkommen, theils weil der Verf schon im voraus über unbewiesene Machtsprüche sich beklagte deren er hoffentlich diese Beurtheilung nicht beschuldigen wird theils weil es wirklich hier und da Aufmerksamkeit erregt und mancher Leser desselben die Sache der kritischen Philosophie schon für verloren gehalten haben soll, theils endlich, um gewissen Leuten das Vorurtheil benehmen zu helfen dass man die Einwürfe gegen die Kantische Philosophie nur nicht recht würdige, und sie lieber der Vergessenheit übergeben möchte, weil man nichts Gegründetes darauf zu sagen wisse. Er wünscht nichts lebhafter, als dass seine Beurtheilung dazu beitragen möge, recht viele Selbstdenker zu überzeugen, dass diese Philosophie an sich, und ihrem innern Gehalte nach, noch so fest stehe, als je, dass es aber noch vieler Arbeit bedürfe, um die Materialien in ein wohl verbundenes und unerschütterliches Ganze zu ordnen. Möchten sie dann durch diese Ueberzeugung selbst aufgemuntert werden, jeder an seinem Orte, so viel in seinen Kräften steht, zu diesem erhabenen Zwecke beizutragen! —

Ueber den

Begriff der Wissenschaftslehre

oder

der sogenannten Philosophie.

Erste Ausgabe: Weimar, Industrie-Comtoir. 1794.
Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe: Jena und Leipzig,
Gabler. 1798.

Anmerkung: Die über dem Text bemerkten kleinen Seitenzahlen beziehen sich auf die zweite Ausgabe dieser Schrift.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.*) Nicht gewohnt von Dingen zu reden, die er noch zu thun hat, würde er seinen Plan ausgeführt, oder auf immer von ihm geschwiegen haben; wenn nicht die gegenwärtige Veranlassung ihm eine Aufforderung zu seyn schiene, von der bisherigen Anwendung seiner Musse, und von den Arbeiten, denen er die Zukunft zu widmen gedenkt, Rechenschaft abzulegen.

---

*) Hier folgt in der ersten Ausgabe nachstehende Anmerkung:

Der eigentliche Streit, der zwischen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker sich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des gesunden Menschenverstandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar sehr in Betrachtung kömmt, geschlagen haben, dürfte wohl der über *den Zusammenhang unserer Erkenntniss mit einem Dinge an sich* seyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, dass unsere Erkenntniss zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das *Gefühl* mit dem Dinge an sich zusammenhange; dass die Dinge allerdings bloss *als Erscheinungen vorgestellt*, dass sie aber *als Dinge an sich gefühlt* werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde; dass aber die Dinge an sich nur *subjectiv*, d. i. nur in wiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.

Die folgende Untersuchung hat auf keine andere Gültigkeit Anspruch zu machen, als auf eine hypothetische. Daraus aber folgt gar nicht, dass der Verfasser seinen Behauptungen überhaupt nichts anders, als unerwiesene Voraussetzungen zum Grunde zu legen vermöge; und dass sie nicht dennoch die Resultate eines tiefer gehenden und festen Systems seyn sollten. Freilich verspricht er sich erst nach Jahren es dem Publicum in einer desselben würdigen Gestalt vorlegen zu können; aber die Billigkeit, dass man nicht absprechen werde, ehe man das Ganze geprüft habe, erwartet er schon jetzt.

Die erste Absicht dieser Blätter war die, die studirenden Jünglinge der hohen Schule, auf welche der Verfasser gerufen ist, in den Stand zu setzen, zu urtheilen, ob sie sich seiner Führung auf dem Wege der ersten unter den Wissenschaften anvertrauen, und ob sie hoffen dürften, dass er so viel Licht über dieselbe zu verbreiten vermöge, als sie bedürfen, um ihn ohne gefährliches Straucheln zu gehen: die zweite, die Urtheile seiner Gönner und Freunde über sein Unternehmen einzuholen.

Für diejenigen, die weder unter die ersten noch unter die zweiten gehören, wenn ihnen diese Schrift in die Hände kommen sollte, sind folgende Anmerkungen.

Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überlässt es den zukünftigen Zeitaltern das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpuncte aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriss. — Er ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letztern bei den weitern Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sey, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird. Es ist nicht in seiner Denkungsart irgend ein Verdienst muthwillig zu verkennen, oder es verkleinern zu wollen; er glaubt einzusehen, dass jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn musste, ehe sie eine höhere betreten konnte; er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiss, das alles Verdienst, das etwa hierin Statt finden könnte, nicht auf dem Glücke des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur selbst sich richten und belohnen kann. Er sagte diess nicht um jener grossen Männer und um derer Willen, die ihnen gleichen; sondern für andere nicht ganz so grosse Männer. Wer überflüssig findet, dass er es sagte, der gehört nicht unter diejenigen, für welche er es sagte.

Ausser jenen ernsthaften giebt es auch noch scherzhafte Männer, die den Philosophen warnen, sich durch übertriebene Erwartungen von seiner Wissenschaft doch nicht lächerlich zu machen. Ich will nicht entscheiden, ob alle recht aus Herzensgrunde lachen, weil ihnen die Jovialität einmal angeboren ist; oder ob es nicht welche unter ihnen giebt, die sich bloss zum Lachen zwingen, um dem weltunklugen Forscher ein Unternehmen zu verleiden, das sie aus begreiflichen Gründen nicht gern sehen*) Da ich, so viel mir bewusst ist, bis jetzt durch Aeusserung solcher hohen Erwartungen ihrer Laune noch keine Nahrung gegeben habe: so ist es mir vielleicht am ersten erlaubt, sie, nicht um der Philosophen, und noch we niger um der Philosophie, sondern um ihrer selbst Willen, zu bitten, das Lachen so lange zu verhalten, bis das Unternehmen förmlich mislungen, und aufgegeben ist. Mögen sie dann unseres Glaubens an die Menschheit, zu der sie selbst gehören, und unserer Hoffnungen von den grossen Anlagen derselben spotten; mögen sie dann ihren Trostspruch: Es ist der Menschheit einmal nicht zu helfen; so war es, und so wird es immer seyn, — wiederholen, so oft sie des Trostes bedürfen!

---

*) Malis rident alienis.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Diese kleine Schrift hatte sich vergriffen. Ich bedarf derselben, um in meinen Vorlesungen mich darauf zu beziehen; auch ist sie, einige Aufsätze im *Philosophischen Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* abgerechnet, bis jetzt die einzige Schrift, in welcher über das Philosophiren in der Wissenschaftslehre — selbst philosophirt wird, und die daher zu einer Einleitung in dieses System dient. Diese Gründe haben mich bewogen, eine neue Ausgabe derselben zu veranstalten.

Sogar den Zweck und das Wesen dieser Schrift hat man, ohnerachtet ihres bestimmten Titels und ihres Inhalts, häufig verkannt, und es wird bei der zweiten Ausgabe nöthig, was ich bei der ersten für völlig unnöthig hielt, sich über diese Puncte in einer Vorrede bestimmt zu erklären.

Es kann nemlich über die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muss, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, selbst wiederum philosophirt, — es können Untersuchungen angestellt werden über die Möglichkeit, die eigentliche Bedeutung, die Regeln einer solchen Wissenschaft; und es ist sehr vortheilhaft für die Bearbeitung der Wissenschaft selbst, dass dies geschehe. Ein System von dergleichen Untersuchungen heisst in philosophischer Hinsicht Kritik; wenigstens sollte man nur das angegebene mit diesem Namen bezeichnen. Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik, sondern liegt über sie hinaus: sie verhält sich zur Metaphysik gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes. Die Metaphysik erklärt diese Ansicht, und sie selbst wird erklärt in der Kritik. Die eigentliche Kritik kritisirt das philosophische Denken: soll die Philosophie selbst auch kritisch heissen, so kann man von ihr nur sagen, dass sie das natürliche Denken kritisire. Eine reine Kritik — die Kantische z. B., die sich als *Kritik* ankündigte, ist nichts weniger als rein, sondern grossentheils selbst Metaphysik; sie kritisirt bald das philosophische, bald das natürliche Denken: welches ihr an sich gar nicht zum Tadel gereichen würde, wenn sie nur die so eben gemachte Unterscheidung theils überhaupt bestimmt angegeben, theils bei einzelnen Untersuchungen angedeutet hätte, auf welchem Gebiete dieselben lägen: — eine reine Kritik, sage ich, enthält keine metaphysischen Untersuchungen beigemischt; eine reine Metaphysik — die bisherigen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre, die sich als Metaphysik ankündigte, sind in dieser Absicht nicht rein, noch konnten sie es seyn, indem nur durch Hülfe der beigefügten kritischen Winke diese ungewöhnliche Denkart sich einigen Eingang versprechen durfte — eine reine Metaphysik, sage ich, enthält keine fernere Kritik, als mit welcher man schon vor ihr vorher ins reine gekommen sein soll.

Das Gesagte bestimmt genau das Wesen der folgenden Schrift. Sie ist ein Theil der Kritik der Wissenschaftslehre, keinesweges aber die Wissenschaftslehre selbst, oder von ihr ein Theil.

Sie ist ein Theil dieser Kritik, sagte ich. Sie beschäftigt sich besonders damit, das Verhältniss der Wissenschaftslehre zu dem gemeinen Wissen, und zu den auf dem Standpuncte desselben möglichen Wissenschaften, der Materie des Wissens nach, darzustellen. Aber es giebt noch eine andere Betrachtung, welche sehr viel beitragen kann, einen richtigen Begriff unseres Systems zu erzeugen, dasselbe gegen Misverständnisse zu schützen, und ihm Eingang zu verschaffen; die — über das Verhältniss des transscendentalen Denkens zu dem gemeinen der Form nach, d. h. die Beschreibung des Gesichtspunctes, aus welchem der transscendentale Philosoph alles Wissen erblickt, und seiner Gemüthsstimmung in der Speculation. Der Verf. glaubt über diese Puncte in seinen zwei Einleitungen zu einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (in dem oben genannten Journale, im Jahrgange 1797), besonders in der zweiten, sich mit einiger Deutlichkeit erklärt zu haben. — Eine Wissenschaft, und die Kritik derselben, unterstützen und erklären sich wechselseitig. Erst wenn die reine Darstellung der Wissenschaftslehre selbst möglich seyn wird, wird es leicht seyn, systematisch und vollständig über das Verfahren derselben Rechenschaft abzulegen. Verzeihe das Publicum dem Verf. vorläufige und unvollständige Arbeiten, bis einst er selbst, oder ein anderer, vollenden kann!

In diesem neuen Abdrucke sind bloss mehrere Wendungen und Ausdrücke, die nicht bestimmt genug waren, geändert, einige Anmerkungen unter dem Texte, welche das System in Streitigkeiten verwickelten, deren es sich bis jetzt noch überheben kann, und der ganze dritte Abschnitt (hypothetische Eintheilung der Wissenschaftslehre), der gleich bei seiner Abfassung nur einen temporären Zweck hatte, und dessen Inhalt seitdem in der Grundlage der gesammten W. L. ausführlicher und deutlicher vorgetragen ist, weggelassen worden.

Indem ich eine Schrift, in welcher ich mein System zu allererst ankündigte, wieder herausgebe, ist es vielleicht nicht unschicklich, einiges zur Geschichte der Aufnahme beizubringen, welche dieses System bisher gefunden. Wenige ergriffen die vernünftigere Maassregel, vorläufig stille zu schweigen und sich erst ein wenig zu bedenken; die mehreren liessen ihr dummes Staunen über die neue Erscheinung unverhohlen blikken, und empfingen sie mit blödsinnigem Gelach und abgeschmacktem Spott; die gutmüthigeren unter diesen wollten zur Entschuldigung des Verfassers glauben, dass die ganze Sache bloss ein übel ausgedachter Spass sei, während andere im Ernste nachsannen, wie man ihn bald „im Innern gewisser milden Stiftungen" versorgen könne. — Es würde den lehrreichsten Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes abgeben, wenn man erzählen könnte, wie gewisse Philosopheme bei ihrer ersten Erscheinung aufgenommen worden; es ist ein wahrer Verlust, dass man die in dem ersten Erstaunen gefällten Urtheile der Zeitgenossen über einige ältere Systeme nicht mehr besitzt. In Rücksicht des Kantischen Systems ist es noch Zeit, eine Sammlung der ersten Recensionen desselben, — die in der wohlberühmten Göttingischen Gelehrten-Zeitung an der Spitze — zu veranstalten, und für die künftigen Zeitalter als Seltenheiten aufzubewahren. Für die Wissenschaftslehre will ich selbst dieses Geschäft übernehmen; und um einen Anfang zu machen, lege ich dieser Schrift zwei der merkwürdigsten dahin einschlagenden Recensionen bei — es versteht sich, ohne Bemerkungen hinzuzusetzen. Es bedarf für das philosophische Publicum, welches gegenwärtig mit meinem Systeme besser bekannt ist, solcher Bemerkungen nicht, und für die Urheber jener Recensionen ist es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen *).

Ohnerachtet dieses abschreckenden Empfanges hat dennoch bald darauf dieses System glücklichere Schicksale gehabt, als wohl irgend einem anderen zu Theile geworden seyn dürften. Mehrere junge geistreiche Köpfe haben es mit Feuer ergriffen, und ein verdienstvoller Veteran in der philosophischen Literatur hat ihm nach langer und reifer Prüfung seinen Beifall gegeben. Es lässt von den vereinten Bemühungen so vieler vortrefflichen Köpfe sich erwarten, dass es bald recht vielseitig dargestellt und ausgebreitet angewendet, die Umstimmung des Philosophirens, und vermittelst desselben, des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt bewirken werde, welche es beabsichtiget. Ohnerachtet der Aehnlichkeit seiner ersten Aufnahme mit der Aufnahme des zunächst vorhergegangenen — anderen Systems, wie gute Kenner glauben — anderen Darstellung eben desselben Systems, wie ich gleichfalls nicht ohne gute Gründe

---

*) Die in der erwähnten Beilage angeführten zwei Recensionen betrafen Schellings Schrift „über die Möglichkeit der Form einer Philosophie überhaupt" und Fichte's „über den Begriff der W. L.," beide aus Jacobs philosophischen Annalen 1tes, 16 — 18tes Stück abgedruckt. Hier sind sie weggelassen worden.

annehme (über welchen Punct jedoch weiter zu streiten ich feierlich aufgebe), ohnerachtet dieser Aehnlichkeit, sage ich, — obschon, wie sich das von Kantianern versteht, die Aufnahme der Wissenschaftslehre viel gröber und pöbelhafter ausfiel, als die der Kantischen Schriften — werden doch hoffentlich beide — Systeme oder Darstellungen, nicht den gleichen Erfolg haben, einen Haufen sclavischer und brutaler Nachbeter zu bilden. Theils sollte man glauben, dass die Deutschen durch die zunächst vorhergegangene traurige Begebenheit sich abschrecken lassen, und nicht kurz hintereinander zweimal das Joch der Nachbeterei aufladen werden; theils scheint sowohl der bis jetzt gewählte, einen festen Buchstaben vermeidende Vortrag, als der innere Geist dieser Lehre sie gegen gedankenlose Nachsprecher zu schützen; auch ist es von den Freunden derselben nicht zu erwarten, dass sie eine solche Huldigung wohl aufnehmen werden.

Für die Vollendung des Systems ist noch unbeschreiblich viel zu thun. Es ist jetzt kaum der Grund gelegt, kaum ein Anfang des Baues gemacht; und der Verf. will alle seine bisherigen Arbeiten nur für vorläufige gehalten wissen. Die feste Hoffnung, die er nunmehr fassen kann, nicht, wie er vorher befürchtete, auf gutes Glück, in der individuellen Form, in der es sich ihm zuerst darbot, für irgend ein künftiges Zeitalter, das ihn verstehen dürfte, in todten Buchstaben, sein System niederlegen zu müssen, sondern schon mit seinen Zeitgenossen sich darüber zu verständigen und zu berathen, dasselbe durch gemeinschaftliche Bearbeitung mehrerer eine allgemeinere Form gewinnen zu sehen, und es lebendig im Geiste und der Denkart des Zeitalters zu hinterlassen, ändert den Plan, den er sich bei der ersten Ankündigung desselben vorschrieb. Er wird nemlich in der systematischen Ausführung des Systems vor jetzt nicht weiter fortschreiten, sondern erst das bis jetzt Erfundene vielseitiger darstellen, und vollkommen klar und jedem Unbefangenen evident zu machen suchen. Ein Anfang dieser Arbeit ist schon in dem oben genannten Journale gemacht worden, und sie wird fortgesetzt werden, so wie meine nächsten Geschäfte, als akademischer Docent, es verstatten.

Mehreren mir bekannt gewordenen Aeusserungen zufolge ist durch jene Aufsätze manchem ein Licht aufgegangen; und wenn die Denkart des Publicum über die neue Lehre nicht allgemeiner umgestimmt worden, so kommt dies wohl mit daher, dass jenes Journal nicht sehr verbreitet zu seyn scheint. Zu demselben Zwecke werde ich, sobald es meine Zeit erlaubt, einen neuen Versuch einer streng- und rein-systematischen Darstellung der Grundlage der Wissenschaftslehre erscheinen lassen. Jena, zur Michaelismesse 1798.

Erster Abschnitt.

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt.

§. 1. Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre.

Um getheilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.

Die Philosophie ist *eine Wissenschaft*; — darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, als sie in der Bestimmung des *Objects* dieser Wissenschaft getheilt sind. Und wie, wenn diese Uneinigkeit daher gekommen wäre, dass der Begriff der Wissenschaft selbst, für welche sie einmüthig die Philosophie anerkennen, nicht ganz *entwickelt* war? Wie wenn die Bestimmung dieses *einzigen* von allen zugestandenen Merkmals völlig hinreichte, den Begriff der Philosophie selbst zu bestimmen?

Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen — auch dieses gesteht man allgemein zu. Aber ist nun der Begriff der Wissenschaft *erschöpft*?

Wenn *jemand* auf einen grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, dass es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, aber ätherischen Körpern gebe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist — würden wir ein solches System, so streng auch in demselben gefolgert würde, und so innig auch die einzelnen Theile desselben unter einander verkettet seyn möchten, für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum, wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz anführt — etwa der mechanische Handwerker den Satz: dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe, und ins unbedingte verlängert, nach keiner von beiden Seiten hängen werde; welches er ehemals gehört, und in vielfältiger Erfahrung als wahr befunden*); — so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wissenschaft von dem Gesagten; ob er gleich nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen kann. Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruhet, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntniss des zweiten, die in seinem Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft?

Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man wissen kann; und der letztere, ohne alle schulgerechte Form, etwas sagt, das er wirklich **weiss**, und **wissen kann**.

Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse desselben zu dem Bewusstseyn desjenigen, von welchem gesagt wird, dass er wisse; und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloss zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloss etwa das Mittel zum Zwecke.

Dies lasse sich vorläufig so denken. Wenn etwa aus irgend einer Ursache der menschliche Geist nur sehr wenig gewiss wissen, alles andere aber nur meinen, muthmaassen, ahnen, willkürlich annehmen könnte, aber doch, gleichfalls aus irgend einer Ursache, mit dieser eingeschränkten oder unsicheren Kenntniss sich nicht wohl begnügen könnte, so würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe auszubreiten und zu sichern, als dass er die ungewissen Kenntnisse mit den gewissen vergliche, und aus der Gleichheit oder Ungleichheit — man verstatte mir vorläufig diese Ausdrücke, bis ich Zeit erhalte, sie zu erklären — aus der Gleichheit oder Ungleichheit der ersteren mit den letzteren, auf die Gewissheit oder Ungewissheit derselben folgerte. Wären sie einem **gewissen** Satze gleich, so könnte er sicher annehmen, dass sie auch gewiss seyen; wären sie ihm entgegengesetzt, so wüsste er nunmehro, dass sie falsch wären, und er wäre vor längerer Täuschung durch sie gesichert. Er hätte, nicht Wahrheit, doch Befreiung vom Irrthume gewonnen. —

---

*) Oder der unstudirte Bauer das Factum, dass der jüdische Geschichtschreiber Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe. — (Zusatz der zweiten Ausgabe.)

Ich mache mich deutlicher. — Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes seyn. Der Satz, dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe*), ist für den, der keine zusammenhängende Kenntniss von der Geometrie [oder der Geschichte, 1ste Ausg.] hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und insofern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesammte Geometrie [und Geschichte] als eine Wissenschaft, da sie doch noch gar manches andere enthält, als jenen Satz. — Wie und wodurch werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu *Einer* Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, dass die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern dass sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniss zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch blosse Zusammensetzung von Theilen ein etwas entstehen, das nicht in einem Theile des Ganzen anzutreffen sey. Wenn gar kein Satz unter den verbundenen Sätzen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben.

Mithin müsste wenigstens Ein Satz gewiss seyn, der etwa den übrigen seine Gewissheit mittheilte; so dass, wenn, und inwiefern dieser Eine gewiss seyn soll, auch ein *Zweiter*, und wenn, und inwiefern dieser *Zweite* gewiss seyn soll, auch ein Dritter u. s. f. gewiss seyn muss. Und so würden mehrere, und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze, eben dadurch, dass sie *alle* — Gewissheit, und *die gleiche* Gewissheit hätten, nur Eine Gewissheit gemein haben, und dadurch nur Eine Wissenschaft werden. —

---

*) Oder: dass Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe. [1ste Ausgabe.]

Der von uns so eben schlechthin *gewiss* genannte Satz — wir haben nur einen solchen angenommen — kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entstehen, was in keinem Theile ist. Alle übrigen aber müssten die ihrige von ihm erhalten. *Er* müsste vor aller Verbindung vorher gewiss und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müsste vor der Verbindung es seyn, sondern erst durch sie es werden.

Hieraus erhellet zugleich, dass unsere obige Annahme die *einzige richtige* ist, und dass in *einer* Wissenschaft nur Ein Satz seyn kann, der vor der Verbindung vorher gewiss und ausgemacht ist. Gäbe es mehrere dergleichen Sätze, so wären sie entweder mit dem anderen gar nicht verbunden, und dann gehörten sie nicht zu dem gleichen Ganzen, sondern machten Ein oder mehrere abgesonderte Ganze aus; oder sie wären damit verbunden. Die Sätze sollen aber nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewissheit. — wenn Ein Satz gewiss ist, so soll auch ein anderer gewiss seyn, und wenn der Eine nicht gewiss ist, so soll auch der andere nicht gewiss seyn; und lediglich dieses Verhältniss ihrer Gewissheit zu einander soll ihren *Zusammenhang* bestimmen. Dies könnte von *einem* Satze, der eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewissheit hätte, nicht gelten; wenn seine Gewissheit unabhängig seyn soll, so ist er gewiss, wenn auch die anderen nicht gewiss sind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewissheit verbunden. — Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein **Grundsatz**. Jede Wissenschaft muss einen Grundsatz haben; ja sie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen, — der aber dann freilich nicht Grundsatz heissen könnte, weil er nichts begründete. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundsatz haben, weil sie sonst nicht Eine, sondern mehrere Wissenschaften ausmachen würde.

Eine Wissenschaft kann ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiss, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiss wie jener erkannt werden. Die Verbindung besteht, wie eben erinnert worden, darin, dass gezeigt werde: wenn der Satz A gewiss sey, müsse auch der Satz B — und wenn dieser gewiss sey, müsse auch der Satz C u. s. f. gewiss seyn; und diese Verbindung heisst die systematische Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht. — Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um Sätzen Gewissheit zu geben, die an sich keine hätten: und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, dass die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben. — Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck dieses Gebäudes sey Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im blossen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen.

Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet. — Worauf wollen denn wir den Grund unserer wissenschaftlichen Gebäude aufführen? Die Grundsätze unserer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme vorher gewiss seyn. Ihre Gewissheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe schon voraus. Sind *sie* gewiss, so ist freilich alles, was aus ihnen folgt, auch gewiss: *aber aus was folgt denn ihre eigene Gewissheit?*

Und wenn wir auch diese Frage beantwortet hätten, drückt uns nicht eine neue, von jener ersten ganz unterschiedene? — Wir wollen beim Aufbauen unserer Lehrgebäude so folgern: *Wenn* der Grundsatz gewiss ist, so ist auch ein bestimmter anderer Satz gewiss. Worauf gründet sich denn jenes So? Was ist es, das den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden begründet, vermöge dessen dem einen eben die Gewissheit zukommen soll, die dem anderen zukommt? Welches sind die Bedingungen dieses Zusammenhangs; und woher wissen wir, *dass* sie die Bedingungen und die *ausschliessenden* Bedingungen und die *einzigen* Bedingungen desselben sind? und wie kommen wir überhaupt dazu, einen nothwendigen Zusammenhang zwischen verschiedenen Sätzen, und ausschliessende, aber erschöpfte Bedingungen dieses Zusammenhangs anzunehmen?

Kurz, wie lässt sich *die Gewissheit des Grundsatzes an sich*; wie lässt sich *die Befugniss, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewissheit anderer Sätze zu folgern*, begründen?

Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den *innern Gehalt* des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den andern Sätzen mittheilen soll, nenne ich die *Form* der Wissenschaft. Die aufgegebene Frage ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?

Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar *die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.*

Es lässt vor der Untersuchung vorher sich nicht bestimmen, ob die Beantwortung jener Frage möglich seyn werde oder nicht, d. h. ob unser gesammtes Wissen *einen* erkennbaren festen Grund habe, oder ob es, so innig unter sich verkettet auch die einzelnen Theile desselben seyn mögen, doch zuletzt auf Nichts, wenigstens *für uns* auf Nichts beruhe. Soll *aber* unser Wissen für uns *einen* Grund haben, so muss jene Frage sich beantworten lassen, und es muss eine Wissenschaft geben, in der sie beantwortet wird; und giebt es eine solche Wissenschaft, so hat unser Wissen einen erkennbaren Grund. Es lässt sich demnach über die Gründlichkeit oder Grundlosigkeit unseres Wissens vor der Untersuchung vorher nichts sagen; und die Möglichkeit der geforderten Wissenschaft lässt sich nur durch ihre Wirklichkeit darthun.

Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloss problematisch ist, ist willkürlich. Wenn sich jedoch zeigen sollte, dass der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wissenschaften brauchbar ist, durch die ihm zugehörigen bereits besetzt sey, und dass sich nur noch ein unangebautes Stück Land zeige, nemlich das für die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt; — wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft seyn oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den *aufgefundenen* leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keinesweges übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat — den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism. Die Nation, welche diese Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, *ihr* aus ihrer Sprache einen Namen zu geben*); und sie könnte dann schlechthin *die Wissenschaft*, oder *die Wissenschaftslehre* heissen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach *die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*. *

---

*) Sie wäre wohl auch werth, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben; und die Sprache selbst, so wie die Nation, welche die-

§. 2. Entwickelung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

Man soll aus Definitionen nicht folgern: das heisst entweder, man soll daraus, dass man sich ohne Widerspruch in die Beschreibung eines Dinges, welches ganz unabhängig von un-

---

selbst redete, würde dadurch ein entschiedenes Uebergewicht über alle andere Sprachen und Nationen erhalten. (Anmerk. z. 2. Ausg.)

* Es giebt sogar ein nach allen seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges, und als nothwendig zu erweisendes System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmässigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphorischen Bezeichnung transscendentaler Begriffe, wenn Ein Grundzeichen als willkürlich vorausgesetzt, da ja nothwendig jede Sprache von Willkür ausgeht. Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national, aus dem Innersten der Nation, die diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend. Diese systematische National-Terminologie aber ist nicht eher aufzustellen, ehe nicht das Vernunft-System selbst, sowohl nach seinem Umfange, als in der gänzlichen Ausbildung aller seiner Theile, vollendet da steht. Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophirende Urtheilskraft ihr Geschäft; ein Geschäft, das in seinem ganzen Umfange für Ein Menschenleben leicht zu gross seyn dürfte.

Dies ist der Grund, warum der Verf. bis jetzt noch nicht ausgeführt, was er in der obenstehenden Anmerkung zu versprechen scheint; sondern sich der Kunstwörter bedient, wie er sie eben vorgefunden, ob sie nun deutsch waren, oder lateinisch, oder griechisch. Denn ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst, möge nun dem dies Geschäft beschieden seyn, oder einem andern — allgemein, und auf immer gültig, festgesetzt werden kann. Auch mit um dieser Ursache willen hat er auf seine Terminologie überhaupt weniger Sorgfalt gewendet, und eine feste Bestimmung derselben vermieden; auch von einigen treffenden Bemerkungen anderer über diesen Punct (z. B. von einer vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Dogmatismus und Dogmatizismus), die denn doch nur für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft treffend sind, für seine Person keinen Gebrauch gemacht. Er wird fortfahren, seinem Vortrage die jedesmal für seine Absicht erforderliche Klarheit und Bestimmtheit durch Umschreibungen und durch Mannigfaltigkeit der Wendungen zu geben. (Anmerk. z. 2. Ausg.)

serer Beschreibung existirt, ein gewisses Merkmal hat denken können, nicht ohne weiteren Grund schliessen, dass dasselbe darum im wirklichen Dinge anzutreffen seyn müsse; oder man soll bei einem Dinge, das selbst erst durch uns, nach einem davon gebildeten Begriffe, der den Zweck desselben ausdrückt, hervorgebracht werden soll, aus der Denkbarkeit dieses Zwecks noch nicht auf die Ausführbarkeit desselben in der Wirklichkeit schliessen: aber nimmermehr kann es heissen, man solle sich bei seinen geistigen oder körperlichen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und sich denselben, noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen suchen, sondern es dem Spiele seiner Einbildungskraft oder seiner Finger überlassen, was etwa herauskommen möge. Der Erfinder der aërostatischen Bälle durfte wohl die Grösse derselben, und das Verhältniss der darin eingeschlossenen Luft gegen die atmosphärische, und daraus die Schnelligkeit der Bewegung seiner Maschine berechnen; auch noch ehe er wusste, ob er eine Luftart finden würde, die um den erforderlichen Grad leichter sey, als die atmosphärische: und Archimedes konnte die Maschine, durch welche er den Erdball aus seiner Stelle bewegen wollte, berechnen, ob er gleich sicher wusste, dass er keinen Platz ausserhalb der Anziehungskraft derselben finden würde, von welchem aus er sie könnte wirken lassen — So unsere eben beschriebene Wissenschaft: Sie ist, als solche, nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zuthun existirte, sondern vielmehr etwas, das erst durch die Freiheit unseres nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden soll; — wenn es eine solche Freiheit unseres Geistes giebt, wie wir gleichfalls noch nicht wissen können. Bestimmen wir diese Richtung vorher; machen wir uns einen deutlichen Begriff davon, was unser Werk werden soll. Ob wir es hervorbringen können oder nicht, das wird sich erst daraus ergeben, ob wir es wirklich hervorbringen. Jetzt ist nicht davon die Frage, sondern davon, was wir eigentlich machen wollen; und das bestimmt unsere Definition.

1) Die beschriebene Wissenschaft soll zuvörderst eine Wissenschaft *der Wissenschaft überhaupt* seyn. Jede mögliche

Wissenschaft hat *einen Grundsatz*, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern vor ihr vorher gewiss seyn muss. Wo soll nun dieser Grundsatz erwiesen werden? Ohne Zweifel in derjenigen Wissenschaft, welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat. — Die Wissenschaftslehre hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu thun. Zuvörderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiss seyn könne, und überhaupt, was das heisse — gewiss seyn; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können.

Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehreren Sätzen bestehendes Ganze seyn soll, hat *systematische Form*. Diese Form, die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatze, und der Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhange zu folgern, dass die ersteren nothwendig eben so gewiss seyn müssen, als der letztere, lässt in der besonderen Wissenschaft, wenn sie Einheit haben, und sich nicht mit fremden, in sie nicht gehörigen Dingen beschäftigen soll, sich eben so wenig darthun, als in ihr die Wahrheit ihres Grundsatzes dargethan werden kann, sondern wird zur Möglichkeit ihrer Form schon vorausgesetzt. Eine allgemeine Wissenschaftslehre hat also die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen.

2) Die Wissenschaftslehre ist selbst *eine Wissenschaft*. Auch sie muss daher zuvörderst *einen Grundsatz* haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt wird. Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grundsatz — der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens — ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höheren

Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn. Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. — — Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d. h. er ist gewiss, *weil* er gewiss ist[*]. Er ist der Grund aller Gewissheit, d. h. alles was gewiss ist, ist gewiss, weil *er* gewiss ist; und es ist nichts gewiss, wenn *er* nicht gewiss ist. Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiss, was er aussagt, weil man überhaupt weiss; man weiss es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiss. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.

Die Wissenschaftslehre muss, insofern sie selbst eine Wissenschaft ist, — wenn sie nur nicht aus ihrem blossen Grundsatze, sondern aus mehreren Sätzen bestehen soll, (und dass es so seyn werde, lässt sich darum voraussehen, weil sie für andere Wissenschaften Grundsätze aufzustellen hat) — sie muss, sage ich, *systematische Form* haben. Nun kann sie diese systematische Form von keiner anderen Wissenschaft *der Bestimmung* nach entlehnen, oder *der Gültigkeit* nach auf den Erweis derselben in einer anderen Wissenschaft sich berufen, weil sie selbst für alle andere Wissenschaften nicht nur Grundsätze und dadurch ihren inneren Gehalt, sondern auch die Form, und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze in ihnen, aufzustellen hat. Sie muss mithin diese Form in sich selbst haben, und sie durch sich selbst begründen.

---

[*] Man kann ohne Widerspruch nach keinem Grunde seiner Gewissheit fragen. (*Marginalnote des Verf.*)

Wir dürfen dies nur ein wenig zergliedern, um zu sehen, was dadurch eigentlich gesagt werde. — Dasjenige, von dem man etwas weiss, heisse indess der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes. (In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich seyen und insofern eins statt des anderen gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form.)

Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas seyn, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der *erste* Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er *unmittelbar* und durch sich selbst gewiss seyn, und das kann nicht anders heissen, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz selbst, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt. Sollte es ausser diesem einen absolut-ersten noch mehrere Grundsätze der Wissenschaftslehre geben, die nur zum Theil absolut, zum Theil aber durch den ersten und höchsten bedingt seyn müssten *), weil es sonst nicht *einen einzigen* Grundsatz gäbe; — so könnte das absolut-erste in demselben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form seyn. Setzet, der *Gehalt* sey das unbedingte, so wird der absolut-erste Grundsatz — der etwas in

---

*) Weil sie im ersten Falle nicht *Grund-*, sondern abgeleitete Sätze, weil es im zweiten Falle nicht u. s. w. *(Marginalzusatz des Verf.)*

dem zweiten bedingen muss, weil er sonst nicht absolut erster Grundsatz wäre, — die *Form* desselben bedingen; und demnach würde seine Form in der Wissenschaftslehre selbst, und durch sie und durch ihren ersten Grundsatz bestimmt: oder setzet umgekehrt, die *Form* sey das unbedingte, so wird durch den ersten Grundsatz nothwendig der *Gehalt* dieser Form bestimmt, mithin mittelbar auch die Form, insofern sie Form eines Gehaltes seyn soll; also auch in diesem Falle würde die Form durch die Wissenschaftslehre, und zwar durch ihren Grundsatz bestimmt. — Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalte nach, durch den absolut-ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absolut-ersten Grundsatz, und *eine* Wissenschaftslehre, und ein System des menschlichen Wissens überhaupt geben soll. Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten.

Giebt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach, durch den Grundsatz bestimmt seyn. Eine Wissenschaftslehre muss demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, dass sie sich selbst wechselseitig bestimmen. Nun aber muss jeder Satz *vollkommen* bestimmt seyn, d. i. seine Form muss nur zu seinem Gehalte, und zu keinem anderen, und dieser Gehalt muss nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner anderen passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsatze, insofern er gewiss ist, (man erinnere sich an das so eben gesagte) nicht gleich, und mithin nicht gewiss seyn. — Wenn nun alle Sätze einer Wissenschaftslehre an sich verschieden seyn sollen — wie sie es denn seyn müssen, denn sonst wären es nicht mehrere Sätze, sondern ein und ebenderselbe Satz mehreremale: — so kann kein Satz seine vollkommene Bestimmung anders, als durch einen einzigen unter allen erhalten; und hierdurch wird denn die ganze Reihe der Sätze vollkommen bestimmt, und es kann keiner an einer anderen Stelle der Reihe stehen, als an der er steht. Jeder Satz in der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten anderen seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten. Die Wissenschaftslehre bestimmt sich mithin durch sich selbst die Form ihres Ganzen.

Diese Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut-erste Grundsatz unmittelbar gewiss war, d. i. wenn seine Form nur für seinen Gehalt, und sein Gehalt nur für seine Form passte, — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden; — wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen — so muss eben das von diesen gelten, was von jenem gilt, dass ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form passe. Dies betrifft die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen aber ist nichts anderes, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muss von allen, als Eins gedacht, auch gelten.

Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur *sich selbst*, sondern auch *allen möglichen übrigen Wissenschaften* ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass alles, was Satz irgend einer Wissenschaft seyn soll, schon in irgend *einem* Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sey. Und dieses eröffnet uns einen leichten Weg, zum Gehalte des absolut-ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre zurück zu gehen, von dem wir jetzt etwas mehr sagen können, als wir vorhin konnten.

Man nehme an, *gewiss wissen* heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben, (welches nichts weiter als eine Namenerklärung seyn soll, indem eine Realerklärung des Wissens schlechterdings unmöglich ist): so lasse sich schon jetzt ungefähr einsehen, wie dadurch, dass der absolut-erste

Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nemlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. Mithin müsste, wenn unsere Voraussetzung richtig seyn, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem anderen enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.

Es ist leicht zu bemerken, dass bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt, so wie insbesondere der Möglichkeit ihres Grundsatzes, immer vorausgesetzt werde, dass im menschlichen Wissen wirklich ein System sey. Soll ein solches System darin seyn, so lässt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der Wissenschaftslehre, erweisen, dass es einen solchen absolut-ersten Grundsatz geben müsse.

Soll es kein solches System geben, so lassen sich nur zwei Fälle denken. Entweder, es giebt überhaupt nichts unmittelbar Gewisses; unser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch einen höheren u. s. f. begründet wird. Wir bauen unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese — wer weiss es auf was, und so ins unendliche fort. — Wenn es mit unserem Wissen einmal so beschaffen ist, so können wir es freilich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen: wir sind vielleicht bis auf ein gewisses Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles fest gefunden; aber wer kann uns dafür einstehen, dass wir nicht, wenn wir etwa noch tiefer gehen sollten, den Ungrund desselben finden, und es werden aufgeben müssen? Unsere Gewissheit ist erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn.

Oder — der zweite Fall — unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren; jede Reihe schliesst sich in einem Grundsatze, der durch keinen anderen, sondern bloss durch sich selbst begründet wird; aber es giebt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle durch sich selbst, und schlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isolirt sind. Es giebt etwa mehrere angeborene Wahrheiten in uns, die alle gleich angeboren sind, und in deren Zusammenhang wir keine weitere Einsicht erwarten können, da derselbe über die angeborenen Wahrheiten hinaus liegt; oder es giebt ein mannigfaltiges Einfaches in den Dingen ausser uns, das uns durch den Eindruck, den dieselben auf uns machen, mitgetheilt wird, in dessen Zusammenhang wir aber nicht eindringen können, da es über das einfachste im Eindrucke kein noch einfacheres geben kann. — Wenn es sich so verhält; wenn das menschliche Wissen an sich und seiner Natur nach solches Stückwerk ist, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen; wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserem Geiste liegen, die unter sich in keinem Puncte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden können: so vermögen wir abermals nicht gegen unsere Natur zu streiten; unser Wissen ist, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein *einiges* Wissen, sondern es sind *viele* Wissenschaften. — Unsere Wohnung stände dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einiges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichthümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besässen; wir könnten nie einen Theil derselben zur Verbesserung des übrigen anwenden, weil kein Theil sich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unser Wissen wäre nie vollendet; wir müssten täglich erwarten, dass eine neue angeborene Wahrheit sich in uns äusserte, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müssten immer bereit seyn, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen. — Dann wäre keine allgemeine Wissenschaftslehre nöthig, um andere Wissenschaften zu begründen. Jede wäre auf sich selbst gegründet. Es würde so viele Wissenschaften geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze gebe.

Sollen aber nicht etwa bloss ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme, wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste seyn, so muss es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u. s. f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält. — Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunct alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendicular, und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreissen lässt.

Ob es ein solches System, und — was die Bedingung desselben ist — einen solchen Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung vorher nichts entscheiden. Der Grundsatz lässt sich nicht nur als blosser Satz, er lässt sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die inneren Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat, so versuchen wir, ob er auch die äusseren habe; ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn sich zurückführen lasse. Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, dass sie möglich war, und dass es ein System des menschlichen Wissens gebe, dessen Darstellung sie ist. Gelingt es uns nicht, so ist entweder überhaupt kein solches System, oder wir haben es nur nicht entdeckt, und müssen die Entdeckung desselben glücklicheren Nachfolgern überlassen. Geradezu behaupten, dass es überhaupt keines gebe, weil wir es nicht gefunden haben, ist eine Anmassung, deren Widerlegung unter der Würde der ernsten Betrachtung ist.

Zweiter Abschnitt.

Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

§. 3.

Einen Begriff wissenschaftlich erörtern — und es ist klar, dass hier von keiner anderen, als dieser höchsten aller Erörterungen die Rede seyn kann — nenne ich das, wenn man den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt angiebt, d. i. zeigt, welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem anderen sie durch ihn bestimmt werde. Nun aber kann der Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt im System aller Wissenschaften eben so wenig einen Ort haben, als der des Wissens überhaupt: vielmehr ist er selbst der Ort für alle wissenschaftlichen Begriffe, und weiset ihnen ihre Stellen in sich selbst, und durch sich selbst an. Es ist klar, dass hier nur von einer hypothetischen Erörterung geredet werde, d. i. die Frage ist die: vorausgesetzt, dass es schon Wissenschaften gebe, und dass Wahrheit in ihnen sey (welches man vor der allgemeinen Wissenschaftslehre vorher gar nicht wissen kann), wie verhält sich die aufzustellende Wissenschaftslehre zu diesen Wissenschaften?

Auch diese Frage ist durch den blossen Begriff derselben schon beantwortet. Die letzteren verhalten sich zu der ersteren, wie das Begründete zu seinem Grunde; sie weisen derselben ihre Stelle nicht an, aber *jene* weiset ihnen allen ihre Stellen in sich selbst *) und durch sich selbst an. Demnach ist es hier bloss um eine weitere Entwicklung dieser Antwort zu thun.

1) Die Wissenschaftslehre sollte eine Wissenschaft aller Wissenschaften seyn. Hierbei entsteht zuvörderst die Frage: Wie kann sie verbürgen, dass sie nicht nur alle bis jetzt bekannten und erfundenen, sondern auch alle erfindbaren und

---

*) — nicht eigentlich in der Wissenschaftslehre, aber doch im Systeme des Wissens, dessen Abbildung sie seyn soll. — (*Marg. d. V.*)

möglichen Wissenschaften begründet, und dass sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpft habe? [Dies gegen Aenesidemus. *Marg. d. V.*]

2) Sie sollte in dieser Rücksicht allen Wissenschaften ihre Grundsätze geben. Alle Sätze demnach, die in irgend einer besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der Wissenschaftslehre; ein und ebenderselbe Satz ist aus zwei Gesichtspuncten zu betrachten: als ein in der Wissenschaftlehre enthaltener Satz, und als ein an der Spitze einer besonderen Wissenschaft stehender Grundsatz. Die Wissenschaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen, weiter; und die besondere Wissenschaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundsatze, auch weiter. Also folgt entweder in beiden Wissenschaften das gleiche; alle besondere Wissenschaften sind nicht nur ihrem Grundsatze, sondern auch ihren abgeleiteten Sätzen nach in der Wissenschaftslehre enthalten; und es giebt gar keine besondere Wissenschaft, sondern nur Theile einer und ebenderselben Wissenschaftslehre: oder es wird in beiden Wissenschaften auf verschiedene Art gefolgert, welches auch nicht möglich ist, da die Wissenschaftslehre allen Wissenschaften ihre Form geben soll; oder es muss zu einem Satze der blossen Wissenschaftslehre noch Etwas, das freilich nirgend anders her, als aus der Wissenschaftslehre entlehnt seyn kann, hinzukommen, wenn er Grundsatz einer besonderen Wissenschaft werden soll. Es entsteht die Frage: welches ist das hinzukommende, oder — da dieses hinzukommende die Unterscheidung ausmacht — welches ist die bestimmte Grenze zwischen der Wissenschaftslehre überhaupt, und jeder besonderen Wissenschaft?

3) Die Wissenschaftslehre sollte ferner in der gleichen Rücksicht allen Wissenschaften ihre Form bestimmen. Wie das geschehen könne, ist schon oben angezeigt. Aber es tritt eine andere Wissenschaft, unter dem Namen der *Logik*, mit den gleichen Ansprüchen uns in den Weg. Zwischen beiden muss entschieden, es muss untersucht werden, wie die Wissenschaftslehre sich zur Logik verhalte.

4) Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft,

und was sie in dieser Rücksicht zu leisten habe, ist oben bestimmt. Aber insofern sie blosse Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend *Etwas;* sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem obigen klar, dass dieser Gegenstand kein anderer sey, als das System des menschlichen Wissens überhaupt *). Es entsteht die Frage: wie verhält sich die Wissenschaft, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande, als solchem?

§. 4. Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben?

Das *bisherige* wahre oder eingebildete menschliche Wissen ist nicht das menschliche Wissen überhaupt. Gesetzt ein Philosoph hätte das erstere wirklich umfasst, und könnte durch eine vollständige Induction den Beweis führen, dass es in seinem Systeme enthalten sey, so hätte er dadurch der Aufgabe der Philosophie überhaupt noch bei weitem keine Genüge gethan: denn wie wollte er durch seine Induction aus der bisherigen Erfahrung erweisen, dass auch in der Zukunft keine Entdeckung gemacht werden könne, die nicht unter sein System passe? — Nicht gründlicher würde die Ausflucht seyn, dass er etwa nur das in der gegenwärtigen Sphäre der menschlichen Existenz mögliche Wissen habe erschöpfen wollen; denn wenn seine Philosophie nur für diese Sphäre gilt, so kennt er keine mögliche andere, er kennt demnach auch die Grenzen derjenigen nicht, die durch seine Philosophie erschöpft werden soll; er hat willkürlich eine Grenze gezogen, deren Gültigkeit er kaum durch etwas Anderes, als durch die bisherige Erfahrung erweisen kann; welcher durch eine künftige Erfahrung, selbst innerhalb seiner vorgegebenen Sphäre, immer widersprochen werden könnte. Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heisst, es soll unbedingt und schlechthin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloss auf der jetzigen Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben wissen könne *).

---

*) Denn die Frage: 1) Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? 2) [illegible] Anspruch darauf, das auf einem einzigen Grundsatz gebaute menschliche Wissen zu erschöpfen. (Anm. d. V.)

Dies ist nur unter folgenden Bedingungen möglich: zuvörderst, dass sich zeigen lasse, der aufgestellte Grundsatz sey erschöpft; und dann, es sey kein anderer Grundsatz möglich, als der aufgestellte.

Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i. wenn der Grundsatz nothwendig auf *alle* aufgestellten Sätze führt, und *alle* aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen. Wenn kein Satz im ganzen System vorkommt, welcher wahr seyn kann, wenn der Grundsatz falsch ist, — oder falsch, wenn der Grundsatz wahr ist, so ist dies der negative Beweis, dass kein Satz *zuviel* in das System aufgenommen worden; denn derjenige, der nicht in das System gehörte, würde wahr seyn können, wenn der Grundsatz falsch, — oder falsch, wenn auch der Grundsatz wahr wäre. Ist der Grundsatz gegeben, so müssen *alle* Sätze gegeben seyn; in ihm und durch ihn ist jeder einzelne (besondere, *Marg. d. V.*) gegeben. Es ist aus dem, was

---

*) Auf einen möglichen Einwurf, den aber nur ein Popular-Philosoph machen konnte! (Zusatz der 1sten Ausg.) — Die eigentlichen Aufgaben des menschlichen Geistes sind freilich, sowohl ihrer Anzahl als ihrer Ausdehnung nach, unendlich; ihre Auflösung wäre nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich, welche an sich unmöglich ist: aber sie sind es nur darum, weil sie gleich *als* unendlich gegeben werden. Es sind unendlich viele Radien eines unendlichen Cirkels, dessen Mittelpunct gegeben ist, und so wie der Mittelpunct gegeben ist, ist ja wohl der ganze unendliche Cirkel, und die unendlich vielen Radien desselben gegeben. Der eine Endpunct derselben liegt freilich in der Unendlichkeit; aber der andere liegt im Mittelpuncte, und derselbe ist allen gemein. Der Mittelpunct ist gegeben; die Richtung der Linien ist auch gegeben, denn es sollen gerade Linien seyn: also sind alle Radien gegeben. (Einzelne Radien aus der unendlichen Anzahl derselben werden durch allmählige Entwicklung unserer ursprünglichen Begrenztheit *bestimmt*, als wirklich zu ziehende, aber nicht **gegeben**; **gegeben** waren sie zugleich mit dem Mittelpuncte). Das menschliche Wissen ist den *Graden* nach unendlich, aber der *Art* nach ist es durch seine Gesetze vollständig bestimmt, und lässt sich gänzlich erschöpfen. Die Aufgaben liegen da und sind zu erschöpfen; aber sie sind nicht gelöst und können nicht gelöst werden. (*Marg. d. V.*)

wir oben über die Verkettung der einzelnen Sätze in der Wissenschaftslehre gesagt haben, klar, dass diese Wissenschaft den angezeigten negativen Beweis unmittelbar in sich selbst und durch sich selbst führe. Durch ihn wird erwiesen, dass die Wissenschaft überhaupt *systematisch* sei, dass alle ihre Theile in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen. — Die Wissenschaft ist *ein System*, oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann: und dies giebt den positiven Beweis, dass kein Satz zu wenig*) in das System aufgenommen worden. Die Frage ist nur die: wann und unter welchen Bedingungen kann ein Satz weiter gefolgert werden; denn es ist klar, dass das bloss relative und negative Merkmal: *ich* sehe nicht was weiter folgen könne, nichts beweist. Es könnte wohl nach mir ein anderer kommen, welcher da, wo ich nichts sah, etwas sähe. Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes seyn, als das, dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen. — Es wird sich bei einstiger Aufstellung der Wissenschaft zeigen, dass sie diesen Kreislauf wirklich vollendet, und den Forscher gerade bei dem Puncte verlässt, von welchem sie mit ihm ausging; dass sie also gleichfalls den zweiten positiven Beweis in sich selbst und durch sich selbst führt**).

Aber, wenn auch der aufgestellte Grundsatz erschöpft, und auf ihn ein vollständiges System aufgebaut ist, so folgt daraus noch gar nicht, dass durch seine Erschöpfung das menschliche Wissen überhaupt erschöpft sey; wenn man nicht schon voraussetzt, was erwiesen werden sollte, dass jener Grundsatz der Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt sey. Zu *jenem* vollendeten Systeme kann freilich nichts mehr weder dazu noch davon gethan werden; aber, was verhindert es denn, dass nicht etwa in der Zukunft, wenn auch bis jetzt sich keine Spur davon zeigen sollte, durch die vermehrte Erfahrung, Sätze zu dem menschlichen Bewusstseyn gelangen könnten, die sich nicht auf jenen Grundsatz gründen, die also einen oder mehrere andere Grundsätze voraussetzen: kurz, warum sollten neben jenem vollendeten Systeme nicht noch ein oder mehrere andere Systeme im menschlichen Geiste bestehen können? Sie würden freilich weder mit jenem ersten, noch unter sich selbst den geringsten Zusammenhang, den kleinsten gemeinschaftlichen Punct haben: aber das sollen sie auch nicht, wenn sie nicht ein einziges, sondern mehrere Systeme bilden. Es müsste also, wenn die Unmöglichkeit solcher neuen Entdeckungen befriedigend dargethan werden sollte, erwiesen werden, *dass* nur ein einziges System im menschlichen Wissen seyn könne. — Da dieser Satz, dass alles menschliche Wissen nur ein einziges, in sich selbst zusammenhängendes Wissen ausmache, selbst ein Bestandtheil des menschlichen Wissens seyn müsste, so könnte er sich auf nichts Anderes gründen, als auf den als Grundsatz alles menschlichen Wissens aufgestellten Satz, und nirgendsher bewiesen werden, als aus demselben. Hierdurch wäre nun, vor der Hand wenigstens, soviel gewonnen, dass ein anderer etwa einmal zum menschlichen Bewusstseyn gelangender Grundsatz nicht bloss ein *anderer*, und von dem aufgestellten Grundsatze *verschiedener*, sondern auch ein demselben der Form nach widersprechender seyn müsste. Denn unter der obigen Voraussetzung müsste im aufgestellten Grundsatze der Satz enthalten seyn: im menschlichen Wissen ist ein einiges System. Jeder Satz nun, der nicht zu diesem einigen Systeme gehören sollte, wäre von diesem Systeme nicht bloss verschieden, sondern widerspräche ihm sogar, inwiefern jenes System das einige mögliche seyn sollte, schon durch sein blosses Daseyn geradezu. Er widerspräche jenem abgeleiteten Satze der Einigkeit des Systems; und — da *alle* Sätze jenes Systems unter sich unzertrennlich zusammenhängen, wenn irgend einer wahr ist, nothwendig alle wahr, wenn irgend einer falsch ist, nothwendig alle falsch seyn sollen, — einem jeden Satze desselben, und insbesondere auch dem Grundsatze. Vorausgesetzt, dass auch dieser fremde Satz auf die oben beschriebene Weise systematisch im Bewusstseyn begründet wäre, so müsste das System, zu welchem er gehörte, um des bloss formellen Widerspruchs seines Daseyns willen, dem ganzen ersten Systeme auch materialiter widersprechen, und auf einem dem ersten Grundsatze geradezu entgegengesetzten Grundsatze beruhen; so dass, wenn der erstere z. B. der wäre: Ich bin Ich, — der zweite seyn müsste: Ich bin nicht Ich.

---

*) Zu viel. 1ste Ausg.

**) Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle andere Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die Wissenschaftslehre hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben. (Anm. d. Verf.)

Aus diesem Widerspruche soll und kann nun nicht geradezu die Unmöglichkeit eines solchen zweiten Grundsatzes gefolgert werden. Wenn im ersten Grundsatze der Satz liegt: das System des menschlichen Wissens sey ein einiges, so liegt freilich auch der darin, dass diesem einigen Systeme nichts widersprechen müsse; aber beide Sätze sind ja erst Folgerungen aus ihm selbst, und so wie die absolute Gültigkeit alles dessen, was aus ihm folgt, angenommen wird, wird ja schon angenommen, dass er absolut-erster und einziger Grundsatz sey, und im menschlichen Wissen schlechthin gebiete. Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe. Er ist folgender: Wenn der Satz X erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus dem Satze X: Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System seyn soll, so ist der Satz X, der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihn gegründete System ist jenes einige System des menschlichen Wissens.

Ueber diesen Cirkel hat man nun nicht Ursache betreten zu seyn. Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sey, dass es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern dass alles menschliche Wissen nur bedingt seyn, und dass kein Satz an sich, sondern jeder nur unter der Bedingung gelten solle, dass derjenige, aus dem er folgt, gelte, mit einem Worte, es heisst behaupten, dass es überhaupt keine unmittelbare, sondern nur vermittelte Wahrheit gebe — und *ohne etwas, wodurch sie vermittelt wird.* Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen, was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht existirte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.

§. 5. Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besonderen, durch sie begründeten Wissenschaft scheidet?

Wir fanden oben (§. 3.), dass ein und ebenderselbe Satz nicht in der gleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen Wissenschaftslehre, und ein Grundsatz irgend einer besonderen Wissenschaft seyn könne; sondern dass etwa noch etwas hinzukommen müsse, wenn er das letztere seyn soll. — Das, was hinzukommen muss, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt seyn, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist; aber es muss dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zusatz desselben zum Grundsatze einer besonderen Wissenschaft erhoben werden soll; denn sonst wäre er schon dort Grundsatz, und wir hätten keine Grenze zwischen der besonderen Wissenschaft, und den Theilen der allgemeinen Wissenschaftslehre. Es muss demnach etwa ein einzelner Satz der Wissenschaftslehre seyn, der mit dem Satze, der Grundsatz werden soll, vereinigt wird. — Da wir hier nicht einen unmittelbaren aus dem Begriffe der Wissenschaftslehre selbst hervorgehenden, sondern einen aus der Voraussetzung, dass es ausser ihr wirklich noch andere von ihr getrennte Wissenschaften gebe, entspringenden Einwurf zu beantworten haben, so können wir ihn nicht anders, als gleichfalls durch eine Voraussetzung beantworten; und wir haben vor der Hand genug gethan, wenn wir nur irgend eine Möglichkeit der geforderten Begrenzung aufzeigen. Dass sie die wahre Grenze angebe — ob es gleich wohl der Fall seyn dürfte — können und sollen wir hier nicht beweisen.

Man setze demnach, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle — sey es nun bedingt oder unbedingt — gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei, als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freies Handeln gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, insofern er nothwendig handelt, wären durch sie bestimmt, nicht aber insofern er frei handelt. — Man setze ferner: auch die freien Handlungen sollten, aus irgend einem Grunde, bestimmt werden, so könnte das nicht in der Wissenschaftslehre geschehen, müsste aber doch, da von *Bestimmung* die Rede ist, in *Wissenschaften*, und also in besonderen Wissenschaften geschehen. Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer seyn, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Nothwendige. Demnach müsste im Grundsatze einer besonderen Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschaftslehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatze das Nothwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld einer besonderen Wissenschaft hinüber. — Ich mache mich durch zwei Beispiele deutlich.

Die Wissenschaftslehre giebt als nothwendig den Raum, und den Punct als absolute Grenze; aber sie lässt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punct zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie *) zu ziehen, sind wir nicht mehr im Gebiete der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, welche Geometrie heisst. Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Construction in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und diese ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten.

Durch die Wissenschaftslehre ist eine ihrem Seyn und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur **), und die Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muss ***), als nothwendig gegeben: aber die

---

*) Eine Frage an die Mathematiker! — Liegt nicht der Begriff des Geraden schon im Begriffe der Linie? Giebt es andere Linien als gerade? und ist die sogenannte krumme Linie etwas anderes, als eine Zusammenreihung unendlich vieler, unendlich naher Puncte? Der Ursprung derselben, als Grenzlinie des unendlichen Raumes, (von dem Ich als Mittelpuncte werden unendlich viele unendliche Radien gezogen, denen aber unsere eingeschränkte Einbildungskraft doch einen Endpunct setzen muss; diese Endpuncte als Eine gedacht sind die ursprüngliche Kreislinie) scheint mir dafür zu bürgen; und es wird daraus klar, dass, und warum die Aufgabe, sie durch eine gerade Linie zu messen, unendlich ist, und nur in einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen erfüllt werden könnte. — Gleichfalls wird daraus klar, warum die gerade Linie sich nicht definiren lässt.

(Anm. der ersten Ausg.)

**) Nicht-Ich. 2te Ausg.

***) So sonderbar dies manchem Naturforscher vorkommen mag, so wird es sich doch zu seiner Zeit zeigen, dass es sich streng erweisen lässt: dass er selbst erst die Gesetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaubt, in sie hineingelegt habe, und dass sie sich, das kleinste, wie das grösste, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundsatze alles

Urtheilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht; oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze sowohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z. B. den menschlichen Körper als rohe oder organisirte oder als animalisch belebte Materie zu betrachten. Sobald aber die Urtheilskraft die Aufgabe erhält, einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten *), um zu sehen, ob und inwiefern er mit demselben übereinkomme oder nicht, ist sie nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer anderen Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heisst. Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns), die man sich willkürlich aufgiebt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.

Also sieht man schon hier — welches wir bloss im Vorbeigehen erinnern — warum bloss die Wissenschaftslehre absolute Totalität haben, alle besondere Wissenschaften aber un-

---

menschlichen Wissens ableiten lassen. Es ist wahr, dass kein Naturgesetz und überhaupt kein Gesetz zum *Bewusstseyn* kommt, wenn nicht ein Gegenstand gegeben wird, auf den es angewandt werden kann; es ist wahr, dass nicht alle Gegenstände nothwendig, und nicht alle in dem gleichen Grade, damit übereinkommen müssen; es ist wahr, dass kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommend, auch übereinkommen kann: aber eben darum ist es wahr, dass wir sie nicht durch Beobachtung lernen, sondern sie aller Beobachtung zum Grunde legen, und dass es nicht sowohl Gesetze für die von uns unabhängige Natur, als Gesetze für uns selbst sind, wie wir die Natur zu beobachten haben. (Anm. zur ersten Ausg.)

*) Z. B. ob thierisches Leben sich aus dem bloss Unorganischen erklären lasse, ob etwa Crystallisation der Uebergang von der chemischen Verbindung zur Organisation sey, ob magnetische und elektrische Kraft im Grunde einerlei, oder verschieden seyen u. s. w. (Anm. d. F.)

endlich seyn werden. Die Wissenschaftslehre enthält bloss das Nothwendige; ist dies in jeder Betrachtung nothwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d. h. es ist nothwendig begrenzt. Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, sowohl die unseres Geistes als der von uns schlechthin unabhängigen Natur. Soll dieses wirkliche Freiheit seyn, und soll sie schlechthin unter keinem Gesetze stehen, so lässt sich ihr auch kein Wirkungskreis vorschreiben, welches ja durch ein Gesetz geschehen müsste. Ihr Wirkungskreis ist demnach unendlich. — Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfectibilität des menschlichen Geistes zu besorgen; sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig sicher und ausser Zweifel gesetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.

§. 6. Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik?

Die Wissenschaftslehre soll für alle mögliche Wissenschaften die Form aufstellen. — Nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres seyn mag, thut die Logik das gleiche. Wie verhalten sich diese beiden Wissenschaften, und wie verhalten sie sich insbesondere in Absicht jenes Geschäfts, das beide sich anmaassen?

Sobald man sich erinnert, dass die Logik allen möglichen Wissenschaften bloss und allein die Form, die Wissenschaftslehre aber nicht die Form allein, sondern auch den Gehalt geben solle, so ist ein leichter Weg eröffnet, um in diese höchst wichtige Untersuchung einzudringen. In der Wissenschaftslehre ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das innigste vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die blosse Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der Wissenschaftslehre, sondern sie sind von ihnen verschieden; und folglich ist auch die ganze Wissenschaft weder die Wissenschaftslehre selbst, noch etwa ein Theil von ihr; sie ist, so sonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Verfassung der Philosophie jemandem vorkommen möge, überhaupt keine philosophische, sondern sie ist eine eigene, abgesonderte Wissenschaft, wodurch jedoch ihrer Würde gar kein Abbruch geschehen soll.

Ist sie dies, so muss sich eine Bestimmung der Freiheit aufzeigen lassen, mit welcher das wissenschaftliche Verfahren aus dem Gebiete der Wissenschaftslehre auf das der Logik übertrete, und bei welcher sonach die Grenze zwischen beiden Wissenschaften liege. Eine solche Bestimmung der Freiheit ist denn auch leichtlich nachzuweisen. In der Wissenschaftslehre nemlich sind Gehalt und Form nothwendig vereinigt. Die Logik soll die blosse Form, vom Gehalte abgesondert, aufstellen; diese Absonderung kann, da sie keine ursprüngliche ist, nur durch Freiheit geschehen. Die freie Absonderung der blossen Form vom Gehalte wäre es sonach, durch welche eine Logik zu Stande käme. Man nennt eine solche Absonderung ***Abstraction;*** und demnach besteht das Wesen der Logik in der Abstraction von allem Gehalte der Wissenschaftslehre.

Auf diese Art wären die Sätze der Logik bloss Form, welches unmöglich ist; denn es liegt im Begriffe des Satzes überhaupt, dass er beides, Gehalt sowohl als Form, habe. (§ 1.) Mithin müsste das, was in der Wissenschaftslehre blosse Form ist, in der Logik Gehalt seyn, und dieser Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der Wissenschaftslehre, die aber hier bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht würde. Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form (überhaupt, ***Marg.***) zu ihrem eigenen Gehalte *) wird, und in sich selbst zurückkehrt, heisst ***Reflexion.*** Keine Abstraction ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ohne Abstraction möglich. Beide Handlungen, von einander abgesondert gedacht, und jede für sich betrachtet, sind Handlungen der Freiheit; wenn in eben dieser Absonderung beide aufeinander bezogen werden, so ist unter Bedingung der einen, die zweite nothwendig; für das synthetische Denken aber sind beide nur eine und ebendieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten.

---

*) Zur Form der Form, als ihrem Gehalte. — 1ste Ausg.

Hieraus ergiebt sich das bestimmte Verhältniss der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere *begründet* nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere: die Wissenschaftslehre kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken; hingegen muss jeder logische Satz, und die ganze Logik aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden; — es muss gezeigt werden, dass die in der letzteren aufgestellten Formen, wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der Wissenschaftslehre seyen. Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik.

Ferner, die Wissenschaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wissenschaftslehre *bedingt* und *bestimmt*. Die Wissenschaftslehre bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form, sondern sie hat sie in sich selbst, und stellt sie erst für die mögliche Abstraction durch Freiheit auf. Im Gegentheil aber bedingt die Wissenschaftslehre die Gültigkeit und Anwendbarkeit logischer Sätze. Die Formen, welche die letztere aufstellt, dürfen in dem gewöhnlichen Geschäfte des Denkens und in den besonderen Wissenschaften auf keinen anderen Gehalt angewendet werden, als auf denjenigen, den sie schon in der Wissenschaftslehre in sich fassen — nicht nothwendig auf den ganzen Gehalt, den sie dort in sich fassen, denn dadurch würde keine besondere Wissenschaft entstehen, sondern nur Theile der Wissenschaftslehre wiederholt werden, aber doch nothwendig auf einen Theil desselben, auf einen in und mit jenem Gehalt begriffenen Gehalt. Ausser jener Bedingung ist die durch ein solches Verfahren zu Stande gebrachte besondere Wissenschaft ein Luftgebäude, so logisch richtig auch in derselben gefolgert seyn möge *)

---

*) So die vorkantischen dogmatischen Systeme, die einen falschen Begriff des Dinges aufstellen. *(Marg. d. F.)*

Endlich, die Wissenschaftslehre ist nothwendig — nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage — die Logik aber ist ein künstliches Product des menschlichen Geistes in seiner Freiheit. Ohne die erstere würde überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich seyn; ohne die letztere würden alle Wissenschaften nur später haben zu Stande gebracht werden können. Die erstere ist die ausschliessende Bedingung aller Wissenschaft; die letztere ist eine höchst wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften zu sichern und zu erleichtern.

Ich trage das hier systematisch abgeleitete in Beispielen vor:

A = A ist ohne Zweifel ein logisch richtiger Satz, und insofern er das ist, ist seine Bedeutung die: *wenn* A gesetzt ist, so ist A gesetzt. Es entstehen hierbei die zwei Fragen: Ist denn A gesetzt? — und inwiefern und warum ist A gesetzt, *wenn* es gesetzt ist — oder, wie hängt jenes *Wenn* und dieses *So* überhaupt zusammen?

Setzet: A im obigen Satze bedeute Ich, und habe also seinen bestimmten Gehalt: so hiesse der Satz zuvörderst: Ich bin Ich: oder *wenn* ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Aber, weil das Subject des Satzes das absolute Subject, das Subject schlechthin ist, so wird in diesem einzigen Falle, mit der Form des Satzes zugleich sein innerer Gehalt gesetzt: Ich bin gesetzt, *weil* ich mich gesetzt habe. Ich bin, *weil* ich bin. — Die Logik also sagt: *Wenn* A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: *Weil* A (dieses bestimmte A = Ich) ist, ist A. Und hierdurch würde die Frage: Ist denn A (dieses bestimmte A) gesetzt? so beantwortet: Es ist gesetzt, *denn* es ist gesetzt. Es ist unbedingt und schlechthin gesetzt.

Setzet: A in obigem Satze bedeute nicht das Ich, sondern irgend etwas Anderes, so lässt sich aus dem obigen die Bedingung einsehen, unter welcher man sagen könne: A ist gesetzt; und wie man berechtigt sey zu schliessen: Wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. — Nemlich der Satz: A = A gilt ursprünglich *nur vom Ich*; er ist von dem Satze der Wissenschaftslehre: Ich bin Ich, abgezogen; aller Gehalt also, worauf er anwendbar seyn soll, muss im Ich liegen, und unter ihm enthalten seyn. Kein A also kann etwas Anderes seyn, als ein *im Ich gesetztes,* und nun hiesse der Satz so: Was im Ich gesetzt ist, ist gesetzt; ist A im Ich gesetzt, so ist es gesetzt, (insofern es nemlich gesetzt ist, als möglich, wirklich oder nothwendig) und so ist er unwidersprechlich wahr, wenn das Ich Ich seyn soll. — Ist ferner das Ich gesetzt, weil es gesetzt ist, so ist alles, was im Ich gesetzt ist, gesetzt, weil es gesetzt ist; und wenn nur A etwas im Ich Gesetztes ist, so ist es gesetzt, wenn es gesetzt ist; und die zweite Frage ist auch beantwortet.

§. 7. Wie verhält sich die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande? [*]

Jeder Satz in der Wissenschaftslehre hat Form und Gehalt: man weiss etwas; und es *ist* etwas, wovon man weiss. Nun aber ist ja die Wissenschaftslehre selbst die Wissenschaft von etwas; nicht aber dieses Etwas selbst. Mithin wäre dieselbe überhaupt mit allen ihren Sätzen Form eines gewissen vor derselben vorhandenen Gehaltes. Wie verhält sie sich zu diesem Gehalte, und was folgt aus diesem Verhältnisse?

Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt. Was ist nun diese neue Form; wie ist sie von der Form, die vor der Wissenschaft vorher vorhanden seyn muss, unterschieden; und wie ist die Wissenschaft überhaupt von ihrem Objecte unterschieden?

Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen. Diese sind das *Was,* das vorhanden ist; sie geschehen auf eine gewisse bestimmte Art; durch diese bestimmte

---

[*] Es ist zu merken, dass von dieser Frage bis jetzt völlig abstrahirt worden, dass also alles Vorhergehende nach der Beantwortung derselben zu modificiren ist. *(Anm. d. V.)*

Art unterscheidet sich die eine von der anderen; und dieses ist das *Wie*. Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserem Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetze, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung. Es ist, wenn alle diese Handlungen unter sich zusammenhängen, und unter allgemeinen, besonderen und einzelnen Gesetzen stehen, für die etwanigen Beobachter auch ein System vorhanden.

Es ist aber gar nicht nothwendig, dass diese Handlungen wirklich der Zeitfolge nach in jener systematischen Form, in welcher sie als von einander dependirend werden abgeleitet werden, eine nach der anderen, in unserem Geiste vorkommen; dass etwa die, welche alle unter sich fasst, und das höchste, allgemeinste Gesetz giebt, zuerst, sodann die, welche weniger unter sich fasst u. s. f. vorkommen; ferner ist auch das gar nicht die Folge, dass sie alle rein und unvermischt vorkommen, so dass nicht mehrere, die durch einen etwanigen Beobachter gar wohl zu unterscheiden wären, als eine einzige erscheinen sollten. Z. B. die höchste Handlung der Intelligenz sey die, sich selbst zu setzen, so ist gar nicht nothwendig, dass diese Handlung der Zeit nach die erste sey, die zum deutlichen Bewusstseyn komme; und eben so wenig ist nothwendig, dass sie jemals rein zum Bewusstseyn komme, dass die Intelligenz je fähig sey, schlechthin zu denken: ***Ich bin***, ohne zugleich etwas anderes zu denken, dass ***nicht sie selbst*** sey.

Hierin liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre, aber nicht diese Wissenschaft selbst. Um diese zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nemlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben. Da sie unter jenen Handlungen, welche alle nothwendig, und die nothwendigen alle sind, nicht enthalten seyn soll, so muss es eine Handlung der Freiheit seyn. — Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft seyn soll, gerade so, wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch seyn sollen, durch eine

Bestimmung der Freiheit; welche letztere hier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben; und die Wissenschaftslehre ist von anderen Wissenschaften nur dadurch unterschieden, dass das Object der letzteren selbst eine freie Handlung, das Object der ersteren aber nothwendige Handlungen sind.

Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die nothwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewusstseyns aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion. Jene nothwendigen Handlungen werden aus der Reihe, in der sie etwa an sich vorkommen mögen, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt; mithin ist jene Handlung auch eine Handlung der Abstraction. Es ist unmöglich zu reflectiren, ohne abstrahirt zu haben.

Die Form des Bewusstseyns, in welche die nothwendige Handlungsart der Intelligenz überhaupt aufgenommen werden soll, gehört ohne Zweifel selbst zu den nothwendigen Handlungsarten desselben; ihre Handlungsart wird in sie ohne Zweifel gerade so aufgenommen, wie alles, was darin aufgenommen wird: es hätte also an sich keine Schwierigkeit die Frage zu beantworten: woher denn zum Behuf einer möglichen Wissenschaftslehre diese Form kommen sollte. Aber, überhebt man sich der Frage über die Form, so fällt die ganze Schwierigkeit in die Frage über den Stoff. — Soll die nothwendige Handlungsart der Intelligenz an sich in die Form des Bewusstseyns aufgenommen werden, so müsste sie schon als solche bekannt seyn, sie müsste mithin in diese Form schon aufgenommen seyn; und wir wären in einem Cirkel eingeschlossen.

Diese Handlungsart überhaupt, soll nach dem obigen durch eine reflectirende Abstraction von allem, was *nicht* sie ist, abgesondert werden. Diese Abstraction geschieht durch Freiheit, und die philosophirende Urtheilskraft wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet. Die ganze Schwierigkeit ist also in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? wie weiss der Philosoph, was er als nothwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er als ein zufälliges liegen lassen solle?

Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewusstseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist; welches sich widerspricht. Also giebt es für dieses Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der menschliche Geist macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird Anfangs durch dunkle Gefühle*) (deren Ursprung und Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und wären noch immer der Erdkloss, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten. — Dies bestätiget denn auch die Geschichte der Philosophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund angegeben, warum dasjenige, was doch in jedem menschlichen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Händen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, erst nach mannigfaltigem Herumirren zum Bewusstseyn einiger wenigen gelangte. Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausgegangen, alle

---

*) Es erhellet daraus, dass der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler, nur in einer anderen Art. Der letztere bedarf des **Schönheits**-, jener des **Wahrheits**-Sinnes, dergleichen es allerdings giebt. Anm. z. 1. Ausg.

Es hat sich — ich sehe nicht recht ein, wie und warum — ein sonst achtungswürdiger philosophischer Schriftsteller über die unschuldige Aeusserung der obenstehenden Anmerkung ein wenig ereifert. „Man möge das leere Wort Genie Seiltänzern, französischen Köchen — schönen Geistern, Künstlern u. s. w. überlassen, und für solide Wissenschaften lieber eine Theorie des Erfindens aufstellen." — Ja wohl sollte man das, und es wird ganz sicher geschehen, sobald die Wissenschaft überhaupt bis zur Möglichkeit einer solchen Erfindung vorgerückt seyn wird. Aber inwiefern steht denn die obige Aeusserung mit einem solchen Vorhaben in Widerspruch? — Und wie wird denn eine solche Theorie des Erfindens selbst erfunden werden? Etwa durch eine Theorie der Erfindung einer Theorie des Erfindens? Und diese? — Anm. z. 2. Ausg.

haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen.

Da aber jene Reflexion, nicht insofern sie überhaupt vorgenommen wird oder nicht, denn in dieser Rücksicht ist sie frei; sondern insofern sie *nach Gesetzen* vorgenommen wird, insofern unter der Bedingung, dass sie überhaupt statt finde, die Art derselben bestimmt ist — auch zu den nothwendigen Handlungsweisen der Intelligenz gehört, so müssen die Gesetze derselben im System dieser Handlungsweisen überhaupt vorkommen; und man kann hinterher, nach Vollendung der Wissenschaft, allerdings einsehen, ob man denselben Genüge geleistet habe oder nicht. Man dürfte also glauben, dass wenigstens hinterher ein evidenter Beweis der Richtigkeit unseres wissenschaftlichen Systems als eines solchen möglich wäre.

Aber die Reflexionsgesetze, die wir im Gange der Wissenschaft als die einzig-möglichen, durch welche eine Wissenschaftslehre zu Stande kommen könne, finden, — wenn sie auch mit denen, die wir als Regel unseres Verfahrens hypothetisch voraussetzten, übereinstimmen, sind doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung; und es entdeckt sich sonach hier ein neuer Cirkel: Wir haben gewisse Reflexionsgesetze vorausgesetzt, und finden jetzt im Verlaufe der Wissenschaft die gleichen, als die einzig-richtigen; also — haben wir in unserer Voraussetzung ganz recht gehabt, und unsere Wissenschaft ist der Form nach richtig. Wenn wir andere vorausgesetzt hätten, so würden wir ohne Zweifel in der Wissenschaft auch andere als die einzig-richtigen gefunden haben; es fragt sich nur, ob sie mit den vorausgesetzten übereingestimmt haben würden oder nicht; hätten sie nicht mit ihnen übereingestimmt, so war allerdings sicher, dass entweder die vorausgesetzten, oder die gefundenen, oder am wahrscheinlichsten beide falsch waren. Wir können also in dem Beweise hinterher nicht auf die angezeigte fehlerhafte Art im Cirkel schliessen; sondern wir schliessen aus der *Uebereinstimmung* des Vorausgesetzten und des Gefundenen auf die Richtigkeit des Systems. Dieses ist aber nur ein negativer Beweis, der blosse Wahrscheinlichkeit begründet. Stimmen die vorausgesetzten und die gefundenen Reflexionen *nicht* überein, so ist das System sicher falsch. Stimmen sie überein, so *kann* es richtig seyn. Aber es *muss* nicht nothwendig richtig seyn; denn obgleich, wenn im menschlichen Wissen nur ein System ist, bei *richtigem Folgern* eine solche Uebereinstimmung sich nur auf *eine* Art finden kann, so bleibt doch immer der Fall möglich, dass die Uebereinstimmung von ungefähr durch zwei oder mehrere, Uebereinstimmung bewirkende *unrichtige Folgerungen* hervorgebracht sey. — Es ist, als ob ich die Probe der Division durch die Multiplication mache. Bekomme ich nicht die begehrte Grösse als Product, sondern irgend eine andere, so habe ich sicher irgendwo falsch gerechnet; bekomm' ich sie, so ist wahrscheinlich, dass ich richtig gerechnet habe, aber auch bloss wahrscheinlich; denn ich könnte in der Division und Multiplication den gleichen Fehler gemacht haben, etwa in beiden gesagt haben $5 \times 9 = 36$; und so bewiese die Uebereinstimmung nichts. — So die Wissenschaftslehre; sie ist nicht bloss die Regel, sondern sie ist zugleich die Rechnung. Wer an der Richtigkeit unseres Products zweifelt, zweifelt nicht eben an dem ewig gültigen Gesetze, dass man den einen Factor so vielmal setzen müsse, als der andere Einheiten habe; es liegt ihm vielleicht eben so sehr am Herzen als uns, und er zweifelt bloss daran, ob wir es wirklich beobachtet haben.

Es bleibt demnach, selbst bei der höchsten Einheit des Systems, welches die negative Bedingung seiner Richtigkeit ist, noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann, nemlich, dass diese Einheit selbst nicht von ungefähr durch unrichtige Folgerung entstanden sey. Man kann mehrere Mittel anwenden, um diese Wahrscheinlichkeit zu erhöhen; man kann die Reihe der Sätze zu mehreren Malen, wenn sie unserem Gedächtniss nicht mehr gegenwärtig sind, durchdenken; man kann den umgekehrten Weg machen, und vom Resultate zum Grundsatze zurück gehen; man kann über seine Reflexion selber wieder reflectiren u. s. f.: die Wahrscheinlichkeit wird immer grösser, aber nie wird Gewissheit, was blosse Wahrscheinlichkeit war. Wenn man sich dabei nur bewusst ist, redlich geforscht*), und sich nicht schon die Resultate vorgesetzt zu haben, die man finden wollte, so kann man sich mit dieser Wahrscheinlichkeit gar wohl begnügen, und darf von jedem, der die Zuverlässigkeit unseres Systems in Zweifel zieht, fordern, *dass er uns die Fehler in unseren Folgerungen nachweise;* aber nie darf man auf Infallibilität Anspruch machen. — Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre seyn soll, ist absolut gewiss und infallibel; alles was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr; es irret nie, und was je in einer Menschenseele nothwendig gewesen ist oder seyn wird, ist wahr. Wenn *die Menschen* irrten, so lag der Fehler nicht im Nothwendigen, sondern die reflectirende Urtheilskraft machte ihn in ihrer Freiheit, indem sie ein Gesetz mit einem anderen verwechselte. Ist unsere Wissenschaftslehre eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiss und infallibel, wie jenes; aber die Frage ist eben davon, ob und inwiefern unsere Darstellung getroffen sey*); und darüber können wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat nur unter der Bedingung, und nur insofern Wahrheit, als sie getroffen ist. Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.

---

*) Der Philosoph bedarf nicht bloss des Wahrheitssinnes, sondern auch der Wahrheitsliebe. Ich rede nicht davon, dass er nicht durch seine Sophisticationen, deren er sich selbst wohl bewusst ist, von denen er aber etwa glaubt, dass sie keiner seiner Zeitgenossen entdecken werde, die schon vorausgesetzten Resultate zu behaupten suchen solle; dann weiss er selbst, dass er die Wahrheit nicht liebt. Doch ist hierüber jeder sein eigener Richter, und kein Mensch hat ein Recht, einen anderen Menschen dieser Unlauterkeit zu bezüchtigen, wo die Anzeigen nicht ganz offen da liegen. Aber auch gegen die unwillkürlichen Sophisticationen, denen kein Forscher mehr ausgesetzt ist, als der Forscher des menschlichen Geistes, muss er auf seiner Hut seyn: er muss es nicht nur dunkel fühlen, sondern es zum klaren Bewusstseyn und zu seiner höchsten Maxime erheben, dass er nur Wahrheit suche, wie sie auch ausfalle; und dass selbst die Wahrheit, dass es überall keine Wahrheit gebe, ihm willkommen seyn würde, wenn sie nur Wahrheit wäre. Kein Satz, so trocken und so spitzfindig er aussehe, muss ihm gleichgültig — alle müssen ihm gleich heilig seyn, weil sie alle in das eine System der Wahrheit gehören, und jeder alle unterstützt. Er muss nie fragen: was wird hieraus folgen? sondern seines Weges gerade fortgehen, was auch immer folgen möge. Er muss keine Mühe scheuen, und sich dennoch beständig in der Fähigkeit erhalten, die mühsamsten und tiefsinnigsten Arbeiten aufzugeben, sobald ihm die Grundlosigkeit derselben entweder gezeigt wird, oder er sie selbst entdeckt. Und wenn er sich denn auch verrechnet hätte, was wäre es mehr? was träfe ihn weiter, als das bis jetzt allen Denkern gemeinschaftliche Loos?

Hierzu kommt noch der Umstand, dass ein System wirklich im Ganzen richtig seyn kann, ohne dass die einzelnen

---

*) Man hat die Bescheidenheit dieser Aeusserung der nachherigen grossen — Unbescheidenheit des Verf. entgegengestellt. Allerdings konnte derselbe unmöglich voraussehen, mit welcherlei Einwürfen, und welchem Vortrage dieser Einwürfe er es zu thun haben würde, und kannte die grössere Anzahl der philosophischen Schriftsteller bei weitem nicht so wohl, als er sie seitdem kennt; ausserdem würde er nicht verfehlt haben, sein Betragen auch auf diejenigen Fälle, die wirklich eingetreten sind, vorher zu sagen. Inzwischen enthält die obige Aeusserung nichts, was mit seinem nachherigen Benehmen in Widerspruch stünde. Er redet oben von Einwendungen gegen seine *Folgerungen*; aber so weit sind bis jetzt die Gegner noch nicht gekommen: sie streiten noch über den Grundsatz, d. h. über die ganze Ansicht, welche der Verf. der Philosophie giebt; und darüber findet, seiner damaligen und gegenwärtigen innigsten Ueberzeugung nach, gar kein Streit statt, wenn man nur weiss, wovon die Rede ist; und auf einen solchen Widerstreit hat er in der That nicht gerechnet. Er redet von Einwendungen, die sich wenigstens das Ansehen der Gründlichkeit, das Ansehen, dass sie wirklich etwas *beweisen*, und *nachweisen*, geben; und dergleichen sind ihm von denjenigen, die seine vorgebliche Unbescheidenheit getroffen haben soll, nicht vorgekommen. — Hier ist die Erklärung, deren Nothwendigkeit der Verf. damals nicht voraussetzen durfte. Ein Geschwätz, dessen Urheber die nöthigen Vorerkenntnisse nicht erworben, und die nöthigen Vorübungen nicht angestellt haben, dem man es sogleich anhört, dass sie nicht wissen, wovon die Rede ist, das in einem bellenden und geifern-

Theile desselben die völlige Evidenz haben. Es kann hier und da unrichtig gefolgert, es können Mittelsätze übersprungen, es können erweisbare Sätze ohne Beweis aufgestellt oder unrichtig bewiesen seyn, und die wichtigsten Resultate sind dennoch richtig. Dies scheint unmöglich; es scheint, dass eine haarkleine Abweichung von der geraden Linie nothwendig zu einer sich ins unendliche vergrössernden Abweichung führen müsse: und so würde es allerdings seyn, wenn der Mensch alles, was er weiss, durch deutliches Denken zu Stande bringen müsste; und nicht vielmehr ohne sein Bewusstseyn die Grundanlage der Vernunft in ihm waltete, und durch neue Verirrungen von der geraden Bahn des *formaliter* und logisch richtigen Raisonnements ihn zu dem *materialiter* einzig wahren Resultate wieder zurückleitete, zu welchem er durch richtige Folgerung aus den unrichtigen Zwischensätzen nie wieder hätte gelangen können; und wenn nicht oft das Gefühl durch Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Raisonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.

Also wird, wenn auch eine allgemein geltende Wissenschaftslehre aufgestellt werden sollte, die philosophirende Urtheilskraft noch immer selbst in diesem Felde an ihrer fortdauernden Vervollkommenung zu arbeiten, — sie wird noch immer Lücken auszufüllen, Beweise zu schärfen, Bestimmungen noch näher zu bestimmen haben.

Noch habe ich zwei Anmerkungen hinzu zu setzen:

Die Wissenschaftslehre setzt die Regeln der Reflexion und

---

den Tone vorgebracht wird, das, da es unmöglich aus Ueberzeugung und aus Eifer für den Fortgang der Wissenschaften hervorgehen kann, aus anderen nichtswürdigen Bewegungsgründen (Eifersucht, Rachsucht, Ruhmsucht, Honorariensucht u. dergl.) entspringen muss, — ein solches Geschwätz verdient nicht die geringste Schonung, und die Entgegnung darauf gehört gar nicht unter die Regel *wissenschaftlicher* Streite.

Warum machen diese Ausleger aus diesen und ähnlichen Aeusserungen nicht vielmehr *den* Schluss — den einzigen, welcher Statt hat — dass der Ton, der ihnen so missfällt, lediglich durch den ihrigen entstanden ist? (Anmerk. z. 2. Ausg.)

Abstraction als bekannt und gültig voraus; sie muss dies nothwendig thun, und sie hat sich dessen nicht zu schämen, oder ein Geheimniss daraus zu machen und es zu verstecken. Sie darf sich ausdrücken und Schlüsse machen, gerade, wie jede andere Wissenschaft; sie darf alle logischen Regeln voraussetzen, und alle Begriffe anwenden, deren sie bedarf. Diese Voraussetzungen geschehen aber bloss, um sich verständlich zu machen; also ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen. Es muss alles Erweisbare erwiesen, — ausser jenem ersten und höchsten Grundsatze müssen alle Sätze abgeleitet werden. So ist z. B. weder der logische Satz der Gegensetzung (des Widerspruchs, der alle Analyse begründet) noch der des Grundes (nichts ist entgegengesetzt, das nicht in einem dritten gleich wäre, und nichts ist gleich, das nicht in einem dritten entgegengesetzt wäre, welcher alle Synthesis begründet) vom absolut-ersten Grundsatze, wohl aber von den beiden auf ihm beruhenden Grundsätzen abgezogen. Die beiden letzteren sind zwar auch Grundsätze, aber nicht absolute; es ist nur etwas in ihnen absolut. Diese Sätze demnach, sowie die logischen Sätze, die auf ihnen beruhen, müssen zwar nicht bewiesen, aber abgeleitet werden. — Ich mache mich noch deutlicher. — Das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefasster Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz correspondirt, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig *gedacht* werden müsste. Dieser Handlung muss nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich und bestimmt, und *als* dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich seyn würde. Es sey z. B. die Handlung D die vierte in der Reihe, so muss ihr die Handlung C vorhergehen, und als ausschliessende Bedingung ihrer Möglichkeit (der Möglichkeit der Handlung C) erwiesen werden; und dieser muss wiederum die Handlung B vorhergehen. Die Handlung A aber ist schlechthin möglich, sie ist ganz unbedingt; und mithin darf und soll ihr gar nichts vorausgesetzt werden.

— Das ***Denken*** der Handlung A aber ist ganz eine andere Handlung, die weit mehr voraussetzt. Setzet, dieses Denken sey in der Reihe der aufzustellenden Handlungen D, so ist klar, dass zum Behuf desselben A B C vorausgesetzt, und zwar, da jenes Denken das erste Geschäft der Wissenschaftslehre seyn soll, stillschweigend vorausgesetzt werden müssen. Erst im Satze D werden die Voraussetzungen des ersten erwiesen werden; aber dann wird wieder mehreres vorausgesetzt seyn. Die Form der Wissenschaft eilt demnach ihrem Stoff beständig vor; und das ist der oben angezeigte Grund, warum die Wissenschaft als solche nur Wahrscheinlichkeit hat. Das Dargestellte und die Darstellung sind in zwei verschiedenen Reihen. In der ersten wird nichts unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit des zweiten muss nothwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen lässt.

Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ***ein Vorstellen;*** daraus aber folgt gar nicht, dass alles, ***worüber*** reflectirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre ***wird*** das Ich ***vorgestellt;*** es folgt aber nicht, dass es bloss ***als*** vorstellend vorgestellt werde: es können sich noch wohl andere Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich als philosophirendes ***Subject*** ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als ***Object*** des Philosophirens könnte wohl noch etwas mehr seyn. Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn. Dass es so seyn werde, ist vor aller Erfahrung vorher schon darum wahrscheinlich, weil sich die Vorstellung vollkommen erschöpfen lässt, und ihr Verfahren durchgängig nothwendig ist; mithin einen letzten Grund seiner Nothwendigkeit haben muss, der als letzter Grund keinen höheren haben kann. Unter dieser Voraussetzung könnte eine Wissenschaft, die auf den Begriff der Vorstellung aufgebaut ist, zwar eine höchst nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber sie könnte nicht die Wissenschaftslehre selbst seyn. — So viel aber folgt aus der obigen Angabe sicher, dass die gesammten Handlungsarten der Intelligenz, welche die Wissenschaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung — nur insofern, und sowie sie vorgestellt werden — zum Bewusstseyn gelangen *).

---

*) Hier folgte in der ersten Ausgabe, als „Dritter Abschnitt" die „Hypothetische Eintheilung der Wissenschaftslehre," welche, durch das unterdess erschienene System selbst überflüssig geworden, schon in der zweiten Ausgabe weggelassen wird.

◆

Grundlage
der
# gesammten Wissenschaftslehre,
als
Handschrift für seine Zuhörer,
von
Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1794.
Zweite unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta. 1802.
Zweite verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1802.

Anmerkung: Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [] beziehen sich auf die zweite, bei Gabler erschienene Ausgabe, die freistehenden kleinen Zahlen auf die zweite, bei Cotta erschienene Auflage.

Vorbericht zur zweiten Auflage.

Während der Ausarbeitung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre hat es sich dem Urheber dieser Wissenschaft abermals deutlich ergeben, dass die gegenwärtige erste Darstellung vorläufig noch durch keine neue völlig überflüssig und entbehrlich gemacht werden könne. Noch scheint der grössere Theil des philosophirenden Publicums für die neue Ansicht nicht so vorbereitet, dass es ihm nicht nützlich seyn sollte, denselben Inhalt in zwei sehr verschiedenen Formen zu finden, und als denselben wieder zu erkennen; ferner ist in der gegenwärtigen Darstellung ein Gang gehalten, auf welchen die in der neuen Darstellung zu beobachtende, mehr auf Fasslichkeit berechnete Methode zurückzuführen, bis zu der einstigen Erscheinung einer streng scientifischen Darstellung immer sehr gut seyn wird; endlich sind in ihr mehrere Hauptpuncte mit einer Ausführlichkeit und einer Klarheit vorgestellt, welche je zu übertreffen der Verfasser keine Hoffnung hat. Er wird auf mehrere Stücke dieser Art in der neuen Darstellung sich beziehen müssen.

Dieser Gründe halber haben wir einen neuen unveränderten Abdruck dieser ersten Darstellung, welche sich vergriffen hatte, besorgt.

Die neue Darstellung wird im künftigen Jahre erscheinen.

Berlin im Augustmonat 1801.

Fichte.

Vorbericht zur ersten Auflage.

Ich würde vor diesem Buche, das nicht eigentlich für das Publicum bestimmt war, demselben nichts zu sagen gehabt haben, wenn es nicht, sogar ungeendigt, auf die indiscreteste Weise vor einen Theil desselben wäre gezogen worden. Ueber Dinge der Art vor der Hand nur soviel! —

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muss. Ich kündigte dies*) bescheiden an, legte dar, wie ich nach dieser Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müsste, und fing an den Plan ins Werk zu setzen. Dies war natürlich. Es war aber ebenso natürlich, dass andere Kenner und Bearbeiter der Wissenschaft meine Idee untersuchten, prüften, beurtheilten, dass sie, sie mochten nun innere oder äussere Gründe haben, sich den Weg nicht gefallen zu lassen, den ich die Wissenschaft führen wollte, mich zu widerlegen suchten. Aber wozu es dienen sollte, das, was ich behauptet, geradezu ohne alle Prüfung zu verwerfen, höchstens sich die Mühe zu nehmen, es zu verdrehen, jede Gelegenheit herbeizuziehen, um es auf die leidenschaftlichste Weise zu schmähen und zu verschreien, lässt sich nicht einsehen. Was mag doch jene Beurtheiler so ganz aus ihrer Fassung gebracht haben? Sollte ich von Nachbeterei und Seichtigkeit mit Achtung sprechen, da ich dieselben doch gar nicht achte? Was hätte dazu mich verbinden sollen? — besonders, da ich mehr zu thun hatte, und vor mir jeder Stümper ruhig seinen Weg hätte gehen mögen, wenn er mich nicht nöthigte, durch Aufdeckung seiner Stümperei mir selbst Platz zu machen.

Oder hat ihr feindseliges Benehmen noch einen anderen

---

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie:* Weimar im Verlage des Industrie-Comptoirs, 1794.

Grund? — Für ehrliche Leute sey folgendes gesagt, für welche allein es einen Sinn hat. — Was auch meine Lehre sey, ob ächte Philosophie, oder Schwärmerei und Unsinn, so verschlägt dies meiner Person nichts, wenn ich redlich geforscht habe. Ich würde durch das Glück, die erstere entdeckt zu haben, meinen persönlichen Werth so wenig gehoben, als durch das Unglück, neue Irrthümer auf die Irrthümer aller Zeiten aufgebaut zu haben, denselben erniedrigt glauben. An meine Person denke ich überall nicht: aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer so stark und so entscheidend sagen, als ich es vermag.

Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* mit dazu nimmt, glaube ich mein System so weit verfolgt zu haben, dass jeder Kenner sowohl den Grund und Umfang desselben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muss, vollständig übersehen könne. Meine Lage erlaubt mir nicht, ein bestimmtes Versprechen abzulegen, *wann* und *wie* ich die Bearbeitung desselben fortsetzen werde.

Die Darstellung erkläre ich selbst für höchst unvollkommen und mangelhaft, theils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen Bogen, so wie ich für meine Vorlesungen eines bedurfte, erscheinen musste; theils weil ich eine feste Terminologie — das bequemste Mittel für Buchstäbler, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln — so viel möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben. Ich will jetzt noch gar nicht zubauen, sondern möchte nur das Publicum veranlassen, mit mir den künftigen Bau zu überschlagen. Man wird aus dem Zusammenhange erklären, und sich erst eine Uebersicht des Ganzen verschaffen müssen, ehe man sich einen einzelnen Satz scharf bestimmt; eine Methode, die freilich den guten Willen voraussetzt, dem Systeme

Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht die Absicht, nur Fehler an ihm zu finden.

Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Theils dieses Buchs, wie auch der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre,* gehört.

Gehen die die letztere Schrift betreffenden Klagen insbesondere auf §. 8. derselben, so kann ich allerdings Unrecht gehabt haben, dass ich die bei mir durch das ganze System bestimmten Grundsätze desselben hingab, ohne das System; und mir von den Lesern und Beurtheilern die Geduld versprach, alles so unbestimmt zu lassen, als ich es gelassen hatte. Gehen sie auf die ganze Schrift, so bekenne ich im voraus, dass ich im Fache der Speculation für diejenigen nie etwas verständliches werde schreiben können, denen sie unverständlich war. Ist jene Schrift die Grenze ihres Verstehens, so ist sie die Grenze meiner Verständlichkeit; unsere Geister sind durch diese Grenze von einander geschieden, und ich ersuche sie mit dem Lesen meiner Schriften nicht die Zeit zu verderben. — Habe dieses Nichtverstehen einen Grund, welchen es wolle, es liegt in der Wissenschaftslehre selbst ein Grund, warum sie gewissen Lesern immer unverständlich bleiben muss: der, dass sie das Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung voraussetzt. — Dann verlangt jeder philosophische Schriftsteller mit Recht, dass der Leser den Faden des Raisonnements festhalte, und nichts vorhergegangenes vergessen habe, wenn er bei dem folgenden steht. Etwas, das unter diesen Bedingungen nicht verstanden werden könnte, und nicht nothwendig richtig verstanden werden müsste in diesen Schriften — ist mir wenigstens nicht bekannt; und ich glaube allerdings, dass der Verfasser eines Buchs selbst bei Beantwortung dieser Frage eine Stimme habe. Was vollkommen klar gedacht worden ist, ist verständlich; und ich bin mir bewusst, alles vollkommen klar gedacht zu haben, so dass ich jede Behauptung zu jedem beliebigen Grade der Klarheit erheben wollte, wenn mir Zeit und Raum genug gegeben ist.

Besonders halte ich für nöthig zu erinnern, dass ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Misverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*, sondern sie soll *Bedürfniss seyn*, wie sie es ihrem Verfasser war.

Die künftigen Beurtheiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspuncte des Ganzen anzusehen. Der Hallische Recensent äussert seine Vermuthung, dass ich bloss einen Scherz habe treiben wollen; die anderen Beurtheiler der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, scheinen dies gleichfalls geglaubt zu haben; so leicht gehen sie über die Sache hin, und so spasshaft sind ihre Erinnerungen, als ob sie Scherz durch Scherz zu erwiedern hätten.

Ich kann zu Folge der Erfahrung, dass ich beim dreimaligen Durcharbeiten dieses Systems meine Gedanken über einzelne Sätze desselben jedesmal anders modificirt gefunden, erwarten, dass sie bei fortgesetztem Nachdenken sich immer weiter verändern und bilden werden. Ich werde selbst am sorgfältigsten daran arbeiten, und jede brauchbare Erinnerung von anderen wird mir willkommen seyn. — Ferner, so innig ich überzeugt bin, dass die Grundsätze, auf welchen dieses ganze System ruht, unumstösslich sind, und so stark ich auch hier und da diese Ueberzeugung mit meinem vollen Rechte geäussert habe, so wäre es doch eine mir bis jetzt freilich undenkbare Möglichkeit, dass sie dennoch umgestossen würden. Auch das würde mir willkommen seyn, weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man lasse sich nur ein auf dieselben, und versuche es, sie umzustossen.

Was mein System eigentlich sey, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob ächter durchgeführter Kriticismus, wie *ich* glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, dass man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beschuldigen werde. Dies mag man; nur verweise man mich nicht an alte Widerlegungen, sondern widerlege selbst. Jena zur Ostermesse 1795.

Erster Theil.

Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre.

§. 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz.

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.

Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht *). Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man sich zu denken hat — dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt — als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraction* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

Selbst vermittelst dieser abstrahirenden Reflexion nicht — kann Thatsache des Bewusstseyns werden, was an sich keine

---

*) Dies haben alle diejenigen übersehen, die da erinnern, entweder was der erste Grundsatz besage, *komme* unter den Thatsachen des Bewusstseyns *nicht vor*, oder es widerspreche denselben.

(Anm, der 2ten Ausg.)

ist; aber es wird durch sie erkannt, dass man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig *denken* müsse.

Die Gesetze*), nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder — welches das gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. (S. über den Begriff der Wissenschaftslehre §. 7.) Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.

Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Puncte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.

So wie dieser Satz zugestanden wird, muss zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Thathandlung zugestanden seyn: und es muss aus der Reflexion sich ergeben, *dass* es als solche, *zugleich mit jenem Satze,* zugestanden sey. — Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.

1) Den Satz: *A ist A* (soviel als A = A, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar

---

*) Die der allgemeinen Logik. — 2te Ausg.

ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiss und ausgemacht an.

Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sey *schlechthin*, d. i. *ohne allen weiteren Grund*, gewiss: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, *etwas schlechthin zu setzen.*

2) Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz an sich gewiss sey,

nicht, dass A *sey*. Der Satz: *A ist A* ist gar nicht gleichgeltend dem: *A ist*, oder: *es ist ein A*. (*Seyn*, ohne Prädicat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als seyn mit einem Prädicate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: *A ist*, offenbar falsch wäre. Sondern

man *setzt: wenn* A sey, *so* sey A. Mithin ist davon, *ob* überhaupt A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom *Gehalte* des Satzes, sondern bloss von seiner *Form;* nicht von dem, *wovon* man etwas weiss, sondern von dem, *was* man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.

Mithin wird durch die Behauptung, dass der obige Satz schlechthin gewiss sey, *das* festgesetzt, dass zwischen jenem *Wenn* und diesem *So* ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der *nothwendige Zusammenhang zwischen beiden* ist es, der *schlechthin*, und *ohne allen Grund* gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

3) In Rücksicht auf A selbst aber, *ob* es sey oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage: unter welcher Bedingung *ist* denn A?

a. X wenigstens ist *im* Ich, und *durch* das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren

Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muss.

b. *Ob*, und *wie* A überhaupt gesetzt sey, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem unter der Bedingung jenes Setzens absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, *wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird*, A *in* dem Ich, und *durch* das Ich gesetzt, so wie X; X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.

c. X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjects einnimmt, ebenso wie auf dasjenige, welches für das des Prädicats steht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide a[illegible] sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädicate wird, unter der Bedingung, dass das im Subjecte gesetzt sey, schlechthin gesetzt; und der obige Satz lässt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A *im Ich* gesetzt ist, so *ist es gesetzt;* oder — so *ist* es.

4) Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: *A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetztseyns im Ich überhaupt;* das heisst: es wird gesetzt, dass im Ich — es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey — etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: *Ich = Ich;* Ich bin Ich.

5) Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: *Ich bin* (zwar nicht als Ausdruck einer *Thathandlung*, aber doch einer *Thatsache*) angekommen. Denn

X ist schlechthin gesetzt; das ist Thatsache des empirischen Bewusstseyns. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.

Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. — Nemlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. *Wenn* A gesetzt ist, so ist es freilich *als* A, mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, *ob* es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sey. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: *Ich bin.*

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache. Soll der Satz: A = A (oder bestimmter, dasjenige was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiss seyn, so muss auch der Satz: Ich bin, gewiss seyn. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewusstseyns, dass wir genöthigt sind, X für schlechthin gewiss zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey. — (*Aller* Thatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, dass X die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseyns sey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten sey: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftiget, ihn zu erweisen.)

6) Wir gehen auf den Punct zurück, von welchem wir ausgingen.

a. Durch den Satz A = A wird *geurtheilt*. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseyns ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstseyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.

b. Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres gegründetes, nemlich X = Ich bin, zum Grunde.

c. Demnach ist das *schlechthin gesetzte*, und *auf sich selbst gegründete* — Grund *eines gewissen* (durch die ganze

Wissenschaftslehre wird sich ergeben, *alles*) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich· abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben.

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss.

7) Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: *Ich bin Ich*.

a. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, dass das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjects*) stehende Ich das *schlechthin gesetzte;* das in der Stelle des Prädicats aber das *seyende* bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seyen, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt; das *Ich* sey, *weil* es sich gesetzt habe.

b. Das Ich in der ersteren, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich seyn. Man kann dem-

---

*) So ist es auch allerdings der logischen Form jedes Satzes nach. In dem Satze: A = A ist das erste A dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäfte verhält sich das Ich als absolutes Subject; und man nennt daher das erste A das Subject. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in sich *gesetzt*, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich gesetzt *hat*. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von A, sondern von sich selbst, dass es nemlich in sich ein A vorfinde: und daher heisst das zweite A das Prädicat. — So bezeichnet im Satze: A = B, A das, was jetzt gesetzt wird; B dasjenige, was als gesetzt schon angetroffen wird. — *Ist* drückt den Uebergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das gesetzte aus.

nach den obigen Satz auch umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin *weil* es ist. Es *setzt* sich durch sein blosses Seyn, und *ist* durch sein blosses Gesetztseyn.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjects. *Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt,* ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich *setzt, ist* es; und so wie es *ist, setzt* es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen: *was* war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: *ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist. — Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als *Subject;* und dem Ich als *Object* der Reflexion des absoluten Subjects, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun *Etwas,* ein Object; das Bewusstseyn bekommt in dieser Form ein Substrat, welches *ist,* auch ohne wirkliches Bewusstseyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: *Was* war damals das Ich; d. h. was ist das Substrat des Bewusstseyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das *absolute Subject,* als jenes Substrat anschauend, *mit hinzu;* man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahirt zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstseyn nie abstrahiren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen).

8) Ist das Ich nur, insofern es sich setzt, so ist es auch nur *für* das setzende, und setzt nur für das seyende. — *Das Ich ist für das Ich,* — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so

wie es ist, so setzt es sich nothwendig und ist nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig*, (indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn).

9) *Sich selbst setzen* und *Seyn* sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: *Ich bin schlechthin, weil ich bin.*

Ferner, das sich setzende Ich, und das seyende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als *was* es sich setzt; und es setzt sich als *dasjenige*, was es ist. Also: *Ich bin schlechthin, was ich bin.*

10) Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: *Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.*

Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müsste sie etwa folgendermaassen ausgedrückt werden: *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn**)

Wir sind von dem Satze A = A ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen liesse, sondern weil wir von irgend einem, im empirischen Bewusstseyn gegebenen *gewissen*, ausgehen mussten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, dass nicht der Satz: A = A den Satz Ich bin, sondern dass vielmehr der Letztere den ersteren begründe. 7

Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, *die Form der Folgerung vom Gesetztseyn auf das Seyn*, übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W. L. §. 6.) geschehen muss; so erhält man als *Grundsatz der Logik* den Satz A = A, der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. *Erwiesen:* A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: *bestimmt;* alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein *Ding*) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.

---

*) Dies Alles heisst nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: *Ich* ist nothwendig Identität des Subjects und Objects: Subject-Object; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung. Dies, sage ich, heisst es; ohnerachtet dieser Satz nicht so leicht eingesehen und nach seiner hohen, vor der W. L. durchgängig vernachlässigten Wichtigkeit erwogen ist, als man denken möchte; daher die vorhergehenden Erörterungen desselben nicht erlassen werden können. (Anm. zur 2ten Ausg.)

Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen, als bestimmtem Handeln, und sieht bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungs*art* des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die *Kategorie der Realität.* Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, *inwiefern derselbe darauf anwendbar ist,* Realität. Dasjenige, was durch das blosse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.

(Der Maimonsche Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsere Befugniss zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugniss lässt sich aus keiner anderen ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skepticismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subject. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muss gezeigt werden, dass *aus dem Ich* Realität darauf übertragen werde: — dass es seyn müsse, wofern das Ich sey).

Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben: *cogito, ergo sum*, welches nicht eben der Untersatz und die Schlussfolge eines Syllogism seyn muss, dessen Obersatz hiesse: *quodcunque cogitat, est*; sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns betrachtet haben kann. Dann hiesse es soviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. — Reinhold stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Cartesischen Form würde sein Grundsatz heissen: *repraesento, ergo sum*, oder richtiger *repraesentans sum, ergo sum*. Er geht um ein beträchtliches weiter als Cartes; aber wenn er nur die Wissenschaft selbst und nicht etwa bloss die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seyns, sondern eine besondere Bestimmung desselben; und es giebt ausser dieser noch andere Bestimmungen unseres Seyns, *ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstseyn zu gelangen*.

Ueber unseren *Satz*, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen ist Spinoza. Er läugnet nicht die Einheit des empirischen Bewusstseyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewusstseyn. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjects zum einzigen reinen Subjecte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was Er *sein* Ich nennt, oder ich *mein* Ich nenne) nicht schlechthin, *weil* es ist; sondern weil *etwas anderes* ist. — Das Ich ist nach ihm zwar *für* das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas ausser dem Ich seyn würde. Ein solches, „ausser dem Ich" wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. *mein* Ich) und alle mögliche setzbare Ich Modificationen wären. Er trennt das *reine*, und das *empirische* Bewusstseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstseyn nie zum Bewusstseyn gelangt; das letzte in die besonderen Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewusstseyn gegebene reine Bewusstseyn hinaus zu gehen? — — Was ihn auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniss hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*. — — Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! (dass das Leibnitzische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sey, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u. s. w. Salomo Maimon) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische*, welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozische*, welches sie überspringt.

§. 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.

Aus dem gleichen Grunde, aus welchem der erste Grundsatz nicht bewiesen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Thatsache des empirischen Bewusstseyns aus, und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugniss auf die gleiche Art.

1) Der Satz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiss und ausgemacht anerkannt, und es ist kaum zu erwarten, dass Jemand den Beweis desselben fordere.

2) Sollte aber dennoch ein solcher Beweis möglich seyn,

so könnte er in unserem Systeme (dessen Richtigkeit an sich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wissenschaft problematisch ist) nicht anders, als aus dem Satze: A = A, geführt werden.

3) Ein solcher Beweis aber ist unmöglich. Denn setzet das äusserste, dass nemlich der aufgestellte Satz dem Satze: — A = — A, mithin — A irgend einem im Ich gesetzten Y völlig gleich sey, und er nun soviel heisse, als: *wenn* das Gegentheil von A gesetzt ist, *so* ist es gesetzt: so wäre hier der gleiche Zusammenhang (= X) schlechthin gesetzt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewiesener Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst. . . Und so steht denn auch wirklich die Form dieses Satzes, insofern er blosser logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der *Förmlichkeit* überhaupt, der Einheit des Bewusstseyns.

4) Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: *Ist* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der blossen Handlung* ist denn das Gegentheil von A gesetzt. Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze A = A müsste ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Sezzens so wenig enthalten wird, dass sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung und schlechthin entgegengesetzt. — A ist, *als* solches, gesetzt schlechthin, *weil* es gesetzt ist.

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiss der Satz — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner blossen *Form* nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung.

(Die *logische* Form des Satzes *als* Satzes steht, (wenn der Satz aufgestellt wird — A = — A unter der Bedingung der Identität des Subjects, und des Prädicats (d. i. des *vorstellenden*, und des *als* vorstellend *vorgestellten* Ich; S. 96. d. Anmerk.). Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewusstseyns voraus; und der

Gang des in dieser Function handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin gesetzte) = A (dem, worüber reflectirt wird). Diesem A, als Objecte der Reflexion, wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt — A, und von diesem wird geurtheilt, dass es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sey, weil das erstere dem letzteren gleich ist; welche Gleichheit sich (§. 1.) auf die Identität des setzenden und des reflectirenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgesetzt, dass das in *beiden* Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt seyn, so würde — A seyn = A. Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich).

5) Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegengesetztes* ist (als blosses Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.

6) Soll irgend ein — A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt seyn. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer anderen Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer anderen Handlung ab; die Handlung ist demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Dass eben *so*, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer *Form* nach, (in Absicht des *Wie*) unbedingt.

(Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseyns des setzenden, und des entgegensetzenden. Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegen*setzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen).

7) Bis jetzt ist von der Handlung, als blosser Handlung, von der Handlungs*art* geredet worden. Wir gehen über zum Producte derselben = — A.

Wir können im — A abermals zweierlei unterscheiden; die *Form* desselben, und die *Materie*. Durch die Form wird bestimmt, dass es überhaupt ein Gegentheil sey (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es *Materie;* es ist irgend etwas Bestimmtes nicht.

8) Die *Form* von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegentheil, weil es Product eines Gegensetzens ist: die *Materie* durch A; es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. — Ich weiss von — A, *dass* es von irgend einem A das Gegentheil sey. *Was* aber dasjenige sey, *von* welchem ich jenes weiss, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne.

9) Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. (§. 1.) Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt wer[illegible]. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich.*

10) So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt: *so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.* Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir so eben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden.

11) Von allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen.

(Es ist die gewöhnliche Meinung, dass der Begriff des Nicht-Ich ein discursiver, durch Abstraction von allem Vorgestellten entstandener Begriff sey. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung lässt sich leicht darthun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muss allerdings in dem Objecte der Vorstellung irgend ein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber *dass* alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand).

Aus dem materialen Satze: ***Ich bin***, entstand durch Abstraction von seinem Gehalte der bloss formale und logische: A = A. Aus dem im gegenwärtigen §. aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraction der logische Satz: — A nicht = A, den ich ***den Satz des Gegensetzens*** nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund sich im folgenden §. ergeben wird. Abstrahirt man endlich von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztseyn auf das Nicht-Seyn, so hat man die ***Kategorie der Negation***. Auch in diese ist erst im folgenden §. eine deutliche Einsicht möglich.

§. 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz.

Mit jedem Schritte, den wir in unserer Wissenschaft vorwärts thun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen lässt. Im ersten Grundsatze sollte und konnte gar nichts erwiesen werden; er war der Form sowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgend einen höheren Grund gewiss. Im zweiten liess zwar ***die Handlung des Entgegensetzens*** sich nicht ableiten; wurde aber nur sie ihrer blossen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweislich, dass ***das Entgegengesetzte*** = Nicht-Ich sein müsste. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht, wie der zweite dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener, von Einem, sondern von Zwei Sätzen bestimmt wird.

Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloss dem Gehalte nach unbedingt — heisst: die ***Aufgabe für die Handlung***, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer Deduction an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit sie fortzusetzen wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

A.

1) Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

Nun ist das Nicht-Ich *im Ich* gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem gesetzten entgegengesetzt wird, voraus.

Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewusstseyn) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann.

Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewusstseyn gesetzt werden.

Mithin muss in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn.

3) Beide Schlussfolgen sind sich entgegengesetzt: beide sind aus dem zweiten Grundsatze durch eine Analyse entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf.

4) Aber er hebt sich selbst nur insofern auf, inwiefern das gesetzte durch das entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin, inwiefern er selbst Gültigkeit hat. Nun soll er durch sich selbst aufgehoben seyn, und keine Gültigkeit haben.

Mithin hebt er sich nicht auf.

Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.

5) Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatze so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders. Er hebt sich selbst auf, und hebt sich auch nicht auf. Denn

Ist Ich = Ich, so ist alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist.

Nun soll der zweite Grundsatz im Ich gesetzt seyn, und auch nicht im Ich gesetzt seyn.

Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

B. Alle diese Folgerungen sind von den aufgestellten Grundsätzen, nach den als gültig vorausgesetzten Reflexionsgesetzen abgeleitet; sie müssen demnach richtig seyn. Sind sie aber richtig, so wird die Identität des Bewusstseyns, das einige absolute Fundament unseres Wissens, aufgehoben. Hierdurch nun wird unsere Aufgabe bestimmt. Es soll nemlich irgend ein X gefunden werden, vermittelst dessen alle jene Folgerungen richtig seyn können, ohne dass die Identität des Bewusstseyns aufgehoben werde.

1) Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich, als Bewusstseyn. Demnach muss auch X im Bewusstseyn seyn.

2) Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Producte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewusstseyn selbst ist ein solches Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.

3) Aber, laut obiger Folgerungen, ist die Handlung, deren Product das Nicht-Ich ist, das Entgegensetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muss X selbst ein Product, und zwar ein Product einer ursprünglichen Handlung des Ich seyn. Es giebt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y, deren Product = X ist.

4) Die Form dieser Handlung ist durch die obige Aufgabe vollkommen bestimmt. Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben. Obige Ge-

gensätze sollen in die Identität des einigen Bewusstseyns aufgenommen werden.

5) *Wie* dies aber geschehen könne, und auf welche Art es möglich seyn werde, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und lässt sich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und — A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?

6) Es ist nicht zu erwarten, dass irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaassen: sie werden sich gegenseitig *einschränken*. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein *Einschränken* beider Entgegengesetzter durch einander; und X bezeichnete die *Schranken*.

(Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sey ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln liesse. Zwar sind die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben; die Forderung aber, dass sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art, wie sie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein *besonderes* Gesetz unseres Geistes bestimmt, das durch jenes Experiment zum Bewusstseyn hervorgerufen werden sollte.)

7) Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr, als das gesuchte X; es liegt nemlich zugleich der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müssen demnach, um X rein zu bekommen, noch eine Abstraction vornehmen.

8) Etwas *einschränken* heisst: die Realität desselben durch Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Theil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, ausser dem der Realität und der Negation, noch der der *Theilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten*

Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt.*

9) *Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt;* denn die Handlung Y kann der Handlung des Gegensetzens nicht *nachgehen,* d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht; da laut obigen Beweises ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt und mithin unmöglich ist. Ferner kann sie nicht *vorhergehen;* denn sie wird bloss vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit ist nichts, ohne ein theilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins und eben Dasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, *dem* entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, *das* entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt.

C. Jetzt haben wir bloss noch zu untersuchen, ob durch die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöst, und alle Gegensätze vereinigt sind.

1) Die erste Schlussfolge ist nunmehr folgendermaassen bestimmt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muss auch das Ich gesetzt seyn; nemlich sie sind beide überhaupt, als theilbar ihrer Realität nach, gesetzt.

Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind *etwas.* Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädicat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewusstseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas;

das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann; wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts;* dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Grösse.*

2) Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.

Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewusstseyns; und dies ist gleichsam die Probe, dass der aufgestellte Begriff der richtige war.

D. Da unserer erst durch Vollendung einer Wissenschaftslehre erweisbaren Voraussetzung nach nicht mehr als Ein schlechthin unbedingter, Ein dem Gehalte nach bedingter, und Ein der Form nach bedingter Grundsatz möglich ist; so kann es ausser den aufgestellten weiter keinen geben. Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiss ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*

Ueber diese Erkenntniss hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.

---

1) Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt, und

die *blosse Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit* übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des *Grundes* nannte: A zum Theil $= -A$ und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale $= X$ gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichem in Einem Merkmale $= X$ entgegengesetzt. Ein solches Merkmal $= X$ heisst der Grund, im ersten Falle der *Beziehungs-* im zweiten der *Unterscheidungs*-Grund: denn Entgegengesetzte gleichsetzen oder vergleichen nennt man *beziehen;* Gleichgesetzte entgegensetzen heisst sie *unterscheiden.* Dieser logische Satz wird *bewiesen* und *bestimmt* durch unseren aufgestellten materialen Grundsatz.

Bewiesen: denn

a. Alles entgegengesetzte $= -A$ ist entgegengesetzt einem A, und dieses A ist gesetzt.

Durch das Setzen eines $-A$ wird A aufgehoben, und doch auch nicht aufgehoben.

Mithin wird es nur zum Theil aufgehoben; und statt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, ist in $-A$ nicht $-X$, sondern X selbst gesetzt: und also ist $A = -A$ in X. Welches das erste war.

b. Alles gleichgesetzte ($= A = B$) ist sich selbst gleich, kraft seines Gesetztseyns im Ich. $A = A$. $B = B$.

Nun wird gesetzt $B = A$, mithin ist B durch A nicht gesetzt; denn wäre es dadurch gesetzt, so wäre es $= A$ und nicht $= B$. (Es wären nicht Zwei gesetzte, sondern nur Ein gesetztes vorhanden).

Ist aber B durch das Setzen des A nicht gesetzt, so ist es insofern $= -A$; und durch das Gleichsetzen beider wird weder A noch B, sondern irgend ein X gesetzt, welches $= X$ und $= A$ und $= B$ ist. Welches das zweite war.

Hieraus ergiebt sich, wie der Satz $A = B$ gültig seyn könne, der an sich dem Satze $A = A$ widerspricht. $X = X$, $A = X$, $B = X$; mithin $A = B$, insofern beides ist $= X$: aber $A = -B$, insofern beides ist $= -X$.

Nur in ***Einem*** Theile sind Gleiche entgegengesetzt, und Entgegengesetzte gleich. Denn wenn sie sich in mehreren Theilen entgegengesetzt wären, d. i. wenn in den Entgegengesetzten selbst entgegengesetzte Merkmale wären, so gehörte Eins von beiden zu dem, worin die verglichenen gleich sind, und sie wären mithin nicht entgegengesetzt; und umgekehrt. Jedes begründete Urtheil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterscheidungsgrund. Hat es mehrere, so ist es nicht Ein Urtheil, sondern mehrere Urtheile.

2) Der logische Satz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundsatz ***bestimmt,*** d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Theil unserer Erkenntniss.

Nur unter der Bedingung, dass überhaupt verschiedene Dinge gleich, oder entgegengese[illegible] werden, werden sie in irgend einem Merkmale entgegengesetzt, oder gleichgesetzt. Dadurch aber wird gar nicht ausgesagt, dass schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommen könne, irgend einem anderen gleich, und einem dritten entgegengesetzt werden müsse. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urtheile; es hat keinen Grund, sondern es giebt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich, und alle Urtheile, deren Subject dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allen Grund; worüber unten ein mehreres.

3) Die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie ***entgegengesetzt*** sind, heisst das ***antithetische*** Verfahren; gewöhnlich das ***analytische,*** welcher Ausdruck aber weniger bequem ist, theils weil er die Meinung übrig lässt, dass man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erst durch eine Synthesis hineingelegt, theils weil durch die erste Benennung deutlicher be-

zeichnet wird, dass dieses Verfahren das Gegentheil vom synthetischen sey. Das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie *gleich* sind. Der blossen logischen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntniss, sowie von der Art, wie man dazu komme, völlig abstrahirt, heissen auf die erstere Art hervorgebrachte Urtheile, antithetische oder verneinende, auf die letztere Art hervorgebrachte synthetische oder bejahende Urtheile.

4) Sind die logischen Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatze der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugniss aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet. Aber wir haben in der Darstellung jenes Grundsatzes gesehen, dass die ursprüngliche Handlung, die er ausdrückt, die des Verbindens Entgegengesetzter in einem Dritten, nicht möglich war ohne die Handlung des Entgegensetzens; und dass diese gleichfalls nicht möglich war, ohne die Handlung des Verbindens: dass also beide in der That unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind. Hieraus folgt; dass die logischen Handlungen, die auf jene ursprünglichen sich gründen, und eigentlich nur besondere, nähere Bestimmungen derselben sind, gleichfalls nicht, eine ohne die andere, möglich seyn werden. Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, dass in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. In der blossen Antithesis wird davon abstrahirt, dass sie erst durch eine solche Handlung gleichgesetzt werden: sie werden schlechthin als gleich, ununtersucht woher, angenommen; bloss auf das entgegengesetzte in ihnen wird die Reflexion gerichtet, und dieses dadurch zum deutlichen und klaren Bewusstseyn erhoben. — So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich ohne eine Antithesis. Entgegengesetzte sollen vereiniget werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des

Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahirt wird, um bloss den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewusstseyn zu erheben. — Es giebt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloss analytischen Urtheile; und man kömmt bloss durch sie nicht nur nicht weit, wie Kant sagt, sondern man kömmt gar nicht von der Stelle.

5) Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? — ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben sich anführen lässt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig seyn sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden seyn: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, dass sie gültig sind, wie jene.

6) *Sie müssen alle in ihr enthalten seyn:* und dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zu gehen haben. — Synthesen sollen es seyn, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an (wenigstens im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, denn im praktischen ist es umgekehrt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) synthetisch seyn; jeder Satz wird eine Synthesis enthalten. — Aber keine Synthesis ist möglich ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahiren, und bloss das Product derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen. Wir müssen demnach bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. — Alle aufgestellten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe

verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muss, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen. Und so ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, dass wir bei gehöriger Aufmerksamkeit auf unserem Wege gar nicht irren können.

7) So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird. Auf unser System bezogen giebt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muss ein System und Ein System seyn; das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist. — Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *dass* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis. — Soviel zur Anwendung der gemachten Bemerkung auf unser System überhaupt; aber noch giebt es eine andere noch wichtigere Anwendung derselben auf die Form der Urtheile, die aus mehreren Gründen hier nicht übergangen werden darf. Nemlich, sowie es antithetische und synthetische Urtheile gab,

dürfte der Analogie nach, es auch wohl thetische Urtheile geben, welche in irgend einer Bestimmung den ersteren gerade entgegengesetzt seyn würden. Nemlich die Richtigkeit der beiden ersten Arten setzt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung, und einen der Unterscheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urtheil bewiesen werden soll, aufgezeigt werden müssen. (Z. B. der Vogel ist ein Thier: hier ist der Beziehungsgrund, auf welchen reflectirt wird, der bestimmte Begriff des Thieres, dass es aus Materie, aus organisirter Materie, aus animalisch belebter Materie bestehe; der Unterscheidungsgrund aber, von welchem abstrahirt wird, die specifische Differenz der verschiedenen Thierarten; ob sie zwei oder vier Füsse, Federn, Schuppen oder eine behaarte Haut haben. Oder: eine Pflanze ist kein Thier: hier ist der Unterscheidungsgrund, auf welchen reflectirt wird, die specifische Differenz zwischen der Pflanze und dem Thiere; der Beziehungsgrund aber, von welchem abstrahirt wird, ist die Organisation überhaupt). Ein thetisches Urtheil aber würde ein solches seyn, in welchem etwas keinem anderen gleich- und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muss, wäre bloss eine *Aufgabe* für einen Grund. Das ursprüngliche höchste Urtheil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urtheile, die unter diesem, das ist, unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art; (wenn sie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subject hätten.) Z. B. der Mensch ist frei. Entweder betrachtet man dieses Urtheil als ein positives (in welchem Falle es heissen würde: der Mensch gehört unter die Klasse der freien Wesen), so sollte ein Beziehungsgrund angegeben werden zwischen ihm und den freien Wesen, der als Grund der Freiheit in dem Begriffe der freien Wesen überhaupt und dem des Menschen insbesondere enthalten wäre; aber weit entfernt, dass sich ein solcher Grund sollte angeben lassen, lässt sich nicht einmal eine Klasse freier Wesen aufzeigen. Oder man betrachtet es als ein negatives, so wird dadurch der Mensch allen Wesen, die unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit stehen, entgegengesetzt; aber dann müsste sich der Unterscheidungsgrund zwischen nothwendig und nicht nothwendig angeben, und es müsste sich zeigen lassen, dass der letztere in dem Begriffe des Menschen nicht, aber wohl in dem der entgegengesetzten Wesen läge; und zugleich müsste sich ein Merkmal zeigen lassen, in welchem beide übereinkämen. Aber der Mensch, insofern das Prädicat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. insofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subject ist, hat mit den Naturwesen gar nichts gemein, und ist ihnen also auch nicht entgegengesetzt. Dennoch sollen laut der logischen Form des Urtheils, welche positiv ist, beide Begriffe vereinigt werden; sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloss in der Idee eines Ich, dessen Bewusstseyn durch gar nichts ausser ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles ausser ihm durch sein blosses Bewusstseyn bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. — So ist das Geschmacksurtheil: A ist schön, (soviel als in A ist ein Merkmal, das im Ideal des Schönen auch ist) ein thetisches Urtheil; denn ich kann jenes Merkmal nicht mit dem Ideale vergleichen, da ich das Ideal nicht kenne. Es ist vielmehr eine Aufgabe meines Geistes, die aus dem absoluten Setzen desselben herkommt, es zu finden, welche aber nur nach einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen gelöset werden könnte. — Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urtheile sehr richtig *unendliche* genannt, obgleich keiner, soviel mir bewusst ist, sie auf eine deutliche und bestimmte Art erklärt hat.

8) Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil lässt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet. Es ist nützlich, und giebt die klarste und bestimmteste Einsicht in den eigenthümlichen Charakter des kritischen Systems, wenn man diese Begründung der thetischen Urtheile überhaupt mit der der antithetischen und synthetischen vergleicht.

Alle in irgend einem Begriffe, der ihren Unterscheidungsgrund ausdrückt, Entgegengesetzte kommen in einem *höheren* (allgemeineren, umfassenderen) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Synthesis vorausgesetzt, in welcher beide enthalten, und zwar insofern sie sich gleichen, enthalten sind. Z. B. Gold und Silber sind als gleich enthalten in dem Begriffe des Metalls, welcher den Begriff, worin beide entgegengesetzt werden, als etwa hier die bestimmte Farbe, nicht enthält. Daher die logische Regel der Definition, dass sie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund, und die specifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse. — Hinwiederum alle Gleichgesetzten sind in einem *niederen* Begriffe, der irgend eine besondere Bestimmung ausdrückt, von welcher in dem Beziehungsurtheile abstrahirt wird, entgegengesetzt, d. i. alle Synthesis setzt eine vorhergegangene Antithesis voraus. Z. B. In dem Begriffe Körper wird abstrahirt von der Verschiedenheit der Farben, der bestimmten Schwere, des Geschmacks, des Geruchs u. s. w. und nun kann alles, was den Raum füllt, undurchdringlich ist und irgend eine Schwere hat, ein Körper seyn, so entgegengesetzt es auch in Absicht jener Merkmale unter sich seyn möge. — (*Welche* Bestimmungen allgemeinere oder speciellere, und mithin *welche* Begriffe höhere oder niedere seyen, wird durch die Wissenschaftslehre bestimmt. Durch je weniger Mittelbegriffe überhaupt ein Begriff von dem höchsten, dem der Realität, abgeleitet ist, desto höher; durch je mehrere, desto niederer ist er. Bestimmt ist Y ein niederer Begriff als X, wenn in der Reihe seiner Ableitung vom höchsten Begriffe X vorkommt: und so auch umgekehrt).

Mit dem schlechthin gesetzten, dem Ich, verhält es sich ganz anders. Es wird demselben ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem ***höheren*** Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichungen verhält, sondern in einem ***niederen***. Das Ich wird selbst in einen niederen Begriff, den der Theilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne; und in demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein ***Herauf***steigen, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein ***Herab***steigen. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subject, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist. — Darum müssen alle Urtheile, deren logisches Subject das einschränkbare oder bestimmbare Ich, oder etwas das Ich bestimmendes ist, durch etwas höheres beschränkt oder bestimmt seyn: aber alle Urtheile, deren logisches Subject das absolut-unbestimmbare Ich ist, können durch nichts höheres bestimmt werden, weil das absolute Ich durch nichts höheres bestimmt wird; sondern sie sind schlechthin durch sich selbst begründet und bestimmt.

Darin besteht nun das Wesen der ***kritischen*** Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegentheil ist diejenige Philosophie ***dogmatisch***, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt; und dieses geschieht in dem höher seyn sollenden Begriffe des ***Dinges*** (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kriticism ist darum ***immanent***, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism ***transcendent***, weil er noch über das Ich hinausgeht. Insofern der Dogmatism consequent seyn kann, ist der Spinozism das consequenteste Product desselben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grunde fragte; warum denn dies als absolut gelte, da das Ich nicht absolut seyn sollte. Dafür kann er nun keine Befugniss aufweisen, und wir verlangen demnach mit Recht, dass er nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführe und wieder einen höheren für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism läugnet demnach entweder, dass unser Wissen überhaupt einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sey; oder er widerspricht sich selbst. Durchgeführter Dogmatism ist ein Skepticism, welcher bezweifelt, dass er zweifelt; denn er muss die Einheit des Bewusstseyns und mit ihr die ganze Logik aufheben: er ist mithin kein Dogmatism, und widerspricht sich selbst, indem er einer zu seyn vorgiebt *).

---

*) Es giebt nur zwei Systeme, das kritische und das dogmatische. Der Skepticism, so wie er oben bestimmt wird, würde gar kein System seyn: denn er läugnet ja die Möglichkeit eines Systems überhaupt. Aber diese kann er doch nur systematisch läugnen, mithin widerspricht er sich selbst und ist ganz vernunftwidrig. Es ist durch die Natur des menschlichen Geistes schon dafür gesorgt, dass er auch unmöglich ist. Noch nie war Jemand im Ernste ein solcher Skeptiker. Etwas anderes ist der kritische Skepticism, der des Hume, des Maimon, des Aenesidemus, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden sind. Durch ihn gewinnt die Wissenschaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form — und man kennt die Vortheile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung versagt.

(So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewusstseyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig bestimmt ist. Aber ich frage ihn, was denn dasjenige sey, was wiederum den Grund der Nothwendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl ihrer Materie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr *alle mögliche* Vorstellungsreihen erschöpft seyn und ein vollständiges *Ganzes* ausmachen sollen). Für diese Nothwendigkeit nun giebt er mir weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so; und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut-erstes, eine höchste Einheit, anzunehmen: aber wenn er das will, so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewusstseyn gegebenen Einheit stehen bleiben sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.)

Es würde sich schlechterdings nicht erklären lassen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein praktisches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich: ein praktisches Datum nöthigte ihn aber wiederum irgendwo stille zu stehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welche aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da seyn *soll* und durch uns hervorgebracht werden soll, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.

Und hieraus erhellet denn zuletzt, dass überhaupt der

Dogmatism gar nicht ist, was er zu seyn vorgiebt, dass wir ihm durch obige Folgerungen unrecht gethan haben und dass er sich selbst unrecht thut, wenn er dieselben sich zuzieht. Seine höchste Einheit ist wirklich keine andere, als die des Bewusstseyns, und kann keine andere seyn, und sein Ding ist das Substrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchste Substanz, worin beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) gesetzt sind. Bis zum reinen absoluten Ich, weit entfernt darüber hinauszugehen, erhebt er sich gar nicht: er geht, wo er am weitesten geht, wie in Spinoza's System, bis zu unserem zweiten und dritten Grundsatze, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem so hoch sich nicht. Der kritischen Philosophie war es aufbehalten, diesen letzten Schritt zu thun, und die Wissenschaft dadurch zu vollenden. Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre, der auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloss eine regulative Gültigkeit hat, ist wirklich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, der systematische Spinozismus; nur dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist: aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft, und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt.

9) Wenn von der ***bestimmten*** Form des Urtheils, dass es ein ***entgegensetzendes***, oder ***vergleichendes***, auf einen ***Unterscheidungs***- oder ***Beziehungs***grund gebautes ist, völlig abstrahirt, und bloss das allgemeine der Handlungsart — das, eins durch das andere zu begrenzen, — übriggelassen wird, haben wir die Kategorie der ***Bestimmung*** (Begrenzung, bei Kant Limitation). Nemlich ein Setzen der Quantität über-

haupt, sey es nun Quantität der Realität oder der Negation, heisst Bestimmung.

Zweiter Theil.

Grundlage des theoretischen Wissens.

§. 4. Erster Lehrsatz.

Ehe wir unseren Weg antreten, eine kurze Reflexion über denselben! — Wir haben nun drei logische Grundsätze; den der *Identität*, welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen, den des *Gegensetzens*, und den des *Grundes* aufgestellt. Die beiden letzteren machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben. Wir bedürfen demnach, um der formalen Gültigkeit unseres Verfahrens in der Reflexion sicher zu seyn, nichts weiter. — Ebenso ist in der ersten synthetischen Handlung, der Grundsynthesis (der des Ich und Nicht-Ich), ein Gehalt für alle mögliche künftige Synthesen aufgestellt, und wir bedürfen auch von dieser Seite nichts weiter. Aus jener Grundsynthesis muss alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll.

Soll sich aber etwas aus ihr entwickeln lassen, so müssen in den durch sie vereinigten Begriffen noch andere enthalten liegen, die bis jetzt nicht aufgestellt sind; und unsere Aufgabe ist die, sie zu finden. Dabei verfährt man nun auf folgende Art. — Nach §. 3. entstehen alle synthetische Begriffe durch Vereinigung entgegengesetzter. Man müsste demnach zuvörderst solche entgegengesetzte Merkmale der aufgestellten Begriffe (hier des Ich und des Nicht-Ich, insofern sie als sich gegenseitig bestimmend gesetzt sind) aufsuchen; und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkürliche Handlung unseres Geistes ist. — *Aufsuchen*, sagte ich; es wird demnach vorausgesetzt, dass sie schon vorhanden sind, und nicht etwa durch unsere Reflexion erst gemacht und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag), d. h. es wird eine ursprünglich nothwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesetzt.

Die Reflexion hat diese antithetische Handlung aufzustellen: und sie ist insofern zuvörderst analytisch. Nemlich entgegengesetzte Merkmale, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, *als* entgegengesetzt durch Reflexion zum deutlichen Bewusstseyn erheben, heisst: den Begriff A analysiren. Hier aber ist insbesondere zu bemerken, dass unsere Reflexion einen Begriff analysirt, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll; der analysirte Begriff ist bis zur Vollendung der Analyse = X. Es entsteht die Frage: wie kann ein unbekannter Begriff analysirt werden?

Keine antithetische Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyse überhaupt vorausgesetzt wird, ist möglich ohne eine synthetische; und zwar keine bestimmte antithetische ohne ihre bestimmte synthetische. (§. 3.) Sie sind beide innig vereinigt, eine und ebendieselbe Handlung, und werden bloss in der Reflexion unterschieden. Mithin lässt von der Antithesis sich auf die Synthesis schliessen; das dritte, worin die beiden entgegengesetzten vereinigt sind, lässt sich gleichfalls aufstellen: nicht als Product der Reflexion, sondern als ihr Fund: aber als Product jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich; die darum, *als* Handlung, nicht eben zum empirischen Bewusstseyn gelangen muss, ebensowenig, als die bisher aufgestellten Handlungen. Wir treffen also von jetzt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die ersteren. Durch unsere Deduction aber wird bewiesen, dass es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nemlich, sie sind es so gewiss, so gewiss die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden, und mit der sie Eins und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiss als die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt, eine ist. — Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind *synthetisch;* die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch.*

Jene Antithesen aber, die für die Möglichkeit einer Analyse durch Reflexion vorausgesetzt worden, müssen, als vorhergegangen, d. i. als solche gedacht werden, von welchen die Möglichkeit der aufzuzeigenden synthetischen Begriffe abhängig ist. Keine Antithesis aber ist möglich ohne Synthesis. Mithin wird eine höhere Synthesis als schon geschehen vorausgesetzt; und unser erstes Geschäft muss seyn, diese aufzusuchen, und sie bestimmt aufzustellen. Nun muss zwar eigentlich dieselbe schon im vorigen §. aufgestellt seyn. Es könnte sich aber doch finden, dass wegen des Ueberganges in einen ganz neuen Theil der Wissenschaft doch noch etwas besonderes dabei zu erinnern wäre.

A. Bestimmung des zu analysirenden synthetischen Satzes.

Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt als *durcheinander gegenseitig* beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Anderen aufhebe, und umgekehrt. (§. 3.)

In diesem Satze liegen folgende zwei:

1) ***Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.*** Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Theile unserer Wissenschaft eine grosse Rolle spielen wird, lässt, wie es wenigstens scheint, vor der Hand sich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich Nichts; es hat keine Realität, und es lässt demnach sich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeschränkt werden könne, da es nichts ist. Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weise Realität beigemessen werden kann, völlig unbrauchbar. Der Satz, unter welchem er enthalten ist, der: das Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, ist zwar gesetzt; aber ob auch der eben jetzt aufgestellte durch ihn gesetzt und in ihm enthalten sey, ist völlig problematisch. Das Ich kann auch bloss und lediglich in der Rücksicht vom Nicht-Ich eingeschränkt werden, als es dasselbe erst selbst eingeschränkt hat; als das

Einschränken erst vom Ich ausgegangen ist. Vielleicht schränkt das Nicht-Ich gar nicht das Ich an sich, sondern nur das Einschränken des Ich ein; und so bliebe der obige Satz doch wahr und richtig, ohne dass dem Nicht-Ich eine absolute Realität zugeschrieben werden müsste, und ohne dass der oben problematisch aufgestellte Satz in ihm enthalten wäre.

2) Liegt in jenem Satze folgender: *das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich.* Von diesem lässt sich ein Gebrauch machen; und er muss angenommen werden als gewiss, denn er lässt sich aus dem oben aufgestellten Satze ableiten.

Das Ich ist gesetzt zuvörderst als absolute, und dann als einschränkbare, einer Quantität fähige Realität, und zwar als einschränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber ist gesetzt durch das Ich; und dieses sind denn die Momente unseres Satzes.

(Es wird sich zeigen,

1) dass der letztere Satz den theoretischen Theil der Wissenschaftslehre begründe — jedoch erst nach Vollendung desselben, wie das beim synthetischen Vortrage nicht anders seyn kann.

2) Dass der erstere, bis jetzt problematische Satz den praktischen Theil der Wissenschaft begründe. Aber da er selbst problematisch ist, so bleibt die Möglichkeit eines solchen praktischen Theils gleichfalls problematisch. Hieraus geht nun

3) hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, dass nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern dass umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (dass die Vernunft an sich bloss praktisch sey, und dass sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). — Sie ist es darum, weil die *Denkbarkeit* des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede.

4) Geht daraus hervor, dass die Eintheilung der Wissen-

schaftslehre in die theoretische und praktische, die wir hier gemacht haben, bloss problematisch ist; (aus welchem Grunde wir sie denn auch nur so im Vorbeigehen machen mussten, und die scharfe Grenzlinie, die noch nicht als solche bekannt ist, nicht ziehen konnten). Wir wissen noch gar nicht, ob wir den theoretischen Theil vollenden, oder ob wir nicht vielleicht auf einen Widerspruch stossen werden, der schlechthin unauflösbar ist; um soviel weniger können wir wissen, ob wir von dem theoretischen Theile aus in einen besonderen praktischen werden getrieben werden).

B. Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen.

Der Satz: ***das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich***, ist so eben vom dritten Grundsatze abgeleitet worden; soll jener gelten, so muss auch Er gelten; aber jener muss gelten, so gewiss die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden, und das Ich nicht aufhören soll, Ich zu seyn. (§. 3.) Er selbst muss demnach so gewiss gelten, als die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden soll.

Wir haben ihn zuvörderst zu analysiren, d. i. zu sehen, ob, und was für Gegensätze in ihm enthalten seyen.

Das Ich setzt sich, als ***bestimmt durch das Nicht-Ich.*** Also das Ich soll nicht bestimmen, sondern es soll bestimmt ***werden;*** das Nicht-Ich aber soll bestimmen; der Realität des Ich Grenzen setzen. Demnach liegt in unserem aufgestellten Satze zuvörderst folgender:

Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) ***das Ich*** (welches insofern leidend ist). ***Das Ich setzt sich*** als bestimmt, durch absolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muss, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat sich selbst, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität gesetzt. Aber das Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar soviel, als ***das Ich bestimmt sich.*** Demnach liegt in dem aufgestellten Satze auch folgender:

Das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Thätigkeit).

Wir abstrahiren vor der Hand noch gänzlich davon, ob etwa jeder von beiden Sätzen sich selbst widerspreche, einen inneren Widerspruch enthalte, und demnach sich selbst aufhebe. Aber soviel ist sogleich einleuchtend, dass beide einander gegenseitig widersprechen; dass das Ich nicht thätig sein könne, wenn es leidend seyn soll, und umgekehrt.

(Die Begriffe der ***Thätigkeit*** und des ***Leidens*** sind freilich noch nicht, als entgegengesetzte, abgeleitet und entwickelt; es soll aber auch weiter nichts aus diesen Begriffen als entgegengesetzten gefolgert werden; man hat sich dieser Worte hier bloss bedient, um sich deutlich zu machen. Soviel ist offenbar, dass in dem einen der entwickelten Sätze bejahet werde, was der andere verneinet, und umgekehrt; und so etwas ist doch wohl ein Widerspruch).

Zwei Sätze, die in einem und ebendemselben Satze enthalten sind, widersprechen einander; sie heben sich demnach auf; und der Satz, in dem sie enthalten sind, hebt sich selbst auf. Mit dem oben aufgestellten Satze ist es so beschaffen. Er hebt demnach sich selbst auf.

Aber er darf sich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden soll: wir müssen demnach suchen, die angezeigten Gegensätze zu vereinigen; (d. h. nach dem obigen nicht: wir sollen in unserem Geschäfte der Reflexion durch eine Künstelei einen Vereinigungspunct für sie erdichten; sondern, da die Einheit des Bewusstseyns, zugleich aber jener Satz, der sie aufzuheben droht, gesetzt ist, so muss der Vereinigungspunct schon in unserem Bewusstseyn vorhanden seyn, und wir haben durch Reflexion ihn nur zu suchen. Wir haben so eben einen synthetischen Begriff = X, der wirklich da ist, analysirt; und aus den durch die Analyse gefundenen Gegensätzen sollen wir schliessen, was für ein Begriff das unbekannte X sey).

Wir gehen an die Lösung unserer Aufgabe.

Es wird in dem einen Satze bejahet, was in dem anderen verneinet wird. Realität und Negation sind es demnach, die sich aufheben, und die sich nicht aufheben, sondern vereinigt werden sollen, und dieses geschieht (§. 3.) durch Einschränkung oder Bestimmung.

Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin (§. 1.), und es ist in ihm gar keine Negation gesetzt. Dennoch sollte es durch sich selbst bestimmt seyn: das kann nicht heissen, es hebt eine Realität in sich auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerspruch mit sich selbst versetzt; sondern es muss heissen: das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Ausser dieser Realität giebt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Noch ist zu bemerken, dass dies ein absoluter Akt des Ich ist; ebenderselbe, der §. 3. vorkommt, wo das Ich sich selbst als Quantität setzt; und der hier, um der Folgen willen, deutlich und klar aufgestellt werden musste.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt; und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt; so muss in das Nicht-Ich nothwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muss als absolute Totalität gesetzt werden.

Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich, und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach *bestimmt* sich das Ich *zum Theil*, und es *wird bestimmt zum Theil*.

Aber beides soll gedacht werden, als *Eins* und eben *Dasselbe*, d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden.

Das Ich *wird* bestimmt, heisst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur *einen Theil* von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so hebt es dadurch den Rest jener Totalität in sich auf: und setzt den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität vermöge des Gegensetzens (§. 2.) und der Gleichheit der Quantität mit sich selbst in das Nicht-Ich (§. 3.). Ein Grad ist immer ein Grad; es sey ein Grad der Realität, oder der Negation. (Theilet z. B.

die Totalität der Realität in 10 gleiche Theile; setzt deren 5 in das Ich; so sind nothwendig 5 Theile der Negation in das Ich gesetzt).

So viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; welche Realität in dem entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Theile der Negation in das Ich gesetzt, so sind 5 Theile Realität in das Nicht-Ich gesetzt).

Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach ***sich bestimmend,*** insofern es bestimmt ***wird;*** und bestimmt ***werdend,*** insofern es sich ***bestimmt:*** und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst.

(Insofern sie aufgegeben war; denn noch immer bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Ich Negation in sich, oder Realität in das Nicht-Ich setzen könne; und es ist soviel als nichts geschehen, wenn diese Fragen sich nicht beantworten lassen. Dies wird darum erinnert, damit niemand sich an die anscheinende Nichtigkeit und Unzulänglichkeit unserer Auflösung stosse).

Wir haben soeben eine neue Synthesis vorgenommen. Der Begriff, der in derselben aufgestellt wird, ist enthalten unter dem höheren Gattungsbegriffe der ***Bestimmung;*** denn es wird durch ihn Quantität gesetzt. Aber wenn es wirklich ein anderer Begriff, und die durch ihn bezeichnete Synthesis wirklich eine neue Synthesis seyn soll, so muss sich die specifische Differenz desselben vom Begriffe der Bestimmung überhaupt; es muss sich der Unterscheidungsgrund beider Begriffe aufzeigen lassen. — Durch ***Bestimmung*** überhaupt wird bloss ***Quantität festgesetzt;*** ununtersucht wie, und auf welche Art: durch unseren eben jetzt aufgestellten synthetischen Begriff wird die Quantität ***des Einen durch die seines Entgegengesetzten*** gesetzt; und umgekehrt. Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen, von welchem der Entgegengesetzten ich nur will und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich *Wechselbestimmung* (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen Es ist das gleiche, was bei Kant *Relation* heisst.

C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze.

Es wird sich bald zeigen, dass durch die Synthesis vermittelst der Wechselbestimmung für die Lösung der Hauptschwierigkeit an sich nichts beträchtliches gewonnen ist. Aber für die Methode haben wir festen Fuss gewonnen.

Sind in dem zu Anfange des §. aufgestellten Hauptsatze alle Gegensätze enthalten, welche hier vereinigt werden sollen; und sie sollen darin enthalten seyn, laut der oben gemachten Erinnerung über die Methode: sind sie ferner im Allgemeinen zu vereinigen gewesen durch den Begriff der Wechselbestimmung; so müssen nothwendig die Gegensätze, die in den schon vereinigten allgemeinen Sätzen liegen, schon mittelbar durch Wechselbestimmung vereinigt seyn. So wie die besonderen Gegensätze enthalten sind unter den aufgestellten allgemeinen; so muss auch der synthetische Begriff, der sie vereinigt, enthalten seyn unter dem allgemeinen Begriffe der Wechselbestimmung. Wir haben demnach mit diesem Begriffe gerade so zu verfahren, wie wir eben mit dem Begriffe der *Bestimmung* überhaupt verfuhren. Wir bestimmten ihn selbst, d. h. wir schränkten die Sphäre seines Umfangs ein auf eine geringere Quantität durch die hinzugefügte Bedingung, dass die Quantität des Einen durch sein entgegengesetztes bestimmt werden solle, und umgekehrt; und so erhielten wir den Begriff der Wechselbestimmung. Laut des soeben geführten Beweises haben wir von nun an diesen Begriff selbst näher zu bestimmen, d. i. seine Sphäre durch eine besondere hinzugefügte Bedingung einzuschränken; und so bekommen wir synthetische Begriffe, die unter dem höheren Begriff der Wechselbestimmung enthalten sind.

Wir werden dadurch in den Stand gesetzt, diese Begriffe durch ihre scharfe Grenzlinien zu bestimmen, so dass die Möglichkeit, sie zu verwechseln, und aus dem Gebiet des einen in das Gebiet des anderen überzuschweifen, schlechthin abgeschnitten werde. Jeder Fehler entdeckt sich sogleich durch den Mangel an scharfer Bestimmung.

Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, d. h. es soll Realität in demselben aufheben. Das aber ist nur unter der Bedingung möglich, dass es in sich selbst denjenigen Theil der Realität habe, den es im Ich aufheben soll. Also — ***das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität.***

Aber ***alle Realität ist in das Ich gesetzt,*** das Nicht-Ich aber ist dem Ich entgegengesetzt; mithin ist in dasselbe gar keine Realität, sondern lauter Negation gesetzt. Alles Nicht-Ich ist Negation; und es ***hat mithin gar keine Realität in sich.***

Beide Sätze heben einander gegenseitig auf. Beide sind enthalten in dem Satze: das Nicht-Ich bestimmt das Ich. Jener Satz hebt demnach sich selbst auf.

Aber jener Satz ist enthalten in dem eben aufgestellten Hauptsatze; und dieser in dem Satze der Einheit des Bewusstseyns; wird er aufgehoben, so wird der Hauptsatz, in dem er enthalten ist, und die Einheit des Bewusstseyns, in welcher dieser enthalten ist, aufgehoben. Er kann sich demnach nicht aufheben, sondern die Gegensätze, die in ihm liegen, müssen sich vereinigen lassen.

1) Der Widerspruch ist nicht etwa schon durch den Begriff der Wechselbestimmung aufgelöst. Setzen wir die absolute Totalität der Realität als ***eintheilbar;*** d. i. als eine solche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und selbst die Befugniss dieses zu thun, ist noch nicht deducirt); so können wir freilich willkürlich Theile derselben abziehen, und müssen sie unter dieser Bedingung nothwendig in das Nicht-Ich setzen; soviel ist durch den Begriff der Wechselbestimmung gewonnen. ***Aber wie kommen wir denn dazu, Theile von der Realität des Ich abzuziehen?*** Das ist die noch nicht berührte Frage — die Reflexion setzt freilich laut des Gesetzes der Wechselbestimmung, die in Einem aufgehobene Realität

in das entgegengesetzte, und umgekehrt; wenn sie erst irgendwo Realität aufgehoben hat. Aber was ist denn dasjenige, das sie berechtigt oder nöthigt, überhaupt eine Wechselbestimmung vorzunehmen?

Wir erklären uns bestimmter! — Es ist in das Ich schlechthin Realität gesetzt. Im dritten Grundsatze, und soeben ganz bestimmt wurde das Nicht-Ich als ein *Quantum* gesetzt: aber jedes Quantum ist *Etwas*, mithin auch *Realität*. Demnach soll das Nicht-Ich Negation; — also gleichsam eine reale Negation, (eine negative Grösse) seyn.

Nach dem Begriffe der blossen Relation nun ist es völlig gleichgültig, welchem von beiden entgegengesetzten man Realität, und welchem man Negation zuschreiben wolle. Es hängt davon ab, von welchem der beiden Objecte die Reflexion ausgeht. So ist es wirklich in der Mathematik, die von aller Qualität völlig abstrahirt und lediglich auf die Quantität sieht. Ob ich Schritte rückwärts oder Schritte vorwärts positive Grössen nennen wolle, ist an sich völlig gleichgültig; und es hängt lediglich davon ab, ob ich die Summe der ersteren, oder die der letzteren als endliches Resultat aufstellen will. So in der Wissenschaftslehre. Was im Ich Negation ist, ist im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt; so viel, weiter aber auch nichts, wird durch den Begriff der Wechselbestimmung vorgeschrieben. Ob ich nun das im Ich Realität oder Negation nennen wolle, bleibt ganz meiner Willkür überlassen: es ist bloss von relativer *) Realität die Rede.

Es zeigt sich demnach eine Zweideutigkeit in dem Begriffe der Realität selbst, welche eben durch den Begriff der Wechselbestimmung herbeigeführt wird. Lässt diese Zweideutigkeit sich nicht heben, so ist die Einheit des Bewusstseyns aufgehoben: das Ich ist Realität, und das Nicht-Ich ist gleichfalls

---

*) Es ist merkwürdig, dass im gemeinen Sprachgebrauche das Wort *relativ* stets richtig, stets von dem gebraucht worden, was bloss durch die Quantität unterschieden ist, und durch weiter nichts unterschieden werden kann; und dass man dennoch gar keinen bestimmten Begriff mit dem Worte *Relation*, von welchem jenes abstammt, verbunden.

Realität; und beide sind nicht mehr entgegengesetzt, und das Ich ist nicht = Ich, sondern = Nicht-Ich.

2) Soll der aufgezeigte Widerspruch befriedigend gelöst werden, so muss vor allen Dingen jene Zweideutigkeit gehoben werden, hinter welcher er etwa versteckt seyn und kein wahrer, sondern nur ein scheinbarer Widerspruch seyn könnte.

Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich *ist*, weil es *sich setzt*, und *setzt sich*, weil es *ist*. Demnach sind *sich setzen*, und *Seyn* Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des *Sichsetzens* und der *Thätigkeit* überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also — alle Realität ist *thätig;* und alles *thätige* ist Realität. Thätigkeit ist *positive* (im Gegensatz gegen bloss *relative*) Realität.

(Es ist sehr nöthig, den Begriff der Thätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: *Ich bin,* liegt. Es ist demnach klar, dass nicht nur von allen *Zeitbedingungen*, sondern auch von allem *Objecte* der Thätigkeit völlig zu abstrahiren ist. Die Thathandlung des Ich, indem es sein eigenes Seyn setzt, geht gar nicht auf ein Object, sondern sie geht in sich selbst zurück. Erst dann, wenn das Ich sich selbst vorstellt, wird es Object. — Die Einbildungskraft kann sich schwerlich enthalten, das letztere Merkmal, das des Objects, in den reinen Begriff der Thätigkeit mit einzumischen: es ist aber genug, dass man vor der Täuschung derselben gewarnt ist, damit man wenigstens in den Folgerungen von allem, was von einer solchen Einmischung herstammen könnte, abstrahire).

3) Das Ich soll bestimmt seyn, d. h. Realität oder, wie dieser Begriff soeben bestimmt worden, *Thätigkeit* soll in ihm aufgehoben seyn. Mithin ist in ihm das Gegentheil der *Thätigkeit* gesetzt. Das Gegentheil der Thätigkeit aber heisst *Leiden*. Leiden ist *positive* Negation, und ist insofern der bloss *relativen* entgegengesetzt.

(Es wäre zu wünschen, dass das Wort Leiden weniger Nebenbedeutungen hätte. Dass hier nicht an schmerzhafte Empfindung zu denken sey, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Vielleicht aber das, dass von allen *Zeitbedingungen*, ferner bis jetzt noch ***von aller das Leiden verursachenden Thätigkeit*** in dem entgegengesetzten zu abstrahiren sey. ***Leiden*** ist die blosse Negation des soeben aufgestellten reinen Begriffs der Thätigkeit; und zwar die ***quantitative***, da er selbst quantitativ ist; denn die blosse Negation der Thätigkeit, von der Quantität derselben abstrahirt = 0, wäre ***Ruhe***. Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: ***Ich bin*** liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für dasselbe ***Leiden*** (Affection überhaupt).

4) Soll, wenn das Ich im Zustande des Leidens ist, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muss nothwendig, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden.

Und so ist denn der obige Widerspruch gelöst. Das ***Nicht-Ich hat***, als solches, ***an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet;*** vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Dieser Satz: ***das Nicht-Ich hat***, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, ***für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist; und ausser der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine,*** ist um der Folgen willen sehr wichtig.

5) Der jetzt abgeleitete synthetische Begriff ist enthalten unter dem höheren Begriffe der Wechselbestimmung; denn es wird in ihm die Quantität des Einen, des Nicht-Ich, bestimmt durch die Quantität seines entgegengesetzten, des Ich. Aber er ist von ihm auch specifisch verschieden. Nemlich im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden entgegengesetzten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität, und welchem die Negation zugeschrieben wurde. Es wurde die Quantität, — aber weiter auch nichts, als die blosse Quantität bestimmt. — In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechselung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den

beiden Gliedern des Gegensatzes Realität, und nicht Negation, und welchem Negation, und nicht Realität, zuzuschreiben sey. Es wird demnach durch die gegenwärtige Synthesis gesetzt ***Thätigkeit***, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine, sowie Leiden in sein entgegengesetztes gesetzt wird, und umgekehrt.

Diese Synthesis wird genannt die Synthesis der ***Wirksamkeit*** (Causalität). Dasjenige, welchem ***Thätigkeit*** zugeschrieben wird, und insofern ***nicht Leiden***, heisst die ***Ursache*** (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird): dasjenige, dem ***Leiden*** zugeschrieben wird, und insofern ***nicht Thätigkeit***, heisst das ***bewirkte***, (der Effect, mithin von einer anderen abhängende und keine Ur-Realität.) Beides in Verbindung gedacht heisst ***eine Wirkung***. Das bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.

(In dem Begriffe der Wirksamkeit, wie er soeben deducirt worden, ist völlig zu abstrahiren von den empirischen ***Zeitbedingungen***; und er lässt auch ohne sie sich recht wohl denken. Theils ist die Zeit noch nicht deducirt, und wir haben hier noch gar nicht das Recht, uns ihres Begriffs zu bedienen; theils ist es überhaupt gar nicht wahr, dass man sich die Ursache, ***als*** solche, d. i. insofern sie in der bestimmten Wirkung thätig ist, als dem bewirkten in der Zeit vorhergehend denken müsse, wie sich einst beim Schematismus zeigen wird. Ursache und bewirktes sollen ja vermöge der synthetischen Einheit als Eins und ebendasselbe gedacht werden. Nicht die Ursache als solche, aber die Substanz, welcher die Wirksamkeit zugeschrieben wird, geht der Zeit nach der Wirkung vorher, aus Gründen, die sich zeigen werden. Aber in dieser Rücksicht geht auch die Substanz, auf welche gewirkt wird, dem in ihr bewirkten der Zeit nach vorher).

D. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze.

Der als in unserem Hauptsatze enthalten aufgestellte zweite Satz: das Ich setzt sich als bestimmt, d. i. es bestimmt sich, enthält selbst Gegensätze; und hebt sich demnach auf. Da er aber sich nicht aufheben kann, ohne dass mittelbar auch die Einheit des Bewusstseyns aufgehoben werde, haben wir durch eine neue Synthesis die Gegensätze in ihm zu vereinigen.

a. Das Ich bestimmt sich; es ist das ***bestimmende***, und demnach thätig.

b. Es bestimmt sich; es ist das ***bestimmt werdende***, und demnach leidend. Also ist das Ich in einer und ebenderselben Handlung thätig und leidend zugleich; es wird ihm Realität und Negation zugleich zugeschrieben, welches ohne Zweifel ein Widerspruch ist.

Dieser Widerspruch ist zu lösen durch den Begriff der Wechselbestimmung; und er würde allerdings vollkommen gelöst seyn, wenn statt der obigen Sätze sich folgender denken liesse: ***das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden; oder durch Leiden seine Thätigkeit.*** Dann wäre es in einem und ebendemselben Zustande thätig und leidend zugleich: Es ist nur die Frage: ***ob***, und ***wie*** obiger Satz sich denken lasse?

Für die Möglichkeit aller Bestimmung überhaupt (alles Messens) muss ein Maassstab festgesetzt seyn. Dieser Maassstab aber könnte kein anderer seyn, als das Ich selbst, weil ursprünglich nur das Ich schlechthin gesetzt ist.

Aber in das Ich ist Realität gesetzt. Mithin muss das Ich als ***absolute Totalität*** (mithin als ein Quantum, in welchem alle Quanta enthalten sind, und welches ein Maass für alle seyn kann) der Realität gesetzt seyn; und zwar ursprünglich und schlechthin; wenn die soeben problematisch aufgestellte Synthesis möglich seyn, und der Widerspruch befriedigend gelöst werden soll. Also:

1) Das Ich setzt schlechthin, ohne irgend einen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung ***absolute Totalität der Realität***, als ein Quantum, über welches schlechthin kraft dieses Setzens kein grösseres möglich ist; und dieses absolute Maximum der Realität setzt es ***in sich selbst***. — Alles, was im Ich gesetzt ist, ist Realität: und alle Realität, welche ist, ist im Ich gesetzt (§. 1). Aber diese Realität im Ich ist

ein Quantum, und zwar ein schlechthin gesetztes Quantum (§. 3).

2) Durch und an diesem schlechthin gesetzten Maassstabe soll die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) bestimmt werden. Aber der Mangel ist nichts; und das Mangelnde ist nichts*). Mithin kann derselbe nur dadurch bestimmt werden, dass *das Uebrige der Realität* bestimmt werde. Also, das Ich kann nur die eingeschränkte Quantität seiner *Realität* bestimmen; und durch deren Bestimmung ist denn auch zugleich die Quantität der *Negation* bestimmt (vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung).

(Wir abstrahiren hier noch gänzlich von der Bestimmung der Negation als Gegensatzes der *Realität an sich* im Ich: und richten unsere Aufmerksamkeit bloss auf Bestimmung eines Quantums der Realität, das kleiner ist, als die Totalität).

3) Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität, ist selbst *Negation,* nemlich *Negation der Totalität.* Es ist als beschränkte Quantität der Totalität entgegengesetzt; alles entgegengesetzte aber ist Negation dessen, dem es entgegengesetzt ist. Jede bestimmte Quantität ist Nicht-Totalität.

4) Soll aber ein solches Quantum der Totalität *entgegengesetzt,* mithin mit ihr *verglichen* (nach den Regeln aller Synthesis und Antithesis) werden können, so muss ein Beziehungsgrund zwischen beiden vorhanden seyn; und dieser ist denn der Begriff der *Theilbarkeit* (§. 3). In der absoluten Totalität sind keine Theile; aber sie kann mit Theilen verglichen, und von ihnen unterschieden werden: und hierdurch lässt denn der obige Widerspruch sich befriedigend lösen.

5) Um dies recht deutlich einzusehen, reflectiren wir auf den Begriff der Realität. Der Begriff der Realität ist gleich dem Begriffe der Thätigkeit. Alle Realität ist in das Ich gesetzt, heisst: alle Thätigkeit ist in dasselbe gesetzt, und umgekehrt; alles im Ich ist Realität, heisst: das Ich ist *nur* thätig; es ist bloss Ich, inwiefern es thätig ist; und inwiefern es nicht thätig ist, ist es Nicht-Ich.

---

*) Das Nichtseyn lässt sich nicht wahrnehmen. (Zusatz der 2. Ausg.)

Alles Leiden ist Nicht-Thätigkeit. Das Leiden lässt demnach gar nicht anders sich bestimmen, als dadurch, dass es auf die Thätigkeit bezogen wird.

Das entspricht nun allerdings unserer Aufgabe, nach welcher vermittelst der Thätigkeit, durch eine Wechselbestimmung, ein Leiden bestimmt werden soll.

6) Leiden kann nicht auf Thätigkeit bezogen werden, ausser unter der Bedingung, dass es einen Beziehungsgrund mit demselben habe. Das aber kann kein anderer seyn, als der allgemeine Beziehungsgrund der Realität und Negation, der der Quantität. Leiden ist durch Quantität beziehbar auf Thätigkeit, heisst: *Leiden ist ein Quantum Thätigkeit.*

7) Um sich ein Quantum Thätigkeit denken zu können, muss man einen Maassstab der Thätigkeit haben: d. i. *Thätigkeit überhaupt*, (was oben absolute Totalität der Realität hiess). Das Quantum überhaupt ist das Maass.

8) Wenn in das Ich überhaupt *alle* Thätigkeit gesetzt ist, so ist das Setzen eines Quantums der Thätigkeit Verringerung derselben; und ein solches Quantum ist, insofern es nicht *alle* Thätigkeit ist, ein Leiden; ob es *an sich* gleich Thätigkeit ist.

9) Demnach wird durch das Setzen eines Quantums der Thätigkeit, durch Entgegensetzung desselben gegen die Thätigkeit nicht insofern sie *Thätigkeit überhaupt*, sondern insofern sie *alle* Thätigkeit ist, ein Leiden gesetzt; d. i. jenes Quantum Thätigkeit *als* solches wird selbst als Leiden gesetzt; und als solches *bestimmt.*

(*Bestimmt,* sage ich. Alles Leiden ist Negation der Thätigkeit; durch ein Quantum Thätigkeit wird die Totalität der Thätigkeit negirt. Und insofern das geschieht, gehört das Quantum unter die Sphäre des Leidens. — Wird es überhaupt als Thätigkeit betrachtet; so gehört es nicht unter die Sphäre des Leidens, sondern ist von ihr ausgeschlossen).

10) Es ist jetzt ein X aufgezeigt worden, welches Realität und Negation, Thätigkeit und Leiden zugleich ist.

a. X ist *Thätigkeit,* insofern es auf das Nicht-Ich bezogen wird, weil es gesetzt ist in das Ich, und in das setzende, handelnde Ich.

b. X ist *Leiden,* insofern es auf die Totalität des Handelns bezogen wird. Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein *bestimmtes* Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltene besondere Handelsweise.

(Ziehet eine Cirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesetzt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume, welche ausgeschlossen ist. Ziehet innerhalb des Umkreises von A eine andere Cirkellinie = B, so ist die durch dieselbe eingeschlossene Fläche = Y zuvörderst in dem Umkreise von A eingeschlossen, und zugleich mit ihm entgegengesetzt der unendlichen, durch A ausgeschlossenen Fläche; und insofern der Fläche X völlig gleich. Insofern ihr sie aber betrachtet als eingeschlossen durch B, ist sie der ausgeschlossenen unendlichen Fläche, mithin auch demjenigen Theile der Fläche X, der nicht in ihr liegt, entgegengesetzt. Also, der Raum Y ist sich selbst entgegengesetzt; er ist nemlich entweder ein Theil der Fläche X oder er ist die für sich selbst bestehende Fläche Y).

Ein Beispiel: *) *Ich denke,* ist zuvörderst ein Ausdruck der Thätigkeit; das Ich ist *denkend,* und insofern *handelnd* gesetzt. Es ist ferner ein Ausdruck der Negation, der Einschränkung, des Leidens; denn *denken* ist eine besondere Bestimmung des Seyns: und im Begriffe desselben werden alle übrige Arten des Seyns ausgeschlossen. Der Begriff des Denkens ist demnach sich selbst entgegengesetzt; er bezeichnet eine Thätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenstand: er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Seyn überhaupt: denn das Seyn muss eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich seyn soll.

Jedes mögliche Prädicat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Das Subject: Ich, ist das schlechthin thätige, oder seyende. Durch das Prädicat (z. B. ich stelle vor, ich strebe u. s. f.) wird diese Thätigkeit in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen. (Wie und wodurch dieses geschehe, davon ist hier noch nicht die Frage).

---

*) Zusatz der 2ten Aufl.

11) Jetzt lässt sich vollkommen einsehen, wie das Ich durch und vermittelst seiner Thätigkeit sein Leiden bestimmen, und wie es thätig und leidend zugleich seyn könne. Es ist *bestimmend*, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen, in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt; und insofern bloss auf dieses absolute Setzen reflectirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist *bestimmt*, insofern es, als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird.

12) Wir haben die ursprünglich synthetische Handlung des Ich, wodurch der aufgestellte Widerspruch gelöst wird, und dadurch einen neuen synthetischen Begriff gefunden, den wir noch etwas genauer zu untersuchen haben.

Er ist, ebenso wie der vorige, der der Wirksamkeit, eine näher bestimmte Wechselbestimmung; und wir werden in beide die vollkommenste Einsicht erhalten, wenn wir sie mit jener, so wie unter sich selbst, vergleichen.

Nach den Regeln der Bestimmung überhaupt müssen a) beide der Wechselbestimmung gleich, b) derselben entgegengesetzt, c) einander gleich, insofern sie jener entgegengesetzt sind, d) einer dem anderen entgegengesetzt seyn.

a. Sie sind der Wechselbestimmung darin gleich, dass in beiden, so wie in jener, bestimmt wird Thätigkeit durch Leiden, oder Realität durch Negation (welches eben das ist) und umgekehrt.

b. Sie sind beide ihr entgegengesetzt. Denn in der Wechselbestimmung wird nur überhaupt ein Wechsel gesetzt; aber nicht bestimmt. Es ist völlig frei gelassen, ob man von der Realität zur Negation, oder von dieser zu jener übergehen wolle. In den beiden zuletzt abgeleiteten Synthesen aber ist die Ordnung des Wechsels festgesetzt und bestimmt.

c. Eben darin, dass in beiden die Ordnung festgesetzt ist, sind sie sich gleich.

d. In Absicht der Ordnung des Wechsels sind sie sich beide entgegengesetzt. Im Begriffe der Causalität wird die Thätigkeit durch Leiden; in dem soeben abgeleiteten wird das Leiden durch Thätigkeit bestimmt.

13) Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es *Substanz*. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre (wie und wodurch sie bestimmt werde, bleibt vor der Hand ununtersucht,) dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es *accidentell;* oder *es ist in ihm ein Accidens*. Die Grenze, welche diese besondere Sphäre von dem ganzen Umfange abschneidet, ist es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie ist der Unterscheidungsgrund zwischen Substanz und Accidens. Sie ist im Umfange; daher [illegible] das Accidens in, und an der Substanz: sie schliesst etwas vom ganzen Umfange aus; daher ist das Accidens nicht Substanz.

14) Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Accidens: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz; erst durch mögliche Accidenzen entstehen *Realitäten;* da ausserdem alle Realität schlechthin Eins seyn würde. Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen: es ist Substanz, inwiefern alle mögliche Handlungsweisen (Arten zu seyn), darin gesetzt werden.

Kein Accidens ist denkbar ohne Substanz; denn um zu erkennen, dass etwas eine *bestimmte* Realität sey, muss ich es auf die *Realität überhaupt* beziehen.

Die Substanz ist *aller Wechsel, im allgemeinen gedacht:* das Accidens ist ein *bestimmtes, das mit einem anderen wechselnden wechselt.*

Es ist ursprünglich nur Eine Substanz; das Ich. In dieser Einen Substanz sind alle mögliche Accidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt. — Wie mehrere *in irgend einem Merkmale gleiche* Accidenzen der einigen Substanz zusammen begriffen und selbst als Substanzen gedacht werden können, deren Accidenzen *durch die Verschiedenheit jener Merkmale* unter sich, die neben der Gleichheit stattfindet, bestimmt werden, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Anmerkung. Ununtersucht und völlig im Dunkeln ist geblieben theils diejenige Thätigkeit des Ich, durch welche es sich selbst als Substanz und Accidens unterscheidet, und vergleicht; theils dasjenige, was das Ich veranlasst, diese Handlung vorzunehmen; welches letztere, soviel wir aus der ersten Synthesis vermuthen können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich seyn dürfte.

Es ist demnach, wie das bei jeder Synthesis zu geschehen pflegt, in der Mitte alles richtig vereinigt und verknüpft; nicht aber die beiden äussersten Enden.

Diese Bemerkung zeigt uns von einer neuen Seite das Geschäft der Wissenschaftslehre. Sie wird immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, dass sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, musste man neue Endpuncte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen.

Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar auf einander selbst wirken. Bald aber entdeckt man, dass in diesem X doch auch wieder irgend ein Punct seyn müsse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern, schiebt man zwischen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied = Y ein. Aber es zeigt sich bald, dass in diesem ebenso wie in X ein Punct seyn müsse, in welchem die beiden entgegengesetzten sich unmittelbar berühren. Und so würde es ins unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt — durch den: es *soll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.

Man kann die Sache noch von einer anderen Seite ansehen. — Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigene absolute Thätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit, und die Endlichkeit sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich. Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geschlichtet; das unendliche begrenzt das endliche. Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muss die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muss, als Eins und als Alles, allein übrig bleiben.

Setzet in dem fortlaufenden Raume A im Puncte m *Licht*, und im Puncte n *Finsterniss:* so muss nothwendig, da der Raum stetig, und zwischen m und n kein *hiatus* ist, zwischen beiden Puncten irgendwo ein Punct o seyn, welcher Licht und Finsterniss zugleich ist, welches sich widerspricht. — Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, *Dämmerung*. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsterniss grenzen. Aber dadurch habt ihr bloss Aufschub gewonnen; den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsterniss. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, dass der Punct p Licht und Dämmerung zugleich sey; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, dass sie auch Finsterniss ist; —

dass er Licht und Finsterniss zugleich sey. Ebenso im Puncte q. — Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsterniss sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniss ist bloss eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.

E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes.

Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, war der Hauptsatz, von welchem wir ausgingen; welcher nicht aufgehoben werden konnte, ohne dass die Einheit des Bewusstseyns zugleich aufgehoben wurde. Aber es lagen in ihm Widersprüche, die wir zu lösen hatten. Zuvörderst entstand die Frage: wie kann das Ich ***bestimmen***, und ***bestimmt*** werden zugleich? — welche so beantwortet wurde: ***bestimmen*** und ***bestimmt*** werden sind vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung eins und ebendasselbe; so wie demnach das Ich ein bestimmtes Quantum der Negation in sich setzt, setzt es zugleich ein bestimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich, und umgekehrt. Hier blieb zu fragen übrig: wohin soll denn die Realität gesetzt werden, in das Ich, oder in das Nicht-Ich? — welches vermittelst des Begriffs der Wirksamkeit so beantwortet wurde: in das Ich soll Negation oder Leiden, und, nach der Regel der Wechselbestimmung überhaupt, das gleiche Quantum Realität oder Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. — Aber wie kann doch ein Leiden in das Ich gesetzt werden? — wurde weiter gefragt, und es wurde hierauf vermittelst des Begriffs der Substantialität geantwortet: Leiden und Thätigkeit im Ich sind eins und ebendasselbe, denn Leiden ist bloss ein geringeres Quantum der Thätigkeit.

Aber durch diese Antworten haben wir uns in einen

Cirkel verflochten. *Wenn* das Ich einen kleineren Grad der Thätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch freilich ein Leiden in sich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich. Aber das Ich kann kein Vermögen haben, schlechthin einen niederen Grad der Thätigkeit in sich zu setzen; denn es setzt, laut des Begriffs der Substantialität, alle Thätigkeit in sich; und es setzt nichts in sich als Thätigkeit. Mithin müsste dem Setzen des niederen Grades der Thätigkeit im Ich eine Thätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen; diese müsste erst wirklich einen Theil der Thätigkeit des Ich vernichtet haben, ehe das Ich einen kleineren Theil derselben in sich setzen könnte. Aber dieses ist ebenso unmöglich, da vermöge des Begriffs der Wirksamkeit dem Nicht-Ich nur insofern eine Thätigkeit zugeschrieben werden kann, inwiefern in das Ich ein Leiden gesetzt ist.

Wir erklären uns, vor der Hand nicht eben in schulgerechter Form, noch deutlicher über den Hauptpunct, der in die Frage kommt. Man erlaube mir indess den Begriff der Zeit als bekannt vorauszusetzen. — Setzet, als den ersten Fall nach dem blossen Begriffe der Wirksamkeit, dass die Einschränkung des Ich einzig und allein von der Thätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, dass im Zeitpuncte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, so ist im Ich alle Realität, und gar keine Negation; und es ist mithin, nach dem obigen, keine Realität in das Nicht-Ich gesetzt. Denkt euch ferner, dass im Zeitpuncte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Thätigkeit auf das Ich einwirke, so sind, vermöge des Begriffs der Wechselbestimmung, allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und statt deren 3 Grade Negation gesetzt. Aber dabei verhält das Ich sich bloss leidend; die Grade der Negation sind in ihm freilich gesetzt; aber *sie sind* auch bloss *gesetzt, — für irgend ein intelligentes Wesen* ausser dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet und nach der Regel der Wechselbestimmung beurtheilt, nicht aber *für das Ich selbst*. Dazu würde erfordert, dass es seinen Zustand im Momente A mit dem im Momente B vergleichen, und die verschiedenen Quanta seiner Thätigkeit in beiden Momenten unterscheiden könnte: und wie dieses möglich sey, ist noch nicht gezeigt worden. Das Ich wäre im angenommenen Falle allerdings eingeschränkt, aber es wäre seiner Einschränkung sich nicht bewusst. Das Ich wäre, um es in den Worten unseres Satzes zu sagen, allerdings *bestimmt;* aber *es setzte sich nicht* als bestimmt, sondern irgend ein Wesen ausser ihm könnte es als bestimmt setzen.

Oder setzet als den zweiten Fall nach dem blossen Begriffe der Substantialität, dass das Ich schlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich ein Vermögen habe, willkürlich ein vermindertes Quantum der Realität in sich zu setzen; die Voraussetzung des transcendentalen Idealismus, und namentlich der prästabilirten Harmonie, welche ein solcher Idealismus ist. Davon, dass diese Voraussetzung schon dem absolut-ersten Grundsatze widerspreche, wird hier gänzlich abstrahirt. Gebt ihm auch noch das Vermögen, diese verminderte Quantität mit der absoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu messen. Setzet unter dieser Voraussetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Thätigkeit, im Momente B mit 3 Grad; so lässt sich recht wohl verstehen, wie das Ich in beiden Momenten sich als eingeschränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeschränkt, denn im Momente A beurtheilen könne; aber es lässt sich gar nicht einsehen, wie es diese Einschränkung auf Etwas im Nicht-Ich, als die Ursache derselben, beziehen könne. Vielmehr müsste es sich selbst als die Ursache derselben betrachten. Mit den Worten unseres Satzes: das Ich setzte denn allerdings sich als bestimmt, aber nicht als bestimmt *durch das Nicht-Ich.* (Die Befugniss jener Beziehung auf ein Nicht-Ich läugnet allerdings der Idealist, und er ist insofern consequent: aber die Thatsache des Beziehens kann er nicht läugnen, und noch ist es keinem eingefallen, sie zu läugnen. Aber dann hat er diese zugestandene Thatsache, abstrahirt von der Befugniss derselben, doch wenigstens zu erklären. Das aber vermag er aus seiner Voraussetzung nicht, und seine Philosophie ist demnach unvollständig. Nimmt er etwa gar das Daseyn der Dinge ausser uns noch daneben an, wie es in der prästabilirten Harmonie geschieht, so ist er überdies inconsequent.)

Beide Synthesen, abgesondert gebraucht, erklären demnach nicht, was sie erklären sollen, und der oben gerügte Widerspruch bleibt: setzt das Ich sich als bestimmt, so wird es nicht bestimmt durch das Nicht-Ich; wird es bestimmt durch das Nicht-Ich, so setzt es sich nicht als bestimmt.

I.

Wir stellen jetzt diesen Widerspruch ganz bestimmt auf. Das Ich kann kein Leiden in sich setzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen, ohne ein Leiden in sich zu setzen: es kann keines ohne das andere; es kann keins schlechthin, es kann demnach keins von beiden. Also

1) Das Ich setzt nicht Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt, noch Thätigkeit in das Nicht-Ich, insofern es Leiden in sich setzt: es setzt überhaupt nicht: (nicht die *Bedingung* wird geläugnet, sondern das *Bedingte*, welches wohl zu merken ist; nicht die Regel der Wechselbestimmung überhaupt, als solche; aber die Anwendung derselben überhaupt auf den gegenwärtigen Fall wird in Anspruch genommen). Wie so eben bewiesen worden.

2) Aber das Ich soll Leiden in sich setzen, und insofern Thätigkeit in das Nicht-Ich, und umgekehrt: laut Folgerung aus den oben schlechthin gesetzten Sätzen.

II.

Im ersten Satze wird geläugnet, was im zweiten behauptet wird.

Beide verhalten sich demnach, wie Negation und Realität. Negation und Realität aber werden vereinigt durch Quantität. Beide Sätze müssen gelten; aber sie müssen beide nur *zum Theil* gelten. Sie müssen so gedacht werden:

1) Das Ich setzt *zum Theil* Leiden in sich, *insofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt; aber es setzt *zum Theil*

nicht Leiden in sich, *insofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt: und umgekehrt.

2) Das Ich setzt nur *zum Theil* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich, und *zum Theil nicht* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich setzt. (Das würde aufgestelltermaassen heissen: Es wird eine Thätigkeit in das Ich gesetzt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegengesetzt wird, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengesetzt wird. Wir wollen diese Art der Thätigkeit vor der Hand *unabhängige* Thätigkeit nennen, bis wir sie näher kennen lernen).

III.

Aber eine solche unabhängige Thätigkeit im Ich und Nicht-Ich widerspricht dem Gesetze des Entgegensetzens, welches jetzt durch das Gesetz der Wechselbestimmung näher bestimmt ist; sie widerspricht also insbesondere dem Begriffe der Wechselbestimmung, der in unserer gegenwärtigen Untersuchung herrschend ist.

Alle Thätigkeit im Ich bestimmt ein Leiden im Nicht-Ich, und umgekehrt: laut des Begriffs der Wechselbestimmung. — Jetzt eben aber ist der Satz aufgestellt:

Eine gewisse Thätigkeit im Ich bestimmt kein Leiden im Nicht-Ich; und eine gewisse Thätigkeit im Nicht-Ich bestimmt kein Leiden im Ich:

Welcher sich zu dem obigen verhält, wie Negation zur Realität. Demnach sind beide zu vereinigen durch Bestimmung, d. i. beide können nur zum Theil gelten.

Der obenstehende Satz, dem widersprochen wird, ist der Satz der Wechselbestimmung. Dieser soll nur zum Theil gelten, d. i. er soll selbst bestimmt, seine Gültigkeit soll durch eine Regel in einen gewissen Umfang eingeschlossen werden.

Oder, um uns auf eine andere Art auszudrucken, die unabhängige Thätigkeit des Ich und des Nicht-Ich ist nur *in einem gewissen Sinne* unabhängig. Dies wird sogleich klar werden. Denn

IV.

Es soll im Ich eine Thätigkeit seyn, die ein Leiden im Nicht-Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; und umgekehrt, eine Thätigkeit im Nicht-Ich, die ein Leiden im Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; laut des obigen. Auf diese Thätigkeit und Leiden ist der Begriff der Wechselbestimmung anwendbar.

Es soll zugleich in beiden eine Thätigkeit seyn, die durch kein Leiden des anderen bestimmt wird; wie so eben postulirt worden, um den sich zeigenden Widerspruch lösen zu können.

Beide Sätze sollen bei einander bestehen können; sie müssen demnach durch einen synthetischen Begriff, als in einer und ebenderselben Handlung vereinigt, gedacht werden können. Dieser Begriff aber kann kein anderer seyn, als der der Wechselbestimmung. Der Satz, in welchem beide vereinigt gedacht würden, wäre folgender:

Durch Wechsel-Thun und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Thun und Leiden) ***wird die unabhängige Thätigkeit; und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.***

Wenn dieser Satz sich behaupten sollte, so wäre klar:

1) In welchem Sinne die unabhängige Thätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmten; und in welchem nicht. Sie bestimmen sich nicht unmittelbar; aber sie bestimmen sich mittelbar, durch ihr im Wechsel begriffenes Thun und Leiden.

2) Wie der Satz der Wechselbestimmung zugleich gültig seyn könne, und auch nicht gültig seyn könne. Er ist anwendbar auf Wechsel und unabhängige Thätigkeit; aber er ist nicht anwendbar auf unabhängige Thätigkeit und unabhängige Thätigkeit an sich. Wechsel und unabhängige Thätigkeit stehen unter ihm, nicht aber unabhängige Thätigkeit und unabhängige Thätigkeit an sich.

Wir reflectiren jetzt über den Sinn des oben aufgestellten Satzes.

Es liegen in ihm folgende drei:

1) Durch Wechsel-Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.
2) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.
3) Beide werden gegenseitig durcheinander bestimmt, und es ist gleichgültig, ob man von Wechsel-Thun und Leiden zur unabhängigen Thätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Thätigkeit zu Wechsel-Thun und Leiden übergehe.

I.

Den ersten Satz betreffend haben wir zuvörderst zu untersuchen, was es überhaupt heisst: eine unabhängige Thätigkeit wird durch ein Wechsel-Thun bestimmt; dann haben wir ihn auf die vorliegenden Fälle anzuwenden.

1) Durch Wechsel-Thun und Leiden wird überhaupt eine unabhängige Thätigkeit bestimmt. — Es ist erinnert, dass wir damit umgehen, den Begriff der Wechselbestimmung selbst zu bestimmen, d. i. den Umfang seiner Gültigkeit durch eine Regel zu beschränken. ***Bestimmung*** aber geschieht durch Aufzeigung des Grundes. Sowie der Grund der Anwendung dieses Satzes angegeben wird, wird dieselbe zugleich beschränkt.

   Nemlich nach dem Satz der Wechselbestimmung wird unmittelbar, durch das Setzen einer Thätigkeit in dem einen, Leiden in seinem entgegengesetzten gesetzt; und umgekehrt. Nun ist aus dem Satze des Gegensetzens zwar klar, dass, ***wenn*** überhaupt ***ein*** Leiden gesetzt werden soll, dasselbe in das entgegengesetzte des thätigen gesetzt werden müsse: aber die Frage, ***warum überhaupt*** ein Leiden gesetzt werden soll, und es nicht bei der Thätigkeit in dem einen sein Bewenden haben könne, d. i. warum überhaupt eine Wechselbestimmung vorgehen solle, ist dadurch noch nicht beantwortet. — Leiden und Thätigkeit, ***als*** solche, sind entgegengesetzt; doch soll unmittelbar durch Thätigkeit Leiden, und umgekehrt, gesetzt werden; mithin müssen sie, laut des Satzes der Bestimmung, in einem dritten = X auch gleich seyn, (welches dritte den Uebergang vom Leiden zur Thätigkeit, und umgekehrt, möglich machte, ohne dass die Einheit des Bewusstseyns unterbrochen werde, noch in ihr, dass ich so sage, ein *hiatus* entstehe). Dieses dritte ist der *Beziehungsgrund* zwischen Thun und Leiden im Wechsel. (§. 3.)

Dieser Beziehungsgrund ist nicht abhängig von der Wechselbestimmung, sondern sie ist von ihm abhängig; er wird nicht möglich durch sie, aber sie wird erst durch ihn möglich. Er wird demnach in der Reflexion zwar *gesetzt* durch die Wechselbestimmung, aber als von ihr, und dem, was vermittelst ihrer wechselt, unabhängig.

Er wird ferner in der Reflexion durch den Wechsel *bestimmt*, d. i. wenn die Wechselbestimmung gesetzt ist, so wird er in diejenige Sphäre gesetzt, welche die Sphäre der Wechselbestimmung in sich fasst; es wird gleichsam durch ihn ein grösserer Umkreis um den der Wechselbestimmung gezogen, um ihn durch denselben sicher zu stellen. Er füllt die Sphäre der Bestimmung überhaupt, die Wechselbestimmung aber nur einen Theil derselben; wie schon aus dem obigen klar ist, hier aber zum Behuf der Reflexion in Erinnerung gebracht werden muss.

Dieser Grund ist eine Realität; oder, wenn die Wechselbestimmung als Handlung gedacht wird, eine Thätigkeit. — So wird durch Wechselbestimmung überhaupt eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.

(Es ist aus dem obigen gleichfalls bekannt, dass der Grund aller Wechselbestimmung die absolute Totalität der Realität ist. Diese darf überhaupt nicht aufgehoben werden, und darum muss dasjenige Quantum derselben, das in einem aufgehoben wird, in sein entgegengesetztes gesetzt werden).

2) Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf die besonderen unter ihm enthaltenen und gegenwärtig vorkommenden Fälle.

a. Vermittelst des Wechselbegriffs der *Wirksamkeit* wird durch ein Leiden des Ich gesetzt eine Thätigkeit des Nicht-Ich. Dieses ist eine von den angezeigten Arten des Wechsels; durch sie soll eine unabhängige Thätigkeit gesetzt und bestimmt seyn.

Die Wechselbestimmung geht aus vom Leiden. Das Leiden *ist* gesetzt; durch und vermittelst des Leidens wird die Thätigkeit gesetzt. Das Leiden ist *in das Ich* gesetzt. Es ist im Begriffe der Wechselbestimmung vollkommen gegründet, dass, *wenn* diesem Leiden *eine* Thätigkeit entgegengesetzt werden solle, dieselbe in das entgegengesetzte des Ich, in das Nicht-Ich, gesetzt werden müsse. — In diesem Uebergange giebt es allerdings auch, und muss es geben, ein Glied des Zusammenhangs; oder einen Grund, der hier ein Beziehungsgrund ist. Dieser ist bekanntermaassen die Quantität, die ihr selbst im Ich und Nicht-Ich, — in Leiden und Thätigkeit gleich ist. Sie ist der Relationsgrund, den wir aber schicklich den *idealen* Grund nennen können. Also das Leiden im Ich ist der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht-Ich. — Das jetzt geprüfte Verfahren war durch die Regel der Wechselbestimmung vollkommen berechtigt.

Eine schwierigere Frage ist folgende: soll denn auch, und warum soll denn überhaupt die Regel der Wechselbestimmung hier angewendet werden? Dass die Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werde, wird ohne Bedenken zugestanden, aber warum wird denn überhaupt Thätigkeit gesetzt? Diese Frage muss nicht wieder durch den Satz der Wechselbestimmung, sondern durch den höheren Satz des Grundes beantwortet werden.

Es *ist* in das Ich ein Leiden *gesetzt*, d. i. ein Quantum seiner Thätigkeit ist aufgehoben.

Dieses Leiden oder diese *Verminderung* der Thätigkeit muss *einen Grund* haben; denn das aufgehobene soll ein *Quantum* seyn; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum bestimmt, vermöge dessen es weder ein kleineres, noch ein grösseres, sondern gerade dieses Quantum ist; laut des Satzes der Bestimmung. (§. 3).

Im Ich kann der Grund dieser Verminderung nicht liegen; denn das Ich setzt in sich nur Thätigkeit, und nicht Leiden; es setzt sich bloss als seyend, nicht aber als nicht seyend (§. 1.). Im Ich liegt der Grund nicht; dieser Satz ist kraft des Gegensetzens, nach welchem dem Nicht-Ich zukommt, was dem Ich nicht zukommt (§. 2.), gleichgeltend mit folgendem: Im Nicht-Ich liegt der Grund der Verminderung.

Hier ist nicht mehr von der blossen *Quantität* die Rede, sondern von der *Qualität;* das Leiden wird dem Wesen des Ich, insofern es im Seyn besteht, entgegengesetzt, und nur insofern konnte der Grund desselben nicht in das Ich, sondern musste in das Nicht-Ich gesetzt werden. Das Leiden wird gesetzt als der Realität entgegengesetzte Qualität, als Negation (nicht bloss als ein geringeres Quantum der Thätigkeit: siehe B. in unserem §.). Der Grund einer Qualität aber heisst *Real-Grund.* Eine vom Wechsel unabhängige, für die Möglichkeit desselben schon vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich ist Real-Grund des Leidens; und diese wird gesetzt, damit wir einen Real-Grund desselben haben. — Es wird also durch den obigen Wechsel gesetzt eine vom Wechsel unabhängige, durch ihn vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich.

(Theils weil wir hier auf einem der lichten Puncte angekommen sind, von welchen aus man das ganze System sehr bequem übersehen kann; theils auch, um dem dogmatischen Realismus auch auf die kurze Zeit nicht eine Bestätigung zu lassen, die er aus dem obigen Satze ziehen könnte, machen wir nochmals ausdrücklich bemerkbar, dass der Schluss auf einen Real-Grund im Nicht-Ich sich darauf gründe, dass das Leiden im Ich etwas *qualitatives* sey (welches man in der Reflexion auf den blossen Satz der Wirksamkeit allerdings annehmen muss); dass er demnach nicht weiter gelte, als jene Voraussetzung gelten kann. — So wie wir den zweiten Wechselbegriff, den der Substantialität, untersuchen werden, wird sich zeigen, dass in der Reflexion über ihn das Leiden gar nicht als etwas *qualitatives*, sondern bloss als etwas *quantitatives* gedacht werden könne, als blosse Verminderung der Thätigkeit; dass demnach in dieser Reflexion, wo der Grund wegfällt, auch das begründete wegfällt, und das Nicht-Ich wieder bloss idealer Grund wird. — Dass ich es kurz sage: geht die Erklärung der Vorstellung, d. i. die gesammte speculative Philosophie davon aus, dass das Nicht-Ich als Ursache der Vorstellung, sie als sein Effect gesetzt wird; so ist dasselbe Real-Grund von Allem; es ist schlechthin, weil es ist, und was es ist (das Spinozische Fatum); das Ich selbst ist bloss ein Accidens desselben, und gar nicht Substanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatischer Realismus ist, ein System, das den Mangel der höchsten möglichen Abstraction, der vom Nicht-Ich, voraussetzt, und, da es nicht den letzten Grund aufstellt, völlig ungegründet ist. — Geht im Gegentheil die Erklärung der Vorstellung davon aus, dass das Ich die Substanz derselben, sie aber sein Accidens sey, so ist das Nicht-Ich gar nicht Real-, sondern bloss Ideal-Grund derselben: es hat demnach gar keine Realität ausser der Vorstellung; es ist nicht Substanz, nichts für sich bestehendes, schlechthin gesetztes, sondern ein blosses Accidens des Ich. In diesem Systeme liesse sich für die Einschränkung der Realität im Ich (für die Affection, wodurch eine Vorstellung entsteht), gar kein Grund angeben. Die Untersuchung über denselben ist hier völlig abgeschnitten. Ein solches System wäre ein dogmatischer Idealismus, welcher allerdings die höchste Abstraction vorgenommen hat, und daher vollkommen begründet ist. Dagegen aber ist er unvollständig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden soll. Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle. Es wird sich zeigen, dass im theoretischen Theile unserer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genöthigt, den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den anderen zu gehen; und dadurch wird denn die menschliche, d. h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und ist in einem Cirkel befangen. Ein System, in welchem dieses gezeigt wird, ist ein kritischer Idealismus, welchen Kant am consequentesten und vollständigsten aufgestellt hat. Jener Widerstreit der Vernunft mit sich selbst muss gelöst werden, wenn es auch nicht eben in der theoretischen Wissenschaftslehre möglich wäre: und da d[illegible] absolute Seyn des Ich nicht aufgegeben werden kann, so muss der Streit zum Vortheile der letzten Folgerungsart entschieden werden, ebenso wie im dogmatischen Idealismus (nur mit dem Unterschiede, dass unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist; nicht bestimmt, was *ist*, sondern was seyn *solle*). Dies muss aber auf eine solche Art geschehen, dass erklärt werde, was erklärt werden soll; welches der Dogmatism nicht vermochte. Die verminderte Thätigkeit des Ich muss aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muss in das Ich gesetzt werden. Dies geschieht dadurch, dass das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten *solle:* eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, *dass* und *warum* es nicht zu erklären sey; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt wird.)

Es wurde durch den Wechsel zwischen Leiden des Ich und Thätigkeit des Nicht-Ich eine unabhängige Thätigkeit des letzteren *gesetzt;* sie wird durch ebendenselben Wechsel auch *bestimmt*, sie wird gesetzt, um ein im Ich gesetztes Leiden zu begründen; ihr Umfang erstreckt sich demnach auch nicht weiter, als der Umfang des letzteren sich erstreckt. Es giebt gar keine ursprüngliche Realität und Thätigkeit des Nicht-Ich für das Ich, als insofern das letztere leidet. Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich: gilt auch da, wo von dieser Thätigkeit, als von einer vom Begriffe der Wirksamkeit unabhängigen Thätigkeit, welche Real-Grund ist, geredet wird. Selbst das Ding an sich ist nur insofern, inwiefern in das Ich wenigstens die Möglichkeit eines Leidens gesetzt wird: ein Kanon, der erst in dem praktischen Theile seine vollkommene Bestimmung und Anwendbarkeit erhält.

b. Vermittelst des Begriffs der Substantialität wird durch Thätigkeit im Ich ein Leiden in ebendemselben gesetzt und bestimmt. Beide sind im Wechsel begriffen; ihre gegenseitige Bestimmung ist die zweite Art der oben aufgestellten Wechselbestimmung; und auch durch diesen Wechsel soll eine von ihm unabhängige, und in ihm nicht mit begriffene Thätigkeit gesetzt und bestimmt werden.

An sich sind Thätigkeit und Leiden entgegengesetzt; und es kann, wie wir oben gesehen haben, allerdings durch eine und ebendieselbe Handlung, durch welche ein bestimmtes Quantum Thätigkeit in das Eine gesetzt wird, das gleiche Quantum Leiden in sein entgegengesetztes gesetzt werden; und umgekehrt. Aber dass nicht in das entgegengesetzte, sondern in Ein und ebendasselbe durch Eine und ebendieselbe Handlung Thätigkeit und Leiden gesetzt werde, ist widersprechend.

Nun ist zwar dieser Widerspruch schon oben bei Deduction des Begriffs der Substantialität überhaupt dadurch gehoben, dass das Leiden, an sich und seiner Qualität nach, gar nichts anderes als Thätigkeit, der Quantität nach aber eine mindere Thätigkeit seyn soll als die Totalität; und so liess sich denn im Allgemeinen gar wohl denken, wie eine mindere Quantität an absoluter Totalität gemessen, und dadurch, dass sie derselben an Quantität nicht gleich ist, *als* eine mindere gesetzt werden könne.

Der Beziehungsgrund beider ist jetzt Thätigkeit. Die Totalität sowohl, als die Nicht-Totalität beider, ist Thätigkeit.

Aber auch in das Nicht-Ich wird Thätigkeit, und zwar gleichfalls eine der Totalität nicht gleiche, sondern beschränkte Thätigkeit gesetzt. Es entsteht demnach die Frage: wodurch soll eine beschränkte Thätigkeit des Ich von einer beschränkten Thätigkeit des Nicht-Ich unterschieden werden? Das heisst nichts geringeres, als: wie soll unter diesen Bedingungen Ich und Nicht-Ich überhaupt noch unterschieden werden; denn der Unterscheidungs-Grund des Ich und Nicht-Ich, vermöge dessen das erstere thätig, das andere leidend seyn sollte, ist weggefallen: (ein Punct, welchen nicht zu übersehen man den Leser sehr bittet). *)

Wenn eine solche Unterscheidung nicht möglich ist, ist auch die geforderte Wechselbestimmung nicht möglich: und überhaupt keine von allen abgeleiteten Bestimmungen möglich. Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird bestimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber wird bestimmt durch die nach der Verminderung übriggebliebene Quantität *seiner* Thätigkeit. Hier wird ja, für die Möglichkeit einer Beziehung auf die absolute Totalität der Thätigkeit des Ich, vorausgesetzt, dass die verminderte Thätigkeit Thätigkeit des Ich, — ebendesselben Ich sey, in welches absolute Totalität gesetzt ist. — Verminderte Thätigkeit ist entgegengesetzt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesetzt; also sollte, nach der obigen Regel der Gegensetzung, das entgegengesetzte der Totalität oder die verminderte Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. Würde sie aber dahin gesetzt, so wäre sie mit der absoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechselbestimmung fände nicht statt, und alles bis jetzt abgeleitete würde aufgehoben.

---

*) Zusatz der 2ten Ausg.

Mithin muss die verminderte Thätigkeit, die als *Thätigkeit überhaupt* auf Totalität nicht beziehbar seyn würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen solchen, wodurch sie zur Thätigkeit des Ich werde, und schlechthin nicht Thätigkeit des Nicht-Ich seyn könne. Dieser Charakter des Ich aber, der dem Nicht-Ich gar nicht zugeschrieben werden kann, ist das *Setzen schlechthin und ohne allen Grund* (§. 1.). Jene verminderte Thätigkeit müsste demnach *absolut* seyn.

Aber absolut und ohne Grund heisst (§. 3.) gänzlich unbeschränkt, und doch soll jene Handlung des Ich beschränkt seyn. Hierauf ist zu antworten: bloss insofern sie überhaupt ein Handeln ist, und nichts weiter, soll sie durch keinen Grund, durch keine Bedingung beschränkt seyn; es kann gehandelt werden, oder auch nicht; die Handlung an sich geschieht mit absoluter Spontaneität. Aber insofern sie auf ein Object gehen soll, ist sie begrenzt; es konnte nicht gehandelt werden (ohngeachtet der Affection durch das Nicht-Ich, wenn man sich einen Augenblick eine solche ohne Zueignung des Ich durch Reflexion möglich denken will): aber *wenn* einmal gehandelt wird, so *muss* die Handlung eben auf dieses Object gehen, und kann auf kein anderes gehen.

Demnach wird durch die angezeigte Wechselbestimmung eine unabhängige Thätigkeit *gesetzt*. Nemlich die im Wechsel begriffene Thätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie *im Wechsel begriffen* ist, sondern insofern sie *Thätigkeit* ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt, und insofern ein Leiden.

Diese unabhängige Thätigkeit wird ferner durch den Wechsel, nemlich in der blossen Reflexion, bestimmt. Um den Wechsel möglich zu machen, musste die Thätigkeit als absolut angenommen werden; also es ist aufgestellt — nicht *absolute Thätigkeit überhaupt*, sondern *absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt*. (Sie heisst *Einbildungskraft*, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird). Eine solche aber ist bloss insofern gesetzt, inwiefern ein Wechsel zu bestimmen ist; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieses Wechsels selbst bestimmt.

II.

Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt: dies ist der zweite Satz, den wir zu erörtern haben. Wir haben

1) diesen Satz überhaupt zu erklären, und seine Bedeutung von der des vorhergehenden scharf zu unterscheiden.

In dem vorigen Satze wurde vom Wechsel ausgegangen; er wurde, als geschehend, vorausgesetzt; es war demnach gar nicht von *Form* desselben, als eines blossen Wechsels (eines Uebergehens von einem zum anderen), sondern von der *Materie* desselben, von den im Wechsel begriffenen Gliedern, die Rede. Soll ein Wechsel vorhanden seyn — so wurde oben im allgemeinen gefolgert — so müssen Glieder vorhanden seyn, die verwechselt werden können. Wie sind diese möglich? — und so zeigten wir als den Grund derselben eine unabhängige Thätigkeit auf.

Hier aber wird nicht vom Wechsel aus, sondern von demjenigen aus, was den Wechsel, *als* Wechsel, und seiner blossen Form nach, als ein *Uebergehen* von einem zum anderen, erst möglich macht, — zum Wechsel fortgegangen. Dort war vom Grunde der ***Materie***, hier ist vom Grunde der *Form* des Wechsels die Rede. Auch dieser formale Grund des Wechsels soll eine unabhängige Thätigkeit seyn; und diese Behauptung haben wir hier zu erweisen.

Wir können den Unterscheidungsgrund der Form des Wechsels von seiner Materie noch deutlicher angeben, wenn wir auf unsere eigene Reflexion reflectiren wollen.

Im ersten Falle wird der Wechsel als *geschehend* vorausgesetzt; es wird demnach von der Art, *wie* er geschehen möge, völlig abstrahirt, und bloss auf die Möglichkeit der im Wechsel begriffenen Glieder reflectirt. — Der Magnet zieht das Eisen; das Eisen wird vom Magnete gezogen: sind zwei Sätze, die mit einander wechseln, d. i. durch deren einen der andere gesetzt wird. Dies ist vorausgesetztes und *als begründet* vorausgesetztes Factum; und es wird daher nicht gefragt: *wer* einen durch den anderen setze; und *wie* es überhaupt mit dem Setzen eines Satzes durch den anderen zugehe; sondern es wird bloss gefragt: warum unter der Sphäre der Sätze, die, einer statt des anderen, gesetzt werden können, *eben jene beiden* enthalten sind. In beiden muss etwas liegen, das sie geschickt macht, verwechselt werden zu können; dieses, also das Materiale, was sie zu Wechselsätzen macht, ist aufzusuchen.

Im zweiten Falle wird auf das *Geschehen* des Wechsels selbst reflectirt, mithin von den Sätzen, unter denen gewechselt wird, völlig abstrahirt. Die Frage ist nicht mehr die: mit welchem Rechte wird mit *jenen* Sätzen gewechselt; sondern: *wie* wird überhaupt gewechselt. Und da findet sich denn, dass ein intelligentes Wesen ausser dem Eisen und dem Magnete vorhanden seyn müsse, das beide beobachte, die Begriffe beider in seinem Bewusstseyn vereinige, und genöthigt sey, dem einen das entgegengesetzte Prädicat vom Prädicate des anderen (ziehen, gezogen werden) zu geben.

In dem ersten Falle geschieht eine einfache Reflexion über die Erscheinung, — die des Beobachters; im zweiten geschieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philosophen über die Art des Beobachtens.

Nachdem nun einmal ausgemacht ist, dass die unabhängige Thätigkeit, welche wir suchen, die Form des Wechsels, nicht aber seine blosse Materie, bestimmen solle; so verhindert uns nichts durch heuristische Methode in unserer Reflexion vom Wechsel auszugehen, indem die Untersuchung dadurch um ein grosses erleichtert wird.

2) Wir wenden jetzt den nunmehr im Allgemeinen erklärten Satz an auf die einzelnen unter ihm enthaltenen Fälle.

a. In dem Wechsel der *Wirksamkeit* wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich gesetzt, d. i. es wird eine gewisse Thätigkeit in das Ich *nicht* gesetzt, oder demselben entzogen, und dagegen *gesetzt* in das Nicht-Ich. Um die blosse Form dieses Wechsels rein zu bekommen, müssen wir abstrahiren, sowohl von dem, *was* gesetzt wird, der Thätigkeit, als von den Gliedern, in welche nicht gesetzt, und gesetzt wird, vom Ich und Nicht-Ich; und so bleibt uns als reine Form übrig *ein Setzen durch ein Nicht-Setzen*, oder *ein Uebertragen*. Dies also ist der formale Charakter des Wechsels in der Synthesis der Wirksamkeit: mithin der materiale Charakter der Thätigkeit, welche wechselt (in activer Bedeutung, die den Wechsel vollzieht).

Diese Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich und von ihr vollzogen wird; und sie wird nicht erst durch ihn möglich.

Sie ist unabhängig von den Gliedern des Wechsels *als solchen;* denn erst durch sie sind es wechselnde Glieder; sie ist es, die dieselben verwechselt. An sich mögen beide auch ohne dieselbe immer seyn; genug, sie sind isolirt, und stehen in keiner Wechselverbindung.

Aber alles Setzen ist der Charakter des Ich; mithin kommt jene Thätigkeit des Uebertragens, für die Möglichkeit einer Bestimmung durch den Begriff der Wirksamkeit, *dem Ich* zu. Das Ich überträgt Thätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich; hebt also insofern Thätigkeit in sich auf; und das heisst nach dem obigen: es setzt durch Thätigkeit in sich ein Leiden. Inwiefern das Ich thätig ist im Uebertragen der Thätigkeit auf das Nicht-Ich, insofern ist das Nicht-Ich leidend: es *wird* Thätigkeit auf dasselbe übertragen.

(Man lasse sich nicht vor der Zeit dadurch stören, dass dieser Satz aufgestelltermaassen dem ersten Grundsatze, aus welchem nunmehr bei Erörterung des nächstvorhergehenden Satzes eine von allem Wechsel unabhängige Realität des Nicht-Ich (Siehe oben I. 2. a.) gefolgert ist, widerspricht. Genug, er fliesst durch richtige Folgerungen aus erwiesenen Vordersätzen, so gut, als derjenige, dem er widerspricht. Der Vereinigungsgrund beider wird sich zu seiner Zeit ohne alles unser willkürliche Zuthun ergeben).

Man lasse nicht unbemerkt, dass oben gesagt wurde: diese Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich wird. Es könnte darum doch noch einen anderen geben, der nicht erst durch sie möglich würde.

Mit allen Einschränkungen, die der aufgestellte Satz erleiden dürfte, haben wir durch ihn wenigstens soviel gewonnen, dass das Ich sogar, inwiefern es leidet, *auch* thätig seyn müsse, wenn auch eben nicht *bloss* thätig; und es könnte leicht seyn, dass dieses ein sehr wichtiger Gewinn wäre, der alle Mühe der Untersuchung reichlich belohnte.

b. Im Wechsel der *Substantialität* soll, vermittelst absoluter Totalität, Thätigkeit als begrenzt gesetzt werden: d. i. dasjenige an absoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeschlossen wird, wird gesetzt, als durch das Setzen der begrenzten Thätigkeit *nicht* gesetzt, als in derselben mangelnd; mithin ist der bloss formale Charakter dieses Wechsels ein *Nicht-Setzen* vermittelst eines Setzens. Das mangelnde wird gesetzt in der absoluten Totalität; es wird *nicht* gesetzt in der begrenzten Thätigkeit; es wird gesetzt, *als* nicht gesetzt im Wechsel. Vom Setzen schlechthin, und zwar von einem Setzen der absoluten Totalität wird ausgegangen; laut des oben aufgestellten Begriffs der Substantialität.

Der materiale Charakter derjenigen Handlung, welche diesen Wechsel selbst setzt, muss demnach gleichfalls seyn ein Nicht-Setzen durch ein Setzen; und zwar durch ein absolutes Setzen. Woher das Nicht-gesetzt-*seyn* in der begrenzten Thätigkeit, die dann als schon gegeben betrachtet wird, komme, und was es seyn möge, das dasselbe begründet, davon wird hier gänzlich abstrahirt. Die begrenzte Handlung ist da, das wird vorausgesetzt, und wir fragen nicht darnach, wie sie an sich da seyn möge; wir fragen bloss, wie sie mit der Unbegrenztheit wechseln möge.

Alles Setzen überhaupt, und ganz insbesondere das absolute Setzen kommt dem Ich zu: die Handlung, welche den vorliegenden Wechsel selbst setzt, geht vom absoluten Setzen aus; ist demnach eine Handlung des Ich.

Diese Handlung oder Thätigkeit des Ich ist völlig unabhängig von dem Wechsel, der durch sie erst gesetzt wird. Sie selbst setzt das eine Glied des Wechsels, die absolute Totalität, schlechthin, und vermittelst dieses setzt sie erst das andere Glied desselben, *als verminderte* Thätigkeit; als kleiner, denn die Totalität. Wo die Thätigkeit als solche herkommen möge, davon ist nicht die Frage, denn *als solche* ist sie nicht Glied des Wechsels; bloss als *verminderte* Thätigkeit ist sie dies, und das wird sie erst durch das Setzen der absoluten Totalität und durch die Beziehung darauf.

Die aufgezeigte unabhängige Thätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen ist es, worauf es eigentlich ankommt: wir können demnach dieselbe insofern *ein Entäussern* nennen. Es wird ein bestimmtes Quantum der absoluten Totalität von der als vermindert gesetzten Thätigkeit ausgeschlossen; als nicht in derselben, sondern als ausser ihr befindlich betrachtet.

Man lasse den charakteristischen Unterschied dieses *Entäusserns* von dem soeben aufgestellten *Uebertragen* nicht unbemerkt. Bei dem letzteren wird allerdings auch etwas aus dem Ich aufgehoben, aber davon wird abstrahirt, und eigentlich bloss darauf reflectirt, dass dasselbe in das entgegengesetzte gesetzt wird. — Hier hingegen wird bloss ausgeschlossen. Ob das ausgeschlossene in etwas anderes gesetzt werde, und welches dies andere seyn möge, das gehört wenigstens hieher nicht.

Der aufgezeigten Thätigkeit des Entäusserns muss ein Leiden entgegengesetzt seyn; und so ist es allerdings, nemlich ein Theil der absoluten Totalität *wird* entäussert; *wird* gesetzt, als nicht gesetzt. Die Thätigkeit hat ein Object; ein Theil der Totalität ist dieses Object. Welchem Substrate der Realität diese Verminderung der Thätigkeit, oder dieses Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht-Ich, davon ist hier nicht die Frage; und es liegt viel daran, dass man nichts weiter folgere, als das, was aus dem aufgestellten Satze zu folgern ist, und die Form des Wechsels in seiner ganzen Reinheit auffasse.

(Jedes Ding ist, was es ist; es hat diejenigen Realitäten, welche gesetzt sind, so wie dasselbe gesetzt ist: $A = A$ (§. 1.). Es ist irgend etwas ein Accidens desselben, heisst zuvörderst: dieses Etwas ist durch das Setzen desselben nicht gesetzt; es gehört nicht zu dem Wesen desselben, und ist von seinem Urbegriffe auszuschliessen. Diese Bestimmung des Accidens ist es, die wir jetzt erklärt haben. In einem gewissen Sinne wird aber hinwiederum das Accidens dem Dinge zugeschrieben und in dasselbe gesetzt. Was es damit für eine Bewandtniss habe, werden wir zu seiner Zeit gleichfalls sehen.)

III.

Beides, der Wechsel und die von ihm unabhängige Thätigkeit, sollen sich selbst gegenseitig bestimmen. Gerade, wie bisher, haben wir zuvörderst zu untersuchen, wie dieser Satz im allgemeinen heissen möge: und dann ihn auf die besonderen unter ihm enthaltenen Fälle anzuwenden.

1) In der unabhängigen Thätigkeit sowohl, als im Wechsel, haben wir wieder zweierlei unterschieden; wir haben unterschieden die Form des Wechsels von seiner Materie; und nach Maassgabe dieser Unterscheidung eine unabhängige Thätigkeit, welche die erstere bestimmt, von einer anderen, welche in der Reflexion durch die zweite bestimmt wird. Man kann demnach den zu erörternden Satz nicht geradezu so wie er aufgestellt ist, der Untersuchung unterwerfen; denn wenn wir jetzt vom Wechsel reden, ist es zweideutig, ob wir auf die Form desselben oder auf seine Materie Rücksicht nehmen: so auch bei der unabhängigen Thätigkeit. Demnach muss zuvörderst in beiden beides vereinigt werden. das aber kann nicht anders geschehen, als durch die Synthesis der Wechselbestimmung. Mithin müssen in dem aufgestellten Satze wieder folgende drei enthalten seyn:

   a. Die von der *Form* des Wechsels unabhängige Thätigkeit bestimmt die von der *Materie* unabhängige, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt.

   b. Die *Form* des Wechsels bestimmt die *Materie* desselben, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt. Und nun erst lässt sich der Satz verstehen, und erörtern:

   c. Der Wechsel (als synthetische Einheit) bestimmt die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit), und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig und sind selbst synthetisch vereinigt.

      α. Diejenige Thätigkeit, welche die *Form* des Wechsels, oder den Wechsel *als* solchen bestimmen, von ihm aber schlechthin unabhängig seyn soll, ist ein ***Uebergehen*** von einem im Wechsel begriffenen Gliede zum anderen, ***als*** Uebergehen (nicht etwa als Handlung überhaupt), diejenige, welche die ***Materie*** desselben bestimmt, ist eine solche, welche dasjenige in die Glieder setzt, was möglich macht, dass von einem zu dem anderen übergegangen werden kann. — Die letztere Thätigkeit giebt das oben gesuchte X, das in beiden Wechselgliedern enthalten ist, und ***nur in beiden*** enthalten seyn kann, nicht aber in einem einzigen; das es unmöglich macht mit dem Setzen des einen Gliedes (der Realität oder der Negation) sich zu begnügen, sondern uns nöthigt, zugleich das andere zu setzen, weil es die Unvollständigkeit des einen ohne das andere zeigt; — dasjenige, an welchem die Einheit des Bewusstseyns fortläuft und fortlaufen muss, wenn in ihm kein ***hiatus*** entstehen soll; gleichsam den ***Leiter*** desselben. Die erstere Thätigkeit ist das Bewusstseyn selbst, insofern es über die Wechselglieder an diesem X fortläuft — Eins ist, ob es gleich seine Objecte, diese Glieder, wechselt, und sie nothwendig wechseln muss, wenn es Eins seyn soll.

Das erstere bestimmt das letztere, würde heissen: das Uebergehen selbst begründet dasjenige, woran es übergeht; durch das blosse Uebergehen wird das Uebergehen möglich. Das letztere bestimmt das erstere, würde heissen: das, woran übergegangen wird, begründet das Uebergehen als Handlung; dadurch, dass jenes gesetzt wird, wird unmittelbar das Uebergehen selbst gesetzt. Beides bestimmt sich gegenseitig, heisst demnach: durch das blosse Uebergehen wird dasjenige in die Wechselglieder gesetzt, vermittelst dessen übergegangen werden kann; und dadurch, dass sie als Wechselglieder gesetzt werden, wird unmittelbar zwischen ihnen gewechselt. Das Uebergehen wird möglich, dadurch, dass es geschieht; und es ist nur insofern möglich, als es wirklich geschieht. Es ist durch sich selbst begründet; es geschieht schlechthin, weil es geschieht, und ist eine absolute Handlung, ohne allen Bestimmungsgrund und ohne alle Bedingung ausser ihr selbst. — Der Grund liegt im Bewusstseyn selbst, und nicht ausser demselben, dass es von einem Gliede zum anderen übergeht. Das Bewusstseyn, schlechthin darum, weil es Bewusstseyn ist, muss übergehen; und es würde in ihm ein *hiatus* entstehen, wenn es nicht überginge, schlechthin darum, weil es dann kein Bewusstseyn wäre.

β. Die Form des Wechsels und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Der *Wechsel* wird, wie vor kurzem erinnert worden, von der *durch ihn vorausgesetzten Thätigkeit* dadurch unterschieden, dass man von dieser Thätigkeit (z. B. der einer beobachtenden Intelligenz, welche in ihrem Verstande die Wechselglieder, als zu verwechselnde, setzt) abstrahirt. Man denkt sich die Wechselglieder als wechselnd durch sich selbst; man trägt auf die Dinge über, was vielleicht bloss in uns selbst liegt. Inwiefern diese Abstraction gültig sey oder nicht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

In dieser Hinsicht wechseln die Glieder selbst. Das gegenseitige *Eingreifen* beider in einander ist die *Form;* die *Thätigkeit und das Leiden,* das unmittelbar in diesem Eingreifen und Eingreifen-lassen in beiden vorkommt, ist die *Materie* des Wechsels. Wir wollen sie, um der Kürze willen, das gegenseitige *Verhältniss* der Wechselglieder nennen. Jenes Eingreifen soll das Verhältniss der Glieder bestimmen, d. i. unmittelbar, und durch das blosse Eingreifen, durch das Eingreifen *als solches,* ohne alle weitere Bestimmung, soll das Verhältniss bestimmt werden, und umgekehrt: das Verhältniss der Wechselglieder soll ihr Eingreifen bestimmen, d. i. durch ihr blosses Verhältniss ohne alle weitere Bestimmung ist gesetzt, dass sie in einander eingreifen. Durch ihr blosses Verhältniss, hier als bestimmend *vor* dem Wechsel gedacht, ist schon ihr Eingreifen gesetzt (es ist nicht etwa ein Accidens in ihnen, ohne welches sie auch bestehen könnten): und durch ihr Eingreifen, hier als bestimmend vor dem Verhältnisse gedacht, ist zugleich ihr Verhältniss gesetzt. Ihr Eingreifen und ihr Verhältniss ist Eins und Ebendasselbe.

1. Sie verhalten sich so zu einander, dass sie wechseln; und ausser diesem haben sie überhaupt gar kein gegenseitiges Verhältniss. Sind sie nicht gesetzt als wechselnd, so sind sie überhaupt nicht gesetzt.

2. Dadurch, dass zwischen ihnen der blossen Form nach ein Wechsel, überhaupt ein Wechsel gesetzt ist, ist zugleich die Materie dieses Wechsels, d. i. seine Art, die Quantität des durch ihn gesetzten Thuns und Leidens u. s. f., ohne alles weitere Zuthun vollständig bestimmt. — Sie *wechseln* nothwendig und sie wechseln nur auf Eine mögliche, schlechthin dadurch, *dass* sie wechseln, bestimmte Art. — Sind *sie* gesetzt, so ist ein bestimmter Wechsel gesetzt; und ist ein bestimmter Wechsel gesetzt, so sind sie gesetzt. Sie und ein bestimmter Wechsel sind Eins und Ebendasselbe.

γ. Die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit) bestimmt den Wechsel (als synthetische Einheit) und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind selbst synthetisch vereinigt.

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, ist ein absolutes *Uebergehen;* der Wechsel ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes *Eingreifen.* Die erstere bestimmt den letzteren, würde heissen: bloss dadurch, dass übergangen wird, wird das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt; der letztere bestimmt die erstere, würde heissen: so wie die Glieder eingreifen, muss nothwendig die Thätigkeit von einem zum anderen übergehen. Beide bestimmen sich gegenseitig, heisst: so wie das eine gesetzt ist, ist das andere gesetzt und umgekehrt; von jedem Gliede der Vergleichung kann und muss man zu dem anderen übergehen. Alles ist Eins und Ebendasselbe. — Das Ganze aber ist schlechthin gesetzt; es gründet sich auf sich selbst.

Um diesen Satz einleuchtender zu machen, und seine Wichtigkeit zu zeigen, wenden wir ihn an auf die unter ihm enthaltenen Sätze.

Die die Form des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt alles, was im Wechsel vorkommt, und umgekehrt, alles, was im Wechsel vorkommt, bestimmt sie. Der blosse Wechsel seiner Form nach, d. i. das Eingreifen der Glieder in einander, ist nicht möglich, ohne die Handlung des Uebergehens; durch das Uebergehen wird eben das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt. Umgekehrt wird durch das Eingreifen der Wechselglieder das Uebergehen gesetzt; so wie sie als eingreifend gesetzt werden, wird nothwendig übergegangen. Kein Eingreifen, kein Uebergehen, kein Uebergehen, kein Eingreifen: beide sind Eins und Ebendasselbe, und bloss in der Reflexion zu unterscheiden. Ferner bestimmt die gleiche Thätigkeit das Materiale des Wechsels; durch das nothwendige Uebergehen werden erst die Wechselglieder, *als solche*, gesetzt, und, da sie *nur* als solche gesetzt sind, überhaupt erst gesetzt; und umgekehrt, so wie die Wechselglieder als solche gesetzt werden, wird die Thätigkeit, welche übergeht und übergehen soll, gesetzt. Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterschiedenen Momente man nur will; so wie deren eines gesetzt ist, sind die übrigen drei auch gesetzt. Die das Materiale des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt den ganzen Wechsel; sie setzt das, woran übergegangen werden kann, und eben darum übergegangen werden muss, also sie setzt die Thätigkeit der Form und durch sie alles übrige.

Also die Thätigkeit geht in sich selbst zurück vermittelst des Wechsels; und der Wechsel geht in sich selbst zurück vermittelst der Thätigkeit. Alles reproducirt sich selbst, und es ist da kein *hiatus* möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Thätigkeit der Form bestimmt die der Materie, diese die Materie des Wechsels, diese seine Form; die Form dieses die Thätigkeit der Form u. s. f. Sie sind alle ein und ebenderselbe synthetische Zustand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück. Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesetzt. Er ist, weil er ist, und es lässt sich kein höherer Grund desselben angeben.

Erst im folgenden wird die Anwendung dieses Satzes sich zeigen.

2) Der Satz: der Wechsel, und die bis jetzt als unabhängig von ihm betrachtete Thätigkeit sollen sich gegenseitig bestimmen, ist jetzt anzuwenden auf die besonderen unter ihm enthaltenen Fälle; zuvörderst

a. auf *den Begriff der Wirksamkeit.* — Wir untersuchen die dadurch postulirte Synthesis nach dem soeben aufgestellten Schema: *α*) im Wechsel der Wirksamkeit bestimmt die Thätigkeit der Form die der Materie und umgekehrt, *β*) in ihm bestimmt die Form des Wechsels die Materie desselben und umgekehrt. *γ*) Die synthetisch vereinigte Thätigkeit bestimmt den synthetisch vereinigten Wechsel und umgekehrt: d. i. sie sind selbst synthetisch vereinigt.

α. Die zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirksamkeit postulirten Wechsels vorauszusetzende Thätigkeit ist der blossen Form nach ein *Uebertragen, ein Setzen durch ein Nicht-Setzen:* dadurch dass (in einer gewissen Rücksicht) *nicht* gesetzt wird, wird (in einer gewissen anderen Rücksicht) *gesetzt*. Durch diese Thätigkeit *der Form* soll die Thätigkeit *der Materie* des Wechsels bestimmt werden. Diese war eine unabhängige Thätigkeit des *Nicht-Ich*, durch welche erst dasjenige Glied, von welchem der Wechsel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde. Die letztere wird durch die erstere bestimmt, begründet, gesetzt, heisst offenbar: diese Thätigkeit des Nicht-Ich selbst ist es, welche durch die erstere, vermittelst ihrer Function des Setzens, gesetzt wird; und bloss *insofern* gesetzt wird, als etwas *nicht* gesetzt wird. (Was dieses nicht gesetzte seyn möge, haben wir hier nicht zu untersuchen). — Der Thätigkeit des Nicht-Ich wird dadurch eine begrenzte Sphäre vorgeschrieben; und die Thätigkeit der Form ist diese Sphäre. Das Nicht-Ich ist bloss insofern thätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Thätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht Setzens, als thätig gesetzt wird. — Kein Setzen durch ein Nicht-Setzen — keine Thätigkeit des Nicht-Ich. Umgekehrt soll die Thätigkeit der Materie, also die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich, die Thätigkeit der Form, also das Uebertragen, das Setzen durch ein Nicht-Setzen, begründen und bestimmen. Das heisst nun nach allem obigen offenbar soviel, als: sie soll das Uebergehen, als ein *Ueber*gehen bestimmen, sie soll jenes X setzen, welches die Unvollständigkeit des Einen Gliedes andeute, und dadurch nöthige, dasselbe als *Wechsel*glied, und durch dasselbe noch ein zw[illegible]es zu setzen, mit welchem es wechsele. Dieses Glied ist das Leiden, *als* Leiden. Demnach begründet das Nicht-Ich das *Nicht*-Setzen; und bestimmt und bedingt dadurch die Thätigkeit der Form. Diese setzt durch ein Nicht-Setzen, und schlechthin nicht anders; aber das Nicht-Setzen steht unter der Bedingung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, mithin die ganze postulirte Handlung. Das Setzen durch ein Nicht-Setzen wird in der Sphäre einer Thätigkeit des Nicht-Ich eingeschlossen. — Keine Thätigkeit des Nicht-Ich — kein Setzen durch ein Nicht-Setzen.

(Hier haben wir denn den oben gerügten Widerstreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Resultat der ersteren Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene.* Das Resultat der zweiten Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Realismus: *es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich, vorausgesetzt ist.* Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

Beide Sätze sind synthetisch zu vereinigen, d. i. sie sind zu betrachten, als Ein und ebenderselbe. Dies geschieht folgendermaassen: Was im Nicht-Ich Thätigkeit ist, ist im Ich Leiden (kraft des Satzes des Gegensetzens): wir können demnach *Leiden des Ich* statt Thätigkeit des Nicht-Ich setzen. Also — kraft der postulirten Synthesis — im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Thätigkeit desselben, Nicht-Setzen, und Setzen völlig Eins und Ebendasselbe. In diesem Begriffe sagen die Sätze: das Ich setzt etwas in sich nicht — und — das Ich setzt etwas in das Nicht-Ich, völlig Dasselbe: sie bezeichnen nicht verschiedene, sondern Eine und ebendieselbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird Eins durch das andere begründet: denn beide sind Eins.

Wir reflectiren weiter über diesen Satz. Er enthält in sich folgende: a) Das Ich setzt etwas in sich nicht, d. h. es setzt dasselbe in das Nicht-Ich. b) Das dadurch im Nicht-Ich gesetzte *eben ist es*, welches das im Ich nicht gesetzte *nicht* setzt, oder negirt. Die Handlung läuft in sich selbst zurück: insofern das Ich etwas in sich *nicht* setzen soll, ist es *selbst Nicht-Ich*. Da es aber doch seyn muss, so muss es setzen: und da es nicht in das Ich setzen soll, in das Nicht-Ich setzen. Aber, so scharf dieser Satz auch jetzt bewiesen ist, so fährt der gemeine Menschenverstand dennoch fort, sich gegen denselben zu sträuben. Wir wollen den Grund dieses Widerstrebens aufsuchen, um die Forderungen des gemeinen Menschenverstandes, wenigstens so lange zur Ruhe zu verweisen, bis wir sie durch Aufzeigung ihres Gebiets, in welchem sie herrschen, wirklich befriedigen können.

In den beiden soeben aufgestellten Sätzen liegt offenbar ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes *Setzen*. Diesen fühlt der gemeine Menschensinn, und daher sein Widerstreben. — Das Nicht-Ich setzt etwas *nicht* im Ich oder negirt es, heisst: das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloss aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengesetzt, und ist *Real-Grund* einer Bestimmung desselben. — Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heisst nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend; es ist ja wohl setzend, indem es etwas nicht setzt, es als Negation setzt: — sondern es heisst: es ist nur *zum Theil* nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der Qualität, sondern bloss der *Quantität* nach entgegengesetzt; es ist daher bloss der *Ideal-Grund* von einer Bestimmung in sich selbst. — Es setzt etwas in sich *nicht*, und es setzt dasselbe in das Nicht-Ich, ist Eins und Ebendasselbe: das Ich ist demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden, der Grund ist; es ist bloss *Ideal-Grund*.

Dieses nun bloss *idealiter* gesetzte im Nicht-Ich soll *realiter* der Grund eines Leidens im Ich, der Ideal-Grund soll ein Real-Grund werden; und das will der gemeine Menschensinn sich nicht aufdringen lassen.*) — Wir können ihn in eine grosse Verlegenheit setzen, wenn wir das Nicht-Ich, in der Bedeutung, in der er es will, Real-Grund seyn, es auf das Ich ohne alles Zuthun desselben einwirken, es etwa einen Stoff, der ja erst erschaffen seyn müsste, geben lassen; und nun fragen, wie denn der Real-Grund ein Ideal-Grund werden solle? — was er doch werden muss, wenn je ein Leiden im Ich gesetzt werden und durch die Vorstellung zum Bewusstseyn gelangen soll — eine Frage, deren Beantwortung gerade, wie die obige, das unmittelbare Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich voraussetzt, und auf welche er, und alle seine Verfechter uns nie eine gründliche Antwort geben werden. — Beide Fragen sind durch unsere Synthesis beantwortet; und sie sind nur durch eine Synthesis, — d. i. die eine ist nur durch die andere und umgekehrt — zu beantworten.

---

*) Statt dessen in der zweiten Ausgabe: „und das kann der dogmatische Hang im Menschen nicht lassen.“

Demnach ist der tiefere Sinn der obigen Synthesis folgender: *Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und Ebendasselbe.* Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und dass er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraction.

Nemlich, wenn verschiedene Dinge ausser uns durch den Begriff der Wirksamkeit auf einander bezogen werden, wird — inwiefern auch das mit Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen — zwischen dem Real-Grunde ihrer Beziehbarkeit, und dem Ideal-Grunde derselben unterschieden. Es soll etwas von unserer Vorstellung unabhängiges in den Dingen an sich seyn, vermittelst dessen sie ohne unser Zuthun in einander eingreifen; dass *wir* sie aber auf einander beziehen, davon soll der Grund in uns liegen, etwa in unserer Empfindung. So setzen wir denn auch unser Ich ausser uns, als ein ohne unser Zuthun, und wer weiss wie, existirendes Ding; und nun soll ohne alles unser Zuthun irgend ein anderes Ding darauf wirken; so wie etwa der Magnet auf ein Stück Eisen.*)

---

*) Weniger für meine Zuhörer, als für andere — gelehrte, und — philosophische Leser, denen diese Schrift etwa in die Hände fallen sollte, sey folgende Anmerkung. — Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophirens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle

Aber das Ich ist nichts ausser dem Ich, sondern es ist selbst das Ich. Besteht nun das Wesen des Ich bloss und lediglich darin, dass es sich selbst setzt, so ist für dasselbe ***sich setzen*** und ***seyn*** Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins. — Umgekehrt, sich ***nicht setzen*** und ***nicht seyn*** ist für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation sind auch Eins. Wird dies theilweise ausgedrückt, so sind die Sätze: das Ich ***setzt*** irgend etwas ***nicht*** in sich, und: das Ich ***ist*** irgend etwas nicht, abermals Eins und Ebendasselbe.

Etwas ***ist*** im Ich nicht ***gesetzt*** (realiter) heisst demnach offenbar: das Ich ***setzt*** es nicht in sich (idealiter), und umgekehrt: das Ich ***setzt*** etwas nicht in sich, heisst: es ist im Ich nicht gesetzt.

Das Nicht-Ich soll auf das Ich wirken, es soll etwas in demselben aufheben, heisst offenbar: es soll ein Setzen in demselben aufheben; es soll machen, dass das Ich etwas nicht in sich setzt. Wenn das, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein ***Ich*** seyn soll, so ist keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-Setzen in sich.

Umgekehrt, es soll für das Ich ein Nicht-Ich seyn, kann nichts anderes heissen, als das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich giebt es keine andere Realität, und kann es keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.

Thätigkeit des Ich, und Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe, heisst: das Ich kann nur dadurch etwas in

---

sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophiren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben. — Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber sollen auch nicht behaupten, dass das Auge sehe. (Anm. zur 1ten Ausg.)

Es ist bei der ersten Erscheinung dieser Note im Umkreise des Verfassers mannigfaltig über sie gespottet worden, von Einzelnen, die sich durch sie getroffen fühlten. Ich wollte sie gegenwärtig vertilgen; aber ich erinnere mich, dass sie leider noch immer gilt. (Anm. zur 2ten Ausg.)

sich ***nicht*** setzen, dass es dasselbe in das Nicht-Ich setzt; und nur dadurch etwas in sich setzen, dass es dasselbe in das Nicht-Ich ***nicht*** setzt. Aber überhaupt setzen muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist; nur nicht eben ***in sich*** setzen. — Leiden des Ich, und Leiden des Nicht-Ich sind auch Eins und Ebendasselbe. Das Ich setzt etwas in sich ***nicht***, heisst: dasselbe wird in das Nicht-Ich gesetzt. Thätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe. Denn insofern es etwas in sich ***nicht*** setzt, setzt es ebendasselbe in das Nicht-Ich: — Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe. Insofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demselben aufheben soll, wird durch das Ich das gleiche in dasselbe gesetzt. Und so ist denn die völlige synthetische Vereinigung klärlich dargethan. Keines unter allen den genannten Momenten ist der Grund des anderen; sondern sie sind alle Eins und Ebendasselbe.

Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich, überhaupt nicht, und am wenigsten durch Voraussetzung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an sich, zu beantworten; denn es giebt kein blosses Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nemlich folgende: welches ist denn der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels? Zu sagen: er ist überhaupt schlechthin und ohne allen Grund gesetzt, — und das Urtheil, das ihn als vorhanden setzt, ist ein thetisches Urtheil, — ist nicht erlaubt: denn nur das Ich ist schlechthin gesetzt; im blossen Ich aber liegt kein solcher Wechsel. Aber es ist sogleich klar, dass in der theoretischen Wissenschaftslehre ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatze derselben: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, nicht mit begriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Mithin müsste ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte aufzeigen lassen, ausserhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen.

Und so ist denn der kritische Idealismus, der in unserer Theorie herrscht, bestimmt aufgestellt. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Idealismus und Realismus, indem er beweist, dass weder die blosse Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die blosse Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sey; in Absicht der Frage aber, deren Beantwortung ihm aufgelegt wird, welches denn der Grund des zwischen beiden angenommenen Wechsels sey, bescheidet er sich seiner Unwissenheit, und zeigt, dass die Untersuchung hierüber ausserhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Erklärung der Vorstellung weder von einer absoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtseyn aus, das zugleich ein Bestimmen ist, weil im Bewusstseyn unmittelbar nichts anderes enthalten ist, noch enthalten seyn kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden; und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben.

Zugleich ist der oft gebrauchte Ausdruck: *verminderte, eingeschränkte, begrenzte* Thätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Thätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein *Object* geht; also ein objectives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber sein Setzen *des Ich* wird begrenzt, dadurch, dass es ein Nicht-Ich setzen muss.

β. Die Form des blossen Wechsels im Begriffe der Wirksamkeit und die Materie desselben bestimmen sich gegenseitig.

Wir haben im obigen den blossen Wechsel überhaupt von der von ihm unabhängigen Thätigkeit nur vermittelst der Reflexion unterscheidbar gefunden. Wird das Wechseln in die Glieder des Wechsels selbst gesetzt, so ist von der Thätigkeit abstrahirt, und der Wechsel wird bloss an sich, und *als* Wechsel betrachtet. Welche Betrachtungsart die richtige, oder ob vielleicht keine von beiden, allein angewendet, richtig sey, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Im Wechsel, als solchem, lässt sich abermals die Form desselben von seiner Materie unterscheiden. Die Form des Wechsels ist das blosse gegenseitige Eingreifen der Wechselglieder in einander, als solches. Die Materie ist dasjenige in beiden, welches macht, dass sie gegenseitig eingreifen können, und müssen. — Die charakteristische Form des Wechsels in der Wirksamkeit ist ein *Entstehen durch ein Vergehen* (ein Werden durch ein Verschwinden). — (Es ist hier, welches wohl zu merken, gänzlich zu abstrahiren von der Substanz, auf welche gewirkt wird, vom Substrate des Vergehens, und demnach von aller *Zeitbedingung*. Wird dieses gesetzt, so wird *in Beziehung auf dasselbe* das entstehende freilich in die Zeit gesetzt. Aber davon, so hart dies der Einbildungskraft auch ankommen möge, muss abstrahirt werden, denn die Substanz kommt nicht in den Wechsel: bloss das in sie *eintretende*, und das durch das eintretende *verdrängte* und *aufgehobene* kommen in den Wechsel; und es ist bloss die Rede von dem, was in den Wechsel kommt, insofern es darein kommt. Z. B X vernichtet — X: — X war freilich *vorher* da, *ehe* es vernichtet wurde; soll es als existirend betrachtet werden, so muss es allerdings in die vorhergehende Zeit, und X im Gegensatze in die folgende Zeit gesetzt werden. Aber es soll ja eben nicht als existirend, sondern als *nicht existirend* gedacht werden. Aber die Existenz von X und die Nicht-Existenz von — X sind schlechterdings nicht zu verschiedenen Zeiten, sondern sie sind in *demselben Momente*. Sie sind demnach, wenn sonst nichts da ist, das uns nöthigt den Moment in eine *Reihe* von Momenten zu setzen, gar nicht in der Zeit). Die Materie des zu untersuchenden Wechsels ist *wesentliches Entgegenseyn* (Incompatibilität der Qualität nach).

Die Form dieses Wechsels soll seine Materie bestimmen, heisst: weil und inwiefern die Glieder des Wechsels sich gegenseitig aufheben, sind sie wesentlich entgegengesetzt. Das (wirkliche) gegenseitige Aufheben bestimmt den Umkreis des wesentlichen Entgegenseyns. Heben sie sich nicht auf, so sind sie sich nicht wesentlich entgegen (*essentialiter opposita*). — Dies ist ein Paradoxon, gegen welches sich abermals der soeben angezeigte Misverstand erhebt. Nemlich man wird auf den ersten Anschein glauben, hier werde von einem zufälligen auf ein wesentliches geschlossen; aus dem gegenwärtigen Aufheben könne man zwar auf das wesentliche Entgegenseyn schliessen; nicht aber umgekehrt aus dem wesentlichen Entgegenseyn auf das gegenwärtige Aufheben: dafür müsse noch eine Bedingung hinzukommen, nemlich der unmittelbare Einfluss beider aufeinander (z. B. bei Körpern, die Anwesenheit in dem gleichen Raume). Beide wesentlich entgegengesetzten könnten ja isolirt, und ausser aller Verbindung seyn; dann würden sie nicht minder entgegengesetzt seyn, und darum sich doch nicht aufheben. — Die Quelle dieses Misverstandes, so wie das Mittel ihn zu heben, wird sich sogleich zeigen.

Die Materie dieses Wechsels soll seine Form bestimmen, heisst: das wesentliche Entgegengesetztseyn bestimmt das gegenseitige Aufheben; nur unter der Bedingung, dass die Glieder wesentlich entgegengesetzt sind, und insofern sie es sind, können sie sich gegenseitig aufheben. — Wird das gegenwärtige Aufheben zwar in die Sphäre des Entgegengesetztseyns überhaupt gesetzt, soll es aber dieselbe nur nicht etwa ausfüllen, sondern nur unter ihr eine engere Sphäre, deren Grenzlinie die hinzukommende Bedingung des wirklichen Einflusses bestimmte: so wird jeder ohne Bedenken diesen Satz zugeben, und das paradoxe dabei könnte bloss das seyn, dass wir ihn erst ausdrücklich aufstellten. Aber

Materie des Wechsels und Form desselben sollen sich

gegenseitig bestimmen, d. h. aus dem blossen Entgegenseyn soll das gegenseitige Aufheben, also auch das Eingreifen, der unmittelbare Einfluss, — und aus dem gegenseitigen Aufheben soll das Entgegenseyn folgen. Beides ist Eins und Ebendasselbe: sie sind an sich entgegengesetzt, oder — sie heben sich gegenseitig auf. Ihr Einfluss und ihr wesentliches Entgegengesetztseyn ist Eins und Ebendasselbe.

Wir reflectiren noch weiter über dieses Resultat. Das, was durch die vorgenommene Synthesis eigentlich zwischen die Wechselglieder gesetzt ist, ist die Nothwendigkeit ihrer Verbindung: jenes X, welches die Unvollständigkeit eines von beiden zeigt, und nur in beiden enthalten seyn kann. Die Möglichkeit, ein Seyn an sich von einem Seyn im Wechsel abzusondern, wird geläugnet: beide sind gesetzt als Wechselglieder, und sind ausser dem Wechsel gar nicht gesetzt. — Es wird von realem Entgegenseyn auf das Entgegensetzen, oder ideale Entgegenseyn gefolgert, und umgekehrt: reales Entgegenseyn, und ideales sind Eins und Ebendasselbe. — Der Anstoss, den der gemeine Menschenverstand daran nimmt, verschwindet, sobald man sich erinnert, dass das eine Glied des Wechsels das Ich ist, dem nichts entgegen *ist*, als was es sich entgegen*setzt;* und das selbst keinem entgegen *ist,* dem es sich nicht entgegen*setzt.* Das jetzige Resultat ist demnach unter einer anderen Gestalt gerade das vorige.

γ. In der Wirksamkeit bestimmen sich gegenseitig die Thätigkeit, als synthetische Einheit gedacht, und der Wechsel, als synthetische Einheit gedacht, und machen selbst eine synthetische Einheit aus.

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, können wir ein *mittelbares Setzen**) (das letztere Wort im bejahenden Sinne gebraucht — ein Setzen der Realität vermittelst eines Nicht Setzens derselben) nennen; der blosse

---

*) Ein vermitteltes Bedegen. [Zusatz der 2. Ausg.]

Wechsel, als synthetische Einheit, besteht in der *Identität des wesentlichen Entgegenseyns und realen Aufhebens.*

1. Durch die erstere wird der letztere bestimmt, heisst: die *Mittelbarkeit* des Setzens (auf welche es hier eigentlich ankommt) ist die Bedingung und der Grund davon, dass das wesentliche Entgegenseyn und das reale Aufheben völlig Eins und Ebendasselbe sind; weil, und inwiefern das Setzen ein mittelbares ist, sind Entgegenseyn und Aufheben identisch. —

a. Fände ein *unmittelbares* Setzen der Glieder, welche wechseln sollen, statt, so wären Entgegenseyn und Aufheben verschieden. Setzet, die Wechselglieder seyen A und B. Setzet, A sey zuvörderst = A und B = B, hernach aber, d. i. einer bestimmten Quantität nach, sey A auch gleich — B, und B gleich — A: so könnten gar wohl beide ihrer ersten Bedeutung nach gesetzt seyn, ohne dass sie sich dadurch aufhöben. Von dem, worin sie entgegengesetzt wären, würde abstrahirt; sie wären demnach nicht, als wesentlich entgegengesetzt (deren Wesen in dem blossen Entgegengesetztseyn besteht) und sich gegenseitig aufhebend gesetzt, weil sie *unmittelbar,* eins von dem anderen unabhängig, gesetzt wären. Aber dann wären sie auch nicht als blosse Wechselglieder, sondern als Realität an sich (A = A. §. 1.) gesetzt. Wechselglieder können nur *mittelbar* gesetzt werden; A ist gleich — B, und schlechthin nichts weiter; und B ist gleich — A, und schlechthin nichts weiter; und aus dieser Mittelbarkeit des Setzens folgt das wesentliche Entgegenseyn, und das gegenseitige Aufheben, und die Identität beider. Denn

b. wenn A bloss als das Gegentheil von B gesetzt ist, und gar keines anderen Prädicates fähig ist, und B bloss als das Gegentheil von A, und gar keines anderen Prädicates fähig (auch nicht des Prädicates *eines Dinges,* welches die noch nicht zu strenger Abstraction gewöhnte Einbildungskraft einzumischen stets bereit ist), mithin A nicht anders als real zu setzen ist, als dass B nicht — und B nicht anders, als dass A nicht gesetzt werde: so besteht ja offenbar ihr gemeinschaftliches Wesen darin, dass jedes durch das Nicht-Setzen des anderen gesetzt werde, also im *Entgegenseyn*; und — wenn von einer thätigen Intelligenz, welche setzt, abstrahirt, und bloss auf die Wechselglieder reflectirt wird — darin, dass sie sich gegenseitig aufheben. Ihr wesentliches Entgegenseyn, und ihr gegenseitiges Aufheben sind demnach insofern identisch, inwiefern jedes Glied bloss durch das Nicht-Setzen des anderen, und schlechthin nicht anders gesetzt wird.

Dies ist nun, laut des obigen, der Fall mit dem Ich und Nicht-Ich. Das Ich (hier als absolut thätig betrachtet) kann auf das Nicht-Ich bloss dadurch Realität übertragen, als es dieselbe in sich *nicht* setzt; und umgekehrt in sich nur dadurch Realität übertragen, dass es dieselbe in das Nicht-Ich nicht setzt. (Dass der letztere Punct der oben aufgestellten absoluten Realität des Ich nicht widerspreche, wird sich bei einer näheren Bestimmung desselben ergeben; und ist zum Theil auch schon hier klar: es ist von einer *übertragenen*, und von gar keiner *absoluten* Realität die Rede.) Das Wesen derselben, insofern sie wechseln sollen, besteht demnach lediglich darin, dass sie entgegengesetzt sind, und einander gegenseitig aufheben. Demnach:

Die *Mittelbarkeit* des Setzens (wie sich inskünftige zeigen wird, das Gesetz des Bewusstseyns: ***kein Subject, kein Object, kein Object, kein Subject***), und sie allein, begründet das wesentliche Entgegenseyn des Ich und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich sowohl, als des Ich — inwiefern die letztere eine bloss *als* gesetzt gesetzte, ideale seyn soll; denn die absolute bleibt dabei unverloren; sie ist im *Setzenden*. Sie soll, so weit wir in unserer Synthesis vorgerückt sind, nicht wiederum durch dasjenige, was durch sie begründet wird, begründet werden; noch kann sie es nach dem gesetzlichen Verfahren mit dem Satze des Grundes. In den aufgestellten Stücken demnach, in der Realität des Nicht-Ich, und der idealen des Ich, liegt der Grund jener Mittelbarkeit nicht. Er müsste also im absoluten Ich liegen; und diese Mittelbarkeit müsste selbst absolut, d. i. durch und in sich selbst begründet seyn.

Diese, hier ganz richtige, Folgerungsart führt auf einen neuen, noch abstracteren Idealism, als der vorige es war. In dem vorigen wurde eine an sich gesetzte Thätigkeit aufgehoben durch die Natur und das Wesen des Ich. Sie, die an sich gar wohl mögliche Thätigkeit, wurde schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgehoben; und dadurch wurde ein Object, und ein Subject, u. s. f. möglich. In jenem Idealismus entwickelten sich die Vorstellungen, *als* solche, auf eine uns gänzlich unbekannte und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer consequenten, d. i. in einer bloss idealistischen prästabilirten Harmonie.

In dem gegenwärtigen Idealismus hat die Thätigkeit überhaupt ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist. Es wird demnach gar keine Thätigkeit im Ich aufgehoben; die mittelbare ist vorhanden, und eine unmittelbare soll es überhaupt nicht geben. Aus der Mittelbarkeit dieser Thätigkeit aber lässt sich alles übrige — Realität des Nicht-Ich, und insofern Negation des Ich, Negation des Nicht-Ich, und insofern Realität des Ich vollkommen erklären. Hier entwickeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für sie lässt sich ein Grund anführen, nur nicht für das Gesetz.

Dieser letztere Idealismus hebt nothwendig den ersteren auf, weil er das, was jenem unerklärlich war, wirklich aus einem höheren Grunde erklärt. Der erstere Idealismus lässt sich sogar idealistisch widerlegen. Der Grundsatz eines solchen Systems würde heissen: *Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist.*

Ob nun gleich ein solcher Idealismus höher hinauf steigt, so steigt er doch nicht so hoch, als man steigen soll; bis zum schlechthin Gesetzten und Unbedingten. Zwar soll eine Endlichkeit schlechthin gesetzt seyn; aber alles Endliche ist, vermöge seines Begriffes, begrenzt durch sein Entgegengesetztes: und absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff.

Ich nenne zum Unterschiede jenen ersten Idealismus, der etwas an sich gesetztes aufhebt, den ***qualitativen***; den letzteren, der sich ursprünglich eine beschränkte Quantität setzt, den ***quantitativen***.

2. Dadurch, dass das Wesen der Wechselglieder in dem blossen Entgegenseyn besteht, wird die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt; nur unter Bedingung des ersteren ist sie möglich. Wenn das Wesen der Wechselglieder noch in etwas anderem besteht, als im blossen Entgegenseyn, so ist sogleich klar, dass durch das Nicht-Setzen des einen seinem ganzen Wesen nach noch gar nicht das andere seinem ganzen Wesen nach gesetzt sey; und umgekehrt. Besteht ihr Wesen aber in nichts anderem, so können sie, wenn sie gesetzt werden sollen, nur mittelbar gesetzt werden; wie aus dem soeben gesagten erhellet.

Hier aber wird das wesentliche Entgegenseyn, das Entgegenseyn an sich, als Grund der Mittelbarkeit des Setzens aufgestellt. Das erstere ist schlechthin, und lässt sich nicht weiter erklären; die letztere ist durch die erstere begründet.

So wie die erstere Folgerungsart einen quantitativen Idealismus, so stellt diese einen quantitativen Realismus auf, der wohl zu unterscheiden ist von dem oben aufgestellten qualitativen Realismus. In ihm geschieht durch ein unabhängig vom Ich in sich selbst Realität habendes Nicht-Ich ein Eindruck auf das Ich, wodurch die Thätigkeit desselben zum Theil zurückgedrängt wird; der bloss quantitative Realist bescheidet hierüber sich seiner Unwissenheit, und erkennt an, dass das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erst nach dem Gesetze des Grundes geschehe; aber er behauptet ***das reale Vorhandenseyn einer Einschränkung des Ich***, ohne alles eigne Zuthun des Ich selbst; weder durch absolute Thätigkeit, wie der qualitative Idealist, noch nach einem in seiner Natur liegenden Gesetze, wie der quantitative Idealist behauptet. Der qualitative Realist behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines ***bestimmenden;*** der quantitative, die vom Ich unabhängige Realität einer blossen ***Bestimmung***. Es ist eine Bestimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu setzen ist; das ist ihm Factum: über den Grund derselben ***an sich*** ist ihm die Untersuchung abgeschnitten, d. i. die Bestimmung ist für ihn schlechthin und ohne allen Grund da. Er muss allerdings nach dem in ihm selbst liegenden Gesetze des Grundes dieselbe auf etwas im Nicht-Ich, als Real-Grund, beziehen; aber er weiss, dass dieses Gesetz bloss in ihm liegt, und wird dadurch nicht getäuscht. — Es fällt sogleich jedem in die Augen, dass dieser Realismus kein anderer ist, als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellte Idealismus, wie denn auch Kant keinen anderen aufgestellt hat, als diesen, noch auf der Stufe der Reflexion, auf welche er sich gestellt hatte, einen anderen aufstellen konnte, noch wollte *).

Von dem soeben beschriebenen quantitativen Idealismus ist der jetzt aufgestellte Realismus dadurch unterschieden, dass zwar beide eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber der erstere eine schlechthin gesetzte, der letztere eine zufällige, die sich aber auch nicht weiter erklären lässt. Der quantitative Realismus hebt den quantitativen *), als ungegründet und überflüssig, auf, dadurch, dass er ohne ihn, freilich mit dem gleichen Fehler, vollkommen erklärt, was durch ihn erklärt werden sollte: das Vorhandenseyn eines Objects im Bewusstseyn. Mit dem gleichen Fehler, sage ich: nemlich er kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine ***an sich*** vorhandene Bestimmung eine Bestimmung ***für das setzende Ich*** werden möge. — Es ist jetzt freilich gezeigt, wie durch das wesentliche Entgegengesetztseyn die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt und begründet werde; aber wodurch wird denn das Setzen überhaupt begründet? ***Wenn*** gesetzt werden soll, so kann freilich nur mittelbar gesetzt werden; aber das Setzen an sich ist doch eine absolute Handlung des in dieser Function schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Ich. Mithin wird dieses System durch die schon oft angedeutete Unmöglichkeit des Ueberganges vom begrenzten zum unbegrenzten gedrückt. Der (eben geschilderte) **) Idealismus hat mit dieser Schwierigkeit nicht zu kämpfen, denn er hebt den Uebergang überhaupt auf: dagegen aber wird er durch einen offenbaren Widerspruch, dass er nemlich schlechthin ein endliches setzt, vernichtet. — Es ist zu erwarten, dass unsere Untersuchung gerade den Gang nehmen werde, wie oben; und dass durch synthetische Vereinigung beider Synthesen sich ein ***kritischer*** quantitativer Idealism als Mittelweg zwischen beiden Erklärungsarten zeigen werde.

---

*) Kant erweist die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen. Er bedarf idealer Objecte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raumes, um die idealen Objecte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige.

Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen lässt, dass Kant sehr wohl auch das ***wusste***, was er ***nicht sagte;*** noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte noch wollte, was er wusste. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Principien liegen offenbar den seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem ***Geiste*** seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben durfte) vertraut machen will. Dass er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern nur die Propadeutik derselben aufstellen wolle, hat er einige Mal gesagt; und es ist schwer zu begreifen, warum seine Nachbeter nur dieses ihm nicht haben glauben wollen. (Anm. der 1. Ausg.)

3. Die Mittelbarkeit des Setzens und das wesentliche Entgegenseyn bestimmen sich gegenseitig; beide füllen Eine und ebendieselbe Sphäre aus und sind Eins. Es ist sogleich klar, wie dies gedacht werden müsse, um als möglich ge-

---

*) qualitativen. (Anm. der 2. Ausg.)

**) *Marginalzusatz des Verf.*

dacht werden zu können; nemlich *Seyn* und *Gesetztseyn*, ideales und reales Verhältniss, Entgegensetzen und Entgegengesetztseyn müssen Eins und Ebendasselbe seyn. Ferner ist sogleich klar, unter welcher Bedingung dies möglich ist: nemlich wenn das im Verhältniss gesetzte und das setzende Eins und Ebendasselbe, d. i. wenn das im Verhältniss gesetzte das Ich ist. — Das Ich soll mit irgend einem X, das insofern nothwendig ein Nicht-Ich seyn muss, in dem Verhältnisse stehen, dass es nur durch das Nicht-Gesetztseyn des anderen gesetzt seyn soll, und umgekehrt. Nun steht das Ich, so gewiss es ein Ich ist, nur insofern in einem gewissen Verhältniss, als es sich setzt, als stehend in diesem Verhältnisse. Also ist, vom Ich gebraucht, völlig gleich, ob man sagt: es *wird* in dieses Verhältniss *gesetzt*, oder: es *setzt sich* in dieses Verhältniss. Es kann nur insofern darein versetzt werden *(realiter)*, als es sich darein setzt *(idealiter)*: und es kann sich nur insofern darein setzen, als es darein versetzt wird; weil durch das blosse, schlechthin gesetzte Ich ein solches Verhältniss nicht gesetzt ist, sondern es demselben vielmehr widerspricht.

Wir entwickeln noch deutlicher den wichtigen Inhalt unserer Synthesis. — Es ist — immer unter Voraussetzung des zu Anfange unseres §. aufgestellten Hauptsatzes des gesammten theoretischen Verfahrens, aus welchem Hauptsatze wir alles bisherige entwickelt haben; aber auch unter keiner anderen Voraussetzung — es ist, sage ich, Gesetz für das Ich, Ich sowohl als Nicht-Ich nur mittelbar zu setzen: d. i. das Ich bloss durch Nichtsetzen des Nicht-Ich, und das Nicht-Ich bloss durch Nichtsetzen des Ich. (Das Ich ist in jedem Falle, mithin schlechthin, das *setzende*, wovon aber in unserer gegenwärtigen Untersuchung abstrahirt wird; das *gesetzte* ist es nur unter der Bedingung, dass das Nicht-Ich gesetzt werde, als nicht gesetzt; dass es negirt werde.) — In gemeinerer Sprache ausgedrückt: das Ich, so wie es hier betrachtet wird, ist bloss das Gegentheil des Nicht-Ich und nichts weiter; und das Nicht-Ich bloss das Gegentheil des Ich und nichts weiter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du. Wir wollen um der Deutlichkeit willen schon von jetzt an, in *dieser* Rücksicht, aber auch in keiner anderen, das Nicht-Ich *Object*, das Ich *Subject* nennen; ob wir gleich das passende dieser Benennungen hier noch nicht zeigen können. Das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich soll nicht Object, und das von ihm unabhängige Ich nicht Subject genannt werden. — Also Subject ist das, was nicht Object ist, und weiter hat es bis jetzt gar kein Prädicat; und Object ist das, was nicht Subject ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädicat.

Legt man dieses Gesetz, ohne weiter nach einem Grunde zu fragen, der Erklärung der Vorstellung zum Grunde, so bedarf man zuvörderst keiner Einwirkung des Nicht-Ich, die der qualitative Realist annimmt, um das im Ich vorhandene Leiden zu begründen; — dann bedarf man selbst dieses Leidens (Affection, Bestimmung) nicht, das der quantitative Realist annimmt, zum Behuf seiner Erklärung. — Nehmet an, das Ich müsse überhaupt setzen, kraft seines Wesens; ein Satz, den wir in der folgenden Hauptsynthesis erweisen werden. Nun kann es nur setzen entweder das Subject oder das Object, und beide nur mittelbar. Es soll das Object setzen; — dann hebt es nothwendig das Subject auf, und es entsteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieses Leiden nothwendig auf einen Real-Grund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. — Oder es setzt das Subject, so hebt es nothwendig das gesetzte Object auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjects bezogen wird, und die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt; (die Vorstellung von einer Freiheit des Ich, welche in unserer gegenwärtigen Folgerungsart allerdings eine *bloss vorgestellte* Freiheit ist.) — So ist, von dem Mittelgliede aus, wie es kraft der Gesetze der Synthesis allerdings geschehen soll, das (ideale) Leiden des Ich und die (ideale) unabhängige Thätigkeit des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, vollkommen erklärt und begründet.

Da aber das aufgestellte Gesetz offenbar eine *Bestimmung* (der Thätigkeit des Ich, *als* solcher) ist, so muss es einen *Grund* haben, und die Wissenschaftslehre hat den Grund desselben aufzuzeigen. Nun lässt sich, wenn man nicht durch eine neue Synthesis ein Mittelglied einschiebt, wie man doch soll, der Grund nur in den *diese Bestimmung zunächst begrenzenden* Momenten, dem *Setzen* des Ich oder seinem *Leiden,* suchen. Das erstere nimmt als Bestimmungsgrund an der quantitative Idealist, welcher jenes Gesetz zum Gesetze des Setzens überhaupt macht; das zweite der quantitative Realist, der es aus dem Leiden des Ich ableitet. Nach dem ersten ist jenes Gesetz ein subjectives und ideales, das seinen Grund bloss im Ich hat; nach dem zweiten ein objectives und reales, das seinen Grund nicht im Ich hat. — Wo es ihn haben möge, oder ob es überhaupt einen habe, darüber ist die Untersuchung abgeschnitten. Freilich muss die als unerklärlich aufgestellte Affection des Ich auf eine sie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geschieht bloss zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affection erklärten Gesetze im Ich.

Es ist das Resultat unserer soeben aufgestellten Synthesis, dass beide Unrecht haben; dass jenes Gesetz weder ein bloss subjectives und ideales, noch ein bloss objectives und reales sey, sondern dass der Grund desselben *im Object und Subject zugleich liegen müsse.* Wie er aber in beiden liege, darüber ist die Untersuchung vor der Hand abgeschnitten, und wir bescheiden uns hierüber unserer Unwissenheit; und das ist denn der kritische quantitative Idealismus, dessen Aufstellung wir oben versprachen. Da jedoch die oben gegebene Aufgabe noch nicht vollständig gelöst ist, und wir noch mehrere Synthesen vor uns haben, so dürfte wohl in der Zukunft sich etwas bestimmteres über diese Art der Begründung sagen lassen.

b. Ebenso, wie wir den Begriff der Wirksamkeit behandelt haben, behandeln wir jetzt den Begriff der Substantialität;

wir vereinigen synthetisch die Thätigkeit der Form und der Materie; — dann die Form des blossen Wechsels mit der Materie desselben; — und endlich die dadurch entstandenen synthetischen Einheiten mit einander.

α. Zuvörderst die Thätigkeit der Form und der Materie. (In welchem Sinne diese Ausdrücke hier gebraucht werden, wird aus dem obigen als bekannt vorausgesetzt.)

Die Hauptsache, worauf es bei diesem Momente sowohl, als bei allen folgenden, eigentlich ankömmt, ist, das *Charakteristische* der Substantialität richtig und bestimmt aufzufassen.

Die Thätigkeit der Form in diesem besonderen Wechsel ist nach dem obigen ein Nicht-Setzen durch ein absolutes Setzen: das Setzen eines etwas als *nicht gesetzt,* durch das Setzen eines anderen als *gesetzt:* Negation durch Affirmation. — Das Nichtgesetzte soll also doch gesetzt werden, es soll gesetzt werden, als nicht gesetzt. Es soll demnach nicht überhaupt *vernichtet* werden, wie im Wechsel der Wirksamkeit; sondern nur *ausgeschlossen* werden aus einer bestimmten Sphäre. Es ist demnach nicht durch das *Setzen überhaupt* negirt, sondern nur durch ein *bestimmtes* Setzen. Durch dieses Setzen, das in dieser seiner Function bestimmt, mithin als objective Thätigkeit auch bestimmend ist, muss das (als gesetzt) *gesetzte* gleichfalls bestimmt, d. h. es muss in eine bestimmte Sphäre gesetzt werden, als dieselbe ausfüllend. Und so lässt sich einsehen, wie durch ein solches Setzen ein anderes gesetzt werden könne, als *nicht* gesetzt; es wird nur *in diese Sphäre* nicht gesetzt, und eben dadurch in sie nicht gesetzt, oder von ihr ausgeschlossen, weil das in sie gesetzte dieselbe *ausfüllen* soll. — Durch diese Handlung nun wird das ausgeschlossene noch gar nicht in eine bestimmte Sphäre gesetzt; seine Sphäre bekommt dadurch schlechthin kein anderes Prädicat, als ein negatives; es ist *nicht diese* Sphäre. Was für eine es seyn möge, oder ob es überhaupt eine bestimmte Sphäre sey, bleibt dadurch allein gänzlich unausgemacht. — Also: *der bestimmte Charakter der formalen Thätigkeit bei der Wechselbestimmung durch Substantialität ist ein Ausschliessen von einer bestimmten, erfüllten, und insofern Totalität* (des darin enthaltenen) *habenden Sphäre.*

Die Schwierigkeit dabei ist offenbar die, dass das ausgeschlossene = B allerdings gesetzt, und nur in der Sphäre von A *nicht* gesetzt; die Sphäre von A aber als absolute Totalität gesetzt seyn soll, woraus folgen würde, dass B überhaupt nicht gesetzt seyn könne. Mithin muss die Sphäre von A gesetzt seyn als Totalität und als Nicht-Totalität zugleich. Sie ist gesetzt als Totalität in Beziehung auf A; sie ist gesetzt als Nicht-Totalität in Beziehung auf das ausgeschlossene B. Nun aber ist die Sphäre von B selbst nicht bestimmt; sie ist bloss negativ bestimmt, als die Sphäre Nicht-A. A würde mithin, wenn auf alles Rücksicht genommen wird, gesetzt als bestimmter, und insofern totaler, vollständiger Theil eines unbestimmten, und insofern nicht vollständigen Ganzen. Das Setzen einer solchen *höheren, beide, die bestimmte und unbestimmte, in sich fassenden Sphäre* wäre diejenige Thätigkeit, durch welche die soeben aufgestellte formale Thätigkeit möglich würde; mithin die Thätigkeit *der Materie,* die wir suchen.

(Es sey gegeben das bestimmte Stück Eisen = C, welches sich fortbewegt. Ihr setzt das Eisen schlechthin, wie es durch seinen blossen Begriff (vermöge des Satzes A = A §. 1) gesetzt ist = A, als absolute Totalität, und findet in der Sphäre desselben die Bewegung = B nicht; ihr schliesst demnach, durch das Setzen von A, B aus seiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks Eisen = C nicht auf, ihr wollt ihre Möglichkeit gar nicht schlechthin läugnen: also ihr setzt sie ausser der Sphäre von A in eine unbestimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wisst, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eisen = C sich bewegen möge. Die Sphäre A ist Totalität des Eisens, und ist *es* doch auch nicht, denn die Bewegung von C, das doch auch Eisen ist, ist darunter nicht mit befasst. Ihr müsst demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eisen, in sich fasse. Insofern das Eisen diese höhere Sphäre erfüllt, ist es Substanz (nicht insofern es die Sphäre A als solche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieser Rücksicht ist es Ding an sich); Bewegung und Nicht-Bewegung sind seine Accidenzen. Dass ihm die Nicht-Bewegung in einem anderen Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das sich gründe, werden wir zu seiner Zeit sehen.)

Die Thätigkeit der Form bestimmt die der Materie, würde heissen: bloss insofern etwas von der absoluten Totalität ausgeschlossen, und als nicht enthalten in ihr gesetzt wird, kann eine umfassendere, aber unbestimmte Sphäre gesetzt werden; nur unter Bedingung des wirklichen Ausschliessens ist eine höhere Sphäre möglich; kein Ausschliessen, keine umfassendere Sphäre: d. h. kein Accidens im Ich, kein Nicht-Ich. Der Sinn dieses Satzes ist sogleich klar, und wir setzen bloss einige Worte über seine Anwendung hinzu. — Das Ich ist ursprünglich gesetzt, als *sich setzend;* und das *Sich-setzen* füllt insofern die Sphäre seiner absoluten Realität aus. Setzt es ein Object, so ist dieses objective Setzen auszuschliessen aus jener Sphäre, und in die entgegengesetzte des *Sich-nicht-setzens* zu setzen. Ein Object setzen, und — sich nicht setzen, ist gleichbedeutend. Von dieser Handlung geht das gegenwärtige Raisonnement aus; es behauptet: das Ich setzt ein Object, oder es schliesst etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschliesst, und aus keinem höheren Grunde: durch dieses Ausschliessen nun wird erst die höhere Sphäre des *Setzens überhaupt* (davon abstrahirt, ob das Ich oder ein Nicht-Ich gesetzt werde) möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart idealistisch ist, und mit dem oben aufgestellten quantitativen Idealismus, nach welchem das Ich etwas als ein Nicht-Ich setzt, schlechthin, weil es dasselbe setzt, zusammentrifft. In einem solchen Systeme müsste demnach der Begriff der Substantialität gerade so erklärt werden, wie er soeben erklärt worden ist. — Es wird ferner im allgemeinen hier klar, dass das *Sich-setzen* in doppelter Beziehung der Quantität vorkomme; einmal als absolute Totalität; einmal als bestimmter Theil einer unbestimmten Grösse. Dieser Satz dürfte in der Zukunft höchst wichtige Folgen haben. — Ferner ist klar, dass durch die Substanz nicht das *dauernde*, sondern das *allumfassende* bezeichnet werde. Das Merkmal des dauernden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu.

Die Thätigkeit der Materie bestimmt und bedingt die der Form — würde heissen: die umfassendere Sphäre, als eine umfassendere (mithin mit den ihr untergeordneten Sphären des Ich und Nicht-Ich) ist schlechthin gesetzt; und dadurch wird erst das Ausschliessen, als wirkliche Handlung des Ich (unter einer noch hinzukommenden Bedingung), möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart auf einen Realismus führt, und zwar auf einen qualitativen Realismus. Ich und Nicht-Ich sind, als entgegengesetzte, gesetzt: das Ich ist überhaupt *setzend;* dass es unter einer gewissen Bedingung, wenn es nemlich das Nicht-Ich *nicht* setzt, *sich setzt*, ist zufällig und bestimmt durch den Grund des Setzens überhaupt, der nicht im Ich liegt. — Das Ich ist in dieser Folgerungsart ein vorstellendes Wesen, das sich nach der Beschaffenheit der Dinge an sich richten muss.

Aber keine Folgerungsart von beiden soll gelten, sondern beide sollen gegenseitig durcheinander modificirt werden. Weil das Ich einiges von sich ausschliessen soll, soll eine höhere Sphäre seyn und gesetzt werden, und weil eine höhere Sphäre ist, und gesetzt ist, muss das Ich einiges von sich ausschliessen. Kürzer: es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensetzt; und das Ich setzt einiges sich entgegen, weil ein Nicht

Ich, ist, und gesetzt wird. Keins begründet das andere, sondern beides ist eine und ebendieselbe Handlung des Ich, die bloss in der Reflexion unterschieden werden kann. — Es ist sogleich klar, dass dieses Resultat gleich sey dem oben aufgestellten Satze: der Ideal- und Real-Grund sind Eins und Ebendasselbe, und aus ihm sich erläutern lasse; dass demnach durch das gegenwärtige Resultat ebenso wie durch den genannten Satz der kritische Idealismus aufgestellt werde.

β. Die Form des Wechsels in der Substantialität, und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Die *Form des Wechsels* besteht im gegenseitigen Ausschliessen und Ausgeschlossenwerden der Wechselglieder durcheinander. Wird A gesetzt, als absolute Totalität, so wird B aus der Sphäre desselben ausgeschlossen, und gesetzt in die unbestimmte, aber bestimmbare Sphäre B. — Umgekehrt, so wie B gesetzt wird (auf B als gesetzt, reflectirt wird), wird A ausgeschlossen aus der absoluten Totalität; nemlich die Sphäre A ist nun nicht mehr absolute Totalität, sondern sie ist zugleich mit B Theil einer unbestimmten, aber bestimmbaren Sphäre. — Das letztere ist wohl zu merken und richtig aufzufassen, denn darauf kommt alles an. — Also die Form des Wechsels ist gegenseitiges Ausschliessen der Wechselglieder von der absoluten Totalität.

(Setzet Eisen überhaupt und an sich; so habt ihr einen bestimmten vollständigen Begriff, der seine Sphäre füllt. Setzet das Eisen sich fortbewegend; so habt ihr ein Merkmal, das in jenem Begriffe nicht liegt, und demnach von ihm ausgeschlossen ist. Wie ihr aber diese Bewegung doch dem Eisen zuschreibt; so ist der vorher bestimmte Begriff des Eisens nicht mehr bestimmt, sondern bloss bestimmbar; es fehlt in ihm eine Bestimmung, die ihr zu seiner Zeit als Anziehbarkeit durch den Magnet bestimmen werdet.)

Die *Materie des Wechsels* anbelangend, ist sogleich klar, dass in der Form desselben, wie sie soeben dargelegt worden, unbestimmt bleibt, welches die eigentliche Totalität sey. Soll B ausgeschlossen werden, so füllt die Sphäre von A die Totalität; soll im Gegentheil B gesetzt werden, so füllen beide Sphären, die von B und von A die zwar unbestimmte, aber bestimmbare Totalität. (Dass auch die letztere Sphäre des A und B noch zu bestimmen sey, davon wird hier gänzlich abstrahirt.) Diese Unbestimmtheit kann nicht bleiben. Die Totalität in beider Rücksicht ist Totalität. Hat nun nicht jede noch ausser diesem ein anderes Merkmal, wodurch sie von einander zu unterscheiden sind, so ist der ganze postulirte Wechsel unmöglich; denn dann ist die Totalität Eins, und es ist nur Ein Wechselglied; mithin überhaupt kein Wechsel. (Fasslicher, aber weniger stringent! — Denkt euch als Zuschauer dieses wechselseitigen Ausschliessens. Wenn ihr die zwiefache Totalität nicht unterscheiden könnt, zwischen welcher der Wechsel schwebt, so ist für euch kein Wechsel. Ihr könnt sie aber nicht unterscheiden, wenn nicht ausser beiden, insofern sie nichts als Totalität sind, irgend ein X liegt, nach welchem ihr euch orientirt.) Mithin wird zum Behuf der Möglichkeit des postulirten Wechsels die ***Bestimmbarkeit*** der Totalität, als solcher, vorausgesetzt; es wird vorausgesetzt, dass man beide Totalitäten an irgend etwas unterscheiden könne; und diese Bestimmbarkeit *ist die Materie des Wechsels*, dasjenige, woran der Wechsel fortläuft, und wodurch einzig und allein er fixirt wird.

(Wenn ihr das Eisen, etwa so wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntniss der Naturlehre gegeben ist, an sich, d. h. isolirt, und ausser aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas ausser demselben, unter anderen auch als beharrlich an seinem Orte setzt: so gehört die Bewegung nicht in den Begriff desselben, und ihr habt, wenn es euch in der Erscheinung als sich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr diese Bewegung auf etwas ausser demselben bezieht.

Aber wenn ihr denn doch die Bewegung dem Eisen zuschreibt, worin ihr gleichfalls recht habt, so ist jener Begriff nicht mehr vollständig, und ihr habt in dieser Rücksicht ihn weiter zu bestimmen, und z. B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in seinen Umfang zu setzen. — Das macht einen Unterschied. Wenn ihr von dem ersten Begriffe ausgeht, so ist die ***Beharrlichkeit am Orte*** dem Eisen ***wesentlich***, und nur die ***Bewegung*** in ihm ist ***zufällig;*** geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, so ist die ***Beharrlichkeit sowohl zufällig***, als die ***Bewegung;*** denn die erstere steht gerade so unter der Bedingung der Abwesenheit, als die letztere unter der Bedingung der Anwesenheit eines Magnets. Ihr seyd also desorientirt, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom ersten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen musstet; d. i. im allgemeinen, wenn sich nicht auf irgend eine Art bestimmen lässt, auf welche Totalität man zu reflectiren habe: ob auf die schlechthin gesetzte und bestimmte, oder auf die durch diese und das ausgeschlossene entstandene bestimmbare, oder auf beide.)

(***Die Form des Wechsels bestimmt seine Materie,*** würde heissen: das gegenseitige Ausschliessen ist es, welches die Totalität in dem eben aufgestellten Sinne bestimmt, d. i. welches andeutet, welche von beiden möglichen Totalitäten absolute Totalität sey, und von welcher ausgegangen werden müsse. Dasjenige, welches ein anderes von der Totalität ausschliesst, ist, insofern es ausschliesst, die Totalität; und umgekehrt; und weiter giebt es gar keinen Bestimmungsgrund derselben. — Wird durch das schlechthin gesetzte A ausgeschlossen B, so ist ***insofern*** A Totalität; und wird auf B reflectirt, und demnach A nicht als Totalität betrachtet, so ist ***insofern*** A + B, das an sich unbestimmt ist, die bestimmbare Totalität. Bestimmtes oder bestimmbares ist Totalität, nachdem man es nun nimmt. — Zwar scheint in diesem Resultate nichts neues, sondern gerade das, was wir vor der Synthesis vorher auch wussten, gesagt zu seyn; aber vorher hatten wir doch Hoffnung, irgend einen Bestimmungsgrund zu finden. Durch das gegenwärtige Resultat aber wird diese Hoffnung völlig abgeschnitten; seine Bedeutung ist negativ, und es sagt uns: es ist überhaupt gar kein Bestimmungsgrund möglich, als durch Relation.)

(Im vorigen Beispiel kann man von dem schlechthin gesetzten Begriffe des Eisens ausgehen, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich; oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben, so ist sie ein Accidens. Beides ist recht, je nachdem man es nimmt, und es lässt hierüber sich gar keine bestimmende Regel geben. Der Unterschied ist lediglich relativ.)

Die Materie des Wechsels bestimmt seine Form, würde heissen: die Bestimmbarkeit der Totalität, im erklärten Sinne, ***die demnach gesetzt ist,*** da sie etwas anderes bestimmen soll (d. i. die Bestimmung ist wirklich möglich, und es giebt irgend ein X, nach welchem sie geschicht, mit dessen Aufsuchung wir es aber hier nicht zu thun haben), bestimmt das gegenseitige Ausschliessen. Eins von beiden, entweder das bestimmte, oder das bestimmbare, ist absolute Totalität, und das andere ist es dann nicht; und es giebt daher auch ein absolutes Ausgeschlossene, dasjenige, welches durch jene Totalität ausgeschlossen wird. Ist z. B. das bestimmte — absolute Totalität, so ist das dadurch ausgeschlossene das ***absolut*** ausgeschlossene. — Also — das ist das Resultat der gegenwärtigen Synthesis — es giebt einen ***absoluten Grund*** der Totalität, und dieselbe ist ***nicht*** lediglich relativ.

(Im obigen Beispiele: — es ist nicht gleichgültig, ob man von dem bestimmten Begriffe des Eisens, oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben ausgehen, und ob man die Beharrlichkeit am Orte für ein wesentliches desselben oder für etwas zufälliges halten wolle. Gesetzt es müsste, aus irgend einem Grunde, von dem bestimmten

Begriffe des Eisens ausgegangen werden, so ist nur die Bewegung ein absolutes Accidens, nicht aber die Beharrlichkeit.)

Keins von beiden soll das andere, sondern beide sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst: — um ohne lange Umschweife zur Sache zu kommen — absoluter und relativer Grund der Totalitäts-Bestimmung sollen Eins und Ebendasselbe seyn; die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation.

Wir suchen dieses höchst wichtige Resultat deutlich zu machen. Durch die Bestimmung der Totalität wird zugleich das ausschliessende bestimmt, und umgekehrt: das ist auch eine Relation, aber über sie ist keine Frage. Die Frage ist, welche von beiden möglichen Bestimmungsarten ist anzunehmen und festzusetzen. Hierauf wurde im ersten Gliede geantwortet: keine von beiden; es giebt hierbei gar keine bestimmte Regel, als die: nimmt man die eine an, so kann man insofern die andere nicht annehmen, und umgekehrt; *welche* von beiden aber man annehmen solle, darüber lässt sich nichts festsetzen. Im zweiten Gliede wurde geantwortet: es ist eine von beiden anzunehmen, und es muss darüber eine Regel geben. Welches aber diese Regel sey, musste natürlich unentschieden bleiben, weil *Bestimmbarkeit*, nicht aber *Bestimmung*, der Bestimmungsgrund des auszuschliessenden seyn sollte.

Beide Sätze werden durch den gegenwärtigen vereinigt; es wird demnach durch ihn behauptet: es sey allerdings eine Regel, aber nicht eine solche, die eine von beiden Bestimmungsarten, sondern die beide, *als gegenseitig durcheinander zu bestimmend*, aufstelle. — Keine einzelne von den bis jetzt als solche betrachteten ist die gesuchte Totalität, sondern beide gegenseitig durcheinander bestimmt machen erst diese Totalität. Also — *von einer Relation beider Bestimmungsarten,* der durch Relation, und der absoluten, ist die Rede; und durch diese Relation wird erst die gesuchte Totalität aufgestellt. Nicht A soll die absolute Totalität seyn, auch nicht A + B, sondern A bestimmt durch A + B. Das bestimmbare soll durch das bestimmte, das bestimmte soll durch das bestimmbare bestimmt werden; und die hieraus entstehende Einheit ist die Totalität, welche wir suchen. — Es ist klar, dass dieses das Resultat unserer Synthesis seyn musste; aber es ist etwas schwerer zu verstehen, was dadurch gesagt werden möge.

Das bestimmte und das bestimmbare sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst offenbar: die Bestimmung des zu bestimmenden besteht eben darin, dass es ein bestimmbares sey. Es ist *ein bestimmbares,* und weiter nichts; darin besteht sein ganzes Wesen. — Diese Bestimmbarkeit nun ist die gesuchte Totalität, d. h. die Bestimmbarkeit ist ein bestimmtes Quantum, sie hat ihre Grenzen, über welche hinaus keine Bestimmung weiter statt findet; und innerhalb dieser Grenzen liegt alle mögliche Bestimmbarkeit.

Wir wenden dieses Resultat an auf den vorliegenden Fall, und es wird sogleich alles klar seyn. — Das Ich setzt *sich*. Darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesetzten Realität des Ich). Das Ich setzt *ein Object.* Nothwendig muss dieses objective Setzen ausgeschlossen werden aus der Sphäre des Sich-setzens des Ich. Doch soll dieses objective Setzen dem Ich zugeschrieben werden; und dadurch erhalten wir dann die Sphäre A + B als (bis jetzt unbegrenzte) Totalität der Handlungen des Ich. — Nach der gegenwärtigen Synthesis sollen beide Sphären sich gegenseitig bestimmen: A giebt, was es hat, absolute Grenze; A + B giebt, was es hat, Gehalt. Und nun ist das Ich setzend ein Object, und dann nicht das Subject; oder das Subject, und dann nicht ein Object, — insofern es *sich setzt,* als setzend nach dieser Regel. Und so fallen beide Sphären in einander, und füllen erst vereint eine einzige *begrenzte* Sphäre aus; und insofern besteht die Bestimmung des Ich *in der Bestimmbarkeit durch Subject und Object.*

Bestimmte Bestimmbarkeit ist die Totalität, die wir suchten, und eine solche nennt man eine *Substanz.* — Keine Substanz ist als solche möglich, wenn nicht erst aus dem schlechthin gesetzten, hier aus dem Ich, das *nur sich* setzt, herausgegangen, d. i. wenn nicht etwas von demselben ausgeschlossen wird, hier ein gesetztes Nicht-Ich, oder ein Object. — Aber die Substanz, die als solche nichts weiter als Bestimmbarkeit, aber doch eine bestimmte, fixirte, festgesetzte Bestimmbarkeit seyn soll, bleibt unbestimmt, und ist keine Substanz (nichts *all*umfassendes), wenn sie nicht wieder durch das schlechthin gesetzte bestimmt wird, hier durch das *Sichsetzen.* Das Ich *setzt sich* als *sich setzend* dadurch, dass es das Nicht-Ich ausschliesst, oder *das Nicht-Ich setzend,* dadurch, dass es sich ausschliesst. — *Sich setzen* kommt hier zweimal vor; aber in sehr verschiedener Rücksicht. Durch das erstere wird ein *unbedingtes,* durch das letztere ein *bedingtes* und durch ein Ausschliessen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen bezeichnet.

(Die Bestimmung des Eisens an sich sey *Beharrlichkeit am Orte,* so ist die Veränderung des Orts dadurch ausgeschlossen; und das Eisen ist insofern *nicht Substanz,* denn es ist *nicht bestimmbar.* Nun aber soll die Veränderung des Ortes dem Eisen zugeschrieben werden. Dies ist nicht möglich in der Bedeutung, dass die Beharrlichkeit am Orte dadurch ganz aufgehoben würde, denn dann würde das Eisen selbst, so wie es gesetzt ist, dadurch aufgehoben; mithin die Veränderung des Ortes dem Eisen nicht zugeschrieben, welches der Forderung widerspricht. Also die Beharrlichkeit kann nur zum Theil aufgehoben werden, und die Veränderung des Ortes wird durch die Beharrlichkeit bestimmt und begrenzt, d. i. die Orts-Veränderung findet nur statt in der Sphäre einer gewissen Bedingung (etwa der Anwesenheit eines Magnets), und findet nicht statt ausser dieser Sphäre. Ausser dieser Sphäre findet wiederum statt die Beharrlichkeit. — Wer sieht nicht, dass Beharrlichkeit hier in zwei sehr verschiedenen Bedeutungen vorkomme? — das eine Mal ***unbedingt***, das zweite Mal ***bedingt*** durch die Abwesenheit eines Magnets.)

Um in Anwendung des oben aufgestellten Grundsatzes weiter fortzugehen: — so wie A + B bestimmt ist durch A, ist B selbst bestimmt, denn es gehört in den Umfang des nunmehr bestimmten bestimmbaren; und A ist nun selbst, wie eben gezeigt worden, ein bestimmbares. Insofern nun B selbst bestimmt ist, kann auch durch dasselbe A + B bestimmt werden, und da eine absolute Relation statt finden — nur sie, die gesuchte Totalität ausfüllen soll, so ***muss*** es dadurch bestimmt werden. ***Mithin wird,*** wenn A + B gesetzt, und insofern A unter die Sphäre des bestimmbaren gesetzt ist, ***A + B hinwiederum bestimmt durch B.***

Dieser Satz wird sogleich klar werden, wenn wir ihn auf den vorliegenden Fall anwenden. — Das Ich soll etwas von sich ausschliessen: dies ist die bisher als das erste Moment des ganzen in der Untersuchung begriffenen Wechsels betrachtete Handlung. Ich folgere weiter, — und da ich hier im Gebiete des Grundes bin, so habe ich das Recht weiter zu folgern — soll das Ich jenes etwas von sich ausschliessen, so muss dasselbe in ihm, vor dem Ausschliessen, d. i. ***unabhängig*** von dem Ausschliessen gesetzt seyn; also es ist, da wir keinen höheren Grund anführen können, schlechthin gesetzt. Gehen wir von diesem Puncte aus, so ist ***das Ausschliessen des Ich*** etwas in dem schlechthin gesetzten, insofern es das ist, nicht gesetztes, und muss aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden; es ist ihm nicht wesentlich. Es ist dem Objecte, wenn dasselbe gleich auf eine uns völlig unbegreifliche Art in dem Ich (für das mögliche Ausschliessen) gesetzt, und insofern allerdings ein Object seyn soll, ***zufällig***, dass es ***ausgeschlossen***, und,

— wie sich ferner ergeben wird, zur Folge dieses Ausschliessens *vorgestellt* wird. Es wäre an sich, — nicht ausser dem Ich, aber im Ich, — ohne dieses Ausschliessen vorhanden. Das Object überhaupt (hier B) ist das bestimmte: das Ausgeschlossenseyn durch das Subject (hier $B + A$) ist das bestimmbare. Das Object kann ausgeschlossen seyn oder auch nicht, und bleibt in dem obigen Sinne immer Object. — Hier kommt das Gesetztseyn des Objects zweimal vor; aber wer sieht nicht, in welchen verschiedenen Bedeutungen? — einmal *unbedingt*, und schlechthin; einmal *unter Bedingung eines Ausgeschlossenseyns durch das Ich*.

(Aus dem als beharrlich gesetzten Eisen soll die Bewegung ausgeschlossen werden. Die Bewegung war im Eisen, laut seines Begriffs, nicht gesetzt, sie soll jetzt vom Eisen ausgeschlossen werden; sie muss demnach unabhängig von diesem Ausschliessen gesetzt, und zwar, in Rücksicht auf das Nichtgesetztseyn durch das Eisen, schlechthin gesetzt seyn. [Das heisst — fasslicher, aber weniger stringent: — soll man die Bewegung dem Eisen entgegensetzen, so muss sie schon bekannt seyn. Durch das Eisen aber soll sie nicht bekannt seyn. Mithin ist sie anderwärts her bekannt; und, da wir hier auf gar nichts weiter Rücksicht nehmen, als auf Eisen und Bewegung, — ist sie schlechthin bekannt.] Gehen wir von diesem Begriffe der Bewegung aus, so ist es für ihn zufällig, dass er unter andern auch dem Eisen zukomme. Er ist das Wesentliche, und das Eisen ist für ihn das Zufällige. Es ist gesetzt die Bewegung schlechthin. Von ihrer Sphäre wird ausgeschlossen das Eisen, als beharrlich am Orte. Jetzt wird die Beharrlichkeit aufgehoben, und dem Eisen Bewegung zugeschrieben. — Hier kommt der Begriff der Bewegung zweimal vor: einmal unbedingt; das zweitemal bedingt durch die Aufhebung der Beharrlichkeit im Eisen.)

Also — und das war der oben aufgestellte synthetische Satz — die Totalität besteht bloss in der vollständigen Relation, und es giebt überhaupt nichts an sich festes, was dieselbe bestimme. Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines *Verhältnisses*, nicht aber einer *Realität*.

(Die Glieder des Verhältnisses, einzeln betrachtet, sind die *Accidenzen*, ihre Totalität ist *Substanz*, wie schon oben gesagt worden. — Hier ist nur noch das für diejenigen ausdrücklich aufzustellen, welche eine so leichte Folgerung nicht selbst zu ziehen vermögen, dass in der Substanz gar nichts fixirtes zu denken ist, sondern ein blosser Wechsel. Soll eine Substanz *bestimmt* — welches sattsam erörtert worden — oder soll etwas *bestimmtes als Substanz gedacht* werden; so muss der Wechsel freilich *von irgend einem Gliede* ausgehen, welches *insofern* fixirt ist, inwiefern der Wechsel bestimmt werden soll. Aber es ist nicht *absolut* fixirt; denn ich kann ebensowohl von seinem entgegengesetzten Gliede ausgehen; und dann ist eben dasjenige Glied, was vorher wesentlich, festgesetzt, fixirt war, zufällig; wie sich aus den obigen Beispielen erläutern lässt. Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter enthalten, als die Accidenzen: die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig, als Accidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es dazu noch eines besonderen Trägers bedürfte. — Das setzende Ich, durch das wunderbarste seiner Vermögen, das wir zu seiner Zeit näher bestimmen werden, hält das schwindende Accidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat. — Dieses fast immer verkannte Vermögen ist es, was aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, — was zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müssten, eintritt, und dadurch beide erhält; — es ist dasjenige, was allein Leben und Bewusstseyn, und insbesondere Bewusstseyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, dass es an sich und in sich Accidenzen fortleitet, die keinen *gemeinschaftlichen* Träger haben, noch haben *könnten*, weil sie sich gegenseitig vernichten würden.)

γ. Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, und der Wechsel, als synthetische Einheit, sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst eine synthetische Einheit ausmachen.

(Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, wird am kürzesten beschrieben *durch ein absolutes Zusammenfassen und Festhalten entgegengesetzter*, eines subjectiven und objectiven, *in dem Begriffe der Bestimmbarkeit,* in welchem sie doch auch entgegengesetzt sind. (Zur Erläuterung und Aufstellung eines höheren umfassenden Gesichtspunctes vergleiche man die hier bezeichnete Synthesis mit der oben (§. 3.) angestellten Vereinigung des Ich und Nicht-Ich überhaupt durch Quantität. So wie dort zuvörderst das Ich, der *Qualität* nach als absolute Realität schlechthin gesetzt wurde; so wird hier *etwas,* d. h. ein durch *Quantität* bestimmtes, schlechthin in das Ich gesetzt, oder das Ich wird schlechthin gesetzt, als *bestimmte Quantität;* es wird *etwas* subjectives gesetzt, als ein schlechthin subjectives; und dieses Verfahren ist eine *Thesis,* und zwar eine quantitative Thesis, zum Unterschiede von der obigen qualitativen. Alle Handlungsweisen des Ich aber müssen von einem thetischen Verfahren ausgehen. [In dem theoretischen Theile der Wissenschaftslehre nemlich, und innerhalb der Begrenzung, welche wir uns hier durch unseren Grundsatz vorgeschrieben haben, ist es eine Thesis, weil wir um jener Begrenzung willen nicht weiter vorwärts gehen können; ob sich gleich, wenn wir einst diese Grenze durchbrechen werden, zeigen dürfte, dass es gleichfalls eine auf die höchste Thesis zurückzuführende Synthesis sey]. So wie oben dem Ich überhaupt entgegengesetzt wurde ein Nicht-Ich, als entgegengesetzte *Qualität*, so wird hier dem subjectiven entgegengesetzt ein objectives, durch das blosse Ausschliessen desselben aus der Sphäre des subjectiven; also bloss durch und vermittelst der *Quantität* (der Begrenzung, der Bestimmung), und dieses Verfahren ist eine quantitative Antithesis, so wie das obige eine qualitative war. Nun soll aber weder das subjective durch das objective, noch das objective durch das subjective vernichtet werden, ebensowenig, als oben das Ich überhaupt durch das Nicht-Ich, oder umgekehrt, aufgehoben werden sollte; sondern beide sollen neben einander bestehen. Sie müssen demnach synthetisch vereinigt werden, und werden es durch das dritte, worin sie sich beide gleich sind, durch die Bestimmbarkeit. Beide — nicht das Subject und Object an sich — aber das durch Thesis und Antithesis gesetzte subjective und objective, sind gegenseitig durch einander bestimmbar, und bloss insofern sie das sind, können sie zusammengefasst, und durch das in der Synthesis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixirt und festgehalten werden. — Aber gerade wie oben, ist die Antithesis nicht möglich ohne Thesis, weil nur dem gesetzten entgegengesetzt werden kann; aber auch selbst die hier geforderte Thesis ist ihrer Materie nach nicht möglich, ohne die Materie der Antithesis; denn ehe etwas schlechthin bestimmt, d. i. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muss es der Qualität nach vorhanden seyn. Es muss also überhaupt etwas da seyn, in welchem das thätige Ich eine Grenze für das subjective absteckt, und das übrige dem objectiven überlässt. — Der Form nach aber ist, gerade wie oben, die Antithesis nicht möglich ohne die Synthesis; weil ausserdem durch die Antithesis das gesetzte aufgehoben, mithin die Antithesis keine Antithesis, sondern selbst eine Thesis seyn würde; also sind alle drei Handlungen nur Eine und ebendieselbe Handlung; und bloss in der Reflexion über sie können die einzelnen Momente dieser Einen Handlung unterschieden werden).

Den blossen Wechsel anbelangend — wenn die Form desselben, das gegenseitige Ausschliessen der Wechselglieder, und die Materie, die umfassende Sphäre, welche beide, als sich ausschliessende, in sich enthält, synthetisch vereinigt werden, ist das gegenseitige Ausschliessen selbst die umfassende Sphäre, und die umfassende Sphäre ist selbst das gegenseitige Ausschliessen, d. i. der Wechsel besteht in der blossen Relation; es ist weiter gar nichts da, als das gegenseitige Ausschliessen, die eben genannte Bestimmbarkeit. — Es ist leicht, einzusehen, dass dies das synthetische Mittelglied seyn musste; aber es ist etwas schwerer, sich bei einer blossen Bestimmbarkeit, einer blossen Relation, ohne etwas, das in Relation steht (von welchem Etwas hier, und im ganzen theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, überhaupt gänzlich zu abstrahiren ist), etwas einzubilden, das nicht absolut Nichts sey. Wir leiten die Einbildungskraft, so gut wir es vermögen. — A und B (es ist schon bekannt, dass eigentlich A + B bestimmt durch A, und das gleiche A + B bestimmt durch B dadurch bezeichnet werden, aber für unseren Zweck können wir davon abstrahiren, und sie geradezu A und B nennen), A und B also sind entgegengesetzt, und wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn: und dennoch sollen sie, und zwar nicht etwa nur *zum Theil*, wie bisher gefordert worden ist, sondern ganz, und *als* entgegengesetzte, beisammen stehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben; und die Aufgabe ist, dies zu denken. Aber sie können auf gar keine Art, und unter keinem möglichen Prädicate zusammen gedacht werden, als lediglich, *inwiefern sie sich gegenseitig aufheben*. A ist nicht zu denken, und B ist nicht zu denken; aber das Zusammentreffen, — Eingreifen beider ist zu denken, und bloss dieses ist ihr Vereinigungspunct.

(Setzet in den physischen Punct X im Zeitmomente

A Licht, und Finsterniss in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: so ist Licht und Finsterniss scharf von einander geschieden, wie es seyn soll. Aber die Momente A und B begrenzen sich unmittelbar, und es ist zwischen ihnen keine Lücke. Bildet euch ein die scharfe Grenze zwischen beiden Momenten = Z. Was ist in Z? Nicht Licht; denn das ist im Momente A, und Z ist nicht = A; und ebensowenig Finsterniss; denn diese ist im Momente B. Mithin keins von beiden. — Aber ich kann ebensowohl sagen: es ist in ihm beides, denn wenn zwischen A und B keine Lücke ist, so ist auch zwischen Licht und Finsterniss keine Lücke, mithin berühren sie sich beide in Z unmittelbar. — — Man könnte sagen, ich dehne in der letzteren Folgerungsart Z, das nur Grenze seyn sollte, durch die Einbildungskraft selbst zu einem Momente aus; und so ist es allerdings. [Die Momente A und B sind selbst auf keine andere Art entstanden, als durch eine solche Ausdehnung vermittelst der Einbildungskraft.] Ich *kann* demnach Z durch die blosse Einbildungskraft ausdehnen; und *muss* es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will — und es ist hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der productiven Einbildungskraft in uns angestellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären lässt — und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte.)

a. Die soeben erklärte Thätigkeit bestimmt den Wechsel, den wir erklärt haben, würde heissen: das Zusammentreffen der Wechselglieder, als solcher, steht unter der Bedingung einer absoluten Thätigkeit des Ich, vermittelst welcher dasselbe ein objectives und subjectives entgegensetzt, und beide vereinigt. Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich sind sie Wechselglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen sie zusammen.

Es ist klar, dass der aufgestellte Satz idealistisch ist. Wird die hier aufgestellte Thätigkeit für die das Wesen des Ich, insofern dasselbe eine Intelligenz ist, erschöpfende genommen, wie sie dafür allerdings, nur unter einigen Einschränkungen, genommen werden muss: so besteht das Vorstellen darin, dass das Ich ein subjectives setze, und diesem subjectiven ein anderes als ein objectives entgegensetze, u. s. w.; und so sehen wir den Anfang zu einer Reihe der Vorstellungen in dem empirischen Bewusstseyn. Oben wurde aufgestellt ein Gesetz der Mittelbarkeit des Setzens, und nach diesem konnte, wie es allerdings hier auch gültig bleibt, kein objectives gesetzt werden, ohne dass ein subjectives, und kein subjectives, ohne dass ein objectives aufgehoben werde; und hieraus würde sich denn der Wechsel der Vorstellungen haben erklären lassen. Hier kommt die Bestimmung hinzu, dass beide synthetisch vereinigt, dass beide durch Einen und ebendenselben Act des Ich gesetzt werden sollen; und hieraus würde sich denn die Einheit desjenigen, worin der Wechsel ist, bei dem Entgegengesetztseyn des Wechselnden, erklären lassen, welches durch das Gesetz der blossen Mittelbarkeit nicht möglich war. Und so hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Bestimmungen bloss und lediglich durch absolute Spontaneität. Das Ich wäre so beschaffen, *wie* es — setzte, wie es — *sich* setzte, und *weil* es sich, als so beschaffen, setzte. — Aber man gehe zurück in der Reihe, so weit man will, so muss man zuletzt doch auf ein im Ich schon vorhandenes kommen, in welchem einiges als subjectiv bestimmt, ein anderes als objectiv demselben entgegengesetzt wird. Das Vorhandenseyn dessen, was subjectiv seyn soll, liesse sich zwar aus dem Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst erklären, nicht aber das Vorhandenseyn dessen, was objectiv seyn soll; denn ein solches ist durch das Setzen des Ich schlechthin nicht gesetzt. — Der aufgestellte Satz erklärt demnach nicht vollständig, was erklärt werden soll.

b. Der Wechsel bestimmt die Thätigkeit, würde heissen: zwar nicht durch das reelle Vorhandenseyn Entgegengesetzter, aber doch durch ihr blosses Zusammentreffen oder Sichberühren im Bewusstseyn, wie es soeben erklärt worden, wird das Entgegensetzen und Zusammenfassen durch die Thätigkeit des Ich möglich: jenes Zusammentreffen ist die Bedingung dieser Thätigkeit. Es kommt nur darauf an, dieses richtig zu verstehen.

Es wurde soeben gegen die aufgestellte idealistische Erklärungsart erinnert: soll im Ich etwas als ein subjectives bestimmt, und ein anderes als objectiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden; so muss erklärt werden, wie das letztere, auszuschliessende, im Ich vorhanden seyn könne, und das lässt sich nach jener Folgerungsart nicht erklären. Dieser Einwurf wird durch den gegenwärtigen Satz dahin beantwortet: das auszuschliessende objective braucht gar nicht vorhanden zu seyn; es darf nur bloss, dass ich mich so ausdrücke, ein Anstoss für das Ich vorhanden seyn, d. h. das subjective muss, aus irgend einem nur ausser der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des weiteren Ausdehnens machte denn aus — den beschriebenen blossen Wechsel, oder das blosse Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geschieht durch Gegensatz; mithin müsste das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu thun, etwas objectives dem zu begrenzenden subjectiven entgegensetzen, und dann beide synthetisch vereinigen, wie soeben gezeigt worden; und so liesse sich denn die ganze Vorstellung ableiten. Diese Erklärungsart ist, wie sogleich in die Augen fällt, realistisch; nur liegt ihr ein weit abstracterer Realismus zum Grunde, als alle die vorher aufgestellten; nemlich es wird in ihm nicht ein ausser dem Ich vorhandenes Nicht-Ich, und nicht einmal eine im Ich vorhandene Bestimmung, sondern bloss die Aufgabe für eine durch dasselbe selbst in sich vor zunehmende Bestimmung, oder *die blosse Bestimmbarkeit* des Ich angenommen.

Man dürfte einen Augenblick glauben, diese Aufgabe der Bestimmung sey ja selbst eine Bestimmung, und das gegenwärtige Raisonnement sey von dem oben aufgestellten quantitativen Realismus, der das Vorhandenseyn einer Bestimmung annahm, in nichts verschieden. Aber der Unterschied ist sehr einleuchtend darzuthun. Dort war die Bestimmung gegeben; hier soll sie erst durch die Spontaneität des thätigen Ich vollendet werden. (Wenn es erlaubt ist, einige Blicke vorwärts zu thun, so lässt der Unterschied sich noch bestimmter angeben. Nemlich im praktischen Theile wird sich zeigen, dass die Bestimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich; und von diesem allein ist doch hier die Rede. Mithin ist jene Aufgabe zur Bestimmung nicht die Bestimmung selbst.)

Das gegenwärtige Raisonnement hat den Fehler alles Realismus, dass es das Ich bloss als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Uebergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden sollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, so ist die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, dass das Ich bestimmt werden solle, allerdings gesetzt, aber ohne alles Zuthun des Ich; und es liesse sich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und *für etwas ausser dem Ich*, nicht aber, wie es durch und *für das Ich bestimmbar seyn könne*,[*]) da doch das letztere gefordert wird. Das Ich ist vermöge seines Wesens nur insofern bestimmbar, als es sich bestimmbar setzt, und nur insofern kann es sich bestimmen; wie aber dies möglich sey, wird durch die aufgestellte Folgerungsart nicht erklärt.

---

[*]) Wie jene Aufgabe zur Bestimmung je zu seiner Wissenschaft gelangen könne, so dass es sich nun selbst mit Wissen darnach bestimmte. (Zusatz der 2. Ausg.)

c. Beide Folgerungsarten sollen synthetisch vereinigt werden; die Thätigkeit und der Wechsel sollen sich gegenseitig bestimmen.

Es konnte nicht angenommen werden, dass der Wechsel, oder ein blosser, ohne alles Zuthun des setzenden Ich vorhandener Anstoss dem Ich die Aufgabe gebe, sich zu begrenzen, weil das zu erklärende nicht in dem Erklärungsgrunde lag; es müsste demnach angenommen werden, dass jener Anstoss nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden wäre, sondern dass er eben auf die Thätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschähe; dass gleichsam seine weiter hinaus strebende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflectirt) würde, woraus denn die Selbstbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, sehr natürlich erfolgen würde.

Dadurch würde denn wirklich der Wechsel und die Thätigkeit durcheinander bestimmt und synthetisch vereinigt, wie durch den Gang unserer Untersuchung gefordert wurde. Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoss geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoss, als es thätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt: keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoss. Hinwiederum wäre die Thätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoss: kein Anstoss, keine Selbstbestimmung. — Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objectives, u. s. w.

Wir suchen uns mit dem höchst wichtigen und End-Resultate, das wir hier gefunden haben, bekannter zu machen. Die Thätigkeit (des Ich) im Zusammenfassen Entgegengesetzter, und das Zusammentreffen (an sich, und abstrahirt von der Thätigkeit des Ich) dieses Entgegengesetzten sollen vereinigt, sie sollen Eins und ebendasselbe seyn. — Der Hauptunterschied liegt im *Zusammenfassen* und *Zusammentreffen;* wir werden demnach am tiefsten in den Geist des aufgestellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit, diese beiden zu vereinigen, nachdenken.

Wie das Zusammentreffen an sich unter der Bedingung eines Zusammenfassens stehe und stehen müsse, lässt sich leicht einsehen. Die Entgegengesetzten an sich sind völlig entgegengesetzt; sie haben gar nichts gemeinschaftliches; wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn. Zusammentreffende sind sie nur, inwiefern die Grenze zwischen ihnen gesetzt wird und diese Grenze ist weder durch das Setzen des einen, noch durch das Setzen des anderen gesetzt; sie muss besonders gesetzt werden. — Aber die Grenze ist denn auch weiter nichts, als das beiden gemeinschaftliche; mithin ihre Grenzen setzen — heisst, sie zusammenfassen, aber dieses Zusammenfassen beider ist auch nicht anders möglich, als durch das Setzen ihrer Grenze. Sie sind zusammentreffend lediglich unter Bedingung eines Zusammenfassens, *für* und *durch* das Zusammenfassende.

Das Zusammenfassen, oder, wie wir jetzt bestimmter sagen können, das Setzen einer Grenze steht unter der Bedingung eines Zusammentreffens, oder, da das in der Begrenzung thätige, laut obigem, selbst, und zwar bloss *als* thätiges, eins der Zusammentreffenden seyn soll, unter der Bedingung eines Anstosses auf die Thätigkeit desselben. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Thätigkeit desselben in das unbegrenzte, unbestimmte und unbestimmbare, d. i. in das unendliche hinausgehe. Ginge sie nicht in das unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, dass ein Anstoss auf die Thätigkeit desselben geschehen sey; es könnte ja die durch seinen blossen Begriff gesetzte Begrenzung seyn, (wie in einem Systeme angenommen werden müsste, in welchem schlechthin ein endliches Ich aufgestellt würde). Es möchte dann wohl innerhalb der ihm durch seinen Begriff gesetzten Schranken neue Begrenzungen geben, die auf einen Anstoss von aussen schliessen liessen, und das müsste sich anderwärts her bestimmen lassen. Aus der Begrenzung überhaupt aber, wie doch hier gefolgert werden soll, liesse sich ein solcher Schluss gar nicht machen.

(Die Entgegengesetzten, von denen hier die Rede ist, sollen schlechthin entgegengesetzt seyn; es soll zwischen ihnen gar keinen Vereinigungspunct geben. Alles Endliche aber ist unter sich nicht schlechthin entgegengesetzt; es ist sich gleich im Begriffe der Bestimmbarkeit; es ist durchgängig durcheinander bestimmbar. Das ist das allem Endlichen gemeinschaftliche Merkmal. So ist auch alles unendliche, insofern es mehrere unendliche geben kann, sich gleich im Begriffe der Unbestimmbarkeit. Mithin giebt es gar nichts geradezu entgegengesetztes und in gar keinem Merkmale sich gleiches, als das Endliche und das Unendliche, und diese müssen mithin diejenigen Entgegengesetzten seyn, von welchen hier geredet ist.)

Beides soll Eins und ebendasselbe seyn; das heisst kurz: *keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und ebendemselben synthetischen Gliede vereinigt.* — Ginge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Thätigkeit nicht selbst begrenzen; es könnte keine Grenze derselben setzen, wie es doch soll. Die Thätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-setzen; es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen. Es soll sich beschränken, d. i. es soll insofern sich setzen, als sich nicht setzend; es soll in diesen Umfang die unbestimmte, unbegrenzte, unendliche Grenze setzen (oben = B); und wenn es dies soll, so muss es unendlich seyn. — Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich. — Das Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heisst, es setzt sich unendlich: es *bestimmt* sich durch das Prädicat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst (das Ich), als Substrat der Unendlickeit; es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit, (welches beides an sich Eins und ebendasselbe ist); und so musste es sich verhalten, wenn das Ich unendlich seyn sollte. — Diese ins unendliche gehende Thätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll *seine* Thätigkeit seyn; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muss zugleich in einer und ebenderselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen (A + B durch A bestimmen). Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin nicht unendlich: doch aber soll sie unendlich seyn, und so muss sie ausser dem Ich gesetzt werden.

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.

Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen. Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden *im* und *zum* Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin productiv ist). Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (Antithesis der Einbildungskraft). Insofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll — werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefasst. (Synthesis der Einbildungskraft; die in diesem ihren antithetischen und synthetischen Geschäfte reproductiv ist, wie wir dies alles zu seiner Zeit deutlicher einsehen werden.)

Die Entgegengesetzten sollen zusammengefasst werden im Begriffe der blossen ***Bestimmbarkeit*** (nicht etwa dem der Bestimmung). Das war ein Hauptmoment der geforderten Vereinigung; und wir haben auch über dieses noch zu reflectiren; durch welche Reflexion das soeben gesagte vollkommen bestimmt und aufgeklärt werden wird. Wird nemlich die zwischen die Entgegengesetzten (deren eines das entgegensetzende selbst ist, das andere aber seinem Daseyn nach völlig ausser dem Bewusstseyn liegt, und bloss zum Behuf der nothwendigen Begrenzung gesetzt wird) gesetzte Grenze als feste, fixirte, unwandelbare Grenze gesetzt, so werden beide vereinigt durch ***Bestimmung,*** nicht aber durch ***Bestimmbarkeit:*** aber dann wäre auch die in dem Wechsel der Substantialität geforderte Totalität nicht erfüllt ($A + B$ wäre nur durch das bestimmte A, nicht aber zugleich durch das unbestimmte B bestimmt). Demnach muss jene Grenze nicht als feste Grenze angenommen werden. Und so ist es denn auch allerdings, laut der soeben gegebenen Erörterung über das in dieser Begrenzung thätige Vermögen der Einbildungskraft. Es setzt, zum Behuf einer Bestimmung des Subjects eine unendliche Grenze, als Product seiner ins unendliche gehenden Thätigkeit. Es versucht diese Thätigkeit sich zuzuschreiben ($A + B$ durch A zu bestimmen); thäte es dies wirklich, so ist es nicht mehr ***diese*** Thätigkeit; sie ist, als in ein bestimmtes Subject gesetzt, selbst bestimmt, und also nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wieder ins unendliche (es wird ihr die Bestimmung von $A + B$ durch B aufgegeben). Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden. — Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunct; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie allerdings $A + B$ *zugleich* durch das bestimmte A und *zugleich* durch das unbestimmte B bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. — Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

(Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabenen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht), und bestimmt dieselbe, B in das bestimmte A (das Subject) aufzunehmen: aber nun muss das als bestimmt gesetzte A abermals durch ein unendliches B begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt, wie oben; und so geht es fort, bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst, wo es weiter keines begrenzenden B ausser der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. *bis zur Vorstellung des Vorstellenden.* Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.

* * *

1) Ohne Unendlichkeit des Ich — ohne ein absolutes, in das unbegrenzte und unbegrenzbare hinaus gehendes Productions-Vermögen desselben ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären. Aus dem Postulate, dass eine Vorstellung seyn solle, welches enthalten ist in

dem Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist nunmehr dieses absolute Productionsvermögen synthetisch abgeleitet und erwiesen. Aber es lässt sich vorher sehen, dass im praktischen Theile unserer Wissenschaft jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurückgeführt werden.

2) Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. — Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes und ausser dem Ich gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, *als* sich selbst setzend, oder ein *Subject* ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes Object (die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es sich selbst durch ein entgegengesetztes begrenze). — Bloss die Frage, wie und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoss auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre.

3) Der an die Spitze der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich* — ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als, dass es durch das Nicht-Ich bestimmt sey (kein Object, kein Subject). Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das begrenzende im Nicht-Ich sein eigenes Product ist (kein Subject, kein Object). — Nicht nur die geforderte Wechselwirkung ist *möglich*, sondern auch das, was durch das aufgestellte Postulat gefordert wird, ist ohne eine solche Wechselwirkung gar nicht denkbar. Das, was vorher bloss problematisch galt, hat jetzt apodiktische Gewissheit. — Dadurch ist denn zugleich er-

wiesen, dass der theoretische Theil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen ist; denn jede Wissenschaft ist beschlossen, deren Grundsatz erschöpft ist; der Grundsatz aber ist erschöpft, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurückkommt.

4) Soll der theoretische Theil der Wissenschaftslehre erschöpft seyn, so müssen alle zur Erklärung der Vorstellung nöthige Momente aufgestellt und begründet seyn; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu thun, als das bis jetzt erwiesene anzuwenden und zu verbinden.

Aber ehe wir diesen Weg antreten, ist es nützlich, und von wichtigen Folgen für die vollkommene Einsicht in die gesammte Wissenschaftslehre, über ihn selbst zu reflectiren.

5) Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduction erschöpften Bestimmungen desselben versucht; haben durch Absonderung des unstatthaften und undenkbaren das denkbare in einen immer engeren Cirkel gebracht, und so Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immermehr genähert, bis wir endlich die einzig-mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden. Ist nun jener Satz überhaupt, d. i. ohne die besonderen Bestimmungen, die er jetzt erhalten hat, wahr — dass er es sey, ist ein auf den höchsten Grundsätzen beruhendes Postulat — ist er, kraft der gegenwärtigen Deduction, nur auf diese *eine* Art wahr: so ist das aufgestellte zugleich *ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum.* — Ich mache mich deutlicher. Alle im Verlauf unserer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewusstseyn unseres Denkens derselben dachten, waren auch Facta unseres Bewusstseyns, inwiefern wir philosophirten; aber es waren durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Facta. Die jetzt aufgestellte, nach Absonderung alles erwiesen falschen,

einig übrigbleibende Denkmöglichkeit, ist zuvörderst auch ein solches durch Spontaneität künstlich hervorgebrachtes Factum; es ist dies, insofern es vermittelst der Reflexion zum Bewusstseyn (des Philosophen) erhoben worden ist; oder noch eigentlicher, das *Bewusstseyn* jenes Factums ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Factum. Nun soll aber der unserer Untersuchung an die Spitze gestellte Satz wahr seyn, d. i., es soll ihm in unserem Geiste etwas correspondiren; und er soll nur auf die *eine* aufgestellte Art wahr seyn können, mithin muss unserem Gedanken von dieser Art etwas in unserem Geiste ursprünglich, unabhängig von unserer Reflexion vorhandenes, entsprechen; und in diesem höheren Sinne des Wortes nenne ich das aufgestellte ein Factum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind. (Z. B. die realistische Hypothese, dass etwa der Stoff der Vorstellung von aussen her gegeben seyn möchte, kam im Verlaufe unserer Untersuchung allerdings vor; sie musste gedacht werden, und der Gedanke derselben war ein Factum des reflectirenden Bewusstseyns; aber wir fanden bei näherer Untersuchung, dass eine solche Hypothese dem aufgestellten Grundsatze widerspreche, weil dasjenige, dem ein Stoff von aussen gegeben würde, gar kein Ich seyn würde, wie es doch laut der Forderung seyn soll, sondern ein Nicht-Ich; dass mithin einem solchen Gedanken gar nichts ausser ihm correspondiren könne, dass er völlig leer, und als Gedanke eines transcendenten, nicht aber transcendentalen Systems zu verwerfen sey.)

Noch ist im Vorbeigehen das mit anzumerken, dass in einer Wissenschaftslehre allerdings Facta aufgestellt werden, wodurch sich dieselbe als System eines reellen Denkens von aller leeren Formular-Philosophie unterscheidet; dass es aber in ihr nicht erlaubt sey, etwas als Factum geradezu zu postuliren, sondern dass der Beweis geführt werden müsse, *dass* etwas ein Factum sey, wie er in gegenwärtigem Falle geführt worden ist. Berufung auf Facta, die innerhalb des Umfangs des gemeinen, durch keine philosophische Reflexion geleiteten Bewusstseyns liegen, bringt, wenn man nur consequent ist, und die Resultate, die herauskommen sollen, nicht schon vor sich liegen hat, nichts hervor, als eine täuschende Popular-Philosophie, die keine Philosophie ist. Sollen aber die aufgestellten Facta ausserhalb jenes Umfangs liegen, so muss man ja wohl wissen, wie man zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass sie als Facta vorhanden; und man muss ja wohl diese Ueberzeugung mittheilen können, und eine solche Mittheilung jener Ueberzeugung ist ja wohl der Beweis, *dass* jene Facta Facta sind.

6) Aller Erwartung nach muss jenes Factum Folgen in unserem Bewusstseyn haben. Soll es ein Factum im Bewusstseyn eines *Ich* seyn, so muss zuvörderst das Ich dasselbe *als* in seinem Bewusstseyn vorhanden setzen; und da dies seine Schwierigkeiten haben, nur auf eine gewisse Art möglich seyn dürfte, so lässt sich vielleicht die Art, wie es dasselbe in sich setzt, aufzeigen. Um es deutlicher auszudrücken — das Ich muss sich jenes Factum erklären; aber es kann dasselbe sich nicht anders erklären, als nach den Gesetzen seines Wesens, welches die gleichen Gesetze sind, nach denen auch unsere bisherige Reflexion angestellt worden. Diese Art des Ich, jenes Factum in sich zu bearbeiten, zu modificiren, zu bestimmen, sein ganzes Verfahren mit demselben, ist von nun an der Gegenstand unserer philosophischen Reflexion. — Es ist klar, dass von diesem Puncte an diese ganze Reflexion auf einer ganz anderen Stufe stehe, und eine ganz andere Bedeutung habe.

7) Diese vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige sind zuvörderst unterschieden ihrem Gegenstande nach. In der bisherigen wurde reflectirt über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menschlichen Geistes war es, welche den Gegenstand der Reflexion sowohl — eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erschöpfenden synthetischen Systems — als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflectirens selbst, hervorbrachte. Es fand sich, dass das, worüber sie reflectirte, zwar etwas

reelles in sich enthielt, das aber mit leerem Zusatz vermischt war, der allmählig abgesondert werden musste, bis das für unsere Absicht, d. i. für die theoretische Wissenschaftslehre, hinlänglich wahre, allein übrig blieb. — In der künftigen Reflexionsreihe wird reflectirt über Facta; der Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nemlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum (das freilich bloss als Gegenstand dieser Reflexion des Gemüths über dasselbe ein Datum genannt werden darf, denn ausserdem ist es ein Factum). Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst *hervorgebracht*, sondern bloss *zum Bewusstseyn erhoben*. — Es geht daraus zugleich hervor, dass wir es von nun an nicht mehr mit blossen Hypothesen zu thun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zusatze erst geschieden werden muss; sondern dass allem, was von nun an aufgestellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzuschreiben sey. — Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen; um nur erst ein unbezweifeltes Factum aufweisen zu können. Wir haben dieses Factum; und von nun an darf unsere, freilich nicht blinde, sondern experimentirende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.

8) Beide Reihen der Reflexion sind verschieden ihrer Richtung nach. — Man abstrahire vorläufig gänzlich von der künstlichen philosophischen Reflexion, und bleibe bloss bei der ursprünglich nothwendigen Reflexion stehen, die der menschliche Geist über jenes Factum anstellen soll (und welche von nun an der Gegenstand einer höheren philosophischen Reflexion seyn wird). Es ist klar, dass derselbe menschliche Geist nach keinen anderen Gesetzen über das gegebene Factum reflectiren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist; mithin nach denjenigen, nach denen unsere bisherige Reflexion sich gerichtet hat. Diese

Reflexion ging aus vom Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, und beschrieb ihren Weg bis zum Factum; die gegenwärtige natürliche, und als nothwendiges Factum aufzustellende Reflexion geht aus von dem Factum, und, da die Anwendung der aufgestellten Grundsätze nicht eher beschlossen seyn kann, bis jener Satz selbst als Factum sich bewähre (bis das Ich sich setze, *als* sich setzend bestimmt durch das Nicht-Ich), muss sie fortgehen bis zum Satze. Mithin beschreibt sie den ganzen Weg, den jene beschrieben hat, aber *in umgekehrter Richtung;* und die philosophische Reflexion, die jener bloss folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf, nimmt nothwendig die gleiche Richtung.

9) Nimmt von jetzt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Factum zugleich der Punct der Rückkehr für die Reflexion*); es ist der Punct, in welchem zwei ganz verschiedene Reihen verknüpft sind, und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschliesst. In ihm muss demnach der Unterscheidungsgrund der bisherigen Folgerungsart von der nunmehr gültigen liegen. — Das Verfahren war synthetisch, und bleibt es durchgängig: das aufgestellte Factum ist selbst eine Synthesis. In dieser Synthesis sind zuvörderst vereinigt zwei entgegengesetzte aus der ersteren Reihe; welches demnach das Verhältniss dieser Synthesis zur ersten Reihe wäre. — In der gleichen Synthesis müssen nun auch liegen zwei entgegengesetzte für die zweite Reihe der Reflexion zu einer möglichen Analyse und daraus erfolgenden Synthesis. Da in der Synthesis nicht mehr als zwei entgegengesetzte vereinigt seyn können; so müssen die in ihr als Ende der ersten Reihe vereinigten ebendieselben seyn, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden sollen. Aber wenn dies sich ganz so verhält, so ist diese zweite Reihe gar keine zweite; es ist die

---

*) des Philosophirens. (Zusatz der 2. Ausg.)

bloss umgekehrte erste, und unser Verfahren ist ein bloss wiederholendes Auflösen, welches zu nichts dient, unsere Kenntniss um nichts vermehrt, und uns um keinen Schritt weiter bringt. Mithin müssen die Glieder der zweiten Reihe, insofern sie das sind, von denen der ersten Reihe, wenn es auch die gleichen sind, doch in irgend etwas verschieden seyn; und diese Verschiedenheit können sie bloss und lediglich vermittelst der Synthesis, und gleichsam im Durchgehen durch dieselbe erhalten haben. — Es ist der Mühe werth, und verbreitet das hellste Licht über den wichtigsten und charakteristischen Punct des gegenwärtigen Systems, diese Verschiedenheit der entgegengesetzten Glieder, insofern sie Glieder der ersten oder der zweiten Reihe sind, recht kennen zu lernen.

10) Die entgegengesetzten sind in beiden Fällen ein subjectives und ein objectives; aber sie sind als solche, *vor* der Synthesis, und *nach* ihr auf eine sehr verschiedene Art im menschlichen Gemüthe. *Vor* der Synthesis sind sie bloss entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andere nicht ist, und das andere, was das eine nicht ist; sie bezeichnen ein blosses Verhältniss und weiter nichts. Sie sind etwas negatives, und schlechthin nichts positives (gerade wie im obigen Beispiele Licht und Finsterniss in Z, wenn dasselbe als bloss *gedachte* Grenze betrachtet wird.) Sie sind ein blosser Gedanke ohne alle Realität; noch dazu der Gedanke einer blossen Relation. — So wie eins eintritt, ist das andere vernichtet; aber da dieses eine bloss unter dem Prädicate des Gegentheils vom anderen eintreten kann, mithin mit seinem Begriffe der Begriff des anderen zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar Nichts vorhanden, und es kann Nichts vorhanden seyn; unser Bewusstseyn wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden. (Allerdings hätten wir auch alle bisherige Untersuchungen ohne eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloss entgegengesetzten ein Substrat unterschob, gar nicht vornehmen können; wir

hätten über sie nicht denken können, denn sie waren absolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflectiren. Diese Täuschung war nicht abzuhalten, und sollte nicht abgehalten werden; ihr Product sollte nur von der Summe unserer Folgerungen abgerechnet und ausgeschlossen werden, wie wirklich geschehen ist.) *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewusstseyn auffassen und festhalten lässt, und welches gleichsam dasselbe füllt. (Sie sind *für die Reflexion*, mit Vergünstigung und Erlaubniss der Reflexion, was sie vorher freilich auch, aber unvermerkt, und mit stetem Einspruch derselben waren.) Gerade wie oben Licht und Finsterniss in Z, als der *durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten* Grenze, allerdings etwas waren, das sich nicht absolut vernichtete.

Diese Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichsam indem sie durch die Synthesis hindurch gehen, und es muss gezeigt werden, wie und auf welche Art die Synthesis ihnen etwas mittheilen könne, das sie vorher nicht hatten. — Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die entgegengesetzten zu vereinigen, als Eins zu *denken* (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen). Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heisst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefasst und festgehalten werden können — giebt dadurch, dass er sie berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und wieder berührt, ihnen im *Verhältniss auf sich* einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung, die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird. Dieser Zustand heisst der Zustand des *Anschauens*. Das in ihm thätige Vermögen ist schon oben productive Einbildungskraft genannt worden.

11) Wir sehen, dass gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können. Wir sahen nicht ab, wie wir jemals absolut entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, dass eine Erklärung der Begebenheiten in unserem Geiste überhaupt gar nicht möglich seyn würde, ohne absolut entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die productive Einbildungskraft, gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, dass unser System richtig ist, und dass es das zu erklärende erschöpfend erklärt. Das vorausgesetzte lässt sich nur durch das gefundene, und das gefundene lässt sich nur durch das vorausgesetzte erklären. Eben aus dem absoluten Entgegengesetztseyn erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes; und dieser ganze Mechanismus lässt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegengesetztseyn.

12) Zugleich wird hier völliges Licht über eine schon oben geschehene, aber noch nicht völlig aufgeklärte Aeusserung verbreitet: wie nemlich Idealität und Realität Eins und Ebendasselbe seyn können; wie beide nur durch die verschiedene Art sie anzusehen verschieden seyen, und von dem einen auf das andere sich folgern lasse. — Die absolut entgegengesetzten (das endliche subjective und das unendliche objective) sind vor der Synthesis etwas bloss gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, ideales. So wie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieser Function Einbildungskraft genannt wird, Realität, weil sie dadurch anschaubar werden: d. i. sie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andere Realität, als die vermittelst der Anschauung, und kann keine andere geben.

So wie man von dieser Anschauung wieder abstrahirt, welches man für das blosse Denkvermögen, nicht aber für das Bewusstseyn überhaupt, allerdings kann, wird jene Realität wieder etwas bloss Ideales; sie hat bloss ein, vermöge der Gesetze des Vorstellungsvermögens, entstandenes Seyn.

13) Es wird demnach hier gelehrt, dass alle Realität — es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll — bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der grössten Denker unseres Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuschung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muss sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muss sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, dass auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewusstseyns, unseres Lebens, unseres Seyns für uns, d. h. unseres Seyns, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit, und die einzig-mögliche Wahrheit. Annehmen, dass sie täusche, heisst einen Skepticismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.

Deduction der Vorstellung.

I.

Wir setzen uns zuvörderst recht fest auf dem Puncte, bei welchem wir angekommen waren.

Auf die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinaus geht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoss; und die Thätigkeit, die dabei keinesweges vernichtet werden soll, wird reflectirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.

Man stelle sich die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u. s. w. geht. Sie könnte angestossen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, dass sie eben in C angestossen werde; und davon liegt nach dem obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich.

Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung der Thätigkeit des Ich reflectirt von C nach A.

Aber auf das Ich kann, so gewiss es nur ein Ich seyn soll, gar keine Einwirkung geschehen, ohne dass dasselbe zurückwirkte. Im Ich lässt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Thätigkeit nicht. Mithin muss die nach A reflectirte Thätigkeit, *insofern sie reflectirt ist, zugleich* zurückwirken bis C.

Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Thätigkeit des Ich, in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als blosse Thätigkeit ansehen lässt; welche beide ein und ebenderselbe Zustand des Ich sind.

Dieser Zustand, in welchem völlig entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, ist eben die Thätigkeit der Einbildungskraft: und wir haben jetzt ganz bestimmt das, was wir oben suchten, eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch eine Thätigkeit möglich ist. — Die zwischen A und C liegende Thätigkeit des Ich ist eine *widerstehende* Thätigkeit; aber eine solche ist nicht möglich ohne ein Reflectirtseyn seiner Thätigkeit; denn alles Widerstehen setzt etwas voraus, dem widerstanden wird: sie ist ein Leiden, insofern die ursprüngliche Richtung der Thätigkeit des Ich reflectirt wird; aber es kann keine Richtung reflectirt werden, welche nicht als diese Richtung, und zwar in allen Puncten derselben, vorhanden ist. Beide Richtungen, die nach A und die nach C, müssen zugleich seyn, und eben dass sie zugleich sind, löst die obige Aufgabe.

Der Zustand des Ich, insofern seine Thätigkeit zwischen A und C liegt, ist ein *Anschauen;* denn Anschauen ist eine Thätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Thätigkeit möglich ist. — Das Anschauen ist jetzt, aber bloss als solches, bestimmt für die philosophische Reflexion; aber noch völlig unbestimmt in Absicht des Subjects, als Accidens des Ich; denn dann müsste sich dasselbe von anderen Bestimmungen des Ich unterscheiden lassen, was bis jetzt noch nicht möglich ist; und ebenso unbestimmt in Absicht des Objects, denn dann müsste ein angeschautes als solches sich unterscheiden lassen von einem nicht angeschauten, welches bis jetzt gleichfalls unmöglich ist.

(Es ist klar, dass die ihrer ersten ursprünglichen Richtung zurückgegebene Thätigkeit des Ich auch über C hinausgehe. Insofern sie aber über C hinausgeht, ist sie nicht widerstrebend, weil über C hinaus der Anstoss nicht liegt, mithin auch nicht anschauend. Also ist in C die Anschauung begrenzt, und das angeschaute begrenzt. Die über C hinausgehende Thätigkeit ist keine Anschauung, und das Object derselben kein angeschautes. Was beides seyn möge, werden wir zu seiner Zeit sehen. Hier wollten wir bloss bemerkbar machen, dass wir etwas liegen lassen, was wir einst wieder aufnehmen wollen.)

II.

Das Ich soll anschauen; soll nun das anschauende nur wirklich ein Ich seyn, so heisst dies soviel, als: *das Ich soll sich setzen, als anschauend;* denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt.

Das Ich setzt sich, als anschauend, heisst zuvörderst: es setzt in der Anschauung sich als *thätig.* Was es noch weiter heissen möge, wird in der Untersuchung sich von selbst ergeben. Insofern es sich nun in der Anschauung thätig setzt, setzt es sich selbst etwas entgegen, das in derselben nicht thätig, sondern leidend ist.

Um in dieser Untersuchung uns zu orientiren, haben wir uns nur an das zu erinnern, was über den Wechsel im Begriffe der Substantialität oben gesagt ist. Beides entgegengesetzte, die Thätigkeit und das Leiden sollen sich nicht vernichten und aufheben, sie sollen neben einander bestehen: sie sollen sich bloss gegenseitig ausschliessen.

Es ist klar, dass dem anschauenden, als thätigem, entgegengesetzt werden müsse ein angeschautes. Es fragt sich nur, wie und auf welche Art ein solches angeschaute gesetzt werden möge.

Ein angeschautes, das dem Ich, dem insofern anschauenden Ich, entgegengesetzt werden soll, ist nothwendig ein Nicht-Ich; und hieraus folgt zuvörderst, dass eine ein solches angeschaute setzende Handlung des Ich *keine Reflexion*, keine nach innen, sondern eine nach aussen gehende Thätigkeit, also, soviel wir bis jetzt einsehen können, eine Production sey. Das angeschaute, als solches, wird producirt.

Ferner ist klar, dass das Ich seiner Thätigkeit in dieser Production des angeschauten, als eines solchen, sich nicht bewusst seyn könne, darum, weil sie nicht reflectirt, dem Ich nicht zugeschrieben wird. (Nur in der philosophischen Reflexion, die wir jetzt anstellen, und die wir immer sorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterscheiden haben, wird sie dem Ich beigemessen.)

Das producirende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen *).

Diese Anschauung nun soll einer Thätigkeit in der Anschauung, die das Ich sich selbst zuschreibt, entgegengesetzt seyn. Es sollen zugleich in einer und ebenderselben Handlung vorhanden seyn eine Thätigkeit des Anschauens, die das Ich vermittelst einer Reflexion sich zuschreibt, und eine andere, die es sich nicht zuschreibt. Die letztere ist ein blosses

---

*) Ein Hinschauen — in activer Bedeutung — eines unbestimmten Etwas. (Zusatz der 2. Ausg.)

Anschauen; die erstere soll es auch seyn; aber sie soll reflectirt werden. Es ist die Frage, wie dies geschehe, und was daraus erfolge?

Das Anschauen als Thätigkeit hat die Richtung nach C, ist aber lediglich insofern ein Anschauen, als sie der entgegengesetzten Richtung nach A widerstrebt. Widerstrebt sie nicht, so ist sie kein Anschauen mehr, sondern eine Thätigkeit schlechthin.

Eine solche Thätigkeit des Anschauens soll reflectirt werden, d. i. die nach C hin gehende Thätigkeit des Ich (welche immer eine und ebendieselbe Thätigkeit ist) soll, und zwar *als* einer entgegengesetzten Richtung widerstrebend (denn sonst wäre es nicht *diese* Thätigkeit, nicht die Thätigkeit des Anschauens), nach A gelenkt werden.

Die Schwierigkeit hierbei ist folgende: die Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoss von aussen schon einmal nach A reflectirt, und jetzt soll sie, und zwar durch absolute Spontaneität (denn das Ich soll sich setzen, als anschauend, schlechthin, weil es ein Ich ist), abermals nach der gleichen Richtung reflectirt werden. Werden nun diese beidesmaligen Richtungen nicht unterschieden, so wird gar keine Anschauung reflectirt, sondern es wird bloss zu wiederholten Malen auf eine und ebendieselbe Art angeschaut; denn die Thätigkeit ist die gleiche: es ist eine und ebendieselbe Thätigkeit des Ich; und die Richtung ist die gleiche von C nach A. Sie müssen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich seyn soll, unterschieden werden können; und wir haben, ehe wir weiter gehen können, die Aufgabe zu lösen, wie und wodurch sie unterschieden werden?

III.

Wir bestimmen diese Aufgabe näher. — Es lässt sich schon vor der Untersuchung vorher ungefähr einsehen, wie die erstere Richtung der Thätigkeit des Ich nach A von der zweiten gleichen Richtung unterschieden werden möge. Die erstere nemlich ist durch einen blossen Anstoss von aussen; die zweite wird durch absolute Spontaneität reflectirt. Dies können wir nun wohl von der Stufe unserer philosophischen Reflexion aus, auf welche wir uns vom Anfange der Untersuchung an willkürlich gestellt haben, erblicken; aber es ist die Aufgabe, eben dies für die Möglichkeit aller philosophischen Reflexion vorausgesetzte zu erweisen. Es ist die Frage, wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Thätigkeit von aussen, und einer anderen von innen komme. Diese Unterscheidung ist es, die als Factum abgeleitet, und eben durch diese Ableitung erwiesen werden soll.

Das Ich soll durch das Prädicat eines *anschauenden* bestimmt, und dadurch von dem angeschauten unterschieden werden. Dies war die Forderung, von welcher wir ausgingen, und wir konnten von keiner anderen ausgehen. Das Ich, als Subject der Anschauung, soll dem Objecte derselben entgegengesetzt, und dadurch zu allererst vom Nicht-Ich unterschieden werden. Es ist klar, dass wir in dieser Unterscheidung keinen festen Punct haben, sondern uns in einem ewigen Cirkel herumdrehen, wenn nicht erst die Anschauung an sich, und als solche, fixirt ist. Erst dann lässt das Verhältniss des Ich sowohl, als des Nicht-Ich zu ihr sich bestimmen. Die Möglichkeit, die oben gegebene Aufgabe zu lösen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anschauung selbst, und als solche, zu fixiren.

Diese letztere Aufgabe ist gleich der soeben aufgestellten, die erstere Richtung nach A von der zweiten unterscheidbar zu machen; und eine wird durch die andere gelöst. Ist die Anschauung selbst einmal fixirt, so ist in ihr die erstere Reflexion nach A schon enthalten; und ohne Furcht vor der Verwechselung und dem gegenseitigen Aufheben kann nun, nicht eben die erste Richtung nach A, aber die Anschauung überhaupt nach A reflectirt werden.

Die Anschauung, als solche, soll fixirt werden, um als Eins und Ebendasselbe aufgefasst werden zu können. Aber das Anschauen als solches ist gar nichts fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heisst: die Einbildungskraft soll nicht länger schweben, wodurch die Anschauung völlig vernichtet und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen; mithin muss wenigstens das Product des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzten Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden zusammengesetztes ist, bleiben.

Zu einem solchen Fixiren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuvörderst die Handlung des Fixirens oder Festsetzens. Das ganze Fixiren geschieht zum Behuf der Reflexion durch *Spontaneität*, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann, das bestimmte oder bestimmt werdende; — und das ist bekanntermaassen die Einbildungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze gesetzt wird. — Zuletzt das durch die Bestimmung entstandene; — das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Es ist klar, dass, wenn das geforderte Festhalten möglich seyn solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen ist weder die bestimmende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, mithin ist es ein Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen, worin ein wandelbares *besteht*, gleichsam *verständigt* wird*), und heisst daher mit Recht der *Verstand*. — Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. — Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag.

(Nur im Verstande ist Realität**); er ist das Vermögen des *Wirklichen*; *in* ihm erst wird das Ideale zum Realen [daher drückt *verstehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aussen kommen soll]. Die Einbildungskraft producirt Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales. — Demjenigen, dessen wir uns als eines Productes der Einbildungskraft bewusst sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Production, sondern bloss des Aufbehaltens zuschreiben, als enthalten antreffen. — Es wird sich zeigen, dass man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion *gegebenes*, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewussst werde. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Production nicht bewusst werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewusst, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewusst werden können, dass sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen, so würden wir wieder alles für Täuschung erklären wollen, und würden durch das letztere ebenso Unrecht haben, als durch das erstere).

---

*) gleichsam zum Stehen gebracht wird. (Zusatz der 2. Ausg.)

**) wiewohl erst durch die Einbildungskraft. (Zusatz der 2. Ausg.)

IV.

Wir nehmen den Faden unseres Raisonnements wieder auf, wo wir ihn, weil es unmöglich war ihn weiter zu verfolgen, fallen liessen.

Das Ich reflectirt seine in der Anschauung nach C gehende Thätigkeit. Als widerstehend einer entgegengesetzten von C nach A gehenden Richtung, kann sie nicht reflectirt werden, aus dem oben angeführten Grunde. Dennoch kann sie auch nicht als eine überhaupt nach aussen gehende Thätigkeit reflectirt werden, denn dann wäre es die ganze unendliche Thätigkeit des Ich, welche nicht reflectirt werden kann; aber nicht die in der Anschauung vorkommende, deren Reflexion doch gefordert worden ist. Mithin muss sie reflectirt werden als bis C gehende, als in C begrenzte und bestimmte Thätigkeit; welches das erste wäre.

In C wird demnach die anschauende Thätigkeit des Ich durch die absolute in der Reflexion handelnde Thätigkeit begrenzt. — Da aber diese Thätigkeit bloss reflectirend, nicht aber (ausser in unserer gegenwärtigen philosophischen Reflexion) selbst reflectirt ist, so wird die Begrenzung in C dem Ich entgegengesetzt, und dem Nicht-Ich zugeschrieben. Ueber C in die Unendlichkeit hinaus wird ein bestimmtes Product der absolut producirenden Einbildungskraft durch eine dunkle, nicht reflectirte und nicht zum bestimmten Bewusstseyn kommende Anschauung gesetzt, welches das Vermögen der reflectirten Anschauung begrenzt; gerade nach der Regel und aus dem Grunde, aus welchem das erste unbestimmte Product überhaupt gesetzt wurde. Welches das zweite wäre. — Dieses Product ist das Nicht-Ich, durch dessen Entgegensetzung für den gegenwärtigen Behuf das Ich überhaupt erst *als* Ich bestimmt, — wodurch erst das logische Subject des Satzes: das Ich ist anschauend, möglich wird.

Die so bestimmte Thätigkeit des anschauenden Ich wird, wenigstens ihrer Bestimmung nach, festgesetzt und begriffen im Verstande zu weiterer Bestimmung; denn ohne dies würden widersprechende Thätigkeiten des Ich sich durchkreuzen, und einander gegenseitig vernichten.

Diese Thätigkeit geht von A nach C und soll in dieser Richtung, aber durch eine reflectirende, also von C nach A gehende Thätigkeit des Ich aufgefasst werden. — Es ist klar, dass in dieser Auffassung entgegengesetzte Richtungen vorkommen, dass mithin diese Auffassung durch das Vermögen des Entgegengesetzten, durch die Einbildungskraft geschehen, also selbst eine Anschauung seyn müsse. Welches das dritte wäre. Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Function producirt nicht, sondern fasst bloss auf (zum Setzen im Verstande, nicht etwa zum Aufbehalten) das schon producirte und im Verstande begriffene, und heisst daher *reproductiv*.

Das anschauende muss, und zwar als solches, d. h. als thätig, ***bestimmt***, es muss ihm eine Thätigkeit entgegengesetzt werden, die ***nicht dieselbe***, sondern eine andere sey. Thätigkeit aber ist immer Thätigkeit, und bis jetzt kann in ihr nichts unterschieden werden als ihre Richtung. Eine solche entgegengesetzte Richtung aber ist die durch das Reflectirtseyn von aussen entstandene und im Verstande aufbehaltene Richtung von C nach A. Welches das vierte wäre.

Diese entgegengesetzte Richtung muss, insofern die im Anschauen vorhandene dadurch bestimmt werden soll, selbst angeschaut werden; und so ist denn mit der Bestimmung des anschauenden zugleich eine, aber nicht reflectirte, Anschauung des ***angeschauten*** vorhanden.

Aber das angeschaute selbst muss ***als*** ein angeschautes bestimmt werden, wenn es dem anschauenden entgegengesetzt werden soll. Und dies ist nur möglich durch Reflexion. Es ist bloss die Frage, welche nach aussen gehende Thätigkeit reflectirt werden solle; denn es muss eine nach aussen gehende Thätigkeit seyn, die reflectirt wird, aber die im Anschauen von A nach C gehende Thätigkeit giebt die Anschauung des Anschauenden.

Es ist oben erinnert worden, dass zum Behuf der Begrenzung der Anschauung überhaupt in C die producirende Thätigkeit des Ich über C hinaus in das unbestimmte gehen müsse. Diese Thätigkeit wird aus der Unendlichkeit über C nach A reflectirt. Aber von C nach A liegt die im Verstande ihrer Spur nach aufbehaltene erstere Richtung, die der dem Ich zugeeigneten Thätigkeit von A nach C in der Anschauung widerstrebt: und in Beziehung auf dieselbe dem dem Ich entgegengesetzten, d. i. dem Nicht-Ich zugeeignet werden muss. Diese entgegengesetzte Thätigkeit wird als eine entgegengesetzte angeschaut; welches das fünfte wäre.

Dieses angeschaute muss als solches bestimmt werden, und zwar als das dem anschauenden entgegengesetzte angeschaute; also durch ein nicht-angeschautes, das aber doch ein Nicht-Ich ist. Ein solches aber liegt als absolutes Product der Thätigkeit des Ich über C hinaus. Innerhalb C und A aber liegt das angeschaute, welches nach seiner Bestimmung im

Verstande als etwas reales aufgefasst wird. Welches das sechste wäre.

Sie verhalten sich gegenseitig wie Thätigkeit und Leiden (Realität und Negation), und sind demnach vereinigt durch Wechselbestimmung. Kein angeschautes, kein anschauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und inwiefern ein angeschautes gesetzt ist, ist ein anschauendes gesetzt, und umgekehrt.

Beide müssen bestimmt werden, denn das Ich soll sich setzen, als das anschauende, und sich insofern dem Nicht-Ich entgegensetzen; zu diesem Behufe aber bedarf es eines festen Unterscheidungsgrundes zwischen dem anschauenden und angeschauten; einen solchen aber giebt laut obiger Erörterungen die Wechselbestimmung nicht.

So wie das *eine* weiter bestimmt wird, wird es durch dasselbe auch das *andere*, eben darum, weil sie in Wechselbestimmung stehen. Eines von beiden aber muss aus dem gleichen Grunde ***durch sich selbst***, und nicht durch das andere, bestimmt werden, weil wir ausserdem aus dem Kreise der Wechselbestimmung nicht herauskommen.

V.

Das anschauende an sich, d. i. als Thätigkeit, ist schon dadurch bestimmt, dass es in Wechselbestimmung steht; es ist eine Thätigkeit, der im entgegengesetzten ein Leiden correspondirt, eine *objective* Thätigkeit. Eine solche wird weiter bestimmt durch eine nicht-objective, mithin *reine* Thätigkeit, Thätigkeit überhaupt und schlechthin.

Beide sind entgegengesetzt; beide müssen auch synthetisch vereinigt, d. i. gegenseitig durcheinander bestimmt werden: 1) die objective Thätigkeit durch die Thätigkeit schlechthin. Die Thätigkeit überhaupt ist die Bedingung aller objectiven Thätigkeit; sie ist Realgrund derselben. 2) Die Thätigkeit überhaupt durch die objective Thätigkeit ist gar nicht zu bestimmen, ausser durch ihr entgegengesetztes, das Leiden; mithin durch ein Object der Thätigkeit, und also durch objective Thätigkeit. Objective Thätigkeit ist der Bestimmungs- oder Ideal-

Grund der Thätigkeit überhaupt. 3) Beide sind wechselseitig durch einander zu bestimmen, d. i. die Grenze zwischen beiden muss gesetzt werden. Diese ist der Uebergang von der reinen zur objectiven Thätigkeit, und umgekehrt; die *Bedingung*, auf welche reflectirt, oder von ihr abstrahirt werden kann.

Diese Bedingung, als solche, d. i. als Grenze der reinen und der objectiven Thätigkeit wird angeschaut durch die Einbildungskraft, fixirt im Verstande; beides auf die oben beschriebene Weise.

Die Anschauung ist objective Thätigkeit unter einer gewissen *Bedingung*. Unbedingt wäre sie nicht objective Thätigkeit, sondern reine.

Vermöge der Bestimmung durch den Wechsel ist das angeschaute auch nur unter einer gewissen Bedingung ein angeschautes. Ausser der Bedingung wäre es kein angeschautes, sondern ein schlechthin gesetztes, ein Ding an sich: ein Leiden schlechthin, als Gegentheil einer Thätigkeit schlechthin.

VI.

Sowohl für*) das anschauende, als das angeschaute, ist die Anschauung etwas bedingtes. Durch dieses Merkmal sind (sie) demnach**) noch nicht zu unterscheiden, und wir haben sie jetzt weiter zu bestimmen. — Wir suchen die *Bedingung* der Anschauung für beide zu bestimmen; ob sie etwa durch diese zu unterscheiden seyn möchten.

Die absolute Thätigkeit wird durch die Bedingung eine objective — heisst offenbar: die absolute Thätigkeit wird, als solche, aufgehoben und vernichtet; und es ist in Rücksicht ihrer vorhanden ein *Leiden*. Demnach ist die Bedingung aller objectiven Thätigkeit ein Leiden.

Dieses Leiden muss angeschaut werden. Aber ein Leiden lässt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als *Nothwendigkeit*.

---

*) In Beziehung auf u. s. w. (Zweite Ausg.)

**) beide, das anschauende und das angeschaute. (Zw. Ausg.)

Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie, angeschaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und ebenderselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und ebendesselben Objectes im Verstande; aufgefasst in dem Verstande, als *Möglichkeit*.

Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt. 1) Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (*Selbstaffection*); 2) die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer schon vorhandenen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbstthätigkeit zu einem bestimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflectiren unter Bedingung einer durch einen Anstoss von aussen schon geschehenen Reflexion: aber sie *muss* auch unter dieser Bedingung nicht reflectiren.) 3) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Wechselwirkung der Selbstaffection des anschauenden, und einer Affection von aussen ist die Bedingung, unter der das anschauende ein anschauendes ist.

Dadurch ist denn auch zugleich das angeschaute bestimmt. Das Ding an sich ist Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselwirkung. Insofern das anschauende thätig ist, ist das angeschaute leidend; und insofern das angeschaute, welches insofern ein Ding an sich ist, thätig ist, ist das anschauende leidend. Ferner, insofern das anschauende thätig ist, ist es nicht leidend, und umgekehrt; so auch das angeschaute. Aber das giebt keine feste Bestimmung, und wir kommen dadurch aus unserem Cirkel nicht heraus. Mithin muss weiter bestimmt werden. Wir müssen nemlich suchen den Antheil eines von beiden in der aufgezeigten Wechselwirkung durch sich selbst zu bestimmen.

VII.

Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objecte correspondirt, und die demnach in jener Wechselwirkung mit inbegriffen ist, ist entgegengesetzt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objecte correspondirt; die demnach auf das anschauende selbst geht (die in der Selbstaffection); und durch diese müsste demnach die erstere bestimmt werden.

Eine solche bestimmende Thätigkeit müsste angeschaut werden durch die Einbildungskraft, und fixirt werden im Verstande, gerade wie die bis jetzt aufgezeigten Arten derselben.

Es ist klar, dass auch die objective Thätigkeit des anschauenden keinen anderen Grund haben könne, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung: liesse sich demnach diese letztere Thätigkeit bestimmen, so wäre auch die erstere, und mit ihr der Antheil des anschauenden in der Wechselwirkung, so wie durch denselben der Antheil des angeschauten bestimmt.

Beide Arten der Thätigkeit müssen sich gegenseitig bestimmen: 1) die *in sich selbst zurückgehende* muss bestimmen die *objective*, wie soeben gezeigt worden; 2) die objective muss bestimmen die in sich selbst zurückgehende. Soviel objective Thätigkeit, soviel sich selbst bestimmende zur Bestimmung des Objectes. Aber die objective Thätigkeit lässt sich durch Bestimmung des Objectes bestimmen, mithin durch sie die in der Selbstbestimmung vorkommende. 3) Beide stehen demnach in Wechselbestimmung, wie jetzt gezeigt worden; und wir haben abermals keinen festen Punct der Bestimmung.

Die Thätigkeit des angeschauten in der Wechselwirkung, insofern sie auf das anschauende geht, wird gleichfalls bestimmt durch eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, durch die es sich zur Einwirkung auf das anschauende bestimmt.

Nach obiger Erörterung ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Productes der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein *Denken*. Das anschauende bestimmt sich selbst zum *Denken* eines Objects.

Insofern das Object durch das Denken bestimmt wird, ist es ein gedachtes.

Nun ist es dadurch soeben bestimmt worden, als sich *selbst bestimmend;* zu einer Einwirkung auf das anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, dass ein Leiden im entgegengesetzten anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im anschauenden, keine ursprüngliche und in sich selbst zurückgehende Thätigkeit im Objecte, als gedachte Thätigkeit. Keine solche Thätigkeit im Objecte, kein Leiden im anschauenden. Eine solche Wechselbestimmung aber ist nach obiger Erörterung die durch *Wirksamkeit.* Also wird das Object gedacht als *Ursache* von einem Leiden im anschauenden, als seinem *Effect.* — Die innere Thätigkeit des Objects, wodurch es sich bestimmt zur Wirksamkeit, ist ein bloss gedachtes (ein *Noumen,* wenn man dieser Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Substrat giebt, wie man es muss).

VIII.

Die Thätigkeit einer Selbstbestimmung zum Bestimmen eines *bestimmten* Objects muss weiter bestimmt werden; denn noch haben wir keinen festen Punct. Sie wird aber bestimmt durch eine solche Thätigkeit des anschauenden, die kein Object als ein bestimmtes (— A) bestimmt; die auf kein bestimmtes Object geht (also etwa auf ein Object überhaupt, als blosses Object.)

Eine solche Thätigkeit müsste, durch Selbstbestimmung, A oder — A sich zum Objecte geben können. Sie wäre demnach in Rücksicht auf A oder — A völlig unbestimmt oder frei; frei auf A zu *reflectiren,* oder davon zu *abstrahiren.*

Eine solche Thätigkeit muss zuvörderst angeschaut werden durch die Einbildungskraft; da sie aber zwischen entgegengesetzten, zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A, mitten inne schwebt, muss sie angeschaut werden auch *als* Einbildungskraft, d. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum anderen; (gleichsam, wenn man auf ein *Gesetz* sieht, von welchem wir hier freilich noch nichts wissen, als eine Berathschlagung des Gemüths mit sich selbst.) — Da jedoch durch diese Thätigkeit eins von beiden, entweder A oder — A, aufgefasst (A als ein zu reflectirendes, oder als ein solches, von dem zu abstrahiren ist, gesetzt) werden muss, so muss sie insofern auch als Verstand angeschaut werden. — Beides, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt, und im Verstande festgesetzt, heisst *Urtheilskraft*. Urtheilskraft ist das bis jetzt freie Vermögen über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maassgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.

Beide Thätigkeiten, der blosse Verstand als solcher, und die Urtheilskraft als solche, müssen sich wieder gegenseitig bestimmen. 1) Der Verstand die Urtheilskraft. Er enthält schon in sich die Objecte, von welchen die letztere abstrahirt oder sie reflectirt, und ist daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. 2) Die Urtheilskraft den Verstand; sie bestimmt ihm das Object überhaupt als Object. Ohne sie wird überhaupt nicht reflectirt; ohne sie ist mithin nichts fixirtes im Verstande, welches erst durch Reflexion, und zum Behuf der Reflexion gesetzt wird, — mithin auch überhaupt kein Verstand; und so ist die Urtheilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verstandes, und beide 3) bestimmen sich demnach gegenseitig. Nichts im Verstande, keine Urtheilskraft; keine Urtheilskraft, nichts im Verstande *für den Verstand*, kein Denken des gedachten, als eines solchen.

Laut der Wechselbestimmung wird dadurch nun auch das Object bestimmt. Das gedachte, als Object des Denkens, also insofern als leidend, wird bestimmt durch ein nicht-gedachtes, mithin durch ein bloss denkbares (das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst, und nicht in dem denkenden haben, mithin insofern thätig, und das denkende in Beziehung darauf leidend seyn soll). Beide, das gedachte und das denkbare, werden nun gegenseitig durch einander bestimmt: 1) alles gedachte ist denkbar; 2) alles denkbare wird gedacht als denkbares, und ist nur insofern denkbar, als es als solches gedacht wird. Kein denkbares, kein gedachtes; kein gedachtes, kein denkbares. — Das denkbare und die Denkbarkeit als solche sind blosser Gegenstand der Urtheilskraft.

Nur das als denkbar beurtheilte kann als Ursache der Anschauung gedacht werden.

Das denkende soll sich selbst bestimmen, etwas als denkbar zu denken, und insofern wäre das denkbare leidend; aber hinwiederum soll das denkbare sich selbst bestimmen, ein denkbares zu seyn; und insofern wäre das denkende leidend. Dies giebt hinwiederum eine Wechselwirkung des denkenden und des gedachten im Denken; mithin keinen festen Bestimmungspunct, und wir müssen das urtheilende noch weiter bestimmen.

IX.

Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat, durch eine überhaupt nicht-objective, der objectiven entgegengesetzte Thätigkeit. Es ist nur die Frage, wie eine solche Thätigkeit gesetzt, und der objectiven entgegengesetzt werden könne.

So wie eben die Möglichkeit deducirt wurde, von allem *bestimmten* Objecte = A zu abstrahiren, so wird hier die Möglichkeit postulirt, von *allem Objecte überhaupt* zu abstrahiren. Es muss ein solches absolutes Abstractions-Vermögen geben, wenn die geforderte Bestimmung möglich seyn soll; und sie muss möglich seyn, wenn ein Selbstbewusstseyn, und ein Bewusstseyn der Vorstellung möglich seyn soll.

Ein solches Vermögen sollte zuvörderst angeschaut werden können. — Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Object und Nicht-Object, kraft ihres Wesens. Sie wird fixirt, kein Object zu haben; das heisst, die (reflectirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nicht-seyn der Einbildungskraft wird selbst durch (nicht-reflectirte, und daher nicht zum deutlichen Bewusstseyn kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandene dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahiren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung). — Das Product einer solchen (nicht-reflectirten) Anschauung sollte fixirt werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Object seyn, mithin ist es nicht zu fixiren

(Die dunkle Vorstellung des Gedankens von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die blosse Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das blosse Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft, und Verstand für das deutliche Bewusstseyn); — und jenes absolute Abstractionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft.*)

Wenn alles objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich *selbst bestimmende*, und durch sich *selbst bestimmte*, das Ich, oder das Subject übrig. Subject und Object werden so durch einander bestimmt, dass eins durch das andere schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts ausser sich; und bestimmt es etwas ausser sich, so bestimmt es nicht bloss sich selbst. Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstractionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstractionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jetzt einen festen Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte.

(Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewusstseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, dass ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jetzt abstrahire], ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es betrachte, als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstseyn sich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt,

---

*) Die *reine* Vernunft ohne Einbildungskraft, in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objecte machte. (Zusatz der 2. Ausg.)

und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweiset.)

X.

Diese, das Ich durch Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, bestimmende Thätigkeit müsste selbst wieder bestimmt werden. Da aber in dem, *von* welchem nicht, und *in* welchem von Nichts abstrahirt werden kann (daher wird das Ich als *einfach* beurtheilt), sich nichts weiter bestimmen lässt: so könnte sie bloss durch eine schlechthin nicht bestimmende Thätigkeit — und das durch sie bestimmte durch ein schlechthin unbestimmtes bestimmt werden.

Ein solches Vermögen des schlechthin unbestimmten, als die Bedingung alles bestimmten, ist nun allerdings an der Einbildungskraft durch Folgerungen nachgewiesen worden; aber es lässt als solches sich gar nicht zum Bewusstseyn erheben, weil dann dasselbe reflectirt, mithin durch den Verstand bestimmt werden müsste, mithin es nicht unbestimmt und unendlich bliebe.

Das Ich ist in der Selbstbestimmung soeben, als bestimmend und bestimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelst der gegenwärtigen höheren Bestimmung darauf reflectirt, dass das das schlechthin bestimmte bestimmende ein schlechthin unbestimmtes seyn müsse; ferner darauf, dass das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist, wenn das Ich als *bestimmt* betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegentheil, wenn das Ich als *bestimmend* betrachtet wird, ist es selbst das unbestimmte, und das durch dasselbe bestimmte ist das Nicht-Ich, und hieraus entsteht folgender Widerstreit:

Reflectirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich, und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. — (Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten *Antinomieen.*)

XI.

Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, dass das Ich selbst das schlechthin bestimmende, mithin auch dasjenige sey, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme: so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes; es sey nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sey für die Bestimmung des Ich durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich seyn kann, bloss mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinauf steigt.

Dritter Theil.

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

§. 5. Zweiter Lehrsatz.

In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre war: *das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig*, lagen folgende zwei; zuvörderst der: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*, den wir erörtert und gezeigt haben, welches Factum in unserem Geiste demselben entsprechen müsse; und dann folgender: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.*

Wir konnten zu Anfange des vorigen §. noch nicht wissen, ob wir dem letzteren Satze jemals eine Bedeutung würden zusichern können, da in demselben die *Bestimmbarkeit*, mithin die *Realität*, des Nicht-Ich vorausgesetzt wird, welche anzunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten.

Nunmehro aber ist durch jenes postulirte Factum, und unter Voraussetzung desselben zugleich die Realität eines Nicht-Ich — es versteht sich, *für* das Ich, — wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transcendentale Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll, — postulirt, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte, jenen zweiten Satz anzunehmen, ist gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und — welches das gleiche heisst — setzt das Ich dasselbe als real, wovon die Möglichkeit sowohl, als die Art und Weise nunmehro dargestellt worden: so kann, wenn die anderweitigen Bestimmungen des Satzes denkbar sind, wie wir freilich noch nicht wissen können, das Ich allerdings auch sich setzen, als bestimmend (einschränkend, begrenzend) jene gesetzte Realität.

In Erörterung des aufgestellten Satzes: das Ich setzt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfuhren. Es liegen in diesem ebensowohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandenen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt seyn sollten, abermals synthetisch vereinigen, u. s. f. und wir wären sicher nach einer einfachen und gründlichen Methode unseren Satz völlig zu erschöpfen. Aber es giebt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern.

Es liegt nemlich in diesem Satze eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen ebendemselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfasst, und uns nöthiget, als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuvörderst diese Antithese aufsuchen, und die Glieder ihrer Gegensetzung vereinigen. Die übrigen Antithesen werden sodann sich von selbst finden, und sich um so leichter vereinigen lassen.

I.

Wir nehmen, um diese Antithese aufzusuchen, den kürzesten Weg, auf welchem zugleich, von einem höheren Gesichtspuncte aus, der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre, der: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwiesen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine bloss problematische.

Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein und ebendasselbe Ich, kraft seines Gesetztseyns durch sich selbst (§. 1.).

Insofern nun insbesondere das Ich *vorstellend* oder eine *Intelligenz* ist, ist es als *solches* allerdings auch Eins; ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen: aber es ist insofern gar nicht Eins und ebendasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, *insofern es dies schon ist*, seinen besonderen Bestimmungen nach innerhalb dieser Sphäre durch sich selbst bestimmt; es ist auch insofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in sich setzt, und in unserer Theorie ist nachdrücklich widersprochen worden der Meinung, dass irgend etwas in das Ich komme, wogegen dasselbe sich bloss leidend verhalte. Aber *diese Sphäre selbst*, überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm gesetzt; die *Art* und *Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich; *dass* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe. Demnach ist das Ich, als *Intelligenz überhaupt*, *abhängig* von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz *).

---

*) Wer in dieser Aeusserung tiefen Sinn und ausgebreitete Folgen ah-

Das Ich aber soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich seyn.

Mithin ist das absolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt ist, sich auszudrücken, als ob sie zwei Ich ausmachten, da sie doch nur Eins ausmachen sollen) nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht.

Dieser Widerspruch muss gehoben werden, und er lässt sich nur auf folgende Art heben: — die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne dass das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst versetzt werde; denn wenn einmal ein Ich gesetzt, und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch, laut der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre, ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Auch ist das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, bloss durch sich selbst bestimmt, wie wir soeben erinnert und im theoretischen Theile erwiesen haben. Aber die ***Abhängigkeit*** des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, ***dass das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich,*** dem der Anstoss beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, ***durch sich selbst bestimme.*** Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht-Ich ***unmittelbar,*** das vorstellende Ich aber ***mittelbar,*** vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig, d. i. es würde durchgängig durch sich selbst be-

---

net, ist mir ein sehr willkommener Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eigenen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem Unendlichen gemein seyn soll, kann von nichts ausser ihm abhangen.

Auch diejenigen, welche sich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und von ihnen nicht zu übersehenden Systems — wenn auch nichts weiter, doch aufs mindeste Atheismus zu wittern, halten sich indessen an diese Erklärung, und sehen, was sie etwa daraus machen können. (Anm. der 1. Ausg.)

stimmt; es wäre das, als was es sich setzt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben. Und so hätten wir denn wenigstens die zweite Hälfte unseres aufgestellten Hauptsatzes, den Satz: das Ich bestimmt das Nicht Ich (nemlich das Ich ist das bestimmende, das Nicht-Ich das bestimmt werdende) vorläufig erwiesen.

Das Ich, als Intelligenz, stand mit dem Nicht-Ich, dem der postulirte Anstoss zuzuschreiben ist, im Causal-Verhältnisse; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als seiner Ursache. Denn das Causal-Verhältniss besteht darin, dass vermöge der Einschränkung der Thätigkeit in dem Einen (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobenen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in sein Entgegengesetztes, nach dem Gesetze der Wechselbestimmung, gesetzt werde. Soll aber das Ich Intelligenz seyn, so muss ein Theil seiner in das unendliche hinausgehenden Thätigkeit aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Gesetze, in das Nicht-Ich gesetzt wird. Weil aber das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit und gar nichts als Thätigkeit seyn soll; so musste, wie soeben dargethan, angenommen werden, dass auch jenes postulirte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sey, und die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit musste in das ihm entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältniss aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Causal-Verhältniss. Das absolute Ich soll demnach *Ursache* vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein *bewirktes*.

1) Das Ich ist schlechthin thätig und bloss thätig — das ist die absolute Voraussetzung. Aus dieser wird zuvörderst ein Leiden des Nicht-Ich, insofern dasselbe das Ich als Intelligenz bestimmen soll, gefolgert; die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit wird in das absolute Ich gesetzt, als *bestimmte* Thätigkeit, als gerade diejenige Thätigkeit, durch welche das Nicht-Ich bestimmt wird. So wird demnach

aus der ***absoluten Thätigkeit des Ich*** eine gewisse ***bestimmte Thätigkeit*** desselben gefolgert.

2) Alles, was soeben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorstellung überhaupt (nicht etwa die besonderen Bestimmungen derselben) ist unwidersprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann schlechthin nichts seyn, das ein bewirktes sey; denn das Ich ist das, als was es sich setzt, und es ist nichts in ihm, was es nicht in sich setzt. Mithin muss jenes Nicht-Ich selbst ein bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich seyn: — und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von aussen, sondern bloss eine Wirkung desselben auf sich selbst; die freilich einen Umweg nimmt, dessen Gründe bis jetzt noch nicht bekannt sind, aber vielleicht in der Zukunft sich werden aufzeigen lassen.

Das absolute Ich soll demnach seyn Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoss auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird: denn dass von den besonderen Bestimmungen des vorgestellten, *als* eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan.

Auf die gleiche Art, nemlich durch absolutes Setzen, kann das Ich nicht Ursache des Nicht-Ich seyn.

Sich selbst setzt das Ich schlechthin und ohne allen weiteren Grund, und es *muss* sich setzen, wenn es irgend etwas anderes setzen soll: denn was nicht *ist*, kann nichts setzen; das Ich aber ist (für das Ich) schlechthin und lediglich durch sein eigenes Setzen seiner selbst.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädicat des Gesetztseyns zukommt), ist das Ich nicht gesetzt. Würde etwa das Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbeschränkt und unendlich gesetzt, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerspricht. — Mithin müsste es in bestimmter Quantität gesetzt werden, und demnach die Realität des Ich um die gesetzte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. — Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen,* und: *das Ich einschränken,* sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan worden.

Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen *schlechthin* und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen. Es müsste demnach den Grund sich nicht zu setzen, in sich selbst haben; es müsste in ihm seyn das Princip sich zu setzen, und das Princip sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengesetztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.

(Wir stehen hier auf einem Puncte, von welchem aus wir den wahren Sinn unseres zweiten Grundsatzes: *dem Ich wird entgegengesetzt ein Nicht-Ich,* und vermittelst desselben die wahre Bedeutung unserer ganzen Wissenschaftslehre deutlicher darstellen können, als wir es bis jetzt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundsatze ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Factum voraus, das sich *a priori* gar nicht aufzeigen lässt, sondern lediglich in eines jeden eigener Erfahrung.

Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist *à priori* eine blosse Hypothese; *dass* es ein solches Setzen gebe, lässt sich durch nichts darthun, als durch ein Factum des Bewusstseyns, und jeder muss es sich selbst durch dieses Factum darthun; keiner kann es dem anderen durch Vernunftgründe beweisen. (Er könnte wohl irgend ein zugestandenes Factum durch Vernunftgründe auf jenes höchste Factum zurückführen; aber ein solcher Beweis leistete nichts weiter, als dass er den anderen überführte, er habe vermittelst des Zugestehens irgend eines Factums auch jenes höchste Factum zugestanden.) Absolut aber und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, dass, ***wenn*** es ein solches Setzen giebt, dieses Setzen ein ***Entgegensetzen***, und das Gesetzte ***ein Nicht-Ich*** seyn müsse. — Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür lässt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde. Dass jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen seyn müsse, ist schlechthin gewiss: dass es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre schlechthin ***a priori***, sie stellt lediglich solche Sätze auf, die ***a priori*** gewiss sind; Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung. Wer des postulirten Factums sich nicht bewusst seyn könnte — man kann sicher wissen, dass dies bei keinem endlichen vernünftigen Wesen der Fall seyn werde, — für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müsste er ihr die formale Richtigkeit zugestehen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre ***a priori*** möglich, ob sie gleich auf Objecte gehen soll. Das Object ist nicht ***a priori***, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objective Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewusstseyn des Objects, welches Bewusstseyn sich ***a priori*** nur postuliren, nicht aber deduciren lässt. — Folgendes nur als Beispiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewusstseyn, in welchem durch das blosse Gesetztseyn des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewusstseyns undenkbar), würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewusstseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.)

II.

Wir haben gesehen, dass die geforderte Causalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerspruch zwischen der Unabhängigkeit des Ich, als absoluten Wesens, und der Abhängigkeit desselben, als Intelligenz, gehoben werden sollte, selbst einen Widerspruch enthält. Dennoch muss der erste Widerspruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden, als durch die geforderte Causalität; wir müssen demnach den in dieser Forderung selbst liegenden Widerspruch zu lösen suchen, und wir gehen jetzt an diese zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkstelligen, suchen wir zuvörderst den wahren Sinn dieses Widerspruchs etwas tiefer auf.

Das Ich *soll Causalität auf das Nicht-Ich haben*, und dasselbe für die mögliche Vorstellung von ihm erst hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, sey es nun unmittelbar oder mittelbar, selbst in sich setzt, und weil es schlechthin alles, was es ist, durch sich selbst seyn soll. — Also die Forderung der Causalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.

Das Ich *kann keine Causalität auf das Nicht-Ich haben*, weil das Nicht-Ich dann aufhörte, Nicht-Ich zu seyn (dem Ich entgegengesetzt zu seyn), und selbst Ich würde. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; und dieses Entgegengesetztseyn kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden soll, das das Ich gesetzt hat, und also das Ich aufhören soll, Ich zu seyn, welches der Identität des Ich widerspricht. — Demnach gründet der Widerspruch gegen die geforderte Causalität sich darauf, dass dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt ist, und entgegengesetzt bleiben muss.

Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiedenen Ansichten desselben. Sie sind es, die sich widersprechen; zwischen ihnen ist eine Vermittelung zu treffen. (In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht statthaben.) Insofern das Ich absolut ist, ist es *unendlich* und *unbeschränkt*. Alles, was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht (*für* dasselbe; und *ausser* demselben ist nichts). Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin fasst in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche, unbeschränkte Realität.

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es nothwendig *Schranken* (§. 3.), und sich selbst in diese Schranken. Es vertheilt die Totalität des gesetzten Seyns überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich nothwendig als *endlich*.

Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als *unendlich* und *unbeschränkt*. Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt*. Und es gäbe demnach einen höheren Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfliesst. Wird jener gelöst, so ist auch dieser gelöst, der auf jenen sich gründet.

Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze; so auch dieser. In einem anderen Sinne müsste das Ich gesetzt seyn als *unendlich*, in einem anderen als *endlich*. Wäre es in einem und ebendemselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, sondern zwei; und es bliebe uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das unendliche ausser uns zu versetzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe (Spinoza selbst konnte um seines Dogmatismus willen sich auch nicht einmal die Frage aufwerfen), wie doch wenigstens *die Idee* davon in uns gekommen seyn möge.

In welchem Sinne nun ist das Ich als unendlich, in welchem ist es endlich gesetzt?

Das eine, wie das andere, wird ihm schlechthin beigemessen; die blosse Handlung seines Setzens ist der Grund seiner Unendlichkeit sowohl, als seiner Endlichkeit. Bloss dadurch, dass es etwas setzt, setzt es in einem wie in dem anderen Falle sich in dieses etwas, schreibt sich selbst dieses etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der blossen Handlung dieses verschiedenen Setzens einen Unterschied auffinden, so ist die Aufgabe gelöst.

Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seyns. *Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Product derselben, das Ich, unendlich ist. (Unendliches Product, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Product; dies ist ein Cirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen gewiss ist. Product und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins und ebendasselbe (§. 1.), und bloss um uns ausdrücken zu können, unterschieden wir sie.) Die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Object hat, sondern in sich selbst zurückgeht.

Insofern das Ich Schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich (§. 2. 3.). Sie ist demnach nicht mehr reine, sondern *objective* Thätigkeit (die sich einen *Gegenstand* setzt). Das Wort Gegenstand bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Thätigkeit, insofern er das ist, ist nothwendig etwas der Thätigkeit entgegengesetztes, ihr *wider*- oder *gegen*stehendes. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Object der Thätigkeit und gar keine objective Thätigkeit da, sondern, wenn es ja Thätigkeit seyn soll, ist es reine, in sich selbst zurückgehende. Im blossen Begriffe der objectiven Thätigkeit liegt es schon, dass ihr widerstanden wird, und dass sie mithin beschränkt ist. Also endlich ist das Ich, insofern seine Thätigkeit *objectiv* ist.

Diese Thätigkeit nun in beiden Beziehungen, sowohl, insofern sie auf das thätige selbst zurückgeht, als insofern sie auf ein Object ausser dem thätigen gehen soll, soll Eine und ebendieselbe Thätigkeit, Thätigkeit Eines und ebendesselben Subjects seyn, das in beiden Rücksichten sich selbst als Ein und ebendasselbe Subject setze. Es muss demnach zwischen beiden Arten der Thätigkeit ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewusstseyn von der einen zur anderen fortgeleitet wird; und ein solches wäre gerade das geforderte Causalitätsverhältniss; nemlich dass die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem bewirkten, dass das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme; dass demnach die erstere *unmittelbar* auf das Ich selbst, aber *mittelbar* vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe, und dadurch die geforderte Causalität realisirt würde.

Es wird demnach zuerst gefordert, dass die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt (und welche im ersten Grundsatze aufgestellt worden), zu der, vermittelst welcher es ein Nicht-Ich setzt (die im zweiten Grundsatze aufgestellt wurde), sich verhalte, wie Ursache zum bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein solches Verhältniss nicht aufgezeigt werden können, vielmehr ist es völlig widersprechend gefunden worden; denn dann müsste das Ich durch das Setzen seiner Selbst zugleich das Nicht-Ich setzen, mithin sich nicht setzen, welches sich selbst aufhebt. — Es ist ausdrücklich behauptet worden, dass das Ich schlechthin und ohne allen Grund sich selbst etwas entgegensetze; und nur zufolge der Unbedingtheit jener Handlung konnte der Satz, der dieselbe aufstellt, ein Grundsatz heissen. Es wurde aber zugleich angemerkt, dass wenigstens etwas in dieser Handlung bedingt sey, das Product derselben — das, dass das durch die Handlung des Gegensetzens entstandene nothwendig ein Nicht-Ich seyn müsse, und nichts anderes seyn könne. Wir gehen jetzt tiefer ein in den Sinn dieser Bemerkung.

Das Ich setzt *schlechthin* einen Gegenstand (ein gegenstehendes, entgegengesetztes Nicht-Ich). Es ist demnach im *blossen Setzen* desselben nur von sich, und von nichts ausser ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein *Gegenstand*, und vermittelst desselben das Ich nur überhaupt *begrenzt* gesetzt wird, so ist geschehen, was verlangt wurde; an *eine bestimmte* Grenze ist dabei nicht zu denken. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt; aber wo geht seine Grenze? Innerhalb des Punctes C oder ausserhalb desselben? Wodurch könnte doch ein solcher Punct bestimmt seyn? Er bleibt lediglich von der Spontaneität des Ich, die durch jenes „schlechthin" gesetzt wird, abhängig. Der Grenzpunct liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich setzt. Das Ich ist endlich, weil es begrenzt seyn soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes absolute Setzen eines Objects nicht eingeschränkt, als inwiefern es sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränkt; und da eine solche absolute Einschränkung dem absoluten unendlichen Wesen des Ich widerspricht, ist sie selbst unmöglich, und das ganze Entgegensetzen eines Nicht-Ich ist unmöglich.

Aber ferner — es setzt einen *Gegenstand*, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn setzen möge, und setzt dadurch eine ausser ihm liegende und von seiner Thätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, sondern vielmehr ihr entgegengesetzte Thätigkeit. Diese entgegengesetzte Thätigkeit muss allerdings in einem gewissen Sinne (ununtersucht in welchem) *im Ich liegen*, insofern sie darin gesetzt ist; sie muss aber auch in einem anderen Sinne (gleichfalls ununtersucht in welchem) *im Gegenstande liegen*. Diese Thätigkeit, insofern sie im Gegenstande liegt, soll irgend einer Thätigkeit (= X) des Ich entgegengesetzt seyn; nicht derjenigen, wodurch sie im Ich gesetzt wird, denn dieser ist sie gleich; mithin *irgend einer an-*

deren. Es muss mithin, insofern ein Gegenstand gesetzt werden soll, und als Bedingung *der Möglichkeit eines solchen Setzens*, noch eine von der Thätigkeit des Setzens verschiedene Thätigkeit (= X) im Ich vorkommen. Welches ist diese Thätigkeit?

Zuvörderst eine solche, die durch den Gegenstand *nicht aufgehoben wird;* denn sie soll der Thätigkeit des Gegenstandes entgegengesetzt seyn; beide sollen demnach, als gesetzt, neben einander bestehen: — also eine solche, deren Seyn vom Gegenstande unabhängig ist, so wie umgekehrt der Gegenstand von ihr unabhängig ist. — Eine solche Thätigkeit muss ferner im Ich schlechthin gegründet seyn, weil sie unabhängig vom Setzen alles Gegenstandes, und dieser im Gegentheil von ihr unabhängig ist; sie ist demnach gesetzt durch die absolute Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt. — Endlich soll, laut obigem, das Object in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können; diese ihm widerstehende Thätigkeit des Ich muss demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Object hinausgehen, und selbst unendlich seyn. — Ein Object aber muss gesetzt werden, so gewiss, als der zweite Grundsatz gültig ist. — Demnach ist X die durch das Ich in sich selbst gesetzte unendliche Thätigkeit; und diese verhält sich zur objectiven Thätigkeit des Ich, wie der Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloss gesetzt, insofern einer Thätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Thätigkeit des Ich, kein Gegenstand. — Sie verhält sich, wie das bestimmende zum bestimmten. Nur *inwiefern* jener Thätigkeit widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und inwiefern ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand.

Wir betrachten jetzt diese Thätigkeit in Rücksicht ihrer Beziehung auf die des Gegenstandes. — An sich betrachtet sind beide völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengesetzt; es findet zwischen ihnen gar keine Beziehung statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Object gesetzt werden, so müssen sie doch durch das ein Object setzende Ich auf einander bezogen werden. Von dieser Beziehung hängt gleichfalls das Setzen eines Objects überhaupt ab; insofern ein Object gesetzt wird, werden sie bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Object gesetzt. — Ferner, da das Object absolut, schlechthin und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloss als solcher) gesetzt wird, so geschieht auch die Beziehung schlechthin und ohne allen Grund; und erst jetzt ist völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich absolut sey: es ist absolut, inwiefern es sich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden schlechthin bezogen, heisst: sie werden schlechthin gleich gesetzt. Da sie aber, so gewiss ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so lässt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn. — Da sie aber wirklich nicht gleich sind, so bleibt immer die Frage, welches von beiden sich nach dem anderen richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden solle? — Es ist sogleich einleuchtend, wie diese Frage beantwortet werden müsse. So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns willen, ist es, welches sie fordert*).

---

*) Kants kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, dass Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zu Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens seyn *sollte*. — Kants mehreste Nachfolger scheinen das, was sie über den kategorischen Imperativ sagen, diesem grossen Manne bloss nachzusagen, und über den Grund der Befugniss eines absoluten Postulats noch nicht aufs reine gekommen zu seyn. — Nur *weil*, und *inwiefern* das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht, absolut zu postuliren; und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seyns, aus welchem denn freilich noch manches andere sich dürfte *deduciren* lassen. — Eine Philosophie, die an

(Die Thätigkeit Y (in dem, was hernach als Object gesetzt seyn wird) sey gegeben (es bleibt ununtersucht, *wie*, und *welchem Vermögen* des Subjects): auf sie wird eine Thätigkeit des Ich *bezogen;* es wird demnach gedacht eine Thätigkeit ausser dem Ich (= — Y), die jener Thätigkeit des Ich gleich wäre. Wo ist bei diesem Geschäft der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, dass *alle* Thätigkeit der des Ich gleich seyn solle, und diese Forderung ist im absoluten Seyn des Ich gegründet. — Y liegt in einer *Welt*, in der alle Thätigkeit der des Ich *wirklich* gleichen würde, und ist *ein* Ideal. — Nun kommt Y mit —Y nicht überein, sondern ist demselben *entgegengesetzt*. Daher wird es einem *Objecte* zugeschrieben; und ohne jene Beziehung und die absolute Forderung, welche dieselbe begründet, wäre kein Object für das Ich, sondern dasselbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer unten sehen werden, Nichts.)

Also, das absolute Ich bezieht sich selbst schlechthin auf ein Nicht-Ich (jenes —Y), das, wie es scheint, zwar seiner Form nach (insofern es überhaupt etwas ausser dem Ich), nicht aber seinem Gehalte nach, Nicht-Ich seyn soll; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen. Es kann aber mit demselben nicht übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich seyn soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen (zur wirklichen Gleichheit), sondern es ist bloss eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Object ein Streben;* und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben*. Dieses unendliche Streben ist ins unendliche hinaus die

---

allen Enden, wo sie nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Thatsache des Bewusstseyns beruft, ist um weniges gründlicher, als die verrufene Popular-Philosophie.

Bedingung der Möglichkeit alles Objects: kein Streben, kein Object.

Wir sehen jetzt, inwiefern durch diese aus anderen Grundsätzen erwiesenen Resultate der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geschehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerspruch gelöst sey. — Das Ich, welches, überhaupt als Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur insofern Intelligenz ist, inwiefern ein Nicht-Ich ist, soll dennoch bloss vom Ich abhängen; und um dieses möglich zu finden, mussten wir wieder eine Causalität des Ich zur Bestimmung des Nicht-Ich annehmen, insofern dasselbe Object des intelligenten Ich seyn soll. Auf den ersten Anblick, und das Wort in seiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine solche Causalität sich selbst auf; unter Voraussetzung derselben war entweder das Ich nicht gesetzt, oder das Nicht-Ich nicht gesetzt, und mithin konnte kein Causalitäts-Verhältniss zwischen ihnen stattfinden. Wir suchten diesen Widerstreit zu vermitteln durch die Unterscheidung zweier entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich, der reinen und der objectiven; und durch die Voraussetzung, dass vielleicht die erstere zur zweiten unmittelbar sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objecte sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten, und dass demnach die reine Thätigkeit des Ich wenigstens ***mittelbar*** (durch das Mittelglied der objectiven Thätigkeit) mit dem Objecte im Causalitäts-Verhältnisse stehen dürfte. Inwiefern ist nun diese Voraussetzung bestätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erste die reine Thätigkeit des Ich sich als Ursache der objectiven bewährt? Zuvörderst, insofern kein Object gesetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objects entgegengesetzt ist, und diese Thätigkeit nothwendig vor allem Objecte schlechthin und lediglich durch das Subject selbst im Subjecte seyn muss, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, ***ist die reine Thätigkeit des Ich, als solche, Bedingung aller ein Object setzenden Thätigkeit.*** Insofern aber diese reine Thätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Object bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muss sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objects [das insofern noch nicht als Object gesetzt ist *)], bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (dass sie wirklich geschieht) *absolut* ist (auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen, wie wir zu seiner Zeit sehen werden): so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach (dass sie ein *Beziehen* ist, und Gleichheit und Subordination dessen, was nachmals als Object gesetzt wird, fordert), durch das absolute Gesetztseyn des Ich, als Inbegriffes aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit ist in dieser Rücksicht *Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objects möglich ist. — Inwiefern die reine Thätigkeit durch die soeben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Object bezogen wird, ist sie, wie gesagt, ein Streben. Dass überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Object gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich; dass aber, *wenn* sie so gesetzt wird, sie als ein *Streben* gesetzt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Jene Forderung, dass alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt seyn solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt,

---

*) Die Behauptung, dass die reine Thätigkeit *an sich*, und *als solche*, sich auf ein Object beziehe, und dass es dazu keiner besonderen absoluten Handlung des Beziehens bedürfe, wäre der transcendentale Grundsatz *des intelligiblen Fatalismus*, des consequentesten Systems über Freiheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war; und aus diesem Grundsatze wäre man denn allerdings in Rücksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, dass, insofern keine reine Thätigkeit gesetzt seyn könne, insofern sich keine äussere, und dass das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm, gesetzt sey. Von der Gottheit, d. i. von einem Wesen, durch dessen reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objective gesetzt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein solcher Begriff für uns überschwenglich wäre, das System des intelligiblen Fatalismus gelten.

und mit Recht so nennt. Ein solches praktisches Vermögen der Vernunft war bisher postulirt, aber nicht erwiesen worden. Die Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philosophen erging, zu erweisen, dass die Vernunft praktisch sey, war demnach sehr gerecht. — Ein solcher Beweis nun muss für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloss durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, dass gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere. Und dies ist denn soeben geschehen, indem dargethan worden, dass ohne ein Streben überhaupt kein Object möglich sey.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu lösen, die unsere ganze Theorie umzustossen droht. Nemlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Thätigkeit auf die des nachmaligen Objects, — diese Beziehung geschehe nun unmittelbar, oder vermittelst eines nach der Idee jener reinen Thätigkeit entworfenen Ideals, — ist nicht möglich, wenn nicht schon auf irgend eine Weise die Thätigkeit des Objects dem beziehenden Ich gegeben seyn soll. Lassen wir sie ihm nun auf die gleiche Weise durch Beziehung derselben auf eine Tendenz der reinen Thätigkeit des Ich gegeben seyn, so dreht sich unsere Erklärung im Cirkel, und wir erhalten schlechthin keinen ersten Grund der Beziehung überhaupt. Ein solcher erster Grund muss, es versteht sich bloss in einer Idee, weil es ein erster Grund seyn soll, aufgezeigt werden.

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges; das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann. — Es *strebt* (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird), kraft seines Wesens sich in diesem Zustande zu behaupten. — Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor. (*Dass* dies geschehe, lässt sich *a priori* gar nicht erweisen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jetzt von diesem fremdartigen weiter auch gar nichts sagen, als dass es *nicht* aus dem inneren Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterscheidendes.)

Dieses fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu seyn; und denken wir uns irgend ein intelligentes Wesen ausser dem Ich, welches dasselbe in jenen zwei verschiedenen Zuständen beobachtet, so wird *für dasselbe* das Ich eingeschränkt, seine Kraft zurückgedrängt erscheinen, wie wir z. B. es in der Körperwelt annehmen.

Aber nicht ein Wesen ausser dem Ich, sondern das Ich selbst soll die Intelligenz seyn, welches jene Einschränkung setzt; und wir müssen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu lösen. — Ist das Ich sich selbst gleich, und strebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muss es dieses *nicht* durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wiederherstellen; und so würde denn eine Vergleichung zwischen dem Zustande seiner Einschränkung und der Wiederherstellung des gehemmten Strebens, also eine blosse Beziehung seiner selbst auf sich selbst, ohne alles Hinzuthun des Objects möglich, wenn sich ein Beziehungsgrund zwischen beiden Zuständen aufzeigen liesse.

Setzet, die strebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anstoss, so ist bis C nichts zu unterscheiden, denn das Ich und Nicht-Ich ist nicht zu unterscheiden, und es findet bis dahin gar nichts statt, dessen das Ich sich je bewusst werden könnte. In C wird diese, den ersten Grund alles Bewusstseyns enthaltende, aber nie zum Bewusstseyn gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eigenen inneren Wesens kann sie nicht gehemmt werden; sie geht demnach über

C fort, aber als eine solche, die von aussen gehemmt worden, und *nur* durch ihre eigene innere Kraft sich erhält; und so geht sie bis an den Punct, wo kein Widerstand mehr ist, z. B. bis D. — [a) Ueber D hinaus kann sie ebensowenig Gegenstand des Bewusstseyns seyn, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht gesagt, dass das Ich selbst seine Thätigkeit, als eine gehemmte und nur durch sich selbst sich erhaltende setze; sondern nur, dass irgend eine Intelligenz ausser dem Ich sie als eine solche würde setzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der soeben gemachten Voraussetzung. — Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäss setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müsste jene Thätigkeit nothwendig als die eines *Ich* — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, — setzen. Mithin müsste das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiss es die Thätigkeit eines Ich seyn soll, welche gehemmt und wiederhergestellt wird. Aber *sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird;* denn beides steht nach obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon *an und für sich* synthetisch vereinigt; anders, als vereinigt, können sie gar nicht gesetzt werden. *Dass* sie aber überhaupt gesetzt werden, liegt in dem blossen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postulirt. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch gesetzt, und demnach wiederhergestellt seyn muss, im Ich und durch das Ich zu setzen.

Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Setzen eines bloss subjectiven Zustandes; alle Synthesis von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines Entgegengesetzten im blossen Subjecte. Dieses bloss und lediglich subjective wird sich tiefer unten als das *Gefühl* zeigen.

Als Grund*) dieses Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objects gesetzt; diese Thätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjecte gegeben durchs Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Lösung der aufgezeigten Schwierigkeit. Jetzt gehen wir zurück zu dem Puncte, von welchem wir ausgingen. Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Object im Ich: war das Resultat unserer Untersuchung, und dadurch scheint denn der Widerspruch zwischen dem endlichen, bedingten Ich, als Intelligenz, und zwischen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer ansehen, so finden wir, dass er zwar von dem Puncte, auf welchem wir ihn antrafen, zwischen dem intelligenten und nicht intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinausgeschoben sey, und höhere Grundsätze in Widerstreit bringe.

Nemlich wir hatten den Widerspruch zwischen einer unendlichen und einer endlichen Thätigkeit Eines und ebendesselben Ich zu lösen, und lösten ihn so, dass die *unendliche* Thätigkeit schlechthin nicht objectiv, sondern lediglich in sich selbst *zurückgehend*, die *endliche* aber *objectiv* sey. Nunmehr aber ist die unendliche Thätigkeit selbst, als *ein Streben*, bezogen auf das Object, mithin insofern selbst objective Thätigkeit; und da dieselbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erstere endliche objective Thätigkeit neben ihr bestehen soll: so haben wir eine unendliche, und eine endliche objective Thätigkeit Eines und ebendesselben Ich; welche Annahme abermals sich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch lösen, dass gezeigt werde, die unendliche Thätigkeit des Ich sey in einem anderen Sinne objectiv, als seine endliche Thätigkeit.

Die Vermuthung, welche sich jedem auf den ersten Anblick darbietet, ist ohne Zweifel diese, dass die endliche objective Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches*, sein unendliches Streben aber auf ein bloss *eingebildetes* Object gehe. Diese Vermu-

---

*) Bedingung der Möglichkeit — *(Marginalverbesserung.)*

thung wird sich allerdings bestätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Cirkel beantwortet und eine Unterscheidung schon vorausgesetzt wird, die erst durch Unterscheidung jener beiden Thätigkeiten möglich ist, so müssen wir in die Untersuchung dieser Schwierigkeit etwas tiefer hineingehen.

Alles Object ist nothwendig bestimmt, so gewiss es ein Object seyn soll; denn insofern es das ist, bestimmt es selbst das Ich, und sein Bestimmen desselben ist selbst bestimmt (hat seine Grenze). Alle objective Thätigkeit ist demnach, so gewiss sie das ist, bestimmend, und insofern auch bestimmt; demnach auch endlich. Mithin kann selbst jenes unendliche Streben nur in einem gewissen Sinne unendlich seyn, und in einem gewissen anderen muss es endlich seyn.

Nun wird demselben eine objective endliche Thätigkeit *entgegengesetzt;* diese muss demnach endlich seyn in demjenigen Sinne, in welchem das Streben unendlich ist, und das Streben ist unendlich, inwiefern diese objective Thätigkeit endlich ist. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objective Thätigkeit hat. Es fragt sich nur, welches dieses Ende sey.[*]

Die endliche objective Thätigkeit setzt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengesetzte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Object bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht inwiefern sie überhaupt handelt, denn insofern ist sie nach dem obigen absolut, sondern inwiefern sie die *bestimmte* Grenze des Objects setzt (dass es gerade insoweit, und nicht mehr oder weniger dem Ich widerstehe), abhängig, beschränkt und endlich. Der Grund ihres Bestimmens, und mithin auch ihres Bestimmtseyns, liegt ausser ihr. — Ein durch diese insofern beschränkte Thätigkeit bestimmtes Object ist ein *wirkliches*.

In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Object vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muss laut obigem darüber hinausgehen, wenn eine solche Grenzbestimmung seyn soll. Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern eine Welt, wie sie seyn würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloss durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt.

Inwiefern aber ist dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Object geht, und diesem Objecte, so gewiss es ein solches seyn soll, Grenzen setzen muss. Nicht die Handlung des Bestimmens überhaupt, aber die Grenze der Bestimmung hing bei dem wirklichen Objecte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objecte aber hängt die Handlung des Bestimmens sowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; dasselbe steht unter keiner anderen Bedingung, als unter der, dass es überhaupt Grenzen setzen muss, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

Das Ideal ist absolutes Product des Ich, es lässt sich ins unendliche hinaus erhöhen; aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muss. Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heissen sollte, weil es kein Object hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches ausserhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewusstseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewusstseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflectirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, dass es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich? — wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins unendliche.

Also die Zusammensetzung: *unendlich* und *objectiv*, ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Object geht, ist endlich; und was endlich ist, geht auf ein Object. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, dass das Object überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, ausser in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Object seines

Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Object mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt, welches aber selbst ein Widerspruch ist.

Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, dass wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseyns werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.

Und so ist denn nunmehr das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es bestimmt werden kann, und die Widersprüche in demselben gelöst, insoweit sie gelöst werden können. Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn. Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Causalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst, und wäre demnach Nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts.

Wir legen das bis jetzt deducirte noch auf einem anderen Wege dar, um den für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre höchst wichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es giebt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloss insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird, und als es keine Causalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

Insofern es keine Causalität haben kann, sagte ich; mithin wird eine solche Causalität gefordert. Dass eine solche Forderung absoluter Causalität im Ich ursprünglich vorhanden seyn müsse, ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich, als Intelligenz, und als absolutem

Wesen, dargethan worden. Demnach ist der Beweis apagogisch geführt; es ist gezeigt worden, dass man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Forderung einer absoluten Causalität nicht annehmen wolle.

Diese Forderung muss sich auch direct und genetisch erweisen lassen; sie muss sich nicht nur durch Berufung auf höhere Principien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höheren Principien selbst eigentlich *deduciren* lassen, so dass man einsehe, *wie* eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe. — Es muss sich nicht bloss ein Streben nach einer (durch ein bestimmtes Nicht-Ich) bestimmten Causalität, sondern ein Streben nach Causalität überhaupt aufzeigen lassen, welches letztere das erstere begründet. — Eine über das Object hinaus gehende Thätigkeit wird ein Streben, eben darum, weil sie über das Object hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, dass schon ein Object vorhanden sey. Es muss sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muss bloss und lediglich im Ich begründet seyn; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunct. — Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich seyn müsse, und dass insofern in ihm gar nichts verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass *wenn* etwas verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt seyn müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich,* vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn; das Ich muss ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, dass etwas auf dasselbe einwirke; es muss sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müsste schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müsste diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet seyn. — Der anscheinende Widerspruch dieser Voraussetzung wird zu seiner Zeit sich von selbst lösen, und die Ungedenkbarkeit derselben sich verlieren.

Das Ich soll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen: von diesem Puncte kann am füglichsten unsere Untersuchung ausgehen.

Aber dennoch soll dieses fremdartige *im Ich* angetroffen werden, und muss*) darin angetroffen werden. Wäre es *ausser dem Ich,* so wäre es für das Ich Nichts, und es würde daraus Nichts für das Ich erfolgen. Mithin muss es in gewisser Rücksicht dem Ich auch *gleichartig* seyn; es muss demselben zugeschrieben werden können.

Das Wesen des Ich besteht in seiner Thätigkeit; soll demnach jenes heterogene dem Ich auch zugeschrieben werden können; so muss es überhaupt seyn eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig seyn kann, sondern deren blosse *Richtung* vielleicht fremdartig, nicht im Ich, sondern ausser dem Ich begründet ist. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, in einem gewissen Puncte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurück getrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur dass sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Thätigkeit *nach aussen* in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach aussen von einer nach in-

---

*) kann nur — (*Marginalverbesserung*)

nen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?

Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, etwas noch nicht abgeleitetes vorauszusetzen, bloss um uns verständlich machen zu können; und wenn es ferner erlaubt ist, ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transcendentalen Puncte aus erst in dieselbe kommt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird — die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich *centripetal.* (*Ein* Punct bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben seyn, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die blosse Direction bezeichnete. Ebenso, und gerade aus dem gleichen Grunde, giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht zwei, und zwar zwei entgegengesetzte giebt. Der Begriff der Richtung ist ein blosser Wechselbegriff; *eine* Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung, nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, dass wir auch eine andere centrifugale Richtung dieser Thätigkeit entdecken werden. Nach der äussersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsart das Bild des Ich ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst constituirender Punct, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der *ganz* ist, *wo* er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt und Form) Eins und ebendasselbe ist.) Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese constitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine *innere,* durch sein blosses Seyn gesetzte Kraft (nach dem Satze A = A); aber, wenn wir nur transcendental philosophiren, und nicht etwa transcendent, nehmen wir an, dass *durch uns* gesetzt werde, *dass* sie durch das blosse Seyn des Körpers (für uns) gesetzt sey; nicht aber, dass *durch und für den Körper selbst* gesetzt werde, *dass* sie gesetzt sey: und darum ist der Körper für uns leblos und seelenlos, und kein Ich. Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiss es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewusstseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Princip in sich haben, über sich selbst zu reflectiren; und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils, inwiefern es reflectirend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal; theils, inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflectirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig als *Etwas*, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität, mithin wird es nothwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach sind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und ebendasselbe, und sind bloss insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedene, reflectirt wird. — (Alle centripetale Kraft in der Körperwelt ist blosses Product der Einbildungskraft des Ich, nach einem Gesetze der Vernunft, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.)

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne. — Der Forderung, (wir müssen immer etwas voraussetzen, das noch nicht nachgewiesen ist, um uns auch nur ausdrücken zu können; denn der Strenge nach ist bis jetzt noch gar keine *Forderung*, als Gegentheil des *wirklich geschehenden*, möglich) der Forderung, dass im Ich alle Realität seyn solle, geschieht unter unserer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Thätigkeit des

Ich, die centripetale und centrifugale, fallen zusammen, und sind nur Eine und ebendieselbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewusstseyn Gottes solle erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, dass Gott über sein eigenes Seyn reflectire. Da aber in Gott *das reflectirte* Alles in Einem und Eins in Allem, und *das reflectirende* gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflectirtes und reflectirendes, das Bewusstseyn selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.) So ist demnach aus dem oben vorausgesetzten kein Bewusstseyn abzuleiten; denn beide angenommene Richtungen lassen sich nicht unterscheiden.

Nun aber soll die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Puncte angestossen und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. *Dass* dies geschehe, als Factum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es lässt allerdings sich darthun, dass es geschehen müsse, *wenn* ein wirkliches Bewusstseyn möglich seyn soll.

Jene Forderung des in der gegenwärtigen Function reflectirenden Ich, dass das durch dasselbe reflectirte Ich die Unendlichkeit ausfüllen solle, bleibt, und wird durch jenen Anstoss gar nicht eingeschränkt. Die Frage, ob es dieselbe ausfülle, und das Resultat, dass es dieselbe wirklich nicht ausfülle, sondern in C begrenzt sey, bleibt — und erst jetzt ist die geforderte Unterscheidung zweier Richtungen möglich.

Nemlich nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflectirt, wird mithin centripetal, und nun ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer ins unendliche hinausgehenden centrifugalen Richtung — was unterschieden werden soll, muss auf ein drittes bezogen werden — die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemässe centrifugale, und eine ihr widerstreitende (die zweite, durch den Anstoss reflectirte) centripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Princip des Ich entgegengesetzten Princip abgeleitet wird.

Und so ist denn die soeben aufgestellte Aufgabe gelöst. Das ursprüngliche Streben nach einer Causalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, dass es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiss es ein Ich seyn soll. Jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles *Herausgehens aus sich selbst*, und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des *Strebens nach Causalität überhaupt;* und beide sind lediglich in dem absoluten Seyn des Ich begründet.

Es ist, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst dadurch aufgefunden worden. Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äusseren Eindrucke verschlossen. Aber es muss auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, dass ich so sage, der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, dass auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluss von aussen in dasselbe möglich.

Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.)

Das Ich muss — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es *praktisch:* nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstosse völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. — Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was seyn *soll*, und was durch das blosse Ich gegeben ist; also die Reihe des *Idealen.*

Geht die Reflexion auf diesen Anstoss, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das blosse Ich. — Und insofern ist das Ich *theoretisch*, oder *Intelligenz.*

Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Puncte des Anstosses, und nicht über allen möglichen Anstoss hinaus, so ist im Ich und für das Ich kein anstossendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargethan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewusstseyn seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewusstseyn möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoss entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird; wie soeben gezeigt worden. (Davon, nemlich wird hier noch abstrahirt, dass das praktische Vermögen, um zum Bewusstseyn zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorstellung erst annehmen muss.)

Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten *wirklichen Daseyns**) durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewusstseyn und insbesondere Bewusstseyn unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach (ohne Freiheit, und mit Freiheit): durch sie unserer Handlungen, — der Richtung unseres wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wahren Gesichtspunct zu stellen, und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen. Nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Princip des Lebens und Bewusstseyns, der Grund seiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich seyn, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

---

*) Im consequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseyns nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig seyn muss, wenn er consequent verfährt.

Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dass es ein bewegendes sey, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird.

Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Daseyn nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punct, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Puncte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch*. Sie zeigt, dass das Bewusstseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloss *gefühlt*, aber nicht *erkannt* wird. Alle mögliche Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewusstseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muss dieselbe, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht transcendent, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen *transcendental*. Sie erklärt allerdings alles Bewusstseyn aus einem unabhängig von allem Bewusstseyn vorhandenen; aber sie vergisst nicht, dass sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewusstseyn, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt: und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben*), sondern nur weiter hinausgesetzt, und so könnte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne dass dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner *Idealität* nach abhängig vom Ich, in Ansehung der *Realität* aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des

---

*) aufgehoben.

Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflectirt, dass es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflectirt.

Dies, dass der endliche Geist nothwendig etwas absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur *für ihn* da sey (ein nothwendiges Noumen sey), ist derjenige Cirkel, den er in das unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das auf diesen Cirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Cirkel, der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht: ein System, das aus demselben herausgegangen zu seyn wähnt, ist ein transcendenter realistischer Dogmatismus.

Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir setzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verständlich zu werden. Wir sagten: das Bewusstseyn endlicher Naturen lässt sich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene Kraft annimmt. — Für Wen lässt es sich nicht erklären? und für Wen soll es erklärbar werden? Wer überhaupt ist es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen selbst. So wie wir sagen „erklären," sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles *Erklären*, d. i. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von einem zum anderen, ist etwas endliches, und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat. — Die entgegengesetzte Kraft ist unabhängig vom Ich ihrem Seyn und ihrer Bestimmung nach, welche doch das praktische Vermögen des Ich oder seinen Trieb nach Realität zu modificiren strebt; aber sie ist abhängig von seiner idealen Thätigkeit, von dem theoretischen Vermögen desselben; sie ist *für das Ich* nur, inwiefern sie *durch dasselbe* gesetzt wird, und ausserdem ist sie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefasst in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen. Aber ferner: wie kann es doch bezogen werden auf das praktische Vermögen, ausser durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, ausser vermittelst des praktischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der letzte Grund alles Bewusstseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Cirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Interessant wäre folgender Einwurf: wenn nach obigen Gesetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit setzt, als Erklärungsgrund seiner eigenen Begrenztheit, mithin dasselbe in sich aufnimmt; setzt es doch wohl dieses Nicht-Ich selbst als ein begrenztes (in einem bestimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieses Object = A. Nun ist die Thätigkeit des Ich im Setzen dieses A nothwendig selbst begrenzt, weil sie auf ein begrenztes Object geht. Aber das Ich kann sich selbst nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle, begrenzen; mithin muss es, indem es A, das allerdings in dasselbe aufgenommen wird, begrenzt, selbst begrenzt seyn durch ein von ihm noch völlig unabhängiges B, das nicht in dasselbe aufgenommen ist. — Wir gestehen dies alles zu: erinnern aber, dass auch dieses B wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von seiner Seite erinnert, dass für die Möglichkeit es aufzunehmen das Ich abermals durch ein unabhängiges C begrenzt seyn muss: und so ins unendliche fort. Das Resultat dieser Untersuchung würde seyn, dass wir unserem Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität ausser dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, und auf diese Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unseres Gegners, oder sein Ding an sich, das durch jene Argumentation erwiesen werden sollte? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das doch *nicht im Ich* seyn soll: also etwas widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem unseren Philosophiren zum Grunde gelegt werden muss, und von jeher, nur ohne dass man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewusst war, allem Philosophiren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältniss des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heisst alles Bewusstseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.

Alle scheinbaren, und denjenigen, der nicht sehr scharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre werden lediglich daher entstehen, dass man der soeben aufgestellten Idee sich nicht bemächtigen, und sie nicht festhalten kann. Man kann sie auf zweierlei Art unrichtig auffassen. Entweder man reflectirt bloss darauf, dass sie, da es eine Idee ist, doch im Ich seyn muss; und so wird man, wenn man übrigens ein entschlossener Denker ist, Idealist, und läugnet dogmatisch alle Realität ausser uns; oder hält man sich an sein Gefühl, so läugnet man, was klar daliegt, widerlegt die Argumentationen der Wissenschaftslehre durch Machtsprüche des gesunden Menschenverstandes (mit welchem sie wohlverstanden innigst übereinstimmt) und beschuldigt diese Wissenschaft selbst des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht fasst. Oder man reflectirt bloss darauf, dass der Gegenstand dieser Idee ein unabhängiges Nicht-Ich sey, und wird transcendenter Realist, oder falls man einige Gedanken Kants aufgefasst haben sollte, ohne sich des Geistes seiner ganzen Philosophie bemächtigt zu haben, beschuldigt man von seinem eigenen Transcendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wissenschaftslehre des Transcendentismus, und wird nicht inne, dass man mit seinen eigenen Waffen nur sich selbst schlägt. — Keines von beiden sollte man thun: man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andere allein, sondern auf beides zugleich reflectiren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft,* und diese — ist ganz gewiss allen Menschen zu Theil geworden, denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung; aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmässig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild, wie ein Blitzstrahl, vor ihre Seele sich stellte, dasselbe festzuhalten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lässt; weil ihre Grund-Ideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniss zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefasst werden kann. In wem daher diese ganze Anlage schon unwiederbringlich erschlafft oder getödtet ist, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in diese Wissenschaft einzudringen; aber er hat den Grund dieser Unmöglichkeit gar nicht in der Wissenschaft selbst, welche leicht gefasst wird, wenn sie überhaupt gefasst wird, sondern in seinem eigenen Unvermögen zu suchen *).

---

*) Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie

So wie die aufgestellte Idee der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen ist, so gründet darauf sich auch die Sicherheit desselben von aussen. Es ist unmöglich über irgend einen Gegenstand zu philosophiren, ohne auf diese Idee, und mit ihr auf den eigenen Boden der Wissenschaftslehre zu gerathen. Jeder Gegner muss, vielleicht mit verbundenen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen streiten, und es wird immer ein leichtes seyn, ihm die Binde vom Auge zu reissen und ihn das Feld erblicken zu lassen, auf welchem er steht. Diese Wissenschaft ist daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im voraus zu erklären, dass sie von manchem misverstanden, von mehreren gar nicht verstanden; dass sie, nicht nur nach der gegenwärtigen äusserst unvollendeten Darstellung, sondern auch nach der vollendetsten, die einem Einzelnen möglich seyn dürfte, in allen ihren Theilen der Verbesserung gar sehr bedürftig bleiben, dass sie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird.

§. 6. Dritter Lehrsatz.

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte.

Zuvörderst einige Worte über die Methode! — Im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkannte*. Dort fragen wir: *wie* wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht u. s. f., hier: *was* wird gesetzt? Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge

---

lässt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, so lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der anderen, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet; sie wird so lange sich in einen engen Kreis einschliessen müssen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu sagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit ist.

an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müsste sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keinesweges transcendent; denn alles, was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil *in uns* etwas sich findet, das nur durch etwas *ausser uns* sich vollständig erklären lässt. Wir wissen, dass wir es denken, es nach den Gesetzen unseres Geistes denken, dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objects ohne Subject reden können.

Das Streben des Ich soll unendlich seyn, und nie Causalität haben. Dies lässt sich lediglich unter Bedingung eines Gegenstrebens denken, das demselben das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines solchen Gegenstrebens und jenes Gleichgewichts ist im Begriffe des Strebens schon enthalten, und lässt durch eine Analyse sich aus ihm entwickeln. Ohne diese beiden Begriffe steht er im Widerspruche mit sich selbst.

1) Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist. Jede Ursache aber setzt *Thätigkeit* voraus. Alles strebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, so wäre es nicht Ursache, welches dem vorigen widerspricht.

2) Das Streben, inwiefern es das ist, hat nothwendig seine bestimmte Quantität als Thätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache zu seyn. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird *begrenzt*. Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein Streben, welches dem vorigen widerspricht.

3) Das strebende wird nicht *durch sich selbst* begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, dass es auf Causalität ausgehe. Begrenzte es sich selbst, so wäre es kein stre-

bendes. Jedes Streben muss also durch eine der Kraft des strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden.

4) Diese entgegengesetzte Kraft muss gleichfalls strebend seyn, d. h. zuvörderst, sie muss auf Causalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunct mit dem Entgegengesetzten. Dann, sie muss keine Causalität haben; hätte sie Causalität, so vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig, dadurch, dass sie seine Kraft vernichtete.

5) Keines von den beiden entgegenstrebenden kann Causalität haben. Hätte sie eines von beiden, so würde dadurch die Kraft des entgegengesetzten vernichtet, und sie hörten auf entgegenstrebend zu seyn. Mithin muss die Kraft beider sich das Gleichgewicht halten.

§. 7. Vierter Lehrsatz.

Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.

A. Das Streben des Ich wird gesetzt, als solches.

1) Es wird überhaupt gesetzt, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als *Thätigkeit*, als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas fixirtes, festgesetztes.

2) Es wird gesetzt, als ein *Streben*. Das Streben geht auf Causalität aus; es muss daher, seinem*) Charakter nach, gesetzt werden, *als* Causalität. Nun kann diese Causalität nicht gesetzt werden, als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in sich selbst zurückgehen; nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas gewisses ist, nennt man einen *Trieb*.

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1) dass er in dem inneren Wesen desjenigen gegründet sey, dem er beigelegt wird;

---

*) besonderen. *(Marginalzusatz des Verf.)*

also hervorgebracht durch die Causalität desselben auf sich selbst*), durch sein Gesetztseyn durch sich selbst. 2) Dass er ebendarum etwas festgesetztes, dauerndes, sey. 3) Dass er auf Causalität ausser sich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb seyn soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. — Der Trieb ist demnach bloss im Subjecte, und geht seiner Natur nach nicht ausserhalb des Umkreises desselben heraus.)

So muss das Streben gesetzt werden, *wenn* es gesetzt werden soll; und es muss — geschähe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewusstseyn, — gesetzt werden, wenn es im Ich seyn soll, und wenn ein Bewusstseyn, welches nach dem obigen sich auf eine Aeusserung des Strebens gründet, möglich seyn soll.

B. Das Streben des Ich kann nicht gesetzt werden, ohne dass ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt werde; denn das Streben des ersteren geht aus auf Causalität, hat aber keine; und dass es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm selbst, denn sonst wäre das Streben desselben kein Streben, sondern Nichts. Also, es muss, wenn es gesetzt wird, ausser dem Ich gesetzt werden, und abermals nur als ein Streben; denn sonst würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jetzt kennen, der Trieb würde unterdrückt, und könnte nicht gesetzt werden.

C. Das Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.

Es ist hier nicht die Rede davon, dass ein Gleichgewicht zwischen beiden seyn müsse; dies haben wir schon im vorigen §. gezeigt; sondern es wird nur gefragt: *was* im Ich und durch das Ich gesetzt werde, indem es gesetzt wird?

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz über sich selbst zu reflectiren. Es kann nicht über sich reflectiren, ohne begrenzt zu seyn, und zwar, in Rücksicht des *Triebes*, ohne durch *eine Beziehung auf den Trieb* begrenzt zu seyn. Setzet, dass der Trieb

---

*) d. h. *(Marginalzusatz des Verf.)*

im Puncte C begrenzt werde, so wird in C die ***Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit*** aber ***beschränkt.*** Das Ich begrenzt dann sich selbst, und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält sich selbst an.

Beides vereinigt, giebt die Aeusserung eines ***Zwanges,*** eines ***Nicht-könnens.*** Zum Nicht-können gehört a) ein Weiterstreben; ausserdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts ***für mich;*** es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b) Begrenzung der wirklichen Thätigkeit; demnach wirkliche Thätigkeit selbst, denn was nicht ist, kann nicht begrenzt werden. c) Dass das begrenzende nicht ***in mir,*** sondern ***ausser mir*** liege (gesetzt werde); ausserdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht ***können,*** sondern ein Nicht-***wollen.*** — Also jene Aeusserung des Nicht-könnens ist eine Aeusserung des Gleichgewichts.

Die Aeusserung des Nicht können im Ich heisst ein ***Gefühl.*** In ihm ist innigst vereinigt ***Thätigkeit*** — ich fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion — ***Beschränkung*** — ich ***fühle,*** bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfasst, das ist — es versteht sich, ***für sich selbst — nicht*** eingeschränkt.

Das Gefühl ist lediglich ***subjectiv.*** Wir bedürfen zwar zur ***Erklärung*** desselben, — welches aber eine theoretische Handlung ist, — eines ***begrenzenden;*** nicht aber zur Deduction desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, ***der Vorstellung, des Setzens*** eines solchen im Ich.

(Hier zeigt sich sonnenklar, was so viele Philosophen, die, trotz ihres vermeinten Kriticismus, vom transcendenten Dogmatismus sich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, ***dass*** und ***wie*** das Ich alles, was je in ihm vorkommen soll, lediglich aus sich selbst, ohne dass es je aus sich herausgehe und seinen Cirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn nothwendig seyn musste, wenn das Ich ein Ich seyn soll. —

Es ist in ihm ein Gefühl vorhanden; dies ist eine Beschränkung des Triebes; und wenn es sich als ein bestimmtes, von anderen Gefühlen zu unterscheidendes Gefühl sollte setzen lassen, — wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einsehen, — die Beschränkung eines *bestimmten*, von anderen Trieben zu unterscheidenden Triebes. Das Ich muss einen Grund dieser Beschränkung setzen, und muss denselben ausser sich setzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig entgegengesetztes beschränkt setzen; und so liegt es demnach offenbar im Triebe, *was* als Object gesetzt werden solle. Ist der Trieb z. B. bestimmt = Y, so muss als Object nothwendig Nicht-Y gesetzt werden. — Da aber alle diese Functionen des Gemüths mit Nothwendigkeit geschehen, so wird man seines Handelns sich nicht bewusst, und muss nothwendig annehmen, dass man von aussen erhalten habe, was man doch selbst durch eigene Kraft nach eigenen Gesetzen producirt hat. — Dieses Verfahren hat dennoch objective Gültigkeit, denn es ist das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es giebt gar keine objective Gültigkeit, und kann keine andere geben, als die angezeigte. Dem Anspruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweisende Täuschung zum Grunde.

Wir zwar in unserer Untersuchung scheinen diesen Cirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt ein von dem Ich völlig unabhängiges und ihm entgegenstrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit und der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens liegt darin: jeder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deducirt werden, längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nicht-Ich gesetzt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Untersuchung überzeugt werden soll, dass es sein eigenes Product sey). Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Nothwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jetzt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem anderen Ich, das er willkürlich setzt, auf den Punct stellt, von welchem er selbst einst ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzusehen. Das zu untersuchende Ich wird einst selbst auf dem Puncte ankommen, auf welchem jetzt der Zuschauer steht; dort werden beide sich vereinigen, und durch diese Vereinigung wird der aufgegebene Kreisgang geschlossen seyn.)

§. 8. Fünfter Lehrsatz.

Das Gefühl selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

Zuvörderst einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jetzt zu erhebende höchst wichtige Untersuchung.

1) Im Ich ist ursprünglich ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Dieses Streben widerstreitet allem Objecte *).

2) Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflectiren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich, und überhaupt über nichts reflectiren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder — was das gleiche heisst — die Befriedigung des Reflexionstriebes ist demnach *bedingt*, und hängt ab vom Objecte. Er kann nicht befriedigt werden ohne Object, — mithin lässt er sich auch beschreiben als ein Trieb *nach dem Objecte.*

3) Durch die Begrenzung vermittelst eines Gefühls wird dieser Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt.

   a. *befriedigt;* das Ich sollte schlechthin über sich reflectiren: es reflectirt mit absoluter Spontaneität, und ist daher befriedigt, der *Form* der Handlung nach. Es ist daher im Gefühle etwas, das sich auf das Ich beziehen, demselben zuschreiben lässt.

   b. *nicht befriedigt* dem *Inhalte* der Handlung nach. Das Ich sollte gesetzt werden als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird gesetzt als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle.

   c. Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist *bedingt* durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das

---

*) Sich-abschliessen im *einzelnen* Objecte. *(Marginalverbesserung.)*

Gefühl gesetzt wird. Es muss etwas gesetzt seyn, ausser der vom Ich gesetzten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muss gesetzt werden, als durch das Ich nicht bestimmt.

Wir untersuchen, wie dieses Hinausgehen, also das Setzen dieser Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heisst, möglich sey.

I.

So gewiss das Ich über sich reflectirt, *ist* es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfüllen. Es *ist* begrenzt, sagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für sich selbst. Diese Beobachter wollen wir selbst seyn, oder, was das gleiche heisst, statt des Ich etwas setzen, das nur beobachtet wird, etwas lebloses; dem aber übrigens dasjenige zukommen soll, was in unserer Voraussetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elastische Kugel = A, und nehmt an, dass sie durch einen anderen Körper eingedrückt werde, so

a. setzt ihr in derselben eine Kraft, die, sobald die entgegengesetzte Gewalt weicht, sich äussern wird, und das zwar ohne alles äussere Zuthun; die demnach den Grund ihrer Wirksamkeit lediglich in sich selbst hat. — Die Kraft ist da; sie strebt in sich selbst und auf sich selbst zur Aeusserung: es ist eine Kraft, die in sich selbst und auf sich selbst geht, also eine innere Kraft; denn so etwas nennt man eine innere Kraft. Es ist unmittelbares Streben zur Causalität auf sich selbst, die aber, wegen des äusseren Widerstandes, keine Causalität hat. Es ist Gleichgewicht des Strebens und des mittelbaren Gegendruckes im Körper selbst, also dasjenige, was wir oben *Trieb* nannten. Es ist daher in dem angenommenen elastischen Körper ein Trieb gesetzt.

b. Wird in dem widerstrebenden Körper B dasselbe gesetzt — eine innere Kraft, welche der Rückwirkung und dem Widerstande von A widersteht, die demnach durch diesen Widerstand selbst eingeschränkt wird, ihren Grund aber lediglich in sich selbst hat. — Es ist in B Kraft und Trieb gesetzt, gerade wie in A.

c. Würde eine Kraft von beiden vermehrt, so würde die entgegengesetzte geschwächt; würde die eine geschwächt, so würde die entgegengesetzte vermehrt; die stärkere äusserte sich vollständig, und die schwächere würde aus der Wirkungssphäre der ersteren völlig ausgetrieben. Jetzt aber halten sie sich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punct ihres Zusammentreffens ist der Punct dieses Gleichgewichts. Wird dieser um das geringste Moment verrückt, so wird das ganze Verhältniss aufgehoben.

II.

So verhält es sich mit einem ohne Reflexion strebenden Gegenstande (wir nennen ihn *elastisch*). Das hier zu untersuchende ist ein *Ich,* und wir sehen, was daraus erfolgen möge.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft. Der leblose Körper hat gar keine Causalität, denn *ausser* sich. Diese soll durch den Widerstand zurückgehalten seyn; es entsteht demnach unter dieser Bedingung durch seine Selbstbestimmung nichts. Gerade so verhält es sich mit dem Ich, inwiefern es ausgeht auf eine Causalität ausser sich; und es verhält sich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es *nur* nach aussen eine Causalität fordert.

Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Causalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll *die Kraft des strebenden* selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft *im strebenden selbst sich* äussern soll, wie die Reflexion es soll, muss aus der Bestimmung durch den Trieb *nothwendig eine Aeusserung erfolgen;* oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.

(Ein wichtiger Satz, der das hellste Licht über unsere Untersuchung verbreitet. 1) Das ursprünglich im Ich liegende und oben aufgestellte *Zwiefache* — Streben und Reflexion — wird dadurch innigst vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. — Hinwiederum ist kein Streben *für das Ich;* also auch kein Streben *des* Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins erfolgt nothwendig aus dem anderen, und beide stehen in Wechselwirkung. 2) Dass das Ich endlich seyn müsse, und begrenzt, sieht man hier noch bestimmter ein. Keine Beschränkung, kein Trieb (in transcendentem Sinne): kein Trieb, keine Reflexion (Uebergang zum transcendentalen): keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung und kein Begrenzendes u. s. f. (in transcendentalem Sinne): so geht der Kreislauf der Functionen des Ich, und die innig verkettete Wechselwirkung desselben mit sich selbst. 3) Auch wird hier recht deutlich, was *ideale* Thätigkeit heisse, und was *reale;* wie sie unterschieden seyen, und wo ihre Grenze gehe. Das ursprüngliche Streben des Ich ist, als Trieb, als lediglich im Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, *ideal* und *real* zugleich. Die Richtung geht auf das Ich selbst, es strebt durch eigene Kraft; und auf etwas ausser dem Ich: aber es ist da nichts zu unterscheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach aussen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen,* wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die *ideale.* Die *reale* wird zu ihrer Zeit gleichfalls gesetzt werden. — Und so erscheint denn hier abermals in seinem vollsten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4) Die *ideale* Thätigkeit wird sich bald zeigen, als die *vorstellende.* Die Beziehung des Triebes auf sie ist demnach zu nennen der *Vorstellungstrieb.* Dieser Trieb ist demnach die erste und höchste Aeusserung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. Und so musste es sich denn auch nothwendig verhalten, wenn je ein anderer Trieb *zum Bewusstseyn* kommen, im Ich *als Ich* stattfinden sollte. 5) Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, dass alle *theoretischen* Gesetze *auf praktische,* und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und eben dasselbe Gesetz sich gründen; demnach das vollständigste System im ganzen Wesen; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraction auch in theoretischer Rücksicht, und die Möglichkeit *pflichtmässig* seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderem abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich ist. Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen*) von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt: und dies ist denn auch die einzige Art ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit* und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.)

III.

In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewusstseyn kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst wird. Doch aber ist es nunmehr, als Ich, da, — es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb seyn kann. — Es ist etwas da, *für welches* etwas da seyn könne, ohnerachtet es *für sich selbst* noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist nothwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewusstseyn des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloss *gefühlt* wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen lässt, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muss. (Der Philosoph darf nicht in Absicht des *dass* [denn dies muss unter Voraussetzung eines Ich streng erwiesen seyn], sondern lediglich in

---

*) Wollen und Handeln. (*Marginalverbesserung*.)

Absicht des *was*, jeden an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhandenseyn eines gewissen Gefühls postuliren heisst, nicht gründlich verfahren. In der Zukunft lässt sich dieses Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch sich selbst, sondern durch seine Folgen.)

Hier scheidet sich das lebendige vom leblosen, sagten wir oben. Kraftgefühl ist das Princip alles Lebens; ist der Uebergang vom Tode zum Leben. Dabei, wenn es allein ist, bleibt freilich das Leben noch höchst unvollständig; aber es ist doch schon abgesondert von der todten Materie.

IV.

a. Diese Kraft wird gefühlt, als etwas *treibendes:* das Ich fühlt sich getrieben, wie gesagt worden, und zwar *hinaus ausser sich selbst* getrieben. (Woher dieses *hinaus*, dieses *ausser sich* herkomme, lässt sich hier noch nicht einsehen, wird aber sogleich klar werden.)

b. Gerade, wie oben, muss dieser Trieb *wirken, was er kann*. Die *reale* Thätigkeit bestimmt er nicht, d. i. es entsteht keine Causalität auf das Nicht-Ich. Die *ideale*, lediglich vom Ich selbst abhängende, aber *kann* er bestimmen, und *muss* sie bestimmen, so gewiss er ein Trieb ist. — Es geht demnach die ideale Thätigkeit hinaus und setzt etwas, als Object des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Causalität hätte. — (*Dass* diese Production durch die ideale Thätigkeit geschehen müsse, ist erwiesen; *wie* sie möglich seyn werde, lässt sich hier noch gar nicht einsehen, und setzt eine Menge anderer Untersuchungen voraus.)

c. Diese Production, und das handelnde in derselben kommt hier noch gar nicht zum Bewusstseyn; mithin entsteht dadurch noch gar nicht — weder ein *Gefühl* des Objects des Triebes; ein solches ist überhaupt nicht möglich — noch eine *Anschauung* desselben. Es entsteht daraus gar nichts; sondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich sich fühlen könne, *als getrieben nach irgend et-*

was unbekanntem; und der Uebergang zum folgenden wird eröffnet.

V.

Der Trieb sollte *gefühlt* werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Causalität hat. Inwiefern er aber wenigstens zu einer Production seines Objects durch ideale Thätigkeit treibt, hat er allerdings Causalität, und wird insofern nicht gefühlt, als ein *Trieb*.

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Thätigkeit, ist er nichts bemerkbares, fühlbares; denn er hat keine Causalität. Er wird demnach auch insofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Object desselben nicht die ideale Thätigkeit geht; und diese kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt ist.

Beides vereinigt giebt die Reflexion des Ich über sich als ein *begrenztes*. Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst sich nicht bewusst wird, so ist dieselbe ein blosses *Gefühl*.

Und so ist das Gefühl vollständig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft, ein Object desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nicht-können; und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deducirt werden sollte.

§. 9. Sechster Lehrsatz.

Das Gefühl muss weiter bestimmt und begrenzt werden.

I.

1) Das Ich fühlt sich nun begrenzt, d. i. es ist begrenzt *für sich selbst*, und nicht etwa, wie schon vorher, oder wie der leblose elastische Körper, bloss für einen Zuschauer ausser sich. Seine Thätigkeit ist *für dasselbe* aufgehoben — *für dasselbe*, sagen wir; denn wir, von unserem höheren Gesichtspuncte aus, sehen allerdings, dass es durch

absolute Thätigkeit ein Object des Triebes ausser sich producirt hat, nicht aber sieht es das Ich, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist.

Diese gänzliche Vernichtung der Thätigkeit widerstreitet dem Charakter des Ich. Es muss demnach, so gewiss es ein Ich ist, dieselbe, und zwar *für sich*, wiederherstellen, d. h. es muss sich wenigstens in die Lage setzen, dass es sich, wenn auch etwa erst in einer künftigen Reflexion, frei und unbegrenzt setzen könne.

Dieses Wiederherstellen seiner Thätigkeit geschieht, laut unserer Deduction desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besonderen Antrieb. Eine Reflexion auf das reflectirende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andere an deren Stelle zu setzen — indem das Ich eben beschriebenermaassen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewusstseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andere treten, die das Bewusstseyn wenigstens möglich mache — geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin, weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwischen blossem Leben und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewusstseyn des Ich. — Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*. — Darum muss man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen der Materialisten, die Aeusserungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar.)

2) Es ist sogleich klar, dass die geforderte Handlung, die bloss und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht, keine andere seyn könne, als eine durch ideale Thätigkeit. Aber jede Handlung, so gewiss sie das ist, hat ein Object. Die jetzige, die bloss und lediglich im Ich begründet seyn, le-

diglich allen ihren Bedingungen nach von ihm abhängen soll, kann nur so etwas zum Object haben, was im Ich vorhanden ist. Aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl.

Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität, und ist insofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das *Gefühl*, d. h. zuvörderst auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, *reflectirende.* — Thätigkeit geht auf Thätigkeit; das in jener Reflexion reflectirende, oder *das fühlende* wird demnach *gesetzt als Ich;* die Ichheit des in der gegenwärtigen Function reflectirenden, das als solches gar nicht zum Bewusstseyn kommt, wird *darauf* übertragen.

Das Ich ist dasjenige, was sich selbst bestimmt, laut der soeben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das fühlende nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es bloss durch den *Trieb*, demnach durch das Ich, demnach durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist, d. i. lediglich, inwiefern es *sich selbst*, und *seine eigene Kraft in sich selbst* fühlt. — Nur das fühlende ist das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über diese Grenze hinausliegt, — wenn etwas über sie hinausliegt, und wir wissen allerdings, dass etwas, nemlich der Trieb *nach aussen*, über sie hinausliegt — wird ausgeschlossen; und dies ist wohl zu merken, denn das ausgeschlossene wird zu seiner Zeit wieder aufgenommen werden müssen.

Dadurch wird also das *gefühlte* in der gegenwärtigen Reflexion, und für sie — gleichfalls Ich, weil das *fühlende* nur insofern Ich ist, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist, d. i. sich selbst fühlt.

II.

In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich gesetzt als Ich, lediglich inwiefern es *das fühlende* und *das gefühlte* zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung steht. Es soll als Ich gesetzt werden; es muss demnach auf die beschriebene Weise gesetzt werden.

1) Das *fühlende* wird gesetzt als *thätig* im Gefühl, inwiefern es ist das reflectirende, und insofern ist in demselben Gefühl das gefühlte *leidend;* es ist Object der Reflexion. — Zugleich wird das fühlende gesetzt *als leidend* im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als *getrieben;* und insofern ist das gefühlte oder der Trieb *thätig;* er ist das *treibende.*

2) Dies ist ein Widerspruch, der vereinigt werden muss, und der sich nur auf folgende Weise vereinigen lässt. — Das fühlende ist *thätig* in Beziehung auf das *gefühlte;* und in dieser Rücksicht ist es *nur* thätig. (Dass es zur Reflexion getrieben ist, kommt in ihr nicht zum Bewusstseyn; es wird auf den Reflexionstrieb — zwar in unserer philosophischen Untersuchung, nicht aber im ursprünglichen Bewusstseyn — gar nicht Rücksicht genommen. Er fällt in das, was Gegenstand des fühlenden ist, und wird in der Reflexion über das Gefühl nicht unterschieden.) Nun aber soll es doch auch *leidend* seyn, in Beziehung auf einen Trieb. Dies ist der Trieb nach aussen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. (Nun ist es in dieser Function allerdings thätig, aber gerade wie vorher auf sein Leiden, wird hier auf seine Thätigkeit nicht reflectirt. Für *sich* selbst, in der Reflexion über sich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerspruch zu seyn scheint, der sich aber zu seiner Zeit auflösen wird. Daher der gefühlte Zwang, etwas als wirklich vorhanden zu setzen.)

3) Das *gefühlte* ist *thätig* durch den Trieb auf das reflectirende zur Reflexion. Es ist in der gleichen Beziehung auf das reflectirende auch *leidend*, denn es ist Object der Reflexion. Auf das letztere aber wird nicht reflectirt, weil das Ich gesetzt ist, als Eins und ebendasselbe, als *sich fühlend*, und *auf* die Reflexion, als solche, nicht wieder reflectirt wird. Das Ich wird demnach leidend gesetzt in einer anderen Beziehung; nemlich inwiefern es *begrenzt* ist, und insofern ist das begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegen-

stand der Reflexion ist nothwendig begrenzt; er hat eine bestimmte Quantität. Aber in und beim Reflectiren wird diese Begrenzung nie von der Reflexion selbst abgeleitet, weil insofern auf dieselbe nicht reflectirt wird.)

4) Beides soll Ein und ebendasselbe Ich seyn, und als solches gesetzt werden. Dennoch wird das eine betrachtet als thätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andere als leidend in der gleichen Beziehung. Dort producirt durch ideale Thätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch dasselbe begrenzt.

5) Der Widerspruch ist leicht zu vereinigen. Das producirende Ich wurde selbst als ***leidend*** gesetzt, so auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich ist demnach ***für sich selbst*** in Beziehung auf das Nicht-Ich immer ***leidend***, wird seiner Thätigkeit sich gar nicht bewusst, noch wird auf dieselbe reflectirt. — Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch ***die Beziehung eines Gefühls*** möglich wird, ohne dass das Ich ***seiner Anschauung desselben*** sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und ***das daher gefühlt zu seyn scheint***, wird ***geglaubt***. — ***An Realität überhaupt***, sowohl die des ***Ich***, als des ***Nicht-Ich***, findet lediglich ***ein Glaube*** statt.)

§. 10. Siebenter Lehrsatz.

Der Trieb selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

So wie wir jetzt das Gefühl bestimmt und erklärt haben, ebenso muss auch der Trieb bestimmt werden, weil er mit dem Gefühle zusammenhängt. Durch diese Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktischen Vermögens.

1) Der Trieb wird gesetzt, heisst bekanntermaassen: das Ich reflectirt über denselben. Nun kann das Ich nur über sich selbst und dasjenige, was für dasselbe und in ihm ist, was

gleichsam demselben zugänglich ist, reflectiren. Demnach muss der Trieb schon etwas im Ich, und zwar, *inwiefern es durch die soeben aufgezeigte Reflexion schon als Ich gesetzt ist*, bewirkt, — sich in demselben dargestellt haben.

2) Das fühlende ist als Ich gesetzt. Dieses wurde durch den gefühlten ursprünglichen Trieb bestimmt, aus sich selbst herauszugehen, und wenigstens durch ideale Thätigkeit etwas zu produciren. Nun aber geht der ursprüngliche Trieb gar nicht auf blosse ideale Thätigkeit, sondern auf *Realität* aus; und das Ich ist durch ihn daher bestimmt zur Hervorbringung *einer Realität ausser sich*. — Dieser Bestimmung nun kann es keine Genüge thun, weil das Streben nie Causalität haben, sondern das Gegenstreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten soll. Es wird demnach, inwiefern es bestimmt ist durch den Trieb, *beschränkt* durch das Nicht-Ich.

3) Im Ich ist die immer fortdauernde Tendenz über sich selbst zu reflectiren, sobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Diese Bedingung tritt hier ein; das Ich muss demnach nothwendig über diesen seinen Zustand reflectiren. — In dieser Reflexion nun vergisst das reflectirende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum Bewusstseyn. Ferner geschieht sie auf einen blossen Antrieb; es ist demnach in ihr nicht die geringste Aeusserung der Freiheit, und sie wird, wie oben, ein blosses *Gefühl*. Es ist nur die Frage: was für ein Gefühl?

4) Das Object dieser Reflexion ist das Ich, das getriebene, mithin *idealiter* **in** sich selbst thätige Ich: getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkür und Spontaneität. — Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht *realisiren* kann, als Ding, noch auch *darstellen*, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, *die gar kein Object hat*, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloss *gefühlt* wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen;* einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloss durch ein *Bedürfniss*,

durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere* offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? — Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.

5) Beide Gefühle, das jetzt abgeleitete des *Sehnens*, und das oben aufgezeigte der *Begrenzung* und des *Zwanges* müssen unterschieden, und auf einander bezogen werden. — Denn der Trieb soll bestimmt werden; nun offenbart sich der Trieb durch ein gewisses *Gefühl*, demnach ist dieses Gefühl zu bestimmen; das kann aber lediglich bestimmt werden durch ein Gefühl anderer Art.

6) Wenn im ersten Gefühle das Ich nicht beschränkt wäre, würde im zweiten kein *blosses Sehnen* vorkommen, sondern *Causalität*; denn das Ich könnte dann etwas ausser sich hervorbringen, und sein Trieb wäre nicht darauf eingeschränkt, das Ich selbst bloss *innerlich* zu bestimmen. Umgekehrt, wenn das Ich sich nicht als *sehnend* fühlte, so könnte es sich nicht als *beschränkt* fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehnens das Ich aus sich selbst herausgeht — lediglich durch dieses Gefühl im Ich und für das Ich erst etwas, das ausser ihm seyn soll, gesetzt wird.

(Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst* — *ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst *eine Aussenwelt*.)

7) Beide sind demnach synthetisch vereinigt, eins ist ohne das andere nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen; kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide sind einander auch vollkommen entgegengesetzt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehnens auch als *thätig* gefühlt.

8) Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf *einen und ebendenselben* Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexions-Vermögen, und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus sich herauszugehen,

und etwas ausser sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch ein *Sehnen*, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflectirens gesetzte Reflexions-Vermögen *ein Gefühl des Sehnens*. — Es ist die Frage, wie ein und ebenderselbe Trieb ein entgegengesetztes hervorbringen könne? Lediglich durch die Verschiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet. In der ersten Function richtet er sich lediglich an das blosse Reflexionsvermögen, das nur auffasst, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit wirklich erschafft; nur dass wir bis jetzt sein — Product noch nicht kennen, noch vermögend sind, es zu erkennen.

9) Das Sehnen ist demnach die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeusserung des im Ich liegenden Strebens. *Unabhängig*, weil es auf gar keine Einschränkung Rücksicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, dass dieses Sehnen das Vehicul aller praktischen Gesetze sey; und dass sie allein daran zu erkennen sind, ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht.)

10) Im Sehnen entsteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches seinen Grund in einem Nicht-Ich haben muss. Das Object des Sehnens (dasjenige, welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Causalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte (und auch wohl wird gesetzt werden), ist demselben widerstreitend. Beide Objecte sind demnach einander selbst entgegengesetzt.

11) Indem im Ich kein Sehnen seyn kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, ist das Ich in beiden synthetisch vereinigt, ein und ebendasselbe Ich. Dennoch ist es in beiden Bestimmungen offenbar in Widerstreit mit sich selbst

versetzt; *begrenzt* und *unbegrenzt*, *endlich* und *unendlich* zugleich. Dieser Widerspruch muss gehoben werden, und wir gehen jetzt daran, ihn deutlicher auseinanderzusetzen, und befriedigend zu lösen.

12) Das Sehnen geht, wie gesagt, darauf aus, etwas ausser dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, soviel wir einsehen, das Ich in keiner seiner Bestimmungen. — Dennoch muss dieser nach aussen gehende Trieb wirken, was er kann. Aber er kann wirken auf die ideale Thätigkeit des Ich, dieselbe bestimmen, aus sich herauszugehen und etwas zu produciren. — Ueber dieses Vermögen der Production ist hier nicht zu fragen; dasselbe wird sogleich genetisch deducirt werden; wohl aber ist folgende Frage, die sich jedem, der mit uns fort denkt, aufdringen muss, zu beantworten. Warum machten wir doch diese Folgerung, ohngeachtet wir ursprünglich von einem Triebe nach aussen ausgegangen sind, nicht eher? Die Antwort hierauf ist folgende: das Ich kann *für sich selbst gültig* (denn davon allein ist hier die Rede, und für einen möglichen Zuschauer haben wir schon oben diese Folgerung gemacht) sich nicht *nach aussen* richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Aussen für dasselbe. Diese Begrenzung seiner selbst geschah durch das deducirte *Selbstgefühl*. Dann kann es sich ebensowenig nach aussen richten, wenn nicht die Aussenwelt sich ihm *in ihm selbst* auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.

13) Es fragt sich, *wie* und *was* die durch das Sehnen bestimmte ideale Thätigkeit des Ich produciren werde? — Im Ich ist ein bestimmtes Gefühl der Begrenzung = X. — Im Ich ist ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äussert sich für das Ich nur durchs Gefühl: also das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun ist das Gefühl X nicht das ersehnte Gefühl; denn dann fühlte das Ich sich nicht *begrenzt* und nicht *sehnend*; und fühlte sich überhaupt gar nicht; — sondern vielmehr das entgegengesetzte Gefühl —

X. Das Object, welches vorhanden seyn müsste, wenn das Gefühl — X im Ich statt finden sollte, und welches wir selbst — X nennen wollen, müsste producirt werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun *entweder* das Object X (Grund des Gefühls der Beschränkung X) selbst gefühlt werden, so wäre durch blosse Gegensetzung das Object — X leicht zu setzen. Aber dies ist unmöglich, weil das Ich nie ein Object fühlt, sondern nur sich selbst; das Object aber lediglich produciren kann durch ideale Thätigkeit. — *Oder* könnte etwa das Ich das Gefühl — X selbst in sich erregen, so wäre es vermögend, beide Gefühle selbst unmittelbar unter sich zu vergleichen, ihre Verschiedenheit zu bemerken, und sie in Objecten, als den Gründen derselben, darzustellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Causalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift ein in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen.) — Die Aufgabe ist demnach keine geringere, als dass unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen lässt, auf das Object des ganz entgegengesetzten Sehnens geschlossen werde: dass das Ich bloss nach Anleitung des ersten Gefühls durch ideale Thätigkeit es hervorbringe.

14) Das Object des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles; das des Sehnens hat keine Realität, aber es soll sie zufolge des Sehnens haben, denn dasselbe geht aus auf Realität. Beide sind einander entgegengesetzt, weil durch das eine das Ich sich begrenzt fühlt, nach dem anderen strebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das eine ist, ist nicht das andere. Soviel, und weiter nichts, lässt für jetzt sich von beiden sagen.

15) Wir gehen tiefer ein in die Untersuchung. — Das Ich hat nach obigem durch freie Reflexion über das Gefühl sich gesetzt als Ich, nach dem Grundsatze: das sich selbst setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich. — Das Ich hat demnach in dieser Reflexion (welche sich als Selbstgefühl äusserte), sich selbst *bestimmt*, völlig

umschrieben und begrenzt. Es ist in derselben ***absolut bestimmend.***

16) An ***diese*** Thätigkeit richtet sich der nach aussen gehende Trieb, und wird daher in dieser Rücksicht ein Trieb zum ***Bestimmen,*** zum ***Modificiren*** eines Etwas ausser dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebenen Realität. — Das Ich war das bestimmte und bestimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach aussen getrieben, heisst: es soll das ***bestimmende*** seyn. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus. — — Das Gleichgewicht muss gehalten werden; also die Realität bleibt immerfort was sie war, ***Realität,*** etwas auf das Gefühl beziehbares; es ist für sie als solche, als blosser ***Stoff,*** gar keine Modification denkbar, als die Vernichtung und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daseyn ist die Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb seyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich sich äussernde Trieb gar nicht auf ***Stoff*** überhaupt, sondern auf eine gewisse ***Bestimmung des Stoffes.*** (Man kann nicht sagen: ***verschiedener Stoff.*** Die Stoffheit, Materialität, ist schlechthin einfach; sondern ***Stoff mit verschiedenen Bestimmungen.***)

17) ***Diese*** Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird als ein ***Sehnen.*** Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffes, als eines solchen, sondern auf Modification desselben.

18) Das ***Gefühl*** des Sehnens war nicht möglich ohne Reflexion auf die Bestimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie sich von selbst versteht. Diese Reflexion war nicht möglich ohne ***Begrenzung*** des Triebes, und zwar ausdrücklich des Triebes nach Bestimmung, welcher allein sich im Sehnen äussert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt sich, was das für ein Gefühl seyn möge, durch welches der ***Trieb des Bestimmens*** als begrenzt gefühlt wird?

19) Alles Bestimmen geschieht durch ideale Thätigkeit. Es müsste demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich seyn

soll, durch diese ideale Thätigkeit schon ein Object bestimmt worden seyn, und diese Handlung des Bestimmens müsste sich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entstehen folgende Fragen: 1) wie soll die ideale Thätigkeit zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Bestimmens kommen? 2) wie soll dieses Bestimmen sich auf das Gefühl beziehen können?

Auf die erste antworten wir: es ist schon oben eine Bestimmung der idealen Thätigkeit des Ich durch den Trieb, der beständig wirken muss, soviel er kann, aufgezeigt worden. Durch sie muss zufolge dieser Bestimmung zuvörderst *der Grund der Begrenzung*, als übrigens durch sich selbst völlig bestimmtes Object, *gesetzt* worden seyn; welches Object aber ebendarum nicht zum Bewusstseyn kommt, noch kommen kann. Dann ist soeben ein Trieb im Ich nach blosser Bestimmung angegeben worden; und ihm zufolge muss die ideale Thätigkeit fürs erste wenigstens streben, darauf ausgehen, das gesetzte Object zu *bestimmen*. — Wir können nicht sagen, *wie* das Ich zufolge des Triebes das Object bestimmen solle; aber wir wissen wenigstens soviel, dass es nach diesem im innersten seines Wesens gegründeten Triebe das *bestimmende*, das im Bestimmen *bloss*, *lediglich und schlechthin thätige* seyn solle. Kann nun, selbst wenn wir von dem schon bekannten Gefühle des *Sehnens* abstrahiren, dessen Anwesenheit allein schon über unsere Frage entscheidet — kann, sage ich, dieser Bestimmungstrieb, nach reinen Gründen *a priori*, Causalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf seine Begrenzung gründet sich die Möglichkeit eines Sehnens; auf dessen Möglichkeit die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieses — Leben, Bewusstseyn und geistiges Daseyn überhaupt. Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewiss das Ich Ich ist, keine Causalität. Davon aber kann, ebensowenig wie oben beim Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, *sich selbst zu bestimmen*, in einer Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich und seinem Triebe ist, *ihren* Weg geht, und nach *ihren* Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.

Ist demnach ein Object, und sind Bestimmungen desselben an sich, d. i. durch die eigene innere Wirksamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indessen hypothetisch annehmen, *für das Ich* aber sogleich realisiren werden); — ist ferner die ideale (anschauende) Thätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwiesen haben: so wird und muss das Ich das Object bestimmen. Es wird in dieser Bestimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu bestimmen; es steht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch dasselbe, durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt, dasselbe in höherem oder niederem Grade *nicht* nach dem Triebe bestimmen zu können.

Durch diese Beschränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entsteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den *Stoff*, sondern *durch die Beschaffenheit des Stoffes ist.* Und so ist denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beschränkung des Bestimmens sich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet.

20) Wir erörtern weiter und beweisen schärfer das soeben gesagte.

a. Das Ich bestimmte sich selbst durch absolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. Diese Thätigkeit des Bestimmens ist es, an welche der gegenwärtig zu untersuchende Trieb sich wendet, und sie nach aussen treibt. Wollen wir die Bestimmung der Thätigkeit durch den Trieb gründlich kennen lernen, so müssen wir vor allen Dingen *sie selbst* gründlich kennen.

b. Sie war im Handeln bloss und lediglich *reflectirend.* Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloss *bildend.* Der Trieb kann nicht, noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist: er treibt sie demnach lediglich zum Nachbilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur blossen Anschauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirksamkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

c. Dennoch aber musste das über sich selbst reflectirende Ich in *einer* Rücksicht den Maassstab des Reflectirens in sich selbst haben. Es ging nemlich auf das, was (*realiter*) *bestimmt und bestimmend zugleich* war, und setzte es als Ich. Dass ein solches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es bloss als reflectirendes betrachten. Aber warum reflectirte es nicht auf weniger, auf das bestimmte allein, oder auf das bestimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang seines Gegenstandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch schon darum nicht ausser ihm liegen, weil die Reflexion mit absoluter Spontaneität geschah. Es musste demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung desselben, lediglich in sich selbst haben. — Dass es so war, geht auch aus einer anderen Betrachtung hervor. Das Ich sollte gesetzt werden. Das „bestimmte und bestimmende zugleich" wurde als Ich gesetzt. Diesen Maassstab hatte das reflectirende in sich selbst, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es selbst, *indem es durch absolute Spontaneität reflectirt,* ist das bestimmende und bestimmte zugleich.

Hat etwa das reflectirende auch für die Bestimmung des Nicht-Ich ein solches inneres Gesetz der Bestimmung, und welches?

Diese Frage ist leicht zu beantworten aus den schon oben angeführten Gründen. Der Trieb geht auf das reflectirende Ich, so wie es ist. Er kann demselben nichts geben oder nehmen, sein inneres Gesetz der Bestimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenstand seiner Reflexion und seines (*idealen*) Bestimmens seyn soll, muss (*realiter*) „bestimmtes und bestimmendes zugleich" seyn; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich. Das subjective Gesetz der Bestimmung ist daher dieses, *dass etwas be-*

stimmtes und bestimmendes zugleich, oder *durch sich selbst bestimmt* sey: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt *Bestimmtheit*, vollkommene *Totalität* und *Ganzheit*, welche lediglich in diesem Merkmale besteht. Was, *inwiefern* es *bestimmtes* ist, nicht auch zugleich *das bestimmende* ist, ist insofern *bewirktes;* und dieses bewirkte wird, als etwas *fremdartiges*, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgesondert, und aus *etwas anderem* erklärt. Was, *inwiefern* es *bestimmend* ist, nicht zugleich *das bestimmte* ist, ist insofern *Ursache*, und das Bestimmen wird auf *etwas anderes* bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesetzten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen auf die Dinge; und diese Bemerkung ist wichtig.

(Die gemeinsten Beispiele dienen zur Erläuterung. Warum ist süss oder bitter, roth oder gelb u. s. f. eine *einfache* Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere — oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht bloss ein Bestandtheil einer anderen? Davon muss doch offenbar im Ich, *für welches* es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen; in ihm muss daher *a priori* ein Gesetz der *Begrenzung* überhaupt seyn.)

d. Der Unterschied des Ich und Nicht-Ich bleibt bei dieser Gleichheit des Bestimmungsgesetzes immer. Wird über das Ich reflectirt, so ist auch das reflectirende und reflectirte gleich, Eins und ebendasselbe, bestimmt und bestimmend: wird über das Nicht-Ich reflectirt, so sind sie entgegengesetzt; denn das reflectirende ist, wie sich von selbst versteht, immer das Ich.

e. Hier ergiebt sich zugleich der strenge Beweis, dass der Bestimmungstrieb nicht auf reale Modification, sondern lediglich auf ideales Bestimmen, Bestimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Object desselben seyn kann, muss *realiter* vollkommen durch sich selbst bestimmt seyn, und da bleibt für eine reale Thätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr stände eine solche mit der Bestimmung des Triebes in offenbarem Widerspruche. Wenn das Ich *realiter* modificirt, so ist nicht gegeben, was gegeben seyn sollte.

21) Es fragt sich nur, wie und auf welche Weise dem Ich das bestimmbare gegeben werden solle; und durch die Beantwortung dieser Frage kommen wir abermals tiefer in den synthetischen Zusammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflectirt über sich, als das bestimmte und bestimmende zugleich, und begrenzt sich insofern (es geht gerade so weit, als das bestimmte und bestimmende geht): aber es ist keine *Begrenzung* ohne ein *Begrenzendes*. Dieses begrenzende, dem Ich entgegenzusetzende, kann nicht etwa, wie in der Theorie postulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, sondern es muss dem Ich gegeben seyn, in ihm liegen. So etwas findet sich nun allerdings im Ich vor, nemlich dasjenige, was in dieser Reflexion ausgeschlossen wird, wie oben gezeigt worden. — Das Ich setzt sich nur insofern als Ich, inwiefern es ist das *bestimmte und bestimmende;* aber es ist beides nur in idealer Rücksicht. Sein Streben nach realer Thätigkeit aber ist begrenzt; ist insofern gesetzt, als innere, eingeschlossene, sich selbst bestimmende Kraft (d. i. bestimmt und bestimmend zugleich) oder, da sie ohne Aeusserung ist, intensiver Stoff. Auf ihn wird reflectirt, als solchen; so wird er demnach durch die Gegensetzung nach aussen getragen, und das an sich und ursprünglich *subjective* in ein *objectives* verwandelt.

a. Hier wird ganz deutlich, woher das Gesetz: das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, entstehe. — Nemlich wir hätten nach jenem nun sattsam bekannten Gesetze gleich anfangs so folgern können: soll das Ich sich bestimmen, so muss es sich nothwendig etwas entgegensetzen; aber da wir hier im praktischen Theile der Wissenschaftslehre sind, und daher allenthalben auf Trieb und Gefühl aufmerken müssen, hatten wir dieses Gesetz selbst von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der ursprünglich nach aussen geht, wirkt, was er kann, und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeschränkt werden kann, und treibt sie nach aussen. Daher entsteht die Gegensetzung; und so hängen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewusstseyns, und insbesondere auch das Bewusstseyn des Ich und Nicht-Ich.

b. Das subjective wird in ein objectives verwandelt; und umgekehrt, alles objective ist ursprünglich ein subjectives. — Ein völlig passendes Beispiel kann nicht angeführt werden; denn es ist hier von einem *bestimmten überhaupt*, das weiter auch gar nichts ist, denn ein bestimmtes, die Rede; und ein solches kann gar nicht im Bewusstseyn vorkommen, wovon wir den Grund bald sehen werden. Jedes bestimmte, so gewiss es im Bewusstseyn vorkommen soll, ist nothwendig ein *besonderes*. Durch Beispiele von der letzteren Art aber lässt sich die oben geschehene Behauptung ganz klar im Bewusstseyn nachweisen.

Es sey z. B. etwas *süss, sauer, roth, gelb*, oder dgl. Eine solche Bestimmung ist offenbar etwas lediglich subjectives; und wir hoffen nicht, dass irgend jemand, der diese Worte nur versteht, das abläugnen werde. Was süss oder sauer, roth oder gelb sey, lässt sich schlechthin nicht beschreiben, sondern bloss fühlen, und es lässt sich durch keine Beschreibung dem anderen mittheilen, sondern ein jeder muss den Gegenstand auf sein eigenes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntniss meiner Empfindung in ihm entstehen soll. Man kann nur sagen: *in mir ist die Empfindung des bitteren, des süssen*, u. s. f., und weiter nichts. — Dann aber, gesetzt auch der andere bezieht den Gegenstand auf sein Gefühl; woher wisst ihr denn auch, dass die Kenntniss *eurer* Empfindung dadurch in ihm entstehe, dass er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wisst ihr, dass z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruck auf den Geschmack desselben mache, den er auf den eurigen macht?

Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch entsteht, wenn ihr Zukker esst, *süss*, und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch süss; aber dieses Einverständniss ist lediglich in den Worten. Woher wisst ihr denn aber, dass, was ihr beide süss nennt, ihm gerade das ist, was es euch ist? Darüber lässt in Ewigkeit sich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich subjectiven, und ist gar nicht objectiv. Erst mit der Synthesis des Zuckers und einem bestimmten*), *an sich subjectiven,* aber lediglich *durch seine Bestimmtheit überhaupt* objectiven Geschmacke geht die Sache über auf das Feld der Objectivität. — Von solchen lediglich subjectiven Beziehungen auf das Gefühl geht alle unsere Erkenntniss aus; ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges ausser uns möglich.

Diese Bestimmung *eurer selbst* nun übertragt ihr sogleich auf etwas *ausser euch;* was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das ausser euch seyn soll (genöthigt durch Gesetze, die in der Wissenschaftslehre zur Genüge aufgestellt worden sind), *eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet seyn, und denselben ausfüllen soll.* Dass dieser Stoff selbst wohl nur etwas in euch vorhandenes, lediglich subjectives seyn möge, darüber sollte euch wenigstens ein Verdacht schon längst entstanden seyn, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne dass etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eigenen Geständnisse nach lediglich subjectives**) darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein solcher Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes subjectives für euch gar nicht da ist, und er daher für euch weiter auch gar nichts ist, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden subjectiven, dessen ihr bedürfet. — Indem ihr das subjective darauf übertraget, ist er ohne Zweifel in euch und für euch da. Wäre er nun ursprünglich ausser euch da, und von aussen für die Möglichkeit der Synthesis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, so müsste er etwa durch *die Sinne* in euch gekommen seyn. Aber die Sinne liefern uns bloss ein subjectives von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als solcher, fällt keinesweges in die Sinne, sondern kann nur durch productive Einbildungskraft entworfen oder gedacht werden. Gesehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geschmeckt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls *(tactus)*, möchte vielleicht ein im Abstrahiren ungeübter einwerfen. Aber dieser Sinn kündigt sich doch nur durch die Empfindung eines Widerstandes, eines Nicht-könnens an, das subjectiv ist; *das Widerstehende* wird doch hoffentlich nicht *gefühlt*, sondern nur *geschlossen*. Er geht nur auf die Oberfläche, und diese kündigt sich immer durch irgend ein subjectives an, dass sie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dgl. ist; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuvörderst diese Wärme, oder Kälte, die ihr fühlt (zusammt der Hand, mit welcher ihr sie fühlt), über eine ganze breite Fläche, und setzet sie nicht in einen einzigen Punct?*) Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwischen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht fühlt? Dies geschieht offenbar durch die productive Einbildungskraft. — Doch haltet ihr diesen Stoff für etwas objectives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenseyn desselben übereinkommt und übereinkommen müsst, da sich die Production desselben auf ein allgemeines Gesetz aller Vernunft gründet.

---

*) Erst durch die Synthesis des Zuckers mit einem bestimmten u. s. w. (*Marg. V.*)

**) wie süss, roth u. dgl. (*Marg. Zusatz*).

22) Der Trieb war gerichtet an die über sich selbst reflectirende, sich selbst *als Ich* bestimmende Thätigkeit desselben, *als solche*. Es liegt demnach ausdrücklich in der Bestimmung durch ihn, dass das *Ich* es seyn solle, welches das Ding bestimmt — demnach, dass das Ich über sich selbst in diesem Bestimmen reflectiren solle. Es muss reflectiren, d. i. sich als das bestimmende setzen. — (Wir werden zu dieser Reflexion zurückkommen. Hier betrachten wir sie bloss als ein Hülfsmittel, um in unserer Untersuchung weiter vorzurücken.)

23) Die Thätigkeit des Ich ist Eine, und sie kann nicht zugleich

---

*) In den einzigen Punct, den ihr fühlt? (*Marg. Zusatz.*)

auf mehrere Objecte gehen. Sie sollte das Nicht-Ich, das wir X nennen wollen, bestimmen. Das Ich soll jetzt, *in diesem Bestimmen*, durch die gleiche Thätigkeit, wie sich versteht, auf sich selbst reflectiren. Dies ist nicht möglich, ohne dass die Handlung *des Bestimmens* (des X) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über sich selbst geschieht mit absoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Bestimmens ab, durch absolute Spontaneität.

24) Das Ich ist demnach im Bestimmen beschränkt, und daraus entsteht *ein Gefühl.* Es ist *beschränkt,* denn der Trieb des *Bestimmens* ging nach aussen ohne alle Bestimmung, d. i. in das Unendliche. — Er hatte überhaupt die Regel in sich, über das *realiter* durch sich selbst bestimmte, als Eins und ebendasselbe, zu reflectiren; aber kein Gesetz, dass dasselbe, — dass in unserem Falle X, — gehen sollte bis B oder bis C u. s. f. Jetzt ist dieses Bestimmen abgebrochen in einem bestimmten Puncte, den wir C nennen wollen. (Was dies für eine Begrenzung sey, lasse man indessen an seinen Ort gestellt; hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung des Intensiven die Rede, z. B. von dem, was das süsse vom sauern, u. dergl. scheidet.) Also es ist *eine Beschränkung* des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner *eine Reflexion* darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objects abbricht, geht sie auf das Bestimmen und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewusst; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. — Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die *Bestimmtheit* des Dinges, oder ein Gefühl eines *bestimmten, einfachen.*

25) Wir beschreiben jetzt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochenen, und durch ein Gefühl als abgebrochen sich verrathenden Bestimmens tritt. — In ihr soll das Ich

sich als Ich, d. i. als das in der Handlung sich selbst bestimmende setzen. Es ist klar, dass das als Product des Ich gesetzte nichts anderes seyn könne, als eine Anschauung von X, ein Bild desselben, keinesweges aber X selbst, wie aus theoretischen Grundsätzen, und selbst aus dem oben gesagten erhellet. Es wird gesetzt als Product des Ich in seiner Freiheit, heisst: es wird als *zufällig* gesetzt, als ein solches, das nicht nothwendig so seyn müsste, wie es ist, sondern auch anders seyn könnte. — Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch, dass es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflectirte) sich bewusst, so würde das Bild gesetzt, als zufällig *in Beziehung auf das Ich*. Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muss demnach zufällig gesetzt werden *in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich*, das uns bis jetzt noch gänzlich unbekannt ist. Wir erörtern dies hier im allgemeinen gesagte vollständiger.

X musste, um dem Gesetze der Bestimmung angemessen zu seyn, durch sich selbst bestimmt (bestimmt und bestimmend zugleich) seyn. Dies nun ist es laut unseres Postulats. Nun soll X ferner, vermöge des vorhandenen Gefühls, gehen bis C und nicht weiter; aber auch bestimmt so weit. (Was dies sagen wolle, wird sich bald zeigen.) Von dieser Bestimmung liegt im *idealiter* bestimmenden oder anschauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Gesetz. (Geht etwa das sich selbst bestimmende nur so weit? Theils wird sich zeigen, dass lediglich an sich selbst betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinausgehe; theils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterschied seyn sollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? Wie wird er diesem zugänglich, da dasselbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berührungspunct hat, lediglich insofern *idealiter* thätig ist, inwiefern es keinen solchen Berührungspunct hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populair ausgedrückt: warum ist *süss* etwas *anderes*, als *sauer*, demselben entgegengesetzt? Ueberhaupt etwas *bestimmtes* ist beides. Aber ausser diesem allgemeinen Charakter, welches ist ihr Unterscheidungsgrund? Lediglich in der idealen Thätigkeit kann er nicht liegen; denn von beiden ist kein Begriff möglich. Dennoch muss er wenigstens zum Theil im Ich liegen; denn es ist ein Unterschied *für das Ich.*)

Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keineswegs; denn es soll jetzt, laut des Postulats, über sich selbst in dieser Anschauung reflectiren, sich mithin in derselben *bestimmt* setzen; denn alle Reflexion setzt Bestimmung voraus.

Die Regel der Bestimmung überhaupt ist uns wohl bekannt; es ist etwas nur insofern bestimmt, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist. Demnach müsste das Ich in jenem Anschauen des X sich selbst die Grenze seines Anschauens setzen. Es müsste sich durch sich selbst bestimmen, eben den Punct C als Grenzpunct zu setzen, und X würde demnach durch die absolute Spontaneität des Ich bestimmt.

26) Aber — diese Argumentation ist wichtig — X ist ein solches, das sich nach dem Gesetze der Bestimmung überhaupt, durch sich selbst bestimmt, und es ist lediglich insofern Gegenstand der postulirten Anschauung, inwiefern es sich durch sich selbst bestimmt. — Wir haben zwar bis jetzt nur von der *inneren* Bestimmung des Wesens geredet; aber die *äussere* der Begrenzung folgt daraus unmittelbar. X = X, inwiefern es bestimmt und bestimmend zugleich ist, *und es geht soweit, soweit es das ist*, z. B. bis C. Soll das Ich X richtig und der Sache angemessen begrenzen, so *muss* es dasselbe in C begrenzen, und man könnte daher nicht sagen, die Begrenzung geschehe durch absolute Spontaneität. Beides widerspricht sich, und dürfte eine Unterscheidung nöthig machen.

27) Aber — die Begrenzung *) in C wird bloss *gefühlt*, und nicht *angeschaut*. Die frei gesetzte soll bloss *angeschaut*,

---

*) von X in C. — (*Marg. Zusatz.*)

und nicht *gefühlt* werden. Beides aber, Anschauung und Gefühl haben keinen Zusammenhang. Die Anschauung *sieht*, aber sie ist *leer;* das Gefühl *bezieht sich auf Realität*, aber es ist *blind*. — Doch soll X der Wahrheit nach, und so wie es begrenzt ist, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein synthetischer Zusammenhang des Gefühls und der Anschauung gefordert. Wir untersuchen die letztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punct kommen, den wir suchen.

28) Das anschauende soll X durch absolute Spontaneität begrenzen, und zwar so, dass X als lediglich durch sich selbst begrenzt erscheine — war die Forderung. Diese wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Thätigkeit, durch ihr absolutes Productionsvermögen, über X hinaus (im Puncte B C D u. s. w., — denn den bestimmten Grenzpunct kann die ideale Thätigkeit weder selbst setzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y setzt. — Dieses Y, als entgegengesetzt einem innerlich bestimmten, einem Etwas, muss 1) selbst Etwas seyn, d. i. bestimmt und bestimmend zugleich, nach dem Gesetze der Bestimmtheit überhaupt; 2) es soll X entgegengesetzt seyn oder dasselbe begrenzen: d. h. zu X, inwiefern es bestimmend ist, verhält sich Y nicht wie das bestimmte, und inwiefern es bestimmt ist, verhält sich Y nicht dazu wie das bestimmende; und umgekehrt. Es soll nicht möglich seyn, beide zusammenzufassen, auf beide zu reflectiren, als auf Eins. (Es ist wohl zu merken, dass hier die Rede nicht ist von relativer Bestimmung oder Begrenzung; in dieser stehen sie allerdings; sondern von innerer, in dieser stehen sie nicht. Jeder mögliche Punct von X steht mit jedem möglichen Puncte von X in Wechselwirkung; so auch in Y. Nicht aber jeder Punct von Y steht mit jedem von X in Wechselwirkung, und umgekehrt. Sie sind beide Etwas; aber jedes ist etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erst zum Aufwerfen und zur Beantwortung der Frage. *Was* sind sie? Ohne Gegensetzung ist das ganze Nicht Ich Etwas, aber es ist kein bestimmtes, besonderes Etwas, und

die Frage: *Was* ist dies oder jenes, hat [*]) gar keinen Sinn; denn sie wird lediglich durch Gegensetzung beantwortet.)

Dies ist es, wozu der Trieb die ideale Thätigkeit bestimmt; das Gesetz der geforderten Handlung ist nach der obigen Regel leicht zu deduciren, nemlich: X und Y sollen sich wechselseitig ausschliessen. Wir können diesen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloss an die ideale Thätigkeit sich richtet, nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung.*

29) Der Grenzpunkt C wird lediglich durch das Gefühl gesetzt; mithin kann das über C hinausliegende Y, inwiefern es gerade in C angehen soll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein ist, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechselbestimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm sind daher *ideale Thätigkeit und Gefühl* innig vereinigt; in ihm ist das ganze Ich Eins. — Wir können ihn insofern nennen *den Trieb nach Wechsel überhaupt.* — Er ist es, der sich durch das *Sehnen* äussert; das Object des Sehnens ist *etwas anderes*, dem Vorhandenen *entgegengesetztes.*

Im Sehnen ist Idealität und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht *auf etwas anderes;* dies ist nur möglich unter Voraussetzung einer vorhergegangenen Bestimmung durch ideale Thätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beschränkt), weil es *gefühlt,* nicht aber gedacht oder dargestellt wird. Hier zeigt sich, wie in einem Gefühle ein Treiben *nach aussen,* demnach die Ahnung einer Aussenwelt, vorkommen könne; weil es nemlich durch ideale Thätigkeit, die von aller Begrenzung frei ist, modificirt wird. Hier zeigt sich ferner, wie eine theoretische Function des Gemüths sich auf das praktische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich seyn musste, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte.

---

[*]) ohne Gegensetzung. — (*Marg. Zusatz*)

30) Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengesetztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äussere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? Sie muss eintreten. Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts ***bestimmtes;*** es fühlt demnach ***gar Nichts;*** es lebt daher nicht und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht.

31) Das Gefühl eines ***entgegengesetzten*** ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also ***der Trieb nach Wechsel der Gefühle*** überhaupt ist das ***Sehnen.*** Das ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädicat, dass es seyn soll ***etwas anderes*** *) für das Gefühl.

32) Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen; denn es kann nicht ***begrenzt in C*** und zugleich ***nicht-begrenzt in C*** seyn. Also der veränderte Zustand kann ***als*** veränderter Zustand nicht ***gefühlt*** werden. Das andere müsste daher lediglich durch die ideale Thätigkeit ***angeschaut*** werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle entgegengesetztes. — Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhandene Anschauung und Gefühl, und beide wären synthetisch vereinigt in einem und demselben Puncte.

Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; sie könnte demnach ihr Object nur dadurch bestimmen, dass es ***nicht*** sey das gefühlte; dass ihm alle mögliche Bestimmungen zukommen können, ausser der im Gefühle vorhandenen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Thätigkeit immer nur negativ bestimmt; und das gefühlte wird dadurch gleichfalls nicht bestimmt. Es lässt sich da kein Mittel der Bestimmung erdenken, als das ins unendliche fortgesetzte negative Bestimmen.

---

*) ein wechselndes. — (*Marg. Zusatz.*)

(So ist es allerdings. Was heisst z. B. *süss*? Zuvörderst etwas, das sich nicht auf das Gesicht, das Gehör u. s. f., sondern auf den *Geschmack* bezieht. Was der Geschmack sey, müsst ihr schon durch Empfindung wissen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel und negativ (in einer Synthesis *alles dessen, was nicht Geschmack ist*), vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was sich auf den Geschmack bezieht, ist es nicht *sauer*, *bitter* u. s. f., so viele besondere Bestimmungen des Geschmacks ihr etwa aufzuzählen wisst. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geschmacksempfindungen alle aufgezählt hättet, so können euch doch immer neue, bis jetzt euch unbekannte gegeben werden, von denen ihr dann urtheilen werdet: sie sind nicht *süss*. Mithin bleibt die Grenze zwischen süss und allen euch bekannten Geschmacksempfindungen noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: wie gelangt es an die ideale Thätigkeit, dass der Zustand des fühlenden sich verändert hat? — Vorläufig: dies entdeckt sich durch die Befriedigung des Sehnens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umstande viel wichtiges erfolgen wird.

§. 11. Achter Lehrsatz.

Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.

1) Das Ich soll durch ideale Thätigkeit ein Object Y dem Object X entgegensetzen; es soll sich setzen als verändert. Aber es setzt Y nur auf Veranlassung eines Gefühls, und zwar eines *anderen* Gefühls. — Die ideale Thätigkeit ist lediglich von sich selbst abhängig, und nicht vom Gefühl. Es ist im Ich ein Gefühl X vorhanden, und in diesem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Thätigkeit das Object X nicht begrenzen, nicht angeben, *was* es ist. Nun soll im Ich ein anderes Gefühl = Y entstehen, laut unseres Postulats; und jetzt soll die ideale Thätigkeit das Object X bestimmen, d. i. ihm ein bestimmtes Y entgegensetzen kön-

nen. Die Veränderung und der Wechsel im Gefühl sollen daher auf die ideale Thätigkeit Einfluss haben können. Es fragt sich, wie das geschehen möge.

2) Die Gefühle selbst sind ***verschieden*** für irgend einen Zuschauer ausser dem Ich; aber sie sollen für das Ich selbst verschieden seyn, d. h. sie sollen als entgegengesetzte gesetzt werden. Dies kommt nur der idealen Thätigkeit zu. Es müssen demnach beide Gefühle gesetzt, damit sie ***beide*** gesetzt werden können, synthetisch vereinigt, aber auch entgegengesetzt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten: a) wie wird *ein* Gefühl gesetzt? b) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? c) wie werden sie entgegengesetzt?

3) Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit gesetzt. Dies lässt sich nur folgendermaassen denken: das Ich reflectirt ohne alles Selbstbewusstseyn über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuvörderst ein Selbstgefühl. Es reflectirt wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben, als das bestimmte und bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, ***empfindet etwas,*** den Stoff: — eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X erst Object wird. Durch die Reflexion über das ***Gefühl*** wird dasselbe ***Empfindung.***

4) Es werden Gefühle ***durch ideales Setzen*** synthetisch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer seyn, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieser Grund der Reflexion war der: weil ausserdem der Trieb nach Wechselbestimmung nicht befriedigt würde, nicht gesetzt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geschieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich ist. — Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, dass ohne Reflexion über ***beide***, über ***keins von beiden,*** als über ein Gefühl, reflectirt werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das *einzelne* Gefühl nicht statthaben werde, lässt sich bald einsehen. — Jedes Gefühl ist nothwendig eine Begrenzung des Ich: ist demnach das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt *gesetzt* werden, so kann es nicht als fühlend gesetzt werden. Wenn demnach zwischen *zwei Gefühlen* das Verhältniss wäre, dass *das eine* nur *durch das andere* begrenzt und bestimmt würde, so könnte — da auf nichts reflectirt werden kann, ohne dass auf seine Grenze reflectirt werde, aber hier jedesmal das andere Gefühl die Grenze des einen ist — weder auf das eine noch auf das andere reflectirt werden, ohne dass auf beide reflectirt würde.

5) Sollen Gefühle in diesem Verhältnisse stehen, so muss in jedem etwas seyn, das auf das andere hinweise. — Eine solche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach *Veränderung*. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muss das *andere, ersehnte* aufgezeigt werden. Nun ist auch wirklich ein solches anderes Gefühl postulirt worden. Dasselbe mag an sich das Ich bestimmen, wie es wolle: inwiefern es ein ersehntes, und das ersehnte*) ist, muss es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet seyn von einem Gefühle *der Befriedigung*. Das Gefühl des Sehnens lässt sich nicht setzen ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht; und die Befriedigung nicht ohne Voraussetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

6) Es fragt sich nur noch, wie die Befriedigung sich im Gefühl offenbare? — Das Sehnen entstand aus einer Unmöglichkeit des Bestimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Thätigkeit und Trieb nach Realität vereinigt. Sobald ein anderes Gefühl entsteht, wird 1) die geforderte Bestimmung, die vollkommene Begrenzung des X möglich, und geschieht wirklich, da der Trieb und

---

*) *das bestimmte ersehnte.* — (*Marg. Zusatz.*)

die Kraft dazu da ist; 2) eben daraus, dass sie geschieht, folgt, dass ein anderes Gefühl da sey. Im Gefühle an sich, als Begrenzung, ist gar kein Unterschied, und kann keiner seyn. Aber daraus, dass etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, dass der Zustand des Fühlenden verändert worden. 3) ***Trieb*** und ***Handlung*** sind jetzt Eins und ebendasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflectirt ***über dies Gefühl*** und ***sich selbst*** in demselben, als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen ***Beifall***. Das Gefühl ist von Beifall begleitet.

7) Das Ich kann diese Uebereinstimmung des Triebes und der Handlung nicht setzen, ohne beide zu unterscheiden; es kann aber beide nicht unterscheiden, ohne etwas zu setzen, in welchem sie entgegengesetzt sind. Ein solches ist nun das vorhergegangene Gefühl, welches daher nothwendig mit einem ***Misfallen*** (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeusserung der Disharmonie zwischen dem Triebe und der Handlung) begleitet ist. — Nicht jedes Sehnen ist nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Misfallen am vorigen; es wird schaal, abgeschmackt.

8) Die Objecte X und Y, welche durch die ideale Thätigkeit gesetzt werden, sind jetzt nicht mehr bloss durch Gegensatz, sondern auch durch die Prädicate, ***misfallend*** und ***gefallend***, bestimmt. Und so wird fortbestimmt ins unendliche, und die inneren Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) sind nichts weiter als Grade des Misfallenden oder Gefallenden.

9) Bis jetzt ist jene Harmonie oder Disharmonie, der Beifall oder das Misfallen (als Zusammentreffen oder Nicht-Zusammentreffen zweier verschiedenen, nicht aber als Gefühl), nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da seyn, und durch dasselbe gesetzt werden — ob bloss idealisch

durch Anschauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wissen wir hier noch nicht.

10) Was entweder idealisch gesetzt, oder gefühlt werden soll, dafür muss sich ein Trieb aufzeigen lassen. Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müsste sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen.

11) Harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte und bestimmende betrachten lässt. — Doch soll das harmonirende nicht Eins, sondern ein harmonirendes Zwiefaches seyn; mithin wäre das Verhältniss folgendes: A muss in sich selbst überhaupt bestimmt und bestimmend zugleich seyn, so auch B. Nun muss aber noch eine besondere Bestimmung (die Bestimmung des *Wie weit*) in beiden seyn, in Rücksicht welcher A das bestimmende ist, wenn B gesetzt wird als das bestimmte, und umgekehrt.

12) Ein solcher Trieb liegt im Triebe der *Wechselbestimmung.* — Das Ich bestimmt X durch Y, und umgekehrt. Man sehe auf sein Handeln in beiden Bestimmungen. Jede dieser Handlungen ist offenbar bestimmt durch die andere, weil das Object jeder bestimmt ist durch das Object der anderen. — Man kann diesen Trieb nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung* des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter *Einheit* und Vollendung des Ich in sich selbst. — (Der Umkreis ist jetzt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zuvörderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann: — Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjects, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muss. So sind, nach dem schon ehemals aufgestellten Schema, die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer

Deduction der Haupt-Triebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschliesst.)

13) Das harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll seyn Trieb und Handlung. a) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. (Drückt man es als Gesetz aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspuncte ausgedrückt werden muss, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: — *Du sollst schlechthin.*) Wo bei einem solchen Triebe das *unbestimmte* liege, lässt sich leicht einsehen; nemlich er treibt uns ins unbestimmte hinaus, ohne Zweck (der kategorische Imperativ ist bloss formal ohne allen Gegenstand). b) Eine *Handlung* ist bestimmt und bestimmend zugleich, heisst: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbestimmte liege, zeigt sich ebenfalls sogleich: es ist keine Handlung, ohne ein Object; demnach müsste die Handlung zugleich ihr selbst das Object geben, welches unmöglich ist.

14) Nun soll zwischen beiden, dem *Triebe* und dem *Handeln*, das Verhältniss seyn, dass sie sich wechselseitig bestimmen. Ein solches Verhältniss erfordert zuvörderst, dass das Handeln *sich betrachten lasse als hervorgebracht* durch den Trieb. — — Das Handeln soll absolut frei seyn, also durch gar nichts unwiderstehlich bestimmt, also auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch so beschaffen seyn, dass es sich betrachten lasse, als durch ihn bestimmt, oder auch nicht. *Wie* nun aber diese Harmonie oder Disharmonie sich äussere, das ist eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung sich sogleich von selbst finden wird.

Dann erfordert dieses Verhältniss, dass der *Trieb* sich setzen lasse, als bestimmt durch die Handlung. — Im Ich kann nichts entgegengesetztes zugleich seyn. Trieb aber und Handlung sind hier entgegengesetzt. So gewiss demnach eine Handlung eintritt, ist der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entsteht *ein Gefühl*. Auf den möglichen Grund dieses Gefühls geht die Handlung, setzt, realisirt ihn.

Ist nun nach obiger Forderung *das Handeln* bestimmt durch *den Trieb*, so ist durch ihn auch *das Object* bestimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb ist jetzt *(idealiter)* bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädicat beizulegen, dass er ein solcher sey, der auf diese Handlung ausging.

Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert). — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Object gegen den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des *Misfallens*, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjects mit sich selbst. — Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber negativ: es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.

15) Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist, wie immer, ein bloss ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben*, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.

Grundriss

des

Eigenthümlichen

der

Wissenschaftslehre,

in Rücksicht

auf das theoretische Vermögen,

als

Handschrift für seine Zuhörer,

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena, Gabler. 1795
Zweite unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta. 1802
Zweite verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1802

Anmerkung: Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [ ] beziehen sich auf die zweite, bei Gabler erschienene Ausgabe, die freistehenden kleinen Zahlen auf die zweite, bei Cotta erschienene Auflage.

§. 1. Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre.

Wir sind in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zur Begründung einer theoretischen ausgegangen von dem Satze: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*. Wir haben untersucht, wie und auf welche Weise etwas diesem Satze entsprechendes als ursprünglich im vernünftigen Wesen vorhanden gedacht werden könne. Wir haben, nach Absonderung alles unmöglichen und widersprechenden, die gesuchte einzig-mögliche Weise aufgefunden. So gewiss nun jener Satz gelten soll, und so gewiss er nur auf die angezeigte Weise gelten kann, so gewiss muss dieselbe als Factum ursprünglich in unserem Geiste vorkommen. Dieses postulirte Factum war folgendes: auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstosses auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich producirt die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit, und der durch die Reflexion entstandenen — schwebenden Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes. Da im Ich, laut seines Begriffes, nichts seyn kann, das es nicht in sich setze, so muss es auch jenes Factum in sich setzen, d. i. es muss sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen und begründen.

Ein System derjenigen Thatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Factums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfasst das theoretische Vermögen der Vernunft. — Ich sage mit Bedacht: die *ursprüngliche* Erklärung jenes Factums. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zuthun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zuthun, bloss durch und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiedenen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung sind neue Thatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Factum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. — Etwas ganz anderes ist die wissentliche und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transcendentalen Philosophiren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Factums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

Wie das Ich im Allgemeinen jenes Factum in sich setze, haben wir schon in der Deduction der Vorstellung überhaupt kurz angezeigt. Es war dort von der Erklärung dieses Factums *überhaupt* die Rede, und wir abstrahirten völlig von der Erklärung irgend eines besonderen unter diesen Begriff gehörigen Factums, *als* eines besonderen.

Dies kam lediglich daher, weil wir nicht in alle Momente dieser Erklärung eingingen, noch eingehen konnten. Sonst würden wir gefunden haben, dass kein dergleichen Factum, als Factum überhaupt sich vollständig bestimmen lasse, dass es nur als *besonderes* Factum völlig bestimmbar sey, und dass es jedesmal ein durch ein anderes Factum der gleichen Art bestimmtes sey, und seyn müsse. Es ist demnach gar keine vollständige theoretische Wissenschaftslehre möglich, ohne dass es eine *besondere* sey; und unsere Darstellung derselben muss nothwendig, wenn wir nach den Regeln der Wissenschaftslehre consequent zu Werke gehen, die Darstellung einer besonderen theoretischen Wissenschaftslehre werden, weil wir zu seiner Zeit nothwendig auf die Bestimmung eines Factums dieser Art durch ein entgegengesetztes der gleichen Art kommen müssen.

Hierüber noch einige Worte zur Erläuterung. Kant geht aus von der Voraussetzung, dass ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewusstseyns gegeben sey, und er konnte, von dem Puncte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner anderen ausgehen. Er begründete dadurch das besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem besonderen zum allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun lässt sich zwar ein collectives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein *unendliches* Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Product des bestimmenden). Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muss diesen Weg nehmen, und vom allgemeinen zum besonderen herabsteigen. Dass für eine mögliche Erfahrung ein *Mannigfaltiges* gegeben sey, muss erwiesen werden; und der Beweis wird folgendermaassen geführt werden: das gegebene muss *etwas* seyn, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes giebt, das auch etwas, aber etwas anderes ist; und von dem Puncte an, wo dieser Beweis möglich seyn wird, werden wir in den Bezirk des Besonderen treten.

Die *Methode* der theoretischen Wissenschaftslehre ist schon in der Grundlage beschrieben, und sie ist leicht und einfach. Der Faden der Betrachtung wird an dem hier durchgängig als Regulativ herrschenden Grundsatze: *nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt,* fortgeführt. Wir legen das oben abgeleitete Factum zum Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfalls ein Factum, und muss durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden; und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Factum ankommen; bei demjenigen, durch welches das Ich (mit Bewusstseyn) sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.

Es könnten unter den abzuleitenden Thatsachen sich leicht charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Eintheilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Eintheilungen aber werden, der synthetischen Methode gemäss, erst da gemacht, wo sich die Eintheilungsgründe hervorthun.

Die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich setzt, sind hier, weil auf dieselben reflectirt wird, Facta, wie soeben gesagt worden; aber es folgt daraus nicht, dass sie das seyen, was man gewöhnlich Facta des Bewusstseyns nennt, oder dass man sich derselben, als Thatsachen der (inneren) Erfahrung, wirklich bewusst werde. Giebt es ein Bewusstseyn, so ist dies selbst eine Thatsache, und muss abgeleitet werden, wie alle übrige Thatsachen: und giebt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewusstseyns, so müssen auch diese sich ableiten lassen, und sind eigentliche Facta des Bewusstseyns.

Es erhellet daraus, theils, dass es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe gereiche, wenn etwas, das sie als Factum aufstellet, sich in der (inneren) Erfahrung nicht vorfindet. Sie giebt dies gar nicht vor; sie erweist bloss, dass nothwendig gedacht werden müsse, dass etwas einem gewissen Gedanken entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sey. Soll dasselbe nicht im Bewusstseyn vorkommen, so giebt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nemlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewusstseyns gehört. — Theils erhellet, dass die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Thatsache der inneren Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugniss der Erfahrung, sondern auf ihre Deduction stütze. Hat sie richtig deducirt, so wird freilich ein Factum, gerade so beschaffen wie sie es deducirt hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Factum vor, so hat sie freilich unrichtig deducirt, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl thun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muss, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. *Sie müsste wahr seyn, wenn es auch gar* keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre in *concreto* möglich seyn würde, was aber hieher nicht gehört), und sie wäre *a priori* sicher, dass alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen.

§. 2. Erster Lehrsatz.

Das aufgezeigte Factum wird gesetzt: durch Empfindung, oder Deduction der Empfindung.

I.

Der in der Grundlage beschriebene Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Thätigkeit des Ich ist etwas im Ich unterscheidbares. Er soll, so gewiss er im Ich ist, durch das Ich im Ich gesetzt; er muss demnach zuvörderst unterschieden werden. Das Ich setzt ihn, heisst zuvörderst: *es setzt denselben sich entgegen.*

Es ist bis jetzt, d. h. auf diesem Puncte der Reflexion, im Ich noch gar nichts gesetzt; es ist nichts in demselben, als was ihm ursprünglich zukommt, *reine* Thätigkeit. Das Ich setzt etwas sich entgegen, heisst also hier nichts weiter, und kann hier nichts weiter heissen, als: es setzt etwas *nicht als reine Thätigkeit.* So würde demnach jener Zustand des Ich im Widerstreite gesetzt, als das Gegentheil der reinen, als gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit. — Die jetzt aufgezeigte Handlung des Ich ist bloss antithetisch.

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise und durch welches Vermögen das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Producten seiner Thätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, dass, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das blosse *Setzen* der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein *etwas*, als ein möglicher *Stoff*, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muss jenen *Widerstreit* entgegengesetzter Richtungen, oder, welches hier das gleiche ist, entgegengesetzter Kräfte setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide *im Widerstreite*, in entgegengesetzter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Thätigkeit. Entgegengesetzte Thätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben und gesetzt werden: es bleibt demnach ein *ruhender Stoff*, etwas *Krafthabendes*, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Thätigkeit äussern kann, ein *Substrat* der Kraft, wie man sich jeden Augenblick durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein *vorhergesetztes*, sondern als *blosses Product der Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten*. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und ausser dem Ich *ist* nichts), wie sich immer deutlicher ergeben wird.

II.

Das Ich aber soll jenen Widerstreit *in sich* setzen: es muss demnach denselben sich auch *gleich setzen*, ihn auf sich selbst beziehen, und dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes in demselben mit dem Ich. Dem Ich kommt, wie soeben erinnert worden, bis jetzt nichts zu, als reine Thätigkeit. Nur diese ist bis jetzt auf das Ich zu beziehen, oder demselben gleichzusetzen: der gesuchte Beziehungsgrund könnte demnach kein anderer seyn, denn reine Thätigkeit, und es müsste im Widerstreite selbst reine Thätigkeit des Ich angetroffen oder, richtiger, *gesetzt*, synthetisch hineingetragen werden.

Aber die im Widerstreite begriffene Thätigkeit des Ich ist soeben als *nicht-rein* gesetzt worden. Sie muss, wie wir jetzt sehen, für die Möglichkeit der Beziehung auf das Ich auch als *rein* gesetzt werden. Sie ist demnach *ihr selbst entgegengesetzt.* Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht noch ein drittes gesetzt wird, worin dieselbe ihr selbst gleich, und entgegengesetzt zugleich sey. *Es muss demnach ein solches drittes, als synthetisches Glied der Vereinigung, gesetzt werden.*

Ein solches drittes aber wäre *eine aller Thätigkeit des Ich überhaupt entgegengesetzte Thätigkeit* (des Nicht-Ich), welche die Thätigkeit des Ich im Widerstreite völlig unterdrückte und vernichtete, indem sie ihr das Gleichgewicht hielte. Es muss demnach, wenn die geforderte Beziehung möglich seyn, und der gegen sie sich auflehnende Widerspruch gehoben werden soll, eine solche völlig entgegengesetzte *Thätigkeit* gesetzt werden.

Dadurch wird der aufgezeigte Widerspruch wirklich gelöst, und die geforderte Entgegensetzung der im Widerstreite begriffenen Thätigkeit des Ich mit sich selbst wird möglich. Diese Thätigkeit ist rein, und ist als rein zu setzen, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich, welche sie unwiderstehlich zurückdrängt, weggedacht, und von ihr abstrahirt wird; sie ist nicht rein, sondern objectiv, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit in Beziehung mit ihr gesetzt wird. Sie ist demnach nur unter Bedingung rein oder nicht rein; diese Bedingung kann gesetzt, oder nicht gesetzt werden. So wie gesetzt wird, dass dies eine Bedingung, d. i. ein solches sey, was gesetzt oder nicht gesetzt werden kann, wird gesetzt, dass jene Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt werden könne.

Die jetzt aufgezeigte Handlung ist *thetisch, antithetisch* und *synthetisch* zugleich. *Thetisch,* inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesetzte Thätigkeit ausser dem Ich setzt. (*Wie* das Ich dies vermöge, davon wird erst tiefer unten die Rede seyn: hier ist nur gezeigt, *dass* es geschehe, und geschehen müsse.) *Antithetisch*, inwiefern sie durch Setzen oder Nicht-Setzen der Bedingung eine und ebendieselbe Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegensetzt. *Synthetisch,* inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten

Thätigkeit, *als* einer zufälligen Bedingung, jene Thätigkeit als eine und ebendieselbe setzt.

III.

Und erst jetzt ist die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Thätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich. Sie wird, weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten lässt, und weil sie rein seyn würde, wenn jene Thätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig fremdartigen und gar nicht im Ich liegenden, sondern demselben geradezu entgegengesetzten nicht rein, sondern objectiv ist, gesetzt in das Ich. — Es ist wohl zu merken, und ja nicht aus der Acht zu lassen, dass diese Thätigkeit nicht etwa bloss, inwiefern sie als rein, sondern auch inwiefern sie als objectiv gesetzt ist, mithin *nach* der Synthesis, und mit alle dem, was durch die Synthesis in ihr vereinigt ist, auf das Ich bezogen werde. Die in sie gesetzte Reinheit ist bloss der *Beziehungsgrund;* das *bezogene* ist sie, inwiefern sie gesetzt wird, als rein, *wenn* die entgegengesetzte Thätigkeit nicht auf sie wirken würde; aber jetzt als *objectiv, weil* die entgegengesetzte Thätigkeit wirklich auf sie wirkt.*)

In dieser Beziehung wird die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit *ausgeschlossen;* die Thätigkeit des Ich mag nun als rein, oder als objectiv betrachtet werden; denn in beiden Rücksichten wird dieselbe als Bedingung gesetzt, einmal, als eine solche, von welcher abstrahirt, einmal, als eine solche, auf welche reflectirt werden muss. (Ueberhaupt *gesetzt* wird sie freilich in jedem Falle; wie und durch welches

---

*) Aenesidemus erinnert gegen Reinhold, dass nicht bloss die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung auf das Subject bezogen werde. Dies ist völlig richtig, die ganze Vorstellung ist das bezogene; aber es ist zugleich richtig, dass nur die Form derselben der Beziehungsgrund ist. Gerade so ist es auch in unserem Falle. — Beziehungsgrund und Bezogenes muss nicht verwechselt werden, und damit dies in unserer Deduction überhaupt nicht geschehe, müssen wir gleich vom Anfange an sorgfältig dagegen auf der Hut seyn.

Vermögen, davon ist hier die Rede nicht.) — Und hier liegt denn, wie sich immer deutlicher ergeben wird, der letzte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas ausser sich setzt. Hier zuerst löst sich, dass ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.

Die abgeleitete Beziehung heisst *Empfindung* (gleichsam *Insichfindung*. Nur das fremdartige wird *gefunden;* das ursprünglich im Ich gesetzte ist immer da.) Die aufgehobene vernichtete Thätigkeit des Ich ist das *Empfundene*. Sie ist emp*funden*, fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich und durch das Ich selbst gar nicht seyn kann. Sie ist *emp*funden, etwas *im* Ich — inwiefern sie nur unter Bedingung *einer entgegengesetzten* Thätigkeit unterdrückt ist, und, wenn diese Thätigkeit wegfiele, selbst Thätigkeit, und reine Thätigkeit seyn würde. — Das *Empfindende* ist begreiflicherweise das in der abgeleiteten Handlung *beziehende* Ich; und dasselbe *wird* begreiflicherweise *nicht empfunden*, inwiefern es *empfindet;* und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. Ob und wie, und durch welche bestimmte Handlungsweise dasselbe gesetzt werde, muss sogleich im folgenden §. untersucht werden. Ebensowenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschlossenen entgegengesetzten Thätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muss. Wie und durch welche bestimmte Handelsweise sie gesetzt werde, wird sich in der Zukunft zeigen.

Diese Bemerkung, dass einiges hier völlig unerklärt und unbestimmt bleibt, darf uns nicht befremden: vielmehr dient sie selbst zur Bestätigung eines in der Grundlage *aufgestellten* Satzes über die synthetische Methode: dass nemlich durch dieselbe immer nur die mittleren Glieder vereinigt würden, die äusseren Enden aber (wie hier das empfindende Ich, und die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich sind) für folgende Synthesen unvereinigt blieben.

§. 3. Zweiter Lehrsatz.

Das empfindende wird gesetzt durch Anschauung oder: Deduction der Anschauung.

Es ist im vorigen §. deducirt worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die ***Empfindung***, als den Gegenstand derselben, das ***Empfundene***. Unbekannt blieb, und es musste nach den Regeln der synthetischen Methode unbekannt bleiben, sowohl das ***Empfindende***, das in jener Handlung thätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschlossene, und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich. Es ist nach unserer nunmehrigen hinlänglichen Kenntniss der synthetischen Methode zu erwarten, dass unser nächstes Geschäft das seyn wird, diese ausgeschlossenen äussersten Enden synthetisch zu vereinigen, oder, wenn auch dies noch nicht möglich seyn sollte, wenigstens ein Mittelglied zwischen sie einzuschieben.

Wir gehen aus von folgendem Satze: Im Ich ist, laut des vorigen, Empfindung; da nun dem Ich nichts zukommt, als dasjenige, was dasselbe in sich setzt, so muss das Ich die Empfindung ursprünglich in sich setzen, es muss sich dieselbe zueignen. — Dieses Setzen der Empfindung ist nicht etwa schon deducirt. Wir haben im vorigen §. zwar gesehen, wie das Ich das Empfundene in sich setze, und die Handlung dieses Setzens war eben die Empfindung; nicht aber, wie es in sich die Empfindung selbst, oder sich, als das Empfindende, setze.

I.

Es muss zu diesem Behufe zuvörderst die Thätigkeit des Ich im Empfinden, d. i. im Zueignen des Empfundenen durch Gegensetzung unterschieden werden können von dem Zugeeigneten, oder dem Empfundenen.

Nach dem vorigen §. ist das Empfundene eine Thätigkeit des Ich, insofern sie betrachtet wird, als im Streite begriffen mit einer entgegengesetzten, ihr völlig gleichen Kraft, durch welche sie vernichtet und aufgehoben wird; als Nicht-Thätigkeit, die jedoch Thätigkeit seyn könnte und würde, wenn die entgegengesetzte Kraft wegfiele; demnach, nach dem obigen, als *ruhende* Thätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft.

Die dieser entgegenzusetzende Thätigkeit muss demnach gesetzt werden, als nicht unterdrückt, noch gehemmt durch eine entgegengesetzte Kraft, mithin als wirkliche Thätigkeit, ein wirkliches Handeln.

II.

Die letztere wirkliche Thätigkeit nun soll gesetzt werden in das Ich: die ihr entgegengesetzte, gehemmte und unterdrückte Thätigkeit aber musste nach dem vorigen §. auch gesetzt werden in das Ich. Dies widerspricht sich, wenn nicht beide, sowohl die wirkliche, als die unterdrückte Thätigkeit durch synthetische Vereinigung auf einander zu beziehen sind. Ehe wir demnach die geforderte Beziehung der soeben aufgezeigten Thätigkeit auf das Ich vornehmen können, müssen wir zuvörderst die ihr entgegengesetzte auf sie beziehen. Ausserdem erhielten wir allerdings ein neues Factum in das Ich; aber wir verlören und verdrängten dadurch das vorige, hätten nichts gewonnen, und wären um keinen Schritt weiter gekommen.

Beide, die aufgezeigte wirkliche Thätigkeit des Ich und jene unterdrückte, müssen auf einander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, dass beide vereinigt, oder, welches das gleiche heisst, dass zwischen beide ein bestimmtes drittes gesetzt werde, das Thätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden (unterdrückte Thätigkeit) sey.

Dieses dritte soll Thätigkeit des Ich seyn; es soll demnach lediglich und schlechthin durch das Ich gesetzt seyn; also ein durch die Handelsweise des Ich begründetes Handeln, mithin ein Setzen, und zwar ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten. Das Ich soll *Real-Grund* desselben seyn.

Es soll seyn ein Leiden des Ich, wie auch aus der soeben davon gemachten Beschreibung hervorgeht. — Es soll seyn ein bestimmtes, begrenztes Setzen; aber das Ich kann sich nicht selbst begrenzen, wie in der Grundlage zur Genüge dargethan worden. Die Begrenzung desselben müsste demnach von aussen, vom Nicht-Ich, wenn auch etwa mittelbar, herkommen. Das Nicht-Ich soll demnach seyn *Ideal-Grund* desselben; der Grund davon, dass es überhaupt Quantität hat.

Es soll beides zugleich seyn; das soeben Unterschiedene soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Factum soll sich betrachten lassen, als auch seiner *Bestimmung* nach schlechthin gesetzt durch das Ich, und auch seinem *Seyn* nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und ebendasselbe seyn.

Wir wollen es vorläufig nach diesen beiden Beziehungen, die in ihm als möglich gefordert werden, betrachten, um es sogleich völlig kennen zu lernen. — Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Bestimmung nach betrachten lassen, als bloss und lediglich im Ich begründet. Es soll sich zugleich betrachten lassen, als Product eines Handelns des Nicht-Ich, als allen seinen Bestimmungen nach im Nicht-Ich begründet. — Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handelsweise des Ich die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handelsweise des Nicht-Ich die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig, aus eigenen Gründen und nach eigenen Gesetzen, neben einander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie stattfinden. Die eine soll gerade seyn, was die andere ist, und umgekehrt.

Bedenkt man, dass das Ich setzend ist, dass mithin diese in ihm schlechthin begründet seyn sollende Thätigkeit ein Setzen seyn muss, so sieht man sogleich, dass diese Handlung ein *Anschauen* seyn müsse. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen; es setzt durch eigene Thätigkeit, und mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit, ein Merkmal nach dem anderen in seinem Bewusstseyn. Aber es setzt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandenen. — *In diesem ausser ihm Vorhandenen sollen nun die* nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zufolge des Gesetztseyns im Bewusstseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eigenen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie seyn. Wenn es möglich wäre, von der einen Seite das Nicht-Ich an sich, und nicht vermittelst der Anschauung, und von der anderen das anschauende an sich, in der blossen Handlung des Anschauens und ohne Beziehung auf das angeschaute Nicht-Ich, zu beobachten, so würden sie sich auf die gleiche Art bestimmt finden. — Wir werden bald sehen, dass der menschliche Geist diesen Versuch wirklich, aber freilich nur vermittelst der Anschauung, und nach den Gesetzen derselben, doch ohne dessen sich bewusst zu seyn, vornimmt; und dass ebendaher die geforderte Harmonie entspringt.

Es ist allerdings zu bewundern, dass diejenigen, welche die Dinge an sich zu erkennen glaubten, jene leichte Bemerkung, die sich schon durch die mindeste Reflexion über das Bewusstseyn darbietet, nicht machten, und dass sie nicht von ihr aus auf den Gedanken geriethen, nach dem Grunde der vorausgesetzten Harmonie zu fragen, die doch offenbar nur vorausgesetzt, nicht aber wahrgenommen wird, noch werden kann. Wir haben jetzt den Grund alles Erkennens, als eines solchen, deducirt; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist und seyn muss; nemlich darum, weil es einen *in ihm selbst* befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit und seinem Leiden *ursprünglich* (ohne Bewusstseyn, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewusstseyns) vereinigen muss. Es ist klar, dass wir dies nicht vermocht hätten, wenn wir nicht über alles Bewusstseyn hinausgegangen wären.

Wir machen durch folgende Bemerkung das deducirte deutlicher, werfen im voraus Licht auf das folgende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unseren Deductionen immer nur das Product der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduction wird die Handlung, durch welche das erste Product hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Product. Was in jeder vorhergehenden ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes aufgestellt wird, wird in jeder folgenden gesetzt, und weiter bestimmt. Demnach muss auch in unserem Falle die soeben synthetisch abgeleitete Anschauung sich schon in der vorigen Deduction als ein Handeln vorfinden. Die daselbst aufgezeigte Handlung bestand darin, dass das Ich seine im Widerstreit befindliche Thätigkeit, nach hinweggedachter Bedingung als thätig, mit hinzugedachter aber als unterdrückt und ruhend, doch aber in das Ich setzte. Eine solche Handlung ist offenbar die abgeleitete Anschauung. Sie ist an sich, *als* Handlung ihrem Daseyn nach, lediglich im Ich begründet, in dem Postulate, dass das Ich in sich setze, was in demselben angetroffen werden soll, laut des vorigen §. Sie setzt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst, sondern durch das Nicht-Ich begründet seyn soll, den geschehenen Eindruck. Sie ist, als Handlung, völlig unabhängig von demselben, und derselbe von ihr, und geht mit ihm parallel. — Oder dass ich meinen Gedanken, wiewohl durch ein Bild, völlig klar mache: — die ursprüngliche reine Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoss modificirt und gleichsam gebildet worden, und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Jene andere freie Thätigkeit reisst dieselbe, so wie sie ist, von dem eindringenden Nicht-Ich los, betrachtet und durchläuft sie, und sieht, was in ihr enthalten ist; kann aber dasselbe gar nicht für die reine Gestalt des Ich, sondern nur für ein Bild vom Nicht-Ich halten.

III.

Wir machen, nach diesen vorläufigen Untersuchungen und Andeutungen, die eigentliche Aufgabe uns noch deutlicher.

Die Handlung des Ich im Empfinden soll gesetzt und bestimmt werden, d. h. auf populäre Art ausgedrückt, wir werfen die Frage auf: wie macht es das Ich, um zu empfinden, durch welche Handelsweise ist ein Empfinden möglich?

Diese Frage dringt sich uns auf, denn nach dem oben gesagten scheint das Empfinden nicht möglich. Das Ich soll etwas fremdartiges in sich setzen; dieses fremdartige ist Nicht-Thätigkeit oder Leiden, und das Ich soll selbiges durch Thätigkeit *in sich* setzen; das Ich soll demnach thätig und leidend zugleich seyn, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung ist die Empfindung möglich. Es muss demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Thätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, dass diese bestimmte Thätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und dass dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Thätigkeit möglich sey; dass eins nur durch das andere sich erklären lasse, und dass jedes an sich betrachtet unvollständig sey; dass die Thätigkeit nothwendig auf ein Leiden, und das Leiden nothwendig auf eine Thätigkeit treibe, — denn das ist die Natur der oben geforderten Synthesis.

Keine Thätigkeit im Ich kann auf das Leiden sich so beziehen, dass sie dasselbe *hervorbrächte*, oder dasselbe als durch das Ich hervorgebracht setzte; denn dann würde das Ich etwas in sich setzen und vernichten zugleich, welches sich widerspricht. (Die Thätigkeit des Ich kann nicht auf die Materie des Leidens gehen.) Aber sie kann dasselbe bestimmen, seine Grenze ziehen. Und dies ist eine Thätigkeit, die ohne ein Leiden nicht möglich ist; denn das Ich kann nicht selbst einen Theil seiner Thätigkeit aufheben, wie soeben gesagt worden; derselbe muss durch etwas ausser dem Ich schon aufgehoben seyn. Das Ich kann demnach keine Grenze setzen, wenn nicht schon von aussen ein zu begrenzendes gegeben ist. Das *Bestimmen* also ist eine Thätigkeit, die sich nothwendig auf ein Leiden bezieht.

Ebenso würde ein Leiden sich nothwendig auf die Thätigkeit beziehen, und nicht möglich seyn ohne Thätigkeit, wenn dasselbe eine blosse *Begrenzung der Thätigkeit* wäre. Keine Thätigkeit, keine Begrenzung derselben; mithin kein Leiden von der Art des Angeführten. (Ist keine Thätigkeit im Ich, so ist gar kein Eindruck möglich; die Art der Einwirkung ist demnach gar nicht lediglich im Nicht-Ich, sondern zugleich im Ich begründet.)

Das gesuchte dritte Glied zum Behuf der Synthesis ist demnach *die Begrenzung.*

Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze. (Diese Grenze ist der eigentliche Vereinigungspunct des Ich und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Puncte aus aber scheiden sie sich; von ihm aus wird das Ich erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer anderen Seite ansieht, indem es etwas, das nur dem über derselben liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt. Beides ist in Rücksicht der Resultate völlig gleichgültig.)

IV.

Begrenzung ist demnach das dritte Glied, durch welches der aufgezeigte Widerspruch gehoben, und die Empfindung, als Vereinigung einer Thätigkeit und eines Leidens, möglich werden soll.

Zuvörderst, vermittelst der Begrenzung ist das *Empfindende* beziehbar auf das Ich, oder populärer ausgedrückt, das Empfindende ist Ich, und lässt sich setzen als Ich, inwiefern es in der Empfindung, und durch sie begrenzt ist. Nur inwiefern es als begrenzt gesetzt werden kann, ist das Empfindende das Ich, und das Ich empfindend. Wäre es nicht begrenzt (durch etwas ihm entgegengesetztes), so könnte die Empfindung dem Ich gar nicht zugeschrieben werden.

Das Ich begrenzt sich in der Empfindung, wie wir im vorigen §. gesehen haben. Es schliesst etwas von sich aus, als ein fremdartiges, setzt sich demnach in gewisse Schranken;

über welche hinaus es nicht, sondern ein demselben entgegengesetztes liegen soll. Es *ist* jetzt, etwa für irgend eine Intelligenz ausser ihm, begrenzt.

Jetzt soll die *Empfindung selbst* gesetzt, d. h. zuvörderst in Rücksicht auf das eine soeben aufgezeigte Glied derselben, das Ausschliessen (es wird in derselben auch bezogen, aber davon ist jetzt nicht die Rede), — das Ich soll *als begrenzt* gesetzt werden. Es soll nicht nur für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, sondern *für sich selbst* begrenzt seyn.

Inwiefern das Ich begrenzt *ist*, geht es nur *bis* an die Grenze. Inwiefern es sich setzt, als begrenzt, geht es nothwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, *als solche*, und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei entgegengesetzte, auch auf das über derselben liegende.

Das Ich, als solches, wird begrenzt gesetzt, heisst zuvörderst: es wird, wofern es innerhalb der Grenze liegt, *entgegengesetzt*, einem insofern und durch diese bestimmte Grenze nicht begrenzten Ich. Ein solches unbegrenztes Ich muss demnach zum Behuf des postulirten Entgegensetzens *gesetzt* werden.

Das Ich ist unbegrenzt und schlechthin unbegrenzbar, inwiefern seine Thätigkeit nur von ihm abhängt, und lediglich in ihm selbst begründet ist, inwiefern sie demnach, wie wir uns immer ausgedrückt haben, *ideal* ist. Eine solche lediglich ideale Thätigkeit wird gesetzt, und gesetzt, als über die Begrenzung hinausgehend. (Unsere gegenwärtige Synthesis greift, wie sie soll, wieder ein in die im vorigen §. aufgestellte. Auch dort musste durch das Empfindende die gehemmte Thätigkeit, als Thätigkeit, als etwas, das Thätigkeit seyn würde, wenn der Widerstand des Nicht-Ich wegfiele, und das Ich lediglich von sich selbst abhinge, mithin als Thätigkeit in idealer Beziehung gesetzt werden. Hier wird dieselbe gleichfalls wieder, nur mittelbar, und nur nicht allein, sondern gemeinschaftlich mit der auch vor dem Puncte des Anstosses liegenden Thätigkeit [wie gleichfalls nothwendig ist, wenn unsere Erörterung weiter vorrücken und Feld gewinnen soll] als Thätigkeit gesetzt.)

Ihr wird entgegengesetzt die begrenzte Thätigkeit, die demnach, inwiefern sie begrenzt seyn soll, nicht ideal ist, deren Reihe nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich abhängt, und die wir eine auf das *Wirkliche* gehende Thätigkeit nennen wollen.

Es ist klar, dass dadurch die Thätigkeit des Ich, nicht etwa, inwiefern sie gehemmt und nicht gehemmt ist, sondern selbst, inwiefern sie in Handlung ist, ihr selbst entgegengesetzt oder betrachtet werde, als gehend auf das Ideale, oder auf das Reale. Die über den Grenzpunct, den wir C nennen wollen, hinausgehende Thätigkeit des Ich ist lediglich ideal und überhaupt nicht real, und die reale Thätigkeit geht überhaupt nicht über ihn hinaus. Die innerhalb der Begrenzung von A bis C liegende ist ideal und real zugleich; das erstere insofern sie, kraft des vorigen Setzens, als lediglich im Ich begründet, das letztere, insofern sie als begrenzt gesetzt wird.

Ferner ist klar, dass diese ganze Unterscheidung aus dem Gegensetzen entspringe: sollte nicht reale Thätigkeit gesetzt werden, so wäre keine ideale gesetzt, als ideale; denn sie wäre nicht zu unterscheiden: wäre keine ideale gesetzt, so könnte auch keine reale gesetzt werden. Beides steht im Verhältnisse der Wechselbestimmung, und wir haben hier, nur durch die Anwendung etwas klarer, abermals den Satz: Idealität und Realität sind synthetisch vereinigt. Kein Ideales, kein Reales, und umgekehrt.

Jetzt ist leicht zu zeigen, wie geschehe, was ferner geschehen soll; dass nemlich das entgegengesetzte wieder synthetisch vereinigt und auf das Ich bezogen werde.

Die zwischen A und C liegende Thätigkeit ist es, die auf das Ich bezogen, demselben zugeschrieben werden soll. Sie wäre als begrenzte Thätigkeit nicht beziehbar, denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie ist auch ideale, lediglich im Ich begründete, kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Thätigkeit überhaupt; und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund. Begrenzt ist sie bloss, inwiefern sie vom Nicht-Ich abhängt, welches ausgeschlossen und als etwas fremdartiges betrachtet wird. Doch wird sie — eine Anmerkung, deren Grund im vorigen §. angegeben worden, — nicht etwa bloss als ideale, sondern ausdrücklich als reale und begrenzte Thätigkeit dem Ich zugeschrieben.

Diese bezogene Thätigkeit nun, inwiefern sie begrenzt ist, und etwas fremdartiges von sich ausschliesst (denn bis jetzt ist nur davon die Rede, nicht aber, wie sie es auch in sich aufnimmt), ist offenbar die oben abgeleitete Empfindung, und es ist zum Theil geschehen, was gefordert wurde.

Man wird, nach den nun sattsam bekannten Regeln des synthetischen Verfahrens nicht in Versuchung gerathen, das in der deducirten Handlung *Bezogene* mit dem *Beziehenden* zu verwechseln. Wir charakterisiren das letztere, soviel es hier möglich und nöthig ist.

Dasselbe geht mit seiner Thätigkeit offenbar über die Grenze hinaus, und nimmt gar nicht Rücksicht auf das Nicht-Ich, sondern schliesst vielmehr dasselbe aus; diese Thätigkeit ist demnach bloss ideal. Nun ist aber das, worauf bezogen wird, auch nur ideale, gerade dieselbe ideale Thätigkeit des Ich. Also sind Beziehendes und das, worauf bezogen wird, gar nicht zu unterscheiden. Das Ich, ob es gleich gesetzt und darauf etwas bezogen werden sollte, kommt dennoch in dieser Beziehung für die Reflexion gar nicht vor. Das Ich handelt; das sehen wir auf dem wissenschaftlichen Reflexionspuncte, auf welchem wir stehen, und irgend eine das Ich beobachtende Intelligenz würde es sehen; aber das Ich selbst sieht es auf dem gegenwärtigen Puncte (wohl etwa auf einem möglichen künftigen) gar nicht. Also das Ich vergisst in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heisst eine *Anschauung;* eine stumme, bewusstseynlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das *Angeschaute* ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das *Anschauende* gleichfalls das Ich, das aber über sein Anschauen nicht reflectirt, noch insofern es anschaut, darüber reflectiren kann.

Hier tritt zuerst ein ins Bewusstseyn ein Substrat für das

Ich, jene reine Thätigkeit, welche gesetzt ist, als seyend, wenn auch kein fremder Einfluss seyn sollte, welche aber gesetzt wird zufolge eines Gegensatzes, mithin durch Wechselbestimmung. Ihr *Seyn* soll unabhängig seyn von allem fremden Einflusse auf das Ich, ihr Gesetztseyn aber ist von demselben abhängig.

V.

Die Empfindung ist zu setzen; das ist die Forderung in diesem §. Aber Empfindung ist nur insofern möglich, inwiefern das Empfindende auf ein Empfundenes geht, und dasselbe in das Ich setzt. Demnach muss durch den Mittelbegriff der Begrenzung auch das Empfundene beziehbar seyn auf das Ich.

Dasselbe ist zwar schon oben in der Empfindung darauf bezogen worden. Aber hier soll die Empfindung selbst gesetzt werden. Sie ist soeben gesetzt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundene ausgeschlossen wird. Offenbar ist dies nicht zureichend, sie muss auch gesetzt werden können, inwiefern sie dasselbe sich zueignet.

Diese Zueignung der Beziehung soll geschehen durch den Mittelbegriff der Begrenzung. Wenn die Begrenzung nicht gesetzt wird, so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich.

Dadurch, dass Etwas in der Empfindung ausgeschlossen und gesetzt wird, als dasselbe begrenzend, wird dieses Etwas selbst begrenzt von dem Ich, als ein demselben nicht zukommendes: aber eben als Object dieser Handlung des Begrenzens wird es von einem höheren Gesichtspuncte aus auch wieder *in dem Ich* erblickt. Das Ich begrenzt es; es muss daher wohl in ihm enthalten seyn.

Auf diesen höheren Gesichtspunct nun haben wir uns hier zu stellen, um jenes Begrenzen des Ich als Handlung, wodurch das Begrenzte (das Empfundene) nothwendig in seinen Wirkungskreis kommt, zu setzen — und dadurch setzen wir denn, nach der Forderung, das Empfindende — zwar nicht geradezu in das Ich, wie soeben geschehen — aber wir setzen es als Empfindendes, bestimmen seine Handelsweise, charakterisiren es, und machen es von allen Arten der Thätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind, unterscheidbar.

Um dieses Begrenzen, durch welches das Ich sich zueignet das Empfundene, sogleich bestimmt kennen zu lernen, erinnern wir uns an das, was bei der Deduction der Empfindung über diesen Punct gesagt wurde. Das Empfundene wurde auf das Ich bezogen dadurch, dass eine dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit gesetzt wurde, lediglich als Bedingung, d. i. als ein solches, das gesetzt werden könnte, oder auch nicht gesetzt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich. Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung nicht nur dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich etwas zugeschrieben, nemlich das Vermögen etwas zu setzen, oder auch nicht zu setzen. Was wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder auch das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen, *zu setzen oder nicht zu setzen*, sollte dem Ich zugeschrieben werden; es sollte in ihm demnach das Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich und synthetisch vereinigt vorkommen; und es muss vorkommen und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird, wie sehr auch diejenigen, deren Kenntniss der Philosophie sich nicht über eine dürftige Logik hinauserstreckt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, die durch die Einbildungskraft producirt werden, und daher mit Einbildungskraft angefasst werden müssen, ohne welche es aber gar keine Logik und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommt.

Der Gang der Synthesis ist folgender: Es wird empfunden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Nicht-Ich als blosse zufällige Bedingung des Empfundenen gesetzt werde; *wie* dies Setzen geschehe, davon haben wir hier noch nicht zu reden. Dasselbe ist aber nicht möglich, wenn nicht das Ich setzt und nicht setzt zugleich; und im Empfinden kommt demnach nothwendig eine solche Handlung, als Mittelglied zwischen den angezeigten Gliedern, vor. Wir haben zu zeigen, wie das Empfinden geschehe; wir haben demnach zu zeigen, wie ein Setzen und Nicht-Setzen geschehe.

Die Thätigkeit in diesem Setzen und Nicht-Setzen ist zuvörderst ihrer Form nach offenbar ideale Thätigkeit. Sie geht über den Grenzpunct hinaus, wird demnach durch ihn nicht gehemmt. Der Grund, von welchem wir sie, und mit ihr die ganze Empfindung abgeleitet haben, war der, dass das Ich in sich setzen müsse, was in ihm seyn solle. Sie ist demnach lediglich im Ich, als solchem, begründet. Ist sie nur das, und weiter nichts, so ist sie ein blosses Nicht-Setzen, und kein Setzen; sie ist lediglich reine Thätigkeit.

Sie soll aber auch ein Setzen seyn, und das ist sie allerdings darum, weil sie die Thätigkeit des Nicht-Ich, als solche, gar nicht etwa aufhebt, oder vermindert. Sie lässt dieselbe, so wie sie ist; sie setzt sie nur ausserhalb des Umkreises des Ich. — Aber hinwiederum, ein Nicht-Ich liegt nie ausserhalb des Umkreises des Ich, so gewiss es ein Nicht-Ich ist. Es ist demselben entgegengesetzt, oder es ist gar nicht. Sie setzt demnach überhaupt ein Nicht-Ich, nur setzt sie es willkürlich hinaus. Das Ich ist begrenzt, denn es ist überhaupt ein Nicht-Ich durch dasselbe gesetzt; aber es ist auch nicht begrenzt, denn es setzt dasselbe durch ideale Thätigkeit hinaus, so weit es will. (Setzet, C sey der bestimmte Grenzpunct. Die hier untersuchte Thätigkeit des Ich setzt ihn überhaupt als Grenzpunct, aber sie lässt ihn nicht an der Stelle, die ihm das Nicht-Ich bestimmte, sondern rückt ihn weiter hinaus ins unbegrenzte. Sie setzt demnach (dem Ich) eine Grenze überhaupt; aber sie setzt ihr selbst, inwiefern sie gerade diese Thätigkeit des Ich ist, keine: denn sie setzt jene Grenze in keiner bestimmten Stelle, keine unter allen möglichen Stellen ist eine solche, von der die Grenze nicht weiter hinaus geschoben werden könnte und müsste, da auf sie eine ideale Thätigkeit geht, welche den Grund der Begrenzung in sich selbst haben würde; aber im Ich ist kein Grund, sich selbst zu begrenzen. So lange diese Thätigkeit wirkt, ist für sie keine Grenze. Hörte sie jemals auf zu wirken (es wird zu seiner Zeit sich zeigen, unter welcher Bedingung sie allerdings aufhört), so wäre immer noch dasselbe Nicht-Ich mit derselben unverringerten und unbeschränkten Thätigkeit da.) Die angezeigte Handlung des Ich ist nach allem ein *Begrenzen* durch ideale (freie und unbeschränkte) Thätigkeit.

Wir wollten dieselbe vorläufig charakterisiren, um die aufgestellte Unbegreiflichkeit nicht lange unbegreiflich zu lassen. Nach der Regel der synthetischen Methode hätten wir sie sogleich durch Gegensetzung bestimmen sollen. Wir thun dies jetzt, und machen uns dadurch vollkommen verständlich.

Dem Setzen und Nicht-Setzen ist für den Behuf der gegenwärtigen Synthesis entgegenzusetzen ein zugleich *Gesetztes* und *Nicht-Gesetztes*, und durch diese Gegensetzung sind beide zu bestimmen. Ein solches war schon nach der obigen Untersuchung die Thätigkeit des Nicht-Ich. Sie ist gesetzt und nicht-gesetzt zugleich, d. i. insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigene Thätigkeit: denn wäre keine solche vorauszusetzende Thätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt; aber sie wird gerade dadurch gesetzt, dass sie hinausgeschoben wird; und das Nicht-Ich trägt zugleich die Grenze hinaus, wie das Ich sie hinausträgt. In der ganzen Ausdehnung, die wir uns indessen einbilden mögen, setzt allenthalben das Ich und das Nicht-Ich zugleich die Grenze; nur beide auf eine andere Art; und darin sind sie entgegengesetzt, und um ihre Gegensetzung zu bestimmen, müssen wir die Grenze ihr selbst entgegensetzen.

Sie ist eine *ideale*, oder eine *reale*. Inwiefern sie das erstere ist, ist sie gesetzt durch das Ich, inwiefern sie das letztere ist, durch das Nicht-Ich.

Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesetzt ist, bleibt sie dennoch eine und ebendieselbe, und jene entgegengesetzten Bestimmungen in ihr synthetisch vereinigt. Sie ist reale, bloss inwiefern sie durch das Ich gesetzt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie kann durch die Thätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich, insofern sie durch das Nicht-Ich gesetzt, und demnach reale ist.

Hierdurch wird nun die über den festen Grenzpunct C hinausgehende Thätigkeit des Ich selbst real und ideal zugleich. Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas reales gesetztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eigenem Antriebe darauf geht.

Und dadurch wird denn das Empfundene beziehbar auf das Ich. Ausgeschlossen wird und bleibt die Thätigkeit des Nicht-Ich; denn eben dieses wird mit der Grenze in das unendliche, so viel wir bis jetzt sehen, hinausgeschoben; aber beziehbar auf das Ich wird ein Product derselben, die Begrenzung im Ich, als Bedingung seiner jetzt aufgezeigten idealen Thätigkeit.

Dasjenige, worauf, als auf das Ich, in dieser Beziehung das Product des Nicht-Ich bezogen werden sollte, ist die darauf gehende ideale Handlung; dasjenige, welches beziehen sollte, ist dieselbe ideale Handlung; und es ist demnach zwischen dem Beziehenden (welches der synthetischen Methode nach hier ohnedies nicht gesetzt werden sollte) und dem, worauf bezogen wird (welches nach derselben allerdings gesetzt werden sollte), kein Unterschied. Es findet daher gar keine Beziehung auf das Ich statt; und die deducirte Handlung ist eine ***Anschauung,*** in welcher das Ich in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst verliert. Das ***Angeschaute*** ist ein idealisch aufgefasstes Product des Nicht-Ich, das durch die Anschauung ins unbedingte ausgedehnt wird; und hier erhalten wir demnach zuerst ein Substrat für das Nicht-Ich. Das ***Anschauende*** ist, wie gesagt, das Ich, welches aber nicht auf sich reflectirt.

VI.

Ehe wir an das wichtigste Geschäft unserer gegenwärtigen Untersuchung gehen, einige Worte zur Vorbereitung darauf, und zur Uebersicht des Ganzen.

Bei weitem ist noch nicht geschehen, was geschehen sollte. Das Empfindende ist gesetzt durch Anschauung; das Empfundene ist dadurch gesetzt. Aber wenn, wie gefordert worden, die ***Empfindung*** gesetzt werden soll, so muss beides nicht abgesondert, sondern in synthetischer Vereinigung gesetzt werden. Diese könnte sich nur ergeben aus noch nicht vereinigten Endpuncten. Dergleichen finden sich denn auch wirklich in der vorhergehenden Untersuchung vor, ob wir gleich nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht haben.

Wir bedurften zuvörderst, um das Ich als begrenzt zu setzen, und die Grenze ihm zuzueignen, eine dem Begrenzten entgegengesetzte ideale, unbegrenzte, und soviel wir einsehen konnten, unbegrenzbare Thätigkeit. Soll die geforderte Beziehung möglich seyn, so muss diese Thätigkeit, als eine solche, durch deren Gegensatz eine andere (die begrenzte) bestimmt werden soll, im Ich schon vorhanden seyn. Es ist also noch die Frage zu beantworten: wie und durch welche Veranlassung kommt das Ich zu einem Handeln dieser Art? — Wir nahmen dann, um das Empfundene, was ausserhalb der bestimmten Grenze liegen sollte, durch das Ich zu umfassen, und in dasselbe setzen zu können, eine Thätigkeit an, welche die Grenze hinausschöbe — in das unbegrenzte, so viel wir einsehen konnten. *Dass* eine solche Handlung vorkomme, ist dadurch erwiesen, dass ausserdem die geforderte Beziehung nicht möglich seyn würde; aber es bleibt immer die Frage zu beantworten: warum soll denn auch überhaupt jene Beziehung, und mithin jene Handlung, als die Bedingung derselben, vorkommen? Gesetzt, es würde in der Folge sich ergeben, dass jene beiden Thätigkeiten eine und ebendieselbe wären, so würde daraus folgen: um sich selbst begrenzen zu können, muss das Ich die Grenze hinausschieben, und, um die Grenze hinausschieben zu können, muss es sich selbst begrenzen, und dadurch würden denn Empfindung und Anschauung, und in der Empfindung innere Anschauung (die des Empfindenden) und äussere (die des Empfundenen), innigst vereinigt, und keins wäre ohne das andere möglich.

Ohne uns hier an die strenge Form zu binden, die bisher befolgt und bestimmt genug vorgezeichnet ist, so, dass jeder mit leichter Mühe unser Raisonnement nach derselben prüfen kann, gehen wir zur Beförderung der Deutlichkeit in dieser wichtigen und entscheidenden, aber verwickelten Untersuchung einen natürlicheren Weg; suchen die aufgeworfenen und sich aufdringenden Fragen zu beantworten, und erwarten vom Resultate, was alsdann weiter vorzunehmen seyn möchte.

A. Woher die der realen und begrenzten entgegenzusetzende ideale und unbegrenzte Thätigkeit? Oder wenn wir auch dies hier noch nicht erfahren sollten, lassen sich nicht noch einige Beiträge zur Charakteristik derselben liefern?

Die begrenzte Thätigkeit als solche sollte durch den Gegensatz mit ihr bestimmt, demnach auf dieselbe bezogen werden. Aber was nicht gesetzt ist, dem lässt nichts sich entgegensetzen. Mithin wird für die Möglichkeit der verlangten Beziehung nicht nur die begrenzte, sondern, um was es hier eigentlich zu thun ist, auch die unbegrenzte ideale Thätigkeit *vorausgesetzt*, sie ist Bedingung der Beziehung, diese aber — wenigstens nicht vom gegenwärtigen Gesichtspuncte aus betrachtet — nicht umgekehrt Bedingung von jener. Soll die Beziehung möglich seyn, so ist die ideale Thätigkeit schon im Ich vorhanden.

Ununtersucht, woher sie entstehe, und was ihre bestimmte Veranlassung sey; ist so viel klar, dass für sie gar kein Grenzpunct C ist, dass sie auf denselben und nach demselben ihre Richtung gar nicht nimmt, sondern völlig frei und unabhängig in das unbegrenzte hinausgeht.

Sie soll durch den Gegensatz mit der begrenzten, als unbegrenzt ausdrücklich gesetzt werden; das heisst nothwendig, da nichts begrenzt ist, was nicht eine bestimmte Grenze hat, mithin die begrenzte nothwendig als in dem bestimmten C begrenzt gesetzt werden muss, sie soll gesetzt werden, als *nicht in C* begrenzt. (Ob sie etwa über C hinaus in einem anderen möglichen Puncte begrenzt werden möge, bleibt durch diese Gegensetzung völlig unbestimmt, und soll eben unbestimmt bleiben.)

Mithin wird in der Beziehung der *bestimmte* Grenzpunct C auf sie bezogen; er muss demnach, da sie vor der Beziehung vorher gegeben seyn soll, wirklich in ihr liegen; sie berührt nothwendig diesen Punct, wenn er auf sie beziehbar seyn soll, doch ohne auf ihn ursprünglich gerichtet zu seyn, gleichsam von ohngefähr, wie es hier scheinen möchte.

Im Beziehen wird der Punct C in ihr gesetzt, da, wo er hinfällt, ohne die geringste Freiheit. Der Einfallspunct ist bestimmt; nur das ausdrückliche Setzen desselben, *als* des Einfallspunctes, ist Thätigkeit des Beziehens. Im Beziehen wird ferner jene ideale Thätigkeit gesetzt, als *über diesen Punct hinausgehend.* Dies ist abermals nicht möglich, ohne dass derselbe allenthalben in ihr, inwiefern sie über ihn hinausgehen soll, gesetzt werde, als ein solcher, über welchen sie hinaus ist. Er wird demnach ihrer ganzen Ausdehnung nach in sie übertragen; es wird allenthalben, wo auf sie reflectirt wird, ein Grenzpunct nur zum Versuche, und idealisch, gesetzt, um dessen Entfernung von dem ersten festen und unbeweglichen Puncte zu messen. Da diese Thätigkeit aber hinaus*gehen*, immer fortgehen und nirgends begrenzt seyn soll, so lässt dieser zweite idealische Punct nirgend sich festsetzen, sondern er ist fortschwebend, und zwar so, dass in der ganzen Ausdehnung kein Punct (idealisch) sich setzen lasse, den er nicht berührt habe. So gewiss demnach jene ideale Thätigkeit über den Grenzpunct hinausgehen soll, so gewiss wird derselbe hinausgetragen, in das unendliche (bis wir wieder an eine neue Grenze kommen dürften).

Durch welche Thätigkeit wird derselbe nun hinausgetragen? durch die vorausgesetzte ideale, oder durch die des Beziehens? Vor der Beziehung vorher durch die ideale offenbar nicht, denn insofern ist für diese gar kein Grenzpunct vorhanden. Das Beziehen selbst aber setzt jenes Hinaustragen, als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund, schon voraus. Mithin wird eben in der Beziehung und durch sie der Grenzpunct und das Hinaustragen desselben synthetisch in sie gesetzt; und zwar gleichfalls durch ideale Thätigkeit, denn alles Beziehen ist lediglich im Ich begründet, wie wir wissen: nur durch eine andere ideale Thätigkeit.

Wir finden hier folgende Handlungen des Ich, die wir um der Folge willen aufzählen: 1) eine solche, welche die ideale Thätigkeit zum Object hat; 2) eine solche, welche die reale und begrenzte zum Object hat. Beide müssen zugleich im Ich vorhanden, mithin nur eine und ebendieselbe seyn; ob wir gleich noch nicht einsehen, wie dies möglich seyn könne. 3) Eine solche, welche aus der realen den Grenzpunct in die ideale überträgt, und ihm in derselben folgt. Durch sie wird in der idealen Thätigkeit selbst etwas unterscheidbar, inwiefern nemlich dieselbe geht bis C und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. — Wir unterlassen hier diese besonderen Handlungen weiter zu charakterisiren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird.

Es wird — um Verwechselungen mit dem folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Thätigkeiten mit Buchstaben — es wird entgegengesetzt und bezogen die ideale Thätigkeit gehend von A über C in das unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpuncte C.

B. Das Ich kann sich, wie wir soeben näher gesehen, nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe zugleich, indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze begrenzt setzen, welches aufgestelltermaassen sich widerspricht. Nun ist zwar gesagt worden, es sey begrenzt und unbegrenzt in ganz entgegengesetzter Rücksicht, und nach ganz entgegengesetzten Arten der Thätigkeit; das erstere, inwiefern dieselbe real, das letztere, inwiefern sie ideal ist. Nun haben wir zwar diese beiden Arten der Thätigkeit einander entgegengesetzt; aber durch kein anderes Merkmal, als das der Begrenztheit, oder Unbegrenztheit: und unsere Erklärung dreht sich demnach in einem Cirkel. Das Ich setzt die reale Thätigkeit als die begrenzte, und die ideale als die unbegrenzte. Wohl, und welche setzt sie denn als die reale? Die begrenzte; und die unbegrenzte als die ideale. Können wir nicht aus diesem Cirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die reale und ideale Thätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung unmöglich. Wir werden einen solchen Unterscheidungsgrund finden, und unsere gegenwärtige Untersuchung geht darauf aus.

Wir wollen vorläufig den Satz aufstellen, dessen Wahrheit sich bald bewähren wird: das Ich kann sich *für sich* überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und demzufolge aus sich herauszugehen.

Das Ich ist ursprünglich durch sich selbst gesetzt, d. h. es ist, was es ist, für irgend eine Intelligenz ausser ihm; sein Wesen ist in ihm selbst begründet: so müsste es gedacht werden, *wenn* es gedacht würde. Wir können ihm ferner, aus Gründen, die in der Grundlage des praktischen Wissens aufgestellt sind, ein Streben, die Unendlichkeit *auszufüllen* sowohl, als eine Tendenz, dieselbe zu *umfassen*, d. i. über sich selbst, als ein unendliches zu reflectiren, zuschreiben. Beides kommt ihm zu, so gewiss es ein Ich ist. Aber aus dieser blossen Tendenz entsteht kein Handeln des Ich, und es kann daraus keins entstehen.

Setzet, es gehe so strebend fort bis C; und in C werde sein Streben, die Unendlichkeit zu erfüllen, gehemmt und abgebrochen; es versteht sich, für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, welche dasselbe beobachtet, und dieses sein Streben in ihrem eigenen Bewusstseyn gesetzt hat. Was wird dadurch in ihm entstehen? Dasselbe strebte zugleich über sich selbst zu reflectiren, vermochte es aber nicht, weil jedes Reflectirte begrenzt seyn muss, das Ich aber unbegrenzt war.

In C wird es begrenzt; demnach tritt in C mit der Begrenzung zugleich die Reflexion des Ich auf sich selbst ein; es kehrt in sich zurück, es findet sich selbst, es fühlt *sich*, offenbar aber noch nichts ausser sich.

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst ist, wie wir von dem Puncte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz ausser dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der nothwendigen Tendenz und in der hinzugekommenen Bedingung. Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: *für sich* entsteht es erst. Es kann den

Grund von irgend etwas nicht in sich annehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein blosses Leiden; für sich *reflectirt* es nicht, sondern *wird* reflectirt durch etwas ausser sich. *Wir* sehen es handeln, aber mit Nothwendigkeit, theils in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, theils in Absicht des bestimmten Punctes, vermöge einer Bedingung ausser ihm. Das *Ich selbst* sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.

Das Ich *ist* jetzt für sich selbst; und es ist, weil und inwiefern es begrenzt ist. Es muss, so gewiss es ein Ich und begrenzt seyn soll, sich als begrenzt setzen, d. i. es muss ein begrenzendes sich entgegensetzen. Dies geschieht nothwendig durch eine Thätigkeit, welche über die Grenze C hinüber geht, und das über ihr liegen sollende als ein dem strebenden Ich entgegengesetztes auffasst. Was ist dies für eine Thätigkeit, — zuvörderst für den Beobachter, und dann, was für eine ist es für das Ich?

Sie ist lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach. Das Ich *setzt* ein begrenzendes, weil es begrenzt *ist*, und weil es alles, was in ihm seyn soll, setzen muss. Es setzt dasselbe *als* ein begrenzendes, mithin als ein entgegengeseztes und Nicht-Ich, weil es eine *Begrenztheit* in sich erklären soll. Man glaube daher keinen Augenblick, dass hier dem Ich ein Weg eröffnet werde, in das Ding an sich (d. i. ohne Beziehung auf ein Ich) einzudringen. Das Ich ist beschränkt: von dieser Voraussetzung gehen wir aus. — Hat diese Beschränkung an sich, d. i. ohne Beziehung auf eine mögliche Intelligenz, einen Grund? wie ist dieser Grund beschaffen? — Wie könnte ich doch dies wissen? wie kann ich mit Vernunft antworten, wenn mir aufgelegt wird, von aller Vernunft zu abstrahiren? Für das Ich, d. h. für alle Vernunft, *hat sie einen Grund*, denn für dasselbe setzt alle Begrenzung ein begrenzendes voraus; und dieser Grund liegt gleichfalls für das Ich *nicht* im Ich selbst, — denn dann wären in demselben widersprechende Principien, und es wäre überhaupt nicht, — sondern in einem entgegengesetzten; und ein solches entgegengesetztes wird als solches nach jenen Gesetzen der Vernunft durch das Ich gesetzt, und ist sein Product.

(Wir argumentiren so: das Ich ist begrenzt [es muss nothwendig begrenzt werden, wenn es je ein Ich werden soll]; es muss, nach den Gesetzen seines Wesens, diese Begrenzung und den Grund derselben in ein begrenzendes setzen, und das letztere ist demnach sein Product. — Sollte jemand mit dem transcendenten Dogmatism sich selbst so innig verwebt haben, dass er sich nach allem und durch alles bis jetzt gesagte von demselben noch nicht losmachen können, derselbe würde gegen uns ohngefähr folgendermaassen argumentiren: Ich gebe diese ganze aufgestellte Folgerungsweise des Ich, als die Erklärungsart desselben zu; aber dadurch entsteht im Ich bloss die Vorstellung von dem Dinge, und diese ist allerdings sein Product, nicht aber das Ding selbst; ich aber frage nicht nach der Erklärungsart, sondern nach der Sache selbst und an sich. Das Ich soll begrenzt seyn, sagt ihr: *Diese Begrenzung an sich betrachtet,* — und von der Reflexion derselben durch das Ich, als welche mich hier nicht angeht, völlig abstrahirt, — *muss doch einen Grund haben,* und dieser Grund ist eben das Ding an sich. — Hierauf antworten wir nun, dass er gerade so erklärt, wie das Ich, auf welches wir reflectiren; dass er selbst jenes Ich so gewiss ist, so gewiss er nach den Gesetzen der Vernunft in seiner Folgerung sich richtet; und dass er bloss auf diesen Umstand reflectiren möge, um zu sehen, dass er noch immer, nur ohne sein Wissen, mit uns in dem gleichen Cirkel sich befand, in welchem wir uns mit unserem Wissen befanden. Wenn er sich in seiner Erklärungsweise nicht von den Denkgesetzen seines Geistes losmachen kann, so wird er nie aus dem Umkreis herauskommen, den wir um ihn gezogen haben. Macht er sich aber davon los, so werden seine Einwürfe uns abermals nicht gefährlich seyn. Woher sein Beharren auf einem Dinge an sich, auch nachdem er zugestanden, dass in uns nur die Vorstellung davon sey, herkomme, werden wir noch in diesem §. vollkommen sehen.)

Was ist die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuschauer, weil für dasselbe nicht die Gründe da sind, aus denen der Zuschauer sie beurtheilt. Für ihn war sie lediglich im Ich, sowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zufolge seines ihm bekannten, bloss thätigen, und insbesondere durch Reflexion thätigen Wesens, reflectiren musste. Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflectirend, nicht einmal als thätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewusst, noch kann es sich desselben bewusst werden, sondern das Product desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zuthun vorhanden.

(Das was hier deducirt worden, im Bewusstseyn ursprünglich, und gleich bei der Entstehung desselben zu bemerken, und sich gleichsam auf der That zu ergreifen, ist darum unmöglich, weil bei der Reflexion über seine eigene bestimmte Handelsweise das Gemüth schon auf einer weit höheren Stufe der Reflexion sich befinden muss. Aber etwas ähnliches können wir bei dem, was man Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewusstseyn nennen möchte, etwa beim Erwachen aus einem tiefen Schlafe oder aus einer Ohnmacht, besonders an einem uns unbekannten Orte, wahrnehmen. Das, womit dann unser Bewusstseyn anhebt, ist allemal das Ich; wir suchen und finden zunächst uns selbst; und nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Dinge um uns her, um durch sie uns zu orientiren, wir fragen uns: wo bin ich? wie bin ich hiehergekommen? was ist zuletzt mit mir vorgegangen? um die jetzige Reihe der Vorstellungen an andere abgelaufene anzuknüpfen.)

C. Für den Beobachter ist jetzt das Ich über den Grenzpunct C hinausgegangen, mit der beständig fortdauernden Tendenz über sich zu reflectiren. Da es nicht reflectiren kann, ohne begrenzt zu seyn, sich selbst aber nicht zu begrenzen vermag: so ist klar, dass die geforderte Reflexion nicht möglich seyn werde, wenn es nicht über C hinaus, in dem möglichen Puncte D abermals begrenzt wird. Da aber die Aufzeigung und Bestimmung dieser neuen Grenze uns zu weit und auf Dinge führen würde, die in den gegenwärtigen § nicht gehören, so müssen wir uns hier begnügen unserem vollen

Rechte nach zu postuliren: wenn das herausgehende ein Ich seyn soll, so muss es sein Herausgehen setzen oder über dasselbe reflectiren; jedoch ohne uns dadurch der Verbindlichkeit entledigen zu wollen, an seinem Orte die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Reflexion aufzuzeigen.

Das Ich producirte durch sein blosses Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewusstseyn. Es reflectirt jetzt auf sein Product, und *setzt* es in dieser Reflexion *als* Nicht-Ich; das letztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung, und gleichfalls ohne alles Bewusstseyn, weil über das Ich noch nicht reflectirt ist. — Wir verweilen bei diesen Handlungen des Ich nicht länger, weil sie hier völlig unbegreiflich sind, und wir zu seiner Zeit, nur auf dem entgegengesetzten Wege, wieder bei denselben ankommen werden.*)

Es muss über das Product dieser seiner zweiten Handlung, ein als solches gesetztes Nicht-Ich überhaupt, wieder reflectiren; gleichfalls nicht ohne eine neue Begrenzung, die wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. — Das Ich ist im Gefühl leidend gesetzt; das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich muss demnach thätig gesetzt werden.

Ueber das als thätig gesetzte Nicht-Ich wird abermals reflectirt, gleichfalls unter der oben angegebenen Bedingung; und erst jetzt treten wir auf das Gebiet unserer gegenwärtigen Untersuchung. Wir stellen uns, wie bisher immer, und wie es in dergleichen Untersuchungen, die über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinausgehen und ungeübten Denkern transcendent scheinen, sehr vortheilhaft ist, auf den Gesichtspunct eines möglichen Beobachters, weil wir aus dem des untersuchten Ich nichts sehen konnten.

Es ist durch das Ich und im Ich (doch wie mehrmals erinnert worden, ohne Bewusstseyn) gesetzt ein thätiges Nicht-Ich. Auf dieses geht eine neue Thätigkeit des Ich, oder auch, es wird über dasselbe reflectirt. Nur über das begrenzte kann reflectirt werden; die Thätigkeit des Nicht-Ich wird demnach nothwendig begrenzt, und zwar *als* Thätigkeit, weil und inwiefern sie *in Handlung* gesetzt ist — nicht etwa dem Umfange ihres Wirkungskreises nach, so dass sie z. B. nur bis E oder F und nicht weiter vorrückte, wie man voreiligerweise vermuthen dürfte. Woher sollten wir doch hier einen solchen Umfang bekommen, da es noch keinen Raum giebt? Das Nicht-Ich bleibt nicht *thätig*, sondern es wird ruhend, die Aeusserung seiner Kraft wird gehemmt, und es bleibt ein blosses Substrat der Kraft übrig, welches letztere zur Zeit nur gesagt wird, um uns verständlich zu machen, in der Folge aber gründlich deducirt werden soll. — (Wir können von unserem Gesichtspuncte aus annehmen, dass die Thätigkeit des Nicht-Ich lediglich durch die reflectirende Thätigkeit des Ich, in und durch das Reflectiren gehemmt werde, und wir werden zu seiner Zeit das Ich selbst auf den Gesichtspunct stellen, von welchem aus es das Gleiche annimmt: da aber das Ich hier dieser Thätigkeit sich weder unmittelbar noch mittelbar (durch Folgerung) bewusst wird, so kann dasselbe jene Hemmung auch nicht aus ihr erklären, sondern wird dieselbe von einer entgegengesetzten Kraft eines anderen dem ersten entgegengesetzten Nicht-Ich ableiten, wie wir zu seiner Zeit sehen werden.)

---

*) Wir erhalten hier beiläufig eine Uebersicht der Puncte, die wir noch zu untersuchen haben.

Inwiefern das Ich reflectirt, reflectirt es nicht über dieses Reflectiren selbst; es kann nicht zugleich auf das Object handeln und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewusst, sondern vergisst sich selbst gänzlich und verliert sich im Objecte derselben; und wir haben demnach hier wieder die oben geschilderte äussere (die aber noch nicht *als* äussere gesetzt ist) erste ursprüngliche Anschauung, aus welcher aber noch gar kein Bewusstseyn, nicht nur kein Selbstbewusstseyn, denn das ergiebt sich zur Genüge aus dem obigen, sondern selbst kein Bewusstseyn des Objects entsteht.

Von dem gegenwärtigen Gesichtspuncte aus wird vollkommen klar, was oben bei Ableitung der Empfindung über den Widerstreit entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich und des

Nicht-Ich gesagt wurde, die sich gegenseitig vernichten sollten. Es könnte keine Thätigkeit des Ich vernichtet werden, wenn dasselbe nicht erst aus dem, was wir uns als ihren ersten und ursprünglichen Umfang einbilden können (das, was in unserer Darstellung von A bis C liegt), in den Wirkungskreis des Nicht-Ich (von C an in die Unendlichkeit hinaus) herausgegangen wäre. Es wäre ferner kein Nicht-Ich und keine Thätigkeit desselben, wenn nicht das Ich dieselben gesetzt hätte; beide sind sein Product. — Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird vernichtet, inwiefern *darauf* reflectirt wird, dass sie vorher gesetzt war, und jetzt durch die Reflexion und zum Behuf ihrer Möglichkeit aufgehoben wird; die des Ich, wenn man *darauf* reflectirt, dass dasselbe über sein Reflectiren, in welchem es doch allerdings thätig ist, nicht wieder reflectirt; sondern in demselben sich verliert, und sich selbst gleichsam zum Nicht-Ich umwandelt, welches letztere in der Folge sich noch mehr bestätigen wird. — Kurz, wir stehen hier gerade auf dem Puncte, von welchem wir im vorigen §. und bei der ganzen besonderen theoretischen Wissenschaftslehre ausgingen: bei dem Widerstreite, der im Ich für den möglichen Beobachter seyn soll, über welchen aber noch nicht reflectirt worden, und der daher noch nicht für das Ich im Ich ist, daher sich auch von dem bisherigen noch nicht das mindeste Bewusstseyn ableiten lässt, ohngeachtet wir nun alle möglichen Bedingungen desselben haben.

VII.

Das Ich ist jetzt für sich selbst, in Beziehung auf die Möglichkeit einer Reflexion über sich selbst, was es beim Anfange unserer Untersuchung für einen möglichen Beobachter ausser demselben war. Der letztere fand vor ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares und als Ich zu denkendes Wesen, ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und einen Berührungspunct zwischen beiden. Dadurch allein aber entstand in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflectirte. Er sollte reflectiren, denn nur insofern war er ein

Beobachter, und er hat seitdem allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich nothwendig erfolgen mussten, zugesehen.

Durch diese Handlungen ist das Ich selbst nunmehr auf den Punct gekommen, auf welchem zu Anfange der Beobachter sich befand. Es ist in demselben, innerhalb seines *für den Beobachter* gesetzten Wirkungskreises, und als Product des Ich selbst vorhanden ein Ich, als etwas Wahrnehmbares (weil es begrenzt ist), ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunct zwischen beiden. Das Ich darf nur reflectiren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte.

Das Ich hat schon ursprünglich beim Anfange alles seines Handelns über sich reflectirt, und aus Nothwendigkeit reflectirt, wie wir oben gesehen haben. — Es war in ihm die Tendenz überhaupt zu reflectiren; durch die Begrenzung kam die Bedingung der Möglichkeit des Reflectirens hinzu, es reflectirte nothwendig. Daher entstand ein Gefühl, und aus diesem alles übrige, was wir abgeleitet haben. Die Tendenz zur Reflexion geht fort in das Unendliche, sie ist daher noch immer im Ich vorhanden: und das Ich kann demnach über sein erstes Reflectiren selbst, und über alles, was daraus erfolgt ist, reflectiren, da die Bedingung der Reflexion, eine Einschränkung durch etwas, das sich als Nicht-Ich betrachten lässt, vorhanden ist.

Es *muss* nicht reflectiren, wie wir dies bei der ersteren Reflexion annahmen; denn dasjenige, wodurch es für die jetzt mögliche Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern, es lässt sich auch ansehen, als enthalten im Ich. — Das, wodurch es begrenzt ist, ist das durch dasselbe producirte Nicht-Ich. Man dürfte dagegen sagen: da es durch sein eigenes Product begrenzt seyn soll, so soll es sich selbst begrenzen, und dies ist zu wiederholten Malen für den härtesten Widerspruch erklärt worden, und auf die Nothwendigkeit, diesem Widerspruche auszuweichen, gründet sich das ganze bisherige Raisonnement. Aber theils ist dasselbe nicht ganz und absolut sein eigenes Product, sondern es wurde nur unter Bedingung einer Begrenzung durch ein Nicht-Ich gesetzt, theils hält es dasselbe gerade aus diesem Grunde nicht für sein eigenes Product, inwiefern es sich dadurch begrenzt setzt;

und so wie es dasselbe für sein eigenes Product anerkennt, setzt es sich dadurch nicht begrenzt.

Wenn aber das, was wir in das Ich gesetzt haben, nur wirklich im *Ich* vorhanden seyn soll, *so* muss dasselbe reflectiren. Wir postuliren demnach diese Reflexion, und haben das Recht, sie zu postuliren. — Es dürften vielleicht, wenn man uns einen Augenblick, bloss um uns verständlich zu machen, einen transcendenten Gedanken erlauben will, mannigfaltige Eindrücke auf uns geschehen: wenn wir nicht darauf reflectiren, so wissen wir es nicht, und es sind daher, im transcendentalen Sinne, gar keine Eindrücke auf uns, *als* Ich, geschehen.

Die geforderte Reflexion geschieht aus den angeführten Gründen mit absoluter Spontaneität: das Ich *reflectirt*, schlechthin, weil *es* reflectirt. Nicht nur die Tendenz *zur* Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar *bedingt* durch etwas ausser dem Ich, durch den geschehenen Eindruck; aber sie ist dadurch nicht *necessitirt*.

Wir können bei dieser Reflexion sehen auf zweierlei: auf das dadurch *reflectirte* Ich, und auf das darin *reflectirende* Ich. Unsere Untersuchung theilt sich demnach in zwei Theile, welche wohl, wie nach der synthetischen Methode zu erwarten ist, einen dritten herbeiführen dürften.

A. Dem Ich hat bis jetzt noch nichts zugeschrieben werden können, als das Gefühl; es ist ein fühlendes und nichts weiter. Das reflectirte Ich ist begrenzt, heisst demnach: es fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens oder des Zwanges vorhanden. Wie dies möglich sey, wird sogleich klar werden.

Inwiefern das Ich sich begrenzt setzt, geht es hinaus über die Grenze, ist Kanon: also es setzt zugleich nothwendig das Nicht-Ich, aber ohne Bewusstseyn seines Handelns. Es ist mit jenem Gefühl des Zwanges vereinigt eine Anschauung des Nicht-Ich, aber eine blosse Anschauung, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergisst.

Beide, das angeschaute Nicht-Ich und das gefühlte und sich fühlende Ich, müssen synthetisch vereinigt werden, und das geschieht vermittelst der Grenze. Das Ich fühlt sich begrenzt, und setzt das angeschaute Nicht-Ich, als dasjenige, wodurch es begrenzt ist. — Gemeinfasslich ausgedrückt: Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. Ich beziehe also beides aufeinander, und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges.

Was hierbei noch einige Schwierigkeit machen könnte, wäre folgende Frage: wie kommt es, dass ich überhaupt mich gezwungen fühle? Ich erkläre mir das Gefühl freilich aus dem angeschauten Nicht-Ich; aber ich kann nicht anschauen, wenn ich nicht schon fühle. Demnach ist jenes Gefühl unabhängig von der Anschauung zu erklären. Wie geschieht dies? Nun ist es gerade diese Schwierigkeit, die uns nöthigen wird, die jetzige Synthesis, als in sich unvollständig und unmöglich, an eine andere anzuknüpfen, die Sache umzukehren und zu sagen: ich kann ebensowenig einen Zwang fühlen, ohne anzuschauen; und demnach ist beides synthetisch vereinigt. Eins begründet nicht das andere, sondern beide begründen sich gegenseitig. Jedoch aber, um diese Erörterung im voraus zu erleichtern, wollen wir uns sogleich hier, und wie die Sachen stehen, auf die obige Frage einlassen.

Das Ich geht ursprünglich darauf aus, die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen; es fordert schlechthin Causalität. Dieser Forderung, inwiefern sie auf Realität ausgeht, und demnach reale Thätigkeit genannt werden kann, wird widerstanden, und dadurch wird eine andere, ursprünglich im Ich begründete Tendenz, über sich selbst zu reflectiren, befriedigt, und es entsteht zunächst eine Reflexion auf eine als bestimmt gegebene Realität, die, inwiefern sie schon bestimmt ist, nur durch die ideale Thätigkeit des Ich, die des Vorstellens, Nachbildens, aufgefasst werden kann. Wird nun beides, sowohl das auf die Beschaffenheit des Dinges *ausgehende*, als das die ohne Zuthun des Ich bestimmte Beschaffenheit *nachbildende*, gesetzt als Ich, als ein und ebendasselbe Ich (und dies geschieht durch absolute Spontaneität): so wird das reale Ich durch die angeschaute, seiner Thätigkeit, wenn sie fortgegangen wäre, entgegengesetzte Beschaffenheit des Dinges begrenzt gesetzt, und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt, oder gezwungen. — Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich *im* Ich und *für* das Ich — vorkommt; denn zur Erklärung des Gefühls muss es allerdings gesetzt werden. Das Ich strebt in die Unendlichkeit hinaus; das Ich reflectirt auf sich, und begrenzt sich dadurch: dies ist oben abgeleitet, und daraus möchte ein möglicher Zuschauer ein Gefühl des Ich folgern; aber es entsteht noch kein Selbstgefühl. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt, als dasselbe Ich: dies ist hier abgeleitet, und dadurch entsteht für das Ich ein Gefühl, ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in *einem* Zustande.)

B. Es soll ferner reflectirt werden auf das in jener Handlung reflectirende Ich. Auch diese Reflexion geschieht nothwendig mit absoluter Spontaneität, wird aber, wie sich erst im Folgenden zeigen wird, nicht lediglich postulirt, sondern durch synthetische Nothwendigkeit, als Bedingung der Möglichkeit der vorher postulirten Reflexion herbeigeführt. Uns ist es hier weniger um sie selbst, als um ihr Object, inwiefern es das ist, zu thun.

Das in jener Handlung reflectirende Ich handelte mit absoluter Spontaneität, und sein Handeln war lediglich im Ich begründet: es war ideale Thätigkeit. Es muss demnach auf sie reflectirt werden, als eine solche, und sie muss gesetzt werden, als hinausgehend über die Grenze — ins unendliche, wenn nicht in Zukunft durch eine andere Reflexion sie begrenzt wird. Es kann aber zufolge der Reflexions-Gesetze auf nichts reflectirt werden, ohne dass dasselbe, sey es auch bloss und lediglich durch die Reflexion, begrenzt werde: also jene Handlung des Reflectirens ist, so gewiss über sie reflectirt wird, begrenzt. Es lässt sich sogleich einsehen, was bei jener Unbegrenztheit, welche bleiben muss, diese Begrenztheit seyn werde. — Die Thätigkeit kann nicht reflectirt werden, als Thätigkeit (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie bewusst, wie auch ohne dies bekannt ist), sondern als Substrat, mithin als Product einer absoluten Thätigkeit des Ich.

Es ist sogleich einleuchtend, dass das dieses Product setzende Ich im Setzen desselben sich selbst vergisst, dass mithin dieses Product ohne Bewusstseyn des Anschauens angeschaut wird.

Inwiefern also das Ich über die absolute Spontaneität seines Reflectirens in der ersten Handlung wieder reflectirt, wird ein unbegrenztes Product der Thätigkeit des Ich, als solches, gesetzt. — Wir werden dieses Product in der Folge näher kennen lernen.

Dies Product soll als Product des Ich gesetzt werden; es muss demnach nothwendig auf das Ich bezogen werden. Auf das anschauende Ich kann dasselbe nicht bezogen werden, denn dieses ist, laut des obigen, noch gar nicht gesetzt. Das Ich ist noch nicht gesetzt, als inwiefern es sich begrenzt fühlt, auf dieses müsste es demnach bezogen werden.

Aber das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas, und etwas Unbegrenztes producirt, entgegengesetzt; das fühlende ist nicht frei, sondern gezwungen; und das producirende ist nicht gezwungen, sondern es producirt mit Freiheit.

So muss es denn auch allerdings seyn, wenn Beziehung und synthetische Vereinigung möglich und nöthig seyn soll; wir haben demnach für die geforderte Beziehung nur den Beziehungsgrund aufzuweisen.

Dieser müsste seyn Thätigkeit mit Freiheit, oder absolute Thätigkeit. Eine solche kommt nun dem begrenzten Ich nicht zu; es zeigt sich demnach nicht, wie eine Vereinigung zwischen beiden möglich sey.

Wir dürfen nur noch einen Schritt thun, um das überraschendste, die uralten Verwirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden. — Das Ich selbst soll doch das beziehende seyn. Es geht also nothwendig, schlechthin durch sich selbst, ohne irgend einen Grund, und wider den äusseren Grund aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Product sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit; — Beziehungsgrund und Beziehendes sind dasselbe.

Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewusst, und kann sich derselben nie bewusst werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflectirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; so wie es auf diese Handlung reflectirt, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu seyn, und wird Product.

Aus der Unmöglichkeit des Bewusstseyns einer freien Handlung entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität und Realität, zwischen Vorstellung und Ding, wie wir bald näher sehen werden.

Die Freiheit, oder was das gleiche heisst, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunct der Idealität und Realität. Das Ich *ist* frei, indem und dadurch, dass es sich frei setzt, sich befreit: und es setzt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Seyn sind Eins; Handelndes und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.

Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, dass wir frei seyen; aber es eignet sich etwas zu, als Product seiner eigenen freien Thätigkeit, und insofern setzt es sich wenigstens mittelbar als frei *).

---

*) Die Beweise des gesunden Menschenverstandes für die Freiheit sind demnach ganz richtig, und dem Gange des menschlichen Geistes vollkommen angemessen. — Diogenes *ging*, um vor der Hand sich selbst — denn die verirrte Speculation war dadurch freilich noch nicht in ihre Grenze zurückgewiesen — die geläugnete Möglichkeit der Bewegung zu beweisen. Eben so — wollt ihr jemand die Freiheit wegvernünfteln, und gelingt es euch wirklich durch eure Scheingründe Zweifel über die in Anspruch genommene Sache zu erregen, so demonstrirt er sie sich auf der Stelle durch Realisirung eines Products, das er nur von seinem eigenen freien Handeln ableiten kann.

C. Das Ich ist beschränkt, indem es sich fühlt, und es setzt sich insofern als beschränkt, nach der ersteren Synthesis. Das Ich ist frei, und es setzt sich wenigstens mittelbar als frei, indem es etwas als Product seiner freien Thätigkeit setzt, nach der zweiten Synthesis. Beide Bestimmungen des Ich, die der Beschränktheit im Gefühl, und die der Freiheit im Produciren sind völlig entgegengesetzt. Nun könnte vielleicht in ganz verschiedenen Rücksichten das Ich sich als frei, oder als bestimmt setzen, so dass dadurch die Identität desselben nicht aufgehoben würde. Aber es ist in beiden Synthesen ausdrücklich gefordert worden, dass es sich als beschränkt setzen solle, weil und inwiefern es sich als frei setzt, und als frei, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. Es soll demnach frei und beschränkt in einer und ebenderselben Rücksicht seyn; dies widerspricht sich offenbar, und dieser Widerspruch muss gehoben werden. — Wir gehen zuvörderst noch tiefer ein in den Sinn der als entgegengesetzt aufgestellten Sätze.

1) Das Ich soll sich als beschränkt setzen, weil und inwiefern es sich als frei setzt. — Das Ich *ist* frei, lediglich inwiefern es handelt; wir hätten demnach vorläufig die Frage zu beantworten: was heisst *Handeln;* welches ist sein Unterscheidungsgrund vom Nicht-handeln? — Alle Handlung setzt Kraft voraus; es wird absolut gehandelt, heisst: die Kraft wird lediglich durch sich selbst und in sich selbst bestimmt, d. i. sie erhält ihre Richtung. Sie hatte demnach vorher keine Richtung, war nicht in Handlung gesetzt, sondern ruhende Kraft, ein blosses Streben nach Kraftanwendung. So gewiss demnach das Ich sich absolut handelnd setzen soll, vorläufig in der Reflexion, so gewiss muss es sich auch als nicht-handelnd setzen. Bestimmung zum Handeln setzt Ruhe voraus. — Ferner, die Kraft giebt sich schlechthin eine Richtung, d. i. sie giebt sich ein Object, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst giebt ihr selbst das Object; aber was sie sich geben soll, muss sie, inwiefern sie es giebt, auch schon haben; es müsste ihr demnach schon gegeben seyn, gegen welches Geben sie sich leidend verhalten hätte. — Also Selbstbestimmung zum Han-

deln setzt nothwendig sogar ein Leiden voraus — und wir finden uns hier abermals in neue Schwierigkeiten verwickelt, von welchen aus aber gerade das hellste Licht über unsere ganze Untersuchung sich verbreiten wird.

2) Das Ich soll sich als frei setzen, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. — Das Ich setzt sich begrenzt, heisst: es setzt seiner Thätigkeit eine Grenze (nicht: es producirt diese Begrenzung, sondern es setzt sie nur als gesetzt, durch eine entgegengesetzte Kraft). Das Ich muss demnach, um beschränkt worden zu seyn, schon gehandelt, seine Kraft muss schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung gehabt haben. Alle Begrenzung setzt freies Handeln voraus.

Wir wenden jetzt diese Grundsätze an auf den vorliegen den Fall.

Das Ich ist für sich selbst noch immer gezwungen, genöthigt, begrenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich setzt, und dasselbe anschaut, ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewusst zu werden. Nun ist dieses Nicht-Ich, wie wir von dem höheren Gesichtspuncte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Product, und dasselbe muss darauf reflectiren, als auf sein Product. Diese Reflexion geschieht nothwendig durch absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich, ein und ebendasselbe Ich mit einer und ebenderselben Thätigkeit, kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produciren und auf dasselbe, als auf sein Product, reflectiren. Es muss demnach seine erstere Thätigkeit begrenzen, abbrechen, so gewiss die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner ersten Thätigkeit geschieht gleichfalls durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, ausser Thätigkeit. Es müsste demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals darum, weil ihm nichts ausser Thätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesetzte Handlung begrenzen.

Das Ich soll ferner sein Product, das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, *als* sein Product. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie soeben gesagt worden, sein Produciren abbricht, setzt es dasselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höheren Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jetzt bloss um den Uebergang von der einen zur anderen, um ihren Vereinigungspunct zu thun. Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst; es kann demnach das geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Product setzen.

Es muss durch dieselbe gesetzt werden, als Product der absoluten Freiheit, und das Kennzeichen eines solchen ist, dass es auch anders seyn könne, und als anders seyend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Product den eigenthümlichen Charakter des *Bildes*.

(Um uns verständlich zu machen, stellen wir als Beispiel auf ein Object mit verschiedenen Merkmalen, ohnerachtet bis jetzt von einem solchen noch nicht die Rede seyn kann. — Ich bin in der ersten Anschauung, der producirenden, verloren in ein Object. Ich reflectirte zuvörderst auf mich selbst, finde mich und unterscheide von mir das Object. Aber noch ist in dem Objecte alles verworren und unter einander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Object. Ich reflectire jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben, z. B. auf seine Figur, Grösse, Farbe u. s. f., und setze sie in meinem Bewusstseyn. Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Grösse, einer Farbe, die sich denen des Objects nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Grösse etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Uebergehen von einem unbestimmten Producte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und ebendemselben Acte wird das, was in meinem Bewusstseyn vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt als ein Bild. Es wird *mein* Product, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muss.)

Inwiefern das Ich dieses Bild setzt, als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und, ohne alles Zuthun des Ich, durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das *wirkliche Ding*, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muss. Es ist das Product seiner ersten jetzt unterbrochenen Handlung, das aber in dieser Beziehung unmöglich als solches gesetzt werden kann.

Das Ich bildet nach demselben; es muss demnach im Ich enthalten, seiner Thätigkeit zugänglich seyn: oder, es muss zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesetzt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewusstseynlose Anschauung des Dinges. Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objects vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild (oder, wenn man lieber will, — denn beides ist gleichgeltend, — es durchläuft die in ihm vorhandenen Bestimmungen mit Freiheit, zählt sie auf, und prägt sie sich ein).

(Diese Mittelanschauung ist äusserst wichtig; wir merken daher sogleich, obschon wir wieder zu ihr zurückkommen, einiges an über sie.

Dieselbe ist hier durch eine Synthesis postulirt, als Mittelglied, das nothwendig vorhanden seyn muss, wenn ein Bild vom Objecte möglich seyn soll. Es bleibt aber immer die Frage: woher kommt sie? — lässt sie sich, da wir hier mitten im Kreise der Handlungen des vernünftigen Geistes sind, welche alle zusammenhangen wie die Glieder einer Kette, nicht auch noch anderwärtsher ableiten? Und das lässt sie sich allerdings. — Das Ich producirt ursprünglich das Object. Es wird in diesem Produciren, zum Behuf einer Reflexion über das Product, unterbrochen. Was geschieht durch diese Unterbrechung mit der unterbrochenen Handlung? Wird sie gänzlich vernichtet und ausgetilgt? Das kann nicht seyn; denn dann würde durch die Unterbrechung der ganze Faden des Bewusstseyns abgerissen, und es liesse sich nie ein Bewusstseyn deduciren. Ferner wurde ja ausdrücklich gefordert, dass über das Product derselben reflectirt werden sollte, und das wäre abermals nicht möglich, wenn sie gänzlich aufgehoben wäre; Handlung aber bleibt sie unmöglich, denn dasjenige, worauf ein Handeln geht, ist insofern nicht Handlung. Aber ihr Product, das Object, muss bleiben, und die unterbrechende Handlung geht demnach auf das Object und macht es gerade dadurch *zu Etwas*, zu einem festgesetzten und fixirten, dass sie darauf geht, und das erste Handeln unterbricht.

Ferner: diese Handlung des Unterbrechens selbst, die wir jetzt als gerichtet auf das Object kennen, dauert sie als Handlung fort, oder nicht?

Das Ich unterbrach selbstthätig sein Produciren, um auf das Product zu reflectiren, also um eine neue Handlung an die Stelle der ersteren zu setzen, und insbesondere, da, wo wir jetzt stehen, dieses Product zu setzen, *als das seinige*. Das Ich kann nicht zugleich in verschiedenen Beziehungen handeln; also jene auf das Object gerichtete Handlung ist, inwiefern gebildet wird, selbst abgebrochen; sie ist bloss als Product vorhanden, d. h. nach allem, sie ist eine unmittelbare, auf das Object gerichtete Anschauung, und als solche gesetzt: — also es ist gerade diejenige Anschauung, die wir soeben als Mittelglied aufgestellt haben, und die auch von einer anderen Seite als solches sich zeigt.

Diese Anschauung ist ohne Bewusstseyn, gerade aus dem gleichen Grunde, aus welchem sie vorhanden ist, weil das Ich nicht doppelt handeln, mithin nicht auf zwei Gegenstände zugleich reflectiren kann. Es wird im gegenwärtigen Zusammenhange betrachtet, als setzend sein Product, *als* solches, oder als bildend; es kann sich demnach nicht zugleich setzen, als unmittelbar das Ding anschauend.

Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, den wir zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unserer eigenen Aussage nach durch Spontaneität ein Bild, und es lässt sich gar wohl erklären und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Product ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas ausser uns liegendes, durch das Bild gar nicht hervorgebrachtes, noch bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eigenen Gesetzen existirendes entsprechen; und da lässt sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, dass demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.)

Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und lässt sich setzen *in* dasselbe, und als sein Product.

Aber dieses Bild soll nicht leer seyn, sondern es soll demselben ein Ding ausser dem Ich entsprechen: es muss demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nemlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist soeben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muss gerade *so* seyn, und darf nicht anders seyn; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkommene Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden.

Dadurch wird dem vorhergehenden offenbar widersprochen; denn was nothwendig so seyn muss, wie es ist, und gar nicht anders seyn kann, ist kein Product des Ich, und lässt sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen. (Unmittelbar seiner Freiheit im Bilden wird das Ich ohnedies sich nicht bewusst, wie mehrmals erinnert worden; dass es aber, inwiefern es das Bild auch mit anderen möglichen Bestimmungen setzt, dasselbe als sein Product setzt, ist gezeigt, und ist durch keine folgende Operation der Vernunft umzustossen. Wenn es aber gleich darauf eben dieses Bild auf das Ding bezieht, so setzt es dasselbe dann nicht mehr als sein Product, der vorige Zustand des Ich ist vorüber, und es giebt zwischen ihm und dem gegenwärtigen keinen Zusammenhang, als etwa den, den ein möglicher Zuschauer dadurch, dass er das in beiden Zuständen handelnde Ich als Ein und ebendasselbe denkt, hineinsetzt. Jetzt ist ein Ding, was vorher nur Bild war. Nun muss es allerdings dem Ich ein leichtes seyn, sich wieder auf die vorige Stufe der Reflexion zurückzuversetzen, aber dadurch entsteht abermals kein Zusammenhang, und jetzt ist wieder ein Bild, was vorher nur Ding war. Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge und keine Vorstellungen von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen und keine ihnen entsprechende Dinge gäbe, und jetzt würden wir das in uns vorhandene für ein blosses Product unserer Einbildungskraft, jetzt für ein ohne alles unser Zuthun uns afficirendes Ding halten. Diese schwankende Ungewissheit entsteht denn auch wirklich, wenn man einen solcher Untersuchungen ungewohnten nöthigt, uns zu gestehen, dass die Vorstellung von dem Dinge doch nur in ihm anzutreffen seyn könne. Er gesteht es jetzt zu; und sagt gleich darauf: es ist aber doch ausser mir, und findet vielleicht gleich darauf abermals, dass es in ihm sey, bis er wieder nach aussen getrieben wird. Er kann sich aus dieser Schwierigkeit nicht heraushelfen; denn ob er gleich von jeher in allem seinen theoretischen Verfahren die Gesetze der Vernunft befolgt hat, so kennt er sie doch nicht wissenschaftlich, und kann sich nicht Rechenschaft über sie ablegen.)

Die Idee des aufzusuchenden Gesetzes wäre folgendes: Es müsste ein Bild gar nicht möglich seyn, ohne ein Ding; und ein Ding müsste wenigstens in der Rücksicht, in welcher hier davon die Rede seyn kann, d. i. für das Ich, nicht möglich seyn, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding, in synthetischer Verbindung stehen, und eins würde nicht gesetzt werden können, ohne dass auch das andere gesetzt würde.

Das Ich soll das Bild beziehen auf das Ding. Es ist zu zeigen, dass diese Beziehung nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Bildes, *als eines solchen*, d. i. als eines freien Productes des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erst möglich, so wird durch Erhärtung der letzteren Behauptung bewiesen, dass das Ding nicht möglich sey, ohne das Bild. — Umgekehrt, das Ich soll mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müsste gezeigt werden, dass dies nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargethan, dass kein Bild möglich sey, ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich).

Wir reden zuvörderst von der Beziehung des, es versteht sich, vollkommen bestimmten Bildes auf das Ding. Sie geschieht durch das Ich; aber diese Handlung desselben kommt nicht unmittelbar zum Bewusstseyn; und es lässt daher sich nicht wohl einsehen, wie das Bild vom Dinge unterschieden werden möge. Das Ich müsste demnach wenigstens mittelbar im Bewusstseyn vorkommen, und so würde eine Unterscheidung des Bildes vom Dinge möglich werden.

Das Ich kommt mittelbar im Bewusstseyn vor — heisst: das Object seiner Thätigkeit (Product derselben, nur ohne Bewusstseyn) wird gesetzt als Product durch Freiheit, als anders seyn könnend, als zufällig.

Auf diese Art wird das Ding gesetzt, inwiefern das vollkommen bestimmte Bild darauf bezogen wird. Es ist da ein vollkommen bestimmtes Bild, d. i. eine Eigenschaft, z. B. die rothe Farbe. Es muss ferner, wenn die geforderte Beziehung möglich seyn soll, da seyn ein Ding. Beide sollen synthetisch vereinigt werden durch eine absolute Handlung des Ich; das letztere soll durch die erstere bestimmt werden. Mithin muss es, vor der Handlung und unabhängig von ihr, dadurch nicht bestimmt seyn; es muss gesetzt seyn, als ein solches, dem diese Eigenschaft zukommen kann, oder auch nicht, und lediglich dadurch, dass ein Handeln gesetzt wird, wird die Zufälligkeit der Beschaffenheit des Dinges für das Ich gesetzt. Das seiner Beschaffenheit nach zufällige Ding aber entdeckt sich eben dadurch als ein vorausgesetztes Product des Ich, dem nichts zukommt, als das Seyn. Die freie Handlung und die Nothwendigkeit, dass eine solche freie Handlung vorkomme, ist der einzige Grund des Ueberganges vom unbestimmten zum bestimmten, und umgekehrt.

(Wir suchen diesen wichtigen Punct noch etwas deutlicher zu machen. — In dem Urtheile: A ist roth, kommt vor zuvörderst A. Dies ist gesetzt; inwiefern es A seyn soll, gilt von ihm der Satz: A = A; es ist, als A, durch sich selbst vollkommen bestimmt; etwa seiner Figur, seiner Grösse, seiner Stelle im Raume nach u. s. f., wie man es sich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken ist, dem Dinge, von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbestimmt seyn soll, gar nichts zukommt, als das, dass es ein Ding ist, d. h. dass es *ist*. Dann kommt im Urtheile vor *roth*. Dies ist gleichfalls vollkommen bestimmt, d. h. es ist gesetzt, als ausschliessend alle übrigen Farben, als nicht gelb, nicht blau u. s. w. [gerade wie oben, und wir haben daher hier ein Beispiel, was durch die vollkommene Bestimmung der Eigenschaft, oder, wie wir es auch genannt haben, des Bildes gemeint werde]. Wie ist nun in Rücksicht der rothen Farbe A vor dem Urtheile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rothe zukommen. Erst durch das Urtheil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urtheilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Copula *ist* ausgedrückt wird, wird das unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle mögliche Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue, u. s. w. durch Uebertragung des Prädicates nicht-gelb, nicht-blau u. s. w. $=$ roth, abgesprochen. — A ist unbestimmt, so gewiss geurtheilt wird. Wäre es schon bestimmt, so würde gar kein Urtheil gefällt, es würde nicht gehandelt.)

Wir haben als Resultat unserer Untersuchung den Satz: *Wenn die Realität des Dinges (als Substanz) vorausgesetzt wird, wird die Beschaffenheit desselben gesetzt, als zufällig, mithin mittelbar als Product des Ich;* und wir haben demnach hier die Beschaffenheit im Dinge, woran wir das Ich anknüpfen können.

Zur Beförderung der Uebersicht zeichnen wir das systematische Schema vor, wonach wir uns in der endlichen Auflösung unserer Frage zu richten haben, und dessen Gültigkeit in der Grundlage, bei Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung, erwiesen worden. — Das Ich setzt sich selbst als Totalität, oder es bestimmt sich; dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass es etwas von sich ausschliesse, wodurch es begrenzt wird. Ist A Totalität, so wird B ausgeschlossen. — Nun aber ist B, so gewiss es ausgeschlossen wird, auch gesetzt; es soll durch das Ich, welches bloss unter dieser Bedingung A als Totalität setzen kann, gesetzt seyn, das Ich muss demnach auch über dasselbe als gesetzt reflectiren. Nunmehr aber ist A nicht mehr Totalität; sondern es wird durch das Gesetztseyn des anderen selbst ausgeschlossen von der Totalität, wie wir uns in der Grundlage ausdrückten, und es ist demnach gesetzt $A + B$. — Ueber dasselbe in *dieser Vereinigung* muss wieder reflectirt werden, denn sonst wäre es nicht vereinigt; aber durch diese Reflexion wird es selbst begrenzt, mithin als Totalität gesetzt, und es muss ihm nach der obigen Regel etwas entgegengesetzt werden. — Inwiefern durch die angeführte Reflexion $A + B$ gesetzt wird, als Totalität, wird es dem absolut als Totalität gesetzten A (hier dem Ich) gleichgesetzt; gesetzt und aufgenommen in das Ich, in der uns nun wohl bekannten Bedeutung; mithin wird ihm insofern B entgegengesetzt, und da B hier in A + B mit enthalten ist, wird B sich selbst entgegengesetzt, inwiefern es theils vereinigt ist mit A (enthalten im Ich), theils entgegengesetzt A (dem Ich). A + B wird nach der oben angegebenen, und erwiesenen Formel bestimmt durch B. — Auf A + B bestimmt durch B muss als solches, d. i. inwiefern A + B durch B bestimmt ist, reflectirt werden. — Dann ist aber, da B durch B bestimmt seyn soll, auch das mit demselben synthetisch vereinigte A dadurch bestimmt; und da B und B synthetisch vereinigt seyn sollen, auch das mit dem ersteren B vereinigte A damit synthetisch vereinigt. Dies widerspricht dem ersten Satze, nach welchem A und B schlechthin entgegengesetzt seyn sollen. Dieser Widerspruch ist nicht anders zu lösen, als dadurch, dass A ihm selbst entgegengesetzt werde; und so wird A + B bestimmt durch A, so wie es in der Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung gefordert wurde. Nun aber kann A ihm selbst nicht entgegengesetzt seyn, wenn die geforderten Synthesen möglich seyn sollen. Es muss demnach sich gleich und sich entgegengesetzt seyn zugleich, d. h. es muss eine Handlung des absoluten Vermögens des Ich, der Einbildungskraft, geben, durch welche dasselbe absolut vereinigt wird. — Wir gehen nach diesem Schema an die Untersuchung.

Ist A Totalität, und wird als solche gesetzt, so wird B ausgeschlossen. — Das Ich setzt sich mittelbar als Ich, und begrenzt sich insofern, inwiefern es das Bild mit absoluter Freiheit entwirft, und zwischen mehreren möglichen Bestimmungen desselben in der Mitte schwebt. Das Bild ist noch nicht bestimmt, aber es wird bestimmt; das Ich ist in der Handlung des Bestimmens begriffen. Das ist der schon oben vollkommen geschilderte Zustand, auf welchen wir uns hier beziehen. Er heisse A. (Innere Anschauung des Ich im freien Bilden.)

Inwiefern das Ich so handelt, setzt es diesem frei schwebenden Bilde, und mittelbar sich selbst, dem bildenden, entgegen die vollkommen bestimmte Eigenschaft, von der wir schon oben gezeigt haben, dass sie umfasst und aufgefasst werde durch das Ich, vermittelst der unmittelbaren Anschauung des

Dinges, in welcher aber das Ich seiner selbst sich nicht bewusst ist. Jenes bestimmte wird nicht als Ich gesetzt, sondern demselben entgegengesetzt, und also ausgeschlossen. Es heisse B.

B wird gesetzt, und demnach A von der Totalität ausgeschlossen. — Das Ich setzte die Eigenschaft als bestimmt, und es konnte sich, wie es doch sollte, im Bilden keineswegs als frei setzen, ohne sie so zu setzen. Das Ich muss demnach, so gewiss es sich frei bildend setzen soll, auf jene Bestimmtheit der Eigenschaft reflectiren. (Es ist hier nicht die Rede von der synthetischen Vereinigung mehrerer Merkmale in Einem Substrat, und ebensowenig von der synthetischen Vereinigung des Merkmals mit dem Substrate, wie sich sogleich ergeben wird; sondern von der vollkommenen Bestimmtheit des vorstellenden Ich in Auffassung eines Merkmals, wovon als Beispiel man sich indessen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.) Dadurch wird nun das Ich von der Totalität ausgeschlossen, d. h. es ist sich selbst nicht mehr genug, es ist nicht mehr durch sich selbst, sondern durch etwas anderes ihm völlig entgegengesetztes bestimmt; sein Zustand, d. i. das Bild in ihm, lässt sich nicht mehr lediglich aus ihm selbst, sondern bloss durch etwas ausser ihm erklären, und es ist demnach gesetzt A + B, oder A bestimmt durch B als Totalität. (Aeussere bestimmte reine Anschauung.)

(Ueberhaupt bei den gegenwärtigen Unterscheidungen, und besonders bei der jetzigen, ist wohl zu merken, dass etwas denselben einzeln entsprechendes im Bewusstseyn gar nicht vorkommen könne. Die geschilderten Handlungen des menschlichen Geistes kommen nicht getrennt vor in der Seele, und werden dafür auch gar nicht ausgegeben; sondern alles, was wir jetzt aufstellen, geschieht in synthetischer Vereinigung, wie wir denn beständig fort den synthetischen Gang gehen, und von dem Vorhandenseyn des einen Gliedes auf das Vorhandenseyn der übrigen schliessen. Ein Beispiel der deducirten Anschauung würde seyn die Anschauung jeder reinen geometrischen Figur, z. B. die eines Kubus. Aber eine solche Anschauung ist nicht möglich. Man kann sich keinen Kubus einbilden, ohne den Raum, in dem er schweben soll, sich zugleich einzubilden, und dann seine Grenze zu beschreiben; und man findet hier zugleich in der sinnlichen Erfahrung den Satz erwiesen: dass das Ich keine Grenze setzen könne, ohne zugleich ein begrenzendes, durch die Grenze ausgeschlossenes zu setzen.)

Auf A + B muss, und zwar in dieser Verbindung, reflectirt werden, d. h. es wird auf die Beschaffenheit, *als eine bestimmte,* reflectirt. Ohne dies wäre sie nicht im Ich; ohne dies wäre das geforderte Bewusstseyn derselben nicht möglich. Wir werden demnach von dem Puncte aus, auf welchem wir stehen, selbst und durch einen in ihm selbst liegenden Grund weiter getrieben (ebenso das Ich, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist), und das ist eben das Wesen der Synthesis; hier liegt jenes die Unvollständigkeit verrathende X, von dem oft die Rede gewesen. — Diese Reflexion geschieht, wie jede, durch absolute Spontaneität; das Ich reflectirt schlechthin, weil es Ich ist. Es wird seiner Spontaneität in diesem Handeln sich nicht bewusst, aus dem oft angeführten Grunde; aber das Object seiner Reflexion, inwiefern es dies ist, wird dadurch Product jener Spontaneität, und es muss ihm das Merkmal eines Productes der freien Handlung des Ich, die *Zufälligkeit,* zukommen. Nun kann es nicht zufällig seyn, inwiefern es als *bestimmt* gesetzt ist, und als solches darüber reflectirt wird, mithin in einer anderen Rücksicht, die sich sogleich zeigen wird. — Es wird durch die ihm zukommende Zufälligkeit Product des Ich, und darin aufgenommen; das Ich bestimmt sich demnach abermals, und dies ist nicht möglich, ohne dass es sich Etwas, also ein Nicht-Ich entgegensetze.

(Hierbei die allgemeine, schon oft vorbereitete, aber nur hier recht deutlich zu machende Bemerkung. Das Ich reflectirt mit Freiheit; eine Handlung des Bestimmens, die eben dadurch selbst bestimmt wird: aber es kann nicht reflectiren, Grenze setzen, ohne zugleich absolut etwas zu produciren, als ein begrenzendes. Also *Bestimmen* und *Produciren* sind immer beisammen, und dies ist es, woran die Identität des Bewusstseyns sich hält.)

Dieses entgegengesetzte ist ***nothwendig*** in Beziehung auf die bestimmte Eigenschaft; und diese ist in Beziehung auf jenes ***zufällig***. Es ist ferner, gerade wie diese Eigenschaft, entgegengesetzt dem Ich, und daher, wie sie, Nicht-Ich, aber ein ***nothwendiges*** Nicht-Ich.

Aber die Eigenschaft, als bestimmtes, und ***inwiefern*** sie dies ist, — also als etwas, gegen welches das Ich sich bloss leidend verhält, — muss von dem Ich ausgeschlossen werden, nach den obigen Erörterungen; und das Ich, wenn und inwiefern es als auf ein bestimmtes reflectirt, wie hier geschieht, muss dasselbe von sich ausschliessen. Nun schliesst das Ich in der gegenwärtigen Reflexion auch noch ein anderes Nicht-Ich, als bestimmt und nothwendig, von sich aus. Mithin muss dieses beides auf einander bezogen und synthetisch vereinigt werden. Der Grund der Vereinigung ist der, dass beide Nicht-Ich demnach in Beziehung auf das Ich Eins und ebendasselbe sind; der Unterscheidungsgrund der: die Eigenschaft ist ***zufällig***, sie könnte auch anders seyn, das Substrat aber, als solches, ist in Beziehung auf die erstere nothwendig da. — Beide sind vereinigt, d. i. sie sind in Beziehung auf einander nothwendig und zufällig: die Eigenschaft muss ein Substrat haben, aber dem Substrat muss nicht diese Eigenschaft zukommen. Ein solches Verhältniss des zufälligen zum nothwendigen in der synthetischen Einheit nennt man das Verhältniss der ***Substantialität***. — (B entgegengesetzt B. Das letztere B ist gar nicht im Ich. — A + B ist bestimmt durch B. Das in das Ich aufgenommene an sich vollkommen bestimmte Bild mag immer bestimmt seyn für das Ich; dem Dinge ist die darin ausgedrückte Eigenschaft zufällig. Sie könnte ihm auch nicht zukommen.)

Es muss reflectirt werden auf das im vorigen Geschäft ausgeschlossene B, das wir als das nothwendige Nicht-Ich, im Gegensatze des im Ich enthaltenen zufälligen, kennen. Es folgt aus dieser Reflexion sogleich, dass das vorher als Totalität gesetzte A + B nun nicht mehr Totalität, d. i. dass es nicht mehr das alleinig im Ich enthaltene, und insofern zufällige seyn könne. Es muss durch das nothwendige bestimmt werden. ***Zuvörderst*** die Eigenschaft, das Merkmal, Bild, oder wie man es nennen will, muss dadurch bestimmt werden. Sie war gesetzt, als dem Dinge zufällig, das letztere als nothwendig; sie sind demnach völlig entgegengesetzt. Jetzt müssen sie, so gewiss über beide durch das Ich reflectirt werden soll, in diesem einen und ebendemselben Ich vereinigt werden. Dies geschieht durch absolute Spontaneität des Ich. Die Vereinigung ist lediglich Product des Ich; sie wird gesetzt, heisst: ***es wird ein Product durch das Ich gesetzt.*** — Nun wird das Ich seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst, sondern nur in dem Producte, und vermittelst des Products. Die Vereinigung beider muss daher selbst als zufällig gesetzt werden; und da alles zufällige gesetzt wird, als entstanden durch Handeln, muss sie selbst gesetzt werden, als entstanden durch Handeln. — Nun kann das, was in seinem Daseyn selbst zufällig ist, und abhängig von einem anderen, nicht als handelnd gesetzt werden; mithin nur das Nothwendige. Auf das nothwendige wird in der Reflexion und durch sie der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem reflectirenden selbst liegt, und das zufällige wird gesetzt als Product desselben, als Aeusserung seiner freien Thätigkeit. Ein solches synthetisches Verhältniss heisst das der ***Wirksamkeit***, und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des nothwendigen und zufälligen in ihm betrachtet, ist das ***wirkliche*** Ding.

(Wir machen bei diesem höchst wichtigen Puncte einige Anmerkungen.

1) Die soeben aufgezeigte Handlung des Ich ist offenbar eine Handlung durch die Einbildungskraft in der Anschauung; denn theils vereinigt das Ich völlig entgegengesetztes, welches das Geschäft der Einbildungskraft ist; theils verliert es sich selbst in diesem Handeln, und trägt dasjenige, was in ihm ist, über auf das Object seines Handelns, welches die Anschauung charakterisirt.

2) Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, ausser durch die Einbildungskraft. Welche Aenderung der

Verstand mit jenem Producte der Einbildungskraft vornehmen werde, lässt sich schon hier voraussehen. Wir haben das Ding gesetzt, als *frei* handelnd, und ohne alle Regel (wie es denn auch wirklich, so lange der Verstand seine Handelsweise nicht umfasst und begreift, im Bewusstseyn gesetzt wird als *Schicksal* mit allen seinen möglichen Modificationen); weil die Einbildungskraft ihr eigenes *freies* Handeln darauf überträgt. Es fehlt das Gesetzmässige. Wird der gebundene Verstand auf das Ding sich richten, so wird dasselbe nach einer Regel wirken, so wie er selbst.

3) Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden lässt, und der von seinem Gesichtspuncte aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er lässt sie demnach ebensowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich seyn. In der Wissenschaftslehre entstehen sie *mit den Objecten zugleich*, und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.

4) Maimon sagt über die Kategorie der Wirksamkeit dasselbe, was die Wissenschaftslehre sagt: nur nennt er ein solches Verfahren des menschlichen Geistes eine Täuschung. Wir haben anderwärts gesehen, dass dasjenige nicht Täuschung zu nennen sey, was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin nothwendig ist und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu seyn. — Aber der eigentliche Streitpunct liegt im folgenden: „Mögt ihr doch immer," würde Maimon sagen, „Gesetze des Denkens *a priori* haben, wie ich euch als erwiesen zugestehe," (welches allerdings viel zugestanden ist, denn wie mag doch ein blosses Gesetz im menschlichen Geiste vorhanden seyn, ohne Anwendung, eine leere Form ohne Stoff?) „so könnt ihr dieselben auf Objecte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin muss im Geschäft der Anwen-

dung in derselben Object und Gesetz zugleich seyn. Wie kommt sie doch zum Objecte?" Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie muss es selbst produciren (wie in der Wissenschaftslehre aus anderen Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfniss schon dargethan worden ist). — Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem *Geiste* aber völlig widerstreitende Irrthum liegt demnach bloss darin, dass das Object etwas anderes seyn soll, als ein Product der Einbildungskraft. Behauptet man dies, so wird man ein transcendenter Dogmatiker, und entfernt sich gänzlich vom Geiste der kritischen Philosophie.

5) Maimon hat bloss die Anwendbarkeit des Gesetzes der Wirksamkeit bezweifelt; er könnte nach seinen Grundsätzen die Anwendbarkeit aller Gesetze *a priori* bezweifelt haben. — So Hume. Er erinnerte: ihr selbst seyd es, die ihr den Begriff der Wirksamkeit in euch habt, und ihn auf die Dinge übertraget; mithin hat eure Erkenntniss keine objective Gültigkeit. Kant gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für den Begriff der Wirksamkeit, sondern für alle Begriffe *a priori* zu; aber er lehnt durch den Erweis, dass ein Object lediglich für ein mögliches Subject seyn könne, seine Folgerung ab. Es blieb in diesem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjects das im Subject liegende auf das Object übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Gesetz der Wirksamkeit auf Objecte an, erweist Maimon; mithin hat eure Erkenntniss keine objective Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgesetze auf Objecte ist eine blosse Täuschung. Die Wissenschaftslehre gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für das Gesetz der Wirksamkeit, sondern für alle Gesetze *a priori* zu, zeigt aber durch eine nähere Bestimmung des Objects, welche schon in der Kantischen Bestimmung liegt, dass unsere Erkenntniss gerade darum objective Gültigkeit habe, und nur unter dieser Bedingung sie haben könne. — So geht der Skepticismus und der Kriticismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer

getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, dass der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe meistentheils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniss des Dinges an sich macht, indem er zeigt, dass diese Ansprüche ungegründet sind.)

Das, was wir jetzt als Aeusserung der Thätigkeit des Dinges kennen, und was durch die übrigens freie Thätigkeit desselben vollkommen bestimmt ist, ist gesetzt in das Ich, und ist bestimmt für das Ich, wie wir oben gesehen haben. Demnach ist mittelbar das Ich selbst dadurch bestimmt; es hört auf Ich zu seyn, und wird selbst Product des Dinges, weil das, dasselbe ausfüllende und stellvertretende, Product des Dinges ist. Das Ding wirkt durch und vermittelst dieser seiner Aeusserung auf das Ich selbst, und das Ich ist gar nicht mehr Ich, das durch sich selbst gesetzte, sondern es ist in dieser Bestimmung das durch das Ding gesetzte. (Die Einwirkung des Dinges auf das Ich, oder der physische Einfluss der Lockianer und der neuern Eklektiker, die aus den ganz heterogenen Theilen des Leibnitzischen und Lockeschen Systems ein unzusammenhängendes Ganzes zusammensetzen, welcher aber von dem gegenwärtigen Gesichtspuncte aus, aber auch nur von ihm aus, völlig gegründet ist.) — Das aufgestellte findet sich, wenn auf A + B, bestimmt durch B, reflectirt wird.

So kann es nicht seyn, daher muss A + B bestimmt durch B wieder in das Ich gesetzt, oder nach der Formel, bestimmt werden durch A.

Zuvörderst: A, d. i. die in dem Ich durch das Ding hervorgebracht seyn sollende Wirkung wird gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als zufällig. Demnach wird dieser Wirkung im Ich, und dem Ich selbst, inwiefern es durch sie bestimmt ist, entgegengesetzt ein nothwendig in sich selbst und durch sich selbst seyendes Ich, das Ich an sich. Gerade wie oben dem zufälligen im Nicht-Ich das nothwendige oder das Ding an sich entgegengesetzt wurde, so wird hier dem zufälligen im Ich das nothwendige oder das Ich an sich entgegengesetzt, und dieses ist gerade wie das obige Product des Ich selbst. Das nothwendige ist Substanz, das zufällige ein Accidens in ihm. — Beide, das zufällige und das nothwendige, müssen synthetisch vereinigt gesetzt werden, als ein und ebendasselbe Ich. Nun sind sie absolut entgegengesetzt, mithin nur durch absolute Thätigkeit des Ich zu vereinigen, welcher, wie oben, das Ich sich nicht unmittelbar bewusst wird, sondern sie überträgt auf die Objecte der Reflexion, demnach das Verhältniss der Wirksamkeit zwischen beiden setzt. Das zufällige wird bewirktes durch die Thätigkeit des absoluten Ich im Reflectiren, eine Aeusserung des Ich, und insofern etwas wirkliches für dasselbe. Dass es bewirktes des Nicht-Ich seyn sollte, davon wird in dieser Reflexion völlig abstrahirt, denn es kann etwas nicht zugleich bewirktes des Ich, und seines entgegengesetzten des Nicht-Ich seyn. Dadurch wird nun ausgeschlossen vom Ich das Ding mit seiner Aeusserung, und demselben völlig entgegengesetzt. — Beide, Ich und Nicht-Ich, existiren an sich nothwendig, beide völlig unabhängig von einander; beide äussern sich in dieser Unabhängigkeit, jedes durch seine eigene Thätigkeit und Kraft, die wir noch nicht unter Gesetze gebracht haben, die demnach noch immer völlig frei sind.

Es ist jetzt deducirt, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich und ein handelndes Nicht-Ich entgegenzusetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig von einander. Insofern ist das Nicht-Ich überhaupt da, und ist durch sich selbst bestimmt; dass es aber durch das Ich vorgestellt wird, ist zufällig für dasselbe. Ebenso ist das Ich da und handelt durch sich selbst, dass es aber das Nicht-Ich vorstellt, ist zufällig für dasselbe. Die Aeusserung des Dinges in der Erscheinung ist Product des Dinges; diese Erscheinung, inwiefern sie für das Ich da ist und durch dasselbe aufgefasst wird, ist Product des Ich.

Das Ich kann nicht handeln, ohne ein Object zu haben; also durch die Wirksamkeit des Ich wird die des Nicht-Ich gesetzt: das Nicht-Ich kann wirken, aber nicht für das Ich, ohne dass das Ich auch wirke; dadurch, dass eine Wirksamkeit desselben *für das Ich* gesetzt wird, wird zugleich die

Wirksamkeit des Ich gesetzt. Die Aeusserungen beider Kräfte sind daher nothwendig synthetisch vereinigt, und der Grund ihrer Vereinigung (das, was wir oben ihre Harmonie nannten) muss aufgezeigt werden.

Die Vereinigung geschieht durch absolute Spontaneität, wie alle Vereinigungen, die wir bis jetzt aufgezeigt haben. Was durch Freiheit gesetzt ist, hat den Charakter der Zufälligkeit; demnach muss auch die gegenwärtige synthetische Einheit diesen Charakter haben. — Oben wurde das Handeln übertragen; dies ist demnach schon gesetzt, und kann nicht abermals gesetzt werden; es bleibt daher die zufällige Einheit des Handelns, d. i. das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich *in einem dritten, das weiter gar nichts ist, noch seyn kann, als das, worin sie zusammentreffen;* und welches wir indessen *einen Punct* nennen wollen.

§. 4. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das angeschaute im Raume.

Die Anschauung soll seyn im Ich, ein Accidens des Ich, nach dem vorherigen §., das Ich muss demnach sich setzen, als das anschauende; es muss die Anschauung in Rücksicht auf sich selbst bestimmen: ein Satz, der im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre postulirt wird, nach dem Grundsatze: nichts kommt dem Ich zu, als dasjenige, was es in sich selbst setzt.

Wir verfahren hier nach dem gleichen Schema der Untersuchung, wie im vorherigen §., nur mit dem Unterschiede, dass dort von *etwas*, von einer Anschauung, hier aber lediglich von einem *Verhältnisse*, von einer synthetischen Vereinigung entgegengesetzter Anschauungen die Rede seyn wird; mithin da, wo dort auf Ein Glied reflectirt wurde, hier auf zwei entgegengesetzte in ihrer Verbindung wird reflectirt werden müssen; demnach hier durchgängig dreifach seyn wird, was dort einfach war.

I.

Die Anschauung, so wie sie oben bestimmt worden, d. i. die synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich durch das zufällige Zusammentreffen in Einem Puncte wird gesetzt und aufgenommen in das Ich, heisst nach der nun sattsam bekannten Bedeutung: ***sie wird gesetzt, als zufällig***. — Es ist wohl zu merken, dass nichts von dem einmal in ihr festgesetzten verändert werden darf, sondern alles sorgfältig beibehalten werden muss. Die Anschauung wird nur ***weiter*** bestimmt; aber alle einmal gesetzte Bestimmungen bleiben.

Die Anschauung X wird ***als Anschauung*** als zufällig gesetzt, heisst: es wird ihr eine andere Anschauung — nicht etwa ein anderes Object, eine andere Bestimmung u. dergl., sondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie sie bestimmte andere ***Anschauung*** = Y entgegengesetzt, die im Gegensatze mit der ersteren nothwendig, und die erstere im Gegensatze mit ihr zufällig ist. Y ist insofern von dem in X anschauenden Ich völlig ausgeschlossen.

X fällt als Anschauung — nothwendig in einen Punct; Y als Anschauung gleichfalls, aber in einen dem ersteren entgegengesetzten, und also von ihm völlig verschiedenen. Der eine ist nicht der andere.

Es fragt sich nun, welches denn die Nothwendigkeit sey, die der Anschauung Y in Beziehung auf X und die Zufälligkeit, die der Anschauung X in Beziehung auf Y zugeschrieben werde? Folgende: die Anschauung Y ist mit ihrem Puncte nothwendig synthetisch vereinigt, wenn X mit dem ihrigen vereinigt werden soll; die Möglichkeit der synthetischen Vereinigung X und ihres Punctes setzt die Vereinigung der Anschauung Y mit ihrem Puncte voraus; nicht aber umgekehrt. In den Punct, in welchem X gesetzt wird, lässt sich, — so setzt das Ich — auch eine andere Anschauung setzen; in denjenigen aber, in welchem Y gesetzt ist, schlechthin keine andere, als Y, wenn X als Anschauung des Ich soll gesetzt werden können.

Nur inwiefern diese Zufälligkeit der Synthesis gesetzt wird, ist X zu setzen, als Anschauung des Ich; und nur inwiefern dieser Zufälligkeit die Nothwendigkeit der gleichen Synthesis entgegengesetzt wird, ist sie selbst zu setzen.

(Es bleibt dabei freilich die weit schwierigere Frage zu beantworten übrig, wodurch denn der Punct X noch anders bestimmt und bestimmbar seyn möge, denn durch die Anschauung X, und der Punct Y anders, denn durch die Anschauung Y? Bis jetzt ist dieser Punct noch weiter gar nichts, als dasjenige, worin eine Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich zusammentreffen; eine Synthesis, durch welche die Anschauung, und welche allein durch die Anschauung möglich wird; und so und nicht anders ist er im vorigen §. aufgestellt worden. Nun ist klar, dass, wenn der Punct X gesetzt werden soll als derjenige, in welchem auch eine andere Anschauung sich setzen lasse, der Punct Y aber im Gegensatze als derjenige, in welchem keine andere sich setzen lasse, beide von ihren Anschauungen sich absondern, und unabhängig von ihnen sich von einander müssen unterscheiden lassen. *Wie* dies möglich sey, lässt sich hier freilich noch nicht einsehen; wohl aber soviel, *dass* es möglich seyn müsse, wenn je eine Anschauung dem Ich zugeschrieben werden solle.)

II.

Wird A gesetzt als Totalität, so wird B ausgeschlossen. Bedeutet A das durch Freiheit zu bestimmende Bild, so bedeutet B die ohne Zuthun des Ich bestimmte Eigenschaft. — In der Anschauung X, inwiefern sie überhaupt eine Anschauung seyn soll, wird nach dem vorigen §. ein bestimmtes Object X ausgeschlossen; so auch in der ihr entgegengesetzten Anschauung Y. Beide Objecte sind als solche bestimmt, d. h. das Gemüth ist in Anschauung derselben genöthigt, sie gerade *so* zu setzen, wie es sie setzt. Diese Bestimmtheit muss bleiben, und es ist nicht die Rede davon, sie zu ändern.

Aber welches Verhältniss unter den Anschauungen ist, dasselbe ist nothwendig auch unter den Objecten. Mithin müsste das Object X in Beziehung auf Y *zufällig*, dieses aber in Beziehung auf jenes ***nothwendig*** seyn. Die Bestimmung des X setzt nothwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt.

Nun aber sind beide Objecte, ***als Objecte der Anschauung überhaupt,*** vollkommen bestimmt, und das geforderte Verhältniss beider zu einander kann auf diese Bestimmtheit sich nicht beziehen, sondern auf eine andere, noch völlig unbekannte; auf eine solche, durch welche etwas nicht ein Object überhaupt, sondern nur ein Object einer, von einer anderen Anschauung zu unterscheidenden, Anschauung wird. Die geforderte Bestimmung gehört nicht zu den ***inneren*** Bestimmungen des Objects (inwiefern von ihm der Satz A = A gilt), sondern sie ist eine äussere. Da aber ohne die geforderte Unterscheidung es nicht möglich ist, dass eine Anschauung in das Ich gesetzt werde, jene Bestimmung aber die Bedingung der geforderten Unterscheidung ist, so ist das Object nur unter Bedingung dieser Bestimmtheit Object der Anschauung, und sie ist ausschliessende Bedingung aller Anschauung. Wir nennen das unbekannte, durch welches das Object bestimmt werden soll, indessen O, die Art, wie Y dadurch bestimmt ist z, die wie X dadurch bestimmt ist, v.

Das gegenseitige Verhältniss ist folgendes: X muss gesetzt werden, als synthetisch zu vereinigend mit v, oder auch nicht; also auch v als synthetisch zu vereinigend mit X, oder mit jedem anderen Objecte: Y dagegen als durch eine Synthesis nothwendig mit z vereinigt, wenn X mit v vereinigt werden soll. — ***Indem*** v als zu ***vereinigend*** mit X gesetzt wird, oder auch nicht, wird Y nothwendig gesetzt, als ***vereinigt*** mit z, und daraus geht zugleich folgendes hervor: jedes mögliche Object ist mit v zu vereinigen, nur nicht Y, denn es ist schon unzertrennlich vereinigt. So auch X mit jedem möglichen O zu vereinigen, nur nicht mit z, denn mit diesem ist Y unzertrennlich vereinigt; von diesem ist es daher schlechthin ausgeschlossen.

X und Y sind vom Ich völlig ausgeschlossen, das Ich vergisst und verliert sich selbst gänzlich in ihrer Anschauung; das Verhältniss beider also, von welchem hier die Rede ist, lässt sich schlechterdings nicht von dem Ich ableiten, sondern es muss *den Dingen selbst zugeschrieben werden:* — es erscheint dem Ich, als nicht abhängig von seiner Freiheit, sondern als bestimmt durch die Dinge. — Das Verhältniss war: weil z mit Y vereinigt ist, ist X davon schlechthin ausgeschlossen. Dies auf die Dinge übertragen, muss ausgedrückt werden: Y schliesst X von z aus, es bestimmt dasselbe negativ. Gehe Y bis zum Puncte d, so wird X bis zu diesem Puncte, — gehe es bis c, so wird X nur bis dahin ausgeschlossen, u. s. f. Da es aber gar keinen anderen Grund giebt, warum X nicht mit z vereinigt werden kann, ausser den, dass es durch Y davon ausgeschlossen wird, und da das begründete offenbar nicht weiter gilt, als der Grund: so geht X bestimmt da an, wo Y aufhört es auszuschliessen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu.

Dieses Ausschliessen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht beide X und Y in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind (welche wir hier freilich noch gar nicht kennen), und in derselben in *einem* Puncte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider nach dem geforderten Verhältnisse. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre producirt.

III.

Wird auf das ausgeschlossene B reflectirt, so wird A dadurch ausgeschlossen von der Totalität (vom Ich). Da aber B eben durch die Reflexion in das Ich aufgenommen, mithin selbst mit A vereinigt als Totalität (als zufällig) gesetzt wird, so muss ein anderes B, in Rücksicht auf welches es zufällig ist, ausgeschlossen oder demselben als nothwendig entgegengesetzt werden. Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf den gegenwärtigen Fall.

Y ist jetzt, laut unseres Erweises, in Rücksicht seiner synthetischen Vereinigung mit einem noch völlig unbekannten O bestimmt; und X ist in Beziehung darauf, und vermittelst desselben gleichfalls, wenigstens *negativ* bestimmt; es kann nicht auf die Art, wie Y durch O, bestimmt werden, sondern nur auf eine entgegengesetzte; es ist ausgeschlossen von der Bestimmung des Y.

Beide müssen, inwiefern sie, was hier geschieht, mit A vereinigt, oder in das Ich aufgenommen werden sollen, *auch in dieser Rücksicht* gesetzt werden, als zufällig. Das heisst zuvörderst, es wird ihnen nach dem im vorigen §. deducirten Verfahren entgegengesetzt ein nothwendiges Y und X, in Beziehung auf welche beide zufällig sind — die Substanzen, denen beide zukommen, als Accidenzen.

Ohne uns länger bei diesem Gliede der Untersuchung aufzuhalten, gehen wir sogleich fort zur oben gleichfalls deducirten synthetischen Vereinigung des jetzt als zufällig gesetzten mit dem ihm entgegengesetzten nothwendigen. Nemlich, das im Ich aufgefasste und insofern zufällige Y ist Erscheinung — bewirktes, Aeusserung der nothwendig vorauszusetzenden Kraft Y: X das gleiche, und zwar beide Aeusserungen *freier* Kräfte.

Welches Verhältniss zwischen Y und X als Erscheinungen ist, dasselbe muss auch zwischen den Kräften seyn, die durch sie sich äussern. Die Aeusserung der Kraft Y geschieht demnach völlig unabhängig von der Aeusserung der Kraft X; umgekehrt aber ist die letztere in ihrer Aeusserung abhängig von der Aeusserung der ersteren, und wird durch sie bedingt.

Bedingt sage ich, d. h. die Aeusserung von Y bestimmt die Aeusserung X nicht *positiv*, welche Behauptung in dem vorher deducirten nicht den mindesten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Aeusserung Y der Grund, dass die Aeusserung X gerade so, und nicht anders ist: aber sie bestimmt sie *negativ*, d. h. es liegt in ihr der Grund, dass X auf eine gewisse bestimmte Art unter allen möglichen sich *nicht* äussern kann.

Dies scheint dem obigen zu widersprechen. Es ist ausdrücklich gesetzt, dass X sowohl als Y sich durch freie, schlechthin uneingeschränkte Wirksamkeit äussern sollen. Nun soll, wie soeben gefolgert worden, die Aeusserung von X durch die von Y bedingt seyn. Wir können dies vor der Hand nur negativ erklären. X wirkt so gut, als Y, schlechthin, weil es wirkt; demnach ist die Wirksamkeit von Y nicht etwa die Bedingung der Wirksamkeit von X überhaupt und ihrer Form nach; und der Satz ist gar nicht so zu verstehen, als ob Y X afficire, auf dasselbe wirke, es dringe und treibe, sich zu äussern. — Ferner, X ist in der Art und Weise seiner Aeusserung völlig frei, so wie Y; also kann das letztere ebensowenig die Art der Wirksamkeit der ersteren, die Materie derselben, bedingen und bestimmen. Es ist demnach eine wichtige Frage, welche Beziehung denn nun noch wohl übrig bleiben möge, in welcher eine Wirksamkeit die andere bedingen könne?

Y und X sollen beide in einem synthetischen Verhältnisse zu einem völlig unbekannten O stehen. Denn beide stehen, laut unseres Erweises, nothwendig, so gewiss dem Ich eine Anschauung zugeeignet werden soll, gegen einander selbst in einem gewissen Verhältnisse, lediglich in Absicht ihres Verhältnisses zu O. Sie müssen demnach beide selbst, und unabhängig von einander, in einem Verhältnisse zu O stehen. (Die Folgerung ist, wie sie seyn würde, wenn ich nicht wüsste, ob A und B eine bestimmte Grösse hätten; aber wüsste, dass A grösser sey, als B. Daraus könnte ich sicher folgern, dass allerdings beide ihre bestimmte Grösse haben müssten.)

O muss so etwas seyn, das die Freiheit beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört lässt, denn beide sollen, wie ausdrücklich gefordert wird, frei wirken, und in, bei, und unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt seyn. Alles, worauf die Wirksamkeit einer Kraft geht (was Object derselben ist, die einzige Art der synthetischen Vereinigung, die wir bis jetzt kennen), schränkt durch seinen Widerstand diese Wirksamkeit nothwendig ein. Mithin kann O gar keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und ist Nichts. — Was es etwa doch noch seyn möge, werden wir wahrscheinlich in der Zukunft sehen. Das oben aufgestellte Verhältniss war: Y und z sind synthetisch vereinigt, und dadurch wird X von z ausgeschlossen. Wie wir eben gesehen haben, ist diese synthetische Vereinigung des Y mit z durch eigene, freie, ungestörte Wirksamkeit der inneren Kraft Y geschehen; doch ist z keinesweges Product dieser Wirksamkeit selbst, sondern mit demselben nur nothwendig vereinigt, muss daher von ihm auch unterschieden werden können. Nun wird ferner, eben durch diese Vereinigung, die Wirksamkeit des X und ihr Product *ausgeschlossen* von z; demnach ist z *die Sphäre der Wirksamkeit* von Y; — z ist, nach obigem, *nichts, denn diese Sphäre;* es ist gar nichts an sich, es hat keine Realität, und es lässt sich ihm gar kein Prädicat beilegen, als das soeben deducirte. — Ferner: z ist die Sphäre der Wirksamkeit *bloss* und *lediglich* von Y, denn dadurch, dass es als solche gesetzt wird, wird X und jedes mögliche Object davon ausgeschlossen. Die Sphäre der Wirksamkeit von Y oder z bedeuten Eins und ebendasselbe, sie sind völlig gleichgeltend; z ist nichts weiter, denn diese Sphäre, und diese Sphäre ist nichts anderes, denn z. z ist nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht ist. Die Wirksamkeit von Y *erfüllt* z, d. h. sie schliesst alles andere davon aus, was nicht die Wirksamkeit von Y ist. (An eine Extension ist hier noch nicht zu denken, denn sie ist noch nicht nachgewiesen, und sie soll durch jenen Ausdruck keinesweges erschlichen werden.)

Geht z bis zum Puncte c d e u. s. f., so ist die Wirksamkeit des X ausgeschlossen bis c d e u. s. f. Da die letztere aber mit z lediglich darum nicht vereinigt werden kann, weil sie durch Y davon ausgeschlossen wird, so ist nothwendig Continuität zwischen den Sphären der Wirksamkeit beider, und sie treffen in einem Puncte zusammen. Die Einbildungskraft vereinigt beides, und setzt z und — z, oder, wie wir es oben bestimmten, $y = O$.

Aber die Wirksamkeit des X soll, unbeschadet der Freiheit desselben, ausgeschlossen seyn von z. Dieses Ausschliessen geschieht nicht unbeschadet seiner Freiheit, wenn durch die Erfüllung des z durch Y etwas in X negirt, aufgehoben, eine ihm an sich mögliche Kraftäusserung unmöglich gemacht wird. Die Erfüllung von z durch seine Wirksamkeit muss demnach *gar keine mögliche Aeusserung des X seyn;* es muss in ihm gar keine Tendenz dafür und dahin liegen. z ist schon aus einem inneren, in X selbst liegenden Grunde nicht Wirkungssphäre desselben, oder vielmehr, es liegt in X gar kein

Grund, dass z seine Wirkungssphäre seyn könnte; sonst würde dasselbe beschränkt, und wäre nicht frei.

Mithin treffen beide Y und X zufällig in einem Puncte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut entgegengesetzten (nach obigem), zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander.

IV.

A + B soll bestimmt werden durch B. Bisher ist dadurch nur B bestimmt worden; aber mittelbar wird auch A dadurch bestimmt. Dies hiess oben: das, was im Ich ist, und da weiter nichts im Ich ist, als die Anschauung, — das Ich selbst ist durch das Nicht-Ich bestimmt, und das, was in ihm ist, und dasselbe ausmacht, ist mittelbar selbst ein Product desselben. Wir wenden dies auf den gegenwärtigen Fall an.

X ist Product des Nicht-Ich, und ist seiner Wirkungssphäre nach bestimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch sich selbst in ihrer absoluten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zusammentreffen bestimmen auch den Punct dieses ihres Zusammentreffens, und das Ich verhält dagegen sich bloss leidend.

So soll und kann es nicht seyn. Das Ich, so gewiss es Ich ist, muss mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. — Oben lösten wir im Allgemeinen diese Schwierigkeit auf folgende Weise: die ganze Reflexion überhaupt auf etwas als Substanz — auf das dauernde und wirkende, — das dann, wenn es einmal so gesetzt ist, freilich in nothwendigem synthetischem Zusammenhange mit seinem Producte steht, und davon nicht mehr zu trennen ist — hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab. Hier wird sie gerade so gelöst. Es hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab, ob es auf Y und X als auf ein *dauerndes, einfaches* reflectiren wolle, oder nicht. Reflectirt es darauf, so muss es nach diesem Gesetze freilich Y in den Wirkungskreis z und denselben ausfüllend, und in C den Grenzpunct zwischen dem Wirkungskreise beider setzen; aber es könnte auch nicht so reflectiren, sondern es könnte statt Y und X jedes mögliche als Substanz durch absolute Freiheit setzen.

Um dies sich recht deutlich zu machen, denke man sich die Sphäre z und die Sphäre v als zusammenhängend im Puncte C, wie sie denn wirklich also gesetzt worden sind. Das Ich kann in die Sphäre z statt Y setzen ein a und ein b; z zum Wirkungskreise beider machen, und es theilen im Puncte g. Dasjenige, was jetzt Wirkungskreis des a ist, heisse h. Aber es ist ebensowenig genöthigt in h a als untheilbare Substanz zu setzen, sondern es konnte statt desselben auch setzen c und d und demnach h im Puncte e theilen in f und k und so ins unendliche. Wenn es aber einmal ein a und ein b gesetzt hat, so muss es ihnen einen in Einem Puncte zusammentreffenden Wirkungskreis anweisen, nach dem oben deducirten Gesetze.

Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich *muss dasselbe durch die Einbildungskraft wirklich setzen*, aus dem schon oft angegebenen Grunde.

Also O wird gesetzt als *ausgedehnt*, *zusammenhängend*, *theilbar ins unendliche*, und ist der *Raum.*

1) Indem die Einbildungskraft, wie sie soll, die Möglichkeit ganz anderer Substanzen mit ganz anderen Wirkungskreisen in dem Raume z setzt, *sondern sie den Raum von dem Dinge, das ihn wirklich erfüllt, ab*, und entwirft einen leeren Raum; aber lediglich zum Versuche, und im Uebergehen, um ihn sogleich wieder mit beliebigen Substanzen, die beliebige Wirkungskreise haben, zu erfüllen. Demnach ist gar kein leerer Raum, als lediglich in diesem Uebergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b c d u. s. f.

2) Der unendlich kleinste Theil des Raumes ist immer ein Raum, etwas, das Continuität hat, nicht aber ein blosser Punct, oder die Grenze zwischen bestimmten Stellen im Raume; und dieses darum, weil in ihm gesetzt werden kann, und inwiefern er selbst gesetzt wird, wirklich durch die Einbildungskraft gesetzt wird, eine Kraft, die sich nothwendig äussert, und die nicht gesetzt werden kann, ohne als sich äussernd gesetzt zu werden, laut der im vorigen § vorgenommenen Synthesis der freien Wirksamkeit; sie kann sich aber nicht äussern ohne eine

Sphäre ihrer Aeusserung zu haben, die auch nichts weiter ist, denn eine solche Sphäre, laut der in diesem §. vorgenommenen Synthesis.

3) Demnach sind Intensität und Extensität nothwendig synthetisch vereinigt, und man muss das eine nicht ohne das andere deduciren wollen. Jede Kraft erfüllt (nicht durch sich selbst, ***sie ist nicht im Raume***, und ist an sich, ohne eine Aeusserung, ***gar Nichts***, aber durch ihr nothwendiges Product, welches eben der synthetische Vereinigungsgrund der Intensität und Extensität ist) nothwendig eine Stelle im Raume; und der Raum ist nichts weiter, als das durch diese Producte erfüllte oder zu erfüllende.

4) Ausser den inneren Bestimmungen der Dinge, die sich aber lediglich auf das Gefühl (des mehreren oder minderen Gefallens oder Misfallens) beziehen, und dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich sind, z. B. dass sie bitter oder süss, rauh oder glatt, schwer oder leicht, roth oder weiss u. s. f. sind, und von denen man demnach hier völlig abstrahiren muss, sind die Dinge durch gar nichts zu unterscheiden, als durch den Raum, in welchem sie sich befinden. Dasjenige also, was den Dingen so zukommt, dass es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem inneren Wesen gehört, ist der Raum, den sie einnehmen.

5) Aber aller Raum ist gleich, und durch ihn ist demnach auch keine Unterscheidung und Bestimmung möglich, ausser unter der Bedingung, dass schon ein Ding = Y in einem gewissen Raume gesetzt, und dieser dadurch bestimmt und charakterisirt sey, und nun von X gesagt werde: es ist in einem ***anderen*** Raume — (versteht sich als Y). Alle Raumbestimmung setzt einen erfüllten und durch die Erfüllung bestimmten Raum voraus. — Setzet A in den unendlichen leeren Raum; es bleibt so unbestimmt, als es war, und ihr könnt mir die Frage, ***wo*** es sey, nicht beantworten, denn ihr habt keinen bestimmten Punct, nach welchem ihr messen, von welchem aus ihr euch orientiren könntet. Die Stelle, welche es einnimmt, ist durch nichts bestimmt, als durch A, und A ist

durch nichts bestimmt, als durch seine Stelle. Mithin ist da schlechthin keine Bestimmung als lediglich, weil und inwiefern ihr eine setzet; es ist eine Synthesis durch absolute Spontaneität. — Um es sinnlich auszudrücken: A könnte sich, für irgend eine Intelligenz, die einen Punct, von welchem, und einen Punct, zu welchem im Gesichte hätte, unaufhörlich im Raume fortbewegen, ohne dass ihr es bemerktet, weil für euch keine solche Puncte da sind, sondern nur der grenzenlose, leere Raum. Für euch wird es daher immer in seiner Stelle bleiben, so gewiss es im Raume bleibt, denn es ist in ihr, absolut dadurch, dass ihr es in sie setzt. Setzet B daneben; dieses ist bestimmt, und wenn ich euch frage, wo es sey, so antwortet ihr mir: neben A; und ich bin dadurch allerdings befriedigt, wenn ich nur nicht weiter frage: aber wo ist denn A? Setzet neben B — C D E u. s. f. ins unbedingte, so habt ihr für alle diese Gegenstände *relative* Ortsbestimmungen; aber ihr mögt den Raum erfüllen, so weit ihr wollt, so ist dieser erfüllte Raum doch immer ein endlicher, der zum unendlichen gar kein Verhältniss haben kann, und mit welchem es beständig fort die gleiche Bewandtniss hat, wie mit A. Er ist bestimmt, lediglich weil ihr ihn bestimmt habt, kraft eurer absoluten Synthesis. — Eine handgreifliche Bemerkung, wie mir es scheint, von welcher aus man schon längst auf die Idealität des Raumes hätte fallen sollen.

6) Das Object der *gegenwärtigen* Anschauung wird, als solches, dadurch bezeichnet, dass wir es in einen Raum, als *leeren* Raum, durch die Einbildungskraft setzen; aber dies ist, wie gezeigt worden, nicht möglich, wenn nicht ein schon erfüllter Raum vorausgesetzt wird. — Eine abhängige Succession der Raumerfüllung; in welcher man aber, aus Gründen, die tiefer unten sich zeigen werden, immer wieder zurückgehen kann.

V.

Die Freiheit des Ich sollte dadurch wieder hergestellt, und das Nicht-Ich (die Bestimmung des Y und des X im Raume) als zufällig gesetzt werden, dass das Ich gesetzt würde, als frei mit z Y zu verbinden, oder auch a b c u. s. f. und dadurch, dass diese Freiheit gesetzt wurde, zeigte sich erst O als Raum. Diese Art der Zufälligkeit ist ausgemittelt, und sie bleibt; aber es ist die Frage, ob die Schwierigkeit dadurch befriedigend gelöst worden.

Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume Y X oder a b c u. s. f. zu setzen: aber *wenn* es auf X als Substanz reflectiren soll, von welcher Voraussetzung wir ausgegangen sind, so *muss es nothwendig*, laut des oben aufgezeigten Gesetzes, Y als bestimmte Substanz, und dasselbe als durch den Raum z bestimmt, setzen; es ist daher unter jener Bedingung nicht frei. Ferner ist es sodann auch in Absicht der Ortsbestimmung von X bestimmt, und nicht frei; es muss dasselbe neben Y setzen. Das Ich bleibt demnach, unter der zu Anfange des §. gemachten Voraussetzung bestimmt und gezwungen. Aber es muss frei seyn: und der noch fortdauernde Widerspruch muss gelöst werden. Er lässt sich nur folgendermaassen lösen. Y und X müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt seyn, ausser durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume, denn beide wurden oben abgesondert von ihrem Raume, demnach gesetzt, als etwas für sich bestehendes und für sich unterschiedenes von jedem anderen. Sie müssen noch anderweitige charakteristische Merkmale haben, kraft welcher von ihnen der Satz $A = A$ gilt, z. B. X sey roth, Y gelb u. dergl. Nun bezieht sich die Regel der Ortsbestimmung gar nicht auf diese Merkmale, und es ist nicht gesagt, dass Y als gelbes das im Raume bestimmte, und X als rothes das nach jenem im Raume bestimmbare seyn solle; sondern sie geht auf Y als auf ein bestimmtes, und in keiner anderen Rücksicht, auf X als auf ein bestimmbares, und in keiner anderen Rücksicht; sie sagt, dass das Object der zu setzenden Anschauung nothwendig ein bestimmbares seyn müsse, und kein bestimmtes seyn könne, und dass ihm ein bestimmtes entgegengesetzt werden müsse, das insofern kein bestimmbares seyn könne. Ob eben X als anderweitig durch seine inneren Merkmale bestimmtes; oder Y als durch die seinigen bestimmtes, — bestimmbares oder bestimmtes im Raume seyn solle, bleibt dadurch gänzlich unentschieden. Und hier hat denn die Freiheit ihren Spielraum; sie muss ein bestimmtes und ein bestimmbares entgegensetzen; aber sie kann unter anderweitig entgegengesetzten zum bestimmten machen, welches sie will, und zum bestimmbaren, welches sie will. Es ist lediglich von der Spontaneität abhängig, ob X durch Y oder Y durch X bestimmt werde.

(Es ist gleichgültig, welche Reihe im Raume man beschreibe, ob von A zu B oder umgekehrt; ob man B neben A setze, oder A neben B, denn die Dinge schliessen sich im Raume *wechselseitig* aus.)

VI.

Das Ich kann zum bestimmten oder bestimmbaren machen, welches es will, und es setzt diese seine Freiheit durch die Einbildungskraft auf die soeben angezeigte Art. Es schwebt zwischen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit, schreibt beiden beides, oder, was das gleiche heisst, keinem keines zu. Aber, so gewiss eine Anschauung und ein Object einer Anschauung vorhanden seyn soll, muss, laut dem Gesetze, von welchem wir ausgegangen sind, das Ich *Eins* von den beiden an sich bestimmten *zum bestimmbaren im Raume* machen.

Warum es eben X oder Y oder jedes mögliche andere als bestimmbares setze, darüber lässt sich kein Grund anführen, und es soll gar keinen solchen Grund geben, denn es wird durch absolute Spontaneität gehandelt. Dieses nun zeigt sich durch Zufälligkeit. Nur hat man wohl zu merken, worin eigentlich diese Zufälligkeit liege.

Durch Freiheit wurde ein bestimmbares, dessen Bestimmbarkeit als solche nach dem Gesetze nothwendig ist, und welches als Object der Anschauung ein bestimmbares seyn muss, gesetzt; im *Gesetztseyn* oder *Daseyn* des bestimmbaren liegt demnach die Zufälligkeit. Das Setzen des bestimmbaren wird ein Accidens des Ich, welches selbst, zum Gegensatze, gesetzt wird als Substanz, nach der im vorigen §. angeführten Regel.

VII.

Gerade, wie im vorigen §. bei dem gegenwärtigen Puncte unseres synthetischen Verfahrens überhaupt, so sind auch hier Ich und Nicht-Ich völlig entgegengesetzt, und von einander unabhängig. Innere Kräfte im Nicht-Ich wirken mit absoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungssphäre, fallen zufällig in Einem Puncte zusammen, und schliessen dadurch, gegenseitig unbeschadet der Freiheit beider, sich aus von ihren Wirkungssphären, oder wie wir jetzt wissen, aus ihren Räumen. — Das Ich setzt als Substanz, was es will, theilt gleichsam den Raum aus an Substanzen, wie es will; bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume bestimmten, was es in ihm zum bestimmbaren machen wolle; oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; beide hängen durch nichts mehr zusammen, als durch den leeren Raum, welcher aber, da er völlig leer, und gar nichts weiter seyn soll, als die Sphäre, in welche das Nicht-Ich frei seine Producte *realiter*, und das Ich gleichfalls frei seine Producte, als erdichtete Producte eines Nicht-Ich, *idealiter* setzt, keines von beiden beschränkt, noch sie an einander knüpft. Das Entgegengesetztseyn, und dies unabhängige Daseyn des Ich und des Nicht-Ich ist erklärt, nicht aber die geforderte Harmonie zwischen beiden. — Den Raum nennt man mit Recht die Form, d. i. die subjective Bedingung der Möglichkeit der äusseren Anschauung. Giebt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge, die Beziehung derselben auf einander, demnach auch sogar ihre Entgegensetzung durch das Ich, unmöglich. Wir setzen unseren Weg fort, und werden auf ihm ohne Zweifel diese Form finden.

VIII.

1) Y und X in allen ihren möglichen Verhältnissen und Beziehungen unter einander, so auch in ihrem Verhältnisse

zu einander im Raume, — beide sind Producte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich. Sie sind dieses aber nicht, und sind überhaupt gar nicht *für das Ich*, ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite.

2) Diese Wirksamkeit beider, des Ich und Nicht-Ich, muss Wechselwirksamkeit seyn, d. i. die Aeusserungen beider müssen zusammentreffen in einem Puncte: der absoluten Synthesis beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunct *setzt* das Ich durch sein absolutes Vermögen, und es setzt ihn, als *zufällig*, d. i. *das Zusammentreffen der Wirksamkeit beider entgegengesetzten* ist zufällig, laut des vorigen §.

3) So wie eins von beiden Y oder X gesetzt werden soll, muss ein solcher Punct gesetzt werden. Es wird ein Object gesetzt, heisst: es wird mit einem solchen Puncte, und vermittelst seiner mit einer Wirksamkeit des Ich synthetisch vereinigt.

4) Das Ich schwebt in Rücksicht der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Y oder X frei zwischen entgegengesetzten Richtungen, heisst demnach: es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es Y oder X *mit dem Puncte*, und *dadurch mit dem Ich* synthetisch vereinigen werde.

5) Diese so bestimmte Freiheit des Ich muss gesetzt werden durch die Einbildungskraft; die *blosse Möglichkeit* einer Synthesis des Punctes und einer Wirksamkeit des Nicht-Ich muss gesetzt werden. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, dass der *Punct* von der *Wirksamkeit des Nicht-Ich* abgesondert gesetzt werden könne.

6) Aber ein solcher Punct ist gar nichts, denn eine Synthesis der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich; mithin kann von ihm nicht alle Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert werden, ohne dass er selbst gänzlich verschwinde. Demnach wird nur das bestimmte X davon abgesondert, und dagegen ein unbestimmtes Product, das a b c u. s. f. seyn kann, ein Nicht-Ich überhaupt, mit ihm synthetisch verei-

nigt; das letztere, damit er seinen bestimmten Charakter als synthetischer Punct behalte. (Dass es so seyn muss, ist aus schon oben angeführten Gründen klar. Das Zusammentreffen des X mit der Wirksamkeit des Ich, soviel als mit dem jetzt zu untersuchenden Puncte, sollte zufällig seyn, und als solches gesetzt werden; das heisst offenbar soviel als, es soll gesetzt werden, als damit zu vereinigend, oder auch nicht, demnach an seiner Stelle jedes mögliche Nicht-Ich.)

7) Das Ich soll, laut unserer ganzen Voraussetzung, den Punct mit X wirklich synthetisch vereinigen; denn es soll eine Anschauung von X vorhanden seyn, welche schon *als solche*, als blosse Anschauung, ohne diese Synthesis nicht möglich ist, laut des vorigen §. Diese Synthesis nun geschieht, wie vorher erwiesen worden, mit absoluter Spontaneität ohne allen Bestimmungsgrund. Aber dadurch, dass X mit dem Puncte vereinigt wird, wird alles mögliche übrige von ihm ausgeschlossen; denn er ist der Vereinigungspunct des Ich mit einer, als Substanz, als selbstständig, einfach und frei wirkend gesetzten Kraft im Nicht-Ich; also werden mehrere mögliche Kräfte dadurch ausgeschlossen.

8) Dieses Zusammensetzen soll nun wirklich ein Zusammen*setzen* seyn, und als solches gesetzt werden, d. i. es soll geschehen durch absolute Spontaneität des Ich, und das Zeichen derselben, die *Zufälligkeit*, in keiner der oben angeführten Rücksichten, sondern auch, indem die Synthesis wirklich geschieht, und wirklich alles übrige ausgeschlossen wird, an sich tragen, und mit diesem Zeichen und Merkmale gesetzt werden. Dies ist nicht möglich, ausser durch Entgegensetzung einer anderen nothwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem Puncte; und zwar nicht mit dem des X, denn von ihm wird durch diese Synthesis alles andere ausgeschlossen, sondern mit einem *anderen entgegengesetzten* Puncte. Er heisse der Punct c, und der, mit welchem X vereinigt ist, d.

9) Dieser Punct c ist, was der Punct d ist — synthetischer Vereinigungspunct der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich. Aber darin ist er dem Puncte d entgegengesetzt, dass mit dem letzteren die Vereinigung betrachtet wird, als abhängig von der Freiheit; also, als auch anders seyn könnend; in c aber als nothwendig; sie kann nicht gesetzt werden, als anders seyn könnend. (Die synthetische Handlung ist geschlossen, völlig vorbei, und sie steht nicht mehr in meiner Hand.)

10) Die Zufälligkeit der synthetischen Vereinigung mit d muss gesetzt werden, mithin muss auch die Nothwendigkeit der Vereinigung mit c gesetzt werden. Es müssen demnach beide in dieser Beziehung gesetzt werden, als nothwendig und zufällig in Rücksicht auf einander. Wenn die synthetische Vereinigung mit d gesetzt werden soll, so muss die mit c als geschehen gesetzt werden; nicht aber wird umgekehrt, wenn die mit c gesetzt wird, die mit d als geschehen gesetzt.

11) Nun soll die Synthesis mit d geschehen, laut Postulats; wird sie als solche gesetzt, so wird sie nothwendig gesetzt als *abhängig*, bedingt durch die Synthesis mit c. Nicht aber ist umgekehrt c bedingt durch d.

12) Nun soll ferner die Synthesis mit c gerade das seyn, was die mit d ist, eine willkürliche, zufällige Synthesis. Wird sie als solche gesetzt, so muss ihr wieder eine andere mit b als nothwendig entgegengesetzt werden, von welcher sie abhängig und durch sie bedingt ist, nicht aber umgekehrt diese durch sie. Ferner ist b das gleiche, was c und d ist, eine zufällige Synthesis; und inwiefern sie als solche gesetzt wird, wird ihr eine andere nothwendige mit a entgegengesetzt, zu welcher sie sich gerade so verhält, wie sich zu ihr c und zu c d verhält; und so ins unendliche hinaus. Und so bekommen wir eine Reihe Puncte, als synthetische Vereinigungspuncte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten anderen abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten ande-

ren hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine *Zeit-Reihe.*

13) Das Ich setzte sich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit dem Puncte zu vereinigen, was es nur wollte; also das gesammte unendliche Nicht-Ich. Der so bestimmte Punct ist nur zufällig, und nicht nothwendig; nur abhängig, ohne einen anderen zu haben, der von ihm abhängt, und heisst der *gegenwärtige.*

14) Demnach sind, wenn von der synthetischen Vereinigung eines bestimmten Punctes mit dem Objecte, mithin von der gesammten Wirksamkeit des Ich, die nur durch diesen Punct mit dem Nicht-Ich vereinigt ist, abstrahirt wird, die Dinge, an sich und unabhängig von dem Ich betrachtet, *zugleich* (d. i. synthetisch vereinbar mit einem und ebendemselben Puncte) im Raume; aber sie können nur *nach einander*, in einer successiven Reihe, deren jegliches Glied von einem anderen abhängig ist, ohne dass dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit.

Wir machen hierbei noch folgende Bemerkungen:

a. Es ist für uns überhaupt gar keine *Vergangenheit*, als inwiefern sie in der *Gegenwart* gedacht wird. Was gestern war (man muss sich wohl transcendent ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können), *ist nicht;* es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, *dass es* gestern war. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich, oder nicht? völlig gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine setzet, als vergangen; und wenn ihr jene Frage aufwerft, setzet ihr eine vergangene Zeit; wenn ihr sie nicht setzet, werft ihr jene Frage nicht auf, und es ist sodann keine Zeit für euch vergangen. — Eine sehr greifliche Bemerkung, welche schon längst zu den richtigen Vorstellungen über die Idealität der Zeit hätte führen sollen.

b. Aber es ist für uns nothwendig eine Vergangenheit; denn nur unter Bedingung derselben ist eine Gegenwart, und nur unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewusstseyn möglich. Wir wiederholen im Zusammenhange den Beweis des letzteren, welcher eben in diesem §. geführt werden sollte. — Bewusstseyn ist nur möglich unter der Bedingung, dass das Ich ein Nicht-Ich sich entgegensetze; dieses Entgegensetzen begreiflicherweise nur unter der Bedingung, dass es seine ideale Thätigkeit auf das Nicht-Ich richte. Diese Thätigkeit ist die seinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern sie frei ist, inwiefern sie demnach auf jedes andere Object gehen könnte, als auf dieses. So muss sie gesetzt werden, wenn ein Bewusstseyn möglich seyn soll, und so wird sie gesetzt, und das ist der Charakter des gegenwärtigen Moments, dass auch jede andere Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter Bedingung eines anderen Moments, in den keine andere Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangenen Moments. Das Bewusstseyn ist also nothwendig Bewusstseyn der Freiheit und der Identität; das letztere darum, weil jeder Moment, so gewiss er ein Moment seyn soll, an einen anderen geknüpft werden muss. Die Wahrnehmung B ist keine Wahrnehmung, wenn nicht eine andere A desselben Subjects vorausgesetzt wird. Möge jetzt A immer verschwinden; soll das Ich zur Wahrnehmung C fortgehen, so muss wenigstens B als Bedingung derselben gesetzt werden; und so ins unendliche fort. An dieser Regel hängt die Identität des Bewusstseyns, für welche, der Strenge nach, wir immer nur zweier Momente bedürfen. — Es giebt gar keinen *ersten* Moment des Bewusstseyns, sondern nur einen *zweiten*.

c. Allerdings kann der vergangene Moment und jeder mögliche vergangene Moment wieder zum Bewusstseyn erhoben, repräsentirt oder vergegenwärtiget, gesetzt werden, als in *demselben* Subjecte vorgekommen, wenn darauf reflectirt wird, dass in ihn doch auch eine andere Wahrnehmung *hätte fallen können*. Dann wird demselben wieder ein anderer ihm vorhergehender entgegengesetzt, in welchen, wenn in den letzteren einmal eine gewisse bestimmte Wahrnehmung gesetzt werden soll, keine andere fallen konnte, als die, welche in ihn gefallen ist. Daher kommt es, dass wir immer, soweit wir nur wollen, ja ins unbedingte und unendliche hinaus, zurückgehen können.

d. Eine bestimmte Quantität des Raums ist immer ***zugleich;*** eine Quantität der Zeit immer ***nach einander***. Daher können wir das eine nur durch das andere messen; den Raum durch die Zeit, die man braucht, um ihn zu durchlaufen; die Zeit durch den Raum, den wir, oder irgend ein regelmässig sich fortbewegender Körper (die Sonne, der Zeiger an der Uhr, der Pendul) in ihr durchlaufen kann.

Schluss - Anmerkung.

Kant geht in der Kritik d. r. Vft. von dem Reflexionspuncte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt *a priori* deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unseren Leser für jetzt gerade bei demjenigen Puncte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.

Ueber

die Würde des Menschen.

Beim Schlusse
seiner philosophischen Vorlesungen
gesprochen
von
J. G. Fichte.

1794.

Nicht als Untersuchung, sondern als Ausguss
der hingerissensten Empfindung
nach der Untersuchung,
widmet seinen Gönnern und Freunden
zum Andenken der seligen Stunden,
die er mit ihnen im gemeinschaftlichen Streben
nach Wahrheit verlebte,
diese Blätter
der Verfasser.

Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des *ursprünglichen* Systems im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Beschlusse einen kurzen Ueberblick auf das Ganze.

Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich *Regelmässigkeit* rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins unendliche verschiedenen, — jedem seinen Platz an, dass keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur *Ein* organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in *ihm* ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, dass das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das von ihm aus ins unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; dass mit der fortrückenden Cultur des Menschen, zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen.

Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloss als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!

Er *legt* nicht nur die *nothwendige* Ordnung in die Dinge; er giebt ihnen auch diejenige, die er sich *willkürlich* wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisiren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schiesst das, was vorher kalt und todt war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschiessen, sobald er ihr anders gebieten wird. — Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.

Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schliesst sich auf jeder menschliche Geist, und jedes menschliche Herz. Um den höheren Menschen herum schliessen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpuncte am meisten nähert, der die grössere Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur Einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem grossen einzigmöglichen Plane der Menschheit. Der höhere Mensch reisst gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reisst mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus. —

Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Daseyn nach schlechthin unabhängig von allem, was ausser ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum, und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreisst, — und dann wieder freiwillig, zu Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. — Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird *noch* seyn; und er *wird* seyn, weil er es *wollen* wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft.

Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er *wirkt* fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloss eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die *Farben* seiner Pläne, und die *äusseren Gestalten* derselben können ihm verschwinden; sein *Plan* bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reisst er etwas neues ausser sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an sich zu reissen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: *Ich bin Mensch.* Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! — Das ist jeder, der mir sagen kann: *Ich bin.* — Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiss auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehest; denn es *ist* eine Stufe derselben, und es giebt auf dieser Leiter keinen Sprung — vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewusstseyns, vielleicht so schnell darüber hineilend, dass ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewusstseyn zu erheben: aber ich stand einst gewiss da: — und du wirst einst gewiss — und dauere es Millionen, und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der *ich jetzt* stehe: und du wirst einst gewiss auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreissen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem grossen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?

Erd und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? — Ich führe Sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen *); dies sey das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken empfehle; und das Andenken, zu dem ich mich Ihnen empfehle.

---

*) Selbst ohne mein System zu kennen, ist es unmöglich, diesen Gedanken für spinozistisch zu halten, wenn man nur wenigstens den Gang dieser Betrachtung im Ganzen übersehen will. Die Einheit des reinen Geistes ist mir *unerreichbares Ideal;* letzter Zweck, der aber nie wirklich wird.

Erste Einleitung
in die
Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 1—47.
1797.

Anmerkung. Von dieser Abhandlung, wie von dem ganzen Hefte des philosophischen Journals (Bd. V. Heft 1.), in welchem sie zuerst erschien, existiren zwei Abdrücke: 1) Augsburg, bei Georg Friedrich Wilhelm Späth, 1797; 2) Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1797. Der letztere Abdruck enthält einige Veränderungen, welche unter dem Texte bemerkt sind. — Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [ ] beziehen sich auf den letzteren Abdruck, die freistehenden kleinen Zahlen auf den erstgenannten. —

Vorerinnerung.

Baco de Verulamio.

> De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse, cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre wurde durch eine geringe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur seit der Erscheinung der Kantischen Kritiken sehr bald überzeugt, dass diesem grossen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mislungen sey; indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde. Der Verfasser glaubte das letztere zu wissen; er beschloss, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener grossen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluss nicht aufgeben. Ob es ihm besser gelingen werde, sich in seinem Zeitalter verständlich zu machen, wird die Zeit lehren. Auf jeden Fall weiss er, dass nichts wahres und nützliches, was einmal in die Menschheit gekommen, verloren geht; gesetzt auch, erst die späte Nachkommenschaft wisse es zu gebrauchen.

Durch meinen akademischen Beruf bestimmt, schrieb ich zunächst für meine Zuhörer, wo ich es in meiner Gewalt hatte, mündlich so lange zu erklären, bis ich verstanden war.

Es gehört nicht hieher, zu bezeugen, wie viele Ursache ich habe, mit diesen zufrieden zu seyn, und von sehr vielen unter ihnen die besten Hoffnungen für die Wissenschaft zu hegen. Jene Schrift ist auch auswärts bekannt worden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urtheil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gelesen oder gehört, ausser von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen und die allgemeine Bezeugung, dass man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sey, wie auch, dass man sie nicht verstehe. Was das letztere betrifft, so will daran ich alle Schuld allein haben, bis man etwa anderwärtsher mit dem Inhalte meines Systems bekannt ist, und finden möchte, dass es dort denn doch so ganz unvernehmlich nicht vorgetragen ist; oder ich will sie auch ganz unbedingt und auf immer auf mich nehmen, wenn dem Leser dadurch Lust gemacht werden kann, auf die gegenwärtige Darstellung, in welcher ich mich der höchsten Klarheit befleissigen werde, einzugehen. Ich werde diese Darstellung fortsetzen, so lange ich nicht überzeugt bin, dass ich ganz vergebens schreibe. Vergebens aber schreibe ich, wenn niemand auf meine Gründe eingeht.

Noch bin ich folgende Erinnerungen den Lesern schuldig. Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, dass mein System kein anderes sey als das Kantische. Das heisst: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine grosse Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze ausser ihr selbst zu suchen; sondern, um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu seyn.

Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können. Kant ist bis jetzt, einen neuerlich gegebenen Wink abgerechnet, den ich tiefer unten bezeichnen werde, ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht passt, und was er widerlegen wollte.

Meine Schriften wollen Kant nicht erklären, oder aus ihm erklärt seyn; sie selbst müssen für sich stehen, und Kant bleibt ganz aus dem Spiele. Es ist mir — dass ich es gerade heraus sage — nicht um Berichtigung und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, mögen sie Anti-Kantisch oder Kantisch heissen, es ist mir um ihre gänzliche Ausrottung und die völlige Umkehrung der Denkart über diese Puncte des Nachdenkens zu thun, so dass in allem Ernste, und nicht bloss so zu sagen, das Object durch das Erkenntnissvermögen, und nicht das Erkenntnissvermögen durch das Object gesetzt und bestimmt werde. Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgend einer Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen; es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen oder widerlegt werden; man muss es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

„Wenn dieses System wahr seyn sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen," ist hier nichts gesagt: denn es ist meine Meinung gar nicht, dass bestehen sollte, was durch dasselbe widerlegt ist.

„Ich verstehe diese Schrift nicht," bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständniss für höchst uninteressant und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studirt zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lection, sondern, nachdem Kant nicht verstanden worden, etwas dem Zeitalter ganz neues.

Tadel ohne Gründe sagt mir weiter nichts, als dass diese Lehre nicht gefalle, und dieses Geständniss ist abermals äusserst unwichtig; es ist gar nicht die Frage davon, ob es euch gefalle oder nicht, sondern ob es bewiesen sey? Ich werde in dieser Darstellung, um die Prüfung nach Gründen zu erleichtern, allenthalben hinzufügen, wo das System angegriffen werden müsste. Ich schreibe nur für solche, in denen noch immer*) Sinn wohnt für die Gewissheit oder Zweifelhaftigkeit, für die Klarheit oder Verworrenheit ihrer Erkenntniss, denen Wissenschaft und Ueberzeugung etwas gilt, und die von einem lebendigen Eifer getrieben werden, sie zu suchen. Mit denjenigen, die durch langwierige Geistesknechtschaft sich selbst, und mit sich selbst ihr Gefühl für eigene Ueberzeugung, und ihren Glauben an die Ueberzeugung Anderer verloren haben, denen es Thorheit ist, dass jemand selbstständig Wahrheit suchen solle, die in den Wissenschaften nichts erblicken, als einen bequemeren Broterwerb, und vor jeder Erweiterung derselben, als vor einer neuen Arbeit erschrecken, denen kein Mittel schändlich ist, den Verderber des Gewerbes zu unterdrücken — mit ihnen habe ich nichts zu thun.

---

*) innerer. (Ster Abdruck.)

Es würde mir leid seyn, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, dass sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indess das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschlossene Wuth hierhin und dorthin gerissen wird.

Einleitung.

1.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewusstseyns, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nemlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, dass ihnen etwas ausser uns, ohne unser Zuthun, entspreche. Unsere Phantasie, unser

Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt seyn soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellung gebunden. In der Erkenntniss halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders? — denn indem gesetzt wird, sie seyen von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abgewiesen; sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders seyn.

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung:* innere sowohl, als äussere. Die Philosophie hat sonach — dass ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand läugnen, dass Vorstellungen von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zuthun bestimmt seyn sollende Wahrheit bezogen, im Bewusstseyn vorkommen. Ein solcher läugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er abläugnete, und kein Abläugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sey völlig unbeantwortlich, wir seyen über diesen Punct in unüberwindlicher Unwissenheit, und müssten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sey überhaupt, oder sie sey ausser dem angegebenen auch noch mit, etwas Anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen seyn, dass von jeher von allen Kennern gerade das angeführte für Philosophie gehalten worden, dass alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; dass, wenn dieses Wort etwas bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen unfruchtbaren Wortstreit *) uns einzulassen nicht Willens sind, so haben wir an unserem Theile diesen Namen schon längst Preis gegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, *Wissenschaftslehre* genannt.

2.

Nur bei einem als zufällig beurtheilten, d. h. wobei man voraussetzt, dass es auch anders seyn könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt seyn soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, dass er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas Anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des blossen Denkens eines Grundes, ausserhalb des begründeten; beides, das begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, an einander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

---

*) Streit über ein Wort. (1ter Abdruck.)

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Object liegt sonach nothwendig *ausser aller Erfahrung*. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Thatsachen des Bewusstseyns, und also der inneren Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz lässt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlussfolge ist die blosse Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, dass der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei dieser Benennung sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem guten Rechte, dass *wir* in obiger Beschreibung der Philosophie nichts Anderes, als das angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müsste sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geläugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

3.

Das endliche Vernunftwesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahiren, das heisst: das in der Erfahrung verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntniss sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz *an sich*, das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding *an sich*, das heisst, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, — als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.

Es sind, wovon man durch das gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz läugnen, so hätte er zu erweisen, entweder, dass es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraction gebe, oder dass in dem Bewusstseyn der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandtheile, vorkommen.

Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, dass dasjenige, was Intelligenz seyn soll, unter einem anderen Prädicate im Bewusstseyn wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraction hervorgebrachtes sey; es wird sich aber doch zeigen, dass das Bewusstseyn derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraction bedingt ist.

Es wird gar nicht geläugnet, dass es wohl möglich sey, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein ganzes zusammen zu schmelzen, und dass diese inconsequente Arbeit wirklich sehr oft gethan worden: aber es wird geläugnet, dass bei einem consequenten Verfahren mehrere, als diese beiden Systeme, möglich seyen.

4.

Zwischen den Objecten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung *das Object der**)

---

*) dieser. (2ter Abdruck.)

Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu seyn scheint — zwischen dem Object des *Idealismus* und dem des *Dogmatismus* ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewusstseyn überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewusst bin, heisst Object des Bewusstseyns. Es giebt dreierlei Verhältnisse dieses Objects zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Object als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zuthun derselben vorhanden: und, im letzteren Falle, entweder als bestimmt auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Daseyn nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältniss kommt zu einem lediglich erdichteten, es sey ohne Zweck, oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nemlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken, z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahire ich nun von dem gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Object einer bestimmten Vorstellung. Dass ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urtheil nach abhangen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objecte, mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt, mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Daseyn aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich *) das Object des Idealismus. Das Object dieses Systems kommt noch als etwas reales wirklich im Bewusstseyn vor, nicht als ein *Ding an sich*, wodurch der Idealismus aufhören würde zu seyn, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als *Ich an sich*, nicht als Gegenstand der Erfahrung: denn es ist nicht bestimmt, sondern es wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung erhabenes.

---

*) Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als Dinges an sich zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich: ich nehme ihn daher jetzt auf, weil ich nicht einsehe, wen ich zu schonen hätte.

Das Object des Dogmatismus im Gegentheil gehört zu den Objecten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts Anderes, als das mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts Anderes ausgegeben werden. Der Dogmatiker will ihm zwar Realität, das heisst, die Nothwendigkeit, als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, dass die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Object des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, dass es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, und dieses System selbst in einen Theil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewusstseyn nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts Anderes gelten kann, als für eine blosse Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet.

Dies ist bloss zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Dass das Object jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, ausserhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, dass es einem Systeme zum Nachtheil gereichen solle. Warum jenes Object noch überdies auf eine besondere Weise im Bewusstseyn vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Ueberzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäss, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewusstseyn in einer freien Handlung des Geistes läugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewusstseyn dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objecte abstrahiren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genöthigt werden, dieses zu thun, und wenn er es auch vorgiebt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfahre. Mit einem Worte, dieses Bewusstseyn kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, dass das Ding an sich eine blosse Erdichtung sey, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie misverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punct gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.*)

---

*) Daher kommt es, dass Kant nicht verstanden worden und die Wis-

Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, dass er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewusstseyn nachzuweisen vermag. Das Factum, als solches, muss ihm auch der Dogmatiker zugeben: denn ausserdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Princip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, dass wir frei seyen. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder consequente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist; er läugnet nicht das Factum des Bewusstseyns, dass wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Princip die Falschheit dieser Aussage.

---

senschaftslehre keinen Eingang gefunden hat und ihn wohl so bald nicht finden wird. Das Kantische System und das der Wissenschaftslehre sind, nicht in dem gewöhnlichen unbestimmten, sondern in dem soeben angegebenen bestimmten Sinne des Worts *idealistisch*; die modernen Philosophen aber sind insgesammt *Dogmatiker*, und sind festiglich entschlossen, es zu bleiben. Kant ist bloss darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum Dogmatiker zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen lässt, ist diesen Weltweisen nothwendig unausstehlich. Die schnelle Verbreitung der Kantischen Philosophie, nachdem sie gefasst worden, wie sie gefasst wurde, ist nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern von der Seichtigkeit des Zeitalters. Theils ist sie in dieser Gestalt die abenteuerlichste Misgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden, und es macht dem Scharfsinn ihrer Vertheidiger wenig Ehre, dass sie dies nicht einsehen: theils lässt sich leicht nachweisen, dass sie nur dadurch sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Speculation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestätsbriefe versehen glaubte, den beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen.

— Er läugnet die Selbstständigkeit des Ich, auf welche der Idealist bauet, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Producte der Dinge, zu einem Accidens der Welt; der consequente Dogmatiker ist nothwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbstständigkeit des Ich könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist es, was er läugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Princip desselben, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Vertheidiger desselben selbst zugeben muss, keine Realität, ausser diejenige, die es dadurch erhalten soll, dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, dass er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, abläugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem gesagten ergiebt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die nothwendige Inconsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. — Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stätigen Uebergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heisst, einen stätigen Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, müsste derjenige nachweisen, der das soeben behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in speculativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werthe zu seyn scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht — und es ist ja so leicht einzusehen, — bewegen möge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, dass nicht der Skepticismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspuncte, in welchen er sich nothwendig stellen muss, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zuthun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, *als dass er sich vorstellen müsse*, er sey frei, und es seyen ausser ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich, stehen zu bleiben; der Gedanke der blossen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muss etwas hinzugedacht werden, das ihm*) unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur mit einem anderen verbunden etwas, und für sich nichts. Diese Nothwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspuncte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heisst, welches ist das ihnen entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbstständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbstständigkeit beider selbst, bei einander bestehen. Nur eines kann das erste, anfangende, unabhängige seyn: das, welches das zweite ist, wird nothwendig dadurch, dass es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der

---

*) der Vorstellung — (2ter Abdr.).

Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Raisonnnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun giebt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbstständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewusstseyn. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbstständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Aussenwelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objecte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, — und man wird dies nur dadurch, dass man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affecte erklären, die sich in die Vertheidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Inneren selbst etwas ist, das es mit dem Angreifer hält; er vertheidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegentheil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer*) Nichtachtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewusst und als irrig abgelegt hat; indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inconsequenz seines Systems zeigen, wovon wir sogleich reden werden: man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er**) nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, was er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muss man geboren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den *schon gemachten* Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zu Grunde gegangen ist.

---

*) gewissen — (1ter Abdr.).

**) eine Lehre —, die er — (1ter Abdruck.)

6.

Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er soll die Vorstellung erklären, und macht sich anheischig, sie aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich zu machen. Nun darf er, was das unmittelbare Bewusstseyn über die erstere aussagt, nicht abläugnen. — Was sagt es denn nun über sie aus? Es ist nicht meine Absicht, hier in Begriff zu fassen, was sich nur innerlich anschauen lässt, noch dasjenige zu erschöpfen, für dessen Erörterung ein grosser Theil der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Ich will bloss ins Gedächtniss zurückrufen, was jeder, der nur einen festen Blick in sich geworfen, schon längst gefunden haben muss.

Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst zu;* und dieses sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt*), und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst;* und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Object: was heisst denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Object eine blosse Erdichtung ist; oder sie sind ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirkliches seyn soll; ***und ich sehe jenem Hervorbringen, diesem Seyn, zu.*** Sie sind in mir nur, inwiefern ich ihnen zusehe: Zusehen und Seyn sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei seyn; aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst, sondern es muss noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für* welche es sey; da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetztseyn, als Intelligenz, ist das, für welches sie sey, schon mitgesetzt. Es ist sonach in der Intelligenz — dass ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seyns und des Zusehens, des reellen und des idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des reellen (ein blosses Gesetztseyn), zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke giebt.

---

*) Dieses sich selbst Sehen geht unmittelbar auf alles, was sie ist. — (1ter Abdruck.)

Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen will der Dogmatismus durch den Satz der Causalität erklären: sie soll bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe seyn.

Aber der Satz der Causalität redet von einer *reellen* Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des wirkenden geht über auf ein anderes, ausser ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn für eine mögliche Intelligenz ausser ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst liegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwirkung das höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so dass es, aus eigener Kraft, und nach den

Gesetzen seiner eigenen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze, wie in der Reihe des blossen Mechanismus, sich richte: so wirkt es nun zwar auf den Anstoss zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seyns in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung, überhaupt etwas zu seyn; aber es ist und bleibt ein blosses, einfaches Seyn: ein Seyn für eine mögliche Intelligenz ausser demselben. Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr sie nicht als ein erstes, absolutes hinzudenkt, deren Verbindung mit jenem von ihr unabhängigen Seyn zu erklären, euch schwer ankommen möchte. — Die Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, einfach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt werden sollte. Den Uebergang vom Seyn zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht, noch können sie es thun? denn in ihrem Princip liegt lediglich der Grund eines Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheueren Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt.

Diesen Sprung suchen sie auf mancherlei Weise zu verbergen. Der Strenge nach — und so verfährt der consequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird — müsste die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Product, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn.

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen abgesondertes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie anführen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Vernunftwidrigkeit desselben begreiflich. Der Zusammenklang und die Harmonie ist nicht in den Instrumenten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das mannigfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie überhaupt nicht.

Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe postulirte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, stattfindet. Um das undenkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraussetzen wollen, dass durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das *einwirkende Ding* sollte so seyn, dass seine Einwirkungen Vorstellungen würden, etwa wie im Berkeley'schen Systeme *Gott*. (Welches System ein dogmatisches, und keinesweges ein idealistisches ist.) Hierdurch sind wir um nichts gebessert; wir verstehen nur mechanische Einwirkung, und es ist uns schlechthin unmöglich, eine andere zu denken; jene Voraussetzung also enthält blosse Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. Oder die Seele soll von der Art seyn, dass jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung würde. Aber hiermit geht es uns eben so, wie mit dem ersten Satze; wir können ihn schlechterdings nicht verstehen.

So verfährt der Dogmatismus allenthalben und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man endlich sich bestimmt die Weise denken will, *wie* das vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum.

Der Dogmatismus kann sonach sein Princip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen; aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach, auch von Seiten der Speculation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig.

Das hier aufgestellte wird es nicht mit den Einwürfen des Lesers zu thun haben: denn es ist schlechterdings nichts dagegen aufzubringen, wohl aber mit der absoluten Unfähigkeit Vieler, es zu verstehen. Dass alle Einwirkung mechanisch sey, und dass durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, läugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründete, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des Naturmechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige, welche in ihrem Geiste gezogen ist. Die Vorstellung wird ihnen zu einer Art vom Dinge*); wovon wir bei den berühmtesten philosophischen Schriftstellern Proben finden. Für diese ist der Dogmatismus ausreichend; für sie giebt es keine Lücke, weil die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht da ist. — Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefasst wird.

Auch verstösst die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unseres Zeitalters, welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng seyn im Folgern, es sey in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Theil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt: Alle

---

*) eine sonderbare Täuschung, wovon wir —. (Erst. Abdruck.)

Dinge sind durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, nun hangen unsere Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, und unsere Meinung von der Freiheit unseres Willens ist Täuschung: so ist ihnen dies ungemein verständlich und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muss erinnern, dass die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschliesst, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.

7.

Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewusstseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches *Seyn*, *kein Bestehen* zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden *bestimmte* Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekanntermaassen im Bewusstseyn vorkommen; aber von einem unbestimmten lässt sich nichts bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müsste jenes zum Grunde gelegte Handeln der

Intelligenz ein *bestimmtes* Handeln seyn, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein *durch sie selbst* und ihr Wesen, nicht durch etwas ausser ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese seyn: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns; also es giebt nothwendige Gesetze der Intelligenz. — Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Inwiefern der Idealismus diese einzig vernunftmässige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heisst er der *kritische*, oder auch der *transcendentale*. Ein transcendenter Idealismus würde ein solches System seyn, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie soeben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.

Die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz machen selbst, so gewiss sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet seyn sollen, ein System aus; das heisst: dass die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, lässt sich weiter erklären, und daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte Handelnsweise hat; und das letztere lässt sich abermals erklären aus einem einzigen Grundgesetze. Sie giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres nothwendiges Handeln oder Vorstellen. Z. B. das Gesetz der Causalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen, und lässt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des Mannigfaltigen lässt sich, so wie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten.

Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der nothwendigen Handelnsweisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz ab, und lässt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmählig entstehen: oder er fasst diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objecte angewendet werden, also auf ihrer tieferen*) Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorien) irgend woher auf, und behauptet nun: durch diese würden die Objecte bestimmt und geordnet.

Dem Kritiker von der letzten Art, der die angenommenen Gesetze der Intelligenz nicht aus dem Wesen derselben ableitet, woher mag ihm doch auch nur die materielle Kenntniss derselben, die Kenntniss, dass es gerade diese sind, das Gesetz der Substantialität der Causalität, herkommen? Denn ich will ihn noch nicht mit der Frage belästigen, woher er wisse, dass es blosse immanente Gesetze der Intelligenz sind. Es sind die Gesetze, die unmittelbar auf die Objecte angewandt werden: und er kann sie nur durch Abstraction von diesen Objecten, also nur aus der Erfahrung geschöpft haben. Es hilft nichts, wenn er sie etwa durch einen Umweg aus der Logik hernimmt; denn die Logik selbst ist ihm nicht anders, als durch Abstraction von den Objecten entstanden, und er thut nur mittelbar, was unmittelbar gethan uns zu merklich in die Augen fallen würde. Er kann daher durch nichts erhärten, dass seine postulirten Denkgesetze wirklich Denkgesetze, wirklich nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind: der Dogmatiker behauptet gegen ihn, es seyen allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben, und es lässt sich nicht einsehen, warum wir der unbewiesenen Behauptung des einen mehr Glauben zustellen sollten, als der unbewiesenen Behauptung des anderen. — Es entsteht bei diesem Verfahren keine Einsicht, dass und warum die Intelligenz gerade so handeln müsse. Zur Beförderung einer solchen müsste in Prämissen etwas aufgestellt werden, das nur der Intelligenz zukommen kann, und aus jenen Prämissen müssten vor unseren Augen jene Denkgesetze abgeleitet werden.

---

*) höheren. (Der Abdruck.)

Besonders sieht man bei diesem Verfahren nicht ein, wie denn das Object selbst *entstehe*; denn, wenn man auch dem Kritiker seine unbewiesenen Postulate zugeben will, so wird durch sie doch nichts weiter als die ***Beschaffenheiten*** und ***Verhältnisse*** des Dinges erklärt; dass es z. B. im Raume sey, in der Zeit sich äussere, seine Accidenzen auf etwas Substantielles bezogen werden müssen, u. s. w. Aber woher denn das, welches diese Verhältnisse und Beschaffenheiten hat; woher denn der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird? In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und ihr habt übel nur ärger gemacht.

Wir wissen es wohl, das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als — ***alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefasst***, und alle diese Verhältnisse mit einander sind das Ding; das Object ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesammte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen. Aber das kann der Kritiker nach der angegebenen Methode auch nur versichern; und es ist sogar ein Geheimniss, woher er selbst es weiss, wenn er es weiss. So lange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen lässt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, dass man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer getheilten Gesetzmässigkeit handeln lasse.

Ein solcher Idealismus ist sonach unerwiesen und unerweislich. Er hat gegen den Dogmatismus keine anderen Waffen, als die Versicherung, dass er recht habe; und gegen den höheren vollendeten Kriticismus keine anderen, als ohnmächtigen Zorn, und die Behauptung, dass man nicht weiter gehen könne, die Versicherung, dass über ihn hinaus kein Boden mehr sey, dass man dann **ihm** unverständlich werde, und dergleichen, welches alles gar nichts bedeutet.

Endlich werden in einem solchen Systeme nur diejenigen Gesetze, nach welchen durch die lediglich subsumirende Wechselkraft nur die Objecte der äusseren Erfahrung bestimmt werden, aufgestellt. Aber dies ist bei weitem der kleinste Theil des Vernunftsystems. In dem Gebiete der praktischen Vernunft und der reflectirenden Urtheilskraft tappt daher dieser halbe Kriticismus, da es ihm an der Einsicht in das ganze Verfahren der Vernunft fehlt, ebenso blind herum, als der blosse Nachbeter, und schreibt, ebenso unbefangen, ihm selbst völlig unverständliche Ausdrücke nach.*)

---

*) Ein solcher kritischer Idealismus ist von Herrn Prof. Beck in seinem *Einzig-möglichen Standpuncte der kritischen Philosophie* aufgestellt worden. Unerachtet ich nun in dieser Ansicht die oben gerügten Mängel finde, so soll mich dies doch nicht abhalten, dem Manne, der aus der Verworrenheit des Zeitalters selbstständig sich zur Einsicht erhoben, dass die Kantische Philosophie keinen Dogmatismus, sondern einen transcendentalen Idealismus lehre, und dass nach ihr das Object weder ganz noch halb gegeben, sondern gemacht werde, die gebührende Hochachtung öffentlich zu bezeugen, und es von der Zeit zu erwarten, dass er sich noch höher erhebe. Ich halte die angeführte Schrift für das zweckmässigste Geschenk, das dem Zeitalter gemacht werden konnte, und empfehle sie denen, welche aus meinen Schriften die Wissenschaftslehre studiren wollen, als die beste Vorbereitung. Sie führt nicht auf den Weg dieses Systemes; aber sie zerstört das mächtigste Hinderniss, das denselben so vielen verschliesst. — Man hat sich durch den Ton jener Schrift beleidigt finden wollen, und noch neuerlich fordert ein†) Rec. in einem berühmten Journale mit deutlichen Worten: *crustula, elementa velit ut discere prima;* ich für meine Person finde ihren Ton nur noch zu milde: denn ich sehe wahrhaftig nicht ein, welchen Dank man gewissen Schriftstellern noch dafür haben soll, dass sie ein Jahrzehend, und darüber, die geistvollste und erhabenste Lehre verwirrt und herabgewürdigt, und warum man sich erst ihre Erlaubniss erbitten solle, um Recht haben zu dürfen. — Wegen der Eilfertigkeit, mit welcher derselbe Schriftsteller in einer anderen Gesellschaft, für welche er viel zu gut ist, über Bücher herfährt, von wel-

†) wohlfürnehmer Rec. — (Erster Abdr.)

Die Methode des vollständigen transcendentalen Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem anderen Orte ganz klar auseinandergesetzt.*) Ich kann mir nicht erklären, wie man jene Auseinandersetzung nicht habe verstehen müssen; genug es wird versichert, man habe sie nicht verstanden.

Ich bin sonach genöthigt, das gesagte wieder zu sagen, und erinnere, dass auf das Verständniss desselben in dieser Wissenschaft alles ankomme.

Dieser Idealismus geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewusstseyn unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaassen. Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, dass er genöthigt sey, auf *eine* gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denk-Act; dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre *aufzeigt*: — und die nothwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas ***nothwendiges***, das aber nur in und bei *einer* freien Handlung vorkommt; etwas ***gefundenes***, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

Insoweit weiset der Idealismus im unmittelbaren Bewusstseyn nach, was er behauptet. Blosse Voraussetzung aber ist, dass *jenes* Nothwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sey, dass aus ihm das *ganze* System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von *einer* Welt, wie ihre Objecte durch subsumirende und reflectirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung

---

chen sein eignes Gewissen ihm sagen müsste, dass er sie nicht verstehe, und dass er doch nicht recht wissen könne, wie tief die Sache gehen möge, kann ich ihn nur um seiner selbst willen bedauern.

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Weimar, 1794.

hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. *Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstseyn nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist.* Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden: so muss als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

Denn der Idealismus hat nicht etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte Ziel, bei welchem er ankommen müsse, im Auge; er weiss bei seinem Verfahren nichts von der Erfahrung, und sieht auf sie überhaupt gar nicht; er geht von seinem Anfangspuncte nach seiner Regel fort, unbekümmert, was am Ende herauskommen werde. — Der rechte Winkel, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punctes, nach welchem er hinziehe? Ich meine, alle Puncte seiner Linie sind ihm zugleich mitgegeben. Es ist euch eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermuthet, dass sie das Product aus gewissen Factoren sey. So habt ihr nur, nach der euch wohlbekannten Regel, das Product dieser Factoren zu suchen. Ob es mit der gegebenen Zahl übereinstimme, wird sich hinterher, wenn ihr das Product erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl ist die gesammte Erfahrung; die Factoren sind, — jenes im Bewusstseyn Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multipliciren ist das Philosophiren. Diejenigen, welche euch anrathen, beim Philosophiren immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu haben, rathen euch an, die Factoren ein wenig zu ändern, und ein wenig falsch zu multipliciren, damit doch ja übereinstimmende Zahlen kommen: ein Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

Inwiefern man jene letzten Resultate des Idealismus ansieht, als solche, als Folgen des Raisonnements, sind sie das *a priori*, im menschlichen Geiste; und inwiefern man ebendasselbe, falls Raisonnement und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, als in der Erfahrung gegeben, heisst es *a posteriori*. Das *a priori* und das *a posteriori* ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie anticipirt die gesammte Erfahrung, *denkt* sie sich nur als nothwendig, und insofern ist sie, in Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, *a priori*. *A posteriori* ist die Zahl, inwiefern sie als gegebene betrachtet wird; *a priori* dieselbe Zahl, inwiefern sie als Product aus den Factoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiss selbst nicht, was er redet.

Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch; denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten und aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet. Entweder ist dann die Voraussetzung des transcendentalen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal in der menschlichen Vernunft liegt, da kein vernünftiger annehmen wird, dass in ihr eine Aufgabe liegen könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sey; da es nur zwei Wege giebt, sie zu lösen, den des Dogmatismus, und den des transcendentalen Idealismus, und dem ersten ohne weiteres nachzuweisen ist, dass er nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der entschlossene Denker immer für das letztere, dass man sich bloss im Schliessen geirrt habe, und die Voraussetzung an sich wohl richtig sey, entscheiden, und durch keinen mislungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge.

Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewusstseyn, aber nur zufolge eines freien Denkacts, Vorkommenden zu der gesammten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigenthümlicher Boden. Es ist nicht Thatsache des Bewusstseyns, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heissen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund nothwendig ausserhalb des begründeten liegt. Es ist ein durch freies, aber gesetzmässiges Denken hervorgebrachtes. — Dieses wird sogleich ganz klar werden, wenn wir die Grundbehauptung des Idealismus noch etwas näher ansehen.

Das schlechthin postulirte ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zweite nicht, ohne die Bedingung eines dritten u. s. f.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt, seiner eigenen Behauptung nach, nur das Ganze im Bewusstseyn vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Er will es näher kennen lernen, darum muss er es analysiren, und zwar nicht durch ein blindes Herumtappen, sondern nach der bestimmten Regel der Composition, so dass er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe. Er vermag dies, weil er zu abstrahiren vermag; weil er im freien Denken allerdings das Einzelne allein aufzufassen vermag. Denn es kommt im Bewusstseyn nicht bloss Nothwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor: und diese Freiheit hinwiederum kann entweder gesetzmässig oder nach Regeln verfahren. Das Ganze ist ihm auf dem Gesichtspuncte des nothwendigen Bewusstseyns gegeben; er findet es, so wie er sich selbst findet. Die durch die Zusammensetzung dieses Ganzen entstandene Reihe nur wird durch die Freiheit hervorgebracht. Wer diesen Act der Freiheit vornimmt, der wird derselben sich bewusst, und er legt gleichsam ein neues Gebiet in seinem Bewusstseyn an: wer ihn nicht vornimmt, für den ist das durch ihn bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohl bekannte Metall; der Chemiker die Verknüpfung des Körpers und der bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dächte nicht; sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das *a priori*, er sieht das Einzelne: das des gemeinen Mannes ist das *a posteriori*, er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muss das Ganze erst analysiren, ehe er es componiren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu thun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse componiren, weil er die Regel seines Gegenstandes, die Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des nothwendigen Denkens, unter der Bedingung, dass man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz lässt sich nur als thätig denken, und sie lässt sich nur als auf diese bestimmte Weise thätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend; denn es geht aus ihr *) hervor, dass es überhaupt keine andere gebe.

Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen. Das zuletzt gesagte enthält den Begriff derselben, und ich habe über diesen keine Einwürfe zu hören; denn was ich thun will, kann niemand besser wissen, als ich selbst. Demonstrationen der Unmöglichkeit einer Sache, die realisirt wird, und zum Theil schon realisirt ist, sind nur lächerlich. Man hat lediglich sich an die Ausführung zu halten, und zu untersuchen, ob sie leiste, was sie versprochen hat.

---

*) der Philosophie — (2ter Abdruck.)

Zweite Einleitung

in die

Wissenschaftslehre,

für Leser,

die schon ein philosophisches System haben.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 319–378. Bd. VI. S. 1–40.
1797.

(Philosophisches Journal, Bd. V. S. 319—378.)

1.

Ich glaube, dass die in dem ersten Stücke dieses Journals gegebene Einleitung vollkommen hinlänglich ist für unbefangene Leser, d. i. für solche, die ohne vorgefasste Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen. Anders verhält es sich mit denjenigen, die schon ein philosophisches System haben. Sie haben sich von Erbauung desselben gewisse Maximen abstrahirt, die bei ihnen zu Grundsätzen geworden sind; was nicht nach diesen Regeln zu Stande gebracht wird, ist für sie ohne weitere Untersuchung, und ohne dass sie es nur zu lesen brauchten, falsch; es muss wohl falsch seyn, denn es ist gegen ihre alleingültige Methode hervorgebracht. Sollen diese nicht ganz aufgegeben werden — und warum sollten sie es? — so muss man vor allen Dingen dieses Hinderniss, das uns ihre Aufmerksamkeit raubt, entfernen; man muss ihnen ein Mistrauen in ihre Regeln beibringen.

Ganz besonders ist diese vorläufige Untersuchung über die Methode bei der Wissenschaftslehre nöthig, deren ganzer Bau und Bedeutung von dem Bau und der Bedeutung der philosophischen Systeme, die bisher gäng und gäbe waren, völlig verschieden ist. Die Verfertiger der Systeme, welche ich im Sinne habe, gehen von irgend einem Begriffe aus; ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysiren sie ihn, combiniren ihn mit anderen, über deren Ursprung sie ebenso unbekümmert sind; und dieses ihr Raisonnement ist selbst ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloss zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als dass er jenes Lebendige in zweckmässige Thätigkeit versetze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, ist seine Sache; es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen und zu verknüpfen; aber wie das Object sich äussere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objects selbst, und er würde seinem eigenen Zwecke gerade entgegenarbeiten, wenn er dasselbe nicht sich selbst überliesse, sondern in die Entwickelung der Erscheinung Eingriffe thäte. Der Philosoph von der ersten Gattung hingegen verfertigt ein Kunstproduct. Er rechnet im Objecte seiner Bearbeitung nur auf die Materie, nicht auf eine innere, selbstthätige Kraft desselben. Ehe er an die Arbeit geht, muss diese innere Kraft schon getödtet seyn, ausserdem würde sie seiner Bearbeitung widerstehen. Aus dieser todten Masse verfertigt er etwas lediglich durch seine eigene Kraft, und bloss nach seinem eigenen, schon vorher entworfenen Begriffe. In der Wissenschaftslehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophien, auf welche ich mich soeben bezog, giebt es nur *eine* Reihe des Denkens, die der Gedanken des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird. Es liegt ein Hauptgrund des Misverständnisses und vieler nicht passender Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre darin, dass man diese zwei Reihen entweder gar nicht unterschied, oder was in die eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte, verwechselte; und dass man dieses that, kam daher, weil man in seiner Philosophie nur Eine Reihe antraf. Die Handlung dessen, der ein Kunstproduct verfertigt, ist, da sein Stoff nicht handelt, allerdings die Erscheinung selbst; aber die Relation dessen, der ein Experiment angestellt hat, ist nicht die Erscheinung selbst, um die es zu thun ist, sondern der Begriff von ihr *).

2.

Nach dieser vorläufigen Erinnerung, deren weitere Anwendung in unserer gegenwärtigen Abhandlung enthalten seyn wird, — wie wird die Wissenschaftslehre zu Werke gehen, um ihre Aufgabe zu lösen?

Die Frage, welche sie zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende: woher das System der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: wie kommen wir

---

*) Auf dieselbe Verwechselung der beiden Reihen des Denkens im transcendentalen Idealismus würde es sich gründen, wenn jemand *neben* und *ausser* diesem Systeme noch ein *realistisches*, gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte. Der Realismus, der sich uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kömmt, d. h. die Annahme, dass Gegenstände ganz unabhängig von uns ausser uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt und abgeleitet; und die Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie. — Der Philosoph sagt nur in *seinem* Namen: Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existirt etwas ausser mir, das nicht durch mich da ist. Wie es zu einer solchen Behauptung komme, erklärt der Philosoph aus dem Grundsatze seiner Philosophie. Der erstere Standpunct ist der rein speculative, der letztere der des Lebens und der Wissenschaft (Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschafts*lehre* genommen); der letztere ist nur vom ersteren aus begreiflich; ausserdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nöthigt sich uns durch unsere Natur auf; aber er hat keinen *bekannten* und *verständlichen* Grund: der erstere ist aber auch nur dazu da, um den letzteren begreiflich zu machen. Der Idealismus kann nie *Denkart* seyn, sondern er ist nur *Speculation*.

dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? Oder, da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird: wie kommen wir dazu, ein Seyn anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, dass das unmittelbare Object des Bewusstseyns doch lediglich das Bewusstseyn selbst sey, ausgeht, so kann sie von keinem anderen Seyn, als von einem Seyn für uns reden; und es wäre völlig widersinnig, sie mit der Frage nach einem Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn für einerlei zu halten. Jedoch gerade das widersinnigste pflegt in unserem philosophischen Zeitalter von den Philosophen am gewöhnlichsten zu geschehen.

Die aufgestellte Frage: wie ist ein Seyn für uns möglich? abstrahirt selbst von allem Seyn: d. h. nicht etwa, sie denkt ein Nicht-Seyn, wodurch dieser Begriff nur negirt, nicht aber von ihm abstrahirt wurde, sondern sie denkt sich den Begriff des Seyns überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ. Sie fragt nach dem Grunde des Prädicats vom Seyn überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen; aber der Grund liegt allemal ausserhalb des begründeten, d. i. er ist demselben entgegengesetzt. Die Antwort muss, wenn sie eine Antwort auf *diese* Frage seyn soll, und auf dieselbe wirklich eingehen will, gleichfalls von allem Seyn abstrahiren. *A priori*, vor dem Versuche vorher zu behaupten, dass diese Abstraction in der Antwort nicht möglich sey, weil sie überhaupt nicht möglich sey, heisst behaupten, dass sie auch in der Frage nicht möglich, dass somit die Frage selbst aufgestelltermaassen nicht möglich sey: also dass die Aufgabe zu einer Metaphysik in dem angegebenen Sinne des Wortes, inwiefern nach dem Grunde des Seyns für uns gefragt wird, nicht in der Vernunft liege. Aus objectiven Gründen könnte die Vernunftwidrigkeit dieser Frage gegen die Vertheidiger derselben nicht erwiesen werden; denn diese behaupten: dass die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Frage auf das höchte Gesetz der Vernunft, auf das der Selbstständigkeit (die praktische Gesetzgebung) sich gründe, unter welchem alle übrigen Vernunftgesetze stehen, und durch dasselbe begründet, aber zugleich auch bestimmt und auf die Sphäre ihrer Gültigkeit eingeschränkt werden. Sie werden den Gegnern ihre Argumente zugestehen, nur aber die Anwendbarkeit derselben auf den gegebenen Fall läugnen; mit welchem Rechte, kann der Gegner nur unter der Bedingung beurtheilen, wenn er sich mit ihnen zu ihrem höchsten Gesetze, aber damit zugleich zum Bedürfniss einer Beantwortung der bestrittenen Frage erhebt, und sonach aufhört, ihr Gegner zu seyn. Der Widerstreit könnte nur von einem subjectiven Unvermögen herkommen: aus dem Bewusstseyn, dass sie für ihre Person diese Frage nie erhoben, und nie das Bedürfniss gefühlt, eine Antwort darauf zu erhalten. Dagegen lässt sich nun auch von der anderen Seite durch objective Vernunftgründe nichts ausrichten; denn der Zustand, in welchem jener Zweifel von selbst erfolgt, gründet sich auf vorhergegangene Acte der Freiheit, die sich durch keine Demonstration erzwingen lassen.

3.

Wer ist es nun, der die geforderte Abstraction von allem Seyn vornimmt: in welcher von den beiden Reihen liegt sie? Offenbar in der Reihe des philosophischen Raisonnements; eine andere Reihe ist bis jetzt noch nicht vorhanden.

Das, woran allein er sich hält, und woraus er das zu erklärende zu erklären verspricht, ist das Bewusstseyende, das Subject, welches er sonach rein von aller Vorstellung des Seyns auffassen müsste, um in ihm erst den Grund alles Seyns — für dasselbe, wie sich versteht — aufzuweisen. Aber dem Subjecte kömmt, wenn von allem Seyn desselben und für dasselbe abstrahirt ist, nichts zu, denn ein Handeln; es ist insbesondere in Beziehung auf das Seyn das handelnde. In seinem Handeln sonach müsste er es auffassen, und von diesem Puncte aus würde jene doppelte Reihe erst anheben.

Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst — seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Raisonnement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft, müsste er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sey und werde; dann, dass dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne dass ihm auch zugleich ein Seyn ausser ihm entstehe.

Die erste Frage sonach wäre die: wie ist das Ich für sich selbst? das erste Postulat: denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst.

Jeder, der dies nur thue, behauptet der Philosoph, werde finden, dass im Denken jenes Begriffs seine Thätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache.

Ist dies nun richtig, und wird es zugestanden, so ist die Weise der Construction des Ich, der Art seines Seyns für sich (und von einem anderen Seyn ist nirgends die Rede), bekannt, und der Philosoph könnte nun fortschreiten zum Erweise, dass diese Handlung nicht möglich sey ohne eine andere, wodurch dem Ich ein Seyn ausser ihm entstehe.

So, wie wir es jetzt beschrieben, knüpft die Wissenschaftslehre ihre Untersuchungen an. Jetzt unsere Betrachtungen darüber, mit welchem Rechte sie so verfahre.

4.

Zuvörderst, was gehört in dem beschriebenen Acte dem Philosophen an, als Philosophen; — was dem durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich; alles übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als blosses Factum das System der gesammten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter seinen Augen zu Stande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück *in sich selbst*, — wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst. Nur *für den Philosophen* ist es vorher da als Factum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat. Er muss sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erforderlichen Begriffe schon längst aufgefasst hat.

Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Klasse der Modificationen des Bewusstseyns soll es gesetzt werden? Es ist kein *Begreifen:* dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine blosse *Anschauung.* — Es ist sonach auch kein Bewusstseyn, nicht einmal ein Selbstbewusstseyn; und lediglich darum, weil durch diesen blossen Act kein Bewusstseyn zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Act, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Raisonnements und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich. Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn. Der angegebene Act ist bloss ein Theil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewusstseyn zu Stande bringt.

Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen, als solchem? Jenes sich selbst construirende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Act des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muss er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.

Aber — kann man dabei fragen, und hat man dabei gefragt, — wenn diese ganze Philosophie auf etwas durch einen Act der blossen Willkür zu Stande gebrachtes aufgebaut wird, wird sie nicht dadurch ein Hirngespinnst, eine blosse Erdichtung? Wie will denn der Philosoph dieser nur subjectiven Handlung ihre Objectivität, wie will er denn dem, das doch offenbar nur empirisch ist, und in eine Zeit fällt — in die Zeit, da sich der Philosoph zum Philosophiren anschickt, — seine Ursprünglichkeit zusichern? Wie will er denn erweisen, dass sein gegenwärtiges freies Denken mitten in der Reihe seiner Vorstellungen, dem nothwendigen Denken, wodurch er überhaupt für sich geworden, und wodurch die ganze Reihe dieser Vorstellungen angeknüpft worden, entspreche? Ich antworte: diese Handlung ist ihrer Natur nach objectiv. Ich bin für mich; dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen seyn, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anderes gedacht, und kann nichts anderes gedacht werden, als das angezeigte. *Es ist so*, weil ich es *so mache*. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt; dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Factum des Bewusstseyns. — Jene Frage nach der Objectivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, dass das Ich noch etwas anderes sey, als sein eigener Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was! — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorgen sind. Wenn sie nach einer solchen objectiven Gültigkeit des Gedankens, nach dem Bande zwischen diesem Objecte und dem Subjecte fragen, so gestehe ich, dass die Wissenschaftslehre hierüber keine Auskunft geben kann. Sie mögen selbst auf die Entdeckung dieses Bandes in diesem, oder in irgend einem Falle ausgehen; bis sie sich etwa besinnen, dass jenes unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen werden, auch nur ihr Gedanke ist, und so ins unendliche; und dass sie überhaupt nach nichts fragen und von nichts reden können, ohne es eben zu denken.

In diesem Acte nun, der für den Philosophen, als solcher, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich, seinem soeben erwiesenen Rechte nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse construirt, nothwendig und ursprünglich: — in diesem Acte, sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiss, was er thut, weil *er — es thut.*

Entsteht ihm denn nun hierin ein Bewusstseyn? Ohne Zweifel: denn er schaut nicht nur an, sondern er *begreift* auch. Er begreift seinen Act, als ein *Handeln überhaupt*, von welchem er zufolge seiner bisherigen Erfahrung schon einen Begriff hat; und als dieses *bestimmte*, in sich *zurückgehende Handeln*, wie er es in sich anschaut: er greift es durch diesen charakteristischen Unterschied aus der Sphäre des Handelns überhaupt heraus. — *Was* Handeln sey, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung liegende wird begriffen durch den Gegensatz des blossen *Seyns.* Handeln ist kein Seyn, und Seyn ist kein Handeln; eine andere Bestimmung giebt es durch den blossen Begriff nicht; für das wahre Wesen muss man sich an die Anschauung wenden.

Dieses ganze Verfahren des Philosophen nun erscheint *mir* wenigstens sehr möglich, sehr leicht, sehr natürlich, und ich kann mir kaum denken, wie es meinen Lesern anders erscheinen könnte, und wie sie in demselben irgend etwas sonderbares und geheimnissvolles finden sollten. Jeder wird hoffentlich *sich selbst* denken können. Er wird hoffentlich inne werden, dass, indem er zu diesem Denken aufgefordert wird, er zu etwas von seiner Selbstthätigkeit abhängigem, zu einem *in-*

neren Handeln aufgefordert werde, und, wenn er das Geforderte vollbringt, wirklich durch Selbstthätigkeit sich afficire, also *handle*. Er wird *dieses* Handeln hoffentlich von dem *entgegengesetzten*, wodurch er Objecte ausser sich denkt, unterscheiden können und finden, dass in dem letzteren das Denkende und das Gedachte entgegengesetzt seyn, sonach seine Thätigkeit auf etwas von ihm selbst verschiedenes gehen solle, da hingegen in dem Geforderten das Denken und das Gedachte dasselbe seyn, und sonach seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehen soll. Er wird hoffentlich einsehen, dass, da *nur* auf diese Weise ihm der Gedanke seiner selbst entstehe, indem ja, wie er gefunden, durch ein entgegengesetztes Denken ihm ein ganz anderer Gedanke entsteht, — dass, sage ich, der Gedanke seiner selbst nichts anderes sey, als der Gedanke dieser Handlung, und das Wort Ich nichts anderes, als die Bezeichnung desselben; dass Ich und *in sich zurückkehrendes Handeln* völlig identische Begriffe sind. Er wird hoffentlich begreifen, dass, wenn er mit dem transcendentalen Idealismus indess nur problematisch voraussetze, alles Bewusstseyn beruhe auf dem Selbstbewusstseyn, und sey dadurch bedingt — eine Voraussetzung, die er ohnedies macht, so gewiss er nur einen aufmerksamen Blick in sich selbst gekehrt, und sich bis zum Bedürfniss einer Philosophie erhoben; deren Richtigkeit aber ihm in der Philosophie selbst durch vollständige Deduction der ganzen Erfahrung aus der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns kategorisch dargethan werden soll: — dass er dann jenes in sich Zurückkehren allen anderen Acten des Bewusstseyns voraus *denken* müsse, als dieselben bedingend, oder, was dasselbe heisst, jenes in sich Zurückkehren als den ursprünglichsten Act des Subjects denken müsse; und zwar, da nichts für ihn ist, das nicht in seinem Bewusstseyn sey, alles übrige in seinem Bewusstseyn aber durch diesen Act selbst bedingt ist, mithin in derselben Rücksicht nicht wiederum ihn bedingen kann — als einen *für ihn* ganz unbedingten und sonach absoluten Act; dass demnach *jene Voraussetzung* und *dieses Denken des Ich, als ursprünglich durch sich selbst gesetzt*, abermals ganz identisch seyen; und der transcendentale Idealismus, wenn er systematisch zu Werke gehe, gar nicht anders verfahren könne, als er in der Wissenschaftslehre verfährt.

Wer hinführo gegen dieses Verfahren etwas zu erinnern haben wird, den muss ich, damit der Streiche in die leere Luft hin weniger werden, lediglich an die hier gegebene Beschreibung desselben verweisen, und ihn bitten, mir bestimmt zu sagen, bei welchem Gliede in der Reihe er anstosse. —

5.

Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellectuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgebornen seyn würde, dass man ihm, ohne dass er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seyen.

Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, dass diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseyns vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbstbewusstseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich, dass ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.

Nun aber kömmt diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Act des Bewusstseyns, vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewusstseyn vollendet, sondern beide müssen *begriffen* werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird. Wie weiss ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, ausser dass ich mir im Entwerfen des Zweckbegriffes, als einem Handeln, unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Vereinigung des angegebenen Mannigfaltigen vollendet das Bewusstseyn. Nur der Begriffe, des vom Objecte, und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst; nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen.

Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellectuelle Anschauung einschärfen wollen, dass nemlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sey; eine Bemerkung, die allerdings von Wichtigkeit ist, und welche durch die Wissenschaftslehre wahrhaftig nicht bestritten wird. Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellectuelle Anschauung abzuläugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche abläugnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellectuellen möglich, da alles, was *meine* Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muss; das Bewusstseyn (Ich) aber lediglich aus intellectueller Anschauung kommt. (Es ist eine Merkwürdigkeit in der neueren Geschichte der Philosophie, dass man nicht inne geworden, dass alles, was gegen die Behauptung einer intellectuellen Anschauung zu sagen ist, auch gegen die Behauptung der sinnlichen Anschauung gelte, und dass sonach die Streiche, die nach dem Gegner gethan werden, auf uns selbst mit fallen.)

Aber, wenn zugegeben werden muss, dass es kein unmittelbares, isolirtes Bewusstseyn der intellectuellen Anschauung giebt, wie kömmt denn der Philosoph zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung derselben? Ich antworte: ohne Zweifel so, wie er zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluss aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseyns. Der Schluss, durch welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellectuellen Anschauung kommt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt; setze mir vor, das oder das Bestimmte zu thun, und die Vorstellung, dass es geschehe, erfolgt. Dies ist Thatsache des Bewusstseyns. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloss sinnlichen Bewusstseyns, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben angegebene, eine Folge gewisser Vorstellungen; nur dieser Folge in der Zeitreihe wäre ich mir bewusst, und nur sie könnte ich behaupten. Ich dürfte bloss sagen: ich weiss, dass auf die Vorstellung jenes bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, dass er da seyn solle, die Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, dass er wirklich da sey, dass auf die Vorstellung jener bestimmten Erscheinung, als einer, die da seyn sollte, die Vorstellung derselben Erscheinung, als einer, die wirklich war, in der Zeit unmittelbar folgte; aber ich könnte nicht den davon ganz verschiedenen Satz aussagen: In der ersten Vorstellung liegt der *Realgrund* der zweiten; dadurch, dass ich die erste dachte, *ward* mir die zweite. Ich bleibe bloss leidend, der ruhige Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das thätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzen liegt dazu kein Grund; mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewusstseyn, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben.

Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseyns (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich Thathandlung), nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewusstseyns, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst.

Eine hiervon ganz unterschiedene Aufgabe ist es, diese intellectuelle Anschauung, die hier als Factum vorausgesetzt wird, ihrer *Möglichkeit* nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den *Glauben* an ihre Realität, von welchem der transcendentale Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig seyn soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich *mich;* und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstseyn, das ausserdem nur das Bewusstseyn einer Folge meiner Vorstellungen seyn würde.

Diese intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunct für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das Selbstbewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Product der eisernen Nothwendigkeit, inwiefern Nothwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet; d. h. Product der *praktischen* Nothwendigkeit. Ich *kann* von diesem Standpuncte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen *darf;* und so zeigt sich der transcendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmässige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.

Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellectuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, — etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin endlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.

Ich möchte wissen, wie diejenigen, die bei Erwähnung einer intelligiblen Anschauung die bekannte vornehme Miene annehmen,*) sich das Bewusstseyn des Sittengesetzes dächten; oder wie sie sich die Begriffe von Recht, von Tugend u. dergl., die sie doch ohne Zweifel haben, zu construiren vermöchten. Es giebt nach ihnen nur zwei Anschauungen *a priori:* die Zeit und den Raum. Sie bilden jene Begriffe ohne Zweifel in der Zeit, der Form des inneren Sinnes; aber sie sind ihnen ohne Zweifel nicht die Zeit selbst, sondern nur eine gewisse Erfüllung der Zeit. Was ist es denn nun, womit sie die Zeit erfüllen, und was sie ihrer Construction jener Begriffe unterlegen? Es bleibt ihnen nichts übrig, als der Raum, und ihr Recht müsste sonach etwa viereckig, und ihre Tugend cirkelrund ausfallen; so wie alle Begriffe der sinnlichen Anschauung, die sie construiren, etwa der eines Baumes, eines Thieres u. dergl. nichts sind als gewisse Beschränkungen des Raumes.

---

*) Dies thut z. B. in der A. L. Z. der Raphael unter den Recensenten in der Anzeige der Schellingschen Schrift vom Ich.

So denken sie sich Recht oder Tugend nicht. Also, was ist die Unterlage ihrer Construction? Wenn sie recht aufmerken, so werden sie finden, dass es das Handeln überhaupt, oder die Freiheit sey. Beide Begriffe, der des Rechts und der der Tugend, sind ihnen bestimmte Beschränkungen des Handelns überhaupt, gerade so, wie ihnen alle sinnlichen Begriffe bestimmte Beschränkungen des Raumes sind. Wie kommen sie denn nun zu dieser Unterlage ihrer Construction? Sie haben hoffentlich Handeln nicht aus der todten Beharrlichkeit der Materie, Freiheit nicht aus dem Mechanismus der Natur geschlossen, sie müssen es durch unmittelbare Anschauung haben, und es giebt demnach ausser ihren zweien Anschauungen noch eine dritte.

Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkömmt, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgehe, oder von einer Thathandlung (d. i. von einer Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird). Geht sie von der Thatsache aus, so stellt sie sich in die Mitte des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der Thathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Puncte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.

6.

Es ist nicht die Art der Wissenschaftslehre, noch ihres Verfassers, unter irgend einer Autorität Schutz zu suchen. Wer erst sehen muss, ob diese Lehre mit der Lehre irgend eines anderen Mannes übereinstimme, ehe er sich von ihr überzeugen will, anstatt zu sehen, ob sie mit den Aussprüchen seiner eigenen Vernunft übereinstimme, auf den rechnet sie überhaupt nicht, weil ihm die absolute Selbstthätigkeit, der ganz unabhängige Glaube an sich selbst, fehlt, die durch jene Lehre vorausgesetzt werden. Aus einem ganz anderen Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung aufgetreten, dass dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlasst worden ist, immer mehr bestärkt worden. Alle, die für Kenner der Kantischen Philosophie gelten, und in dieser Sache ihre Stimme gegeben haben, Freunde sowohl als Gegner der Wissenschaftslehre, versichern einstimmig das Gegentheil [*], und *auf ihr Anrathen* versichert es selbst Kant, der doch wohl ohne Zweifel sich selbst am besten verstehen muss [**]. Wenn der Verfasser der Wissenschaftslehre einer gewissen Denkart fähig wäre, so müsste ihm dieses sehr willkommen seyn. Da er es für gar keine Schande hält, Kant nicht recht zu verstehen, und voraussieht, dass die Meinung, es sey allerdings keine Schande, sehr bald allgemein werden wird, so könnte er die kleine Beschämung, Kant einmal unrichtig ausgelegt zu haben, über sich nehmen, und er erhielte dagegen die Ehre, für den ersten Erfinder einer Ansicht zu gelten, die sich gewiss allgemein verbreiten, und die wohlthätigste Revolution in der Menschheit hervorbringen wird. Es lässt sich kaum erklären, warum Freunde und Gegner der Wissenschaftslehre jener Behauptung so eifrig widersprechen, warum sie den Urheber der letzteren so ernstlich zu dem Beweise derselben auffordern, den er nie versprochen, den er ausdrücklich von sich abgelehnt, und der in die einstmalige Geschichte der Wissenschaftslehre, nicht aber in ihre Darstellung gehören würde. Aus zärtlicher Besorgniss für die Ehre des Verfassers thun es wenigstens die letzteren nicht; und die ersteren könnten dieser Sorge sich überheben, da ich selbst für eine solche Ehre keinen Sinn habe, und die Ehre, die ich kenne, in etwas anderem suche. Geschieht es, um dem Vorwurfe zu entgehen, dass sie die Kantischen Schriften nicht verstanden hätten? Diese Behauptung ist wenigstens in dem Munde des Verfassers der Wissenschaftslehre kein Vorwurf, welcher so laut als möglich bekennt, dass er sie auch nicht verstanden habe, und erst, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, in ihnen einen guten und mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden; und sie wird hoffentlich bald aufhören, in irgend einem Munde ein Vorwurf seyn zu können. Ist es den Gegnern insbesondere darum zu thun, den Vorwurf von sich abzulehnen, dass sie ihre eigene, mit allen Kräften, die ihnen zu Theil wurden, vertheidigte Lehre nicht wiedererkannt, als sie sich ihnen unter einer fremden Gestalt darbot: so möchte ich auch ihnen diesen allerdings lästigen Vorwurf gern ersparen, wenn ich nicht ein Interesse hätte, das mir höher scheint, als das ihrige, und dem das ihrige aufgeopfert werden *soll*. Ich will nemlich keinen Augenblick für mehr gehalten seyn, als ich bin; noch mir ein Verdienst zuschreiben lassen, das ich nicht habe.

---

[*] Der geistreiche Verfasser der Anzeige der vier ersten Bände dieses philosophischen Journals in der A. L. Z., welcher gleichfalls zum Beweise jener Behauptung auffordert [†], verschweigt seine eigene Meinung über die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung beider Systeme; es ist sonach von ihm in keiner Rücksicht die Rede.

[†] Friedrich Schlegel. (Anm. des Herausg.)

[**] Herr Forberg, den die A. L. Z., die Salzburger L. Z. u. a. als den Verfasser der „Fragmente aus meinen Papieren" (Jena 1796) nennen, kann (S. 77) „aus der *besten Quelle*" (vermuthlich aus einem Kantischen Schreiben an ihn) „versichern, dass Kant der Meinung sey, mein System sey ein ganz anderes als das Kantische." Mir zwar ist es bis jetzt unmöglich geblieben, aus der besten oder aus irgend einer Quelle Kants Meinung über die Wissenschaftslehre zu erfahren; auch bin ich sehr weit davon entfernt, dem ehrwürdigen Greise, der seinen Platz wahrlich bezahlt hat, anzumuthen, sich in einen ganz neuen, ihm ganz fremden und von seiner Manier ganz abweichenden Ideengang hineinzuversetzen, bloss damit er ein Urtheil spreche, das ohne allen Zweifel die Zeit schon ohne ihn sprechen wird. — und dass Kant nicht zu beurtheilen pflege, was er nicht gelesen hat, weiss ich nur zu wohl. Jedoch, ich muss billigerweise Herrn Forberg so lange glauben, bis ich das Gegentheil beweisen kann. Es mag also seyn, dass Kant eine solche Meinung geäussert habe. Dann aber ist die Frage, ob er von der *wirklich gelesenen und wirklich verstandenen* Wissenschaftslehre, oder ob er etwa von den abenteuerlichen Missgeburten geredet hat, welche es dem Standpunctlehrer gefiel, unter dem Namen der Wissenschaftslehre den Lesern der „Annalen" vorzuführen, welche Annalen, wie der Herausgeber derselben wissen will, auf die Schwächen der Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht haben.

Ich muss mich sonach wohl einmal auf den so oft geforderten Beweis einlassen; und ergreife daher die Gelegenheit, die sich mir hier darbietet.

Die Wissenschaftslehre geht, wie wir soeben gesehen haben, aus von einer intellectuellen Anschauung, der absoluten Selbstthätigkeit des Ich.

Nun aber ist es doch unläugbar, und liegt allen Lesern der Kantischen Schriften offen vor Augen, dass Kant gegen nichts sich entscheidender, man dürfte sagen, wegwerfender, erklärt hat, als gegen die Behauptung eines Vermögens der intellectuellen Anschauung. Diese Erklärung ist so sehr im Wesen der Kantischen Philosophie gegründet, dass er — nach aller weiteren Bearbeitung seines Systems *seit* Erscheinung der Kr. d. r. V., wodurch die Sätze desselben in seinem Geiste offenbar, eine weit höhere Klarheit und bessere Rundung erhalten haben, wie jedem, der seine späteren Schriften mit seinen vorhergehenden aufmerksam vergleicht, einleuchten wird, — dass er, sage ich, noch in einer seiner neuesten Schriften („Ueber den vornehmen Ton in der Philosophie," Berl. M. Schr. vom Mai 1796) sie mit gleicher Stärke wiederholt; von dem Wahne einer intellectuellen Anschauung den alle Arbeit verachtenden Ton in der Philosophie und überhaupt die heilloseste Schwärmerei ableitet.

Bedarf es eines weiteren Zeugnisses, dass eine Philosophie, die gerade auf dasjenige aufgebaut ist, was die Kantische Philosophie entschieden verwirft, das völlige Gegentheil des Kantischen Systems, und gerade das heil- und sinnlose System sey, von welchem Kant in jenem Aufsatze redet? Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten. In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Seyn (ein Gesetztseyn, ein Beharren); intellectuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewusstseyn eines nicht sinnlichen Seyns; das unmittelbare Bewusstseyn des Dinges an sich, und zwar durch das blosse Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff (ungefähr so, wie die, welche das Daseyn Gottes aus dem blossen Begriffe demonstriren, das Daseyn Gottes als eine blosse Folge ihres Denkens ansehen müssen). Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nöthig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten; die Wissenschaftslehre hat es auf andere Weise über die Seite gebracht; sie weiss, dass es die völligste Verdrehung der Vernunft, dass es ein rein unvernünftiger Begriff ist; alles Seyn ist ihr nothwendig ein *sinnliches*, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab; und man ist in ihr vor der Behauptung eines Beziehungsmittels darauf vollkommen gesichert. Die intellectuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens werth ist. Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*). Doch lässt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prakt. Vern. nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art des Bewusstseyns nicht entstehen konnte. —

Dieses Bewusstseyn ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellectuelle Anschauung nenne, und, wenn es in der Philosophie keinen klassischen Autor giebt, mit demselben Rechte so nenne, mit welchem Kant etwas anderes, das Nichts ist, so nennt; mit demselben Rechte fordere, dass man sich mit der Bedeutung meiner Bezeichnung bekannt mache, ehe man mein System richtet.

Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Hofprediger Schulz, dem ich meine noch unbestimmte Idee, die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen, bekannt machte, lange zuvor, ehe ich mit ihr im Reinen war, und welchen ich derselben Idee näher und weniger abgeneigt fand, als irgend einen anderen, hat über diesen Gegenstand eine merkwürdige Stelle. In seiner Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 2ter Theil, S. 159 heisst es: „Das reine thätige Selbstbewusstseyn, in welchem eigentlich eines Jeden Ich besteht, muss man aber darum, weil es uns unmittelbar belehren kann und muss, nicht mit dem *Anschauungsvermögen* verwechseln, und nicht etwa hieraus schliessen, dass wir ein *unsinnliches, intellectuelles Anschauungsvermögen*" (ganz so, wie seitdem die Wissenschaftslehre behauptet hat) „besitzen. Denn *Anschauung* heisst eine *Vorstellung*, die sich auf den Gegenstand *unmittelbar* bezieht. Das reine Selbstbewusstseyn aber ist nicht Vorstellung, sondern vielmehr *das*, wodurch jede Vorstellung — — erst eigentliche Vorstellung wird. — Wenn ich sage, ich stelle mir etwas vor, so sagt dieses eben so viel als: ich bin mir bewusst, dass ich eine Vorstellung von diesem Gegenstande habe" u. s. w. Eine Vorstellung ist sonach nach Hrn. Schulz dasjenige, dessen Bewusstseyn möglich ist. Nun redete da soeben Hr. Schulz vom reinen Selbstbewusstseyn. Ohne Zweifel weiss er von dem, wovon er redet; und er hat sonach als Philosoph allerdings eine Vorstelluug vom reinen Selbstbewusstseyn. — Aber von diesem Bewusstseyn des Philosophen redet Hr. Schulz auch nicht, sondern von dem ursprünglichen; und der Sinn seiner Behauptung ist sonach der: ursprünglich, d. i. im gemeinen Bewusstseyn ohne philosophische Reflexion, mache das blosse Selbstbewusstseyn kein vollständiges Bewusstseyn aus, sondern es sey nur ein nothwendiger Bestandtheil, wodurch das letztere erst möglich werde. Aber macht denn die *sinnliche* Anschauung ein Bewusstseyn, ist sie denn etwas anderes, als auch nur das, wodurch eine Vorstellung erst Vorstellung wird? Die Anschauung ohne Begriff ist ja blind. In welchem Sinne mag Hr. Schulz die (sinnliche) Anschauung mit Ausschluss des Selbstbewusstseyns Vorstellung nennen? Auf dem Gesichtspuncte des Philosophen ist, wie wir gesehen haben, das Selbstbewusstseyn es ebensowohl als sie; auf dem des ursprünglichen Vorstellens ist *sie* es ebensowenig, als das Selbstbewusstseyn es ist. Oder macht der Begriff eine Vorstellung aus? Der Begriff ohne Anschauung ist ja leer. Selbstbewusstseyn, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Absonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden. Nach Kant, nach Schulz, nach mir, gehört zu einer vollständigen Vorstellung dreierlei: das, wodurch die Vorstellung sich auf ein Object bezieht, und die Vorstellung von *Etwas* wird, und welches wir einstimmig die sinnliche Anschauung nennen; — (auch wenn ich selbst das Object der Vorstellung bin, ist es so; ich werde mir selbst ein Beharrliches in der Zeit) — das, wodurch sie sich auf das Subject bezieht, und *meine* Vorstellung wird, und welches bei Kant und Schulz nicht Anschauung heissen soll, von mir aber, weil es zur vollständigen Vorstellung in demselben Verhältnisse steht, als die sinnliche Anschauung, so genannt wird; und endlich das, wodurch beides vereinigt, und nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, welches wir abermals einstimmig den Begriff nennen. Ueberhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbstständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss in ihr selbst begründet seyn, und nur aus ihr selbst,* nicht aber aus etwas ausser ihr erklärt werden, zu welchem, ausser ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die Wissenschaftslehre ist transcendentaler Idealismus. Und welches ist denn der Inhalt der Kantischen Philosophie in zwei Worten? Wie liesse denn Kants System sich charakterisiren? Ich bekenne, dass ich mir unmöglich denken kann, wie man nur einen Satz in Kant verstehen, und mit anderen Sätzen zusammenreimen könne, ohne dieselbe Voraussetzung, ich glaube, dass an allen Ecken und Enden sie hervorleuchte: ich gestehe, dass ich unter anderen auch darum den geforderten Beweis von mir ablehnte, weil es mir ein wenig lächerlich und ein wenig langweilig schien, durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzuzeigen.

Ich will hier nur *eine* Hauptstelle aus Kant anführen. Er sagt (Kr. d. r. Vft. n. Ausg. S. 136): „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception stehe." Das heisst mit anderen Worten: Dass ein Angeschautes *gedacht* werde, ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Möglichkeit der ursprünglichen Einheit der Apperception dabei bestehen könne, und, folgere ich weiter, — da nach Kant auch die Anschauung nur dadurch möglich ist, dass sie gedacht und begriffen werde, indem nach ihm die Anschauung ohne Begriff blind, d. h. gar nichts ist, — mithin die Anschauung selbst unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens steht: so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelst dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach *alles Bewusstseyn*, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception.

Welches ist die Bedingung? — Kant redet zwar hier von Bedingung*en*, aber er giebt allerdings nur Eine als Grundbedingung an: — welches ist die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperception? Nach §. 16 die: „dass meine Vorstellungen begleitet seyn *können* von dem: *Ich* denke" (S. 132 Z. 14 ist das Wort Ich allerdings allein mit Schwabacher gedruckt, und es ist daran etwas gelegen); d. h. *Ich bin das Denkende* in diesem Denken.

Von welchem Ich ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, dass die angeführten Worte Kants *die* Bedeutung hätten: Ich, der ich D denke, bin derselbe Ich, der C und B und A gedacht hat, und durch das Denken meines mannigfaltigen Denkens werde ich mir erst Ich, nemlich das *Identische* im Mannigfaltigen? Dann wäre Kant gerade so ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken, und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir je zu einem Denken gelangen sollten!*)

Aber wir wollen hier nicht bloss folgern, sondern Kants eigene Worte anführen. S. 132 sagt er: „Diese Vorstellung: Ich denke, ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden." (Also auch nicht zur inneren, setze ich hinzu, zu welcher die soeben beschriebene Identität des Bewusstseyns allerdings gehört.) „Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen (soeben angeführten) zu unterscheiden, weil sie dasjenige Selbstbewusstseyn ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und *in allem Bewusstseyn ein und dasselbe ist*, von keiner weiter begleitet werden kann." Hier ist die Natur des reinen Selbstbewusstseyns klar beschrieben. Es ist in allem Bewusstseyn dasselbe; also unbestimmbar durch irgend ein zufälliges des Bewusstseyns: das Ich in ihm ist lediglich durch sich selbst bestimmt, und ist absolut bestimmt. — Auch kann Kant unter dieser reinen Apperception nicht das Bewusstseyn unserer Individualität verstehen, noch das letztere mit dem ersteren vermischen; denn das Bewusstseyn der Individualität ist nothwendig von einem anderen Bewusstseyn, dem eines *Du*, begleitet, und nur unter dieser Bedingung möglich.

Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen Ich*, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnisse denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als *dasselbe bedingend.* Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder

---

*) Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch das Zusammenfassen dieser mehreren Vorstellungen doch nur ein mannigfaltiges *Denken*, als *Ein Denken überhaupt*, keineswegs aber ein Denkendes in diesem mannigfaltigen Denken herauskommen.

des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältniss: somit müsste ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesammten Bewusstseyns, oder was dasselbe heisst, ein System der Philosophie vom reinen Ich ausgehen, gerade so, wie die Wissenschaftslehre es thut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben.

Aber man dürfte vielleicht dieses Argument durch folgende Unterscheidung entkräften wollen: Ein anderes ist *bedingt*, ein anderes *bestimmt*.

Nach Kant ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn nur bedingt, d. h. der Inhalt desselben kann durch irgend etwas ausser dem Selbstbewusstseyn begründet seyn; die Resultate dieser Begründung nur müssen den Bedingungen des Selbstbewusstseyns nur nicht *widersprechen*; *die Möglichkeit desselben* nur nicht aufheben; aber sie brauchen eben nicht aus ihm *hervorzugehen*.

Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns *begründet, gegeben, herbeigeführt;* und einen Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht. — Ich muss darthun, dass in unserem Falle die *Bestimmtheit* aus der *Bedingtheit* unmittelbar folge, dass sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statthabe und nichts sage. Wer da sagt: alles Bewusstseyn ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, *und so will ich es jetzo betrachten*, — der weiss in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewusstseyn, und abstrahirt von allem, was er doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Princip das Geforderte ab; und nur, was er so als Bewusstseyn *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewusstseyn, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach *bestimmt* ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewusstseyn den Umfang dessen, was ihm als Bewusstseyn gilt, darum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass alles Bewusstseyn durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns *bedingt* sey.

Nun weiss ich sehr wohl, dass Kant ein solches System keinesweges *aufgestellt* hat, denn dann würde der Verf. der Wissenschaftslehre sich der Mühe überheben, und einen anderen Zweig des menschlichen Wissens zur Bearbeitung gewählt haben. Ich weiss, dass er die von ihm aufgestellten Kategorien keinesweges als Bedingungen des Selbstbewusstseyns *erwiesen*, sondern nur gesagt hat, sie seyen dies: dass noch weniger Raum und *Zeit* und das von ihnen im ursprünglichen Bewusstseyn *Unabtrennliche*, welches beide erfüllt, als solche Bedingungen abgeleitet sind; indem von ihnen nicht einmal, wie von den Kategorien ausdrücklich, sondern nur vermittelst der oben gemachten Folgerung, gesagt wird, dass sie dies seyen. Aber ich glaube eben so sicher zu wissen, dass Kant sich ein solches System *gedacht* habe; dass alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und dass seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, dass er es auch anderen hätte vortragen *können*, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen *gewollt*, wie einige Winke anzudeuten scheinen*),

---

*) Z. B. Kritik der r. Vernunft S. 108: „Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, *ob ich gleich im Besitze derselben seyn möchte.*" Die Kategorien können, jede durch ihre bestimmte Beziehung auf die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, definirt werden, und wer im Besitz dieser Definitionen ist, der ist nothwendig im Besitz der Wissenschaftslehre. — S. 109: „*In einem Systeme der reinen Vernunft* würde man sie" (diese Definition) „mit Recht von mir fordern können; aber *hier* würde sie nur den Hauptpunct aus den Augen bringen."

In dieser Stelle ist ja das *System der reinen Vernunft* und das *hier* (die Kritik der reinen Vernunft) entgegengesetzt, und die letztere wird nicht für die erstere ausgegeben. Es lässt sich nicht wohl einsehen, wie seit der Zeit, nachdem besonders Reinhold die Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchungen in Anregung gebracht hat, und von Kant kein *System* der reinen Vernunft erschienen, ob durch ihr blosses Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben solle, und warum die könnte, wie es mir vorkommt, ganz ununtersucht bleiben, oder, wenn es untersucht werden soll, so mag dies ein anderer thun; denn über diesen Punct habe ich nie etwas behauptet. Wie diese Untersuchung auch ausfalle, so bleibt dem erhabenen Manne doch *das* Verdienst ganz eigenthümlich, die Philosophie zuerst mit Bewusstseyn von den äusseren Gegenständen abgezogen, und sie in uns selbst hineingeführt zu haben; dies ist der Geist *) und die innigste Seele seiner ganzen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre.

Aber man hält mir einen Haupt-Unterschied vor, der zwi-

---

nach dieser Stelle erlaubten weiteren Fragen, nachdem sie wirklich geschehen, ein wenig unsanft abgewiesen wurden. — Nach mir fehlt es nun der Kritik der r. Vft. keineswegs am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da: nur ist auf demselben nicht aufgebaut, und die Baumaterialien — obgleich schon sauber zubereitet — liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander.

*) Nach dem *Geiste* zu erklären ist man wohl genöthigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fortwill. Kant selbst legt in dem bescheidenen Bekenntnisse, dass er sich der Gabe der Deutlichkeit nicht sonderlich bewusst sey, keinen grossen Werth auf seinen Buchstaben, und in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Kritik der r. Vft. S. XLIV. empfiehlt er selbst, seine Schriften nach dem *Zusammenhange* und nach der *Idee im Ganzen*, also nach dem *Geiste und der Absicht*, die einzelne Stellen haben können, zu erklären. Er selbst giebt („über eine Entdeckung" S. 119 fgd.) eine merkwürdige Probe der Erklärung nach dem Geiste und der Auslegung Leibnitzens, deren Sätze insgesammt von der Prämisse ausgehen: ist es wohl glaublich, dass Leibnitz dies habe sagen wollen, und dies und dies? S. 122 sagt er: man müsse sich durch die (von Leibnitz mit ausdrücklichen Worten gegebene) Erklärung von der *Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart*, nicht stören lassen, sondern vielmehr eine seiner Absicht angemessene *an deren Stelle setzen, weil sonst sein System nicht mit sich selbst übereinstimmen würde.* Ebenso werde das behauptete Angeborenseyn gewisser Begriffe ganz unrecht verstanden, *wenn man es nach dem Buchstaben nehme.* Das letztere sind Kants eigene Worte. — Es wird also wohl darauf hinauskommen: dass man einen originellen philosophischen Schriftsteller (von Auslegern kann hier gar nicht die Rede seyn, diese vergleicht man mit ihrem Autor, wenn er noch nicht verloren gegangen ist) nach *dem wirklich in ihm liegenden*, nicht aber nach einem *vorgeblich in ihm liegen sollenden Geiste*, erkläre.

schen dem Kantischen Systeme und der Wissenschaftslehre seyn soll; dieser Unterschied ist noch ganz neuerlich von einem Manne, der, wie nicht leicht ein anderer, die gegründete Meinung vorlängst für sich hat, dass er Kant verstanden habe, und der es nunmehr gezeigt hat, dass er auch die Wissenschaftslehre gefasst habe, abermals angegeben worden. Reinhold nemlich, indem er (S. 341 der ***Auswahl vermischter Schriften***, 2 Theile, Jena, b. Mauke, 1797) erhärten will, dass der Verf. der Wissenschaftslehre durch die Behauptung, die ich soeben wiederholt und begründet habe, ***sich selbst***, und was daraus freilich folgt, ***auch anderen Kennern der Kantischen Schriften*** unrecht gethan habe, sagt: „Der Grund unserer Behauptung, dass unseren Vorstellungen etwas ausser uns entspreche, ist freilich auch nach der Kritik d. r. V. im Ich vorhanden; aber nur inwiefern die ***empirische Erkenntniss*** (Erfahrung) in demselben als ein Factum stattfindet; und inwiefern diese Erkenntniss ihrem ***transcendentalen*** Inhalte nach (der nur die ***Form*** derselben ausmacht) ***lediglich*** im ***blossen*** Ich — aber ihrem ***empirischen*** Inhalte nach, durch den sie objective Realität hat, im Ich ***durch etwas*** vom Ich ***Verschiedenes*** begründet seyn muss. Es war keine wissenschaftliche Form der Philosophie möglich, so lange jenes ***vom Ich Verschiedene*** als Grund der objectiven Realität des Transcendentalen lediglich ausser dem Ich aufgesucht werden musste."

Ich habe meine Leser nicht überzeugt, und meinen Beweis nicht gründlich geführt, wenn ich nicht diesen Einwurf hebe.

Die (lediglich historische) Frage ist die: Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Inhalte nach, durch ***etwas vom Ich Verschiedenes*** begründet?

Ich weiss sehr wohl, dass alle Kantianer, nur Herrn Beck ausgenommen, dessen Werk, worauf es hier ankommt, der „Standpunct," nach der Wissenschaftslehre erschien, Kant so verstanden haben *). So versteht ihn sein selbst neuerlich von ihm bestätigter Ausleger, Hr. Schulz, welchen ich dieses Umstandes wegen hier anführe. Wie oft giebt dieser Hrn. Eberhard zu, *dass der objective Grund der Erscheinungen in etwas liege, das Ding an sich ist* (z. B. S. 99 der „Prüfung" etc. 2ter Theil); dass dadurch die *phaenomena bene fundata* sind, u. dergl. Wie Reinhold noch bis auf diese Stunde Kanten auslegt, haben wir soeben gesehen.

---

*) Herrn Schelling rechne ich nicht unter die Ausleger Kants, so wie auch ich nie anders, als durch jene Behauptung und durch das, was ich hier sage, auf die Ehre Anspruch gemacht.

Es mag anmaassend und verkleinerlich für andere scheinen, wenn *ein einziger* auftritt und sagt: bis diesen Augenblick hat unter *einer* Menge würdiger Gelehrter, die ihre Zeit und Kräfte auf die Auslegung eines gewissen Buchs verwandt, kein einziger dieses Buch anders, als *ganz verkehrt* verstanden; sie haben gerade das, dem Systeme, welches vorgetragen wird, *entgegengesetzte* System in ihm gefunden; Dogmatismus statt transcendentalen Idealismus: *ich allein aber verstehe es recht.* Doch dürfte auch wirklich diese Anmaassung nur scheinbar seyn; denn es lässt sich hoffen, dass hinterher auch andere das Buch so verstehen werden, und dieser Einzige nicht einzig bleiben wird. Andere Gründe, warum es eben nicht für anmaassend zu halten ist, wenn man es wagt, den Kantianern insgesammt zu widersprechen, will ich hier nicht anführen.

Aber — was das wunderbarste bei der Sache ist — die Entdeckung, dass Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen. Er steht in Jacobi's „*Idealismus und Realismus, ein Gespräch*" (Breslau, 1787) in der Beilage: *Ueber den transcendentalen Idealismus*, S. 207 f. f. Jacobi hat daselbst die entscheidensten und in die Augen springendsten Aeusserungen Kants über diesen Punct, mit den eigenen Worten desselben, angeführt und zusammengestellt. Ich mag, was schon gethan ist, und was sich nicht füglich besser thun lässt, nicht noch einmal thun, und verweise die Leser um so lieber an das angeführte Buch selbst, da das ganze Buch, so wie alle philosophischen Schriften Jacobi's, wohl auch noch jetzt eine dem Zeitalter erspriessliche Lectüre seyn möchte.

Nur einige Fragen mögen jene Ausleger Kants mir erlauben, an sie zu thun. Wie weit erstreckt sich denn nach Kant die Anwendbarkeit aller Kategorien, und insbesondere die der Causalität? Nur über das Gebiet der Erscheinungen; sonach nur über das, was schon für uns, und in uns selbst ist. Auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Inhalts der Erkenntniss, kommen? Ich denke, nur durch einen Schluss vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffes der Causalität. So findet Kant selbst die Sache (S. 211 der Jacobischen Schrift); und verwirft schon darum die Annahme *an sich ausser uns befindlicher Dinge*. Jene Ausleger aber lassen ihn die Grundbehauptung seines Systems über die Gültigkeit der Kategorien überhaupt für diesesmal vergessen, und ihn durch einen beherzten Schluss, aus der Welt der Erscheinungen heraus, bei dem an sich ausser uns befindlichen Dinge anlangen. Aenesidemus, der für seine Person Kant freilich auch so versteht, und dessen Skepticismus, gerade wie jene Kantianer, die Wahrheit unserer Erkenntniss in ihre Uebereinstimmung mit den Dingen an sich setzt, hat jene arge Inconsequenz vernehmlich genug gerügt. Was haben ihm denn jene Ausleger darauf geantwortet? — Kant redet doch von einem Dinge an sich? Was ist ihm denn dieses Ding? Ein *Noumen*, wie wir in mehreren Stellen seiner Schriften lesen können. Dasselbe, nemlich blosses Noumen, ist es auch bei Reinhold und Schulz. Was aber ist denn ein Noumen? Nach Kant, nach Reinhold, nach Schulz, etwas, das von uns, nach nachzuweisenden, und von Kant nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu *gedacht* wird, und nach diesen Gesetzen hinzu gedacht werden *muss* *);

---

*) Hier liegt der Grundstein des Kantischen Realismus. — Etwas als Ding an sich, d. i. unabhängig von *mir*, *dem empirischen*, Vorhandenes, *muss ich mir* auf dem Gesichtspuncte des Lebens, wo ich nur das Empirische bin, *denken*; und weiss eben darum nichts von meiner Thätigkeit in

das sonach *nur durch unser Denken entsteht*; jedoch nicht durch unser *freies*, sondern durch ein unter Voraussetzung der Ichheit *nothwendiges* Denken — und sonach nur *für unser Denken*, für uns denkende Wesen, da ist. Und dieses Noumen oder Ding an sich, wozu wollen *jene* Ausleger es noch weiter brauchen? Dieser Gedanke eines Dinges an sich ist durch die Empfindung begründet, und die Empfindung wollen sie wieder durch den Gedanken eines Dinges an sich begründen lassen. Ihr Erdball ruht auf dem grossen Elephanten, und der grosse Elephant — ruht auf dem Erdballe. Ihr Ding an sich, das ein blosser Gedanke ist, soll auf das Ich *einwirken*! Haben sie ihre *erste* Rede wieder vergessen; und ist ihr Ding an sich, das noch soeben *ein* blosser Gedanke war, jetzt etwas anderes, als *ein* blosser Gedanke? Oder wollen sie in allem Ernste einem blossen Gedanken das ausschliessende Prädicat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des grossen Genie, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?

Dass der Kantianismus der Kantianer das soeben beschriebene System wirklich ist; wirklich diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen lässt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Seyn nur durch das Denken der Intelligenz entstehen lässt, und von einem anderen Seyn gar nichts weiss, enthalte, ist mir nur zu wohl bekannt.

---

diesem Denken, *weil sie nicht frei ist*. Nur auf dem philosophischen Gesichtspuncte kann ich auf diese Thätigkeit in meinem Denken *schliessen*. Daher mochte es kommen, dass der hellste Denker seines Zeitalters, auf dessen Schrift ich mich oben berufe, den so richtig gefassten transcendentalen Idealismus nicht annahm, ja durch die blosse Darstellung ihn zu vernichten glaubte, weil er sich diesen Unterschied der zwei Gesichtspuncte nicht klar dachte und vermuthete, die idealistische Denkart werde *im Leben* angemuthet; eine Anmuthung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn. — So wie es meiner Meinung nach eben daher kommt, dass andere, die sich zu diesem Idealismus bekennen, noch ein realistisches System *ausser* dem idealistischen annehmen wollen, zu welchem sie nie den Eingang finden werden.

Ich nehme von dem, was ich darüber sagen werde, die beiden ehrwürdigen Männer aus, die ich bisher genannt habe: Reinhold, weil dieser, mit einer Geisteskraft und einer Wahrheitsliebe, die seinem Kopfe und seinem Herzen die höchste Ehre macht, dieses System (das er jedoch noch immer für das Kantische hält, und allein über diese historische Frage bin ich mit ihm uneins) abgelegt; und Schulz, weil derselbe seit geraumer Zeit, und besonders seit den neueren Untersuchungen, in der Philosophie keine Stimme gegeben, und sich daher billigerweise annehmen lässt, dass er über sein vorheriges System zweifelhaft geworden. Im Allgemeinen aber muss jeder, der seines inneren Sinnes nur noch insoweit mächtig ist, dass er Denken und Seyn unterscheiden kann, und beides nicht unter einander mengt, einsehen, dass man einem solchen Systeme, in welchem beides allerdings unter einander geworfen wird, nur zu viel Ehre erweiset, wenn man ernsthaft davon spricht. Es ist allerdings den wenigsten Menschen anzumuthen, dass sie den natürlichen Hang zum Dogmatismus überwinden und sich zum freien Fluge der Speculation erheben: was einem Manne von überwiegender Geisteskraft, wie Jacobi, nicht möglich war, wie könnte man dies von gewissen anderen, die ich Ehrenhalber hier nicht nenne, erwarten? Hätten sie also doch immer Dogmatiker seyn und bleiben mögen! Aber dass diese unheilbaren Dogmatiker sich einbilden konnten: Kants Kritik sey so was für sie; dass sie, da Kants kritische Schriften — Gott mag wissen, durch welchen Zufall — in einem berühmten Journale gelobt wurden, meinten, sie könnten die Mode wohl auch mitmachen, und Kantianer werden; dass sie seitdem Jahre lang in ihrer Taumelei manches Riess kostbaren Papiers beschrieben, ohne in dieser langen Zeit auch nur ein einzigesmal zu sich selbst zu kommen, und einen Perioden dessen, was sie selbst geschrieben, zu verstehen, dass sie bis diesen Tag, nachdem sie etwas fühlbar gerüttelt worden, sich den Schlaf noch nicht aus den Augen reiben können, sondern lieber mit Händen und Füssen nach den unwillkommenen Ruhestörern um sich schlagen; dass das lehrbegierige teutsche Publicum jenes geschwärzte Papier begierig an sich gekauft, und den Geist desselben in sich zu saugen gesucht; und es auch wohl wieder abgeschrieben, und dieses Abgeschriebene zum drittenmale abgeschrieben, ohne sonderlich dahinter zu kommen, dass kein Sinn darin sey: dies wird in den Annalen der Philosophie auf immer die Schande unseres Jahrhunderts bleiben, und unsere Nachkommen werden sich die Begebenheiten dieser Jahre nicht anders erklären können, als durch die Voraussetzung einer Geistesepidemie, die sich in denselben verbreitet. —

Aber, sagt man mir, dein Argument ist, wenn wir von der citirten Jacobischen Schrift, die uns freilich durch die eigenen Worte Kants hart fällt, abstrahiren, denn doch kein anderes als dies: das ist abgeschmackt, mithin hat es Kant nicht gesagt. Wenn wir nun auch das erstere zugeben, — wie wir leider müssen, — warum soll denn Kant diese Abgeschmacktheit nicht ebensowohl gesagt haben können, als wir anderen, unter denen einige sind, deren Verdienste du selbst anerkennst, und denen du hoffentlich nicht allen gesunden Verstand absprechen wirst? — Ich antworte: ein anderes ist der Erfinder eines Systems, ein anderes seine Erklärer und Nachfolger. Was bei den letzteren nicht von absolutem Mangel der gesunden Vernunft zeugt, würde bei dem ersteren davon zeugen. Der Grund ist dieser: die letzteren haben die Idee des Ganzen noch nicht; denn hätten sie dieselbe, so brauchten sie das neue System nicht zu studiren; sie sollen diese Idee erst aus den *Theilen*, die ihnen der Erfinder vorlegt, *zusammensetzen*; und alle diese Theile sind in der That in ihrem Geiste nicht eher ganz bestimmt, gerundet und geglättet, ehe sie sich nicht in ein natürliches Ganze fügen. Nun erfordert vielleicht diese Auffassung der Theile einige Zeit, und während dieser Zeit kann es geschehen, dass sie dieselben im Einzelnen falsch bestimmen, und sie sonach, *in Beziehung auf das zu Stande zu bringende Ganze*, welches sie aber noch nicht haben, in Widerspruch mit einander versetzen. Dagegen geht der Erfinder von der Idee des Ganzen aus, in der alle Theile vereinigt sind, und diese Theile legt er einzeln vor, weil er nur durch sie das Ganze mittheilen kann. Das Geschäft der ersteren ist ein Synthesiren dessen, was sie noch gar nicht haben, sondern erst durch die Synthesis erhalten sollen; das Geschäft des letzteren ein Analysiren dessen, was er schon in sich hat. Es folgt gar nicht, dass die ersteren den Widerspruch, in welchem die einzelnen Theile in Beziehung auf ein daraus zusammenzusetzendes Ganze stehen, wirklich denken, den ein anderer, der diese Theile zusammensetzt, etwa hinterher finden wird; denn wie, wenn sie noch nicht bis zum Zusammensetzen gekommen wären? Aber es folgt ganz sicher, dass derjenige, der von dem wirklich Zusammengesetzten ausging, den Widerspruch dachte, oder zu denken vermeinte, der in den Theilen seiner Darstellung ist; denn *er* hatte die Theile einmal ganz gewiss bei einander. Es ist nicht abgeschmackt, jetzt den Dogmatismus zu denken und dann den transcendentalen Idealismus: das können wir alle, und müssen es alle, wenn wir über beide Systeme philosophiren: aber es ist abgeschmackt, beide *als Eins* denken zu wollen. Der Ausleger des Kantischen Systems thut das letztere nicht nothwendig, aber der Urheber dieses Systems hätte es sicherlich gethan, wenn sein System auf diese Vereinigung ausginge.

Diese Absurdität, irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? So lange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, *er leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich;* oder, dass ich seiner Terminologie mich bediene: *die Empfindung sey in der Philosophie aus einem an sich ausser uns vorhandenen transcendentalen Gegenstande zu erklären*, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung; so werde ich die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes.

Nun aber sagt doch Kant, erwiedern die Gegner, mit deutlichen Worten (§. 1. Krit. d. r. V.): „dass uns der Gegenstand gegeben werde;" — „dass dies dadurch möglich sey, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire;" — „dass es eine Fähigkeit gebe, durch die Art, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, Vorstellungen zu bekommen, welche *Sinnlich-*

heit heisse." Er sagt sogar (Einleitung S. 1.): „Wodurch sollte unser Erkenntniss-Vermögen zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen, oder zu trennen, und *so den rohen Stoff* sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." — Dieses werden auch ungefähr alle die Stellen seyn, die sie für sich anführen können. Hierbei, — bloss Stellen gegen Stellen, Worte gegen Worte gehalten, und von der Idee des Ganzen, welche meiner Voraussetzung nach jene Ausleger noch gar nicht hatten, abstrahirt, — frage ich zuvörderst: wenn diese Stellen mit den späterhin unzähligemal wiederholten Aeusserungen, dass von einer Einwirkung eines an sich ausser uns befindlichen transcendentalen Gegenstandes gar nicht die Rede seyn könne, wirklich nicht zu vereinigen wären: wie geschah es denn, dass diese Ausleger den *wenigen* Stellen, die nach ihnen einen Dogmatismus lehren, lieber die unzähligen Stellen, die einen transcendentalen Idealismus lehren, als umgekehrt den letzteren die ersteren, aufopfern wollten? Ohne Zweifel dadurch, dass sie nicht unbefangen an das Studium der Kantischen Schriften gingen, sondern ihren mit ihrem innigsten Seyn verwebten Dogmatismus als einzig richtiges System, das ja wohl der verständige Kant auch haben müsse, schon als Maassstab der Erklärung mit hinzubrachten, und über den Dogmatismus bei Kant gar nicht Belehrung, sondern nur Bestätigung suchten.

Aber lassen sich denn diese entgegengesetzt scheinenden Aeusserungen wirklich nicht vereinigen? Kant redet in diesen Stellen von *Gegenständen*. Was dieser Ausdruck bei ihm bedeuten solle, darüber haben ohne Zweifel wir nichts zu bestimmen, sondern die eigene Erklärung Kants darüber anzuhören. „Der Verstand," sagt Kant (S. 221. der Jacobischen Abhandlung) „ist es, welcher das Object (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannigfaltiges in *Einem Bewusstseyn verknüpft*. Alsdann sagen wir, wir erkennen den *Gegenstand*, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande $= X$. *Dieses* $= X$ *ist aber nicht der transcendentale Gegenstand* (d. i. das Ding an sich), *denn von diesem wissen wir nicht einmal so viel.*" Was ist also der Gegenstand? Das durch den Verstand der Erscheinung *Hinzugethane, ein blosser Gedanke.* — Der Gegenstand afficirt; *etwas, das nur gedacht wird, afficirt.* Was heisst denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anderes, als: es afficirt, inwiefern es ist, also *es wird nur gedacht als afficirend.* „Die Fähigkeit, durch die Art, wie wir durch die Gegenstände afficirt werden, Vorstellungen zu bekommen" — was ist nun sie? Da wir die Affection selbst nur denken, denken wir ohne Zweifel das Gemeinsame derselben auch nur; sie ist auch nur ein blosser Gedanke. Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, dass er dich afficirt habe, so denkst du dich *in diesem Falle afficirt;* und wenn du denkst, dass dies bei *allen* Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als *afficirbar uberhaupt*, oder mit anderen Worten: du schreibst dir *durch dieses dein Denken* Receptivität oder Sinnlichkeit zu. So wird der Gegenstand als gegeben *auch nur gedacht*: und so ist die aus der Einleitung entlehnte Stelle auch nur aus dem System des *nothwendigen Denkens* auf dem empirischen Gesichtspuncte entlehnt, das durch die darauf folgende Kritik erst erklärt und abgeleitet werden sollte.

Wird denn sonach überhaupt keine *Ruhrung*, keine *Affection* zur Erklärung der Erkenntniss angenommen? Dass ich den Unterschied in Einem Worte fasse: allerdings geht alle unsere Erkenntniss aus von *einer Affection;* aber nicht *durch einen Gegenstand*. Dies ist Kants Meinung und es ist die der Wissenschaftslehre. Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht, und auch Hr. Reinhold *) auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet, so halte ich es für schicklich, bei dieser Gelegenheit die Sache kürzlich auseinanderzusetzen. Ich werde mich dabei meines Sprachgebrauchs bedienen, und nicht des Kantischen, weil ich natürlicherweise den ersteren mehr in der Gewalt habe, als den letzteren.

---

*) In seiner Auseinandersetzung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre, in den oben angezeigten „Vermischten Schriften."

So gewiss ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens. Ich bin zufolge dieser Anschauung endlich.

Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt, eine ursprüngliche Beschränktheit. — Man könnte hier noch weiter erklären wollen: entweder die Beschränktheit meiner, als des Reflectirten, aus der nothwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflectirenden, so dass ich mir endlich würde, weil ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflectirenden aus der Beschränktheit des Reflectirten, so dass ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin *beides in seiner Vereinigung;* welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere.

Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffes, eine *durchgängig bestimmte,* nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt.

Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Nothwendigkeit *einer Beschränktheit desselben überhaupt* abgeleitet worden. Die *Bestimmtheit* derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduction ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das *bloss Empirische* unserer Erkenntniss. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein *Mensch* bin, durch die ich unter den Menschen diese *bestimmte* Person bin u. s. w.

Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinüber getrieben wird), und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein *Gefühl* (so nenne ich es lieber, als nach Kant *Empfindung:* Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens): das Gefühl des Süssen, Rothen, Kalten u. dergl.

Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen transcendenten Idealismus und eine unvollständige Philosophie, die die bloss empfindbaren Prädicate der Objecte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu gerathen, und Reinhold die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuthen.

Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines *Etwas* weiter erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer, den ich soeben gezeigt habe, und den sie gern Kant aufbürden möchten. Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich. Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle *transcendentale* Erklärung ein Ende, aus dem oben angezeigten Grunde. Das vom transcendentalen Gesichtspuncte beobachtete *empirische* Ich aber erklärt sich sein Gefühl allerdings; nach dem Gesetze: kein Begrenztes ohne Begrenzendes; es erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloss Subjective des Gefühls durch Denken überträgt, als auf seinen Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Object macht. Die fortgesetzte Analyse und das fortgesetzte Erklären seines eigenen Zustandes giebt ihm sein Weltsystem; und das Beobachten der Gesetze dieses Erklärens dem Philosophen seine Wissenschaft. Hier liegt der Kantische *empirische Realismus,* welcher aber ein *transcendentaler Idealismus* ist.

Diese ganze Bestimmtheit, sonach auch die durch sie mögliche Summe der Gefühle, ist anzusehen als *a priori,* d. i. absolut und ohne alles unser Zuthun bestimmt; sie ist die Kantische *Receptivität,* und ein besonderes aus ihr ist ihm eine *Affection.* Ohne sie ist das Bewusstseyn allerdings unerklärbar.

Es ist ohne Zweifel unmittelbares Factum des Bewusstseyns: ich fühle *mich* so und so bestimmt. Wenn nun die oft belobten Philosophen dieses Gefühl *erklären* wollen, sehen sie denn nicht ein, dass sie dann etwas daran hängen wollen, das nicht unmittelbar im Facto liegt; und wie können sie dies, ohne durch Denken, und zwar durch Denken nach einer Kategorie; hier nach dem Satze des Realgrundes? Wenn sie nun nicht etwa eine unmittelbare Anschauung des Dinges an sich und seiner Verhältnisse haben, was wissen sie denn über diesen Satz anderes, als dass *sie* genöthigt sind, nach ihm zu denken? Sie sagen sonach nichts weiter aus, als dass sie genöthigt sind, ein Ding als Grund hinzuzudenken. Dies gesteht man ihnen nun für den Gesichtspunct, auf dem sie stehen, zu, und behauptet es so, wie sie. Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt, und ich wünschte wohl durch diese Erklärung auf immer mit ihnen abzukommen.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 1—40.

7.

Wir gehen nach dieser Abschweifung zu unserem ersten Vorhaben zurück, den Gang der Wissenschaftslehre zu beschreiben, und gegen die Erinnerungen gewisser Philosophen zu rechtfertigen. Der Philosoph schaut sich selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst construirt; sagten wir oben (No. 5): und *er denkt dieses Handeln*, setze ich hier hinzu. — Der Philosoph weiss ohne Zweifel von dem, wovon er redet; aber eine blosse Anschauung giebt kein Bewusstseyn; man weiss nur von demjenigen, was man begreift und denkt. Dieses Begreifen seines Handelns ist, wie gleichfalls schon oben erinnert worden, dem Philosophen, der ja schon im Besitz der Erfahrung ist, sehr wohl möglich:

denn er hat einen Begriff *vom Handeln uberhaupt und als solchem,* im Gegensatze mit dem ihm gleichfalls schon bekannten *Seyn;* und einen Begriff von diesem *besondern* Handeln, indem es theils ein Handeln der *Intelligenz* als solcher, lediglich ideale Thätigkeit, keinesweges aber ein reelles Wirken, durch das praktische Vermögen im engern Sinne, theils unter den möglichen Handlungen dieser Intelligenz, als einer solchen, nur das *in sich selbst zuruckgehende,* nicht aber das nach aussen auf ein Object gehende Handeln ist.

Nur ist dabei, so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, dass die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nichts absolut erdenken, oder durch Denken erschaffen; nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungetheilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken: ist eigentlich gar kein Denken; höchstens mag es das Denken eines blossen Zeichens des Begriffs und, wenn dieses Zeichen, wie zu erwarten, ein Wort ist, ein gedankenloses Aussprechen dieses Worts seyn. Ich bestimme mir durch das Denken eines Entgegengesetzten meine Anschauung; dies und nichts anderes bedeutet der Ausdruck: ich begreife die Anschauung.

Durch das Denken wird dem Philosophen das in ihm gedachte Handeln *objectiv,* d. h. ihm vorschwebend, als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Dies ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objectivität. So gewiss ich denke, denke ich etwas Bestimmtes; denn ausserdem dächte ich nicht, und dächte nichts; oder mit anderen Worten: die Freiheit meines Denkens, die auf ein unendlich Mannigfaltiges der Objecte sich hätte richten können, wie ich setze, geht jetzt nun einmal nur auf diese beschränkte Sphäre des Denkens meines gegenwärtigen Objects; sie ist darauf eingeschränkt; ich halte mich mit Freiheit in dieser Sphäre, wenn ich auf mich sehe; *ich werde gehalten* durch diese Sphäre und durch sie beschränkt, wenn ich nur auf das Object sehe, und im Denken desselben mein Denken selbst vergesse; wie das letztere auf dem Standpuncte des gemeinen Denkens durchaus geschieht.

Das soeben gesagte diene zur Berichtigung folgender Einwürfe und Misverständnisse.

Alles Denken geht nothwendig auf ein Seyn, sagen einige. Nun soll dem Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, kein Seyn zukommen; sonach ist es undenkbar; und die ganze Wissenschaft, die auf etwas so durchaus in sich selbst Widersprechendes aufgebaut wird, leer und nichtig.

Es sey mir zuvörderst erlaubt, eine allgemeine Bemerkung zu machen über den Geist, aus welchem dieser Einwurf hervorgeht. Indem diese Weltweisen den von der Wissenschaftslehre aufgestellten Begriff des Ich in die Schule ihrer Logik nehmen, und ihn nach den Regeln derselben prüfen, denken sie diesen Begriff ohne allen Zweifel; denn wie könnten sie ausserdem ihn vergleichen und beziehen? Könnten sie ihn wirklich nicht denken, so könnten sie auch nicht das geringste darüber vorbringen; und er bliebe ihnen schlechterdings in jeder Rücksicht unbekannt. Aber sie haben, wie wir sehen, das Denken desselben glücklich zu Stande gebracht; sie müssen es sonach allerdings können. Weil sie es aber nach ihren ehemals auswendig gelernten und misverstandenen Regeln nicht hätten können sollen, so läugnen sie lieber die Möglichkeit einer Handlung unmittelbar, indem sie dieselbe vollziehen, ehe sie die Regel aufgäben; und glauben irgend einem alten Buche mehr, als ihrem eigensten, innersten Bewusstseyn. Wie wenig mögen diese Leute inne werden, was sie selbst thun? Wie maschinenmässig, und sogar ohne innere Aufmerksamkeit und Geist mögen ihre philosophischen Specimina zu Stande gebracht werden! Meister Jourdan glaubte doch, dass er zeitlebens Prosa geredet hätte, ohne es zu wissen, unerachtet es ihm wunderbar vorkam; sie an seiner Stelle würden in der schönsten Prosa bewiesen haben, dass sie keine Prosa reden könnten, da sie ja die Regeln derselben nicht inne hätten, und die Bedingungen der Möglichkeit einer Sache ja wohl vor der Wirklichkeit derselben vorher gehen müssen. Es ist zu erwarten, wenn der kritische Idealismus fortfährt, ihnen lästig zu fallen, dass sie nächstens sich beim Aristoteles Raths erholen werden, ob sie wirklich leben, oder schon todt und begraben sind. Indem sie die Möglichkeit, ihrer Freiheit und Ichheit sich bewusst zu werden, in Zweifel ziehen, sind sie schon jetzt versteckterweise über diesen Punct in Zweifel.

Ihr Einwurf wäre demnach angebrachtermaassen ohne weiteres abzuweisen, denn er widerspricht sich selbst, und vernichtet sonach sich selbst. Aber lasst uns sehen, wo eigentlich der Grund des Misverständnisses liegen mag! — Alles Denken geht nothwendig von einem Seyn aus; was kann dies heissen? Soll darunter der soeben von uns aufgestellte und entwickelte Satz verstanden werden: in allem Denken sey ein Gedachtes, ein Object des Denkens, auf welches dieses bestimmte Denken sich einschränkt, und durch welches es eingeschränkt erscheine, so muss ihre Prämisse ohne Zweifel zugegeben werden, und die Wissenschaftslehre ist es nicht, welche dieselbe abläugnen möchte. Diese Objectivität für das blosse Denken kommt ohne allen Zweifel auch dem Ich zu, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, was ganz dasselbe heisst, dem Acte, wodurch dasselbe sich für sich selbst construirt. Lediglich durch das Denken erhält es, und lediglich für das Denken hat es diese Objectivität; es ist nur ein *ideales* Seyn. — Soll hingegen unter dem Seyn im Satze der Gegner kein bloss *ideales*, sondern ein *reelles* Seyn, d. h. etwas nicht bloss die ideale, sondern auch die reell wirkende, eigentlich praktische Thätigkeit des Ich beschränkendes, ein beharrliches in der Zeit, ein bestehendes (widerstehendes) im Raum, verstanden werden, und wollen sie im Ernste behaupten, dass nur so etwas gedacht werden könne: so ist dies eine ganz neue und unerhörte Behauptung, die sie doch ja mit einem sorgfältigen Beweise hätten versehen sollen. Wenn sie recht hätten, so wäre freilich keine Metaphysik möglich; denn der Begriff des Ich wäre undenkbar: dann wäre aber auch kein Selbstbewusstseyn, und daher auch überhaupt kein Bewusstseyn möglich. Wir müssten freilich aufhören zu philosophiren; aber sie hätten dadurch nichts gewonnen, denn auch sie müssten aufhören, uns zu widerlegen. Aber hat es denn auch nur mit ihnen selbst die Bewandtniss, wie sie vorgeben? Denken sie sich selbst nicht in jedem Augenblicke des Lebens als frei und wirkend? Denken sie z. B. nicht sich selbst als die freithätigen Urheber der sehr verständigen und sehr originellen Einwürfe, die sie von Zeit zu Zeit gegen unser System vorbringen? Ist denn nun dieses „sie selbst" etwas ihrer Wirksamkeit widerstrebendes, oder ist es nicht vielmehr das gerade Gegentheil des Widerstrebenden, das Wirkende selbst? Ich muss sie über diesen Punct an das oben (N. 5.) gesagte zurückverweisen. Würde dem Ich ein solches Seyn zugeschrieben, so hörte es auf, Ich *zu* seyn: es würde ein Ding, und sein Begriff wäre vernichtet. Hinterher freilich — nicht hinterher in der Zeitreihe, sondern in der Reihe der Abhängigkeit des Denkens — wird auch dem Ich, das jedoch Ich in unserer Bedeutung des Wortes bleibt und bleiben muss, ein solches Seyn beigelegt; theils die Ausdehnung, und das Bestehen im Raume, und in dieser Beziehung wird es ein bestimmter Leib, theils die Identität und Dauer in der Zeit, und in dieser Beziehung wird es eine Seele. Aber es ist das Geschäft der Philosophie, nachzuweisen und genetisch zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich so zu denken; und dieses alles gehört sonach nicht unter das Vorauszusetzende, sondern unter das Abzuleitende. — Es bleibt dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Thun; denkt man es auch nur als Thätiges, so hat man schon einen empirischen, und also erst abzuleitenden Begriff desselben.*)

Aber so ganz ohne Beweis wollen die Gegner den ange-

---

*) Dass ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: *Alles Seyn* bedeutet *eine Beschränktheit der freien Thätigkeit.* Nun wird diese Thätigkeit *entweder* betrachtet, als die der blossen Intelligenz (als des Subjects des Bewusstseyns). Was gesetzt wird, als nur diese Thätigkeit beschränkend, dem kommt zu lediglich *ein ideales Seyn: blosse Objectivität in Bezug auf das Bewusstseyn.* Diese Objectivität ist in jeder Vorstellung, selbst der des Ich, der Tugend, des Sittengesetzes u. s. w., oder bei völligen Erdichtungen, einem viereckigen Cirkel, einer Sphinx u. dergl., *Object der blossen Vorstellung. Oder* die freie Thätigkeit wird betrachtet, als *wirkend*, *Causalität habend*; dann kommt dem sie Beschränkenden zu *reelle* Existenz: die *wirkliche Welt.*

zeigten Satz nicht vorgebracht haben. Sie wollen ihn aus der Logik und zwar, so Gott will, aus dem Satze des Widerspruchs beweisen.

Ist irgend etwas, das in die Augen springend den beklagungswürdigen Zustand der Philosophie, als einer Wissenschaft, in unseren Tagen zeigt, so sind es dergleichen Ereignisse. Wenn jemand über Mathematik, über Naturlehre, über irgend eine Wissenschaft sich so vernehmen liesse, dass man daraus seine absolute Unwissenheit über die ersten Anfangsgründe der Wissenschaft ersehen könnte: so würde man ihn ohne weiteres in die Schule, der er zu früh entlief, zurückschicken. Allein in der Philosophie darf es so nicht gehalten werden? Wenn hier jemand auf dieselbe Weise sich zeigt, so soll man mit Verbeugungen gegen den scharfsinnigen Mann ihm den Privatunterricht, dessen er bedarf, vor dem ganzen Publicum geben, ohne eine Miene zum Verdruss oder zum Lächeln zu verziehen? Haben denn in zweitausend Jahren die Philosophen auch nicht einen Satz ins reine gebracht, den sie nunmehro ohne weiteren Beweis bei den Kunstverwandten voraussetzen dürften? Giebt es einen solchen Satz, so ist es gewiss der vom Unterschiede der Logik, als einer lediglich formellen Wissenschaft, von der reellen Philosophie oder Metaphysik. — Was sagt denn dieser so fürchterliche logische Satz des Widerspruches aus, durch den mit einem Streiche unser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir bekannt ist, nichts weiter, als: *wenn* ein Begriff schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse derselbe nicht durch ein anderes, dem ersteren entgegengesetztes, bestimmt werden. Durch *welches* Merkmal aber ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht aus, noch kann er es, seiner Natur nach, aussagen; denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als geschehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern sie als geschehen vorausgesetzt wird. Ueber die ursprüngliche Bestimmung wird man in einer anderen Wissenschaft sich Raths erholen müssen.

Es ist, wie wir hören, nach diesen Weltweisen *widersprechend,* irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des reellen Seyns zu bestimmen. Wie könnte es doch widersprechend seyn; ausser in dem Falle, dass sie diesen Begriff durch dieses Prädicat schon bestimmt hätten, und hinterher es ihm wieder absprechen wollten, und er doch derselbe Begriff bleiben sollte? Aber wer hat sie denn geheissen, den Begriff so zu bestimmen? Bemerken denn diese Virtuosen in der Logik nicht, dass sie das Princip postuliren, und sich in einem handgreiflichen Cirkel herumtreiben? Ob es wirklich einen Begriff gebe, der ursprünglich, nach den Gesetzen der synthesirenden, keinesweges der bloss analysirenden Vernunft, *nicht durch jenes Prädicat des reellen Seyns bestimmt werde,* darüber haben sie sich lediglich bei der Anschauung zu erkundigen; nur dagegen, dass sie nicht etwa hinterher dieses Prädicat auf diesen Begriff, — es versteht sich in derselben Rücksicht, in welcher sie ihm die Bestimmbarkeit dadurch schon abgesprochen haben, — doch noch übertragen, will die Logik sie gewarnt haben. Aber wenn sie etwa für ihre Person sich noch nicht *zum Bewusstseyn* jener Anschauung, in der kein Seyn vorkommt, — die Anschauung selbst haben sie, dafür ist durch die Natur der Vernunft schon gesorgt: — wenn sie sich, sage ich, noch nicht zum Bewusstseyn jener Anschauung erhoben hätten, so würden *alle ihre* Begriffe, die nur aus der sinnlichen Anschauung abstammen können, durch das Prädicat des reellen Seyns allerdings bestimmt seyn; und sie haben sich bloss in der Benennung vergriffen, wenn sie dies durch die Logik zu wissen glaubten; da sie es doch nur durch die Anschauung ihres leidigen empirischen Selbst wissen. Sie für ihre Person würden sonach allerdings sich selbst widersprechen, wenn sie hinterher einen *ihrer* Begriffe ohne dieses Prädicat dächten. Mögen sie demnach ihre Regel, die in der Sphäre ihres möglichen Denkens allerdings allgemeingültig ist, für sich behalten, und immer recht sorgfältig auf sie hinblicken, damit sie ja nicht gegen dieselbe verstossen. Wir für unsere Person können dieselbe nicht brauchen; denn wir besitzen noch einige Begriffe mehr, als sie, über deren Gebiet sich jene Regel nicht erstreckt und welches sie nicht beurtheilen können, weil es für sie schlechthin nicht da ist. Treiben sie forthin ihre Geschäfte, und lassen uns die unsrigen treiben. Selbst inwiefern wir ihnen den Satz zugestehen, nemlich, dass in jedem Denken ein Object des Denkens seyn müsse, ist er keinesweges ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird. Denken und Objecte bestimmen (Objecte in der oben angegebenen Bedeutung) ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik giebt die *Regeln* dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Factum des Bewusstseyns, voraus. Dass alles Denken ein Object habe, lässt sich nur in der Anschauung nachweisen. Denke und habe in diesem Denken Acht, wie du das machst, so wirst du ohne Zweifel finden, dass du deinem Denken ein Object dieses Denkens gegenübersetzest.

Ein anderer, mit dem soeben geprüften Einwurfe verwandter ist der: Wenn ihr von keinem Seyn ausgeht, wie mögt ihr doch, ohne inconsequent zu verfahren, ein Seyn ableiten können? Ihr werdet von dem, was ihr vor euch nehmt zur Bearbeitung, nie etwas anderes herausbringen, als ihr schon darin habt; wofern ihr anders ehrlich zu Werke geht, und euch nicht durch Taschenspielerstreiche durchhelft.

Ich antworte: Es wird auch allerdings kein Seyn abgeleitet in dem Sinne, wie ihr das Wort zu nehmen pflegt; kein *Seyn an sich*. Was der Philosoph vor sich nahm, ist ein nach Gesetzen Handelndes: und was er aufstellt, ist die Reihe der nothwendigen Handlungen dieses Handelnden. Unter diesen Handlungen kommt auch eine vor, welche dem Handelnden selbst als ein Seyn erscheint, und, nach aufzuweisenden Gesetzen, ihm nothwendig so erscheinen muss. Dem Philosophen, der von einem höheren Gesichtspuncte zusieht, ist es und bleibt es ein Handeln. Ein Seyn ist lediglich für das beobachtete Ich; dieses denkt realistisch: für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln; denn er denkt, als Philosoph, idealistisch.

Dass ich es bei dieser Veranlassung einmal ganz klar sage, darin besteht das Wesen des transcendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung in der Wissenschaftslehre insbesondere, dass der Begriff des Seyns gar nicht als ein *erster* und *ursprünglicher* Begriff angesehen, sondern lediglich als ein *abgeleiteter*, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein *negativer* Begriff betrachtet wird. Das einzige positive ist dem Idealisten die Freiheit; Seyn ist ihm blosse Negation der ersteren. Unter dieser Bedingung allein hat der Idealismus eine feste Grundlage und bleibt mit sich selbst übereinstimmend. Dem Dogmatismus hingegen, der auf dem Seyn, als einem nicht weiter zu untersuchenden und zu begründenden, sicher zu ruhen glaubte, ist diese Behauptung eine Thorheit und ein Gräuel; denn sie allein geht ihm ans Leben. Dasjenige, worunter er bei allen Drangsalen, die von Zeit zu Zeit über ihn ergingen, noch immer einen Schlupfwinkel fand, irgend ein ursprüngliches Seyn, wenn es auch nur ein ganz roher und formloser Stoff gewesen wäre, wird gänzlich aus der Mitte geräumt, und er steht nackt und bloss da. Er hat gegen diesen Angriff keine Waffen, als die Bezeugung seines herzlichen Verdrusses, und die Versicherung, dass er das ihm angemuthete schlechterdings nicht verstehe, schlechterdings nicht denken wolle, noch könne. Wir stellen dieser Versicherung gar gerne Glauben zu, und erbitten uns dagegen nur das, dass man auch unserer Versicherung, dass wir für unsere Personen unser System gar wohl zu denken vermögen, gleichfalls Glauben zustelle. Ja, sollte auch dies ihnen zu schwer fallen, so können wir selbst von dieser Forderung abstehen, und ihnen überlassen, es darüber zu halten, wie es ihnen gefällt. Dass wir sie nicht nöthigen können, unser System anzunehmen, weil die Annahme desselben von der Freiheit abhängt, ist schon mehrmals feierlich zugestanden worden.

Die Versicherung seines Unvermögens allein, welches etwas bloss subjectives ist, bleibt dem Dogmatiker übrig, sagte ich; denn der Einfall, sich hinter die allgemeine Logik zu verschanzen, und den Schatten des Stagiriten zu beschwören, wenn man selbst seinem Leibe keinen Rath weiss, ist ganz neu, und wird selbst in der allgemeinen Verzweiflung wenig Nachahmer finden; denn es bedarf nur der geringen Schulkenntniss, was eigentlich Logik sey, um diesen Schutz zu verschmähen.

Man lasse sich nicht dadurch blenden, wenn dergleichen Gegner die Sprache des Idealismus nachahmen; ihm mit dem Munde recht geben, zu wissen versichern, dass nur von einem *Seyn für uns* die Rede seyn könne. Sie sind Dogmatiker. Denn jeder, der da behauptet, dass alles Denken und alles Bewusstseyn von einem Seyn ausgehen müsse, macht Seyn zu etwas ursprünglichem, und darin eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Verwirrung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zu Tage; denn ein *Seyn bloss für uns*, das doch ein *ursprüngliches*, nicht weiter abzuleitendes Seyn sey, was mag das heissen? Wer sind denn jene *Wir*, für welche allein dieses Seyn ist? Sind es *Intelligenzen*, als solche? Dann heisst ja wohl der Satz: es ist etwas für die Intelligenz, so viel als: es wird durch sie vorgestellt; und es ist *nur* für die Intelligenz, so viel als: es wird *nur* vorgestellt. Demnach müsste der Begriff eines Seyns, das von einem gewissen Gesichtspuncte aus unabhängig von der Vorstellung statthaben soll, doch von der Vorstellung abgeleitet werden, da es nur durch sie seyn soll; und diese Leute wären sonach mit der Wissenschaftslehre einiger, als sie selbst es hätten denken sollen. Oder jene *Wir* sind selbst Dinger, ursprüngliche Dinger, also Dinger an sich. Wie soll denn *für* diese irgend etwas, und wie sollen sie selbst denn für sich selbst seyn; da es im Begriffe des Dinges liegt, dass es bloss sey, nichts aber *für dasselbe* sey? Was mag ihnen das Wörtlein *für* bedeuten? Ist es etwa nur so ein unschuldiger Putz, den sie der Mode zulieb angenommen haben?

8.

Man kann vom Ich nicht abstrahiren, hat die Wissenschaftslehre gesagt. Diese Behauptung kann aus zwei Gesichtspuncten angesehen werden. *Entweder* aus dem des gemeinen Bewusstseyns, so dass dadurch gesagt werde: wir haben nie eine andere Vorstellung, als die von uns selbst; unser ganzes

Leben hindurch, in allen Momenten denken wir immer: Ich, Ich, Ich, und nie etwas anderes als Ich. *Oder* sie wird vom Gesichtspuncte des Philosophen aus angesehen, und würde folgende Bedeutung haben: zu allem, was im Bewusstseyn vorkommend gedacht wird, muss das Ich nothwendig hinzugedacht werden; in der Erklärung der Gemüthsbestimmungen darf nie vom Ich abstrahirt werden, oder, wie Kant es ausdrückt: alle meine Vorstellungen müssen begleitet seyn können, als begleitet gedacht werden von dem: Ich denke. Welcher Unsinn würde dazu gehören, um den Satz in der ersten Bedeutung vorzubringen, und welche Erbärmlichkeit, ihn in dieser Bedeutung zu widerlegen! Wird er in der zweiten Bedeutung genommen, so wird wohl niemand, der nur fähig ist, ihn zu verstehen, etwas gegen denselben einwenden; und hätte man ihn nur eher bestimmt gedacht, so würde man des Dinges an sich längst entledigt seyn; denn man würde gesehen haben, dass, was wir auch denken mögen, wir in ihm das Denkende sind, dass sonach nie etwas unabhängig von uns vorkommen könne, sondern alles nothwendig sich auf unser Denken beziehe.

9.

„Wir für unsere Person können uns unter dem Begriffe des Ich nichts denken als unsere liebe Person, im Gegensatze mit anderen Personen," — beichten andere Gegner der Wissenschaftslehre. — „Ich bedeutet meine bestimmte Person, wie ich nun eben heisse, Cajus oder Sempronius, im Gegensatze mit allen anderen, die so nicht heissen. Abstrahire ich nun, wie die Wissenschaftslehre verlangt, von dieser individuellen Persönlichkeit, so bleibt mir nichts übrig, was durch *Ich* zu charakterisiren wäre; ich könnte das übrigbleibende ebensogut *Es* nennen."

Was will dieser mit so viel Keckheit vorgebrachte Einwurf eigentlich sagen? Redet er von der ursprünglichen reellen Synthesis des Begriffs vom Individuum (ihrer lieben Person und anderer Personen), und wollen sie also sagen: es sey in diesem Begriffe nichts synthesirt, als der Begriff eines

Objects überhaupt, des *Es*, und die Unterscheidung von anderen seines gleichen, die folglich gleichfalls ein Es sind, und nichts weiter; oder stützt er sich auf den Sprachgebrauch, und wollen sie so viel sagen: in der Sprache werde durch den Ausdruck: *Ich* nichts mehr bezeichnet, als die Individualität? Was das erstere betrifft, so muss doch wohl jeder, der seiner Sinne noch mächtig ist, einsehen, dass durch die Unterscheidung eines Objects von seines gleichen, also von anderen Objecten, nichts entsteht, als ein *bestimmtes Object*, keinesweges aber eine bestimmte *Person*. Mit der Synthesis des Begriffs der Person verhält es sich ganz anders. Die *Ichheit* (in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem *Es*, der blossen Objectivität, entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf etwas, das in diesem ersten Setzen als ein Es, als blosses Object, als etwas ausser uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Synthesis erst entsteht uns ein *Du*. Der Begriff des Du entsteht aus der Vereinigung des Es und des Ich. Der Begriff des Ich in diesem Gegensatze, also als Begriff des Individuums, ist die Synthesis des Ich mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Acte sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern *als Ich* Setzende, bin ich; und das in demselben Acte *durch mich*, und nicht *durch sich* selbst, als Ich gesetzte, bist du. Von diesem Producte einer darzulegenden Synthesis lässt sich nun ohne Zweifel abstrahiren; denn was man selbst synthesirt hat, sollte man wohl auch wieder analysiren können; und das, was nach dieser Abstraction übrig bleibt, ist das Ich überhaupt, d. h. das Nicht-Object. In diesem Sinne genommen, wäre diese Einrede sehr abgeschmackt.

Oder stützen sich diese Gegner auf den Sprachgebrauch? Wenn sie darin recht hätten, dass das Wort Ich in der Sprache bisher nur das Individuum bedeutet habe, würde denn daraus, dass man eine in der ursprünglichen Synthesis nachzuweisende Unterscheidung bisher nicht bemerkt und in der

Sprache nicht bezeichnet hätte, folgen, dass sie nie bemerkt und nie bezeichnet werden müsse? Aber haben sie denn auch nur darin recht? Von welchem Sprachgebrauche mögen sie reden? Etwa von dem philosophischen? Dass Kant den Begriff des reinen Ich in demselben Sinne nehme, in welchem ihn die Wissenschaftslehre nimmt, habe ich schon oben gezeigt. Wenn gesagt wird: ich bin das Denkende in diesem Denken; setze ich mich dann etwa nur anderen Personen ausser mir entgegen; setze ich mich nicht vielmehr allem Gedachten entgegen? „Der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist selbst identisch, mithin ein analytischer Satz," sagt Kant (Krit. d. r. V. S. 135). Dies bedeutet dasselbe, was ich soeben sagte: das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren mannigfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt; denn der Begriff der Individualität entsteht offenbar durch Synthesis, wie ich eben nachgewiesen habe; und der Grundsatz derselben ist ein synthetischer Satz. — Reinhold redet in seinem Satze des Bewusstseyns vom Subjecte, zu deutsch: vom Ich; zwar lediglich, als vom Vorstellenden; dies aber thut hier nichts zur Sache. Indem ich mich als das Vorstellende vom Vorgestellten unterscheide, unterscheide ich mich dann bloss von anderen Personen, oder unterscheide ich mich von allem Vorgestellten, als solchem? Selbst bei den oben belobten Philosophen, welche das Ich nicht, wie Kant und die Wissenschaftslehre, dem Mannigfaltigen der Vorstellung voraussetzen, sondern es daraus zusammenstoppeln: — ist denn ihr Eines Denkende in dem mannigfaltigen Denken nur das Individuum, oder ist es nicht vielmehr die Intelligenz überhaupt? Mit Einem Worte: giebt es wohl irgend einen Philosophen von Namen, der vor ihnen die Entdeckung gemacht: Ich bedeute nur das Individuum, und wenn man von der Individualität abstrahire, so bleibe nur ein Object überhaupt übrig?

Oder reden sie vom gemeinen Sprachgebrauche? Um diesen nachzuweisen, bin ich genöthigt, Beispiele aus dem gemeinen Leben anzuführen. — Wenn ihr jemandem in der Finsterniss zuruft: Wer ist da? und er giebt euch, in der Voraussetzung, dass seine Stimme euch bekannt sey, zur Antwort: Ich bin es; so ist klar, dass er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sey: Ich bin es, der ich so und so heisse, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heissen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, *Wer* da sey, schon voraussetzt, dass es überhaupt ein vernünftiges Wesen sey, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sey. Wenn ihr aber etwa — man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde — einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähtet, schnittet u. dergl., und ihr verletztet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: Höre, das bin *ich*, du triffst *mich*. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, dass sie diese bestimmte Person sey, und keine andere; denn das wisst ihr sehr wohl; sondern dass das, was ihr getroffen, nicht ihr todtes und fühlloses Kleidungsstück sey, sondern ihr lebendiges und fühlendes Selbst; welches ihr nicht wusstet. Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von anderen Personen, sondern von Sachen. Diese Unterscheidung kommt im Leben unaufhörlich vor, und wir können ohne sie keinen Schritt auf dem Boden thun, und keine Hand in der Luft bewegen.

Kurz, Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren lässt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was ausser uns ist, nicht bloss Personen ausser uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht. Der angeführte Einwurf zeugt sonach nicht nur von einer ungewöhnlichen Gedankenlosigkeit, sondern auch von einer grossen Unwissenheit und Unbekanntschaft mit der gemeinsten philosophischen Literatur.

Aber sie bestehen auf ihrem Unvermögen, den ihnen angemutheten Begriff zu denken, und wir müssen ihren Worten glauben. Nicht, dass sie des Begriffs überhaupt vom reinen Ich, nach der blossen Vernünftigkeit und Geistigkeit, entbehrten; denn dann würden sie es ebensowohl unterlassen müssen, uns Einwürfe zu machen, als es ein Klotz unterlassen muss: aber *der Begriff dieses Begriffs* ist es, was ihnen fehlt, und wozu sie sich nicht erheben können. Sie haben es wohl in sich; sie wissen nur nicht, dass sie es haben. Der Grund dieses ihres Unvermögens liegt nicht in einer besonderen Schwäche ihrer Denkkraft, sondern in einer Schwäche ihres ganzen Charakters. Ihr Ich in dem Sinne, in welchem sie das Wort nehmen, d. h. ihre individuelle Person, ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die Grenze ihres deutlichen Denkens. Dies ist ihnen die einzige wahre Substanz, und die Vernunft ist davon nur ein Accidens. Ihre Person ist nicht da, als ein besonderer Ausdruck der Vernunft; sondern — die Vernunft ist da, um dieser Person durch die Welt durchzuhelfen, und wenn die letztere sich nur ohne Vernunft ebenso wohl befinden könnte, so könnten wir der Vernunft entbehren, und es würde dann gar keine Vernunft geben. Dies zeigt sich durch das ganze System ihrer Begriffe hindurch in allen ihren Behauptungen; und viele unter ihnen sind so aufrichtig, dessen gar kein Hehl zu haben. Diese haben bei der Betheurung ihres Unvermögens für ihre Person ganz recht; nur müssen sie nicht für objectiv ausgeben, was nur subjective Gültigkeit hat. In der Wissenschaftslehre ist das Verhältniss gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur accidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muss. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben. Wer nicht in diese Ordnung der Dinge zuvörderst seinen Willen fügen wird, der wird auch nie den wahren Verstand der Wissenschaftslehre erhalten.

10.

Dies, dass man nur unter gewissen, vorläufig zu erfüllenden Bedingungen die Wissenschaftslehre verstehen könne, ist ihnen schon so oft gesagt worden. Sie wollen es nicht weiter hören; und diese freimüthige Warnung giebt ihnen Gelegenheit zu einer neuen Anklage gegen uns. Jede Ueberzeugung müsse sich durch Begriffe mittheilen, und nicht nur mittheilen, sondern sogar erzwingen lassen, behaupten sie. Es sey ein böses Beispiel, eine heillose Schwärmerei u. dergl., vorzugeben, dass unsere Wissenschaft nur für gewisse privilegirte Geister sey, und alle übrigen nichts darin sehen und nichts davon verstehen könnten.

Zuvörderst wollen wir sehen, was von Seiten der Wissenschaftslehre über diesen Punct eigentlich behauptet worden. Es wird nicht behauptet, dass es einen ursprünglichen und angeborenen Unterschied zwischen Menschen und Menschen gebe, wodurch einige fähig gemacht würden, etwas zu denken und zu lernen, was die anderen zufolge ihrer Natur schlechthin nicht denken könnten. Die Vernunft ist allen gemein, und ist bei allen vernünftigen Wesen ganz dieselbe. Was in Einem vernünftigen Wesen als Anlage liegt, liegt in allen. Ja, wie wir schon öfter auch in dieser Abhandlung zugestanden, die Begriffe, auf welche es in der Wissenschaftslehre ankommt, sind wirklich in allen vernünftigen Wesen wirksam, mit Nothwendigkeit der Vernunft wirksam; denn auf ihre Wirksamkeit gründet sich die Möglichkeit alles Bewusstseyns. Das reine Ich, welches zu denken sie sich des Unvermögens beschuldigen, liegt allem ihrem Denken zu Grunde, und kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu Stande gebracht wird. So weit geht alles mechanisch. Aber die soeben behauptete Nothwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Daseyn versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein giebt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird. — Dies wenigstens werden sie nicht läugnen wollen, dass jede Wissenschaft und jede Kunst gewisse Vorkenntnisse voraussetze, in deren Besitz man seyn muss, ehe man in die Wissenschaft oder die Kunst eindringen kann. — Wenn es nur Vorkenntnisse sind, können sie antworten, die uns mangeln, so bringt uns doch diese bei. Stellt sie doch einmal bestimmt und systematisch auf. Liegt nicht der Fehler bei euch selbst, indem ihr ohne weiteres zur Sache schreitet, und dem Publicum anmuthet, euch zu verstehen, ehe ihr die vorläufigen Erkenntnisse, von denen ausser euch niemand etwas weiss, mitgetheilt habt? Wir antworten: darin gerade liegt es, dass diese nicht auf eine systematische Weise beizubringen sind, sich nicht aufdringen, noch sich aufdringen lassen: mit einem Worte, dass es Kenntnisse sind, die wir nur aus uns selbst, zufolge einer vorher erlangten Fertigkeit, schöpfen können. Alles beruht darauf, dass man seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben *mit klarem Bewusstseyn*, sich recht innig bewusst worden, und sie uns über alles theuer geworden sey. Wenn es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck und das bedachte Ziel seyn wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben; wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch, und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich und leicht verständlich seyn. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an; dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie. Die Erziehung muss sich erst bescheiden, mehr negativ zu seyn, als positiv; nur Wechselwirkung *mit* dem Zöglinge, nicht Einwirkung *auf* ihn: — das erstere, so weit es möglich ist, d. h. sie muss das erstere wenigstens stets als Ziel sich vorsetzen, und das letztere nur da werden, wo sie das erstere nicht seyn kann. So lange die Erziehung, sey es mit oder ohne deutliches Bewusstseyn, sich den entgegengesetzten Zweck vorsetzt, nur auf Brauchbarkeit durch andere hinarbeitet, ohne zu bedenken, dass das brauchende Princip gleichfalls im Individuo liegt; und so die Wurzel der Selbstthätigkeit in der frühesten Jugend ausreutet, und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von aussen zu erwarten:

wird es immer eine vorzügliche Begünstigung der Natur bleiben, die sich nicht weiter erklären lässt, und die man daher mit einem unbestimmten Worte philosophisches Genie nennt, wenn in der allgemeinen Erschlaffung dennoch einige sich zu jenem grossen Gedanken erheben.

Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner mag wohl der seyn, dass sie sich nicht recht deutlich gemacht, was *beweisen* heisse, und daher nicht bedacht, dass aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrirbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punct, so wie noch viele andere Puncte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins reine gebracht. — Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewissheit erzielt; es ist ihr zufolge etwas gewiss, wenn ein anderes gewiss ist. Entsteht Zweifel über die Gewissheit dieses anderen, so muss diese Gewissheit an die Gewissheit eines dritten angeknüpft werden, und so immer weiter. Wird denn nun dieses Zurückverweisen ins unendliche fortgesetzt, oder giebt es irgendwo ein letztes Glied? Ich weiss, dass einige der ersteren Meinung zugethan sind; aber diese haben nicht bedacht, dass, wenn sie recht hätten, sie auch nicht einmal der Idee der Gewissheit fähig wären, und nicht nach Gewissheit suchen könnten. Denn was das heisse: gewiss seyn, wissen sie nur dadurch, dass sie selbst irgend eines etwas gewiss sind; ist aber alles nur unter Bedingung gewiss, so ist nichts gewiss, und nicht einmal unter Bedingung ist etwas gewiss. Giebt es aber irgend ein letztes Glied, bei welchem nicht weiter gefragt werden kann, warum es gewiss sey, so giebt es ein Undemonstrirbares, das aller Demonstration zu Grunde liegt.

Sie scheinen nicht bedacht zu haben, was es heisse: *Einem* etwas beweisen. Man weist ihm dann nach, dass ein gewisses Fürwahrhalten in einem gewissen anderen, das er von sich bekennt, nach den Gesetzen des Denkens, die er uns gleichfalls zugesteht, schon enthalten sey; und dass er das erstere nothwendig auch annehme, da er das zweite anzunehmen versichere. Alle Mittheilung der Ueberzeugung durch Beweis setzt sonach voraus, dass beide Theile wenigstens über etwas einig seyen. Wie könnte die Wissenschaftslehre sich dem Dogmatiker mittheilen, da sie mit ihm, was das ***Materiale*** der Erkenntniss anbelangt, ***schlechthin in keinem Puncte einig ist;*** sonach das gemeinschaftliche fehlt, von welchem sie mit einander ausgehen könnten?*)

Endlich scheinen sie auch nicht bedacht zu haben, dass, sogar wo es einen solchen gemeinschaftlichen Punct giebt, keiner in die Seele des anderen hineindenken kann, ohne selbst der andere zu seyn; dass er auf die Selbstthätigkeit des anderen rechnen muss, und ihm nicht die bestimmten Gedanken, sondern nur die Anleitung geben kann, diese bestimmten Gedanken selbst zu denken. Das Verhältniss zwischen freien Wesen ist Wechselwirkung durch Freiheit, keinesweges Causalität durch mechanisch wirkende Kraft. Diese Streitigkeit sonach kommt, gerade wie alle Streitigkeiten, die zwischen uns und ihnen sind, auf den streitigen Hauptpunct zurück: sie setzen das Verhältniss der Causalität überall voraus, weil sie in der That kein höheres kennen; und darauf gründet sich denn auch diese ihre Forderung, man solle, ohne dass sie dazu vorbereitet sind, und ohne dass sie selbst von ihrer Seite das geringste dabei zu thun haben, diese Ueberzeugung ihrer Seele einpfropfen. Wir gehen von der Freiheit aus und setzen, wie billig, dieselbe auch bei ihnen voraus. — In jener Voraussetzung der durchgängigen Gültigkeit des Mechanismus der Ur-

---

*) Ich habe dies schon mehrmals gesagt. Ich habe geäussert, dass ich mit **gewissen** Philosophen schlechterdings **keinen** Punct gemein habe, und dass sie da, wo ich bin, nie sind noch seyn können. Man scheint dies mehr für eine im Unwillen herausgestossene Hyperbel, als für völligen Ernst gehalten zu haben, da man nicht ablässt, die Forderung zu wiederholen: ich solle ***ihnen*** meine Lehre beweisen. Ich muss feierlich versichern, dass ich jene Behauptung im eigentlichsten Sinne des Wortes nehme, dass sie mein entschiedenster Ernst ist und meine vollkommenste Ueberzeugung enthält. Der Dogmatismus geht von einem ***Seyn***, als Absolutem, aus, und sein System erhebt sich sonach nie über das Seyn. Der Idealismus kennt schlechterdings kein Seyn, als etwas für sich bestehendes. Mit anderen Worten: der erstere geht von der Nothwendigkeit aus, der letztere von der Freiheit. Beide befinden sich daher in zwei ganz von einander verschiedenen Welten.

sachen und Wirkungen widersprechen sie zwar sich selbst unmittelbar; das, was sie sagen, und das was sie thun, steht im Widerspruche. Nemlich, indem sie den Mechanismus *voraussetzen*, erheben sie sich über ihn; ihr Denken desselben ist etwas ausser ihm liegendes. Der Mechanismus kann sich selbst nicht fassen, eben darum, weil er Mechanismus ist. Sich selbst fassen, kann nur das freie Bewusstseyn. Hier fände sich sonach ein Mittel, sie auf der Stelle zu überführen. Aber gerade daran stösst es sich, dass diese Beobachtung völlig ausserhalb ihres Gesichtskreises liegt, und dass es ihnen an der Beweglichkeit und Fertigkeit des Geistes mangelt, im Denken eines Objects nicht nur dieses Object, sondern auch ihr Denken desselben zugleich mit zu denken; wie denn diese ganze, ihnen nothwendig unverständliche, Bemerkung nicht für sie gemacht wird, sondern für andere, die da sehen und wachen.

Es bleibt daher bei der oft ergangenen Versicherung: wir wollen jene nicht überzeugen, weil man das unmögliche nicht wollen kann; wir wollen ihr System ihnen nicht widerlegen, weil wir das nicht können. *Uns* zwar können wir ihr System widerlegen; es ist zu widerlegen und sehr leicht zu widerlegen; ein blosser Hauch des freien Menschen stösst es um; nur *ihnen* können wir es nicht widerlegen. Wir schreiben, reden, lehren nicht *für* sie, denn es giebt schlechthin keinen Punct, von welchem aus wir ihnen beikommen könnten. Sprechen wir *von* ihnen, so ist es nicht um ihrer, sondern um anderer willen, um vor ihren Irrthümern diese zu warnen, und sie von ihrem hohlen und nichts bedeutenden Geschwätze abzulenken. Diese Erklärung müssen sie nun nicht für verkleinernd halten. Sie legen nur ihr eigenes übles Bewusstseyn zu Tage, und setzen sich selbst öffentlich unter uns herab, wenn sie durch unsere Erinnerungen sich verkleinert fühlen. Sie sind ja von ihrer Seite in derselben Lage gegen uns; auch sie können uns nicht widerlegen, noch überzeugen, noch irgend etwas auf uns berechnetes und wirkendes vorbringen. Das sagen wir selbst; und wir würden nicht im mindesten unwillig werden, wenn sie es uns sagten. Wir sagen, was wir ihnen sagen, gar nicht mit dem bösen Sinne, ihnen Verdruss zu verursachen; sondern nur um ihnen und uns unnütze Mühe zu ersparen. Es würde uns wahrhaftig freuen, wenn sie es sich nicht verdriessen liessen. — Es liegt auch in der Sache selbst nichts verkleinerndes. Jeder, der heute seinem Bruder dieses Unvermögen aufrückt, hat nothwendig einst selbst in demselben Zustande sich befunden. Denn wir alle werden in ihm geboren, und es kostet Zeit, sich über denselben zu erheben. Gerade dann, wenn die Gegner durch jene ihnen so verhasste Erinnerung sich nicht zum Unwillen, sondern zum Nachdenken reizen liessen, ob nicht doch Wahrheit in ihr seyn möge, würden sie sich wahrscheinlich über das vorgerückte Unvermögen erheben. Sie wären von Stund an uns gleich, und aller Vorwurf fiele weg. Wir würden also in der friedlichsten Ruhe mit ihnen leben können, wenn sie es verstatteten; und die Schuld liegt nicht an uns, wenn wir zuweilen in harte Kriege mit ihnen verwickelt werden.

Daraus aber geht, welches im Vorbeigehen mit zu bemerken ich für sehr zweckmässig halte, zugleich hervor, dass, ob eine Philosophie Wissenschaft sey, nicht davon abhange, ob sie *allgemeingeltend* sey; wie einige Philosophen, deren sehr verdienstliche Arbeiten vorzüglich darauf gehen, allen einleuchtend zu werden, anzunehmen scheinen. Diese Philosophen fordern das Unmögliche. Was soll das heissen: eine Philosophie gilt wirklich allgemein? Wer sind denn die Alle, für welche sie gelten soll? Alles, was menschliches Angesicht trägt, doch wohl nicht; denn dann müsste sie auch für den gemeinen Mann, dem das Denken nie Zweck, sondern immer nur Mittel ist für seine nächsten Verrichtungen, und selbst für unmündige Kinder gelten. Also etwa die Philosophen? Aber wer sind denn die Philosophen? Doch wohl nicht alle diejenigen, die von einer philosophischen Facultät den Doctortitel erhalten haben; oder, die etwas haben drucken lassen, das sie philosophisch nennen; oder die wohl gar selbst Mitglieder irgend einer philosophischen Facultät sind? Gebe man uns doch einen bestimmten Begriff vom Philosophen, ohne uns erst einen bestimmten Begriff von der Philosophie, d. h. ohne uns die bestimmte Philosophie selbst gegeben zu haben! Es ist sehr sicher vorauszusehen, dass diejenigen, welche im Besitz der Philosophie, als Wissenschaft, zu seyn glauben werden, allen, die diese ihre Philosophie nicht anerkennen, den Titel des Philosophen ganz absprechen, und sonach das Geltenlassen ihrer Philosophie selbst wieder zum Kriterium des Philosophen überhaupt machen werden. So müssen sie wohl verfahren, wenn sie consequent zu Werke gehen; denn die Philosophie ist nur Eine. Der Verfasser der Wissenschaftslehre z. B. hat schon längst geäussert, dass er für seine Person, inwiefern von der Wissenschaftslehre nicht als von *einer individuellen Darstellung*, welche ins unendliche vervollkommnet werden kann, sondern inwiefern von ihr, als einem Systeme des *transcendentalen Idealismus* die Rede ist, dieser Meinung sey; und er trägt keinen Augenblick Bedenken, dies hier nochmals mit ausdrücklichen Worten zu bekennen. Dadurch aber gerathen wir in einen greiflichen Cirkel. Meine Philosophie ist wirklich allgemeingeltend für Alles, was Philosoph ist, sagt dann jeder, wenn er nur selbst überzeugt ist, mit seinem vollkommenen Rechte; gesetzt, es nehme kein Sterblicher ausser ihm die Sätze derselben an: denn, setzt er hinzu, wem sie nicht gilt, der ist kein Philosoph.

Ich denke über diesen Punct so: Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen und zu allen Stunden gleich überzeugt ist, wenn er bei derselben vollkommen Eins ist mit sich selbst, wenn sein freies Urtheil im philosophiren, und das ihm aufgedrungene im Leben vollkommen übereinstimmen; so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht und ihren Umkreis vollendet; denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit ging: und nun ist die Philosophie, als Wissenschaft, wirklich in der Welt vorhanden, wenn sie auch ausser diesem Einen kein Mensch begriffe und annähme; ja wenn auch etwa jener Eine sie gar nicht ausser sich darzustellen wüsste. Man gebe hier nicht die triviale Antwort, dass alle Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich darauf, dass man nicht weiss, was Ueberzeugung ist. Was es sey, kann man nur dadurch erfahren, dass man selbst die Fülle der Ueberzeugung in sich selbst hat. Jene Systematiker waren nur von diesem und jenem verborgenen Puncte ihres Systemes überzeugt, dessen sie sich selbst vielleicht nicht klar bewusst waren, nicht aber vom Ganzen; sie waren nur in gewissen Stimmungen überzeugt. Dies ist keine Ueberzeugung. Ueberzeugung ist nur das, was von keiner Zeit und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht ein dem Gemüthe nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüth ist. Nur von dem unveränderlich und ewig Wahren kann man überzeugt seyn: Ueberzeugung vom Irrthum ist schlechterdings unmöglich. Solcher Ueberzeugten dürfte es in der Geschichte der Philosophie wohl wenig, es dürfte vielleicht kaum Einen, vielleicht auch nicht einmal diesen Einen geben. Ich rede nicht von den Alten. Ob diese die eigentliche Frage der Philosophie sich auch nur mit Bewusstseyn aufwarfen, — selbst dies ist zweifelhaft. Nur auf die grössten Denker der neueren Zeit will ich Rücksicht nehmen. — Spinoza konnte nicht überzeugt seyn; er konnte seine Philosophie nur *denken*, nicht sie *glauben*, denn sie stand in dem directesten Widerspruche mit seiner nothwendigen Ueberzeugung im Leben, zufolge welcher er sich für frei und selbstständig halten musste. Er konnte von ihr nur überzeugt seyn, inwiefern sie die Wahrheit, inwiefern sie einen Theil der Philosophie als Wissenschaft enthielt. Dass das bloss objective Raisonnement auf sein System nothwendig führe, davon war er überzeugt; denn darin hatte er recht: im Denken auf sein eigenes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein, und darin hatte er unrecht, und dadurch versetzte er seine Speculation in Widerspruch mit seinem Leben. Kant konnte überzeugt seyn; aber, wenn ich ihn recht verstehe, war er es nicht, als er seine Kritik schrieb. Er redet von *einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, dass sie Täuschung sey*. — Woher kann Kant, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht brachte, wissen, dass sie immer wiederkehre, und bei wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren, ausser bei ihm selbst? Nur an sich selbst konnte er die Erfahrung gemacht haben. Wissen, dass man sich täuscht, und dennoch sich täuschen, ist nicht der Zustand der Ueberzeugung und Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen inneren Widerstreits. Es kehrt, meiner Erfahrung nach, keine Täuschung zurück; denn es ist überhaupt in der Vernunft keine Täuschung vorhanden. Welches soll denn diese Täuschung seyn? Doch wohl die, dass Dinge an sich unabhängig von uns ausser uns vorhanden seyen? Aber wer sagt denn das? Doch wohl nicht das gemeine Bewusstseyn; denn dieses, da es nur *von sich selbst* redet, kann gar nichts weiter aussagen, als dass für dasselbe selbst (für uns, auf diesem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns), Dinge vorhanden sind; und dies ist keine Täuschung, die durch die Philosophie abgehalten werden könnte oder sollte: es ist unsere einige Wahrheit. Von einem Dinge an sich weiss das gemeine Bewusstseyn nichts, gerade darum, weil es das gemeine Bewusstseyn ist, welches doch hoffentlich nicht über sich selbst hinausspringt. Eine falsche Philosophie ist es, die diesen in *ihrem* Umkreise erdichteten Begriff erst in dasselbe hineinlegt. Diese gar sehr vermeidliche, und durch die wahre Philosophie von Grund aus zu vertilgende Täuschung hast du dir sonach ganz allein gemacht, und sobald du mit deiner Philosophie im Reinen bist, fällt es dir von den Augen, wie Schuppen, und die Täuschung kehrt nimmer wieder. Du wirst im Leben dann nichts weiter zu wissen vermeinen, als dass du endlich, und auf *diese bestimmte* Weise endlich bist, welche du dir durch das Vorhandenseyn *einer solchen Welt* ausser dir erklären musst; und es wird dir so wenig einfallen, diese Grenze zu durchbrechen, als es dir einfällt, nicht mehr du selbst zu seyn. Leibnitz konnte auch überzeugt seyn; denn wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat er recht. Lässt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; lässt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; lässt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schliessen: so war vielleicht Leibnitz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie *).

11.

Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechselung. Es ist die des Ich, als intellectueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schliesst. Im Ich, als intellectueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird; und diese Anschauung ist im obigen zur Genüge beschrieben. Das Ich ist in dieser Gestalt nur *für den Philosophen*, und dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich, als Idee, ist *für das Ich* selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden; und er stellt es nicht auf, als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen: gerade so, wie ein eigentliches Seyn nicht für den Philosophen, sondern nur für das untersuchte Ich stattfindet. Das letztere liegt sonach in einer ganz anderen Reihe des Denkens, als das erstere.

Das Ich, als Idee, ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts, als vernünftig ist; also, auch aufgehört hat, Individuum zu seyn, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: theils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisirt hat. Die Welt bleibt in dieser Idee, als Welt überhaupt, als Substrat mit diesen bestimmten mechanischen und organischen Gesetzen; aber diese Gesetze sind durchaus geeignet, den Endzweck der Vernunft darzustellen. Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, dass das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Darin aber sind beide entgegengesetzt, dass in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird. Von dem ersten geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; zu dem letzteren geht sie nicht hin; nur im praktischen Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft. Das erstere ist, wie gesagt, ursprüngliche Anschauung, und wird auf die zur Genüge beschriebene Weise Begriff: das letztere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich seyn, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern.

---

*) Einen geistvollen Abriss des Wesens der Leibnitzischen Philosophie, im Vergleich mit der Spinozischen, findet man in Schellings neuester Schrift: „Ideen zu einer Philosophie der Natur" in der Einleitung S. LXVI. ff. und S. XLI. ff.

12.

Dies sind, so viel mir bekannt ist, die Misverständnisse, auf welche man Rücksicht zu nehmen hat, und zu deren Berichtigung man durch klare Erörterung etwas beitragen zu können hoffen darf. Wider gewisse andere Arten, sich gegen das neue System zu benehmen, giebt es keine Mittel, und es bedarf keines.

Wenn z. B. ein System, dessen Anfang und Ende und ganzes Wesen darauf geht, dass die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verläugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird, die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz [*]), und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, dass das System falsch sey; so lässt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten; denn die es sagen, wissen selbst nur zu wohl, dass es nicht wahr ist, und sie haben ganz andere Ursachen, es zu sagen, als die, dass sie es etwa selbst glauben. Das System selbst kümmert sie wohl am wenigsten; aber der Verfasser mag etwa an anderen Orten dieses oder jenes gesagt haben, das ihnen nicht gefällt, und mag ihnen — Gott mag wissen, wie oder wo! — auf irgend eine Weise im Wege stehen. Diese für ihre Person handeln ihrer Denkart und ihrem Interesse ganz gemäss; und es wäre ein thörichtes Unternehmen, wenn man sie bereden wollte, ihre Natur auszuziehen. Wenn aber tausend und aber tausend, die von der Wissenschaftslehre kein Wort wissen, noch Beruf haben, etwas davon zu wissen, und die keine Juden sind oder Judengenossen, keine Aristokraten oder Demokraten, keine Kantianer weder von der älteren, noch von irgend einer neueren Schule, und sogar keine Originalköpfe, denen der Verfasser der Wissenschaftslehre die wichtige Entdeckung, mit der sie soeben vor das Publicum treten wollten, hinweggenommen, oder verrückt hat, — wenn diese jene Behauptung begierig auffassen, und sie wiederholen, und immer wiederholen, ohne irgend ein Interesse, wie es scheint, als damit man sie auch für gelehrt und für wohl unterrichtet halte in den Heimlichkeiten der neuesten Literatur: so lässt von diesen sich hoffen, dass sie um ihrer selbst willen unserer Bitte, besser zu bedenken, was sie reden, und warum sie es reden, einigen Eingang verstatten werden!

---

[*]) Ist diese Weise zu argumentiren noch nicht abgekommen, dürfte hier ein Gutmüthiger, der mit den neuesten Begebenheiten in der Literatur nicht ganz bekannt ist, fragen? Ich antworte: Nein, sie ist üblicher, als je, und wird vorzüglich gegen mich angewendet; zur Zeit nur noch mündlich, auf Kathedern u. dgl., sie wird aber nächstens auch in Schriften gebraucht werden. Die Zurüstung dazu findet man in der Antwort des Rec. der Schellingschen Schrift *vom Ich* in der A. L. Z. auf die Antikritik Herrn Schellings, gegen welche Antikritik denn auch freilich nicht viel anderes sich vornehmen liess, als dass man dem Verfasser und seinem Systeme bösen Leumund machte.

Versuch
einer neuen Darstellung
der
Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. VII. S. 1—20.
1797.

Erstes Capitel.

Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unserer selbst.

1.

Der Leser, mit welchem wir uns in Uebereinstimmung des Denkens zu versetzen haben, erlaube uns, ihn anzureden, und mit dem zutraulichen Du ihn anzureden.

1) Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstseyn auf eine gewisse Weise *bestimmt;* du denkst *nur* etwas, ebendasjenige, was du unter jenem Begriffe des Ich befassest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht. — Es ist mir vor der Hand nicht darum zu thun, ob du mehr oder weniger, als ich selbst, in dem Begriffe: Ich, zusammengefasst haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genugt mir.

2) Du hättest statt dieses bestimmten auch etwas anderes denken können, z. B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du thust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte seyn können, sage ich. Du bemerkst sonach Thätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Uebergehen vom Denken des

Ich zum Denken des Tisches, der Wände, u. s. f. Dein Denken ist dir ein *Handeln*. Befürchte nicht, dass du mir durch dieses Geständniss etwas zugestehest, das dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der Thätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und inwiefern du ihrer bewusst wirst. Solltest du aber in dem Fall seyn, hierbei gar keiner Thätigkeit dir bewusst zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle — so lass uns gleich hier in Frieden von einander scheiden: denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.

Ich rede mit denen, die mich über diesen Punct verstehen. Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes seyn (ihr würdet *etwas anderes* denken), wenn ihr in eurem Denken anders gehandelt hättet (wenn ihr *anders* gedacht hättet).

3) Nun sollet ihr hier insbesondere denken: *Ich*. Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den soeben aufgestellten Sätzen, nothwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zu Stande; und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, *wie* du verfährst, wenn du denkst: Ich. Da es seyn könnte, dass wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfassten, so muss ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, warest du, da du ja, als verständiger Leser, der Thätigkeit in deinem Denken dir bewusst bist, in diesem Denken dir selbst *das Denkende:* aber *das Gedachte* war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewusstseyn wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei seyn. Indem du aber *dich* denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.

Also — *der Begriff oder das Denken des Ich besteht in* *dem auf sich Handeln des Ich selbst;* und umgekehrt, *ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken.* Das erstere hast du soeben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoss nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könnest, dass ein anderer herauskomme. — Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende, und nichts weiter: das sich selbst Setzende ist das Ich, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Act kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen anderen Act heraus, ausser durch den beschriebenen.

Hier ersiehst du zugleich, in welchem Sinne dir das Denken des Ich zugemuthet wurde. Die Sprachzeichen nemlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen. Nur dadurch, dass man den Act angiebt, durch welchen ein Begriff zu Stande kommt, wird derselbe vollkommen bestimmt. Thue, was ich dir sage, so wirst du denken, was ich denke. Diese Methode wird auch im Fortgange unserer Untersuchung ohne Ausnahme beobachtet werden. — So mochtest du vielleicht in den Begriff des Ich mancherlei aufgenommen haben, was ich in denselben nicht aufgenommen hatte, z. B. den Begriff deiner Individualität, weil auch dieser durch jenes Wortzeichen bedeutet wird. Alles dies wird dir nunmehr erlassen; nur dasjenige, was durch das blosse Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande kommt, ist das Ich, von welchem ich hier rede.

4) Die aufgestellten Sätze, *der unmittelbare Ausdruck unserer soeben gemachten Beobachtung,* könnten Bedenklichkeiten erregen nur unter der Bedingung, dass sie für etwas mehr ge-

halten würden, als für diesen unmittelbaren Ausdruck. Das Ich kommt nur durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst zu Stande, sage ich: und rede dabei lediglich von demjenigen, was durch blosses Denken zu Stande kommen kann; was, wenn ich so denke, unmittelbar in meinem Bewusstseyn vorkommt, und was, wenn du so denkst, unmittelbar in deinem Bewusstseyn vorkommt; kurz, ich rede nur vom Begriffe des Ich. Von einem Seyn des Ich ausser dem Begriffe ist hier noch gar nicht die Rede; ob und inwiefern von einem solchen Seyn überhaupt die Rede entstehen könne, wird sich zu seiner Zeit zeigen. Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, und vor aller Gefahr, im Verlaufe der Untersuchung den zugestandenen Satz in einem Sinne genommen zu sehen, den er nicht zugestehen wollte, füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dergl. hinzu: *für das Ich*.

Den Grund dieser Bedenklichkeit des Lesers, dass man ihn nicht etwa zu viel zugestehen lasse, kann ich auch zugleich mit anführen; auf die Bedingung, dass man sich dadurch nicht zerstreuen lasse: denn das Ganze ist eine zufällige Bemerkung, die hier noch nicht eigentlich zur Sache gehört, und bloss darum beigebracht wird, um keinen Augenblick einige Dunkelheit übrig zu lassen. — Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande, wurde behauptet. In einem kleinen Winkel deiner Seele liegt dagegen die Einwendung, — entweder: ich soll *denken,* aber ehe ich denken kann, muss ich *seyn;* oder die: ich soll mich denken, in mich zurückgehen; aber was gedacht werden soll, auf welches zurückgegangen werden soll, muss seyn, ehe es gedacht oder darauf zurückgegangen wird. In beiden Fällen postulirst du ein von dem Denken und Gedachtseyn deiner selbst unabhängiges, und demselben vorauszusetzendes *Daseyn* deiner selbst; im ersten Falle als des *Denkenden*, im zweiten als des *Zu-Denkenden*. Hierbei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, dass du vor deinem Denken vorher gewesen seyn müssest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Denken; und, wie du noch weiter behauptest, und wir dir mit beiden Händen zugeben, ein nothwendiges, in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weisst doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Daseyn nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Daseyn des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetztseyn deiner selbst durch dich selbst. In dem Factum, das du uns aufgezeigt hast, liegt sonach, wenn wir es scharf genug ansehen, nichts mehr, als dies: *du musst deinem gegenwärtigen, zum deutlichen Bewusstseyn erhobenen Selbst-Setzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewusstseyn geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sey.* Bis wir dir das fruchtbare Gesetz, nach welchem es so ist, aufzeigen, begnüge dich mit der Einsicht, dass das angeführte Factum weiter nichts aussagt, als das Angegebene, damit du durch dasselbe nicht irre gemacht werdest.

II.

Wir versetzen uns auf einen höheren Standpunct der Speculation.

1) Denke dich, und bemerke, wie du das machst: war meine erste Forderung. Bemerken musstest du, um mich zu verstehen (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst seyn konnte); und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese *Aufmerksamkeit* auf uns selbst in jenem Acte war das uns beiden gemeinschaftliche *Subjective*. Dein Verfahren im Denken deiner selbst, welches bei mir auch kein anderes war, war es, *worauf* du merktest; es war der Gegenstand unserer Untersuchung: das uns beiden gemeinschaftliche *Objective*.

Jetzt aber sage ich dir: bemerke *dein Bemerken* deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.

2) Der Punct, um welchen es mir hier zu thun ist, ist

nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, dass ich ihn durch einen Eingang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgend eines Gegenstandes — es sey derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. — *Du* bist — *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höheren Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusst*seyn* war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.

Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. — Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjects, mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewusstseyn meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und sofort ins unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären. Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unserer Untersuchung zurück.

3) Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir seyn sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden, wie wir im obigen gethan haben.

Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es soeben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unseres eigenen Denkens ist dieses Bewusstseyn. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst;

wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstseyn eben war jenes unmittelbare Bewusstseyn deines Denkens; sey es, dass ein Object, oder dass du selbst gedacht wurdest. — Also das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.

Ein solches unmittelbares Bewusstseyn heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine *Anschauung*, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein *sich Setzen als* setzend (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als blosses Object, seyn kann), keinesweges aber etwa ein blosses *Setzen;* denn dadurch würden wir in die soeben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstseyn zu erklären, verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punct, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden, und zu überzeugen.

Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; ausserdem ist das Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Puncte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie.

Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Objective in Einem. Alles andere Bewusstseyn wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstseyn: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstseyn stattfinden soll. — Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object in dem angegebenen Sinne.

Nun ist hier von keinem anderen Seyn des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Seyn dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewusstseyn bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste seyn würde. Ebensowenig wird dieser Anschauung eine vom Bewusstseyn unabhängige Existenz des Ich, als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugethan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, *dessen ihr euch nicht bewusst seyd,* alles aber, dessen ihr euch bewusst seyd, *durch das angezeigte Selbstbewusstseyn bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes,* dessen ihr euch bewusst seyd, die von allem Anschauen und Denken unabhängig seyn sollende Existenz des Ich, *jenes Selbstbewusstseyn bedingen lassen.* Ihr müsset entweder gestehen, dass ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich thun werdet, oder ihr müsstet läugnen, dass das aufgezeigte Selbstbewusstseyn alles andere Bewusstseyn bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich seyn wird. — Es erhellet sonach hier auch dieses, dass man durch unseren ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle mögliche Fälle, unausbleiblich auf den Standpunct des transcendentalen Idealismus gesetzt wird; und dass es ganz Eins ist, jenen verstehen, und von diesem überzeugt werden.

Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschied von der letzteren *intellectuelle* Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet *).

---

*) Man bedient sich neuerdings, um denselben Begriff auszudrücken, häufig des Wortes: *Selbst*. Wofern ich richtig ableite, so bedeutet die ganze Familie, zu der dieses Wort gehört z. B. selbiger, u. s. w. derselbe, u. s. w. eine Beziehung auf ein schon Gesetztes: aber schlechthin, inwiefern es *durch seinen blossen Begriff* gesetzt ist. Ein *Ich* dieses Gesetzte, so wird das Wort gebildet: *selbst*. *Selbst* setzt sonach den Begriff vom Ich voraus; und alles was darin von Absolutheit gedacht wird, ist aus diesem Begriffe entlehnt. Im populairen Vortrage ist das Wort: *Selbst* vielleicht darum bequemer, weil es dem dabei doch immer dunkel mit gedachten Begriffe des Ich überhaupt einen besonderen Nachdruck hinzufügt, dessen der gewöhnliche Leser wohl bedürfen mag: im wissenschaftlichen Vortrage musste, scheint es mir, der Begriff durch sein unmittelbares und eigenthümliches Zeichen benannt werden. — Welche Absicht aber *dadurch* erreicht werden solle, dass man beide Begriffe, den des Selbst und den des Ich, als verschieden, einander gegenüber stellt, und aus dem ersten eine erhabene, aus dem zweiten eine verabscheuungswürdige Lehre ableitet, wie es neuerlich in einer für das grössere Publicum bestimmten Schrift geschehen ist, deren Verfasser doch wenigstens historisch wissen musste, dass das letztere Wort auch noch in einer anderen Bedeutung genommen werde, und dass auf den dadurch bezeichneten Begriff in dieser Bedeutung ein System aufgebaut werde, welches jene verabscheuungswürdige Lehre keinesweges enthält: — welche Absicht dadurch erreicht werden solle, lässt sich schlechthin nicht begreifen, wenn man eine feindselige nicht annehmen will, noch kann.

III.

Noch ist ein Umstand in der Beobachtung der von uns geforderten Thätigkeit zu bemerken. Nehme man diese Bemerkung indess nur für eine beiläufige. Unmittelbar wird auf sie nicht fortgebaut; erst tiefer unten wird sich zeigen, welche Folgen sie habe. Nur können wir uns die Gelegenheit, die wir hier haben, sie zu machen, nicht entgehen lassen.

Du fandest im Vorstellen eines Objects, oder deiner selbst, dich thätig. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Thätigkeit in dir vorkam. — Thätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der Geist reisst sich selbst über absolut entgegengesetztes hinweg; — durch welche Beschreibung keineswegs etwa das unbegreifliche begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem nothwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. — Aber diese Agilität lässt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein *Losreissen der thätigen Kraft von einer Ruhe;* und so hast du sie in der That angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen, was wir von dir verlangten.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäss deinen Tisch, deine Wand u. s. w., und nachdem du thätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, wärst du nun in ruhiger fixirter Contemplation derselben begriffen (*obtutu haerebas fixus in illo*, wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, dass dieses Denken ein Thun ist. Du musstest, um das verlangte zu vollziehen, dich losreissen von jener Ruhe der Contemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreissen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als thätig. Ich berufe mich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von aussen dir anzudemonstriren, was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.

Das Resultat der gemachten Bemerkung wäre dieses: man findet sich thätig, nur inwiefern man dieser Thätigkeit eine Ruhe (ein Anhalten und Fixirtseyn der inneren Kraft) entgegensetzt. (Der Satz, welches wir hier nur im Vorbeigehen erinnern, ist auch umgekehrt wahr: man wird sich einer Ruhe nicht bewusst, ohne eine Thätigkeit zu setzen. Thätigkeit ist nichts ohne Ruhe und umgekehrt. Ja, der Satz ist allgemein wahr, und wird im folgenden in dieser seiner allgemeinen Gültigkeit aufgestellt werden: Alle Bestimmung, was es nur sey, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz. Hier sehen wir nur auf den vorliegenden einzelnen Fall.)

Welche besondere Bestimmtheit deines Denkens war es nun, die, als Ruhe, derjenigen Thätigkeit, durch die du dich selbst dachtest, unmittelbar vorher ging; oder genauer ausgedrückt, die damit unmittelbar vereinigt war, so dass du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest? — Ich sagte dir: denke *dich selbst*, um die Handlung, die du vollziehen solltest, zu bezeichnen, und du verstandest mich ohne weiteres. Du wusstest sonach, was das heisse: Ich. Aber du brauchtest nicht zu wissen, und wusstest meiner Voraussetzung nach nicht, dass dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst zu Stande komme, sondern solltest dies erst lernen. Nun aber ist das Ich laut obigem nichts anderes, als ein in sich selbst zurückgehendes Handeln; und ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist das Ich. Wie konntest du denn also das letztere kennen, ohne die Thätigkeit zu kennen, durch die es zu Stande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, *dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz,* bestimmt auf eine gewisse Weise; jedoch ohne das bestimmte gerade, *als ein Handeln,* zu erkennen. Du erkanntest es nur als *Bestimmtheit*, oder *Ruhe,* ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit deines Bewusstseyns komme; kurz, so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Thätigkeit, die ich aufforderte, die zweckmässige Richtung geben. Die Bestimmtheit deines Denkens durch das Denken deiner selbst war sonach, und musste nothwendig seyn, diejenige Ruhe, von der du dich zur Thätigkeit losrissest.

Oder um die Sache deutlicher zu machen: — wie ich dir sagte: denke dich; und du das letztere Wort verstandest, vollzogst du *im Acte des Verstehens selbst* die in sich zurückgehende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Ich zu Stande kommt, nur ohne es zu wissen, weil du darauf nicht besonders aufmerksam warst; und daher kam dir das, was du in deinem Bewusstseyn vorfandest. Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogst du dieselbe Thätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewusstseyn.

Man nennt die innere Thätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefasst, durchgängig den *Begriff*. Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben nothwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewusstseyn des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfasst das Bewusstseyn.

Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich, als Thätiges, und Ich, als Object meiner Thätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich.

Im gemeinen Bewusstseyn kommen nur Begriffe vor, keinesweges Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewusstseyn, zu Stande gebracht wird. Zum Bewusstseyn der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es soeben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewusstseyn bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet. Daher kommt es, dass überhaupt, so wie in unserem besonderen Falle, das Object der Anschauung vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Object ist eben der Begriff. Nach unserer gegenwärtigen Erörterung sieht man, dass dieser nichts anderes sey, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Thätigkeit, sondern als Ruhe aufgefasst.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Zweiter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Zweiter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

D 16.5.67
[Bes.-Ex.]
5.7.67
MK

Alte Sig: B+10,1
S.7

Ma

~~MAXIM
GORKI
BIBLIOTHEK
ALTENBURG
THÜR.~~

M. 302

1952 : 2781

Inhaltsanzeige
des zweiten Bandes

Seite

1) Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801 . . . 3–163
2) Die Bestimmung des Menschen, 1800 . . . 167–319
3) Populairer und kritischer Anhang:
    a. Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, 1801 . . . 323–420
    b. Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1795 . . . 421–458
    c. Annalen des philosophischen Tons, 1797 . . . 459–489
    d. Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik, 1800 . . . 490–503
    e. Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold, 1801 . 504–534
4) Die Thatsachen des Bewusstseyns, 1810 . . . 537–691
5) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, 1810 . . . 695–709

Darstellung

der

Wissenschaftslehre.

Aus dem Jahre 1801.

(Zum ersten Male gedruckt.)

Erster Theil.

Einleitung.

Begriff der Wissenschaftslehre.

§. 1. Vorläufige Beschreibung des Wissens vermittelst einer Construction desselben.

Vorläufig nennen wir diese Beschreibung, weil durch sie nicht etwa der Begriff des Wissens erschöpft, sondern nur diejenigen Merkmale in demselben nachgewiesen werden sollen, deren wir für unseren gegenwärtigen Zweck bedürfen. Die Frage sonach, mit welcher man gleich den Anfang unserer Rede unterbrechen könnte, von welchem Wissen redet ihr denn, und in welchem Sinne bedient ihr euch dieses vieldeutigen Wortes, käme hier zur Unzeit. Wir verstehen an diesem Orte unter demselben dasjenige, was wir sogleich angeben werden, und durchaus nichts Anderes, und bedienen uns dieses Wortes in dem Sinne, der aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Beschreibe einen beliebigen Winkel; — würden wir dem Leser zurufen, wenn wir uns mit demselben im Gespräche befänden. — Schliesse nun diesen also beschriebenen Winkel mit einer dritten geraden Linie. Nimmst du wohl an, dass derselbe Winkel noch mit einer oder mehreren anderen (d. i. mit irgend einer längeren oder kürzeren) Linien habe geschlossen werden können ausser der, mit der du ihn wirklich geschlossen hast? — Wenn er, wie wir erwarten, darauf antwortet, dass er dies keinesweges annehme, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dies nur für seine Meinung, sein unvorgreifliches, einer weiteren Berichtigung sich allerdings bescheidendes Gutachten halte, oder ob er es zu wissen, ganz gewiss und sicher zu wissen glaube. Bejahet er diese Frage, wie wir gleichfalls erwarten, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dafür halte, dass der ausgesprochene Fall nur bei diesem bestimmten Winkel, der ihm im Construiren nun eben so ausfiel, wie er ihm ausfiel, und bei diesen bestimmten einschliessenden Seiten, die ihm ebenfalls nun gerade so ausfielen, stattfinde, und ob etwa andere mögliche Winkel zwischen anderen möglichen Seiten durch mehrere dritte Seiten, ausser Einer, möchten geschlossen werden können; ferner, nachdem er hierüber sein Urtheil abgegeben, ob er glaube, dass nur ihm für seine Person die Sache also erscheine, oder dass schlechthin alle vernünftigen Wesen, die nur seine Worte verstehen, hierin nothwendig seiner Ueberzeugung seyen; endlich, ob er über diese beiden in Frage gestellten Puncte eben nur zu meinen, oder entschieden etwas zu wissen glaube. Antwortet er, wie wir erwarten — denn sollte eine einzige der hier zu ertheilenden Antworten anders ausfallen, als wir sie voraussetzen, so müssten wir freilich, so lange sein Zustand derselbe bleibt, alle weitere Unterhaltung mit dem Leser aufgeben; mit welchem Rechte, kann nur derjenige beurtheilen, der die Fragen richtig beantwortet hat — antwortet er, dass schlechthin keiner unter den unendlichen möglichen Winkeln, eingeschlossen in die unendlichen möglichen Seiten, mit anderen, ausser einer Einigen möglichen dritten Seite geschlossen werden könne, dass schlechthin jedes vernünftige Wesen derselben Ueberzeugung seyn müsse, und dass er der absoluten Gültigkeit des ausgesprochenen Satzes, beides sowohl *von* den unendlich möglichen Winkeln, als *für* die unendlich möglichen

Vernunftwesen, schlechthin sicher sey; so werden wir mit ihm weiter folgende Betrachtungen anstellen.

Er versichert sonach an dem ausgesprochenen Vorstellen ein *Wissen* zu haben, eine Stetigkeit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Vorstellens, auf der er unwandelbar ruhe, und unwandelbar zu ruhen sich verspreche. Worauf ruhet denn nun eigentlich dieses Wissen; welches ist dieser feste Standpunct, dieses unwandelbare Object desselben?

Zuvörderst: — Der Leser hatte eben einen bestimmten Winkel von einer bestimmten Summe von Graden durch bestimmte Seiten von bestimmter Länge errichtet, zog darauf ein für allemal die dritte Seite, und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, dass nach ins unendliche fortgesetzten Proben, eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin musste er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloss das diesmalige, sondern das Ziehen einer Linie unter diesen Bedingungen, d. i. um diesen bestimmten Winkel zu schliessen, überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit, mit Einem Blicke zu übersehen meinen und wirklich übersehen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll. Er musste auf das diesmalige Ziehen, als diesmaliges, überhaupt gar nicht sehen. Ferner: der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten, ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, behauptete er zu wissen; er musste demnach auf das Ziehen einer Linie, um *diesen* Winkel zu schliessen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um *überhaupt* einen Winkel zu schliessen, sehen, und dasselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit Einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner sollte der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, welches nur die Worte, mit denen er ausgedrückt ist, verstände; sonach musste der Leser durchaus nicht auf sich, als diese Person, noch auf sein eigenes persönliches Urtheil, sondern auf das Urtheil aller Vernünftigen sehen, und dasselbe mit Einem Blicke übersehen, aus seiner Seele heraus in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinsehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Endlich, indem er, dieses Alles zusammengefasst, zu wissen behauptet, sonach in alle Ewigkeit nicht anders zu urtheilen sich verspricht, setzt er sein in diesem Augenblicke gefälltes Urtheil, als Urtheil für alle Zukunft sowohl, als für alle Vergangenheit, wenn in ihr über diesen Gegenstand hätte geurtheilt werden sollen, fest; er betrachtet sonach sein Urtheil gar nicht als ein in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urtheil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, wenn es mit der Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Mit einem Worte: der Leser schreibt sich zu eine Uebersicht und ein Auffassen *alles Vorstellens* — versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben — schlechthin mit Einem Blicke.

Nun verhindert uns nichts, davon zu abstrahiren, dass in dem gewählten Beispiele es gerade das Vorstellen über die Linie zwischen zwei Puncten war, welches mit dem Einen Blicke umfasst wurde; und demzufolge als Resultat unserer Untersuchung den bloss formalen Satz aufzustellen: es giebt, falls der Leser unsere obigen Fragen beantwortet hat, wie wir es voraussetzten, für denselben ein Wissen, und dieses Wissen ist das Auffassen eines gewissen Vorstellens (oder, wie wir lieber sagen, der Vernunft; welches Wort indessen hier nicht mehr bedeuten soll, als es dem Zusammenhange zufolge bedeuten kann) in seiner Gesammtheit schlechthin mit Einem Blicke. Nichts verhindert uns, sage ich, diese Abstraction zu machen, wenn wir nur nicht etwa vermittelst derselben unser Resultat willkürlich erweitern, sondern gänzlich unentschieden lassen, ob es bloss den zum Beispiel untergelegten Gegenstand eines Wissens, oder ausser ihm auch noch mehrere gebe.

§. 2. Wort-Erklärungen.

Ein solches absolutes Zusammenfassen und Uebersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein unendliches seyn dürfte, wie sich ein solches in der vorstehenden Construction eines Wissens gezeigt hat, heisst in der folgenden Bearbeitung, und überhaupt in der Wissenschaftslehre, *Anschauung*. Es hat sich in derselben Construction gefunden, dass nur in der Anschauung das Wissen beruhe und bestehe.

Diesem zusammenfassenden Bewusstseyn ist entgegengesetzt das Bewusstseyn des Besonderen, wie in dem untergelegten Beispiele das Bewusstseyn des *diesmaligen* Ziehens der Linie zwischen den beiden durch den Winkel bestimmten Puncten war. Wir können dieses Bewusstseyn *Wahrnehmung* nennen, oder Erfahrung. Es hat sich gefunden, dass im Wissen von der blossen Wahrnehmung abgesehen werden muss. *)

§. 3. Beschreibung der Wissenschaftslehre, als eines Wissens vom Wissen.

Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte, — es ist.

Dieses Wissen vom Wissen ist, zufolge des Begriffs, zuvörderst selbst ein Wissen, ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit Einem Blicke.

Es ist ferner ein Wissen vom Wissen. Wie sich verhält das oben beschriebene Wissen von dem Linienziehen zwischen zwei Puncten schlechthin zu den ins Unendliche verschiedenen Fällen dieses Ziehens, so verhält sich das Wissen vom Wissen zu diesem Wissen, welches sodann freilich die Ansicht eines Mannigfaltigen geben müsste, oder schlechthin in Einem Blicke zusammengefasst würde.

Oder, noch deutlicher und schärfer: — in allem blossen

---

*) Es thut daher der Abgrund der Dummheit sich auf, wenn irgend ein Nicolai irgendwo mich auffordert, ihm doch zu sagen, wie man irgend etwas wissen könne ausser durch Erfahrung. Durch Erfahrung kann man gar nichts wissen; indem das bloss Erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll.

Wissen von dem Ziehen der Linie, von den Verhältnissen der Theile eines Triangels, und welcherlei Wissen es noch sonst geben mag, wäre das Wissen in seiner absoluten Identität, *eben als Wissen*, der eigentliche Mittelpunct und Sitz des — *Wissens vom* Linienziehen, Verhältniss der Theile des Triangels u. s. w. In ihm eben und seiner Einheit, würde von allem, so verschieden dasselbe auch sonst seyn mag, dennoch auf einerlei Weise *gewusst*, in dem von uns bezeichneten Sinne; keinesweges aber vom Wissen, als solchem, gewusst, weil ja eben nicht vom Wissen, sondern vom Linienziehen u. dergl. gewusst wird. Das Wissen *wäre* eben, als Wissen, und wüsste eben, weil es wäre; aber es wüsste nicht von sich, eben weil es bloss wäre. Im *Wissen vom Wissen* aber würde dieses Wissen selbst durchaus als solches mit Einem Blicke, und darum eben als sich selbst gleiche Einheit, aufgefasst; gerade so wie im Wissen das Linienziehen u. s. w. als sich selbst gleiche Einheit aufgefasst wurde. Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.

So hatten wir in unserer Beschreibung des Wissens (§. 1.) allerdings das blosse Wissen — nur eben ein bestimmtes vom Linienziehen — zu unserem Objecte. Das aber, was *wir selbst*, — nur uns unbewusst, eben weil dies der Mittelpunct unseres Bewusstseyns war, — in dieser Beschreibung *waren* oder *vollzogen*, war ein *Wissen von* diesem blossen Wissen. Wir standen sonach schon in jener Beschreibung nicht auf dem Boden der blossen Wissenschaft, so wie wir es etwa mit jenem Satze von der Linie in der Geometrie thun, sondern auf dem der Wissenschaftslehre; und in der soeben angestellten Betrachtung haben wir noch über der Wissenschaftslehre gestanden.

Es ist klar, dass ein solches sich selbst Ergreifen und Erfassen des Wissens, wie wir das Wissen vom Wissen beschrieben haben, möglich seyn muss, wenn eine Wissenschaftslehre möglich seyn soll. Nun könnten wir allerdings sogar schon hier aus der Wirklichkeit des Bewusstseyns unserer Aller den, freilich nur mittelbaren, Beweis führen, dass dieses sich ergreifende Wissen wirklich sey, mithin wohl möglich seyn müsse. Der directe unmittelbare Beweis aber ist eben die Wirklichkeit der Wissenschaftslehre, den sich jeder factisch führen wird, wenn er dieselbe in sich realisirt. Wir können uns daher, auf diesen zu führenden factischen uns berufend, alles vorläufigen Beweises durch Worte überheben; da wir zum Ueberflusse schon jetzt durch die blosse Existenz unseres § 1. den factischen Beweis angehoben haben.

§. 4. Folgerungen.

1) Alles Wissen ist nach dem obigen Anschauung (§. 2.). Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine.

2) Sonach ist die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist, keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger, untheilbarer Blick.

3) Die Anschauung ist selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens; die Wissenschaftslehre aber ist lediglich die Einheits-Anschauung jener Anschauung. Sie ist daher selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urtheils. Das also, was nun wirklich Wissenschaftslehre ist, kann von einem vernünftigen Wesen nicht widerlegt, ihm kann nicht widersprochen, es kann daran nicht einmal gezweifelt werden, indem alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt. Es kann ihr, in Beziehung auf Individuen, lediglich das begegnen, dass jemand sie nicht besitze.

4) Da die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens (vom Linienziehen, Triangel u. s. w.) ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von *Etwas*) herbeiführen, sondern

sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht *Object* des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objecten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuss, unser Auge; ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges. Zum Gegenstande macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar: wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, thut und treibt sie in seinem übrigen Wissen. Der Strenge nach *hat* man sie nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist.

5) Sie ist, sagten wir, die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzenden und das vernünftige Wesen eben constituirenden Wissens. Sie ist daher das Leichteste, Offenbarste, einem jeden zunächst vor den Füssen Liegende, was es geben kann. Es gehört zu ihr nichts weiter, als dass man sich auf sich selbst besinne, und einen festen Blick in sein Inneres wende. Dass die Menschheit in ihrem Forschen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist, und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloss, dass die Menschen bis jetzt alles Andere näher angelegen hat, als sie sich selbst.

6) Ohnerachtet nun die Wissenschaftslehre nicht ein System von Erkenntnissen, sondern eine einige Anschauung ist, so könnte es doch wohl seyn, dass die Einheit dieser Anschauung selbst keinesweges eine absolute Einfachheit, ein letztes Element, Atom, Monade oder wie man diesen Urgedanken etwa noch ausdrücken will, wäre, etwa weil es so Etwas im Wissen nicht, und überhaupt nicht gäbe, sondern dass sie eine *organische* Einheit wäre, eine Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und in ungetrennter Einheit: wiewohl schon daraus sich ergeben dürfte, dass diese Anschauung ein Mannig-

faltiges von Anschauungen in Einen Blick fassen soll, deren jede, einzeln gedacht, wiederum ein unendliches Mannigfaltiges von Fällen in Einen Blick fassen soll.

Nun könnte ferner, falls dieses sich also verhalten sollte, es wohl geschehen, dass wir, nicht in dem bei uns vorauszusetzenden eigenen Besitze dieser Wissenschaft, sondern im Vortrage derselben für Andere, welche als nicht besitzende vorausgesetzt werden, jene Einheit nicht unmittelbar hinzustellen vermöchten, sondern sie erst vor dem Auge des Lesers aus irgend einer Mannigfaltigkeit sich organisiren, und wiederum in jene sich desorganisiren lassen müssten. In diesem Falle würde dasjenige Glied des Mannigfaltigen, von welchem etwa unsere Organisation anhöbe, als einzelnes Glied gar nicht verständlich seyn, indem es ja für sich gar nicht, sondern nur als organischer Theil einer Einheit ist, und nur in der Einheit verständlich seyn kann. Wir würden also nie einen Eingang in unsere Wissenschaft gewinnen, oder wenn wir ihn doch gewönnen, und ein einzelner Theil sich verständlich machen liesse, so könnte dies nur dadurch geschehen, dass die Anschauung desselben von der, obwohl dunkelen und uns unbewussten, Anschauung des Ganzen begleitet würde, in derselben ihren Ruhepunct hätte, und von daher ihre Klarheit und Verständlichkeit erhielte; indem sie wiederum von ihrer Seite der Anschauung des Ganzen, inwiefern sie auf dasselbe einfliesst, Klarheit gäbe: und ebenso mit allen in der Folge aufzustellenden Theilen. Nicht allein aber dies, sondern der etwa an der zweiten Stelle stehende Theil erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten schon abgehandelten, sondern gäbe umgekehrt auch diesem wiederum neue Klarheit, indem dieses ja seine vollendete Klarheit nur vom Ganzen hat, dieses zweite aber zum Ganzen gehört; so der dritte erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten, sondern gäbe auch hinwiederum beiden eine eigenthümliche, nur aus ihm ausströmende Klarheit; und so fort bis zum Ende. Dass also im Verlaufe der Betrachtung fortwährend jeder Theil durch alle, und alle durch jeden erklärt würden, sonach fortwährend alle abgehandelten Theile auch gegenwärtig erhalten werden müssten, weil sie mit jedem Schritte nicht einzeln, sondern gegenseitig durch alle hindurch und von allen heraus, erblickt würden, und keines durchaus klar wäre, so lange nicht alle es sind, und so lange nicht eben der Eine klare Blick, der das Mannigfaltige einet, und das Eine in ein Mannigfaltiges verströmt, hervorgebracht ist. Somit bliebe die Wissenschaftslehre, in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den successiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebenderselbe untheilbare Blick, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloss *ist*, aber sich nicht kennt, successiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin, wo er sich selbst innigst durchdringt, und in sich selbst wohnet und ist; und es sich hier von neuem bestätigte, dass das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ist ein Erwerben und Hervorbringen eines neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war, und ewig *wir selbst* war.

Wir können historisch hinzusetzen, dass es sich wirklich also verhält, wie wir angenommen haben; und dass hierdurch die Methode der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Diese Wissenschaft ist nicht vorwärts folgernd in einer einfachen Reihe, gleichwie in einer Linie, nach dem Gesetze der Consequenz, dergleichen Verfahren nur innerhalb und über einem schon vorausgesetzten und unterliegenden Organismus des Wissens möglich ist, in der Philosophie aber zu nichts führt, und da die Seichtigkeit selbst ist; sondern sie ist allseitig und wechselseitig folgernd, immer von Einem Centralpuncte aus nach allen Puncten hin, und von allen Puncten zurück, gleichwie in einem organischen Körper.

I. Ueber das absolute Wissen.

§. 5.

Zuvörderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsere Untersuchung zu leiten, ist durch den blossen Begriff eines absoluten Wissens so viel klar, dass dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrucke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und lässt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muss vom absoluten Wissen ausgehen. Wie es denn doch zugehe, dass wir, wie wir soeben gethan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das soeben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben. Vielleicht, dass das Absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein an und für sich, in unser Bewusstseyn eintritt.

§. 6.

Dieselbe Frage, die soeben über die Denkmöglichkeit des Absoluten erhoben wurde, lässt ohne Zweifel, wenn nemlich sich finden sollte, dass alles unser wirkliches und mögliches Wissen durchaus nie das absolute, sondern nur ein relatives, so oder anders bestimmtes und beschränktes Wissen sey, über die Denkmöglichkeit des absoluten Wissens sich aufwerfen; und sie dürfte ohngefähr auf dieselbe Weise beantwortet werden, dass das absolute Wissen nur als Form, oder in einer anderen Weise der Ansicht, nur als Materie oder Object des wirklichen Wissens zum Bewusstseyn komme oder kommen könne.

Daher müssen auch wir insbesondere, die wir hier das absolute Wissen zu beschreiben gedenken, sonach von demselben zu wissen ohne Zweifel vermeinen, die Frage, wie wir zu diesem unserem wirklichen Wissen von dem absoluten Wissen gekommen, vor der Hand unbeantwortet lassen. Vielleicht erblicken auch wir dasselbe, obgleich als absolutes, dennoch nur in einer Relation, nemlich in der mit allem relativen Wissen. Wir müssen in der zu liefernden Beschreibung uns lediglich an die unmittelbare Anschauung des Lesers halten, und ihn fragen, ob das, was er dieser Beschreibung zufolge in sich erblicken wird, sich ihm wohl mit dem Bewusstseyn, dass es das absolute Wissen sey, aufdringe: oder, falls selbst diese Anschauung ihn verliesse, müssen wir abwarten, ob in der Entwickelung der später folgenden Sätze zugleich über diesen ersten Punct ihm ein Licht aufgehen werde.

§. 7. Formale und Wort-Erklärung des absoluten Wissens.

Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein giebt, dass alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sey, — *diesem* Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend die Betrachtung anzustellen, und zu finden, dass es nicht ein Wissen von Etwas seyn könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin bloss und lediglich als Wissen, zu seyn. Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem anderen Wissen von jedem anderen Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sey. Zu diesem Denken des Wissens nun, als des Einen und sich selbst gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht *dieses*, sondern eben überhaupt *Wissen* ist, ist der Leser hier eingeladen, wo vom absoluten Wissen gesprochen wird.

Dass wir es ihm, versteht sich als den Gedanken, der ihm angemuthet wird, noch durch einige Züge beschreiben: — Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so dass es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen *von* — noch ist es *ein* Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Act, keine Begebenheit, oder dass etwas *im* Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Acte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können. Welchen Gebrauch wir dann doch davon machen werden, muss der Leser erwarten. — Es wird nicht entgegengesetzt dem *Etwas*, wovon gewusst wird; denn dann wäre es das Wissen von Etwas, oder das besondere Wissen selbst, sondern es wird entgegengesetzt dem *Wissen von Etwas*. (Dass man diesen Punct übersah, darin lag der Grund, warum man die Wissenschaftslehre als auf einem Reflectir Puncte hangen geblieben erblickte, und einen Standpunct über ihr eingenommen zu haben glaubte, der doch tief unter der wirklichen Wissenschaftslehre liegt.)*)

Nun dürfte Jemand sagen, dieser Begriff des Wissens überhaupt sey doch nur eine *Abstraction* von allem Besonderen des Wissens: und diesem ist allerdings zuzugeben, dass man zu einem *besonderen Bewusstseyn* des absolut Einen und gleichen in allem besonderen Wissen sich im *Verlaufe des wirklichen Bewusstseyns* nur durch eine freie Niederdrückung und Verdunkelung (gewöhnlich Abstraction davon genannt) des besonderen Charakters eines bestimmten Wissens erhebe; ohnerachtet es auch wohl noch einen anderen Weg geben könnte, wenigstens hinterher zu diesem Bewusstseyn zu gelangen, welcher letztere gerade derselbe seyn dürfte, den wir in der Folge unseren Leser zu führen gedenken. Wenn nur nicht, nach den Begriffen, dergleichen im philosophischen Publicum gäng und gäbe sind, von einer Abstraction, welche aus einer Menge von Einzelnen herausbringen soll, was in keinem einzigen dieser Einzelnen liegt — wenn nur nicht nach diesen Begriffen durch jene Einwendung soviel gesagt werden soll, dass der Charakter des Wissens überhaupt, den jedes besondere Wissen haben muss, keineswegs für die Möglichkeit jedes einzelnen, besonderen vorausgesetzt werde, sondern etwa erst, nachdem eine beträchtliche Reihe besonderer Wissensbestimmungen abgelaufen, in sie hineinkomme, und nun erst zu einem Wissen mache, was vorher zwar ein besonderes Wissen war, ohnerachtet es kein *Wissen* war!

---

*) Am Rande wird vom Verfasser bemerkt, dass dies (in der letzten Redaction des Werkes) „nur problematisch auszudrücken sey."

§. 8. Real-Erklärung oder Beschreibung des absoluten Wissens.

Zuvörderst, die Realerklärung des absoluten Wissens kann nichts Anderes seyn, als die Nachweisung dieses Wissens in unmittelbarer Anschauung. Es lässt sich nicht etwa durch Denken schliessen, welches dieses absolute Wissen seyn werde; denn da es eben das absolute seyn soll, so kann es kein höheres, würde heissen, kein noch absoluteres Datum des Wissens geben, aus welchem und von welchem aus durch ein Denken geschlossen würde. Das absolute Wissen müsste daher durch eine gleichfalls absolute Anschauung seiner selbst erfasst werden.

Ferner ist klar, dass es eine solche absolute Anschauung des absoluten Wissens geben und dem zufolge die angekündigte Realerklärung des letzteren möglich seyn muss, wenn es überhaupt eine Wissenschaftslehre geben soll. Denn in der Anschauung, in welcher diese besteht, soll die Vernunft, oder das Wissen durchaus mit Einem Blicke aufgefasst werden. Aber das besondere Wissen lässt sich nicht mit Einem, sondern nur mit besonderen, und unter sich verschiedenen Blicken auffassen. Sonach müsste das Wissen, sowie es schlechthin Eins und sich selbst gleich ist, d. h. das absolute Wissen, aufgefasst werden.

In der Beschreibung selbst bedienen wir uns folgender Hinleitung. Denke sich der Leser zuvörderst das *Absolute*, schlechthin als solches, sowie oben sein Begriff bestimmt worden. Er wird finden, behaupten wir, dass er es nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, theils, dass es sey schlechthin, *was* es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, was es sey, schlechthin *weil* es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet. (Es kann seyn, dass diese Duplicität der Merkmale, mit welcher wir das Absolute fassen, und es anders gar nicht fassen können, welche dem Absoluten gegenüber allerdings sonderbar scheint, selbst Resultat unseres Denkens, also eben eines Wissens ist, welches wir vorläufig unentschieden lassen müssen.)

Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Seyn u. s. w. nennen; das letztere absolutes Werden oder Freiheit. Beide Ausdrücke sollen, wie sich dies von einem ehrlichen und gründlichen Vortrage versteht, nichts mehr bezeichnen, als was in der bei dem Leser vorausgesetzten Anschauung der beiden Merkmale des Absoluten wirklich liegt.

Nun soll das Wissen absolut seyn, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes *Wissen*, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als blosse absolute Qualität. Im Wissen sonach müssten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen, so dass beide gar nicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissens, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.

Ich sage, in dem zu einer untrennbaren Einheit Verschmelzen, und im innigsten sich Durchdringen beider, so dass beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinung gänzlich aufgeben und verlieren, und als Ein Wesen, und ein durchaus neues Wesen dastehen, also in einer eigentlich *realen* Vereinung und wahren Organisation: keinesweges aber in einem blossen Nebeneinander sich verhalten, wodurch niemand begreift, wie sie denn doch neben einander bestehen, und lediglich eine formale und negative Einheit, eine Nichtverschiedenheit entsteht, die man doch auch nur, Gott weiss aus welchem Grunde, behaupten, keinesweges aber nachweisen kann. — Nicht etwa: in irgend ein, somit schon vorausgesetztes, Wissen tritt ein das ruhende Seyn, und tritt ein die Freiheit, und diese beiden treten nun in diesem Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen ausser dem absoluten Wissen, und dieses innerhalb des ersten gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Seyn zusammen, und durchdringen sich, und diese innige

Durchdringung und Identificirung beider zu einem neuen Wesen giebt nun erst das Wissen, eben als Wissen, als ein absolutes *Tale*. Von der Einsicht in diesen Punct hängt alles ab, und die Vernachlässigung desselben hat die neuesten Misverständnisse veranlasst.

Wie nun wir unseres Orts, die wir ohne Zweifel doch auch nur wissend sind, dazu kommen, scheinbar über alles Wissen hinauszugehen, und das Wissen selbst aus einem Nichtwissen zu componiren; oder mit anderen Worten, wie es mit der in unserer gegenwärtigen Beschreibung dem Leser ohne Zweifel angemutheten Anschauung des absoluten Wissens selbst, die doch wohl auch nur ein Wissen seyn kann, sich verhalte, und wie dieselbe möglich sey — eine Möglichkeit, die schon oben als Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaftslehre sich zeigte, — ferner, wie wir dazu kommen, diese Anschauung oder dieses Wissen wieder als ein Nichtwissen zu setzen, wie wir doch gleichfalls gethan haben, wird in der Folge sich ergeben. Dieses Verweisen auf die Folge aber liegt in der §. 4. 7. beschriebenen eigenthümlichen Methode der Wissenschaftslehre. Es mangelt hier an einer Klarheit, die erst das zweite Glied über das erste zu verbreiten hat.

Uebrigens ist noch zu bemerken, dass das absolute Wissen hier lediglich seiner *Materie* nach geschildert ist. Seyn und Freiheit, sagten wir, *treten* zusammen; *sie* also sind das Thätige, inwiefern hier nach einem Thätigen gefragt werden sollte, und sind thätig, inwiefern sie eben noch nicht Wissen, sondern Seyn und Freiheit sind. Wie sie sich aber durchdringen, ihre separaten Naturen aufgeben, um zu einer einigen, zu einem Wissen sich zu vereinigen, sind sie eben gegenseitig durch einander gebunden; denn sie sind ja nur in dieser Gebundenheit Wissen, ausser derselben aber separates Seyn und Freiheit, und sind nun in einem ruhigen Bestehen. Dieses nennen wir nun die *Materie* des absoluten Wissens oder die absolute Materie des Wissens. Es könnte seyn, dass diese zur absoluten Form desselben Wissens sich gerade so verhielte, wie ruhendes Seyn zur Freiheit in der absoluten Materie selbst.

§. 9. Beschreibung der absoluten Form des Wissens.

Nicht das ruhende Seyn ist das Wissen, und ebensowenig ist es die Freiheit, sagten wir, sondern das absolute sich *Durchdringen* und *Verschmelzen* beider ist das Wissen.

Sonach ist eben das *sich Durchdringen*, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens.

Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* Seyn, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fursichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, dass du bedenken sollest, du *wissest* von dem *Gegenstande*, und nun dein Bewusstseyn (eben *vom* Gegenstande) als ein subjectives, und den Gegenstand, als ein objectives, begreifest, sondern dass du innigst lebendig erfassest, beides sey Eins, und sey ein *sich Durchdringen*: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloss nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weisst, sondern du sollst begreifen, dass sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könnest.

Oder, denke nochmals das Absolute, so wie es oben beschrieben worden. Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, *für wen* es sey, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge ausser ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der That schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.

Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Seyn mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet. Aber wessen innerem Auge nun einmal die Freiheit mangelt, von allem Anderen ab, und auf sich selbst sich zu kehren, dem helfen keine Hinleitungen, und keine noch so passenden Ausdrücke, die er nur in einem verkehrten Sinne, zu seiner eigenen noch grösseren Verwirrung, versteht. Er ist innerlich blind, und muss es bleiben.

Besteht, wie aus dem eben Gesagten einleuchtet, in diesem *Fürsichseyn* das eigentliche innere Wesen des Wissens, als eines solchen (als eines Lichtzustandes und Sehens): so besteht das Wesen des Wissens eben in einer *Form* (einer Form des Seyns und der Freiheit, nemlich ihrem absoluten sich Durchdringen), und alles Wissen ist seinem Wesen nach *formal*. Dagegen erscheint dasjenige, was wir (§. praec.) die absolute Materie des Wissens nannten, und was wohl überhaupt die absolute Materie als Materie bleiben dürfte, hier, wo dem Wissen selbst sein selbstständiges Wesen gegeben ist, als eine *Form*, nemlich des Wissens.

§. 10.

Das Wissen ist absolut, *was* es ist, und *weil* es ist. Denn erst mit dem Verschmelzen und Verströmen des Separaten, ganz davon abgesehen, was dieses Separate sey, keineswegs aber etwa mit dem Separaten, als solchem, entsteht ein Wissen. Dieses kann nun, als Wissen, nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu seyn; es kann für dasselbe nichts seyn ausser ihm selbst. Es ist daher für sich absolut und ergreift sich selbst und hebt an, als eigentliches formales Wissen, wie es §. praec. beschrieben ist, als *Lichtzustand* und *Sehen*, nur, inwiefern es absolut ist.

Nun aber ist es, wie gesagt, als Wissen, nur Verströmung und Verschmelzung eines Separaten zur Einheit; und wohlgemerkt, diese Einheit ist in sich selbst, und ihrem Wesen nach, was für andere Einheiten es auch noch sonst geben möchte, Verschmelzung des Separaten, und schlechthin kein anderer Act der Einheit.

Nun hebt alles Wissen mit dieser, also charakterisirten Einheit an, worin ja die Absolutheit seines Wesens besteht; und kann sich derselben nie entledigen, noch aus ihr herausgehen, ohne sich selbst zu vernichten. Soweit sich daher das Wissen erstreckt, erstreckt sich diese Einheit, und das Wissen kann schlechthin nie auf eine Einheit kommen, die etwas Anderes sey, als eine Einheit des Separaten.

Mit anderen Worten: der §. 1. factisch gefundene Satz, dass alles Wissen Zusammenfassen des Mannigfaltigen in Einen Blick sey, ist hier abgeleitet; und dazu noch die Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit, die unendliche Theilbarkeit alles Wissens, über welche wir bloss factisch nichts ausmachen konnten, sondern dazu eines Satzes vom Absoluten bedurften: und zwar ist diese unendliche Theilbarkeit alles Wissens abgeleitet aus dem absoluten Wesen des Wissens, als eines *Formalen* (§. 9.).

Was du auch auffassen mögest mit deinem Wissen, das ist Einheit, denn nur in der Einheit ist Wissen, und ergreift sich das Wissen. Wie du aber wiederum dieses Wissen ergreifest, zerstiebt dir das Eine in Separate; und wie du wieder irgend einen Theil dieser so Separirten, versteht sich als Einheit, weil du nicht anders kannst, fassest, und sein Wissen fassest, zerstiebt dieser Theil dir wieder in ein Mannigfaltiges; und so wiederum die Theile dieser Theile, so lange du dein Theilen fortsetzen wirst. Setzest du es aber nicht fort, so stehst du eben bei einer Einheit, die dir nur dadurch Einheit bleibt, dass du dich nicht weiter darum kümmerst. Nun wisse nur, dass du diese unendliche Theilbarkeit selbst mit dir bringst, vermittelst der absoluten Form deines Wissens, aus welcher du eben nicht herauskannst, und welche du allemal, freilich ohne dein klares Bewusstseyn, überschauest, so oft du von unendlicher Theilbarkeit sprichst. Du wirst dir daher nicht ferner einfallen lassen, dass sie etwa in einem Dinge an sich begründet sey, welches, wenn es wahr wäre, zuletzt doch nichts weiter hiesse, als dass du den Grund nie erforschen könntest, da sie dir in deinem Wissen selbst, als der einzig möglichen Urquelle, nachgewiesen ist, welches freilich auch nichts mehr heisset, als dass du den Grund davon allerdings wissen und erforschen kannst, wenn du nur dich selbst recht scharf und klar beschauest.

Nun ruht, welches noch wohl zu merken ist, das Wissen keinesweges im *Vereinen*, noch ruht es im *Zerstreuen*, sondern es ruht selbst schlechthin im *Verschmelzen* dieser beiden, in ihrer realen Identität; denn es ist keine Einheit, ausser der der Separaten, und es sind keine Separaten, ausser in der Einheit. Das Wissen kann nicht ausgehen von dem Bewusstseyn der Elemente, die du etwa zusammensetztest, fort zur Einheit; denn alles dein Wissen kommt in Ewigkeit auf keine Elemente; noch kann es ausgehen von der Einheit, die du etwa in beliebige Theile spaltetest, mit dem Bewusstseyn, sie bis ins unendliche spalten zu können; denn du hast gar keine Einheit für sich, sondern nur eine der Separaten. Es schwebt daher *innerhalb beider*, und ist vernichtet, wenn es nicht innerhalb beider schwebt. Es ist in sich selbst *organisch*.

§. 11.

Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.

Nun ist das Absolute, inwiefern es als ruhig bestehend angesehen wird (§. 8.), schlechthin, was es ist. Was in dieser Rücksicht das Wissen *sey*, eben welches sein absolutes *Wesen*, d. i. sein beharrendes Bestehen sey, haben wir im vorigen §. gesehen. Das Absolute ist ferner, von Seiten des Werdens oder der Freiheit angesehen, — und es muss von dieser Seite angesehen werden, um als Absolutes angesehen zu werden, — was es ist, schlechthin *weil* es ist. Dasselbe muss vom Wissen, eben als Wissen, gelten.

Zuvörderst ist klar, dass das Wissen, inwiefern es nicht als Wissen schlechtweg, sondern als absolutes Wissen, mit Hinzufügung dieses Prädicates, angesehen wird, nicht mehr bloss in sich selbst ruhe, sondern sich wiederum über sich selbst erhebe, und auf sich herabsehe. Diese neue Reflexion nun vollziehen wir hier stillschweigend, und ohne weitere Rechenschaft über ihre Möglichkeit abzulegen, welche ja auch überdies, da das Wissen ein absolutes *Fürsich* ist, sich von selbst versteht. Bestimmt diese neue Reflexion mit allen ihren Folgen aufzustellen, bleibt der Zukunft vorbehalten.

Ferner ist, zur Erreichung der vollendeten Klarheit und Präcision, hier noch zu bemerken, dass wir schon im vorigen §. auf diese Freiheit im Wissen stillschweigend gerechnet, und nur vermittelst ihrer dargestellt haben, was wir darstellten. Das Wissen ist ein *Fürsich* für sich selbst, sagten wir, und kommt auf diese Weise aus der Einheit der Separaten, somit aus den Separaten nie heraus. Da setzten wir ja, um nur verstanden zu werden, voraus, dass das Wissen nicht in sich festgehalten sey, sondern ins unbedingte sich selbst ausdehnen, sich verbreiten und sich forttragen könne.

Aber ferner, das Wissen ist als Wissen nur für sich und in sich selbst: also nur *für sich* kann es seyn, weil es ist; und es ist als Wissen, weil es ist, nur inwiefern es dieses Fürsich (keinesweges für ein fremdes und äusseres) innerlich in sich selbst ist; oder mit einer anderen Wendung, inwiefern es sich setzt, als seyend, weil es ist. Nun ist dieses Seyn, weil es ist, nicht Ausdruck des absoluten Seyns (Gesetztseyns und ruhenden Bestehens) des Wissens, wie das im vorigen §. aufgestellte und beschriebene, sondern es ist Ausdruck seiner *Freiheit*, und seiner *absoluten* Freiheit. Das sonach, wie wir zuvörderst zu erinnern haben, was unter dem Charakter dieser Absolutheit verstanden, und durch ihn herbeigeführt werden wird, folgt nicht aus dem Seyn des Wissens, und dieses Seyn könnte auch ohne dasselbe seyn, wenn überhaupt ein Wissen ohne dasselbe seyn kann. Dieser Charakter ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und er ist, wenn er nicht ist, schlechthin, weil er nicht ist; er ist eben Product der absoluten, durchaus unter keiner Regel oder Gesetz, oder fremdem Einflusse stehenden *Freiheit* des Wissens, und ist selbst diese absolute Freiheit. In diesem Sinne soll daher genommen werden, was wir darüber sagen, nicht, als ob wir es aus irgend einem Anderen *ableiten* wollten, wie wir es im vorigen §. mit dem Seyn des Wissens aus dem Verschmelzen der beiden Prädicate des Absoluten schlechtweg, allerdings gethan haben, sondern dass wir es schlechthin *setzen* wollen, eben als die innere immanente Absolutheit und Freiheit des Wissens selbst. Soviel über das Formale dieses Freiheits-Charakters im Wissen.

Was nun das Materiale desselben betrifft: — ein Wissen, das in sich selbst und für sich selbst ist, weil es ist, hiesse: ein absoluter Act des Wissens, des *Fürsichseyns*, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens, des absoluten *Erzeugens* der oben (§. 9.) beschriebenen Fürsichheit oder Ichheit würde gesetzt, und dieser Act würde angesehen als Grund alles Seyns des Wissens. Das Wissen wäre, schlechthin, weil Es wäre, für mich; und es wäre nicht für mich, wenn Es nicht wäre. Ein Act, weil es *Freiheit* ist, ein Act der *Ichheit*, des *Fürsich*, des sich Ergreifens, weil es Freiheit des *Wissens* ist. *Einheit*, ein durchaus untheilbarer Punct, des sich Ergreifens und Berührens, und sich Durchdringens in einem untheilbaren Puncte, weil durchaus nur der Act, schlechthin, als solcher, keinesweges aber irgend ein Seyn (des Wissens versteht sich) ausgedrückt werden soll, welches allein das Mannigfaltige (§. 10.) bei sich führt, hier aber in das Begründete fällt, und vom Grunde rein abgesondert werden muss. Ein innerer lebendiger Punct, absolute Aufregung des Lebens und des Lichtes in sich selbst, und aus sich selbst.

§. 12. Vereinigung der Freiheit und des Seyns im Wissen.

Das absolute Wissen ist betrachtet, seinem inneren immanenten, — d. h. mit Abstraction von dem Absoluten *schlechtweg* (§. 5.) aufgefassten, — Wesen nach, als absolutes Seyn; es ist betrachtet, seiner inneren immanenten Erzeugung nach, als absolute Freiheit. Nun aber ist das absolute weder das Eine, noch ist es das Zweite, sondern es ist beides, als schlechthin Eins, und im Wissen wenigstens verschmilzt jene Duplicität zur Einheit. Aber selbst dieses abgerechnet ist ja die Absolutheit des Wissens eben die des Wissens, also, da das Wissen für sich ist, nur für das Wissen, welches sie nur seyn kann, inwiefern die Duplicität in ihr zur Einheit verschmilzt. Es giebt daher nothwendig ein Wissen selbst, so gewiss es ein Wissen ist, einen Vereinigungspunct der Duplicität seiner Absolutheit. Auf diesen Vereinigungspunct — nicht mehr auf die Separaten, als welche nun zur Genüge beschrieben worden — richten wir von nun an unsere Aufmerksamkeit. Das Eine Glied der Separaten wenigstens, welches in dem zu beschreibenden Wissen mit einem anderen zu vereinigen ist, ist die innere Freiheit des Wissens. Sonach gründet sich der höhere Einheitspunct, den wir zu beschreiben haben, auf absolute Freiheit des Wissens selbst, setzt sie voraus, und ist nur unter dieser Voraussetzung möglich. Er ist daher schon aus diesem Grunde selbst ein Product der absoluten Freiheit, lässt sich nicht aus irgend einem anderen ableiten, sondern nur schlechthin setzen, ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und ist, wenn er nicht ist, schlechthin nicht, weil er nicht ist. Soviel über seine äussere Form.

Ferner, die Voraussetzung in dem (§. praec.) beschriebenen absoluten Hinwissen der Freiheit des Wissens ist, dass alles Wissen von ihr, als ihrem Ursprunge ausgehe, dass daher, da die Freiheit Einheit ist, von der Einheit fortgegangen werde zur Mannigfaltigkeit. Nur unter Voraussetzung dieses Sichreflectirens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion, von der wir hier reden, möglich; wie diese aber gesetzt ist, ist sie schlechthin möglich. Sie ruht daher mit ihrem Fusse unmittelbar in der Einheit, und geht aus von der Einheit, und ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als ein inneres *Fürsichseyn* jener Einheit, welches in einem Wissen eben schlechthin, aber durch Freiheit möglich ist.

(Dieses Ruhen in der Einheit und für sich Seyn, welches, wie sich ergeben hat, selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist *ein Denken*. Dagegen ist das Schweben in der Mannigfaltigkeit der separaten *ein Anschauen;* welche blosse Wortbestimmungen wir gleich hier hinzufügen können. Uebrigens bleibt es bei unserer obigen Erklärung, dass das Wissen weder in der Einheit ruhe, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern in und zwischen beiden; denn weder das Denken ist ein Wissen, noch ist es die Anschauung, sondern nur beide in ihrer Vereinigung sind das Wissen.)

Weiter: diese vereinigende Reflexion setzt offenbar ein Seyn, nemlich der separaten zu vereinigenden Glieder voraus, und hat eben dieses Seyn derselben in sich, und hält es gefasst, inwiefern sie es in sich vereint: beides *für sich* freilich als Einheit, als einen Punct, weil sie vom Denken ausgeht. Sie ist daher in dieser Rücksicht nicht, wie in der soeben erklärten, ein freies, sondern sie ist in sich selbst ein seyendes Wissen; ist mithin *insofern* an das Gesetz des Seyns des Wissens, das der Anschauung gebunden, dass sie in sich selbst, soweit sie sich trage, nie auf eine andere Einheit, als die von Separaten, kommen kann. Was sie *thut* mit Freiheit, ist Einheit, deren Bild der Punct ist; was sie nicht thut, sondern eben *ist,* und ohne ihr Zuthun mit sich bringt, ist Mannigfaltigkeit, und sie selbst ist, *materialiter*, ihrem inneren Wesen nach (mit Abstraction von den äusseren Gliedern, die sie vereinigt), die Vereinigung beider. — Was also ist sie? Der Act ist Einheit, im Wissen, und für sich *Punct* (Ergreifungs- und Durchdringungs-Punct im absoluten Leeren); das Seyn Mannigfaltigkeit: das Ganze daher ein zur unendlichen Separabilität ausgedehnter Punct, der doch Punct bleibt, eine zum Puncte zusammengedrängte Separabilität, die doch Separabilität bleibt. Also eine lebendige, in sich selbst leuchtende Form eines Linienziehens. In der Linie ist der Punct allenthalben, denn die Linie hat keine Breite. In ihr ist Mannigfaltigkeit allenthalben, denn keinen Theil derselben kann ich als Punct, sondern immer nur selbst als Linie, als eine unendliche Separabilität von Puncten, auffassen. *Form* eines Linienziehens habe ich gesagt; denn sie hat noch nicht einmal eine Länge, sondern erhält erst eine durch das sich selbst Ergreifen, und sich selbst Forttragen ins beliebige. Sie hat, wie wir sogleich sehen werden, in der gegenwärtigen Gestalt noch nicht einmal eine Richtung, sondern ist die absolute Vereinigung entgegengesetzter Richtungen.

§. 13. Fortsetzung derselben Untersuchung.

Das vereinigende Denken ist seinem eigensten Wesen nach ein Fürsichseyn (inneres Leben und Auge) des absoluten Wissens. Bleiben wir hierbei noch länger stehen.

Nun ist das absolute Wissen nicht Freiheit allein, noch Seyn allein, sondern beides; das vereinigende Wissen müsste daher auch im Seyn ruhen, unbeschadet seiner inneren Einheit; denn es ist ein sich Ergreifen des Wissens; aber das Wissen ergreift sich nur in der Einheit, und dieses, als die Grundform der vorliegenden Reflexion, muss ihm bleiben. Oder, um die Sache noch von einer anderen Seite darzustellen, und sie noch tiefer zu umfassen. Die gegenwärtige Reflexion ist das Innere des Wissens selbst, das sich Durchdringen desselben. Aber das Wissen ist überall nicht das *Absolute*, sondern nur die Verschmelzung der beiden Prädicate des Absoluten in Eins; also nur absolut, als für sich, aber in dieser Absolutheit nur secundair, nicht aber primair. In jener Eins, schlechthin als solcher, mit gänzlicher Beseitigung der unendlichen Separabilität der Anschauung, ruht unsere gegenwärtige Reflexion, und durchdringt sie. Sie durchdringt sie, heisst, sie dringt über sie hinaus zu den in ihr verschmolzenen Prädicaten des Absoluten. Sie ruht im Seyn, lässt sich daher auch ausdrükken: sie ruht im Absoluten. (Es versteht sich dies eigentlich von selbst. Sie ist ein *für sich* Seyn des absoluten Wissens, es versteht sich *als absoluten;* also die ganz bestimmte Absolutheit des *Wissens*, sowie sie oben von unserem Standpuncte der Wissenschaftslehre beschrieben worden, muss in ihm selbst vorkommen. Es ist sonach dieses nicht mehr ein gleichsam in sich selbst gefangen gehaltenes Wissen, wie wir das Wissen bisher (besonders §. 10.) beschrieben haben, sondern es ist ein sich selbst durchaus ergreifendes, durchdringendes und umfassendes Wissen; wodurch sich auch schon vorläufig ergiebt, wie wir oben zu dem scheinbaren Herausgehen aus allem Wissen kamen. Unser Verfahren gründete sich lediglich auf das hier aufgezeigte Insichgehen des Wissens: dass die beiden Prädicate des Absoluten als Einheit aufgefasst werden, versteht sich aus dem obigen.)

Nun giebt es zwei Ruhe- und Wende-Puncte dieser Reflexion im Seyn, oder im Absoluten.

Entweder nemlich ruht sie im Charakter der absoluten Freiheit, die nur durch weitere Bestimmung zu der eines Wissens wird, so dass also die Freiheit schlechthin vorausgesetzt werde; sieht nur auf das Aeussere, den blossen Act; und in dieser Ansicht erscheint die absolut freie und eben darum leere und nichtige Unterlage des Wissens, als sich ergreifend durchaus und schlechthin, weil sie sich ergreift, ohne allen höheren Grund; und das herausspringende Seyn oder Absolute (des Wissens) ist inneres Sehen, Lichtzustand. Der ganze Standpunct dieser Ansicht ist eben Form, oder Freiheit des Wissens, Ichheit, Innerlichkeit, Licht. Oder sie ruht im Charakter des absoluten Seyns, so dass ein Bestehen schlechthin vorausgesetzt werde, und dieses nur zu einem Bestehen des Wissens, zu einem Bestehen in und für sich selbst erhoben werde; sie sieht also auf das Innere dieses Sichergreifens: so soll dem Acte desselben ein ruhendes Vermögen zum Acte vorausliegen; ein Zero in Beziehung auf den Act, das aber schlechtweg und ohne weiteres durch die Freiheit zum positiven Factum erhoben werden kann. *Dass* der Act vollzogen wird, der blossen Form nach, soll nach wie vor von der Freiheit abhängen; dass er aber vollzogen werden kann, soll in einem Seyn und Soseyn schlechthin begründet seyn. Das Wissen soll nicht, wie vorher, absolut leer seyn, und das Licht durch Freiheit erzeugen, sondern es soll das Licht absolut in sich selbst haben, und dasselbe durch Freiheit nur entwickeln und erfassen. Der bleibende Standpunct dieser Ansicht ist absolutes Bestehen.

Richten wir jetzt unsere Betrachtung auf das innere Wesen der Reflexion, als solcher selbst. Sie ist ein Fürsichseyn des Wissens oder des Fürsichseyns, und in dieser Ansicht, der wir auch bisher gefolgt sind, erhalten wir ein doppeltes Wissen, ein solches, *für* welches das andere ist (in der Anschauung das obere, oder das subjective), und ein solches, welches für das andere ist (in der Anschauung das unten liegende, das objective). Nun wäre weder das eine, noch das andere, und daher auch beides nicht ein Wissen, und es fehlte zwischen ihnen das Band, wenn sie nicht zusammen Ein Wissen wären, und beides innigst sich durchdränge. Sehen wir auf dieses organische sich Durchdringen des Reflectirens und des Reflectirtseyns selbst, überhaupt, und besonders in unserem Falle.

Was in seiner Verschmelzung ein Wissen bildet, ist immer Freiheit und Seyn. Nun ist in der Reflexion, von der wir sprechen, das obere, subjective, und ihr eigentlicher Erfolg innerhalb des Wissens ein Vereinigen, mithin ein Act oder Freiheit des Wissens. Dieses könnte selbst zu einem Wissen nur mit einem dasselbe unmittelbar berührenden Seyn des Wissens verschmelzen. (Vorläufig: die zu ziehende Linie kann als Linie in einem Wissen vorkommen nur innerhalb eines selbst Ruhenden und fest Bestehenden.)

Was in unmittelbarer Nachbarschaft und Berührung mit dem Vereinigen steht, ist laut obigem der Standpunct der vereinigenden Reflexion in der Einheit des Punctes, welcher überhaupt ein zwiefacher seyn konnte. Das Wissen in ihm müsste seyn ein ruhiges, unveränderliches Bestehen, ein Seyn schlechthin, was es ist: also ein Beruhen schlechthin in dem Standpuncte, in welchem es nun einmal ruht, ohne Wanken und Wandel, keinesweges aber ein Schweben zwischen beiden. Entweder ruhte das Denken also in dem zuerst beschriebenen Standpuncte der absoluten Freiheit, so würde die Linie von ihm aus beschrieben nach dem des Seyns; das Wissen würde betrachtet, als schlechthin sein eigener Grund, und alles Seyn des Wissens, und alles Seyn für das Wissen, inwiefern es eben im Wissen vorkommt, als begründet durch die Freiheit. (Der materielle Inhalt der beschriebenen Linie wäre *Beleuchtung*.) Der Ausdruck dieser Ansicht wäre: es giebt schlechthin kein Seyn (für das Wissen nemlich; denn im Standpuncte desselben ruht ja diese Ansicht), ausser durch das Wissen selbst. Wir wollen diese Reihe die *ideale* nennen. Oder das Denken ruhte in dem zuletzt beschriebenen Standpuncte des Bestehens: so beschriebe es seine Linie von dem Puncte des absoluten Seyns und in sich Habens des Lichts aus zur Entwickelung und Auffassung desselben durch absolute Freiheit (und das Materiale der Linie wäre *Aufklärung*). Wir wollen diese Reihe die *reale* nennen. In *einem* dieser beiden Puncte aber stände das Denken nothwendig, und es stände sodann nicht im zweiten; und eine von beiden Richtungen erhielte die Linie nothwendig, und sodann nicht die zweite, so dass beide Richtungen nimmer sich begegneten, noch sich aufhielten, als wodurch es nie zu einer Linie käme.

§. 14. Wort-Erklärungen.

Ein Wissen, welches, durch den Zusammenhang mit seinem Neben-Wissen, gesetzt wird als seyend, schlechthin was es ist, ist ein Wissen von *Qualität*.

Ein solches Wissen ist nothwendig ein Denken; denn nur das Denken ruht vermöge seiner Einheits-Form auf sich selbst, dagegen das Anschauen nie auf eine Einheit kommt, die sich nicht wieder in Separaten auflöste.

Das Wissen von Qualität, von welchem wir *hier* gesprochen haben, ist das absolute *Für*sichseyn des absoluten Wissens selbst. Aus diesem heraus, und über dasselbe hinausgeben kann kein Wissen. Nun sind Qualitäten nur im Wissen, indem die Qualität selbst nur durch das Wissen bestimmt werden kann. Sonach sind die beiden hier aufgezeigten Qualitäten: Seyn und Freiheit, die höchsten und absoluten Qualitäten. Daher kam es auch, dass wir sie oben als nicht weiter aufzulösende oder zu vereinigende Qualitäten *des Absoluten* fanden; welches letztere wohl selbst nichts Anderes seyn dürfte, als die Vereinigung der beiden Urqualitäten in der formellen Einheit des Denkens.

§. 15.

Ueberlegen wir folgende Sätze, die aus der unmittelbaren Anschauung eines jeden bewiesen werden können.

1) Kein absolutes, unmittelbares Wissen, ausser das von der Freiheit (oder: nur auf die Freiheit kann das unmittelbare Wissen gehen). Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten: Separate werden aber zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt (wie theils oben schon nachgewiesen worden, wohl aber jeder in unmittelbarer Anschauung inne wird). Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Ge-

genstand eines Wissens. (Anders: das Wissen geht nur an vom Selbstbewusstseyn.)

2) Keine unmittelbare, absolute Freiheit, ausser in einem und für ein Wissen. Unmittelbare, sage ich: die, was sie ist, schlechthin ist, weil sie es ist; oder negativ: die durchaus keinen Grund ihrer Bestimmung ausser sich selbst hat (wie z. B. die Naturtriebe dergleichen wären). Denn nur eine solche Freiheit vereinigt in sich absolut Entgegengesetzte: Entgegengesetzte sind aber nur in einem Wissen vereiniget. (Im Seyn, Zustande, Ansich der Qualität, schliessen die Entgegengesetzten einander aus.)

3) Also Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereiniget. Obwohl wir sie unterscheiden, — wie, inwiefern und warum wir dies können, wird sich zeigen, — so sind sie in der Wirklichkeit doch gar nicht zu scheiden, sondern schlechthin Eins. Ein Freies, unendlich Lebendiges, das *für* sich ist, — ein *Fürsich*, das *seine* Unendlichkeit schaut, — das *Seyn* und die *Freiheit* dieses Lichtes in ihrer innigen Verschmelzung ist das absolute Wissen. Das freie Licht, das sich erblickt, als seyendes: das seyende, das auf sich ruht, als freies: — dies ist sein Standpunct.

Diese Sätze sind entscheidend für die ganze Transcendental-Philosophie.

4) Wenn dies eingesehen worden, muss gefragt werden, wie und woher es eingesehen worden? Aus welcher höheren Wahrheit etwa wir es erweisen wollen? Jeder, der das Vorhergehende verstanden, wird antworten: er sehe es schlechthin ein, das Wesen des Wissens sey schlechthin so; diese Ueberzeugung drücke aus sein ursprüngliches Seyn.

Wir hätten also im obigen eine unmittelbare Anschauung des absoluten Wissens in uns erzeugt, und erzeugten in diesem Augenblicke, da wir dessen inne werden, wieder eine Anschauung (ein Fürsichseyn) dieser Anschauung. Die letztere ist der Vereinigungspunct, um den es uns hier zu thun ist.

§. 16.

Wir gehen wieder zurück zur ersten Anschauung, als dem

Objecte der unsrigen. In ihr war eine tiefer liegende Anschauung (Ansicht) des Wissens und ein *Seyn* dieses Wissens vereinigt.

Zuvörderst von der ersteren. Kein unmittelbares Wissen, ohne von der Freiheit (§. 15, 1.). Hier wurde die innere Form des Wissens vorausgesetzt, und von ihr auf ihr mögliches Aeusseres, ihr Object, geschlossen. Der Augpunct war in dieser Form, und diese stellte sich selbst vor sich selbst hin, als Freiheit. — Keine absolute Freiheit, ausser in einem Wissen (§. 15, 2.). Hier wurde die Form der Freiheit vorausgesetzt; in ihr stand die Anschauung und begriff in ihr sich selbst, eben nothwendig als ein Wissen. Dort: ein absolutes Fürsich- und Insichseyn des Wissens, als realer Einheit, sich spaltend in eine äussere absolute (eben auf Freiheit gegründete) Vielheit. Der Reflex, das Fürsichseyn desselben ist in der Mitte. Hier: ein unmittelbares Sichergreifen der äusseren Einheit (durch Freiheit) in der Vielheit, und Verschmelzen derselben zur *inneren* und realen Einheit des Wissens. Der vereinigende Reflex ist hier gleichfalls in der Mitte. (*Innere, äussere* Einheit diene für jetzt zum anschaulicheren Ausdruck, bis wir selbst dies erklären können.)

Nun soll beides schlechthin Eins seyn und ebendasselbe: absolute Freiheit das Wissen, und das absolute Wissen Freiheit. Es wird nicht *angeschaut*, als Eins, wie wir ja gesehen haben, indem immer von einer der beiden Ansichten zur anderen fortgegangen werden muss; aber es soll Eins *seyn*. Der Mittel- und Wendepunct eben, den wir oben als Reflex des absoluten Wissens bezeichneten, ist dieses einige *Seyn;* und so sind auch die beiden möglichen Beschreibungen desselben immer nur Beschreibung desselben Seyns des absoluten Wissens.

Einheit dieses Seyns und seiner beiden Beschreibungen also ist die tieferliegende Anschauung (§. 15, 4.).

Machen wir diese jetzt selbst wieder zu ihrem Objecte, was der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe ist; — d. h. keinesweges, machen wir dieses Objectmachen selbst wieder zum Objecte, sondern *seyen* wir vielmehr im folgenden diese Anschauung, welche, da sie die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst ist, vorzugsweise ***intellectuelle*** zu nennen wäre.

Wir sind es auf folgende Weise. In der oben beschriebenen Anschauung erfasst offenbar das absolute Wissen sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, auf absolute Weise. Zuvörderst: *es **hat*** sich selbst aus sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, in der Einheit: es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Seyn schlechthin zugleich ***für*** sich selbst. Ferner: es erfasst, schaut an und beschreibt sich in dieser Anschauung auf die angegebene Weise, als Einheit der Freiheit und des — hier ein wenig anders angesehenen und ***nicht*** mehr absolut ***seyenden*** — Wissens.

Aber eben um sich in dieser Anschauung zu beschreiben, muss es sich, ***als*** Wissen (als ***vollzogenes*** Wissen), schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? Wir haben es sattsam beschrieben: ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter ***Gedanke*** (Lebens- und Denkact) jener absoluten Identität der Freiheit und des Wissens (der letztere Ausdruck in dem früher bestimmten, umfassenderen Sinne, als die reine Form des Fürsich, gebraucht).

Dieser lebendige Gedanke nun ists, der in der intellectuellen Anschauung sich selbst anschaut: — nicht als Gedanke, sondern als Wissen, indem die in ihm liegende absolute ***Form*** des Wissens (Fürsichseyn — absolute Möglichkeit, in jedem Seyn zugleich Reflex desselben zu seyn) sich vollzieht, weil sie sich vollziehen kann in Folge der absoluten (formalen) Freiheit des Wissens. So schaut er sich in ihr auf absolute (schlechthin freie) Weise nach seinem absoluten Wesen an.

So viel genüget über den ***Inhalt*** der intellectuellen Anschauung. Jetzt über ihre ***Form,*** — wodurch wir sie gewissermaassen nicht mehr in uns ruhen lassen, sondern sie zum Objecte machen.

§. 17.

Mit absoluter Freiheit ergreift sich der Gedanke oder das

Wissen (§. 16.). Dies setzt voraus ein von sich selbst sich Losreissen des Gedankens, um dann sich wieder fassen (objectiviren) zu können, eine *Leerheit* der absoluten Freiheit, um *für* sich selbst zu seyn. Die Freiheit macht sich selbst — schlechthin: welches ja allein eine Duplicität der Freiheit ist, wie sie für den Act der intellectuellen Anschauung vorausgesetzt werden muss (überhaupt für jede Reflexion, in ihrer unendlichen, immer höher steigenden Möglichkeit), welche daher, wie sich zeigt, zum ursprünglichen Wesen des Wissens gehört. Eben dieses nicht *Seyn* der absoluten Freiheit, um doch zu seyn und zu werden, ist es, worauf hier aufmerksam gemacht wird. Unten (im objectivirten Wissen) *ist sie* und das *Seyn*. Hier ist beides nicht, sondern *wird*.

In diesem Acte nun geht das Wissen sich selbst auf: die *Freiheit*, wodurch sie das Seyn beschreibt: das *Seyn*, das da beschrieben wird. In diesem Acte ist *beides* für sich, und ohne ihn wäre keins von beiden, sondern es wäre eitel Blindheit und Tod. Hierdurch wird die Freiheit eigentlich zur Freiheit, was ohne Mühe einleuchtet, — der Gedanke zum Gedanken, was zu erinnern ist. Sie bringt die *Sichtbarkeit*, das *Licht*, erst in beide hinein und flösst es ihnen ein. Sie ist die absolute *Reflexion*: ihr Wesen ist *Act* (was unendlich wichtig ist).

Keine Reflexion, als Act, daher, ohne absolutes *Seyn* des Wissens: hinwiederum kein *Seyn* (Ruhe, Zustand) des Wissens, ohne Reflexion; denn sodann wäre es eben kein *Wissen*, — und es wäre in ihm keine Freiheit (die nur im *Acte* ist, und ein Seyn nur enthält zufolge des Actes), und kein Seyn des *Wissens*, das da nur ist *für sich*.

Und so sind beide Ansichten vereinigt in dieser Anschauung. Ob du das Seyn von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Seyn ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das *Seyn* selbst; und das Seyn ist das Wissen selbst, und es giebt durchaus kein anderes Seyn. Beide Ansichten sind unzertrennlich von einander, und sollten sie denn doch getrennt werden — wovon wir bis jetzt die Möglichkeit nur zum Theil einsehen: — so sind es nur verschiedene Ansichten Eines und desselben.

Dies der wahre Geist des transcendentalen Idealismus. Alles Seyn ist Wissen. Die Grundlage des Universum ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts Anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur ein *Wissen* ist, — (wie Wahn und Irrthum, nicht als *substantes* des Wissens, denn das ist nicht möglich, sondern als *accidentes* desselben möglich sey, davon zu seiner Zeit) — ist *Seyn* (setzt absolute Realität und Objectivität).

Dem Ganzen jener absoluten Reflexion wird nun ein Seyn des Gedankens sowohl (§. 16. *sub finem*), wie der — hier der stehenden und seyenden — Freiheit vorausgesetzt; und auch hier ist Eins nicht ohne das Andere. Zugleich liegt aber im unteren Wissen, wie gezeigt, auch Freiheit und Seyn (d. h. Möglichkeit der Reflexion — und der reine, absolute Gedanke), und beide sind auch nicht Eins ohne das andere, ebenso, wie oben. Endlich sind die beiden Beziehungen derselben, das oben und das unten, auch nicht ohne einander; und wir bekämen so, wie das Bewusstseyn anhebt, ein untrennbares *Fünffache*, als eine vollkommene Synthesis. Eben in dem Mittelpuncte, d. i. in dem Acte des Reflectirens, steht die intellectuelle Anschauung und vereinigt beides, und in beiden die Nebenglieder beider.

§. 18.

Sie steht in dem Mittelpuncte und vereinigt: — was heisst dies? Offenbar: das (unten liegende) Seyn ist *zugleich* in und für sich selbst, und erleuchtet und durchdringt sich in diesem Fürsichseyn; es wird also wesentlich und innerlich die Anschauung, das freie Fürsich, damit verknüpft, und beide sind erst ein Wissen, sonst wäre das Seyn blind. Umgekehrt wird die (obere) Anschauung — das freie Fürsich — in die Form der Ruhe und Bestimmtheit aufgenommen; und erst in dieser Vereinigung wird ein Wissen; ausserdem wäre die Freiheit des Fürsich leer und Nichts; sie fiele durch sich selbst hindurch. So ist Wissen theils sein Seyn erleuchtend, theils sein Fürsich (Licht) bestimmend: die absolute Identität beider ist die intellectuelle Anschauung oder die absolute Form des Wissens, reine Form der Ichheit. *Für* ist nur im Lichte; aber es zugleich ein fürsich- — ein vor sich im Lichte hingestelltes — *Seyn*.

Hier — welches wohl zu merken ist, — wohnt die intellectuelle Anschauung in sich selbst; sie ist innerlich, ein reines Für, und durchaus nichts weiter. Um diesen sehr abstracten und in sich unverständlichen Gedanken durch seinen Gegensatz zu erläutern (weil das in ihm Gedachte, wie sich bald zeigen wird, nur mit seinem Gegensatze zugleich möglich ist): es soll oben ein Object, als Ich, liegen, für welches ein unten liegendes Objectives ist, das aber selbst nur ist jenes obere Ich. In dem oberen soll liegen und gegründet seyn die Anschauung, in dem unteren das Seyn: beide aber sollen verbunden seyn zur Identität, so dass, wenn du ja eine Zweiheit denkst, wie du nicht anders kannst, du von *jedem* die Anschauung, wie das Seyn, prädiciren musst; d. h. es sind eigentlich nicht zwei Glieder, ein oberes und ein unteres, verbunden durch eine Linie, sondern Ein sich selbst durchdringender Punct, eben darum nicht nur das Ein*seyn* beider Glieder und ein ausserhalb beider fallendes Wissen (Anschauen etwa eines anderen, objectiven), sondern das sich als Eines *Wissen* derselben (Anschauen *ihrer* Identität). Erst dies ist wirkliches Bewusstseyn — eine Bemerkung, die nicht nur hier, um der nothwendigen Schärfe des Systemes gemacht werden muss, sondern die zu ihrer Zeit mit einer höchst wichtigen Folge wiederum eintreten wird. —

Bis jetzt sind wir heraufgestiegen, haben alle Glieder, durch die wir heraufstiegen, liegen gelassen, und stehen nun in dem höchsten Puncte, in der absoluten Form des Wissens, dem reinen *Für*. — Dieses Fürsichseyn ist ein *absolutes* Fürsich, d. h. schlechthin *was*, und schlechthin *weil* es ist, nicht aus einem Anderen und zufolge desselben. Seine Anschauung ruht daher in sich selbst für sich, was wir als die Form des

Denkens bezeichneten. Sie ist daher, als absolute Form des Denkens, in sich selbst gehalten, nicht etwa hält sie sich selbst. Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge. (Es giebt eben, wie wir schon oben von anderen Seiten zeigten, ein *absolutes*, qualitativ bestimmtes Wissen, das da eben *ist*, nicht gemacht wird, und aller besonderen Freiheit der Reflexion vorausgeht, und allein sie möglich macht.)

In diesem also in sich geschlossenen Auge, in welches nichts Fremdes hineintreten, und welches nicht aus sich herausgehen kann zu einem Fremden, steht nun unser System; und diese Geschlossenheit, die sich eben auf die innere Absolutheit des Wissens gründet, ist der Charakter des transcendentalen Idealismus. Sollte es doch aus sich herauszugehen scheinen, wie wir allerdings darauf schon gedeutet haben, so müsste es eben zufolge seiner selbst *aus sich* — welches es dann nur in einer besondern Rücksicht als sich setzte, — herausgehen.

Zugleich tritt mit der entdeckten absoluten Form des Wissens, schlechthin *für sich* zu seyn (§. 18), die Reflexion des Wissenschaftslehrers als thätig und als etwas aus sich selbst herbeiliefernd, was nur *ihm* bekannt und vorbehalten wäre, völlig ab. Sie ist von hier an nur leidend, verschwindet also als ein Besonderes. Alles, was von nun an aufgestellt werden soll, liegt in der aufgezeigten intellectuellen Anschauung, deren Wurzel das *Fürsich* des absoluten Wissens selber ist, und der Verfolg ist bloss und lediglich eine Analyse derselben, — wohlgemerkt, inwiefern sie nicht etwa als ein einfaches Seyn, Ding, angesehen wird, in welchem Falle es nichts zu analysiren in ihr gäbe, sondern inwiefern sie eben als das, was ist, als Wissen angesehen wird. Sie ist unser eigener Ruhepunct. Doch analysiren *wir* nicht, sondern das Wissen selbst analysirt sich, und vermag dies, weil es in allem seinem Seyn ein *Fürsich* ist.

Von diesem Augenblicke demnach stehen und ruhen wir selbst in der Wissenschaftslehre, nachdem ihr Object, das Wissen, ruht. Bisher suchten wir nur den Eingang in sie.

§. 19.

Das Wissen ist nun gefunden und steht vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes und geschlossenes Auge. Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen, und mit ihr ist das System alles möglichen Wissens erschöpft, und die Wissenschaftslehre realisirt und geschlossen.

Zuvörderst: dieses Wissen erblickt sich (in der intellectuellen Anschauung) als absolutes Wissen. Diese Ansicht ist die erste, die wir aufstellen müssen; nur durch sie hat unsere Untersuchung einen festen Standpunct gewonnen.

Insofern es für sich absolut *ist*, ruht es eben auf sich selbst, ist vollendet in seinem Seyn und seiner Selbstanschauung. Dies ist im obigen (§. 17) erörtert worden. — Aber das Absolute ist zugleich, *weil* es ist. Auch in dieser Rücksicht muss das Wissen für sich absolut seyn, wenn es ein absolutes Wissen oder *Fürsich* ist. Dies ist sein Auge und Standpunct in der intellectuellen Anschauung (§. 18).

Das absolute Wissen ist für sich schlechthin, *weil* es ist, heisst daher: die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts; ein freies Sichergreifen des Lichts, und dadurch Werden zu einem stehenden Blicke und Auge. Kein Factum des Wissens (Seyn, Gelegenheit und Gebundenheit in sich), ohne die absolute Form des Fürsich, also ohne die Möglichkeit, dass der freie Act der Reflexion über ihm aufgehe.

Aber das absolute Wissen muss schlechthin für sich seyn, *was* es ist. Das eben beschriebene innere Weil schlechthin — soll mit dem inneren *Was* schlechthin — verschmelzen, und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich seyn. — Sehr leicht lässt sich dies durch folgende Exposition ausdrücken: Das Wissen muss für sich seyn, schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist. In dem Weil liegt nicht zugleich die Bestimmung des *Was*; diese liegt durchaus im Seyn des Wissens; in jenem liegt nur das blosse, nackte Factum als solches, oder das Dass eines Wissens und Waswissens. Oder:

die Freiheit ist auch hier nur formal, dass überhaupt ein Wissen, ein Fürsichseyn, erzeugt werde, nicht aber material, dass ein *solches* erzeugt werde. Wenn es sich nicht erzeugend fände, so fände es sich überhaupt nicht und wäre nicht; und es könnte von einem Was, einer Qualität desselben auch nicht die Rede seyn. Wie es aber sich erzeugend findet, so findet es zugleich unmittelbar, ohne Erzeugung, schlechthin sein *Was*, und ohne dieses Was findet es sich auch nicht, als sich erzeugend; — und dies nicht zufolge seiner Freiheit, sondern zufolge seines absoluten Seyns. — Nachdem wir hieraus wenigstens so viel gesehen, dass wir nicht einfache Puncte, sondern selbst Synthesen im Wissen zu vermitteln haben, gehen wir zu den anderen Gliedern unserer Hauptsynthesis (§. 17 *fin.*).

Das absolute Was des Wissens ist hier bekanntlich auch nur eine blosse Form, die des Denkens oder des absolut in sich Gebundenseyns des Wissens. Dieses soll, als *Was*, unabhängig von aller Freiheit, sich finden, wie diese sich findet, für sich seyn. Alle Anschauung aber ist Freiheit, *ist* daher schlechthin, *weil* sie ist (absolutes Selbsterzeugen aus Nichts: s. oben). Schauete daher dieses *Weil* sich an, so würde das Was *als absolutes vernichtet*. Die Form dieser Anschauung wird daher durch ihre Materie vernichtet; sie verschwindet schlechthin in sich selbst. Es ist zwar ein Wissen, Fürsich, das aber schlechthin nicht wieder für sich ist, ein Wissen ohne Selbstbewusstseyn; ein durchaus *reines* Denken, das da als solches verschwindet, sobald man sich dessen bewusst wird: — eben ein absolutes Waswissen, ohne ein *Woher* angeben zu können, welches Woher ja eben die Genesis wäre.

(Dies sollte bekannt seyn; denn eben die Wissenschaftslehre hat von der ungebührlichen Ausdehnung desselben heilen wollen.)

Es ist auch hier wieder eine Duplicität, wie allenthalben: ein Seyn, und eine freie, über dem Seyn sich erhebende Anschauung. Beide sind aber im gegenwärtigen Falle nicht wieder vereinigt und verschmolzen, so wie in den früher aufgewiesenen Nebengliedern die Freiheit und das Seyn, das Fürsich und das Was, die Anschauung und das Denken, verschmolzen waren in einem absoluten Einheitspuncte des Bewusstseyns. Hier ist der synthetische Einheitspunct daher nicht vorhanden und nicht möglich; es ist ein *hiatus* im Wissen. (Jeder, der gefragt wird, woher er wisse, dass er etwas thue, — was doch dieses oder jenes seyn kann, sagt: er wisse eben schlechthin, was er thue, *weil* er es thue; er setzt daher eine unmittelbare Verbindung des Thuns und des Wissens, eine *Unabtrennbarkeit* beider, und, da alle absolute Freiheit ein *saltus* ist, eine Continuität des Wissens über diesen *saltus* hinweg voraus. Wenn aber jemand gefragt wird, woher er z. B. wisse, dass alles Zufällige den Grund seines Soseyns in einem Anderen haben müsse; so sagt er: das sey schlechthin so, ohne uns eine Verbindung dieses seines Wissens mit seinem übrigen Wissen oder Thun angeben zu wollen. Er gesteht den *hiatus* ein.)

Beide, in ihrer Unmittelbarkeit aus einander fallende Glieder machen aber erst in ihrer Einheit das absolute Wissen aus; und diese absolute Einheit, als solche, muss *für sich* seyn, so gewiss das absolute Wissen für sich ist. (Dies der Hauptnerv der Intuition.) Diese Einheit — dass ich es durch den Gegensatz deutlich mache — wäre aber keine absolute, sondern bloss factische, auf Freiheit, als solche, gegründete Einheit, wenn sie etwa so ausgedrückt würde: indem ich reflectirte, fand sich dies; so dass sich wohl auch etwas anderes hätte finden können; — oder: ich fand dies im Reflectiren, so dass sich es wohl noch auf andere Weise hätte finden können; — sondern indem sie so ausgedrückt wird: aus dem Was folgt schlechthin eine *solche* Reflexion (nicht sie selbst, als Factum, denn sie selbst folgt gar nicht, ist schlechthin *freier* Act, wie sattsam gezeigt worden), und aus der Reflexion, nachdem sie selbst als factisch vorausgesetzt ist, folgt ein *solches* Was.

Die unmittelbare Einsicht in diese nothwendige Folge, — denn dies heisst eben das *Fürsich* jener Einheit, als absoluter, wäre nun selbst ein absolutes Denken (eine absolute Anschauung des *Seyns* des Wissens), welches auf die Form des reinen Denkens, in der Gestalt, wie oben beschrieben wurde, *als* schon für sich seyend, und auf die freie Reflexion als Factum ginge, und beide als absolut verknüpft *seyend* — ich sage: seyend — anschaute.

In diesem Denken, oder auch in dieser Anschauung, würde nun die ganze intellectuelle Anschauung, wie sie beschrieben worden ist, als absolutes — nicht Anschauen noch Denken, sondern als reale Einheit beider vor sich hingestellt, eben auch als das, was sie ist, als ein festes und innerhalb der festen (schon nachgewiesenen) Grundform des Wissens. Sie reflectirt sich in ihr selbst, und zwar, da sie das nicht etwa zufälligerweise, so dass sie es auch unterlassen könnte und doch *wäre*, thut; — sie thut es eigentlich gar nicht, sondern sie ist es. Es lässt sich auch nicht sagen, dass die hier beschriebene Reflexion ihr Licht auf die vorher beschriebene stehende und, *aufgestelltermaassen*, in sich selbst blinde und in eine getrennte Duplicität zerfallende Anschauung werfe; denn sie hat in sich selber kein Licht, ohne aus jener, in der das *Fürsich* des Wissens schon ursprünglich sich realisirt hat. Es ist also immer nur Ein und ebenderselbe sich aus sich selbst absolut erleuchtende Anschauungspunct, den wir in unserem Vortrage nur vorerst nach seinem äusseren Seyn, da wir aus uns das Licht hergaben, und sodann erst nach seinem inneren Lichte beschrieben.

§. 20.

Das Wissen *ist* absolut. Es ist ferner absolut *für sich*, reflectirt sich und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich, so zum Wissen geworden, in unserer successiven Darstellung nämlich, ist es *Wissen* für sich, reflectirt es sich — nicht mehr als Seyn, als welches es sich gar nicht reflectirt, auch nicht als Fürsichseyn, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; und so steht es erst da, als *absolutes* Wissen.

Diese Reflexion ist absolut nothwendig ebenso, wie die vorige (ursprüngliche, das Wissen überhaupt constituirende), und sie ist nur in Folge der vorigen, eines Fürsichseyns des Wissens überhaupt, was nur durch unsere Wissenschaft gesondert worden ist.

Zuvörderst erhellt sogleich die charakteristische Natur dieser Reflexion, dass, da sie das Wissen als solches zum Objecte ihrer selbst macht, dasselbe zusammensetzt und genetisch beschreibt, sie mit sich selbst über dieses Wissen hinausgehen und Glieder herbeiführen müsse, die allerdings zwar in ihr, der Reflexion, und daher für unsere Wissenschaft, die sie auch zum Wissen macht, *im* Wissen liegen, keineswegs aber *für* das Wissen vorhanden seyn können, welches hier als Object der Reflexion gesetzt ist; und da jene Reflexion das absolute Wissen selber umfasst, selbst nicht in diesem liegen (dass also hier das sich selbst Vergessen und Vernichten des Wissens noch klarer ins Licht treten wird). — Wie wir denn doch dazu gelangen, scheinbar noch über das absolute Wissen hinauszugehen, kann sich nur am Ende zeigen, wo unsere Wissenschaft ihre eigene Möglichkeit durchaus und vollständig erklären muss.

Gehen wir mit dieser Reflexion sogleich in ihren innersten synthetischen Mittelpunct hinein. Der Mittelpunct der vorigen Reflexion war das *absolute* Wissen, als *reines* Denken und Anschauen zugleich, dass die Freiheit der Reflexion ihrem Was nach schlechthin bestimmt sey, eben durch ein *absolutes* Was. (Dies wurde ausgedrückt durch die Sätze: das Wissen muss für sich seyn schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist u. s. w. (§. 19, S. 38, 39.)

Dieses Wissen reflectirt sich nun selbst, *als* ein Wissen, und als ein absolutes; d. h. keineswegs, es ist eben äusserlich für sich, so wie es für uns in unserer wissenschaftlichen Reflexion des vorigen §. war, und es wird nun dazugesetzt und versichert, dass es absolut sey, — wie wir freilich vorläufig thaten; — sondern es selber durchschaut sich innerlich seinem Einheits- und Theilungsgrunde nach, und um dieses Wissens des Einheitspunctes willen *ist* es absolut und *weiss* sich als absolut in dieser Reflexion. So wurde in dem aufgezeigten Wissen die Reflexion, als Act, schlechthin und unabhängig von ihrer materialen Bestimmtheit gesetzt, und hinwiederum von einer anderen Seite die Bestimmtheit derselben unabhängig von dem Acte gesetzt, und absolut gewusst, dass diese, also auseinanderliegenden Glieder, doch nicht an sich ein zwiefaches seyen. Da aber der Einheitspunct nicht gewusst wurde, in welchem sie zusammenfallen, — ohnerachtet sie in einer anderen Rücksicht, welche hier für sich bleibt, immer auseinanderfallen mögen, — so durchdrang und erfasste dieses Wissen, welches an sich selbst wohl richtig seyn mag, in der That sich nicht und *war* wohl absolutes Wissen, aber nicht *für sich*.

Der letzte Grund des Actes, der als Act freier Reflexion eben absolut bleiben muss, ist seine *Möglichkeit*, die in der absoluten *Form* des Wissens, für sich zu seyn, liegt; der Grund der *Bestimmtheit* der Reflexion ist die ihr vorausgehende *absolute* Bestimmtheit: der Grund der absoluten Einheit beider wird eingesehen, heisst: es wird eingesehen, dass der Act jener Reflexion gar nicht möglich (mithin auch wohl nicht wirklich) ist ohne die absolute Bestimmtheit, die erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunct alles Wissens ist.

§. 21.

Der Mittelpunct der gegenwärtigen Synthesis war das absolute (alles eigentliche Wissen umfassende und selbst bestimmende, also über dasselbe hinausgegangene) Wissen: es hatte sich ergeben, dass das Wissen *formaliter* nur frei seyn könne, sich durchaus aus sich selbst erklären und in sich begründen müsse, und ausserdem gar nicht möglich sey. Zufolge seiner Unmittelbarkeit aber und der davon unabtrennlichen ursprünglichen Bestimmtheit, die in ihrer Unendlichkeit nur durch *Denken* fixirt, unterschieden zugleich und bezogen werden kann, ist es ein bestimmtes nothwendiges Denken, mit welchem das Wissen anhebt und welches nach dem gegenwärtigen Zusammenhange kein anderes seyn kann, als eben das absolute Denken und dadurch *nothwendig* Machen (denn absolutes Denken und Nothwendigkeit sind ja Eins) der Freiheit selbst. So ist es unmittelbar gedacht in Rücksicht dessen, dass es ist ein Wissen; factisches Seyn des Denkens. In der höheren Reflexion aber wird es erkannt, als durch absolute Freiheit erzeugt, durch Fixirt- und Gebundenseyn der ursprünglichen Freiheit in einer unmittelbaren Bestimmtheit und zugleich als freies

Hinausschreiten über dies separable Bestimmte, um es (denkend) zu beziehen: als Einheit also des Gebundenseyns und des Darüberhinausgehens, des *Seyns* und der *Freiheit*. (Der formale Unterschied zwischen absolutem Seyn und factischem Seyn werde wohl festgehalten; da beide Bestimmungen auf Ein Glied (das Denken) übertragen sind, beides also nur verschiedene Ansichten Eines und desselben sind.)

Aber — so argumentiren vorläufig wir — wenn durch jenes absolute Gesetz alles Wissen bestimmt ist, so muss ja selbst das Wissen von diesem Gesetze — als ein Wissen, mit dem etwas Anderes im Wissen zusammenhängen soll, — durch dasselbe bestimmt seyn: dieses Wissen muss insofern sich selbst als durch Freiheit factisch erzeugt oder erleuchtet ansehen; oder, was dasselbe heisst, in und für sich so seyn. (Jeder sieht, dass das in der von uns vollzogenen Reflexion, wie es scheint, aus sich herausgegangene Wissen hierdurch wiederum in sich selbst einkehrt, oder dass es nur eine doppelte Ansicht dieses sich selbst umfassenden und bestimmenden Wissens, als eines *äusseren* und als eines *innern*, giebt, und dass wohl im Einheitspuncte dieser Duplicität, im Schweben zwischen beiden Ansichten der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns liege. — Dies lässt sich von verschiedenen anderen mittelbaren Seiten vorstellen. Z. B.: das Denken, dass das vorliegende Wissen durch Freiheit erzeugt sey, da ja alles Wissen nur dadurch erzeugt werden könne, ist, so wie wir es aufgestellt haben, factisch selbst ein freies Denken, ein Unterordnen eines Besonderen unter eine allgemeine Regel. Sonach muss die Regel in dem freien Denken doch vorkommen und ihm zugänglich seyn. — Im freien Denken aber heisst: im frei erzeugten factischen Denken, — so dass dies sich selbst dabei voraussetzte. —

Oder: ich soll auf das vorausgesetzte Wissen mit Freiheit — die Freiheit übertragen; so muss ich ja *dies* schon im freien Wissen haben. Kurz immer ist es der schon im Aufsteigen vorgekommene Satz: um mein Wissen mit Freiheit auf etwas zu richten, muss ich ja selbst von dem, worauf ich es richte, schon wissen; und um von diesem zu wissen, muss ich selbst die Freiheit darauf gerichtet haben, und so ins unendliche, welcher unendliche Regress eben durch eine hier aufzureigende Absolutheit aufgehoben werden muss.)

Es versteht sich, dass die Behauptung nicht nur für den Mittelpunct des Wissens, sondern eben, vermittelst desselben und von ihm aus, für alle seine Synthesen gilt.

Gehen wir an die Exposition dieses Wissens im Mittelpuncte. Das Wissen, dass das Wissen *formaliter* frei sey, soll in sich selbst seyn. Dann ist zuvörderst, — dass wir von diesem, als dem leichtesten Puncte anheben, — die Freiheit *in sich selbst* und ruht auf sich: sie schaut sich an, oder — was dasselbe heisst, da nur das auf sich Ruhen oder die Innerlichkeit der Freiheit Anschauung heisst: — die Anschauung steht, es wird eben schlechthin angeschaut, — welches ein Schweben des Wissens in der unbedingten Separabilität (noch ununterschiedenen Unendlichkeit) giebt.

Nun soll jedoch die Anschauung hier nicht überhaupt *seyn*, sondern sich setzen als *formaliter* frei, das *Dass* dieses Seyns schlechterdings in sich selbst enthaltend; und diese formale Freiheit der Anschauung — denn dies ist ja unser Zweck — soll sich selbst anschauen. Wie dies ausfalle, können wir eben nur bei der Anschauung selbst erkunden. (Wie vermöchten wir dies wohl ohne Phantasie? Diese giebt die Materie. Aber das Denken fehlt nicht, denn wir phantasiren ja nicht willkürlich und ins Leere hin, sondern wir richten unsere Phantasie auf den bestimmten Punct der Untersuchung.)

Jeder ohne Zweifel findet es so: Die ins unbestimmte Separable aufgelöste und zerfliessende Freiheit muss, um Anschauung zu werden, in Einen Punct sich zusammenfassen und in ihm sich ergreifen (verdoppeln), eben *für* sich seyn. Hierdurch kann sie erst sich zum Lichtpuncte bilden, und nun *aus* sich das Licht über das unbestimmte Separable verbreiten.

Ich sage: in diesem Einheitspuncte geht sie sich selbst erst, als Licht, auf; von diesem aus geht ihr sonach, nicht nur über das Separable, wie ich soeben sagte, sondern auch über die beiden Ansichten des Separablen ein Licht auf. Diese sind, theils ein in sich selbst Zerfliessen, theils ein in sich selbst

Erfassen und Gehaltenseyn des Lichts, das letztere von einem Centralpuncte aus, der im Zerfliessen eben nicht ist. Man muss daher von diesem Standpuncte aus sagen: der Focus dieser Anschauung der formalen Freiheit liegt weder in dem Centralpuncte (als von sich *durchdrungenem*), noch in den beiden qualitativen *terminis* desselben (als dem *durchdringenden*), sondern *zwischen* beiden. Inwiefern das Licht sich in einem solchen Einheitspuncte durchdrungen hat, und eben diese Durchdrungenheit und die von der Anschauung derselben unzertrennliche Mannigfaltigkeit, als eben aus dem *Einheits*puncte durchdrungen, anschaut: so ist das Licht *factisch* und die formale Freiheit, das *Dass*, unmittelbar gesetzt. Inwiefern es aber, eben um, ihn *durchdringend*, sich anzuschauen, das nun deswegen in ein Unendliches ohne Einheit zerfliessende Mannigfaltige anschaut, vernichtet es und hebt auf das Factische; und dieses absolute Schweben zwischen Setzen des Factums und Vernichten desselben (Vernichten, um es setzen zu können, Setzen, um es vernichten zu können) ist von Seiten der Anschauung der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns. (Beides vereinigt exemplificirt sich in jeder Anschauung: das Anschauen des bestimmten *Hier* und *Jetzt* ist ebenso Vernichten der unbestimmten Unendlichkeit des Räumlichen oder Zeitlichen, als beides doch im Hier und Jetzt mitgesetzt und umgekehrt das jedes Hier und Jetzt Vernichtende ist. Das Anschauen des bestimmten *Diesen* (= X) hebt dies X (Baum) aus der unendlichen Reihe aller anderen Dieser (Bäume und Nicht-Bäume) heraus und vernichtet diese daran, wie doch umgekehrt diese, um X *als* solches anzuschauen, d. h. von ihnen zu unterscheiden, darauf mitbezogen, also mitgesetzt seyn müssen u. s. w.)

Nun ist hierbei weiter anzumerken, dass hier die Quantität, eben das unendlich Separable, unmittelbar an die Qualität geknüpft und als unzertrennlich mit ihr vereinigt aufgewiesen ist, wie dies in der Erörterung des Begriffs des absoluten Bewusstseyns ohne allen Zweifel geschehen musste. Nemlich diese formale Freiheit, die hier zur Anschauung wird, — was ist sie denn Anderes, als die *absolute Qualität* des Wissens, äusserlich; und die *Anschauung* dieser formalen Freiheit selbst — was ist sie, als absolute, aber *innerliche*, (Für-) Qualität des Wissens, *als* eines Wissens? Und da fand sich denn — in der Anschauung eben selbst, und anderswo kann es sich nicht finden, da die Anschauung ja absolute Anschauung und absolut nur Anschauung ist, — dass die formale Freiheit sich nur anschaue, als Zusammenziehen eines verfliessenden Mannigfaltigen *möglichen* Lichtes zu einem Centralpuncte, und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Centralpuncte über ein nur dadurch gehaltenes und factisch erleuchtetes Mannigfaltige.

(Die Quelle aller Quantität liegt daher nur im *Wissen*, und zwar im eigentlichen Wissen im engeren Sinne, in dem sich selbst als ein solches begreifenden Wissen. Jeder kann diesen Satz einsehen, der nur mit seinem Wissen an sich selbst ins Reine, Klare und Feste kommt; und dies verbreite dann abermals Licht über den transcendentalen Idealismus — und über Carricaturen desselben! Das absolut Eine existirt nur in der Form der Quantität. Wie kommt es denn in diese Form? Das sehen wir hier. — Wie kommt es in das Wissen selbst, das qualitative, um sodann in seine Form der Quantität zu treten? Davon nun.)

§. 22.

Das absolute Seyn ist bekanntlich im absoluten Denken (§. 17). Dieses wäre in das freie Wissen eingetreten, hiesse: die (§. 21 geschilderte) Anschauung, in ihrer unmittelbaren Facticität und in ihrem zugleich gesetzten Vernichten dieses Factischen, wäre (eben darum) mit dem Denken völlig Eins; und zwar im Wissen selbst: d. h. dies würde gewusst und absolut gewusst.

Was ist nun dies für ein Bewusstseyn? Offenbar ein *vereinigendes*, eben der absoluten Anschauung der formalen Freiheit, sodann ein absolutes Herausgehen aus dieser Anschauung zu einem Denken, wenn man im Standpuncte der Anschauung steht. Also kurz: ein sich selbst Erfassen des Wissens, als hier zu *Ende* und absolut fixirt. Es *denkt* sich nur, indem es sich also *fasst;* es geht aus sich heraus nur, indem es hier sein *Ende* fasst, also — eben sich ein *Ende* setzt.

Die Erscheinung davon ist das Gefühl der *Gewissheit*, der *Ueberzeugung*, als absolute Form des Gefühls: sie ist zugleich gesetzt mit dem Sichsubstantialisiren des Wissens, mit dem Ausdrucke, dass irgend ein Mannigfaltiges (worin dieses bestehe, darüber bitte ich nicht vorzugreifen.) *sey*, schlechthin sey. —

Diese, also in sich verlaufende formale Freiheit ist der absolute Grund alles Wissens, als solchen, — für uns, als Wissenschaftslehrer; und — denn dies ist der Inhalt unserer Synthesis — *für sich*. Sie ist absolut für sich, heisst: diese Freiheit und das von ihr erzeugte Wissen wird gedacht, als alle Freiheit und alles Wissen schlechthin: es wird eben *gedacht*, als Ruhen in einer absoluten Einheit. Das Wissen umfasst, vollendet und umschliesst sich selbst in diesem Denken: *als* das Eine und ganze Wissen. — Offenbar ist, wenn wir Denken und Anschauung als zwei besondere denken, ihre Vereinigung durchaus *unmittelbar* und *absolut:* es ist das absolute Wissen selbst, das aber als solches nicht weiter von sich weiss, noch wissen kann, — es ist mit Einem Worte das unmittelbare Gefühl der *Gewissheit* (d. i. Absolutheit, Unerschütterlichkeit, Unveränderlichkeit) des Wissens. (Es ist hier abermals die absolute Vereinigung der Anschauung und des Denkens, worin die Grundform des Wissens bestand, und diese zwar — im Seyn des Wissens selbst — genetisch sich erklärend.)

(Um diesen Satz, der, um in solcher Einfachheit unmittelbar evident zu seyn, etwa Schwierigkeit machte, weiter zu vermitteln, bedenke man dies. Oben hiess es (§. 21. S. 45.): die Freiheit soll sich auf etwas, als bestimmt vorausgesetztes, richten; um aber diese Richtung darauf auch nur nehmen zu können, muss sie von ihm schon wissen, welches sie nur durch Freiheit kann, wobei abermals ein Bestimmtes vorausgesetzt würde, und wir an einen unendlichen Progress gewiesen wären. Dieser Progress ist jetzt aufgehoben (vergl. S. 44. Ende). Die Freiheit bedarf keines Punctes ausser ihr, nach dem sie die Richtung nehme: sie selbst in und für sich ist das höchste Bestimmte (nachmaliges Materiale alles Wissens) und wird, als sich selbst genügend, *absolut* gesetzt. —

Oder: — da das Wissen von vorn herein immer betrachtet worden, als die Zusammenfassung eines unbedingten Mannigfaltigen, so hinge das Wissen vom Wissen eben davon ab, dass man wüsste, man habe den durchaus unvertilgbaren Einheitscharakter aller, in übrigen Rücksichten unendlich verschieden seyn könnender besonderer Acte des Wissens aufgefasst. Aber wie kann man dies wissen? Durch Betrachtung und Analyse des Besonderen nicht, denn diese wären nie vollendet. Also dadurch, dass man dem Besonderen eben durch diese Einheit gleichsam ein Gesetz vorschriebe, wie allein es seyn könnte. Hier ist nun von absolutem Wissen, also von der Einheit aller besonderen Bestimmungen des Wissens (und seiner Objecte, welches dasselbe ist) die Rede. Diesem müsste ein Gesetz vorgeschrieben werden, indem es als Eines, sich selbst gleiches, ewiges, unveränderliches, *von* sich selbst erkannt und so in die eigene Einheit zusammengefasst würde. Dies ist hier und auf die angezeigte Weise geschehen.)

Auf diese Art also ist das Seyn mit dem Wissen verbunden, indem das Wissen selbst sich als ein absolutes und unveränderliches Seyn (ein Seyn, was es ist, in dem es ursprünglich sich fixirt findet) auffasst.

— Offen liegt hier der Wendepunct und Zusammenhang mit dem früheren Raisonnement: *er* liegt zwischen ***Freiheit*** und ***Nichtfreiheit.*** Die Freiheit (immer die formale — mit der materialen oder quantitativen — innerhalb der Quantität, welche letztere hier selbst durch die erstere herbeigeführt ist, — haben wir es in diesem ganzen Abschnitte nicht zu thun) ist selbst ***nichtfrei,*** d. i. sie ist gebundene Freiheit, diese in Form der Nothwendigkeit, — wenn einmal ein Wissen ist. — Möglichkeit des Wissens allein durch Freiheit, Nothwendigkeit derselben fürs wirkliche Wissen: dies ist der Zusammenhang mit dem Obigen. Die Aufgabe ist gelöst, und der Mittelpunct der vorigen Synthesis selbst ins Wissen aufgenommen, d. h. der Mittelpunct der jetzigen aufgestellt. Das Wissen ist in sich selbst zu Ende: es umfasst sich und ruht auf sich selbst *als* Wissen.

§. 23.

Wie wir im vorvorigen §. argumentirten, ebenso auch hier. Die, alles factische Wissen anhebende (weil nur sie ihm ein *Für,* einen Lichtpunct ertheilt) formale Freiheit wurde im vorigen gedacht, als absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens oder als, das Wissen seinem Wesen nach bindende Nothwendigkeit. Dieses Denken, das Freiheit und Nothwendigkeit verschmelzende, muss *für sich* seyn, selbst in sich zurückkehrendes Wissen werden. Selbst dieses, alles factische Wissen durchdringende und erfassende Wissen geht somit wieder aus sich heraus, um sich selbst in sich zu construiren (so wie im vorvorigen §. das factische Wissen aus sich herausging, um eben zu dem gegenwärtig aufgezeigten Erfassen desselben in seinen Möglichkeitsgründen aufzusteigen. Es ist eine Triplicität, wie jeder nun sehen kann, und die jetzige Synthesis ist wieder eine Synthesis der letzten und der vorletzten.)

Wir gehen in den Mittelpunct derselben hinein, wie wir hier wohl müssen, da wir (der Kürze halber) gar keine Nebenglieder aufgestellt. Es ist gar nicht die Frage und nicht Object unserer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen Freiheitsacte gewusst werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst und hebt das factische Wissen schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst an; sondern wie von der Nothwendigkeit gewusst werde, und zwar eben schlechthin, und unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Uebertragung derselben auf die formale Freiheit.

Nothwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens oder absolutes Denken, welches daher alle Beweglichkeit, Sichlosreissen und Ausgehen von sich selbst, um nach einem *Weil* nur zu fragen, schlechthin abschneidet, und schlechthin nicht ist, was es ist, wenn dies hinzutritt. Nun soll diese in einem Wissen auf die Anschauung übergetragen werden; sie muss daher doch in ihm vorkommen, die Form des *Für* annehmen, also sich anschauen und dergl. Aber in der Anschauung, was in ihr ist, schlechthin *weil* es ist: mithin nicht mehr bloss, schlechthin *was* es ist.

Daher könnte diese Anschauung sich selbst nicht anschauen, zu keinem Wissen ihrer selbst sich erheben, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre Materie, und wir erhielten ein *Wissen* oder — da wir hier überhaupt von Formen reden — die *Form* eines (vielleicht anderen, späterhin aufzuzeigenden) Wissens, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales, versteht sich) *Seyn* und als *absolutes, auf sich selbst ruhendes Seyn*, aus welchem nicht herausgegangen, noch nach einem *Weil* gefragt werden kann, das da auch nicht selbst aus sich herausgeht, sich erklärt oder ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas der Art, was man dem Wissen zuschreiben könnte.

Der eigentliche Focus und Mittelpunct des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im Sichfassen als Wissen (vermittelst der formalen Freiheit), auch nicht in dem Sichvernichten am absoluten Seyn, sondern schlechthin *zwischen beiden*, und keines von beiden ist möglich, ohne das andere. Es kann sich schlechthin nicht fassen als das *absolute* (und davon lediglich ist ja hier die Rede, d. i. als das Eine, ewig sich gleiche, unveränderliche), ohne sich als nothwendig anzusehen, also in der Nothwendigkeit sich zu vergessen; und es kann die Nothwendigkeit nicht *fassen*, ohne eben überhaupt zu fassen, also sich für sich zu erschaffen. Es schwebt zwischen seinem Seyn und seinem Nichtseyn, wie es wohl muss, da es seinen absoluten Ursprung zugleich *wissend* in sich trägt. (Das Reinholdsche Denken als Denken: — wäre er aber auch zu diesem Denken, als dem absoluten einfachen Seyn, durchgedrungen, wie weiss er denn davon, wie kann er Rechenschaft geben von der Genesis dieses Begriffes *für ihn?*)

§ 24.

Der Mittel- und Wendepunct des absoluten Wissens ist ein *Schweben* (§. 23) zwischen Seyn und Nichtseyn des Wissens, und eben damit zwischen nicht absolut Seyn und absolut Seyn des Seyns; indem das Seyn des Wissens die Absolutheit des Seyns aufhebt und das absolute Seyn die Absolutheit des Wissens. Stellen wir uns in diesem Standpuncte durch eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens und des absoluten Seyns noch fester.

Um bei einem dieser Glieder anzuknüpfen, welches hier ganz willkürlich ist: — das Wissen kann sich nicht fassen, als ein *Wissen* (nicht meinen und wähnen als ein ewig sich gleiches und unveränderliches), ohne sich als nothwendig anzusehen, sagten wir. Nun aber ist das Wissen seinem Seyn (Daseyn, Gesetztseyn) nach durchaus nicht nothwendig, sondern durch absolut formale Freiheit begründet, und hierbei muss es ebenso, als bei dem Obigen, sein Bewenden haben.

Was ist denn das nun für ein verschiedenes Seyn des Wissens, in Rücksicht dessen es einmal nothwendig ist und nicht frei, ein anderesmal frei und nicht nothwendig? — Nun ist diese Nothwendigkeit freilich hier keine andere, als die der *Freiheit* (wie es denn auch nie eine andere geben wird: vgl. §. 22.); aber immerhin doch Nothwendigkeit, Gebundenheit derselben. Daher wird diese Schwierigkeit sehr leicht sich also lösen: *Wenn* einmal ein Wissen ist, so ist dasselbe nothwendig frei (gebundene Freiheit); denn in der Freiheit besteht eben sein Wesen. *Dass* aber überhaupt eins sey, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines seyn. Wir wollen annehmen, diese Antwort sey richtig und sehen, wie sie selbst *möglich* ist. (In dieser Untersuchung wird sich ohne Zweifel zugleich zeigen, dass sie richtig und nothwendig ist.)

Das Wissen wurde in dieser Antwort gesetzt, als seyn könnend oder auch nicht (*zufällig*, nennen wir dies). Beschreiben wir dieses Wissen.

Offenbar wird in ihm die Freiheit (die formale, mit der allein wir es hier zu thun haben, der Grund des *Dass*) *gedacht*, nicht *angeschaut*, als sich in sich selbst vollziehend; denn dann *ist* das Wissen; — gedacht, sage ich, und in ihr, als dem höchsten Standpuncte, geruht: — und zwar wird sie gedacht, wie sich versteht, als *Freiheit*, Unentschiedenheit des

Dass, Indifferenz in Rücksicht darauf, verschmelzendes *Seyn* oder *Nichtseyn*, reine Möglichkeit, als solche, als Position für sich, durch welche der Act weder gesetzt wird, — denn er wird zugleich aufgehoben, — noch aufgehoben, — denn er wird zugleich gesetzt; der vollkommene Widerspruch, schlechthin als solcher. (Wir suchen hier Alles im Wissen auf, denn wir lehren Wissenschaftslehre. So war das absolute Seyn uns durchaus Nichts, als das absolute Denken selbst, die Gebundenheit und Ruhe in sich, die nie aus sich herausgehen kann, das schlechthin Unvertilgbare im Wissen. In ihm vernichtete sich die Anschauung (§. 23.). So ist die absolute Freiheit hier die absolute Nichtruhe, Beweglichkeit ohne festen Punct, das Zerfliessen in sich selbst; hier vernichtet daher das Denken sich selbst: — der oben angedeutete absolute *hiatus* und *saltus* im Wissen, der schlechthin bei aller *Freiheit* und allem *Entstehen*; somit bei aller *Wirklichkeit* aus der Nothwendigkeit, vorkommt. Es ist klar, dass durch ein solches positives Nichtseyn seiner selbst das Wissen zum absoluten Seyn hindurchgehe. Dass es allein und für sich Nichts ist, ist freilich klar und wird zugestanden; wie denn keines der Glieder, das wir hier aufstellen, für sich ist. Es ist ja eben ein Wendepunct des absoluten Wissens.

Zu allem Anderen, als zu diesem, können sich die logisch gewöhnten Denker erheben. Sie hüten sich vor dem *Widerspruche*. Wie ist denn aber nun der Satz ihrer Logik selbst, dass man keinen Widerspruch denken könne, möglich? Da müssen sie den Widerspruch doch auf irgend eine Weise angefasst, gedacht haben, da sie seiner Meldung thun. — Hätten sie sich doch nur einmal ordentlich befragt, wie sie zum Denken des *bloss* Möglichen oder des Zufälligen (des nicht Nothwendigen) kommen, und wie sie dies *eigentlich* machen? Offenbar springen sie da durch ein Nichtseyn, Nichtdenken u. s. f. *hindurch* — in das schlechthin Unvermittelte, aus sich Anfangende, Freie, in das seyende Nichtseyn, — eben obiger Widerspruch, als gesetzter.

Aus jenem Unvermögen erwächst nun bei consequentem

Denken nichts Anderes, als die völlige Aufhebung der Freiheit, der absoluteste Fatalismus und Spinozismus.)

Nun ist aber ferner, wie aus dem Obigen bekannt, dieses Denken der formalen Freiheit nur unter der Bedingung möglich (wie *wir* indessen sagen, das absolute Wissen, aber fürjetzt sagen zu lassen uns sehr hüten wollen), dass die formale Freiheit, oben beschriebener Weise, sich selbst *innerlich* vollziehe. Dieses Vollziehen wird nun im gegenwärtigen Zusammenhange gleichfalls gedacht; denn die ganze Stimmung des Wissens, die wir hier betrachten, ist ja ein *Ruhen* und Gebundenseyn an sich. Hierdurch wird nun die unten liegende Anschauung, für das ruhende Denken nemlich, selbst zu einem *Seyn* (Zustande), zu einem, ob es gleich Agilität in sich ist und bleibt, doch eben das Denken Bindenden, indem es dasselbe aus dem Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn, wie es in der reinen Möglichkeit war, zum positiven Seyn fixirt. — Zuvörderst tritt hier Subjectivität und Objectivität, ideale und reale Thätigkeit des Wissens ein, welches sehr anschaulich ist. Die Duplicität entsteht aus dem Denken, das von der reinen Möglichkeit herkommt, und aus der Anschauung, welche absolut sich aus sich selbst erzeugt (aus der *vollzogenen* Freiheit), und als ein neues Glied hinzutritt.

Die Anschauung ist als Anschauung, eben als das, was sie *ist*, nur inwiefern sie für sich mit absoluter Freiheit vollzogen wird. Diese Freiheit aber ist gesetzt in dem Denken, dass der Act ebensowohl auch nicht seyn könnte: nur diesem zufolge ist er eben *Act*, und da er nichts Anderes ist, ist er überhaupt nur. Hier sonach schon finden wir durch eine leichte und überraschende Bemerkung Anschauung und Denken in einer höheren Anschauung unzertrennlich vereint und Eins nicht möglich ohne das Andere: so dass das Wissen (im engeren Sinne, das eigentlich und als solches sich setzende Wissen) nicht mehr in der blossen Anschauung und ebensowenig im blossen Denken, sondern in dem Verschmelzen beider besteht, dass vereinigt ist die Form und die Materie der Freiheit, ebenso die Wirklichkeit und die Möglichkeit, indem die Wirklichkeit, wie es ja seyn musste, Nichts ist als die Position der Möglichkeit, und die Möglichkeit (von hier aus angesehen; denn dieselbe dürfte wohl noch eine andere Ansicht darbieten) Nichts, als die Potenz der Wirklichkeit, oder schärfer ausgedrückt, die in der Reflexion auf dem Uebergange aus ihrer Möglichkeit in die Verwirklichung festgehaltene Wirklichkeit selbst.

Steigen wir von hier aus zu einem Nebengliede, über welches nirgends soviel Licht, als in diesem Zusammenhange, sich verbreiten lässt. *Dass* überhaupt ein Wissen ist, ist zufällig; *wenn* aber einmal eines ist, so ist es nothwendig auf die Freiheit begründet; — knüpften wir oben die Rede an, und haben den ersten Theil des Satzes erörtert. In dem Wissen, welches dem letzteren zu Grunde liegt, wird offenbar von dem Wissen aus, das da setzbar (vermittelst des *Wenn*), sonst aber weder gesetzt, noch nicht gesetzt; also bloss möglich ist, über dasselbe hinausgegangen und von ihm mit absoluter Nothwendigkeit Etwas ausgesagt. Offenbar ist dieses Aussagen ein absolutes, unveränderliches, in sich selbst ruhendes Denken des Wissens, seinem absoluten Seyn und Wesen nach. Jedermann sieht, dass diese Aussage unmittelbar in dem bloss factischen Wissen, dass (etwa für dieses Mal) ein Wissen sey und dies durch absolute Freiheit zu Stande gekommen sey, nicht liegt, sondern eine durchaus andere Quelle haben muss (und hier kommen wir von einer anderen Seite zu einer noch innerlicheren und vermittelnden Beantwortung der Frage, wie ein Wissen von Nothwendigkeit möglich sey?). So gewiss nemlich das absolute Wissen (in der unendlichen Facticität des einzelnen Wissens) nur in der absoluten Form des *Fürsich* ist; geht daher jedes Wissen zugleich über sich hinaus, oder, von einer anderen Seite angesehen, es ist im eigenen Seyn schlechthin ausser sich selbst und umfasst sich *ganz*. Das *Fürsichseyn* dieses Umfassens als solchen, seine Innerlichkeit und sein absolutes auf sich selbst Ruhen, das ja, da es ein Wissen ist, selbst nothwendig ist, ist das (eben beschriebene) Denken der Nothwendigkeit der Freiheit alles Wissens. Die reine, innere Nothwendigkeit besteht eben in diesem auf sich Ruhen und nicht aus sich Herauskönnen des *Denkens*; ihr Ausdruck ist absolutes Wesen, Grundcharakter u. dgl. (hier des Wissens): und die äussere Form der Nothwendigkeit, die Allgemeinheit, besteht darin, dass ich schlechthin jedes factische Wissen, wie es übrigens auch von anderem verschieden sey, als factisches nur mit diesem bezeichneten Grundcharakter denken kann. Woher also alle Nothwendigkeit komme? — Aus der absoluten Einsicht in eine absolute *Form des Wissens.*

Hiermit ist eine neue Vereinigung getroffen. Die Anschauung des absoluten Wissens, *als* eines Zufälligen (mit einem so und so bestimmten factischen Inhalt behafteten), ist mit dem Denken der Nothwendigkeit — (nemlich der durch das Seyn bedingten Nothwendigkeit) — dieser Zufälligkeit vereinigt; und hierin ruht das absolute Wissen und hat seinen Grundcharakter *für* sich selbst erschöpft.

Zur Erläuterung: — es könnte einer sagen, alles Wissen (in seiner unendlichen Bestimmbarkeit, deren Quelle wir freilich noch nicht kennen, sondern nur historisch sie voraussetzen) werde aufgefasst und factisch als ein absolut sich selbst erzeugendes gefunden, welches eben aus zwei Gründen unmöglich ist (der zweite ist soeben aufgestellt). So nun verhält es sich nicht, sondern so: das Wissen ist eben die Anschauung des jetzt beschriebenen absoluten Denkens der Zufälligkeit des (factischen) Wissens. Das Wissen *ist* nicht frei und wird darum als frei gedacht; noch wird es als frei *gedacht* und ist darum frei, denn es ist zwischen beiden Gliedern gar kein Warum noch Darum, keine Verschiedenheit; sondern sein *sich frei Denken* und sein *absolutes Freiseyn* sind dasselbe. Es ist ja vom Seyn des Wissens die Rede, also von einem *Für;* von einem *absoluten* Seyn des Wissens, also von einem Für im *Denken* (Ruhen in sich), in welchem es sich völlig und bis auf die Wurzel durchdringt. —

§. 25.

Zurück in den Standpunct der vollständigen Synthesis.

Durch die sich vollziehende Anschauung wird das vorher freie, in der Freiheit selber ruhende Denken gebunden; es ist kein reines, sondern ein *reales*, factisches, bedingtes Denken, und so ist dies Denken *für* sich selbst. In dem *wirkli-*

chen Denken, als solchen, ist die formale Freiheit vernichtet; es *ist* eine Anschauung, keinesweges aber ist sie auch nicht: das Nichtseyn, welches in der formalen Freiheit mitgedacht wurde, ist hier — inwiefern nemlich das Wirkliche, nicht das bloss Mögliche, gedacht wird, — vernichtet; und eben diese Vernichtung der formalen Freiheit muss gedacht werden, wenn das wirkliche Denken sich als wirkliches, als gebundenes begreifen, es daher für sich selbst seyn soll. (Daher das Subjective und Objective, das Obere und Untere im Wissen; das unveränderlich Subjective, die ideale Thätigkeit, ist die formale Freiheit des Seynkönnens oder auch nicht, überhaupt: hier aber als aufgehobene sich anschauend: das unveränderlich Objective, Reale, ist die Gebundenheit, als solche, durch welche aber die formale Freiheit, als Indifferenz des Seyns und Nichtseyns, aufgehoben wird. (Es ist hier zugleich das Denken des Accidens, oder, was in der Wissenschaftslehre durchaus gleichbedeutend ist, das Accidens selbst erklärt. Es ist ein Denken, in welchem die formale Freiheit als aufgehoben gesetzt wird, ein gebundenes Denken, wie alles Denken, das zugleich aber für und in sich selbst als gebunden gedacht wird.)

Das Aufgestellte wird klar und fruchtbar nur, inwiefern wir es mit seinem nächsten Nebengliede vergleichen und damit verbinden. — Ich kann das Factum nicht denken als solches, ohne es zu denken, als auch nicht seyn könnend; zeigten wir oben. Auch hierin wurde Zufälligkeit gedacht, wurde formale und reale Freiheit, das Gesetztseyn der ersteren und ihr Aufgehobenseyn durch die letztere, in Einem Denken vereint, ebenso wie hier. Ist beides nun Eins und ebendasselbe oder ist es verschieden? Je ähnlicher es ist, desto nothwendiger ist es, beides zu unterscheiden, und desto fruchtbarer ist die Unterscheidung. Ich sage nemlich: es ist beides durchaus nicht dasselbe.

Jenes frühere Denken geht nemlich vom Denken der Freiheit aus, ruht in diesem Nichts und Widerspruche der reinen Unentschiedenheit (§. 24), als seinem Focus, und ist daher, so wie es sich selbst innerlich fasst, wie es ja im angezeigten

Gedanken dies thut, um aus sich heraus zum Factum zu gehen, selbst nichtig, sich aufhebend und in sich zerfliessend. Somit wird auch das in dieser Stimmung denn doch gefasste Factum, das da wirklich seyn soll, ohnerachtet es auch nicht seyn könnte, auch nur gefasst, als in sich zerfliessend und unbestimmt, als die äussere Form eines Factums, ohne innere Realität und Leben, als ein Punct zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raume flattert, in einem matten, leblosen Bilde: eben nur der Anfang und Versuch eines factischen Denkens und Bestimmens, mit welchem es zum wirklichen Factum nicht kommt.

(Hierüber sollte sich nun die Philosophie den Unphilosophen, wie den flachen, bloss logischen Philosophen, und überhaupt dem grösseren Publicum leicht deutlich machen können, als über ein höchst Bekanntes. Denn diese Art des Denkens ist es eben, welcher sie den grössten Theil ihres Lebens hindurch warten und pflegen, jenes leere, zerstreute Denken, wo einer sich hinsetzt, um nachzudenken, und hinterher nicht zu sagen weiss, an was er gedacht habe, noch durch welche andere Gedanken er sich eigentlich zerstreut hat. — Wie sind sie nun unterdessen? Denn existirt haben sie denn doch! Sie haben eben in dem Nichtseyn eines wirklichen Wissens, in dem Standpuncte des Absoluten geschwebt, wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar Nichts kam.

Es wird sich eben zeigen, dass den meisten Menschen mehr als die Hälfte ihres Wissenssystemes im Absoluten stekken bleibt, und dass uns allen die ganze unendliche Erfahrung, die wir noch nicht gemacht haben, kurzum die *Ewigkeit*, und dieser zufolge eben die objective Welt, eben da liegen bleibt.)

Dagegen steht das hier aufgestellte Denken innerlich in seiner Gebundenheit selbst, ruht gleichsam, als verloren in dieser, um von ihr zu der Einsicht vom Aufgehobenseyn der formalen Freiheit in diesem Zustande erst fortzugehen. In seiner Wurzel ist es überall factisch, und erhebt sich nur von da zum Absoluten, und zwar zur blossen Negation desselben, dagegen jenes in seiner Wurzel absolut war und nur zu einem leeren Bilde eines Factums fortging.

Nun ist diese Gebundenheit bekanntlich ein Sichergreifen des Wissens, und sein Erfolg ist eben Anschauung oder Licht. An dieses daher, an den Lichtstand, ist das Denken gebunden, durch die oben beschriebene Aufhebung und Fixirung der formalen Freiheit — oder mit einem gebräuchlicheren Worte, durch die *Attention*, eben das Sichhineinwerfen, Dupliren u. s. w. Es ist daher klar, dass die formale Freiheit die *Indifferenz* gegen das Licht und die Attention ist; — sie kann sich diesem hingeben, oder auch nicht, — eben die oben beschriebene Zerstreuung des sich in sich selbst auflösenden Denkens.

Wie weiss nun das Wissen von diesem sich selbst Ergriffenhaben oder Sichhalten? Offenbar unmittelbar, eben dadurch, dass es sich als das Haltende kennt, denkt; kurz durch das *Dass* der formalen Freiheit. — Hinwiederum, wie kann das Wissen dieses *Dass* — eben die formale Freiheit — erblicken, ausser dadurch, dass es überhaupt erblickt (ein Fürsich ist)? Sein Licht ist abhängig von seiner Freiheit; aber da die Freiheit die *seinige* ist, innerlich und für dasselbe, so ist die Freiheit selbst wieder abhängig von dem Lichte, ist nur *in* ihm. Es weiss schlechthin, dass es sich hält und so die absolute Quelle des Lichtes ist — und darin besteht eben die Absolutheit des Wissens — und umgekehrt, es weiss und hat Licht nur, inwiefern es sich mit absoluter Freiheit hält (attendirt), und dieses weiss. Es kann nicht ohne Wissen frei seyn, **noch wissen, ohne frei zu seyn.**

Ideale und *reale* Ansicht sind durchaus vereinigt und ungeschieden: der Zustand mit dem Acte, der Act mit dem Zustande; — oder vielmehr im absoluten Bewusstseyn sind sie gar nicht geschieden, sondern schlechthin Eins.

Dieses absolute Wissen macht sich nun selbst zu seinem Objecte, zuvörderst, um sich als absolutes zu beschreiben. Dieses geschieht nach den obigen Sätzen, indem es sich aus dem Nichtseyn heraus construirt, und dieses Construiren ist selbst innerlich ein Act der Freiheit, der aber hier sich in sich selbst verliert.

Dies kann es nun begreiflich nicht, ohne zu seyn, also in irgend einer Ansicht seiner selbst festzustehen. Lasset es in seinem Zustande, als dem Lichte, stehen, so setzt es von diesem aus den *Act*, die Freiheit, eben als Grund des Lichts; und sollte es sich in diesem Setzen wieder fassen, so wird es inne, dass es diesen Act ja nicht im Lichte erblicken könnte, ausser bei dem überhaupt ihm immanent vorausgesetzten Lichte; und es sieht sich selbst *idealistisch* an. — Oder lasset es in seiner Freiheit stehen, als dem Acte, so siehet es das Licht, als das Product desselben an, und, wenn es sich so fasst, siehet es die *ursprüngliche* Freiheit als *Real*grund des Lichts, und es schaut sich dann *realistisch* an.

Nun aber sieht es sich, zufolge der von uns aufgestellten wahren Beschreibung des absoluten Wissens, in jener, wie in dieser Weise nur einseitig an. Also nicht die eine, noch die andere Ansicht, in der Anschauung, sondern beide im Denken vereint, sind die wahre, diesen beiden entgegengesetzten Ansichten der Anschauung zu Grunde liegende Ansicht; und auf diese allein werden wir Etwas bauen können.

§. 26.

Nachdem der Begriff des absoluten Wissens nach allen Seiten erschöpft und zugleich in ihm selber gefunden worden, wie es sich selber also begreifen könne, d. h. wie Wissenschaftslehre möglich sey: steigen wir jetzt auf zu seinem eigenen höchsten Ursprunge und Grunde.

Wir haben, ausser dem zu Anfange aufgestellten Begriffe des Absoluten, während der letzteren Untersuchungen einen noch schärferen von der Form des Absoluten uns errungen: den, dass es, in Beziehung auf ein mögliches Wissen, ein reines, durchaus und schlechthin an sich gebundenes Denken sey, das nie aus sich selbst herauskam, um auch nur nach einem Warum seines formalen oder materialen Seyns zu fragen, oder ein Weil desselben, wenn es auch ein absolutes Weil wäre, zu setzen; in welchem, eben wegen dieser absoluten Negation des Weil, das *Fürsich* (das Wissen) noch nicht gesetzt ist, das also eigentlich ein blosses reines Seyn ohne alles Wissen ist, ohnerachtet wir dies Seyn in unserer Wissenschäft von der absoluten reinen Form des Denkens aus anschaulich machen müssen.

Das Wissen müsste daher, als *absolutes* und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das *Eine* (in jeder Bedeutung des Wortes, deren verschiedene es freilich nur im Relativen bekommt), sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare *Seyn schlechthin* (Gott — wenn man ihm doch ein Andenken vom Wissen und Verwandtschaft zum Wissen lassen will) und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als *Gefühl* = A.

Nun soll dieses Absolute doch seyn ein absolutes *Wissen;* es müsste daher *für* sich seyn, welches es bewiesenermaassen nur factisch, durch absolute Vollziehung der Freiheit, — insofern seyend, schlechthin *weil* es ist, — werden kann, aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend u. dgl., welche ideale Reihe wir gleichfalls völlig erschöpft haben (= B).

Nun wird es — welches das minder Wichtige ist, aber doch nicht übergangen werden kann, — da es, als Wissen, B mit absoluter Freiheit erzeugt, aber eben *im* Wissen, — wohl auch von dieser Freiheit, als dem Grunde des Wissens, wissen (= F — B).

Ferner aber, — welches das Wichtigere ist, — soll dies B nicht bloss ein Wissen für und von sich selbst, als dem Producte der Freiheit seyn, welches, wenn es auch an sich möglich wäre (wie es doch nach allen bisherigen Erörterungen nicht ist, da das Bewusstseyn der Freiheit nur an der eigenen Gebundenheit und *von ihr aus* sich entwickeln kann), ein völlig neues, von A abgelöstes Wissen gäbe, sondern es soll der Voraussetzung nach ein Fürsich des A, in und vermittelst B seyn. B darf von dem A sich nicht losreissen und es verlieren, oder es gäbe überhaupt kein absolutes, sondern nur ein freies und zufälliges, überhaupt ein inhalt- und substanzloses Wissen.

Hieraus folgt zuvörderst ein schlechthin unmittelbarer, selbst absoluter *Zusammenhang* des A und B $\left(\begin{matrix}A\\+\\B\end{matrix}\right)$, der ohne B (Vollziehung der Freiheit) zwar nicht seyn würde, der aber, wenn

B ist, durchaus unmittelbar aufgeht, und in dem A selbst, nach seinem Wesen, sich zum Bewusstseyn kommt, also als *Gefühl* der Abhängigkeit und Bedingtheit gewusst wird; und in dieser Rücksicht nannten wir A oben Gefühl.

Sodann: — das Wissen B ist ein Wissen, ein *Fürsich* — heisst nun nicht mehr bloss: es ist ein durch Freiheit erzeugtes, sondern zugleich, es ist ein durch jenen absoluten Zusammenhang (+) mit dem Absoluten zusammenhangendes und dasselbe ausdrückendes Wissen. (Es tritt in der bezeichneten Exposition zu F noch A: also A—F—B.)

Wir haben also 1) ein *Fürsichseyn*, Reflexion, des absoluten Wissens, welche in sich selbst die Absolutheit (A) voraussetzt. Diese richtet sich ohne Zweifel nach ihren eigenen inneren (die *Form* des Wissens betreffenden) Gesetzen, und mit der genaueren Darstellung dieser Reflexion werden wir es zu thun bekommen.

2) A kommt sichtbar doppelt vor: theils als *allem* Wissen vorausgesetzt, die substantielle Grundlage und das ursprünglich Bindende desselben: theils im *freien* Wissen (B), in welchem A sich selber (zufolge der absoluten Form des *Fürsich*, durch das Zeichen + ausgedrückt) völlig sichtbar wird und ins Licht tritt. Wo ist denn nun der Sitz des absoluten Wissens? Nicht in A; denn dann wäre es kein Wissen: nicht in B; denn dann wäre es kein absolutes Wissen, — sondern zwischen beiden in +.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze.

1) Das absolute Wissen $\begin{pmatrix}A\\+\\B\end{pmatrix}$ ist für sich (in B) ebenso schlechthin, *weil* es ist, als schlechthin, *was* es ist. Beides, was sich zunächst aufzuheben scheint, muss, erwiesenermaassen, beisammen bestehen können, wenn ein absolutes Wissen seyn soll. Die Art und Weise dieses Beisammenbestehens liegt im Wissen selbst; — es sind die *formalen Gesetze* des Wissens, nach denen eben ganz B = A — F — B ist. Mit anderen Worten: der ganze Inhalt (A) muss, durch Vollziehung der Freiheit vermittelt (F), in die Form des Lichtes (B) eintreten.

2) Es ist *für sich* (= F) schlechthin, *was* es ist (= A),

worin eben der Widerspruch in seiner Spitze zusammengedrängt ist, kann nur heissen: seine *Freiheit* und sein *Fürsich*, sein Wissen, ist — demnach eben *für sich* — zu Ende. Es findet in sich und durch sich sein absolutes *Ende* und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor, und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniss) *an sein Ende*.

Dies ist nun eben das grosse Geheimniss, das da Keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt und wir allein *in* ihm Alles erblicken: — besteht das Wissen eben darin, dass es seinem Ursprunge zusieht — oder noch schärfer, mit Abstraction von aller Duplicität: heisst Wissen selbst — Fürsichseyn, Innerlichkeit des *Ursprunges;* so ist eben klar, dass sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muss. Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtseyn, zu erblicken.

3) Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtseyn des Wissens: *Seyn* — eben als im Wissen, und doch nicht Seyn des Wissens; — *absolutes* Seyn, weil das *Wissen* absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist *reines* Seyn; wo das Wissen schon ist, ist *sein* Seyn, und Alles, was sonst noch etwa für Seyn (objectives) gehalten werden könnte, ist dieses Seyn und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen gedacht, als *Ursprung* für sich, und seinen Gegensatz als Nichtseyn des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist *reines Seyn*.

(Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunct des absoluten Wissens; dies erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihr vorausgegebene, und diese eben ist das reine Seyn.)

Dies nemlich ist das reine Seyn für die Wissenschaftslehre, eben weil sie *Wissens*-Lehre ist, und das Seyn aus diesem als seine Negation ableitet, also eine ideale Ansicht desselben und zwar die höchste ideale Ansicht ist. Nun kann es wohl seyn, dass hier die Negation selbst die absolute Position, und unsere Position selbst in gewisser Rücksicht eine Negation ist, und dass sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet, eine höchste reale Ansicht finden werde, nach der zwar das Wissen auch absolut sich selbst schafft und damit alles Geschaffene und zu Schaffende, aber nur der Form nach, der Materie nach aber nach einem absoluten Gesetze (worein sich eben das absolute Seyn verwandelt), welches Gesetz nun einiges Wissen und dadurch Seyn, als die höchste Position negirt. Reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus dasselbe ist, was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch.

§. 27.

1) Das schlechthin an sich selbst gebundene Denken in A lässt sich ansehen als innerlich und ursprünglich (nicht *factisch*, — welches ja durch sein Wesen geläugnet wird,) an sich gebundenes und nicht aus sich herauskönnendes. Und zwar wäre dies sein Charakter in Bezug auf ein mögliches Bewusstseyn, dessen Ursprung und Grundlage eben dies schlechthin an sich Gebundenseyn und zugleich das *Bewusstseyn* dieser Gebundenheit ist: wir haben es deshalb *Gefühl* genannt (Vgl. §. 26, 1.); — Gefühl eben von dieser Absolutheit, Unveränderlichkeit u. dgl.; woraus sich freilich für sich noch Nichts machen lässt, und das nur zum Anknüpfen dienen soll. Uebrigens wäre dies eine realistische Ansicht, wenn es überhaupt eine Ansicht wäre und seyn könnte.

2) Dies A jedoch wird, der *Form* nach durchaus unabhängig davon, in B gewusst (vgl. §. 26, 2.), — wie ein absoluter Ursprung angeschaut, woran sich eben schlechthin nothwendig in demselben Wissen — kraft seines Wesens, weil es ausserdem kein Wissen, kein Ursprung-Schauen, wäre — ein Nicht-*Seyn* des Wissens knüpft. Hier scheint A aus B entsprungen, und die Ansicht ist idealistisch.

3) Nun kommt es uns hierbei darauf an, dass dieses Wissen *innerlich* und *für sich*, und zwar unmittelbar (der Form nach) sey *absolut;* oder, welches dasselbe heisst, dass der angeschaute Ursprung sey der absolute, oder dass das Nicht-Seyn des Wissens sey das absolute (welche Ausdrücke insgesammt dasselbe bedeuten, und Einer immer aus dem anderen folgen). Es ist dies, heisst: es ist so, ohne alles Zuthun und unabhängig von der Freiheit, sonach in einem *Gefühle* der Gebundenheit; — wodurch das unter No. 1. beschriebene Gefühl der Absolutheit in das Wissen selbst einträte, und mit ihm eben das absolute A, als *reales*, von der Freiheit selbst unabhängiges, ausmachte, wodurch die realistische und die idealistische Ansicht durchaus vereinigt wäre; ein Seyn dastände, das schlechthin in der Freiheit vorkommt, eine Freiheit wäre, die schlechthin *aus* dem Seyn entspringt (es ist die moralische Freiheit: Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung unmittelbar aus Nichts erfasst), beides also — und mit ihm das Wissen und das Seyn, — vereinigt wäre.

Zur Erklärung: — a. Im wirklichen Wissen ist es das, irgend ein bestimmtes Wissen begleitende Gefühl der Gewissheit, als Princip der Möglichkeit alles *Wissens*. (Man lese darüber meine Sittenlehre nach.) Offenbar ist dies schlechthin unmittelbar; denn wie wollte ich je schliessen im mittelbaren Wissen, dass Etwas gewiss sey, ohne eine Prämisse vorauszusetzen, die *schlechthin* gewiss ist? (Wo soll sonst das Folgern anheben, oder soll absolute Unvernunft vor allem Verstande seyn?) Was ist nun dieses Gefühl seinem Inhalte nach? Offenbar Bewusstseyn einer Unveränderlichkeit (eines absoluten an sich Gebundenseyns) des Wissens, von der man wohl das *Dass* weiss, in Absicht eines Warum und Weil aber sich in das absolute Nichtseyn des Wissens (= dem absoluten Seyn — hier *So*-Seyn) verliert.

In der Gewissheit sonach (= dem *Fürsich* der Absolutheit des Wissens) fällt ideales und reales, absolute Freiheit und absolutes Seyn, oder Nothwendigkeit, schlechthin zusammen.

b. Das *Fürsichseyn* des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle, oder absolut *Subjectives;* das daran sich nothwendig anschliessende Nichtseyn des Wissens und absolute Seyn ist absolutes Denken, — Quelle des *Seyns* im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut *Objective*. *Beide* fallen zusammen im unmittelbaren Fürsich der Absolutheit. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subject und Object, und die ganze hingestellte Synthesis ist die Construction des reinen, absoluten Ich. Dieses Band ist sichtbar die Quelle alles *Wissens*, d. h. aller Gewissheit, — woher es denn kommt, dass in dem bestimmten Falle dieser Gewissheit oder Wahrheit das Subjective mit dem Objectiven, „die Vorstellung mit dem Dinge," schlechthin übereinstimmt. Es ist dies nur eine Modification der nachgewiesenen Grundform alles Wissens. (Es ist daher — diese kritische Bemerkung ist nur für diejenigen bestimmt, welche vom Betreffenden ohnehin wissen und so weit in der Wissenschaft sind, um dadurch in die Irre geführt werden zu können, für die Anderen wird eine solche Differenz höherer Denker zur müssigen Anekdote, — es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven zu beschreiben, und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zu Grunde, dass das absolut Objective in das Subjective eintreten soll. Diese hoffe ich nun im Vorhergehenden in ihrer Wurzel ausgerottet zu haben. Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so dass nun einer hintreten und sagen könnte, sie, diese *beiden*, von denen, als Differenten, er ausgeht, seyen im *Grunde* indifferent? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müsste sie ja eben absolut Nichts werden, wie sie es denn in dieser Gestalt allerdings wäre, wie sie in der That der Widerspruch ist, den wir oben, nur in einem anderen Zusammenhange, aufstellten; so dass vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heissen sollte. Im Gegentheile sind beide absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben, vermittelst ihrer Vereinigung in der Absolutheit, besteht das Wissen. Fallen sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie selbst; — es ist dann überhaupt eitel Nichts.)

4) Der Ursprung ist für sich ein absoluter, aus dem und über welchen nicht hinausgegangen werden kann, — sagten wir. Er also würde in diesem Fürsich unveränderlich seyn, doch ist er ihm vorausgesetzt. Aber er ist nicht in ihm, ausser inwiefern er mit absolut formaler Freiheit (wie wir sie kennen, die da seyn kann oder nicht) vollzogen wird; er wird nicht angeschaut, er mache sich denn; er macht sich nicht, ohne eben angeschaut zu werden: — welcher Unterschied des Subjects und Objects hier jedoch der Strenge nach zu einer Einheit des Subjects vernichtet werden muss — eben zu einer *Innerlichkeit* des Ursprunges; — und er ist nicht angeschaut, ausser inwiefern diese Freiheit als solche eben selbst für sich ist, als in sich entspringend (sich vollziehend) angeschaut wird.

Reflectire ich auf Letzteres, so erscheint das Wissen seinem Seyn überhaupt nach als zufällig, seinem Inhalte nach aber, welcher eben nichts Anderes ist, als dass das Wissen absolut sey, als nothwendig. Hieraus ergiebt sich der doppelte Satz: Dass überhaupt ein Wissen sey, ist zufällig; dass es aber, wenn es ist, *so* sey, nemlich ein auf sich selbst ruhendes Wissen — *Für*sichseyn des Ursprunges und eben darum Nicht-Seyn (d. h. Anschauung und Denken in Einem Schlage), ist schlechthin nothwendig.

Was ist nun jenes *Seyn* des Wissens (innerlichst; nicht nach den äusseren Merkmalen, die wir aber schon zur Genüge kennen lernten), und was ist im Gegentheil dieses *So*seyn (Bestimmung) des Wissens? Das Erste, wie alles Seyn, eine *Gebundenheit* des Denkens, aber des freien; das Letztere — eine Gebundenheit des nichtfreien, sondern absolut in seinem eigenen Ursprunge schon gebundenen Denkens. Also das freie Denken ist nur das formale, Lichtentzündende, nicht das Erzeugende des Materialen, des *So*seyns; dies ist jenem vorauszusetzen.

Nun ist aber Beides durchaus dasselbe: der Unterschied ist nur, dass in dem letzteren auf die Freiheit reflectirt, und Alles von ihr aus und aus ihrem Standpuncte angesehen wird; in dem ersteren darauf nicht reflectirt wird, noch reflectirt werden kann: daher hier das Wissen sich von sich selbst trennt, indem es im höheren sich nicht voraussetzt, sondern sich erzeugt, im niederen sich für sich selber voraussetzt.

Wir stehen bei einem sehr wichtigen Puncte. Der Grundsatz aller Reflexion, die ja eine Disjunction und ein Gegensatz ist, hat sich ergeben: Alles Wissen setzt ebenso, wie sein Nichtseyn, — und aus demselben Grunde, — sein eigenes Seyn voraus. Die Reflexion nemlich, als im Standpuncte der Freiheit, in welchem sie ja eben steht, ist ein Fürsichseyn des Ursprunges als *Entspringens;* und so ist dieser Satz von dem früheren verschieden. Aber das Entspringen, als solches, setzt ein Nichtentspringen, also Seyn, und wenn vom Entspringen des Wissens die Rede ist, wie es ja seyn muss, da nur das Wissen entspringt (Wissen = Entspringen), — ein Seyn des Wissens; — und wenn von einem Gebundenseyn an das Entspringen die Rede ist, wie hier sich gezeigt hat, ein gleichfalls gebundenes Seyn oder *So*-Seyn voraus: und *dieses* eben ist das Object der Reflexion. Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Seyn und seine Freiheit sind unzertrennlich.

Sichtbar ruht daher die Reflexion auf einem Seyn: ist *formaliter* ein freies, in Bezug auf das Material, ein gebundenes Denken, und das Resultat ist dies: Wenn die formale Freiheit, die an sich freilich immer bleibt, ebenso gut aber auch nicht seyn, sich nicht vollziehen kann, stattfindet; so ist sie schlechthin und durchaus bestimmt durch das absolute Seyn und ist in dieser Verbindung materiale Freiheit. — Hiermit ist denn die Synthesis vollendet, und wir können uns nun frei in ihr bewegen und sie nach allen Richtungen beschreiben.

§. 28.

Beschreiben wir sie hiernach von einer neuen Seite:

1) A (das absolute Seyn, das reine Denken, das Abhängigkeitsgefühl — oder wie man will — deswegen, weil es in diesen verschiedenen Ansichten nach dem Fortgange der Reflexion in der That vorkommt) wird *mit* absolut formaler Freiheit reflectirt. *Mit,* habe ich gesagt: sie tritt hinzu, seyn könnend

oder auch nicht. Aber diese Freiheit ist absolutes Fürsich; also sie weiss in dieser Vollziehung zugleich von sich. *Was* aber von ihr reflectirt wird, ist das absolute Denken, d. h. sie denkt absolut; die formale Freiheit wird eben in dieses absolute Denken aufgenommen, sie hat dadurch ihr Materiales erhalten, indem sie überhaupt wohl seyn kann oder nicht, wenn sie aber ist, schlechthin so seyn *muss* (moralischer Urquell aller Wahrheit).

Man bemerke hierbei die absolute Disjunction, und zwar in zweierlei Richtungen: a. Das Wissen ist in A gefesselt; es reisst sich von sich selbst los, um für sich zu seyn, und formirt ein freies Denken. Beides ist sich schlechthin entgegengesetzt; beides ist aber, wenn ein Wissen seyn soll, *gleich* ursprünglich und absolut. Diese Gegensetzung daher bleibt und kann nie aufgehoben werden; und dies wäre eine ihm selber äussere Ansicht, wo der Focus des Wissens eigentlich in uns ist.

b. Kommen wir zur inneren, indem wir den Focus in die Reflexion selbst werfen. Sie weiss — davon wollen wir ausgehen — unmittelbar von der absoluten Freiheit, mit der sie sich vollzieht, weiss *frei* oder von Freiheit. Nun denkt sie aber auch gebunden; Beides ist sich entgegengesetzt und bleibt gleichfalls ewig disjungirt. Grund aller Gegensetzung, Mannigfaltigkeit u. s. w. ist im *gebundenen* Denken. Beides aber ist darin, dass das absolute Denken die Hauptsache, eben der einig mögliche Ursprung aller freien Reflexion ist, auch *vereinigt*, und so wird die Freiheit dem absoluten Denken subordinirt. Grund aller Substantialität und Accidentalität: die Freiheit, als Substrat des Accidens, kann seyn oder auch nicht; ist sie aber, so ist sie durch das absolute Seyn, als die Substanz, unveränderlich bestimmt. (Spinoza kennt weder Substanz, noch Accidens, weil ihm die Freiheit, als das beide Vermittelnde, fehlt. — Das absolute Accidens ist nicht, was *so* seyn kann oder anders: denn sodann wäre es nicht das absolute; sondern nur, was überhaupt seyn kann oder nicht, wenn es aber ist, schlechthin bestimmt ist. Dergleichen Accidentalitäten bekommen wir nur, wenn die Freiheit der Blindheit aufgestellt wird, daher überhaupt nicht in unserer Wissenschaft, noch in irgend einer Wissenschaft, sondern nur in der Unwissenschaftlichkeit.)

Der Wendepunct zwischen beiden ist die formale Freiheit, und dieser ist, aber nicht willkürlich, sondern *bestimmt*, ideal und real. Mein Wissen von dem Absoluten (der Substanz) ist durch die freie Reflexion und da diese zugleich nachgewiesenermaassen gebunden ist, durch die Gebundenheit derselben (= Accidentalität) bestimmt. (Man weiss von der Substanz nur durch das Accidens.) Umgekehrt — in den Standpunct des Seyns uns stellend, wird uns die Bestimmtheit des Accidens erklärt aus der Substanz, und so ist das an sich ewig und absolut Disjungirte durch die Nothwendigkeit, von Einem zum Anderen fortzugehen, vereinigt.

2) In dieser Reflexion, haben wir gesehen, muss die absolut formale Freiheit von sich wissen; ausserdem würde sie dem absoluten Seyn nicht untergeordnet; sie fiele mit ihm zusammen. Aber sie weiss bekanntlich von sich selbst nur durch Anschauung, welche laut allem Obigen ein durchaus freies Sichhalten innerhalb des unbedingt Separabeln, im Sichhalten über der Quantitabilität ist. (Dass diese ganze Quantitabilität durchaus bloss die Folge der Selbstanschauung der Freiheit ist, ist zur Genüge erwiesen, aber ja nicht zu vergessen; die Vernachlässigung davon führt eben zum Dogmatismus.) — Sie schaut sich an als frei, heisst: sie schaut sich an als in Unbedingte quantitirend — sich ausdehnend über die *Unendlichkeit*, sich zusammenziehend in einen scheinbaren Lichtpunct. Es entsteht hierdurch sonach noch eine andere materiale Bestimmung, die hier freilich nur *Bestimmbarkeit* bleibt, schlechthin aus der Freiheit und ihrer absoluten Darstellung in der Reflexion selbst.

Sichtbar ist hier die Disjunction zwischen der absoluten formalen Freiheit, die da nur eben seyn kann oder nicht, und dem Quantitäts-Gehalte derselben. Das erste ist ein, jedoch freies Denken, das letztere ein Anschauen, und zwar ein *formal* gebundenes (so sage ich mit Bedacht: noch nicht bestimmte Quantität, nur Quantitabilität ist gesetzt). Beides ist vereinigt durch die in sich zerfliessende Form der Freiheit überhaupt, ohne welche nach den bisherigen Erörterungen Beides überhaupt nicht wäre. — Sichtbar ist ferner, dass dies die Grundform aller *Causalität* ist. Die factisch gesetzte Freiheit ist Grund (Ursache); die — hier ganz beliebige Quantität, Erfolg. Es ist klar, dass *Ideales* und *Reales* hier durchaus zusammenfällt. (Man sage nicht, es wird aus der Wirkung auf die Ursache im Wissen geschlossen, ohnerachtet die Ursache der Realgrund seyn soll. Hier ist Wirkung gar nicht ohne unmittelbare Ursache; beide fallen zusammen.)

3) Nun soll, laut 1. die Freiheit eine materiale Bestimmung, das absolute Seyn, erhalten. Sie ist ihrem Wesen nach an das Quantitiren gebunden, hat aber in sich selbst kein bestimmendes Gesetz dafür, welches, wenn es wäre, die Nothwendigkeit jener Bestimmung freilich ganz aufheben würde. Jene materiale Bestimmung durch das absolute Seyn musste daher ganz gleicher Weise für die Freiheit, wie für die Quantität gelten. (Man bemerke wohl, wie dies bewiesen ist.)

Nun achte man scharf auf Folgendes: das Ich — das unmittelbare, wirkliche Bewusstseyn — weiss überhaupt nicht, noch weiss es insbesondere von der Bestimmung der Freiheit durch das Absolute, ausser inwiefern es von der Freiheit weiss, oder sich quantitirend setzt. Beides (1 und 2) ist wechselseitig durch einander bedingt. Beides demnach müsste, wenn ein Wissen seyn soll, zusammenfallen, die Bestimmung der Freiheit durch das Absolute als eine — nicht formale, denn dies liegt in der Form des Wissens, — sondern materiale Bestimmung, also Begrenzung des Quantitirens, und ein gewisses nicht mehr beliebiges, sondern durch das Absolute bestimmtes Quantitiren; und davon würde schlechthin gewusst, wie überhaupt gewusst wird, und dass es das absolute Wissen wäre, würde auch unmittelbar gewusst.

So käme in keinem Wissen die Bestimmung der durchaus formalen reinen Freiheit durch das absolute Seyn vor, oder auch, wenn man die Freiheit schon materialisirte, das Bewusstseyn des Quantitirens, als Product jenes Verhältnisses; so dass dies das Wissen erst einsähe und nun mit *Freiheit* danach sich quantitiren könnte: und ebensowenig käme in irgend einem Wissen ein mit absoluter Freiheit entworfenes Quantum vor, so dass nun das Wissen dasselbe an die ursprüngliche Bestimmung der Freiheit durch das absolute Seyn halten könnte: sondern es käme ein Quantum mit dem unmittelbaren Bewusstseyn, dass es durch das absolute Seyn bestimmt ist, vor und davon höbe alles Wissen an, und die Vereinigung beider Glieder, als *Factum,* fiele ausserhalb alles Bewusstseyns. (Das Resultat ist handgreiflich: — man kann nicht etwa die Wahrheit ausser und ohne Wissen auffassen, und nun sein Wissen darnach einrichten: man muss und kann sie eben nur — *wissen.* Umgekehrt, man kann nicht wissen, ohne Etwas — und wenn es nun eben Wissen ist und als solches innerlich sich fasst, — ohne die *Wahrheit* zu wissen.)

§. 29.

Wir fassen alles Bisherige in ein gemeinschaftliches Resultat zusammen.

1) Das Wissen, wenn es sich selbst anschaut, findet sich als ein inneres für und in sich Entspringen. *Wenn* es sich anschaut, sage ich: denn ebensowohl, wie es überhaupt nicht seyn könnte, kann es auch nicht für sich seyn. Seine Duplicität hängt ebensowohl ab von der Freiheit, als seine Simplicität. Der Eingang der Wissenschaftslehre ist Freiheit; darum kann sie sich nicht aufdringen, als ob sie jemand in seinem wirklichen Wissen schon hätte, und sie ihm aus demselben nur durch Analyse entwickelt werden könnte, sondern sie beruht auf einem absoluten Acte der Freiheit, auf einer neuen Schöpfung.

Es schaut sich — dies ist ein zweiter Theil unserer Behauptung — ferner an als *absolut* entspringend; *wenn* es ist, seyend, schlechthin weil es ist, durchaus keine Bedingung seiner Wirklichkeit voraussetzend. Diese Einsicht der Absolutheit, dieses Wissen des Wissens von sich selbst und, was davon unabtrennlich ist, ist absolut, ist *Vernunft.* Das blosse einfache Wissen, ohne dass es sich wiederum als Wissen fasse, mag es übrigens auf das Mannigfaltigste im Denken sich bewegen, ist *Verstand*. Das gewöhnliche, auch philosophische, Wissen versteht allerdings nach Vernunft- (Denk-) Gesetzen, gezwungen dazu, weil es ausserdem gar nicht Wissen wäre: es *hat* also Vernunft, aber es fasst nicht die Vernunft. Diesen Philosophen ist ihre Vernunft nicht innerlich, für sich geworden; sie ist ausser ihnen, in der Natur, in einer wunderlichen Naturseele, die sie Gott nennen. Ihr Wissen (Verstehen) setzt daher *Objecte* d. i. eben die entäusserte Vernunft. Alle ihre blosse Verstandesgewissheit setzt ins Unendliche ein anderes Gewisses voraus; sie können über den Rückschritt ins Unendliche nicht hinaus, weil sie den Quell der Ungewissheit, das absolute Wissen, nicht kennen. Ihr (nur verständiges) Handeln setzt einen *Zweck*, auch die entäusserte Vernunft von einer anderen Seite, voraus, und schon diese ganze Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische, in der praktischen die Spaltung in den Gegensatz von *Object* und *Zweck*, entsteht aus Vernachlässigung der Vernunft.

2) In dieser Anschauung des Entspringens entsteht nun dem Wissen ein Nichtseyn, das sich an das erste gleichsam — dies ohne Zuthun der Freiheit — anlegt, und inwiefern dieses Entspringen ein absolutes ist, ein absolutes, nicht weiter zu erklärendes oder abzuleitendes Nichtseyn. Das Nichtseyn soll dem Entspringen, als factischem, vorausgehen: vom Nichtseyn soll zum Seyn fortgegangen werden, nicht umgekehrt. (Auch dieses Anlegen und seine Ordnung beruht auf der unmittelbaren Anschauung, keinesweges auf einem höheren Satze, Erkenntniss oder dgl. Freilich wird Jeder sagen: es ist ja natürlich, dass einem Ursprunge, wenn er ein wirklicher, absoluter Ursprung seyn soll, ein Nichtseyn vorausgehe; dies sehe ich unmittelbar ein. Wenn er aber zum Beweise angehalten wird, wird er ihn zu führen nicht vermögen, sondern sich auf absolute Gewissheit berufen. Sein Satz ist also unsere absolute Anschauung, in Worten ausgedrückt, und gründet sich auf sie, keinesweges, dass sie sich auf ihn gründen sollte; unsere Lehre bleibt in der Anschauung.

3) Nun lasse man dieses also beschriebene Wissen wiederum auf sich reflectiren, oder in sich und für sich seyn. Dies kann es schlechthin, so gewiss alles Wissen es kann, laut der längst nachgewiesenen Grundform desselben; — nicht aber muss es dies. Wenn aber nur die erste und Grundanschauung ***dauerhaft*** und ***stehend***, nicht etwa nur wie ein Blitzfunke, der sogleich wieder verschwindet und der ersten Dunkelheit Platz macht, vollzogen wird: so erfolgt diese Reflexion von selbst; ja sie ist nichts Anderes, als das zum Stehen Bringen jener Anschauung selbst.

Zuvörderst diese Reflexion oder dies neue Wissen, als erfassend das absolute Wissen als solches, kann nicht über dasselbe hinausgehen, noch es weiter erklären wollen, durch dasselbe gleichsam hindurchdringen, so dass das Wissen nie zu Ende käme. Es bekommt einen festen Standpunct, ein ruhendes, unveränderliches Object. (Dies ist sehr bedeutend.) So viel über ihre Form; sprechen wir von ihrem Inhalte.

Es ist sodann offenbar ein Doppeltes des Wissens in ihr, theils des absoluten Entspringens, theils des daran sich anlegenden Nichtseyns, oben, alles Wissens, hier, da in der Reflexion doch davon gewusst wird, nur des Entspringens, also eben eines ruhenden absoluten Seyns, das dem Wissen entgegengesetzt ist, und von dem das Wissen ausgeht in seinem Entspringen.

4) Sehen wir auf das Verhältniss dieses Doppelten in der Reflexion darauf. Das Fassen des absoluten Seyns ist ein Denken, und inwiefern darauf reflectirt wird, ein inneres Denken, Denken für sich. Dagegen ist das Fürsich des Entspringens eine Anschauung. Nun ist weder das Eine noch das Andere für sich reflectirt, sondern Beides ist reflectirt, als das absolute Wissen. Beides müsste daher wieder in seinem Verhältnisse, und zwar als das absolute Wissen zusammengefasst werden. Zuvörderst, da die Freiheit für sich ist ein unbestimmtes Quantitiren, sie aber durch das absolute Seyn (ursprüngliche Denken oder wie man will) zufolge des ersten Gliedes ist, müsste diese Bestimmung im Wissen — im Wissen, sage ich, ausdrück-

lich, als solchem, und hierdurch erhebt das Wissen sich über sich selbst, indem es *sein*, nur ihm immanentes Gesetz einsieht und es von dem Absoluten absondert, — die eines Quantitirens seyn.

Dies würde als absolutes Wissen gefasst, hiesse: irgend ein Quantitiren würde als das durch das absolute Seyn oder Denken geforderte unmittelbar begriffen, — und in diesem Zusammenfallen ginge erst das *Bewusstseyn* auf. Hoffentlich ist nun die ganze Sache klar, und Jeder kann durchaus beurtheilen, ob er sie versteht, wenn er nachfolgende Fragen beantworten kann und sie richtig beantwortet.

a. In welchem Standpuncte oder Focus hebt das absolute Wissen an, oder — welches dasselbe ist — wo steht alles relative Wissen still, ist zu Ende und hat sich selbst umfasst? Antwort: Im Wissen von *einem* bestimmten Quantitiren, als bestimmt durch das absolute Seyn (= A), *weder* im Wissen vom Quantitiren für sich, *noch* von der Bestimmung desselben durch das absolute Seyn, sondern in dem (nicht *Indifferenz-* sondern) *Identitätspuncte* beider — in der imperceptibeln, also nicht weiter ergreifbaren, erklärbaren, subjectivirbaren Einheit des absoluten Seyns und Fürsichseyns im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinauskann.

b. Woher denn nun also im Wissen die *Duplicität*? *Formaliter*: aus dem absoluten *Fürsich*, nicht an sich Geheftetseyn, sondern aus sich Herausgehen dieses Wissens selbst, seiner absoluten Reflexionsform, die eben damit unendliche Reflexibilität in sich schliesst, das freie Vermögen des Wissens (daher seyn könnend oder auch nicht), jeden seiner Zustände objectivirend vor sich hinzustellen. *Materialiter*: dass dieses, nun ebenso *gefundene*, nicht *erzeugte*, Wissen — ein *Denken einer absoluten Quantitabilität ist*.

c. Woher denn also nun im Wissen das *absolute Seyn* und die *Quantitabilität*? Antwort: Eben aus einer Disjunction jenes Höheren, des Denkens und der Anschauung, — in der vor sich hinstellenden Anschauung oder Reflexion. (Das Wissen findet sich und findet sich fertig: durchgeführter *Realismus* der Wissenschaftslehre.)

d. Ist denn nun die Anschauung dem Denken, oder das Denken der Anschauung gleich? Keinesweges: das Wissen *macht* sich zu keinem der beiden, sondern es findet sich als dieses Beides; ohnerachtet es sich, *als* in diesen beiden sich findend, allerdings macht, mit Freiheit (freier Reflexion) sich erhebt zu diesem höchsten Begriffe seiner selbst.

Hier ist nun bisher der Knoten des absoluten Misverständnisses gewesen. (Das werde ich nicht erleben, dass man dies *versteht*, d. h. durchdringt und anwendet!) — Das Wissen *macht sich* seinem *Wesen*, seiner *Grundmaterie* nach: — halber, ungründlicher *Idealismus*. — Das Seyn, Objective, ist das erste; das Wissen, die *Form* des Fürsichseyns, folgt aus dem *Wesen* des Seyns: — leerer, nichts erklärender *Dogmatismus*. — Beides ist theils dem Begriffe nach auseinanderzuhalten, theils, dem Verhalten in der Wirklichkeit nach, schlechthin zu vermitteln und zu vereinigen, wie es hier geschehen ist: — *transscendentaler Idealismus*. — Nun aber ist dies gefundene Doppelte durchaus nichts Anderes, als was im Bisherigen *Denken* und *Anschauung* hiess in ihrer ursprünglichsten Bedeutung, und ihr Verhältniss zu einander, wovon sogleich.

e. Woher denn nun das Verhältniss beider zu einander *im Wissen* (— im Wissen, sagen wir, weil da allein ja ein *Verhältniss* seyn kann—)? Antwort: Daher, dass das Denken das in sich *feste* und *unbewegliche* ist, — durchdrungen vom Realen, vom Seyn, und dasselbe durchdringend (subject-objectiv in *ursprünglicher* Einheit, Vernunft der *Potenz* nach, daher absolute Wissbarkeit ist, die reale, substantielle Grundlage alles Wissens, u. s. w.): — dass die Anschauung aber die *Beweglichkeit* selbst ist, die jenes Substantielle zur *Unendlichkeit* des Wissens ausbreitet: dass also die letztere durch das erstere in Ruhe gebracht und dadurch allein *für die Reflexion* fixirt wird, ein *absolutes* und zugleich *unendliches*, inhaltsvolles, nicht vergängliches und in sich verschwindendes, *Wissen* wird.

Dies ist der *Begriff* des absoluten Wissens; und gleichfalls ist erklärt — aus jener absoluten Form des Wissens (vgl. b.) — wie das Wissen (in der Wissenschaftslehre) sich selbst in seinem absoluten Begriffe ergreifen und durchdringen kann. Die Wissenschaftslehre erklärt in Einem Schlage und aus Einem Principe sich selbst und ihren Gegenstand, das absolute Wissen, ist also selbst der höchste Focus, die Selbstvollziehung und Selbsterkenntniss des absoluten Wissens, *als* solchen; und trägt daran das Gepräge eigener Vollendung.

Zweiter Theil.

§. 30.

Der Standpunct und das Resultat der letzten, das absolute Wissen ausmachenden Reflexion war eine Bestimmtheit der Freiheit, als eines Quantitirens, durch das absolute Seyn oder Denken (§. 29, 4. a—c.). Wohlgemerkt: eines Quantitirens überhaupt, keinesweges noch etwa des Setzens eines bestimmten Quantums. Auf dieses, so hingestellt und festgehalten, muss wiederum reflectirt werden, durchaus und ganz nach Analogie der obigen Reflexionen. Wie das absolute Wissen aus sich herausging und sich vor sich hinstellte, in seiner Reflexionsform, einer Wechselwirkung von Substantialität und Accidentalität; eben also auch hier.

Noch dies ist zu bemerken: Diese Reflexion ist, wie wir gesehen haben, ein Vielfaches, wenn sie sich selbst nach ihren Bestandtheilen, die sodann kein Wissen, sondern nur die nothwendigen Bestandtheile des Wissens sind, betrachtet; als Wissen aber ist sie einfach, und eben der letzte Endpunct alles Wissens. In dieser Reihe gehen wir nun herab, um eben *Standpuncte* des Wissens aufzufinden, die in sich wieder ebenso mannigfaltig sind. Es ist dabei stets auf deren bestimmten Charakter zu merken.

Nun drücken wir uns hier so aus: es **muss** reflectirt werden, während wir oben sagten, es wird schlechthin reflectirt

Dieses Muss ist ein bedingtes; seine Bedeutung ist, wenn es überhaupt zu einem Wissen kommen soll, müsse reflectirt worden seyn. Da aber das Wissen in seiner höchsten absoluten Ansicht zufällig ist, so muss es nicht eben zu einem Wissen kommen, und die aufgestellte Nothwendigkeit ist nur die bedingte.

Doch haben wir eben deshalb die bedingte Nothwendigkeit dieser und aller anderen Reflexionen, die wir noch aufzeigen werden, zu erweisen, die Reflexion schlechthin zu deduciren.

Wir gehen an diese Deduction. Das aufgestellte Wissen ist das Wissen von einer Bestimmtheit des *Quantitirens*. Dies aber ist nicht möglich, wenn nicht das Quantitiren seiner Agilität und Beweglichkeit nach, wie es oben (§. 29, 4, *e.*) beschrieben worden ist, vollzogen wird, und in diesem der Focus des Wissens liegt: — wohlgemerkt, das Quantitiren, als solches, seiner Form nach, durchaus noch kein bestimmtes. Das Quantitiren nur als formales ist innerlich für sich. Woher sollte denn die *Bestimmtheit* kommen? Auch oben wird sie nur der Form nach gedacht.

Dies nun wäre der Grundcharakter der neuen Reflexion. Gehen wir jetzt zur Darstellung dieser Reflexion und zwar sogleich in ihren Centralpunct hinein. — Der Act ist, wie gesagt, ein freies Quantitiren, das da innerlich für sich ist, zugleich aber auf sich reflectirt, als gebunden und bestimmt durch das absolute Seyn. Die Disjunction liegt klar da: es ist der Gegensatz der *Gebundenheit* und *Freiheit* (des Quantitirens nemlich, als solchen): die erstere soll *idealiter* von der letzteren, die letztere soll *realiter* von der ersteren abhängen. — Soviel über diesen Punct.

Wir gehen sogleich nun zur Vereinigung jener Disjunction. Nur inwiefern die Freiheit des Quantitirens innerlich vollzogen wird, d. i. sich anschaut, kann sie in ein fixirendes Denken gefasst werden. Das Denken, und was daraus folgt, ist *idealiter* abhängig von der Anschauung. Umgekehrt, nur inwiefern dem reinen Seyn untergeordnet ist, findet laut dem Obigen sei und das von ihr unabtrennliche Quantitiren und die Anschauung desselben statt. Nur inwiefern sie nicht ist, also das reine Seyn ist, und ihr Nichtseyn ihrem Seyn vorausgesetzt wird, ist sie ein absolutes Entspringen. *Realiter* also ist die Anschauung des Quantitirens abhängig vom absoluten Seyn und der Bestimmung der Freiheit dadurch. In dieser geschlossenen Wechselwirkung, diesem Schweben zwischen dem Idealen und Realen (in dieser innigen Durchdringung von Anschauung und Denken) und in der Einheit beider, die unmittelbar kein Object des Wissens, sondern das Wissen selbst ist, schwebt nun auch diese, wie jede Reflexion, nach ihrem specifischen Charakter versteht sich, als Reflexion der Freiheit des Quantitirens.

Jetzt zu den Nebengliedern:

1) Die Freiheit des Quantitirens *denkt* sich. Erleichtern wir uns das Verständniss durch Erinnerung an den Begriff der Causalität aus der oberen Synthesis. Dort war die Freiheit, als Grund, dasjenige, wohindurch das Quantum (wenn eines wäre und gesetzt werden sollte), seiner Bestimmtheit nach, erblickt wurde. Es war so *realiter* bestimmt, weil die Freiheit es so gemacht hatte, und wurde erblickt (*idealiter*), weil die Freiheit, als sich über und in demselben haltend, erblickt wurde. Dieses Denken aber (dies ist die entscheidende Betrachtung) ist kein reines, ursprüngliches, sondern ein synthesirendes, vereinigendes, reflectirendes, und die Freiheit wurde in ihm immer in der factischen *Form* der Bestimmtheit (aber nur Form) gesetzt. Dieselbe wird *hier* rein und absolut gedacht, heisst: sie wird, in der höchsten Allgemeinheit, als absoluter, ewiger, unveränderlicher Grund aller möglichen Quantität gedacht, die da nur gedacht werden kann. (Der Sinn lässt sich leicht klar machen: sein Ausdruck ist der allgemeine Satz, der von der Wissenschaftslehre schon oft geäussert worden ist, der aber hier in das wirkliche Wissenssystem eingeführt wird: *schlechthin nur die Freiheit* (ob factisch oder nicht, wird hier noch nicht entschieden) *ist der Grund aller möglichen Quantität.* Uns aber kommt es auf die Einsicht in die Abstammung und in den Zusammenhang an (wie dieser Punct denn auch von den wichtigsten Folgen ist): daher noch einige Worte darüber.

In der gewöhnlichen Ansicht verhält das hier zu erörternde

Denken sich zu dem vorigen, wie der allgemeine abstracte Satz zu den concreten: dort wird irgend eine Bestimmung der Freiheit gesetzt, als Grund *irgend* eines bestimmten Quantums; hier die Freiheit schlechthin ihrer blossen Form nach als einzig möglicher Grund *aller* Quanten. Dort *Anwendung* des Causalitätsbegriffes, hier der eigene Grund desselben. Nun wissen wir wohl, dass diese gewöhnliche Ansicht grundfalsch und verkehrend ist, dass beide Glieder einander setzen und es Abstractionen in dem gewöhnlichen Sinne gar nicht giebt. — Im oberen Gliede war die Freiheit formal, seyn könnend oder auch nicht. Hier ist sie, wie in der ganzen Reflexion, positiv gesetzt, und ist material bestimmt, eben als quantitirend, und als das einzige Quantitirende. — Der Grund dieser Einzigkeit, Absolutheit, Allgemeinheit ist selbst absolut, das reine, auf sich selbst ruhende, in sich unveränderliche und daher eine Unveränderlichkeit aussagende Denken. Die Freiheit wird so substantialisirt, und jede mögliche ihrer quantitativen Bestimmungen wird ein Accidens, indem eben das freie Quantitiren das Mittelglied beider ist.

2) Zum zweiten Gliede. Wie wir in der ersten Synthesis bei Darstellung der absoluten Substantialität argumentirten: es könne nicht gedacht werden, ohne dass angeschaut sei, so hier: die Freiheit des Quantitirens kann nicht gedacht werden, ohne dass sie angeschaut worden, also ohne dass ein Quantitiren sey und als schon vorhanden gefunden werde. Alles Denken der Freiheit, als Grund aller Quantität, setzt wieder eine Quantität, von der man nicht sagen kann, sie werde innerhalb des Bewusstseyns *mit (factischer) Freiheit vollzogen* (denn hier erst geht das Bewusstseyn an), sondern die *jenseits alles Bewusstseyns*, in seinem Nichtseyn, liegt, und im Bewusstseyn nur gedacht wird, als begründet durch die — eben darum nicht factische — Freiheit.*) Wo das Bewusstseyn anhebt, ist dieses Quantitiren schon, nicht als ein gemachtes, sondern als ein im Bewusstseyn vorgefundenes,

---

*) Als Randbemerkung vom Verf. findet sich zu dieser Stelle Folgendes: „Für eine einstige Nachbearbeitung: es muss genau nachgewiesen werden und sich genau nachweisen, dass selbst die Quantität Nichts ist, als das [illegible] der formalen Freiheit, des Seynkönnens oder auch nicht des [illegible].“ Man vergleiche § 10. S. 94.

seyendes, — wovon wir hier nichts weiter sagen wollen, als dass es nur die Sphäre künftiger möglicher Acte der Freiheit innerhalb des Bewusstseyns — der als solcher sich setzenden und sich kennenden Freiheit seyn möchte. Nur inwiefern das anschauende Bewusstseyn — und ohne Anschauung ist ja überall kein Bewusstseyn — in sich selbst aus sich selbst herausgeht, sich denkt und sich als absolut frei denkt, bezieht es diese Anschauung auf die Freiheit, als ihren einzig möglichen (nicht factisch *erkennbaren*, sondern *denkbaren*) Grund. Nur enthalte man sich, über die Weise dieses Grundseyns Etwas abzusprechen. Sie ist uns hier noch unbekannt, und es soll durchaus Nichts gedacht werden, als das Gesagte.

Indem ich nur noch, um doch Sie Etwas denken zu lassen, hinzusetze, was ich unbedenklich hinzusetzen kann, dass diese letztere Ansicht Grund einer Natur (was man Natur nennt, der absoluten, in allem Wissen und vor allem Wissen vorausgesetzten) sey, gehe ich sogleich zu folgenden weiteren Betrachtungen.

§. 31.

Die Anschauung (in ihrer Ursprünglichkeit) ist, wie bekannt, Quantitabilität; ebenso aber hat sich gezeigt, dass alle Quantitabilität im absoluten Wissen als zufällig, auch nicht seyn könnend (vergänglich und wandelbar, nicht ewig) gesetzt ist: — demnach, wenn sie doch ist, dass sie zu setzen ist, als *anzuknüpfen an einen Grund*, und zwar, da es Quantitabilität ist, an die *Freiheit*. Hier demnach liegt das verbindende, höher führende Glied; an das Denken des Zufälligen knüpft sich das Denken der Freiheit, und inwiefern diese Zufälligkeit als Quantitabilität schlechthin, als absolute Quantitabilität gedacht wird, der absoluten Freiheit.

Um diese Quantitabilität (die an sich eben nur *Form* der Quantität ist, welche aber, um den kommenden Gedanken auch nur fassen zu können, ich nicht nur erlaube, sondern sogar ersuche, als möglicherweise bestimmt, unter der auch sattsam bekannten *Form* der Bestimmtheit, zu denken) — um sie als zufällig auch nur fassen zu können, müsste die Anschauung ja in ihr selbst ihre Entstehung beschreiben, nachmachen; sie müsste sich, als von der absolut leeren und in sich zerfliessenden Anschauung aus, sich beschränkend auf diese Quantitabilität bilden, diese also zu einem Producte der Freiheit, innerhalb des Wissens und Bildens, machen. Nicht, als ob sie dadurch erst würde; sie soll sich ja mit dem reinsten Ursprunge des Wissens finden, und wenn sie als entspringend gedacht wird, von allem wirklichen Bewusstseyn vorher entsprungen seyn; sondern dass sie dadurch eben *zufällig* wird. (Die Sache ist an sich sehr leicht: es ist der Form nach dieselbe Operation, die wenigstens wir gebildeteren Menschen alle vornehmen können, wenn wir unsere Vorstellung des Dinges vom Dinge unterscheiden. — ohnerachtet man wohl annehmen kann, dass z. B. Wilde, Kinder, auch das nicht können, sondern im staunenden Bewusstseyn ihnen Beides verschmilzt und nicht auseinander geht. Nun soll hier dieselbe Operation, nur nicht an einem einzelnen Objecte, sondern an dem absoluten Grunde aller Objectivität, an der Quantitabilität selbst vorgenommen werden. Dies geschieht, der Form nach, selbst mit Freiheit. Wer es nicht vollzieht, dem wird diese Anschauung nicht Object seines Wissens, weil er sich nicht darüber *erhebt*; sondern sie ist ihm das Wissen selbst, er ist darin gefangen und damit verschmolzen, so wie das Kind in den einzelnen Objecten: er beschreibt in ihr die anderen Naturphänomene, so wie der Geometer, der in der Anschauung des Raumes ruht, in ihm seine Figuren. Alles bisher Gesagte, die ganze Synthesis ausser dem angezeigten Gliede, in welchem er ruht, ist für ihn nicht da. Er gehört eben zu der oben geschilderten Spielart von Intelligenz, welche Vernunft *hat*, die aber keinesweges Vernunft ist und *zu ihrem Begriffe* sich erhebt.)

Für Wen das Gesagte aber ist, was ist für ihn? *Eine neue*, durchaus ungebundene Anschauung, — es ist die der formalen Freiheit, welche weiter zu beschreiben hier noch gar nicht Noth thut, da sie uns bis ans Ende begleiten wird, — die sich der *ursprünglichen* Anschauung hingiebt, — oder sie gleichsam in sich einschliesst, und innerhalb welcher, als ihrer Sphäre und ihrer Freiheit, nun auch allein das Denken der Freiheit und alles dessen, was im absoluten Wissen liegt, allein möglich ist. (Diese, also aus dem ursprünglichen Bande der Anschauung losgerissene Freiheit ist es, die sich erhebt über das *gefundene* Wissen.) Die letztere Anschauung soll das *Bestimmende*, die erstere die *bestimmte* seyn: — also Causalitätsverhältniss, aber ein anderes, als das obige, reine. Der Idealgrund ist der *Effect*, der Realgrund ist das Wirkende. Hier demnach findet sich schon das angedeutete secundäre Causalitätsverhältniss. (Zu dem primairen erhebt man sich nur durch transcendentale Ansicht; und diese ist den früheren Philosophien so gut als verborgen gewesen.)

Wir fassen das Vorhergehende zusammen:

Von der Einen Seite hebt das anschauende Wissen mit einer bestimmten Quantitabilität an: bestimmt auf alle Fälle, inwiefern sie eben als Quantitabilität innerhalb einer durchaus in sich zerfliessenden Freiheit angeschaut wird; — (für den nemlich, der die hier geforderte Anschauung vollzieht. Wie für den, welcher dies nicht vermag, können wir hier noch nicht sagen; sein Wissen beschreiben wir hier überhaupt noch nicht.) Diese ist der absolute, letzte Grund aller Anschauung, und im Anschauen kann über ihn nicht weiter hinausgegangen werden; es ist die ursprüngliche Bestimmtheit, mit der alles Bewusstseyn überhaupt erst anhebt und *wirklich* ist: das bewusste Ende aller Anschauung. (Dies ist nun eben Welt, Natur, objectives Seyn u. s. w. Einen schärferen Begriff kann es nicht geben, aber ich versichere, dass *er* auslangt und *erklärt*; aber da meinen sie eben, man solle ihnen jene letzte Bestimmtheit weiter erklären und ableiten.)

Diese wird nun, eben ihrer Unmittelbarkeit wegen, gedacht als *zufällig*; aber im Zufälligen kann kein Wissen ruhen: (wer es da ruhen hat, der fasst es eben nicht als zufällig). Es wird daher nothwendig durch Denken und *freie* (im Gegensatze der gebundenen, sinnlichen) intellectuelle Anschauung darüber hinausgegangen. Und da findet sich denn, dass durchaus alle Quantitabilität, schon ihrer Form nach, schlechthin das *Resultat der auf sich selbst ruhenden, in und für sich seyenden formalen Freiheit*, durchaus als solcher, sey, und in und für sich einen Zusammenhang mit dem absoluten Seyn gar nicht habe; dass in allen diesen Vorstellungen sonach durchaus kein ***Wissen***, keine Wahrheit und Gewissheit sey, nicht nur von keinem absoluten Seyn, Dinge an sich u. dergl., sondern auch nicht einmal von irgend *einem* Zusammenhange mit diesem Seyn. Es findet sich dagegen als das Letzte und Höchste *eine* (wir konnten sie nicht anders nennen) ***materiale*** Bestimmung der Freiheit, — d. i. so dass sie doch in und für sich ***formale Freiheit*** und Alles, was aus dieser formalen Freiheit folgt, als da ist Quantitiren u. s. w. bleibe, — ***durch das absolute Seyn.*** Das Wissen von ***dieser*** Bestimmung wäre das wirkliche Ende des Wissens, gäbe *eben ein* ***Wissen.*** Demnach müsste, wenn das anschauende Wissen dennoch ein Wissen seyn soll, dieses selbst nichts Anderes seyn, als die, nur in die Form des Wissens, als *eines inneren*, ***formaliter*** freien, aufgenommene, und durch sie, als durch einen unabhebbaren Schleier, hindurch erblickte ***Bestimmung der reinen***, absolut durch sich gesetzten, daher nicht formalen oder quantitirenden, ***Freiheit*** (als in welcher Gestalt sie allein die Bestimmung des Quantitirens annimmt) ***durch das absolute Seyn***: und das ***Wissen*** wäre im Wissen vollzogen; das absolute Wissen — die Gewissheit, träte *ein*, wenn diese Uebereinstimmung selbst, dieses Zusammenfallen beider Grundbestandtheile des Wissens, des formalen und des materialen, einträte.

Die Quantitabilität in der Anschauung daher, und *ihre* formale, von uns deducirte Bestimmtheit wären das Resultat der an sich seyenden formalen Freiheit. Dass das Wissen aber in dieser Anschauung *ruhe* und sich als ruhend *finde* (wie es denn ja auch an sich widersprechend ist, in einem Quantitabeln zu ruhen), käme aus der, wir wissen nicht wie? — gedachten ***Bestimmung*** der reinen Freiheit durch das absolute Seyn. Was dem Wissen Stand hält und ihm nicht unter der Hand zerfliesst, ist nur jene Bestimmung; und hinwiederum nur durch diese Quantitabilität hindurch kann jene Bestimmung erblickt werden, weil die Quantitabilität eben, und nur sie, das Auge und der Focus des eigentlichen ***Bewusstseyns*** ist.

Nun aber kommt, wohlgemerkt, diese Harmonie, dieses Zusammenfliessen der beiden Endpuncte nur jenseits des Wissens zu Stande, weil eben das Wissen, *als* solches, nur bis zur absoluten Quantitabilität geht. Jene Harmonie wird nur im absoluten *Denken* gewusst; man kann daher nur das *Dass* derselben erkennen, nicht aber ihr *Wie* anschauen.

§. 32.

Hiervon lassen nun die Resultate, allgemeinfasslich, sich also aussprechen; doch sind die Worte streng zu nehmen:

1) Die Welt, d. i. die Sphäre der Quantitabilität, das Reich des Veränderlichen, — ist gar nicht *absolut* im Wissen, noch das absolute Wissen selbst, sondern sie entsteht nur bei Gelegenheit der Vollziehung des absoluten Wissens, als das Unmittelbare, der Ausgangspunct desselben (und diese ganze zweite Synthesis, in der das *absolute* Wissen sich vollzieht, enthält ein Neues, in *ihm* Gegründetes): ja sie ist durchaus nichts Anderes, als die in sich leere und gehaltlose Form des anhebenden Bewusstseyns selbst, dessen fester, haltender Hintergrund das Ewige und Unveränderliche ist, das absolute Seyn. Die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts. (So paradox dies ungeweihten Ohren töne, so offenbar ist es dem, der nur einen Augenblick mit höherem Sinne über sie nachdenkt, — und ich kann mir durch die stärksten Ausdrücke nicht Genüge thun. Wer in dieser Form hängen bleibt, ist vom Scheine zum Seyn, von dem Meinen und Wähnen zum Wissen noch nicht durchgedrungen. Alle Gewissheit, die er haben kann, ist höchstens *eine* bedingte (*wenn* ein Raum ist, so muss darin ein räumlich Bestimmtes, Begrenztes seyn), die er denn doch auch wenigstens in der Form des absoluten, reinen Denkens fasst.)

2) Das Unvergängliche tritt nicht etwa ein ins Vergängliche, — wodurch es eben aufhörte, das Unvergängliche zu seyn (der schon widerlegte *Indifferenz*punct des Unendlichen und des Endlichen — Spinozismus); sondern das Unvergängliche bleibt eben für sich und in sich geschlossen, sich selbst und *nur* sich selbst gleich. Auch ist die Welt nicht etwa ein

Spiegel, Ausdruck, eine Offenbarung, ein Symbol, — oder wie doch von Zeit zu Zeit man diesen Halbgedanken ausgedrückt hat, — des Ewigen; denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen — ich sage formalen — Freiheit, ist diese für und in sich, ist der beschriebene Kampf des Seyns und Nichtseyns, der absolute innere Widerspruch. Die formale Freiheit ist gleich in der ersten Synthesis ganz und durchaus von dem Seyn abgetrennt, ist für sich allein, so wie das Seyn für sich ist, und geht in dem Producte dieser Synthesis ihren eigenen Weg.

3) Nun aber erhebt sich das Wissen über sich selbst und diese Welt, und erst da, jenseits der Welt, ist es Wissen. Die Welt, die man nicht will, fügt sich nur ohne sein Zuthun hinzu. Jenseits jener Unmittelbarkeit aber, worauf ruht da das Wissen? Auch nicht auf dem absoluten Seyn, sondern auf *einer* Bestimmung der — nicht formalen, wie sich versteht, denn diese ist durchaus unbestimmbar, sondern — der *absolut realen* Freiheit durch das absolute Seyn. Das Höchste demnach ist ein synthetisches Denken (eben der Sitz der höchsten Substantialität), in welchem das absolute Seyn, nicht *für sich*, sondern als ein bestimmendes — als absolute Substanz, welches ja schon eine Form des Wissens als Denkens ist, — und als absoluter Grund, welcher dasselbe ist, vorkommt. Selbst das absolute Wissen weiss daher nur mittelbar von ihm, dem Seyn. —

Man bemerke ferner den Begriff dieser Freiheit. Sie ist *ewig, unwandelbar bestimmt*, ebenso wie und weil ihr Bestimmendes ist absolute *Einheit*. Also auch in Rücksicht ihrer geht die Welt ihren Weg für sich. Nun soll aber ferner im Wissen *eine* Harmonie dieser Bestimmung mit der Anschauung der Quantitabilität im Wissen vorkommen. *Sie* demnach, nur sie, müsste in die Quantitabilität eintreten, oder besser, durch die Quantitabilität hindurch erblickt werden können, um den *hiatus*, der zwischen zwei sehr ungleichen Bestandtheilen des Wissens noch ist, auszufüllen. Davon nun im Folgenden.

(*Parallele mit dem Spinozismus*

Ich will dabei dem Spinoza so viel Begünstigung der Interpretation zukommen lassen, als möglich. Er hat eine absolute Substanz, wie ich; diese kann beschrieben werden, wie die meinige, durch ein reines Denken. Dass er diese durchaus willkürlich in zwei Modificationen, Ausdehnung und Denken, trennt, werde übersehen. — Ihm, wie mir (ich interpretire hier zu seinem Vortheil, denn er hat es nicht bloss mit dem *Wissen*, sondern auch mit dem *Wissenden* zu thun), ist das *endliche* Wissen, inwiefern in demselben Wahrheit und Realität ist, Accidens jener Substanz; ihm, wie mir, absolutes, durch das Seyn selbst unveränderlich bestimmtes Accidens. Er erkennt also, nebst mir, dieselbe höchste, absolute Synthesis an, die der absoluten Substantialität, er bestimmt auch Substanz und Accidens wesentlich so, wie ich. Nun aber kommt in derselben Synthesis (da muss es freilich liegen, denn sonst wären wir im Grunde einig) der Punct, wo die Wissenschaftslehre von ihm abgeht, oder unumwunden, wo sie ihm und Allen, die da philosophiren, wie er, nachweisen kann, dass er Etwas gänzlich übersehen hat. Dieses ist der Uebergangspunct von Substanz zum Accidens. Er fragt nach einem solchen Uebergange gar nicht: daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so, und spielt aus der Tasche. Um einen Unterschied zu haben, lässt er nachmals das Seyn als Accidens sich spalten in unendliche Modificationen: — ein neuer arger Fehler, denn wie will er denn nur in der Unendlichkeit, die ihm in sich selbst zerfliesst, je zu einem Feststehenden, Geschlossenen kommen? Ich will daher den Ausdruck verbessern und sagen: — in ein *geschlossenes System* von Modificationen. Und nun — alles Uebrige, was hier noch zu fragen wäre, bei Seite gelassen — frage ich nur dies: Ist das Seyn schlechthin nothwendig in diese Modificationen gespalten, und existirt es gar nicht anders, wie kommst du denn zum Denken desselben, als des Einen, heraus, und welche Wahrheit hat denn dieses dein Denken? Oder ist es an sich Eines, was du behauptest, woher in ihm die Spaltung und der Ge-

gensatz einer Welt der Ausdehnung und des Denkens? Kurz du vollziehst da, dir selbst unbewusst, was du in deinem ganzen Systeme läugnest, die formale Freiheit, das Seyn und Nichtseyn, die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewusstseyn liegt. Die Wissenschaftslehre aber setzt diese formale Freiheit gleich als Uebergangsglied und weist nach die aus ihr hervorgehende Spaltung, nicht als die des absoluten Seyns, sondern als die begleitende Grundform des Wissens vom absoluten Seyn, oder was Eins damit ist, des absoluten Wissens. Sie sagt: das absolute Seyn bestimmt allerdings, aber nicht unbedingt, sondern unter der eben bezeichneten Bedingung, und sein *Accidens* ist nicht *in ihm*, wodurch es ja die Substantialität verlöre, sondern *ausser ihm*, in dem *formaliter* freien. Und so erst wird die Substantialität und Accidentalität auf begreifliche Weise geschieden und jede in ihrer Bedeutung möglich. Das Daseyn des Wissens — und nur das Wissen hat Daseyn und alles Daseyn ist nur in ihm begründet, — hängt schlechthin von ihm selbst ab, nicht aber seine Urbestimmung. Daher bleibt auch das Accidens des absoluten Seyns einfach und unwandelbar, wie jenes — und der Wandelbarkeit wird *eine* ganz andere Quelle angewiesen, die formale Freiheit des *Wissens*.

Sollte daher die Wissenschaftslehre nach ihrem Charakter in Bezug auf Unitismus (*Ἓν καὶ πᾶν*) und Dualismus gefragt werden, so ist ihre Antwort die: Unitismus ist sie in idealer Hinsicht; sie weiss, dass schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine — jenseits alles Wissens nemlich — zu Grunde liegt; Dualismus ist sie in realer Hinsicht in Bezug auf das Wissen als wirklich gesetzt. Da hat sie zwei Principe: die absolute Freiheit und das absolute Seyn — und sie weiss, dass das absolute Eine in keinem *wirklichen* (factischen) Wissen *je* zu erreichen ist, nur rein denkend.

In dem Schwebepuncte zwischen diesen beiden Ansichten steht nun eben das Wissen, und nur so ist *es* Wissen; in dem Bewusstseyn dieses Unerreichbaren, das es doch unaufhörlich, aber eben als unerreichbar, fasst, besteht sein Wesen als Wissen, seine Ewigkeit, Unendlichkeit, Unausfüllbarkeit. Nur in wiefern Unendlichkeit in ihm ist, wie Spinoza allerdings wollte, ist es; nur inwiefern es aber mit dieser Unendlichkeit in dem Einen ruht, zerfliesst es nicht in sich selbst — wogegen es Spinoza nicht schützen konnte, sondern ist eine Welt, *ein* Universum des Wissens, *geschlossen* neben oder *in* der Unendlichkeit.)

4) Ein Punct, über welchen ich während der Untersuchung gebeten habe sich unentschieden zu halten, ist jetzt klar. Die Freiheit soll — eben in einer noch nicht gelieferten, sondern erst zu suchenden Ansicht — gedacht werden als Grund der Quantitabilitätsbestimmung: — nicht freilich auf *factische* Weise, sondern die reale, ewig und unabänderlich durch das reine Seyn bestimmte Freiheit — soll, jenseits alles Bewusstseyns, Grund seyn der factischen Ansicht des Bewusstseyns. —

§. 33.

Alles Bewusstseyn hebt mit einer schon fertigen Quantitabilität an, in welcher die Anschauung gebunden ist. Diese Gebundenheit muss *in* und *für* sich seyn, sie muss sich, eben als solche, finden, auf sich reflectiren, *als* solche u. s. w. Dies ist eine neue Reflexion.

Zuvörderst ist im Allgemeinen klar und versteht sich von selbst, dass diese Gebundenheit der Anschauung, als die des Wissens, der Grundform desselben gemäss ein *Fürsich* ist. Hier soll es nun ausdrücklich als ein Fürsich gesetzt werden: — und damit der Sinn desto mehr vor aller Zweideutigkeit gesichert werde, sey noch Folgendes bemerkt:

Eine freie, leere Anschauung gab nach Obigem der Gebundenheit sich hin. Dieses, näher angesehen, führt zu Nichts und erklärt Nichts. Ist sie frei, so ist sie leer: ist sie gebunden, so ist sie nicht für sich. Beides ist hier nun innigst zu vereinigen, also, dass die Anschauung in ihrer Gebundenheit selbst *frei* sey, dieselbe in allen ihren Puncten zugleich mit Freiheit durchlaufe, welches wieder ein neues, ins Unendliche gehendes Quantitiren der Quantitabilität giebt. — Nichts, und ich denke auch nicht die Schwierigkeit, verhindert, diesen Punct sogleich scharf zu nehmen.

Der oben gelieferte Beweis dieses Gliedes war bloss der: soll gedacht werden, so muss auch angeschaut seyn; dies liefert überhaupt Quantitabilität, mit dieser sonach hebt das Bewusstseyn an. Nun war dabei der schwierige, ja beinahe unverständlich bleibende Punct der, ob diese Quantitabilität eine bestimmte sey, oder nicht? Ja es lässt sich gar nicht wohl verstehen, was, von reiner Quantität geredet, Bestimmtheit derselben bedeuten möge. (Wer das verstehen zu können glaubt, der versteht eben unsere ganze Untersuchung nicht, fasst nicht die Quantitabilität rein, sondern mischt ihr schon irgend ein *Quale* bei, um *ein Quantum* herauszubekommen. Quantitabilität schlechthin an sich selbst ist eben nichts Anderes, als die reine, an sich noch unbestimmte Möglichkeit unendlicher Quanta; die ihre Begrenzung nur aus der Bestimmtheit des Quale erhalten können.)

Nun wurde zwar nachher, nach Beziehung einer absolut leeren Freiheit darauf, von Bestimmtheit gesprochen, und dieselbe als erwiesen angenommen, aber nur als Gebundenheit der Freiheit an *Quantitabilität überhaupt*. Kurz, die Quantitabilität wird in der Anschauung nicht, wie im Denken, als ein Product der Freiheit, sondern als ein absolut Gefundenes und jenseits alles Bewusstseyns Liegendes gesetzt, und da Denken nicht ist ohne Anschauung, so geht hervor, dass die Quantitabilität im Wissen eine durchaus entgegengesetzte Ansicht erhält. — Diese, streng genommen, durchaus nur *qualitative* Gebundenheit an Quantitabilität wird hier nun selbst wieder angeschaut und dadurch unendlich quantitirt. Die Ansicht hat sich allerdings verändert, indem sie bestimmter geworden ist.

Die Sache steht nun so: Das Quantitiren *materialiter* geschieht mit Freiheit und wird *angeschaut*, als mit Freiheit geschehend: dasselbe *formaliter* wird *gedacht*, als Etwas, woran das Wissen schlechthin gebunden ist. *Materialiter* — eben dass z. B. eine Fläche verbreitet, dieselbe so weit verbreitet wird, kurz eben die Anschauung der Fläche als solche: *formaliter* wird gedacht dieses Verfahren *überhaupt*, mit gänzlicher Abstraction, wie weit oder nicht weit die Fläche verbreitet sey.

Gehen wir nach dieser allgemeinen Ansicht sogleich in die Nebensynthesen hinein, und zuvörderst in die der Anschauung. Das Quantitiren schaut sich an, als gebunden an sich selbst; quantitirt daher wirklich und mit Freiheit, um seine Gebundenheit auch nur anschauen zu können, setzt es inzwischen in diesem freien Quantitiren sich selbst voraus, als seine eigene Bedingung. Beide Glieder fallen durchaus zusammen. — Eins müssen wir zuerst kennen lernen: es sey das vorausgesetzte.

Es ist dies die *stehende absolute* Anschauung: also Mannigfaltigkeit, die sich in einem ruhenden Lichte selbst hält, ewig und unaustilgbar dieselbe. Was ist nun dies? Es ist, wenn ein Wissen gesetzt ist, der ruhende, stehende *Raum*. Kennen wir diesen, so kennen wir die bezeichnete Anschauung. — Bemerke man folgenden, gleich einem Blitzstrahle, wie mir scheint, die alte Finsterniss durchleuchtenden Gedanken. Der Raum soll seyn theilbar ins Unendliche. Wenn er nun dies ist, wie kommt denn das Wissen je dazu, ihn anzufassen; wo hat es denn die unendliche Theilung vollendet und die Elemente des Raumes umfasst? Oder anders: — wie kommt denn der Raum fürs Erste zu seiner *inneren Gediegenheit*, so dass er nicht in sich selbst hindurchfällt, in einen Nebel sich verdünnt und verschwindet? Ist sonach auch der Raum unendlich theilbar, so ist er es wenigstens in *einer* gewissen Ansicht nicht, um auch nur *seyn* und unter Anderem dies seyn zu können. Sein Mannigfaltiges (noch nicht das *in* ihm, denn davon wissen wir noch gar nichts) müsste sich gleichsam gegenseitig halten, damit *er* hielte und Gediegenheit bekäme. Ferner lehrt doch die Anschauung einen Jeden, dass *er* im Raume durchaus keine Construction, welche immer *eine* Agilität ist, vornehmen könne, wenn ihm der Raum nicht ruht oder stille steht. Woher diese Ruhe des Raumes? Ferner: Keiner kann *eine* Linie construiren, ohne dass ihm in dieser Construction Etwas in die Linie hineinkomme, das er nimmer construirt, noch zu construiren vermag; das er sonach gar nicht vermittelst des Linienziehens in die Linie hineinbringt, sondern vermittelst des Raumes, vor allem Linienziehen voraus, bei sich geführt hat: es ist die Gediegenheit der Linie. (Ist die Linie das Hindurchgehen durch unendlich viele Puncte, so ist die Linie unmöglich; die Puncte und die Linie selbst, zerfallen. Sie hingen aber dennoch im Raume zusammen, sind, in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, zugleich dessen Continuität.) — Woher nun dieser, also zu denkende, in sich gediegene, stehende und ruhende Raum? Er ist die sattsam beschriebene Anschauung (das Fürsich- und Insichseyn der formalen Freiheit, die *eine* Quantitabilität ist), welche sich selbst sich selber, als ***absolut seyend***, voraussetzt — nach dem nachgewiesenen Reflexionsgesetze des Bewusstseyns. Es ist der auf sich selbst ruhende und sich standhaltende Blick der Intelligenz; das ruhende immanente Licht — das ewige **Auge in sich und für sich.**

Wie verhält sich nun dazu das *zweite* Glied der Synthesis? Es ist ein freies Sichselbstergreifen in dieser Anschauung — ein Construiren, Nachmachen derselben, ein Lösen und wieder Verbreiten des Raumes; — aber wohlgemerkt, als ein *sich* schon voraussetzendes Ergreifen, weil ausserdem das erste Glied verloren ginge, was in keiner Reflexion geschehen darf. Es ist daher klar, dass eins durchaus nicht ohne das Andere ist, noch seyn kann: kein Raum, ohne Construction desselben, ohnerachtet nicht *er*, sondern nur sein Bewusstseyn dadurch erzeugt werden soll (ideales Verhältniss); keine Construction, ohne ihn vorauszusetzen (reales Verhältniss); dass daher alles Wissen dieser Art nicht in dem *einen* oder dem anderen, sondern durchaus in beiden Gliedern *ruht*, wie sich oben an dem Beispiele der Linie ergab. Die reine Richtung der Linie ist Resultat des letzten Gliedes, der Freiheit der Construction; ihre Concretion Resultat des stehenden Raumes. Ihr Ziehen ist offenbar synthetisch.

Dazu noch folgende Bemerkungen. — *Zuvörderst*: für dieses Construiren ist der Raum theilbar ins Unendliche, d. h. man kann ins Unendliche fort Puncte machen, aus denen man in ihm construirt. — *Ferner*: der Raum ist ja sichtbar nichts Anderes, als die Quantitabilität selbst. Die angenommene Bestimmtheit ist sonach und bleibt rein und lediglich formal eine

Gebundenheit an die Quantitabilität selbst. Es bleibt auch hier bei dem obigen Satze: die formale Freiheit, schlechthin als solche, ist einziger Grund der Quantitabilität, mit allen ihren Resultaten. Auch der Raum ist nur Quantitabilität, und es kommt Nichts in ihn hinein, das da etwa aus dem Dinge an sich stammte. — Endlich: der substantielle gediegene und ruhende Raum ist, nach dem Gesagten, das ursprüngliche Licht, vor allem wirklichen Wissen, nur denkbar und intelligibel, nicht aber sichtlich und anschaubar durch die Freiheit erschaffen. Das Construiren des Raumes, nach dem zweiten Gliede der Synthesis, ist ein innerhalb des Wissens selbst vollzogenes *Sichergreifen* dieses Lichtes, Sichdurchdringen desselben immer aus Einem Puncte: es ist ein secundairer Lichtzustand, den wir zum Unterschiede ***Klarheit***, den Act ***Aufklären*** nennen wollen. (Es ist zu bejammern, dass dieses herrliche Wort von allerlei losem und leichtfertigem Zeuge gemisbraucht worden.)

Corollaria. Die gelieferte Ableitung und Beschreibung des Raumes ist entscheidend für Philosophie, Naturlehre und alle Wissenschaft. Nur den letzten, construirten und construirbaren Raum, der an sich gar nicht möglich ist und in Nichts zerfliessen würde ohne die ursprüngliche in sich gediegene Anschauung, hat man, und zwar ganz besonders seit Kant, dessen System von dieser Seite sich schlecht verdient gemacht hat, für den einzigen Raum gehalten. [Es giebt für den, dem die Augen aufgegangen, nichts Spasshafteres, als die Begriffe der neueren Philosophie über den Raum.] Consequent verfolgt, hätte dies auf einen formalen Idealismus führen müssen. Weil man diesen aber scheute, so liess man sich nun in diesen verpfuschten Raum einen Stoff hineingeben, ohne weder das zu bedenken, dass, wenn man sich diesen habe geben lassen, der Raum schon ohne alles weitere Zuthun mitkommen wird; noch das, dass der Raum ohne innere Gediegenheit (und dies ist eben der Grund des famösen Stoffes oder der Materie) in eine unendliche Theilbarkeit = Nichts zerrinnt.

Da befürchtete man, wenn es in der Naturphilosophie zur Construction des materiellen Körpers kam, dass die Attractiv- und Repulsivkraft in ihm etwa einmal das Gleichgewicht verlieren möchten, ohne dahinter zu kommen, dass diese beiden Begriffe nichts Anderes seyen, als eine doppelte Ansicht in der Reflexion von einem und demselben *Gleichgewichte*, ruhigem Stehen und Gehaltenseyn, das schon der Raum mit sich führt.

§. 34.

Jetzt zu einer Untersuchung, die uns in das zweite Nebenglied unserer Synthesis führen dürfte. In dem ewigen Raume lag das Mannigfaltige desselben ruhend und stetig bei einander in Einem und vor Einem Blicke, der nur, inwiefern Alles so ruht und vollständig ist, ein Blick und Ein und derselbe Blick ist. — Reflectire man auf irgend einen bestimmten Theil dieser Anschauung. Wodurch wird dieser Theil in seiner Gediegenheit und Ruhe gehalten? Offenbar durch alle übrigen und alle übrigen durch ihn. Keiner ist im Blicke, wenn nicht alle übrigen es sind: das Ganze bestimmt die Theile, die Theile das Ganze, jeder Theil jeden, und nur, inwiefern es so ist, ist es die stehende Anschauung, die wir aufstellten. Nichts ist, wenn nicht in derselben stehenden Einheit des Blickes Alles ist. Es ist die vollkommenste innere Wechselwirkung und Organisation, — welche letztere sonach sich schon in der reinen Anschauung des Raumes vorfindet.

In der Construction dagegen wird ausgegangen von irgend einem *einzelnen*, durch Analyse gesetzten Puncte, und die Theile (z. B. der früher construirten Linie) kommen in einer gewissen Folge zu stehen, so dass, diese Richtung vorausgesetzt, zu dem Puncte b nicht gekommen werden kann, ausser vom a aus u. s. f.

Aber wie haben wir sagen können, was wir soeben sagten? Nur inwiefern wir dergleichen Puncte, formal beliebig, setzten, also eben nur dachten und uns im Standpuncte der Construction erhielten. Im stehenden Raume, jenseits der Construction, sind keine Puncte, keine Discretionen, sondern es ist der Eine, in sich selbst zusammenfliessende concrete Blick, den wir soeben wiederum näher beschrieben. Die Discretion sonach — so wollen wir uns um der Strenge und Schärfe der Untersuchung willen ausdrücken, welche für die Folge vorauszusetzen ist, — hat ihren Ursprung im Denken des Construirens, und was daraus folgt, im Verwandeln des Construirens in ein Denken.

Und worin hat das bestimmte Gesetz der Folge seinen Grund? Hier zuvörderst *formaliter:* in der Freiheit der Richtung; diese ist durchaus ungebunden und wandelbar, schwebend in jedem Puncte zwischen der Unendlichkeit. Diese sonach muss, wenn von Folge auch nur die Rede seyn soll, vorausgesetzt werden; und wir bekommen den alten Satz von der Freiheit, als dem Grunde aller Quantitabilität, hier wieder in einem engeren, näher bestimmten Sinne. Diese aber gesetzt, ist die Folge bestimmt durch das Beieinanderseyn und Sichhalten des Mannigfaltigen in der stehenden Anschauung, dem Raume. Das Bewusstseyn der Folge steht daher, eben wie das vorige, weder in dem Puncte der Construction, noch in dem der Anschauung, sondern in beiden und in der Vereinigung beider.

Indem nun das — untenliegende, *objective* — Denken oder Construiren, immer unter Voraussetzung einer in ihm selbst durch Freiheit begründeten bestimmten Richtung, an das durch die Anschauung gegebene Gesetz der Folge gebunden wird, wie wird es denn da gedacht? Offenbar als ursprünglich und jenseits alles Denkens und Wissens gebunden für jede mögliche Richtung, die es sich geben wird, — nicht *absolut* gebunden, sondern eben unter Bedingung dieser oder jener bestimmten Richtung, die es sich giebt. Es wird daher, so wie oben eine ursprüngliche, nothwendige Anschauung, hier ein ursprüngliches, nothwendiges Denken vorausgesetzt, und dieses selbst *gedacht;* denn das Angezeigte ist doch wohl selbst ein Gedanke. Wie aber die angezeigte Anschauung war und blieb eine blosse Quantitabilität; so ist auch der Gedanke nur Quantitabilität, aber eine durch Freiheit der Richtung ins Unendliche bestimmbare. (Denke Eine Reihe, eine zweite, dritte u. s. f., so hast du die einzelne Bestimmtheit der Quantitabilität gedacht. Nun aber sollst du keine einzelne, sondern schlechthin *alle* denken, und so denkst du eben eine *Gebundenheit* des Denkens.)

Ich habe die Quantitabilität überhaupt oben als Natur, Sinnenwelt, charakterisirt. Das Gesetz der Folge sonach, von dem hier die Rede ist, ist offenbar das Naturgesetz: und es ist schon hier klar, wie die Freiheit an dasselbe gebunden ist, nicht nur insofern, dass sie überhaupt erst in sich selbst sich aufgeben muss, um eine Folge zu haben, sondern auch, dass, nachdem sie eine hat, kein Gesetz derselben sie bindet, ausser unter Bedingung einer in sich selbst genommenen Richtung, die von jedem Puncte aus (der Raum ist hier ein durchaus adäquates Bild) unendlich vor ihr liegen.

Selbst nachdem die Welt ist, und vorausgesetzt, dass Jemand in ihr befangen sey und nicht über sie hinauskomme, — im zweiten Nebengliede der Synthesis stehen bliebe und daher sein Wissen nur Product der jenseits alles Wissens entsprungenen Anschauung wäre: so wäre ihm die Welt doch noch nicht absolute *Potenz* und *Macht*. Denn selbst in der Welt sind unendliche Richtungen möglich; diese hängen von ihm ab: sein Verhältniss zur Welt und das Gesetz an ihr, an das er gebunden ist, hängt daher ewig von ihm ab.

Die Klagen über die menschliche Gebrechlichkeit, Schwäche, Abhängigkeit, sind ebensowenig, als die über die Schwäche des menschlichen Verstandes, zu widerlegen. Wer darauf besteht, wird es ja wohl wissen und an sich erlebt haben; man kann seiner Versicherung trauen. Nur darf Einer oder der Andere ihn bitten, dass er ihn nicht miteinschliesse (Friedrich und Garve). Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man übrigens oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung. Wer aber von der Menschheit nach ihrem allgemeinen Vermögen schlecht denkt, der lästert die Vernunft und verurtheilt nebenbei sich selbst! —

Noch eine sich uns aufdringende und zur Sache gehörende Bemerkung: — Sichtbar trägt das beschriebene objective Denken, von dessen Gliedern jedes bedingt ist durch ein anderes, das dadurch nicht hinwiederum bedingt ist (während in dem Begriffe des ruhenden Raumes jedes durch jedes bedingt wird), wo also die Bedingungen einseitig und in einer nicht rückwärtsgreifenden Reihe fortgehen, vielmehr eine Folge und Consequenz enthalten, — zugleich den formalen Charakter **der Zeit** an sich, deren Momente sich bekanntermaassen ebenso verhalten. Jedoch will ich durch das Gesagte keinesweges die Zeit schon abgeleitet haben: die hier aufgestellte Consequenz hat noch das Eigene und Widersprechendscheinende, dass die discreten Gedanken denn doch auch neben einander hingelegt und in Einen Blick gefasst werden. Hier aber fehlt noch die Gediegenheit, das Anhalten der Momente, die in der Zeit doch auch seyn soll. Wir mögen also wohl nur zu dem höchsten *Grunde der Zeit*, keinesweges aber noch zu ihrer Realität selbst in der Erscheinung gekommen seyn; denn soviel ist freilich klar, dass, wenn wir uns über die Zeit erheben und sie selbst erklären sollen, wir nicht in den Momenten derselben gefangen seyn, sondern sie mit Einem Blicke übersehen müssen, wie wir es mit unseren Gliedern des Denkens nach dem Gesetze der Consequenz eben also thaten.

Was zu einer solchen gediegenen und realen Zeit gehören wird, lässt sich vorläufig wohl schon ahnen; dies nemlich, dass die Glieder derselben nicht ein blosses Denken, sondern zugleich ein solches organisches, sich selbst haltendes und tragendes *Anschauen* seyn müssen, wie wir oben die Anschauung des stehenden Raumes beschrieben. Dies kann aber nur nach einer Disjunction dieses Raumes von sich selbst, nach einer höchst wahrscheinlich unendlichen Vermannigfaltigung desselben geschehen, bleibt also einer neuen Reflexion vorbehalten. So viel ist aber schon klar, dass die Zeit kein vollkommenes Wechsel- und Nebenglied des Raumes ist, wofür sie auch fast immer genommen worden. Man hat beide wie äussere und innere Anschauung unterschieden: lauter Einseitigkeiten. Wir würden nie den Raum aus uns herausbekommen, wenn wir ihn nicht in uns hätten. Und sind wir denn nicht selbst Raum? Jenes Fassen desselben als äussere Anschauung kam von der sonderbaren Immaterialität, welche uns zugesichert werden sollte, nachdem die ebenso verunedelte und vergröberte Materie nicht mehr vornehm genug für uns war. — (Die Zeit steht in derselben Reihe der Reflexionen, wie der ächte, wahre

Raum. Freilich aber wird sie, wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Denken und als seine Form höher hinauf, über allen Raum, hinweggetragen; und dies eben hat Veranlassung zu den gerügten Misverständnissen gegeben, sie direct ihm entgegenzusetzen.)

Durch das Bisherige ist ein wichtiger Schritt geschehen, sich dem factischen Wissen zu nähern. Jeder weiss, dass alles wirkliche Wissen oder Wissen vom Wirklichen ein besonderes seyn soll innerhalb eines unbestimmten Mannigfaltigen, und dass eben in seinem Verhältnisse zu dem Mannigfaltigen sein bestimmter Charakter, sein Seyn überhaupt besteht. Sodann muss aber das Mannigfaltige übersehen werden können, dem Blicke Stand halten und ihn tragen. Eine solche tragende Sphäre haben wir dem Denken an dem Gesetze der Consequenz in dem ewigen stehenden und ruhenden Raume gegeben. Er ist eben, wie beschrieben worden, das der Construction Standhaltende und sie Tragende, nicht in unendlicher Theilung in Nichts Zerfliessende. Aber darum ist er nicht schon *gefüllt*. Er ist an sich weder leer (er ist voll von sich selbst), noch voll von etwas Anderem; in dieser Rücksicht ist er freilich leer. Er ist eben die gediegene, gleichartige, in sich ruhende Anschauung.

Es ist klar, dass unser nächstes Geschäft seyn muss, in diese stehende Sphäre irgend Etwas, das ein Besonderes seyn könne, wodurch der an sich selbst allenthalben gleiche Raum (wenn man diesen Gedanken bei der doch zugleich in ihm vorhandenen Mannigfaltigkeit widersprechend findet, so habe ich Nichts dagegen) von sich unterschieden und die Glieder einer Reihe der Consequenz von einander ausgeschlossen werden, hineinzubringen, von wo aus das Gesagte erst seine vollkommene Verständlichkeit erhalten wird. Wer nun, eben von dem Begriffe des Raumes ausgehend, vermuthet, dass dies die Materie seyn werde, der hat Recht. Nur dürfte höchst wahrscheinlich nach dem eigenthümlichen Charakter unseres Systemes *Materie* eine ganz andere, als die gewöhnliche, Bedeutung haben. Es ist ja auch eine *Geisterwelt*, und diese so discret, wie jene. Wir werden daher wohl von der Einheit dieser beiden Welten erst zu ihrer Unterscheidung fortgehen können und nachweisen, dass die Materie nothwendig geistig, der Geist nothwendig materiell sey: — keine Materie ohne Leben und Seele, kein Leben ausser in der Materie. —

§. 35.

Wir gehen an die bezeichnete Untersuchung.

Die formale Freiheit wird *gesetzt*, sie ist positive. Aber von ihr durchaus unabtrennlich ist ein Quantitiren, rein als solches. Als einfacher Punct kann sie, in sich und für sich, sich anschauend, nicht gesetzt werden, denn dann ist sie überhaupt nicht gesetzt; es wäre denn weder sie, noch überhaupt Etwas. Der Punct ist lediglich die einseitige Ansicht derselben im Denken: hier aber ist *Anschauung*. Es wird daher nothwendig zugleich gesetzt ein Quantitiren, nicht weiter aber, als es von der Position der Freiheit unabtrennlich ist.

Nun ist ferner dies Quantitiren in und für sich zwar einfach und dasselbe; so aber wiederum unwirklich und unerreichbar. In der Reflexion ist es doppelt: *Concretion* und *Discretion* in Folge. Beides ist daher schlechthin gesetzt und der Grundform des Wissens vorausgesetzt. Wir haben daher Folgendes zu beantworten: Was liegt in der Concretion überhaupt und besonders in der Form der formalen Freiheit, mit der sie hier vorkommt? Was in der Discretion zu einer Folge, in denselben Rücksichten? Was endlich in der absoluten Identität beider?

1) Die Concretion ist der Substanz nach irgend ein Raum, eben ein Concresciren und Sichhalten *nachmals* und *beliebig* zu denkender Puncte. Ohne diese *mögliche* Mannigfaltigkeit ist es keine Concretion, wie unmittelbar einleuchtet. Nun ist es aber ferner nicht bloss der sich im Gleichgewicht haltende und seine Anschauung fixirende Raum selbst; denn sonst wäre es nicht zugleich Construction, und zwar durch *Freiheit*. Was also ist es? Ein an sich *räumliches Mannigfaltige*, in welchem *ins Unendliche fort sich durchdringende, in wechselseitiger Concretion sich befindende Puncte gesetzt werden können, die irgend eine Linie anheben, fortsetzen, richten* mit der unbe-

schränktesten Freiheit. Die Agilität ist durch das Ganze verbreitet oder verbreitbar: ebenso die ***Gediegenheit*** des Raumes durch das Ganze, welcher die Agilität, sobald sie nur auf irgend eine Weise sich bestimmt und entscheidet, hingegeben ist — aber immer nach ihrem eigenen Gesetze und so, dass sie zugleich darin Freiheit sey, wie im vorigen §. nachgewiesen worden. Die Basis ist der ruhende stehende Raum; mit ihm aber ist die Freiheit der Concretion unzertrennlich verbunden.

Dies nun ist die ***Materie:*** sie ist daher die ***fixirte Construirbarkeit des Raumes selbst***, und durchaus nichts Anderes. Sie ist nicht der Raum; denn dieser ruht ewig und unerschüttert, und ***trägt*** alle Construction, aber sie ist ***im*** Raume, sie ist die Construction, die da getragen wird. Der ***Raum*** und ***sie*** sind die unabtrennbare Ansicht Eines und Ebendesselben, der Quantitabilität (von Seite der Anschauung), als ***stehend*** und ***allgemein***, und zugleich ***concret*** und ***construirbar***.

Sätze: a) Die Materie ist nothwendig ein Mannigfaltiges; wo sie gefasst wird, wird ein solches gefasst, und anders kann sie gar nicht gefasst werden. b) Sie ist theilbar ins Unbedingte, ohne dass sie in Nichts zerflösse. Es hält sie der stetige Raum im Hintergrunde, welcher als solcher gar nicht getheilt wird, sondern in welchem bloss getheilt wird. c) Sie ist nothwendig und in sich selbst organisch. Der Grund einer Bewegung ist durch sie hindurch verbreitet; denn sie ist die Construirbarkeit im Raume. Sie mag wohl in Ruhe seyn, aber sie kann sich schlechthin aus sich selbst in Bewegung setzen.

2) Ist die formale Freiheit in beiden gesetzt, so ist eben ein ***Construiren*** gesetzt. Dieses aber ist schlechthin, so eng man es auch beschränken möge, ein Linienziehen: es erzeugt eine Linie, durchaus keinen Punct. Aber die Linie setzt eine Richtung voraus, und diese ist nothwendig gebunden an irgend eine Folge. Durch das Setzen der formalen Freiheit wird sonach nothwendig irgend eine Folge des Mannigfaltigen gesetzt, und aller besonnenen oder von sich wissenden Freiheit vorausgesetzt.

Diese ursprüngliche in der *Anschauung* (nicht, wie oben, im Denken) ergriffene Folge nun giebt die *Zeit*. — Es ist klar, dass die vorausgesetzte Linie theilbar ist ins Unbedingte. Zwar ist sie vollendet, und in Beziehung auf den Raum ein geschlossenes Ganze. Aber zwischen jede zwei Puncte, die im Verhältnisse der *Folge* stehen, kann ich wieder Puncte setzen, die in demselben Verhältnisse stehen. Ob also gleich die Anschauung, von der wir hier reden, offenbar Einheit des Blicks ist, auch jeder Zeitmoment ein von anderen Zeitmomenten abgesondertes, discretes Zeitganze seyn dürfte, so ist er doch in einer anderen Ansicht wieder ein unendlich Theilbares der Einen Zeit; und lediglich durch diese Unendlichkeit des Schwebens erhält der Zeitmoment seine Gediegenheit. Der charakteristische Begriff, der uns bisher noch mangelte, ist abgeleitet.

Ferner: — Eben durch diese Gediegenheit fasst die Anschauung sich selbst, als ein objectives, sich gegebenes, immanentes Licht. Denn alles Licht beruhte ja in einem Schweben über unendlicher Unterscheidbarkeit, Quantitabilität, welche zugleich ins Unendliche bestimmbar, construirbar seyn muss. Das Licht ist nicht etwas Einfaches, sondern es ist die unendliche Wechselwirkung der Freiheit mit sich selbst, das Durchkreuzen seiner Einheit, Ewigkeit und Ursprünglichkeit mit der daraus sich erhebenden Mannigfaltigkeit und Bestimmbarkeit ins Unendliche. Dieses Licht muss irgendwo sich selbst aufgehen, in wirklichem Wissen sich ergreifen: dieser Punct des Aufgehens ist die beschriebene *Anschauung* in der Synthesis von Raum, Materie und Zeit.

3) Beides — Concretion wie Discretion — ist die Position der formalen Freiheit, in welcher beides durchaus vereint ist. Die letztere liefert Zeit und damit wirkliches Wissen; die erstere Raum und Materie. Aber diese ist wiederum die Grundlage und Bedingung für jene. Es ist daher kein Licht (kein Wissen), seiner wesentlichen Form nach, ausser in der Materie, und umgekehrt: es ist keine Materie (für sich — dieser Zusatz werde wohl bemerkt), ausser in der Zeit und ihrem Lichte.

Doch gehen wir dies einzeln durch.

Zuvörderst, ein wichtiger und eben auch nicht bemerkter Satz: Es ist kein Wissen und Leben, das nicht nothwendig eine Zeit dauere, sich für sich selbst in eine Zeit setze. Das Wissen trägt selbst seiner Form nach die Zeit in sich und bringt sie mit: ein zeitloses Wissen, etwa ein absolut einfacher Punct in der Zeit, ist unmöglich. — Aber die Zeit ist durchaus nur eine gebundene Folge des Materiellen in dem Raume. Es wird daher keine Zeit *begriffen*, — und da sie nothwendig begriffen wird, wenn Leben und Wissen seyn soll; so ist kein Leben und Wissen, — es werde denn auch Materie und Raum begriffen. Die Materie kann ebensowohl genannt werden eine Verwandlung des Raumes in Zeit, Freiheit und Wissen; — und so sind in diesem Mittelpuncte auch Zeit und Raum als untrennbar vereinigt eingesehen.

Das Leben beschreibt sich nothwendig selbst in der *Materie.* — Umgekehrt: die Materie kann nicht beschrieben werden, ausser durch Construction einer Linie. Diese aber bedarf einer Richtung; diese einer Folge von Puncten, diese eines Wissens, in dem ein Mannigfaltiges zusammengefasst werde, ausserdem würde die Linie zum Puncte.

(Wenn ich mit Jemand zu thun hätte, dem ich die Nothwendigkeit der idealistischen Ansicht an einem einzelnen Beispiele zu zeigen hätte, so würde ich ihn fragen: wie kannst du doch jemals zu einer Linie kommen, als dadurch, dass du die Puncte *ausser* einander hältst (sonst fallen sie zusammen); sie aber auch in Einem Blicke zugleich zusammenfassest und ihr Aussersichseyn aufhebst (sonst kämen sie gar nicht an einander)? Du begreifst doch aber, dass diese Einheit der Mannigfaltigkeit, dies Setzen und Wiederaufheben einer Discretion nur im *Wissen* seyn kann, wie sich eben gezeigt hat, dass es die Grundform des Wissens ist. Nun solltest du zugleich begreifen, dass Raum und Materie ganz gleicher Weise in einer solchen *Auseinanderhaltung* der Puncte, in der *Einheit* jedoch, bestehen, dass sie demnach nur in einem Wissen und *als* Wissen möglich sind, — dass sie eben die *eigentliche Form des Wissens selbst sind.*

Dies ist nun eigentlich das Klarste, Offenbarste, was es giebt, Jedem, der die Augen öffnet, Vorliegendes, nicht erst zu Beweisendes und zu Erwerbendes, sondern auf das man sich berufen sollte, als auf das Bekannteste, welches man sich schämen sollte, erst zu sagen. — Warum sahe man es denn also nicht? Weil Alles uns näher liegt, als eben das Sehen selbst, *in* dem wir ruhen, weil man hartnäckig in jenem Objectiviren verfestet war, welches ausser sich sucht, was in *uns* liegt.)

Wir fügen zwei durchgreifende, weit umher lichtverbreitende Bemerkungen bei:

1) Der Grund alles wirklichen Seyns (der Welt der Erscheinungen) ist auf das Tiefste und Erschöpfende dargestellt, theils seinem formalen, theils seinem materialen Charakter nach. Der erste besteht darin, dass die Welt seyn soll unabhängig von allem Wissen, das da im Wissen selbst für Wissen anerkannt wird; dass sie seyn würde, wenn auch das Wissen von ihr nicht wäre; ferner, dass sie doch nicht nothwenig seyn soll, sondern ebensowohl auch nicht seyn könnte. — Besonders um das Erste ist es uns zu thun; und man irrt sehr, wenn man glaubt, der transcendentale Idealismus läugne die *empirische* Realität der Sinnenwelt u. dergl.: er weist in ihr bloss die Formen des Wissens nach, und vernichtet sie darum als ein für sich Bestehendes und Absolutes. — Der Grund ihrer Existenz ist kurz und mit Einem Worte der, dass das Wissen für sich nothwendig sich selbst voraussetzen muss, um seine Entstehung und Freiheit auch nur beschreiben zu können. Die formale Freiheit setzt sich als *seyend*. Diese formale Freiheit nun, in ihrer, allem bewussten Freiheitsgebrauche vorausgehenden Position, und durchaus nichts Anderes, ist die Sinnenwelt. Sie verhält sich als Substanz zu jedem als frei sich reflectirenden Wissen, das sodann Accidens ist: daher muss sie seyn, wenn auch kein Wissen wäre. So muss nothwendig derjenige urtheilen, der in dieser Synthesis stehen bleibt. Jeder aber, der sie selbst wiederum begreift, begreift eben das, was wir hier sagen. (Kant nennt dies eine Täuschung, welche wir gar nicht loswerden können. Eine solche Aeusserung

würde bloss beweisen, dass man einzelne Lichtstrahlen, *lucida intervalla*, der transcendentalen Ansicht habe, die da unwillkürlich verschwinden. Wer aber diese Ansicht in freier Gewalt hat, dem ist nirgends Täuschung. Er weiss, dass es von diesem Standpuncte der Ansicht nothwendig so ist, was also richtig, — und von dem anderen höheren nothwendig so, was also auch richtig sich verhält, dass aber das einige absolute Wissen weder in dem einen, noch in dem andern, sondern nur in der Erkenntniss des Verhältnisses des *ganzen* Systemes des Wissens zum absoluten Seyn beruht.)

2) Ferner sind an diesem ruhenden und stehenden Seyn der Welt die zwei Grundeigenschaften derselben: Geist und Materie, aus Einem Mittelpuncte, als schlechthin zu diesem Seyn gehörig, und selbst nur eine Duplicität der Ansicht dieses Einen Seyns im Wissen, abgeleitet worden. Indem das Wissen sich als seyend setzt, setzt es sich als Materie; indem es sich als *frei seyend* setzt, setzt es sich als eine Folge in der Zeit, als stehende, ruhende, an sich gebundene Intelligenz.

§. 36.

Es kommt hier nicht darauf an, die aus dieser Synthesis folgenden Sätze zu erschöpfen, sondern den Geist des Ganzen zu fassen — durch das rechte Wort an der rechten Stelle. Was im systematischen Gange folgt, ist dem, der den Geist hat, sehr klar, Anderen wird auch das Einzelne dunkel scheinen. Wir bereiten deshalb das Folgende vor durch eine allgemeinere Betrachtung.

1) Setze man das Universum als bestehend aus einem Systeme einzelner für sich geschlossener Wesen, nach Analogie unserer Untersuchung gedacht = Synthesis von Licht und Materie (§. 35. Anm. 2).

2) Dieses System ist in sich organisirt; das Seyn eines jeden ist bestimmt durch die Wechselwirkung mit allen übrigen. Bringe ich nun in das Ganze Wandelbarkeit; so frage ich — ein solches System zugegeben, wie ich es allerdings nicht nur zugebe, sondern behaupte: — ist nicht dieses System, wenn es das Letzte seyn soll, in sich selbst in Nichts zerfliessend?

Offenbar. Jedes ist bestimmt durch die übrigen, — von wo hebt denn nun die *ursprüngliche Bestimmung* an? Dies ist ein ewiger Kreisgang, bei dem man sich nur beruhigt, weil man über ihm ermüdet, durch *Verzweiflung*. Mit dem ewigen Erborgen des Seyns von Anderem geht es nicht; zuletzt müssen wir bei einem Seyenden ankommen, das es in eigenem Vermögen hat, zu seyn.

3) An diesem Einen haben nun alle Seyende Theil. Das unmittelbare Wissen von dem Verhältnisse jedes Gliedes ist dessen absolutes Seyn, seine substantielle Wurzel; und dieses Verhältniss wird nicht erst durch das Seyn der übrigen Glieder, sondern es selbst wird sich und alle übrigen werden ihm durch dies Verhältniss zum absolut Seyenden. Dies Verhältniss trägt aber eine ursprüngliche Duplicität in sich: es ist ein Verhältniss zu einem *immer geschlossenen Ganzen* (zum ewigen Einen); denn ausserdem käme es zu keinem stehenden Verhältnisse und zu keinem stehenden Wissen; — ebenso ein Verhältniss zu einem in alle Ewigkeit *nicht schliessbaren* Ganzen; denn sonst käme es zu keinem freien Wissen. Darum trägt jeder im unendlichen Lichtmeere des Wissens nur sich selbst aufgegangene Blick zugleich sein geschlossenes und vollendetes Seyn, und er selber führt gleich in diesem Seyn seine Ewigkeit mit sich. Wir begreifen immer das Absolute; denn ausser ihm ist nichts Begreifbares, und wir begreifen dennoch, dass wir es nie völlig begreifen werden; denn zwischen ihm und dem Wissen liegt die unendliche Quantitabilität, wonach das Verhältniss jedes Einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist *innerhalb* jener Vollendung.

4) Nun aber die höchste Frage: — Wie kann dem Wissen diese über sein ganzes inneres Wesen hinausliegende Ansicht und Einsicht — eines Verhältnisses, Bandes, einer Ordnung der Quantitabilität kommen, — welche ja wohl mehr ist, als Ordnung, denn sie ist das Bindende, Ordnende selbst? — Antwort: das Seyn, die *Wirklichkeit* des Wissens würde durchaus unmöglich seyn, ohne dass zugleich die Ordnung absolut gesetzt ist; das Wissen würde sich nicht vollziehen können,

ausser in ihr, und innerhalb ihrer durchgreifenden Bestimmtheit; und zwar wäre diese Bedingung schlechthin also gesetzt, über alles factische Wissen und Begreifen des Wie hinaus. (Erinnere man sich der Synthesis der absoluten Substantialität.) Laut des Mittelpunctes desselben, konnte die formale Freiheit, mit ihr das Wissen, Quantitiren u. s. w. *seyn* oder auch *nicht* seyn, hierin durchaus unabhängig vom absoluten Seyn; und bei diesem Resultate hat es sein Bewenden. Aber es zeigte sich, dass, wenn sie einmal ist, sie material bestimmt seyn müsse durch das Absolute. Worin denn? Ohne Zweifel darin, worin ihr Wesen, ihr Kern und Wurzel besteht, im Quantitiren. *Wie* denn? Eben durchaus so, wie die Worte lauteten: *bestimmt*, d. h. gebunden an eine ursprüngliche Ordnung und Verhältniss des Mannigfaltigen, worin ja eben das Quantitiren besteht. Daran ist gebunden die absolute formale Freiheit — sie selbst, keinesweges irgend eine ihrer weiteren Bestimmungen *innerhalb* dieser Ordnung.

Endlich: *woran* ist die formale Freiheit gebunden? An Ordnung und Verhältniss überhaupt, keinesweges an dieses oder jenes — denn sonst wäre sie abermals nicht formale Freiheit, sondern in irgend einer *inneren* Beziehung bestimmt. In irgend einem Einzel-Blicke (einem Individuum = C, dem man damit ein bestimmtes Verhältniss zum Universum geben muss) ergriff sich das Wissen. Dies ist nun dessen Grundpunct, der *sein* Verhältniss zum Universum unvermeidlich und unwandelbar giebt. Könnte — ich sage nicht dieses Wissen, denn dieses Wissen ist nur das, dessen Grundpunct das Individuum C ist, — sondern könnte das Wissen nicht ebensowohl in anderen Puncten sich entzünden? Offenbar. Und zugleich wäre hier eine andere Ordnung. Es ist sonach hier in Absicht der Materie eine Wechselwirkung zwischen dem absoluten Seyn und dem Wissen, bei der wir freilich ankommen mussten.

5) Diesen Anfangspunct nun, als jenseits alles wirklichen Wissens liegend, das Factische vor allem Factum, können wir der *Freiheit*, die wir in allem Wissen kennen, nicht zuschreiben. Er fällt ins Unbegreifliche. Wie wir aber, durch diese unbegreifliche Wechselwirkung ins Leben und Wissen und

damit in ein durchaus bestimmtes Verhältniss gesetzt, dasselbe gar sehr verändern können, während es dennoch die ewig mitbestimmende Grundlage bleibt: das können wir schon jetzt ermessen. Das Reelle ist nur *absolutes Gesetz* für die Freiheit.

In Summa — um das eben Gesagte noch an die allgemeinsten Begriffe der Synthesis anzuknüpfen: — Das Wissen ist *Fürsichseyn* des Entspringens, dieses setzt Nichtseyn, und da dieses doch im Wissen ist, eben *Seyn* in dem Wissen, als solchem, voraus. Mehr aber, als dasjenige, worin alles sich findende Wissen durch sein Wesen sich gebunden findet, ist dieses Seyn nicht. — Nun ist ferner das Wissen ein Quantitiren; die Gebundenheit desselben ist also eine Gebundenheit des Quantitirens, durchaus als solchen und durchaus nichts mehr. Daher die (schon abgeleitete) Grundform alles Factischen im Wissen: Raum, Materie, Zeit. Aber das Wissen, indem es sich selbst factisch ergreift, ist ferner die Beschränkung des Quantitirens; in diese Region herabgezogen, ist daher jene Gebundenheit die Gebundenheit an eine solche bestimmte Beschränkung in den aufgewiesenen Grundformen des Factischen. Die Bestimmtheit dieser Beschränkung hängt aber selbst von der Freiheit ab, sonach auch die Bestimmtheit der Gebundenheit. Das absolute Seyn ist im Wissen Gesetz: des Gesetzes kann das Wissen nimmer entlediget werden, ohne sich zu verlieren; wie ihm aber dieses Gesetz ausfalle, hängt nach allem möglichen Inhalte, nach allen möglichen Ansichten und Potenzen ab von seiner Freiheit.

Das oberste Verhältniss beider ist daher nicht *Causalität,* sondern *Wechselwirkung*.

(Ich kann mir nicht versagen, die schon angehobene Parallele dieses Systemes mit dem des Spinoza, zur Erreichung der höchsten Klarheit, hier fortzusetzen (vgl. §. 32, 3.). Nach Spinoza, wo ich nemlich mit allen Begünstigungen der Interpretation ihn erklärte, war, so wie nach mir, das Wissen *Accidens* des absoluten Seyns. Bei ihm war zwischen Substanz und Accidens eigentlich gar kein vermittelndes Glied; beide fielen zusammen. Bei mir geschah die Vermittlung durch den

Begriff der *formalen Freiheit.* Diese ist in sich ebenso unabhängig; nur *materialiter* ist sie, auf die Bedingung, dass sie überhaupt sich vollziehe, bestimmt. Jetzt hat sich in derselben Synthesis noch ein Neues und Näheres ergeben: selbst die materiale Bestimmung ist nur der Form nach unbedingt (das Wissen kann gar nicht seyn, ohne gebunden zu seyn), nicht aber der *Materie* (der Quantität und des Verhältnisses) nach, denn dieses ist abermals Resultat der formalen Freiheit.

6) Das aus dieser Synthesis, nachdem wir alle Glieder derselben betrachtet haben, hervorgehende Wissen ist also *unendlich,* dennoch aber *absolut bestimmt:* ein Begriff, der widersprechend scheint, hier aber sich sehr leicht begreift, — den wir im Leben auch in der That beinahe alle Augenblicke, ohnerachtet des vermeintlichen Widerspruches, glücklich zu Stande bringen: — es kann auf unendliche, nie zu bestimmende Weise seyn; wie es aber ist, ist es eben auf eine *bestimmte* Weise und in einer dadurch bedingten Folge. (Man denke an das Schachspiel.)

Dies gäbe nun das Eine, ewige, unendliche *Wissen,* das ganze Accidens des absoluten Seyns. Aus dem Seyn geht durchaus weder die Möglichkeit, noch Wirklichkeit des Wissens, wie es nach Spinoza seyn müsste, sondern auf den Fall seiner Wirklichkeit nur seine *Bestimmtheit überhaupt* hervor. — Dieses also zu umfassende Wissen ist nun, in Beziehung auf das Wissen *für sich,* selbst Substanz. Das vermittelst der Position der formalen Freiheit zu Stande gekommene Wissen ist daher doppelt Accidens: theils von sich als Wissen selbst, theils vom absoluten Seyn. Hier sonach ist — in der zweiten Substantialität — die Trennung in ein, nicht unendliches, — welches von der Wirklichkeit gebraucht sich widerspricht, — sondern geschlossenes System von Modificationen des Wissens, die wiederum nicht Modificationen des Wissens *an sich,* sondern nur des Wissens nach den Grundpuncten und Reihenfolgen des Sichergreifens (§. 36. S. 107.) sind, vollkommen erklärt. Jeder solcher Grundpunct ist eine *formaliter* nothwendige, *materialiter* durchaus freie Beschränkung auf einen Punct im substantiellen Wissen, bestimmt durch sein Verhältniss zum Ganzen des Wissens.

Zum *Ganzen*, sage ich. Wie ist denn aber nun zu einem Ganzen geworden, was noch in diesem Augenblicke ein nie zu vollendendes Unendliches war? Und da wir ohne Zweifel nicht geneigt seyn dürften, unser Wort zurückzunehmen, wie bleibt es denn doch, neben seiner *Totalität*, auch *Unendlichkeit*? (Abermals eine wichtige, kaum bemerkte, geschweige gelöste Schwierigkeit, am Wenigsten von Spinoza, der ohne Weiteres aus der ewigen Substanz eine *unendliche* Reihe endlicher Modificationen hervorgehen lässt, dem also der Begriff des *Universums*, das Geschlossenheit setzt, damit abhanden kommt!) — Ganzes wurde es ja sichtbar dadurch, dass das einzelne Wissen sich eben als ein geschlossenes Einzelne auffasste, welches, da es Resultat einer Bestimmung durch alle Anderen seyn soll, doch nur einer geschlossenen Summe Resultat seyn kann. Unendliches bleibt es dabei, wenn diese Bestimmtheit nicht eine der Bestimmtheit, sondern der *Bestimmbarkeit* ist, wie wir es ja also gesetzt haben, woraus dann in derselben Rücksicht wiederum die unendliche Modificabilität jenes geschlossenen Ganzen folgt.

Das wirkliche Universum ist immer geschlossen und vollendet; denn sonst könnte es in ihm auch zu keinem vollendeten Theile, und zu keinem Wissen kommen: jedes zerflösse in sich selbst: der innere Stoff des Universums aber ist die gesetzte Freiheit und diese ist unendlich. Das geschlossene und vollendete Universum trägt daher ein Unendliches in sich, und nur darin eben ist es geschlossen, dass es diese Unendlichkeit trägt und hält.)

§. 37.

In diesem Wissen nun, welches wir in seiner umfassendsten Synthesis erkannt haben, — wovon ist das *absolute Seyn* der Grund und was führt es bei sich? Offenbar: bloss und lediglich das *Seyn*, Stehen und Beruhen des Wissens, dass es nicht durch sich selbst hindurchfällt, als das schlechthin Leere, und in sich selber zerfliesst: also die blosse reine Form des *Seyns* und durchaus nicht mehr. Diese aber entspringt auch aus ihm *allein*.

In dieser Synthesis, als der höchsten alles Wissens, kommt allein das absolute Seyn unmittelbar vor; es ist daher klar, dass in keiner tieferen Synthesis aus ihm ein Mehreres gefolgert werden kann. Das absolute Seyn ist im Wissen nur die Form des Seyns und bleibt es ewig. *Was* da gewusst wird, hängt durchaus von der Freiheit ab; dass aber irgend *Etwas* sey, und wenn es zu einem *Diesen* kommt, dass es *gewusst* werde (völlig auf- und eingehe ins Wissen), ist gegründet im absoluten Seyn. Nur die *reale* Form des Wissens, die Bestimmtheit des *Gewussten,* nicht aber die *Materie* des Wissens (welche in der Freiheit besteht), fliesst aus dem absoluten Seyn. Es fliesst aus ihm nur, dass eine solche Materie (Freiheit) überhaupt möglich ist, dass sie sich realisiren kann, zum (factischen) Wissen werden und so in irgend einer Bestimmtheit ergreifen kann. — So ist die Freiheit sowohl, als das absolute Seyn gegen einander durchaus bestimmt und vereinigt: die erstere völlig, in ihrer höchsten Bedeutung, gesichert, und alle absolute Unbegreiflichkeit (*qualitas occulta*) aus dem Wissen rein ausgetilgt.

Ein Unbegreifliches freilich steht da, wie bisher schon erinnert worden, die absolute, allem wirklichen Wissen vorausgehende Freiheit. Aber zuvörderst darf man uns dieses nicht in das unbegreifliche Seyn spielen (in den unerforschlichen Willen Gottes); denn zugleich ist dies das in jedem Augenblicke stets und richtig Begriffene, so gewiss nur gewusst wird. Kann denn das absolute Wissen je seines Wirkens verfehlen? — Ferner begreift man durchaus, *dass* man es nicht begreifen kann in seiner Ursprünglichkeit, dass man es aber auch so zu begreifen gar nicht bedarf, dass aber eben das Begreifen selbst in seiner Ewigkeit und Unendlichkeit darin besteht, dass es ins Unendliche fort begreift, und eben *darum* nie seine eigene Ursprünglichkeit zu begreifen vermag.

So also ist es und so wird es von jeder Intelligenz, die sich im Wissen (ich meine hier auch ohne Wissenschaftslehre) zu dieser Ansicht erhebt, nothwendig begriffen. Dies im Einzelnen nachzuweisen ist hier nicht Zeit: alle Systeme und Religionen und selbst die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes wimmeln von Sätzen, welche daraus resultiren.

Aber zugleich hat sich in allem Bisherigen zur Genüge gezeigt, dass jenes Wissen (in der höchsten Synthesis des absoluten Seyns und der unendlichen Freiheit) aus sich anheben, zum *wirklichen* Wissen kommen könne nur an einer *realen Anschauung* (der uns schon bekannten Anschauung *in* und *für* sich), welche in der unendlichen Anschaubarkeit auf ein bestimmtes Quantum sich beschränkt. Dass eine solche, als ursprünglich seyend vor aller bewussten Freiheit vorausgesetzt werden müsse, und was aus ihr folge, hat sich gleichfalls zur Genüge gezeigt. Als solche ist sie ein Punct des Sichergreifens des Wissens in der unendlichen Sphäre desselben: somit *Bestimmtheit* der Quantitabilität, welche in der Anschauung in den einigen Raum und Materie und in die einige Zeit verwandelt wird. — Dieser Punct ist daher nothwendig ein *bestimmter,* durchaus in jeder der bezeichneten Rücksichten; aber so bestimmt kann er nur seyn durch sein Verhältniss zum *wirklichen* (nicht mehr unendlichen oder unbestimmten) Ganzen: er ist daher für sich nur, inwiefern das Ganze für ihn ist. Diese Anschauung ist daher selber nur im *Denken* möglich, im freien Schweben über jenem Verhältnisse und im bestimmenden Aussondern dieses Einzelnen *im* Ganzen von dessen Allgemeinheit. Denken und Anschauung durchdringen sich hier abermals: ihre Grundlage aber ist *Gefühl,* wie wir es früher nannten (§. 26, 1. Vgl. §. 28.), — das Zusammenfallen einer Bestimmung der Freiheit und des absoluten Seyns. In diesem Gefühle dürften wir daher für ein Wissen, welches wir übrigens hier noch nicht kennen, das Princip der Individualität entdeckt haben.

Es ist *einer* der Concentrationspuncte für das wirkliche Seyn des Wissens, und wir nehmen diesen, wie sich versteht, als Repräsentanten aller möglichen. Dass er die *Form* des Seyns, das Bestehen, aus dem absoluten Seyn habe, ist klar; denn ausserdem käme es überhaupt zu keinem Stehen der Anschauung, mithin auch nicht zu dieser. Sein *bestimmtes* Seyn hat er aber aus der Wechselwirkung seiner Freiheit mit dem Ganzen.

Was ist nun also — dies ist eine *neue* Frage — der Charakter des wirklichen Seyns? Durchaus nur ein Verhältniss von Freiheit zu Freiheit zufolge eines Gesetzes. Das *Reale* (= R), das nun daliegt und vor allem wirklichen Wissen vorher das Wissen trägt, ist ein Concentrationspunct zuvörderst aller Zeit des Individuum, und es ist begriffen als das, was es ist, nur inwiefern diese begriffen ist; — aber sie wird immer begriffen, und nie (vgl. oben). Es ist ein Concentrationspunct aller wirklichen Individuen in diesem Zeitmomente, ferner, vermittelst dessen, aller Zeit dieser und aller noch möglichen Individuen: — das Universum der Freiheit in *Einem* Puncte und in *allen* Puncten.

Nur inwiefern es ein solcher *Concentrationspunct* bleibt, bleibt es ein Reales; ausserdem würde es in ein Einfaches, d. i. in ein abstractes Nichts, zerfliessen.

Ist R denn nun also Etwas an sich, d. i. ein Dauerndes? Wie könnte es, da sein Grundstoff ja Freiheit ist und deren Wesen ein ewiger Fluss! Wie ruht denn nun doch ein Wissen auf ihm, z. B. des Individuum = J? Antwort: Inwiefern J mit seiner immanenten Freiheit, zufolge der ersten Synthesis — wenn auch nicht *in* ihr — ruht auf dem *absoluten Seyn*, und alle anderen Individuen gleichfalls, kann es ruhen *auf* sich und im Verhältniss stehen zu jenen, und umgekehrt. Wie weiss J, dass diese Summe von Ichen, die es weiss, mit ihren Wissen ruhen im absoluten Wissen? Weil es ausserdem von sich *nicht so* wüsste, um von ihnen zu wissen, sondern anders.

Der letzte Grund des jedesmaligen Zustandes der Welt ist nun aufgegangen: er ist das Seyn und Ruhen des Gesammtwissens im Absoluten. Dadurch wird freilich auch der, wenn auch nicht immer deutlich bemerkte Zustand jedes Einzelnen bestimmt, der von seiner Seite wieder den Gesammtzustand bestimmt. Dieser Grund aber, und seine Folge, könnte in jedem Augenblicke anders seyn, und kann in jedem Momente der Zukunft anders werden, als er ist. Das höchste Gesetz des Seyns, das da Gesetze trägt, ist kein Naturgesetz (Gesetz eines materialen Seyns), sondern ein Freiheitsgesetz, auszudrücken in dieser Formel: Es *ist* eben Alles, wie die Freiheit es macht, und wird nicht anders, wenn sie es nicht anders macht.

Nun ist aber — eine Bemerkung, um möglichen Misverständnissen durch Vorgreifen vorzubauen — hier überall nur die Form des wirklichen, empirischen Seyns (oder des Sichergreifens des Wissens) erklärt, und bewiesen, *dass* ein Materiale (ein Quantum und bestimmtes Verhältniss) in ihr seyn müsse; über den Grund dieser Bestimmtheit aber sind wir an die absolute Freiheit gewiesen worden, oder haben auch gesagt, es sey dieser Ursprung unbegreiflich. — Nun aber glaube doch ja Niemand, dass wir wirklich schon hier, als für sich abgesondert und isolirt, die Freiheit handeln lassen, wodurch sie zu einem wirklichen Dinge an sich und zu einem durchaus blinden Ohngefähr werden und das Reich der occulten Qualitäten, — der eigentlichen Feindschaft gegen die Wissenschaft — so recht herbeigeführt werden würde. Diese Freiheit ist ja in keinem Wissen, sondern ist nur die allem Wissen vorausgesetzte Freiheit. Hier aber ist es noch zu keinem Wissen gekommen; wo nun sollte sie also seyn?

Irgend einmal — und bei diesem Puncte erst wird unsere Untersuchung zu Ende seyn — wird die Freiheit im wirklichen Wissen sich *als* Freiheit finden. Diese freilich also sich findende wird Bedingungen ihrer selbst und unter diesen auch eine *vorausgesetzte* Freiheit haben; aber sie würde die vorausgesetzte *anders* finden, wenn sie *sich* anders fände. Von da an also wird erst zurückgeschlossen auf jene vorausgesetzte Freiheit, und so nur überhaupt ist dieselbe dem Wissen zugänglich. (Was du z. B. *handelst*, thut dir erst das Reich des Wissens, und damit deines ursprünglichen Freiheitscharakters auf.)

Nun kann es doch seyn, dass selbst dieser Charakter, unveränderlich genommen, verschiedene Ansichten der Dunkelheit oder der Klarheit, also *Potenzen* zulässt, und dass in der höchsten Potenz jeder eben wieder nicht beschränkt *ist*, sondern *sich* mit Freiheit im Wissen beschränkt.

§. 38.

Das Resultat der vorigen §§. lässt sich in folgendem Satze ausdrücken: Es ist schlechthin nothwendig, dass das an sich durchaus Eine und in sich selbst gleiche Wissen sich zusammenfasse und beschränke in einen Reflexions- (Concentrations-) Punct, wie es jemals zu einem wirklichen Wissen kommen soll; dieser Reflexionspunct aber ist ins Unbedingte wiederholbar, allenthalben aber sich selbst gleich. Will man nun zugleich aus dem Obigen (§. 37) sich erinnern, dass dies Wissen zugleich ein reines, in allem Wissen absolut *unveränderliches Denken* ist; so würde, nachdem erst die Möglichkeit des Wissens von der Bestimmtheit des Standpunctes ausgemittelt wäre, daraus die Nothwendigkeit folgen, dass jedes Individuum sich in diesem durchaus unveränderlichen Denken halte. — In diesem Denken verschwindet daher aller äussere Unterschied zwischen den Individuen: alle erblicken auf dieselbe Weise dasselbe, aufgenommen in die Eine Grundanschauung der Quantitabilität mit allen weiteren in ihr liegenden Gliedern, und von dem Einen unveränderlichen Denken derselben getragen. Nur der *innere* Unterschied bleibt; und es giebt vielleicht keine bequemere Stelle im Systeme, dies *Innere* der Individualität auseinanderzusetzen, als hier.

Ich sage mir: *ich*, und du sagst dir: *ich*; beides bedeutet durchaus dasselbe der *Form* nach, aus beiden folgt durchaus dasselbe der *Materie* nach; und wenn du nicht mein Ich hörtest und dächtest, noch ich das deinige, so wäre es gerade so gut als ob dies nicht weiter unterscheidbare J nur einmal vorhanden wäre. Wie kommt es nun dennoch, dass wir es zweimal setzen können, ja müssen, und dass wir es als ein nie zu Verwirrendes auseinanderhalten?

Ich antworte zufolge des früher Erklärten also: — 1) In allem bisherigen Wissen war ein *Subjectives* und ein *Objectives* denn doch unterscheidbar. Die Reflexion ruhte auf einem Objecte, das sie nur *formaliter* noch schematisirte; und wir wissen nun auch recht wohl, dass dies stehende Object allenthalben aus dem reinen absoluten Denken, das Formalisiren desselben aber aus dem Denken des Zufälligen, als dem doch auch eines Seyns, herstammt. In dem absoluten Sichergreifen ist aber ein solcher Unterschied durchaus nicht: das Subjective und Objective fallen unmittelbar zusammen, sind unzertrennlich vereinigt, und dies wird nicht etwa *gedacht*, so wie wir hier es gedacht haben und denken müssen; sondern es *ist*, ist absolut, und dieses Seyn eben ist Wissen, so wie umgekehrt dieses Wissen unmittelbar wieder Seyn ist. Es ist das absolute Aufsichselbstruhen des Wissens, ohne Zusehen einer Erzeugung, eines Anfangens u. dergl.; also dasjenige, *in* welchem und *für* welches eben alles Erzeugen und alles Seyn ist: — das Wissen in der Form des absoluten reinen Denkens, unmittelbares Daseynsgefühl, welches durch alles, nun besondere Wissen hindurchfliesst und dasselbe trägt, so wie es selbst vom absoluten Seyn getragen wird: — höchste und absolute Synthesis des Denkens und Anschauens.

Dagegen soll in diesem unmittelbar gefühlten Selbst dein Ich nicht vorkommen, sondern dieses *denke* ich nur, objectiv; indem ich eben mein eigenes Selbst denkend von mir ablöse und es vor mich hinstelle. Ich weiss wohl, dass dies dasselbe bedeutet, auch dass du das meinige auf eben diese Weise von dir ablösest; aber dieser unmittelbare Grund des Wissens *für mich* wird es nie und kann es nicht werden, weil ich auf meinem Standpunct unverrückt *ruhen* muss, um überhaupt Ich zu seyn. Nur diese *Form* des absoluten Beruhens, und durchaus nichs weiter, bezeichnet es mir; ich kann das deinige bloss darum nicht an mich nehmen, weil ich meines Beruhens nicht entledigt werden kann. Es ist das ewige unveränderliche *Dass* des Wissens, keineswegs irgend ein *Was*, wodurch alle Individualität *unmittelbar* bestimmt ist.

a. Jeder objectivirt daher die Individualität, sie wiederholend, und erst vermittelst deren das Universum, die Eine allgemeine Anschauung desselben, in der er steht, nur aus seinem Reflexions- (Individualitäts-) Puncte betrachtend.

b. Die hier aufgestellte Absonderung, zufolge welcher Ich dich ausser mir stelle, nur dich denkend, nicht fühlend, wohl wissend, dass du es ebenso machst, dürfte wohl der innerste Grund aller anderen Absonderungen und Reihenfolgen seyn, die wir oben aufstellten, hier aber durch den allgemeinen Standpunct unserer Untersuchung wieder verwischt hatten.

2) Die oben unbeantwortet gebliebene und in das Unbegreifliche hingestellte Frage: welches ist der Grund der besonderen Bestimmtheit des Reflexions- (Individualitäts-) Punctes? — ist nun so beantwortet:

Aus der blossen leeren Form des Wissens, — der Möglichkeit eines Wissens überhaupt — folgt die *Bestimmtheit*, das durchaus begrenzte Sichergreifen des Wissens in irgend einem Reflexionspuncte; aber auch nur die Bestimmtheit *überhaupt* und der Form nach: aus ihr das Materiale, als allenthalben und durchaus dasselbe. Es giebt überall keine *besondere* Bestimmtheit. — Und so dürfte es sich vielleicht finden, dass die oben in der Anschauung denn doch aufgezeigten ursprünglichen besonderen Bestimmungen im Raume und in der Zeit, auch nur lediglich formal und schematisch, nicht aber etwas *an sich*, dem unveränderlichen Denken Standhaltendes wären, und dass, wenn zuletzt sich doch Unterschiede unter den Ichen ergeben sollten, diese gar nicht in einer ursprünglichen und jenseits alles Wissens liegenden, sondern in einer, als solche zu begreifenden Freiheit begründet wären.

§. 39.

Durch das letzte Resultat ist eine im Früheren übriggebliebene Unbestimmtheit erledigt, zugleich ein weiterer Fortschritt in der ganzen Synthesis herbeigeführt.

Die in sich selbst ruhende ursprüngliche Anschauung des Wissens fand sich *äusserlich* als ein Construiren, Linienziehen in einem construirbaren Raume: *innerlich* und für sich selbst seyend, von der Einen Seite als einige, durchaus lebendige, allenthalben von Leben und Freiheit durchdrungene Materie, von der anderen als dauernd einige Zeit, als hindurchgehend durch ein Mannigfaltiges einander einseitig bedingender Puncte. Dies war die Form der wirklich gesetzten inneren und ausseren Anschauung, ihr *Dass*, — und folgte aus der Position der formalen Freiheit unmittelbar. Ueber die Grenzbestimmung des Quantums in jener Anschauung aber konnten wir keine Rechenschaft geben; die Anschauung erschien daher nicht in sich selbst gebunden und beschränkt, sondern es wurde nur noch im Allgemeinen behauptet, dass sie an eine nothwendige Beschränkung gebunden seyn müsse, diese war erst nur schematisirt.

Jetzt ist diese Lücke ausgefüllt: wir haben durch absolute Vereinigung des Denkens und Anschauens das Wissen in den Individualitätspuncten, in welchen es allein wirklich seyn kann, als schlechthin fertiges, geschlossenes und vollendetes Resultat einer Wechselwirkung innerhalb dieser inneren Mannigfaltigkeit nachgewiesen; es kann in jedem wirklichen Ergreifen seiner selbst aus seiner Grenze nicht heraus; dadurch ist denn auch seine Anschauung gebunden, als nothwendig die *seine*, und erhält so den Charakter empirischer Realität.

Ferner: Was oben in dem unmittelbaren Fürsichseyn als *Gefühl* bezeichnet wurde (§. 37), wird nun in der mit Denken synthesirten Anschauung, welche nothwendig ein ursprüngliches Quantitiren ist, Construction; und der Anfangspunct derselben — eben der Repräsentant des unmittelbaren Ergreifungs- und Gefühlspunctes — wird eben darum absolute, innere, immanente *Kraft*. Sie ist die gefundene Freiheit des Construirens absolut in einem *Puncte*, für die Construction daher als Anfangspunct derselben. Kraft ist von blosser Freiheit unterschieden, wie bestimmtes Seyn vom allgemeinen Bilden und wie Grund eines anderen Seyns vom allgemeinen Grunde des Bildens: sie ist die *gefundene*, in einem solchen Individualitäts- (Gefühls-) Puncte sich ergreifende Freiheit; daher in Absicht des Organs der Auffassung die absolute Synthesis der Anschauung und des Gefühls.

Hiermit ist ein ferneres Glied zur Charakteristik des empirischen Wissens gefunden:

1) Das Ich ist durchaus nicht (für sich), ohne sich Kraft zuzuschreiben, denn es ist sich in einem *bestimmten* Puncte ergreifende Freiheit; Freiheit aber ist Quantitiren; dies aber,

in der Anschauung fixirt, ist bestimmte Quantität. Das Setzen der Kraft in der Selbstanschauung ist daher nicht möglich ohne Kraftäusserung innerhalb dieser bestimmten Quantität, und als selber durchaus bestimmte. (Es ist hier wieder die alte, uns schon bekannte Synthesis zwischen *Denken* und *Anschauen:* Gebundenheit und Bestimmung innerhalb einer *allgemeinen* Sphäre des Quantitirens.)

2) Diese Kraftäusserung, was sie auch seyn möge, ist durchaus ursprünglich und unmittelbar gefunden, daher nicht voraussetzend eine schon im Wissen als solche angetroffene Freiheit: sie ist daher überhaupt keine willkürliche Freiheit. Denn das Bewusstseyn der Kraft ist unabtrennlicher Bestandtheil des absolut seyenden Wissens, und von diesem ist unabtrennlich die Anschauung einer Aeusserung der Kraft. Wie daher das Wissen sich ergreift, ist diese Aeusserung schon da (die da wohl nur eine organische und mit Einem Worte das organische Leben selbst seyn dürfte). Und so sind wiederum — wenn wir — die Wissenschaftslehre — uns zum Denken erheben — alle Individuen sich gleich. Sie sind *alle Kraft*, der Form nach; nicht *diese* oder *jene*. Sie sind die Position der formalen Freiheit, eben als ein vorgefundenes Seyn, und weiter durchaus Nichts, welches in unendlichen Puncten wiederholt werden kann und sich überall gleich ist.

3) Die *Bestimmtheit* dieses Seyns oder dieser Kraft ist nun durchaus nur für sie selber, d. h. in einem für sich selbst seyenden und an sich gebundenen Wissen. Für sie aber ist die Kraft nicht *an sich*, sondern nur durch ihre Aeusserungen bestimmt. Das ganze bestimmte Wissen ist daher ein Wissen nicht von Kraft oder Kräften, sondern eines Systemes von Aeusserungen der Kraft. Diese aber sind die bestimmten nur in ihrer Wechselwirkung mit allen übrigen im Universum. Durch ihr Verhältniss zu diesem ist daher die Kraft ebenso ursprünglich bestimmt.

4) Nun ist diese Bestimmtheit, wenn auch nur auf die Anschauung gesehen wird, ein Theilbares nach Zeit und Raum. Das Ich umfasst daher, so wie es sich als bestimmte Kraft fasst, sich nothwendig als lebend und sich äussernd in einem

gediegenen, dauernden Momente (es schaut sich im Zeitleben an); ferner im Raume, als ein Quantum überall und durchaus belebter und freier Materie (Leib, die als Ich im Raume sich anschauende und angeschaute lebendige Materie). Aber dieses Ich ist in dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, durchaus an sich selbst gebunden, und kann nicht aus sich heraus: es kann daher auch aus dieser Anschauung seiner Zeit und Materialität nicht heraus. Wie weit die Wahrnehmung sich auch erstrecken möge; jene Grundbestimmtheit ist die Eine unverrückbare Grundlage. Der in der Uranschauung also ergriffene Leib bleibt derselbe, so gewiss das Ich in aller Wahrnehmung auf sich selber ruht und alle Wahrnehmung, so gewiss sie in der Anschauung auf ihr Princip, ihren Anfangspunct, zurückgeführt wird, wird auf ihn, den Leib, zurückgeführt: alle Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung eines Anderen ist eigentlich nur die Selbstempfindung, Selbstanschauung der in ihm vorgegangenen *Veränderung.* — Ebenso: das Ich kann aus seiner *Zeit* nicht heraus. Diese eigene Zeit des Ich nun ists, von welcher hier die Rede ist, nicht die allgemeine Zeit, nicht das Leben des Einen Universum und der Ablauf der Begebenheiten in ihm, — eine Ansicht, zu der das Ich erst von *seiner* Zeit aus, und durch Abstraction von dieser, sich erheben kann. Diese seine Zeit wird nun, wie von selbst einleuchtet, nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht: sie ist offenbar ein Begriff. Aber in ihr wird wahrgenommen, was da wahrgenommen wird. Das Ich ist an sich gebunden, und durch diese absolute Gebundenheit wird der Charakter des empirischen Wissens bestimmt; — dies heisst nun ausführlicher: es ist an die Identität seines Leibes — an die *Identität,* sage ich, denn von da aus, von dem unveränderlichen Puncte, wird überhaupt ein Leib gefasst, — und an die subjective, innere Identität seiner Zeit, seines Zeitlebens gebunden.

5) Nun kommt es in Absicht dieser individuellen Zeit darauf an, die Möglichkeit eines einzelnen, geschlossenen Momentes der Wahrnehmung in ihr, und die eigentliche Bedeutung und den Inhalt dieses Momentes zu erklären: — eines Momentes *in* der individuellen Zeit nemlich, keinesweges ihrer selbst,

denn sie wird nicht wahrgenommen, sondern gedacht. — Zufolge der Erklärung des Systemes des Wissens durch Denken, ist sein Inhalt Wechselwirkung der Aeusserung meiner Kraft mit der Kraft des Universums. Diese Aeusserung aber ist ihrem Stoffe nach Freiheit; diese ist unendlich, und wenn das Wissen *bloss* auf ihr schwebte, so käme es nie zu *wirklichem* Wissen. Damit es zu einem solchen kommen kann, muss es sich davon, nach der Art des Denkens losreissen, das unendliche Reale, gleichsam es schematisirend, in die Einheit fassen. — Dies, sahen wir, ist die Form des Gesetzes, nach welchem allein wir das zu Standekommen eines solchen, in einem Momente geschlossenen Wissens erklären können. Es würde daher, um sogleich davon die Anwendung zu machen, im Puncte der einzelnen Wahrnehmung selbst eine Duplicität liegen, deren Glieder sich verhalten, wie Anschauung und Denken, und zwischen denen, wenn man sie denkend theilt, — (dies ist wichtig) — derselbe absolute, durch keine Reflexion auszufüllende, sondern eben das Letzte, Unerreichbare des Wissens selbst ausmachende *hiatus* läge, den wir allenthalben zwischen Denken und Anschauung gefunden haben. Durch das erste erfasste das Ich sich, durch die zweite ginge es heraus zur Welt, ergriffe sich in dieser; es ist aber kein Ich ohne Welt, und keine Welt ohne Ich.

Nun ist klar und bedarf keiner Erinnerung, dass das Ich hier nicht etwa mit Freiheit dieses Gesetz anwendet, indem es ja durchaus in sich selbst befangen ist: — nur wir von unserem überfactischen Standpuncte aus erklären es aus jenem in seiner Allgemeinheit nachgewiesenen Gesetze also. In ihm selbst ist es so, und wenn es nicht so wäre, so wäre eben kein Wissen: diese Bestimmtheit des Wissens ist eben das Seyn des Wissens selbst in *diesem* Momente, oder in *diesem* u. s. w. Ohne dieses Seyn des Wissens hätte selbst unser Fragen nach ihm keinen Sinn.

Dies zuvörderst, um nur die Möglichkeit so einzelner Momente zu erklären. Dann kam es darauf an, aus Einem beliebigen Momente, als nothwendig mit ihm verknüpft, andere, ja eine unendliche Folge derselben abzuleiten. Geschieht dies nicht, so ist das Wissen nie aus sich selbst erklärt und in sich selbst begriffen; es bedarf immer noch einer occulten Qualität, aus der ihm eine neue Zeit komme, wenn es den gegenwärtigen Moment verbraucht hat.

Dies ist nun zufolge des eben Gesagten leicht und erklärt zugleich wieder das Vorhergehende. In jedem Momente schwebt nemlich die Anschauung auf einem Unendlichen; um aber in *wirklicher* Anschauung es zu ergreifen, muss sie es bestimmen, im geschlossenen Momente begrenzen: *wirkliches* Anschauen und Begrenzen ist eins. Dies Begrenzen ist aber zugleich nur Bestimmen *innerhalb* der Unendlichkeit: so tritt zur Anschauung ebenso schlechthin ursprünglich das *Denken* hinzu; und dies Gesetz der ewigen Wechselwirkung zwischen Anschauen und Denken, Begrenzen und Setzen der Unendlichkeit, giebt ein nie zu vollendendes Unendliche einzelner an einander gereihter Zeitmomente. Die Gediegenheit der Zeit kommt nicht aus Begrenzung und Geschlossenheit, sondern aus der in sie aufgenommenen Unendlichkeit.

Es ist ursprünglich eine *Denkreihe* innerhalb der Einen Materie des Wissens: der Freiheit und des Quantitirens. Setze: diese Denkreihe selbst wird *gedacht;* so ist die ganze, die unendliche, gefasst. Wird sie factisch, damit *realiter* und gebunden, angeschaut; so hast du kurz und gut das empirische Wissen. Die Individualitäten sind auch eine solche Reihe, doch nicht, wie jene, liegend in der Anschauung, und *Producte* jener ursprünglichen Synthesis von Anschauen und Denken, sondern die Unendlichkeit dieser Synthesis, die ihre Einheit und Grundlage wiederum im absoluten Seyn findet, vollzieht und verwirklicht sich eben in ihnen.

6) Lassen wir, was in diesen also geschilderten Momenten der Wahrnehmung die Form des Anschauens trägt, jetzt fallen und halten uns an die Identitätsform. Wie nun hängen die discreten Momente der Zeit zusammen? Eben im Denken der Zeit überhaupt, als dem Gesetze des Wissens, aber, als *fliessende* Unendlichkeit, einseitig einander bedingend. Das Ich ist daher in der eigenen Selbstanschauung ebenso ursprünglich an ihre *Folge* gebunden: sie kann in ihrer factischen Bestimmt-

heit nicht näher erklärt, als nothwendig aufgewiesen werden; nur das ist Gesetz, dass überhaupt eine Folge sey (Grundcharakter des empirischen Wissens oder reinen Wahrnehmens der Zeitfolge nach). — In jedem Momente wird durch Denken und Anschauen weitere Zeit umfasst, so der concreten Wahrnehmung vorgegriffen und ihr eine Sphäre bereitet: was aber in diese Zeit fallen wird, lässt sich nicht erschliessen; man wird es wissen erst in dieser Zeit, denn hierhinein fällt die fortgehende Entwicklung des seyenden Ich. Eine wirkliche Wahrnehmung ist ein durchaus *Neues* für das Wahrnehmen selbst, niemals *a priori* zu Erfindendes.

Ueber den formalen Charakter dieses Wissens ist daher so viel klar: es ist das, das Zeitseyn des Wissenden selbst ausmachende, durchaus *unmittelbare* Wissen: ein Seyn, das schlechthin Wissen, ein Wissen, das schlechthin Seyn ist; das daher in sich abgerissen und discret, in jeder Weise urfactisch bestimmt ist, ebendeshalb weder genetisch noch factisch erklärt werden kann: — mit Einem Worte dasjenige, was die Sprache am Schicklichsten die *Gefühle* (*in plurali* und *κατ᾽ ἐξοχὴν*) nennt, roth, grün, u. s. w. Dass diese Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Universum sind, sagt das sich selbst erklärende Wissen. Wie nun aber die Naturkräfte es machen, nach welcher Regel und Gesetz, um sich gerade so zu äussern, wird Keiner sagen können, und dies ist eben der beschriebene absolute *hiatus*. Es soll es auch in Ewigkeit Keiner sagen wollen, denn wer dies sagte, dem wäre das Wissen ausgegangen und er sagte es daher nicht (vgl. N. 5.). — Zugleich verhält es sich auch gar nicht so, dass die Naturkräfte in diesen Gefühlen sich äussern; beide sind nichts an sich, sondern sie sind nur das in der Anschauung und Facticität nie zu erfassende Verhältniss des Wissens zum absoluten Seyn.

7) Noch ein anderer Hauptzug: — Das in der Zeit liegende Discrete — die Reihe der wirklichen Gefühle — ist nach allem Gesagten ein blosses, absolutes Wissen, durchaus als solches. Ferner ist es eine empirische Einheit: es ist *mein* Wissen, zusammenhängend für mich durch die Zeit und sonst durch Nichts: ich bin dieses mein Wissen, und dies mein Wissen ist

Ich. Es giebt kein anderes Ich, kein allgemeines. Die Bedeutung dieses Wissens im *Denken* (wenn durch Denken darüber hinausgegangen und es gedeutet wird), nicht etwa dieses Wissen selbst, wie es unmittelbar aufgefasst wird, ist, dass es sey das Wissen von meinem Seyn im Universum. Dies ist es nun heute, wie gestern, und in alle Ewigkeit immer auf dieselbe Weise. Was wird denn also durch das Fortgehen meines Wissens verändert? Es geht fort durch eine Kette einseitig bedingender Glieder; es ist nur formal: es kann daher nur der *Form*, keineswegs der *Materie* nach, die dieselbe bleibt, verändert werden. Die reine Form des Wissens in Absicht der Quantitabilität ist aber *Klarheit*. Es nimmt daher durch den Fortgang zu an Klarheit, welche es über die Erkenntniss des Universums ausbreitet; diese Gradation aber ist unendlich. — Dass übrigens die Anschauung entäussert, auf ein objectives Universum überträgt, was im Ich, in der Grundform der Anschauung liegt, ist aus dem Obigen bekannt.

§. 40.

Umfassen wir nun, nach Schilderung des formellen Charakters der Wahrnehmung, die ganze Synthesis kunstmässig. Ihr innerer Mittelpunct — Focus des Wissens — ist, der Form nach, ein materiales Gefühl (§. 39, 6.), Dieses ist im *Denken* (keineswegs in der unmittelbaren *Wahrnehmung*, wie daher vorläufig nur wir noch wissen, keineswegs aber es selbst weiss,) Aeusserung der absoluten Kraft des Ich. Die letztere ist Substanz des Ich, sein eigenstes innerstes Wesen, in welchem das Wissen ewig ruht: die Aeusserung ist Accidens, aber nur *formaliter;* seyn könnend überhaupt, oder auch nicht; wenn sie aber ist, durchaus nothwendig diejenige seyend, welche sie ist, denn sie ist bestimmt durch das unveränderliche Verhältniss zum Universum. — a) Es tritt hier durchaus dieselbe synthetische Form ein, wie in der höchsten Synthesis der Substantialität: wie sich verhält das Eine Wissen zum absoluten Seyn, als formales Accidens desselben (§. 28.), so verhält sich das individuelle Wissen zum Seyn der Individualität, welche selbst ja Nichts ist, als das in unbestimmbar vielen Durchdringungspuncten factisch sich findende Seyn des Einen Wissens selbst. b) Die Kraft, sagte ich, ist das Substantielle des Ich; sie ist immer, die Aeusserung möge seyn, oder auch nicht, — nicht etwa an sich, denn wenn nicht alles Dieses ist, so ist kein Wissen, — sondern nur nachdem das Wissen zu Stande gekommen ist und sich denkt, ist die Kraft jeder *bestimmten* (seyn oder auch nicht seyn können den) Aeusserung vorauszusetzen. c) Die ganze Synthesis ist im Denken, daher nur durch Freiheit zu Stande gebracht. Das wirkliche Wissen kann seyn, ohne dass dieses Denken wäre. Das Wissen selbst ruht im Gefühle, und dies ist der erste absolute Punct, der da seyn muss, wenn ein wirkliches Wissen seyn soll.

Das materiale Gefühl ist für das sich zu einem Momente verschliessende und darin sich ergreifende Wissen (welches, insofern es quantitatibel ist, ins Unendliche zur Klarheit sich steigern kann, §. 39, 7.) — ein blosses, reines Seyn — des Ich im unmittelbaren Gefühle, — des Universums in der Anschauung. — Man bemerke diesen letzten Punct: er ist zwar durch alles Bisherige hinlänglich begründet und erklärt; seine Wichtigkeit aber verdient schon einige Worte. In der Anchauung verliert bekanntlich das Anschauende Sich, es ist daher in ihr durchaus kein Ich, ohnerachtet der Anschauung: erst im Gefühle fasst es *sich* in der Form des Denkens. Nun liegt das Bewusstseyn weder in dem einen, noch in dem anderen, sondern in beiden. Wenn daher das materiale Gefühl (roth, sauer, u. dgl.) betrachtet wird, von der einen Seite als Affection des Ich, von der anderen als Qualität des Dinges; so ist diese Duplicität schon eine Folge der spaltenden Reflexion. Im eigentlichen, durch keine Reflexion zu erreichenden Wissen ist es weder das eine, noch das andere, sondern beides, aber beides unzertrennlich und noch unterschiedlos, und zufolge dieser absoluten Identität muss auch die unterscheidende Reflexion beides als unzertrennlich setzen. Kein subjectives Gefühl, ohne objective Qualität, und umgekehrt. (Der Strenge nach wird daher nicht das Innere herausgetragen auf das Object, wie der transcendentale Idealismus im Streite mit dem Dogmatismus sich wohl ausgedrückt hat, noch das Objective kommt herein in das Gemüth, sondern beides ist eben durchaus Eins: das Gemüth, objectiv und fühlbar genommen, ist nichts Anderes, denn die Welt selbst, und die Welt, mit der wir es hier zu thun haben, ist nichts Anderes, denn das Gemüth selbst.)

Die Anschauung, mit der wir hier zu thun haben, ist ein Construiren des Raumes = Materie. Mit der Materie sonach wird das Gefühl, als Qualität, verschmolzen, mit einer Materie im festen, ewig stehenden Raume, von der, in welcher ich lebe (meinem Leibe), ausgeschlossen; denn hier wird *wahrgenommen:* meine Materialität aber nehme ich nicht wahr, sondern denke sie nur als den *terminus a quo* aller Wahrnehmung. (Hier wird wiederum klar, warum kein Individuum Etwas ausser sich mit sich selbst verwechseln kann; denn das Wahrgenommene liegt immer ausser ihm.) Aber es ist ein Construiren mit einem Quantum der Materie, da die Unendlichkeit durch die Form des Denkens zur Einheit geschlossen werden muss. So ist hier Materie der Träger der qualitativen Eigenschaft und diese ihr Accidens.

(Es giebt in dem Wissen eine Menge Stellen, wo man den Dogmatismus gänzlich widerlegen, den Idealismus greiflich beweisen kann. Hier ist eine der Art. Soll die Materie durchaus empfindbar, auch in ihrem Inneren, seyn? Offenbar nehme ich dies an. Woher weiss ich nun dies? Durch besondere Wahrnehmung nicht; also durch das Gesetz der Wahrnehmung überhaupt. Ich muss wohl die Materie sogleich in meinem *Wissen* mit dem Gedanken des Empfindbaren durchdrungen haben, diesem als beständiges Substrat unterlegen. Sie ist daher ein *Begriff*, und beruht auf dem Denken eines *Verhältnisses.*)

Dies zur Charakteristik der Anschauung in Bezug auf Raum und Materie; — jetzt dasselbe in Hinsicht auf die Zeit.

Die Kraft des Ich äussert sich nur in einer absolut bestimmten Zeitreihe, bestimmt nemlich durch den Grundcharakter der Zeit, nur eine einseitig bedingende Reihe von Momenten zuzulassen. Offenbar ist jedes neue Moment ein neuer, vorher durchaus nicht gekannter Charakter der bestimmten Kraft; die Kraft, als eine bestimmte, kommt daher nur im Verlaufe der Zeit zum Bewusstseyn, immer mehr und *klarer:* und ganz klar würde sie erkannt nur durch die Vollendung der unendlichen Zeit, welches real unmöglich ist, hier aber schematisirend wohl gedacht werden kann. Der Inhalt aller Momente der Lebensdauer ist sonach bestimmt durch den Grundcharakter der Kraft, und ihre Folge, wie gesagt, durch die Aufklärung des Wissens von diesem Charakter. Eine *solche* Zeit liegt daher in einem *solchen* Seyn, das da unmittelbar von sich weiss. Ein anderes Seyn, wenn es möglich wäre, würde einen anderen Zeitinhalt, und eine andere Zeitfolge geben. Nur im reinen Denken wird das Seyn in einen Punct zusammengedrängt, im empirischen Wissen erhält es einen Zeitcharakter, der als solcher durchaus und unwiederbringlich bestimmt ist. In aller möglichen Zeit daher liegt das einzig mögliche wahre, nur sich selbst noch nicht völlig klar gewordene, sondern nur einen Grad der Klarheit tragende Seyn (vgl. §. 39, 7.); in jedem Momente mit dem Grade der Klarheit, der im Systeme der vorhergegangenen und ins Unendliche noch bevorstehenden Zeit möglich und darum nothwendig ist.

§. 41.

Der Inhalt der vorigen Reflexion war seiner wahren Bedeutung nach eine *Kraftäusserung,* aufgefasst als ein Punct in der Zeit. Sein anschaubares Bild ist die Construction einer Linie. Von jedem Puncte aus sind, nach der Unendlichkeit der möglichen Richtungen, unendliche Linien möglich, und die wirkliche Linie hängt durchaus ab von der Richtung und ist selbst die vollzogene Richtung.

1) Das sich ergreifende Ich ist ein Punct im überall ausgebreiteten Raume. Es kann sich nicht äussern, ausser in einer Richtung. — Diese Richtung ist nun überall und durchaus ein Punctbestimmen: der Punct aber ist das Bild des Ich. Sie ist daher anzuschauen, als schlechthin begründet im Ich, oder: sie selbst ist das Ich der Anschauung, das Ich wird nur in ihr und vermittelst ihrer, eben als das Richtende in ihr, angeschaut.

In diesem Wissen von der Richtung liegt der Focus der

Anschauung in dieser neuen Synthesis. Sie ist zuerst zu beschreiben: a) Sie hat dem *Inhalte* nach durchaus die Form einer Linie im Raume, des Fortgehens von einem Puncte und durch ihn hindurch zum anderen. Durch die ganze Linie hindurch aber wird Freiheit gesetzt, d. h. die Möglichkeit, dass in jedem einzelnen auffassbaren Puncte die Richtung, und so die Linie, aufhören oder ebenso ins Endlose anders seyn können: Bewusstseyn unendlicher *Construirbarkeit* und, in Bezug auf das wirklich Construirte oder in bestimmter Construction Angeschaute, der *Zufälligkeit* desselben.

b. Der *Form* nach ist die Synthesis eine merkwürdige und in ihren bald aufzuweisenden Folgen sogar wichtige Vermischung von *Anschauen* und *Denken*. Würde nemlich in *jedem* Puncte die Freiheit der Richtung, das Sichselbstergreifen und Fortführen der Linie (denn dies ist das Innere dieser Anschauung) gedacht, so käme es zu gar keiner Linie. Das Sichvergessen in der Anschauung ist daher nothwendig anzunehmen, um die Concretion der Linie erklären zu können: — aber ebenso auch das Sichselbstergreifen in ihr durch Denken und Herausgehen aus ihr, um ihr die *Richtung* zu geben, ohne welche sie abermals nicht Linie wäre. Beides ist daher schlechthin vereinigt: es ist ein anschauendes Denken, ein denkendes Anschauen. In der Reflexion wird es geschieden, und da hat man das Eine nicht, wenn man das Andere hat, wiewohl nur das Zusammengehaltenseyn jenseits den eigentlichen Charakter jenes Begriffes ausmacht. (Keine Richtung, ohne ein stetiges Mannigfaltige, das durchaus nicht in der Richtung liegt, umgekehrt keine Mannigfaltigkeit für das Ich, ohne Richtung: so fallen auch hier Real- und Idealgrund schlechthin zusammen.)

2) Wir gehen zur Bestimmung der Synthesis im weiteren Zusammenhange. Das Ich, von welchem wir reden, ist an sich gebunden, — ein *Seyn*. Das Richtungnehmen ist daher ebenso ein unmittelbares, factisches, sowie wir den Charakter des empirischen Wissens überhaupt aufgestellt haben. Jeder nennt dies Wirken, Handeln — nemlich durchaus im physischen Sinne. Ihr Bild ist ein *Fortbestimmen* der gegebenen Construction der Materie durch Freiheit, d. h. hier durch materielle Kraft und

Bewegung. Weiter erstreckt sich kein materielles Handeln, und hier liegt der Grund davon: es ist ein Trennen und äusserliches Neuverbinden der Materie, nie aber von Innen organisirend, was Charakter der *ursprünglichen* Construction ist (§. 40.). — Wohlgemerkt: ich sage nicht, dass an sich wirklich gehandelt wird; denn eben dies ist unrichtig, sondern dass ein Wissen von einem wirklichen Handeln alles Wissen bedingt, und in der gegenwärtigen Synthesis der niedrigste Focus alles Wissens ist.

3) Das Ich ist auf dem empirischen Standpuncte durchaus an sein Seyn gebunden; sein Seyn aber, sein gefundenes und findbares und die Anschauung fesselndes Seyn ist nichts Anderes, als Resultat der Wechselwirkung mit dem Universum: oder es ist selbst das Universum, in einem seiner ursprünglichen Durchdringungspuncte (§. 37. 38.). Ein Grund wird gesetzt in das Ich, heisst daher dasselbe, als ob gesagt würde: er wird gesetzt in der Welt. Ueberhaupt tritt erst hier ein Ich ein in das Wissen; dies aber ist nichts weiter, als der Gedanke der blossen Position der formalen Freiheit, des *Dass*, ohne alles *Was*: ein objectiver, empirischer, keinesweges reiner Gedanke. Es ist ein durchaus leeres, formales Ich, noch ohne alle Realität. Was demnach soeben gesagt wurde: Anschauen und Denken seyen hier auf eigenthümliche Weise verschmolzen, das Ich *setze* sich nicht in allen Puncten als Richtung gebend, sondern es wird fortgerissen, das bekommt hier eine noch weitere und höchstwichtige Bedeutung. Seine Freiheit ist überhaupt nur sein Gedanke; die Richtung ist enthalten in seinem *Seyn im Universum*. Das seyende reale Ich (wie es ja heissen soll, da es ein empirisch-reales Handeln ist,) giebt sich die Richtung, — oder: dieser Punct des Seyns im Universum *hat* die Richtung — bedeutet durchaus dasselbe. Nur der Blick, das Sichergreifen im Wissen, ist Sache der absoluten Freiheit, wie sich dies durchgreifend gezeigt hat; wäre dieser nicht, so wäre auch keine Richtung und keine Kraftäusserung, und es liesse dann weiter sich von Nichts reden. Wie er aber ist, so ist zugleich damit die Richtung in ihrer völligen Bestimmtheit da und Alles, was aus ihr folgt. Die Aeus-

serung der ursprünglichen Kraft, von der wir eben gesprochen haben, fällt daher ebenso unmittelbar in jenen Blick, und dieser ist daher — ich denke, man nennt dies so — das Gefühl eines *Triebes,* und auch sein Inhalt ist unveränderlich bestimmt durch das Universum. — Trieb, als Substantielles in Beziehung auf ein Accidens, ist er nur insofern, als aus seinem blossen Gesetztseyn das *formaliter* freie Wissen noch nicht folgt, dies dazutreten kann oder auch nicht, also sein Accidens ist; — keinesweges aber, als ob er so oder auf entgegengesetzte Weise, zu a oder zu — a, treiben könnte, welches sich durchaus widerspricht; — auch eine von den Abgeschmacktheiten, die dem transcendentalen Idealismus aufgedrungen worden ist. In diesem Gegensatze allein ist er Trieb; mit der Reflexion (dem formalen Wissen) vereinigt wird er ein empirisches physisches Wirken, wie wir es beschrieben haben.

Folgesatz: Ich daher handle nie, sondern in mir handelt das Universum. Eigentlich aber handelt auch dieses nicht, und es giebt kein Handeln, sondern ich sehe das Treiben des Universum, in der Reflexion desselben, als Ich, nur an als ein Handeln. Es giebt daher auch keine real-empirische Freiheit — nemlich auf dem Boden der Empirie. Wollen wir zur Freiheit, so müssen wir uns auf ein anderes Gebiet erheben. (Wie sehr hat man die Wissenschaftslehre misverstanden, wenn sie sagte: es ist auszugehen von einem *reinen Handeln*, — ein Satz, der in der gegenwärtigen Darstellung noch zukünftig ist, — und man glaubte, es sey das vergängliche Wirken, das wir so gewöhnlich treiben, — Steinesammeln und Steinezerstreuen!)

4) Es ist hierdurch das Universum, als Boden der Empirie, weiter bestimmt, und wir wollen dies hier sogleich anwenden. Es ist dasselbe ein lebendiges System von Trieben, welches in einer unendlichen Zeit, in allen den Puncten, wo es durch ein Wissen aufgefasst wird, sich zufolge eines in seinem Seyn selbst liegenden Gesetzes fortentwickelt, und zwar wohl die Möglichkeit eines Wissens, durchaus aber nicht das Wissen selbst, in sich trägt. (Hier liegt abermals ein Hauptdifferenzpunct, oder vielmehr eine Folge des Einen Differenzpunctes, des wahren Idealismus der Wissenschaftslehre von spinozist-

renden neueren Systemen. In ihnen soll — und noch dazu das empirische Seyn — das Wissen als sein nothwendiges Resultat, als „höhere Potenz" desselben, bei sich führen. Dies aber widerspricht dem inneren Charakter des Wissens, welches ein absolutes Entspringen ist, ein Entstehen aus der Substanz der *Freiheit*, nicht des Seyns, — und zeigt den Mangel an einer intellectuellen Anschauung dieses Wissens an. Es muss allenthalben und in jeder Gestalt dasselbe Verhältniss des Wissens zum Seyn bleiben, das bei dem absoluten Wissen und Seyn sich gefunden hat, — dass nemlich das erstere nur ein zufälliges Seyn gegen das letztere habe, — ein Accidens des letzteren sey, hervorgehend aus dem absoluten (somit auch nicht seyn könnenden) Sichvollziehen der Freiheit. In dem empirischen Wissen macht man die Sinnenwelt, — wenn es gründlich ist, in der Gestalt, wie wir sie oben aufgestellt haben, — selbst zum absoluten Seyn, und hat daran völlig recht; aber der philosophische Standpunct soll ein höherer, der transscendentale seyn.)

5) Hierbei noch folgende Bemerkung. Der Trieb drückt aus das blosse Seyn, noch ohne alles Wissen: er ist sonach blosse Natur. Diese ist dargelegt in einem räumlich materiellen Leibe, in der Raumform als Körperform. Sie ist organische Aeusserung. Erst durch das Denken tritt der Punct und die Form der Construction aus ihm, die Linienform, ein. Dies ist nun allerdings die einzig mögliche *unmittelbare* Handlungsweise der Intelligenzen; aber sie hat ihren Grund lediglich in der Form des Wissens. Es ist dies daher nur eine andere Ansicht der organisirenden Körperform, und beides ist jenseits des Factischen Eins. Die mechanische (so können wir sie im Unterschiede von der anderen nennen) und organische Aeusserung sind an sich nicht verschieden, sondern es ist nur eine Duplicität der Ansicht. Es ist kein mechanisches Wirken ausser durch organische (immerfort organisch sich erneuernde) Kraft: Realgrund; — und wiederum, es lässt sich keine Organisation begreifen, ausser durch Schematismus des Mechanismus: — Idealgrund. Beides verhält sich, wie Anschauung und Denken, und ist unabtrennbar von einander und ist die wechselseitig

sich voraussetzende Doppelansicht des so oft erwähnten Wissens κατ' ἐξοχήν.

§. 42.

Wir haben im Vorhergehenden einen bestimmten Begriff und eine Beschreibung der Sinnenwelt aufgestellt und vollendet, welcher, richtig verstanden und angewendet, allenthalben auslangt. Man könnte eine Naturphilosophie auf ihn ohne Weiteres aufbauen. Es lässt sich erwarten, dass das Gegenstück derselben im *Denken*, sowie jene im *Anschauen* ruhte, die sittliche Welt seyn wird, und dass sich finden wird: beide Welten sind durchaus Eins, und die sittliche ist der, nur der Art und Weise der Begründung nach nicht zu begreifende, Grund der sinnlichen. Wir fügen daher gleich eine Untersuchung über den transcendentalen Grund der Sinnenwelt hinzu. Die Frage ist diese: die Sinnenwelt soll doch zum *Denken* der sittlichen Welt die *Anschauung* seyn, und es liesse sich dies sehr wohl begreifen, wenn durchaus in allem Wissen beide Welten vorkämen. Die gemeinste Erfahrung aber lehrt, dass dem nicht so sey, dass bei Weitem die wenigsten Individuen zum reinen Denken und mit ihm zum Begriffe einer sittlichen Welt sich erheben, während doch jedem der Sinn für eine Wahrnehmungswelt aufgeht; und dies bestätigt die Wissenschaftslehre, indem sie das Denken von der Vollziehung der Freiheit innerhalb des schon aufgegangenen factischen Wissens abhängig gemacht, daher seine factische Nothwendigkeit durchaus geläugnet hat. Wie kommen denn nun diese nicht denkenden Individuen zu ihrer Welt? — Man sieht, dass von Beantwortung dieser Frage beinahe das ganze Schicksal des transcendentalen Idealismus abhängt.

1) Nach uns, wie sich denn dies bisjetzt noch immer bestätigt hat, geht alles mögliche Wissen nur auf sich selbst und hat durchaus kein anderes Object, denn sich. — Dass, zufolge des Inhalts der Wissenschaftslehre, nicht immer und unter jeder Bedingung das *ganze* Wissen sich auffasst, dass sich daher, was für die Wissenschaftslehre nur ein Theil ist, in bestimmter Facticität sich als das ganze Wissen ergreifen, dass es aber

auch über sich in einem niedern Reflexionspuncte zu einem höheren hinausgehen kann, hiermit aber immer *in sich selbst bleibend*, ist auch wahr und von uns nachgewiesen worden.

2) Es giebt sonach ein, in sich synthetisch zusammenhängendes und ein System ausmachendes, Mannigfaltiges von Reflexionen, oder von Objectivirungen des Wissens in sich selbst. Diese Mannigfaltigkeit, ihr Zusammenhang und Verhältniss ist erklärt worden aus den inneren *Möglichkeitsgesetzen* eines Wissens, als solchen: eine innere, lediglich formale Gesetzgebung im Wissen, beruhend auf dem Sichvollziehen oder Nichtvollziehen einer formalen Freiheit, mit ersterem schlechthin sich vollziehend, unter letzterer Bedingung in blosser Möglichkeit bleibend: in ihr ist Denken, Anschauen, Mannigfaltigkeit, Zeit, Raum — ja beinahe Alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, gegründet.

3) Aber bei dieser bloss formalen Gesetzgebung würde das Wissen, als ein unendliches Quantitiren, in Nichts zerfliessen, — es würde nie zu einem Wissen und so auch nicht zur Anwendung jener formalen Gesetzgebung kommen, wenn nicht das Wissen auf irgend eine Weise in jener Unendlichkeit angehalten wäre, und zwar unmittelbar, wie es zu einem Wissen kommt, — keinesweges innerhalb eines schon zu Stande gekommenen Wissens; denn ohne jene Grundbedingung kommt gleichfalls kein Wissen zu Stande.

4) Dieses soeben ausgesprochene Gesetz gehört daher nicht mehr in das System der Gesetzgebung in Betreff jener mannigfachen Reflexionen oder Objectivirungen innerhalb des Wissens; denn diese setzt das Wissen seinem Seyn nach schon voraus und bestimmt es nur *formaliter* in diesem Seyn; jenes aber macht dieses Seyn selbst erst möglich: möglich nur, noch nicht wirklich. Dieses ist daher eigentlich das Resultat einer Wechselwirkung zwischen dem absolut wirklich *werdenden* Seyn und einem, der Wissenschaftslehre nach, im Wissen rein gedachten und jedem Wissen, dem möglichen, wie dem wirklichen, *vorauszusetzenden* absoluten Seyn. — Dies wird gesetzt, um das Folgende vorzubereiten. Denn:

5) jenes Gehaltenseyn innerhalb der Quantität ist in ge-

wisser Rücksicht — in welcher, wird sich zeigen, — immer ein bestimmtes, unter anderen möglichen. Es ist also da ein Gesetz der Bestimmung, und davon liegt der Grund sichtbar nicht im Wissen, in keiner möglichen Bedeutung desselben, sondern im absoluten Seyn. Dieses Gesetz der Bestimmung wird sich nun im reinen Denken zeigen, als sittliches Gesetz. Wie aber zeigt es sich, wo es zu keinem reinen Denken kommt? Dies ist wieder die eben aufgeworfene Frage.

Bedenken wir hierzu Folgendes:

a. Das Wissen durchdringt und erreicht sich selbst nie; weil es reflectirend sich objectivirt und scheidet. Die Scheidung der höchsten Reflexion ist die in ein absolutes Denken und Anschauen, während das absolute Wissen jenseits derselben weder Anschauen noch Denken, sondern die Identität beider ist.

b. In der vom Wissen durchaus unabtrennlichen Anschauung ist das Anschauen demnach in sich selbst verloren und begreift sich selbst durchaus nicht. Im Denken zwar begreift es sich, dann aber ist es nicht mehr anschauend, sondern denkend. Die Unendlichkeit und mit ihr der daher fliessende Realismus der Anschauung fällt ganz weg, und es tritt als ihr Stellvertreter ein totalisirendes Schematisiren der Unendlichkeit ein. Lassen wir daher dieses Denken ganz ruhen.

c. Das sich selbst erfassende Wissen, wie wir eben unter a und b gedacht haben, — denkt die Anschauung als unabtrennbaren Antheil des Wissens, und eben darum als sich nicht begreifendes. Es denkt daher und begreift sehr wohl die absolute Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit als Bedingung alles Wissens, — die Form, das *Dass* derselben. (Dies ist bedeutend.)

d. In dieser also aufgefassten Unbegreiflichkeit überhaupt = der Sinnenwelt, — objectiv, nicht formal angesehen, — lässt von *Bestimmtheit* oder *Nichtbestimmtheit* sich gar nicht reden. Denn alle Bestimmtheit gründet sich eben auf ein Begreifen und Denken; hier wird aber durchaus nicht begriffen, noch gedacht; das Angeschaute ist eben gesetzt als die absolute Unbegreiflichkeit selbst.

Folgerungen: α) Der Ausdruck Sinnen*welt* involvirt der Strenge nach einen Widerspruch. Es ist hier, in der Anschauung, in der That kein Universum und keine Totalität, sondern die schwimmende, unbestimmte Unendlichkeit, die nie gefasst wird. Universum ist nur fürs Denken, dann aber ists schon ein sittliches Universum. Man kann hiernach gewisse Theorien über die Natur beurtheilen.

β) Alle Fragen über die beste Welt, über die Unendlichkeit der möglichen Welten u. dergl. zerfallen mithin in Nichts. Zur Sinnenwelt in ihrer Vollendung und Geschlossenheit käme es nur nach Vollendung der Zeit, welches sich widerspricht; es kommt also in keiner Zeit zu ihr. Die sittliche Welt aber, die vor aller Zeit und Grund aller Zeit ist, ist nicht die beste, sondern sie ist die einzig mögliche und durchaus nothwendige Welt, d. h. die schlechthin *gute*.

c. Wohl aber ist innerhalb der Anschauung in jedem Zeitmomente ein *Bestimmtes* der Qualität und durch Schematismus (indem das Denken die Unendlichkeit darauf bezieht) ein Bestimmtes der Quantität; versteht sich, für ein schlechthin objectives und empirisches, und wie das Wissen sich aufgeht, also sich findendes Denken. Dies der Begriff eines Objectes der blossen Wahrnehmung. — Wo liegt der Grund dieser *Bestimmtheit?* Nun erst stehen wir gerade vor unserer Frage. — Offenbar in einem *a priori* durchaus unbegreiflichen und nur factisch, in den Zeitmomenten, zu begreifenden absoluten Gesetze des empirischen Zeitdenkens überhaupt.

Es ist ein *a priori* unbegreifliches, haben wir gesagt: denn wenn es begreiflich wäre durch freies Schematisiren und Zusammennehmen der Zeit, so wäre das Ich nicht an sich gebunden und es käme überhaupt zu keinem Wissen. Es ist sonach eine durchaus unmittelbare *Bestimmung durch das absolute,* nur *formaliter* denkbare, *Seyn selbst*, das Gesetz einer Zeitfolge, das durchaus ausser aller Zeit liegt. Jeder einzelne Moment trägt nemlich, wie wir schon zeigten, alle künftigen bedingend in sich.

Resultat: Es ist ein — keinesweges ein Wissen an sich erzwingendes, aber, wenn ein Wissen ist, dasselbe seiner Beschaffenheit nach absolut erzwingendes Gesetz, zufolge dessen jedem in einem jeden Momente eine sinnliche und sinnlich so beschaffene Erfahrung vorschwebt. Das Gesetz ist eben unmittelbar ein Gesetz des Wissens und schmiegt unmittelbar an das Wissen sich an. *Dass* es so ist, und wenn es überall zu einem Wissen kommen soll, so seyn muss, kann jeder begreifen: über das Materiale der Bestimmung aber, und die Weise wie das Wissen selbst entspringt und jenes Gesetz sich daran anschmiegt, kann *Nichts begriffen* werden; denn eben dies Nichtbegreifen ist ja die Bedingung zur Wirklichkeit des Wissens. Alles vermeintliche Darüberhinausgehen sind leere Träume, die man weder versteht, noch als wahr begründen könnte. — Hinter die *sittliche* Bedeutung der Natur kann man wohl kommen; aber nicht hinter eine noch andere und höhere Naturbedeutung; denn die reine Natur ist nie mehr und bedeutet nie mehr, als eben das, was sie ist.

Wer da sagt: es giebt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran Recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt ein auf mich, als ein an sich Seyendes, bringt Sensationen, Vorstellungen u. s. w. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, — an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist, — dann aber sagt er Etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äusseren Sinne aufthue, so finde ich sie eben so bestimmt: Weiteres weiss er Nichts; aber jeder kann begreifen, dass ein weiteres Wissen das Wissen aufheben würde. (Dies sind die immanenten, strengen Beweise für den transcendentalen Idealismus.)

§. 43.

Als Grundprincip der Empirie hat sich ergeben: 1) Ein, nur auf das absolute Seyn zu beziehendes — (wie? wissen wir noch nicht, und davon ist eigentlich die Frage) — Gesetz schmiegt sich unmittelbar und unabtrennlich, *wenn* ein Wissen ist, an dasselbe an, um eine für das Wissen durchaus zufällige und *a priori* ihm unbegreifliche Folge der Qualitäten der Materie zu entwickeln. (Die Folge, als diese bestimmte, liegt nicht im Gesetze, sondern im Wissen; in jenem liegt nur, dass, da eine Folge seyn muss, sie eine qualitativ so und so grundbestimmte ist.) Da dies Gesetz, wenn ein Wissen ist, sich durchaus auf gleichmässige Weise vollzieht, so haben wir nur Ein empirisches Wissen und Ein Ich als Repräsentant aller empirischen Iche, gesetzt. Das Ich daher, was hier vorkommt, ist die blosse Position des formalen Wissens überhaupt, *dass* ein Wissen ist, und weiter Nichts.

2) Für dieses Ich ist die Naturerscheinung in jedem Momente — jeder ihrer als ein Ganzes gefassten Zustände (denn wir dürften noch andere Momente erhalten), — laut des schon geführten Beweises, *Trieb,* ein organischer nemlich, Naturtrieb. — Das Wissen (Gefühl) dieses Triebes ist aber nicht möglich, ohne *Verwirklichung* desselben — *Handeln;* und da das (zumal empirische) Handeln nicht ein Ding an sich, sondern nur Moment des Wissens seyn kann, — das Ich erscheint sich unmittelbar als das handelnde. Dies Handeln ist allein, wenigstens so weit wir bis jetzt gekommen sind, das unmittelbar aufzufassende Leben des Ich, von welchem aus erst alles Andere, bisher Bekannte und hier zunächst die willenlos treibende Natur aufgefasst wird.

3) Dies Handeln aber erscheint, wie mehrmals erinnert worden, in der *Linienform*, nicht als Organisiren, sondern Mechanisiren, als freie *Bewegung* und hiermit in der *Zeit*. Insofern bleibt das Ich in demselben der Natur hingegeben und hängt an ihr: es ist selber die höchste Naturerscheinung. — Aber in der vorliegenden Natur sind von jedem Puncte aus unendliche Richtungen möglich. Ueber diese kann die also angesehene Natur durchaus Nichts bestimmen, weil hierüber in ihr, in dem Gesetze ihrer Anschauung, schlechthin keine Bestimmung dafür liegen kann. In diesem Puncte also, — in dem sich *Richtung* Geben — reisst sich das Ich durch das formale Grundgesetz seines Wesens vom Seyn los, — oder die Natur lässt es los, was ganz dasselbe ist. Hier ist das *Freiseyn* absolutes formales Gesetz.

4) Ferner: selbst inwiefern die Intelligenz dem Naturgesetze der Concretion sich hingiebt, wie sie allerdings muss, wenn es mit ihr zum Wissen von sich selbst kommen soll, denkt sie dennoch sich frei in jedem Puncte dieser Concretion: sie macht daher die Naturreihe zugleich zu ihrer eigenen *Zeit-* und *Bewegungsreihe*.

Aber ebenso verknüpft wiederum die Intelligenz die einzelnen Puncte ihrer Freiheit über die Naturconcretion hinaus zu einer höheren, der Natur gegenüber selbstständigen *Denkreihe:* sie vereinigt die einzelnen Momente ihres Handelns in die Einheit eines *Zweckbegriffes,* der an die gegebene Natur sich anschliesst, aber in seiner eigenen Verknüpfung schlechthin über sie hinausliegt. Hieraus ergiebt sich das wichtige Resultat: Schon der Naturtrieb erhebt das Ich unmittelbar über die *gegebene* Concretion der Natur, in der es sich anschauend findet, zu einem Ganzen von Handeln, zu einem Plane u. dgl., weil es als handelnd nicht mehr *bloss* sich anschaut, sondern darin zugleich denkt. In der ursprünglichen Selbstanschauung des Ich ist daher nicht nur gesetzt, dass es sich als freies Handeln, Richtunggeben u. s. w. anschaue, sondern auch, dass es dies Handeln verknüpfe, somit selbstständige Zwecke setze innerhalb der Natur.

a. Hierdurch erhält der oben aufgestellte Satz: jedes individuelle Ich erfasst sich nothwendig als irgend eine Zeit dauernd und frei sich bewegend, erst seine rechte Bedeutung und Anwendung. Der Begriff des Handelns und Zwecksetzens, als der eigentliche *Inhalt* jener individuellen Zeit und Bewegung, tritt hier noch hinzu, und es wird zugleich klar, wie die individuelle Zeit und Erfahrung sich ablöse vom *allgemeinen* Wissen, wie das individuelle Ich eigentlich entstehe innerhalb dieser allgemeinen Grundform des Wissens.

b. Der Satz: ohne Erhebung zur sittlichen Freiheit handle nicht ich, sondern die Natur handelt durch mich, heisst nun näher betrachtet Folgendes: Ich, wiewohl individuell und mich frei bestimmend, hiermit also von der Natur losgerissen oder über sie erhoben, habe unmittelbar doch nur einen *Naturplan* und Zweck, den ich aber in der Form und nach dem Gesetze eines vernünftigen Wesens verfolge. Die Freiheit des Ich über die Natur ist hier noch die formelle und leere.

5) Das Resultat des Bisherigen lässt sich daher in folgenden Sätzen aussprechen:

a) Das Ich kommt durchaus nicht zur Wahrnehmung der todten, willenlosen, in allen ihren Zeitbestimmungen unabänderlich bestimmten Natur, ohne sich selbst als handelnd zu finden. b) Das Grundgesetz dieses Handelns, dass es eine Linienrichtung nehme, liegt nicht in der Natur, welche so weit gar nicht reicht, sondern es ist ein immanentes formales Gesetz des Ich; und der Grund derselben liegt durchaus im Wissen, als solchem. c) Aber die Richtung ist eine bestimmte, und auch den Grund der Bestimmtheit dieser Richtung schreibt das in diesem Standpuncte stehende Ich nothwendig sich selbst zu, da es ihn nicht der Natur zuschreiben kann, weiter aber, als Natur und Ich, es hier Nichts giebt. d) Da es aber für uns, und möglicherweise für jedes Wissende, allerdings noch ein Höheres giebt, ein Herausgehen des Wissens aus seinem factischen Seyn, um zu seinem transcendentalen Möglichkeitsgrunde aufzusteigen, welches wir von *hier*aus noch nicht vorgenommen haben; so vermeiden wir darüber abzusprechen, ob das Ich auch transcendentaler Grund der Richtung sey, uns begnügend zu sagen, was wir wissen. Dies ist der Strenge nach nur Folgendes: Das hier vorliegende Wissen ist Wahrnehmung; das Ich nimmt sich also wahr, als Grund einer bestimmten Richtung, oder genauer: *das Ich nimmt in der Wahrnehmung seines wirklichen Handelns wahr, welcher bestimmten Richtung Grund es sey.*

6) Hierbei ergiebt sich zugleich ein wichtiger Folgesatz, den wir um der Strenge des Systemes willen nicht vorbeilassen dürfen. Einestheils gilt, als Resultat des Früheren: die Wahrnehmung der vernunftlosen Welt ist bedingt durch Wahrnehmung (Sichergreifen) der Freiheit; diese ist *Idealgrund* jener, denn erst durch die letztere kommt es überhaupt zu einem Wissen. Anderntheils hat sich oben gezeigt: die Wahrnehmung der Freiheit ist bedingt durch Wahrnehmung der vernunftlosen Welt; diese ist *Realgrund* jener, denn die letz-

tere liefert der Freiheit erst die Möglichkeit eines realen Handelns. Das Verhältniss ist wie in der Anschauung zwischen Körper- und Linienform, die auch wechselseitig durch einander bedingt waren, oder höher in der Grundsynthesis des Wissens, wie die absolute Form der Anschauung und die Grundform des Denkens. Die Wahrnehmung *κατ' ἐξοχὴν*, die absolute Form und der Umfang des *unmittelbaren* Wissens, ist daher weder Wahrnehmung der todten Welt, noch der der Freiheit, sondern schlechthin beider in ihrer Unabtrennlichkeit und in ihrem durch die unmittelbare Reflexion eben so unmittelbar gesetzten Gegensatze: ihr Gegenstand, das Universum, ist gleichfalls durchaus an sich der Eine, gegensatzlose; der Erscheinung nach aber getrennt in eine Sinnen- und intelligible Welt. (Man sieht, wie unsere Untersuchung sich ihrem Schlusse naht. Das ganze factische Wissen, = der Sinnenwelt, ist nun synthetisirt; nur noch dieses mit seinem höheren Gliede, der intelligibeln Welt, in das vollständige Verhältniss gebracht, und unser Geschäft ist vollendet. Denn mit den einzelnen Subjecten und Objecten und ihren psychologischen Erscheinungen und Unterschieden hat es keine Transcendental-Philosophie zu thun.)

Auch kann diese Wahrnehmung der Freiheit aus einer nur individuellen in die allgemeine sehr leicht verwandelt werden, durch die Bemerkung, dass meine Freiheit ja der Grund eines *realen* Wirkens seyn solle, überhaupt aber gezeigt worden ist, dass ich nicht real bin, ausser in der Wechselwirkung mit allen Wissenden, und getragen von dem allgemeinen, Einen Wissen, damit aber eine der *realen Möglichkeiten* in ihm wirklich vollziehend. Was demnach für mich an mir wahrnehmbar ist, ist sofern es *real* vollzogen, gehandelt, geschehen ist, für Alle in das Reich des Wirklichen (der Wahrnehmung) getreten. Dadurch wird nach unseren Prämissen ganz von selbst begreiflich (worüber die bisherige Philosophie noch nichts Gründliches vorgebracht hat), wie freie Wesen von den Producten der Freiheit Anderer wissen: die vollzogene *reale* Freiheit ist die bestimmte Vollziehung einer Möglichkeit der allgemeinen

Wahrnehmung, in der die Iche nicht getrennt, sondern vielmehr Eins, nur Ein Wahrnehmendes, sind.

§. 44.

Dieser Zusammenhang der allgemeinen Wahrnehmung mit der Freiheit und ihren Selbstvollziehungen, und das erst noch im Vorbeigehen angedeutete Princip dieses Verhältnisses muss noch weiter auseinandergesetzt werden. Wir leiten dazu durch folgende Betrachtungen:

1) Ich, das Individuum, beziehe, zufolge einer obigen Synthesis, die besondere Aeusserung meiner Kraft auf eine Kraft überhaupt, die ich dort durchaus nicht wahrnahm, sondern nur *dachte,* und in der Anschauungsform als ein Etwas organisirten Leibes hinstellte (wir wählen mit Bedacht diesen Ausdruck). — Diese meine Kraftäusserung ist real und tritt demzufolge in die allgemeine Wahrnehmung ein, heisst offenbar: sie wird mit Allem, was aus ihr folgt, auch in der allgemeinen Wahrnehmung auf die Einheit einer im Raume theils unmittelbar gesetzten, theils frei sich bestimmenden Person zurückgeführt. Diese ist nun zuvörderst ein *Naturganzes,* absolut umschliessend einen bestimmten Zeitmoment, und so in der allgemeinen Zeit für die allgemeine Wahrnehmung werdend aus Nichts: ein Glied aus der beschriebenen Zeitreihe in der Natur; zugleich aber Anfang der Erscheinung eines *Vernünftigen* in der Zeit, von dem ein über die Naturreihe schlechthin hinausgehendes Handeln in die Natur zurückgreift: endlich ein bestimmter Leib, vorläufig nur für die allgemeine Naturwahrnehmung, nicht aber, wie oben, ein unbestimmtes Etwas organischen Leibes.

2) Jenes freie Handeln, durch den Leib vermittelt, nach welchem Gesetze kann es einhergehen? Offenbar nach demselben, wodurch auch oben überhaupt das Wissen von der Freiheit zu Stande kam: dass es unmittelbar in der Wahrnehmung gedacht und begriffen wird als ein solches, das sich nur in der Linienform äussern könne, demnach nicht durch die Natur, sondern nur aus sich selbst die Richtung nehme. (Man

vergleiche darüber mein *Naturrecht.**) — Die Hauptsache liegt in der *Unmittelbarkeit* dieser Selbstanschauung, wobei jedes Folgern, Begreifen aus Prämissen u. dergl. ausgeschlossen ist, welches ja den Charakter der Wahrnehmung, und mit ihm die Möglichkeit alles Wissens durchaus aufheben würde.

3) Folgendes noch im Vorbeigehen, was aber für das Künftige ein wichtiger Wink ist. Ein gewisser Zeitmoment in der allgemeinen Zeit, ein Raummoment der allgemeinen Materie, als gefüllt mit einem absolut nur als Freiheit sich äussern könnenden Leibe, läge daher unmittelbar in der Reihe der Wahrnehmung, wie wir dieselbe oben kennen gelernt. Das Grundprincip des *Inhaltes* dieser Reihe, keinesweges ihres formellen Vorhandenseyns, war das absolute Seyn. Aber als Naturprincip gefasst, ist das absolute Seyn durchaus kein Princip einer Ansicht von Freiheit: es würde dasselbe daher hier insbesondere zugleich Freiheitsprincip und sonach Grund jener gemischten Wahrnehmung einer Natur und eines zugleich in ihr gesetzten vernünftigen Handelns, welche wir soeben geschildert haben. Dies dürfte bedeutend werden.

4) Welches ist aber von Seiten der allgemeinen Wahrnehmung und irgend eines Repräsentanten derselben (individuellen Ichs) die Bedingung, andere freie Subjecte ausser ihm, dem Repräsentanten, anzuschauen? Offenbar, da die Freiheit und ihr Grundgesetz nur in einem Individualitätspuncte wahrgenommen wird, ist dies die Bedingung, dass er dieses Grundgesetz in sich finden müsse, um es auch ausser sich finden zu können; also allgemein ausgedrückt: die Bedingung ist, dass das Wissen nicht bloss schlechthin gebundene Anschauung, sondern *Reflexion, Wissen vom Wissen*, eben von der Freiheit und in sich selbst Erzeugung des Wissens sey. In der Selbstanschauung der eigenen Freiheit wird eben (ganz von selbst, weil sie die eigentliche Substanz des Wissens ist) die Freiheit *κατ' ἐξοχὴν* gewusst.

5) Ferner — man bemerke den *nervus probandi*, der in meinen anderen Schriften sehr ausführlich vorgetragen wor-

---

*) Theil I. §. 5. II.

den, hier aber, nach durchgreifender Bestimmung der Wahrnehmung, sich in ein Wort fassen lässt: — da das individuelle Ich seine Freiheit anschaut nur innerhalb der *allgemeinen* Freiheit, — was ein geschlossenes Denken ist, — ist seine Freiheit *realiter* nur wirklich innerhalb einer Anschauung von unendlicher Freiheit, und als irgend welche Beschränkung dieser Unendlichkeit. — Aber Freiheit ist, *als* Freiheit, nur beschränkt durch andere Freiheit, und wirklich sich äussernde nur durch andere wirklich sich äussernde.

6) Also ist Bedingung des Wissens vom Wissen, der Selbstwahrnehmung, als des Principes aller anderen Wahrnehmung, dass ausser der freien Aeusserung des Individuum noch andere freie Aeusserungen, und vermittelst derselben noch andere freie Substanzen wahrgenommen werden. Wechselwirkung durch wirkliche Aeusserung des freien Handelns ist Bedingung *alles* Wissens. Jeder weiss von seinem Handeln nur inwiefern er überhaupt (schlechthin *a priori*, durch ursprüngliches Denken) vom Handeln, von der Freiheit weiss. Ferner: Jeder weiss vom Handeln Anderer, *idealiter*, nur durch sein eigenes aus sich heraus. Endlich: Jeder weiss von seinem Handeln nur inwiefern er vom Handeln Anderer weiss, *realiter;* — denn der Charakter seines bestimmten Handelns und überhaupt er selbst ist im Wissen Resultat von dem Wissen und Handeln der Gesammtheit.

Kein freies Wesen daher kommt zum Bewusstseyn seiner selbst, ohne zugleich zum Bewusstseyn anderer Wesen seines Gleichen zu kommen. Keiner daher kann sich ansehen, als das ganze Wissende, sondern nur als einen einzelnen Standpunct im Reiche des Wissens. Die Intelligenz ist in sich selbst und in ihrer innersten Wurzel, als existent, nicht Eine, sondern ein Mannigfaltiges, aber zugleich ein Geschlossenes, ein *System* von Vernunftwesen.

(Die Natur — so soll sie von nun an ausschliessend im Gegensatze der Intelligenzen heissen, — ist nun hingestellt als ein in der unendlichen Zeit und in dem gediegenen Raume, den sie ausfüllt, ablaufendes Eine, sich selbst Gleiche. Wenn wir sie nicht, als Trägerin der freien Individuen und ihres Handeins, zerspalten müssen, — welches weiter zu verfolgen nicht die Obliegenheit der Wissenschaftslehre ist, — so bliebe sie diese Eine. Grade in dieser Gestalt ist sie der speculativen Physik angemessen, als einer Leiterin der Experimentalphysik — denn weiter hat sich jene Nichts herauszunehmen, — und ist so von ihr in Empfang zu nehmen. In der Welt der Intelligenzen aber ist absolute Mannigfaltigkeit und bleibt ewig auf dem Standpuncte der *Wahrnehmung;* denn das Wissen ist für sich ein Quantitiren. Nur auf dem Boden des reinen Denkens möchte eine *formale* — keinesweges reale — Einheit auch dieser Welt sich finden.)

§. 45.

Folgerungen aus dem Bisherigen:

1) Das Wissen eines Jeden von seiner Freiheitsäusserung ist bedingt durch sein Wissen von der allgemeinen Freiheitsäusserung und das allgemeine Wissen von dieser. Es ist, wie wir es an anderen Beispielen schon kennen, ein bestimmtes geschlossenes Denken innerhalb eines anderen, eben jetzt erst nachgewiesenen Denkens eines bestimmten Ganzen. Es ist darum selbst dadurch bestimmt, die Freiheit im individuellen Wissen ist Resultat der allgemeinen Freiheit; darum nothwendig durch diese bestimmt, und es giebt keine wahrnehmbare Freiheit des Einzelnen. Sein Charakter, so wie der Charakter seines Wirkens geht aus der Wechselwirkung mit der ganzen Welt der Freiheit hervor.

2) In der allgemeinen Wahrnehmung eines Jeden kommt die Natur nicht weiter vor, ausser inwiefern sie aus seiner Wechselwirkung mit seinem wahrgenommenen Systeme der Freiheit folgt. Denn das Ich eines Jeden, als dies bestimmte, geht ihm nur in dieser Wechselwirkung auf, und wird durch sie bestimmt; die Natur aber fühlt und nimmt er wahr, charakterisirt er nur in dem an sein also bestimmtes Ich gerichteten Triebe. Sonach, die Möglichkeit einer Aeusserung der Freiheit vorausgesetzt, folgt die Natur ohne Weiteres aus der Selbstanschauung der Freiheit, ist bloss eine andere Ansicht der Freiheit — die Sphäre und das unmittelbar zugleich mit

ihr gesetzte Object derselben; — es bedarf daher durchaus keines absoluten Princips ihrer Wahrnehmung mehr. Sie ist als Aeusserung des Absoluten, wie wir oben sie ansahen (man lasse sich dadurch nicht irre machen; es dürfte hier nur uns unvermerkt eine Disjunction in der Natur vorgehen), rein vernichtet, und wird lediglich eine, durch ein formales Gesetz des Wissens herbeigeführte Form der Anschauung unserer Freiheit.

3) Der durch Wechselwirkung der allgemeinen Freiheit und durch Wissen *idealiter* bestimmte Trieb wäre nun das einzige Feste ausser der unbestimmbaren und insofern in sich selbst zerfliessenden allgemeinen Freiheit, was im Hintergrunde übrigbliebe. Er wäre das Substante, nur in Absicht des Theiles von ihm, der in das Wissen tritt, keinesweges aber seinem realen Inhalte nach durch das Wissen Bestimmte, und die Aeusserung der Freiheit wäre das *Accidens* zu ihm: — und zwar wohlgemerkt, lediglich ein formales, keinesweges ein materialisirendes Accidens; denn nur inwiefern der Trieb wirklich treibt, handelt (abgerechnet seine Körperform in der Anschauung, welche hier wegbleibt), tritt er ein in das Wissen: inwiefern er also gesetzt ist, treibt er nothwendig. Er ist also Accidens lediglich darin, dass er in die Form des Wissens eintritt, dass überhaupt ein Wissen ist. Somit ist auch die *allgemeine* Freiheit nicht *realiter*, nur *formaliter* frei. Sie handelt immer nach allem ihrem empirischen Wissen und weiss nur von dem, wonach sie handelt. Nur dieses Wissen selbst noch scheint, wenn es Triebe jenseits des wirklichen Wissens giebt, *materialiter* frei zu seyn. (Von seiner formalen Freiheit, inneren Absolutheit ist hier die Rede nicht.)

4) Nach einer obigen Bemerkung (§. 43) theilt das Wissen zufolge eines formalen Gesetzes den durch den Naturtrieb ihm aufgegebenen Plan in eine Folge von durcheinander bedingten mannigfaltigen Handlungen; nur so kommt es zum Wissen seines *wirklichen* Handelns, darin seiner Freiheit und so des Wissens überhaupt. Aber die Glieder dieser Folge bedeuten nur *in* der Folge Etwas; durch die nächsten werden sie vernichtet. Das Ich setzt sich sonach das Vergängliche, als Ver-

gängliches und um seiner Vergänglichkeit willen, ausdrücklich vor und macht es zum Zwecke, „in den Tag hineinlebend." Ja nicht nur dies, sondern jeder geschlossene Moment der Natur selbst (mithin Trieb und Plan der Natur) liegt in einer nicht geschlossenen Anschauung, trägt daher den Grund eines künftigen Momentes und seiner Vernichtung in demselben in sich, und ist daher auch ein wesentlich vergänglicher Plan. Alles Wirken nach dem Naturtriebe geht daher nothwendig aufs Vergängliche; denn Alles in der Natur ist vergänglich.

5) Nach früher Gesagtem, entwickelt sich die Natur zufolge eines, nur durch das absolute Seyn zu begründenden Gesetzes. Wenn wir nun auch der Natur, inwiefern sie eben als Reales und das Wissen Haltendes im Wissen vorkommt, dieses Gesetz wiederherstellen wollten, so ist dies für den Standpunct der Wahrnehmung denn doch nur ein *formaliter* gesetztes, keinesweges ein den Zusammenhang, den wir nur wahrnehmen können, uns begreiflich machendes Gesetz. Es würde, nach dieser Vergünstigung, über welche wir hier ganz unentschieden bleiben wollen, ob wir sie zugeben werden oder nicht, in der Natur zwar eine scheinbare (weil ja die Zeit unendlich ist, und es nie zu ihrer Vollendung kommt) Einheit des Planes geben, wovon jeder einzeln zu setzende Plan nur ein herausgerissenes Stück wäre, dessen Verhältniss zum Ganzen uns unbekannt bliebe. Wir gäben uns sonach in diesem Handeln einem fremden, verborgenen, uns unbekannten Plane hin, den wir selbst nicht wüssten, und das Wissen wäre daher noch nicht in sich selbst eingedrungen, da hier der Grund und Boden desselben und seine Wurzel im Dunkeln bliebe.

§. 46.

Wir sind heraufgestiegen bis zur Allgemeinheit der Wahrnehmung der empirischen Freiheit, und haben aus dieser die Natur selbst und die Allgemeinheit ihrer Wahrnehmung rein abgeleitet. Bloss ein nicht Abzuleitendes und Unbekanntes blieb uns übrig, ein bestimmter, an die Freiheit sich richtender Trieb, den wir indessen Naturtrieb nannten, ohnerachtet wir freilich von ihm so viel wussten, dass er kein Trieb der *todten* Natur sey. Es möchte von da aus, wie sich deutlich ergab, sich wohl nichts weiter erklären lassen. Die Welt der Empirie dürfte auf ihrem eigenen Boden bis zu ihrem höchsten Grundpuncte verfolgt seyn, wo sie sich dem empirischen Auge verliert.

1) Heben wir deshalb an von der anderen Seite und zwar aus dem höchsten Puncte desselben, den wir schon recht gut kennen. — Das Wissen ist ein absolutes Entspringen aus Nichts und dies zwar in einem eben so absoluten *Fürsich*. Auf das Letztere gesehen, ist daher in ihm ein reines, absolutes Seyn, und so wie es *dasselbe*, eben den reinen Gedanken desselben, fasset, wie es hier ja soll, ist es in diesem Theile *selbst* rein absolutes Seyn, als Wissen nemlich. (Durch den letzteren Zusatz des absoluten Sichdurchdringens des reinen Denkens wird der Satz neu: das reine Denken selbst, nur eben verloren im Objectiviren mit der ganzen daran hängenden Synthesis, ist oben zur Genüge erklärt.)

Ueber dieses Wissen, seinen Inhalt und seine Form nur soviel. Was das Erste anbelangt, so ist dies die absolute Form des Wissens, des Sichergreifens selbst, aber nicht als Act, sondern als *Seyn:* mit Einem Worte, das reine absolute Ich. Es ist der Form nach unveränderlich, ewig, unwandelbar,, welches freilich Alles Merkmale aus der zweiten Hand sind: an sich ist es unzugänglich, ist das absolute Seyn, in sich ewig Ruhen selbst. Ferner trägt es und soll es als tragend gedacht werden den hier durchaus herrschenden Charakter der Wahrnehmung, *formaliter* nemlich. Dies ist so zu verstehen: das Wissen erkennt sich als zufällig. *Wie* denn aber und nach welcher Prämisse? Wie erkennt es das Zufällige und wie bringt es das Wissen, etwa als eine *species*, unter jenes *genus?* Durchaus nach keiner aus Erfahrung stammenden Prämisse, — solche Annahme wäre eine Absurdität — sondern schlechthin ursprünglich. Wie denkt es das Absolute, im Gegensatze mit welchem es sich nur als zufällig erkennt? Eben auch ursprünglich. Und wie erkennt es in diesem beiderseitigen Erkennen sich selber als absolut? Gleichfalls auf ursprüngliche Weise. Es ist schlechthin so und weiter kann es nicht über sich hinausgehen.

2) Nun ist dieses also beschriebene Denken nicht möglich ohne eine ihr gegenüberstehende quantitirende Anschauung — zufolge der sattsam uns geläufig gewordenen Synthesis. In ihr quantitirt eben das absolute Wissen oder das reine Ich sich selbst, d. i. es wiederholt sich schematisirend. Diese Anschauung, als Nebenglied eines Denkens, ist die — nothwendig geschlossene — Anschauung eines Systemes von Vernunftwesen. Die Vernunft daher setzt in der unmittelbaren Anschauung von sich selbst aus sich nothwendig auch ausser ihr selbst: das reine Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt, und dies folgt durchaus aus dem Denken seiner formalen Absolutheit. (Wohlgemerkt: dem widerspricht nicht, dass dieses System, wie es in die sinnliche Wahrnehmung eintritt, unendlich, d. i. für diese Wahrnehmung factisch unerreichbar und nicht zu vollenden sey: denn zwischen Denken und Wahrnehmung tritt hier eben dazwischen die Eine der Grundformen des Quantitirens, die unendliche Zeit. Aber dies folgt, dass in jedem Momente, wo es zur Wahrnehmung kommen soll, das Ich als für die Wahrnehmung geschlossen gesetzt werde, obgleich der unendliche Fortgang der Wahrnehmung in jedem künftigen Momente es über sein Jetzt hinausführt. Dies aber *folgt* nicht aus irgend welchen empirischen Prämissen, sondern *ist* schlechthin, dass das Ich (die Iche) jenseits aller Wahrnehmung als Grund derselben in der reinen Vernunftidee *an sich*, oder in Gott, geschlossen ist.)

Dies der Grundpunct der intelligibeln Welt. Jetzt zu dem der gegenüberstehenden sinnlichen Welt. Wir nehmen aus dem Mannigfaltigen der in der Vernunftanschauung gesetzten Iche ein beliebiges, als Repräsentanten, heraus. Dies ist in der Wahrnehmung durchaus an sich, als Individuum, gebunden und kann nicht, wie im Denken, heraus zum Anschauen einer reinen Vernunftwelt. Diese Gebundenheit aber ist das Grundprincip aller Wahrnehmung, welche, als selbst absolute Anschauung, die Möglichkeit des absoluten Denkens bedingt. Dies ist aber als Individuum das *so und so* bestimmte in der

Reihe; da jedoch diese Reihe und ihre Totalität nur im Denken ist: wie ist sie denn also, oder vielmehr ihr *Resultat* — vor allem Denken, und, wenn durchaus in der ganzen Vernunftwelt kein Individuum sich zum Denken erhöbe, wie ja möglich ist, da das Denken von der Freiheit abhängt, — wie ist es denn in der Wahrnehmung? Nach dem Obigen, der Form nach, eben als ein empirisch absolutes und nur wahrnehmbares, aber nicht weiter zu erklärendes *Seyn* (das da nun eben so ist und so sich findet). Wir haben hierin, nur in einer anderen Gestalt, in einem dunkeln Reflexionspuncte den im Dunkel bleibenden Trieb wieder.

Aber wie wird denn nun jenes Verhältniss, das im reinen Denken als durch das absolute Seyn bestimmt erkannt wird, hier, wo es überall nicht erkannt wird, also durchaus nicht die Folge eines Erkennens seyn kann, dennoch zu einem *unmittelbar wahrnehmbaren* Seyn?

So wichtig die Frage ist, so leicht ist hier die Antwort. Die Frage ist die wichtigste und höchste, die eine Philosophie aufwerfen kann. Es ist die Frage nach einer Harmonie, und zwar, nachdem die Frage nach der (einen Dualismus voraussetzenden) Harmonie des Dinges und des Wissens und die auf der Vorstellung atomer Iche beruhende Frage nach der Harmonie mehrerer freier Wesen, in Nichts verschwunden sind, indem sich gezeigt hat, dass diese wohl harmoniren müssen, da sie im Grunde Eins sind und dasselbe — nach Unten in der allgemeinen Wahrnehmung, nach Oben in dem nach der absolut quantitirenden Grundform des Wissens in bestimmten Reflexionspuncten innerhalb einer unendlichen Zeitreihe sich setzenden *Einen absoluten Seyn:* — ist es die Frage nach einer Harmonie der *intelligibeln* und *erscheinenden* Welt (wo nemlich eine solche ist, in der unmittelbar sich ergreifenden, factischen Grundform des Wissens nemlich, die deshalb noch vor der Vollziehung der Freiheit (des Denkens) fällt und deren Voraussetzung ist, wo daher noch keine eigentliche Individualität ist). Die Antwort ist leicht und unmittelbar klar:

Die allgemeine Wahrnehmung hat zu ihrem Grundstoffe durchaus nichts Anderes, als das Verhältniss des wahrnehmenden Individuum zu andern Individuen in einer rein intelligibeln Welt; denn nur inwiefern sie dies hat, *ist* sie, und ist überhaupt ein Wissen. Ohne dies zu haben, käme sie überall nirgends zu sich selbst, sondern zerflösse in das unendliche Leere, wenn es dann überhaupt einen Menschenverstand hätte, sie dann auch nur insofern zu setzen, um sie zerfliessen zu lassen. Und dieses ist so zufolge ihrer in der Wahrnehmung selbst nie zu erkennenden, sondern ihr in alle Ewigkeit verborgen bleibenden Beziehung auf das absolute Seyn. — Dieses Verhältniss (in den vorigen §§. in der Gestalt des Triebes aufgefasst) ist die immanente Wurzel der Erscheinungswelt eines Jeden, der sich erscheint. Diese Wahrnehmung bringt nun ihre Zeit, ihren Raum, ihr Handeln, ihr Wissen von Anderer Handeln, und vermittelst dessen ihr Wissen von der Natur mit sich, kann daher aus ihrem ganz eigentlich egoistischen und idealistischen Standpuncte nicht heraus, und ihre Welt und — da dies für die allgemeine Wahrnehmung gilt, — alle Erscheinungswelt ist rein und lauter das blosse formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach das blosse, reine durch und durch Nichts; — und weit entfernt, dass wir der Sinnenwelt etwa aus der Region des reinen Denkens etwa zu einer Art von Seyn verhelfen könnten, wird sie vielmehr von da aus entschieden und auf ewig in ihr Nichts begraben.

§. 47.

Jetzt zur Vereinigung der Grundpuncte beider Welten im Wissen! Ausserhalb des Wissens nemlich sind sie eben durch das absolute Seyn vereinigt worden.

Das empirische Seyn sollte bedeuten ein bestimmtes, positives Verhältniss des wahrnehmenden Individuum zu einer so weit wahrgenommenen Anzahl anderer Individuen, zufolge eines Gesetzes der intellectuellen Welt, die daher ihrem Grundseyn nach als verschieden vorausgesetzt werden. Aber in der Vernunftanschauung sind sie (bis jetzt) gar nicht im Wesen, sondern nur numerisch verschieden. Es würde daher für die Möglichkeit der Wahrnehmung doch noch eine jenseits ihrer liegende *reale*, nicht nur numerische Verschiedenheit der Individuen vorausgesetzt, und diese müsste im Wissen, wenn es sich zum Denken der Wahrnehmung als in der intellectuellen Welt begründet erheben sollte, vorkommen. Es wäre ein Mittelglied zwischen absolutem Denken und absolutem Anschauen, welches wir als unsere letzte Aufgabe ja suchen.

Dies findet sich nun leicht und hat sich eigentlich für uns schon gefunden, wenn das Princip der Wahrnehmung *gedacht* wird, gerade so, wie wir es jetzt gedacht haben, eben als Resultat des Verhältnisses meiner zu der absoluten Summe aller Individuen, — aber so, dass es zugleich *vorkomme in der Wahrnehmung*. Der letzte Moment entscheidet, und ich wünsche vorläufig, darüber richtig verstanden zu werden. Factisch kommen, wie wir wissen, Wahrnehmung und Denken nie zusammen, auch hier in ihrem höchsten Gipfel nicht. Nur durch das Denken werden sie als *formaliter* Eins und ebendasselbe *verstanden*, — bleiben aber in der Anschauung durch die unendliche Kluft der Zeit getrennt. *So* nemlich verhält es sich: es wird jedesmal nur die Wahrnehmung durch jenen intellectuellen Begriff gedacht: diese ist jenseits und unwahrnehmbar zwar durchaus und immer Eins und umfasst in dieser Einheit das Verhältniss aller Individuen zu einander: aber ich habe mein *ganzes* Verhältniss nie wahrgenommen, sondern erwarte von der Zukunft weitere Aufklärung; daher ist auch die ganze Vernunftwelt niemals factisch überblickt, ihre Einheit *ist* nur, unwahrnehmbar; gewusst wird sie nur im schematisirenden Denken: real wird in ihr aus jenem *Seyn* Aufklärung und Erweiterung ins Unendliche erwartet.

Zuvörderst, was *formaliter* daraus folgt, besteht darin, dass es die Wahrnehmung und das Princip derselben ist, was gedacht wird. Die unabtrennbare Grundform der Wahrnehmung, als innere Anschauung, ist die Zeit. Mit dieser Anschauung tritt ein Etwas gefundener Zeit ein, ferner wenn, wie es ja tiefer der Fall ist, der eigentliche Stoff der Wahrnehmung ein Handeln ist, — ein in vermittelnde Acte sich spaltender Plan dieses Handelns und mit diesem Gedanken eine unendliche Zeit, denn jeder Moment derselben fällt innerhalb einer unendlichen Anschauung, welche künftige Momente fordert.

Dann, was daraus folgt, besteht darin, dass da gedacht und zwar das Ich als Princip der Wahrnehmung gedacht wird: der Charakter des Ich, in Beziehung auf das Wissen, — und so soll er ja hier gedacht werden (ich bitte dies zu bemerken; ausserdem könnte es den Scharfsinnigeren erscheinen, als ob hier erschlichen würde), — ist absolutes Hervorgehen und Entspringenlassen aus dem Nichts, also freie Aeusserung, und zwar in einer Zeitfolge: und so denkt das Ich sich schlechthin, wenn es einmal zum absoluten Denken seiner selbst sich erhebt. Es entsteht eine Reihe *absoluten Erschaffens aus Nichts* für das Gebiet der Wahrnehmung, *realiter* erkennbar für jeden Moment der Wahrnehmung. (Ich spreche Umfassendes aus in wenig Worten, und diese Worte sind nicht metaphorisch, sondern gerade so zu verstehen, wie sie lauten.)

Fassen wir jetzt diese unendliche Zeit mit ihren Bestimmungen in Eins zusammen durch den Begriff; — gänzlich abstrahiren von der Zeit dabei können wir nicht, denn sonst verlören wir die Beziehung auf die Wahrnehmung, verlören die Bestimmtheit des Individuum, und ständen wieder bei der bloss numerischen Verschiedenheit der Iche in der reinen Vernunftanschauung. Der Inhalt jener Zeit ist die Bestimmtheit eines von aller Wahrnehmung unabhängigen und aller Wahrnehmung vorausgehenden Handelns eines Individuums, als selbst Princips der Wahrnehmung.

Was ist jedoch weiter das Grundprincip dieser Bestimmtheit? In der Idee, die absolut geschlossene Summe der Intelligenzen, in der Wahrnehmung die Summe der jedesmal erkannten und ins Wissen eingetretenen. Aber die Intelligenzen sind in der Vernunftanschauung gesetzt als durchaus harmonirend in ihrem absoluten Selbst- und Welterkennen, daher auch in der, durch diese Vernunftanschauung vermittelst des vereinigenden Denkens bestimmten Wahrnehmung. Was Jeder absolut von sich denkt, davon muss er denken können, dass Alle, die sich zum absoluten Denken erheben, es auch von ihm denken. Die äussere Form des beschriebenen Handelns ist daher die, dass Jeder thue (so will ich indessen der Kürze halber sagen), was alle in demselben Wahrnehmungssysteme befassten Intelligenzen, absolut denkend, ihn als thuend denken müssen, und Er denken muss, dass sie es denken. Es ist ein Handeln nach dem Systeme der absoluten Harmonie alles Denkens, der reinen Identität desselben: (ich denke, wir nennen dies *sittliches* Handeln).

Endlich, was war der Grund dieser Idee eines geschlossenen Systemes durch einander bestimmter Intelligenzen, im reinen Denken der Vernunftanschauung und dem dadurch bestimmten Denken der Wahrnehmung? Das das Wissen schlechthin bedingende und tragende absolute Seyn selbst, — sonach eine absolute Wechseldurchdringung beider. Die tiefste Wurzel alles Wissens ist daher die unerreichbare Einheit des *reinen* Denkens und des beschriebenen Denkens des Ich, als absoluten Principes innerhalb der Wahrnehmung, = dem Sittengesetze, als höchsten Stellvertreter aller Anschauung; — denn sie erfasst die Intelligenz als absoluten Realgrund derselben. Dies ist nun durchaus nicht *dieses oder jenes* Wissen, sondern es ist das absolute Wissen schlechthin *als* solches. Wie es in ihm zu *diesem* oder *jenem* Wissen komme, werden wir sogleich aus Einem Puncte erklären. Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter Bedingung des absoluten *Seyns* — eben im *Wissen selbst;* und so gewiss dieses Wissen ist, ist in *ihm* das absolute Seyn. Und so ist das absolute Seyn und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben damit zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister, und für ihn giebt es kein Unbegreifliches mehr.

So im Heraufsteigen von der Einen Seite; nun zur Bestimmung des Nebengliedes der Wahrnehmung! Der Grund- und Mittelpunct beider Glieder, der Sinnen- und der Vernunftwelt, ist eben das durch die Wechselwirkung mit der Vernunftwelt bestimmte Individuum, als absolutes Princip aller Wahrnehmung. Dieses *ist*, fest und stehend, für das Auge der blossen sinnlichen Wahrnehmung. Dasselbe ist ferner jedoch eine Entwickelung von absoluter Schöpferkraft der Wahrnehmung in einer höheren (Vernunft-) Zeit, *ausgehend von einem absoluten Anfangspuncte.*

(Nur dieser Punct, als ein scheinbar neuer Zusatz, scheint eines Beweises zu bedürfen, und dieser ist leicht. Die Erkenntniss jener Kraft überhaupt ist bedingt durch ein absolutes freies Denken, im Bewusstseyn selbst demnach als frei erscheinend. Dieses aber durch eine im Bewusstseyn gleichfalls erscheinende Anschauung (empirisches Wissen überhaupt) innerhalb des schon entzündeten Wissens. Also ihr Anfang fällt als ein absoluter Punct in eine schon fortlaufende Reihe, des Wissens von der Zeit überhaupt. Und dass man diese höhere Bestimmung überhaupt erblicke, ist Bedingung davon, dass man irgend einen besonderen Moment in derselben erblicke, der sodann für das erblickende Individuum der erste und absolute Anfangspunct eines höheren Lebens seyn würde.)

Also das Ich ist für dieses Denken nicht ruhend und stehend, sondern absolut fortschreitend nach einem ewigen, in unserem Denken Gottes durchaus geschlossenen und als solcher *erkannten,* obgleich nie vollständig *wahrgenommenen,* Plane. Nun ist es ferner in derselben Bestimmung absolutes Princip der allgemeinen Wahrnehmung. Also durch sein Fortschreiten schreitet auch die Wahrnehmung in ihrem Principe fort. Jene höhere göttliche Kraft in der Vernunft und Freiheit (dem absoluten Wissen) ist die ewige Schöpferkraft der Sinnenwelt. — Deutlicher: Vom Wahrnehmen des blossen Seyns geht das Individuum immer aus; denn dadurch ist sein Wissen überhaupt, insbesondere dann das Denken seiner intelligiblen Bestimmung bedingt; und so ist es durchaus Product der längst beschriebenen Wechselwirkung, Nichts an sich. Wie es sich zum Denken seiner Bestimmung erhebt, und ein Höheres, als alle Welt, ein Ewiges wird, — was wird ihm denn nun die Welt? Ein Etwas, worin und worauf er erhebe und auftrage dasjenige, was nicht in der Natur, sondern nur im Begriffe, und zwar in dem ewigen, unveränderlichen Begriffe liegt, den das geschlossene System aller Vernunft, realisirt in den (nunmehr denkenden und freien) Ichen, in jedem Momente einer unendlichen Wahrnehmung schlechthin haben muss.

Zuvörderst: — trage man nur die groben materialistischen Begriffe von einem mechanischen Handeln, gleich einem objectiven Dinge an sich, welche wir schon auf dem Boden der Empirie vernichtet haben, nicht etwa vollends in die reine Welt der Vernunft hinüber! Das Individuum entwickelt in einem Denken seine individuelle Bestimmung. Aber es erscheint sich als Princip der sinnlichen Wahrnehmung, in deren Gegebenheit es andererseits immerfort ruht; seine Kraftbestimmung erscheint ihm daher hier, zufolge der ehemals entwickelten Schlüsse, als ein wirkliches Handeln; also das reine Denken schlägt in der Wahrnehmung allerdings zu einem Handeln — hier indess für sich und in seinem individuellen Bewusstseyn aus. Dadurch wird es nun freilich eine sinnliche Erscheinung und tritt in das Gebiet der allgemeinen Wahrnehmung, gleichfalls nach den oben erkannten Begriffen. Der intelligible Charakter seiner Handlung kann aber nur von denen erkannt werden, welche sich mit ihrem Denken in jenes Vernunftsystem selber erhoben haben, die sich und die Welt in Gott anschauen. Für die Anderen bleibt es ein blosses sinnliches Regen und Treiben, gerade also, wie sie es auch treiben. (Es ist gerade so, wie mit der Theorie des Ewigen, welche z. B. hier vorgetragen wird. Worte, Formeln, Verkettung der Begriffe hören die Anderen auch. Aber Wem nicht selbst der innere Sinn aufgegangen, der findet nicht die Bedeutung.)

Was ist denn nun also — und damit gebe ich den oben versprochenen letzten Aufschluss — die blosse reine Wahrnehmung in ihrer Realität, ohne alles Denken der intellectuellen Bestimmung? Wir haben es schon oben gesagt: lediglich die Bedingung von Seiten des Absoluten, dass es nur überhaupt zu einem Wissen, seiner leeren und nackten Form nach komme. Im Denken wird das Princip — Princip eines durchaus neuen und sodann fortschreitenden Wissens: in der Wahrnehmung ist es das nur zusammenhaltende Wissen; also, wenn es in

Beziehung auf möglichen Fortschritt der Klarheit nicht überhaupt = 0 wäre, das dunkelste, unvollkommenste Wissen, das da seyn kann, wenn es überhaupt noch ein Wissen bleiben und nicht ganz in Nichts vergehen soll. In diesem untersten und allerdunkelsten Puncte steht nun das Wissen innerhalb der Wahrnehmung ewig fort und alles ihr scheinbares Treiben ist Nichts, als ein Abwickeln und endloses Wiederholen desselben reinen Nichts, nach dem blossen Gesetze eines formalen Wissens. Die auf einem solchen Standpuncte und in einer solchen Wurzel beruhen, existiren in der That nicht, treiben daher auch Nichts, sondern sie sind in Grund und Boden nur Erscheinung. Das Einzige, wohl zu merken, was diese Erscheinung noch hält, sie auf Gott bezieht und in ihm trägt, ist die jenseits ihres Wissens liegende blosse Möglichkeit, sich zum intelligiblen Standpuncte zu erheben. Das Einzige daher, was man — ich sage nicht, dem Bösen, Lasterhaften, Gemeinschädlichen, sondern dem Allerbesten, so lange er in seiner Unmittelbarkeit verharrt, — denn, vom Standpuncte der Wahrheit gesehen, ist dieser ebenso nichtig, — dem, der in der Sinnlichkeit haftet und sich nicht zu den Ideen erhebt, sagen kann, ist: es muss doch noch nicht ganz unmöglich seyn, dass du dich zu Ideen erhebst, da dich Gott noch in dem Erscheinungssysteme der Intelligenzen duldet. Kurz, dieses Decret Gottes von der fortdauernden Möglichkeit eines Seyns ist der Eine und wahre Grund von der Fortdauer der Erscheinung einer Intelligenz; dies zurückgenommen, zerfliessen sie. Er ist der wahre intelligible Grund der ganzen Erscheinungswelt.

Wenn daher gefragt wird: warum steht die Wahrnehmung gerade in dem Puncte, in welchem sie steht, und in keinem anderen? so ist die Antwort: sie steht *materialiter in gar keinem*; sie steht in ihrem eigenen durch ihr *formales Seyn* geforderten, und bleibt in ihm ewig stehen. Die *reale Zeit* ist in ihr noch gar nicht angefangen, und die in ihr einheimische Zeit bringt es nie zu etwas Neuem und Inhaltsvollem (wie auch empirisch der Naturkreislauf hinlänglich zeigt); sie ist daher eigentlich auch keine Zeit, sondern formale Erscheinung (= 0).

einer künftigen Füllung derselben wartend. Die Erfahrung ist nie diese oder jene, zufälliger und vereinzelter Weise, sondern immer die, die sie seyn muss zufolge jenes immanenten Gesetzes und des aus ihm folgenden allgemeinen Zusammenhanges. Wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da seyn kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, dass von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen. Weiter kann auch Gott uns Nichts angedeihen lassen; denn wenn er auch wollen könnte, so vermag er nicht es an uns zu bringen, wenn wir nicht selbst aus ihm schöpfen. Wir können aber ins Unendliche hin schöpfen — Verklärung der reinen Wahrheit in uns, und Wer etwas Anderes und Besseres will, der kennt eben nicht das Gute, und wird mit dem Schlechten nach allem seinem Gelüsten ausgefüllt werden!

§. 48.

Das Wissen wurde in seiner höchsten Potenz betrachtet, als reines Entspringen durchaus aus Nichts. Darin aber wurde es positiv genommen, als wirkliches Entspringen, nicht Nichtentspringen. Dies war die Form. Aber in der Materie des Entspringens liegt an sich schon, dass es auch nicht seyn könnte: somit wird das Seyn des Wissens, dem absoluten Seyn gegenüber, als ein zufälliges, ebensogut auch nicht seyn könnendes, als Act absoluter Freiheit gesetzt. — Dieses Setzen der Zufälligkeit des Wissens ist noch zu beschreiben.

1) Es ist offenbar das Einzige, was uns im wirklichen Wissen noch zu realisiren übrig blieb. Die Realisation des oben auch in der ersten Synthesis aufgestellten Begriffes von Seyn und Nichtseyn zugleich — ist ein *Denken,* vermittelst eines Schematisirens (zum leeren Schema Machens) der Form des Seyns selbst. Wie alles Denken, so ist auch dieses nicht ohne Anschauung, hier eben ohne die Anschauung des schon gesetz-

ten, sich vollzogen habenden Wissens. Dies Gesetztseyn wird nun durch das Denken, seiner *Wirklichkeit* nach, aufgehoben; um aber auch nur aufgehoben werden zu können, muss es im *Denken* allerdings gesetzt seyn. (Es ist dies das höchste Schematisiren, dessen so oft erwähnt worden, und die Form alles übrigen. Die Sache ist übrigens leicht; sie ist bei dem üblichen crassen Denken nur aus der Uebung gekommen. Wer da sagt: A ist nicht, dem *ist* es gerade im Denken. — Hier wird nun das Wissen nicht überhaupt negirt; das kann es nicht; es wird nur in Beziehung auf das absolute Seyn negirt, d. h. *gedacht,* als das auch nicht seyn könnende, *in* seinem Seyn.)

Dieses ist nun die *Freiheit,* und hier zwar die absolute, die Indifferenz in Bezug auf das absolute, ganze (nicht dieses oder jenes) Wissen selbst. a) Die Freiheit *κατ' ἐξοχὴν* ist daher ein Gedanke und nur in ihm, der selbst mit Freiheit zu Stande gebracht ist, wie sich versteht. b) Sie ist, negativ gefasst, nichts Anderes als der Gedanke von der *Zufälligkeit* des absoluten Wissens. (Man beachte wohl den scheinbaren Widerspruch: das Wissen nemlich ist das absolut Zufällige, oder das zufällige Absolute — die Seite der Zufälligkeit (früher: Accidentalität) des Absoluten — eben weil es in die Quantität und die absolute Grundform derselben, die unendliche Zeitfolge, hineinfällt.) — *Positiv* gefasst, ist die Freiheit der Gedanke der Absolutheit des Wissens, dass es eben sich *selbst* setzt durch sich verwirklichende Freiheit. Das Verschmelzen beider Bestimmungen ist der Begriff der Freiheit in seinem idealen und realen Momente. c) Dieser Gedanke der Freiheit des Wissens ist nicht ohne sein Seyn (so wie überhaupt kein Denken ohne Anschauung: es ist dieselbe durchgreifende Verbindung, wie in den früheren Synthesen). Nun ist dies die Freiheit *κατ' ἐξοχὴν*, und alle andere Freiheit ist nur eine untergeordnete Art. Sonach: keine Freiheit ohne Seyn (Gebundenheit, Nothwendigkeit) und umgekehrt. Die Zeit fällt unter das Band dieser Nothwendigkeit, nur das Denken ist frei. Nur nach vollendeter Zeit wäre die Intelligenz ganz und durchaus Freiheit: dann aber wäre sie Nichts; sie wäre ein unwirkliches (seynloses) Abstractum, und so bleibt es dabei, dass das Wissen seiner Substanz nach Freiheit, immer jedoch in bestimmter Weise (in bestimmten Reflexionspuncten) ***gebundene*** Freiheit ist.

2) ***Hauptsatz:*** Es ist absoluter formaler Charakter des Wissens, dass es reines Entspringen sey; wo es daher zum Wissen kommt, kommt es durchaus nothwendig zum Wissen von der ***Freiheit.*** Die tiefste Potenz im Principe der Wahrnehmung ist das blosse Analogon des Denkens (Gedanke würde es, wenn in diesem Principe die gestern beschriebene Möglichkeit der höheren Freiheit aufgefasst würde), — das *Gefühl.* Jedes Individuum fühlt sich wenigstens frei. (Man kann gegen dieses Gefühl durch verkehrtes Denken streiten, auch wohl es abläugnen, wiewohl dies kein Verständiger gethan hat; aber es bleibt doch unaustilgbar und lässt sich auch jedem Denker, wenn er nicht gerade an sein System gebunden ist, nachweisen.) ***Zusatz:*** Dies Gefühl der Freiheit ist aber nicht ohne eines der Gebundenheit.

Folgesatz: Durchaus alle Freiheit ist daher eine Abstraction von irgend einer, in irgend einem Maasse gesetzten Realität: ein blosses Schematisiren derselben.

3) In jeder niederen Potenz der Freiheit ist für das Individuum eine höhere reale mitenthalten, die er selbst nicht erkennt, die ihm aber ein Anderer anmuthen kann, und die für ihn eine Gebundenheit, Concretion seiner selbst ist. — Z. B. die gedachte Freiheit in ihrer niederen Potenz haben wir kennen lernen als den Begriff eines beliebig zu fassenden sinnlichen Zweckes. Das Allgemeine dazu ist jene Freiheit, auf das sinnliche Object, über dem der Zweckbegriff schwebt, zu reflectiren oder auch nicht (wo Nothwendigkeit und Freiheit schlechthin in einen Punct zusammenfallen). Hier setzt das Wissen sich als frei, indifferent, nur gegen dieses bestimmte Object; — in der Wahrnehmung überhaupt aber ist es befangen, und in ihrem ganzen Geiste und ihrer Sinnesart, ohne dies zu merken, — und dies ist eben der Zustand des sinnlichen Menschen. Jeder, der höher steht, kann ihm sagen, dass er

frei sey, sich auch darüber zu erheben: nur er selbst nicht. Oder — wer dies weiss, überhaupt weiss, kann doch von jener anderen Welt abstrahiren, — jetzt nicht wissen wollen, noch erwägen, was dieser Punct in der Reihe der Erscheinungen in Beziehung auf seinen intelligiblen Charakter bedeute. Dieser steht in einer Freiheit der Wechselbedingung: er wird gehalten und gefangen durch seine Trägheit. Dass der jedoch, der reflectirt bis ans Ende, nicht danach handle, ist unmöglich. Aber selbst in dieser Stimmung und in diesem Geiste kann man, ohnerachtet man praktisch frei ist, theoretisch befangen seyn, indem man sie sich nicht weiter erklärt, sie in sich eine occulte Qualität bleiben lässt. (Dies die Stimmung aller über ihr wahres Princip nicht erleuchteten Religiosen, Mystiker und Heiligen, welche das Rechte trieben, sich selbst aber dabei nicht verstanden. Diesen kann nun eine Theorie, wie die gegenwärtige, sagen, dass sie noch nicht ganz frei sind; denn selbst der Ewige, die Gottheit, muss die Freiheit nicht gefangen halten.)

In der totalen Abstraction von durchaus allen materiellen Objecten des Wissens, der ganzen Anschauung mit allen ihren Gesetzen — also in der absoluten Realisirung der Freiheit und Indifferenz des Wissens in Beziehung auf die Anschauung; jedoch in der Befangenheit in das eigene immanente, formale Gesetz des Wissens und in dessen Folge und Consequenz — besteht die Logik und Alles, was sich Philosophie nennt, seinem inneren Geiste nach aber nur Logik ist: was nicht über die Consequenz jenes Standpunctes hinauskann, der endliche Verstand. Sein Wesen ist, wie das seines höchsten Productes, der Logik, immer innerhalb der Bedingungen stehen zu bleiben und sich nie zu einem Unbedingten, Absoluten des Wissens und des Seyns zu erheben.

In der Abstraction selbst von diesem Gesetze, der Quantität schlechthin in ihrer Urform, somit auch von *allem* besonderen Wissen, besteht die Wissenschaftslehre. (Man könnte von einer anderen Seite sagen, sie bestehe in einer Transcendentalisirung der Logik selbst und entstehe daraus; denn wenn ein Logiker sich fragen wollte, wie ich im Verlaufe an mehreren Beispielen gezeigt habe: wie komme ich doch nur zu meinen Behauptungen? — müsste er in die Wissenschaftslehre gerathen, und auf diesem Wege ist denn auch wirklich durch den eigentlichen Entdecker des Principes, Kant, die Sache gefunden worden.) In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seyns und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunct der Wissenschaftslehre; sie besteht daher im Denken dieses Denkens selbst; sie ist blosses reines Denken des reinen Denkens oder der Vernunft, die Immanenz, das ***Fürsich*** dieses reinen Denkens. Mithin ist ihr Standpunct derselbe, den ich oben als den der absoluten Freiheit angab.

Aber dies Denken ist (nach allem Bisherigen) nicht möglich, ohne dass in der Anschauung das Wissen doch sey, welches in jenem nur schematisch vernichtet wird. Und so ist denn die letzte Frage, die ich zu beantworten versprochen und mit deren Beantwortung ich den Schluss ankündigte, gelöst: die, wie die Wissenschaftslehre, welche über alles Wissen hinauszugehen verbunden ist, dieses vermöge, ob sie denn, als selbst ein Wissen, nicht immerdar im Wissen stehe und an dasselbe gebunden sey, wie sie daher über sich selbst, *als* Wissen, hinauskommen könne? Sie hat ewig das Wissen in der Anschauung. Nur im Denken vernichtet sie es, um es in *demselben* wiederzuerzeugen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre vom Leben unterschieden. Sie erzeugt das in der Anschauung *wirkliche* Leben im Denken schematisch. Sie behält den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die concrete Fülle der Anschauung. Uebrigens sind beide durchaus Eins, weil nur die Einheit des Denkens und Anschauens das wahre — in der Facticität freilich unzugängliche, und hier in die beiden sich ausschliessenden Glieder sich spaltende Wissen, der höchste Mittelpunct der Intelligenz ist.

Die Wissenschaftslehre ist schlechthin factisch, von Seiten der Anschauung: das höchste *Factum*, das des Wissens (weil es *ja auch nicht seyn könnte*), ist ihre Grundlage: sie ist schlechthin folgernd, von Seiten des Denkens, welches das höchste Factum erklärt aus dem absoluten Seyn und der Freiheit: — beides aber, Anknüpfen an die Facticität und darüber hinausgehendes Denken derselben aus ihrem absoluten Grunde, ist sie in nothwendiger Vereinigung. In der Anschauung ist, was sie denkt, aber nur unmittelbar; im Denken wird es als nothwendig verkettet. Aber sie denkt, was da ist, denn das Seyn ist nothwendig; und es ist, was sie denkt, *weil* sie es denkt; denn ihr Denken wird selbst das Seyn des Wissens. (Die Wissenschaftslehre ist kein Herausgehen oder Erklären des Wissens aus anderweitigen hypothetischen Prämissen, — woher sollten diese denn zu nehmen seyn für das schlechthin Universale? — obwohl noch neulich der Repräsentant der Skeptiker nach der Wissenschaftslehre sich die Sache — abgeschmackt genug — also denkt.)

Sie ist in sich theoretisch und praktisch zugleich. *Theoretisch* — für sich ein leeres, bloss schematisirtes Wissen, ohne allen Gehalt, Trieb, Reiz oder dergleichen (und wohlgemerkt, diesen soll sie verschmähen). *Praktisch:* — das Wissen soll in der Wirklichkeit *frei* werden; dies liegt selbst mit in seiner intellectuellen Bestimmung. Die Wissenschaftslehre ist daher eine allen Intelligenzen, die in der Reihe der Bedingungen bis zu ihrer Möglichkeit gekommen sind, immerfort anzumuthende Pflicht. In diese Reihe der Bedingungen aber kommt man durch innere herzliche Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst.

Daher ist das redliche Bestreben, sie zu verbreiten, selbst das Betreiben eines ewigen und unvergänglichen Zweckes; denn die Vernunft, und die einmal errungene klare Einsicht derselben in sich selbst ist ewig. Nur ist sie zu verbreiten mit der Gesinnung, die ein ewiger Zweck fordert, mit absoluter Verläugnung aller endlichen und vergänglichen Zwecke. Nicht mit der Absicht, dass sie, heute oder morgen, von diesem oder jenem begriffen werde, denn da würde sicher irgend ein egoistischer Zweck gewollt, sondern sie werde unbefangen hingeworfen in den Strom der Zeit, bloss damit sie eben dasey. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verdrehe und schmähe sie, wer sie nicht gefasst; dies als ein Nichts, soll gleichgültig seyn dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist.

Nachdem ich noch dies, nicht über *meine* Gesinnung, — denn von irgend einem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede, — sondern über die schlechthin gebührliche Gesinnung gesagt habe, schliesse ich und empfehle Ihnen die Wissenschaft.

Die
Bestimmung des Menschen.

Dargestellt

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Berlin, Voss'sche Buchhandlung 1800.
Zweite unveränderte Ausgabe: Ebendaselbst 1838.

Vorrede.

Was ausser der Schule brauchbar ist von der neueren Philosophie, sollte den Inhalt dieser Schrift ausmachen; vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müsste. Die tieferen Zurüstungen, welche gegen Einwürfe und Ausschweifungen des verkünstelten Verstandes gemacht werden, das, was nur Grundlage für andere positive Wissenschaften ist, endlich, was bloss für die Pädagogik im weitesten Sinne, d. h. für die bedachte und willkürliche Erziehung des Menschengeschlechtes gehört, sollte aus dem Umfange derselben ausgeschlossen bleiben. Jene Einwürfe macht der natürliche Verstand nicht; die positive Wissenschaft aber überlässt er seinen Gelehrten, und die Erziehung des Menschengeschlechtes, inwiefern sie vom Menschen abhängt, seinen Volkslehrern und Staatsbeamten.

Das Buch ist sonach nicht für Philosophen von Profession bestimmt, und diese werden nichts in demselben finden, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre. Es sollte verständlich seyn für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten. Von denjenigen, die nur schon ehemals auswendiggelernte Redensarten in einer etwas veränderten Ordnung wiederholen wollen, und dieses Geschäft des Gedächtnisses für das Verstehen halten, wird es ohne Zweifel unverständlich befunden werden.

Es sollte anziehen und erwärmen, und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Uebersinnlichen fortreissen; wenigstens ist der Verfasser sich bewusst, nicht ohne Begeisterung an die Arbeit gegangen zu seyn. Oft verschwindet während der Mühe der Ausführung das Feuer, mit welchem man den Zweck ergriff; ebenso ist man im Gegentheil unmittelbar nach der Arbeit in Gefahr, über diesen Punct sich selbst Unrecht zu thun. Kurz, ob diese Absicht gelungen sey, oder nicht, kann nur aus der Wirkung entschieden werden, welche die Schrift auf die Leser machen wird, denen sie bestimmt ist, und der Autor hat hierüber keine Stimme.

Noch habe ich — für wenige zwar, zu erinnern, dass der Ich, welcher im Buche redet, keinesweges der Verfasser ist, sondern dass dieser wünscht, sein Leser möge es werden; — dieser möge nicht bloss historisch fassen, was hier gesagt wird, sondern wirklich und in der That während des Lesens mit sich selbst reden, hin und her überlegen, Resultate ziehen, Entschliessungen fassen, wie sein Repräsentant im Buche, und durch eigene Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwickeln, und sie in sich aufbauen, deren blosses Bild ihm im Buche vorgelegt wird.

Erstes Buch.

Zweifel.

So wohl glaube ich nunmehr einen guten Theil der Welt, die mich umgiebt, zu kennen; und ich habe in der That Mühe und Sorgfalt genug darauf verwendet. Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung, habe ich Glauben zugestellt; ich habe betastet, was ich erblickt, ich habe zerlegt, was ich betastet hatte; ich habe meine Beobachtungen wiederholt, und mehrmals wiederholt; ich habe die verschiedenen Erscheinungen unter einander verglichen; und nur, nachdem ich ihren genauen Zusammenhang einsah, nachdem ich eine aus der anderen erklären und ableiten, und den Erfolg im Voraus berechnen konnte, und die Wahrnehmung des Erfolges meiner Berechnung entsprach, habe ich mich beruhigt. Dafür bin ich nun auch der Richtigkeit dieses Theiles meiner Erkenntnisse so sicher, als meines eigenen Daseyns, schreite mit festem Tritte in der mir bekannten Sphäre meiner Welt einher, und wage in jedem Augenblicke Daseyn und Wohlseyn auf die Untrüglichkeit meiner Ueberzeugungen.

Aber, — was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?

Ueberflüssige Frage! Es ist schon lange her, dass meine Belehrung über diesen Gegenstand geschlossen ist, und es würde Zeit erfordern, um alles das, was ich hierüber ausführlich gehört, gelernt, geglaubt habe, mir zu wiederholen.

Und auf welchem Wege bin ich denn zu diesen Kenntnissen gelangt, welche zu besitzen ich mich dunkel erinnere? Habe ich, getrieben durch eine brennende Wissbegier, mich hindurchgearbeitet durch Ungewissheit, durch Zweifel und

Widersprüche? Habe ich, so wie etwas Glaubliches sich mir darbot, meinen Beifall aufgehalten, das Wahrscheinliche geprüft, und wieder geprüft, und geläutert und verglichen, — bis eine innere Stimme unverkennbar und unwiderstehlich mir zurief: So, nur so ists, so wahr du lebest und bist? — Nein, ich erinnere mich keines solchen Zustandes. Jene Belehrungen wurden mir entgegengebracht, ehe ich ihrer begehrte; es wurde mir geantwortet, ehe ich die Frage aufgeworfen hatte. Ich hörte zu, weil ich es nicht vermeiden konnte; es blieb in meinem Gedächtnisse hängen, soviel als der Zufall fügte; ohne Prüfung und ohne Theilnahme liess ich alles an seinen Ort gestellt seyn.

Wie könnte ich sonach mich überreden, dass ich in der That Erkenntnisse über diesen Gegenstand des Nachdenkens besitze? Wenn ich nur dasjenige weiss, und von ihm überzeugt bin, was ich selbst gefunden, — nur dasjenige wirklich kenne, was ich selbst erfahren habe, so kann ich in der That nicht sagen, dass ich über meine Bestimmung das geringste wisse; ich weiss bloss, was andere darüber zu wissen behaupten; und das einzige, was ich hierin wirklich versichern kann, ist dies, dass ich so oder so über diese Gegenstände sprechen gehört.

Ich habe sonach bisher, indess ich mit genauer Sorgfalt das minderwichtige selbst untersuchte, in Ansehung des wichtigsten auf die Treue und die Sorgfalt Fremder mich verlassen. Ich habe anderen eine Theilnahme für die höchsten Angelegenheiten der Menschheit, einen Ernst, eine Genauigkeit zugetraut, die ich in mir selbst keineswegs gefunden hatte. Ich habe sie unbeschreiblich höher geachtet, als mich selbst.

Was sie etwa wahres wissen, woher können sie es wissen, ausser durch eigenes Nachdenken? Und warum sollte ich durch dasselbe Nachdenken nicht dieselbe Wahrheit finden, da ich ebensoviel bin als sie? Wie sehr habe ich bisher mich selbst herabgesetzt und verachtet!

Ich will, dass es nicht länger so sey! Mit diesem Augenblicke will ich in meine Rechte eintreten, und Besitz nehmen von der mir gebührenden Würde. Alles Fremde sey aufgegeben. Ich will *selbst* untersuchen. Sey es, dass geheime Wünsche, wie die Untersuchung endigen möge, dass eine vorliebende Neigung für gewisse Behauptungen in mir sich rege; ich vergesse und verläugne sie, und ich werde ihr keinen Einfluss auf die Richtung meiner Gedanken verstatten. Ich will *mit Strenge und Sorgfalt* zu Werke gehen, ich will mir alles aufrichtig bekennen — Was ich als Wahrheit finde, wie es auch immer laute, soll mir willkommen seyn. Ich will *wissen*. Mit derselben Sicherheit, mit welcher ich darauf rechne, dass dieser Boden mich tragen wird, wenn ich darauf trete, dass dieses Feuer mich verbrennen würde, wenn ich mich ihm näherte, will ich darauf rechnen können, was ich selbst bin, und was ich seyn werde. Und sollte man etwa dies nicht können, so will ich wenigstens das wissen, dass man es nicht kann. Und selbst diesem Ausgange der Untersuchung will ich mich unterwerfen, wenn er sich mir als Wahrheit entdeckt. — Ich eile meine Aufgabe zu lösen.

Ich ergreife die forteilende Natur in ihrem Fluge, und halte sie einen Augenblick an, fasse den gegenwärtigen Moment fest ins Auge, und denke nach über ihn! — über diese Natur, an welcher bisher meine Denkkraft entwickelt und für die Schlüsse, die auf ihrem Gebiete gelten, gebildet wurde. —

Ich bin von Gegenständen umgeben, die ich als für sich bestehende, und gegenseitig von einander geschiedene Ganze anzusehen mich genöthigt fühle: ich erblicke Pflanzen, Bäume, Thiere. Ich schreibe jedem Einzelnen Eigenschaften und Merkmale zu, woran ich sie von einander unterscheide; dieser Pflanze eine solche Form, der anderen eine andere; diesem Baume solche, dem anderen anders gestaltete Blätter.

Jeder Gegenstand hat *seine bestimmte Anzahl* von Eigenschaften, keine darüber, noch darunter. Auf jede Frage, ob er dieses sey, und jenes, ist für den, der ihn durchaus kennt, ein entscheidendes Ja möglich, oder ein entscheidendes Nein, das allem Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn ein Ende macht.

Alles, was da ist, *ist* etwas, oder es *ist* dieses etwas *nicht;* ist gefärbt oder nicht gefärbt; hat eine gewisse Farbe, oder hat diese Farbe nicht; ist schmackhaft oder nicht schmackhaft; ist fühlbar oder nicht fühlbar, und so in das unbestimmte fort.

Jeder Gegenstand besitzt jede dieser Eigenschaften *in einem bestimmten Grade.* Giebt es einen Maassstab für eine gewisse Eigenschaft, und vermag ich ihn anzulegen, so findet sich ein bestimmtes Maass derselben, welches sie nicht um das mindeste überschreitet, noch unter ihm zurückbleibt. — Messe ich die Höhe dieses Baumes; sie ist bestimmt, und er ist um keine Linie höher oder niedriger, als er ist. Betrachte ich das Grün seiner Blätter; es ist ein bestimmtes Grün, nicht um das mindeste dunkler oder heller; frischer oder verblichener, als es ist; ob es mir gleich am Maassstabe und am Worte für diese Bestimmung fehlt. Werfe ich meinen Blick auf diese Pflanze: sie steht auf einer bestimmten Stufe zwischen ihrem Entkeimen und ihrer Reife; beiden nicht um das mindeste näher oder entfernter, als sie es ist. — *Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist was es ist, und schlechthin nichts anderes.*

Nicht etwa, dass ich überhaupt nichts zwischen widersprechenden Bestimmungen in der Mitte schwebendes zu denken vermöchte. Ich denke allerdings unbestimmte Gegenstände, und mehr als die Hälfte meines Denkens besteht aus dergleichen Gedanken. Ich denke einen Baum überhaupt. Hat dieser Baum überhaupt, Früchte oder nicht, Blätter oder nicht, und falls er welche hat, welches ist ihre Anzahl? Zu welcher Gattung von Bäumen gehört er? Wie gross ist er? und so weiter. Alle diese Fragen bleiben unbeantwortet, und mein Denken ist hierüber unbestimmt, so gewiss ich nicht einen besonderen Baum, sondern den Baum überhaupt zu denken mir vornahm. Nur spreche ich diesem Baume überhaupt — das wirkliche Daseyn ab, eben darum, weil er unbestimmt ist. Alles wirkliche hat seine bestimmte Anzahl von allen möglichen Eigenschaften des Wirklichen überhaupt, und hat jede derselben in einem bestimmten Maasse, so gewiss es wirklich ist; ob ich mich gleich bescheide, vielleicht nicht Eines Gegenstandes Eigenschaften durchaus erschöpfen, und den Maassstab an dieselben anlegen zu können. —

Aber die Natur eilt fort in ihrer stäten Verwandlung: und indess ich noch rede über den aufgefassten Moment, ist er entflohen, und alles hat sich verändert; und ehe ich ihn auffasste, war gleichfalls alles anders. Wie es war, und wie ich es auffasste, war es nicht immer gewesen, es war so geworden.

Warum nun und aus welchem Grunde war es gerade so geworden, wie es geworden war; warum hatte die Natur unter den unendlich mannigfaltigen Bestimmungen, die sie annehmen kann, in diesem Momente gerade diese angenommen, die sie wirklich angenommen hatte, und keine andere?

Deswegen, weil ihnen gerade diejenigen vorhergingen, die ihnen vorhergingen, und keine möglichen anderen; und weil die gegenwärtigen gerade ihnen, und keinen möglichen anderen folgten. Wäre im vorhergehenden Momente irgend etwas um das mindeste anders gewesen, als es war, so würde auch im gegenwärtigen irgend etwas anders seyn, als es ist. — Und aus welchem Grunde war im vorhergehenden Momente alles so, wie es war? Deswegen, weil es in dem, der diesem vorherging, so war, wie es in ihm war. Und dieser hing wieder ab von dem, der *ihm* vorherging; dieser letzte abermals von *seinem* vorhergehenden; — und so aufwärts ins unbestimmte fort. Ebenso wird in dem zunächstfolgenden Momente die Natur bestimmt seyn, wie sie es seyn wird, deswegen, weil sie im gegenwärtigen so bestimmt ist, wie sie es ist; und es würde nothwendig in diesem zunächstfolgenden Momente irgend etwas anders seyn, als es seyn wird, wenn im gegenwärtigen nur das mindeste anders wäre, als es ist. Und in dem Momente, der diesem folgen wird, wird alles so seyn, wie es seyn wird, deswegen, weil in dem zunächstfolgenden Momente alles so seyn wird, wie es seyn wird; und so wird sein nachfolgender wieder *von ihm* abhängen, wie *er* von seinem vorhergehenden abhängen wird; und so abwärts in das unbestimmte fort.

Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer möglichen Bestimmungen ohne Anhalten hindurch; und der Wechsel dieser Bestimmungen ist nicht gesetzlos, sondern streng gesetzlich. Was da ist in der Natur, ist nothwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, dass es anders sey. Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, — da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird und sein nachfolgendes bestimmt; in einen festen Zusammenhang, — da ich aus jedem gegebenen Momente alle mögliche Zustände des Universums durch blosses Nachdenken würde finden können, aufwärts, wenn ich den gegebenen Moment *erklärte,* abwärts, wenn ich aus ihm *ableitete;* wenn ich aufwärts die Ursachen, durch welche allein er wirklich werden konnte, abwärts die Folgen, die er nothwendig haben muss, aufsuchte. Ich empfange in jedem Theile das Ganze, weil jeder Theil nur durch das Ganze ist, was er ist; durch dieses aber nothwendig das ist.

Was ist es denn also eigentlich, das ich soeben gefunden habe? Wenn ich meine Behauptungen im Ganzen übersehe, so finde ich dies als den Geist derselben: jedem Werden ein Seyn vorauszusetzen, woraus und wodurch es geworden ist, jedem Zustande einen anderen Zustand, jedem Seyn ein anderes Seyn vorauszudenken, und schlechthin nichts aus dem Nichts entstehen zu lassen.

Verweile ich hierbei länger, entwickle und mache mir vollkommen klar, was darin liegt! — Denn es könnte leicht seyn, dass von meiner klaren Einsicht in diesen Punct meines Nachdenkens das ganze Glück meiner ferneren Untersuchung abhinge.

Warum, und aus welchem Grunde sind denn nun die Bestimmungen der Gegenstände in diesem Momente gerade diejenigen, die sie sind, — hub ich an zu fragen. Ich setzte sonach ohne weiteren Beweis, und ohne die mindeste Untersuchung, als ein an sich bekanntes, unmittelbar wahres und schlechthin gewisses voraus, — wie es denn auch ist, und wie ich es noch jetzt finde, und stets finden werde — ich setzte, sage ich, voraus, dass sie einen Grund hätten; — dass sie nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihnen liegendes, Daseyn und Wirklichkeit hätten. Ich fand ihr Daseyn für ihr eigenes Daseyn nicht hinlänglich, und fühlte mich genöthigt, um ihrer selbst willen noch ein anderes Daseyn ausser ihnen anzunehmen. Warum nun wohl fand ich das Daseyn jener Beschaffenheiten oder Bestimmungen nicht hinlänglich; warum fand ich es als ein unvollständiges Daseyn? Was mag es seyn in ihnen, das mir einen Mangel verräth? Dies ohne Zweifel ist es: zuvörderst sind jene Beschaffenheiten gar nichts an und für sich, sie sind nur etwas *an* einem anderen; Beschaffenheiten eines Beschaffenen, Formen eines Geformten; und ein solches die Beschaffenheit annehmende und tragende, — ein *Substrat* derselben, nach dem Ausdrucke der Schule, — wird für die Denkbarkeit derselben immer vorausgesetzt. Ferner, dass ein solches Substrat eine bestimmte Beschaffenheit habe, drückt einen Zustand der Ruhe, und des Stillestehens seiner Verwandlungen, ein Anhalten seines Werdens aus. Versetze ich es in Veränderung, so ist in ihm keine Bestimmtheit mehr, sondern ein Uebergehen aus einem Zustande in den entgegengesetzten anderen durch Unbestimmtheit hindurch. Der Zustand der Bestimmtheit des Dinges ist sonach Zustand und Ausdruck eines blossen Leidens; und ein blosses Leiden ist ein unvollständiges Daseyn. Es bedarf einer Thätigkeit, die diesem Leiden entspreche, aus welcher sich dasselbe erklären, durch, und vermittelst welcher es sich erst denken lasse; oder, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, *die den Grund dieses Leidens enthalte.*

Was ich dachte und zu denken genöthigt war, war daher keinesweges dies, dass die verschiedenen auf einander folgenden Bestimmungen der Natur, als solche, einander bewirken; — dass die gegenwärtige Beschaffenheit sich selbst vernichte, und in dem künftigen Momente, da sie selbst nicht mehr ist, eine andere, die nicht sie selbst ist, und die in ihr nicht liegt, an ihrer Stelle hervorbringe, welches völlig undenkbar ist. Die Beschaffenheit bringt weder sich selbst, noch etwas anderes ausser ihr hervor.

Eine thätige, dem Gegenstande eigenthümliche und sein eigentliches Wesen ausmachende Kraft ist es, welche ich dachte und denken musste, um die allmählige Entstehung und den Wechsel jener Bestimmungen zu begreifen.

Und wie denke ich mir diese Kraft, welches ist ihr Wesen und die Art ihrer Aeusserung? Keine andere, als die, dass sie unter diesen bestimmten Umständen, durch sich selbst, und um ihrer selbst willen diese bestimmte Wirkung, — und schlechthin keine andere — diese aber auch ganz sicher und unfehlbar, hervorbringe.

Das Princip der Thätigkeit, des Entstehens und Werdens *an und für sich,* ist rein in ihr selbst, so gewiss sie Kraft ist, und in nichts ausser ihr; die Kraft wird nicht getrieben oder in Bewegung gesetzt, sie setzt sich selbst in Bewegung. Der Grund davon, *dass sie gerade auf diese bestimmte Weise sich entwickelt,* liegt theils in ihr selbst, weil sie diese Kraft ist und keine andere, theils ausser ihr selbst, in den Umständen, unter denen sie sich entwickelt. Beides, die innere Bestimmung der Kraft durch sich selbst, und ihre äussere, durch die Umstände, muss sich vereinigen, um eine Veränderung hervorzubringen. Was das erste anbelangt: die Umstände, das ruhende Seyn und Bestehen der Dinge, bringen kein Werden hervor, denn in ihnen selbst liegt das Gegentheil alles Werdens, das ruhige Bestehen. Was das zweite betrifft: jene Kraft ist, so gewiss sie denkbar seyn soll, eine durchgängig bestimmte; aber ihre Bestimmtheit wird vollendet durch die Umstände, unter denen sie sich entwickelt. — Eine Kraft denke ich nur; eine Kraft ist für mich nur inwiefern ich eine Wirkung wahrnehme; eine unwirksame Kraft, die doch eine Kraft seyn sollte und kein ruhendes Ding, ist völlig undenkbar. Jede Wirkung aber ist bestimmt, und da die Wirkung nur der Abdruck, nur eine andere Ansicht des Wirkens selbst ist, — die wirkende Kraft ist im Wirken bestimmt, und der Grund dieser ihrer Bestimmtheit liegt theils in ihr selbst, weil sie ausserdem gar nicht als ein besonderes und für sich bestehendes gedacht würde, theils ausser ihr, weil ihre eigene Bestimmtheit nur als eine bedingte gedacht werden kann.

Es ist hier eine Blume dem Boden entwachsen, und ich schliesse daraus auf eine bildende Kraft in der Natur. Eine solche bildende Kraft ist für mich überhaupt da lediglich, inwiefern es für mich diese Blume und andere, und Pflanzen überhaupt, und Thiere giebt; ich kann diese Kraft nur durch ihre Wirkung beschreiben, und sie ist für mich schlechthin nichts weiter, als — das — eine solche Wirkung Hervorbringende; das — Blumen und Pflanzen und Thiere, und überhaupt organische Gestalten Erzeugende. Ich werde ferner behaupten, es habe an diesem Platze eine Blume, und diese bestimmte Blume entspriessen können, lediglich inwiefern alle Umstände sich vereinigten, um dieselbe möglich zu machen. Durch diese Vereinigung aller Umstände für ihre Möglichkeit aber ist mir die Wirklichkeit der Blume noch keinesweges erklärt; und ich bin genöthigt, noch eine besondere, durch sich selbst wirkende, ursprüngliche Naturkraft anzunehmen: und zwar bestimmt eine Blumen hervorbringende; denn eine andere Naturkraft würde vielleicht unter denselben Umständen ganz etwas anderes hervorgebracht haben. Ich erhalte sonach folgende Ansicht des Universums.

Es ist, wenn ich die sämmtlichen Dinge als Eins, als Eine Natur ansehe, Eine Kraft; es sind, wenn ich sie als Einzelne betrachte, mehrere Kräfte, — die nach ihren inneren Gesetzen sich entwickeln, und durch alle möglichen Gestalten, deren sie fähig sind, hindurchgehen; und alle Gegenstände in der Natur sind nichts anderes, als jene Kräfte selbst in einer gewissen Bestimmung. Die Aeusserung jeder einzelnen Naturkraft wird bestimmt, — wird zu derjenigen, die sie ist, — theils durch ihr inneres Wesen, theils durch ihre eigenen bisherigen Aeusserungen, theils durch die Aeusserungen aller übrigen Naturkräfte, mit denen sie in Verbindung steht; aber sie steht, da die Natur ein zusammenhängendes Ganzes ist, mit allen in Verbindung. — Sie wird durch dieses alles unwiderstehlich bestimmt. Nachdem sie nun einmal ihrem inneren Wesen nach diejenige ist, die sie ist, und unter diesen Umständen sich äussert, fällt ihre Aeusserung nothwendig so aus, wie sie ausfällt, und es ist schlechterdings unmöglich, dass sie um das mindeste anders sey, als sie ist.

In jedem Momente ihrer Dauer ist die Natur ein zusammenhängendes Ganze; in jedem Momente muss *jeder einzelne Theil* derselben so seyn, wie er ist, weil *alle übrigen* sind, wie sie sind; und du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Theile des unermesslichen Ganzen hindurch etwas zu verändern. Aber *jeder Moment dieser Dauer* ist bestimmt durch *alle abgelaufenen Momente,* und wird bestimmen alle *künftigen Momente;* und du kannst in dem gegenwärtigen keines Sandkornes Lage anders denken, als sie ist, ohne dass du genöthigt würdest, die ganze Vergangenheit ins unbestimmte hinauf, und die ganze Zukunft ins unbestimmte herab dir anders zu denken. Mache, wenn du willst, den Versuch mit diesem Körnchen Flugsandes, das du erblickst. Denke es dir um einige Schritte weiter landeinwärts liegend. Dann müsste der Sturmwind, der es vom Meere hertrieb, stärker gewesen seyn, als er wirklich war. Dann müsste aber auch die vorhergehende Witterung, durch welche dieser Sturmwind und der Grad desselben bestimmt wurde, anders gewesen seyn, als sie war, und die *ihr* vorhergehende, durch die *sie* bestimmt wurde; und du erhältst in das unbestimmte und unbegrenzte hinauf eine ganz andere Temperatur der Luft, als wirklich stattgefunden hat, und eine ganz andere Beschaffenheit der Körper, welche auf diese Temperatur Einfluss haben, und auf welche sie Einfluss hat. — Auf Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit der Länder, vermittelst dieser und selbst unmittelbar auf die Fortdauer der Menschen, hat sie unstreitig den entscheidendsten Einfluss. Wie kannst du wissen, — denn da es uns nicht vergönnt ist, in das Innere der Natur einzudringen, so reicht es hier hin Möglichkeiten aufzuzeigen, — wie kannst du wissen, ob nicht bei derjenigen Witterung des Universums, deren es bedurft hätte, um dieses Sandkörnchen weiter landeinwärts zu treiben, irgend einer deiner Vorväter vor Hunger oder Frost oder Hitze würde umgekommen seyn, ehe er den Sohn erzeugt hatte, von welchem du abstammest?

— dass du sonach nicht seyn würdest, und alles, was du in der Gegenwart und für die Zukunft zu wirken wähnest, nicht seyn würde, weil — ein Sandkörnchen an einer anderen Stelle liegt.

Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnothwendigkeit. Es war eine Zeit, — so sagen mir andere, die in dieser Zeit lebten, und ich selbst bin durch Folgerungen genöthigt, eine solche Zeit, deren ich nicht unmittelbar mir bewusst bin, anzunehmen — es war eine Zeit, in der ich noch nicht war, und ein Moment, in welchem ich entstand. Ich war nur für andere, noch nicht für mich. Seitdem hat allmählig mein Selbstbewusstseyn sich entwickelt, und ich habe in mir gewisse Fähigkeiten und Anlagen, Bedürfnisse und natürliche Begierden gefunden. — Ich bin ein bestimmtes Wesen, das zu irgend einer Zeit entstanden ist.

Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Es wäre die höchste Ungereimtheit anzunehmen, dass ich gewesen sey, ehe ich war, um mich selbst zum Daseyn zu bringen. Ich bin durch eine andere Kraft ausser mir wirklich worden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Theil der Natur bin? Die Zeit meines Entstehens, und die Eigenschaften, mit denen ich entstand, waren durch diese allgemeine Naturkraft bestimmt; und alle die Gestalten, unter denen sich diese mir angeborenen Grundeigenschaften seitdem geäussert haben, und äussern werden, so lange ich seyn werde, sind durch dieselbe Naturkraft bestimmt. Es war unmöglich, dass statt meiner ein anderer entstände; es ist unmöglich, dass dieser nunmehr Entstandene in irgend einem Momente seines Daseyns anders sey, als er ist und seyn wird.

Dass meine Zustände nun eben von Bewusstseyn begleitet werden, und einige derselben, — Gedanken, Entschliessungen und dergleichen — sogar nichts anderes zu seyn scheinen, als Bestimmungen eines blossen Bewusstseyns: darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Es ist die Naturbestimmung der Pflanze, sich regelmässig auszubilden, die des Thieres, sich zweckmässig zu bewegen, die des Menschen, zu denken. Warum sollte ich Anstand nehmen, das letzte ebenso für die Aeusserung einer ursprünglichen Naturkraft anzuerkennen, als das erste und zweite? Nichts, als das Erstaunen, könnte mich daran verhindern; indem das Denken allerdings eine weit höhere und künstlichere Naturwirkung ist, als die Bildung der Pflanzen, oder die eigenthümliche Bewegung der Thiere; aber wie könnte ich jenem Affecte Einfluss verstatten auf eine ruhige Untersuchung? Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung einer Pflanze, die Bewegung eines Thieres hervorbringe? Aus blosser Zusammensetzung der Materie das Denken abzuleiten, — auf dieses verkehrte Unternehmen werde ich freilich nicht verfallen; könnte ich denn daraus auch nur die Bildung des einfachsten Mooses erklären? — Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, noch können sie erklärt werden; denn sie selbst sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist. Das Denken ist nun einmal, es ist schlechthin, so wie die Bildungskraft der Natur nun einmal ist, und schlechthin ist. Es ist in der Natur; denn das Denkende entsteht und entwickelt sich nach Naturgesetzen: es ist sonach durch die Natur. Es giebt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft giebt.

Diese ursprüngliche Denkkraft des Universums schreitet fort, und entwickelt sich in allen möglichen Bestimmungen, deren sie fähig ist, so wie die übrigen ursprünglichen Naturkräfte fortschreiten, und alle mögliche Gestalten annehmen. Ich bin eine besondere Bestimmung der bildenden Kraft, wie die Pflanze; eine besondere Bestimmung der eigenthümlichen Bewegungskraft, wie das Thier; und überdies noch eine Bestimmung der Denkkraft: und die Vereinigung dieser drei Grundkräfte zu Einer Kraft, zu Einer harmonischen Entwickelung, macht das unterscheidende Kennzeichen meiner Gattung aus; so wie es die Unterscheidung der Pflanzengattung ausmacht, lediglich Bestimmung der bildenden Kraft zu seyn.

Gestalt, eigenthümliche Bewegung, Gedanke in mir hängen nicht etwa voneinander ab, und folgen auseinander: so dass ich meine, und mit ihr die mich umgebenden Gestalten und Bewegungen so dächte, weil sie so sind; oder dass umgekehrt sie so würden, weil ich sie so dächte, sondern sie sind allzumal und unmittelbar die harmonirenden Entwickelungen einer und ebenderselben Kraft, deren Aeusserung nothwendig zu einem mit sich innig zusammenstimmenden Wesen meiner Gattung wird, und die man menschenbildende Kraft nennen könnte. Es entsteht in mir ein Gedanke schlechthin, und ebenso schlechthin die ihm entsprechende Gestalt, und ebenso schlechthin die beiden entsprechende Bewegung. Ich bin nicht, was ich bin, weil ich es denke oder will; noch denke oder will ich es, weil ich es bin, sondern ich bin und denke, — beides schlechthin; beides aber stimmt aus einem höheren Grunde zusammen.

So gewiss jene ursprünglichen Naturkräfte etwas für sich sind, und ihre eigenen inneren Gesetze und Zwecke haben, so gewiss müssen die einmal zur Wirklichkeit gekommenen Aeusserungen derselben, falls nur die Kraft sich selbst überlassen bleibt, und nicht durch eine fremde ihr überlegene unterdrückt wird, eine Zeitlang dauern, und einen gewissen Umfang von Verwandlungen beschreiben. Was in demselben Augenblicke verschwindet, da es entstand, ist gewiss nicht Aeusserung einer Grundkraft, sondern nur Folge von der Zusammenwirkung mehrerer Kräfte. Die Pflanze, eine besondere Bestimmung der bildenden Naturkraft, geht sich selbst überlassen von ihrem ersten Entkeimen bis zur Reife des Saamens. Der Mensch, eine besondere Bestimmung aller Naturkräfte in ihrer Vereinigung, geht sich selbst überlassen von der Geburt fort zum Tode vor Alter. Daher die Lebensdauer der Pflanze, wie des Menschen, und die verschiedenen Bestimmungen dieses ihres Lebens.

Diese Gestalt, diese eigenthümliche Bewegung, dieses Denken, in Harmonie mit einander, — diese Fortdauer aller jener wesentlichen Eigenschaften unter mancherlei ausserwesentlichen Verwandlungen, kommen mir zu, inwiefern ich ein Wesen meiner Gattung bin. — Aber die menschenbildende Naturkraft hat sich schon dargestellt, ehe ich entstand, unter mancherlei äusseren Bedingungen und Umständen. Diese äusseren Umstände sind es, welche die besondere Weise ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit bestimmen, in denen sonach der Grund *liegt*, dass gerade ein solches Individuum meiner Gattung wirklich wird. Dieselben Umstände können nie zurückkehren, weil dann das Natur-Ganze selbst zurückkehren, und zwei Naturen statt Einer entstehen würden: es können daher diejenigen Individuen nie wieder wirklich werden, die es schon einmal waren. — Ferner, die menschenbildende Naturkraft stellt sich dar in derselben Zeit, da auch ich bin, unter allen in dieser Zeit möglichen Umständen. Keine Vereinigung solcher Umstände ist derjenigen vollkommen gleich, durch welche *ich* wirklich wurde, wenn nicht das Ganze sich in zwei vollkommen gleiche, und untereinander nicht zusammenhängende Welten theilen soll. Es können zu derselben Zeit nicht zwei vollkommen gleiche Individuen wirklich seyn. Dadurch ist denn bestimmt, was ich, *ich, diese bestimmte Person,* seyn musste; und das Gesetz, nach welchem ich der wurde, der ich bin, ist im Allgemeinen gefunden. Ich bin dasjenige, was die menschenbildende Kraft, — nachdem sie gewesen ist, was sie war — nachdem sie noch ausser mir ist, was sie ist, — nachdem sie in diesem bestimmten Verhältnisse zu anderen ihr widerstreitenden Naturkräften sich befindet — werden *konnte;* und, weil in ihr selbst kein Grund liegen kann, sich zu beschränken, da sie es konnte, nothwendig werden *musste.* Ich bin, der ich bin, weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen nur ein solcher und schlechthin kein anderer möglich war; und ein Geist, der das Innere der Natur vollkommen übersähe, würde aus der Erkenntniss eines einzigen Menschen bestimmt angeben können, welche Menschen von jeher gewesen, und welche zu jeder Zeit seyn würden; in Einer Person würde er *alle* wirkliche Personen erkennen. Dieser mein Zusammenhang mit dem Naturganzen ist es denn, der da bestimmt, alles was ich war, was ich bin, und was ich seyn werde: und derselbe Geist würde aus jedem möglichen Momente meines Daseyns unfehlbar folgern können, was ich vor demselben gewesen sey, und was ich nach demselben seyn werde. Alles was ich je bin und werde, bin ich und werde ich schlechthin nothwendig, und es ist unmöglich, dass ich etwas anderes sey.

Zwar bin ich meiner selbst, als eines selbstständigen und in mehreren Begebenheiten meines Lebens freien Wesens, mir innigst bewusst; aber dieses Bewusstseyn lässt aus den aufgestellten Grundsätzen sich sehr wohl erklären, und mit den soeben gezogenen Folgerungen sich vollkommen vereinigen. Mein unmittelbares Bewusstseyn, die eigentliche Wahrnehmung, geht nicht *über mich selbst* und meine Bestimmungen hinaus, ich weiss unmittelbar nur von mir selbst; was ich darüber hinaus zu wissen vermag, weiss ich nur durch *Folgerung*, — auf die Weise, wie ich soeben auf ursprüngliche Naturkräfte geschlossen habe, die doch keinesweges in den Umkreis meiner Wahrnehmungen fallen. *Ich* aber, das, was ich mein Ich, meine Person nenne, bin nicht die menschenbildende Naturkraft selbst, sondern nur eine ihrer Aeusserungen: und nur dieser Aeusserung bin ich *mir*, *als meines Selbst*, bewusst, nicht jener Kraft, auf welche ich nur durch die Nothwendigkeit mich selbst zu erklären schliesse. Diese Aeusserung aber ist, ihrem wirklichen Seyn nach, allerdings etwas aus einer ursprünglichen und selbstständigen Kraft hervorgehendes, und muss im Bewusstseyn als solches gefunden werden. Deswegen finde ich mich überhaupt als ein *selbstständiges* Wesen. — Aus eben diesem Grunde erscheine ich mir als *frei* in einzelnen Begebenheiten meines Lebens, wenn diese Begebenheiten Aeusserungen der selbstständigen Kraft sind, die mir für mein Individuum zu Theil geworden; als *zurückgehalten und eingeschränkt*, wenn durch eine Verkettung äusserer Umstände, die in der Zeit entstehen, nicht aber in der ursprünglichen Beschränkung meines Individuums liegen, ich nicht einmal das kann, was ich meiner individuellen Kraft nach wohl könnte; als *gezwungen*, wenn diese individuelle Kraft durch die Uebermacht anderer ihr entgegengesetzten, sogar ihrem eigenen Gesetze zuwider, sich zu äussern genöthigt wird.

Gieb einem Baume Bewusstseyn, und lass ihn ungehindert wachsen, seine Zweige verbreiten, die seiner Gattung eigenthümlichen Blätter, Knospen, Blüthen, Früchte hervorbringen. Er wird sich wahrhaftig nicht dadurch beschränkt finden, dass er nun gerade ein Baum ist, und gerade von dieser Gattung, und gerade dieser Einzelne in dieser Gattung; er wird sich frei finden, weil er in allen jenen Aeusserungen nichts thut, als was seine Natur fordert; er wird nichts anderes thun wollen, weil er nur wollen kann, was diese fordert. Aber lass sein Wachsthum durch ungünstige Witterung, durch Mangel an Nahrung, oder durch andere Ursachen zurückgehalten werden: er wird sich begrenzt und gehindert fühlen, weil ein Trieb, der wirklich in seiner Natur liegt, nicht befriedigt wird. Binde seine frei umherstrebenden Aeste an ein Geländer, nöthige ihm durch Einpfropfung fremde Zweige auf: er wird sich zu einem Handeln gezwungen fühlen; seine Aeste wachsen allerdings fort, aber nicht nach der Richtung, die die sich selbst überlassene Kraft genommen haben würde; er bringt allerdings Früchte, aber nicht die, die seine ursprüngliche Natur forderte. — Im *unmittelbaren Selbstbewusstseyn* erscheine ich mir als frei; durch *Nachdenken* über die ganze Natur finde ich, dass Freiheit schlechterdings unmöglich ist: das erstere muss dem letzteren untergeordnet werden, denn es ist selbst durch das letztere sogar zu erklären.

Welche hohe Befriedigung gewährt dieses Lehrgebäude meinem Verstande! Welche Ordnung, welcher feste Zusammenhang, welche leichte Uebersicht kommt dadurch in das Ganze meiner Erkenntnisse! Das Bewusstseyn ist hier nicht mehr jener Fremdling in der Natur, dessen Zusammenhang mit einem Seyn so unbegreiflich ist; es ist einheimisch in derselben, und selbst eine ihrer nothwendigen Bestimmungen. Die

Natur erhebt sich allmählig in der bestimmten Stufenfolge ihrer Erzeugungen. In der rohen Materie ist sie ein einfaches Seyn; in der organisirten geht sie in sich selbst zurück, um auf sich innerlich zu wirken, in der Pflanze, sich zu gestalten, im Thiere, sich zu bewegen; im Menschen, als ihrem höchsten Meisterstücke, kehrt sie in sich zurück, um sich selbst anzuschauen und zu betrachten: sie verdoppelt sich gleichsam in ihm und wird aus einem blossen Seyn, Seyn und Bewusstseyn in Vereinigung.

Wie ich *von meinem eigenen Seyn*, und den Bestimmungen desselben wissen müsse, ist in diesem Zusammenhange leicht zu erklären. Mein Seyn und mein Wissen hat denselben gemeinschaftlichen Grund: meine Natur überhaupt. Es ist kein Seyn in mir, das nicht eben darum, weil es *mein* Seyn ist, zugleich von sich wisse. — Ebenso begreiflich wird das Bewusstseyn *der körperlichen Gegenstände ausser mir*. Die Kräfte, aus deren Aeusserung meine Persönlichkeit besteht, die bildende, die sich selbst bewegende, die denkende Kraft in mir, sind nicht diese Kräfte in der Natur überhaupt, sondern nur ein bestimmter Theil derselben; und dass sie nur dieser Theil sind, kommt daher, weil ausser mir noch so und so viel anderes Seyn stattfindet. Aus dem ersten lässt sich das letztere *berechnen*, aus der Beschränkung das Beschränkende. Weil ich dieses oder jenes, das doch in den Zusammenhang des gesammten Seyns gehört, nicht bin, darum muss dasselbe ausser mir seyn; so folgert und berechnet die denkende Natur in mir. Meiner Beschränkung bin ich mir unmittelbar bewusst, weil sie ja zu mir selbst gehört, und nur durch sie ich überhaupt da bin; das Bewusstseyn des Beschränkenden, dessen, was ich nicht selbst bin, ist durch das erstere vermittelt, und fliesst aus ihm. —

Weg also mit jenen vorgegebenen Einflüssen und Einwirkungen der äusseren Dinge auf mich, durch die sie mir eine Erkenntniss von sich einströmen sollen, die in ihnen selbst nicht ist, und von ihnen nicht ausströmen kann. Der Grund, warum ich etwas ausser mir annehme, liegt nicht ausser mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner eigenen

Person; vermittelst dieser Beschränktheit geht die denkende Natur in mir — heraus aus sich selbst, und erhält eine Uebersicht ihrer selbst im Ganzen; jedoch in jedem Individuum aus einem eigenen Gesichtspuncte. —

Auf dieselbe Weise entsteht mir der Begriff *von denkenden Wesen meines Gleichen.* Ich, oder die denkende Natur in mir, denkt Gedanken, die aus ihr selbst, als individueller Naturbestimmung, sich entwickelt haben sollen, andere, die sich nicht aus ihr selbst entwickelt haben sollen. Und so ist es dann in der That. Die ersteren sind allerdings mein eigenthümlicher, individueller Beitrag zu dem Umfange des allgemeinen Denkens in der Natur; die letzteren sind aus den ersteren nur gefolgert, als solche, welche in diesem Umfange allerdings auch stattfinden müssen, aber da sie nur gefolgert sind, nicht in mir, sondern in anderen denkenden Wesen: und von hieraus *schliesse* ich erst auf denkende Wesen ausser mir. — Kurz: die Natur wird in mir ihrer selbst im Ganzen sich bewusst; aber nur so, dass sie von dem individuellen Bewusstseyn meiner anhebe, und von ihm aus fortgehe zum Bewusstseyn des allgemeinen Seyns, durch Erklärung nach dem Satze des Grundes: das heisst, dass sie die Bedingungen denke, unter denen allein eine solche Gestalt, solche Bewegung, ein solches Denken, aus welchen meine Person besteht, möglich wurde. Der Satz des Grundes ist der Punct des Ueberganges von dem Besonderen, das sie selbst ist, zu dem Allgemeinen, das ausser ihr ist; das unterscheidende Kennzeichen beider Arten der Erkenntniss ist dies, dass die erste — unmittelbare Anschauung, die letzte — Folgerung ist.

In jedem Individuum erblickt die Natur sich selbst aus einem besonderen Gesichtspuncte. Ich nenne mich *ich*, und dich *du;* du nennest *dich* ich, und *mich* du; ich liege für dich ausser dir, wie du für mich ausser mir liegst. Ich begreife ausser mir zuerst, was mich zunächst begrenzt; du was dich zunächst begrenzt: von diesem Puncte aus gehen wir durch seine nächsten Glieder hindurch weiter, — aber wir beschreiben sehr verschiedene Reihen, die sich wohl hier und da durchschneiden, aber nirgends nach derselben Richtung neben einander fortlaufen. — Es werden alle möglichen Individuen, sonach auch alle möglichen Gesichtspuncte des Bewusstseyns wirklich. Dieses Bewusstseyn aller Individuen zusammengenommen macht das vollendete Bewusstseyn des Universums von sich selbst aus: und es giebt kein anderes, denn nur im Individuum ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit.

Die Aussage des Bewusstseyns eines jeden Individuums ist untrüglich, wenn es nur wirklich das bis jetzt beschriebene Bewusstseyn ist; denn dieses Bewusstseyn entwickelt sich aus dem ganzen gesetzmässigen Laufe der Natur; aber die Natur kann nicht sich selbst widersprechen. Ist irgendwo irgend eine Vorstellung, so muss es wohl auch ein derselben entsprechendes Seyn geben, denn die Vorstellungen werden nur mit der Erzeugung des ihnen entsprechenden Seyns zugleich erzeugt. — Jedem Individuum ist sein besonderes Bewusstseyn durchaus bestimmt, denn dasselbe geht aus seiner Natur hervor: keiner kann andere Erkenntnisse, und einen anderen Grad ihrer Lebhaftigkeit haben, als er wirklich hat. Der *Inhalt* seiner Erkenntnisse wird bestimmt durch den Standpunct, welchen er im Universum einnimmt; die *Deutlichkeit und Lebhaftigkeit* derselben durch die höhere oder geringere Wirksamkeit, welche die Kraft der Menschheit in seiner Person zu äussern vermag. Gieb der Natur eine einzige Bestimmung einer Person, scheine sie so geringfügig als sie wolle, sey es der Lauf eines einzigen Muskels, die Biegung eines Haares, und sie sagt dir, wenn sie ein allgemeines Bewusstseyn hätte, und dir antworten könnte, alle Gedanken, welche diese Person, die ganze Zeit ihres Bewusstseyns hindurch denken wird.

Ebenso begreiflich wird in diesem Lehrgebäude die bekannte Erscheinung in unserem Bewusstseyn, die wir *Willen* nennen. Ein Wollen ist das unmittelbare Bewusstseyn der Wirksamkeit einer unserer inneren Naturkräfte. Das unmittelbare Bewusstseyn eines Strebens dieser Kräfte, das noch nicht Wirksamkeit ist, weil es durch gegenstrebende Kräfte gehemmt wird, ist im Bewusstseyn Neigung, oder Begierde; der Kampf der streitenden Kräfte, Unentschlossenheit; der Sieg der einen, Willens-Entschluss. Ist die strebende Kraft bloss diejenige, die uns mit der Pflanze, oder dem Thiere gemein ist; so ist in unserem inneren Wesen schon eine Trennung und Herabsetzung erfolgt, das Begehren ist unserem Range in der Reihe der Dinge nicht gemäss, sondern unter demselben, und kann nach einem gewissen Sprachgebrauche sehr wohl ein niederes genannt werden. Ist jenes Strebende die ganze ungetheilte Kraft der Menschheit; so ist das Begehren unserer Natur gemäss, und kann ein höheres genannt werden. Das Streben der letzteren überhaupt gedacht, lässt sich füglich ein *sittliches* Gesetz nennen. Eine Wirksamkeit der letzteren ist ein tugendhafter Wille, und die daraus erfolgende Handlung Tugend. Ein Sieg der ersteren ohne Harmonie mit der letzteren ist Untugend; ein Sieg derselben über die letztere und gegen ihren Widerstreit ist Laster.

Die Kraft, welche jedesmal siegt, siegt nothwendig; ihr Uebergewicht ist durch den Zusammenhang des Universums bestimmt; sonach ist durch denselben Zusammenhang auch die Tugend, die Untugend und das Laster jedes Individuums unwiderruflich bestimmt. Gieb der Natur nochmals den Lauf eines Muskels, die Biegung eines Haares an einem bestimmten Individuum, und sie wird dir, wenn sie im Ganzen denken und dir antworten könnte, daraus alle gute Thaten und alle Unthaten seines Lebens von Anbeginn bis an sein Ende angeben. Aber darum hört die Tugend nicht auf Tugend, und das Laster Laster zu seyn. Der Tugendhafte ist eine edle, der Lasterhafte eine unedle und verwerfliche, jedoch aus dem Zusammenhange des Universums nothwendig erfolgende Natur.

Es giebt *Reue*, und sie ist das Bewusstseyn des fortdauernden Strebens der Menschheit in mir, auch nachdem dasselbe besiegt worden, verbunden mit dem unangenehmen Gefühle, dass es besiegt worden; ein beunruhigendes, aber doch köstliches Unterpfand unserer edleren Natur. Aus diesem Bewusstseyn unseres Grundtriebes entsteht auch das *Gewissen*, und die grössere oder geringere Schärfe und Reizbarkeit bis zu dem absoluten Mangel desselben bei verschiedenen Individuen. Der Unedlere ist der Reue nicht fähig, weil die Menschheit in ihm auch nicht einmal soviel Kraft hat, um niedere Triebe zu bestreiten. Belohnung und Strafe sind die natürlichen Folgen der Tugend und des Lasters zur Hervorbringung neuer Tugend und neuen Lasters. Durch häufige bedeutende Siege nemlich wird unsere eigenthümliche Kraft ausgebreitet und verstärkt; durch Mangel an aller Wirksamkeit oder durch häufige Niederlagen wird sie immer schwächer. — Nur die Begriffe: Verschuldung und Zurechnung haben keinen Sinn, ausser den für das äussere Recht. Verschuldet hat sich derjenige, und ihm wird sein Vergehen zugerechnet, der die Gesellschaft nöthigt, künstliche äussere Kräfte anzuwenden, um die Wirksamkeit seiner der allgemeinen Sicherheit nachtheiligen Triebe zu verhindern.

Meine Untersuchung ist geschlossen, und meine Wissbegier befriedigt. Ich weiss, was ich überhaupt bin, und worin das Wesen meiner Gattung besteht. Ich bin eine durch das Universum bestimmte Aeusserung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft. Meine besonderen persönlichen Bestimmungen *vermittelst ihrer Gründe* einzusehen, ist unmöglich, denn ich kann in das Innere der Natur nicht eindringen. Aber ich werde mir derselben *unmittelbar* bewusst. Ich weiss ja wohl, was ich in dem gegenwärtigen Momente bin, ich kann mich grösstentheils erinnern, was ich ehemals war, und ich werde ja erfahren, was ich seyn werde, dann, wenn ich es seyn werde.

Von dieser Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles was ich werde. Ich kann bereuen, und mich freuen, und gute Vorsätze fassen; — ohnerachtet ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kommt, wenn es mir zu kommen bestimmt ist; — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue, und durch alle Vorsätze nicht das geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muss. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Nothwendigkeit;

bestimmt sie mich zu einem Thoren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Thor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eigenen Gesetzen, ich unter den ihrigen: es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste seyn, auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Seyn ihr völlig unterworfen ist.

O, diese widerstrebenden Wünsche! Denn warum sollte ich mir länger die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche, so wie ich einsah, wie die Untersuchung endigen werde, mein Inneres ergriffen? Ich hatte es mir heilig versprochen, dass die Neigung keinen Einfluss auf die Richtung meines Nachdenkens haben sollte; und ich habe ihr in der That mit Bewusstseyn keinen verstattet. Aber darf ich es mir darum am Ende nicht gestehen, dass dieser Ausgang meinen tiefsten innersten Ahndungen, Wünschen, Forderungen widerspreche? Und wie kann ich, trotz der Richtigkeit und der schneidenden Schärfe der Beweise, die mir in dieser Ueberlegung zu seyn scheint, an eine Erklärung meines Daseyns glauben, die der innigsten Wurzel meines Daseyns, die dem Zwecke, um dessen willen ich allein seyn mag, und ohne welchen ich mein Daseyn verwünsche, so entscheidend widerstreitet?

Warum muss mein Herz trauern und zerrissen werden von dem, was meinen Verstand so vollkommen beruhigt? Da nichts in der Natur sich widerspricht, ist nur der Mensch ein widersprechendes Wesen? — Oder, vielleicht nicht der Mensch, sondern nur ich und diejenigen, welche mir gleichen? Hätte ich vielleicht hingeben sollen in dem freundlichen Wahne, der mich umgab, mich in dem Umfange des unmittelbaren Bewusstseyns meines Seyns erhalten, und die Frage nach den Gründen desselben, deren Beantwortung mich jetzt elend macht, nie erheben sollen? Aber wenn diese Beantwortung recht hat, so *musste* ich jene Frage erheben; *ich* erhob sie nicht, sondern die denkende Natur in mir erhob sie. — Ich war zum Elende bestimmt, und ich beweine vergebens die verlorene Unschuld meines Geistes, welche nie zurückkehren kann.

Aber Muth gefasst! Verlasse mich alles andere, wenn nur dieser mich nicht verlässt. — *Um der blossen Neigung willen*, und liege sie noch so tief in meinem Inneren, und erscheine sie noch so heilig, kann ich freilich nicht aufgeben, was aus unwidersprechlichen Gründen folgt; aber vielleicht habe ich *in der Untersuchung* geirrt, vielleicht habe ich die Quellen, aus denen sie geführt werden musste, nur halb aufgefasst und einseitig angesehen. Ich sollte die Untersuchung von dem entgegengesetzten Ende aus wiederholen; damit ich nur einen Anfangspunct für sie habe. — Was ist es denn doch, das in jener Entscheidung mich so gewaltig zurückstösst und beleidigt? Was ist es, das ich statt derselben gefunden zu haben wünschte? Mache ich mir nur vor allen Dingen jene Neigung recht klar, auf welche ich mich berufe!

Dass ich bestimmt seyn sollte, ein Weiser und Guter, oder ein Thor und Lasterhafter, zu seyn, dass ich an dieser Bestimmung nichts ändern, von dem ersteren kein Verdienst, und an dem letzteren keine Schuld haben sollte, — dies war es, was mich mit Abscheu und Entsetzen erfüllte. Jener Grund meines Seyns, und der Bestimmungen meines Seyns *ausser mir selbst*, dessen Aeusserung wiederum durch andere Gründe *ausser ihm* bestimmt wurde, — er war es, der mich so heftig zurückstiess. Jene Freiheit, die gar nicht *meine eigene*, sondern die *einer fremden Kraft* ausser mir, und selbst an dieser nur eine *bedingte*, nur eine halbe Freiheit war, — sie war es, die mir nicht genügte. *Ich selbst*, dasjenige, dessen ich mir als meiner selbst, als meiner Person bewusst bin, und welches in jenem Lehrgebäude als blosse Aeusserung eines höheren erscheint, — ich selbst will selbstständig, — nicht an einem anderen, und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas seyn; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen seyn. Den Rang, welchen in jenem Lehrgebäude jede ursprüngliche Naturkraft einnimmt, will ich selbst einnehmen; nur mit dem Unterschiede, dass die Weise meiner Aeusserungen nicht durch fremde Kräfte bestimmt sey. Ich will eine innere eigenthümliche Kraft haben, mich auf unendlich mannigfaltige Weise zu äussern, ebenso wie jene Naturkräfte: und die sich nun gerade so äussere, wie sie sich äussert, schlechthin aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich so äussert; nicht aber, wie jene Naturkräfte, weil es gerade unter diesen äusseren Bedingungen geschieht.

Welches soll nun diesem meinem Wunsche zufolge der eigentliche Sitz und Mittelpunct jener eigenthümlichen Kraft des Ich seyn? Offenbar nicht mein Körper: den ich, wenigstens seinem Seyn nach, wenn auch nicht nach seinen weiteren Bestimmungen, für eine Aeusserung der Naturkräfte gern gelten lasse; auch nicht meine sinnlichen Neigungen, die ich für eine Beziehung dieser Kräfte auf mein Bewusstseyn halte: — sonach mein Denken und Wollen. Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter, durch keinen möglichen höheren bestimmter Grund soll zunächst meinen Körper, und vermittelst desselben die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Meine thätige Naturkraft soll nur unter der Botmässigkeit des Willens stehen, und schlechthin durch nichts anderes in Bewegung zu setzen seyn, ausser durch ihn. — *So* soll es sich verhalten: — es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen; dieses mit Freiheit zu suchen, bis ich es finde, es dafür zu erkennen, wenn ich es gefunden habe, soll ich das Vermögen haben, und es soll meine Schuld seyn, wenn ich es nicht gefunden. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will; und wenn ich statt desselben etwas Anderes will, soll ich die Schuld haben. Aus diesem Willen soll meine Handlung erfolgen, und ohne ihn soll überhaupt durch mich keine Handlung erfolgen, indem es gar keine mögliche andere Kraft meiner Handlungen geben soll, als meinen Willen. Erst jetzt soll meine durch den Willen bestimmte, und in seiner Botmässigkeit stehende Kraft in die Natur eingreifen. Ich will der

Herr der Natur seyn, und sie soll mein Diener seyn; ich will einen meiner Kraft gemässen Einfluss auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich.

Dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen. Völlig gegen diese hat eine Untersuchung gesprochen, die meinen Verstand befriedigt. Wenn ich der ersten zufolge unabhängig seyn soll von der Natur, und überhaupt von irgend einem Gesetze, das ich mir nicht selbst gebe, so bin ich nach der zweiten ein durchaus bestimmtes Glied in der Kette der Natur. Ob nun eine solche Freiheit, wie ich sie wünsche, auch nur denkbar ist, und wenn sie es seyn sollte, ob nicht in einem durchgeführten und vollständigen Nachdenken selbst Gründe liegen, die mich nöthigen, dieselbe als *wirklich* anzunehmen, und mir sie zuzuschreiben, — wodurch sonach der Ausgang der vorigen Untersuchung widerlegt würde, davon ist die Frage.

Ich will frei seyn, auf die angegebene Weise, heisst: ich selbst will mich machen zu dem, was ich seyn werde. Ich müsste sonach, — dies ist das höchstbefremdende, und dem ersten Anscheine nach völlig widersinnige, was in diesem Begriffe liegt, — ich müsste, was ich werden soll, in gewisser Rücksicht schon seyn, ehe ich es bin, um mich dazu auch nur machen zu können; ich müsste eine doppelte Art des Seyns haben, von denen das erste den Grund einer Bestimmung des zweiten enthielte. Beobachte ich nun hierüber mein unmittelbares Selbstbewusstseyn im Wollen, so finde ich folgendes. Ich habe die Kenntniss mannigfaltiger Handelsmöglichkeiten, unter denen allen, wie es mir scheint, ich auswählen kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derselben, erweitere ihn, kläre mir das einzelne auf, vergleiche es gegeneinander, und wäge ab. Ich wähle endlich eins unter allen, bestimme darnach meinen Willen, und es erfolgt aus dem Willensentschlusse eine demselben gemässe Handlung. Hier bin ich nun allerdings im blossen Denken meines Zweckes *vorher*, was ich hernach, und zufolge dieses Denkens, durch Wollen und Handeln *wirklich* bin; ich bin vorher als Denkendes, was ich kraft des Denkens späterhin als Handelndes bin. Ich mache mich selbst: mein Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken. — Man kann auch dem bestimmten Zustande einer Aeusserung der blossen Naturkraft, als etwa einer Pflanze, einen Zustand der Unbestimmtheit vorausdenken, in welchem ein reichhaltiges Mannigfaltiges von Bestimmungen gegeben ist, die sie, sich selbst überlassen, annehmen könnte. Dieses mannigfaltige Mögliche ist nun allerdings *in ihr*, in ihrer eigenthümlichen Kraft gegründet; aber es nicht *für sie*, weil sie der Begriffe nicht fähig ist, sie kann nicht wählen, sie kann nicht durch sich selbst der Unbestimmtheit ein Ende machen; äussere Bestimmungs-Gründe müssen es seyn, welche sie auf das Eine von allen möglichen einschränken, worauf sie selbst sich nicht einschränken kann. In ihr kann ihre Bestimmung nicht vor ihrer Bestimmung vorher stattfinden, denn sie hat nur Eine Weise bestimmt zu seyn, — die ihrem wirklichen Seyn nach. Daher kam es auch wohl, dass ich mich oben genöthigt fand, zu behaupten, dass die Aeusserung jeder Kraft ihre vollendete Bestimmung von aussen erhalten müsse. Ich dachte ohne Zweifel nur an solche Kräfte, die sich lediglich durch ein Seyn äussern, aber des Bewusstseyns unfähig sind. Von ihnen gilt denn auch die obige Behauptung ohne die mindeste Einschränkung; bei Intelligenzen findet der Grund dieser Behauptung nicht statt, und es scheint sonach übereilt, auch über diese sie auszudehnen.

Freiheit, wie sie oben gefordert wurde, ist nur in Intelligenzen denkbar, in ihnen aber ist sie es ohne Zweifel. Auch unter dieser Voraussetzung, ist der Mensch sowohl, als die Natur vollkommen begreiflich. Mein Leib, und mein Vermögen in der Sinnen-Welt zu wirken, ist ebenso, wie in dem obigen Systeme, Aeusserung beschränkter Naturkräfte; und meine natürlichen Neigungen sind die Beziehungen dieser Aeusserung auf mein Bewusstseyn. Die blosse Erkenntniss dessen, was ohne mein Zuthun da ist, entsteht unter dieser Voraussetzung einer Freiheit gerade so, wie in jenem Systeme; und bis auf diesen Punct kommen beide überein. Nach jenem aber, — und hier hebt der Widerstreit beider Lehrgebäude an — nach jenem bleibt das Vermögen meiner sinnlichen Wirksamkeit unter der Botmässigkeit der Natur, wird fortdauernd durch dieselbe Kraft in Bewegung gesetzt, die es auch hervorbrachte, und der Gedanke hat dabei überall nur das Zusehen; nach dem gegenwärtigen fällt dieses Vermögen, nachdem es nur einmal vorhanden ist, unter die Botmässigkeit einer über alle Natur erhabenen, und von den Gesetzen derselben gänzlich befreiten Kraft, der Kraft der Zweckbegriffe, und des Willens. Der Gedanke hat nicht mehr bloss das Zusehen, sondern von ihm geht die Wirkung selbst aus. Dort sind es äussere, mir unsichtbare Kräfte, die meiner Unentschlossenheit ein Ende machen, und meine Wirksamkeit, so wie das unmittelbare Bewusstseyn derselben, meinen Willen, auf Einen Punct beschränken; ebenso wie die durch sich selbst unbestimmte Wirksamkeit der Pflanze beschränkt wird: hier bin Ich es selbst, unabhängig und frei vom Einflusse aller äusseren Kräfte, der seiner Unentschlossenheit ein Ende macht, und durch die frei in sich hervorgebrachte Erkenntniss des Besten sich bestimmt.

Welche von beiden Meinungen soll ich ergreifen? Bin ich frei und selbstständig, oder bin ich nichts an mir selbst, und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft? Es ist mir soeben klar geworden, dass keine von beiden Behauptungen *hinlänglich* begründet ist. Für die erste spricht nichts als ihre blosse Denkbarkeit; für die letzte dehne ich einen an sich und in seinem Gebiete ganz wahren Satz weiter aus, als sein eigentlicher Grund reicht. Ist die Intelligenz blosse Natur-Aeusserung, so thue ich ganz Recht daran, jenen Satz auch über sie auszudehnen: aber, ob sie es sey, davon ist eben die Frage; und diese soll durch Folgerung aus anderen Sätzen beantwortet, nicht aber eine einseitige Antwort schon beim Anfange der Untersuchung vorausgesetzt, und aus dieser wieder abgeleitet werden, was ich selbst erst in sie hineinlegte. Kurz, aus Gründen zu erweisen, ist keine von den beiden Meinungen.

Ebensowenig entscheidet in dieser Sache das unmittelbare Bewusstseyn. Weder der äusseren Kräfte, die in dem Systeme der allgemeinen Nothwendigkeit mich bestimmen, noch meiner eigenen Kraft, durch welche in dem der Freiheit ich mich selbst bestimme, kann ich mir je bewusst werden. Welche von beiden Meinungen ich sonach ergreifen möge, ergreife ich sie immer schlechthin darum, weil ich sie nun einmal ergreife.

Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tödtet und vernichtet mein Herz. Kalt und todt dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Daseyn ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Theilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. Der höchste Gegenstand dieser Theilnahme für mich bin ich selbst; und das einzige an mir, womit ich dieselbe fortdauernd ausfüllen kann, ist mein Handeln. Ich will alles aufs beste machen; will mich meiner freuen, wenn ich recht gethan habe; will mich über mich betrüben, wenn ich unrecht that; und sogar diese Betrübniss soll mir süss seyn; denn es ist Theilnahme an mir selbst, und Unterpfand der künftigen Besserung. — In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Vernichtung.

Aber kalt und frech tritt das entgegengesetzte System hin, und spöttelt dieser Liebe. Ich bin nicht und ich handle nicht, wenn ich dasselbe höre. Der Gegenstand meiner innigsten Zuneigung ist ein Hirngespinnst, eine greiflich nachzuweisende grobe Täuschung. Statt meiner ist und handelt eine fremde mir ganz unbekannte Kraft; und es wird mir völlig gleichgültig, wie diese sich entwickle. Beschämt stehe ich da mit meiner herzlichen Neigung, und mit meinem guten Willen; und erröthe vor dem, was ich für das Beste an mir erkenne, und um wessen willen ich allein seyn mag, als vor einer lächerlichen Thorheit. Mein Heiligstes ist dem Spotte preisgegeben.

Ohne Zweifel war es die Liebe dieser Liebe, das Interesse für dieses Interesse, welches mich ohne mein Bewusstseyn trieb, ehemals, ehe ich die Untersuchung erhob, die mich jetzt verwirrt und zur Verzweiflung führt, ohne weiteres mich für frei und für selbstständig zu halten: ohne Zweifel war es dieses Interesse, wodurch ich eine Meinung, die nichts für sich hat, als ihre eigene Denkbarkeit und die Unerweislichkeit ihres Gegentheils, bis zur Ueberzeugung ergänzte; war es dieses Interesse, wodurch ich bis jetzt vor dem Unternehmen bewahrt wurde, mich selbst und mein Vermögen weiter erklären zu wollen.

Das entgegengesetzte System, trocken und herzlos, aber unerschöpflich im Erklären, erklärt selbst dieses mein Interesse für Freiheit, diesen meinen Abscheu gegen die widerstreitende Meinung. Es erklärt alles, was ich aus meinem Bewusstseyn gegen dasselbe anführe, und so oft ich sage, dass es so und so sich verhalte, antwortet es mir immer gleich trocken und unbefangen; dasselbe sage ich auch, und ich sage dir noch überdies die Gründe, wodurch es nothwendig so wird. Du stehst, wird es mir auf alle meine Klagen antworten, indem du von deinem Herzen, deiner Liebe, deinem Interesse sprichst, im Standpuncte des unmittelbaren Bewusstseyns deines Selbst; und du gestehst dies, indem du sagst, dass du selbst der höchste Gegenstand deines Interesse seyest. Und hierüber ist denn bekannt, und schon oben auseinandergesetzt, dass dieses Du, wofür du dich so lebhaft interessirst, inwiefern es nicht Wirksamkeit, denn doch wenigstens *Trieb* deiner eigenthümlichen inneren Natur ist; es ist bekannt, dass jeder Trieb, so gewiss er dies ist, in sich selbst zurückkehrt, und sich zur Wirksamkeit antreibt; und es ist sonach begreiflich, wie dieser Trieb sich im Bewusstseyn als Liebe, und Interesse für ein freies, und eigenthümliches Wirken nothwendig äussern müsse. Versetzest du dich aus diesem engen Gesichtspuncte des Selbstbewusstseyns, in den höheren Standpunct der Uebersicht des Universums, den du einzunehmen dir ja versprochen hast, so wird dir klar, dass, was du deine Liebe nanntest, nicht deine Liebe ist, sondern eine fremde Liebe: — das Interesse der ursprünglichen Naturkraft in dir, sich selbst als eine solche zu erhalten. — Und so berufe dich denn nicht weiter *auf* deine Liebe; denn wenn dieselbe auch ausserdem etwas beweisen könnte, so ist hier sogar die Voraussetzung derselben unrichtig. *Du liebst* dich nicht, denn du *bist* überhaupt nicht; es ist *die Natur in dir*, die für ihre eigene Erhaltung sich interessirt. Dass, ohnerachtet in der Pflanze ein eigenthümlicher Trieb ist, zu wachsen und sich zu bilden, die bestimmte Wirksamkeit dieses Triebes dennoch von ausser ihr liegenden Kräften abhänge, giebst du ohne Widerstreit zu. Leihe dieser Pflanze auf einen Augenblick Bewusstseyn, so wird sie ihren Trieb zu wachsen mit Interesse und Liebe in sich fühlen. Ueberzeuge sie durch Vernunftgründe, dass dieser Trieb für sich nicht das geringste auszurichten vermag, sondern dass ihm das Maass seiner Aeusserung immer durch etwas ausser ihm bestimmt wird; sie wird vielleicht gerade so reden, als du eben geredet hast; sie wird sich geberden, wie es einer Pflanze zu verzeihen ist, dir aber, als einem höheren, das Ganze der Natur denkenden Naturproducte, keinesweges ansteht.

Was kann ich gegen diese Vorstellung einwenden? Begebe ich mich auf ihren Grund und Boden, auf den so gerühmten Standpunct einer Uebersicht des Universums, so muss ich ohne Zweifel mit Erröthen verstummen. Es ist also die Frage, ob ich überhaupt auf diesen Standpunct mich stellen, oder in dem Umfange des unmittelbaren Selbst-Bewusstseyns mich halten; ob der Erkenntniss die Liebe, oder der Liebe die Erkenntniss untergeordnet werden solle. Das letztere steht in üblem Rufe bei verständigen Leuten, das erstere macht mich unbeschreiblich elend, indem es mich selbst aus mir selbst vertilgt. Ich kann das letztere nicht thun, ohne mir selbst als unüberlegt und thöricht zu erscheinen; ich kann das erstere nicht, ohne mich selbst zu vernichten.

Unentschieden kann ich nicht bleiben: an der Beantwortung dieser Frage hängt meine ganze Ruhe, und meine ganze Würde. Ebenso unmöglich ist es mir, mich zu entscheiden; ich habe schlechthin keinen Entscheidungs-Grund, weder für das Eine noch für das Andere.

Unerträglicher Zustand der Ungewissheit und der Unentschlossenheit! Durch den besten und den muthigsten Entschluss meines Lebens musste ich in dich gerathen! Welche Macht kann mich von dir, welche Macht kann mich von mir selbst retten?

Zweites Buch.

Wissen.

Unmuth und Angst nagte an meinem Innern. Ich verwünschte die Erscheinung des Tages, der mich zu einem Leben rief, dessen Wahrheit und Bedeutung mir zweifelhaft worden war. Ich erwachte die Nächte aus beunruhigenden Träumen. Ich suchte ängstlich nach einem Lichtschimmer, um aus diesen Irrgängen des Zweifels zu entkommen. Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth.

Einst um die Stunde der Mitternacht schien eine wunderbare Gestalt vor mir vorüberzugehen, und mich anzureden: Armer Sterblicher, hörte ich sagen; du häufest Fehlschlüsse auf Fehlschlüsse, und dünkest dich weise.

Du erbebst vor Schreckbildern, die du dir selbst erst mit Mühe geschaffen hast. Erkühne dich wahrhaft weise zu werden. — Ich bringe dir keine neuen Offenbarungen. Was ich dich lehren kann, das weisst du längst, und du sollst dich jetzt desselben nur erinnern. Ich kann dich nicht täuschen; denn du selbst wirst mir in allem Recht geben, und würdest du doch getäuscht, so würdest du es durch dich. Ermanne dich; höre mich, beantworte meine Fragen. — —

Ich fasste Muth. — Er beruft sich auf meinen eigenen Verstand. Ich will es darauf wagen. Er kann nichts in mich hineindenken; was ich denken soll, das muss ich selbst denken, eine Ueberzeugung, die ich fassen soll, muss ich selbst in mir erzeugen. — Rede, rief ich, was du auch seyst, wunderbarer Geist, ich will hören; frage, ich will antworten.

Der Geist. Du nimmst doch an, dass diese Gegenstände da, und jene dort, wirklich ausser dir vorhanden sind?

Ich. Allerdings nehme ich das an.

D. G. Und woher weisst du, dass sie vorhanden sind?

Ich. Ich sehe sie, ich werde sie fühlen, wenn ich sie betaste, ich kann ihren Ton hören; sie offenbaren sich mir durch alle meine Sinne.

D. G. So! — Du wirst vielleicht weiterhin die Behauptung, dass du die Gegenstände sehest und fühlest und hörest, zurücknehmen. Jetzt will ich reden, so wie du redest, als ob du wirklich vermittelst deines Sehens, Fühlens u. s. w. Gegenstände wahrnehmest — aber auch nur *vermittelst* deines Sehens, Fühlens, und deiner übrigen äusseren Sinne. Oder ist es nicht so: nimmst du anders wahr, ausser durch die Sinne; und giebt es für dich irgend einen Gegenstand ausser dadurch, dass du ihn siehest oder fühlest u. s. w.?

Ich. Keinesweges.

D. G. Also, es sind wahrnehmbare Gegenstände für dich vorhanden, lediglich zufolge einer Bestimmung deines äusseren Sinnes: du weisst von ihnen lediglich vermittelst deines Wissens von dieser Bestimmung deines Sehens, Fühlens u. s. f. Deine Aussage: es sind Gegenstände ausser mir, stützt sich auf die, ich sehe, höre, fühle u. s. f.

Ich. Dies ist meine Meinung.

D. G. Nun, und wie weisst du denn wieder, dass du siehst, hörst, fühlst?

Ich. Ich verstehe dich nicht. — Deine Frage scheint mir sogar sonderbar.

D. G. Ich will das Verständniss derselben erleichtern. — Siehst du etwa wieder dein Sehen, und fühlst dein Fühlen; oder auch, hast du etwa noch einen besonderen höheren Sinn, durch den du deine äusseren Sinne, und die Bestimmungen derselben wahrnimmst?

Ich. Keinesweges. Dass ich sehe und fühle, und was ich sehe und fühle, weiss ich unmittelbar und schlechthin; ich weiss es, indem es ist, und dadurch, dass es ist, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen anderen Sinn. — Darum kam mir eben deine Frage sonderbar vor, weil sie diese Unmittelbarkeit des Bewusstseyns in Zweifel zu setzen schien.

D. G. Dies war nicht ihre Absicht; sie sollte dich nur veranlassen, dir selbst diese Unmittelbarkeit recht klar zu machen. Also du hast ein unmittelbares Bewusstseyn deines Sehens und Fühlens?

Ich. Ja.

D. G. *Deines* Sehens und Fühlens, sagte ich. Du bist dir sonach das Sehende im Sehen, das Fühlende im Fühlen; und indem du des Sehens dir bewusst bist, bist du dir einer Bestimmung oder Modification ***deiner selbst*** bewusst?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Du hast ein Bewusstseyn deines Sehens, Fühlens u. s. w. und dadurch nimmst du den Gegenstand wahr. Könntest du ihn nicht wahrnehmen auch ohne dieses Bewusstseyn? Könntest du nicht etwa einen Gegenstand erkennen durch das Gesicht, oder durch das Gehör, ohne zu wissen, dass du sähest oder hörest?

Ich. Keinesweges.

D. G. Sonach wäre das unmittelbare Bewusstseyn deiner selbst und deiner Bestimmungen die ausschliessende Bedingung alles anderen Bewusstseyns, und du weisst etwas, nur inwiefern du weisst — dass du dieses etwas weisst: — es kann in dem letzteren nichts vorkommen, was nicht in dem ersteren liegt.

Ich. So meine ich es.

D. G. Also, dass Gegenstände sind, weisst du nur dadurch, dass du sie siehst, fühlst u. s. w., und dass du siehst oder fühlst, weisst du nur dadurch, dass du es eben weisst, dass du es unmittelbar weisst. Was du nicht unmittelbar wahrnimmst, das nimmst du überhaupt nicht wahr?

Ich. Ich sehe das ein.

D. G. In aller Wahrnehmung nimmst du zunächst nur dich selbst, und deinen eigenen Zustand wahr; und was nicht in dieser Wahrnehmung liegt, wird überhaupt nicht wahrgenommen?

Ich. Du wiederholst, was ich dir schon zugegeben habe.

D. G. Und ich würde nicht müde werden, es in allen Wendungen zu wiederholen, wenn ich befürchten müsste, dass du es noch nicht begriffen, dir noch nicht unvertilgbar eingeprägt hättest. — Kannst du sagen: ich bin mir äusserer Gegenstände bewusst?

Ich. Keinesweges, wenn ich es genau nehme: denn das Sehen und Fühlen u. s. w., womit ich die Dinge umfasse, ist nicht das Bewusstseyn selbst, sondern nur dasjenige, dessen ich mir am ersten und unmittelbarsten bewusst bin. Der Strenge nach könnte ich nur sagen: ich bin mir *meines Sehens oder Fühlens der Dinge* bewusst.

D. G. Nun, so vergiss denn nie wieder, was du jetzt klar eingesehen hast. *In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eigenen Zustand wahr.*

Aber ich will deine Sprache fortreden, weil sie die gewöhnliche ist. Du siehst, fühlst, hörst die Dinge, sagtest du. *Wie*, das heisst, mit welchen Eigenschaften siehst oder fühlst du dieselben?

Ich. Ich sehe jenen Gegenstand roth, diesen blau; ich werde, wenn ich sie betaste, diesen glatt, jenen rauh, diesen kalt, jenen warm fühlen.

D. G. Du weisst sonach, was das ist: roth, blau, glatt, rauh, kalt, warm?

Ich. Ohne Zweifel weiss ich es.

D. G. Willst du mir es nicht beschreiben?

Ich. Das lässt sich nicht beschreiben. — Siehe, richte dein Auge nach diesem Gegenstande; was du durch das Gesicht empfinden wirst, indem du ihn siehst, dies nenne ich roth. Betaste die Fläche dieses anderen Gegenstandes; was du dann fühlen wirst, dies nenne ich glatt. Auf dieselbe Weise bin ich zu dieser Kenntniss gelangt, und es giebt keine andere, sie zu erwerben.

D. G. Aber kann man denn nicht wenigstens aus einigen schon durch die unmittelbare Empfindung bekannten Eigenschaften andere von ihnen verschiedene durch Schlüsse finden? Wenn z. B. jemand zwar die rothe, grüne, gelbe, aber nie die blaue Farbe gesehen, zwar das Saure, Süsse, Salzige, aber nie das Bittere geschmeckt hätte, würde dieser nicht durch blosses Nachdenken und Vergleichung erkennen können, was blau oder bitter sey, ohne etwas der Art zu sehen oder zu schmecken?

Ich. Keinesweges. Was Sache der Empfindung ist, lässt sich nur empfinden, nicht denken; es ist kein abgeleitetes, sondern ein schlechthin unmittelbares.

D. G. Sonderbar: du rühmst dich einer Erkenntniss, von welcher du mir nicht angeben kannst, wie du zu ihr gelangt seyst. Denn siehe, du behauptest dieses am Gegenstande zu sehen, ein anderes zu fühlen, ein drittes zu hören; du musst sonach das Sehen vom Fühlen, und beides vom Hören zu unterscheiden vermögen?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Du behauptest ferner diesen Gegenstand roth, jenen blau zu sehen, diesen glatt, jenen rauh zu fühlen. Du musst sonach roth von blau, glatt von rauh unterscheiden können?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Nun hast du diesen Unterschied nicht durch Nachdenken und Vergleichung dieser Empfindungen in dir selbst gelernt, wie du soeben versichert. Aber vielleicht hast du in Vergleichung *der Gegenstände ausser dir* durch ihre rothe oder blaue Farbe, durch ihre glatte oder rauhe Oberfläche, gelernt, was du *in dir selbst* als roth oder blau, als glatt oder rauh zu empfinden habest?

Ich. Dies ist unmöglich; denn die Wahrnehmung der Gegenstände geht von der Wahrnehmung meines eigenen Zustandes aus, und wird durch diese bedingt, nicht aber umgekehrt. Gegenstände unterscheide ich erst dadurch, dass ich meine eigenen Zustände unterscheide. Dass diese bestimmte Empfindung mit dem völlig willkürlichen Zeichen roth, und jene mit dem Zeichen blau, glatt, rauh, bezeichnet werde, kann ich lernen; nicht aber, dass und wie sie als Empfindungen unterschieden seyen. *Dass* sie verschieden sind, weiss ich schlechthin dadurch, dass ich von mir selbst weiss, dass ich mich fühle, und dass ich in beiden mich anders fühle. *Wie* sie verschieden sind, kann ich nicht beschreiben; aber ich weiss es, sie sind so verschieden, wie mein Selbstgefühl in beiden verschieden ist; und diese Unterscheidung der Gefühle ist eine unmittelbare, keineswegs eine erlernte und abgeleitete Unterscheidung.

D. G. — Die du unabhängig von aller Erkenntniss der Dinge machen kannst?

Ich. Die ich unabhängig von ihr machen *muss*, denn diese Erkenntniss ist selbst von jener Unterscheidung unabhängig.

D. G. Die dir sonach unmittelbar durch das blosse Selbstgefühl gegeben ist?

Ich. Nicht anders.

D. G. Aber dann solltest du dich begnügen, zu sagen: ich fühle mich afficirt auf diejenige Weise, die ich roth, blau, glatt, rauh, nenne; du solltest diese Empfindungen lediglich in dich selbst versetzen: nicht aber sie auf einen gänzlich ausser dir liegenden Gegenstand übertragen, und für Eigenschaften dieses Gegenstandes ausgeben, was doch nur deine eigene Modification ist.

Oder sage mir: nimmst du, wenn du den Gegenstand roth zu sehen, glatt zu fühlen glaubst, mehr und etwas anderes wahr, als dass du auf eine gewisse Weise afficirt bist?

Ich. Ich habe im Vorhergehenden klar eingesehen, dass ich in der That nicht mehr wahrnehme, als du sagst; und jene Uebertragung dessen, was nur in mir ist, auf etwas ausser mir, deren ich mich doch nicht enthalten kann, scheint jetzt mir selbst höchst sonderbar.

Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst, und nicht der Gegenstand; ich empfinde sonach nur mich selbst, und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes. Wenn es ein Bewusstseyn des Gegenstandes giebt, so ist dasselbe wenigstens nicht Empfindung, oder Wahrnehmung; so viel ist klar.

D. G. Du folgerst rasch. Lass uns die Sache von allen Seiten überlegen, damit ich mich sicher setze, dass du nicht einst das jetzt freigebig Zugestandene wieder zurücknehmest.

Giebt es denn an dem Gegenstande, wie du dir ihn gewöhnlich denkst, noch etwas anderes, ausser seiner rothen Farbe, seiner glatten Fläche und dergleichen, kurz, noch etwas, ausser den Merkmalen, die du durch die unmittelbare Empfindung erhältst?

Ich. Ich glaube ja: ausser diesen Eigenschaften ist noch das Ding, welches dieselben an sich hat; der Träger der Eigenschaften.

D. G. Diesen Träger der Eigenschaften, durch welchen Sinn magst du ihn wohl wahrnehmen? Siehst du ihn, oder fühlst du ihn, hörst ihn u. s. w., oder giebt es etwa für ihn noch einen besonderen Sinn?

Ich. Nein—, ich denke, ich sehe ihn und fühle ihn.

D. G. In der That? Dies lass uns doch näher untersuchen! Bist du jemals deines Sehens überhaupt dir bewusst, oder immer nur eines bestimmten Sehens?

Ich. Ich habe allemal eine bestimmte Gesichtsempfindung.

D. G. Und welches war diese bestimmte Gesichtsempfindung in Hinsicht des Gegenstandes da?

Ich. Die der rothen Farbe.

D. G. Und dieses Roth ist etwas positives, eine einfache Empfindung, ein bestimmter Zustand deiner selbst?

Ich. Dies habe ich begriffen.

D. G. Du solltest sonach das Rothe schlechtweg als einfaches sehen, als mathematischen Punct, und siehst es auch wohl nur als solchen. In *dir* wenigstens, als deine Affection, ist es doch offenbar ein einfacher bestimmter Zustand, ohne alle Zusammensetzung, den man als mathematischen Punct bilden müsste. Oder findest du es anders?

Ich. Ich muss dir Recht geben.

D. G. Nun aber verbreitest du dieses einfache Roth über eine breite Fläche, die du ohne Zweifel *nicht siehst*, da du ja nur *roth schlechtweg* siehst. Wie magst du zu dieser Fläche kommen?

Ich. Es ist allerdings sonderbar. — Doch, ich glaube die Erklärung gefunden zu haben. Ich sehe die Fläche freilich nicht, aber ich *fühle* sie, indem ich mit meiner Hand über sie hinweggleite. Meine Empfindung durch das Gesicht bleibt während dieses Fühlens fortdauernd dieselbe; und darum dehne ich die rothe Farbe über die ganze Fläche aus, welche ich *fühle,* indess ich immer *dasselbe Roth sehe.*

D. G. So könnte *es* sich verhalten, wenn du nur die Fläche fühltest. Aber lass uns sehen, ob dies möglich ist. Du fühlst doch nie überhaupt, fühlst dein Fühlen, und bist nun desselben dir bewusst?

Ich. Keinesweges. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloss gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen, gesehen, gefühlt, gehört. — Lass das unter uns abgemacht seyn.

D. G. Gern. — Du fühlst sonach, indem du die Fläche zu fühlen vorgiebst, unmittelbar doch nur — glatt, oder rauh oder des etwas?

Ich. Allerdings.

D. G. Dieses Glatte oder Rauhe ist nun doch wohl eben so, wie die rothe Farbe, ein Einfaches, ein Punct in dir, dem Empfindenden? — Und ich frage mit demselben Rechte, warum du das Einfache eines Fühlens über eine Fläche verbreitest, mit welchem ich fragte, warum du mit einem Einfachen des Gesichts so verfuhrest?

Ich. Aber diese glatte Fläche ist vielleicht nicht in allen Puncten gleich glatt, sondern in jedem in einem anderen Grade glatt, nur dass es mir an Fertigkeit, diese Grade bestimmt von einander zu unterscheiden, und an Wortzeichen gebricht, sie zu behalten und anzugeben. Doch unterscheide ich etwa, mir selbst unbewusst, setze dieses Unterschiedene neben einander, und so entsteht mir die Fläche.

D. G. Kannst du in demselben ungetheilten Momente auf entgegengesetzte Art empfinden — auf eine sich gegenseitig aufhebende Weise afficirt seyn?

Ich. Keinesweges.

D. G. Jene verschiedenen Grade der Glätte, die du annehmen willst, um zu erklären, was du nicht erklären kannst, sind doch wohl, inwiefern sie verschieden sind, entgegengesetzte Empfindungen, die in dir auf einander folgen?

Ich. Ich kann dies nicht läugnen.

D. G. Du solltest sie sonach, wie du sie wirklich empfindest, als *nacheinander folgende* Veränderungen *desselben mathematischen Punctes* setzen, wie du auch bei anderen Gelegenheiten wirklich verfährst; keinesweges aber *nebeneinander*, als gleichzeitige Eigenschaften mehrerer Puncte in einer Fläche.

Ich. Ich sehe dies ein, und finde, dass durch meine Voraussetzung nichts erklärt ist. — Aber — meine Hand, mit der ich den Gegenstand berühre und ihn bedecke, ist ja selbst eine Fläche, und dadurch nehme ich den Gegenstand als Fläche wahr; und als grössere Fläche, denn meine Hand, indem ich diese mehrmals über ihn verbreiten kann.

D. G. Deine Hand ist eine Fläche? Wie weisst du denn das? Wie kommst du überhaupt zum Bewusstseyn deiner Hand? Giebt es eine andere Weise als die, dass du entweder *durch sie* etwas anderes fühlest, dass sie Werkzeug ist, oder dass du *sie selbst* vermittelst eines anderen Theiles deines Leibes fühlest, dass sie Gegenstand ist?

Ich. Nein, es giebt keine andere. Ich fühle *durch* meine Hand etwas Bestimmtes, oder ich fühle *sie* durch einen anderen Theil meines Leibes. Ein unmittelbares absolutes Gefühl meiner Hand überhaupt habe ich nicht, ebensowenig als meines Sehens oder Fühlens überhaupt.

D. G. Bleiben wir gegenwärtig bei dem Falle stehen, da deine Hand Werkzeug ist, indem dieser auch für den zweiten mit entscheidet! — In der unmittelbaren Wahrnehmung derselben kann in diesem Falle nichts weiter liegen, als was zum Fühlen gehört, was dich und hier insbesondere deine Hand, als das Betastende im Betasten, das Fühlende im Fühlen vorstellt. Nun fühlst du entweder einerlei; so sehe ich nicht, warum du diese einfache Empfindung über eine *fühlende*

Fläche verbreitest, und nicht an einem fühlenden Puncte dich begnügest; oder du fühlst verschiedenes, so fühlst du dasselbe doch *nacheinander*, und ich sehe abermals nicht ein, warum du diese Gefühle nicht in einem und ebendemselben Puncte einander folgen lässt. — Dass dir deine Hand als Fläche erscheint, ist ebenso unerklärlich, als dass dir überhaupt eine Fläche ausser dir erscheint. Bediene dich sonach nicht des ersten zur Erklärung des zweiten, ehe du nicht das erste selbst erklärt hast. — Der zweite Fall, da deine Hand, oder welches Glied deines Körpers du willst, selbst Gegenstand eines Gefühls ist, ist aus dem ersten leicht zu beurtheilen. Du fühlst dieses Glied vermittelst eines anderen, welches dann das fühlende ist. Ich erhebe über dieses letztere dieselben Fragen, welche ich soeben über deine Hand erhob, und du wirst sie mir ebensowenig beantworten können, als du diese beantworten konntest.

So verhält es sich mit der Fläche deiner Augen, und mit jeder Fläche an deinem Leibe. Es mag wohl seyn, dass das Bewusstseyn einer Ausdehnung ausser dir von dem Bewusstseyn deiner eigenen Ausdehnung, als materiellen Leibes, ausgeht, und dadurch bedingt ist. Aber dann hast du nur zunächst diese Ausdehnung deines materiellen Leibes zu erklären.

Ich. Es ist genug. Ich sehe schon klärlich ein, dass ich die Flächen-Ausdehnung der Eigenschaften an den Körpern weder sehe, noch fühle, noch durch irgend einen anderen Sinn fasse: ich sehe ein, dass es mein beständiges Verfahren ist, zu *verbreiten*, was doch eigentlich in der Empfindung nur ein Punct ist; *nebeneinander* zu stellen, was ich doch eigentlich *nacheinander* setzen sollte, indem in der blossen Empfindung schlechthin kein nebeneinander, sondern nur ein nacheinander stattfindet. Ich entdecke, dass ich in der That ebenso verfahre, wie der Geometer mich seine Figuren construiren lässt, und den Punct zur Linie, die Linie zur Fläche ausdehne. Es nimmt mich Wunder, wie ich dazu komme.

D. G. Du thust noch mehr und noch wunderbareres. Diese Oberfläche, die du am Körper annimmst, kannst du freilich weder sehen, noch fühlen, noch durch irgend einen Sinn wahrnehmen; aber man kann doch in einem gewissen Zusammenhange sagen, dass du *auf ihr* die rothe Farbe erblickst, oder die Glätte fühlst. Aber du führst nun selbst diese Oberfläche fort, und dehnst sie aus zum mathematischen Körper; wie du eben zugestanden hast, dass du die Linie zur Fläche ausdehnst. Du nimmst noch ein daseyendes Inwendiges des Körpers hinter seiner Oberfläche an. Sage mir, kannst du denn hinter dieser Oberfläche etwas sehen, oder fühlen, oder durch irgend einen Sinn wahrnehmen?

Ich. Keinesweges; der Raum hinter der Oberfläche ist mir undurchsichtig und undurchgreifbar, und fällt in keinen meiner Sinne.

D. G. Und doch nimmst du ein solches Inwendiges an, das du schlechthin nicht wahrnimmst.

Ich. Ich gestehe es; und meine Verwunderung vermehrt sich.

D. G. Was ist denn nun das, was du hinter der Oberfläche denkst?

Ich. Nun, — ich denke etwas der Oberfläche Aehnliches; etwas Empfindbares.

D. G. Wir müssen dies bestimmt wissen. — Kannst du die Masse, aus welcher dir nun der Körper besteht, theilen?

Ich. Ich kann sie, versteht sich nicht mit Instrumenten, sondern in Gedanken, ins Unendliche theilen. Kein möglicher Theil ist der kleinste, so dass er nicht wieder getheilt werden könnte.

D. G. Kommst du in dieser Theilung auf irgend einen Theil, von dem du dächtest, dass er an sich nicht mehr wahrnehmbar, nicht sichtbar, nicht fühlbar u. s. w. sey — an sich, sage ich, wenn er es auch etwa für deine Sinnenwerkzeuge seyn sollte?

Ich. Keineswegs.

D. G. Sichtbar, fühlbar überhaupt? — oder mit einer bestimmten Eigenschaft, Farbe, Glätte, oder Rauhheit oder dergleichen?

Ich. Auf die letzte Weise. Es giebt nichts Sichtbares oder Fühlbares überhaupt, weil es kein Sehen oder Fühlen überhaupt giebt.

D. G. Du verbreitest sonach die Empfindbarkeit, und zwar deine eigene, die dir bekannte Empfindbarkeit, die Sichtbarkeit als gefärbt, die Fühlbarkeit als rauh oder glatt u. s. w. durch die ganze Masse hindurch; und diese selbst ist überall nichts Anderes, als das Empfindbare selbst. Oder findest du es anders?

Ich. Keinesweges; was du sagst, folgt aus dem, was ich soeben eingesehen und dir zugestanden habe.

D. G. Und doch empfindest du wirklich hinter der Oberfläche nichts, und hast hinter ihr nichts empfunden?

Ich. Wenn ich sie durchbreche, werde ich empfinden.

D. G. Das weisst du sonach im voraus. — Und die Theilung ins Unendliche, in welcher du nie auf ein schlechthin Unempfindbares stossen zu können behauptest, hast du doch nie ausgeführet, noch kannst du sie ausführen?

Ich. Ich kann sie nicht ausführen.

D. G. Du denkst sonach zu einer Empfindung, die du wirklich gehabt, eine andere hinzu, die du nicht gehabt?

Ich. — Ich empfinde nur, was ich auf die Oberfläche setze; ich empfinde nicht, was hinter derselben liegt, und nehme doch auch da ein Empfindbares an. — Ja ich muss dir Recht geben.

D. G. Die wirkliche Empfindung kommt zum Theil mit dem, was du über sie vor ihr voraus vorhersagtest, überein?

Ich. — Wenn ich die Oberfläche des Körpers durchbreche, finde ich hinter derselben in der That ein Empfindbares, wie ich es vorhersagte. — Ja ich muss dir auch hierin Recht geben.

D. G. Zum Theil aber sagst du etwas über die Empfindung aus, was in gar keiner wirklichen Wahrnehmung vorkommen kann.

Ich. — Ich sage aus, dass ich bei einer Theilung der körperlichen Masse ins Unendliche doch nie auf einen Theil stossen würde, der an sich unempfindbar sey, da ich doch mich bescheide, die Masse nicht ins Unendliche theilen zu können. — Ja ich muss dir auch hierin Recht geben.

D. G. Also, es bleibt nichts an deinem Gegenstande übrig, als das Empfindbare — das was Eigenschaft ist; dieses Empfindbare nun verbreitest du durch einen zusammenhängenden ins Unendliche theilbaren Raum, und der wahre Träger der Eigenschaften des Dinges, den du suchtest, wäre sonach der Raum, den es einnimmt?

Ich. Ohnerachtet ich mich nicht dabei beruhigen kann, sondern innerlich fühle, dass ich ausser diesem Empfindbaren und diesem Raume noch etwas Anderes am Gegenstande denken muss, so kann ich dieses Andere dir doch nicht aufzeigen, und muss dir daher zugestehen, dass ich bis jetzt als Träger nichts finde, denn den Raum selbst.

D. G. — Gestehe immer, was du eben jetzt einsiehst. Die noch vorhandenen Dunkelheiten werden sich allmählig aufklären, und das Unbekannte wird bekannt werden. — Der Raum selbst aber wird nicht wahrgenommen, und du begreifst nicht, wie du zu demselben gelangst, und wie du dazu kommst, ein Empfindbares durch ihn auszubreiten?

Ich. So ists.

D. G. Ebensowenig begreifst du, wie du überhaupt zur Annahme eines Empfindbaren ausser dir gelangst, da du doch nur deine eigene Empfindung in dir, nicht als Eigenschaft eines Dinges, sondern als Affection deiner selbst wahrnimmst?

Ich. So ists. Ich sehe klar ein, dass ich nur mich selbst, meinen eigenen Zustand schlechthin, aber nicht den Gegenstand wahrnehme; dass ich diesen nicht sehe, nicht fühle, nicht höre u. s. w., sondern dass vielmehr gerade da, wo der Gegenstand seyn soll, alles Sehen, Fühlen u. s. w. ein Ende hat.

Aber ich habe eine Ahnung. Empfindungen, als Affectionen meiner selbst, sind schlechthin nichts Ausgedehntes, sondern ein Einfaches; und verschiedene sind nicht *neben* einander im Raume, sondern sie folgen *nach* einander in der Zeit. Nun aber verbreite ich dennoch dieselben durch einen Raum. Wie wäre es, wenn gerade durch diese Verbreitung, und unmittelbar mit ihr, das, was eigentlich nur Empfindung ist, sich mir in ein Empfind*bares* verwandelte, und wenn es gerade dieser Punct wäre, von welchem aus ein Bewusstseyn des Gegenstandes ausser mir entstände?

D. G. Deine Ahnung dürfte sich bewähren. — Aber wir würden, wenn wir auch unmittelbar sie zur Ueberzeugung zu erheben vermöchten, dadurch noch immer keine vollständige Einsicht erhalten, denn es würde stets die noch höhere Frage zu beantworten übrig bleiben: wie kommst du denn nun erst dazu, die Empfindung durch einen Raum zu verbreiten? Fassen wir daher gleich diese Frage; und fassen wir sie — ich habe meine Gründe dazu — gleich allgemeiner auf folgende Weise: wie magst du überhaupt dazu kommen, mit deinem Bewusstseyn, das doch unmittelbar nur Bewusstseyn deiner selbst ist, aus dir herauszugehen, und zu der Empfindung, die du wahrnimmst, ein Empfundenes und Empfindbares hinzuzusetzen, das du nicht wahrnimmst?

Ich. Süss, oder bitter, ebenso übel- oder wohlriechend, ebenso rauh oder glatt, kalt oder warm am Dinge bedeutet, was einen solchen Geschmack und Geruch, und ein solches Gefühl in mir erregt. Ebenso ist es mit den Tönen. Immer wird eine Beziehung auf mich bezeichnet, und es fällt mir nicht ein, dass der süsse oder bittere Geschmack, der Wohlgeruch oder der üble u. s. w. in dem Dinge sey; er ist in mir, und wird meiner Ansicht nach durch das Ding nur erregt. Zwar scheint es mit den Empfindungen durchs Gesicht, mit den Farben, welche nicht reine Empfindung, sondern ein Mittelding seyn mögen, sich anders zu verhalten; wenn ich es aber genau überlege, so bedeutet roth und dergleichen doch gleichfalls dasjenige, was eine gewisse bestimmte Gesichtsempfindung in mir hervorbringt. Und dies leitet mich zur Einsicht, wie ich überhaupt zu einem Dinge ausser mir kommen möge. Ich bin afficirt, dies weiss ich schlechthin: diese meine Affection muss einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach ausser mir. So schliesse ich schnell, und mir unbewusst; und setze einen solchen Grund, *den Ge-*

genstand. Dieser Grund muss ein solcher seyn, aus dem sich gerade diese bestimmte Affection erklären lasse; ich bin auf die Weise afficirt, welche ich den süssen Geschmack nenne; der Gegenstand muss sonach von der Art seyn, dass er süssen Geschmack errege, oder mit einer Redeverkürzung, er muss selbst süss seyn. Dadurch erhalte ich die *Bestimmung* des Gegenstandes.

D. G. Es dürfte an dem, was du sagst, einiges Wahre seyn, ohnerachtet es nicht alles Wahre ist, was darüber zu sagen wäre. Wie es sich hiermit verhalte, werden wir ohne Zweifel zu seiner Zeit finden. Da du jedoch in anderen Fällen ganz unstreitig zufolge des Satzes vom Grunde — ich will die Behauptung, die du soeben machtest, dass etwas, hier deine Affection, einen Grund haben müsse, den Satz vom Grunde nennen, — da du, sage ich, in anderen Fällen unstreitig zufolge dieses Satzes dir etwas erdenkst, so kann es nicht überflüssig seyn, dieses Verfahren genau kennen zu lernen, und uns völlig klar zu machen, was du eigentlich thust, indem du es anwendest. Setzen wir vorläufig voraus, dass deine Erklärung vollkommen richtig sey, und dass du durch einen unvermerkten Schluss vom Begründeten auf den Grund überhaupt erst zur Annahme eines Dinges kommest — was war es, dessen du dir als deiner Wahrnehmung bewusst warest?

Ich. Dass ich auf eine bestimmte Weise afficirt sey.

D. G. Aber eines dich afficirenden Dinges warest du, wenigstens als einer Wahrnehmung, dir nicht bewusst?

Ich. Keineswegs, ich habe dir dies schon zugestanden.

D. G. Du setzest sonach, vermittelst des Satzes vom Grunde, zu einem Wissen, das du hast, ein anderes, das du nicht hast?

Ich. Du drückst dich sonderbar aus.

D. G. Vielleicht gelingt es mir, diese Sonderbarkeit zu heben. Uebrigens lass du meine Ausdrücke dir seyn, was sie dir seyn können. Sie sollen dich nur leiten, dass du denselben Gedanken innerlich in dir erzeugst, den ich selbst in mir erzeugt habe, nicht aber dir zur Vorschrift dienen, wie du zu reden habest. Hast du den Gedanken einmal fest und klar ergriffen, dann drücke ihn selbst aus, wie du willst, und so mannigfaltig, als du willst, du bist sicher, dass du ihn immer gut ausdrücken wirst.

Wie und wodurch weisst du von der Affection deiner selbst?

Ich. Es wird mir schwer, meine Antwort in Worte zu fassen: — Weil mein Bewusstseyn als subjectives, als Bestimmung meiner, inwiefern ich überhaupt Intelligenz bin, unmittelbar auf diese Affection, als ihr *Bewusstes* geht, und damit unzertrennlich vereinigt ist; weil ich überhaupt Bewusstseyn nur habe, inwiefern ich von einer solchen Affection weiss; von *ihr* weiss, so wie ich von mir überhaupt weiss.

D. G. Du hast sonach gleichsam ein Organ, das Bewusstseyn selbst, womit du deine Affection fassest?

Ich. Ja.

D. G. Aber ein Organ, mit welchem du den Gegenstand fassest, hast du nicht?

Ich. Seitdem du mich überzeugt hast, dass ich den Gegenstand weder sehe noch fühle, noch durch irgend einen äusseren Sinn fasse, finde ich mich genöthigt, zu gestehen, dass ich kein solches Organ habe.

D. G. Bedenke dich hierbei wohl. Es könnte dir verübelt werden, dass du mir dies zugestehst. — Was ist denn dein äusserer Sinn überhaupt, und wie kannst du ihn einen äusseren nennen, wenn er sich nicht auf äussere Gegenstände bezieht, und das Organ für dieselben ist?

Ich. Ich will Wahrheit, und kümmere mich wenig darum, was man mir verübeln werde. — Ich *unterscheide* schlechthin, weil ich es unterscheide, grün, süss, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinenschall, Uebelgeruch, Klang der Trompete. Unter diesen Empfindungen setze ich nun einige in gewisser Rücksicht ebenso schlechthin *gleich*, wie ich sie in anderer Rücksicht schlechthin unterscheide; so empfinde ich grün und roth unter sich, süss und bitter unter sich, glatt und rauh unter sich u. s. w. als gleich, und diese Gleichheit empfinde ich als sehen, schmecken, fühlen u. s. w. Sehen, Schmecken u. s. w. sind ja nicht selbst wirkliche Empfindungen, denn ich sehe oder schmecke nie schlechtweg, wie du schon vorhin bemerkt hast, sondern sehe immer roth oder grün u. s. w., schmecke immer süss oder bitter u. s. w. Sehen, Schmecken und dergleichen, sind nur ***höhere Bestimmungen wirklicher Empfindungen,*** sind Klassen, denen ich die letzteren, jedoch nicht willkürlich, sondern durch die unmittelbare Empfindung selbst geleitet, unterordne. Ich sehe sonach in ihnen überall keine ***äusseren Sinne***, sondern nur ***besondere Bestimmungen des Objects, des inneren Sinnes,*** meiner Affectionen. Wie sie mir zu äusseren Sinnen werden, oder genauer, wie ich darauf komme, sie dafür zu halten, und so zu nennen, davon ist jetzt eben die Frage. — Ich nehme mein Geständniss, dass ich kein Organ für den Gegenstand habe, nicht zurück.

D. G. Nun redest du doch von Gegenständen, als ob du wirklich von ihnen wüsstest, und ein Organ des Wissens für sie hättest?

Ich. Ja.

D. G. Und dies thust du, deiner obigen Voraussetzung nach, ***zufolge des Wissens, das du wirklich hast,*** und wofür du ein Organ hast, und um dieses Wissens willen.

Ich. So ists.

D. G. Dein wirkliches Wissen, — das von deinen Affectionen, — ist dir gleichsam ein unvollständiges Wissen, das, deiner Behauptung nach, durch ein anderes ergänzt werden muss. Dieses andere neue denkst du dir, beschreibst du dir, nicht als ein solches, das du hast, denn du hast es keineswegs, sondern als ein solches, das du eigentlich noch über dein wirkliches haben solltest, und haben würdest, wenn du ein Organ dafür hättest. Du scheinst gleichsam zu sagen: von den Dingen weiss ich freilich nichts; aber es müssen doch Dinge seyn, und — wenn ich sie nur finden könnte, so würden sie sich finden. Du denkst dir ein anderes Organ, welches freilich das Deinige nicht ist, und dieses beziehst du auf sie, damit fassest du sie auf, — immer nur in Gedanken, wie sich versteht. Du hast der Strenge nach kein ***Bewusstseyn*** *der Dinge*, sondern nur *ein* (eben durch das Herausgehen aus deinem wirklichen Bewusstseyn vermittelst des Satzes vom Grunde erzeugtes) *Bewusstseyn von einem* (seynsollenden und an sich nothwendigen, wenngleich dir nicht zukommenden) *Bewusstseyn der Dinge:* und jetzt wirst du einsehen, dass du deiner Voraussetzung nach allerdings zu einem Wissen, das du hast, ein anderes hinzufügst, das du nicht hast.

Ich. Ich muss es zugeben.

D. G. Nennen wir von nun an dieses zweite, zufolge eines anderen angenommene Wissen ein *vermitteltes*, und das erste das *unmittelbare* Wissen. — Eine gewisse Schule nennt das soeben beschriebene Verfahren, inwiefern wir es nemlich beschrieben haben, eine Synthesis; wobei du dir wenigstens hier nur kein *Verknüpfen* zweier schon vor dem Verknüpfen vorher vorhandenen Glieder, sondern ein *Anknüpfen* und Hinzuthun eines ganz neuen, erst durch das Anknüpfen entstehenden Gliedes, an ein anderes, unabhängig von demselben vorhandenes, zu denken hast.

Also das erste Bewusstseyn findest du fertig, so wie du dich selbst findest, und du findest dich nicht ohne dasselbe; das zweite erzeugst du erst zufolge des ersten.

Ich. Nur nicht in der Zeit *nach* dem ersten; denn ich bin mir des Dinges in demselben ungetheilten Momente bewusst, da ich mir meiner selbst bewusst werde. 4

D. G. Von einer solchen Folge rede ich keineswegs, sondern, meine ich, wenn du hinterher über jenes ungetheilte Bewusstseyn deiner selbst und des Dinges nachdenkst, beide unterscheidest, und nach ihrem Zusammenhange fragst, so findest du, dass das letztere durch das erstere bedingt, — nur unter Voraussetzung des ersteren als möglich zu denken sey, nicht aber umgekehrt?

Ich. So finde ichs; und wenn du nur das sagen wolltest, so gebe ich dir deine Behauptung zu, und habe sie dir schon zugegeben.

D. G. Du *erzeugst*, sage ich, das zweite Bewusstseyn:

du bringst es durch einen wirklichen Act deines Geistes hervor. Oder findest du es anders?

Ich. Ich habe dir freilich mittelbar auch schon dies zugegeben. Ich setze zu dem Bewusstseyn, das ich finde, so wie ich mich selbst finde, ein anderes hinzu, das ich keinesweges in mir finde; ich ergänze und verdopple gleichsam mein wirkliches Bewusstseyn, und dies ist denn allerdings ein Act. Aber ich gerathe in Versuchung entweder mein Geständniss, oder meine ganze Voraussetzung zurückzunehmen. Der Acte meines Geistes nemlich bin ich als solcher mir sehr wohl bewusst: ich weiss es, wenn ich einen allgemeinen Begriff bilde, oder in zweifelhaften Fällen eine von den möglichen Handelsweisen, die vor mir liegen, wähle; des Acts aber, durch welchen ich deiner Behauptung nach die Vorstellung eines Gegenstandes ausser mir hervorbringen soll, bin ich mir auf keine Weise bewusst.

D. G. Lass dich dadurch nicht irre machen. Der Acte deines Geistes wirst du dir nur bewusst, inwiefern du durch einen Zustand der Unbestimmtheit und Unentschlossenheit hindurchgehest, dessen du dir gleichfalls bewusst wirst, und welchem jene Acte ein Ende machen. Eine solche Unentschiedenheit findet in unserem Falle nicht statt: der Geist braucht nicht erst zu berathschlagen, welchen Gegenstand er zu seiner bestimmten Empfindung hinzuzusetzen habe, es kommt ihm von selbst. Man hat auch dafür eine Unterscheidung in der philosophischen Sprache. Ein Act des Geistes, dessen wir uns als eines solchen bewusst werden, heisst *Freiheit*. Ein Act, ohne Bewusstseyn des Handelns, blosse *Spontaneität*. Bemerke wohl, dass ich dir ein unmittelbares Bewusstseyn des Actes, als eines solchen, keinesweges anmuthe, sondern nur dies, dass, wenn du hinterher darüber nachdenkst, du findest, es müsse ein Act seyn. — Die höhere Frage, was es sey, das eine solche Unentschlossenheit und das Bewusstseyn unseres Handelns nicht aufkommen lasse, wird sich ohne Zweifel tiefer unten von selbst lösen.

Man nennt diesen Act deines Geistes *denken*, welches Wortes ich mich auch bisher, mit deiner Beistimmung, bedient habe;

und man sagt, dass das Denken mit Spontaneität geschehe, zum Unterschiede von der Empfindung, welche blosse Receptivität sey. *Wie* kommst du nun in deiner obigen Voraussetzung dazu, zu der Empfindung, die du allerdings hast, noch einen Gegenstand hinzuzudenken, von welchem du nichts weisst?

Ich. Meine Empfindung muss einen Grund haben: setze ich voraus, und folgere nun weiter.

D. G. Willst du mir nicht zuvörderst sagen, was dies heisse, ein Grund?

Ich. Ich finde etwas so oder so bestimmt. Ich kann mich nicht damit begnügen, zu wissen, dass es so *ist:* und nehme an, es sey so *geworden*, und zwar nicht durch sich selbst, sondern durch eine fremde Kraft. Diese fremde Kraft, die es so machte, *enthält* den Grund, und die Aeusserung, durch welche sie es so machte, *ist* der Grund dieser Bestimmung des Dinges. Meine Empfindung hat einen Grund, heisst, sie ist durch eine fremde Kraft in mir hervorgebracht.

D. G. Diese fremde Kraft denkst du nun zu deiner Empfindung, der du dir unmittelbar bewusst bist, hinzu, und so soll dir die Vorstellung eines Gegenstandes entstehen? — Es sey.

Nun bemerke wohl: *wenn* die Empfindung einen Grund haben muss, so gebe ich dir die Richtigkeit deines Schlusses zu, und sehe ein, mit welchem vollkommenen Rechte du Gegenstände ausser dir annimmst, ohnerachtet du von ihnen nichts weisst, noch wissen kannst. Aber wie weisst du denn, und wie denkst du mir denn zu erweisen, *dass* sie einen Grund haben müssen? Oder in der Allgemeinheit, in der du den Satz oben aufstelltest: warum kannst du dich denn nicht damit begnügen, zu wissen, dass etwas so *ist;* warum nimmst du denn an, dass es so *geworden* sey; oder, wenn ich dir das übersehen wollte, dass es *durch eine fremde Kraft* so geworden sey? Ich bemerke, dass du dies immer nur voraussetzest.

Ich. Ich bekenne es. Aber ich kann in der That nicht anders, als so denken. — Es scheint, ich weiss es unmittelbar.

D. G. Was diese Antwort, du wissest es unmittelbar, bedeuten könne, wollen wir sehen, wenn wir auf dieselbe, als die einzig mögliche, zurückgebracht werden sollten. Jetzt wollen wir erst alle andere mögliche Wege versuchen, um jene Behauptung, dass etwas einen Grund haben müsse, abzuleiten. Weisst du es etwa durch unmittelbare Wahrnehmung?

Ich. Wie könnte ich, da in der Wahrnehmung immer nur liegt, dass in mir etwas *sey*, eigentlich wie ich bestimmt sey: nie aber dass es *geworden* sey, noch viel weniger, dass es durch eine fremde, ausser aller Wahrnehmung liegende Kraft geworden sey?

D. G. Oder ist es ein Satz, den du durch Beobachtung der Dinge ausser dir, deren Grund du stets ausser ihnen selbst findest, dir gebildet und zur Allgemeinheit erhoben hast, und jetzt nun auch auf dich selbst und deinen Zustand anwendest?

Ich. Behandle mich nicht wie ein Kind, und muthe mir nicht greifliche Absurditäten an. Ich gelange durch den Satz des Grundes erst zu Dingen ausser mir; wie kann ich denn hinwiederum erst durch sie, diese Dinge ausser mir, zu diesem Satze gelangt seyn? Ruht die Erde auf dem grossen Elephanten, und der grosse Elephant — wiederum auf der Erde?

D. G. Oder ist etwa jener Satz Folgesatz aus einer anderen allgemeinen Wahrheit?

Ich. — Welche hinwiederum weder in der unmittelbaren Wahrnehmung, noch in der Beobachtung der äusseren Dinge begründet seyn könnte, und nach deren Ursprung du abermals Frage erheben würdest? Ich könnte diese vorausgesetzte Grund-Wahrheit doch auch nur unmittelbar wissen. Besser, ich sage sogleich dasselbe von dem Satze des Grundes, und bleibe über deine Muthmaassung unentschieden.

D. G. Es sey: wir erhielten sonach, ausser dem ersten unmittelbaren Wissen durch Empfindung unseres Zustandes, noch ein zweites unmittelbares Wissen, das auf allgemeine Wahrheiten geht.

Ich. So scheint es.

D. G. Das besondere Wissen, von welchem hier die Rede ist: dass deine Affectionen einen Grund haben müssen; ist völlig unabhängig von der Erkenntniss der Dinge?

Ich. Freilich; diese wird ja selbst erst durch jenes vermittelt.

D. G. Und du hast es schlechthin in dir selbst?

Ich. Schlechthin: denn erst vermittelst desselben gehe ich aus mir selbst heraus.

D. G. Du schreibst sonach aus dir selbst und durch dich selbst, und durch dein unmittelbares Wissen dem Seyn und dem Zusammenhange desselben Gesetze vor?

Ich. Wenn ich es recht bedenke, so schreibe ich nur meinen Vorstellungen über das Seyn und seinen Zusammenhang Gesetze vor, und es wird vorsichtiger seyn, diesen Ausdruck zu wählen.

D. G. Es sey. — Wirst du dir nun wohl dieses Gesetzes auf eine andere Weise bewusst, als indem du darnach verfährst?

Ich. — Mein Bewusstseyn hebt an mit der Empfindung meines Zustandes; unmittelbar damit verknüpfe ich die Vorstellung eines Gegenstandes nach dem Gesetze des Grundes; beides, das Bewusstseyn meines Zustandes, und die Vorstellung eines Gegenstandes, sind unzertrennlich vereint, es fällt *zwischen sie* kein Bewusstseyn, es fällt *vor* diesem Einen untheilbaren Bewusstseyn kein anderes Bewusstseyn. — Nein, es ist unmöglich, dass ich dieses Gesetzes eher und anders mir bewusst werde, als indem ich darnach verfahre.

D. G. Also du verfährst darnach, ohne dir desselben besonders bewusst zu seyn; du verfährst unmittelbar und schlechthin darnach. — Soeben aber warst du dir desselben bewusst, und drücktest es als allgemeinen Satz aus. Wie magst du zu diesem besonderen Bewusstseyn gelangen?

Ich. Ohne Zweifel so: ich beobachte mich späterhin, und werde inne, dass ich so verfahre, und fasse dieses Gemeinsame meines Verfahrens in einen allgemeinen Satz.

D. G. Du kannst dir also deines Verfahrens bewusst werden?

Ich. Ohne Zweifel. — Ich errathe die Absicht deiner Fragen; — hier liegt die oben erwähnte zweite Art des unmittelbaren Bewusstseyns, das *meines Thuns*, so wie die Empfindung die erste Art ist, das Bewusstseyn *meines Leidens*.

D. G. Richtig. — Du *kannst,* sagte ich, deines Verfahrens dir bewusst werden hinterher, durch freie Beobachtung deiner selbst, und Reflexionen über dich selbst; aber du musst dir dessen nicht bewusst werden: — du wirst dir dessen nicht unmittelbar bewusst, so wie du nur innerlich handelst?

Ich. Ich muss mir desselben doch ursprünglich bewusst werden, denn ich bin mir ja der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar mit der Empfindung zugleich bewusst. — — Ich habe die Auflösung gefunden: Ich werde mir meines Thuns unmittelbar bewusst; nur nicht als *eines solchen,* sondern es schwebt mir vor als *ein gegebenes.* Dieses Bewusstseyn ist Bewusstseyn des Gegenstandes. Hinterher, durch freie Reflexion kann ich mir desselben auch als eines Thuns bewusst werden.

Mein unmittelbares Bewusstseyn ist zusammengesetzt aus zwei Bestandtheilen, dem Bewusstseyn meines Leidens, der Empfindung; und dem meines Thuns, in Erzeugung eines Gegenstandes nach dem Satze des Grundes; welches letztere an die erstere sich unmittelbar anschliesst. Das Bewusstseyn *des Gegenstandes* ist nur ein nicht dafür erkanntes *Bewusstseyn meiner Erzeugung einer Vorstellung* vom *Gegenstande.* Um diese Erzeugung weiss ich schlechthin dadurch, dass ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewusstseyn nur ein unmittelbares, ein Bewusstseyn meiner selbst, und ist nunmehr vollkommen begreiflich. Folgere ich dir so recht?

D. G. Unvergleichlich. Aber woher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, mit der du deine Sätze, so wie hier den Satz vom Grunde, aussagst?

Ich. Aus dem unmittelbaren Gefühle, dass ich nicht anders verfahren kann, so gewiss ich Vernunft habe, und kein vernünftiges Wesen ausser mir anders verfahren kann, so gewiss es ein vernünftiges Wesen ist. Alles Zufällige, dergleichen hier meine Affection war, *hat* einen Grund, heisst: *ich habe von jeher einen Grund hinzugedacht, und jeder, der nur denken wird, wird gleichfalls genöthigt seyn, einen Grund hinzuzudenken.*

D. G. Du siehst sonach ein, dass dies Wissen lediglich ein Wissen von dir selbst ist, dass dein Bewusstseyn nie über dich selbst hinausgeht, und dass dasjenige, was du für ein Bewusstseyn des Gegenstandes hältst, nichts ist als ein Bewusstseyn deines *Setzens eines Gegenstandes*, welches du nach einem inneren Gesetze deines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehst?

Ich. Folgere nur muthig fort: ich habe dich nicht stören wollen, und habe sogar selbst geholfen, die beabsichtigten Schlüsse zu entwickeln. — Jetzt aber ernsthaft: ich nehme meine ganze Voraussetzung, dass ich vermittelst des Satzes vom Grunde auf Dinge ausser mir komme, zurück; und habe sie innerlich zurückgenommen, sobald wir dadurch auf eine greifliche Unrichtigkeit gestossen waren.

Nemlich auf diese Weise würde ich mir auch nur einer blossen *Kraft* ausser mir, und dieser als eines nur *Gedachten* bewusst werden; so wie ich etwa zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen eine magnetische, zur Erklärung der elektrischen Erscheinungen eine elektrische Kraft in der Natur denke.

Als ein solcher blosser Gedanke, und Gedanke einer blossen Kraft, erscheint mir nun meine Welt nicht. Sie ist etwas Ausgedehntes; etwas durch und durch, nicht wie die Kraft nur durch ihre Aeusserung, sondern an sich, Empfindbares; sie bringt nicht, wie diese, hervor, sondern sie *hat* Eigenschaften; ich bin mir ihres Auffassens innerlich ganz anders bewusst, als ich eines blossen Denkens mir bewusst werde, *es erscheint mir als Wahrnehmung*, unerachtet bewiesen ist, dass es keine sey, und es mir schwer fallen dürfte, diese Art des Bewusstseyns zu beschreiben, und von den anderen Arten zu sondern.

D. G. Du musst denn doch eine solche Beschreibung versuchen; ausserdem verstehe ich dich nicht, und wir kommen nie ins Klare.

Ich. Ich will versuchen, mir einen Weg zu derselben zu bahnen. — Ich bitte dich, Geist, wenn dein Organ dem meinigen gleich ist, so hefte dein Auge auf den rothen Gegenstand da vor uns, gieb dich unbefangen dem Eindrucke hin, und vergiss indessen deine Schlüsse; und nun sage mir aufrichtig, was in dir vorgeht.

D. G. Ich kann mich in die Weise deines Organes völlig hineinversetzen; und es ist nicht meine Sache, irgend einen nur wirklich vorhandenen Eindruck abzuläugnen. Sage mir nur, was in mir vorgehen soll.

Ich. Uebersiehst und fassest du nicht die Fläche, ich sage, die *Fläche,* unmittelbar mit einem Blicke; steht sie nicht auf einmal ganz vor dir da? Bist du nur auf die entfernteste, dunkelste Weise dir dieses Ausdehnens eines einfachen rothen Punctes zu einer Linie, und dieser Linie zu einer Fläche bewusst, wovon du oben redetest? Hinterher erst theilst du diese Fläche, und denkst dir auf ihr Puncte und Linien. Würdest du nicht, und würde nicht jeder, der sich nur unbefangen beobachtet, unabhängig von deinen obigen Schlüssen, behaupten und darauf bestehen, dass er wirklich eine Fläche, eine so und so gefärbte Fläche, *sehe?*

D. G. Ich gebe dir alles zu; und finde mich in der Selbstbeobachtung gerade so, wie du es beschreibst.

Aber zuvörderst hast du doch nicht vergessen, dass es nicht unsere Absicht ist, einander zu erzählen, was im Bewusstseyn vorkommt, wie in einer Zeitung des menschlichen Geistes; sondern die verschiedenen Begebenheiten desselben im Zusammenhange zu denken, und eine durch die andere zu erklären und aus der anderen abzuleiten: dass sonach keine deiner Beobachtungen, die freilich nicht geläugnet, sondern erklärt werden müssen, keinen meiner richtigen Schlüsse umstossen können?

Ich. Ich werde dies nie aus den Augen lassen.

D. G. Dann übersiehe nicht über der merklichen Aehnlichkeit dieses Bewusstseyns der Körper ausser dir, welches du noch nicht benennen kannst, mit der wirklichen Wahrnehmung, die grosse Verschiedenheit, die denn doch auch zwischen beiden stattfindet.

Ich. Ich war soeben im Begriffe, die Verschiedenheit anzugeben. Beides erscheint allerdings als ein unmittelbares, nicht erlerntes oder erzeugtes Bewusstseyn. Aber die Empfindung ist Bewusstseyn *meines Zustandes*. Nicht so das Bewusstseyn des Dinges, in welchem zunächst schlechthin keine Beziehung auf mich liegt. Ich weiss, dass es *ist*, und damit gut; mich geht es nicht an. Wenn ich in der ersten mir erscheine als ein weicher Thon, der bald so bald so geformt, und gedrückt, und gepresst wird, erscheine ich mir im zweiten als ein Spiegel, vor welchem die Gegenstände bloss vorübergehen, ohne dass er selbst im mindesten dadurch verändert wird.

Aber dieser Unterschied spricht für mich. Ich scheine um so mehr ein besonderes, von der Empfindung meines Zustandes völlig unabhängiges Bewusstseyn von einem Seyn, — ich sage von einem *Seyn*, — ausser mir wirklich zu haben, da dieses letztere sich von dem ersteren auch der Art nach verschieden findet.

D. G. Du beobachtest gut; übereile dich nur nicht im Schliessen.

Wenn das, worüber wir oben uns einverstanden haben, wahr bleibt, — und du unmittelbar nur deiner selbst dir bewusst seyn kannst; wenn das Bewusstseyn, von welchem hier die Rede ist, ein Bewusstseyn deines Leidens nicht ist, ein Bewusstseyn deines Thuns nicht seyn soll, könnte es denn nicht etwa ein nur nicht dafür erkanntes Bewusstseyn deines eigenen *Seyns* seyn? — Deines Seyns, inwiefern du *wissend*, oder Intelligenz bist?

Ich. Ich verstehe dich nicht, aber hilf mir nach, denn ich wünschte dich zu verstehen.

D. G. Ich muss deine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, denn ich bin genöthigt, hier tiefer zu gehen als je, und weit auszuholen.

Was bist du?

Ich. Um dir deine Frage auf das allgemeinste zu beantworten: ich bin Ich, ich selbst.

D. G. Ich bin mit dieser Antwort sehr wohl zufrieden. — Was bedeutet das, wenn du sagst. Ich: was liegt in diesem Begriffe, und wie bringst du ihn zu Stande?

Ich. Ich kann mich hierüber nur durch Entgegensetzung deutlich machen. — *Das Ding* soll etwas seyn ausser mir, dem Wissenden. *Ich* bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden. — Es entsteht über das Bewusstseyn des ersteren die Frage: wie kann, da das Ding nicht von sich weiss, ein Wissen vom Dinge entstehen; wie kann, da ich nicht selbst das Ding bin, noch irgend eine seiner Bestimmungen, da alle diese Bestimmungen desselben lediglich in den Umkreis seines eigenen Seyns fallen, keineswegs aber in den des meinigen, ein Bewusstseyn des Dinges *in mir* entstehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches ist das Band zwischen dem Subjecte, mir, und dem Objecte meines Wissens, dem Dinge? Diese Frage findet in Absicht *meiner* nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon *weiss* ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, dass ich überhaupt nur bin, das bin *ich*, weil ich unmittelbar davon weiss. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subject und Object; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subject und Object: und diese Subject-Objectivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst, ist *es*, die ich durch den Begriff *Ich* bezeichne, wenn ich dabei überhaupt etwas bestimmtes denke.

D. G. Also, Identität beider, des Subjects und Objects, wäre dein Wesen, als Intelligenz?

Ich. Ja.

D. G. Kannst du nun diese, die Identität, das, was weder Subject, noch Object ist, sondern beiden zum Grunde liegt, aus dem erst beides wird, — kannst du es fassen, desselben dir bewusst werden?

Ich. Keineswegs. Es ist Bedingung alles meines Bewusstseyns, dass das *Bewusstseyende* und das *Bewusste* als zweierlei erscheine. Ein anderes Bewusstseyn kann ich mir nicht einmal denken. Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject *und* Object, welche beide aber unmittelbar verbunden sind.

D. G. Kannst du des Momentes, da das unbegreifliche Eine sich in diese beide trennt, bewusst werden?

Ich. Wie könnte ich, da ja mein Bewusstseyn erst mit, und durch ihre Trennung möglich wird; da mein Bewusstseyn selbst es eigentlich ist, welches sie trennt? Aber über das Bewusstseyn hinaus giebt es kein Bewusstseyn.

D. G. Diese Getrenntheit sonach wäre dasjenige, was du nothwendig in dir findest, so wie du deiner dir bewusst wirst? Sie wäre dein eigentliches ursprüngliches Seyn?

Ich. So ists.

D. G. Und worin wäre dieselbe gegründet?

Ich. Ich bin Intelligenz, und habe das Bewusstseyn in mir selbst. Jene Getrenntheit ist Bedingung, sie ist Resultat des Bewusstseyns überhaupt. Sie ist sonach in mir selbst gegründet, wie dieses.

D. G. Du bist Intelligenz, sagtest du, wenigstens ist hier allein davon die Rede; und du wirst dir als solche Object. Dein Wissen sonach als objectives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als subjectives hin, und schwebt demselben vor; freilich, ohne dass du dieses Hinstellens dir bewusst werden kannst?

Ich. So ists.

D. G. Kannst du nicht etwas zur genaueren Charakteristik des Subjectiven und des Objectiven, nemlich so wie dasselbe im Bewusstseyn erscheint, beibringen?

Ich. Das Subjective erscheint, als in sich selbst enthaltend den Grund eines Bewusstseyns der *Form* nach, keinesweges aber in Rücksicht des bestimmten Inhalts. Dass ein Bewusstseyn, ein inneres Schauen und Bilden da ist, davon liegt der Grund in ihm selbst; dass *gerade dies* geschaut wird, darin hängt es von dem Objectiven ab, darauf es geheftet ist, und durch welches es gleichsam fortgerissen wird. Das Objective im Gegentheil enthält den Grund seines Seyns in sich selbst, es ist an und für sich, ist, wie es ist, weil es nun einmal so ist. — Das Subjective erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objectiven; das letztere schwebt dem ersten vor. — Dass das erstere abspiegelt, davon liegt der Grund in ihm selbst. Dass gerade dies und nichts anderes in ihm abgespiegelt wird, davon liegt der Grund im letzteren.

D. G. Das *Subjective überhaupt*, seiner inneren Natur nach, wäre sonach gerade so beschaffen, wie du oben insbesondere das Bewusstseyn eines Seyns ausser dir beschriebst?

Ich. Es ist wahr: und diese Uebereinstimmung ist merkwürdig. Ich fange an zur Hälfte glaublich zu finden, dass aus den inneren Gesetzen meines Bewusstseyns selbst die Vorstellung von einem ohne mein Zuthun ausser mir stattfindenden Seyn hervorgehen, und diese Vorstellung doch im Grunde nichts anderes seyn könne, als die Vorstellung dieser Gesetze selbst.

D. G. Warum nur zur Hälfte?

Ich. Weil ich noch nicht einsehe, warum es gerade zu einer *solchen* Vorstellung ihrem Inhalte nach, zu einer Vorstellung von einer durch den zusammenhängenden Raum ausgedehnten Masse, ausfalle.

D. G. Dass es denn doch nur deine Empfindung sey, die du durch den Raum verbreitest, hast du schon oben eingesehen; dass diese in ein Empfind*bares* gerade durch ihre Ausdehnung in dem Raume sich verwandeln möge, hast du geahnet. Wir hätten es sonach vor der Hand lediglich mit dem Raume selbst zu thun, und nur dessen Entstehung aus dem blossen Bewusstseyn begreiflich zu machen.

Ich. So ist es.

D. G. So lass uns den Versuch anstellen. Ich weiss, dass du dir deiner intelligenten Thätigkeit nicht als solcher bewusst werden kannst, inwiefern sie *ursprünglich und unveränderlich auf Eins geheftet bleibt;* in diesem Zustande, der mit ihrem Seyn anhebt, und der nicht vertilgt werden kann, ohne dass ihr Seyn mit vertilgt werde, und ein solches Bewusstwerden werde ich dir sonach nicht anmuthen. Aber du kannst dir ihrer bewusst werden, inwiefern sie *von einem veränderlichen Zustande* innerhalb des unveränderlichen fortschwebt zu *einem anderen veränderlichen.* Wenn du sie nun in dieser Verrichtung vor dich hinstellst; wie erscheint sie dir — diese innere Agilität deines Geistes?

Ich. Mein geistiges Vermögen scheint sich innerlich hin und her zu bewegen, schnell von einem auf das andere zu fahren; kurz, es erscheint mir als ein *Linienziehen*. — Ein bestimmtes Denken macht einen Punct in dieser Linie.

D. G. Warum nun gerade als ein Linienziehen?

Ich. Soll ich Gründe angeben für dasjenige, aus dessen

Umkreise ich nicht herausgehen kann, ohne aus meinem eigenen Daseyn herauszugehen? — Es ist schlechthin so.

D. G. So demnach erscheint dir ein *besonderer* Act deines Bewusstseyns. Wie wird dir nun dein, *nicht hervorgebrachtes, sondern angestammtes Wissen* überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist — wie wird es dir im Bilde erscheinen?

Ich. Offenbar als ein solches, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen, und Puncte machen kann: also als — *Raum.*

D. G. Und nun wird dir vollkommen klar seyn, wie etwas, das doch aus dir selbst hervorgeht, dir als ein Seyn ausser dir erscheinen könne, ja nothwendig erscheinen müsse.

Du bist zur wahren Quelle der Vorstellungen von Dingen ausser dir hindurchgedrungen. Diese Vorstellung ist nicht Wahrnehmung, du nimmst nur dich selbst wahr: sie ist ebensowenig Gedanke; die Dinge erscheinen dir nicht, als ein bloss gedachtes. Sie ist wirklich, und in der That absolut unmittelbares Bewusstseyn eines Seyns ausser dir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewusstseyn deines Zustandes ist. — Lass dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und seyn kann, wirst du dir unmittelbar bewusst; und es giebt kein anderes Ding, als das, dessen du dir bewusst wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewusstseyn sehr passend *Anschauung* genannt. In allem Bewusstseyn schaue ich mich selbst an; denn ich bin Ich: für das Subjective, das *Bewusstseyende*, ist es *An*schauung. Und das Objective, das Angeschaute und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, — nur eben objectiv, vorschwebend dem Subjectiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewusstseyn — ein thätiges *Hin*schauen, dessen, was ich anschaue; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe — Bewusstseyn — sehe mein Sehen — bewusstes.

Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist. Du theilst, du begrenzest, du bestimmst die möglichen Formen der Dinge, und die Verhältnisse dieser Formen von aller Wahrnehmung vorher. Kein Wunder; du begrenzest und bestimmst dadurch immer nur dein Wissen selbst, wovon du ohne Zweifel weisst. Darum wird ein Wissen vom Dinge möglich. Es ist nicht im Dinge, und strömt nicht von ihm aus. Es strömt von dir aus, indem es ist, und dessen eigenes Wesen es ist.

Es giebt keinen äusseren Sinn, denn es giebt keine äussere Wahrnehmung. Wohl aber giebt es eine äussere Anschauung — nicht des *Dinges* — sondern diese äussere Anschauung — dieses, ausserhalb des subjectiven und ihm als vorschwebend erscheinende, *Wissen* — ist selbst das Ding, und es giebt kein anderes. Durch diese äussere Anschauung hindurch wird nun auch selbst die Wahrnehmung als eine äussere, und die Sinne, als äussere, erblickt. Es bleibt ewig wahr, denn es ist erwiesen: Ich sehe oder fühle immer die Fläche: wohl aber schaue ich an mein Sehen, oder Fühlen, als Sehen oder Fühlen einer Fläche. Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild meines Wissens, wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und *in ihm* wird *mein Sehen selbst* angeschaut. Das Licht ist nicht ausser mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht. Du antwortetest oben auf meine Frage: wie du von deinem Sehen, Fühlen u. s. w., überhaupt von deinem Empfinden wissest: du wissest unmittelbar davon. Jetzt wirst du mir vielleicht dieses unmittelbare Bewusstseyn deines Empfindens näher bestimmen können.

Ich. Es muss ein doppeltes seyn. Die Empfindung ist selbst ein unmittelbares Bewusstseyn; ich *empfinde* mein Empfinden. Dadurch entsteht mir nun keineswegs irgend eine Erkenntniss eines Seyns, sondern nur *das Gefühl meines eige-*

nen Zustandes. Aber ich bin ursprünglich nicht bloss empfindend, sondern auch anschauend; denn ich bin nicht bloss ein praktisches Wesen, sondern auch Intelligenz. Ich *schaue* mein Empfinden auch an; und so entsteht mir aus mir selbst und meinem Wesen *die Erkenntniss eines Seyns.* Die *Empfindung* verwandelt sich in ein *Empfindbares;* meine Affection, Roth, Glatt und dergleichen, in ein *Rothes, Glattes* u. s. w. ausser mir: welches — und dessen Empfindung, ich im Raume anschaue, weil mein Anschauen selbst der Raum ist. So wird auch klar, warum ich Flächen zu sehen oder zu fühlen glaube, die ich doch in der That weder sehe noch fühle. Ich schaue nur an mein Sehen oder Fühlen, als Sehen oder Fühlen einer Fläche.

D. G. Du hast mich, oder eigentlicher dich selbst, wohl verstanden.

Ich. Aber dann entsteht mir das Ding gar nicht, weder bemerkt noch unbemerkt durch einen Schluss vermittelst des Satzes vom Grunde; sondern es schwebt mir unmittelbar vor, und steht schlechthin vor meinem Bewusstseyn, ohne irgend eine Folgerung. Ich kann nicht, wie ich soeben that, sagen, dass die Empfindung sich in ein Empfindbares verwandle. Das Empfindbare, als solches, ist im Bewusstseyn das erste. Nicht von einer Affection, die da roth, glatt und dergleichen, sondern von einem Rothen, Glatten u. s. w. ausser mir, hebt das Bewusstseyn an.

D. G. Wenn du mir nun aber erklären sollst, was das sey, Roth, Glatt und dergleichen; wirst du mir anders antworten können, als, es sey, was dich auf eine gewisse Weise afficire, die du roth, glatt und dergleichen nennest?

Ich. Wohl — wenn du mich fragst, und ich auf deine Frage, und auf das Erklären überhaupt mich einlasse. Ursprünglich aber fragt mich Niemand, und ich selbst frage mich nicht. — Ich vergesse mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes gar nicht, sondern nur eines Seyns ausser mir, bewusst. Das Rothe, Grüne und dergleichen ist eine Eigenschaft des Dinges, es ist eben roth oder grün, und damit gut. Es wird nicht weiter erklärt; ebensowenig, als, unserer obigen Uebereinkunft nach, dasselbe als Affection weiter erklärt werden kann. — Bei der Gesichtsempfindung ist dies am auffallendsten. Die Farbe erscheint ausser mir, und der sich selbst überlassene, nicht weiter über sich nachdenkende Menschenverstand möchte wohl schwerlich darauf gerathen, Roth oder Grün zu erklären, als dasjenige, was eine bestimmte Affection in ihm errege.

D. G. Ohne Zweifel aber auch süss oder sauer? — Es gehört nicht hierher zu untersuchen, ob der Eindruck durchs Gesicht überhaupt reine Empfindung, — ob er nicht vielmehr ein Mittelding zwischen Empfindung und Anschauung, und das Verbindungsmittel beider in unserem Geiste sey. — Aber ich gebe dir deine Bemerkung vollkommen zu, und sie ist mir höchst willkommen. Du kannst allerdings dir selbst in der Anschauung verschwinden; und ohne eine besondere Aufmerksamkeit auf dich selbst, oder ohne Interesse für irgend ein äusseres Handeln, verschwindest du dir sogar natürlich und nothwendig. — Dies ist die Bemerkung, auf welche die Vertheidiger eines vorgeblichen Bewusstseyns an sich ausser uns vorhandener Dinge sich berufen, wenn man ihnen zeigt, dass der Satz des Grundes, durch welchen auf sie geschlossen werden könnte, doch nur in uns sey; sie läugnen dann, dass überhaupt ein Schluss gemacht werde; und dies muss man ihnen, inwiefern sie von dem wirklichen Bewusstseyn in gewissen Fällen reden, ja nicht abstreiten wollen: — dieselben Vertheidiger, welche, wenn man ihnen nun die Natur der Anschauung aus den eigenen Gesetzen der Intelligenz erklärt, selbst wiederum den Schluss machen; und nicht müde werden zu wiederholen, dass denn doch etwas ausser uns seyn müsse, welches uns nöthige, gerade so vorzustellen.

Ich. Ereifere dich jetzt nicht über diese, sondern belehre mich. Ich habe keine vorgefasste Meinung, sondern will die wahre Meinung erst suchen.

D. G. Dennoch geht die Anschauung nothwendig aus von der Wahrnehmung deines eigenen Zustandes, nur dass du dieser Wahrnehmung dir nicht immer deutlich bewusst wirst, wie du oben durch Schlüsse eingesehen hast. Auch ist sogar in demjenigen Bewusstseyn, da du im Objecte dich selbst verlierst, stets etwas, das nur durch ein unvermerktes Denken an dich selbst, und genaues Beobachten deines eigenen Zustandes, möglich ist.

Ich. — Dass sonach stets, und allgegenwärtig das Bewusstseyn des Seyns ausser mir von dem, nur nicht bemerkten, Bewusstseyn meiner selbst begleitet würde?

D. G. Nicht anders.

Ich. — Das erstere durch das letztere bestimmt würde; — so würde, wie es ist?

D. G. So meine ichs.

Ich. Zeige mir dies, so genügt mir.

D. G. Setzest du die Dinge überhaupt nur im Raume, oder setzest du jedes als ausfüllend einen bestimmten Theil des Raumes?

Ich. Das letztere, jedes Ding hat seine bestimmte Grösse.

D. G. Und die verschiedenen Dinge, fallen sie dir in dieselben Theile des Raumes?

Ich. Keinesweges; sie schliessen einander aus. Sie sind neben, über und unter, hinter und vor einander; mir näher, oder von mir entfernter.

D. G. Und wie kommst du zu diesem Messen und Ordnen derselben im Raume? Ist es Empfindung?

Ich. Wie könnte es, da der Raum selbst keine Empfindung ist.

D. G. Oder Anschauung?

Ich. Dies kann nicht seyn. Die Anschauung ist unmittelbar und untrüglich. Was in ihr liegt, erscheint nicht als hervorgebracht, und kann nicht täuschen. Aber über dem nach Gutdünken Schätzen und Ermessen und Ueberlegen der Grösse eines Gegenstandes, seiner Entfernung, seiner Lage zu anderen Gegenständen, betreffe ich mich sogar; und es ist eine jedem Anfänger bekannte Bemerkung, dass wir ursprünglich die Gegenstände alle in derselben Linie nebeneinander erblicken, dass wir erst lernen müssen, ihre grössere [Entfernung oder Nähe zu schätzen, dass das Kind nach dem entfernten Gegenstande greift, als ob derselbe unmittelbar vor seinen Augen liege, und dass der Blindgeborene, der plötzlich das Gesicht erhielte, dasselbe thun würde. Jene Vorstellung ist sonach ein Urtheil; keine Anschauung, sondern ein Ordnen meiner mannigfaltigen Anschauungen durch den Verstand. — Auch kann ich in dieser Schätzung der Grösse, Entfernung u. s. w. irren; und die sogenannten Gesichtstäuschungen scheinen gar nicht Täuschungen durch das Gesicht, sondern irrige Urtheile zu seyn über die Grösse des Gegenstandes, über die Grösse seiner Theile im Verhältniss gegeneinander, und was daraus folgt, über seine wahre Figur, über seine Entfernung von mir und anderen Gegenständen. Im Raume überhaupt, indem ich ihn anschaue, ist er wirklich, und die Farbe, die ich an ihm sehe, sehe ich gleichfalls wirklich; und hierin befindet sich keine Täuschung.

D. G. Und welches mag wohl das Princip dieser Beurtheilung — dass ich den bestimmtesten und leichtesten Fall setze, — der Beurtheilung der Nähe oder Entfernung der Gegenstände von dir seyn? wonach magst du sie schätzen, diese Entfernung?

Ich. Ohne Zweifel nach der grösseren Stärke oder Schwäche übrigens gleichartiger Eindrücke. — Ich erblicke vor mir zwei Gegenstände von demselben Roth. Der, dessen Farbe ich deutlicher sehe, ist mir näher; der dessen Farbe ich schwächer erblicke, entfernter, und um soviel entfernter, als ich sie schwächer erblicke.

D. G. Also nach dem Maasse der Stärke oder Schwäche beurtheilst du die Entfernung: und diese Stärke oder Schwäche selbst beurtheilst du? —

Ich. Offenbar nur, inwiefern ich auf meine Affectionen als solche merke, und noch dazu auf einen sehr feinen Unterschied in denselben merke. — Du hast mich besiegt. Alles Bewusstseyn des Gegenstandes ausser mir ist durch das klare, genaue Bewusstseyn meines eigenen Zustandes bestimmt, und es wird in demselben immer ein Schluss vom Begründeten in mir auf einen Grund ausser mir gemacht.

D. G. Du giebst dich bald besiegt, und ich muss nun selbst statt deiner den Streit gegen mich fortführen. — Mein Beweis kann doch nur gelten für diejenigen Fälle, da ein eigentliches Erwägen und Ueberlegen der Grösse, der Entfernung, der Lage des Gegenstandes stattfindet, und du dir dessen bewusst wirst. Du wirst aber gestehen, dass dies das Gewöhnliche nicht ist, dass du vielmehr meistentheils unmittelbar in demselben ungetheilten Momente, da du dir des Gegenstandes bewusst wirst, dir zugleich seiner Grösse, Entfernung u. s. w. bewusst wirst.

Ich. Wenn einmal die Entfernung des Gegenstandes nur nach der Stärke des Eindruckes beurtheilt wird, so ist dieses schnelle Urtheil lediglich die Folge des ehemaligen Erwägens. Ich habe durch lebenslängliche Uebung gelernt, schnell die Stärke des Eindruckes zu bemerken, und die Entfernung darnach zu beurtheilen. Es ist ein schon ehemals durch Arbeit Zusammengesetztes aus Empfindung, Anschauung und ehemaligem Urtheil, — von welchem meine gegenwärtige Vorstellung ausgeht; welcher letzteren allein ich mir bewusst werde. Ich fasse nicht mehr überhaupt das Roth, Grün und dergleichen ausser mir, sondern ein Roth oder Grün, *von dieser, und dieser, und dieser Entfernung* auf; dieser letzte Zusatz aber ist *blosse Erneuerung eines schon ehemals durch Ueberlegung zu Stande gebrachten Urtheils.*

D. G. Ist dir nun nicht zugleich klar geworden, ob du das Ding ausser dir anschauest, oder ob du es denkest, oder ob du beides thust, und inwiefern jedes von beiden?

Ich. Vollkommen; und ich glaube jetzt die vollständigste Einsicht in die Entstehung der Vorstellung von einem Gegenstande ausser mir erlangt zu haben.

1) Ich bin schlechthin, weil Ich Ich bin, meiner selbst mir bewusst; und zwar theils als eines praktischen Wesens, theils als einer Intelligenz. Das erste Bewusstseyn ist *Empfindung*, das zweite die *Anschauung*, der unbegrenzte Raum.

2) Unbegrenztes kann ich nicht fassen, denn ich bin endlich. Ich begrenze daher durch Denken einen gewissen

Raum im allgemeinen Raume, und setze den ersten zum letzten in ein gewisses Verhältniss.

3) Der Maassstab dieses begrenzten Raumes ist das Maass meiner eigenen Empfindung; nach einem Satze, den man sich etwa denken und so ausdrücken könnte: was mich in dem und dem Maasse afficirt, ist im Raume in dem und dem Verhältnisse zu dem übrigen mich Afficirenden zu setzen.

Die *Eigenschaft* des Dinges stammt aus der Empfindung meines eigenen Zustandes; der *Raum*, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letzteren übertragen. Es ist allerdings so, wie wir oben sagten: dadurch, dass es in den Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist; aber es wird in dem Raum gesetzt nicht durch Anschauen, sondern durch Denken, durch *messendes* und *ordnendes* Denken. Ein Erdenken, Erschaffen durch Denken, liegt jedoch in diesem Acte nicht, sondern lediglich ein Bestimmen des durch Empfindung und Anschauung, unabhängig vom Denken, Gegebenen.

D. G. Was mich in dem und dem Maasse afficirt, ist in dem und dem Verhältnisse zu setzen; folgerst du beim Begrenzen und Ordnen der Gegenstände im Raume. Liegt nun der Behauptung, dass dich etwas in einem gewissen Maasse afficire, nicht die Voraussetzung zum Grunde, dass es dich überhaupt afficire?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Und ist irgend eine Vorstellung eines äusseren Gegenstandes möglich, der nicht auf diese Weise im Raume begrenzt und geordnet werde?

Ich. Nein; kein Gegenstand ist überhaupt im Raume, sondern jeder ist in einem bestimmten Raume.

D. G. Sonach wird in der That, ob du dir nun dessen bewusst werdest, oder nicht, jeder äussere Gegenstand vorgestellt, als dich afficirend; so gewiss er vorgestellt wird, als einen bestimmten Raum einnehmend.

Ich. Das folgt allerdings.

D. G. Und welche Art von Vorstellung ist die von einem dich afficirenden?

Ich. Offenbar ein Denken; und zwar ein Denken nach dem oben erörterten Satze des Grundes. — Ich sehe jetzt noch bestimmter ein, dass das Bewusstseyn des Gegenstandes auf zweierlei Art an mein Selbstbewusstseyn gleichsam angeheftet ist, theils durch die Anschauung, theils durch das Denken nach dem Satze des Grundes. Der Gegenstand ist, so sonderbar dies scheine, beides: unmittelbares Object meines Bewusstseyns, und erschlossen.

D. G. Beides wohl in verschiedener Rücksicht und Ansicht. — Du musst dieses Denkens des Gegenstandes dir doch bewusst werden können?

Ich. Ohne Zweifel; unerachtet ich desselben gewöhnlich nicht bewusst werde.

D. G. Du erdenkst dir sodann zu dem Leiden in dir, deiner Affection, eine Thätigkeit ausser dir hinzu, so wie du oben das Denken nach dem Satze des Grundes beschriebest?

Ich. Ja.

D. G. Und mit derselben Bedeutung und Gültigkeit, als du es oben beschriebest. Du denkst nun einmal so, und musst so denken, du kannst es nicht ändern, und kannst weiter nichts wissen, als dass du so denkest?

Ich. Nicht anders. Wir haben alles dies im Allgemeinen schon auseinandergesetzt.

D. G. Du erdenkst dir den Gegenstand, sagte ich: inwiefern er das Gedachte ist, ist er Product lediglich deines Denkens?

Ich. Allerdings; denn so folgt es aus dem Obigen.

D. G. Und was ist nun dieser gedachte, dieser nach dem Satze des Grundes erschlossene Gegenstand?

Ich. Eine *Kraft* ausser mir.

D. G. Die weder du empfindest, noch anschauest?

Ich. Keinesweges. Ich bleibe mir immer sehr wohl bewusst, dass ich sie schlechthin nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst ihrer Aeusserungen fasse; ungeachtet ich ihr ein Daseyn unabhängig von mir zuschreibe. Ich werde afficirt, denke ich; es muss sonach doch etwas geben, das mich afficirt.

D. G. Sonach sind allerdings das angeschaute Ding, und das gedachte Ding, zwei sehr verschiedene Dinge. Das dir wirklich unmittelbar vorschwebende, und durch den Raum verbreitete, ist das *angeschaute;* die innere Kraft in demselben, die dir gar nicht vorschwebt, sondern deren Daseyn du nur durch einen Schluss behauptest, ist das *gedachte* Ding.

Ich. Die innere Kraft in demselben, sagtest du; und ich bedenke mir eben, dass du Recht hast. Ich setze diese Kraft selbst auch in den Raum, trage sie auf die denselben ausfüllende angeschaute Masse über.

D. G. Wie sollen denn, deiner nothwendigen Ansicht nach, diese Kraft und diese Masse sich gegen einander selbst verhalten?

Ich. So: Die Masse mit ihren Eigenschaften ist selbst Wirkung und Aeusserung der inneren Kraft. Diese Kraft hat zwei Wirkungen; eine, wodurch sie sich selbst erhält, und sich diese bestimmte Gestalt giebt, in der sie erscheint; eine andere auf mich, da sie mich auf eine bestimmte Weise afficirt.

D. G. Du suchtest vorhin noch einen anderen Träger der Eigenschaften, als den Raum, in welchem sie sich befinden; noch ein anderes dauerndes in dem Wechsel der Veränderungen, als ihn, diesen Raum?

Ich. Wohl, und dieses dauernde ist gefunden. Es ist die Kraft selbst. Sie bleibt bei allem Wechsel ewig dieselbe, und sie ists, welche Eigenschaften annimmt und trägt.

D. G. Jetzt einen Blick auf alles bis jetzt Gefundene. Du fühlst dich in einem gewissen Zustande, den du roth, glatt, süss u. s. w. nennest. Du weisst darüber nichts, als dass du dich eben fühlst, und dich so fühlst, oder weisst du mehr? — Liegt im blossen Gefühle noch etwas anderes, als — das blosse Gefühl?

Ich. Nein.

D. G. Es ist ferner die Bestimmung deiner selbst als Intelligenz, dass dir ein Raum vorschwebt. Oder weisst du hierüber mehr?

Ich. Keineswegs.

D. G. Zwischen jenem gefühlten Zustande, und diesem dir vorschwebenden Raume ist nun nicht der geringste Zusammenhang; ausser, dass nun einmal beides in deinem Bewusstseyn vorkommt. Oder siehst du etwa noch einen anderen Zusammenhang?

Ich. Ich sehe keinen.

D. G. Nun aber bist du auch denkend, ebenso schlechthin, wie du fühlend und anschauend bist; und du weisst darüber nichts weiter, als, dass du es eben bist. Du fühlst deinen Zustand nicht bloss, sondern du denkst ihn auch; aber er giebt dir keinen vollständigen Gedanken; du bist genöthigt, im Denken noch etwas anderes zu ihm hinzusetzen, einen Grund desselben ausser dir, eine fremde Kraft. Weisst du nun hierüber mehr, als — dass du eben so denkst, und eben genöthigt bist, so zu denken?

Ich. Ich kann darüber nicht mehr wissen. Ich kann mir nichts ausser meinem Denken denken; denn dadurch, dass ich es denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben.

D. G. Durch dieses Denken entsteht dir nun erst ein Zusammenhang zwischen deinem Zustande, den du fühlst, und dem Raume, den du anschauest, du denkst in den letzteren den Grund des ersteren hinein. Oder ist es nicht so?

Ich. Es ist so. Dass ich den Zusammenhang beider in meinem Bewusstseyn nur durch mein Denken hervorbringe, und dass dieser Zusammenhang weder *gefühlt*, noch *angeschaut* wird, hast du klärlich nachgewiesen. Von einem Zusammenhange *ausser meinem Bewusstseyn* aber kann ich nicht reden, einen solchen kann ich auf keine Weise darstellen; denn eben, indem ich davon rede, weiss ich ja davon, und, da dieses Bewusstseyn nur ein Denken seyn kann, denke ich ihn ja; und es ist ganz derselbe Zusammenhang, der in meinem gemeinen natürlichen Bewusstseyn vorkommt, und kein anderer. Ich bin über dieses Bewusstseyn um keines Haares Breite hinausgekommen; ebensowenig, als ich je über mich selbst hinwegspringen kann. Alle Versuche, einen solchen Zusammenhang an sich, ein Ding an sich, das mit dem Ich an sich zusammenhängt, zu denken, sind lediglich ein Ignoriren unseres eigenen Denkens, ein sonderbares Vergessen, dass wir keinen Gedanken haben können, ohne ihn — eben zu denken. Jenes Ding an sich ist ein Gedanke; der — ein stattlicher Gedanke seyn soll, und welchen doch niemand gedacht haben will.

D. G. Von *dir* also habe ich keine Einwendungen zu fürchten gegen die entschlossene Aufstellung des Satzes, ***dass das Bewusstseyn eines Dinges ausser uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens,*** und dass wir über das Ding nichts weiter wissen, als was wir darüber — eben wissen, durch unser Bewusstseyn setzen, — dadurch, dass wir überhaupt Bewusstseyn, und ein so bestimmtes, unter solchen Gesetzen stehendes Bewusstseyn haben, hervorbringen?

Ich. Ich kann nichts dagegen einwenden; es ist so.

D. G. — Keine Einwendungen gegen den kühnern Ausdruck desselben Satzes: dass wir bei dem, was wir Erkenntniss und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen und betrachten, und in allem unserem Bewusstseyn schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst, und unseren eigenen Bestimmungen?

Ich sage: auch dagegen wirst du nichts einwenden können; denn wenn einmal ***das Ausseruns überhaupt*** uns nur durch unser Bewusstseyn selbst entsteht, so kann ohne Zweifel auch das ***Besondere und Mannigfaltige*** dieser Aussenwelt auf keinem anderen Wege entstehen; und wenn der Zusammenhang dieses Ausseruns ***mit uns selbst*** nur ein Zusammenhang in unseren Gedanken ist, so ist der Zusammenhang der ***mannigfaltigen Dinge unter einander selbst*** ohne Zweifel kein anderer. Ich könnte die Gesetze, nach denen dir ein Mannigfaltiges von Gegenständen entsteht, die doch unter sich zusammenhängen, mit eiserner Nothwendigkeit einander gegenseitig bestimmen, und auf diese Weise ein Weltsystem bilden, wie du es dir selbst sehr wohl beschrieben hast — ich könnte diese Gesetze dir eben so klar in deinem eigenen Denken nachweisen, als ich jetzt die Entstehung eines Gegenstandes überhaupt und seines Zusammenhanges mit dir selbst dir darin nachgewiesen habe; und ich überhebe mich dieses Geschäftes lediglich darum, weil ich finde, dass du mir das Resultat, worauf allein es mir ankommt, ohne dies zugeben musst.

Ich. Ich sehe alles ein, und muss dir alles zugeben.

D. G. Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sey frei, und auf ewig erlöset von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte. Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in Eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, dass ein solches System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir ausser dir wirklich existire, und dass du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seyn möchtest, war diese Furcht gegründet. Jetzt nachdem du eingesehen hast, dass alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast.

Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst, und ich überlasse dich dir selbst.

Ich. Halt, betrüglicher Geist. Ist dies die Weisheit ganz, zu der du mir Hoffnung gemacht hast, und rühmst du, dass du so mich befreiest? — Du befreiest mich, es ist wahr: du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst. Du hebst die Nothwendigkeit auf, dadurch, dass du alles Seyn aufhebst und rein vertilgst.

D. G. Sollte die Gefahr so gross seyn?

Ich. Du kannst noch spotten? — Nach deinem Systeme? —

D. G. Meinem Systeme? Worüber wir übereingekommen sind, haben wir gemeinschaftlich mit einander erzeugt: wir haben beide daran gearbeitet, und du hast alles so wohl eingesehen, als ich selbst; meine wahre vollständige Denkart aber errathen zu wollen, möchte vor der Hand noch dir schwerlich anstehen.

Ich. Nenne deine Gedanken, wie du willst; kurz, nach allem bisherigen ist nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewusstseyns, als blossen Bewusstseyns. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen, und ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werthe. Ich könnte mir gefallen lassen, dass diese Körperwelt ausser mir in eine blosse Vorstellung verschwände, und in Schatten sich auflösete; an ihr hängt mein Sinn nicht; aber nach allem Bisherigen verschwinde ich selbst nicht minder denn sie; gehe ich selbst über in ein blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck. Oder sage mir selbst, ist es anders?

D. G. Ich sage gar nichts in meinem Namen. Untersuche selbst, hilf dir selbst.

Ich. Ich schwebe mir selbst vor als Körper im Raume, mit Sinnenwerkzeugen, Handelswerkzeugen, als physische Kraft, bestimmbar durch einen Willen. Du wirst von allem diesem sagen, was du oben überhaupt von Gegenständen ausser mir, dem Denkenden, sagtest, dass es ein zusammengesetztes Product aus meinem Empfinden, Anschauen, Denken sey.

D. G. Ohne Zweifel werde ich das. Ich werde dir sogar, wenn du es verlangst, Schritt vor Schritt die Gesetze aufzeigen, nach denen du dir in deinem Bewusstseyn zu einem organischen Leibe, mit solchen Sinnen, zu einer physischen Kraft u. s. w. wirst, und du wirst gezwungen werden, mir in allem Recht zu geben.

Ich. Das sehe ich voraus. Wie ich zugeben musste, dass das Süsse, Rothe, Harte und dergleichen nichts sey, als mein eigener innerer Zustand, und dass es nur durch die Anschauung und das Denken aus mir heraus in den Raum versetzt, und als Eigenschaft eines unabhängig von mir existirenden Dinges betrachtet werde; ebenso werde ich zugeben müssen, dass dieser Leib mit seinen Werkzeugen nichts ist, als eine Versinnlichung meiner selbst, des innerlich Denkenden, zu einer bestimmten Raumerfüllung; werde zugeben müssen, dass Ich, das Geistige, die reine Intelligenz, und Ich, dieser Leib in der Körperwelt, ganz und gar Eins sind und ebendasselbe; — nur angesehen von zwei Seiten, — nur aufgefasst durch zwei verschiedene Vermögen, die erste durch das reine Denken, der zweite durch die äussere Anschauung.

D. G. So würde das Resultat einer angestellten Untersuchung allerdings ausfallen.

Ich. Und jenes denkende, geistige Wesen, jene Intelligenz, die durch die Anschauung in einen irdischen Leib verwandelt wird, was kann sie selbst nach diesen Grundsätzen seyn, als ein Product meines Denkens, etwas bloss und lediglich — Erdachtes, weil ich nun einmal, nach einem mir unbegreiflichen, von nichts ausgehenden, — und zu nichts hingehenden Gesetze — gerade so erdichten muss.

D. G. Wohl möglich.

Ich. Du wirst kleinlaut und einsylbig. Es ist nicht nur möglich: es ist nach diesen Grundsätzen nothwendig.

Jenes vorstellende, denkende, wollende, intelligente Wesen, oder wie du es nennen magst, welches das Vermögen vorzustellen, zu denken u. s. w. hat, in welchem dieses Vermögen ruht, oder wie du etwa diesen Gedanken fassen willst — wie gelange ich denn dazu? Werde ich desselben mir unmittelbar bewusst? Wie könnte ich? Nur des *wirklichen bestimmten* Vorstellens, Denkens, Wollens, als einer bestimmten Begebenheit, in mir, werde ich mir unmittelbar bewusst, keinesweges aber des Vermögens dazu, und noch weniger eines Wesens, in dem dieses Vermögen ruhen soll. Ich schaue unmittelbar an *dieses* bestimmte Denken, das ich im gegenwärtigen Momente vornehme, und *dieses* und *dieses* in anderen Momenten; und hierbei hat diese innere intellectuelle Anschauung, dieses unmittelbare Bewusstseyn sein Ende. Dieses innerlich angeschaute Denken denke ich nun selbst wieder; aber dasselbe ist nach den Gesetzen, unter denen nun einmal mein Denken steht, ein Halbes und Unvollständiges für mein

Denken; eben so wie oben das Denken meines blossen Zustandes in der Empfindung nur ein halber Gedanke war. Wie ich oben zu dem Leiden unvermerkt eine Thätigkeit hinzudachte, so denke ich hier zu dem *bestimmten* (meinem wirklichen Denken oder Wollen) ein *bestimmbares* (ein unendlich mannigfaltiges mögliches Denken oder Wollen) hinzu: weil ich *muss*, und aus demselben Grunde, ohne meines Hinzudenkens, als eines solchen, mir bewusst zu werden. Dieses mögliche Denken fasse ich weiter als ein bestimmtes Ganze auf; abermals weil ich muss, da ich nichts Unbestimmtes fassen kann, und so wird es mir ein *endliches Vermögen* zu denken; und sogar, da durch dieses Denken mir etwas unabhängig von dem Denken Vorhandenes vorgestellt wird, ein *Seyn und Wesen*, das dieses Vermögen hat.

Doch: es lässt sich aus höheren Principien noch anschaulicher machen, wie dieses denkende Wesen bloss durch sein eigenes Denken sich erzeugt. — Mein Denken ist überhaupt genetisch: — eine *Erzeugung* des *unmittelbar Gegebenen* voraussetzend, und dieselbe beschreibend. Die Anschauung liefert das nackte Factum, und nichts weiter. Das Denken erklärt dieses Factum, und knüpft es an ein anderes, in der Anschauung keineswegs liegendes, sondern rein durch das Denken selbst erzeugtes, *aus welchem es* (dieses Factum) *hervorgehe*. So hier. Ich bin mir eines bestimmten Denkens bewusst; so weit und nicht weiter das anschauende Bewusstseyn. Ich denke dieses bestimmte Denken; das heisst, ich lasse es aus einer, jedoch bestimmbaren, Unbestimmtheit hervorgehen. — So verfahre ich mit jedem Bestimmten, das im unmittelbaren Bewusstseyn vorkommt, und daher entstehen mir alle diese Reihen von Vermögen und von Wesen, die diese Vermögen besitzen, welche ich annehme.

D. G. Du bist dir sonach, auch in Absicht deiner selbst, nur bewusst, dass du diesen oder jenen bestimmten Zustand empfindest, so bestimmt anschauest, so bestimmt denkest?

Ich. Dass *Ich* empfinde, *Ich* anschaue, *Ich* denke? — als Realgrund das Empfinden, Anschauen, Denken hervorbringe?

— Keinesweges. Auch nicht so viel lassen mir deine Grundsätze übrig.

D. G. Auch wohl möglich!

Ich. Auch nothwendig, denn siehe nur selbst: Alles, was ich weiss, ist mein Bewusstseyn selbst. Jedes Bewusstseyn ist entweder ein unmittelbares, oder ein vermitteltes. Das erstere ist Selbstbewusstseyn, das zweite, Bewusstseyn dessen, was nicht ich selbst ist. Was ich Ich nenne, ist sonach schlechthin nichts Anderes, als eine gewisse Modification des Bewusstseyns, welche Modification Ich heisst, eben weil sie ein unmittelbares, ein in sich zurückgehendes, und nicht nach aussen gerichtetes Bewusstseyn ist. — Da alles Bewusstseyn nur unter Bedingung des unmittelbaren Bewusstseyns möglich ist, so versteht sich, dass das Bewusstseyn Ich alle meine Vorstellungen begleitet, in ihnen, wenn auch nicht immer von mir deutlich bemerkt, nothwendig liegt, und ich in jedem Momente meines Bewusstseyns sage: Ich, Ich, Ich, und immer Ich — nemlich Ich, und *nicht das bestimmte in diesem Momente gedachte Ding ausser mir.* — Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden; zu jeder neuen Vorstellung würde ein neues Ich entstehen; und Ich würde nie etwas Anderes bedeuten, als *Nichtding.*

Dieses zerstreute Selbstbewusstseyn wird nun durch das Denken, durch das blosse Denken, sage ich, in der Einheit des — erdichteten Vermögens vorzustellen, zusammengefasst. Alle Vorstellungen, die von dem unmittelbaren Bewusstseyn meines Vorstellens begleitet werden, sollen, zufolge dieser Erdichtung, aus Einem und demselben Vermögen, das in Einem und demselben Wesen ruht, hervorgehen; und so erst entsteht mir der Gedanke von Identität und Persönlichkeit meines Ich und von einer wirkenden und reellen Kraft dieser Person; nothwendig eine blosse Erdichtung, da jenes Vermögen und jenes Wesen selbst nur erdichtet ist.

D. G. Du folgerst richtig.

Ich. Und du hast deine Freude daran? — Ich kann sonach wohl sagen: *es wird gedacht* — doch: kaum kann ich auch dies sagen — also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: dass* ich empfinde, anschaue, denke; keineswegs aber: *ich empfinde, schaue an, denke.* Nur das erstere ist Factum; das zweite ist hinzu erdichtet.

D. G. Wohl ausgedrückt!

Ich. Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — *Ich selbst* weiss überhaupt nicht, und bin nicht. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken,* — die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume.

D. G. Du hast alles sehr gut gefasst. Bediene dich immer der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen, um dieses Resultat verhasst zu machen, wenn du dich ihm nur unterwerfen musst. Und dies musst du. Du hast klar eingesehen, dass es nun einmal nicht anders ist. Oder — möchtest du etwa dein Geständniss zurücknehmen, und diese Zurücknahme mit Gründen rechtfertigen?

Ich. Keineswegs. Ich habe eingesehen, und sehe klar ein, dass es so ist; ich kann es nur nicht *glauben.*

D. G. Du siehst es ein; und kannst es nur nicht glauben? Das ist ein anderes.

Ich. Du bist ein ruchloser Geist: deine Erkenntniss selbst ist Ruchlosigkeit und stammt aus Ruchlosigkeit, und ich kann es dir nicht danken, dass du mich auf diesen Weg gebracht hast.

D. G. Kurzsichtiger! Das nennen deines Gleichen Ruchlosigkeit, wenn man sich getraut, zu sehen, was da ist, und so weit sieht, als sie selbst; und dann auch noch weiter. — Ich habe dich nach Wohlgefallen die Resultate unserer Untersuchung ziehen, auseinandersetzen, in gehässige Ausdrücke fassen lassen. Glaubtest du denn, dass diese Resultate mir weniger bekannt wären, und dass ich nicht so wohl begriffe, als du, wie durch jene Grundsätze alle Realität durchaus vernichtet, und in einen Traum verwandelt würde? Hast du mich denn für einen blinden Verehrer und Lobredner dieses Systems, als vollständigen Systems des menschlichen Geistes, gehalten?

Du wolltest wissen, und hattest dafür einen sehr falschen Weg eingeschlagen; du suchtest das Wissen da, wohin kein Wissen reicht, und hattest dich schon überredet, etwas einzusehen, das gegen das innere Wesen aller Einsicht streitet. Ich fand dich in diesem Zustande. Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien; keineswegs aber dir das wahre beibringen.

Du wolltest wissen von deinem Wissen. Wunderst du dich, dass du auf diesem Wege auch nichts weiter erfuhrst, als — wovon du wissen wolltest, von deinem Wissen selbst; und möchtest du, dass es anders sey? Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist nothwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Hast du etwas Anderes erwartet? Willst du das innere Wesen deines Geistes ändern, und deinem Wissen anmuthen mehr zu seyn, denn ein Wissen?

Die Realität, die du schon erblickt zu haben glaubtest, eine unabhängig von dir vorhandene Sinnenwelt, deren Sklav du zu werden fürchtetest, ist dir verschwunden; denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen, und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist. Du hast die Täuschung eingesehen, und kannst, ohne deine bessere Einsicht zu verläugnen, dich nie derselben wieder hingeben. Und dies ist denn das einige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir soeben mit einander gefunden, rühme: es zerstört und vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer. Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles — mit deinem guten Rechte, wie ich wohl weiss — und eine andere Realität, als die soeben vernichtete, wie ich gleichfalls weiss. Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen, und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntniss zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden.

Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur, und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen. Ich lasse dich mit dir selbst allein.

Drittes Buch.

Glaube.

Deine Unterredung hat mich niedergeschmettert, furchtbarer Geist. Aber du verweisest mich an mich selbst. Und was wäre ich auch, wenn irgend etwas ausser mir mich unwiederbringlich niederschlagen könnte? Ich werde, o ich werde sicher deinem Rathe folgen.

Was suchest du doch, mein klagendes Herz? Was ist es, das dich gegen ein Lehrgebäude empört, dem mein Verstand nicht die geringste Einrede entgegensetzen kann?

Dies ist es: Ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern. Eine blosse Vorstellung sehe ich für ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesammten Wissen nichts ausser dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen. — Es ist überall nichts ausser meiner Vorstellung — ist dem natürlichen Sinne ein lächerlicher thörichter Gedanke, den kein Mensch in vollem Ernste äussern könne, und der keine Widerlegung bedürfe. Er ist dem unterrichteten Urtheile, welches die tiefen, durch blosses Raisonnement unwiderlegbaren Gründe desselben kennt, ein niederschlagender und vernichtender Gedanke.

Und welches ist denn dieses ausser der Vorstellung Liegende, das ich mit meinem heissesten Sehnen umfasse? Welches die Gewalt, mit der es sich mir aufdringt? Welches ist der Mittelpunct in meiner Seele, an welchen es sich hängt und anheftet — nur zugleich mit ihr selbst vertilgbar?

Nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen *Thun* ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle und auf mich selbst merke. Nicht zum müssigen Beschauen und Betrachten deiner selbst, oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen, — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth.

Diese Stimme führet mich ja aus der Vorstellung, aus dem blossen Wissen heraus auf etwas ausser demselben Liegendes und ihm völlig Entgegengesetztes; auf etwas, das da mehr und höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält. Wenn ich handeln werde, so werde ich ohne Zweifel wissen, dass ich handle, und wie ich handle; aber dieses Wissen wird nicht das Handeln selbst seyn, sondern ihm nur zusehen. — Diese Stimme also kündigt mir gerade das an, was ich suchte; ein ausser dem Wissen Liegendes, und seinem Seyn nach von ihm völlig Unabhängiges.

So ist es, ich weiss es unmittelbar. Aber ich habe mit der Speculation mich einmal eingelassen; die Zweifel, welche sie in mir erregt hat, werden insgeheim fortdauern, und mich beunruhigen. Nachdem ich nun in diese Lage mich gesetzt habe, kann ich keine vollkommene Befriedigung erhalten, ehe nicht alles, was ich annehme, selbst vor dem Richterstuhle der Speculation gerechtfertigt ist. Ich habe mich sonach zu fragen: wie wird es so? Woher entsteht jene Stimme in meinem Innern, welche mich aus der Vorstellung herausweist?

Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit. Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem anderen, für ein anderes, und durch ein anderes zu seyn: ich will für und durch mich selbst etwas seyn und werden. Diesen Trieb fühle ich, sowie ich nur mich selbst wahrnehme; er ist unzertrennlich vereinigt mit dem Bewusstseyn meiner selbst.

Ich mache mir das Gefühl desselben durch das Denken deutlich, und setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein, durch den Begriff. Ich soll, zufolge dieses Triebes, als ein schlechthin selbstständiges Wesen handeln; so fasse und übersetze ich jenen Trieb. *Ich* soll selbstständig seyn. — Wer bin Ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtig Bewusstseyende und Bewusste, Anschauende und Angeschaute, Denkende und Gedachte zugleich. Als beides soll ich durch mich selbst seyn, was ich bin, schlechthin durch mich selbst Begriffe entwerfen, schlechthin durch mich selbst einen ausser dem Begriffe liegenden Zustand hervorbringen. Aber wie ist das letztere möglich? Schlechthin an Nichts kann ich kein Seyn anknüpfen; aus Nichts wird nimmer Etwas; mein objectives Denken ist nothwendig vermittelnd. Ein Seyn aber, das an ein anderes Seyn *angeknüpft* wird, wird eben dadurch durch dieses andere Seyn *begründet,* und ist kein erstes ursprüngliches und die Reihe anhebendes, sondern ein abgeleitetes Seyn. *Anknüpfen* muss ich; an *ein Seyn* kann ich nicht anknüpfen.

Nun aber ist mein Denken und Entwerfen eines Zweckbegriffes seiner Natur nach absolut frei — und etwas aus dem Nichts hervorbringend. An ein solches Denken müsste ich mein Handeln anknüpfen, wenn es als frei und als schlechthin aus mir selbst hervorgehend soll betrachtet werden können.

Auf folgende Weise also denke ich meine Selbstständigkeit als Ich. Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, weil ich ihn entwerfe, *diesen* Begriff zu entwerfen, weil ich diesen entwerfe, aus absoluter Machtvollkommenheit meiner selbst als Intelligenz. Ich schreibe mir ferner das Vermögen zu, diesen Begriff durch ein reelles Handeln ausser dem Begriffe darzustellen; schreibe mir zu eine reelle, wirksame, ein Seyn hervorbringende Kraft, die ganz etwas Anderes ist, als das blosse Vermögen der Begriffe. Jene Begriffe, Zweckbegriffe genannt, sollen nicht wie die Erkenntnissbegriffe, *Nach*bilder eines Gegebenen, sondern vielmehr *Vor*bilder eines Hervorzubringenden seyn; die reelle Kraft soll ausser ihnen liegen, und als solche für sich bestehen; sie soll von ihnen nur ihre Bestimmung erhalten, und die Erkenntniss soll ihr zusehen. Eine solche Selbstständigkeit muthe ich mir, zufolge jenes Triebes, wirklich an.

Hier, scheint es, liegt der Punct, an welchen das Bewusstseyn aller Realität sich anknüpft; die reelle Wirksamkeit meines Begriffes, und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genöthigt bin, ist dieser Punct. Verhalte es sich indess mit der Realität einer Sinnenwelt ausser mir wie es wolle: Realität habe ich, und fasse ich: sie liegt in mir, und ist in mir selbst einheimisch.

Ich denke diese meine reelle Thatkraft, aber ich *erdenke* sie nicht. Es liegt diesem Gedanken das unmittelbare Gefühl meines Triebes zur Selbstthätigkeit zu Grunde; der Gedanke thut nichts als dieses Gefühl abbilden, und es aufnehmen in seine eigene Form, die Form des Denkens. Dieses Verfahren scheint vor dem Richterstuhle der Speculation bestehen zu können.

Wie? will ich abermals wissentlich und absichtlich mich selbst täuschen? Dieses Verfahren kann vor jenem strengen Gerichte schlechterdings nicht bestehen.

Ich fühle in mir ein Treiben und Streben weiter hinaus; dieses scheint wahr zu seyn, und das einzige Wahre, was an der Sache ist. Da Ich es bin, der dieses Treiben fühlt, und da ich über mich selbst, weder mit meinem ganzen Bewusstseyn, noch insbesondere mit meinem Gefühle hinaus kann, da dieses — Ich selbst das letzte bin, wo ich jenes Treiben erfasse, so erscheint es mir freilich als ein in mir selbst gegründetes Treiben zu einer in mir selbst gegründeten Thätigkeit. Könnte es nicht aber doch, nur von mir unbemerkt, das Treiben einer mir unsichtbaren fremden Kraft, und jene Meinung von Selbstständigkeit lediglich Täuschung meines auf mich selbst eingeschränkten Gesichtskreises seyn? Ich habe keinen Grund dies anzunehmen; aber ebensowenig einen Grund, es zu läugnen. Ich muss mir bekennen, dass ich darüber schlechthin nichts weiss, noch wissen kann.

Fühle ich denn etwa auch jene reelle Thatkraft, die ich mir — wunderbar genug — anmuthe, ohne etwas von ihr zu wissen? Keinesweges; sie ist das nach dem wohlbekannten

Gesetze des Denkens, wodurch alle Vermögen und alle Kräfte zu Stande kommen, zu dem *Bestimmten*, der gleichfalls erdichteten reellen Handlung, hinzu erdichtete *Bestimmbare*.

Ist jenes Herausverweisen aus dem blossen Begriffe auf eine vermeinte Realisirung desselben etwas Anderes, als das gewöhnliche und wohlbekannte Verfahren alles objectiven Denkens, da es kein blosses Denken seyn, sondern noch etwas ausser dem Denken bedeuten will? Durch welche Unredlichkeit soll dieses Verfahren hier mehr gelten, als anderwärts; — soll es bedeutender seyn, wenn zu dem Gedanken eines Denkens noch eine Wirklichkeit dieses Denkens hinzugesetzt wird, als wenn zu dem Gedanken dieses Tisches noch ein wirklicher Tisch hinzugesetzt würde? — „Der Zweckbegriff, eine besondere Bestimmung der Begebenheiten in mir, erscheint doppelt, theils als ein Subjectives, ein Denken, theils als ein Objectives, ein Handeln," — welche Vernunftgründe könnte ich aufbringen gegen diese Erklärung, die ohne Zweifel auch einer genetischen Deduction nicht ermangeln würde?

Ich fühle nun einmal jenes Treiben, sage ich: das sage ich denn doch wohl selbst, und denke es, indem ich es sage? Fühle ich denn nun auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen: ist nicht etwa alles, was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objectivirendes Denken vor mich hingestellt, und etwa der eigentliche erste Durchgangspunct alles Objectivirens? Und denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? Was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Was kann ich ihr antworten, und wo ist ein Punct, da ich ihren Fragen Stillestand gebieten könnte? — Ich weiss allerdings, und muss der Speculation gestehen, dass man auf jede Bestimmung des Bewusstseyns wieder reflectiren, und ein neues Bewusstseyn des ersten Bewusstseyns erzeugen könne, dass man dadurch das unmittelbare Bewusstseyn stets um eine Stufe höher rückt, und das erste verdunkelt und zweifelhaft macht; und dass diese Leiter keine höchste Stufe hat. Ich weiss, dass alle Skepsis auf dieses Verfahren, ich weiss, dass jenes Lehrgebäude, das mich so gewaltig erschüttert hat, auf die Durchführung und auf das deutliche Bewusstseyn dieses Verfahrens sich gründet.

Ich weiss, dass, wenn ich mit diesem Lehrgebäude nicht bloss eine Andere verwirrendes Spiel treiben, sondern nach demselben wirklich verfahren will, ich jener Stimme in meinem Innern den Gehorsam versagen muss. Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wissen, ob ich handeln kann; ich kann nie glauben, dass ich wirklich handle; das, was mir als meine Handlung erscheint, muss mir völlig unbedeutend und als ein bloss trügliches Bild vorkommen. Aller Ernst und alles Interesse ist dann rein aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich, eben so wie mein Denken, in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.

Soll ich jener inneren Stimme den Gehorsam versagen? — Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet; und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. Ich will in dem Standpuncte des natürlichen Denkens mich halten, auf welchen dieser Trieb mich versetzt, und aller jener Grübeleien und Klügeleien mich entschlagen, welche nur seine Wahrhaftigkeit mir zweifelhaft machen könnten.

Ich verstehe dich jetzt, erhabener Geist. Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser zugleich wahrscheinlich alle andere Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn blosse Täuschung seyn könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt.

Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen.

So halte ich denn auf immer an diesem Ausdrucke fest, was keine blosse Unterscheidung in den Ausdrücken, sondern eine wahre, tiefgegründete Unterscheidung ist, von der wichtigsten Folge für meine ganze Gesinnung. Alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. Nachdem ich dies weiss, werde ich mich auf Disputiren nicht einlassen, indem ich voraussehe, dass damit nichts gewonnen werden kann; ich werde mich durch dasselbe nicht irre machen lassen, weil die Quelle meiner Ueberzeugung höher liegt, als aller Disput: ich werde mir nicht einfallen lassen, einem anderen diese Ueberzeugung durch Vernunftgründe aufdringen zu wollen, und nicht betreten werden, wenn ein solches Unternehmen mislingt. Ich habe meine Denkart zunächst für mich selbst angenommen, nicht für andere, und will sie auch nur vor mir selbst rechtfertigen. Wer meine Gesinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Ueberzeugung erhalten: ohne jenen aber ist diese auf keine Weise hervorzubringen. — Nachdem ich dieses weiss, weiss ich, von welchem Puncte alle Bildung meiner selbst und anderer ausgehen müsse: von dem Willen, nicht von dem Verstande. Ist nur der erstere unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der letztere von selbst das Wahre fassen. Wird lediglich der letztere geübt, indess der erstere vernachlässigt bleibt, so entsteht nichts weiter, als eine Fertigkeit, ins unbedingt Leere hinaus zu grübeln und zu klügeln. — Ich vermag, nachdem ich dieses weiss, alles falsche Wissen, das sich gegen meinen Glauben erheben könnte, niederzuschlagen. Ich weiss, dass jede vorgebliche Wahrheit, die durch das blosse Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet seyn soll, sicherlich falsch und erschlichen ist, indem das durchaus durchgeführte, blosse und reine Wissen lediglich zu der Erkenntniss führt, dass wir nichts wissen können; weiss, dass ein solches falsches Wissen nie etwas Anderes findet, als was es erst durch den Glauben in seine Vordersätze gelegt hat, aus welcher es vielleicht weiterhin unrichtig schliesst. — Ich besitze, nachdem ich dieses weiss, den Prüfstein aller Wahrheit und aller Ueberzeugung. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit: was diesem, und der Möglichkeit und dem Entschlusse, ihm Folge zu leisten, widerspricht, ist sicher falsch, und es ist keine Ueberzeugung davon möglich; wenn ich auch etwa die Trugschlüsse, durch die es zu Stande gebracht ist, nicht entdecken könnte.

Nicht anders verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. Auch ohne sich dessen bewusst zu seyn, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben; und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Daseyn zugleich, ihnen insgesammt angeboren. Wie könnte es auch anders seyn? Liegt im blossen Wissen, im blossen Hinschauen und Hindenken, einmal kein Grund, unsere Vorstellungen für mehr zu halten, als für blosse, jedoch mit Nothwendigkeit sich aufdringende, Bilder, warum halten wir sie denn alle für mehr, und legen ihnen etwas unabhängig von aller Vorstellung Vorhandenes zu Grunde? Haben wir alle das Vermögen und den Trieb, über unsere erste natürliche Ansicht hinauszugehen, warum gehen denn so wenige darüber hinaus, und wehren sich sogar mit einer Art von Erbitterung, wenn man sie dazu zu veranlassen sucht? Was hält sie doch in jener ersten natürlichen Ansicht befangen? Vernunftgründe sind es nicht, denn es giebt keine dieser Art; das *Interesse* für eine Realität ists, die sie hervorbringen wollen; — der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen, der Gemeine und Sinnliche, um sie zu geniessen. Von diesem Interesse kann keiner scheiden, der da lebt; und ebensowenig von dem Glauben, den dasselbe mit sich führt. Wir werden alle im Glauben geboren; wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge; wer da sieht, folgt sehend; und glaubt, weil er glauben will.

◆

Welche Einheit und Vollendung in sich selbst, welche Würde der menschlichen Natur! Unser Denken ist nicht in sich selbst, unabhängig von unseren Trieben und Neigungen, gegründet; der Mensch besteht nicht aus zwei nebeneinander fortlaufenden Stücken, er ist absolut Eins. Unser gesammtes Denken ist durch unseren Trieb selbst begründet; und wie des Einzelnen Neigungen sind, so ist seine Erkenntniss. Dieser Trieb nöthigt uns eine gewisse Denkart auf, nur so lange als wir den Zwang nicht erblicken: aber der Zwang verschwindet, sobald er gesehen wird; und es ist nun nicht mehr der Trieb, der durch sich, sondern wir selbst sind es, die zufolge des Triebes unsere Denkart bilden.

Aber ich soll die Augen eröffnen; soll mich selbst durchaus kennen lernen; ich soll jenen Zwang erblicken; dies ist meine Bestimmung. Ich soll sonach, und werde unter jener Voraussetzung nothwendig mir meine Denkart selbst bilden. Absolut selbstständig, und durch mich selbst vollendet und fertig stehe ich dann da. Die Urquelle alles meines übrigen Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir, und für mich und durch mich seyn kann, herfliesst, der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichsten Sinne hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf. Ich hätte blind dem Zuge meiner geistigen Natur folgen können. Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk seyn; und ich bin es geworden, dadurch dass ich es wollte. Ich hätte durch unbegrenzte Klügelei die natürliche Ansicht meines Geistes zweifelhaft machen und verdunkeln können. Ich habe mich ihr mit Freiheit hingegeben, weil ich mich ihr hingeben wollte. Die Denkart, welche ich habe, habe ich mit Bedacht und Absicht und Ueberlegung aus anderen möglichen Denkarten ausgewählt, weil ich sie für die einzige meiner Würde und meiner Bestimmung angemessene erkannt habe. Ich habe mit Freiheit und Bewusstseyn mich selbst in den Standpunct zurückversetzt, auf welchem auch meine Natur mich verlassen hatte. Ich nehme dasselbe an, was auch sie aussagt; aber ich nehme es nicht an, weil ich muss, sondern ich glaube es, weil ich will.

Mit Ehrfurcht erfüllt mich die erhabene Bestimmung meines Verstandes. Er ist nicht mehr jener spielende und leere Bildner von Nichts, und zu Nichts; er ist mir zu einem grossen Zweck verliehen. Seine Bildung für diesen Zweck ist mir anvertraut; sie steht in meiner Hand, und wird von meiner Hand gefordert werden. — Sie steht in meiner Hand. Ich weiss unmittelbar, und mein Glaube beruht bei dieser Aussage meines Bewusstseyns ohne weitere Klügelei; — ich weiss, dass ich nicht genöthigt bin, meine Gedanken blind und zwecklos herumflattern zu lassen, sondern dass ich meine Aufmerksamkeit willkürlich zu erwecken und zu richten, sie von diesem Gegenstande wegzuwenden, und auf einen anderen zu heften vermag; weiss, dass es nur bei mir steht, von der Erforschung dieses Gegenstandes nicht abzulassen, bis ich ihn ganz durchdrungen habe, und bis die vollendetste Ueberzeugung aus ihm mir entgegenstrahlt; weiss, dass es weder eine blinde Nothwendigkeit ist, die mir ein gewisses System des Denkens aufdringt, noch ein leeres Ohngefähr, das mit meinem Denken spielt, sondern dass Ich es bin, der da denkt, und dass ich bedenken kann, was ich bedenken will. So eben durch Nachdenken habe ich noch mehr gefunden; habe gefunden, dass lediglich ich selbst durch mich selbst meine ganze Denkweise und die bestimmte Ansicht, die ich von Wahrheit überhaupt habe, hervorbringe; indem es bei mir steht, durch Grübelei mich alles Sinnes für Wahrheit zu berauben, oder durch gläubigen Gehorsam mich derselben hinzugeben. Meine ganze Denkweise und die Bildung, welche mein Verstand erhält, sowohl, als die Gegenstände, auf welche ich ihn richte, hängen ganz von mir ab. Richtige Einsicht ist Verdienst; Verbildung meines Erkenntnissvermögens, Gedankenlosigkeit, Verfinsterung, Irrthum und Unglaube ist Verschuldung.

Es giebt nur Einen Punct, auf welchen ich unablässig alles mein Nachdenken zu richten habe: was ich thun solle, und wie ich dieses Gebotene am zweckmässigsten ausführen könne. Auf mein Thun muss alles mein Denken sich beziehen, muss sich als, wenn auch entferntes, Mittel für diesen Zweck betrachten lassen; ausserdem ist es ein leeres zweckloses Spiel, ist es Kraft- und Zeitverschwendung und Verbildung eines edlen Vermögens, das mir zu einer ganz anderen Absicht gegeben ist.

Ich darf hoffen, ich darf mir sicher versprechen, ein solches Nachdenken mit Erfolg zu treiben. Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zu Stande gebrachtes Wesen, in welches ich nie eindringen könnte. Sie ist durch meine eigenen Denkgesetze gebildet, und muss wohl mit denselben übereinstimmen; sie muss wohl mir überall durchaus durchsichtig, und erkennbar, und durchdringbar seyn bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus als Verhältnisse und Beziehungen meiner selbst zu mir selbst, und so gewiss ich hoffen kann, mich selbst zu erkennen, so gewiss darf ich mir versprechen, sie zu erforschen. Suche ich nur, was ich zu suchen habe: ich werde finden; frage ich nur, wonach ich zu fragen habe: ich werde Antwort erhalten.

I.

Jene Stimme in meinem Innern, der ich glaube, und um deren willen ich alles Andere glaube, was ich glaube, gebietet mir nicht überhaupt nur zu thun. Dieses ist unmöglich; alle diese allgemeinen Sätze werden nur durch meine willkürliche Aufmerksamkeit und Nachdenken über mehrere Thatsachen gebildet, drücken aber nie selbst eine Thatsache aus. Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseyns, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe: sie begleitet mich, wenn ich nur aufmerksam auf sie höre, durch alle Begebenheiten meines Lebens, und sie versagt mir nie ihre Belohnung, wo ich zu handeln habe. Sie begründet unmittelbar Ueberzeugung, und reisst unwiderstehlich meinen Beifall hin: es ist mir unmöglich, gegen sie zu streiten.

Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung, dies der ganze Zweck meines Daseyns. — Mein Leben hört auf ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu seyn. Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir, von mir, der ich in diese Lage komme, fordert; dass es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft.

Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben.

Ich kann daher der Realität, die sie herbeiführen, den Glauben nicht versagen, ohne gleichfalls meine Bestimmung zu verläugnen. Es ist schlechthin wahr, ohne weitere Prüfung und Begründung, es ist das erste Wahre, und der Grund aller anderen Wahrheit und Gewissheit, dass ich jener Stimme gehorchen soll; es wird mir sonach in dieser Denkweise alles wahr und gewiss, was durch die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr und gewiss vorausgesetzt wird.

Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meines Gleichen. Eine durchgeführte Speculation hat mich ja belehrt, oder wird mich belehren, dass diese vermeinten Vernunftwesen ausser mir nichts sind, als Producte meines eigenen Vorstellens, dass ich nun einmal, nach aufzuweisenden Gesetzen meines Denkens, genöthigt bin, den Begriff meiner selbst ausser mir selbst darzustellen, und dass, nach denselben Gesetzen, dieser Begriff nur auf gewisse bestimmte Anschauungen übertragen werden kann. Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seyen, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, dass sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können, störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach allem deinem Vermögen. Ehre ihre Freiheit: ergreife mit Liebe ihre Zwecke, gleich den deinigen. — So soll ich handeln; auf dieses Handeln *soll*, — auf dieses Handeln *wird* und *muss* nothwendig, wenn ich auch nur den Vorsatz gefasst habe, der Stimme meines Gewissens zu gehorchen, — alles mein Denken gerichtet seyn. Ich werde sonach jene Wesen stets als für sich bestehende unabhängig von mir vorhandene, Zwecke fassende und ausführende Wesen betrachten; ich werde sie in diesem Standpuncte nicht anders betrachten können, und jene Speculation wird wie ein leerer Traum vor meinen Augen verschwinden. — Ich *denke* sie als Wesen meines Gleichen, sagte ich soeben: aber der Strenge nach ist es nicht der Gedanke, durch welchen sie mir zuerst als solche dargestellt werden. Die Stimme des Gewissens ist es, das Gebot: hier beschränke deine Freiheit, hier vermuthe und ehre fremde Zwecke — dieses ist es, das erst in den Gedanken: hier ist gewiss und wahrhaftig, und für sich bestehend ein Wesen meines Gleichen, übersetzt wird. Um sie anders anzusehen, muss ich erst die Stimme meines Gewissens — im Leben — verläugnen — in der Speculation — von ihr wegsehen.

Es schweben mir vor andere Erscheinungen, die ich nicht für Wesen meines Gleichen halte, sondern für vernunftlose Sachen. Es macht der Speculation keine Schwierigkeit, nachzuweisen, wie die Vorstellung solcher Sachen sich lediglich aus meinem Vorstellungsvermögen und dessen nothwendigen Handlungsweisen entwickle. Aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfniss und Begierde und Genuss. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger und Durst und Sättigung, wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genöthigt an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag. Das Gewissen tritt hinzu, indem es diesen Naturtrieb zugleich heiliget und beschränket. Du sollst dich selbst und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf diese Kraft mitgerechnet. Aber du kannst sie nur erhalten durch zweckmässigen, durch einen den eigenen inneren Gesetzen dieser Sachen angemessenen Gebrauch. Und ausser dir sind noch mehrere deines Gleichen, auf deren Kraft gerechnet ist, wie auf die deinige, und die lediglich auf die gleiche Weise, wie die deinige, erhalten werden kann. Verstatte ihnen denselben Gebrauch an ihrem Theile, der dir an dem deinigen geboten ist. Ehre, was ihnen zukommt, als ihr Eigenthum; behandle, was dir zukommt, zweckmässig als das deinige. — So soll ich handeln; diesem Handeln gemäss muss ich denken. Ich werde sonach genöthigt, diese Dinge zu betrachten, als stehend unter ihren eigenen, von mir unabhängigen, obwohl durch mich zu erkennenden Naturgesetzen; ihnen sonach allerdings ein von mir unabhängiges Daseyn zuzuschreiben. Ich werde genöthigt, an solche Gesetze zu glauben, es wird mir Aufgabe, sie zu erforschen, und jene leere Speculation verschwindet, gleichwie der Nebel, sobald die erwärmende Sonne erscheint.

Kurz, es giebt überhaupt kein blosses reines Seyn für mich, das mich nicht anginge, und welches ich anschaute, lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur Eine Beziehung auf mich möglich, und alle andere sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. Meine Welt ist — Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht; mein gesammtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu fassen. Alles was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz und Realität mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es — und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ.

Auf die Frage: ob denn nun in der That eine solche Welt vorhanden sey, wie ich sie mir vorstelle, kann ich nichts Gründliches, nichts über alle Zweifel Erhabenes antworten, als dies: ich habe gewiss und wahrhaftig diese bestimmten Pflichten, welche sich mir als Pflichten *gegen* solche und *in* solchen Objecten darstellen; diese bestimmten Pflichten, die ich mir nicht anders vorzustellen, und sie nicht anders auszuführen vermag, als innerhalb einer solchen Welt, wie ich mir eine vorstelle. — Selbst demjenigen, der seine eigene sittliche Bestimmung sich nie gedacht hätte, wenn es einen solchen geben könnte — oder der, wenn er sie sich überhaupt gedacht hätte, nicht den leisesten Vorsatz hegte, sie irgend einmal in einer unbestimmten Zukunft zu erfüllen — selbst ihm entsteht seine Sinnenwelt und sein Glaube an die Realität derselben auf keinem anderen Wege, als aus seinem Begriffe von einer moralischen Welt. Umfasst er dieselbe auch nicht durch den Gedanken seiner *Pflichten*, so thut er es doch sicher durch die Forderung seiner *Rechte*. Was er sich selbst vielleicht nie anmuthet, muthet er doch gewiss anderen gegen sich an: — dass sie ihn mit Besonnenheit und Ueberlegung und Zweckmässigkeit, nicht als ein vernunftloses Ding, sondern als ein freies und selbstständiges Wesen behandeln; und so wird er allerdings, damit sie nur diese Anforderung erfüllen können, genöthigt, auch sie, als besonnen, und frei, und selbstständig, und unabhängig von blosser Naturgewalt zu denken. Setzt er sich auch etwa beim Gebrauche und Genusse der ihn umgebenden Objecte nie einen anderen Zweck, als den, sie zu geniessen, so fordert er doch wenigstens diesen Genuss, als ein Recht, in dessen Besitze andere ihn ungestört lassen müssen; und umfasst sonach auch die vernunftlose Sinnenwelt durch einen sittlichen Begriff. Diesen Ansprüchen auf Achtung für seine Vernünftigkeit und Selbstständigkeit und Erhaltung kann keiner entsagen, der mit Bewusstseyn lebt; und an diese Ansprüche wenigstens knüpft sich in seiner Seele Ernsthaftigkeit und Verläugnung des Zweifels, und Glauben an eine Realität, wenn sie sich nicht an die Anerkennung eines sittlichen Gesetzes in seinem Innern anknüpft. — Greife nur den, der seine eigene sittliche Bestimmung, und deine Existenz, und die Existenz einer Körperwelt anders, als zum blossen Versuche, was die Speculation vermöge, abläugnet — greife ihn nur thätlich an; führe nur seine Grundsätze ins Leben ein, und handle, als ob er entweder gar nicht vorhanden, oder ein Stück rohe Masse sey, — er wird bald des Scherzes vergessen, und ernsthaft unwillig über dich werden; es dir ernsthaft verweisen, dass du ihn so behandelst; behaupten, dass du dies gegen ihn nicht sollest, noch dürfest: dir sonach durch die That zugestehen, dass du allerdings auf ihn zu handeln vermögest, dass *er* sey, und *du* seyst, und *ein Medium deiner Einwirkung auf ihn* sey, und dass *du* wenigstens Pflichten gegen ihn habest.

Also nicht die Einwirkung vermeinter Dinge ausser uns, welche ja für uns, und für welche ja wir nur insofern sind, inwiefern wir schon von ihnen wissen; ebensowenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Producte ja wirklich als solche Producte, als leere Bilder, erscheinen würden, — nicht diese sind es, sondern der nothwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewusstseyn einer ausser uns vorhandenen Realität begründet — ein Bewusstseyn, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem nothwendig erfolgender Glaube. Wir sind genöthigt anzunehmen, dass wir überhaupt handeln, und dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirklich und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts Anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewusstseyn der Welt das Bedürfniss des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind *unmittelbar* gewiss: ihre Welt ist gewiss nur *dadurch, dass jene gewiss sind.* Wir können den ersteren nicht absagen, ohne dass uns die Welt, und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität.

II.

Ich soll schlechthin Etwas thun, damit es geschehe, etwas unterlassen, damit es unterbleibe. — Aber kann ich handeln, ohne einen Zweck ausser dem Handeln im Auge zu haben; ohne auf Etwas, das durch mein Handeln, und allein dadurch, erst möglich werden kann und soll, meine Absicht zu richten? Kann ich wollen, ohne Etwas zu wollen? Nimmermehr! dies widerspräche gänzlich der Natur meines Geistes. An jede *Handlung* knüpft in meinem Denken unmittelbar und nach den blossen Gesetzen des Denkens sich an, ein in der Zukunft liegendes *Seyn*, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Nur soll dieser Zweck meines Handelns nicht für sich, etwa durch das Naturbedürfniss, mir gesetzt seyn; und nach diesem Zwecke hinterher erst die Handelsweise bestimmt werden: ich soll nicht einen Zweck haben, weil ich ihn nun einmal habe, und erst nachher suchen, wie ich handeln müsse, um diesen Zweck zu erreichen; meine Handlung soll nicht vom Zwecke abhängen: sondern ich soll schlechthin auf eine gewisse Weise handeln, weil ich es einmal soll; dies ist das erste. Aus dieser Handelsweise erfolgt Etwas, sagt mir die Stimme in meinem Innern. Dieses Etwas wird mir nun nothwendig Zweck, weil ich die Handlung vollziehen soll, die dazu, und nur dazu das Mittel ist. Ich will, dass Etwas wirklich werde, weil ich handeln soll, dass es wirklich werde; — gleichwie ich nicht hungere, weil Speise für mich vorhanden ist, sondern etwas mir zur Speise wird, weil ich hungere; ebenso handle ich nicht so, wie ich handle, weil mir Etwas Zweck ist, sondern es wird mir Etwas Zweck, weil ich so handeln soll. Ich habe den Punct, nach welchem hin ich meine Linie ziehen will, nicht schon vorher im Auge, und lasse nun durch seine Lage die Richtung der Linie, und den Winkel, welchen sie machen wird, bestimmen; sondern ich ziehe meine Linie schlechthin in einen rechten Winkel, und dadurch werden die Puncte bestimmt, in welche meine Linie treffen muss. Der Zweck bestimmt nicht den Inhalt des Gebotes, sondern umgekehrt, der unmittelbar gegebene Inhalt des Gebotes bestimmt den Zweck.

Ich sage, das Gebot des Handelns selbst ist es, welches durch sich selbst mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, dass ich so handeln solle, nöthigt mich, zu glauben, dass aus diesem Handeln Etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere Welt; die da allerdings *Welt* ist, ein *Zustand* ist, und kein *Handeln*, aber eine *andere und bessere* Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene; es macht, dass ich diese bessere Welt begehre, sie mit allen meinen Trieben umfasse und ersehne, nur in ihr lebe, und nur an ihr mich befriedige. Jenes Gebot bürgt mir durch sich selbst für die sichere Erreichung dieses Zweckes. Dieselbe Gesinnung, mit der ich mein ganzes Denken und Leben auf dieses Gebot richte und hefte, und nichts sehe ausser ihm, führt zugleich die unerschütterliche Ueberzeugung bei sich, dass die Verheissung desselben wahr und gewiss sey, und hebt die Möglichkeit auf, das Gegentheil auch nur zu denken. Wie ich im Gehorsam lebe, lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zweckes; lebe ich in der besseren Welt, die er mir verheisset.

Auch schon in der blossen Betrachtung der Welt, wie sie ist, abgesehen vom Gebote, äussert sich in meinem Innern der Wunsch, das Sehnen, — nein, kein blosses Sehnen, — die absolute Forderung einer besseren Welt. Ich werfe einen Blick auf das gegenwärtige Verhältniss der Menschen gegen einander selbst, und gegen die Natur; auf die Schwäche ihrer Kraft, auf die Stärke ihrer Begierden und Leidenschaften. Es ertönt unwiderstehlich in meinem Innern: So kann es unmöglich bleiben sollen; es muss, o es muss alles anders und besser werden.

Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken als ihre ganze und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe werth, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende Spiel mit getrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf, als Mittel eines besseren, als Durchgangspunct zu einem höheren und vollkommneren, erhält er Werth für mich; nicht um sein selbst, sondern um des Besseren willen, das er vorbereitet, kann ich ihn tragen, ihn achten, und in ihm freudig das Meinige vollbringen. In dem Gegenwärtigen kann mein Gemüth nicht Platz fassen, noch einen Augenblick ruhen; unwiderstehlich wird es von ihm zurückgestossen; nach dem Künftigen und Besseren strömt unaufhaltsam hin mein ganzes Leben.

Ich ässe nur und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte, so lange, bis das unter meinen Füssen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte? Ich zeugte Wesen meines Gleichen, damit auch sie essen und trinken, und sterben, und Wesen ihres Gleichen hinterlassen könnten, die dasselbe thun werden, was ich schon that? Wozu dieser unablässig in sich selbst zurückkehrende Cirkel, dieses immer von neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne?

Nimmermehr kann dies die Bestimmung seyn meines Seyns, und alles Seyns. Es muss etwas geben, das da *ist*, weil es geworden ist; und nun *bleibt*, und nimmer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist; und dieses Bleibende muss im Wechsel des Vergänglichen sich erzeugen, und in ihm fortdauern, und unversehrt fortgetragen werden auf den Wogen der Zeit.

Noch erringet mit Mühe unser Geschlecht seinen Unterhalt und seine Fortdauer von der widerstrebenden Natur. Noch ist die grössere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harte Arbeit gebeugt, um sich und der kleinen Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen; sind unsterbliche Geister genöthigt, alles ihr Dichten und Trachten, und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch ereignet es sich oft, dass, wenn nun der Arbeiter vollendet hat, und für seine Mühe sich seine und seiner Mühe Fortdauer verspricht, eine feindselige Witterung in einem Augenblicke zerstört, was er Jahrelang langsam und wohlbedächtig verbreitete, und den fleissigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet, dem Hunger und dem Elende Preis giebt; noch immer oft genug, dass Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, ganze Länder verheeren, und Werke, die das Gepräge eines vernünftigen Geistes tragen, mit ihren Werkmeistern zugleich dem wilden Chaos des Todes und der Zerstörung vermischen. Noch raffen Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab, Männer in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; noch ziehen Seuchen durch blühende Staaten, lassen die wenigen, die ihnen entgehen, verwaist und des gewohnten Beistandes ihrer Genossen beraubt, einsam dastehen, und thun alles, was an ihnen ist, um das Land der Wildniss zurückzugeben, welches der Fleiss der Menschen sich schon zum Eigenthume errungen hatte. — So ist es: so kann es nicht immerdar bleiben sollen. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren seyn im Fortgange der Zeiten. Die Opfer, welche die unregelmässige Gewaltthätigkeit der Natur von der Vernunft zieht, müssen jene Gewaltthätigkeit wenigstens ermüden, ausfüllen, und versöhnen. Die Kraft, welche ausser der Regel geschadet hat, kann es auf diese Weise nicht mehr sollen, sie kann nicht bestimmt seyn, sich zu erneuern, sie muss durch Einen Ausbruch von nun an auf ewig verbraucht seyn. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menschliche Macht in Nichts verschwindet, jene verwüstenden Orkane, jene Erdbeben, jene Vulkane können nichts Anderes seyn, denn das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmässig fortschreitenden, belebenden und zweckmässigen Gang, zu welchem sie ihrem eigenen Triebe zuwider gezwungen wird — nichts, denn die letzten erschütternden Striche der sich erst vollendenden Ausbildung unseres Erdballes. Jener Widerstand muss allmählig schwächer, und endlich erschöpft werden, da in dem gesetzmässigen Gange nichts liegen kann, das seine Kraft erneuere; jene Ausbildung muss endlich vollendet, und das uns bestimmte Wohnhaus fertig werden. Die Natur muss allmählig in die Lage eintreten, dass sich auf ihren gleichmässigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und dass ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniss mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, — mit der menschlichen. — Inwiefern dieses Verhältniss schon ist, und die zweckmässige Ausbildung der Natur schon festen Fuss gewonnen hat, soll das Menschenwerk selbst, durch sein blosses Daseyn, und durch seine, von der Absicht seines Werkmeisters unabhängigen Wirkungen wiederum in die Natur eingreifen, und ein neues belebendes Princip in ihr darstellen. Angebaute Länder sollen den trägen und feindseligen Dunstkreis der ewigen Wälder, der Wüsteneien, der Sümpfe beleben und mildern; geordneter und mannigfaltiger Anbau soll rund um sich her neuen Lebens- und Befruchtungs-Trieb in die Lüfte verbreiten, und die Sonne soll ihre belebendsten Strahlen in diejenige Atmosphäre ausströmen, in welcher ein gesundes, arbeitsames und kunstreiches Volk athmet. — Im Andrange der Noth zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwicklungen berechnen lernen; soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und thätige eng sich anschmiegen, und auf dem Fusse ihr folgen. Und jede Erkenntniss, welche die Vernunft der Natur abgerungen, soll aufbehalten werden im Laufe der Zeiten, und Grundlage neuer Erkenntniss werden für den gemeinsamen Verstand unseres Geschlechts. So soll uns die Natur immer durchschaubarer, und durchsichtiger werden bis in ihr geheimstes Innere, und die erleuchtete und durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe dieselbe beherrschen, und die einmal gemachte Eroberung friedlich behaupten. Es soll allmählig keines grösseren Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu seyn; — denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt.

Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserem Geschlechte verursacht; des Menschen grausamster Feind ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich in der Wüste, und werden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Cultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung gab und das Gesetz. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere friedlich Wald und Feld; sie erblicken einander, und der Anblick von ihres Gleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen unwirthbaren Fläche Menschen zu suchen; sie finden sie, und trotzen der Wuth der Elemente, um mit eigener Hand sie zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu seyn scheinen, ist es grossen Theils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht; hier wird der Krieg um so schändlicher geführt, weil er sich nicht als Krieg ankündigt, und dem Befehdeten sogar den Vorsatz raubt, sich gegen ungerechte Gewalt zu vertheidigen. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der Unwissenheit, der Thorheit, des Lasters und des Elendes, in welche die grösseren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind, machen es sich laut zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten, und sie tiefer hineinzustürzen, damit sie dieselben ewig zu Sklaven behalten; — und jeden zu verderben, der es wagen sollte, sie zu erleuchten und zu verbessern. Noch kann überall kein Vorsatz irgend einer Verbesserung gefasst werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigsten, selbstsüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufrege, und zum Kriege reize; der nicht die verschiedensten und einander widersprechendsten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen sich verbinde. Das Gute ist immer das schwächere, denn es ist einfach, und kann nur um sein selbst willen geliebt werden; das Böse lockt jeden Einzelnen mit der Versprechung, die für ihn die verführendste ist, und die Verkehrten, unter sich selbst im ewigen Kampfe, schliessen Waffenstillstand, sobald das Gute sich blicken lässt, um diesem mit der vereinigten Kraft ihres Verderbens entgegenzugehen. Jedoch, kaum bedarf es ihres Widerstandes; denn noch immer bekämpfen aus Misverstand und Irrthum, aus Mistrauen, aus geheimer Eigenliebe die Guten einander selbst, — oft um so heftiger, je ernstlicher jeder von seiner Seite, was er fürs Beste erkennt, durchzusetzen strebt; und reiben eine Kraft, die vereinigt kaum dem Bösen die Wage halten würde, im Streite gegeneinander selbst auf. Da tadelt einer den anderen, dass er mit stürmischer Ungeduld alles übereile, und nicht erwarten könne, bis der gute Erfolg gehörig vorbereitet sey; während der andere diesen beschuldigt, dass er aus Zaghaftigkeit und Feigheit nichts ausführen, gegen seine bessere Ueberzeugung alles lassen wolle, wie es ist, und dass für ihn die Stunde des Handelns wohl nie anbrechen werde: und nur der Allwissende könnte sagen, ob einer, und welcher von beiden in diesem Streite Recht habe. Da hält fast jeder das Geschäft, dessen Nothwendigkeit *ihm* gerade am meisten einleuchtet, und zu dessen Ausführung er sich die meiste Fertigkeit erworben, für das wichtigste und angelegenste, für den Punct, von welchem alle andere Verbesserung ausgehen müsse; fordert alle Guten auf, ihre Kräfte mit ihm zu vereinigen und sie ihm für die Ausführung seines Zweckes zu unterordnen, und hält es für Verrath an der guten Sache, wenn sie sich dessen weigern; indess die anderen von ihrer Seite dieselben Ansprüche an ihn machen, und ihn desselben Verrathes beschuldigen, wenn Er sich weigert. So scheinen alle guten Vorsätze unter den Menschen in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseyns hinter sich lassen; indessen alles so gut oder so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird.

Ewig fortgehen wird? Nimmermehr; wenn nicht das ganze menschliche Daseyn ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Jene wilden Stämme können nicht immer wild bleiben sollen: es kann kein Geschlecht erzeugt seyn mit allen Anlagen zur vollkommenen Menschheit, das da bestimmt wäre, diese Anlagen nie zu entwickeln, und nie mehr zu werden, als das, wozu die Natur eines künstlicheren Thieres völlig hinreichte. Jene Wilden sind bestimmt, die Stammväter kräftiger, gebildeter und würdiger Generationen zu seyn; ausserdem liesse sich kein Zweck ihres Daseyns denken, noch die Möglichkeit dieses Daseyns in einer vernünftig eingerichteten Welt begreifen. Wilde Stämme können cultivirt werden, denn sie sind es schon geworden, und die cultivirtesten Völker der neuen Welt stammen selbst von Wilden ab. Ob nun die Bildung unmittelbar aus der menschlichen Gesellschaft sich natürlich entwickle, oder ob sie immer durch Unterricht und Beispiel von aussen kommen müsse; und die erste Quelle aller menschlichen Cultur in einem übermenschlichen Unterrichte zu suchen sey: — auf demselben Wege, auf welchem die ehemaligen Wilden nunmehr zur Cultur gelangt sind, werden allmählig auch die gegenwärtigen sie erhalten. Sie werden allerdings durch dieselben Gefahren und Verderbnisse der ersten bloss sinnlichen Cultur hindurchgehen, von welchen gegenwärtig die gebildeten Völker gedrückt sind; aber sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem grossen Ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten desselben Antheil zu nehmen. —

Es ist die Bestimmung unseres Geschlechtes, sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Die Natur, und selbst die Leidenschaften und Laster der Menschen haben von Anfang an gegen dieses Ziel hingetrieben; es ist schon ein grosser Theil des Weges zu ihm zurückgelegt, und es lässt sich sicher darauf rechnen, dass dasselbe, die Bedingung der weiteren gemeinschaftlichen Fortschritte, zu seiner Zeit erreicht seyn werde. Befrage man doch die Geschichte nicht, ob die Menschen im Ganzen rein sittlicher geworden! Zu ausgedehnter, umfassender, gewaltiger Willkür sind sie herangewachsen; aber beinahe wurde es nothwendig durch ihre Lage, dass sie diese Willkür fast nur zum Bösen anwendeten. Befrage man sie ebensowenig, ob die auf einige wenige Puncte zusammengedrängte ästhetische Bildung und Verstandes-Cultur der Vorwelt nicht die der neueren Welt dem Grade nach übertroffen haben möchte! Es könnte kommen, dass man eine beschämende Antwort erhielte, und dass in dieser Rücksicht das Menschengeschlecht durch sein Alter nicht vorgerückt, sondern zurückgekommen zu seyn schiene. Aber befrage man sie, diese Geschichte, in welchem Zeitpuncte die vorhandene Bildung am weitesten ausgebreitet, und unter die mehrsten Einzelnen vertheilt gewesen; und man wird ohne Zweifel finden, dass vom Anfange der Geschichte an bis auf unsere Tage die wenigen lichten Puncte der Cultur sich von ihrem Mittelpuncte aus erweitert, und einen Einzelnen nach dem anderen, und ein Volk nach dem anderen ergriffen haben, und dass diese weitere Verbreitung der Bildung unter unseren Augen fortdauere. — Und dies war das erste Ziel der Menschheit auf ihrer unendlichen Bahn. Bis dieses erreicht, bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball vertheilt, und unser Geschlecht der uneingeschränktesten Mittheilung mit sich selbst fähig ist, muss eine Nation die andere, ein Welttheil den anderen auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessen willen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes, oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht seyn wird, nachdem alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich Allen bekannt und mitgetheilt werden wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand und Rückgang, mit gemeinschaftlicher Kraft, und mit Einem Schritte die

Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt.

Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ohngefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält, nachdem sie nur eine Zeitlang ruhig bestanden haben, der gegen die noch neue Unterdrückung gereizte Widerstand erschlafft ist, und die Gährung der verschiedenen Kräfte sich gesetzt hat, — der Misbrauch durch seine Fortdauer, und durch die allgemeine Duldung eine Art von fester Form, und die herrschenden Stände, im unbestrittenen Genusse ihrer errungenen Vorrechte, haben nichts mehr zu thun, als dieselben zu erweitern, und auch der Erweiterung dieselbe feste Form zu geben. Durch ihre Unersättlichkeit getrieben, werden sie dieselben von Geschlecht zu Geschlecht erweitern, und nimmer sagen: Hier ists genug; bis endlich die Unterdrückung das höchste Maass erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Muth nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger irgend einen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, allen gleich zu seyn und zu bleiben. Um vor gegenseitiger Gewaltthätigkeit untereinander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden sie alle unter einander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen. Ihre Verabredungen, in welchen jeder über sich selbst beschliesst, was er beschliesst, und nicht über einen Untergebenen, dessen Leiden ihm selbst nie weh thun, und dessen Schicksal ihn selbst nie treffen wird: diese Verabredungen, nach denen keiner hoffen kann, dass Er es seyn werde, der die verstattete Ungerechtigkeit *ausüben*, sondern jeder befürchten muss, dass er sie *erdulden* werde, — diese Verabredungen, welche allein den Namen einer Gesetzgebung verdienen, die ganz etwas Anderes ist, als jene Verordnungen der verbündeten Herren an die zahllosen Heerden ihrer Sklaven, diese Verabredungen werden nothwendig gerecht seyn, und einen wahren Staat begründen, in welchem jeder Einzelne durch die Sorge für seine eigene Sicherheit unwiderstehlich gezwungen wird, die Sicherheit aller Anderen ohne Ausnahme zu schonen, da, zufolge der getroffenen Einrichtung, jede Beschädigung, die er dem anderen zufügen will, nicht den anderen trifft, sondern unfehlbar auf ihn selbst zurückfällt.

Durch die Errichtung dieses einigen wahren Staates, diese feste Begründung des innerlichen Friedens, ist zugleich der auswärtige Krieg, wenigstens mit wahren Staaten, seiner Möglichkeit nach abgeschnitten. Schon um seines eigenen Vortheils willen, schon um in seinem eigenen Bürger keinen Gedanken an Unrecht, Raub und Gewaltthätigkeit aufkommen, und ihm keine Möglichkeit des Gewinnes übrig zu lassen, ausser durch Fleiss und Arbeitsamkeit in der vom Gesetze angewiesenen Sphäre, muss jeder Staat die Verletzung eines Bürgers des benachbarten Staates ebenso streng verbieten, so sorgfältig verhindern, so genau ersetzen lassen, und so hart bestrafen, als ob sie an dem eigenen Mitbürger ausgeübt wäre. Dieses Gesetz über die Sicherheit der Nachbaren ist nothwendiges Gesetz jedes Staates, der kein Räuberstaat ist. Und hierdurch ist dann die Möglichkeit jeder gerechten Klage eines Staates gegen den anderen, und jeder Fall der Nothwehr unter den Völkern völlig aufgehoben. Es giebt nicht nothwendig und fortdauernd unmittelbare Verhältnisse der Staaten, als solcher, zu einander, über die sie in Streit gerathen könnten; es giebt in der Regel nur Beziehungen der einzelnen Mitbürger eines Staates auf die einzelnen Mitbürger des anderen; nur in der Person eines seiner Bürger könnte ein Staat verletzt werden; aber diese Verletzung wird auf der Stelle ersetzt, und so der beleidigte Staat befriedigt. — Es giebt zwischen solchen Staaten keinen Rang, der da beleidigt, keinen Ehrgeiz, der da verletzt werden könnte; zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates ist kein Beamter bevollmächtigt, noch kann er dazu versucht werden, indem ihm für seine Person nicht der geringste Vortheil aus einem solchen Einflusse entstehen könnte. Dass eine ganze Nation beschliessen solle, des Raubes halber ein benachbartes Land mit Kriege zu überziehen, ist unmöglich, indem in einem Staate, in welchem alle gleich sind, der Raub nicht die Beute einiger Wenigen werden, sondern unter alle sich gleich vertheilen müsste, dieser Antheil des Einzelnen aber ihm nimmermehr die Mühe des Krieges lohnen würde. Nur da, wo der Vortheil den wenigen Unterdrückern zu Theil wird, der Nachtheil aber, die Mühe, die Kosten, auf das zahllose Heer der Sklaven fällt, ist ein Raubkrieg möglich und begreiflich. — Nicht von Staaten ihres Gleichen könnten diese Staaten Krieg zu befürchten haben; lediglich von Wilden oder Barbaren, die die Ungeschicklichkeit, durch Arbeit sich zu bereichern, zum Raube reizte, oder von Sklavenvölkern, die durch ihre Herren auf einen Raub ausgetrieben würden, von welchem sie selbst nie etwas geniessen werden. Gegen die ersteren ist ohne Zweifel schon jeder einzelne Staat durch die Künste der Cultur der stärkere; gegen die letzteren durch Verbindung sich zu stärken, heischt der gemeinsame Vortheil aller. Kein freier Staat kann Verfassungen, deren Oberherren Vortheile davon haben, wenn sie benachbarte Völker unterjochen, und die daher durch ihr blosses Daseyn die Ruhe der Nachbaren unaufhörlich bedrohen, vernünftigerweise neben sich dulden; die Sorge für ihre eigene Sicherheit nöthigt alle freie Staaten, alles um sich herum gleichfalls in freie Staaten umzuschaffen, und so um ihres eigenen Wohles willen das Reich der Cultur über die Wilden, das der Freiheit über die Sklavenvölker rund um sich her zu verbreiten. Bald werden die durch sie gebildeten oder befreiten Völker mit ihren noch barbarischen oder sklavischen Nachbaren in dieselbe Lage gerathen, in welcher die früher freien vor Kurzem noch mit ihnen selbst waren, und genöthigt seyn, dasselbe für diese zu thun, was soeben für sie geschah: und so wird denn, nachdem nur einige wahrhaft freie Staaten entstanden, nothwendig das Gebiet der Cultur und der Freiheit, und mit ihm des allgemeinen Friedens, allmählig den ganzen Erdball umschlingen.

So erfolgt nothwendig aus der Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern, und aus der Befestigung des Friedens zwischen den Einzelnen Rechtlichkeit im äusseren Verhältniss der Völker gegen einander, und allgemeiner Friede der Staaten. Jene Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern aber, und die Befreiung des ersten Volkes, das da wahrhaftig frei wird, erfolgt nothwendig aus dem stets wachsenden Drucke der herrschenden Stände auf die beherrschten, so lange, bis er unleidlich wird; — ein Fortschritt, welchen man den Leidenschaften und der Verblendung jener Stände, auch wenn sie gewarnt werden, sehr ruhig überlassen kann.

In diesem einzig wahren Staate wird überhaupt alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschliessen, rein abgeschnitten seyn, und es wird dem Menschen so nahe gelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten.

Es ist kein Mensch, der das Böse liebe, weil es böse ist; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüsse, die es ihm verheisset, und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menschheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange diese Lage fortdauert, so lange ein Preis auf das Laster gesetzt ist, ist eine gründliche Verbesserung der Menschen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfassung, wie sie seyn soll, wie sie durch die Vernunft gefordert wird, wie der Denker leicht sie beschreibt, ohnerachtet er bis jetzt sie nirgends findet, und wie sie sich unter dem ersten Volke, das sich wahrhaftig befreit, nothwendig bilden wird — in einer solchen Verfassung zeigt das Böse keine Vortheile, sondern vielmehr die sichersten Nachtheile, und durch die blosse Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Nach der untrüglichen Einrichtung in einem solchen Staate ist jede Bevortheilung und Unterdrückung des anderen, jede Vergrösserung auf desselben Kosten nicht nur sicher vergeblich, und alle Mühe dabei verloren, sondern sie kehrt sich sogar gegen ihren Urheber; und ihn selbst trifft unausbleiblich das Uebel, das er dem anderen zufügen wollte. *In* seinem Staate, *ausser* seinem Staate, auf dem ganzen Erdboden trifft er keinen, den er ungestraft beleidigen könne. Aber es ist nicht zu erwarten, dass jemand Böses beschliessen würde, bloss um Böses zu beschliessen, ohnerachtet er es nie ausführen kann, und nichts daraus erfolgt, als sein eigener Schade. Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen ist aufgehoben;

der Mensch muss sich entschliessen, diese seine Freiheit entweder gänzlich aufzugeben, und geduldig ein leidendes Rad in der grossen Maschine des Ganzen zu werden, oder dieselbe auf das Gute zu wenden. Und so wird denn auf dem so vorbereiteten Boden leicht das Gute gedeihen. Nachdem keine selbstsüchtige Absichten mehr die Menschen zu theilen, und ihre Kräfte im Kampfe untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich nothwendig zu dem einigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachtheil des Einzelnen ist nun, da er nicht mehr Vortheil für irgend einen anderen seyn kann, Nachtheil für das Ganze, und für jedes einzelne Glied desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden, und mit derselben Thätigkeit ersetzt; jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht. Hier wo das kleine, enge Selbst der Personen schon durch die Verfassung vernichtet ist, liebt jeder jeden anderen wahrhaft als sich selbst, als Bestandtheil jenes grossen Selbst, das allein für seine Liebe übrig bleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein blosser Bestandtheil, der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen oder verlieren kann. Hier ist der Widerstreit des Bösen gegen das Gute aufgehoben, denn es kann kein Böses mehr aufkommen. Der Streit der Guten untereinander, selbst über das Gute, verschwindet, nun es ihnen erleichtert ist, das Gute wahrhaft um sein selbst, nicht um ihrer selbst willen, als der Urheber davon, zu lieben; nun es ihnen nur noch darum zu thun seyn kann, dass es geschehe, dass die Wahrheit gefunden, dass die nützliche That ausgeführt werde, nicht aber, durch Wen es geschehe. Hier ist jeder immer in Bereitschaft, seine Kraft an die Kraft des anderen anzuschliessen, und sie der des anderen unterzuordnen; wer nach dem Urtheile aller das Beste am besten ausführen wird, den werden alle unterstützen, und des Gelingens mit gleicher Freude geniessen.

Dieses ist der Zweck unseres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es ist dies kein Ziel, nach dem wir nur zu streben hätten, um unsere Kräfte an etwas Grossem zu üben, dessen Wirklichkeit aber wir etwa aufgeben müssten: es soll, es muss wirklich werden, es muss in irgend einer Zeit erreicht seyn sollen dieses Ziel; so gewiss eine Sinnenwelt ist, und ein vernünftiges Geschlecht in der Zeit, bei welchem ausser jenem Zwecke sich gar nichts Ernsthaftes und Vernünftiges denken lässt, und dessen Daseyn allein durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menschliche Leben sich verwandeln in ein Schauspiel für einen bösartigen Geist, der den Armen dieses unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, bloss um sich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach dem, was sie unaufhörlich flieht, an ihrem jedesmal wiederholten Haschen nach dem, was ihnen abermals entschlüpfen wird, an ihrem rastlosen Herumtreiben im stets wiederkehrenden Kreise zu belustigen, und ihres Ernstes beim abgeschmackten Possenspiel zu lachen; soll nicht der Weise, der dieses Spiel bald durchschauen, und den es verdriessen wird, seine Rolle in demselben fortzuführen, das Leben von sich werfen, und der Augenblick des Erwachens zur Vernunft der Augenblick des irdischen Todes werden: — so muss jener Zweck erreicht werden sollen. O, er ist erreichbar *im Leben* und *durch das Leben,* denn die Vernunft gebietet mir *zu leben;* er ist erreichbar, denn — ich bin.

III.

Aber wenn er nun erreicht seyn, und die Menschheit am Ziele stehen wird, was wird sie dann thun? Es giebt über jenen Zustand keinen höheren auf Erden; das Geschlecht, das ihn zuerst erreichte, kann nichts weiter thun, als in demselben verharren, und ihn kräftigst behaupten, sterben und Nachkommen hinterlassen, die dasselbe thun werden, was sie schon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlassen werden, welche dasselbe thun. Die Menschheit stünde dann still auf ihrer Bahn; darum kann ihr irdisches Ziel nicht ihr höchstes Ziel seyn. Dieses irdische Ziel ist begreiflich, und erreichbar und endlich. Denken wir immer die vorhergehenden Generationen, als Mittel für die letzte vollendete; wir entgehen dadurch nicht der Frage der ernsten Vernunft, wozu denn nun wiederum diese letzte sey. Nachdem einmal ein Menschengeschlecht auf der Erde da ist, soll es freilich kein vernunftwidriges, sondern ein vernünftiges Daseyn haben, und zu allem werden, wozu es auf der Erde werden kann; aber warum sollte es denn überhaupt da seyn, dieses Menschengeschlecht, und warum blieb es nicht ebensowohl im Schoosse des Nichts? Die Vernunft ist nicht um des Daseyns, sondern das Daseyn ist um der Vernunft willen. Ein Daseyn, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt, und alle ihre Fragen löset, ist unmöglich das wahre Seyn.

Und dann, sind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewissens, durch diese Stimme, über deren Aussage ich nicht klügeln darf, sondern ihr stumm gehorchen muss — sind die durch sie gebotenen Handlungen auch wirklich die Mittel, und die einigen Mittel, den irdischen Zweck der Menschheit herbeizuführen? Dass ich nicht anders kann, als sie auf diesen Zweck beziehen, und keine andere Absicht mit ihnen haben darf, als diese, ist unstreitig; aber wird denn diese meine Absicht immer erreicht? Bedarf es nichts weiter, als das Beste zu wollen, damit es geschehe? O, die meisten guten Entschliessungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften der Menschen, ihre Laster und ihre Unthaten, das Bessere sicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtschaffenen, der nie Böses thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es scheint, dass das Welt-Beste, ganz unabhängig von allen menschlichen Tugenden oder Lastern, nach seinem eigenen Gesetze, durch eine unsichtbare und unbekannte Kraft, wachse und gedeihe, ebenso wie die Himmels-Körper, unabhängig von allen menschlichen Bemühungen, ihre angewiesene Bahn durchlaufen; und dass diese Kraft alle menschliche Absichten, gute und böse, in ihren eigenen höheren Plan mit fortreisse, und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Wenn also auch die Erreichung jenes irdischen Zieles die Absicht unseres Daseyns seyn könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übriggelassen würden, so wäre dieser Zweck wenigstens nicht der unserige, sondern der jener unbekannten Kraft. Wir wissen keinen Augenblick, was diesen Zweck befördert; uns bliebe nichts übrig, als jener Kraft durch unsere Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlassen, dass sie denselben ihrem Ziele gemäss bearbeite. Es würde zur höchsten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühen, die uns nicht angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlassen. Das Sittengesetz in unserem Innern würde leer und überflüssig, und passte schlechthin nicht in ein Wesen, das nicht mehr vermöchte, und zu nichts Höherem bestimmt wäre. Um mit uns selbst einig zu werden, müssten wir der Stimme desselben den Gehorsam versagen, und sie, als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei in uns, unterdrücken.

Nein, ich will ihr den Gehorsam nicht versagen, so wahr ich lebe und bin, ich will ihr gehorchen, schlechthin weil sie gebietet. Dieser Entschluss sey das Erste und Höchste in meinem Geiste, dasjenige, wonach alles Andere sich richte, der aber sich selbst nach keinem anderen richte, noch von ihm abhänge; er sey das innerste Princip meines geistigen Lebens.

Aber schlechthin für nichts und um nichts kann ich als vernünftiges Wesen, dem durch seinen blossen Entschluss schon ein Zweck hingestellt wird, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorsam für vernünftig anzuerkennen vermögen, soll es wirklich die mein Wesen bildende Vernunft, nicht eine selbst erdichtete, oder eine irgend woher angeworfene Schwärmerei seyn, welche mir den Gehorsam gebietet, so muss dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muss sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene.

Der Nebel der Verblendung fällt von meinem Auge; ich erhalte ein neues Organ, und eine neue Welt geht in demselben mir auf. Sie geht mir auf, lediglich durch das Vernunftgebot, und schliesst nur an dieses in meinem Geiste sich an. Ich umfasse diese Welt — ich muss wohl, durch meine sinnliche Ansicht beschränkt, das Unnennbare so benennen — ich umfasse diese Welt lediglich in dem Zwecke und unter dem Zwecke, den mein Gehorsam haben muss; sie ist ganz und gar nichts Anderes, als dieser nothwendige Zweck selbst, den meine Vernunft dem Gebote hinzufügt.

Wie könnte ich auch, alles übrige abgerechnet, glauben, dass dieses Gesetz für die Sinnenwelt berechnet sey, und der ganze Zweck des Gehorsams, den dasselbe fordert, in ihr liege; da dasjenige, worauf es bei diesem Gehorsam allein ankommt, in ihr überhaupt zu nichts dient, nie Ursache werden, noch Folgen haben kann. In der Sinnenwelt, die an der Kette der materiellen Ursachen und Wirkungen fortläuft; in welcher das, was erfolgt, von dem abhängt, was vorher geschahe, kommt es nie darauf an, *wie, mit welchen Absichten und Gesinnungen* eine That unternommen würde, sondern *nur, welches diese That sey*.

Wäre das die ganze Absicht unseres Daseyns, einen irdischen Zustand unseres Geschlechtes hervorzubringen, so bedürfte es lediglich eines unfehlbaren Mechanismus, der unser äusseres Handeln bestimmte, und wir brauchten nichts mehr zu seyn, als der ganzen Maschine wohleingepasste Räder. Die Freiheit wäre dann nicht bloss vergebens, sondern sogar zweckwidrig; der gute Wille vollkommen überflüssig. Die Welt wäre höchst ungeschickt eingerichtet, und ginge mit Verschwendung und durch Umwege zu ihrem Ziele. Hättest du, mächtiger Weltgeist, diese Freiheit, die du nur mit Mühe und durch eine andere Veranstaltung deinen Planen anpassen musst, uns lieber genommen, und uns geradezu genöthigt zu handeln, wie wir für deine Plane handeln sollten! du kämst dann auf dem kürzesten Wege zum Ziele, wie der geringste der Bewohner deiner Welten dir sagen kann. — Aber ich bin frei; und darum kann ein solcher Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, in welchem die Freiheit absolut überflüssig und zwecklos ist, meine ganze Bestimmung nicht erschöpfen. Ich soll frei seyn; denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit lediglich um des Gebotes, und schlechthin um keines anderen Zweckes willen — so sagt uns die innere Stimme des Gewissens — diese allein macht unseren wahren Werth aus. Das Band, mit welchem das Gesetz mich bindet, ist ein Band für lebendige Geister: es verschmäht, über den todten Mechanismus zu herrschen, und wendet sich allein an das Lebendige und Selbstthätige. Diesen Gehorsam verlangt es; dieser Gehorsam kann nicht überflüssig seyn.

Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und bloss *der Wille,* wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft; so wie in der irdischen Welt *die That,* eine gewisse Bewegung der Materie, erstes Glied einer materiellen Kette wird, die das ganze System der Materie durchfliesset. Der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Vernunftwelt, so wie die Bewegung das Wirkende und Lebendige der Sinnenwelt ist. Ich stehe im Mittelpuncte zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfasst. Dieser Wille ist schon an und für sich selbst Bestandtheil der übersinnlichen Welt; so wie ich ihn durch irgend einen Entschluss bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt, und meine Wirksamkeit fliesst fort über das Ganze, und bringt Neues, ewig Dauerndes hervor, das da nun ist, und nicht mehr gemacht zu werden bedarf. Dieser Wille bricht aus in eine materielle That, und diese That gehört der Sinnenwelt an, und wirkt in derselben, was sie wirken kann.

Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen seyn werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunct, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Mein Wille ist mein, und er ist das einige, das ganz mein ist, und vollkommen von mir selbst abhängt, und durch ihn bin ich schon jetzt ein Mitbürger des Reiches der Freiheit und der Vernunftthätigkeit durch sich selbst. Welche Bestimmung meines Willens — des einzigen, wodurch ich vom Staube herauf in dieses Reich eingreife, — in die Ordnung desselben passe, sagt mir in jedem Augenblicke mein Gewissen, das Band, an welchem jene Welt unablässig mich hält und mit sich verknüpft; und es hängt ganz von mir selbst ab, mir die gebotene Bestimmung zu geben. Ich bearbeite dann mich selbst für diese Welt, arbeite sonach in ihr, und für sie, indem ich eines ihrer Glieder bearbeite; verfolge in ihr, und nur in ihr, ohne Wanken und Zweifel nach einer festen Regel meinen Zweck, — des Erfolges sicher, indem da keine fremdartige Macht meinem Willen entgegensteht. — Dass in der Sinnenwelt mein Wille, sofern er nur wirklich Wille ist, wie er soll, auch noch zur That wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt. Ich wollte nicht so die That, wie den Willen; nur der letztere war ganz und rein mein Werk, und er war auch alles, was rein aus mir selbst hervorging. Es bedurfte nicht noch eines besonderen Actes von meiner Seite, um an ihn die That anzuknüpfen: sie knüpfte sich selbst an ihn an, nach dem Gesetze der zweiten Welt, mit welcher ich durch meinen Willen zusammenhänge, und in welcher dieser Wille gleichfalls Urkraft ist, wie in der ersten. — Ich bin freilich, wenn ich den durch das Gewissen mir gebotenen Willen, als That, und als wirkende Ursache in der Sinnenwelt ansehe, genöthigt, ihn auf jenen irdischen Zweck der Menschheit als Mittel zu beziehen: nicht, als ob ich dann den Weltplan erst übersehen, und nach dieser Einsicht berechnen müsste, was ich zu thun hätte; sondern das unmittelbar durch das Gewissen mir gebotene bestimmte Handeln stellt sich mir ohne weiteres dar, als dasjenige, wodurch allein in meiner Lage ich zur Erreichung jenes Zwecks beitragen könne. Ob es mir nun nach der That scheine, als ob durch sie der Zweck nicht befördert, ja, als ob er sogar gehindert worden wäre; reuen kann mich die That darum nicht, an mir selbst darüber irre werden kann ich nicht, so wahr ich nur meinem Gewissen gehorchte, indem ich sie vollzog; welche Folgen sie auch für diese Welt haben möge, für die andere Welt kann nichts Anderes, denn Gutes aus ihr folgen. Und selbst für diese Welt gebietet mir nun, eben, weil die That für ihren Zweck verloren zu seyn scheint, mein Gewissen, dieselbe zweckmässiger zu wiederholen, oder, weil sie denselben gehindert zu haben scheint, das Nachtheilige aufzuheben, und das dem Erfolge Widerstrebende zu vernichten. Ich will, wie ich soll; und die neue That erfolgt. Es kann geschehen, dass die Folgen dieser neuen That in der Sinnenwelt mir nicht erspriesslicher erscheinen, als die der ersteren; aber ich bleibe ebenso ruhig über sie in Rücksicht der anderen Welt, und für die gegenwärtige ist es mir nun aufgelegt, durch neues Wirken das Vorhergehende zu verbessern. Und so möchte es immer scheinen, dass ich durch mein ganzes irdisches Leben das Gute in dieser Welt nicht um eines Haares Breite weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muss ich glauben, dass doch der nächste gelingen könne; für jene Welt aber ist kein Schritt verloren. — Kurz, den irdischen Zweck befördere ich nicht lediglich um sein selbst willen, und als letzten Endzweck; sondern darum, weil mein wahrer letzter Zweck, Gehorsam gegen das Gesetz, in der gegenwärtigen Welt sich mir nicht anders darstellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ihn dürfte ich aufgeben, wenn ich nur jemals dem Gesetze den Gehorsam verweigern dürfte, oder, wenn sich dasselbe mir in diesem Leben jemals anders darstellen könnte, denn als ein Gebot, diesen Zweck in meiner Lage zu befördern; ihn werde ich wirklich aufgegeben haben in einem anderen Leben, in welchem das Gebot mir einen anderen hienieden völlig unbegreiflichen Zweck setzen wird. In diesem Leben muss ich ihn befördern *wollen*, weil ich gehorchen muss; ob er durch die That, die aus diesem gesetzmässigen Wollen erfolgt, *wirklich befördert* werde, ist nicht meine Sorge; ich bin nur für den *Willen*, der hienieden freilich nur auf den irdischen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Vor der That kann ich diesen Zweck nie aufgeben; die That aber kann ich, nachdem sie vollbracht ist, wohl aufgeben, und sie wiederholen, oder verbessern. Ich lebe und wirke sonach schon hier, meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, der ich ganz sicher bin; für die Sinnenwelt wirke ich nur um der anderen willen, und darum, weil ich für die andere gar nicht wirken kann, ohne für diese wenigstens wirken zu *wollen*.

Ich will mich festsetzen, ich will mich einheimisch machen in dieser mir ganz neuen Ansicht meiner Bestimmung. — Das gegenwärtige Leben lässt sich vernünftigerweise nicht als die ganze Absicht meines Daseyns, und des Daseyns eines Menschengeschlechts überhaupt denken; es ist in mir Etwas, und es wird von mir Etwas gefordert, das in diesem ganzen Leben keine Anwendung findet, und für das Höchste, was auf der Erde hervorgebracht werden kann, völlig zwecklos und überflüssig ist. Der Mensch muss sonach einen über dieses Leben hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, und das lediglich zur Entwickelung der Vernunft bestimmt seyn kann, indem ja die schon erwachte Vernunft uns gebietet, dasselbe zu erhalten, und den höchsten Zweck desselben aus allen Kräften zu befördern — soll dieses Leben nicht völlig vergebens und unnütz seyn in der Reihe unseres Daseyns, so muss es sich zu einem künftigen Leben wenigstens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in diesem gegenwärtigen Leben nichts, dessen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zusammenhängen könnte, ausser dem guten Willen; welcher hinwiederum in dieser Welt, zufolge des Grundgesetzes derselben, an sich nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es seyn, er muss es seyn, durch den wir für ein anderes Leben, und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten; die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunct, von welchem aus wir dann weiter in ihm fortrücken können, uns erwerben.

Dass unser guter Wille an und für und durch sich selbst Folgen haben müsse, wissen wir schon in diesem Leben, denn die Vernunft kann nichts Zweckloses gebieten; *welches* aber diese Folgen seyen, ja wie es nur möglich sey, dass ein blosser Wille etwas wirken könne, darüber können wir auch nicht einmal etwas denken, so lange wir noch in dieser materiellen Welt befangen sind, und es ist Weisheit, eine Erforschung, von der wir schon vorher wissen können, dass sie uns mislingen werde, gar nicht zu unternehmen. In Rücksicht der Beschaffenheit dieser Folgen ist also das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges ein Leben *im Glauben*. Im künftigen Leben werden wir diese Folgen besitzen, denn wir werden mit unserer Wirksamkeit von ihnen ausgehen, und auf sie fortbauen; dieses andere Leben wird sonach in Beziehung auf die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen ein Leben des *Schauens* seyn. Wir werden auch in diesem andern Leben ein nächstes Ziel für dasselbe aufgestellt erhalten, wie wir es im gegenwärtigen hatten; denn wir müssen fort thätig seyn. Aber wir bleiben endliche Wesen — und für endliche Wesen ist jede Thätigkeit eine bestimmte; und bestimmte That hat ein bestimmtes Ziel. Wie im gegenwärtigen Leben zum Ziele desselben sich verhält die vorhanden gefundene Welt, die zweckmässige Einrichtung dieser Welt für die uns gebotene Arbeit, die schon erreichte Cultur und Güte unter den Menschen, und unsere eigenen sinnlichen Kräfte: so werden im künftigen Leben zum Ziele desselben sich verhalten die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen. Das gegenwärtige ist der Anfang unserer Existenz; es wird uns eine Ausstattung für dasselbe und ein fester Boden in ihm frei geschenkt: das künftige ist die Fortsetzung dieser Existenz; für dasselbe müssen wir einen Anfang, und einen bestimmten Standpunct uns selbst erwerben.

Und nun erscheint das gegenwärtige Leben nicht mehr als unnütz und vergeblich; dazu, und nur allein dazu, um diesen festen Grund in einem künftigen Leben zu gewinnen, ist es uns gegeben, und allein vermittelst dieses Grundes hängt es mit unserem ganzen ewigen Daseyn zusammen. — Es ist sehr möglich, dass auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte mit Sicherheit und nach einer Regel eben so unerreichbar sey, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist; und dass auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. Aber verloren kann er dort ebensowenig seyn, als er es hier seyn kann, denn es ist das nothwendig fortdauernde, und von ihr unabtrennliche Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden, und welches folgende Leben in diesem zweiten auch nur *geglaubt* würde; zwar mit festerer und unerschütterlicher Zuversicht, nachdem wir die Wahrhaftigkeit der Vernunft schon durch die That erfahren, und die Früchte eines reinen Herzens in einem schon vollendeten Leben treu aufbewahrt wiedergefunden hätten.

Wie in dem gegenwärtigen Leben allein aus dem Gebote einer bestimmten Handlung unser Begriff eines bestimmten Zieles, und aus diesem die ganze Anschauung der uns gegebenen Sinnenwelt entsteht, eben so wird im künftigen auf ein ähnliches, jetzt für uns völlig undenkbares Gebot der Begriff eines nächsten Ziels für dieses Leben, und auf dieses die Anschauung einer Welt, in der uns die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen Leben vorausgegeben sind, sich gründen. Die gegenwärtige Welt ist überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da; die andere wird uns gleichfalls nur durch ein anderes Pflichtgebot entstehen: denn auf eine andere Weise giebt es für kein vernünftiges Wesen eine Welt.

Dies sonach ist meine ganze erhabene Bestimmung, mein wahres Wesen. Ich bin Glied zweier Ordnungen; einer rein geistigen, in der ich durch den blossen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine That wirke. Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges ausser sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefasst wird; die Vernunft ist durch sich selbst thätig, heisst: der reine Wille, bloss als solcher, wirkt und herrscht. Unmittelbar und lediglich in dieser rein geistigen Ordnung lebt nur die unendliche Vernunft. Der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt nothwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung, das heisst, in einer solchen, die ihm noch ein anderes Ziel, ausser der reinen Vernunftthätigkeit, darstellt: einen materiellen Zweck, — zu befördern durch Werkzeuge und Kräfte, die zwar unter der unmittelbaren Botmässigkeit des Willens stehen, deren Wirksamkeit aber auch noch durch ihre eigenen Naturgesetze bedingt ist. Doch muss, so gewiss die Vernunft Vernunft ist, der Wille schlechthin durch sich selbst, unabhängig von den Naturgesetzen, durch welche die That bestimmt wird, wirken; und darum deutet jedes sinnliche Leben des Endlichen auf ein höheres, in das ihn der Wille bloss durch sich selbst einführe, und ihm in demselben Besitz verschaffe — ein Besitz, der sich uns freilich wieder sinnlich darstellen wird, als ein *Zustand,* keinesweges als ein blosser Wille.

Diese zwei Ordnungen, die rein geistige und die sinnliche, welche letztere aus einer unübersehbaren Reihe von besonderen Leben bestehen mag, sind von dem ersten Augenblicke der Entwickelung einer thätigen Vernunft an in mir, und laufen neben einander fort. Die letztere Ordnung ist nur eine Erscheinung für mich selbst, und für diejenigen, die mit mir in dem gleichen Leben sich befinden; die erstere allein giebt dem letzteren Bedeutung, Zweckmässigkeit und Werth. Ich *bin* unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst *werden.* Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Puncte des endlichen Daseyns gegenwärtiger seyn, als in dem andern; nach einem Daseyn von Myriaden Lebenslängen nicht gegenwärtiger seyn, als in diesem Augenblicke. Andere Bestimmungen meiner *sinnlichen* Existenz sind zukünftig; aber diese sind ebensowenig das wahre Leben, als die gegenwärtige Bestimmung es ist. Ich ergreife durch jenen Entschluss die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle andere sinnliche Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seyns und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas ausser mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit.

Aber auch nur mein Wille ist diese Quelle; nur dadurch, dass ich diesen Willen für den eigentlichen Sitz der sittlichen Güte erkenne, und zu dieser Güte ihn wirklich erhebe, erhalte ich die Gewissheit und den Besitz jener übersinnlichen Welt.

Ohne Aussicht auf irgend einen begreiflichen und sichtbaren Zweck, ohne Untersuchung, ob aus meinem Willen irgend etwas Anderes erfolge, als das Wollen selbst, soll ich gesetzmässig wollen. Mein Wille steht allein da, abgesondert von allem, was er nicht selbst ist, bloss durch sich, und für sich selbst seine Welt; nicht bloss, dass er absolut *Erstes* sey, und dass es *vor* ihm kein anderes Glied gebe, das in ihn eingreife, und ihn bestimme; sondern auch, dass aus ihm kein denkbares und begreifliches *Zweites* folge, und dadurch seine Wirksamkeit unter ein fremdes Gesetz falle. Ginge aus ihm ein Zweites, aus diesem ein Drittes u. s. f. hervor in einer uns denkbaren, der geistigen Welt entgegengesetzten Sinnenwelt: so würde durch den Widerstand der in Bewegung zu setzenden selbstständigen Glieder einer solchen Welt seine Kraft gebrochen; die Art der Wirksamkeit entspräche nicht mehr ganz dem durch das Wollen ausgedrückten Zweckbegriffe, und der Wille bliebe nicht frei, sondern er würde zum Theil durch die eigenthümlichen Gesetze seiner heterogenen Wirkungssphäre beschränkt. — So muss ich auch wirklich in der gegenwärtigen, mir allein bekannten sinnlichen Welt den Willen ansehen. Ich bin freilich genöthigt, zu glauben, das heisst, zu handeln, als ob ich dächte — dass durch mein Wollen meine Zunge, meine Hand, mein Fuss in Bewegung gesetzt werden könnten; wie aber ein blosser Hauch, ein Druck der Intelligenz auf sich selbst, wie der Wille es ist, Princip einer Bewegung in der schweren irdischen Masse seyn könne, darüber kann ich nicht nur nichts denken, sondern selbst die blosse Behauptung ist vor dem Richterstuhle des betrachtenden Verstandes reiner baarer Unverstand; und auf diesem Gebiete muss die Bewegung der Materie sogar in mir selbst, rein aus inneren Kräften der blossen Materie erklärt werden.

Eine Ansicht von meinem Willen, wie die beschriebene, aber erhalte ich nur dadurch, dass ich in mir selbst innewerde, derselbe sey nicht etwa bloss höchstes thätiges Princip für diese Welt, welches er allerdings ohne alle eigentliche Freiheit durch den blossen Einfluss des gesammten Weltsystems werden könnte, ohngefähr so, wie wir uns die bildende Kraft in der Natur denken müssen: sondern er verschmähe schlechthin alle irdische, und überhaupt alle ausser ihm liegende Zwecke, und stelle sich selbst um sein selbst willen als letzten Zweck hin. Aber lediglich durch eine solche Ansicht von meinem Willen werde ich in eine übersinnliche Ordnung hinüber gewiesen, in welcher der Wille rein durch sich selbst, ohne alles ausser ihm liegende Werkzeug, in einer ihm gleichen, rein geistigen, von ihm durchaus durchdringbaren Sphäre, Ursache werde. — Dass das gesetzmässige Wollen schlechthin um sein selbst willen gefordert werde — eine Kenntniss, die ich nur als Thatsache in meinem Innern finden, und welche auf keinem anderen Wege an mich gelangen kann — dies war das erste Glied meines Denkens. Dass diese Forderung vernunftmässig, und die Quelle und Richtschnur alles anderen Vernunftmässigen sey, dass sie nach nichts sich richte, alles Andere aber nach ihr sich richten und von ihr abhängig werden müsse — eine Ueberzeugung, zu welcher ich abermals nicht von aussen, sondern nur innerlich gelangen kann, durch den unerschütterlichen Beifall, den ich, mit Freiheit, jener Forderung gebe — dies war das zweite Glied meines Denkens. Und erst von diesen Gliedern aus kam ich zum Glauben an eine übersinnliche, ewige Welt. Hebe ich die ersteren auf, so kann vom letzteren nicht weiter die Rede seyn. Eben, wenn es sich so verhielte, wie Viele sagen, und es ohne weiteren Beweis als von selbst sich verstehend voraussetzen, und es als den höchsten Gipfel der Lebensweisheit anpreisen, dass alle menschliche Tugend stets nur einen bestimmten äusseren Zweck vor sich haben, und dass sie der Erreichbarkeit dieses Zweckes erst sicher seyn müsse, ehe sie handeln könne, und ehe sie Tugend sey — dass sonach die Vernunft gar nicht in sich selbst ein Princip und eine Richtschnur ihrer Thätigkeit enthielte, sondern diese Richtschnur erst von aussen her durch die Betrachtung der ihr fremden Welt erhalten müsste — wenn es so sich verhielte, dann wäre hienieden der Endzweck unseres Daseyns; die menschliche Natur wäre durch unsere irdische Bestimmung vollkommen erschöpft und durchaus erklärbar, und es gäbe keinen vernünftigen Grund, mit unseren Gedanken über das gegenwärtige Leben hinauszugehen.

Aber, wie ich soeben mit mir selbst gesprochen, kann jeder Denker, der jene ersten Glieder irgendwoher historisch, etwa aus Sucht nach dem Neuen und Ungewöhnlichen, angenommen, und nun von ihnen aus nur richtig weiter fort folgern kann, reden und lehren. Er trägt uns dann die Denkart eines fremden Lebens vor, nicht die seines eigenen; alles schwebt ihm leer und bedeutungslos vorüber, weil es ihm am Sinne mangelt, wodurch man die Realität desselben ergreift; er ist ein Blinder, der auf einige historisch gelernte wahre Sätze von den Farben eine durchaus richtige Theorie derselben gebaut hat, ohnerachtet es für ihn gar keine Farbe giebt; er kann sagen, wie es unter gewissen Bedingungen *seyn müsse;* aber ihm *ist* es nicht so, weil er unter diesen Bedingungen nicht steht. Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, dass man das Sinnliche und die Zwecke desselben wirklich aufgiebt und aufopfert für das Gesetz, das lediglich unseren Willen in Anspruch nimmt, und nicht unsere Thaten; es aufgiebt, mit der festen Ueberzeugung, dass dieses Verfahren vernunftmässig, und das einzige Vernunftmässige sey. Erst durch diese Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor in unserer Seele, und wird isolirt hingestellt, als die einige Stütze, an die wir uns noch halten können, nachdem wir alles Andere aufgegeben, — als das einige belebende Princip, das unseren Busen noch hebt und unser Leben noch begeistert. Wohl muss man, nach den Bildern einer heiligen Lehre, der Welt erst absterben und wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes eingehen zu können.

Ich sehe, o ich sehe nun klar vor mir liegen den Grund meiner ehemaligen Achtlosigkeit und Blindheit über geistliche Dinge. Von irdischen Zwecken angefüllt, und in sie mit allem Dichten und Trachten verloren, nur durch den Begriff eines Erfolges, der ausser uns wirklich werden soll, durch die Begier darnach, und das Wohlgefallen daran, in Bewegung gesetzt und getrieben, unempfindlich und todt für den reinen Antrieb der durch sich selbst gesetzgebenden Vernunft, die uns einen rein geistigen Zweck aufstellt, bleibt die unsterbliche Psyche angeheftet an den Boden, und ihre Fittige gebunden. Unsere Philosophie wird die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens, und wie wir uns selbst finden, denken wir den Menschen überhaupt und seine Bestimmung. Nie anders als durch die Begierde nach dem, was in dieser Welt wirklich werden kann, getrieben, giebt es für uns keine wahre Freiheit, — keine Freiheit, die den Grund ihrer Bestimmung absolut und durchaus in sich selbst hätte. Unsere Freiheit ist höchstens die der sich selbst bildenden Pflanze; nicht ihrem Wesen nach höher, nur im Erfolge künstlicher, nur nicht eine Materie hervorbringend mit Wurzeln, Blättern, Blüthen, sondern ein Gemüth mit Trieben, Gedanken, Handlungen. Von der wahren Freiheit vermögen wir schlechterdings nichts zu vernehmen, weil wir nicht im Besitze derselben sind; wir ziehen, wenn von ihr geredet wird, die Worte zu unserer Bedeutung herab, oder schelten die Rede kurz und gut für Unsinn. Mit der Erkenntniss der Freiheit geht uns zugleich der Sinn für eine andere Welt verloren. Alles von dieser Art schwebt vor uns vorüber, wie Worte, die an uns gar nicht gerichtet sind, wie ein aschgrauer Schatten, ohne Farbe und Bedeutung, den wir an keinem Ende anzufassen und festzuhalten vermögen. Wir lassen, ohne die geringste Theilnahme, alles an seinen Ort gestellt. Oder treibt uns ein rüstigerer Eifer, dasselbe jemals ernstlich zu betrachten, so sehen wir klar ein, und können beweisen, dass alle jene Ideen unhaltbare und gehaltlose Schwärmereien sind, die der verständige Mann wegwirft; und wir haben nach den Voraussetzungen, von denen wir ausgehen, und die aus unserer eigenen innersten Erfahrung geschöpft sind, vollkommen

Recht, und sind unwiderlegbar und unbelehrbar, so lange wir diejenigen bleiben, die wir sind. Die mitten unter unserem Volke mit einer besonderen Autorität versehenen vortrefflichen Lehren über Freiheit, Pflicht und ewiges Leben verwandeln sich für uns in abenteuerliche Fabeln, ähnlich denen vom Tartarus und den elysäischen Feldern, ohne dass wir gerade unsere wahre Herzensmeinung entdecken, indem wir es gerathen finden, durch diese Bilder den Pöbel bei der äusseren Ehrbarkeit zu erhalten; oder sind wir weniger nachdenkend und selbst noch durch die Bande der Autorität gefesselt, so sinken wir selbst zum wahren Pöbel herab, indem wir glauben, was *so verstanden* nur läppische Fabel wäre, und in jenen rein geistigen Hindeutungen das Versprechen finden, dasselbe erbärmliche Wesen, das wir hienieden treiben, in alle Ewigkeit fortzusetzen.

Um mir Alles in Einem zu sagen: — nur durch die gründliche Verbesserung meines Willens geht ein neues Licht über mein Daseyn und meine Bestimmung mir auf; ohne sie ist, so viel ich auch nachdenken, und mit so vorzüglichen Geistesgaben ich auch ausgestattet seyn mag, eitel Finsterniss in mir und um mich. Nur die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit. Nun so ströme denn unaufhaltsam mein ganzes Leben auf diesen Einen Zweck hin!

IV.

Mein gesetzmässiger Wille, bloss als solcher, an und durch sich selbst, soll Folgen haben, sicher und ohne Ausnahme; jede pflichtmässige Bestimmung meines Willens, ob aus ihr auch keine That erfolgte, soll wirken in einer mir unbegreiflichen anderen Welt, und ausser dieser pflichtmässigen Willensbestimmung soll in ihr nichts wirken. — Was denke ich doch, indem ich dies denke, was setze ich voraus?

Offenbar ein *Gesetz*, eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss; eben so, wie ich in der irdischen Welt, die mich umgiebt, ein Gesetz annehme, nach welchem diese Kugel, wenn sie durch meine Hand mit dieser bestimmten Kraft in dieser bestimmten Richtung angestossen wird, nothwendig in einer solchen Richtung mit einem bestimmten Maasse von Schnelligkeit sich fortbewegt, etwa eine andere Kugel mit diesem Maasse von Kraft anstösst, welche nun selbst mit einer bestimmten Schnelligkeit sich fortbewegt, — und so weiter ins Unbestimmte. Wie ich hier schon in der blossen Richtung und Bewegung meiner Hand alle auf sie folgenden Richtungen und Bewegungen erkenne und umfasse, mit derselben Sicherheit, als ob sie schon gegenwärtig vorhanden und von mir wahrgenommen wären: ebenso umfasse ich in meinem pflichtmässigen Willen eine Reihe von nothwendigen und unausbleiblichen Folgen in der geistigen Welt, als ob sie schon gegenwärtig wären; nur dass ich sie nicht wie die Folgen in der materiellen Welt bestimmen kann, — das heisst, dass ich lediglich weiss, *dass*, nicht aber *wie* sie seyn werden; — und eben, indem ich dieses thue, denke ich ein *Gesetz* der geistigen Welt, in welcher mein reiner Wille eine der bewegenden Kräfte ist, gleichwie meine Hand eine der bewegenden Kräfte in der materiellen Welt ist. Jene Festigkeit meiner Zuversicht, und der Gedanke dieses Gesetzes einer geistigen Welt sind ganz Eins und ebendasselbe; nicht zwei Gedanken, deren einer durch den andern vermittelt würde, sondern ganz derselbe Gedanke; eben so, wie die Sicherheit, mit welcher ich auf eine gewisse Bewegung rechne, und der Gedanke eines mechanischen Naturgesetzes dasselbe sind. — Der Begriff: *Gesetz*, drückt überhaupt nichts Anderes aus, als das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze, und die absolute Unmöglichkeit, das Gegentheil anzunehmen.

Ich nehme an ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille giebt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern, unter dem mein Wille, und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht. Weder ich, noch irgend ein endliches, und eben darum auf irgend eine Weise sinnliches Wesen vermag auch nur zu begreifen, wie ein blosser reiner

Wille Folgen haben, und wie diese Folgen beschaffen seyn können, indem darin eben das Wesentliche ihrer Endlichkeit besteht, dass sie das zu begreifen nicht vermögen; — zwar den blossen Willen als solchen rein in ihrer Gewalt haben, die Folgen desselben aber durch ihre Sinnlichkeit nothwendig als Zustände erblicken; — wie könnte denn also ich, oder irgend ein endliches Wesen dasjenige, was wir alle schlechthin nicht denken noch begreifen können, sich als Zweckbegriff setzen, und es dadurch wirklich machen? — Ich kann nicht sagen, dass in der materiellen Welt meine Hand, oder irgend ein Körper, der in dieser Welt mit begriffen und durch das allgemeine Grundgesetz der Schwere bestimmt ist, das Naturgesetz der Bewegung gebe; dieser Körper steht selbst unter diesem Naturgesetze, und vermag einen anderen Körper zu bewegen, lediglich diesem Gesetze gemäss, und inwiefern er zufolge desselben an der allgemeinen bewegenden Kraft in der Natur Theil hat. Ebensowenig giebt ein endlicher Wille der übersinnlichen Welt, die kein endlicher Geist umfasst, das Gesetz; sondern alle endliche Willen stehen unter dem Gesetze derselben, und können in dieser Welt etwas hervorbringen, nur inwiefern dieses Gesetz schon vorhanden ist, und sie selbst, nach dem Grundgesetze derselben für endliche Willen, durch Pflichtmässigkeit unter die Bedingung desselben sich fügen, und in die Sphäre seiner Wirksamkeit eintreten; durch Pflichtmässigkeit, sage ich, das einige Band, das sie an diese Welt bindet, der einige Nerv, der aus ihr zu ihnen herabgeht, und das einige Organ, durch welches sie in dieselbe zurückzuwirken vermögen. Wie die allgemeine Anziehungskraft alle Körper hält, und mit sich und dadurch untereinander vereinigt, und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich ist, so vereinigt und hält in sich, und ordnet unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle endliche Vernunftwesen. — — Mein Wille, und der Wille aller endlichen Wesen kann angesehen werden aus einem doppelten Gesichtspuncte: theils als blosses *Wollen*, ein innerer Act auf sich selbst; und insofern ist der Wille in sich selbst vollendet, und durch den blossen Act geschlossen; theils als *Etwas*, ein *Fac-*

tum. Das letztere wird er zunächst für mich, inwiefern ich ihn als vollendet ansehe; aber er soll es auch werden ausser mir; in der *Sinnenwelt,* bewegendes Princip etwa meiner Hand, aus deren Bewegung wieder andere Bewegungen erfolgen; in der *übersinnlichen Welt,* Princip einer Reihe von geistigen Folgen, von denen ich keinen Begriff habe. In der ersteren Ansicht, als blosser Act, steht er ganz in meiner Gewalt; dass er das letztere überhaupt wird, und es als erstes Princip wird, hängt nicht von mir ab, sondern von einem Gesetze, unter welchem ich selbst stehe, dem Naturgesetze in der Sinnenwelt, einem übersinnlichen Gesetze in der übersinnlichen Welt.

Was ist denn nun dies für ein Gesetz der geistigen Welt, das ich denke? — Ich will mir nemlich diesen Begriff, der nun da steht, fest und gebildet, und welchem ich nichts hinzuthun kann oder darf, nur erklären und auseinandersetzen. — Offenbar kein solches, wie in meiner, oder in irgend einer möglichen Sinnenwelt, dem etwas Anderes, als ein blosser Wille, dem ein *bestehendes, ruhendes Seyn,* aus welchem sich etwa durch den Anstoss eines Willens eine innere Kraft loswickelte, vorausgesetzt würde. Denn — dies ist ja der Inhalt meines Glaubens — mein Wille soll schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges, wirken; — in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Thätigkeit, des Fortlaufens nicht gebe, sondern, die es in sich selbst habe; also auf *selbstthätige* Vernunft. Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach *ein Wille.*

Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich *That* ist und *Product,* dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbstthätig zu seyn, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, in welchem der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat; aber auch nur dieser ihr Wille; indem er für alles Andere unbeweglich, und alles Andere für ihn so gut als gar nicht vorhanden ist.

Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. — Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, dass es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmässige Willensentschluss des Endlichen geht ein in ihn, und — bewegt und bestimmt ihn, nach unserer Weise zu reden, — nicht zufolge eines augenblicklichen Wohlgefallens, sondern zufolge des ewigen Gesetzes seines Wesens. — Mit überraschender Klarheit tritt er jetzt vor meine Seele, der Gedanke, der mir bisher noch mit Dunkelheit umringt war, der Gedanke: dass mein Wille, bloss als solcher, und durch sich selbst Folgen habe. Er hat Folgen, indem er durch einen anderen ihm verwandten Willen, der selbst That, und das einige Lebens-Princip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; *in ihm* hat er seine erste Folge, und erst *durch* ihn auf die übrige Geisterwelt, welche überall nichts ist, als ein Product jenes unendlichen Willens.

So fliesse Ich, — der Sterbliche muss sich der Worte aus seiner Sprache bedienen — so fliesse Ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was Ich in ihr zu thun habe, ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfliesst. Jene Stimme ist das — nur durch meine Umgebung versinnlichte, und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe. Ich überschaue und durchschaue jene geistige Ordnung nicht, und ich bedarf dessen nicht; ich bin nur ein Glied in ihrer Kette, und kann über das Ganze ebensowenig urtheilen, als ein einzelner Ton im Gesange über die Harmonie des Ganzen urtheilen könnte. Aber was ich selbst seyn solle in dieser Harmonie der Geister, muss ich wissen; denn nur ich selbst kann mich dazu machen, und es wird mir unmittelbar offenbaret durch eine Stimme, die aus jener Welt zu mir herübertönt. So stehe ich mit dem Einen, *das da ist,* in Verbindung, und nehme Theil an seinem Seyn. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab, und umfasst mich, als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und von mir. — Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewegt; alles Andere ist blosse Erscheinung, und schwindet, und kehrt in einem neuen Scheine zurück.

Dieser Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines Gleichen, und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns allen. Das ist das grosse Geheimniss der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie *Welt* oder *System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbstständiger und unabhängiger Willen miteinander;* ein Geheimniss, das schon im gegenwärtigen Leben klar vor aller Augen liegt, ohne dass es eben jemand bemerke, oder es seiner Verwunderung würdige. — Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne, und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. — Ich handle. Die sinnliche Anschauung, durch welche allein ich zu einer persönlichen Intelligenz werde, vorausgesetzt, — lässt sich sehr wohl begreifen, wie ich von diesem meinem Handeln nothwendig wissen müsse; ich weiss es, weil ich selbst es bin, der da handelt; — es lässt sich begreifen, wie vermittelst dieser sinnlichen Anschauung mein geistiges *Handeln* mir erscheine als *That in einer Sinnenwelt*, und wie umgekehrt, durch dieselbe Versinnlichung, das an sich rein geistige Pflichtgebot mir erscheine, als *Gebot einer solchen That;* — es lässt sich begreifen, wie eine vorliegende Welt, als Bedingung dieser That, und zum Theil, als Folge und Product derselben, mir erscheine. Ich bleibe hierbei immer nur *in mir selbst*, und auf meinem eigenen Gebiete; alles, was für mich da ist, entwickelt sich rein und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Seyn ausser mir. — — Aber in dieser meiner Welt nehme ich zugleich an: Wirkungen anderer Wesen, die von mir unabhängig und selbstständig seyn sollen, ebenso, wie ich selbst es bin. Wie diese Wesen für sich selbst von den Wirkungen, die aus ihnen selbst hervorgehen, wissen können, lässt sich begreifen; sie wissen davon auf dieselbe Weise, wie ich von den meinigen weiss. Aber wie *ich* davon wissen könne, ist schlechthin unbegreiflich, ebenso, wie es unbegreiflich ist, wie *sie* von meiner Existenz und von meinen Aeusserungen wissen können, welches ich ihnen ja doch anmuthe. Wie fallen sie in meine Welt, und ich in die ihrige? — da ja das Princip, nach welchem das Bewusstseyn unseres Selbst, und unserer Wirkungen, und der sinnlichen Bedingungen derselben sich aus uns entwickelt — dass nemlich jede Intelligenz unstreitig wissen müsse, was sie thue — da dieses Princip hier schlechterdings nicht anwendbar ist? Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern? — nachdem wir wissen, dass freie Geister das einige Reelle sind, und an eine selbstständige Sinnenwelt, durch welche sie aufeinander einwirkten, gar nicht mehr zu denken ist. Oder willst du mir doch sagen: ich nehme die vernünftigen Wesen meines Gleichen wahr durch die Veränderungen, die sie in der Sinnenwelt hervorbringen; so frage ich dich hinwiederum, wie du denn diese Veränderungen selbst wahrzunehmen vermagst? Ich begreife sehr wohl, wie du Veränderungen wahrnimmst, die durch den blossen Naturmechanismus bewirkt werden; denn das Gesetz dieses Mechanismus ist nichts Anderes, als dein eigenes Denkgesetz, nach welchem du die mit einem Male gesetzte Welt dir weiter entwickelst. Aber die Veränderungen, von denen wir hier reden, sollen ja nicht durch den Naturmechanismus, sondern durch einen über alle Natur erhabenen freien Willen bewirkt seyn, und lediglich, inwiefern du sie dafür ansiehst, schliessest du von ihnen aus auf freie Wesen deines Gleichen. Welches wäre denn nun das Gesetz in dir, nach dem du die Bestimmungen anderer von dir absolut unabhängiger Willen dir entwickeln könntest? — Kurz, diese gegenseitige Erkenntniss und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich, und lässt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntniss, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir auf einander. — Hier achte das Bild der Freiheit auf der Erde, hier ein Werk, das derselben Gepräge trägt: ruft innerlich die Stimme jenes Willens mir zu, die mit mir redet, nur inwiefern sie mir Pflichten auflegt; und dies allein ist das Princip, durch welches hindurch ich dich und dein Werk anerkenne, indem das Gewissen mir gebietet, dasselbe zu achten.

Dann, woher denn unsere Gefühle, unsere sinnliche Anschauung, unsere discursiven Denkgesetze, — auf welches alles sich die Sinnenwelt gründet, die wir erblicken, und in der wir auf einander einzufliessen glauben? In Absicht der beiden letzteren, der Anschauung und der Denkgesetze, antworten: es seyen dies die Gesetze der Vernunft an und für sich, — hiesse keine befriedigende Antwort geben. Für uns freilich, die wir auf das Gebiet derselben gebannt sind, ist es sogar unmöglich, andere zu denken, oder eine Vernunft, welche unter anderen steht. Aber das eigentliche Gesetz der Vernunft an sich ist nur das praktische Gesetz, das Gesetz der übersinnlichen Welt, oder jener erhabene Wille. — Und wenn man dieses einen Augenblick unerörtert lassen wollte, woher denn unser aller Uebereinstimmung über *Gefühle*, die doch etwas Positives, Unmittelbares, Unerklärbares sind? Von dieser Uebereinstimmung über Gefühl, Anschauung und Denkgesetze aber hängt es ab, dass wir alle dieselbe Sinnenwelt erblicken.

Es ist dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, und eben dadurch, dass diese übereinstimmend beschränkt sind, werden sie zu Einer Gattung, — antwortet die Philosophie des blossen reinen Wissens, und muss dabei, als bei ihrem Höchsten, stehen bleiben. Aber, was könnte die Vernunft beschränken, ausser, *was selbst Vernunft ist;* — und alle endliche Vernunft beschränken, ausser der unendlichen? Diese Uebereinstimmung unser aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht, welche, die Sache genau angesehen, ebenso unbegreiflich ist, als unsere Uebereinstimmung über die Producte unserer gegenseitigen Freiheit, — diese Uebereinstimmung ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens. Unser Glaube an sie, den ich oben betrachtete, als Glauben an unsere Pflicht, ist eigentlich Glauben an Ihn, an Seine Vernunft und an Seine Treue. — Was ist denn nun doch das eigentlich und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben? Nichts anderes, als dass aus unserer treuen und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsere Freiheit und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde. Findet dies statt, dann hat unsere Welt Wahrheit, und die einzige für endliche Wesen mögliche; es muss stattfinden, denn diese Welt ist Resultat des ewigen Willens in uns; aber dieser Wille kann zufolge der Gesetze seines Wesens keinen anderen Endzweck mit Endlichen haben, als den angegebenen.

Jener ewige Wille ist also allerdings Weltschöpfer, so wie er es allein seyn kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; *in der endlichen Vernunft*. Diejenigen, welche ihn aus einer ewigen trägen Materie eine Welt bauen lassen, die dann auch nur träge und leblos seyn könnte, wie durch menschliche Hände verfertigte Geräthe — und kein ewiger Fortgang einer Entwickelung aus sich selbst, oder die es sich anmuthen, das Hervorgehen eines materiellen Etwas aus dem Nichts zu denken, kennen weder die Welt, noch Ihn. Es ist überall Nichts, wenn nur die Materie Etwas seyn soll, und es bleibt überall und in alle Ewigkeit Nichts. Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, *woraus* wir sie entwickeln, und das, *wodurch* wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist *sein* Licht, durch welches wir das Licht, und alles was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unseren Gemüthern *bildet er fort* diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsere Gemüther durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unseren Gemüthern *erhält* er diese Welt, und dadurch unsere endliche Existenz, deren allein wir fähig sind; indem er fortdauernd aus unseren Zuständen andere Zustände entstehen lässt. Nachdem er seinem höheren Zwecke gemäss uns sattsam für unsere nächste Bestimmung geprüft, und wir für dieselbe uns gebildet haben werden, wird er durch das, was wir Tod nennen, dieselbe für uns vernichten, und uns in eine neue, das Product unseres pflichtmässigen Handelns in dieser, einführen. Alles unser Leben ist Sein Leben. Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reissen. Wir sind ewig, weil Er es ist.

Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseyns werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.

Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiss, dass sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt miskannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse giebt sie sich ganz mit Leib und Seele. Thue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiss, dass es gut seyn wird, so gewiss *Du* es bist, der es thut. Der grübelnde Verstand, der nur von dir gehört, nie aber dich gesehen hat, will uns dein Wesen an sich kennen lehren, und stellt ein widersprechendes Misgeschöpf hin, das er für dein Bild ausgiebt, lächerlich dem bloss Verständigen, verhasst und abscheulich dem Weisen und Guten.

Ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinest, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde. — Was ich begreife, wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen; und dieses lässt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem grösseren Menschen, und immer zu einem grösseren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maasses fähig ist. — Ich habe nur dieses discursiv fortschreitende Bewusstseyn, und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben? In dem Begriffe der

Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen, ohne diese?

Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allen Endlichen, liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich seyn soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewusstseyn meines eigenen Daseyns. Du *wirkest* in mir die Erkenntniss von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; *wie*, das weiss ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du *weisst und erkennst*, was ich denke und will; *wie* du wissen kannst; — durch welchen Act *du* dieses Bewusstseyn zu Stande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiss sogar sehr wohl, dass der Begriff eines Actes, und eines besonderen Actes des Bewusstseyns nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du *willst*, denn du willst, dass mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Act deines Willens begreife ich nicht, und weiss nur soviel, dass er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du *thust*, und dein Wille selbst ist That; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du *lebest und bist*, denn du weisst, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen Vernunft; aber *du* bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Seyn werde denken können.

In der Anschauung dieser deiner Beziehungen zu mir, dem Endlichen, will ich ruhig und selig seyn. Ich weiss unmittelbar nur, was ich soll. Dieses will ich unbefangen, freudig und ohne Klügelei thun; denn es ist deine Stimme, die es mir befiehlt, die Verordnung des geistigen Weltplans an mich; und die Kraft, mit der ich es ausrichte, ist deine Kraft. Was durch jene mir geboten, was durch diese ausgerichtet wird, ist in jenem Plane gewiss und wahrhaftig gut. Ich bin ruhig bei allen Ereignissen in der Welt, — denn sie sind in *deiner* Welt.

Nichts kann mich irren oder befremden, oder zaghaft machen, so gewiss du lebst, und ich dein Leben schaue. Denn in dir, und durch dich hindurch, o Unendlicher, erblicke ich selbst meine gegenwärtige Welt in einem anderen Lichte. Natur und Naturerfolg in den Schicksalen und Wirkungen freier Wesen, wird dir gegenüber zu einem leeren, nichts bedeutenden Worte. Es ist keine Natur mehr; du, nur du bist. — Es erscheint mir nicht mehr, als Endzweck der gegenwärtigen Welt, dass nur jener Zustand des allgemeinen Friedens unter den Menschen und ihrer unbedingten Herrschaft über den Natur-Mechanismus hervorgebracht werde, bloss damit er sey, sondern, dass er durch die Menschen selbst hervorgebracht werde; und da er auf alle berechnet ist, dass er durch alle, als Eine grosse, freie, moralische Gemeine hervorgebracht werde. Nichts Neues und Besseres für einen Einzelnen, ausser durch seinen pflichtmässigen Willen; nichts Neues und Besseres für die Gemeine, ausser durch den gemeinschaftlichen pflichtmässigen Willen: ist Grundgesetz des grossen, sittlichen Reiches, wovon das gegenwärtige Leben ein Theil ist. Darum ist der gute Wille des Einzelnen für diese Welt so oft verloren, weil er nur noch der des Einzelnen ist, und der Wille der Mehrheit mit ihm nicht zusammenstimmt; und seine Folgen fallen bloss in eine zukünftige Welt. Darum scheinen sogar die Leidenschaften und Laster der Menschen zur Erreichung des Besseren mitzuwirken; — *nicht an und für sich;* in diesem Sinne kann aus dem Bösen nie Gutes hervorgehen, sondern, indem sie den entgegengesetzten Lastern das Gleichgewicht halten, und endlich durch ihr Uebermaass diese, und mit ihnen zugleich sich selbst vernichten. Die Unterdrükkung hätte nie die Oberhand gewinnen können, wenn nicht Feigheit, Niederträchtigkeit und gegenseitiges Mistrauen der Menschen untereinander ihr den Weg geebnet hätten. Sie wird so lange steigen, bis sie die Feigheit und den Sklavensinn ausrottet, und Verzweiflung den verlorenen Muth wieder weckt. Dann werden die beiden entgegengesetzten Laster einander vernichtet haben, und das Edelste in allen menschlichen Verhältnissen, dauernde Freiheit, wird aus ihnen hervorgegangen seyn.

Die Handlungen freier Wesen haben der Strenge nach nur auf andere freie Wesen Folgen: denn in diesen und für diese allein ist eine Welt; und dasjenige, worüber alle übereinstimmen, ist eben die Welt. Aber sie haben Folgen in ihnen nur durch den unendlichen, alle Einzelne vermittelnden Willen. Aber ein Ruf, eine Bekanntmachung dieses Willens an uns ist stets eine Aufforderung zu einer bestimmten Pflicht. Also — sogar das in der Welt, was wir böse nennen, die Folge des Misbrauchs der Freiheit, ist nur durch *ihn:* und sie ist für alle, für die sie ist, nur, indem ihnen dadurch Pflichten aufgelegt werden. Wäre es nicht in dem ewigen Plane unserer sittlichen Bildung, und der Bildung unseres ganzen Geschlechts, dass gerade diese Pflichten uns aufgelegt werden sollten, so würden sie uns nicht aufgelegt, und dasjenige, wodurch sie uns aufgelegt werden, und was wir das Böse nennen, wäre gar nicht erfolgt. Insofern ist alles gut, was da *geschieht,* und absolut zweckmässig. Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung der Menschen, und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleisse, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur. — Am besten fasset auch dieses die kunstlose Einfalt, wenn sie dieses Leben für eine Prüfungs- und Bildungs-Anstalt, für eine Schule zur Ewigkeit anerkennt; wenn sie in allen Schicksalen, von denen sie betroffen wird, den geringfügigsten, wie den wichtigsten, deine Fügungen erblickt, die sie zum Guten führen sollen; wenn sie fest glaubt, dass denen, die ihre Pflicht lieben, und dich kennen, alle Dinge zum Besten dienen müssen.

O, wohl habe ich die vergangenen Tage meines Lebens mich im Finstern befunden; wohl habe ich Irrthümer auf Irrthümer aufgebaut, und mich für weise gehalten. Jetzt erst verstehe ich ganz die Lehre, welche mich so sehr befremdete, aus deinem Munde, wunderbarer Geist, ohnerachtet mein Verstand ihr nichts entgegenzusetzen hatte; denn erst jetzt übersehe ich sie in ihrem ganzen Umfange, in ihrem tiefsten Grunde, und nach allen ihren Folgen.

Der Mensch ist nicht Erzeugniss der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseyns kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum, und alles Sinnliche hinaus. Was er ist, und wozu er sich machen soll, davon muss er wissen; wie seine Bestimmung erhaben ist, so muss auch sein Gedanke schlechthin über alle Schranken der Sinnlichkeit sich erheben können. Er muss es sollen; wo sein Seyn einheimisch ist, da ist es nothwendig auch sein Gedanke; und die wahrhaft menschlichste, ihm allein anständige Ansicht, die, wodurch seine ganze Denk-Kraft dargestellt wird, ist diejenige, wodurch er sich über jene Schranken erhebt, und wodurch alles Sinnliche sich ihm rein in Nichts verwandelt, in einen blossen Wiederschein des allein bestehenden Unsinnlichen in sterbliche Augen.

Viele sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr grosses Herz und durch ihren rein sittlichen Instinct zu dieser Ansicht erhoben worden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Gesinnung lebten. Sie verläugneten durch ihr Verfahren die Wirksamkeit und Realität der Sinnenwelt, und liessen in Bestimmung ihrer Entschliessungen und Maassregeln sie für Nichts gelten, wovon sie sich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, dass es selbst für die Denkkraft Nichts sey. Diejenigen, die da sagen durften: Unser Bürgerrecht ist im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden, und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Werth, und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, praktisch transcendentale Idealisten.

Andere, welche ausser der uns allen angeborenen sinnlichen Handlungsweise auch noch durch ihr Denken in der

Sinnlichkeit sich bestärkt und in sie verwickelt haben, und mit ihr gleichsam zusammengewachsen sind, können nur durch fortgeführtes und bis zu Ende gebrachtes Denken sich dauerhaft und vollkommen über sie erheben; ausserdem würden sie selbst bei der reinsten sittlichen Gesinnung immer wieder durch ihren Verstand herabgezogen werden, und ihr ganzes Wesen würde ein stets fortgesetzter unauflöslicher Widerspruch bleiben. Für diese wird jene Philosophie, die ich erst jetzt durchaus verstehe, die erste Kraft, welche Psychen die Raupenhülle abstreife, und ihre Flügel entfalte, auf denen sie zunächst über sich selbst schwebt, und noch einen Blick auf die verlassene Hülle wirft, um sodann in höheren Sphären zu leben und zu walten.

Gesegnet sey mir die Stunde, da ich zum Nachdenken über mich selbst und meine Bestimmung mich entschloss. Alle meine Fragen sind gelöst; ich weiss, was ich wissen kann, und ich bin ohne Sorge über das, was ich nicht wissen kann. Ich bin befriedigt; es ist vollkommene Uebereinstimmung und Klarheit in meinem Geiste, und eine neue herrlichere Existenz desselben beginnt.

Meine ganze vollständige Bestimmung begreife ich nicht; was ich werden soll, und was ich seyn werde, übersteigt alles mein Denken. Ein Theil dieser Bestimmung ist mir selbst verborgen — nur einem, dem Vater der Geister, sichtbar, dem sie anvertraut ist. Ich weiss nur, dass sie mir sicher, und dass sie ewig und herrlich ist, wie er selbst. Denjenigen Theil derselben aber, der mir selbst anvertrauet ist, kenne ich, kenne ich durchaus, und er ist die Wurzel aller meiner übrigen Erkenntnisse. Ich weiss in jedem Augenblicke meines Lebens sicher, was ich in ihm thun soll: und dies ist meine ganze Bestimmung, inwiefern dieselbe von mir abhängt. Hiervon, da mein Wissen nicht darüber hinausreicht, soll ich nicht abgehen; ich soll darüber hinaus nichts wissen wollen; ich soll in diesem einigen Mittelpuncte feststehen, und darin einwurzeln. Auf ihn soll alles mein Dichten und Trachten, und mein ganzes Vermögen gerichtet seyn, er soll mein ganzes Daseyn in sich verweben.

Ich soll meinen Verstand ausbilden und mir Kenntnisse erwerben, so viel ich irgend vermag; aber in dem einigen Vorsatze, um dadurch der Pflicht in mir einen grösseren Umfang und eine weitere Wirkungssphäre zu bereiten; ich soll Vieles haben wollen, damit viel von mir gefordert werden könne. Ich soll meine Kraft und Geschicklichkeit in jeder Rücksicht üben, aber lediglich, um an mir der Pflicht ein tauglicheres und geschickteres Werkzeug zu verschaffen; denn so lange, bis das Gebot aus meiner ganzen Person heraus in die äussere Welt eintritt, bin ich meinem Gewissen dafür verantwortlich. Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, so weit als ich es vermag, aber nicht um der Menschheit selbst willen; diese ist an sich nicht von dem geringsten Werthe, sondern, um hinwiederum in der Menschheit die Tugend, welche allein Werth an sich hat, in ihrer höchsten Vollkommenheit darzustellen. Ich soll mit Leib und Seele, und allem, was an und in mir ist, mich nur betrachten, als Mittel für die Pflicht, und soll nur dafür sorgen, dass ich diese vollbringe, und dass ich sie vollbringen *könne*, so viel es an mir liegt. Sobald aber das Gebot, — wenn es nur wirklich das Gebot ist, dem ich gehorcht habe, und wenn ich nur wirklich der einigen reinen Absicht, ihm zu gehorchen mir bewusst bin — sobald das Gebot aus meiner Person heraus in die Welt eintritt, habe ich nicht mehr zu sorgen, denn es tritt von da an ein in die Hand des ewigen Willens. Von nun an weiter zu sorgen, wäre vergebliche Qual, die ich mir selbst zufügte; wäre Unglaube und Mistrauen gegen jenen Willen. Es soll mir nie einfallen, statt Seiner die Welt regieren zu wollen, die Stimme meiner beschränkten Klugheit statt seiner Stimme in meinem Gewissen zu hören, und den einseitigen Plan eines kurzsichtigen Einzelnen an die Stelle seines Planes, der über das Ganze sich erstreckt, zu setzen. Ich weiss, dass ich dadurch nothwendig aus seiner Ordnung, und aus der Ordnung aller geistigen Wesen herausfallen würde.

So wie ich diese höhere Fügung durch Ruhe und Ergebung ehre, ebenso soll ich die Freiheit anderer Wesen ausser mir in meinem Handeln ehren. Es ist nicht davon die Frage: was *sie* nach meinen Begriffen thun sollen, sondern davon, was *ich* thun darf, um sie zu bewegen, dass sie es thun. Aber ich kann unmittelbar nur auf ihre Ueberzeugung und auf ihren Willen wirken wollen, soweit die Ordnung der Gesellschaft und ihre eigene Einwilligung es verstattet; keinesweges aber ohne ihre Ueberzeugung und ohne ihren Willen auf ihre Kräfte und Verhältnisse. Sie thun auf ihre eigene Verantwortung, was sie thun, wo ich es nicht ändern kann, oder nicht darf, und der ewige Wille wird alles zum Besten lenken. Mir ist mehr daran gelegen, dass ich ihre Freiheit ehre, als, dass ich verhindere oder aufhebe, was mir beim Gebrauche derselben böse scheint.

Ich erhebe mich in diesen Standpunct, und bin ein neues Geschöpf, und mein ganzes Verhältniss zur vorhandenen Welt ist verwandelt. Die Fäden, durch welche bisher mein Gemüth an diese Welt angeknüpft war, und durch deren geheimen Zug es allen Bewegungen in ihr folgte, sind auf ewig zerschnitten, und ich stehe frei, und selbst meine eigene Welt, ruhig und unbewegt da. Nicht mehr durch das Herz, nur durch das Auge ergreife ich die Gegenstände, und hänge zusammen mit ihnen, und dieses Auge selbst verklärt sich in der Freiheit, und blickt hindurch durch den Irrthum und die Misgestalt bis zum Wahren und Schönen, so wie auf der unbewegten Wasserfläche die Formen rein und in einem milderen Lichte sich abspiegeln.

Mein Geist ist auf ewig verschlossen für die Verlegenheit und Verwirrung, für die Ungewissheit, den Zweifel und die Aengstlichkeit; mein Herz für die Trauer, für die Reue, für die Begier. Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich thun soll, und dies weiss ich stets unfehlbar. Ueber alles Andere weiss ich nichts, und weiss es, dass ich darüber nichts weiss, und wurzle fest ein in dieser meiner Unwissenheit, und enthalte mich, zu meinen, zu muthmaassen, mit mir selbst mich zu entzweien über das, wovon ich nichts weiss. Kein Ereigniss in der Welt kann durch Freude, keins durch Betrübniss mich in Bewegung setzen; kalt und ungerührt sehe ich auf alle herab, denn ich weiss, dass ich kein einziges zu deuten, noch seinen Zusammenhang mit dem, woran allein mir gelegen ist, einzusehen vermag. Alles, was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und *ist* gut in ihm, soviel weiss ich; was in diesem Plane reiner Gewinn, oder was nur Mittel sey, um ein vorhandenes Uebel hinwegzuschaffen, was daher mich mehr oder weniger erfreuen solle, weiss ich nicht. In seiner Welt gedeihet Alles; dieses genügt mir, und in diesem Glauben steh' ich fest, wie ein Fels; was aber in seiner Welt nur Keim, was Blüthe, was die Frucht selbst ist, weiss ich nicht.

Das Einige, woran mir gelegen seyn kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen; und zwar lediglich um sein selbst, um des Fortganges willen. Ob *ich* das Werkzeug dazu bin, oder *ein anderer;* ob es Meine That ist, die da gelingt, oder gehindert wird, oder, ob die eines anderen, gilt mir ganz gleich. Ich betrachte mich überall nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzweckes, und achte und liebe mich, und nehme Antheil an mir nur als solches, und wünsche das Gelingen meiner That nur, inwiefern sie auf diesen Zweck geht. Ich betrachte daher alle Weltbegebenheiten ganz auf die gleiche Weise nur in Rücksicht auf diesen einigen Zweck; ob sie nun von mir ausgehen, oder von anderen, unmittelbar auf mich sich beziehen, oder auf andere. Für Verdruss über persönliche Beleidigungen und Kränkungen, für Erhebung auf persönliches Verdienst ist meine Brust verschlossen; denn meine gesammte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Zieles verschwunden und untergegangen.

Mag es immer scheinen, als ob nun die Wahrheit völlig zum Schweigen gebracht, und die Tugend ausgetilgt werden sollte, als ob die Unvernunft und das Laster diesmal alle Kräfte aufgeboten hätten, und sich schlechthin nicht davon würden abbringen lassen, für Vernunft und wahre Weisheit zu gelten; mag es gerade, indem alle Guten hofften, dass es besser mit dem Menschengeschlechte werden sollte, so schlimm mit ihm werden, als nie; mag das wohl und glücklich angehobene Werk, worauf mit fröhlicher Hoffnung das Auge des Gutgesinnten ruhte, plötzlich und unversehens in das schändlichste sich umwandeln: das soll mich ebensowenig aus der Fassung bringen, als ein andermal der Anschein, dass nun auf einmal die Erleuchtung wachse und gedeihe, dass Freiheit und Selbstständigkeit sich mächtig verbreiten, dass mildere Sitten, Friedlichkeit, Nachgiebigkeit, allgemeine Billigkeit unter den Menschen zunehmen, — mich träge und nachlässig und sicher machen soll, als ob nun alles gelungen wäre. — So erscheint es mir; oder auch es *ist* so, es ist wirklich so, für mich; und ich weiss in beiden Fällen, wie überhaupt in allen möglichen Fällen, was ich nun weiter zu thun habe. Ueber alles Uebrige bleibe ich in der vollkommensten Ruhe, denn ich weiss nichts über alles Uebrige. Jene mir so traurigen Ereignisse können in dem Plane des Ewigen das nächste Mittel seyn für einen sehr guten Erfolg; jener Kampf des Bösen gegen das Gute kann der letzte bedeutende Kampf desselben seyn sollen, und es kann ihm diesmal vergönnt seyn, alle seine Kräfte zu versammeln, um sie zu verlieren, und in seiner ganzen Ohnmacht sich in das Licht zu stellen. Jene mir erfreulichen Erscheinungen können auf sehr verdächtigen Gründen beruhen; es kann vielleicht nur Vernünftelei und Abneigung gegen alle Ideen seyn, was ich für Erleuchtung; Lüsternheit und Zügellosigkeit, was ich für Selbstständigkeit; Ermattung und Schlaffheit, was ich für Milde und Friedlichkeit gehalten habe. Ich weiss dies zwar nicht, aber so könnte es seyn, und ich hätte dann ebensowenig Grund über das erstere mich zu betrüben, als des letzteren mich zu erfreuen. Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich, und bin selig.

Dass es freie, zur Vernunft und Sittlichkeit bestimmte Wesen sind, welche gegen die Vernunft streiten, und ihre Kräfte zur Beförderung der Unvernunft und des Lasters aufbieten, kann mich ebensowenig aus meiner Fassung bringen, und der Gewalt des Unwillens und der Entrüstung mich hingeben. Die Verkehrtheit, dass sie das Gute hassten, weil es gut ist, und das Böse beförderten, aus reiner Liebe zum Bösen, als solchem, welche allein meinen gerechten Zorn reizen könnte, — diese Verkehrtheit schreibe ich keinem zu, der menschliches Angesicht trägt; denn ich weiss, dass dieselbe nicht in der menschlichen Natur liegt. Ich weiss, dass es für alle, die so handeln, inwiefern sie so handeln, überhaupt kein Böses oder Gutes, sondern lediglich ein Angenehmes oder Unangenehmes giebt; dass sie überhaupt nicht unter ihrer eigenen Botmässigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen, und dass nicht sie selbst es sind, sondern diese Natur in ihnen, die das erstere mit aller ihrer Macht sucht, und das letztere flieht, ohne Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sey. Ich weiss, dass sie, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, nicht um das Mindeste anders handeln können, als sie handeln; und ich bin weit entfernt, gegen die Nothwendigkeit mich zu entrüsten, oder mit der blinden und willenlosen Natur zu zürnen. Allerdings liegt darin eben ihre Schuld und ihre Unwürde, dass sie sind, was sie sind, und dass sie, anstatt frei, und etwas für sich zu seyn, sich dem Strome der blinden Natur hingeben.

Dies allein könnte es seyn, das meinen Unwillen erregte; aber ich falle hier mitten in das absolut Unbegreifliche hinein. Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen als frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen, und finde keinen Gegenstand für meinen Zorn. Was sie wirklich sind, verdient diesen Zorn nicht; was ihn verdiente, sind sie nicht, und sie würden ihn abermals nicht verdienen, wenn sie es wären. Mein Unwille träfe ein offenbares Nichts. — Zwar muss ich sie stets behandeln und mit ihnen reden, als ob sie wären, wovon ich sehr wohl weiss, dass sie es nicht sind; ich muss ihnen gegenüber stets voraussetzen, wodurch allein ich ihnen gegenüber zu stehen kommen, und mit ihnen zu handeln haben kann. Die Pflicht gebietet mir einen Begriff von ihnen für das Handeln, dessen Gegentheil mir durch die Betrachtung gegeben wird. Und so kann es allerdings geschehen, dass ich mit einer edlen Entrüstung, als ob sie frei wären, gegen sie mich kehre, um sie selbst mit dieser Entrüstung gegen sich selbst zu entzünden; eine Entrüstung, die ich selbst in meinem Innern vernünftigerweise nie empfinden kann. Nur der handelnde Mensch der Gesellschaft in mir ist es, der der Unvernunft und dem Laster zürnt, nicht der auf sich selbst ruhende und in sich selbst vollendete, betrachtende Mensch.

Körperliche Leiden, Schmerz und Krankheit, wenn sie mich treffen sollten, werde ich nicht vermeiden können zu *fühlen*, denn sie sind Ereignisse meiner Natur, und ich bin und bleibe hienieden Natur; aber sie sollen mich nicht *betrüben*. Sie treffen auch nur die Natur, mit der ich auf eine wunderbare Weise zusammenhänge, nicht Mich selbst, das über alle Natur erhabene Wesen. Das sichere Ende alles Schmerzes und aller Empfänglichkeit für den Schmerz ist der Tod; und unter allem, was der natürliche Mensch für ein Uebel zu halten pflegt, ist es mir dieser am wenigsten. Ich werde überhaupt nicht für *mich* sterben, sondern nur für *andere* — für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich gerissen werde; für mich selbst ist die Todesstunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.

Nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der That für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fliesst und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That — vom ursprünglichen Leben; von Deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist Dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit.

Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist Mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geister-Augen mich an, und redet mit Geister-Tönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zertheilt und getrennt schaue in allen Gestalten ausser mir ich selbst mich wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Thautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt.

Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fliesst, — im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht, — durch mich hindurch herab in die ganze unermessliche Natur. Hier strömt es als sich selbst schaffende und bildende Materie durch meine Adern und Muskeln hindurch, und setzt ausser mir seine Fülle ab im Baume, in der Pflanze, im Grase. *Ein* zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fliesst das bildende Leben in allen Gestalten, und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag; und blickt mich an, — aus jedem Puncte des Universums anders, — als dieselbe Kraft, durch die es in geheimem Dunkel meinen eigenen Körper bildet. Dort woget es frei, und hüpft und tanzet als sich selbst bildende Bewegung im Thiere, und stellt in jedem neuen Körper sich dar, als eine andere eigene für sich bestehende Welt: dieselbe Kraft, welche, mir unsichtbar, in meinen eigenen Gliedmaassen sich reget und bewegt. Alles was sich regt folgt diesem allgemeinen Zuge, diesem einigen Princip aller Bewegung, das von einem Ende des Universums zum anderen die harmonische Erschütterung fortleitet: das Thier ohne Freiheit; ich, von welchem in der sichtbaren Welt die Bewegung ausgeht, ohne dass sie darum in mir gegründet sey, mit Freiheit.

Aber rein und heilig, und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm seyn kann, fliesset dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt; undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geistigen Auge. In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend von Seele zu Seele, und kommt reiner und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimniss findet der Einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich selbst nur in einem anderen; und jeder Geist wickelt sich los nur von anderen Geistern, und es giebt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken und Lieben und Hassen, sondern nur ein Denken und Lieben und Hassen in und durch einander. Durch dieses Geheimniss strömt die Verwandtschaft der Geister in der unsichtbaren Welt fort bis in ihre körperliche Natur, und stellt sich dar in zwei Geschlechtern, die, wenn auch jedes geistige Band zerreissen könnte, schon als Naturwesen genöthigt sind, sich zu lieben; fliesst aus in die Zärtlichkeit der Eltern und Kinder und Geschwister, gleich als ob die Seelen ebenso aus Einem Blute entsprossen wären, wie die Leiber, und die Gemüther Zweige und Blüthen desselben Stammes wären; und umfasset von da aus in engeren oder weiteren Kreisen die ganze empfindende Welt. Selbst ihrem Hasse liegt der Durst nach Liebe zum Grunde, und es entsteht keine Feindschaft, ausser aus versagter Freundschaft.

Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen und geistigen Natur erblickt mein Auge durch das, was Anderen todte Masse scheint, hindurch; und siehet dieses Leben stets steigen und wachsen, und zum geistigeren Ausdrucke seiner selbst sich verklären. Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war; es ist vor meinem Blicke vergeistiget, und trägt das eigene Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommeneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.

Die Sonne gehet auf und gehet unter, und die Sterne versinken und kommen wieder, und alle Sphären halten ihren Cirkeltanz; aber sie kommen nie so wieder, wie sie verschwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens ist selbst Leben und Fortbilden. Jede Stunde, von ihnen herbeigeführt, jeder Morgen und jeder Abend sinkt mit neuem Gedeihen herab auf die Welt; neues Leben und neue Liebe entträufelt den Sphären, wie die Thautropfen der Wolke, und umfängt die Natur, wie die kühle Nacht die Erde.

Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tödtendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloss das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen. Und *mein* Tod könnte etwas Anderes seyn — meiner, der ich überhaupt nicht eine blosse Darstellung und Abbildung des Lebens bin, sondern das ursprüngliche, allein wahre und wesentliche Leben in mir selbst trage? — Es ist gar kein möglicher Gedanke, dass die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr nicht stammt; die Natur, um deren willen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt.

Aber selbst mein natürliches Leben, selbst diese blosse Darstellung des inneren unsichtbaren Lebens vor dem Blicke des Endlichen, kann sie nicht vernichten, weil sie sonst sich selbst müsste vernichten können; sie, die bloss für mich, und um meinetwillen da ist, und nicht ist, wenn ich nicht bin. Gerade darum, weil sie mich tödtet, muss sie mich neu beleben; es kann nur mein in ihr sich entwickelndes höheres Leben seyn, vor welchem mein gegenwärtiges verschwindet; und das, was der Sterbliche Tod nennt, ist die sichtbare Erscheinung einer zweiten Belebung. Stürbe kein vernünftiges Wesen auf der Erde, das da nun einmal ihr Licht erblickt hätte, so wäre kein Grund da, eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu harren: die einzig mögliche Absicht dieser Natur, Vernunft darzustellen und zu erhalten, wäre schon hienieden erfüllt, und ihr Umkreis wäre geschlossen. Aber der Act, durch den sie ein freies selbstständiges Wesen tödtet, ist ihr feierliches, aller Vernunft kundbares Hinüberschreiten über diesen Act, und über die ganze Sphäre, die sie dadurch beschliesst; die Erscheinung des Todes ist der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst, und einer Natur für mich hinübergleitet.

Jeder meines Gleichen, der aus der irdischen Verbindung heraustritt, und der meinem Geiste nicht für vernichtet gelten kann — denn er ist meines Gleichen — zieht meinen Gedanken mit sich hinüber; er *ist* noch, und ihm gebührt eine Stätte. Indess wir hienieden um ihn trauern, so wie Trauer seyn würde, wenn sie könnte im dumpfen Reiche der Bewusstlosigkeit, wenn sich ihm ein Mensch zum Lichte der Erdensonne entreisst, ist drüben Freude, dass der Mensch zu ihrer Welt geboren wurde, so wie wir Erdenbürger die unserigen mit Freude empfangen. Wenn ich einst ihnen folgen werde, wird für mich nur Freude seyn; denn die Trauer bleibt in der Sphäre zurück, die ich verlasse.

Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch soeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch die eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang, und erwärmt und belebt diesen Keim. Er sieht nichts Bestimmtes, aber er erwartet mehr, als er hienieden fassen kann, und je in der Zeit wird fassen können.

So lebe und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Seyn ist kein von aussen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges wahres Seyn und Wesen.

Populairer und kritischer Anhang.

A.

Sonnenklarer Bericht
an das grössere Publicum,
über das eigentliche Wesen
der neuesten Philosophie.

Ein Versuch,
die Leser zum Verstehen zu zwingen.

Erste Ausgabe: Berlin, in der Realschulbuchhandlung 1801.

Vorrede.

Gewisse Freunde des transcendentalen Idealismus, oder auch des Systems der Wissenschaftslehre, haben diesem Systeme den Namen der neuesten Philosophie beigelegt. Ohnerachtet diese Benennung beinahe wie ein Spott aussieht, und bei ihren Urhebern das Suchen einer allerneuesten Philosophie vorauszusetzen scheint; ohnerachtet ferner der Urheber dieses Systems für seine Person überzeugt ist, dass es nur eine einzige Philosophie giebt, so wie nur eine einzige Mathematik, und dass, sobald nur diese einzig mögliche Philosophie gefunden und anerkannt worden, keine neuere entstehen, sondern alle bisherigen sogenannten Philosophien nur als Versuche und Vorarbeiten gelten werden: so hat er doch auf dem Titel einer populairen Schrift lieber auf jede Gefahr jenem Sprachgebrauche folgen, als sich der unpopulairen Benennung des transcendentalen Idealismus, oder der Wissenschaftslehre, bedienen wollen.

Ein Bericht über diese neuesten Bemühungen, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, an das grössere Publicum, welchem das Studium der Philosophie nicht zum eigentlichen Geschäfte geworden, ist aus mancherlei Gründen nöthig und schicklich. Zwar sollen bei weitem nicht alle Menschen ihr Leben den Wissenschaften, und eben darum auch nicht der Grundlage aller anderen Wissenschaft, einer wissenschaftlichen Philosophie, widmen; auch bedarf es, um in die Untersuchungen einer solchen Philosophie einzudringen, einer Freiheit des Geistes, eines Talentes und eines Fleisses, wie sie nur bei wenigen anzutreffen sind. Wohl aber sollte jeder, der auf allgemeine Geistesbildung Anspruch macht, im allgemeinen wissen, *was* die Philosophie sey; — ohnerachtet er die Untersuchungen derselben nicht mit anstellt, doch wissen, *was* sie untersuche; ohnerachtet er in das Gebiet derselben nicht eindringt, doch *die Grenze* kennen, wodurch dieses Gebiet von demjenigen, worauf er selbst sich befindet, abgesondert wird; damit er nicht aus jener ganz anderen und ihm völlig fremden Welt Gefahr befürchte für *die* Welt, in welcher er steht. Er sollte es wenigstens darum wissen, damit er wissenschaftlichen Männern, mit denen er doch als Mensch zu leben hat, nicht Unrecht thue, damit er seinen Anvertrauten nicht falsch rathe, und sie von dem abhalte, dessen Vernachlässigung sich einst bitter an ihnen rächen dürfte. Aus allen diesen Gründen sollte jeder Gebildete zum allerwenigsten wissen, was die Philosophie *nicht* sey, *nicht* beabsichtige, *nicht* zu wirken vermöge.

Und diese Einsicht in sich hervorzubringen ist nicht nur möglich, es ist sogar nicht schwer. Die wissenschaftliche Philosophie, ohnerachtet sie über die natürliche Ansicht der Dinge, und über den gemeinen Menschenverstand sich erhebt, steht denn doch mit ihrem Fusse im Gebiete des letzteren fest, und gehet von ihm aus, ohnerachtet sie ihn weiterhin freilich verlässt. Diesen ihren Fuss auf dem Boden der natürlichen Denkart erblicken, diesem ihrem Ausgehen zusehen, kann jeder, der auch nur gemeinen Menschenverstand und die gewöhnliche, jedem Gebildeten anzumuthende Aufmerksamkeit besitzt.

Eine Berichtserstattung, wie die angekündigte, ist besonders einem solchen Systeme — ich nehme hier das Kantische und das neueste für Eins, weil wenigstens in ihrem Anspruche auf Wissenschaftlichkeit beide unwidersprechlich übereinkommen — sie ist, sage ich, einem solchen Systeme unerlasslich, das der Zeit nach auf ein anderes, das noch fortdauernde *eklektische*, folgt, welches allen Anspruch auf Wissenschaft, wissenschaftliche Vorbereitung und Studium förmlich aufgab, und Jeden, der nur zwei zu zwei zählen konnte, zu seinen Untersuchungen einlud; unerlasslich zu einer Zeit, da das unwissenschaftliche Publicum diese Einladung sich nur zu wohl gefallen lassen, und von der Meinung, dass es sich mit dem Philosophiren ebenso von selbst gebe, wie mit Essen und Trinken, und dass über philosophische Gegenstände Jeder eine Stimme habe, der nur überhaupt das Vermögen der Stimme habe, durchaus nicht will abbringen lassen; zu einer Zeit, da diese Meinung soeben grossen Nachtheil angerichtet, und philosophische, nur in einem wissenschaftlich-philosophischen Systeme zu verstehende und zu würdigende Sätze und Ausdrücke wirklich vor den Gerichtshof des unwissenschaftlichen Verstandes und Unverstandes gezogen worden, und so der Philosophie kein kleiner übler Leumund erwachsen; zu einer Zeit, da man sogar unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern vielleicht nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey, und andere, die es zu wissen scheinen, ein jämmerliches Gewinsel erheben, dass Philosophie — eben nur Philosophie sey; zu einer Zeit, da noch die gründlichsten unter den heutigen Bücherrichtern der neuesten Philosophie keine geringe Schmach angehängt zu haben glauben, wenn sie versichern, dass dieselbe doch viel zu abstract sey, als dass sie jemals allgemeine Denkart werden könne.

Der Verfasser dieses hat nicht verabsäumt, schon zu mehreren Malen, in den verschiedensten Wendungen, an die angeblichen Kunstverwandten solche Berichtserstattungen zu erlassen. Es muss ihm damit nicht durchgängig gelungen seyn, denn noch immer hört er von vielen Seiten das alte Lied. Er will jetzt versuchen, ob es ihm bei dem, wenigstens im Sprachgebrauche des Verfassers nicht philosophischen Publicum besser gelingen werde; er will auf die gemeinfasslichste Weise, die in seiner Gewalt steht, abermals zeigen, was er schon einigemale, und wie er glaubt, in einigen seiner Aufsätze sehr fasslich, gezeigt hat. Vielleicht gelingt es ihm auf diesem Wege wenigstens mittelbar auch bei den Facultätsgenossen. Vielleicht wird der rechtliche unbefangene Mann, der keine philosophische Lehrer- oder Schriftsteller-Celebrität zu behaupten hat, inne werden, dass es für die Philosophie gewisser Abstractionen, Speculationen und Anschauungen bedürfe, welche gemacht zu haben er sich keineswegès erinnert, und die ihm, wenn er sie zu machen versucht, nie gelingen wollen; vielleicht wird er einsehen, dass diese Philosophie über das, worüber er denkt und redet, überhaupt gar nicht denke oder rede, dass sie ihm nie widerspricht, weil sie mit ihm, von und über ihn gar nicht spricht; dass alle die Worte, deren sie sich etwa gemeinschaftlich mit ihm bedient, einen ganz anderen, ihm durchaus unverständlichen Sinn erhalten, sobald sie in den Zauberkreis dieser Wissenschaft eintreten. Vielleicht wird dieser rechtliche und unbefangene Mann sich von nun an ebenso ruhig enthalten, über Philosophie mitzusprechen, wie er sich enthält, über Trigonometrie oder Algebra mitzusprechen, wenn er diese Wissenschaften nicht gelernt hat; wird, so oft ihm etwas von Philosophie vorkommt, unbefangen sagen: lasst das die Philosophen unter sich ausmachen, die nichts Anderes gelernt haben; mich geht es nicht an: ich treibe ruhig mein Geschäft. Vielleicht, nachdem nur einmal das Beispiel dieser billigen Enthaltsamkeit durch die Laien gegeben ist, werden auch die Gelehrten sich nicht mehr so bitter entrüsten über die — wiederholten geschärften Verbote nicht mitzusprechen über dasjenige, was sie doch offenbar — *nicht einmal gelesen haben.*

Kurz, die Philosophie ist dem Menschen *angeboren;* dies ist die gemeine Meinung, und darum hält Jeder sich für berechtigt, über philosophische Gegenstände zu urtheilen. Wie es sich mit dieser angebornen Philosophie verhalten möge, lasse ich hier gänzlich an seinen Ort gestellt, und behaupte nur von der *neuesten*, von der *meinigen*, die ich selbst am besten kennen muss: sie sey nicht *angeboren*, sondern müsse *gelernt* werden, und es könne daher nur derjenige über sie urtheilen, der sie gelernt habe. Ich werde das Erstere zeigen: das Letztere ergiebt aus dem Ersteren sich von selbst.

Zwar scheint es hart, und ist immer mit verdriesslichen Gesichtern aufgenommen worden, dem gemeinen Menschenverstande das Recht abzusprechen, über die Materien, die man auch für das letzte Ziel der Philosophie hält, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sein Urtheil abzugeben: und eben deswegen will man auch das angeführte, von der Mathematik, oder von irgend einer anderen positiven und zu erlernenden Wissenschaft hergenommene Beispiel sich nicht gefallen lassen, sondern findet es unpassend. Jene Begriffe seyen ja doch in der natürlichen gemeinen Denkart des Menschen gegründet; also in einer gewissen Rücksicht allerdings angeboren. — Hierbei ist in Absicht der neuesten Philosophie nur dies zu erinnern und zu bedenken, dass diese dem gemeinen Menschenverstande das Recht über jene Gegenstände zu urtheilen so wenig abspreche, dass sie es ihm vielmehr, gewaltiger, wie mirs scheint, als eine der vorhergehenden Philosophien, zuspricht; nur lediglich *für seine Sphäre*, und auf *seinem eigenen Gebiete;* keineswegen aber *philosophisch-wissenschaftlich:* — ein Boden, der für den gemeinen Verstand, als solchen, durchaus nicht vorhanden ist. *Raisonniren* wird über diese Gegenstände der gemeine Verstand, vielleicht sehr richtig raisonniren; — nur nicht *philosophiren*, denn dies vermag keiner, der es nicht gelernt und geübt hat.

Will man jedoch den geliebten Ausdruck, Philosophie, und den Ruhm eines philosophischen Kopfes, oder eines philosophischen Juristen, Historikers, Zeitungsschreibers u. dergl. um keinen Preis aufgeben, so lasse man sich jenen, gleichfalls schon ehemals gemachten Vorschlag gefallen, dass die wissenschaftliche Philosophie sich nicht weiter Philosophie, sondern etwa Wissenschaftslehre nenne. Dieses Namens versichert, will letztere auf den andern der Philosophie Verzicht thun, und ihn feierlich an *Allerlei Raisonnement* abtreten. Die Wissenschaftslehre lasse sodann das grössere Publicum und Jeder, der sie nicht gründlich studirt hat, für eine neuentdeckte, unbekannte Wissenschaft, so wie etwa die Hindenburgische Combinationslehre in der Mathematik, gelten; und glaube unserer Versicherung, dass diese Wissenschaft mit dem, was sie Philosophie nennen mögen, nirgends zusammenfalle; dasselbe nicht bestreite, aber dadurch auch nicht bestritten werden könne. Ihre Philosophie soll sodann in allen möglichen Ehren und Würden bleiben; nur sollen sie uns, zufolge unseres Anspruchs auf die natürliche Freiheit aller Menschen, erlauben, uns auf dieselbe nicht einzulassen, so wie wir sie bitten in dieser ihrer Philosophie von unserer Wissenschaftslehre nicht Notiz zu nehmen.

Folgendes sonach ist der eigentliche Zweck dieser Schrift: Sie beabsichtigt für die neueste Philosophie keine Eroberung, sondern nur einen billigen Frieden innerhalb ihrer Grenzen. Sie, diese Schrift, ist selbst gar nicht *Philosophie*, im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich *Raisonnement*. Wer sie bis zu Ende gelesen, und durchaus verstanden hat, besitzt durch sie noch keinen einzigen *philosophischen Begriff*, Satz, oder dergl.; aber er hat einen *Begriff von der Philosophie* erhalten; er ist aus dem Gebiete des gemeinen Menschenverstandes auf den Boden der Philosophie mit keinem Fusse getreten; aber er ist zur gemeinschaftlichen Grenzscheidung beider gekommen. Will er von nun an diese Philosophie wirklich studiren, so weiss er wenigstens, worauf er in diesem Geschäfte seine Aufmerksamkeit zu richten, und wovon er sie abzulenken habe. Will er dies nicht, so hat er wenigstens das deutliche Bewusstseyn gewonnen, dass er es nicht wolle, und nie gewollt, oder wirklich gethan habe, dass er sonach über philosophische Gegenstände sich alles Urtheils bescheiden müsse; er hat die Ueberzeugung gewonnen, dass keine eigentliche Philosophie je in seine eigenthümlichen Cirkel eingreifen und dieselben stören könne.

Einleitung.

Mein Leser,

Ehe du — denn erlaube mir immer, dich mit dem vertraulichen *du* anzureden — ehe du an das Lesen dieser Schrift gehest, lass uns eine vorläufige Abrede mit einander nehmen.

Was du von nun an lesen wirst, habe ich freilich gedacht; aber es liegt weder dir, noch mir daran, dass du es nun auch wissest, was ich gedacht habe. So sehr du auch sonst gewohnt seyn magst, Schriften zu lesen, bloss um zu wissen, was die Verfasser dieser Schriften gedacht und gesagt haben, so wünschte ich doch, dass du es mit dieser nicht also hieltest. Ich wende mich nicht an dein Gedächtniss, sondern an deinen Verstand: mein Zweck ist nicht der, dass du dir merkest, was ich gesagt habe, sondern dass du selbst denkest, und, wenn es der Himmel geben wollte, gerade so denkest, wie ich gedacht habe. Sollte dir sonach beim Lesen dieser Blätter begegnen, was den heutigen Lesern zuweilen begegnet, dass du noch fortläsest, ohne doch fortzudenken, dass du zwar noch die Worte auffasstest, nicht aber ihren Sinn ergriffest; so kehre um, verdoppele deine Aufmerksamkeit, und lies von der Stelle an, da sie abglitschte, noch einmal; oder auch, lege vor heute das Buch auf die Seite, und lies morgen mit ungestörten Geisteskräften weiter. Lediglich von dieser Bedingung auf deiner Seite hängt die Erfüllung des stolzen Versprechens auf dem Titel ab, dich zum Verstehen zu zwingen. Du musst mit deinem Verstande nur wirklich herausrücken, und ihn dem meinigen zum Kampfe gegenüberstellen; und hierzu vermag ich dich freilich nicht zu zwingen. Hältst du ihn an dich, so habe ich die Wette verloren. Du wirst Nichts verstehen, gleichwie du Nichts siehest, wenn du die Augen verschliessest.

Sollte dir aber das begegnen, dass du von einem gewissen Puncte an, auf keine Weise, und durch kein Nachdenken, dich von der Richtigkeit meiner Behauptungen überzeugen könntest, so lege von nun an das Buch ganz weg, und lass es auf geraume Zeit ungelesen. Gehe mit deinem Verstande deinen bisherigen Gang auf die gewohnte Weise fort, ohne an dasselbe zu denken; vielleicht dass ganz von ungefähr, und indem du alles Andere beabsichtigest, dir die Bedingung des Verständnisses von selbst kommt, und du nach einiger Zeit sehr gut und leicht einsiehest, was du jetzt durch keine Mühe begreifen kannst. Dergleichen Dinge sind uns Anderen, die wir uns gegenwärtig einiges Denkvermögen zuschreiben, auch begegnet. Nur thue Gott die Ehre, und schweige über diesen Gegenstand ganz still, bis dir die Bedingung des Verständnisses und das wirkliche Verständniss gekommen ist.

Mein Gang ist durchaus folgernd, nur eine einige ununterbrochene Kette des Raisonnements. Alles jedesmal Folgende ist für dich nur unter der Bedingung wahr, dass du das jedesmal Vorhergegangene wahr befunden hast. Du würdest von jenem nicht wahr befundenen Puncte aus nicht mehr so denken können, wie ich gedacht habe, und die Fortsetzung des Lesens unter diesen Umständen würde keinen anderen Erfolg für dich haben, als dass du *wüsstest*, was ich gedacht hätte. Diesen Erfolg habe ich von jeher für sehr unbedeutend gehalten, und mich sehr gewundert über die Bescheidenheit der meisten Menschen, den Gedanken Anderer einen so hohen, und ihren eigenen einen so geringen Werth beizulegen, dass sie ihr Leben lieber damit zubringen, die ersteren zu erfahren, als selbst welche zu erzeugen: eine Bescheidenheit, welche ich in Rücksicht auf meine Gedanken völlig verbitte.

Gehen wir jetzt zur Sache!

1.

Durch Beobachtung der Welt ausser ihm, und seines eigenen Gemüthes, erhält jeder Mensch von gesunden Sinnenwerkzeugen einen Vorrath von Erkenntnissen, von Erfahrungen und Thatsachen. Er vermag ferner dieses durch die unmittelbare Wahrnehmung Gegebene, auch ohne wirkliche Wahrnehmung, frei in sich zu erneuern, darüber nachzudenken, das Mannigfaltige der Wahrnehmung gegen einander zu halten, die Gleichheiten des Einzelnen, so wie seine Verschiedenheiten aufzusuchen; und auf diese Weise wird, wenn er nur den gewöhnlichen gesunden Verstand hat, seine Erkenntniss *deutlicher, bestimmter, brauchbarer;* immer mehr ein Besitz, in welchem er mit vollkommener Freiheit und Gewandtheit walten könne: keinesweges aber wird sie durch dieses Nachdenken *vermehrt;* man kann nur nachdenken über das *Beobachtete,* nur dieses, so wie es beobachtet ist, unter sich *vergleichen,* keinesweges aber durch blosses Denken sich neue Gegenstände *erschaffen.*

Diesen Vorrath von Erkenntnissen, und eine gewisse oberflächlichere, oder genauere Bearbeitung desselben durch freies Nachdenken besitzen Du und ich, und alle unseres Gleichen: und dieses ohne Zweifel ists, was man meint, wenn man von einem Systeme, oder von Aussprüchen des gemeinen und gesunden Menschenverstandes redet.

2.

Nun gab es eine Philosophie, welche den soeben beschriebenen Umkreis durch blosses *Folgern* erweitern zu können vorgab, und nach welcher das Denken nicht nur, wie wir es soeben beschrieben, *ein Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen* war; sondern zugleich auch *ein Hervorbringen und Erschaffen eines ganz Neuen.* In diesem Systeme befand sich der Philosoph in dem ausschliessenden Besitze gewisser Kenntnisse, deren der gemeine Verstand entbehren musste. In ihm konnte der Philosoph einen Gott und eine Unsterblichkeit sich erraisonniren, und sich weise und gut vernünfteln.

Wollten solche Philosophen consequent seyn, so mussten sie den gemeinen Verstand als unzulänglich erklären für die Geschäfte des Lebens, indem sonst ihr erweiterndes System überflüssig geworden wäre; sie mussten auf ihn verachtend herabblicken; sie mussten Alles, was menschliches Angesicht trug, einladen, ebenso grosse Philosophen zu werden, als sie selbst es waren, damit sie ebenso weise und tugendhaft würden, wie diese Philosophen.

3.

Erscheint dir, mein Leser, ein philosophisches System, wie das beschriebene, als ehrenvoll für den gemeinen Verstand, und desselben Interesse angemessen: ein System, nach welchem dieser von seiner angebornen Blindheit sich in der Schule des Philosophen heilen, und zu seinem natürlichen Lichte sich dort ein künstliches holen soll?

Wenn sich nun diesem Systeme gegenüber ein anderes stellte, das sich anheischig machte, dieses Vorgeben von erraisonnirten neuen, dem gemeinen Verstande verborgenen Kenntnissen von Grundaus zu widerlegen, einleuchtend darzuthun, dass wir überhaupt nichts Wahres und Reelles haben, ausser der Erfahrung, welche jedem zugänglich ist; Nichts für das Leben, ausser dem oben beschriebenen Systeme des gemeinen Verstandes; dass man das Leben nur durch das Leben selbst, keineswegs aber durch Speculiren kennen lernt, und dass man sich weise und gut nicht vernünftelt, sondern lebt — würdest du, als Repräsentant des gemeinen Verstandes gedacht, dieses letztere System für deinen Feind halten, oder für deinen Freund; würdest du glauben, dass es dich in neue Fesseln schlagen, und nicht vielmehr von denen, die man bisher dir angelegt, dich befreien wolle?

Wenn nun dieses letztere System bei dir angeklagt würde, als feindselig, übelgesinnt, dich zu Grunde richtend; wenn diese Anklage noch dazu von Leuten herrührte, die allen Anschein haben, selbst zu der Partei der zuerst geschilderten Philosophie zu gehören; was würdest du von der Ehrlichkeit, oder aufs gelindeste die Sache angesehen, von der Bekanntschaft dieser Ankläger mit der wahren Lage der Dinge halten?

4.

Du staunst, mein Leser, und fragst, ob es sich denn mit den gegen die neueste Philosophie vor deinen Richterstuhl gebrachten Anklagen so verhalte, wie ich eben die Sache beschrieben!

Ich bin hier genöthigt, aus der Person des Autors überhaupt mich in meine individuelle Persönlichkeit zu versetzen. Was man auch immer von mir denkt und sagt, so bin ich doch nicht als blosser Nachbeter bekannt; und es ist, so viel ich weiss, über diesen Punct im Publicum nur Eine Stimme. Es erzeigen mir sogar Mehrere die oft verbetene Ehre, mich für den Urheber eines ganz neuen, vor mir unerhörten Systems zu halten, und der Mann, der hierüber der competenteste Richter scheinen dürfte, Kant, hat sich von allem Antheile an diesem Systeme öffentlich losgesagt. Verhalte es sich hiermit, wie es wolle; ich habe wenigstens von keinem Anderen *gelernt*, was ich vortrage; in keinem Buche es *gefunden*, ehe ich es vortrug, und wenigstens der Form nach ist es durchaus mein Eigenthum. Ich sollte sonach wohl am besten selbst *wissen*, was ich selbst lehre. Auch werde ich ohne Zweifel es sagen *wollen*. Denn was könnte es mir helfen, hier öffentlich vor dem grossen Publicum Etwas zu betheuern, dessen Gegentheil der erste beste Unterrichtete aus meinen übrigen Schriften darlegen könnte.

Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, dass es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sey: der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sey es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transcendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Werth und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt.

Dies ist die Tendenz meiner Philosophie. Dasselbe ist die der Kantischen, die wenigstens über diesen Punct sich nicht von mir lossagen wird; dasselbe die eines mit Kant gleichzeitigen Reformators in der Philosophie, Jacobi's, der, wenn er mich auch nur über diesen Punct verstehen wollte, wenig Klage mehr über mein System erheben würde. Es ist sonach die Tendenz aller *neueren* Philosophie, die sich selbst versteht, und bestimmt weiss, was sie will.

Ich habe hier keine der anderen zu vertheidigen, ich rede nur von der meinigen, von der sogenannten *neuesten*. Es liegen in dem Standpuncte dieser Philosophie, in ihrem Gange, in ihrer ganzen Form, Gründe, durch die man verleitet werden kann, zu glauben, sie gehe gar nicht auf das aufgestellte, sondern vielmehr auf das entgegengesetzte Resultat aus; wenn man nemlich ihren eigenthümlichen Standpunct verkennt, und das, was nur für ihn gesagt ist, als gültig für den des Lebens und des gemeinen Verstandes ansieht. — Ich habe sonach nur diesen Standpunct genau zu beschreiben, und ihn von dem des gemeinen Verstandes scharf zu scheiden; und es wird sich ergeben, dass meine Philosophie keine andere Tendenz hat, als die angegebene. Du, mein Leser, wirst, falls du in dem Standpuncte des gemeinen Verstandes solltest stehenbleiben wollen, auf demselben die vollkommenste Sicherheit gegen meine Philosophie, oder gegen jede andere Philosophie, erhalten: oder falls du in den Standpunct der Philosophie dich solltest erheben wollen, die möglichst fassliche Hinleitung auf denselben bekommen.

Ich wünschte über die Puncte, welche ich hier abzuhandeln habe, endlich einmal verstanden zu werden; indem ich es müde bin, das so oft Gesagte immer zu wiederholen.

Ich muss mir aber die Geduld des Lesers für ein fortlaufendes Raisonnement erbitten; wo ich dem Gedächtnisse desselben nur dadurch zu Hülfe kommen kann, dass ich die erwiesenen Sätze wiederhole, wo aus ihnen gefolgert werden soll.

Erste Lehrstunde.

Es befremde dich nicht, mein Leser, wenn ich etwas weit auszuholen scheine. Es liegt mir daran, dir einige Begriffe, die in der Zukunft von Wichtigkeit seyn werden, durchaus klar zu machen; nicht um dieser Begriffe selbst willen, welche an sich gemein und trivial sind, sondern um der Folgen willen, die ich aus ihnen zu ziehen gedenke. Auch entwickle ich diese Begriffe nicht weiter, als ich derselben zu meinem Zwecke bedarf; welches du dem Bücherrichter, der etwa ein analytisches Kunststück hier erwarten dürfte, sagen kannst.

Zuvörderst, du weisst doch das wirkliche Reelle, das, was die wahre Thatsache deines gegenwärtigen Erfahrens und Lebens ist — was du wirklich *lebst* und *erlebst* — von dem nicht Wirklichen, bloss Eingebildeten und Vorgebildeten zu unterscheiden. — Du sitzest z. B. jetzt da, hältst dieses Buch in deiner Hand, siehst seine Buchstaben, liesest seine Wörter. Dies ist ohne Zweifel die wirkliche Begebenheit und Bestimmung deines gegenwärtigen Lebensmomentes. Du kannst, indem du da sitzest und das Buch forthältst, dich erinnern an ein gestriges Gespräch mit einem Freunde, dir diesen Freund abbilden, als ob er lebendig vor dir stände, ihn reden hören, ihn wiederholen lassen, was er gestern redete u. s. w. Ist nun dieses letztere, die Erscheinung des Freundes, ebenso wie das erste, dein Dasitzen und Halten des Buches, die wirkliche und wahre Begebenheit deines gegenwärtigen Lebens-Momentes?

Der Leser. Keinesweges.

Der Autor. Ich sollte aber doch meinen, dass Etwas wenigstens auch in dem letzteren Zustande, wirkliche reelle Begebenheit deines Lebens wäre: denn, sage mir, lebst du nicht indessen fort, entflieht dir nicht indessen dein Leben, *ist es nicht durch Etwas gefüllt?*

D. L. Ich finde, dass du Recht hast. — Die wahre Begebenheit meines Lebens in dem letzteren Zustande ist eben, dass ich den Freund vor mich *hinstelle*, ihn *reden lasse* u. s. w., nicht aber, dass er *da ist*. Dieses Hinstellen ist es, wodurch ich die Zeit, die ich indess lebe, ausfülle.

D. A. In deinem *Dasitzen* und *Halten des Buches* u. s. w. — und in deinem *Hinstellen* des Freundes, den du gestern sahest, *Vorstellen* seines Gespräches u. s. w., muss sonach etwas *Gemeinschaftliches* seyn, zufolge dessen du von beiden urtheilst, es sey *wirklich reelle Begebenheit deines Lebens.*

Jene *gestrige wirkliche* Gegenwart deines Freundes, sein *gestern wirklich sich begebendes* Gespräch, wie du es noch heute beurtheilst, muss in dem Zusammenhange der Zeit, in den du es *heute* stellst, jenes Etwas, zufolge dessen du es für wirklich halten würdest, nicht haben; vielleicht sogar ein Entgegengesetztes dieses Etwas, zufolge dessen du es heute nicht für wirkliche Begebenheit hältst.

D. L. So muss es allerdings seyn. Mein Urtheil muss einen Grund haben; ein gleiches Urtheil den gleichen Grund; ein entgegengesetztes, Abwesenheit des ersteren Grundes, oder Anwesenheit eines Grundes der Entgegensetzung.

D. A. Welches mag dieser Grund seyn?

D. L. Ich weiss es nicht.

D. A. Aber du urtheilst doch alle Augenblicke über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, und urtheilst darüber richtig, mit dir selbst, und mit anderen vernünftigen Wesen übereinstimmend. Der Grund jener Urtheile muss dir sonach doch stets gegenwärtig seyn; nur dass du im Urtheile dir desselben nicht deutlich bewusst wirst. — Uebrigens heisst deine Antwort: Ich weiss es nicht, nichts weiter, als: Das hat mir noch niemand erzählt. Wenn es dir aber auch jemand erzählte, so hülfe dir dieses Alles nichts; du musst es selbst finden.

D. L. Soviel ich auch herumsinnen mag, so kann ich doch nicht darauf kommen, wie es zugehen möge.

D. A. Auch dies ist nicht der rechte Weg, herumzusinnen und herumzurathen. Auf diesem Wege entstehen leere Wahn-Systeme. Ebensowenig lässt sich darauf *schliessen*. Werde nur deines Verfahrens bei jenem Urtheile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit dir recht innig bewusst, schaue in dich selbst hinein, so wirst du zugleich des Grundes deines Verfahrens dir bewusst werden, und ihn innerlich anschauen. — Alles, was man hierbei für dich thun kann, ist, dass man dich leite, damit du auf das Rechte triffst; und diese Leitung ist überhaupt Alles, was irgend ein philosophischer Unterricht zu thun vermag. Immer aber wird vorausgesetzt, dass du selbst das, worauf der Andere dich leitet, innerlich wirklich habest, es anschauest und beschauest. Ausserdem erhieltest du nur die Erzählung einer fremden Beobachtung, keinesweges deiner eigenen; dazu noch eine *unverständliche* Erzählung; denn das, worauf es ankommt, lässt sich nicht durch Worte vollkommen beschreiben, als zusammengesetzt aus lauter dir schon bekannten Dingen, sondern es ist ein schlechthin Unbekanntes, das nur durch die eigene innere Anschauung bekannt, und nur nach der Analogie mit einem bekannten Sinnlichen bezeichnet wird; welches Zeichen erst durch die Anschauung seine vollendete Bedeutung erhält.

Lass dir dieses einmal für immer, auch für ähnliche Fälle in der Zukunft, gesagt seyn; und suche es weiter zu bringen an die berühmten Schriftsteller, die es nicht wissen, und deswegen sehr ungeschickt über das Verhältniss der Philosophie zur Sprache sich vernehmen lassen.

Doch zur Sache! — Wenn du in dem Lesen dieses Buches, in der Betrachtung dieses Gegenstandes, in dem Gespräche mit deinem Freunde begriffen bist; denkst du dann an dein Lesen, dein Betrachten, Hören, Sehen, Fühlen des Gegenstandes, dein Sprechen u. s. w.?

D. L. Keinesweges. Ich denke dann überhaupt gar nicht an mich; ich vergesse mich selbst durchaus im Buche, im Gegenstande, im Gespräche. Darum sagt man auch wohl: *ich sey darin begriffen;* auch: ich sey darin *vertieft*.

D. A. Und dieses zwar, um es im Vorbeigehen zu erinnern, — um so mehr, je inniger, voller, und lebendiger dein Bewusstseyn des Gegenstandes ist. Jenes halbe, träumende und zerstreute Bewusstseyn, jene Unaufmerksamkeit und Gedankenlosigkeit, die ein Charakterzug unseres Zeitalters, und das kräftigste Hinderniss einer gründlichen Philosophie ist, ist eben der Zustand, da man sich selbst nicht ganz in den Gegenstand *hineinwirft*, sich in ihm vergräbt und vergisst; sondern zwischen ihm, und sich selbst, herumschwankt und zittert.

Aber wie verhält es sich in dem Falle, da du einen in diesem Zusammenhange der Zeit nicht als wirklich beurtheilten Gegenstand, z. B. das gestrige Gespräch mit deinem Freunde, vor dich hinstellst? Ist dann auch etwas, in welches du dich selbst wirfst, und in demselben dich vergissest?

D. L. O ja, eben dieses *vor mich Hinstellen* des abwesenden Gegenstandes ist es, in welchem ich mich selbst vergesse.

D. A. Nun sagtest du oben, dass im ersten Zustande die *Anwesenheit* des Gegenstandes, im zweiten dein *Wiedervorstellen* des Gegenstandes das wahre Reelle in deinem Leben sey: hier sagst du, dass du in beiden dich selbst vergissest. Sonach wäre der gesuchte Grund deiner Urtheile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gefunden. Das Selbstvergessen wäre Charakter der Wirklichkeit; und in jedem Zustande des Lebens wäre der Focus, in welchen du dich selbst hineinwirfst und vergissest, und der Focus der Wirklichkeit Eins und ebendasselbe. Das dich dir selbst Entreissende wäre das wirklich sich begebende, und deinen Lebensmoment füllende.

D. L. Ich verstehe dich noch nicht ganz.

D. A. Ich musste schon hier diesen Begriff aufstellen, und ihn so deutlich bezeichnen, als es möglich war. Erhalte dich übrigens nur fort in aufmerksamer Unterredung mit mir, und ich hoffe, in Kurzem dir ganz deutlich zu seyn.

Kannst du auch dein soeben vollzogenes *Repräsentiren* deiner gestrigen Unterredung mit dem Freunde wiederum repräsentiren?

D. L. Ohne Zweifel. Ja, gerade dieses ists, was ich jetzt während unserer Reflexion über jene Repräsentation gethan habe. Ich habe nicht eigentlich jenes Gespräch, sondern ein Repräsentiren jenes Gesprächs repräsentirt.

D. A. Was hältst du nun in dieser Repräsentation des

Repräsentirens für das eigentlich *Factische*, die abfliessenden Momente deines Lebens *Füllende?*

D. L. Eben das Repräsentiren des Repräsentirens.

D. A. Gehe jetzt mit mir wieder zurück, und abwärts. — Wie verhielt in der Repräsentation des gestrigen Gesprächs — werde dir derselben doch ja recht innig bewusst, und schaue hinein in dein Bewusstseyn — das letztere, das Gespräch, sich zu deinem Bewusstseyn und zu dem eigentlich Factischen, dasselbe Füllenden?

D. L. *Das Gespräch* war, wie schon gesagt, nicht die wirkliche Begebenheit, sondern das *Vorbilden des Gesprächs* war die Begebenheit. Doch war das letztere nicht ein *Vorbilden überhaupt*, sondern ein Vorbilden eines *Gesprächs*, und zwar *dieses bestimmten* Gesprächs. Das Vorbilden, als die Hauptsache, hatte das Gespräch in seinem Gefolge; das letztere war nicht das wirkliche, sondern nur die *Modification, die durchgängige Bestimmung* des wirklichen.

D. A. Und in dem Repräsentiren dieser Repräsentation? —

D. L. War das Repräsentiren der Repräsentation die wirkliche Begebenheit; die *Repräsentation* die weitere Bestimmung der ersteren, indem nicht überhaupt nur repräsentirt, sondern eine Repräsentation repräsentirt wurde; ferner *das Gespräch* die weitere Bestimmung der (repräsentirten) Repräsentation, indem nicht eine Repräsentation überhaupt, wie auch wohl möglich gewesen wäre, sondern eine bestimmte Repräsentation eines bestimmten Gesprächs repräsentirt wurde.

D. A. Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft *gelebte* Begebenheit, wäre sonach das, in welchem du dich selbst vergissest, dieses der Anfang und eigentliche Brennpunct des Lebens; welche weitere untergeordnete Bestimmungen dieser Focus, weil er nun einmal gerade ein solcher ist, auch mit sich führen möge. — Ich wünsche und hoffe dir gegenwärtig ganz deutlich geworden zu seyn, wenn du nur während dieser Untersuchung bei dir selbst gewesen, dich selbst innerlich angeschaut, und auf dich attendirt hast.

Indess du das gestrige Gespräch mit deinem Freunde repräsentirtest, oder — damit ich lieber nichts Erdichtetes annehme, sondern dich gerade in deinen gegenwärtigen wahren Gemüthszustand hineinführe, indess du mit mir raisonnirtest, wie du oben raisonnirt hast, — damit dein Leben ausfülltest, und dein Selbst hineinwarfest — hältst du wohl dafür, dass während dieser Zeit *auch ausser dir und deinem Gemüthe* manches Andere fortgerückt ist, und sich begeben hat?

D. L. Allerdings. So ist z. B. indessen der Zeiger meiner Uhr fortgerückt; die Sonne ist fortgerückt, u. dergl.

D. A. Hast du denn diesem Fortrücken zugesehen, es *erfahren;* — hast du es *gelebt?*

D. L. Wie konnte ich, da ich ja mit dir raisonnirte, und in dieses Raisonniren mein ganzes Selbst geworfen, und es damit ausgefüllt hatte?

D. A. Wie weisst du also von diesem Fortrücken deines Uhrzeigers? — dass wir bei diesem stehen bleiben.

D. L. Ich habe vorher meine Uhr wirklich angesehen, und die Stelle wahrgenommen, auf welcher der Zeiger stand. Ich sehe sie jetzt wieder an, und finde den Zeiger nicht mehr auf derselben, sondern auf einer anderen Stelle. Ich *schliesse* aus der mir vorher gleichfalls durch Wahrnehmung bekannt gewordenen Einrichtung meiner Uhr, dass der Zeiger, während der Zeit, da ich raisonnirte, allmählig fortgerückt sey.

D. A. Nimmst du an, dass wenn du statt mit mir zu raisonniren, in derselben Zeit auf den Zeiger deiner Uhr gesehen hättest, du das Fortrücken desselben wirklich wahrgenommen haben würdest?

D. L. Allerdings nehme ich das an.

D. A. Also beides, dein Raisonniren und ebensowohl das Fortrücken deines Uhrzeigers in denselben Zeit-Momenten, ist, nach dir, wahre wirkliche Begebenheit; das letztere zwar nicht Begebenheit *deines Lebens,* indem du zu dieser Zeit etwas anderes lebtest; aber es hätte doch Begebenheit deines Lebens werden können, und wäre es nothwendig geworden, wenn du auf die Uhr attendirt hättest?

D. L. So ists.

D. A. Und der Zeiger ist ohne dein Wissen und Zuthun wirklich und in der That fortgerückt?

D. L. So nehme ich an.

D. A. Glaubst du, dass, wenn du nicht raisonnirt hättest, wie du nicht in die Uhr gesehen hast, ebenso dein Raisonnement ohne dein Wissen und Zuthun fortgerückt seyn würde, wie es der Zeiger der Uhr ist?

D. L. Keinesweges; mein Raisonnement rückt nicht von selbst fort; ich muss es fortführen, wenn es weiter rücken soll.

D. A. Wie verhält es sich in dieser Rücksicht mit dem Repräsentiren des gestrigen Gespräches? Kommt auch dies ohne dein Zuthun, wie die Bewegung des Zeigers, oder musst du es selbst hervorbringen, wie das Raisonnement?

D. L. Wenn ich es recht überlege — ich weiss es nicht. Für diesesmal zwar bin ich mir wohl bewusst, dass ich auf deine Aufforderung jene Repräsentation thätig in mir erzeugt. Aber da mir sonst ohne mein wissentliches Zuthun Bilder durch den Kopf gehen, einander verdrängen und ablösen, ebenso wie der Zeiger fortrückt, so kann ich nicht wissen, ob mir jene Repräsentation nicht auch ohne deine Aufforderung, und ohne mein Zuthun, von selbst gekommen seyn würde.

D. A. Mit aller Achtung, die ein Autor seinem Leser schuldig ist, und die ich wirklich zu dir trage, muss ich dir doch bekennen, dass dieses dein Geständniss von schlimmer Vorbedeutung ist für den Erfolg meiner Unterhaltung mit dir. Meines Erachtens darf man nur im Schlafe träumen, bei wachenden Augen aber sich keine von selbst kommenden Bilder durch den Kopf gehen lassen. Diese absolute Freiheit, seinem Geiste willkürlich die bestimmte Richtung zu geben, und ihn auf derselben zu erhalten, ist ausschliessende Bedingung, nicht nur des philosophischen, sondern sogar des gemeinen gesunden und richtigen Denkens. In der Hoffnung jedoch, dass du wenigstens während dieser Unterhaltung jenem blinden Hange der Ideenassociation widerstehen, und jene fremden Bilder und Gedanken abhalten wirst, will ich diesen zweifelhaften Punct über die sinnliche Repräsentation fallen lassen, und mich lediglich an dein obiges Geständniss über die Freiheit des Raisonnements halten.

Es gäbe diesem zufolge zweierlei Wirklichkeit, die beide gleich wirklich sind, von denen aber die eine sich selbst macht, die zweite von dem, für welchen sie da seyn soll, gemacht werden muss, und ohne dieses sein Machen gar nicht ist?

D. L. So scheint es.

D. A. Lass uns die Sache noch ein wenig näher überlegen. — Also der Zeiger deiner Uhr ist während deines Raisonnirens wirklich fortgerückt, sagst du. Würdest du dies sagen können, würdest du es wissen, wenn du nicht doch irgend einmal seit deinem Raisonniren auf den Zeiger *wieder attendirt,* und nun zufolge der *wirklichen Wahrnehmung*, dass er an einer anderen Stelle stehe, als zuvor, deinen Schluss gemacht hättest?

D. L. Ohne Zweifel würde ich es sodann nicht wissen.

D. A. Vergiss dies nicht. Es ist mir wichtig. Alle Realität der ersteren Art ist — mag sie doch für sich ohne alles dein Zuthun und Wissen ihren Gang fortgehen und *an sich*, d. h. ohne Beziehung auf irgend ein mögliches Bewusstseyn, daseyn, welchen Punct wir hier ganz unentschieden lassen wollen — sie ist, sage ich, *für dich*, und als Begebenheit *deines* Lebens, doch nur, inwiefern du irgend einmal darauf attendirst, dein Selbst hineinversetzest, und jene Realität an dein Bewusstseyn hältst. Dieses wohl überlegt, kann deine Behauptung, der Zeiger sey, von einer deiner Wahrnehmungen desselben bis zu einer zweiten Wahrnehmung ebendesselben, ohne welche letztere er nie wieder in dein Bewusstseyn käme, in der Zwischenzeit, da du ihn nicht wahrnahmest, fortgerückt, nichts Anderes heissen, als: *Du würdest ihn in dieser Zwischenzeit als fortrückend wahrgenommen haben, wenn du auf ihn attendirt hättest.* Du sagst sonach durch die Behauptung einer Begebenheit ausser deinem Leben doch nur eine *mögliche* Begebenheit deines eigenen Lebens aus, ein mögliches Fortfliessen und Gefülltseyn dieses Lebens von der ersten Wahrnehmung des Zeigers zur zweiten; du supplirst und setzest hinein eine Reihe möglicher Beobachtungen zwischen die Endpuncte zweier wirklichen. Wenn ich dir nur mein Wort gebe, dass ich hier allenthalben nur von einer Realität *für dich* reden, und an die Stelle derselben nirgends eine Realität *ohne Beziehung auf dich* setzen, noch von dieser das Geringste behaupten und aussagen will, wirst du mir unter dieser Bedingung erlauben, den Fortgang einer äusseren Realität, ohne dein Zuthun, zu betrachten, lediglich als Fortgang deines eigenen *möglichen* Bewusstseyns und Lebens, da du ja eingesehen hast, dass sie nur auf diese Weise Realität für dich wird?

Ein Leser (der noch dazu ein seines Ortes berühmter Philosoph seyn kann). — Ich will davon nichts hören. Habe ich dir es noch nicht sattsam bedeutet, dass dies die lautere Tollheit ist? Ich gehe immer von einer Realität an und für sich, von einem *absoluten Seyn aus*. Höher kann ich nicht, und will ich nicht. Die Unterscheidung, die du da machst zwischen einer Realität an sich, und einer für uns, und die Abstraction in der ersteren, die du vornimmst, und welches, wie ich merke, der Grundstein deines Gebäudes ist, musst du mir erst — demonstriren.

D. A. So! du vermagst von einer Realität zu *reden*, ohne von ihr zu *wissen*, ohne sie wenigstens dunkel an dein Bewusstseyn zu halten, und auf dasselbe zu beziehen? Du vermagst mehr als ich. Lege das Buch hin: für dich ist es nicht geschrieben.

Ein zweiter billiger Leser. Ich will mir deine Einschränkung, nur von einer Realität für uns zu reden, gefallen lassen, auf die Bedingung, dass du derselben treu bleibst, und der Realität an sich weder im Guten noch Bösen erwähnst. Sobald du aber aus deinen Schranken heraustrittst, und eine Folgerung zum Nachtheile der letzteren machst, so lasse auch ich dich stehen.

D. A. — Nicht mehr als billig! —

Diese Ansicht sonach, dass nur von unserer Beziehung auf Realität und Wirklichkeit die Rede sey, vorausgesetzt, würde es sich mit unserem Bewusstseyn folgendermaassen verhalten: *Alle Realität,* wie sie Namen haben möge, entstände uns durch das Einsenken und Vergessen unseres Selbst in gewissen Bestimmungen unseres Lebens; und dieses Vergessen unseres Selbst überhaupt wäre es eben, was diesen Bestimmungen, in denen wir uns vergessen, den Charakter der Realität, und uns *überhaupt ein Leben* gäbe.

Es gäbe zuvörderst gewisse *Grund-* und *erste* Bestimmungen — der sogleich folgende Gegensatz wird diese Ausdrücke, um deren reifliche Ueberlegung ich dich ersuche, deutlich machen — gewisse Grund- und erste Bestimmungen unseres Lebens, die wahre Wurzel desselben, die sich selbst machen, und sich selbst fortführen, denen man sich nur *hinzugeben* und sein Selbst nur von ihnen ergreifen zu lassen braucht, um sie sich zuzueignen, und sie zu seinem wirklichen Leben zu machen; deren fortlaufende Kette, wenn man sie auch irgendwo fallen gelassen, man willkürlich wieder aufnehmen, und das Abgelaufene rückwärts und vorwärts, von jedem Puncte aus suppliren kann.

Man brauche sich ihnen nur *hinzugeben,* sagte ich; denn unwiderstehlich an sich zu *reissen* vermögen sogar diese Grundbestimmungen nicht. —

Denn wir haben ferner das Vermögen, unser in jenen Bestimmungen vergessenes Selbst wieder von ihnen loszureissen, über sie emporzuheben, und frei aus uns selbst uns eine höhere Reihe des Lebens und der Wirklichkeit zu bereiten. Wir können z. B. uns *als das Wissende* in jenem Grundbewusstseyn, *das Lebendige* in jenem Grundleben denken und ergreifen: — die *zweite Potenz* des Lebens, wenn ich jenes Beruhen in den Grundbestimmungen die *erste* Potenz nenne. Man kann hinwiederum sich als *das Denkende* in jenem Denken des ursprünglichen Wissens, als das *Anschauende* seines eigenen Lebens in jenem Setzen desselben, ergreifen, welches eine *dritte Potenz* gäbe; und so fort ins Unendliche.

Der ganze Unterschied zwischen jener ersten und den höheren Potenzen; — dem gleichsam vorausgegebenen und uns geschenkten Leben, das wir nur anzunehmen brauchen, um es zu unserem wirklichen Leben zu machen, und dem nicht gegebenen, das sich nur durch Selbstthätigkeit hervorbringen lässt, dürfte lediglich der seyn, dass man von jeder der höheren Potenzen herabsehen, und sich herablassen kann, in eine niedere; von der letzteren aus aber nichts sieht, denn sie selbst, und nicht tiefer herab kann, ausser in das Reich des Nichtseyns; in Rücksicht des *Hinabsteigens* sonach durch sie beschränkt und befangen ist, obgleich keinesweges in Rücksicht des *Hinaufsteigens* durch Reflexion; dass sie sonach aus diesem Grunde der eigentliche Fuss und die Wurzel alles anderen Lebens ist. Darum nannte ich sie oben erste und Grundbestimmungen alles Lebens.

Uns sey es hier zufolge unserer Abrede genug, diese Sphäre der ersten Potenz als Sphäre solcher Grundbestimmungen unseres Lebens, keinesweges aber als Sphäre von Dingen an und für sich, von welcher Ansicht wir hier wegsehen, zu betrachten. Mögen sie doch immer an und für sich selbst auch das letztere seyn: für uns sind sie nur, an uns kommen sie nur, als Bestimmungen unseres Lebens, dadurch, dass wir sie leben und erleben; und wir begnügen uns hier von denselben nur in Beziehung auf uns zu reden. Man nennt das in dieser Sphäre liegende auch vorzugsweise *Realität*, *Thatsache des Bewusstseyns*. Man nennt es auch *die Erfahrung*.

Wisse, mein Leser, dass von nun an bloss und lediglich auf dieses System der ersten Potenz reflectirt wird; vergiss dies keinen Augenblick; sondere alles, was in höheren Potenzen liegt, ab, und siehe weg davon.

Ich rechne zu diesem Systeme der ersten Potenz Alles, was wir theils durch die äusseren Sinne im Raume wahrnehmen, theils durch den inneren Sinn in unserem Gemüthe entdecken. In Rücksicht des letzteren fällt in diese Sphäre auch das, was ich höhere Potenzen genannt habe, zwar nicht seinem *Gehalte* nach, wohl aber in Absicht der *Form*, d. h. der Gesetze, nach denen es sich richtet, und gerade so zu Stande kommt, wie es zu Stande kommt. Denn diese Gesetze gehören zu den Thatsachen des inneren Sinnes, und werden, wenn man sich bei jenen Verrichtungen des Gemüthes wohl beobachtet, wahrgenommen.

Die Hauptabsicht der gegenwärtigen Unterhaltung mit dir, mein Leser, war die, dass du — übrigens ganz willkürlich, und nur für meinen künftigen Zweck zweckmässig — Alles, was in deinem Bewusstseyn vorgeht, in zwei Klassen theilest, den Unterschied dessen, was in die eine oder in die andere Klasse fällt, deutlich begreifest; das, was Product der Freiheit ist, und in die höheren Potenzen gehört, absonderst, und in der folgenden Untersuchung bei Seite legest, dagegen lediglich an das, was ich erste Potenz genannt habe, denkest, und darauf sehest. Nur inwiefern du diesen Unterschied eingesehen hast und ihn festhältst, und das Gesonderte nicht wieder vermischest, wirst du richtig fassen, worüber wir uns weiterhin unterhalten werden.

Zweite Lehrstunde.

D. A. Vergiss nicht, mein Leser, die Unterscheidung, welche wir zwischen zwei Grundbestimmungen alles möglichen Bewusstseyns gemacht haben, und behalte im Gedächtnisse, dass in dieser Abhandlung immer nur von der ersten, die wir Grund- und erste Bestimmung alles Lebens genannt haben, die Rede seyn wird. Und nun begieb dich, unbefangen und unbesorgt, wie wir auf unseren Weg zurückkommen werden, wieder mit mir ins Gespräch.

Betrachten wir das Innere eines mechanischen Kunstwerkes, z. B. einer Uhr. Du siehest in derselben Räder mancherlei Art aneinandergefügt, Federn, Ketten u. s. w. Du durchläufst betrachtend das Mannigfaltige des Werkes, siehst Ein Rad nach dem anderen an. Kommt es dir in dieser Betrachtung darauf an, ob du die einzelnen Theile der Maschine von oben auffassest, oder ob du von unten hinaufgehst, von der rechten nach der linken, oder von der linken nach der rechten Seite?

D. L. Keinesweges. Ich kann nach allen diesen Richtungen die Auffassung der Theile vollenden.

D. A. Oder ob du vielleicht ganz und gar nicht nach der Folge des Nebeneinanderseyns, sondern etwa nach anderen Ansichten, z. B. nach der äusseren Gleichheit und Aehnlichkeit der Theile, in deiner Auffassung dich richtest?

D. L. Alles dieses ist für meinen Zweck einerlei.

D. A. Nun aber hast du doch, so gewiss du das Einzelne aufgefasst hast, diese Auffassung nach irgend einer Reihe vollzogen; ich will setzen, du seyest dem Nebeneinanderseyn von oben nach unten gefolgt. Warum hast du nun, da doch mehrere Folgen der Auffassung möglich waren, gerade diese gewählt, und keine andere?

D. L. Ich kann nicht einmal sagen, dass ich sie überhaupt gewählt habe. Ich habe gar nicht daran gedacht, dass mehrere Folgen der Auffassung möglich wären. Ich bin unmittelbar auf diese gefallen. Das Ungefähr — so nenne ich es, wo ich keinen Grund angeben kann, — hat es so gefügt.

D. A. Das Mannigfaltige der oben beschriebenen Grundbestimmungen des Bewusstseyns überhaupt folgt in deinem Bewusstseyn doch auch in einer gewissen Reihenfolge auf einander?

D. L. Ohne Zweifel. Ich bemerke in der mir vorliegenden Welt jetzt dieses, dann dieses, dann etwas Anderes, u. s. w.

D. A. Findest du, auf den ersten Anblick, gerade diese Reihenfolge deiner Beobachtungen nothwendig; oder urtheilest du, dass auch andere möglich gewesen?

D. L. Ich urtheile, dass auch andere möglich gewesen. Ich urtheile ferner, dass ich diejenige unter den mehreren möglichen, die da wirklich eingetreten, nicht mit Freiheit gewählt, sondern dass sie mir, ebenso wie die Folge meiner Auffassung des Mannigfaltigen in der Uhr, durch das Ungefähr so gekommen.

D. A. Jetzt zu unserer Maschine und zu deiner Auffassung ihrer einzelnen Theile zurück! —

Indem du jedes einzelne Stück, dieses Rad, diese Feder allein und für sich betrachtest, und jedes auf eine gewisse Weise durchaus bestimmt findest, von dieser bestimmten Form, dieser bestimmten Grösse u. s. w., erscheint es dir als unmöglich, dass es anders seyn könne, oder kannst du wohl denken, dass es auf die mannigfaltigste Weise anders gestaltet, grösser oder kleiner seyn könnte?

D. L. Ich urtheile, dass das einzelne Stück, an und für sich betrachtet, und als einzelnes Stück allerdings ins Unendliche anders seyn könnte. Aber alle Stücke sollen zusammenwirken, und in ihrer Vereinigung ein einiges Resultat hervorbringen; und wenn ich darauf sehe, müssen, meinem Urtheile nach, alle Stücke zusammenpassen, in einander eingreifen, alle auf jedes einzelne wirken, und jedes einzelne auf alle zurück. Sehe ich darauf, so wäre es meinem Urtheile nach allerdings möglich gewesen, ein anderes Ganzes zu machen, z. B. eine grössere Uhr, oder eine, die ausser den Absichten der wirklich vorhandenen auch noch andere Verrichtungen hätte; und in diesem anderen Ganzen würde das einzelne Rad, das ich betrachte, anders seyn nicht nur können, sondern sogar müssen. Aber nachdem einmal dieses Ganze, die so grosse, solche Verrichtungen habende Uhr da seyn sollte, so war es schlechthin nothwendig, dass dieses einzelne Stück, dieses Rad da, das ich betrachte, gerade so wäre, wie es ist, und um kein Haar anders, darum, weil das Ganze so ist, das heisst hier, weil alle übrigen Stücke ausser diesem Rade so sind, wie sie sind. Oder, wenn ich von diesem einzelnen Stücke mit meiner Betrachtung anhebe: dieses Stück, als Stück eines solchen Kunstwerkes einmal gesetzt, ist nothwendig, dass alle übrigen Stücke so seyen, wie sie sind, wenn sie in einem solchen Kunstwerke gerade zu einem solchen Stücke passen sollen.

D. A. Dass du sonach, wenn du nur den Mechanismus des Kunstwerkes gehörig verstehst, gar nicht, wie wir oben setzten, einen Theil der Maschine nach dem anderen durch wirkliche Wahrnehmung aufzufassen nöthig hättest; sondern, nachdem du nur Einen angesehen und recht verstanden, aus ihm ohne weitere Wahrnehmung die Wahrnehmung ergänzen, und ihre Stelle durch blosse Schlüsse vertreten; durch blosse Schlüsse herausbekommen könntest, welche Theile, vorausgesetzt, dass die Maschine ihre Bestimmung erfülle, zu dem gegebenen Theile noch gehörten.

D. L. Ohne Zweifel.

D. A. Ist es dir für diesen Zweck einerlei, welches von den einzelnen Stücken der Maschine ich dir gebe?

D. L. Ganz einerlei; denn zu jedem möglichen Stücke müssen die übrigen alle passen; aus jedem möglichen Theile lässt sich sonach schliessen, wie alle übrigen, inwiefern sie nemlich durch den blossen Mechanismus des Werkes bestimmt werden, beschaffen seyn müssen.

D. A. Nun setze den möglichen Fall, dass — einem gewissen Umfange und einer gewissen Rücksicht nach, deren nähere Bestimmung hieher nicht gehört — in dem Mannigfaltigen des oben beschriebenen Grundsystems alles Bewusstseyns ein solcher, dem mechanischen ähnlicher Zusammenhang sey, so dass jedes Einzelne zu Allem, und Alles zu jedem Einzelnen passen müsse, und jedes bestimmt sey durch Alles. Würde sich sodann nicht aus jedem Einzelnen des wirklichen Bewusstseyns durch blossen Schluss finden lassen, wie alles übrige Bewusstseyn ausfallen werde, und ausfallen müsse, ohne dass dieses übrige Bewusstseyn wirklich einträte; ebenso, wie du aus der Betrachtung eines einzigen Rades durch den blossen Schluss zu finden dir getrauest, wie alle übrigen Räder beschaffen seyn müssen?

Setze ferner den Fall, dass die Philosophie, oder, wenn du lieber willst, die Wissenschaftslehre eben in dem Aufsuchen dieses Mannigfaltigen des Bewusstseyns, auf dem Wege des Schlusses aus dem Gegebenen auf das Nichtgegebene, bestehe, so hättest du schon jetzt einen sehr klaren Begriff von dieser Wissenschaft. Sie wäre die Demonstration, die Ableitung des ganzen Bewusstseyns, es versteht sich immer, seinen ersten und Grundbestimmungen nach, aus irgend einer im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Bestimmung desselben; ebenso, wie du dir eine Demonstration der ganzen Uhr aus einem einzigen dir gegebenen Rade derselben sehr wohl denken kannst;

eine von der wirklichen Wahrnehmung im Bewusstseyn unabhängige Demonstration dieses Bewusstseyns; ebenso, wie du die übrigen Theile der Uhr gar nicht zu sehen brauchst, um zu wissen, wie sie sind, ganz gewiss in der Wirklichkeit sind, wenn nur die Uhr ihre Bestimmung erfüllt.

D. L. O ja; wenn ich, was du sagst, nur so obenhin denke, und bei seiner Aehnlichkeit mit dem, womit du es vergleichst, stehen bleibe. Denke ich ihm aber ein wenig tiefer nach, so erscheint dein Begriff mir als sich in sich selbst widersprechend. Die Wissenschaftslehre soll mir ein Bewusstseyn der Grundbestimmungen meines Bewusstseyns verschaffen, ohne dass diese Bestimmungen in meinem Bewusstseyn wirklich vorkommen. Wie kann sie doch das? Werde ich mir denn dessen nicht bewusst, was die Wissenschaftslehre lehrt?

D. A. Ohne Zweifel; ebenso wie du dir der Räder bewusst wirst, auf deren Vorhandenseyn in der Maschine du bloss schliessest; aber nicht so bewusst wirst, wie wann du sie sähest, und fühltest. — Es sollte dir schon aus unserer ersten Untersuchung klar geworden seyn, dass es einen Unterschied in der Art des Bewusstwerdens geben möge. Wir werden denselben für unseren Fall zum Ueberflusse unten noch deutlicher auseinandersetzen. Durch diese Schwierigkeit sonach lass dich nicht abhalten, dich auf unsere Voraussetzung einzulassen.

D. L. Im Ernste, ich habe nicht Lust, mich darauf einzulassen, was folgen würde, wenn das bloss Mögliche wirklich, oder das Unmögliche möglich wäre. Aber deine Voraussetzung von einem systematischen Zusammenhange der Grundbestimmungen unseres Bewusstseyns scheint mir allerdings unter die Unmöglichkeiten zu gehören.

D. A. Ich hoffe deine Einwürfe gegen die Möglichkeit meiner Voraussetzung heben zu können. Vorläufig ziehe mit mir nur eine einzige Folgerung aus jener Voraussetzung, mit welcher ich, um Misverständnisse anderer Art zu vernichten, und die geheime Folge der Wirkungen derselben in deinem Gemüthe aufzuheben, nicht genug eilen kann.

Wenn du nun ein einziges Stück jener Uhr auffassest, betrachtest, und nach den dir wohlbekannten Gesetzen der Mechanik fortschliessest, welche Theile noch erfordert werden, um diesem Einen von dir wahrgenommenen die ganze Bestimmung und Wirksamkeit zu geben, die du ihm ansiehst: — siehst du nun in dieser Function des Schliessens diese Theile wirklich, betastest du sie, treten sie vor irgend einen deiner äusseren Sinne?

D. L. Keinesweges. Um mich auf deine in der ersten Unterredung gebrauchten Beispiele zu beziehen: sie verhalten sich zu meinem Bewusstseyn nicht, wie dieses Buch, das ich in der Hand habe, sondern wie die Vorstellung des gestrigen Gespräches mit meinem Freunde; abgesehen nemlich von dem, wovon abzusehen ist. Das eigentlich Factische in dieser Operation, das, worin ich mein Selbst eintauche und verliere, ist nicht das Vorhandenseyn solcher Räder, sondern mein Repräsentiren, — nicht eigentlich *Nachbilden*, sondern *Vorbilden* solcher Räder.

D. A. Giebst du, oder irgend ein vernünftiger Mensch eine solche Repräsentation, innerliche Entwerfung und Abzeichnung einer solchen Maschine für die wirkliche, gehende, ihre Functionen im Leben verrichtende Maschine aus? und sagt dir jemand, nachdem er z. B. eine Taschenuhr beschrieben, und demonstrirt: nun stecke diese Taschenuhr zu dir; sie wird richtig gehen; du kannst sie herausziehen, wenn du willst, und an ihr sehen, welche Zeit es ist?

D. L. Nicht, dass ichs wüsste; wenn er nicht ein ausgemachter Thor ist.

D. A. Hüte dich, so zu sprechen. Denn so und nicht anders verfuhr das philosophische System, dessen ich in der Einleitung erwähnte, und gegen welches das neuere eigentlich gerichtet ist. Es gab die Demonstration einer Uhr, und noch dazu eine unrichtige, für eine wirkliche Uhr aus, und für eine vortreffliche.

Wenn aber jemand, dem du eine Taschenuhr demonstrirt hättest, am Ende dir sagte: was kann mir das Alles helfen? ich sehe nicht, dass ich dadurch zu einer Taschenuhr komme, oder an deiner Demonstration sehen kann, welche Uhr es ist:

— oder wenn derselbe dich gar beschuldigte, du habest durch deine Demonstration ihm seine wirkliche Uhr verdorben, oder aus der Tasche heraus demonstrirt; was würdest du von einem solchen sagen?

D. L. Dass er ein Thor sey, so sehr, als der erste.

D. A. Hüte dich, so zu sprechen. Denn dies gerade — diese Forderung der wirklichen Uhr, wo man ihnen doch nur eine Demonstration derselben versprochen hat — ist die gründlichste Rüge, welche bis diese Stunde gegen die neuere Philosophie vorgebracht worden — von den respectabelsten Gelehrten und gründlichsten Denkern unserer Zeit vorgebracht worden. Auf diese Verwechselung des wirklichen Dinges mit der Demonstration dieses Dinges gründen am Ende sich alle Misverständnisse, denen diese Philosophie ausgesetzt gewesen.

Darauf allein gründen sich alle diese Einwürfe und Misverständnisse; sage ich bestimmt. Denn was verhindert mich, sogleich statt aller Voraussetzungen, was die zu beschreibende Wissenschaft seyn möge, historisch anzugeben, was sie ihren Urhebern, die sie ohne Zweifel kennen werden, wirklich ist!

1) Die Philosophie, oder da diese Benennung zu Streitigkeiten Anlass geben könnte, die Wissenschaftslehre sieht zuvörderst, ebenso wie dir, mein Leser, bisher zugemuthet worden, gänzlich ab von demjenigen, was wir *oben als höhere Potenzen des Bewusstseyns* charakterisirten, und schränkt sich mit der Behauptung, die wir sogleich aufstellen werden, ein, lediglich auf *die ersten und Grundbestimmungen des Bewusstseyns*, durchaus in dem Sinne, wie wir es oben erklärt haben, und du es begriffen hast.

2) In diesen Grundbestimmungen macht sie nun noch eine weitere Unterscheidung zwischen demjenigen, wovon jedes vernünftige Wesen behauptet, dass es für jedes andere vernünftige Wesen gleichfalls ebenso sey, und für alle Vernunft gelten müsse: und zwischen demjenigen, wovon jeder sich bescheidet, dass es nur für unsere Gattung, für uns *Menschen*, oder wohl gar nur für uns, als dieses *besondere Individuum* da sey. Von dem letzteren sieht sie gleichfalls ab, und so bleibt für ihre Untersuchung nur der Umfang des ersteren übrig.

Sollte auch ein Leser über den Grund und die Grenzen dieser letzteren Unterscheidung zweifelhaft bleiben, oder diese ganze Unterscheidung sich nicht so klar machen können, wie ihm unserer Voraussetzung nach die erste oben angegebene geworden ist; so ist dies für alle die Folgerungen, die wir in dieser Schrift zu ziehen gedenken, ohne Bedeutung, und für die Bildung eines solchen Begriffes von der Wissenschaftslehre, wie wir ihn hier beabsichtigen, ohne Nachtheil. In dem wirklichen Systeme, in welches die Leser einzuführen hier nicht unsere Absicht ist, scheidet das Letztere, das bloss durch Gattung und Individualität Bestimmte, sich schon von selbst aus.

Dass wir dies im Vorbeigehen für die mit der philosophischen Terminologie bekannten Leser hinzusetzen: das erstere für alle Vernunft Gültige in den Grundbestimmungen des Bewusstseyns, mit welchem allein die Philosophie es zu thun hat, ist das Kantische *a priori*, oder Ursprüngliche: das letztere nur durch Gattung und Individualität Bestimmte das *a posteriori* desselben Schriftstellers. Die Wissenschaftslehre bedarf es nicht, diese Unterscheidung ihrem Systeme vorauszusetzen, indem sie im Systeme selbst gemacht, und begründet wird, und bei ihr haben jene Ausdrücke: *a priori* und *a posteriori*, eine ganz andere Bedeutung.

3) Die Wissenschaftslehre setzt, um nur erst einen Eingang in sich selbst und eine bestimmte Aufgabe zu gewinnen, voraus, dass in dem Mannigfaltigen jener Grundbestimmungen, dem angegebenen Umfange nach, ein systematischer Zusammenhang seyn möge, zufolge dessen, wenn Eins ist, alles Uebrige seyn, und gerade so seyn muss, wie es ist; dass sonach, welches in der Voraussetzung liegt, jene Grundbestimmungen, dem angegebenen Umfange nach, ein vollendetes und in sich geschlossenes System ausmachen.

Dieses, sage ich, setzt sie *sich selbst* voraus. Theils, sie ist es noch nicht selbst, sie wird dadurch nur möglich; theils es wird auch nur vorausgesetzt, noch nicht erwiesen. Jene Grundbestimmungen sind etwa dem Wissenschaftslehrer, woher, thut hier nichts zur Sache, bekannt. Er geräth, wie, thut hier gleichfalls nichts zur Sache, auf den Gedanken, dass zwisehen ihnen wohl ein systematischer Zusammenhang seyn möge. Er behauptet jetzt noch nicht diesen Zusammenhang, noch macht er Ansprüche, ihn unmittelbar zu beweisen, und noch viel weniger, irgend etwas Anderes aus der Voraussetzung desselben zu beweisen. Sein Gedanke mag eine Muthmaassung seyn, ein ungefährer Einfall, der nichts mehr bedeuten soll, als jeder andere ungefähre Einfall.

4) Zufolge dieser Voraussetzung geht nun der Wissenschaftslehrer an den Versuch, aus irgend Einer ihm bekannten Grundbestimmung des Bewusstseyns — es gehört nicht hierher zu sagen, aus welcher — alle übrigen, als mit der ersten nothwendig verknüpft, und durch sie bestimmt, abzuleiten. Mislingt der Versuch — nun so ist noch nicht bewiesen, dass er nicht ein andermal gelingen werde, sonach nicht bewiesen, dass jene Voraussetzung eines systematischen Zusammenhanges falsch sey. Sie behält nach wie vor ihre Gültigkeit als Problem. Gelingt dieser Versuch; lassen sich wirklich — ausser dem bekannten — alle Grundbestimmungen des Bewusstseyns ableiten, vollständig ableiten und erschöpfen: nun so ist die Voraussetzung durch die That erwiesen. Aber sogar diese nunmehr zu einem ausgemachten Satze erhobene Voraussetzung ist uns in Beschreibung der Wissenschaftslehre selbst fremd. Das Geschäft jener Ableitung allein ist die Wissenschaftslehre selbst; wo diese Ableitung anhebt, hebt sie an, wo diese vollendet ist, ist sie vollendet.

Dies also, mein Leser, lass unter uns ausgemacht und festgesetzt seyn, und merke es dir auf immer: die Wissenschaftslehre ist die systematische Ableitung eines Wirklichen, der ersten Potenz im Bewusstseyn; und sie verhält sich zu diesem wirklichen Bewusstseyn, wie die oben beschriebene Demonstration einer Uhr zur wirklichen Uhr. Sie will, als blosse Wissenschaftslehre, schlechthin in keiner möglichen Rücksicht, etwa noch nebenher u. dergl., mehr seyn, als dies, und sie will gar nicht seyn, wenn sie dies nicht seyn kann. Jeder, der sie für etwas Anderes, oder für mehr ausgiebt, kennt sie durchaus nicht.

Zuvörderst ihr Object sind die Grundbestimmungen eines

Bewusstseyns, als solche, als eines Bewusstseyns Bestimmungen; keinesweges etwa als wirklich ausserhalb des Bewusstseyns vorhandene Dinge. Dass beides in ihr, und für sie wohl einerlei seyn möge, dass aber, und warum die Wissenschaft nur die erstere Ansicht fassen könne, werden wir tiefer unten ersehen. Hier ist es hinreichend, nur anzugeben, dass es sich so verhalte.

Diese Grundbestimmungen des Bewusstseyns führt nun, so wie die Wissenschaftslehre sie zum Objecte hat, ebensowohl die Wahrnehmung bei sich; oder vielmehr jene Grundbestimmungen des Bewusstseyns sind selbst die Wahrnehmung; nur haben beide Dasselbe auf eine andere Weise zum Objecte. Wie sich oben verhielt das Bewusstseyn von der wirklichen Anwesenheit deines Freundes zu dem Repräsentiren dieser Anwesenheit, wie sich verhält die wirkliche Uhr zu der Demonstration der Uhr: ebenso verhält sich das wirkliche Bewusstseyn zur Wissenschaftslehre. Nicht in jene Grundbestimmungen des Bewusstseyns selbst, sondern in das Abbilden und Verzeichnen dieser Bestimmungen wird im Philosophiren das Selbst eingesenkt.

Die Wissenschaftslehre leitet sonach, ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung, *a priori* ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also *a posteriori*, vorkommen soll. Ihr bedeuten sonach diese Ausdrücke nicht verschiedene Objecte, sondern nur eine verschiedene Ansicht eines und ebendesselben Objects; etwa so wie dieselbe Uhr in der Demonstration von ihr *a priori*, in der wirklichen Wahrnehmung *a posteriori*, angewendet wird.

Diese Bestimmung hat die Wissenschaftslehre sich selbst gegeben, seitdem sie da ist, und hat dieselbe schon durch ihren Namen deutlich an der Stirn getragen. Es ist kaum zu begreifen, warum man ihr nicht glauben wollte, was sie sey.

Auf diese Bestimmung sich beschränkend, kann sie jede andere Philosophie seyn lassen, was sie irgend will; Liebhaberei an der Weisheit, Weisheit, Weltweisheit, Lebensweisheit, und was es noch sonst für Weisheiten geben mag. Nur macht sie die ohne Zweifel billige Forderung, selbst nicht für der anderen Gleiche gehalten, von ihnen aus beurtheilt und widerlegt zu werden; so wie die Bearbeiter derselben sich nur das ausbitten, zur Mitarbeit an den anderen Philosophien, und zur Kunde von ihnen, nicht genöthigt zu werden. Auf den Streit, was diesem oder jenem die Philosophie scheinen möge, und ihm scheinen möge, dass von jeher für Philosophie gehalten worden, lässt sie sich nicht ein. Sie beruft sich auf ihr Recht, sich selbst ihre Aufgabe zu geben; und wenn etwas Anderes Philosophie seyn soll, ausser der Lösung dieser Aufgabe, so begehrt sie nicht Philosophie zu seyn.

Ich hoffe, mein Leser, dass diese Beschreibung der Wissenschaftslehre, als blosse historische Beschreibung, durchaus deutlich und verständlich ist, und eine Zweideutigkeit gar nicht zulässt. Ich habe dich bloss darum zu ersuchen, dass du dir sie nur merkest, und sie nicht bei der ersten Gelegenheit wieder vergessen habest; und dass du mir nur glauben mögest, es sey mir mit jener Beschreibung ganzer Ernst, und es solle dabei unverrückt bleiben, und Alles, was ihr widerspreche, werde von mir verworfen.

Dritte Lehrstunde.

D. L. Deine Meinung von der Wissenschaftslehre glaube ich nun wohl gefasst zu haben, und historisch recht gut zu wissen, was du meinst. Auch kann ich, so lange ich bei der blossen Aehnlichkeit derselben mit der Demonstration eines mechanischen Kunstwerks stehen bleibe, die Möglichkeit derselben mir so ungefähr und im Allgemeinen denken. Aber so wie ich auf die nothwendige Verschiedenheit beider, und auf die charakteristischen Unterschiede ihrer beiderseitigen Objecte sehe, erscheint mir eine Wissenschaft, wie du sie beschreibst, als völlig unmöglich.

Der Begriff von der systematischen Verknüpfung des Mannigfaltigen im Kunstwerke zur Hervorbringung des beabsichtigten Resultats ist im Geiste des Künstlers vorhanden gewesen, ehe das Kunstwerk war: und dieses ist in der Wirklichkeit erst durch diesen Begriff, und nach ihm, zu Stande gebracht. Wir Anderen thun nichts mehr, als jenen Begriff des Künstlers nachbilden, dem Künstler das Kunstwerk *nacherfinden*. Und so hat es hier einen sehr bedeutenden Sinn, wenn gesagt wird, dass in dem Mannigfaltigen ein systematischer Zusammenhang sey. Dieser systematische Zusammenhang ist *im Begriffe des Künstlers*, und aller derjenigen, die sich als Künstler denken.

Soll eure Behauptung, dass im Mannigfaltigen des Bewusstseyns ein systematischer Zusammenhang sey, gleicher Weise bedeuten: dieses Bewusstseyn sey nach dem Begriffe eines solchen Zusammenhanges durch irgend einen Künstler zu Stande gebracht; und der Wissenschaftslehrer erfinde ihm diesen Begriff nach? Wo ist dieser Künstler, wie, und woraus hat er das Bewusstseyn zu Stande gebracht?

D. A. Wie, wenn es dies nicht hiesse, und die Aehnlichkeit mit den Verglichenen so weit nicht ausgedehnt werden sollte? Wie, wenn der als zweideutig erscheinende Satz nur so viel sagen sollte: man *kann* das Mannigfaltige des Bewusstseyns *unter Anderem auch* ansehen, als in einem systematischen Zusammenhange stehend; oder: es giebt zwei Weisen, die Bestimmungen eines Bewusstseyns anzusehen und aufzufassen, theils eine unmittelbare, indem man diesen Bestimmungen sich eben hingiebt, und so sie findet, wie sie sich geben; theils eine mittelbare, indem man systematisch ableitet, wie sie, zufolge dieses systematischen Zusammenhanges, sich geben müssen: — dass also diese Ansicht erst, nachdem das wirkliche Bewusstseyn da wäre, jedoch ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, nicht aber vor dem Vorhandenseyn dieses Bewusstseyns vorher, gefasst werden könnte, und dass sie nirgends da wäre, als in demjenigen, der sie mit willkürlicher Freiheit fasste. Der

Wissenschaftslehrer sonach, und er allein, wäre der Künstler des Bewusstseyns, wenn es doch hier einen Künstler geben sollte; eigentlich der *Nacherfinder* des Bewusstseyns; jedoch ohne dass ein ursprünglicher erster Werkmeister, und ein Begriff desselben, wonach er sein Werk zu Stande gebracht hätte, vorausgesetzt und im Ernste angenommen würde.

D. L. Auf folgende Weise also soll ich es mir denken, wenn ich dich recht verstanden habe: Ein Bewusstseyn, als Grundbestimmung meines Lebens ist, so gewiss nur ich selbst bin, und damit gut. Dieses Bewusstseyn erscheint als ein unzusammenhängendes Mannigfaltiges, und damit gut. Was für ein Bewusstseyn es sey, weiss ich eben dadurch, dass ich es habe, und nach etwas Weiterem habe ich auf diesem Standpuncte nicht zu fragen.

Nun ist es aber ausserdem auch noch möglich, dass man dieses Mannigfaltige systematisch ableite, als gerade so seyn müssend, wie es ist, wenn einmal Bewusstseyn seyn sollte. Diese Ansicht, diese Ableitung, dieser systematische Zusammenhang, der in der Ableitung sich ergiebt, sind nur für den, der diese Ansicht fasst, und absolut für keinen Anderen; und nach etwas Weiterem wird auf diesem zweiten Standpuncte auch nicht gefragt.

D. A. So verstehe ich es.

D. L. Es sey: ohnerachtet ich auch hier wieder vielmehr nur deine Meinung historisch auffasse, als dass ich sie eben begriffe, und dass mir nicht noch sehr viele Fragen übrig blieben.

Aber weiter — der Künstler, der den Begriff eines mechanischen Kunstwerks entwirft, führt in diesem Begriffe das Mannigfaltige auf die Einheit Eines Resultates zurück. Das Kunstwerk soll den oder den bestimmten Zweck erfüllen, und das Mannigfaltige und die Zusammenwirkung dieses Mannigfaltigen enthält, nach dem Begriffe des Künstlers, die Bedingungen, unter denen allein das Werk diesen Zweck erfüllen kann; und diese Einheit ist vor dem Kunstwerke, und selbst vor dem Begriffe des Mannigfaltigen vorher. Dieser letztere entsteht erst durch den der Einheit, um ihrer willen, und wird durch sie bestimmt. Es bedarf gerade eines solchen Mannigfaltigen, weil dieser Zweck erreicht werden soll.

Ein solcher Begriff der Einheit scheint mir von dem eines systematischen Zusammenhanges durchaus unzertrennlich. Dein Wissenschaftslehrer müsste sonach doch wohl den Begriff einer solchen Einheit, eines solchen Zweckes und Resultates alles Bewusstseyns haben, worauf er das Mannigfaltige, als Bedingung desselben, zurückführte.

D. A. Ohne Zweifel.

D. L. Und zwar kann er diese Einheit nicht erst im Systeme finden, sondern er muss sie, ehe er seine systematische Ableitung anhebt, schon haben; ebenso wie der Künstler wissen muss, welcher Zweck durch sein Werk erreicht werden soll, ehe er die Mittel für diesen Zweck aufsuchen kann.

D. A. Ohne Zweifel muss der Wissenschaftslehrer diesen Begriff der Einheit vor dem Systeme vorher haben.

D. L. Der Künstler denkt sich mit Freiheit diesen Zweck; er erschafft ihn durch sein Denken, da die Existenz des Kunstwerks sowohl, als seine Beschaffenheit, lediglich vom Künstler abhängt. Da der Wissenschaftslehrer keinesweges das Bewusstseyn erst hervorzubringen hat, sondern dasselbe unabhängig von ihm da ist, und so da ist, wie es ist, deinem eigenen Ausspruche nach, so kann er diese Einheit nicht *frei erdenken;* denn das wirklich und ohne Zuthun des Philosophen vorhandene Mannigfaltige muss sich ja darauf, gleichfalls ohne Zuthun des Philosophen, beziehen. Ebensowenig kann er sie, wie schon gesagt, in seiner systematischen Ableitung finden; denn für die Möglichkeit dieser wird jene vorausgesetzt. Endlich kann er sie ebensowenig durch Wahrnehmungen in dem wirklichen Bewusstseyn finden, denn in diesem kommt der Voraussetzung nach nur das Mannigfaltige vor, keinesweges aber die Einheit. Wie sonach, und auf welche Weise soll er zu dieser Einheit kommen?

D. A. Für dich ist es genug, anzunehmen, dass dies bloss durch einen glücklichen Einfall geschehe. Er erräth diese Einheit. Dies giebt nun freilich nur eine Vermuthung; und er muss auf gutes Glück anfangen, sein System aufzubauen. Findet sich nun in dieser Untersuchung, dass wirklich alles Mannigfaltige des Bewusstseyns auf jenes Vermuthete, als auf seine Einheit sich zurückführen lässt, so ist dadurch, aber erst dadurch, erwiesen, dass seine Voraussetzung richtig war. Sie ist durch die That, durch die Aufführung des Systems erwiesen.

D. L. Es sey auch dieses. — Aber nochmals weiter. — Der Künstler kennt vor seinem Begriffe des Kunstwerks vorher die nothwendigen und unwandelbaren Gesetze des Mechanismus, auf die er in der Verbindung des Mannigfaltigen zur Hervorbringung des beabzweckten Resultates rechnet; er kennt Materialien und ihre Eigenschaften, aus denen er das Mannigfaltige bilden will, und auf deren Unveränderlichkeit er in seinem Begriffe gleichfalls rechnet. Ebenso müsste der Philosoph vor seiner Ableitung vorher unveränderliche Gesetze kennen, nach welchen das Mannigfaltige des Bewusstseyns das vorausgesetzte Haupt-Resultat desselben hervorbrächte, und, wenn mich nicht Alles täuscht, ein Materiale, das nach diesen Gesetzen schon bestimmt wäre; *wäre*, sage ich, ohne Zuthun des Philosophen.

Dass ich jetzt nur bei dem Ersten stehen bleibe — woher erhält der Philosoph die Kenntniss dieser Gesetze? Erräth er sie etwa auch nur durch einen glücklichen Einfall; bis dadurch, dass nach ihnen aus dem Mannigfaltigen des Bewusstseyns das vorausgesetzte Haupt-Resultat sich ableiten lässt, erhellet, dass sie die richtigen sind; so wie hinwiederum daraus, dass gerade dieses Resultat nach diesen Gesetzen herauskommt, sich ergiebt, dass das vorausgesetzte Resultat das richtige war?

D. A. Du spottest der Wissenschaftslehre: und mit mehr Scharfsinn, als gebräuchlich ist. — Nein, die Wissenschaftslehre verfährt nicht so, wie du annimmst: dies wäre ein greiflicher Cirkel.

Bleibe immer bei dem gewählten Gleichnisse stehen. Der Wissenschaftslehrer sey der Künstler, der das Kunstwerk des Bewusstseyns aufbaut; das jedoch schon da ist, wie er selbst behauptet — es also nur *nach*erfindet; jedoch rein erfindet, indem er nach dem schon vorhandenen Kunstwerke während seiner Arbeit nicht hinsieht.

Aber der grosse Unterschied ist der, dass der Verfertiger eines mechanischen Werkes es mit einer todten Materie zu thun hat, die er in Bewegung setzt, der Philosoph mit einer lebendigen, die sich selbst bewegt. Nicht sowohl — er erzeugt das Bewusstseyn, als er lässt unter seinen Augen es sich selbst erzeugen. Steht nun das Bewusstseyn unter Gesetzen, so wird es ohne Zweifel in dieser seiner Selbsterzeugung sich darnach richten; er wird zusehen, und bei dieser Gelegenheit jene Gesetze zugleich mit entdecken, ohnerachtet es ihm nicht einmal um diese, sondern lediglich um ihr Resultat, das gesammte Bewusstseyn, zu thun ist.

D. L. Ein Bewusstseyn, das sich selbst erzeugt, und doch nicht das wirkliche, uns Allen verliehene, bekannte Bewusstseyn ist?

D. A. Keinesweges; denn dieses erzeugt sich nicht systematisch, sondern sein Mannigfaltiges ist durch das blosse Ungefähr verbunden. Das unter den Augen des Philosophen sich erzeugende ist lediglich eine Abbildung des wirklichen Bewusstseyns.

D. L. Eine Abbildung, die sich selbst erzeugt? — Ich höre gänzlich auf, dich zu verstehen; und ich werde es nicht eher, bis du mir einen kurzen Abriss eures Verfahrens giebst.

D. A. Nun wohl. Die Voraussetzung, von welcher wir ausgehen, ist die, dass das letzte und höchste Resultat des Bewusstseyns, d. i. dasjenige, zu welchem alles Mannigfaltige desselben sich verhalte, wie Bedingung zum Bedingten, oder wie die Räder, Federn und Ketten in der Uhr zum Zeiger der Stunde, nichts Anderes sey, als das *klare und vollständige Selbstbewusstseyn;* so wie du, ich, und wir Alle uns unserer bewusst sind.

Ich sage: so wie du, ich, und wir Alle; und schneide eben dadurch, einer obigen Bemerkung zufolge, alles Individuelle rein ab, welches der Voraussetzung nach nunmehr in unser System gar nicht fallen kann. Was du nur dir zuschreibst, nicht aber mir, und ebenso ich von meiner Seite, bleibt ausgeschlossen: ausser, dass überhaupt du dir Etwas zuschreibst, was keinem Anderen zukommen soll; ebenso ich, und wir Alle. —

Dieses nun, dass das vollständige Selbstbewusstseyn höchstes und letztes Resultat alles Bewusstseyns sey, ist, wie gesagt, blosse Voraussetzung, die ihre Bestätigung vom System erwartet.

Von diesem Selbstbewusstseyn nun in seiner Grundbestimmung geht die Ableitung aus.

D. L. In seiner Grundbestimmung? Was heisst das?

D. A. In Rücksicht desjenigen, was in ihm durchaus nicht bedingt ist durch irgend ein anderes Bewusstseyn; was sonach in der Ableitung sich nicht finden konnte, sondern wovon diese vielmehr ausgehen muss. Das Mannigfaltige des Bewusstseyns enthalte die Bedingungen des vollständigen Selbstbewusstseyns, wird vorausgesetzt. Nun aber dürfte es doch in diesem Selbstbewusstseyn Etwas geben, welches durch kein Anderes bedingt wäre. Dieses ist aufzustellen, und von ihm hebt die Ableitung an.

D. L. Und wie findest du dies?

D. A. Auch nur durch einen glücklichen Einfall; der aber, einmal gefunden, keines weiteren Beweises bedarf oder fähig ist, sondern unmittelbar durch sich selbst einleuchtet.

D. L. Was ist es in dem Aufgestellten, das da unmittelbar einleuchtet — wenn ich dir die Rechenschaft über dieses Einleuchten selbst, diese unmittelbare Evidenz, auch vorläufig noch erlassen wollte? —

D. A. Dass das Aufgestellte das absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewusstseyns sey.

D. L. Ich werde dich nicht eher verstehen, bis du mir dieses unmittelbar Evidente, wovon ihr ausgeht, dieses absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewusstseyns angiebst.

D. A. Die *Ichheit* ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjectiven und seines

Objectiven, des Bewusstseyns und seines Bewussten, als Eins; und schlechthin nichts weiter, ausser dieser Identität.

D. L. Ich weiss von vielfältigem Hören, dass man gleich über diesen ersten Punct, den ihr doch für durchaus klar und allgemeinverständlich halten müsst, da ihr von ihm alles euer Verständigen anhebt, euch sehr unverständlich gefunden hat, und lächerlich obendrein. Willst du mir nicht, zur Nachfrage für Andere, Hülfsmittel an die Hand geben, es ihnen ein wenig verständlicher zu machen; übrigens, ohne dich dadurch von deinem Wege abbringen zu lassen; falls nicht etwa auch dieser Punct schon nur in die wirkliche Wissenschaftslehre, und keinesweges in eine vorläufige Berichtserstattung von derselben gehört.

D. A. Er gehört allerdings in diese Berichtserstattung; denn er ist der schon oben erwähnte gemeinsame Punct der Wissenschaftslehre und des wirklichen Bewusstseyns, von welchem aus die erstere sich über das letztere erhebt. Wer einen vollkommen klaren Begriff von dieser Wissenschaft erhalten soll, muss den Punct, von welchem sie ausgeht, kennen; und ein solcher Begriff soll ja durch unsere Berichtserstattung erzeugt werden.

Dass übrigens verlauten wolle, man habe uns über diesen Punct nicht verstanden, gehört unter die absoluten Unbegreiflichkeiten; denn jedes Kind, das nur aufgehört hat von sich in der dritten Person zu reden, und sich selbst Ich nennt, hat schon vollzogen, worauf es ankommt, und kann uns verstehen.

Ich muss eben wiederholen, was ich schon mehrmals gesagt habe: — Denke dir irgend Etwas, z. B. dieses Buch da, das du in der Hand hältst. Du kannst dir nun ohne Zweifel des Buchs, als des Gedachten, und deiner selbst, als des das Buch Denkenden bewusst werden. Erscheinst du dir nun als einerlei mit dem Buche, oder als zweierlei?

D. L. Offenbar als zweierlei. Ich werde mich selbst nie mit dem Buche verwechseln.

D. A. Und, damit du mit dem Gedachten dich selbst, das Denkende, nicht verwechselst, ist dazu erforderlich, dass es gerade ein Buch sey, und dieses Buch?

D. L. Keinesweges; ich unterscheide mich selbst von *jedem* Gegenstande.

D. A. Du kannst sonach in dem Denken dieses Buches von allem demjenigen wegsehen, wodurch du es als ein Buch, und als dieses Buch denkst, und lediglich darauf reflectiren, dass du in diesem Denken dich, das Denkende, von dem Gedachten unterscheidest?

D. L. Ohne Zweifel; und ich habe wirklich und in der That, als ich deine obige Frage, ob ich mich selbst vom Buche unterscheide, beantwortete, auf nichts weiter reflectirt, als auf das letztere.

D. A. Du unterscheidest sonach jeden Gegenstand von dir, dem Denkenden, und es giebt für dich keinen Gegenstand, ausser durch, und vermittelst dieser Untersuchung?

D. L. So ist es.

D. A. Jetzt denke dich. Du kannst ohne Zweifel auch hier eines Denkenden und eines Gedachten dir bewusst werden. Fällt nun auch hier das Denkende und das Gedachte dir auseinander, soll auch hier beides zweierlei seyn?

D. L. Nein; eben indem ich *mich selbst* denke, bin ich ja das Denkende, denn sonst dächte *ich* nicht, und zugleich das gedacht Werdende, denn sonst dächte ich nicht *mich*, sondern etwa einen Gegenstand, wie das Buch.

D. A. Nun hast du wohl freilich zunächst *dich*, d. i. dieses bestimmte Individuum, diesen Cajus oder Sempronius, oder wie du sonst heissen magst, gedacht. Ohne Zweifel aber kannst du von diesen besonderen Bestimmungen deiner Persönlichkeit absehen, so wie du oben von den besonderen Bestimmungen dieses Buches absehen konntest; und lediglich auf das *Zusammenfallen* des Denkenden und Gedachten reflectiren, so wie du oben auf das *Auseinanderfallen* beider reflectirtest; und du hast es denn auch in diesem Augenblicke, da du mir von dem Dichdenken erklärtest, dass in demselben Denkendes und Gedachtes dir zusammenfalle, wirklich gethan.

Und so findest du denn in diesem Zusammenfallen das Ich, im Gegensatze des Objects, in dessen Denken Denkendes und Gedachtes dir auseinanderfällt; sonach den wesentlichen Charakter des Ich; jenes berüchtigte *reine* Ich, an welchem sich die derzeitigen Philosophen seit Jahren die Köpfe zerbrochen, es noch immer für eine psychologische, — schreibe psychologische Täuschung erklären, und es unendlich spasshaft gefunden haben.

D. L. Sie mögen wohl geglaubt haben, dass so ein reines Ich, ein zusammenfallendes und in sich zurückgehendes Ding, ungefähr wie ein Einlegemesser, ursprünglich im Gemüthe, so wie das Waffel-Eisen der Formen bei den Kantianern, vorgefunden werden sollte; haben eifrig nach diesem Einlegemesser gesucht, und keins gefunden, und schliessen nun, dass diejenigen, die es gesehen haben wollen, sich getäuscht haben.

D. A. Es kann wohl seyn. — Wie fandest du denn dieses Zusammenfallen?

D. L. Indem ich mich selbst dachte.

D. A. Denken wohl andere Leute sich selbst auch?

D. L. Falls sie nicht reden, ohne zu denken, ohne Zweifel; denn sie reden Alle von sich selbst.

D. A. Verfahren sie wohl bei diesem Denken ihrer selbst ebenso, wie du dabei verfährst?

D. L. Ich glaube, ja.

D. A. Können sie wohl auch dieses ihr Verfahren beobachten, wie du soeben das deinige beobachtet hast?

D. L. Ich zweifle nicht daran.

D. A. Und wenn sie dieses denn im Sichselbstdenken thun, so werden sie jenes Zusammenfallen gleichfals finden; wenn sie es aber nicht thun, so werden sie es nicht finden: dies ist unsere Meinung. Es ist hier nicht von dem Funde eines schon Fertigen, sondern von dem Funde eines durch ein freies Denken erst zu Erzeugenden die Rede. Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist.

Jetzt aber wünschte ich von dir eine entscheidende Antwort, ob du im Ernste annimmst, dass ich, und andere vernünftige Wesen beim Denken ihrer selbst ebenso verfahren wie du, d. h. das Denkende und das Gedachte in diesem Denken für Eins halten?

D. L. Ich nehme dies nicht bloss an, sondern ich behaupte es, als durchaus gewiss, und halte eine Ausnahme davon für schlechthin unmöglich. Der Gedanke *Ich* kömmt nicht zu Stande, ausser durch dieses Verfahren; und dieses Verfahren ist selbst der Gedanke Ich. Jeder sonach, der nur sich denkt, verfährt ebenso.

D. A. Ich bitte dich, mein Leser, denkst du denn in meine, und in aller vernünftigen Wesen Seele hinein; oder wenn du selbst das könntest, hast du denn alle vernünftigen Wesen übersehen und durchgelaufen, um in ihrer aller Seelen etwas zu behaupten?

D. L. Keinesweges; und dennoch kann ich nicht zurücknehmen, was ich behauptete. Ja, indem ich meiner selbst recht inne werde, finde ich, dass ich noch mehr behaupte, als das Gesagte — noch überdies behaupte, dass jeder von sich selbst heraus in Absicht aller Anderen dasselbe behaupten muss.

D. A. Und wie magst du zu diesen Behauptungen kommen?

D. L. Wenn ich meiner selbst recht inne werde, finde ich, dass sich an mein Verfahren unmittelbar die unwiderstehliche und unabtreibliche Ueberzeugung anknüpft, dass weder ich, noch irgend ein vernünftiges Wesen jemals anders werde verfahren können.

D. A. Du schreibst sonach durch dieses Verfahren dir und allen vernünftigen Wesen ein Gesetz vor; und hast hieran zugleich ein Beispiel von der oben erwähnten unmittelbaren Evidenz.

Jetzt aber zurück zu unserem Vorhaben!

Diese Grund- und charakteristische Bestimmung des Selbstbewusstseyns findet der Philosoph noch ausserhalb seiner Wissenschaft, und unabhängig von ihr. Sie kann in der Wissenschaft nicht bewiesen werden, und ist überhaupt, als Satz, keines Beweises fähig. Sie ist unmittelbar klar. Auch als Grundsatz der Wissenschaftslehre kann sie nicht bewiesen werden, ausser durch die That selbst, d. h. dadurch, dass von ihr aus die verlangte Ableitung wirklich möglich ist.

In dieser Ableitung wird nun folgendermaassen verfahren: Beim Denken meiner selbst, sagt sich der Wissenschaftslehrer, verfahre ich also, wie wir eben gesehen. Knüpft sich nun etwa an dieses Verfahren ein anderes an, so dass wir einen neuen Grundzug des Bewusstseyns erhielten; und an diesen letzteren vielleicht wieder ein anderes u. s. f., bis wir bei dem durchaus bestimmten Selbstbewusstseyn ankommen: und so eine systematische Ableitung des Ganzen erhalten? —

D. L. Ich verstehe dich abermals nicht. — Ob sich etwas Anderes, ohne Zweifel eine Bestimmung des Bewusstseyns, anknüpfe, fragst du. Wie soll es sich denn anknüpfen, woran und worin? Wenigstens bin ich mir in dem eben vollzogenen Denken keines Anderen bewusst worden, als der Identität des Denkenden und Gedachten.

D. A. Und hast doch, meiner Aufforderung und deiner eigenen Bemerkung gemäss, abgesehen von manchem Anderen, das du im Denken deiner selbst zugleich mit dachtest? Dies jedoch solltest du; und dieses Abgesonderte in der Verwirrung, in welcher es liegt, wieder aufzunehmen, würde die Wissenschaft zu nichts führen.

Aber selbst in derjenigen Abstraction, in welcher du dein Denken auffassen solltest, knüpft sich Etwas daran, und du wirst es finden, wenn du nur recht hinsiehst. Erscheint dir z. B. dieses Denken deiner selbst nicht als ein Uebergehen aus einem anderen Zustande in diesen bestimmten?

D. L. So ist es allerdings.

D. A. Glaubst du wohl auch hier, dass es jedem Anderen so erscheinen, und dass, wenn er nur recht hinsehen, er es ebenso finden werde?

D. L. Allerdings glaube ich das, wenn ich meiner recht inne werde, und muthe es ihnen an. Es ist hier dieselbe unmittelbare Evidenz, wie oben.

D. A. Auf dieselbe Weise fügt sich nun an diese Erscheinung, wenn man nur sie gehörig in das Auge fasst, eine andere, und an diese, unter derselben Bedingung eine dritte; und so geht die Wissenschaftslehre Schritt vor Schritt fort, bis sie alles Mannigfaltige des Bewusstseyns erschöpft hat, und in das vollkommen abgeleitete bestimmte Selbstbewusstseyn sich endigt.

Und so ist es in einer gewissen Rücksicht der Wissenschaftslehrer selbst, der sein System des Bewusstseyns erzeugt; das doch in einer anderen Rücksicht wiederum sich selbst erzeugt. Der erstere nemlich giebt die Veranlassung und Bedingung des Selbsterzeugens her. Indem er aber denkt und construirt, was er beabsichtigte, entsteht ihm etwas Anderes, das er keinesweges beabsichtigte, schlechthin nothwendig, und begleitet von der evidenten Ueberzeugung, dass es allen vernünftigen Wesen ebenso entstehen müsse.

Nur den Ursprung und das erste Glied seiner Kette erzeugt der Wissenschaftslehrer mit absoluter Freiheit. Von diesem Ursprunge aus wird er geleitet; nicht aber getrieben. Jedes neue Glied, das ihm in der Construction des vorhergegangenen entsteht, hat er mit Freiheit wiederum besonders zu construiren, und es wird sodann an dasselbe abermals ein neues sich anschliessen, mit dem er verfahren wird, wie mit dem vorhergehenden; und auf diese Weise kommt ihm sein System allmählig zu Stande. Hier sonach, in diesem Anknüpfen eines Mannigfaltigen an das andere, äussern sich die Gesetze des Bewusstseyns, über welche du Frage erhobest. Um das *Auffassen* derselben ist es ihm zuletzt nicht einmal zu thun, sondern lediglich um ihr Resultat.

D. L. Ich erinnere mich gehört zu haben, dass man euch vorrückt: euer System wäre wohl richtig und consequent, wenn man euch euren Grundsatz zugäbe. Was hat es wohl mit diesem Vorwurfe für eine Bewandtniss?

D. A. Wenn nicht etwa der Ort und die Bedeutung des ganzen Systems sowohl, als des Grundsatzes, durchaus verkannt, und in einem Sinne genommen werden, in welchem sie unrichtig sind, und daher nimmermehr bewiesen werden können; kurz, wenn sie nicht etwa für psychologisch genommen werden: so kann die Forderung, ihnen den Grundsatz zu erweisen, nur folgende Bedeutungen haben:

Entweder fordern sie einen Erweis unseres Rechtes, so zu philosophiren, wie wir thun, und keineswegs so, wie sie thun. Mit dieser Forderung wären sie nun ohne Weiteres abzuweisen, aus dem sehr natürlichen Grunde, weil jeder Mensch unstreitig das Recht hat, eine Wissenschaft zu treiben, welche er will. Lassen sie nur unsere Wissenschaftslehre für eine besondere, ihnen noch unbekannte Wissenschaft gelten; wogegen wir auch ihre Philosophien für Alles gelten lassen wollen, wofür sie dieselben ausgeben. Nur sodann, wenn wir sagten: ihre Philosophien seyen gar nichts — wie wir dies denn allerdings denken, und am gehörigen Orte es auch sagen — könnten sie uns zum Beweise anhalten. Dieser Beweis aber wird vollständig und entscheidend nur durch unsere ganze Wissenschaftslehre geführt; und sie müssen sich sonach doch immer vorläufig, und ehe ihnen ein Beweis der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens geliefert werden kann, auf das Studium dieser Wissenschaft einlassen. — Oder, sie verlangen, der Satz solle als Grundsatz des Systems vor dem Systeme vorher bewiesen werden; welche Forderung ungereimt ist. Oder sie wollen die Wahrheit des Inhalts jenes Satzes durch eine Zergliederung der in ihm liegenden Begriffe demonstrirt haben. Dies würde beweisen, dass sie durchaus keinen Begriff oder Sinn für Wissenschaftlichkeit hätten, die nie auf Begriffen, sondern immer nur auf Anschauung der unmittelbaren Evidenz beruht. Man müsste sie dann stehen lassen, ohne mit ihnen die Zeit weiter zu verderben.

D. L. Aber ich befürchte sehr, dass gerade das Letztere der Punct ist, an welchen sie sich stossen. Wenn sich jeder nur auf seine Anschauung berufen, und dieselbe allen Anderen anmuthen darf, ohne ordentlich aus Begriffen seinen Beweis zu führen, so kann er ja alles behaupten, was er nur will: jede Thorheit muss ungezüchtigt bleiben, und aller

Schwärmerei ist Thor und Thür eröffnet: so, fürchte ich, werden sie sagen.

D. A. Daran kann niemand sie hindern; auch mögen diejenigen, die ihres Gleichen sind, ihnen glauben. An sie hat die Wissenschaft allen Anspruch verloren. Dir aber, mein Leser, der du unbefangen bist, und dem, ohnerachtet du auf das Studium der Philosophie selbst dich einlassen, und zu der dieser Wissenschaft eigenthümlichen Anschauung dich erheben nicht willst, dennoch ein Begriff von der Philosophie beigebracht werden soll — dir lässt aus anderen leichteren Beispielen die Natur und die Möglichkeit der Anschauung sich beschreiben.

Du nimmst doch an, dass ein geradliniger Triangel durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel, oder durch eine Seite und die zwei anliegenden Winkel vollkommen bestimmt ist, d. h. dass unter Voraussetzung der gegebenen Stücke gerade solche andere Stücke angefügt werden müssen, wie da angefügt werden, wenn es ein Triangel werden soll?

D. L. Ich nehme das an.

D. A. Befürchtest du nicht, dass denn doch ein Fall vorkommen dürfte, in welchem es sich nicht so verhielte?

D. L. Das befürchte ich keinesweges.

D. A. Oder befürchtest du, dass irgend ein vernünftiges Wesen, das nur deine Worte verstünde, dir diese Behauptung abläugnen werde?

D. L. Auch dies befürchte ich nicht.

D. A. Hast du denn deinen Satz an allen möglichen Triangeln versucht; oder hast du alle mögliche vernünftige Wesen über ihre Uebereinstimmung befragt?

D. L. Wie hätte ich dies doch vermocht!

D. A. Wie kommst du denn also zu jener Ueberzeugung, die zuvörderst für dich für alle Fälle schlechthin ohne alle Ausnahme, und sodann für alle andere vernünftige Wesen, gleichfalls ohne Ausnahme, gelten soll?

D. L. Ich will beim ersten Falle, da zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel vorausgesetzt werden, stehen bleiben. — Wenn ich meiner recht inne werde, auf folgende Weise:

Ich zeichne in meiner Phantasie irgend einen Winkel, mit begrenzten Seiten, wie ich eben nicht anders kann, schliesse die Oeffnung zwischen den Schenkeln dieses Winkels durch eine gerade Linie; finde, dass schlechthin nur Eine gerade Linie möglich ist, die diese Oeffnung verschliesse; dass diese an beiden Seiten in einer gewissen Neigung gegen die beiden gegebenen Schenkel (gewisse Winkel machend) sich an sie anlege; und sie schlechthin nur in diesen Neigungen sich anlegen könne.

D. A. Nun aber war doch dein willkürlich gezogener Winkel ein bestimmter, von so und so viel Graden. Oder ist es anders; hast du etwa einen Winkel überhaupt beschrieben?

D. L. Wie könnte ich? Ich vermag keinen anderen, als einen bestimmten Winkel zu beschreiben, wenn ich auch etwa sein Maass nicht weiss, noch beabsichtige. Durch die blosse Beschreibung wird er mir zu einem bestimmten.

D. A. Und so waren gleichfalls die vorausgesetzten Seiten bestimmte, von einer gewissen Länge. — Du könntest sonach (denn eine Menge anderer Schwierigkeiten will ich dir schenken) mit Recht sagen: in diesem bestimmten Falle, bei Voraussetzung *dieses* bestimmten Winkels und *dieser* bestimmten Seiten, lasse sich der Triangel nur durch Eine mögliche Seite, die bestimmte, welche dir entsteht, und nur durch ein mögliches Paar Winkel, die bestimmten, welche dir entstehen, schliessen. Denn weiter liegt doch in deiner inneren *Wahrnehmung*, die ja offenbar von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, nichts. Du möchtest es nun mit einem anderen Winkel und anderen Seiten versuchen, und könntest von diesen dasselbe aussagen, wenn es sich in der Wahrnehmung etwa eben so fände: und so immer fort. Nie aber könntest du es über die Fälle, an denen du es nicht versucht hast, und am allerwenigsten so keck und kühn über die Unendlichkeit aller Fälle ausdehnen, welche du durch deine Versuche doch unmöglich erschöpfen kannst.

Willst du sonach nicht etwa den Ausdruck verbessern, und mit deiner Behauptung dich beschränken auf die Fälle, mit denen du den Versuch angestellt hast?

D. L. Wenn ich mich recht beobachte und in mein Inneres schaue, keinesweges. Ich kann es gar nicht unterlassen, meiner Behauptung Allgemeingültigkeit durchaus ohne Ausnahme zuzuschreiben.

D. A. Du magst wohl willkürlich die vielen Fälle, in denen es immer ohne Ausnahme zugetroffen hat, zur Allgemeinheit erheben, und nur der Analogie nach, durch Angewöhnung, Ideenassociation, oder wie man dies noch nennen mag, ähnliche Fälle erwarten.

D. L. Das glaube ich nicht. Ein einiger Versuch reicht mir vollkommen hin und nöthigt mich, so gut als tausend, zum allgemeinen Urtheile.

D. A. Ich glaube es im Ernste ebensowenig; und jener Satz von der willkürlichen Erhebung der vielen eingetroffenen Fälle zur Allgemeinheit scheint mir der Grundsatz der absoluten Unvernunft.

Aber jetzt, mein Leser, erlaube mir die kleine Zudringlichkeit, dich nicht aus der Stelle zu lassen, bis du mir Rechenschaft abgelegt, wie durch dein oben beschriebenes Verfahren in Construction des Triangels die Allgemeinheit deiner Behauptung, die du ja doch nicht aufgeben willst, begründet werden möge.

D. L. Offenbar sehe ich in der Allgemeinheit meiner Behauptung von der Bestimmtheit des Winkels und der Seiten, die ich voraussetzte und durch die dritte Seite schloss, ab; dies ist factisch, und ergiebt sich durch die blosse Analyse meiner Behauptung selbst.

Ich muss sonach auch in der Construction des Triangels selbst, und in meiner Beobachtung derselben, als worauf ja meine Behauptung sich gründet, gleichfalls von jener Bestimmtheit abgesehen haben, nur ohne mir dessen so recht bewusst zu werden; denn ausserdem müsste ja in der Conclusion nothwendig liegen, was in der Prämisse gelegen hätte. Aber wenn von aller Bestimmtheit des Winkels oder der Seiten abgesehen wird, so bleiben gar keine Winkel oder Seiten, als vorliegende gegebene Gegenstände übrig; es bliebe sonach gar nichts für meine Beobachtung übrig, oder, wenn ihr etwa die Beobachtung eines Vorliegenden und Gegebenen ausschliessend *Wahrnehmung* nennt, wie ich bemerkt zu haben glaube: es bliebe durchaus keine Wahrnehmung übrig. Da nun aber doch eine Beobachtung, und etwas für dieselbe übrigbleiben muss, indem ich ausserdem gar nichts behaupten würde, so kann dies Uebrigbleibende nichts anderes seyn, als mein blosses *Ziehen* von Linien und Winkeln. Dieses sonach müsste es eigentlich seyn, was ich beobachtet hätte. — Mit dieser Voraussetzung stimmt denn auch dasjenige, dessen ich mir über jenes Verfahren wirklich und deutlich bewusst bin, sehr wohl überein. Ich ging, als ich meinen Winkel beschrieb, gar nicht darauf aus einen Winkel von so und so viel Graden, sondern nur überhaupt einen Winkel, noch Seiten von solcher Länge, sondern nur überhaupt Seiten zu beschreiben. Bestimmt wurden sie mir nicht durch meine Absicht, sondern durch die Nothwendigkeit. Als es zum wirklichen Beschreiben kam, fielen sie mir eben bestimmt aus, und Gott mag wissen, warum *gerade so* bestimmt, wie sie ausfielen.

Dieses über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewusstseyn meines Linienziehens nun ist es ohne Zweifel, was ihr *Anschauung* nennt.

D. A. So ist es.

D. L. Mit dieser Anschauung meines Construirens eines Triangels müsste nun, um meine allgemeine Behauptung zu begründen, unmittelbar verknüpft seyn die absolute Ueberzeugung, dass ich nie und in keinem Falle anders construiren könne; in der Anschauung sonach ergriffe und umfasste ich mein ganzes Constructionsvermögen mit Einem Male, und auf Einen Blick, durch ein unmittelbares Bewusstseyn, nicht dieses bestimmten Construirens, sondern schlechthin alles meines Construirens überhaupt, und zwar, *als* eines solchen. Dass sonach der Satz: durch die drei Stücke des Triangels sind die anderen drei bestimmt, eigentlich so viel hiesse: durch mein Construiren der drei Stücke ist mein Construiren der übrigen drei Stücke bestimmt: und die Allgemeinheit, die ich setze, keineswegs durch

Auffassung des Mannigfaltigen unter die Einheit, sondern vielmehr durch Herleitung des unendlich Mannigfaltigen aus der in Einem Blicke aufgefassten Einheit desselben, entstanden wäre.

D. A. Nun muthest du ferner diesen Satz in seiner Allgemeinheit gleichfalls allgemein und ohne Ausnahme allen vernünftigen Wesen an?

D. L. So thue ich; und ich kann dieses Anspruches auf Allgemeingültigkeit *für* Alle mich ebensowenig begeben, als des Anspruchs der Allgemeingültigkeit *von* Allen. Um ihn zu begründen müsste ich annehmen, dass ich in jener unmittelbaren Anschauung meines-Verfahrens dieses *mein* Verfahren nicht als Verfahren dieser oder jener bestimmten Person, die ich nun eben bin, sondern als Verfahren eines vernünftigen Wesens überhaupt, mit der unmittelbaren Ueberzeugung, dass es schlechthin so sey, angeschaut hätte. Die Anschauung wäre daher die sich selbst unmittelbar als solche constituirende Auffassung der Handelsweise der Vernunft überhaupt, auf einmal, und mit Einem Blicke: und auch diese Allgemeingültigkeit für alle Personen wäre nicht durch die Aufsammlung der Vielen unter die Einheit, sondern vielmehr durch die Ableitung der unendlich verschiedenen Personen aus der Einheit derselben Vernunft entstanden. Es lässt sich begreifen, wie auf diese Anschauung und auf sie allein, unmittelbare Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Allen und für Alle, sonach alle Wissenschaftlichkeit, sich gründet.

D. A. Du hast dich selbst sehr wohl verstanden, und ich wünsche, dass du allen Lesern, deren Repräsentant du bist, die Sache ebenso begreiflich machen mögest.

Du kannst nun selbst beurtheilen, welchen Werth jener Einwurf gegen die Begründung unserer Wissenschaft durch Anschauung haben möge, und inwiefern man bei wissenschaftlichen Verhandlungen auf diejenigen rechnen könne, die ihn vorbringen.

Wenn nun auf die von dir soeben als Bedingung der Geometrie nachgewiesene und beschriebene Anschauung, aber in ihrer höchsten Abgezogenheit, die Wissenschaftslehre sich gründete, und die ganze Reihe derselben darlegte; — ja wenn sie von derselben in ihrer höchsten Abgezogenheit sogar ausginge; wenn diese Anschauung für sich selbst, also die sich selbst in ihrem einzigen Mittelpuncte auffassende und für immer bestimmende allgemeine Vernunft selbst, das erste Glied in ihrer Kette, diese eben *sich selbst*, als Vernunft fassende Vernunft, sonach das schon oben beschriebene reine Ich im höchsten Sinne dieses Wortes wäre: so wird es dir, wenn du sonst die Literatur unseres Zeitalters kennst, sehr begreiflich werden, warum die Gelehrten der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts dieses reine Ich in sich gar nicht anzutreffen vermochten. Es wird dir zugleich einleuchten, was für Leute das sind, die über das Princip der Wissenschaftslehre, schreibe die absolute Anschauung der Vernunft durch sich selbst, noch hinausgehen wollen, und glauben, dass wirklich darüber hinausgegangen worden sey.

D. L. Von jenem reinen Ich sonach, oder der Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, hebt die Wissenschaftslehre nur an; mit jedem Schritte aber, den sie thut, fügt sich in ihr ein neues Glied an die Kette an, dessen nothwendige Anfügung eben in der Anschauung nachgewiesen wird?

D. A. So ist es: wie es in der Geometrie auch ist, wo in jedem neuen Satze zu dem Bisherigen ein Neues hinzugefügt wird, dessen Nothwendigkeit gleichfalls nur in der Anschauung dargethan wird. Es muss so seyn in jeder reellen, wirklich fortschreitenden, nicht in einem Kreise sich herumtreibenden Wissenschaft.

D. L. Mir ist gesagt worden, dass ihr aus dem vorausgesetzten Begriffe des Ich eure ganze Wissenschaft herauswikkeltet, wie aus einer Zwiebel; dass ihr nichts thätet, als diesen Begriff analysiren und zeigen, dass alle übrigen Begriffe, die ihr aufstellt, in demselben, wiewohl dunkel, schon enthalten wären; und dass man eben einen solchen Begriff Grundbegriff, und den Satz, in welchem er vorkomme, Grundsatz nenne.

D. A. Du warst wohl gutmüthig, um dir so etwas aufbinden zu lassen.

D. L. Ich glaube jetzt klar einzusehen, wie ihr eure Wissenschaft zu Stande bringen mögt; auch sehe ich, worauf sich der Anspruch ihrer Allgemeingültigkeit als Wissenschaft gründet: auf die Anschauung nemlich, die ja Anschauung des Verfahrens aller Vernunft ist, sonach für Alle gilt, die so wie ihr verfahren, d. i. *diese Wissenschaft in sich erzeugen* werden. Kurz — das Product eurer Wissenschaft ist, von der angenommenen Voraussetzung aus, schlechthin nur so zu Stande zu bringen, wie ihr es zu Stande gebracht habt, gleichwie ein Triangel, nachdem die drei Stücke so vorausgesetzt worden, schlechthin nur durch diese Seite und diese Winkel geschlossen werden kann. Vorausgesetzt, dass ihr wirklich in der Anschauung nachweisen könnt, was ihr behauptet, habe ich nichts gegen euern Anspruch, so lange ihr nur das Product eurer Wissenschaft für ein blosses Product eurer Phantasie, und für nichts mehr, ausgebt; gleichwie der oft erwähnte Triangel eben auch nichts weiter ist, als ein solches Product.

Aber hierbei lasst ihr es, wie ich aus deinen oben geführten Reden schliesse, keinesweges bewenden. Ihr begnügt euch nicht, euer Product, als in sich selbst bestehend und mit sich selbst übereinstimmend darzustellen, sondern ihr geht über dies noch heraus aus demselben. Es soll ein Bild seyn des wahren wirklichen, ohne alles Zuthun der Philosophie, vorhandenen Bewusstseyns, das wir alle haben: in diesem Bewusstseyn soll dasselbe Mannigfaltige liegen, und in eben dem Verhältnisse zu einander stehen, in welchem dasselbe in dem Producte eures Systemes steht. — Jedoch ich gestehe, dass ich selbst nicht recht begreife, was ihr hierüber eigentlich behauptet, und noch weniger, wie ihr irgend einen weiteren Anspruch, als den euch soeben zugestandenen begründen wollt.

D. A. Du giebst auch der Geometrie eine Anwendung auf das wirkliche Bewusstseyn im Leben, und hältst sie, ebenso wie wir die Wissenschaftslehre, für ein Bild eines Theiles des wirklichen Bewusstseyns. Erkläre und begründe nur diesen deinen Anspruch. Vielleicht wird eben dadurch auch der unserige begründet.

Du ziehest in der wissenschaftlichen Geometrie die Linie, mit der du deinen willkürlich entworfenen Winkel mit seinen willkürlich gezogenen Seiten schliessest. Du findest im Felde einen Triangel mit einem durch sich bestimmten Winkel, und durch sich bestimmten zwei Seiten, die du missest. Bedarfst du es nun noch, auch die dritte Seite zu messen?

D. L. Keinesweges; ich kann durch das mir aus der Geometrie bekannte unveränderliche Verhältniss dieser dritten Seite zu den beiden anderen und zu dem gegenüberstehenden Winkel, ihre wirkliche Länge durch blosses Rechnen finden.

D. A. Ihre *wirkliche* Länge, was heisst das?

D. L. Wenn ich sie etwa wirklich mit meinen Instrumenten mässe, so wie ich die ersten beiden gemessen habe, so würde sich in dieser Messung gerade dieselbe Länge ergeben, welche ich durch Rechnung herausgebracht habe.

D. A. Und davon bist du festiglich überzeugt?

D. L. Das bin ich.

D. A. Und bist bereit dasselbe Verfahren bei allen möglichen Triangeln, die du im Felde antreffen möchtest, anzuwenden, und befürchtest nicht, dass dir doch einer vorkommen könnte, der eine Ausnahme von der Regel mache?

D. L. Dies befürchte ich nicht; und es ist mir schlechthin unmöglich, es zu befürchten.

D. A. Worauf mag nun diese deine feste Ueberzeugung von der Richtigkeit deines Bestimmens des wirklichen Maasses dieser dritten Seite, unabhängig von allem wirklichen Messen derselben, und vor allem wirklichen Messen vorher, sich gründen?

D. L. Wenn ich meiner recht inne werde, so muss ich mir dieses so denken, und kann es ungefähr auf folgende Weise aussprechen:

Wenn zwei Linien und der eingeschlossene Winkel als bestimmt vorausgesetzt worden, kann dieser Winkel nur durch Eine mögliche bestimmte, d. i. zu den vorausgesetzten Stücken in diesem bestimmten Verhältnisse stehende Seite geschlossen werden. Dies gilt für die Construction des Triangels in der freien Phantasie, und wird durch die Anschauung unmittelbar klar und gewiss.

Nun behandle ich ohne Weiteres, und mit derselben Gewissheit, *gleich als ob auch dies mit in der Anschauung enthalten wäre*, den wirklichen Triangel nach den Gesetzen des nur construirten. Ich setze sonach *factisch* voraus, dass das Recht zu dieser Anwendung wirklich in der Anschauung mit enthalten sey; ich betrachte die wirkliche Linie als eine gleichsam, ich sage gleichsam, durch meine freie Construction entstandene, und behandle sie also. Wie es sich mit dem Entstehen derselben in der That verhalte, darnach frage ich nicht; das *Messen* wenigstens ist ein Wiederconstruiren, ein Nachconstruiren der vorhandenen Linie, und von diesem bin ich genöthigt anzunehmen, es sey einem nur gleichnissweise vorauszusetzenden ursprünglichen Construiren derselben Linie, auf dessen Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit ich mich übrigens nicht einlasse, vollkommen gleich.

D. A. Und hierdurch hast du zugleich sehr klar beschrieben, wie es sich mit dem Anspruche der Wissenschaftslehre auf eine Gültigkeit im wirklichen Bewusstseyn verhalte. So wie in der ursprünglichen Construction des Triangels die dritte Seite sich bestimmt findet durch die anderen zwei und den eingeschlossenen Winkel; ebenso findet sich, der Wissenschaftslehre zufolge, in der ursprünglichen Construction ein Gewisses im Bewusstseyn bestimmt durch ein Anderes im Bewusstseyn. Dies sind aber nur durch freie Phantasie gebildete, keineswegs wirkliche Bestimmungen des Bewusstseyns, so wie die Linien des Geometers nicht die Linien im Felde sind.

Es tritt jetzt eine dort gebildete Bestimmung des Bewusstseyns wirklich ein; ebenso wie ein Winkel und zwei Seiten, deren freie Construction möglich war, im Felde gefunden werden. Du kannst ebenso fest glauben, dass mit der eingetretenen wirklichen Bestimmung zugleich die in dem Bilde als unzertrennlich von der ersteren gefundenen, in der Wirklichkeit eingetreten — bestimmt so eingetreten sind, wie sie dort beschrieben werden, und du wirst es, falls du die Beobachtung anstellst, wirklich so finden. Davon ist jeder, der sich zu dieser Speculation erhebt, ebenso gewiss überzeugt, als es der Geometer davon ist, dass die Messung der wirklichen Linie seine Rechnung bestätigen werde. Die Bestimmungen des wirklichen Bewusstseyns, auf die er die Gesetze des frei construirten Bewusstseyns anzuwenden gezwungen ist, ebenso wie der Geometer die Gesetze des frei construirten Triangels auf den im Felde gefundenen, sind ihm nun auch *gleichsam* Resultate einer ursprünglichen Construction, und werden in jener Beurtheilung so behandelt. Ob nun wirklich eine solche ursprüngliche Construction des Bewusstseyns vor allem Bewusstseyn vorher vorgegangen, darauf lässt er sich nicht ein; ja diese Frage ist für ihn völlig ohne allen Sinn.

Das *Urtheilen* wenigstens ist ein Nachconstruiren, so wie beim Geometer das Messen. Dieses muss mit einem, gleichnissweise vorauszusetzenden, ursprünglichen Construiren des Beurtheilten übereinstimmen, und stimmt ganz sicher damit überein, wenn richtig geurtheilt wird; so wie die Messung der Linie mit der Rechnung sicher übereinstimmt, wenn richtig gemessen wird. Dies, und weiter nichts, soll der Anspruch der Wissenschaftslehre auf eine Gültigkeit auch noch ausser ihr selbst, für das wirkliche Bewusstseyn im Leben, bedeuten; und so gründet dieser Anspruch, ebenso wie die ganze Wissenschaft, sich auf dieselbe unmittelbare Anschauung.

Und so glaube ich dir denn einen hinlänglich klaren Begriff nicht nur von der Absicht der Wissenschaftslehre überhaupt, sondern auch von dem Verfahren derselben, und den Gründen dieses Verfahrens, gegeben zu haben. Sie construirt das gesammte gemeinsame Bewusstseyn aller vernünftigen Wesen schlechthin *a priori*, seinen Grundzügen nach, ebenso wie die Geometrie die allgemeinen Begrenzungsweisen des Raumes durch alle vernünftige Wesen schlechthin *a priori* construirt. Sie hebt an von der einfachsten und durchaus charakteristischen Bestimmung des Selbstbewusstseyns, der Anschauung oder Ichheit, und geht in der Voraussetzung, dass das vollständig bestimmte Selbstbewusstseyn letztes Resultat aller anderen Bestimmungen des Bewusstseyns sey, fort, bis dieses abgeleitet ist; indem sich ihr an jedes Glied ihrer Kette stets ein neues anknüpft, wovon ihr in unmittelbarer Anschauung klar ist, dass es bei jedem vernünftigen Wesen sich eben also anknüpfen müsse.

Setze Ich = A, so findet sich in der Anschauung des Construirens dieses A, dass unabtrennlich ein B daran sich schliesse; in der Anschauung des Construirens dieses B, dass an dieses sich wiederum ein C anschliesse; und so immerfort, bis man bei dem letzten Gliede des A, dem vollständigen Selbstbewusstseyn ankommt, das durch sich selbst geschlossen und vollständig erscheint.

Vierte Lehrstunde.

D. A. Es wird gesagt, dass ein gewisses System des Bewusstseyns für das vernünftige Wesen sey, so wie dieses Wesen nur selbst sey. Lässt das in diesem Bewusstseyn Enthaltene sich bei jedem Menschen voraussetzen?

D. L. Ohne Zweifel. Es liegt ja schon unmittelbar in deiner Beschreibung jenes Systemes, dass dasselbe allen Menschen gemeinschaftlich sey.

D. A. Lässt sich auch voraussetzen, dass Jeder die Gegenstände hieraus richtig beurtheilen, und von einem auf das andere ohne Fehl schliessen werde?

D. L. Wenn er das Allen angeborene und zu jenem Systeme gleichfalls gehörende Vermögen des Urtheils einigermaassen geübt hat, allerdings. Es ist sogar billig, dass man diese mässige Uebung der Urtheilskraft bei jedem ohne weiteres voraussetze, bis das Gegentheil bewiesen ist.

D. A. Was aber in jenem, allen Menschen gleichsam zur Ausstattung mitgegebenen allgemeinen Systeme nicht liegt, sondern erst durch eine willkürliche und freie Abstraction und

Reflexion hervorgebracht werden muss, lässt sich dies auch bei jedwedem ohne weiteres als bekannt voraussetzen?

D. L. Offenbar nicht. Jeder erhält es erst dadurch, dass er die erforderliche Abstraction mit Freiheit vornimmt, und ausserdem hat er es nicht.

D. A. Wenn sonach etwa jemand über das oben sattsam beschriebene Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, sein Urtheil abgeben wollte, und dieses Ich in dem gemeinen Bewusstseyn als ein gegebenes suchte: könnte dessen Rede zur Sache passen?

D. L. Offenbar nicht: denn dasjenige, wovon geredet wird, wird gar nicht im gemeinen Bewusstseyn gefunden, sondern es muss erst durch eine freie Abstraction erzeugt werden.

D. A. Ferner, der Wissenschaftslehrer beschreibt, so wie wir sein Verfahren haben kennen lernen, von diesem ersten Gliede aus eine stätige Reihe von Bestimmungen des Bewusstseyns, in welche an jedes vorhergehende Glied in der Reihe sich ein zweites, an dieses ein drittes hängt, u. s. w. Diese Glieder seiner Kette nun sind es, von welchen er spricht, und seine Sätze und Behauptungen aussaget. Auf welche Weise kann nun wohl jemand von dem ersten aus zum zweiten, von diesem zum dritten, u. s. f. kommen?

D. L. Deiner Beschreibung nach lediglich dadurch, dass er das erste wirklich innerlich in sich selbst construirt, dabei in sich hineinsieht, ob ihm in der Construction desselben ein zweites entstehe, und was dieses sey: dieses zweite wiederum construirt, und attendirt, ob ihm ein drittes entstehe, und welches, u. s. w. Nur in dieser Anschauung seines Construirens erhält er den Gegenstand, von dem Etwas ausgesagt wird; und ohne dieses Construiren ist für ihn gar nichts da, wovon geredet wurde. So nemlich müsste sich die Sache deiner obigen Beschreibung nach verhalten: und so hast du ohne Zweifel gewollt, dass ich dir antworte.

Mir aber stösst hierbei noch folgender Zweifel auf. Diese Reihe, die der Wissenschaftslehrer beschreibt, besteht aus getrennten, besonderen Bestimmungen des Bewusstseyns. Aber auch in dem wirklichen gemeinen Bewusstseyn, welches einem jeden ohne alle Wissenschaftslehre zukommt, giebt es abgesonderte Mannigfaltige des Bewusstseyns. Sind nun die ersteren *dieselben*, auf eben diese Weise getrennt und geschieden, wie die letzteren: so sind die Elemente in der Reihe der Wissenschaftslehre auch aus dem wirklichen Bewusstseyn bekannt; und es bedarf gerade nicht der Anschauung, um dieselben kennbar zu machen.

D. A. Es reicht hier vollkommen hin, dir nur kurz und historisch zu sagen, dass die Absonderungen der Wissenschaftslehre und die des wirklichen Bewusstseyns durchaus nicht dieselben, sondern völlig verschieden sind. Zwar kommen die des Bewusstseyns in der Wissenschaftslehre gleichfalls vor, aber nur als letztes Abgeleitetes. Auf dem Wege ihrer Ableitung aber liegen in der philosophischen Construction und Anschauung noch ganz andere Elemente, durch deren Vereinigung erst ein abgesondertes Ganzes des wirklichen Bewusstseyns überhaupt entsteht.

Dass ich hiervon ein Beispiel anführe! — Das Ich des wirklichen Bewusstseyns ist allerdings auch ein besonderes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen, welche insgesammt, jeder für sich, sich gleichfalls Ich nennen; und eben bis zum Bewusstseyn dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Ganz etwas anderes ist das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht: es ist durchaus nichts weiter, als die Identität des Bewusstseyenden und Bewussten; und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction, von allem Uebrigen in der Persönlichkeit, erheben. — Diejenigen, die da versichern, sie könnten im Begriffe des Ich von dem der Individualität nicht absehen, haben ganz recht, wenn sie davon reden, wie sie im gemeinen Bewusstseyn sich finden; denn da, in der Wahrnehmung, ist jene Identität, die sie gewöhnlich ganz übersehen, und diese Individualität, auf die sie nicht nur mit, sondern beinahe allein attendiren, unzertrennlich vereinigt. Vermögen sie aber überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstseyn und seinen Thatsachen zu abstrahiren, so hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche an sie verloren.

In den bisherigen philosophischen Systemen, welche insgesammt, nur ohne es selbst recht deutlich zu wissen, auf die Beschreibung derselben Reihe ausgingen, welche die Wissenschaftslehre beschreibt, und dieselbe stückweise auch recht gut trafen, kommt ein Theil dieser Absonderungen und Benennungen für dieselben vor, z. B. Substanz, Accidens u. dergl. Aber theils versteht ohne Anschauung auch diese keiner, sondern erhält nur ein leeres Wort statt der Sache, wie sie denn auch wirklich von geistlosen Philosophen für bestehende Dinge gehalten worden sind; theils setzt die Wissenschaftslehre, da sie sich zu einer höheren Abstraction erhebt, als jene Systeme alle, diese Abgesonderte aus weit einfacheren Elementen, also ganz anders, zusammen; endlich sind jene in den bisherigen Systemen vorhandenen künstlichen Begriffe zum Theil sogar unrichtig.

Alles dasjenige sonach, wovon diese Wissenschaft redet, ist schlechthin nur in der Anschauung und für sie da, für den, der jene Reihe wirklich construirt, und ausser dieser Bedingung durchaus nicht: und alle Sätze der Wissenschaftslehre sind ohne diese Construction durchaus ohne allen Sinn und Bedeutung.

D. L. Ist dies dein ganzer Ernst, und soll ich es in der höchsten Strenge nehmen, und ohne einige Uebertreibung abzurechnen?

D. A. Allerdings sollst du es in der höchsten Strenge nehmen. Ich wünschte, dass man nur über diesen Punct uns endlich einmal Glauben zustellen möchte.

D. L. Aber sodann würde in Beziehung auf die Wissenschaftslehre nur Eins von beiden möglich seyn: entweder Verstehen, oder durchaus Nichtverstehen, das Rechte sehen, oder gar nichts sehen. Aber bei weitem die Wenigsten erklären, dass sie euch durchaus nicht verständen; sie glauben euch sehr wohl zu verstehen, und finden bloss, dass ihr Unrecht habt; und ihr erklärt, dass sie euch missverstehen. Sie müssen sonach allerdings aus euren Aeusserungen irgend einen Verstand herausbringen; nur nicht den rechten, von euch beabsichtigten. Wie ist dies nach deinen soeben geschehenen Aeusserungen möglich?

D. A. Dadurch, dass die Wissenschaftslehre mit einem Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache anheben musste. Hätte sie sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, dass sie sich ein ihr durchaus eigenthümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen *nur ihre Anschauungen und die Verhältnisse derselben zu einander*, und schlechthin nichts ausser diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht misverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden, und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen seyn. Jetzt aber hat sie das schwierige Unternehmen zu bestehen, von der Verworrenheit der Wörter aus, welche Gedanken im Bauche man neuerlich sogar zu Richtern über die Vernunft hat erheben wollen, Andere zur Anschauung zu leiten. Bei einem Worte hat bis jetzt Jeder Etwas gedacht, und indem er es hört, besinnt er sich, was er bis jetzt dabei gedacht habe; und das soll er freilich, auch unserer Absicht nach. Vermag er aber nicht über diese Worte, die blosse Hülfslinien sind, und über die ganze bisherige Bedeutung derselben hinweg, sich zur Sache selbst, zur Anschauung zu erheben, so misversteht er nothwendig, auch wo er am allerbesten versteht; denn das, worauf es ankommt, *ist bisher nicht gesagt, noch durch das Wort bezeichnet worden, auch lässt es sich nicht sagen, sondern nur anschauen.* Das Höchste, was sich durch die Wort-Erklärung herausbringen lässt, ist ein bestimmter *Begriff:* und eben darum in der Wissenschaftslehre das durchaus Falsche.

Diese Wissenschaft beschreibt eine fortlaufende Reihe der Anschauung. Jedes folgende Glied schliesst sich an sein vorhergehendes, und ist dadurch *bestimmt,* d. i. eben dieser Zusammenhang erklärt es, und gehört mit zu seiner Charakteristik; und nur in diesem Zusammenhange angeschaut, ist es richtig angeschaut. Wiederum das dritte ist durch das zweite, und da dieses letztere durch das erste bestimmt ist, mittelbar auch durch das erste bestimmt; und so fort bis zu Ende. So erklärt alles Frühere das Folgende: und hinwiederum (in einem organischen Systeme, dessen Glieder nicht bloss durch Consequenz, sondern durch Wechselbestimmung zusammenhängen, ist dies nicht anders) jedes Folgende bestimmt weiter alles Frühere.

Kann man daher irgend ein Glied aus der Wissenschaftslehre richtig fassen, wenn man nicht alle vorhergehende richtig gefasst, und in Auffassung des letzteren sie gegenwärtig hat?

D. L. Nein.

D. A. Versteht man irgend ein Glied durchaus und vollständig, ehe man das ganze System vollendet hat?

D. L. Nach dem, was du eben gesagt hast, keinesweges. Man kann über jeden Punct nur aus seinem Zusammenhange urtheilen; aber da jeder mit dem Ganzen zusammenhängt, über keinen vollständig, ohne das Ganze gefasst zu haben. —

D. A. Es versteht sich, über keinen Punct, der aus *der wirklichen Wissenschaft* herausgenommen ist. Denn über den blossen *Begriff* dieser Wissenschaft, über ihr Wesen, Zweck, Verfahren, kann man urtheilen, ohne die Wissenschaft selbst zu besitzen; indem der Begriff aus dem Gebiete des gemeinen Bewusstseyns herausgenommen und abgeleitet wird. Diesen Begriff kennen zu lernen, und über denselben zu urtheilen, habe ich dich, populairer Leser, eingeladen; welches über irgend einen inneren Punct des Systems zu thun ich mich wohl hüten würde.

Ebenso fällt das Ende des Systems, sein letztes Resultat, in die Sphäre des gemeinen Bewusstseyns, und auch in Absicht dieses kann jeder urtheilen, nicht ob es richtig abgeleitet ist, als wovon er nichts versteht, sondern ob es im gemeinen Bewusstseyn ebenso vorkommt.

Also, innerhalb des gemeinen Bewusstseyns und der Grenzen des jedem billigerweise zuzutrauenden Urtheils fallen die Bestandtheile und Sätze dieses Systems nicht. Sie werden nur durch Freiheit und Abstraction erschaffen, und sind durch ihren Zusammenhang bestimmt, und keiner, der nicht diese Abstraction und Construction vorgenommen, und sie bis zum Ziele fortgeführt, auch das Ganze immer gegenwärtig und ohne Wanken festhält, hat über Gegenstände dieser Art das mindeste Urtheil? —

D. L. So ist es freilich, wie ich sehr wohl einsehe. Jeder sonach, der da mitsprechen wollte, müsste das ganze System selbst erfinden.

D. A. Allerdings. — Da sich jedoch gezeigt hat, dass die Menschheit Jahrtausende philosophirt, und, wie sich klar aufweisen liesse, zu verschiedenenmalen dem eigentlichen Puncte bis zu eines Haares Breite nahe gewesen, ohne doch die Wissenschaftslehre wirklich zu finden, und daher sich erwarten lässt, dass, wenn sie jetzt wieder verloren ginge, sie sobald nicht wieder erfunden werden würde, so dürfte es gut seyn, von der endlich zufälligerweise geschehenen Erfindung den Gebrauch zu machen, dass man sie sich vorläufig vorerfinden liesse, und sie so dem Urheber und ihren Besitzern nacherfände; wie es z. B. mit der Geometrie, deren Erfindung wohl auch Zeit gekostet haben mag, gehalten wird: also, dass man das System studirte, und es so lange studirte, bis man es zu seiner eigenen Erfindung gemacht.

Dass sonach schlechthin keiner, der nicht entweder durch die That beweist, dass er die Wissenschaftslehre selbst erfunden; oder wenn er in diesem Falle nicht ist, der sich nicht bewusst ist, dieselbe so lange studirt zu haben, bis er sie durchaus zu seiner eigenen Erfindung gemacht; oder — *denn dies ist hier die einzig mögliche Alternative — ein anderes, dem der Wissenschaftslehre entgegengesetztes System der intellectuellen Anschauung nachweisen kann,* — ein Urtheil über irgend einen Satz dieser Wissenschaft, und falls sie die einzigmögliche Philosophie seyn sollte, wie sie allerdings behauptet, über irgend einen philosophischen Satz haben könnte?

D. L. Ich mag mich wenden, wie ich will; ich kann nicht läugnen, dass es sich also verhält.

Hinwiederum aber kann ich es auch anderen Philosophen nicht verdenken, wenn sie zu euren Ansprüchen, sie alle insgesammt wiederum in die Schule zu nehmen, unfreundlich drein sehen. Sie sind sich bewusst, ihre Wissenschaft alle so gut studirt zu haben, als ihr; und zum Theil zu einer Zeit, da ihr selbst noch die ersten Anfangsgründe lerntet, für Meister in derselben gegolten zu haben. Sie setzen voraus, und ihr selbst gesteht es, dass ihr erst durch sie mit aus dem Traume eures Geistes gezogen worden seyd. Und nun sollen sie, zum Theil mit ihren grauen Bärten, wieder bei euch in die Lehre gehen, oder sich von euch das Reden verbieten lassen.

D. A. Wenn sie irgend etwas auf der Welt noch mehr lieben, als Wahrheit und Wissenschaft, so ist freilich ihr Schicksal hart. Aber es lässt sich nicht ändern. Da sie sich einmal gar wohl bewusst sind, dass sie dasjenige, was wir zu haben versichern, evidente Wissenschaft, nie zu haben auch nur geglaubt, und immer Verzicht darauf geleistet haben, so müssen sie denn doch, so sauer es ihnen auch ankommen möchte, hinsehen, wie es sich mit diesem unserem unerhörten Vorgeben eigentlich verhalte. — Weisst du ausser dem Studium der Wissenschaftslehre noch einen anderen Ausweg für sie, als den, dass sie im Guten ohne vorläufige Erinnerung stillschweigen und vom Schauplatze abtreten?

D. L. Dann werden sie — ich habe ein solches Vögelchen schon singen gehört — sagen: ihr hättet einen solchen Wurm, dass ihr Anderen anmuthetet, sich selbst gegen euch zu verachten.

D. A. Dies ist bloss so eine invidiöse Wendung, welche ihrer Sache nichts hilft. Wir muthen ihnen nicht an, von ihren Talenten überhaupt, und den Kenntnissen, die sie wirklich zu besitzen bis jetzt Anspruch gemacht, gering zu denken; wir erweisen vielmehr den ersten Ehrerbietung, indem wir ihnen unsere Wissenschaft zur Erklärung und Beurtheilung antragen. Dass Wir es sind, welche die Erfindung gemacht haben, und nicht Sie, schreiben wir einem glücklichen Zufalle und dem Zeitpuncte zu, und maassen uns für unsere Person dabei durchaus kein Verdienst an. Dass sie nun dafür achten sollen, wir seyen im Besitze dieser Erfindung, und nicht sie, wie sie ja auch vorher nie vorgegeben haben; dass sie unseren Bericht über diese Erfindung vernehmen sollen: ist ebensowenig eine

Anmuthung an sie, sich zu verachten, als wir uns verachten, wenn wir ihre Bücher lesen, in der Voraussetzung, dass sie doch Etwas gedacht haben könnten, das wir nicht gedacht haben.

Jeder, der über irgend etwas Wissenschaftliches sich in die Lehre giebt, setzt voraus, dass der Lehrer darüber mehr wisse, als er; sonst begäbe er sich nicht in die Lehre, und der Lehrer setzt dasselbe voraus, ausserdem übernähme er den Antrag nicht. Aber der Erstere verachtet sich darum wahrlich nicht, denn er hofft die Wissenschaft ebensogut zu begreifen, als sein Lehrer; und dies eben ist sein Zweck.

D. L. Ferner können sie im voraus immer nicht wissen, ob auch Etwas hinter eurer Sache ist, und ob dieselbe die Mühe des schweren und anhaltenden Studiums, das ihr ihnen anmuthet, belohnen wird. Sie sind schon so oft durch die Versprechungen grosser Weisheit getäuscht worden.

D. A. Das können sie allerdings nicht wissen, ehe sie den Versuch anstellen; denn die Anmuthung, dass sie unserer Versicherung glauben sollten, wäre lächerlich. Aber weder wir noch sie haben bei irgend einer Wissenschaft, die wir erlernt, den Nutzen und die Wichtigkeit derselben vorher gewusst, und haben es doch allenthalben, auf die Gefahr, unsere Zeit zu verlieren, wagen müssen. Oder, ist ihnen dies vielleicht nur, so lange sie noch unter der Zuchtruthe ihrer Lehrer standen, begegnet, und haben sie es nie mehr gethan, seitdem sie ihre eigenen Herren geworden?

Sie müssten es eben mit dieser Sache auch wagen, wie sie es mit anderen gewagt haben. Oder sind sie für ihr ganzes Leben von jedem Wagen abgeschreckt, so bleibt ihnen der allersicherste Ausweg übrig, stillzuschweigen, und sich in irgend ein Fach zu werfen, wovon zu hoffen ist, dass sich die Anmaassungen der Wissenschaftsgelehrten sobald nicht darüber erstrecken werden.

D. L. Wenn sie auch nur wenigstens die Aussicht hätten, dass ihr und eure Wissenschaftslehre Mode werden könnten. Aber dagegen habt ihr euch selbst muthwilligerweise, gegen alle Warnungen derer, die es wohl mit euch meinten, den Weg versperrt. Ihr habt den Kunstverwandten zu wenig Zutrauen und Liebe zu euren Personen eingeflösst, als dass sie je geneigt seyn sollten, euch Mode zu machen. Ihr seyd nicht alt genug. Ihr habt die alten löblichen Zunftgebräuche vernachlässigt; euch nicht erst durch eine Vorrede eines eurer Lehrer als einen fleissigen Schüler einführen lassen, sodann Verbindungen gesucht, euch auf rechtlichem und anständigem Wege, durch Zuschriften, Bitte um Rath und Belehrung, Citationen und Lob Anderer, Lob und Beifall zu erwerben gesucht, euch an eine recensirende Gesellschaft angeschlossen, und euch so ganz allmählig und unvermerkt emporgehoben. Nein, ihr seyd auf einmal, wie aus dem Boden heraus, mit allen euren Ansprüchen, wohl so arrogant, als ihr jetzt seyd, hervorgesprungen. Ihr habt beinahe niemanden citirt und gelobt, als euch selbst untereinander. Aber wie habt ihr getadelt und eure Kriege geführt! Gegen alles literarische Völkerrecht und Herkommen: habt nie Accord und Ausgleichung angeboten, habt euren Gegnern sogleich Alles widerlegt, ihnen in keinem Stücke recht gelassen, wo sie es nicht hatten, ihres übrigen Scharfsinnes mit keiner Sylbe erwähnt, seyd auf Vernichtung ausgegangen. Ihr seyd fähig, die bekannteste vom Anfange der Welt an geltende Wahrheit abzuläugnen, und sie einem armen Gegner unter den Händen in Staub zu verwandeln, und es weiss gar kein ehrlicher Mann mehr, aus welcher Prämisse er gegen euch disputiren soll. Daher haben sich denn auch Viele vorgenommen, und versichern es laut, dass sie von euch gewiss nichts lernen wollten, indem ihr es nicht werth seyet, dass man von euch etwas lerne; und andere zweifeln sogar, ob man mit Ehren auch nur eure Namen in den Mund nehmen könne.*)

D. A. Nun, wir wollen es uns eben gefallen lassen, dass diese nichts lernen.

---

*) Ein Recensent in der Erlanger Literatur-Zeitung, vor dem Beitritte des zweiten Redacteurs, zweifelt, ob man meinen Namen mit Ehre in den Mund nehmen könne.

Ist wohl jeder Mensch im Besitze der Grund-Anschauung, die wir oben beschrieben haben?

D. L. Deiner Beschreibung zufolge, nothwendig, so gewiss er auch nur einmal in seinem Leben einen einzigen allgemeingültigen Satz, als solchen, nicht etwa bloss nachsagt, sondern mit eigener Ueberzeugung aussagt, oder irgend einem Anderen schlechtweg anmuthet, eine Sache gerade so zu finden, wie Er sie findet: denn wir haben eingesehen, dass diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit lediglich von jener Anschauung ausgeht und sich darauf gründet.

D. A. Aber erhebt sich auch wohl jeder zum deutlichen Bewusstseyn wiederum dieser Anschauung?

D. L. Wenigstens folgt dies nicht, so wie die Anschauung selbst, unmittelbar aus dem Factum einer absoluten Behauptung; denn diese wird als schlechthin und auf sich selbst gegründet, ohne weitere Frage nach einem höheren Grunde, und ohne Bewusstseyn eines solchen ausgesprochen. Man muss, wie es scheint, um zu diesem Bewusstseyn sich zu erheben, erst auf jenes absolute Behaupten selbst reflectiren, und sich Rechenschaft darüber ablegen. Und dieses scheint bei weitem nicht so allgemein und so nothwendig in der Natur des vernünftigen Wesens gegründet zu seyn, als das absolute Behaupten selbst, ohne welches beinahe alle Mittheilung und Einverständigung unter den Menschen aufhören würde.

Doch aber *könnte* jeder die Ueberlegung anstellen, die wir z. B. in der vorigen Lehrstunde angestellt haben, und so sich zum Bewusstseyn jener Anschauung erheben.

D. A. Ohne Zweifel könnte es jeder: ebensowohl, wie jeder durch Freiheit sich zur reinen Moralität, oder durch eine andere, der philosophisch-wissenschaftlichen sehr nahe verwandte Anschauung, sich zur Poesie erheben könnte.

Hierüber ist unsere Meinung die, — welche es hinreicht, dir bloss historisch vorzutragen. Durchaus absprechen kann man keinem Menschen diese Fähigkeit, sich zum Bewusstseyn der wissenschaftlichen Anschauung zu erheben, ebensowenig, als das Vermögen, moralisch wiedergeboren, oder ein Poet zu werden. Aber ebensowenig kann man — eben weil diese Fähigkeiten und Vermögen ein durchaus *erstes* sind, und in keiner ablaufenden Reihe von Gründen liegen — erklären, warum sie hier sich einstellen, dort wegbleiben. So viel aber lehrt die eben aus Gründen nicht zu erklärende Erfahrung, dass einige Menschen, was man auch immer mit ihnen anfange, und wie man sie auch leiten möge, sich nicht dazu erheben. In der Jugend, wo der Mensch noch bildsam ist, erhebt er sich am leichtesten zur Wissenschaft, wie zur Poesie. Hat er diese Jugend verstreichen lassen, und sich durch Gedächtnisswerk, Vielwisserei und Recensiren ein halbes Leben hindurch zu Grunde gerichtet, so kann man ihm, ohne grosse Gefahr, durch den Erfolg widerlegt zu werden, die Fähigkeit für Wissenschaft wie für Poesie wohl absprechen; obwohl man ihm seine Unfähigkeit nicht demonstriren kann.

Uebel sollte es keiner nehmen, wenn ihm diese Gabe der Anschauung von der Anschauung abgesprochen wird; ebensowenig, als es jemand übel nimmt, dem man das poetische Talent abspricht. In Rücksicht des letzteren tröstet man sich schon seit langem durch den Spruch, dass die Poeten geboren werden, und nicht gemacht: warum will man denn nicht eilen, diesen Trostspruch auch mit über die Philosophie auszudehnen? Billigdenkende werden ihn in der letzteren Rücksicht sowenig läugnen, als sie ihn bisher in der ersteren geläugnet haben. Leider hat man sich gewöhnt, die Philosophie bloss für eine Sache des gemeinen Urtheils zu halten, und glaubt sich durch Absprechung des philosophischen Talentes jenes abgesprochen zu sehen. Dies wäre freilich beleidigend; aber im Munde der Wissenschaftslehre hat wahrlich jener Satz einen ganz anderen Sinn.

Aber es ist nicht genug, jene Fähigkeit im Ganzen und Allgemeinen zu haben; man muss zugleich das Vermögen besitzen, die Anschauung festzuhalten, sie in jedem Augenblicke, da man ihrer bedarf, hervorzurufen, sich mit Willkür in die durchaus eigenthümliche Welt, die sie uns eröffnet, zu versetzen, und in derselben mit gutem Bewusstseyn, wo man sey, zu verbleiben. — Es ist, besonders bei jungen Leuten, nichts Ungewöhnliches, dass ihnen auf einmal das Licht aufgeht, und wie ein Blitz die alte Finsterniss durchleuchtet; aber ehe man sichs versieht, hat sich das Auge wieder verschlossen, die vorige Nacht ist da, und man muss den Augenblick einer neuen Erleuchtung abwarten. Dieser Zustand taugt nicht zum anhaltenden und systematischen Studium. Die Anschauung muss durchaus frei werden, und völlig in unsere eigene Gewalt kommen. Diese Freiheit aber wird bloss durch anhaltende Uebung erworben.

Ferner, schon zum systematischen Denken, als solchem, gehört die Freiheit des Geistes, mit absoluter Willkür seinem Denken die Richtung zu geben; auf diesen Gegenstand es zu heften, und es über demselben zu erhalten, bis er hinlänglich für unsere Absicht bearbeitet ist, und von allem Anderen es abzuziehen, und das Andringen desselben von sich abzuhalten. Diese Freiheit wird dem Menschen nicht angeboren, sondern sie muss durch Fleiss und Uebung der zum ungebundenen Herumschweifen geneigten Natur abgedrungen werden. Nun ist insbesondere das transcendentale Denken von dem gewöhnlichen darin durchaus verschieden, dass das letztere durch ein unten liegendes, das schon durch seine Natur abgesondert und bestimmt seyn soll, gehalten und gleichsam getragen wird, das erstere aber schlechthin nichts zum Object hat, ausser sich selbst, daher nur von sich selbst getragen, und nur durch sich selbst gesondert, getheilt und bestimmt wird. Sogar der Geometer hat die Linien und Figuren an der Tafel, durch die er seine Anschauung fixirt; der Wissenschaftslehrer hat durchaus nichts, als sich selbst und seine freie Reflexion. Diese soll er nun durch eine lange Reihe hindurch tragen, bei jedem neuen Gliede alles Vorhergehende durchaus bestimmt gegenwärtig haben; und bei dieser Festigkeit dennoch die ganze Reihe hindurch zugleich auch im Schweben bleiben, und keine Bestimmung ganz abschliessen, indem er bei jedem folgenden Gliede alle vorhergehenden wiederum weiter wird bestimmen müssen. Es leuchtet ein, dass bei ihm nicht bloss das gewöhnliche Vermögen der Aufmerksamkeit und Selbstthätigkeit des Geistes, sondern zugleich die habituell gewordene Fähigkeit vorausgesetzt werde, seinen ganzen Geist vor sich hinzustellen und zu fixiren, in demselben auf das feinste, oder gröbste, zu sondern, zusammenzusetzen, und das Zusammengesetzte wieder zu sondern, mit fester unverrückter Hand, und mit der Sicherheit, dass stets Alles ihm so bleibe, wie er es gelassen hat. Es leuchtet ein, dass dieses nicht bloss ein höherer Grad, sondern eine ganz neue *Art* von Geistes-Arbeit sey, dessen gleichen es zuvor nicht gegeben; dass die Uebung für diese Arbeit wohl nur an dem einzigen vorhandenen Gegenstande derselben erworben werden könne, und dass selbst die anderwärts sattsam geübten und gewandten Denker Zeit und Fleiss brauchen werden, um in dieser Wissenschaft sich festzusetzen, keinesweges aber auf die erste oder zweite Lesung darüber werden urtheilen können. Und es sollten rohe, unwissenschaftliche Menschen, die keine Bildung haben, als die des Gedächtnisses, und nicht einmal fähig sind, ein objectiv-wissenschaftliches Raisonnement zusammenhängend zu führen, über jeden ausgerissenen Punct, so wie sie ihn etwa in einer Zeitung erblickt haben, von Stund an fähig seyn, ein Urtheil abzugeben; gleichsam, als ob sie nur auszusagen hätten, ob sie ebendasselbe auch schon irgendwo einmal gehört?

Dennoch ist hinwiederum von einer anderen Seite nichts leichter, als das Studium dieser Wissenschaft, sobald einem nur der erste Lichtschimmer über sie aufgegangen ist. Sie setzt durchaus keine Vorkenntnisse von irgend einer Art, sondern nur die gewöhnliche Geistes-Uebung voraus. Sie spannt den Geist nicht ab, sondern stärkt und belebt ihn. Ihr Gang ist ohne Abbrechungen, und ihre Methode äusserst einfach und in Kurzem begriffen. Jeder einzelne verstandene Punct in ihr öffnet das Auge zum Verständniss aller übrigen.

Also — die Wissenschaftslehre ist dem Menschen nicht angeboren, so wie seine fünf Sinne, sondern man gelangt nur dadurch zu ihr, dass man sie irgend einmal in seinem Leben ordentlich studirt. Davon, mein Leser, habe ich dich überzeugen wollen, damit du, falls du sie nicht studirt hast, auch nicht Lust hast sie zu studiren, dich gerade so, wie vor jeder anderen Lächerlichkeit, vor *der* hütest, in Angelegenheiten dieser Art deine Stimme abzugeben; auch damit du wissest, wie du es zu nehmen hast, wenn andere, und seyen es übrigens hochstudirte Personen, die denn doch wenigstens die Wissenschaftslehre ebensowenig studirt haben, als du, ihre Stimme darüber abgeben.

Fünfte Lehrſtunde.

D. A. Das durch die Wissenschaftslehre Abgeleitete soll, der Absicht nach, eine getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewusstseyns seyn. Kann nun dasselbe mehr enthalten, oder weniger, oder irgend etwas anderes Bestimmtes, als im wirklichen Bewusstseyn vorkommt?

D. L. Keinesweges, so gewiss die Wissenschaftslehre ihren Zweck erfüllt. Jede Abweichung derselben von dem wirklichen Bewusstseyn wäre der sicherste Beweis der Unrichtigkeit ihrer Ableitung.

D. A. Demnach wäre, zufolge alles bisher Gesagten, im ganzen Bewusstseyn eines endlichen vernünftigen Wesens, nur Folgendes möglich:

Zuvörderst die ersten und Grundbestimmungen seines Lebens als solche; das gemeine Bewusstseyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende, oder wie man es nennen will. Dieses ist ein durchaus geschlossenes vollendetes System; für alle, lediglich die durchaus individuellen Bestimmungen abgerechnet, völlig dasselbe. Die oben charakterisirte erste Potenz. Sodann die Reflexion hierüber und Repräsentation desselben, das freie Trennen, Zusammensetzen und Beurtheilen ins Unendliche; welches von der Freiheit abhängt, und nach dem verschiedenen Gebrauche derselben verschieden ist. Die oben sogenannten höheren Potenzen, — gleichsam die mittlere Region in unserem Geiste. Es ist dabei nicht aus der Acht zu lassen, dass nichts in diesen höheren Potenzen vorkommen kann, das nicht wenigstens seinen Elementen nach in der ersten gelegen. Die Freiheit des Geistes kann ins Unendliche trennen und verbinden das im Grundbewusstseyn Gegebene, aber sie kann nicht erschaffen. — Endlich eine vollständige Ableitung des der ersten Potenz ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erfahrung, aus dem blossen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt; gleich als ob das Grundbewusstseyn Resultat dieses Verfahrens wäre: — die Wissenschaftslehre, als absolut höchste Potenz, über welche kein Bewusstseyn sich erheben kann. Auch in dieser kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewusstseyn, oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Wortes nach, liegt.

Sonach kann, unseren Grundsätzen zufolge, schlechterdings in keiner Rücksicht irgend etwas in das Bewusstseyn irgend eines vernünftigen Wesens eintreten und Eingang darin finden, das nicht seinen Elementen nach in der Erfahrung, und in der Erfahrung Aller ohne Ausnahme, liege. Alle haben dieselbe Ausstattung erhalten, und dieselbe Freiheit, jene gemeinsame Ausstattung weiter zu entwickeln und zu bearbeiten; keiner aber kann sich etwas erschaffen. Unsere Philosophie ist sonach allerdings jene für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie, die wir oben versprachen; und jede andere, die ihr in dieser Absicht zuwider ist, ist eine Gegnerin des gemeinen Verstandes.

Die Wissenschaftslehre soll ein getroffenes Bild des Grundbewusstseyns geben, haben wir gesagt. Kann nun dieses Bild die Sache selbst seyn, und giebt es sich für die Sache?

D. L Wie ich von dir vernommen und selbst sehr wohl eingesehen habe, keinesweges. Es muss den in ihr und durch sie aufgestellten Bestimmungen des Lebens nothwendig das Eindringende und Ergreifende fehlen, wodurch sie uns unser Selbst entreissen, und es in sich eintauchen. Wir werfen unser Selbst hier lediglich in *das Construiren* dieser Bestimmung, keinesweges *in die Bestimmung* selbst, als Bestimmung; ebenso wie ich das meinige in das Repräsentiren der gestrigen Anwesenheit meines Freundes, keinesweges aber in diese Anwesenheit selbst geworfen, und in ihr mich vergessen hatte.

D. A. So ist es. Die Wissenschaftslehre giebt sich bloss für eine Abbildung des Lebens, keinesweges für das wirkliche Leben selbst aus. Wer sie für das letztere nimmt, der missversteht sie durchaus.

Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte, Sätze von Sätzen, die man sich zu eigen machen, Aussprüche von Aussprüchen, die man selbst aussprechen soll. Dass man sich so schwer davon entwöhnen kann, sie für mehr zu halten, kommt daher, weil die vorhergehenden Philosophien Ansprüche machten, mehr zu seyn, und man es nicht leicht über sich erhalten kann, die neue nicht für eine jenen gleiche zu achten. Jene wollten nicht bloss Wissenschaft, sondern zugleich die Weisheit selbst, die Weltweisheit, die Lebensweisheit, und wie sie sich noch sonst übersetzten, vorstellen; und wurden darüber keins von beiden. Die unsrige begnügt sich, Wissenschaft zu seyn, und hat vom Anfange an jeden anderen Anspruch, schon durch den Namen, den sie annahm, feierlich aufgegeben. Sie kann den Menschen nicht weise, gut, religiös demonstriren, ebensowenig, als es eine der vorhergehenden Philosophien konnte; aber sie weiss es, dass sie es nicht kann, und will nicht, wovon sie dies weiss. Sie will die, welche sich ihr widmen können, nur *wissenschaftlich* machen. Was sie über Weisheit, Tugend, Religion sagt, muss erst wirklich *erlebt* und *gelebt* werden, um in wirkliche Weisheit, Tugend und Religiosität überzugehen.

D. L. Sie macht daher auch wohl ihr Studium und ihr Verständniss keinesweges zur Bedingung der Weisheit und eines guten Lebenswandels?

D. A. So wenig, dass sie vielmehr eine erklärte Gegnerin derjenigen ist, welche alle Bildung und Erziehung des Menschen in die Aufklärung seines Verstandes setzen, und meinen, dass sie Alles gewonnen haben, wenn sie denselben zu einem geläufigen Raisonneur gemacht. Sie weiss sehr wohl, dass das Leben nur durch das Leben selbst gebildet wird, und vergisst dieses nirgends.

D. L. Auch muthet sie wohl dieses Studium nicht jedermann an?

D. A. So wenig, dass sie es vielmehr sehr beklagt, dass halbwahre philosophische Sätze in Menge aus anderen Systemen schon jetzt unter das grosse Volk gebracht sind. Dies aber — denn nichts verhindert, alle Ansprüche derselben schon jetzt zu offenbaren, ohnerachtet es wohl ein Jahrhundert bis zur Erfüllung derselben noch hin seyn möchte — dies fordert sie: dass jeder, der eine Wissenschaft treibt, ferner jeder, der mit der Menschenerziehung im Ganzen zu thun hat, und dessen Geschäft die Regierung oder die Volksbildung ist, dieselbe besitze.

D. L. Aber ohnerachtet dieser Uebereinstimmung eurer Lehre mit dem gemeinen Menschenverstande, die ihr uns zusichert, könnt ihr doch wohl nicht läugnen, dass ihr sagt: Alles, was für uns da sey, werde durch uns selbst hervorgebracht. Dies ist doch ohne Zweifel eine Behauptung, die dem gemeinen Bewusstseyn geradezu ins Gesicht widerspricht. Wir sind uns nicht bewusst, dass wir das Daseyende hervorbringen, sondern dass es eben *da ist*, schlechthin da ist: dass wir es finden, und *vorfinden*.

D. A. Ich verstehe nicht einmal recht die Behauptung, die du uns zuschreibst; dass ich sonach nicht weiss, ob ich sie als die unsrige anerkennen, oder sie abläugnen soll. Doch lass uns dieselbe erwägen.

Dass in der Wissenschaftslehre jeder, der dieselbe in sich erzeugt, das Bild des wirklichen Bewusstseyns, sonach die Reihe der Bilder alles dessen, was im Bewusstseyn als daseyend gefunden wird, selbst hervorbringe, und sich zusehe, wie er sie hervorbringt, liegt in der Beschreibung unserer Wissenschaft, und jeder, der sie studirt und versteht, wird es als unmittelbares Factum in sich selbst finden. Dass nun ebenso im gemeinen Bewusstseyn diese Reihe erzeugt werde, würde nicht nur diesem unmittelbaren Bewusstseyn selbst, sondern sogar der eigenen Behauptung der Wissenschaftslehre widersprechen, und ihr ganzes System aufheben. Das Bewusstseyn ist nach dieser Lehre ein vollständiges System, und kein einzelner Theil desselben kann seyn, ohne dass alle übrigen, noch alle übrigen, ohne dass jeder einzelne sey. Es kann sonach, nach derselben Lehre, im gemeinen Bewusstseyn keinesweges allmählig, und in einer Reihe, erst ein einzelnes A, sodann ein B u. s. w. erzeugt werden, indem ja keines ohne das andere möglich ist, sondern wenn ja von einer Erzeugung geredet werden sollte, so müsste das Ganze, mit allen seinen einzelnen Theilen, schlechthin durch Einen Schlag erzeugt werden.

Aber warum wollten wir auch hier von Erzeugung reden? Das wirkliche Bewusstseyn ist; es ist ganz und durchaus fertig, so wie nur wir selbst fertig sind und Selbstbewusstseyn haben, mit welchem, als mit ihrem letzten Gliede, die Wissenschaftslehre schliesst. Unsere bestehende Welt ist fertig, unstreitig nach Aller Urtheil, so wie nur Wir sind. Unser wirkliches Leben kann nichts weiter thun, als dieser Welt, Stück für Stück, so wie der unerklärliche Zufall es fügt, inne werden; dieselbe durchlaufen, analysiren und beurtheilen. Eine Erzeugung im wirklichen Leben zu behaupten hat durchaus keinen Sinn. Das Leben ist kein Erzeugen, sondern ein Finden. Eben dem vermeinten Erzeugen anderer Philosophien widerspricht die unsrige, und weist es ab.

Dieses absolut Vorhandene nun lässt, zufolge unserer Philosophie, im wirklichen Leben sich *behandeln und beurtheilen, gleich als ob* es durch eine ursprüngliche Construction, so wie die Wissenschaftslehre eine vollzieht, entstanden sey: das wirkliche Leben lässt nach den Gesetzen einer solchen Construction sich ergänzen und suppliren, und man kann sicher seyn, dass die wirkliche Beobachtung eine solche Ergänzung bestätigen werde. Man braucht nicht gerade Alles, alle Mittelglieder, zu leben und zu erleben; ebenso wie man, durch eine wissenschaftliche Geometrie unterstützt, nicht alle Linien wirklich zu messen braucht, sondern mehrere durch blosse Berechnung finden kann.

Dieses *gleich als ob* für ein kategorisches *dass*, diese Fiction für die Erzählung einer wahren, irgend einmal zu irgend einer Zeit eingetretenen Begebenheit zu halten, ist ein grober Misverstand. Glauben sie denn, dass wir an der Construction des Grundbewusstseyns in der Wissenschaftslehre eine Historie von den Thathandlungen des Bewusstseyns, ehe das Bewusstseyn war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt, liefern wollen? Wie könnten wir doch, da wir selbst erklären, dass das Bewusstseyn nur mit allen seinen Bestimmungen zugleich ist; und kein Bewusstseyn vor allem Bewusstseyn, und ohne alles Bewusstseyn, begehren? Dies sind Misverständnisse, gegen welche man keine Vorkehrungen trifft, weil sie einem nicht beifallen, bis sie sich wirklich ereignen.

So sind alle Kosmogonien Versuche einer ursprünglichen Construction des Universums aus seinen Grundbestandtheilen. Will denn nun der Urheber einer solchen sagen, dass es sich wirklich einmal also begeben habe, wie er es in seiner Kosmogonie vorträgt? Gewiss nicht, so gewiss er sich selbst versteht und weiss, was er redet. Denn ohne Zweifel ist ihm doch das Universum ein organisches Ganzes, von welchem kein Theil seyn kann, wenn nicht alle übrigen sind; das sonach gar nicht allmählig entstehen konnte, sondern zu jeder Zeit, da es da war, ganz da seyn musste. Freilich glaubt der unwissenschaftliche Verstand, den man im Umfange des Gegebenen erhalten und Forschungen dieser Art nicht an ihn kommen lassen sollte, eine Erzählung zu hören, weil er nichts denken kann, als Erzählungen. Lässt sich nicht aus der gegenwärtigen Annahme so vieler, dass wir durch unsere Gnosogonie eine Erzählung zu geben glauben, schliessen, dass sie selbst nicht abgeneigt seyn würden, es für eine Erzählung zu nehmen, wenn nur das Siegel der Autorität und des Alterthums darauf ruhte?

D. L. Aber doch höre ich auch jetzt immer nur von Bestimmungen eines Bewusstseyns, die da seyen, und einem Systeme des Bewusstseyns, das da sey u. dergl. Damit sind eben die Anderen nicht zufrieden; ein System von Dingen soll ihrer Forderung zufolge da seyn, und von diesen erst das Bewusstseyn erzeugt werden.

D. A. Du redest jetzt in die Seele des Philosophen von

Profession, dessen ich mich schon oben entledigt zu haben glaubte, nicht des gemeinen Menschenverstandes und wirklichen Bewusstseyns, mit welchem ich mich soeben auseinandergesetzt habe.

Sage mir und besinne dich wohl, ehe du mir antwortest: tritt denn ein Ding ein in dich, und kommt in dir und für dich vor, ausser durch und mit dem Bewusstseyn desselben zugleich? Kann sonach in dir und für dich je das Ding von deinem Bewusstseyn des Dinges, und das Bewusstseyn, wenn es nur eins aus der beschriebenen ersten Potenz, ein durchgängig bestimmtes ist, je vom Dinge geschieden seyn? Kannst du das Ding ohne sein Bewusstseyn, oder ein durchaus bestimmtes Bewusstseyn ohne sein Ding denken? Entsteht dir die Realität anders, als eben durch dein Einsenken des Bewusstseyns in seine niedrigste Potenz; und geht dir nicht dein Denken gar aus, wenn du es anders denken willst?

D. L. Wenn ich mich meiner recht besinne, so muss ich dir dies zugeben.

D. A. Nun sprichst denn doch immer du selbst, aus deiner Seele und in deine Seele. Begehre doch also nicht selbst über dich selbst hinauszuspringen, und irgend etwas anders zu fassen, als du es eben fassen kannst, als Bewusstseyn *und* Ding, als Ding *und* Bewusstseyn; oder eigentlicher als keines von beiden, sondern als dasjenige, das erst hinterher in beides unterschieden wird, das absolut Subjectiv-objective und Objectiv-subjective.

Anders findet es auch der gemeine Menschenverstand nicht er hat immer Bewusstseyn und Ding zusammen, und redet immer von der Vereinigung beider. Nur das philosophische System des Dualismus findet es anders, indem es das absolut Untrennbare trennt, und recht scharf und gründlich zu denken glaubt, nachdem ihm alles Denken ausgegangen.

Diese mit dir soeben angestellte Ueberlegung und dieses Besinnen eines Jeden auf sich selbst scheint uns nun so leicht und so natürlich, dass es dazu keines Studiums bedürfe, dass es sich bei einem jeden von selbst finden müsse, und ihm ohne weiteres angemuthet werden könne. Jeder, der nur zur Besonnenheit erwacht, und aus dem Mittelzustande zwischen Pflanze und Mensch heraustritt, findet es so: und wer denn schlechterdings nicht dahin gebracht werden kann, es so zu finden, dem ist auf keine Weise zu helfen. — Man hat wohl zuweilen diese Besinnung auf sich selbst für die Wissenschaftslehre selbst gehalten. Dann wäre nichts kürzer abgethan, und nichts leichter als diese Wissenschaft. Aber sie ist mehr; und jene Besinnung ist nicht sie selbst, sondern bloss die erste und einfachste, aber ausschliessende Bedingung ihres Verständnisses.

Was soll man von dem Kopfe derer denken, die auch hier noch den Ausweg eines kritischen und transcendentalen Skepticismus suchen, d. i. die da meinen, dass noch bezweifelt werden könne, ob man auch wirklich wissen müsse von dem, wovon man redet, und in diesen Zweifel die wahre philosophische Aufklärung setzen!

Ich bitte dich, mein Leser, rüttle doch diese Träumenden, und sage ihnen: wisst ihr denn je, ohne dass ihr eben ein Bewusstseyn habt; könnt ihr denn also je mit allem eurem Wissen, und da dieses, wofern ihr euch nicht in Stöcke und Klötze verwandelt, von eurem Wesen unzertrennlich ist, mit eurem ganzen Wesen je über Bestimmungen des Bewusstseyns hinauskommen? Wenn ihr dieses nur einmal eingesehen habt, so wurzelt doch ein in diese Ueberzeugung, merkt es euch für einmal auf immer, und lasst euch durch nichts hinführo davon abbringen, oder euch verleiten, es einen Augenblick zu vergessen.

Es ist uns freilich sehr wohl bekannt, dass, wenn ihr über jene Bestimmungen des Bewusstseyns wiederum urtheilt, also ein Bewusstseyn *der zweiten Potenz* erzeugt, euch dieses nun in diesem Zusammenhange ganz besonders als Bewusstseyn, und als blosses Bewusstseyn, abgehoben vom Dinge, erscheint; und euch nun jene erste Bestimmung, in Rücksicht auf dieses blosse Bewusstseyn, als blosses Ding erscheint: ebenso, wie das *Maass* eurer Linie auch noch etwas Anderes seyn soll, als *die Linie selbst.* Aber ihr werdet euch durch diesen Schein nicht täuschen lassen, nachdem ihr ja einmal wisst, dass für euch gar nichts da seyn kann, ausser Bestimmungen des Bewusstseyns; ihr werdet sonach auch jetzt noch sehr wohl begreifen, dass auch jenes Ding nichts sey, als eine solche Bestimmung, die nur in Beziehung auf ein höheres Bewusstseyn Ding genannt werde; ebenso wie ihr jeden Augenblick innewerden könnt, dass euer Maass der Linie durchaus nichts Anderes sey, als die Linie selbst, nur in einer anderen Beziehung und deutlicher gedacht.

Ebensowenig ist uns unbekannt, dass, wenn ihr ein stehendes System von Grundbestimmungen des Bewusstseyns denken sollt, wie ihr freilich, um auch nur den Begriff der Wissenschaftslehre zu fassen, es sollt, es euch nicht wohl möglich ist, das Lebendige, in steter Agilität und im Werden Begriffene, wie euer Bewusstseyn euch erscheint, zu fixiren, und als ein Haltendes und Festes vor euch hinzustellen, welches euch auch niemand anmuthet; sondern dass euch dieses System sodann, eurem Bewusstseyn gegenüber, zu einem Systeme der Welt ausschlägt: wie denn eure ganze, selbst im Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns gedachte Welt nichts Anderes ist, als eben jenes stillschweigend vorausgesetzte System der Grundbestimmungen eines Bewusstseyns überhaupt. Ihr sollt aber aus der vorhergegangenen Selbstbesinnung wissen und euch dessen erinnern, dass es doch, so gewiss ihr es denkt, davon wisst und redet, und nicht — nicht denkt, nicht davon wisst noch redet, — eigentlich nur System von Bestimmungen eures Bewusstseyns seyn könne.

Sechste Lehrstunde.

Ich sehe es dir an, mein Leser, dass du betroffen dastehst. Ist es nichts weiter als dies? scheinst du zu denken. Eine blosse Abbildung des wirklichen Lebens wird mir gereicht, die mir im Leben nichts erspart; eine Abschilderung in verjüngtem Maasstabe mit blassen Farben, von demjenigen, das ich alle Tage in der Natur vor mir habe, ohne alle Mühe und Arbeit. Und für diesen Zweck sollte ich mich einem ermüdenden Studium und langwierigen Uebungen unterwerfen? Eure Kunst scheint mir nicht um vieles wichtiger, als die des bekannten Mannes, der Hirsekörner durch ein Nadelöhr warf, die doch auch ihm Mühe genug gekostet haben mochte. Ich bedarf eurer Wissenschaft nicht, und will mich ans Leben halten. —

Folge unbefangen diesem Vorsatze, und halte dich nur recht an das Leben. Stehe fest und unerschütterlich in diesem Entschlusse, und lass dich durch keine Philosophie irre, oder dir denselben verdächtig machen. Schon dadurch hätte ich den grössten Theil meines Zweckes mit dir erreicht.

Aber damit du nicht in Gefahr kommst, ein Studium, auf welches dich zu legen wir dir nicht rathen, und nichts dich antreibt, in deinem Umkreise abzurathen, herabzusetzen, zu verleumden, auf unsere eigenen Aussagen gestützt, — es, inwiefern du die Macht dazu hast, zu unterdrücken; so höre, von welchem Einflusse und Nutzen dieses Studium denn doch seyn könnte.

Man hat von jeher die Mathematik, besonders den die Anschauung am Unmittelbarsten aufregenden Theil derselben, die Geometrie, als ein Uebungsmittel des Geistes empfohlen, und sie häufig, lediglich in dieser Rücksicht, ohne übrigens von dem materialen Inhalte derselben irgend einen Gebrauch machen zu wollen, studirt. Und sie ist dieser Empfehlung allerdings würdig; ohnerachtet es durch die hohe formale Ausbildung derselben, durch ihre auf das Alterthum gestützte Autorität, und durch ihren zwischen der Anschauung und Wahrnehmung in der Mitte liegenden besonderen Standpunct möglich geworden ist, sie historisch zu lernen, statt, wie man sollte, sie selbst nachzuerfinden; und sie gläubig anzunehmen, statt sich von ihrer Evidenz zu überzeugen; so dass die wissenschaftliche Bildung, welche allein beabsichtigt wurde, dadurch nicht erreicht wird, und der Schluss von einem grossen, d. i. vielwissenden Mathematiker auf einen wissenschaftlichen Kopf heutzutage durchaus unsicher geworden ist. Es verschlägt nemlich hier dem Gebrauche im Leben, und ebenso dem Fortfolgern in der Wissenschaft nichts, ob man die früheren Sätze wirklich eingesehen, oder sie nur auf guten Glauben angenommen hat. In einem weit höheren Grade ist allein schon in dieser Rücksicht die Wissenschaftslehre zu empfehlen. Ohne wirkliche Erhebung zur Anschauung und mit ihr zur Wissenschaftlichkeit kann man sie, wenigstens so wie sie jetzt vorgetragen wird, gar nicht fassen: und es dürfte wohl Jahrhunderte dauern, ehe sie eine Form annehmen wird, in der sie auswendig gelernt werden könne. Dass man aber sie anwenden und durch sie ein anderes Wissen hervorbringen könne, ohne sie selbst wissenschaftlich gefasst zu haben, dahin wird es, wenn wir uns nicht sehr irren, wohl nie kommen. Ueberdies erhebt sie, aus dem schon oben angeführten Grunde, dass sie durchaus kein Hülfsmittel, keinen Träger ihrer Anschauung hat, ausser die Anschauung selbst, den menschlichen Geist höher, als es keine Geometrie vermag. Sie giebt dem Geiste nicht nur Aufmerksamkeit, Gewandtheit, Festigkeit, sondern zugleich absolute Selbstständigkeit, indem sie ihn nöthigt, mit sich selbst allein zu seyn, und in sich selbst zu wohnen und zu walten. Jedes andere Geistesgeschäft ist gegen sie unendlich leicht; und dem, der in ihr sich geübt hat, fällt nichts mehr schwer. Es kommt dazu noch, dass, indem sie alle Gegenstände des menschlichen Wissens bis in den Mittelpunct verfolgt, sie das Auge gewöhnt, in Allem, was ihm vorkommt, auf den ersten Blick den eigentlichen Punct zu treffen, und ihn unverrückt zu verfolgen; daher es für einen geübten Wissenschaftslehrer gar nichts Dunkeles, Verwickeltes und Verworrenes mehr geben kann, wenn er nur den Gegenstand, von welchem die Rede ist, kennt. Ihm ist es immer am Leichtesten, Alles von vorn an, und von Neuem aufzubauen, indem er die Risse zu jedem wissenschaftlichen Gebäude in sich trägt; er ist daher in jedem verworrenen Baue sehr leicht orientirt. Hierzu kommt die Sicherheit und das Vertrauen auf seinen Blick, das er sich in der Wissenschaftslehre, als einer Leiterin alles Raisonnements, erworben hat; die Unerschütterlichkeit, mit der er jeder Abweichung von der gewohnten Bahn, und jeder Paradoxie entgegensieht. Es würde ganz anders mit allen menschlichen Angelegenheiten stehen, wenn die Menschen sich nur entschliessen könnten, ihren Augen zu glauben. Jetzt erkundigen sie sich bei ihren Nachbarn und bei der Vorwelt, was sie denn eigentlich sehen, und durch dieses Mistrauen in sich selbst werden die Irrthümer verewigt. Gegen dieses Mistrauen ist der Besitzer der Wissenschaftslehre auf immer geschützt. Mit einem Worte: durch die Wissenschaftslehre kommt der Geist des Menschen zu sich selbst, und ruht von nun an auf sich selbst, ohne fremde Hülfe, und wird seiner selbst durchaus mächtig, wie der Tänzer seiner Füsse, oder der Fechter seiner Hände.

Irren sich die ersten Freunde dieser Wissenschaft, welche bisher noch an so Wenigen hat versucht werden können, nicht gänzlich, so führt diese Selbstständigkeit des Geistes auch zur Selbstständigkeit des Charakters, dessen Anlage selbst hinwiederum eine nothwendige Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre ist. Zwar vermag sie, ebensowenig als irgend ein anderes Wissen, jemanden zum rechtschaffenen tugendhaften Manne zu machen; aber sie räumt doch, wenn wir uns nicht sehr irren, das mächtigste Hinderniss der Rechtschaffenheit aus dem Wege. Wer in seinem Denken sich selbst durchaus losgerissen hat von allem fremden Einflusse, und in dieser Rücksicht sich selbst aus sich selbst neu aufgebaut hat, der wird doch ohne Zweifel die Maximen des Handelns nicht daher holen, woher er die Maximen des Wissens zu nehmen verschmähte. Er wird ohne Zweifel nicht länger seine Empfindungen über Glück und Unglück, Ehre und Schande durch den unsichtbaren Einfluss des Weltganzen bilden, und durch dessen geheimen Zug sich fortziehen lassen; sondern sich selbst bewegen, und die Grundtriebfedern dieser Bewegung auf eigenem Boden aufsuchen und erzeugen.

Dies wäre der Einfluss dieses Studiums, wenn auch nur lediglich auf seine wissenschaftliche Form gesehen wird, selbst wenn sein Inhalt nichts bedeutete, und von gar keinem Nutzen wäre.

Aber sehen wir auf diesen Inhalt! — Jenes System erschöpft alles mögliche Wissen des endlichen Geistes seinen Grund-Elementen nach, und stellt diese Grund-Elemente für alle Ewigkeit hin. Diese Elemente können ins Unendliche zertheilt und anders zusammengesetzt werden, und darin hat das Leben des Endlichen seinen Spielraum; aber es kann ihnen schlechthin kein Neues hinzugefügt werden. Was nicht seinen Elementen nach in ihrer Abschilderung schon vorhanden ist, ist sicher wider die Vernunft. Dieses zeigt diese Wissenschaft sonnenklar jedem, dem für sie die Augen aufgegangen. Es kann daher von dem Zeitpuncte an, da sie herrschend geworden, d. i. nachdem alle diejenigen sie besitzen, die den grossen Haufen, welcher sie nie besitzen kann, leiten, schlechthin kein Ueberfliegen der Vernunft, keine Schwärmerei, kein Aberglaube mehr Wurzel fassen. Alles dieses ist in seinen Grundtiefen angegriffen und ausgerottet. Jeder, der jene allgemeine Ausmessung der endlichen Vernunft mit unternommen hat, weiss in jedem Augenblicke den Punct anzugeben, wo das Unvernünftige die Grenzen der Vernunft überschreitet, und ihr widerspricht. Er weiss den Widerspruch jedem, der nur gesunden Verstand hat, und den guten Willen, vernünftig zu seyn, auf der Stelle ins Licht zu setzen. So verhält es sich mit dem Urtheile im gemeinen Leben. Nicht anders in der Philosophie, dergleichen sich unter uns herumtrieb, Ansprüche machte, die Aufmerksamkeit erregte, zahllose Verwirrungen hervorbrachte. Alle diese Verwirrungen sind von dem Zeitpuncte an, da die Wissenschaftslehre herrschend wird, auf immer aufgehoben. Die Philosophie wollte bisher seyn, und wollte Etwas seyn, sie wusste aber selbst nicht so recht, *was;* und dieses war sogar einer der Hauptpuncte, über welchen sie stritt. Durch die Ausmessung des ganzen Gebietes des endlichen Denkens und Wissens wird ausgemittelt, welcher Theil von diesem Gebiete ihr anheimfalle, nachdem alles Uebrige entweder Nichts ist, oder durch andere Wissenschaften schon in Beschlag genommen. Ebensowenig findet ein weiterer Streit über besondere Puncte und Sätze statt, nachdem alles Denkbare in einer wissenschaftlichen Reihe der Anschauung nachgewiesen und bestimmt ist. Es ist gar kein Irrthum mehr möglich; denn die Anschauung irrt nie. Die Wissenschaft, welche allen übrigen aus dem Traume helfen soll, befindet sich von diesem Zeitpuncte an nicht selbst mehr im Traume.

Die Wissenschaftslehre erschöpft alles menschliche Wissen seinen Grundzügen nach, sagte ich; sie theilt es, und unterscheidet diese Grundzüge. Jeder möglichen Wissenschaft Object liegt daher in ihr. Die Weise, wie dasselbe behandelt werden muss, geht in ihr aus dem Zusammenhange desselben mit dem ganzen Systeme des menschlichen Geistes, und aus den Gesetzen, die in dieser Region gelten, hervor. Sie sagt es dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht; wonach er fragen kann und soll, giebt ihm die Reihe der anzustellenden Untersuchungen an, lehrt ihn, wie er sie anzustellen und seinen Beweis zu führen hat. Jenes blinde Tappen und Herumirren der Wissenschaften ist sonach gleichfalls durch die Wissenschaftslehre aufgehoben. Jede Untersuchung, die da angestellt wird, entscheidet auf immer, indem man sicher wissen kann, ob sie recht angestellt worden. Die Wissenschaftslehre sichert durch dieses Alles die Cultur, indem sie dieselbe dem blinden Zufalle entreisst, und sie unter die Gewalt der Besonnenheit und der Regel bringt.

Dieses ist ihr Erfolg für das Wissenschaftliche, das ja bestimmt ist in das Leben einzugreifen, und allenthalben, wo es nur recht getrieben wird, nothwendig in dasselbe eingreift: sonach mittelbar auch mit für das Leben.

Aber auch unmittelbar wirkt die Wissenschaftslehre auf das Leben. Ob sie gleich nicht an und für sich die richtige praktische Denkart selbst, die Lebensphilosophie ist, indem ihr dazu das Lebendige und Andringende der Erfahrung fehlt; so giebt sie doch ein vollständiges Bild derselben. Wer die Wissenschaftslehre wirklich besitzt, übrigens aber im Leben die Denkart nicht hat, noch nach ihr handelt, welche dort als die einzige vernünftige aufgestellt wird, der befindet sich wenigstens, wenn er nur einmal sein wirkliches Denken mit seinem philosophischen vergleicht, nicht im Irrthume über sich selbst. Er weiss es, dass er ein Thor ist, und kann sich selbst mit dieser Benennung nicht verschonen. Es fehlt ihm ferner gar nicht an dem Vermögen, das wahre Princip seiner Verkehrtheit in jedem Augenblicke zu finden, ebenso wie das wahre Mittel seiner Verbesserung. Er kann es bei der mindesten ernsthaften Betrachtung über sich selbst wissen, welche Gewohnheiten er abzuschaffen, welche Uebungen dagegen er mit sich anzustellen habe. Wird er aus dem Philosophen nicht zugleich ein Weiser, so liegt die Schuld lediglich an seinem Willen und an seiner Trägheit: denn den Willen zu verbessern, und dem Menschen Kraft zu geben, das vermag keine Philosophie.

So verhält die Wissenschaftslehre sich zu denen, welche selbst für ihre Person im Besitze derselben seyn können. Auf diejenigen, welche dies nicht vermögen, fliesst sie ein durch die, von denen sie geleitet werden: durch die Regenten und Volkslehrer.

Die Staatsverwaltung wird, sobald nur die Wissenschaftslehre verstanden und angenommen ist, ebensowenig als andere Künste und Wissenschaften, blind herumtappen, und Versuche machen, sondern unter feste Regeln und Grundsätze kommen; denn dergleichen Grundsätze giebt jene Wissenschaft an. Zwar vermag sie nicht den Staatsverwaltern den guten Willen beizubringen, oder ihnen den Muth zu geben, das für richtig Erkannte durchzusetzen: aber wenigstens werden sie von jenem Zeitpuncte an nicht mehr sagen können, dass es nicht an ihnen liege, wenn es sich mit den menschlichen Verhältnissen nicht zum Bessern ändere. Jeder, der selbst die Wissenschaft besitzt, wird ihnen sagen können, was sie zu thun hätten; und wenn sie es doch nicht thun, so werden sie offenbar vor aller Welt da stehen, als solche, die des guten Willens ermangeln. Die menschlichen Verhältnisse werden sonach von jenem Zeitpuncte an in eine solche Lage gebracht werden können, dass es den Menschen nicht nur leicht möglich, sondern beinahe nothwendig wird, ordnungsliebende und ehrliche Bürger zu seyn.

Erst nachdem diese Aufgabe gelöst seyn wird, werden Erzieher und Volkslehrer hoffen können, mit Erfolg zu arbeiten. Die äussere, von ihnen nicht abhängende Bedingung ihres Zweckes ist ihnen gegeben. Die Geschicklichkeit, ihn zu erreichen, haben sie in sich selbst: denn auch ihr Geschäft ist durch die Wissenschaftslehre vom abergläubischen Herkommen und dem Handwerksgebrauche losgemacht, und unter feste Regeln gebracht. Sie wissen von nun an bestimmt, von welchem Puncte sie auszugehen, und wie sie fortzuschreiten haben.

Mit einem Worte: durch die Annahme und allgemeine Verbreitung der Wissenschaftslehre unter denen, für welche sie gehört, wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesammte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigene Hand, unter die Botmässigkeit ihres eigenen Begriffes; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit Alles aus sich selbst, was sie aus sich machen nur wollen kann.

Dieses Alles, was ich soeben behauptet habe, ist streng erweisbar und geht aus dem blossen Begriffe der Wissenschaftslehre, wie er in dieser Schrift aufgestellt worden, hervor. Es könnte sonach nur noch das in Frage gestellt werden, ob dieser Begriff selbst ausführbar sey, und darüber werden diejenigen, — aber auch nur sie — entscheiden, die denselben wirklich ausführen, und die Wissenschaftslehre, von welcher behauptet wird, dass sie schon gegenwärtig da sey, für sich selbst zu Stande bringen und sie nacherfinden werden. Der Erfolg der gegebenen Verheissungen aber hängt davon ab, dass die Wissenschaftslehre in die Gewalt Aller komme, welche als Bearbeiter irgend einer Wissenschaft, oder als Volkserzieher sich über das Volk erheben; und hierüber werden die folgenden Zeitalter entscheiden. In dem gegenwärtigen Zeitalter will die Wissenschaftslehre nichts mehr, und hofft auf nichts mehr, als dass sie nicht ungehört verworfen werde und wieder in Vergessenheit gerathe; sie will nur Einige gewinnen, die dieselbe auf ein besseres Zeitalter zu überliefern vermögen. Erreicht sie nur dies, so ist der Zweck dieser Schrift, und der vorigen und der künftigen des Verfassers erreicht.

Nachschrift

an die Philosophen von Profession,
die bisher
Gegner der Wissenschaftslehre gewesen.

Für Euch zwar ist diese Schrift nicht geschrieben. Doch wird sie in Eure Hände kommen, und Ihr werdet, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, dieselbe zwar nicht verstehen, auch nicht eigentlich lesen, wohl aber sie recensiren.

Hat das Geschäft nicht zu dringende Eile, so leset, ehe Ihr an die Recension geht, wenigstens diese ausdrücklich für Euch bestimmte Nachschrift, welche ja vergebens geschrieben wäre, wenn Ihr sie nicht läset.

„Der Unterschied zwischen den streitigen Meinungen ist ja so gar gross nicht; mögen die streitenden Parteien, jeder von ihrer Seite etwas nachlassen, und sich vertragen!" Dies ist auch so einer der Weidsprüche unseres humanen Zeitalters, der auch in Beziehung auf meinen Streit mit Euch vorgebracht worden, als man noch einige Fassung übrig behalten hatte. Wenn Ihr die vorstehende Schrift auch nur durchgeblättert habt, wie es für eine Recension hinreicht, so kann Euch in derselben doch so viel aufgefallen seyn, dass der Unterschied zwischen Euch und mir allerdings sehr gross ist, und dass es wohl wahr seyn möge, was ich schon oft gesagt und Ihr nie als meinen wahren Ernst habt aufnehmen wollen, dass zwischen Euch und mir durchaus kein gemeinschaftlicher Punct ist, über welchen, und von welchem aus über etwas Anderes, wir uns verständigen könnten. Auch könnte Euch der Grund, warum dies sich so verhalte, der eigentliche Trennungspunct Eurer Geister von dem meinigen eingeleuchtet haben.

Da es aber ebensowohl Euch auch nicht aufgefallen seyn und nicht eingeleuchtet haben könnte, so will ich schon nochmals für Euch diesen Punct angeben: — historisch nemlich, wie man allein für Euch etwas angeben kann.

Ich suche die Wissenschaft — nicht etwa bloss die äussere systematische Form, sondern das Innere eines *Wissens*, dasjenige, auf welchem allein es beruht, dass ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewusstseyns stattfindet — in ihrer Urquelle zu ergreifen. Ihr dagegen, so gute Raisonneurs Ihr übrigens der logischen Form nach seyn möget, welchen Ruhm ich hierdurch jedem unter Euch in jedem Grade zugestehen will, in dem er ihn zu behaupten vermag — Ihr habt von jenem Inneren eines Wissens auch nicht die leiseste Ahndung. Die ganze Tiefe Eures Wesens reicht nicht bis dahin, sondern nur bis zum historischen Glauben; und Euer Geschäft ist, die Ueberlieferungen dieses Glaubens raisonnirend weiter zu zerlegen. Ihr habt in Eurem Leben nicht *gewusst*, und wisst daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiss. Ihr erinnert Euch, wie Ihr gelacht habt, wenn man *der intellectuellen Anschauung* erwähnte. Hättet Ihr je gewusst, und vom Wissen gewusst; Ihr hättet diese Anschauung wahrlich nicht lächerlich gefunden.

Aber nicht genug, dass Ihr davon keine Ahndung habt: es ist Euch sogar in einer dunkeln Tradition ein Schatten jenes Unbekannten zugekommen, nach welcher Ihr dasselbe für den schlimmsten Abweg haltet, und für die ungeheuerste Verirrung, in die ein menschlicher Geist gerathen kann. Das sind Schwärmereien, Wortklaubereien, scholastischer Dunst, elende Spitzfindigkeiten; diese überschlagt Ihr, wo Ihr sie findet, um geschwind bei den — Resultaten (d. i. historisch zu erlernenden und in das Gedächtniss zu fassenden Sätzen) anzukommen, und, wie einige Eurer Repräsentanten reden, Euch an Dinge zu halten, die Kopf und Herz interessiren. Darin eben besteht die hohe Aufklärung und Bildung und Humanität des gegenwärtigen philosophischen Jahrhunderts, dass Ihr Euch dieser altfränkischen Pedantereien entledigt habt.

Ich aber achte gerade das, und strebe ihm aus allen Kräften nach, was Ihr verachtet und aus allen Kräften flieht. Wir haben eine durchaus entgegengesetzte Ansicht von dem, was würdig ist, Ziel zu seyn, und anständig und löblich; und wenn diese Entgegengesetztheit nicht schon früher heftig ausgebrochen, so kam dies lediglich von Eurer gutmüthigen Meinung, dass jene Scholastik nur eine temporaire Verirrung sey, dass ich am Ende doch auch auf dasselbe ausginge, worauf Ihr ausgeht, auf eine populaire erbauliche Lebensphilosophie. Wohl habt Ihr von den Zeichen der Zeit gesprochen, dass man darauf auszugehen scheine, die alte Barbarei, die ich freilich anders, die ich die alte Gründlichkeit nenne, wieder zurückzuführen, und dass die Aufklärung und schöne Literatur der Deutschen, welche ich die Seichtigkeit und die Frivolität der Deutschen nenne, die soeben erst gut in den Gang gekommen, in Verfall zu gerathen drohe: vermuthlich, um dadurch dem Verfalle vorzubeugen. Es wird immermehr einleuchten, wie arg es über diesen Punct mit der Wissenschaftslehre bestellt ist, und dass, wenn es nach ihr ginge, jene Barbarei sicher wiederkehren, und diese schöne Aufklärung völlig zu Grunde gehen würde.

Also, bis zum historischen Glauben geht Euer Wesen, und nicht weiter. Zuvörderst habt Ihr da Euer eigenes Leben, an dessen Vorhandenseyn Ihr eben glaubt, weil Andere auch daran glauben; denn wenn Ihr auch nur das *wüsstet*, dass Ihr lebt, so würde es schon deswegen ganz anders um Euch stehen. Dann schwimmen im Strome der Zeiten zerschellte Trümmer ehemaliger Wissenschaft. Ihr habt Euch sagen lassen, dass diese Werth hätten, und sucht davon aufzufischen, so viel Ihr vermögt, und zeigt es den Neugierigen vor. Ihr geht sorgfältig um mit diesen Trümmern, dass Ihr sie ja nicht zerbrecht, zerdrückt, oder auf irgend eine Weise aus ihrer Form bringt, damit Ihr sie Euren Erben und Erbnehmern unbeschädigt überliefern, und diese sie wiederum den Neugierigen der Nachwelt vorzeigen können. Höchstens putzt Ihr sie zuweilen sauber ab.

Ich bin unter Euch gerathen, und Ihr habt mir die Ehre erzeigt, mich für Euren Genossen zu halten. Ihr habt mir collegialische Dienste zu erweisen gesucht, mich zuziehen, warnen, berathen wollen. Hierbei ist es Euch nun ergangen, wie folget: und so wird es Euch immer ergehen, wenn Ihr nicht das Geschäft ganz aufgebt.

Zuvörderst habt Ihr, was ich vortrug, für Historie gehalten; zuerst für Brocken aus dem Kantischen Strome, und da wolltet Ihr sie mit Euren Sammlungen vergleichen: als dies nicht ging, wenigstens für Brocken aus dem Strome des empirischen Lebens. Was ich auch sagen, versichern, betheuern, wie ich mich auch verwahren mag; Ihr könnt es durchaus nicht unterlassen, meine wissenschaftlichen Sätze in Erfahrungssätze, meine Anschauungen in Wahrnehmungen, meine Philosophie in Psychologie zu verwandeln. Dies ist noch unlängst Einem unter Euch mit dem zweiten Buche meiner Bestimmung des Menschen, in welchem ich doch wahrlich klar gewesen zu seyn glaube, in der Erlanger Literatur-Zeitung begegnet. Dieser verweiset dem dort redend eingeführten Geiste der Speculation schon die blosse Frage nach dem *Bewusstseyn* des Hörens, Sehens u. s. w., und entdeckt schon in dieser Frage glücklich die Täuschung. Er für seine Person weiss *durchs*

Hören, Sehen u. s. w., ohne dass er *vom* Hören, Sehen u. s. w. weiss: und der Mann hat in seiner Art ganz recht. — Dass Euch dies nun so begegnen muss, weiss ich sehr wohl, und weiss auch den Grund davon. Die Anschauung habt Ihr nicht, und könnt Ihr nicht erschwingen; es bleibt Euch daher nur die Wahrnehmung übrig, und wenn Ihr diese nicht haben sollt, so habt Ihr gar nichts unter den Händen. Aber ich wollte eben, dass Ihr gar nichts hättet; wie ich Euch dieses tiefer unten noch näher auseinandersetzen werde.

Ferner habt Ihr jeden Bissen für einen ganzen für sich bestehenden Bissen gehalten, wie es sich mit Euren Sammlungen verhält; habt geglaubt, dass jeder nur so einzeln weggetragen und im Gedächtnisse aufgestellt werden könne, und habt die Arbeit versucht. Nun aber wollten die einzelnen Stücke, so wie Ihr sie erfasst hattet, nicht zusammenpassen, und ihr schrieet: Widerspruch! — Das kam Euch daher, weil Ihr gar keinen Begriff von einem synthetisch-systematischen Vortrage habt, sondern nur Sammlungen von Aussprüchen der Weisen kennt. Euch ist jeder Vortrag eine Fluth von Flugsand, in welchem jedes Körnchen für sich besteht und geründet, und eben als ein Körnchen Flugsand verständlich ist. Von einem Vortrage, der einem organischen und sich selbst organisirenden Körper gleicht, wisst Ihr nichts. Ihr reisst dem organischen Leibe ein Stück aus, zeigt die herumhängenden Lappen vor und schreit: das soll mir nun glatt und geründet seyn! Dasselbe ist dem eben erwähnten Recensenten mit dem eben erwähnten Buche begegnet. — Wisset, — oder vielmehr wisset nicht Ihr, sondern wisse der populaire Leser, der vielleicht dieses Blatt auch liest, dass mein Vortrag, wie jeder wissenschaftliche es soll, ausgeht von dem Allerunbestimmtesten, und dieses vor den Augen des Lesers weiter bestimmt; daher freilich im Verfolge den Objecten noch ganz andere Prädicate beigelegt werden, als ihnen im Anfange beigelegt wurden; dass dieser Vortrag ferner sehr oft Sätze entwickelt und aufstellt, die er hinterher widerlegt, indem er durch Antithesen zur Synthese fortschreitet. Das durchaus bestimmte, wahre Resultat, bei dem es bleibt, findet sich hier nur am

Ende. Ihr sucht freilich nur dieses Resultat; und der Weg, wie es gefunden wird, ist für Euch nicht da. Um für Euch zweckmässig zu schreiben, müsste man nur in möglichster Kürze sagen, wie man es eigentlich meine, damit Ihr Euch nun geschwind besinnen könntet, ob Ihr es auch so meint. Wäre Euklides ein Schriftsteller unserer Tage: wie würdet Ihr ihm die Widersprüche aufgedeckt haben, von denen er wimmelt! — „Jeder Triangel hat drei Winkel." Gut, das wollen wir uns merken. „Der Inhalt der drei Winkel in jedem Triangel ist gleich zweien rechten." Welch ein Widerspruch, würdet Ihr rufen: auf *der* Seite: drei Winkel überhaupt, deren Inhalt ja sehr verschiedene Summen ausmachen kann; auf *dieser Seite da:* nur drei solche Winkel, deren Summe gleich ist zweien rechten!

Ihr habt mir die Ausdrücke verbessert, und mich reden gelehrt: denn da Ihr meine Richter seyd, so versteht es sich, dass Ihr besser reden könnt, als ich. Ihr habt dabei nur ausser Acht gelassen, dass man keinen füglich berathen könne, *wie* er sagen solle, ehe man weiss, *was* er sagen will. Ihr habt Euch besorgt für meine Leser bezeigt, beklagt, dass ich so unverständlich schriebe, und oft versichert, dass das Publicum, für welches ich eine Schrift bestimme, dieselbe nicht verstehen werde; Ihr werdet von der gegenwärtigen, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, dasselbe versichern. Dieses aber habt Ihr bloss deswegen geglaubt, weil Ihr selbst sie nicht verstandet, und voraussetztet, das grössere Publicum habe noch weit weniger Verstand, als Ihr, die Ihr ja Gelehrte und Philosophen seyd. Aber in dieser Voraussetzung geht Ihr sehr irre: ich habe so viele Jahre nicht nur mit angehenden Studenten, sondern auch mit erwachsenen Personen jederlei Lebensart aus den gebildeten Ständen, über Philosophie gesprochen, und nie in meinem Leben im Gespräch dergleichen Unverstand gehört, als Ihr alle Tage für den Druck niederschreibt.

Aus jener radicalen Verschiedenheit unserer beiderseitigen Geister entstehen die sonderbaren Phänomene, die sich zeigen: dass wenn ich etwas sage, das mir ganz leicht, natürlich, sich von selbst verstehend scheint, Ihr dasselbe als eine ungeheure Paradoxie findet, die Ihr gar nicht klar kriegen könnt; und mir dagegen dasjenige, was Ihr als ungemein plan und allbekannt voraussetzet, und Euch schlechthin nicht träumen lasst, dass jemand etwas dagegen haben könne, oft so verworren vorkommt, dass ich Tage lang zu reden haben würde, um die Verwirrungen auseinanderzusetzen. Diese Eure planen Sätze sind durch die Ueberlieferung zu Euch herabgeschwommen, und Ihr glaubt sie zu verstehen und zu wissen, weil Ihr sie so sehr oft gehört und selbst gesagt habt, ohne Widerspruch zu erfahren.

Die gegenwärtige Schrift ist für Euch gewiss wieder voll solcher ungeheuren Paradoxien, die Ihr mit einem einzigen Eurer planen Sätze niederschlagen werdet. Dass ich zum Beispiele nur Eine dieser Paradoxien anführe, die erste, die mir in die Gedanken fällt. „Was man durch die blosse Worterklärung herausbringe, sey in der Wissenschaftslehre nie das Richtige, sondern ganz sicher das Unrichtige," habe ich oben gesagt. Ihr werdet, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, diesen Satz als einen klaren Beweis anführen, wie weit bei mir der Unsinn gehe: — „Denn wie in aller Welt man denn irgendwo zum Verständniss gelangen könne, ausser durch richtige Erklärung der gebrauchten Worte;" werdet darauf nach Eurer Weise spotten; den Erleuchteten, die sich zu diesem Sinne, der noch über die Worte hinausliegt, durch die Fichtische Anschauung zu erheben Lust haben, Glück wünschen, von Euch versichern, dass Ihr dazu keinesweges Lust hättet; und wie viel etwa Euer Witz noch sonst vermag. Nun würdet Ihr finden, wenn Ihr auch nur beim Lesen einer politischen Zeitung Acht auf Euch haben wolltet, dass Ihr sogar diese nicht versteht, wenn Ihr bloss die Worte auffasset und analysirt, dass Ihr vielmehr auch hier durch Eure Phantasie das Bild der erzählten Begebenheit entwerfen und die Begebenheit vor Euch vorgehen lassen, sie Euch *construiren* müsst, um wirklich zu verstehen; dass Ihr auch wirklich dieses von jeher ohne Fehl gethan habt und thut, so gewiss Ihr jemals eine Zeitung verstanden habt, und noch versteht. Nur habt Ihr das nicht bemerkt, und ich befürchte sehr, dass Ihr es auch jetzt nicht so finden werdet, ohnerachtet ich Euch darauf aufmerksam mache: denn gerade die Blindheit dieses inneren Auges der Phantasie ist das Gebrechen, das wir Euch immer vorgerückt haben. Aber hättet Ihr es auch bemerkt, oder könntet Ihr es jetzt bemerken, so passt das doch bei Euch gar nicht auf die Wissenschaft. Von dieser habt Ihr immer geglaubt, dass sie nur gelernt werde, und es ist Euch nicht eingefallen, dass sie eigentlich, ebenso wie die in der Zeitung erzählte Begebenheit, construirt werden müsse.

Ihr habt aus diesem Euch jetzt sattsam auseinandergesetzten Grunde die Wissenschaftslehre bisher so wenig verstanden, dass keiner unter Euch auch nur den Boden erblickt hat, auf welchem sie ruht. Doch, wenn man Euch dieses sagt, so erzürnt Ihr Euch. Aber warum wollt Ihr Euch doch darüber erzürnen? Müssen wir es denn nicht sagen? Wenn man glaubte, dass Ihr sie gefasst hättet, und dass sie so gefasst werden müsse, wie Ihr sie gefasst habt, so wäre es ja eben so, als ob die Wissenschaftslehre nie da gewesen, und dieselbe wäre auf die leichteste Art von der Welt ganz in der Stille über die Seite gebracht. Dass wir dies so ganz ruhig geschehen lassen, lediglich damit nicht etwa Euer Vermögen zu verstehen in einigen üblen Leumund komme, könnt Ihr uns doch billigerweise nicht füglich anmuthen.

Aber Ihr werdet die Wissenschaftslehre auch in der Zukunft nicht verstehen. Jetzt davon abgesehen, dass mehrere unter Euch durch die sonderbaren Mittel, deren sie sich bedient haben, um diese Wissenschaft in ein übles Gerücht zu bringen, sich sehr verdächtig gemacht, dass sie noch durch andere Leidenschaften begeistert werden, ausser durch den Eifer für Philosophie — davon abgesehen und jenen Verdacht als ungegründet aufgegeben, möchte man vielleicht noch einige Hoffnung von Euch hegen, wenn Ihr Euch nur noch nicht erklärt, noch nicht so laut erklärt, Eures Herzens Meinung nicht so offen an den Tag gelegt hättet. Aber das habt Ihr leider gethan; und nun solltet Ihr plötzlich Eure Natur umwandeln, und in ein Licht treten, in welchem Euch die Dinge, die Ihr bisher nun so vorgebracht, und Euer ganzer geistiger Zustand — ich vermag nicht zu beschreiben, wie armselig erscheinen müssten? Es ist wohl Allen, die in der Stille sich fortgebildet, falls sie jemals zu Verstande gekommen, begegnet, dass sie jetzt gar fest auf ihrem Sinne gestanden, und nach Verlauf einiger Zeit wehmüthig lächelnd auf die ehemaligen Verirrungen zurückgesehen. Aber dass der, der das ganze Publicum zum Zeugen derselben gemacht, und der Tag für Tag fortschreiben, fortrecensiren, das Katheder fort besteigen muss, dieselben erkenne und zurücknehme, ist ein höchst seltener Fall.

Da sich nun dieses Alles so verhält, wie Ihr selbst, zwar nie laut und öffentlich, aber doch ganz gewiss in irgend einer ruhigen Stunde in einem geheimen Winkel Eurer Seele mir zugeben werdet, so bleibt Euch kein anderer Ausweg übrig, als von Stund an über alles, was Wissenschaftslehre und überhaupt Philosophie betrifft, gänzlich stille zu schweigen.

Ihr *könnt* diesen Ausweg ergreifen; denn Ihr werdet mich nimmermehr überreden, dass Eure Sprach-Organe selbst ohne Euer Zuthun diese Worte bilden, die Ihr vorbringt, und Eure Federn von selbst sich in Bewegung setzen, und die Dinge auf dem Papiere absetzen, welche hinterher mit Eurem Namen, oder ohne ihn, gedruckt werden. Ich werde immer glauben, dass Ihr beides erst durch Euren Willen bewegt, ehe es treibt, was es treibt.

Da Ihr es nun könnt, warum solltet Ihr es nicht wollen? Ich habe mir Alles überlegt und überdacht, und schlechthin keinen vernünftigen Grund gefunden, warum Ihr diesem Rathe nicht folgen, oder mir denselben wohl gar übel nehmen solltet.

Euren Eifer für die Wahrheit und gegen den Irrthum könnt Ihr nicht anführen; denn da Ihr, wie Euch Euer eigenes Gewissen sagt, so oft Ihr dasselbe recht befragt, gar nicht wisst, was die Wissenschaftslehre eigentlich will, und überhaupt die ganze Region, in der sie lebt, für Euch gar nicht vorhanden ist, so könnt Ihr auch nicht wissen, ob es Wahrheit ist, oder Irrthum, was sie aus jener unbekannten Region berichtet. Ueberlasst sonach dieses Geschäft ganz ruhig den

Anderen, die es angeht, auf ihre eigene Verantwortung; ebenso wie wir Alle die Könige ihre Staaten regieren und sie Krieg und Frieden schliessen lassen, ganz auf eigene Verantwortung, ohne ihnen etwas darein zu reden. — Bisher habt Ihr der unbefangenen Untersuchung nur im Wege gestanden, das Einfache verwickelt, das Klare verdunkelt, das aufrecht Stehende auf den Kopf gestellt. Warum wollt Ihr denn nun schlechterdings im Wege stehen?

Oder glaubt Ihr, dass es Eurer Ehre schaden werde, wenn Ihr, die Ihr bisher das grosse Wort geführt, nun verstummet? Es wird Euch doch nicht um die Meinung der Unverständigen zu thun seyn? — Denn in aller Verständigen Meinung werdet Ihr dadurch gewinnen.

So verlautet, dass der Hr. Prof. Jacob zu Halle die höhere Speculation gänzlich verlassen habe, und sich auf die Staatswirthschaft lege, in welchem Fache sich von seiner rühmlichen Genauigkeit und seinem Fleisse viel Treffliches erwarten lässt. Er hat sich auf diesen Fall als einen Weisen gezeigt, indem er es aufgab, ein Philosoph zu seyn; ich bezeuge ihm hierüber öffentlich meine Hochachtung, und hoffe, dass jeder Verständige, der da weiss, was die Speculation ist, diese Hochachtung theilen werde. Möchten doch ebenso die Abichte, die Buhlen, die Bouterwecke, die Heusinger, die Heydenreiche, die Snelle, die Ehrhard-Schmide ein Fach aufgeben, mit welchem sie sich nun sattsam gequälet und gefunden haben, dass sie dazu nicht gemacht sind. Legen sie sich auf ein anderes nützliches Geschäft: auf das Brillenschleifen, die Forstverwaltung und das Landrecht, die Versmacherei und Romanschriftstellerei, nehmen sie Dienste bei der geheimen Polizei, studiren sie die Heilkunde, treiben sie Viehzucht, schreiben sie erbauliche Todesbetrachtungen auf alle Tage im Jahre; und kein Mensch wird ihnen seine Achtung versagen.

Da ich mich aber doch nicht darauf verlassen kann, dass sie, und ihres Gleichen durch das ganze Alphabet hindurch, gutem Rathe folgen werden, so setze ich noch Folgendes hinzu, damit sie nicht sagen können, dass man ihnen nicht vorher gesagt, was geschehen wird: —

Es ist jetzt das dritte Mal, dass ich Bericht über die Wissenschaftslehre abstatte. Ich möchte nicht gern genöthigt seyn, es zum vierten Male zu thun, und ich bin es müde, meine Worte von Mund zu Mund so herabhudeln zu lassen, dass ich selbst sie bald nicht mehr erkenne. Ich werde daher voraussetzen, dass auch sogar moderne Literatoren und Philosophen diesen dritten Bericht verstehen können. Ich setze ferner seit Langem voraus, weil ich dies *weiss*, dass schlechthin jeder Mensch wissen kann, ob er Etwas versteht, oder es nicht versteht, und dass keinem der Mund aufgebrochen wird, von irgend einer Sache zu reden, ehe er sich bewusst ist, sie zu verstehen. Ich werde daher diese Schrift ebensowenig, wie meine künftigen wissenschaftlichen, ihrem Schicksale überlassen, sondern über die Aeusserungen, die sie erregen, wachen, und dieselben in einer fortlaufenden Zeitschrift beobachten. Werden auch diese Schwätzer dadurch nicht gebessert, so hoffe ich es doch dem grösseren Publicum einleuchtend zu machen, welcherlei Volk es bisher unternommen hat, und noch unternimmt, die Meinung desselben zu leiten.

II.

Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems[*]) mit der Wissenschaftslehre.

(Philosophisches Journal 1796. 12tes Heft. S. 267—320.)

Welche Gründe mich nöthigen, diese Vergleichung vorzunehmen, wird der Leser wissen, wenn er meinen Aufsatz bis zu Ende gelesen hat.

Ich stelle das Schmidsche System in Rücksicht seines Verhältnisses lediglich zu *den Principien* der Wissenschaftslehre dar, und lasse alles übrige bei Seite liegen. Ich habe gewissenhaft und nicht ohne Mühe mir eine richtige Einsicht in dasselbe erworben. Nicht ohne Mühe, sage ich. Ich will dadurch keinesweges die Deutlichkeit des Herrn Schmid zweifelhaft machen. Der Grund, warum ich ihn so schwer verstehen konnte, lag lediglich in mir. Ich konnte diejenige Bedeutung, die sich mir bei dem ersten Anblicke darbot, unmöglich für die wahre halten; es müsse, glaubte ich, noch etwas anderes hinter der Sache seyn; ich suchte und suchte, bis ich völlig überzeugt war, dass ich Herrn Schmid ganz richtig verstehe. Ich ersuche meine Leser, den Schmidschen Aufsatz selbst noch einigemal mit Bedacht durchzulesen, ehe sie zu dem meinigen kommen; und ihn doch ja gegen meine Darstellung des darin vorgetragenen Systemes zu halten. Ich gehe ohne weitere Vorrede zur Sache.

---

[*]) In dem philosophischen Journale, III. Bd, 1s Heft.

Darstellung des Schmidschen Systemes.

I.

„Es gehören zu unserem Bewusstseyn schlechthin nothwendig nebst anderen, auch zwei Vermögen: das Vermögen der Erkenntniss, oder der *Verstand*, und das Vermögen zu handeln, oder der *Wille*." (S. 118.).

„*Dass* es solche Vermögen gebe, ist Thatsache, über welche hinauszugehen dem Philosophen nicht erlaubt ist; wir kennen jene Vermögen nur dadurch, *dass* sie gegeben sind, und *wie* sie gegeben sind; können und sollen sie in der Philosophie nur so aufstellen, wie wir sie finden."

Bis hierher Herrn Schmids eigene Worte. Jetzt unsere bestimmtere Erklärung dieser Sätze, und Folgerungen daraus; wobei uns alles darauf ankommt, dass man sich überzeuge, diese Folgesätze liegen wirklich in den von Herrn Schmid aufgestellten Prämissen.

Sonach sind, nach Herrn Schmid — man muss sich des kategorischen Ausdruckes bedienen, da die Thatsachen des Bewusstseyns, und nur sie, das letzte und höchste aller Erkenntniss geben — es *sind*, sage ich, vorläufig zwei abgesonderte Vermögen ursprünglich vorhanden, die, inwiefern sie sind, was sie sind, *Verstand* und *Willen* als *solche*, nur durch sich, absolut durch sich selbst bestimmt sind. Sie sind nicht abzuleiten von einem höheren Vermögen; denn wie könnte man das, ohne über die Thatsache, durch welche sie gegeben sind, hinauszugehen, welches man nicht soll: sie sind nicht zu beschreiben, als durch Wechselwirkung anderer Vermögen entstanden; sie sind, was sie sind, durch sich selbst. Zwar hat das Vernunftgesetz Beziehbarkeit auf dieselbe, wird auch durch den Philosophen wirklich auf sie bezogen; aber nicht erst durch diese Beziehung *werden* sie, sondern sie *sind* Verstand und Wille ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher. Wir haben sonach vorläufig zwei Absoluta: ein absolutes *Ver-*

standesvermögen, und eine absolute *Willenheit*. — Man verzeihe mir dieses Wort, das keinesweges von Herrn Schmid, sondern von mir ist, und das mir nöthig schien, um den Gedanken scharf zu bezeichnen.

Gegen die Vernunft, dies sind Herrn Schmids eigene Behauptungen, verhalten sie sich lediglich als Objecte ihrer Anwendung (S. 117.). Diese Vernunft ist selbst das Ich: beide sind nur Eins und ebendasselbe (S. 112.).

Es ist hierbei eine wichtige Frage, wie die beiden genannten Vermögen, Verstand und Wille, zum Ich gehören; ob sie auch Ich sind, so wie die Vernunft, oder nicht?

„Wir sind uns dieser beiden Vermögen *a priori* bewusst, sagt hierüber Herr Schmid (S. 118.), und ohne sie vermögen wir nicht uns als uns selbst zu denken.“ Man vergesse nicht, dass diese Denkunmöglichkeit bloss und lediglich der Ausdruck einer Thatsache sey, keinesweges aber auf einem zu verstehenden, oder auch nur vorhandenen Grunde beruhe. „Sie — Verstand und Wille — sagt Herr Schmid weiter, liegen in Einem Bewusstseyn mit der Vernunft.“ Also, es ist zuvörderst gegeben *das Bewusstseyn:* ich weiss nicht, *wem* es gegeben ist, vermuthlich, welches das wahrscheinlichste ist, sich selbst. Das Bewusstseyn ist selbst ein Factum des Bewusstseyns. — Diesem Bewusstseyn ist gegeben Vernunft, Verstand und Wille; also ein dreifaches Absolutes. Der Verstand und der Wille sind von einander gänzlich abgesondert und haben nichts gemein; aber auf beide kann das Vernunftgesetz bezogen werden, d. h. das in ihnen Vorkommende kann durch die Philosophie mit dem Vernunftgesetze verglichen, an dasselbe gehalten werden, ob es damit übereinstimme, oder nicht. Nun aber ist keinesweges, wie man etwa denken möchte, jenes Eine Bewusstseyn das Ich, sondern die Vernunft ist das Ich. Die Vernunft oder das Ich ist beschrieben (S. 112.), als ein Streben nach Einheit im Mannigfaltigen. Nun geht nicht etwa aus diesem Streben das Bewusstseyn hervor, und lässt von ihm sich ableiten; indem man ja über die Thatsachen des Bewusstseyns nicht, vielweniger sonach über das Bewusstseyn selbst hinaus philosophiren darf. Das Bewusstseyn ist sonach nicht das Ich, aber es gehört, zufolge seines Gegebenseyns *a priori*, nothwendig zu dem Ich; es ist — wie lässt sich dies in Worte fassen? — es ist ein nothwendiges Accidens des Ich, über dessen Verbindungsgrund mit dem Ich Rechenschaft ablegen zu wollen unsinnig ist, wie es denn auch keinen solchen Verbindungsgrund giebt, noch geben kann. Das Bewusstseyn ist auch ein Absolutum, und es giebt ihrer sonach *vier* an der Zahl. Dieses Bewusstseyn hat wieder an seiner Seite nothwendige Accidenzen, einen Verstand und einen Willen; nach dem Verbindungsgrunde der letzteren mit dem Bewusstseyn zu fragen, ist abermals unsinnig; die Verbindung ist *a priori* gegeben. Es ist mir etwas gegeben, heisst: ich finde es als Object meiner Reflexion in der Erfahrung. Jene nothwendige Verbindung ist sonach Resultat einer Erfahrung *a priori*.

Man muss nicht sagen: ich bin mein Bewusstseyn, ich bin mein Verstand, ich bin mein Wille, sondern ich *habe* Bewusstseyn, Verstand und Willen.

Vielleicht gelingt es uns über diese dunklen Sätze ein helleres Licht zu verbreiten durch einen Schluss, den Herr Schmid gleich darauf macht. Nichts erklärt besser die Gedanken eines Schriftstellers, als die Art, wie er sie erweist, oder durch sie andere Sätze begründet. „Da Verstand und Wille in Einem Bewusstseyn liegen mit der Vernunft, sagt Herr Schmid, so ist die Beziehung der Vernunft auf dieselben schlechthin nothwendig, *denn ich bin Eins*.“ Zuvörderst wollen wir verstehen, was hier gesagt wird. Die Beziehung der Vernunft ist schlechthin nothwendig, heisst keinesweges: die Vernunft bezieht sich ohne alles unser freies Zuthun auf jene Vermögen, und regiert sie; heisst keinesweges: die wirkliche Beziehung muss nothwendig geschehen; wir sehen tiefer unten, dass sie füglich auch nicht geschehen kann, und gewöhnlich nicht geschieht, dass sie eigentlich bloss und lediglich durch die Philosophie geschieht; heisst keinesweges: man ist ohne diese Beziehung jener Vermögen sich nicht bewusst; man ist sich ihrer allerdings ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher bewusst: — sondern es heisst bloss: die *Beziehbarkeit*, die Möglichkeit überhaupt, dass bezogen und verglichen werden könne, ist nothwendig anzunehmen: denn tiefer unten wird die Nothwendigkeit dieser Beziehung so ausgedrückt: die Einheit der mannigfaltigen Verstandes- und Willensäusserungen werde schlechthin *gefordert; es solle* Einheit seyn.

Der Syllogismus des Herrn Schmid setzt sonach diesen Obersatz voraus: Was in Einem Bewusstseyn liegt mit der Vernunft, ist nothwendig so, dass das Vernunftgesetz darauf bezogen werden *kann*, wenn es etwa jemand darauf beziehen wollte. Nun ist zwar dieser Satz auch nicht so genau zu nehmen; denn wir werden tiefer unten sehen, dass allerdings Dinge in Einem Bewusstseyn mit der Vernunft liegen können, ohne dass das Vernunftgesetz sich nothwendig auf sie beziehe. Jener Obersatz ist sonach nach dem Sinne des Herrn Schmid weiter dahin zu bestimmen, dass nichts *als nothwendig zum Bewusstseyn gehörig* in ihm liegen könne, ohne absolute Nothwendigkeit jener Beziehbarkeit. Aber auch dann lässt sich der *nervus probandi* nicht so recht finden. *Ich* bin allerdings Eins; aber mein Bewusstseyn, mein Verstand, mein Wille ist ja nicht *Ich*, sondern nur *Mein;* und es kann, wie wir bald sehen werden, vieles mein seyn, worauf die Vernunft doch sich nicht nothwendig bezieht. Aber — dies ist der wahre Gesichtspunct, aus welchem die Sache anzusehen ist — es ist ein Unterschied zwischen der Art, wie das Eine und das Andere mein ist. Jene beiden Vermögen sind *nothwendig* mein, d. i. sie sind bisher immer mit mir vereint gewesen, und es ist mir noch nicht gelungen, sie wegdenken zu können; das letztere aber kann ich von mir wegdenken. Es wird sonach in der Stille vorausgesetzt: das Streben der Vernunft, ein Mannigfaltiges zu vereinigen, werde doch wenigstens in dem, was ihr am nächsten liegt, einige Wirkung haben; denn an sich heisst der Satz: Ich bin Eins, bei Herrn Schmid nichts weiter, als: ich strebe ein Mannigfaltiges zu vereinigen; es folgt aber aus diesem blossen Streben gar nicht, dass es nothwendig gelinge.

II.

„Diese Vernunftobjecte, die beiden genannten Vermögen, stehen auch (S. 120.) als Naturkräfte in Verbindung mit der Natur, und in dieser Rücksicht sind dieselben *a posteriori* gegeben, und das Bewusstseyn von denselben ist mit dem ursprünglichen Selbstbewusstseyn zufällig und auf eine wandelbare Weise verbunden."

Herr Schmid redet nicht von einer ursprünglichen Verbindung jener Vermögen, in ihrer Beziehung auf die Natur, mit dem Bewusstseyn; wie etwa andere sagen dürften, dass die bestimmten Aeusserungen dieser Vermögen, und das, was in ihrem Handeln für die Reflexion entsteht, aus dem Daseyn eines vernünftigen Wesens nothwendig folgen, dass so, wie das letztere gesetzt ist, auch das zweite, dritte, vierte, u. s. f. gesetzt ist. Eine solche Verbindung ist für ihn schlechthin grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst. Herr Schmid behauptet: Verstand und Wille werden in dieser Beziehung auf die Natur im Bewusstseyn nun einmal angetroffen; aber sie erscheinen dann als zufällig, und werden mit dem Prädicate dieser Zufälligkeit vorgestellt, d. h. das Ich setzt sich, als Ich, wenn diese Vermögen auch nicht so bestimmt wären, wie sie es nun einmal sind.

Zuvörderst also, da ohne Bewusstseyn des Verstandes und des Willens überhaupt kein Bewusstseyn, aber ohne Beziehung derselben auf die Natur gar wohl Bewusstseyn seyn kann, *so muss ein Bewusstseyn von diesen Vermögen, ohne Objecte derselben, stattfinden;* und, da die Thatsachen des Bewusstseyns die Wahrheit geben, so ist ursprünglich vorhanden ein reiner Verstand, als absolutes Vermögen, und ein reiner Wille, gleichfalls als absolutes Vermögen; es giebt ein Erkenntnissvermögen, ohne dass etwas erkannt werde, und einen Willen, ohne dass etwas gewollt werde, und beide werden in dieser Gestalt im Bewusstseyn durch eine Thatsache desselben gegeben. Wir erhalten sonach hier eine sehr klare Einsicht, was eine Erfahrung *a priori*, und was das ursprüngliche Selbstbewusstseyn eigentlich sey.

III.

Die angezeigten Vermögen stehen unter der Vernunft; das

Gesetz der letzteren bezieht sich auf sie, theils, inwiefern sie rein sind, theils, inwiefern sie selbst sich auf Dinge ausser dem Ich beziehen, oder Naturkräfte sind. Was heisst bei Herrn Schmid Vernunft, was ist ihr Gesetz; *wie* bezieht sich dasselbe auf Verstand und Willen, wie auf die Objecte desselben?

Die Vernunft ist ein Streben nach Einheit im Mannigfaltigen; inwiefern sie Vernunft ist, lediglich ein Streben. Die Vernunft selbst handelt nicht; es wird nur *nach ihr* gehandelt durch ein anderes Vermögen. In ihr liegt das Gesetz gleichsam verwahrt, und die Aeusserung, gleichsam die Promulgation, dieses Gesetzes geschieht durch das Streben. Jenes Streben *ist* das Ich; und nur inwiefern es dies ist, ist das Ich wirklich und nothwendig Eins. Das aber, was das Ich *hat*, ist nicht nothwendig Eins, sondern es liegt in der Vernunft lediglich *die Forderung*, das *Postulat*, dass es Eins seyn *solle*.

„Eine nothwendige Bestimmung der Art und Weise, wie sich ein Mannigfaltiges auf Einheit bezieht, ist ein *Gesetz*."

„Die Vernunft, an und für sich betrachtet, bestimmt bloss die Gesetzmässigkeit, die Form eines Gesetzes, die Einheit eines Mannigfaltigen; also nicht das Gesetz selbst seinem Inhalte oder seiner Materie nach." Dieser Satz wird durch das folgende deutlicher werden.

Die Beziehung dieses Vernunftgesetzes auf die Vermögen *a priori als solche*, als reine Vermögen, ist schlechthin nothwendig; d. h. nach dem obigen: es ist absolut möglich, die Thätigkeiten des Verstandes, und Handlungen des Willens unter jene Einheit zu bringen, — wir wissen noch nicht, ob *realiter*, dass Verstand und Wille nach jenen Gesetzen in gewissen Aeusserungen sich *wirklich richten*, oder nur *idealiter*, dass die Aeusserungen dieser Vermögen *nach der That* damit *verglichen, und darnach beurtheilt* werden: und wir lassen diese Untersuchung vor der Hand liegen, bis sich etwa die Antwort auf unsere Frage von selbst findet.

Die Vernunft für sich kann bloss das fordern, dass überhaupt *Einheit*, Vereinbarkeit unter den Aeusserungen dieser Vermögen stattfinde; sie kann aber nicht bestimmen, woran diese Vereinbarkeit sich knüpfen solle. Sie kann nur überhaupt *fordern,* nicht aber *bestimmen;* ihr Gesetz ist nur *formal, dass* Einheit sey, nicht aber *material,* die Vereinigungspuncte selbst angebend.

Wir wollen dies noch klarer machen. — Das Vernunftgesetz, zuvörderst negativ ausgedrückt, heisst nach Herrn Schmid (S. 119.): Die mannigfaltigen Aeusserungen — ich substituire diesen Ausdruck, als bestimmter, damit man nicht an die *Objecte* dieser Vermögen denke; von ihnen ist in dieser Stelle schlechthin nicht die Rede, sondern vom reinen Verstande und Willen; — die Aeusserungen dieser Vermögen sollen sich nicht selbst zerstören; es soll keine unvereinbaren unter ihnen geben. — Aber: A und B wird vereinigt, kann schlechterdings nichts anderes heissen, als, es liegt in beiden, zwischen beiden, oder wie man will, als Vereinigungsband, ein beiden gemeinschaftliches X. Nun ist es nicht die Vernunft, die dieses X giebt, bestimmt, auch nur andeutet; sie ist lediglich formal, sie fordert nur, und zwar mittelbar, durch ihre absolute Forderung der Einheit, *dass* es dergleichen Vereinigungspuncte geben solle. Die Beziehbarkeit der Vernunft auf diese Vermögen ist schlechthin nothwendig, heisst sonach: es giebt nun einmal unter den Handlungen der genannten Vermögen solche Vereinigungspuncte; die mannigfaltigen Handlungen lassen sich in Klassen bringen; es giebt eine bestimmte Anzahl Handels*weisen,* die den genannten Vermögen *immanent,* bloss und lediglich in ihnen selbst und ihrem Wesen gegründet sind (die für den Verstand z. B. werden in der Logik verzeichnet). Aus der Vernunft sie ableiten wollen, und überhaupt sie weiter ableiten wollen, ist transcendente Schwärmerei. — Woher weiss man denn nun, dass es solche Vereinigungspuncte giebt, und welches dieselben sind? Dies ist auch nur durch absolute Erfahrung *a priori* möglich. — Wir sehen sonach, warum der oben angeführte Beweis der Nothwendigkeit dieser Beziehbarkeit nicht stringent seyn konnte. Es ist ein solcher Beweis nicht möglich; das zu Beweisende wird lediglich durch die Thatsache bewiesen, und das, was wir für einen Beweis hielten, war ein blosser Wink, dass sich auch eine solche Thatsache, wie die beschriebene, finden werde.

Wie bezieht sich nun ferner das Vernunftgesetz auf das, was zufällig im Verstande und Willen als Object desselben vorkommt — auf die Gegenstände, deren wir uns auf eine zufällige Weise *a posteriori* bewusst sind, und ohne welche wir vermögend sind, uns selbst zu denken? „Die Beziehung" — heisst abermals soviel als die Beziehbarkeit — „der Vernunft auf sie ist nicht schlechthin nothwendig. — Sie können, der absoluten Einheit des Selbstbewusstseyns unbeschadet, ein blosses Mannigfaltiges und unvereinigt seyn; — aber doch wird das Selbstbewusstseyn (Bewusstseyn) dieser Einheit unterbrochen, wenn die Thätigkeit des alles vereinigenden Geistes sich schlechthin vergebens auf sie bezieht" (S. 121). Diese Worte verbreiten das hellste Licht über Herrn Schmids System. Wir verweilen bei ihnen etwas länger.

Zuvörderst — der Verstand, denn bei ihm wollen wir stehen bleiben, da die Schmidsche Willenslehre hier weniger zur Sache gehört, — der Verstand hat, wie wir gesehen haben, immanente Gesetze; alle seine Handlungen sind auf eine bestimmte Anzahl von Handelsweisen zurückzuführen. Der Verstand, derselbe Verstand ist es, der auf die *a posteriori* dem Bewusstseyn gegebenen Gegenstände sich bezieht; in welchem, als Erkenntnissvermögen, sie vorkommen. Nun aber ist es doch möglich, dass dieselben, der Einheit des Selbstbewusstseyns unbeschadet, ein blosses Mannigfaltiges und unvereint seyn können im Verstande: also beziehen sich die immanenten Verstandesgesetze gar nicht nothwendig auf diese Gegenstände; sie sind überhaupt im Bewusstseyn, als Gegenstände desselben, ohne auch sogar unter diesen Gesetzen zu stehen. Jene Gesetze sind sonach zunächst *nur formal*, für den rein, ohne alles Object seines Handelns, handelnden Verstand. Dies lässt sich sehr wohl begreifen, wenn man bedenkt, dass jene Gesetze nur für die *Thätigkeit* des Verstandes Gesetze sind, in Erkenntniss der Gegenstände aber der Verstand bloss *leidend* ist, mithin der Fall der Anwendung des Gesetzes in der Erkenntniss gar nicht eintritt. Es wird sonach hier recht klar, dass der Verstand in der Erkenntniss wirklich bloss leidend sey, und dass das Bewusstseyn der Gegenstände gar nicht nach ursprünglichen Gesetzen zu Stande komme: dass die Welt der Gegenstände ohne alle Vernunft und Verstand im Bewusstseyn vollendet, ihm ohne alles sein Zuthun gegeben werde. Wie weit sich diese Bestimmtheit der Gegenstände durch sich selbst erstrecke, werden wir tiefer unten sehen.

Sodann — *das Selbstbewusstseyn der Einheit des Selbstbewusstseyns würde unterbrochen werden, wenn die Vernunftgesetze sich nicht dennoch auf die Dinge bezögen*, heisst, nach der sogleich folgenden eigenen Erklärung des Herrn Schmid: *ich müsste alsdann mein Daseyn als meinem Grundtriebe der Vereinigung widersprechend denken.* Also, es wird Uebereinstimmung meines Daseyns — der wirklichen Aeusserung meiner Thätigkeit in Ansicht der Dinge — mit meinem Grundtriebe der Vereinigung gefordert. Die Forderung dieser Uebereinstimmung heisse A. *Womit* soll mein Daseyn, der Forderung A zufolge, übereinstimmen? Die geforderte Zusammenstimmung würde nicht seyn, wenn die Dinge sich nicht unter sich vereinigen liessen; mithin ist sie, *wenn* sie sich vereinigen lassen, und die Forderung A hat zum Objecte die Erfüllung einer Forderung dieser Vereinbarkeit der Dinge, welche letzte Forderung wir B nennen wollen. Es sollte erwiesen werden, dass die Forderung B geschehe. Aber sie wird, wie wir sehen, in ihrem Beweise vorausgesetzt. Es muss eine solche Forderung seyn, denn sonst — würde einer Forderung dieser Forderung widersprochen. Hat Herr Schmid so beweisen wollen? Das ist von einem so vorsichtigen Philosophen kaum zu erwarten; besonders, da die Sache nicht so gefährlich steht, um dergleichen Künste nöthig zu machen. Ein Beweis der Beziehbarkeit des Vernunftgesetzes auf die Gegenstände *a posteriori*, ist in des Herrn Schmid System gar nicht möglich, da diese Gegenstände ganz zufällig im Bewusstseyn vorkommen, und ebensowohl auch nicht vorkommen könnten. Es ist nun einmal so, dass die Forderung sie zu vereinigen ergeht; und da stand ja Herrn Schmid der unerschöpfliche Vorrath der Thatsachen *a priori* offen.

Soviel von der Beziehbarkeit. Jetzt von der wirklichen Beziehung; dem Beziehen, als einem *Handeln* des Geistes. Welches ist das beziehende Vermögen? *Die Philosophie.* Dieser Satz liegt so klar am Tage, er ist theils so deutlich gesagt, theils verbreitet nur er Licht über das Ganze; so dass ich Herrn Schmid und jedem Leser lächerlich werden müsste, wenn ich ein Wort hinzusetzte, um zu beweisen, dass dies wirklich Herrn Schmids Meinung sey. — Die Vernunft liegt isolirt da im Bewusstseyn, ebenso Verstand und Willen, und ihre Objecte; alles fertig, und durch sich selbst bestimmt, ohne den geringsten gegenseitigen Einfluss. Die Philosophie kommt zuletzt, und bringt das Mannigfaltige in den letzteren nach Vorschrift der Vernunft unter Einheit, d. i. in ein System, eine Wissenschaft; diese Wissenschaft und Philosophie sind Eins und ebendasselbe. Das Einzige sonach, wozu die Vernunft gebraucht wird, ist die Philosophie; ohne sie liegt dieselbe da, als ein todtes Vermögen. Nur der Philosoph wird des in ihm liegenden Strebens nach Einheit inne, und befriedigt dasselbe, so gut es geht, und so weit es möglich ist. Er richtet sich mit seinem Systematisiren entweder an den Verstand und seine Objecte, und dann bedient er sich der Vernunft theoretisch; oder auf den Willen und sein Object, und dann ist sein Vernunftgebrauch praktisch, oder auf beide zugleich, und dann ist derselbe teleologisch. Herr Schmid ist unwillig, es auch nur sagen zu müssen, dass nur von einem verschiedenen, theoretischen, praktischen, teleologischen Vernunft-*Gebrauche,* keinesweges aber von einer verschiedenen Vernunft die Rede seyn könne. Er hat recht. In seinem Systeme die Sache anders zu nehmen, wäre unbegreiflicher Blödsinn. — Die Grundsätze dieses Vernunftgebrauches sind bei ihm blosse Postulate, blosse regulative Sätze: das Mannigfaltige *soll so und so* geordnet werden.

Wird die Vernunft auf den blossen, reinen Verstand bezogen, so entsteht die Logik; wird sie auf den blossen, reinen Willen bezogen, die Moral. Diese Beziehung geschieht lediglich durch den Philosophen, und das Resultat derselben ist lediglich ein systematisches *Wissen* dessen, was nun einmal so da ist, keinesweges eine *Kunst,* es so oder so zu bestimmen, zu verändern, zu modificiren. Die Logik ist das Verzeichniss der vorhandenen Denkweisen, die Moral der ursprünglichen reinen Wollungen. Ob ein Unphilosoph sein Denken oder Wollen nach den Vorschriften der Logik oder der Moral einrichten könne, kann gar nicht in die Frage kommen, denn in ihm bezieht sich die Vernunft gar nicht auf jene Vermögen, und für ihn ist eine Logik und Moral, die nur durch den Philosophen entsteht — eine natürliche giebt es nach Herrn Schmid nicht — gar nicht da. Aber selbst der Philosoph kann es nicht; denn die Philosophie ist bloss ein raisonnirendes Vermögen, keinesweges ein Vermögen der Selbstbestimmung. Ein solches giebt es in dem Schmidschen Systeme, wie es in dem Aufsatze, den wir prüfen, aufgestellt ist, ganz und gar nicht, und es hat in demselben nicht Raum. Herr Schmid hat seinen intelligiblen Fatalismus keinesweges aufgegeben; und er kann ihn in seinem Systeme nicht aufgeben; denn er ist mit demselben auf das innigste verflochten, und das System selbst steht nur durch ihn, und fällt mit ihm. — Sein Streben nach Einheit ist lediglich das Streben nach einem Systeme des Wissens, und es ist nur im Philosophen: (S. 111. „*Alles Philosophiren ist mein Streben u. s. f.*). Seine Postulate haben lediglich das *Wissen* zum Object; sie sagen: stelle auf eine systematische Logik, eine systematische Moral, eine systematische Weltlehre u. s. w., vereinige alle diese Systeme in Einem System.

Wie die Aeusserungen der Vermögen systematisch geordnet werden durch den Philosophen, so auch die Gegenstände derselben *a posteriori*. Man sollte der Analogie nach glauben, dass, so wie durch die Vernunft, angewendet auf Verstand und Willen, bloss ein ihnen Beiwohnendes, und zu ihrem Wesen Gehöriges systematisirt wurde, so werde es sich auch hier verhalten. — So wie der Verstand, dass ich bei diesem stehen bleibe, in sich selbst gewisse Vereinigungspuncte seiner mannigfaltigen Verrichtungen enthält, so werden auch die mannigfaltigen Objecte verschiedene Aehnlichkeiten miteinander in sich selbst haben, nach welchen sie der Philosoph classificire. Hiermit würde sich denn auch Herrn Schmids Beschreibung der *theoretischen Weltlehre, oder Naturlehre* (S. 124.) sehr wohl vertragen, nach welcher sie ist: „die Wissenschaft der Einheit der mannigfaltigen Objecte unseres Denkens und Erkennens. Ihr Grundsatz sey das allgemeine Gesetz der erkennbaren Objecte: es ist Natur, d. h. alle Objecte der Erkenntniss sollen mit dem Gesetze der Einheit, als dem Gesetze des Geistes, übereinstimmend vorgestellt werden." Aber Herr Schmid erklärt dies weiter so: die Logik soll objectiv gelten. Haben wir oben richtig erklärt, und ist die Logik, wenngleich ihrer ***systematischen Form*** nach für den Philosophen zufolge des Vernunftgesetzes vorhanden, dennoch ***ihrer Materie*** nach immanentes ***Verstandesgesetz;*** wie kommt es denn, dass sie hier auf das Mannigfaltige in der Natur angewendet wird, da doch oben nur von der Beziehung des ***Vernunftgesetzes*** auf das Mannigfaltige geredet wurde? Oder ist nur die Bemerkung als überflüssig weggelassen worden: dass, da der Philosoph vermuthlich mit Verstand über die Welt raisonniret, er dieses Raisonnement, der Form nach, nicht anders als nach den Gesetzen der Logik anstellen könne? Was nun zum Behuf eines logischen, systematischen Verfahrens in der Weltbetrachtung etwa nothwendig sey, das solle sich auch wirklich finden in der Erfahrung. Ein Beispiel wird diesen Gedanken deutlicher machen. Da nach dem Gesetze der Logik für alles Zufällige ein Grund angenommen werden müsse, so solle, zufolge ***der objectiven Gültigkeit der Logik,*** für jedes Zufällige in der Erfahrung ein Grund desselben wirklich gefunden werden. Dass aber der bestimmte Grund des bestimmten Zufälligen gerade dieser sey, dass z. B. das Fallen der Körper seinen Grund in der allgemeinen Attraction habe, und dergleichen, sey ***in der Natur der Sache*** gegründet.

Und hier erhalten wir denn die oben verheissene Einsicht, ***inwieweit*** die Welt durch sich selbst bestimmt sey. Alle isolirten Gegenstände mit ihren gesammten Eigenschaften sind da ohne das mindeste Zuthun des Verstandes und der Vernunft; sie sind nun einmal, wie sie sind, und es ist Schwärmerei, über ihr Daseyn hinaus Fragen zu erheben. Ihre gegenseitigen Beziehungen auf einander müssen freilich auch ***da seyn,*** da alle ihre Eigenschaften, auf welche eben diese Beziehungen sich gründen, da sind; aber sie werden nicht ***bemerkt,*** bis der Philosoph hinzutritt, und systematisch über sie raisonnirt. *Die Möglichkeit eines solchen Systems* ist es, was durch das Postulat der objectiven Gültigkeit der Logik gefordert wird; sie ist es, was Kant meint, wenn er von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung redet, wenn er sagt, dass die Zuschauer keinesweges nach den Gegenständen, sondern dass die Gegenstände sich nach dem Zuschauer richten; sie umfasst mit Einem Worte den Sinn und Geist des *kritischen Idealismus*.

Wir brechen hier diese Darstellung ab, weil es nicht Noth thut, sie weiter fortzusetzen, und weil genug gesagt ist, um in den Geist dieses Systemes eine vollkommene Einsicht zu erhalten.

Verhältniss dieses Systems zu dem, was man bisher für Philosophie gehalten.

Mit dem ersten Schritte zum Nachdenken über sich selbst unterscheidet der Mensch Vorstellungen, die in ihm, und Dinge, die ausser ihm seyn sollen. Beide sind von ganz verschiedener Natur und Wesen; aber die letzteren stimmen mit den ersteren vollkommen überein; die Vorstellungen sind genau getroffene Bilder der Sachen: dies ist es, was der Mensch zunächst annimmt. Aber er darf nur ein wenig über diese seltsame Harmonie, und den Grund, warum er sie behaupten möge, nachdenken, so entsteht ein Zweifel über sie, und eine Nachfrage nach dem Grunde dieser angenommenen Harmonie. Alle Philosophie, von Anbeginn an bis jetzt, hat die Beantwortung dieser Frage zu ihrem letzten Zwecke gehabt; sollte dieselbe in unseren Tagen durch Kant, wie *ich* wenigstens glaube, wirklich beantwortet seyn, so ist diese Beantwortung nur nicht verstanden worden; denn die Frage wird von mehreren, die fähig sind, sich zu ihr zu erheben, und die es wissen, was sich von der Philosophie fordern lässt, vernehmlich genug wiederholt.

Meines Erachtens — dies ist eine historische Behauptung, und ich appellire über diesen Punct an die besseren unter den jetzt lebenden philosophischen Schriftstellern, und an die gesammte Geschichte der Philosophie — meines Erachtens *ist die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, folgende: wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; inwiefern kann man sagen, dass denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, ausser uns entspreche?*

Es versteht sich, dass die philosophirende Urtheilskraft in der Beantwortung dieser Frage, oder in den Versuchen sie zu beantworten, systematisch zu Werke geht. Ausser *diesem* systematischen Geschäfte aber giebt es *noch ein anderes,* welches dem ersteren *der Form* nach gleich, aber *dem Objecte* der Untersuchung nach ganz entgegengesetzt ist; wenn man nemlich nur über *unsere Vorstellungen* allein oder über die *Dinge* allein, — welches, jene vollkommene Harmonie zwischen beiden vorausgesetzt, Eins und ebendasselbe ist, — schlechthin aber nicht *über den Zusammenhang zwischen beiden* raisonnirt. Auf diese Weise entsteht z. B. eine Naturlehre, eine Chemie u. dgl.; das, was durch das zuletzt beschriebene Geschäft des menschlichen Geistes entsteht, nennt man allgemein — *Wissenschaften.* Bei weitem der grösste und beste Theil der philosophischen Schriftsteller hat von jeher dafür gestimmt, dass die Philosophie als eine *Wissenschaft für sich* betrachtet, dass sie sonach vom *wissenschaftlichen Raisonnement überhaupt,* es sey nun gründlich oder oberflächlich, sorgfältig unterschieden, und ihm entgegengesetzt werde. In jeder Wissenschaft wird vorausgesetzt, dass unseren Vorstellungen Dinge ausser uns entsprechen; und diese Voraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft: die Philosophie soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie sonach wird unser *Vorstellen* erst ein *Wissen;* und darum hat man neuerlich die Philosophie als eine Wissenschaft der Wissenschaft, oder als eine Wissenschaftslehre charakterisirt, um sie dadurch zugleich von jeder anderen Wissenschaft scharf zu unterscheiden.

Dass unsere Vorstellungen von den Dingen unterschieden, und die Harmonie beider im Leben immer angenommen werde, ist allgemeine Erfahrung; und sollte ja jemand läugnen, dass *er* für seine Person diese Harmonie annehme, so lässt sich ihm auf der Stelle darthun, dass er dann gar nichts, weder wollen, noch ausführen könne. Dass Zweifel über den Grund derselben entstehen, ist Erfahrung für jeden, welcher angefangen hat, ein wenig über sich selbst nachzudenken.

Sind diese Zweifel einmal unter die Menschen gekommen, so müssen sie gelöst werden können, und wirklich gelöst werden. Es ist nicht hinlänglich, dass man die Zweifler mit ihren Fragen abweise, über ihren Vorwitz klage, und ihnen rathe, davon abzustehen; sie *können* diesen Rath nicht befolgen, nachdem sie nun einmal so weit sind, als sie sind. Entweder muss der gesuchte Grund jener Harmonie wirklich aufgezeigt werden, oder es muss bis zur völligen, allgemeinen Ueberzeugung dargethan werden, *dass* und *warum* ein solcher Grund sich nicht aufzeigen lasse.

Wie verhält sich zu dieser Aufgabe das System Herrn Schmids? Es ignorirt dieselbe gänzlich; sie ist in dieses System gar nicht aufgenommen, die Unterscheidung, wodurch sie veranlasst wird, ist in ihm gar nicht gemacht. Es kömmt im Bewusstseyn vor — die *Vorstellung* von einem Verstande und einem Willen, oder *der Verstand und der Wille selbst*, als Realität? Werden diese Vermögen nur *repräsentirt*, oder *stellen sie selbst sich dem Bewusstseyn dar?* Auf diese Unterscheidung lässt Herr Schmid sich nicht ein. — Der Verstand steht mit Naturdingen in Verbindung. Unmittelbar mit ihnen selbst, oder ist er nur so eingerichtet, dass Vorstellungen von einem Mannigfaltigen ausser uns in ihm vorkommen müssen? Es scheint das erstere angenommen zu seyn. Und woher weiss denn das Herr Schmid? Durch eine Thatsache des Bewusstseyns. Nun aber kann eine Thatsache des Bewusstseyns doch wohl nur Bestimmungen dieses Bewusstseyns selbst, mithin nur Vorstellungen, keinesweges aber etwas, das ganz ausser dem Ich liegen soll, geben; es kann mithin in demselben höchstens die *Vorstellung* einer Verbindung des Verstandes mit Naturdingen, keinesweges aber diese Verbindung selbst vorkommen. Mithin wird beides für Eins und ebendasselbe gehalten, und als solches schon vorausgesetzt; die Unterscheidung wird nicht vorgenommen, demnach noch weniger der Grund der Harmonie der Unterschiedenen aufgezeigt.

Vorstellungen und das ihnen Entsprechende gelten Herrn Schmid immer als Eins; die ganze innere und äussere Welt ist fertig, das Mannigfaltige derselben ist gegeben, und durchgängig durch sich selbst bestimmt: dies ist der Punct, von welchem die Schmidsche Philosophie ausgeht, und über welchen hinauszuschreiten sie für Schwärmerei hält, und für Unsinn. Zu diesem gegebenen Mannigfaltigen tritt diese Philosophie hinzu, und ordnet bloss dasselbe systematisch. Sie thut sonach gerade das, was wir soeben dem bloss wissenschaftlichen Raisonnement zugeschrieben haben. Daher ist auch Herrn Schmid *Philosophie* und *Wissenschaft* ganz dasselbe (S. 111.). Jedes systematische Denken, das Object desselben sey, welches es wolle, ist ihm Philosophie, und wenn jemand z. B. die Schneiderkunst in ein System brächte, so wäre dieses System ein Theil der *angewandten* Schmidschen Philosophie, welche nach S. 118. „unendlich ist, und in deren Gebiete *alles* gegebene Mannigfaltige liegt, so weit es einer gesetzmässigen Bildung und Vorstellung fähig ist."

Da sich die Sache so verhält, so müsste derjenige, der über den Zweck und das Wesen der Philosophie so denken sollte, wie wir soeben unsere Gedanken darüber dargelegt, dem Schmidschen Systeme den Namen *der Philosophie* gänzlich absprechen, indem es gerade da angeht, wo das, was bisher von den meisten für Philosophie gehalten worden, aufhört. Da ferner Herr Schmid die Möglichkeit über sein System hinauszugehen gänzlich läugnet und aufhebt, so hebt er für einen solchen alle Philosophie auf, vernichtet sie gänzlich, und lässt ihm nichts übrig, als Wissenschaft.

Ist nur dies gehörig ins Reine gebracht, so hat dieses System vor allen bisherigen vorzügliche Bequemlichkeiten. Es lässt alle Fragen, über die die Philosophen sich bisher die Köpfe zerbrochen, bei Seite liegen, und hält sich an den sicheren Schatz der bisherigen Erfahrung, unter dem Namen der Thatsachen *a priori* und *a posteriori*. Gleich zu Anfange hat man eine unendliche Menge unmittelbarer Wahrheiten, die keines Beweises bedürfen, die ohne Weiteres im Reinen und Klaren sind. Ueber diese darf man nur raisonniren; und wer in unserem Zeitalter könnte dies nicht? Ich wüsste kein System dem Schmidschen in Absicht dieser Planheit und Leichtigkeit an die Seite zu setzen, als etwa das des Herrn Tiedemann, in seinem *Theätet.*

Das Mittel, sich in diesen bescheidenen Grenzen zu erhalten, und durch nichts sich über sie hinaustreiben zu lassen, ist gleichfalls einfach. Man lässt sich nicht ein, und versichert hoch und theuer, dass man sich nicht einlassen werde. Hierin hat das Schmidsche System viel Aehnlichkeit mit dem Platnerschen Skepticismus, nur dass der letztere bei besserer Laune ist, und anders Denkende auch neben sich leben lässt; Herr Schmid aber alles, was nicht in seinen Kram taugt, sehr scheel ansieht, und ohne Umschweif für Schwärmerei und für müssige Hirngespinnste erklärt.

Endlich entspricht des Herrn Schmid System vortrefflich dem dringendsten philosophischen Bedürfnisse der Zeit. Die Kantsche Philosophie hat Aufsehen erregt, und es suchen so Viele hinter ihr etwas Besonderes. Herr Schmid, der für einen der ältesten und gründlichsten Kenner derselben gilt, benimmt ihr jetzt mit einemmale alle Schwierigkeit, und stellt den erwünschten ewigen Frieden, und den traulichsten Bund zwischen Dogmatikern und Kritikern her. Die Welt ist für Herrn Schmid fertig ohne alles Zuthun der Vernunft, es ist alles, wie es nun einmal ist, wodurch dem Dogmatismus mehr gewährt wird, als er je in seinen kühnsten Wünschen begehrte; der kritische Idealismus, der so schwer war, dass die gewöhnlichen Kantianer damit sich lieber gar nicht befassten, erhält eine *so leicht* zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als, *das Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen.* Die Dogmatiker werden billig seyn, und sich dies gefallen lassen. Auch die Kantianer werden dadurch aus einer grossen Verlegenheit gerissen, die dieselben, unabhängig von ihrer Fehde mit den Dogmatikern, nicht wenig drückte. Sie konnten ihres eigenen Dogmatismus nicht los werden, und doch so manche Aeusserungen Kants, zu dessen Fahne sie einmal geschworen hatten, damit nicht vereinigen; Natur und Dienstpflicht lag in ihnen unaufhörlich im Kampfe. Herr Schmid macht diesem Widerstreite ein Ende, indem er die lästigen Aussprüche Kants so erklärt, dass der Dogmatismus dabei nicht die geringste Gefahr leidet. Die Kantianer werden ohne Zweifel diese Entdeckung sogleich benutzen. Nur ist zu wünschen, dass sie Herrn Schmid die Ehre der Erfindung, oder wie Er lieber will, des *Findens* lassen, und sich besser gegen ihn benehmen, als gegen einen anderen berühmten philosophischen Schriftsteller, dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind, und dem doch nur wenige die schuldige Dankbarkeit bezeigen.

Bloss das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufschluss erhalten haben, wunderbar, wie so viel Lärm um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen habe machen können, um den sehr simpeln Satz darzuthun, dass wir allerdings über die Dinge in der Welt zu raisonniren vermöchten; und wie Herr Schmid Kanten einen grossen Mann nennen könne, da doch ganz gewiss derjenige ein sehr gemeiner Mann ist, der mit einem Aufwand von Scharfsinn und Spitzfindigkeit in dunkelen, schwerfälligen Schriften etwas höchst Triviales, und noch von keinem Menschen Bezweifeltes mühsam erhärtet. Oder ist jener Lobspruch ein blosses Compliment?

Verhältniss dieses Systems insbesondere zur Wissenschaftslehre.

Ich nehme mir es keinesweges heraus, über alles, was in der Welt philosophirt wird, nach meinem Systeme öffentlich Gericht zu halten, und ich würde über Herrn Schmids Aufsatz gerade so geschwiegen haben, wie ich bisher über andere Schriften anderer Schriftsteller geschwiegen habe; wenn er nicht durch die Vergleichung, die er selbst von seiner Seite zwischen seinem Systeme und dem meinigen anhebt, mich aufgefordert hätte, von meiner Seite diese Vergleichung fortzusetzen. Herr Schmid lässt S. 106. sich so vernehmen: „Man hat den neuen und kühnen Versuch gewagt, den Anfang und den Endpunct alles Philosophirens zu vereinigen; indem man dem Begriffe von einem erkennenden Subjecte, welches im Selbstbewusstseyn vorkommt, ein idealisches Absolutum unterschob, und aus der Fülle dieser erdichteten Unendlichkeit jedesmal gerade das, und gerade soviel hervorzog, als man nöthig zu haben glaubte, um alles, was im Bewusstseyn vorkommt, daraus herzuleiten." S. 101. sagt er: „Eine Philosophie, die das menschliche Gemüth, inwiefern uns seine Beschaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Bewusstseyn bekannt sind, zum Object hat, ist durchaus transcendent, und also leer und grundlos; ein müssiges Hirngespinnst." In der Note zu dieser Stelle erklärt er das hier Gesagte folgendermaassen weiter: „Jede Philosophie, welche die Grenze möglicher Erfahrung und des Bewusstseyns verlässt, ist in dieser Rücksicht transcendent,*) und es ist gleichgültig, ob sie das Object an sich und seine Einflüsse, oder das Subject an sich und seine Handlungen bestimmen, und daraus das Bewusstseyn selbst, nebst der ursprünglichen Vorstellung, erklären will." Es ist wohl kein Zweifel, dass das hier verworfene System das der Wissenschaftslehre seyn solle.

Ich gebe zuvörderst einen kurzen Abriss dieses Systems, der beiläufig dazu beitragen kann, gerade durch seine Kürze die Leser, die sich vor dem als ungeheuer schwer verrufenen Buche selbst scheuen, mit dem Systeme in etwas bekannt zu machen.

Welches ist der Grund unserer Behauptung, dass unseren Vorstellungen etwas ausser uns entspreche? Diese Aufgabe, die eigentliche Aufgabe aller Philosophie, wie der Verf. der Wissenschaftslehre glaubt, nimmt die Wissenschaftslehre auf,

---

*) Ein Ausdruck, womit man neuerdings dasjenige bezeichnet, was man nicht versteht. Andere bedienen sich dazu des Wortes *hyperkritisch*, beides aber heisst einerlei.

und beantwortet sie folgendermaassen: *Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins und ebendasselbe, nur angesehen aus zwei verschiedenen Gesichtspuncten. Dass* es aber aus diesen zwei verschiedenen Gesichtspuncten angesehen werden muss, liegt in der *erkennbaren und darzustellenden* Natur der Vernunft, ist sonach *nothwendig*, und ist *einzusehen*, als nothwendig. Die Wissenschaftslehre giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, das doch nur Eins ist, unterscheiden, und hinterher doch urtheilen müsse, dass beide, den Charakter der Freiheit, den die Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als solches hat, abgerechnet, völlig gleich sind.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre, den jene Frage von seinen frühesten Jahren an beunruhiget hatte, und den Kant nur von neuem anspornte, aber keine Genüge that, beantwortete sich dieselbe völlig unabhängig von jenem grossen Manne, auf seine eigene Weise, und auf seinem eigenen Wege. Erst hinterher sah er mit Ueberzeugung ein, dass Kant dieselbe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen, sie beantwortet, und sie gerade so beantwortet, wie die Wissenschaftslehre es thut. Er hält es nicht für überflüssig, dies bei Gelegenheit zu erklären. Es *beweisen? — Wem* sollte er den Beweis führen? Erst muss irgend jemand entweder die Wissenschaftslehre verstehen, oder die Kantschen Schriften. Die erstere hat man zur Zeit kaum gelesen; die letzteren wird meines Erachtens nie jemand verstehen, der nicht die Kantsche Denkart schon mit hinzubringt: und es hat, gleichfalls meines Erachtens, bis diese Stunde noch keiner gezeigt, dass er sie verstehe.

Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist folgendes: Sie fordert jeden auf zu bemerken, was er *überhaupt und schlechthin nothwendig* (darauf kömmt alles an; aber gerade zu diesem Absoluten, mit gänzlicher Abstraction von aller Individualität, können die wenigsten Menschen sich erheben), was er nothwendig thue, wenn er sich sagt: *Ich*. Sie postulirt: jeder, der nur die geforderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, *dass er sich selbst setze*, oder, welches manchem klarer ist, *dass er Subject und Object zugleich sey*. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit: *Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.*

Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so dass man nicht das mindeste weiter hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind. Durch sie wird *der kritische Idealismus* gleich zu Anfange aufgestellt, *die Identität der Idealität und Realität;* der kein Idealismus ist, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatismus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird.

Jene Beschreibung nun: das Ich ist, was schlechthin sich selbst setzt, was Subject und Object zugleich ist, thut es nicht: sie ist eine blosse Formel, die dem, der sie nicht durch innere, in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt, eine leere, todte und unverständliche Redensart bleibt. Es wird von dem Lehrling der Wissenschaftslehre ein inneres Handeln gefordert. jenes „zugleich Subject und Object seyn" wird von ihm gefordert, so dass er diese Identität in sich selbst finde. Wer dies nicht vermag — und einige Menschen vermögen es schlechterdings nicht, wovon zu seiner Zeit die Wissenschaftslehre den Grund angeben wird — erhält statt des durch ihn selbst hervorzubringenden Subject-Objects (wie ich es der Kürze halber nennen will) ein blosses, ihm von aussen von dem Wissenschaftslehrer, gegebenes Object. Er fragt jetzt mit Recht nach dem Grunde dieser Erdichtung, denn eine Erdichtung ist und bleibt es ihm. Er irrt nur darüber, dass ihm gar nichts *gegeben* werden, sondern *dass er selbst aus sich selbst es nehmen sollte*. Das von aussen erhaltene ist, darum, weil es dies ist, gar nicht dasjenige, von welchem geredet wird. Die Wissenschaftslehre sagt nicht: begreife, was man dir sagt, sondern, begreife dich selbst; construire dich selbst, dass ich so sage, und siehe, wie dies zugeht. — Die Wissenschaftslehre stellt mit ihrem ersten Satze nicht nur alle Philosophie, sondern auch die Bedingungen alles Philosophirens auf; sie weist durch ihn ab, nicht nur Alles, sondern auch Alle, die nicht in ihren Umkreis gehören.

Wer diese Bedingung nicht erfüllen will, oder nicht kann, mit dem kann diese Wissenschaft schlechterdings nichts anfangen, um ihn zu überzeugen. Zwar kann sie ihn, es sey denn, dass er seine Ohren verstopfe, und sich schlechthin nicht auf sie einlasse, — sie kann ihn beängstigen von allen Seiten, dass er weder ein noch aus kann, sie kann ihm zeigen, dass er allenthalben sich widerspricht, und dass er keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne ihn wieder zurück zu thun: aber eine Wahrheit ihm geben, die von aussen nicht gegeben werden kann, die man in sich selbst hervorbringen muss, das kann sie nicht, das kann Gott selbst nicht.

Aber kann denn dann die Wissenschaftslehre allgemeine Philosophie seyn, da sie ihr Unvermögen, allgemeine Ueberzeugung zu erzwingen, zugesteht? Wenn sie, wie allerdings behauptet wird, die einzig wahre Philosophie ist, so ist sie auch allgemeine Philosophie; nur dürfte etwa die Philosophie überhaupt nicht allgemein werden können; und dabei sehe ich denn das Unglück nicht. Es ist ebensowenig nothwendig, dass alle Menschen Philosophen seyen, als es nothwendig ist, dass sie Dichter oder bildende Künstler seyen. Nur wäre zu wünschen, dass diejenigen, denen das Talent zur wahren Philosophie versagt ist, sich überhaupt nicht damit befassten, und das gute leichtgläubige Volk nicht irre führten; oder wollen sie ja fortfahren, Raisonniren Philosophiren zu nennen: so gebe man ihnen diese Benennung, mit der sie so fürlieb nehmen wollen, preis, und schliesse durch einen anderen Namen einen engeren Umkreis; diesen aber zu betreten, warne man sie ernstlich.

Durch den soeben aufgestellten Grundsatz aller Philosophie ist die ganze Philosophie selbst gegeben: die letztere ist nichts anderes, als eine vollständige Analyse des ersteren. Was denkt man sich eigentlich, wenn man jenen Satz sich denkt? fragt der Philosoph weiter; und die erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist die ganze Philosophie.

Was ist in diesem Geschäfte das zu Analysirende? Das Ich, und zwar das Ich, wie es aufgestellt ist, als Subject-Object; bestimmt so, *wie es beides ist*, also im Handeln. Die *einige* Handlung, durch die es beides, durch die es Ich ist, und *welche* jeder durch Erfüllung des ersten Postulats *sich selbst giebt*, ist zu analysiren, — wodurch sie *getheilt* wird, *mithin in der Analyse erscheint als mehrere Handlungen*. Die *Realität* des zu Analysirenden ist gesichert durch die beschriebene innere Handlung; sie geschieht wirklich, durch den, der sie vornimmt, und hat sonach Realität; alles, was weiterhin aufgestellt wird, ist *sie selbst* in der Analyse; dasselbe hat sonach Realität, so wie sie selbst welche hat: die *Richtigkeit des Verfahrens in der Analyse* verbürgt das Denkgesetz.*) Denkt man nun in dieser Folge der Handlungen, *die nur für die analysirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird, an sich aber nur Eine Handlung ist,* das Ich als Object, so hat man die *Dinge* (was Kant die Anschauung nennt): denkt man es als Subject, so hat man den *Begriff*. Aber die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, lässt sonach Begriff und Ding *zugleich entstehen,* und macht dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, dass beide Eins sind und ebendasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; — was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt seyn.**)

---

*) Um durch diese Aeusserung meine mit der Wissenschaftslehre näher bekannten Zuhörer, in deren Hände etwa diese Schrift fallen sollte, nicht zu verwirren; — nicht für die Gelehrten, welche von der Wissenschaftslehre nichts wissen, und bei denen über diesen Punct nichts zu verwirren da ist, — setze ich hinzu, dass nur das Verfahren des Philosophen in Beziehung auf den ersten Grundsatz *analytisch*, das Verfahren und Handeln des seiner Untersuchung untergelegten Ich aber *synthetisch* ist.

**) Die Kantische Kritik hebt an mit dem Ich, *als blossem Subjecte*; daher die Vorstellung von der Apriorität leerer Begriffe, die die Kantianer so

Zur Beförderung der Deutlichkeit noch folgendes! Bei allem Denken kann man unterscheiden das Denken selbst von dem Objecte des Denkens; so auch bei dem Philosophiren. Bei allem Philosophiren nach Herrn Schmids Weise sind die Objecte des Philosophirens etwas ***Ruhendes und Festes;*** in der Wissenschaftslehre ist das Object ein ***thätiges, in seiner Thätigkeit Dargestelltes.*** Der Zweck der letzteren Wissenschaft ist nicht der, ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben. Sie lässt das Ich unter ihren Augen handeln, und sieht ihm zu: ihr Ich ist nicht etwa das philosophirende, welches sich, wie dies bei jeder Betrachtung geschieht, in dem Betrachteten verliert, sondern das gemeine. Daher sind alle Beschreibungen derselben genetisch. Dadurch deckt die Scheidewand, welche dem Ungeweihten gleich den Eingang verwehrt, das ganze Gebiet derselben, weil derjenige wirklich nichts sieht, und nichts erhält, der nicht die beschriebenen Handlungen in sich selbst hervorzubringen vermag, und wirklich hervorbringt.

Dadurch allein aber leistet auch die Wissenschaftslehre, was von der Philosophie zu fordern war. Es ist uns z. B. zur Genüge gesagt worden, welche Prädicate der Vorstellung zukommen; was aber das *Vorstellen* eigentlich sey, wollten

---

lächerlich genug gedeutet haben. Nun bezieht ein Subject sich immer auf ein Object, und hängt, in der dunkeln Vorstellung wenigstens, unzertrennlich an ihm: also nimmt man vorläufig, mit guter Bewilligung Kants, das auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Menschenverstandes liegende *Object ausser dem Ich* mit in die Kritik hinein. Erst in der Mitte, *in der Lehre vom Schematismus der Einbildungskraft*, wird das Ich selbst auch zum Objecte. — Aber wohin nun mit dem Dinge an sich, mit dem man sich einmal beladen hat? Hierauf gründet sich alles Missverständniss der Kantischen Schriften, welche man ausserdem geradezu *gar nicht* verstanden haben würde. Daher die Klage des vortrefflichen Jacobi, dessen Rüge über unrichtige Behandlung des kritischen Idealismus wenig beachtet worden, dass er ohne Voraussetzung von Dingen an sich nicht in die Kritik hineinkommen, und mit dieser Voraussetzung nicht in derselben bleiben könne. Allerdings liegt die Stelle, wo man mit gutem Fug dieser Geräthschaft los werden kann, in der Mitte der Kritik. Die Wissenschaftslehre lässt gar nicht ein, wenn man nicht diese Bürde schon vor der Thüre abgelegt hat; darum wird sie wenig missverstanden, gewöhnlich aber gar nicht verstanden werden.

wir wissen. Dies aber lässt sich nur genetisch darstellen, so dass man den Geist zum Vorstellen selbst in Handlung setze.

„Aber diese Beschaffenheiten" — *Beschaffenheiten* nach Hrn. Schmids Weise, nichts sehen zu können, was nicht fest steht, — nach der meinigen, dessen Philosophie auch in seiner Bewegung etwas auffassen zu können sich rühmt, *Handlungen* — „des Gemüths sind nicht durch ein unmittelbares Bewusstseyn bekannt; und jede Philosophie, die über dieses unmittelbare Bewusstseyn hinausgeht, ist leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst." Ueber den ersten Satz tiefer unten; über den zweiten hier einige Worte.

Alle Philosophie, die über die unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseyns hinausgeht, ist leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst. Das hat nun Hr. Schmid so gesagt. Kann er es *beweisen;* kann er es auch nur beweisen *wollen?* Jeder Grund liegt ausserhalb des Begründeten; sonach könnte der Beweis, dass man über Thatsachen hinaus mit der Philosophie nicht gehen dürfe, nur so geführt werden, dass er selbst über sie hinausginge, mithin selbst, nach Herrn Schmids eigener Behauptung, leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst wäre. Mithin hat Herr Schmid hier etwas gesagt, das er beweisen weder kann noch will. Wenn nun etwa — Herr Schmid lasse sichs gefallen, dass ich dies indess als eine Möglichkeit voraussetze — wenn nun etwa das, was ein anderer philosophischer Schriftsteller, und unter diesen auch ich, auch *sagte,* gerade soviel gelten müsste, als was Herr Schmid *sagt:* was könnte ich hier nicht alles sagen, über die Philosophen, die bei vorgeblichen Thatsachen des Bewusstseyns stehen bleiben, ohne, wie sich dadurch deutlich zeigt, jemals nachgedacht zu haben, was Thatsache auch nur seyn könne; die hierüber sich gar nicht einlassen, sondern sagen: kurz, so ist es, und wer mich noch weiter fragt, ist ein Dummkopf, und ein moralisches Ungeheuer dazu; über die Eng- und Kleinherzigkeit, und die entschiedene Gleichgültigkeit gegen Wahrheit um ihrer selbst willen, von der eine solche Denkart zeugt; über die wahren Quellen dieser Verstocktheit; über die unverschämte Anmaassung, mit der sie sich behauptet! Ich dürfte dabei noch den

Vortheil über Herrn Schmid haben, dass ich wenigstens Anderen beweisen könnte, was ich gesagt hätte, weil ich auf einem weit höheren Gesichtspuncte zu stehen behaupte, von welchem aus ich den Schmidschen vollkommen übersehe. Aber ich bin dem Publicum, für welches ich schreibe, die Achtung schuldig, auf welche Herr Schmid durch seine unerwiesene, und seinem eigenen guten Wissen nach unerweisliche Schmähung, Verzicht gethan hat.

Ueberhaupt, dass wir doch diesem Schreckbilde näher unter die Augen treten, was mag es doch eigentlich heissen: *es kömmt etwas unmittelbar im Bewusstseyn vor?* Ich kenne keinen Unterschied unter den Objecten des Bewusstseyns (der Reflexion), der sich behaupten könnte, als den, dass etwas entweder *nothwendig*, oder zufolge einer *freien* Handlung des Gemüths in ihm vorkomme: eine Unterscheidung, von welcher im Fortgange unserer Untersuchung sich noch klarer ergeben wird, dass sie die einzig mögliche sey. Was mit Freiheit des Geistes hervorgebracht ist, wird Herr Schmid nicht unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns nennen wollen. Mithin doch nur das, was nothwendig in demselben vorkömmt. Und was kömmt denn nothwendig in ihm vor? — Es sind nur zwei Gesichtspuncte, aus denen man die Sache ansehen, und die Frage erheben kann. Entweder sieht man auf das, *was man mit dem Gefühle des Zwanges und der Nothwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet;* was man bloss so *findet*, ohne alle Anwendung der Freiheit: oder man sieht auf das, *was nach vollständiger Anwendung der Freiheit in der Abstraction übrigbleibt, und durch keine Freiheit hinwegzubringen ist*. Von dem ersten Gesichtspuncte aus findet man die Sinnenwelt, so wie sie erscheint; lediglich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird. Die wenigsten Menschen haben Sinn für reine Empirie, und es wäre ein Grosses gewonnen, wenn sie nur erst wüssten, was sie denn doch eigentlich *erführen*. Es ist schlechthin nicht wahr, dass man sich in diesem Sinne der *Vorstellung* bewusst sey; nur der *Dinge* ist man sich bewusst. *Sich selbst* findet man nur *wollend*, und zwar *etwas bestimmtes* wollend. Das

Bewusstseyn der Vorstellung ist schon die Folge einer Unterscheidung, welche zu machen das Gemüth genöthigt wird, durch den Anstoss, den es daran nimmt, ***dass ja das Ich selbst das Wollende sey***, mithin ja die Dinge, ***inwiefern der Wille darauf geht, in ihm selbst*** liegen müssen, für die Erkenntniss aber ***ausser ihm*** liegen sollen. Erst um diesen Widerspruch zu lösen, wird zwischen der Vorstellung und dem Dinge unterschieden, und in das Ich hinein eine Repräsentation des Dinges gesetzt, die etwas anderes seyn soll, als das dadurch Repräsentirte ausser ihm. Darum ist es nicht Factum des Bewusstseyns im ersten Sinne des Wortes, dass wir vorstellen, sondern nur, dass Dinge sind. Aber was sage ich? Es ist auch nicht Factum des Bewusstseyns, dass Dinge sind; nicht Factum desselben, dass Menschen sind, Thiere, Bäume u. s. f., sondern nur, ***dass dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum*** ist, die vor meinem Auge schweben. Jeder Gemeinbegriff setzt eine Abstraction durch Freiheit voraus. — In dieser ersten Bedeutung des Worts können die von Herrn Schmid aufgestellten Thatsachen des Bewusstseyns unmöglich es seyn sollen.

Von dem zweiten Gesichtspuncte aus, — das, was nach der vollendeten Abstraction, nach der Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, übrigbleibt, ist lediglich das ***Abstrahirende*** selbst, das ***Ich***. Es bleibt ***für sich*** übrig, und ist sonach Subject-Object; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht ***Thatsache*** nennen, denn das Ich bleibt gar nicht als ein gefundenes, als ein ***Object***, übrig: sondern, wenn es doch ja nach der Analogie des bisherigen philosophischen Sprachgebrauchs benannt werden sollte, nach welchem sich die bisherige Darstellung der Wissenschaftslehre nur zu sehr gerichtet, und sich dadurch den Verdrehungen der Buchstäbler blossgestellt hat — ***eine Thathandlung***.

Was zwischen diesen beiden Endpuncten liegt, ist Object des Bewusstseyns lediglich durch Freiheit der Abstraction, und Bildung durch die Einbildungskraft. Ich abstrahire z. B. von dem Besonderen der Bäume, die ich etwa gesehen habe; fasse das allen Gemeinschaftliche auf in Eine Vorstellung, und habe den Begriff des Baumes überhaupt. Das Bild des Baumes überhaupt, das mir vorschwebt — ich rede zu denen, die wirklich denken können, und nicht blosse Wörter, die sie gelernt haben, wiederholen — was ist es denn, woher kömmt es denn, von welchem Baume an sich ist es mir denn zugeströmt? Ich meine, es sey ohne allen Zweifel ein Product meiner Einbildungskraft. Ich abstrahire von dem Besonderen alles Erkannten, und habe den Begriff des *Dinges* überhaupt. Das Bild desselben ist doch hoffentlich auch Product meiner Einbildungskraft? Ich habe, wegen des schon oben aufgezeigten Bedürfnisses, *Mich* gesetzt, als das *Erkennende*, in der Erkenntniss *dieses* Gegenstandes, und eines zweiten, und eines dritten u. s. f. Ich abstrahire von dem Besonderen in jedem Erkennen, und setze Mich *als das Erkennende überhaupt*, gerade so, wie ich vorher einen Baum überhaupt setzte; sondere diese Vorstellung von den übrigen Prädicaten, die ich mir zuschreibe, ab, und fixire sie in dem Begriffe eines *Erkenntnissvermögens* oder eines *Verstandes*, gebe diesem Begriffe ein Bild, und sage: siehe, das ist mein Verstand. Nun bitte ich einen jeden: wie kömmt denn ein Verstand als Object in mein Bewusstseyn? Ist er denn etwas anderes, als ein Product meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und zwar durch eine höchstzusammengesetzte und höchstzufällige Operation derselben? Schon die Absonderung eines *erkennenden Ich* von einem *erkannten*, das nur insofern Nicht-Ich ist, *inwiefern diese Absonderung geschieht*, war Sache der Freiheit; und nun erst alles übrige? Mir macht es die tödtlichste Langeweile, so etwas weitläufig sagen zu müssen; und doch weiss ich, dass ich dem grössten Theile meiner Leser zwar nicht *unbegreifliche*, aber *unglaubliche* Dinge sage, weil die Macht der Gewohnheit gegen sie sich empört. — Gerade auf dieselbe Weise, und auf keine andere, kömmt ein Wille, ein Bewusstseyn, das Ich selbst, inwiefern es Object des Bewusstseyns ist, im Bewusstseyn zu Stande. Diese Abstracta im Ernste — unsere Philosophen thun es nicht im Ernste, sie thun (innerlich) gar nichts, und was sie reden, verstehen sie selbst nicht — sie im Ernste für wirkliche, durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher ja darin besteht, dass man den Producten seiner Einbildungskraft in *ihrer Freiheit* Realität beimisst.

Kömmt denn also kein Verstand, kein Wille im Bewusstseyn vor? Ohne Zweifel entsteht mir, wenn ich jene beschriebene Abstraction vornehme, der Begriff dieser Vermögen, und da er mir nur entsteht, inwiefern ich darauf reflectire, werde ich mir desselben auch bewusst. Nehme ich aber diese Abstraction nicht vor, so kommen diese Vermögen nicht zum Bewusstseyn. — Aber sie sind ja doch wohl, ich mag ihrer bewusst seyn, oder nicht, wirklich da? — etwa *als ein Verstand und ein Wille an sich?* die sich denn auch wohl, wenn die Wissenschaft nur gut fortrückt, wie sie jetzt zur allgemeinen Erbauung wirklich thut, unter dem Messer des Anatomen finden und in Weingeist werden aufbewahrt werden, so dass unsere Nachkommen einander ein Stück gut conservirten Verstandes, und ein halbes Dutzend Kategorien, auf der Post zuschicken? — Da dieser Unsinn sich nicht weiter in Worten behandeln lässt, so erlaube ich mir, mich nicht auf ihn einzulassen.

Die Wissenschaftslehre geht von dem letzteren Endpuncte aus, von demjenigen, was nach vollständiger Scheidung allein übrigbleibt, und sich nicht weiter auflösen lässt; also, von dem Grundstoffe alles dessen, was je im Bewusstseyn vorkommen kann, und aus welchem alles geworden ist, was da ist. Sie geht nach dem ersten Endpuncte hin, nach dem des wirklichen Daseyns. Sie macht sonach den Weg der Abstraction zurück, oder vielmehr, sie lässt unter ihren Augen das Ich ihn zurückmachen. Dasselbe setzt unter ihren Augen zusammen, was durch die Abstraction getrennt war. So wie der Chemiker die vorher aufgelösten Körper wieder aus ihren Grundstoffen componirt, und nun erst sicher ist, der Natur ihr Geheimniss abgelernt zu haben, so der transcendentale Philosoph. Auf dem Wege der Abstraction können Glieder übersprungen werden, auf dem Wege der Zusammensetzung nie.

Kommen denn nun die Handlungen des Zusammensetzens, die die Wissenschaftslehre auf diesem Wege dem Ich zuschreibt, wirklich vor im Bewusstseyn? Ich meine; — wenn nemlich jemand diesen Weg der Synthesis, den die Wissenschaftslehre vorzeichnet, wirklich geht, und dabei auf sich reflectirt, wird das, was er innerlich thut, Object seines Bewusstseyns. Geht er aber diesen Weg nicht, thut nicht was die Wissenschaftslehre von ihm fordert, dann freilich kommt nichts dergleichen in seinem Bewusstseyn vor, da alles, was zwischen den beiden Endpuncten liegt, nur unter der Bedingung vorkömmt, dass man es setze. Mit den Schmidschen Thatsachen des Bewusstseyns verhält es sich nicht anders; dass sonach die Momente der Wissenschaftslehre, und die Thatsachen des Herrn Schmid von dem gleichen Range wären, und schlechterdings nicht zu begreifen ist, was es heissen möge, wenn Herr Schmid die ersteren über alles Bewusstseyn hinausversetzt.

Aber die ganze Handlung, durch welche das Ich sich selbst, und mit und in sich selbst Alles setzt, was da ist, in ihrer ursprünglichen Einheit und Ganzheit, welche lediglich der Philosoph zersplittert, weil er muss, welche nur er theilweise geschehen lässt, damit er ihr folgen könne — *sie geschieht wirklich*; sie selbst ist alles, was da ist und war, und seyn wird, und wie irgend etwas ist, ist sie: und darum ist die Wissenschaftslehre eine *durchaus reelle Philosophie*, in welche, ihrer Natur nach, gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet.

Ich wiederhole sonach meine Frage: in welchem Sinne mögen die Schmidschen Thatsachen des Bewusstseyns Thatsachen seyn sollen, in dem es die Momente der Wissenschaftslehre nicht wären? Vielleicht in der letzteren Bedeutung, so dass der Sinn seiner Behauptung dieser wäre: man könne vom Verstande und Willen gar nicht abstrahiren; diese Vermögen seyen etwas, das nach vollendeter Abstraction schlechthin übrigbleibe. Wenn dies Herrn Schmids Meinung ist, so muss er vor jedem, welcher behauptet, er könne allerdings von denselben abstrahiren, wie denn die Wissenschaftslehre dies behauptet, verstummen; er steht wehrlos da: denn wie kann er über die Möglichkeit einer Sache, die er für seine Person nicht vermag, entscheiden? Er muss seinen Satz dann so einschränken: es ist Thatsache meines individuellen, meines Schmidschen Bewusstseyns, es hat sich mir durch die leidige Erfahrung genug bewährt, dass ich mit meiner Abstraction nicht über jene Puncte hinauskann.

Aber das kann Herr Schmid auch nicht haben sagen wollen; denn er kann allerdings davon abstrahiren, und thut es immerfort vor unseren Augen. Das, wovon man schlechterdings nicht abstrahiren kann, kann nur ein Einziges seyn. Herr Schmid stellt ein Dreifaches auf: Vernunft, Verstand, Wille. Indem er nun von dem Einen redet, muss er ja indessen von den anderen beiden abstrahiren, und thut es in seinem Aufsatze unaufhörlich. Was also in aller Welt mag Herr Schmid haben sagen wollen?

Die Sache wird noch wunderbarer, wenn man folgendes bedenkt: Der Begriff von Verstand und Willen entsteht durch Abstraction und liegt mitten auf dem Wege der Abstraction, wie wir erwiesen haben, und wie jeder, der die Sache selbst versuchen will, finden wird. Wenn die Abstraction bis zu ihnen sich erhoben hat, ist sie im Schweben, und wird fast unwiderstehlich weiter hinauf getrieben. Woher in aller Welt mag es denn also kommen, dass Philosophen behaupten, von hier aus geht es nicht höher; dass die bisher so gut von Statten gegangene Abstraction gerade hier nicht weiter fort will? Was mag es doch seyn, das ihnen eben an dieser Stelle einen Schlagbaum vorzieht? Meine Aufgabe ist nicht gelöst, und der Leser nicht befriedigt, sondern es bleibt im Innern seiner Seele noch ein geheimer Zweifel zurück, der sich auf den Glauben an die Autorität der — grossen Männer unseres philosophischen Zeitalters gründet, wenn ich nicht noch diese Frage beantworte.

Wir lernen in der Jugend so viele Wörter, ohne etwas Bestimmtes dabei zu denken, noch denken zu können. Sie werden demnach mit einem unbestimmten Bilde im Gedächtnisse niedergelegt, und unaustilgbar; wenn nicht frühe innere

Selbstthätigkeit einmal wenigstens alles auswirft, bis es einst mit gutem Fug und Grunde, oder etwas Besseres an dessen Stelle, wieder aufgenommen werden könne; wenn wir nicht einmal wenigstens in unserem Leben an allem zweifeln, und uns völlig zur leeren Tafel machen. Wer sich nicht bewusst ist, durch diesen Zustand hindurchgegangen zu seyn, der sey nur im voraus sicher, dass er mit seinem Philosophiren weder sich selbst, noch Anderen, sehr zur Freude leben werde. Könnte ihm auch irgend ein Genius die reine Wahrheit in die Hand geben, so hülfe ihm dies alles nichts; die Wahrheit würde nie die seinige, da sie nicht aus ihm selbst hervorgegangen wäre, sondern sie wäre und bliebe eine fremde Zuthat. Wenn ein solcher, übrigens mit dem besten Willen und der emsigsten Thätigkeit von der Welt, in sich selbst einkehrt, alles wegwirft, was seines Wissens durch Freiheit in ihm ist, bleibt ihm immer etwas auf dem Grunde übrig, von welchem er nicht weiss, woher es komme. O, das muss meine ursprüngliche Gestalt seyn, denkt er; aber es ist leider nichts mehr, als der Eindruck von seiner Amme, seinen Wärterinnen, seinem Katechismus. Diese haben es erhalten, so wie er; und der Name des grossen Mannes, der es zuerst aus tiefer innerer Seele schöpfte, und von dem es durch tausend und aber tausend Hände hindurch bis zu seiner Amme, und in seinen Katechismus herabkam, ist in der Fluth der Zeiten untergegangen. Daher entsteht gleichsam ein Grundsystem, das Erbtheil der Generation von allen vorhergehenden, welches ihr ohne alle eigene Arbeit zu Theil wird, und von welchem der wahre Philosoph stets mit Achtung spricht; unerachtet er selbst ein Nachgeborner ist, der aus des Vaters Hause geworfen wird, und auf ungewissen Erwerb in die weite Welt ausgeht. Dieses Grundsystem ist für alle gebildete Nationen ziemlich dasselbe; und ihr Raisonnement ist grösstentheils weiter nichts, als nur Revidiren, Combiniren und wieder anders, und noch anders Combiniren jenes ursprünglichen sicheren Besitzes. Die Form ändert unaufhörlich, und alle neuen Entdeckungen sind für dergleichen Leute nur — neue Moden der Form; jetzt verfertigen sie ihre Tabellen nach mathematischer Lehrart, wird diese Mode alt, nach der Tafel der Kategorien, nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität; der Stoff aber ist immer derselbe uralte Katechismus. Daher die ungemeine Verständlichkeit gewisser Predigten und Vorlesungen und Schriften für die gemeine Klasse der Zuhörer und Leser, von denen der Selbstdenker kein Wort versteht, weil wirklich kein Verstand darin ist. Wie die alte Kirchengängerin, für welche ich übrigens alle mögliche Achtung trage, eine Predigt sehr verständlich und sehr erbaulich findet, in welcher recht viele Sprüche und Liederverse vorkommen, die sie auswendig weiss und nachbeten kann; nicht anders finden Leser, welche weit über jene erhaben zu seyn glauben, eine Schrift sehr lehrreich und klar, welche ihnen sagt, was sie schon wissen; und Beweise sehr stringent, welche darthun, was sie schon glauben. Das Wohlgefallen des Lesers am Schriftsteller ist ein verstecktes Wohlgefallen an sich selbst. Welch ein grosser Mann, denkt er bei sich, es ist, als ob ich mich selbst hörte oder läse!

In dieses Grundsystem gehört denn auch der Satz, dass wir Verstand und Willen haben. Die mehrsten Katechismen lehren ausdrücklich: der Mensch ist ein Wesen, das Verstand und Willen hat. Der erste, der dies gesagt haben mag, fand es in sich selbst, wusste wie er dazu kam, und war ein grosser Mann; es können seit ihm tausend auf dieselbe Weise es gefunden haben, und sie waren grosse Männer, wie er. Wer aber hintritt, und sagt: *mir ist das unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns*, der beweist gerade durch diese Art der Begründung, dass es *für ihn* nicht wahr ist, dass *für ihn* es weder Verstand noch Willen giebt, dass er die ganze Sache nur von Hörensagen, nur aus seinem Katechismus hat.

Jenes Wunder sonach, an welchem wir Anstoss nahmen, verschwindet. Hätten diese Philosophen jene Begriffe durch Abstraction, so würden sie allerdings wissen, wohin der Weg derselben weiter gehe; aber sie haben sie nicht auf diesem Wege erhalten. Für sie sind sie wirklich ein *ursprünglich*, d. h. in ihrer Kindheit von aussen her *Gegebenes;* und ihre

Versicherung hat, was sie selbst und ihres Gleichen anbelangt, allerdings Grund. Sie wollen nicht täuschen, sondern wissen selbst es wirklich nicht anders. Man thut ihnen noch viel zu viel Ehre an, wenn man ihnen Fehler in der Abstraction zutraut; sie sind daran völlig unschuldig, denn sie haben gar nicht abstrahirt. Sie sind zu nichts tauglich, und befassen sich auch wirklich mit nichts, als damit, das, was nun so da ist, unter allerlei Formen zu präsentiren, zu systematisiren, und wieder zu systematisiren, dass es eine Art bekomme. Wenige sind so aufrichtig, dessen kein Hehl zu haben, und es rund herauszusagen, wie Herr Schmid thut. Dies gereicht ihm zur Ehre, weil er dadurch zeigt, dass er doch wisse, was er eigentlich treibt, welches so mancher nicht weiss; und auch um seiner Collegen in diesem Geschäft willen ist es gut, dass es endlich einmal einer frei herausgesagt hat.

Siehe da, das sind die angestaunten Männer, von denen du Aufschlüsse erwartest, biederes, lehrbegieriges, aber nur zu langmüthiges deutsches Volk.

Wie verhält denn nun das Schmidsche System sich zur Wissenschaftslehre? Ich werde deutlicher, wenn ich das Reinholdsche System mit in die Vergleichung hineinziehe. Beide, Herr Reinhold und Herr Schmid, heben ihre Philosophie mit Thatsachen an; der erstere, mit wahrem philosophischen Sinne, um zu den Gründen derselben heraufzusteigen; der letztere, um zu ihren Folgen hinabzugehen, sie zu ordnen, und über sie des weiteren zu raisonniren. Das Verfahren des ersteren würde der umgekehrte Gang der Wissenschaftslehre seyn, wenn nur eine solche Umkehrung möglich wäre, und wenn man nur durch das Aufsteigen vom Begründeten zu den Gründen einen höchsten Grund finden könnte. Aber diese Reihe ist ohne Ende. Die Wissenschaftslehre steigt von dem letzten Grunde, den sie hat, zu dem Begründeten herunter; von dem Absoluten zu dem darin enthaltenen Bedingten, zu den wirklichen, wahren Thatsachen des Bewusstseyns. Sie *endet* sonach gerade da, wo Herr Schmid seine Philosophie *anfängt*. Denn das thut im Wesentlichen nichts zur Sache, dass sie des Herrn Schmid

Thatsachen überhaupt nicht für Thatsachen gelten lässt, und sonach weiter hinabsteigt, als der Punct liegt, von welchem der letztere ausgeht. Kurz, sie hört bei dem, was unmittelbare Thatsachen des Bewusstseyns sind, auf; und Er hebt bei dem, was er für das gleiche hält, an. Die Wissenschaftslehre endet mit Aufstellung *der reinen Empirie;* sie bringt ans Licht, was wir *wirklich erfahren können,* nothwendig erfahren *müssen,* begründet sonach wahrhaft *die Möglichkeit aller Erfahrung.* Ueber diese reine Erfahrung nun kann weiterhin raisonnirt, dieselbe combinirt und systematisirt werden; und dies heisst mir *Wissenschaft,* welche da angeht, wo die Philosophie sich endet, und von unendlichem Umfange ist. *Wissenschaft* und *Philosophie* sind mir sonach gar nicht einerlei, wie Herrn Schmid, sondern zweierlei; und das, was Herrn Schmid Philosophie ist, würde mir Wissenschaft seyn. Da ich aber das, was Herr Schmid als Object seines wissenschaftlichen Verfahrens aufstellt, theils überhaupt nicht für Erfahrung gelten lasse, sondern für Abstractionen, theils für unreine und ungeläuterte Erfahrung halte, so ist mir des Herrn Schmid Sache auch nicht einmal Wissenschaft, sondern es ist mir Nichts, ein Ding ohne Namen.

Im Gegentheil ist auch meine Philosophie nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist, aus Einsicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfasse, nicht hereindringen, er kann keinen Fuss über meine Grenze setzen. Wo ich bin, da ist er nie. Wir haben auch nicht Einen Punct gemein, von welchem aus wir uns gegenseitig verständigen könnten. Er hat schon ehemals gestanden, dass er die Wissenschaftslehre nicht verstehe. Er hoffte vielleicht, dass sie dadurch abgethan seyn würde. Jetzt scheint ihn sein Geständniss zu reuen, weil er nicht erwartet zu haben scheint, dass ich mich unterstehen würde, es zu glauben: er kann es nicht lassen, mitzusprechen. Ich, der ich ihn sehr wohl verstehe und die Wissenschaftslehre auch verstehe, erkläre mit meinem guten Rechte, dass dieses Nichtverstehen noch fortdauert, und dass er selbst sich wohl nicht einbilden mag, wie weit es gehe. Ich erkläre, dass er auch nicht die leiseste Ahnung, nicht die geringste Spur des Bedürfnisses hat, von dem, was die Wissenschaftslehre fragt, sucht und giebt. Sey dieselbe an sich, was sie wolle, so ist es doch wenigstens nicht an Herrn Schmid über sie zu urtheilen; denn sie liegt in einer Welt, die für ihn gar nicht da ist, weil ihm der Sinn, durch den sie da ist, abgeht. Wenn ein Gemälde beurtheilt werden soll, so lasse man die Sehenden herein; mag es doch immer ganz fehlerhaft seyn, nur soll mir der Blindgeborne nicht darüber kunstrichtern.

Ich bin über dieses fest überzeugt, dass Herr Schmid diesen Sinn nie erhalten wird, wie man etwa von jungen Männern hoffen kann. Er hat ein halbes Leben hindurch seine absolute Ohnmacht, sich *von dem Gegebenen* loszureissen, seine völlige Unfähigkeit, eine wahre Selbstthätigkeit zu denken, so gezeigt, seine gesammten philosophischen Schriften sind von dieser Idee, welche die ausschliessende Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre ist, so leer, dass man, ohne das geringste zu wagen, dies im voraus versichern kann.

Da die Sache sich so verhält, so erkläre ich, mit meinem vollkommenen und hier erwiesenen Rechte, alles, was Herr Schmid von nun über meine philosophischen Aeusserungen, in welchem Fache es auch sey, da sie alle aus dem Einen Geiste der Wissenschaftslehre hervorgehen, entweder geradezu sagen, oder von der Seite her in Vorreden, in philosophischen Journalen und Annalen, in Recensionen, auf dem Katheder, und an allen ehrlichen und unehrlichen Orten, insinuiren wird, *für etwas, das für mich gar nicht da ist;* erkläre Herrn Schmid selbst, *als Philosophen*, in Rücksicht auf mich, *für nicht existirend*.

Ich sehe nicht, zu welchem Rechtsmittel Herr Schmid gegen diesen Annihilationsact seine Zuflucht nehmen könnte, als etwa dazu, dass ich sein System unrichtig dargestellt hätte. Da ich in allem Ernste zu dieser Sache nie zurückkehren will, so erinnere ich im voraus, dass dieser Act sich lediglich darauf gründet, dass Herr Schmid behauptet: *es seyen unmit-*

telbare Thatsachen des Bewusstseyns, dass der Mensch Verstand und Willen habe, und dass diese Vermögen mit einer Natur in Verbindung stehen; über welche Thatsachen keine Philosophie hinausgehen dürfe; und dass die Philosophie darin bestehe, das Mannigfaltige der ersteren und der letzteren in ein System zu bringen. Kann Herr Schmid nun dies nicht abläugnen, wie er es denn offenbar nicht kann, so bleibt es bei der ergangenen Erklärung.

C.

Annalen des philosophischen Tons*).

Erstes Stück.

Probe einer Recension in wehmüthigem Tone.

Es ist zu hoffen, dass unser berühmtes philosophisches Zeitalter seinem Ende nahe: es wird sonach Zeit, Bruchstücke für den künftigen Bearbeiter der Geschichte desselben zu sammeln.

Unsere Absicht mit diesem Artikel ist eine Kleinigkeit, im Verhältniss gegen jene weitläufige Aufgabe. Wir wollen bloss einiges über *den Ton* der gegenwärtigen Philosophen aufzeichnen. So geringfügig und zufällig diese Arbeit scheinen möge, so wird doch vielleicht der Gegenstand derselben der besseren Nachwelt nicht ganz unwürdig seyn.

Das Wesentliche des Tons, den wir zu schildern haben, ist nicht bloss in der Philosophie beliebt, sondern es verbreitet sich von ihr aus auch wohl über andere Wissenschaften. Wir werden aber nur auf eigentlich philosophische Aufsätze Rück sicht nehmen, überzeugt, dass es uns dabei nicht an Stoff fehlen werde.

---

*) Von diesem Aufsatze existirt ein doppelter Abdruck (vergl. die Note zur „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" Bd. I. S. 417): die über dem Texte bemerkten kleinen Seitenzahlen beziehen sich auf den zweiten Abdruck.

Man begreift die Natur jedes Dinges am besten aus seinen Gründen. Wir wollen dieser Regel zufolge die Principien und ausgemachten Maximen, aus welchen der herrschende Ton hervorgeht, und über welche hinaus bei dem Zeitalter gar keine weitere Untersuchung stattfindet, aufstellen.

Das Zeitalter hat zuvörderst ganz besondere Begriffe *über die Art, etwas zu beweisen.*

Es giebt heutzutage einen literarischen Adel. Dieser wird erworben durch Recensentenlob; oder durch ein Amt an einem berühmten Institute, gesetzt auch, man machte sich selbst gar nicht verdient; oder dadurch, dass man schon lange und anhaltend geschrieben hat. Den höchsten Adel erreicht man dadurch, dass man an der Spitze eines berühmten recensirenden Journals steht. Was von einem aus diesem Adel gesagt wird, wird wahr dadurch, dass er es sagt, oder man darf wenigstens nur mit Unterwürfigkeit und mit tiefen Verbeugungen gegen den berühmten Mann etwas dagegen erinnern. Wie in der politischen Einrichtung derselbe Thaler mehr gilt, wenn ihn der Adelige ausgiebt, als wenn ihn der Roturier ausgäbe, und, in Ermangelung des baaren Geldes, auch wohl das blosse Ehrenwort statt der Bezahlung hinreicht: so in der gelehrten. Derselbe Grund bekommt ganz ein anderes Ansehen, wenn ihn ein berühmter Mann anführt, als wenn es ein unberühmter thäte, und auf das Ehrenwort, dass er seine Gründe habe, schenkt man dem ersteren die langweilige Aufzählung derselben wohl gar.

Besonders äussert dieser Adel seine höchste Wunderkraft an berühmten recensirenden Journalen. So wie etwas diesen Boden berührt, und sey es die Arbeit des unberühmtesten Anfängers, der in Ermangelung besserer ihre Stelle vertritt, so nimmt es die Natur des Ganzen an; die vorhergehenden und nachfolgenden Blätter vereinigen sich, um ihre Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, und alles mitzutheilen, dessen sie bedarf, der Verfasser selbst erstaunt, wie er es liest, *miraturque novas frondes, et nova sua poma;* seine eigene Natur verwandelt sich, er fühlt von Stund an alle Talente in sich, Schriftsteller in letzter Instanz zu beurtheilen, an denen er noch kurz vorher schüchtern hinaufblickte; es wird ihm, der soeben selbst noch ein schlechter Schriftsteller war, von dem Augenblicke an Axiom, dass nur schlechte Schriftsteller sich gegen Recensionen auflehnen, gute aber sich ihnen demüthig unterwerfen.

In der philosophischen Welt insbesondere ist eines der gangbarsten und mit der grössten Gravität vorgetragenen Argumente folgendes: Aus der Behauptung des Herrn Verfassers würde folgen, dass wir unrecht hätten; nun aber haben wir recht; und daraus könnt ihr ersehen, welch ein unverschämter Mensch der Herr Verfasser ist. Gewöhnlich machen sie noch kürzere Arbeit.

Sie zeigen lediglich die Behauptung an: hörts, Zeiten hörts, auf der und der Seite hat er mit dürren Worten das gesagt: hat er Luft und Licht *a priori* deducirt, deduciren seine Schüler sogar die Kaldaunen *a priori*, welches noch viel heilloser ist, als Luft und Licht *a priori* zu deduciren: hier stehts, lest es selbst, wir haben ihn *in flagranti* ertappt. Der arme Mann ist unwiederbringlich verloren.

Die gangbarste Denkart in der Philosophie ist die: man müsse die Sache nicht so genau nehmen, nicht eine so grosse Strenge der Beweise verlangen; es können aus denselben zwei Prämissen gar verschiedene Schlusssätze folgen, je nachdem man eben des einen oder des anderen bedürfe. Es sey gegen alle Sitte und Ehrbarkeit, sey der sträflichste Despotismus der Meinungen, sey die ungeheuerste Anmaassung und offenbarer, klarer Unsinn, frech zu behaupten, dass aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlussfolge hervorgehe. Wer dann noch länger Philosoph und Gelehrter seyn möge, wenn das gelten solle? Gegen einen der Republik der Wissenschaften so schädlichen Menschen sey jedes Mittel erlaubt. Man müsse seine Worte verdrehen und verfälschen, Lügen gegen ihn erdichten und verbreiten, um ihn religiös und politisch zu verketzern, den Klerus auf ihn zu hetzen, und den weltlichen Arm gegen ihn zu wappnen.

Endlich ist vor nicht langer Zeit in der philosophischen Literatur das Gesetz angenommen, dass die Worte: *ich verstehe dies nicht*, noch mehr bedeuten, als das einfache: ich verstehe es nicht. Der Consequenz, die man aus jenem Satze ziehen will, müsste, wenn wir es recht einsehen, die Prämisse zu Grunde liegen: Ich bin die personificirte Vernunft: was vernünftig ist, verstehe ich gewiss. Es wäre dann nur zu wünschen, dass keiner dieses Arguments sich bedienen dürfte, als derjenige, dessen hoher Adel in der Republik der Wissenschaften allgemein anerkannt wäre.

Das Zeitalter hat *Sitten* angenommen, die unseren Nachkommen sonderbar scheinen werden. Es wird für völlig erlaubt gehalten, dass ein anonymer Recensent einen genannten Schriftsteller beschimpfe; auch ist es nicht schlechterdings verboten, erregt aber doch Verdruss und Aergerniss, wenn der genannte Schriftsteller dem anonymen Recensenten gleiches mit gleichem vergilt. Aber dass ein genannter Schriftsteller einen anderen hämisch angreife, verleumde und verketzere, ihn so kenntlich mache, dass jeder Markthelfer in jedem Buchladen ihn erkenne; wenn er ihn nur nicht mit Namen nennt: ist ehrenvoll, und er erhält dadurch den Ruhm eines feinen, durchtriebenen Schalks. Dass hingegen der Genannte dem Genannten durch Gründe beweise, er sey ein armer Stümper: ist ein Verbrechen, das Rache schreit, und zu dessen Bestrafung die ganze Republik der Wissenschaften sich vereinigen muss.

Das Zeitalter hat eigene, und von den Begriffen aller vorhergehenden Zeiten völlig abweichende *Begriffe über Ehre und Schande*. Es ist bei uns ein Verbrechen, das ohne weiteres um Ehre und guten Namen bringt, sich ein hohes Ziel vorzusetzen. — Er hat es selbst gesagt, dass er die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben, dass er der Euklid desselben werden wolle *), sagt der eine. — O nein, antwortet ein gutmüthigerer zweiter, der Mann hat seine

---

*) gesetzt auch, er hätte das Letztere nicht selber gesagt — (Zusatz des 2. Abdr.)

Feinde; man wird ihm dies wohl nur so angedichtet haben ich glaube es nicht. — Nun so siehe selbst, hier steht es gedruckt. — Ja wahrhaftig hier steht es. Kaum kann ich meinen Augen trauen. Der Unverschämte! der Abscheuliche! Ich ziehe meine Hand von ihm ab.

Es ist heutzutage in der philosophischen Welt nicht erlaubt, zu sagen: das folgt; wenn man eine offenbare Schlussfolge aus zwei Prämissen zieht; sondern man muss sagen: das scheint mir zu folgen, wenn es die anderen Herren erlauben wollen. Es ist völliger Mangel an guter Lebensart, es ist Anmaassung, auf die Wichtigkeit seiner Gründe sich zu stützen. Man muss um Erlaubniss bitten, recht haben zu dürfen: man muss durch Höflichkeit und Bescheidenheit diese Erlaubniss verdienen; und wird sie nicht durch das Uebergewicht der Stimmen ertheilt, so hat man nie recht.

* * *

Wir können keinen Schritt weiter thun, ohne erst die Maximen angegeben zu haben, auf welche unser Ton sich stützt: Maximen, die der Verfasser dieses Aufsatzes schon längst zu den seinigen gemacht hat, und deren Annahme er sich von allen verspricht, welche Beiträge zu diesem Artikel, wozu wir alle philosophische Schriftsteller einladen, liefern wollen.

Wir kennen in der ganzen Literatur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts respectables, als — *Gründe*, und wir sind von der Richtigkeit dieser Meinung so innigst überzeugt, dass wir es für vollkommene Narrheit halten, noch etwas anderes zu respectiren. Wir sehen keine Person an, und fragen nur, *was* gesagt sey, und nicht, *wer* es gesagt habe. Die Meinung von Berühmtheit, mit der sie sich herumtragen, scheint uns sehr lächerlich. Die bisherigen Verdienste eines Mannes können bloss die Aufmerksamkeit erregen, und zu desto sorgfältigerer Prüfung dessen, was er zuletzt gesagt, einladen; nicht aber bewegen, es ohne Prüfung anzunehmen. Niemand ist berühmt, ausser nach seinem Tode, nachdem die

Acten geschlossen sind; so lange er lebt, wer weiss es, ob er nicht noch etwas Verkehrtes vorbringen werde.

Da das einzige, das wir respectiren, Gründe sind, so haben wir den festen Vorsatz, alles frei herauszusagen, was wir durch Gründe darthun können; und uns durch nichts die Hände binden zu lassen, als durch Unerweislichkeit. So scheint uns völlig unerweislich, ob jemand gegen besseres Wissen Irrthümer verbreite, ob er die Wahrheit hasse, ein boshafter Sophist sey: wir werden daher diese Beschuldigung uns nie erlauben. Aber die Bedeutung der Wörter: Unwissenheit, Seichtigkeit, Stümperei, Unvernunft, Narrheit und dergleichen, ist durch den Sprachgebrauch bestimmt genug; und wenn es nicht wäre, so kann man ja seinen Begriff darlegen. Die Merkmale jener Begriffe lassen sich durch Gründe nachweisen, und wo wir das können, werden wir das wahre Wort brauchen; denn wir sehen gar nicht ein, was uns verhindern sollte, jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen.

Es ist unser Plan gar nicht, Vorurtheile zu schonen, so vornehm, so alt, so ausgebreitet sie auch seyen. Was mit der Vernunft, so weit wir ihre Aussprüche gründlich darzulegen vermögen, nicht bestehen kann, das soll auch nicht bestehen, sondern fallen. Wer daher etwas gegen uns vorzubringen hat, der greife unsere Gründe unmittelbar an. Alle mittelbaren Widerlegungen aus Consequenzen sind uns nur lächerlich. Wer hat euch denn eure Vordersätze zugestanden? Es ist ja gerade darauf angelegt, dass an eurer Burg keine Seifenblase auf der anderen bleibe.

Wir sind der festen Meinung, dass aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlussfolge hervorgehe, und werden fest über diesen Satz halten. Wir werden streng und genau zu Werke gehen, unsere Fehlschlüsse sollen nichts mehr seyn, als Fehlschlüsse, und wir verlangen nicht, dass man sie mit dem Mantel der Liebe bedecke. Aber nach demselben Gesetze, nach welchem wir gerichtet seyn wollen, werden wir auch andere richten.

* * *

Jetzt zur Sache.

Den philosophischen Ton des Zeitalters zu charakterisiren sind Recensionen philosophischer Schriften am bequemsten: theils um ihrer Kürze willen, theils weil in ihnen die Schriftsteller, durch die Anonymität freier gemacht, ihrer Natur weniger Gewalt anthun. Man kann sie — die wenigen gründlichen, die heutzutage die grösste Seltenheit geworden sind, rechnen wir ab — man kann sie in zwei Klassen theilen. Entweder verbirgt der Verfasser seine Seichtigkeit durch eine erzwungene Dreistigkeit, eine edle Gleichgültigkeit, ein vornehmes, spöttisch seynsollendes, Lächeln; oder man merkt ihm seine eigene Gewissensangst, sein inniges Bewusstseyn, dass er von Dingen rede, die er nicht versteht, und nichts Kluges zu Markte bringe, an dem tappenden, unsicheren Tritte, an dem unsicheren Hinundherfahren und an dem kleinlauten Tone an. Besonders bei der letzteren Gattung pflegt der bedrängte Recensent andere gute Freunde, und selbst die weltliche Obrigkeit zu Hülfe zu rufen. Die ersteren erscheinen in berühmten, die letzteren in unberühmten Journalen. Man kann die ersteren *Recensionen im vornehmen Tone*, die letzteren *Recensionen im wehmüthigen Tone* nennen.

Von der ersten Sorte werden wir im nächsten Hefte aus einem berühmten Journale, das seit einiger Zeit die philosophischen Artikel einem sehr vornehmen Manne übertragen hat, einige Proben liefern. Unter der Aufsicht der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ist eine wehmüthige erschienen, über welche wir gegenwärtig Bericht erstatten wollen.

Sie ist im 194. Stück der Göttingenschen Gelehrten Anzeigen v. J. 1796 abgedruckt, und handelt von Fichte's *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*.

Wie die gelehrte Zeitung einer so berühmten Universität, als die Göttingensche ist, den wehmüthigen Ton annehmen könne, dürfte manchen, der mit dem neuen Zustande der philosophischen Literatur nicht ganz bekannt ist, befremden.

Ein solcher soll wissen, dass wenigstens die Metaphysik an der Leine schon vor langem aller ihrer Majestät sich entäussert und Knechtsgestalt angenommen hat, und kläglich einhergeht; so dass einige meinen, in Rücksicht der philosophischen Artikel möchten die Göttingenschen Anzeigen nur noch etwa mit der neuen Leipziger Gelehrten-Zeitung die Vergleichung aushalten können. Doch der Leser wird es ja an der angeführten Probe sehen, wie kläglich sich die Göttingensche Metaphysik geberde.

Der Verfasser des recensirten Buches hatte behauptet: der Rechtsbegriff sey vom Sittengesetze gar nicht abzuleiten; es liege in diesem Gesetze nur der Begriff der Pflicht, nicht aber der ihm völlig entgegengesetzte und sein ganz eigenthümliches Gebiet einnehmende Begriff des Rechts. Begriff des Rechts sey nichts weiter als der Begriff von der *Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit mehrerer vernünftig-sinnlicher Wesen.* Es sey gar nicht die Frage davon, wie man sich gegen seine Mitmenschen betragen *solle,* denn davon handle ein bekanntes Capitel in der Moral; sondern auf welchen Gebrauch der Freiheit man sich einschränken *müsse, wenn* noch andere neben uns auch frei seyn sollen.

Dabei erinnert nun Recensent folgendes*): „Es könne allerdings ein" (vermuthlich Ein; so dass es einer unter den mehreren Grundbegriffen sey, aber etwa nicht der rechte;) „es könne ein Grundbegriff vom Rechte, und einige allgemeine

---

*) Wir setzen die ganze Stelle her, um den schwerglänbigen Lesern zu beweisen, dass wir dem Recensenten nicht unrechtthun. In dem angef. 194. Stück der Gel. Anz. S. 1930 ff. heisst es: „Dass ein Grundbegriff vom Rechte und einige allgemeine Grundsätze der philosophischen Rechtslehre ohne Hülfe des Begriffs von Pflicht deducirt werden können, geradezu aus den Begriffen von *Wahrheit*, *Vernunft*, *Einstimmigkeit mit sich selbst*, hat seine Richtigkeit. Dazu liegt auch schon die Anweisung in dem alten: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne facias.* Dass man aber auch, bei der Begründung des Naturrechts, vom Begriff Pflicht, oder den allgemeinen Begriffen: *Moralische Nothwendigkeit*, *Sittliches Gesetz*, ausgehen könne, ohne darum die Zwecke der Moral und des Naturrechtes zu vermengen, oder die Grenzen dieser beiden Wissenschaften zu verrücken; davon ist Rec. auch überzeugt. *Ja*, er glaubt, dass es zur festeren Begründung des Rechtsbegriffes gut ist, wenn derselbe mittelst des Begriffes von Pflicht deducirt wird; nach dem Grundsatze: dass ein *Recht*, oder eine *Möglichkeit nach dem Gesetze*

Grundsätze der philosophischen Rechtslehre, ohne Hülfe des Begriffs von Pflicht deducirt werden." Das geht gut; so hätte der Verfasser ja recht. Aber nur nicht zu früh triumphirt! Nur weiter gelesen! „Dass man aber *auch* vom Begriffe Pflicht ausgehen *könne*, davon ist Recensent auch überzeugt." So? eine doppelte Schnur hält doch besser. „Ja, es ist *zur festeren* Begründung (da sehen wirs!) des Rechtsbegriffs *gut*, wenn er mittelst des Begriffs der Pflicht deducirt wird." Hier behält der Verfasser nur halb und halb recht. „Wir müssen doch Begriffe von den *Pflichten* des Menschen haben, um die Rechte der Menschen gegen einander mit *Bestimmtheit* und *Sicherheit* festsetzen zu können." Nun hat ja der Verfasser ganz und gar nicht mehr recht; denn was nicht mit Bestimmtheit und Sicherheit gesagt ist, ist nichts gesagt. Was für neue Händel mag er doch zwischen dem ersten und dritten Perioden angefangen haben? Das nenne ich eine Veränderung, ehe man die Hand umwendet! Zu Anfange der Rede kann der Rechtsbegriff ohne den der Pflicht deducirt werden; im Uebergange ist es denn doch besser, dass man dem Pflichtbegriffe die Ehre anthue, und ihn auch mit dazu nehme; zum Beschlusse kann der Rechtsbegriff ohne den Pflichtbegriff gar nicht mehr deducirt werden.

Langmüthiges deutsches Publicum, ich darf dir wohl be-

(*facultas legalis*) anerkannt werden muss, *sowohl*, wo eine *Pflicht* zu *dem* da ist, wozu ein Recht behauptet wird, *als auch*, wo *keine Pflicht* — überall, oder nach *dem* Gesetze, auf welches nun Rücksicht genommen wird — *dawider* ist. Denn auch das *äussere Zwangsrecht* ist doch, als ein Vermögen nach einem *Vernunftgesetze*, dergleichen jedes wahre natürliche Recht seyn muss, so lange noch nicht völlig erwiesen und gesichert, so lange noch nicht klar ist, dass das Vernunftgesetz dem Anderen, den ich zwingen will, Widerstand nicht nur *nicht gebiete*, sondern *verbiete*. Im Widerspruch mit sich selbst darf die Vernunft nicht angenommen werden. Also müssen wir doch Begriffe von den Pflichten des Menschen haben, um die Rechte der Menschen gegen einander mit *Bestimmtheit* und *Sicherheit* festsetzen zu können. In dem so deducirten Rechte leuchtet auch sofort ein, dass ich von Natur ein Zwangsrecht gegen Andere habe, sie mögen sich mit mir in Gemeinschaft setzen wollen oder nicht: nemlich das Vertheidigungsrecht."

kennen, dass mir alle Geduld vergeht, wenn ich so etwas höre; um deinetwillen aber will ich mich fassen, und dir diesen Unsinn begreiflich zu machen suchen.

Der Fall ist der: es ist mir eine Zahl gegeben; es sey die Zahl 16. Ich behaupte: diese Zahl ist ein Quadrat; und wenn sie dies ist, nur das Quadrat von 4, nicht das von 10, wie die bisherigen Arithmetiker sammtundsonders einer dem andern nachsagen. Nun könnte der Recensent mir abläugnen, entweder, dass es überhaupt ein Quadrat sey, oder dass es das von 4 sey, und so bekämen wir Streit mit einander. Das zu thun, hütet er sich wohl, sondern er hebt statt dessen so an: 16 ist allerdings ein Quadrat, und kann das Quadrat von 4 seyn; und wir an der Leine haben das längst gewusst. Aber dass es auch das Quadrat von 10 seyn könne, sind wir auch überzeugt. Ja, es ist besser, dass 16 als das Quadrat von 10 betrachtet werde, und es giebt entscheidende Gründe, um deren willen es als das Quadrat von 10 angesehen werden muss. — Nun thue ihm einer etwas! Dies ist die Weise, wie wehmüthige Recensenten sich aus der Sache ziehen, um es mit keiner Partei zu verderben.

Mit mir hat er es dadurch ganz verdorben. Derselbe Satz kann nicht aus zwei verschiedenen Paaren von Prämissen hervorgehen; entweder folgt der Rechtsbegriff nicht aus dem Sittengesetze, oder er folgt daraus, und dann folgt er aus keinem anderen Princip. Entweder hat der Verfasser dieses Naturrechts den Rechtsbegriff *ganz richtig* abgeleitet, oder *ganz unrichtig*. Es giebt kein Drittes. Das ist meine Meinung.

Nun weiss ich sehr wohl, dass dieses Geschlecht meint: dasselbe Ding könne schwarz und weiss seyn, zu gleicher Zeit, jenachdem die Klugheit anräth und die Herren Collegen erlauben, es zu betrachten. Aber ich habe ihnen laut genug den Krieg angekündigt. Wollen sie etwas mit mir zu thun haben, so müssen sie vor allen Dingen das Recht, seicht zu seyn, gegen mich aus Gründen erweisen; — eine sonderbare Zumuthung, ich gestehe es: denn dann müssten sie wenigstens einmal in ihrem Leben gründlich seyn. Statt dessen aber mit dem *Postulate der Seichtigkeit* (das Postulat der Seichtigkeit ist das, dass etwas so seyn könne, oder auch anders, jenachdem es uns gefalle) mir gerade unter die Augen zu rücken, ist aufs mindeste nicht zur Sache gehörig.

Aber, wo denke ich auch hin; weiss ich denn gar nichts von der Sitte der heutigen Gelehrten? Jemandem auf den Kopf zuzusagen, dass er sich geirrt habe, ist heutzutage unartig. Erst giebt man ihm recht, und erst nach und nach bringt man ihn zur Selbsterkenntniss. Das Geständniss, dass der Verfasser ganz rechthabe, ist nur die Verbeugung für den Ausspruch, dass er nur halb rechthabe, und dieser die Verbeugung für den, dass er ganz und gar nicht rechthabe. Der Göttinger macht alle Stufen der Artigkeit durch. Der letzte Satz aber ist der letzte, und bei ihm bleibt es. Die wahre Meinung des Rec. ist sonach die, dass der Rechtsbegriff allerdings vom Sittengesetz abgeleitet werden müsse, und das erste ist nur Compliment. Diese seine wahre Meinung beweist er denn auch. Was sein Beweis seyn konnte, wollen wir, mit seiner Erlaubniss, etwas bestimmter, als er selbst es gethan hat, in folgenden zusammengesetzten Syllogismus fassen:

Die Vernunft kann *in mehreren Individuen,* in ihrer Beurtheilung *eines und ebendesselben Falles*, sich nicht widersprechen.

Nun soll alle Rechtsbeurtheilung sich auf ein Vernunftgesetz gründen.

Mithin können *vernünftigerweise* mehrere Individuen in der Rechtsbeurtheilung desselben Falles sich nicht widersprechen.

Nun soll insbesondere ein bestimmtes Individuum ein Zwangsrecht gegen ein bestimmtes anderes Individuum haben.

Beide Individuen können vernünftigerweise in ihrem Urtheile hierüber sich nicht widersprechen: und insbesondere der, gegen den das Zwangsrecht geht, muss, so gewiss jener Zwang Rechtens seyn soll, durch die Vernunft genöthiget seyn, ihn dafür anzuerkennen.

Ich gebe das ganze Argument zu, und der Verfasser des geprüften Naturrechts hat nicht versäumt, es ins Licht zu stellen. In dem Satze: ich habe ein Recht, liegt es unmittelbar mit darin, dass alle Vernunft, als solche, mir es zugestehen müsse: es braucht eben nicht besonders erwiesen zu werden; es versteht sich von selbst, aus dem blossen Begriffe des Rechts.

Was mag denn also der Recensent eigentlich wollen? Er drückt unsere Schlussfolge so aus: „der zum Zwange Berechtigte müsse wissen, das dem Anderen Widerstand nicht nur nicht *geboten*, sondern *verboten* sey;" es versteht sich, da von keinem äusseren Gesetzgeber die Rede ist, im *Gewissen*. Setzt er etwa da schon voraus, was der Verfasser eben abgeläugnet hatte, dass im Rechtsbegriffe von einer Handelnsnothwendigkeit die Rede sey, und nicht von einer blossen Beurtheilung? Aber das geht ja nicht; denn gerade das hat er dem Gegner zu beweisen. Also, wie in aller Welt mag er doch zu dem Begriffe des Gebotes und Verbotes gekommen seyn?

Aber, wo hab' ich denn auch meine Augen gehabt? Hat er nicht Vernunft*gesetz* zweimal mit Schwabacher abdrucken lassen; hat er es nicht auch noch zum Ueberflusse lateinisch gegeben, — das Recht sey *facultas legalis?* Da haben wir den *nervum probandi!* Ein *Gesetz* muss doch wohl *gebieten* oder *verbieten*, für was wäre es denn auch sonst ein Gesetz? Nun gründet das Recht sich auf ein Vernunftgesetz; heisst denn das nicht offenbar auf ein Vernunft-Gebot, oder Verbot?

O Ausbund von philosophischer Gelehrsamkeit und von Scharfsinn! ich unterwerfe mich demüthig *Ihrer* Belehrung, und ich will gleich auf der Stelle zeigen, ob ich *Sie* gefasst habe. Jeder, der eine objective Behauptung macht, postulirt, dass alle Vernunft, zufolge eines Vernunftgesetzes mit ihm übereinstimmen müsse; also dass allen der Widerspruch nicht nur nicht geboten, sondern verboten sey im Gewissen. *Sie* haben da einige objective Behauptungen gemacht. Ich und alle *Ihre* Leser sind Gewissenshalber verbunden Ihnen rechtzugeben. — Ich rathe Ihnen dieses Argument zu gebrauchen; Sie mögen desselben oft bedürfen.

Durch diese Rechtsdeduction erhält der Recensent noch einen anderen sehr merkwürdigen Vortheil über den Verfasser. „Es leuchtet durch sie sofort ein, dass ich ein Zwangsrecht gegen andere habe, sie mögen sich mit mir in Gemeinschaft setzen wollen oder nicht: nemlich das Vertheidigungsrecht." In der recensirten Schrift ist zwar aus der Deduction des Verfassers das natürliche Recht noch viel weiter ausgedehnt worden, als der Recensent es hier durch seine Deduction dem Verfasser zuvorthun zu können versichert: es ist dort sogar das Recht behauptet worden, jeden der in meine Wirkungssphäre kommt, auch wenn er mich nicht angreift, zu zwingen, mit mir unter eine gesetzliche Verfassung zu treten, oder aus meiner Nähe zu entweichen. Der Recensent hätte beweisen müssen, dass dies, und das von ihm angeführte Vertheidigungsrecht aus der Deduction des Verfassers nicht folge, sondern erschlichen sey. — Aber werde ich mir es denn gar nicht merken, dass der Rec. höflich ist? Er insinuirt den Beweis deutlich genug, so dass der Verfasser seines Irrthums wohl innewerden kann. Ihm zu beweisen, dass die ganze Welt es einsähe, wäre inhuman. — Der Umfang der gegenseitigen Rechte freier Wesen ist nach dem Verfasser eingeschränkt auf die Sphäre ihrer Gemeinschaft, ihres gegenseitigen Einflusses; dies ist nicht hinlänglich, denn nach den Recensenten stehen auch solche Personen in gegenseitigem Rechtsverhältnisse, die in keinem gegenseitigen Verhältnisse stehen, und nichts miteinander zu thun haben. Wer mich z. B. beim Kragen nimmt, der hat doch offenbar mit mir nichts zu thun; setzt sich doch offenbar nicht mit mir in Gemeinschaft, und doch habe ich gegen ihn das Vertheidigungsrecht. Dass er sich in Gemeinschft mit mir setze, dazu gehört ganz etwas anderes: dass er etwa Mitglied der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften sey, oder Mitarbeiter an den gründlichen Anzeigen, oder zum allermindesten einer der gelehrten Mitbürger.

Dies über die Principien des angezeigten Rechtssystems.

* * *

Der Verfasser hatte nicht, wie es gewöhnlich geschieht, vorausgesetzt, dass jeder Mensch noch andere Menschen ausser sich anerkenne; dass er annehme, er stehe durch Licht, Luft und gröbere Materie mit ihnen in gegenseitigem Einflusse:

sondern er hatte die Nothwendigkeit dieser Annahmen als Bedingungen des Selbstbewusstseyns nachgewiesen; welches eben, seinen schon ehemals vorgelegten Gründen nach, das Geschäft der Philosophie ist. Er hatte beiläufig geäussert, dass sich auch die Nothwendigkeit aller bestimmten Objecte in der Natur, und ihre nothwendige Classification auf dieselbe Weise, als Bedingung des Selbstbewusstseyns, müsse nachweisen lassen, und dabei jeden, der dies etwa nicht begreifen könne, gebeten, zu bedenken (der Recensent nennt dies einen *bescheidenen* Gedanken; gehört denn nach ihm so gar viel Bescheidenheit dazu, es für möglich zu halten, dass man nicht verstehe, was man nicht gelernt hat?), dass daraus weiter nichts folge, als dass er es eben nicht begreife.

Dies referirt der Recensent auf eine Art, als ob die Absurdität schon aus der blossen, nackten Relation sattsam hervorgehe, und es weiter gar keines Beweises dagegen bedürfe.

Dieselbe Wendung gegen jene Behauptungen ist mir auch schon in anderen Recensionen vorgekommen; und ich höre sie rechts und links auf Kathedern und in Gesprächen, so dass ich mir wohl die Mühe nehmen muss, ein paar Worte über sie zu sprechen.

Ich trete auf und sage meine Gründe, warum ichs für das Geschäft der Philosophie halte, *die gesammte Erfahrung*, als nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseyns, abzuleiten, und mache mich, da Philosophie mein Fach ist, an das Werk. Wer dagegen etwas hat, hat entweder die Unzulänglichkeit der Gründe nachzuweisen, aus welchen ich der Philosophie *jene* Bestimmung gebe; oder, wenn er das nicht kann, die Unrichtigkeit *meiner* Deductionen insbesondere nachzuweisen; oder, wenn er keins von beiden kann, ganz stillezuschweigen. — Was aber thun sie? Ich sage ihnen: hier habe ich *a priori* die Nothwendigkeit deducirt, noch andere vernünftige Wesen unseres Gleichen anzunehmen. Sie antworten mir: „da haben Sie ja *a priori* die Nothwendigkeit deducirt, noch andere vernünftige Wesen unseres Gleichen anzunehmen; bedenken Sie nur! ha ha ha!" Ich sage ihnen: hier habe ich Luft und Licht *a priori* deducirt. Sie antworten mir: „Luft und Licht *a priori*;

bedenken Sie nur! ha ha ha! — ha ha ha! — ha ha ha! Nun so lachen Sie doch mit! ha ha ha! — ha ha ha! — ha ha ha! — Luft, und Licht *a priori: tarte à la crême* ha ha ha! Luft und Licht *a priori! tarte à la crême* ha ha ha! Luft und Licht *a priori! tarte à la crême* ha ha ha!" — — — — — — — — — und so ins unendliche fort.

Ich sehe mich betroffen um. Wohin habe ich mich verirrt? Ich glaubte in die Republik der Gelehrten zu treten. Bin ich denn in ein Tollhaus gerathen?

Liebe Landsleute, lacht euch nur erst recht aus; und wenn ihr wieder bei Verstande seyn werdet, will ich euch einige Worte sagen.

Was ihr mir da erzählt, dass ich gesagt habe, das weiss ich selbst sehr wohl. Ich habe es ja gesagt; wer könnte es denn besser wissen, als ich! Ich schäme mich dessen gar nicht, und werde es nicht abläugnen. Ihr braucht mich nicht so fest anzufassen. Ich werde euch wohl Stand halten; möge der Himmel nur euch beistehen, dass ihr mir Stand haltet.

Liebe Landsleute, gerade aus eurer Befremdung und aus dem Lärme, den ihr über jenen Satz erhebt, geht hervor, nicht nur, dass ihr die ersten Principien der Philosophie nicht gelernt habt, und ihre gemeinsten Begriffe nicht versteht, sondern auch, dass es euch ganz und gar an gemeinem Menschenverstande gebricht, indem ihr etwas zu denken glaubt, was ihr doch gar nicht denken könnt: und wenn ich dies nicht zur Stunde so begreiflich mache, dass alle Umstehende, und ihr selbst, es zugestehen müsst, so will ich der Tollhäusler, und ihr sollt mir der grosse Apollo seyn.

Luft und Licht *a priori* — fangt nur nicht gleich wieder an zu lachen — was ist denn daran so Sonderbares?

„Ei, die Erkenntniss derselben ist ja *a posteriori;* Luft und Licht sind ja Gegenstände der Erfahrung."

Allerdings, wer läugnet denn das? haben wir denn überhaupt etwas anderes, als die Erfahrung?

„Aber Sie sagten ja soeben, sie seyen *a priori.*" —

Allerdings, kann denn auf eine andere Weise etwas für uns seyn, ausser *a priori?* Jetzt lachen sie nicht mehr; jetzt eröffnen sie grosse erstaunte Augen. —

„Kann denn dasselbe *a priori* und auch *a posteriori* seyn?"

Ich vielmehr frage auch: ist denn irgend etwas *a priori*, das nicht eben darum nothwendig *a posteriori* seyn müsse; und kann denn irgend etwas *a posteriori* seyn, ausser darum, weil es *a priori* ist? — Sie erstaunen noch mehr.

„Aber redet im Ernste, Landsmann! Ihr scherzt wohl nur mit uns, weil wir erst unseren Spass mit Euch getrieben haben?" —

Sagt ihr hingegen im Ernste, habt ihr denn das wirklich noch nicht gewusst? —

„Nein, es ist uns etwas ganz Neues.*) Wir glaubten, wenn etwas *a priori* deducirt werde, so werde dadurch geläugnet, dass es ein Gegenstand der Erfahrung sey; darum mussten wir so unbändig lachen." —

So? Was mögt ihr bisher über Philosophie für Begriffe gehabt haben! Z. B. Was bedeutete euch denn der Ausdruck *a posteriori?* —

„Ein Gegenstand der Erfahrung." —

Und was bedeutete euch der Ausdruck: Erfahrung? —

„Nun — was nun so *a posteriori* ist."

So? Ihr könnt euch nicht gut ausdrücken, wie ich sehe; ihr mögt eure Stärke wohl im Denken haben. Etwas *a posteriori* ist euch dasjenige gewesen, welches, inwiefern es *a posteriori* ist, nicht durch Vernunftgesetze bestimmt ist, sondern der Receptivität von aussen her gegeben wird. Es ist ein Tisch, ein Stuhl, ein Schreibepult ausser euch vorhanden: diese afficiren euch, und aus dieser Affection entstehen in euch die Vorstellungen von diesen Dingen. Ich denke, ihr werdet euch dies allerseits gefallen lassen?

Nun seyd ihr entweder entschiedene Dogmatiker, oder ihr heisst Kantianer.

---

*) An der Leine zwar wird es bei der nächsten Gelegenheit den Lesern schon längst bekannt gewesen seyn.

Mit den ersteren, mit welchen ich bald abgethan haben werde, zuerst!

Für euch ist alles nur *a posteriori*; und der Begriff eines *a priori* ist euch nur lächerlich. Daran thut ihr sehr wohl, und erspart euch eine Menge von Inconsequenzen, in welche eure Stiefbrüder verfallen; wie ich denn für euch, wenn ich euch mit den Kantianern vergleiche, wahre Hochachtung habe. Für euch werden alle unsere Vorstellungen hervorgebracht durch die Einwirkung der Dinge auf uns. — Nun sagt euch der blosse, gemeine Menschenverstand, dass *Seyn* und *Wissen* zweierlei, und gerade entgegengesetzt sind. Das Wissen geht auf ein Seyn; wir wissen um das Seyn: aber aus einem blossen Seyn folgt kein Wissen.

Nun kommt den Dingen, die auf uns einwirken sollen, eurem eigenen Geständnisse nach, nichts zu, als ein *Seyn*; und das Product des Seyns ist immer auch nur ein Seyn, und nichts anderes; ihr aber verwandelt es in ein Wissen. Von dieser Verwandlung versteht ihr nun schlechterdings nichts, und könnt gar nichts dabei denken; aber ihr merkt nicht einmal, dass ihr es nicht versteht. Ihr wollt uns durch Wassergüsse die Entstehung des Feuers begreiflich machen. Ihr giesst und giesst, und schreit: seht ihr denn nicht, wie es brennt? und wenn wir den Kopf schütteln, ruft ihr: mehr Wasser! um uns die Sache noch einleuchtender zu machen. Aber wir zweifeln gar nicht, dass es brennt; wir zweifeln nur, ob ihr mit Wasser angezündet habt. — Ihr wollt uns überlisten, und überlistet dadurch euch selbst. Ihr denkt nemlich, wenn ihr das Seyn nur recht fein machen könntet, und noch feiner, und immer feiner, so werde endlich einmal ein Wissen daraus werden; und über aller Verfeinerung glaubt ihr zuletzt selbst das Wissen im Seyn mit Händen zu greifen. Aber Seyn bleibt immer und ewig Seyn. Ihr seyd Spassvögel, die dem lachenden Knaben denselben Pfennig wiederholt in die Hände drücken, dass er glauben soll, er habe zwei Pfennige. Er lässt sich wohl nichts aufbinden, aber ihr geht mit eurem Einen Pfennige in der Tasche fort, und glaubt festiglich, dass ihr zwei habt. Was also euer *a posteriori* heissen solle, verstehen wir nicht, und ihr selbst versteht es auch nicht.

Die Kantianer werden uns wahrscheinlich bessere Auskunft geben können. Ihr Glaubensbekenntniss, wenigstens derer, welche mitgelacht haben, ist folgendes: Alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist einzutheilen in zwei Hauptbestandtheile: einiges ist *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden, und was *a priori* ist, das ist nicht *a posteriori*: einiges andere kommt *a posteriori* durch die Erfahrung in uns, und dieses *a posteriori* ist nicht *a priori*. Die Begriffe zu den Objecten sind *a priori* da, z. B. der Rechtsbegriff, der Begriff der Causalität, sind vor aller Erfahrung vorhanden. Die Objecte aber zu diesen Begriffen kommen erst hinterher durch die Erfahrung in uns; z. B. Menschen, die da Rechte haben; Luft und Licht, durch die sie in ein rechtliches Verhältniss treten; Objecte, welche sich verhalten, wie Ursache und Wirkung, u. dgl. sind lediglich *a posteriori*.

Ich will euch nicht fragen, wie denn nun und auf welche Weise die Vorstellungen von den vorhandenen Objecten in uns hineinkommen. Da müsst ihr zu den Zauberkünsten des Dogmatismus eure Zuflucht nehmen, und Seyn in Wissen verwandeln; aber dieser, als der kleinste eurer Unfälle, sey euch nicht weiter vorgerückt! Ich will euch auch nicht mit der Frage lästig fallen, wie es denn komme, dass die Begriffe *a priori* und die Objecte *a posteriori* immer so artig zusammenpassen; dass nie mehr Objecte gegeben werden, als die Begriffe bestreiten können, und nicht Begriffe arm und verlassen dastehen bleiben, und vor den übrigen sich schämen müssen; dass nicht in Ermangelung eines Vereinigungsmittels zuweilen der Stoff den Begriffen zu Kopfe wächst, wie der Hudibras Höcker in Ermangelung eines Schwanzriemens dem Haupte.

Ich will euch bloss und lediglich eure eigenen Worte erklären lassen. Was heisst denn das: die Begriffe sind *a priori* da? —

„Ei nun, sie sind vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden."

Gut: aber das, in welchem etwas anderes vorhanden ist, muss doch wohl selbst vorhanden seyn?

„Ja wohl." —

Es ist demnach vor aller Erfahrung vorher ein Gemüth vorhanden. — Hier werden sie still. Ich setze meine Argumentation fort. — Was da ist, ist nothwendig im Raume (ihr könnt es gar nicht anders denken, und es ist überdies ein Hauptsatz eurer Philosophie); was aber im Raume ist, ist materiell. Mithin giebt es vor aller Erfahrung vorher ein materielles Gemüth. Ist es von Holz, oder von Stein, oder von Leder? In diesem hölzernen, oder steinernen, oder ledernen Gemüthe *a priori* liegen Begriffe. Was sind denn nun das für Dinge? Sind es etwa Löcher, in welche die Dinge an sich eindringen, und die Gestalt und Form derselben annehmen, gleichwie der Waffelteig in das Waffeleisen eindringt? —

„Ei nein, über solche Dinge muss man nicht weiter nachdenken; man muss sie nicht durch die Kategorien bestimmen."

So? könnt ihr das nur so unterlassen, wie ihr es wollt? Wir andere können das nicht. Aber ich verstehe euch, ihr wollt nicht, dass man es bestimmt denke, sondern nur so *überhaupt in Bausch und Bogen.*

Es werden euch also durch die Erfahrung ganz fertige Objecte gegeben, Luft, Licht, fix und fertig; Objecte, die im Verhältnisse der Causalität stehen, fix und fertig. Bleibt bei den letzteren stehen. Ihr habt das Bewusstseyn dieser Objecte, und dasselbe ist *a posteriori* in euch hervorgebracht. Die Objecte sind so beschaffen, dass das eine den Grund von einem bestimmten Seyn des anderen enthält; so sind sie euch gegeben, ihr wisst das *a posteriori*. Aber seht mir doch noch einmal an, was ihr eigentlich wisset.

„Dass das eine den Grund vom Seyn des anderen enthält."

Aber da habt ihr ja den Begriff der Causalität leibhaftig. Ihr habt ihn *a posteriori*, ihr Ungenügsamen, warum wollt ihr euch denselben noch überdies auch *a priori* geben lassen?

Es werden euch Begriffe *a priori* gegeben, ihr bleibt dabei; z. B. der Begriff der Causalität. Was bedeutet denn nun dieser Begriff? —

„Dass Eins den Grund vom *Seyn* des Anderen enthalte."

Wie denn — *Eins* — des *Anderen?* Was ist denn dieses Eine, und dieses Andere? Ei, seh ich recht, so sind es ja Objecte. Ihr könnt jenen Begriff gar nicht haben, ohne die Objecte zu habén: und kömmt *er* euch *a priori*, so müssen die Objecte euch wohl mitkommen, und ihr habt nicht nöthig, sie erst *a posteriori* zu erbetteln. So ergeht es euch; indem ihr das *a priori* halten wollt, geht euch indessen das *a posteriori* verloren, und indem ihr nach dem letzteren hascht, ist das erstere über alle Berge.

Bekennt es nur: von allem, was ihr da seit zehn Jahren dem armen Publicum habt aufschwatzen wollen, versteht ihr selbst keine Sylbe: und wenn ihr dies nur noch gewusst hättet! Aber sogar das habt ihr nicht gemerkt, weil euch die Gabe des klaren und bestimmten Denkens überhaupt nicht zu Theil geworden, und ihr gar nicht wisst, was eigentlich *verstehen* heisse.

Ihr habt euch Kantsche Philosophen genannt, und habt nicht einmal die Bedeutung der allerersten Begriffe dieser Philosophie, die Bedeutung der Ausdrücke *a priori* und *a posteriori*, gelernt.

Da ihr dies alles, was ihr wissen solltet, nicht wisst, so verstattet, dass es euch sage, wer es weiss; und stellt euch dann nicht so grämlich an.

Es kommt nichts von aussen in den Menschen hinein: er ist Intelligenz, ist sonach für sich, vermöge seines Wesens (sein Seyn ist ein Wissen).

Aber er kann, nach den Gesetzen dieses seines Wesens, nicht für sich seyn, ohne dass noch ein bestimmtes System von Anderem für ihn sey. Dies ist das System der gesammten Erfahrung, welche nothwendig ist, so wie nur Er ist (die fortgesetzte Erfahrung ist nichts anderes, als die fortgesetzte Analyse jenes durch sein Wesen begründeten Systems).

Wie er nur ist, findet er sich; aber wie er sich findet, findet er dies. Es ist kein Gemüth, und nichts im Gemüthe vor der Erfahrung da. Sieht man auf diesen Act des Findens, so ist alles mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in *der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, dass alles in seinem Wesen nothwendig gegründet sey, so ist dasselbe a priori.*

Und hiermit geht in Frieden; und lacht ein andermal nicht mehr so vorlaut; und wenn ihr noch einmal klug werden solltet, wird es mich herzlich freuen.

* * *

Unserem Recensenten, mit welchem mich eingelassen zu haben, mich nach und nach gereut, da mir weit reichhaltigere Originale unterweges aufstossen, gilt alles dies, wenn er nur fähig ist, zu so grossen Narrheiten*) sich zu erheben.

Es scheint nicht. Späterhin, S. 1932, hat er meine Deduction wieder so verstanden: ich beweise, dass mehrere Menschen nebeneinander *sind*, und durch Luft und Licht einander *wahrnehmen*.

Mit Gunst der Königl. Akademie der Wissenschaften; daran haben *Sie* nicht die Wahrheit gesagt. Was Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn sey, das weiss ich nicht nur nicht; sondern ich weiss bestimmt, dass so etwas baarer Unsinn sey. Ich habe nur deducirt, warum es nothwendig sey, Andere ausser uns *anzunehmen*; und weiter reicht keine ehrliche Deduction.

Er verweiset mir die unselige Kunst, das, was bisher ihm und seinen gelehrten Mitbürgern so leicht und plan gewesen, zu verwirren und schwer zu machen, z. B. die Deduction des Eigenthumsrechts. Die Schwierigkeiten, die ich dabei erregt habe, fielen freilich weg, wenn ich bei des Recensenten Einsicht geblieben wäre, „dass das Eigenthum entstehe, durch solche Handlungen, durch welche der Mensch seine Kraftanwendung mit der Sache so vereinigt, dass man über sie *nicht wohl mehr* disponiren kann, ohne auch über jene zu disponiren." Da habe ich in jenem Buche die Frage aufgeworfen: woher man denn, wenn die Anwendung unserer Kräfte diese

---

*) *als die seinigen.* — (Der Abdruck.)

Rechtsfolge habe, erst *das* Recht erhalte, auf irgend etwas zu wirken, und dadurch das Menschengeschlecht vom Besitze desselben auszuschliessen? Das mag der aufmerksame Recensent wohl übersehen haben. — Ueberhaupt muss es denen, die von der philosophischen Literatur etwas wissen, spasshaft vorkommen, dass ich über die Meinung, dass das Eigenthumsrecht durch Formation entstehe, erst von der Leine aus Bericht erhalten müsse.

* * *

Ich erlasse dem Recensenten das übrige wehmüthige Raisonnement, und lege an ihm das zweite charakteristische Merkmal der Recensionen im wehmüthigen Tone dar: *das Hülfsgeschrei.*

Ueberhaupt ärgert ihn mein Ton,*) und von daher nimmt

---

*) Dieser Ton muss wohl etwas Aergerliches haben. Erhebt sich ja gegen ihn sogar das Seufzen der Creatur: z. B. Nicolai, mit welchem sich zu unterhalten unendlich langweilig ist, daher wirs unterlassen; und bei Sommer zu Leipzig (deutsche Monatschrift, Octoberstück 1796, im 5ten Aufsatz) lässt *Mutter Gans* ihre Stimme hören. Wir erwarten von der letzteren mehr Spass, als vom ersteren, und wollen sie daher doch anreden.

Liebe Gans, nicht als ob du es verstehen könntest, sondern um der Umstehenden willen, wie man ja wohl auch sonst mit Kindern und unvernünftigen Bestien redet, ein paar Worte an dich!

Du mitleidiges Thier, findest das Urtheil sehr unbarmherzig, dass gewisse Leute gar nicht philosophiren sollen. „Die Armen! was sollen sie denn thun?" rufst du kläglich aus. — Was geht das mich an? was sie wollen und können. Etwa was du thust: essen, trinken, schlafen, schnattern. Wenn dir dein Hirt verböte, über Geometrie dein Geschrei zu erheben, da du keine gelernt hast, so würdest du selbst das gar nicht unbarmherzig finden. — „Ja aber Philosophie ist doch ganz etwas anderes. Diese erhält man mit dem Schnabel zugleich." — Meinst du, liebe Gans?

Du findest es „unbeschreiblich übermüthig," dass ich gesagt: ich habe manchen Missverständnissen in meiner Wissenschaftslehre mit ein paar Worten abhelfen können, und habe auch diese paar Worte nicht sagen mögen. — Das scheint dich besonders zu ärgern. Hätte ich doch nur diese armseligen paar Worte gesagt, so hättest du wohl selbst es verstanden, und könntest heute ein langes und breites mitschwatzen. — Darüber sey du ruhig. Hätte ich auch tausend und aber tausend Worte gesagt: — so etwas geht er Veranlassung, meine Streitigkeit mit „einem der denkendsten und einsichtsvollsten Männer aus der Kantschen Schule, meinem *Collegen*," nur so beispielsweise in frisches Andenken

---

ist kein Gänsehirn. Im Ernste, liebe Gans; wer es werth ist zu verstehen, versteht es schon: und für die übrigen — ich wollte lieber selbst eine Gans seyn, als den Nürnberger Trichter haben, jedem Schulknaben Weisheit einzuflössen.

Du nennst die Wissenschaftslehre den Stein der Weisen. Es ist kein Stein, liebe Gans, es ist ein Buch. Das scheint dir nur so, weil es kein Hafer ist. Gänse theilen alles in der Welt ein in Hafer, den sie fressen können, und in Steine, die sie nicht fressen können.

„Mein Ton sey übervornehm." Goldene Gans; *vornehm* ist der Ton, da man ohne Gründe, durch seine blosse Versicherung und durch sein eingebildetes Ansehen entscheiden will. Ich habe diesen Ton nicht, und bin nicht in Gefahr, ihn zu bekommen. Ich belege mit Gründen, was ich rede; ich habe nun so die pedantische Gewohnheit angenommen, gute Gans! Hafer und Steine sind nicht so verschieden, als mein Ton und der vornehme Ton. In eurem gemeinen Gänseleben würdest du ihn „unhöflich, anmaassend, übermüthig" nennen. — Aufrichtig, liebe Gans, gefällt mir auch der Ton in eurem gemeinen Gänseleben nicht gar wohl; denn, wo eine hinhinkt, alle nachhinken, und wenn eine gigakt, alle gigaken. Uebermüthig aber nennt eine Heerde Gänse jeden, dem sein Weg gerade durch sie hindurchführt.

Aber über die Stelle, die du da zum Beweise gegen mich anführst, hat dir ein arger Gesell etwas aufgebunden. Ich sage nicht, *dass ich für die, die mich nicht verstehen, nicht verständlich schreibe*: — so reden nur Gänse, und nur Gänsen kann man so etwas weismachen; sondern dass ich für diejenigen, welche meine leichteste speculative Schrift, die über den Begriff der Wissenschaftslehre, nicht verstanden haben, im Fache der Speculation nichts Verständliches schreiben könne. Lass dir von jemandem erklären, wo da der Unterschied liege.

Zwar bist du da überhaupt auf einen guten Fund gekommen, gegen die Kantische Nachäfferei zu schreien; nur dass du, unglücklicherweise, mich, den kein anderes Geschöpf, als eine Gans, da gesucht hätte, mit eingemischt. Was du da schreiest, ist freilich nicht gehauen, nicht gestochen; aber schreie du nur fort; du hast eine grosse Sippschaft. Retteten doch die Gänse ehemals das Capitol; warum sollten sie denn nicht jetzt die Freiheit und Selbstständigkeit im Denken retten können. Und so mögen dir alle deine nackten Stellen wieder voll Federn wachsen, und dein hangender Flügel heilen, und ich selbst will bei Herrn Sommer ein paar Metzen Hafer für dich abgeben lassen.

Uebrigens vergieb, edle Nachkommin der Retter des Capitols — denn wer kann deine eigentliche Abkunft wissen — dass ich dich im Seitenstübchen einer Note, von dem Recensenten abgesondert, bewirthet habe. Ich zu bringen, wenn sie etwa vergessen wäre. Was mag er dabei beabsichtigen? Ich kenne meinen Herrn Collegen viel zu gut, als dass ich befürchten sollte, er werde dem Göttingschen Recensenten zu Liebe, der einst in dem Verzeichnisse der berühmten jetzt lebenden Philosophen seinen Namen erst hinter dem meinigen genannt hat, sich mit mir noch einmal in Streit einlassen. Ueberhaupt ist es ziemlich indiscret von einem Auswärtigen, sich in dergleichen kleine häusliche Zwiste zu mischen, nachdem sie schon lange vergessen sind.

Er scheint selbst vermuthet zu haben, dass von daher nicht viel zu erwarten sey: er macht unmittelbar darauf einen zweiten Versuch. „Dass auch andere berühmte Kantianer, die noch einen *gegebenen Stoff* annehmen" (der Schwabacher Druck ist in der Recension), „vom Geiste der kritischen Philosophie und ächter Wissenschaft noch nichts verstehen, wird auch in dieser Schrift deutlich genug gesagt."

Zuvörderst ist in dem Buche zwar die Theorie des Verfassers vorgetragen, welche mit einem gegebenen Stoffe sich nicht wohl verträgt; und es kommen allerdings die Aeusserungen vor: dass, wer dies und dies nicht wisse, von Kant, und von Philosophie dazu, kein Wort verstehe; aber auf die Theorie des gegebenen Stoffes ist sowenig besonders hingedeutet, dass sie vielmehr (S. 18, in der Note) in einen haltbaren Gesichtspunct gestellt und vertheidiget wird. Durch welche aller möglichen Ideen-Associationen mag also der Recensent hier gerade auf *diese* Theorie gekommen seyn?

Soll ich es ihm sagen? Er wähnte, er würde Herrn Reinhold, den Erfinder derselben, gegen mich in den Harnisch bringen können. — Wie wenig weiss er von der Denkart würdi-

---

weiss wohl, dass du ebenso gescheidt bist, als ein Göttinger Recensent. Aber du schreibst nur unter der Aufsicht von Herrn Sommer; und der Recensent schreibt unter der Aufsicht der Königl. Akademie der Wissenschaften, und so etwas flösst uns armen Sterblichen, wie wir uns auch anstellen mögen, immer Respect ein: — und, ins Ohr sey dirs gesagt — du kannst doch immer nicht wissen, wem zu Ehren eigentlich die Fête angestellt worden: ob du um des Recensenten willen, oder ob der Recensent um deinetwillen eingeladen sey.

ger Männer! Herr Reinhold liebt Wahrheit und Geradheit mehr, als einen nichtigen Ruhm.

Er ist zu entschuldigen, dass er, da die Entdeckungen des grossen Genius unseres Zeitalters noch neu, und alles in der Verwirrung war, gerade dies in jenen Schriften zu finden glaubte; das Zeitalter, das Jahre ihm nachgebetet hat, und alle die berühmten Kantianer des Recensenten, welche in der Hauptsache Reinholdianer sind, haben ihn gerechtfertiget. Jetzt hat er gewiss schon längst die Unzulänglichkeit seines Systems eingesehen, und sich entschlossen, wenn er auch für das Vergangene den Namen eines Philosophen aufgeben müsste, doch den eines Wahrheitsfreundes zu behaupten. Zwischen ihm und mir sey Friede!

Aber ich habe es mit dem Rec. zu thun. Der gegebene *Stoff* da, den er in Schutz nimmt, — nicht als ob er selbst etwas von der Sache verstünde, sondern in Hoffnung des berühmten Beistandes — ich kann es dem Recensenten nicht, ich kann es vielleicht der ganzen königl. Gesellschaft der Wissenschaften nicht begreiflich machen, wie — unverständlich das sey. Veranlasse doch der Recensent diese königl. Gesellschaft, bei welcher er vermuthlich viel Einfluss hat, einen Preis auszusetzen auf die Beantwortung der Frage: *wie* denn eigentlich der Intelligenz der Stoff gegeben werde, und was es bestimmt heissen möge: *der Stoff wird gegeben*. Ich stehe ihnen dafür, keiner der gelehrten Mitbürger wird ein verständliches Wort darüber vorzubringen vermögen; und wenn der Recensent selbst mit zur Concurrenz zugelassen würde; — die Gesellschaft wird ihren Preis behalten.

Nachdem der Recensent den Schriftstellern bemerklich gemacht, wie hart ich sie, seiner Meinung nach, behandle, die stärksten Stellen geflissentlich aufgesucht, sie verkürzt, und ausser Zusammenhang gerissen aufgestellt; wird er denn nicht etwa auch die Potentaten gegen mich aufbringen können? Sollte nicht irgendwo in meinem Buche auch eine politische Ketzerei stehen? Es hat keine Noth; wer suchet, der findet! Hat nicht der Verfasser die ärgerlichen Worte verlauten lassen: das Volk sey nie Rebell! Diese übersieht der Recensent nicht, er lässt sie mit Schwabacher, das bei ihm zu allen Dingen*) nütze ist, gross und breit abdrucken. Das wird wirken!

Liebe Altgesellen in der Philosophie, dass ihr allenthalben, wo ihr mit einem Schriftsteller selbst nicht recht fertig werden könnt, die Obrigkeit zu Hülfe ruft, und sie flehentlich bittet, den Abgang eurer Gründe durch ihr vollgültiges Gewicht zu ersetzen, ist ein alter Kunstgriff, dessen ihr euch schon gegen mich nach Möglichkeit bedient habt; und dass die Potentaten von eurem Schulgezänk nicht Notiz nehmen, ist ebenso alt. Aber was ihr da gegen mich ertappt habt, daraus lässt sich ohnedies nicht viel machen. *Das Volk ist nie Rebell.* Was giebt es denn da die Augen aufzureissen und die Köpfe zusammenzustossen? Wenn ich sage: der Souverain kann nie Rebell seyn, da im Begriffe des Souverains liegt, dass es über ihn keine höhere Macht giebt, so werdet ihr selbst nichts dagegen haben können. Nun ist ja das Volk, das heisst, die ganze Gemeinde, die Urquelle aller politischen Macht, und der eigentliche ursprüngliche Souverain; dies wird den Lesern der Göttingschen Anzeigen sehr wohl bekannt seyn, und es zweifelt heutzutage daran kein Vernünftiger. Wie soll denn also das Volk, wenn es nur wirklich *das Volk* ist — und darüber habe ich mich zur Genüge erklärt — Rebell seyn können? — Kann denn der Fürst Rebell seyn? Ihr würdet mir zugestehen, dass er ungerecht, ein Tyrann, ein Blutmensch u. s. w. seyn könne; wenn ich aber sage, er könne als Fürst auch ein Rebell seyn, so würdet ihr meiner spotten, und dies mit vollem Rechte.

Aber dass der Fürst nicht Rebell seyn kann, kommt daher, weil er die Volksgewalt repräsentirt, und wenn das Volk sich erhebt, und seine Rechte unmittelbar verwaltet, so fällt die Repräsentation weg, und es giebt keinen Fürsten mehr. — Könnt ihr denn gar an keiner Ecke zwei Begriffe zusammenreimen; auch die allerersten Folgen eurer Prämissen nicht erblicken?

* * *

---

*) zum *Beweisen*, wie zum *Verketzern* — (1ter Abdruck.)

Es giebt noch eine eigenthümliche Wendung der wehmüthigen Recensionen, die der *Verfälschung*. Nicht alle bedienen sich derselben; der Göttinger, der die Runde durchmachen wollte, hat sie nicht verschmäht.

Ich rede nicht davon, dass er mein ganzes Rechtssystem in ein völlig falsches Licht gestellt; redet, als ob es mir *scheine*, mich *dünkte* und dergl.

Das mag bei seiner Zunft so gewöhnlich seyn, dass man seinen Schein als Schein zu Markte trägt. Ich rede nicht, ehe ich meiner Sache gewiss bin; alle meine Schriften, und auch dieses System der Rechtslehre sind darauf berechnet, dass *entweder alles streng erwiesen*, und die Probleme auf die *einzig mögliche Weise* gelöst seyen, *oder* dass sie überhaupt nichts bedeuten sollen.

Ich rede von einem offenbaren Falsum. Ich sage (ich kann hier dem Leser diese Stelle nicht erklären; im Zusammenhange und an seinem Orte wird er sie ohne Zweifel verstehen), ich sage: das Ich schaut seine Thätigkeit an, als Linieziehen. Diese ursprüngliche Linie ist die reine *Ausdehnung* („das Gemeinsame der Zeit und des Raumes," sind die unmittelbar darauf folgenden Worte). Aus diesem „*Ausdehnung*" macht der Recensent „*Anschauung*," und verwandelt dadurch die ganze Stelle in Unsinn.

Wird etwa der geduldige Setzer diese Schuld tragen? Ich will demselben Rec. — denn sollte ich annehmen, dass zwei dieser Art an den Göttingschen Anzeigen arbeiten — noch ein anderes Falsum anweisen. Sehe er, ob er auch dieses auf den Setzer bringen könne.

Im 149. Stück der gel. Anzeigen v. J. 1796 wird Herrn Hülsens *Prüfung der Preisfrage der Berliner Akademie**) angezeigt. „*Das höchste Problem für den Verfasser* — sagt der Recensent — ist Nichtich - Ich." — Das nenne ich die höchste Verfeinerung der Verfälschungskunst! Der Recensent hat keinen Buchstaben, keinen Strich dazu, oder davon gethan. Durch die blosse Veränderung der *Richtung* der Striche hat er das Vernünftige in Unvernunft zu verwandeln gewusst. Es heisst nemlich: Nichtich = Ich, und bedeutet die Aufgabe aller Philosophie: nachzuweisen, *wie die Intelligenz dazu komme, Dinge ausser sich anzunehmen*; welche wahrscheinlich schon längst vor der Wissenschaftslehre der Recensent bestimmt gedacht und gelöset hat, wie ihm die damit sehr wohl bekannten Leser der Göttingschen Anzeigen auf seine Bitte wohl bezeugen werden.

---

*) Eine Schrift, die ich zur Erleichterung des Studiums der Wissenschaftslehre recht sehr empfehlen kann.

Erlauchte Beschützerin und Besitzerin „*reeller* Meditation und ächter Philosophie," königl. Gesellschaft, — wenn es dem Einzelnen erlaubt ist, seine Augen zu dir emporzuheben: dass unter deiner erhabenen Aufsicht seichtes und unwissendes Gewäsch für Recensionen gedruckt wird, thut deiner Ehre keinen Abbruch; denn du kannst immer sagen: es ist gar nicht seicht und unwissend, sondern gar gründlich und gelehrt; und wer dürfte dann noch reden? Aber dass unter deiner Aufsicht Verfälschungen getrieben werden, macht doch sicher keine gute Wirkung; denn es lässt sich jedem, der gesunde Augen hat, nachweisen, und du kannst dann nichts dagegen aufbringen. Diesem Misbrauche solltest du abzuhelfen suchen.

Aber Respect für gelehrten Rang! gereicht er doch auch uns anderen mit zum Besten. Freilich, wer, wie dieser A. A. Hülsen, weder vor noch hinter seinem Namen etwas hat, seine Blösse zu bedecken, und nicht einmal einer unserer ehemaligen gelehrten Mitbürger ist, dem kann es nicht anders ergehen, als es ihm eben ergeht. — Der Verfasser des Naturrechts geht zwar auch gerade so schlicht einher: aber man weiss doch, dass er Professor an einer Universität ist, mit der Georgia Augusta gute Nachbarschaft halten will. Darum wird der wehmüthige Ton angestimmt, und dem Verfasser sechs volle Blätter gegeben, und überhaupt — dass man ihn ganz weggeworfen habe, kann er doch auch nicht sagen. Wäre er auch nur so ein privatisirender Weltbürger gewesen, wie Herr Hülsen, dann hätte es im vornehmen Tone gelautet:

Jena und Leipzig.

Bei Christian Ernst Gabler: *Grundlage des Naturrechts nach*

Principien der Wissenschaftslehre, von Johann Gottlieb Fichte. Diese Schrift ist einer der auffallendsten uns vorgekommenen Beweise, wie man unter einem tiefsinnigen Ansehen, mittelst der Phrasen und Wendungen der neuesten Philosophie, *nichts* sagen könne. Wer dies Urtheil absprechend oder hart findet, lese die Schrift: und wenn er noch Sinn für reelle Meditation und Philosophie hat, so richte er dann selbst. Das merkwürdigste ist: dass der Verfasser *andere Menschen ausser uns*, und *Luft und Licht a priori* deducirt!!!

* * *

Noch zwei Worte: eines an den Recensenten, und eines an das Publicum.

Dem Recensenten habe ich seine Seichtigkeit und Unwissenheit, und seine Tücke dazu, zur Genüge nachgewiesen; und was ich erwiesen, trage ich kein Bedenken mit seinem eigentlichen Namen zu nennen. Was *wird* der Rec. dabei thun? Sich seines Incognito trösten; incognito versichern, dass er diesen plumpen groben Anfall verachte; bei Gelegenheit, auf eine hämische Art sich zu rächen, Andere gegen mich in Harnisch zu bringen suchen? — Mein Herr, das ist keine Rache. — Ich kann ja doch immer wieder mich vertheidigen, und es kann ausfallen wie jetzt, oder noch ärger. Ich will Ihnen selbst sagen, was *Sie* thun *sollen*.

Ich habe jetzt *Sie* nicht eben zart behandelt; ich will es gar nicht läugnen: ich habe dem Zeuge der Kantianer — *Sie* sind ja selbst auch so ein Stück von Kantianer, wie *Sie* bei Gelegenheit zu rühmen wissen — eben jetzt, und sonst noch so oft, Hohn gesprochen. Diese haben es alle gemacht, wie *Sie* es gemacht haben, und machen werden: verdreht, geschwätzt, geschmäht; auf Gründe hat sich noch keiner mit mir eingelassen. Ehe mein System erschien, wurde mir freilich in anonymen Briefen von Leipzig und anderen Orten her die Widerlegung *desselben* angekündigt, seitdem aber ist es davon ganz still. Thun *Sie*, was keiner gethan hat. — Man hat ohnedies im auswärtigen Publicum über den Flor der Metaphysik in Ihrer Gegend keine hohe Meinung; da könnten Sie auch zugleich dieses Vorurtheil vernichten. — Kommen Sie, widerlegen Sie mein System aus dem Grunde, zeigen Sie, dass es gar nichts ist, rotten Sie es aus bis auf die Wurzel; dann liegt ja der übermüthige Prahler auf einmal da, und Sie sind so vollkommen gerächt, als man es nur seyn kann.

Sie antworten: „dabei sey so viel Ehre nun eben nicht zu erholen; mein Spinnengewebe zu zerreissen, sey jede Fliege gut genug." Desto besser, lieber Herr, so kostet es Ihnen weniger Zeit und Mühe. Thun Sie es dennoch; thun Sie es um des gemeinen Besten willen; thun Sie es, weil ich Ihnen so freventlich Hohn gesprochen habe. Wüsste ich Sie dadurch zu bewegen, ich wollte noch einmal von vorn anfangen, durch die ganze Kategorientafel der Kantianer hindurch Sie zu verspotten. — Also, Sie kommen, gewaltiger Ritter, aber mit aufgezogenem Visir, bitte ich.

Ich wende mich an das Publicum.

Ein Theil desselben dürfte den Ton, den ich hier angestimmt habe, neu und tadelnswürdig finden. Ich muss erinnern, dass ich auch hierbei auf mein *Entweder — Oder* gerechnet habe. Ich habe die Maximen, auf die ich ihn stütze, oben angegeben: *entweder* zeigt man *durch Gründe* die Unrichtigkeit und Unanwendbarkeit derselben, *oder* man schweigt stille.

Es giebt meines Erachtens in der literarischen Welt keine andere Waffen als Gründe. Wer mit diesen zu kurz kommt, der hängt von der Discretion des Siegers ab. — Aber derselbe soll human, soll grossmüthig seyn. — Liebes Publicum, ich könnte da etwas für mich anführen, das dich überzeugen würde. Von *Humanität* ist des Geredes nirgends mehr, als da, wo man nicht *gerecht* seyn mag. Humanität fordern gerade diejenigen am dringendsten, welche selbst nicht die geringste haben; und diejenigen, welche zuerst unmässig beleidigen, wollen bei dem leisesten harten Worte gegen sie vor Verdruss vergehen. Ich könnte durch die Behandlung, die ich seit Jahren erfahre, von aller Schonung mich losgesprochen glauben. Wer unter denen, die ich seit einiger Zeit getroffen habe, hat nicht vor langem mich auf das unwürdigste behandelt? Wie viele haben dasselbe gethan, gegen welche mir noch kein bitteres Wort entgangen ist, und denen ich, wegen ihrer anderweitigen Verdienste, öffentlich Hochachtung bezeuge? Warum, o Publicum, hast du gerade mich zu einem Beispiel deiner Ungerechtigkeit ausersehen? Gegen die, an denen du es recht heissest, dass sie den Klerus gegen mich zu verhetzen, die weltliche Obrigkeit gegen mich aufzubringen suchen, von meinen Schriften reden, als von denen eines offenbaren Narren, den man einsperren sollte — gegen diese willst du, bei einer Sache, wo es kaum auszuhalten ist, jenen die Augen nicht zu eröffnen, nur mir kein Wort erlauben? — Aber ich will dies nicht anführen, geradezu darum, weil es bei mir wirklich nicht entschieden, mich wirklich zu den genommenen Maassregeln nicht bewogen hat. Dies hat mich bewogen: — dieses Mittel ist das einzige, dir die Augen zu öffnen, deutsches Publicum; das einzige, in die dicken Ohren Jener Eingang zu erhalten, und sie wenigstens zu erschrecken.

Wenn du es einsehen wirst, wie unverschämt man dich bisher geäfft hat, welchen Unsinn man dir gegen dein baares Geld für Kantsche Philosophie, und auch sonst noch für Allerhand verkauft hat; welcher Mittel sie sich bedienen, um zu verhindern, dass nicht etwa ein Anderer dir ein Licht anstecke, wirst du ohne Zweifel meinen Ton sehr milde finden. — Die Stümper in der Philosophie und in der schönen Literatur — in anderen Zweigen geht die Vernunft ruhiger ihren Gang fort, weil diese noch keine so einträgliche Speculationen auf den Beutel des grossen Lesepublicums eröffnen — diese Stümper haben sich gegen die wenigen Besseren vereinigt, sie sind ergrimmt, ihre Beute, dich deutsches Publicum, nicht fahren zu lassen, ihre Zuversicht beruht auf dem Trostgrunde des *Fier-en-fat: Nous sommes dix contre un.* Dies ist kürzlich die Literaturgeschichte unserer Tage. Diese Tage werden vorübergehen, und die Sache der Vernunft wird siegen, wie sie noch immer gesiegt hat; und dann wird man manches sehr verzeihlich finden, was man jetzt so schwer verzeihen kann.

D.

Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik.

Aus der Erlanger Literatur-Zeitung vom Jahre 1800.
No. 214 und 215; S. 1705 ff.

Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine *Medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie, von C. G. Bardili. Stuttgart bei F. Chr. Löflund, 1800.

Dass auch nach sattsam dargelegter Evidenz des transcendentalen Idealismus der crasseste Dogmatismus fortgetrieben werde, ist nach der ganzen Lage der Dinge kein Wunder, und die Gründe dieser Erscheinung sind schon oft angegeben worden. Literarische Producte, die das zehnmal Widerlegte zum elften Male wieder aufstellen, das zehnmal Misverstandene und deutlich Erklärte zum elften Male misverstehen, oder, wie es bei gegenwärtigem Producte der Fall ist, ganz ignoriren, was um sie herum vorgeht, es nach Hörensagen, und nach *ihren* Beweisen *a priori,* wie es seyn müsse, — beurtheilen und widerlegen, und sich noch viel damit wissen, ***„dass sie sich nach demselben nie genauer erkundigt haben,"*** (S. 98) lässt der transcendentale Idealist billigerweise liegen. Mit dem Lesen, Beurtheilen und Widerlegen desselben verdirbt er seine Zeit nicht. In einer künftigen Generation wird ohnedies davon nicht mehr die Rede seyn können.

Nicht anders würde es mit der vorliegenden Schrift von Seiten des Idealismus haben gehalten werden müssen, wenn nicht verlautete, dass sie für bedeutend, für reich an neuen Aufschlüssen, für eine auf einem durchaus neuen Wege gemachte Entdeckung des transcendentalen Idealismus, ja für eine Erweiterung und Vervollkommnung dieses Systems ausgegeben würde; und das von Männern, die seit einiger Zeit im gelehrten Publicum die Meinung von sich erregt haben, dass sie jenes System besitzen und demselben zugethan seyen. Bis wir dieses sonderbare Phänomen völlig erklären, sey es vorläufig genug, zu erinnern, dass der transcendentale Idealismus ganz neuerlich bei furchtsamen und die Sache nicht genug durchschauenden Gemüthern keine geringe Besorgniss erregt, dass, seitdem, nach öffentlichen Druckschriften, ein Standpunct *zwischen* der Fichteschen und Jacobischen Philosophie (welche letztere bekanntlich ein hartnäckiger Dogmatismus ist) gesucht worden; zu bemerken, dass das Jacobische reine objective Seyn, und zwar *Gottes-Seyn*, das vermuthlich in jenen *Zwischen*-Standpunct kommen sollte, bei Bardili angetroffen werde; endlich, dass das vorliegende Buch, seiner auffallendsten Seite nach, *eine Umarbeitung der Reinholdschen, weiland Elementar-Philosophie ist.* Man findet hier dieselbe Formular-Methode (worüber tiefer unten), dieselbe *Form* und *Stoff*, dieselbe *Vorstellung* und *blosse Vorstellung*, dieselbe *Vorstellung* und *Vorgestelltes* (dem *Vorstellenden* ging Herr Bardili freilich aus dem Wege, denn dann hätte er in das leidige Ich versinken mögen), dieselben Beweise aus der *Entgegengesetztheit* beider, dieselbe Beweisart, die bei der Analyse aus jedem Satze glücklich wieder herausfindet, was sie bei der willkürlichen These hineinlegte, dasselbe trockene Spiel mit Begriffen: abgerechnet mehrere genialische Gedanken, welche Bardili aus neueren Büchern, welche dafür auch gebührend gelästert werden, entlehnt hat, und welche Gedanken die Urheber derselben zurückfordern mögen, wenn sie es der Mühe werth halten.

Bei der oben angegebenen nothwendigen Stellung des transcendentalen Idealismus gegen den Dogmatismus ist es hinlänglich, das Buch, das eine so zweideutige Ansicht veranlasst, und über welchem, wenn jene Beurtheiler Glauben fänden, der Begriff des transcendentalen Idealismus ganz verloren gehen könnte, nur unzweideutig zu charakterisiren, und es in seine Klasse zu stellen. Um der Zukunft willen, sowohl was Herrn Bardili, als andere, denen fernerhin das Lob jener Philosophen-Beurtheiler zu Theil werden könnte, betrifft, würde eine Zugabe über das philosophische und schriftstellerische Talent des Verfassers, das aus dieser Probe hervorgeht, nicht überflüssig seyn.

Wir charakterisiren Herrn Bardili's System hier lediglich, inwiefern es ein *metaphysisches* System ist, dafür ausgegeben worden und sich dafür ausgegeben hat. Was in demselben die reine Logik, als solche betrifft, bleibt aus dem Ganzen unserer Beurtheilung ausgeschlossen.

Sogleich Bardili's Freude in der Nachschrift zur Vorrede, dass er seine Logik allerdings die *erste* Logik nennen könne, indem ihm, Kants Erklärung gegen Fichte zum Trotz, *die nie versuchte Arbeit, ein reelles Object aus der Logik herauszuklauben*, gelungen sey; ferner die Zueignung der Schrift an die Herren Herder, Schlosser, Eberhard, an jeden Retter des erkrankten Schulverstandes, mithin ganz vorzüglich an Herrn Friedrich Nicolai, lässt hier eher alles Andere, als einen transcendentalen Idealismus erwarten. Jedoch, oft weiss ein Verfasser selbst nicht wohl, was es eigentlich ist, das er vorträgt. Wir mussten uns zum Durchlesen des Buches entschliessen. Hier ist, was wir gefunden haben. — Bardili's System ist der *Form* nach ein Verzeichniss von Thatsachen des gemeinen Bewusstseyns, nebst einigen transcendentalen Behauptungen, eine Philosophie des gemeinen und gesunden Verstandes, und daher ein des Herrn Nicolai ganz würdiges Geschenk. Keine Spur von *Transcendentalem*, vom Erheben über das gemeine Bewusstseyn. Sie ist dem *Inhalte* nach der crasseste dogmatische Dualismus, nebst *Influxus physicus*, und allem Zubehör. Keine Spur sonach von *Idealismus*.

Wir beweisen unsere Behauptung. — Die beiden äussersten Enden dieser Philosophie sind ein *reines Seyn des reinen Denkens und seiner Gesetze* (S. 88—90), *und ein Ausser- und*

Nebeneinander, das den animalischen Impuls m a c h t, ich sage, *m a c h t* (S. 116). Also, die Reinholdsche *einfache Form*, der *Stoff*, der da *gegeben* wird, der ganze *Influxus physicus* der selbstständigen Materie vermittelst des Impulses. „Dass *dieses Nebeneinander, diese Ausdehnung* ihr Wesen nun eben in *drei Raumdimensionen* an den Körpern *ausstelle*, erfahren wir freilich erst durch einen Anblick dieser Körper selbst, und erfahren und erkennen es *dadurch*, weil diese drei Raumdimensionen gerade das durch Denken im Denken Unvertilgbare an jenen Körpern *sind*, das uns von der, *ohne die vorhergegangene Beachtung einer vorliegenden Körperwelt unserem Bewusstseyn allerdings ewig verschlossenen Ausdehnung in drei Raumdimensionen ein* — *apodiktisch* gewisses Zeugniss ablegt," sagt er S. 116 f. (Tönt dies idealistisch?)

Das oben erwähnte *reine Denken*, als der Eine Endpunct dieser Philosophie, ist das unendliche Wiederholen des Denkens, bloss als eines Denkens: darstellbar im Begriffe des Zählens. [Das Denken gesetzt = A: so ist A immer und ewig A, und kann nicht aufgehoben oder vermindert werden, solange gedacht wird*).] Dieses reine Denken nun *ist* und seine Gesetze — *sind;* Alles ohne weiteren Beweis, auf Bardili's Wort: und es (jenes Denken) *muss* — *gedacht werden*, weil wir denken, gleichfalls auf Bardili's Wort. [1) Ueberhaupt: Wem der transcendentale Sinn aufgegangen, der sieht bei diesem Postulate noch eines besonderen *Seyns* für das *Denken* klarer, als irgendwo, die dogmatische Verwirrung und Verwachsenheit. Wem dieser Sinn nicht aufgegangen, an dem sind alle Worte verloren. 2) Insbesondere: sollte denn Bardili nicht innegeworden seyn, dass sein Denken nie würde *gedacht worden* seyn, wenn er nicht durch eine *freie Reflexion* sich selbst zum Denken desselben bestimmt, dass erst durch diese freie Reflexion es ihm zum Objecte geworden; dass sonach das Den-

---

*) Diese Bemerkung ist *gut*, und was Bardili für die Logik daraus folgert, richtig; aber durchaus *unfruchtbar*. *Neu* aber ist sie keinesweges. Man sehe §. 1 der Wissenschaftslehre.

ken allerdings wiederum gedacht werden *könne*, nicht aber *müsse?*] *Hier das intellectuelle oder reine Seyn.*

Nun giebt es ferner ein *menschliches* Denken, und in diesem menschlichen Denken muss es mit dem reinen Denken zur *Anwendung* kommen; in welcher Anwendung ein *Object* des Denkens entsteht. *Objectives Daseyn, Ausser-Nach-Nebeneinander; entgegengesetzt dem oben erwähnten intellectuellen Seyn des reinen Denkens und seiner Gesetze.* — Jedoch ist das obige *Muss* von der Anwendung nicht strenge zu nehmen. Es muss nach Bardili auch dem Menschen ein durchaus reines Denken möglich seyn; denn dieses ist (S. 114) das ursprüngliche 1. Nun kommt zu jenem reinen Denken noch das *plus* eines angewendeten hinzu; dies ist das zweite 1. Nun erst 1 + 1 = ?; und *hierdurch* ist das grosse Geheimniss gelöst, wie wir je aus dem Einen zum Zwei herauskommen. (Ein wichtiges Problem ist dieses Herauskommen zu dem Zwei, — das Herausgehen des Ich aus sich selbst allerdings, nur ist die Bardilische Auflösung desselben durchaus unrichtig, unter anderem auch darum, weil es ein reines Denken gar nicht giebt. Die richtige Auflösung ist in dem System, nach welchem Bardili sich nie genauer erkundigt hat.)

Die Geschichte obiger Anwendung des Denkens ist nach Bardili kürzlich folgende. — Die *blosse Vorstellung* (dergleichen auch die Thiere, „denen er von Zeit zu Zeit sein Nachdenken ein wenig geniessen lassen will," (S. 108) haben: — *denken* können *bekanntlich* die Thiere nicht (S. 106), aber dass ein Pferd auch Vorstellungen des Nebeneinander habe, hat er soeben zu seiner Verwunderung an einem derselben bemerkt" (S. 99) — sage *bemerkt*, nicht etwa *geschlossen*, in die Seele des Pferdes wahrgenommen? — War denn Herr Bardili selbst das Pferd? ist nicht ein einziger solcher Zug über das ganze philosophische Talent eines Mannes entscheidend?), die blosse Vorstellung, sage ich, kommt ins Denken. „Eine Vorstellung aber (S. 77) bezeichnet entweder die *Handlung* des Vorstellens, oder was diese Handlung fürs Denken mitbringt, das *Vorgestellte* selbst." *(Teste Reinholdio.)*

1) Jene *Handlung* des Vorstellens schliesst ein Nacheinander

ein: denn das Nacheinander, oder eine *vorgehende Veränderung* (wir versichern den Leser auf unser Wort, der denn auch nach den oben gegebenen Entdeckungen über die drei Dimensionen des Raumes uns unschwer glauben wird, dass hier, dem Zusammenhange nach, von einer Veränderung *an sich,* d. h. ausser dem Geiste und dem Denken, als Denken, die Rede sey), eine vorgehende Veränderung ist die nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, — mithin auch der Anwendbarkeit eines — jedoch *menschlichen* Denkens insbesondere (S. 74).

2) Das *Vorgestellte*, das Etwas des Denkens und *plus* des reinen Denkens, muss (der Verf. hat über diesen Punct mehrere Vorstellungsarten und Beweise; wir nehmen den *letzten,* nach der Meinung desselben ohne Zweifel *besten*, der noch dazu ausdrücklich an den Transcendental-Idealismus adressirt ist), muss (nach S. 115) der Beschaffenheit *des A, als A, in A durch A* entgegengesetzt seyn, sonst käme es damit zu nichts im Denken Vorgestelltem. Soll es der Beschaffenheit *des A, als A, in A durch A* entgegengesetzt seyn, und man nennt es B: so kann es nicht B *als* B, sondern es muss B *ausser* B, es kann nicht B *in* B, sondern es muss B *nach* B, es kann nicht B *durch* B, sondern es muss B *neben* B seyn." Kurz, es muss ein *Nebeneinander* seyn.

3) Nun dürfte der Leser fragen: wie kommt denn der Mensch zu dieser Vorstellung, die so grosse Dinge thut, ebenso wie das Thier? Die Antwort darauf ist: es giebt einen animalischen Impuls, durch den das Menschen-Kühe-Pferde-Ich hervorgebracht wird; diesem Impulse liegt etwas zu Grunde, das ihn *macht;* dieses Etwas ist *ausgedehnt* nach drei Dimensionen, und *verändert* sich. Daher das Neben- und Nacheinander des Stoffes. Den Stoff nun als Stoff, als Materiatur, zernichtet das Denken im Denken; die Form desselben, eben jenes Neben- und Nacheinander, vermag es nicht zu vernichten. Und auf diese Weise denn ist das angewandte Denken fertig.

Soviel zur Charakteristik dieses, *auf einem neuen Wege entdeckten und weitergeführten Idealismus.* Jetzt zum Erweise unserer anderweitigen Behauptung, dass dieses System auf blosse Empirie sich stütze, nur Thatsachen des Bewusstseyns, als solche, und einige transcendente Erdichtungen aufstelle. — *Menschlich* ist ein durchaus *empirischer* Begriff. Dass ein Nach- und Nebeneinander in drei Dimensionen vorgestellt werde, hat er lediglich *durch Empirie;* zwar giebt er sich hier und da das Ansehen, als ob er es als nothwendig demonstriren könne, von welcher Art aber diese Demonstrationen seyen, davon tiefer unten. Aus blosser *Empirie* hat er das reine Denken und seine Gesetze, wie er sich denn auch, ganz nach Reinholds Weise, dabei auf die Thatsache des Bewusstseyns beruft. *Transcendent,* ausser allem Bewusstseyn liegend, und nach den Gesetzen, die nur innerhalb des Bewusstseyns selbst gültig sind, erschlossen, sind die beiden Endpuncte seines Systemes: *das Etwas*, *das den Impuls macht*, und *das Seyn* des reinen Denkens. *Transcendent* ist sein ganzes Denken, indem er das ganze Buch hindurch nicht innewird, dass es ja auch nur sein Denken ist, wodurch er sein System zu Stande bringt.

Aber, wie kann ich doch diesen Schriftsteller des seichten Empirismus beschuldigen; demonstrirt er denn nicht: führt er denn nicht alle seine Sätze auf das Gesetz des Widerspruchs zurück? Ja wohl thut er dies; und die Art, wie er es thut, mag die versprochene Probe von seinem philosophischen Talente überhaupt abgeben. Diese Beweisart ist durchaus vom Anfange des Buches bis zum Ende folgende. *Er sagt etwas,* das er, wie es nun kommt, erdichtet, erschleicht, aus der Erfahrung nimmt, z. B. D = E. Jetzt schliesst er weiter: Da nun D = E ist, so wäre es ein Widerspruch, zu behaupten, dass D = non E sey. Und nun — ich weiss nicht, glaubt er selbst, oder will er nur die Leser glauben machen, dass er *aus dem Gesetze des Widerspruchs* bewiesen habe, D sey = E. — Um unsere Leser mit der Verworrenheit dieses Kopfes ganz bekannt zu machen, wählen wir eine der kürzesten dieser Demonstrationen. (Sie ist bei weitem nicht die tollste. Z. B. S. 101 f., wo er seine Behauptungen so evident machen will, „dass nur noch die Willkür, d. i. ein Nichtdenken, ihnen ihre Wahrheit streitig machen könnte," kann ein nach logischen Seltenheiten begieriger Leser noch ganz andere Dinge finden.)

— S. 77 soll bewiesen werden, „dass, wenn ein Object ohne ein *Nebeneinanderseyn* in einem (menschlichen) Denken vorgestellt werden sollte, dieses also vorgestellte Object auf eine *Vorstellung*, und auch auf *keine Vorstellung* im Denken, mithin auf einen Widerspruch unwidersprechlich hinauslaufen würde." (Was denkt der mit den Problemen der Philosophie bekannte Leser zu dem Versprechen eines solchen Beweises? Wie wird ihm zu Muthe, wenn er in einem streng nach dem Gesetze des Widerspruchs zu demonstrirenden Satze den unstreitig nur empirischen Begriff, *menschlich*, findet? Doch, wir wollen sehen, wie der Beweis gelingen wird!) — „Eine Vorstellung bezeichnet u. s. w. (die schon oben von S. 77 ausgehobene Stelle). Das, was diese Handlung fürs Denken mitbringt, das *Vorgestellte selbst*, ist entweder — ein Vorgestelltes, oder kein Vorgestelltes." (Man sieht, wie stringent er einleitet; und wenn man ihm nur erst das zugegeben hätte, *dass ein Vorgestelltes seyn, und fürs Denken mitgebracht werden müsse*, so würde man seinen Gegensatz gern zugeben, und bloss sich verwundern, dass er es der Mühe werth halte, ihn zu machen.) „Kein Vorgestelltes in einem Denken, und doch ein Vorgestelltes in einem Denken gedacht ist ein Widerspruch." (Ohne Zweifel.) „Jenes (ein *Vorgestelltes in einem Denken* nemlich) kann es nicht seyn, ohne *sich* wesentlich *vom Denken* zu unterscheiden." (Der Leser erinnere sich der Beweise in der Reinholdschen weiland Elementar-Philosophie.) „Denn sonst wäre es abermals ein Vorgestelltes, und kein Vorgestellten." (Freilich, wenn Herr Bardili einmal ein *Vorgestelltes* in einem *Denken* setzt, also beides unterscheidet, so muss seine Unterscheidung wohl einen Unterscheidungsgrund haben, ausserdem wäre gar keine Unterscheidung gemacht. Aber eben vom Rechte dieser Unterscheidung selbst ist die Rede; der Unterscheidungsgrund muss von der gemachten Unterscheidung aufgezeigt, nicht aber das Vorhandenseyn eines solchen aus der von uns willkürlich gemachten Unterscheidung geschlossen werden. — Dies ist eben die spielende Formal-Philosophie, der man nun endlich entledigt zu seyn hoffte.) — Hier reimt dem

Herrn Bardili nun plötzlich der Faden des versprochenen Beweises. „*Dass sich das Vorgestellte wesentlich vom Denken unterscheiden müsse*, so viel bringe er auf diesem Wege heraus, nicht aber das *Wie* dieses wesentlichen Unterschiedes.“ Er schlägt sonach einen anderen Weg ein. „Was er sich an der *Natur* (woher hier dieser Begriff?) dieses Vorgestellten selbst niemals als *Nicht-Natur* desselben werde denken können, werde die wesentliche Beschaffenheit dieses gesuchten *Wie* seyn.“ — — Habe der Leser die Geduld, sich diesen Satz zu merken, und stelle mit mir vorläufig folgende Betrachtungen an. Zuvörderst, wie kann doch Herr Bardili auf seinem Wege, und nach seiner Methode wissen, dass er irgend etwas *niemals* wird denken können, und *was* dieses niemals zu Denkende sey; wie vermag er doch *alle* Zeit in *Einen* Zeitmoment zu fassen? Er kann nur sagen, dass er *bis jetzt* etwas nicht habe denken können. Eine andere Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Denkens ist in diesem System an keiner Stelle. Um die wahre zu finden, müsste er freilich ganz andere Grundsätze kennen. Auch kann es mit diesem *Niemals* Herrn Bardili nicht Ernst seyn, da er nur von einem *menschlichen* Denken redet; und es ist ihm in der That nicht Ernst damit, denn S. 110 bittet er, „ihm das Denken und den Stoff“ (an welchem letzteren eben das hier gesuchte *Wie* unabtrennlich hängt, und durch ihn allein fürs Denken mitgebracht wird) „wenigstens so lange zu lassen, *bis wir alle einmal etwas bekommen*.“ Also dann, im ewigen Leben, wird obiges *Niemals* zum *Nun* werden; im Himmel wird der Raum und seine drei Dimensionen, und die ganze Geometrie wegfallen. — Ferner, wenn man dieses Alles Herrn Bardili erlassen wollte, wie glaubt der Leser, dass zu Werke gegangen werden müsse, um *jenes niemals als Nicht-Natur des Vorgestellten zu Denkende* aufzufinden? Doch wohl so, dass man ohne weiteres das Experiment des Denkens am Vorgestellten mache? — So nicht Herr Bardili, denn dann könnte er sich nicht das Ansehen geben, als ob er seinen Satz aus dem Gesetze des Widerspruchs erwiesen hätte. Er fängt wiederum an *a priori*, und ohne das wirkliche Denken zur

Hand zu nehmen, zu demonstriren, wie das wirkliche Denken werde ausfallen müssen. Wir wollen nur das, worin die *Nervi probantes* seines Beweises liegen müssen, hersetzen, und die Mittelglieder übergehen. *(Erklärung:)* „Der Stoff heisst mir C." *(1. Thesis:)* „An diesem Stoffe vernichtet A (das reine Denken), was sich daran *als Stoff* vernichten lässt." Nun so wären wir bis zum Vernichten; aber wir suchen ja eben das Gegentheil: *das nicht zu Vernichtende.* Wo bleibt denn dies? Geduld! *(2. Thesis:)* „Es muss zugegeben werden, dass an jenem Stoffe in seiner *blossen* Vorstellung, als einem noch Nichtgedachten, ein gewisses *Wie* des Auseinanderseyns, das mein, schon in dieses *Auseinanderseyn* aufgenommenes *Nebeneinanderseyn* nun vollends von selbst durch wirklich vorhandene *(sic) Raumdimensionen* vollkommen bestimmte, unabänderlich habe: (Schluss) muss mithin zugegeben werden," u. s. w. — So? das muss *zugegeben* werden? Aber, wenn ich recht sehe und lesen kann, so steht ja in der Aufschrift des Beweises, dass *gerade dies* aus dem Satze des Widerspruchs bewiesen werden sollte; — oder, wenn wir es zugeben sollten, warum wurde uns dies nicht gleich vom Anfange an gesagt; warum mussten wir erst durch ein Gewinde von Schlüssen ermüdet werden? Etwa, damit wir aus Ermattung es desto leichter zugäben? — Der Leser kann nun leicht denken, wie sich der Beweis endet, und wie Herr Bardili nun gründlich darthut, es würde ein Widerspruch seyn, *nicht zuzugeben,* was wir *doch,* wie er hofft, *zugeben.* — Was soll man von dem Kopfe eines solchen Mannes denken? War er wirklich so blödsinnig, um sich selbst zu überreden, dass er das zu Erweisende erwiesen habe, oder hielt er nur die Leser für so blödsinnig?

Hat der Leser sowohl an diesen Proben der vorliegenden Schrift, als an unseren Beweisen, dass wir sie sorgfältig gelesen und analysirt haben, und fähig sind, sie zu durchschauen, genug, um für das Uebrige uns auf unser Wort zu glauben: dass seit der *Wernerschen Aetiologie* — und hier ist mehr als Werner — ähnlicher Unsinn im Gebiete der Philosophie uns nicht vorgekommen sey? — Ueber Einen Punct sind wir ihm jedoch noch Aufschluss schuldig. Dass an transcendentalen Idealismus in dieser Schrift nicht zu denken sey, ist hoffentlich klar dargethan; *sonach auch klar, dass diejenigen, die etwas dieser Art behaupten, den transcendentalen Idealismus nie gekannt haben können.* — Jedoch es ist nun einmal behauptet worden, jenes System, und insbesondere die *Wissenschaftslehre*, sey durch diese Schrift sogar *weitergeführt.* Ganz ohne Veranlassung kann dies doch nicht gesagt worden seyn. Vielleicht liegt diese Veranlassung in einem zufälligen Nebenumstande? Wir befinden uns im Stande, darüber Nachweisung zu geben. —

Herr Bardili gesteht, dass er nach dem transcendentalen Idealismus sich nie genauer erkundigt habe. Vom Hörensagen scheint er zu wissen, dass in demselben die Rede sey von einem gewissen Ich; und nun kann es ihm nach seiner Methode nicht fehlen, *a priori* aus dem Gesetz des Widerspruches abzuleiten, welches der Inhalt dieses Systems seyn werde. Dieses Geschäft führt er denn von S. 106 an aus, und da findet sich dann, dass das Ich dieses Systems „nichts Anderes ist, als was jedes Object, *als Object*, auch ist (ein Ausser-, Nach-, Nebeneinander), nur dass ihm der im Denken durchs Denken unvertilgbare Impuls des *animalischen* Lebens auch unvertilgbar anhängt." Hinterher zwar schlägt ihm das Gewissen. Er mag auch das vom Hörensagen wissen, dass das Ich jenes Systems von den Bearbeitern desselben ein wenig anders bestimmt wird. „Er merkt nun wohl, was den Herren mit dem Ich an ihrem secirten Ich, so offen seine *viscera* daliegen, am wenigsten behagen wird, nemlich das Neben-Einander daran." Doch Bardili fasst wieder Muth. „Es bleibt dabei," decretirt er. Er beruft sich auf seinen obigen Beweis, nach welchem *jedes* (von ihm ausschliessend sogenannte) *Object* nothwendig ein Nebeneinander sey. Da nun das Ich des transcendentalen Idealismus *auch ein Object* sey, wie er oben versichert, so u. s. w. — Das Ich ist ein Object; nun widerspricht es sich, dass ein Object auch kein Object sey; mithin wäre es widersprechend zu behaupten, dass das Ich kein Object sey. — Nicht wahr, so beweisen wir recht?

Nun ist dieses (nemlich Bardilische) Ich ihm (dem Herrn Bardili) der Grund alles *Plus* zu allem angewandten Denken, „das zweite *Eins*, auf welches diese Herren freilich gekommen (daher ihnen auch die ganze Welt in ihrem Ich stecken musste), und gemeint, sie seyen schon bis zum ersten Eins (dem A, dem reinen Denken) durchgebrochen." Dieser letztere Durchbruch nun ist erst dem Herrn Bardili gelungen, sagt er. Dieses mögen nun wohl jene Transcendental-Philosophen ihm geglaubt haben; und dies mag das *Weiterführen* seyn.

Dürften wir wenigstens hoffen, zur Belehrung *Dieser* zu schreiben, — denn Herrn Bardili zu belehren, lassen wir uns nicht einfallen — so würden wir sie erinnern, dass, wenn sie ja auch nur die ersten Blätter der Wissenschaftslehre mit transcendentalem Sinne gefasst hätten, ihnen sogleich bei Bardili's A = A der ganz andere Gebrauch eingefallen seyn würde, der in jenen ersten Blättern von dieser Formel gemacht wird; sie würden schon gewusst haben, dass in derselben nicht ein blosses *Wiederholen* des A (als Denkacts) — welches nimmermehr Einen zusammenhängenden Faden des Bewusstseyns, sondern für jeden Moment ein neues für sich selbst bestehendes Bewusstseyn gäbe — sondern, dass in der Copula *eine Reflexion auf das Gesetztseyn des ersten A im Bewusstseyn*, also ein zurückgehendes Bewusstseyn in sich selbst, also Selbstbewusstseyn, also ganz eigentlich der Act, durch den das Ich zu Stande kommt, liege. Sie würden gewusst haben, dass man mit dem reinsten Denken doch nicht auf den Grund alles Bewusstseyns kommt, dass das reine Denken gar nicht über dem Ich steht, dass das letztere — dass ich mich so ausdrücke — das *Intelligiren κατ' ἐξοχὴν* bedeutet, von welchem *Denken*, *Anschauen*, *Wollen* u. s. w. nur Unterarten sind, die nicht schlechthin gesetzt, sondern aus jenem abgeleitet werden müssen. Sie würden gemerkt haben, dass es Bardili nicht einmal gelingt, das reine *Denken* als *Act* aufzufassen, sondern lediglich als *Begebenheit*, als reines Gedacht*seyn*. Bei habituell gewordenem transcendentalen Sinne müsste ihnen aufgefallen seyn, dass Bardili sein ganzes Buch hindurch nicht einmal sich besinnt, dass er ja *selbst* denke, indem er sein System zu Stande bringt, welche Besinnung ihn sogleich von aller seiner Transcendenz geheilt haben würde. Hätten sie nur selbst das Ich aus der Reihe der Objecte, in der es ihnen immer liegen geblieben seyn muss, und sonach bei ihnen der transcendentale Idealismus sich in ein höchst absurdes System verwandelt haben muss, jemals herausgehoben, und es als wahrhaftes Subject-Object begriffen, so müssten sie über Bardili's Vorgeben, noch über das Ich hindurchzubrechen, indess er sehr tief unter demselben zurückbleibt, herzlich gelächelt haben. Sie würden, hätten sie die durch unser ganzes Bewusstseyn gehende *Duplicität* jemals gefasst, dieselbe nie verloren haben, und sich durch Bardili's einseitige Reflexion auf die blosse Objectivität, durch welche aller Dogmatismus zu Stande kommt, nicht haben irreleiten lassen. Sie würden wissen, dass das *Ich* nicht aufgegeben, umschrieben, durch einen anderen Ausdruck ersetzt werden kann, ohne den transcendentalen Idealismus selbst zu verlieren. Wären sie jemals bis zur Quelle des Mechanismus der Intelligenz in seiner *Totalität* durchgedrungen, so hätten sie beim ersten Blicke bemerkt, dass Bardili das Untrennbare willkürlich trennt, dass sein reines Denken eine blosse Abstraction, an sich aber im vernünftigen Wesen nichts ist, dass durch diese willkürliche Trennung erst ihm das Bedürfniss eines *Plus* entsteht zum reinen Denken, da doch das reine Denken ebensowohl das *Plus* zur Anschauung genannt werden könnte, in der That aber keines von beiden *Plus* zum anderen, sondern alles allzumal *unzertrennlich und Eins, die Eine untheilbare Intelligenz selbst* ist; in welcher lediglich zum Behuf unserer Speculationen mit Freiheit und Willkür ein Mannigfaltiges gesetzt und unterschieden wird. Hätten sie je ihren gegebenen Stoff im Ernste aufgegeben, so wären sie durch die Absurdität des Bardilischen Stoffes sogleich zurückgestossen worden: denn es ist endlich Zeit laut zu erklären, dass selbst *der* Satz des transcendentalen Idealismus, dass der Stoff nicht gegeben, sondern gemacht werde, eine temporaire Herablassung zu dem vorhergegangenen Systeme war. Der Gedanke von einem Stoffe ist ein Nichtgedanke. Es ist nichts, denn Kraft und Raum und Empfindung, welche letztere durch Verbreitung im Raume sich in ein Empfundenes und Empfindbares verwandelt. Ich wünschte zu wissen, was nach Wegdenkung alles Empfindbaren als Stoff zurückbleibe.

E.

J. G. Fichte's Antwortsschreiben

an

Herrn Professor Reinhold

auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie etc. (Hamburg, bei Perthes 1801.) befindliches Sendschreiben an den ersteren.

Erste Ausgabe: Tübingen 1801.
In der J. G. Cottaschen Buchhandlung.

Ich wünsche, mein achtungswerther Freund, dass dieses *an* Sie gerichtete Schreiben zugleich auch *für* Sie geschrieben seyn möge; und gebe die Hoffnung gar nicht auf, dass es nach Verlauf einiger Jahre Ihnen nicht nützlich werden sollte. Für jetzt muss ich es eben in die weite Welt hineinrichten; erbitte mir aber die Erlaubniss, dasselbe, damit ich doch einen festen Richtungspunct habe, nach Ihnen hinzuwenden, nachdem Sie mir die Ehre erwiesen haben, ein Schreiben an mich zu stellen.

1. Geben wir ohne weiteres zu dem in Ihrem ersten Hefte Ihnen und Ihren Repräsentirten*) Wichtigen, und auch allerdings an sich Interessanten, sogar, wie *ich* glaube, allein Interessanten: dies ist die in dem 4ten Aufsatze gelieferte Beschreibung *des Denkens als Denkens*.

Mit Ihrer Erlaubniss werde ich mich hierbei der für mich, und wie ich glaube, auch für die Leser, bequemeren Methode bedienen, dass ich dieses Ihr Denken als Denken, aus meiner eigenen Gedanken-Reihe hinstelle. Es wird in dieser Ableitung freilich mancherlei vorkommen, das Sie nicht verstehen, darum nicht zugeben, und nicht für das Ihrige anerkennen. Seyn Sie darüber ausser Sorgen. Ich werde gleich darauf das Meinige wieder abziehen, und Ihnen das Ihrige so treu, als ich es vermag, zurückgeben.

---

*) C. G. Bardili. (Anm. des Herausgebers.)

Es ist nicht durchaus unmöglich, dass ich in dieser Auseinandersetzung zuviel auf Ihre Rechnung schreibe; und ich sehe einem Vorwurfe von dieser Art allerdings von Einigen entgegen. Aber ich will, wenn ich doch fehlen muss, Ihnen lieber geben, als nehmen; indem, wenn ich nicht voraussetzen dürfte, dass Sie genau soviel hätten, als ich annehme, ich mich mit Ihnen auch nicht einmal erörtern könnte.

Ich werde sodann von diesem Ihrem eigenen Standpuncte aus Ihnen zeigen, wo Ihnen nun das, was Sie einige Jahre für Wissenschaftslehre gehalten haben, hinfallen müsse; und darauf Ihnen einige Winke geben, wo Sie von demselben Standpuncte aus, den ich Ihnen zutrauen will, die wirkliche Wissenschaftslehre aufzusuchen hätten, falls Ihnen etwa einmal ein Bedürfniss derselben entstände.

Der Grund aller Gewissheit, alles Wissens im Leben, und aller Evidenz in der Scienz ist dieser: Wir setzen *in* und *mit* dem Einzelnen (alles unser Setzen ist nothwendig ein Setzen des Einzelnen) schlechthin die absolute Allheit, als solche. Werden wir auch dieses Verfahrens uns nicht deutlich bewusst, so erscheint es doch in seinem Resultate: — dass wir nemlich etwas wissen, und wissen, dass wir es wissen. Nur inwiefern wir etwas so gesetzt haben, ist es uns gewiss — von dem Einen Einzelnen aus, das wir darunter begriffen haben, auf alle Einzelne in der Uendlichkeit, die wir darunter begreifen werden, von dem Einen Einzelnen aus, der es begriffen hat, für alle Einzelne, die es begreifen werden. Sie mit Bardili demonstriren dies am Rechnen (Sie meinen Zählen), — Bardili aus guten Gründen, Sie, weil derselbe Ihr Autor ist. Ich habe meine Gründe, dasselbe an einem Beispiele aus der Geometrie nachzuweisen. — Sie construiren einen Winkel, der ohne Zweifel ein bestimmter ist, mit bestimmten geraden Seiten; die Ihnen eben auch, sobald Sie aufhören zu construiren, bestimmt ausfallen. Sie schliessen diesen Winkel durch eine dritte Seite; und finden, dass diese Seite die unter dieser Bedingung einzig mögliche, und dass sie durch den gegebenen Winkel und die beiden Seiten absolut bestimmt ist; — und — sagen aus: dass in alle Unendlichkeit jeder mögliche Winkel von bestimmten Seiten nur durch Eine mögliche Linie geschlossen werden könne, und — dass in alle Unendlichkeit jedes vernünftige Individuum, das nur Ihre, — hierin des Individuums — Worte verstehe, es nothwendig ebenso finden müsse; oder — wenn Sie es nicht aussagen, verstehen Sie es doch so, dass Ihre Entdeckung schlechthin nicht von *diesem* vorliegenden bestimmten Winkel, sondern von allen möglichen Winkeln, und schlechthin nicht für Sie allein, sondern für alle vernünftige Wesen gelte: — und so nun, behaupte ich — ich weiss nicht so recht, ob auch Sie — dass jeder Mensch, der da lebt, sein ganzes Leben hindurch dasselbe thue, ohne ein Wort davon zu wissen, und dass ohne dieses absolute Setzen der absoluten Totalität in dem Einzelnen, — dass ich eines Wortes von Jacobi, das er zu einem anderen Zwecke brauchte, wieder zu einem anderen mich bediene: — wir nicht zu Tisch und Bette kommen können.

Kehren wir zu unserem Beispiele zurück. — Wenn Sie in jenem Urtheile lediglich das Urtheil von einer *Wahrnehmung*, etwa Ihres *diesmaligen*, durch Zeit und Umstände bedingten Verfahrens, oder einer Beschränkung desselben Verfahrens, auszusprechen glaubten, könnten Sie schlechthin nichts weiter sagen, als: *Ich* Cajus oder Sempronius kann *diesen* Winkel, etwa von 60 Grad, mit *diesen* bestimmten Seiten schlechthin nur durch Eine mögliche Seite schliessen: aber Sie würden sich bescheiden müssen, dass Ihr nächster Nachbar, rechts oder links (wenn nemlich Sie sodann nur ein Rechts oder Links, oder Nachbarn haben könnten), *denselben* Winkel mit *denselben* Seiten, vielleicht durch mehrere Linien möchte schliessen können; ferner ob Sie selbst den ersten besten anderen Winkel, oder *denselben* mit anderen zwei Seiten, nicht durch mehr Linien würden schliessen können, könnten Sie nicht wissen, bis Sie es an jedem besonders probirt hätten (wenn nemlich unter dieser Bedingung mehrere Winkel, und ein Probiren Ihrer Hypothese an ihnen möglich seyn könnte). Sie sagen sonach offenbar nicht das Urtheil einer einzelnen Wahrnehmung aus, sondern Sie umfassen und setzen schlechthin die Unendlichkeit und Totalität aller möglichen Wahrnehmungen; eine Unendlichkeit, die nicht etwa aus den Endlichen zusammengesetzt wird, sondern aus welcher umgekehrt die Endlichen selbst hervorgehen, und deren blosse nie zu vollendende Analyse die endlichen Wesen sind. Dieses — wie soll ich es nennen, Verfahren, Setzen, oder wie Sie lieber wollen werden, diese Manifestation der absoluten Totalität, nenne ich intellectuelle Anschauung, betrachte sie, eben weil ich über die Intelligenz auf keine Weise hinauskann, als immanent in der Intelligenz, und nenne sie insofern Ichheit, nicht Subjectivität, noch Objectivität, sondern absolute Identität beider; welche Ichheit denn doch wohl hoffentlich nicht Individualität seyn möchte. Es liegt in ihm, wie *Sie* es nennen, eine Wiederholbarkeit ins Unendliche. Und so ist mir das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjectivität und Objectivität, und aus einer Trennung der beiden letzteren und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen. In jener Analyse besteht das Zeitleben; und die Trennung in Subject und Object, welche beide allein noch durch die intellectuelle Anschauung zusammengehalten werden, ist der Ausgangspunct dieses Zeitlebens.

Hiervon nun haben Sie gegenwärtig einigermaassen etwas vernommen. Sie stehen wie folget. Abstrahiren wir davon, dass im obigen Beispiele ein Triangel construirt, und überhaupt, dass construirt werde, und sehen nur darauf, dass eine absolute, in jedem Einzelnen ins Unendliche wiederholbare Totalität gesetzt wird, so haben wir das, was Sie *Denken als Denken* nennen; das, was nach Ihnen in unserem gewöhnlichen Erkennen dieses Triangels da, oder auch dieser Pflanze, dieses Thieres, Bestandtheil aus dem blossen reinen Denken ist.

Nun geben Sie sehr richtig zu, dass jener Bestandtheil in unserem wirklichen Erkennen nie ohne einen fremdartigen Zusatz vorkomme; dass wir nie erkennen den Triangel überhaupt, wie er unendlich wiederholbar ist, sondern diesen Triangel da, und diesen: daher nennen Sie das wirkliche Erkennen ein angewendetes Denken, und postuliren dazu eine Materie dieser Anwendung = C, wodurch der im Denken als Denken unendlich wiederholbare Triangel *κατ' ἐξοχὴν* zu *diesem* Triangel wird.

Sie stehen sonach über dem gewöhnlichen Erkennen, das ich = B nennen will: dieses ist der Gegenstand Ihres Philosophirens. Diesem setzen Sie voraus Ihr Denken als Denken = A, als schlechthin Letztes, über welches sich nicht hinausgehen lässt. — Was Sie etwa aus diesem Denken als Denken noch machen werden, steht zu erwarten; bis jetzt geben Sie nur an, dass es nicht subjectiv sey; ich weiss nicht, ob nur nicht *bloss* subjectiv, sondern zugleich auch objectiv, in welchem Falle Sie mit *meiner* Wissenschaftslehre, nicht der Ihrigen, übereinstimmen würden, oder nur objectiv, wie ich befürchte, oder keines von beiden, in welchem Falle ich Ihrem unendlichen Denkvermögen nicht zu folgen vermöchte. Was Ihr Meister daraus macht, liegt am Tage: „den im Menschen zum Bewusstseyn durchgebrochenen Rhythmus der ganzen Natur." Aber von dem Meister lässt dermalen sich nicht auf den Jünger schliessen, wie wir tiefer unten ersehen werden.

Vor allen Dingen bezeuge ich Ihnen mit aufrichtigster Seele meine Hochachtung, und statte Ihnen meinen Glückwunsch ab, dass Sie sich nun zu jenem A erhoben haben. An der Erkenntniss dieser absoluten, nicht aus den Einzelnen zusammengesetzten Allgemeinheit, dieses Grundes aller wissenschaftlichen Evidenz und alles gemeinen Wissens und Ueberzeugtseyns, fehlt es in unserem Chroniken-Zeitalter beinahe durchaus; und nichts hat unter anderen auch dem Eingange des Kantischen Geistes und der Wissenschaftslehre so kräftig entgegengestanden, als dieser Mangel. Sie erwerben sich ein wichtiges Verdienst um den wissenschaftlichen Geist der Nation, wenn Sie auch nur jenes Ihr A Mehreren beibringen. Ich glaube, dass bei der Mehrheit allerdings gerade bei diesem Puncte, wo Sie anheben, angehoben werden, und dass man dabei ungefähr so verfahren müsse, wie Sie S. 100 bis 110 des erwähnten Aufsatzes mit vieler Geschicklichkeit verfahren.

Dass Sie aber, nachdem Sie doch wohl einst irgend eine mathematische Wissenschaft studirt, darauf so viele Jahre ein Zeuge Kants gewesen, dann selbst eine Elementar-Philosophie geschrieben, dann der — wirklichen, vor dem Publicum in mancherlei Bearbeitungen liegenden Wissenschaftslehre anzuhängen geschienen haben — diese lange Zeit daher von *jenem* A, von *jener* Wiederholbarkeit ins Unendliche, durchaus nichts gewusst, in und während aller der genannten Studien nichts davon bemerkt, auch z. B. im ersten §. der Wissenschaftslehre, gleich vom Anfange in der Argumentation aus dem Satze A = A dasselbe nicht wörtlich gefunden, und erst jetzt von Bardili, von welchem streitig bleibt, ob er selbst bis diese Stunde es weiss, es gelernt haben wollen, ist eine Merkwürdigkeit in der Geschichte der Philosophie, an welcher speculative Schriftsteller sich spiegeln können, und abnehmen, wie es sehr häufig mit dem Beifalle, den man ihnen schenkt, eigentlich beschaffen ist.

Jedoch, was soll das Klagen; es hat sich nun einmal also begeben. Da Ihnen, als Sie sich zur Wissenschaftslehre bekannten, und dieselbe auch gar wohl zu verstehen meinten, wie Sie denn dies noch bis zur Stunde meinen, jenes A völlig fremd war, so schliessen Sie ganz richtig, dass es auch der wirklichen Wissenschaftslehre fremd sey. Sie müssen daher die Wissenschaftslehre unter, und zu den Füssen Ihres dermaligen Princips = A lociren. Da liegt Ihnen nun nichts weiter als das gemeine Erkennen = B. In dieser Sphäre muss sich die Wissenschaftslehre befinden. Die systematische Reflexion auf dieses gemeine Erkennen ist eigentlich Psychologie; die Wissenschaftslehre muss Ihnen sonach eine psychologische Wissenschaft werden, wie sie denn auch dasselbe dem grössten Theile Ihrer philosophischen Zeitgenossen ist. In dieser wird nun ausgegangen von einem Ich. Es liegt in der Sphäre des gemeinen Erkennens kein anderes Ich, ausser dem Individuum, als Subjecte des gemeinen Erkennens. Aus diesem wird in der Wissenschaftslehre, die Sie kennen, alle Erkenntniss abgeleitet; also, dass ich es kurz und entschieden sage, *jeder erdenkt sich seine Welt, durch das gemeine, und auf dem Standpuncte der Psychologie als solches erkennbare, daher, wie Ihr Meister sehr richtig hinzusetzt, willkürliche Denken.* Dies ist nach Ihnen der Inhalt der Wissenschaftslehre. So müssen Sie diese Lehre erklären, wenn Sie consequent sind, und so erörtern und erklären Sie denn dieselbe auch wirklich Ihren ganzen ersten Heft hindurch. — Ich will *diese* Wissenschaftslehre nicht mit Fragen bemühen; nicht fragen, wie denn nun das wirklich als durch ein solches willkürliches Denken hervorgebracht Anerkannte von Dem unterschieden werde, das dafür nicht anerkannt wird, und wie wir zu einer solchen Unterscheidung auch nur kommen mögen; es dürfte sich ereignen, dass sie meine Frage gar nicht verstände; nicht fragen, wie es denn nun zugehe, dass ich Fichte, oder Sie, Reinhold, falls nemlich sodann ein Reinhold oder Fichte möglich wäre, nicht alle Augenblicke eine andere Welt erdenken, die mit der vorher erdachten durchaus nichts gemein hat, und uns nicht immer die erdenken, in der es uns gerade am besten gefällt; man dürfte mir allenfalls antworten: daran habe die leidige Ideen-Association Schuld; nicht fragen, wie es denn zugehe, dass ich, Fichte, und Sie, Reinhold, denn doch noch in weit mehreren Stücken übereinstimmen, als wir, wie sich leider ergiebt, dissentiren, und dass nicht durchaus jedes Individuum seine eigene Welt habe. Aber es ist mir sehr erfreulich, endlich doch einmal aus einem unverdächtigen Munde zu vernehmen, wie man die Wissenschaftslehre eigentlich versteht; so wie eben daraus nun so recht sonnenklar wird, wie Sie Kanten verstanden haben, und wie Sie selbst mit Ihrer Elementar-Philosophie es gemeint haben, und was für Systeme das seyn müssen, die durch eine *solche* Wissenschaftslehre übertroffen und vollendet werden. Was insbesondere die Wissenschaftslehre anbelangt, hat Friedrich Nicolai sich freilich nicht unbezeigt gelassen, dass er sie gerade so verstehe; aber ich habe gehofft, dieser mache die Ausnahme. Nachdem Sie es auch so verstanden haben, so darf ich wohl annehmen, es werde in der Regel so verstanden. Aber Friedrich Nicolai und die übrigen deutschen Philosophen nehmen dieses System nicht an, sondern setzen sich ernstlich gegen dasselbe. *Sie* sind mehrere Jahre hindurch Anhänger eines solchen Systems gewesen; und dies ändert ein Grosses an der Sache zu Ihrem Nachtheil. Aber Sie haben sich gegenwärtig zu etwas Besserem erhoben und dies verändert die Sache zu Ihrem Vortheil.

Nein, mein würdiger Freund, *meine* Wissenschaftslehre liegt nicht da, wo Sie dieselbe lociren. Sie liegt in einer Region, welche auch jetzt, nachdem Ihnen über die unendliche Wiederholbarkeit ein Licht aufgegangen, Ihren Augen noch immer ebenso verborgen ist, als Ihnen noch vor nicht ganz zwei Jahren die unendliche Wiederholbarkeit verborgen war. *Der* Geist, der sich zur letzteren, die allerdings den Uebergangspunct aus dem Felde der Empirie in das Gebiet der reinen Scienz ausmacht, erheben konnte, vermag ohne Zweifel sich auch in die erstere zu erheben, nachdem er den in der That wichtigsten und schwierigsten Schritt schon gethan hat. Werde Ihnen nur Leben und Gesundheit verliehen, so gebe ich diese Hoffnung nicht auf. Ich will daher einigen vorläufigen näheren Erörterungen ein paar Winke über den Weg hinzufügen, auf welchem Sie sich meines Erachtens höher erheben könnten.

Zuvörderst — Ihr Denken als Denken ist die unendliche Wiederholbarkeit; und es ist ganz richtig, dass in allem wirklichen Erkennen (Ihrem Anwenden) ein solches ins Unendliche *Wiederholbares*, dessen *Form* (ich finde keinen anderen Ausdruck, aber ich hoffe, Sie sollen mich verstehen) die Wiederholbarkeit ist, u. dergl., vorkomme. Aber *was* ist denn nun das, das da wiederholt wird, und woher kommt dieses Etwas? Woher kommen in dem von uns gebrauchten Exempel die Linien und Winkel und ihr nothwendiges Verhältniss zueinander im Triangel, oder in dem Bardilischen Exempel die Dinge, die da gezählt werden. Zwar postuliren Sie vorläufig eine Materie der Anwendung = C, und es mag wohl seyn, dass die fünf Finger, welche — gerechnet werden, in dieser Materie sich finden werden, nachdem nur sie selbst sich gefunden haben wird; und deswegen, um dieses Streites mich zu überheben, ging ich vor der Hand dem Bardilischen, von Ihnen verbesserten Rechnen aus dem Wege. Aber wird sich denn etwa das Verhältniss der Theile des Triangels ebenso finden? Nach Bardili, welchem zufolge „wir freilich erst durch — den Anblick der Körper selbst *erfahren*, dass — *die Ausdehnung ihr Wesen* nun eben in drei Raumdimensionen an den Körpern *ausstelle*, und dadurch ein *apodiktisch* gewisses Zeugniss erhalten" — nach Bardili allerdings. Aber Sie haben auch jetzt wieder gezeigt, dass Sie den Boden kennen, und besser wissen, was da allenfalls geht, und was schlechthin nicht geht. Sie werden ihm hierüber den Ausdruck verbessern. Wie nun werden Sie das machen? Woher werden Sie jenes ins Unendliche wiederholbare, und in aller Unendlichkeit dasselbe bleibende Verhältniss der Theile eines Triangels bekommen?

Woher Sie es immer bekommen mögen, wenn Sie es nur nicht aus der Materie = C (d. h. damit wir ja nicht im Wortstreite befindlich zu seyn scheinen, nur nicht aus dem, was schlechthin nicht wiederholbar ist, und Ihr Denken zum *angewendeten*, oder, wie ich sagen würde, durchaus bestimmten, macht) bekommen! — denn in diesem Falle würde es mit einer Mittheilung zwischen uns Beiden zu Ende seyn. Haben werden Sie es auf alle Fälle müssen, dieses Wiederholbare, sobald Sie mit Ihrem neuen Systeme bis zum Aufbauen kommen werden, wovon Sie bis jetzt freilich noch weit entfernt sind. Setzen Sie, wir hätten es; denken Sie es sich vorläufig als das, was Ihnen ehemals Denkgesetze waren, und Anschauungsgesetze, und erlauben Sie mir vorläufig dieses Wieder*holbare* neben Ihrer Wieder*holbarkeit* abzulegen. Ich gestehe Ihnen sogar, dass ich nicht übel Lust habe, falls nemlich in Ihrem zweiten Hefte das bis jetzt nur postulirte C (wie es mit dem, was man etwa für eine Deduction ansehen könnte, eigentlich stehe, darüber werde ich Ihnen meine Gedanken tiefer unten nicht verhehlen) sich nicht durch eine Deduction einfinden sollte, dieses C, oder was ich etwa statt desselben sollte brauchen können, ebendaselbst unterzubringen. Wir hätten nun Ihrem und meinem B = dem angewendeten Denken, oder dem wirklichen Erkennen und Erleben im Leben, *vorausgesetzt* Ihr und mein A = der unendlichen Wiederholbarkeit, und mein

Wiederholbares, und vielleicht einen Stellvertreter Ihres C, über welchen wir jedoch jetzt nicht streiten wollen; zusammen die Sphäre Y. Zu diesem Y verhält nun — ich darf in diesem Puncte historisch sprechen, — *meiner* Wissenschaftslehre nach, unser gemeinschaftliches B sich nicht sowohl als ein Anwenden, sondern vielmehr als ein ins Unendliche fortzusetzendes *Analysiren* desselben, Ausdehnen des absolut Zeitlosen durch eine Zeit hindurch, die uns eben in diesem Ausdehnen entsteht. Ob dieses Y in anderen Beziehungen, die wir hier noch nicht kennen, subjectiv sey, oder objectiv, oder Identität beider, geht uns hier nichts an: in Beziehung auf das Analysiren und Ausdehnen in B, wovon allein wir bis jetzt gesprochen haben, ist es ja wohl wahrhaft objectiv, und der einige Grund alles Objectiven, alles Wissens und Ueberzeugtseyns, das in B vorkommt. Dass sonach nach dieser *meiner* Wissenschaftslehre der Mensch, d. i. Sie, ich, Schelling, und jedes Individuum, schlechterdings nichts sich wahrhaft *erleben* kann, und lebend hervorbringen, sondern nur das ursprüngliche, rein vernünftige Leben = Y sich in der Zeit darstellen, und dass unser ganzes Zeitleben lediglich Erscheinung ist des absolut zeitlosen, allgemeinen, unveränderlichen, in der Zeit, dem Einzelnen, und dem Veränderlichen.

Ueber diesem anwendenden Leben nun, wie *Sie* sagen, oder dem analysirenden, wie *ich* sage, schwebt Ihre Philosophie; dieses will sie schildern, und, so Gott will, verbessern. Ihnen beabsichtigt noch immer „das Philosophiren eine Erkenntniss, welche sich über die Unvollkommenheiten der im schlimmen Sinne sogenannten gemeinen (vulgaren) erhebt;“ und hier ist Ihnen noch aus Ihrer allerersten Epoche ein Stück vom Popular-Philosophen hängengeblieben. Diese Ihre Philosophie thut daher sehr gut, sich ein Denken als Denken vorausgeben zu lassen, indem ohnedies alles ihr Denken sich in das absolute Nichts auflösen würde.

Meine Philosophie aber — haben Sie doch endlich einmal die Barmherzigkeit, dies zu vernehmen, und erzeigen Sie mir die Ehre zu glauben, dass ich nicht scherze, und denn doch ungefähr selbst weiss, was ich selbst thue — meine Philosophie hat, als Philosophie, mit jenem Ihren und meinem B *durchaus nichts* zu thun, und redet von demselben nimmer, ausser in dem Ihnen soeben kurz vorgetragenen *letzten Resultate*. Mit dem soeben unter Ihren Augen zusammengesetzten Y, von welchem Ihre Wiederholbarkeit einen Theil ausmacht, hat sie es zu thun. Dieses Y, als ihr wissenschaftliches Product, leitet sie ab aus einem Anfangspuncte = X. Da Ihnen dermalen noch nicht einmal Y, sondern nur der Bestandtheil desselben = A einleuchtet, so ist sehr begreiflich, dass der Augpunct dieses ganzen Y, = X vor Ihnen verborgen seyn muss. — Sie hätten dieses Alles, was ich Ihnen hier nur historisch angeben kann, und was ich Sie ersuche, doch nun endlich als ein historisches Datum in Ihrem Gedächtnisse niederzulegen, damit Sie in Ihrem zweiten Hefte nicht fortfahren, *Ihre* leidige Wissenschaftslehre als die meinige zu erörtern — Sie hätten dieses Alles, wenn Sie es nirgends fanden, denn doch zum allerwenigsten in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre, welchen Aufsatz Sie selbst recensirt haben, finden können. Es würde interessant seyn, nunmehr, da es am Tage liegt, wie Sie die Wissenschaftslehre verstanden haben, einen fortlaufenden Commentar meiner Schriften, oder auch nur jenes Aufsatzes, und der ersten Blätter der Grundlage der Wissenschaftslehre von Ihnen zu haben, um zu sehen, durch welche Mittel Sie die dort befindlichen Ausdrücke über die Seite gebracht.

Von Ihrem eigenen mir wohlbekannten Standpuncte aus, versprach ich Ihnen einige Winke auf den Weg höher zu gelangen. — Ihr Denken als Denken ist die unendliche Wiederholbarkeit des A, und die nie zu endende Wiederholung geschieht im anwendenden Denken B. Haben Sie die Güte mir folgende Frage zu beantworten: weiss denn nun das in B anwendende Denken von der unendlichen Wiederholbarkeit des A, oder weiss es nicht davon? Ohne Zweifel wissen Sie, und Ihnen zufolge Bardili, von dieser unendlichen Wiederholbarkeit, denn Sie sprechen davon, und vielleicht wird es Ihnen nach Durchlesung dieses Schreibens klar, dass auch ich davon wissen möge, und — halte ich ferner dafür, jeder, der auch nur den Satz, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich sey, als einen durchaus allgemeinen und ohne Ausnahme gültigen ausspricht, weiss nothwendig davon, und Sie hätten nicht die Erscheinung des Bardilischen Grundrisses zu erwarten gebraucht, um davon zu wissen, wenn Sie jemals auch nur jenen Satz eingesehen hätten. Aber ich behaupte noch mehr: und nach einiger Ueberlegung werden Sie vielleicht auch dieser Behauptung beistimmen. Ich behaupte, dass Sie, selbst noch ehe Sie Bardili's Grundriss gelesen und verstanden hatten, und alle Menschenkinder, die diesen Grundriss nicht gelesen haben, und nicht lesen werden, weil sie etwa nicht lesen können, die mithin nie zum *deutlichen* Bewusstseyn jener unendlichen Wiederholbarkeit gelangen, dennoch immerfort handeln und erkennen, ***als ob*** sie ein solches Bewusstseyn hätten; dass schlechthin alles Erkennen ein solches — darf ich sagen schweigendes Bewusstseyn (d. h. was für ein Bewusstseyn anerkannt wird, sobald man darüber nachdenkt) von jener unendlichen Wiederholbarkeit voraussetzt; und dass das Kind, welches heute wieder von dem Brote isst, mit dem es gestern seinen Hunger stillte, nimmermehr davon essen, nimmermehr ***das Brot*** in diesem heutigen Brote anerkennen würde, wenn es nicht in seinem Bewusstseyn gleich im gestrigen Brote das Brot schlechthin unendlich wiederholbar, für alle Vergangenheit und Zukunft, und zeit- und bedingungslos, gesetzt hätte.

Wie weiss denn nun der Mensch von dieser unendlichen Wiederholbarkeit; und wie kommt er dazu, sie ausdrücklich als solche zu setzen, und gar nie anders überhaupt nur setzen zu können, denn so? Was ist es in uns, wodurch wir — nicht nur die unendliche Wiederholbarkeit, denn selbst dieses ist, dass ich es Ihnen nun sage, ein Merkmal aus der zweiten Hand, sondern die absolute Unendlichkeit selbst, mit Einem Blicke umfassen? Welches ist dieser Blick? Wenn Sie diese meine Frage verstehen, und sich dieselbe im Ernste vorlegen werden, dann werden Sie wissen, wo meine Wissenschaftslehre liegt.

Sie haben doch nicht bloss auf Bardili's Wort, und etwa, weil diese ***Hypothese*** Ihnen manches erklärte, was bis dahin

Ihnen dunkel geblieben — wäre das letztere der Fall, dann ständen Sie nicht einmal in dem Standpuncte, in welchem ich Sie bisher vorausgesetzt habe, und ich für meine Person wüsste sodann kein Mittel, Ihnen beizukommen — angenommen, was Sie über die unendliche Wiederholbarkeit vortragen? Sie haben doch wohl in sich selbst etwas gefunden, das dieser Lehre zusagte, das wie ein Blitz Sie erleuchtete, und Sie überzeugte, dass diese Lehre wahr sey, so gewiss Sie selbst lebten, und seyen? Fixiren Sie nun dieses Etwas, und machen es zum Gegenstande Ihrer Betrachtung; und dann erst werden Sie beim Princip der wahren wirklichen Wissenschaftslehre stehen.

Jene unendliche Wiederholbarkeit ist doch wohl nicht bloss eine Wiederholbarkeit *in* Allen, sondern auch *für* Alle, wie sich in den oben beigebrachten Beispielen ohne Zweifel klar ergeben hat. Dieses *Für* ist in Ihrem Systeme völlig übergangen. Wenn man auch gegen den im Menschen zum Bewusstseyn durchgebrochenen Rhythmus der Natur bei Ihrem Autor, — wohlgemerkt als Höchstes der *ganzen* Philosophie, — nicht noch sonst mancherlei einzuwenden hätte, so würde doch dann im Menschen nur eben das, wovon die Worte lauten, zum Bewusstseyn kommen: der Rhythmus, der da durchgebrochen ist, keinesweges aber das *durchgebrochen seyn* dieses Rhythmus weder in uns noch in Anderen. Wir wären das Bewusstseyn der Natur von sich selbst, als Natur, und nichts weiter. Ich bitte, halten Sie wirklich seit länger als einem Jahre sich — für nichts weiter? Wo liegt denn nun der Grund des Bewusstseyns dieses *Durchgebrochenseyns?* — Sollten Sie mit Ihrem Systeme je so weit kommen, dass Sie zu erklären hätten, wie das Vernünftige nicht nur von Vernunftlosem, sondern auch von Vernünftigem ausser sich weiss, und Einer — in die Seele des Anderen — *schlechthin Wahrheit setzt*, und darin nicht irregeht, oder, was mit diesem Puncte inniger zusammenhängt, als Sie selbst bis jetzt glauben mögen, sollten Sie in Ihrer Philosophie Ihre Philosophie selbst zu erklären haben, so wird es Ihnen dann sicher fehlen, wenn es Ihnen nicht eher fehlt. Sie werden dann einsehen, dass die wirkliche Wissenschaftslehre, — der Sie denn doch wenigstens jetzt zugestehen werden, dass sie von diesen Fragen wissen, dass sie sonach wohl auch die Antworten darauf wissen möge, — keinesweges vom Individuum, das nur *für sich* Wahrheit hätte, eigentlich aber und in der That als solches gar keine Wahrheit hat, auch nicht von etwas Subjectivem, noch von etwas Objectivem, sondern von der absoluten Identität beider, ausgehe; und dass man wohl nur mit Erfassung dieser Identität die Vernunft in ihrer wahren Wurzel erfasst haben möge.

Dies wäre ungefähr das Wichtigste, was ich Ihnen über die Sache zu sagen hätte. Noch giebt es einen anderen bei weitem minder wichtigen Punct; der jedoch die Sache auch zu berühren scheint. Sie nennen jene unendliche Wiederholbarkeit mit Ihrem Autor Denken als Denken. Ich könnte leicht nachweisen, dass nach keinem möglichen Sprachgebrauche, welcher über Puncte von dieser Art durchaus nicht willkürlich, sondern tief in der Vernunft gegründet ist, jene *Wiederholbarkeit* in einem natürlichen, unkünstlichen und unwissenschaftlichen Denken vorkommt. Wollen wir uns nicht selbst die Sprache, in der wir doch philosophiren sollen, verderben, verengen und verwirren, so können wir Denken nur für *Bestimmen* durch ideale Thätigkeit brauchen. Dann ist Ihr Denken als Denken, wie ich es oben, ich denke mit Ihrer Beistimmung, erklärt habe, als Machwerk oder Product der reinen Vernunft im Erkennen, allerdings ein *Wiederholen* des A in Ihrem C, das auch, wie sie wahrlich nicht durch das jetzige Wiederholen wissen, ins Unendliche wiederholt werden kann: aber die unendliche *Wiederholbarkeit* selbst müssen Sie auf eine andere Weise auffassen, für die ich eben keinen anderen Ausdruck kenne, als den der Anschauung, hier der intellectuellen Anschauung. Sollten Sie mich auch nur über diesen Punct verstehen, so würde Ihnen dadurch zugleich der soeben erörterte Punct deutlich werden. — Es fände sich sonach bei Ihnen selbst, die Sie soviel von den Concrescenzen Anderer sprechen, eine arge Concrescenz, oder wie ich sagen würde

Verwirrung, des Bestimmens mit der Bestimmbarkeit, des Denkens mit der Anschauung.

Doch ich will diesen Punct fallen, und Ihnen Ihren Ausdruck lassen. Nun aber fällt Ihnen ferner *ad vocem* Denken die Logik, oder wie Sie übersetzen, die Vernunftlehre bei, Sie kündigen Ihr System als eine totale Revolution — der Logik an, und versprechen ebendaher dieser neuen Revolution unabänderliche Dauer, weil Sie das — was in allen bisherigen Revolutionen unangegriffen geblieben sey, die bisherige Logik, als das *πρῶτον ψεῦδος*, in seinen Grundvesten angreife.

Lieber Reinhold, wenn Sie nur das nicht gesagt hätten, denn ich komme nun beinahe in die Nothwendigkeit, mein Zeugniss, dass Sie besser wüssten, was allenfalls gehe, und was schlechthin nicht gehe, als Ihr Autor es weiss, zurückzunehmen. Zwar greift Ihr Autor, durch seine Entdeckung der wahren Quelle der drei Dimensionen des Raumes, noch mehr als die Grundvesten der Logik, er greift die der Geometrie an, und dies ist in den bisherigen Revolutionen, ausser von Werner, wo es aber ohne Revolution abging, auch nicht geschehen; aber ich muss bekennen, dass es mir beinahe ebenso ultrarevolutionair scheint, der Logik Alles, bis auf ihren Begriff, abzuläugnen, als es mit Aller, und hoffentlich auch mit Ihrer Beistimmung ist, wenn man der Geometrie an die Seele greift. Nun denken Sie zwar, indem Sie diese Worte lesen, freilich: das sey eben der unheilbare Staar, womit von Aristoteles herab bis auf Kant und meine Wenigkeit, alle Welt behaftet gewesen, so lange, bis Bardili gekommen, und zunächst Ihnen denselben gestochen; aber haben Sie demungeachtet nur die Geduld, weiter zu lesen.

Meiner Meinung nach, und, wie ich denke, nach der übereinstimmenden Meinung aller Logiker von Aristoteles an bis auf diesen Tag, steht *zuvörderst* die Logik über dem gemeinen Erkennen, unserem gemeinschaftlichen B, und hat dieses zum Objecte, gerade so wie *Ihre* Wissenschaftslehre. Wenn auch jemand dies nicht mit diesen Worten anerkennen sollte, weil eben jedes andere Erkennen ausser dem gemeinen ihm ebenso verborgen ist, als es Ihnen war, da Sie Ihrer Wissenschaftslehre noch anhingen, so thut er es doch durch die That, und dies wird sich ihm immer, sobald er sich zum Begriffe eines anderen Wissens erhebt, klarmachen lassen. In diesem gemeinen Erkennen abstrahirt nun *zweitens* die Logik von allem Objecte desselben, und reflectirt lediglich auf die Form; daher denn auch das philosophische oder transcendentale Denken, welches in Absicht der Form dem gemeinen ganz gleich, und nur in Rücksicht des Objectes davon verschieden ist, — doch nicht als transcendentales — unter ihr Gebiet fällt. Aber das gemeine Erkennen bleibt nach der Abstraction vom Objecte, nach gänzlicher Subjectivisirung, nicht einmal mehr ein *Erkennen*, als welches letztere immer subjectiv-objectiv ist, es wird — ich denke alle Welt nennt Das — *Urtheilen*. Die Logik ist daher eine Theorie des Urtheilens; der analytischen Bildung von Begriffen, Sätzen, Syllogismen. Dieser Logik Allgemeinheit ist eine aus dem Einzelnen zusammengelesene; und nur der, welcher bloss die Logik kennt und hat, hat keine andere Allgemeinheit.

Wie es sich nun mit den bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft verhalte, das mögen Sie mit den Kennern und Pflegern derselben unter Ihren Zeitgenossen ausmachen. Von mir haben Sie hierüber höchst wahrscheinlich nie einigen Einspruch zu erwarten, indem ich in der Philosophie noch so viel zu thun sehe, dass ich auch bei dem längsten Leben kaum Zeit übrigbehalten würde, um sie auf diese *nicht* philosophische Wissenschaft zu wenden. Nicht philosophische, sage ich. Die Philosophie geht bis zur Ableitung, oder wie Sie sagen werden, Manifestation des Erkennens, und ist bei diesem zu Ende. Die Logik aber setzt dieses Erkennen als ein gegebenes voraus.

Die soeben beschriebene Abstraction und Unterscheidung ist ohne Zweifel möglich. Zwar meinen Sie, Bardili habe uns sogar die Denkbarkeit eines Unterschiedes zwischen Metaphysik und reiner Logik abgeschnitten. Mir ist davon nichts in Erfahrung gekommen, und ich erwarte dies erst in einem Ihrer folgenden Hefte zu erleben. Ich unterscheide noch immer, wie oben geschehen, und erwarte darüber erst in der Zukunft

Ihre, oder Bardilis Einsprüche. Doch Sie reden von *reiner* Logik; und ich bekenne sehr gern nicht zu wissen, was in diesem Zusammenhange dies für ein Ding seyn mag: ich meine mit aller Welt die *allgemeine bloss formale* Logik. — Also, die soeben angegebene Unterscheidung ist *laut der inneren Anschauung eines Jeden, der unsere Worte versteht, und diese Unterscheidung macht*, möglich. Sie ist gemacht worden; es ist auf den Grund derselben eine Wissenschaft aufgebaut worden; diese Wissenschaft hat mit allgemeiner Uebereinstimmung bisher Logik geheissen; den Begriff werden Sie, denke ich, nicht aufzuheben vermögen, den Namen sollten Sie, uns Anderen zur Liebe, lassen. Freilich, wem diese Logik *Vernunftlehre* seyn soll, der mag übrigens wohl die Vernunft *haben*, aber er *weiss* nicht von Vernunft.

Aber wie könnten Sie auch dieser Logik von Ihrer Philosophie aus das Geringste anhaben, und mit ihr auch nur zusammenkommen? Sie wollen das Object des Erkennens aus A und C construiren, oder manifestiren. Sie behaupten, es liege in diesem Objecte als nothwendiger Bestandtheil ein A als Product des Denkens als Denkens, und haben daran, bloss den unpassenden Ausdruck abgerechnet, ganz recht. Aber Sie mögen auch im Ausdrucke rechthaben; und mögen nun diese Ihre Nachweisung des Denkens als Denkens im Objecte des Erkennens eine Logik nennen, so wäre diese Ihre Logik doch immer *Philosophie*. Sie wäre etwa wie die Kantsche, eine transcendentale Logik; die Sie, da Sie das Wort transcendental scheuen, nennen mögen wie Sie wollen; aber es wäre doch nimmermehr die von uns Anderen verstandene allgemeine formale Logik. Zwischen dieser und der Ihrigen ist durch das Object, zu dem Sie hingehen, und von welchem die letztere abstrahirend ausgeht, eine Kluft befestigt: beides sind durchaus verschiedene Wissenschaften. Oder wollen Sie sagen: jene bloss formale Logik ist überhaupt nichts, und unsere Lehre von der unendlichen Wiederholbarkeit occupirt, da sie namenlos ist, jenen Namen ohne Ding, so ist dies freilich ein anderes; und Sie mögen dies mit denen, welche auf die formale Logik, als *Wissenschaft*, einen höheren Werth setzen, denn ich, ausmachen: aber Sie können dann nimmermehr sagen, dass Sie die alte Logik verändern, sondern nur, dass Sie dieselbe vernichten.

Doch, was sage ich auch, Ihnen gegenüber, die Logik gründet sich auf eine mögliche, jedoch an sich willkürliche Abstraction? sie ist, wozu Aristoteles und seine Nachfolger sie gemacht haben, und heisst, wie sie heisst, weil wir sie so nennen? Habe ich denn nicht auf Ihre gegenwärtige Darstellungsweise, welche Sie freilich eigentlich nie abgelegt haben, geachtet? Sie treten steif und fest daher, und sagen: die Logik *ist* das, und sie *ist* das, als ob Sie etwa von einem Rhinoceros oder einer Erdmandel redeten. Ebenso sprechen Sie vom Denken als Denken; und so sprechen Sie von Allem, wovon Sie sprechen. Nun bin ich in Absicht des letzteren, wie Sie gehört haben, sowohl über das *dass*, als über das *was* mit Ihnen ganz einig, und zwischen uns wäre sonach über diese Sache nichts weiter zu verhandeln. Aber sowohl für diejenigen Ihrer Leser, die es noch nicht wissen, was Sie sagen wollen, als für Sie selbst, wäre es recht gut gewesen, wenn Sie sowohl über das *dass*, als über das *was* einige Nachweisungen beigebracht hätten, die meines Erachtens nur in der intellectuellen Anschauung zu finden seyn möchten.

In dieser unbefangenen historischen Methode fände sich sonach an Ihnen noch ein Stück vom ehemaligen Elementar-Philosophen, so wie sich oben ein übriggebliebenes Stück vom Popular-Philosophen fand. Lediglich von Kant und der wirklichen Wissenschaftslehre ist nichts an Ihnen hängengeblieben. Aber dieser Elementar-Philosoph kommt anderwärts noch frappanter zum Vorschein. Sie demonstriren gerade wieder so, wie in den vormaligen Tagen.

Sie haben eine Nothwendigkeit der *Anwendung* des Denkens als Denkens — ich weiss nicht, ob postulirt, aber Sie haben dieselbe wenigstens, wenn ich so sagen darf, gesetzt: zum mindesten haben Sie darüber nichts erwiesen, wenigstens in meinem Exemplare nicht. — „So gewiss — fahren Sie fort

— der innere Charakter des Denkens als Denkens keineswegs die *Anwendung* des Denkens selber ist und seyn kann" (warum denn nicht! unterbreche ich, und Sie können nicht anders antworten als so: *weil* ich ja oben auf der und der Seite *Denken als Denken* von *der Anwendung* desselben *unterschieden* habe), „so gewiss muss *in* der Anwendung des Denkens und *durch* dieselbe zu jenem Charakter ein Anderes hinzukommen, das wir durch = C bezeichnen, und was es auch sey, die Materie der Anwendung des Denkens nennen wollen." — „Diese Materie = C wird hier postulirt. Die Befugniss und die Nothwendigkeit dieses Postulats liegt in der Möglichkeit der *Anwendung des Denkens als Denkens*." Mit anderen Worten: so muss ich wohl sprechen, denn sonst würde nicht möglich seyn, wovon ich doch schon oben gesagt habe, dass es wirklich geschehe. Und so geht es S. 111 unter allerlei Amplificationen fort.

Dergleichen Demonstrationen führt nun auch Ihr Autor. „Ich habe nun einmal A gesagt, ich muss daher auch wohl B sagen, und daher könnt Ihr ersehen, dass sowohl A als B wahr sind, und dass es — widersprechend seyn würde, sie nicht anzunehmen." Dies ist nun das eigentliche Schema der bekannten Formular-Methode, deren vollendetstes Muster Sie in Ihrer Elementar-Philosophie aufgestellt haben. Sie können es, so lange Sie noch selbst in dieser Methode befangen sind, nicht denken noch glauben, wie durchaus eigenthümlich Ihnen Beiden dieselbe ist, und wie keiner unter allen bekannten philosophischen Schriftstellern, welche natürliche Gebrechen dieselben auch übrigens haben mögen, hierin es Ihnen und Bardili nachzuthun fähig ist. Sie müssen es daher dem zweiten Erlanger. Recensenten schon verzeihen, wenn diese auffallende Spur verwandter Geister ihm Ihre Elementar-Philosophie stark wieder ins Gedächtniss zurückführte.

Uebrigens haben Sie Ihren Autor von mancher Rüge jenes Recensenten auf eine glückliche und geschickte Weise befreit. Dass Sie (S. 102) bekennen: das Denken als Denken kündige sich ursprünglich nur in seiner Anwendung und durch dieselbe an, haben Sie gut gemacht. Bei dem Autor sahe es darüber anders aus, und dieser machte sogar uns Allen Hoffnung, dass wir einst etwas Besseres, als Zeit und Raum bekommen, und vermuthlich im Himmel in das Denken als Denken würden eingeführt werden. Ferner haben Sie das **menschliche** Denken, woran derselbe Rec. auch ein Aergerniss nahm, unübertrefflich geschickt erklärt. Bei Ihnen ist dieses Denken nur ein Gegensatz gegen die etwa auch den Thieren zukommenden Vorstellungen, das nur an der bestimmten, uns allein bekannten Gattung der Menschen monstrirt wird: das Wort erhält sonach die Bedeutung eines Begriffes in einem Kantschen unendlichen Urtheile; wogegen sich nichts erinnern lässt. Beim Autor wurde dieses Denken auch noch dem anderer Wesen, und unserem eigenen in einem künftigen Zustande entgegengesetzt, sonach von zwei Seiten bestimmt, und gab einen endlichen, sonach durchaus empirischen Begriff. Es ist nach diesen rühmlichen Beweisen von Geschicklichkeit zu erwarten, was Sie in Ihrem zweiten Hefte mit dem Nebeneinander thun werden, das den animalischen Impuls macht.

Jener Recensent aber, dem ohnedies zu Schulden kommen soll, dass er etwas Anderes recensirt, als Bardili's Buch, durfte sich doch wohl nicht das zu Schulden kommen lassen, dass er statt desselben Ihren soeben erst erschienenen ersten Heft recensirt hätte. Wenn er nur wirklich denselben Grundriss hatte, den ich habe, und ich denselben, den Sie haben — ich wurde durch gewisse Aeusserungen wirklich in die Befürchtung gesetzt, dass ich gar nicht das rechte Buch hätte, und erst seit Erscheinung Ihres ersten Heftes habe ich mich darüber ein wenig beruhigt — wenn er nur den hatte, so muss ich ihm selbst beitreten, wenn er nichts Anderes im Buche fand, als einen groben Dualismus, gestützt auf empirische Data, amplificirt durch Demonstrationen nach obigem Schema. Uebrigens wäre es bei der extremen Rohheit des Scriptums, in welcher Bardili unter den lebenden philosophischen Schriftstellern auch nur noch Einen Geistesverwandten hat, den D. Heynig, — eines Scriptums, welches der Verfasser, er sagt es selbst, während eines kurzen Aufenthaltes auf dem Lande niederschrieb, ohne vorherigen Plan und Ueberlegung, so wie Gedanken, Nichtgedanken, Ungereimtheiten,*) Schimpfwörter, Platituden und Reminiscenzen ihm vor die Feder kamen, und im Schreiben sich erst erschrieb, was er schrieb, stellenweise, wie es scheint, im Rausche, stellenweise auf dem Sattelknopfe, und in welchem die Mitte offenbar den Anfang, und das Ende die Mitte vergisst — es wäre bei dieser extremen Rohheit wohl möglich, dass Bardili sich im Schreiben selbst etwas Anderes erschrieben hätte, als das, was in dem wirklichen Scriptum am Dauerndsten vorliegt, und nun schlechthin nicht das geschrieben haben wollte, was er doch wirklich geschrieben hat. Haben ja doch Sie selbst, als Sie ein Verehrer dieses Buches wurden, den transcendentalen Idealismus in ihm gefunden, laut Ihres Sendschreibens an mich; und hernach, da Sie ein Verehrer desselben blieben, und sein Commentator wurden, die bündigste Widerlegung desselben tr. Idealismus. Sie erfahren es an sich selbst, dass dieses Buch verschiedenen Ansichten ausgesetzt ist. Erlauben Sie doch nun auch dem armen Erlanger, dass er keins von beiden, sondern einen crassen empirischen Dualismus darin finde; worüber er denn wohl auch schwerlich, so lange nur das Buch dasselbe bleibt, zu anderen Einsichten zu bringen seyn würde. Uebrigens haben Sie gerade um dieser Eigenschaft des Buches willen sehr wohl gethan, dass Sie Ihr Talent zu commentiren, gerade hieran verwandt. Es giebt hier denn doch auch ein Stück Arbeit des Commentirens, Reducirens, Rectificirens und Simplificirens.

Dass Sie *meine* Wissenschaftslehre nie verstanden haben, und sie bis diesen Augenblick nicht verstehen, glaube ich Ihnen oben zur Genüge dargethan zu haben. Sollten Sie aber selbst dieses Schreiben nicht verstehen, und sollten auch manche Andere es nicht verstehen, so, denke ich, ist es hierbei genug, dem philosophischen Publicum laut zuzurufen, wie ich hiermit thue: Von dem, was der Herr Professor Reinhold zu Kiel über meine Wissenschaftslehre sagt, glaubt ihm doch ja kein Wort. Er mag freilich glauben, dass er es vom Grund aus versteht; ich aber sage euch, dass er es durchaus nicht versteht: und ihr werdet doch hoffentlich so viel Zutrauen zu mir haben, dass ich meine eigenen Worte wenigstens ebenso gut verstehe, als ein Fremder.

---

*) Verdrösse es mich nicht, das unsaubere Werk noch einmal durchzublättern, so würde ich Sie auffordern, mir anzugeben, wie viele Dicta der Art, wie das obige von den drei Dimensionen des Raumes, oder von der Bemerkung einer Pferdevorstellung, die B. gemacht haben will, ich Ihnen aufzählen solle.

Sie berufen sich darauf, und machen es zu einer Ihrer Hauptstützen, dass dieses Ihr Nichtverstehen meiner Wissenschaftslehre von meiner Seite aus nicht eher zur Sprache gebracht worden. Sie nöthigen mich dadurch, auch über diesen Punct mich vor dem Publicum mit Ihnen zu verständigen; auf die Gefahr, dass manches über meine Art zu studiren, das Ihnen freilich nicht verborgen ist, das aber ein — Literatus nicht gern lautwerden lässt, bei dieser Gelegenheit an den Tag komme.

Sie erinnern sich noch, dass es eine Zeit gab, da Sie die Wissenschaftslehre gerade so ansahen, wie jetzt, sie auch ebenso benannten, nemlich Ichlehre, auch dieselben Sarkasmen gegen sie vorbrachten; dass sonach Ihre jetzige Ansicht der Wissenschaftslehre keinesweges eine neue, sondern nur eine erneuerte alte, und alle die scharfsinnigen und witzigen Gedanken über diesen Punct, die ihr erster Heft enthält, nur Reminiscenzen sind, aus den Jahren 1794 und 95. Damals sagte ich Ihnen immer, dass Sie mich durchaus nicht verständen, und suchte mich Ihnen deutlich zu machen, so gut ich es vermochte. Ich vernahm von der saueren Mühe, die Sie aufwendeten, von der Anzahl der Lectüren, die Sie jedesmal gemacht hatten; endlich vernahm ich: Sie hätten es nun verstanden, sähen den Irrthum über die Wissenschaftslehre, in dem Sie sich vorher befunden hätten, ein; kurz, Sie seyen nun überzeugt. Warum sollte ich es nicht glauben? Nimmermehr — dies bitte ich Sie wohl zu bemerken — konnte es mir auch nur im Traume beikommen, dass Sie dieselbe nicht nur abscheuliche, sondern zugleich auch unbeschreiblich seichte Lehre, die Sie vorher in der Wissenschaftslehre gefunden hatten, jetzt wahr fänden, und davon überzeugt wären. Ich setzte natürlich voraus, dass Sie die Wissenschaftslehre gerade so verständen, wie ich sie verstand: das thut jeder Autor, wenn man ihm sagt: ich verstehe dich.

Sie legten hierauf öffentlich, und anders, Proben Ihres Verstehens ab: — und nun verstand ich *Sie* nicht. Ich will nicht in Abrede seyn, dass ich Sie nicht würde haben verstehen können, wenn ich Fleiss und Mühe daran hätte wenden wollen; aber, offenbaren Widerspruch und Unrichtigkeiten entdeckte ich nicht, und — dachte ich, der Mann versichert, dass er einig mit dir sey, du musst voraussetzen, dass dies sich wirklich so verhalte, du würdest also durch viele Mühe doch nur das lernen, was du, nach der Aussage des Schriftstellers selbst, schon weisst; es wird mit der Zeit schon etwas so Klares erscheinen, dass du es ohne Mühe begreifest. So harrte ich in Geduld, und das ernstliche Studium unterblieb immer. Sie werden dies um so eher entschuldigen, wenn Ihnen mit dem Lichte, das Ihnen über Ihr philosophisches System in dieser Epoche aufgegangen, zugleich eins über die Beschaffenheit Ihrer Schriften aus derselben Epoche erschienen ist. Es war in diesen Schriften ein bedächtiger Gang, ein leises Auftreten und eine Behutsamkeit, dass Ihnen ja nicht durch eine kräftigere Regung oder Bewegung ein Zeichen entführe, wie Sie es eigentlich meinten, durch welche Leser von dem Temperamente, welches ich leider habe, in eine eigen unbehagliche Stimmung versetzt werden. Jetzt ist dies Alles erklärt; Sie hatten damals nichts zu sagen. — Gegenwärtig regt sich ein kräftigerer, freierer Geist in Ihrem Buchstaben, eben weil Sie etwas zu sagen haben; ich verstehe Sie auch auf den leisesten Wink, und Sie können von nun an auf mich als auf einen der fleissigsten und freudigsten Ihrer Leser rechnen.

Also — dass Sie mich verständen, habe ich immer nur *geglaubt*, weil Sie es sagten und das Gegentheil nicht bewiesen war, nie aber *gewusst*. Mehr Mühe, Sie und mich aus diesem Irrthume zu ziehen, hätte ich allerdings anwenden gekonnt, und nach der rücksichtslosen Unbefangenheit, mit der Sie sich mir anvertrauten, vielleicht gesollt; und sollte ich hierin gefehlt haben, so bitte ich Sie darüber hiermit öffentlich um Verzeihung.

Als da verlautete, dass Sie von meiner Philosophie zur Bardilischen übergetreten seyen, und ich Bardili's Buch gelesen und ersehen hatte, was dieser zu geben vermöchte, ward es mir freilich klar, dass Sie mich die langen Jahre daher nicht verstanden hätten. Wie weit das Misverständniss gegangen sey, konnte ich selbst damals nicht wissen, sondern habe es erst aus Ihrem ersten Hefte mit Schrecken ersehen, habe ersehen, dass Sie mit demselben Systeme, das Sie in den Jahren 94 und 95 für ein heilloses System mit Recht anerkannten — für ein absolut seichtes, wie es ist, haben Sie es auch damals nicht anerkannt — seitdem sich ausgesöhnt, und dass in dieser Aussöhnung Ihr Verstehen bestanden. Erst jetzt ist mir Ihr Misverständniss ganz klar, und Sie sehen, dass ich keinen Augenblick versäume, um dagegen zu protestiren.

Sie klagen, dass gegen das Bardilische „unscheinbare Buch ein berühmter, talentvoller und geübter Schriftsteller die Streitkräfte seines Ansehens, seiner wohlbekannten Energie, und seiner erprobten Geschicklichkeit *aufbiete*" — und scheinen unter diesem Schriftsteller mich zu verstehen. Abgerechnet, dass Sie hierin mehr Ihrer ehemaligen guten Meinung von mir, als der wahren Beschaffenheit der Sache nachzugehen scheinen, gebe ich Ihnen hierdurch das Versprechen, dass ich über das Bardilische allerdings unscheinbare Buch kein Wort weiter verlieren will. Selbst gegen Sie bin ich das mässige Talent, das ich etwa besitzen mag, so wenig aufzubieten genöthigt gewesen, dass ich den 1. April Ihren ersten Heft erhielt, und heute den 3ten dieses Schreiben schliesse. Ihre *Sache* hat meinen ganzen Beifall; sie ist ein wichtiger Schritt zum Ziele. Dass ich für *meine* Sache nichts aufzubieten gebraucht, liegt vielleicht auch in ihrer Beschaffenheit; desgleichen darin, dass sie mir in den acht Jahren, da ich nicht viel Anderes getrieben, denn sie, ein wenig geläufig geworden. Die Nachlässigkeit der Schreibart werden Sie entschuldigen.

Nichts aber erwarten Sie weniger, wenigstens nicht von *mir*, als „dass ich es nunmehr den Kantschen Philosophen nachsagen werde, dass es Ihnen durchaus an jener Selbstständigkeit fehle, die zu einem Philosophen von Profession gehört" und wie Sie sich S. XIV. Ihrer Vorrede noch weiter äussern. Ich habe jenes Urtheil über Sie immer als einen Beweis der unsäglichen Rohheit und Unmoralität des Zeitalters abominirt; und es ist mir lieb, dass eine Zeit gekommen, wo ich dies laut sagen kann, ohne mich bei diesem Ausspruche der Parteilichkeit verdächtig zu machen. Dass man sich in der Stimmung erhalte, seinen Irrthum anzuerkennen, ihn öffentlich gestehe, nachdem man ihn anerkannt hat, und zu der erkannten Wahrheit übertrete, sollte sich eigentlich von selbst verstehen; und es ist schlimm, in einem Zeitalter zu leben, wo die Vollbringung dieser Pflicht Ueberwindung kostet, und man dabei auf Tadel gefasst seyn muss. Dass man aber in das hartnäckige Beruhen auf ehemalige Ueberzeugungen, in dem Verschlossenseyn gegen anderweitige Gründe, in der Verläugnung seiner Ueberzeugung, selbst dann, wenn sie sich uns wider Willen aufgedrungen haben sollte, noch dazu Würde und Selbstständigkeit setzt, ist durchaus verkehrt. Sie haben diesem Vorurtheile des Zeitalters getrotzt, und stets öffentlich anerkannt, was Sie für wahr hielten, wie es sich auch zu Ihren vorigen, ebenso öffentlich und mit derselben Kraft angekündigten Ueberzeugungen verhalten mochte. Dies verdient die Hochachtung jedes Biedermannes, bei welcher Gelegenheit auch die Maxime angewendet werde, und ob von Kant zu Fichte, oder von Fichte zu Bardili übergegangen werde; und seyn Sie versichert, dass ich Ihnen diese Hochachtung von Herzen zolle.

Aber, lieber Reinhold, damit wir im Bestreben gegen Sie gerecht zu seyn nicht ungerecht werden gegen Andere, die vielleicht im Herzen das Wahre meinen, und sich nur ungeschickt ausdrücken, — lassen Sie uns noch eine andere Seite der Sache betrachten. Ueber Einen Punct nemlich, über die Grenzen der Polemik, haben Sie mir beizustimmen nie auch nur geschienen. Vielleicht gelingt es mir bei dieser Gelegenheit zugleich über diesen Punct mich mit Ihnen zu verständigen. Ich weiss nemlich, und habe seit langer Zeit gewusst, eben weil ich Ihr Denken als Denken kenne, und überdies auch noch das Bewusstseyn desselben kenne, dass es ein Wissen giebt, welches unmittelbar sich als durchaus *unveränderlich* ankündigt. Dergleichen ist die Ueberzeugung des Gewissens, die mathematische Evidenz, und noch so manches, zu dessen Einsicht Sie allmählig gelangen werden. Wem etwas dieser Art zu wissen kommt, der weiss, indem er es weiss, zugleich mit, dass er es wissen, und so wissen wird, wie er es weiss, so lange er überhaupt wissen wird. Nun halte ich ferner dafür, nach einer strengeren Schriftsteller-Moral, als Ihnen je eingeleuchtet, dass keiner, dem nicht etwas dieser Art zu wissen gekommen, auf dem Boden der Scienz als Lehrer auftreten sollte; ferner, dass jederman sehr wohl wissen kann, ob er etwas dieser Art wisse, oder ob es nur Meinung sey, was er vorbringe, und dass, bis einer so etwas weiss, und weiss, dass er es weiss, ihm der Mund nicht aufgebrochen werde, noch die Feder in seiner Hand von selbst zu schreiben anfange. Von Ihnen ist jetzt klar, und Sie selbst müssen es eingestehen, dass Sie in allen Ihren früheren Epochen: in Ihrer Kantschen, in Ihrer elementar-philosophischen, in Ihrer ichlehrmässigen, über keinen Gegenstand des philosophischen Nachdenkens etwas auf diese Weise gewusst, und es als ins Unendliche wiederholbar und durchaus unveränderlich eingesehen haben. Selbst auf die Frage, die Sie aufwerfen: ob es denn nun bei der gegenwärtigen Bardilischen Epoche unabänderlich sein Bewenden haben werde, getrauen Sie sich doch nicht ein recht kräftiges, unumwunden kategorisches Ja zur Antwort zu geben; so wie ich z. B. in jedem Augenblicke bereit bin, mich feierlich zu verbinden, dass ich ewig verdammt seyn will (um einer Kantschen Wendung mich zu bedienen), wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgend ein Mensch, der es nur einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiss, und als durchaus evident einsehe. Es macht Ihrer Redlichkeit Ehre, dass Sie jenes kategorische Ja nicht über die Zunge bringen; aber es scheint daraus zu folgen, dass Sie auch jetzt noch nichts im Gebiete der Philosophie — eigentlich wissen.

Fürchten Sie nicht, dass ich nun rasch mein obiges Princip auf Sie anwenden und sagen werde: Sie hätten nie über Philosophie schreiben sollen, und sollten es auch noch jetzt nicht; denn es giebt noch eine andere Gattung, und Sie machen diese Gattung. Sie haben sich zum Repräsentanten des lernenden, des die Wissenschaft suchenden Publicums aufgestellt, und zu einem treuen Spiegel des in diesem Publicum herrschenden Zeitgeistes gemacht. Sie haben „nicht selbstständiger seyn wollen als" — die Philosophie selbst? — keinesweges, diese ist so unveränderlich, als das Denken als Denken, und fällt in keine Zeit; — als „die Philosophie der Suchenden, seit zwanzig Jahren." Sie haben dadurch eine grosse Selbstverläugnung bewiesen, und sich ein grosses Verdienst gemacht; und Ihre gegenwärtige Epoche ist, wie es mir scheint, eine der verdienstlichsten. Dies anerkenne ich, und ehre Sie als den öffentlichen und ersten Repräsentanten der Lernenden; und ich wünsche, dass jederman es ebenso anerkenne und ehre. Ich halte sogar dafür, dass Alle, die da öffentlich lehren, ihre Verständlichkeit an Ihnen orientiren und probiren sollten; und es ist mein Vorsatz dieses hinführo zu thun, falls Sie es erlauben.

So viel ist *für* Sie. Sollte aber etwa einer, der den oben bemerkten Tadel über Sie ausspricht, diese eben gemachte Distinction übersehen, Sie für einen Lehrer halten, und nun so viel sagen wollen: ein solcher müsse erst selbst feststehen und wissen, ehe er Andere zu lehren unternehme, so könnte ich diesem nicht so ganz Unrecht geben, und ich denke, Sie auch nicht.

Noch ein gutes Wort für den zweiten Erlanger Recensenten. Was ich ihm durchaus nicht vergeben würde, wenn sich die Beschuldigung bestätigte, wäre dies: dass er Sie „*genöthigt* habe" zum „*eigentlichen Polemisiren*" in den beiden letzten

Nummern des ersten Heftes nach der vermuthlich uneigentlichen Polemik in den früheren Nummern. Ihr eigentliches Polemisiren nemlich ist — nachdem Ihre Hitze Sie zur *That* verleitet, so erlauben Sie mir immer *den Namen* hinzuzufügen — es ist *hämisches Verleumden*. Sie sagen am Schlusse Ihrer Heautogonie, die mein Ekel mich bloss durchblättern liess, dass meine und Schellings Philosophie in unserer eigenen selbstsüchtigen Individualität gegründet seyen, und versprechen S. 158 in der Note mit den zwei Sternen auch noch die Fortsetzung dieser sauberen Begründung.

Lieber Reinhold, wenn Sie auch wirklich der Mann wären, der unsere Systeme beurtheilen könnte, der Sie doch, wie Sie nun hoffentlich selbst einsehen werden, offenbar nicht sind; wenn Sie auch in der Voraussetzung, dass *unsere* Wissenschaftslehre ein speculativer Egoismus und Individualismus sey, so Recht hätten, als Sie offenbar Unrecht haben: so müssten Sie doch nicht sagen, was Gott allein wissen, und worüber Er allein richten kann, Sie müssten nicht, was doch bloss eine Verirrung der Speculation seyn kann, zur absoluten Verderbtheit des Herzens machen. Es war um so ungeschickter, dass Sie dies thaten, da ja aus diesem Hefte hervorgeht, dass Sie selbst einem solchen speculativen Individualismus, den *unsere* Lehre — nicht enthält, diese Jahre daher angehangen haben, sonach dasjenige, was nur aus einer solchen Idiosynkrasie hervorgehen kann, nothwendig eine ähnliche bei Ihnen finden musste, um Ihnen auch nur einzugehen. Nun können Sie zwar Jahr und Tag Ihrer Wiedergeburt diplomatisch nachweisen, was Wir freilich nicht könnten; aber es dürften einige Leser aus dem sonderbaren Aerger über diese zweite Erlanger Recension, und dass sie Ihnen mit der — reitenden Post zugeschickt worden, vermuthen, dass Sie gegen Rückfälle noch nicht völlig befestigt seyen.

Verdanken Sie es gerade der Privat-Correspondenz, deren Sie erwähnen, wenn ich vielleicht der einzige bin, der dieses Benehmen nicht so hart aufnimmt, und der erste, der Sie vor dem Publicum entschuldiget, und demselben zuruft: Ich kenne diesen Reinhold besser; er ist leider fähig, in der Hitze sich arge Dinge entgehen zu lassen, aber er ist redlich genug, dieselben auf eine edle Weise zurückzunehmen.

Das zweite grösste Verbrechen dieses Recensenten möchte wohl dieses seyn, dass er — nicht Bardili's Buch, sondern Ihre Recension dieses Buches in der Jenaschen Literatur-Zeitung recensirt haben soll. Es scheint bei dieser Beschuldigung Ihnen mancherlei, besonders die Note der Redaction unter der Recension, mit der Recension selbst, concrescirt zu seyn. Der Rec. selbst spricht bloss von *Verlauten*, und es ist möglich, dass er wirklich von dem, was ganz eigentlich *lautet*, zu verstehen sey. Ich wollte darauf wetten, dass er Ihre Jenasche Recension noch bis diesen Augenblick, den 3. April 1801, nicht mit Augen gesehen hat; sie daher im September 1800 nicht füglich recensiren konnte. Vielleicht hat er jetzt den 4ten Aufsatz Ihres ersten Heftes gelesen, der doch wohl so gut seyn wird, als jene Recension, und tröstet sich über seine ehemalige Nachlässigkeit. Dass Sie transcendentalen Idealismus in dem Bardilischen Grundrisse fanden, haben Sie ja wohl auch an Bardili geschrieben, mit dem Sie ja, Ihrer Beilage zum Schreiben an mich zufolge, auch in Privat-Correspondenz standen. Muss denn also gerade aus *meiner* Correspondenz mit Ihnen verlautet haben, was an diesen Recensenten gekommen ist.

Dass dieser Rec. Ihre Elementar-Philosophie die Weiland-Elementar-Philosophie nennt, will mir selbst nicht recht gefallen; nicht, als ob es nicht wirklich sich also verhielte, sondern weil ich mich jetzt dunkel erinnere, dass dieses Werk schon in den philosophischen Annalen mit diesem Prädicate aufgeführt worden. Es ist nicht hübsch an diesem Recensenten, dass ihm hier eine fremde Feder, und noch dazu eine aus den Annalen angeflogen. Dass Sie aber dieses Prädicat der Wissenschaftslehre zurückgeben, geht, Ihre ganze zarte Verschämtheit abgerechnet, auch schon darum nicht, weil, wie Sie jetzt hoffentlich einsehen, die wirkliche Wissenschaftslehre für Sie noch immer die — *Gott gebe, künftige* ist und bleibt.

Die Recension selbst, sagen Sie, bedürfe keiner Widerlegung, sondern widerlege sich selbst; und setzen sie zweien anderen, der Wissenschaftslehre und Schellings „über die Möglichkeit etc. etc." in den philosophischen Annalen an die Seite, die ich selbst unverändert wieder abdrucken lassen, mit der „richtigen" Bemerkung: *für die Urheber jener Recensionen sey es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen.* — Nun so gehen Sie hin, und thuen desgleichen. Lassen Sie in Ihrem zweiten Hefte jene Recension, begleitet von der angeführten Bemerkung, abdrucken, und nach einigen Jahren sollen Sie selbst mit entscheiden, ob diese Bemerkung auch an diesem Orte richtig war.

Die Zusendung dieser Recension sollte Sie verbinden, nicht aber beleidigen; ich betheuere es bei Gott; und ich habe Sie zu gross geachtet, um zu vermuthen, dass dieselbe Sie beleidigen könne. Sie hatten mein Urtheil über Bardili's Buch gewünscht, und waren — Sie schrieben es an Bardili in dem *gedruckten* Anhange — begierig auf dieses Urtheil gewesen. Ich hatte es jetzt, mit meinen Motiven abgefasst, und es war natürlich, dass ich es zunächst in Ihren Händen wünschte. Ein anderer gleichzeitiger Schritt, der Sie auch nicht beleidigen sollte, und Sie doch beleidigt hat, hätte Ihnen beweisen können, dass ich Sie nicht beleidigen wollte.

Was Jacobi's Dogmatismus, wie ich will, oder Skepticismus, wie Sie wollen, anbelangt, darüber werden wir am besten ihn selbst hören; denn Sie geben mir ja die angenehme Aussicht auf Erörterungen meines Systemes von Jacobi in Ihrem zweiten Hefte; und bei Gelegenheit dieser Erörterungen wird wohl über Jacobi's eigenes System manches klarer an den Tag kommen. Vorläufig sey Ihnen nur so viel gesagt, dass nach mir jeder Skeptiker nothwendig ein Dogmatiker ist. Zweifeln lässt sich vernünftigerweise nur an dem, was kein Mensch wissen kann; dieses aber ist stets irgend eine dogmatische Voraussetzung, die man gar nicht hätte machen, irgend ein Hirngespinnst, das man sich gar nicht hätte erdenken sollen. In das Gebiet einer wissenschaftlichen Philosophie, d. h. des transcendentalen Idealismus, findet gar nichts Eingang, als das, was man schlechthin weiss; diesem ist sonach auch der Skepticismus ein Dogmatismus, und er hebt beide auf.

Ich habe Jacobi immer sehr wohl verstanden, so lange er es mit Mendelssohn zu thun hatte; und Einsichten bei ihm gefunden, wie in *dieser Klarheit* bei keinem der philosophischen Zeitgenossen. Seitdem er es mit mir zu thun bekommt, höre ich auf ihn zu verstehen, und Er versteht mich offenbar nicht. Liegt es vielleicht daran, dass Er in der Region, in welcher dieser Streit geführt wird, selbst nicht im Reinen ist?

Einen Grund, warum ich z. B. sein Sendschreiben an mich nicht verstehe, kenne ich, und es hängt von Jacobi ab, diesen Grund aufzuheben. Ersuchen Sie ihn in meinem Namen, in den zu liefernden Erörterungen mehr auf strengen logischen Gang, als auf sarkastische Ausfälle und ironische Wendungen zu denken. Für mich sind dergleichen Dinge rein verloren. Ich bin so ehrlich, die Worte zu nehmen, wie sie lauten, und merke oft erst lange hinterher, dass man mich persiflirt hat.

Und nun, mein achtungswerther Freund, nehmen Sie ja nicht wiederum dieses Schreiben für eine Beleidigung, für einen Beweis meines Uebermuthes, und wie die Fehler alle heissen, die Sie an mir finden. Ich, das Individuum Ihrer Wissenschaftslehre, bin wahrlich nicht übermüthig; ich weiss, dass ich an Studien, Uebung, Talent hinter einem grossen Theile meiner Zeitgenossen, und insbesondere hinter Ihnen, weit zurückstehe. Ist etwas in diesem Schreiben, das Sie drückt, so ist es das Uebergewicht der Sache, über welche mir ohne alle *mein* Verdienst und Würdigkeit ein Licht aufging; und von dieser sollten Sie sich nicht drücken lassen. Alles kommt darauf an, ob in der wirklichen Wissenschaftslehre dasjenige, was Sie für eine neue Entdeckung ankündigen, liegt und gelegen hat, seitdem sie da ist; ob in dieser Wissenschaftslehre noch weit Mehreres und Höheres liegt, denn das, und hierüber wird die Zeit entscheiden, die die Wissenschaftslehre verstehen wird, und, ich denke und hoffe es, — *Sie zugleich mit dieser Zeit.* Und hiermit reiche ich Ihnen im Geiste die Hand.

* * *

Die

Thatsachen des Bewusstseyns.

Vorlesungen,

gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre
1810 – 11

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Stuttgart und Tübingen, in der Cottaschen Buchhandlung. 1817.

Vorwort des Herausgebers.

Die nachfolgenden Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseyns," welche bereits im Jahre 1817 aus Fichte's Nachlass — als ursprünglich von ihm zur Veröffentlichung bestimmt — in einem besonderen Abdrucke erschienen waren, bilden das Bruchstück eines umfassenden Ganzen von Vorträgen, innerhalb dessen sie erst ihren Werth und ihre Bedeutung erhalten. Sie sollten zur Vorbereitung auf den Vortrag der Wissenschaftslehre dienen, und in äusserlich geordneter Uebersicht des Factischen, — welche zugleich doch eine innere Stufenfolge und nothwendige Entwicklung im Bewusstseyn, von der Unmittelbarkeit der sinnlich empirischen Thatsachen bis zum Sicherfassen des Wissens in seiner Einheit, Ganzheit und Selbstständigkeit, als des absoluten Bildes Gottes, aufzuweisen hätte, — die Anfänger in der Philosophie mit dem mannigfachen Stoffe dieser Untersuchung und mit der idealistischen Behandlung desselben bekannt machen. Daher ihre mehr übersichtliche, als erschöpfende Fassung der einzelnen Fragen; daher ihre zwischen psychologischer Selbstbeobachtung und idealistischer Erklärung schwebende Betrachtungsweise, welche beiden Gesichtspuncte völlig auseinanderzuhalten gewesen wären, während sie hier zuweilen sich vermischen, ja nicht selten dadurch wechselseitig sich Eintrag thun.

Im Ganzen ergiebt sich, wie der von Fichte in der späteren Epoche seines Philosophirens entworfene Plan, durch eine „*Natur- oder Entwickelungsgeschichte des Lebens des Bewusstseyns*" (S. 214, vgl. S. 120, alte Ausgabe) in das eigentliche System der Philosophie einzuleiten, hier nur noch in seinen ersten Ausführungen und Versuchen vor uns liegt, — vollständiger und gegliederter freilich im *Ganzen*, als unseres Erachtens dies von dem früheren ähnlichen Versuche Schellings in seinem „Systeme des transscendentalen Idealismus" (1800), trotz manchen dort glücklicher behandelten einzelnen Partien, sich behaupten lässt: — doch keinesweges in der Vollständigkeit und gleichmässigeren Ausführung, welche schon die zweite, im „Nachlasse" (Bd. I.) abgedruckte Behandlung derselben Aufgabe zeigt. Ueberhaupt ist dies noch immer eine Aufgabe für die künftige Wissenschaft vom Geiste, für welche diese ersten Versuche als Orientirungsmittel dienen können, namentlich auch durch kritische Vergleichung der beiden Werke jener Denker: Fichte's, welcher den Gipfel des Bewusstseyns in der *Religion*, Schelling, welcher ihn (damals) in der *Kunst* aufwies.

Ebenso kann der in den vorliegenden „Thatsachen des Bewusstseyns" enthaltene Satz von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des sittlichen Ich, neben der behaupteten Nichtigkeit und Vergänglichkeit des bloss sinnlichen, von den Ideen noch nicht berührten Individuum, die Lehre von der *unendlichen* Reihe hintereinander hervortretender Welten, als der immer höheren Versichtbarung des absoluten Endzweckes, zur Parallele dienen mit verwandten, gegenwärtig angeregten Streitfragen. Diese jedoch, wie jene Sätze, deuten insgesammt auf wesentliche Lücken in dem metaphysischen Weltbegriffe hin, welche auch die gegenwärtig geltende Metaphysik noch keinesweges gelöst, ja nicht einmal mit der Klarheit für die eine Alternative der Lösung sich entschieden hat, wie es wenigstens hier von Fichte geschehen.

Was die nachfolgenden Vorlesungen selbst betrifft, so hat Fichte, wie schon gesagt, denselben Lehrgang späterhin tiefer, erschöpfender und inhaltsreicher ausgeführt: wir verweisen darüber auf die im ersten Bande der „Nachgelassenen Werke" abgedruckte „transscendentale Logik" (welche die auch in der vorliegenden Schrift kurz behandelte Aufgabe, das *Denken* schon in dem unmittelbaren empirischen Bewusstseyn als mitthätig nachzuweisen, auf eine neue und erschöpfende Weise löst, und dadurch in Gegensatz tritt mit der gewöhnlichen Ansicht vom Denken in der Logik) — und auf die daran sich anschliessenden „Thatsachen des Bewusstseyns" vom J. 1813, welches Werk, auf die in der „Logik" schon gewonnene idealistische Grundlage gestützt, gleich ursprünglich seinen Standpunct höher zu fassen vermochte. Diese beiden Vorlesungen müssen hier daher zur Vergleichung immer herbeigezogen werden, theils um das System nach seinen letzten Resultaten richtig zu kennen, theils aber auch wegen ihrer eigenen wissenschaftlichen Wichtigkeit, da jene ganze, oben bezeichnete Aufgabe gerade jetzt zu den wichtigsten und folgenreichsten in der Philosophie gehört.

Aus diesen Gründen bekennen wir, die nachfolgenden Vorlesungen nicht sowohl wegen ihrer Bedeutung für das

System hier aufgenommen zu haben — wiewohl zuzugeben ist, dass manches Einzelne ihnen eigenthümlich und mit einer nicht übertroffenen Klarheit hier dargestellt ist, z. B. die Kritik der gewöhnlichen Begriffe von Leib und Seele und ihres gegenseitigen Verhaltens, die Aufweisung der Einheit und Unabtrennbarkeit des theoretischen und praktischen Geistes u. s. w., — als aus dem Wunsche, Nichts, was einmal unter Fichte's Namen im Druck erschienen war, in den „sämmtlichen Werken" vermissen zu lassen. Es ist nemlich zu bemerken, dass das Manuscript, wiewohl ursprünglich für den Druck bestimmt, dennoch die letzte Hand und Feile vom Verfasser nicht erhalten hatte, wie denn am Schlusse des Ganzen offenbar noch einige Zusätze vermisst werden.

Uebrigens ist der erste, in manchem Wesentlichen unvollkommene Abdruck nach dem noch vorhandenen Originalentwurfe der Vorlesungen, welche jener Bearbeitung zu Grunde lagen, da, wo es nöthig schien, vervollständigt und verbessert worden, was wir bemerken, um die Abweichungen der gegenwärtigen Ausgabe von der früheren zu rechtfertigen und zu erklären.

Erster Abschnitt.

Thatsachen des Bewusstseyns in Beziehung auf das theoretische Vermögen.

Erstes Capitel.

Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, dass von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Eben also verhält es sich mit der Philosophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den inneren Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene zu thun: dieses wollen wir systematisch beobachten, und mir insbesondere liegt es ob, diese Ihre Beobachtung zu leiten.

Wir beobachten das Wissen, heisst freilich auch: wir stellen dasselbe nicht in seinem unmittelbaren lebendigen Seyn, sondern nur in dem Bilde dieses Seyns hin. In der Entwerfung dieses Bildes eben habe ich Sie zu leiten, habe mit Ihnen das Zweckmässige zu sondern und auf das Merkwürdige Ihnen hinzudeuten. Sehr oft wird es auch noch einer besonderen künstlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewusstseyn gerade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorlegen: und so wird denn die blosse natürliche Beobachtung sich verwandeln in ein künstlich anzustellendes Experiment.

Die allgemeinen und grösseren Theile, in welche diese unsere Beobachtung zerfallen dürfte, lassen sich nicht gleich im Anfange übersehen, sondern müssen sich erst bei fortgesetzter Forschung ergeben. Bis dahin ist es hinlänglich, unsere Rede sich zu denken, als eingetheilt in Capitel, und zwar zuvörderst ein erstes: *von den Thatsachen des Bewusstseyns in der Wahrnehmung äusserer Gegenstände. Aeusserer Gegenstände;* dieser Ausdruck wird hier ganz so gebraucht, wie der allgemeine Menschenverstand ihn nimmt: Gegenstände, welche als ausser uns im Raume befindlich wahrgenommen werden.

Es ist die Aufgabe, das uns allen wohlbekannte Factum dieser Wahrnehmung im Allgemeinen nach seinen Bestandtheilen zu zergliedern.

Ich behaupte, und fordere Sie auf, hierbei in Ihr eigenes Bewusstseyn hineinzusehen, und zu erforschen, ob Sie es nicht auch also finden — Ich behaupte, es findet in demselben sich Folgendes:

1) Eine Affection des äusseren Sinnes, welche durch folgende Merkmale ausgesprochen wird: roth, helltönend, bitter, kalt, u. s. w.

Die Möglichkeit einer solchen Affection setzt in dem Anschauenden einen äusseren Sinn voraus: so ist es z. B. unmöglich, dass einer, der kein Gesicht hat, durch Farben afficirt werde: diese Affection selbst aber ist eine Beschränkung des Sinnes überhaupt auf diese bestimmte Weise, des Empfangens durch den Sinn. Ich nehme diese Blume als roth wahr, heisst nichts Anderes, als: mein Sehen überhaupt, und insbesondere mein Sehen der Farbe, ist beschränkt auf dieses bestimmte Farbesehen, welches die Sprache durch den Ausdruck roth bezeichnet.

2) Ausdehnung im Raume.

Durch diese beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, ist das Wesen des äusserlichen Gegenstandes vollständig erschöpft, welches anzuerkennen, ich Sie hierdurch auffordere.

a. Ich behaupte, die Ausdehnung ist durchaus keine Empfindung, sondern himmelweit von ihr unterschieden. Um dies einzusehen, bitte ich Sie folgende Betrachtung mit mir anzustellen. Roth z. B. ist ja eine durchaus einfache Empfindung, und dieselbe aus dem Gemüthe gleichsam abzusetzen, dazu ist auch ein mathematischer Punct hinlänglich.

Was aber ists, das Sie nöthigt und berechtigt, dieses Einfache und sich gleich Bleibende über eine grosse Fläche zu verbreiten, die gerade *so* gross ist, und nicht grösser, und auf welcher vielleicht die rothe Farbe scharf durch eine anstossende Grenze anderer Farbe abgeschnitten wird?

b. Was also ist die Ausdehnung, da sie offenbar keine Empfindung ist? Es muss doch nicht gar leicht seyn, diese Frage zu beantworten, da sie, bis fast auf unser Zeitalter, auf die verschiedenartigsten Weisen unrichtig beantwortet worden, und hauptsächlich *ihre* richtige Beantwortung (durch Kant) der philosophischen Forschung auf den rechten Weg geholfen.

Um die richtige Beantwortung derselben in sich selbst zu finden, stellen Sie mit mir folgendes künstliche Experiment an: (hier ist die erste Stelle, wo wir eines solchen bedürfen.) Ich frage Sie, ist denn nun der von Ihnen wahrgenommene Körper theilbar ins Unendliche, oder würde eine solche versuchte immerfort gehende Theilung irgendwo eine Grenze finden, wo sie nicht mehr fortgesetzt werden könnte? Ich sehe voraus, dass Sie nicht anders antworten können, denn also: der Körper sey allerdings theilbar ins Unendliche. (So antwortet allenthalben der sich selbst überlassene gesunde Menschenverstand, und wenn irgend ein Philosoph anders antwortet, so geschieht dies nicht durch den natürlichen und sich überlassengebliebenen Verstand, sondern, weil er durch schon vorausgegangene falsche Voraussetzungen und verknüpfte Lügen zu einer solchen Antwort gezwungen wird.) Ich frage weiter: Steht denn nun doch dieses unendlich Theilbare bestimmt und vollendet, und sogar wiederum innerhalb einer anderen Unendlichkeit in seine Grenzen eingeschlossen da? Sie können nicht anders antworten, denn ja. Also Sie schauen an, und behaupten an der Ausdehnung eine vollendete und bestimmte Unendlichkeit. (Sie verbinden in ihr Unendlichkeit und Totalität zu einer verschmolzenen und concreten Einheit.)

Machen Sie sich diesen höchst bedeutenden Begriff noch an einem anderen, ganz dasselbe sagenden und den Punct, auf den es hier ankommt, nur noch mehr heraushebenden Beispiele klar. Sie ziehen eine Linie von A bis B. Ich frage: ist diese Linie nicht theilbar ins Unendliche? Ist darum nicht von A bis B ein unendlicher Weg wirklich vollendet worden? Ja. Ist nicht von jedem möglichen Puncte, den Sie in der Linie AB annehmen, bis zu jedem anderen möglichen Puncte dieselbe Unendlichkeit, so dass Sie durchaus von keinem Puncte zu dem anderen kommen können, ohne die Unendlichkeit in der That zu vollenden? Sie sehen darum in ihr das, was dem Begriffe als schlechthin unmöglich und widersprechend erscheint, in der Anschauung des Raumes wirklich vollzogen.

c. Ich frage weiter: wie und wo ist denn nun die unendliche Theilbarkeit des Körpers, haben Sie denn wirklich ins Unendliche getheilt, und durch den gelungenen Versuch die unendliche Theilbarkeit erfahren? Nimmermehr: Sie behaupten nur, Sie *könnten* ihn ins Unendliche theilen, und Ihr Urtheil spricht zu allernächst nicht von dem Körper etwas aus, sondern es spricht von ihrem eigenen Vermögen etwas aus, und zwar hat sich auch dieser Ausspruch keinesweges durch eine gemachte Erfahrung bestätiget, sondern er gründet sich, wenn er wahr ist, auf die unmittelbare, von sich selbst zeugende Selbstanschauung des Vermögens in seinem inneren Wesen, als eines Unendlichen.

Dieses unendliche Vermögen ist nun wirklich *angeschaut*, es ist als ein bestimmtes in dem Blicke befasst, und mit demselben umfasst und vor ihn hingestellt, und daher die Vollendung und Totalität dieser Unendlichkeit.

Kurz und mit einem Schlage: soll das Vermögen angeschaut werden, wie es ist, so muss es angeschaut werden als unendlich, denn es ist unendlich. Soll es angeschaut werden, so muss es fixirt und zusammengefasst werden, denn es ist das Wesen der Anschauung, dass sie fixire. Und so muss denn die Selbstanschauung des Vermögens nothwendig werden eine Zusammenfassung der Unendlichkeit.

Demnach als letztes Resultat unserer jetzt angestellten Untersuchung: die Ausdehnung im Raume ist nichts Anderes, denn die Sichanschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit.

3) Fassen wir jetzt zusammen, was durch die unternommene Zergliederung über die äussere Wahrnehmung uns bekannt worden. Es lag in ihr erstens eine Affection des äusseren Sinnes. Da dieser äussere Sinn durchaus den Anschauungen selbst angehört, und an und in ihnen beschränkt wird, so kann das Anschauende nur an und in sich selbst eine solche Beschränkung wahrnehmen. In Beziehung auf diesen Theil sonach ist die äussere Wahrnehmung eine Selbstanschauung einer bestimmten Beschränkung des äusseren Sinnes. Es lag in ihr zweitens die Ausdehnung, welche als eine Selbstanschauung des Anschauenden sich klar gezeigt hat. Also geht die äussere Wahrnehmung, so viel wir dieselbe bis jetzt haben kennen lernen, aus dem Umkreise des Anschauenden ganz und gar nicht heraus. Und es begreift sich aus der bisherigen Zergliederung zwar sehr wohl, wie im Zustande der äusseren Wahrnehmung das Anschauende werde sagen können: ich fühle mich so und so beschränkt, indem ich zugleich in derselben ungetheilten Anschauung fasse mein unendliches Vermögen. Durchaus aber begreift sich nicht, wie das Anschauende aus dieser blossen Wahrnehmung herausgehen, und sagen könne: es giebt ausser mir, und durchaus unabhängig von mir, ein *Etwas*, das im Raume ausgedehnt so und so beschaffen ist. Es ist daher klar, dass unsere Zergliederung der äusseren Wahrnehmung noch nicht geschlossen ist, und eines ihrer wesentlichsten Bestandtheile noch ermangelt.

Unmittelbare Thatsache hierbei ist das eben, *dass* herausgegangen werde aus der Anschauung; ein Herausgehen aber aus der unmittelbaren Anschauung haben wir schon früher *Denken* genannt. (Welches eine blosse Wortbezeichnung ist, damit wir hinführo kürzer, und ohne jedesmalige Beschreibung hinzuzusetzen, uns ausdrücken können.) Wir drücken daher das obige Factum so aus: es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äusseren Wahrnehmung wir als Anschauen erkannt haben, *auch noch gedacht:* und durch dieses Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses *Denkens* mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des Anschauenden, wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas ausser ihm, zu einem Objecte.

Anmerkungen.

1) Dieser Satz, dass das Object (denn es ist überall nur eins, und das behauptete Daseyn ausser uns und unabhängig von uns, das den eigentlichen Charakter eines Objects ausmacht, kommt allen auf dieselbe Weise zu) nicht etwa empfunden, auch nicht angeschaut, sondern durchaus nur gedacht werde, ist ebenso wichtig, als er unerkannt ist. Wir haben zu der Einsicht desselben auf dem sehr leichten Wege geleitet, dass wir anschaulich machen: die Empfindung sowohl, als die Ausdehnung im Raume sey lediglich Sache des Selbstbewusstseyns. Wenn daher aus diesem Selbstbewusstseyn herausgegangen, und die Grenze desselben durch ein neues Wissen überschritten werde, so sey dies durchaus ein anderes, werth mit einer anderen Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorschlugen. Denken heisst uns nemlich, Herausgehen aus der blossen Selbstanschauung, und was wir dem Zuhörer eigentlich anmuthen, ist, dass er diesen Unterschied begreife. Dass es nun aber ein solches Herausgehen schon in der äusseren Wahrnehmung in der That gebe, ist uns unmittelbare Thatsache, indem wirklich und in der That statt der in uns wahrgenommenen Beschränkung des äusseren Sinnes u. s. w. etwas ausser uns und unabhängig von uns Existirendes angenommen wird: welche Thatsache nun jeder in seinem eigenen Bewusstseyn finden mag.

2) Schon hier zeigt sich klar, dass das Bewusstseyn nicht ein blosser todter und leidender Spiegel der äusseren Gegenstände, sondern dass es ein in sich selbst Lebendiges und Kräftiges sey. Man denke sich noch einmal jene ruhende Was-

serfläche,*) auf der die am Ufer stehenden Bäume und Pflanzen sich abspiegeln: man gebe auch dieser Wasserfläche das Vermögen, die auf ihr eingedrückten Bilder anzuschauen, und sich derselben bewusst zu werden: so wird dadurch wohl klar, wie sie zum Bewusstseyn eines Bildes und Schattens in ihr kommen werde; wie sie aber aus diesen Bildern jemals herauskommen, und zu den in ihnen abgebildeten wirklichen Bäumen und Pflanzen am Ufer hinüberschreiten könne, ist dadurch noch keinesweges erklärt. So mit unserem Bewusstseyn; wie die Affection des äusseren Sinnes und die Anschauung des Vermögens in uns hineinkommen, gehört zur Begründung auf das Gebiet der eigentlichen Philosophie, und bleibt aus einer Beobachtung der Thatsachen billig hinweg. Kurz, jene innere Selbstanschauung *ist*. Dadurch aber ist noch gar nicht erklärt, wie diese Selbstanschauung sich für eine Anschauung ausserhalb des Umkreises des Anschauenden liegender, an sich vorhandener Objecte ausgeben könne, und es bedarf, um dies als Thatsache aufzufassen, noch der Annahme eines inneren, aus sich selbst herausgehenden Lebens, durch *Denken*.

Zuvörderst, was nun eigentlich leistet dieses Denken in der äusseren Wahrnehmung? Durchaus nichts weiter, als dass es ihr die Form giebt, die Form des objectiven Daseyns. Wir müssen daher im Objecte unterscheiden zwei Hauptbestandtheile, die aus sehr verschiedenen Quellen entspringen: die objective Form, entspringend aus dem Denken, und das, was dieses Object selbst seyn soll, entspringend aus der Sichanschauung des Anschauenden, und zwar die materiale Qualität aus der Bestimmung des äusseren Sinnes, die Ausdehnung aus der Anschauung des eigenen unendlichen Vermögens. Das erste die Form, das zweite der Stoff. Sodann ist über die Form des Denkens hier überhaupt zu bemerken, dass das Denken ein Setzen, und zwar ein Setzen einem anderen gegenüber, ein Gegensatz ist: aller Gegensatz demnach unmittelbar und rein aus dem Denken entsteht, und durch dasselbe mitgebracht wird. So viel über das Denken im Allgemeinen, inwiefern dasselbe hier klar gemacht werden kann. Beantworten wir nun noch die Frage, von welcher besonderen Art das hier vorkommende Denken sey.

---

*) Dies bezieht sich auf ein in den vorangegangenen Einleitungsvorlesungen gegebenes Beispiel. (Anm. des Herausg.)

Ich sage, es ist nicht ein Denken zufolge eines anderen Denkens, so wie das in den vorbereitenden Vorlesungen angeführte Denken eines Grundes der Erscheinung: sondern es ist ein absolutes in und auf sich selbst beruhendes Denken. Ich will nicht gerade sagen, es ist das *ursprüngliche* Denken, wiewohl es dasselbe auch, jedoch mit einer gewissen Hülle umgeben, seyn dürfte; aber ganz sicher ist es das *erste* Denken auf dem Gebiete der Thatsachen des Denkens: wie denn die äussere Wahrnehmung überhaupt, von der dieses Denken ein unabtrennlicher Theil ist, auch das erste Bewusstseyn ist, dem durchaus kein anderes vorausgeht.

Man kann eben darum, nach dem gewöhnlichen Wortverstande vom Ich, in dem dasselbe das Individuum bedeutet, von welchem Sprachgebrauche wir hier, auf dem Gebiete der Thatsachen uns befindend, nicht abweichen, keinesweges sagen, das Ich denke in diesem Denken, indem späterhin sich zeigen wird, dass erst durch die Reflexion auf dieses Denken das Ich zu sich selbst komme: sondern man muss sagen, das Denken selbst als ein selbstständiges Leben denkt aus und durch sich selbst, ist dieses objectivirende Denken.

Und jetzt fassen wir die ganze äussere Wahrnehmung, deren einzelne Theile wir jetzt ersehen haben, zusammen. Sie ist überhaupt ein Bewusstseyn, das nicht gemacht wird durch irgend ein freies Princip, mit irgend einer Besonnenheit, und nach irgend einem Zweckbegriffe dieses freien Princips, sondern das sich selbst macht durch sich selbst: ein eigenthümlich, und selbstständig auf sich beruhendes Leben des Bewusstseyns.

Ich sage ein selbstständiges und auf sich selbst ruhendes Leben. Das Seyn und Leben des Bewusstseyns geht nemlich in den beschriebenen Bestimmungen auf, und durchaus nicht darüber hinaus: wiewohl dasselbige Leben in der späteren Reflexion über diese jetzt beschriebenen Bestimmungen hinausgeben, sein Leben erweitern, und neue Bestimmungen desselben hinzusetzen mag. Dieses also in sich aufgehende und einen geschlossenen geistigen Lebensmoment bildende Bewusstseyn ist aber nicht einfach, sondern es besteht aus den erwähnten zwei Haupttheilen, dem Denken und der Selbstanschauung, welche letztere selbst wieder in zwei sehr verschiedene Bestandtheile zerfällt. Und zwar sind diese zwei, oder wenn man will, drei Haupttheile so unzertrennlich verschmolzen und in Eins verbunden, dass der eine ohne den anderen durchaus nicht stattfinden kann, und nur durch die synthetische Vereinigung aller das beschriebene erste Bewusstseyn gebildet wird. Das Anschauende kann nicht anschauen sein unendliches Vermögen, ohne dass es zugleich seinen äusseren Sinn auf eine gewisse Weise bestimmt fühle: unmittelbar aber zu diesem Bewusstseyn des eigenen Zustandes tritt das Denken, mit jenem zu Einem Lebensmomente innig verschmolzen, und so wird das, was für die Anschauung in Uns war, zu einem ausser Uns im Raume befindlichen, und mit einer gewissen empfindbaren Qualität ausgestatteten Körper. Wiederum kann von der anderen Seite das objective Denken nicht eintreten, es sey denn vorhanden eine Anschauung: indem ja das Denken ein Herausgehen ist, für die Möglichkeit eines solchen aber ein Inneres daseyn muss, von welchem ausgegangen werde.

Zweites Capitel.

So viel über die Thatsachen des Bewusstseyns in der äusseren Wahrnehmung. Wir könnten, scheint es, ohne weiteres fortgehen zur Zergliederung der inneren Wahrnehmung oder der Reflexion, als einem zweiten Capitel. Da jedoch, wie es theils bekannt ist, theils auf den ersten Anblick einleuchtet, diese in demselben Bewusstseyn vorkommen sollende Reflexion ein von der äusseren Wahrnehmung durchaus verschiedener und ihr zum Theil geradezu entgegengesetzter Zustand ist, so möchte es jemanden Wunder nehmen, wie in demselben Einen Bewusstseyn entgegengesetzte Bestimmungen möglich seyen.

Wir hätten daher, ehe wir weitergehen, zuvörderst diese Frage zu beantworten: wie das Leben des Bewusstseyns von einem seiner Zustände zu dem entgegengesetzten übergehen könne; oder auf welche Weise es uns möglich seyn werde, aus unserem ersten Capitel überhaupt zu einem zweiten herauszukommen?

Um diese Frage zu lösen, bitte ich Sie mit mir zu überlegen, und innerlich wahr zu finden Folgendes:

1) Ich sage, das Wissen schlechtweg in seiner inneren Form und Wesen ist das *Seyn der Freiheit.* Verstehen Sie mich also: Was Freiheit sey, setze ich als bekannt voraus. Von dieser Freiheit nun sage ich, sie sey schlechtweg, nicht etwa, wie sichs wohl Jemand auf den ersten Anblick denken möchte, als Eigenschaft irgend eines anderen für sich Bestehenden, und diesem inhärirend, sondern als ein eigenes selbstständiges Seyn: und dieses selbstständige besondere Seyn der Freiheit, sage ich, sey Wissen.

Das selbstständige Seyn einer solchen Freiheit trete heraus in sich selbst als Wissen; wer dieses Wissen in seinem Wesen begreifen wolle, müsse es sich als Seyn der Freiheit denken.

Zur Erläuterung Folgendes. Schon hier tritt in unserer Ansicht ein durchaus anderes höheres und geistiges Seyn heraus, als der gewöhnliche materialisirte Verstand sich denken mag. So etwas wie Freiheit an eine im Hintergrunde liegende Substanz, welche, wenn man die Sache recht besieht, doch immer körperlich ist, anzuheften, vermag er wohl noch; aber zu einem nicht erst von irgend einem Substrate getragenen, sondern selbstständigen Seyn der Freiheit sich zu erheben, fällt ihm schwer, ja wenn seine Verbildung recht lange gedauert hat, unmöglich. Dass es ein solches Seyn reiner Freiheit allerdings gebe, zu *erweisen,* fällt nun freilich der eigentlichen Philosophie anheim: hier wird Ihnen ein solcher Gedanke indessen nur als ein mögliches, problematisches Denken angemuthet.

Dass aber das Wissen wirklich und in der That ein solches Seyn und Ausdruck von Freiheit seyn möge, lässt schon hier in unmittelbarer Anschauung sich klarmachen. In dem Wissen vom wirklichen Objecte ausser mir, wie verhält sich denn das Object zu mir, dem Wissen? Ohne Zweifel also: sein Seyn und seine Eigenschaften haften nicht auf mir, und ich bin von beiden frei, darüber schwebend, durchaus indifferent.

2) In jedem *bestimmten* Wissen ist die allgemeine Freiheit, die da ist, und *da* ist, so gewiss überhaupt ein Wissen ist, auf irgend eine besondere Weise beschränkt. Es ist in jedem bestimmten Wissen ein Doppeltes in Eins verschmolzen: Freiheit überhaupt, wodurch es zum *Wissen* wird: ein gewisses Beschränktseyn und Aufgehobenseyn der Freiheit, wodurch es zu einem *bestimmten* Wissen wird.

3) Aller Wechsel und alle Veränderung der Bestimmungen des Einen und allgemeinen Wissens (= der Einen allgemeinen Freiheit) kann demnach nur darin bestehen, dass gefesselte Freiheit entbunden, oder entbundene gefesselt werde.

4) Wir folgern noch weiter so: da diese Freiheit eben Freiheit seyn soll, und das Wissen überhaupt nur das Seyn der absoluten Freiheit ist, so kann ein solches Binden und Fesseln derselben nur durch sie selbst, die Freiheit, erfolgen. Sie selbst ist Princip aller ihrer möglichen Bestimmungen. Falls ein solches Princip ausser ihr angenommen würde, so wäre sie eben nicht Freiheit.

5) Ist die Freiheit in irgend einer Beziehung gefesselt, so ist sie sodann in derselben Beziehung nicht entbunden, und umgekehrt; und so ist es wenigstens im Allgemeinen jetzt begreiflich, wie verschiedene Momente des Einen allgemeinen Wissens als geradezu entgegengesetzte auseinanderfallen müssen.

6) Idee einer gewissen Beschränkung und Entbindung: etwa als *Fünffachheit* und *Unendlichkeit*.

Wenden wir diese Principien zuvörderst im Allgemeinen an auf die Reflexion! In der äusseren Wahrnehmung ist das durchaus einfache, noch auf keine Weise über sich selbst sich erhebende Bewusstseyn, dessen Leben nicht um das Mindeste weiter ausgebildet ist, als insoweit es gebildet seyn muss, um auch nur Bewusstseyn zu seyn, gebunden an ein bestimmtes Bilden. Die Freiheit, der es bedarf, damit es auch nur die Form des Wissens trage, erhält es durch das objectivirende Denken, wodurch das Bewusstseyn, gebunden zwar an dieses bestimmte Bilden, wenigstens über das Seyn hinausgesetzt, und von demselben frei gemacht wird. So ist in diesem Bewusstseyn gefesselte und entbundene Freiheit vereinigt; gefesselt ist das Bewusstseyn an das Bilden, frei ist es vom Seyn, welches ebendarum durch das Denken auf ein äusseres Object getragen wird. (Darum hebt unser Wissen nothwendig an mit dem Bewusstseyn eines äusseren Objects, indem es tiefer gar nicht anheben könnte, wenn es doch ein Wissen bleiben sollte.) In diesem Bewusstseyn ist Freiheit lediglich von dem Seyn, und dies ist der tiefste und letzte Grad der Freiheit.

1) Ueber diese bestimmte in der äusseren Wahrnehmung stattfindende Gebundenheit soll nun durch Reflexion das Wissen sich erheben. Es war gebunden an das Bilden; es müsste daher sich frei machen und indifferent gerade so in Beziehung auf dieses Bilden, wie es vorher frei war und indifferent in Beziehung auf das Seyn. —

Durch das Seyn einer bestimmten Freiheit entsteht ein bestimmtes Wissen. Hier ist Freiheit vom Bilden, es müsste daher entstehen ein Wissen vom Bilden als solchem, da vorher in der einfachen äusseren Wahrnehmung bloss ein Wissen vom Dinge stattfand, und schlechthin nichts weiter. Hier erst wird ganz klar, was ich oben sagte, ein bestimmtes Bewusstseyn ist Seyn einer bestimmten Freiheit.

Dasjenige nemlich, in Beziehung auf welches die Freiheit frei ist, ist jedesmal der Gegenstand dieses bestimmten Bewusstseyns. So war in der äusseren Wahrnehmung Freiheit lediglich in Beziehung auf das Seyn, und so entstand denn ein Bewusstseyn des Seyns, und durchaus nichts weiter. In der

Reflexion ist Freiheit in Beziehung auf das Bilden, und darum fügt zu jenem ersten Bewusstseyn des Seyns hier sich das Bewusstseyn des Bildens hinzu. In der Wahrnehmung sagte das Bewusstseyn aus: das Ding ist, und damit gut. Hier spricht das neuentstandene Bewusstseyn: es ist auch ein Bild, eine Vorstellung des Dinges. Da ferner dieses Bewusstseyn die realisirte Freiheit des Bildens ist, so spricht in Beziehung auf sich selbst das Wissen: ich kann jene Sache bilden und vorstellen, oder auch nicht.

2) Es finden hier mancherlei neue Schöpfungen des Bewusstseyns statt. Zuvörderst dem neuentstandenen Bewusstseyn des Bildes liegt ein reales Sichbefreien zum Grunde, ein Sichbefreien des Lebens des Wissens selbst. Das bestimmte Bewusstseyn, hier des Bildes, als Seyn einer bestimmten Freiheit ist nur Resultat des aus den erst getragenen Banden sich losreissenden freien Lebens, Resultat dieser bestimmten höheren Lebensentwickelung der Freiheit selbst. Das stehende und anhaltende Seyn der Freiheit, was nun eben Bewusstseyn ist, wird gemacht durch die Freiheit. Dieser Act erscheint sogar im Bewusstseyn als ein sich Zusammennehmen und Anstrengen. Sodann: es entsteht, sagte ich, das Wissen eines Bildes, als eines neuen. War denn nun in der der Reflexion vorausgehenden reinen Wahrnehmung auch ein Bild, oder war in ihr kein Bild? Ist das Leben des Bewusstseyns durchaus frei, wie wir schon im Vorbeigehen eingesehen haben, so konnte eine Wahrnehmung in dasselbe kommen, freilich nur durch seine eigene Freiheit; und so würde auch die Sache selbst doch immer nur für ein durch die Freiheit erschaffenes Bild anerkannt werden müssen. Auf welche Weise sich nun dies möge denken lassen, dazu fehlt es uns hier sogar am Ausdrucke. Soviel ist klar, dass durch eine Freiheit des *wirklichen* Wissens die Wahrnehmung nicht erschaffen worden, indem bei ihr alles wirkliche Wissen erst anhebt; dass man darum sagen müsse: in der Wahrnehmung war allerdings kein Bild, sondern die Sache.

Dies Alles nur vorläufig! Gehen wir jetzt an eine tiefere Schilderung der durch diese neue Lebensentwicklung entstandenen Freiheit in Beziehung auf das Bild. In der Wahrnehmung war zuvörderst eine Beschränkung des äusseren Sinnes auf diese bestimmte Qualität, z. B. die der rothen Farbe, und es war hier lediglich Wahrnehmung des eigenen Zustandes, der da eben ist. Die derselben entgegengesetzte Freiheit, die Lösung aus jener Gebundenheit, müsste darum zuvörderst darin bestehen, solche Bilder der Qualitäten frei aus sich selbst hervorzubringen: ein Bild auch der gelben Farbe, u. s. w., ohne die Beschränkung des äusseren Sinnes auf diese Farbe zu entwerfen. Freie Bildungskraft, Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Qualität. (Da es ein Bild von irgend einer Qualität durchaus nicht geben kann, ohne vorhergegangene wirkliche Affection durch den äusseren Sinn, da ferner zum freien Entgegensetzen mehrerer solcher Bilder es schon eines guten Vorrathes bedarf: so folgt daraus, dass das Leben schon eine geraume Zeit im Zustande der blossen Wahrnehmung verharrt haben müsse, um zu jener Freiheit der Einbildungskraft sich erheben zu können.) Ferner kommt in der Wahrnehmung vor die Anschauung der Ausdehnung, und zwar eine gerade auf diese Figur, diese Grösse, diesen Ort im allgemeinen Raume beschränkte Anschauung des Körpers. Die Befreiung von dieser Art der Beschränkung müsste sonach darin bestehen, dass die Einbildungskraft, zwar immer an die Ausdehnung überhaupt gebunden, frei Figur, Grösse und Ort sich bildete. Endlich lag in der Wahrnehmung das objectivirende Denken. Dieses bliebe im Ganzen also, dass das Product der Einbildungskraft zwar aus uns heraus gesetzt würde, aber, weil die Beschränkung des Sinnes überhaupt hinweggefallen ist, nicht als wirklich und in der That daseyend, sondern ausdrücklich als von uns bloss eingebildet und frei gedacht.

Diese Freiheit der Einbildungskraft ist nun wirklich eine reale Befreiung und Losbindung des geistigen Lebens. Unser äusserer Sinn wird ja, wenigstens so lange wir wachen, immerfort durch die dermalen uns noch unbekannte Kraft bestimmt und afficirt. Die Einbildungskraft allein ist es, welche uns über diese Affection durch den Sinn hinwegsetzt, und uns fähig macht, uns den Eindrücken desselben zu verschliessen, indem wir unsere Wahrnehmung davon abziehen, um allein dem Schaffen durch Einbildungskraft uns zu überlassen, und dadurch eine ganz andere Zeitreihe, die von der Zeitreihe des Fortganges der sinnlichen Entwickelung durchaus frei ist, zu erschaffen. (Bei Kindern in den ersten Jahren ihres Lebens ist ohne Zweifel dieses Vermögen der Abstraction von dem Sinneneindrucke nicht, ebendarum auch nicht das Vermögen der freien Einbildungskraft. Bei Erwachsenen hat die Stärke des Abstractionsvermögens nach dem Maasse ihrer geistigen Ausbildung sehr verschiedene Grade. Archimedes wurde durch den Tumult einer durch Sturm eroberten Stadt in seinen geometrischen Constructionen nicht gestört; ob auch sodann keine Störung eingetreten seyn würde, wenn ein Blitzstrahl neben ihm niedergefahren wäre, ist eine andere Frage.)

Lassen Sie uns alles Dieses noch tiefer durchdringen, indem wir über die bestimmte äussere Gestalt der hier erworbenen Freiheit uns zur inneren Form derselben erheben. Ich sage:

1) In der äusseren Wahrnehmung hat das Leben (des Wissens) durch sein blosses Seyn Causalität: noch überdies eine bestimmte Causalität, indem Causalität im Allgemeinen nichts Wirkliches, sondern ein blosser Gedanke ist. (Dadurch erhebt es sich eben über das Object; es ist nicht, wie dieses, ein bloss todtes und ruhendes Seyn, sondern es ist ein lebendiges Ursacheseyn.) Daran nun, an dieses Causalitäthaben, ist es in diesem Momente der Wahrnehmung gebunden, und da es nicht im Allgemeinen gebunden seyn kann, an eine bestimmte Causalität gebunden.

2) Die nächstfolgende höhere Entwickelung des Lebens macht sich frei von dieser Gebundenheit, heisst sonach: das Leben erhebt sich über die Causalität durch das unmittelbare Seyn; also es hält an das unmittelbare Sichausströmen des Lebens. Nun aber vernichtet es sich hierbei doch nicht überhaupt als Leben; was also bleibt es? Offenbar ein Princip, das nicht unmittelbar durch sein Daseyn Ursache ist, sondern das es nur durch die in dieser Lebensentwickelung selbst entstandene freie Thätigkeit werden kann. Kurz, es wird zu einem

Principe, das als solches sein besonderes, selbstständiges Daseyn hat; dagegen es vorher nur als eine wirkliche Causalität Daseyn hatte. Es hat in der That und realiter seine Causalität, die vorher nicht in seiner Gewalt war, in diese jetzt erst entwickelte Gewalt gebracht. Es hat statt seines vorherigen einfachen Seyns hier ein doppeltes gewonnen: ein über jenem ersten und einfachen Seyn darüberschwebendes zweites Seyn. Ein Seyn, als ruhendes Princip, oder, was von seiner Freiheit abhängt, als sich ausströmende Ursache.

3) Alles Seyn bestimmter Freiheit giebt ein bestimmtes Wissen; es entsteht sonach, da das Leben sich zum Princip gemacht hat, nothwendig ein unmittelbares Bewusstseyn von sich, als einem solchen Princip. Wie lässt dieses neuentstandene Bewusstseyn sich näher charakterisiren? Zuvörderst es hat auch von einem Wissen sich frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wissen vom Objecte. Auch durch diese Befreiung entsteht ihm ein Wissen, nemlich ein Wissen vom Wissen. Nun entsteht mit diesem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wissen vom Principe, und so fällt denn das Wissen von diesem Principe mit jenem Wissen vom Wissen zusammen zu einem substantiellen Träger des Wissens, einem Wissenden, das mit dem Principe Eins sey und ebendasselbe, kurz, zu einem Ich. Ich das Wissende bin zugleich das von der unmittelbaren Causalität befreite Princip. Das Bewusstseyn: Ich, geht von der Reflexion auf das Wissen hin zu dem Principe, und beide werden Eins durch ihre unzertrennliche Vereinigung im Zustande der Reflexion.

4) Dieses jetzt erst durch die freie Entwicklung des Lebens erschaffene (so wie ins Bewusstseyn eintretende) Ich kann nun entweder in dieser Anhaltung seiner Lebensentwicklung verharren, oder es kann sich hingeben einem freien Construiren durch die Einbildungskraft, und dieser Construction mit seiner Wahrnehmung nachgehen, oder es kann sich auch hingeben der äusseren Wahrnehmung.

5) Ist nun auf dieser Stufe des Lebens die äussere Wahrnehmung ihrer inneren Form nach ganz so, wie sie vorher

war, oder ist sie nicht ganz so? Ich behaupte, sie ist nicht ganz so, und auf die Einsicht in diesen Unterschied kommt hier Alles an.

a. Durch die neue Entwickelung ist eine totale Veränderung und Umschaffung im Leben des Bewusstseyns vorgegangen. Vorher hatte dasselbe durch sein blosses Seyn Causalität, jetzt durchaus nicht mehr, sondern nur durch eigene freie That kann Etwas in ihm entstehen. Zu jenem ersten Zustande kann es durchaus nicht wieder herabsinken, nachdem es sich einmal darüber erhoben hat.

b. Nun aber besteht das Wesen der äusseren Wahrnehmung darin, dass das Bewusstseyn durch sein blosses Seyn Causalität habe. Wie vermag denn also ein solches Bewusstseyn, das nicht mehr durch sein Seyn Causalität ist, äusserlich wahrzunehmen?

c. Die Lösung der Frage ist: ohnerachtet es in jenem ersten Zustande nicht mehr befangen ist, so kann es sich dennoch mit Freiheit in denselben wieder hingeben. Es kann sich *machen* zu dem, was durch sein blosses Seyn Causalität ist. Ein Hingeben, welches unter der Benennung Attention jedwedem bekannt ist. Zu dem ersten Seyn, das dennoch immerfort bleibt, worin nur das Seyn des Bewusstseyns nicht aufgeht, ist ein zweites hinzugetreten, welches das erstere in seiner Gewalt hat. Dieses zweite kann nie vernichtet werden, nachdem es einmal ist, aber es kann mit bleibender Freiheit sich dem ersten wieder hingeben.

Beispiel.

(So unterscheidet sich die Wahrnehmung einer Pflanze durch das Kind vor der Entwickelung des Selbstbewusstseyns in ihm von der Attention des Naturforschers auf dieselbe Pflanze: das Kind kann, wenn es wacht, nicht umhin, diese Pflanze zu sehen, wenn sie in seinen Gesichtskreis kommt: denn sein Bewusstseyn ist der Anfüllung durch eine andere Reihe ganz unfähig. Der Naturforscher kann dieselbe Pflanze, obwohl sie in seinen Gesichtskreis kommt, auch nicht sehen: denn er kann dieselbige Zeit mit freiem Bilden und Nachdenken ausfüllen. Entschliesst er sich doch, sie sehen und beobachten zu wollen, so geschieht dies durch ein Sichlosreissen von jenem freien Gange seines Denkens, vielleicht mit einer Anstrengung gegen den Hang fortzuphantasiren; er nimmt sich zusammen, um wahrzunehmen, welches Alles bei dem Kinde nicht stattfindet, da bei ihm Zerstreuung nicht möglich ist, indem es das Zerstreuende, die Einbildungskraft, nicht besitzt. Ferner ist das Kind genöthigt, die Erscheinung der Pflanze zu nehmen, wie sie sich ihm giebt, Theile, die durch Ungewohnheit oder Stärke des Ausdrucks hervorstechen, in seiner Wahrnehmung besonders herauszuheben; andere, deren Eindruck weniger stark ist, oder zu deren Auffassung sein Sinnenorgan noch nicht ausgebildet genug ist, ganz zu übergehen. Dagegen stehet die freie Wahrnehmung des Naturforschers unter der Leitung eines Zweckbegriffes. Er kann die Beobachtung nach einer gewissen Ordnung anstellen, bei einzelnen Theilen nach Belieben so lange verweilen, bis er sie recht gesehen zu haben sich bewusst ist: kurz, seine Wahrnehmung erhält ihr Daseyn sowohl, als ihre Richtung durch besonnene Freiheit; dem Kinde wird beides durch sein blosses Daseyn auf dieser Stufe der sinnlichen Entwicklung.)

Anmerkung.

Ich habe die äussere Wahrnehmung also beschrieben, dass in ihr das Bewusstseyn durch sein blosses Daseyn Ursache sey, und das durch die Reflexion hervorgebrachte Neue also, dass durch sie das Ausströmen der Causalität angehalten, und das Leben zu einem Principe werde durch mögliche freie That. Als Bild des ersten Zustandes habe ich dargestellt das Kind in den ersten Momenten seines Lebens. Bei dem erwachsenen Menschen soll bei geistiger Gesundheit dieser Zustand nicht mehr eintreten, noch von ihm an sich selbst beobachtet werden können. Wohl aber tritt ein ähnlicher, dessen wir uns zur Erläuterung bedienen können, in einem kranken Zustande des Geistes ein, der als solcher uns nichts angeben würde, sondern auf das Gebiet der Psychologie gehört. Es kann ein Mensch nemlich an das freie und zwecklose Phantasiren (Constructionen durch die oben beschriebene freie Einbildungskraft), besonders wenn er noch dazu durch heftige Leidenschaften getrieben wird, sich also gewöhnen, dass jener Strom der Phantasie ganz durch sich selbst ohne weiteres Hinzuthun der Freiheit fortfliesst, und sich selbst macht; und so sein kranker Zustand durch sein blosses Seyn in der Einbildungskraft Causalität hat, wie der natürliche Zustand des beschriebenen Kindes in der Wahrnehmung. (Wurzelt die Krankheit so tief ein, dass im Anhalten jenes Stromes ein Wenden der Attention auf die äussere Wahrnehmung und eine Entgegensetzung derselben mit der Einbildung ganz und gar nicht mehr möglich ist, so heisst sie *Wahnsinn*.) Setzet nun, dass ein Solcher doch die Gewalt über sich erhielte, jenem freien Fortgange der Einbildungen Einhalt zu thun von nun an auf immer, so hätte er sich zum freien Principe gemacht in Beziehung auf die selbstthätige, sein ganzes Seyn in sich verschlingende Einbildungskraft, so wie in unserer Beschreibung das natürliche Bewusstseyn sich zum freien Principe machte über die selbstthätige, vorher sein ganzes Seyn verschlingende äussere Wahrnehmung.

Jetzt noch folgende Erläuterung über den Unterschied der freien Attention von der sich aufdringenden äusseren Wahrnehmung! — Zum Behuf der letzteren hat das Bewusstseyn durch sein blosses Seyn Causalität. Diese Causalität behält es immerfort, und dieselbe wird an sich durch keine Freiheit aufgehoben. Der Strom fliesst fort auch für den Freien, auch ihm bleiben die Sinne offen. Jene Causalität hat nur auf sein Bewusstseyn keinen unmittelbaren Einfluss; der Strom, wie er auch fliesse, fasst ihn nicht nothwendig. Soll er ihn fassen, so muss der Freie sich ihm hingeben, er muss sein Bewusstseyn mit Freiheit an jene Causalität setzen. Nenne die äussere Wahrnehmung x. Im ersten Zustande ist dieses x die Spitze, der Mittelsitz und das Ende des ganzen Bewusstseyns; es kann nicht nichtseyn: im Zustande der Attention ist dieses x durchaus mit Freiheit durchdrungen; sein Daseyn ist Product der Freiheit, sein Bleiben, so lange es bleibt, ist Product der Freiheit. —

Drittes Capitel.

Und nun an eine jetzt möglich gewordene Analyse des Bewusstseyns in der Reflexion! Wie in der äusseren Wahrnehmung, so haben sich auch in der Reflexion zwei Hauptbestandtheile ergeben.

I. *Anschauung.*

Diese wurde oben beschrieben als ein unmittelbares Bewusstseyn des Selbst, theils seines Zustandes, theils seines Vermögens. Hier lässt sich, ohnerachtet auch jene Beschreibung wahr bleibt, und aus der neuen folgt, eine noch schärfere Beschreibung geben, folgende: Anschauung ist dasjenige Wissen, welches durch das *Seyn* der Freiheit unmittelbar sich ergiebt. Auch hier, wie in der äusseren Wahrnehmung, ist die Anschauung eine doppelte, deren Theile sich ebenso unterscheiden, wie dort, Anschauung des Zustandes, und Anschauung des Vermögens.

1) *Wissen des Wissens:* Wissen von einer Gebundenheit, einer Beschränktheit des inneren Sinnes durch die Wahrnehmung eines bestimmten äusseren Objects; so wie vorher der äussere Sinn gebunden war durch das Object selbst.

2) Wissen vom Principe, wie das letztere erklärt worden, als hinausseyend über alle seine Causalität. Diese ist, ebenso wie in der äusseren Wahrnehmung die Ausdehnung, Anschauung des Vermögens. Nur mit dem Unterschiede, dass dort das unendliche Vermögen zu setzen sich wirklich vollzog und Causalität hatte (eine *wirkliche* Unendlichkeit), lediglich durch die Form der Anschauung zusammengefasst zur Totalität; hier das Princip überhaupt ohne allen Act und alle Causalität in seiner bloss *möglichen* Unendlichkeit angeschaut wird.

(Diese Art von Anschauungen sind höchst bedeutend. Der blosse Empiriker scheitert schon an der Ausdehnung.)

Ist denn nun dieses Bewusstseyn des Princips wirklich eine Anschauung? Sehen wir auf die Form, so müssen wir ohne Zweifel antworten, *ja;* denn sie ist der unmittelbare Ausdruck der Freiheit, welche über die Causalität durch blosses Seyn sich emporhebt. Sehen wir auf den Inhalt, so möchten wir zweifelhaft werden. Ein Princip ist ein solches, das über jede seiner möglichen Causalitäten hinaus ist. Da zeigt sich ja ein Herausgehen aus den möglichen Causalitäten, die Phänomene sind, als der Charakter des Denkens. Wir müssen sonach sagen: in der Anschauung des Princips durchdringen sich innigst der Charakter der Anschauung und der des Denkens.

II. *Denken.*

Dieses entdeckt klar sich in Folgendem: das Bewusstseyn hierbei sagt aus: ich *bin*, bin unabhängig da, selbst von diesem Michfinden, von nun an auf ewig. Ich schaue mich freilich an, aber ich bin nicht durch diese Anschauung, und werde nicht aufhören zu seyn, wenn diese Anschauung ihren Odem zurückzieht, sondern ich habe ein selbstständiges, auf sich selbst beruhendes Daseyn. In der erwähnten Anschauung des Princips lag ein Herausgehen über jede mögliche Anschauung, deren Ursache das Princip werden könnte; hier liegt ein Herausgehen aus der Anschauung selbst, durch welche das Princip ausgesagt wird, als der eigentliche Charakter des Denkens. In der äusseren Wahrnehmung sagte das Bewusstseyn nicht, wie es, auf die Anschauung allein gestützt, hätte sagen müssen: ich schaue an so und so, sondern ein so und so (ein Etwas) Ist; so sagt dasselbe hier keinesweges: ich schaue an ein Princip, sondern das Princip ist.

Diese zwei oder auch drei Hauptbestandtheile verschmelzen nun auch hier, wie in der äusseren Wahrnehmung, zu einer organischen Einheit und Unabtrennlichkeit. Darum nimmt auch der zuerstgenannte Bestandtheil Theil an der Wirkung des Denkens, es tritt in dem vollendeten und wirklichen Bewusstseyn nicht ein ein blosses Wissen vom Wissen, sondern ein unabhängiges Seyn eines solchen Wissens; also eben ein Wissendes, ein selbstständiger Träger des Wissens in allem Wissen, wenigstens von äusseren Objecten. Dass es dasselbe Wissende ist in allem Wissen, dessen Urheber es selbst durch Freiheit ist, versteht sich. Da das Princip und das Wissende durch dasselbige Eine Denken ihr Seyn erhalten, so ist klar, dass auch ihr Seyn dasselbige, und sie selbst Eins sind; und so ist denn der Gedanke des Ich vollendet.

Fragen wir auch hier, wie oben: was für ein Denken ist das soeben beschriebene? Das Denken des äusseren Objects war ein schlechthin unbedingtes, ein solches, das da ist, wie nur das Bewusstseyn ist. Das hier beschriebene ist ein durch die freie Reflexion bedingtes; also ein zweites, und wahrscheinlich das zweite in der Reihe.

Sodann bemerkten wir bei dem obigen Denken noch ausdrücklich, dass man keinesweges sagen könne: ich denke dieses Denken und vermittelst desselben das Object, sondern dass man vielmehr sagen müsse: das Denken selbst, das allgemeine und selbstständige, denkt das Object. Nicht anders verhält es sich hier. Durch das hier vorkommende Denken wird das Ich gedacht, es wird dadurch sein Seyn ihm erst gegeben. Das Ich soll doch wohl nicht denken vor seinem Seyn, und seinen Erzeuger erzeugen? Also das Ich ist ebensowohl Product des allgemeinen Denkens, wie das äussere Object, und es wird durch dieses Denken sich gegeben, wie auch das äussere Object gegeben ist.

So kann ich auch der Strenge nach durchaus nicht sagen: ich stelle das Object vor, ich Freier es: denn was irgend in meiner Vorstellung ich mit Freiheit einmische, ist nicht objectiv; sondern ich kann nur sagen, ich bin frei, auf das Object zu attendiren oder davon zu abstrahiren.

(Dies ist höchst bedeutend. Wie Sie hören, setzt meiner Aussage nach, von deren Richtigkeit Sie sich auch wohl durch eigene Beobachtung und Anschauung überzeugt haben können, das Ich, wie wir es dermalen kennen, und was der allgemeine Sprachgebrauch ohne Wissenschaftslehre damit bezeichnet, weder das äussere Object, noch sich selbst, sondern beide werden durch das allgemeine und absolute Denken gesetzt; und durch dieses wird dem Ich sowohl das Object, als es sich selbst gegeben. Die freien Producte seiner Einbildungskraft mag es wohl selbst setzen. Dennoch hat man die Wissenschaftslehre ohne Ausnahme also verstanden, als ob sie gerade das, wovon wir jetzt das Gegentheil gesagt haben, sage.

Nun ist es allerdings wahr, dass die Wissenschaftslehre gesagt hat, und wieder sagen, und auch Ihnen sagen wird, das Ich setze schlechthin sowohl sich selbst, als in sich das Object. Nur hat sie dabei nicht von diesem, sondern von einem anderen, gewöhnlichen Augen verborgenen, auf dem Gebiete der Thatsachen gar nicht liegenden, und nur durch das Aufsteigen zum Grunde zu erkennenden Ich gesprochen. Dies zu seiner Zeit in der Wissenschaftslehre selbst.)

Anmerkung.

Es ist hier der Ort, über die eigentliche Natur des Denkens uns noch deutlicher auszusprechen. Das Denken, sagten wir, setzt der Anschauung durchaus kein neues Ingrediens hinzu, sondern es giebt ihr nur eine andere Form. Es versetzt dieselbe über ihre fliessende und phänomenartige Natur hinweg, und verwandelt sie in ein selbstständiges Seyn. So im unmittelbaren Acte des ursprünglichen Denkens, dessen Resultat nun, da jenes Denken eine Entwickelung und Fortbildung des selbstständigen Lebens ist, auch selbstständig ist und verharrend. Setzet, dieses Resultat werde, so wie es sich nach der ursprünglichen That vorfinden wird, analysirt, so wird in ihm sich vorfinden ein doppeltes, ein Seyn, das die Qualitäten (die Accidenzen) hat, und die Qualitäten selbst. Nun bitte ich doch jederman, mir zu sagen, was denn jenes Seyn, Substanz, Träger der Accidenzen an und für sich wohl seyn möge, ob man irgend ein Wort zu seiner Charakteristik als solchen beizubringen wisse, und ob aus diesem bloss formalen Seyn herausgehend man irgend Etwas übrigbehalte, als die Qualitäten? Also die Substanz ist durchaus nichts Besonderes und Eigenes, sondern sie ist die Accidenzen selbst in der Denkform. Der Träger ist nichts Anderes, als das ewige Getragenseyn der Accidenzen durch das ewige und allgemeine Denken. Setzet nun ferner, ich gehe mit meinem Denken von der Substanz aus, und charakterisire dieselbe, wie ich dies nicht anders kann, da sie keinen anderen Charakter hat, durch ihre Qualitäten: wie nenne ich denn *sie* in Beziehung auf dasjenige, was ich als blosse Qualität betrachtet, und hiervon mit meinem Denken ausgehend nenne *blau, rund,* und dergleichen?

Ich denke doch: ein *blaues, rundes* und dergleichen, und anders vermag ich wohl nicht zu reden. Man wende dies an auf den soeben da gewesenen Fall, die Verwandlung des Wissens in ein Wissendes durch das Denken in der Reflexion! Wissen ist ein Fliessendes, und drückt die accidentelle Natur der Sache aus, ebenso wie blau. Das Denken erhebt diese Accidentalität in die Form des selbstständigen Seyns. Wie wird nun das, was als Resultat eines solchen Denkens im analytischen Bewusstseyn vorgefunden wird, genannt werden müssen, und wie wird es der natürliche, sich selbst überlassene Sprachgebrauch nennen? Ein Wissen wohl nicht mehr, wohl aber ein Wissendes, denn durch das Denken ist ja eine Substanz und ein stehender fester Träger alles Wissens, als eines Fliessenden, entstanden.

Noch ist hierbei zu bemerken, dass wir bis jetzt zwei sehr verschiedene Acte des Denkens als Thatsache des Bewusstseyns vorgefunden haben. Entweder nemlich werden die Qualitäten beibehalten, und durch das Denken lediglich formirt. Dies ist ein Denken nach der Form der Substantialität, welchem eine Substanz mit ihren Accidenzen entsteht, welches Verhältniss soeben durchgreifend erklärt worden. Oder es wird aus den Accidenzen durchaus herausgegangen, und dieselben gar nicht beibehalten; dann entsteht das Denken eines Princips oder Grundes. Durch die erste Weise des Denkens sind bis jetzt zwei Substanzen herbeigeführt: das Object der äusseren Wahrnehmung, und das Ich, als Wissendes. Das zweite Denken kommt, wie wir gesehen haben, nur in einer absoluten Synthesis des Denkens vor, in welcher dasselbe (das Ich), welches durch das Eine Glied des Denkens Substanz ist, durch das zweite Glied zum Principe wird. Auch bemerke man noch dies: Grund oder Princip, wie das Ich es ist, und wie wir diesen Begriff an ihm erklärt haben, kann das Object der äusseren Wahrnehmung nie werden, sondern nur, wie sich zu seiner Zeit finden wird, Ursache durch sein blosses Daseyn. Mit dem Ich aber verhält es sich hierin auf eine doppelte Weise. In Beziehung auf die äussere Wahrnehmung nemlich ist es lediglich Substanz, und keinesweges Princip. Princip ist es in

Beziehung auf die Productionen durch innere Freiheit, und erst zufolge dieses Principseyns auch Substanz des Wissens von diesen Productionen. Diese Unterscheidung wird in der Folge sehr wichtig werden.

Viertes Capitel.

Von der Reproduction der äusseren Wahrnehmung.

Durch die Entwickelung der Freiheit in der Reflexion ist, wie wir gesehen haben, Einbildungskraft geworden. Diese kann unter Anderem sich auch auf Wiedererneuerung äusserer Wahrnehmung wenden, indem alles, was zu einer solchen Wiedererneuerung gehört, schon nach dem obigen in ihrer freien Gewalt ist. Wir können hier auch die Einbildungskraft füglich nur als ein solches Vermögen der Wiedererneuerung betrachten; da ganz freie Schöpfungen durch sie hier noch keine Zweckmässigkeit zu haben scheinen, und bloss ein müssiges Spiel seyn würden.

Uebrigens reden wir, indem wir von dieser Reproduction reden, keinesweges von einer neuen Entwickelung des Lebens, wie dies bei der Reflexion der Fall war, denn alle Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Reproduction sind schon durch die Reflexion gegeben.

1) Bedenken Sie zuvörderst dies: eine solche Reproduction ist unserer Behauptung nach schlechthin möglich kraft der vollzogenen Reflexion. Diese Möglichkeit ist ein stehendes, im Leben immanentes, ewig gegenwärtiges. Wie unterscheidet nun von dieser Möglichkeit sich die Wirklichkeit, und wie soll ich dazu kommen, da ich ja die Möglichkeit immer habe, ihr auch noch die Wirklichkeit hinzuzufügen? Ich antworte: die Möglichkeit kann doch höchstens nur bestehen in einer Regel, die bloss im Denken liegt; dagegen die wirkliche Vollziehung nach dieser Regel eine Anschauung hervorbringen würde. Mög-

lichkeit und Wirklichkeit verhalten sich demnach hier, wie blosses freies Denken und Anschauung.

2) Worin wird nun die vorausgesetzte Regel einer solchen Reproduction bestehen? Die äussere Wahrnehmung war eine bestimmte Beschränkung des äusseren Sinnes und der Raumanschauung. Die Regel müsste darum seyn eine Vorschrift für die Einbildungskraft, das Bild gerade dieser Beschränkung selbstthätig hervorzubringen. Dort macht die Beschränkung sich selbst ohne alles Zuthun der Freiheit. Hier verbreitet ungebunden die Einbildungskraft sich über das ganze Gebiet des äusseren Sinnes und des Raumes, und soll durch sich selbst innerhalb dieses Gebietes sich die bestimmte Beschränkung geben. Die Grundbedingung bei dieser freien Beschränkung ist, dass sie das ganze Gebiet übersehe, und es gehörig in Arten und Klassen geordnet habe, z. B. den ganzen äusseren Sinn in seine fünf Grundarten; jede von diesen wiederum kenne nach den Hauptverschiedenheiten ihrer Beschränkungen; die Raumanschauung geordnet habe nach den möglichen Begrenzungen der Figuren, damit sie nach einer bestimmten Regel in die aufgegebenen Schranken sich begeben könne. Das erste, die Classification, damit nichts übersprungen werde; das zweite, die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Bestimmungen in demselben Sinne, damit nicht im Bilde das Unbestimmte und Verworrene gesetzt werde statt des genau Bestimmten in der Wahrnehmung. Zu dieser letzteren Unterscheidung gehört freilich Schärfe des Sinnes, welche theils Naturgabe ist, von den sinnlichen Qualitäten sehr lebendig afficirt zu werden, theils aber auch durch sehr angestrengte Attention mit Freiheit erworben werden kann, wodurch sogar die ermangelnde Naturanlage, welche ohnedies ohne Attention von keinem Nutzen ist, ersetzt werden kann.

3) Dies ist das Innere der Regel. Was nun aber unter dem Vielen soll die Einbildungskraft sehen im Bilde? Da tritt denn die äussere Beziehung der Regel hinzu; sie soll sehen auf das Vorbild in der Wahrnehmung. Aber wie vermag sie das? der äussere Sinn ist ja, der Voraussetzung nach (denn dann spräche ich von Attention, nicht von Reproduction), nicht afficirt.

Demnach müsste die Einbildungskraft das Vermögen haben, die Wahrnehmung in ihren bestimmten Theilen wiederzuerwecken. Durch Attention auf den Punct, auf den es ankommt, müsste die Einbildungskraft schlechthin durch sich selbst Causalität haben zur freien Wiederhervorbringung dieses Punctes, gerade so wie er in der einstigen wirklichen Wahrnehmung war; und wir erhielten hier eine andere Causalität der Einbildungskraft durch ihr blosses Seyn, als die oben beschriebene im kranken Zustande des Ich. So verhält es sich denn auch wirklich, wie jeder als Thatsache in sich finden mag. Nur steht diese Causalität unter gewissen Bedingungen der Freiheit; zuvörderst der schon erwähnten Attention, sodann, dass die Einbildungskraft in dieser Art der Wiedererneuerung schon geübt sey, welche Uebung sich nur allmählig einstellt, endlich, dass der Punct, der da wiedererweckt werden soll, gleich anfangs deutlich und lebhaft wahrgenommen worden sey. Auch ist diese Wiedererweckung des einzelnen sinnlichen Theils, welche in unserer Darlegung ein durchaus Neues ist, doch ja nicht mit der Reproduction des ganzen Bildes durch Freiheit zu verwechseln. In der letzteren giebt die Freiheit die ganze That der Construction her, in der ersteren nur die Attention: dort sind zwei Stücke, die ganze Sphäre des zu Bestimmenden, und das, worin sie zu bestimmen ist: hier ist durchaus nur Eins, das durch sich selbst ohne Zuthun der Freiheit sich heraushebt, ebenso wie es dies im Sinne that.

4) Die oben beschriebene Attention beobachtet nun gleich zum Behufe der Reproduction und nach den Regeln derselben. Die Uebersicht hat sie schon, allenthalben hält sie frei sich an, bringend das Beobachtete unter seine Klasse, bestimmend das Qualitative durch seine Grenzen. Und so wird denn ganz klar, was die Freiheit und Besonnenheit sey, von der wir oben sagten, dass sie die Attention durchdringe.

(So attendiren Sie auf meinen Vortrag, in der Absicht, ihn zu reproduciren. Die Reproduction wird unendlich leichter und glücklicher von Statten gehen, wenn Sie gleich nach der Regel der künftigen Reproduction attendiren, das heisst, wenn Sie nicht bloss auffassen, was ich sage, sondern besonders auch, in welcher Ordnung ich es sage, und warum in dieser Ordnung, wenn Sie besonders auf die Uebergänge und den Grund derselben wohl aufmerken: kurz, wenn Sie nicht nur des Inhaltes meines Vortrages, sondern auch der Regel, nach welcher ich meinen Vortrag zu Stande bringe, sich bemächtigen.)

5) Auch ist nun klar, wie die unmittelbare Wahrnehmung sich unterscheidet von ihrem Bilde in der Reproduction. Das letztere wird immerfort von dem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit begleitet, und es kommt kein Zug in ihm vor, von dem das Ich nicht würde sagen müssen: ich mache ihn; dagegen ist die wirkliche Wahrnehmung immerfort begleitet von dem Bewusstseyn der Nichtfreiheit und Gebundenheit.

6) Also, die Reproduction ist eine Sichbeschränkung der Einbildungskraft innerhalb ihres ganzen Gebietes nach der Vorschrift einer Beschränkung des äusseren Sinnes. Die Regel dieser Beschränkung ist der Begriff — des Objects der äusseren Wahrnehmung nemlich, welches reproducirt wird. (Gieb mir einen Begriff von der (mir unbekannten) Sache, heisst, gieb mir die Regel, nach der ich mir die Sache im freien Denken construiren kann.) Daher rührt die richtige logische Regel der Definition, dieselbe müsse das *genus*, die allgemeine Sphäre für die Einbildungskraft, und die *differentia specifica*, den Theil, auf welchen innerhalb der ersteren sie sich beschränken solle, angeben. Auch lernen wir hier, was der Logik für Denken gelte: eben das freie Construiren zufolge einer solchen Regel. Diese Wissenschaft hebt demnach erst auf dem Gebiete der schon erworbenen freien Einbildungskraft an, und ignorirt die eigentliche Basis alles Bewusstseyns. Ihr heisst Denken soviel als sich etwas denken, und, da auch nicht einmal auf ein Vorbild in der äusseren Wahrnehmung gesehen wird, sich etwas ausdenken; und dies ist denn auch der Begriff vom Denken überhaupt, der unter dem philosophirenden Publicum herrschend geworden, und der ihm den Eintritt in wirkliche Philosophie durchaus verschliesst: zum Zeugniss für die Zeit, was die Ueberschätzung der Logik und die Stellung derselben an

die Spitze des philosophischen Unterrichts, oder wohl gar an die Stelle der Philosophie selbst, bewirke.

7) Findet sich denn nun hier ein absolut Apriorisches und Neues im Bewusstseyn vor? Ich sage ja. Denn woher erhält denn das Wissen die Maxime, in der Reproduction also, und nicht anders zu verfahren? Offenbar nur aus sich selbst, und zwar aus der jetzt näher bestimmten Anschauung seines Vermögens, hier zwar in einer Beschränkung, so, und nicht anders reproduciren zu können. Es giebt sich selbst zufolge dieser Anschauung das qualitative Gesetz der Reproduction.

8) Die Absicht der Reproduction ist, die Welt der äusseren Wahrnehmung unabhängig von ihr selbst in unsere Gewalt zu bekommen. Die Quelle dieser Welt ist von nun an in uns selbst hinein in die Gewalt der Freiheit versetzt, welche den Strom derselben fliessen lasse oder verstopfe nach ihrem Zwecke. So besitzt jede z. B. Naturwissenschaft ihre ganze Welt zum freien Eigenthum, und so muss sie dieselbe besitzen, damit in jedem Augenblicke jeder Theil ihrer Untersuchung unterworfen werden könne. So müssen auch wir unsere Welt, die innere des Bewusstseyns zu unserem freien Eigenthume machen, welches Geschäft wir eben jetzt in diesen Vorlesungen treiben, ohne jedoch dermalen eben aus dem Grunde uns darüber Rechenschaft ablegen zu können.

9) Noch füge ich folgende pragmatische Bemerkung hinzu. Es ist rathsam, die Theile solcher freien Constructionen, besonders wenn die letzteren von beträchtlicher Ausdehnung sind, in einer festen und dauernden Gestalt niederzulegen; denn die sich selbst überlassene Einbildungskraft fliesst, eilt, verwirrt sich leicht: sie ist zu binden, damit sie unter eine Aufsicht gebracht werden könne. Beim freien Denken ist die feste Gestalt, in der man dasselbe niederlegt, die *Schrift;* war das Denken nicht bestimmt, so merkt man es wohl, wenn man es niederschreiben will, oder das Niedergeschriebene prüft; auch kann man auf dem in dieser Prüfung Bestandenen und durch die feste Gestalt vor der Vergessenheit Gesicherten ruhig fortbauen. Ein gründliches und durchgeführtes Denken

wird, meines Erachtens, kaum anders gelingen, als mit der Feder in der Hand.

Die feste Gestalt für Reproductionen, wenigstens der Wahrnehmungen durch das Gesicht, ist das *Zeichnen*. Die Reproduction des sichtbaren Gegenstandes hat zuvörderst zu fassen die Figur beim wirklichen Naturgegenstande, oft mit den unzähligen und fast unmerklichen Uebergängen aus einer in die andere; und die Zeichnung hat die richtig geschehene Auffassung und Reproduction zu documentiren. Die Reproduction hat wiederzugeben die Grösse des Gegenstandes. In Absicht der Figur giebt es ein Hülfsmittel für die Construction, indem ja die Geometrie alle mögliche Figur umfasst, und jede mögliche Begrenzung in der Natur auf eine geometrische Figur sich zurückführen lässt. In Absicht der Grösse giebt es durchaus kein solches Hülfsmittel, sondern es muss dieselbe durch die oben (No. 3) beschriebene Causalität der Einbildungskraft wiedererweckt werden. Für eine solche Wiedererweckung muss nun die Attention sich üben. Das Resultat einer solchen erlangten Uebung heisst *Augenmaass;* und die Erlangung desselben ist durch die Zeichnung zu documentiren. Endlich ist am sichtbaren Gegenstande die Farbe, deren richtige Auffassung und Reproduction, wie mir es scheint, dermalen wohl nur nach dem Ohngefähr überlassen, und kein künstliches Mittel zur Bildung darin erfunden ist.

Fünftes Capitel.

Nachweisung der Zeit.

1) Das Ich ist durch Denken gesetzt schlechtweg: es ist schlechthin unabhängig von seiner Selbstanschauung da, und zwar ist es da als freies Princip, so wie wir diesen Begriff oben bestimmt haben.

2) Ich sage: ein Princip ist nothwendig ein unendliches. Denn setzet, dass es jemals aufhöre Princip zu seyn, nach irgend einer vollendeten Reihe von Principiaten in einem letzten derselben aufgebe und vernichtet werde, so wäre es nicht schlechtweg gesetzt als Princip, und es bestände nicht darin sein eigentliches Wesen, sondern es wäre nur ein bedingtes Princip für eine solche Reihe von Principiaten.

(Von welcher Art ist die Einsicht, die ich soeben in Ihnen hervorgebracht habe? Ich antworte, es ist eine durch Analyse des gegebenen Begriffs erzeugte, indem gefunden wird, dass in diesem Begriffe des Princips ein anderer schon darin liege. Nemlich, wenn ich, welches willkürlich geschieht, den Gedanken der Unendlichkeit an den des Princips halte und versuche, ob ich beide im Denken vereinigen kann, so findet sich, dass ich sie nicht nur vereinigen kann, sondern sogar, wenn ich nemlich richtig denken will, sie vereinigen muss. Nun aber ist die Unendlichkeit eigentlich eine Anschauung. Ich muss daher in diesem Falle mich so ausdrücken: der Begriff des Princips führt für die Anschauung, falls nemlich das Princip nicht bloss gedacht, sondern auch angeschaut werde, welches willkürlich ist, das Gesetz bei sich, dass dasselbe nur als ein unendliches angeschaut werden könne. Dies ist das Grundgesetz des analytischen Denkens, hier zwar *a priori*, welches wir im Vorbeigehen zum Behufe der Logik, welcher dasselbe ermangelt, anführen wollen.)

3) *Aufgabe.*

Jenes unendliche Princip im wirklichen Principseyn durch die freie Einbildungskraft zu bilden!

Es kann dasselbe Princip seyn nur in Beziehung auf sich selbst, indem ausser ihm nichts da ist, und in Beziehung auf sich selbst, nur zur Entwickelung oder Bindung einer Freiheit, indem einer anderen Bestimmung es nicht fähig ist. (Wir sprachen schon oben von Entwickelung oder Bindung einer Freiheit, durch welche die verschiedenen Grundformen des Bewusstseyns entstehen, hatten aber gute Gründe zu vermuthen, dass diese Art der Entwickelung ihren bestimmten *terminus a quo* und *ad quem* habe, und einen geschlossenen Umkreis bilde, dass daher in Beziehung auf diese das Princip endlich sey. Hier reden wir von Entwickelung durch ein unendliches Princip; es ist daher wohl zu erwarten, dass hier die Freiheit mit einer anderen Bestimmung gedacht werde, denn oben, und sind nur diese beiden Sphären, so lange bis ihr charakteristischer Unterschied bestimmt angegeben werden kann, vorläufig nicht zu verwechseln.)

Diese Principiate schliessen einander schlechthin aus, und wenn das eine ist, ist es schlechthin unmöglich, dass irgend ein anderes sey, und umgekehrt. Soll daher ein neues eintreten, so muss erst das vorhandene aufgehoben und vernichtet werden; sie folgen *nach* einander. Die Vernichtung des Seyenden ist die Bedingung der Möglichkeit des Seyns eines anderen; und so ist das erste *vor*, das zweite *nach*. Und so geht denn das Eine und Einsbleibende hindurch durch eine Reihe nach einander folgender Veränderungen, oder durch eine *Zeit*. Diese Reihe hat niemals ein Ende, denn das Princip kann Princip werden ins Unendliche: — eine unendliche Zeit. *Eine* Dimension derselben an dem bleibenden, selbst in einer unendlichen Folge sich ausschliessender Inhalte. — Die Inhalte sind nicht die Zeitmomente, denn diese sind an sich als Theile derselben Einen Zeit sich durchaus gleich; sondern sie machen nur in der Zeit etwas unterscheidbar. Der Zeitträger und Einheitspunct derselben ist das Princip; der Zeitinhalt und die Disjunctionspuncte sind die Principiate.

4) Was war es, das wir zufolge jener Aufgabe bilden wollten? Offenbar nur das Princip in seinem wirklichen Principseyn, keinesweges aber wollten wir bilden die Zeit; dieses letztere Bild gesellte sich uns ohne unser freies Zuthun zu dem ersteren hinzu. Wir müssen also sagen: die Zeit sey ein Gesetz jenes Bildens, auf welches wir ausgehen, und zwar keinesweges ein solches, das ungesehen und unbewusst uns bindet, wie dies sehr oft beim Denken der Fall ist, sondern das zugleich in einem Bilde heraustritt. (Eine Form jenes Bildens, und zwar eine schlechthin sichtbare Form.) Es liegt uns daher noch immer ob, dieses eben durch sich selbst sich einstellende Bewusstseyn der Zeit nach besonders zu erklären.

Wie die Freiheit wirklich und in der That über irgend eine Beschränkung, in der sie vorhin befangen war, sich erhebt, entsteht ein Bewusstseyn, als das unmittelbare Seyn der neu entstandenen Freiheit: ist der Grundsatz, den wir schon oben aufgestellt, und aus dem wir schon oben erklärt haben. Dieser Grundsatz findet hier Anwendung. Indem nemlich der Aufgabe gemäss die freie Einbildungskraft jenes Princip construirt, hat sie in der That über das wirkliche Principseyn sich erhoben, und das Leben giebt weder dem untergeordneten Principseyn, noch der Anschauung dieser Principiate sich hin, wie es auch könnte. Dies ist auf diesem Standpuncte der innere Zustand des Lebens zufolge des Actes der Freiheit. Dieser Zustand stellt sich nun dar in einem Bewusstseyn, welches, eben als unmittelbarer Ausdruck eines inneren Zustandes, als ein gegebenes erscheinen muss. Und so ist denn die Zeit die unmittelbare Anschauung des reinen Princips schlechthin als solchen. (Zur Uebung die Frage: bringen wir die Zeitanschauung hervor, oder bringen wir sie nicht hervor? Wir bringen sie nicht hervor durch bewusste Freiheit der Einbildungskraft, wie wir z. B. das aufgegebene Bild des Princips hervorbrachten. Wohl aber bringen wir hervor den Grund dieser Anschauung, die Erhebung über das wirkliche Principseyn durch die untergeordnete Einbildungskraft. So weit nemlich lässt dermalen die Frage sich beantworten: die endliche und entscheidende Antwort dürfte wohl erst in der Wissenschaftslehre vorkommen.)

Sechstes Capitel.

Wir haben durch das Obige eigentlich nur die reine und von den Erscheinungen ausgeleerte Zeit abgeleitet, und zwar ist dies uns deswegen also geworden, weil wir durch die oben gestellte Aufgabe eines freien Denkens aus dem natürlichen Fortgange des Bewusstseyns herausfielen. Welche Gründe wir nun auch gehabt haben mögen, im Vortrage also zu verfahren, so müssen wir denn doch wenigstens nun in den Zusammenhang zurückkehren und zeigen, wie es im Bewusstseyn zu einer wirklichen Zeit komme. Wir stellen die Frage so: ist das Wissen genöthigt, es versteht sich durch irgend einen Zusammenhang, da es absolut genöthigt nie seyn kann, irgend eines seiner Principiate in die Zeit zu setzen, so wie es in der äusseren Wahrnehmung allerdings genöthigt war, das Object derselben in den Raum zu setzen; ist es genöthigt, ein Principiat durch ausdrückliche Synthesis zu denken als unabtrennlich von einem bestimmten Theile der allgemeinen Zeit, und als füllend diesen Theil?

Zur Verdeutlichung. Man möchte etwa sagen: das Bewusstseyn entwickelt sich allerdings in der Zeit, und kann sich nicht anders entwickeln, nemlich für einen Zuschauer ausser dem Bewusstseyn, der die Einheit desselben denkt, und dem Wechsel seiner Zustände zusieht; aber es könnte doch immer seyn, dass dieses beobachtete Bewusstseyn selbst für sich selbst in jedem Puncte, der für jeden Zuschauer ein Zeitmoment seyn würde, durchaus mit seinem ganzen Wesen aufginge. Ein solches Bewusstseyn wäre ein durchaus zerrissenes, in jedem Momente neues; jeder Moment wäre für dasselbe eine eigene, in sich geschlossene und mit nichts Anderem zusammenhängende Welt. Für ein solches wäre weder Zeit, noch Zeitmoment. Soll es nun nicht also seyn, so müsste das Ich unmittelbar und in demselben Zustande mit der Auffassung des Principiats dasselbe auffassen als nothwendigen Theil nur eines Ganzen, und mit dem Bewusstseyn des Theils unmittelbar das Bewusstseyn des Ganzen zu verknüpfen genöthigt seyn; gar nicht vermögen im Theile zu beruhen, sondern von ihm herausgetrieben werden zum Ganzen. Nun aber ist das Ganze, in welchem alles befasst ist, das Wissen; das Ich müsste daher die anderen zu diesem Theile gehörenden Theile fassen auch als Wissen, aber als verschiedenes

Wissen, des Einen und Einsbleibenden Wissenden, wodurch es in die oben beschriebene Zeitanschauung fiele. W. D. E. W.

Wie aber soll es nun erst zu einer solchen Nothwendigkeit aus dem Theile herauszugehen kommen? Der Theil müsste gar nicht begriffen werden können als Seyendes, der Gedanke seines Seyns müsste einen Widerspruch enthalten und eine Unmöglichkeit darbieten, wenn man dieses Seyn nicht anknüpfte an ein anderes, das jedoch mit dem ersten nicht zu gleicher Zeit seyn kann; kurz wenn das Gegebene nicht nothwendig gedacht werden müsste als ein bedingtes durch ein anderes. (Der Begriff der Bedingtheit ist schon oben nachgewiesen, und wir werden ihn tiefer unten mit schärfster Bestimmtheit erklären.)

Bemerken Sie, durch dieses Hineintragen der Bedingtheit bekommt die ganze oben beschriebene Zeitreihe einen neuen und näher bestimmten Charakter. Oben schlossen die verschiedenen Principiate sich bloss aus, und sollte das eine eintreten, so musste das andere vernichtet werden; übrigens war ihre Stelle in der Reihe ganz gleichgültig, und wenn auch etwa von ungefähr diesmal b auf a folgte, so wäre es doch ebenso möglich gewesen, dass in umgekehrter Ordnung a auf b gefolgt wäre. Hier schliessen die Mannigfaltigkeiten sich nicht nur aus, sondern sie bedingen sich auch, und weisen dadurch ihre Stelle in der Reihe sich an; es ist nicht mehr, wie oben, ein *vor* und *nach* überhaupt, sondern ein gebundenes *vor* und *nach*. Das Bedingende musste dem Bedingten vorangehen, und das Bedingte nach, und umgekehrt. Wenn nun das Wissen auf diese Bedingtheit der vorliegenden Erscheinung merkt, so wird es dadurch getrieben zum Denken der Bedingung, als dem nothwendig vorhergehenden, und von diesem aus vielleicht wieder zu seiner Bedingung, und vermag aus dem gegenwärtigen c aufzusteigen zu einem vorhergegangenen b, von diesem zu einem vorhergegangenen a. Und hierdurch nun entsteht zuerst das Bewusstseyn des Ich, als des Einen und Einsbleibenden in dem Wechsel seiner Zustände, und damit das Bedürfniss einer wirklichen Zeit, um diesen Gegensatz in der Wirklichkeit zu vereinigen. (Dieses Eine Ich könnte nun allerdings bloss seyn das Wissende, wenn die wechselnden Zustände für das bestimmte Individuum, welches etwa also denkt, bloss äussere Wahrnehmungen wären. Diesem bloss Wissenden aber bürgt nichts für seine Unendlichkeit und Selbstständigkeit, sondern es ist in seinem Daseyn abhängig vom Gegebenseyn äusserer Objecte: und die hier entstehende Zeit ist keine unendliche, sondern nur eine unbestimmte. Besteht aber der beobachtete Wechsel im freien Einbilden und Denken, so wird das Eine Ich ausdrücklich zum Princip, und dessen Zeit ist eine wirkliche und in der That unendliche.)

Wir denken das Ich hier nicht bloss als Wissendes, sondern als Princip, und folgern weiter also: die mannigfaltigen Principiate sind durch einander bedingt, was kann das eigentlich heissen? Die Principiate haben ja in sich durchaus keine Selbstständigkeit, und sind nichts mehr als der reine Ausfluss der Freiheit des Princips, sie können daher keine eigenthümlichen Bestimmungen, so wie Dinge an sich, an sich tragen. Was man von ihnen prädicirt, prädicirt man eigentlich vom Princip. Der obige Satz heisst also soviel: das Princip ist bedingt in Beziehung auf seine Principiate, seine Selbstentwickelung ist gebunden an eine bestimmte Reihenfolge (hier in die Unendlichkeit fort). Es kann zu einem gewissen Ziele y, wenn es auch dasselbe deutlich dächte, und sich zum Ziele setzte, in der Wirklichkeit nicht kommen, ausser hindurchgehend durch a, b, c, u. s. f.

Woher entsteht nun dieses Wissen von der Bedingtheit dem Ich?

Da es eine Beschränktheit des Princips in Absicht seines Vermögens auf die Wirklichkeit ausdrückt, offenbar aus der Selbstanschauung des Vermögens. Und so ist denn nun die oben versprochene genaue Beschreibung des Begriffs der Bedingtheit möglich geworden. Es gründet sich auf die unmittelbare Selbstanschauung des Vermögens in seiner Gebundenheit an eine *a priori* bestimmte Reihenfolge seiner Entwickelung in der Wirklichkeit.

Und so wird es denn möglich, zufolge dieses Begriffs aus einem gegebenen Theile der Zeit mit apodiktischer Gewissheit zu schliessen, was demselben in der Zeit vorhergegangen seyn müsse; ob man gleich das Vorhergegangene nicht wirklich erlebt hat, und auch nicht vorgiebt, es erlebt zu haben: also die Vergangenheit aus Gründen und mit sicherer Gewissheit wiederherzustellen. Ebenso wird es auf dieselbe Weise möglich, aus derselben gegebenen Zeit zu schliessen, was folgen müsse, und so die Zukunft zu vergegenwärtigen, — es versteht sich, unter der Voraussetzung, dass alles ordentlich hergehen werde, das heisst, dass das Princip sein ganzes Vermögen brauchen, und durch nichts sich beschränken werde, als durch das absolute Gesetz seiner Selbstentwickelung.

Ich frage, ist diese also übersehene Reihe vollkommen geordnet, und hat in ihr jedwedes Glied seine bestimmte Stelle, aus der es nicht weichen kann, und so seinen fest bestimmten Moment in der bekannten Zeit? Sie werden ohne Zweifel antworten müssen, ja. Ich frage aber weiter, zu welcher Zeit in der allgemeinen Zeit ist denn diese ganze bekannte Zeit selbst; hat sie auch in der letzteren ihre bestimmte Stelle? Sie werden antworten müssen, nein, sondern sie schwebt ganz unbestimmt in der unendlichen, von vorn und von hinten leeren Zeit.

Anhang über das Erinnerungsvermögen.

Wir sprechen überhaupt von diesem Vermögen, und sprechen hier davon, weil dessen Erörterung das, was wir über die Zeit gesagt haben, vortrefflich erläutert.

Zuvörderst das Erinnerungsvermögen ist von dem soeben beschriebenen Vermögen, den Zeitinhalt schlechthin *a priori* vorwärts und rückwärts zu erzeugen, wesentlich verschieden. Durch dieses letztere nemlich wird ausgesagt, dass ein gewisser Zeitinhalt nothwendig sey, ob er nun wirklich erlebt worden oder nicht, vielmehr ist von der Wirklichkeit ganz und gar nicht die Rede: das Erinnerungsvermögen aber sagt aus, dass ein gewisser Zustand in der Vergangenheit wirklich da gewesen und erlebt worden.

Worauf gründet sich nun dieses Erinnerungsvermögen? Ich antworte, gleichfalls, so wie das erste, auf das Verhältniss der Bedingtheit, nur nicht der absoluten Möglichkeit der That nach einem Gesetze, sondern der gegebenen Wirklichkeit der That. Ich vollziehe in dem gegebenen und vorliegenden Momente innerlich etwas; ich bemerke, dass ich dieses thue, durch eine neue Reflexion, welche über das wirkliche Thun sich erhebt; ich frage, unter welcher subjectiven Bedingung der schon geschehenen Entwickelung meines Vermögens konnte ich dieses thun? ich finde unter der und der; also muss diese Bedingung, die mir zugleich durch die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft dargestellt wird als wirklich, von mir schon durch ein wirkliches Thun erfüllt seyn. Vielleicht verhält es sich mit dieser Bedingung wiederum so, dass sie auf dieselbe factische Weise bedingt sey durch eine nothwendige frühere erfüllte Bedingung, welche auf dieselbe Weise von mir als wirklich vorgestellt wird, u. s. f. Und so vermag ich denn aus dem einen gegebenen Momente meines Lebens Zustände meines vergangenen Lebens als wirklich erlebt zu entwickeln, das heisst, mich ihrer zu erinnern. Z. B. der gegebene Moment meines Lebens kann seyn eine Attention (denn bei der reinen und einfachen äusseren Wahrnehmung, wie wir sie oben beschrieben haben, findet Erinnerung durchaus nicht statt, weil in ihr keine Freiheit stattfindet). In der Attention wird das Bestimmte auf das Allgemeine, die Art auf die Klasse zurückgeführt. Wie ich dessen mir bewusst werde, entsteht die Frage: wie bin ich denn zur Kenntniss dieses Allgemeinen und dieser Klassen gekommen? Offenbar in irgend einem früheren Vorstellen, das zufolge der hier gezeigten Kenntniss so und so gewesen seyn muss, und welches der dadurch erregten höheren Attention durch die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft als wirklich (zufolge des Begriffes nemlich als *vorher gewesen*) dargestellt wird.

Oder der gegenwärtige Moment ist eine Construction durch freie Einbildungskraft. Es bedarf zu einer solchen gewiss einer materiellen, aus dem äusseren Sinne entlehnten Qualität. Diese muss einmal durch irgend eine äussere Wahrnehmung mir gegeben seyn. Diese äussere Wahrnehmung also kann ich auf die oben beschriebene Weise aus dieser Construction erinnernd entwickeln. Oder endlich der gegenwärtige Moment enthält ein freies Denken. Dies geschieht nach irgend einem Denkgesetze, welches ich dermalen schon kenne, welches ich darum in irgend einem früheren Zustande kennen gelernt habe, welcher frühere Zustand nun aus dem gegebenen Momente auf die beschriebene Weise sich zur Erinnerung entwickeln lässt.

Also:

1) Die erinnernde Kraft ist die freie Einbildungskraft als Reproductionsvermögen, wie wir dieselbe oben im 3ten Capitel beschrieben haben.

2) Das Erinnerungsvermögen ist daher eine durchaus freie unter dem Willen und dem Begriffe stehende, und durch Uebung nach Regeln zur Kunst zu erhebende Kraft.

3) Das Gesetz und der Faden, an welchem diese Einbildungskraft fortläuft, und vermittelst dessen sie den reproducirten Zuständen ihre bestimmte Stelle in der Zeit anweist, ist die Bedingtheit.

4) Dasjenige, wodurch der reproducirte Zustand nicht wie oben, weil da nur das Denken geschäftig war, als ein nothwendiger, sondern als ein wirklich erlebter dargestellt wird, ist die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft, die der Attention, ob er wohl erlebt seyn möge oder nicht, entgegenkommt; und dadurch der Erinnerung ihren eigenthümlichen Charakter ertheilt.

5) Das Erinnerungsvermögen ist nicht etwa ein zufälliges Phänomen im Bewusstseyn, das man der Psychologie unter der Benennung eines Gedächtnisses überlassen müsse, sondern es ist ein nothwendiger und unabtrennlicher Bestandtheil des Bewusstseyns, und gehört in eine Darstellung des einen und absoluten Bewusstseyns, wie die gegenwärtige ist, und muss mit dem ganzen Bewusstseyn in der Wissenschaftslehre begründet werden. Ohne dieses Vermögen wäre das Bewusstseyn das in einzelne Momente ohne allen Zusammenhang zerrissene, das wir oben beschrieben haben, und es käme nicht einmal zu

einem Bewusstseyn des Ich, als des Bleibenden im Wechsel der Zustände. —

Man kann dem Gesagten zufolge folgenden Satz aufstellen: in jedem letzten Zustande des Bewusstseyns ist das ganze vorhergegangene Leben desselben das Bedingende; das letztere müsste sich demnach ganz so, wie es gewesen ist, aus dem ersteren Stück für Stück im Rückgange von jedem Bedingten zu jedem Bedingenden entwickeln lassen. Dass sich dies denn doch in der Wirklichkeit unseres Erinnerungsvermögens nicht also findet, kommt daher. Wessen man sich, als von uns gethan, erinnern soll, das muss man gleich anfangs mit freier Besonnenheit thun, also dass man des Gesetzes seines Verfahrens dabei sich bewusst werde. Man kann nicht in das Wissen zurückrufen, was nicht gleich anfangs deutlich und klar im Wissen war. Es fällt daher nothwendig aus der Sphäre der möglichen Erinnerung alles Dasjenige hinweg, was in den früheren Jahren des Lebens durch die eigene unmittelbare Causalität der Einbildungskraft sich machte, und was auch späterhin durch dieselbige Causalität (durch Genialität) sich gemacht hat; wiewohl bei dem letzteren der äusseren Umstände man sich wohl erinnern kann. Und so lassen sich denn über das Erinnerungsvermögen überhaupt folgende Anmerkungen machen:

1) Die Bedingung alles Erinnerns ist, dass man seines Verfahrens in dem Momente, von welchem aus man sich erinnert, sich deutlich bewusst werde, indem allein an dieses Verfahren das Denken nach dem Gesetze der Bedingtheit sich anknüpft; dass man sich frage: wie mache ich doch dies, und wie ist ein solches Machen mir möglich?

2) Je klarer, freier und seiner selbst mächtiger das Bewusstseyn überhaupt ist, desto umfassender und fertiger ist auch das Erinnerungsvermögen. (Das wahre Princip einer Mnemonik ist der Satz: *sapere aude.*)

3) In welcher Art des Wissens das Bewusstseyn am fer-

tigsten und geübtesten ist, darin ist es auch das Erinnerungsvermögen: z. B. der geübte Philosoph wird mit der höchsten Leichtigkeit Denkreihen wiederherstellen, und des Zusammenhanges und der Uebergänge des Raisonnements sich erinnern, dagegen vielleicht sein Erinnerungsvermögen schwach seyn wird für Namen und Jahreszahlen, indem diese Welten für sich sind ohne allen Denkzusammenhang. Er würde, um dieser sich zu erinnern, auf ein anderes Bindungsmittel denken müssen, worüber tiefer unten.

4) Endlich bedarf es zur Verstärkung des Erinnerungsvermögens noch der fleissigen Uebung desselben; damit man nemlich die Kunst erlange, die zu entwickelnden Glieder schnell und ohne Verweilen zu entwickeln.

Dies ist das eigentliche Erinnerungsvermögen: ein Vermögen, das jedweder auf dieselbe Weise besitzt, und welches jedweder durch Freiheit in sich zur fertigen Kunst erheben kann. Besondere Naturbegünstigung, Talent, Genie, oder wie man das nennen mag, hat darauf keinen Einfluss.

Was also wollen denn die psychologischen Untersucher derselben Materie mit ihrem Gedächtniss, mit ihrem guten oder schlechten Gedächtniss und dergleichen? Können wir von diesen Lehren gar nichts brauchen, oder können wir etwas brauchen? Wir wollen sehen.

Wir schweigen von ihrer Untersuchung über die Aufbehaltung der Bilder, woraus bloss ihr crasser Materialismus in die Augen springt. Nicht die Bilder werden aufbehalten, sondern die Bildung selbst, die Entwickelung des Vermögens, welche der Mensch eben mit sich trägt, weil sie ein Bestandtheil seiner selbst geworden ist. Dieses Vermögen wird analysirt, und auf Veranlassung dieser Analyse werden die Bilder frisch erzeugt. So trägt an dieser Entwickelung des Vermögens der Mensch zugleich seine ganze durchlebte Zeit mit sich.

Ausserdem erregte ihre Aufmerksamkeit, dass uns oft, wenn wir uns müssig uns selbst überlassen, etwas Vergangenes *einfällt*. Dadurch geht hervor, wessen Schlages diese selbst sind, denen diese Erfahrung so merkwürdig geworden.

Der tüchtige und freie Mensch hat in seinem Bewusstseyn keinen Raum für Einfälle, sondern so lange er wacht und kräftig ist, giebt er seinem Bewusstseyn mit Freiheit die Richtung und Füllung. Ob wir nun gleich weit entfernt sind, in diese Einfälle das Wesen des Gedächtnisses zu setzen, so müssen wir dennoch die Sache erklären. Die Erklärung ist diese. Ein solcher Einfall ist unmittelbare Causalität der Einbildungskraft durch sich selbst, hier insbesondere Reproduction eines wirklich erlebten Zustandes; der Einbildungskraft, die nicht unthätig seyn kann, obwohl ihr freier Meister ruht. Und zwar steht diese Causalität nicht, wie es nach obigem mit dem freien Erinnern der Fall ist, in Wechselwirkung mit freier und besonnener Attention, sondern sie geht für sich selbst ihren eigenen Weg. Kurz, es ist dieselbe Causalität der Einbildungskraft, durch welche auch der Traum hervorgebracht wird. Ein solches psychologisches Gedächtniss bringt man an sich nur, wenn man mit offenen Augen träumt. Nur eine Art dieser unmittelbaren Causalität der Einbildungskraft verdient eine ehrenvollere Erwähnung, die der Reproduction der Anschauung durchs Auge, weil sie eine Lücke füllt, die das freie Erinnerungsvermögen nach dem Gesetze der Bedingtheit offen lässt. Man erinnert sich nemlich der Namen, Jahreszahlen, ganzer Reden, wenn man sie niedergeschrieben hat, oder sie im Drucke erblickt, indem der freien Attention die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft mit dem Bilde der Schrift jener Namen u. s. w. entgegenkommt. Es ist jedem zu rathen, diese Art der Einbildungskraft zum Behufe des Erinnerungsvermögens da, wo der blosse Zusammenhang der Bedingungen nicht hinreicht, fleissig zu üben, u. s. w.

Zweiter Abschnitt.

Thatsachen des Bewusstseyns in Beziehung auf das praktische Vermögen.

Erstes Capitel.

Wir haben im vorigen Abschnitte die unmittelbare äussere Wahrnehmung betrachtet als eine Causalität des vorausgesetzten absoluten Lebens des Wissens durch sein unmittelbares Seyn. Inwiefern es auch in diesem zweiten Abschnitte bei dieser fürs Erste zum Anknüpfen nothwendigen Ansicht sein Bewenden haben werde, wird sich in der Folge ergeben. Auf alle Fälle müssen wir bei einer solchen Causalität unsere Untersuchung anheben; und thun es jetzt abermals, nur auf eine andere Weise.

Fürs Erste ist wohl einzuschärfen, dass das Wort Seyn hier strenggenommen werde für ein schlechthin auf sich selbst beruhendes Seyn an sich.

1) Nun setze man, eine solche Causalität des Lebens werde gehemmt, und ihr Ausbruch durch die Hemmung zurückgehalten, was wird dadurch im gehemmten Leben entstehen? Jene Causalität, inwiefern sie im Leben selbst ist, kann doch nicht vernichtet werden, nur ihr Ausbruch wird es; es bleibt im Leben die bestimmte Thätigkeit und Freiheit gleichsam als eine Causalität die keine Causalität hat. Wie nennen wir nun so etwas in der Sprache? Ich glaube, Jederman nennt es *Trieb*. Also ein Trieb entsteht dadurch im Leben.

Und so haben wir denn erst hier im Zusammenhange und seiner Möglichkeit nach ein selbstständiges Seyn blosser und abgesonderter Freiheit abgeleitet, welche wir vorher nur schlechtweg postulirten. Geben wir dem Leben eine wirkliche Causalität, so verfliesst die Freiheit immerfort unmittelbar in das durch sie hervorgebrachte Seyn, verschmilzt mit ihm unabtrennlich, und hat gar kein besonderes Seyn.

2) Selbstständiges Seyn der Freiheit ist nach obigem Bewusstseyn. Es müsste demnach nothwendig unter dieser Bedingung im Leben entstehen ein Bewusstseyn des Triebes zufolge einer Begrenzung. Ein unmittelbares Bewusstseyn einer wirklichen Begrenzung aber, welches unmittelbar sich selbst macht, heisst *Gefühl,* und das Vermögen eines solchen Bewusstseyns überhaupt *Sinn.* Hier insbesondere ginge das Bewusstseyn unmittelbar auf den wirklichen Zustand des Lebens selbst; das Gefühl wäre sonach ein Selbstgefühl, und der Sinn liesse sich füglich nennen innerer Sinn.

Anmerkung.

(Das Beschränkende des Lebens würde seyn eine *Kraft,* und zwar eine stärkere, denn dieses Leben, welche, da sie dem Leben sich entgegensetzt, ausser ihm gestellt werden könnte, und zwar als ein auf sich selbst beruhendes Seyn, da sie ja dem Leben als einem solchen und einer Causalität desselben in der Sphäre dieses Seyns an sich sich entgegensetzt: welche erstere Annahme einen objectiven Dogmatismus, eine Transcendenz über das freie Leben begründen würde. — Es könnte aber auch so seyn, dass diese Begrenzung gleichfalls in dem einen geistigen Leben läge, nur nicht, inwiefern dasselbe frei ist, sondern in seinem Seyn selbst, nur in einem höheren, welchem gegenüber dasjenige Seyn, von dem wir bisher gesprochen haben, nur ein niederes und untergeordnetes seyn würde; welche Annahme, falls sie sich bestätigen sollte, den erst erwähnten Dogmatismus aufhöbe, und einen immanenten Idealismus begründen würde.)

3) Das Leben ist nun über alle unmittelbare Causalität hinweg, erhoben in das Reich des Bewusstseyns. Ist nun wirklich ein Trieb in ihm, so wird derselbe unmittelbar Causalität haben, da wo er es nun noch kann, eben in dem Reiche des Bewusstseyns. Auf welche Weise nun, und welcherlei Bewusstseyn wird an dieses Gefühl des Triebes sich anknüpfen?

a. Zuvörderst das Leben hat schlechthin durch sein Seyn als Freiheit in sich ein bestimmtes Vermögen; und auch dieses Vermögen ist erst jetzt durch Hemmung der unmittelbaren Causalität zu einem selbstständigen Daseyn gekommen, da in der Causalität es immerfort ausströmen würde ins Seyn, und zusammenströmen mit ihm. Da jedes selbstständige Seyn der Freiheit Bewusstseyn giebt, so entsteht durch die Hemmung nothwendig neben dem Bewusstseyn des Triebes auch das des Vermögens, unmittelbar mit demselbigen vereinigt; nur dass wir das letztere, als nicht ausdrückend einen wirklichen Zustand, sondern nur eine mögliche Thätigkeit des Lebens, nicht, wie das erste, Gefühl, sondern vielmehr Anschauung nennen.

b. Bleiben wir gleich bei diesem Anschauen des realen Vermögens, des Vermögens zur Causalität in der Sphäre des Seyns, von dem wir hier allerdings reden, stehen. Es ist dasselbe, wie aus dem obigen bekannt ist, das Vermögen, durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten. Dieses Vermögen würde es seyn, welches auf Veranlassung des Triebes nach realer Causalität und mit ihm zugleich in die Anschauung einträte.

Die Sache steht so: Unmittelbar, und in dieser Lage der Dinge ist das freie Leben schlechthin gehemmt, und es kann in der Sphäre des Seyns durchaus keinen Schritt vorwärts. Nennen wir diese Grenze, die zugleich die angestrebte Causalität ausdrückt, d. Aber es möchte vielleicht einen Punct geben, a, den das Leben durch unmittelbare Causalität hervorbringen könnte; wie dieser hervorgebracht wäre, könnte es nun vielleicht auch b hervorbringen, weil a die Bedingung seiner Realisation ist, nach hervorgebrachtem b vielleicht aus eben dem Grunde c, und nun vermittelst des Durchganges durch c das gleich zuerst beabsichtigte d. Falls es zu einer Anschauung dieser Reihe in ihm gekommen wäre, so schaute es dadurch an sein ihm eigenes Vermögen der Causalität zu d.

Dieses Vermögen lag nun allerdings ursprünglich im Leben und im absoluten Seyn desselben verborgen, aus welchem es auch zur Anschauung hervorgerufen ist. Dass es aber jetzt ein wirkliches Vermögen des Lebens ist, in der freien Gewalt desselben steht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeschritten werden kann, ist bewirkt allein durch den Begriff. Durch den Begriff allein ist dieses Vermögen ihm gegeben, da es vor demselben vorher durchaus keins hatte. Man erlangt hier Einsicht in den sehr wichtigen Satz, wie der Begriff befreie, und Grund eines wirklichen Vermögens werden könne. Darin allein liegt die Uebermacht des Bewusstseyns über die bewusstlose Natur, dass die letztere immer alles blind bewirkt, was sie kann; das erstere aber durch den Begriff seine Wirkung mässigen, und sie nach einer Regel planmässig richten kann.

4) So gewiss der Trieb zur Causalität ist, und fortdauert, so entsteht im Bewusstseyn die Aufgabe, aus der Anschauung des Vermögens überhaupt den soeben geschilderten Begriff der möglichen Causalität auf das angestrebte zu entwerfen; welches eine Sache der ruhigen Ueberlegung und des Nachdenkens ist, wovon wir dermalen noch nicht sprechen. Hier ist nur die Frage zu beantworten, wodurch die Entwerfung eines solchen Begriffes bedingt sey? Ich sage, ausser der schon abgehandelten Anschauung des Vermögens überhaupt, ist sie auch noch bedingt durch ein Bild des Widerstands; denn in der anzustellenden Ueberlegung soll ja beides, das Vermögen sowohl, als der Widerstand, so lange aneinandergehalten und durcheinander berechnet werden, bis sich findet, eine solche Richtung des gegebenen Vermögens werde den Widerstand besiegen.

Wie entsteht ein solches Bild des Widerstandes? Offenbar nicht liegt es im Gefühle, denn in diesem ist bloss der Trieb, aus welchem vielleicht auf eine Begrenztheit geschlossen werden könnte, noch in der Anschauung, denn diese geht bloss auf das Vermögen. Wir kennen es als Bedingung des Begriffes der zu suchenden Causalität, dieser aber ist ein Erzeugniss der freien Einbildungskraft, welche hier unter Voraussetzung der Kenntniss des Vermögens, so wie des Widerstandes, durchaus productiv ist, und zwar mit Besonnenheit und Bewusstseyn productiv, da sie nach der durch die beiden Prämissen ihr angegebenen Regel verfährt. Das Bild des Widerstandes müsste sonach gleichfalls durch die productive Einbildungskraft hervorgebracht werden, nur, da darauf nicht ausgegangen wird, sondern das, worauf ausgegangen wird, dadurch nur schlechthin bedingt ist, nicht mit Bewusstseyn, sondern blind, absolut zufolge des Triebes, der seine Befriedigung sucht. In Hervorbringung dieses Bildes hätte die productive Einbildungskraft Causalität schlechthin durch ihr Seyn, als productive nemlich.

5) Wie wird nun ein solches Bild ausfallen? Ich sage:

a. Zuvörderst eben als das eines absoluten Widerstandes, demnach gesetzt und hinausgesetzt ausser das Ich, und gesetzt in die Sphäre des Seyns an sich, da es ja dem Leben als einem solchen entgegengesetzt ist. Kurz, dieses positive Setzen ist das, was wir im vorigen Abschnitte als *objectives* Denken beschrieben haben.

b. Ist es *Bild* eines Widerstandes, und nur im Bilde ist es Widerstand (denn die anderen Beziehungen, von denen tiefer unten, liegen im Gefühle, und können aus demselben nicht eintreten in das Bild); es widersteht sonach dem Bilden selbst, und hebt die Freiheit desselben auf, und soeben wird es gebildet.

α. Es ist hier, wo das Bilden erst anhebt, noch die ganze unendliche Freiheit des Bildens oder Setzens schlechtweg vorhanden. Diese in ihrer Unendlichkeit wird beschränkt, und diese Beschränkung gebildet. Es ist demzufolge in diesem Bilde ein Doppeltes, das in Wechselwirkung und Gegensatz miteinander gestellt wird: zuvörderst das unendliche Vermögen zu setzen selbst, in die Einheit des Bildes gefasst, was wir oben als Ausdehnung beschrieben haben. Diese leere Ausdehnung, als das Bild des Vermögens selbst, ist dem Ich allenthalben durchsichtig und durchdringlich. Sodann der Gegensatz: ein eben solches unendliches Setzen von Seiten des Widerstandes, das die Durchsichtigkeit und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus diesen beiden Bestandtheilen entstehende Ganze ist das Bild der *Materie*.

β. Ist denn doch noch a wirklich und in der That gesetzt in der Form. Auch diesem Setzen muss ein Gegensatz gebildet werden, ausserdem wäre es nicht Bild eines Widerstandes. Es ist durch das Setzen des Ich überhaupt gesetzt als seyend; der Widerstand muss sich auch noch selbst setzen mit seinem eigenen Seyn, welches mit dem ersten vereinigt ein weiter bestimmtes Seyn oder eine Qualität geben würde.

Lassen Sie uns das Letztere an einer tieferen Betrachtung des äusseren Sinnes klarmachen. Der äussere Sinn ist, zufolge der soeben gegebenen Erklärung, die Beschränkung der productiven Einbildungskraft durch das sich selbst Setzen eines Widerstandes überhaupt. So ist der Total-Sinn, das Gefühl (der Sinn der Betastung), die Einbildungskraft für Ausdehnung in ihrer Beschränktheit. Durch diesen Sinn wird die Materie als undurchdringbar wahrgenommen. Wir schweigen hier von diesem Sinne, inwiefern er ausser dieser allgemeinen Undurchdringlichkeit noch andere Qualitäten der Materie (kalt, warm, rauh, glatt und dergleichen) liefert. Der begreiflichste Sinn für die Qualität ist das Gesicht, welches von dem Gefühle als Total-Sinne dadurch verschieden ist, dass das letztere nur das Setzen im Acte ausdrückt, das Sehen aber Bild des Gesetztseyns und des sich selbst durchsichtigen Gesetztseyns als eines solchen ist. Ich sehe den Gegenstand, heisst: das *Setzen* desselben ist vollendet, und ich bin auf die Gesetztheit beschränkt. Aber ich sehe denselben nicht durch, heisst: das Innere desselben ist nicht durch mich gesetzt, mir daher auch nicht bekannt, sondern es ist durch den Gegenstand selbst gesetzt. Die Grenze dieses meines Setzens und des Sichsetzens des Gegenstandes wird nun bezeichnet durch eine weitere Bestimmung meines Sehens selbst, die dem Gegenstande beigemessen wird, mein Sehen bleibt kein reines Sehen, sondern es wird Sehen einer Farbe, als weitere Bestimmung des reinen Sehens.

c. Diese drei Bestandtheile bilden zuvörderst unter sich ein organisches Ganzes, wie dies schon im vorigen Abschnitte bewiesen worden ist. Es ist daher schlechthin unmöglich, dass ein äusseres objectives Seyn gebildet werde, das nicht materiell sey und sinnliche Qualitäten habe. Auch ist es unmöglich, dass eine Materie sey ohne Qualität, oder dass eine Qualität anders sey, ausser an einem Materiellen.

6) Durch diese Untersuchung hat unsere ganze Ansicht

sich verändert und erweitert. Wir betrachteten das, was wir früher äussere Wahrnehmung nannten, in seiner eigenen Dreifachheit als ein für sich Bestehendes und Abgesondertes. Hier finden wir es selbst als ein blosses Glied eines grösseren organischen Ganzen des Bewusstseyns. Die synthetische Periode nemlich, die wir hier beschrieben haben, besteht aus folgenden drei Hauptbestandtheilen: 1) aus einem Gefühle, des Triebes nemlich, 2) aus einer Anschauung, des realen Vermögens nemlich, des Vermögens einer Causalität in der Sphäre des Seyns, 3) aus einem Bilde des Widerstandes. Da dieses Bild entworfen wird durch die freie und absolut productive Einbildungskraft, zwar ohne Bewusstseyn der Freiheit, so können wir das ganze Geschäft in diesem Bilden sehr füglich nennen ein *Denken,* indem durch die veränderte Ansicht selbst dasjenige, was früher uns als Affection durch den Sinn und als Anschauung erschien, mit in dieselbe Sphäre fällt.

7) Wohin fällt nach dem Gesagten der eigentliche Brennpunct der äusseren Wahrnehmung, wenn man dieselbe als ein Besonderes betrachtet; das heisst, worin geht im Zustande derselben das Leben auf? Offenbar in dem Erschaffen des Bildes. Nicht die in derselben vorkommende Anschauung der Ausdehnung ist Focus, Mittelsitz, sondern sie wird nur gebildet und objectiv hingestellt, freilich zufolge der unmittelbaren Anschauung, die damit verknüpft ist; und so hingesetzt wird ihr ein Gegensatz gegeben. Der Sinn ist nur der eigentliche Punct des Conflictes der Entgegengesetzten, und so *ist* auch er nicht unmittelbar, sondern er wird objectiv hingesetzt. Der dritte Bestandtheil, das Setzen, *ist* zwar zunächst unmittelbar, denn es ist der Act des Bildens, die Erschaffung eines Bildes selbst: dennoch wird es in demselben ungetheilten Momente auch zugleich objectiv gesetzt, und so wird es der besondere Sinn für Qualität; wie an dem oben gegebenen Beispiele vom Sehen erläutert worden. Also die ganze äussere Wahrnehmung ist überhaupt gar kein Bewusstseyn, sondern sie ist ein bewusstes, durch absolute Production der Einbildungskraft dem Bewusstseyn erzeugtes Object. Und so ist denn insbesondere das Denken darin ein doppeltes, theils ein wirkliches Denken,

als Erschaffen des Bildes, theils ein gedachtes Denken, als objectivirter Sinn für Qualität, und die Anschauung darin ist gleichfalls doppelt, theils wirkliche Anschauung, in Erschaffung der Ausdehnung, theils Anschauung der Anschauung, indem der Freiheit derselben an der Materie ein Widerstand gegeben wird.

Und so ist denn auch der äussere Sinn nicht wirklicher Sinn, sondern nur das Bild des einigen wahrhaften Sinnes, der uns übrigbleibt, des inneren Sinnes. Dieses Alles hätte man auch schon in blosser Beobachtung daraus schliessen können, dass der Raum sowohl als der äussere Sinn aus dem eigentlichen Innern des Ich herausgesetzt, der letztere sogar zu einem Sinnenwerkzeuge verkörpert wird.

8) So demnach verhält es sich. Nun aber kann jener Act der productiven Einbildungskraft nicht zum Bewusstseyn kommen, sondern er verschmilzt unmittelbar mit seinem Producte. Darum erscheint die äussere Wahrnehmung nicht als ein Bewusstes, was sie zufolge des gegebenen Beweises ist, sondern als ein Bewusstseyn, und zwar als ein unmittelbares und unbedingtes, und so wird denn dem gewöhnlichen Bewusstseyn die äussere Welt vorgespiegelt, als ein unmittelbarer Gegenstand des Bewusstseyns. Wie haben wir es gemacht, um das Gegentheil einzusehen? Wir haben durch Denken die äussere Wahrnehmung in einen höheren Zusammenhang aufgenommen, und so das Glied des Zusammenhanges, das dem gewöhnlichen Bewusstseyn sich verbirgt, vor unser künstlich erzeugtes Bewusstseyn gebracht. So auch nur kann es eingesehen werden. Wer daher dieses Denken nicht mit uns verrichtet, oder, obwohl er es versucht, weil er es nicht recht macht, nicht von der Evidenz desselben ergriffen wird, der sieht es eben nicht ein. Nun hilft ihm all sein Betheuern, sein Bösewerden, sein Versichern, dass er durchaus nicht anders könne, nichts. Das wissen auch wir recht wohl, und beweisen es ihm noch obendrein, was er selbst nicht einmal kann, dass er durchaus die Sache nicht anders ansehen könne, als er sie ansieht, weil er die Bedingung der anderen Ansicht nicht erfüllt.

So nun aber Jemand unseren Satz so verstehen wollte:

wir bilden uns die Dinge bloss ein, wie er denn wirklich also sogar von seynwollenden Philosophen verstanden worden, der würde nur zur Schau legen seinen unendlichen Unverstand, seine absolute Unfähigkeit sich zu belehren, und in irgend eine Vorstellung einzugehen, die er nicht schon hat, und zwei Gedanken hintereinander zu fassen, so dass er den ersten noch wisse, wenn es zum zweiten kommt. *Wir bilden uns ein* in den höheren Regionen der Freiheit, wo wir das Einbilden auch lassen könnten. Dasjenige Bilden aber, von dem wir gesprochen haben, kann unter Voraussetzung eines Triebes, dergleichen dem Leben des Bewusstseyns wohl absolut zukommen dürfte, nicht unterlassen werden; es ist schlechthin nothwendig, und eben darum dringt sich auch sein Resultat uns auf. So haben wir auch, denk' ich, die äussere Wahrnehmung abgeleitet.

9) Das deutlich hervorgehende Resultat ist folgendes: das, was durch das hier zu Grunde liegende Verhältniss des Lebens angedeutet worden, und als einzig Wahres übrigbleiben mochte, eine *Begrenzung* des Lebens, ist in dem Objecte der äusseren Wahrnehmung gar nicht berührt, sondern dieses Object ist ein blosser Gegensatz gegen die Einbildungskraft, gar nichts für sich, wie es sich denn auch dem nur nicht ganz flüchtigen Blicke nicht dafür ausgiebt, sondern Product eines Verhältnisses zu einem anderen, der Einbildungskraft. Wodurch das Ding eigentlich daseyn soll, um auch nur mit uns in Berührung zu treten, und worin darum sein eigentliches Wesen bestehen müsste, ist doch wohl seine *Kraft;* diese aber ist nichts Materielles, noch offenbart sie sich irgend einem äusseren Sinne, sondern sie wird bloss gedacht. Die Kraft demnach, etwas durchaus Unsinnliches und Uebersinnliches, würde das eigentliche Ding seyn. Was will denn also diese raumfüllende Materie mit ihren Qualitäten, und wie könnte denn diese jemals für das wirkliche Ding gelten?

10) Dennoch entsteht hier die vorläufige und auch nur vorläufig zu beantwortende Frage, wie denn ein solches Bild des Widerstandes überhaupt in seiner allgemeinen Form zusammenhange mit dem Begriffe der angestrebten Wirksamkeit?

Offenbar also: der ganze Widerstand, auf welchen auch der Trieb in seiner Ganzheit sich bezieht, und welchem man durch Hindurchgehen durch die Bedingungen theilweise beizukommen sucht, muss beisammen seyn, und er ist in diesem Beisammenseyn gesetzt in dem Raume. In ihm ist zugleich und Eins, was nachher in der Zeit ein Mannigfaltiges nacheinander seyn wird. Es soll demnach im Raume ausgesucht werden ein Punct (entsprechend dem oben Nro. 3. b. beschriebenen a), in dem die Wirksamkeit anhebe. Z. B. bei der Materie, als solcher, ist die widerstehende und zu ertödtende Kraft die des Zusammenhanges der Theile. Dieser ist zuerst in einem Puncte, und von dem aus in dem angrenzenden zu unterbrechen.

11) Das Bild der unmittelbaren Wirksamkeit des Ich ist eine gerade Linie; darum erscheint auch alle solche unmittelbare Wirkung als geschehend in Linien (Stoss, Druck, Schub). Kommt ein unüberwindlicher Widerstand, so wird abgewichen in eine andere gerade Linie, und es entsteht ein geradliniger Winkel. Die Wirkung in krummen Linien geschieht nur mittelbar, und mit Bedacht nach einer Regel, z. B. um einen gegebenen Mittelpunct herum; dagegen die gerade Linie ohne allen Bedacht unmittelbar herausbricht, und eben der Ausdruck der freien Construction selbst ist. Die Krümme ist der gerade Gegensatz der Freiheit, die Begrenzung derselben, wie denn der allgemeine Raum nothwendig als eine Kugel gebildet wird.

Man hat nach dem Grunde der drei Dimensionen des Raumes gefragt. Zuvörderst bedarf es dabei nur des richtigen Begriffes von Dimension, der, wo wir den Grund angeben werden, sich von selbst finden wird. Sodann muss man nur wissen, wo man diesen Grund zu suchen hat; keinesweges nemlich in der Region der Begriffe, sondern nur in der der Anschauung; denn hier ist blosse Anschauung, und das Angegebene ist eine Begrenzung der Anschauung. Gieb mir den Grund der drei Dimensionen an, heisst nichts Anderes als: versetze mich in den Standpunct, wo diese Anschauung mir nothwendig erfolgt. Dieser Standpunct ist z. B. nicht der des Punctes; von mir, als Mittelpuncte, aus sind unendlich viele Linien möglich, und wenn dies für Dimension gehalten würde, hätte der

Raum unendlich viele Dimensionen. Sondern der Standpunct dieser Anschauung ist die *Linie* als das Bild der Freiheit, und darum auch der Zeit. Diese Linie, die Eine Dimension hat, muss durch den Widerstand auf alle mögliche Weise begrenzt seyn. Aber es giebt drei solche Weisen: sie ist begrenzt in der Länge an beiden Enden, in der Breite gleichfalls an beiden Enden, wodurch der Raum von der Linie aus zu einer Fläche, und in der Höhe und Tiefe, wodurch derselbe aus der Fläche zum geometrischen Körper wird. Dies sind die drei möglichen Richtungen um den ursprünglichen Raum nachzuconstruiren, wenn man nemlich ausgeht von der Linie, und diese voraussetzt. Also ganz eigentlich im Gegensatze mit dem Bilde des Wirkens des Ich hat der Raum Dimensionen, und zwar ihrer drei.

12) Wir haben die äussere Wahrnehmung überhaupt genannt ein *Denken;* früher haben wir gesagt, sie sey eine Production durch absolute Bildungskraft. Inwiefern es uns nun mit Beidem rechter Ernst ist, wie es denn allerdings ist, so ist uns alles Denken producirend durch absolute Bildungskraft, und umgekehrt. Also das Denken ist durchaus nichts Leidendes, Empfangendes, oder dess Etwas. (Hätte man sich nur den Begriff des Denkens auf diese Weise früher klargemacht, so hätte schon von da aus die Philosophie auf den rechten Weg kommen müssen.) Oben beschrieben wir das Denken als ein Herausgehen aus dem inneren und unmittelbaren Bewusstseyn. Das innere aber ist Gefühl und Anschauung, beides als unmittelbares Seyn der Freiheit, und so unmittelbares Bewusstseyn. Aus diesem werde durch Denken herausgegangen, sagten wir. In welcher Weise? Doch offenbar nicht in der Weise des Seyns, das überhaupt hier nicht stattfindet, sondern in der des Bewusstseyns, welches hier stattfindet! Da dies aber ein *Herausgehen* aus dem unmittelbaren Bewusstseyn ist, so muss es seyn ein Bilden, und zwar ein absolutes Bilden, ein reines Erschaffen eines neuen Bewusstseyns. Freilich ein Erschaffen nach einer Regel, keinesweges aber blind und gesetzlos, wie diejenigen es nehmen, die uns so verstehen: man bilde sich die Dinge bloss ein. — Dieser hier aufgestellte Begriff des Denkens wird sich durchaus

bestätigen. Hier insbesondere wird gedacht ein Widerstand gegen die productive Einbildungskraft, oder das Denken selbst in seiner allgemeinsten Form; also es liegt hier das absolut erste Denken. Die productive Einbildungskraft producirt sich selbst, es versteht sich im Bilde, und bildet dieser also producirten einen Widerstand. Dies ist mit Kurzem die hier vorkommende Function des Denkens, oder der absoluten Bildungskraft. Diese Bildungskraft ist hier immanent-transcendent, in sich bleibend-aus sich herausgehend.

Mit anderem, späterhin aufzuzeigendem Denken wird es sich anders verhalten. Da wird die Bildungskraft bilden nicht sich selbst, sondern ein anderes, in der Anschauung ihm schon gegebenes Vermögen, und diesem einen Gegensatz bilden, in welcher letzteren Function allein sie reines Denken ist.

13) Auch wir, die Philosophirenden, schlechthin als solche, sollen denken, das ist, durch die Bildungskraft absolut produciren. — Das soeben Vorgetragene hatte zwei Haupttheile. Erstens war einzusehen: unter der und der Voraussetzung (des Triebes u. s. w.) muss ein Bild des Widerstandes erzeugt werden. Dieses *muss* sagt aus, dass an das eine Denken, das des vorausgesetzten, unmittelbar ein anderes Denken als von ihm unabtrennlich sich anknüpfen werde; also, es wird durch dieses *muss* ausgesagt, dass durch unmittelbare Causalität des Denkens selbst, des sich erweiternden Denkens, das zweite Denken aus dem ersten ohne alles Zuthun der Freiheit sich machen werde: und so muss denn, wenn unsere Behauptung richtig ist, in jedem Zuhörer, der nur das erste Glied richtig gedacht hat, das zweite ohne sein Zuthun entstanden seyn, und die begehrte Evidenz ihn unmittelbar ergriffen haben. Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Theile des Vorgetragenen, mit der Frage: wie wird dieses Bild des Widerstandes ausfallen?

Zweites Capitel.

Wir sahen, wie das Ich, beschränkt auf einen blossen Trieb, und ohne alle unmittelbare Causalität durch sein Seyn, sein Vermögen, in der Zeit durch Bedingungen hindurch zum Ziele zu gehen, anschaute, dasselbe berechnete auf den gleichfalls im Bilde entworfenen Widerstand, und so einen Plan seiner Wirksamkeit vollendete. Es leuchtet unmittelbar ein, dass es jenes Mannigfaltige der Bedingungen und der Zeit in keinem anderen Einheitsbegriffe fixiren kann, ausser in dem von sich selbst; dass es daher in diesem Zusammenhange nothwendig sich selbst denke, und zwar hier als reales Princip (nicht bloss, wie im vorigen Abschnitte, als Princip einer Reproduction durch Einbildungskraft), und zwar schlechthin *a priori*, ohne dass irgend eine reale Causalität vorhergegangen, indem ja die ganze synthetische Periode von einer völligen Vernichtung derselben ausgeht.

Nun ist das Widerstehende Materie, und die Absicht ist, diese zu trennen, aus ihrem Orte zu bringen, zu bewegen. Materie aber kann aus ihrem Raume verdrängt werden nur durch andere Materie: und so müsste denn das Ich als wirkende Kraft in einer materiellen Welt selbst Materie seyn, also ein unmittelbar gegebener, bestimmter und im Raume begrenzter Körper. Und zwar soll in diesem Körper der Begriff unmittelbar Ursache einer Bewegung der Materie werden können, um vermittelst dieser nach dem Begriffe zweckmässig entworfenen Materie die starre Materie ausser uns gleichfalls zweckmässig zu bewegen. Eine solche Beweglichkeit der Materie durch den blossen Begriff kann man füglich nennen Organisation, vermittelst welcher ein Körper Organ wird auf die übrige Körperwelt. Das Ich im Bilde seiner Wirksamkeit auf Materie würde sich demnach verwandeln in einen organisirten Körper.

Eine vermittelst dieser Organisation in der materiellen Welt vollzogene Wirksamkeit müsste nun der Sinn, und zwar hier der oben beschriebene äussere, stets begleiten, um ermessen zu können, inwiefern der beabsichtigte Plan wirklich ausgeführt sey, oder was noch zu thun übrigbleibe. Der Sinn müsste darum mit dem Organe innig vereinigt seyn und Eins ausmachen, und darum auf dieselbe Weise in der Materie dargestellt seyn, wie das Organ, woraus sich ergäbe ein materielles Ich im Raume mit äusserem Sinne und Organe.

So, sage ich, muss das Ich erscheinen schlechthin *a priori*. Dass man wirke, erfährt man nicht; es findet davon keine Wahrnehmung statt, wie von einem Zustande, der ohne alles unser Zuthun ist. Die Wirksamkeit setzt ja einen frei und durch absolute Selbstthätigkeit entworfenen Begriff voraus. Dieser Begriff und die mögliche Wirksamkeit nach demselben werden ja innerlich angeschaut (so nemlich haben wir es im obigen beschrieben und dargethan), eben als blosses Vermögen, sogar vor der wirklichen Vollziehung der entworfenen Causalität voraus, und schon in diesem durchgeführten und vollendeten Vorbilde einer solchen Wirksamkeit erscheint das Ich nothwendig als ein materielles Organ.

Wodurch demnach und durch welches Vermögen eigentlich wird das Ich zu einem materiellen Leibe gebildet? Offenbar durch absolut productive Bildungskraft, ebenso wie das Bild des Widerstandes selbst, bei derselben Gelegenheit und zufolge desselben Gesetzes. Der Begriff der angestrebten Wirksamkeit, das bestimmte Vorbild dieser Wirksamkeit selbst sollte entworfen werden. Dazu bedurfte es eines Bildes des Widerstandes, um auf denselben das Vermögen zu berechnen: so bedarf es wiederum eines Bildes des Vermögens, um auf dieses den Widerstand zu berechnen. Der Widerstand aber ist niedergelegt in der Materie, und so muss denn die Kraft in dasselbe Medium der Materie aufgenommen werden, damit eine solche Berechnung möglich sey. Es folgt daraus von selbst: sowie das Bild des Widerstandes, die äussere Wahrnehmung, nicht Bewusstseyn war, sondern Bewusstes, ebenso ist auch das Bild des Ich als materiellen Leibes nicht Bewusstseyn, sondern Bewusstes, oder schärfer die Sache ausgedrückt: die Materialität ist die absolute apriorische Form des Selbstbewusstseyns in der Wirksamkeit auf den ursprünglichen Widerstand;

die Form der Selbstanschauung des Ich durch den äusseren Sinn, so wie die Zeit die Form der Selbstanschauung des Ich ist durch den inneren Sinn. Nun kann die Wirksamkeit des Ich auf den ursprünglichen Widerstand theils bloss vorgebildet werden, in welcher Region wir uns bisher gehalten haben, theils kann sie auch wirklich vollzogen, und in dieser wirklichen Vollziehung angeschaut werden; in beiden Fällen aber bleibt die Form, dort des freien Bildens, hier der Anschauung, die Materialität des Ich.

Drittes Capitel.

Setzet nun, das Ich sey mit der Entwerfung dieses Begriffes seiner angestrebten Wirksamkeit und allen den Constructionen, wodurch dieser Begriff bedingt ist, vollkommen fertig; ist nun die wirkliche Causalität da, oder ist sie noch nicht da? Sie ist durch den allervollkommensten Begriff noch keineswegs da und gegeben, sondern sie ist nun nur erst vollkommen möglich. Das vorher gebundene und alles Vermögens zur Causalität beraubte Ich hat nun bloss durch den Begriff sich vollkommen befreit, also, dass es die entworfene Causalität aus dem begriffenen Anfangspuncte anheben kann, sobald es dieselbe eben anhebt, und dass es zu dieser Causalität keines Anderen weiter bedarf, denn seiner selbst.

Wenn es nun aus dieser vollkommenen Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen sollte, was müsste geschehen, welches ist der eigentliche Uebergangspunct von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, das noch erforderliche *complementum possibilitatis?* Diese Frage ist sehr wichtig, theils weil sie bisher von den Philosophen nicht eben gründlich untersucht worden, theils um ihrer wichtigen Folgen willen auf unser ganzes System.

Ohne Zweifel ist dieser Uebergang des Ich zur wirklichen Causalität eine Veränderung seines dermaligen Zustandes. Machen wir uns nur diesen Zustand recht deutlich, um zu sehen, worin er verändert werden könne. Es hat dermalen seine Causalität nur im Begriffe; diese ist freilich durchaus bestimmt und vollendet; aber dieses Seyn ist nur im Gedanken, und es fällt weg, so wie die That des Denkens wegfällt, weil dadurch der Gedanke selbst wegfällt. Ihr Seyn wird hier immerfort durch die fortdauernde Freiheit des Denkens gehalten, und fällt hin, sobald diese die Hand abzieht. Dieses Verhältniss etwa möchte es seyn, welches geändert werden müsste; also dass das Seyn der Wirksamkeit unabhängig würde vom Gedanken, in welchem Falle man sie als wirklich würde gelten lassen. Wie soll nun eine solche Veränderung zu Stande kommen? Machen wir uns das Ganze auf folgende Weise deutlich! Es giebt ein doppeltes Verhältniss zum unmittelbaren Bewusstseyn. Wo nemlich irgend unmittelbares Bewusstseyn stattfindet, das Gefühl und die Anschauung nicht ausgenommen, ist als das Oberste und Höchste, als das *summum modificabile*, zu setzen absolut freies und unbestimmtes Bildungsvermögen. Dieses wird, falls es zu einem bestimmten Bewusstseyn kommen soll, allemal beschränkt. Es kann aber beschränkt werden auf eine doppelte Weise: 1) durch die unmittelbare Thätigkeit des Ich selbst, die sich darstellt als Thätigkeit zu einem gewissen Producte (einem Bilde). In diesem Falle ist das *summum modificabile* unmittelbar gerichtet auf die Thätigkeit, und es erblickt das Product nur durch die Thätigkeit hindurch; fällt demnach diese bestimmte Thätigkeit weg, so fällt auch das Product aus dem Bewusstseyn heraus, und sein Seyn in diesem ist aufgehoben. Dies ist nun der Fall bei allem bloss Gedachten, und so auch bei dem beschriebenen Bilde der möglichen Wirksamkeit. 2) Das *summum modificabile* ist schlechthin und unmittelbar beschränkt, keinesweges durch eine diese Beschränkung bedingende freie Thätigkeit, oder dess Etwas. Dies ist der Fall bei der oben beschriebenen Beschränkung der absolut productiven Einbildungskraft. Da nun eine solche Beschränkung durchaus unbedingt ist, so wird das Seyn, dessen im Zustande derselben man sich bewusst wird, gleichfalls vorgestellt als ein Unbedingtes, durch die Zurückziehung der

Freiheit, durch die es ja nicht bedingt ist, keineswegs Aufzuhebendes.

Das Ich soll den Begriff seiner Wirksamkeit in der That vollziehen, heisst daher, es soll aus der Region des durch blosse Zurückziehung der Freiheit zu vernichtenden Seyns, der Region der Begriffe, sich begeben in die Region der unmittelbar gebundenen Bildungskraft, in welcher alles ein festes und auf sich selbst ruhendes, beharrliches Seyn annimmt.

In diese Region ist es als Substanz schon versetzt durch seinen materiellen Leib. Zu einem in der That wirkenden materiellen Leibe müsste es sich demnach machen, um in die Form der Wirklichkeit einzutreten. Da in dieser Region Alles feststeht, so werden es auch die auf diese Weise vollzogenen Producte seiner Freiheit.

Also der Uebergang des Ich von dem blossen Denken einer möglichen Causalität zur wirklichen Vollziehung derselben besteht darin, dass es sich seiner ganzen Persönlichkeit nach von der Freiheit des blossen Begriffes befreit, und sich hingiebt in sein ursprüngliches Principseyn in der Region der absolut beschränkten Bildungskraft. Dieser Uebergang aber geschieht mit absoluter Freiheit.

(Daher kommt es, dass man in Gedanken jeden Entschluss zurücknehmen kann; was aber gethan ist, ist gethan, und wir können es durchaus nicht als ungeschehen denken, indem es unsere eigene Anschauung des Seyns unwiderruflich bindet. Zurücknehmen können wir es nur durch ein neues wirkliches Thun, wodurch wir das Product der ersteren That zerstörten, und ein anderes an die Stelle desselben setzten.)

Anmerkung.

1) Den Uebergang des Ich aus dem blossen Begriffe zur wirklichen Causalität kann man beschreiben als eine Bindung der vorher (zu einem freien Begriffe) gelösten Freiheit; man kann aber auch, wenn man bedenkt, dass der Begriff nur ein leeres Bild, die Wirksamkeit aber das wahrhaft Reale sey, diesen Uebergang betrachten als eine Befreiung von einer Leerheit, und Gewinnung einer höheren Freiheit, wie wir oben die Sache genommen haben. In jedem Falle wird es zufolge der

oben aufgestellten Grundsätze ein unmittelbares Bewusstseyn dieses Ueberganges geben müssen, welches erscheinen wird als Bewusstseyn einer Selbstbestimmung, indem es ja der absolute Uebertritt des Ich aus einer Form seiner Kraft in die entgegengesetzte Form ist durch eigene höhere, in der Mitte zwischen beiden Formen schwebende Kraft des Ich.

2) Was in die Region der absolut beschränkten Einbildungskraft fällt, erhält ein unbedingtes und beharrliches Seyn, sagten wir oben. In diese Form fällt das Ich als materieller Leib, und darum ist dieses Seyn sein durchaus beharrliches. Als denkend z. B. erscheint es sich nur, inwiefern es wirklich denkt, es kann aber füglich auch gar nicht denken. Sein körperliches Daseyn aber behält es immer, selbst wenn es im tiefsten Schlafe, oder in Ohnmacht liegt. So behalten auch seine Producte in der materiellen Welt ihr Daseyn, so lange nur die Materie, die dadurch modificirt ist, bleibt, und können ihren Urheber in der Sinnenwelt Jahrhunderte überleben.

Viertes Capitel.

Was ich wirklich, d. h. in der Region der durch sich selbst gebundenen Bildungskraft, durch meine Causalität hervorbringe, soll meine eigene äussere Anschauung binden, und durch kein Zurücknehmen des Denkens sein Seyn zurückgenommen werden können. Ja, was noch mehr ist, es soll auch die Anschauung anderer vorstellender Wesen meines Gleichen binden, ebenso, wie mein körperliches Daseyn überhaupt sie auch binden soll.

So nemlich behaupte ich, welche Behauptung hier als eine blosse Thatsache des Bewusstseyns hingestellt wird. Es liegt in dieser Behauptung Folgendes: 1) Es gebe Wesen meines Gleichen ausser mir, 2) diese seyen gebunden, zuvörderst mich selbst zufolge meines körperlichen Daseyns als ein Wesen ihres Gleichen anzuerkennen, 3) ebenso seyen sie gebunden, die Producte meiner Thätigkeit in der materiellen Welt wahrzunehmen. Ich rechne mit Sicherheit, nachdem ich das Erstere vorausgesetzt habe, immerfort auf die beiden letzten Stücke. Das Ganze ist hier einfach hingestellt als Thatsache des Bewusstseyns ohne alle Ableitung, oder, was eben unsere Ableitungen in diesem Vortrage allein sind, ohne Aufnahme in einen höheren Zusammenhang, weil wir eben ein höheres Glied, mit dem wir diese Thatsache in Zusammenhang bringen könnten, hier noch nicht haben, sondern erst durch Aufsteigen von diesem Puncte aus es uns verschaffen wollen. Für *jetzt* haben wir bloss zu sehen, was in dieser Thatsache liege, d. h. wir haben sie bloss in den Zusammenhang des bis jetzt Bekannten zu versetzen, und durch diesen und in diesem sie zu verstehen.

Zuvörderst: wie komme ich überhaupt zu der Voraussetzung? Wie kommt das Bild und der Gedanke solcher Wesen meines Gleichen ausser mir zu Stande? Es ist dies nicht nur wunderbar, es ist sogar allen unseren bisherigen Voraussetzungen widersprechend. Das Leben der Freiheit und des Bewusstseyns ist bisher als Eins vorgestellt worden, und nur aus dieser Einheit haben wir abgeleitet, und unter der Voraussetzung dieser Einheit erklärt und bewiesen. Hier zerspaltet jenes Eine Leben offenbar sich in mehrere Leben, die im Wesentlichen einander gleich seyn sollen, also es wird, wenn das letztere sich bestätiget, jenes Eine Leben in mehreren Formen wiederholt, und mehrmals gesetzt. Wie geschieht nun diese Wiederholung? Keinesweges noch, aus welchem *Grunde* geschieht sie? welche Frage wohl nur erst an einem anderen Orte zu beantworten seyn dürfte, sondern bloss: durch welches Factum kommt das Setzen anderer Wesen ausser uns zu Stande?

a. Beantworten wir uns zur Vorbereitung nochmals die schon oft beantwortete Frage: wie mache ich mich selbst zu einem realen Principe? in aller möglichen Klarheit. Als bildendes Princip habe ich mich schon, und schaue als solches mich an durch die unmittelbare innere Anschauung der Freiheit. Nun habe ich ausser dieser inneren Anschauung noch eine andere Form des unmittelbaren Bewusstseyns, nemlich die unmittelbar durch sich selbst beschränkte productive Bildungskraft. Ich versuche auch diese zweite Form an dem auf die erst beschriebene Weise angeschauten Ich; und finde, dass auch durch dieses die productive Einbildungskraft unmittelbar beschränkt werde, 1) durch dasselbe als materiellen Leib, 2) durch die Producte desselben als materiellen Leibes in der materiellen Welt.

Habe ich nun das Ich vollkommen entäussert, durch Denken aus der unmittelbar inneren Anschauung heraus und in die Region der äusseren Wahrnehmung gestellt? Ja und nein. Die körperliche Darstellung des Ich und die Wirksamkeit desselben in der materiellen Welt sind entäussert; aber die Selbstbestimmung zu dieser Wirksamkeit, der Begriff und Plan, nach welchem diese einhergeht, bleiben bloss und lediglich Gegenstand der inneren Anschauung, und insofern ist das Ich nicht entäussert. Nun aber ist die Wirksamkeit als das Aeussere, durch die Selbstbestimmung und den Begriff, als das Innere, bedingt, und ohne Inneres kommt es zu gar keinem Aeusseren. Dieses Ich also kommt weder durch die blosse äussere Anschauung oder das productive Denken, noch kommt es durch die blosse innere Anschauung zu Stande, sondern nur durch eine absolut unzertrennliche Synthesis beider.

b. Ich versuche es noch weiter, ob ich nicht sogar über diese Synthesis hinaus das Ich gerade so, wie es in der Synthesis vorkommt, aus innerer und äusserer Selbstanschauung zusammengesetzt, durch productives Denken ganz aus der jetzt vorhandenen inneren Anschauung herausbringen könne, ob ich es nicht in das rein ursprüngliche Denken fassen könne, wodurch, als durch ein absolutes Herausgeben aus dem Inneren, es von *dieser gegebenen* inneren Anschauung ganz abgelöst würde; für das Ich dieser inneren Anschauung ein durchaus eigenthümliches und auf sich selbst beruhendes Seyn bekäme, für dieses Ich ein wahres Nicht-Ich würde, so wie das erste Product des freien Denkens, das bloss materielle Object der äusseren Wahrnehmung es war, ja noch in einem weit höheren Grade. Für dieses Ich der bisher beschriebenen inneren

Anschauung, sagte ich; ohnerachtet es in und für sich selbst freilich ein Ich seyn würde, indem es ja also gedacht worden.

Ich versuche es, und finde, dass ich dies nicht nur kann, sondern dass ich es auch muss. Die productive Einbildungskraft findet im Versuche eines solchen Denkens sich genöthiget, es zu realisiren, d. i. sie findet sich beschränkt durch das Seyn solcher äusserer Iche, und zwar, wie dies aus der ursprünglichen Form der Bildungskraft hervorgeht, ins Unendliche möglicher Iche. Das Ich muss durch Denken entäussert werden, und es kann durch Denken entäussert werden ins Unendliche. In welchem bestimmten Falle nun dieser Begriff angewendet und realisirt werden müsse, davon werden wir an einer anderen Stelle Rechenschaft geben.

c. Zuvörderst über die Form dieses ursprünglichen Denkens des Ich, d. i. seines Entäusserns. (Das innere Ich wird freilich auch gedacht und in die Form des selbstständigen Seyns aufgenommen; aber es wird nicht gedacht durch das absolut ursprüngliche Denken, sondern es wird gedacht zufolge der inneren Anschauung.) Das früher beschriebene Denken des bloss materiellen Objectes der äusseren Wahrnehmung erschien, wenigstens in unserem zweiten Abschnitte, als begründet und bedingt durch ein anderes, durch die Nothwendigkeit, einen Begriff der im Triebe angestrebten Thätigkeit zu entwerfen. Für das Denken eines Ich ausser dem Ich der unmittelbaren inneren Anschauung haben wir keine Bedingung angegeben, wir haben es hingestellt als ein absolutes Factum. Es ist darum dieses Denken hier wenigstens eine durchaus unbedingte Bestimmung des reinen und absoluten Denkens, es wird also gedacht, weil eben gedacht wird, und das Denken selbst führt dieses besondere Denken bei sich. Man kann nicht sagen: *ich* denke (bringe denkend hervor) andere Iche, sondern vielmehr: das allgemeine und absolute Denken denkt (bringt denkend hervor) die anderen Iche und mich selbst unter ihnen — Im Verfolge wird sich vielleicht ein Grund auch für dieses Denken finden; dass er aber nicht von der Art der bisher beigebrachten Gründe und Bedingungen seyn könne, ist schon hier klar.

d. Geben wir jetzt zum Inhalte dieses absoluten Gedankens. Das Ich, ganz so wie es oben durch absolute Synthesis der inneren und äusseren Anschauung und als vereinigender Mittelpunct der beiden zu Stande kam, wird absolut gedacht. Also das gedachte Ich erhält *innerlich* seine unmittelbare Selbstanschauung, sein Vermögen der Begriffe, der Selbstbestimmung u. s. w., *äusserlich* einen materiellen organisirten Leib, und mögliche Causalität in der materiellen Welt, ebenso wie das erste Ich, von dem wir in der inneren Anschauung ausgehen, alles Dieses hat.

Bedeutend ist hierbei Folgendes: die unmittelbare innere Anschauung des Ich ist wiederholt; sie ist dermalen wenigstens zweimal. Diese beiden inneren Anschauungen aber sind durch eine absolute Kluft getrennt, und keine von beiden vermag hineinzuschauen in die andere, indem jedwede von der anderen aus nicht angeschaut, sondern nur gedacht wird. Was ist diese Kluft? Offenbar beruht es auf dieser Unterscheidung, dass ich sage: das ist *mein* Ich, und obwohl ich zugebe, dass mein Nachbar ebenso ein Ich hat, wie ich, ich doch sage, dieses ist nicht mein, sondern es ist sein Ich; welche Worte *er* von mir redend auf dieselbe Weise wiederholt. Was will nun hier diese Verdoppelung des Ich in: *mein* Ich? Offenbar beruht darauf der Grundcharakter des Individuums als solchen, eben des Ich-Ich. Worin besteht nun dieser?

Erinnere man sich nur, wie wir überhaupt zu einem Ich gekommen! Das Wissen reflectirte sich selbst, traf und ergriff sich auf der That; was doch wohl eine durchaus unmittelbare, und wenn wir dies etwa Inneres genannt hätten, eine innere Anschauung wäre. Diese Anschauung nun war es, welche aufgenommen in die feste Form des Denkens, ein Ich, zuerst als Wissendes, sodann als Princip gab: und das war der Ursprung des ersten, und in allen unseren bisherigen Untersuchungen *einigen* Ich, und ohne jene Reflexion und Sichanschauung des Wissens wäre es zu gar keinem Ich gekommen. Also, *das wirkliche Daseyn eines Ich gründet sich auf ein absolutes Factum der unmittelbaren Sichanschauung; der Sichanschauung des Wissens nemlich.*

Jetzt soll das Ich vervielfältigt werden, es soll mehrere Iche geben. Demnach müsste die unmittelbare Selbstanschauung mehrmals vorkommen; das Factum dieser müsste vervielfältigt werden, denn jedes Factum dieser Art begründet ein Ich; und umgekehrt, es werden mehrere Iche gesetzt, heisst, das Factum der inneren Anschauung wird als mehrere Male vorgekommen gesetzt. Das Wissen selbst, welches in jenem Factum innerlich angeschaut wird, kann ja darum immer bleiben Eins und dasselbe; dass dieses wiederholt und mehrere Male gesetzt werde, haben wir nicht gesagt, noch liegt es in unserer Ableitung. Lediglich, was ja ganz etwas Anderes ist, das als zufällig erscheinende Factum der *Anschauung*, der *Reflexion* jenes Wissens, ist zu wiederholten Malen gesetzt, und so ist denn ein vielfaches Ich zuvörderst der inneren Anschauung entstanden. An dieses ursprüngliche Factum der inneren Anschauung, als seinen eigentlichen Geburtsort, knüpft sich nun das zu anderen inneren Anschauungen, eines Triebes, eines Vermögens, frei entworfener Begriffe, sich entwickelnde Ich. In die Einheit des zufolge jenes Factums gedachten Ich wird Alles, was noch weiter in innerer Anschauung vorkommt, aufgenommen. Und so ist denn eines Jeden eigenes Ich dasjenige, welches er zufolge der absolut ersten und ursprünglichen Sichanschauung des Wissens, durch die er erst ward, gedacht hat, und auf welches er nun in derselben inneren Anschauung fortgehend alles in ihr Vorkommende bezieht. Daher der Ausdruck: *mein* Ich. Das Ich, das in dem *mein* steckt, und wovon mein das Adjectivum ist, ist das absolut ursprüngliche, durch das unmittelbare Factum der Selbstanschauung zu Stande gekommene. Das zweite Ich, dessen hier gedacht wird, ist das Fortschreiten des ersten Wurzelichs in der Zeit. Weil dieses Fortschreiten mit Freiheit geschieht, und so in der Botmässigkeit des ersten Wurzelichs steht, so schreibt das Wurzelich sich dasselbe zu, als sein Besitzthum, und nennt es das seinige. Das Angegebene also ist der eigentliche Charakter des Individuums als solchen, die Sphären der inneren Anschauung, die, als auf abgesonderte Facta gegründet, sich gegenseitig absondern, und schlechthin ausschliessen.

Resultat: die Individuen als solche sind schlechthin getrennte und für sich bestehende einzelne Welten ohne allen Zusammenhang.

e. Wenn es nun dabei bliebe, so möchte das Leben im Hintergrunde, als Stoff der mannigfaltigen Facten der Reflexion, immer Eins seyn und bleiben, wie wir dies soeben behauptet haben; im Bewusstseyn wenigstens könnte es niemals wieder zur Einheit kommen, da der gegebenen Darstellung nach alles Bewusstseyn durchaus nur individuell wäre. (Es wäre sogar nicht wohl zu begreifen, wie wir, die wir uns doch selbst als Individuen bekennen, eine solche Einheit auch nur problematisch denken, und einander darüber verständlich zu werden hoffen könnten.) Soll darum das Bewusstseyn Bewusstseyn des Einen Lebens seyn, wie wir dies von vornherein behauptet, so müsste die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demselben Bewusstseyn wiederhergestellt werden: es versteht sich, 1) da die innere Anschauung eben das Medium der Aufhebung der Einheit ist, durch *Herausgehen* aus diesem Medium, durch sein Gegentheil, also durch *Denken,* welches, da es Darstellung der ursprünglichen und absoluten Einheit ist, ein ursprüngliches Denken seyn würde. 2) Dass sie hergestellt werde, inwiefern sie aufgehoben ist, dass also die in der inneren Anschauung zu mehreren Leben getrennten und abgesonderten Individuen eben als solche und solche bleibend im Denken wieder vereinigt würden; das heisst fürs Erste nur soviel, dass sie eben in dem Einen Denken insgesammt vorkämen.

f. Bedenken Sie wohl, was wir gesagt haben. Das bis jetzt nur factisch in seiner relativen Form, als Gegensatz mit der inneren Anschauung, als Herausgehen aus ihr beschriebene Denken bekommt hier, indem sein eigenthümliches inneres Wesen uns aufgeht, eine ganz andere und höhere Bedeutung. Es wird unmittelbare Sichdarstellung des Lebens, und zwar als Eins und in seiner Einheit. Es kann darum nur ein einiges, mit sich selbst übereinstimmendes und gleichlautendes Denken seyn.

Es ist dieses Denken die Darstellung, d. i. *Bewusstseyn* des Lebens. Es muss darum dieses Denken allenthalben vorkommen, wo das Leben in die Form des Bewusstseyns eingetreten ist. In diese ist es eingetreten in den Individuen. Also in diesen, und zwar in allen, müsste es vorkommen. Es ist in sich selbst Eins, also muss es in alle eintreten auf dieselbe Eine Weise.

Ich sage: das Eine Leben in seiner Einheit stellt in diesem Denken sich dar. Das Individuum als solches aber ist gar nicht das Leben in seiner Einheit, sondern es ist nur ein Bruchstück desselben. Und so kann man denn gar nicht sagen, dass das Individuum als solches jenes Denken denke; oder will man doch sagen, es denke dasselbe, so muss man hinzusetzen, nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben. Es ist in diesem Denken gar nicht mehr ein besonderes und particuläres Ich, sondern es ist das allgemeine und Eine. (Es werden tiefer unten merkwürdige Anwendungen dieses Satzes vorkommen.)

Wenn dieses Denken im Individuum vorkommt, so wird es freilich, unter Bedingung der *freien Reflexion* nemlich und anders durchaus nicht, in der inneren Anschauung erscheinen, aber keineswegs als ein Product des Ich, sondern als ein Ausdruck eines absoluten Factums.

(Man hat ziemlich allgemein die Wissenschaftslehre so verstanden, als ob sie dem Individuum Wirkungen zuschriebe, z. B. die Production der gesammten materiellen Welt, und dergleichen, die demselben durchaus nicht zukommen könnten. Wie verhält sich die wahre Wissenschaftslehre zu diesem Vorwurfe? Also, jene sind in dieses Misverständniss gerade darum verfallen, weil sie selbst dem Individuum weit mehr zuschreiben, als ihm zukommt, und so selber den Fehler machen, dessen sie die Wissenschaftslehre bezüchtigen, und darum, nachdem sie einmal die ersten Grundsätze misverstanden haben, ihn in diesem Systeme noch weiter getrieben finden müssen, als sie selbst geneigt sind, ihn zu treiben. Aber sie haben sich ganz geirrt; nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben selbst ist Schöpfer aller Erscheinung, und so auch der erscheinenden Individuen. Daher hält die Wissenschaftslehre so streng darüber, dass man dieses

Eine Leben rein und ohne Substrat (zu einem solchen dient jenen eben das Individuum, und daher stammen alle ihre Irrthümer) denke. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin ist höher und mehr, denn das Individuum. Keine Vernunft sich denken können, als eine solche, welche das Individuum besitzt als sein Accidens, heisst eben überhaupt sich keine denken können. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird!)

Resultat: Das beschriebene absolute Denken stellt dar eine Gemeine von Individuen.

g. Dieses Denken ist Ausdruck des Lebens überhaupt; wo daher das Leben zum Bewusstseyn gekommen, findet es nothwendig statt; aber es ist zum Bewusstseyn gekommen in den Individuen, sagten wir oben. Es folgt daraus, dass alle wirklich vorhandenen Individuen (alle Puncte, in denen das Wissen zur Selbstanschauung gekommen) von jedem Individuum aus nothwendig gedacht werden müssen. Wie ich Individuum die anderen denke, so denken diese wieder mich; und so viele ich denke, so viele denken wiederum mich. Alle also denken dieselbe Gemeine, dasselbe System von Ichen; nur dass jeder einen anderen Ausgangspunct, eine andere Sphäre der inneren Anschauung hat, von welcher er ausgeht. Jeder denkt alle Anderen durch absolut ursprüngliches Denken, nur nicht sich selbst; sich selbst bringt er zu Stande durch die beschriebene Synthesis der beiden Anschauungen.

h. Ein Ich wird nothwendig gedacht mit einem organisirten Leibe. Also jedes Individuum denkt alle übrigen nothwendig also; denn die Ichheit und die organisirte Materialität sind schlechthin vereint im ursprünglichen Denken, im Gesetze des Denkens, und so sind sie es auch im wirklichen, im Einhergehen nach jenem Gesetze.

Und hier beantwortet sich denn die oben aufgeworfene Frage, wo der Begriff des Ich in der Wirklichkeit anwendbar sey, also: wo ein organisirter Leib dem äusseren Sinne, oder, wie wir es nun besser wissen, dem absoluten Denken einer materiellen Welt erscheint. — Nicht etwa, dass aus der Gestalt des Leibes auf ein Ich geschlossen werde: weder unmittelbar, denn wie sollte doch ein solcher Schluss aus einer Welt auf eine geradezu entgegengesetzte andere möglich seyn; noch mittelbar, weil ich Individuum einen solchen habe, denn wie sollte ich doch wissen, dass dieser nicht zufällig, sondern dass er wesentlich zu mir als Ich schlechtweg gehöre: sondern, dass beides, der Gedanke des Ich und dieser körperlichen Darstellung, im ursprünglichen, das Leben in seiner Einheit ausdrückenden Denken schlechthin vereinigt ist. —

Fassen wir alles bisher Gesagte also zusammen:

1) Das Eine von uns vorausgesetzte Grundleben stellt sich dar in seiner Einheit; es stellt sich dar, stellt sich hin vor sich selbst, in einem Abrisse und Schema.

2) Diese Darstellung ist im Gegensatze mit einer anderen Sichdarstellung, welche gleichfalls nur im Gegensatze mit dieser ersteren nicht Einheit, sondern stückweise Darstellung ist, Denken: und da es absolute Sichdarstellung des Lebens ist, absolutes Denken.

3) Wir haben sonach das ganze Bewusstseyn, so weit wir bis jetzt dasselbe übersehen, zurückgeführt auf zwei Grundfacta, die unmittelbare Anschauung, die wir durch den Gegensatz als innere charakterisirt haben, und das absolute Denken, welches in Beziehung auf das erste Stück entäussernd ist.

4) Keineswegs etwa das Individuum durch sich selbst und seine Kraft denkt, sondern nur als Eins, und mit Vernichtung seiner Individualität denkt es. Wir thun darum in der Schilderung des Inhalts dieses Denkens gut, wenn wir uns gleich auf den Standpunct der Einheit versetzen, und nicht fragen, wie denkt das Individuum, sondern vielmehr, wie denkt das Eine und allgemeine Denken?

a. Es denkt, allenthalben wo es ist und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber eine begrenzte, und durchaus im Ganzen so wie in den Theilen bestimmte Gemeine von Individuen.

Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt, denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewusstseyn überhaupt hervor; in der Individualität zur Sichdarstellung seiner Form überhaupt, im Denken zu einer expressen, genetisch zu Stande gebrachten, und so sichtbaren Einheit. Sehen wir auf diesen Punct, so müssen wir sagen: dieses Denken ist in allen Individuen numerisch zu wiederholen, und es kommt so viele Male vor, als viele Individuen vorhanden sind, aber immer bleibt es in allen diesen Wiederholungen seinem Inhalte nach durchaus sich gleich.

Doch ist in diesem Einen Denken vom Individuum aus ein Unterschied, nicht aber in dem Inhalte, sondern nur der Relation nach. Jedes nemlich denkt Eins aus der ganzen zu denkenden Reihe der Iche als sein besonderes Ich; und jedes denkt ein anderes als dieses sein besonderes. Dass der Bestimmungsgrund in dieser Absonderung die besondere Sphäre der unmittelbaren inneren Anschauung sey, ist oben klar gemacht.

Dieses Denken ist nun durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, sondern es ist ein absolut apriorisches Denken, das der Wahrnehmung Gesetze vorschreibt. (Nach Kant giebt es ein schlechthin Apriorisches zufolge innerer Anschauung des Vermögens, wie Raum, Zeit u. s. f. Die äussere Welt lässt derselbe an seinen Ort gestellt. Nicht anders verhielt es sich auch bei uns im ersten Abschnitte. Hier aber verändert sich die ganze Ansicht. Wir stellen hier ein absolut Apriorisches ausdrücklich für die Aussenwelt; und es wird sich bald zeigen, dass von diesem Puncte aus die ganze Aussenwelt sich in ein schlechthin Apriorisches verwandeln werde.) Es ist ein Apriorisches, sagte ich, es wird durch dieses Denken äusserlich absolut hingestellt ein Begriff, der des Ich, der durchaus nur in innerer Anschauung gebildet werden kann, und aller äusseren Wahrnehmung widerspricht. Dieser wird realisirt als ein blosses reines Vermögen und Gesetz; nicht als irgend ein wahrnehmbares Wirken, sondern als Grund und Regel eines solchen in der Zukunft. Das Ich ausser uns wird ja nicht gedacht zufolge seiner Aeusserung, sondern schlechtweg.

Zufolge dieses Begriffs erst wird von ihm erwartet und ihm angemuthet, dass, falls es sich äussere, es sich äussere als ein Ich; die von ihm zu erwartende Wirksamkeit wird anticipirt, und ihr im voraus das Gesetz gegeben.

b. Ein Individuum wird, als Sinn und Organ für die materielle Welt, nothwendig gedacht, als dargestellt in dieser materiellen Welt durch einen gleichfalls materiellen Leib. Diese absolute Synthesis und Unabtrennbarkeit eines Ich der inneren Anschauung von einem materiellen Leibe wird nicht etwa durch einen neuen Denkact gemacht, etwa erschlossen, weder ***unmittelbar***, dass etwa aus einem so gestalteten Leibe nach irgend einem Grundsatze des Schlusses ein Ich erfolge, und umgekehrt (denn wie gedächte man wohl einen solchen Grundsatz des Schlusses nachzuweisen?), noch ***mittelbar***, weil ich Individuum einen solchen Leib hätte, denn wie komme ich selbst erst, ich Individuum, zu einem solchen Leibe, oder wenn auch dies nicht wäre, wie könnte ich denn wissen, dass dieser nicht bloss zufällig, und etwa als ***diesem*** Individuum, sondern dass er mir als Ich schlechtweg wesentlich zukäme: sondern es liegt schlechthin also in dem absoluten und ursprünglichen Denken die Synthesis eines Ich, als Princips, und insofern reinen Noumens, als wahrnehmbar allein in seinen Wirkungen, zuvörderst in der inneren Anschauung, sodann als körperlichen Organs, als in allen diesen Formen schlechthin Eines und desselben.

Dass wir bei diesem wichtigen Puncte ein wenig verweilen, und durch Folgerungen ihn klarer machen! Es wird demnach von uns durchaus verworfen die Trennung des Individuums in Seele und Leib, und die Zusammensetzung desselben aus diesen zwei Stücken; wo auch wohl nach dem körperlichen Tode die Seele allein fortdauern soll. Das Ich ist an sich Princip, und als solches reiner Gedanke, durchaus unsinnlich und übersinnlich. Als Bild dieses Ich wird nun zu Stande gebracht durch freie (hier schwärmende) productive Einbildungskraft nothgedrungen, weil es kein anderes bildendes Vermögen giebt, eine Seele, und diese, da die Anschauungsform der productiven Einbildungskraft die Ausdehnung ist, fällt nun nothwendig, wie man sich auch stellen möge, ausgedehnt aus. Man hat da ein sehr überflüssiges, das ursprüngliche Denken mit einem sehr unnützen Zusatze belästigendes Geschäft übernommen. Dem Ich als reinem Noumen soll gar kein Bild gegeben werden, wahrnehmbar macht es sich selbst durch seine Aeusserungen der inneren Anschauung. Inwiefern es gebildet werden soll, ist es schon gebildet ohne alles Zuthun unserer Weisheit, durch die absolut productive Bildungskraft selbst, und dieses Bild ist eben der Körper. Dieser ist die Seele, die ihr sucht, indem ihr sie immerfort habt, d. i. das Ich in der Anschauung. — So demnach verhält es sich: das Ich oder Individuum (denn ein anderes Ich kennen wir hier noch nicht) kommt vor in den drei Grundformen des Bewusstseyns, dem reinen Denken, der inneren Anschauung, der äusseren Anschauung. In allen diesen Formen ist es dasselbe *Eine*, und in jeder ist es *ganz*. Es giebt da keine Theilung.

Also das Daseyn einer Seele wird schlechthin geläugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine schlechte Erdichtung: und dies ist nicht etwa eine ausserwesentliche Sache, sondern es ist ein sehr wesentliches Kriterium unseres Systems. Mit der Voraussetzung einer solchen Seele kann man in dieses System weder hineinkommen, noch in demselben bleiben. Dieser Körper des Ich (wenigstens der des Ich ausser uns, wie es hierin mit dem eigenen sich verhalte, davon tiefer unten) wird gesetzt, wie alles Körperliche, indem die absolut productive Bildungskraft ihre freie Construction versucht, und in derselben sich begrenzt findet. Was ist nun eigentlich das die Bildungskraft Beschränkende? Diese bisher nicht zu beantwortende Frage ist es hier, weil wir die Bildungskraft aufgenommen haben in einen höheren Zusammenhang. Das Denken selbst ist dieses Beschränkende. Weil dieses darauf beschränkt ist, eine solche Summe freier Individuen zu setzen, so ist die Bildungskraft beschränkt, eine jener Summe entsprechende Summe organisirter Leiber in der materiellen Welt anzuschauen. Um es kurz zu übersehen: das sich Darstellende ist das Eine Leben, dieses stellt sich dar, wie es ist, seine Darstellung ist daher durchaus mit sich selbst übereinstimmend. Aber es stellt sich dar in zwei Formen: inwiefern absolute Principe gesetzt werden, durch *Denken*, inwiefern organisirte Leiber gesetzt werden, durch *Anschauung*. In beiden Formen aber stellt sich dar dieselbe Eine Sichdarstellung. Beide Formen müssen darum ihrem Inhalte nach übereinstimmen. Dieser Theil des allgemeinen Denkens lässt darum aus dem Standpuncte der Einheit sich also aussprechen. 1) Es liegt in demselben eine sich selbst gleiche äussere Anschauung einer bestimmten Summe organisirter Leiber, die durchaus übereinstimmt mit der gedachten Summe von Ichen. 2) Da diese allgemeine Sichdarstellung in der Wirklichkeit vorkommt nur in der Verbindung mit der Individualität, diese aber wiederholbar ist, so ist es auch die Anschauung; aber sie ist dem Inhalte nach nur auf dieselbe Eine Weise wiederholbar. Dieselbe Summe organisirter Leiber, dasselbe Verhältniss dieser zu anderer Materie im Raume durchaus für alle Individuen, indem für alle auch dieselbe Summe von Ichen ist. 3) Doch findet ein Unterschied statt in Absicht der Relation. Wie nemlich jedes Individuum nur eins aus der Reihe denkt als das seinige, und alle übrigen als fremde, so erfasst es auch nur einen aus der Reihe der organisirten Leiber als den seinigen, die übrigen als fremde. Hierbei ist schon aus dem obigen sattsam bekannt, dass es denjenigen als den seinen setze, auf welchen es unmittelbar durch den Begriff zu wirken vermag. Es giebt aber auch noch einen anderen, der bedeutend ist. Ich sage nemlich: der fremde Leib ist jedem blosser Gegenstand der äusseren Anschauung, so wie jeder andere materielle Körper; der eigene aber ist gar nicht Gegenstand der Anschauung, weder der inneren noch der äusseren, sondern lediglich des Denkens. Nicht der inneren Anschauung, es giebt kein inneres Totalgefühl des Körpers, obwohl der Theile, z. B. beim Schmerz; nicht der äusseren; wir sehen uns nicht als Ganzes, obwohl wir Theile von uns erblicken (ausser etwa im Spiegel, worin wir aber nicht unsern Leib, sondern nur das Bild desselben sehen, und als solches Bild es *denken* nur, inwiefern wir schon wissen, dass wir einen

Leib haben). Wir nehmen uns nicht wahr durch den äusseren Sinn der Betastung im Ganzen, wiewohl wir durch diesen Sinn einzelne Theile wahrnehmen, wo aber immer andere einzelne Theile das Betastende, also der Sinn selbst, keinesweges das Object desselben sind. Demnach wir *denken* unsern Leib bloss als Werkzeug des Begriffs. Unser eigener Leib ist sonach ganz sichtbar ein Begriff rein *a priori*, wie denn die ganze hier abgehandelte Anschauung, inwiefern sie auf fremde Körper geht, rein apriorisch ist, indem ja das durchaus apriorische Denken die Bestimmung ist der Anschauung.

c. Die materielle Welt der blossen Objecte ist früher abgeleitet worden als absolute Beschränkung der productiven Einbildungskraft; es ist aber wenigstens noch nicht klar und ausdrücklich gesagt worden, ob die Bildungskraft in dieser Function die Sichdarstellung des Einen Lebens sey als solchen, oder ob sie nur die Darstellung des individuellen Lebens sey; ob daher, — was von dem ersten abhangen würde, — eine materielle Welt gesetzt werde durch das Eine, sich gleiche Leben, oder ob sie gesetzt werde durch das Individuum bloss als solches. Zwar lässt das Erstere unmittelbar sich vermuthen; denn die Individualität ist nur in der Sphäre der inneren Anschauung, jene Weltanschauung aber ist eine äussere. Mittelbar können wir es zum Ueberflusse hier noch streng beweisen.

Die Anschauung einer Summe organisirter Leiber freier Ichе ist unmittelbarer Ausdruck des Einen Lebens. Diese Leiber insgesammt werden vorgestellt, als die materielle Welt zur Sphäre ihrer äusseren Wirksamkeit habend, und in derselben durch die Eine, aus dem Einen Leben stammende Anschauung sich gegenseitig anschauend. Also ist die Anschauung der Welt der bloss materiellen Objecte mit der Anschauung der organisirten Leiber synthetisch vereinigt, liegt durchaus im Zusammenhange derselben Einen Anschauung; also ist auch sie unmittelbarer Ausdruck des Lebens in seiner Einheit. Die Objecte der materiellen Welt schaut also nicht an das Individuum als solches, sondern das Eine Leben schaut sie an.

Wir können dieses, das sich nun auch als Theil der Sichdarstellung des Einen Lebens bewährt hat, also ausdrücken: 1) Durch das allgemeine Denken und die damit verknüpfte äussere Anschauung wird schlechthin gedacht eine durchaus bestimmte materielle Welt, und dieses Denken ist seinem Inhalte nach durchaus sich gleich. 2) Nimmt man dasselbe als verbunden mit dem Individuum, so ist dasselbe wiederholbar so viele Male, als viele Individuen sind, und wird wirklich so viele Male wiederholt; aber der Inhalt bleibt bei allen diesen Wiederholungen unverändert. 3) Dennoch findet ein Unterschied der Relation nach statt. Da nemlich jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper sich zuschreibt, setzt es nothwendig diesen an einen bestimmten Ort im Raume, und zwar in einen anderen, denn andere organisirte Leiber. Dieser sein Ort wird ihm nun nothwendig zum Mittelpuncte seiner Auffassung der anderen Gegenstände im Raume, und der an sich selbst relativen Anordnung und Stellung derselben. Für jedes Individuum ist eine eigene Reihenfolge des zugleich seyenden.

Fünftes Capitel.

Bei dieser Einsicht, dass die materielle Welt bloss absolute Beschränkung der productiven Bildungskraft sey, ist bisher zum Theil noch unbeantwortet geblieben die Frage: was ist das Beschränkende in dieser Beschränkung?

Es kann gefragt werden: 1) worin liegt der Grund, dass das Leben sich überhaupt beschränkt? Die Antwort darauf ist, weil es sich darstellt in einem Bilde, dergleichen allemal ein beschränktes und bestimmtes ist. Fragt man aber weiter: warum stellt es sich dar in einem Bilde, so müssen wir die Antwort dermalen schuldig bleiben. 2) Warum ist es auf diese bestimmte Weise beschränkt? Diese Frage ist zum Theil schon beantwortet; nemlich weil die ursprüngliche und absolute Bildungskraft beschränkt ist. Daher stammt die Ausdehnung, daher die Qualität überhaupt, daher die Aeusserlichkeit ausser dem Ich; Alles die blosse und leere Form der äusseren Anschauung, die gar keine innere Bedeutung hat, und sich selbst durch den blossen Gegensatz mit der Form der äusseren Anschauung macht. Nun aber haben wir schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass das eigentlich *Innere* in der Welt, inwiefern sie ein Widerstand gegen die Kraft des freien Lebens sey, etwas ganz Anderes, nemlich selbst eine *Kraft* seyn müsse (ein reines Noumen, an welches keine äussere Anschauung reicht). Diese ist denn auch die Welt, und als solche ist sie gesetzt und durchaus bestimmt. Woher diese Bestimmung oder Beschränkung, als die eigentlich rechte, wahre und ursprüngliche? Offenbar geschieht diese Beschränkung durch das ursprüngliche Denken selbst, und zwar auf folgende Art. Die Welt, eben nach ihrem inneren Charakter, als Kraft, und als widerstehende Kraft soll doch Gegenstand der Causalität des Einen *gemeinsamen* Ich (denn dies ists ja, was in diesem Denken dargestellt wird) seyn; die Kraft dieser Welt soll doch durch die Kraft dieses gemeinsamen Lebens überwunden werden. In dieser Ueberwindung wird nun ohne Zweifel eine gewisse bestimmte Kraft des Lebens, die ihm eigenthümlich und wesentlich zukommt, der allgemeinen Anschauung sich sichtbar machen. Da wir nun zufolge des Gesetzes unserer Wissenschaft allenthalben nicht von einer vermeintlichen Welt an sich, sondern von dem Leben selbst ausgehen; wie wäre es, wenn der Widerstand (das eigentlich innere Wesen der Welt, ihre Kraft) gleich ursprünglich nur gesetzt und gedacht wäre als reiner Widerstand, und nichts weiter, d. i. als dasjenige, woran die Kraft des Lebens, und im Gegensatze mit welchem die Kraft des Lebens sich sichtbar macht? — Die Sache steht nun so:

1) Das Leben stellt sich dar in seiner Einheit. 2) Es ist, eben weil es Leben ist, Kraft, eine bestimmte, eigenthümliche und wesentliche Kraft, ja, da wir es als Princip kennen, innerhalb dieser Bestimmtheit seiner Kraft eine unendliche Kraft.

3) Wir haben nicht gesagt, dass in dem bisher beschriebenen Denken das Leben in seiner Einheit *innerlich* sich darstelle (vielmehr ist die innerliche Darstellung, die wir bis jetzt kennen, nicht die der Einheit, sondern lediglich eine stückweise), sondern dass es äusserlich und in äusserer Anschauung sich hinstelle. Darum vermag es auch seine Kraft (in ihrem Wesen versteht sichs, nicht etwa die formale Bedingung ihrer Aeusserung, deren Darstellung schon oben in der inneren, aber individuellen Anschauung vorgekommen) als ein durchaus Inneres in dieser Form nicht darzustellen. Diese Kraft bleibt in dem beschriebenen Denken, weil dies eben ein Sichentäussern ist, durchaus *ungesehen* und *unsichtbar*. 4) Wenn diese Kraft in einem solchen Denken doch gleichwohl dargestellt werden müsste (welches, da es ja doch das Leben ist, das dargestellt werden soll, nicht wohl anders seyn kann): so könnte sie eben nur äusserlich an einem Gegen- und Widerstande dargestellt werden, d. i. dasjenige müsste gedacht und hingesetzt werden, was, wenn die Kraft des Lebens sich vollkommen entwickelte, vernichtet würde. 5) Wenn nun gerade ein solches gesetzt würde (wie nach uns die innere Welt es ist, die wir nun auch wohl, nachdem wir sie zum reinen Noumen, wie sichs gehört, gesteigert haben, *Natur* nennen können): so wäre ja doch die innere Kraft des Lebens, obwohl unsichtbar geblieben, das eigentlich Bestimmende eines solchen, indem ja in ihm alles Dasjenige liegen soll, was in der Kraft des Lebens selbst liegt, nur im Gegentheile, und als Gegensatz. Wenn man nun das Denken eines solchen Gegensatzes beschränkt, eben auf ein *solches* Denken beschränkt nennte, so wäre das, obwohl unsichtbare, Beschränkende in diesem Denken, die unsichtbar gebliebene Prämisse seines Inhalts, eben das Seyn der Kraft des Lebens schlechtweg. 6) Setzet nun, innerhalb dieses Denkens entwickele die Kraft des Lebens sich wirklich, so wäre dieselbe nun, sie, die zuerst und ohne dieses Denken eines Widerstandes durchaus unsichtbar war, in dieser Entwickelung am Widerstande sichtbar geworden für eine Anschauungsform, die etwas nur im Gegensatze, und als durch einen Gegensatz beschränkt, anzuschauen vermag. Die sich entwickelnde Kraft

erschiene nun immerfort als beschränkt durch den schon im voraus durch das Denken abgesetzten Widerstand, und wäre nur in einer so beschaffenen Anschauungsform sichtbar.

(Im Vorbeigehen: *Natur ist der Wissenschaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens; nothwendig gebildet um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen.* Wenn ein Naturphilosoph so etwas hört, dass die Natur nur Schranke, nur Negation seyn, und gar nichts Positives in ihr liegen solle, ergrimmt er im Geiste, und schreit über Majestätsverbrechen gegen die Natur; lässt es jedoch dabei bewenden. Denn auf die Gründe der Wissenschaftslehre einzugehen, dieselbe zu widerlegen, und das Gegentheil dieses soeben aufgestellten Satzes zu beweisen, dazu würde gehören Vermögen des scharfen und consequenten Denkens, des Verfolgens einer sehr langen Denkreihe, und ein mehr als gewöhnlicher Grad von dialektischer Kunst.

Was ist denn nun wohl eigentlich das dunkele Gefühl, das ihren Grimm so entzündet, und dem doch wohl irgend etwas Richtiges zu Grunde liegen muss? Von ihnen werden wir es kaum erfahren, wir wollen darum selber ihnen zur Sprache verhelfen. Es ist, wie wir dies auch in diesen Vorlesungen an seinem Orte ersehen werden, dem Bewusstseyn unaustilgbar eingeprägt der Begriff eines absoluten Seyns durchaus von sich, durch sich, in sich: und ebenso unaustilgbar ist ihm die Unmöglichkeit eingeprägt, diesen Begriff auf sich selbst (das Ich) zu übertragen, und sich selbst in irgend einer Rücksicht als das Absolute zu setzen. Nun hat diese Abart von Philosophen ebenso, wie auch die übrigen Zeitgenossen, die Wissenschaftslehre also verstanden, als ob in derselben durchaus dem erwähnten unaustilgbaren Bewusstseyn zuwider das Ich zum Absoluten gemacht würde; und so hatten sie denn freilich höchst nöthig auf eine Verbesserung dieser ihrer Wissenschaftslehre zu denken. Diese Verbesserung aber fiel sehr unglücklich aus, als sie, nachdem sich freilich fand, dass das Ich nicht das Absolute seyn könnte, die Natur zu demselben machten. Ich, oder die Natur, scheinen sie zu denken, und da giebts kein drittes; natürlich, weil nur diese beiden Stücke in ihren Gesichtskreis fallen. Ihr Eifer entbrennt eigentlich dagegen, dass, da wir die Natur nicht als Absolutes wollen gelten lassen, wir darum das Ich zu demselben machten; darin aber irren sie sich; bei uns folgt das nicht, denn in unseren ausgedehnteren Gesichtskreis fällt ausser jenen beiden Stücken noch einiges Andere.

Die Natur bleibt uns blosse Schranke, dem Ich untergeordnet, sein reines Product (als Einen Lebens nemlich). Für ein Absolutes ausser dem Ich und der Natur, welches dem ersten, und erst vermittelst desselben auch der zweiten den nöthigen Haltungspunct gebe, werden wir auf andere Weise sorgen.

Man sey hierbei nicht etwa mit dem Auskunftsmittel der stets fertigen Friedensstifter bei der Hand, dass das Ganze wohl nur ein Wortstreit seyn möge. Wir wissen freilich, wie es sich denn auch von selbst versteht, und beklagen es, dass, indem sie die Natur zum Absoluten machen, sie dieselbe zugleich zu Gott machen: wissen auch sehr wohl, dass sie nicht gerade die einzelnen Naturobjecte als diesen Gott vorstellen, sondern dass sie auf eine allen Naturerscheinungen zu Grunde liegende gemeinsame Weltseele, innere Naturkraft und dergleichen, diesen Begriff übertragen, welche Naturkraft denn auch, wenn es gut geht, und bei sehr grosser Sublimirung, in einzelnen Naturerscheinungen sogar als Bewusstseyn hervorbrechen soll. (Wenn sie gewohnt wären scharf zu denken, was sie denken, und nicht bloss obenhin zu phantasiren, so würden sie schon bei dieser Stelle ihres Systems begreifen, dass von der einfach sich äussernden Naturkraft zu einer Einkehrung derselben in sich selbst zur Duplicität und Reflexion es gar keinen denkbaren Uebergang gebe.) Wir aber sehen klar ein, dass jedes Princip, das *realiter* ein Princip sinnlicher Erscheinung seyn soll, selbst sinnlich ist, und durchaus nicht als Uebersinnliches und Geistiges gedacht werden kann, nicht einmal als Ich, geschweige denn als Gott. Dass daher nur diese zwei Wege übrigbleiben: entweder, dass man gestehe, man habe keine Einsicht in die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinung, sondern fasse dieselbe nur auf, wie sie einzeln und zerstreut sich giebt, man sey also kein Philosoph; oder, wenn man auf diesen Namen Anspruch macht, und, wie sich sodann verstehen möchte, ein Uebersinnliches und Geistiges als real zugesteht, dass man die damit durchaus nicht zu vereinigende Realität des Sinnlichen ganz fallen lasse, und die gesammte Sinnlichkeit begreifen lerne als blosse Anschaubarkeit des Uebersinnlichen, wie die Wissenschaftslehre sie also begreift.)

Nach allem Gesagten ist die Sinnenwelt ebensowenig als die vorher aufgestellten Stücke der Sichdarstellung des Lebens in seiner Einheit Gegenstand der Erfahrung, sondern sie ist ein durchaus Apriorisches; nicht ein in das Anschauen und Denken eintretendes Fremdes, sondern in diesem selbst nothwendig Begründetes. Ihre allgemeine äussere Form, Materialität und Qualität überhaupt, stammt aus der eigenthümlichen Form der Bildungskraft, gehört also nicht ihr selbst, sondern dieser an, und wird im Gegensatze mit ihr gebildet. Wie wir oben sagten: durch die Beschränkung der Bildungskraft wird ein Object sichtbar, so kann man im höheren Sinne sagen: an dem Objecte wird die Bildungskraft sichtbar, es wird daran sichtbar diese ihre innere Bestimmung z. B. der Unendlichkeit, und zwar, da das Bewusstseyn irgendwo beginnen muss, und gerade an dieser Stelle beginnt, zuerst factisch; diese Form der Bildungskraft tritt hier zuerst überhaupt ein in den Gesichtskreis. Dass diese Form als Form der Bildungskraft erkannt werde, und zwar als absolute, dazu gehört freilich noch ein Anderes, die freie Reflexion nemlich, welche selbst aber nur unter Bedingung jener unmittelbaren Anschauung am Objecte möglich ist. So verhält es sich mit der äusseren Form. Das Innere der Sinnenwelt aber ist, wie soeben beschrieben worden, Ausdruck der realen, der letzten und ursprünglichen Kraft des Lebens durch Gegensatz; eben also gebildet an der realen Kraft, wie die Materie etc. gebildet ist an der bildenden Kraft. Dieses Innere der Sinnenwelt ist durch jene Kraft des Lebens bestimmt, und es kann in ihr durchaus nichts vorkommen, wovon nicht das Gegentheil und das Vernichtungsvermögen in dieser läge. — Also die Sinnenwelt ist durchaus nichts als Bild vermittelst des Gegensatzes der Kraft des Lebens, nach den beiden Hauptformen der letzteren, als bildende und als reale; sie ist darum schlechthin *a priori* bestimmt, nicht zufällig. (Es liegt in ihr durchaus nichts, als die Bestandtheile dieses Bildes; diese aufgehoben, bleibt nichts übrig, kein *residuum*, kein unbekanntes Etwas = X.)

Die Sinnenwelt werde nicht gesetzt durch das Individuum als solchen, sondern als Eines Lebens, haben wir oben bewiesen, und dieses zeigt sich auch in der blossen Analyse des Denkens eines Sinnen-Objects. Was individuell ist, wird erblickt lediglich dadurch, dass das Ich in der inneren Anschauung sich als Princip desselben erblickt, also es ist sichtbar, und *ist* ausdrücklich nur als Principiat, wie wir oben vom frei entworfenen Zweckbegriffe, der Reproduction und dergleichen eingesehen haben. Ein solches aber fällt weg, wie das Ich aufhört durch unmittelbares Produciren es zu halten. Es kommt ihm also nicht das feste, selbstständige und vom freien Vorstellen unabhängige Seyn zu. Wenn wir nun die Objecte auf diese Weise zu Stande brächten, so würden wir dieselben als Vorstellungen erfassen, die da wegfielen, wie wir aufhörten vorzustellen. (Der Idealismus wird häufig so vorgestellt, als ob er dies annehme, dies aber ist ein ungeheures Misverständniss.) Aber wir schreiben ihnen selbstständiges Seyn zu, zum Zeichen, dass wir in ihnen ein Bild haben eines Solchen, das wir als Individuen nicht zurücknehmen können, und das nicht von unserer innerlich anschaubaren Freiheit abhängt. — Nicht Vorstellungen sind sie, also Dinge selbst und unmittelbar. Wir haben und besitzen in der unmittelbaren Anschauung das Ding nicht etwa durch einen Repräsentanten und Stellvertreter, sondern wir besitzen es selbst in seinem unmittelbaren Wesen; denn es ist ja im Grunde und Boden nichts denn Erscheinung, und zwar die Erscheinung, die wir (das Gesammtich) haben, selbst. Diesen durchaus wichtigen und allgemein verkannten Punct unseres Idealismus einzuschärfen, ist höchst nöthig. Es giebt z. B. Systeme, nach denen die

Dinge nicht erscheinen sollen, so wie sie an sich sind, sondern durch die Vorstellung auf mannigfaltige Weise verändert werden sollen. Hier liegt der Grundirrthum darin, dass man den Dingen noch ein anderes Seyn als das in ihrer Erscheinung beilegt. Nach uns erscheinen die Dinge schlechthin, wie sie sind, denn sie sind nichts Anderes, als ihre Erscheinung — durch und durch *Erscheinung*, dass wir einen Ausdruck, der, wie es scheint, gebildet wurde, um uns in Schrecken zu setzen, ganz ruhig zu unserem Vortheile anwenden.

Auch wird, um durch eine andere Seite der Analyse den Satz zu beweisen, das Object der Sinnenwelt unmittelbar und ohne weiteres gesetzt als schlechthin gültig für jeden Anderen, sobald man nur auf einen solchen reflectirt, und ihn in den Act des objectiven Denkens aufnimmt: zum sicheren Beweise, dass alles jetzt Beschriebene nur eine einzige synthetische Denkperiode ist, durch welche die ganze Aussenwelt uns zu Stande kommt.

Wir fassen alles bisher Vorgetragene zusammen, um daran einige allgemeine Bemerkungen anzuknüpfen.

Resultat des Ganzen: Das vorausgesetzte Leben des Bewusstseyns stellt unmittelbar durch sich selbst, sich selbst dar in seiner Einheit. Die bis jetzt aufgestellten objectiven Weltvorstellungen insgesammt sind diese Darstellung. — Zwar ist es in dieser Einheit gebrochen, d. i. es ist als dasselbige mehrere Male wiederholbar; denn eigentlich innere Unterschiede der Individuen haben wir bisher noch nicht gesehen, sondern sie alle als gleich betrachtet.

1) Wie sind wir nun zu diesem Resultate gekommen? Offenbar ohne alle Argumentationen und Beweise, lediglich durch die freie Maxime unserer Wissenschaft, das Bewusstseyn zu betrachten als ein besonderes, für sich bestehendes und aus sich selbst zu erklärendes Phänomen ohne irgend einige Beimischung eines Fremden: also durch die blosse wissenschaftliche Form. Hierin müsste nun alle Philosophie, die sich nur

vorsetzte, eine Wissenschaft vom Wissen, als einem für sich selbst bestehenden Objecte zu seyn, mit uns übereinstimmen. — Die hierin uns entgegengesetzten Philosophien haben das Bewusstseyn nicht einmal für eine auf eigenen Füssen stehende Erscheinung gelten lassen (was sie dahin Gehöriges in ihren Logiken und Psychologien vortrugen, war höchst dürftig, und stand einer erschöpfenden Darstellung der Thatsachen des Bewusstseyns im Wege); für unsere Behandlung ist Kant der Vorgänger und der erste Erfinder. Eine solche Behandlung des Bewusstseyns nennt man mit Fug Idealismus, und so müsste denn nach uns alle Philosophie von vornherein und in ihrem Beginn nothwendig Idealismus seyn. Etwas Anderes dürfte sie vielleicht werden durch die Darlegung des Grundes des Bewusstseyns. Diese Frage erhebt man aber nicht eher, als bis man mit Aufstellung der Thatsachen vollendet hat; und erklärt bis dahin, so lange man irgend kann, das Phänomen aus sich selbst.

2) Es zeigt sich hier klar der Unterschied unseres Systems von demjenigen, das an sich vorhandene sinnliche Dinge annimmt, und dieselben zum Grunde des Bewusstseyns macht, und welches wir nicht mit einem zweideutigen Namen Dogmatismus, sondern, wogegen es, wenn es consequent ist, auch nichts haben kann, geradezu Materialismus nennen wollen. Dieses sagt: in den bisher aufgestellten objectiven Weltvorstellungen stellt sich dar die Sinnenwelt; wir dagegen sagen: in denselbigen Vorstellungen, von denen wir beide gemeinschaftlich reden, stellt sich dar das Leben des Bewusstseyns selbst; übrigens nach ihm und uns in der gleichen Form eines durchaus bestimmten und nothwendigen Denkens. Der Unterschied beider Aussprüche fällt in die Augen; es fragt sich nur, wo ist der eigentliche Sitz des Streites? Im Folgenden: der Materialismus setzt die Dinge als begründend das Leben des Bewusstseyns überhaupt. Hierin nun widersprechen wir ihm. In dem beschriebenen Bewusstseyn wenigstens stellt sich dar das Leben, und stellt dar nur sich selbst. Eine andere und höhere Frage ist die: stellt nun nicht etwa dasselbe in und an sich selbst, und indem es eben zunächst sich darstellet, noch ein Anderes dar

ausser sich? So kann es seyn, und so wird es sich finden. Dies ist die Frage nach dem Grunde. Der Materialismus aber bedient sich dieses Satzes gleich von vornherein ohne Noth und auf eine durchaus nicht zu rechtfertigende Weise. Nach ihm stellt das Bewusstseyn an und in sich dar die Sinnenwelt. Der Materialist sagt: 1) Es sind Dinge. Dies sagen wir mit ihm, und behaupten es auf eine so strenge Weise, dass er es nicht strenger verlangen kann. 2) Darum sind diese Dinge zugleich *der Grund unserer Vorstellungen* von ihnen. Hier erblicken wir ein Gewebe von Erdichtungen. Sie sind freilich, aber woher wisst ihr denn, dass sie zugleich auch Grund sind? Ferner setzt ihr, dass wir von ihnen nur Vorstellungen hätten, welches einer genauen Beobachtung des Selbstbewusstseyns geradezu widerspricht. Endlich setzt ihr diese beiden Erdichtungen durch ein gleichfalls nur erdichtetes Verhältniss an einander, indem ihr das eine zum Grunde des anderen macht; eine überdies völlig unverständliche Erdichtung, denn wie ein Ding zu einem vom Dinge wesentlich verschiedenen Bilde in einer anderen vom Dinge abgesonderten, und gleichfalls wesentlich verschiedenen Kraft werden könne, darüber habt ihr noch niemals ein verständliches Wort vorgebracht, noch werdet ihr jemals ein solches vorzubringen vermögen.

3) Zeigt sich der Unterschied unseres Systems von allem speculativen Individualismus, und insbesondere von dem idealistischen Individualismus. — Alle Philosophie will das Bewusstseyn erklären, wie ganz recht ist. Alle bisherige ohne Ausnahme stellte in diesem Geschäfte sich nicht höher, als um das Bewusstseyn eines einzigen individuellen Subjects zu erklären, und zwar, wie dies denn so kommen musste, des dermalen philosophirenden Subjects. Als Bewusstseyn eines alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens ist das zu erklärende Bewusstseyn nicht gedacht worden; hierin ist die Wissenschaftslehre die erste, und so die erste, dass, als sie es schon gethan, niemand es ihr abgemerkt, sondern sie jeder auch für einen Individualismus gehalten, wobei sie jedoch im Vorbeigehen soviel bewirkt, dass man an ihr zuerst inne geworden, dass es nicht also seyn soll. —

Der Materialist zwar kann, wenn er stillschweigend mehrere Iche voraussetzt (anders kann er zu solchen nicht kommen), die Uebereinstimmung derselben in ihren Vorstellungen von der Sinnenwelt wohl erklären, gestützt auf das Ding an sich, und die Eindrücke, die es seinem Seyn gemäss macht. Aber (ich schweige davon, dass er sich selbst als vorstellendes Wesen durchaus nicht zu erklären vermag) die Vorstellung von anderen vernünftigen Wesen ausser ihm kann er nie erklären. Denn ich möchte wissen, was für ein Eindruck eines *sinnlichen Objectes* das wäre, wodurch das Bild eines durchaus unsinnlichen, eines Ich entstände, welche *Einwirkung*, wodurch das Bild eines nicht wirkenden, eines durchaus in sich verschlossenen und abgesonderten Princips zu Stande käme?

Dem idealistischen Individualismus versagt die Ableitung schon beim ersten Punct. — Der Raum ist Form meiner Anschauung, was im Raume ist, wird leichtlich, als gleichfalls meine Anschauung, folgen. — Wer ist denn dieser Ich? Ich will nemlich nicht diejenige Antwort, die du mir, durch irgend ein dunkeles Gefühl geleitet, gerne geben möchtest, sondern die du mir consequenterweise geben musst. Wie weissest du denn, dass der Raum die Form der Anschauung sey? Doch wohl nur durch unmittelbare innere Selbstanschauung, die da individuell ist. Nun kann diese, falls du nicht etwa in deiner Speculation noch höhere Principien hast, doch nur gelten für sich selbst, für das Individuum. Der Raum ist Form deiner individuellen Anschauung; soviel sagt deine Selbstanschauung aus. Wie willst du nun gegen alle Regeln des Schlusses folgern, dass er auch die Anschauungsform anderer Individuen (wenn du dergleichen überhaupt zu setzen vermagst) sey, da du vielmehr das Gegentheil folgern solltest?

(Kant zwar beantwortet die soeben aufgegebene Frage anders: *für uns Menschen*, will er wissen, sey der Raum die Anschauungsform. Zuvörderst, was mag wohl hier der Begriff *Mensch* bedeuten sollen, und was kann er überhaupt bedeuten? Bedeutet er den Gegensatz mit der Vernunftlosigkeit, so ist er gleichbedeutend mit vernünftigem Wesen; und hätte auch immer der Ausdruck so gefasst werden mögen. Sollte er aber noch mehr bedeuten, so müsste ein Gegensatz zwischen vernünftigen Wesen selbst, eine Classification in dieser allgemeinen Sphäre, zwischen vernünftigen Menschen und vernünftigen Nichtmenschen angedeutet werden. Und so frage ich denn, was das Denken anbelangt, könnt ihr noch andere vernünftige Wesen denken, als die in der allgemeinen Vernunftform des Ich? Nicht etwa nur: vermögt ihr ein solches Anderes zu denken, sondern, wäre dasselbe nicht ein absoluter Widerspruch, und stellt sich jene Vernunftform nicht hin als die einzig mögliche? Also auf dem Gebiete des Denkens ist ein solcher Gegensatz nicht möglich. Oder schaut ihr vielleicht solche Andere an, dass der Gegensatz auf dem Gebiete der Anschauung läge? Ihr werdet keine dergleichen Anschauungen nachweisen können, ihr mögt demnach andere Gestalten vernünftiger Wesen wohl nur phantasiren; aber ihr seyd im Gebiete der Anschauung auf die Wirklichkeit der Anschauung beschränkt, und eure Phantasmata sind Hirngespinnste, deren ihr klüger euch enthieltet. Ich möchte wohl wissen, ob Kant im Ernste annähme, dass irgend eine Gattung vernünftiger Wesen die Raumanschauung nicht, und statt derselben eine andere haben könne? — Also *für alle vernünftige Wesen* ist es die Anschauungsform, hat er zuvörderst sagen sollen und wollen. Aber wo liegt davon die Spur eines Beweises in seiner Speculation? Er hat seiner factisch offenbar nur aus seinem Individuum ausgehenden Evidenz die Gemeingültigkeit für alle Subjecte nicht erhärtet; ohnerachtet er sie factisch als gemeingültig anwendet, und auch nicht einmal sagt, dass er es thue.

Aber er spricht ja von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs für alle? Auch in keinem anderen Sinne, als er schon im Eingange der Kritik der reinen Vernunft von der Ausdehnung, als der Form der Anschauung für uns Menschen spricht. Wäre es seine Speculation, die so spräche, so müsste er diesen kategorischen Imperativ als Bestimmungsgrund irgend eines bestimmten Bewusstseyns nachweisen (wie wir oben die Kraft des Lebens als Bestimmungsgrund des Innern der Natur), und zwar als des Bewusstseyns, durch welches Viele und Alle gesetzt würden. Er müsste die Viele und Alle darlegen als

Anschauungsform eines kategorischen Imperativs (so wie bei uns die Sinnenwelt dargestellt ist als Anschauungsform der Entwickelung der lebendigen Kraft), wie es sich denn auch in der That also verhalten dürfte. Also er hat jenes Bewusstseyn der Einheit des Lebens in den Vielen weder abgeleitet, wie wir es bisher auch noch nicht gethan haben, noch hat er es ausdrücklich aufgestellt als Factum des Bewusstseyns, wie wir es im Vorhergehenden gethan haben; sondern er hat es nur, getrieben durch den gemeinen Menschenverstand, stillschweigend vorausgesetzt. Wenn also auch nicht seine Gesinnung, der gemeine Menschenverstand in ihm, individualistisch war, so war es doch seine Speculation, die er durch jenen gemeinen Menschenverstand von Zeit zu Zeit verbesserte.)

4) Durch diese Einsicht in die Sichdarstellung des Lebens als Einheit ist auch allein die Gültigkeit des Apriorischen für alle vernünftigen Subjecte sowohl selbst, als der Anspruch eines jeden auf diese Gültigkeit zu erklären. Die davon wohl zu unterscheidende Gemeingültigkeit für die ganze Sphäre der Objecte (von denen gerade die Rede ist) ist schon oben erklärt. Sehe ich, dass das Object durch mich als Princip zu Stande kommt, und dass ich durch mein Vermögen schlechthin nur auf diese Weise es zu Stande zu bringen beschränkt bin, so sehe ich ein, dass das Object in alle Unendlichkeit durch mich nicht anders zu Stande kommen werde, und so auch für mich nicht anders seyn werde. Nun kommt es darauf an, was dieses Princip sey. Ist es nemlich mein Ich, als Individuum, so gilt jene objective Gültigkeit allein für mich Individuum, und es ist nicht abzusehen, wie sie irgend einem anderen angemuthet werden könne. Ist aber jenes Princip schlechthin das Eine und allgemeine Vernunftleben, und wird es gleich als solches deutlich gesetzt, so ist klar, dass die Allgemeingültigkeit für dieses und für jeden, in dem dieses sich äussert, gelten müsse, und von jedem, der dies nur einsieht, allen angemuthet werden könne.

Dass aber ein solches Allgemeingültiges auch wirklich gelten werde für ein gegebenes Individuum, dafür wird vorausgesetzt 1) seine Attention. Es ist aber die Attention das sich

Machen des Individuums zum Einen, mit Abstraction von seinem eigenen inneren Bilden und Anschauen. Da es nur für das Eine gilt, so ist klar, dass der, für den es gelten soll, sich zu diesem Einen machen müsse.

Für diese Attention selbst aber wird vorausgesetzt, 2) dass sie möglich sey in derjenigen Weise, wie die Art des Allgemeingültigen sie erfordert. Um das Sichtbare zu erblicken, muss man freilich hinsehen, d. h. attendiren; dies aber lässt sich nur demjenigen zumuthen, der da Augen hat. Nicht anders ist es mit der inneren Einsicht. Denn obwohl auf diesem Gebiete eine absolute Blindheit sich nicht voraussetzen lässt, so entwickelt sich doch das Denkvermögen nur allmählig und durch Uebung zu seinen höheren Stufen herauf, und so kann es sehr wohl geschehen, dass für jemanden bei allem guten Willen und aller versuchten Aufmerksamkeit eine allgemeingültige Wahrheit doch nicht geltend werde, weil sein Vermögen bis zum Denken in der Region, wo diese liegt, überhaupt noch nicht entwickelt ist.

Sechstes Capitel.

Wir haben erörtert drei Hauptstücke der objectiven Weltvorstellung: ein System von Ichen, ein System von organisirten Leibern dieser, eine Sinnenwelt. Aber es lag in unseren früheren Behauptungen noch ein viertes Stück: nicht nur der Leib irgend eines vernünftigen Wesens, sondern auch das Product seiner Wirksamkeit, sagten wir oben, ist von allen vernünftigen Wesen ausser ihm wahrnehmbar, und wahrnehmbar *als* solches; und diese absolute Wahrnehmung der Producte freier Wesen als solcher gehört auch zu den objectiven Weltvorstellungen. Diese Wahrnehmbarkeit der Producte u. s. w. wird hier aufgestellt als blosses nacktes Factum des Bewusstseyns.

Hierdurch erhalten wir die Aufgabe, die Möglichkeit dieses Factums aus dem Ganzen des Bewusstseyns zu erklären, und so es in das System desselben mit aufzunehmen; indem wir ja das Bewusstseyn nicht fassen als eine Sammlung abgerissener Phänomene, sondern als Ein in sich selbst zusammenhangendes Phänomen.

1) Bestimmen wir zuvörderst das Factum noch genauer! a. Das Individuum wirkt in der That nicht als Individuum, sondern als das Eine Leben; seine Selbstbestimmung zur Wirksamkeit ist ja, wie wir schon oben gesehen haben, ein Aufgeben der Individualität, die auf dem blossen freien Begriffe beruht, und ein sich Werfen in die objective äussere Kraft, die da ist Kraft des Einen. Also nicht das Individuum wirkt, sondern das Eine. b. Soll diese Wirksamkeit, oder ein Product derselben wahrgenommen werden, so bedarf es dazu beim wahrnehmenden Individuum der Attention. Aber die Attention ist gleichfalls ein Aufgeben des Individuums als solchen, und ein sich Hineinwerfen in das objective Denken, als das Eine. Und so ist es denn auch nicht das Individuum, das da wahrnimmt, sondern das Eine. Also in dem oben aufgestellten Factum wirkt das Eine Leben auf das Eine, d. h. es wirkt auf sich selbst; und so scheint es denn durchaus erklärt und begreiflich, wie es, da es Leben des Bewusstseyns ist, in diesem seinen Wirken sich seiner bewusst seyn nicht nur könne, sondern auch müsse; gerade so wie das individuelle Leben seiner individuellen Freiheit sich bewusst wird. Die Aufgabe scheint gelöst.

2) So stringent diese Argumentation auch scheinen mag, und ob ihr gleich nicht jeder den Fehler sogleich nachzuweisen wissen dürfte, so hoffe ich doch, dass niemand sich durch dieselbe befriedigt fühlen wird. Wir haben sie auch nur deswegen gebraucht, um den eigentlichen Fragepunct noch schärfer zu bezeichnen. Der Fehler in der geführten Argumentation liegt nemlich darin. Es ist zwar wohl wahr, dass die Individualität durchaus in das Innere der Anschauung zurückgedrängt ist, und auf dem Gebiete der objectiven Weltanschauung sie durchaus nicht, sondern nur die Einheit vorkommt. Aber was

ist dies für eine Einheit? Es ist lediglich *Einerleiheit*, keinesweges numerische Einheit. Die mehreren sind freilich durch aus gleich, ohne allen qualitativen Unterschied, aber sie sind ja nicht Eins der Zahl nach, sondern jenes Gleiche wird mehrere Male wiederholt, und diese Mehrmaligkeit macht ja gerade ihre Trennung.

Diesem zufolge wird durch das aufgestellte Factum dies behauptet: Eins dieser durch Zahl Getrennten soll durch absolute Freiheit die ursprüngliche Gleichheit aufheben, es soll durch ein wirkliches Handeln zunächst sich über die Gleichheit hinaus weiterbestimmen; welche innere weitere Bestimmung desselben sich auch wohl in der Anschauung an einem materiellen Producte abbilden wird. Nun soll, behauptet unser aufgestelltes Factum weiter, diese Veränderung nicht bloss das Eine wirklich handelnde, sondern sie soll alle von demselben durch Zahl getrennte Wiederholungen desselben zugleich mit treffen; sie soll, da sie von ihnen wahrgenommen werden soll, ihrer aller Weltanschauung ebenso verändern, wie sie die Weltanschauung des freien Urhebers, bei welchem die Veränderung aus der Anschauung seiner inneren Freiheit begreiflich wäre, verändert hat. Dies ists, was erklärt werden soll, wie die innere absolute Freiheit des Einen die Anschauung Aller verändern und binden könne. Es leuchtet ein, dass die Frage bedeutend ist; und es ist begreiflich, dass sie gelöst werden könne nur durch Nachweisung eines solchen Gliedes, durch welches die numerische Trennung ebenso aufgehoben würde, wie durch die objective Sichdarstellung des Lebens die qualitative Trennung aufgehoben wurde, und vermittelst dessen das Leben ebenso als numerisch Eins begriffen würde, wie es vorher als qualitativ Eins begriffen wurde. Erst dann würden wir rechtlicherweise sagen können, was wir soeben vorschnell versuchten: es ist ja das Eine Leben des Bewusstseyns, das auf sich selbst wirkt; wie könnte es denn in diesem Wirken seiner nicht bewusst seyn? — Ein solches Glied zu finden ist darum unsere nächste Aufgabe, indem nur dadurch die durch das vorliegende Factum uns gestellte Aufgabe gelöst wird. (Wie sich versteht, wird dadurch dieses Glied als ein neues Factum des Bewusstseyns, das wir in die Totalauffassung unseres Phänomens aufzunehmen haben, sich bewähren.)

3) Um den eigentlichen Fragepunct noch deutlicher einzuschärfen (und dadurch eben, wie dies von selbst sich ergiebt, der Klarheit der Lösung vorzuarbeiten), vergleichen wir ihn mit dem vorigen also: Wie wir vorher verfuhren, können wir hier es nicht, auch können wir nicht hoffen, das hier erforderliche Glied aus dem Früheren abzuleiten. Es wurde vorher durch das Denken dargestellt die ruhende und todte Kraft des Lebens, ihr blosses stehendes Seyn; und das Bild dieses Seyns in der Anschauung ist die Natur. Diese ist darum ebenso unveränderlich, wie ihr Urbild, und es liegt nicht nur nicht in ihr, sondern es widerspricht geradezu ihrem Begriffe, sich in ihr eine Veränderung, eine Abweichung von ihrem ewigen Gesetze, eine neue Schöpfung zu denken. So etwas ist durch jenes Denken einer Natur durchaus ausgeschlossen und unmöglich. Sollte es sich denn doch einstellen, so wäre es möglich nur durch ein völlig neues, allem bisherigen Denken durchaus entgegengesetztes Denkprincip.

Nun aber liegt gerade dies in unserem Factum. Durch absolute Freiheit des Lebens soll etwas wirklich werden bis in die Sinnenwelt hinein; also es soll in dieser allerdings etwas durchaus Neues erschaffen werden. Dies folgt nicht aus ihr, noch ihrer Anschauung, sondern es widerspricht ihr. Und so müsste denn auch die Anschauung dieses neuen Geschöpfes gleichfalls ein neues Geschöpf seyn durchaus durch einen absoluten *Hiatus*, ohne allen stätigen Uebergang der stehenden Naturanschauung; der Entwickelung dieser Naturanschauung nicht nur nicht gemäss, und aus ihr zu erklären, sondern derselben geradezu widersprechend, und sie aufhebend. — Inwiefern dieses Product doch in der Sphäre der sinnlichen Anschauung sichtbar seyn soll, so wird dadurch diese Sphäre selbst sich spalten in eine *unveränderliche*, als Ausdruck des ersten Denkens, und in eine durch Freiheit *veränderliche*. (Dies ist an sich bedeutend und zu merken, für unsere Untersuchung aber Nebensache im Vorbeigehen.)

4) Wo gedenken wir nun diese durchaus neue Anschauung anzuknüpfen?

Dass wir nicht verfahren können, wie der Materialist, der hier bald fertig ist, indem er sagt: diese Producte der Freiheit sind eben an sich (wie schwer würde es ihm fallen dies zu verantworten, wenn er bedächte, was er redet), sie machen darum Eindrücke gemäss ihrem Seyn u. s. w. — dass wir nicht so verfahren können, ist Ihnen sattsam bekannt. Der Weg jener geht von aussen nach innen, der unserige geht von innen heraus. Ein Inneres müssen wir aufzeigen, das in jenen Producten angeschaut werde. Dieses Innere liegt nun, wie wir soeben gesehen haben, nicht im Denken der Kraft, sondern in einem neuen und höheren, wenn auch nicht gerade wirklichen und im Bewusstseyn heraustretenden Denken, dermalen = X. Dieses X ist in dieser Reihe das absolut erste, und es wird ebenso wie das früher aufgezeigte Denken der Kraft überhaupt an einer Sinnenwelt dargestellt in der Anschauung an einem Producte in dieser Sinnenwelt, als einer neuen Schöpfung in ihr.

5) Was ist nun dies für ein Denken? — Das Product des vernünftigen Wesens ausser uns soll erscheinen als ein schlechthin entstandenes, eine neue Schöpfung in der stehenden Natur. Es müsste darum das Denken, das demselben zu Grunde liegt, erscheinen gleichfalls als ein neues, nicht aus der Reihe des vorhandenen Denkens, etwa wie Folge aus dem Grunde, hervorgehendes, sondern als eine Schöpfung im Denken, als ein in Vergleich mit allem bisherigen Denken, absolutes Denken. Ferner soll jenes Product nicht erscheinen als Product meiner Freiheit, meiner, des Denkenden. Nun aber giebt es gar keinen unmittelbaren Gegenstand der inneren Anschauung, denn die Freiheit; in jedem Falle demnach müsste es die Freiheit seyn, die durch das gesuchte Denken = X bestimmt würde. Da es aber nicht meine eigene Bestimmung der Freiheit ist, so muss es seyn eine fremde, also eine *Beschränkung* der Freiheit!

So weit wären wir im Reinen; es fragt sich nur noch: Was für eine Beschränkung der Freiheit ist dies? — Die Kraft überhaupt ist eine durchaus bestimmte, und sie ist Eine, in jeder Wiederholung des Einen ganz und dieselbe; und diese ist als seyend schon durch das frühere Denken gesetzt, und in der unveränderlichen Natur abgesetzt. So weit aber diese Kraft sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Freiheit jeder Wiederholung. Diesem Denken kann das neue Denken = X nicht widersprechen, es kann nicht eine Freiheit, die durch dasselbe gesetzt ist, aufheben, *inwiefern sie durch dasselbe gesetzt ist;* das Denken X ist darum sicher nicht eine Beschränkung der Freiheit in Rücksicht *des Seyns,* in welcher Rücksicht allein die Freiheit durch das erste Denken gesetzt ist, des Seyns, d. h. des *Könnens.* Jede Wiederholung kann alles, was in der Kraft liegt, zufolge des ersten Denkens. Es bleibt darum für das Denken X allein übrig eine Beschränkung der Freiheit durch Freiheit selbst; diese müsste durch jenes Denken aufgegeben werden. Das Denken X wäre darum ein Gesetz an die Freiheit selbst, und zwar das, sich durch sich selbst zu beschränken. Obwohl die Freiheit *kann* zufolge des ersten Denkens, so *soll* sie doch nicht, was sie kann. X wäre ein Verbot des Gebrauches einer gewissen allerdings vorhandenen Freiheit. Dieses absolute Verbot nun, als inneres, in der äusseren Anschauung ebenso abgesetzt, wie früher die Eine Kraft des Lebens, würde in derselben geben ein Freiheitsproduct eines vernünftigen Wesens ausser mir, so wie jene in der Anschauung gab die schlechtweg und ohne alle Freiheit seyende Natur.

6) Sprechen wir zuvörderst klar aus das Neue, das wir gefunden haben. Früher hiess es, das Leben als Eins hat seine bestimmte Kraft, und es *kann* in jeder numerischen Wiederholung seiner selbst diese Kraft ganz und ohne Rückhalt entwickeln. Jetzt heisst es: dies bleibt wahr; aber es kommen noch überdies in dem absoluten Denken dieses Lebens in *einzelnen Facten* (so sage ich mit Bedacht, denn vom Gesetze selbst in seiner Einheit rede ich hier noch gar nicht, sondern nur von den einzelnen, vorübergehenden und gleichsam psychologischen Erscheinungen desselben) Verbote vor, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. Dies in dem Einen Leben,

und darum in allen numerischen Wiederholungen desselben. — Wir sagten oben, dass wir durch die Erklärung des vorliegenden Factums zur Annahme eines neuen Factums würden gedrungen werden. Dieses neue Factum hat sich soeben gefunden. Die Erscheinung eines sittlichen Gesetzes fürs erste nur in der Gestalt von Verboten gewisser Freiheitsäusserungen ist dieses Factum. Hierdurch kommen wir zugleich in einen neuen Hauptabschnitt unserer ganzen Abhandlung hinein. Das in demselben Enthaltene können wir füglich charakterisiren als ein *höheres Vermögen*, welchem gegenüber das in den ersten beiden Abschnitten Behandelte ein niederes Vermögen, als Erkenntnissvermögen sowohl, als als praktisches, seyn würde. Also

Dritter Abschnitt.

Vom höheren Vermögen.

Erstes Capitel.

7) Dieses Denken nun des zwar Könnens, aber nicht Sollens, werde, ist behauptet worden, ebenso, wie früher das Denken der Kraft, in der äusseren Anschauung dargestellt, so wie jene als stehende Natur, dieses als Freiheitsproduct freier Wesen ausser dem Anschauenden. Wie jenes Denken eines nicht Sollens innerlich vorkomme, und eben darum, weil es innerlich vorkomme, komme äusserlich vor die Erscheinung eines solchen Freiheitsproductes: und zwar braucht jene Beschränkung der Freiheit durch das Gesetz nicht eben zum deutlichen Bewusstseyn zu kommen, und sie kommt auch in der ursprünglichen Construction nicht zum Bewusstseyn, eben-

sowenig als oben in der ursprünglichen Construction der Natur die Kraft zum Bewusstseyn kam; sondern sie ist nur der unsichtbare Bestimmungsgrund einer solchen Beschränkung der productiven Einbildungskraft, durch welche für uns die Erscheinung eines Freiheitsproductes eines freien Wesens ausser uns zu Stande kommt.

Aber ich sage noch mehr. Wir haben die stehende Natur wirklich abgeleitet aus einem inneren und höheren Principe; die seyende Kraft des Lebens ist der Grund ihres Seyns und ihrer Bestimmung. Haben wir denn ebenso das System von Ichen und ihrer organisirten Leiber abgeleitet? Als Factum aufgestellt haben wir es; auch haben wir die allgemeine Ableitung hinzugefügt, dass in dieser Darstellung das Leben seine in der Individualität abgebrochene Einheit wiederherstelle. Darauf haben wir mit der allgemeinen Erinnerung geschlossen, dass diese Summe von Ichen der Möglichkeit nach unendlich, der Wirklichkeit nach eine geschlossene und bestimmte Summe sey. In diesem letzten Ausdrucke zeigte sich die Lücke; es ist nemlich der Bestimmungsgrund dieser objectiven Anschauung eines Systems von Ichen ausser uns, und das die Unendlichkeit eines solchen Bildes begrenzende Princip noch nicht angegeben. An dem soeben aufgezeigten Denken eines nicht Sollens ist dieses ermangelnde Princip zugleich mit gefunden. Wo innerlich das Verbot an uns ergeht, oder, wenn wir uns unser Bewusstseyn deutlich machten, ergehen würde, dass wir unsere Kraft nicht ohne weiteres brauchen, sondern eine Aeusserung der Freiheit ausser uns erwarten sollen, da setzen wir ein freies Wesen. Wo bei dem Verbote diese Aeusserung selbst uns erscheint, da setzen wir sein Product.

8) Wir haben gefunden: a. Der Gebrauch der Freiheit (die wirkliche Entwickelung der allerdings seyenden Kraft des Lebens) steht noch unter einem höheren Gesetze an die innere Freiheit selbst, zufolge dessen diese sich durch sich selbst beschränken soll. — Ob dieses Gesetz in der Einheit und Allgemeinheit, wie wir jetzt es ausgesprochen haben, erscheine, oder ob es in dieser formalen Einheit bloss ein von uns zu Stande gebrachter Begriff seyn möge, davon reden wir hier noch gar

nicht; wir reden nur von den einzelnen, factisch vorkommenden Aeusserungen desselben, von den einzelnen bestimmten Verboten. b. Hierüber haben wir nun ersehen Folgendes: — das Eine Leben, qualitativ nur einerlei, ist getrennt in mehrere numerisch verschiedene Wiederholungen (Iche), deren jede die ganze Eine Kraft des Lebens im Besitze hat. Setzet, eine dieser Wiederholungen vollziehe einen Theil jenes allgemeinen Vermögens, so entsteht dadurch unmittelbar, absolut, und als schlechthin neue Schöpfung in allen anderen numerischen Wiederholungen ein Verbot, dieser Entwicklung entgegenzuwirken: — ein Verbot, sage ich, das zum deutlichen Bewusstseyn durch Nachdenken wohl erhoben werden kann, aber nicht nothwendig muss, das aber denn doch im Innern des Lebens ist, und wenigstens als Princip (es versteht sich für den, der da attendirt, eben aus der Individualität heraus auf das Gebiet der Einheit sich versetzt, und attendiren kann) sich in einer äusseren Anschauung darstellt. Ein Verbot, sage ich, kein Unvermögen; er könnte wohl, er soll nur nicht; er könnte physisch, aber er kann nicht moralisch. c. Wir behaupten also allerdings, dass zwar nicht unmittelbar auf eine physische Weise, sondern mittelbar durch das entstehende Verbot auf eine moralische Weise die Freiheit des Einen unmittelbar alle Freiheit bestimme und bilde. d. Hierdurch also ist, wie es oben von dem aufgegebenen Gliede des Zusammenhanges gefordert wurde, die numerische Trennung aufgehoben, und die Kluft, die zwischen den mehreren sinnlicherweise bleibt, moralisch gefüllt; nicht durch ein physisches Band, sondern durch ein moralisches.

9) Doch es ist nöthig, um dem Vorgetragenen seine volle Klarheit zu geben, den Unterschied zwischen dem physischen Nexus und dem moralischen zuvörderst bestimmt aufzustellen.

Physischer Nexus ist da, wo die Ursache unmittelbar durch ihre Wirkung auf sich selbst zugleich Wirkung auf das Andere ist; wo die Selbstbestimmung zugleich Bestimmung des Anderen ist; wo demnach Wirkung auf sich selbst oder Selbstbestimmung, und Wirkung auf das Andere oder Bestimmung des Anderen ihrer Natur nach Eins und dasselbe sind; z. B. ein materieller Körper, der sich im Raume fortbewegt, bewegt freilich zunächst sich, und es ist da nur Selbstbestimmung; aber unmittelbar dadurch treibt er Alles, was mit geringerer Kraft ihm widersteht, als die ist, mit welcher er eindringt, aus demselben Raume aus. Sein *sich* Fortbewegen und Fortbewegen *eines anderen* ist schlechthin Eins, und es giebt dazwischen kein Mittelglied. (So wird auch unsere freie Wirkung auf die Körperwelt angeschaut. Unsere Hand z. B. ist das nach einer Regel Austreibende unmittelbar dadurch, dass sie sich selbst nach einer Regel fortbewegt.)

Dagegen ist der moralische Nexus derjenige, wo zwischen die Sichbestimmung der Ursache und die Bestimmung eines Anderen durch sie ein Mittleres eintritt; welches Mittlere, da es kein Seyn seyn kann, indem dadurch aller Nexus aufgehoben würde, ein Bewusstseyn seyn muss: ein unmittelbares Bewusstseyn jener Sichbestimmung der Ursache in dem Anderen. Dieses Bewusstseyn nun von der Selbstbestimmung, keinesweges die Selbstbestimmung unmittelbar, wie im physischen Nexus, soll den Anderen bestimmen und beschränken. Wie wäre dies möglich? Bewusstseyn ist ja Freiheit, und bestimmtes Bewusstseyn Freiheit von demjenigen, dessen man sich bewusst ist; so gewiss daher der Andere der Selbstbestimmung der Ursache sich bewusst ist, schwebt er selbst frei und indifferent über ihr. Er ist dadurch beschränkt, müsste sonach heissen: er soll *zufolge* jenes Bewusstseyns seine ohne allen Zweifel vorhandene Freiheit durch eigene Freiheit beschränken.

Ein solcher moralischer Nexus nun ist es, der von uns behauptet worden. Der Eine wirkt, welches eine Selbstbestimmung ist, die als solche durchaus und ganz in ihm bleibt. Aber unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewusstseyn für Alle, das ein beschränkendes *Soll* ebenso unmittelbar bei sich führt: und so ist denn, wie wir wollten und sollten, ein moralischer Zusammenhang zwischen Allen errichtet. Obwohl die Trennung im Physischen bleibt, ja vielmehr erst recht bestätiget wird, so sind sie doch Alle im Moralischen Eins, umfasst durch das denselben Freiheitsgebrauch allen verbietende Gesetz.

(Dies ist denn auch der Allen offenbare, und im gemeinsten Bewusstseyn sich äussernde Nexus zwischen freien und vernünftigen Wesen. In den physischen Nexus miteinander treten, sich gegenseitig wie Materie durch Drängen, Stoss und Schlag behandeln, sollen sie eben nicht. In unmittelbare Continuität sich versetzen sollen sie nicht, sondern Bewusstseyn und Begriffe sollen sie zwischen sich stellen, und durch diese in Wechselwirkung treten. Darstellung dieser Wechselwirkung in der sinnlichen Anschauung, das Mittlere, die unmittelbare Continuität Scheidende sind Licht und Luft für gegenseitige Sichtbarkeit und für Mittheilung der Begriffe durch Worte: halb geistige Elemente in Vergleich mit der gediegenen Materie, die wir an unserem Leibe gar nicht für Andere, sondern lediglich für die gediegene Materie ausser uns besitzen.)

10) Ich sagte: sie sind Eins durch moralischen Nexus, so getrennt sie auch in der Sinnenwelt bleiben. Doch bleibt hier noch eine wichtige Frage unbeantwortet, die wir keineswegs verstecken wollen. Wie *eine* der numerischen Wiederholungen des Einen Lebens frei handelt, entsteht absolut ein Bewusstseyn für alle andere, durch welches diesen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, haben wir gesagt: und wird nur dieser Uebergang erst zugegeben, so erfolgt alles Uebrige, was wir behauptet haben, nach unseren früheren Grundsätzen von selbst. Aber wie verhält es sich denn mit dem Uebergange selbst; wie vermag denn die freie Selbstbestimmung des Einen erst nur ein Bewusstseyn zu bewirken und zu begründen in Anderen? Das wäre doch wohl der eigentliche Sitz der Frage. Also: der gegenwärtige Standpunct unserer Forschung wäre der: wir haben zwar das Leben aus der sinnlichen Welt in die sittliche übergeführt, auch haben wir den charakteristischen Unterscheidungspunct der beiden scharf angegeben; aber noch fehlt es uns an dem Verbindungsgliede zwischen ihnen.

Zweites Capitel.

Nähere Erörterung der Individualität;

---

denn durch eine solche wird die aufgegebene Frage von selbst sich lösen.

1) Setze man vor aller möglichen Freiheitsäusserung vorher eine objective Anschauung der Kraft des Lebens überhaupt in der Weltanschauung; so ist diese in jeder Rücksicht Eins. Ein Subject ist in ihr gar nicht; denn diese Anschauung reflectirt sich nicht, sondern sie ist ein blosses objectives Seyn einer solchen Anschauung, ein blosses Ausströmen und reine Aeusserlichkeit, ohne allen inneren Kern.

2) Setzet, es solle zu einer wirklichen Aeusserung dieser in der Anschauung ausgedrückten Kraft kommen; wie wäre eine solche möglich? Die Anschauung ist zerstreut über das Mannigfaltige und Entgegengesetzte, und darin eben liegt ihr Wesen. Die reale Wirksamkeit aber der Freiheit ist laut obigem dadurch bedingt, dass sie in einem einfachen Puncte anhebe, und von diesem aus nach dem Gesetze der besonderen Bedingtheit fortgehe. Sollte es sonach zur Wirksamkeit kommen, so müsste zuvörderst das Eine Leben aus jener Allgemeinheit und Zerstreutheit sich contrahiren auf Einen Punct; — es versteht sich, auch dies mit absoluter Freiheit.

3) Wenn es nun zu einer solchen Contraction käme, was wäre zuvörderst das sich Contrahirende? Offenbar das Eine Leben, denn es ist ausser ihm nichts vorhanden. Was aber wäre das Resultat der Contraction? Beschränkung auf den einen Punct im Allgemeinen, mit Abstraction von allen übrigen Puncten; das auf diesen Punct eben sich Contrahirende, das in der allgemeinen Anschauung nicht war, sondern erst durch den absoluten Act der Contraction wurde, und worauf nun reflectirt werden kann; die Möglichkeit, über diesen durch die Contraction gegebenen Punct zu reflectiren, und die von ihm aus mögliche Causalität nach dem Gesetze der Bedingtheit zu berechnen: kurz, es wird dadurch möglich eine andere, auf

das erste ursprüngliche *Factum* der Freiheit gegründete Anschauung, welche diejenige ist, die wir oben das Innere genannt, und die wir als das Eigenthum des Individuums beschrieben haben. Es wird darum dadurch das Individuum selbst; und das Sichcontrahiren des Einen ist der ursprüngliche *actus individuationis*.

4) Was ist es nun, das das Individuum macht und hervorbringt? Offenbar das Eine Leben durch die Contraction seiner selbst. In der durch die bestimmte Contraction bedingten und dieselbe voraussetzenden Anschauung (der inneren), was ist es eigentlich, das da anschauet und angeschaut wird, das in derselben vorkommende Ich? Das Eine Leben ist es, nur eingetreten in diese Form, und aufgebend die allgemeine Form der äusseren hinstaunenden Anschauung. Kann das Eine Leben unmittelbar aus dieser Form der Contraction wieder in die allgemeine der Auflösung zurückgehen? Ohne Zweifel. Also, das Individuum ist gar nicht ein besonderes Seyn des Lebens, sondern es ist eine blosse Form desselben, und zwar eine Form seiner absoluten Freiheit; die Formen schliessen sich gegenseitig aus, und es kann nicht seyn in der einen, und in demselben ungetheilten Acte auch in der anderen; aber es kann mit derselben Einen Freiheit und vermöge dieser Freiheit, Eins und dasselbe bleibend, übergehen aus einer in die andere. Das Eine absolute Leben macht sich selbst zum Individuum, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren!

(Nicht ein besonderes Seyn, sondern nur eine zufällige Form ist das Individuum. Also die Hauptvoraussetzung, die uns auf unsere Frage führt, dass die Individuen entweder als solche, oder als in der Seynsform wenigstens abgeschlossene numerische Wiederholungen des Einen Lebens, eben so viele getrennte Welten repräsentirten, und zwischen ihnen eine Kluft sey, die wir durch ein Mittelglied auszufüllen hätten (so viele selbstständige Vernunften, wiewohl einerlei, als Iche), fällt ganz weg, und sodann auch die eigentliche Schwierigkeit. Das unmittelbare Band zwischen Individualität und Allgemeinheit ist schlechtweg, und bleibt immer innerhalb der Freiheit des Lebens, zu der einen oder der anderen Gestalt sich zu formiren.)

5) Ich füge gleich hier den höchst bedeutenden allgemeinen Satz hinzu: es ist bedingt nothwendig, dass das Leben individuelle Form annehme, wenn es nemlich handeln soll. Kein Handeln ausser in der individuellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunct, von welchem alles Handeln ausgehen muss, sich concentrirt. Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Princip. Nun aber ist es niemals nothwendig (physisch nothwendig nemlich), dass es handle, denn es handelt ja überhaupt mit absoluter Freiheit; darum sagte ich, die Nothwendigkeit sey bedingt. Unter der moralischen Gesetzgebung möchte es sich anders verhalten, und der individuellen Form noch eine andere Nothwendigkeit, denn die bloss bedingte, beigelegt werden müssen.

6) Bisher haben wir das Leben in der individuellen Form beschrieben als beschränkt auf den einen Punct nur *in der Anschauung*, und als entwerfend von diesem Puncte aus ein Bild seines Handelns. Setzet nun, es bestimme sich zum Handeln und handele wirklich; in Kraft welcher seiner beiden Formen thut es das? Kraft hat nur das Leben in seiner Einheit: also, wie schon oben an seinem Orte erinnert worden, nur als Einheit und in dieser Form wirkt es. Wiederum zur wirklichen Ausübung der Kraft kommt es nur von einem Einheitspuncte aus im Hindurchgehen einer Reihe von Bedingungen; beides zu fassen vermag das Leben nur in der individuellen Form. Also das Leben handelt in Kraft seiner beiden Formen, beide innigst verschmolzen; die allgemeine giebt her das Vermögen überhaupt, die individuelle die Bestimmtheit desselben, ohne welche es zu einer factischen Aeusserung der Kraft gar nicht kommen könnte. Die individuelle Form ist eigentlich nur die Kraft des Begriffes und einer Anschauung nach dem Begriffe, in sich durchaus nicht *realkräftig*. Da aber das geistige Leben schlechthin nur nach einem Begriffe thätig seyn kann (dies liegt in der Contraction auf das eine als dem letzten und entscheidenden Beweise): so ist die individuelle Form diejenige, durch welche es nothwendig hindurchgehen muss, um aus der alles umfassenden Anschauung zur wirklichen Handlung hinüberzukommen.

7) Das Eine, das in den verschiedenen und entgegengesetzten Formen seiner selbst nicht aufgeht, sondern in allem Wechsel derselben verharret, ist das eigentlich für sich Seyende am Leben. (Ob dieses für sich Seyende darum absolut sey, soll dadurch noch nicht gesagt werden; für uns ist es dermalen nur das Absolute am und im Leben, im Gegensatze mit dessen blossen Erscheinungen.)

Es selbst ist in diesem seinem Seyn unveränderlich, denn es selbst geht in keiner dieser Veränderungen auf. So schliessen zwar seine Veränderungen sich gegenseitig aus in der Zeit, und diese ist selbst nichts weiter, als die Anschauungsform der Veränderungen selbst, als doch an Einem: das Unveränderliche selbst aber ist schlechthin ausser aller Zeit, denn obwohl es sich in der Zeit verändert, so treffen diese Veränderungen doch nicht sein eigentliches Seyn. — Werden nun diese Modificationen gar niedergelegt in einer festen und dauernden Gestalt, welche Gestalt sie natürlich nur für die verknüpfende Anschauung haben, so geschieht dies in der Anschauungsform des Raumes. Da das Leben über seinen Modificationen selbst schwebt, so schwebt es umsomehr über der fest gestaltenden Anschauung derselben; es ist noch weniger im Raume, als es in der Zeit ist. Es ist eine blosse Kraft, reine Kraft ohne Substrat, die unmittelbar gar nicht erscheint, darum nicht angeschaut wird, darum auch in keiner der möglichen Formen der Anschauung angeschaut wird. Hier stossen wir sonach auf ein Denken, das durch seinen Inhalt selbst schlechthin alle Anschaubarkeit, und darum alle Form möglicher Anschauung ausschliesst. Es wird in ihm gedacht schlechthin keine Erscheinung, sondern das, was aller möglichen Erscheinung zum Grunde liegt. Wo eine Erscheinung ist, da ist es selber nicht mehr, sondern es ist eine seiner Erscheinungen; — nur eine sagte ich, denn es geht in keiner seiner Erscheinungen ganz auf; und um dieses zu documentiren erscheint es in mehreren Formen, im Uebergange Einsbleibend. — Was durchaus kein Gegenstand der Anschauung ist, heisst unsinnlich, übersinnlich, geistig; von unserer Anschauung hergenommene negative Benennungsweisen. Geistig aber zu fassen ist dasjenige, wo der

Inhalt selbst die sinnliche Einmischung verbietet, wie es hier der Fall ist.

(Es ist leichter in einem bestimmten Falle, z. B. in dem unseren, einzusehen, dass also verfahren werden müsse, als nach dieser Einsicht wirklich zu verfahren, und die sinnliche Beimischung in der That abzuhalten. Dies kommt daher, weil wir alle unser Bewusstseyn in der Sphäre der sinnlichen Anschauung zuerst entwickelt, und einen guten Theil unseres Lebens in derselben zugebracht haben, und so die sinnliche Anschauung durch Gewohnheit uns fast zur zweiten Natur geworden. Hat es ja etwa jemand so weit gebracht, dass er, so lange er aufmerksam auf sich ist, die sinnliche Beimischung abzuhalten vermag, so überrascht ihn doch leicht wieder die alte Gewohnheit, wenn es zum Folgern kommt, und er seine auf dieses gerichtete Aufmerksamkeit nicht mehr bei der Formation des Grundes hat; da gestaltet sich dieser ihm unbewusst wiederum sinnlich. So in unserem Falle. Es ist das Eine Leben, sagen wir, welches die Form der Individualität annimmt, weil es nur in dieser Form als praktisches Vermögen erscheinen kann; in aller individuellen Form dasselbige Eine Leben, und in aller ganz. Wenn es nun etwa jemandem schwer fiele in der Anwendung dieses einzusehen, woran könnte dies etwa liegen? Vielleicht schwebt ihm ohne recht deutliches Bewusstseyn Folgendes vor: das Eine Leben ist also ganz in mir, zugleich auch in meinem Nachbar, zugleich auch etwa in Amerika, vielleicht im Sirius; wie vermag es doch zugleich an so vielen Orten zu seyn? Ein solcher hätte demnach gegen die Vorschrift das geistige Leben in der Form der äusseren Anschauung gefasst, und es an die räumlichen Bedingungen gebunden.)

8) Durch die Sichselbstbestimmung des Einen Lebens zu wirklicher Thätigkeit, welche Selbstbestimmung nie anders, denn in individueller Form erfolgen kann, entsteht nach dem obigen nothwendig ein Bewusstseyn des Lebens von dieser seiner Wirksamkeit, welches allgemein ist, und darum in jedweder individuellen Form, die das Leben angenommen hat, auf dieselbige Weise vorkommen muss. Was ist das nun für ein Bewusstseyn? Die allgemeine Anschauung der Kraft, schlechthin

als solcher, bleibt, denn sie ist eine unveränderliche Grundform des Lebens; die Ansicht der stehenden und unveränderlichen Natur also, denn diese ist in jener Anschauung ausgedrückt, bleibt, und das Leben kann durch Freiheit sich immer wieder darein versetzen. Aus der individuellen Form aber entsteht Bewusstseyn einer bestimmten Wirksamkeit, welche nicht mehr da ist als blosse reine und vorliegende formale Kraft, sondern als solche verbraucht; die demnach von der Summe der in der allgemeinen Anschauung gegebenen ursprünglichen Kraft abgezogen werden muss, welcher Abzug, und so das ganze geforderte Bewusstseyn, nicht möglich seyn würde, wenn nicht die erste stehende Anschauung unverändert bliebe. Jenes ist die Anschauung eines Unveränderlichen: dieses die Anschauung für eine durch Freiheit immerfort veränderliche, in Sprüngen und neuen Schöpfungen, keinesweges nach einem Gesetze, sich gestaltende Sphäre; jene geht auf ein, da es unveränderlich ist, unter einem Gesetze Stehendes, dieses auf Facta, als solche, ohne alles, wenigstens physisches Gesetz eines Zusammenhanges. Dass das letztere durch das erstere bedingt ist, dass die Freiheit nur angesehen werden könne als eine weitere Modification der allgemeinen Kraft, und ihres Gegenbildes, der Natur, und ermessen werden könne nur darnach, inwieweit durch sie die Natur modificirt sey, ist klar. Man begreift ein Freiheitsproduct nur als Aufhebung einer Naturentwickelung, und ermisst das Werk der Freiheit an ihm, indem man ermisst, wie weit die Naturkraft durch dasselbe getödtet sey; also, indem man die Natur in Gedanken in ihren vorigen Zustand wiederherstellt, darum sie wiederherstellen können muss, darum in der allgemeinen Anschauung sie haben muss. Die Anschauung der Freiheit ist darum bedingt durch die Anschauung der stehenden Natur, und nur unter Voraussetzung der letzteren möglich.

So viel über die äussere Form dieses Bewusstseyns; jetzt zum inneren Gehalte! Durch Handeln in individueller Form hat das Eine Leben einen bestimmten Theil seiner Kraft, als blosse Kraft, verbraucht und aufgehoben; es tritt darum nach der That die physische Unmöglichkeit einer Freiheitsäusserung ein, welche vor der That gar wohl möglich war. Dies ist die erste unmittelbare Folge jener Freiheitsäusserung auf das Eine und allgemeine Leben, die darum als gleichmässiges Bewusstseyn alles Lebens in allen individuellen Formen desselben eintreten muss: das Bewusstseyn des absoluten Nichtkönnens von nun an und zufolge des Factums desjenigen, was man vor dem Factum wohl gekonnt hätte: — des Nichtgebrauchenkönnens nemlich der vergebenen und im allgemeinen Leben aufgehobenen Kraft. Was gethan ist, ist gethan und kann nicht wieder gethan werden, weder von dem Urheber, noch von irgend einem Anderen; denn da müsste die Natur in ihren früheren Zustand wiederhergestellt werden können, dieser aber ist durch die Aeusserung der Freiheit schlechthin aufgehoben. Zerstören können wir; dadurch aber wird die That nicht aufgehoben; denn das Naturleben wird ja nicht in seinen ersten Zustand wiederhergestellt, sondern es entstehen todte Ruinen.

Also dieses unmittelbare Bewusstseyn des Nichtkönnens zufolge einer factischen Freiheitsäusserung, die nothwendige Anerkennung des factischen Seyns, ist das Glied im Bewusstseyn, an welches die Anschauung der Producte aller Freiheit, sowohl der eigenen, als der fremden, sich anknüpft, und erst jetzt ist die gestellte Aufgabe vollständig gelöst.

9) Wir haben ersehen: soll das Eine Leben wirklich eine Aeusserung seiner Kraft vollziehen, so muss es aus der allgemeinen Anschauung sich zusammenziehen auf einen Punct dieser Kraft. Durch diese Zusammenziehung entsteht die individuelle Form, und sie selbst ist zu denken als ***actus individuationis primarius.*** Dieses ist, wie ich glaube, evident; aber es bleibt für die Anwendung unbrauchbar, wenn wir nicht der weiteren Bestimmung der individuellen Form von diesem ***actus primarius*** aus zusehen, und sie begleiten.

Durch jene Concentration auf den Einheitspunct, wenn man dieselbe auch fürs Erste nur ideal, wie sie auch zuerst aufgestellt worden, als Erfassung im blossen Begriffe nimmt, ist im Leben etwas geschehen, das nicht ungeschehen gemacht werden kann: jener Punct ist im Begriffe erschienen, und es ist von ihm aus eine ins Unendliche fortzusetzende Linie der Freiheit und des Handelns möglich geworden, die vor der Concentration durchaus nicht möglich war. Das Leben in seinem ursprünglichen Zustande ist verändert, und es ist ein durchaus neues und stehendes Vermögen, dieser bestimmten Linie nemlich, in dasselbe gekommen.

Nun kann das Leben freilich nach der absoluten Freiheit, mit der es zwischen den beiden Grundformen der allgemeinen Anschauung und der Individualität schwebt, diese angefangene Form fallen lassen und sie nicht wieder aufnehmen; so verschwindet diese individuelle Form, die einmal in der Reihe der Erscheinungen des Lebens war, durchaus aus der Erscheinung. Nach derselben Freiheit aber kann es an jenen Punct, der ja eine feste Bestimmung des Lebens selbst ist, auch wieder anknüpfen, und seine Bestimmtheit in jener angehobenen individuellen Form weiter bestimmen.

Gesetzt nun, es thue dies und setze fort die angefangene Individualität; auf welche Weise wird es dabei nothwendig verfahren? Ich sage, um durch den Gegensatz die Verständlichkeit zu heben, im ursprünglichen *actus concentrationis*, der eben der *actus individuationis* ist, ist schlechthin kein Selbstbewusstseyn, weder des allgemeinen Lebens, denn dies concentrirt sich zwar, aber es reflectirt nicht auf diesen Act, wie es doch müsste, wenn es sich als Princip desselben denken sollte, noch weniger des Individuums, denn dies kommt durch diesen Act erst zu Stande. (In der unmittelbaren Thatsache drückt sich dies dadurch aus, dass wir Alle ins Daseyn kommen, ohne davon zu wissen; erst, wie wir schon mitten darin sind, finden wir uns.) In der Fortsetzung aber der individuellen Form, sage ich weiter, entsteht nothwendig Selbstbewusstseyn. Denn es wird gefasst im Begriffe ein neuer Einheitspunct b, und die Aufgabe ist, zu finden, wie die Realisation desselben von a aus und unter der Bedingung, dass a realisirt sey, möglich sey. Es wird darum in dem Begriffe des b nach dieser Regel a schon als begriffen, nicht erst jetzt begriffen werdend vorausgesetzt; als begriffen *in demselben unmittelbar sich anschaulich und zugänglich bleibenden Leben*, also durch dasselbe Eine Princip, das Ich. Die nothwendige Vereinigung und Beziehung dieser beiden Begriffe auf einander bringt nothwendig Selbstbewusstseyn mit.

Was ist dieses Ich? Es ist ein ***begreifendes*** Princip, die Einheit von verschiedenem Begreifen; also es trägt die individuelle Form, und ist das Individuum, als solches. Was ist aber das Letzte und wahrhaft Seyende in diesem Begreifen? Offenbar das Eine Leben selbst. Könnte man also der Strenge nach sagen: das Individuum wird seiner selbst bewusst? Keinesweges, denn das Individuum ***ist*** gar nicht: wie könnte es denn etwas werden? Sondern man müsste sagen: das Leben wird seiner bewusst in der individuellen Form, und als Individuum. — ***Als*** Individuum, sage ich, denn weiter ist in dem abgeleiteten Bewusstseyn nichts ausgedrückt. Dass es als Individuum und in dieser individuellen Form zugleich seiner sich bewusst werde, als Eines Lebens, dahin arbeiten wir eben durch unsere Philosophie, und es kostet Mühe, es dahin zu bringen, zum sicheren Beweise, dass es in der ursprünglichen Thatsache des Bewusstseyns nicht liegt, sondern nach ihr jedes Individuum für ein Absolutes an sich hält.

Hierbei eine Folgerung! Das Leben in der Form der allgemeinen Anschauung ist durchaus keines Selbstbewusstseyns fähig. Nur in der individuellen Form, und zwar nur in der Fortsetzung derselben, kann es seiner sich bewusst werden, ebenso wie es nach dem obigen nur in dieser Form praktisches Princip seyn konnte. Es ist darum natürlich, dass, inwiefern das Leben Selbstbewusstseyn und praktisches Princip ist, es sich durchaus nicht in seiner Einheit darstellt, sondern als eine Welt von Individuen. (So wird es auch begreiflich, dass derjenige, der, wenn mit ihm vom Wissen schlechtweg, als selbstständigem Leben, geredet wird, dieses nicht anders zu fassen weiss, denn dass vom Selbstbewusstseyn geredet werde, — nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens selbst nicht über die Individualität heraus zum Denken des Lebens in seiner Einheit kommen könne. Von der Concentration des Lebens auf einen Punct an, die selbst ein absolutes Factum ist, ist alles factisch: der natürliche Mensch aber ist eine bloss historische Intelligenz, die wohl Facta fassen, dieselben in der reproductiven Einbildungskraft nachbilden, eines statt des anderen setzen, und sie mit einander vertauschen kann; an dieser aber auch die absolute Grundlage und Grenze seines Gesichtskreises hat. Wo es aber darauf ankommt, nicht mehr nur Facta für Facta zu tauschen, sondern schlechthin über alle Facticität ihrer absoluten Form nach zum absoluten Grunde derselben durch reines Denken sich zu erheben; da ist es mit des natürlichen Menschen Vermögen zu Ende, da muss dieser sterben, und der neue geboren werden. Diese Grenze ist nun hier, wo es gilt über die Individualität, als den absoluten Sitz der Facticität, hinwegzukommen, und das Eine geistige Leben zu fassen, als in derselben nur erscheinend.)

Eine solche individuelle Form kann nun, wie aus dem obigen unmittelbar folgt, durch das Leben fortgesetzt werden ins Unendliche, aber immer nach derselben Regel, so dass im neuen Einheitsbegriffe c der Begriff b als schon begriffen vorausgesetzt werde u. s. f., dass also das Eine individuelle Ich stets als letzte Grundlage des Bewusstseyns bleibe. Demnach kann das Eine Leben 1) in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit bleiben, 2) neue Individuen anknüpfen, 3) schon angeknüpfte individuelle Reihen fortsetzen. Diese letzteren sind in ihm bestimmt durch das Vorhergegangene, an welches, so wie es ist, es allein anknüpfen kann; man denke darum nicht, dass es in diesem Geschäfte sich auch einmal verirren könne.

10) Wenn nun auf diese Weise das Leben eine individuelle Reihe fortsetzt, woher nimmt es denn den neuen Punct? Offenbar aus der allgemeinen, durchaus noch unberührten Kraft; er ist ein Neues, noch nicht Gelebtes, noch Geschehenes, denn ausserdem läge er nicht in der allgemeinen Kraft. Nach welcher Regel wählt es ihn, oder durch welches Gesetz ist es dabei bestimmt? Soviel wir jetzt wissen, durch gar keines; sondern es greift ihn mit absoluter Freiheit aus dem Allgemeinen heraus, absolut ihn erschaffend in die Sphäre der Wirklichkeit hinein. — Erst bei der Realisation fällt das individuelle Leben der Bedingtheit durch das frühere anheim; wodurch

aber keinesweges der Zweck beschränkt, sondern nur die Weise seiner Ausführung angegeben wird.

Demnach, wie der absolute *actus individuationis,* eben so ist auch die Fortsetzung der individuellen Reihe eine absolute Schöpfung aus dem Einen Leben heraus. Das Leben schafft in jedem Puncte das Individuum neu; oder wenn man sich erlauben wollte, die stehende Form des Lebens in diesem Individuum, nicht der Strenge nach redend, als ein logisches Subject zu brauchen: das Individuum erschafft in jedem Augenblicke sich neu mit absoluter Freiheit; durch sein früheres, nun in der Region der Facta niedergelegtes Seyn ist zwar sein Bewirken eines Zweckes bestimmt, keinesweges aber der Zweck selbst, sondern diesen setzt es sich mit absoluter Freiheit. — Da dieser Zweck nothwendig in der allgemeinen Kraft liegt, so ist er erreichbar. Da diese allgemeine Kraft ein schlechthin zusammenhängendes Ganzes ist, in welchem von jedem Puncte zu jedem anderen es eine Linie von Bedingungen giebt, so ist er auch für jedes Individuum erreichbar; es versteht sich, wenn es sich die Zeit zum Hindurchgehen durch die Mittelglieder der Bedingungen nimmt. Was überhaupt möglich ist (in der allgemeinen Kraft liegt), ist auch möglich schlechthin für jedes Individuum. Freilich sind die Reihen der Bedingungen für verschiedene auch sehr verschieden.

11) Das Leben hat Kraft, und es entwickelt diese durch Concentration auf individuelle Form, und in Kraft dieser individuellen Form. Wozu nun und zu welchem Zwecke? Nach dem Bisherigen können wir diese Frage nicht anders beantworten, denn also: zu keinem, als eben um die Kraft zu äussern; das Ziel der Kraftentwicklung ist die Kraftentwicklung selbst.

Nun setze man, welches dermalen eine willkürliche Annahme ist, das Leben solle seine Kraft nicht überhaupt, und so, dass sie nur entwickelt werde, sondern es solle dieselbe zu einem bestimmten entwickeln; es solle durch diese Entwicklung ein dem Leben aufgegebenes Ziel realisirt werden: so ist zuvörderst dies ganz klar, dass, da es nur in individueller Form überhaupt praktisches Princip seyn kann, es auch nur in dieser Form bestimmtes, zu einem Ziele handelndes praktisches Princip seyn könne.

Durch das bisher Beschriebene: die Concentration auf die Einheit des Punctes, das Entwerfen eines Begriffes von der Wirksamkeit, und die Selbstbestimmung nach diesem Begriffe — war Thätigkeit vollkommen möglich, und die Freiheit des Handelns stand ganz und vollendet da. Sollte nun für diese, dermalen keinen Zweck ausser ihr selbst habende Freiheit eine weitere Bestimmung zu einem besonderen Ziele eintreten, so wäre dies ja eine Beschränkung der Freiheit *als solcher*, des physischen Könnens, das hier unbedingt alles kann, was im Zweckbegriffe liegt, auf die engere Sphäre desjenigen, was von diesem Gekonnten im Begriffe des äusseren aufgegebenen Zieles liegt; also, es wäre eine Beschränkung von der Art, die wir oben die moralische genannt haben, und die Aufgabe jenes Zieles für die freie Wirksamkeit wäre ein sittliches Gesetz, und zwar hier ein positives, ein Gebot, des Zieles überhaupt nemlich.

Die Aufnahme des Gebots in den zu entwerfenden Zweckbegriff geschicht darum mit absoluter Freiheit, und zwar der höheren, der Freiheit innerhalb der Freiheit und über der Freiheit selbst; es ist darum ein Bewusstseyn dieser Aufnahme möglich nur in der unmittelbaren Anschauung der Freiheit selbst, welches die innere ist. In die äussere allgemeine Anschauung alles Lebens tritt, nach obigem, ein das Product eines also entworfenen Zweckbegriffes unmittelbar durch das Bewusstseyn eines Nichtkönnens; keinesweges aber tritt in diese Anschauung das bloss innere Bewusstseyn der Freiheit selbst. Es fragt sich, sieht man es diesem Producte an, und liegt in jenem unmittelbaren Bewusstseyn eine Bestimmung darüber, ob in den Zweckbegriff desselben das sittliche Gebot aufgenommen sey, oder nicht? Im Allgemeinen dürfte die Frage dermalen noch nicht füglich zu beantworten seyn; schon hier aber lässt sich ein bestimmter Fall nachweisen, in welchem es dem Producte sicher nicht anzusehen ist, der nemlich, da dieses Product selbst nur ein bedingendes Mittelglied ist, um bei dem im Bewusstseyn des Urhebers dermalen noch bloss gedachten sittlichen Ziele anzukommen. In diesem Falle drückt das Product unmittelbar gewiss nichts Sittliches aus, indem ja in dasselbe unmittelbar der sittliche Begriff nicht aufgenommen worden. Nun bleibt freilich auch möglich, dass es nicht einmal als Mittel für einen sittlichen Zweck gedacht, sondern ein blinder und zweckloser Ausbruch der blossen Kraft als solcher sey. Aus dem blossen äusseren Bewusstseyn geht keines von beiden hervor, sondern dies bleibt, etwa bis zu ferneren und fortgesetzten Aeusserungen jener individuellen Form, zweifelhaft.

Also, ob das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen sey oder nicht, erscheint unmittelbar und kategorisch nur in der unmittelbar inneren Anschauung, demnach nur in der individuellen Form des Lebens, in welcher allein auch das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen zu werden vermag: keinesweges aber erscheint es unmittelbar in der äusseren Anschauung.

12) Ich habe diesen Satz, der seine allgemeine Anwendung erst später finden wird, hier eingeschoben, um dadurch ein früheres Glied zu erklären, und anzuknüpfen. An das Bewusstseyn nemlich, wodurch die, in irgend einer individuellen Form des Lebens geschehene Aeusserung der Freiheit in allen anderen individuellen Formen (Ichen) angeschaut wird, dem Bewusstseyn des physischen Nichtkönnens, welches schlechthin allgemein ist für den Urheber, so wie für alle übrigen Iche, schliesst sich unmittelbar an, und ist mit ihm synthetisch vereinigt ein anderes, moralisches Bewusstseyn des *Nichtdürfens*, — zerstören nemlich das Freiheitsproduct. Es fragt sich: ist dieses letztere Bewusstseyn ebenso durchaus gleich für alle, wie das erste gleich war für alle? Ich sage, das letztere ist schlechthin gleich für alle Individuen, ausser dem Urheber. (Es tritt hier ein der bei den früheren Gliedern der Weltanschauung dargelegte Unterschied in der Relation.) Für den Urheber sind folgende Fälle möglich: a) dass er überhaupt auf das Sittengesetz in Beziehung auf seine Handlung gar nicht reflectirt habe, noch auch fernerhin in dieser Beziehung darauf reflectire. Dann tritt für ihn ein Gebot des Sittengesetzes

über das Product dieser Handlung gar nicht ein; und wie das Schaffen, ebenso hängt das Stehenlassen desselben nur ab von seiner Willkür, d. i. von seiner blinden und zwecklosen Kraftäusserung. b) Dass er zwar vor dem Handeln auf das Sittengesetz nicht reflectirt habe, hinterher aber in dieser Beziehung darauf reflectire und finde, dass das Product seiner Handlung seinen gebotenen sittlichen Zwecken hinderlich sey und ihnen widerspreche; dann darf er nicht nur, sondern er soll sogar es zerstören; c) dass er das Sittengesetz wirklich aufgenommen habe in seinen Zweckbegriff, und dass das Product sey ein Glied auf dem Wege zu seinem sittlichen Ziele; denn ergeht auch an ihn dasselbe Verbot, wie an die andern, es nicht zu zerstören, aber aus einem anderen Grunde.

Woher nun dieser Unterschied? Der Urheber kann wissen, wie es mit ihm in sittlicher Rücksicht beschaffen sey, die Anderen können dies nicht. Also das Verbot in den Anderen setzt voraus, dass der sittliche Zweck Zweck aller Freiheitsentwickelung sey, und dass, um dieses Zweckes willen, keine Freiheit gestört, keine Entwicklung der Freiheit zerstört werden dürfe, bei welcher jener Zweck möglicherweise sich voraussetzen lasse.

Drittes Capitel.

Allgemeine Uebersicht alles bis jetzt Vorgetragenen.

Das Leben, *als Eins*, ist schlechtweg, und es ist in diesem seinem Seyn durchaus nicht anschaubar, wohl aber denkbar, und zwar durch das reine Denken oder Intelligiren.

Es ist nicht anschaubar: die Anschauung ist ein Seyn unmittelbarer Freiheit; das Leben aber hat in seinem reinen Seyn gar keine Freiheit, sich von demselben loszureissen, sondern es ist an dieses sein formales Seyn schlechthin gebunden; es kann nicht nichtseyn. Es ist darum schlechthin unmöglich, dass das Leben eine unmittelbare Anschauung von seinem Seyn habe.

Doch ist das Leben denkbar. Es hat Freiheit, in seinem Seyn sich zu *äussern*, und in dieser Aeusserung schaut es sich allerdings an: aber es geht in keiner seiner Aeusserungen (darum ist die Grundäusserung desselben eine doppelte) ganz auf; es vermag darum über diese Aeusserungen sich zu erheben und sich zu fassen, als das im Wechsel derselben unveränderlich Bleibende. — Dieses sich Erfassen ist ein Herausgehen aus der Anschauung, und so, nach dem oben aufgestellten Begriffe, ein Denken überhaupt. Es ist aber ferner, zum Unterschiede von anderem hier abgehandeltem Denken, ein reines Denken. Denn wenn zwar aus einer Form der Anschauung herausgegangen wird (wie bei der oben beschriebenen äusseren Wahrnehmung aus der inneren), so ist dies freilich, als ein Herausgehen, ein Denken, wenn aber dagegen in eine andere Form der Anschauung hineingegangen wird (wie dort die äussere), so ist ein solches Denken nicht rein, sondern sinnlich. Hier stehen wir bei der ursprünglichen Aeusserung des Lebens, also bei dem Quell aller Anschauung; aus dieser wird herausgegangen, und darum herausgegangen aus aller Anschauung; dieses Denken ist darum ein reines Denken, oder ein Intelligiren.

Die Grundäusserung des Lebens ist, sagte ich, eine doppelte. Dies ist sie nothwendig; denn wenn sie nur einfach wäre, und so das Leben in derselben aufginge, so wäre das Denken eines im Wechsel unveränderlich Bleibenden und über allem Wechsel Schwebenden nicht möglich: es muss darum ein Wechsel der Formen und so wenigstens eine Duplicität der Form seyn. Der Wechsel ist selbst durch jene Denkbarkeit gesetzt, und er ist in seinem Grunde nichts weiter, als selbst jene Denkbarkeit. Dafür reicht nun Duplicität hin, darum ist nicht mehr, denn Duplicität.

Sie ist eine doppelte, 1) *absolute Entäusserung*: die allgemeine Anschauung der Kraft (wie wir das Letztere durch Denken wissen), in welcher aber hier noch nicht die Kraft als

Kraft angeschaut wird, sondern nur ihr Gegenstand, die Sinnenwelt. 2) Einkehren in sich selbst durch Concentration auf einen Punct in jener allgemeinen Anschauung zur individuellen Form, und zum Selbstbewusstseyn und freier Wirksamkeit in dieser Form, die Welt von Ichen. — Dass, gleichwie die erste Grundform immer unveränderlich Eine bleibt, das Leben in dieser zweiten Grundform der Individualität sich darstellen könne nur in unendlicher Wiederholung dieser Form, ist bekannt, geht uns aber hier nichts an. Immer bleibt es die Eine Grundform, und auf diese formelle Einheit allein sehen wir hier sie an.

In der ersten Form wird, wie es in der Anschauung freilich unmittelbar nicht liegt, wie wir aber aus dem Zusammenhange verstehen, angeschaut das Leben überhaupt *(vita)*, als stehende und ruhende Kraft.

In der zweiten wird dasselbe angeschaut als ein wirkliches *Leben* (das Wort als Verbum genommen: *vivere*), als ein unmittelbares Sichregen und Thätigseyn. In beiden also wird angeschaut unmittelbar das Leben von sich selbst, dem Leben. Das Ganze aber ist Anschauung des Lebens, und durchaus nichts weiter.

Dass diese Anschauung des Lebens in eine Duplicität der Form zerfällt, davon ist der Grund schon oben angegeben worden, nemlich, indem es nur auf diese Weise denkbar ist, wie es schlechthin seyn soll. Nun kann es aber nicht etwa bloss denkbar seyn, ohne angeschaut zu werden; denn es ist ja denkbar nur unter Bedingung der Anschaubarkeit, indem das Factum des Denkens ja nur ein Herausgehen aus der Anschauung ist, und so durch die letztere bedingt. Zu der Anschauung das Denken mit hinzugenommen, wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm selber.

Dass in der Duplicität der Form die Anschauung des Lebens gerade so zerfallen musste, wie sie zerfällt, lässt sich gleichfalls nachweisen. In der allgemeinen Form wird das Leben angeschaut nur als ein mögliches Leben. Dies ist doch keine wahre Lebendigkeit; darum musste die zweite Form, in der die Anschauung des wirklichen Lebens und Regens möglich wird, die erste ergänzen in Absicht des Inhalts. Wiederum wird in dieser zweiten Form das Leben niemals in seiner Ganzheit und in seinem vollendeten Seyn angeschaut, sondern nur in Anfängen, die eine Fortentwickelung ins Unendliche setzen. Darum musste auch diese zweite Anschauung ergänzt werden durch die erste in Absicht ihres Umfanges. Keine der Anschauungsformen für sich, sondern beide nur in ihrer Vereinigung geben eine ausdrückende Anschauung des Lebens.

Das ganze System von Thatsachen des Bewusstseyns, das wir bis jetzt aufgestellt haben, ist sonach wirklich abgeleitet aus Einem Grunde, und begriffen als ein nothwendiges, in sich zusammenhangendes Ganzes. Ist Leben und offenbart sich dasselbe sich selbst, so muss gerade ein solches, so bestimmten Bewusstseyn seyn, wie wir es dargelegt haben; denn nur also, und in dieser einzig möglichen Form kann das Leben sich in sich selbst offenbaren. (Dass aus der ersten Form sich ergiebt eine stehende Sinnenwelt mit allen an ihr nachgewiesenen Bestimmungen, aus der zweiten ein System von Individuen, gleichfalls mit solchen nothwendigen Bestimmungen, ist bekannt: wir wissen aber zu gut, dass das Ganze nichts ist, als die nothwendige Form der Sichanschauung des Lebens; wir wissen, dass diese Anschauung nothwendig in solche Bilder sich bricht, und dass sie überhaupt ursprünglich sich bricht, um jenseits aller Anschauung sich auch noch denken zu können; wir sind darum weit entfernt bei jenen Erscheinungen, als Wesen an sich, stehen zu bleiben.)

Und wie sind wir zu diesem Resultate gekommen? Schlechthin durch nichts Anderes, als durch die reine wissenschaftliche Maxime, das Bewusstseyn als ein für sich bestehendes Phänomen anzusehen, und es aus sich selbst zu erklären. Was ist nun nach allem das bisher beschriebene Bewusstseyn? Ein Schauspiel ist es von freier Thätigkeit und Kraftäusserung, bloss und lediglich, damit Kraft erscheine, und Freiheit als Freiheit sichtbar werde; welches Schauspiel durchaus nichts weiter bedeutet, noch will, auch die in ihm erscheinende Freiheit nichts weiter will, als dass sie eben Freiheit sey. Ich würde es Keinem sehr verdenken, der ein solches Bewusstseyn für ein sehr leeres und unbedeutendes Schauspiel hielte, oder auch unsere Beschreibung desselben in Verdacht zöge, dass sie eben nicht sehr tief und gründlich, und darum unrichtig sey.

Wir haben jedoch schon häufige Winke gegeben, dass es bei einer solchen Ansicht nicht sein Bewenden haben soll. Bis jetzt ist das Leben bloss als Leben, als absolute Freiheit und Selbstthätigkeit, das Letzte und absolut Seyende; und aus dieser Voraussetzung folgt alles Obige richtig. Wie aber, wenn die in dem unmittelbar Vorhergehenden gemachte Voraussetzung wahr wäre, und der absoluten Freiheit durch ein neues Gesetz ein bestimmtes Ziel gegeben würde: so wäre nun dieses Gesetz das höhere; und die Freiheit wäre nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern sie wäre da als Mittel und Instrument dieses höheren Gesetzes, des Sittengesetzes: des Sittengesetzes, das ja durch Freiheit in der Sphäre der äusseren Anschauung realisirt, also selbst angeschaut werden soll. Was ergäbe sich jetzt? So wie das ganze bis jetzt abgeleitete System des Bewusstseyns war Anschauung des Lebens: so würde das Leben selbst, in seiner nun gefundenen geistigen Einheit, zur Anschaubarkeit des Sittengesetzes, und es selbst würde angeschaut keineswegs, damit es angeschaut würde, und ein Schauspiel der Freiheit entstände, sondern damit in ihm angeschaut würde das Sittengesetz; das Schauspiel bekäme eine Einheit, eine Bedeutung, ein Ziel: die Sittlichkeit. Wir würden sagen müssen: das Eine Leben der Freiheit ist im Grunde nichts Anderes, denn die Anschauungsform der Sittlichkeit. Es könnte seyn, dass wir auch bei diesem Sittengesetze wiederum zu fragen hätten: was ist denn dies, was soll es selbst, und woher hat es seinen Ursprung? und auch da wieder fänden: es ist auch nur Anschaubarkeit und Anschauungsform eines abermals höher liegenden Princips, bei welchem wir etwa nicht weiter fragen könnten. Auf diese Weise würde sich schlechthin alles in Anschauungen und Anschauungsformen verwandeln, und nichts wahrhaft Seyendes übrigbleiben, denn das Eine absolute Princip: und zwar würde selbst in der Begion der Anschauung alles sich verwandeln in bedingte und bedingende Anschauungsformen, bis zur Anschauung des Einen absoluten Princips, welche allein als absolute Anschauung, und als Anschauung um ihrer selbst willen stehen bleiben würde. Das Leben muss angeschaut werden, damit das Sittengesetz angeschaut werden könne, und das Sittengesetz muss angeschaut werden, damit das Absolute angeschaut werden könne: dies wäre die aufsteigende Reihe unserer Betrachtung.

Viertes Capitel.

Das Sittengesetz als Princip des Lebens, und dieses als Anschaubarkeit des ersten.

1) Das Leben ist freilich aus sich, von sich, durch sich der Form nach, d. i. in seiner Thätigkeit. Dies geht unmittelbar aus seinem Begriffe hervor, denn ausserdem wäre es gar nicht Leben. Eine ganz andere Frage aber ist, ob auch sein jenseits aller Thätigkeit lediglich zu denkendes Daseyn in sich selbst begründet und absolut sey? Bejaht man diese Frage, so muss man annehmen, dass das Leben und seine Aeusserungen lediglich dazu seyen, dass sie seyen, und zu keinem anderen Zwecke.

Wir sind in unserer Untersuchung schon früher auf Thatsachen des Bewusstseyns getroffen, denen zufolge die aufgeworfene Frage nicht bejaht werden kann; wie denn der natürliche Widerwille jedes unverdorbenen Menschen, die formale Freiheit als ihren eignen Zweck anzusehen, die allgemeinste und eine der sprechendsten von den Thatsachen dieser Art ist.

Wir haben diese Thatsachen zusammengefasst und ausgesprochen durch die Voraussetzung: es gebe irgend einen bestimmten Zweck, der durch die Thätigkeit dieses Lebens erreicht werden solle; das Leben sey darum nicht um seiner selbst willen da, und nur damit es sich eben äussere, sondern um jenes bestimmten Zweckes willen; es sey lediglich Werkzeug und Mittel dieses Zweckes. Wir wollen jezt diese Voraussetzung weiter zergliedern.

Ist das Leben nicht um sein selbst willen da, so ist es auch nicht *durch* sich selbst da, d. h. es hat nicht in sich den Grund seines Daseyns, sondern es hat ihn in einem Anderen, eben in jenem Endzwecke. — Das Leben wird überhaupt aber nur *gedacht*, wie wir oben gesehen haben. Wenn nun dieses Denken des Lebens sich darauf ansieht, ob es in sich selbst begründet sey, so findet es zwar, dass es zum Grunde des Gedachten nicht machen könne irgend ein Factum, denn das Leben ist selbst gedacht als Princip aller Facten, ebensowenig ein anderes und zweites Princip solcher Facten, denn das Leben ist gedacht als das alleinige Princip derselben; dass es aber, da es nicht in sich selbst begründet sey, einen Endzweck als Grund des Lebens denken könne und müsse.

Jener Endzweck also, den man sich gleichfalls auch nur **denken** kann, und den man als seyend, und dermalen als wenigstens relativ absolut seyend voraussetzen muss, ist der Grund des Daseyns sowohl, formaliter, als des Soseyns, qualitativ, des Lebens. Dies liegt in unserer Voraussetzung.

(*Wie* man diesen Endzweck als seyend zu denken vermöge, — dermalen wird ein solches Denken ein absolut gefordert, und dass es möglich ist, wissen wir, und für wen es nicht möglich wäre, der könnte eben unsere Untersuchung mit uns nicht anstellen, — in welche ganz andere Sphäre des Seyns man dadurch hineinkomme, davon werden wir nachher reden, und gerade dadurch höher aufsteigen. Factisch, im Gebiete der Erscheinungen, *ist* er nicht, sondern da *soll* er nur seyn und werden durch das Leben selbst. — Der Endzweck ist, wenn er ist, nur durch das Leben: wiederum, das Leben selbst in seinem eigenen Daseyn ist nur durch das Seyn des Endzwecks. Es versteht sich wohl, dass in den beiden Sätzen das Wort *ist* eine verschiedene Bedeutung haben müsse, wenn dieselben nicht einander widersprechen und gegenseitig sich aufheben sollen.)

Also, das Seyn des Lebens schlechtweg ist nichts Absolutes; es ist ihm sein Grund gefunden: der Endzweck erschafft es schlechthin und bestimmt es.

Wozu bedarf es der Endzweck, ein Leben ausser ihm zu erschaffen? Da unsere Forschung doch ohne Zweifel das Absolute sucht, warum wollen wir jetzt, da wir ein Höheres, und in Vergleichung mit dem Leben Absolutes über dem Leben gefunden haben, uns nicht damit begnügen, sondern aus demselben wieder herausgehen zum Leben? Liegt vielleicht die Nothwendigkeit eines solchen Herausgehens im Begriffe des Endzwecks selbst? Ohne Zweifel, er bedarf etwas, *dessen* Endzweck er sey; er will realisirt werden, und bedarf dazu eines Werkzeugs; dieses, soviel wir bis jetzt sehen, giebt er sich selbst am Leben.

Er will realisirt werden; das Reale aber und Wirkliche ist anschaubar; er soll anschaubar werden, und dazu ist ihm das Leben. Also das Leben ist im Grund und Boden und in seinem wahren Seyn die Anschaubarkeit, die Erscheinung des Endzwecks.

2) Nach dieser neuen und höheren Ansicht des Lebens haben wir nun die bis jetzt letzten Resultate unserer Erforschung desselben weiter zu bestimmen, und diese weitere Bestimmung ist von nun an unser Geschäft.

Zuvörderst war der Inhalt unseres bisherigen absoluten Denkens der: das Leben ist. Dieser verwandelt sich dermalen also: die Sichtbarkeit eines absoluten Endzwecks ist (dies das Substantielle) und diese ist absolut thätig, rein, und durchaus erschaffend (das Formale). Jederman ersieht hier eine Duplicität: der absolute Endzweck ist, ganz und durchaus fertig und durch sich bestimmt, er ist, was er ist, schlechthin durch sich selbst, und dieses ist ein bestimmtes Etwas; er ist, er wird nicht, und nichts in ihm wird. So ist er auch jenseits alles Lebens und als Seynsgrund des Lebens. Dieser Endzweck nimmt nun ferner hier die Form eines absoluten Lebens und einer Freiheit an, die da ist ein Erschaffen absolut aus nichts, gerade wie es oben beschrieben worden.

Was kann nun dieses Leben erschaffen aus nichts? Etwa seinen inneren Inhalt und Kern, und den inneren Inhalt und Kern seines Products? Nach der früheren Ansicht, wo wir es als reines formales Leben und als Freiheit betrachteten, allerdings. Nach der gegenwärtigen nicht mehr; denn nach dieser ist es selbst ein absolut seyender, fertiger, nicht mehr werden könnender Endzweck. Also nur die Form könnte es erschaffen; es erschafft nemlich den Endzweck, der vorher nur in der geistigen, durchaus unsichtbaren Welt war, hinein in die sichtbare, in der er schlechthin nicht war. Es ist darum absoluter Schöpfer dieser Form des Endzwecks, keinesweges seines Gehaltes. Diesen macht es so wenig, dass es selbst durch ihn gemacht ist. Sodann trafen wir auf den Grund aller Anschauung; die Aeusserung nemlich jenes Lebens, und diese zwar in einer doppelten Grundform, der allgemeinen, die das ganze und Eine Leben in seiner blossen Möglichkeit darstellt, und der individuellen, die dasselbe, aber nur von einzelnen Puncten aus, als wirklich thätig darstellt. Die Duplicität der Grundformen war nothwendig, damit das Leben denkbar wäre; die Anschauung war Anschauung des Lebens eben, wie es ist, als blosses Leben, blosse freie Thätigkeit, und nichts weiter. Jetzt sehen wir, dass das Leben gar nicht angeschaut werden soll, bloss damit es angeschaut werde, sondern damit in ihm angeschaut werde der Endzweck. Die Anschauung wurde vorher abgeleitet aus dem Begriffe der Anschaubarkeit des blossen Lebens; dies ist nicht hinlänglich, das Leben ist zugleich anschaubar als Mittel und Werkzeug des Endzwecks. Und so muss denn die Anschaubarkeit des Endzwecks selbst durch das Leben zugleich eintreten in unsere apriorische Bestimmung des Anschauungs-Systems überhaupt. Wir müssen durch dieses Grundgesetz die bis jetzt gefundene Bestimmung der Anschauung weiter bestimmen; und dies ist von nun an unser Geschäft.

A. Die Duplicität der Grundform war Bedingung der Denkbarkeit des Lebens: aber dieses Denken selbst ist, wie es auch in unserem Verfahren sich gezeigt hat, selbst wiederum Bedingung der Denkbarkeit des Endzwecks, also der Erscheinung desselben in der Form des Denkens. Diese Disjunction, als Anschaubarkeit, so gut des Endzwecks, als des Lebens, bleibt darum stehen. Wir setzen sie als gültig voraus, und haben so nur die beiden einzelnen Grundformen zu bestimmen.

B. Die allgemeine Form. Diese ist

1) Anschauung der Kraft des Lebens, welche ein unendlich Mannigfaltiges enthält. Welches ist nach der bisherigen Ansicht der Bestimmungsgrund dieses Mannigfaltigen, als Mannigfaltigen nach seinem scheinbaren inneren Inhalte nemlich, inwiefern es ein Besonderes ist? Die Thätigkeit schlechtweg in ihrer reinen Einheit ist nicht anschaubar, sondern nur denkbar; soll sie anschaulich werden, so muss sie sich spalten, und da sie ins Unendliche fort angeschaut werden soll, ins Unendliche sich spalten. Der Grund der scheinbaren Verschiedenheit des Besonderen liegt darum lediglich in der absoluten Anschaubarkeit. Diese nun ist verschieden, weil sie ausserdem gar nicht wäre; das wahre zum Grunde Liegende aber ist die Eine bloss leere Freiheit, in der es zu unterscheiden gar nichts giebt. Und so ist denn die Mannigfaltigkeit blosser Schein, Erscheinung schlechtweg um Erscheinung zu seyn, und nichts weiter.

Nach unserer jetzigen Ansicht ist die Kraft nicht bloss dazu da, damit Thätigkeit erscheine, sondern damit durch sie als Werkzeug der Endzweck erscheine. Durch das Gebot dieses Endzweckes wird nach dem obigen die freie Thätigkeit innerhalb der allgemeinen Möglichkeit beschränkt auf eine bestimmte Sphäre; nicht alles, was möglich ist, sondern nur ein Theil des Möglichen soll geschehen. Dieser Theil der Kraft nun, der da ausgeführt werden soll, ist er auch bloss da, um die Freiheit anschaubar zu machen? Keinesweges, sondern um den Endzweck anschaubar zu machen. Dieser, als real genommen, wäre dieser Theil der Kraft, die reale Kraft oder die Kraft des Realen. Was nicht ausgeführt werden soll, wie verhält es sich mit diesem? Es giebt dasselbe eine doppelte

Ansicht: der Endzweck soll sichtbar gemacht werden durch Leben, also Freiheit. Zur Freiheit aber in der individuellen Form, in welcher allein gehandelt werden kann, zur Freiheit mit dem Bewusstseyn der Freiheit, gehört nach obigem Selbstbeschränkung. Zur Sichtbarkeit eines Gebots des Endzwecks gehört es darum ausdrücklich, dass ein Spielraum, eine grössere Sphäre sey, in der auch ein Nichtgebotenes, vielmehr Verbotenes liege. (Soviel über das Materiale der Sichtbarkeit des Gebots, über ein noch übriges Formales zu seiner Zeit!)

Demnach liegt es allerdings in der Sichtbarkeit des Endzwecks, *dass* ausser dem Gebotenen es noch eine andere Sphäre der blossen Möglichkeit gebe; was aber in dieser Sphäre liegen solle, darüber kann im Endzwecke durchaus keine Bestimmung liegen, weil diese erschöpft ist durch die Sphäre des Gebotenen; und so fällt denn die innere Sphäre derselben anheim dem obigen bestimmenden Gesetze, dem der Anschaubarkeit der blossen leeren und nichtigen Freiheit. Alles dieses ist keine Kraft des Realen und zum Realen, sondern lediglich die Kraft, jene Anschaubarkeit zu erzeugen.

Es folgt hieraus zunächst, dass es möglich sey, den Endzweck durch das Leben darzustellen; dass die Freiheit schlechthin könne, was sie solle, und dass darüber gar kein Zweifel oder Streit stattfinde. Die ursprüngliche Kraft des Lebens ist ja durchaus nichts Anderes, denn das Vermögen des Endzwecks selbst; die ursprüngliche Sichdarstellung dieses Endzwecks in der Freiheit. In der gesammten Kraft ist der Endzweck ganz und vollständig ausgedrückt, ja es liegt in ihr noch weit mehr, nemlich die Kraft auch nicht zu gehorchen; und jener Ausdruck umfasst nur die engere Sphäre.

Noch dies: Bekanntlich geschieht es nur zufolge unserer Untersuchung, dass wir die allgemeine Anschauung als Anschauung der Kraft beschreiben; in der unmittelbaren Anschauung wird bloss der Gegenstand dieser Kraft, die Natur angeschaut. Wie nun durch den aufgestellten Satz das Leben seine Selbstständigkeit und Absolutheit verloren hat, so verliert dieselbe umsomehr die Natur als das blosse Gegenbild der ersten. Wie die Kraft in allen ihren Bestimmungen durchaus nur das Product des Endzwecks ist, so ist es umsomehr die Natur, die blosse Anschaubarkeit der Kraft. Die Natur ist Bild unserer realen Kraft, und so absolut *zweckmässig;* wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Princip ist schlechthin ein sittliches Princip, keinesweges ein Naturprincip (denn dann eben wäre sie absolut); es ist in ihr Heteronomie, keineswegen Autonomie. Sie ist zu erklären, theils aus Zwecken, theils aus der Sichtbarkeit der Zwecke; aus beiden, sowie es oben an der Kraft, deren Gegenbild die Natur ist, gezeigt worden. Vergisst man das Letztere, so verfällt man freilich in Ungereimtheiten.

Die Sittlichkeit erscheint demnach hier als absolutes Seyns- und bestimmendes Princip der Natur, und dies darf uns gar nicht wundern, da sie ja erschienen ist als Princip des Lebens, welches selbst Princip ist der Natur.

2) In der allgemeinen Einheitsform des Lebens als solcher fanden wir aber nicht bloss eine Anschauung, sondern auch eine reale Kraft: die, sich zu contrahiren *auf* einen Einheitspunct in der allgemeinen Kraft, und durch diese Contraction individuelle Formen zu bilden.

Da das Leben in seinem wahrhaft realen Handeln ohne Ausnahme laut obigem lediglich Ausdruck des Endzwecks ist, so ist es dasselbe auch in diesen *actibus individuationis*. Unsere frühere Annahme, dass das Leben hierin frei und gesetzlos sey, fällt darum gänzlich weg: das Leben ist in diesem Hervorbringen individueller Formen durchaus bestimmt durch den Endzweck, jedes Individuum demnach, das zu Stande kommt, kommt zu Stande durch den sittlichen Endzweck und um desselben willen; jedoch als Individuum, d. i. wie die Individuation früher erschien, — als Zurückziehung *auf* einen Einheitspunct des Könnens und Anknüpfung einer bestimmten Reihe des Könnens von diesem Einheitspuncte aus, — so ist sie hier Zurückziehung *auf* einen Einheitspunct des Sollens, und Anknüpfung einer Reihe des Sollens von diesem Einheitspuncte aus. Wie oben die allgemeine Sphäre des Könnens sich zertheilte in mehrere individuelle Vermögen; so vertheilt sich hier der allgemeine, dem Einen Leben aufgegebene Endzweck in mehrere besondere Aufgaben, in Theile, durch deren Realisation, wenn sie je in der Zeit möglich wäre, der allgemeine Endzweck realisirt seyn würde; und jedes Individuum hat durch sein blosses Daseyn in der Sphäre des allgemeinen Lebens eine solche bestimmte Aufgabe. Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll, und nur Er kann (denn die Contraction auf den Einheitspunct des Sollens ist ja nach dem Vorigen, das insofern seine Gültigkeit behält, zugleich eine Contraction auf den Einheitspunct des Könnens) — nur Er und schlechthin kein Anderer; und das, wenn er es nicht thut, in dieser stehenden Gemeinde von Individuen wenigstens gewiss nicht geschieht. Wie oben in physischer Rücksicht das Individuum schlechthin ohne sein Zuthun oder Bewusstseyn ward, was es ward, und dieses sein Seyn, die Contraction auf diesen Einheitspunct, durchaus nicht verändern konnte, wiewohl es von diesem Puncte aus mit absoluter Freiheit sich weiter zu bestimmen vermochte: ebenso ist es auch in der sittlichen Welt, seiner moralischen Bestimmung nach, ohne sein Zuthun oder Bewusstseyn schlechthin, was es ist, und kann dieses nicht ändern; es soll es auch in der weiteren Fortbestimmung nicht ändern wollen, sondern nach dem Grundgesetze dieser Bestimmung mit Freiheit sich weiter bestimmen. Es giebt sich seine Aufgabe nicht etwa, sondern diese ist ihm gegeben zugleich mit seinem Seyn; wohl giebt es sich dieselbe irgend einmal *mit Bewusstseyn*, aber das vermag es nur demzufolge, dass sie ihm ursprünglich ohne Bewusstseyn durch sein blosses Seyn gegeben ist. Die Entstehung eines Individuums ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Decret des sittlichen Gesetzes überhaupt, welches erst durch seine Decrete an alle Individuen sich vollkommen ausspricht.

Das Eine und allgemeine Leben ist in seinem Annehmen individueller Form durchaus bestimmt durch den Endzweck. Auf welche Weise? Das Leben ist zwar Leben, Thätigkeit, und zwar absolute und schöpferische; aber es ist in dieser seiner allgemeinen Form seiner sich nicht bewusst, und es ist darum nicht frei im eigentlichen Sinne, so dass in ihm ein

Trieb sey, dem es folgen könne oder auch nicht; es ist darum durch den Endzweck nicht also bestimmt, wie das Individuum durch das *Gebot* des Endzweckes, dass es in der Wirklichkeit auch nicht bestimmt seyn könnte, sondern es ist unwiderstehlich bestimmt. Der Endzweck wirkt hier als Naturgesetz, und das Leben in dieser Form ist auf dieser Stelle die Naturerscheinung des Endzweckes. Es müssen in ihm und durch dasselbe erfolgen solche Individuen, und sie erfolgen.

Und so sind wir denn hier auf eine feste und reelle Natur geführt worden, die, inwiefern wir nur dem Endzwecke selbst Realität zuschreiben, wie wir dies dermalen thun, nicht bloss die Sichtbarkeit eines Anderen, sondern die für sich selbst ist. Was ist diese Natur zuvörderst in ihrer Form? Nicht irgend ein Substrat, oder dess Etwas, sondern reines und absolutes Leben und Kraft, die da schlechthin erschafft das bloss Mögliche zum Wirklichen; das unmittelbare Grundprincip aller Wirklichkeit. Der Seynsgrund aber sowohl, als der die Kraftäusserung unwiderstehlich und eben als ein Naturgesetz bestimmende Grund ist der Endzweck selbst: das Leben ist überhaupt, und es ist, wie es ist in seinen ursprünglichen Bestimmungen, weil es seyn soll und so seyn soll. Hier liegt die absolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren.

Welches sind nun diese ursprünglichen Bestimmungen und die absoluten Geschöpfe der Natur? Nichts mehr, denn die Individuen-Welt. Die Individuen also sind auch, zufolge ihrer sittlichen Bestimmungen, und sie sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur, und mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Natur geschlossen und zu Ende.

Was noch weiterhin ist, oder als seyend erscheint, ist Product des besonderen Lebens, oder auch der besonderen Natur in der individuellen Form; als da ist Anschauung der Natur in ihm selbst, dem Individuum, indem es ja Natur ist, weitere Modification der Natur, indem es ja, in seinem Einheitspuncte und von seinem Einheitspuncte aus, Kraft der Natur ist. — Auch ist hier gar nicht, wie in anderen Systemen, die eine für sich absolute und darum unsittliche Natur annehmen, uner klärlich, sondern vielmehr gar wohl erklärlich Freiheit und Bewusstseyn im Individuum. Das Individuum ist schlechthin moralisch, durch Moralität aber ist schlechthin gesetzt Bewusstseyn und Freiheit; denn nur unter Bedingung dieser ist Moralität möglich.

Hierbei noch dies. In der individuellen Form als solcher ist die reale Kraft des Lebens, Individuen zu erschaffen, geschlossen und erloschen. Das Individuum ist, nachdem es einmal ist, schlechtweg Individuum, und es kann sich weder vernichten, noch übergehen in andere individuelle Formen, und so Individuen ausser sich erzeugen. Endete darum das allgemeine Leben in Hervorbringung eines oder auch mehrerer Individuen mit einer geschlossenen Summe derselben, so wäre mit dieser Endigung die reale Kraft des Einen Lebens erloschen und vertilgt, und es wäre das Leben in seiner allgemeinen Schöpferkraft unsichtbar geworden. Dies kann nie eintreten; denn das Leben soll schlechthin erscheinen in seiner Ganzheit, weil in ihm der Endzweck erscheinen soll. Und so ist denn im Gebiete der Erscheinung die Individuen-Welt niemals abgeschlossen, sondern es müssen immerfort neue entstehen; und es sind nicht nur mehrere Individuen (ein Satz, dessen Erweis wir noch schuldig waren), sondern es ist sogar eine fortgehende, sich vermehrende und in der Erscheinung nie abzuschliessende Reihe von Individuen nothwendig.

Man könnte sagen, dass nach obigem der gesammte Endzweck sich an die Summe der Individuen vertheilen sollte, dass darum, so gewiss der Endzweck ein bestimmter, ganzer und vollendeter sey, auch die Summe der Individuen vollendet seyn müsse: und dies giebt uns Gelegenheit zu einem neuen Zusatze, der eine grosse Aussicht eröffnet. Inwiefern nemlich der Endzweck *sichtbar* seyn soll, muss er allerdings vertheilt seyn an eine geschlossene und bestimmte Summe von Individuen, denn nur in der individuellen Form ist er sichtbar. Und so setzt denn die soeben erwiesene fortgehende Schöpfung neuer sittlicher Individuen voraus, dass irgend ein Theil des Endzweckes in der Erscheinung stets noch unsichtbar sey, der eben durch die neue Schöpfung sichtbar gemacht werden solle;

und so ist in dieser Absicht die Erscheinung jedes neuen Weltbürgers (aber es giebt keine Welt, denn die sittliche) eine Offenbarung des sittlichen Endzweckes von einer neuen, bis jetzt durchaus unsichtbaren Seite. Es könnte wohl seyn, dass dieses Fortrücken der Erscheinung des Endzweckes zu höherer Klarheit bedingt wäre durch die Erfüllung der früher sichtbar gewordenen Aufgabe, und dass bis zu dieser Erfüllung die Zeit bloss leer und nichtig abliefe, die schon einmal gestellten und nicht erfüllten Aufgaben in anderen Individuen bloss wiederholend; dass daher in der sittlichen Ordnung Weltalter bedingt wären durch Weltalter, und die fortrückende Offenbarung des Endzweckes zu höherer Klarheit die Zeit in höherem Sinne, die Folge der Weltalter, bildete.

C. Gehen wir jetzt an die Bestimmung der zweiten Grundform der Aeusserung des Lebens, der individuellen, durch dasselbe Princip.

1) In den Individuen als solchen ist die Anschauung der Einen und allgemeinen Kraft als Anschauung. Von ihnen aus, als Focus des Wissens, wird die gesammte Kraft oder Natur erblickt. Allerdings von Allen, die in demselben Systeme der Wirklichkeit vorkommen, auf dieselbe Weise, denn in Absicht des Inhaltes dieser Anschauung sind sie nicht individuell, sondern das Eine und Allgemeine selbst.

Um aller Möglichkeit eines Misverständnisses oder einer Verwirrung vorzubeugen, fügen wir noch Folgendes hinzu: das Eine allgemeine Leben, oder die Natur, ist schon früher, und am Entschiedensten in unserer vorhergegangenen Betrachtung zerfallen in zwei Hauptansichten, als reales Leben, in Hervorbringung der Individuen, und als ideales, in der Selbstanschauung. Das letzte, als Factum, kann es nur in der individuellen Form seyn, indem nur in dieser, laut obigem, es sich selbst anschaut, und seiner sich bewusst wird; aber als Eine Anschauung, darum in allen individuellen Formen derselbe Eine Inhalt. Es muss in dieser Anschauung liegen das, was in der Realität liegt, diese aber geht bis zur Individuation; es muss darum in der allgemeinen Anschauung liegen die Anschauung so vieler Individuen, als das Eine Leben geschaffen hat: und so weit, bis zu der allgemeinen Anschauung aller Individuen vom Gesichtspuncte jedes einzelnen Individuums aus, geht die *unmittelbare* allgemeine Anschauung. (Kein Individuum — dies ist eine gegen manches Missverständniss früherer Sätze der Wissenschaftslehre verwahrende Bemerkung — schaut die Wesen seines Gleichen an *in sich selbst* und seiner Selbstanschauung, sondern es schaut sie an in der unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens. Was weiter in der Natur ist, die physische Kraft, u. s. w. bis herunter auf die Materialität, schaut jedes Individuum allerdings an in sich selbst, in der unmittelbaren Anschauung seiner allgemeinen Kraft; nur ist es, eben weil dies seine allgemeine, keinesweges seine besonders beschränkte Kraft ist, genöthigt, diese Anschauung auf die ihm schon in der ersten Anschauung schlechthin erschienenen Wesen seines Gleichen ausser sich zu übertragen. Dies als Nachtrag und Vollendung des über diesen Gegenstand früher Gesagten!)

Nun, — was eigentlich hierher gehört, — ist das Eine Leben, als Natur, in Hervorbringung von Individuen schlechthin bestimmt durch den Endzweck; es kann keine Individuen hervorbringen, ausser mit besonderen sittlichen Bestimmungen. Dies, als absolute Bestimmung des Lebens, muss gleichfalls heraustreten in der allgemeinen Anschauung desselben, und zwar in der schlechthin unmittelbaren, in derselben, in der die Individuen selbst ihrem Daseyn nach heraustreten, durchaus unabhängig von der Reflexion des anschauenden Individuums auf seine eigene Sittlichkeit. Es muss heraustreten in derselben Allgemeinheit, in der es in dem Einen Leben liegt. Welches ist diese Allgemeinheit, und wo liegt ihre Grenze? Dass alle Individuen ohne Ausnahme irgend eine ihnen eigenthümliche sittliche Bestimmung haben, darin liegt sie: welches diese für jedes besondere Individuum sey, liegt jenseits der Grenze. Es tritt in der allgemeinen Anschauung bloss heraus, dass alle eine sittliche Bestimmung haben, um deren willen ihr Seyn und die Producte ihrer Freiheit nicht wie Natur behandelt, sondern geschont werden müssen; kurz, es liegt in dieser Anschauung alles Dasjenige, was wir schon oben als die Quelle des Begriffes vom Verhältnisse freier Wesen zu einander, des Rechtsbegriffes, factisch aufgestellt haben. Diese Begriffe, hat sich gefunden, und es kommt darauf viel an, sind unabhängig von der eigenen Sittlichkeit des Individuums, das sie hat, sogar von dem Factum der Reflexion auf die eigene Sittlichkeit. Sie sind das eigentliche Mittel- und Verbindungs-Glied zwischen den Naturbegriffen und den sittlichen, so wie das, worauf sie sich gründen, die Bestimmung des Einen Lebens durch den Endzweck, das reale Mittelglied ist zwischen den beiden Welten. (So zeigt sichs auch im Facto. Auch wer selbst ungerecht ist, und dem, weil er von leidenschaftlicher Gier erfüllt wird, seine eigene Handlung nicht in der Form jener Anschauung zu erscheinen vermag, findet doch wohl, weil er dann ruhig, und den Eindrücken seiner geistigen Natur offen ist, dieselbige Handlung, wenn sie von einem Anderen geschieht, ungerecht; wie denn sehr häufig diejenigen am Meisten von den Anderen fordern, die da selbst ihnen am Wenigsten leisten wollen. Auf der niedrigsten Stufe drücken sich diese Begriffe aus, nicht sowohl als etwas, das jemand *thun* soll, sondern vielmehr als etwas, das da *seyn* soll.) Wir erhalten sonach hier eine neue Bestimmung der allgemeinen Anschauung, die Grundlage des Rechtsbegriffes; in welchem die Freiheit gleichsam zur Natur gemacht, und ihr angemuthet wird, dass sie, wie ein unwiderstehliches und zwingendes Naturgesetz, ein bestimmtes stehendes Seyn hervorbringe; wie denn dies, nach dem soeben erörterten Ursprunge dieses Begriffes, gar nicht anders seyn kann.

2) Die besondere sittliche Bestimmung jedes Individuums, als solchen, die es zufolge seines Ursprunges aus dem allgemeinen Leben nothwendig hat, kommt in der beschriebenen allgemeinen Anschauung nicht zum Bewusstseyn; sie kann es nur in der abgesonderten und durchaus inneren Selbstanschauung des Individuums, als solchen, da diese Bestimmung ja sein besonderes und ihm ausschliessendes eigenes Seyn ist. Es fragt sich, wie, und auf welche Weise?

a. Um diese Frage mit Gründlichkeit und Klarheit zu beantworten, lasst uns die Bedingung sittlicher Freiheit und ihrer Anschaubarkeit als solcher näher untersuchen. Wir ersahen oben: durch die blosse sinnliche Individualität, ohne alles Hinzutreten des Sittengesetzes ins Bewusstseyn, ist das wirkliche Handeln vollkommen möglich, und die reale Freiheit, die Möglichkeit der Selbstbestimmung zu irgend einem Acte, steht vollendet da. Kommt das sittliche Gesetz dazu, so entsteht eine Beschränkung jenes bestimmten Könnens, fürs Erste im blossen Begriffe; es wird gedacht, dass die mögliche Freiheit des Handelns auf eine bestimmte engere Sphäre beschränkt werden solle. Zufolge dieses Begriffes soll nun das freie, in dem beschriebenen Zustande befindliche Ich sich selbst beschränken durch freie That, und diese freie That soll als solche sichtbar seyn, denn das Gesetz, als bestimmend das Leben, soll sichtbar seyn. Aber sichtbar ist, laut einem schon vorlängst erwiesenen Satze, die freie That nur an einem Widerstande, sonach ist fürs Erste durch die Sichtbarkeit der sittlichen Bestimmung, als solcher, gesetzt ein Widerstand. Dieser darum muss seyn schlechtweg, so wie jene Sichtbarkeit ist schlechtweg. Da es nun das Eine Leben als Natur ist, welches durch die formale Sichtbarkeit des Sittengesetzes bestimmt wird, so müsste es dieses seyn, das einen solchen Widerstand hervorbrächte.

Ferner, wo muss der Widerstand liegen? Offenbar in der physischen Freiheit selbst, — denn diese soll bestimmt werden, — und zwar in der individuellen, — denn hier ist lediglich von dieser Form die Rede. Selbst ein Handeln ist dieser Widerstand nicht. Denn die Freiheit soll ja beschränkt werden vor dem Handeln vorher; er ist darum nothwendig ein Princip, welches ohne die sittliche Beschränkung ein Handeln seyn würde, also, denn so haben wir oben ein solches Princip genannt; ein *Trieb;* ein positiver Trieb, keinesweges blosse Indifferenz, zu handeln ohne sittliche Bestimmung, der dieser Bestimmung widerstände und durch sie überwunden werden müsste, und in dessen Ueberwindung eben die sittlich freie That sichtbar würde. Zufolge der Individuation schlechtweg muss ein solcher Trieb im Individuum seyn; denn er gehört zur individuellen Form, als einer solchen, in der die wirkliche Causalität des Sittengesetzes sichtbar werden soll.

Ein positiver Trieb zu handeln, fürs Erste *ohne* das Sittengesetz; aber eben darum strebt er nach seiner ganzen Form, und als absolut zu seyn begehrend, auch *wider* das Sittengesetz; nach ihm soll keines seyn. Zum Bewusstseyn erhoben, wird er erscheinen als ein natürliches, eben durch unser blosses sinnliches Daseyn uns gegebenes *Wollen:* darum erscheint das Gesetz, gegen welches er ist, und das darum wiederum gegen ihn ist, als ein Sollen, als ein das Wollen, als letzten Bestimmungsgrund, Negirendes. — Daher diese Form des Gesetzes, die darum auch *nur* für diesen Gegensatz gilt. Bestimmend das Eine Leben, hat der Endzweck nemlich gar nicht die Form des Sollens, sondern die des Müssens; er herrscht als Naturgesetz. Der Trieb selbst ist sein Product, inwiefern er ist Naturgesetz; und nur zu seiner Sichtbarkeit überhaupt und der blossen Form nach, ist derselbe Trieb da, der durch dasselbe Gesetz, als bestimmtes Freiheitsgesetz mit einem Inhalte vernichtet werden soll, — nicht zwar seinem Seyn nach, welches ein vollkommener Widerspruch wäre, sondern als Bestimmungsgrund des Handelns.

Anmerkung. Dieser Trieb ist Naturtrieb, und so man ihm folgt, bringt er hervor ein Handeln nach dem Naturgesetze. Sonach dem Triebe folgend, ist das Individuum durchaus nicht frei, sondern es steht unter einem unwiderstehlichen Gesetze, und in dieser Region hat das Leben, seiner blossen Form nach, als reines Leben, durchaus keine Causalität. — Was ist denn der Inhalt dieses Handelns überhaupt, und überhaupt des Mannigfaltigen in der scheinbaren Freiheitsäusserung? Wir haben es oben ersehen: die blosse Anschaubarkeit des Lebens, als solchen, ohne allen realen Kern, ein blosses Bildwesen um Bildwesen zu seyn, ein ins Unendliche fortzugestaltendes Nichts. Unter dem Gesetze dieser Fortgestaltung des Nichts steht das nach dem Triebe handelnde Individuum. — Wiederum: bestimmt von der anderen Seite das Individuum sich durch das Sittengesetz, so ist es abermals nicht frei, und das Leben, als solches, hat abermals keine Causalität; denn diese eben wird unter Freiheit verstanden. Hat es denn nun überhaupt keine? Allerdings, im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit.

b. Durch das Gesagte ist die aufgeworfene Frage leicht zu beantworten. Bewusstseyn ist Freiheit von einem Seyn; bestimmtes von einem bestimmten Seyn. Was unmittelbares Bewusstseyn eines Subjectes seyn soll, muss unmittelbar wirkliches Seyn desselben Subjectes seyn. Wenn das Subject hingegeben ist dem Naturtriebe, so bleibt zwar immerfort die sittliche Bestimmung sein Seyn; aber diese liegt sodann nur im Hintergrunde, und ist nicht sein unmittelbar wirkliches Seyn, sondern dieses ist der Trieb. Dieser darum allein kommt zum Bewusstseyn, und füllt das Bewusstseyn an, und es ist in dieser Lage schlechthin unmöglich, dass die sittliche Bestimmung nach ihrem *inneren Gehalte* (der *Form* nach, und inwiefern diese im allgemeinen Rechtsbegriffe, als einem Theile der allgemeinen Anschauung, enthalten ist, mag es sich wohl darstellen) zum Bewusstseyn komme. Wo liegt der Grund der Unmöglichkeit? In der Ergebenheit an den Trieb. Von diesem sonach müsste zuvörderst das Individuum sich losreissen. Vermag es dies? Oder, um die Frage in eine andere Formel zu fassen, ein solches Losreissen vom Naturgesetze, ohne sich noch bestimmt zu haben durch das Sittengesetz, wäre die soeben beschriebene Freiheit, die Causalität des Lebens durch sich selbst: ist darum das Individuum wirklich und in der That frei? Durch eine solche Freiheit ist ja bedingt die Bestimmbarkeit durch das Sittengesetz, somit die Sichtbarkeit desselben, diese aber ist schlechthin: und so gehört denn diese wirkliche und reale Freiheit zu den absoluten Bestimmungen des Individuums als solchen, die es unmittelbar von der Natur unter der Bestimmung des Endzweckes erhält. (Naturtrieb, besondere sittliche Aufgabe, absolute Freiheit, als das vermittelnde Glied zwischen den beiden ersten, diese drei Stücke machen das Wesen des Individuums aus.)

Also, durch diese Freiheit müsste das Individuum den Trieb, als sein unmittelbar wirkliches Seyn, vernichten. Bleibt ihm ein Seyn übrig? Ja wohl, nemlich seine sittliche Bestimmung, und diese ist nun sein unmittelbar wirkliches Seyn: doch ist es dermalen noch frei in Beziehung auf sie, denn es hat sich nach dem Gesetze derselben noch nicht bestimmt.

Darum tritt nun diese nothwendig, zufolge des Gesetzes des Bewusstseyns, in das ausgeleerte Bewusstseyn ein.

Was ist diese für eine Art des Bewusstseyns? Als unmittelbarer Ausdruck des Seyns, nothwendig unmittelbare Anschauung, die unter dieser Bedingung schlechthin sich selbst macht, und sich so macht, wie sie ist, durchaus ohne alle Freiheit des Wissenden, dergleichen z. B. im Denken, als ein Herausgehen aus der Anschauung vorkommt: begleitet, wie alle Anschauung, von unmittelbarer Evidenz. Der Inhalt derselben hat keinen Grund ausser sich, und es lässt sich über denselben nicht etwa argumentiren, wie in den Denkreihen geschieht, sondern es *ist* eben, und *so* ists, dass nemlich gerade dies durch mich geschehen soll.

Resultat: das Bestimmte des sittlichen Bewusstseyns wird nicht durch die Freiheit des Denkens gemacht, sondern es macht sich schlechthin selbst. Die Freiheit thut dabei allerdings etwas, aber etwas Anderes: sie versetzt sich durch die Ertödtung des Triebes in die Bedingung, unter der es sich in ihr machen kann. Jene bestimmte Anschauung giebt eine Aufgabe, die das Individuum mit Freiheit zu der seinigen machen und sie wirklich vollziehen soll, und die, laut des obigen, es auch sicher vollziehen kann. Aber sein Handeln ist eine unendliche Linie, und dasselbe steht in dieser seiner Unendlichkeit unter dem Sittengesetze; darum wird nach Vollziehung dieser ersten Aufgabe ihm erscheinen eine zweite, zu welcher, nach dem Einheitsgesetze der Unendlichkeit, die Vollziehung der ersten sich verhält wie bedingendes, und nach diesem Gesetze so fort ins Unendliche. Die sittliche Bestimmung des Individuums, die durch sein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Seyn durchaus vollendet ist, kommt zum Bewusstseyn nur in einer unendlichen Anschauung, d. i. in einer unendlichen, nie zu vollendenden Reihe einzelner bestimmter Anschauungen, welche Reihe durch das Gesetz der Bedingtheit zusammenhängt, und Eine bleibt: und das Bestimmte, was man soll, und auch wirklich kann, gilt nur für den gegebenen Zeitmoment.

c. Der Trieb, als ein wesentlicher Bestandtheil des Individuums, bleibt ewig, und eben darum auch die Freiheit. Wenn sonach das Individuum zur Realisirung der bestimmten sittlichen Aufgabe sich bestimmt hätte, so könnte es doch diese seine Bestimmung immer wieder zurücknehmen, oder, wenn es auch etwa die nächste Aufgabe vollzöge, der folgenden den Gehorsam verweigern, und so fort in alle Ewigkeit. In dieser Lage bliebe sein unendliches Leben ein immerfortgehendes *Sichbestimmen*, ein fortdauerndes Erschaffen freier Entschlüsse, die ebensowohl unsittlich seyn könnten. Dann aber wäre das Sittengesetz auch nicht Bestimmung des *Seyns*, des festen, unwandelbaren und Einen des individuellen Lebens geworden, wie es doch durchaus begehrt; sondern es wäre nur zufälligerweise, und nach keiner festen Regel Bestimmungsgrund einiger Aeusserungen des Lebens. Diese zufälligen Aeusserungen wären sittlich, aber das Leben selbst, seiner Form nach, in seiner Wurzel und seinem Boden bliebe unsittlich. Jene erfüllte Aufgabe war schon in der Anschauung; durch die Anschauung sonach wäre das Leben bestimmt. Aber es soll bestimmt seyn durch die schlechthin unsichtbare und ewige Einheit des Gesetzes. Wie könnte diese Bestimmung, als die einzige wahre Sittlichkeit des Individuums zu Stande kommen? Offenbar nur durch die absolute Vernichtung und Aufhebung des Triebes sowohl, als der Freiheit, indem auf die Fortdauer dieser der beschriebene entgegengesetzte Zustand sich gründet. Nun können beide als Vermögen durchaus nicht vernichtet werden; darum bleibt übrig, dass sie als Facten vernichtet würden. Das Individuum müsste sich mit Freiheit bestimmen, in alle Ewigkeit nie mehr die als Möglichkeit freilich ewig fortdauernde Freiheit als Factum eintreten zu lassen. — Eine Bestimmung durch Freiheit heisst ein freies Wollen (nicht das erst beschriebene natürliche Wollen). Jene Bestimmung wäre daher der Entschluss, in aller Ewigkeit dem Sittengesetze, wie es auch irgend heraustreten möge in der unendlichen Anschauung, ohne jemaligen einzelnen Freiheitsentschluss, und ohne Wanken oder Bedenken zu gehorchen. Freilich bleibt, wie gesagt, die Freiheit als Vermögen: darum muss ein solcher Wille — in der Fortdauer heisst er eben *Wille*, nicht mehr, wie in dem Momente der Erzeugung, **Entschluss** — ewig fort sich durch sich selbst halten, welches Halten eben die fortdauernde Vernichtung der doch immer möglich bleibenden realen Freiheit ist, und er wird auch als ein solches Sichhalten vorkommen in der Erscheinung. Aber fortdauernde Sichbestimmung zur Sittlichkeit ist unter seiner Voraussetzung nicht mehr möglich, sondern diese hat er alle im voraus für die Ewigkeit in sich aufgenommen. Lasset von nun an das Sittengesetz in seinem Inneren in der unendlich fortgesetzten Reihe von Anschauungen ablaufen: ihr könnt sicher seyn, dass durch diese Anschauung unmittelbar als Princip sein äusseres Leben ebenso abläuft; denn der Wille, als das vermittelnde Glied, ist unverrückt da. — Der Act der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens in sich ist der Act der Sicherschaffung des Individuums zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzweckes, und so der sein eigenthümliches inneres Leben durchaus beschliessende Act. Von nun an lebet es selbst nicht mehr, sondern in ihm lebet, wie es eben seyn sollte, der Endzweck. Der Endzweck, habe ich gesagt, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit ist der Endzweck ein Sollen und ein Gebot; durchaus nicht für den Willen, denn dieser will ja nichts Anderes, denn ihn, und er selbst ist sein Wollen. Will man ihn ja noch betrachten als Gesetz, so wäre er durch den vermittelnden Willen für das wirkliche Leben selbst Naturgesetz; denn unter Voraussetzung des Willens kann von nun an dieses nichts Anderes seyn, denn Ausdruck des Endzweckes. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nemlich die höhere und übersinnliche.

D. Bestimmung durch den Endzweck der allgemeinen und individuellen Form in ihrer Vereinigung.

1) In der Bestimmung durch den Endzweck liegt unmittelbar nicht die allgemeine wirkende Kraft des Lebens oder die Sinnenwelt; sondern es liegt in derselben nur die Summe der freien Individuen. Nur der Form nach liegt die erstere in ihr, d. i. dass überhaupt ein Spielraum sey, und eine grössere Sphäre, um die sittliche Freiheit im Gegensatze der natürlichen anschaubar zu machen. Aber er selbst, der Endzweck, steckt

ab innerhalb dieser schlechtweg gegebenen Sphäre eine engere, die desjenigen, was durch Sittlichkeit hervorgebracht werden soll, und diese Sphäre wird vertheilt an die Summe der Individuen. Wie man nun über jene allgemeine Welt in Absicht ihrer Unendlichkeit oder Nichtunendlichkeit denken möge, so ist doch dies unmittelbar klar, dass die sittliche Aufgabe in derselben, als beschreibend einen engeren Kreis, ein Endliches sey, das da realisirt werden könne, und das irgend einmal in der wirklichen Zeit, — durch die Summe aller Individuen, versteht sich, denn nur an Individuen ist das Ganze vertheilt, und nur in der Summe dieser spricht es sich aus, — realisirt seyn werde. Nun aber ist diese ganze, allgemeine Sinnenwelt nur dazu da, damit in ihr die sittliche Aufgabe realisirt und anschaubar gemacht werde. Ist aber diese Aufgabe realisirt, so fällt der Grund der Sinnenwelt, und da sie nur durch diesen im Seyn erhalten wird, sie selbst hinweg und geht zu Grunde.

2) Inwiefern aber der Endzweck das Leben selbst, nicht, wie hier, in einer zufälligen Aeusserung, sondern in seinem absoluten Seyn bestimmt, ist er nothwendig unendlich, so wie in dieser Rücksicht das Leben selbst unendlich ist. Er müsste darum nach Untergang dieser ersten Welt durchaus in derselben Form, in der allein er sichtbar werden kann, in Individuen nemlich mit Naturtrieben, Freiheit und sittlicher Bestimmung, durch das Leben selbst als Natur, nemlich als allgemeine, Eine und ewige Natur, hervorbringen eine zweite Welt. Von dieser würde gelten, was von der ersten; die durch sie gestellte Aufgabe würde irgend einmal gelöst seyn, und so auch die zweite Welt zu Grunde gehen; aber, um die Unendlichkeit des Endzweckes darzustellen, nach demselben absoluten und formalen Grundgesetze hervorgebracht werden eine *dritte;* und so ins Unendliche fort. Der Endzweck würde am Leben sich sichtbar machen als eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten.

3) Doch ist in dieser unendlichen Folge von Welten nur Ein Leben, und Ein dasselbe bestimmender Endzweck. Wie bleibt nun beides Eins und in sich zusammenhängend, und ist als Einheit sichtbar? Das Product der absolut unmittelbaren

Bestimmung des Lebens durch den Endzweck sind die Individuen; erst innerhalb der Individuen durch die Selbstanschauung ihrer Kraft entstehen sinnliche Welten. Jene, die Individuen, werden hervorgebracht durch das Leben, als absolut Eine und ewige Natur; die letzteren, die sinnlichen Welten, entstehen erst durch das Hindurchgehen durch das Princip der Anschaubarkeit des Lebens. Jene sonach, die Individuen, durch das Seyn des Endzweckes schlechtweg, keinesweges durch irgend eine besondere Aeusserung desselben begründet, bleiben, bleiben dieselben; die individuelle Einheit geht hindurch durch die unendliche Reihe aller Welten: inwiefern nemlich diese Individuen in der *Wirklichkeit* ihr Seyn durch den Endzweck bestimmt, d. h. den sittlichen Willen in sich erzeugt haben. Vermittelst dieses Willens, der das unmittelbare Seyn des Endzweckes in ihnen ist, und welcher erst von ihnen aus und für sie und ihren ewigen Zweck Welten schafft, überleben sie den Untergang aller Welten. Die eigentliche und letzte Erscheinung des Endzweckes ist ja durchaus nur in der individuellen Form; und der Wille allein ist tauglich zu dieser Erscheinung; und die Welten sind erst die Sphären der Sichtbarkeit der individuellen Willen. Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind blosse Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben, und vergehen mit dieser Welt.

Also in der in dieser Welt angefangenen Einheit des Selbstbewusstseyns der Individuen, und der darum auch Eins bleibenden Gesammt-Anschauung aller ihrer Welten ruht in alle Ewigkeit fort die Einheit des Lebens.

4) Dies ist die Grundeinheit. Wie aber hängen nun vermittelst dieser die verschiedenen Welten zusammen, und wie wird ihre Reihe angeschaut als Eine Reihe? Die Antwort ist nach den obigen Grundsätzen leicht: in Absicht des Seyns ist jede vorhergehende die Bedingung der Möglichkeit des Seyns der folgenden; das Leben vermag nur durch seine vollendete Entwickelung auf der ersten Stufe fortzugehen zur zweiten u. s. f. in Absicht des inneren Zusammenhanges, des Idealgrundes, der Bestimmung durch den Endzweck, — jede vor-

hergehende ist, weil die ihr folgende seyn soll. Die zweite z. B. ist eben Ausdruck des Endzwecks, so bestimmt darum, weil der Endzweck, dermalen absolut, ein solcher ist; aber zu einem solchen Ausdrucke kann es nicht kommen, ohne die erste, als Mittel und Bedingung dieses Ausdrucks. — Welches ist nun diejenige Welt, die schlechthin seyn soll, die sonach ist der absolute Ausdruck des Endzwecks, nach deren Realisirung sonach der Endzweck durchaus erreicht und sichtbar seyn würde? Offenbar diejenige, die nicht wiederum ist, weil eine andere seyn soll, der keine folgt, die letzte. Eine solche aber giebt es nicht, denn die Reihe ist unendlich. Der absolute Endzweck wird nie sichtbar, sondern ewig fort nur Bedingungen desselben: und so können wir denn den Endzweck seinem absoluten Inhalte nach niemals aufstellen, und müssen Verzicht thun in dieser Reihe auf ein Absolutes, das als solches sichtbar sey, zu kommen.

Anmerkungen und Folgerungen.

1) In die zweite Welt schon, vielmehr noch in die unendliche Reihe der folgenden haben den Eintritt nur solche Individuen, die in der ersten sich losgerissen haben von der unsittlichen Natur, und einen heiligen Willen in sich erzeugt. Was bei seinem hiesigen Leben blosse Erscheinung der Natur bleibt, vergeht mit derselben. Da aber kein Individuum, sonach auch nicht die vergehenden, ohne sittliche Bestimmung ist, da ferner der sittliche Gesammtzweck dieser Welt erreicht werden muss: so bleibt der unter Bestimmung des Endzwecks stehenden Natur nichts übrig, als statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe zu erschaffen. 2) Nur das Individuum, in dem der Wille zu einem festen und unwandelbaren Seyn geworden ist, schreitet über in die künftigen Welten. Obwohl nun auch in diesen der Wille immerfort sich wird halten müssen, indem auch in ihnen Freiheit und Trieb, als die absolut formalen Bedingungen, fortdauern werden, so ist doch aus der Aufnahme in diese Reihe zu schliessen, dass er sich halten werde. Darum ist in ihnen kein weiterer Untergang von Individuen, die einmal in ihnen angekommen, möglich, obwohl

die Welten selbst ohne Ausnahme nach dem Ablaufe ihrer bestimmten Dauer vergehen, und aus sich neue gebären. 3) In den künftigen Welten sind darum immerfort, ebenso wie hier, Aufgaben und Arbeiten; aber es ist in ihnen durchaus kein sinnlicher, sondern nur guter und heiliger Wille.

Im Allgemeinen: a) Alles individuelle Leben bei seinem Beginn ist, keinesweges seiner Bestimmung nach, und in Rücksicht dessen, was es soll, sondern in der Wirklichkeit, unsittlich, und die Sittlichkeit ist nur das Product der absoluten Freiheit. Kein Individuum wird sittlich erzeugt, sondern es muss sich dazu machen. b) Die Sphäre für dieses sich sittlich Machen des Lebens ist die gegenwärtige Welt: sie ist für alle künftige Welten die Bildungsstätte des Willens. Darum ist diese unsere gegenwärtige Welt die durchaus erste in der Reihe, und der Anfang derselben, und die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie dagewesen. c) In den künftigen Welten sind, wie wir schon gesehen haben, durchaus nur alte, in der gegenwärtigen Welt schon dagewesene, und in ihr zum Willen gewordene Individuen. In ihnen werden darum keine neue Individuen mehr hervorgebracht (indem überdies diese unsittlich seyn würden). Wir aber haben oben den Satz aufgestellt, dass das Eine Leben in der Einheit eben als Leben, d. i. als Causalität sichtbar werden müsse, und daraus bewiesen, dass dasselbe, wenigstens in dieser seiner ersten Bestimmung Individuen hervorbringen müsse. Gilt unser Satz, als aus dem ewigen Princip der Sichtbarkeit abgeleitet, nicht ewig; und wird nicht auch in den künftigen Welten das Eine Leben in seiner Causalität als Eins sichtbar werden müssen? Allerdings: aber dann hat es sich sichtbar gemacht als factisches Princip der Hervorbringung einer neuen Welt, und nach dieser Regel künftiger neuer Welten ins Unendliche, auf welche Weise es hier durchaus nicht sichtbar ist.

Fünftes Capitel.

Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes, oder des Endzwecks, und dieses als Aeusserung der ersteren.

Wir haben gesehen: das Leben, der Form nach, d. i. als blosse innere Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, sey keinesweges absolut, sondern es sey um eines Anderen willen, damit nemlich der Endzweck angeschaut werde. Es selbst ist im Grunde nicht Leben in dieser blossen objectiven Form, sondern es ist zugleich Anschaubarkeit des Endzwecks. Als solche nun kommt es in zweien zugleich seyenden und gegenseitig durch einander bedingten Formen vor: in der allgemeinen, als durch den Endzweck bestimmte Natur, die als ewige Natur zufolge derselben Bestimmung eine unendliche Reihe von Welten schafft, — und in der individuellen, als durch denselben Endzweck bestimmbare absolute Freiheit; wodurch sonach in jedem Individuum gesetzt ist Naturtrieb, sittliche Bestimmung und die zwischen beiden schwebende absolute Freiheit, die durch sich selbst in eigener factischer Vernichtung zum Willen zu steigern ist; durch welche die individuelle Form in ihrer Bestimmtheit, d. i. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Nun ist oben der Zweifel geäussert worden, der auch dem aufmerksamen Denken sich leicht aufdringt, dass dieser Endzweck selbst, den wir dermalen zum höchsten Princip gemacht haben, noch nicht absolut seyn möge. Sollte sich dies bestätigen, so würde sein denn doch auch factisches Seyn nach der Analogie mit dem Bisherigen gedacht werden müssen als selbst nur Anschaubarkeit eines Anderen und Höheren, dessen Anschaubarkeit nun auch das formale Leben, nemlich mittelbar, und durch ihn als verbindendes Glied hindurch, würde.

Gehen wir darum an die Untersuchung, ob der Endzweck absolut seyn möge, oder, falls er es nicht ist, was ihm zu Grunde liegen und in ihm sichtbar werden möge? — Um ohne weiteres zur Sache zu schreiten: ich habe die Vermuthung, dass er sey das Seyn des bloss formalen Lebens selbst, und erkläre mich zuvörderst über meinen erst hier in aller Strenge genommenen Begriff des Seyns. Seyend nenne ich dasjenige, was durchaus nicht wird und nie geworden ist, und von dem man eben schlechtweg nichts Anderes sagen kann, denn: es *ist*. W. D. E. W.

Nun rede ich hier von dem Seyn des Lebens, d. i. eines absoluten Werdens, eines solchen, das in seinem formalen Wesen durchaus nur Werden ist, und niemals Seyn; denn als ein solches ist das rein formale Leben gedacht. Mit einem solchen wird ein Seyn vereinigt, heisst: dieses Seyn selbst ist in allem diesem unendlichen Werden, es *ist*, und wird nicht, wird nicht geändert, nimmt an dem Wandel durchaus nicht Antheil. Das Seyn in ihm ist darum das Eine und durchaus Einsbleibende im Wandel. Diese Einheit und unverrückte Dauer aber trägt es eigentlich nicht als Seyn, sondern nur im Gegensatze mit dem Wandel. (Wohlgemerkt, ich sage nicht, es trägt als Seyn in sich die Nichtdauer und den Wandel, welches Unsinn wäre, sondern nur, ohne diesen Gegensatz eines Wandels wäre ein Prädicat des Nichtwandels und der Dauer gar nicht möglich: als einen unendlichen, keinesweges als einen verneinenden Satz. Nicht das Seyn folgt aus der Einheit, sondern die Einheit folgt, und zwar erst im Gegensatze mit dem Werden, als einem Wandel, aus dem Seyn.)

Um dieses Verhältniss der Anschauung ganz nahe zu rükken. Das formale Leben ist ein absolutes Werden, haben wir gesagt. Wenn Sie nun ein solches absolutes Werden zu denken versuchen, so müssen Sie, um der Anschauung die absolut nothwendige Haltbarkeit zu geben, dieses Werden, sey es auch noch so kurze Zeit, dauern lassen; ausserdem zerfliesst es

Ihnen ganz in Nichts, und Sie haben nichts gedacht. Dies nun schon ist gegen die Abrede und ein Widerspruch; denn Sie sollten ein absolutes Werden denken, Dauer aber ist Anhalten des Werdens, und so seine Negation. Doch sey Ihnen dies, weil es ausserdem zu dem aufgegebenen Gedanken gar nicht kommen könnte, erlassen. Dieses Werden nun, das Sie gegen die Regel einen Augenblick dauern liessen, wird verdrängt und vernichtet durch ein neues absolutes Werden, durchaus aus dem Nichts, darum ohne allen Zusammenhang mit dem ersten. Da ist nun in dem vorausgesetzten Leben durchaus keine innere Einheit, und man denkt nicht *das* Leben, sondern unendliche verschiedene Leben. Das allein Einheit und Dauer in das Leben bringende ist sein Seyn; und es geht hervor, dass ohne diese Voraussetzung das Leben überhaupt nicht angeschaut werden kann, noch als *das* Leben, als Ein Leben angeschaut werden kann.

Resultat: Die Voraussetzung eines Seyns schlechtweg im Leben, wie dieses Seyn soeben beschrieben worden, ist Bedingung der Anschaubarkeit des Lebens.

Dieses soeben beschriebene Seyn ist nun dasselbe, was wir bisjetzt Endzweck genannt haben. Zuvörderst: alles Werden, alle Aeusserung des Lebens hat die zur blossen Anschaubarkeit desselben erforderliche Dauer nur, inwiefern es Werden des Seyns ist (ob unmittelbar oder durch Vermittelung, darum ob in der sittlichen, oder in der bloss sinnlichen Form, thut hier nichts zur Sache); das Werden selbst ist nur unter dieser Bedingung. Dieses Seyn ist darum das eigentlich Seyende, der Gehalt im Werden, oder im Handeln das Gehandelte. Nun aber ist das Leben der Form nach ein absolutes Werden; dieses Seyn ist daher in der Aeusserung in alle Unendlichkeit fort nur im Werden, niemals im (factischen oder geäusserten) Seyn. Im Seyn würde es erst seyn am Ende des Lebens. Nun aber geht in jeder Aeusserung das Leben darauf aus sein Seyn zu äussern; dass dies kein wirkliches Seyn wird, liegt bloss in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten unendlich fortdauernden Werden. Also:

das Seyn, als ein wirkliches, ist Zweck und Absicht der Aeusserung, und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, also Endzweck.

Resultat: Das Seyn des Lebens, das ihm durchaus zum Grunde gelegt werden muss, wird bloss in der Synthesis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzwecke. Ausserhalb dieser Synthesis, und jenseits jener Form ist von einem Endzwecke gar nicht zu reden, sondern nur von einem Seyn schlechtweg. Der Endzweck ist also die *Aeusserung* des Seyns im Werden, um dieses Seyn sichtbar zu machen, also mittelbar Sichtbarkeit des Seyns des Lebens, wie wir dies vermuthet haben.

Anmerkung. *Seyn der Freiheit* oder des Lebens, — wenn man nur das Wort Seyn prägnant nimmt, für Seyn schlechtweg, jenseits alles Werdens, keinesweges für das blosse factische Seyn der Erscheinung, — und *Sittlichkeit* sind durchaus Eins.

Es fragt sich ferner: was ist dieses Seyn des Lebens, lässt es sich weiter bestimmen? Ich sage ja, und zwar auf folgende Weise. Das Formale des Lebens ist die blosse Sichbestimmung zu einem Werden. Diese setzt darum dem Seyn durchaus nichts weiter hinzu, als was aus dieser Form folgt, die Vergänglichkeit des besonderen, und den unendlichen Fortgang desselben. Was aber in der Aeusserung wirklich dauert und ist, und durch die ganze unendliche Reihe hindurch dauert, ist nicht in ihr, sondern im Seyn selbst begründet. Nun ist das in jeder einzelnen Aeusserung Bestehende, ja das dieselbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten Bringende, und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde, die Anschauung. Diese darum in ihrer absoluten Form, als Anschauung, wird nicht, sondern sie ist, und durch die Form erhält die seyende nur das unendliche Werden. Das Grundseyn des Lebens ist darum in seiner Form eine *Anschauung*, die da *ist*, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe. Alle Thätigkeit, die ja nur in das formale Leben fällt, ist von ihr wegzudenken. Das Wort Anschauung scheint diese

Thätigkeit in sich zu enthalten; setzen wir darum statt desselben den anderen Ausdruck: das Seyn des Lebens sey ein stehendes festes *Bild*, oder *Erscheinung;* ein in sich geschlossenes Seyn, das eben darum nicht etwa wieder unmittelbar angeschaut wird. Dies, sage ich, ist das Seyn des Lebens schlechtweg; das Leben ist darum mit demselben geschlossen, und ist nichts mehr denn dies.

Mit dieser Anschauung schlechtweg ist nun vereinigt das formale Leben, oder die Anschauung hat formales Leben, ist formales Leben, dieses ist seine Form und dergleichen. Durch dieses formale Leben nun äussert sie sich, wenn sie sich äussert, in der ewigen Form des Werdens.

Das bis jetzt als Leben Betrachtete ist daher seinem absoluten Seyn nach Anschauung, Bild, Erscheinung. Aber Anschauung ist Freiheit von einem Seyn; — bezieht sich auf ein Seyn, das in der Anschauung angeschaut, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint.

Was ist das für ein Seyn? Zuvörderst nicht das des Lebens selbst, denn dieses ist bloss Bild, und ist mit dem Bildseyn zu Ende, und zwar ist es Bild jenes Anderen, dem Bilde Entgegengesetzten, welches das Seyn ist zu dem Bilde. — Offenbar ist es ein Seyn jenseits alles Werdens, wie es ja das Bild auch schon ist. Nun aber ist die Anschauung *seine* Anschauung, hängt darum sowohl dem Seyn als dem Inhalte nach von ihm ab; dieses ist der Grund ihres formalen sowohl, als qualitativen Seyns. Obwohl darum die Anschauung schlechtweg *ist*, nicht *wird*, so ist sie dennoch nicht von sich, aus sich, durch sich, sondern sie ist durch jenes Seyn, sie ist darum absolut nur als *Factum*, Factum jenes Seyns nemlich. Jenes Seyn aber, das zu der absoluten Anschauung das Seyn ist, ist schlechtweg aus sich, von sich, durch sich. Es ist Gott.

Weiteres nun, als dass es sey das Absolute, und dass es nicht sey Anschauung oder irgend etwas Anderes, das in der Anschauung zufolge ihrer Lebendigkeit liegt, lässt sich von demselben in diesem seinem blossen Begriffe nicht aussagen.

Dies aber ist die blosse Form seines Seyns, und zwar bloss im Gegensatze mit dem Seyn der Erscheinung. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst; aber diese Anschauung wird nicht wieder angeschaut, sondern sie äussert sich nur durch die mit ihr verknüpfte Freiheit. Also sein Wesen, sowie es in ihm selbst ist, äussert sich in alle Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben darum in seinem eigentlichen Seyn ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. In der wirklichen That, wenn es überhaupt nur wahrhaft ist, und nicht bloss zu seyn scheint, ist es immerfort die in diesem Zeitmomente mögliche nächste Bedingung des Werdens dieses Bildes.

Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluss erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. (Wie durchaus gleichbedeutend beide Ausdrücke sind, wird sich sogleich näher zeigen.) Das Wissen ist allerdings nicht ein blosses Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem *Seyn*, nemlich von dem Einen Seyn, das da wahrhaft ist, von Gott; keinesweges aber von einem Seyn ausser Gott, dergleichen ausser dem Seyn des Wissens selbst, oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nun kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen in insgesammt nothwendige und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung der Nothwendigkeit dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre.

Zur Uebersicht.

1) Was ausser Gott ist, löst sich auf in blosse Anschauung, Bild, Wissen (wie denn *ausser Gott seyn* eben heisst *Anschauung Gottes* seyn, und eine andere Bedeutung nicht haben kann); und es ist in demselben schlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen formalen Seyn, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des Begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur seyn die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre, indem es ausser Gott nichts giebt, denn das Wissen.

2) Zwar ist dieses Wissen (diese Erscheinung) kein todtes, sondern schlechthin in ihm selbst lebendiges. Als solches Leben hat es abermals kein Seyn, keine Wurzel, Materialität, Qualität, sondern es ist bloss racktes Princip, nicht etwa der Anschauung und ihres Inhaltes, Gottes, denn dies *ist* ursprünglich, sondern nur einer weiteren Bestimmung dieser Anschauung, und dadurch der Aufnahme derselben in die Form des Werdens.

3) Dieses Leben nun oder Princip ist absolutes Vermögen zu bilden oder zu schematisiren, offenbar alles Dasjenige, was es ist. Ursprünglich ist es Bild Gottes. Stellen Sie das Princip fürs Erste in diesen Punct. Offenbar sind zwei Fälle möglich, die einander ausschliessen. Entweder nemlich bleibt das Princip im Principseyn dieses Seyn, was es ist, das Bild, so wird das Product desselben unendliche Reihe von Anschauung. Anschauung sage ich. Anschauung ist allenthalben, wo im Princip, indem es Princip ist, ein Seyn liegt, d. i. ein durch Freiheit nicht zum Schema Aufgelöstes, darum Unbewusstes. Oder der zweite Fall. Das Princip bleibt nicht dieses Seyn, sondern es verwandelt dasselbe auch in ein Schema, so entsteht ein Begriff, hier der Begriff Gottes; welcher, wenn das Princip systematisch verfahren ist, wie wir hier, wird der Begriff Gottes, als absoluten Gegenstandes der Anschauung. Dies ist die Genealogie aller Begriffe, und hier insbesondere des von Gott: Religion, welche das Leben des Wissens vollendet, und sein höchster Gipfel ist.

4) Gehen wir zurück zur Anschauung, in der das Princip, ihm selbst unbewusst, ist Bild Gottes. Es sind auch in dieser Anschauung wiederum zwei Fälle. Entweder wird die Freiheit in der Anschauung vorausgesetzt, und das Product der Anschauung durch diese hindurch als zweites, unbewusstes im Principe angesehen, so entsteht dadurch die unendliche Anschauung des Endzwecks; Ansicht der sittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anschauung nicht vorausgesetzt und darum das Product der Anschauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht bestimmt, so entsteht die Anschauung der unendlichen Natur, welche Natur hier selbst in Anschauung sich auflöst, und als eine Form derselben erscheint.

5) Endlich kann die Freiheit selbst, das Princip als solches, das in der vorigen Grundanschauung verborgen blieb, durch sie, die Freiheit selbst, schematisirt, und zum Bewusstseyn erhoben werden: so entsteht die Anschauung des Ich, als eben eines freien, und zwar frei in Beziehung auf den Endzweck, der für dasselbe ein Gesetz wird; demnach das Ich in einer doppelten Ansicht, als Princip in einer sittlichen Welt, und als ebendasselbe in einer nicht sittlichen, und darum bloss sinnlichen.

Und in diesen fünf Grundformen ist denn die mögliche Form alles Bewusstseyns in alle Unendlichkeit hinaus erschöpft. Die Wissenschaftslehre hat es zu thun mit den nothwendigen Formen des Bewusstseyns, und so ist denn das eben Gesagte das Grundschema dieser Wissenschaft, in welches unsere Aufstellung der Thatsachen des Bewusstseyns, falls sie vollendet war, nothwendig enden musste.

Es würde jeder wissenschaftlichen Darstellung zuweilen gut thun, wenn man sie aus der Terminologie, in der sie vielleicht nothgedrungen einherschreitet, hinauszugehen nöthigte, und ihr sagte: sprich doch einmal in den Worten der gewöhnlichen Sprache und des gewöhnlichen Verstandes aus, was du eigentlich Neues behauptest. Wir wollen jetzt unserer eigenen Darstellung selbst diesen Dienst erweisen.

Und aussprechend in der Sprache des gemeinen Lebens behaupten wir, und haben wir bis jetzt behauptet alles Ernstes folgendes.

1) Es ist ein Wissen wirklich selbstständig und an sich da; dieses Wissen nemlich ist ein freies und selbstständiges Leben. Dies muss man uns nun zugeben und mit uns annehmen, wenn man auch nur auf den Standpunct der Philosophie, die von dem Wissen, als einem eigenen Phänomene ausgeht, mit uns sich stellen will. Man muss aber auch wirklich dasselbe denken, und sein Denkvermögen schon so weit entwikkelt haben, dass man es, sey es auch indessen nur zur Probe, denken könne. So denkt man durchaus nicht, was wir aufgegeben haben, wenn man etwa denkt, das Wissen sey eine Eigenschaft z. B. eines vorausgesetzten substantiellen Menschen, und das wollten wir nicht sagen: der Mensch habe das Wissen. Wer es nicht an sich zu bringen vermag, etwas Anderes, denn dies, bei unseren Worten zu denken, dem verschliesst sich der Sinn derselben und das Gebiet, auf welchem allein sie einen Sinn haben, gleich von vorn herein auf immer. Wir bedürfen keiner Träger des Wissens, sondern dasselbe ist, wenigstens vorläufig, zu betrachten als sich selbst tragend. Wo wir den Menschen, der keinesweges das Wissen hat, sondern welchen selbst, so Gott will, das Wissen haben soll, unterbringen, wird sich ja wohl zu seiner Zeit zeigen. Jetzt erfordert die Abstraction unserer Wissenschaft ihn zu vergessen, sowie der Geometer fordert, die Materie zu vergessen.

2) Dieses Leben beginnt in einer gewissen Gebundenheit seiner Freiheit.

3) Sein Fortgang und Lebenslauf besteht darin, dass es sich aus dieser Gebundenheit befreie, wodurch es wohl einer anderen, aber minderen Gebundenheit anheim fallen dürfte, aus der es wiederum sich zu befreien hat u. s. w. Kurz sein

Lebenslauf ist eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu höherer Freiheit.

4) Diese Fortentwickelung des Lebens dürfte wohl stehen unter festen und bestimmten Gesetzen. Eine Darlegung der Thatsachen des Bewusstseyns wäre also gleichsam eine Naturgeschichte der Entwickelung dieses Lebens.

5) Eine solche hebt, da sie eine Geschichte der Entwickelung seyn soll, an von dem niedrigsten Puncte: von demjenigen, in welchem das Leben ohne alle vorhergegangene Entwickelung sich gegeben wird. Dieser Punct aber, dieser *terminus a quo* der Geschichte ist die äussere Wahrnehmung, und was mit ihr zugleich gesetzt ist.

Ich habe gesagt: Das Wissen ist schlechtweg, es hat ein selbstständiges Daseyn, und das einzige selbstständige Daseyn, welches wir hier kennen. Das Wissen aber sey in seinem Wesen Seyn der Freiheit; die Freiheit also sey eigentlich selbstständig. Dies müsse man vor allen Dingen einstimmig mit mir wenigstens problematisch denken; denn ein solches Denken sey der Standpunct der Philosophie, und wer es durchaus nicht über sich vermöge, das Wissen anders zu denken, denn etwa als ein Accidens irgend eines Menschen, der das Wissen habe, könne ebensowenig irgend einen philosophischen Gedanken fassen, als der, der über die Materie sich nicht erheben könne, irgend einen geometrischen.

Auch ist zum Ueberfluss der absolute Widerspruch einer solchen Voraussetzung eines Trägers des Wissens klar. Wir wollen hier untersuchen das gesammte Bewusstseyn. Ein solcher Träger des Wissens aber wird doch wohl gleichfalls herbeigeführt durch irgend ein Bewusstseyn, und auf die Aussage dieses Bewusstseyns geglaubt. Setzen wir nun einen solchen ohne weiteres voraus, so schliessen wir das ihn herbeiführende Bewusstseyn von unserer Untersuchung aus; und diese bleibt unvollständig und gerade eines der wichtigsten Puncte ermangelnd.

Auch hat das Grundverderbliche und die absolute Vernichtung der Philosophie durch dieses Unvermögen des Denkens sich schon zur Genüge dargethan. Kant hat zwar unseren Satz nicht mit so dürren Worten und so unumwunden ausgesprochen, wie wir; aber ohne Voraussetzung dieses Satzes hat er in der That nichts gesagt, und seine Schriften bleiben eine Menge von Widersprüchen. Das philosophirende Publicum hat diese Voraussetzung nicht gemacht, und so wirklich nichts, oder ein Gemenge von Widersprüchen in jenen Schriften gefunden. (Wie jedoch einige bei diesem Zustande ihres Denkvermögens in jener Lehre Weisheit finden, und sich zu Erklärern und Verbreitern derselben aufwerfen konnten, ist freilich ein Räthsel.) Die gedruckte Wissenschaftslehre hat es freilich gesagt, aber man hat nicht geglaubt, dass es ihr Ernst sey; und lediglich aus diesem Grunde ist sie ein verschlossenes Buch geblieben. Indem ich mit Ihnen einen Versuch anstelle, Sie zum Verstehen der Wissenschaftslehre zu bringen, muss ich Sie vor allen Dingen, und als Bedingung aller meiner weiteren Bitten, darum bitten, dass Sie mir glauben, es sey mit jener Behauptung, ganz wie sie lautet, mein voller Ernst; und dass Sie es wagen, jenen Gedanken mit mir, indessen nur zum Versuche, zu denken. Der Versuch kann ja nicht schaden; kommt dabei nichts heraus, und werden Sie nicht im Verlaufe von der Wahrheit dieser Voraussetzung durch sich ergebende Gründe überzeugt, so können Sie nachher immer wieder so denken, wie Sie vorher zu denken gewohnt waren. Ohne diese Voraussetzung würden Sie auch schon das, was ich bis jetzt vorgetragen, durchaus nicht verstehen, und ihm einen völlig falschen Sinn unterlegen müssen. Ich habe behauptet, jenes Leben des Wissens verwandle sich selbst; nach meinem Sinne bringt es, da es selbst in allem Ernste ist, ein Seyn hervor, das auch wirklich und in der That ist und bleibt, und nachdem es ist, nicht wieder aufgehoben werden kann; ein Seyn an sich, da es selbst (das Leben) an sich ist. Dieses Seyn drückt sich nun unmittelbar aus in einem Wissen, da ein solches Seyn selbst Wissen ist. Wie könnte in einer solchen Ansicht, wenn man sie nur für Ernst nimmt, jemandem ein Zweifel an der Realität eines solchen Wissens entstehen, das ja nichts ist, als selbst das Seyn an sich? Ja wenn man, sobald das Wort Wissen genannt wird, nichts dabei sich zu denken vermag, als seine müssigen Träume; wiederum, wenn man keine andere Realität sich zu denken vermag, als die materielle, die man mit Händen greift: dann möchte ein solcher Zweifel an seinem Orte seyn. Die, welche die Wissenschaftslehre misverstanden, thaten das. — —

Die

Wissenschaftslehre,

in ihrem allgemeinen Umrisse

dargestellt

von

J. G. Fichte.

Erste Ausgabe: Berlin, bei J. E. Hitzig. 1810.

Vorrede.

Ich habe diese Abhandlung, mit welcher ich meine in diesem Halbjahre gehaltene Vorlesungen beschloss, zunächst für meine Zuhörer abdrucken lassen, um denselben die Uebersicht des Ganzen bei der Wiederholung zu erleichtern. Sollte dieselbe noch in Anderer Hände fallen, und etwa unter anderen auch in die Hände solcher, die über Philosophie mitzusprechen sich berechtigt halten: so könnte diesen bei einiger Erwägung hier ein Licht aufgehen, welch einen verkehrten Begriff sie sich bisher von der Wissenschaftslehre gemacht, und durch welche ungeheuere Irrthümer sie selbst dem philosophirenden Verstande auf den rechten Weg haben helfen wollen. Das werden sie freilich nicht einsehen, dass man, um zu philosophiren, sich zu dem wirklich freien und schöpferischen Denken erheben müsse; keinesweges befangen bleiben dürfe in der Anschauung irgend eines durch das Ohngefähr in uns gebildeten Denkens; welches Letztere allein sie bisher vermocht, und dadurch alle ihre Ungereimtheiten zu Stande gebracht haben. Und so werden sie denn, was allein man ihnen anmuthen könnte, niemals aufhören, sich in eine Sphäre zu drängen, zu denen sich ihnen ihr Vermögen versagt.

Berlin, im März, 1810.

§. 1.

Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seyend erscheint; und giebt sich zuvörderst die Frage auf: wie dasselbe zu seyn vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sey.

Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch ausser ihm ein neues Seyn entstehen.

Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema.

Ist ein solches Schema, — wie denn dies nur durch das unmittelbare Seyn desselben klar werden kann, da es nur unmittelbar ist, — so ist dasselbe schlechthin dadurch, dass Gott ist, und es kann, so gewiss er ist, nicht nichtseyn. Keinesweges aber ist es zu denken als eine Wirkung Gottes, durch einen besonderen Act desselben, wodurch derselbe in sich selbst sich verwandeln würde; sondern es ist als eine unmittelbare Folge seines Seyns zu denken. Es ist, der Form seines Seyns nach, schlechtweg, so wie er selbst schlechtweg ist, ohnerachtet es nicht er selbst ist, sondern sein Schema.

Wiederum kann ausser Gott schlechthin nichts seyn, denn dieses; kein inneres auf sich beruhendes Seyn, denn das ist er allein; nur sein Schema kann seyn ausser ihm, und ein Seyn ausser ihm heisst eben sein Schema, und beide Ausdrücke sagen dasselbe.

§. 2.

Indem nun ferner der Wissenschaftslehre nicht entgehen kann, dass dennoch das wirkliche Wissen keineswegs als Eins, wie sie dasselbe gedacht hat, sondern als ein mannigfaltiges erscheine, so entsteht ihr die zweite Aufgabe, den Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit anzugeben. Es versteht sich, dass sie diesen Grund nicht wo anders her entlehnen, sondern das ihr wohlbekannte Wesen des Wissens als solchen darlegen muss; dass daher die Aufgabe, bei ihrer anscheinenden Zweifachheit, dennoch die Eine und selbige bleibe, die: das innere Wesen des Wissens darzustellen.

§. 3.

Nemlich dieses Seyn schlechtweg ausser Gott kann keineswegs ein in sich gebundenes, fertiges und todtes Seyn seyn, wie denn auch Gott kein solches todtes Seyn ist, vielmehr Leben; sondern es muss seyn ein blosses reines Vermögen, indem gerade ein Vermögen das formale Schema des Lebens ist. Und zwar kann es seyn Vermögen zur Verwirklichung nur dessen, was in ihm liegt, eines Schema. Da dieses Vermögen ein bestimmtes Seyn ausdrückt, das Schema des göttlichen Lebens, so ist es freilich bestimmt, aber nur auf die Weise, wie ein absolutes Vermögen bestimmt seyn kann, durch Gesetze, und zwar durch bedingte Gesetze. Soll das und das wirklich werden, so muss unter dieser Bedingung das Vermögen so und so wirken.

§. 4.

Zuvörderst also: zu einem wirklichen Seyn ausser Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens; dieses aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zusammengesetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wissen werden. Was daher ausser Gott da ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Vermögens, und in seinem Wissen; und ein anderes Seyn ausser dem wirklich in Gott verborgenen Seyn ist schlechthin unmöglich.

§. 5.

Sodann, was die Bestimmung dieses Vermögens durch Gesetze betrifft; es ist dasselbe bestimmt zuvörderst durch sich selbst, als Vermögen eines wirklichen Wissens. Zu einem wirklichen Wissen aber gehört, dass durch das Vermögen schlechtweg irgend ein Schema vollzogen werde; sodann, dass durch dasselbe Eine Vermögen in demselben Einen Zustande dieses Schema als Schema, ein Schema überhaupt aber als unselbstständig, und zu seinem Daseyn eines Seyns ausser sich bedürftig, erkannt werde. Der unmittelbare und concrete Ausdruck dieser Erkenntniss, die in dem wirklichen Wissen keinesweges zum Bewusstseyn kommt, sondern die bloss durch die Wissenschaftslehre zum Bewusstseyn erhoben wird, ist nun das wirkliche Wissen selbst in seiner Form; und zufolge der letzteren Erkenntniss wird, mit gänzlicher Uebergehung des Schema, ein objectiv und unabhängig vom Wissen seyn sollendes, hinausgesetzt. Da in diesem Wissen von dem Objecte sogar das Schema verdeckt wird, so bleibt umsomehr das Vermögen, als das Erschaffende desselben, verdeckt und ungesehen. Dies ist das Grundgesetz der Form des Wissens. So gewiss daher das Vermögen zu einem solchen sich entwickelt, entwickelt es sich, wie wir beschrieben, nicht bloss schematisirend, sondern auch schematisirend das Schema als solches, und es erkennend in seinem unselbstständigen Wesen; nicht dass es unbedingt müsste, sondern dass es nur durch diese Weise des Verfahrens zu einem Wissen kommt.

Es bleibt diesem zufolge in einem wirklichen Wissen manches unsichtbar, das denn doch wirklich als Aeusserung dieses Vermögens *ist*. Sollte nun etwa dieses, und sollte etwa alle Aeusserung des Vermögens, in das Wissen eingeführt werden, so könnte das Letztere geschehen, nur in einem anderen Wissen, als in dem ersterwähnten; und das gesammte Wissen würde durch den Widerstreit des Gesetzes der Form der Sichtbarkeit, mit dem, dass es sich in seiner Ganzheit sehe, in verschiedene Stücke nothwendig zerfallen.

§. 6.

Ferner ist innerhalb dieses seines formalen Seyns das Vermögen bestimmt durch ein unbedingtes Soll. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens, was es ursprünglich ist, und durch welches Seyn allein es Daseyn hat: somit ist dies seine absolute Bestimmung, durch die es selbst als Vermögen vollendet erschöpft ist. — Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens; nun aber ist es ursprünglich nichts mehr denn ein Vermögen, wiewohl ganz sicher dieses bestimmte Vermögen des Schema von Gott; sollte es sich nun als solches Schema sehen in der Wirklichkeit, so müsste es selbst durch Vollziehung des Vermögens sich wirklich dazu machen.

§. 7.

Das sich Sehen als sollendes und könnendes Vermögen, und die wirkliche Vollziehung dieses Vermögens, falls auch die letztere gesehen werden soll, fallen auseinander, und die factische Möglichkeit des letzteren ist durch die geschehene Vollziehung des ersteren bedingt.

Es soll sich ja sehen als göttliches Schema nicht durch sein blosses ihm gegebenes Seyn, wie es denn kein solches gegebenes Seyn ist, sondern durch Vollziehung des Vermögens. So muss ihm, dass es ein solches Vermögen sey, und woran es in der Vollziehung desselben sich erkenne, schon vorher bekannt seyn, damit es hierauf seinen Blick richten, und nach jenen Kennzeichen die Vollziehung beurtheilen könne.

Oder sehe man es so an: durch die Vollziehung des Vermögens wird ihm ein Schema entstehen, und ein Bewusstseyn desjenigen, was im Schema liegt, und mehr durchaus nicht. (§. 5.) Der über den unmittelbaren Inhalt des Schema hinausgehende formale Beisatz, dass es Schema Gottes sey, liegt darin nicht, und könnte nur zufolge eines an der unmittelbaren Vollziehung wahrgenommenen Kennzeichens darauf übertragen werden. Dieses Kennzeichen aber ist gerade das, dass das Vermögen mit absoluter Freiheit, zufolge des erkannten allgemeinen Soll, sich vollziehe.

§. 8.

Soll es sich sehen, als sollend, so muss es vor diesem bestimmten Ersehen seiner als Princip voraus schon überhaupt sehen; und da es nur durch seine Sich-Entwickelung sieht, es muss sich entwickeln, ohne als Princip in dieser Entwickelung unmittelbar sich sehen zu können. Das ausgesprochene Muss liegt in der Absicht, dass das Soll ihm sichtbar werde; man kann es darum nennen ein Sollen des Soll, nemlich ein Soll seiner Sichtbarkeit: mithin liegt dieses Soll in der ursprünglichen Bestimmung des Vermögens durch sein Seyn aus Gott. Da, wenn es sich überhaupt nicht sieht als Princip, es in demselben Einen Zustande sich nicht zugleich als solches sehen kann, so ist klar, dass diese beiden Weisen des Wissens auseinanderfallen. Wir nennen das Wissen durch das unmittelbar unsichtbare Princip *Anschauung*.

§. 9.

Da in der Anschauung weder das Vermögen schlechtweg als solches, noch auch das göttliche Leben, schematisirt wird, indem die Anschauung erst die factische Möglichkeit eines solchen Schematisirens herbeiführt, so ist klar, dass derselben nichts übrigbleibe, denn die blosse Gestalt des Vermögens in seiner Gegebenheit. Es ist (§. 5.) ein Vermögen des Hinschauens, und zwar ohne die Richtung auf das Eine göttliche Leben, die auf diesem Standpuncte verborgen bleibt, ein *unbestimmtes* und durchaus ungebundenes, jedoch absolutes Vermögen, also ein unendliches. Es schematisirt sich darum als hinschauend ein Unendliches in einem Blicke (den Raum); *sich* schematisirt es also, demnach als in derselben ungetheilten Anschauung sich zusammennehmend und zusammenziehend auf ein in der ersten Unendlichkeit Begrenztes, in sich selber gleichfalls unendlich Theilbares, einen verdichteten unendlichen Raum, in einem anderen einfachen unendlichen Raume, oder Materie; — auch hier als ein unendliches Vermögen, sich zusammenzuziehen, und so eine unbegrenzte materielle Welt im Raume: welches Alles nun zufolge des angeführten Grundgesetzes des

Wissens (§. 5.) ihm als ein wirklich und an sich daseyendes Seyn erscheinen muss.

Ferner, es ist eben durch sein blosses formales Seyn Vermögen, absolut anfangendes Princip. Um sich als solches zu schematisiren für die Anschauung, muss es, vor seiner Wirksamkeit voraus, ein mögliches Wirken erblicken, das es, — so nemlich müsste es ihm erscheinen, — vollziehen könnte, oder auch nicht. Dieses mögliche Wirken kann es nicht erblicken an dem absoluten Soll, das in diesem Standpuncte unsichtbar ist: sonach nur an einer gleichfalls blind schematisirten Causalität, die doch nicht unmittelbar Causalität ist, die aber schlechtweg durch die erscheinende Vollziehung des Vermögens es zu werden erscheine. Eine solche Causalität aber ist ein *Trieb*. Es müsste sich fühlen getrieben zu diesem oder jenem Wirken; ohne dass jedoch die Wirksamkeit dadurch *unmittelbar* gegeben sey, indem eine solche Unmittelbarkeit ihm die Erscheinung seiner Freiheit, auf die es ja hier ankommt, verdecken würde.

Diese durch den Trieb geforderte Wirksamkeit kann nur eine Wirksamkeit auf die Körperwelt seyn. Der Trieb zur Wirksamkeit wird daher angeschaut in einer unmittelbaren Beziehung auf die Körper; diese werden demzufolge in dieser unmittelbaren Beziehung gefühlt, und erhalten, durch diese Beziehung, ihre innere, mehr als raumfüllende *Qualität;* und es wird durch diese Bemerkung die oben unvollendet gebliebene Bestimmung der Körper vollendet.

Sollte zufolge dieses Triebes, und der Erscheinung der Selbstbestimmung, das Vermögen sich als in der That wirkend erblicken, so würde es in dem Erblicken dieser Wirksamkeit mit der Körperwelt in dieselbige Eine Form der Anschauung zusammenfallen: es würde darum in dieser mit der Körperwelt vermittelnden Anschauung sich selbst als einen Körper erblikken; in seiner doppelten Beziehung zur Körperwelt, theils als Sinn, um die Beziehung derselben auf seinen Trieb zu fühlen, theils als Organ, um seine Wirksamkeit darauf anzuschauen.

In dieser Wirksamkeit ist es sich nun gegeben als das Eine und selbige Vermögen in der *Selbstbestimmung*, aber durch kein *Wirken* zu erschöpfen, und so Vermögen bleibend ins Unendliche. Es entsteht ihm in dieser Anschauung seines Einen unendlichen Vermögens eine Unendlichkeit, nicht wie die ersterwähnte, in Einem Blicke, sondern eine solche, in der es sein unendliches Wirken anschauen könne; eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Glieder: die Zeit. Da ins Unendliche fort diese Wirksamkeit nur auf die Körperwelt gehen kann, so wird in der Einheit der Anschauung auch auf diese die Zeit übertragen, ohnerachtet diese Welt ihren eigenthümlichen Unendlichkeitsausdruck schon hat an der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und aller seiner Theile.

Es ist klar, dass der Zustand, da das Vermögen sich lediglich der Anschauung der Körperwelt hingiebt, und in derselben aufgeht, mit demjenigen, da es auf seinen Trieb auf die schon erkannte zu wirken aufmerkt, auseinanderfällt; dass jedoch auch in dem letzten Zustande ein Schema der vorhanden seynsollenden Dinge bleibt, damit der Trieb auf sie bezogen werden könne: und dies bildet den Zusammenhang zwischen diesen beiden auseinanderfallenden Zuständen der Anschauung.

Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist, wie gesagt, Ausdruck und Schema des blossen Vermögens. Da das Vermögen, ohne Schema des göttlichen Lebens, nichts ist, hier aber dasselbe in dieser seiner Nichtigkeit schematisirt wird, so ist dieses ganze Gebiet nichts, und nur in seiner Beziehung auf das wirkliche Seyn, indem dessen factische Möglichkeit dadurch bedingt ist, erhält es eine Bedeutung.

§. 10.

Es liegt im Vermögen ferner die Bestimmung, sich zu erheben zum Ersehen des Soll, dessen factische Vollziehung nun, nachdem das gesammte Gebiet der Anschauung da ist, unmittelbar und schlechtweg möglich ist. Wie aber und auf welche Weise wird diese Erhebung geschehen? Was in der Anschauung festhält, und die eigentliche Wurzel derselben ist, ist der Trieb; diesem zufolge hängt das Vermögen am Anschauen, und bleibt in demselben gefangen. Die Bedingung und der eigentliche Act des nun vollziehbaren Vermögens wäre daher das Sichlosreissen vom Triebe, die Vernichtung desselben, als unsichtbaren und blinden Triebes des Schematisirens; und so würde, da das Princip wegfällt, auch die Folge, das Gehaltenseyn in der Anschauung, wegfallen. Das Wissen stände nun da, als Eins, so wie die Wissenschaftslehre bei ihrem Beginnen es erblickt; es würde in dieser seiner Wesens-Einheit eingesehen als unselbstständig und bedürftig eines Trägers, des Einen, das da ist schlechtweg durch sich. — Ein Wissen in dieser Form ist kein Anschauen mehr, sondern ein Denken, und zwar das reine, oder das Intelligiren.

§. 11.

Ehe wir dies weiter verfolgen, müssen wir von diesem Mittelpuncte aus der erst dargelegten Sphäre der Anschauung eine ihr noch ermangelnde Bestimmung hinzufügen. — Lediglich durch den blinden Trieb, der der einzig möglichen Richtung des Soll ermangelt, wird das Vermögen in der Anschauung zu einem unbestimmten; wo es als absolut schematisirt wird, unendlichen, wo es als bestimmtes, wie als Princip, gegeben wird, wenigstens zu einem mannigfaltigen. Von diesem Triebe reisst nun durch den eben angegebenen Act des Intelligirens das Vermögen sich los, um sich zu richten auf Eins. So gewiss es nun zur Hervorbringung dieser Einheit, und zwar zuvörderst innerlich und unmittelbar im Vermögen selbst, weil nur unter dieser Bedingung sie auch äusserlich im Schema erblickt werden konnte, eines besonderen Actes bedurfte, so gewiss war in der Sphäre der Anschauung das Vermögen nicht als Eins angeschaut, sondern als ein Mannigfaltiges; dieses Vermögen, das nun durch die Selbstanschauung zum Ich geworden ist, war in dieser Sphäre nicht Ein Ich, sondern es zerfiel nothwendig in eine Welt von Ichen.

Dies zwar nicht in der Form der Anschauung selbst. Das ursprünglich schematisirende, und das dieses Schema unmittelbar und in der That seines Werdens als Schema erkennende Princip sind nothwendig numerisch Eins, nicht zwei; und so ist denn auch auf dem Gebiete der Anschauung das unmittelbar sein Anschauen Anschauende nur ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, in dieser Rücksicht jedem anderen unzugängliches: das Individuum eines jedweden, deren aus diesem Grunde jedweder nur Eins haben kann. Wohl aber muss diese Trennung der Ichе einfallen in derjenigen Form, in welcher allein auch die Einheit hervorgebracht wird, in der *des Denkens:* dass daher das beschriebene Individuum, so einzeln es auch in der unmittelbaren Selbstanschauung bleibt, wenn es sich im Denken auffasst, in diesem Denken sich finden würde als ein Einzelnes, in einer Welt ihm gleicher Individuen; welche letztere, da es dieselben nicht als freie Principe, so wie sich selbst, unmittelbar anschauen könnte, es als solche nur durch einen Schluss aus ihrer Wirkungsweise auf die Sinnenwelt erkennen könnte.

Aus dieser weiteren Bestimmung der Sphäre der Anschauung, dass in ihr das durch sein Seyn aus Gott einige Princip in mehrere zerfalle, folgt noch eine andere. Dieses Zerfallen selbst in dem Einen Denken, und die dabei dennoch stattfinden müssende gegenseitige Anerkennung wäre nicht möglich, wenn nicht das Object der Anschauung und des Wirkens aller Eine und die selbige, ihnen Allen gleiche Welt wäre. Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, dass an dieser Welt das Ich, als absolut sollendes, sich sichtbar würde. Dazu bedarf es nicht mehr, als dass eben die Anschauung einer solchen Welt nur schlechtweg sey; wie sie sey, darauf kommt durchaus nichts an, indem zu jenem Zwecke jede Gestalt derselben gut ist. Aber, das Ich soll noch überdies sich als Eines in einer gegebenen Vielheit von Ichen erkennen, und dazu gehört, ausser den schon angegebenen allgemeinen Bestimmungen der Sinnenwelt, auch noch diese, dass sie für jedes anschauende Individuum dieselbe sey. Derselbe Raum, und dieselbe Erfüllung desselben für alle; ohnerachtet es der individuellen Freiheit überlassen bleibt, diese gemeinsame Erfüllung in einer eigenthümlichen Zeitfolge aufzufassen. Dieselbige Zeit und ihre Ausfüllung durch sinnliche Begebenheiten für alle; ohnerachtet in seinem eigenen Denken und Wirken es jedem freisteht, sie auf seine eigene Weise auszufüllen. Das Soll der Sichtbarkeit des Soll (§. 8.), wie es aus Gott ausgeht, ist ja an das Eine Princip gestellt, wie denn aus Gott nur Ein Princip ausgeht; und so ist es denn, zufolge der Einheit des Vermögens, jedem Individuum schlechthin möglich, zu schematisiren, — und es muss jedes, unter der Bedingung, dass es auf dem Wege der Erblickung des Soll befindlich sey, schematisiren — seine Sinnenwelt nach dem Gesetze jener ursprünglichen Uebereinstimmung. Ich könnte sagen: es kann schlechtweg und es muss, unter der angegebenen Bedingung, construiren die *wahre* Sinnenwelt; diese nemlich hat, ausser den oben abgeleiteten allgemeinen und formalen Gesetzen gar keine andere Wahrheit und Realität, als diese allgemeine Uebereinstimmbarkeit.

§. 12.

Kehren wir zurück zum reinen Denken oder Intelligiren (§. 10). — Das Wissen ist durch dasselbe eingesehen, als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In diesem Denken habe ich das Wissen nicht unmittelbar, sondern nur in einem Schema; noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, sondern dieses nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe. Besinne ich mich, — und ein solches Vermögen unmittelbar mich zu besinnen muss, um des sogleich anzugebenden Grundes willen, im allgemeinen Vermögen liegen — besinne ich mich, dass *ich* das soeben gesagte einsehe, dass ich es daher einsehen *kann*, dass, da laut der zu Stande gebrachten Einsicht das Wissen Ausdruck Gottes ist, auch dieses Vermögen selbst sein Ausdruck ist, dass das Vermögen da ist, um vollzogen zu werden, dass ich demnach, zufolge meines Seyns aus Gott, es einsehen *soll*. Nur auf dem Wege dieser Besinnung komme ich zur Einsicht, dass ich schlechtweg soll; aber ich soll zu dieser Einsicht kommen; es muss daher, wie erwiesen werden sollte, ein absolutes Vermögen dieser Besinnung, gleichfalls zufolge meines Seyns aus Gott, im allgemeinen Vermögen liegen. Diese gesammte jetzt beschriebene Sphäre offenbart sich demnach als ein Soll des Ersehens: dass *ich*, das in der Sphäre der Anschauung schon ersehene Princip, dass *ich* soll. In ihr ist das durch die blosse

Besinnung unmittelbar als Princip sichtbar zu machende Ich Princip des Schema, wie sich dies an der hervorgebrachten Einsicht vom Wissen in seiner Einheit, und vom göttlichen Leben, als dem Träger desselben, zeigt, wo ich, nach unmittelbarer Besinnung, hinzuzusetzen vermag: ich denke das, ich bringe hervor diese Einsicht. Dieses Wissen durch das unmittelbar als Princip sichtbare Princip heisst, wie gesagt, reines Denken, zum Unterschiede von dem durch das unmittelbar unsichtbare Princip, dem Anschauen.

Beide, das reine Denken und das Anschauen, fallen also auseinander, dass das letztere durch das erstere bis in sein Princip aufgehoben und vernichtet wird. Ihr Zusammenhang aber wird dadurch gebildet, dass das letztere die factische Möglichkeit des ersten bedingt; auch dass das in dem letzteren erschienene Ich in seinem blossen Schema (denn in seiner Wirklichkeit ist es zugleich mit dem Triebe vernichtet) auch im ersteren bleibt, und darauf sich besonnen wird.

§. 13.

In diesem beschriebenen Denken denke ich bloss das Wissen, als Schema des göttlichen Lebens seyn *können*, und da dieses Können der Ausdruck Gottes ist, der auf das Seyn geht, als dasselbe seyn *sollend;* keineswegs aber *bin* ich es. Es wirklich zu seyn, kann keine Gewalt mich nöthigen; wie denn auch früher keine mich nöthigen konnte, auch nur die Anschauung der wahren sinnlichen Welt zu vollziehen, oder zum reinen Denken, und dadurch zur wirklichen, aber leeren Einsicht des absolut-formalen Soll, mich zu erheben. Dies steht in meinem *Vermögen;* aber nun, da alle factische Bedingungen schon vollzogen sind, steht es auch unmittelbar in meinem Vermögen.

Wenn ich nun, von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon, mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen? Ein Schema; ein Wissen demnach, das durch das Intelligiren ich schon kenne, als das Schema Gottes, das aber in dem jetzt vollzogenen Wissen unmittelbar mir erscheint als das, was ich schlechtweg soll. Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen; sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, sowie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist.

Ich weiss nun, was ich soll. Aber alles wirkliche Wissen führt durch sein formales Wesen seinen schematischen Beisatz mit sich; ohnerachtet ich also nun weiss von dem Schema Gottes, so bin ich dennoch noch nicht unmittelbar dieses Schema, sondern ich bin nur Schema des Schema. Das geforderte Seyn ist noch immer nicht vollzogen.

Ich soll seyn? Wer ist dieser Ich? Offenbar der seyende, der in der Anschauung gegebene Ich, das Individuum. Dieser soll seyn.

Was bedeutet sein Seyn? Als *Princip* in der Sinnenwelt ist er gegeben. Der blinde Trieb zwar ist vernichtet, und statt dessen steht nun da das hell ersehene Soll. Aber die Kraft, die erst den Trieb in Bewegung setzte, bleibt, dass nun das Soll sie in Bewegung setze, und ihr höheres bestimmendes Princip werde. Durch diese Kraft soll ich daher darstellen in der Sphäre dieser Kraft, der Sinnenwelt, und in ihr anschaubar machen, was ich als mein wahres Wesen anschaue in der übersinnlichen Welt.

Die Kraft ist gegeben als ein Unendliches; was daher in der Einen Welt des Gedankens schlechthin Eins ist, das was ich soll, — wird in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit.

Nur in der Anschauung kann diese Unendlichkeit, die eigentlich eine Unbestimmtheit ist, stattfinden, keinesweges in meinem wahren einfachen Seyn, das, als Schema Gottes, so einfach und so unwandelbar ist, wie er selbst. Wie kann, innerhalb der doch fortdauernden, und durch das absolute Soll, als gerichtet an mich Individuum, ausdrücklich geheiligten Unendlichkeit, diese Einfachheit hervorgebracht werden?

Wenn in dem Ablaufe der Zeit in jedem neueintretenden Momente das Ich durch den Begriff dessen, was es soll, in einem besonderen Acte sich bestimmen müsste, so wäre es in seiner ursprünglichen Einheit allerdings unbestimmt, und lediglich in der unendlichen Zeit immerfort bestimmbar. Es könnte aber ein solcher bestimmender Act in der Zeit möglich werden nur im Gegensatze mit einem Widerstande. Dieses Widerstehende aber, und durch den Act der Bestimmung zu Bezwingende, könnte nichts Anderes seyn, denn der sinnliche Trieb; es wäre darum die Nothwendigkeit einer solchen fortzusetzenden Selbstbestimmung in der Zeit der sichere Beweis, dass der Trieb nicht durchaus ertödtet worden, wie wir dies doch bei der Erhebung zum Leben in Gott vorausgesetzt haben.

Durch die wirkliche und gänzliche Ertödtung des Triebes ist jene unendliche Bestimmbarkeit selbst vernichtet, und in eine einzige absolute Bestimmung aufgenommen. Diese Bestimmung ist der absolut einfache Wille, der das ebenso einfache Soll zum treibenden Princip der Kraft erhebt. Lasst diese Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie sie muss; der Wandel ist nur in ihren Producten, keineswegs in ihr selbst, sie ist einfach, und ihre Richtung ist Eine, und diese ist mit einemmale vollendet.

Und so ist denn der *Wille* derjenige Punct, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Princip, denn er ist absolut, und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligirendes Princip, er durchschaut sich, und er schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben.

Das unendliche Wirken der Kraft selbst ist nicht um seiner selbst willen, und als Zweck; sondern es ist nur, um das Seyn des Willens in der Anschauung zu documentiren.

§. 14.

So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem

Inhalte die Vollziehung des soeben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligiren ist, mit der Erkenntniss ihrer selbst, als eines blossen Schema, jedoch als eines nothwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine *Weisheitslehre*, das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniss, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben; nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Dritter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre.

Erster Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG.

D 3.10.67
[Ers.-Ex.]
4.12.67
mu

SU: Bd 10,1 S.7
Su

~~IIIa~~
~~MAXIM
GORKI~~

III 303 1952:2782

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band der sämmtlichen Werke umfasst Fichte's erste Bearbeitung des *Naturrechts* und, als „Anhang zur Rechtslehre," den *geschlossenen Handelsstaat*. Auch hier wird es zweckmässig seyn, einleitend etwas Allgemeineres über das historische Verhältniss zu sagen, in welches diese Werke bei ihrem ersten Erscheinen zu der gleichzeitigen Wissenschaft traten. Dies erachten wir um so nöthiger, als darüber manches Falsche, wenigstens Ungenaue überliefert wird, welches unsere Bemerkung in der Vorrede zum ersten Theile bestätigt, wie wenig Zuverlässiges, selbst in ganz naheliegenden Regionen der Philosophie, über Nebenpuncte derselben berichtet wird. Vielleicht, dass durch unsere Nachweisungen das Verhältniss jener Werke zur Gegenwart gleichfalls ein anderes wird.

In Bezug auf Fichte's Rechtslehre ist an das Allgemeinste und Bekannteste zu erinnern: er hat zuerst und auf durchgreifende Weise den Begriff des Rechtes von dem der Moral abgelöst, und mit vollständiger Grenzberichtigung beider Gebiete die erstere unabhängig von allen ethischen

Bestimmungen als selbstständige Wissenschaft nach eigenem Principe durchgeführt. Dabei ist die gewöhnliche Meinung zu berichtigen, dass er dies wesentlich in Kants Weise und Nachfolgerschaft gethan habe, indem dadurch nur etwa Kants Principien zu ihrer eigenen Consequenz erhoben worden seyen *). Anders verhält es sich in Wahrheit: theils hat Fichte diesen Schritt vollkommen unabhängig von Kant gethan, theils ist sein Princip ein anderes als das Kantische. In ersterer Beziehung kann nur an das chronologische Verhältniss erinnert werden, dass Fichte's Naturrecht (1796) ein Jahr vor Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (1797) erschien. Wie sehr jedoch Fichte selber sich gestehen musste, in den Grundbegriffen seiner Rechtstheorie von der damals in der Kantischen Schule allgemein anerkannten, aus Kants Metaphysik der Sitten (1785) abstammenden Auffassung des Rechtsbegriffes abzuweichen, zeigt die „Einleitung" zu seinem Werke, welche nur durch diese Beziehungen in allen ihren Theilen verständlich wird.

---

*) Dies ist die im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung bei Stahl („die Philosophie des Rechtes," 1830 I. S. 147. 149. ff.) und Fr. von Raumer („Geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik," 2. Aufl. 1832, S. 124.), was dann zur gewöhnlichen Ueberlieferung geworden ist. Mangelhaft und oberflächlich ist der Bericht und das Urtheil von J. Weitzel („Geschichte der Staatswissenschaft" 1833, II. S. 322. ff.). Herbart bezeichnet in Kürze das richtige Verhältniss („Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" 1836, S. 54. 121); aber es liegt ihm nur daran, gegen Kant, wie gegen Fichte zugleich, zu beweisen, dass dem Naturrecht ohne Moral keine *praktische* Gültigkeit zukomme (vgl im Folgenden S. XIX. Anmerkung): und so geht er auf den Unterschied zwischen beiden nicht näher ein. Auch Warnkönig („Rechtsphilosophie, als Naturlehre des Rechts" 1839, S. 135) und J. J. Rossbach („Die Perioden der Rechtsphilosophie" 1842, S. 184) geben genauere und richtigere Bestimmungen.

Im dritten Abschnitte derselben (S. 12. ff.) nimmt er deshalb auf das Verhältniss seiner Rechtstheorie zur Kantischen bestimmte Rücksicht und sucht wenigstens durch mittelbaren Nachweis ihre Uebereinstimmung mit der seinigen wahrscheinlich zu machen. Dabei knüpft er an den von Kant gegebenen Begriff eines Erlaubnissgesetzes („Zum ewigen Frieden," 1795, S. 25.) eine Betrachtung, welche auch für die richtige Einsicht in seine Theorie entscheidend ist. Indem das Recht nach Kants Ansicht offenbar aus einem bloss erlaubenden Gesetze folgen solle, lasse sich nicht einsehen, wie auf das Sittengesetz, das seiner Natur nach unbedingt gebietet und schlechthin über Alles sich erstreckt, das Gegentheil desselben, ein blosses Erlaubnissgesetz gegründet werden könne: deshalb vermuthet er, dass auch Kant, diese Consequenz anerkennend, (etwa künftig) das Rechtsprincip von der Moral völlig unabhängig zu machen gedenke. Wie Kant in Wahrheit diese Frage behandelt habe, wird sich zeigen. Als unmittelbare Vorgänger seiner eigenen Ansichten bezeichnet Fichte nur „einige Winke in Erhardts neueren Schriften" und S. Maimons Aufsatz über das Naturrecht in Niethammers philosophischem Journal, zum Beweise, dass auch andere Philosophen „Mistrauen in die gewöhnliche Behandlung des Naturrechts" setzen, d. h. in die Weise der damaligen Kantianer, das Rechtsprincip aus dem Sittengesetze abzuleiten.

Zum nächsten Belege dafür konnten ihm die unmittelbar vor seiner Rechtslehre (1795) erschienenen Lehrbücher des Naturrechts von G. Hufeland und C. Chr. E. Schmid dienen, welche damals und später von besonderem Ansehen im Kreise der Kantischen Schule waren*). Fichte nimmt daher, in seiner „Einleitung" wie im „ersten allgemeinen Theile des Naturrechts," zwar ohne sie zu nennen, dennoch sehr bestimmte kritische Rücksicht auf sie. Um diese Beziehungen verständlich zu machen, ist es nöthig, hier einen Umriss ihrer Theorien zu geben. Aber auch eine Vergleichung derselben mit jenem Werke in besonderen Theilen, z. B. im Eherecht nach Hufelands und nach Fichte's Darstellung, könnte zeigen, welchen Fortschritt der Letztere in die philosophische Behandlung des Rechtes gebracht habe.

Jene Theorien stimmen zunächst darin überein, dass der Begriff des Rechts und das Gebiet desselben nach dem Sittengesetze zu bestimmen sey. Hufeland lehrt darüber Folgendes:

Durch das Sittengesetz wird den willkürlichen Handlungen nicht immer die Bestimmung der *Nothwendigkeit* auferlegt, worin eben der Charakter der sittlichen Handlung besteht, sondern es kann gewisse Handlungen auch, mit der blossen Bestimmung der *Möglichkeit*, der Willkür überlassen: vom Standpuncte des Sittengesetzes können sie geschehen, oder auch nicht. Es sind die *erlaubten*, die daher, auf welche das freie Subject ein „Recht" besitzt; und zwar ist das Recht auf die letzteren, vom Sittengesetze der Willkür anheimgestellten Handlungen ein *„vollkommnes Recht."* (§§. 86. 94. 96.) (So wäre auch vom juridischen Standpuncte recht, was sittlich erlaubt ist, — eine von jener Theorie im Allgemeinen zwar bestätigte Folgerung, welche dennoch nachher durch einzelne Restrictionen wieder beschränkt werden musste!) — Daraus folgt ferner, dass das Sittengesetz eine die Ausübung des Erlaubten *verhindernde* Handlung *nie erlauben* kann, indem damit zugleich die Ausübung eines vollkommenen Rechtes verhindert wäre. Deshalb ist ein Jeder durch das Sittengesetz sogar *berechtigt*, alle ein vollkommenes Recht einschränkenden Handlungen durch „*Zwang*" zu hindern. Das „Zwangsrecht" ist deducirt — aus dem Sittengesetze, bloss weil es dergleichen erlaubt, weil es sich enthält, hier abhaltend einzugreifen. — Daher nun das äussere Kriterium des Rechtsgebietes, wie es auch nachher die ganze Kantische Schule bis auf Krug hin angiebt: es umfasst alles, was erzwungen werden darf. Die Pflichten im „absoluten Naturrecht," die eine Befugniss des Berechtigten begründen, sind also immer bloss *negativ*, eine erlaubte Handlung *nicht* zu hindern, ein erworbenes Recht nicht zu kränken. Und der Grundsatz alles Rechtes enthält eine bloss verneinende Bestimmung: „Jeder hat ein Recht, alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemeingültigen (Sitten-) Gesetzen gedacht werden muss" (Hufelands Naturrecht §. 92 — 110.)

---

*) Gottl. Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften, zweite, umgearbeitete Ausg. Frankfurt u. Leipzig 1795. — Carl Christian Erhardt Schmid, Grundriss des Naturrechts, Jena 1795.

Aehnlich — nur noch bestimmter auf den Begriff des Erlaubten dringend — verfährt C. Chr. E. Schmid. Für jedes Vernunftwesen ist das vom Sittengesetze Erlaubte sein „äusseres vollkommenes Recht." Es ist daher keinem allgemeinen Gesetze des Willens *entgegen*, dass ein Vernunftwesen das andere an der Störung seiner Rechte hindere, d. h. physische Gewalt anwende, um sein eigenes Recht gegen diesen Eingriff zu schützen. Das Sittengesetz *erlaubt* dies: daraus folgt an sich das *Recht* zu zwingen. Aber aus gleichem Grunde darf das seine eigene Befugniss überschreitende Vernunftwesen nicht wieder jenem Zwange seine Einschränkung entgegensetzen: daraus ergiebt sich *gegen es selbst* das Recht, es zu zwingen. Und so bestimmt Schmid die Rechtsphilosophie als „die Wissenschaft von der praktischen Möglichkeit, die Idee vom äusseren vollkommenen Rechte durch äussere physische Gewalt zu realisiren." (Naturrecht, §. 1—9. Vergl. §. 106.)

Uebrigens lehrt die Kantische Schule in Uebereinstimmung, dass, trotz dieser Abhängigkeit der Rechtslehre von der Moral im Principe, dennoch jene nicht nach der letzteren oder in Verbindung mit ihr behandelt zu werden brauche: sie kann ihr vorausgehen, — denn, nach Krugs sehr klarer Auffassung dieses, zunächst nur *empirischen* Verhältnisses (Handbuch der Philos. II. §. 497): man kann erst wissen wollen, was sich *erzwingen* lässt, ehe man bestimmt, was dem guten Willen, der moralischen Gesinnung zu überlassen sey. Durch diese Wendung ist der Verlust beinahe wieder eingebracht, welcher der Reinhaltung des Rechtsbegriffes durch jene Vermischung drohte.

Gegen solche Deduction des Rechtes und der Befugniss zu zwingen aus dem blossen Begriffe des moralisch Erlaubten richtet sich nun Fichte's Kritik in der „Einleitung": der Begriff des Rechts ist so nur negativ und formell gefasst; es ist das sittlich nicht Verbotene. Aber seine Kritik geht noch tiefer auf das Princip zurück: sie sucht eine völlig andere Behandlung der Probleme einzuführen und statt jener nur formellen Bestimmungen die Entstehung des Begriffes positiv zu begründen. Nur daraus erklärt sich der ganze, so weit ausholende Beginn der Einleitung und wird es verständlich, warum dabei von der allgemeinen Frage ausgegangen wird: „wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von blosser Formularphilosophie unterscheide?" — Ein Recht ist Etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht: ein bloss erlaubendes Gesetz bedeutet daher eigentlich nur, dass man frei von jedem Gesetze, seiner Willkür überlassen ist. Die Erlaubniss liegt daher nicht im Sittengesetze, überhaupt in *keinem* Gesetze, sie wird nur aus ihm gefolgert, als dasjenige, über welches jenem Gesetze keine Macht mehr zusteht.

So ist zuvörderst das „Erlaubnissgesetz" der Kantianer (und Kants selbst „im ewigen Frieden" S. 15, — welches Fichte auch bei ihm nicht sowohl anerkannte, als nur aus dessen Annahme bei Kant folgerte, er werde wenigstens consequenter seyn, als seine Schüler, und das Recht, als Erlaubtes, nun nicht mehr aus der Moral ableiten —) ein sich selbst aufhebender Begriff. Wo das Erlaubte anfängt, bedarf es keines Gesetzes mehr, und den Rechtsbegriff daraus ableiten, heisst ihn gar nicht ableiten. — Aber noch mehr: das Sittengesetz gebietet dem Willen, positiv und auf durchaus gemeingültige Weise. Daher „lässt sich nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden und dadurch über Alles sich erstreckenden Sittengesetze überhaupt ein Erlaubnissgesetz abgeleitet werden könne." (S. 13.)

Und sodann: Das Rechtsgesetz ist das die Willkür *einschränkende*, dies ist sein positiver Charakter. Wie kann daher ein Erlaubnissgesetz, welches die Sphäre der freigelassenen Willkür von dem Gebiete des sittlich Gebotenen unterscheiden soll, wiederum Princip werden, um die Grenze zu ziehen zwischen rechtmässig erlaubter und unrechtmässiger Willkür? — Wenn endlich die Rechtslehrer bemerken, dass das rechtlich Unerlaubte es auch vom Standpuncte des Sittengesetzes sey, dass also das Rechtsgebiet seine Sanction zugleich vom Sittengesetze empfange: so macht dies abermals eine strenge Abscheidung beider Gebiete nicht überflüssig, sondern um so nöthiger; eine solche Behandlung des Rechts und Sanction desselben vom Standpuncte des Gewissens ist ein Abschnitt aus der Sittenlehre, keineswegs Rechtsphilosophie. (Vgl. S. 10.)

Nach solchen kritischen Erörterungen konnte es Fichte'n nicht mehr genügen, das Recht bloss negativ, entweder in dem finden zu wollen, was das Sittengesetz als *erlaubt* übrig lasse, oder in demjenigen, in Bezug auf welches *Erlaubniss zum Zwange* stattfinde. Es bedarf eines positiven Kriteriums, zugleich eines solchen, worin die *Ursprünglichkeit* des Rechtsbewusstseyns, sein absoluter Vernunftcharakter erkannt wird. Hiermit ging Fichte auf den eigentlichen Grund aller jener Verlegenheiten zurück, um ihn zu heben. Denn nur um die Apriorität des Rechtsbegriffes zu retten, hatte man ihn mit dem Sittengesetze, dem kategorischen Imperativ, dessen apriorischer Charakter durch Kant hinreichend gesichert schien, in Verbindung erhalten wollen. Daher der Sinn des zweiten Abschnittes der Einleitung (S. 7. ff.): Was das Naturrecht, als eine *reelle* philosophische Wissenschaft, zu leisten habe?

Hat aber der Rechtsbegriff überhaupt Apriorität und Vernunftallgemeinheit: dann muss er von der Philosophie als nothwendige Bedingung des *allgemeinen* Selbstbewusstseyns, der Grundbestimmung der Vernunft, nachgewiesen werden, so dass beide, das Factische und der Begriff, völlig in einander aufgehen, *und jenes daher aus diesem zugleich als das Nothwendige begriffen wird.* Das *Wollen* ist aber der eigentliche, wesentliche Charakter der Vernunft (S. 20. ff.) Somit hat die Rechtsphilosophie (— dies spricht Fichte nicht mit ausdrücklichen Worten aus, aber es ist die Grundprämisse *aller* seiner dahin eingreifenden Untersuchungen, —) nicht nur zu zeigen, *was philosophisch Rechtens seyn soll, sondern auch, was im gegebenen historischen Rechte gemeingültig, ewig Rechtens ist.* Sie allein hat das Primat und die höchste Entscheidung in dieser Frage: und dabei, denken wir, muss es immerdar bleiben.

In jener Deduction wird von den höchsten Principien des Wissens ausgegangen, die daher beide, den Moral- und Rechtsbegriff, in sich tragen: die Abscheidung derselben ergiebt sich bei weiterer Entwickelung von selbst. Das vernünftige Wesen kann sich im Selbstbewusstseyn nur als *Individuum* setzen, als Eins unter mehrern: sich setzend, setzt es auch Andere; seine Freiheit setzend, setzt es auch diese ursprünglich so, dass es gleichmässig die Freiheit der Anderen in diesem Begriffe mitumfasst. Die Idee und das vernunfturspüngliche Bewusstseyn der Freiheit schliesst schon an sich *den Begriff einer Gemeinschaft Aller ein.* Ich kann daher meine Freiheit nicht denken, ohne sie durch die der Andern beschränkt zu denken.

Nach diesem nothwendigen Denken muss ich nun auch handeln; ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken, ich sonach mit mir selber, in Widerspruch: ich bin im Gewissen — *durch mein ursprüngliches Wissen, wie es seyn soll,* — unbedingt verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Dies das Sittengesetz.

Nicht so im Rechtsbegriffe, der eine solche moralische Verbindlichkeit gar nicht anerkennt und dennoch nicht minder eine ebenso gemeingültige Stufe des Bewusstseyns darstellt, wie jenes. Aus dem nothwendigen Widerspruche im Denken, aus dem Conflicte mit dem Gewissen, folgt noch keineswegs, dass auch der Wille und seine That von diesem Widerspruche frei seyn müsse, und dem Selbstbewusstseyn eines leidenschaftlich Erregten wird man nichts Ueberraschendes, noch weniger ihn Bändigendes sagen, wenn man ihm bewiese, dass sein Wollen einen Widerspruch des Denkens in sich schliesst. Aber *dazu* kann er gezwungen werden, zuzugeben, ja innerlichst anzuerkennen, dass Andere das Recht haben, diesen Widerspruch von sich abzutreiben, ihn zu *zwingen*, von diesem Handeln abzulassen, falls er mit ihnen in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit leben will. Dies ist das Princip und zugleich die Grenze des Rechtes. Im Sittlichen ist der Freie absolut gebunden, durch sein Gewissen: im Rechte nur bedingungsweise, unter der von ihm *übernommenen* Voraussetzung nemlich, in der Gemeinschaft mit Anderen zu leben. Wenn er seine Willkür nicht beschränken will, so kann ihm auf dem Gebiete des *Naturrechts* nichts entgegengehalten werden, als dass er sich aus aller menschlichen Gesellschaft entfernen müsse (S. 11. Vgl. S. 47. ff.). *Individuelle* Freiheit ist ihrem wahren (widerspruchlosen) Begriffe nach nur die, neben welcher die Freiheit aller Anderen auf gleiche Weise bestehen kann. „Jeder muss seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit von des Anderen Freiheit beschränken." Dies ist das Rechtsverhältniss und die jetzt aufgestellte Formel ist das *Rechtsgesetz*. (S. 52. 53.).

Hiermit ist aber zugleich die Apriorität des Rechtsbegriffes erwiesen, es wird begriffen, wie er mit schlechthin ursprünglicher Macht das Selbstbewusstseyn beherrscht und im Urtheile Aller sich ankündigt: er ist *„die praktische Macht des Syllogismus"* (S. 49. 50.). Jeder darf sicher voraussetzen, dass der Andere, sofern er das Gebiet seiner Freiheit überschritten hat, bis in die Strafe hinein die Rechtmässigkeit des Zwanges anerkennt, welche ihn in seine Schranken zurückbringt.

So ergiebt sich die Abscheidung des Rechtsprincips vom Sittengesetze ganz von selbst. Rechtsphilosophie und Moral brauchen nicht durch künstliche Vorkehrungen getrennt zu werden: sie sind es schon durch die Vernunft und im Selbstbewusstseyn eines Jeden, und wenn beide dennoch vermischt worden, ist es nur ein Zeichen, dass man nicht auf den ursprünglichen Vernunftbegriff zurückgegangen ist, sondern in äusserlichen, abgeleiteten Unterscheidungen haften bleibt. Das sittliche Selbstbewusstseyn fordert oder verbietet unbedingt; das Rechtsgesetz erlaubt nur, gebietet nie, dass man sein Recht ausübe, während die Moral sehr oft die Ausübung eines Rechtes verbietet, welches darum nicht aufhört, nach allgemeinem Urtheile ein *Recht* zu seyn. Dem Sittlichen giebt nur der Wille, die innere Gesinnung, aus der die Handlung geschehen ist, die Sanction und den entscheidenden Charakter. Das Rechtsgesetz hat mit gutem Willen nichts zu thun, wendet sich in keiner Weise an denselben. Es muss sich erzwingen lassen, auch wenn kein Mensch guten Willen hätte; die Sanction durch den physischen Zwang genügt dem Rechte vollkommen und macht seinen specifischen Charakter aus. —

Dies nun erscheint uns so wahr und so unwidersprechlich, dies bezeichnet so sehr den eigenthümlichen Geist auch der positiven Gesetzgebung und Rechtspflege, dass der Unterschied beider Standpuncte in jeder wissenschaftlichen Behandlung der praktischen Philosophie seine Anerkennung und scharfbestimmte Stelle finden muss. Dennoch hat die gegenwärtige, positiv und christlich sich nennende

Rechtsphilosophie diesen Unterschied zurückzudrängen gesucht, und der reinen Rechtsidee durch ethische, ja durch religiöse Begriffe eine Erweiterung geben wollen. Diesem, die Schärfe der Rechtsbestimmungen abstumpfenden, namentlich den eigentlichen Charakter des Privatrechts verwischenden Bestreben tritt, wie sich gezeigt hat, vollkommen berechtigt die ursprüngliche „Härte“ der rationalistischen Rechtsphilosophie in Fichte's erneuertem Naturrechte entgegen. Eine andere Frage ist, ob auch der Begriff des Staates und *jeglicher* Rechtsgemeinschaft aus dem blossen Begriffe des Vertrages und der Enthaltung gegenseitiger Freiheitsstörung sich herleiten lasse, wie es Fichte allerdings versucht. Was dagegen zu bedenken ist, wird sich aus Fichte's eigener Darstellung ergeben. —

Das Rechtsgesetz gebietet daher nur unter Bedingung; und zwar unter der doppelten: *theils* der Bedingung einer Wechselwirkung freier und vernünftiger Wesen; *theils*, dass jedes sich jenem Gesetze unterwerfe, seine Freiheit einzuschränken. Freiheit besitzt daher jeder schlechthin unbedingt, *Rechte* aber nur bedingungsweise, unter der Voraussetzung, dass er die aller Anderen anerkennt: also nur *innerhalb* eines gemeinen Wesens. „Alle positiven Rechte auf *Etwas* gründen sich auf einen Vertrag“ (Naturrecht. S. 383. §. 22.*) „Alles Recht ist Staatsrecht: auch dies über allen Zweifel erhoben zu haben, ist ein Eigenthümliches unserer Bearbeitung“, sagt Fichte (Nachgelass. Werke II. S. 499.).

Dies einmal festgestellt, lässt sich das Verhältniss der *Urrechte* und *Zwangsrechte* leicht entwickeln. Jene umfassen die Bedingungen, unter welchen eine Person, *als* solche, *frei* ist,

---

*) Vergl. S. 204. Anmerkung.

Daraus ergiebt sich aber zugleich der zweite Begriff: Wer diese Urrechte angreift, den habe ich um deswillen das Recht an seiner Freiheit und Persönlichkeit anzugreifen bis zur *Grenze der Compensation*, d. h. ihn zu zwingen. Die Urrechte sind unbedingt, weil die Freiheit es ist, deren unmittelbarer Ausdruck sie sind, das Zwangsrecht ist bedingt und auf jene Grenze einzuschränken. — Aber eben aus letzterem Grunde ist keinem Einzelnen und seiner Beurtheilung die Ausübung dieses Zwangsrechtes, die Bestimmung dieser Grenze zu überlassen: — und hiermit berichtigt Fichte abermals eine tiefgreifende Verwirrung seiner unmittelbaren Vorgänger, deren Folgen sich weiter unten ergeben werden. — Soll vielmehr ein rechtlicher Zustand zwischen *Allen* herrschen, so muss Jeder sein Zwangsrecht und die Beurtheilung von seiner Grenze in dem bestimmten Falle an einen *allgemeinen Willen* übertragen, welcher zugleich die *Macht* hat, jede geschehene Rechtsverletzung auf gleichmässige Weise, nach einem allgemeinen Rechtsgesetze, zu ahnen. Hieraus ergiebt sich der, gleichfalls apriorische, Begriff des gemeinen Wesens oder des *Staates*, in welchem allein erst die Urrechte zur Wirklichkeit, die Zwangsrechte zur rechtmässigen Ausübung kommen, der freilich indess gleich ursprünglich damit *nur* als *Rechts*- und *Zwangsanstalt* gefasst wird.

So viel über das Wesentliche von Fichte's Rechtstheorie, deren weitere Consequenzen sich sämmtlich von hier aus in einfacher Klarheit ergeben. Vergleichen wir damit die Kantische Auffassung des Rechtsbegriffes (in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ 1797): so lässt sich kaum verkennen, dass, auch abgesehen von der völlig verschiedenen methodischen Behandlung dieser

Wissenschaft bei beiden Denkern, die letztere an Bündigkeit und Consequenz hinter jener zurückstehe, so wenig aus einem einzigen Principe ist sie entworfen, und so viel des Unbestimmten, Unausgeführten, bloss Aneinandergereihten, bleibt in ihr übrig. Kant giebt keine in sich geschlossene, sich selbst genügende Theorie, sondern Vorarbeit und Material einer solchen, wobei jedoch auch hier um so glänzender sein unübertroffener Scharfsinn sich bewähren kann, die einzeln überlieferten Rechtsbegriffe in genauer Analyse und in scharfgefasster Unterscheidung neben einander zu stellen; und so beurtheilt, ohne systematische Forderungen an dasselbe zu machen, kann auch jetzt noch das Kantische Werk, besonders in den hinteren Partien grosse Bedeutung in Anspruch nehmen. Fichte hat dies lakonisch, aber vielleicht treffend, von seinem Standpuncte aus in das Urtheil zusammengefasst: „Die Kantische Rechtslehre sey eine gute Einleitung, übrigens alte Hefte ohne Klarheit" (Nachgel. Werke II. S. 498). Dennoch ist dies Werk auf die wissenschaftliche Behandlung des Rechts im Ganzen von weit durchgreifenderem Einflusse gewesen, als das Fichtesche; eben wohl deshalb, weil sie weniger Theorie, vielseitiger, gleichsam toleranter war; vielleicht auch, weil bei ihm die Grundlage eines entschiedenen Idealismus weniger abschreckend hindurchblickte, als bei Fichte.

Zu einer hier unerlasslichen Vergleichung beider Theorien dienen folgende Grundzüge der letzteren. Eine jede Handlung — sagt Kant — ist *recht*, nach der oder nach deren Maxime die Freiheit eines Jeden mit Jedermans Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. — Unrecht thut mir aber der, welcher mich an einer solchen Handlung hindert; denn dieses Hinderniss, dieser Widerstand kann mit der Freiheit nach *allgemeinen Gesetzen* nicht bestehen (Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre, S. XXXI — XXXIV.). Und schon *deshalb*, behauptet Kant, ist das Recht mit der Befugniss zu *zwingen* verbunden. (Gewiss nicht, so lange nicht bewiesen ist, dass jene „allgemeinen Gesetze" zugleich *allgemeingültig*, in das *ursprüngliche* Bewusstseyn der Freiheit mit eingeschlossen sind.) Der Widerstand nemlich, der dem Hinderniss einer rechtmässigen Handlung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen *). Wenn folglich ein gewisser Gebrauch der Freiheit ein Hinderniss der Freiheit nach ihrem allgemeinen Gesetze (d. h. unrecht) ist: so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt ist, eben damit rechtmässig. Mithin ist mit dem Rechte zugleich die Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, *nach dem Satze des Widerspruches* verknüpft (S. XXXV.). Daher kann das *stricte* Recht auch als die Möglichkeit eines mit Jedermans Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden *wechselseitigen Zwanges* angesehen werden.

---

*) Fichte machte in dem nachgelassenen Exemplare der Kantischen Schrift zu obigen Worten Kants die Randbemerkung: „Dies ist prägnant und es sollte noch mehr daraus gefolgert seyn." Herbart dagegen, der freilich alles Bewusstseyn und Bedürfniss des Rechtes auf das zufolge eines ursprünglichen ästhetischen Urtheils dem Menschen beiwohnende „Misfallen am Streite" zurückführt, tadelt Kant gerade wegen dieser Bestimmung, „welche auf der Einbildung beruhe, das Zwangsrecht auf blosse Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit zurückführen zu können," während doch der Zwang in seiner wirklichen Anwendung vielmehr diese Grenze überschreite (Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, S. 95. §. 78). Beide Denker haben Recht, je nach dem ursprünglich von ihnen gewählten Standpuncte. Fichte wollte die allgemeine Vernunft- und Rechtmässigkeit des Zwanges bewiesen sehen: hier ist ihr, von Kant freilich unausgeführt gebliebenes, Deductionsprincip. Herbart kommt es darauf an, eine Verletzung jenes ästhetischen Urtheils zu verhüten, indem, wie er erinnert, aus Einer Rechtsüberschreitung leicht unzählige andere entspringen können: er greift von hier aus sogleich in die Idee des Wohlwollens über (§. 100. S. 124). Praktisch löst dies Problem der wohleingerichtete Rechtsstaat; theoretisch hat Fichte schon diese von Kant offengelassene Lücke ausgefüllt, indem er aus jenen Prämissen ableitet, dass eben nur dem Staate das Recht des Zwanges zukomme; und zwar, je kräftiger und je allgemeiner derselbe von ihm ausgeübt werde, desto sicherer entstehe der eigentlich begriffsmässige Zustand, dass gar kein Rechtsstreit mehr stattfindet, dass das Strafgesetz nur noch als allgemeine Möglichkeit über den Individuen steht. Darum gehört es nach Fichte zu dem Be-

So weit im Wesentlichen Kant zur Begründung des Urrechts und Zwangsrechts. Doch ist gerade *die* Untersuchung hier übergangen, die wir für die wichtigste halten müssen, und welcher Fichte die äusserste Sorgfalt widmete: wie dieser Zwang auf rechtliche Weise in Wirksamkeit zu setzen sey? Damit ist der Uebergang in den Begriff des Staates und des öffentlichen Rechtes verfehlt. Bei Kant schliessen sich diese Abschnitte nur äusserlich an den ersten Theil.

Aber noch grösser ist diese Verwirrung über diesen Punct bei Fichte's unmittelbaren Vorgängern. Schmid hält es in Folge des jedem Vernunftwesen zukommenden Zwangsrechts für *rechtlich* begründet, dass Jeder in seiner eigenen Sache Richter sey. Indem jedoch diese richterlichen Entscheidungen bei Wesen, die des Irrthums fähig sind, sich widersprechen können: „so sey es *rechtlich möglich*, dass zwischen zwei physischen oder moralischen Personen ein Krieg entstehe" (Rechtslehre, §. 170.). Er erspart sich also die Consequenz der Absurdität nicht, das im Rechtsbegriffe

---

griffe des rechten Staates, als Zwangsanstalt, immer mehr sich überflüssig zu machen.

begründet zu finden, zu dessen Abwendung gerade alles Recht und alle richterliche Entscheidung angeordnet ist. Und Hufeland, weil ihm einfällt zu untersuchen, wem nach dem Rechtsbegriffe allein die Befugniss zukomme, den Zwang gegen alle zu üben, lässt den Staat auf völlig accidentelle Weise entstehen, als Werk einer zufällig menschlichen Anordnung, „um den grösseren Uebeln der natürlichen Gemeinschaft durch die geringeren des Staates zu entgehen," (Naturrecht, „Propolitik," §. 416—422; vergl. §. 434.)

So erscheint Fichte in der Reihe dieser Rechtsphilosophen, Kant selber mit eingeschlossen, als der Erste, welcher die in der Idee des Rechtes selber begründete Vernunftnothwendigkeit des Staates erkennt und damit seinen Begriff und seine Wirklichkeit über alles Zufällige menschlichen Erfindens oder Veranstaltens völlig hinausgerückt hat. Durch diesen Schritt ist der erste Grund gelegt worden, im Staate nicht bloss ein Product menschlicher Willkür zu sehen, allgemeiner noch im Begriffe der Freiheit, deren Werk der Staat und seine Ausbildung doch ist, ein innerlich treibendes Element der Nothwendigkeit zu erkennen, welches Verhältniss seine Werke zur Philosophie der Geschichte erörtern. — Was endlich bei Kant die Beziehung zwischen Moral und Recht betrifft, so legt auch dieser dabei den durchgreifenden Unterschied zwischen *Legalität* und *Moralität* zu Grunde (S. XV.), und bestimmt auf herkömmliche Weise den Gegensatz zwischen den Rechtspflichten, zu deren Leistung man gezwungen werden kann, und den Tugendpflichten, über deren Charakter nur die innere Gesinnung entscheidet: Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also *nicht* sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere *Triebfeder* mit dem Gesetze verbindet u. s. w. (S. XVII.).

Dennoch bleibt dieser Unterschied unfruchtbar für eine durchgreifende Grenzberichtigung zwischen Moral und Naturrecht, sofern mit Kant jener Begriff der „Gesetzgebung" oder „der Triebfedern" also weiter bestimmt wird: die ethische Gesetzgebung sey diejenige, welche nicht äusserlich seyn *kann*, die juridische diejenige, welche *auch äusserlich seyn könne*, womit der eigentliche, von ihm selber angedeutete Charakter beider Gesetzgebungen wieder in die alte Unbestimmtheit zurückfällt. Er hat ja selbst soeben behauptet, dass es nicht auf das Aeusserliche oder Innerliche der Gesetzgebung (Triebfeder), überhaupt auf den Inhalt der Handlungen ankomme, sondern darauf, dass *dieselbe* Handlung, indem sie rechtlich geboten ist, als solche erzwungen werden kann, während sie aus der sittlichen Gesinnung von selber erfolgen würde. Wir verweisen darüber auf die vorige Entwicklung.

Nach diesen Erörterungen kann nun die gewöhnliche Tradition über das Verhältniss von Fichte's Rechtsphilosophie zur Kantischen: dass sie Kants Princip nur consequenter durchgeführt habe, berichtigt oder näher bestimmt werden. Kant, wie seine Schule, hatte noch gar kein eigenes Princip des Rechtes im Unterschiede von dem der Moral: auch hat er kein Rechtssystem gegeben, kein eng verbundenes Ganze dieser Wissenschaft, vielmehr eine Reihe von Principien, Keime zu neuen Ansichten, geschöpft aus einer scharfen Kritik der bestehenden Grundbegriffe. Dagegen ist Fichte's Naturrecht das erste, ohne jede Voraussetzung oder Beimischung von Empirischem, — von welchem Kant vielmehr mit Bedacht ausging, — auf rein rationalem Grunde aufgeführte Rechtssystem, welchem es nur auf Einheit und Absolutheit des Princips ankommt, wo nur zugelassen wird, was sich aus ihm erweisen lässt, und das alles damit Unverträgliche als schlechthin *ungerecht* abzuweisen sich getraut.

Dennoch ist der *Geist* beider Rechtsphilosophien — oder, wenn man so will, auch das Princip, die allgemeine Grundlage — völlig derselbe. Auch Kants Rechtsansichten lag die Voraussetzung zu Grunde, dass nur die *reine* praktische Vernunft Quelle des Rechtes seyn könne, dass auch empirisch nur dasjenige eigentlich Rechtens sey, was an jenem höchsten Maasstabe die Probe halte. Aber sie lag nur zu Grunde, er beurtheilt daraus in den scharfsinnigsten Controversen die vorhandenen Rechtsbegriffe; doch er schöpft nicht aus ihr ein selbstständiges System des Rechts. Diese Quelle hat nun Fichte eröffnet und die Vernunft als selbstständiges, erfinderisches Princip auch des wahren Rechtes erklärt, zurückweisend die Ansprüche des geltenden historischen Rechtes, wenn sie vor jenem sich nicht rechtfertigen lassen, und eine immer tiefere Umbildung desselben in das Vernunftrecht fordernd. Aus dieser unverrückten Ueberzeugung, aus diesem Muthe und dem Vertrauen auf die selbstständige, keiner Erfahrung bedürfende Macht der Vernunft, sind auch alle seine politischen Aeusserungen zu beurtheilen.

Wenn aber das Wesen der Philosophie darin besteht, in der Idee das eigentlich Weltbeherrschende und Gestaltende zu erkennen *(mens agitat molem)*: so ist jene Denkweise nicht die des Einzelnen, nur der unterscheidende Charakter dieser Wissenschaft selber. Man verläugne, vertilge die Philosophie, aber man muthe ihr nicht an, auch im Gebiete des Rechts und des Staates eine andere wahrhafte Macht anzuerkennen, als die der Vernunft, und von dem Bekenntnisse zu weichen, dass *nur* ihre Autorität die höchste ist. Auch ist nicht zu verschweigen, dass dies Princip, welches Fichte zuerst mit theoretischer Entschiedenheit aussprach, gleichzeitig praktisch-politische Wirklichkeit gewann. Wir reden nicht — woran man am Meisten zu erinnern liebt — von den unmittelbaren Wirkungen der französischen Revolution: diese gingen weit mehr hervor aus dem drückenden Gefühle des Unrechts und der Unvernunft bestehender Rechtsbestimmungen, als aus ruhiger Vernunftorganisation. Aber schon das neue französische Gesetzbuch gab auch in Deutschland den Anlass, sich auf dieser Bahn zu versuchen, und allgemeine Rechtsgrundsätze an die Stelle der vielfach getheilten, schwer zu vereinigenden einzelnen Landesrechte zu setzen. Bekannt ist, welchen Einfluss dabei am Ende des vorigen bis in das zweite Jahrzehend des gegenwärtigen Jahrhunderts die philosophischen Ideen Kants und Fichte's auf das deutsche Staatsrecht und die neueren Strafgesetzgebungen zeigten; ebenso hatte, was in der Politik liberal genannt zu werden pflegt, seine wissenschaftliche Grundlage in der philosophischen Rechtslehre und hielt mit ihren Gestaltungen gleichen Schritt.

Gegen eine solche, wie man es nannte, „rationalistische" Behandlung der Moral und des Rechtes ist nun, besonders durch ein späteres System veranlasst — Hegel ist dem Principe nach nicht minder rationalistisch, als Kant und Fichte — ein entschiedener Umschwung hervorgetreten: — in jenem Bezuge am Frühesten durch Jacobi angeregt, der sich gegen alle gemeingültigen Formeln in der Moral verwahrte, im Gebiete des Rechtes durch die historische Schule, welche der Rechtsphilosophie ihr Misverstehen der Gründe positiver Gesetzgebung vorwarf — im Factischen unstreitig mit Recht, wie von Hugo der Hegelschen Rechtslehre nachgewiesen wurde. Aber durchgreifend ist gegen diese Art von Polemik zu erinnern, dass eine Widerlegung solcher factischer Irrthümer die Rechtstheorie selbst, welcher sie anhängen, noch nicht stürzen kann. Diese Seitenblicke derselben sind der Zumischung eines fremden, ungehörigen Elementes vergleichbar, deren die Rechtsphilosophie sich besser enthält. Auch sie weiss es, dass in der positiven Gesetzgebung das Rechtsbewusstseyn jedes Volkes oder jeder Zeit auf bestimmte Weise sich ausbildet und befriedigt: dessen Sinn durch historisch-rationelle Interpretation ans Licht zu bringen, ist Aufgabe der Rechtswissenschaft, welche ihrerseits wohl thun mag, bei diesem Geschäfte nicht der Augen eines besonderen philosophischen Systems sich zu bedienen. Aber umgekehrt ist damit noch nicht die Aufgabe des Philosophen überflüssig geworden, das reine System des Rechtes aufzustellen. Auch wir erklären uns daher gegen jede Vermischung beider Standpuncte, und können hinzusetzen, dass Fichte vielleicht am Wenigsten den Misgriff begangen, in der Auslegung gegebener Rechtsbegriffe sich zu versuchen: er hat sie stehen lassen. Möge man also auch nicht mit der Voraussetzung zu ihm treten, diese in seinen Deductionen wiederfinden zu wollen. Die Principien jener historisch und theologisch begründeten Rechtsphilosophie nach ihrer wissenschaftlichen Bündigkeit zu erörtern, liegt ausserhalb dieses Kreises; aber ihr Vorwurf des abstracten Rationalismus gegen die ältere Rechtslehre ist nach seinem Grunde aufzudecken. Wir müssen erwiedern, dass es keinesweges die Schuld der Philosophie ist, wenn die von ihr behauptete Apriorität der Rechtsidee, ihre daraus entspringende „Macht des Syllogismus," überhaupt der grosse Gedanke, dass der menschliche Geist mit sich selbst übereinzustimmen, seinem Begriffe zu entsprechen getrieben werde, — worin fürwahr das realste und wirksamste Princip der Geisterwelt sich thatsächlich bewährt, — von jenen Kritikern bloss auf formelle Weise verstanden, als abstracte Widerspruchslosigkeit des logischen Denkens gefasst wird, wonach die Sittlichkeit in „blosse Denkrichtigkeit" sich auflöse. Dies ist eine falsche, aufgedrungene Deutung. Sie selber, wenn sie den Staat einen naturwüchsigen nennen oder ihn auf göttliche Einrichtung zurückführen, bezeichnen damit, nur auf unklare, symbolische Weise, dieselbe Vernunftapriorität des Rechts, welche sich eben darum auch als allgegenwärtige historische Macht zeigen muss. Und so könnte der Unterschied beider Auffassungen, nach theoretischer Billigkeit beurtheilt, nur als unwesentlicher erscheinen, aber verschieden, wie klares Denken von mythisirender Vorstellung, so dass bei der Vergleichung für jene kein Grund zur Ueberhebung vorhanden wäre.

Für die praktische Beurtheilung jedoch leuchtet der durchgreifende Gegensatz ein, ob man das Recht und den Staat nur als Werk der Natur oder einer unüberschreitbaren göttlichen Veranstaltung betrachte, oder ob man, um ihrer Vernunfturspränglichkeit willen, im menschlichen Geiste selbst die Quelle freier Fortgestaltung für sie anerkenne. Hier ist der Streit ein unversöhnbarer und principieller, und von Fichte wenigstens ist zu sagen, dass er es als das Grundgebrechen und die Muthlosigkeit des Zeitalters, neben welchem er stand, bezeichnete, jener Macht des bewusstlos sich gestaltenden Ungefähr, werde sie auch als göttlicher Wille oder Vorsehung bezeichnet, statt der klaren Vernunfteinsicht die Gestaltung des Rechtes und der öffentlichen

Angelegenheiten zu überlassen. Aber noch mehr: — man übersehe nicht, dass die unmittelbarste Gegenwart von dem Vertrauen auf die Naturwüchsigkeit der Staatsinstitutionen abgefallen und ganz von selbst und ohne besondere theoretische Ueberlegung, nur durch den Eindruck des bisher Erlebten gedrängt, zu jenem Kantisch-Fichteschen Rationalismus zurückgekehrt ist: sie erkennt, dass die Vernunft und das Recht noch nicht so ohne Weiteres und unmittelbar „wirkliche" sind, dass sie, allein durch die besonnene, von Traditionen unbeengte Wissenschaft hindurchgegangen, Principi einer *neuen* Zukunft werden können. —

Dennoch ist durch jene Anerkenntniss der reinen Idee des Rechtes nicht ausgeschlossen, dass von ihr aus falsche Folgerungen gemacht werden, oder dass man überflüssigerweise Fragen durch sie zu lösen sucht, welche Erfahrung und Praxis schon thatsächlich anders oder glücklicher gelöst haben. Dies Sicheindrängenwollen der Theorie ohne Rücksicht auf gegebene Verhältnisse, dies doctrinäre Abschliessen des Nothwendigen bis in ein Gebiet hinein, wo die Beurtheilung sich nach verschiedenen Auswegen der Zweckmässigkeit entscheiden kann, hat ihr den Vorwurf des Begriffsdespotismus oder der unpraktischen Ideologie, oft mit grossem Rechte, zugezogen. Und dennoch kann man sicher seyn, dass an solchen Stellen auch für die Praxis ein verwickeltes und weit aussehendes Problem liegt: der Philosoph deutet am bestimmtesten hin auf dergleichen wunde Stellen und giebt gewiss den sichersten Maassstab, die wirklichen Zustände klar und scharf zu beurtheilen. Ein Beispiel aus der Politik wird sich uns später in Fichte's Entwurf eines zu schliessenden Handelsstaates darbieten: ein anderes, hier näherliegendes giebt er im Naturrecht, mit der viel angefochtenen Forderung eines *Ephorates*, als der höchsten beaufsichtigenden Staatsbehörde über die Constitutionalität und Gerechtigkeit der souveränen Macht (Naturrecht S. 171. ff.). Ohne Frage ist die Ausführung dieser Idee in allen näheren Bestimmungen ihm misglückt, während sie doch in ihrer Allgemeinheit, gleichviel wie praktisch verwirklicht, eine im Staatsbegriffe nothwendige und unentbehrliche ist. Es scheint belehrend, an diesem Beispiele zu zeigen, wie eine Vernunftidee auf das Wirkliche zu beziehen, dies an ihr zu prüfen sey.

Nachdem Fichte die Verhältnisse zwischen Ephorat und executiver Behörde im Staate erschöpfend festgestellt zu haben meint, bleibt ihm selber noch die Frage übrig: welche Garantien es gebe, dass sich nicht dennoch die Ephoren mit der executiven Macht zur Unterdrückung des Volkes verbunden (S. 180. ff.)? Er wird zur Antwort hingedrängt: darüber habe das Volk zu wachen. Vorher hatte er aber, den verworrenen Zeitbegriffen von Volkssouveränität gegenüber, jede Ausflucht abschneidend dargethan, dass das Volk seine Souveränität an die öffentliche Macht übertragen habe, dass es also, ausser berufen von den Ephoren, nur eine Masse von einzelnen gehorchenden Individuen sey (S. 168. 169. 171). Jene Bewachung durch das Volk bedeutet also, an die Revolution appelliren. Aber um diese unmöglich zu machen, ist gerade die Nothwendigkeit des Ephorates erwiesen. Hier zeigt sich daher die Lücke, das ungelöste Problem; es ist dasselbe, an welchem eben auch die praktische Staatsweisheit der älteren und unserer Tage sich mannigfach versucht hat. Im eigenen Gefühl dieser Ungenüge schliesst Fichte, wie ungeduldig, die ganze Untersuchung mit der folgenreichen Bemerkung, dass eine Nation, die so durchaus verderbt sey, dass selbst ihre Ausgezeichnetsten, ihre Ephoren, von solchen Versuchen nicht frei erachtet werden könnten, unterdrückt zu werden verdiene. In der That führt dies in einem Staate, der auf gegenseitige Ueberwachung der souveränen Gewalten, d. h. auf *Mistrauen* gegründet ist, consequenterweise (wie in Venedigs Oligarchie) zu einem steten geheimen Kriege der Staatsglieder gegen einander. Auch hat Fichte in seiner zweiten Rechtslehre (Nachgel. Werke. II. S. 630 — 634) in einer gründlichen Selbstkritik seinen Vorschlag eines Ephorates selber zurückgenommen, als so unausreichend, wie alle erkünstelten Constitutionen, welche eine zusammengesetzte Souveränität haben wollen, während dieselbe ihrem Begriffe nach doch nur die Eine, ungetheilte seyn könne. Wir müssen auf diese erschöpfende Entwickelung verweisen; besonders auch darauf, worin er zuletzt die wahre Garantie des Staatswohles findet. Dennoch sind damit die ursprünglichen Gründe noch nicht beseitigt, auf welche Fichte die Forderung eines Ephorates stützt; nur fällt ihr wahres Gewicht anderswohin. Sie beweisen aus der Vernunftidee des Staates das weit Allgemeinere, dass er überhaupt unrechtmässig sey ohne eine öffentlich sanctionirte Verfassung und ohne irgend eine vom Staate selbst anerkannte, mit der Aufsicht über ihre Beobachtung bevollmächtigte Gewalt, zunächst unbestimmt lassend, in welcher gesetzlichen Form die letztere wirksam sey. Dass diese indess nur in einer verfassungsmässig angeordneten Volksvertretung bestehen könne, hat eben die Praxis des Staatslebens gezeigt. Und so lautet der Beweis aus jenen Prämissen vielmehr folgendergestalt: dass ohne Constitution und gesetzlich angeordnete Volksvertretung der Staat seinem Begriffe nicht entspreche, Rechtsanstalt zu seyn.

Aber warum wurde ein Ephorat, warum nicht die uns Allen jetzt so nahe liegende Auskunft eines Ein- oder Zweikammersystems in Vorschlag gebracht?

Ohne Zweifel ist es bezeichnend zur Beurtheilung des damaligen politischen Geistes in Deutschland, wenn wir bemerken müssen, dass Fichte weder in seiner Rechtslehre, noch in seiner Schrift über die französische Revolution, so wenig wie Kant *), jemals die Idee einer eigentlichen Volks-

---

*) Von Ersterem wird nur kurz (Naturrecht S. 288. ff.) der Gedanke einer Rechenschaft des Regenten über die Verwaltung der Staatsgelder vor einem Volksgerichte ausgesprochen, aber bloss, wenn das Ephorat ihn anklagen sollte, also in aussergewöhnlichen Fällen, nicht in Folge eines beständigen, durch die Volksvertretung auszuübenden Rechtes. — Wie Kant ferner über diese Frage dachte, hat er in seiner Rechtslehre ausführlich dargelegt (II. Theil, §. 45—49. S. 164—173, und §. 51—52, S. 206. ff.). Er lehrt die begriffsmässige Theilung der Gewalten in die Herrscher- oder gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt (S. 165. 172.), welche aber im Staatsoberhaupte *vereinigt* seyn müssen. Die Souveränität kann realisirt seyn, entweder in Einer Person (Autokratie), oder in Mehreren (Aristokratie), oder in Allen zusammen (Demokratie). Welche dieser Staatsformen dem Begriffe mehr entspreche, wird nicht gesagt; nur erinnert (S. 209), dass die autokratische wegen ihrer Einfachheit die beste; aber unter gewissen Verhältnissen auch die gefährlichste sey für das Volk. Sogleich setzt er aber hinzu, dass er „der *gemischten*" (repräsentativen) „Verfassungen nicht erwähne, *weil dies zu weit führen würde.*" Späterhin erklärt er (S. 212. ff.) für die einzig *rechtmässige* Verfassung „die reine Republik;" die Vollkommenheit der *Regierungsart* bestehe demnach darin, dass sie *in ihrer Wirkung* allmählig einen jenem Begriffe entsprechenden Zustand herbeizuführen habe, „wo allein das Gesetz selbstherrschend ist und wo es an keiner besondern Person hängt." Ob aber ein solcher Zustand nicht durch *Verfassung* herbeigeführt oder garantirt werden könne, diese ganze Frage bleibt unerörtert. Von eigentlicher Vertretung des Volkes durch ein Parlament spricht er wenig empfehlend: es sey nur „ein Blendwerk, das Volk durch Deputirte die einschränkende Gewalt

vertretung näher ins Auge gefasst und ausgebildet hat. Man könnte geneigt seyn, dies auf Mangel an politischer Bildung, auf Unkenntniss damaliger Zustände zurückzuführen. Wir halten dies nicht für ausreichend; dass Fichte nicht nur Rousseau, sondern auch Montesquieu ein eifriges Studium gewidmet habe, welcher von der Macht französischer Parlamente vielfach redet, dass er aber auch in den damaligen Verhältnissen Deutschlands sich umgethan und einen offenen Blick für seine Lage gehabt, auch später sich erhalten habe: dies zeigt gerade seine Schrift über die französische Revolution, und seine noch mitzutheilenden politischen Fragmente werden es bewähren. Wir glauben vielmehr an den politischen und Rechtszustand des damaligen Deutschlands erinnern zu müssen. Es fehlte verfassungsmässig keineswegs in ihm an reichsständischen Formen und schützenden Rechten durch corporative Vertretung; aber sie waren vergessen oder so machtlos geworden, dass man höchstens in Schlözers Staatsanzeigen eine Macht gewahrte, der Willkür zu begegnen. Frankreichs revolutionärer Constitutionenwechsel lud nicht zum Aufsuchen des Alten, sondern zum Entwerfen neuer Verfassungen ein; auch ist nicht zu verkennen, dass Fichte mit Rücksicht auf die damaligen

---

vorstellen zu lassen, da ihm begriffsmässig nur die gesetzgebende zukomme," indem die Repräsentanten ihrer Abhängigkeit von den Einflüssen der Regierung sich nicht entschlagen können (S. 175. 176. Vergl. 181.). Ja geschreckt, wie es scheint, durch die damaligen Gewaltsamkeiten der französischen Revolution (S. 178.), spricht er es geradezu aus, dass es wider das rechtmässige Oberhaupt des Staates überhaupt keinen gesetzlichen Widerstand des Volkes gebe. — Die Incohärenz und das Mangelhafte dieser Bestimmungen leuchten ein, und es bedarf nach Obigem keiner ausdrücklichen Vergleichung, um erkennen zu lassen, wie auch in diesem Theile die Fichtesche Theorie consequenter und vollständiger ausgebildet sey.

Erscheinungen in Frankreich den Widerspruch einer neuen Demokratie so ausführlich erörtete. Und so wird die jedenfalls in Vergleich mit der gegenwärtig gewonnenen politischen Bildung merkwürdige Thatsache erklärlich, wie den beiden ersten deutschen Denkern, welche der Anordnung einer begriffs- und rechtmässigen Staatsverfassung die tiefste Forschung widmeten, der Gedanke einer ausgebildeten Volksvertretung so fern liegen oder so werthlos dünken konnte.

Aber auch hier ist noch ein Schritt weiter zu geben. Wäre in Fichte's Entwurf einer Verfassung an die Stelle des Ephorats, wie billig, Volksvertretung gekommen; so erneuert sich noch immer seine letzte Frage, ja sie erhält sogar doppeltes Gewicht: welche Garantie giebt es, wenn die Ephoren (die Volksvertreter selbst) mit der Regierung gemeinsame Sache machen? (Und dies ergab sich auch als Kants eigentliches Bedenken, weshalb er die Parlamente für unzureichend erklärte.) Auch hier bleibt sicherlich nur die von Fichte gegebene Antwort übrig: „dass das Volk darüber zu wachen habe." Aber *wie* vermag es dies? Erst dieses *Wie* entscheidet. Auch in diesem Falle hat die Praxis, das erfinderische Bedürfniss die Frage gelöst, aber keineswegs also, dass die Idee nicht dazutreten und ihr zum eigenen Verständniss den höchsten Begriff vorhalten sollte. Was wir *öffentliche Meinung* nennen, vollständig sich kundgebend in der freien Presse, ist jene bewachende Stimme des Volkes. Volle Aeusserung der öffentlichen Meinung durch freie Presse ist daher eine fernere Bedingung für Rechtmässigkeit des Staates. Dieser kommen in Wahrheit und ganz von selbst alle die Prädicate zu, welche Fichte nur auf künstliche und darum schwer zu sichernde Weise dem Ephorate vindicirt (S. 177. ff.): sie ist völlig unabhängig und sacrosanct; sie besitzt Souveränität, aber durchaus nur die negative, berathende, und *Alle* haben an ihr Theil, die da wollen und geistig es vermögen; auch können durch die natürlichste Ergänzungswahl stets die Würdigsten, wie die Befähigtsten, in ihr sich ablösen. Aber damit hat sie noch nicht ihre volle Idee erreicht. Verschwindet nemlich die dürftige Ansicht des heutigen gemeinen Liberalismus von der Bedeutung der freien Presse, der ihre eigenthümliche Bestimmung nur in mistrauischer Opposition gegen die Staatsgewalt zu finden meint, während ihre wahre Bedeutung die weit höhere und unparteiische ist, mit der sie zugleich auch die Rechte des Staates zu vertheidigen hat: — dann erhält sie erst ihre ganze, der Idee entsprechende Wirklichkeit im Organismus des Staates: sie wird die umfassende, Alles temperirende Gewalt in ihm. Wie aber endlich der philosophische Begriff des Staates ergeben hat, dass die Forderung der Perfectibilität unabtrennlich von ihm ist, wie jede an sich richtige politische Maassregel es nur für das bestimmte Verhältniss sein kann, aber stockend geworden oder auf nicht mehr geltende Zustände angewendet, falsch wird: so findet abermals diese Idee organischen Fortschreitens und stätiger Selbsterneuerung nur in der freien Verhandlung durch die Presse ihre begriffsmässige Garantie im Staate. Und hieraus ergiebt sich endlich das rechte Verhältniss der Theorie zu der selbstständig sie fortgestaltenden Praxis: jene weist auf die stets zu lösende Aufgabe, den unwandelbaren Begriff hin; die Staatskunst, wirksam durch alle jene in einander greifenden Gewalten, hat sie immer von Neuem und *ihrer* Zeit gemäss zu lösen; um desto weniger kann sie daher der Idee entbehren. Und so wird auch das erneuerte Studium von

Fichte's Rechtslehre sehr zeitgemässe Betrachtungen hervorrufen können. Um dem Urtheile jedoch nicht vorzugreifen, enthält sich der Herausgeber deshalb auf einzelne Puncte hinzudeuten.

Aber die Vorbereitung zu einem solchen Studium würde unvollständig seyn, wenn wir nicht über das Verhältniss der älteren Rechtslehre (1796) zur spätern (1812) noch ein Wort sagten. Dies führt uns nochmals auf die Absonderung von Naturrecht und Sittenlehre zurück, indem dieser Gegensatz in Fichte's zweiter Bearbeitung sich anders gestaltet hat. Bekanntlich hat man sich gegen diese Trennung erklärt, am Frühesten und Entschiedensten Schleiermacher*), welcher, neben einzelnen Einwendungen von weniger Belang, den entscheidenden Grund dagegen anführt: dass wenn, wie hier, zwei Gesetze des Handelns angenommen werden, während das Handeln und die Wissenschaft vom Handeln wesentlich nur Eine seyn könne, zwischen beiden ein bestimmtes Verhältniss der Uebereinstimmung nachgewiesen werden müsse, was nur in einem gegen beide höheren Principe enthalten sey; dies werde aber in der Fichteschen Darstellung beider Wissenschaften vermisst, da man hier nur bis zu dem Nichtwidersprechen beider gelange.

Dies ist völlig objectiv und sachgemäss erinnert. Dennoch wird man nicht umhin können, den oben im Namen Fichte's aufgestellten Gründen der Trennung gleichfalls objective Geltung zuzugestehen. So gewiss es theils rechtlich zu erzwingende Handlungen giebt, theils solche, die nur aus sittlicher Gesinnung hervorgehen können: ebenso gewiss giebt es eine ursprüngliche Doppelauffassung der

---

*) Kritik der Sittenlehre, S. 465. ff.

Freiheit und ihrer Handlungen, daher ein von der Moralität völlig abgeschiedenes Rechtsgebiet. Nur *die* Frage bleibt demnach übrig, ob nicht Fichte jenem negativen Begriffe zu grossen Umfang und Bedeutung geliehen hat, indem er die ganze Lehre von Recht und Staat nur auf ihn gründete; ebenso, ob nicht ein höherer Begriff gefunden werden müsse, der, als Princip der ganzen Ethik, beide Gebiete in sich zu umfassen hätte? Die Fortbildung der Rechtslehre seit Fichte hat gezeigt, dass in Betreff des ersten Punctes es sich wirklich also verhalte; die Entscheidung über den zweiten ist gerade jetzt Gegenstand eines Kampfes zwischen der Nachwirkung Schleiermachers und der gegen ihn gerichteten Kritik eines Systemes, welches ebenso die Möglichkeit, als die Nothwendigkeit in Abrede stellt, die Ethik auf einen einzigen Begriff zu gründen. Wir können hier nur erwähnen, wie Fichte selbst sein Princip späterhin modificirt habe.

Jener Begriff von der Gemeinschaft aller Individuen in der *Einen* Freiheit und *durch* die Freiheit enthält nemlich nicht bloss den negativen Satz, in dessen Analyse die erste Rechtstheorie Fichte's besteht: die Freiheit eines Jeden ist nur soweit gültig, als Aller Freiheit mit ihr bestehen kann; — sondern ebenso und weit ursprünglicher ist die bejahende Bestimmung in ihm enthalten: die Freiheit ist zugleich das wahrhaft *Vereinende, Gemeinschaft* Stiftende; der Wille der Einzelnen soll sich *ergänzen* zur Verwirklichung gemeinsamer Ideen. Und wie jener negative Begriff der Freiheit im unmittelbaren Bewusstseyn als ursprüngliches Rechtsgefühl sich äussert, so dieser positive auf ebenso ursprüngliche Weise, in dem, was als sympathetischer Trieb, als Liebe empfunden wird, und worin wir unser Recht, unsere Eigenheit im Andern gerade aufgeben. Hieraus geht auch eine neue Ansicht von aller freien Gemeinschaft, besonders vom Staate hervor, der hiernach nicht allein, wiewohl zunächst dennoch, die Bestimmung hat, den möglichen Streit der Willen durch Vertrag oder durch Zwang zu verhindern, sondern auch die sämmtlichen Formen der ergänzenden Gemeinschaft unter den Individuen zu sichern und auszubilden.

Dies ist die neue Auffassung des Rechtsbegriffes im zweiten Naturrecht Fichte's, mit welcher er an die späteren Principien seiner Wissenschaftslehre anknüpft (Nachgelas. Werke: Thatsachen des Bewusstseyns I. S. 544. 546. ff.; Rechtslehre, II. S. 500—503.):

Wie das Wissen in seiner Wahrheit und Tiefe nur Eins ist, das sich selbst anschauende und begreifende Bild Gottes in der an sich Einen, absoluten Ichform: so ist in Wahrheit auch keine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Ichen vorhanden: sie sind ein geschlossenes System von Individuen. — Die Mannigfaltigkeit der Iche ist daher die blosse Reflexionsform eines Höheren, dessen, sich als Einheit zu begreifen, mithin zugleich aus der Unmittelbarkeit des Geschiedenseyns *frei* sich in die Einheit zu erheben. Das Menschengeschlecht („Mensch heisst das Ich, als organisches Naturglied") *soll* sich nicht nur mit Freiheit und Bewusstseyn zur Einheit erheben; vielmehr kann es dies nur, weil es ursprünglich Eines ist, und jenes Soll ist nur die bewusste Wiederherstellung seiner ursprünglichen Einheit.

Alle Iche haben darum eine gemeinschaftliche Wirkungssphäre: nach Unten, in ihrer Unmittelbarkeit, die Natur; nach Oben, als das durch Freiheit darzustellende, die Welt der Ideen, das (auch in der Wurzel Eine) Bild Gottes im

Bewusstseyn. In dieser Gemeinsamkeit *kann* die Freiheit des Einen die des Andern stören. Nur diese Störung soll das Rechtsgesetz abwenden. Giebt es keine Möglichkeit der Störung, *so giebt es keinen Rechtsbegriff;* vielmehr ist, dem eigentlichen Begriffe der Freiheit nach, solche Störung gar nicht denkbar. Jedes Freiheit geht darin auf, seinen Theil des Einen Bildes Gottes aufzustellen. Da diese Einheit eine organische ist, aus den Geboten an alle Individuen: so können diese Gebote sich nie widersprechen oder einen wahren (berechtigten) Widerstreit begründen. Thut jeder nur das ihm Gebotene, so greift Aller Freiheit in einander. Die ganze Gemeine, unter dem Sittengesetze gedacht, *hat nur Einen Willen.* In reiner Vernunft daher ist ein Rechtsgesetz nicht möglich.

Aber das Sittengesetz kann an das Individuum sich wenden, erst nachdem die *Freiheit* desselben entwickelt ist. Die Welt der Individuen muss daher durch *verwirklichte* Freiheit dazu erst sich bilden, vom Sittengesetze ergriffen zu werden. In dieser Lage kann sich ihre Freiheit stören; soll sie dies nicht, so bedarf es des Rechtsgesetzes.

Dies findet daher Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz nicht allgemein herrscht und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben. Die alleinige Herrschaft des Sittengesetzes abrogirt das erstere *).

Hiermit ist — nach dem Standpuncte und den Grundbedingungen der Wissenschaftslehre wenigstens — die bisher vermisste Einheit für den Begriff des freien Handelns gefunden und beide Wissenschaften desselben, Ethik wie Rechtslehre, können von hier aus sich gegen einander abgrenzen. Nur diejenige

---

*) In Bd. II. S. 502. Z. 8 von Oben der nachgelassenen Werke ist „abrogirt" statt „beginnt" zu lesen.

Freiheit, der Wille ist der wahre, welcher einen *allgemeinen Inhalt* hat und durch *diesen* ein vermittelnder, Gemeinschaft gründender wird. — Es ist kaum die Analogie zu verkennen, in welche Fichte dadurch mit einem neueren Systeme tritt, welches den Willen eben auch nur, sofern er einen allgemeinen Inhalt gewonnen hat, als den freien und vernünftigen bezeichnet.

Aus Obigem ergiebt sich jedoch zugleich die Beschränkung des Rechtsgebietes; es hat bloss bedingte Geltung, die sogar immer mehr verschwinden soll in den Formen der höheren Gemeinschaft. Ehe, Familie, alle andern Gestalten bürgerlichen und menschlichen Gemeinwesens, deren Begriff die Einheit und wechselseitige Ergänzung der Willen voraussetzt, können nicht auf dem blossen Rechtsgesetze beruhen. Dennoch greift das Rechtsgesetz, als ihre *negative* Bedingung, durch alle hindurch, ebenso der Staat, als Handhaber des Rechtes, sofern Jeder auch in jenen Verhältnissen auf den Standpunct negativer Freiheit zurückfallen kann.

Den „*geschlossenen Handelsstaat*" (1800) nannte Fichte, wie wir aus sicherer mündlicher Ueberlieferung wissen, gelegentlich wohl sein bestes, durchdachtestes Werk, während es unter den Zeitgenossen am Wenigsten Beistimmung gefunden, und am Reichlichsten ihm den landläufigen Spott zugezogen hat, dass er abermals damit den Beweis geliefert, wie wenig die Philosophie gegebene Verhältnisse beurtheilen, im Praktischen sich zurechtfinden könne *). Deshalb erscheinen einige Bemerkungen durchaus nöthig — auch deshalb, da die Frage, mit welcher das Werk sich beschäftigt, gerade jetzt vom dringendsten Interesse geworden ist.

---

*) So Raumer (Geschichtliche Entwicklung u. s. w. S. 132. f.), der gar nicht begreifen kann, welchen Zweck so erkünstelte Maassregeln haben, und nur die Freude an leerer, logischer Consequenz

Was die behauptete Unausführbarkeit seines Entwurfes betrifft: so hat Fichte selbst in seinem Zueignungsschreiben sich hinreichend darüber erklärt. Er verzichtet auf jede Ausführung, und zeigt, wie es nur der Zweck von dergleichen Darstellungen seyn könne, den Praktischhandelnden durch Aufstellung des Gesetzes den rechten Maassstab zur Beurtheilung des Gegebenen vorzuhalten: überhaupt könne das Allgemeingültige nie als solches praktisch ausgeführt, sondern immer nur bestimmten Verhältnissen auf erfinderische Weise angepasst werden. Und der Staatsmann, welchem die Schrift gewidmet ist, der damalige Preussiche Finanzminister Struensee, scheint ihm beizustimmen: er findet in ihr „das Ideal eines Staates aufgestellt, nach welchem zu streben, jedem Staatsdiener, der an der Administration Antheil hat, Pflicht seyn sollte. Ob dieses Ideal jemals erreicht werden könne, daran zweifeln Sie selbst; allein das schadet auch nicht der Vollkommenheit des Werkes." (Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, II. S. 437.)

Aber das Merkwürdigste ist, dass sich, dicht neben den Tadlern solcher unmöglichen Entwürfe und fast gleichzeitig mit ihrem Urtheile, die wirkliche Ausführung jener Ideen gezeigt hat, welche sie nur in dieser Gestalt nicht wiedererkennen konnten. Napoleons Continentalsperre war eigentlich nur der Versuch, den geschlossenen Handelsstaat über den europäischen Continent auszudehnen, verhasst wegen

---

darin erblickt. Das Folgende wird zeigen, dass der Urheber dieses Urtheils das wesentliche, durchaus praktische Problem der Schrift bloss — übersehen hat!

der gewaltsamen Willkür und um seiner politischen Absichten willen, aber nach dem völlig richtigen staatswirthschaftlichen Grundsatze entworfen, dass jeder Handel mit dem Auslande, über den blossen Tausch der Nationalerzeugnisse hinaus und bis zum wirklichen Ankauf fremder getrieben, nothwendig zur Verarmung des kaufenden Volkes führe. Und die Idee eines Schutzzollsystems, welche seitdem allgemein geworden, ist gleichfalls nur eine Folgerung aus jener Grundprämisse. Wenn Fichte endlich das Irrationale einer schrankenlos ausgedehnten Fabrikproduction und Concurrenz zeigt, und die Gefahren, die nothwendig daraus hervorgehen, in gedrängten Zügen vorführt: so wird man bekennen, dass dies „eitle Phantom," wie man damals jene Schilderung bezeichnete, jetzt höchst wirklich geworden ist, und wird sich entschliessen müssen, durch die dort vorgeschlagenen oder andere Mittel, den Forderungen, deren allgemeine Nothwendigkeit nachgewiesen worden, Genüge zu leisten *).

---

*) Hierin liegt zugleich die principielle Abweichung dieser Theorie von der durch A. Smith begründeten, während beide in ihren allgemeinen Grundsätzen über die wahre Quelle des Nationalreichthums, in ihrer Ansicht von der bloss conventionellen Bedeutung des Metallgeldes, in der Nachweisung der Irrthümer und Täuschungen in diesem Betreff und dgl. übereinstimmen. Fichte erstrebt möglichste Unabhängigkeit des Handelsstaates vom Auslande und selbstständige Erzeugung seiner Bedürfnisse aus sich selbst, um jeden unberechenbaren Conflict gegenseitig sich überbietender Concurrenzen und alle Schwankungen des Nationalvermögens, welche aus dem Handelsverkehr mit dem Auslande hervorgehen, möglichst auszuschliessen. Smith gerade umgekehrt will auf jede Weise den erleichterten Verkehr und die unbedingteste Handelsfreiheit hervorrufen, um dadurch den Nationalwohlstand ins Unbegrenzte zu erhöhen. Und ohne Zweifel hatte er Recht nach den damaligen und den lange nachdauernden Verhältnissen Europa's und seines Vaterlandes. England war an industrieller Thätigkeit den anderen Ländern weit überlegen;

Der Grundgedanke des Ganzen ist nemlich dahin auszusprechen: Man hat bis jetzt die Aufgabe des Staates nur einseitig und halb aufgefasst, als eine Anstalt, den Bürger in dem Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staates hat man übersehen: *Jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen.* Jedem kommt von dem allgemeinen Besitze rechtlich so viel zu, als seine Thätigkeit Werth hat. Ist demgemäss der Theil am Besitze, der hiernach auf Jeden kommt, das Seinige von Rechtswegen: so soll er es erhalten, wenn es ihm auch etwa noch nicht zugesprochen ist. Es muss daher die Aufgabe des durch Kunst der Vernunft sich annähernden Staates seyn, — nur von diesem redet Fichte, — *Jedem allmählig zu dem Seinigen zu verhelfen.* „Es ist nicht im Recht begründet, dass einer an das Entbehrliche Anspruch mache, indess für irgend einen seiner Mitbürger das Nothdürftige nicht vorhanden ist; und womit der Erstere das Entbehrliche und die Gegenstände des Luxus bezahlt, während das Unentbehrliche dem Andern entzogen bleibt, das ist gar nicht von Rechtswegen und im Vernunftstaate das Seinige." Man weiss, dass der Communismus von gleichen Grundsätzen ausgeht, aber ihre Ausführung von Unten her auf eine, das gegebene Recht

---

es hatte reiche, von ihm abhängige Colonien: deshalb war es wohlgethan, den freiesten Aufschwung des Handels und der Industrie in Bewegung zu setzen. Jetzt naht der Zeitpunct, wo die Nationen durch Wetteifer immer mehr sich ins Gleiche setzen und wo die ins Maasslose ausgedehnte Industrie jenen Nothstand herbeiführt, dessen Gefahren immer dringender hereinbrechen. Jetzt wird es an der Zeit seyn, auch die entgegengesetzten Grundsätze einmal ins Auge zu fassen, welche, von keinen wandelbaren Verhältnissen abhängig ein gemässigtes Gleichgewicht und die Sicherung Aller herbeiführen sollen.

verletzende Weise anstrebt. Hier wird dasselbe dem Staate als seine in stufenmässigem Fortschreiten zu verwirklichende Aufgabe gezeigt und nachgewiesen, wie durch Beaufsichtigung und richtige Vertheilung der Arbeit und des Erwerbes — (worin eben der eigentliche *politische* Begriff des Eigenthums liegt; vergl. S. 444. 445.) — allmählig ein Zustand seiner Bürger herbeizuführen sey, „wo Alle Diener des Ganzen sind und dafür ihren gerechten Antheil haben an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen Einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmässige Fortdauer garantirt" (S. 419, vgl. S. 440.).

Die im ersten Buche aufgestellten *einfachsten* Grundverhältnisse von Waare und Geldwerth, von Production und Umsatz durch Gewerbe und Handel, dürften schwerlich widerlegt werden. Sie halten wir und sie hat auch der Verfasser wohl für die Hauptsache gehalten. In der Verwickelung bestimmter Fälle, oder neu zu ergreifender Maassregeln, sollen sie die einfach orientirenden Grundverhältnisse im Bewusstseyn erhalten und besonders die schädliche Fiction vom absoluten Werthe des Metallgeldes zeigen. Das zweite Buch stellt die Hauptgebrechen der damaligen Finanzkunst dar: ob diese Nachweisungen noch passen oder nur geschichtlichen Werth haben, vermögen wir nicht zu beurtheilen. Die Anwendungen und Vorschläge des dritten Buches kann man annehmen oder verwerfen, die einzelnen Maassregel für geschickt oder für unglücklich gewählt erachten; es wird die Grundlage nicht umstürzen können. Ein späterer Denker hat es versucht, zur Begründung der Psychologie die einfachen Gegensätze oder die Verschmelzung der Vorstellungen in der Seele mathematischem Calcul zu unterwerfen. Man hat ihm entgegengehalten, dass jene Verhältnisse in solcher Einfachheit nirgends vorkommen, dass im wirklichen Bewusstseyn stets zugleich ein Incommensurables dazutritt. Aber er konnte erwiedern, dass es deshalb um so nothwendiger sey, die einfachsten, überall geltenden Grundverhältnisse festzustellen, um von da aus auch den verwickeltsten Erscheinungen beizukommen. Fichte's Absicht war die ähnliche mit diesen Elementen der Staats- und Finanzkunst, und irgend einmal wird irgend ein Staat, durch die Noth gedrängt oder durch die freiwillige Einsicht eines menschenfreundlichen Staatenlenkers geleitet, gleichviel in welcher bestimmten Ausführung, die Initiative ergreifen müssen, auch jene an ihn gestellten Aufgaben zu lösen.

Inhaltsanzeige

des dritten Bandes.

Seite

Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796. . . . . 1 — 385

Der geschlossene Handelsstaat 1800. . . . . 389 — 513

Grundlage
des
Naturrechts
nach
Principien der Wissenschaftslehre

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig 1796.
bei Christian Ernst Gabler.

Uebersicht.

Erster Theil des Naturrechts.

Einleitung.

Seite
I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von blosser Formular-Philosophie unterscheide . . . . (i—ix) 1–6
II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe . . . . (x—xv) 7—11
III. Ueber das Verhältniss der gegenwärtigen Theorie des Rechtes zu der Kantischen . . (xvi—xxi) 12–16

Erstes Hauptstück.

Deduction des Begriffes vom Rechte. (§. 1 — 4) (1—54) 17—55

Zweites Hauptstück.

Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes (§. 5 — 7.) . . . . (55—103) 56–91

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, oder die Rechtslehre (§. 8.) . . . . (104—128) 92—110

Erstes Capitel.

Deduction des Urrechts (§. 9 — 12.) . . . . . (128—163) 111—136

Zweites Capitel.

Ueber das Zwangsrecht (§. 13 — 15) . . . (163—179) 137—149

Drittes Capitel

Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen (§. 16.) . . . . (179—229) 150–187

Zweiter Theil des Naturrechts, oder angewandtes Naturrecht.

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Vom Staatsbürgervertrage (§. 17.) . . . . . . (1—16) 191–209

Seite

Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Von der bürgerlichen Gesetzgebung (§. 18—20.) (87—132) 210—28

Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Ueber die Constitution (§. 21.) . . . . (133—157) 286—30

Erster Anhang des Naturrechts.

Grundriss des Familienrechts.

Erster Abschnitt.

Deduction der Ehe (§. 1—9.) . . . . (158—177) 304—31

Zweiter Abschnitt.

Das Eherecht (§. 10—31.) . . . . (178—212) 318—34

Dritter Abschnitt.

Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältniss beider Geschlechter überhaupt im Staate (§. 32—38.) . . . . (213—226) 343—35

Vierter Abschnitt.

Ueber das gegenseitige Rechtsverhältniss zwischen Eltern und Kindern (§. 39—61.) . . (227—247) 353—36

Zweiter Anhang des Naturrechts.

Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts.

I. Ueber das Völkerrecht (§. 1—20.) . . . (248—265) 369—38
II. Vom Weltbürgerrechte (§. 21—24.) . . (265—269) 382—38

Einleitung.

I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von blosser Formular-Philosophie unterscheide.

1) Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte Eins sey und ebendasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher, erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraction von *ihrem eigenen Ich* fähig sind, in dem Worte: *Ich*, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was *für* ein vernünftiges Wesen da ist, ist *in* ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen, als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst.*) —

---

*) Ich möchte nicht einmal sagen: ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter anderen gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, ein ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde lege. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben Eigenthümliches und ihr vorzüglich Angele-

Hierüber sich in Erörterungen einzulassen, lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschliessende Bedingung alles Philosophirens, und ehe man zu ihr sich nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif. Auch haben alle wahren Philosophen von jeher aus diesem Gesichtspuncte philosophirt, nur ohne es deutlich zu wissen.

2) Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder *nothwendig*, oder *mit Freiheit*.

3) Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich *als seyend setzt*, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegentheil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, dass ein Ich seyn soll, ohne es zu seyn, und widerspricht sich selbst. Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns bedingt ist; aber diese alle sind nothwendig und erfolgen gewiss, so gewiss ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen setzt nothwendig sich selbst; es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4) Indem das vernünftige Wesen **handelt**, wird es seines

---

genes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und musste. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspuncte der gemeinen Erfahrung auf den Gesichtspunct der Philosophie zu erheben. Sie beschenkten sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eigenen Vorrathe mit hinzubrachten, die Wissenschaftslehre, und züchtigten nun, nicht als ob sie das Irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil Kant ein solches Substrat des Ich abweist, diese Wissenschaft für ihre eigene Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders, — in dem alten Dinge an sich, ausser dem Ich. Dafür finden sie in dem Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sey, und woher es komme, haben sie nie begriffen. Wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt?

Handelns sich nicht bewusst; denn ***es selbst*** ist ja ***sein Handeln*** und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewusst wird, soll ausserhalb dessen liegen, das sich bewusst wird, also ausserhalb des Handelns; es soll ***Object,*** d. i. das Gegentheil des Handelns seyn. Das Ich wird nur desjenigen sich bewusst, was ihm in diesem Handeln und durch dieses Handeln ***(bloss und lediglich dadurch)*** entsteht; und dieses ist das Object des Bewusstseyns, oder das Ding. Ein anderes Ding giebt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Seyn und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem anderen Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

5) Dieses in einem ***nothwendigen****) Handeln Entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewusst wird, erscheint selbst als nothwendig, d. h. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen. Dann sagt man, das Object habe ***Realität.*** Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl, etwas ***so*** darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird. Den Grund dieser Nothwendigkeit haben wir gesehen; es muss so gehandelt werden, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als ein solches seyn soll. Daher ist der Ausdruck unserer Ueberzeugung von der Realität eines Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin, ist dieses oder jenes.

6) Wenn das Object seinen Grund lediglich im Handeln des Ich hat, und durch dieses allein vollständig bestimmt ist; so kann, wenn es eine Verschiedenheit unter den Objecten geben sollte, diese Verschiedenheit lediglich durch verschiedene

---

*) Man hat den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch productive Einbildungskraft) da, so ausgelegt, als ob von einem *freien* Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst, doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System als die ungeheuerste Schwärmerei zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechselung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserei. Aber, wer hat denn ein solches System aufgestellt?

Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Object ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es handelte; aber dass es so handelte, war nothwendig; denn gerade eine solche Handlung gehörte unter die Bedingungen des Selbstbewusstseyns. — Indem man auf das Object reflectirt, und die Handelsweise, durch welche es entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Handeln, da aus dem oben angeführten Grunde das Object, nicht als durch dasselbe, sondern als ohne alles Zuthun des (freien) Ich vorhanden erscheint, zu einem blossen *Begreifen,* Auffassen und Umfassen eines Gegebenen. Man nennt sonach diese Handelsweise, wenn sie in der beschriebenen Abstraction vorkommt, mit Recht einen *Begriff**).

7) Nur durch eine gewisse bestimmte Handelsweise entsteht ein gewisses bestimmtes Object; wenn aber mit Nothwendigkeit auf diese bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht auch dieses Object gewiss. Der Begriff, und sein Object sind sonach nie getrennt, noch können sie es seyn. Das Object ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Object, denn er ist dasjenige, wodurch das Object nothwendig entsteht. Beide sind Eins und ebendasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche, ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, *was* geschieht, mit Abstraction davon, *dass* es geschehe, so ist es Object. — Wenn man einige Kantianer über die Begriffe *a priori* sprechen hört, so sollte man glauben, dieselben stünden im menschlichen Geiste vor der

---

*) Ein Leser, der, in der Freude, dass er nun endlich ein ihm bekanntes Wort gefunden habe, eilen wird, alles das, was er sich bisher bei dem Worte: *Begriff,* gedacht hat, darauf zu übertragen, wird in kurzem ganz verirrt seyn und nichts mehr verstehen; und das durch seine eigene Schuld. Dieses Wort soll hier nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als das hier Beschriebene; ob nun der Leser bisher dasselbe dabei gedacht haben möge, oder nicht. Ich berufe mich nicht auf einen bei ihm schon vorhandenen Begriff, sondern ich will erst einen solchen in seinem Geiste entwickeln und bestimmen.

Erfahrung, etwa als leere Fächer da, und warteten, bis die letztere etwas in sie hineinstellte. Was für ein Ding mag für diese Leute ein Begriff seyn, und wie mögen sie dazu gekommen seyn, die ***so*** verstandene Kantische Lehre für wahr anzunehmen?

8) Man kann, wie gesagt, ***vor dem, was aus einem Handeln entsteht***, das ***Handeln*** selbst und die bestimmte Handelsweise nicht wahrnehmen. Für den gewöhnlichen Menschen, und auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns, giebt es nur Objecte, und keine Begriffe: der Begriff verschwindet im Objecte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern auch das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegengesetzten Richtungen in einer Auffassung zu vereinigen, und so seinen eigenen Geist auf der That zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objecte den Begriff; und der Umfang des Bewusstseyns erhielt ein neues Gebiet.

9) Jene Männer von philosophischem Geiste machten ihre Entdeckungen bekannt. — Es ist nichts leichter als ***mit Freiheit***, und da, wo keine Denknothwendigkeit obwaltet, jede mögliche Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkürlich ihn auf jede Weise, die ein anderer uns etwa angiebt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im ***wirklichen***, d. h. nach obigem, nothwendigen Handeln, oder — wenn er in der Lage ist, dass er auf diese bestimmte Weise handeln muss, — als handelnd zu bemerken. Das ertere Verfahren giebt Begriffe ohne Object, ein leeres Denken; nur auf die zweite Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes*).

---

*) Der Formular-Philosoph denkt sich dies und jenes, beobachtet sich selbst in diesem Denken, und nun stellt er die ganze Reihe dessen, was er sich denken konnte, als Wahrheit hin, aus dem Grunde, *weil* er es denken konnte. *Das Object* seiner Beobachtung ist er selbst, wie er entweder ohne alle Richtung, auf gutes Glück, oder nach einem ihm von aussen gegebenen Ziele hin, *frei* verfährt. Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ***ursprünglichen und nothwendigen*** Verfahren, wodurch sein Ich und

Das erstere ist ein willkürliches Nachmachen der von anderen vernommenen ursprünglichen Handelsweisen der Vernunft, nachdem die Nothwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung, und Realität giebt, verschwunden ist; das Letztere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft in ihrem Verfahren. Aus dem ersteren entsteht *eine leere Formular-Philosophie*, die genug gethan zu haben glaubt, wenn sie nachgewiesen, dass man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Object (um die Bedingungen der Nothwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu seyn. Eine reelle Philosophie stellt Begriff und Object zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles bloss formelle Philosophiren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck bis jetzt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, dass das Misverständniss dieses Systems sich auf zweierlei Art gezeigt hat: theils bei sogenannten Kantianern darin, dass sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehemalige hielten, und so leer philosophirten, als je philosophirt worden, nur von einer entgegengesetzten Seite; theils bei scharfsinnigen Skeptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, aber nicht bemerkten, dass dem Mangel in der Hauptsache durch Kant abgeholfen sey. Das bloss formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik*), in

---

alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewusstseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Act der Willkür, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluss philosophiren zu wollen selbst ist), in seinen Anfangspunct, und lässt es von demselben aus nach seinen eignen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen forthandeln. Das Object seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen, ohne alles äussere Ziel, nothwendig verfahrende Vernunft überhaupt. Der erstere beobachtet ein Individuum, sein eignes, in seinem gesetzlosen Denken; der letztere die Vernunft überhaupt in ihrem nothwendigen Handeln. —

*) In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Misbrauch der Algebra von bloss formellen Köpfen. So hat man — dass ich ein auffallendes Beispiel anführe — noch nicht recht einsehen können, dass die

der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet.

II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe.

1) Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft und in der Vernunft enthalten, kann dem

---

Quadratur des Cirkels unmöglich und in ihrem Begriffe widersprechend sey. — Der Rec. meiner Schrift, *über den Begriff der Wissenschaftslehre* (oder vielmehr einiger Noten in ihr) in den Hallischen Annalen, fragt mich, ob denn die Quadratur des Cirkels darum unmöglich sey, weil *gerade* und *krumm* nichts gemein haben? Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und lässt mich in meiner Beschämung dastehen. Ich sehe ihn an, und lache über die Frage. Allerdings ist das im ganzen Ernste meine Meinung. *Assem philosophiae non habes*, sagt er mitleidig; und ich antworte ihm: die grosse Weisheit hat Sie um den gesunden Menschenverstand gebracht. — Am Wissen, lieber Herr, fehlt es mir über diesen Punct nun eben nicht, aber am Verstehen. Ich habe es, als ich noch in Secunda sass, gar wohl vernommen, dass die Peripherie gleich seyn soll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und dass man den Flächeninhalt der ersteren bekommen soll, wenn man den des letzteren hat: aber ich habe die Möglichkeit dieser Ausmessung nie begreifen können, und hoffe zu Gott, dass er bis an mein Ende mich sie nicht werde begreifen lassen. Was ist denn der Begriff eines Unendlichen? Doch wohl der *einer Aufgabe*, die Seite des Polygons in das Unendliche fortzutheilen, also die Aufgabe eines *unendlichen Bestimmens*? Aber was ist denn ein Maass, zu dem ihr hier das Unendlicheck brauchen wollt? Doch wohl etwas *Bestimmtes*? Theilt ihr ins Unendliche fort, wie ihr der Aufgabe nach sollt, so kommt ihr nicht zum Messen. Geht ihr aber an das Messen, so müsst ihr vorher aufgehört haben, zu theilen; und euer Vieleck ist sonach ein endliches und nicht, wie ihr vorgebt, ein unendliches. Aber weil ihr die Handelsweise, ein Unendliches zu beschreiben, d. i. den leeren Begriff des Unendlichen auffassen, und etwa mit A bezeichnen könnt, so bekümmert es euch nicht weiter, ob ihr auf diese Weise wirklich gehandelt habt und handeln könnt, und ihr geht mit euerm A rüstig an das Geschäft. So macht ihr es in noch mehreren Fällen. Der gesunde Menschenverstand staunt ehrfurchtsvoll euere Thaten an, und nimmt die Schuld, dass er euch nicht versteht, bescheiden auf sich selbst; wenn aber ein Unbescheidenerer seine Meinung nur im mindesten verlauten lässt, so könnt ihr seine Unfähigkeit zu einer Sache, die euch so ungemein klar ist, und von der ihr nicht das geringste Arge habt, durch nichts erklären, als dadurch, dass der arme Mann die Anfangsgründe der Wissenschaften nicht gelernt haben müsse.

obigen zufolge nichts anderes heissen, als, es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiss es ein solches ist, nothwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, dass sie eine Bedingung des Selbstbewusstseyns sey, welches die Deduction desselben ausmacht. Er hat sie selbst sowohl nach ihrer Form, der Handelsweise in ihr, als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben. Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Nothwendigkeit des Begriffes, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. Keines dieser Stücke kann von den übrigen getrennt werden, oder selbst die einzeln behandelten sind unrichtig behandelt, und es ist bloss formell philosophirt. Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn; er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.

2) Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sey, lässt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muss. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, dass ich auch für Andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander.

3) Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen, durch absolute Spontaneität Begriffe von unserer mög-

lichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses blosse Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu. Aber, dass ein vernünftiges Individuum, oder eine Person, sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nemlich dass dem Begriffe von seiner Wirksamkeit der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; dass also aus dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt ausser ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach aufeinander einfliessen, und sich gegenseitig stören und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letzteren Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung möglich seyn, dass alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlössen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber *als Freiheit* beschränkt würde; sondern alle müssten durch Freiheit selbst sich diese Grenze setzen, d. h. alle müssten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. —

4) Und so hätten wir denn das *ganze Object* des Rechtsbegriffes; nemlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*. Es ist nothwendig, dass jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme; aber es ist nicht nothwendig, dass sie alle, *als freie Wesen*, nebeneinander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft und die Realisation desselben ist sonach etwas willkürliches. *Wenn* er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handelsweise wird er gedacht? Es findet sich, dass man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigene äussere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, dass alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können. Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil der Gedanke und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist,

gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloss technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müsste geantwortet werden: nach dem Rechtsbegriffe. *Dass* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keinesweges gesagt.

5) Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduction nur einmal da ist, jeder Unbefangene sie, ohne dass ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst annimmt; für Befangene aber, und für ihre eigene Sache Kämpfende, jedes zu ihrer Widerlegung gesagte Wort verloren ist.

Die Rechtsregel: Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanction für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Capitel der Moral aus, keinesweges aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigene, für sich bestehende Wissenschaft seyn soll. Man würde sagen können, dass mehrere gelehrte Männer, welche Systeme des Naturrechts aufgestellt haben, ohne ihr Wissen jenes Capitel der Moral behandelt hätten, wenn sie nicht vergessen hätten, anzugeben, warum denn die Befolgung dieses Gesetzes, das sie doch immer im Sinne haben mussten, mit welcher Formel sie es auch ausdrückten, die Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst bedinge: wie denn überhaupt, dass ich das im Vorbeigehen bemerke, die Lehrer der Moral nicht bedacht haben, dass das Sittengesetz lediglich formal, mithin leer sey, und dass ihm ein Inhalt anderwärtsher nicht erschlichen, sondern gründlich deducirt werden müsse. Wie sich die Sache in unserem Falle verhalte, kann im Vorbeigehen angegeben werden. Ich muss mich nothwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereiniget hat; aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem nothwendigen Denken muss ich nun auch handeln, ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken*), und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche; ich bin im Gewissen, durch mein Wissen, wie es seyn soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede; jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluss, mit anderen in Gesellschaft zu leben; und wenn jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen, als das, dass er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse.

6) In der gegenwärtigen Schrift ist der Begriff des Rechts, als Bedingung des Selbstbewusstseyns, zugleich mit seinem Objecte deduciret worden; er ist abgeleitet, bestimmt, und seine Anwendung gesichert, wie von einer reellen Wissenschaft zu fordern ist. Es ist dieses geschehen im ersten und zweiten Abschnitte dieser Untersuchung. Er ist weiter bestimmt, und die Art, wie er in der Sinnenwelt realisirt werden müsste, nachgewiesen in der Lehre vom Staatsbürgerrechte, der die Untersuchungen über das Urrecht und Zwangsrecht zur Vorbereitung dienen. Die drei für die vollendete Bestimmung des Staatsbürgerrechts nothwendigen, und in dem Buche angegebenen Capitel, über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesetzgebung und die Constitution, sind bereits ausgearbeitet,

---

*) Ich lese irgendwo: der Satz: die mannigfaltigen Handlungen des freien Willens sollen mit sich selbst übereinstimmen, sey der Grundsatz der Sittenlehre. Dies ist eine sehr verunglückte Anwendung des von mir *in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* aufgestellten Postulats der absoluten Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst. Man darf dann nur darauf denken, ein recht consequenter Bösewicht zu werden, wie D. Erhard in seiner Apologie des Teufels (Niethammers Philos. Journal v. J. 1795.) den Teufel schildert; die Handlungen des freien Willens stimmen dann unter sich vollkommen überein, denn sie widersprechen insgesammt der Ueberzeugung von dem, was seyn soll, und man hat einer solchen Sittenlehre genug gethan.

und meinen Zuhörern vorgetragen worden *); und sie werden zugleich mit dem Völker-, dem Weltbürger- und dem Familienrechte in der nächsten Messe, unter dem Titel des *angewandten Naturrechts* erscheinen.

III. Ueber das Verhältniss der gegenwärtigen Theorie des Rechtes zu der Kantischen.

Ausser einigen vortrefflichen Winken des Herrn D. Erhard, in mehreren seiner neuesten Schriften, und Herrn Maimons, in einem Aufsatze über das Naturrecht, in Professor Niethammers Philosophischem Journal hatte der Verfasser dieser Schrift keine Spur gefunden, dass irgend ein Philosoph, in die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln, ein Mistrauen setze, als er nach völliger Vollendung der Grundlage seiner Rechtstheorie aus Principien der Wissenschaftslehre durch die höchstwichtige Schrift Kants: *Zum ewigen Frieden*, **) auf das angenehmste überrascht wurde.

Eine Vergleichung der Kantischen Grundsätze über Recht, soviel dieselben aus der genannten Schrift hervorgehen, und des hier vorgetragenen Systems dürfte vielleicht manchen Lesern nicht unangenehm seyn.

---

*) Der Abdruck derselben war gegenwärtig unmöglich; darum blieben sie zurück, und ich erhielt dadurch Gelegenheit, die übrigen Theile der allgemeinen Rechtslehre ihnen beizufügen. — Nur eine Unbequemlichkeit entsteht daraus für dieses Buch. Ich bin nemlich durch die bisherige Erfahrung berechtigt, anzunehmen, dass nicht alle Kunstrichter mit meinen Grundsätzen zugleich die Fähigkeit erhalten, dieselben weiter anzuwenden. Ich bitte sonach jeden, der nicht das schon durch Erfahrung bestätigte sichere Selbstbewusstseyn dieser Fähigkeit hat, sich mit jener weiteren Anwendung lieber nicht zu übereilen, sondern meine Schrift zu erwarten.

**) Was soll man von dem Scharfsinne eines Theils des Publicums denken, wenn man diese Schrift mit den Ideen des Abts St. Pierre, oder Rousseau's über denselben Gegenstand in Eine Klasse setzen hört? Die ersteren sagten nur, dass die Ausführung dieser Idee wünschenswürdig wäre, worüber ihnen ohne Zweifel jeder Wohldenkende den Beweis schenkt, dass sie nicht unmöglich wäre, wenn die Menschen anders wären, als sie vor der Hand noch sind. Kant zeigt, dass diese Idee eine *nothwendige* Aufgabe der Vernunft, und die Darstellung derselben ein Naturzweck ist, den dieselbe über kurz oder lang erreichen wird, da sie unaufhörlich dahin arbeitet, und schon so vieles wirklich erreicht hat, was auf dem Wege dazu liegt: welches ohne Zweifel eine sehr verschiedene Ansicht desselben Gegenstandes ist.

Ob Kant das Rechtsgesetz nach der gewöhnlichen Weise vom Sittengesetze ableite, oder eine andere Deduction desselben annehme, lässt aus der angeführten Schrift sich nicht deutlich ersehen. Doch wird durch die Bemerkung über den Begriff eines Erlaubnissgesetzes (S. 15.) wenigstens höchst wahrscheinlich, dass seine Deduction mit der hier gegebenen übereinstimme.

Ein Recht ist offenbar etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht; es erfolgt sonach aus einem bloss erlaubenden Gesetze: und ein solches Gesetz daher, dass ein Gesetz sich nur auf eine gewisse Sphäre einschränkt, woraus durch die Urtheilskraft gefolgert wird, dass man ausserhalb der Sphäre des Gesetzes, von dem Gesetze frei, und wenn es kein anderes Gesetz über diesen Gegenstand gebe, überhaupt bloss und lediglich an seine Willkür verwiesen sey. Die Erlaubniss liegt nicht ausdrücklich im Gesetze, sie wird nur durch die Auslegung desselben, aus seiner Beschränktheit gefolgert. Die Beschränktheit eines Gesetzes zeigt sich dadurch, dass es ein bedingtes ist. Es lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden, und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubnissgesetz sollte abgeleitet werden können.

Mit den Behauptungen Kants *), dass der Friedens- oder rechtsgemässe Zustand unter den Menschen kein Naturstand sey, sondern gestiftet werden müsse; dass man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nöthigen, dass er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsere Theorie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden.

Ebenso übereinstimmend ist dieselbe mit der Kantischen Begründung der Sätze, dass die Staatsverbindung nur auf einem ursprünglichen, jedoch nothwendig zu schliessenden, Ver-

---

*) S. 18, 19.

trage aufgebaut werden könne; ferner, dass das Volk die executive Gewalt nicht selbst ausüben, sondern sie übertragen müsse, dass sonach die Demokratie, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, eine völlig rechtswidrige Verfassung sey.

Aber darüber, dass es zur Sicherheit des Rechtes im Staate hinreichend sey, die legislative und executive Gewalt zu trennen, wie Kant anzunehmen scheint, — bloss *scheint*, denn offenbar war es seine Absicht nicht, in dieser Schrift den Gegenstand zu erschöpfen — bin ich auf andere Gedanken geführt worden. Ich fasse die in der Abhandlung zerstreuten Hauptpuncte, worauf es bei dieser Untersuchung ankommt, hier kurz zusammen.

Dass von Menschen, die bei einander leben sollen, jeder seine Freiheit einschränken müsse, so dass neben derselben auch Anderer Freiheit bestehen könne, liegt im Rechtsgesetze. Aber dass diese bestimmte Person gerade durch die Freiheit dieser bestimmten zweiten, dritten, vierten Person die ihrige beschränken solle, darüber sagt dasselbe nichts. Dass ich gerade nach diesen bestimmten Menschen mich bequemen muss, kommt daher, weil ich gerade mit ihnen in Gesellschaft lebe; aber ich lebe gerade mit ihnen in Gesellschaft zufolge meines freien Entschlusses, keinesweges aber aus einer Verbindlichkeit. Dies auf den Bürgervertrag angewendet: es steht ursprünglich in der freien Willkür eines jeden, ob er in diesem bestimmten Staate leben wolle, oder nicht, ob es gleich, wenn er nur unter Menschen leben will, nicht in seiner Willkür steht, ob er überhaupt in irgend einen Staat treten, oder sein eigener Richter bleiben wolle; aber, so wie er den Willen äussert, in einen bestimmten Staat zu treten, und in demselben aufgenommen wird, so ist er, durch diese blosse gegenseitige Erklärung, allen Einschränkungen, die für diese Menschenmenge das Rechtsgesetz verlangt, ohne weiteres unterworfen; durch die zwei Worte: ich will in diesem Staate leben, hat er alle Gesetze desselben angenommen. Das Gesetz des Staates wird, der *Form* nach, sein Gesetz durch seine Einwilligung; aber der *Materie* nach ist es ohne alle seine Einwilligung durch das Rechtsgesetz, und durch die Lage dieses Staates bestimmt.

Ferner, das Gesetz: beschränke deine Freiheit durch die Freiheit aller, ist bloss formal, und aufgestelltermaassen keiner Anwendung fähig; denn wie weit soll denn für jeden die Sphäre gehen, innerhalb welcher ihn keiner stören darf, über welche er aber auch, von seiner Seite, nicht hinausgehen darf, ohne für einen Störer der Freiheit anderer angesehen zu werden? Hierüber müssen sich die Parteien in der Güte vereinigen. Dies auf den Staat angewendet, jeder muss, bei seinem Eintritte in den Staat, sich mit demselben, über einen gewissen Umfang für seine freien Handlungen (ein Eigenthum, bürgerliche Gerechtigkeiten u. s. w.), vergleichen. Was schränkt ihn denn nun gerade auf diese Sphäre ein? Offenbar seine eigene freie Entschliessung; denn ohne dieselbe hätte er auf alles, was für die anderen übrig bleibt, gerade soviel Recht, als sie. Wodurch aber wird es denn bestimmt, wie viel jedem Individuum für sich zugestanden werden könne? Offenbar durch den gemeinsamen Willen, nach der Regel: diese bestimmte Anzahl Menschen sollen neben einander in dieser bestimmten Sphäre, für die Freiheit überhaupt, frei seyn; es kommt sonach auf einen Einzelnen soviel.

In diesen Schranken nun müssen die Bürger durch Zwang erhalten werden, und ein gewisses ihnen bevorstehendes Uebel, falls sie dieselben überschreiten, muss ihren Willen von der Entschliessung der Uebertretung abschrecken. Es ist klar, dass ihnen dieses Uebel, das durch das Strafgesetz bestimmt wird, bekannt seyn müsse, wenn es auf ihren Willen wirken soll; ferner, dass sie sich demselben, auf den Fall der Uebertretung des Gesetzes, bei ihrem Eintritte in den Staat unterworfen haben.

Aber wer soll denn den, durch die *Natur der Sache* allerdings vollkommen *bestimmten* gemeinsamen Willen, über die Rechte der Einzelnen sowohl, als über die Bestrafung dessen, der die seinigen überschreitet, *ankündigen?* Wer soll denn jene nothwendige Verfügung der Natur und des Rechtsgesetzes *deuten und auslegen?* Niemand würde dazu ungeschickter seyn als die Menge; und durch die Vereinigung der einzelnen Stimmen dürfte man das Resultat des wahren, gemeinsamen Willens sehr unrein bekommen. Dieses Geschäft kann keinem zukommen, als demjenigen, der das Ganze und alle Bedürfnisse desselben, immerfort übersieht, und der dafür, dass das strengste Recht ununterbrochen herrsche, verantwortlich ist; keinem als dem Verwalter der executiven Macht. Er giebt die ihm selbst durch die Vernunft und die Lage des Staates gegebene Materie des Gesetzes; aber die Form des Gesetzes, seine verbindende Kraft, erhält es für den Einzelnen nur durch die Einwilligung desselben, nicht gerade zu diesem bestimmten Gesetze, aber dazu, mit diesem Staate vereinigt zu seyn. Aus diesen Gründen, und in diesem Sinne ist in unserer Theorie behauptet worden, dass die legislative Gewalt, in der Civilgesetzgebung, und die executive gar nicht zu trennen sind, sondern vielmehr nothwendig vereiniget bleiben müssen. Die Civilgesetzgebung ist selbst ein Zweig der Ausübung, inwiefern nur das Recht überhaupt in Ausübung gebracht werden soll. Der Verwalter der executiven Gewalt ist der natürliche Interpret des gemeinsamen Willens über das Verhältniss der Einzelnen zu einander im Staate; nicht gerade desjenigen Willens, den sie wirklich haben, sondern dessen, den sie haben müssen, wenn sie bei einander bestehen sollen; ob ihn auch in der That etwa kein Einziger hätte, wie sich zuweilen wohl dürfte annehmen lassen.

Von ganz anderer Art ist das Gesetz über die Weise, wie das Gesetz zur Ausübung gebracht werden soll, oder die *Constitution*. Zu dieser muss jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und sie kann nur durch absolute Einstimmigkeit festgesetzt werden; da sie die Garantie ist, die sich jeder von allen, für die Sicherheit seiner sämmtlichen Rechte in der Gesellschaft, geben lässt. Der wesentlichste Bestandtheil jeder Constitution ist das in dieser Theorie aufgestellte Ephorat. Ob dieses hinreichend sey, die Rechte aller, ohne die von anderen vorgeschlagene (denn *inwieweit Kant* diese Meinung billigt, die, *zum Theil*, ganz richtig ist, geht aus seiner Schrift nicht hervor) und mir unthunlich scheinende Trennung der legislativen und executiven Gewalt überhaupt zu sichern, überlasse ich der Beurtheilung unbefangener Kenner.

Erstes Hauptstück.

Deduction des Begriffes vom Rechte.

§. 1. Erster Lehrsatz.

Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.

Beweis.

I. *Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege.* (Beides sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt.)

In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjectivität) *ist Charakter des Vernunftwesens.* Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Act dieser Thätigkeit. Diese Reflexion heisse A. *Durch den Act einer solchen Thätigkeit setzt sich das Vernunftwesen.* Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Object, B. Was für ein Etwas muss denn das Object der geforderten Reflexion A seyn? — Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Object haben. Aber sein Charakter ist in sich zurückgehende Thätigkeit. Das letzte höchste Substrat (B) seiner Reflexion auf sich selbst muss demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit.* Ausserdem setzt es sich nicht als Vernunftwesen, und setzt überhaupt sich nicht, welches der Voraussetzung widerspricht.

Das aufgestellte Vernunftwesen ist ein *endliches. Aber ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflectiren kann, ausser auf ein Begrenztes.* Beide Begriffe sind Wechselbegriffe, und einer bedeutet, was der andere bedeutet. Demnach müsste die in sich zurückgehende Thätigkeit B eine begrenzte seyn, d. h. es müsste ausser ihr noch ein C geben und durch das Reflectirende zu setzen seyn, welches nicht diese Thätigkeit, sondern derselben entgegengesetzt wäre.

II. Seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen;

denn diese soll ja vermöge des Begriffes nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das ausser ihm liegen und ihm entgegengesetzt seyn soll, — eine Welt — zum Objecte haben. —

(Hinterher kann das dabei vorkommende *Handeln*, das Anschauen, allerdings dem Vernunftwesen durch sich selbst zugeschrieben und zum Bewusstseyn erhoben werden; das Vernunftwesen kann sich setzen, als das anschauende. Ja, von dem Gesichtspuncte einer transcendentalen Philosophie aus sieht man sogar ein, dass selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sey, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich. Dann aber muss das Ich schon für sich selbst da seyn, um etwas sich zuschreiben zu können; hier ist nur die Frage davon, wie es ursprünglich für sich selbst da seyn könne, und dies ist aus der Weltanschauung nicht zu erklären; sondern diese selbst vielmehr wird erst durch jenes, welches wir aufsuchen, möglich.)

III. Aber das Vernunftwesen kann eine Thätigkeit, wie wir sie suchen, der Welt, welche das Begrenzende derselben seyn würde, entgegensetzen und, um sie entgegensetzen zu können, dieselbe erzeugen; und wenn eine solche Thätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns ist, Selbstbewusstseyn aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe nothwendig zukommen muss, so muss das Geforderte geschehen.

a. Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung, — welche uns, die wir philosophiren, aber noch nicht dem Vernunftwesen, über welches wir philosophiren, bekannt seyn muss, wenn wir mit unserer Speculation bis zur Aufstellung eines Naturrechtes vorgerückt sind, — ist, wenn auch nicht ihrer Form nach, d. i. dass sie überhaupt stattfindet, doch ihrem Inhalte nach, d. i. dass sie, nachdem sie nun einmal in einem bestimmten Falle stattfindet, gerade so verfährt, *gezwungen* und *gebunden*. Wir müssen die Gegenstände so vorstellen, wie sie, unserem Dafürhalten nach, ohne unser

Zuthun sind, unser Vorstellen muss sich nach ihrem Seyn richten. Eine dieser Thätigkeit entgegengesetzte Thätigkeit müsste mithin in Rücksicht ihres Inhaltes *frei* seyn; es müsste so, oder anders, oder auch noch anders gehandelt werden können.

Ferner, die freie Thätigkeit soll durch die Thätigkeit in der Weltanschauung begrenzt seyn, d. h. die Thätigkeit in der Weltanschauung ist selbst jene freie Thätigkeit im Zustande der Gebundenheit; und umgekehrt, die freie Thätigkeit ist die in der Weltanschauung beschäftigte, wenn die Gebundenheit wegfällt: die Objecte sind Objecte lediglich dadurch und insofern, dass sie durch die freie Thätigkeit des Ich nicht daseyn sollen, und dass diese aufgehalten und eingeschränkt werden muss, wenn sie da seyn sollen. Die freie Thätigkeit aber geht darauf aus, die Objecte, inwiefern sie dieselbe binden, aufzuheben. Sie ist mithin *Wirksamkeit* auf die Objecte, und die Anschauung ist aufgehobene, durch das Vernunftwesen selbst freiwillig aufgegebene Wirksamkeit.

Das ist die zu setzende Thätigkeit B in Beziehung auf die Weltanschauung und die Welt selbst. Nun aber soll sie nothwendig seyn ein Zurückgehen des Vernunftwesens in sich selbst, und inwiefern sie auf die Objecte geht, ist sie dies nicht. Sie musste daher, auf das Vernunftwesen selbst bezogen, seyn eine freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit. Inwiefern sie auf das Object geht, ist sie bestimmt ihrem Inhalte nach. Dies soll sie ursprünglich und ihrem Wesen nach nicht seyn; sie wird daher durch sich selbst bestimmt, ist bestimmt und bestimmend zugleich, ist daher recht eigentlich eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit.

Systematisch ist das jetzt Gesagte so darzustellen. Die aufzuzeigende Thätigkeit ist dem Anschauen *entgegenzusetzen,* und ist insofern absolut frei, weil jenes gebunden ist; geht auf das Vernunftwesen, oder was *dasselbe* gesagt ist, die Thätigkeit geht in sich selbst zurück (denn das Vernunftwesen und seine Thätigkeit sind eins und dasselbe), weil jene auf etwas ausser dem Vernunftwesen geht; und ist insofern das *Bildes* des Begriffes von einer vorgesetzten Wirksamkeit ausser uns, oder von einem *Zwecke.* Zugleich ist sie auf das Anschauen zu *beziehen*, d. i. demselben gleich zu setzen; dann ist sie Wirksamkeit auf die Objecte, die aber, welches ja nicht aus der Acht zu lassen, unmittelbar aus dem Begriffe folgt, und, nur aus einem anderen Gesichtspuncte angesehen, dasselbe ist.

b. Vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das geforderte Selbstbewusstseyn möglich. Sie ist etwas, das seinen letzten Grund in dem vernünftigen Wesen selbst hat und als solches nur zu setzen ist, vermittelst des möglichen Gegensatzes eines solchen, das seinen Grund nicht in ihm hat. Das Ich (das vernünftige Wesen selbst, als solches) wäre jetzt ein beschränktes, bestimmtes und darum durch die Reflexion zu umfassendes: nemlich das praktische Ich wäre das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst gesetzte und in der Reflexion durch sich zu setzende Ich, und diesem, als logischem Subjecte, könnte in einem möglichen Prädicate etwas beigemessen werden, wie hier die Weltanschauung.

c. *Nur* vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das Selbstbewusstseyn möglich. Denn in dem Aufgestellten liegt weiter nichts, als die Merkmale, die wir oben als Bedingungen des Selbstbewusstseyns aufgezeigt haben: dass nemlich eine in sich zurückgehende Thätigkeit sei, oder eine solche, die ihren letzten Grund im Vernunftwesen selbst habe, dass diese *endlich* sey und begrenzt, und dass sie als begrenzte, d. h. im Gegensatze und Beziehung mit dem Begrenzenden *gesetzt* werde, als welches bloss dadurch, dass überhaupt über sie reflectiret wird, geschieht.

Mithin wird eine solche Thätigkeit und das Setzen derselben nothwendig angenommen, so wie das Selbstbewusstseyn angenommen wird, und beide Begriffe sind identisch.

Corollaria.

1) Es wird behauptet, dass das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseyns sey; dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der

eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesetzt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.

Alle andere Versuche, das Ich im Selbstbewusstseyn zu deduciren, sind verunglückt, weil sie immer voraussetzen müssen, was sie deduciren wollen; und hier zeigt sich, warum sie verunglücken mussten. — Wie konnte man doch annehmen, dass durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehreren zusammengesetzt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe muss sonach vor aller Verknüpfung, es versteht sich, wie hier immer, *für das Ich*, da seyn *).

2) Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne dass das zweite zugleich sey. Dass jedes Wollen durch ein Vorstellen bedingt sey, wird man ohne Mühe zugeben und ist seit langem zugegeben: ich muss dasjenige vorstellen, was ich will. Umgekehrt, dürfte die Behauptung, dass jedes Vorstellen durch ein Wollen bedingt sey, Schwierigkeit gefunden haben. Aber ein Vorstellen kann nicht seyn ohne ein Vorstellendes, und kann nicht mit Bewusstseyn gesetzt werden, ohne dass das Vorstellende gesetzt werde. Dies aber ist, nicht *ac-*

---

*) Das Ich, *welches* reflectiren soll (sowie auch dasjenige, *welches* sich zum Wirken bestimmen, *welches* die Welt anschauen soll, u. s. f.), *geht* — es versteht sich für das im Philosophiren reflectirende Ich, welches doch wohl auch Ich ist, und gebunden an die Gesetze seines Wesens, — *zufolge dieser Gesetze allein* voraus, und das ist dasjenige, von welchem der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre redet.

Für dieses reflectirende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst Object seyn. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet. — Aufmerksame Leser verzeihen mir diese Note. Sie ist nicht für sie, sondern für die flüchtigen und zerstreuten, die ihrer hier bedürfen; und diese sind gebeten, dieselbe allenthalben zu suppliren, wo sie ihrer wieder bedürfen werden.

cidentaliter, inwiefern es jetzo vorstellt, sondern *substantialiter*, inwiefern es überhaupt ist und etwas ist, entweder ein wirklich Wollendes, oder doch ein durch seine Willensfähigkeit Gesetztes und Charakterisirtes. — Die blosse Intelligenz macht kein vernünftiges Wesen, denn sie ist allein nicht möglich; noch macht das blosse praktische Vermögen eins, weil es gleichfalls allein nicht möglich ist, sondern beide vereinigt vollenden erst dasselbe, und machen es zu einem Ganzen.

3) Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d. h. alles, was überhaupt ist, möglich.

Zuvörderst das Ich selbst. — Es soll, dürfte man sagen, eine Wechselwirkung zwischen dem Anschauen und Wollen des Ich der Möglichkeit des Ich selbst vorhergehen; im Ich soll etwas seyn, das in Wechselwirkung steht, ehe das Ich selbst ist; und dies sey widersprechend. Aber gerade hier liegt die Täuschung, welche abgehalten werden soll. Das Anschauen und Wollen geht dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst setzt, es geschieht nur in diesem Setzen und durch dieses Setzen, dass es geschehe; und es ist nichtig, an ein Geschehen ausser dem Setzen und unabhängig von ihm zu denken; umgekehrt, das Ich setzt sich, inwiefern beides geschieht, und inwiefern es setzt, dass beides geschehe, und es ist ebenso nichtig, an ein anderes Setzen des Ich zu denken. Es ist zum wenigsten unphilosophisch, zu glauben, dass das Ich noch etwas Anderes sey, als *zugleich seine That und sein Product.* Sowie wir von dem Ich, als einem thätigen hören, ermangeln wir nicht sogleich ein Substrat uns einzubilden, in welchem die Thätigkeit, als blosses Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Product unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen. Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd;* es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.

Man hat gefragt: wie kommt das Vorstellende zu der Ueberzeugung, dass ausser seiner Vorstellung ein Object derselben vorhanden sey, und dass dasselbe so beschaffen sey, wie es vorgestellt wird? Wenn man nur recht bedacht hätte, was diese Frage sagen wollte, so würde man schon von dieser Ueberlegung aus auf die richtigen Begriffe gekommen seyn. — Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Object; die Form seines Handelns ist selbst das Object, und es ist an kein anderes Object zu denken. Dasjenige, dessen Handelsweise nothwendig ein Object wird, ist ein Ich, und das Ich selbst ist nichts weiter, als ein solches, dessen blosse Handelsweise ein Object wird. Handelt es mit seinem ganzen Vermögen, — man muss sich wohl so ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können, — so ist es sich selbst Object; handelt es nur mit einem Theile desselben, so hat es etwas, das ausser ihm seyn soll, zum Objecte.

Sich selbst in dieser Identität des Handelns und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heisst das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunctes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu seyn. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe giebt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so wie es sich trifft, entweder das thätige, oder das Object der Thätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate, die nur scheinbar vereinigt werden können, weil sie es nicht gleich vom Anfange an waren.

§. 2. Folgesatz.

Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich.

I. Es *setzt* sie. Nur das absolut Selbstthätige oder Praktische wird als subjectiv, als dem Ich zugehörig, gesetzt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was ausserhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, dass es ausser ihr liegt, gesetzt als nicht durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich, und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objecte, d. i. eine Welt, die *unabhängig vom Ich*, nemlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da ist*, und von welcher unabhängig *das Ich*, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, *gleichfalls da ist*, die mithin ausser einander da sind, und jedes seine besondere Existenz habe.

Corollaria.

1) Der transcendentale Philosoph muss annehmen, dass alles, was sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet, dass die Welt immer seyn würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des ersteren zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niederen Gesichtspuncte; der erstere aber muss auf den letzteren allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das *Letztere nothwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse*. Die Philosophie muss unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns deduciren.

Dies ist nun hier aus der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns geschehen, und jene Ueberzeugung ist als Bedingung dieses Selbstbewusstseyns erwiesen. Weil das Ich sich im Selbstbewusstseyn nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen muss, darum muss es eine Welt ausser sich setzen. So verfährt ursprünglich jedes vernünftige Wesen, und so verfährt ohne Zweifel auch der Philosoph.

Wenn nun gleich der Letztere hinterher einsieht, dass das Vernunftwesen zuvörderst seine unterdrückte praktische Thätigkeit setzen müsse, um das Object setzen und bestimmen zu können, dass mithin das Object selbst gar nicht unmittelbar gegeben, sondern dass es zufolge eines anderen ursprünglich erst hervorgebracht sey; so hindert dies den gemeinen Menschenverstand nicht, der dieser soeben postulirten Verrichtungen sich nicht bewusst seyn kann, da sie die Möglichkeit alles Bewusstseyns bedingen, und sonach ausserhalb des Umkreises desselben liegen, und der die Speculationen, die die Ueberzeugung des Philosophen leiten, nicht macht; es hindert selbst den Philosophen nicht, sobald er auf den Gesichtspunct des gemeinen Menschenverstandes zu stehen kommt.

Man dürfte fragen: Welche Realität soll denn nun jenen ausserhalb des Umkreises alles Bewusstseyns liegenden, und im Bewusstseyn nicht gesetzten Handlungen zukommen, wenn nur *dem* Realität zukommt, was durch das Ich nothwendig gesetzt wird? — Natürlich keine, ausser inwiefern es gesetzt wird, demnach lediglich eine Realität für den philosophirenden Verstand. Wenn man die Verrichtungen des menschlichen Geistes systematisch in einem letzten Grunde vereinigen wolle, müsse man dieses und jenes als Handlungen desselben annehmen; jedes vernünftige Wesen, das es versuchen würde, werde in diese Nothwendigkeit versetzt werden; dies und weiter nichts behauptet der Philosoph. Jene ursprüngliche Thathandlungen haben die gleiche Realität, welche die Causalität der Dinge in der Sinnenwelt auf einander und ihre durchgängige Wechselwirkung hat. Für jene Urvölker, von denen wir noch Denkmäler haben, die ihre Erfahrungen wenig vereinigten, sondern die einzelnen Wahrnehmungen zerstreut in in ihrem Bewusstseyn liegen liessen, war keine solche, wenigstens weit fortgehende Causalität, noch Wechselwirkung. Fast alle Gegenstände in der Sinnenwelt belebten sie, und machten dieselben zu ersten freien Ursachen, wie sie selbst waren. Ein solcher allgemeiner Zusammenhang hatte für sie nicht etwa *keine Realität*, sondern *er war überhaupt nicht da* für sie. Wer aber seine Erfahrungen zur Einheit verknüpft, — und die

Aufgabe dazu liegt auf dem Wege der synthetisch fortschreitenden menschlichen Vernunft, und musste über kurz oder lang aufgenommen und erfüllt werden, — der muss nothwendig auf jene Weise verknüpfen, und für ihn hat der dadurch gegebene Zusammenhang des Ganzen Realität. Sobald nach Vollendung dieses Geschäfts der menschliche Geist in sich selbst zurückkehrt, wie er in einem seiner erhabensten Repräsentanten, Kant, zuerst mit klarem Bewusstseyn und vollständig gethan hat, und findet, dass alles, was er ausser sich wahrzunehmen glaubt, er doch nur aus sich selbst hervorgebracht habe: so ergeht an die noch immer synthetisch fortschreitende Vernunft die Aufgabe, alle diese Verrichtungen desselben gleichfalls in einem letzten Grunde zu vereinigen, und dieses Verfahren hat aus demselben Grunde dieselbe Realität, welche jenes hatte. Diese letzte Aufgabe an das synthetische Vermögen, nach dessen Vollendung die Menschheit wieder zur Analyse zurückkehrt, die von nun an eine ganz andere Bedeutung bekommt, musste gleichfalls über kurz oder lang gelöst werden; und es wäre bloss das zu wünschen, dass diejenigen, die ihre Fähigkeit nicht bestimmt, an diesem Geschäft Antheil zu haben, von der Realität, die durch dasselbe hervorgezogen werden soll, überhaupt keine Notiz nähmen, wie es sonst immer gewesen ist, nicht aber verlangten, sie unter die besondere Art*) der Realität, die ihnen bekannt ist, herabzuziehen. — Ein reines Ich und die Verrichtungen desselben vor allem Bewusstseyn haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewusstseyn vorkommen, heisst dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilde sagen würde, wenn er spräche: eure Causalität und eure Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen.

2) Aus der Deduction unserer Ueberzeugung vom Daseyn einer Sinnenwelt ausser uns, folgt zugleich, wie weit diese Ueberzeugung gehe, und in welchem Zustande des Gemüths sie stattfinde: denn kein Begründetes geht weiter als der Grund, und sobald man den Grund einer bestimmten Denk-

---

*) Zu der besonderen Art — (*Margin. des Verf.*)

weise kennt, kennt man auch ihren Umfang. Sie geht so weit, als unser praktisches Vermögen von dem theoretischen unterschieden und ihm entgegengesetzt wird; soweit, als unsere Vorstellung von der Einwirkung der Dinge auf uns und unsere Rückwirkung auf sie geht, weil nur dadurch unser praktisches Vermögen als begrenzt gesetzt wird. Daher auch die Philosophen von jeher ihre Beweise für die Realität einer Welt ausser uns aus der Einwirkung derselben auf uns geführet haben; ein Beweis, der freilich voraussetzt, was erwiesen werden soll, der aber dem gemeinen Menschenverstande sich anschmiegt, weil es derselbe ist, den er sich selbst führt.

Aber wie macht es der speculative Philosoph, um diese Ueberzeugung auf einige Zeit zu entfernen, damit er über sie hinaus untersuchen könne? Offenbar so, dass er jene sie bedingende Unterscheidung nicht vornimmt. Wenn wir bloss auf die Thätigkeit des Vorstellens sehen, und nur diese erklären wollen, so wird ein nothwendiger Zweifel über das Vorhandenseyn der Dinge ausser uns entstehen. Der transcendentale Idealist umfasst die praktische und theoretische Thätigkeit zugleich, als Thätigkeit überhaupt, und kommt dadurch nothwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht seyn kann, zu dem Resultate, dass das ganze System der Objecte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht seyn müsse. Aber eben darum, weil er beides umfasst hat, kann er es zu seiner Zeit auch scheiden, und den Gesichtspunct aufzeigen, auf welchem der gemeine Menschenverstand nothwendig stehen muss. Der dogmatische Idealist schliesst die praktische Thätigkeit von seinen Untersuchungen ganz aus, sieht lediglich auf die theoretische und will sie durch sich selbst begründen, und da ist es denn natürlich, dass er sie zu einer unbedingten machen muss. — Diese Speculation ist beiden nur so lange möglich, als sie in der Abgeschiedenheit des Denkens verbleiben, sobald aber ihre praktische Thätigkeit aufgeregt wird, vergessen sie auf der Stelle ihre speculativen Ueberzeugungen, und kehren zur gemeinen menschlichen Ansicht der Dinge zurück, weil sie müssen. Es hat keinen Idealisten gegeben, der seine Zweifel oder vermeinte Gewissheit bis auf sein Handeln ausgedehnt hätte, und es kann keinen geben; denn dann könnte er gar nicht handeln; aber dann könnte er auch nicht leben.

II. Durch jenes Setzen einer freien Thätigkeit wird die Sinnenwelt zugleich *bestimmt*, d. i. sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmalen gesetzt.

Zuvörderst — der Begriff von der Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch absolute Freiheit entworfen; das Object in der Sinnenwelt, als das Gegentheil derselben ist also festgesetzt, fixirt, unabänderlich bestimmt. Das Ich ist ins Unendliche bestimmbar; das Object, weil es ein solches ist, auf einmal für immer bestimmt. Das Ich ist, was es ist, im *Handeln*, das Object im *Seyn*. Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts Dauerndes: das Object ist, so wie es ist, für immer, ist was es war, und was es seyn wird. Im Ich liegt der letzte Grund seines Handelns; im Objecte, der seines Seyns: denn es hat weiter nichts, als Seyn.

Dann — der Begriff von der Wirksamkeit, der mit absoluter Freiheit entworfen, und unter den gleichen Umständen ins Unendliche verschieden seyn könnte, geht auf eine Wirksamkeit im Objecte. Mithin muss das Object ins Unendliche verändert werden können, zufolge eines ins Unendliche veränderlichen Begriffs, man muss alles daraus machen können, was man daraus machen wollen kann. Es ist festgesetzt, und könnte daher wohl durch seine Beharrlichkeit der Einwirkung *widerstehen*; aber es ist keiner Veränderung durch sich selbst fähig (es kann keine Wirkung *anfangen*); es kann mithin dieser Einwirkung nicht zuwider *handeln*.

Endlich — das Vernunftwesen kann sich nicht wirkend setzen, ohne sich zugleich vorstellend zu setzen, es kann sich nicht setzen als wirkend auf ein bestimmtes Object, ohne dieses bestimmte Object immerfort vorzustellen; es kann keine bestimmte Wirkung als vollendet setzen, ohne das Object, auf welches sie gegangen, zu setzen. Nemlich, da das Object gesetzt wird, als die Wirksamkeit vernichtend, aber die Wirksamkeit doch neben dem Objecte bestehen soll, so entsteht hier ein Widerstreit, der sich nur durch ein Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden, wodurch eine *Zeit* entsteht [*]), vermitteln lässt. Die Wirksamkeit auf das Object geschieht daher successiv in der Zeit. Wird nun auf ein und ebendasselbe Object gewirkt, und sonach die Wirksamkeit in jedem gegenwärtigen Momente betrachtet, als bedingt durch den vorhergehenden, und mittelbar, durch die in allen vorhergehenden: so wird der Zustand des Objects in jedem Momente gleichfalls betrachtet, als bedingt durch den in allen vorhergehenden Momenten, von der ersten Erkenntniss des Objects an; und so bleibt das Object dasselbe, ohnerachtet es unaufhörlich verändert wird; nemlich das durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Substrat, um in demselben das Mannigfaltige zu verknüpfen, die Unterlage der unaufhörlich sich ausschliessenden Accidenzen, welche man den blossen Stoff nennt, bleibt dieselbe. Daher kommt es, dass wir uns nur setzen können, als verändernd die Form der Dinge, keinesweges aber den Stoff, dass wir uns wohl des Vermögens bewusst sind, die Gestalten der Dinge ins Unendliche zu verändern, aber des Unvermögens, dieselben hervorzubringen oder zu vernichten, und dass die Materie für uns weder vermehrt, noch vermindert werden kann, und auf diesem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns, keinesweges aber auf dem der transcendentalen Philosophie, ist uns ursprünglich ein Stoff gegeben [**]).

---

[*]) Man kann hierüber nachlesen *Jacobi Gespräch über Idealismus und Realismus*, wo einleuchtend nachgewiesen wird, dass Zeitvorstellungen, die an sich dem reinen Begriffe der Causalität widersprechen, nur aus der Vorstellung unserer eigenen Wirksamkeit auf die Dinge auf ihn übertragen werden.

[**]) Eine Philosophie, die von Thatsachen des Bewusstseyns, von dem, was man *findet*, wenn man das Ich bloss als das behandelte ansieht, ausgeht, kann über jene Grenze, wo ein Stoff gegeben ist, nicht hinausgehen, und verfährt sonach völlig consequent, wenn sie jenen Satz aufstellt.

§. 3. Zweiter Lehrsatz.

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.

Beweis

I.

a. Das vernünftige Wesen kann, nach dem §. 1. geführten Beweise, kein Object setzen (wahrnehmen und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.

b. Aber es kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Object, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Das Setzen des Objects, als eines durch sich selbst bestimmten, und insofern die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens hemmenden, muss in einem vorhergehenden Zeitpunct gesetzt werden, durch welchen allein derjenige Zeitpunct, in welchem der Begriff der Wirksamkeit gefasst wird, der gegenwärtige wird.

c. Alles Begreifen ist durch ein Setzen der Wirksamkeit des Vernunftwesens; und alle Wirksamkeit ist durch ein vorhergegangenes Begreifen desselben bedingt. Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es lässt sich nur durch einen Cirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich.

Die Aufgabe war, zu zeigen, wie das Selbstbewusstseyn möglich sey. Wir haben darauf geantwortet: Das Selbstbewusstseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem *und demselben ungetheilten Momente sich eine Wirksamkeit* zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann. Man setze, dass dies geschehe im Momente Z.

Jetzt wird weiter gefragt, unter welcher Bedingung dies soeben Geforderte möglich sey; und da ist denn sogleich klar, dass die zu setzende Wirksamkeit nur in Beziehung auf irgend ein bestimmtes Object A, auf welches sie gehe, gesetzt werden kann. Man muss nicht sagen, es könne ja etwa eine Wirksamkeit *überhaupt*, eine bloss *mögliche* Wirksamkeit gesetzt werden; denn das wäre ein unbestimmtes Denken, und das Argumentiren aus Voraussetzungen überhaupt möge doch nunmehro der Philosophie genug geschadet haben. Eine bloss mögliche Wirksamkeit, oder eine Wirksamkeit überhaupt wird gesetzt lediglich durch Abstraction von einer gewissen oder von aller *wirklichen*; aber ehe von etwas abstrahirt werden kann, muss es gesetzt seyn, und es geht hier, wie immer, dem unbestimmten Begriffe des *überhaupt* ein bestimmter Begriff, von einem bestimmten *wirklichen*, voraus, und der erstere ist durch den letzteren bedingt — Ebensowenig wolle man sagen, die Wirksamkeit könne gesetzt werden, als gehend auf das, im Momente Z selbst, zu setzende Object B, denn B wird gesetzt als ein Object lediglich, inwiefern keine Wirksamkeit darauf geht.

Demnach muss der Moment Z erklärt werden aus einem anderen Momente, in welchem das Object A gesetzt und begriffen worden sey. Aber A kann auch nur unter der Bedingung begriffen werden, unter welcher B begriffen werden konnte; nemlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins Unendliche. Wir finden keinen möglichen Punct, in welchem wir den Faden des Selbstbewusstseyns, durch den alles Bewusstseyn erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst.

Es ist um der ganzen Wissenschaft willen, die hier aufgestellt werden soll, wichtig, dass man sich eine deutliche Einsicht von dem soeben geführten Raisonnement verschaffe.

II. Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewusstseyn *zu erklären, ohne es immer als schon vorhanden vorauszusetzen*, lag darin, dass um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subject des Selbstbewusstseyns schon vorher ein

Object, bloss als solches, gesetzt haben musste: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknüpfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft seyn musste. Dieser Grund muss gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, dass angenommen werde, die *Wirksamkeit des Subjects* sey mit dem *Objecte* in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjects sey selbst das wahrgenommene und begriffene Object, das Object sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjects, und so seyen beide dasselbe. Nur von einer solchen Synthesis würden wir nicht weiter zu einer vorhergehenden getrieben; sie allein enthielte alles, was das Selbstbewusstseyn bedingt, in sich, und gäbe einen Punct, an welchen der Faden desselben sich anknüpfen liesse. Nur unter dieser Bedingung ist das Selbstbewusstseyn möglich. So gewiss daher Selbstbewusstseyn stattfinden soll, so gewiss müssen wir das Aufgestellte annehmen. Der strenge synthetische Beweis ist sonach vollendet; denn das Beschriebene ist erhärtet als absolute Bedingung des Selbstbewusstseyns.

Es ist die Frage nur noch die, was denn die aufgestellte Synthesis bedeuten möge, was sich darunter verstehen lasse, und wie das in ihr Geforderte möglich seyn werde. Wir haben sonach, von jetzt an, das Erwiesene nur noch zu analysiren.

III. Es scheint, dass die vorgenommene Synthesis, statt der blossen Unbegreiflichkeit, die sie heben wollte, uns einen vollkommenen Widerspruch anmuthet.

Das durch sie Aufgestellte soll seyn ein Object; aber es ist der Charakter des Objects, dass die freie Thätigkeit des Subjects bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt. Dieses Object aber soll seyn eine Wirksamkeit des Subjects; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, dass die Thätigkeit des Subjects absolut frei sey und sich selbst bestimme. Hier soll beides vereinigt seyn; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich seyn?

Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen.

Inwiefern das Geforderte ein Object ist, muss es in der Empfindung gegeben werden, und zwar in der *äusseren* — nicht in der inneren; denn alle innere Empfindung entsteht lediglich durch Reproduction einer äusseren, die erstere setzt demnach die letztere voraus, und es würde sonach bei dieser Annahme abermals das Selbstbewusstseyn, dessen Möglichkeit erklärt werden soll, als vorhanden vorausgesetzt. — Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine blosse Aufforderung des Subjects zum Handeln. So gewiss daher das Subject dasselbe begreift, so gewiss hat es den Begriff von seiner eigenen Freiheit und Selbstthätigkeit, und zwar als einer von aussen gegebenen. Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente *ist*, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen seyn *soll*.

(Die Frage war: wie vermag das Subject sich selbst zu finden als ein Object? Es konnte, um *sich* zu finden, sich nur als selbstthätig finden; ausserdem findet es nicht *sich*; und, da es überhaupt nicht findet, es *sey* denn, und nicht ist, es finde sich denn, findet überhaupt gar nichts. Es konnte, um sich als *Object* (seiner Reflexion) zu finden, sich nicht finden, als sich *bestimmend* zur Selbstthätigkeit (wie die Sache an sich, von dem transcendentalen Gesichtspuncte aus, seyn möge, davon ist hier nicht die Frage, sondern nur, wie sie dem zu untersuchenden Subjecte vorkommen müsse), sondern als bestimmt dazu durch einen äusseren Anstoss, der ihm jedoch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muss: denn ausserdem geht der erstere Punct verloren, und das Subject findet sich nicht als Ich.

Ich nehme einiges, was in der Zukunft wiederkommen wird, voraus, um den letzten Punct klarer zu machen. Das Subject kann sich nicht genöthigt finden, auch nur überhaupt wirklich zu handeln; es wäre dann nicht frei, noch ein Ich.

Es kann, wenn es sich entschliessen sollte zu handeln, noch weniger sich genöthiget finden, auf diese oder jene bestimmte Weise zu handeln; es wäre dann abermals nicht frei, noch ein Ich. Wie und in welchem Sinne ist es denn also bestimmt zur Wirksamkeit, um sich als ein Object zu finden? Lediglich in so weit, dass es sich findet als etwas, das hier wirken *könnte*, zum Wirken aufgefordert ist, aber es ebensowohl auch unterlassen kann.)

IV. Das Vernunftwesen soll seine freie Wirksamkeit realisiren; diese Anforderung an dasselbe liegt im Begriffe, und so gewiss es den beabsichtigten Begriff fasst, realisirt es dieselbe:

entweder durch *wirkliches Handeln*. Es ist nur Thätigkeit überhaupt gefordert; aber es liegt ausdrücklich im Begriffe, dass in der Sphäre der möglichen Handlungen das Subject Eine durch freie Selbstbestimmung wählen soll. Es kann nur auf *eine* Weise handeln; sein Empfindungsvermögen, das hier sinnliches Wirkungsvermögen ist, nur auf *Eine* Weise bestimmen. So gewiss es handelt, wählt es durch absolute Selbstbestimmung diese Eine Weise, und ist insofern absolut frei und Vernunftwesen, und setzt sich auch als solches:

oder durch *Nichthandeln*. Auch dann ist es frei; denn es soll, unserer Voraussetzung nach, den Begriff seiner Wirksamkeit gefasst haben: als etwas Gefordertes und ihm Angemuthetes. Indem es nun gegen diese Anmuthung verfährt, und sich des Handelns enthält, wählt es gleichfalls frei zwischen Handeln und Nichthandeln.

Der aufgestellte Begriff ist der einer *freien Wechselwirksamkeit* in der höchsten Schärfe: der also auch nichts Anderes ist, denn dies. Ich kann zu irgend einer freien Wirkung eine freie Gegenwirkung als *zufällig* hinzudenken; aber das ist nicht der geforderte Begriff in seiner Schärfe. Soll er scharf bestimmt seyn; so muss *Wirkung von Gegenwirkung* sich gar nicht abgesondert denken lassen. Es muss so seyn, dass beide die *partes integrantes* einer ganzen Begebenheit ausmachen. So etwas wird nun als nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseyns eines vernünftigen Wesens postuliret. Es muss vorkommen, laut unseres Beweises.

An so etwas ist es allein möglich den Faden des Bewusstseyns anzuknüpfen, der dann wohl, ohne Schwierigkeit, auch über die anderen Gegenstände weglaufen möchte.

Dieser Faden ist durch unsere Darstellung angeknüpft. Das Subject kann und muss unter dieser Bedingung sich als freiwirkendes Wesen setzen; laut des gegenwärtigen Beweises. Setzt es sich als solches, so kann und muss es eine Sinnenwelt setzen, und sich selbst ihr entgegensetzen. — Und jetzt gehen alle Geschäfte des menschlichen Geistes ohne Anstand nach den Gesetzen desselben von Statten, nachdem die Hauptaufgabe gelöst ist.

V. Unsere Analyse der aufgestellten Synthesis war bis jetzt bloss *erläuternd*; wir hatten uns nur deutlich zu machen, was wir in dem blossen Begriffe derselben gedacht hätten. Die Analyse geht noch immer fort: aber sie wird von nun an *folgernd*, d. h. das Subject muss vielleicht zufolge der gesetzten Einwirkung auf sich noch manches Andere setzen: wie geschieht dies, oder was setzt es, nach den Gesetzen seines Wesens, zufolge seines ersten Setzens?

Die beschriebene Einwirkung war nothwendige Bedingung alles Selbstbewusstseyns; sie kommt vor, so gewiss Selbstbewusstseyn vorkommt, und ist demnach ein nothwendiges Factum. Muss, nach den nothwendigen Gesetzen vernünftiger Wesen, zugleich mit denselben noch manches Andere gesetzt werden, so ist das Setzen desselben gleichfalls nothwendiges Factum, wie das erstere.

Inwiefern die beschriebene Einwirkung ist ein *Empfundenes*, ist sie eine Beschränkung des Ich, und das Subject muss sie als eine solche gesetzt haben; aber keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes. Das Subject muss daher, so wie es dieselbe setzte, zugleich etwas *ausser sich* als den Bestimmungsgrund derselben gesetzt haben; welches das erste ist, und ohne alle Schwierigkeit eingesehen wird.

Aber diese Einwirkung ist ein *Bestimmtes*, und durch das Setzen derselben, als eines Bestimmten, wird nicht nur ein Grund überhaupt, sondern ein *bestimmter* Grund derselben gesetzt. Was muss dies für einer seyn, welche Merkmale müssen ihm darum, weil er Grund dieser bestimmten Einwirkung seyn soll, zukommen? Dies ist eine Frage, die uns etwas länger beschäftigen wird.

Die Einwirkung wurde begriffen, als eine Aufforderung des Subjects zu einer freien Wirksamkeit, und, worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und wurde überhaupt nicht begriffen, wenn sie nicht *so* begriffen wurde.

Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das letztere soll durch die Aufforderung keinesweges bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Causalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muss es die Aufforderung erst verstehen und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntniss desselben gerechnet. Die gesetzte Ursache der Aufforderung ausser dem Subjecte muss demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, dass das letztere verstehen und begreifen könne, ausserdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmässigkeit derselben ist durch den Verstand und das Freiseyn des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muss daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesenermaassen dies nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen seyn, und als solches gesetzt werden.

Wir setzen über diese Schlussart, die hier aufgestellt wird, als eine nothwendige, ursprünglich in dem Wesen der Vernunft gegründete, und ohne alles unser wissentliches Hinzuthun sicherlich erfolgende, noch einige Worte zur Erläuterung hinzu.

Man hat mit Recht die Frage erhoben: welche Wirkungen sind nur durch eine vernünftige Ursache zu erklären? Die

Antwort: solche, denen nothwendig ein Begriff von ihnen selbst vorhergehen muss, ist wahr, aber nicht hinreichend, denn es bleibt immer die höhere, ein wenig schwierigere, Frage zu beantworten: welches sind denn nun solche, von denen geurtheilt werden muss, dass sie nur nach einem vorher entworfenen Begriffe möglich waren? Jede Wirkung kann, nachdem sie da ist, gar wohl begriffen werden, und das Mannigfaltige in ihr fügt sich unter die Einheit des Begriffs nur geschickter und glücklicher, jemehr der Beobachter selbst Verstand hat. Dies nun ist eine Einheit, die der Beobachter selbst in das Mannigfaltige, durch das, was Kant reflectirende Urtheilskraft nennt, hineingetragen hat, und es nothwendig hineintragen muss, wenn für ihn überhaupt *Eine* Wirkung da seyn soll. Aber wer bürgt ihm denn dafür, dass so, wie er jetzt das *wirkliche* Mannigfaltige unter den Begriff ordnet, vor der Wirkung vorher durch einen Verstand die *Begriffe* des Mannigfaltigen, das er wahrnimmt, unter den Begriff der Einheit, die er sich denkt, untergeordnet gewesen seyen; und was könnte ihn zu einer solchen Folgerung berechtigen? Es muss sonach ein höherer Berechtigungsgrund angeführt werden können, oder der Schluss auf eine vernünftige Ursache ist überhaupt grundlos, und — im Vorbeigehen sey es gesagt — es wäre nach dem Zwangsgesetze der Vernunft sogar physisch unmöglich, ihn unrichtig zu gebrauchen, wenn er nicht in irgend einer Sphäre der Erkenntniss mit Recht gemacht würde, weil er dann gar nicht im vernünftigen Wesen vorhanden seyn würde.

Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiss sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Producte, das durch ihre Thätigkeit realisirt werden soll, nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heisst der Begriff vom Zwecke.

Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, *ohne dass es eine Erkenntniss von dem Objecte dieser Wirksamkeit habe.* Denn es kann sich nicht zu einer Thätigkeit — es versteht sich mit dem Bewusstseyn dieser Selbstbestimmung, denn nur dadurch wird es eine freie

Thätigkeit — bestimmen, es habe denn diese Thätigkeit gesetzt, als gehemmt; aber das, was es setzt, wenn es eine bestimmte Thätigkeit setzt, als gehemmt, ist ein Object ausser ihm. Darum kann — im Vorbeigehen sey es gesagt — der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen (und eben darum müsste ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden), weil nichts ausser ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.

Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, dass die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntniss des Objects derselben als möglich denken liesse. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch blosse Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntniss als möglich denken lässt, als die Erkenntniss selbst. Wenn sonach das Object, und hier auch der Zweck einer Wirkung nur der seyn könnte, eine Erkenntniss hervorzubringen, dann wäre nothwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen.

Nur müsste die Annahme, dass eine Erkenntniss beabsichtiget werde, nothwendig seyn, d. h. es müsste sich gar kein anderer Zweck des Handelns denken, und die Handlung selbst müsste sich gar nicht begreifen lassen, und wirklich gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht als eine Erkenntniss beabsichtigend, begriffen würde. — So sagt man: die Natur gebe uns diese oder jene Lehre; aber man will damit keinesweges sagen, dass die Naturbegebenheit nicht noch ganz andere Zwecke habe, sondern dass, wenn man etwa wolle, und seine freie Betrachtung auf diesen Zweck richte, man unter anderen durch dieselbe sich auch belehren könne.

Der beschriebene Fall tritt nun hier ein. Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, dass wir sie als solche erkennen sollen; es muss daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden.

Es ist jetzt erwiesen, was erwiesen werden sollte. Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln, nach I — IV. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muss es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen, nach V.

Corollaria.

1) Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anderes seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre — *sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn.* Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung. —

Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspuncte allerdings nothwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mussten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwendig, dass sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuss.

2) Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigenthümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.

Ist ein Mensch, so ist nothwendig auch eine Welt, und bestimmt solch eine Welt, wie die unserige es ist, die vernunftlose Objecte und vernünftige Wesen in sich enthält. (Es ist hier nicht der Ort, noch weiter zu gehen und die Nothwendigkeit aller bestimmten Objecte in der Natur, und ihre nothwendige Classification zu erhärten, die sich aber ebensowohl erhärten lässt, als die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt *). Die Frage über den Grund der Realität der Objecte ist sonach beantwortet. Die Realität der Welt — es versteht sich für uns, d. h. für alle endliche Vernunft — ist Bedingung des Selbstbewusstseyns; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas ausser uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen. Nach einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahirt worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, fragt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahiret. Wir können aus dem Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, dass wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darin befangen sind.

---

*) Wer dies nicht einsehen kann, der habe nur Geduld, und folgere aus seinem Nichteinsehen indess nichts weiter, als was wirklich darin liegt, nemlich dass er es nicht einsehen kann.

§. 4. Dritter Lehrsatz.

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.

Beweis.

1. *Das Subject muss sich von dem Vernunftwesen, welches es, zufolge des vorigen Beweises, ausser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden.* Das Subject hat sich jetzt gesetzt, als ein solches, das den letzten Grund von etwas, das *in ihm* ist, in sich selbst enthalte (dies war die Bedingung der Ichheit, der Vernünftigkeit überhaupt); aber es hat ein Wesen ausser sich gleichfalls gesezt, als den letzten Grund dieses in ihm Vorkommenden.

Es soll sich von diesem Wesen unterscheiden können: dies ist unter unserer Voraussetzung nur unter der Bedingung möglich, dass es an jenem gegebenen unterscheiden könne, inwiefern der Grund desselben *in ihm*, und inwiefern er *ausser ihm* liege. Der Grund der Wirksamkeit des Subjects liegt zugleich in dem Wesen *ausser ihm* und *in ihm* selbst, der Form nach, oder darin, dass überhaupt gehandelt werde. Hätte jenes nicht gewirkt und dadurch das Subject zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt. Sein Handeln, als solches, ist durch das Handeln des Wesens ausser ihm bedingt. Es ist auch der Materie nach bedingt; es ist dem Subject die Sphäre seines Handelns überhaupt angewiesen.

Aber innerhalb dieser ihm angewiesenen Sphäre hat das Subject gewählt, die nächste Grenzbestimmung seines Handelns sich selbst absolut gegeben; von der letzten Bestimmung seiner Wirksamkeit liegt ganz *allein in ihm* der Grund. Insofern allein kann es sich als absolut freies Wesen, als alleinigen

Grund von etwas setzen; von dem freien Wesen ausser ihm sich ganz abtrennen und seine Wirksamkeit nur sich zuschreiben.

Innerhalb des Kreises, von dem Grenzpuncte des Products des Wesens ausser ihm X bis zum Grenzpuncte seines eigenen Productes Y, hat es gewählt unter den Möglichkeiten, die hier liegen: aus diesen Möglichkeiten, und durch das Begreifen derselben, als Möglichkeiten, die alle es hätte wählen können, constituiret es sich seine Freiheit und Selbstständigkeit.

In jener beschriebenen Sphäre musste gewählt werden, wenn das Product Y als ein Einzelnes, aus der Sphäre der durch sie gegebenen Wirkungen, möglich werden sollte.

In dieser Sphäre nun kann aber nur das Subject gewählt haben, und *nicht der andere;* denn er hat sie unbestimmt gelassen, laut der Voraussetzung.

Das, was ausschliessend in dieser Sphäre wählte, ist *sein* Ich, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem anderen vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiret durch eine bestimmte, ihm ausschliessend zukommende Aeusserung der Freiheit.

II. *In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subject der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als ebenfalls eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.*

Es kann nicht entgegengesetzt werden, wenn nicht in demselben ungetheilten Momente der Reflexion die Entgegengesetzten auch gleichgesetzt, auf einander bezogen, mit einander verglichen werden; — dies ist ein formaler theoretischer Satz, der an seinem Orte streng erwiesen worden, der aber hoffentlich wohl auch ohne Beweis dem gesunden Menschenverstande einleuchtet. Wir wenden denselben hier an.

Das Subject bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum, durch die Sphäre, in welcher es unter den in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat; und setzt ein anderes Individuum ausser sich, sich entgegen, bestimmt durch eine andere Sphäre, in welcher dieses gewählt hat. Es setzt sonach beide Sphären zugleich, und nur dadurch ist die geforderte Gegensetzung möglich.

Das Wesen ausser ihm ist gesetzt als frei, mithin als ein solches, welches die Sphäre, durch die es gegenwärtig bestimmt ist, auch überschreiten, so überschreiten gekonnt hätte, dass dem Subjecte die Möglichkeit eines freien Handelns nicht übriggeblieben wäre. Es hat mit Freiheit sie nicht überschritten; es hat also seine Freiheit — *materialiter*, d. i. die Sphäre der, durch seine formale Freiheit möglichen, Handlungen, durch sich selbst beschränkt: und das wird im Gegensetzen durch das Subject nothwendig gesetzt; so wie alles, was wir noch aufstellen werden, ohne, um der Kürze willen, die gegenwärtige Erinnerung zu wiederholen.

Ferner, das Wesen ausser dem Subjecte hat, vorausgesetztermaassen, das letztere durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert; es hat demnach seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke, in welchem die Freiheit des Subjectes — wenn auch etwa nur problematisch — vorausgesetzt wurde; es hat sonach seine Freiheit beschränkt durch den Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjectes.

Durch diese Selbstbeschränkung des anderen Wesens nun ist zuvörderst die Erkenntniss des Subjects von ihm, als selbst einem vernünftigen und freien Wesen bedingt. Denn lediglich zufolge der geschehenen Aufforderung zur freien Thätigkeit, mithin zufolge der geschehenen Selbstbeschränkung hat, erwiesenermaassen, das Subject ein freies Wesen ausser sich gesetzt. Seine Selbstbeschränkung aber war bedingt durch die, wenigstens problematische, Erkenntniss vom Subjecte, als einem möglicherweise freien Wesen. Demnach ist der Begriff des Subjects von dem Wesen ausser ihm, als einem freien, bedingt durch den gleichen Begriff dieses Wesens von ihm, und durch ein durch diesen Begriff bestimmtes Handeln.

Umgekehrt, ist die Vollendung der kategorischen Erkenntniss des Wesens ausser dem Subjecte von diesem, als einem freien Wesen, bedingt durch die Erkenntniss und das ihr gemässe Handeln des Subjects. Würde es nicht erkennen, dass ein freies Wesen ausser ihm wäre, so erfolgte etwas nicht, was nach den Gesetzen der Vernunft hätte erfolgen müssen, und das Subject wäre nicht vernünftig. Oder erfolgte diese Erkenntniss in ihm zwar, aber es beschränkte nicht zufolge derselben seine Freiheit, um dem Anderen auch die Möglichkeit, frei zu handeln, übrigzulassen; so könnte der Andere den Schluss nicht machen, dass es ein vernünftiges Wesen wäre, weil der Schluss lediglich durch die geschehene Selbstbeschränkung nothwendig wird.

Das Verhältniss freier Wesen zu einander ist demnach nothwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesetzt, als so bestimmt: Die Erkenntniss des Einen Individuums vom anderen ist bedingt dadurch, dass das andere es als ein freies behandele (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten). Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise und durch die Erkenntniss des anderen, und so ins Unendliche fort. Das Verhältniss freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.

Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechtes. Wir suchen ihn daher durch folgenden Syllogismus deutlicher und zugänglicher zu machen.

I. *Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandele.*

1) Das Bedingte in dem aufgestellten Satze ist

a. *nicht*, dass dasselbe an sich, und abstrahirt von mir und meinem Bewusstseyn, etwa vor seinem eigenen Gewissen (das gehört in die Moral), oder vor anderen (dies gehört vor den Staat) mich anerkenne, *sondern*, dass es mich, nach *meinem und seinem* Bewusstseyn, synthetisch in Eins vereinigt (nach einem uns gemeinschaftlichen Bewusstseyn), dafür anerkenne, so dass ich ihn, so gewiss er für ein vernünftiges Wesen gelten will, nöthigen könne, zuzugestehen, er habe gewusst, dass ich selbst auch eines bin.

b. *nicht,* dass ich überhaupt nachweisen könne, ich sey von vernünftigen Wesen überhaupt als ihres Gleichen anerkannt worden; *sondern,* dass dieses bestimmte Individuum C mich dafür anerkannt habe.

2) Die *Bedingung* ist

a. *nicht,* dass ich etwa nur den Begriff von C als einem vernünftigen Wesen fasse, *sondern,* dass ich wirklich in der Sinnenwelt *handle.* Der Begriff bleibt im Innersten meines Bewusstseyns nur *mir,* nicht dem ausser mir, zugänglich. Nur Erfahrung giebt dem Individuum C etwas, und diese errege ich lediglich durch Handeln. Was ich denke, kann der Andere nicht wissen.

b. *nicht,* dass ich nur dem gefassten Begriffe nicht entgegen handle, *sondern,* dass ich ihm wirklich gemäss handle, mich wirklich auf eine Wechselwirkung mit C einlasse. Ausserdem bleiben wir geschieden und sind gar nichts für einander.

3) *Grund des Zusammenhanges.*

a. Ohne eine Einwirkung auf ihn kann ich nicht wissen, oder ihm nachweisen, dass er nur überhaupt eine Vorstellung von mir, von meiner blossen Existenz habe. Gesetzt auch, ich erscheine als Object der Sinnenwelt, und liege in der Sphäre der für ihn möglichen Erfahrungen, so bleibt doch immer die Frage: ob er auf mich reflectirt habe; und diese kann er lediglich sich selbst beantworten.

b. Ohne Handeln auf ihn, nach dem Begriffe von ihm als vernünftigem Wesen, kann ich ihm nicht nachweisen, dass er mich nothwendig für ein vernünftiges Wesen hätte ansehen müssen, so gewiss er selbst Vernunft hat. Denn jede Aeusserung der Kraft kann von einer nach mechanischen Gesetzen wirkenden Natur-Macht herkommen; nur die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit.

II. *Aber ich muss allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.*

Die Nothwendigkeit dieser allgemeinen und durchgängigen Anmuthung muss dargethan werden, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns. Aber es ist kein Selbstbewusstseyn ohne Bewusstseyn der Individualität, wie erwiesen worden. Es wäre jetzt nur noch zu erweisen, dass kein Bewusstseyn der Individualität möglich sey ohne jene Anmuthung, dass die letztere nothwendig aus der ersteren folge; so wäre erwiesen, was erwiesen werden soll.

A.

1) Ich setze mich im Gegensatze von C. als Individuum lediglich dadurch, dass ich mir ausschliessend eine Sphäre für meine freie Wahl zuschreibe, die ich ihm abspreche, nach dem Begriffe der Individualität überhaupt.

2) Ich setze mich als vernünftiges und freies Wesen im Gegensatze mit C lediglich dadurch, dass ich auch ihm Vernunft und Freiheit zuschreibe; mithin annehme, dass er in einer von der meinigen unterschiedenen Sphäre gleichfalls frei gewählt habe.

3) Ich nehme das alles aber nur dem zufolge an, dass er meiner eigenen Annahme nach in *seiner* Wahl, in der Sphäre seiner Freiheit, auf meine freie Wahl Bedacht genommen, eine Sphäre für mich mit Zweck und Absicht offen gelassen; laut der vorhergehenden Beweise. (Erst dem zufolge, dass ich ihn gesetzt, als ein Mich als vernünftiges Wesen behandelndes, setze ich ihn überhaupt als vernünftiges Wesen. Von mir und meiner Behandlung geht mein ganzes Urtheil über ihn aus, wie es in einem Systeme, das das Ich zur Grundlage hat, nicht anders seyn konnte. Aus dieser *bestimmten* Aeusserung seiner Vernunft: und aus dieser allein schliesse ich erst auf seine Vernünftigkeit überhaupt.)

4) Aber das Individuum C kann nicht auf die beschriebene Weise auf mich gehandelt haben, ohne wenigstens problematisch mich anerkannt zu haben; und ich kann es nicht, als so handelnd, setzen, ohne dies (dass es mich wenigstens problematisch anerkenne) zu setzen.

5) Alles problematische wird kategorisch, wenn die Bedingung hinzukömmt. Es ist theils überhaupt kategorisch, als

Satz; eine Bemerkung, die wichtig, und dennoch oft übergangen ist; die Verbindung zwischen zwei Sätzen wird kategorisch behauptet; wird die Bedingung gegeben, so ist nothwendig das Bedingte anzunehmen. Die Bedingung war, dass ich den Anderen als vernünftiges Wesen (für *ihn* und *mich* gültig) anerkennte, d. i. dass ich ihn als ein solches *behandelte — denn nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen.* Dies nun *muss ich* nothwendig, so *gewiss ich mich* als vernünftiges Individuum ihm entgegensetze, — es versteht sich, inwiefern ich vernünftig, d. i. in meinen Erkenntnissen consequent verfahre.

So gewiss ich ihn nun anerkenne, d. i. behandle, so gewiss ist er durch seine erst problematische Aeusserung *gebunden* oder *verbunden*, durch theoretische Consequenz genöthigt, mich *kategorisch* anzuerkennen, und zwar *gemeingültig*, d. h. mich zu behandeln wie ein freies Wesen.

Es geschieht hier eine Vereinigung Entgegengesetzter in Eins. Unter der gegenwärtigen Voraussetzung liegt der Vereinigungspunct in *mir*, in *meinem Bewusstseyn*: und die Vereinigung ist bedingt dadurch, dass ich des Bewusstseyns fähig bin. — Er, an seinem Theil, erfüllt die Bedingung, unter der ich ihn anerkenne; und schreibt mir sie von meiner Seite vor. Ich thue von der meinigen die Bedingung hinzu — anerkenne ihn wirklich, und verbinde dadurch *ihn* zufolge der durch ihn selbst aufgestellten Bedingung, mich kategorisch anzuerkennen: verbinde *mich*, zufolge der Anerkennung seiner, ihn gleichfalls so zu behandeln.

Corollarium.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaassen ein *Wechselbegriff*, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet* gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständniss, und dem Geständniss des Anderen nach, *mein und sein*;

sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstseyn vereinigt werden in Eines.

Durch jeden meiner Begriffe wird der folgende in meinem Bewusstseyn bestimmt. Durch den gegebenen Begriff ist eine *Gemeinschaft* bestimmt, und die weiteren Folgerungen hängen nicht bloss von mir, sondern auch von dem ab, der mit mir dadurch in Gemeinschaft getreten ist. Nun ist der Begriff nothwendig, und diese Nothwendigkeit nöthigt uns beide, über ihn und seine nothwendigen Folgen zu halten: wir sind beide durch unsere Existenz aneinander *gebunden* und einander *verbunden*. Es muss ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich nothwendig anzuerkennendes Gesetz geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten; und dieses Gesetz muss in demselben Charakter liegen, nach welchem wir eben jene Gemeinschaft eingegangen: dies aber ist der Charakter der Vernünftigkeit; und ihr Gesetz über die Folgerung heisst Einstimmigkeit mit sich selbst, oder *Consequenz*, und wird wissenschaftlich aufgestellt in der gemeinen *Logik*.

Die ganze beschriebene Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesetzte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede seyn kann.

B.

Ich muss auf jene geschehene Anerkennung in jedem Verhältnisse, in das ich mit dem Individuum C komme, mich berufen, und ihn nach derselben beurtheilen.

1) Es ist vorausgesetzt, ich komme mit *ihm*, einem und demselben C, in mehrere Verhältnisse, Berührungspuncte, Fälle des gegenseitigen Behandelns. Ich muss daher die gegebenen Wirkungen *auf ihn* beziehen, an die, schon als die seinigen beurtheilten, anknüpfen können.

2) Aber er ist, so wie er gesetzt ist, gesetzt als bestimmtes Sinnenwesen und Vernunftwesen zugleich; beide Merk-

male sind in ihm synthetisch vereinigt. Das erste, zufolge der sinnlichen Prädicate seiner Einwirkung auf mich; das letztere lediglich zufolge der geschehenen Anerkennung meiner. Erst in der Vereinigung beider Prädicate ist er durch mich überhaupt gesetzt, *mir* erst ein Object der Erkenntniss geworden. Ich kann demnach auf *ihn* lediglich insofern eine Handlung beziehen, inwiefern sie theils mit den sinnlichen Prädicaten der vorhergehenden, theils mit der durch ihn geschehenen Anerkennung meiner zusammenhängt, und durch beide *bestimmt* ist.

3) Gesetzt, er handelt so, dass seine Handlung zwar durch die sinnlichen Prädicate der vorhergehenden bestimmt sey, — und das ist schon zufolge des Naturmechanismus der Natur nothwendig, — nicht aber durch die geschehene Anerkennung meiner, als eines freien Wesens, d. i. er raubt mir durch sein Handeln die mir zukommende Freiheit, und behandelt mich insofern als Object: so bin ich immer genöthigt, die Handlung *ihm*, dem gleichen Sinnenwesen C zuzuschreiben. (Es ist z. B. die gleiche Sprache, der gleiche Gang u. s. f.) Nun ist der Begriff dieses Sinnenwesens C durch die Anerkennung, und vielleicht durch eine Folge von Handlungen, die dadurch bestimmt sind, in meinem Bewusstseyn vereinigt mit dem Begriffe der Vernünftigkeit, und was ich einmal vereinigt habe, kann ich nicht trennen. Aber jene Begriffe sind gesetzt, als nothwendig und wesentlich vereinigt; ich habe Sinnlichkeit und Vernunft in Vereinigung als das Wesen von C gesetzt. Jetzt in der Handlung X muss ich sie nothwendig trennen; und kann demnach ihm die Vernünftigkeit nur noch als *zufällig* zuschreiben. Meine Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch *zufällig* und bedingt, und findet nur für den Fall statt, dass er selbst mich so behandele. Ich kann demnach, mit vollkommener Consequenz, die hier mein einziges Gesetz ist, ihn für *diesen Fall* behandeln, als blosses Sinnenwesen, so lange, bis beides, *Sinnlichkeit und Vernünftigkeit* in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist.

Meine Behauptung in dem angegebenen Falle wird die seyn: Seine Handlung X widerspreche seiner eigenen Voraussetzung, dass ich ein vernünftiges Wesen sey: er sey inconsequent verfahren. Ich dagegen sey vor X in der Regel gewesen; und sey, zufolge seiner Inconsequenz, gleichfalls in der Regel, wenn ich ihn insofern behandle, als ein blosses Sinnenwesen. Ich stelle mich daher auf einen höheren Gesichtspunct zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein *Gesetz*, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als *Richter*, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat. — Aber indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesetz berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten, und fordere, dass er in diesem Falle mein Verfahren gegen ihn selbst consequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die Gemeinschaft des Bewusstseyns dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muss. (Daher das *Positive*, das im Begriffe des Rechtes liegt, wodurch wir dem anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen glauben, unserer Behandlung sich nicht zu widersetzen, sondern sie selbst gut zu heissen. Dieses Verbindende ist keinesweges das Sittengesetz, sondern das Denkgesetz; und es tritt hier ein eine praktische Gültigkeit des Syllogismus.)

C.

Was zwischen mir und C gilt; gilt zwischen mir und jedem vernünftigen Individuum, mit welchem ich in Wechselwirkung komme.

1) Nur gerade auf dieselbe Art und unter denselben Bedingungen kann jedes andere vernünftige Wesen mir gegeben werden, wie C mir gegeben wurde; denn nur unter diesen Bedingungen ist das Setzen eines vernünftigen Wesens ausser mir möglich.

2) Das neue Individuum D ist ein anderes denn C, inwiefern seine freie Handlung, ihren sinnlichen Prädicaten nach (denn in Absicht der Folgen aus der nothwendig geschehenen Anerkennung meiner sind nothwendig alle Handlungen aller freier Wesen einander gleich), nicht zu beziehen ist auf die

sinnlichen Prädicate der Handlungen anderer durch mich gesetzter Individuen.

Die Bedingung der Erkenntniss der Identität des Handelnden war die Möglichkeit der Verknüpfung der charakteristischen Merkmale seiner gegenwärtigen Handlungen mit den vorhergegangenen. Wo diese nicht stattfindet, kann ich die Handlung auf keines der mir bekannten Vernunftwesen beziehen; da ich nun aber doch ein Vernunftwesen setzen muss, so setze ich ein neues.

(Vielleicht ist es nicht überflüssig, die in der Menge der Glieder zerstreute Schärfe des soeben geführten Beweises unter einem einzigen Gesichtspuncte zu versammeln. — Der zu erweisende Satz war: so gewiss ich mich als Individuum setze, so gewiss muthe ich allen mir bekannten vernünftigen Wesen in allen Fällen des gegenseitigen Handelns an, mich selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen. Es soll sonach in einem gewissen Setzen meiner selbst ein Postulat an andere, und zwar ein auf alle möglichen Fälle seiner Anwendung sich erstreckendes Postulat liegen, und durch eine blosse Analyse darin sich auffinden lassen.)

Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem anderen bestimmten Individuum, indem *ich mir* eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den anderen, und *dem anderen* eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschliesse — es versteht sich lediglich im Denken eines Factums, und zufolge dieses Factums. Ich habe mich also *frei* gesetzt; neben ihm, und unbeschadet der Möglichkeit seiner Freiheit. Durch dieses Setzen meiner Freiheit habe ich mich *bestimmt;* das Freiseyn macht meinen wesentlichen Charakter aus. Aber was heisst das: *freiseyn?* Offenbar, die gefassten Begriffe seiner Handlungen ausführen können. Aber die Ausführung *folgt* immer dem Begriffe, und die Wahrnehmung des entworfenen Productes der Wirksamkeit ist immer, in Beziehung auf die Entwerfung des Begriffes davon, *zukünftig.* Die Freiheit wird daher immer in die Zukunft gesetzt; und wenn sie den Charakter eines Wesens ausmachen soll, für *alle* Zukunft des Individuums; sie wird in der Zukunft gesetzt, soweit das *Individuum selbst* in ihr gesetzt wird.

Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, dass der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung, und da er frey seyn soll, seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies Alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.

Diese Anforderung an ihn ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten.

Er kann aber nur zufolge eines Begriffes von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken. Doch fordere ich diese Beschränkung absolut; ich fordere sonach von ihm *Consequenz*, d. h. dass alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntniss von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seyen.

Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, dass ich ihn selbst als ein solches behandele, zufolge dieses Begriffes von ihm. Ich lege mir also die gleiche Consequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Consequenz unseres Denkens und unseres Handelns mit sich selbst und gegenseitig unter einander.

III. Die Schlussfolge hat sich schon ergeben. — *Ich muss das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken*

Das deducirte Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das *Rechtsverhältniss;* und die jetzt aufgestellte Formel ist der *Rechtssatz*.

Dieses Verhältniss ist aus dem Begriffe des Individuums deducirt. Es ist sonach erwiesen, was zu erweisen war.

Ferner ist vorher der Begriff des Individuums erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewusstseyns; mithin ist der

Begriff des Rechtes selbst Bedingung des Selbstbewusstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig *a priori*, d. h. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.

Corollaria.

1) Es wird sonach zufolge der geleisteten Deduction behauptet, dass der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und dass kein endliches vernünftiges Wesen möglich sey, in welchem derselbe nicht — keinesweges zufolge der Erfahrung, des Unterrichtes, willkürlicher Anordnungen unter den Menschen, u. s. f., sondern zufolge seiner vernünftigen Natur, vorkomme. Dass die *Aeusserung* desselben im wirklichen Bewusstseyn bedingt sey dadurch, dass ein Fall seiner Anwendung gegeben werde, und dieser nicht etwa ursprünglich, wie eine leere Form, in der Seele liege, und warte, dass die Erfahrung etwas in ihn hineinlege, wie einige Philosophen über die Begriffe *a priori* zu denken scheinen, versteht sich von selbst. Dass der Fall seiner Anwendung aber nothwendig eintreten müsse, weil kein Mensch isolirt seyn kann, ist gleichfalls erwiesen.

Es ist also dargethan, dass ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modification des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurtheilen, dem vernünftigen Wesen, als solchem, nothwendig sey. Nenne man diesen Begriff vorläufig X. Wirken muss dieses X, wo nur Menschen bei einander leben und sich äussern, und eine Benennung in ihrer Sprache haben, von selbst, und ohne alles Zuthun des Philosophen, der es erst mühsam deducirt. Ob nun dieses X gerade das sey, was der Sprachgebrauch *das Recht* nennt, ist eine Frage, über die der gemeine Menschenverstand, aber, wohl zu merken, nur der gemeine sich selbst überlassene, keinesweges der durch die willkürlichen Erklärungen und Deutungen der Philosophen betäubte und irre gemachte Menschenverstand, zu entscheiden hat. Vorläufig erklären wir mit unserem eigenen vollkommenen Rechte, dass der deducirte Begriff X, dessen Realität eben durch die Deduction erwiesen ist, uns in dieser Untersuchung *der Rechtsbegriff* heissen solle, und kein möglicher anderer:

auf unsere eigene Verantwortung, ob wir alle die Fragen, welche der gemeine Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm werden beantworten können oder nicht.

2) Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun, ist ohne dasselbe deducirt, und schon darin liegt, da nicht mehr als Eine Deduction desselben Begriffes möglich ist, der factische Beweis, dass er nicht aus dem Sittengesetze zu deduciren sey. Auch sind alle Versuche einer solchen Deduction gänzlich mislungen. Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechtes in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dass man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechtes, das dann doch, nach dem Geständniss aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu seyn. Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen. Ist denn dann das Sittengesetz, ein und ebendasselbe Princip, nicht mit sich selbst uneins, und giebt zugleich in dem selben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurfe etwas scheinbares entgegengesetzt hätte.

Ob etwa das Sittengesetz dem Rechtsbegriffe eine neue Sanction gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört, und in ihr zu seiner Zeit wird beantwortet werden. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allein, giebt ihm auf diesem Gebiete die Sanction.

So bedarf es keiner künstlichen Vorkehrungen, um Naturrecht und Moral zu scheiden, welche dann auch ihres Zweckes allemal verfehlen: denn wenn man nichts anderes vor sich genommen hat, als Moral — eigentlich auch diese nicht einmal, sondern nur Metaphysik der Sitten — so wird man nach der künstlichsten Scheidung doch nie etwas Anderes unter seinen

Händen finden, als Moral. — Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.

3) Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung statt, dass solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden. Es ist nichtig, von einem Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Thiere, u. s. f. bloss als solche, und nur die Beziehung zwischen ihnen und den Menschen gedacht, zu reden. Die Vernunft hat über diese nur Gewalt, keinesweges ein Recht, denn es entsteht in dieser Beziehung die Frage gar nicht nach dem Rechte. Ein anderes ist, dass man sich etwa ein Gewissen machen kann, dieses oder jenes zu geniessen; aber dies ist eine Frage vor dem Richterstuhle der Moral, und wird nicht aus Bedenklichkeit, dass die Dinge, sondern dass unser eigener Seelenzustand dadurch verletzt werden möchte, erhoben; wir gehen nicht mit den Dingen, sondern mit uns selbst zu Rathe und ins Gericht. Nur wenn mit mir zugleich ein anderer auf dieselbe Sache bezogen wird, entsteht die Frage vom *Rechte auf die Sache*, als eine abgekürzte Rede, statt der, wie sie eigentlich heissen sollte, vom *Rechte auf den anderen*, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschliessen.

4) Nur durch Handlungen, Aeusserungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung mit einander: der Begriff des Rechtes bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert: was in ihr keine Causalität hat, sondern im Innern des Gemüthes verbleibt, gehört vor einen anderen Richterstuhl, den der Moral. Es ist daher nichtig von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, u. s. f. zu reden. Es giebt zu diesen inneren Handlungen ein Vermögen und über sie Pflichten, aber keine Rechte.

5) Nur inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse mit einander stehen, und so handeln können, dass die Handlung des einen Folgen habe für den andern, ist zwischen ihnen die Frage vom Rechte möglich, wie aus der geleisteten

Deduction, die immer eine reelle Wechselwirkung voraussetzt, hervorgeht. Zwischen denen, die sich nicht kennen, oder deren Wirkungssphären gänzlich von einander geschieden sind, ist kein Rechtsverhältniss. Man verkennt den Rechtsbegriff ganz, wenn man z. B. von den Rechten Längstverstorbener auf die Lebendigen redet. Gewissenspflichten kann man wohl haben gegen ihr Andenken; aber keinesweges zu Recht beständige Verbindlichkeiten.

Zweites Hauptstück.

Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes.

§. 5. Vierter Lehrsatz.

Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.

Beweis.

Das vernünftige Wesen setzt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdruckes wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, dass es sich *ausschliessend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit*. *Sie* ist diejenige Person, die ausschliessend in dieser Sphäre wählt, und keine mögliche andere Person, die in einer anderen Sphäre wähle; so ist keine andere *sie selbst*, d. h. keine andere kann in dieser nur ihr zugetheilten Sphäre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch diese Bestimmung ist sie *derjenige*, der sie ist, dieser oder jener, der sich so oder anders, nennt.

Wir haben nichts weiter zu thun, als die angezeigte Handlung zu analysiren; zu sehen, was denn eigentlich geschieht, indem sie geschieht.

I. Das Subject schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt durch dieselbe sich. Es setzt sie sonach sich entgegen. (Es selbst ist logisches Subject, in dem möglichen Satze, den man sich denken kann; die genannte Sphäre aber das Prädicat; Subject aber und Prädicat sind immer entgegengesetzt.) Welches ist nun hier zuvörderst das Subject? Offenbar das lediglich in sich selbst und auf sich selbst Thätige, das sich selbst Bestimmende zum Denken eines Objectes oder zum Wollen eines Zweckes, das Geistige, die blosse Ichheit. Diesem nun wird *entgegengesetzt* eine begrenzte, aber ihm ausschliessend zugehörige, Sphäre seiner möglichen freien Handlungen. (Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich oder eine Person. Man wolle doch diese zwei, sehr verschiedenen, Begriffe, die hier abstechend genug neben einander gestellt werden, nicht weiter verwechseln.)

Sie wird ihm entgegengesetzt, heisst: sie wird von demselben ausgeschlossen, ausser ihm gesetzt, abgetrennt von ihm und gänzlich geschieden. Wird dies bestimmter gedacht, so heisst es zuvörderst: die Sphäre wird gesetzt als *nicht vorhanden*, durch die in sich zurückgehende Thätigkeit, und diese, als *nicht vorhanden* durch sie; beide sind gegenseitig unabhängig und zufällig für einander. Aber was zum Ich sich so verhält, gehört, nach obigem, zur *Welt*. Die genannte Sphäre wird sonach zuvörderst gesetzt, als *ein Theil der Welt*.

II. Diese Sphäre wird gesetzt durch eine ursprüngliche und nothwendige Thätigkeit des Ich, d. h. sie wird *angeschaut*, und wird dadurch zu einem Reellen. — Da gewisse Resultate der Wissenschaftslehre nicht füglich vorausgesetzt werden können, so stelle ich die hier nöthigen kurz hin. — Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transcendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sey, wenn man glaubt, dass beim Anschauen es ausser dem Anschauenden und der Anschauung noch ein Ding, etwa einen Stoff, gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das Angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und Angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keinesweges leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr ***productive Einbildungskraft.*** Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniss will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam ***hinsieht,*** ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann. Auf dieselbe Weise wird hier die genannte Sphäre gesetzt.

Ferner — das sich selbst als thätig anschauende Ich schaut seine Thätigkeit an, als ein ***Linienziehen.*** Dieses ist das ursprüngliche Schema der Thätigkeit überhaupt, wie jeder, der jene höchste Anschauung in sich erregen will, finden wird. Diese ursprüngliche Linie ist die ***reine Ausdehnung,*** das Gemeinsame der Zeit und des Raumes, aus welcher die letzteren erst durch Unterscheidung und weitere Bestimmung entstehen. Sie setzt nicht den Raum voraus, sondern der Raum setzt sie voraus; und die Linien im Raume, d. h. die Grenzen der in ihm Ausgedehnten sind etwas ganz Anderes. Ebenso geschieht in Linien die Production der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein ***Ausgedehntes.***

III. Diese Sphäre ist ein ***Bestimmtes;*** also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen, und das Product wird als ein vollendetes Ganzes im Verstande, dem Vermögen des Festhaltens, aufgefasst, und erst dadurch eigentlich ***gesetzt*** (fixirt und gehalten).

Die Person wird durch dieses Product bestimmt; sie ist dieselbe, nur inwiefern jenes Product dasselbe bleibt, und hört auf, es zu seyn, wenn jenes aufhört. Nun aber muss nach obigem die Person, so gewiss sie sich als frei setzt, sich auch als fortdauernd setzen. Sie setzt sonach auch jenes Product als fortdauernd dasselbe; als ruhend, festgesetzt und unveränderlich, als ein mit einem Male vollendetes Ganzes. Aber ruhende und einmal für immer bestimmte Ausdehnung ist

Ausdehnung im Raume. Jene Sphäre wird sonach nothwendig *gesetzt*, als ein im Raume ausgedehnter und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper, und in der Analyse, deren Bewusstseyn allein uns möglich ist (da die jetzt geschilderte Synthesis oder Production nur für die Möglichkeit der Analyse, und durch sie für die Möglichkeit des Bewusstseyns vorausgesetzt wird), nothwendig als ein solcher *gefunden*.

IV. Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt, als *Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person;* und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen.

Die Person ist frei, heisst nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffes vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines genau diesem Begriffe entsprechenden Objects; sie wird bloss und lediglich durch ihren Willen, als solchen, Ursache: denn einen Begriff vom Zwecke entwerfen, heisst: Wollen. Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müsste sie auf die beschriebene Weise Ursache seyn. Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgend ein anderes Mittel, müsste sie in ihm das Gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müsste es in ihm geschehen.

Ferner — da der beschriebene Körper nichts weiter ist, als die Sphäre der freien Handlungen; so ist durch seinen Begriff, der Begriff der letzteren, durch den Begriff der letzteren der seinige erschöpft. Die Person kann nicht absolut freie, d. h. unmittelbar durch den Willen wirkende, Ursache seyn, ausser in ihm; wenn ein bestimmtes Wollen gegeben ist, so lässt sich sicher auf eine ihm entsprechende bestimmte Veränderung im Körper schliessen. Umgekehrt kann in ihm keine Bestimmung vorkommen, ausser zufolge einer Wirksamkeit der Person; und aus einer gegebenen Veränderung in ihm lässt sich ebenso sicher auf einen bestimmten und derselben entsprechenden Begriff der Person schliessen. — Der letztere Satz wird erst in der Zukunft seine gehörige Bestimmtheit und seine volle Bedeutung erhalten.

V. Wie und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper durch Veränderung desselben Begriffe ausgedrückt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich: sie kann weder vernichtet, noch kann neue hervorgebracht werden. Hierauf könnte der Begriff von der Veränderung des gesetzten Körpers sonach nicht gehen. Ferner, der gesetzte Körper soll ununterbrochen fortdauern; es sollen demnach dieselben Theile der Materie bei einander bleiben, und den Körper fortdauernd ausmachen; und dennoch soll er durch jeden gefassten Willen der Person auch verändert werden. Wie kann er nun ununterbrochen fortdauern, und dennoch, unaufhörlich, wie zu erwarten ist, verändert werden?

Er ist Materie. Die Materie ist theilbar ins Unendliche. Er, d. i. die materiellen Theile in ihm würden bleiben, und er würde dennoch verändert werden, wenn die Theile ihr Verhältniss unter einander selbst, ihre Lage zu einander, veränderten. Das Verhältniss des Mannigfaltigen zu einander nennt man *die Form*. Die Theile demnach, *inwiefern sie die Form constituiren*, sollen bleiben; aber die Form selbst soll verändert werden. — (*Inwiefern sie die Form constituiren*, sage ich: es könnten sonach unaufhörlich welche sich abtrennen, wenn sie nur, in demselben ungetheilten Momente, durch andere ersetzt würden, ohne dass die geforderte Dauer des beschriebenen Körpers dadurch beschädigt würde.) — Demnach — unmittelbar durch den Begriff entsteht *Bewegung der Theile*, und dadurch Veränderung der Form.

VI. Im beschriebenen Körper werden die Causalitätsbegriffe der Person durch Veränderung der Lage der *Theile* gegen einander ausgedrückt. Diese Begriffe, d. h. das Wollen der Person, kann ins Unendliche verschieden seyn; und der Körper, der die Sphäre ihrer Freiheit enthält, darf dieselbe nicht hemmen. Jeder Theil müsste sonach seine Lage zu den übrigen ändern können, d. h. er müsste sich bewegen können, indess alle übrige ruhen; jedem, in das Unendliche, müsste eine *eigene* Bewegung zukommen. — Der Körper müsste so eingerichtet seyn, dass es jedesmal von der Freiheit abhinge, den Theil grösser oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher, zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das grössere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Theil seyn solle, müsste abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner, daraus, dass etwas als ein Theil gedacht wäre, müsste folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Etwas, das als ein einzelner Theil in diesem Verhältnisse gedacht wird, heisst ein *Glied;* in diesem müssen wieder seyn *Glieder;* in jedem wieder *Glieder*, und so ins Unendliche fort. Was jedesmal als Glied betrachtet werden soll, muss abhängen vom Causalitätsbegriffe. Das *Glied* bewegt sich, wenn es als solches betrachtet wird; das, welches dann, in Beziehung darauf, das Ganze ist, ruht: das, was, in Beziehung darauf, Theil ist, ruht gleichfalls, d. i. es hat keine eigene Bewegung, wohl aber die mit seinem gegenwärtigen Ganzen gemeinschaftliche. Diese Beschaffenheit eines Körpers heisst *Articulation.* Der deducirte Körper ist nothwendig articulirt, und muss als ein solcher gesetzt werden.

Ein Körper, wie der beschriebene, an dessen Fortdauer und Identität wir die Fortdauer und Identität unserer Persönlichkeit knüpfen; den wir als ein geschlossenes articulirtes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unseren Willen setzen, ist dasjenige, was wir *unseren Leib* nennen; und es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 6. Fünfter Lehrsatz.

Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.

Beweis.

I. Die Person kann, zufolge des zweiten Lehrsatzes, sich gar nicht setzen mit Bewusstseyn, sie setze denn, dass eine Einwirkung auf sie geschehen sey. Das Setzen einer solchen Einwirkung war ausschliessende Bedingung alles Bewusstseyns, und der erste Punct, an den das ganze Bewusstseyn angeknüpft wurde. Diese Einwirkung wird gesetzt, als geschehen auf die *bestimmte Person, das Individuum, als solches*; denn das Vernunftwesen kann sich, wie gezeigt worden, nicht etwa als Vernunftwesen überhaupt, es kann sich nur als Individuum setzen; eine von ihm gesetzte Einwirkung auf sich selbst ist daher nothwendig eine auf das Individuum, weil es für sich selbst nichts Anderes ist, noch seyn kann, als ein Individuum.

Es ist auf ein Vernunftwesen gewirkt, heisst, gleichfalls nach den oben angeführten Beweisen, so viel: seine freie Thätigkeit ist zum Theil und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben. Erst durch diese Aufhebung wird für die Intelligenz ein Object, und sie schliesst auf etwas, das nicht durch sie da ist.

Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heisst sonach: eine Thätigkeit, die ihm, als Individuum, zukommt, ist aufgehoben. Nun ist die umfassende Sphäre seiner Thätigkeit, als eines Individuums, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den blossen Willen Ursache zu seyn, müsste gehemmt, oder kürzer, es müsste auf den Leib der Person eingewirkt seyn.

Man nehme demzufolge an, dass eine in der Sphäre der an sich möglichen Handlungen der Person liegende Handlung aufgehoben, für den Augenblick unmöglich gemacht sey, so wäre die geforderte Einwirkung erklärt.

Aber die Person soll die geschehene Einwirkung *auf sich* beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Thätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Thätigkeiten überhaupt, — als enthalten in der Sphäre der Aeusserungen ihrer Freiheit. Sie muss dieselbe sonach setzen, um sie nur als aufgehoben setzen zu können; dieselbe muss sonach wirklich vorhanden seyn, und kann keineswegs aufgehoben seyn. (Man sage nicht etwa, die Person könne sie ja wohl *ehemals* als die ihrige gesetzt haben, und jetzt, beim Durchlaufen der Sphäre ihrer vorhandenen Freiheit sich erinnern, dass, wenn diese vollständig wäre, auch noch ein gewisses bestimmtes Vermögen vorhanden seyn müsste, das nicht vorhanden ist; denn anderer Gründe der Unstatthaftigkeit dieser Voraussetzung nicht zu gedenken, reden wir ja von dem Momente, an welchen alles Bewusstseyn angeknüpft wird, und welchem gar kein ehemaliges Bewusstseyn vorausgesetzt werden darf.)

Es muss sonach dieselbe bestimmte Thätigkeit der Person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, *aufgehoben seyn, und auch nicht aufgehoben seyn*, wenn ein Bewusstseyn möglich seyn soll. Wir haben zu untersuchen, wie dies geschehen könne. —

II. Alle Thätigkeit der Person ist eine gewisse Bestimmung des articulirten Leibes; es ist eine Thätigkeit derselben gehemmt, heisst sonach: es ist eine gewisse Bestimmung des articulirten Leibes unmöglich.

Nun kann die Person gar nicht setzen, dass *ihre* Thätigkeit gehemmt, dass in *ihrem* articulirten Leibe eine gewisse Bestimmung unmöglich sey, ohne zugleich zu setzen, dass dieselbe möglich sey; denn nur unter der Bedingung, dass eine Bestimmung durch den blossen Willen in ihm möglich sey, setzt sie etwas als ihren Leib. Sie müsste sonach gerade die Bestimmung, welche unmöglich seyn soll, indem sie unmöglich seyn soll, als möglich setzen; und, da sie nichts setzen kann, es *sey* denn (für sie), sie wirklich hervorbringen. Doch muss diese Thätigkeit, ohnerachtet sie wirklich hervorgebracht wird, immerfort gehemmt und aufgehoben bleiben, denn eben um sie als aufgehoben setzen zu können, bringt die Person sie hervor. Dieselbe Bestimmung der Articulation — so viel können wir vorläufig ersehen — ist zugleich, auf eine gewisse Weise, wirklich hervorgebracht, durch die Wirksamkeit des Willens, und zugleich auf eine andere Weise aufgehoben, durch eine Einwirkung von aussen.

Ferner — die Person soll in dem gegenwärtig zu beschreibenden Momente sich finden, als frei in ihrer Sphäre, sich ihren Leib ganz und durchgängig zuschreiben. Setzte sie es nicht wenigstens als möglich, dass sie die gegebene Bestimmung der Articulation, auch in dem Sinne, in welchem sie aufgehoben ist und bleibt, durch den blossen Willen wieder herstellen könnte, so schriebe sie insofern den Leib sich gar nicht zu, und setzte keine Einwirkung auf sich als geschehen, welches der Voraussetzung widerspricht. Dass sie die Hemmung nicht aufhebt, muss, ihrer Annahme nach, abhängen von ihrem freien Willen; und sie muss es als möglich setzen, sie aufzuheben.

Wie soll sie nun diese Möglichkeit setzen? Keinesweges etwa zufolge einer vorhergegangenen Erfahrung, denn es ist hier der Anfang aller Erfahrung; demnach nur dadurch, dass sie setze, aus der Hervorbringung jener Bestimmung, auf die Weise, wie sie wirklich hervorgebracht wird, würde die Aufhebung der Gebundenheit der Articulation, inwiefern sie stattfindet, erfolgen, wenn die Person nicht ihren Willen, dies zu bewirken, zurückhielte.

Was wird denn nun eigentlich gesetzt, indem das Beschriebene gesetzt wird? Offenbar eine doppelte Weise, die Articulation zu bestimmen, die man indess selbst eine doppelte Articulation, oder ein doppeltes *Organ* nennen mag, die sich folgendermaassen zu einander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobene Bewegung hervorbringt, und das wir das *höhere Organ* nennen wollen, kann modificirt werden durch den Willen, ohne dass es dadurch das andere, welches wir das *niedere Organ* nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner: soll durch die Modification des höheren Organs das niedere nicht zugleich mit modificirt werden, so muss die Person den Willen zurückhalten, dass es dadurch modificirt werden solle: also höheres und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind Ein und ebendasselbe Organ.

Es gehört sonach zur Wahrnehmung der hier geforderten Einwirkung folgendes. Die Person muss der Einwirkung stille halten, sich ihr hingeben, sie muss die in ihrem Organ hervorgebrachte Modification nicht aufheben. Sie könnte dies durch ihren blossen Willen, und muss, wenn es nicht geschehen soll, die Freiheit ihres Willens beschränken. Ferner, sie muss die in ihr hervorgebrachte Modification ihres Organes innerlich mit Freiheit nachbilden. Es ist gesagt, eine mögliche Aeusserung ihrer Freiheit ist aufgehoben. Dies heisst keinesweges: es ist überhaupt die Thätigkeit nach irgend einer

Richtung und zu einem gewissen Zwecke ihr unmöglich gemacht, sondern nur, es ist etwas, das sie selbst hervorzubringen vermag, in ihr hervorgebracht, aber so, dass sie es nicht ihrer eigenen Wirksamkeit, sondern der Wirksamkeit eines Wesens ausser ihr zuschreiben muss. Ueberhaupt, nichts kommt in der Wahrnehmung eines vernünftigen Wesens vor, was es nicht selbst hervorbringen zu können glaubt, oder dessen Hervorbringung es sich nicht zuschreiben kann; für alles Andere hat es keinen Sinn, und es liegt schlechterdings ausserhalb seiner Sphäre. Dieses in ihrem Organ Hervorgebrachte bildet sie mit Freiheit durch das höhere Organ nach, doch so, dass sie auf das niedere nicht einfliesse, indem sonst allerdings zwar dieselbe Bestimmung des articulirten Leibes da seyn würde, nur nicht als eine wahrgenommene, sondern als eine hervorgebrachte, nicht als durch eine fremde, sondern als durch die eigene Wirksamkeit des Subjects entstanden. Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuvörderst der Einwirkung stille gehalten, und dann die Form des Objects innerlich nachgebildet, ihr Umriss thätig entworfen wird; es wird nicht gehört, wenn nicht innerlich die Töne nachgeahmt werden durch dasselbe Organ, durch welches im Sprechen dieselben Töne hervorgebracht werden. Ginge aber diese innere Causalität fort bis auf das äussere Organ, so würde gesprochen, und nicht gehört.

Inwiefern das Verhältniss ist, wie das beschriebene, so ist der articulirte Leib des Menschen *Sinn*. Aber er ist, wie jeder einsiehet, nur Sinn, in Beziehung auf ein in ihm vorhandenes Product einer Wirksamkeit, die allerdings Wirksamkeit des Subjects seyn könnte, aber im gegenwärtigen Falle es nicht ist, sondern Wirksamkeit einer Ursache ausser dem Subjecte.

Die Person bleibt bei dieser Art der Einwirkung ganz und vollkommen frei. Das von einer Ursache ausser ihr in ihr Hervorgebrachte kann sie sogleich aufheben, und sie setzt ausdrücklich, dass sie es sogleich aufheben könne, dass sonach die Existenz dieser Einwirkung lediglich von ihr abhänge. Ferner muss sie, wenn auf sie eingewirkt werden soll, durch Freiheit die geschehene Einwirkung nachahmen: sie realisirt sonach ihre Freiheit ausdrücklich, um auch nur wahrnehmen zu können. (Es ist im Vorbeigehen die *absolute Freiheit der Reflexion* beschrieben und ausführlich bestimmt worden.)

Dadurch ist nun der articulirte Leib der Person weiter bestimmt, wie gefordert wurde. Er ist auch gesetzt als Sinn; und damit er so gesetzt werden könne, ist ihm zugeschrieben ein höheres und niederes Organ; von denen das niedere, durch welches er mit Objecten und vernünftigen Wesen ausser sich erst in Beziehung kommt, unter einem fremden Einflusse stehen kann, das höhere aber nie.

III. Als Ursache der beschriebenen Einwirkung auf das Subject soll lediglich ein vernünftiges Wesen ausser dem Subjecte gesetzt werden können. Der Zweck dieses Wesens wäre der gewesen, auf das Subject einzuwirken. Aber es ist, erwiesenermaassen, auf dasselbe gar nicht eingewirkt, wenn es nicht durch seine eigene Freiheit dem geschehenen Eindrucke stillhält, und ihn innerlich nachahmt. Das Subject muss selbst zweckmässig handeln, d. i. es muss die Summe seiner Freiheit, die den geschehenen Eindruck aufheben könnte, auf die Erreichung des vorgesetzten Zwecks der Erkenntniss beschränken, welche Selbstbeschränkung eben das ausschliessende Kriterium der Vernunft ist. Das Subject also muss durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens ausser ihm vollenden, und dieses müsste sonach auf diese Vollendung durch das Subject gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjects seine eigene Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung *beschränkt* hat.

Aber es bleibt immer möglich, dass es nur von ohngefähr so gewirkt habe, oder dass es nicht anders wirken könne. Es ist immer noch kein Grund die Selbstbeschränkung desselben anzunehmen, wenn nicht dargethan werden kann, dass es auch anders hätte handeln können, dass die Fülle seines Vermögens dasselbe auf eine ganz andere Handelsweise werde geführt haben, und dass es dieselbe nothwendig beschränken, und durch den Begriff der Vernünftigkeit des Subjects beschränken musste, wenn eine Handlung, wie die beschriebene, erfolgen sollte.

Ich müsste sonach, wenn der geforderte Schluss möglich seyn sollte, setzen, dass auch auf die entgegengesetzte Weise auf mich eingewirkt werden könnte, und dass das anzunehmende Wesen ausser mir auf die entgegengesetzte Weise hätte wirken können.

Welches ist die entgegengesetzte Weise? Der Charakter der beschriebenen Einwirkung war der, dass es gänzlich von der Freiheit meines Willens abhing, ob auf mich eingewirkt seyn sollte, indem ich der Einwirkung erst stille halten, und sie als geschehen setzen musste; widrigenfalls auf *mich* gar nicht eingewirkt gewesen wäre. Der Charakter einer entgegengesetzten Einwirkung wäre sonach der, dass es nicht von meiner Freiheit abhinge, die geschehene Einwirkung zu bemerken oder nicht, sondern dass ich sie bemerken müsste, so gewiss ich irgend etwas bemerkte. Wie ist eine solche möglich?

Dass die beschriebene Einwirkung von meiner Freiheit abhing, kam zuvörderst daher, dass ich durch die blosse Freiheit des Willens die hervorgebrachte Form meines articulirten Leibes zerstören konnte; in der entgegengesetzten müsste es nicht lediglich von der Freiheit des Willens abhängen, die hervorgebrachte Form müsste fest, unzerstörbar, wenigstens nicht unmittelbar vermittelst des höheren Organs zu zerstören, mein Leib müsste in ihr gebunden und gänzlich gehemmt seyn in seinen Bewegungen. Aus einer solchen gänzlichen Hemmung würde denn auch die Reflexion darauf nothwendig erfolgen; nicht der Form nach, dass ich überhaupt ein reflectirendes Wesen würde, welches lediglich im Wesen der Vernunft gegründet ist, sondern der Materie nach, dass wenn ich überhaupt nur reflectirte, ich nothwendig auf die geschehene Einwirkung reflectiren müsste. Denn das freie Wesen will sich nur finden als ein freies. So gewiss es demnach über sich reflectiret, ahmt es eine in ihm hervorgebrachte Bestimmung innerlich nach, mit der Voraussetzung, dass es von der Freiheit ihres Willens abhänge, dass dieselbe bleibe. Sie schränkt ihre Freiheit selbst ein. Ist aber, der Voraussetzung nach, jene Bestimmung durch die blosse Causalität des Willens nicht zerstörbar, so bedarf es einer solchen Selbstbeschränkung nicht; es fehlt etwas, was in die Reflexion eines freien Wesens, als eines solchen, gehört, und es wird dadurch der Zwang gefühlt. So gewiss über irgend etwas reflectirt wird, wird der Zwang gefühlt; denn alles im articulirten Leibe hängt nothwendig zusammen, und jeder Theil fliesst ein auf alle, zufolge des Begriffs der Articulation.

Diese Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe muss ich, zum Behuf der postulirten Entgegensetzung, nothwendig als möglich setzen; und mein Leib ist abermals weiter bestimmt. Als Bedingung derselben muss ich ausser mir setzen eine zähe haltbare Materie, fähig, der freien Bewegung meines Leibes zu widerstehen; und so ist durch die weitere Bestimmung meines Leibes auch die Sinnenwelt weiter bestimmt.

Jene zähe haltbare Materie kann nur einen Theil meiner freien Bewegungen hemmen, nicht aber alle; denn dann wäre die Freiheit der Person gänzlich vernichtet, ich wäre als solche todt, todt für die Sinnenwelt. Ich muss sonach, durch die freie Bewegung des übrigen Theils meines Leibes, den gebundenen des Zwanges entledigen, mithin auch auf die zähe Materie eine Causalität üben können; der Leib muss physische Kraft haben, ihrem Eindrucke, wenn auch nicht unmittelbar durch das Wollen, dennoch mittelbar durch Kunst, d. i. durch Anwendung des Willens auf den noch freien Theil der Articulation, zu widerstehen. Dann aber muss das Organ dieser Causalität selbst aus solcher zähen haltbaren Materie zusammengesetzt seyn; und die Uebermacht des freien Wesens über diese Materie ausser ihm entsteht lediglich aus der Freiheit nach Begriffen; da hingegen die letztere bloss nach mechanischen Gesetzen wirkt, mithin nur *eine* Wirkungsweise hat, das freie Wesen aber mehrere.

Besteht mein Leib aus zäher haltbarer Materie, und hat er die Kraft, alle Materie in der Sinnenwelt zu modificiren, und sie nach meinen Begriffen zu bilden, so besteht der Leib der Person ausser mir aus derselben Materie, und sie hat dieselbe Kraft. Nun ist mein Leib selbst Materie, mithin ein möglicher Gegenstand der Einwirkung des anderen durch blosse physische Kraft; ein möglicher Gegenstand, dessen freie Bewegung er geradezu hemmen kann. Hätte er mich für blosse Materie gehalten, und er hätte auf mich einwirken wollen, so würde er *so* auf mich eingewirkt haben, gleicher Weise wie ich auf alles, was ich für blosse Materie halte, einwirke. Er hat nicht so gewirkt, mithin nicht den Begriff der blossen Materie von mir gehabt, sondern den eines vernünftigen Wesens, und durch diesen sein Vermögen beschränkt; und erst jetzt ist der Schluss vollkommen gerechtfertigt und nothwendig: die Ursache der oben beschriebenen Einwirkung auf mich ist keine andere, als ein vernünftiges Wesen.

Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, als solcher, aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung auf einander ein, *dass der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe*; nicht wie auf blosse Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren.

IV. In der beschriebenen Einwirkung ist das Organ des Subjects wirklich modificirt worden, durch eine Person ausser ihm. Nun ist dies weder geschehen durch unmittelbare körperliche Berührung dieser Person, noch vermittelst haltbarer Materie; denn dann liesse sich nicht auf die Einwirkung einer Person schliessen, und auch das Subject selbst nähme sich nicht wahr, als frei. — Das Organ ist in jedem Falle etwas Materielles, da der ganze Leib es ist: es ist sonach nothwendig durch eine Materie ausser ihm modificirt, in eine gewisse Form gebracht, und in derselben erhalten. Der blosse Wille des Subjects würde diese Form aufheben, und es muss diesen Willen zurückhalten, damit sie nicht gestört werde. Die Materie, durch welche diese Form hervorgebracht ist, ist demnach keine zähe, und haltbare, und deren Theile nicht durch den blossen Willen getrennt werden können, sondern eine feinere und subtilere. Eine solche subtilere Materie muss, als Bedingung der geforderten Einwirkung in der Sinnenwelt nothwendig gesetzt werden.

Die Modification des Organs, für die Einwirkung durch Freiheit, soll auf das, für die Einwirkung durch Zwang gar keinen Einfluss haben, soll dasselbe ganz, und völlig frei lassen Demnach muss die feinere Materie nur auf das erstere Organ, auf das letztere gar nicht einfliessen, dasselbe nicht hemmen und binden können: es muss daher seyn eine solche Materie, deren Bestandtheile gar keinen, dem niederen, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren Zusammenhang haben.

Ich eigene in dem beschriebenen Zustande mir das Vermögen zu, auf diese subtilere Materie zurückzuwirken, durch den blossen Willen, vermittelst einer Affection des höheren Organs durch das niedere; denn es ist ausdrücklich gesagt worden, dass ich eine solche Bewegung des niederen Organs zurückhalten müsse, um die im höheren hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören: mithin auch der unmittelbar damit in Verbindung stehenden subtileren Materie eine andere Bestimmung zu geben. *Die subtilere Materie ist also für mich modificabel durch den blossen Willen.*

Um möglichen Verwechselungen zuvorzukommen, setzen wir noch einige Worte hinzu. — Es ist gesetzt ein doppeltes, ein höheres, und niederes Organ. Das höhere ist dasjenige, welches durch die subtilere Materie modificirt wird; das niedere dasjenige, welches durch die zähe und nur mit Mühe zu trennende Materie gehemmt werden kann.

Entweder, es wird beschriebenermaassen auf die Person gewirkt, als auf ein freies Wesen. Dann ist durch eine bestimmte Form der subtileren Materie das höhere Organ modificirt und gehalten; und soll die Person wahrnehmen, so muss sie die Bewegung des niederen Organs, inwiefern es sich auf diesen Theil des höheren bezieht, zurückhalten, doch aber, jedoch nur innerlich, in demselben die bestimmte Bewegung nachahmen, die sie machen müsste, um selbst die bestimmte gegebene Modification des höheren Organs hervorzubringen. Wird eine Gestalt im Raume durch das Gesicht wahrgenommen, so wird innerlich, aber blitzschnell und unmerklich dem gemeinen Beobachter, das Gefühl des Gegenstandes, d. h. der Druck, welcher geschehen müsste, um durch Plastik diese Gestalt hervorzubringen, nachgeahmt, aber der Eindruck im Auge wird, als Schema dieser Nachahmung, festgehalten. Daher denn auch ungezogene, d. h. noch nicht genug erzogene Leute, bei denen die Verrichtungen der Menschheit noch nicht zu Fertigkeiten geworden sind, einen erhabenen Körper, den sie recht besehen wollen, oder wohl gar die Fläche eines Gemäldes, eines Kupferstichs, des Buchs, das sie lesen, zugleich betasten. — Wer hört, der kann unmöglich zugleich sprechen, denn er muss durch das Sprachorgan die äusseren Töne, mittelst ihrer Construction, nachahmen; woher es denn auch kömmt, dass einige Leute öfters fragen, was man gesagt, da sie es sonach gar wohl gehört, aber nicht vernommen haben; auch wohl bisweilen erst, wenn es ihnen zum zweitenmale gesagt wird, es wirklich wissen, weil sie nun genöthigt sind, hinterher die Nachbildung der Töne vorzunehmen, die sie vorher nicht vorgenommen hatten. Andere pflegen wohl auch die an sie ergangene Rede laut zu wiederholen, und reden sie erst so in sich hinein. — In diesem Falle dienet der Leib als Sinn, und zwar als höherer Sinn.

Oder — es wird in dem höheren Organ durch den blossen Willen der Person eine Modification hervorgebracht, begleitet von dem Willen, dass das niedere Organ dadurch zweckmässig bewegt werden solle: so erfolgt, wenn dasselbe nicht gehemmt ist, die beabsichtigte Bewegung desselben, und aus ihr die beabsichtigte Modification der subtileren oder gröberen Materie, jenachdem der Zweck ist, den sie sich vorgesetzt hat. So wird z. B. im Auge, als thätigem Organ, die Gestalt oder der Buchstabe gebildet, und auf die Fläche hingeworfen, ehe die langsame, durch das Auge geleitete und unter seinem Gebote stehende Hand des Malers oder des Schreibers sie darauf befestigt. — In diesem Falle dient der Leib als Werkzeug.

Es erfolgt die beabsichtigte Bewegung des niederen Organes nicht — die des höheren erfolgt immer, so lange der Mensch lebendig ist — so ist dasselbe gehemmt, es wird ein

Widerstand gefühlt, und der Leib dient dann als Sinn, aber als niederer Sinn.

Wenn ein vernünftiges Wesen auf ein anderes einwirkt, als auf blosse Materie, so wird der niedere Sinn desselben allerdings auch, und zwar nothwendig und völlig unabhängig von der Freiheit desselben, afficirt, wie es mit diesem Sinne stets bewandt ist; aber es ist nicht anzunehmen, dass diese Affection die Absicht des Wirkenden war. Er wollte nur schlechthin seinen Zweck in der Materie erreichen, seinen Begriff in ihr ausdrücken; ob sie ein Gefühl davon haben werde, oder nicht, darauf ist in seinem Zweckbegriffe gar nicht Rücksicht genommen. Die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, *als solcher*, geschieht sonach stets vermittelst des höheren Sinnes; denn nur dieser ist ein solcher, auf welchen man nicht wirken kann, ohne ihn vorauszusetzen; und so bleibt das obige Kriterium dieser Wechselwirkung richtig: es ist eine solche, in welcher der Sinn des Objects der Wirkung vorausgesetzt wird.

V. Als Bedingung des Selbstbewusstseyns ist eine Wirkung von aussen, zufolge derselben eine gewisse Beschaffenheit des Leibes, und zufolge dieser eine gewisse Einrichtung der Sinnenwelt gesetzt worden. Daher zuvörderst — soll Bewusstseyn möglich seyn, so muss die Sinnenwelt *so* beschaffen seyn, in *diesem* Verhältniss zu unserem Leibe stehen, und weiter giebt es natürlich in der Sinnenwelt nichts, als das, was im Verhältniss zu unserem Leibe steht; es ist für uns nur das, was Resultat dieses Verhältnisses ist. — Man vergesse nicht, dass diese Folgerung nur transcendental zu verstehen ist. Es *ist* so, heisst, wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. Das Vorhandenseyn eines Leibes wurde geschlossen aus der Selbstständigkeit und Freiheit. Aber diese ist nur, inwiefern sie gesetzt wird: mithin auch, da das Begründete nicht weiter gehen kann, als der Grund, der Leib nur für den, durch den er gesetzt wird.

Die weitere Bestimmung des Leibes, und, vermittelst seiner, der Sinnenwelt, ist geschlossen aus der nothwendigen Gemeinschaft freier Wesen, welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns ist, und so an unserem ersten Puncte hängt. Weil in der Welt freie Wesen, als solche, in Gemeinschaft seyn sollen, darum muss die Welt *so* eingerichtet seyn. Nun aber ist eine Gemeinschaft freier Wesen lediglich, inwiefern sie durch dieselben gesetzt wird; mithin ist die Welt auch nur so, inwiefern sie dieselbe so setzen: — keinesweges mit *Freiheit*, sondern mit absoluter Nothwendigkeit; und ein auf diese Weise Gesetztes hat für uns Realität.

VI. Ich schreibe mir zu ein niederes und höheres Organ, die in dem beschriebenen Verhältniss zu einander stehen; ich nehme demzufolge an in der Sinnenwelt ausser mir eine gröbere und subtilere Materie, in dem beschriebenen Verhältnisse zu meinen Organen. Ein solches Setzen ist nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseyns, und liegt daher im Begriffe der Person. Setze ich daher ein Wesen ausser mir als Person, so muss ich von ihm nothwendig annehmen, dass es das Gleiche setze, oder, was hier dasselbe ist, ich muss ihm den reellen Besitz und Gebrauch zwei solcher unterschiedenen Organe zuschreiben, ich muss die reelle Existenz einer so bestimmten Sinnenwelt *für ihn* annehmen.

Auch dieses Uebertragen meines nothwendigen Denkens auf eine Person ausser mir, liegt im Begriffe der Person. Ich muss demnach der Person ausser mir zuschreiben, dass, falls sie mich als Person setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, dass ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Articulation vernünftiger Wesen und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem in *seiner eigenen Persönlichkeit die gleiche Art der Anschauung* begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Jeder kann von dem anderen mit Grunde voraussetzen, ihm anmuthen, und sich darauf berufen, dass er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewiss er ein vernünftiges Wesen sey.

VII. Es thut sich ein neuer Einwurf hervor, und erst nach dessen Beantwortung ist der Leib eines vernünftigen

Wesens vollkommen bestimmt. Nemlich: es ist behauptet worden: Ich komme gar nicht zum Selbstbewusstseyn und könne nicht dazu kommen, ausser zufolge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. Wenn es nun gleich lediglich von mir abhängt, ob ich dieser Einwirkung mich hingeben wolle, oder nicht; ferner, wenn gleich, ob ich überhaupt, und *wie* ich zurückwirken wolle, von mir abhängt, so hängt doch die Möglichkeit dieser Aeusserung meiner Freiheit ab von der geschehenen Einwirkung des anderen.

Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der *Wirklichkeit*, nicht dem *Vermögen* nach, erst *gemacht*; wäre jene Handlung nicht geschehen, so wäre ich nie wirklich vernünftig geworden. Meine Vernünftigkeit hängt demnach ab von der Willkür, dem guten Willen eines Anderen, von dem Zufalle; und alle Vernünftigkeit hängt ab von dem Zufalle.

So kann es nicht seyn: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbstständig, sondern nur ein Accidens eines anderen, welcher wieder ist ein Accidens eines dritten, und so ins Unendliche.

Dieser Widerspruch lässt sich nicht anders heben, als durch die Voraussetzung, dass der andere schon in jener ursprünglichen Einwirkung *genöthiget*, als vernünftiges Wesen genöthiget, d. i durch Consequenz *verbunden* sey, mich als ein vernünftiges Wesen zu behandeln: und zwar, dass er durch *mich* dazu genöthiget sey; also, dass er schon in jener ersten ursprünglichen Einwirkung, in welcher ich von ihm abhange, zugleich von mir abhängig sey; dass demnach schon jenes *ursprüngliche* Verhältniss eine Wechselwirkung sey. Aber vor jener Einwirkung vorher bin *ich gar nicht Ich*; ich habe mich nicht gesetzt, denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit. Wir wollen sehen, wie dies sich denken lasse.

a. *Wirken ohne zu wirken* bedeutet ein blosses Vermögen. Dieses blosse Vermögen soll wirken. Aber ein Vermögen ist nichts als ein idealer Begriff: und es wäre ein leerer Gedanke, einem solchen das ausschliessende Prädicat der Realität, die Wirksamkeit zuzuschreiben, ohne anzunehmen, dass es realisirt sey. — Nun ist das gesammte Vermögen der Person in der Sinnenwelt allerdings realisirt, in dem Begriff ihres Leibes, der da ist, so gewiss die Person ist, der da fortdauert, so gewiss sie fortdauert, der ein vollendetes Ganzes materieller Theile ist, und demnach eine bestimmte ursprüngliche Gestalt hat, nach dem obigen. Mein Leib müsste also wirken, thätig seyn, ohne dass *ich* durch ihn wirkte.

b. Aber mein Leib ist *mein* Leib, lediglich inwiefern er durch meinen Willen in Bewegung gesetzt ist, ausserdem ist er nur *Masse*; er ist als mein Leib thätig, lediglich inwiefern *ich* durch ihn thätig bin. Nun soll ich, im gegenwärtigen Falle, noch gar nicht *Ich*, demnach auch nicht thätig seyn, demnach ist auch mein Leib nicht thätig. Er müsste daher durch sein blosses Daseyn im Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, dass jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln.

c. Zuvörderst der schwierigste Punct: Wie kann überhaupt etwas durch sein blosses Daseyn im Raume, ohne alle Bewegung, wirken?

Die Einwirkung soll geschehen auf ein vernünftiges Wesen, *als ein solches;* sie muss daher geschehen nicht durch unmittelbare Berührung und Hemmung seines niederen Organs, sondern auf sein höheres, demnach vermittelst der *subtileren Materie*. Nun ist oben allerdings von dieser angenommen, dass sie ein Mittel der wechselseitigen Einwirkung vernünftiger Wesen auf einander sey, dadurch, dass sie durch eine Bewegung des höhern Organs selbst modificirt würde. Das aber soll hier der Fall nicht seyn. Ein menschlicher Leib soll in seiner Ruhe, ohne alle Thätigkeit, eine Einwirkung hervorbringen: die subtilere Materie muss daher in unserem Falle so gesetzt werden, dass sie durch die *blosse ruhende Gestalt* modificirt werde, und zufolge dieser erhaltenen Modification den höheren Sinn eines möglichen anderen vernünftigen Wesens modificire. — Der menschliche Leib wird bis jetzt bloss als Gestalt im Raume betrachtet, mithin muss das von ihm Erwiesene für alle Gestalt gelten, und so gesetzt werden.

(Es ist nicht erwiesen, dass die soeben aufgezeigte subtile Materie, vermittelst welcher die blosse Gestalt im Raume wirken soll, von der oben abgeleiteten specifisch verschieden sey, sondern nur, dass der subtilen Materie diese beiden Prädicate zukommen müssen. Das Letztere wäre erwiesen, wenn sich zeigen liesse, dass die durch die blosse Gestalt zu modificirende Materie gar nicht unmittelbar durch die Bewegung des Organs erschüttert werden könne, sondern für dasselbe fest und unwiderstehlich sey. Dieser Beweis liegt nicht eigentlich auf unserem Wege, ich will ihn aber gleich mit führen, um die Materien nicht zu sehr zu zerstreuen. — Die Gestalt der Person ausser mir muss für sie fortdauern, wenn sie sich selbst als die gleiche vorkommen soll, und sie muss es aus eben dem Grunde für mich. Nun setze man, dass wir in gegenseitiger Einwirkung auf einander stünden durch die zu erschütternde subtile Materie (mit einander sprächen), so wird die Materie A sich unaufhörlich verändern, und ist sie das, worin unsere Gestalten abgedruckt werden, so werden auch diese sich unaufhörlich für uns beide verändern, welches der Voraussetzung, dass, nach unserer beider Vorstellung, dieselben Personen in Wechselwirkung stehen müssen, widerspricht. Mithin muss die Materie, in der unsere Gestalten abgedruckt sind, bei der beständigen Bewegung der Materie A unbeweglich und unerschütterlich, daher für unser Organ nicht modificabel, mithin darin eine von A unterschiedene = B seyn. *Luft, Licht.* (Die Erscheinungen im Lichte sind nur mittelbar durch uns zu modificiren, indem die Gestalt selbst modificirt werden kann.)

d. Mein Leib muss der Person ausser mir sichtbar seyn, ihr durch das Medium des Lichts erscheinen und erschienen seyn, *so gewiss sie auf mich wirkt*: wodurch der erste und mindeste Theil unserer Frage beantwortet wäre. Nun soll, nach der nothwendigen Voraussetzung, diese Erscheinung so seyn, dass sie schlechterdings nicht zu verstehen, und zu begreifen ist, ausser durch die Voraussetzung, ich sey ein vernünftiges Wesen; dass sonach dem anderen angemuthet werden könne: so wie du diese Gestalt erblicktest, musstest du sie nothwendig für die Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt halten, wenn du selbst ein vernünftiges Wesen bist. — Wie ist dies möglich?

Zuvörderst — was heisst denn *verstehen* oder *begreifen?* Es heisst *festsetzen, bestimmen, begrenzen.* Ich habe eine Erscheinung begriffen, wenn ich ein vollständiges Ganzes der Erkenntniss dadurch erhalten habe, dass allen seinen Theilen nach in sich begründet ist; wenn jedes durch alles, und alles durch jedes einzelne begründet oder erklärt wird. Dadurch erst ist es vollendet oder begrenzt. — Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn mein Dafürhalten noch im *Schweben*, und also noch nicht befestigt ist; wenn ich noch von den Theilen meiner Erkenntniss zu anderen Theilen fortgetrieben werde. (Ich habe A, welches ein zufälliges seyn soll, noch nicht begriffen, wenn ich nicht eine Ursache dafür, und, da dem A eine bestimmte Art der Zufälligkeit zukommen muss, eine bestimmte Ursache dazu gedacht habe.) Ich kann eine Erscheinung nicht verstehen, ausser auf eine gewisse Art, heisst daher: ich werde von den einzelnen Theilen der Erscheinung immer fortgetrieben bis auf einen gewissen Punct; und erst bei diesem kann ich mein Aufsammeln ordnen und das Aufgesammelte in ein Ganzes der Erkenntniss zusammenfassen. Ich kann die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht begreifen, ausser durch die Annahme, dass er der Leib eines vernünftigen Wesens sey, heisst daher: ich kann bei Aufsammlung der Theile seiner Erscheinung nicht eher stille stehen, bis ich auf den Punct gekommen bin, dass ich ihn als den Leib eines vernünftigen Wesens denken muss. Ich will diesen genetischen Beweis strenge führen, d. i. ich will die Hauptmomente desselben angeben. Ausführlich kann er hier nicht dargestellt werden. Er allein bildet eine eigene Wissenschaft, die Anthropologie.

e. Zuvörderst müsste es nothwendig seyn, den menschlichen Leib als ein *Ganzes* zu denken: und unmöglich die Theile desselben im Begriffe zu trennen, wie es bei Objecten, die blosse rohe Materie sind, Schutt, Sandhaufen u. s. f. geschieht. Aber was so beschaffen ist, dass es nothwendig als ein Ganzes gedacht werden muss, heisst ein *organisirtes Naturproduct*. Der menschliche Leib muss zuvörderst ein organisirtes Naturproduct seyn. Was ein organisirtes Naturproduct sey, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sey, lässt sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem *Kunstproducte*; welches darin mit dem Naturproducte übereinkommt, dass es auch nur als ein Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Theil, um eines jeden anderen willen, demnach um des Ganzen willen da; und die Urtheilskraft wird daher bei der Betrachtung des einen, wie des anderen, von dem Setzen des einen Theils fortgetrieben zu allen, bis sie das Auffassen vollendet hat. Im Naturproduct aber ist das Ganze auch um der Theile willen da; es hat keinen anderen Zweck, als den, bestimmt diese Theile zu produciren; im Kunstproducte hingegen weist das Ganze nicht zurück auf die Theile, sondern auf einen Zweck ausser ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner, im Naturproducte bringt jeder einzelne Theil durch seine innere Kraft sich selbst hervor: im Kunstproducte aber ist, ehe es nur Kunstproduct werden konnte, der innere Bildungstrieb getödtet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weist dies auf einen Urheber ausser ihm zurück; da hingegen das Naturproduct fortdauernd sich selbst hervorbringt und eben dadurch erhält.

f. Es ist durch die Voraussetzung, dass sie ein Naturproduct sey, eine Erscheinung vollkommen begriffen, wenn alles, was in ihr vorkömmt, sich wieder zurück auf die Organisation bezieht, und sich vollständig aus dem Zwecke dieser bestimmten Organisation erklären lässt. Z. B. das Höchste und Letzte, die äusserste Staffel der Organisationskraft in der einzelnen Pflanze ist der Saamen: dieser nun lässt sich vollkommen erklären aus der Organisation als Zweck: durch ihn wird die Gattung fortgepflanzt; durch ihn geht die Organisation wieder in sich selbst zurück, und fängt ihren Lauf von vorne an. Der Act derselben ist gar nicht geschlossen, sondern treibt in einem ewigen Kreislaufe sich fort. — Eine Er scheinung ist durch jene Voraussetzung nicht vollkommen begriffen, heisst daher: das letzte und höchste Product des Bildungstriebes lässt sich gar nicht wieder als Mittel auf den Bildungstrieb selbst beziehen, sondern deutet auf einen anderen Zweck hin. Die Erklärung geht nach den Gesetzen der Organisation zwar eine Zeit lang fort (nicht etwa, dieses Gesetz lässt sich gar nicht anwenden, wie bei dem Kunstproducte); aber zuletzt kann darnach nicht weiter erklärt werden, d. i. es kann das letzte Product desselben nicht wieder auf sie bezogen werden. Dann ist der Umkreis nicht geschlossen, und der Begriff nicht vollendet, d. h. es ist nichts *begriffen:* die Erscheinung ist nicht verstanden. (Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechtes. Er ist eine vollkommene Pflanze; aber er ist noch mehr.)

Ein solches wäre nun die *Articulation*, die nothwendig sichtbar seyn muss, und welche allerdings ein Product der Organisation ist. Aber die Articulation produciret nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen anderen Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem andern Begriffe vollkommen zusammengefasst, und auf Eins reduciret. Dieser Begriff könnte seyn der der bestimmten *freien Bewegung,* und insofern wäre der Mensch *Thier.*

g. Aber auch durch diese Voraussetzung soll der menschliche Leib nicht begriffen werden können. Seine Articulation müsste sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen in einem *bestimmten* Begriffe. Sie müsste nicht hindeuten auf einen *bestimmten Umkreis* der willkürlichen Bewegung, wie bei dem Thiere, sondern auf alle denkbaren ins Unendliche. Es würde gar keine Bestimmtheit der Articulation da seyn, sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins Unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit. — Kurz alle Thiere sind vollendet und fertig, der Mensch ist nur angedeutet und entworfen. Der vernünftige Beobachter kann die Theile gar nicht vereinigen, ausser in dem Begriffe *seines Gleichen,* in dem ihm durch sein Selbstbewusstseyn gegebenen Begriffe der Freiheit. Er muss den Begriff von sich selbst unterlegen, um etwas denken zu können, weil gar kein Begriff gegeben ist; nach jenem Begriffe aber kann er nun alles erklären. Jedes Thier *ist*, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll, muss er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Durch die Unmöglichkeit, einer Menschengestalt irgend einen anderen Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden anderen für seines Gleichen zu halten.

Corollaria.

1) Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelöst hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?

Kant sagt: handle so, dass die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne. Aber wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesetzgebung regiert wird, mit gehören, und Antheil an dem Schutze derselben haben? Ich soll gewisse Wesen so behandeln, dass ich wollen kann, dass sie umgekehrt mich nach der gleichen Maxime behandeln. Aber ich handele doch alle Tage auf Thiere und leblose Gegenstände, ohne die aufgegebene Frage auch nur im Ernste aufzuwerfen. Nun sagt man mir: es versteht sich, dass nur von Wesen, die der Vorstellung von Gesetzen fähig sind, also von vernünftigen Wesen, die Rede sey; und ich habe zwar statt des einen unbestimmten Begriffes einen anderen, aber keineswegs eine Antwort auf meine Frage. Denn wie weiss ich denn, welches bestimmte Object ein vernünftiges Wesen sey; ob etwa nur dem weissen Europäer, oder auch dem schwarzen Neger, ob nur dem erwachsenen Menschen, oder auch dem Kinde der Schutz jener Gesetzgebung zukomme, und ob er nicht etwa auch dem treuen Hausthiere zukommen möchte? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, hat, bei aller seiner Vortrefflichkeit, jenes Princip keine Anwendbarkeit und Realität.

Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme wie vor einem reissenden Thiere, oder Anstalt mache ihn zu tödten und zu verspeisen, wie ein Wild; der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mittheilung rechnete. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft, und wir haben soeben das Gesetz abgeleitet, nach welchem es so ist.

Nur wolle man ja nicht — welches nur für wenige erinnert wird — glauben, dass der Mensch erst jenes lange und mühsame Raisonnement anzustellen habe, welches wir geführt haben, um sich begreiflich zu machen, dass ein gewisser Körper ausser ihm einem Wesen seines Gleichen angehöre Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne dass man sich der Gründe bewusst wird. Nur dem Philosophen kommt es zu, Rechenschaft über dieselben abzulegen.

2) Wir verweilen noch einige Augenblicke bei der uns eröffneten Aussicht.

a. Jedes Thier bewegt sich wenige Stunden nach seiner Geburt, und sucht seine Nahrung in den Brüsten der Mutter. Es wird durch den *thierischen Instinct*, das Gesetz gewisser freier Bewegungen, worauf sich auch das gründet, was man *Kunsttrieb* der Thiere genannt hat, geleitet. Der Mensch hat zwar Pflanzen-Instinct, aber thierischen, in der gegebenen Bedeutung, hat er gar nicht. Er bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm, und wirft ihn gleichsam hin. Plinius und Andere haben darüber sehr gegen sie und ihren Urheber geeifert. Rednerisch mag dies seyn, aber philosophisch ist es nicht. Gerade dadurch wird bewiesen, dass der Mensch, als solcher, nicht der Zögling der Natur ist, noch es seyn soll. Ist er ein Thier, so ist er ein äusserst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier. Man hat die Sache oft so angesehen, als ob der freie Geist dazu da wäre, das Thier zu pflegen. So ist es nicht. Das Thier ist da, um den freien Geist in der Sinnenwelt zu tragen, und mit ihr zu verbinden.

Durch diese äusserste Hülflosigkeit ist die Menschheit an sich selbst und hier zuvörderst die Gattung an die Gattung gewiesen. Wie der Baum durch das Abwerfen seiner Frucht seine Gattung erhält, so erhält der Mensch, durch Pflege und Erziehung des Hülflosgeborenen, sich selbst, als Gattung. So producirt die Vernunft sich selbst, und so nur ist der Fortschritt derselben zur Vervollkommnung möglich. So werden die Glieder an einander gehängt, und jedes künftige erhält den Geisteserwerb aller vorhergegangenen.

b. Der Mensch wird nackt geboren, die Thiere bekleidet. In ihrer Bildung hat die Natur ihr Werk geendigt, und das Siegel der Vollendung darauf gedrückt; sie hat die feinere Organisation, durch eine rohere Decke vor dem Einflusse der gröberen Materie geschützt. Im Menschen wurde das erste und wichtigste Organ, das des Betastens, das durch die ganze Haut sich verbreitet, geradezu der Einwirkung derselben bloss gestellt: nicht aus Nachlässigkeit der Natur, sondern aus Achtung derselben für uns. Jenes Organ war bestimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um sie auf das Genaueste unseren Zwecken angemessen zu machen: aber die Natur stellte es uns frei, in welchen Theil des Leibes wir unser Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als blosse Masse betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aus einem Grunde, der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Theile des Leibes dasselbe feine Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten; das beweisen diejenigen Menschen, die mit den Zehen nähen und schreiben, mit dem Bauche sprechen u. s. f.

c. Jedes Thier hat, wie wir schon oben anmerkten, angeborene Bewegungsfertigkeiten. Man denke an den Biber, die Biene u. s. f. Der Mensch hat nichts dergleichen, und sogar seine Lage, auf dem Rücken, wird dem Kinde gegeben, um den künftigen Gang vorzubereiten. — Man hat gefragt, ob der Mensch bestimmt sey, auf vier Füssen zu gehen, oder aufrecht? Ich glaube, er ist zu keinem von beiden bestimmt; es ist ihm als Gattung überlassen worden, seine Bewegungsweise sich selbst zu wählen. Ein menschlicher Leib kann auf vier Füssen laufen; und man hat unter Thieren aufgewachsene Menschen gefunden, die dies mit unglaublicher Schnelligkeit konnten. Die Gattung hat, meines Erachtens, frei sich vom Boden emporgehoben, und sich dadurch das Vermögen erworben, ihr Auge rund um sich herumzuwerfen, um das halbe Universum am Himmel zu überblicken, indess das Auge des Thieres durch seine Stellung an den Boden gefesselt ist, welcher seine Nahrung trägt. Durch diese Erhebung hat es der Natur zwei Werkzeuge der Freiheit abgewonnen, die beiden Arme, welche, aller animalischen Verrichtungen erledigt, am Körper hängen, bloss um das Gebot des Willens zu erwarten, und lediglich zur Tauglichkeit für die Zwecke desselben ausgebildet werden. Durch ihren gewagten Gang, der ein immer fortdauernder Ausdruck ihrer Kühnheit und Geschicklichkeit ist, in Beobachtung des Gleichgewichts, erhält sie ihre Freiheit und Vernunft stets in der Uebung, bleibt immerfort im Werden, und drückt es aus. Durch diese Stellung versetzt sie ihr Leben in das Reich des Lichts, und flieht immerfort die Erde, die sie mit dem kleinstmöglichsten Theile ihrer selbst berührt. Dem Thiere ist der Boden Bette, und Tisch; der Mensch erhebt alles das über die Erde.

d. Was den schon gebildeten Menschen am ausdrückendsten charakterisirt, ist das geistige Auge, und der die innersten Regungen des Herzens abbildende Mund. Ich rede nicht davon, dass das erstere durch die Muskeln, in denen es befestigt ist, frei herumbewegt, und sein Blick dahin, dorthin geworfen werden kann; eine Beweglichkeit, die auch durch die aufrechte Stellung des Menschen erhöht, aber an sich mechanisch ist. Ich mache darauf aufmerksam, dass das Auge selbst und an sich dem Menschen nicht bloss ein todter, leidender Spiegel ist, wie die Fläche des ruhenden Wassers, durch Kunst verfertigte Spiegel, oder das Thierauge. Es ist ein mächtiges Organ, das selbstthätig die Gestalt im Raume umläuft, abreisst, nachbildet; das selbstthätig die Figur, welche aus dem rohen Marmor hervorgehen, oder auf die Leinwand geworfen werden soll, vorzeichnet, ehe der Meissel, oder der Pinsel berührt ist; das selbstthätig für den willkürlich entworfenen geistigen Begriff ein Bild erschafft. Durch dieses Leben und Weben der Theile unter einander ins Unendliche, wird das, was sie irdisches vom Stoffe an sich hatten, gleichsam abgestreift und ausgeworfen, das Auge verklärt sich selbst zum Lichte, und wird eine sichtbare Seele. — Daher, je mehr geistige Selbstthätigkeit jemand hat, desto geistreicher sein Auge; je weniger, desto mehr bleibt es ihm ein trüber, mit einem Nebelflore überzogener Spiegel.

Der Mund, den die Natur zum niedrigsten und selbstigsten Geschäfte, zur Ernährung bestimmte, wird durch Selbstbildung der Ausdruck aller gesellschaftlichen Empfindungen, sowie er das Organ der Mittheilung ist. Wie das Individuum, oder, da hier von festen Theilen die Rede ist, die Race, noch thierischer und selbstsüchtiger ist, drängt er sich hervor; wie sie edler wird, tritt er zurück, unter den Bogen der denkenden Stirn.

Alles dies, das ganze ausdrückende Gesicht ist, wie wir aus den Händen der Natur kommen, nichts; es ist eine weiche ineinanderfliessende Masse, in der man höchstens finden kann, was aus ihr werden soll, und nur dadurch, dass man seine eigene Bildung in der Vorstellung darauf überträgt, findet; — und eben durch diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig.

Dieses alles, nicht einzeln, wie es durch den Philosophen zersplittert wird, sondern in seiner überraschenden und in einem Momente aufgefassten Verbindung, in der es sich dem Sinne giebt, ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nöthigt, die menschliche Gestalt überall, sie sey nun bloss angedeutet, und werde erst durch ihn, abermals mit Nothwendigkeit, darauf übergetragen, oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen und zu respectiren. Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig.

§. 7. Beweis, dass durch die aufgestellten Sätze die Anwendung des Rechtsbegriffes möglich ist.

I. Personen, als solche, sollen absolut frei, und lediglich von ihrem Willen abhängig seyn. Personen sollen, so gewiss sie das sind, in gegenseitigem Einflusse stehen, und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig seyn. Wie beides beisammen bestehen könne, dieses zu beantworten, ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft: und die ihr zum Grunde liegende Frage ist die: *wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?*

Bis jetzt haben wir die *äusseren* Bedingungen dieser Möglichkeit aufgezeigt. Wir haben erklärt, wie unter dieser Voraussetzung die im gegenseitigen Einflusse stehenden Personen, und wie die Sphäre ihres gegenseitigen Einflusses, die Sinnenwelt, beschaffen seyn müsse. Der Erweis unserer Sätze stützt sich lediglich auf die Voraussetzung einer solchen Gemeinschaft, welche selbst sich auf die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns gründet. So sind alle bisherigen Folgerungen durch mittelbare Schlüsse abgeleitet aus dem Postulate: Ich bin Ich; und sind daher ebenso gewiss als dasselbe. Wir werden durch den systematischen Gang jetzt zu der Erörterung der *inneren* Bedingungen einer solchen Wechselwirkung geleitet.

Der letzte Punct, auf welchem wir stehen geblieben, und von welchem aus wir jetzt weiter vorschreiten, ist dieser: Aller willkürlichen Wechselwirkung freier Wesen, liegt eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das freie Wesen nöthigt durch seine blosse Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, der Andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum. — Hierdurch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntniss, und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihrem Inneren, aber sie sind isolirt, wie zuvor

Es ist in jedem von beiden der Begriff vorhanden, dass der Andere ein freies und nicht wie eine blosse Sache zu behandelndes Wesen sey. Werden nun durch diesen Begriff alle übrigen Begriffe derselben, und da ihr Wollen auch zu ihren Begriffen gehört, und durch dieses ihre Handlungen bestimmt werden, alles ihr Wollen und Handeln bedingt nach dem Gesetze des Widerspruchs, d. h. findet Denkzwang statt: so werden sie aufeinander willkürlich einwirken nicht *wollen können*, d. i. überhaupt nicht können; die physische Macht dazu sich nicht *zuschreiben* können, demnach sie auch nicht *haben*.

So ist es nun offenbar nicht. Jeder hat den Leib des Anderen auch gesetzt als Materie, als bildsame Materie, laut des Begriffs: jeder hat sich überhaupt zugeschrieben das Vermögen die Materie zu modificiren. Jeder kann daher offenbar den Leib des Anderen, inwiefern er materiell ist, subsumiren jenem Begriffe: sich denken, als ihn modificirend durch physische Kraft; und, da sein Wille durch nichts beschränkt ist als durch sein Denkvermögen, es auch *wollen*.

Aber jeder kann, eben darum, weil er frei ist, d. h. weil er in der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit wählen kann, die Ausübung seiner Kraft einschränken, ihr Gesetze, und insbesondere auch das angezeigte Gesetz geben. Die Gültigkeit des Gesetzes hängt demnach lediglich davon ab, ob jemand consequent ist, oder nicht. Consequenz aber hängt hier ab von der Freiheit des Willens: und es lässt sich nicht einsehen, warum jemand consequent seyn sollte, wenn er nicht *muss*: ebensowenig, als sich im Gegentheile einsehen lässt, warum er es *nicht* seyn sollte. Das Gesetz müsste sich an die Freiheit richten. — Hier also ist die Grenzscheidung zwischen der Nothwendigkeit und der Freiheit für unsere Wissenschaft.

II. Es lässt kein absoluter Grund sich angeben, warum das vernünftige Wesen consequent seyn und zufolge desselben das aufgezeigte Gesetz sich geben sollte. Vielleicht aber lässt ein hypothetischer Grund dafür sich anführen. Nun ist sogleich dies darzuthun, dass, wenn eine absolute Gemeinschaft zwischen Personen, als solchen, stattfinden solle, jedes Glied einer solchen Gemeinschaft das obige Gesetz sich geben müsse. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen, lediglich insofern, inwiefern jede nur auf den höheren Sinn des Anderen einwirkt, und demnach es der Freiheit desselben überlässt, die Einwirkung anzunehmen, das niedere Organ aber gänzlich unangegriffen, und ungehemmt lässt. Jede Einwirkung von anderer Art hebt die Freiheit dessen, auf welchen gewirkt wird, mithin die Gemeinschaft der Personen, als solcher, als freier Wesen, auf. Nun aber ist es einer jeden physisch gar wohl möglich, unmittelbar auf den materiellen Körper der anderen Person zu wirken, wie wir soeben gesehen haben. Will sie in einer fortgesetzten Gemeinschaft eine solche Einwirkung *nie*, so lässt sich dies nur denken dadurch, dass sie jenes Gesetz aufgenommen habe, und der Freiheit ihres Willens dadurch die Grenze vorschreibe; und — da kein anderer Grund für diese Beschränkung des Willens sich aufzeigen lässt, als der, dass eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, seyn solle, — dass sie es aus *diesem* Grunde und in dieser Voraussetzung aufgenommen habe.

Wenn nun gezeigt werden könnte, dass jedes vernünftige Wesen nothwendig das Erstere wollen müsste, so liesse sich auch die Nothwendigkeit der postulirten Consequenz darthun. Aber das lässt aus den bisher aufgestellten Prämissen sich nicht darthun. Es ist zwar gezeigt, dass, wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewusstseyn kommen, mithin ein vernünftiges Wesen werden sollte, nothwendig ein anderes auf dasselbe einwirken müsse, als auf ein der Vernunft fähiges. Es sind Wechselsätze: keine Einwirkung, als auf ein vernünftiges Wesen, kein vernünftiges Wesen. Dass aber, auch nachdem das Selbstbewusstseyn gesetzt ist, immerfort vernünftige Wesen auf das Subject desselben vernünftigerweise einwirken müssen, ist dadurch nicht gesetzt, und lässt sich daraus nicht ableiten, ohne die Consequenz, die erwiesen werden soll, selbst als Erweisgrund zu brauchen.

Das Postulat, dass Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, fortdauernd stattfinden solle, erscheint demnach hier selbst als ein beliebiges, als ein solches, das jeder nur sich selbst durch die Freiheit aufgeben könne; giebt es aber einer sich auf, so unterwirft er dadurch zugleich nothwendig sich dem obigen Gesetze. (Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen; dieser Satz ist die Grenzscheidung zwischen Naturrecht, und Moral: und das charakteristische Merkmal einer reinen Behandlung der ersteren Wissenschaft. In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit dies zu wollen. Man kann im Naturrechte jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen. Uebernimmt er dies nun, oder hofft er ihm zu entgehen, so kann man weiter kein Argument gegen ihn brauchen.)

III. Man setze, dass ich mit völliger Freiheit, wie es sich aus dem Obigen versteht, den Vorsatz gefasst habe, mit freien Wesen und, damit unsere Argumentation besser einleuchte, mit einem bestimmten freien Wesen C, als ein Freier mit einem Freien in Gemeinschaft zu stehen: was habe ich dadurch gesetzt, und was habe ich nicht gesetzt? Wir wollen den Satz *analysiren*.

Ich will in *Gemeinschaft* der vernünftigen gegenseitigen Behandlung stehen mit C. Aber eine Gemeinschaft ist nichts ohne *mehrere*. Ich denke daher hier die Person C nothwendig mit dazu, und lege ihr in meinem Begriffe von ihr denselben Vorsatz bei. — Ich selbst habe diesen Vorsatz mit Freiheit gefasst; ich denke C laut meines Vorsatzes, als frei, ich muss ihn auch in dem Ergreifen des Vorsatzes, den ich ihm in meinem Begriffe anmuthe, als frei denken. Ich setze also nothwendig unsere Gemeinschaft, als mit abhängig von dem freien Entschlusse des Anderen; also als zufällig, als Resultat eines *Wechselwollens*

Ich will nichts weiter, als in *Gemeinschaft* der vernunftmässigen Behandlung mit ihm stehen; die Verfahrungsweise soll gegenseitig seyn. Wir wollen *beide* uns so behandeln. Er mich, ich ihn; ich ihn, er mich. Also habe ich auf den Fall hin, dass *er* mich nicht so behandelt, in jenem Vorsatze *nichts* gesetzt; und wenn hierüber weiter nichts da ist, als jener Vorsatz, auf diesen Fall überhaupt nichts gesetzt. Ich habe nicht gesetzt, dass ich ihn als freies Wesen behandeln wolle, auch wenn er mich nicht so behandelt; ebensowenig, dass ich ihn dann nicht als freies Wesen, sondern so behandeln wolle, wie er mich behandelt; ich habe darüber weder Eins, noch das Andere, ich habe gar nichts gesetzt. So wie *seine* Behandlung unter meinen Begriff nicht passt, so fällt derselbe aufgestelltermaassen hin, und das Gesetz, das ich mir durch ihn vorschrieb, die Verbindlichkeit, die ich mit mir selbst einging, fällt hin; ich bin durch sie in nichts mehr gehalten, und hänge wieder lediglich von meinem freien Entschlusse ab.

IV. Die Resultate des bisher Gesagten sind diese. Es lässt sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, dass der Andere neben dir auch frei seyn könne, zum Gesetze seines Willens und seiner Handlungen machen sollte. So viel lässt sich einsehen, dass eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist; und dass sonach, wer diese Gemeinschaft wolle, nothwendig das Gesetz auch wollen müsse; dass es also hypothetische Gültigkeit habe. *Wenn* eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muss das Rechtsgesetz gelten.

Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt durch ein gemeinschaftliches Wollen. Keiner kann durch seinen blossen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem Anderen realisiren, wenn der Andere nicht denselben Willen hat, und zufolge desselben sich dem dadurch bedingten Rechtsgesetze unterwirft. Hat der Andere diesen Willen nicht, und welches der sichere Beweis davon ist, behandelt er den Ersteren dem Rechtsgesetze zuwider, so ist der Erstere durch das Gesetz selbst vom Gesetze losgesprochen. Es galt nur unter Bedingung des rechtsgemässen Betragens des Anderen; diese Bedingung ist nicht gegeben: also ist das Gesetz zufolge seines eigenen Ausdrucks nicht anwendbar auf diesen Fall, und der erstere ist, wenn es weiter kein Gesetz giebt, wie hier vorausgesetzt wird, bloss und lediglich an seine eigene Willkür verwiesen: er hat ein Recht gegen den Anderen.

Die Schwierigkeit, welche die bisherigen Behandlungen der Rechtslehre grösstentheils ungelöst gelassen haben, ist die: Wie mag doch ein Gesetz gebieten, dadurch dass es nicht gebietet, Kraft haben, dadurch dass es gänzlich cessiret, eine Sphäre begreifen, dadurch dass es dieselbe nicht begreift? Die Antwort darauf ist: dies wird nothwendig erfolgen, wenn das Gesetz sich selbst eine bestimmte Sphäre vorschreibt, die Quantität seiner Gültigkeit gleich bei sich führt. So wie es die Sphäre aussagt, von der es redet, bestimmt es dadurch zugleich diejenige, von der es nicht redet und bescheidet sich ausdrücklich, von dieser nicht zu reden, noch über sie etwas vorzuschreiben. — Ich bin in Beziehung auf eine bestimmte Person von dem Gesetze, sie als ein freies Wesen zu behandeln, losgesprochen, es hängt lediglich von meiner Willkür ab, wie ich sie behandeln wolle, oder ich habe ein Zwangsrecht gegen sie, heisst nichts weiter, und kann nichts weiter heissen, als: diese Person kann *durch das blosse Rechtsgesetz* (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesetz) meinen Zwang nicht verhindern. Er ist nicht gegen *dieses* Gesetz, und wenn sie nichts Anderes für sich anzuführen hat, als dasselbe, so muss sie ihn leiden*).

V. Die Anwendbarkeit des Begriffes vom Rechte ist jetzt vollkommen gesichert, und die Grenzen derselben sind bestimmt angegeben.

Es ist ein sicheres Kriterium aufgestellt, welchen Sinnenwesen Rechte zuzuschreiben sind, und welchen nicht. Jeder,

---

*) Kant macht in seiner Schrift: *Zum ewigen Frieden*, die Lehrer des Naturrechts aufmerksam auf den Begriff einer *lex permissiva*. Jedes Gesetz, das die Quantität seiner Gültigkeit bei sich führt, ist eine solche. Denn indem es eine bestimmte Sphäre einschliesst, lässt es alles, was ausser dieser Sphäre liegt, frei. Das Sittengesetz ist nicht von der Art. Es setzt sich keine bestimmte Sphäre, sondern gebietet über alles Handeln der vernünftigen Geister, folglich hätte man aus ihm den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen.

der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subject des Rechtes anzuerkennen. Alles aber, was diese Gestalt nicht hat, ist auszuschliessen aus der Sphäre dieses Begriffes, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede seyn.

Die Möglichkeit desjenigen, was durch den Rechtsbegriff bestimmt und nach ihm beurtheilt werden soll, ist erwiesen: das gegenseitige Einwirken freier und vernünftiger Wesen auf einander. Es ist gezeigt, dass solche Wesen, unbeschadet ihres Charakters der Freiheit, auf einander einwirken *können*.

Das Rechtsgesetz, als Gesetz überhaupt, ist bestimmt. Es ist dargethan, dass es keinesweges ein mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freiheit sey: indem es physischerweise ebenso möglich ist, dass vernünftige Wesen einander, ohne gegenseitige Achtung für ihre Freiheit, durch blosse Naturkraft behandeln, als dass jedes seine Kraft durch das Rechtsgesetz beschränke. Es ist dargethan, dass, wenn dieses Gesetz wirklich gelte und in Ausübung komme, dies nur dadurch geschehen könne, dass jeder fortdauernd sich selbst mit Freiheit es zum Gesetze mache.

Die Quantität der Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist bestimmt angegeben. Es gilt überhaupt nur unter der Bedingung und für den Fall, dass eine Gemeinschaft, ein wechselseitiges Einwirken zwischen freien Wesen, als solchen, unbeschadet ihrer Freiheit, stattfinden solle. Da aber der Zweck dieser Gemeinschaft selbst wieder bedingt ist durch das Betragen desjenigen, mit welchem jemand in Gemeinschaft treten will, so ist seine Gültigkeit für die einzelne Person abermals bedingt dadurch, ob der Andere sich demselben unterwerfe, oder nicht: wo es jedoch, in der Beurtheilung, gerade durch sein Nichtgelten gilt, und den rechtswidrig Behandelten zur willkürlichen Behandlung des Angreifers berechtigt.

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, oder die Rechtslehre.

§. 8. Deduction der Eintheilung einer Rechtslehre.

I. Soll überhaupt die Vernunft in der Sinnenwelt realisirt werden, so muss es möglich seyn, dass mehrere vernünftige Wesen, als solche, d. i. als freie Wesen neben einander bestehen.

Das postulirte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer aber ist, — es versteht sich *beständig* und nach einer Regel, nicht etwa bloss hier und da zufälligerweise — nur dadurch möglich, dass *jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken.* Denn

a. das freie Wesen *kann*, und hat das physische Vermögen, die Freiheit der vernünftigen Wesen zu stören, oder überhaupt zu vernichten; aber

b. es ist in Absicht der Wahl unter alle dem, was es kann, nur von seinem freien Willen abhängig; wenn es daher die Freiheit der übrigen nicht stört, so müsste das geschehen zufolge eines *freien Entschlusses*, und

c. wenn in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen eine solche Störung *nie* geschieht, noch geschehen kann, so wäre das nur zu erklären dadurch, dass alle freie Wesen eine solche Verfahrungsweise sich selbst freiwillig zum *Gesetze* gemacht hätten.

(Der jetzt aufgestellte Satz ist nichts weiter als das Urtheil des über die Möglichkeit einer Gemeinschaft freier Wesen reflectirenden Philosophen, und soll nichts weiter seyn, noch bedeuten. *Wenn* freie Wesen als solche beisammenstehen sollen, so lässt sich dies nur auf die angezeigte Weise denken; dieses ist erweislich und ist zur Genüge erwiesen. Ob sie beisammenstehen sollen, und ob die Bedingung der Möglichkeit dieses Beisammenstehens, das Gesetz, stattfinde; oder wer es etwa sey, der Eins und das Andere wolle, davon ist nicht die Rede. — Wir können vor der Hand über den Gesetzgeber nur soviel sagen: die Natur ist es, welche mehrere vernünftige und freie Wesen neben einander, in der Sinnenwelt, wollte, indem sie mehrere der Ausbildung zur Vernunft und Freiheit fähige Leiber producirte. Es wird nicht gesagt: die Natur hat Verstand und Willen, darüber bescheidet man sich seiner Unwissenheit; sondern nur: *wenn* man ihr etwa bei ihren Verrichtungen Verstand und Willen zuschriebe, so könnte ihr Plan kein anderer seyn, als der, dass freie Wesen neben einander bestehen sollen. Sie wäre es daher, welche wollte, dass die Freiheit jedes Einzelnen beschränkt sey, durch die Möglichkeit der Freiheit aller übrigen. Da sie aber alle überhaupt frei will, so will sie, dass sie dieses Gesetz freiwillig sich selbst auflegen; dass es ein Gesetz für die Freiheit, keinesweges aber eines ihrer mechanischen Gesetze sey. Was sie denn doch für Anstalten getroffen habe, um ihren Zweck unbeschadet der Freiheit derselben zu erreichen, wird sich zeigen.)

Wir analysiren zuvörderst nochmals das aufgestellte Gesetz.

a. Es soll seyn ein *Gesetz*, d. h. es soll unmöglich seyn, dass davon eine Ausnahme geschehe, es soll allgemeingültig und kategorisch gebieten, nachdem es einmal übernommen ist.

b. Zufolge dieses Gesetzes soll jeder einschränken seine *Freiheit*, d. i. den Umfang seiner mit Freiheit beschlossenen Handlungen, und Aeusserungen in der Sinnenwelt. Der Begriff der Freiheit ist sonach hier *quantitativ* und *materiell*.

c. Er soll sie einschränken durch die Möglichkeit der *Freiheit* Anderer. Hier hat dasselbe Wort einen anderen Sinn, und die Bedeutung desselben ist lediglich *qualitativ* und *formell*. Jeder soll überhaupt nur auch frei, eine Person seyn können: aber *wie weit* der Umfang seiner durch Freiheit möglichen Handlungen sich erstrecken solle, darüber wird durch das Gesetz zunächst nichts bestimmt. Zu einer Handlung, die

die Freiheit und Persönlichkeit eines Anderen unmöglich macht, hat keiner das Recht; zu allen übrigen freien Handlungen hat es ein Jeder.

Es ist demnach die erste Frage: was gehört dazu, dass jemand überhaupt frei oder Person sey? Da der Inbegriff davon hier betrachtet wird, als Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseyns freier Wesen, so heisst er insofern *ein Recht;* und aus demselben Grunde werden die Bedingungen der Freiheit und Persönlichkeit hier nur insofern aufgezeigt, als eine Verletzung derselben durch physische Kraft möglich ist.

Dieses Recht, oder diese Rechte liegen im blossen Begriffe der Person, als einer solchen, und heissen insofern *Urrechte.* Die Lehre von denselben entsteht durch die blosse Analyse des Begriffes der Persönlichkeit, inwiefern das in ihm enthaltene durch das freie Handeln Anderer verletzt werden *könnte,* aber zufolge des Rechtsgesetzes nicht *soll.*

Diese Lehre wird das erste Capitel unserer Rechtslehre ausmachen.

II. Das soeben aufgestellte Urtheil ist *hypothetisch.* Wenn freie Wesen, als solche, bei einander bestehen sollen, so muss jedes unter ihnen sich das beschriebene Gesetz auflegen. Das erstere, von welchem man nicht weiss, ob es gesetzt sey, oder nicht, ist durch das letztere bedingt; *wenn* sie beisammenstehen sollen, so muss jedes sich dieses Gesetz geben, und wenn sie es sich nicht geben, so können sie nicht bei einander bestehen. — Der einzige Grund für den Philosophen, eine solche Gesetzgebung anzunehmen, ist daher jene Voraussetzung.

Wir folgern daraus weiter so. Das Gesetz ist bedingt, und ein mögliches Wesen, welches etwa jenes Gesetz sich geben dürfte, kann es sich, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, nur als ein bedingtes geben. Es übernimmt dasselbe zur Erreichung des darin vorausgesetzten Zweckes. Es kann daher sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist; oder auch, das Gesetz gilt für dasselbe nur insofern, als der Zweck erreichbar ist.

Nun aber ist der Zweck, mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, nur unter der Bedingung erreichbar, dass diese Person selbst sich das Gesetz gegeben habe, die Freiheit des Anderen oder seine Urrechte zu respectiren. Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesetz sich nicht gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben willen ich seine Urrechte respectiren sollte. Ohnerachtet daher ich mich überhaupt dem Gesetze unterworfen habe, bin ich doch, zufolge des Gesetzes selbst, nicht verbunden, die Freiheit dieser bestimmten Person zu respectiren. — Ich denke mich unter dem Gesetze, und auch nicht; ich *denke mich* darunter *überhaupt:* ich denke mich nicht darunter in diesem bestimmten Falle. Zufolge des ersteren handle ich *rechtlich*, unter dem Gebote des Gesetzes, und habe daher ein *Recht:* zufolge des letzteren darf ich seine Freiheit und Persönlichkeit angreifen, und mein Recht ist daher ein *Zwangsrecht*.

a. Weil das Gesetz *bedingt* ist, und nur als ein solches übernommen werden kann; darum kommt jeder Person das Recht zu, zu *urtheilen*, ob der Fall der Anwendung desselben da sey, oder nicht. Dieses Urtheilen ist hier, da es in Absicht auf das Rechtsgesetz geschieht, ein *Richten*. Jeder ist nothwendig sein eigener *Richter*, und da, wo ein Zwangsrecht eintritt, ist der, der dieses Recht hat, zugleich der Richter des Anderen, gegen den er es hat, denn das *Zwangsrecht* ist nur durch jene Rechtserkenntniss möglich. Ausser dieser Bedingung aber ist ursprünglich keiner der Richter des Anderen, noch kann er es seyn. — *Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts*, ist das Resultat dieser Folgerung.

b. Es kommt darauf an, dass der, welcher zum Zwange berechtigt seyn soll, unter das Gesetz*), und als ein solcher gedacht werde, der sich ihm unterworfen habe; dem wenigstens aus seinen Handlungen nicht dargethan werden kann, dass er demselben nicht gehorche. Ausserdem könnte wohl Zwang und Kraft zum Zwange da seyn, nimmermehr aber ein Recht dazu, als welches lediglich aus dem Gesetze fliesset. — Ferner ist Acht zu haben auf den Charakter des Zwangsrech-

---

*) selbst unter dem Gesetze stehe — (*Margin. des Verf.*)

tes, dass es lediglich aus dem Stillschweigen des Gesetzes, aus seiner Nichtanwendbarkeit überhaupt auf diesen Fall, keinesweges aber etwa aus einem *Gebote* desselben herfliesst. Darum giebt es nur ein *Recht* zu zwingen, dessen man sich bedienen darf, oder auch nicht, keinesweges aber eine *Pflicht* zum Zwange.

Es ist aus der Deduction des *Zwangsrechtes*, die soeben geliefert worden, klar, in welchem Falle dasselbe eintreten könne: nemlich dann, wenn eine Person die Urrechte des Anderen verletzt. Nachdem daher im ersten Capitel diese aufgestellt worden, so muss es klar seyn, wenn sie verletzt sind. Dennoch ist es um der systematischen Uebersicht willen nicht überflüssig, die Fälle, in denen das Zwangsrecht eintritt, einzeln aufzuzählen; und schärfer zu bestimmen: und dies wird im zweiten Capitel der Rechtslehre geschehen.

III. Das Zwangsrecht überhaupt und jeder Fall des Zwangsrechtes insbesondere hat seinen Grund; alles Begründete aber ist nothwendig endlich, und geht nicht weiter, als sein Grund geht. Lässt sonach die Grenze der Anwendbarkeit des Grundes sich bestimmen, so lässt auch die Grenze des Begründeten sich angeben. Der Grund meines Zwangsrechtes ist der, dass der Andere dem Rechtsgesetze sich nicht unterwirft. Indem ich auf diesen Grund mich berufe, setze ich zugleich, dass ich kein Zwangsrecht haben würde, wenn er sich dem Gesetze unterwürfe, und, quantitativ ausgedrückt, dass ich nur insoweit ein solches Recht habe, als er sich dem Gesetze nicht unterwirft, und keines habe, inwiefern er sich demselben unterwirft. — Das Zwangsrecht hat seine Grenzen, die freiwillige Unterwerfung des Anderen unter das Rechtsgesetz ist diese Grenze; jeder Zwang über diese Grenze hinaus ist widerrechtlich. Dieser allgemeine Satz ist sogleich einleuchtend. Es ist nur, da wir ein reelles und kein bloss formales Naturrecht lehren, die Frage, ob und wie diese Grenze in der Anwendung sich finden und bestimmen lasse. Ein Zwangsrecht tritt nicht ein, es sey denn ein *Urrecht* verletzt worden; dann aber tritt es sicher ein, und so ist das Recht überhaupt in jedem bestimmten Falle erweislich. Ferner ist sogleich klar, dass der, welcher die Gültigkeit des Rechtes will, jenen Angriff eines Urrechtes nicht will, und, wenn er dennoch geschehen, ihn vernichtet und ungeschehen will. In dieser Rücksicht wäre denn auch seine Quantität *jedesmal erweislich;* es liesse sich für jeden Fall die Grenze des rechtlichen Zwanges bestimmen, er ginge bis zur völligen Genugthuung und Schadenersatz; so weit, bis beide Parteien in den Zustand zurückversetzt wären, in dem sie sich vor dem ungerechten Angriffe vorher befanden: und so wäre denn das Zwangsrecht der Qualität und Quantität nach, durch die erlittene Beleidigung, genau bestimmt, und von keiner weiteren Bedingung abhängig.

Aber — ein Umstand, den man in den neueren Behandlungen der Rechtslehre grösstentheils übersehen hat — das Zwangsrecht gründet keinesweges sich lediglich darauf, dass der andere nur in dem gegenwärtigen bestimmten Falle das Gesetz nicht respectirt, sondern zuvörderst darauf, dass er dadurch kund thut, er habe jene Regel überhaupt sich nicht zum Gesetze gemacht. *Eine* ungerechte Handlung, selbst nach einer Reihe von rechtsgemässen, beweist, dass die Regel des Rechtes jemandem nicht unverbrüchliches Gesetz sey, und dass er bisher die Ungerechtigkeiten etwa aus anderen Gründen unterlassen habe. Durch die Aeusserung einer solchen Denkart nun wird es klar, dass kein freies Wesen sicher neben ihm bestehen könne, da Sicherheit lediglich auf ein Gesetz sich gründen kann, und nur dadurch möglich wird; und der Beleidigte wird sonach berechtigt zur völligen Vernichtung seiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit, mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinschaft zu kommen. Das Zwangsrecht ist insofern *unendlich,* und hat gar keine Grenze (ein Satz, den die Rechtslehrer bald einseitig behauptet, bald einseitig geläugnet haben), wenn nicht etwa der andere in seinem Herzen das Gesetz übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft. Sobald er es aber übernimmt, hört das Zwangsrecht auf, da die Fortdauer desselben sich lediglich auf die Fortdauer der Gesetzlosigkeit des anderen gründete; und jeder weitere Zwang ist von nun an widerrechtlich. In dieser Rücksicht ist die Grenze des Zwanges *bedingt.*

Wie soll nun die *Bedingung*, die herzliche Unterwerfung des Anderen unter das Rechtsgesetz, gegeben werden?

Nicht durch sein Bezeugen der Reue, durch sein Versprechen der künftigen Besserung, durch freiwillige Unterwerfung unter die Gewalt, Anbietung des Ersatzes u. s. f.; denn es ist kein Grund da, an seine Redlichkeit zu glauben. Es ist ebensowohl möglich, dass er nur durch seine gegenwärtige Schwäche zu diesem Betragen bewogen worden, und nur die Gelegenheit, den Angegriffenen zu überwältigen, sich nur besser ersehen wollen, als es möglich ist, dass er es redlich meine, und jetzt auf einmal eine Revolution in seiner Denkart vorgegangen sey. Auf das ungewisse hin kann der Angegriffene nicht die Waffen niederlegen und seine ganze Sicherheit blossstellen. Er wird den Zwang fortsetzen; aber da die Bedingung des Rechtes problematisch ist, ist sein Recht dazu selbst nur problematisch.

Ebenso, der erste Angreifer, der sich etwa zum Schadenersatze, der durch das Rechtsgesetz unbedingt gefordert wird, erboten, wird und muss dem Angriffe auf ihn widerstehen, weil seine ganze Freiheit dabei gefährdet ist. Da es immer möglich ist, dass er von nun an freiwillig sich der Regel des Rechtes, als einem Gesetze, unterwerfe, und nie wieder etwas ihm entgegen unternehmen werde, und in diesem Falle der fortgesetzte Zwang des anderen widerrechtlich seyn würde, kann er wohl auch das Recht haben, zu widerstehen, und den anderen zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung seiner Freiheit: aber auch *sein* Recht ist nur problematisch.

Das über die Grenze des Zwangsrechts Entscheidende kann demnach nicht für den äusseren Gerichtshof zu Recht beständig gegeben werden, der Entscheidungsgrund beruht im Gewissen eines jeden. Es ist hier ein unauflöslicher Rechtsstreit, wie es scheint. Der Entscheidungsgrund könnte nur *durch die ganze künftige Erfahrung* gegeben werden.

Wenn nemlich der erste Angreifer, nachdem er wieder ganz frei ist, nie wieder etwas Widerrechtliches unternähme: und der Angegriffene nach erhaltener Genugthuung, gleichfalls mit völliger Freiheit, alles weiteren Zwanges sich enthielte: so wäre zu glauben, dass der erstere sich dem Gesetze unterworfen, und der letztere bloss für sein Recht gestritten, also dasselbe nie übertreten hätte. Eine solche Erfahrung würde die gegenseitige Herstellung der Freiheit, das Ablassen vom Gebrauche physischer Gewalt von beiden Seiten, rechtsbeständig begründen.

Aber diese gegenseitige Herstellung der Freiheit — der Friede zwischen beiden ist nicht möglich, ohne dass jene Erfahrung vorhergegangen sey. Denn — laut obigem — kann keiner es wagen, sein errungenes Uebergewicht aufzugeben im Glauben an die ihm mit Grund verdächtige Redlichkeit des anderen Theils. ***Das Begründete ist nicht möglich, ohne den Grund; und der Grund ist nicht möglich, ohne das Begründete.*** Wir sind daher in einem Cirkel befangen. — Wie in einem solchen Falle nach synthetischer Methode verfahren werden müsse, und was in gegenwärtiger Untersuchung das Resultat dieses Verfahrens seyn werde, werden wir sogleich sehen. Vorher wollen wir genauer ansehen, was wir soeben gefunden.

Ein Zwangsrecht überhaupt, als allgemeiner Begriff, lässt sich aus dem Rechtsgesetze ohne Mühe ableiten; aber so wie die Anwendung dieses Rechts gezeigt werden soll, verwickelt man sich in einen unauflöslichen Widerspruch; weil der Entscheidungsgrund einer solchen Anwendung in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, sondern in dem Gewissen eines jeden beruht. Das Zwangsrecht, als anwendbarer Begriff, steht mit sich selbst in offenbarem Widerspruche; indem nie zu entscheiden ist, ob in einem bestimmten Falle der Zwang rechtlich sey, oder nicht.

Es hängt davon, ob eine Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst möglich sey, oder nicht, nichts Geringeres ab, als die Beantwortung der Frage: ob ein eigentliches Naturrecht möglich sey, inwiefern dadurch eine Wissenschaft des Rechtsverhältnisses zwischen Personen ausser dem Staate und ohne positives Gesetz bezeichnet werden soll. Da die mehrsten Rechtslehrer sich begnügt, ***formaliter*** über den Rechtsbegriff zu philosophiren, und, wenn ihrem Begriffe nur die blosse Denkbarkeit zukam, sich über die Anwendbarkeit desselben wenig bekümmert, kamen sie über die angezeigte Frage ganz leicht hinweg. Hier wird die erste Frage verneint, mithin auch die zweite: und um sich von der Evidenz dieser Lehre zu überzeugen, dazu gehört, dass man sich eine bestimmte Einsicht in die Unmöglichkeit der Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst verschaffe, welche hier dargethan worden. Der aufgestellte Satz ist sonach von vorzüglicher Wichtigkeit für unsere ganze Rechtslehre.

Der Cirkel war der: die Möglichkeit des gegenseitigen Freilassens ist bedingt durch die ganze künftige Erfahrung; aber die Möglichkeit der künftigen Erfahrung ist bedingt durch das gegenseitige Freilassen. Nach der in der Wissenschaftslehre erwiesenen Methode werden, um den Widerspruch zu heben, die beiden Glieder synthetisch vereinigt. *Gegenseitiges Freilassen und die ganze künftige Erfahrung müssen Eins und ebendasselbe seyn*, oder, deutlicher, in der gegenseitigen Freilassung muss schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen, und durch sie verbürgt werden.

Dass dieser Satz aufgestellt werden musste, daran ist kein Zweifel; es ist nur die Frage, wie das in ihm Geforderte möglich sey.

Zuvörderst ist sogleich klar, dass zufolge dieser Forderung die ganze künftige Erfahrung, und zwar die begehrte Erfahrung der vollkommenen Sicherheit beider, in einem Momente, in dem der Freilassung, vergegenwärtigt werden soll, und zwar gültig für die äussere Ueberzeugung, da keiner die inneren Gesinnungen des anderen wissen kann. Beide müssten es sich daher unmöglich, physisch unmöglich machen, einander fernerhin anzugreifen, und zwar so, dass der andere Theil diese Unmöglichkeit einsehen, und davon überzeugt seyn müsse. Die Sicherung für die Zukunft heisst *Gewährleistung, Garantie.*

Der obige Satz sagt demnach: sie müssen einander gegenseitig Sicherheit garantiren; ausserdem könnten sie nicht länger neben einander bestehen, sondern einer von beiden müsste nothwendig zu Grunde gerichtet werden.

Es fragt sich weiter, wie diese Garantie möglich sey. — Sie konnten darum die Waffen nicht niederlegen, weil keiner dem anderen trauen konnte. Sie müssten sie demnach, d. i. ihre ganze Macht, niederlegen in die Hände eines *Dritten*, dem beide trauen. Diesem Dritten müssten sie auftragen, denjenigen von beiden, der den Anderen angreifen würde, sogleich zurückzudrängen. Er müsste dies vermögen, er müsste also *übermächtig* seyn. Dieser Dritte würde sonach das Zwangsrecht für beide ausüben. — Soll er dies, so müssen ihm beide zugleich die Entscheidung ihrer gegenwärtigen Streitigkeit sowohl, als deren, die möglicherweise künftig zwischen ihnen entstehen könnten, d. h. sie müssten ihm ihr *Recht des Gerichtes* übergeben. Sie müssen ihm dasselbe ohne Vorbehalt übergeben; es muss von ihm keine Appellation stattfinden. Denn wenn einer unter ihnen das Urtheil ihres nunmehrigen gemeinschaftlichen Richters leiten könnte, so verschaffte er noch immerfort sich selbst Recht; aber der Andere traut ihm nicht, kann demnach auf diese Bedingung den Vertrag nicht eingehen. *Beide müssen also ihre physische Macht und ihr Rechtsurtheil, d. i. alle ihre Rechte, jenem Dritten unbedingt unterwerfen.*

IV. *Thesis.* Die Freiheit der Person, ist nach dem Rechtsgesetze durch nichts beschränkt, als durch die Möglichkeit, dass Andere neben ihr auch frei seyn und Rechte haben können. Alles, was keines Anderen Rechte kränkt, soll sie *) nach dem Rechtsgesetze thun dürfen, denn darin eben besteht ihr Recht. Jeder hat das Recht, über diese Grenze seiner freien Handlungen selbst zu urtheilen und dieselbe zu vertheidigen.

Antithesis. Nach einer richtigen Folgerung aus demselben Rechtsgesetze, muss jede Person ihre Macht und ihr Rechtsurtheil gänzlich und ohne allen Vorbehalt veräussern, wenn je ein rechtlicher Zustand unter freien Wesen möglich seyn soll. Sie verliert dadurch das Recht, über den Umfang ihrer Rechte zu urtheilen und sie zu vertheidigen, völlig, wird ab-

---

*) die Person — (*Margin. des Verf.*)

hängig von der Erkenntniss und dem guten Willen dessen, dem sie sich unterworfen hat, und hört demnach auf, frei zu seyn.

Der letztere Satz widerspricht dem ersteren. Der erstere ist das Rechtsgesetz selbst; der zweite eine richtige Folgerung aus diesem Gesetze. Also steht das Rechtsgesetz in Widerspruch mit sich selbst. Dieser Widerspruch muss gehoben werden; der eigentliche Sitz desselben ist dieser: Ich kann unter dem Gebiete des Rechtsgesetzes von meiner Freiheit nichts weiter aufgeben, als erforderlich ist, damit die Rechte anderer, mit denen ich in der Sinnenwelt in Gemeinschaft komme, dabei bestehen können. Jetzt soll ich alle meine Rechte in das Ermessen und die Gewalt eines Fremden niederlegen. Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht bei dieser Unterwerfung und durch sie meine ganze Freiheit, so viel nach dem Rechtsgesetze, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Theil kommt, gesichert ist.

Ich kann mich vernünftigerweise nicht unterwerfen, und niemand hat nach dem Rechtsgesetze ein Recht, die Unterwerfung von mir zu fordern, ausser unter dieser Bedingung. Ich muss daher selbst in eigener Person urtheilen können, ob die genannte Bedingung statthabe. Meine Unterwerfung ist durch die Möglichkeit dieses Urtheils bedingt, und unmöglich und widerrechtlich, wenn ein solches Urtheil nicht gefällt wird. Vor allem also, *ich muss mit vollkommener Freiheit mich unterwerfen.*

Nach der Unterwerfung habe ich, wie ausdrücklich gesagt und erwiesen worden, kein weiteres Recht [*] über den Umfang meines Rechtes; mithin müsste das begehrte Urtheil *vor* der Unterwerfung möglich seyn, und wirklich gefällt werden.

Es soll das Urtheil seyn, dass im Zustande der Unterwerfung meiner rechtmässigen Freiheit nie Abbruch geschehen wird, dass ich nie etwas von derselben werde aufopfern müssen, als dasjenige, was ich auch meinem eigenen Urtheile nach, zufolge des Rechtsgesetzes, hätte aufgeben müssen: die ganze künftige Erfahrung, im Zustande der Unterwerfung, soll demnach vor der Unterwerfung vorher vergegenwärtiget werden, d. h. es soll mir Garantie über meine vollkommene Sicherheit innerhalb der Grenzen meines Rechtes geleistet werden.

---

[*] Rechtsurtheil — (*Margin. des Verf.*)

Zuvörderst: *was* soll mir garantirt werden? — Vollkommene Sicherheit aller meiner Rechte, sowohl vor dem, dem ich mich unterworfen habe, als, durch seinen Schutz, vor allen Individuen, mit denen ich in Gemeinschaft kommen könnte. Ich soll bis zur Ueberzeugung einsehen können, dass alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen. Es müssen daher *Normen* dieser künftigen Rechtsurtheile meiner Prüfung vorgelegt werden, in welchen das Rechtsgesetz auf die möglichen Fälle, welche vorkommen können, angewendet sey. Solche Normen heissen *positive Gesetze;* das System derselben überhaupt, *das* (positive) *Gesetz.*

a. Alle positiven Gesetze stehen näher oder entfernter unter der Regel des Rechtes. Es giebt in denselben keine Willkür, und kann keine geben. Sie müssen so seyn, dass jeder Verständige und Unterrichtete dieselben Gesetze nothwendig geben müsste.

b. Die Regel des Rechtes überhaupt wird in ihnen auf die einzelnen Objecte, über welche jene Regel entscheidet, angewandt. Das positive Gesetz schwebt in der Mitte, zwischen dem Rechtsgesetze und dem Rechtsurtheile. Im positiven Gesetze wird die Regel des Rechtes auf bestimmte Objecte, im Rechtsurtheile das positive Gesetz auf bestimmte Personen angewendet. — Der bürgerliche Richter hat nichts zu thun, als zu entscheiden, was geschehen sey, und das Gesetz anzuführen. Der Rechtsspruch muss schon im Gesetze enthalten seyn, wenn die Gesetzgebung klar und vollständig ist, wie sie soll.

Der aufgestellte Widerspruch ist zum Theil gehoben. Wenn ich mich dem Gesetze, einem durch mich geprüften und gebilligten Gesetze unterwerfe, welche Prüfung erwiesenermaassen die ausschliessende Bedingung der rechtlichen Möglichkeit meiner Unterwerfung ist, so unterwerfe ich mich nicht der veränderlichen Willkür eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesetzten Willen: und zwar, da das Gesetz so ist, dass ich selbst nach der Regel des Rechtes es so geben müsste, meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich nothwendig haben musste, wenn ich gerecht bin, und also überhaupt Rechte haben soll: meinem Willen, der meine Rechtsfähigkeit überhaupt bedingt; denn habe ich einen anderen Willen, so wäre derselbe, da das Gesetz der allein gerechte Wille ist, ungerecht, und ich wäre demnach, da nur derjenige Recht hat, der selbst dem Rechtsgesetze sich unterwirft, völlig rechtlos. Weit entfernt demnach durch diese Unterwerfung meine Rechte zu verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äussere, dass ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle. Obgleich ich unterworfen bin, bleibe ich immerfort nur *meinem* Willen unterworfen. Mein Recht des Gerichtes habe ich auf einmal für mein ganzes Leben und für alle möglichen Fälle wirklich ausgeübt; und nur die Sorge, meine Rechtssprüche durch meine eigene physische Macht auszuführen, ist mir abgenommen.

Resultat. Nur an den nothwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gesetzes kann man, vernünftigerweise, seine Macht und sein Rechtsurtheil veräussern, keinesweges aber an einen freien und in seinen Entschliessungen veränderlichen Willen eines Menschen. Nur das Erste erfordert das Rechtsgesetz; nur dies ist Bedingung aller Rechte. Das Letztere ist nicht geradezu gegen das Gesetz, weil das Recht nicht Pflicht ist, und man also seine Rechte gar wohl aufgeben darf; aber es folgt auch nicht aus dem Gesetze.

V. Der aufgezeigte Widerspruch ist zum Theil, aber auch nur zum Theil, gehoben. Dem sich Unterwerfenden sollte Garantie für die künftige Sicherheit aller seiner Rechte geleistet werden — durch das *Gesetz*. Aber was ist das Gesetz? Ein Begriff. Wie soll es denn ins Leben eingeführt, wie soll dieser blosse Begriff in der Sinnenwelt realisirt werden? — Wir zeigen die Frage noch von einer anderen Seite.

Jemandem die Gewähr leisten für die Sicherheit seiner

Rechte, heisst: es sich unmöglich machen, dieselben anzugreifen, so dass er von dieser Unmöglichkeit überzeugt seyn müsse. Nun soll bei der Unterwerfung dem Unterworfenen nicht nur die Sicherheit vor dem, welchem er sich unterworfen hat, sondern Sicherheit vor allen Personen, mit denen er jemals in Gemeinschaft kommen kann, garantirt werden; es soll also überhaupt unmöglich seyn, dass seine Rechte verletzt werden, und er soll von dieser gänzlichen Unmöglichkeit vor der Unterwerfung vorher sich überzeugen können. Nun ist diese Unmöglichkeit allerdings im Willen des Gesetzes enthalten; aber es ist die weit höhere Frage: wie soll ihm denn nun wieder *die* Garantie geleistet werden, dass das Gesetz, und nur das Gesetz herrschen werde?

Er soll vor dem Gesetze selbst sicher seyn; es muss daher nie die Macht desselben gegen ihn gewendet werden, als in den durch das Gesetz vorausbestimmten Fällen. Er soll durch das Gesetz vor allen anderen sicher seyn: dasselbe muss also stets handeln, wo es zu handeln hat. Es muss nie ruhen, wo es geweckt wird.

Kurz: *Das Gesetz muss eine Macht seyn*: der Begriff des *Gesetzes*, aus dem letzten Theile unserer Untersuchung, und der der *Uebermacht*, aus dem nächst vorhergegangenen, müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesetz selbst muss die Obergewalt, die Obergewalt muss das Gesetz seyn, beide Eins und ebendasselbe: und ich muss bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, dass es so ist; dass es völlig unmöglich sey, dass *je* eine Gewalt, ausser der des Gesetzes, sich gegen mich richte.

Unsere Aufgabe ist genau bestimmt. Es ist die Frage zu beantworten: *Wie wird das Gesetz eine Macht?* Die Macht, die wir suchen, liegt nicht unmittelbar in der Natur, es ist keine mechanische Macht, wie sich dies oben gezeigt hat, und die Menschen haben allerdings die physische Kraft Ungerechtigkeiten auszuüben. Die zu suchende Macht müsste demnach eine solche seyn, die von einem Willen abhängt. Nun aber soll dieser Wille nicht frei, sondern nothwendig und unabänderlich durch das Gesetz bestimmt seyn. Einen solchen Willen, als Willen eines Individuums, kann es nicht geben, so dass jeder andere auf die Rechtmässigkeit desselben sich immer sicher verlassen könnte. Es müsste daher etwa sich so verhalten, dass der zu suchende Wille nur da Macht hätte, wo er das Gesetz wollte, und keine hätte, wo er es nicht wollte: und so ist unsere Aufgabe näher bestimmt die: *einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar, eine Macht ist, wenn er das Gesetz will.*

Eine Uebermacht über ein freies Wesen könnte nur dadurch entstehen, dass *mehrere* freie Wesen sich vereinigten; denn es giebt in der Sinnenwelt nichts, das mächtiger sey, als ein freies Wesen (eben darum, weil es frei ist, und seiner Kraft mit Besonnenheit eine zweckmässige Richtung geben kann); und nichts, das mächtiger sey, als der Einzelne, ausser Mehrere. Ihre Stärke würde demnach lediglich in ihrer Vereinigung bestehen. Nun soll ihre Macht davon abhängen, dass sie das Gesetz, oder das Recht wollen. Ihre *Vereinigung* demnach, worauf ihre Macht beruht, müsste davon abhängen: das einzige Band dieser Vereinigung müsste das Wollen des Rechts seyn. Sobald sie das Unrecht wollten, müsste ihr Bund, und mit ihm ihre ganze Macht sich auflösen.

Das nun, dass durch das Wollen des Unrechts die Uebereinstimmung unterbrochen wird, ist bei jeder Vereinigung freier Wesen nothwendig der Fall. Eine Anzahl freier Wesen vereinigen sich, heisst: sie wollen mit einander leben. Aber sie können gar nicht bei einander bestehen, wenn nicht jeder seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt. Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder Einzelne für sich selbst so viel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller in Einen Begriff, als Einen Willen, so theilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Theilen; er geht darauf, dass alle mit einander frei seyen, dass daher die Freiheit eines Jeden beschränkt sey durch die Freiheit aller Uebrigen *). Das

---

*) Rousseau's *volonté générale*, deren Unterschied von der *volonté de*

Einzigmögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt, ist das Recht: und da hier eine bestimmte Anzahl Menschen von bestimmten Neigungen, Beschäftigungen, u. s. f. bei einander sind, das Recht in *Anwendung auf sie*, d. h. ihr *positives Gesetz*. So gewiss sie alle einig sind, so gewiss wollen sie das Gesetz. Wenn auch nur Einer unterdrückt werden soll, so giebt dieser Eine seinen Willen gewiss nicht darein, und es sind nicht mehr alle einig.

Das, worüber sie übereinstimmen, ist ihr positives, die Grenzen der Rechte und Freiheiten eines jeden Einzelnen unter diesen Umständen bestimmendes Gesetz, wurde behauptet. Den Willen dieses Gesetzes müssen sie nun nicht eben ausdrücklich äussern, noch ist es nöthig, etwa die Stimmen darüber zu sammeln, wodurch man denselben sehr unrein erhalten würde. Jeder, der ihre Anzahl, ihre Beschäftigungen, ihre ganze Lage kennt, kann ihnen sagen, worüber alle einstimmen. Ihr Gesetz ist ihnen durch die Rechtsregel und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Factoren das Product gegeben ist; jeder Verständige kann dasselbe suchen. Der *Inhalt* des Gesetzes hängt schlechterdings nicht ab von der Willkür, und der geringste Einfluss derselben darauf macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Saamen der Zwietracht und den Grund ihrer künftigen Auflösung. Die *Form* des Gesetzes, seine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung der Einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen. Also — nur über Recht und Gesetz sind alle

---

lens keinesweges sogar unbegreiflich ist. Alle Einzelnen wollen, jeder soviel als möglich, für sich behalten, und allen Uebrigen so wenig als möglich lassen; aber eben darum, weil *dieser* ihr Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, dass *jeder* haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel mit einander begriffen sind, so mag man *immer* annehmen, dass jeder den anderen bevortheilen wolle; da aber keiner von beiden der Bevortheilte seyn will, so vernichtet sich dieser Theil ihres Willens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, dass Jeder erhalte, was Recht ist, einig; und wer mit allen einig ist, der will nothwendig Recht und Gesetz. In einer solchen Verbindung sind nicht zwei Individuen anzutreffen, von denen der Eine etwas Anderes wollte, als der Andere. Sobald aber zwei Individuen in ihren Wollen uneinig sind, ist wenigstens einer von ihnen auch mit allen übrigen nicht einig, sein Wille ist ein individueller, und eben darum ein ungerechter Wille. Ist der Wille des Anderen, mit dem er in Rechtsstreit gerathen, übereinstimmend mit dem Willen der Gemeine, so hat dieser nothwendig recht.

Es ist keine Frage, ob in einer solchen Verbindung der gerechte Wille, wenn er sich in Handlung setzte, nicht stets übermächtig seyn würde über den ungerechten Willen, da der letztere stets nur der Wille eines Einzelnen, der erste aber der Wille der Gemeine ist.

Es ist nur die Frage, wie es einzurichten sey, dass dieser Wille der Gemeine stets thätig sey und wirke, wo er zu wirken und einen individuellen Willen zu unterdrücken hat; dass es sich sonach mit den physischen Kräften der Einzelnen gerade so verhalte, wie es sich mit dem Willen der Einzelnen bei Vereinigung derselben im Begriffe verhält, dass die einzelnen Kräfte gerade so mit der Kraft der Gemeine in Eine verschlungen werden, wie, bei der synthetischen Vereinigung des Willens aller zu Einem Begriffe, der einzelne Wille mit dem Willen der Gemeine in Einen verschlungen wird. Dies muss nothwendig und nach einer strengen Regel erfolgen, denn es soll ja jedem, der sich unterwirft, die ihn völlig überzeugende Garantie gegeben werden, die absolute Unmöglichkeit soll ihm dargethan werden, dass in der Verbindung irgend eine andere Macht gegen ihn thätig seyn werde, als die des Gesetzes, und dass jede andere durch das Gesetz sogleich werde zurückgedrängt werden — dass gar nicht etwa vom Zufalle, vom guten Willen eines Anderen u. s. f. abhänge, sondern dass aus der Organisation des Ganzen erfolge, dass das Gesetz allemal sicher in Ausübung kommen müsse.

Die stärkste und einzig hinreichende Garantie, die jeder Einzelne mit Recht fordern kann, ist die, dass die Existenz der Gesellschaft selbst an die Wirksamkeit des Gesetzes gebunden sey.

So ist es im *allgemeinen* schon der Natur der Sache nach. Wenn die Ungerechtigkeit allgemein würde, so müsste die Gesellschaft sich nothwendig auflösen, und dadurch zu Grunde gehen. Aber hier und da und dort einmal eine Strenge über die Schranken des Gesetzes hinaus, oder eine Unthätigkeit des Gesetzes, trennt nicht nothwendig die Verbindung. Dies wäre nun für den Einzelnen eine schlechte Garantie, dass zwar ihm für seine Person, und so auch anderen Individuen wohl Gewalt geschehen könne, dass aber nie allen zugleich Unrecht geschehen werde.

Das Verhältniss müsste daher so seyn, dass aus jeder noch so geringfügig scheinenden Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen nothwendig Ungerechtigkeit gegen alle erfolgte. Wie ist dies einzurichten? Das Gesetz soll nothwendig That seyn. Es wird ganz gewiss immer That seyn, wenn umgekehrt die *That Gesetz* ist, d. i. wenn alles, was in der Verbindung einmal, und von Einem geschehen darf, bloss dadurch, dass es von diesem, dieses Eine Mal geschieht, gesetzlich wird und von allen geschehen darf, welche Lust dazu haben; wenn jede Handlung eines jeden ein allgemeingültiges Gesetz wirklich giebt. In einer solchen Verbindung trifft jede Ungerechtigkeit nothwendig alle; jede Vergehung ist ein öffentliches Unglück; was mir widerfahren durfte, darf von nun an jedem Einzelnen in der ganzen Gemeine widerfahren, und wenn nur noch Einer sicher seyn soll, so muss es die erste Angelegenheit *aller* seyn, mich zu schützen, mir zu meinem Rechte zu verhelfen, und das Unrecht zu bestrafen. Es ist klar, dass diese Garantie hinreichend ist: dass, bei einer solchen Einrichtung, das Gesetz stets wirken, aber auch nie seine Grenze überschreiten wird, weil das Ueberschreiten derselben ja auch gesetzlich für alle würde.

Es ist klar, dass derjenige, der in eine solche Verbindung tritt, seine Freiheit erhält, ob er sie gleich aufgiebt, und dadurch sie erhält, dass er sie aufgiebt, dass durch ihren Begriff alle Widersprüche gelöst, und durch ihre Realisation die Herrschaft des Rechts realisirt werde; dass jeder, der die Herrschaft des Rechts wolle, eine solche Verbindung nothwendig wollen müsse; — dass daher durch den Begriff derselben der Umkreis unserer Untersuchung geschlossen sey. Die nähere Analyse dieses Begriffs wird im dritten Capitel unserer Rechtslehre *vom gemeinen Wesen* vorgetragen werden.

Erstes Capitel der Rechtslehre.

Deduction des Urrechts.

§. 9. Auf welche Weise ein Urrecht sich denken lasse?

Von Rechten kann geredet werden nur unter der Bedingung, dass eine Person, als Person, d. h. als Individuum gedacht, demnach auf andere Individuen bezogen werde, dass zwischen ihr und jenen, wenn auch nicht eine wirkliche Gesellschaft gesetzt, dennoch eine mögliche eingebildet werde. Das, was zunächst und für die bloss speculative Untersuchung Bedingungen der Persönlichkeit sind, wird zu Rechten lediglich dadurch, dass andere Wesen gedacht werden, die nach dem Rechtsgesetze dieselben nicht verletzen dürfen. Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne dass ihre Rechte einander gegenseitig einschränken, demnach, ohne dass der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle. Es wäre mithin gar nicht möglich über die Rechte als Urrechte, d. h. ohne Rücksicht auf die durch die Rechte anderer nöthigen Beschränkungen, zu reflectiren. Dennoch muss eine solche Untersuchung der Untersuchung der Rechte in einem gemeinen Wesen vorausgehen, und sie begründen. Es muss sonach von *jener* Beschränkung abstrahirt werden, wozu denn auch die freie Speculation sich so leicht bequemt, dass sie diese Abstraction sogar unwillkürlich macht, und nur erinnert werden muss, dass sie dieselbe gemacht hat. Von Seiten der Möglichkeit ist daher keine Schwierigkeit.

Nur ist zu erinnern und wohl einzuschärfen, *dass* diese Abstraction gemacht worden, dass mithin der dadurch hervorgebrachte Begriff zwar ideale Möglichkeit (für das Denken), aber keine reelle Bedeutung hat. Vernachlässigt man diese Bemerkung, so erhält man eine lediglich formale Rechtslehre. — Es giebt keinen Stand der Urrechte und keine Urrechte des *Menschen*. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit Anderen Rechte, wie er denn, nach den obigen höheren Principien, überhaupt nur in der Gemeinschaft mit Anderen gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine blosse *Fiction*, aber sie muss, zum Behuf der Wissenschaft, nothwendig gemacht werden. Ferner ist klar, und hier nochmals zu erinnern, ohnerachtet es schon oftmals eingeschärft worden, dass nur insofern die Bedingungen der Persönlichkeit als Rechte zu denken sind, inwiefern sie in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden könnten; dass es daher z. B. allerdings ein Recht der sinnlichen Selbsterhaltung, der Erhaltung meines Leibes, als eines solchen, keineswegs aber ein Recht frei zu *denken* oder zu *wollen* geben könne; dass man allerdings ein Zwangsrecht gegen denjenigen hat, der uns an unserem Leibe angreift, keineswegs aber gegen den, der uns etwa in den uns beruhigenden Ueberzeugungen stört, oder durch sein unmoralisches Betragen uns ein Aergerniss giebt.

§. 10. Definition des Urrechts.

Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen, durch den Begriff der Freiheit des anderen (so dass auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne), ist der Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung. Der Begriff der Freiheit in der letzteren Stelle, der, wie schon oben erinnert worden, nur formale Bedeutung hat, giebt den Begriff des Urrechtes, desjenigen Rechtes, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll. Wir erörtern ihn jetzt genauer.

Dieser Begriff ist der *Qualität* nach ein Begriff von dem Vermögen, absolut erste Ursache zu seyn; der *Quantität* nach hat das darunter Begriffene gar keine Grenzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, dass die Person frei seyn solle, nicht aber, inwieweit sie frei seyn solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein bloss formaler aufgestellt ist. Der *Relation* nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesetze der Umfang der freien Handlungen Anderer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten; und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt. Es ist nur von einer *Causalität* in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der *Modalität* nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit. Jede Person soll schlechthin frei seyn.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn (schlechthin nie Bewirktes).

§. 11. Analyse des Urrechts.

Im Begriffe einer Wirkung, und zwar einer absoluten Wirkung, liegt folgendes beides: 1) dass die Qualität und Quantität des Thuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sey; 2) dass aus dem Gesetztseyn des ersteren die Qualität und Quantität des Leidens im Objecte der Wirkung unmittelbar folge; so dass man von jedem *auf* jedes andere übergehen, durch Eins unmittelbar das Andere bestimmen könne, nothwendig beide kenne, sobald man eins kennt.

Inwiefern die Person der absolute und letzte Grund des Begriffes ihrer Wirksamkeit, ihres Zweckbegriffes ist, liegt die darin sich äussernde Freiheit ausser den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, denn sie tritt nie ein in die Sinnenwelt, und kann in ihr nicht gehemmt werden. Der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem

Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe. (Dieser ist Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt: und, wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, selbst das Ich.) — So urtheilen wir im gemeinen Leben immerfort. *Ich* war nicht da. Er hat *mich gesehen*. *Er* ist geboren, gestorben, begraben u. s. f.

Daher

I. Der Leib, als Person betrachtet, muss absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit seyn. In welche Grenzen und unter welche Gesetze der Leib durch seine eigene Organisation eingeschlossen seyn möge, thut hier nichts zur Sache, und kommt nicht mit in Rechnung. Was ihm nicht ursprünglich zukommt, das *ist* er nicht. Nur — alles, was in ihm physisch möglich ist, muss in ihm wirklich gemacht werden dürfen, wenn die Person will, und nur wenn sie will. Er muss durch eine äussere Ursache weder in Bewegung gesetzt, noch in seiner Bewegung gehemmt; es muss überhaupt gar nicht unmittelbar auf ihn gewirkt werden.

II. Aus seiner Bewegung muss die dadurch *mögliche* Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen. Nicht eben die dabei gedachte und beabsichtigte. Denn wenn jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine thätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig genug berechnet hat, und darum etwas gegen seine Absicht erfolgt, so ist die Schuld sein eigen, und er hat über keinen ausser sich zu klagen. Aber die Sinnenwelt muss nur nicht durch eine fremde, ausser ihr liegende freie Kraft, seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden, denn dadurch hörte er auf, freie Ursache zu seyn.

III. Nun aber folgt ja die zweckmässige Bestimmung des Leibes, um auf eine Sache zu wirken, erst auf die Erkenntniss, und aus der Erkenntniss der Sache, auf welche gewirkt werden soll; und das freie Wesen ist sonach zuletzt doch abhängig. Nun ist dies im Ganzen schon vorlängst zugestanden, und von der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen. Wirksamkeit und bestimmte Erkenntniss bedingen einander wechselseitig, und füllen dieselbe Sphäre aus, wie oben erwiesen und erklärt worden. Ueber das Gegebenseyn des Objects hinaus kann man gar nicht wirken wollen; dies widerspricht dem Wesen der Vernunft: nur innerhalb der Sphäre desselben ist die Person frei.

Um dies näher zu bestimmen: es ist in dem Umfange des Gegebenen, und unter der Bedingung, dass etwas gegeben sey, frei, dasselbe zu lassen, wie es ist, oder es anders zu machen, und es so zu machen, wie es nach seinem Zweckbegriffe seyn soll. Es ist frei, das mannigfaltige ihm Gegebene wechselseitig auf einander zu beziehen, durch einander zu bestimmen, an einander zu passen, und zu einem ihm zweckmässigen Ganzen zusammenzufügen. Fehlt eines dieser Stücke, so ist es nicht frei, und nicht lediglich von seinem Willen abhängig.

Hierzu wird nun erfordert, dass *alles so bleibe,* wie es durch das freie Wesen einmal erkannt und in seinem Begriffe gesetzt worden ist; es sey nun durch dasselbe besonders modificirt, oder nicht modificirt. Das Nichtmodificirte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht worden ist, gerade dadurch, dass *es nicht modificirt* worden ist, ein Modificirtes. Die Person hat es zufolge ihres Zweckbegriffes von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modificirt, weil es nur in dieser seiner natürlichen Gestalt dazu passt, und würde es modificirt haben, wenn es dazu nicht gepasst hätte; oder es hat seinen Zweck nach dieser Beschaffenheit des Dinges modificirt. Seine Enthaltung von einer gewissen Thätigkeit war selbst Thätigkeit, eine zweckmässige Thätigkeit, mithin eine Modification, wenngleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem dieses Ding passen sollte.

Nun kann die Natur an sich, die unter mechanischen Gesetzen steht, sich nicht eigentlich verändern. Alle Veränderung widerstreitet ihrem Begriffe. Das, was uns Veränderung der Natur durch sich selbst scheint, geschieht nach jenen unabänderlichen Gesetzen, und wäre für uns gar keine Veränderung, sondern etwas Dauerndes, wenn wir jene Gesetze genug kennten. Wird nach ihnen etwas in unserer auf unsere Zwecke berechneten Welt verändert, so ist das unsere eigene Schuld. Entweder, wir hätten auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn die Gesetze, nach denen die Veränderung geschieht, uns zu übermächtig sind, oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst und Geschicklichkeit zuvorkommen sollen, wenn sie nicht übermächtig sind. Nur andere freie Wesen könnten eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unserer Welt, d. i. in dem System desjenigen, was wir erkannt und auf unsere Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsere freie Wirksamkeit gestört. — Die Person hat das Recht zu fordern, dass in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit nach ihrer Erkenntniss richtet, und sogleich desorientiret und in dem Laufe ihrer Causalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darin vorfällt.

(Es liegt hier der Grund alles Eigenthumsrechts. Der mir bekannte und meinen Zwecken, sey es auch nur in Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist *ursprünglich*, keineswegs *in der Gesellschaft*, als in welcher Rücksicht sich wohl noch nähere Bestimmungen finden dürften, mein Eigenthum. Niemand kann auf denselben einfliessen, ohne die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen *).

Es ist sonach hier der alte Streit gehoben, ob das Eigenthumsrecht an einem Dinge lediglich durch die Formation desselben, oder ob es schon durch den Willen, dasselbe zu besitzen, begründet werde. Er ist gehoben durch die synthetische Vereinigung beider Meinungen, wie es in einem streng nach synthetischer Methode verfahrenden Systeme nicht anders kommen konnte; dadurch, dass gezeigt wird, die blosse Unterordnung unter unsere Zwecke, ohne alle eigentliche Formation, sey doch immer eine Formation, weil sie eine freie Enthaltung von einer möglichen Thätigkeit, zufolge eines Zweckes, voraussetzt; und die Formation, wird sich weiter unten zeigen, giebt ein Eigenthumsrecht lediglich, inwiefern dadurch etwas unseren Zwecken unterworfen wird, und unterworfen bleibt. Der letzte Grund des Eigenthums an ein Ding ist sonach die Unterwerfung desselben unter unsere Zwecke.)

---

*) Z. B. Man denke sich den isolirten Bewohner einer wüsten Insel, der sich von der Jagd in den Wäldern derselben nährt. Er hat die Wälder wachsen lassen, wie sie wollten; aber er kennt sie und alle Bequemlichkeiten derselben für seine Jagd. Man kann die Bäume in seinen Wäldern nicht versetzen, oder sie niederwerfen, ohne ihm seine ganze erworbene Kenntniss unnütz zu machen und zu rauben, ohne seinen Lauf in Verfolgung des Wildes aufzuhalten, und also die Erwerbung seines Unterhaltes ihm zu erschweren oder unmöglich zu machen, mithin, ohne die Freiheit seiner Wirksamkeit zu stören.

IV. Die Person will, dass ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heisst: sie will, dass eine ihrem Begriffe vom Zwecke ihrer Thätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar, wie sich versteht, und oben deutlicher in das Licht gesetzt worden ist, in einem zukünftigen, dem Momente des Willens überhaupt (nicht gerade unmittelbar) folgenden Momente.

Es ist schon erinnert, dass, wenn dies überhaupt möglich seyn soll, die Sachen in der Zukunft, d. i. nach der entweder thätigen Einwirkung der Person, oder nach der zweckmässigen Unterlassung einer Thätigkeit, ungestört und ihrem natürlichen Gange überlassen bleiben müssen, und dass die Person durch jenen Willen unmittelbar auch das Letztere will. Davon aber wird hier abstrahirt.

Aber es ist ferner klar, dass sie dann auch, um wahrnehmen zu können, und auf eine schon jetzt gedachte Weise, nach einer ihr schon jetzt bekannten Regel wahrnehmen zu können, die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses der Theile ihres Leibes zu einander, d. i. ihres Leibes selbst, und die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses desselben zum Wollenden und Erkennenden nothwendig wollen müsse; bestimmter, dass sie wollen müsse, dass für sie ein zukünftiger Zustand sey, und dass derselbe aus ihrem gegenwärtigen, nach der ihr bekannten Regel, auf welche sie in ihrer Wirksamkeit Rücksicht genommen, erfolge. — Demnach durch den Willen, und lediglich durch ihn, wird in dem gegenwärtigen Momente die Zukunft umfasst; durch ihn ist der Begriff einer Zukunft überhaupt, als einer solchen, erst möglich; durch ihn wird sie nicht nur umfasst, sondern auch bestimmt; es soll eine *solche* Zukunft seyn, und damit sie eine solche seyn könne, soll ich ein solcher seyn. Soll aber ich ein solcher seyn, so muss *ich* überhaupt *seyn* sollen.

(Es wird hier aus dem Wollen einer bestimmten Art der Existenz in der Zukunft, das Wollen einer Zukunft überhaupt, der Wunsch unserer eigenen Fortdauer, gefolgert; es wird behauptet, wir wollen — ursprünglich nach den Gesetzen der Vernunft, die hier denn auch mechanisch über uns herrschen, — fortdauern, nicht um der Fortdauer an sich, sondern um eines bestimmten Zustandes in der Fortdauer willen; wir betrachten die Fortdauer gar nicht als absoluten Zweck, sondern als Mittel zu irgend einem Zwecke. Das wird durch die Erfahrung offenbar bestätigt. Alle Menschen wünschen das Leben jedesmal, um irgend etwas, die edleren noch zu thun, die weniger edlen noch zu geniessen.)

Die Person will das Angezeigte, so gewiss sie überhaupt will, irgend etwas will, was es auch seyn möge. Dieses bestimmte Wollen ist sonach Bedingung alles Wollens; die Realisirung desselben, d. i. die Erhaltung unseres gegenwärtigen Leibes, welches auf dem Gebiete des Naturrechts soviel heisst, als die *Selbsterhaltung*, ist Bedingung alles anderen Handelns und aller Aeusserung der Freiheit.

V. Alles jetzt Deducirte zusammengefasst, fordert die Person durch ihr Urrecht eine *fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben.* Der aufgestellte Begriff einer absoluten Causalität in der Sinnenwelt, und da dieser Begriff dem des Urrechts gleich war, der Begriff des Urrechts selbst, ist vollkommen erschöpft, und es kann in ihn nichts weiter gehören.

Das Urrecht ist sonach ein absolutes und geschlossenes Ganzes; jede theilweise Verletzung desselben betrifft das Ganze, und fliesst ein auf das Ganze. Wird nun ja eine Eintheilung in diesem Begriffe beliebt, so könnte es keine andere seyn, als die, welche im Begriffe der Causalität selbst liegt, und welche wir schon oben aufgestellt haben. – Es läge sonach im Urrechte:

1) Das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes (d. i., dass auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde).

2) Das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesammte Sinnenwelt.

Ein besonderes Recht der Selbsterhaltung giebt es nicht; denn dass der Gebrauch des Körpers als eines Werkzeuges, oder der Sachen als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unseres Leibes, als eines solchen, zum Zwecke haben, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringeren Zweck hätten, dürfte man unsere Freiheit nicht stören, denn man darf sie überhaupt nicht stören.

Aber dass unser gesammtes Urrecht nicht bloss für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern dass es so weit in die Zukunft hinausgehe, als wir dieselbe nur umfassen können, mit unserem Geiste, und in unseren Planen; dass daher in ihm das Recht, unsere gesammten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar und natürlich liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht constituirendes, d. i. ein *absolutes Recht;* und hierin liegt denn der Beweis, dass der Umkreis unserer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt. Ich habe das Recht, die Ausübung meiner Rechte auf alle Zukunft hinaus, soweit ich mich setze, zu wollen, weil ich diese Rechte habe: und ich habe diese Rechte, weil ich das Recht habe sie zu wollen. Das Recht, freie Ursache zu seyn und der Begriff eines absoluten Willens sind dasselbe. Wer die Freiheit des Willens läugnet, der muss consequenterweise auch die Realität des Rechtsbegriffes läugnen, wie es z. B. bei Spinoza der Fall ist, bei welchem das Recht bloss das Vermögen des *bestimmten* durch das All beschränkten Individuums bedeutet.

§. 12. Uebergang zur Untersuchung des Zwangsrechtes durch die Idee eines Gleichgewichts des Rechtes.

Ein Zwangsrecht soll, nach dem obigen, begründet werden durch eine Verletzung des Urrechts, d. h. dadurch, dass ein freies Wesen den Umfang seiner freien Handlungen soweit ausdehnt, dass dadurch eines anderen freien Wesens Rechte verletzt werden. Nun aber ist ja der Verletzende auch frei, und hat ein Recht frei zu seyn. Es kommt ihm zu das Urrecht, und das ist ja aufgestelltermaassen unendlich. Doch soll es möglich seyn, dass er durch den freien Gebrauch desselben eines Anderen Rechte verletze. Das Urrecht muss daher doch eine durch das Rechtsgesetz bestimmte Quantität haben, wenn durch den Gebrauch desselben die Verletzung eines Rechtes möglich seyn soll; und die Beantwortung der Frage: in welchem Falle ist ein Recht verletzt und tritt dieser Verletzung zufolge ein Zwangsrecht ein, hängt ab von der Beantwortung einer anderen: welche Quantität der Freiheit ist jedem durch das Rechtsgesetz bestimmt?

Deutlicher: wenn irgend ein Gebrauch der Freiheit *widerrechtlich* ist, und dadurch zum Zwange berechtigt, so muss der *rechtliche* Gebrauch derselben, d. i. des Urrechts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen seyn; und man kann den widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit nicht angeben, ohne den rechtlichen zu kennen; beide sind nur durch Gegensatz bestimmbar. Wenn diese Grenzen sich angeben lassen, und ein jeder sich innerhalb derselben hält, so tritt kein Zwangsrecht ein; es ist da ein allen gleiches Recht oder das Gleichgewicht des Rechtes, und die Bedingungen dieses Gleichgewichtes haben wir vor allen Dingen aufzustellen, zur Vorbereitung, Begründung, zu einem Regulativ für die folgende Untersuchung vom Zwangsrechte; denn das Zwangsrecht tritt nur da ein, wo das Gleichgewicht des Rechtes verletzt worden ist: und um das erstere zu bestimmen, muss man das letztere kennen.

I. Alles Rechtsverhältniss ist bestimmt durch den Satz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des Anderen. — Was zum Freiseyn überhaupt und an sich gehöre, ist jetzt erörtert. Durch ein solches unendliches Freiseyn, wie das beschriebene, würde die Freiheit aller, ausser eines einzigen, aufgehoben, und sie selbst sogar ihrer physischen Existenz nach vernichtet, und das Rechtsgesetz würde demnach sich selbst widersprechen. Dieser Widerspruch löset sich sogleich, wenn man daran denkt, dass das Rechtsgesetz nicht etwa nur an den Einen, mit Ausnahme des Anderen, sich richte, sondern dass es für alle freie Wesen ohne Ausnahme gelte. Wenn A seine Freiheit beschränken soll, so dass B neben ihm auch frei seyn könne, so soll umgekehrt B auch die seinige so beschränken, dass A neben ihm frei seyn könne, dass auch für ihn eine Sphäre der freien Wirksamkeit übrigbleibe. — Der Satz wird noch bestimmter, wenn man daran denkt, dass die Selbstbeschränkung des A durch die Möglichkeit der Freiheit des B lediglich unter der Bedingung stattfinde, dass B seine Freiheit gleichfalls beschränke, und dass das Gesetz wegfalle und gänzlich unanwendbar sey, wenn dies nicht geschieht. Die Selbstbeschränkung beider ist gegenseitig durch einander, vors erste nur *formaliter* (dass sie überhaupt, und als solche stattfinde) *bedingt*. Sie findet für keinen von beiden statt, wenn sie nicht für alle beide stattfindet. Dies geht hervor aus der Natur der Sache, und ist aus dem obigen zur Genüge bekannt; aber es bleibt beim allgemeinen, ist ein leerer Begriff, und gar keiner Anwendung fähig. — Wenn Einer dem Anderen sagt: thue das nicht, es stört meine Freiheit; warum sollte der Andere ihm nicht antworten: und es stört die meinige, es zu unterlassen?

Es ist sonach die Frage zu beantworten: *inwieweit* soll denn jeder das Quantum seiner freien Handlungen um der Freiheit des Anderen willen beschränken; wie weit geht die Freiheit, die jeder sich vorbehalten darf, und deren Schonung durch den Anderen ihm darüber entscheidet, ob derselbe überhaupt Rechte habe, oder nicht; wie weit geht dagegen diejenige, die er dem Anderen, in seinem Begriffe von ihm, zugestehen, und in seinen Handlungen schonen muss; und aus deren Schonung der Andere entscheidet, ob er überhaupt Recht habe oder nicht?

Das Rechtsverhältniss überhaupt ist durch nichts bestimmt, als durch das aufgestellte Rechtsgesetz. Ueber die aufgeworfene Frage könnte daher nur aus jenem Gesetze entschieden werden. Aber dasselbe ist aufgestelltermaassen nur formal, und bestimmt keine Quantität. Es setzt bloss das *Dass*, keinesweges aber das *Inwieweit*. Das ganze Gesetz ist sonach entweder überhaupt nicht anwendbar, und führt lediglich auf ein leeres Gedankenspiel mit Begriffen, oder es muss aus dem ersteren das letztere folgen, und durch das Setzen des ersteren das letztere zugleich mit gesetzt seyn.

Beides ist zugleich gesetzt, heisst: durch den blossen Begriff von der Freiheit eines Wesens ausser mir wird mir zugleich die Quantität der Beschränkung vorgeschrieben, die ich mir aufzulegen habe. — Es ist ganz klar, dass die Antwort so ausfallen musste, wenn eine Anwendung unseres Begriffs möglich seyn sollte: es ist nur etwas schwieriger zu sagen, was der aufgestellte Satz eigentlich heissen möge, und wie und warum er wahr seyn möge. Wir analysiren ihn zuvörderst. Es liegen in ihm folgende drei.

a. Die wirkliche, nicht etwa bloss problematisch als möglich gedachte Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist bedingt durch die Erkenntniss eines bestimmten freien Wesens ausser ihm. Wer eine solche Erkenntniss nicht hat, kann sich nicht beschränken; und das mögliche Wesen, das ich nicht kenne, verbindet mich nicht zur Selbstbeschränkung.

Wenn, wie es bei Deduction des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isolirt gedacht wird, so hat sie *so lange*, als sie keine Person ausser ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit so weit auszudehnen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein *wirkliches* Recht seyn könnte) unendlich, denn die Bedingung, unter der dasselbe beschränkt seyn müsste, fällt weg.

b. Die Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist durch die Erkenntniss eines anderen freien Wesens ausser ihm, ohne weiteres, auch vollkommen bestimmt. Sie ist dadurch zuvörderst *gesetzt*, welches ohne Widerrede zugegeben werden möchte. Jeder, so gewiss er sich dem Rechtsgesetze unterwirft, muss seine Freiheit durch die Freiheit des Anderen beschränken: sobald er einen Freien ausser sich erkennt. Von dem Augenblicke daher, da derjenige, den wir als isolirt gesetzt haben, ein freies Wesen ausser sich erkennt, hat er nicht mehr bloss und lediglich auf die Möglichkeit *seiner* Freiheit, sondern auch auf die der Freiheit des Anderen zu sehen. Weiter aber wird behauptet: seine Selbstbeschränkung sey dadurch *bestimmt*, bloss und lediglich durch diese Erkenntniss sey die Grenze vorgeschrieben, wie weit diese Beschränkung gehen müsse.

c. Meine Freiheit wird auf jeden Fall durch die Freiheit des Anderen nur unter der Bedingung beschränkt, dass er selbst die seinige durch den Begriff der meinigen beschränke. Ausserdem ist er rechtlos. Soll daher aus meiner Erkenntniss des Anderen ein Rechtsverhältniss erfolgen, so muss die Erkenntniss, und die dadurch geschehene Beschränkung der Freiheit gegenseitig seyn. Also — alles Rechtsverhältniss zwischen bestimmten Personen ist *bedingt* durch ihre wechselseitige Anerkennung durch einander, durch dieselbe aber auch vollkommen *bestimmt*.

II. Wir wenden diesen Satz an auf die einzelnen unter ihm enthaltenen Fälle, zuvörderst auf das Recht der fortdauernden Freiheit des Leibes.

Sowie ein vernünftiges Wesen einen für die Darstellung der Vernunft in der Sinnenwelt articulirten Leib, der Mensch einen menschlichen Leib, erblickt, muss es, laut des obigen, denselben als den Leib eines vernünftigen Wesens, und das Wesen, das ihm dadurch dargestellt wird, als ein vernünftiges Wesen setzen. Sowie es diesen Leib setzt, bestimmt es ihn eben dadurch als ein gewisses Quantum der Materie im Raume, das diesen Raum erfüllt, und in ihm undurchdringlich ist.

Nun ist der Leib eines vernünftigen Wesens, zufolge des Urrechts, nothwendig frei und unantastbar. Der Erkennende müsste daher, zufolge seiner Erkenntniss, seine Freiheit nothwendig beschränken auf eine Wirksamkeit ausserhalb dieses

Leibes und ausserhalb des Raumes in der Sinnenwelt, den er einnimmt. Er kann jenen Leib nicht setzen, als eine Sache, auf die er willkürlich einwirken, sie seinen Zwecken unterwerfen, und dadurch in Besitz nehmen könnte, sondern als etwas, das die Sphäre seiner Wirksamkeit beschränkt. Dieselbe kann sich allenthalben hin erstrecken, nur nicht dahin, wo dieser Körper ist. So wie ich ihn erblickt und für das, was er ist, erkannt habe, habe ich etwas die Sphäre meines Wirkens in der Sinnenwelt Beschränkendes erkannt. Ich bin mit meiner Wirksamkeit von dem Raume ausgeschlossen, den derselbe jedesmal einnimmt.

Da jedoch diese Selbstbeschränkung davon abhängt, dass der Andere gleichfalls mich erblicke und mich so setze, wie ich ihn gesetzt habe, welches an sich nothwendig ist; ferner dass der Andere durch diese Erkenntniss gleichfalls seine Freiheit beschränke, sowie ich die meinige beschränkt habe: so ist meine Beschränkung und das Recht des Anderen nur *problematisch*, und es lässt sich nicht entscheiden, ob beides stattfinde, oder nicht.

III. Sowie ich den Leib des Wesens ausser mir setze, als absolut frei in seiner Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, und das Wesen, das durch ihn dargestellt wird, als freie Ursache in der Sinnenwelt, muss ich nothwendig setzen, dass dieses Wesen wolle, dass irgend ein Effect in der Sinnenwelt seinem Begriffe correspondire, dass es demnach irgend einige Objecte in der Sinnenwelt seinen Zwecken unterworfen habe, zufolge des Begriffs vom Urrechte. Er, wenn er mich erblickt, muss das Gleiche von mir annehmen.

Diese den besonderen Zwecken eines jeden unterworfenen Objecte müssten uns beiden gegenseitig unverletzlich seyn, wenn wir sie wüssten. Aber da diese Sache in dem Bewusstseyn eines jeden bleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht offenbart, so sind die Objecte des Rechts und der Beschränkung problematisch.

Die Objecte des Rechts sind problematisch, aber nicht nur sie, sondern das Recht überhaupt ist problematisch, es ist ungewiss und hängt von einer nicht bekannten Bedingung ab, ob beide gegenseitig Rechte auf einander haben. Ich bin nur unter der Voraussetzung verbunden, die Objecte, die der Andere seinen Zwecken untergeordnet hat, zu schonen, inwiefern er die, welche ich den meinigen untergeordnet, schont. Nun kann er gar nicht zeigen, ob er sie schone oder nicht, ehe er sie kennt; und ich ebensowenig, ob ich die seinen Zwecken unterworfenen schone, ehe ich sie kenne. Durch diese obwaltende Unwissenheit ist also auch sogar die Möglichkeit aufgehoben, uns als rechtsfähige Wesen gegen einander zu bewähren.

(Nicht nur dies, ob beide gesonnen sind, jeder des Anderen Eigenthum zu schonen, ist problematisch; sondern sogar dies, ob sie gesonnen sind, die Freiheit und Unverletzlichkeit ihrer Leiber gegenseitig zu respectiren. Es ist daher überhaupt kein wirkliches Rechtsverhältniss zwischen beiden; alles ist und bleibt problematisch.)

Wir haben schon oben eingesehen, dass, sobald das Zwangsrecht eintrete, Menschen, ohne Verabredung, nicht länger ruhig neben einander leben können. Hier finden wir, dass diese Unmöglichkeit noch früher, vor allem Zwangsrechte, bei der Begründung alles gegenseitigen Rechtes überhaupt eintritt, wie wir sogleich näher einsehen werden. Nemlich

IV. Diese Ungewissheit kann nicht bleiben, wenn ein rechtliches Beisammenstehen beider nach einer Regel, die dasselbe sichere, — nicht etwa durch einen blossen Zufall, der eintreffen könnte, und auch nicht, — möglich seyn soll. Denn keiner von beiden kann von nun an etwas, das er seinen Zwecken nicht schon unterworfen hat, denselben unterwerfen, und es dadurch in Besitz nehmen, ohne zu fürchten, dass es der ihm bekannt gewordene Andere schon in Besitz genommen, und er demnach durch seine Besitznehmung in die Rechte desselben einen Eingriff thue. Ja, keiner von beiden kann von dem Augenblicke der gegenseitigen Bekanntschaft an, auch nur seines bisherigen Besitzes sicher seyn, weil es immer möglich ist, dass der Andere denselben in Besitz nehme, in der Voraussetzung, er habe noch keinen Besitzer, und es dann dem dadurch Beschädigten unmöglich seyn würde, seinen Besitz zu erweisen; der auch allerdings *unrechtmässig*, wiewohl *redlich*, seyn kann, indem der Andere ja noch früher die Sache seinen Zwecken untergeordnet haben könnte. Wie soll nun die Sache entschieden werden? Beide Theile selbst können es nicht allemal wissen, welcher von beiden früher sich der streitigen Sache bemächtigt habe; oder wenn sie es wissen könnten, so beruht dieser Entscheidungsgrund auf dem Gewissen eines jeden, und ist zu äusserem Rechte gar nicht beständig. Es entsteht zwischen ihnen ein Rechtsstreit, der nicht zu entscheiden ist, und ein Streit der physischen Kräfte, der nur mit der physischen Vernichtung, oder der gänzlichen Vertreibung eines von beiden, sich enden kann. — Nur durch einen Zufall, wenn es sich nemlich etwa so fügte, dass nie in einem ein Gelüst entstünde nach dem, was der Andere für sich behalten will, könnten sie rechtlich und in Frieden beisammenleben. Aber von einem solchen Zufalle können sie nicht alles ihr Recht und ihre Sicherheit abhängen lassen.

Es ist, wenn diese Unwissenheit nicht gehoben wird, unmöglich, dass zwischen beiden ein rechtliches Verhältniss entstehe.

Es ist problematisch, welches die Objecte des Rechts und der Verbindlichkeit sind. Es ist eben darum problematisch, ob überhaupt auf ein Recht zu zählen sey, und ob eine Verbindlichkeit stattfinde. Wer das Recht will, muss nothwendig wollen, dass dieser alles Recht unmöglich machende Zustand aufgehoben werde. Das Rechtsgesetz will das Recht. Es will daher nothwendig, dass dieser Zustand aufgehoben werde. Es giebt mithin ein Recht, auf seine Aufhebung zu dringen. Wer ihn nicht aufheben will, der äussert allein dadurch, dass er das Recht nicht wolle, und dem Rechtsgesetze sich nicht unterwerfe; wird sonach rechtlos, und berechtigt zu einem unendlichen Zwange.

V. Aber wie soll diese Unwissenheit gehoben werden? *Dass* jede Person ihren Zwecken etwas unterworfen habe und unterworfen haben müsse, liegt im Begriffe einer Person, als einer freien Ursache in der Sinnenwelt, wie oben dargethan worden. Demnach muss zuvörderst jede Person, sobald ihr die Existenz einer Person ausser ihr bekannt wird, ihren Besitz überhaupt beschränken auf ein *endliches Quantum* der Sinnenwelt. Wollte sie die ganze Sinnenwelt ihren Zwecken ausschliessend unterordnen, so könnte die Freiheit des ihr nun wohlbekannten Anderen nicht dabei bestehen; aber sie soll dabei bestehen können; mithin ist sie rechtlich verbunden, dem Anderen etwas, als Object seiner freien Wirksamkeit, übrigzulassen. *Welches* bestimmte Quantum aber jeder gewählt habe oder wählen wolle, hängt ab von seiner Freiheit.

Ferner kann jeder nur selbst wissen, was er gewählt habe, da die Sache im Bewusstseyn verbleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht äussert. So müssten demnach beide einander sagen, was jeder ausschliessend für sich besitzen wolle, weil dies das einzige Mittel ist, die Ungewissheit zu heben, die zufolge des Rechtsgesetzes gehoben werden soll. Jeder ist rechtlich verbunden, sich darüber *innerlich zu bestimmen*, und der Andere hat das Recht, den Unentschlossenen zu zwingen, einen festen Entschluss zu fassen; denn so lange die Unentschlossenheit fortdauert, findet weder Recht, noch Sicherheit statt. Jeder ist ferner rechtlich verbunden, sich darüber *äusserlich zu erklären*; und der Andere hat das Recht, ihn zu dieser Erklärung, *zur Declaration seines Besitzes*, zu zwingen, weil ohne sie gleichfalls weder Recht, noch Sicherheit stattfindet.

Sonach ist alles rechtliche Verhältniss, zwischen bestimmten Personen überhaupt, durch die gegenseitige Declaration dessen, was sie ausschliessend besitzen wollen, bedingt, und wird lediglich dadurch möglich.

VI. Die declarirten Ansprüche beider vertragen sich entweder mit einander, oder sie sind im Widerstreit; das erstere, wenn keiner besitzen zu wollen declarirt, was der Andere für sich behalten will; das letztere, wenn beide Ansprüche auf dieselbe Sache machen. Im ersten Falle sind sie schon einig, im letzten Falle kann ihr Streit, durch Rechtsgründe, gar nicht entschieden werden. Nicht etwa aus der früheren Besitznehmung; denn diese kann keiner von beiden darthun, und sie ist sonach nicht rechtsbeständig für äusseres Recht. Das, was vor diesem Gerichtshofe das Recht des Besitzes gründet, die Declaration des Willens, etwas zu besitzen, ist auf beiden Seiten gleich; es ist sonach auf beiden Seiten das gleiche Recht.

Entweder: beide müssen sich mit einander vergleichen, so dass jeder an seiner Seite von seinen Forderungen nachlasse, bis ihre Ansprüche nicht mehr in Widerstreit sind, und sie sich sonach in dem zuerst gesetzten Falle der Einstimmigkeit befinden. — Doch hat keiner das Recht, den Anderen zum Vergleiche, und zum Nachgeben zu zwingen; denn daraus, dass der Andere über diese bestimmten Gegenstände nicht nachgeben will, folgt nicht, dass er sich dem Rechtsgesetze überhaupt nicht unterwerfen wolle. Er hat einen bestimmten Besitz gewählt, und denselben declariret, und sonach seine Verbindlichkeit gegen das Rechtsgesetz erfüllt. Er will sich ihm, seiner Angabe nach, auch ferner unterwerfen, wenn ich ihm nur lassen will, was er verlangt; er will sich nur meinem Willen, gerade dies zu besitzen, nicht unterwerfen, und dieser mein Wille ist ein particulärer, individueller Wille, nicht aber der, uns beiden gemeinschaftlich seyn sollende, Wille des Rechtsgesetzes, welches darüber, welchem von uns beiden der streitige Gegenstand zu eigen werden solle, nichts entscheidet.

Oder: wenn sie sich nicht vergleichen können, so würde, da das streitige Recht von beiden Seiten gleich ist, ein unauflöslicher Rechtsstreit und aus ihm ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden enden könnte. Da nun ein solcher Krieg, so wie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung ihres Streites einem Dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurtheil, über den gegenwärtigen Fall, und die Garantie seiner Entscheidung, für die Zukunft, überlassen, also ihr Recht zu urtheilen, und ihre physische Macht ihm unterwerfen: — d. h. nach dem obigen, sie müssen sich mit einander an ein gemeines Wesen anschliessen. Hierauf, dass nemlich der Andere entweder sich gutwillig füge, oder sich zugleich mit ihm an ein gemeines Wesen anschliesse, — nicht dass er das eine oder das andere thue, sondern dass er eins von beiden wähle, — hat jeder das Zwangsrecht, weil ausserdem kein rechtliches Verhältniss zwischen beiden entstehen würde, welches doch zufolge des Rechtsgesetzes entstehen soll.

VII. Sind nun beide, als welcher Fall allein hierher gehört (denn von dem Eigenthumsvertrage im Staate wird tiefer unten geredet werden), entweder gleich zu Anfange einig gewesen, oder sind sie es durch Vergleich geworden, und man nimmt an, dass jeder nur rechtlich zu eigen besitze, was ihm zufolge dieser gegenseitigen nicht streitigen Declaration zukommt: worauf gründet sich denn nun ihr Eigenthumsrecht an die *bestimmten* Objecte, die durch die Theilung jedem zufallen? Offenbar lediglich darauf, dass ihr Wille nicht streitig, sondern übereinstimmend war; dass darauf, was dem Einen zukommt, der Andere Verzicht gethan hat. Dadurch, dass der Eine sagt: *nur* dies soll mein seyn, sagt er, vermittelst der Beschränkung durch Gegensatz, zugleich: das Ausgeschlossene mag dein seyn, und so umgekehrt der Andere. Also ihr Eigenthumsrecht, d. i. das Recht des ausschliessenden Besitzes wird vollendet *durch die gegenseitige Anerkennung*, ist durch sie bedingt, und findet ohne diese Bedingung nicht statt. Alles Eigenthum gründet sich auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu Einem Willen.

Ich bin ausgeschlossen von dem Besitze eines bestimmten Objects, nicht durch den Willen des Anderen, sondern lediglich durch meinen eigenen freien Willen. Hätte ich nicht selbst mich ausgeschlossen, so wäre ich es nicht. Aber überhaupt von etwas ausschliessen muss ich mich, zufolge des Rechtsgesetzes. Und so musste es denn allerdings kommen, wenn jeder ursprünglich auf die ganze Sinnenwelt überhaupt das Eigenthumsrecht hat, aber es nicht wirklich behalten und doch, bei diesem Verluste, frei seyn und bleiben soll.

Um unsere Meinung deutlicher zu machen, setzen wir noch folgendes hinzu.

1) Durch blosse Subordination unter meine Zwecke erhalte ich nur in dem eingebildeten Zustande des Urrechts einen Besitz; ich erhalte ihn dadurch nur, als für *mich selbst gültig*; aber es war zu erwarten, dass ich nicht mit mir selbst rechten, nicht mir selbst einen Besitz streitig machen werde, — es versteht sich, inwiefern ich auf dem Gebiete des Naturrechts mich bloss als Person betrachte. Vor dem Gerichtshofe des Sittengesetzes ist es freilich ein anderes; da wird der Mensch

gleichsam mit sich selbst entzweiet und geht mit sich selbst ins Gericht.

Doch musste jener Satz aufgestellt werden, weil der Wille etwas zu besitzen die *erste* und *oberste* Bedingung des Eigenthums ist; nur nicht die *einzige*, sondern sie muss durch eine andere erst weiter bestimmt werden. Sobald der Mensch in Verbindung mit anderen gesetzt wird, ist sein Besitz rechtlich, lediglich inwiefern er durch den Anderen anerkannt wird; und dadurch erst erhält er eine äussere *gemeinsame*, vor der Hand nur ihm und dem Anerkennenden gemeinsame Gültigkeit. Dadurch wird der *Besitz* erst ein *Eigenthum*, d. i. etwas Individuelles. Ein Individuum ist nur dadurch möglich, dass es von einem anderen Individuum unterschieden wird; mithin etwas Individuelles nur dadurch, dass es von einem anderen Individuellen unterschieden wird. Ich kann mich nicht als Individuum denken, ohne ein anderes Individuum mir entgegenzusetzen: ebenso kann ich nichts als mein Eigenthum denken, ohne zugleich etwas als das Eigenthum eines Anderen zu denken; so von seiner Seite der Andere. Alles Eigenthum gründet sich auf wechselseitige *Anerkennung*, und diese ist bedingt durch *gegenseitige Declaration*.

2) Das Eigenthum eines *bestimmten* Gegenstandes, — nicht etwa, dass überhaupt etwas zu eigen besessen werden könne, — gilt sonach nur für diejenigen, die dieses Eigenthumsrecht unter sich anerkannt haben; und nicht weiter. Es ist immer möglich und nicht gegen das Recht, dass über dasjenige, was durch den Anderen, oder durch einige Andere, mir zuerkannt worden, das ganze übrige Menschengeschlecht Streit mit mir erhebe und es abermals mit mir theilen wolle. Es giebt daher gar kein sicheres und zu äusserem Rechte durchaus beständiges Eigenthum, als dasjenige, was von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannt ist. Dieser Anerkennung sich zu versichern, scheint eine ungeheuere Aufgabe, und dennoch ist sie leicht zu lösen, und ist in der Wirklichkeit durch die gegenwärtige Verfassung der Menschen längst gelöst. Jedem, der in einem gemeinen Wesen lebt, anerkennt und garantiret sein Eigenthum das gemeine Wesen, also jeder einzelne Bür-

ger, der mit im Bunde steht. Diesem, dem Staate, anerkennen sein Eigenthum, d. i. das Eigenthum aller einzelnen Bürger in demselben überhaupt, die mit ihm im Raume grenzenden Staaten. Das Eigenthum dieser anerkennen wieder die angrenzenden u. s. f. Gesetzt also, die entfernten Staaten haben das Eigenthum des Staates, in welchem *ich* lebe, und dadurch mittelbar das meinige, nicht anerkannt, so haben sie doch das Eigenthum der zunächst an sie grenzenden Staaten anerkannt. Sie und ihre Bürger können das Gebiet des meinigen nicht betreten, ohne durch die zwischenliegenden hindurchzugehen und sich den freien Gebrauch derselben zuzueignen, und das dürfen sie nicht, zufolge ihrer Anerkennung; und so ist denn, da die Erde ein absolutes geschlossenes und zusammenhängendes Ganzes ist, durch die unmittelbare gegenseitige Anerkennung der benachbarten Staaten durch einander, mittelbar alles Eigenthum anerkannt, das auf der Erde ist. — Im Kriege hört freilich alles Rechtsverhältniss auf, und das Eigenthum aller einzelnen den Krieg führenden Staaten wird unsicher: aber der Zustand des Krieges ist auch kein rechtlicher Zustand.

VIII. Wenn durch diese übereinstimmende Declaration einiges unbestimmt bleibt, wie zu erwarten ist, da beide unmöglich die ganze Sinnenwelt, zu einer Theilung unter sich, umfassen können: so ist dies keines von beiden Eigenthum *(res neutrius)*. Es bedarf hierüber keiner besonderen Declaration; Alles, was in der Declaration beider nicht mit einbegriffen ist, ist von ihr ausgeschlossen, und wird durch das Ausgeschlossenseyn von dem Bestimmten ein Unbestimmtes, wenn es auch etwa zur Zeit der gegenseitigen Declaration beiden noch unbekannt, und erst hinterher entdeckt würde. Diese *für sie* herrenlose Sache *(res neutrius)* kann gar wohl der Besitz eines Dritten, und von ihm seinen Zwecken untergeordnet seyn; da sie aber nichts von einem Dritten, sondern nur beide von einander wissen, so können sie auf diesen unbekannten und bloss möglichen Dritten keine Rücksicht nehmen.

Es kann späterhin dem einen oder dem anderen einfallen, etwas von diesem Unbestimmten seinen Zwecken unterzuordnen, und es dadurch in Besitz zu nehmen. Da es nicht unter das von ihm anerkannte Eigenthum des Anderen gehört, so scheint er zu dieser Besitznehmung, zufolge seines Urrechts, das völlige Recht zu haben. Aber wenn nun der Andere, der aus den gleichen Gründen das gleiche Recht hat, denselben Gegenstand gleichfalls in Besitz nähme, wer sollte über das abermals streitige Recht entscheiden? Es müsste sonach, damit ein solcher Rechtsstreit gar nicht entstünde, über diese Erweiterung des Besitzes gleichfalls Declaration und Anerkennung stattfinden, wie über den ersten Besitz. Diese zweite Declaration und Anerkennung und die möglicherweise folgenden sind eben den Schwierigkeiten unterworfen, wie die erstere; beide können dasselbe besitzen wollen, und beide haben das gleiche Recht es zu wollen. Es kann über dieses problematische Recht beider noch immer ein nicht aufzulösender Rechtsstreit und ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden, oder beider, endigen kann. Das zwischen ihnen errichtete Rechtsverhältniss ist sonach noch immer nicht bestimmt und vollendet, und es ist noch kein dauernder Friedenszustand zwischen ihnen eingeführt.

Aus diesem Grunde nun kann jene Unbestimmtheit nicht bleiben, und sie können ihr ganzes Recht und ihre künftige Sicherheit nicht von dem neuen Zufalle abhängen lassen, dass keiner begehre, was der andere haben will, oder dass sie sich jedesmal in der Güte vergleichen. Es muss daher, gleich in der ersten Vereinigung beider zu einem rechtlichen Verhältnisse, über das Recht der künftigen Zueignung etwas Bestimmtes festgesetzt werden.

Es ist nicht etwa bloss rathsam und dienlich, dass dies geschehe, sondern es *muss* zufolge des Rechtsgesetzes schlechthin geschehen, weil ausserdem zwischen ihnen kein vollständiges und sicheres Rechtsverhältniss errichtet, kein beständiger Friede geschlossen wäre. Jeder hat sonach das Recht, den Anderen zur Zustimmung zu irgend einer, für beide geltenden, Regel über die künftige Zueignung zu zwingen.

Was könnte das für eine Regel seyn? Durch die *Declara-*

tion wird das zu eigen gemachte besondere Object bestimmt; durch die *Anerkennung* erhält der Eigenthümer die zum Eigenthumsrechte erforderliche Zustimmung des Anderen Die letztere kann der Declaration vorhergehen, d. h. sie kann im Momente der friedlichen Vereinigung von beiden Seiten für einmal auf immer geschehen. Die Declaration der künftigen Besitznehmung aber kann in dem Momente der ersten Vereinigung nicht geschehen, denn dann wäre es eine gegenwärtige Besitznehmung und keine künftige; die Objecte wären schon bestimmt, nicht aber unbestimmt und erst in der Zukunft bestimmbar. Es müsste sonach im Voraus die Anerkennung nicht des bestimmten, sondern des bestimmbaren geschehen, d. h. sie müssten sich gegenseitig verbinden, dass jeder jeden declarirten Besitz des Anderen in der Region des bis jetzt unbestimmten, ohne weiteres, als das Eigenthum desselben anerkennen wolle.

Zufolge dieses Vertrages würde derjenige von beiden, welcher nur zuerst declarirt, lediglich durch diese Declaration das volle Eigenthumsrecht erhalten, da der Andere durch den Vertrag schon im Voraus verbunden ist, seine Einwilligung zu geben. Mithin tritt hier zuerst, und zwar lediglich zufolge der freiwilligen, jedoch rechtlich nothwendigen, Verabredung, der Rechtsgrund aus der Priorität der Zeit ein; und die Rechtsformel: *Qui prior tempore, potior jure,* die bisher keine Rechtsbeständigkeit vor dem äusseren Gerichtshofe hatte, wird begründet. Eine andere Rechtsformel: eine herrenlose Sache fällt dem anheim, der sich ihrer zuerst bemächtigt (*res nullius cedit primo occupanti*), wird hier genauer bestimmt und eingeschränkt. Es giebt keine absolut herrenlose Sache, rechtsbeständig für äusseres Recht. Nur durch gegenseitige Declaration und das Ausgeschlossenseyn von ihr entsteht eine herrenlose Sache für die beiden Contrahirenden (*res neutrius*), die nur problematisch *res nullius* ist, bis ein Eigenthümer dazu sich meldet. (Sie ist lediglich *res neutrius per declarationem;* diese *cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti.*)

Die Möglichkeit, dass ein unauflöslicher Rechtsstreit entstehe, ist noch nicht gehoben und das rechtliche Verhältniss ist noch nicht durchgängig gesichert, wenn es nicht so einzurichten ist, dass die Declaration, so schnell als möglich, auf die Besitznehmung, auf die Erkenntniss des Objects und den Entschluss, es für mich zu behalten, folge. Denn wie, wenngleich, nachdem ich den Gegenstand in Besitz genommen, der Andere, den ich aufsuche, um ihm diese Besitznehmung zu declariren, kömmt, denselben Gegenstand in Besitz nimmt und nun geht, um mir seine Besitznehmung zu declariren? Wessen ist das Eigenthum? Der Rechtsstreit dürfte oft sogar vor dem eigenen Bewusstseyn beider, vor dem Gerichtshofe des äusseren Rechtes aber gewiss, unauflöslich seyn, weil keiner beweisen kann, dass er der Erste war. Beide wären sonach, aller angewandten Sorgfalt ohngeachtet, abermals in Gefahr, in Krieg mit einander verwickelt zu werden.

Besitznehmung und Declaration müssen sonach synthetisch vereinigt werden; oder strenger, das occupirte Object muss bei der Occupation so bestimmt werden, *dass der Andere dasselbe nicht erkennen könne, ohne zugleich die geschehene Occupation zu erkennen*. Das Object selbst muss declariren: also, es müssen Zeichen der geschehenen Besitznehmung zwischen beiden verabredet werden. Dies, gerade dies ist nothwendig, wenn alle fernere Möglichkeit des Rechtsstreites verhütet werden soll; es giebt daher ein Zwangsrecht, den Anderen dazu anzuhalten. — Diese Zeichen sind Zeichen lediglich, inwiefern sie zwischen beiden verabredet und dazu gemacht worden sind. Es können daher seyn, welche es wollen. Das natürlichste bei dem Eigenthum an Grund und Boden ist die Absonderung desselben von dem übrigen Lande durch Zäune und Gräben*). Den unvernünftigen Thieren wird es unmöglich gemacht, ein solches Grundstück zu betreten; vernünftige Wesen werden dadurch erinnert, dass sie ihr Vermögen, es zu betreten, nicht brauchen sollen.

IX. Die Aufgebung des Eigenthums (*derelictio dominii*) betreffend, über welche hier gleichfalls ein Rechtsstreit entstehen könnte, ist sogleich klar, dass das erste Eigenthum, das,

---

*) *oder* Gräben — (*Margin. des Verf.*)

kraft der Declaration und Anerkennung, Eigenthümliche, nur durch die Declaration, dass der Eigenthümer es nicht länger besitzen wolle, aufgegeben werden könne, und dass, was auch übrigens geschehen möge, jeder immerfort annehmen müsse, der Andere wolle fortbesitzen, was er sich einmal zugeeignet, so lange er nicht die Aufgebung des Willens ausdrücklich erklärt hat. Soweit der Grund reicht, soweit das Begründete: nun ist lediglich die Declaration der Grund dieses Eigenthums, mithin kann es nicht wegfallen, die Declaration falle denn weg. Aber diese fällt nur durch die entgegengesetzte Declaration weg. Das aufgegebene Eigenthum wird dadurch herrenlos für beide, und steht unter der oben angezeigten Rechtsregel der herrenlosen Gegenstände. — Was das nachher erworbene Eigenthum (*dominium acquisitum*) betrifft, so wird dies erlangt zufolge des verabredeten Zeichens des Eigenthums, und fällt weg, so wie dieses Zeichen wegfällt, zufolge der Regel: das Begründete geht nicht weiter als der Grund geht. — Man könnte sagen, nachdem der Andere das Zeichen einmal erblickt hat, weiss er, dass das Bezeichnete zugeeignet ist. Der Eigenthümer kann nun das Zeichen wegnehmen, um nichts überflüssiges zu unterhalten; oder dasselbe veraltert, und verschwindet vielleicht von selbst. Aber eben daran liegt es, dass dem Anderen nie nachgewiesen werden kann, er habe das Zeichen des Eigenthums wirklich erblickt. Er kann ja überhaupt nicht zu dem Gegenstande gekommen seyn; oder, wenn er dazu gekommen wäre, kann er ja auf das Zeichen des Eigenthums, da die Sache ihn nicht interessirte, nicht geachtet haben. Das Zeichen ist also nie etwas Ueberflüssiges, sondern der nothwendig fortdauernde Rechtsgrund; und wenn der Eigenthümer dasselbe wegnimmt, oder es zu Grunde gehen lässt, so ist er anzusehen als ein solcher, der sein Eigenthumsrecht aufgegeben hat.

X. Dadurch, dass beide den aufgezeigten und bestimmten Vertrag über das Eigenthum schliessen, beweisen sie einander gegenseitig, dass sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen, wenn derselbe lediglich zufolge dieses Gesetzes geschlossen werden kann: dass sie demnach Wesen sind, welche Rechte haben. Also erhält vermittelst dieses Vertrages zugleich auch die Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit ihrer Leiber, die vorher problematisch blieb, ihre Sanction, und wird ein kategorisches Recht. Es bedarf, wie sich versteht, dazu keiner besonderen Verabredung; denn das *Inwieweit* ist hierbei nicht streitig, sondern durch die blosse Erkenntniss gegeben. Ueber das *Dass*, welches vorher problematisch war, ist jetzt durch die Schliessung des Vertrages entschieden. Unsere Betrachtung ist in sich selbst zurückgelaufen; das vorher problematische Erste ist jetzt durch den blossen Gang derselben kategorisch geworden; sie ist mithin vollkommen erschöpft.

Beide Wesen sind jetzt, in Rücksicht der Schranken ihrer freien Handlungen in Beziehung aufeinander, vollkommen bestimmt und für einander gegenseitig gleichsam constituirt. Jedes hat seinen bestimmten Standpunct in der Sinnenwelt; und sie können gar nicht in Rechtsstreit gerathen, wenn beide auf demselben sich halten. Es ist ein Gleichgewicht des Rechtes zwischen ihnen errichtet.

XI. Der synthetisch aufgestellte Satz, dass durch das an sich formale Rechtsgesetz auch materiell der Umfang der Rechte eines jeden bestimmt werden möge, hat sich durch die allgemeine Anwendbarkeit bewährt. Durch die blosse Erkenntniss eines freien Wesens wird mir unmittelbar mein Rechtsverhältniss mit demselben bestimmt, d. i. es wird gesetzt, als nothwendig zu bestimmend: es wird durch das Rechtsgesetz die absolute Aufgabe gegeben, es entweder frei zu bestimmen, oder es durch den Staat bestimmen zu lassen.

Wir haben sonach die wichtigste Frage einer Rechtslehre, als einer reellen Wissenschaft, beantwortet: wie lässt ein bloss formales Rechtsgesetz sich auf bestimmte Gegenstände anwenden?

Zweites Capitel der Rechtslehre.

Ueber das Zwangsrecht.

§. 13.

Unsere ganze Argumentation in der Deduction eines Gleichgewichts des Rechts dreht sich in einem Cirkel; wenn man auf diesen reflectiret, so wird der rechtliche Zustand, dessen Möglichkeit dadurch gezeigt werden sollte, abermals unmöglich; und der Rechtsbegriff erscheint noch immer als leer und ohne alle Anwendung.

Es war den vernünftigen Wesen, die wir gesetzt haben als einander gegenseitig erkennend, jedem von seiner Seite problematisch, ob er auf Sicherheit seiner Rechte vor dem Anderen rechnen könne, und ob dem zufolge derselbe Rechte habe; oder ob er mit physischer Gewalt aus seinem Wirkungskreise zu vertreiben sey. Der Zweifel soll dadurch gelöst seyn, dass sie den Umfang ihrer Rechte beide bestimmt und gegenseitig anerkannt haben; denn es soll daraus klar hervorgehen, dass sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen.

Aber weit gefehlt, dass die gegenseitige Sicherheit beider darauf beruhe, dass sie nur einen rechtlichen Zustand unter sich verabreden, beruht sie vielmehr darauf, dass sie, in allen künftigen freien Handlungen, sich nach dieser Verabredung richten. Mithin wird in dieser Verabredung vorausgesetzt das Vertrauen eines jeden auf den Andern, dass derselbe sein Wort, nicht etwa nur hier und da, wo es ihm gut dünke, halten, sondern dass er es sich zum unverbrüchlichen Gesetze machen werde. Nun könnte er dasselbe gar nicht als ein solches, das er halten wolle, geben, noch kann er in der Zukunft es wirklich halten, ausser zufolge des Willens, dass ein rechtliches Verhältniss zwischen ihnen stattfinde, mithin zufolge seiner Unterwerfung unter das Gesetz.

Demnach — das, was die Rechtlichkeit und Rechtsfähigkeit des Anderen, seine Unterwerfung unter das Gesetz, beweisen soll, beweist nur, inwiefern das zu Erweisende schon vorausgesetzt wird, und hat gar keine Gültigkeit, noch Bedeutung, wenn es nicht vorausgesetzt wird.

Die Schärfe der ganzen folgenden Untersuchung hängt davon ab, dass dieser Punct streng genommen werde. Die Sicherheit beider soll nicht von einem Zufalle, sondern von einer, der mechanischen gleichenden, Nothwendigkeit abhängen, von welcher eine Ausnahme gar nicht möglich sey. Eine solche Sicherheit findet nur unter der Bedingung statt, dass für beide das Rechtsgesetz das unverbrüchliche Gesetz ihres Willens sey, und wenn beide nicht gegenseitig diese Ueberzeugung von einander fassen können, so sichert sie keine Verabredung, denn diese hat nur unter Bedingung jener Unterwerfung des Willens unter das Rechtsgesetz Effect. Es sind mehrere Gründe möglich, die sie bewegen können, sich in Verabredung einzulassen, ohne dass sie selbst in der Stunde der Verabredung den Willen haben, ihr Wort zu halten. — Oder, beide können es in der Stunde der Verabredung redlich meinen und im Herzen entschlossen seyn, rechtlich mit einander zu leben; aber hinterher durch die Gewohnheit des Friedens verleitet und sicher gemacht, der Furcht entledigt, die wohl auch Antheil haben konnte an dem gütlichen Vergleiche, und der Schwäche des Nachbars ganz sicher, kann einer von beiden, oder beide, anderes Sinnes werden. Sobald einer sich dieses als möglich denkt, kann er keinen Augenblick mehr ruhig, sondern muss stets auf seiner Hut, stets zum Kriege gerüstet seyn, und setzt dadurch den Anderen, der es vielleicht noch redlich meint, in die gleiche Lage, und theilt ihm sein Mistrauen mit. Jeder erhält schon dadurch das Recht, dem Anderen den Frieden aufzukündigen und sich seiner zu entledigen, denn die Möglichkeit des Beisammenbestehens der Freiheit beider ist aufgehoben. Ihr Vertrag ist völlig vernichtet, da das, worauf er sich gründete, das gegenseitige Vertrauen, aufgehoben ist.

Resultat. Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Gegenseitige Treue und Glauben aber ist von dem Rechtsgesetze nicht abhängig; sie lässt sich nicht erzwingen, noch giebt es ein Recht, sie zu erzwingen. Es lässt sich nicht erzwingen, dass jemand innerlich Glauben an meine Redlichkeit habe, weil dies sich nicht äussert, mithin ausser der Sphäre des Naturrechts liegt. Aber selbst dazu, dass jemand sein Mistrauen gegen mich nicht äussere, kann ich ihn nicht zwingen. Denn wenn er denn doch Mistrauen hat, so würde ich ihn durch einen solchen Zwang nöthigen, die ganze Sorge für seine Sicherheit, mithin seine ganze Freiheit und alle seine Rechte aufzugeben; ich würde ihn dadurch meinem willkürlichen Rechtsurtheile und meiner Macht unterwerfen, d. h. ihn unterjochen, wozu niemand das Recht hat.

§. 14. Das Princip aller Zwangsgesetze.

Sobald Treue und Glauben zwischen Personen, die mit einander leben, verloren gegangen, ist gegenseitige Sicherheit und alles rechtliche Verhältniss zwischen ihnen unmöglich geworden, wie wir gesehen haben. Von dem Ungrunde des gegenseitigen Mistrauens können die Parteien nicht überzeugt werden, indem eine solche Ueberzeugung nur auf einen befestigten, und vor aller Nachgiebigkeit und Schwachheit gänzlich gesicherten guten Willen aufgebaut werden könnte; ein Glaube, den kaum jemand in sich selbst, geschweige denn in einen Anderen setzen kann. — Treue und Glaube können, so wie sie einmal verloren gegangen sind, nicht wieder hergestellt werden; denn entweder die unsichere Lage beider dauert fort, das Mistrauen theilt sich gegenseitig mit und vermehrt sich durch die Vorsicht, die jeder den Anderen anwenden sieht; oder es bricht ein Krieg zwischen beiden aus, der nie ein rechtlicher Zustand ist, und in welchem immerfort gegenseitig beide Grund genug finden werden, an der rechtlichen Gesinnung der anderen Partei zu zweifeln.

Nun ist es keinem von beiden um den guten Willen des Anderen an sich, seiner Form nach, zu thun. Jeder steht in dieser Absicht vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens. Nur um der Folgen, um das Materiale des Willens ist es ihnen zu thun. Jeder will, und hat das Recht zu wollen, dass von der Seite des Anderen nur diejenigen Handlungen erfolgen, welche erfolgen würden, wenn derselbe einen durchgängig guten Willen hätte; ob dieser Wille nun wirklich da sey, oder nicht, davon ist nicht die Frage. Jeder hat nur auf die *Legalität* des Anderen, keineswegs auf seine *Moralität* Anspruch.

Nun aber kann nicht, und soll nicht, eine solche Veranstaltung getroffen werden, nach welcher die Handlungen, die nicht geschehen sollen, durch mechanische Naturgewalt zurückgehalten würden; dies ist theils unmöglich, weil der Mensch frei ist, und eben darum jeder Naturgewalt widerstehen und sie überwinden kann; theils ist es widerrechtlich, weil dadurch der Mensch auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs zu einer blossen Maschine gemacht, und die Freiheit seines Willens für nichts gerechnet würde. Die zu treffende Veranstaltung müsste sonach *an den Willen selbst* sich richten; diesen vermögen und nöthigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesetzmässigen Freiheit bestehen kann. — Es ist leicht einzusehen, dass die Antwort so ausfallen musste; es ist nur etwas schwerer zu begreifen, wie dies möglich seyn werde.

Das freie Wesen setzt sich selbst mit absoluter Freiheit Zwecke. Es will, weil es will, und das Wollen eines Objects ist selbst der letzte Grund dieses Willens. So, und nicht anders, haben wir oben das freie Wesen bestimmt, und so muss es bestimmt bleiben: wird es anders gefasst, so geht die Ichheit verloren.

Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, dass aus dem Wollen jedes unrechtmässigen Zwecks nothwendig, und nach einem stets wirksamen Gesetze, das Gegentheil des Beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten. Gerade darum, weil man etwas wollte, könnte man es nicht wollen; jeder unrechtmässige Wille würde der Grund seiner eigenen Vernichtung, so wie der Wille überhaupt der letzte Grund seiner selbst ist.

Es war nothwendig, diesen Satz in seiner ganzen synthetischen Strenge aufzustellen, da auf ihn alle Zwangsgesetze oder Strafgesetze (die ganze peinliche Gesetzgebung) sich gründen. Wir analysiren jetzt diesen Begriff, um ihn deutlicher zu machen.

Das freie Wesen setzt sich einen Zweck. Er heisse A. Nun ist es zwar wohl möglich, dass dieses A bezogen werde als Mittel auf andere Zwecke, diese wieder als Mittel auf andere u. s. f. Aber man steige auf so weit man will, so muss man endlich doch einen absoluten Zweck annehmen, welcher gewollt wird, schlechthin, weil er gewollt wird. Alle mögliche Mittelzwecke verhalten sich zu ihm als Theile des absoluten Totalzwecks, und sind sonach selbst als absolute Zwecke anzusehen. — A wird gewollt, heisst: es wird gefordert, dass etwas dem Begriff von A correspondirendes in der Wahrnehmung als existirend gegeben werde. Der Begriff der reellen Existenz des A, das Wollen, dass A existire, ist sonach die Triebfeder des Willens A. So gewiss gegenwärtig A begehrt wird, und der Wunsch seiner Existenz der vorherrschende Wunsch ist, so gewiss wird das Gegentheil von A verabscheut, und es ist gegenwärtig das am meisten gefürchtete Uebel.

Wenn nun die Person vorhersähe, dass aus ihrer Wirksamkeit, A zu realisiren, nothwendig das Gegentheil von A erfolgen werde, so könnte sie A nicht realisiren wollen, eben darum, weil sie die Existenz von A wünscht oder begehrt, und sonach das Gegentheil davon verabscheut; sie könnte A nicht wollen, gerade darum, weil sie es will; und unsere Aufgabe wäre gelöst. Die stärkste jetzt eben herrschende Begierde gäbe das Gegengewicht, und der Wille vernichtete sich selbst. Er würde durch sich selbst in seinen Grenzen gehalten und gebunden.

Wenn demnach eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille genöthigt, nur das Rechtmässige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verlorener Treue und Glauben, die Sicherheit wiederhergestellt, und der gute Wille für die äussere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der böse und nach fremden Sachen begierige Wille, gerade durch seine eigene unrechtmässige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde. Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heisst ein *Zwangsgesetz*.

Es ist überhaupt ein Recht vorhanden, eine solche Anstalt zu treffen. Denn gegenseitige rechtliche Freiheit und Sicherheit sollen herrschen, zufolge des Rechtsgesetzes. Treue und Glauben, vermittelst deren Freiheit und Sicherheit auch herrschen könnten, lassen sich nicht nach einem Gesetze hervorbringen, so dass man auf sie sicher rechnen könnte; jener Zweck muss also durch dasjenige realisirt werden, durch welches allein er nach einer Regel realisirt werden kann: und dies ist allein das Zwangsgesetz. Mithin liegt die Aufgabe, eine solche Anstalt zu errichten, im Rechtsgesetze.

Endlich, die Freiheit des guten Willens bleibt durch dieses Zwangsgesetz unangetastet und in ihrer ganzen Würde. So gewiss jemand nur das Rechtmässige um der blossen Rechtmässigkeit willen will, entsteht in ihm gar kein Gelüst nach dem Unrechtmässigen. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das Gesetz lediglich auf dieses Gelüst berechnet, bedient sich nur seiner als Triebfeder, und wendet sich an den Willen lediglich vermittelst dieses Gelüstes. Nur durch ihn giebt man gleichsam dem Gesetze etwas hin, wobei es uns fassen und halten könne. In allen Fällen daher, wo kein Gelüst vorhanden ist, wirkt es nicht, und ist, in Absicht des

Willens, völlig aufgehoben; es wird kein Motiv, weil die Rechtlichkeit schon durch ein anderes Motiv hervorgebracht ist. Dem Gerechten ist kein äusseres Gesetz gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eigenen guten Willen davon befreit.

Aber, — die zweite mögliche Rücksicht eines Zwangsgesetzes, — es kann Schaden zugefügt werden, ohne den Willen zu schaden, durch Nachlässigkeit und Unbedachtsamkeit. Hierauf hat das beschriebene Zwangsgesetz, das auf den Willen zu schaden, oder vielmehr auf den Willen, durch den Schaden des Anderen seinen Vortheil zu befördern, sich gründet, an ihn sich richtet und, wie in einer anderen Absicht soeben gezeigt worden, wegfällt, wenn ein solcher Wille nicht da ist, keinen Einfluss, und bietet dagegen keinen Schutz dar. Nun aber ist ein aus Unbedachtsamkeit zugefügter Verlust, für den Beschädigten, derselbe, als der aus bösem Willen zugefügte, und die mögliche Befürchtung desselben versetzt in die gleiche Unsicherheit und Aengstlichkeit, als die, absichtlicher feindseliger Anschläge. Mithin ist durch die beschriebene Veranstaltung die Sicherheit noch nicht genug begründet. Auch gegen die Unbedachtsamkeit müssen Anstalten getroffen werden.

Alle Unachtsamkeit reducirt sich darauf, dass der Mensch *überhaupt gar keinen Willen hat*, in Fällen, wo er nothwendig einen haben sollte, und wo, so gewiss er für ein vernünftiges und freies Wesen genommen ist, darauf gerechnet worden, dass er einen haben werde. Er hat gar keinen Begriff von seinem Handeln sich entworfen, sondern mechanisch, und so wie das Ohngefähr ihn trieb, gehandelt. Dies verhindert, in Sicherheit neben ihm zu leben; und macht ihn zu einem Naturproducte, welches man zur Ruhe und Unthätigkeit bringen müsste, aber doch weder kann, weil er doch auch freien Willen hat, noch darf, weil seine Freiheit im Ganzen respectirt werden muss. — Der Mensch soll, damit Sicherheit neben ihm möglich sey, die Aeusserungen seiner physischen Kraft durch einen freien Willen auf einen bedachten Zweck hinleiten: und in Beziehung auf die Freiheit des Anderen lässt sich folgende Regel für denselben festsetzen:

Er muss gerade soviel Sorge tragen, dass er die Rechte des Anderen nicht verletze, als er Sorge trägt, dass die seinigen nicht verletzt werden. Der Beweis der Gültigkeit dieser Regel ist folgender: der mir durch das Gesetz aufgegebene letzte Endzweck *ist gegenseitige Sicherheit.* In ihm liegt der Zweck, dass die Rechte des Anderen durch mich unbeschädigt bleiben, ebenso und in dem gleichen Grade, als der, dass die meinigen vor ihm unbeschädigt bleiben; und so lange sie nicht beide auf gleiche Weise Zwecke meines Willens sind, so lange ist mein Wille unrechtlich, und ich bin unfähig zu einem sicheren, friedlichen Verhältnisse.

Es ist die Frage, wie es einzurichten sey, um jemanden dahin zu bringen, dass er Willen habe, wo er ihn haben soll, oder — wie wir durch die aufgestellte Regel den Satz näher bestimmt haben, — dass er für die Sicherheit des Anderen vor ihm die gleiche Sorge trage, als er für seine eigene Sicherheit vor dem Anderen Sorge trägt.

Wir sehen zuvörderst auf die erstere Formel, gerade, weil sie die schwerere ist, und darum die Untersuchung am interessantesten macht: wie hat man es einzurichten, um in jemandem einen Willen hervorzubringen?

Was überhaupt keinen Willen hat, wäre kein freies und vernünftiges Wesen, welches der Voraussetzung widerspricht. Die Personen, die wir uns hier denken, haben Willen, auch ist die bestimmte Richtung ihres Willens bekannt; sie haben die Objecte erklärt, die sie durch ihren Willen ihren Zwecken unterworfen haben (ihr Eigenthum). Aus diesem ganz gewiss vorhandenen Willen müsste der mangelnde, doch aber für die Möglichkeit der gegenseitigen Sicherheit erforderliche Wille, durch die zu treffende Anstalt erzeugt werden, d. h. die Befriedigung des Willens, den sie haben, müsste dadurch bedingt werden, dass sie den anderen Willen haben, den sie haben sollen, und vielleicht nicht haben möchten. — Ich habe ganz gewiss A zum *Zwecke*. Nun müsste ich, wenn ich in einem rechtlichen Verhältnisse leben soll, auch noch den Zweck B haben, und dass ich diesen immer haben werde, ist zweifelhaft. Aber das Wollen desselben wird bei mir sicher hervorgebracht, wenn es zur Bedingung der Erreichung des Zwecks A gemacht wird. Wider meinen guten Willen bin ich dann genöthigt B zu wollen, da ohne dies A, welches ich will, unmöglich würde. A ist der Zweck: meine eigenen Rechte zu behaupten; B der: die des Anderen nicht zu beschädigen. Wenn nun, durch ein mit mechanischer Nothwendigkeit herrschendes Zwangsgesetz, jede Beschädigung der Rechte des Anderen Beschädigung der meinigen wird, so werde ich für die Sicherheit der letzteren dieselbe Sorge tragen, welche ich für die Sicherheit der meinigen trage, da durch die getroffene Veranstaltung die Sicherheit des Anderen vor mir meine eigene Sicherheit wird. Kurz, jeder Verlust, der durch meine Unbesonnenheit dem Anderen erwachsen ist, muss mir selbst zugefügt werden.

Noch diese Vergleichung! Im ersten Falle schweifte der Wille über seine Grenzen hinaus; er ging auf das, was dem Anderen ausschliessend zukommt, aber als auf etwas, das er zu seinem eigenen Vortheile verwenden wollte. Gerade dieser Ausschweifung desselben bediente sich das Gesetz, um ihn in seine Schranken zurückzutreiben. — Im letzten Falle ging er nicht weit genug, nemlich er richtete sich überhaupt nicht auf das, was dem Anderen angehört, wie er doch sollte. Das Gesetz bedient sich der rechtmässigen Sorge, die er für die Erhaltung des seinigen trägt, um ihn dahin zu bringen, dass er die gehörigen Grenzen ausfülle. Die Sorge für seine eigene Sicherheit hat also, unter der Leitung des Zwangsgesetzes, den entgegengesetzten Effect, d. i. sie hat jedesmal den Effect, den sie haben soll, um das Gleichgewicht des Rechts zu erhalten. Der Begriff eines Zwangsgesetzes, welches darauf geht, diese Gleichheit der Rechte aller zu sichern, ist daher vollkommen erschöpft.

§. 15. Ueber die Errichtung eines Zwangsgesetzes.

Das Zwangsgesetz soll so wirken, dass aus jeder Verletzung des Rechts für den Verletzenden unausbleiblich und mit mechanischer Nothwendigkeit, so dass er es ganz sicher vor aussehen könne, die gleiche Verletzung seines eigenen Rechts erfolge. Es fragt sich, wie eine solche Ordnung der Dinge eingeführt werden könne?

Es wird, wie aus der Sache hervorgeht, eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht gefordert. Durch Wen soll zuvörderst eine solche Macht eingerichtet werden?

Sie ist gesetzt als Mittel zur Erreichung der gegenseitigen Sicherheit, wenn Treue und Glauben nicht stattfindet, und in gar keiner anderen Rücksicht. Nur der könnte sie demnach wollen, der jenen Zweck will, aber dieser muss sie auch nothwendig wollen. Nun sind es die gesetzten Contrahirenden, welche den Zweck wollen; sie also, und nur sie, können es seyn, die das Mittel wollen. Im Wollen dieses Zwecks, und in ihm allein, ist ihr Wille vereinigt: er muss daher auch im Wollen des Mittels vereinigt seyn, d. h. sie müssen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schliessen.

Welches soll nun diese Macht seyn? — Sie wird geleitet durch einen Begriff, und hält über die Realisation eines Begriffs, und zwar eines durch absolute Freiheit entworfenen Begriffs; nemlich den der Grenzen, die beide in dem Vertrage ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt; es kann daher keine mechanische Macht, sondern es muss eine freie Macht seyn. Eine solche, die alle diese Erfordernisse in sich vereinigte, ist nun gar nicht gesetzt, ausser ihrer eigenen, durch ihren gemeinsamen Willen bestimmten Macht. Der Inhalt des Vertrags, den sie zur Errichtung eines Zwangsrechts unter sich zu schliessen hatten, wäre daher dieser: *dass beide mit vereinigter Macht denjenigen von ihnen beiden, der den Anderen verletzt hätte, nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes behandeln wollten.*

Nun ist, so gewiss der Fall des Zwangsrechts eintritt, der Angreifer einer von beiden; dass dieser Angreifer durch seine eigene Kraft seinen eigenen Angriff zurücktreibe, ist widersprechend; dann enthielte er sich ja des Angriffes; es geschähe keiner, und der Fall des Zwangsrechts träte nicht ein. Er könnte daher nur versprechen, dass er dem Zwange des Anderen nicht widerstehen, sondern sich demselben gutwillig unterwerfen wolle.

Das aber ist gleichfalls widersprechend, denn der Verletzende hat, er verletze nun absichtlich oder aus Nachlässigkeit, unserer Voraussetzung nach den festen Willen, das Seinige zu behalten; wie denn ganz allein auf diesen Willen das Zwangsgesetz berechnet ist; im ersten Falle sogar den Willen, desjenigen sich zu bemächtigen, was des Anderen ist; und dieser Wille eben ist es, der durch den Zwang vereitelt werden soll. Gäbe er sich der Gewalt hin, so bedürfte es keiner Gewalt gegen ihn; er gäbe sein Unrecht freiwillig auf, und hätte daher den Willen gar nicht, den das Zwangsgesetz voraussetzt. (Eine Pflicht, sich *zwingen zu lassen*, ist etwas Widersprechendes. Wer da lässt, der wird nicht gezwungen, und wer gezwungen wird, der lässt nicht.)

Doch müsste es allerdings so seyn; denn woher sollte denn sonst eine Uebermacht des Rechts kommen, da wir beiden Personen nur die gleiche physische Kraft zuschreiben können. Also in dieselbe Person, der man nicht zutrauen konnte, dass sie sich durch ihr gegebenes Wort vom Eingriffe in fremdes Eigenthum werde abhalten lassen, und die sich dadurch denn auch wirklich nicht hat abhalten lassen, würde das Vertrauen gesetzt, dass sie, um ihr im Zwangsvertrage gegebenes Wort nicht zu brechen, sich der Strafe an ihrem Eigenthume willig unterwerfen werde —

Dann, wenn der Beleidigte sich selbst Recht verschafft, und der Beleidiger sich ganz, mit gebundenen Händen, seinem Urtheile, und der Ausübung desselben, hingeben muss, wer steht ihm denn dafür, dass der Verletzte die Grenzen des Zwangsgesetzes nicht entweder absichtlich überschreiten, oder dass er sich in Anwendung desselben auf den gegenwärtigen Fall nicht irren werde? Auch der Angegriffene müsste sonach auf die Rechtlichkeit, Unbefangenheit und Weisheit des Anderen ein unerhörtes und unmögliches Vertrauen setzen, nachdem er ihm überhaupt nicht mehr traut, welches alles ohne Zweifel widersprechend ist.

Also ein solcher Vertrag ist, aufgestelltermaassen, widersprechend, und kann schlechterdings nicht realisirt werden.

Er könnte nur unter der Bedingung realisirt werden, dass der Verletzte stets der Uebermächtige wäre, — aber nur bis zu der durch das deducirte Zwangsgesetz bestimmten Grenze — und alle Macht verlöre, wo er sie erreicht hätte; oder, nach der oben aufgestellten Formel, *dass jeder bestimmt soviel Gewalt hätte, als Recht*. Dieses nun findet, wie wir gleichfalls oben gesehen haben, nur statt in einem gemeinen Wesen. Es ist sonach gar keine Anwendung des Zwangsrechts möglich, ausser in einem gemeinen Wesen: ausserdem ist der Zwang stets nur problematisch rechtmässig, und eben darum ist die wirkliche Anwendung des Zwanges, als ob es ein kategorisches Recht dazu gäbe, stets ungerecht.

(Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein *Naturrecht*, d. h. es ist kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen. — *Entweder*, es findet durchgängige Moralität und ein allgemeiner Glaube an sie statt und es tritt überdies, was auch bei dem besten Willen aller oft nicht geschehen könnte, der grösste Zufall aller Zufälle ein, dass alle Menschen in ihren Ansprüchen sich vereinigen: so hat das Rechtsgesetz gar keine Wirkung, es kömmt nicht zum Sprechen, denn was nach demselben geschehen sollte, geschieht ohne dasselbe, und was es verbietet, wird nie gewollt. — Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen giebt es kein Rechtsgesetz. Dass der Mensch diese Gattung nicht seyn könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität *erzogen werden*, und *sich selbst erziehen* muss; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll.

Oder — der zweite Fall — es findet nicht durchgängige Moralität oder wenigstens kein allgemeiner Glaube an sie statt, so tritt das äussere Rechtsgesetz allerdings ein; aber es kann keine Anwendung erhalten, ausser in einem gemeinen Wesen. Hierdurch fällt das Naturrecht weg.

Was wir aber an der einen Seite verlieren, erhalten wir an der anderen mit Gewinn wieder; denn der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisirte Naturrecht.)

Drittes Capitel der Rechtslehre.

Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen.

§. 16. Deduction des Begriffes eines gemeinen Wesens.

Die Aufgabe, bei welcher wir stehen blieben, die wir nicht lösen konnten, und die wir durch den Begriff eines gemeinen Wesens zu lösen hoffen, war die: eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die bei einander leben, das Recht oder das, was sie nothwendig alle wollen, erzwungen werden könne.

I. Das Object des gemeinsamen Willens ist die *gegenseitige Sicherheit;* aber bei jedem Individuum geht, der Voraussetzung nach, indem keine Moralität, sondern nur Eigenliebe stattfindet, das Wollen der Sicherheit des Anderen von dem Wollen seiner eigenen Sicherheit aus: das erstere ist dem letzteren subordinirt, keinem ist es Angelegenheit, dass der Andere vor ihm sicher sey, als nur, inwiefern seine eigene Sicherheit vor dem Anderen lediglich unter dieser Bedingung möglich ist. Wir können dies kurz in folgender Formel ausdrücken: *Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck seinem Privatzwecke unter.* (Darauf ist denn auch das Zwangsgesetz berechnet; es soll jene Wechselwirkung, jene nothwendige Verbindung beider Zwecke in dem Willen eines jeden hervorbringen, indem es in der Wirklichkeit das Wohl eines jeden an die Sicherheit des Wohls aller Anderen vor ihm bindet.)

Der Wille einer Macht, die das Zwangsrecht ausübt, darf nicht so beschaffen seyn; denn da die Subordination des Privatwillens unter den gemeinsamen nur durch die zwingende Gewalt hervorgebracht wird, diese aber über alle andere Gewalt erhaben seyn soll, so könnte sie bei dem Zwingenden durch keine andere Gewalt hervorgebracht werden, als durch seine eigene, welches widersinnig ist. Jene Subordination und Uebereinstimmung muss daher gar nicht hervorgebracht werden sollen, sondern schon da seyn, d. h. der Privatwille der zwingenden Macht und der gemeinsame müssen Ein und ebenderselbe seyn; der gemeinsame Wille selbst, und kein anderer, muss für diese Macht Privatwille seyn, und einen anderen besonderen und Privatwillen muss sie gar nicht haben.

II. Es ist sonach die Aufgabe des Staatsrechts und, nach unserem Beweise, der ganzen Rechtsphilosophie: *einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sey, dass er ein anderer sey als der gemeinsame Wille.*

Oder nach der vorher aufgestellten Formel, die für den Gang der Untersuchung bequemer ist: *einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereiniget sey.*

Wir lösen diese Aufgabe nach strenger Methode. Der zu suchende Wille heisse X.

a. Jeder Wille hat sich selbst (in der Zukunft) zum Objecte. Der letzte Zweck jedes Wollenden ist die Erhaltung seiner selbst. So bei X; und dies wäre sonach *der Privatwille* von X. — Nun soll dieser Privatwille Eins seyn mit dem gemeinsamen Willen; dieser ist der der Sicherheit der Rechte aller. X demnach will, so wie es *sich* will, *die Sicherheit der Rechte aller.*

b. *Die Sicherheit der Rechte aller* wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Uebereinstimmung dieses ihres Willens, gewollt. *Nur hierüber* stimmen *Alle* überein; denn in allem übrigen ist ihr Wollen particulär und geht auf die individuellen Zwecke. Kein Einzelner, kein Theil giebt, nach der Voraussetzung eines allgemeinen Egoismus, auf welchen das Zwangsgesetz berechnet ist, sich diesen Zweck auf, sondern nur *alle* mit einander.

c. X wäre sonach selbst diese *Uebereinstimmung* aller. So gewiss diese *sich* wollte, so gewiss müsste sie die Sicherheit der Rechte aller wollen; da sie mit derselben Eins ist und ebendasselbe.

III. Aber eine solche *Uebereinstimmung* ist ein blosser Begriff; das soll sie nun nicht bleiben, sondern sie soll in der Sinnenwelt realisirt, d. i. in einer bestimmten Aeusserung aufgestellt werden und wirken als physische Kraft.

Wollende Wesen in der Sinnenwelt sind für uns nur Menschen. In und durch Menschen müsste jener Begriff sonach realisirt werden. Hierzu wird erfordert:

a. Dass der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen, in irgend einem Zeitpuncte, wirklich übereinstimmend werde und sich als solcher äussere, declarirt werde. — Es kömmt hier darauf an, zu erweisen, dass die geforderte Uebereinstimmung sich nicht etwa von selbst finde, sondern dass sie auf einem *ausdrücklichen in der Sinnenwelt, zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Act* aller sich gründe. Ein solcher Act geht aus einem schon oben geführten Beweise hervor. Nemlich das Rechtsgesetz sagt nur, dass jeder den Gebrauch seiner Freiheit durch die Rechte des Anderen beschränken solle, es bestimmt aber nicht, wie weit die Rechte eines jeden gehen, und auf welche Objecte sie sich erstrecken sollen. Dies muss ausdrücklich erklärt, und so erklärt werden, dass die Erklärungen aller übereinstimmen. Jeder muss zu allen gesagt haben: ich will an dieser Stelle im Raume leben, und dies oder jenes zu eigen besitzen; und alle müssen darauf geantwortet haben: ja, du magst hier leben und dies besitzen.

Die weitere Untersuchung dieses Actes giebt den ersten Abschnitt der Staatsrechtslehre vom *Staatsbürgervertrage*.

b. Dass dieser Wille festgesetzt werde, als der beständige und bleibende Wille *aller*, den jeder, wie er ihn in dem gegenwärtigen Momente geäussert hat, als den seinigen anerkenne, solange er an diesem Orte im Raume leben wird. Es ist immer darauf angekommen in allen bisherigen Untersuchungen, dass der ganze künftige Wille vergegenwärtigt werde in Einem Momente; dass für einmal auf das ganze künftige Leben gewollt werde. Hier wird dieser Satz erst recht geltend gemacht.

Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens, für *alle* Zeit, wird nun der geäusserte, gemeinsame Wille *Gesetz*.

c. In diesem gemeinsamen Willen wird theils bestimmt, wie weit die Rechte einer jeder Person gehen sollen, und die Gesetzgebung ist insofern die ***bürgerliche (legislatio civilis);*** theils, wie derjenige, der sie auf diese oder jene Art verletzt, bestraft werden solle: die peinliche Gesetzgebung (*legislatio criminalis, jus criminale, poenale*). Diese Untersuchung giebt den zweiten Abschnitt der Staatsrechtslehre von der *Gesetzgebung*.

d. Dieser gemeinsame Wille muss mit einer Macht, und zwar mit einer Uebermacht, gegen die die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sey, versehen werden, damit er über sich selbst und seine Erhaltung durch Zwang halten könne: *die Staatsgewalt*. Es liegt in ihr zweierlei: das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen (*potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori*, welche beide zur *potestas executiva in sensu latiori* gehören).

IV. Der gemeinsame Wille hat sich in einem Zeitpuncte wirklich geäussert, und ist durch den auf ihn geschlossenen Bürgervertrag allgemeingesetzlich geworden.

Es kann nach den aufgestellten Principien gar keine Schwierigkeit machen, einzusehen, welches dieser allgemeine Wille, sowohl in Absicht der Bestimmung der Rechte eines jeden Einzelnen, als in Absicht der Strafgesetze seyn werde. — Aber derselbe ist noch nicht irgendwo niedergelegt und aufbehalten, noch ist er mit einer Macht versehen. Das letztere muss geschehen, wenn er fortdauern und nicht bald wieder die vorige

Unsicherheit, und der Krieg aller gegen alle zurückkehren soll. Der gemeinsame Wille, als blosser Wille, ist realisirt, aber er ist noch nicht als Macht, um sich selbst zu erhalten, realisirt: und es bleibt sonach noch der letztere Theil der Aufgabe zu lösen.

Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten.

Nemlich, die Verbundenen, als physische Personen in der Sinnenwelt, haben nothwendig selbst Macht. Solange nun keiner das Gesetz übertritt, ist, da man jeden nur nach seinen Handlungen beurtheilen kann, anzunehmen, dass sein Privatwille mit dem gemeinsamen Willen übereinstimme, dass mithin seine Gewalt zur Staatsgewalt gehöre. Jeder, wenn er auch im Herzen anfinge einen ungerechten Willen zu haben, muss fortdauernd die Macht aller scheuen, so wie alle auch die seinige scheuen, weil sie von der Ungerechtigkeit seines Willens, die noch nicht in Handlungen ausgebrochen, nichts wissen können. Die Macht aller, von welcher anzunehmen ist, dass sie für das Gesetz erklärt sey, hält die Macht jedes Einzelnen in seinen Schranken; und es ist sonach das vollkommenste Gleichgewicht des Rechts.

Sobald aber das Gesetz übertreten wird, ist der Uebertreter dadurch ausgeschlossen von dem Gesetze, und seine Macht von der Macht desselben. Sein Wille ist nicht mehr übereinstimmend mit dem gemeinsamen Willen, sondern es wird ein Privatwille.

Ebenso ist der Beleidigte ausgeschlossen von der Execution des gemeinsamen Willens: denn eben darum, weil er dies ist, ist sein Wille, dass der Beleidiger ihm Schadenersatz leiste und bestraft werde, anzusehen als sein Privatwille, nicht als der gemeinsame Wille. Nun wird, der Voraussetzung zufolge, sein Privatwille nur durch die Macht des gemeinsamen Willens in Schranken gehalten. Bekäme er nun jetzt die Direction dieser Macht für die Ausübung dessen, was, voraussetzlicherweise, sein Privatwille ist, in die Hände, so würde dieser sein Privatwille nicht mehr durch die Macht beschränkt, welches gegen den Vertrag ist. Mithin könnte nur der *Dritte* Richter seyn, weil von ihm anzunehmen ist, dass der ganze Streit ihm lediglich insofern angelegen sey, inwiefern die gemeinsame Sicherheit dabei in Gefahr ist; indem kein Privatvortheil für ihn daraus erwachsen kann, ob dieser den streitigen Besitz behalte oder jener; mithin anzunehmen ist, dass sein Wille über diesen Streit lediglich der nothwendige, gemeinsame Wille sey, ohne allen Einfluss seines Privatwillens, als der dabei gar nicht zur Sprache kommt und keine Anwendung findet. —

V. Aber es bleibt immer möglich, dass der Dritte aus einer unerklärlichen Vorliebe für die eine Partei, oder weil ihm wirklich dabei ein Nutzen zuwächst, oder auch aus Irrthum, einen ungerechten Spruch thue, und sich mit dem Kläger vereinige ihn auszuführen. Beide wären nun vereinigt für die Ungerechtigkeit, und die Uebermacht wäre nicht mehr auf der Seite des Gesetzes. Oder dies allgemeiner ausgedrückt:

Es ist möglich, dass in einer Verbindung, wie die gesetzte, Mehrere sich gegen Einen oder mehrere Schwächere vereinigen, um sie mit gemeinschaftlicher Macht zu unterdrücken. Ihr Wille ist in diesem Falle zwar ihr, der Unterdrücker, gemeinschaftlicher Wille, aber es ist nicht der gemeinsame Wille, denn die Unterdrückten haben ihren Willen nicht darein gegeben: es ist nicht der vorher zum Gesetz gemachte gemeinsame Wille, zu welchem die, welche jetzt unterdrückt werden, auch mit beigestimmt hatten. Es ist sonach nicht der Wille des Gesetzes, sondern ein gegen das Gesetz gerichteter Wille, der aber doch übermächtig ist. Solange eine solche Vereinigung, gegen das Gesetz, für das Unrecht, möglich bleibt, hat das Gesetz nicht die Uebermacht, die es haben soll, und unsere Aufgabe ist nicht gelöst.

Wie ist eine solche Verbindung unmöglich zu machen?

Das Wollen des gemeinsamen Zweckes oder des Rechtes ist, der Voraussetzung nach, in jedem Individuum bedingt durch das Wollen seines Privatzwecks; der Wunsch der öffentlichen Sicherheit, durch den Wunsch seiner eigenen. Es müsste sonach eine solche Veranstaltung getroffen werden, dass keine Individuen sich gegen andere verbinden könnten, ohne nach einem unfehlbaren Gesetze, ihre eigene Sicherheit aufzugeben.

Nun ist es an sich natürlich, dass, wenn es nach der geschehenen Vereinigung in einem Staate Einmal möglich ist, dass eine Gesellschaft sich gegen einzelne Staatsmitglieder verbinde und sie unterdrücke, es zum zweiten und dritten Male auch möglich seyn wird; und sonach jeder, der sich jetzt mit den Unterdrückern verbindet, befürchten muss, dass, nach der gegenwärtigen Maxime, die Reihe, unterdrückt zu werden, wohl auch an ihn kommen könne. Aber es ist dennoch möglich, dass jeder denke: es wird doch gerade mich nicht treffen; ich wenigstens werde klug genug seyn, um es stets so einzurichten, dass ich auf der Seite der Stärkeren und nie auf der Seite der Schwächeren sey.

Die Möglichkeit dieses Gedankens muss ganz aufgehoben werden. Jeder muss bis zur Ueberzeugung einsehen, dass aus der Unterdrückung und rechtswidrigen Behandlung *eines* Staatsmitgliedes seine eigene sicher erfolgen werde.

Sichere Ueberzeugung lässt sich nur durch ein Gesetz hervorbringen. Also — die ungerechte Gewaltthätigkeit müsste dadurch, dass sie Einmal und in Einem Falle geschehen, *gesetzlich* werden. Es müsste, gerade darum, weil etwas Einmal geschehen, nun jeder das vollkommene Recht haben, dasselbe zu thun. (Nach der obigen Formel: jede verstattete That müsste nothwendig Gesetz werden, und dadurch würde denn das Gesetz nothwendig allemal zur That werden müssen.)

(Dieser Satz ist ohnedies in der Natur der Sache gegründet. Das Gesetz ist für alle gleich; was daher nach demselben Einem zusteht, muss nothwendig Allen zustehen.)

Aber dieser Vorschlag ist nicht ausführbar: denn dadurch wird Recht und Gerechtigkeit für ewige Zeiten durch das Gesetz selbst aufgehoben. Eben darum kann im Rechtsgesetze nicht der Satz liegen, dass die Ungerechtigkeit gerecht gesprochen werden solle; sondern nur, dass, weil aus ihrer Verstattung in einem einzigen Falle eine Rechtmässigkeit derselben nothwendig, nicht nur im Vernunftschlusse, sondern in der That erfolgen würde, diese Verstattung derselben in einem einzigen Falle schlechthin nicht vorkommen müsse Wie dies einzurichten sey, wird sich sogleich ergeben, wenn wir den oben aufgestellten Begriff einer Macht des Gesetzes noch einmal näher ansehen wollen. Wir werden sogleich sehen, wie das geschehen müsse, wenn wir das oben aufgestellte Princip noch einmal näher ansehen.

Die zwingende Macht müsse, ist gesagt worden, eine solche seyn, deren Selbsterhaltung bedingt sey durch ihre stete Wirksamkeit; die sonach, wenn sie einmal unthätig ist, auf immer vernichtet wird; deren *Existenz überhaupt* abhängt von ihrer *Existenz oder Aeusserung in jedem einzelnen Falle:* und da diese Ordnung der Dinge nicht von selbst eintreten, wenigstens nicht nach einer Regel und ununterbrochen stattfinden dürfte, müsste sie durch ein Fundamentalgesetz des Bürgervertrages eingeführt werden.

Die geforderte Ordnung der Dinge wird eingeführt werden durch die Verordnung, dass das Gesetz gar keine Rechtsgültigkeit für das Folgende haben solle, ehe nicht alles Vorhergegangene nach demselben entschieden sey: keinem solle zufolge eines Gesetzes Recht verschafft werden, ehe nicht allen vorher Beschädigten, die aus dem gleichen Gesetze klagten, Recht verschafft worden: keiner solle nach einem Gesetze einer Vergehung halber bestraft werden können, ehe nicht alle vorhergegangenen Vergehungen gegen dieses Gesetz entdeckt und bestraft seyen. — Da aber das Gesetz überhaupt nur Eins ist, so könnte dasselbe überhaupt nicht in keinem seiner Theile sprechen, ehe es nicht allen seinen vorhergegangenen Obliegenheiten Genüge geleistet hätte. Eine solche Einrichtung müsste durch das Gesetz selbst gemacht werden: das Gesetz schriebe in derselben sich selbst ein Gesetz vor, und ein solches, in sich selbst zurückgehendes Gesetz nennt man ein *constitutionelles.*

VI. Wenn nun die angezeigte Ordnung in der Anwendung der öffentlichen Gewalt selbst durch ein Zwangsgesetz gesichert ist, so ist die allgemeine Sicherheit und die ununterbrochene Herrschaft des Rechts fest gegründet. Aber wie soll diese Ordnung selbst gesichert werden?

Wenn, wie hier noch immer vorausgesetzt ist, die ganze Gemeine die ausübende Gewalt in den Händen hat, welche andere Macht soll dieselbe nöthigen, ihr eigenes Gesetz über die Zeitfolge in der Anwendung dieser Gewalt zu halten? Oder, wenn man nimmt, dass die Gemeine, aus gutem Willen und aus Anhänglichkeit an die Verfassung, jenes constitutionelle Gesetz eine Zeit lang hielte, und, da sie Einem Beeinträchtigten sein Recht verschaffen nicht gekonnt oder nicht gewollt, die Rechtspflege wirklich solange aufhielte: so würden die daraus entstehenden Unordnungen in kurzem so gross werden, dass die Gemeine aus Noth gegen ihr Grundgesetz würde handeln und, ohne die alten Vergehungen zu bestrafen, nur schnell über die neuen herfallen müssen. Der Stillstand der Gesetze wäre die Strafe ihrer Trägheit, Nachlässigkeit oder Parteilichkeit; und wie sollte sie genöthigt werden, sich selbst diese Strafe zuzufügen und sie zu tragen? — Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigener Richter. Sie würde, so lange die Unsicherheit nicht weit eingerissen wäre, aus Bequemlichkeit oder Parteilichkeit vieles hingehen lassen; und wenn sie denn nun dadurch sich vergrössert, und den mehresten fühlbar geworden wäre, so würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten und dieselbe auch für sich hoffenden Verbrecher herfallen, welche ihr Misgeschick gerade in diese Epoche des Erwachens des Volkes geworfen hätte; bis das Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschliefe, und der Kreislauf wieder von vorn anginge. Eine solche Verfassung, die *demokratische* in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, wäre die allerunsicherste, die es geben könnte, indem man nicht nur, wie ausser dem Staate, immerfort die Gewaltthätigkeiten aller, sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wuth eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte.

Das aufgegebene Problem ist sonach noch nicht gelöst, und der Zustand der Menschen in der beschriebenen Verfassung ist ebenso unsicher, als er ohne sie war. Der eigentliche Grund davon ist der, dass die Gemeine über ihre Verwaltung des Rechts überhaupt zugleich *Richter* und *Partei* ist.

Dadurch ist die Art der Auflösung gegeben. Ueber die Frage, wie die Gerechtigkeit überhaupt verwaltet werde, müssen Richter und Partei getrennt werden, und die Gemeine kann nicht beides zugleich seyn.

Partei kann die Gemeine in diesem Rechtshandel nicht seyn. Denn da sie über alles mächtig ist und seyn soll, so könnte ein Richter über sie seinen Ausspruch nie mit Gewalt durchsetzen. Sie müsste sich seinem Ausspruche gutwillig unterwerfen. Dann aber gilt ihr die Gerechtigkeit über alles; wenn aber dies als in der Regel vorauszusetzen wäre, so bedürfte es keines Richtens, und der Richter wäre auch in der That keiner, sondern nur ein Rathgeber. Will die Gemeine das Recht nicht, so unterwirft sie sich nicht, da sie nicht gezwungen werden kann; rückt dem unwillkommenen Erinnerer Verblendung oder Treulosigkeit vor, und bleibt nach wie vor ihr eigener Richter.

Wir fassen alles zusammen: Ob die Staatsgewalt zweckmässig angewendet werde, darüber muss nach einem Gesetze gerichtet werden. In diesem Rechtshandel kann nicht dieselbe (physische oder mystische) Person Richter und Partei zugleich seyn. Aber *Partei* kann die Gemeine, die doch in diesem Rechtshandel Eins von beiden seyn muss, nicht seyn; sie kann sonach — ist die wichtige Folgerung, die wir machen — die öffentliche Gewalt nicht in den Händen behalten, weil sie ausserdem, als Partei, sich vor einen höheren Richterstuhl müsste stellen lassen.

(Es liegt alles daran, dass man sich von der Bündigkeit des geführten Räsonnements überzeuge; denn es enthält die, soviel mir bekannt ist, noch nirgends gelieferte strenge Deduction der absoluten Nothwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft, und zeigt, dass diese nicht etwa nur eine nützliche und weise, sondern eine durch das Rechtsgesetz absolut geforderte Einrichtung ist, und dass die Demokratie in dem oben erklärten Sinne des Worts nicht etwa nur eine unpolitische, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung ist. Dass die Gemeine nicht Richter und Partei zugleich seyn könne, dürfte am wenigsten Zweifel erregen; vielleicht aber dies, dass über die Anwendung der öffentlichen Gewalt schlechterdings Rechenschaft abgelegt werden müsse. Aber dies geht aus allem bis jetzt Gesagten hervor. Jeder Einzelne, der in den Staat tritt, muss von der Unmöglichkeit überzeugt werden, dass er je dem Gesetze zuwider behandelt werde. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht, wenn der Verwalter des Gesetzes nicht selbst zur Rechenschaft gezogen werden kann.)

Also die Gemeine müsste die Verwaltung der öffentlichen Macht veräussern, sie auf Eine oder mehrere besondere Personen übertragen, die ihr aber über die Anwendung derselben verantwortlich blieben. Eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine *Despotie.*

Es ist sonach ein Fundamentalgesetz jeder vernunft- und rechtmässigen Staatsverfassung, dass die *executive Gewalt,* welche die nicht zu trennende richterliche und ausübende im engeren Sinne unter sich begreift, und *das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde,* welches ich das *Ephorat,* im weitesten Sinne des Worts, nennen will, getrennt seyen; dass die letztere der gesammten Gemeine verbleibe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde. Kein Staat darf sonach *despotisch,* oder *demokratisch* regieret werden.

Es ist über die Trennung der Gewalten (*pouvoirs,* der Theile Einer und ebenderselben öffentlichen Gewalt) viel geredet worden. Die legislative Gewalt müsse von der executiven getrennt werden, hat man gesagt; aber in diesem Satze scheint etwas Unbestimmtes zu liegen.

Es ist wahr, für jede bestimmte Person wird das bestimmte positive Gesetz, der *Form nach, Gesetz* und verbindend, lediglich dadurch, dass sie sich demselben unterwirft, d. h. dass sie erklärt: ich will in diesem bestimmten Staate, der diese bestimmte Volksmenge, diesen Boden, diese Erwerbsmittel u. s. f. hat, leben. Aber das *Materiale* des Civilgesetzes wenigstens (über andere Zweige der Gesetzgebung wird besonders geredet werden) geht aus der blossen Voraussetzung, dass diese bestimmte Menschen-Menge, an diesem bestimmten Orte, *rechtlich* neben einander leben wolle, hervor; und jeder unterwirft sich durch die zwei Worte: ich will unter euch leben, *allen* gerechten Gesetzen, die in diesem Staate je gegeben werden können. Da den Verwaltern der executiven Gewalt aufgelegt ist, über das Recht überhaupt zu halten, und sie dafür (dass das Recht herrsche) verantwortlich sind, so muss ihnen von Rechtswegen überlassen werden, für die Mittel der Realisation des Rechts Sorge zu tragen; und sonach auch die Verordnungen selbst zu entwerfen, welche eigentlich keine neuen Gesetze, sondern nur bestimmtere Anwendungen des einigen Grundgesetzes sind, welches so lautet: diese bestimmte Menschen-Menge soll rechtlich neben einander leben. Wenden die Gewalthaber jenes Grundgesetz unrichtig an, so werden sehr bald Unordnungen entstehen, die sie der Verantwortung aussetzen; und sie sind sonach genöthigt, gerechte, von jedem Verständigen zu billigende, Gesetze zu geben.

Ganz zwecklos, und sogar nur scheinbar möglich, ist die Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt (die letztere im engeren Sinne des Worts genommen). Muss die ausübende Gewalt, ohne Widerrede, den Ausspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt; von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur durch einen fremden Willen geleitete physische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der letzten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. — Unseren Untersuchungen zufolge ist die executive Gewalt, im weitesten Sinne des Worts, und das Ephorat zu trennen. Die erstere umfasst die gesammte öffentliche Gewalt in allen ihren Zweigen; aber sie muss über die Verwaltung derselben dem Ephorate (dessen Begriff hier bei weitem noch nicht vollständig bestimmt ist) verantwortlich gemacht werden.

Die Personen, denen die executive Macht anvertraut wird, sind, nach der gewöhnlichen Eintheilung, entweder Eine, in der recht- und gesetzmässigen *Monarchie*, oder ein durch die Constitution organisirter Körper, in der *Republik* (im engeren Sinne des Worts): oder bestimmter, es ist, da Einer nie alles thun kann, immer ein Corps, welches die executive Gewalt in den Händen hat; wobei der Unterschied nur der ist, dass, wenn die Einstimmigkeit nicht stattfindet, der Streit, entweder durch die Stimme eines immerwährenden Präsidenten (des Monarchen), von welcher keine Appellation stattfindet, oder durch eine Collectivstimme, etwa durch die Stimmenmehrheit, entschieden werde. Hier ist eine mystische, oft auch wandelbare Person (d. h. diejenigen, welche durch ihre Zusammenstimmung die Stimmenmehrheit bilden, und den Streit, ohne dass weiter appelliret werden könne, entscheiden, sind nicht immer dieselben physischen Personen) der immerwährende Präsident.

Ferner werden die Verwalter der executiven Gewalt entweder für ihre Person gewählt, oder nicht. Im ersten Falle werden entweder *alle*, oder nur *einige*, gewählt. Sie werden gewählt, unmittelbar durch die Gemeine, in der *Demokratie*, im engeren Sinne des Worts, d. h. in der, die eine Repräsentation hat, und darum eine rechtmässige Verfassung ist. Wenn *alle* obrigkeitlichen Personen unmittelbar durch die Gemeine gewählt werden, ist es eine *reine*, wo nicht, eine *gemischte Demokratie*. Das Corps der Gewalthaber kann auch durch Wahl sich selbst ergänzen, in der *Aristokratie*; durchgängig, in der *reinen;* nur zum Theil, so dass das Volk unmittelbar einen Theil der Magistratspersonen wähle, in der *gemischten Aristokratie*, oder *Aristo-Demokratie*. Es kann auch ein immerwährender Präsident der Regierung für seine Person gewählt werden, im *Wahlreiche*. In allen diesen Fällen geschieht die Wahl entweder aus der ganzen Gemeine, so dass jeder Bürger wahlfähig sey, oder nur aus einem Theile derselben. Das Wahlrecht ist sonach beschränkt, oder unbeschränkt. Eine wahre Beschränkung des Wahlrechts könnte sich nur auf die Geburt der Wahlfähigen gründen; denn wenn jeder Bürger jede Würde im Staate erhalten, aber nur etwa stufenweise zu höheren hinaufsteigen kann, so ist die Wahl nicht absolut, sondern nur relativ beschränkt. Wenn aber das Wahlrecht absolut beschränkt ist, und die Wahlfähigkeit sich auf die Geburt gründet, dann ist die Verfassung eine *erbliche Aristokratie*; und dies führt uns auf den zweiten, oben als möglich aufgestellten Fall, dass nemlich die Repräsentanten, nicht jeder für seine Person, gewählt werden.

Es kann nemlich geborene Repräsentanten geben; entweder so, dass sie, lediglich durch ihre Geburt, wirklich die Repräsentation erhalten: der Erbprinz in jeder erblichen Monarchie; oder, dass sie durch dieselbe für die höchsten Staatsämter, wenigstens ausschliessend, wahlfähig sind: der Adel überhaupt in Monarchien, die Patricier insbesondere in erblich-aristokratischen Republiken.

Alle diese Formen werden rechtskräftig durch das Gesetz, d. i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeine, die sich eine Constitution giebt. Alle sind, wenn nur ein Ephorat vorhanden ist, rechtsgemäss, und können, wenn nur dieses gehörig organisirt und wirksam ist, allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten.

Welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sey, ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik; und die Beantwortung derselben hängt von der Untersuchung ab, unter welcher Regierungsverfassung das Ephorat am kräftigsten wirken werde.

Wo das Ephorat noch nicht eingeführt ist, oder, weil die mehreren noch Barbaren sind, nicht eingeführt werden kann, ist sogar die erbliche Repräsentation die zweckmässigste, damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheuet und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem nothwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird.

VII. Die Personen, welchen die Gemeine die Ausübung der öffentlichen Gewalt angeboten, müssen dieselbe angenommen und sich vor ihrem Gerichte verantwortlich über die Anwendung derselben gemacht haben; ausserdem wären sie nicht Repräsentanten, und die Gewalt wäre ihnen nicht übertragen.

Diese Annahme kann nur freiwillig geschehen: und beide Parteien müssen sich in der Güte vereinigen. Denn obwohl im Rechtsgesetze die Nothwendigkeit liegt, dass eine öffentliche Gewalt und ausdrücklich dazu bestellte Verwalter derselben seyn sollen; mithin auch allerdings das Recht stattfindet, jeden zu zwingen, dass er seine Stimme über die Einrichtung einer solchen Gewalt gebe; so sagt doch das Rechtsgesetz darüber nichts, welchen bestimmten Personen diese Gewalt übergeben werden solle.

Gerade, wie wir oben bei der Untersuchung des Eigenthumsvertrages folgerten, folgern wir auch hier. Da das Rechtsgesetz überhaupt nicht anwendbar ist, ohne Errichtung einer öffentlichen Gewalt, diese aber nicht, ohne dass sie bestimmten Personen übertragen werde: so findet ein Zwangsrecht statt auf jeden, dass er zur Ernennung solcher Personen seine bestimmte Stimme gebe; ferner, dass er sich, wenn die Wahl auf ihn fallen sollte, bestimme, ob er das Amt annehmen wolle oder nicht. Die Wahl, dies heisst hier, die Bestimmung, wie überhaupt in diesem Staate die Repräsentation besetzt werden solle, der ganze Theil der Constitution über diesen Gegenstand, muss durch absolute *Uebereinstimmung aller* zu Stande gebracht seyn. Denn ob es gleich ein Zwangsrecht überhaupt giebt, dass jeder in eine bürgerliche Verfassung trete, so giebt es doch kein Zwangsrecht, dass er bestimmt in diese trete. Da nun durch die Personen der Gewalthabenden und durch das Gesetz, welches festsetzt, wie dieselben gewählt werden sollen, der Staat ein bestimmter Staat wird, so findet kein Recht statt, den Anderen zu nöthigen, den oder die von mir anerkannten Repräsentanten gleichfalls für die seinigen anzuerkennen. Können sie sich nicht vergleichen, so wird die grössere, und darum stärkere, Menge sich behaupten an diesem Orte im Raume, und die Anderen werden, da sie an demselben nicht länger geduldet werden können, die Wahl haben, entweder der Stimmenmehrheit beizutreten, wodurch die Wahl einstimmig wird, oder zu entweichen, mithin sich gar nicht mehr zu dieser Verbindung zu zählen, wodurch die Wahl abermals einstimmig wird. Sowie überhaupt ein Vertrag dadurch, aber auch *nur* dadurch, unverbrüchlich und unabänderlich wird, dass ohne denselben ein rechtliches Verhältniss nicht möglich wäre, so ist es auch mit dem Vertrage, in welchem der Staat die executive Gewalt an bestimmte Personen überträgt, und den wir den Uebertragungscontract nennen wollen.

Wer die öffentliche Gewalt einmal übernommen hat, darf sie nicht einseitig, sondern nur mit Bewilligung der Gemeine, wieder niederlegen, weil durch sein Abtreten die Herrschaft des Rechts wenigstens unterbrochen, oder wohl gar unmöglich dürfte gemacht werden, wenn seine Stelle nicht füglich wiederbesetzt werden könnte. Ebensowenig darf die Gemeine den Vertrag mit ihm einseitig aufheben: denn die Staatsverwaltung ist sein Stand im Staate, sein ihm angewiesener Besitz, und er hat, inwiefern er zufolge des Vertrags diesen hat, keinen anderen; als allen Staatsbürgern ihr Eigenthum angewiesen wurde, wurde ihm für seine Person dieses angewiesen; mithin würde ein *rechtliches Verhältniss* desselben mit dem gemeinen Wesen durch die einseitige Aufhebung unmöglich. Will er es aber sich gutwillig gefallen lassen und mit der Gemeine über einen Ersatz sich vereinigen, so mag er das wohl thun. —

Ferner — da der Verwalter der öffentlichen Gewalt für Recht und Sicherheit in diesem Vertrage sich verantwortlich macht, so muss er sich nothwendig die Macht und den freien Gebrauch derselben ausbedingen, die ihm zu diesem Zwecke erforderlich scheint, und jedesmal erforderlich scheinen wird: und sie muss ihm zugestanden werden. Es muss ihm das Recht zugestanden werden, das, was zur Beförderung des Staatszwecks von jedem beigetragen werden solle, zu bestimmen, und mit dieser Macht völlig nach seinem besten Wissen und seiner Ueberzeugung zu verfahren. (Wir werden bald sehen, inwieweit dennoch diese Macht beschränkt werden müsse.) Die Staatsmacht muss ihm also, ohne alle Einschränkung, zu freier Disposition unterworfen werden, wie aus dem Begriffe einer Staatsgewalt ohnedies folgt.

Die öffentliche Gewalt muss, in jedem Falle, jedem Recht verschaffen und die Ungerechtigkeit zurücktreiben und bestrafen. Sie macht sich dafür verantwortlich, und eine unentdeckte Gewaltthätigkeit hat für den Staat und für ihre Person die traurigsten Folgen. Die Verwalter derselben müssen daher die Macht und das Recht haben, über die Aufführung der Bürger zu wachen; sie haben die *Polizeigewalt* und die *Polizeigesetzgebung*.

Dass jeder sein Rechtsurtheil im Bürgervertrage, ohne allen Vorbehalt, dem Urtheile des Staats unterworfen habe, und, da jetzt ein Verwalter der Macht desselben gesetzt ist, diesem unterwerfe, dass dieser sonach nothwendig ein Richter sey, von welchem keine Appellation stattfindet, geht schon aus dem obigen hervor.

VIII. Unter welches Zwangsgesetz soll nun diese höchste Staatsgewalt selbst gebracht werden, damit es ihr unmöglich sey, irgend etwas Anderes zu bewirken, als das Recht, zugleich aber auch nothwendig dasselbe in allen Fällen zu bewirken?

Es ist oben im Allgemeinen der Satz aufgestellt worden: es muss physisch unmöglich seyn, dass die öffentliche Macht oder hier, die Verwalter derselben einen anderen Willen haben, als den des Rechts. Das Mittel, wie dies zu erreichen sey, ist im Allgemeinen gleichfalls schon angegeben worden. Ihr Privatzweck, der Zweck ihrer eigenen Sicherheit und ihres Wohlseyns, muss an den gemeinsamen Zweck gebunden, und nur durch seine Erreichung zu erreichen seyn. Sie müssen gar kein anderes Interesse haben können, als das, den gemeinsamen Zweck zu befördern.

Das Recht ist bloss *formal;* es muss also gar kein *materiales* Interesse für ihre Richtersprüche, kein Interesse, dass dieselben in diesem oder jenem Falle gerade so ausfallen, bei ihnen stattfinden können. Es muss ihnen nur daran liegen können, dass sie dem Rechte gemäss seyen, keineswegs, wie sie lauten.

Sie müssen daher zuvörderst in allen ihren Privatzwecken, d. i. in Absicht ihrer Bedürfnisse völlig unabhängig seyn von allen Privatpersonen. Sie müssen ihr reichliches und sicheres Auskommen haben, so dass ihnen keine Privatperson Wohlthaten erweisen könne, und dass alles, was man ihnen anbieten könnte, in Nichts verschwinde.

Die Verwalter der executiven Macht müssen, um nicht zur Parteilichkeit verleitet zu werden, so wenig Freundschaften, Verbindungen, Anhänglichkeiten unter Privatpersonen haben, als irgend möglich.

Der oben aufgestellte Grundsatz, um für alle Einzelnen, in allen Fällen, gleiches Recht zu erzwingen, war der: dass das Gesetz der Zeitfolge nach richte und über keinen künftigen Fall entscheide, ehe es den vorhergegangenen abgethan. Nachdem jetzt eine regelmässige Justizeinrichtung getroffen, die stets, und vielleicht mit mehreren Dingen zugleich, beschäftigt ist; manche Rechtsstreitigkeiten leichter zu entscheiden seyn dürften, als andere, und überhaupt alles daran liegt, dass keine Zeit verloren gehe, so muss dies Gesetz, so wie es aufgestellt ist, wegfallen. Aber dass die Justiz wirklich in der Untersuchung aller bei ihr angebrachten Klagen begriffen sey, muss sie stets nachweisen können: ferner ist es schlechthin nothwendig, dass nach Art der Rechtsstreitigkeiten eine bestimmte Zeit festgesetzt sey, binnen welcher eine jede geendigt seyn müsse; widrigenfalls das Gesetz, nach obigem Grundsatze, seine Macht verlieren würde. Ohne diese Einrichtung liesse sich gar nicht ausmachen, ob wirklich einem jeden sein Recht widerführe; und die Klage über versagtes Recht fände gar nicht statt, indem der Richter durch Vertröstung auf die Zukunft die Klagenden immer zur Ruhe verweisen könnte.

Aber folgendes ist ein sicheres Kriterium, ob das Recht so, wie es soll, verwaltet werde. Die Urtheile und das ganze Verfahren der Gewalthaber dürfen sich nie widersprechen; wie sie einmal, in Einem Falle, verfahren sind, so müssen sie, in demselben Falle, immer verfahren. Jede ihrer öffentlichen Handlungen muss zum unverbrüchlichen Gesetz werden. Dies bindet sie an das Recht. Sie können nie ungerecht verfahren wollen, denn sie müssten es von nun an in dem gleichen Falle immer, und daraus würde bald die merklichste Unsicherheit entstehen. Oder, wenn sie von ihrer ersten Maxime abzugehen gezwungen sind, so sieht sogleich jeder, dass ihr Verfahren ungerecht war.

Damit diese Beurtheilung möglich sey, müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Entscheidung, ohne Ausnahme die höchste Publicität haben; wenigstens nachdem jede geschlossen ist. Denn es wäre möglich, dass die Gewalt in Polizeisachen hier und da verborgen zu Werke gehen müsste, um den Zweck der öffentlichen Sicherheit, für dessen Erreichung sie der Gemeine verantwortlich ist, zu befördern. Dies muss ihr erlaubt seyn, aber nach Erreichung desselben darf sie kein Geheimniss mehr aus ihrem Verfahren machen. Aber ihr Zweck ist erreicht, wenn sie den Richterspruch thut und ausführt.

IX. Wenn die Gewalthaber ihr Amt nach den angezeigten Gesetzen verwalten, so herrscht Recht, Gerechtigkeit und Sicherheit, und jedem ist die seinige beim Eintritt in den Staat vollkommen garantirt. Aber wie sollen, da man sich keinesweges auf Treu und Glauben hinzugeben gedenkt, die Gewalthaber selbst genöthigt werden, sich nach diesen Gesetzen zu halten? Dies ist die letzte Aufgabe des zu lösenden Problems einer vernunftmässigen Staatsverfassung.

Die executive Gewalt richtet in der letzten Instanz; es findet keine Appellation von ihrem gesprochenen Endurtheile statt, es *darf* niemand, da diese Inappellabilität Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es *kann* niemand, da sie die Uebermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urtheile ungültig machen, oder die Ausübung derselben aufhalten. Das präsumtive, als sicheres Recht constituirte Recht hat in der Person der für untrüglich erklärten Richter gesprochen. Hierbei muss es sein Bewenden und der Rechtsspruch muss seinen unfehlbaren Erfolg in der Sinnenwelt haben.

Klare Beweise, dass das Constitutionsgesetz des Rechts verletzt sey, sind nur folgende zwei: 1) dass das Gesetz in irgend einem Falle binnen der bestimmten Zeit keine Ausübung finde; 2) dass die Verwalter der öffentlichen Macht sich selbst widersprechen, oder eben, um sich nicht zu widersprechen, offenbare Ungerechtigkeiten begehen müssen.

Ferner ist erwiesen, dass es nur die Gemeine sey, die die Verwalter der executiven Macht richten könne. Aber die Schwierigkeit ist die: Wo ist denn die Gemeine, und was ist sie? Ist sie denn etwas mehr, als ein blosser Begriff: oder, wenn sie etwas mehr seyn soll, wie ist sie denn zu realisiren?

Vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gewalt, und da dieser Richterstuhl ununterbrochen fortdauert, ununterbrochen fort, sind alle Mitglieder des Staates nur Privatpersonen und keine Gemeine: und jeder ist immerfort der Obergewalt unterworfen. Eines jeden Wille ist nur sein Privatwille, und der einzige Ausdruck des gemeinsamen Willens ist eben der Wille der Obergewalt. Die Gemeine hat keinen abgesonderten Willen, und es ist gar keine Gemeine realisirt, bevor dieselbe nicht ihren Willen von dem Willen der executiven Gewalt abgetrennt, und ihre Erklärung, dass der Wille derselben immer ihr eigener Wille sey, zurückgenommen hat.

Aber wie kann dies geschehen? Keine Privatperson darf sagen: die Gemeine soll sich versammeln, alle Einzelnen, die bis jetzt nur Privatpersonen sind, sollen zusammentreten und Gemeine seyn; denn wenn der Wille dieses Einzelnen mit dem der Gewalthaber, der ja immerfort den gemeinsamen Willen repräsentiret, nicht übereinstimmt, so ist er ein Privatwille *), ein gegen den gemeinsamen Willen sich auflehnender, ihm widersprechender Wille, mithin Rebellion, und muss auf der Stelle, als solche, bestraft werden. Aber er wird mit dem Willen der Gewalthaber nie übereinstimmen, und diese werden nie die Gemeine versammeln wollen. Entweder, sie sind sich ihrer gerechten Verwaltung bewusst; so ist es ganz gegen den ursprünglichen gemeinsamen Willen, dass ohne Noth die Einzelnen in ihren Privatgeschäften gestört werden, und in dem Gange des Rechts ein Aufenthalt geschehe. Oder sie

---

*) der sich zum allgemeinen erhebt — (*Margin. Zusatz.*)

sind sich ihres Unrechts bewusst; so ist nicht zu glauben, dass sie die Gewalt, die sie jetzt noch in den Händen haben, aufgeben, und ihren Richter selbst zusammenrufen werden. Sie bleiben sonach immerfort ihre eigenen Richter; sie haben keinen Richter über sich zu fürchten, weil seine Realität von ihnen selbst abhängt; und die Verfassung bleibt, vor wie nach, despotisch. — Kurz: nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine declariren; sie müsste mithin Gemeine seyn, ehe sie es ist, welches, aufgestellterweise, sich widerspricht.

Der Widerspruch ist nur so zu heben: *Das Volk wird durch die Constitution im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt.*

Durch dieses constitutionelle Gesetz könnte, welches der zunächst jedem sich darbietende Fall ist, verordnet werden, dass das Volk zu gewissen, bestimmten Zeiten regelmässig sich versammle, und sich von den Magistratspersonen Rechenschaft über die Staatsverwaltung ablegen lasse. Eine solche Einrichtung ist ausführbar in kleinen Staaten, besonders republikanischen, wo die Volksmenge nicht sehr zerstreut wohnt, daher leicht und ohne grossen Zeitverlust sich versammelt, auch die Staatsverwaltung einfach und leicht zu übersehen ist. Und doch verliert auch hier diese grosse Rechtshandlung durch die Gewöhnung an sie von ihrer Würde; man hat Zeit, seine Maassregeln auf sie zu nehmen, und das Resultat derselben ist gemeinhin weniger der gemeinsame Wille, als der Privatwille ränkevoller und ehrsüchtiger Parteien. In einem Staate von beträchtlicher Grösse aber — und es ist in mehreren Rücksichten zu wünschen, dass die Staaten nicht klein seyen — würde, abgerechnet, dass auch die genannten Misbräuche in ihm nur ausgedehnter und gefährlicher zum Vorschein kommen würden, jenes Gesetz nicht einmal ausführbar seyn, indem, wegen des damit nothwendig verbundenen Zeitverlustes und Störung in den Privatgeschäften, die Sorge, sich gegen Beeinträchtigung zu schützen, selbst die grösste Beeinträchtigung für das Volk werden würde.

Es lässt sich sonach als Princip festsetzen: *Die Gemeine muss nie ohne Noth zusammengerufen werden: sobald es aber*

Noth thut, muss sie sogleich beisammen seyn, und sprechen können und wollen.

Es ist nie Noth, dass sie zusammentrete, und sie wird es auch nie wollen, ehe nicht Recht und Gesetz ganz aufhört zu wirken; dann aber wird sie es müssen, und es sicherlich thun.

An das Recht jedes Einzelnen muss in einem rechtmässigen Staate Recht und Gesetz überhaupt geknüpft seyn; also das Gesetz muss, wo es offenbar nicht gewirkt hat, wie es sollte (d. h. wenn in der bestimmten Zeit über einen Rechtshandel nicht gesprochen worden, oder wenn die Anwendung der Gewalt sich mit sich selbst in Widerspruch befindet, oder wenn sonst die Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit klar ist), ganz aufgehoben werden.

Wer soll nun urtheilen, ob dieser Fall vorhanden sey? Nicht die Gemeine, denn sie ist nicht versammelt; nicht die Staatsgewalt, denn sie wäre dann Richter in ihrer eigenen Sache. Noch weniger der, der Unrecht gelitten zu haben glaubt, denn er wäre gleichfalls Richter in seiner eigenen Sache. Also — es muss ausdrücklich *für diese Beurtheilung eine besondere Gewalt durch die Constitution errichtet werden.*

Diese Gewalt müsste die fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht haben, und wir können sie sonach *Ephoren* nennen.

Die executive Gewalt ist keinem Menschen verantwortlich, als der versammelten Gemeine; die Ephoren können daher die Gewalthaber nicht vor ihren Richterstuhl ziehen; aber sie müssen den Gang der Geschäfte beständig beobachten und sonach auch das Recht haben, Erkundigungen einzuziehen, wo sie können. Die Ephoren dürfen die Urtheile der Gewalthaber nicht aufhalten, da von denselben keine Appellation statt findet. Sie dürfen ebensowenig in irgend einer Angelegenheit selbst Recht sprechen, da jener Magistrat der alleinige Richter im Staate ist. *Die Ephoren haben sonach gar keine executive Gewalt* *).

---

*) Darin ist das hier aus reiner Vernunft deducirte *Ephorat* (im engeren Sinne des Wortes) gänzlich unterschieden von dem *Ephorate* in der

Aber sie haben eine *absolut prohibitive* Gewalt; nicht die Ausführung dieses oder jenes *besonderen* Rechtsschlusses zu verbieten, denn dann wären sie Richter, und die executive Gewalt wäre nicht inappellabel; sondern allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu suspendiren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das *Staatsinterdict* (nach Analogie des kirchlichen Interdictes. Die Kirche hat dieses untrügliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihrer bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden.)

Es ist sonach Grundsatz der recht- und vernunftmässigen Staatsverfassung, dass der *absolut positiven* Macht eine *absolut negative* an die Seite gesetzt werde.

Da die Ephoren gar keine Macht in den Händen haben, die executive Gewalt aber eine unendliche Uebermacht, so dürfte man fragen, wie denn die ersteren die letztere zwingen könnten, auf ihren blossen Befehl ihre Functionen einzustellen. Aber dieser Zwang findet sich von selbst. Denn durch die öffentlich angekündigte Suspension wird alles, was sie von diesem Augenblicke an entscheiden, als ungültig und rechtsunkräftig angekündiget; und es ist natürlich, dass keine von ihr verfällte Partei sich von nun an ihrem Urtheile wird unterwerfen wollen, ebenso wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterstuhle gewonnen, sich auf dieses Urtheil verlassen wird.

Ferner werden durch das Interdict die bisherigen Verwalter der executiven Macht für blosse Privatpersonen und alle ihre Befehle, Gewalt zu brauchen, für rechtsunkräftig erklärt. Jede auf ihren Befehl, von der Stunde des Interdicts an, begangene Gewaltthätigkeit ist Widerstand gegen den, durch die Ephoren erklärten gemeinsamen Willen, mithin Rebellion, muss als solche bestraft werden, und wird ganz gewiss also bestraft, wie wir sogleich sehen werden.

Haben die Magistratspersonen für ihre Widersetzlichkeit

---

spartanischen Verfassung, von der Staatsinquisition zu Venedig u. dgl. Die *Volkstribunen* in der römischen Republik hatten mit denselben noch die meiste Aehnlichkeit.

eine härtere Strafe zu erwarten, als ihnen ohnedies bevorsteht, wenn sie vor der Gemeine sachfällig werden? Dies kann nicht seyn, denn dann erwartet sie ohnedies die höchste: aber sie geben durch Widersetzlichkeit eine Sache schon verloren, die sie noch immer gewinnen können; und ziehen sich schon durch dieselbe, vor aller Untersuchung über den Grund des auferlegten Interdicts, die höchste Strafe zu, der sie vielleicht noch hätten entgehen können. Sie werden sonach schwerlich sich widersetzen.

Die Ankündigung des Interdicts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine. Dieselbe ist durch das grösste Unglück, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammeln. Die Ephoren sind der Natur der Sache nach Kläger, und haben den Vortrag.

Die Gemeine soll zusammenkommen: dadurch wird nun nicht etwa gesagt, dass alle Menschen, aus allen Theilen des vielleicht sehr ausgedehnten Reichs, sich auf einem Platze versammeln sollen, welches in mehreren Fällen ganz unmöglich seyn dürfte; sondern nur, dass alle zu der vorhabenden Untersuchung, über welche gar wohl in jeder Stadt und jedem Dorfe des Reiches berathschlagt werden kann, sich vereinigen, und jeder seine Stimme gebe. Wie es einzurichten ist, um das Resultat des gemeinsamen Willens rein zu bekommen, ist eine Frage der Politik, und keinesweges der Rechtslehre. Doch ist es aus einem Grunde, den wir tiefer unten anführen werden, nothwendig, dass bei dieser Berathschlagung wirklich grosse Haufen des Volkes, hier und da, auf einem Platze zusammenkommen.

Was die Gemeine beschliesst, wird constitutionelles Gesetz.

Es ist daher zuvörderst nothwendig, dass sie, — ihr Urtheil über die Materie des Rechtsstreites mag nun ausfallen wie es wolle, — beschliessen, dass das angekündigte Interdict der Form nach rechtskräftig seyn, und dass die Widersetzlichkeit dagegen als Rebellion bestraft werden solle. Beschlössen sie das Gegentheil, so höben sie alles Interdict, mithin auch alle Wirksamkeit des Ephorats, sonach das Ephorat dem Wesen nach selbst auf, und beschlössen über sich eine Obergewalt, die keine Verantwortlichkeit hätte, mithin eine Despotie, welches gegen das Rechtsgesetz ist, und überhaupt sich nicht erwarten lässt. Sie werden es nicht thun, weil das Recht an ihren Vortheil gebunden ist.

Ferner, was die Materie des Rechtshandels anbelangt, so wird ihr Urtheil nothwendig gerecht, d. i. dem ursprünglichen gemeinsamen Willen gemäss seyn. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zufolge etwas ungestraft gelassen hat (über das *Factum* kann und muss kein Zweifel obwalten, und dafür haben die Ephoren zu sorgen), lossprechen, so beschliessen sie dadurch, dass dies nie bestraft werden, sondern eine rechtmässige Handlung seyn solle, die gegen jeden von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die executive Gewalt eines Widerspruches in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sey da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staates, nach welchem jeder unter ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten.

Der verfällte Theil, es seyen die Ephoren oder die executive Macht, ist des Hochverraths schuldig. Die ersteren, wenn ihre Klage sich ungegründet befindet, haben den Rechtsgang, als die höchste Angelegenheit des gemeinen Wesens, aufgehalten; die letzteren, wenn sie schuldig befunden werden, haben der Staatsgewalt sich zur Unterdrückung des Rechts bedient.

Keinem wird leicht die Verantwortlichkeit der Gewalthaber zu gross scheinen: vielleicht aber die der Ephoren. Es hat ihnen nun einmal geschienen, könnte man sagen, dass das Gesetz in Gefahr sey; sie haben nach ihrem Gewissen gehandelt und lediglich geirrt. — Aber das Gleiche kann ja von den Gewalthabern auch gelten: — und überhaupt ist darauf zu antworten: der Irrthum ist hier so gefährlich, als der böse Wille, und das Gesetz muss mit gleicher Sorgfalt den ersteren zu verhindern suchen, als es den letzteren unterdrückt. Die Weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden.

Ueberdies werden ja wohl die Ephoren mit den Gewalthabern, vor Ankündigung des Interdicts vorher, unterhandeln, dieselben zu vermögen suchen, dass sie freiwillig und ohne Aufsehen die Ungerechtigkeit abstellen, oder gut machen; und schon allein dadurch werden sie sich eine gründliche Einsicht in den wahren Zusammenhang der Sache erwerben.

Der Volksbeschluss gilt zurück: die nach den Maximen, die durch ihn gemisbilligt werden, gefällten Urtheile werden vernichtet, und die dadurch Beschädigten in ihren vorigen Stand wieder eingesetzt; doch ohne Nachtheil ihrer Parteien, welche auch nach, zwar ungegründetem, aber doch präsumtivem Rechte gehandelt haben. Der Schade muss von den Richtern, die ihn verursacht haben, ersetzt werden. Der Grund dieser Gültigkeit auf das Vergangene ist folgender: der nach dem Richterspruche sachfällige durfte nicht davon appelliren, weil präsumirt werden musste, dass der Wille der Richter mit dem wahren gemeinsamen Willen übereinkomme: der Grund der Gültigkeit des Urtheils war die Präsumtion seiner Gesetzlichkeit. Jetzt findet sich das Gegentheil: der Grund fällt weg, mithin auch das Begründete. Jenes Urtheil ist so gut als nicht gesprochen.

Die positive und negative Macht, die Executoren und Ephoren, sind vor der versammelten Gemeine zu richtende Parteien, mithin können sie selbst nicht Richter seyn in ihrer Sache, und gehören nicht zur Gemeine, die man in dieser Rücksicht nun auch das *Volk* nennen kann. — Die Ephoren instruiren den Process, wie oben bemerkt worden, und sind insofern Kläger; die Executoren verantworten sich, und sind insofern die Beklagten.

(Inwiefern gehören die Magistratspersonen zum Volke? Diese Frage hat man, wie bei mehreren Fragen geschehen ist, im Allgemeinen aufgeworfen, und im Allgemeinen, folglich einseitig, beantwortet, weil man zu bestimmen vergass, unter welchen Umständen man sie beantwortet wissen wollte.

Hier haben wir die Antwort. Ehe sie gewählt wurden, waren sie nicht Magistratspersonen, waren sie gar nicht das, was sie jetzt sind, sie waren etwas Anderes, und gehörten insofern zum Volke. Werden sie gleich für die Person als Repräsentanten geboren, wie der Erbprinz, so haben sie nie dazu gehört. Die geborenen Aristokraten, oder der Adel, sind vor ihrer Wahl zu einer Staatswürde Privatpersonen, und gehören zum Volke. Sie sind nicht Magistratspersonen, sondern nur ausschliessend wahlfähig. Dass ihre Stimme, wegen der zu befürchtenden Parteilichkeit für die executive Gewalt, keinen schädlichen Einfluss auf das Resultat des gemeinsamen Willens habe, dagegen hat die Constitution Sorge zu tragen, und wie es zu verhüten sey, ist eine Frage der Politik.

Sobald nur die Wahl auf sie fällt, wenn sie dieselbe auch noch nicht angenommen haben, sind sie schon ausgeschlossen vom Volke, denn sie unterhandeln jetzt mit demselben, und sind in dieser Unterhandlung die eine Partei, das Volk die andere. Erklären sie sich bestimmt, dass sie das angetragene Amt nicht annehmen, so treten sie dadurch wieder unter das Volk zurück.

Nehmen sie dasselbe an, so sind sie dadurch auf immer ausgeschlossen vom Volke.

Da sie sich für öffentliche Sicherheit und Recht mit ihrer eigenen Person und ihrer eigenen Freiheit verantwortlich machen, so müssen sie bei der Gesetzgebung mehr, als eine bloss zustimmende, sie müssen eine entscheidende *negative* Stimme (ein *Veto*) haben; d. h. es muss ihnen im Uebertragungscontracte frei stehen, zu sagen: nach solchen Gesetzen wollen wir nicht regieren; dann aber muss es auch dem Volke freistehen, zu sagen: willst du nicht nach Gesetzen regieren, die unserer Einsicht nach gut sind, so regiere ein Anderer.

Sobald der Uebertragungscontract geschlossen, geschieht mit ihm zugleich die Unterwerfung, und es ist von nun an keine Gemeine mehr da; das Volk ist gar kein Volk, kein

Ganzes, sondern ein blosses Aggregat von Unterthanen: und die Magistratspersonen gehören dann auch nicht zum Volke.

Wird auf die beschriebene Weise, durch Ankündigung des Interdicts, die Gemeine versammelt, so sind die Magistratspersonen erwiesenermaassen Partei, und gehören abermals nicht zum Volke. Gewinnen sie den anhängigen grossen Rechtshandel, so sind sie wieder Magistrate, und gehören abermals nicht zum Volke; verlieren sie ihn, so ist die einzig mögliche Strafe die Ausschliessung vom Staate, die Landesverweisung, sie gehören sonach abermals nicht zum Volke. Sie gehören demnach nie zu demselben, und werden durch den Uebertragungscontract auf immer davon ausgeschlossen).

X. An der absoluten Freiheit und persönlichen Sicherheit der Ephoren hängt die Sicherheit des Ganzen. Sie sind durch ihre Stelle bestimmt, der executiven, mit Uebermacht versehenen Gewalt das Gegengewicht zu halten. Sie müssen daher zuvörderst gar nicht von ihr abhängig werden können in Rücksicht ihres Wohlseyns, und sonach vorzüglich gut und ihr gleich besoldet werden. Ferner sind sie, wie zu erwarten, den Nachstellungen und Drohungen dieser Gewalt ausgesetzt, und haben keine Vertheidigung, ausser die Macht der Gemeine, die aber nicht beisammen ist. Ihre Person muss daher durch das Gesetz gesichert werden, d. i. sie müssen für unverletzlich (*sacrosancti*) erklärt werden. Die geringste Gewaltthätigkeit gegen sie, oder auch nur Androhung der Gewalt, ist *Hochverrath*, d. i. unmittelbarer Angriff auf den Staat. Bloss er, von der executiven Gewalt erregt, ist schon an sich Ankündigung des Interdicts; denn die executive Gewalt sondert dadurch unmittelbar und klar ihren Willen ab von dem gemeinsamen Willen.

Ferner, die Macht des Volks muss die Gewalt, welche die Executoren in den Händen haben, ohne allen Vergleich übertreffen. Könnte die letztere der ersten auch nur das Gegengewicht halten, so würde, falls die Executoren sich widersetzen wollten, wenigstens ein Krieg entstehen zwischen ihnen und dem Volke, der durch die Constitution unmöglich gemacht werden muss. Wäre die executive Gewalt übermächtig, oder könnte sie es auch nur im Kriege werden, so könnte sie das Volk unterjochen, woraus eine unbedingte Sklaverei entstehen würde.

Daher ist es Bedingung der Rechtmässigkeit jeder bürgerlichen Verfassung, dass unter keinerlei Vorwand die executive Gewalt eine Macht in die Hände bekomme, welche gegen die der Gemeine des geringsten Widerstandes fähig sey. Jeder Zweck muss diesem, dem höchst möglichen Zwecke, dem der Erhaltung des Rechts überhaupt, aufgeopfert werden.

Ferner ist es eben darum eine Hauptmaxime für eine vernunftmässige Constitution, und es sind dahin abzweckende Veranstaltungen zu treffen, dass bei Versammlung der Gemeine allenthalben — etwa in den Provincialstädten des Landes — so grosse Haufen zusammenkommen, die den möglichen Versuchen der executiven Gewalt sich zu widersetzen, gehörigen Widerstand leisten können, dass demnach sogleich, wie die Gemeine sich als Gemeine erklärt, eine sehr respectable Macht auf den Beinen sey.

XI. Eine wichtige Frage hierbei ist noch folgende: wodurch ist denn der Volksbeschluss zu bestimmen? Muss Einstimmigkeit seyn oder ist die Stimmenmehrheit hinreichend, und muss die Minorität der Majorität sich unterwerfen?

Im Staatsvertrage überhaupt muss Einstimmigkeit seyn, wie oben gezeigt worden. Jeder muss für seine Person erklären, dass er mit dieser bestimmten Volksmenge in ein gemeines Wesen zur Erhaltung des Rechts zusammentreten wolle.

In der Berathschlagung über die Wahl der Magistratspersonen verhielt sich die Sache schon anders. Die Minorität war freilich nicht verbunden, der Stimme der Majorität beizutreten; aber da sie der schwächere Theil wurde, konnte sie durch den stärkeren genöthiget werden, diesen Platz, auf welchem die Mehrheit nun ihre entworfene Constitution realisiren will, zu verlassen, und sich irgendwoanders ansässig zu machen. Will sie dies nicht, — und sie wird es um vieles nicht wollen — so wird sie der Stimme der Majorität beipflichten müssen. — Der Grund war der: weil sie offenbar zu schwach seyn würde, um zu widerstehen. Es liegt demnach schon im Beweise, dass auch hier eine sehr entscheidende Majorität vorhanden seyn müsse, so dass der Ausschlag der Gewalt nicht zweifelhaft, und ein Krieg, der immer unrechtmässig ist, gar nicht zu befürchten sey: dass es daher nicht etwa auf eine, oder ein paar Stimmen mehr oder weniger ankommen könne. Bis der erstere Fall eintritt, werden sie suchen müssen, sich unter einander zu vergleichen.

In der Berathschlagung über die Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit des Verfahrens der angeklagten executiven Gewalt kann, unseren aufgestellten Prämissen nach, gar keine grosse Verschiedenheit der Meinungen herrschen. Zuvörderst muss das *Factum* klar da liegen, und wird es der Natur der Sache nach. Dann ist die Frage bloss die: ist dies gerecht oder nicht, soll dies zu ewigen Zeiten gesetzlich für uns seyn oder nicht? Sie ist kurz, und mit einem entscheidenden Ja oder Nein zu beantworten. Es können daher nur *zwei* Meinungen obwalten, Bejahung oder Verneinung, und ein Drittes ist nicht möglich.

Nun ist, vorausgesetzt, dass die Bürger alle wenigstens die gemeine gesunde Urtheilskraft besitzen, über diese Frage sehr leicht zu entscheiden, und sie hat, wie schon oben gezeigt worden, so unmittelbare Beziehung auf jedes Einzelnen Wohl oder Wehe, dass sie, der Natur der Sache nach, fast immer ganz einstimmig wird beantwortet werden, und dass man im Voraus annehmen kann, dass derjenige, der sie anders beantwortet, als die Menge, entweder des gemeinen Urtheils nicht mächtig, oder parteiisch sey. Es wird den verständigeren obliegen, die von der ersten Klasse in der Güte zu berichtigen, und sie zur allgemeinen Meinung zu bringen. Ist es nicht möglich, sie zu überzeugen, so machen sie sich sehr verdächtig, unter die letztere Klasse zu gehören und schädliche Bürger zu seyn. Können sie sich mit dem Ausspruche der Majorität gar nicht vereinigen, so sind sie allerdings nicht verbunden, ihre Sicherheit von einem Gesetze abhängen zu lassen, das sie nicht für Recht erkennen: aber unter einem Volke, das nach diesem Gesetze sich richten lässt, können sie auch nicht länger leben; sie müssen sich daher aus den Grenzen des Staates wegbegeben, — doch unbeschadet ihres Eigenthums, inwiefern dasselbe absolutes Eigenthum ist, und sie es mit sich nehmen können, wovon zu seiner Zeit. Da dieses seine grossen Unbequemlichkeiten haben dürfte, so ist zu erwarten, dass keiner sie übernehmen werde, ausser bei sehr fester Ueberzeugung, dass der Ausspruch der Majorität die allgemeine Sicherheit zu Grunde richte, dass er daher lieber ihrer Entscheidung beitreten werde, so dass daher der Beschluss einstimmig ausfalle. — Es wird daher in meiner Theorie stets, wie immer, nicht die Rechtsgültigkeit der Stimme der *Majorität*, sondern nur die der *Einstimmigkeit* angenommen; aber es wird behauptet, dass diejenigen, die sich der sehr entschiedenen Majorität, welche in unserem Falle durch die Constitution gar füglich auf sieben Achtel, oder wohl noch höher angesetzt werden könnte, nicht unterwerfen wollen, dadurch aufhören, Mitglieder des Staats zu seyn, wodurch die Einstimmigkeit hervorgebracht wird. — Der Hauptpunct, den man ja nicht aus der Acht zu lassen hat, ist der, dass erwiesenermaassen ein grosser Unterschied zwischen den meisten Stimmen und allen gar nicht stattfinden könne.

XII. Unter der beschriebenen Verfassung muss unfehlbar und nothwendig nur das Recht, und dieses stets herrschen, wenn nicht etwa die Ephoren mit der executiven Gewalt sich vereinigen, um das Volk zu unterdrücken. Dieses letzte und höchste Hinderniss einer gerechten Verfassung muss gleichfalls gehoben werden.

Die Ephoren sollen von der executiven Gewalt nicht abhängig seyn, es soll unmöglich seyn, dass ihnen diese etwas Angenehmes erweise. Sie müssen mit den Verwaltern derselben nicht in Umgang, Verwandtschaft, freundschaftlichem Verhältnisse und dergleichen stehen. Das Volk wird darüber wachen, und die Ephoren würden dadurch vors erste das Zutrauen desselben verlieren.

Ferner — es ist rathsam, ja beinahe nothwendig, dass die executive Macht auf Lebenszeit verliehen werde, weil der Verwalter derselben seinen Stand verliert; aber es ist ebenso rathsam, dass das Ephorat nur auf eine ***bestimmte*** Zeit verliehen werde, da es gar nicht nöthig ist, dass der Ephor durch dasselbe seinen Stand verliere. Der abgehende Ephor muss dem neuantretenden Rechenschaft über das, was während der Verwaltung seines Amts sich zugetragen, ablegen; ist etwas Ungerechtes vorgefallen, und dauert in seinen Folgen noch fort, so ist der neue Ephor ohne weiteres verbunden, durch Ankündigung des Interdicts die Gemeine zu berufen, und über den abgegangenen Ephor sowohl, als über die Executoren, sprechen zu lassen. Es ist einleuchtend, dass der schuldig befundene Ephor als Hochverräther zu bestrafen ist. — Aber das Ephorat mit Ehre verwaltet zu haben, berechtige auf Lebenszeit zu den ehrenvollsten Auszeichnungen.

Das ***Volk*** muss die Ephoren ernennen; nicht die executive Gewalt, welches offenbar ungereimt wäre, noch die Ephoren sich selbst, weil die neuen die Richter der abgehenden sind, und diese sich durch ihre Wahl vor allem Gericht sicher stellen könnten. Die Weise, die Ephoren zu wählen, muss in der Constitution bestimmt seyn. Man darf um das Ephorat nicht anhalten; auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches, gerade um dieser erhabenen Wahl willen, auf seine biederen und grossen Männer fortgehend aufmerken wird, derselbe wird Ephor.

XIII. Sollen, nachdem diese Anstalten getroffen worden, die Ephoren noch immer mit der executiven Gewalt gegen die Freiheit des Volks sich verbinden, so wird dazu nichts geringeres erfordert, als dass unter den ersten Männern des Landes, die man nach und nach zu Ephoren gewählt, in einer ganzen Reihe derselben auch nicht Einer sey, der nicht schon beim Antritte seines Amtes bestochen worden; ferner, dass jeder in der ganzen Reihe auf dieses allgemeine Verderben mit solcher Zuversicht rechnen könne, dass er davon seine ganze Sicherheit abhängig mache. So etwas ist unmöglich, oder, wenn es möglich ist, so dürfte leicht geurtheilt werden, dass ein so verdorbenes Volk, worunter die allgemein für die besten anerkannten so niedrig gesinnt sind, kein besseres Schicksal verdiene, als das, welches ihm zu Theil wird.

Da aber eine strenge Wissenschaft selbst auf das Allerunwahrscheinlichste Rücksicht zu nehmen hat, so bleibt in diesem Falle folgende Auskunft.

Jede Privatperson, die *gegen den Willen* der executiven Gewalt, in welchem, solange die Gemeine nicht beisammen ist, der gemeinsame Wille niedergelegt ist, die Gemeine zusammenruft, — und das wird immer der Fall seyn, weil die executive Gewalt, der Natur der Sache nach, sie nie zusammenrufen will — ist, indem sein Wille gegen den präsumtiven gemeinsamen Willen sich auflehnt, und eine Macht gegen ihn sucht, ein Rebell, wie oben erwiesen worden.

Aber — welches wohl zu merken ist — das Volk *) ist nie Rebell, und der Ausdruck *Rebellion*, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die executive Gewalt die ihrige, in der That, und nach dem Rechte. Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk! Es könnte nur gegen sich selbst rebelliren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebellirt, so muss angenommen werden, dass der Fürst ein Gott sey, welches schwer zu erweisen seyn dürfte.

Entweder also, das Volk steht in einem solchen Falle selbst einmüthig auf, etwa auf besondere Veranlassung, wo die Gewaltthätigkeit zu schrecklich in die Augen leuchtet, und richtet Ephoren und Gewalthaber. — Sein Aufstand ist, der Natur der Sache nach, nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach stets gerecht, denn solange die Unsicherheit und schlechte Verwaltung nicht *alle* drückt, und nicht allgemein schädlich wird, sorgt jeder Einzelne nur für sich, und sucht sich durchzudrängen, so gut er es vermag. Es ist nie ein Volk aufgestanden, wie Ein Mann, und es wird nie eines auf-

---

*) Man verstehe wohl, dass ich vom *ganzen Volke* rede.

stehen, wenn die Ungerechtigkeit nicht auf das Höchste gestiegen ist.

Oder, der zweite Fall: eine oder mehrere Privatpersonen fordern die Unterthanen auf, sich zum Volke zu constituiren: so sind diese freilich, der Präsumtion nach, Rebellen, und werden nach präsumtivem Rechte, solange die Gemeine sich noch nicht constituirt hat, dem präsumtiven gemeinsamen Willen nach von der executiven Gewalt als solche gestraft, wenn dieselbe ihrer habhaft werden kann. Aber eine ungerechte Gewalt ist stets schwach, weil sie inconsequent ist, und die allgemeine Meinung, oft sogar die Meinung derer, deren sie sich als Werkzeuge bedient, gegen sich hat; und sie ist desto schwächer und ohnmächtiger, je ungerechter sie ist. Je verächtlicher daher die executive Gewalt ist, desto mehr Wahrscheinlichkeit ist da, dass jene Aufforderer des Volks vors erste ihrer Ahndung entgehen werden.

Entweder nun die Gemeine steht ihrem Aufrufe zufolge auf, oder nicht. Erfolgt das erstere, so verschwindet die executive Gewalt in Nichts, die Gemeine wird Richter zwischen ihr und den Aufforderern, wie sie es sonst zwischen ihr und den Ephoren ist. Findet die Gemeine ihre Aufforderung gegründet, so wird durch den nachher erklärten Willen der Gemeine ihr Wille bestätigt, als der wahre, gemeinsame Wille; es zeigt sich, dass er das *Materiale* des Rechts enthalte, und die ihm noch abgehende *Form* des Rechts erhält er durch die Beistimmung der Gemeine. Sie sind durch ihr Herz und ihre Tugend Erhalter der Nation, und ohne Ruf natürliche Ephoren. Findet im Gegentheil die Gemeine die Aufforderung und Anklage derselben ungegründet, so sind sie Rebellen, und werden von der Gemeine selbst als solche verurtheilt.

Steht das Volk nicht auf, so beweist dies, dass *entweder* die Bedrückung und öffentliche Unsicherheit noch nicht merklich genug geworden, oder dass wirklich keine sey; *oder:* dass das Volk zum Wollen der Freiheit und zur Einsicht in seine Rechte noch nicht erwacht sey, dass es dem grossen Rechtshandel, dessen Entscheidung ihm angetragen wird, noch nicht gewachsen sey, dass es also nicht hätte aufgerufen werden sollen. Die Aufforderer des Volkes werden, nach völlig gültigem äusserem Rechte, als Rebellen bestraft, ob sie wohl nach innerem Rechte, vor ihrem Gewissen, Märtyrer des Rechts seyn mögen. Sie werden ihrer Absicht nach vielleicht unschuldig, aber ihrer That nach völlig schuldig bestraft; sie hätten ihre Nation besser kennen sollen. Wenn eine solche Nation zusammengekommen wäre, so würde dadurch die Vernichtung und Aufhebung alles Rechts entstanden seyn.

Die aufgestellten Anordnungen, über die Wahl der Verwalter der executiven Macht, über die der Ephoren und ihre Pflichten, sind Gesetze über die Verwaltung des Gesetzes; und alle Gesetze dieser Art zusammengefasst, heissen die Constitution. Wir haben sonach in einem dritten Abschnitte des Staatsrechts zu reden *von der Constitution*.

XIV. Die Constitution (es versteht sich, eine recht- und vernunftmässige) ist unabänderlich und für ewige Zeiten gültig, und wird im Bürgervertrage als eine solche nothwendig gesetzt.

Denn jeder Einzelne muss zu derselben seine Beistimmung geben; und sie ist sonach durch den ursprünglichen gemeinsamen Willen garantirt. Nur unter der Garantie dieser *bestimmten* Constitution für seine Sicherheit hat jeder Einzelne sich in den Staat begeben. Er kann nicht genöthigt werden, einer anderen seine Beistimmung zu geben. Da er aber, falls eine solche andere dennoch durchgesetzt werden sollte, nicht unter einer Verfassung, die nach einer von ihm nicht gebilligten Constitution regiert würde, leben könnte, sondern den Staat verlassen müsste, welches gegen den ursprünglichen Vertrag läuft: so darf überhaupt, wenn auch nur ein Einziger dagegen wäre, die Constitution nicht verändert werden. Es bedarf sonach für eine solche Veränderung der Constitution der *absoluten* Einstimmigkeit.

Der Unterschied dieser zur Veränderung der Constitution erforderlichen absoluten Einstimmigkeit, von der oben deducirten relativen, ist der, dass die letztere im Nothfalle durch Ausschliessung mehrerer Einzelnen aus dem Staate hervorgebracht werden darf; die erstere aber nicht. Bei der relativen

Einstimmigkeit ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, durch den Beitritt zur Majorität bestimmt; bei der absoluten ist das Recht, Staatsbürger zu bleiben, absolut.

Wir haben gesagt: eine Constitution, die überhaupt rechtmässig ist, d. h. die eine constituirte, aber verantwortliche executive Macht und ein Ephorat hat, sey unabänderlich. — Innerhalb dieses Umkreises nemlich sind noch Modificationen ins Unendliche möglich: und diese näheren Bestimmungen sind unabänderlich *).

Ist die Constitution unrechtmässig, so darf sie verändert werden, zu einer rechtmässigen: und es ist nicht zu verstatten, dass irgend einer sage: ich will die bisherige Constitution nicht aufgeben. Denn nur durch die bisher stattgefundene Unwissenheit und Unempfänglichkeit einer rechtmässigen ist die Erduldung der rechtswidrigen zu entschuldigen: aber sobald der Begriff des Rechtsgemässen da ist, und die Nation fähig ist, ihn zu realisiren, ist jeder verbunden ihn anzunehmen, denn *das Recht soll herrschen.*

Etwas anderes ist die Verbesserung und Abänderung der Civilgesetzgebung. Diese findet sich von selbst. Der Staat bestand anfangs aus dieser bestimmten Menschenmenge, die diese und jene bestimmten Gewerbe trieben, und das Gesetz war darauf berechnet. Die Volksmenge vermehrt sich, es entstehen neue Nahrungszweige, — es versteht sich, dass keiner entstehen darf, ohne Bewilligung des Staates, — das Gesetz muss sich jetzt nothwendig ändern, um diesem ganz veränderten Volke noch anpassend zu seyn, und die executive Gewalt ist dafür verantwortlich, dass es ihm immer anpasse.

XV. Der ganze beschriebene Mechanismus ist erforderlich zur Realisation eines rechtsgemässen Verhältnisses unter den Menschen; aber es ist gar nicht nothwendig, dass alle diese Triebfedern beständig in äusserer und sichtbarer Wirkung sind. Vielmehr, je besser der Staat eingerichtet ist, desto weniger wird man ihn bemerken, weil durch seine ruhende Kraft, durch sein inneres Gewicht, alle Möglichkeit seiner äusseren

---

*) abänderlich (?)

Wirsamkeit schon in der Entstehung aufgehoben wird. Er selbst verhindert sich am Handeln.

Das nächste, worauf der Staat geht, ist dies, die Streitigkeiten der Bürger über Eigenthum zu entscheiden. Je einfacher, klarer und allumfassender das Gesetz, je sicherer die unfehlbare Ausübung desselben ist, desto weniger wird es dergleichen Streitigkeiten geben, weil ein jeder ziemlich bestimmt wissen kann, was ihm gehöre, und nicht, und nicht leicht den, wie er vorhersieht, vergeblichen Versuch machen wird, sich das Eigenthum des Anderen zuzueignen. Werden die wenigen, die durch Irrthum noch veranlasst werden können, richtig und für beide Theile einleuchtend entschieden, so giebt es keine Verbrechen. Denn woher anders entstehen alle Verbrechen, als aus Habsucht und durch sie gereizter Leidenschaft, oder auch aus Mangel und Armuth, die nicht stattfinden würden, wenn das Gesetz über das Eigenthum eines jeden gehörig wachte? Und wie können sie entstehen, nachdem die Quellen derselben abgeleitet sind? Ein gutes Civilgesetz und die strenge Verwaltung desselben hebt die Ausübung der Criminalgesetzgebung ganz auf. — Ueberdies, wer wagt ein Verbrechen, wenn er sicher weiss, dass es entdeckt und bestraft wird? Nur ein halbes Jahrhundert so verlebt, so werden die Begriffe der Verbrechen aus dem Bewusstseyn des glücklichen Volkes, das nach solchen Gesetzen regiert wird, verschwinden.

Hat die executive Gewalt so wenig Geschäfte, so ist ihr um ebensoviel die Möglichkeit ungerecht zu seyn abgeschnitten. Die selten vorkommende Ausübung ihrer Gewalt ist ein Ehrfucht erregender Act für sie und das Volk; aller Augen sind auf sie gerichtet, und die nöthige Ehrfurcht für die Nation wird ihr Achtung für sich selbst geben, wenn zu befürchten wäre, dass sie ausserdem keine haben würde.

Die Gewalt der Ephoren wird gleichfalls keine Anwendung finden, weil die executive Macht immer gerecht ist, und es wird an kein Interdict, also auch an kein Volksgericht zu denken seyn.

Wenn es also möglich wäre, dass irgend jemand durch die aufgestellten Begriffe sich schrecken liesse, und dass er sich bei einer Zusammenkunft des Volks zum Gericht, wer weiss, welche Gräuel dächte, so hat derselbe zwei Gründe, sich zu beruhigen. Zuvörderst: nur der gesetzlose Haufe begeht Ausschweifungen, nicht der nach und unter einem Gesetze sich versammelnde und in gewisser Form berathschlagende. Die Formel ist — im Vorbeigehen sey es gesagt — eine der höchsten Wohlthaten für den Menschen. Indem sie ihn nöthigt, auf irgend etwas Bedacht zu nehmen, nöthigt sie ihn überhaupt mit Bedacht zu Werke zu gehen. Man meint es nicht gut mit der Menschheit, wenn man sie aller Formulare überheben will.

Dann, alle diese Anstalten sind nicht getroffen um einzutreten, sondern nur um die Fälle, in denen sie eintreten müssten, unmöglich zu machen. Eben, wo sie getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nöthig.

Grundlage
des
Naturrechts
nach
Principien der Wissenschaftslehre.

Zweiter Theil
oder
Angewandtes Naturrecht.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig 1797,
bei Christian Ernst Gabler.

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Vom Staatsbürgervertrage.

§. 17.

A.

Wir analysiren zuvörderst sorgfältiger, als es bis jetzt nöthig war, den Begriff des Vertrages überhaupt.

Zu einem Vertrage gehören zuvörderst zwei Personen, seyen es natürliche oder mystische; die beide gesetzt werden, als wollend dasselbe Object zum ausschliessenden Eigenthume. — Die Sache, über welche sie sich zu vertragen haben, muss daher von der Art seyn, dass sie ausschliessendes Eigenthum werden könne, d. i. dass sie, ihrer Natur und sich selbst überlassen, bleibe, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden; ferner von der Art, dass sie nur als ausschliessendes Eigenthum, d. i. wenn sie wirklich so bleibt, wie sie im Zweckbegriffe der Person gedacht worden, benutzt werden könne. (Man sehe §. 11. III.) Wäre das erstere nicht, so wäre kein Vertrag möglich; wäre das letztere nicht, so wäre keiner nöthig. Ueber eine Portion Luft oder Licht findet aus diesem Grunde kein Vertrag statt.

Ferner müssen beide Parteien das gleiche Recht auf die Sache haben; ausserdem wäre zwischen ihnen kein Rechtsstreit, der eben durch den Vertrag vermittelt werden soll. Dies nun ist, der Natur der Sache nach, mit allen Objecten und allen freien Wesen, die Anspruch auf dieselben machen, der Fall. Vor dem Vertrage hat keiner einen Rechtsgrund für seinen Besitz der streitigen Sache anzuführen, als seine freie und vernünftige Natur; denselben Rechtsgrund aber haben alle freie Wesen anzuführen. Ueber das Eigenthum ihrer Leiber können die Personen nicht in Streit gerathen, indem der natürliche Gebrauch jedes Leibes, ihn durch den blossen Willen in Bewegung zu setzen, allen Subjecten, ausser Einem, physisch unmöglich ist; auf die ganze übrige Sinnenwelt haben, erwiesenermaassen, alle freie Wesen dasselbe Recht.

Doch ist keineswegs aus der Acht zu lassen, dass nicht gerade *gegenwärtig* schon beide Parteien Anspruch auf denselben Besitz machen müssen, sondern dass nur zu befürchten seyn kann, es möchte ein solcher streitender Anspruch *in der Zukunft* entstehen. Ein Fall von beiden aber muss eintreten; denn ausserdem wäre die Sphäre für die Freiheit beider Parteien völlig abgesondert, und würde von ihnen für abgesondert gehalten, und es wäre ganz unnöthig, dieselbe durch Vertrag festzusetzen. — Solange du etwa durch einen Fluss von mir getrennt bist, über welchen zu kommen wir beide für gleich unmöglich halten, wird es keinem von uns einfallen, uns gegenseitig zu versprechen, dass wir nicht über den Fluss gehen, und an dem anderen Ufer uns anbauen wollen. Der Fluss ist uns durch die Natur zur Grenze unseres physischen Vermögens gesetzt. Wird der Fluss etwa seicht zum Durchwaten, oder erfinden wir die Schifffahrt; dann erst wird es nöthig seyn, dass wir ihn durch Verabredung zur Grenze unserer Willkür machen.

Dieser Wille beider, das oder jenes eigenthümlich zu besitzen, ist der Privatwille eines jeden. Es sind sonach im Vertrage zuvörderst *zwei Privatwillen*, welche, da sie auf ein Object ausgehen, *materielle Willen* zu nennen sind. Dann wird zur Möglichkeit eines Vertrages erfordert, dass beide Parteien den Willen haben, sich über ihre entweder schon jetzt streitenden, oder möglicherweise in der Zukunft streitenden

Ansprüche zu vertragen; jeder an seiner Seite über die streitigen Objecte in etwas nachzugeben, bis beider Ansprüche neben einander bestehen können. Wenn nur einer von beiden, oder wenn keiner von beiden sich vertragen will, so ist kein Vertrag möglich, und es erfolgt nothwendig Krieg. Nach dem Rechtsgesetze ist das vernünftige Wesen gehalten, diesen Willen zu haben, und es giebt ein Zwangsrecht, jeden zum Vertrage zu nöthigen (welches freilich, da sich nicht bestimmen lässt, bis zu welcher Grenze jemand nachgeben solle, keine Anwendbarkeit hat); darum, weil der Zustand des wirklichen Krieges, oder auch nur die Besorgniss eines möglichen Krieges kein rechtlicher Zustand ist: alles, wie oben erwiesen worden. — Es wird sonach zu einem Vertrage zweitens erfordert eine *Vereinigung des Willens beider zu gütlicher Beilegung ihres Rechtsstreits*: welchen Willen wir, da er auf die Form des Vertrages geht, den *formaliter gemeinsamen Willen* nennen wollen.

Ferner gehört zur Möglichkeit des Vertrages, dass beide Parteien ihren zuerst angeführten Privatwillen so weit beschränken, dass er nicht ferner im Streite sey; dass also jeder von seiner Seite Verzicht thue, und weder jetzt noch jemals besitzen wolle, was der Andere für sich selbst behalten will. Wir nennen diese Vereinigung ihres Willens *den materialiter gemeinsamen Willen*. In ihm vereinigen sich die Privatwillen beider zu Einem gemeinsamen Willen. — Der Wille eines jeden von den Contrahirenden geht jetzt auch auf das Eigenthum des Anderen, auf welches er vorher vielleicht nicht ging; welches er vielleicht gar nicht kannte, indem ja nicht nothwendig schon jetzt Streit über die Objecte obwalten muss, sondern vielleicht erst in der Zukunft befürchtet wird; oder über welches, wenn er es kannte, er noch nichts beschlossen hatte. Der Wille jeder Partei erstreckt sich jetzt über ihren Privatzweck hinaus, aber nur als *negativer* Wille. Jeder will bloss nicht, was der Andere will; weiter beschliesst er auch nichts darüber, als dass er es nicht für sich begehre. Wie es übrigens damit ausfalle, ob es dem Anderen etwa durch einen Dritten werde abgenommen werden, ist ihm zufolge dieses seines Wollens ganz gleichgültig. Also, worauf viel ankömmt, der materiale Wille beider, inwiefern er gemeinsam ist, ist lediglich negativ.

Endlich liegt auch noch dies im Begriffe des Vertrages, dass dieser gemeinsame Wille festgesetzt werde, als ein dauernder und alle künftige freie Handlungen der Parteien leitender Wille, als das Rechtsgesetz beider, wodurch ihr künftiges rechtliches Verhältniss zu einander bestimmt wird. Sobald eine von beiden Parteien ihre Grenze im mindesten überschreitet, so ist der Vertrag vernichtet, und das ganze durch ihn gestiftete Rechtsverhältniss aufgehoben.

Es dürfte etwa jemand glauben, der Beleidigte habe sodann nur Schadenersatz zu fordern; und wenn nur dieser geleistet werde, so stehe die Sache wieder auf dem vorigen Fusse. Dies ist nun allerdings richtig, wenn der Beleidigte sich dabei begnügen und mit dem Beleidiger den Vertrag erneuern will. Aber es kommt um des folgenden willen viel darauf an, dass man einsehe: der Beleidigte sey nicht rechtlich verbunden, sich mit dem Ersatze zu begnügen, und nach strenger Consequenz sey alles Rechtsverhältniss zwischen beiden vernichtet. Wir führen sonach den Beweis dieser Behauptung.

Vor dem Vertrage vorher hatte jede der Parteien das vollkommenste Recht auf alles, was die andere Partei für sich verlangte, und was ihr im Vertrage auch wirklich zugestanden worden ist. Wenn der erstere es auch etwa zur Zeit noch nicht kannte, so hätte er es doch hinterher kennen lernen und seinen Zwecken unterwerfen können. Lediglich durch den Vertrag hat er sein Recht darauf verloren. Nun besteht der Vertrag lediglich, inwiefern er fortdauernd gehalten wird; sobald er verletzt ist, ist er vernichtet. Aber wenn der Grund wegfällt, fällt auch das Begründete weg, und da der Vertrag der einzige Grund der Verzichtleistung war, so fällt mit ihm die Verzichtleistung auf alles, was des Anderen war, weg. Beide Parteien stehen wieder in demselben Verhältnisse, in welchem sie vor dem Vertrage vorher standen.

B.

Wir gehen nach diesen nothwendigen Prämissen zur Untersuchung des Staatsbürgervertrages insbesondere.

I. Kein rechtliches Verhältniss, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuums gehen solle: oder, was dasselbe heisst, ohne Bestimmung des Eigenthums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nemlich nicht etwa nur den Besitz liegender Gründe oder dergl., sondern Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.

Jeder Einzelne sonach muss im Staatsbürgervertrage, wenn durch diesen Vertrag ein allgemeines Rechtsverhältniss eingeführt werden soll, mit allen Einzelnen einig werden: über das Eigenthum, die Rechte und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den Anderen unangetastet lassen, und auf welche er aller seiner natürlichen Rechtsansprüche sich begeben soll. Jeder muss mit jedem *für die Person* darüber einig werden können. — Denke man sich einen Einzelnen im Momente dieses Contrahirens: so ist dieser die Eine zum Vertrage erforderliche Partei. Fasse man alle, mit denen er successiv zu contrahiren hat, zusammen in einen allgemeinen Begriff: so sind diese Alle, aber *lediglich als Einzelne;* denn er hat mit ihnen, als einzelnen und für sich bestehenden Wesen, auf deren Entschliessungen schlechthin Niemand Einfluss hatte, contrahirt. — Diese Alle, sage ich, sind die zweite Partei im Vertrage. Jeder hat zu allen gesagt: ich will dies besitzen, und verlange von euch, dass ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begebt. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieser Ansprüche unter der Bedingung, dass du dich der deinigen auf alles Uebrige begiebst.

Es sind in diesem Vertrage alle Erfordernisse eines Vertrages enthalten. Zuvörderst, ein blosser Privatwille jedes Einzelnen, etwas für sich zu besitzen: ausserdem hätte er den Vertrag, von welchem hier die Rede ist, nicht geschlossen. (Sonach hat jeder Staatsbürger nothwendig Eigenthum. Hätten die anderen ihm nichts zugestanden, so hätte er nicht Verzicht gethan auf das, was sie besitzen; denn diese Verzichtleistung ist nur gegenseitig; er hätte sonach den Staatsbürgervertrag nicht mit geschlossen.) Der formale Wille Aller, sich zu vertragen, wird vorausgesetzt. Es ist nothwendig, dass Jeder mit Allen, und Alle mit Jedem einig geworden seyen über die Materie des Besitzes; ausserdem wäre der Vertrag nicht zu Stande gekommen, und es wäre kein Rechtsverhältniss errichtet. — Der Wille eines Jeden ist *positiv*, lediglich in Rücksicht dessen, was er für sich besitzen will; in Absicht des Eigenthums aller Uebrigen ist er bloss *negativ*.

Es gilt für diesen Vertrag der oben erwiesene Satz: Das Eigenthum eines Jeden wird durch jeden Anderen nur so lange anerkannt, als der erstere das Eigenthum des letzteren selbst schont. Die geringste Verletzung desselben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidiger *Alles* zu nehmen, wenn er kann. *Jeder sonach setzt sein ganzes Eigenthum als Unterpfand ein, dass er das Eigenthum aller Uebrigen nicht verletzen wolle.*

Ich nenne diesen ersten Theil des Staatsbürgervertrags *den Eigenthumsvertrag der Bürger*. Fasst man das Resultat aller geschlossenen einzelnen Verträge auf, so hat man den lediglich *materialen* und auf Objecte gehenden, die Grenze der Freiheit der Individuen bestimmenden Willen: welcher das *Civilgesetz* im engeren Sinne des Wortes abgiebt, die Grundlage aller möglichen in diesem Staate zu gebenden Gesetze über Eigenthum, Erwerb, Freiheiten und Privilegien ausmacht, und unverletzlich ist.

Jedes Individuum hat auf die beschriebene Art *wirklich* einmal sich geäussert; sey es durch Worte, oder durch Handlungen; indem es sich ganz offen und unverhohlen einer gewissen Beschäftigung widmet, und der Staat dazu wenigstens stillschweigt.

Es ist in unserer Erörterung angenommen worden, dass Alle mit Allen contrahirten. Man dürfte dagegen erinnern: da die Menschen ja nothwendig in einem gewissen beschränkten Raume ihre Geschäfte treiben, so würde nichts weiter nöthig seyn, als dass jeder nur mit seinen drei oder vier nächsten Nachbarn im Raume sich vertrüge. Dies soll nun hier der Voraussetzung nach nicht hinlänglich seyn. Es muss sonach vorausgesetzt werden, dass jeder mit jedem Einzelnen in Collision kommen könne, dass sonach die Einzelnen nicht in ihrem Bezirke eingeschlossen bleiben, sondern das Recht haben werden, auf dem ganzen Gebiete des Staats unter einander zu leben, und zu einander zu kommen. Dass dies wirklich so sey, wird inskünftige sich näher ergeben. Hier wird nur aus der Forderung, dass im Staatsbürgervertrage Alle mit Allen contrahiren sollen, geschlossen, dass das Gebiet Aller auf der Oberfläche der Erde zwar zum Theil, d. h. in einer gewissen Rücksicht, an die Einzelnen vertheilt seyn möge, dass es aber in einer gewissen anderen Rücksicht, welche eben durch den Vertrag bestimmt wird, eine Wirkungssphäre für Alle sey: dass es etwa dem Kaufmanne erlaubt seyn solle, herumzugehen, um seine Waaren anzubieten, dem Hirten, sein Vieh durchzutreiben, dem Fischer, auf dem Boden des Ackerbauers an den Flüssen hinzugehen, und dergl., welches alles nur zufolge des Vertrages erlaubt seyn kann.

II. Nun aber ist der Zweck des Staatsbürgervertrages der: dass die durch den Eigenthums- oder Civilvertrag bestimmten Grenzen der ausschliessenden Freiheit eines Jeden selbst durch Zwang mit physischer Gewalt geschützt werden sollen, da man sich auf den blossen guten Willen nicht verlassen kann, noch will.

Eine solche zwingende Macht ist nicht errichtet worden, wenn, wie gezeigt wurde, der Wille jedes Contrahirenden in Beziehung auf das Eigenthum des Anderen nur negativ ist. Es müsste demnach, da der zu beschreibende Vertrag ein Staatsbürgervertrag seyn soll, mit dem ersten, dem Eigenthumsvertrage, noch ein zweiter vereinigt seyn, in welchem jeder allen Einzelnen, die noch immer als Einzelne betrachtet werden, verspräche, ihnen das anerkannte Eigenthum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, dass sie von ihrer Seite gleichfalls das seinige gegen Gewalt vertheidigen helfen. Wir nennen diesen Vertrag den *Schutzvertrag*.

Dieser zweite Vertrag ist der Materie nach bedingt durch den ersteren. Jeder kann nur das zu schützen sich anheischig machen, was er anerkannt hat als das Recht des Anderen; bestehe es nun in wirklich gegenwärtigem Besitze, oder in der Berechtigung überhaupt, künftig nach einer gewissen Regel sich einen Besitz zu verschaffen. Keineswegs aber kann er versprechen, dem Anderen beizustehen, wenn er sich in Händel einlassen sollte, auf die der erste Vertrag nicht gestellt ist.

Dieser zweite Vertrag ist dem ersten darin entgegengesetzt, dass der, in Absicht des Eigenthums des Anderen, bloss negative Wille positiv wird. Jeder verspricht nicht nur, wie im ersten Vertrage, sich selbst des Angriffs auf das Eigenthum eines Jeden zu enthalten, sondern noch überdies, es gegen den möglichen Angriff jedes *Dritten* ihm schützen zu helfen. Dass jemand verspreche, den Anderen gegen sich selbst zu schützen, ist widersinnig. Dann dürfte er nur ihn nicht angreifen, so wäre der Andere im Voraus gegen ihn selbst geschützt genug.

Der Schutzvertrag ist wie jeder Vertrag bedingt. Jeder sagt dem Anderen, hier jeder allen Anderen, seinen Schutz zu, unter der Bedingung, dass die Anderen ihn gleichfalls schützen. Der Vertrag und das durch ihn begründete Recht fällt hin, wenn eine Partei die Bedingung desselben nicht erfüllt.

III. Der Schutzvertrag ist von dem Eigenthumsvertrage auf eine sehr merkwürdige Weise darin unterschieden, dass der letztere auf eine blosse Unterlassung, der erstere auf eine positive Leistung geht: und man sonach zu jeder Zeit wissen kann, ob der letztere erfüllt sey, indem die andere Partei etwas nur zu allen Zeiten *nicht* zu thun hat; dagegen man nicht ebensowohl wissen kann, ob der erstere erfüllt werde, indem die andere Partei nach ihm etwas zu thun hat, das sie nicht zu allen Zeiten thun kann, und eigentlich zu keiner Zeit verbunden ist, es zu thun. — Ich mache mich deutlicher über diesen sehr wichtigen Punct.

Der Schutzvertrag ist ein bedingter Vertrag über positive Leistung, und als solcher kann er dem strengen Rechte nach gar keinen Effect haben, sondern er ist völlig nichtig und leer. Die Formel desselben wäre die: Unter der Bedingung, dass du mein Recht beschützen wirst, werde ich das deinige beschützen. Wodurch erhält die eine Partei den Rechtsanspruch auf den Schutz der anderen Partei? Offenbar nur dadurch, dass sie die andere Partei *wirklich schützt*.

Und da würde denn, der Strenge nach, diesen Rechtsanspruch nie eine Partei erhalten. — Es ist von Bedeutung für das folgende, dass man dies klar einsehe; und diese Einsicht hängt ab von der Einsicht in die Natur der Bedingung dieses Vertrages. Nur unter der Bedingung bin ich rechtlich verbunden, dich zu schützen, dass du mich schützest. Man bedenke wohl, was das letztere heisse. Es ist nicht etwa gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du nur den guten Willen hast, mich zu schützen. Denn der gute Wille lässt sich nie gültig für den Gerichtshof des äusseren Rechts darthun; auch könnte er sich ändern, und überhaupt ist es das Recht jeder Partei, dass sie niemals vom guten Willen ihrer Partei abhängig sey. Es ist nicht einmal gleichbedeutend mit dem Satze: wenn du mich etwa schon einmal beschützt hast. Denn das Vergangene ist vergangen, und hilft mir gegenwärtig nichts; Sittlichkeit, Dankbarkeit und dergleichen innere gute Gesinnungen könnten mich wohl bewegen, dem Anderen seinen Schutz zu vergelten; aber hier soll ein rechtlicher Anspruch begründet werden. Auf dem Rechtsgebiete giebt es ja gar kein Mittel, den Menschen zu verbinden, als die Einsicht: was du dem Anderen thust, sey es Böses oder Gutes, das thust du nicht dem Anderen, sondern dir selbst. Dieses hier angewandt, müsste ich einsehen können, dass ich in der Beschützung des Anderen nur mich selbst beschütze, entweder wirklich in der Gegenwart, oder dass aus meiner Schutzleistung sein Schutz für mich, wenn ich in der Zukunft des Schutzes bedürfen sollte, mit absoluter Nothwendigkeit erfolge. Das erstere ist nicht möglich: denn indem ich selbst schütze, bedarf ich keines Schutzes und erhalte keinen; das letztere ist ebensowenig möglich: denn die Entschliessungen des freien Willens des Anderen lassen sich nicht mit absoluter Gewissheit voraussehen.

Die eben gegebene Erörterung ist die schärfste; man kann aber die Sache auch noch von mehreren Seiten ansehen. Entweder beide Parteien des Schutzvertrages werden zu gleicher Zeit angegriffen: dann kann keine zum Schutze der anderen herbeieilen, denn jede hat mit sich selbst zu thun; oder eine von beiden wird eher angegriffen. Warum könnte denn die andere zum Schutze aufgeforderte nicht sagen: Unser Vertrag ist ein bedingter; nur durch deine Schutzleistung erhältst du einen Rechtsanspruch auf meinen Schutz: nun hast du die Bedingung wirklich nicht erfüllt — ob du sie habest erfüllen können, ob du den fortdauernden guten Willen gehabt habest, sie, wenn nur die Gelegenheit dazu eingetreten wäre, zu erfüllen, davon ist nicht die Frage, sondern lediglich von der That — du hast sie nicht erfüllt; aber wenn die Bedingung wegfällt, fällt auch das Bedingte weg. Ebenso wird der Andere von seiner Seite argumentiren; und so wird das Bedingte nie eintreten, weil die Bedingung nie eintreten kann. In das Verhältniss der moralischen Verbindlichkeit mögen sie mit einander kommen, wenn der eine wirklich dem anderen beisteht; nimmermehr aber in ein rechtliches Verhältniss.

Zur Beförderung der Deutlichkeit vergleichen wir diesen in sich selbst nichtigen Vertrag mit dem Rechte, welches der Eigenthumsvertrag begründet. Im letzteren ist die Bedingung von beiden Seiten nur negativ, die, dass jede Partei sich des Angriffs auf die zugestandenen Rechte der anderen enthalte; und darum ist ihre Erfüllung zu jeder Zeit möglich, und, dass der Rechtsgrund der Verbindlichkeit eintrete, klar darzuthun vor dem äusseren Gerichtshofe. Die Bedingung ist nicht Etwas, sondern sie ist Nichts: keine Affirmation, sondern eine blosse Negation, die fortdauernd zu aller Zeit möglich ist; mithin ist auch das Bedingte zu aller Zeit möglich. Ich bin immerfort gebunden, mich des Angriffs auf das Gut des Anderen zu enthalten, weil ich dadurch, und nur dadurch, den Angriff des Anderen auf das meinige rechtlich abhalte.

Ist dieser Theil des Bürgervertrages, der Schutzvertrag, nichtig, so wird auch die Sicherheit des ersten, des Eigenthumsvertrages, aufgehoben. Zwar dauert der Rechtsgrund aus demselben fort, und lässt sich stets nachweisen, wie soeben gezeigt worden; aber ob jemand durch das Recht sich wolle binden lassen, hängt, da der Vertrag, durch welchen eine zwingende Gewalt zu Stande gebracht werden sollte, sogar nicht einmal ein Recht zu begründen fähig ist, ab von dem guten Willen eines jeden; und wir bleiben sonach in der vorigen Unsicherheit und Abhängigkeit von dem guten Willen anderer, auf den wir nicht bauen wollen, noch darauf zu bauen verbunden sind.

Die aufgezeigte Schwierigkeit muss gehoben werden: durch ihre Lösung wird der Staatsbürgervertrag weiter bestimmt, ja, seine Bestimmung wird vollendet. Der Hauptsitz dieser Schwierigkeit ist darin, dass es stets problematisch ist, ob jemand seine durch den Schutzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfülle, und sonach dem Anderen Verbindlichkeit auflege, oder nicht. Sie würde gehoben werden, wenn es so einzurichten wäre, dass dies nie problematisch seyn könnte. Es ist nicht problematisch, sondern gewiss, wenn der blosse Eintritt eines jeden in den Staat schon die Erfüllung des Schutzvertrages bei sich führt; wenn Versprechen und Erfüllung synthetisch vereinigt, *Wort und That* Eins und dasselbe werden.

(Was soeben über den Schutzvertrag insbesondere erwiesen worden, gilt, da es aus dem allgemeinen Charakter eines auf positive Leistung ausgehenden Vertrages dargethan ist, für alle Leistungsverträge. Indem wir sonach die Form aufstellen, in welcher der erstere rechtskräftig werden kann, dass nemlich das Wort selbst zur That werde, stellen wir eine für alle Leistungsverträge gültige Form auf, die wir tiefer unten denn auch wirklich darauf anwenden werden.)

IV. In dem blossen Vertrage über den Schutz soll zugleich unmittelbar die Leistung selbst liegen. Wie wäre dies einzurichten? Offenbar so, dass, indem der Staatsvertrag geschlossen würde, mit ihm zugleich und durch ihn eine schützende Macht zusammengebracht und gesetzt werde, zu der jeder, der in diesen Vertrag tritt, seinen Beitrag giebt. Durch diesen seinen Beitrag würde er mit seinem Eintritte in den Staat unmittelbar den Schutzvertrag gegen Alle wirklich erfüllen, so dass es von Stund an und durch seinen blossen Eintritt nicht mehr problematisch wäre, ob er ihn erfüllen würde, da er ihn ja wirklich erfüllt hat, und, solange sein Beitrag in der Masse des allgemeinen Schutzes enthalten ist, wirklich forterfüllt.

Wie wird nun diese schützende Macht aufgebracht, und was geschieht eigentlich, indem sie aufgebracht wird?

Wir setzen uns wieder, um den wichtigen Begriff, den wir erhalten werden, anschaulich zu machen, auf den Punct, wo wir den Einzelnen, der mit Allen den Vertrag eingeht, handeln sehen. Er ist die eine contrahirende Partei. Es wird ihm sein Beitrag zur schützenden Macht, als Bedingung seines Eintritts in den Staat, abgefordert. Von *Wem* wird ihm denn dieser Beitrag abgefordert? Mit wem unterhandelt er denn eigentlich hierüber, und wer ist die zweite Partei in diesem Vertrage?

Diese Partei verlangt Schutz; — für welches bestimmte Individuum verlangt sie ihn denn? Schlechterdings für kein bestimmtes Individuum, und doch für Alle: — für jeden, welcher angegriffen wird; dies kann nun jeder Einzelne unter ihnen seyn, jeder aber kann es auch nicht seyn. Also der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im *Schweben:* es ist ein unbestimmter Begriff; und hierdurch eben entsteht der Begriff eines nicht bloss *eingebildeten* Ganzen, das lediglich durch unser Denken erzeugt werde, wie oben (I), sondern eines *reellen* Ganzen, das durch die Sache selbst vereinigt wird; nicht bloss Aller, sondern einer Allheit.

Wir beschreiben dies näher. Ein blosser abstracter Begriff wird zusammengesetzt lediglich durch den freien Act eines Geistes; so der Begriff Aller, welcher oben aufgestellt wurde. Der Begriff, den wir hier erhalten, wird nicht nur durch einen willkürlichen Act, sondern durch etwas Reelles zusammengesetzt; das aber unbekannt ist, und erst in der Zukunft erfolgen wird, durch den zu befürchtenden Angriff. Wen derselbe zunächst treffen wird, weiss keiner; er kann jeden treffen: jeder kann sonach glauben, dass die ganze Veranstaltung bloss zu seinem Vortheil getroffen werde, und wird daher gern seinen geringen Beitrag dazu geben. Aber er kann auch einen anderen treffen, und nun ist sein Beitrag schon in das Ganze mit verwebt, und kann nicht zurückgezogen werden. Diese Unbestimmtheit, diese Ungewissheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, also dieses *Schweben* der Einbildungskraft, ist das Vereinigungsband. Es ist dasjenige, vermittelst dessen Alle in Eins zusammenfliessen; und nicht mehr in einem abstracten Begriffe, als ein compositum, sondern in der That vereinigt sind, als ein *totum*. So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisirtes und organisirendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder; schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmilzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschafft.

Der aufgestellte Begriff ist füglich zu erläutern durch den eines organisirten Naturproductes: etwa den eines *Baumes*. Man gebe jedem einzelnen Theile Bewusstseyn und Wollen, so muss er, so gewiss er seine Selbsterhaltung will, die Erhaltung des Baumes wollen, weil seine eigene Erhaltung nur unter dieser Bedingung möglich ist. Was ist ihm denn nun der *Baum?* Der Baum überhaupt ist nichts, denn ein blosser Begriff, und ein Begriff kann nicht verletzt werden. Aber der Theil will, dass *kein* Theil unter allen Theilen, welcher es auch sey, verletzt werde, weil bei der Verletzung eines jeden er selbst mitleiden würde. — So nicht bei einem Sandhaufen, wo es jedem Theile gleichgültig seyn kann, dass der andere abgetrennt, zertreten, verstreuet werde.

Das Ganze demnach, auf diese Art zu Stande gekommen, ist das zu schützende. Dieses ist die gesuchte zweite Partei im Vertrage. Der declarirte Wille ist sonach überhaupt gar kein Privatwille, ausser vorläufig noch in Beziehung auf den einzelnen Contrahirenden, der unserer Voraussetzung nach zum Schutze erst aufgefordert wird; sondern ein seiner Natur nach gemeinsamer Wille, da er um der Unbestimmtheit willen nicht anders als gemeinsam seyn kann.

Der Vereinigungspunct dieses Ganzen zu einem Ganzen ist aufgezeigt. Aber wie und durch welchen besonderen Willensact ist es denn nun dieses Ganze geworden? Wir sehen wohl ein, dass es ist. Aber lasse man es doch unter unseren Augen entstehen! — Wir bleiben auf dem vorgeschlagenen Gesichtspuncte, von welchem aus wir den Einzelnen unterhandeln sehen, und unsere Frage wird sogleich beantwortet seyn.

Er giebt seinen Willen darein zu schützen; ohne Zweifel, wie gefordert wurde, das Ganze. Er wird sonach ein Theil des Ganzen, und fliesst mit ihm zusammen; er möge nun, durch den noch nicht vorauszusehenden Zufall, der Beschützer werden, oder der Beschützte. Auf diese Weise, durch Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen, ist das Ganze entstanden, und dadurch, dass alle Einzelne mit allen Einzelnen, als einem Ganzen contrahiren, wird es vollendet.

Wir nennen diesen Vertrag, der die beiden ersten Verträge erst sichert und schützt, und alle in ihrer Vereinigung zu einem Bürgervertrage macht, insbesondere den *Vereinigungsvertrag.*

V. Der Einzelne wird, zufolge des Vereinigungsvertrages, ein Theil eines organisirten Ganzen, und schmilzt sonach mit demselben in Eins zusammen. Wird er seinem ganzen Seyn und Wesen nach damit verwebt; — oder nur zum Theil, so dass er in einer gewissen anderen Rücksicht noch frei und unabhängig bleibe? *)

---

*) Rousseau behauptet unbedingt: Jeder giebt sich ganz. Dies kommt daher. Rousseau nimmt ein Eigenthumsrecht an vor dem Staatsvertrage: das durch Formation begründete. Nun ist es natürlich, dass jeder über dieses sein Eigenthum mit den übrigen unterhandeln muss, und dass es sein Eigenthum *im Staate* nur dadurch werden kann, dass ihm der Besitz desselben zugestanden werde; dass dasselbe sonach der Entscheidung des gemeinsamen Willens unterworfen wird, dass daher alles Eigenthum aufhört, Eigenthum zu seyn, bis die Unterhandlung abgeschlossen ist. Insofern gäbe allerdings jeder alles.

Nach unserer Theorie kann keiner bei einem Staatsbürgervertrage etwas zubringen, und es geben, denn er *hat* nichts vor diesem Vertrage. Die erste

Jeder giebt zum schützenden Körper seinen *Beitrag:* er giebt seine Stimme zur Ernennung der Magistratspersonen, zur Sicherheit und Garantirung der Constitution, er giebt seinen bestimmten Beitrag an Kräften, Dienstleistungen, Producten in Natur oder verwandelt in das allgemeine Zeichen des Werthes der Dinge, in Geld. Aber er giebt nicht sich und was ihm gehört, ganz. Denn was bliebe ihm unter dieser Bedingung übrig, das der Staat an seiner Seite ihm zu schützen verspräche? Der Schutzvertrag wäre dann nur einseitig und sich selbst widersprechend; und müsste so ausgedrückt werden: alle versprechen zu schützen, ohnerachtet alle versprechen nichts zu haben, das beschützt werden könnte. Der *beschützende Körper* besteht sonach nur aus Theilen dessen, was den Einzelnen angehört. Alle sind in ihm begriffen, aber nur zum Theil. Aber inwiefern sie in ihm begriffen sind, machen sie die Staatsgewalt aus, die ja eben auf die Beschützung eines jeden in seinen Rechten geht, und bilden den eigentlichen Souverain. — Lediglich in dem Acte, da jeder diesen Beitrag leistet, gehört er zum Souverain. Auch die Abgaben sind in einem freien Staate, d. i. in einem solchen, der ein Ephorat hat, Ausübungen der Souverainität. In den Inbegriff dessen, *was zu beschützen ist*, gehört aber *alles*, was jeder besitzt.

Das Ganze, welches jetzt errichtet ist, kann nach dem obigen Satze nichts zu schützen übernehmen, was es nicht anerkannt hat. Es anerkennt sonach allen Besitz jedes Einzelnen, indem es dessen Schutz übernimmt; und sonach wird auch der Eigenthumsvertrag, von welchem es oben schien, dass er nur mit Allen, als Einzelnen, geschlossen würde, durch das reelle Ganze des Staates bestätigt. — Das Ganze ist insofern *Eigenthümer* des ganzen Besitzes und der Rechte aller Einzelnen, indem es alle Beeinträchtigung derselben ansieht und ansehen muss, *als ihm selbst geschehen;* aber inwiefern es etwas als *seinem freien Gebrauche unterworfen* ansieht, ist nur das,

---

Bedingung, dass er gebe, ist die, dass er bekommen habe. Weit entfernt sonach, dass dieser Vertrag sich mit *Geben* anfangen sollte, hebt er an vom *Erhalten.*

was jeder Einzelne für die Staatslast beizutragen schuldig ist, das Eigenthum des Staates.

Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum: freie nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren willen allein er den Vertrag einging. Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgerthume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur, inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht. Inwiefern aber doch der Einzelne durch das Gesetz beschränkt wird, ist er *Unterthan*, unterworfen der schützenden oder Staatsgewalt, auf dem ihm übrigbleibenden Gebiete. Nur unter Bedingung seines Beitrages ist mit ihm der Vertrag geschlossen: mithin ist der Contract aufgehoben, sobald der Bürger diesen Beitrag nicht entrichtet. Jeder leistet sonach immerfort mit seinem ganzen Vermögen die Garantie, dass er beitragen werde, und verwirkt es, wenn er nicht das Schuldige beiträgt. Das Ganze oder der Souverain wird, da er seiner Theilnahme an ihm sich selbst entzieht, sein *Richter*, und er in diesem Falle unterthan mit seinem ganzen Vermögen: und das zusammen macht den *Unterwerfungsvertrag* aus, der aber nur hypothetisch ist. Wenn ich nemlich meine Bürgerpflichten ununterbrochen und ohne Ausnahme erfülle, wozu allerdings mitgehört, dass ich auch gegen Einzelne nicht über die durch das Gesetz mir verstattete Grenze meiner Freiheit schreite, so bin ich, was meinen öffentlichen Charakter betrifft, nur Theilhaber an der Souverainität, und was meinen Privatcharakter betrifft, nur freies Individuum, nie aber Unterthan. Das letztere würde ich nur dadurch, dass ich meine Pflichten nicht erfülle. — Wenn ein Strafgesetz über diesen Fall vorhanden ist, wie zu erwarten, so kann er seine Schuld abbüssen, und so das ganze Vermögen durch den Verlust eines Theiles desselben erhalten.

Und so läuft unsere Untersuchung in sich selbst zurück; und die Synthesis ist geschlossen.

Der Staatsbürgervertrag ist ein solcher, den jeder Einzelne mit dem reellen Ganzen des sich durch die Verträge mit den Einzelnen bildenden, durch sie sich selbsterhaltenden Staates schliesst, und wodurch er mit diesem Ganzen einem Theile seiner Rechte nach zusammenfliesst, dafür aber die Rechte der Souverainität erhält.

Die beiden Parteien in ihm sind: der Einzelne von einer, der Staatskörper von der anderen Seite. Er ist bedingt durch den freien formalen Willen beider Theile, sich mit einander in Vertrag einzulassen. Der materiale Wille, über welchen die Parteien einig werden müssen, geht von der einen Seite auf ein bestimmtes Eigenthum, von der zweiten auf Verzichtleistung auf alles Uebrige, und einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt. Durch den Vertrag erhält der Bürger ein sicheres Eigenthum von seiner Seite, und der Staat die für den rechtlichen Besitz aller seiner übrigen Bürger nöthige Verzichtleistung dieses Einzelnen auf seine natürlichen Rechtsansprüche auf diesen Besitz, wie auch einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt.

Dieser Vertrag garantirt sich selbst: er hat in sich selbst den zureichenden Grund, dass er gehalten werde, so wie alles Organisirte den vollständigen Grund seines Seyns in sich selbst hat. Entweder er existirt für eine Person überhaupt nicht, oder er verbindet dieselbe vollkommen. Wer ihn nicht erfüllt, der ist nicht darin, und wer darin ist, erfüllt ihn nothwendig ganz. Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnisse, und von der Wechselwirkung mit anderen Wesen seines Gleichen in der Sinnenwelt rechtlich ganz ausgeschlossen.

Corollarium.

Man hat, soviel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken; alles Vereinigte ist wieder isolirt wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weise zusammensetzen, welches ja von der Willkür abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband *ausser dem Begriffe* aufgezeigt hat. (So drücken wir uns aus auf dem empirischen Gesichtspuncte; von dem transcendentalen aus müssten wir sagen: bis man *das zur Vereinigung im Denken Nöthigende* aufgezeigt hat.) In unserer Darstellung ist dies geschehen. Im Begriffe des zu Schützenden nemlich fliessen, zufolge der nothwendigen Unbestimmtheit, welcher Einzelne des sichtbaren Schutzes bedürfen werde, und noch mehr, welchen er bei dem durch das Gesetz vor dem Ausbruche unterdrückten bösen Willen unsichtbar zu statten komme, alle Einzelnen in Eins zusammen.

Das schicklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern, ist das eines organisirten Naturproductes, welches man in neueren Zeiten häufig gebraucht hat, um die verschiedenen Zweige der öffentlichen Gewalt als Eins zu beschreiben, aber, soviel mir bekannt ist, noch nicht, um das ganze bürgerliche Verhältniss dadurch kenntlich zu machen. Gleichwie im Naturproducte jeder Theil, was er ist, nur in dieser Verbindung seyn kann, und ausser dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre; ja, ausser aller organischen Verbindung schlechthin nichts wäre, indem ohne die Wechselwirkung organischer, sich gegenseitig im Gleichgewichte erhaltender Kräfte überhaupt keine bestehende Gestalt, sondern ein ewiger Kampf des Seyns und Nichtseyns statthaben würde, den wir sogar nicht denken können; ebenso erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunct in der Natur; und jeder *diesen bestimmten* Stand gegen andere und die Natur nur dadurch, dass er in *dieser bestimmten* Verbindung ist. Ausser ihm würde nur ein vorübergehender Genuss stattfinden, nie aber die mindeste Rechnung auf etwas Künftiges; und selbst diesem vorübergehenden Genusse würde, bei dem Gedanken, dass noch Andere unseres Gleichen da wären, die dasselbe Recht darauf hätten, die Rechtlichkeit mangeln. Durch Vereinigung aller organischen Kräfte constituirt sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkür Aller die Menschheit. — Das Wesen der roben Materie, welche selbst nur neben der organisirten und nur als Theil des organisirten Weltganzen zu denken ist, besteht darin, dass in ihr kein Theil anzutreffen sey, der nicht den Grund seiner Bestimmung in sich selbst habe, dessen Trieb nicht durch sein Seyn und sein Seyn durch seinen Trieb vollkommen erklärt werde; das der organisirten darin, dass in ihr kein Theil angetroffen werde, der in sich selbst den Grund seiner Bestimmung habe, und in dem nicht Trieb angetroffen werde, der ein Seyn ausser ihm, nicht Seyn angetroffen werde, das einen Trieb ausser ihm voraussetzt. Das gleiche Verhältniss ist zwischen dem isolirten Menschen und dem Bürger. Der erstere handelt lediglich um seine Bedürfnisse zu befriedigen, und es wird keines derselben befriedigt, ausser durch sein eigenes Handeln; was er äusserlich ist, ist er nur durch sich. Der Bürger hingegen hat mancherlei zu thun und zu lassen, nicht um sein selbst, sondern um der Anderen willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt, ohne sein Zuthun, durch das Handeln der Andern. In dem organischen Körper erhält jeder Theil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat. Und zwar, es bedarf bei dem einen sowenig, wie bei dem anderen, einer besonderen Veranstaltung für diese Erhaltung des Ganzen: jeder Theil, oder jeder Bürger erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze ihm bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Theil das Ganze; und eben dadurch, dass das Ganze jeden Theil in diesem seinem Stande erhält, kehrt es in sich selbst zurück, und erhält sich selbst.

Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Von der bürgerlichen Gesetzgebung.

§. 18. Ueber den Geist des Civil- oder Eigenthumsvertrages.

I. Der oben beschriebene erste im Staatsvertrage liegende Vertrag über das Eigenthum überhaupt begründet das Rechtsverhältniss jedes Einzelnen gegen alle Einzelnen im Staate, und ist sonach die Grundlage dessen, was man Civilgesetzgebung, bürgerliches Recht u. s. w. nennt. Wir haben sonach nur diesen Vertrag vollständig zu erörtern, und der Gegenstand unserer Untersuchung im gegenwärtigen Abschnitte, die bürgerliche Gesetzgebung, ist erschöpft.

Der Inbegriff des Urrechts ist nach obigem Erweise eine fortdauernde, lediglich vom Willen der Person abhängige, Wechselwirkung derselben mit der Sinnenwelt ausser ihr. Im Eigenthumsvertrage wird jedem Einzelnen ein bestimmter Theil der Sinnenwelt, als Sphäre dieser seiner Wechselwirkung, ausschliessend zugeeignet; und unter den beiden Bedingungen, dass er die Freiheit aller Uebrigen in ihren Sphären ungestört lasse, und sie, falls sie von einem Dritten angegriffen werden sollten, durch seinen Beitrag schützen helfe, garantirt.

Zuvörderst eine Sphäre für seine Freiheit ist ihm zugeeignet, als solche, und weiter nichts. Diese Sphäre enthält gewisse Objecte, bestimmt durch die ihm zugestandene Freiheit. *So weit demnach die ihm zugestandene Freiheit sich erstreckt, so weit, und nicht weiter, erstreckt sich sein Eigenthumsrecht an die Objecte.* Er erhält sie ausschliessend zu einem gewissen Gebrauche; und nur von diesem Gebrauche derselben und von allem, was diesem Gebrauche nachtheilig ist, hat er das Recht, jederman auszuschliessen. Eine bestimmte Thätigkeit ist das Object des Eigenthumsvertrages.

(Man erinnere sich an das obige. Dass ich etwas meinen Zwecken unterworfen habe, ist erster Grund alles Eigenthums, zufolge des Begriffes vom Urrechte. — Welchen Zwecken denn? Diese Frage ergeht an jeden bei Schliessung des Bürgervertrages, welcher ja durchgängig bestimmt und bestimmend seyn muss. Nur dieser erklärte und anerkannte Zweck an den Sachen wird garantirt, und weiter nichts; und das Eigenthum der Objecte erstreckt sich nur auf die Erreichung dieses Zweckes, wie unmittelbar klar ist.)

II. Diese Zwecke nun können sogar bei Gebrauch desselben Objects, sie können sonach bei verschiedenartigen Objecten sehr verschieden seyn. Es fragt sich, ob nicht alle mögliche Zwecke des Bürgers doch etwa einem einzigen sich unterordnen lassen?

Die Person, so wie sie handelt, setzt immer ihre eigene Fortdauer voraus; der Zweck ihres gegenwärtigen Handelns liegt immer in der Zukunft, und sie ist Ursache in der Sinnenwelt, lediglich inwiefern sie vom gegenwärtigen Momente zu zukünftigen fortfliesst. Freiheit und Fortdauer sind wesentlich vereinigt, und wer die erste garantirt, garantirt nothwendig auch die letztere. *In der gegenwärtigen Thätigkeit ist die Zukunft enthalten.*

Die Natur hat die Menschen, mit denen allein wir es hier zu thun haben, zur Freiheit bestimmt, d. i. zur Thätigkeit. Die Natur erreicht alle ihre Zwecke, sie muss sonach auch diesen sicher angelegt haben, und aller Erwartung nach ihn wirklich erreichen. Welche Veranstaltung konnte sie nun treffen, um die Menschen zur Thätigkeit zu treiben?

Vorausgesetzt, dass jeder Mensch Wünsche für die Zukunft hätte, so würde die Natur ihren Zweck sicher erreichen, wenn sie es so angelegt hätte, dass die Möglichkeit einer Zukunft überhaupt für dieses Wesen — *bedingt wäre durch gegenwärtige Thätigkeit.* In dem Wunsche der Zukunft wäre umgekehrt enthalten die Nothwendigkeit *der gegenwärtigen Thätigkeit.* Die Zukunft wäre bedingt durch gegenwärtige Thätigkeit; in der gegenwärtigen Thätigkeit würde nothwendig die Zukunft umfasst.

Aber da es sogar Menschen geben könnte, die keinen Wunsch in der Zukunft hätten, auch das Verlangen der Fortdauer noch gar nicht begründet ist, ausser durch gegenwärtige Thätigkeit, die selbst wieder nur durch das Verlangen der Zukunft bedingt ist; mithin die Veranstaltung der Natur ein fehlerhafter Cirkel seyn würde, so musste sie beides vereinigen, in ein drittes Gegenwärtiges: und dies ist der *Schmerz*. An den gegenwärtigen Schmerz, wenn die Fortdauer gefährdet wird, ist gegenwärtige Thätigkeit, und der Wunsch und die Möglichkeit der Fortdauer geknüpft. Dieser Schmerz ist der *Hunger* und der *Durst;* und es findet sich, dass das Bedürfniss der Nahrung allein die ursprüngliche Triebfeder sowohl, als seine Befriedigung der letzte Endzweck des Staates und alles menschlichen Lebens und Betreibens ist; es versteht sich, solange der Mensch bloss unter der Leitung der Natur bleibt, und nicht durch Freiheit sich zu einer höheren Existenz erhebt: dass dieses Bedürfniss allein die höchste Synthesis ist, welche alle Widersprüche vereinigt. Der höchste und allgemeine Zweck aller freien Thätigkeit ist sonach der, leben zu können. Diesen Zweck hat jeder; und wie daher die Freiheit überhaupt garantirt wird, wird er garantirt. Ohne seine Erreichung würde die Freiheit, und die Fortdauer der Person, gar nicht möglich seyn.

III. Wir bekommen sonach eine nähere Bestimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandenen ausschliessenden Freiheits-Gebrauchs. Leben zu können ist das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objecte zugestanden worden ausschliessend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauches ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zweckes ist garantirt; dies ist der Geist des Eigenthumsvertrages. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jederman soll von seiner Arbeit leben können.

Alle Einzelne haben mit allen Einzelnen diesen Vertrag geschlossen. Alle haben sonach allen versprochen, dass ihre Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes seyn soll: und der Staat muss dafür Anstalten treffen. (In einem Volke von Nackenden wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht; oder soll es ein Recht seyn, so muss das Volk aufhören nackend zu gehen. Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heisst zugleich: wir machen uns verbindlich, sie dir abzukaufen.)

Ferner: — Alles Eigenthumsrecht gründet sich auf den Vertrag aller mit allen, der so lautet: wir alle behalten dies auf die Bedingung, dass wir dir das deinige lassen. Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigenthums durch ihn nicht eintrete, müssen alle von Rechtswegen, und zufolge des Bürgervertrages, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Noth leidet, gehört keinem derjenige Theil seines Eigenthums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Noth zu reissen, sondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden an. Es müssten für eine solche Repartition gleich im Bürgervertrage Anstalten getroffen werden; und dieser Beitrag ist so gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtsame, als der Beitrag zum schützenden Körper, indem diese Unterstützung des Nothleidenden selbst ein Theil des nothwendigen Schutzes ist. Jeder besitzt sein Bürgereigenthum nur insofern und auf die Bedingung, dass alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, inwiefern sie nicht leben können, und wird das Eigenthum jener: es versteht sich, immer nach dem bestimmten Urtheil der Staatsgewalt. Die executive Macht ist darüber so gut als über alle andere Zweige der Staatsverwaltung verantwortlich, und der Arme, es versteht sich, derjenige, der den Bürgervertrag mit geschlossen hat, hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. —

IV. Jeder muss *von seiner Arbeit* leben können, heisst der aufgestellte Grundsatz. Das Lebenkönnen ist sonach durch die Arbeit bedingt, und es giebt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da alle verantwortlich sind, dass jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müssten, wenn ers nicht könnte, haben sie nothwendig auch das Recht der Aufsicht, ob jeder in seiner Sphäre soviel arbeite, als zum Leben nöthig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt. Keiner hat eher rechtlichen Anspruch auf die Hülfe des Staates, bis er nachgewiesen, dass er in seiner Sphäre alles mögliche gethan, um sich zu erhalten, und dass es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte; auch der Vorwurf, dass er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat selbst zurückfallen würde, so hat der Staat nothwendig das Recht der Aufsicht, wie jeder sein Staatsbürgereigenthum verwalte. — Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll nach dem gegenwärtigen auch kein Müssiggänger in einem vernunftmässigen Staate seyn. — Eine rechtliche Ausnahme von dem letzteren Satze wird tiefer unten sich zeigen.

V. Der Eigenthumsvertrag fasst sonach folgende Handlungen in sich. a) Alle zeigen allen, und bei Leistung der Garantie dem *Ganzen*, als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken. Dieser Satz gilt ohne Ausnahme. Wer dies nicht anzugeben weiss, kann kein Bürger des Staats seyn, denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der Anderen anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie die Gemeine, erlauben jedem diese Beschäftigung ausschliessend in einer gewissen Rücksicht. — Kein Erwerb im Staate ohne Vergünstigung desselben. Jeder muss seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird sonach Staatsbürger *überhaupt*, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, sowie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit seyn. Das Eigenthum der Objecte besitzt jeder nur insoweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf. c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeine, sind Jedem

Bürge dafür, dass seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat schützen muss. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle Einzelne machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt gethan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen, sowie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitritt zu der ersteren ist, wie der Beitritt zu der letzteren, Bedingung des Eintritts in den Staat. Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Theil des Vertrages, sowie über alle Theile desselben, und Zwangsrecht sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung desselben zu nöthigen.

§ 19. Vollständige Anwendung der aufgestellten Grundsätze über das Eigenthum.

I. Die Veranstaltung, welche die Natur getroffen, um uns zur freien Thätigkeit zu nöthigen, ist folgende.

Unser Leib ist ein organisirtes Naturproduct, und die Organisation in demselben geht ununterbrochen fort, wie dies zufolge des obigen Erweises in dem Begriffe der Organisation überhaupt liegt. Das Geschäft der organisirenden Natur überhaupt aber besteht darin, dass entweder rohe Materie in den Körper aufgenommen und in demselben erst organisirt, oder, dass schon organisirte in ihn aufgenommen, und in ihm weiter organisirt werde. Ferner kann bei diesem Geschäfte der Natur noch diese Verschiedenheit stattfinden: dass entweder die Natur selbst die zu organisirenden Materialien in den Wirkungskreis des Körpers bringe, oder dass sie auf die eigene Thätigkeit des Products gerechnet habe, um diese Materialien herbeizuschaffen, oder sich zu ihnen zu verfügen. Das letztere findet nur bei Wesen statt, die für freie Bewegung articulirt sind. Nun könnte es, da bei den beiden zuletzt genannten Bestimmungen die Kunst der Natur sich offenbar höher hebt, gar wohl seyn, dass beide Bestimmungen zusammenfielen: d. i. dass in denjenigen Körpern, die auch articulirt sind, die Organisation nur durch schon organisirte Materialien möglich seyn werde, da sie etwa in den nicht articulirten durch rohe Materie geschieht. Ohne uns hier in die unserer Absicht ganz fremde Untersuchung einzulassen, warum und nach welchen Gesetzen es so sey, begnügen wir uns mit der einfachen Anzeige, dass es so sey. Die Pflanzen werden aus roher Materie, wenigstens aus solcher, die für uns roh und aufgelöst ist, gebildet; dagegen ernähren sich die Thiere nur aus dem Reiche der Organisation. Was eine Ausnahme von der letzten Regel zu seyn scheint, ist keine. Wenn von Thieren Eisen, Steine, Sand verschluckt, vielleicht selbst aus Naturinstinct verschluckt wird, so geschieht dies nicht, um das Thier zu nähren, denn diese Materien werden nicht verdaut, sondern etwa um schädliche Ingredientien aus dem Körper wegzuschaffen.

Nun kann es sogar seyn, dass articulirte Geschöpfe selbst wieder von anderen articulirten sich nähren, oder Fleisch essen. Es scheint, dass diese Geschöpfe auf einer höheren Stufe der Organisation stehen. Der Mensch ist sichtbar bestimmt, seine Nahrung aus beiden Reichen der organisirten Natur zu ziehen.

II. Es ist Bedingung der Fortdauer des Staats, dass eine hinreichende Menge von Nahrungsmitteln vorhanden sey; ausserdem würden die Menschen ihre Verbindung aufgeben und sich zerstreuen müssen.

Alle Organisation geschieht nach Naturgesetzen, die der Mensch nur lernen und leiten, aber nicht verändern kann. Der Mensch kann die Natur in die ihm bekannten Bedingungen der Anwendung ihrer Gesetze versetzen, und dann sicher rechnen, dass sie an ihrer Seite es an dieser Anwendung nicht werde fehlen lassen, und so erhält er Vermögen zur Beförderung und Vermehrung der Organisation. Es ist zu erwarten, dass, wo durch Freiheit, auf welche die Natur nicht rechnen konnte, mehrere Menschen an einem Platze beisammenleben wollen, die Natur einer solchen Nachhülfe bedürfen werde. Ist dies, so ist die Beförderung der Organisation die Grundveste des Staats, indem sie die ausschliessende Bedingung ist, unter welcher allein die Menschen beisammenbleiben können.

Es wird zuvörderst bedürfen der Vermehrung des Pflanzenreichs, zur Nahrung für Menschen und Vieh. Die Pflanzen sind, den Gesetzen ihrer Natur nach, an den Boden gebunden, wachsen aus ihm heraus, und sind, solange die Organisation fortdauert, an ihm befestigt. Es ist zu erwarten, dass mehrere Menschen ausschliessend ihrer Production und Pflege sich widmen werden, und ein solches Recht ist zuzugestehen, da ja die Existenz des Staats durch den Gebrauch desselben bedingt ist.

Die Organisation schreitet in einer Zeitdauer fort nach gewissen Gesetzen, in deren Ausübung die Natur nicht gestört werden darf. Es ist daher für die Erreichung des beabsichtigten Zweckes schlechthin nothwendig, dass in jedem gepflegten Theile des Pflanzenreichs alles so bleibe, wie der Pfleger desselben es erkannt hat, indem er in seinem weiteren Verfahren darauf rechnen muss; dass ihm sonach der Boden, auf welchem er baut, ausschliessend zugestanden werde, für diesen Gebrauch des Anbaues. Wir hätten demnach zuvörderst zu reden:

A.

Vom Eigenthum des Landbauers an Grund und Boden.

1) Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raume, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz. Die Erde insbesondere, als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand dieses Besitzes, denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschliessenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden; von dem Gebrauche eines Dinges aber alle übrigen auszuschliessen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem obigen widerrechtlich. (Man dürfte sagen: zum Häuserbauen ist die Erde brauchbar; aber

dann ist sie schon modificirt, und sie wird nicht als Substanz gebraucht, sondern nur ein Accidens derselben.) Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden ist lediglich das Recht, auf diesem Stücke ganz allein Producte zu erbauen, und jeden anderen von diesem Anbaue und von jedem anderen Gebrauche dieses Grundstücks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschliessen.

Der Landbauer hat sonach nicht das Recht, einen dem Ackerbaue unschädlichen Gebrauch desselben Grundstücks zu hindern, z. B. den Bergbau, oder die Hutung auf dem abgeernteten und jetzt nicht wieder zu besäenden Acker; falls er nicht selbst das Recht hat, Vieh zu halten. Der Staat hat das Recht, die schon vertheilten Grundstücke durch den Bergmann untergraben zu lassen, und der Landbauer keinesweges das Recht, einen Einspruch dagegen zu thun; alles auf die Bedingung, dass das Feld nicht unsicher werde oder wirklich einstürze, in welchem Falle ihn entweder der Bergmann, oder der Staat, jenachdem nun der Vertrag darüber lautet, entschädigen müsste.

Die Aecker werden durch die Einzelnen unter der Garantie des Staats vertheilt und durch Grenzsteine bezeichnet, damit *gewisses* Recht sey. Einen Grenzstein zu verrücken, ist sonach ein unmittelbares Verbrechen gegen den Staat, indem es das Recht unsicher macht, und zu unauflöslichen Rechtsstreiten veranlasst.

Jeder Landbauer, der nichts wäre als dies, müsste durch Bearbeitung seines Ackers seinen Unterhalt gewinnen können. Könnte er dies durch alle seine Arbeit nicht, so müsste, da er nichts seyn kann als Landbauer, eine neue Vertheilung vorgenommen, und ihm zugelegt werden, laut obiger Grundsätze. Ob jeder seinen Acker wenigstens insoweit bearbeite, dass er seinen Unterhalt darauf gewinnen könne, darüber steht er unter der Aufsicht des Staats. Es wird sich tiefer unten ein Grund zeigen, warum diese Aufsicht sich noch weiter erstrecke.

Der Landbauer muss, als Staatsbürger überhaupt, seinen bestimmten Beitrag entrichten für die Bedürfnisse des Staats.

Er wird, soviel wir bis jetzt ersehen können, diesen Beitrag von nichts entrichten können, als von den Producten seiner Felder. Solange er diesen Beitrag nicht entrichtet hat, ist nichts sein Eigenthum, weil er den Vertrag, zufolge dessen es erst sein wird, noch nicht erfüllt hat. Was nach Abzug dieser Abgaben übrigbleibt, hat, laut des Vertrages, der Staat gegen alle Eingriffe anderer zu schützen; auch hat der Staat selbst, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, nicht den geringsten Anspruch mehr darauf. Also — nur die Producte des Landbauers sind sein absolutes Eigenthum; an ihnen gehört ihm die Substanz und nicht bloss, wie beim Acker, ein Accidens derselben, zu eigen. (Tiefer unten werden sich noch nähere Modificationen dieses Eigenthumsrechts finden.)

(Der Satz: die Producte meiner Arbeit sind mein Eigenthum, auf welchen einige das Eigenthumsrecht überhaupt haben aufbauen wollen, findet sich hier bestätigt. Als Grundsatz alles Eigenthumsrechts wurde gegen ihn die Einwendung gemacht, man müsse dann nur erst sein Recht, diese Arbeit vorzunehmen, aufzeigen. Dies ist im Staate sehr wohl möglich; alle, mit denen der Einzelne in gegenseitiger Wechselwirkung, und daher in Rechtsverhältnissen steht, haben ihn durch ihre Einwilligung zu dieser Arbeit berechtigt. Nur unter dieser Bedingung gilt der angezeigte Satz im Staate; und da überhaupt nur im Staate etwas rechtlich gilt, gilt er überhaupt nur unter dieser Bedingung.)

2) Was auf angebautem Boden wild wächst, davon ist anzunehmen, dass der Besitzer des Bodens es seinem Zwecke des Anbaues unterworfen habe; und es gehört ihm daher mit Recht. Es kann auch schon darum keinem Fremden angehören, weil die Disposition dieses Fremden damit seiner eigenen freien Disposition auf seinem Boden Eintrag thun, sonach die Erreichung der ihm garantirten Zwecke hindern würde.

3) Unangebauter Boden ist Eigenthum der Gemeine; denn er ist bei der Ackervertheilung keinem Einzelnen zum Eigenthume gegeben worden. Es ist dabei sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Substanz und den Accidenzen. Die Substanz, der Boden selbst, ist etwas, das die Gemeine für eine

künftige Vertheilung, wenn sie nöthig seyn wird, aufgehoben hat. Die Accidenzen, das was wild darauf wächst, kann nicht aufbehalten werden, weil es ohnedies umkäme; es ist sonach zweckmässig, dass es gebraucht werde. Am füglichsten wird die Gemeine es für ihre öffentlichen Zwecke verwenden, und es zu den Staatseinkünften schlagen, oder zu einem *Regale* machen. Es wird dadurch ein Beitrag, den alle leisten, ohne dass einer einen Heller ausgiebt. Doch ist hierbei folgendes zu bemerken:

α. Dasjenige, dessen Eigenthum im Vertrage nicht ausdrücklich bestimmt wird, ist keines von beiden Eigenthum; und im Staate gar keines einzelnen Bürgers Eigenthum (S. 131. VIII. 1 Th.). Es muss sonach im Vertrage der Einzelnen mit dem Staatsganzen ausdrücklich bestimmt werden, ob alle wildgewachsenen Producte, oder ob nur einige, und welche, als Regale gelten sollen. Z. B. die Holzung. (Das Recht auf die Forsten.) Was nicht genannt ist, ist niemandes Sache, die dem ersten, es versteht sich unter den Bürgern, anheimfällt, der sich ihrer bemächtigt; da es ausserdem ja ungenutzt verloren gehen würde. Der Boden ist noch niemandes Zwecken unterworfen, und es muss daher völlig erlaubt seyn, ihn zu betreten. (Raff- und Leseholz, Waldfrüchte und dergl.)

β. Der wilde Wuchs muss allenthalben der Cultur weichen, weil durch die letztere mehr Unterhalt gewonnen wird, als durch den ersten. Jene unangebauten Ländereien müssen sonach vertheilt werden, sobald das Bedürfniss der Einzelnen es erfordert; und was irgend Jemand zum Acker besitzen will, darf nicht unangebaut liegen. Der Gebrauch der Accidenzen ist jemandem nur unter der Bedingung zugestanden worden, dass der Boden unangebaut sey. Sobald er angebaut wird, fällt sein Rechtsgrund hin. Dem Staate wird der Verlust, den er selbst dabei leidet, durch Auflagen auf die neuen Aecker vergütet werden. — Damit wird nun keineswegs gesagt, dass etwa alle Wälder ausgerottet werden, sondern nur, dass der Holzbau gleichfalls durch Kunst getrieben werden soll, wodurch die Forste die Rechte des angebauten Bodens gleichfalls erhalten.

B.

Da wir einmal bei Grund und Boden stehen, handeln wir den **Bergbau**, dessen wir schon gedacht haben, gleich mit ab. — Die Ausbeute desselben, — Metalle, Halbmetalle, u. s. f. stehen in der Mitte zwischen organisirten Naturproducten und roher Materie, sie sind der Uebergang der Natur von der letzteren zur ersteren. Die Gesetze, nach denen die Natur sie hervorbringt, sind entweder gar nicht zu entdecken, oder sind wenigstens bis jetzt noch nicht so weit entdeckt, dass man Metalle mit Kunst, sowie Früchte, anbauen, d. i. die Natur in Bildung derselben nach unserer Willkür leiten könnte. Sie werden, von der Natur ohne unser Zuthun gebildet, nur gefunden. — An sich müsste es jedem Einzelnen freistehen, zu sagen: ich will Metalle suchen, wie es jedem freisteht, zu sagen: ich will Früchte erbauen, und das Innere der Erde könnte ebensowohl unter Bergleute ausgetheilt werden, als die Oberfläche derselben unter Landbauer ausgetheilt worden. Jeder würde dann ein Stück des Inneren gerade so zu eigen besitzen, für seinen Gebrauch, wie der Landmann die Stücke der Oberfläche besitzt, für den seinigen: und die gefundenen Metalle würden ihm gerade so zu eigen gehören, wie die erbauten Früchte dem letzteren. — Aber theils um der Unsicherheit des Bergbaues willen, da die Erzeugung der Metalle nicht von der Willkür des Menschen abhängt, sonach nicht zu berechnen ist, dass der Bergbau seinen Mann ernähren werde; theils weil das bestimmte Stück, das durchsucht worden ist, nicht wieder durchsucht werden kann, kann er auf diese Weise nicht getrieben werden. Er müsste von einer stehenden fortdauernden Gesellschaft unternommen werden, die den Verzug der Ausbeute ertragen, und den endlichen Gewinn mit Geduld erwarten könnte. Keine Gesellschaft qualificirt aus den obigen Gründen sich besser dazu, als der Staat selbst, welcher überdies, wie sich bald zeigen wird, noch einen besonderen Grund hat, sich in den Besitz der Metalle zu setzen. Das Eigenthum des Bodens unter der Oberfläche verbleibt daher mit Recht der Gemeine: sie lässt ihn bearbeiten, und die Bergleute werden Lohnarbeiter (von welchen ausführlicher tiefer unten geredet werden wird), die ihre bestimmte Bezahlung erhalten, ob sie viel oder wenig oder nichts finden. Der Bergbau ist sonach ein *natürliches Regale*, wie die Forsten.

Nach demselben Grundsatze ist zu beurtheilen das Eigenthumsrecht an alles, was die Natur auf dieselbe Weise hervorbringt: Edelgestein, Bernstein 'und andere seltene Steine,' auf die jemand einen Werth setzen könnte, Steinbrüche, Lehm- und Sandgruben, u. dgl. Der Staat hat das Recht, diese Objecte zu einem Regale zu machen, und, da er selbst sie in hinlänglicher Quantität aufsuchen lässt (dazu ist er verbunden, so dass im Publicum keine Klage über den Mangel derselben entstehe), allen Anderen die Aufsuchung derselben zu verbieten. Ist dies nicht geschehen, und es will jemand diese Aufsuchung zu seinem Nahrungszweige und bestimmten Stande machen, so bedarf er dazu, da der Staat wissen muss, wovon jeder lebt, die ausdrückliche Erlaubniss des Staats; der ihn auch für gewisse Districte ausschliessend privilegiren kann, so dass von nun an niemand etwas von dergleichen Objecten aus diesen Districten wegnehmen dürfe. Oder endlich, wo keins von beiden geschehen ist, fallen solche Objecte, als niemandes Eigenthum, dem ersten *zufälligen* Finder anheim. Die Hauptsache dabei ist die, dass nur das *ausdrücklich gegebene Gesetz* (die ausdrückliche Declaration der geschehenen Zueignung, nach obigem), keinesweges aber ein *stillschweigend vorausgesetztes*, die Bürger von der Besitznehmung ausschliesse.

Steinbrüche u. dgl. überlässt man an vielen Orten dem Landbauer des Bodens. Sein Recht gründet nach den obigen Grundsätzen sich nicht auf sein Eigenthum am Boden, sondern auf das Stillschweigen des Gesetzes. Nichts verhindert, dass der Staat, wenn die Sache von Bedeutung ist und den Betrag des Feldbaues überwiegt, sich dieselben zueigne, und dem Landbauer sein gegründetes Recht, auf so einem grossen und guten Stücke Acker Früchte zu erbauen, an einem anderen Orte ersetze. — Es versteht sich, wie immer, dass die Bereicherung des Staats durch Regalien den einzelnen Bürgern zu gute kommen müsse, und dass, wie diese sich vermehren, die directen Auflagen sich vermindern müssen, wenn nicht etwa in dem gleichen Verhältnisse die Bedürfnisse des Staats steigen.

C.

Es giebt auf dem Erdboden auch Thiere, deren Accidenzen entweder eine Brauchbarkeit für die Menschen haben, den Zwecken derselben unterworfen sind, oder deren Substanz sogar brauchbar, ihr Fleisch zu essen, ihre Haut zu verarbeiten ist, u. s. f. Will man zuvörderst nur die Accidenzen derselben zu einem regelmässigen Gebrauche sich unterwerfen, so muss man vor allem das Thier in seine Botmässigkeit bringen; und, da dieselben nur durch organisirte Materie ernährt und erhalten werden, aber nachdem man sie unter die Kunst gebracht, nicht zu erwarten ist, dass die blosse Natur über sie walten werde, muss man der Natur in Ernährung dieser Thiere nachhelfen, d. i. die Ernährung derselben, soviel an uns ist, selbst besorgen. Da die Natur, wie überhaupt in der Organisation, also auch hier, einen regelmässigen Gang gehen wird, so ist der angezeigte Zweck bedingt durch den *ausschliessenden Besitz* des Thieres; dadurch, dass nur ich es nähre, warte, pflege, und kein Anderer, dass dagegen auch nur ich der Vortheile, die es gewähren kann, geniesse.

An sich hat jeder Einzelne dasselbe Recht, sich des Besitzes eines bestimmten Thieres zu bemächtigen, als der andere. So wie sich *a priori* schlechthin kein Grund aufführen lässt, warum diese Wiese vielmehr mein seyn solle, als meines Nachbars, so lässt sich auch kein Grund anführen, warum nur ich diese Kuh melken solle, und nicht mein Nachbar. Das ausschliessende Eigenthum der Thiere kann sonach nur durch den Eigenthumsvertrag mit dem Staate erworben werden.

Aber es hat mit den Thieren nicht dieselbe Bewandtniss, wie mit einem Stück Acker, der immer an derselben Stelle bleibt, und genau bezeichnet ist, wenn der Ort im Raume bezeichnet ist, an welchem er sich befindet; das Thier bleibt nicht an derselben Stelle, sondern hat freie Bewegung. Welches soll sonach das Zeichen seyn, dass dieses bestimmte

Stück Vieh dieser bestimmten Person zu eigen gehört, und keinen möglichen anderen? —

1) Zuvörderst, wenn nicht etwa alle Arten der Thiere ausschliessendes Eigenthum bestimmter Personen würden, sondern nur einige Thierarten, so müsste vor allen Dingen ausgemacht werden, auf welchen bestimmten Arten der Thiere überhaupt ein Eigenthumsrecht ruhen solle, und auf welchen nicht: so dass jeder, in dessen Botmässigkeit ein gewisses Thier käme, sogleich wissen könnte, dass dasselbe, wenn es nicht *sein* Eigenthum ist, ganz gewiss das Eigenthum irgend eines Anderen sey, wenn er auch nicht weiss, welches bestimmten Eigenthümers; indem diese Thierart durch den Staat für eine solche erklärt worden, die nur Eigenthum seyn kann. Ich darf z. B., wenn ich die Jagdgerechtigkeit habe, wovon tiefer unten, den Hirsch schiessen, weil er ein Hirsch ist, aber nicht das mir unbekannte Pferd. Warum nicht das letztere sowohl als das erstere? Darum, weil ich weiss, dass ein Pferd nothwendig jemandem zugehöre, ob ich gleich diesen Eigenthümer nicht kenne. Aber wenn etwa jemand ein Reh zähmt, so ist es ohne Zweifel sein Eigenthum. Es läuft ihm fort, und ich schiesse es nieder. Glaubt man, dass ich die gleiche Verantwortung haben werde, als ob ich ihm sein Pferd niedergeschossen hätte? Keinesweges. Der Grund davon ist der, dass nicht das Reh, wohl aber das Pferd für etwas, das schlechthin nur Eigenthum seyn kann, erklärt worden. Das Recht des Besitzers, selbst wenn sein Vieh aus seiner Botmässigkeit entkommen, bleibt, und gründet sich auf den ursprünglichen Eigenthumsvertrag, welcher festsetzt, welche Thiere im Staate für immer als Eigenthum gelten sollen. Dergleichen Thierarten nennt man *zahmes Vieh*.

Der Entscheidungsgrund, dass gerade diese bestimmten Thierarten für Eigenthum erklärt worden, liegt in der Zweckmässigkeit für die Bedürfnisse der Menschen ihren *Accidenzen* nach, in der Möglichkeit sie zu zähmen, und in der Nothwendigkeit sie zu pflegen.

Aber man wolle nicht glauben, dass dieses Zähmen und Pflegen der wahre Rechtsgrund des Besitzes sey: der Vertrag allein ist es; so dass, wenn etwa in einem Staate eine neue Art des Zuchtviehes, etwa der italienische Büffel, oder der Kenguru, eingeführt werden sollte, das Eigenthumsrecht dieser Thiere erst vom Staate garantirt, durch ein Gesetz sanctionirt und öffentlich bekannt gemacht werden müsste, weil sonst das unbekannte Thier für ein wildes gehalten, und als solches behandelt werden könnte. (Etwas anderes wäre es, wenn jeder dasselbe in seinem Hofe eingeschlossen hielte, wo es durch den Platz, auf welchem es sich befände, Eigenthum würde; nach Grundsätzen des *Hausrechts*, wovon tiefer unten.) Ferner, dass der Staat das vollkommene Recht hat, das Halten gewisser Thiere zu verbieten, z. B. unnöthiger Hunde, oder etwa einer Menagerie von Löwen, Bären, Affen.

2) Aber welchem bestimmten Besitzer gehört denn nun dieses bestimmte Stück Vieh, das der Art nach überhaupt für Eigenthum erklärt worden? Entweder die Thiere bleiben auf dem Grund und Boden, und unter der unmittelbaren Obhut ihres Eigenthümers, so dass er *sie* stets für die Seinigen declariren kann; wobei aber doch noch immer das Recht viel zu ungewiss ist, indem ja jemand gestohlenes oder verlaufenes Vieh, wenn er es nur unter seiner Heerde und auf seinem Boden hat, sehr leicht für das seinige ausgeben kann. Oder die Thiere mehrerer Besitzer werden vermischt und unter einander auf die Weide getrieben; wie soll hinterher der Eigenthümer beweisen, welche Stücke die seinigen sind? Zum Glück hat hier der thierische Instinct die Nachlässigkeit des Gesetzgebers zum Theil wieder gut gemacht. Das zahme Thier gewöhnt sich an seinen Stall, und eilt ihm zu, und der Richter entscheidet nach dem Ausspruche des Thieres. Wenn über diesen Besitz nicht mehr Streitigkeiten vorkommen, so hat man dies lediglich der Simplicität und Ehrlichkeit der gemeinen Leute, vielleicht auch manchem Aberglauben derselben zu verdanken. Und denn doch — was für Gegenmittel hat man gegen den Viehdiebstahl als das, dass man seinen Stall wohl zuschliesse, und welche Beweismittel dafür? Würde es nicht von einem wohleingerichteten Staate zu fordern seyn, dass die Stücke des Zuchtviehes gerichtlich bezeichnet würden, und

diese Zeichen so unverletzlich wären, und so unter der Aufsicht des Gesetzes stünden, als die Grenzsteine selbst. So würde Verwechselung nicht leicht möglich, und der Diebstahl immer zu beweisen seyn. (Wie bei Dienstpferden der Armeen diese Bezeichnung ja allerdings möglich ist.) — Jeder Verkauf müsste nebst dem Zeichen des verkauften Thieres gerichtlich gemeldet werden, und so wäre auch hierbei die erforderliche Sicherheit.

3) Bei anderen Klassen der eigenthümlichen Thiere ist das Eigenthum wirklich bestimmt durch den Ort, an welchem sie sich befinden; wenn sie von der Art sind, dass sie in einem bestimmten Raume eingeschlossen werden können und, etwa für die Erreichung unserer Zwecke mit ihnen, müssen. Es ist sodann dem Eigenthümer dieser Ort selbst für den Gebrauch, dieses bestimmte Thier daselbst zu erhalten, zum Eigenthum gegeben und das Thier ist sein Eigenthum, inwiefern es an diesem Ort ist. (Fischteiche, Fischkasten, sogar Vogelhäuser.) Wenn der Fisch aus dem Teiche, wenn der Vogel aus dem Vogelbauer heraus ist, ist er niemandes Eigenthum. (Der Karpfen bleibt Eigenthum im festen Lande, wenn ein Teich in Bäche ausgerissen wäre, weil er in den Bächen sich nicht erzeugt; nicht so, wenn er in einen Fluss käme, weil dann der Eigenthümer sein Eigenthum nicht beweisen könnte. Er hält das Mittel zwischen dem wilden und zahmen Thiere; im Lande ist er zahmes, im Flusse wildes. Nicht so mit Hechten u. dgl. —)

4) Alles Eigenthum wird zugestanden in Beziehung auf den dadurch zu erreichenden Zweck; so auch das der Thiere. Nun hat die Substanz der mehrsten Thiere selbst Zweckmässigkeit, ihr Fleisch kann gegessen, oder wenigstens verschiedene Bestandtheile ihres Körpers können verarbeitet werden; zugleich aber haben die Accidenzen derselben Zweckmässigkeit. (Die Milch der Kühe, die Arbeit der Ochsen und Pferde, die Eier der Hühner u. dergl.)

Es kann daher wohl seyn, dass das Eigenthumsrecht an die *Substanz* des Thieres beschränkt sey; welches zu entscheiden ist aus dem ursprünglichen Vertrage, und aus den darauf gegründeten Gesetzen; ohne dass darum das Eigenthum überhaupt, welches ja auf die Accidenzen gehen kann, aufgehoben oder beschränkt sey, und man kann da nicht argumentiren: wenn ich mit meinem Thiere nicht soll machen können was ich will, wie wäre es denn mein? Es ist nur beschränkt, nur zu einem gewissen, durch den Staat verstatteten Gebrauche, dein. So könnte es Gesetz seyn, dass immer ein gewisser Viehbestand erhalten werden müsse, und unter ihn herunter nicht geschlachtet werden dürfe. — Ist dies etwa, so muss der Staat auch Anstalten getroffen haben, dass die nöthige Fütterung erzeugt werde, da ausserdem die Gesetzgebung ihr selbst widerspräche.

Die Thiere pflanzen sich selbst fort, und ihre Jungen sind ein Accidens derselben, deren Benutzung den Menschen zugestanden wird. In dem Stammthiere ist dem Eigenthümer zugleich die ganze Nachkommenschaft desselben mit zu eigen gegeben; so wie im ersten Saatkorne alle Körner, die daraus erzeugt werden können, weil ihm das Recht zugestanden ist, Vieh zu halten und Korn zu bauen. Aber die Vermehrung der Heerden kann gar wohl auf eine gewisse Anzahl beschränkt seyn.

5) Das Thier bewegt sich frei, und nährt sich von den Producten des Feldes; und dadurch entsteht denn, falls ein Thier Schaden angerichtet, folgender Widerstreit zwischen dem Eigenthumsrecht des Ackerbauers und dem des Viehbesitzers. Ich habe im Staate das Recht das Feld zu bauen, und die Producte desselben sind ganz mein, antwortet der erstere; und ich, antwortet der letztere, habe in demselben Staate das Recht Vieh zu halten, und dieses Vieh ist durch seine dem Staate wohl bekannte Natur bestimmt, frei seiner Nahrung nachzugehen. Diesen Widerstreit hat der Staat durch Gesetze zu schlichten, gegründet auf den ursprünglichen Eigenthumsvertrag; wodurch er entweder nur einem Theile, dem Viehbesitzer, auflegt, sein Vieh unter seiner Obhut zu halten, oder billiger auch dem anderen auflegt, sein Feld wohl zu verzäunen. Wer die ihm befohlene Sorgfalt vernachlässiget, ersetzt nicht nur den dadurch entstandenen Schaden, sondern ist überdies strafbar. Entsteht nach Anwendung aller durch das

Gesetz geforderten Sorgfalt dennoch Schaden, so ist derselbe anzusehen als ein Unglück, das auf keines von beiden Rechnung kommt, und welches der Staat tragen muss.

6) Es ist angenommen, dass einige Thierarten bestimmt sind als solche, die *nur* Eigenthum seyn können. Sie heissen *zahme;* die unter denselben nicht mit begriffenen sind lediglich dadurch, dass sie darunter nicht begriffen sind, *wilde*, d. i. niemandes Eigenthum. Gerade *diese* Thierarten sind es, die für wilde erklärt werden, darum, weil gerade diese nicht gezähmt, ihre Accidenzen also den Zwecken des Menschen nicht unterworfen werden können. Sie sind jedoch, inwiefern ihre Substanz zu etwas zu brauchen ist, welches aber, da man sie nicht zähmen kann, nur durch ihren Tod möglich seyn dürfte, ein Gut, das die Gemeine nicht vertheilt hat, also ein *Gemeingut*. Sie können keines Einzelnen Eigenthum werden, ehe er sich derselben bemächtigt hat. — Da diese Thiere auch nicht einmal innerhalb der Grenze des Staates erhalten, mithin nicht aufbewahrt werden können für künftige Zeiten, wie unangebauter Boden, so ist sehr zweckmässig, dass man sich ihrer bemächtige, wo man sie findet.

Es findet zwischen ihnen ein grosser Unterschied statt. Entweder diese Thiere sind in einem Elemente eingeschlossen, das den Zwecken der Menschen, wenigstens inwiefern sie *in* und *von* demselben leben, nicht unterworfen ist; im Wasser (die wilde Fischerei), oder, ohnerachtet sie in demselben Elemente leben, und davon sich nähren, wovon sich der Mensch nährt (auf der Erde), so wird doch der Verlust, den sie anrichten, nicht so hoch geachtet (die kleinen Vögel, die allerdings manches Körnchen und manche Baumfrucht fressen, dagegen aber auch die schädlichen Insecten sehr verringern). Die rechtliche Behandlung dieser Gegenstände ist nicht einfach. Die wilde Fischerei (der Vogelfang ist etwas ziemlich Zufälliges) muss getrieben werden; und damit dabei eine Ordnung stattfinde, und sie durch unregelmässigen Gebrauch nicht ganz aufgehoben werde, ist zweckmässig, dass die Benutzung derselben nach bestimmten Revieren an Einzelne ausgetheilt und ihnen ausschliessend zugeeignet werde; die dann in Rücksicht dieses Gebrauches der bestimmten Reviere anzusehen sind wie jeder andere Eigenthümer, z. B. der des Bodens für den Feldbau. Dass sie keinen ihnen unschädlichen Gebrauch desselben Ortes, z. B. die Schifffahrt auf ihren Theilen der Flüsse verhindern, oder keine neben ihnen autorisirten, z. B. den Feldbau an ihren Ufern, stören dürfen, geht aus den obigen Grundsätzen hervor.

Anders verhält es sich mit solchen wilden Thieren, die dem Menschen schädlich sind und ihre Zwecke stören, und dahin gehört alles eigentlich sogenannte, besonders das grössere Wild. Es ist die Pflicht des Staates, der die sichere Erreichung seiner Zwecke jedem als sein Eigenthum garantirt hat, ihm besonders den Ackerbau, der dadurch zunächst leidet, gegen die Verwüstung desselben zu schützen. Die Wildheit muss überall der Cultur weichen, und die unregelmässigen Gewerbe, deren Ertrag für die Ernährung der Volksmenge nicht zu berechnen ist, den regelmässigen, deren Ertrag man im Voraus in Anschlag bringen kann. Es ist daher jedem vernunftmässigen Staate anzumuthen, dass er das Wild zunächst gar nicht ansehe als etwas Nutzbares, sondern als etwas Schädliches, nicht als ein Emolument, sondern als einen Feind. Der erste Zweck der Jagd ist die Beschützung des Ackerbaus, keinesweges der Besitz des Wildbrets. Der Staat hätte dieser Ansicht zufolge durch seine Bedienten diesen Schutz zu besorgen, gerade so, wie er gegen Räuber, Feuer und Wasser zu schützen hat. Es würde dann auch keinem Zweifel unterworfen seyn, dass der Landmann, auf dessen Acker dennoch ein Stück Wild käme, das Recht hätte, dasselbe zu tödten, ohne die zur Jagd verordneten Personen erst herbeizurufen: sowie derjenige, in dessen Hause eine Flamme ausbricht, das Recht hat sie auszugiessen, ohne dass darum die durch die Polizei zum Löschen Verordneten Klage gegen ihn erheben.

Nun aber ist, da die Jagd auch beträchtliche Vortheile hat, nicht vorauszusetzen, dass der Staat, und damit dieser es könne, die Unterthanen durch ihre Abgaben, noch dafür zu bezahlen haben werden; sondern es ist zu erwarten, dass die

Jagd sich selbst belohnen und unterhalten werde. Die Jagdgerechtigkeit wird daher am füglichsten, sowie die wilde Fischerei, nach Revieren an Einzelne als Eigenthum ausgegeben werden. Man bemerke und begreife wohl, dass dadurch nicht die Thiere unmittelbar Eigenthum werden; sie sind es nicht eher, als bis der Jäger sie erlegt hat: sondern das Jagdrecht auf diesem bestimmten Reviere wird ausschliessendes Eigenthum. Doch — da der Hauptzweck des Staats dabei die Beschützung des Ackerbaues ist, kann der Jäger dieses Recht erhalten, nur unter der ausdrücklichen Bedingung, dass das Wild wirklich unschädlich gemacht werde, und dass der Eigenthümer der Jagd allen durch das Wild auf seinem Reviere angerichteten Schaden zu ersetzen verbunden sey; dies geht aus dem Vertrage, den der Einzelne über sein Eigenthum mit dem Staate schloss, und den der Staat mit dem Jäger zu schliessen hat, unwidersprechlich hervor.

Es ist gar kein möglicher Zweck das Wild zu hegen und zu schonen, ausser für den Jäger selbst. Dieser ist ihm nur insofern zuzugestehen, als das Wild den Zwecken der Cultur, die stets der Wildheit vorgehen, nicht hinderlich ist, d. h. inwiefern sein Wild im Walde bleibt. Wer es dort tödten würde, würde sich an dem Eigenthume des Jägers vergreifen. Wer es auf seinem Acker antrifft, der erschlägt es mit Recht, um die Beschädigung zu verhüten. Das Leben desselben ist gar nicht garantirt; es ist überhaupt im Staate gar kein möglicher Zweck, sondern nur der Tod desselben ist Zweck. Das erlegte Thier fällt dem anheim, der die Jagdgerechtigkeit auf diesem Reviere hat, und hat es schon Schaden angerichtet, so ersetzt er dagegen den Schaden; selbst wenn das Thier gar nichts werth wäre, denn er ist ohnedies dazu verbunden. — Aus welchem Rechtsgrunde hätte sich denn der Jäger darüber zu beklagen? — „das getödtete Thier hätte noch viel andere erzeugen können, oder ich selbst hätte es mit mehrerem Vergnügen tödten können:“ das ist eine Rede gegen alles Recht und gegen alle Vernunft. — Der erste Zweck der Jagd ist Beschützung der Cultur, das andere alles ist *zufällig*. Es wären sonach dem Jäger noch andere Verbindlichkeiten aufzulegen, die sich hierauf beziehen: als die Ausrottung der Raubthiere, aus denen er selbst keinen Nutzen ziehen kann, deren Leben ihm aber auch nicht unmittelbar schadet (die welche seinem Wildstande schaden, Füchse, Wölfe und dergl. rottet er schon aus), z. B. Hühnergeier und dergl. Raubvögel, Sperlinge, selbst Raupen und andere schädliche Insecten.

Fände der zuerst angenommene Fall statt, dass die Jagd nur eine Last wäre ohne Ertrag, so müsste die Obrigkeit dieselbe besorgen. Da der zweite Fall statthat, und mit der Jagd zugleich ein beträchtlicher Nutzen verknüpft ist, welcher, worin eben der Hauptsitz des Uebels ist, in der Regel sich vermehrt, je weniger der Verbindlichkeit Genüge geleistet wird, mithin oft und leicht Klagen gegen den Jäger erhoben werden dürften, so muss derselbe unter der strengen Aufsicht der Obrigkeit stehen. Die Obrigkeit kann sonach die Jagd, die zufolge der ersten Ansicht ihr allerdings als eine Last anheimfällt, schlechterdings nicht behalten, weil sie mit Emolumenten verknüpft ist, sondern sie muss dieselbe veräussern. Wäre die Jagd in den Händen der Obrigkeit selbst, so würde sie die Partei des Landmanns, und zugleich der durch Nutzen und Vergnügen bestochene Richter in dieser ihrer eigenen Sache; welches gegen alles Recht läuft. Es ist eine ungeheure Absurdität, den Gewinn und das Vergnügen desjenigen, der keine Obrigkeit über sich erkennt, sondern selbst die höchste Obrigkeit ist, an die Bedrückung des Ackerbaues zu knüpfen.

D.

Alle bisher beschriebenen Eigenthumsrechte gehen auf den Besitz der Naturproducte, bloss als solche; es sey nun, dass der Natur bei Production derselben nachgeholfen werde, wie bei dem Ackerbau und der Viehzucht; oder dass die ohne alle Anleitung der Kunst von ihr hervorgebrachten Producte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, bei der wilden Forstbenutzung, bei der wilden Fischerei und der Jagd. Wir wollen deswegen diese Klassen der Staatsbürger mit einem allgemeinen Namen nennen: die *Producenten*.

Nun ist es sehr möglich, dass diese rohen Producte noch einer besonderen Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu seyn, und wir wollen in dieser ganz empirischen Untersuchung ohne weitere Deduction *a priori* uns nur auf das Factum stützen, dass es so ist. Es ist zu erwarten, dass andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden: und dies giebt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die ich *Künstler*, in der weitesten Bedeutung des Wortes, nennen will. Der Unterschied ist scharf, und die Benennung an sich vollkommen richtig. Alle die vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr nicht vor, sondern sie versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft. Die, welche bloss Producte aufsuchen, thun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäft vollendet hat, ist die Arbeit der Producenten zu Ende; das Product ist reif, oder das rohe Product ist da. — Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur rechnen, indem der Bildungstrieb des Productes entweder schon durch die Reife getödtet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck tödten müssen. Sie setzen die Theile ganz nach ihrem eigenen Begriffe zusammen, und in *ihnen* selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zu Stande Gebrachtes heisst ein Kunstproduct. Jeder Faden der Spinnerin ist eins. Nun hat man zwar das Wort *Künstler* besonderen Klassen dieser Arbeiter besonders gewidmet; aber dieser Sprachgebrauch kann dem unserigen, der sich auf eine richtige Eintheilung *a priori* gründet, und den wir keinesweges allgemein zu machen fordern, sondern nur, durch das Bedürfniss gedrungen, für diese Untersuchung uns vindiciren, keinen Eintrag thun.

Es muss einer Anzahl Bürger ausschliessend das Recht zugestanden werden, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu bearbeiten. Haben sie kein *ausschliessendes* Recht, so haben sie kein Eigenthum. Sie haben Verzicht gethan auf die Beschäftigungen der anderen, diese aber nicht auf die ihrigen. Der Eigenthumsvertrag mit ihnen ist einseitig; bloss verbindend, aber nicht berechtigend. Er ist sonach null und nichtig. — Eine zu einer gewissen Bearbeitung eines gewissen Productes ausschliessend berechtigte Anzahl von Bürgern nennt man eine *Zunft*. Die Misbräuche bei denselben, Ueberbleibsel der ehemaligen Barbarei und der allgemeinen Ungeschicktheit, sollten nicht seyn; aber sie selbst müssen seyn. Die allgemeine Freigebung dieser Erwerbszweige läuft geradezu gegen den ursprünglichen Eigenthumsvertrag.

Der Künstler muss von seiner Arbeit leben können, laut des oben geführten Beweises. Es sind im allgemeinen zwei Klassen derselben zu unterscheiden: solche, die bloss ihre Arbeit aufwenden, denen aber der Stoff nicht zu eigen gehört (*operarii*), und solche, deren Eigenthum der Stoff ist (*opifices*). Den ersteren muss Arbeit, den letzteren Absatz ihrer Waaren durch den Staat garantirt werden.

(Ist es den Einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe oder Leinwandröcke sich selbst zu machen? Dies könnte nur im äussersten Elende, und bei der übelsten Organisation des Staates einem einfallen, der seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brächte, und dem es an einem anzubietenden Aequivalent gänzlich mangelte; denn ausserdem würde er nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Darum ist in der Gesetzgebung eines wohleingerichteten Staates darauf gar nicht Rücksicht zu nehmen.)

Der Inhalt des Vertrages aller mit den Künstlern ist der: ihr habt zu versprechen, diese Art der Arbeit uns in hinlänglicher Menge und tüchtig zu liefern, wir dagegen versprechen, sie nur von euch zu nehmen. Würden die Zünfte nicht tüchtige Arbeit liefern, so verlören sie ihr durch den Vertrag erlangtes ausschliessendes Recht; daher ist die Prüfung eines jeden, der in die Zunft, d. i. in den Vertrag aufgenommen werden will, eine gemeinschaftliche Angelegenheit. Der Regent, vielleicht im Namen desselben die Zunft selbst, als ein Regierungscollegium für diesen Theil der Verwaltung, muss berechnen, wie viele Personen von jeder Handthierung leben können, aber auch wie viele nöthig sind, um die Bedürfnisse des Publicums zu befriedigen.

Können nicht alle leben, so hat sich der Staat verrechnet; er muss ersetzen, und den Einzelnen andere Nahrungszweige anweisen.

E.

Aber der Künstler nährt sich nicht von seinem Werke, sondern von den Producten. Es müssen sonach deren immer so viele vorhanden seyn, als die Einwohner, Producenten sowohl als Künstler, wenigstens von einer Einsammlung bis zur anderen bedürfen, um ihr Leben zu erhalten.

Nun kann der Künstler nur gegen seine Arbeit oder sein Fabricat die Producte des Producenten, und umgekehrt dieser die Arbeit oder das Fabricat nur gegen seine Producte verlangen.

Es wird ein Tausch stattfinden, den der Staat zu reguliren, d. h. so einzurichten hat, dass gegen jede Arbeit (oder gegen jedes Fabricat) soviele Producte vorhanden seyn und gereicht werden, als ihrer der Künstler bedurfte, um *während der Zeit der Verfertigung zu leben;* und umgekehrt, dass für jedes übrige Product des Producenten, nach dem soeben angegebenen Verhältnisse, das bestimmte Fabricat zu haben sey, dessen er bedarf. — Es muss ein vollkommenes Gleichgewicht seyn zwischen rohen Producten und Fabricaten.

Es dürfen nicht mehrere Künstler seyn, als von den Producten des Landes sich nähren können. Ein unergiebiger Boden duldet keinen Luxus. Das Volk muss sich dann einschränken. (Jedoch leidet dieser Satz durch den auswärtigen Handel, auf welchen wir hier nicht sehen, sondern jeden Staat als ein für sich bestehendes Ganzes betrachten, viele Einschränkung. Da der auswärtige Handel ein Volk abhängig macht, und auf die gleichmässige Fortdauer desselben nicht zu rechnen ist, so wäre jedem Staate zu empfehlen, dass er sich einrichte, um ihn entbehren zu können.)

Jeder muss sobald als möglich haben können, was er bedarf. Diese Besorgung des Tausches erfordert Menschen, die sich demselben ausschliessend widmen: den *Kaufmannsstand*. Das Recht, Kaufmannschaft zu treiben, wird einer bestimmten

Anzahl von Bürgern, die der Staat zu berechnen hat, ausschliessend, als ihr Eigenthum im Staate, zugestanden.

Sie müssen leben können. Uebrigens steht der Handel unter der Aufsicht des Staats, wovon sogleich mehr.

Dergleichen Tauschverträge, ob sie über Kraftanwendung oder Sachen, ob sie unmittelbar zwischen Producenten und Künstlern, oder ob sie durch Vermittelung des Kaufmanns geschlossen werden (man hat sie in der Formel zusammengefasst: *do, ut des, facio, ut facias, do, ut facias, facio, ut des*), stehen unter der Garantie des Staats, und der Staat hält über ihre Erfüllung, weil sie etwas sind, das schlechthin gültig seyn muss, wenn ein rechtliches Verhältniss der Menschen nebeneinander möglich seyn soll. Der Staat kann nicht garantiren, was er nicht kennt; sonach giebt er Gesetze darüber, welche Verträge gültig seyn sollen und welche nicht. Ein *gegen* das Gesetz geschlossener Vertrag hat keine Gültigkeit. Ein *ohne* das Gesetz geschlossener Vertrag hat keine *rechtliche* Gültigkeit, sondern die Sache fällt auf das Gebiet der Moralität und Ehre. Alle Gültigkeit der Verträge kommt unmittelbar oder mittelbar, vermittelst des positiven Gesetzes, aus dem Rechtsgesetze, nach dem Grundsatz: dasjenige, ohne welches kein rechtliches Verhältniss möglich wäre, ist absolut rechtsgültig.

In diesem Tausche der Producte gegen Fabricate und Mühwaltung ist nun natürlicherweise ein entschiedener Vortheil auf der Seite des Producenten. Derselbe kann, wenigstens grösstentheils, ohne die Kunstwerke der Künstler, der letztere kann nicht ohne die Producte des ersteren bestehen. Nun ist dem Künstler im Bürgervertrage versprochen, dass er von seiner Arbeit leben, d. h. dass er stets die *gebührenden* Producte (der Maassstab ist schon oben angegeben) für sie soll haben können. Der Producent ist also, zufolge des Bürgervertrages, verbunden, zu verkaufen. Nun aber sind nach obigem seine Producte sein absolutes Eigenthum, und es müsste ihm sonach freistehen, sie so hoch zu verkaufen, als er kann. Nach dem aber, was wir soeben erwiesen haben, kann ihm dies nicht erlaubt werden. Es müsste sonach *höchster Preis* der Lebensmittel und der gangbarsten rohen Producte für die Fabrication gesetzt werden. Wenn nun der Producent um diesen Preis nicht verkaufen wollte, und dem Staate nicht das Recht zuzusprechen ist, ihn zum Verkauf durch physische Gewalt zu nöthigen; so müsste der Staat wenigstens seinen Willen nöthigen können. Diesen Zweck würde er am füglichsten erreichen können durch Verkauf aus eigenen Magazinen, deren Anlegung, da nach obiger Theorie der Landbauer seine Abgaben in Producten zu entrichten hat, ihm sehr leicht seyn müsste. Der Künstler ist gar nicht in der Lage, den Producenten merklich bedrücken zu können, denn er bedarf immer Lebensmittel. (Ich rede nemlich von der hier beschriebenen Staatsverfassung; nicht von der gewöhnlichen, wo der Landbauer seine Abgaben in baarem Gelde zu entrichten hat, und daher bei herannahenden Terminen es dem Geldbesitzer oft leicht macht, ihm seine Producte abzudrücken.)

Doch ist ein Unterschied zu machen zwischen denjenigen Fabricaten, die dem Producenten unentbehrlich sind, und denen, die es nicht sind. — Zu den ersten gehören die Werkzeuge des Ackerbaues, überhaupt alles zur Production oder zum Auffinden der Producte gehöriges, ferner wärmende Kleidung in rauhen Klimaten, und Dach und Fach. Für diese Gegenstände muss, wie für die Producte, ein höchster Preis gesetzt werden; und damit der Staat über sein Gesetz halten könne, gehören in die Magazine desselben die Werkzeuge des Ackerbaues, und die ersten Bedürfnisse für die Kleidung, und in seine Dienste Maurer und Zimmerleute, durch die er allenfalls Häuser bauen lasse. Blosser Bedürfnisse des Luxus kann der Producent sich enthalten, wenn sie ihm zu theuer sind. Ihr Genuss ist ihm nicht garantirt. (Der Staat hat zu sorgen, dass das Entbehrliche, besonders das nur durch auswärtigen Handel Herbeizuführende, auf dessen Fortdauer nicht zu rechnen ist, nicht unentbehrlich werde. Dies könnte am füglichsten geschehen durch sehr starke Auflagen auf dergleichen Artikel. Die Absicht solcher Anstalten muss nicht seyn, dass die Auflage häufig eingehe, sondern dass sie *nicht* eingehe. Geht sie häufig ein, so ist sie immer höher zu steigern. Nur geschehe dies nicht hinterher, nachdem durch die bisherige

Sorglosigkeit des Staats dergleichen Artikel schon zum Bedürfniss geworden, und der Genuss derselben durch das bisherige Stillschweigen des Gesetzes gewissermaassen garantirt ist.)

F.

Wir sind in einen Widerspruch verwickelt.

Thesis. Jedem Staatsbürger, der seine Schutz- und Unterstützungspflicht erfüllt, garantirt dagegen der Staat das absolute uneingeschränkte Eigenthum dessen, was ihm übrigbleibt, zufolge des Staatsvertrages. Jeder muss das seinige verderben, umkommen lassen, wegwerfen dürfen, damit anfangen dürfen was er will, wenn er nur Anderen damit keinen positiven Schaden zufügt.

Antithesis. Der Staat nimmt immerfort alles Uebriggebliebene, die Producte des Producenten, die Fabricate und Arbeit des Künstlers, in Anspruch für den nothwendigen Tausch, zufolge des im Staatsvertrage enthaltenen Grundsatzes: jeder muss leben können durch seine Arbeit, und muss arbeiten, um leben zu können. Der im Staatsvertrage liegende Eigenthumsvertrag steht sonach im Widerspruch mit sich selbst. Er und eine unmittelbare Folgerung aus ihm widersprechen sich.

Sobald wir den Grund des Widerspruchs finden, ist er auch gelöset.

Der Staat nimmt jenes Uebriggebliebene nicht in Absicht seiner *Form*, als Uebriggebliebenes und Eigenthum, sondern um seiner *Materie* willen in Anspruch; er nimmt es deswegen in Anspruch, weil es etwas ist, das zum Leben gebraucht wird.

Um den Widerspruch gründlich zu lösen, müsste daher *Form und Materie* desselben geschieden werden. Der Staat müsste über das *Materiale* schalten können, ohne das *Formale* zu berühren.

Ohne einen hier unnöthigen Tiefsinn zur Schau auszulegen entscheide ich sogleich die Sache. Es muss eine blosse Form des Eigenthums, ein blosses Zeichen desselben geben, das alles Nützliche und Zweckmässige im Staate bezeichne, ohne doch selbst die geringste Zweckmässigkeit zu haben; indem es ausserdem der Staat für den öffentlichen Gebrauch in Anspruch zu nehmen berechtigt seyn würde.

So etwas heisst *Geld*. Der Gebrauch des Geldes muss im Staate nothwendig eingeführt werden. Hierdurch ist die Schwierigkeit gehoben. Der Producent darf seine Producte nicht behalten, sondern muss sie hingeben. Aber sie sind ja sein durch den Staat garantirtes absolutes Eigenthum? — Er soll sie auch nicht umsonst, sondern gegen Fabricate hingeben. Aber er braucht jetzt eben keine Fabricate, wenigstens die nicht, die ihr ihm anbietet. So erhält er *Geld*. — Ebenso von seiner Seite der Künstler.

Der Staat ist dem Producenten für seine Producte Fabricate, dem Künstler für seine Fabricate Producte zu verschaffen schuldig. Es hat bis jetzt einer das für das seinige ihm zu Tausch gebrachte Aequivalent nicht gewollt, — und dafür das Zeichen seines Werths in Gelde erhalten. Die Waare ist ihm aufgehoben worden. Sobald er sie in Natur haben will, muss er sie gegen das Zeichen derselben erhalten können. Jeder muss für sein Geld zu jeder Zeit alles haben können, dessen Genuss überhaupt der Staat garantirt hat; denn jedes Stück Geld in den Händen einer Privatperson ist ein Zeichen einer Schuld des Staats.

Die im Staate umlaufende Summe des Geldes repräsentirt alles Verkäufliche auf der Oberfläche des Staats. Wenn bei bleibender Menge des Geldes die Menge des Verkäuflichen steigt, so vermehrt sich in demselben Verhältnisse der Werth des Geldes; wenn bei bleibender Menge des Verkäuflichen die Menge des Geldes steigt, so vermindert sich in demselben Verhältnisse der Werth desselben. Es kömmt sonach, wenn ein Staat isolirt betrachtet wird, nicht darauf an, ob mehr oder weniger Geld in ihm sey; diese Vermehrung oder Verminderung ist nur scheinbar. Die grössere Menge hat keinen höheren Werth, als die geringere, indem beide immerfort dasselbe, den Inbegriff des Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats, repräsentiren, und für jeden bestimmten Theil alles umlaufenden Geldes fortdauernd derselbe bestimmte Theil des Verkäuflichen zu haben ist.

Es liegt im Begriffe des Geldes, wie wir gesehen haben, dass das Materiale desselben gar keine Zweckmässigkeit für den Menschen habe. Der Werth dieses Materiale muss sich bloss auf die allgemeine Meinung und Uebereinkunft gründen. Jeder muss nur wissen, dass jeder Andere es als Aequivalent dieses bestimmten Theils des Verkäuflichen anerkennen werde. *Gold* ist in dieser Rücksicht ein sehr gutes Geld; denn der wahre Werth desselben, seine Zweckmässigkeit, verschwindet fast in nichts gegen den eingebildeten Werth desselben, als Zeichen. *Silber* ist bei weitem nicht ein so gutes Geld; denn es hat selbst eine beträchtliche innere Zweckmässigkeit zur Verarbeitung. Diese Materien sind um ihrer Seltenheit willen, und weil sie sich nicht willkürlich durch irgend einen Staat vermehren lassen, zu Gelde *für die Welt* geworden. *Papier- und Ledergeld* ist, wenn das Nachmachen desselben durch die Privatpersonen nur verhindert werden kann, das zweckmässigste Geld für einen isolirten Staat, weil der Werth der Materie gegen den künstlichen Werth gar nichts sagen will. Auch würde die so leicht mögliche willkürliche Vermehrung desselben durch den Staat keinen Schaden bringen, weil nach der obigen Bemerkung der Werth des Geldes verhältnissmässig mit der Menge desselben fällt. Da aber heutzutage wenigstens alle policirten Staaten auswärtigen Handel treiben, und die Fremden sich schwerlich dazu verstehen möchten, das willkürlich ins Unendliche sich vermehrende Geld des Staats zu dem gleichen Werth anzunehmen: so werden dadurch diese Geldsorten selbst im Staate gegen Gold und Silber, das in und ausser dem Staate den gleichen Werth hat, beträchtlich verlieren; und dies um so mehr, je mehrere Waaren der Staat aus der Fremde zieht, und je weniger er selbst an sie zu verkaufen hat, um dadurch sein Landesgeld einzulösen.

Das Geldschlagen kommt nur dem Staate zu; weil nur er allen Einzelnen für den Werth desselben Bürge seyn kann. Darum sind die Bergwerke ein nothwendiges Regale.

Von den Producten oder Fabricaten der Bürger werden die Abgaben abgezogen. Sie können, wie sich von selbst versteht, auch in Gelde abgetragen werden, da das Geld das durch den Staat selbst autorisirte Zeichen aller Dinge ist. Nur soll jedem freistehen, sie auch in Natur zu entrichten, wenn er will, da dies die ursprüngliche Einrichtung ist. Sie müssen, damit Gleichheit und Gleichförmigkeit in den Abgaben sey, auf Naturalien festgesetzt seyn, weil der Werth eines bestimmten Geldstückes sehr veränderlich ist; und, falls sie in Geld entrichtet werden, ist zu bezahlen, was gegenwärtig die als Maassstab der Abgaben angenommene Sache im Handel kostet. Doch wird in dem von uns beschriebenen Staate, in welchem über einen höchsten Preis der ersten Bedürfnisse gehalten wird, diese Veränderlichkeit des Geldwerthes nicht sehr beträchtlich seyn.

Was nach Entrichtung der Abgaben übrigbleibt, ist zufolge des Staatsvertrages reines Eigenthum. Da der Staat aber doch, zufolge desselben Vertrages, das Recht hat, jeden zur Mittheilung an die Staatsbürger, die dessen bedürfen, zu nöthigen, so erhält jeder dafür *Geld*. Dieses ist nun *absolutes reines Eigenthum, über welches der Staat gar kein Recht mehr hat*. Jedes Stück Geld, das ich besitze, ist zugleich das Zeichen, dass ich allen meinen bürgerlichen Verbindlichkeiten Genüge gethan habe. Ich bin hierüber der Aufsicht des Staates gänzlich entzogen. Abgaben vom *Geldbesitz* sind völlig absurd. Alles Geld ist seiner Natur nach schon vergeben.

Vorräthe, die man sich für sein Geld zum Privatgebrauch verschafft hat; keinesweges zum Handel, als welcher unter der Aufsicht des Staates steht; überhaupt alles zu eigenem Gebrauch Eingekaufte, Mobilien, Kleidungsstücke, Pretiosen, sind gleichfalls, und aus dem gleichen Grunde, absolutes Eigenthum.

G.

Der Staat ist, zufolge des Bürgervertrages, schuldig, das Geldeigenthum, und alles, was in diesem Range steht, kurz alles absolute Eigenthum, zu schützen, und jedem die Sicherheit desselben zu garantiren. Nun sind aber diese Dinge sämmtlich, und besonders das Geld, von der Art, dass das Eigenthum davon in Beziehung auf bestimmte Personen gar nicht bestimmt werden kann. (Dass der zwischen diesen und jenen Grundstücken liegende, durch solche Grenzsteine bezeichnete Acker mein gehöre und keinem anderen Menschen, soll in den Gerichtsbüchern meines Orts niedergeschrieben stehen; und wenn darüber ein Streit entstünde, werden dieselben ohne weiteres entscheiden. Aber dass dieses bestimmte Thalerstück mein gehöre, und keinem Anderen, wie lässt sich denn dies bezeichnen? Alle Thalerstücke sehen einander gleich, und sollen es, weil sie bestimmt sind, ihre Eigenthümer ohne weitere Formalität zu wechseln.)

Ferner kann der Staat gar nicht Notiz davon nehmen, wie viel baares Geld und dergl. jeder besitze, und wenn er könnte, darf er nicht; der Staatsbürger braucht dies nicht zu dulden; denn er ist in dieser Rücksicht über alle Aufsicht des Staates hinaus. Wie soll nun der Staat schützen, was er nicht kennt, was er nicht kennen soll, und was, seiner Natur nach, ganz unbestimmbar ist? Er müsste es unbestimmt, d. i. überhaupt schützen. Für diesen Behuf aber müsste es an etwas Bestimmtes angeknüpft und damit unzertrennlich verbunden werden; welches, da diese Gegenstände ihr ganz eigenes und ihnen allein zukommendes Recht haben, ausdrücklich als ***Inbegriff alles absoluten***, dem Staate selbst unverletzlichen und seiner Aufsicht gänzlich entzogenen ***Eigenthums*** gesetzt wäre. Dieses Bestimmte müsste ein solches seyn, das sichtbar, bekannt, und durch die Person des Eigenthümers bestimmbar wäre.

Dieses Bestimmte, an welches das Unbestimmte angeknüpft wird, kann zweierlei seyn; und diese Unterscheidung geht hervor aus einer Unterscheidung des zu bestimmenden Unbestimmten. Nemlich der Staat hat jedem, nachdem er die Staatslasten getragen, den ***Gebrauch*** der selbst erbauten oder fabricirten, oder erkauften Güter zugestanden. Durch den unmittelbaren vom Staate zugestandenen Gebrauch wird sonach ein Eigenthum im Staate bezeichnet, und bestimmt. Was jemand unmittelbar gebraucht, davon ist vorauszusetzen, dass es sein gehöre, bis das Gegentheil erwiesen ist; denn es ist in einem wohl verwalteten Staate anzunehmen, dass er gegen den Willen des Gesetzes gar nicht zum Gebrauche gekommen wäre. Aber durch den unmittelbaren Gebrauch wird etwas mit dem Körper verknüpft. Was also jemand in den Händen hat, auf dem Leibe, an dem Leibe trägt, das ist dessen, der es in den Händen, oder auf dem Leibe hat; und ist dadurch sattsam bezeichnet. Geld, das ich in der Hand trage, auszahle, in meinen Kleidern trage, ist, wie die Kleider, an die es geknüpft ist, *mein*. (Die Lazzaronis haben alles ihr absolutes Eigenthum stets auf dem Leibe.)

Nun aber ist gesagt, dass nicht nur das, was ich unmittelbar gebrauche, sondern auch, was ich für den künftigen Gebrauch bestimme, mein absolutes Eigenthum sey. Nun ist nicht zu erwarten und mir nicht zuzumuthen, dass ich das alles stets auf dem Leibe trage. Es muss demnach ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, absolut dadurch, dass es damit verknüpft ist, als mein Eigenthum bezeichnet werde. So etwas nennen wir das *Haus* (Gehäuse, im weitesten Sinne des Wortes, das Zimmer, das jemand gemiethet hat, die Lade der Dienstmagd, der Koffer, der auf die Post gegeben wird u. dergl.). Mein Haus überhaupt steht unmittelbar unter dem Schutze und der Garantie des Staates, und dadurch denn auch mittelbar alles, was darinnen ist. Gegen gewaltsamen Einbruch bürgt der Staat. — Aber der Staat weiss nicht, und soll nicht wissen, was darinnen ist. Die einzelnen Gegenstände, als solche, stehen also unter meinem eigenen Schutze und unter meiner eigenen absoluten Herrschaft; so wie alles, was ich in meinem Hause, — es versteht sich so, dass der Effect innerhalb der Ringmauern desselben bleibt, — thue. Die Aufsicht des Staates geht bis zum Schlosse, und von da geht die meinige an. Das Schloss ist die Grenzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. Dafür sind Schlösser, um die Selbstbeschützung möglich zu machen. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate heilig und unverletzlich. Er darf darin in Civilsachen mich nicht angreifen, sondern muss warten, bis er mich auf öffentlichem Boden findet. Wodurch jedoch dieses *Hausrecht verloren wird*, wird sich in der Lehre von der Criminalgesetzgebung zeigen. —

Durch mein Haus wird mein absolutes Eigenthum bestimmt. Es ist etwas ein solches Eigenthum, weil es — es versteht sich, mit Bewilligung und Bewusstseyn des Staates — darein gekommen ist. Dass ich ein Haus habe, und etwas darinnen, ist, in der hier beschriebenen Verfassung, der sichere Beweis, dass ich meine Verbindlichkeiten gegen den Staat vollendet habe: ausserdem und zuvor habe ich keines; denn der Staat zieht zuerst dasjenige ab, was ich ihm schuldig bin.

II.

Wenn ich absoluter Herr und Beschützer bin in meinem Hause, in der bestimmtesten Bedeutung des Wortes, d. i. in meinem Zimmer, wenn ich kein eigenes Haus habe, so steht alles, was hineinkommt, unter meiner Herrschaft und unter meinem Schutze.

Niemand darf, ohne meinen Willen, mein Haus betreten. — Selbst der Staat kann mich nicht zur Ertheilung dieser Erlaubniss nöthigen, da er selbst ja nicht ohne meinen Willen eindringen darf. Im Hause stehen wir nicht mehr unter der Aufsicht und Garantie des Staates, sondern unter unserer eigenen, wir übergeben uns sonach in Rücksicht unserer persönlichen Sicherheit einander auf Treue und Glauben. Was im Hause vorfällt, ist Privatsache, und kann verziehen werden; was öffentlich vorfällt, ist ein öffentliches Vergehen, wo die Verzeihung des Beleidigten keinesweges losspricht. Es wird ein stillschweigender Vertrag über die gegenseitige Sicherheit des Leibes und Gutes getroffen. Wer diesen auf Treu und Glauben geschlossenen Vertrag bricht, ist *ehrlos*, d. h. er macht sich alles weiteren Zutrauens unfähig. (So hat von jeher bei allen Nationen ein tief eingepflanzter sittlicher Sinn entschieden. Allenthalben ist es für ehrlos gehalten worden, dass der Wirth seinen Gast, der Gast seinen Wirth, im eigenen Hause beleidige. Allenthalben hat auf der heimlichen Dieberei eine Infamie geruht, die den offenen gewaltsamen Raub nicht traf. Der letztere ist wenigstens wohl ebenso schädlich, als der erstere; auf Eigennutz konnte sonach diese allgemeine Meinung sich nicht gründen. Aber Rauben ist rüstig, es setzt einer Gewalt, die nie traut, offenbare Gewalt entgegen; der Diebstahl ist feig, er benutzt das Vertrauen des Anderen, um ihn zu verletzen.)

Alles was im Hause ist, das baare Geld, Mobilien, Victualien u. s. f. (ausgenommen das letztere bei Kaufleuten), ist der Aufsicht des Staates entzogen, und das Eigenthum desselben ist gar nicht unmittelbar assecurirt. Alle Verträge, die über dasselbe geschlossen werden, werden auf Treu und Glauben geschlossen. — (Es sey denn, dass man für diesen Act sich als Kaufmann erkläre, und die Sache von dem Staate wolle assecuriren lassen, welches jedem, der nicht traut, freistehen muss, und worüber der Staat Gesetze zu machen hat.) Leihe ich Geld aus auf das ehrliche Wort des Anderen, so habe ich, wenn derselbe sein Wort nicht hält und die Schuld abläugnet, keine Hülfe beim Staate: mit Recht, denn unser Vertrag ist nicht unter der Garantie desselben geschlossen, und ich kann die Schuld nicht rechtskräftig beweisen. Nehme ich hingegen einen Wechselbrief von ihm, so wird unser Vertrag, da der Staat einen Wechsel für einen rechtskräftigen Beweis der Schuld erklärt hat, unter der Garantie des Staates geschlossen, und der Staat ist mir in diesem Falle seinen Schutz schuldig. Wenn auf blosse Treue und Glauben geschlossene Verträge gebrochen werden, hat der Verletzte bei dem Staate keine Hülfe; aber der sie gebrochen hat, ist ehrlos.

Die *Ehre* des Bürgers ist die Meinung anderer von ihm, dass er Treue und Glauben halte; in solchen Fällen — versteht es sich — wo der Staat nichts garantiren kann, denn wo er garantirt, da wird alles erzwungen, und ist von Treue und Glauben nicht die Rede.

Der Staat hat weder das Recht, noch die Macht, zu befehlen, dass die Bürger unter einander sich trauen sollen; denn er selbst ist auf das allgemeine Mistrauen aufgebaut, auch wird ihm selbst nicht getraut, und ist ihm nicht zu trauen, wie wir durch die ganze Constitution erwiesen haben.

Ebensowenig hat der Staat das Recht, das Zutrauen überhaupt zu verbieten. Er hat allerdings das vollkommene Recht, zu verbieten, dass etwas auf blosse Treue und Glauben abgemacht werde, was unter seinem Gebiete liegt: und die

Rechtsfolgen aller solcher Verhandlungen aufzuheben. Denn es würde dadurch Unordnung einreissen, und die Garantie der unbekannten *) Rechte der Privatpersonen würden ihm unmöglich werden. Ein Acker, ein Garten, ein Haus, kann nur unter obrigkeitlicher Aufsicht veräussert werden; denn die Obrigkeit muss wissen, wer jedesmal der wahre Eigenthümer sey. Aber da der Staat in jene Region des absoluten Eigenthums gar nicht eingreifen, gar nicht Notiz davon nehmen darf, was jeder damit thue; da dem Einzelnen erlaubt seyn muss, es wegzuwerfen, zu verderben u. s. f.: warum sollte er es nicht auch auf Treue und Glauben hingeben dürfen? Baares Geld und Geldeswerth muss demnach ohne obrigkeitliche Autorität ausgeglichen werden dürfen.

Nun soll aber dennoch der Staat das absolute Eigenthum jedes Staatsbürgers schützen. Was kann er thun, um es gegen Ehrlosigkeit zu schützen? Nichts weiter, *als dass er alle Bürger gegen die ihm bekannten ehrlosen Menschen warne.*

Recht und Pflicht dies zu thun, liegt im Eigenthumsvertrage: der Staat muss gegen alle Gefahren schützen; Ehrlosigkeit aber ist eine grosse Gefahr. Er hat sie sonach, soviel an ihm liegt, unmöglich zu machen. Auf die hier angezeigten Ehrlosigkeiten ist die Strafe der Infamie zu legen. (Nur auf die angezeigten Ehrlosigkeiten; denn der Staat kann die Meinung, besonders eine im Wesen des Menschen gegründete Meinung, wie diejenige, von der hier die Rede ist, nicht verändern. Voltaire z. B. schlägt vor, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Dies ist unmöglich, denn die Menschen sind nicht dahin zu bringen, den, der sich selbst in die gleiche Lebensgefahr setzt, als den anderen, für ehrlos zu halten (für sinnlos mag man dergleichen Menschen halten); sowie im Gegentheil jederman den Meuchelmord für entehrend hält). Der Staat aber kann nicht *verbieten*, dem Ehrlosen zu trauen. Wer es will, muss es auf seine eigene Gefahr thun dürfen.

Niemand hat das Recht zu fordern, dass der andere ihm traue; oder dass der Staat ihn dazu nöthige. Zutrauen wird erworben und freiwillig gegeben. Aber jeder hat das Recht zu fordern, dass er nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben werde. Das Zutrauen der anderen ist für ihn ein grosses Gut, das er sich möglicherweise etwa erwerben kann, und das von ihrer freien Güte abhängt. Dieser Möglichkeit darf er nicht beraubt werden; und es findet Klage statt gegen den, der dies etwa versuchen möchte.

---

*) ihm bekannten (?)

Das Recht auf Ehre im Staate ist daher eigentlich nur das Recht, nicht ohne sein Verschulden für ehrlos ausgegeben zu werden. Der Staat hat es garantirt dadurch, dass er selbst als Ganzes, und alle Einzelne zufolge des Rechtsgesetzes, Verzicht gethan haben, über diesen Punct in den natürlichen Gang der Sachen und der Meinung einzugreifen. Es ist ein blosses negatives Recht.

I.

Vom Rechte der persönlichen Sicherheit und Unverletzlichkeit.

Die Freiheit und absolute Unverletzlichkeit des Leibes jedes Staatsbürgers wird im Staatsbürgervertrage nicht ausdrücklich garantirt, sondern zugleich mit der Persönlichkeit beständig vorausgesetzt. Auf sie gründet sich die ganze Möglichkeit des Vertrages und alles dessen, worüber man sich verträgt. Man kann den Bürger nicht stossen, schlagen, nicht einmal halten, ohne ihn ihm Gebrauche seiner Freiheit zu stören, sein Leben, sein Wohlseyn und seine freie Thätigkeit zu vermindern. Schläge oder Wunden verursachen Schmerz; aber jeder hat das Recht so wohl zu seyn, als er kann, und es ihm die Natur erlaubt. Das freie Wesen darf ihn darin nicht stören. Angriff auf den Körper, ist Verletzung *aller* Rechte des Bürgers auf einmal; sonach allerdings ein Verbrechen im Staate, weil der Gebrauch aller seiner Rechte durch die Freiheit seines Körpers bedingt ist.

Auf öffentlichem Gebiete, — alles ausser dem Hause ist öffentliches Gebiet, z. B. der Acker (der Garten wird gemeiniglich zum Hause gerechnet, und hat Hausrecht), — auf öffentlichem Gebiete stehe ich immerfort unter dem Schutze und der Garantie des Staates. Jeder Angriff auf meine Person daselbst ist ein öffentliches Verbrechen; der Staat muss es amtsmässig, und ohne dass er dazu noch einer besonderen Klage bedürfe (*ex officio*), untersuchen und bestrafen, und die Privatpersonen können sich darüber nicht vergleichen.

Aber im Hause stehen wir nicht unter dem Schutze, noch unter dem Gebiete des Staates, wiewohl das Haus selbst darunter steht. Was das letztere betrifft, so ist gewaltsamer Einbruch, es sey bei Tage oder bei Nacht, ein öffentliches Vergehen, und steht unter den Regeln desselben. Aber wer ohne eingebrochen, ohne ein *Schloss erbrochen* zu haben (dafür ist das Anklopfen an die Thüre eingeführt, welches doch ja nicht abgeschafft werden sollte, und das *Herein* ist die Rechtsertheilung), bei mir ist, der ist mit meinem guten Willen, und auf gegenseitige Treue und Glauben bei mir. Ich habe nicht vorausgesetzt, dass er mich oder das Meinige gewaltsam angreifen würde, ausserdem hätte ich ihn nicht aufgenommen.

Wenn er mich nun aber doch gewaltsam angreift, — es sey an meinen Gütern, oder unmittelbar an meiner Person, oder an beiden, weil ich etwa gegen den ersten Angriff mit meiner Person mich vertheidige, — habe ich dann doch Schutz vom Staate zu fordern und zu erwarten? —

Zuvörderst weiss der Staat nicht, was in meinem Hause vorgeht, hat nicht das Recht es öffentlich zu wissen, noch zu thun, als ob er es wüsste. Soll er es wissen, so müsste ich selbst es ihm auf eine rechtsgültige Art, als einem Staate, bekanntmachen, d. h. ich müsste klagen. (Hier, aber allein hier gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter; nicht aber von dem, was auf öffentlichem Gebiete vorgeht. Schenken, Caffeehäuser u. dergl., kurz, jeder Ort, wo für sein Geld jeder willkommen ist, sind öffentliches Gebiet; es wird Kaufmannschaft daselbst getrieben. Unsere Staaten dehnen jene nur zum Theil gültige Rechtsregel oft fürchterlich aus.) Wollen die Parteien sich in der Güte vertragen, so hat der Staat nicht darnach zu fragen.

Aber ist denn der Staat verbunden, die Klagen über Privatbeleidigungen anzunehmen und Recht zu verschaffen, und aus welchem Grunde? Darum: der Staat muss zufolge des

Bürgervertrages auch in meinem Hause mich, und alles was darin ist, schützen; nur darf er das nicht unmittelbar, weil es gegen mein Recht laufen würde, sondern nur mittelbar; nur überhaupt in Bausch und Bogen. Der unmittelbare Schutz wäre gegen mein Recht, weil die Bedingung desselben, die Notiz des Staates davon, gegen mein Recht seyn würde. Gebe ich nun dieses Recht dadurch auf, dass ich selbst freiwillig dem Staate Notiz gebe; so unterwerfe ich ihm dadurch freiwillig unmittelbar, was vorher ihm nur mittelbar unterworfen war. Das mit meinem Willen unterworfene erhält die Rechte eines unmittelbar unter der Garantie des Staates stehenden. — Es versteht sich, dass im Strafgesetze hierauf Rücksicht genommen und diese Einrichtung angekündigt werden müsse, damit niemand Straflosigkeit hoffe, und in dieser Erwartung sich hinterher getäuscht finde.

Aber durch diese Entscheidung haben wir uns in eine grosse Schwierigkeit verwickelt. Nemlich, wenn nun jemand in seinem Hause getödtet wird, so kann er nicht klagen. Seine Verwandten werden klagen, sagt man. Aber wenn er nun keine hat, oder wenn sie selbst ihn innerhalb der Familie getödtet haben? — Der Staat hat über das, was im Hause vorgeht, kein Gericht; es ist sonach, besonders gegen das letztere, kein Schutz und kein Gesetz, vielmehr ladet eine Gesetzgebung, die das Leben des Beleidigten für den Beleidiger gefährlich macht und allein durch seinen Tod ihn ganz sicher stellt, jeden Angreifer ein, die Sache nur bis zu Ende zu treiben, und den, dessen Anklage er befürchtet, lieber gleich zu tödten.

So kann es nicht seyn. Es muss sonach in der Vernunft für diesen Fall noch eine besondere Entscheidung liegen. Wir wollen sie aufsuchen.

Wenn der Ermordete lebte, so könnte er klagen oder verzeihen. Er ist mit Unrecht getödtet; er sollte noch leben, und der Staat weiss nicht anders, als dass er lebt, denn er ist ausserhalb seiner Sphäre getödtet. Der Staat hat seinen Entschluss über jenen Vorfall noch an ihm zu fordern; sein Wille ist also, nach äusserem vollkommenem Rechte, für den Staat anzunehmen, als noch fortdauernd. Der Ermordete hat diesen Willen nicht bestimmt: aber derselbe wird bestimmt, erklärt und garantirt durch den allgemeinen Willen aller Staatsbürger, *betrachtet als Einzelne und Unterthanen*; nicht durch den gemeinsamen Willen des Staats, als welcher hier richtet, entscheidet und gewährt, nicht aber will, fordert und klagt. — (Von dieser Garantie des letzten Willens eines Verstorbenen durch den allgemeinen Willen der Einzelnen, einem unserer Untersuchung ganz neuen Begriffe, wird bei den Testamenten weiter geredet werden. Dieser allgemeine Willen aller Einzelnen (des Publicums) und seine Garantie tritt nemlich da ein, wo allen Einzelnen daran liegt, dass der Verstorbene einen Willen gehabt habe, und dass er geltend sey, weil in diesem Falle alle einen Willen haben und ihn geltend zu machen, wünschen müssen.) Wie sollte nun der Wille des Ermordeten nach dem allgemeinen Willen seyn? Er sollte klagen; so erklärt ihn der allgemeine Wille. Ein Repräsentant dieses allgemeinen Willens, in Rücksicht des letzten Willens des Verstorbenen, der hier *Kläger*, eine Art von öffentlichem Ankläger ist, sollte seyn: denn der Staat weiss wahrhaftig nicht, was vorgegangen ist, und kann es nicht wissen. Diesen anzuhalten, dass er seine Pflicht thue, hat jede Privatperson das Recht. Jede hat das Recht, ihm die Sache anzuzeigen, und wenn er nicht klagt, ihn selbst anzuklagen.

Jede Privatperson muss nicht nur das Recht haben, sondern selbst verbunden seyn, anzuzeigen, was sie über dergleichen Vorfälle weiss; und wenn sie es nicht thut, ist sie selbst strafbar, und fällt der Anklage des soeben beschriebenen Repräsentanten anheim. Der Staat überhaupt in diesem Zweige der öffentlichen Gewalt ist verbunden, um den Tod seiner Bürger und ihre Todesweise sich zu bekümmern. Das Sterben ist ein öffentlicher Act. Die Aerzte müssen unter seiner Aufsicht stehen. Und so wird es umgekehrt das Interesse des Beleidigers, das Leben des Angegriffenen zu erhalten; denn so lange derselbe lebt, kann er verzeihen; nach seinem Tode verfällt der Beleidiger in die Hände des Publicums und seines Stellvertreters; und dieses kann um seiner eigenen Sicherheit willen nicht verzeihen.

Es gehört hieher das Recht der Selbstvertheidigung, welches wir sogleich mit abhandeln wollen.

Niemand hat das Recht, *durch den Staat bezeichnetes Eigenthum* mit seinem Leibe zu vertheidigen, woraus nothwendig Lebensgefahr für den Angreifer und Vertheidiger entsteht; denn jeder kann seinen Besitz nachher erweisen, in den vorigen Stand wieder eingesetzt, und der Thäter bestraft werden. (Z. B. wenn jemand den Acker abpflügt.) Doch darf er Sorge tragen, und es liegt ihm ob, sich Zeugen und Beweise für die Person des Thäters zu verschaffen.

Unbezeichnetes Eigenthum, d. h. solches, dessen Besitz nur dadurch bezeichnet wird, dass es jemand an sich und bei sich trägt, oder in seinem Hause hat, hat jeder das Recht selbst mit Lebensgefahr des Angreifers zu vertheidigen. — Man darf hier nicht fragen, was ist Leben gegen Geld? Dies ist allenfalls eine Beurtheilung der Güte, nicht des Rechts. Jeder hat das absolute Recht, sich nichts mit Gewalt nehmen zu lassen, und es durch jedes Mittel zu verhindern. — Gewaltsamer Angriff meines Eigenthums wird, wenn ich dasselbe durch meine Person schütze, selbst Angriff auf meine Person. Geht der Angriff gar gleich vom Anfange auf meine Person, so habe ich natürlich dasselbe Recht der Selbstvertheidigung. Der Grund dieses Rechts liegt darin, dass die Hülfe des Staats nicht sogleich bei der Hand ist, die Vertheidigung aber, da der Angriff auf ein *unersetzbares Eigenthum* geht, auf der Stelle geschehen muss.

Dies bezeichnet zugleich die Grenze des Rechts zur Selbstvertheidigung. Ich habe dieses Recht nur, inwiefern der Staat mich nicht vertheidigen kann; es muss sonach nicht an mir liegen, dass er es nicht könne, und ich bin rechtlich verbunden, so viel an mir liegt, es möglich zu machen. Ich bin verbunden, die Hülfe desselben unmittelbar in der Gefahr aufzurufen; dies geschieht durch *Schreien um Hülfe*. Das ist absolut nothwendig, und die ausschliessende Bedingung eines Rechts zur Selbstvertheidigung. Dieser Umstand muss in die Gesetzgebung gebracht, und von Jugend auf den Bürgern eingeprägt werden, damit sie sich daran gewöhnen. Denn wie, wenn jemand durch mich ermordet ist, und ich sage: er hat mich angegriffen, und ich konnte mein eigenes Leben nur durch seinen Tod retten? Der Getödtete kann mich nicht der Lügen strafen; und es lässt sich sonach nicht einsehen, warum ich dasselbe nicht vorgeben sollte, wenn ich selbst der Angreifer war. Dadurch würde die allgemeine Sicherheit gar sehr gefährdet. Habe ich aber um Hülfe gerufen, kann ich dies beweisen, oder kann mir wenigstens das Gegentheil nicht bewiesen werden, so habe ich die Präsumtion der Unschuld für mich. (Das Gesetz der zwölf Tafeln berechtigte den Bestohlenen, den Dieb, der sich zur Wehre setzte, zu tödten. Mit Recht, wenn der Diebstahl unbezeichnetes Eigenthum betraf; denn niemand kann verpflichtet werden, sich das Seinige, dessen Eigenthum er hinterher nicht beweisen kann, nehmen zu lassen. Er war berechtigt, den Raub ihm mit Gewalt wieder abzunehmen. Nun aber wurde die Vertheidigung des Diebes Angriff auf sein eigenes Leib und Leben, und er war abermals berechtigt, sich, mit Lebensgefahr des Diebes, zu vertheidigen. Aber das Gesetz forderte, dass er dabei schrie. Gleichfalls mit Recht; und nur unter dieser Beschränkung konnte das erstere Gesetz statthaben. Er setzte durch sein Geschrei sich in die Lage, das Publicum zum Zeugen seiner Unschuld zu erhalten; oder Hülfe zu bekommen, die den Dieb entwaffnete, und sich seiner Person bemächtigte, und den Eigenthümer von der Nothwendigkeit befreite, ihn zu tödten, um sein Eigenthum zu erhalten.)

Der Angriff geschieht entweder auf öffentlichem Gebiete (in der erklärten Bedeutung des Worts), oder in meinem Hause. Im ersten Falle hat die Anwendung der aufgestellten Grundsätze keine Schwierigkeit. Im zweiten hat ja keine Privatperson, und selbst der Staat nicht, das Recht mein Haus zu betreten. Aber durch das Geschrei um Hülfe berechtige ich den Staat und jederman, dasselbige zu betreten; ich unterwerfe dann dem Staate unmittelbar, was er zunächst nur mittelbar zu schützen hat. Mein Geschrei ist Klage; sonach Verzichtleistung auf mein Hausrecht.

Jeder, der nach Hülfe rufen hört, ist durch den Staatsvertrag rechtlich verbunden, herbeizukommen, nach obigen Grundsätzen. *Denn alle Einzelne haben allen Einzelnen versprochen, sie zu schützen. Nun ist der Hülferuf die Ankündigung, dass eine Gefahr vorhanden sey, welcher der Stellvertreter der schützenden Macht, der Staat, nicht sogleich abhelfen kann.* Jedem Einzelnen wird sonach durch einen Aufruf zur Hülfe nicht nur das Recht, sondern auch die Bürgerpflicht, unmittelbar zu schützen, wieder übertragen. Wem nachgewiesen werden kann, dass er den Ruf gehört und nicht herbeigeeilt, ist strafbar, denn er hat gegen den Bürgervertrag gehandelt; und die Gesetzgebung hat darauf Rücksicht zu nehmen. Diese Hülfe in der Noth ist nicht etwa nur *Gewissens- und Christenpflicht;* sie ist *absolute Bürgerpflicht.*

Die zur Hülfe Herbeigekommenen haben nichts weiter zu thun, und dürfen nichts weiter thun, als dass sie die Ringenden trennen, und dem Fortgange der Gewaltthätigkeit zwischen ihnen Stillstand auflegen; keinesweges aber haben sie zwischen ihnen zu entscheiden. Wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Aber das unmittelbare Schutzrecht gründet sich auf die *gegenwärtige* Gefahr. Diese ist nun durch ihre Gegenwart gehoben, und die Hülfe des Staats, der der einzige rechtmässige Richter zwischen ihnen ist, kann erwartet werden. (Dass z. B. der ergriffene Dieb durch den Pöbel geprügelt werde, ist eine rechtswidrige und strafbare Barbarei. Sobald die Gefahr des Leibes oder Gutes vorüber ist, wird die Obrigkeit wieder alleiniger Beschützer und Richter.)

Es giebt noch einen anderen Fall der Selbsthülfe, nach einem vorgeblichen *Nothrechte*, dessen Theorie wir hier gleich mit abhandeln wollen. Dieses Recht soll eintreten, wenn zwei freie Wesen nicht dadurch, dass der eine den anderen angegriffen, sondern durch blosse Naturcausalität in die Lage kommen, dass einer von beiden sich nur durch den Untergang des anderen retten könne, und, wenn nicht einer von beiden aufgeopfert wird, beide zu Grunde gehen. (Hieher gehört das berühmte Wunderbret der Schule, auf welchem zwei Schiffbrüchige sich befinden, da es doch nur Einen ertragen kann; welches sich neuerlich zu grösserer Bequemlichkeit in einen

Kahn von den gleichen Qualitäten verwandelt hat. Wir haben den Fall durch Begriffe scharf bestimmt, und enthalten uns der Beispiele.)

Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Rechtsfrage zu lösen, und hat sie auf sehr verschiedene Weise beantwortet; alles darum, weil man sich das Princip aller Rechtsbeurtheilung nicht scharf genug dachte. — Die Frage der Rechtslehre ist: wie können mehrere freie Wesen, als solche, beisammen bestehen? Indem nach der Art und Weise gefragt wird, wird die Möglichkeit des Beisammenbestehens überhaupt vorausgesetzt. Fällt diese Möglichkeit weg, so fällt nothwendig die erstere Frage nach der Bestimmung der Möglichkeit, also die Frage nach dem Rechte, ganz und gar weg. Dieses aber ist, der ausdrücklichen Voraussetzung zufolge, hier der Fall. Sonach giebt es kein positives Recht, das Leben des Anderen meiner eigenen Erhaltung aufzuopfern; es ist aber auch nicht rechtswidrig, d. i. nicht streitend mit einem positiven Rechte des anderen, sein Leben, um den Preis des meinigen, zu erhalten; denn es ist hier vom Rechte überhaupt nicht mehr die Frage. Die Natur hat die Berechtigung *für beide*, zu leben, zurückgenommen; und die Entscheidung fällt der physischen Stärke und der Willkür anheim. Da aber dennoch beide betrachtet werden müssen als stehend unter dem Rechtsgesetze, unter welches sie denn auch nach der That, in Beziehung auf andere wieder kommen werden, so kann man das Nothrecht beschreiben, als das Recht, sich als gänzlich exemt von aller Rechtsgesetzgebung zu betrachten. (Wir sagten soeben: die Entscheidung fällt der Willkür anheim. Nun steht die, durch das Rechtsgesetz nicht bestimmte Willkür unter einer höheren Gesetzgebung, der moralischen; und in diesem Gesetze könnte denn wohl eine Verordnung für unseren Fall liegen. So ist es. Thue überhaupt nichts, sagt dieses Gesetz, sondern überlasse die Sache Gott, der dich wohl retten kann, wenn es sein Wille ist, und dem du dich übergeben musst, wenn es sein Wille nicht ist. Dies aber gehört nicht hieher, wo wir es bloss mit dem Rechte zu thun haben.)

Nach Ausübung des Rechts der Selbsthülfe, es sey auf

Veranlassung eines Angriffs oder eines Zufalls, ist der, so es ausgeübt, schuldig, sich dem Staate zur Verantwortung zu stellen. Denn er hat sich auf immer unter die Gesetze des Staats begeben, und will fernerhin betrachtet seyn, als denselben unterworfen; nun hat er sich in jenem Falle denselben entzogen, weil hier kein Rechtsgesetz gelten konnte. Er ist die Anzeige schuldig, dass der Fall dieser Ungültigkeit eingetreten sey. Wer sich nicht freiwillig dem Richter stellt, erhält die Präsumtion gegen sich. Des Getödteten letzter Wille ist präsumtiverweise der: dass die Sache untersucht werde. Die Klage fällt sonach dem oben beschriebenen öffentlichen Ankläger anheim; entweder, wenn der Thäter überhaupt sich nicht gestellt hat, dass er ihn vors Gericht führe, wodurch er, wenn erweislich ist, dass er sich eher hätte stellen können, schon zur Hälfte seiner bösen Sache überwiesen wird (denn hat er Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, warum scheut er das Gericht?); oder, wenn sich derselbe freiwillig gestellt, dass er seine Gegenpartei im Gerichte vorstelle. Der Beklagte ist nicht verbunden, den positiven Beweis zu führen, dass der Fall der Selbsthülfe eingetreten; denn in den wenigsten Fällen würde er dies, selbst bei der gerechtesten Sache vermögen, da von einer vorübergehenden, ungewöhnlichen Lage die Rede ist. Wenn ihm nur nicht der negative Beweis geführt ist, dass ein solcher Fall nicht eingetreten, so ist dies hinlänglich, um das gerichtliche Verfahren gegen ihn zu suspendiren. Denn völlig losgesprochen ist er nicht, wenn er den positiven Beweis nicht führen kann, und so lange es noch möglich bleibt, dass in der Zukunft andere ihm zur Last gereichende Umstände sich ergeben möchten. — Ueber diese blosse Suspension des Processes wird in der Lehre von der Criminal Justiz weiter geredet werden.

So ist Gut und Ehre des Bürgers scharf bestimmt, und dieselben, sowie sein Leben, gehörig gesichert; und es lässt sich nicht einsehen, wie sie mehr gesichert werden könnten.

K.

Ueber Acquisition des Eigenthums; welche Untersuchung, wie sich gleich zeigen wird, zugleich die über die Dereliction mit in sich schliesst.

Es ist hier nur von der Eigenthumserwerbung im eigentlichsten Sinne des Worts die Rede, durch welche das 8 Vermögen jemandes sich wirklich vermehrt; oder wenigstens, nach den zweierlei Bestimmungen, die dem Eigenthum zukommen können, dass es entweder relatives oder absolutes sey, seiner Natur nach sich verändert; keinesweges aber von der blossen Vertauschung einer Sache vom bestimmten Werthe gegen eine andere von demselben Werthe, — oder vom *Handel*, über welchen das nothwendige schon oben erinnert worden, und der eigentlich keine Erwerbung, sondern bloss ein Tausch ist. Ebensowenig ist die Rede von der ursprünglichen Erwerbung, die zugleich eine Erwerbung für den Staat, eine Vergrösserung des Staatsvermögens selbst, seyn würde. Diese steht unmittelbar unter den Bedingungen des ursprünglichen Eigenthumsvertrages. Es ist nur die Rede von völliger Uebertragung des Eigenthums eines Staatsbürgers auf den anderen, — also einem eigentlichen Objecte der Civilgesetzgebung, von welcher allein wir hier reden, — so dass das Staatseigenthum dasselbe bleibe, und nur das Verhältniss der Bürger verändert werde: an einen Bürger, der entweder dieses Eigenthum gar nicht hatte, oder den Werth desselben nicht in dieser Art des Eigenthums besass.

Das Eigenthum ist doppelter Natur: absolutes, der Aufsicht des Staats entzogenes; Geld und Geldeswerth; und solches, das unmittelbar unter derselben steht, Aecker, Gärten, Häuser, bürgerliche Gerechtsame u. s. w.

Wird beiderlei Art Eigenthum gegen einander umgetauscht, d. h. wird ein *Kauf* geschlossen, so erwirbt jeder eine Art des Eigenthums, das er nicht hatte, und die Untersuchung gehört sonach hieher. — Es ist keine Frage, ob der Kaufcontract unter der Aufsicht des Staats (gerichtlich) geschlossen werden, und unter seiner Garantie stehen müsse. Der Staat hat ja das Object des Eigenthums unter seiner Aufsicht, schützt es, und eignet es zu der bestimmten Person; er muss also den bestimmten Eigenthümer wissen. Keiner ist rechtmässiger Besitzer eines solchen Gegenstandes, ausser zufolge seiner Anerkennung durch den Staat.

Nur darüber könnte die Frage entstehen: inwiefern der Staat gehalten sey, zu allen über dergleichen Gegenstände getroffenen Verabredungen zwischen Privatpersonen seine Einwilligung zu geben, und inwiefern er sie versagen und den Vertrag ungültig machen dürfe?

Zuvörderst ist die rechtlich begründete Absicht des Staats bei allem zum Gebrauche verliehenen Eigenthume, dass es zweckmässig für die Staatsbedürfnisse gebraucht werde. Der Käufer muss also angehalten werden, es zu brauchen; und in der Lage seyn, es brauchen zu können, z. B. den Ackerbau auf seinem erkauften Acker, das Gewerbe, dessen Gerechtsame er erlangt hat, treiben können, und es verstehen; ausserdem würde dem Staate etwas entzogen. — Ob man Häuser in der Absicht des Niederreissens kaufen könne, hängt ab von der besonderen Disposition des Gesetzes, welches sich nach den Umständen zu richten hat.

Ferner, da der Verkäufer, in Absicht seines Geldes, welches absolutes Eigenthum ist, gemäss der Natur eines solchen Eigenthums, der Aufsicht des Staats sich ganz entzieht, der Staat aber doch für seinen sicheren Unterhalt zu sorgen hat, so muss der Kauf so geschlossen werden, dass die Subsistenz des Verkäufers auf jeden Fall gesichert sey, und er nie dem Staate zur Last fallen könne. Diese Sicherung kann entweder dadurch geschehen, dass dem Verkäufer ein sogenanntes Ausgedinge in seinem Hause oder an seinem Grundstücke verbleibe, oder dass sein Capital unter der Aufsicht des Staats sicher angelegt werde. Er ist nicht absoluter Eigenthümer seines Geldes, weil es sein einziger Unterhalt bleibt, und er dem Staate über die Möglichkeit seiner Subsistenz verantwortlich ist. Wer da verkauft, giebt ein Eigenthum auf, indem er ein anderes erhält, und ebenso der Käufer, wie sich dies von selbst versteht.

Eine zweite Art der Acquisition und Derelietion ist die absolute, wo derjenige, der ein Eigenthum acquirirt, dem, der es ihm zu Gunsten derelinquirt, gar kein Aequivalent giebt: *Schenkung* und *Testament*. — Zuerst von der Schenkung.

Das Eigenthum, welches durch Schenkung abgetreten wird, ist entweder relatives oder absolutes. Wie über das erstere überhaupt kein aussergerichtlicher Vertrag gültig ist, so ist auch eine aussergerichtliche Schenkung desselben nicht gültig. — Schenkung des absoluten Eigenthums aber wird gültig durch Uebergebung von Hand in Hand. Es kann sonach nie ein Streit darüber entstehen, ob das Geschenk angenommen worden sey, oder nicht. Hat der Beschenkte im ersten Falle nicht vor den Gerichten die Schenkung angenommen; hat er im zweiten das Geschenk nicht an sich genommen, oder nicht erklärt, dass er es an sich nehmen wolle, so ist die Schenkung rechtsunkräftig.

Es findet bei der Schenkung gerade die Bedingung statt, die beim Verkaufe stattfindet. Der Schenker muss so viel übrig behalten, dass er leben könne.

Niemand hat das Recht, das Verschenkte zurückzufordern, denn durch den Vertrag wird der Beschenkte rechtmässiger und unumschränkter Eigenthümer.

Durch ein Testament wird etwas verschenkt nach dem Tode des Schenkers. Es ist hierbei die wichtige Frage: wie kann der Wille eines Verstorbenen die Lebenden verbinden? Der Begriff des Rechts gilt nur auf Personen, die in wechselseitigem Einflusse auf einander in der Sinnenwelt stehen können, und wirklich stehen. Der Todte hat sonach auf den ersten Anblick keine Rechte: und sein Eigenthum fällt dem Staate anheim, der der erste Besitznehmer ist, da kein Einzelner ohne seine Erlaubniss Besitz nehmen darf. Aber es ist sehr möglich, dass ein Mensch in seinem Leben Wünsche hege für andere, auf die Zeit nach seinem Tode. Der feste Glaube, dass dieselben werden erfüllt werden, oft ein wirklicher Vortheil, der aus dem festen Glauben der dabei Interessirten entsteht, z. B. bessere Pflege, Anhänglichkeit und Liebe derer, die wir zu Erben einsetzen können, sind ein beträchtliches

Gut im Leben. Kurz die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für die Lebenden, auf welches sie wohl auch ein Recht erlangen können. Nur aus diesem Gesichtspuncte hat man die Sache anzusehen. Es ist keinesweges vom Rechte der Todten die Rede, — die Todten haben keine Rechte, — sondern nur vom Rechte der Lebendigen.

Wo jenes Bedürfniss unter den Menschen sich zeigt, da werden sie im Eigenthumsvertrage auf dasselbe mit Rücksicht nehmen. Alle werden allen jene Ueberzeugung garantiren. — Aber dieser Vertrag ist, was nicht ausser Acht gelassen werden muss, ein willkürlicher, d. h. es ist ein rechtliches Verhältniss unter den Menschen überhaupt gar wohl möglich ohne ihn, wie wir oben gesehen haben. Es ist nicht nothwendig, dass über die Hinterlassenschaft der Verstorbenen ein Rechtsstreit entstehe. Der Staat ist da, um ihn an sich zu nehmen. (Jeder Vertrag ist nothwendig, ohne welchen überhaupt kein Rechtsverhältniss bestehen kann. Von dieser Art ist der über Testamente nicht: und in dieser Rücksicht nenne ich ihn einen willkürlichen.)

Aber diese Ueberzeugung kann nicht anders hervorgebracht werden, als dadurch, dass die Testamente nach einem Gesetze, d. i. ohne Ausnahme gelten. So gewiss demnach alle diese Hoffnung sich garantiren, wollen sie jenes Gesetz; und es wird sonach ein Gesetz des Staats: die Testamente sollen gelten. Alle garantiren, um ihrer selbst willen, dem Sterbenden die Gültigkeit seines letzten Willens; sie garantiren, indem sie dies thun, sich selbst die Gültigkeit ihres eigenen letzten Willens; das Recht des Sterbenden wird an das Recht aller ihn überlebenden Bürger gebunden. Nicht sein Wille, sondern der allgemeine Wille verbindet die dabei interessirten Lebenden, und besonders den Staat, der ausserdem das Recht der Erbfolge hätte. Der Staat als gemeinsamer Willen (*volonté générale*) ist also hier die Eine Partei und der allgemeine Wille (*volonté de tous*) ist die andere Partei im Vertrage.

Die Aufsicht über das Recht der Testamente kommt dem oben beschriebenen Stellvertreter und Repräsentanten des Willens aller zu. Er ist in dieser Sache Kläger vor der Obrigkeit, und muss über die Execution der Testamente halten. Er steht nicht unter der Aufsicht der executiven Gewalt, wie die übrigen Magistratspersonen, denn diese ist Partei (obwohl er vor ihr verklagt, und durch sie bestraft werden müsste), sondern unmittelbar unter der des Volks. Jede Privatperson, die etwas Unrichtiges bemerkt, muss das Recht haben, ihn zu belangen. Es wird übrigens für diesen Fall hier nicht nöthig seyn, dass Fremde sich einmischen, da es unmittelbar dabei Interessirte giebt.

Die Testamente sollten unter der Aufsicht und mit der Zuziehung dieses Magistrats gemacht werden; und mit Zuziehung von *Zeugen*. Diese Zeugen repräsentiren das Publicum, dem, wie gezeigt worden, an der Gültigkeit solcher Verordnungen gelegen ist. —

Dass überhaupt Testamente rechtsgültig sind, ist völlig willkürlich: es ist sonach gleichfalls ganz willkürlich, und hängt lediglich von der Disposition des allgemeinen Willens, d. h. vom Gesetzgeber ab, *wie weit* das Recht gehen solle, seine Güter durch Testamente zu vererben; doch muss darüber etwas ausdrücklich bestimmt, also es müssen Gesetze gemacht werden. Es hängt vom Gesetzgeber, der auf die besondere Lage des Staats Rücksicht zu nehmen hat, ab, ob die Intestaterbschaft eingeführt werden, und wie weit sie die freie Disposition über das Eigenthum (*das Legiren*) einschränken solle. Es giebt nur eine *nothwendige* Begrenzung *a priori*, gerade dieselbe, welche bei der Schenkung überhaupt stattfand: die Hinterlassenen, — etwa die Wittwe, muss leben und die Kinder müssen erzogen, d. i. in den Stand gesetzt werden können, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben. Diese Möglichkeit darf durch die Freiheit der Testamente nicht aufgehoben werden, denn der Staat muss ja für die Versorgung der Hinterlassenen Bürge seyn.

Ausser den angezeigten Erwerbsarten kann es keine im Staate zu erlaubende geben. Unsere Untersuchung über das Eigenthum ist sonach völlig geschlossen.

§. 20. Ueber die peinliche Gesetzgebung.

Thesis. Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, sey es mit Willen, oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger und als Mensch, und wird völlig rechtslos.

Beweis. Es hat jemand, zufolge des Rechtsbegriffes überhaupt, Rechte, lediglich unter der Bedingung, dass er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. dass er sich die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe, und fähig sey, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Aeusserungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen, bestimmt zu werden. Wer mit Willen sich gegen das Gesetz vergeht, ist nicht im ersten Falle; wer sich aus Unbesonnenheit dagegen vergeht, ist nicht in dem zweiten. Bei beiden fällt die Bedingung der Rechtsfähigkeit weg: das Passen in eine Gesellschaft vernünftiger Wesen; sonach mit derselben das Bedingte: die Rechtsfähigkeit. Sie hören auf, Rechte zu haben.

Dieses Verhältniss ist durch den Staatsbürgervertrag, als solchen, nicht geändert. Alle positiven Rechte, die der Bürger hat, hat er nur unter der Bedingung, dass die Rechte aller übrigen Bürger vor ihm sicher seyen. Sobald dies nicht ist, sey es durch seinen bedachten rechtswidrigen Willen oder durch Unbesonnenheit, ist der Vertrag vernichtet. Es findet zwischen ihm und den übrigen Bürgern nicht mehr das durch den Bürgervertrag errichtete rechtliche Verhältniss, und da es ausser diesem keines und keinen möglichen Grund desselben giebt, überhaupt gar kein rechtliches Verhältniss zwischen beiden Parteien mehr statt.

Jede Vergehung schliesst aus vom Staate (der Verbrecher wird *vogelfrei*; d. h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt, als die eines Vogels, *exlex, hors de la loi*). Diese Ausschliessung müsste durch die Staatsgewalt executirt werden.

Antithesis. Der Zweck der Staatsgewalt ist kein anderer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte aller vor allen;

und der Staat ist zu nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschliessung aller, die sich auf irgend eine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht nothwendig verbunden, diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf andere Weisen schützen könnte, zu setzen. Es wäre kein Grund da, sie in diesen Fällen einzuführen, aber bis jetzt freilich auch keiner, sie nicht einzuführen. Die Entscheidung hinge ab von der Willkür. Nun aber ist dem Staate ebensoviel an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtslos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmässig seyn, in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschliessung andere Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag aller mit allen geschehen; der späterhin Norm für die executive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrages würde folgender seyn: Alle versprechen allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschliessen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf andere Weise abzubüssen. Wir wollen diesen Vertrag den ***Abbüssungsvertrag*** nennen.

Dieser Vertrag ist ein nützlicher sowohl für alle (das Staatsganze), als für jeden Einzelnen. Das Ganze erhält dadurch die Aussicht, den Bürger, dessen Nützlichkeit seine Schädlichkeit überwiegt, zu erhalten, und die ***Verbindlichkeit***, die Abbüssung anzunehmen; der Einzelne das ***vollkommene Recht***, zu fordern, dass man sie statt der verwirkten grösseren Strafe annehme. Es giebt ein Recht, und ein sehr nützliches und wichtiges Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.

Dieser Vertrag wird zum Staatsgesetze, und die executive Gewalt darauf verpflichtet.

1. Der Abbüssungsvertrag erstreckt, aufgezeigtermaassen,

sich nicht weiter, als inwiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen kann. Weiter ausgedehnt, ist er unrechtmässig und vernunftwidrig; und ein Staat, in welchem er über diese Grenze ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht sattsam garantirt, und er könnte niemand verbinden, in ihn zu treten, oder in ihm zu verbleiben.

Die Strafe ist nicht absoluter Zweck. Es lässt bei einer solchen Behauptung, sie geschehe nun ausdrücklich, oder es werden Sätze aufgestellt, die sich nur aus stillschweigender Voraussetzung einer solchen Prämisse erklären lassen (z. B. der unmodificirte, kategorische Ausspruch: wer getödtet hat, muss sterben), sich gar nichts denken. Die Strafe ist Mittel für den Endzweck des Staats, die öffentliche Sicherheit; und die einzige Absicht dabei ist die, dass durch die Androhung derselben das Vergehen verhütet werde. Der Zweck des Strafgesetzes ist der, dass der Fall seiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böse Wille soll durch die angedrohte Strafe unterdrückt, der ermangelnde gute Wille durch sie hervorgebracht werden; und dann bedarf es nie der Strafe. Damit nun dieser Zweck erreicht werden könne, muss jeder Bürger ganz sicher wissen, dass, falls er sich vergehe, die Drohung des Gesetzes an ihm unausbleiblich in Erfüllung gehen werde. (Die Strafe ist sonach allerdings mit um des Beispiels willen da, damit alle in der festen Ueberzeugung von der unfehlbaren Ausübung des Strafgesetzes erhalten werden. Die erste Absicht desselben war die, den Verbrecher vom Verbrechen zurückzuhalten. Da diese Absicht nicht erreicht worden, hat seine Bestrafung eine andere: die, die übrigen Bürger, und ihn selbst für die Zukunft von dem gleichen Vergehen abzuhalten. Die Ausübung der Strafgerechtigkeit ist daher ein öffentlicher Act. Jeder, der von einem Vergehen gehört hat, muss auch von der Bestrafung desselben hören. Es wäre eine offenbare Ungerechtigkeit gegen alle diejenigen, welche künftig in Versuchung gerathen werden gegen dasselbe Gesetz zu sündigen, wenn man ihnen die Kunde der wirklichen Bestrafung des vorhergegangenen Vergehens entzöge. Sie erhielten dadurch die Hoffnung der Straflosigkeit.)

Das materielle Princip positiver Strafen im Staate, ist schon oben (§. 14.) angegeben und erwiesen worden. Jeder muss nothwendig von seinen eigenen Rechten und Freiheiten (seinem Eigenthum in der weitesten Bedeutung des Worts) gerade so viel auf das Spiel setzen, als er die Rechte des anderen aus Eigennutz oder Unbesonnenheit zu verletzen in Versuchung ist. (Die Strafe des gleichen Verlustes, *poena talionis*. Jeder wisse: was du dem anderen schadest, schadest du nicht dem anderen, sondern lediglich dir selbst.) Der Geist dieses Princips ist, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies: es muss dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit, ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden.

Wo dieses Princip anwendbar ist, kann der Abbüssungsvertrag gelten; dann, wie wir eingesehen haben, lässt bei der durchgeführten Anwendung desselben sich allerdings auf öffentliche Sicherheit rechnen. Die Frage: wie weit erstreckt sich rechtlich der Abbüssungsvertrag? wird also, zwar nur zum Theil, — warum, dies werden wir weiter unten sehen — beantwortet, wenn die beantwortet ist: wie weit ist ein Gegengewicht des bösen Willens oder der Unbesonnenheit möglich?

II. Dieses Gegengewicht wird möglich, oder unmöglich, *entweder* durch die Natur der Sache, *oder* durch die besondere Lage des Subjects, auf welches die Wirksamkeit des Strafgesetzes berechnet ist.

Zuvörderst durch die Natur der Sache. Gerade dadurch, dass der zur Uebertretung Versuchte etwas will, soll er verhindert werden, seinen Willen in Handlungen ausbrechen zu lassen. Sein Wille muss sonach wirklich auf den Besitz jenes Materiale ausgehen, wenn sich eine Wirksamkeit des Gesetzes hoffen lassen soll. Es muss ein *materialiter böser*, ein eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille seyn. — Ebenso verhält es sich bei der Unbesonnenheit. Dadurch, dass der Unbesonnene wenigstens so viel Bedachtsamkeit hat, sich elbsts einen gewissen Schaden nicht zuzufügen, soll er genöthigt werden, Acht zu haben, dass er denselben Schaden nicht einem anderen zufüge. Im letzteren Falle findet nur Schadenersatz statt, weil vorausgesetzt wird, dass der Werth am Eigenthume des anderen ganz verdorben sey: im ersten Falle giebt der Angreifer das Entwendete dem rechtmässigen Besitzer zurück, und von seinem eigenen den Werth desselben, als Strafe, noch überdies.

(Hier ist der Ort, wo die Theorie des Gegengewichts sich ganz klarmachen lässt. Wenn dem Räuber nur wieder abgenommen wird, was er entwendete, so hat er weiter nichts, als sich vergebens bemüht. Da er nothwendig als möglich voraussetzen musste, dass er nicht entdeckt werden würde, weil er ausserdem sich die vergebliche Mühe sicher nicht gemacht hätte, so war seine Rechnung die: entweder ich werde entdeckt, oder nicht. Geschieht das erstere, so gebe ich wieder heraus, was ohnedies nicht mein war; geschieht das letztere, so gewinne ich. Verlieren kann ich in keinem Falle. Ist aber die Strafe des gleichen Verlustes eingeführt, so ist im Falle der Entdeckung der Verlust des Verbrechers ebenso gross, als im Falle der Nichtentdeckung der Gewinn. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit müsste sonach für die Nichtentdeckung seyn, wenn er doch das Vergehen wagen sollte. Aber eine solche Wahrscheinlichkeit soll in einem wohlregierten Staate nicht stattfinden.)

Das Princip des Gegengewichtes ist der Natur der Sache nach nicht anwendbar, wenn der Wille *formaliter* böse ist, d. i. wenn die Beschädigung nicht um des dabei beabsichtigten Vortheiles willen, sondern lediglich um Schaden zu machen, zugefügt wird. Einen solchen Willen hält die Strafe des gleichen Verlustes nicht zurück: der boshafte schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gerne dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt. Wenn sich kein anderes Mittel findet, die Mitbürger gegen einen solchen *formaliter* bösen Willen zu schützen, so wäre auf jede aus ihm entsprungene Vergehung die Ausschliessung vom Staate zu setzen.

Zuvörderst ist hier ein Fall, da auf die Gesinnung und die Absichten bei dem Vergehen zu sehen, und die Strafe darnach einzurichten ist. Ist es nur dies, was die Rechtsgelehrten im

Sinne haben, wenn sie ihre Rechtsbeurtheilung auch auf die moralische Wichtigkeit der Vergehung richten wollen, so haben sie ganz recht. Wenn sie aber etwa von der einzig wahren, reinen Moralität redeten, so würden sie sich sehr irren. Kein Mensch kann, und keiner soll hierüber der Richter des Anderen seyn. Der einzige Zweck der bürgerlichen Bestrafung, der einzige Maassstab ihrer Grösse, ist die Möglichkeit der öffentlichen Sicherheit. Verletzung derselben, bloss damit sie verletzt werde, ist nicht etwa darum härter zu bestrafen, als Verletzung desselben aus Eigennutz, weil sie einen höheren Grad der Unmoralität bewiese; — Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht lediglich, weil sie als Pflicht erkannt ist; und so etwa von der Fähigkeit zu dieser Moralität geredet würde: wer möchte denn behaupten, dass derjenige, in dessen Vergehen wenigstens Rüstigkeit und Muth erscheint, dafür erstorbener sey, als derjenige, der nur vom Eigennutze geleitet wird? — sondern darum ist sie härter zu bestrafen, weil die Furcht vor der gelinderen Strafe, der des gleichen Verlustes, keine hinlängliche Sicherheit dagegen gewährt.

Dann entsteht die Frage, wie man denn wissen und rechtsgültig für äusseres Recht beweisen könne, in welchem Falle der, so sich gegen das Gesetz vergangen, sich befinde, und welches Princip der Bestrafung sonach auf ihn anzuwenden sey?

Wer nachweisen kann, dass er das dem Anderen Entwandte nöthig gehabt, zu welchen Zwecken er es nöthig gehabt, dass er es zu denselben wirklich verbraucht u. dergl., von diesem ist anzunehmen, dass er sich um Vortheils willen vergangen habe. Wer dies nicht kann, wer etwa das Eigenthum des Anderen gar nicht an sich genommen, noch je es an sich nehmen wollen, sondern etwa nur es ohne eines Menschen Nutzen verdorben: bei diesem entsteht ein anderer Zweifel. Nemlich die unvorsichtige Verletzung, aus welcher dem Beschädiger gleichfalls kein Vortheil erwächset, und die bedachte boshafte, sind der äusseren Erscheinung nach einander sehr ähnlich. Wie sind diese von einander zu unterscheiden? — Es giebt für die boshafte Verletzung zwei Kriterien, ein äusseres und ein inneres. Das äussere, wenn vorhergegangene freie Handlungen nachzuweisen sind, die sich nur als Mittel für den Zweck der Verletzung denken lassen. Dagegen muss derjenige, der unversehens den Anderen beschädigt zu haben versichert, einen *ganz anderen Zweck der freien Handlung*, mit welcher die Beschädigung des Anderen zufälligerweise verknüpft seyn soll, *nachweisen können*. Dieser positive Beweis ist nicht zu erlassen. Wer ihn nicht führen kann, ist der bösen Absicht schon so gut, als überwiesen. — Jedoch bleibt eine so sonderbare Verbindung der Umstände, welche den Anschein der prämeditirten Bosheit geben, ohne dass derselbe gegründet sey, immer möglich. Es ist daher auch Rücksicht auf das innere Kriterium zu nehmen; nemlich, ob Feindschaft gegen den Verletzten, Streitigkeiten zwischen beiden u. dergl. stattgefunden haben; ob der der Bosheit Angeklagte in seinem vorigen Leben solcher Gesinnungen sich verdächtig gemacht habe. — Wird nun durch alle Umstände der Verdacht nicht bewiesen, aber auch nicht bis zur Ueberzeugung aufgehoben, welches ein sehr möglicher Fall ist: was ist dann zu thun? Ein grosser Theil der Rechtsgelehrten empfiehlt für diesen Fall die mildere Sentenz; aber diese Gelindigkeit gegen den Schuldigen ist eine grosse Härte und Ungerechtigkeit gegen das gemeine Wesen. Man denke den Fall nur scharf, so wird man in ihm selbst die Entscheidung finden. Die Untersuchung ist nicht geendigt, und hat durch die bis jetzt vorhandenen Beweismittel nicht geendigt werden können; der Beklagte ist durch die geführten weder verurtheilt noch losgesprochen, sonach hat auch der Richter ihn weder zu verurtheilen noch loszusprechen. In die Strafe der Unbesonnenheit ist er ohnstreitig verfallen, und diese hat er vorläufig zu tragen. Was den bösen Willen anbelangt, so gehe er hin und handele, damit man ihn näher kennen lerne, und die fehlenden Beweise etwa finde. Er bleibe, nach Befinden der Umstände, auf längere oder kürzere Zeit unter der besonderen Aufsicht der Obrigkeit, doch unbeschadet seiner Freiheit, weil man ja ausserdem seine Gesinnungen nicht beobachten könnte. Diese

Obrigkeit wird Acht haben, ob nicht aus dem, was streitig ist, sich Folgen ergeben, welche darüber entscheiden — das was auf eine Begebenheit folgt, ist oft ein ebenso gutes oder besseres Entdeckungsmittel der Wahrheit, als das was ihr vorherging; besonders wenn die Obrigkeit den Verdächtiggewordenen in der guten Ueberzeugung, dass auf ihn niemand achte, eine zeitlang hingehen, und ihn seine Absichten in Freiheit verfolgen liesse. Sie wird Acht haben, ob er nicht etwa durch seine künftigen Handlungen den Verdacht gegen ihn bestätige, oder aufhebe. Im ersten Falle wird das Verfahren gegen ihn erneuert; im zweiten wird er nach Verlauf der durch das Gesetz bestimmten Zeit völlig und förmlich losgesprochen. Diese Suspension des gerichtlichen Verfahrens ist schon oben bei Untersuchung des Rechtes der Selbsthülfe vorgeschlagen worden, und sie ist überhaupt bei allem unerwiesenen Verdachte zu empfehlen. In einem wohleingerichteten Staate soll niemand unschuldig bestraft werden; es soll aber ebensowenig ein Vergehen ungestraft bleiben.

Es ist noch anzumerken, dass das Gesetz ausdrücklich ankündigen müsse: die Verletzung des Anderen, bloss um Schaden anzurichten, werde schärfer bestraft werden, als dieselbe Verletzung, wenn sie um Vortheils willen zugefügt worden wäre. Jeder muss das Gesetz, nach welchem er gestraft wird, vorher gewusst haben, ausserdem enthielte die Bestrafung eine Ungerechtigkeit. Auch kann der Zweck des Strafgesetzes, von der Vergehung abzuhalten, nur durch die allgemeine Bekanntheit desselben erreicht werden. Ueber das, was als rechtswidrige Unbehutsamkeit bestraft werden soll, sonach über die Sorgfalt, die jeder in bestimmten Fällen, und bei bestimmten an sich erlaubten Handlungen anwenden solle, um keinen anderen zu beschädigen, hat der Staat ausdrücklich Gesetze zu geben; es versteht sich, billige und der Natur der Sache Angemessene. Wer die im Gesetze anbefohlene Sorgfalt beobachtet, ist loszusprechen. Was ohnerachtet derselben für Schade geschieht, ist anzusehen als ein Unfall, den die Natur zugesandt, den jeder trägt, der ihn erlitten, oder den nach Befinden der Umstände die Obrigkeit ersetzen muss, wenn sie, entweder durch Mangel der Gesetze, oder durch Vernachlässigung der Polizei-Anstalten Schuld daran hat.

Die Entschuldigung, dass der, welcher sich vergangen, *aus Zorn oder Trunkenheit* seiner Vernunft nicht mächtig gewesen, spricht zwar los von der Anklage des bedachten bösen Willens; aber weit entfernt, dass sie vor einer vernünftigen Gesetzgebung das Vergehen mildern sollte, erschwert sie es; in dem Falle nemlich, dass dies ein gewöhnlicher Zustand des Beklagten sey. Denn eine einzige gesetzwidrige Handlung kann nur die Ausnahme seyn von einem übrigens und der Regel nach untadelhaften Leben. Wer aber sagt: ich pflege mich so zu erzürnen, oder mich so zu betrinken, dass ich meiner Sinne nicht mächtig bin, gesteht, dass er nach einer festen Regel sich in ein Thier verwandele, und sonach des Lebens in der Gesellschaft vernünftiger Wesen unfähig sey. Er muss seine Freiheit verlieren, bis man seiner Besserung sicher ist, oder ohne Barmherzigkeit ausgeschlossen werden. — Unsere Gesetzgebungen haben, besonders gegen die Entschuldigung der Trunkenheit, viel zu viel Schonung, und machen dadurch sich selbst wenig Ehre. Wenn eine Nation oder ein Stand in derselben denn nun dieses Laster gar nicht ablegen könnte, so kann die Gesetzgebung freilich nicht verhindern, dass jeder, der da will, in seinem Hause mit denen, die ihm dabei Gesellschaft leisten wollen, sich um die Vernunft bringe; wenn sie nur alle da eingeschlossen bleiben, bis sie derselben wieder mächtig sind; denn in diesem Falle nimmt der Staat nicht Notiz von ihrem Zustande. Wer aber in demselben Zustande auf öffentliches Gebiet kommt, der ist billigerweise einzusperren.

Durch die Lage des Subjects ist die Androhung des gleichen Verlustes nicht anwendbar auf diejenigen, die nichts zu verlieren haben, da sie nichts besitzen, als ihren Leib (*capite censi*). — Man klage dabei nicht etwa über Ungerechtigkeit, und sage: der Vermögende, der es gar nicht bedurfte, raubt, und wagt dabei nichts als sein Vermögen, dessen er vielleicht überflüssig hat; der Arme, der es zur höchsten Noth bedarf, raubt, und dieser soll härter bestraft werden. Diese Einrede würde sich auf die ganz falsche Voraussetzung gründen, als ob der Staat moralischer Richter der Menschen wäre, und die Strafe mit der sittlichen Unwürdigkeit ins Gleichgewicht setzen müsste. Der Staat will durch dieses Gesetz nur das Eigenthum sichern. Aber die Drohung: was du dem Anderen nimmst, wird dir von dem Deinigen abgezogen, wird auf den, der nichts hat, wahrlich nichts wirken. Denn er wird denken: den möchte ich sehen, der mir etwas nehmen wollte; wie man denn dies in Staaten, die hierauf nicht Bedacht nehmen, und, weil keine Aufsicht über die Verwaltung des Eigenthums, und kein Armenrecht eingeführt ist, nicht einmal berechtigt waren, darauf Bedacht zu nehmen, wirklich sagen hört. Mithin muss der Staat gegen diesen seine Bürger auf andere Weise schützen. Ob dies nun nothwendig durch Ausschliessung geschehen müsse, oder ob etwa noch ein Mittel für den Armen bleibe, derselben zu entgehen, wird sich tiefer unten zeigen.

III. Gegen den Willen, unmittelbar gegen das Gesetz und die Macht desselben sich aufzulehnen, ist kein Gegengewicht möglich. Das höchste, was geschehen kann und geschehen soll, ist, dass das Gesetz nur seine Autorität behaupte, wie sie festgesetzt ist; aber es kann nicht etwa, als Gegentheil dessen, was der Verbrecher beabsichtigte, eine doppelte Strenge gegen alle, eine doppelte Macht durch den Beitrag aller annehmen. Alle würden dann gestraft für das Vergehen eines Einzigen. Hier sonach findet die Strafe des gleichen Verlustes der Natur der Sache nach nicht statt; und die Strafe der Rechtslosigkeit ist nicht abzubüssen.

Dieses Verbrechen gegen den Staat wird begangen auf doppelte Weise: entweder *mittelbar am Staate, in der Person seiner Bürger, indem an ihnen der Vertrag verletzt wird, in welchem der Staat selbst, als solcher, Partei ist; oder unmittelbar am Staate selbst, durch Rebellion und Hochverrath.*

Wir erläutern zuvörderst das erste. Es liegt im Bürgervertrage, theils ein Vertrag der Einzelnen mit allen Einzelnen, über das Eigenthum, den der Staat als solcher (als die in ein organisirtes Ganze verwebten Einzelnen) nicht schliesst, sondern nur garantirt. Es liegt in ihm ferner ein Vertrag der

Einzelnen mit dem Staate selbst in der angegebenen Bedeutung: der, da der Staat verspricht, dem Bürger, nach Erfüllung seiner Bürgerpflichten sein *absolutes Eigenthum, Leib und Leben* aber überhaupt, und auf jeden Fall, zu schützen. Der Staat selbst hat sich von diesem absoluten Eigenthume ganz und gar ausgeschlossen, und allem Anspruche darauf entsagt; er hat gegen dasselbe nur Pflichten, und gar keine Rechte. Er ist die *Partei* des Bürgers, dem er mit und durch sich selbst für alle Verletzung an diesem Eigenthume einsteht. Wenn nun ein Einzelner durch gewaltsamen Einbruch (nicht durch blossen Hausdiebstahl, dieser ist ein Privatverbrechen, das verziehen werden kann, oder bei welchem, wenn er bestraft wird, die Strafe des gleichen Verlustes stattfindet), oder durch Verletzung eines Mitbürgers an Leib und Leben, diesen Vertrag des Staates bricht: so vergreift er sich dadurch unmittelbar am Staate, indem er *denselben* Vertrag bricht, und soviel an ihm liegt, ihn treulos und bundbrüchig macht, und seinen Vertrag mit dem Verletzten vernichtet. — Der Ordnung der Dinge nach ist der Staat selbst die Partei des Verletzten, gegen welchen er bei ihr selbst Klage zu führen hätte, denn er setzte sich zum Bürgen der Unmöglichkeit eines solchen Angriffs. In diese Lage hat der Verbrecher den Staat gesetzt; er hat also den Staat selbst angegriffen, und der obige Grundsatz ist auf ihn anwendbar: er ist für rechtlos zu erklären.

Unmittelbar an dem Staate vergeht man sich durch *Rebellion* und *Hochverrath*. Rebellion ist es, wenn man gegen die Gewalt des Staates sich eine Macht zu verschaffen sucht, oder sie sich wirklich verschafft, und mit derselben sich ihr widersetzt. Hochverrath ist es, wenn man sich der vom Staate selbst verliehenen Macht bedient, um die Zwecke desselben zu stören oder zu vernichten; oder auch, wenn man sich der anvertrauten Macht nicht bedient, um diese Zwecke zu befördern; sonach des Vertrauens der Nation sich bedient, um ihre Absichten zu vereiteln. Nichtgebrauch der Gewalt ist der öffentlichen Sicherheit ebenso gefährlich, als der Misbrauch derselben, und daher ebenso strafbar. Ob du dich der verliehenen Gewalt selbst zu Gewaltthätigkeiten bedienst, oder ob du durch die Nichtanwendung derselben die Gewaltthätigkeiten anderer verstattest, ist für uns dasselbe. In einem Falle, wie in dem anderen, werden wir unterdrückt. Nachdem jemand die Gewalt übernommen, rechnet die Nation auf die Ausführung der Zwecke, für welche sie dieselbe verliehen, und trifft keine anderweitigen Anstalten. Hätte derselbe den Auftrag nur gleich abgelehnt, wozu er das vollkommene Recht hatte, so hätte die Nation einen anderen suchen müssen; aber dadurch, dass er ihn übernahm, und doch nicht vollzieht, macht er, soviel an ihm ist, die Vollziehung desselben durch einen anderen unmöglich.

Rebelliren können nur Privatpersonen; des Hochverraths sind nur die Theilhaber der öffentlichen Gewalt fähig.

IV. Alle die bisher aufgestellten Arten der Vergehung qualificiren sich zur absoluten Ausschliessung vom Staate; darum, weil die einzige Art der Abbüssung, die wir bis jetzt kennen, die des gleichen Verlustes, nicht stattfindet. — Es bleibt immer die Frage, ob es nicht noch ein anderes Abbüssungsmittel, als den gleichen Verlust geben möge. Wäre dies, so wäre aus den obigen Gründen dieses Mittel, da wo es anwendbar ist, statt der absoluten Ausschliessung vom Staatsbürgervertrage einzuführen.

Zuvörderst der Arme, der aus Eigennutz etwas entwendet, und nichts hat, um zu ersetzen, wenn das Entwendete nicht mehr vorhanden ist, und die Strafe zu entrichten; soll denn wirklich mit der Strafe der Ausschliessung gegen ihn verfahren werden? Es findet eine Auskunft statt, durch die ihm die Wohlthat des Gesetzes zu Theil werden kann. Er hat ein Eigenthum an seinen Kräften, und muss den Ersatz sowohl, als die Strafe *abarbeiten*; es versteht sich, sogleich, denn ehe abgearbeitet ist, ist er nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Vergehen der Strenge nach das Bürgerrecht verwirkt wird, dies bei allen Strafen stattfindet. Nur nach Vollziehung der Strafe ist der Verurtheilte wieder Bürger. Ferner muss diese Arbeit nothwendig unter der Aufsicht des Staates geschehen. Er verliert also bis nach erlittener Strafe seine Freiheit. — (Die Strafe des *Arbeitshauses*, welches vom *Zucht-* und *Bes-*

serungshauses, woven tiefer unten, wohl zu unterscheiden ist.) Theils wird auf diese Weise dem Gesetze des gleichen Verlustes genug gethan; theils ist die Strafe von der Art, dass man, wenn nur die Polizei so eingerichtet ist, dass die Verborgenheit des Verbrechers nicht zu hoffen sey, wohl darauf rechnen kann, es werde jeder durch die Androhung derselben vom Vergehen zurückgehalten werden.

Formaliter böser Wille, oder ein unmittelbares Staatsverbrechen, machen es schlechterdings unmöglich, dass bei seinen gegenwärtigen Gesinnungen der Verbrecher länger in der Gesellschaft geduldet werde. Gegen ihn ist die Strafe der Ausschliessung schlechterdings nothwendig, und durch das Rechtsgesetz; sowie durch den Zweck des Staates, schon ausgesprochen.

Aber es ist nicht schlechterdings nothwendig, dass der Verbrecher in diesen Gesinnungen *verharre.* Es ist sonach wohl möglich, dass ein zweiter Vertrag über die Abbüssung, der für die Gegenwart ohne allen Zweifel für rechtlich zu erkennenden Ausschliessung errichtet werde, des Inhaltes: Alle versprechen allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden; und, was in diesem Vertrage mit liegt, sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich aufzunehmen. — Ein solcher Vertrag ist willkürlich und wohlthätig: aber er kommt allen zu statten; und der Verbrecher erhält sonach durch ihn ein *Recht* auf den Versuch der Besserung.

Zuvörderst, die Strafe, welche diesem Vertrage zufolge aufgelegt wird, ist eine Abbüssung der gänzlichen Ausschliessung; also eine Rechtswohlthat für den Verbrecher. Aber man kann auf sein Recht Verzicht thun; und es steht bei *jedem, was er für Wohlthat halten wolle, und wer nicht will* kündigt sich dadurch selbst an, als einen unverbesserlichen Bösewicht, der die Zucht verschmäht, und ist ohne weiteres auszustossen. Man glaube nicht, dass dadurch ein Weg eröffnet werde, um der Strafe zu entgehen, und dass durch die Verstattung dieser Wahl der Zweck des Gesetzes, vom Verbrechen abzuschrecken, vereitelt werde. Wenn der Staat vernünftig, und auch die benachbarten Staaten vernünftig eingerichtet sind, so ist die Ausschliessung vom Staate das schrecklichste Schicksal, welches dem Menschen begegnen kann, wie sich dies unten näher zeigen wird; und es ist nicht zu erwarten, dass jemand sie wähle, oder, bei der Versuchung zum Verbrechen sich damit beruhige, dass er, falls sein Vergehen entdeckt werden sollte, sie wählen werde. — (Es ist dies auch bei der Strafe des gleichen Verlustes anzumerken, dass der Schuldige sich ihr frei unterwerfen müsse, da sie gleichfalls eine Rechtswohlthat ist. Aber es ist in diesem Falle gar nicht anzunehmen, dass jemand den Verlust des Ganzen, der mit der Ausschliessung unmittelbar verknüpft ist, für den Verlust eines Theiles wählen werde.)

Ferner, es war von *Besserung* die Rede in diesem Vertrage. Keineswegs von *moralischer* der inneren Gesinnungen. Denn darüber ist kein Mensch der Richter des Anderen, sondern lediglich von *politischer*, der Sitten und Maximen für das wirkliche Handeln. So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische, Liebe sein selbst um sein selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person und seines Eigenthumes; und der Staat kann ohne alles Bedenken als sein Grundgesetz annehmen: liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen. Diese über alles gehende Liebe für sich selbst wird in der Hand des Strafgesetzes eben das Mittel, den Bürger zu nöthigen, dass er die Rechte anderer ungekränkt lasse, indem jeder, was er dem Anderen übeles zufügt, sich selbst zufügt. Diese Sorge für die eigene Sicherheit ist es, welche den Menschen in den Staat trieb, und wer sie aufgiebt, hat keinen Grund in ihm zu bleiben. Sie allein ist es, durch welche jeder dem Staate die erforderliche Garantie giebt, und bei welcher allein der Staat ihn festhält. Wer sie nicht hat, auf den verliert das Gesetz alle Wirksamkeit. Man entledigt sich derselben auf zweierlei Art: entweder, dass man sich über sie erhebe durch reine Moralität, sein empirisches Selbst in dem Endzwecke der gesammten Vernunft vergesse;

dann hat das Strafgesetz nichts zu bestimmen, indem die politische Gerechtigkeit, als Pflicht, von selbst erfolgt: oder dadurch, dass man unter ihr zurückbleibt, und sein eigenes Wohl für nichts achtet, aus Rohheit und Verwilderung. Dann kann das Strafgesetz nicht bestimmen, und ein solcher Mensch ist des Lebens unter anderen schlechthin unfähig. Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für seine eigene Sicherheit. —

Wer um des Schadens willen geschadet hat, hat ausser der inneren Bosheit, darüber der Staat nicht Richter ist, eine Wildheit der Sitten und eine ungewöhnliche Sorglosigkeit für sich selbst gezeigt. Wenn nur an die Stelle jener Wildheit Sanftheit und Milde träte, wenn der Schuldige nur erst anfinge für seine eigene Sicherheit Sorge zu tragen, wozu ihn die langwierige Strafe und die mancherlei Uebel derselben wohl treiben werden, so kann er wieder in die Gesellschaft gelassen werden. Derselbe Fall ist es bei demjenigen, der gewaltsam des Anderen Gut oder Leib angefallen hat. Er ist wild und unbändig. Bei dem ersten kommt noch hinzu die ungezähmte Begierde nach des anderen Gute. Er lerne nur sein eigenes lieben und schätzen, und seinen Sinn auf die Bewahrung desselben richten. Ein guter ordentlicher Wirth ist nie ein Dieb oder Räuber; nur der liederliche Wirth wird es. — Der Rebell kann oft ein gutmüthiger, nur verirrter Schwärmer seyn. Er berichtige seine Begriffe, lerne die Wohlthat der bürgerlichen Verfassung überhaupt, und insbesondere der in seinem Staate kennen, und dann wird er vielleicht einer der trefflichsten Bürger werden. — Der Hochverräther allein hat ehr- und treulos zugleich gehandelt; das Zutrauen des Volkes für ein öffentliches Amt kann er nie wieder erhalten. Er ist an Macht und Befehlen gewöhnt, und wird nicht leicht mit einer bescheidenen Dunkelheit und einem kleinen Privatgeschäfte sich begnügen wollen. Aber es käme darauf an, ob man seinen Sinn soweit herunterstimmen könnte. Dies mag schwer seyn: aber wer wollte die absolute Unmöglichkeit desselben behaupten? (Dionys wurde Schulmeister zu Corinth.) Die Hauptregel dabei ist: dass man an ihrer Besserung nicht verzweifele, und sie selbst nicht verzweifeln mache; ferner dass sie noch eine gewisse Zufriedenheit mit ihrem Zustande, und die Hoffnung des besseren beibehalten. Beides wird unter anderem dadurch befördert, dass sie ihn selbst mit Freiheit statt der Ausschliessung gewählt haben; sich selbst die Aufgabe der Besserung gegeben haben. Sie werden sich selbst vertrauen, weil ihnen ja der Staat vertraut.

Diese Besserungsanstalten nun müssen nur auch zweckmässig eingerichtet seyn. Zuvörderst, von der Gesellschaft wirklich abgeschieden; nach dem Geiste des Gesetzes. Für allen Schaden, den diese aus der Gesellschaft vorläufig Ausgeschlossenen anrichten, hat der Staat schwere Verantwortung. Also, sie haben insofern ihre Freiheit völlig verloren. Aber wer sich bessern soll, muss frei seyn: und über wessen Besserung man urtheilen soll, der muss gleichfalls frei seyn. Es ist also eine Hauptmaxime: diese Menschen müssen innerhalb der nothwendigen Begrenzung frei seyn, und unter sich in Gesellschaft leben. — Nichts für sie ohne Arbeit. Es würde der grösste Fehler dieser Einrichtungen seyn, wenn den Gefangenen ihre Bedürfnisse gereicht würden, ob sie arbeiteten oder nicht; und der Müssiggang etwa durch die herabwürdigendste Behandlung, durch Schläge, nicht aber durch seine natürliche Folge, durch Mangel, bestraft würde. Ferner, aller Ertrag ihrer Arbeit, nach Abzug ihres Unterhaltes, muss ihnen zu eigen verbleiben. So ist ihnen auch ihr Eigenthum im Staate, wenn sie welches haben, aufzuheben, und indess in die Vormundschaft des Staates zu nehmen, so dass sie es wissen. Es soll Liebe der Ordnung, der Arbeit, des Eigenthums entstehen; wie könnte dies, wenn Ordnung und Arbeit ihnen nichts nutzt, und sie kein Eigenthum erwerben können. Sie müssen unter Aufsicht stehen, und auch nicht darunter stehen. Solange sie nicht gegen das Gesetz handeln, muss die Aufsicht nicht bemerkbar seyn; sobald sie sich dagegen vergehen, muss die Strafe der Vergehung auf dem Fusse nachfolgen.

(Man bediene sich dazu abgelegener Gegenden, unbewohnter Inseln und Küsten, wenn der Staat ein seefahrender ist. Und giebt es nicht auch auf grossen Flüssen im festen

Lande dergleichen Inseln? Der Staat, der dabei den Kostenaufwand scheute, verdiente keine Antwort. Wozu sind denn die Einkünfte des Staats, wenn sie nicht für dergleichen Zwecke sind? Auch würde der Aufwand, wenn sie nur zweckmässig eingerichtet sind, und jede Person mit dem beschäftigt wird, was sie gelernt hat, nicht so gar gross seyn. Wer sich ernähren konnte, da er allein lebte, wird es ja noch viel eher können, wo eine Menge Menschen zusammenleben; und es wird dann auch noch etwas für die Kosten der Aufsicht abfallen. Freilich, wenn bei dergleichen Anstalten Veruntreuungen über Veruntreuungen stattfinden, dann werden sie kostbar.)

Der Zweck und die Bedingung, dass der Staat die Schuldigen noch erhält, ist die *Besserung*. Sie müssen demnach sich auch wirklich bessern, oder das Bedingte, die Geduld des Staates, fällt weg. Es würde sehr zweckmässig seyn, wenn der Verbrecher sich selbst, nach Maassgabe seiner Verdorbenheit, die Zeit bestimmen dürfte, binnen welcher er gebessert seyn wollte; doch mit dem Vorbehalte, dass es ihm etwa späterhin freistünde, sie nach einem gewissen Maasstabe zu verlängern. Allen aber muss nach Befinden der Umstände ein peremtorischer Termin der Besserung gesetzt seyn. Es ist, wie schon oben ist eingeschärft worden, nicht von sittlicher, sondern lediglich von politischer Besserung die Rede, und es entscheiden hier nicht Worte, sondern Thaten. Und da kann es denn, bei der beschriebenen Einrichtung, besonders wenn bei dem Anscheine der Besserung die Strenge der Aufsicht allmählig nachliesse, damit die wahren Gesinnungen des Züchtlings sich freier entwickeln könnten, nicht schwer seyn, zu entscheiden, ob Liebe zum Fleisse und zur Ordnung an die Stelle der Liederlichkeit, sanfter Sinn an die Stelle der Wildheit getreten sey. Es versteht sich, dass die zu dieser Beurtheilung Verordneten verständige und gewissenhafte Männer seyen, welche für das künftige Leben dieser Personen verantwortlich zu machen sind.

Die Gebesserten kehren in die Gesellschaft zurück, und werden völlig wieder in ihren vorigen Stand eingesetzt. Sie sind durch die Strafe und durch die erfolgte Besserung mit der Gesellschaft vollkommen ausgesöhnt. Wenn man nur diese Anstalten als wirkliche Besserungsmittel, und nicht bloss als Strafe betrachtete, und nicht etwa die nur für eine Zeitlang Aufbehaltenen und im Grunde durch zweckwidrige Behandlung Verschlimmerten, sondern nur die wirklich Gebesserten wieder in die Gesellschaft zurückliesse, so würde auch in der öffentlichen Meinung kein Mistrauen gegen sie, sondern vielmehr Zutrauen, stattfinden.

Die binnen des peremtorischen Termins nicht Gebesserten werden als unverbesserlich ausgeschlossen von der Gesellschaft.

Diese Anstalt soll zugleich Strafe seyn, und als solche vom Vergehen abschrecken. Der Verlust der Freiheit, die Absonderung von der Gesellschaft, die strenge Aufsicht, alles ist dem, der jetzt frei ist, fürchterlich genug; nichts verhindert überdem, dass denen, die draussen sind, das Schicksal der Züchtlinge noch härter vorgestellt werde, als es wirklich ist, und dass Unterscheidungen mit ihnen vorgenommen werden, die Andere schrecken, ohne an sich ein Uebel zu seyn, und die Gemüther zu verwildern: z. B. ausgezeichnete Kleidung, eine Fessel, die nicht schmerzt und nicht sehr hindert. Der Züchtling gewöhnt sich daran, und bei dem, der draussen ist, macht es den gehörigen Eindruck.

V. Das einzige Verbrechen, bei welchem selbst die Bemühung, den Verbrecher zu bessern, nicht stattfindet, und gegen welches sonach ohne weiteres mit absoluter Ausschliessung zu verfahren ist, ist *absichtlicher vorbedachter* Mord (nicht etwa ein solcher, der aus einer anderen Gewaltthätigkeit zufälligerweise erfolgte). Der Grund davon ist dieser: wer gemordet hat, von dem ist zu besorgen, dass er auch wohl wieder morden könne. Aber der Staat hat das Recht nicht, jemanden zu nöthigen, sein Leben in Gefahr zu setzen. Er könnte sonach keinen zwingen, die Aufsicht über einen Mörder zu übernehmen, der doch, um sich bessern zu können, eine gewisse Freiheit haben müsste; und ebensowenig die anderen für die Besserung Aufbewahrten zwingen, einen Mörder unter sich zu dulden.

(Ich habe gesagt: der Staat habe nicht das Recht, jemanden zu *nöthigen*, sein Leben in Gefahr zu setzen. Aber jeder hat das Recht, dasselbe freiwillig in Gefahr zu begeben. Wenn nun etwa Gesellschaften und milde Stiftungen vorhanden wären, die es auf jede Gefahr auch mit dem Mörder auf sich nehmen wollten, den Versuch seiner Besserung zu wagen, so müsste ihnen dies verstattet werden; falls nur die Behältnisse der Mörder so verwahrt werden könnten, dass man gegen ihre Entweichung gesichert wäre. Es ist, aus Gründen, die sich tiefer unten zeigen werden, zu wünschen, dass es dergleichen Gesellschaften gebe.)

Was ist nun mit denen zu thun, welche absolut ausgeschlossen werden vom Staate, es sey ohne vorläufige Probe der Besserung, weil sie Mörder sind, oder weil sie sich dieser Probe nicht unterwerfen wollten, oder es sey nach mislungener Probe? Dies ist bei weitem die wichtigste Untersuchung in der Theorie der Strafen. Wir hoffen durch sie einer Menge Verwirrungen ein Ende zu machen; und werden nicht, wie es gebräuchlich ist, bloss sagen, sondern erweisen.

a. Die Erklärung der Rechtslosigkeit ist das Höchste, was der Staat, als solcher, gegen irgend ein vernünftiges Wesen verfügen kann. Denn der Staat ist Staat für jeden Einzelnen durch den Vertrag. Er kann nichts weiter thun, als den Vertrag für aufgehoben erklären. Beide, der Staat und der Einzelne, sind von nun an, da es, ohne diesen Vertrag, gar kein Rechtsverhältniss für sie giebt, einander gar nichts mehr; sie sind ohne alles Verhältniss, sie sind für einander vernichtet. Was der Staat darüber hinaus noch thut, dazu hat er aus dem Vertrage kein Recht, und, da es ausser demselben gar kein positives, bestimmtes und bestimmbares Recht giebt, überhaupt kein Recht.

b. Was aber erfolgt denn aus der Erklärung der Rechtslosigkeit? Die völlig willkürliche Behandlung des Verurtheilten: nicht, dass man ein *Recht dazu habe*, sondern, dass auch kein *Recht dagegen ist*; also der Verurtheilte wird erklärt für eine

Sache, für ein Stück Vieh. — Man kann nicht sagen: ich habe in Beziehung auf das Thier (aber wohl in Beziehung auf die übrigen Bürger im Staate) ein Recht, dieses Thier zu schlachten; aber ebensowenig: ich habe das Recht nicht. Es ist hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, sondern vom physischen Vermögen. Von dem bloss *negativen* Satze: es giebt keinen Grund dagegen, ist noch sehr weit zu dem *positiven*: es giebt einen Grund dafür. — So verhält es sich mit dem aus dem Staate absolut Ausgeschlossenen. Es lässt sich gar kein Grund aus dem *(äusseren) Rechte* anführen, warum ihn nicht der erste der beste, dem es einfällt, ergreifen, willkürlich martern und tödten sollte; aber auch keiner dafür.

c. Wird es jemand thun, und wenn es doch einer thäte: was würde erfolgen? Eine Ahndung des Staates nicht, denn der Verurtheilte hat kein Recht; aber die Verachtung aller Menschen, die Ehrlosigkeit. Wer ein Thier zur Lust martert, oder ohne den Zweck eines Vortheils tödtet, wird verachtet, als ein unmenschlicher Barbar geflohen und verabscheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der sich an einem Wesen, das doch immer menschliches Angesicht trägt, so verginge. Man unterlässt es sonach nicht wegen eines Rechts des Anderen, sondern aus Achtung gegen sich selbst und seine Mitmenschen. (Von der moralischen Ansicht dieser That ist hier noch gar nicht die Rede, sondern lediglich von ihren Folgen in der Gesellschaft.)

d. Wie verhält es sich in dieser Rücksicht mit dem Staate? Zuvörderst ist der Staat in Beziehung auf den Verurtheilten gar nicht mehr Staat, er ist ihm nichts mehr. Dann — alle Abbüssungen gründen sich auf einen gegenseitigen Vertrag. Der Staat hat von seiner Seite das Recht, diese Busse aufzulegen; der Uebertreter des Gesetzes von der seinigen das Recht, zu verlangen, dass man ihn nicht härter bestrafe. Die Ausschliessung aber gründet sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern umgekehrt auf die Nullität desselben. Ueber diese hinaus sind beide Parteien einander nichts mehr, und wenn der Staat den Verbrecher tödtet, so thut er das nicht *als Staat, sondern als stärkere physische* Macht, als blosse Naturgewalt. — Der Staat hat die gleichen Gründe, die Tödtung zu unterlassen, welche die Privatperson hat; nicht das Recht des Rechtslosen, der keines hat, sondern die Achtung vor sich selbst, vor seinen Bürgern und vor anderen Staaten.

Doch giebt es einen möglichen Grund, der den Staat bewegen kann, den Verbrecher zu tödten; der, dass er sich nur auf diese Weise vor ihm schützen könne. Da gar kein Grund dagegen ist, so entscheidet dieser dafür. Der Verbrecher ist dann ein schädliches Thier, das niedergeschossen, ein ausreissender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird. —

Sein Tod ist gar nicht Strafe, sondern nur Sicherungsmittel. Dies giebt uns die ganze Theorie der Todesstrafen. Der Staat als solcher, als Richter, tödtet nicht, er hebt bloss den Vertrag auf, und dies ist seine öffentliche Handlung. Wenn er hintennach noch tödtet, so geschieht dies nicht durch die richterliche Gewalt, sondern es geschieht durch die Polizei. Der Gerichtete ist für die Gesetzgebung vernichtet, er fällt der Polizei anheim. Es geschieht nicht zufolge eines positiven Rechtes, sondern aus Noth. Was nur die Noth entschuldigt, ist nichts Ehrenvolles; es muss daher, wie alles Unehrbare und doch Nothwendige, mit Scham und in Geheim geschehen. — Werde der Missethäter im Gefängnisse erdrosselt, oder enthauptet! Durch Zerreissung des Vertrags (der durch das Brechen des Stabes sehr passend bezeichnet wird) ist er schon bürgerlich todt, und aus dem Andenken der Bürger vernichtet. Was mit dem physischen Menschen vorgenommen werde, geht den Bürger nichts weiter an. Dass keiner getödtet werden dürfe vor Aufhebung des Bürgervertrags, versteht sich ohnedies.

(Was kann die Vernunft sagen zu dem Gepränge, das bei Hinrichtungen getrieben wird; oder dazu, dass man die Leiber der Hingerichteten aufhängt, auf das Rad flicht, u. dgl.; — so wie die Wilden die Kopfhäute ihrer erschlagenen Feinde um sich herum aufhängen?)

Der Tod des Verbrechers ist etwas Zufälliges, kann daher im Gesetze gar nicht angekündigt werden; aber die Ausschliessung vom Staate wird angekündigt. Es liegt in der Natur der

Sache, dass der Tod gar wohl auf sie folgen könne. Darum geschieht die erstere nothwendig öffentlich zur Erfüllung des Gesetzes; aber nur sie. —

Die Todesstrafen durch Martern schärfen, ist Barbarei. Der Staat wird dann ein wilder, schadenfroher, rachewüthender Feind, der seinen Feind vorher noch recht quält, damit er den Tod fühle (*ut mori se sentiat*).

(Es ist zuweilen nöthig, der Vernunft durch Erfahrungen Gehör zu verschaffen. Hier ist eine sehr bekannte. In der römischen Republik wurde dem, der das Leben (im Staate) verwirkt hatte (*capitis damnato*), das Exilium verstattet. Nur wenn Gefahr von ihm zu befürchten war, wie bei den Mitverschworenen des Catilina, erlaubten sich die Römer, ihn zu tödten; aber nicht öffentlich, sondern im Gefängnisse. Nicht um dieser Hinrichtung willen an sich, sondern weil dabei gegen die gesetzliche Form der Process der Verschworenen im Senate entschieden, nicht aber an das Volksgericht gebracht worden, wurde der Consul Cicero in das Exilium geschickt; und insofern mit vollem Rechte).

e. Es ist noch ein Umstand zu bedenken bei der Tödtung des Verbrechers, welchen wir hier, ohnerachtet es eigentlich keine juridische Ansicht ist, dennoch nicht übergehen können. Es ist nemlich nach dem Sittengesetz in jedem Falle schlechthin verboten, absichtlich zu tödten (nicht etwa das Leben des Anderen um irgend eines durch die Vernunft gebotenen Zweckes willen nur *in Gefahr zu bringen*). Jeder Mensch ist anzusehen als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes. Keiner kann den Glauben, dass der Andere, so verderbt er auch gegenwärtig seyn möge, doch noch gebessert werden könne, aufgeben, ohne seinen eigenen durch die Vernunft ihm als nothwendig aufgestellten Zweck aufzugeben. Der strenge Beweis dieser Behauptung wird da, wo er zu fordern ist, in einem Moralsysteme, geführt werden. Die Privatperson darf sonach nie tödten; eher muss sie ihr eigenes Leben in Gefahr setzen. So nicht der Staat, hier als Polizeigewalt; der als solcher gar keine moralische, sondern eine juridische Person ist. Der Regent darf allerdings, und er kann in gewissen

Fällen moralisch verbunden seyn, seine eigene Person, als Mensch, in Gefahr zu setzen, aber nicht das Leben Anderer, oder gar des Staats, d. i. das Leben, die Sicherheit und die rechtliche Verfassung Aller.

f. Die Hinrichtung unverbesserlicher Bösewichter ist daher immer ein Uebel, obgleich ein nothwendiges, und es ist daher eine Aufgabe für den Staat, sie unnöthig zu machen. — Was soll nun derselbe mit den verurtheilten Verbrechern thun, wenn er sie nicht tödten soll? Ewige Gefangenschaft ist für den Staat selbst lästig, und wie könnte er denn die Bürger, als solche, verbinden, die Kosten derselben, die für keinen ihrer möglichen Zwecke verwendet werden, da ja keine Besserung und Wiederaufnahme in den Staat zu hoffen ist, zu tragen? Es bleibt nichts übrig, als ewige Landesverweisung — nicht Deportation; diese ist ein Zuchtmittel, und über die Deportirten behält der Staat die Aufsicht. Ist zu befürchten, dass der Verbrecher wiederkomme, so brandmarke man ihn, so wenig schmerzhaft als möglich; denn der Staat muss nicht das Ansehen eines Quälers haben (wie er sich dasselbe z. B. auch durch den mit der Landesverweisung verknüpften Staupenschlag giebt), aber unauslöschlich. Auch dies ist nicht Strafe, sondern Sicherungsmittel und fällt der Polizei anheim.

Was soll mit dem so Gebrandmarkten und aus dem Staate Gestossenen werden? so fragt nicht der Bürger, sondern der Mensch. Ziehe er in eine Wildniss, lebe er unter Thieren; dies ist durch Zufall Menschen begegnet, die keine Verbrecher waren, und jeder, der in der hier aufgestellten Verfassung das Brandmal erhält, ist ein unverbesserlicher.

Anmerkung. Gegen diese Theorie der Strafen überhaupt, und insbesondere der Todesstrafen wird ein absolutes Strafrecht*) aufgestellt, nach welchem die richterliche Strafe nicht als Mittel, sondern selbst als Zweck betrachtet werden, und sich auf einen unerforschlichen kategorischen Imperativ gründen soll. Da man in dieser Theorie wegen der vorgeschützten Unerforschlichkeit sich des Beweises seiner Behauptungen überheben kann, hat man gut diejenigen, welche anders denken, der Empfindelei, und einer *affectirten* Humanität zu bezüchtigen, und sie kurzundgut Sophisten und Rechtsverdreher zu nennen; ganz gegen die gerühmte und mit Recht zu fordernde Gleichheit *(der Gründe)* und Freiheit (seine *mit Gründen unterstützten* Meinungen vorzutragen) auf dem Gebiete der Philosophie. Die einzige hervorragende Seite dieses Systems, bei welcher man dasselbe anfassen könne, scheint mir diese: „Man hat nie gehört, sagt man, dass ein wegen Mordes zum „Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zu „viel und unrecht geschähe; jeder würde ihm ins Gesicht „lachen, wenn er sich dessen äusserte.“ Dies ist, bloss das ins Gesicht Lachen abgerechnet, so wahr, dass, wenn ein mit einer Blutschuld Behafteter selbst von einer an sich ganz ungerechten, und von der Verschuldung nichts wissenden Gewalt ermordet würde, der Schuldige selbst, wenn er sich dabei seines Vergehens erinnerte, und jeder, der darum wüsste, würde urtheilen müssen, dass ihm daran gar nicht unrecht geschähe. Es ist völlig wahr, dass wir genöthigt sind, zu urtheilen: in einer moralischen Weltordnung, unter einem allwissenden Richter nach moralischen Gesetzen geschehe dem, der nach *dem* Gesetze behandelt wird, das er selbst aufstellte, gar nicht unrecht; und dieses den Menschen sich aufdringende Urtheil gründet sich auf einen kategorischen Imperativ. Es ist sonach darüber gar kein Streit, ob *dem Mörder* unrecht geschehe, wenn er das Leben wieder auf eine gewaltsame Weise verlieren muss. Es war die ganz andere Frage zu beantworten: woher denn irgend einem Sterblichen das Recht dieser moralischen Weltregierung, das Recht, dem Verbrecher sein Recht anzuthun, kommen solle? und diese lediglich juridische

---

*) Auch der beliebte Herr Jacob hat in seiner philosophischen Rechtslehre dem grossen, doch nicht infalliblen Manne, auf welchen ich oben Rücksicht nehme, schon viele Jahre zum Voraus beigestimmt. Er sieht zwar wohl ein, und weiss ohne Zweifel selbst am besten, mit wie vielen Schwie-

---

rigkeiten diese Theorie zu kämpfen haben werde, kann ihr aber dennoch seinen Beifall nicht entziehen, und hofft, dass sie mit der Zeit wohl noch werde wahrwerden. Diese Zeit ist nun eben gekommen.

Frage hatte der edle Beccaria im Sinne; welchem ohne Zweifel jenes moralische Urtheil nicht unbekannt war. Wer dem weltlichen Oberherrn dieses Recht zuschreibt, der ist allerdings, wie in demselben Systeme geschieht, genöthigt, den Rechtstitel desselben für *unerforschlich* auszugeben, und seine Gewalt von Gott abzuleiten; ihn für den sichtbaren Statthalter desselben, und alle Regierung für Theokratie zu halten. Denn in der jüdischen Theokratie war der Satz: Wer Blut vergiesst, des Blut soll wieder vergossen werden, Aug um Auge, Zahn um Zahn, völlig an seinem Orte. Diese Prämisse nur wäre erst zu erweisen gewesen.

Nun passen überdies dergleichen Behauptungen gar nicht in ein Rechtssystem, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird, und in welchem der Gesetzgeber nicht zugleich der Regent seyn kann; man muss sonach glauben, dass dieselben Fragmente einer sehr alten Bearbeitung sind, die sich durch einen blossen Zufall hierher verloren haben.

VI. Wer den Anderen an seiner Ehre unschuldig und boshafterweise angreift, verliert selbst die seinige, der Natur der Sache nach, denn er macht sich alles Zutrauens Anderer unfähig. — Da der Staat dem unschuldig Angegriffenen ohnedies Ersatz schuldig ist, so macht er das Factum öffentlich bekannt, und lässt, wie billig, der Meinung des Publicums freien Lauf.

Pranger und Schandsäule sind Mittel, die Aufmerksamkeit des Publicums zu schärfen, und die Schande ihm zu versinnlichen. — Sie müssen so wenig, als möglich, schmerzhaft seyn — (wie z. B. die Trille es ist), und sind Strafen für sich, und mit anderen Strafen nicht zu verbinden, wenn nicht der Natur der Sache nach Ehrlosigkeit auf das Verbrechen folgt. Der zu Bessernde wird nicht ehrlos; der Auszuschliessende fragt nicht nach Ehre, denn er kommt ja ausser den Staat. Nur wo die Natur des Verbrechens es mit sich bringt, ist die Strafe der Ehrlosigkeit hinzuzufügen, z. B. bei Hausdieberei.

VII. Schadenersatz muss immer geleistet werden. Der Beschädigte hält sich unmittelbar an den Staat, der ihm im

Bürgervertrage gegen alle Beschädigungen Bürge ward; der Staat an den Verbrecher, solange derselbe noch etwas hat. Es ist daraus klar, dass der Beschädigte nicht etwa die Kosten der Untersuchung zu tragen habe. Wofür giebt er denn seine regelmässigen Abgaben? An den Verbrecher kann sich der Staat halten. Mit der absoluten Ausschliessung ist ohnedies die Confiscation des ganzen Vermögens verbunden.

Der an seinem Leibe und seiner Gesundheit Beschädigte muss sehr wohl verpflegt werden, auf Kosten des Staats. Es ist die kleinste, aber einzig mögliche Entschädigung, die man ihm für seinen unersetzbaren Verlust geben kann.

VIII. Es giebt, wie wir gesehen haben, überhaupt zwei ganz verschiedene Arten der Strafen: solche, die sich auf einen Vertrag, und eine solche, die sich auf die absolute Nullität des Vertrages gründet. Es ist ohne weiteres klar, dass der Bürger verbunden sey, sich den ersten ohne Zwang zu unterwerfen, da sie in einer gewissen anderen Rücksicht auch seine Rechte sind; auch, dass er zu dieser freiwilligen Unterwerfung gar füglich genöthigt werden könne, da ja härtere Strafen möglich sind, und er noch immerfort alles sein noch nicht verwirktes Eigenthum als Unterpfand seiner Unterwürfigkeit einsetzt. Er muss sich der Untersuchung freiwillig stellen, und er kann gestraft werden, wenn er es nicht thut. Es ist sonach gar kein Grund vorhanden, sich seiner Person zu bemächtigen.

Dagegen kann der Schuldige kein Unterpfand geben, wenn sich seine That entweder zur absoluten Ausschliessung von der Gesellschaft, oder zur einstweiligen im Besserungshause qualificiret; weil er im ersten Falle alle seine Rechte kategorisch, im zweiten problematisch (auf den Fall, dass er sich nicht bessere) verloren hat. Hier sonach muss sich der Staat der Person des Schuldigen bemächtigen. — Das Zwangsrecht des Staates hebt an beim relativen Eigenthum; es geht, wenn dasselbe zur Genugthuung nicht hinlänglich ist, fort zum absoluten, und bricht, wenn der Schuldige nicht gutwillig entrichtet, was er soll, ein in das Haus, und hält sich endlich, wenn auch dieses verwirkt ist, an die Person.

Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.

Ueber die Constitution.

---

§. 21.

I. *Regulativer Satz.* Diejenige Wissenschaft, welche es mit einem besonderen, durch zufällige Merkmale (empirisch) bestimmten Staate zu thun hat, und betrachtet, wie das Rechtsgesetz in ihm sich am füglichsten realisiren lasse, heisst *Politik*. Alle Fragen derselben haben mit unserer Wissenschaft, der Rechtslehre, welche rein *a priori* ist, nichts zu thun, und müssen davon sorgfältig abgehalten werden.

Von dieser Art sind alle Fragen, die man über die besondere Bestimmung der Einen, einzig rechtmässigen Constitution aufwerfen kann. Dies kommt daher: der von uns aufgestellte Begriff einer Constitution vollendet die Lösung der Aufgabe der reinen Vernunft: wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich? Mit ihm ist sonach die Wissenschaft geschlossen. So ist die Constitution *a priori* bestimmt. Soll sie nun weiter bestimmt werden, so könnte dies nur durch empirische Data geschehen. Wir zeigen die möglichen Fragen einzeln an, und beweisen, dass ihre Beantwortung auf die zufällige Lage der Völker sich gründet.

a. Das erste, was in der Lehre von der Constitution erwiesen wurde, war der Satz: dass die Staatsgewalt nothwendig übertragen werden müsse, keinesweges aber in den Händen der Gemeine verbleiben könne. Es entsteht hierbei zuvörderst die Frage: ob sie Einem oder Mehreren übertragen werden solle (die Frage über die *Forma regiminis*, wie sie Kant in der Schrift *zum ewigen Frieden* nennt), ob der Staat in Beziehung auf die Personen der Gewalthaber eine Monokratie, oder Aristokratie seyn solle? Denn die Demokratie ist in dieser Bedeutung unzulässig.

Beide Regierungsformen sind rechtmässig; zwischen ihnen zu wählen ist sonach Sache der Klugheit. Dass ich den Entscheidungsgrund im Kurzen angebe: von Mehreren, die ihre Meinung untereinander gegenseitig modificiren, ist mehr Weisheit zu erwarten, aber eben darum auch mehr Langsamkeit; auch wird, da jeder auf Andere die Schuld schieben, und überhaupt durch die Mehrheit der Schuldigen sich gedeckt fühlen möchte, das Ephorat auf sie nicht so mächtig wirken. Ein immerwährender Präsident der Regierung kann etwa leichter irren, aber in seinen Händen ist die Gewalt wirksamer; und die Verantwortlichkeit, die lediglich auf seinem Haupte ruhet, wirkt auf ihn selbst stärker. Die Regierung hat also in dem letzten Falle mehr Kraft und Leben. Die Entscheidung dürfte daher dahin ausfallen, dass, wo die Regierung grössere Kraft bedarf, theils wegen des noch nicht an strenge Gesetzlichkeit gewöhnten Volkes, und der Denkart der Nation überhaupt, theils wegen Recht- und Gesetzlosigkeit in dem Verhältnisse zu anderen Völkern, die Monokratie; wo aber die rechtsgemässe Verfassung schon gewirkt, und den oben geschilderten Zustand hervorgebracht hat, dass das Gesetz durch sein blosses inneres Gewicht wirke, die republicanische Verfassung vorzuziehen sey. Dass, es sey Einer, oder ein ganzes Corps der höchste Regent, alle untergeordnete Beamten durch diesen höchsten Regenten ernannt werden müssen, ist leicht einzusehen; und ebenso, dass sie lediglich seinen Befehlen und seinem Gerichte unterworfen sind. Denn nur die höchste Obrigkeit ist der Nation verantwortlich; und sie ist es nur überhaupt darüber, dass Recht und Gerechtigkeit im Staate herrsche. Aber sie kann diese Verantwortlichkeit nicht übernehmen, wenn sie nicht die uneingeschränkte Wahl der Personen hat, durch die sie die Gerechtigkeit verwaltet, und wenn diese ihr nicht gänzlich unterworfen sind.

b. Eine zweite Frage ist: ob es besser sey, dass das Volk seine mittelbaren Repräsentanten für die Person ernenne (in der oben [S. 162 I. Theil] angegebenen rechtmässigen Demokratie), oder sie etwa durch die Repräsentanten selbst ernennen lasse, oder gar eine Erbfolge einführe? — In Absicht der Ephoren ist die Frage überhaupt und für alle Fälle schon oben aus absoluten Rechtsprincipien entschieden worden. Sie bleibt sonach nur in Absicht der Verwalter der executiven Gewalt übrig. Und da hängt denn die Beantwortung derselben von empirischen Thatsachen ab; hier insbesondere von dem Grade der Cultur des Volkes, der nur durch eine schon vorhergegangene weise und gerechte Gesetzgebung zu erreichen ist. — Ein Volk, das seine Regenten selbst wählen soll, muss schon sehr gebildet seyn: denn die Wahl muss, nach obigen Grundsätzen, *einstimmig* seyn, um gemeingültig seyn zu können. Doch wird nur *relative* Einstimmigkeit erfordert; es ist also immer zu befürchten, dass ein Theil der Minorität entweder ausgeschlossen, oder einen Regenten gegen ihren Willen erhalten werde. Aber alle Veranlassungen zu Entzweiungen und Parteien unter den Bürgern müssen durch die Constitution abgeschnitten werden. So lange nun das Volk diesen hohen Grad der Cultur noch nicht hat, ist es besser, dass auf einmal für immer auch das Wahlrecht veräussert werde, welches freilich nur durch absolute Einstimmigkeit geschehen kann, und eine feste Form der Regentenfolge für immer eingeführt werde. In der Republik mögen die Regenten sich selbst durch Wahl ergänzen; ist das Ephorat wirksam genug, so liegt ihnen alles daran, diese Wahl mit der höchsten Sorgfalt vorzunehmen. In der Monokratie lässt sich nicht füglich denken, wer den Monokraten wählen sollte, ausser dem Volke, das, wie gesagt, nicht wählen soll. Er könnte sonach gar nicht gewählt, sondern müsste durch die Geburt bestimmt werden. — Ueberdies hat die Erbfolge auch noch anderweitige Vortheile, die ihre Einführung rathsam machen, dass z. B. der Fürst ganz vom Volke abgeschnitten und ohne Privatbeziehungen mit demselben geboren werde und sterbe.

c. Es könnte die Frage entstehen über die Bedingung des mit den Verwaltern der executiven Gewalt zu schliessenden Uebertragungscontracts; über die persönlichen Rechte, Freiheiten, Einkünfte, und die ihnen anzuweisenden Quellen der letzteren. Aber diese Beurtheilung ist lediglich empirisch. Woher die Einkünfte für den öffentlichen Zweck, zu dem der Unterhalt der Personen, die die Staatsgewalt in den Händen haben, allerdings mit gehört, hergenommen werden sollen, oder das *Princip der Finanzen*, ist schon oben angegeben und bei vorkommenden Fällen angewendet worden. — Jeder hat beizutragen, nach dem Verhältnisse, als er des Schutzes bedarf; die schützende Macht muss dem Bedürfnisse des Schutzes angemessen seyn; und so erhält man zugleich einen bestimmten Maassstab der Abgaben, die von den Staatsbürgern zu erheben sind: — die Abgaben sind wandelbar, da das Bedürfniss des Schutzes ohne Zweifel wandelbar ist. Der Regent kann nicht, inwiefern er die oberste Gewalt in den Händen behält, aber er könnte sehr wohl vor einem Volksgerichte zur Rechenschaft über die Verwaltung desselben, falls nemlich der Ephor ihn anklagte, angehalten werden; denn es gehört zum öffentlichen Rechte, dass die Unterthanen nur für die Staatsbedürfnisse, und nicht für andere willkürliche Zwecke, Abgaben entrichten.

d. Es kann gefragt werden nach der *Gerichtsverfassung.* Es ist erwiesen, dass die executive Gewalt zugleich den höchsten inappellabeln Richterstuhl habe. Es ist aus dem obigen klar, dass sie Unterrichter ernennen werde, welche in ihrem Namen das Recht sprächen, von welchen an die höchste Gewalt appelliret werden könne, und welche ihr verantwortlich sey. Es wäre sonach nur übrig die Frage über die *Form* der gerichtlichen Untersuchung, oder den *Process.*

Die gerichtlichen Beweise werden geführt wie alle Beweise; und der Process hat sonach zur Hauptquelle die Logik, und den gesunden Menschenverstand überhaupt. Wo einer Partei der positive Beweis zukomme, und wo sie durch den negativen, dass ihr nichts nachgewiesen werden könne, losgesprochen werde, ist, wo es nöthig war, bei der Materie der Rechtsfragen selbst, angemerkt worden. In der Regel hat der Kläger den positiven Beweis zu führen; selbst der Staat, wo er es ist; denn insofern ist er nicht Richter, sondern Partei. Ob aber ein Beweis hinlänglich geführt sey, darüber ist er Richter.

Nur über den Beweis durch *Eidesablegung* ist manches zu bedenken. Entweder die Eidesleistung wird für nichts weiter gehalten, als für eine feierliche Versicherung, und die äusseren Formalitäten dabei haben nur den Zweck, allen Leichtsinn abzuhalten, und die Menschen zur Aufmerksamkeit, und zum Nachdenken über die Wichtigkeit einer solchen Versicherung zu bringen; dass demnach vorausgesetzt werde, wer öffentlich die Unwahrheit zu betheuern fähig sey, werde ebensowohl einen falschen Eid schwören; oder man setzt voraus, dass der Eid noch etwas mehr sey, denn eine feierliche Versicherung, und dass dieselbe Person, die keinen Anstand nehmen würde, etwas Unwahres öffentlich zu versichern, sich Bedenken machen würde, einen falschen Eid abzulegen. Im ersten Falle liesse sich fragen: wie denn die andere Partei, wenn der Streit eine Civilsache betrifft, oder das ganze gemeine Wesen, wenn es eine öffentliche Angelegenheit ist, rechtlich verbunden werden könne, diese Versicherung zu glauben, und auf sie den Ausspruch des Richters ankommen zu lassen? da ja der Staat selbst auf das allgemeine Misstrauen sich gründet. Im zweiten Falle findet, ausser derselben Bedenklichkeit, die noch höhere statt: was denn eigentlich vorausgesetzt werden möge, das fähig seyn soll, den, der sich kein Bedenken macht, öffentlich die Unwahrheit zu betheuern, abzuhalten, dieselbe durch einen Eid zu bekräftigen? Da er die Verschuldung der blossen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, so muss er glauben, dass der Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel sey, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwört. Dies ist nun ohne allen Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unmoralität rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er davon seine Sicherheit abhängig gemacht hat; welches widersinnig ist. Demnach lässt sich der Eid nur als eine feierliche Versicherung vorstellen; und er kann nicht statthaben, ausser da, wo in einer Privatsache die eine Partei es freiwillig auf diese Versicherung der anderen ankommen lassen will. *Volenti non fit injuria.* In einer öffentlichen Angelegenheit kann er nie angewendet werden; denn der Regent kann dem gemeinen Wesen nichts von seinem Rechte vergeben. — Ist nur die Gesetzgebung sorgfältig genug, so dass sie nichts ohne öffentliche Sanction abmachen lässt, was derselben bedarf; ist die Polizei nur wachsam genug; hat nur der Richter nicht bloss sein Formular im Kopfe, sondern noch überdies gesunden Menschenverstand, so wird es des Eides nie bedürfen.

e. Ferner könnte die Frage entstehen über die Art, das Volk zur Wahl der Ephoren, oder auch, nach Ankündigung des Interdicts, zum Gericht über die Verwalter der executiven Gewalt zu versammeln. Es ist in der ersten Absicht sogleich einzusehen, dass die im Amte stehenden Ephoren (ihre Zahl ist eine Frage der Politik, und wird bestimmt durch die Volksmenge, durch den Grad der Cultur und der angewöhnten Ordnung; ein höherer Grad derselben macht eine geringere Anzahl der Ephoren hinlänglich) die Wahl ankündigen, über sie wachen, die Stimmen sammeln, und das Resultat ziehen müssen: — es versteht sich, wie schon oben gesagt worden, ohne dass sie die Wahl leiten, weil die neuen Ephoren ihre künftigen Richter sind, oder dass das Anhalten um das Ephorat erlaubt sey. Zur Stimmensammlung beim Volksgericht müssen, da die Ephoren selbst Partei sind, besondere Männer (*Syndike*) vom Volke selbst und aus demselben für diesen Act gewählt werden.

2) Sonach bleibt uns für eine reine Rechtslehre keine weitere Untersuchung übrig, als die über die *Polizei*, — das Wesen, die Pflichten und die Grenzen derselben.

Zuvörderst was ist die Polizei? d. h. der Begriff derselben muss deducirt werden. — Der Staat, als solcher, steht mit den Unterthanen, als solchen, in einem gegenseitigen Vertrage, zufolge dessen es von beiden Seiten Rechte und Pflichten giebt. In den Fällen, da der Unterthan klagen kann, und klagen wird, ist das Verbindungsmittel zwischen beiden gefunden. Aber wir haben eine Menge Dinge aufgezeigt, über welche nicht geklagt wird, indem der Staat von Amtswegen über sie zu wachen hat. Es muss sonach für diese Fälle ein besonderes Verbindungsmittel zwischen der executiven Gewalt und den Unterthanen geben, und dies eben ist die *Polizei.* Durch diese wird der gegenseitige Einfluss, die fortdauernde Wechselwirkung zwischen beiden erst möglich. Sie ist sonach eins der schlechthin nothwendigen Erfordernisse eines Staats, und die Lehre von ihr überhaupt gehört in ein reines Naturrecht.

Der Staat steht in zweierlei Beziehungen gegen die Unterthanen: theils hat er gegen sie Pflichten, die des vertragsmässigen Schutzes; theils Rechte, sie zur Erfüllung ihrer Bürgerpflichten und zum Gehorsam gegen die Gesetze anzuhalten. Die Fälle, in denen das eine oder das andere eintritt, giebt die Polizei: sie ist Vermittlerin in beiden Beziehungen. Wie sich der Richterspruch zum positiven Gesetze verhält, in Beziehung auf den Bürger: so verhält sich zu diesem Gesetze die Polizei in Beziehung auf die Obrigkeit. Sie giebt den Fall der Anwendung des Gesetzes.

Zuvörderst von der durch die Polizei auszuübenden *Schutzpflicht* des Staats. — Man dürfte glauben, was den Schutz anbelangt, wird jeder Bürger den Staat schon selbst erinnern, und den vertragsmässigen Schutz fordern. Aber oft ist ein schon geschehener Schade unersetzbar, und es ist mehr der Zweck des Staats, die Verletzungen seiner Bürger zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu bestrafen. Die *Schutz-* und *Sicherheits-Anstalten* sind der erste Zweig der Polizei.

Jeder Bürger muss im ganzen Gebiete des Staats, theils zufolge seines Rechts, den Acker zu bauen, die Producte aufzusuchen, Handel und Wandel zu treiben, oder, wenn er von allem diesem nichts thut, sein absolutes Vermögen nach Gefallen zu geniessen, frei und sicher vor allem Unfalle hin und her gehen können. Je mehrere Menschen an einem Orte zusammenkommen, desto wirksamer müssen die *Schutzanstalten* gegen die zu befürchtenden Anfälle seyn. Daher bewaffnete Wachen und Patrouillen; auch auf den Landstrassen, wenn sie unsicher sind. Es kommt diesen untergeordneten Staatsdienern keineswegs der Richterspruch zu, wohl aber, dass sie die Verdächtigen einziehen. Sie selbst sind mit schwerer Strafe verantwortlich zu machen für alles Uebel, das innerhalb des Umkreises, der ihrer Obhut anbefohlen ist, sich zuträgt.

Zur Beschützung dieser Sicherheit des Lebens und des Vermögens gehört die Aufsicht der Polizei auf den *Strassenbau*. Der Bürger hat das Recht, gute Strassen zu fordern, denn der Staat hat ihm die möglichst geschwinde und bequeme Ausführung seiner Geschäfte, oder, wenn er auch nur zum Vergnügen reiste, den ihm selbst angenehmsten Genuss seines rechtlich erworbenen Eigenthums garantirt. Es gehört dahin die Anzeige der unsicheren Oerter durch Warnungstafeln u. dgl. Wenn ohne Warnung jemand in Schaden käme, so hätte er vom Staate Ersatz zu fordern; denn derselbe hat ihm seine Sicherheit *bei allen durch das Gesetz nicht verbotenen Handlungen* garantirt. Wer an die Warnung sich nicht kehrt, trägt den Schaden; doch ohne ausserdem noch strafbar zu seyn, weil jeder der eigene Herr seines Körpers ist. Es gehört dahin, die Anstellung geprüfter und durch den Staat approbirter Aerzte (— diese Approbation geschieht am schicklichsten durch die medicinischen Facultäten, als die competentesten Richter; und diese sind für diesen Act anzusehen als ein Regierungscollegium, sowie die Zünfte in der Prüfung ihrer Mitgenossen —), Aufsicht über die Apotheken. Pfuscherei und Quacksalberei muss verboten seyn, für *dem, der sie ausüben wollte; aber nicht dem, der sich derselben bedienen wollte*, wenn in einem Staate, wo das erstere verboten, welche *aufzufinden* sind; denn jeder ist Herr seines Lebens.

In Rücksicht des absoluten Eigenthums, hat die Polizei gegen gewaltsamen Einbruch zu sichern (durch nächtliche Patrouillen). Es liegt ihr ob die Aufsicht gegen Feuersgefahr, die Anstalten zur schnellen Warnung und zum Feuerlöschen; die Aufsicht auf den Wasserbau, und der Schutz gegen Ueberschwemmungen u. dgl. Alles ist absolute Pflicht des Staats zufolge des Bürgervertrags; nicht etwa nur wohlthätige Anstalt.

Dies zuvörderst in Absicht dessen, was der Staat *selbst* zu thun hat. Nun hat er ferner zufolge seiner Schutzpflicht das Recht, den Bürgern gewisse Gesetze zu geben, die auf die Sicherung der Mitbürger vor Verletzungen, auf die Erleichterung der Aufsicht, und die Entdeckung der Schuldigen abzielen. Sie heissen *Polizeigesetze:* und unterscheiden sich von den eigentlichen Civilgesetzen dadurch, dass die letzteren die *wirkliche Verletzung* verbieten, die ersteren aber darauf ausgehen, der *Möglichkeit* einer Verletzung vorzubeugen. Das Civilgesetz verbietet Handlungen, welche an und für sich die Rechte Anderer beeinträchtigen: Diebstahl, Raub, Angriff auf Leib und Leben u. dgl., und solche Verbote findet denn wohl jeder gerecht. Das Polizeigesetz verbietet Handlungen, welche an und für sich keinem Menschen schaden, und völlig gleichgültig scheinen; die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beschützung derselben durch den Staat, oder die Entdeckung der Schuldigen, erschweren. Ununterrichtete pflegen dergleichen Verbote, durch deren Nichtbeobachtung keiner verletzt wird, unbillig zu finden, und das Recht des Staats, sie ergehen zu lassen, zu bezweifeln. (So wird, wenn man scharf nachsieht, die *akademische Freiheit* von vielen als *Befreiung von allen Polizeigesetzen* gedacht; da doch allerdings auf Akademien eine Polizei seyn sollte.) Aber das Recht und die Pflicht, dergleichen Gesetze zu geben, gehen aus der Polizeigewalt des Staats klar hervor. Dass ich die Sache durch ein Beispiel klarer mache: dadurch, dass jemand bewaffnet erscheint, geschieht ohne Zweifel keines Menschen Rechten einiger Eintrag; denn was kann das dem Anderen verschlagen, was ich an meinem Leibe trage? Aber es wird dadurch viel leichter, ihn zu verletzen, und deswegen würde, meiner Meinung nach, der Staat das vollkommene Recht haben, das Tragen aller Waffen, selbst den Besitz derselben im Hause zu untersagen; wenn er nur sicher seyn könnte, dass keiner seiner Bürger in den Fall der Nothwehr kommen würde. (So war es in der römischen Republik verboten, in der Stadt bewaffnet zu erscheinen; und der Feldherr, der die Ehre des Triumphs erwartete, musste bis zum Tage seines feierlichen Einzugs vor der Stadt (*ad urbem*) bleiben, oder, wenn er dennoch eher in die Stadt wollte, die Waffen niederlegen, und auf die erwartete Ehre Verzicht thun.) Aber ganz sicher hat der Staat das Recht, den Besitz gewisser Waffen, z. B. der Windbüchsen, zu verbieten. Diese können nie zur Selbstvertheidigung nöthig seyn. Wer recht hat, warum sollte der den Schall scheuen? Es ist absolut ein Instrument für Meuchelmord. — Nun folgt gar nicht, dass der, der es hätte, dasselbe wirklich zum Meuchelmord anwenden würde. Dieser ist durch das *Civilgesetz* verboten. Aber der Meuchelmord ist dadurch leicht möglich, und für einen anderen Zweck bedarf man gerade dieses Instrumentes nicht; darum soll er es nicht einmal haben: und dies ist durch das *Polizeigesetz* verboten. — Dass man zu gewissen Stunden der Nacht nicht ohne Licht auf der Strasse seyn dürfe, wäre ein Polizeigesetz; und die Absicht desselben die, damit man jederman leicht erkennen könne. Man verletzt dadurch, dass man ohne Licht *auf* der Strasse ist, keinen Menschen, aber es wäre in der Finsterniss leicht möglich, und diese Möglichkeit eben soll abgeschnitten werden. — Wer ein Polizeigesetz übertritt, hat alle Unannehmlichkeiten, die daher für ihn erfolgen können, sich selbst zuzuschreiben, und ist überdies strafbar.

Die Hauptmaxime jeder wohleingerichteten Polizei ist nothwendig folgende: *jeder Bürger muss allenthalben, wo es nöthig ist, sogleich anerkannt werden können, als diese oder jene bestimmte Person*: keiner muss dem Polizeibeamten unbekannt bleiben können. Dies ist nur auf folgende Weise zu erreichen. Jeder muss immerfort einen Pass bei sich führen, ausgestellt von seiner nächsten Obrigkeit, in welchem seine Person genau beschrieben sey; und dies ohne Unterschied des Standes. Möge, da die bloss wörtlichen Beschreibungen einer Person immer zweideutig bleiben, bei wichtigen Personen, die es sonach auch bezahlen können, statt der Beschreibung ein wohlgetroffenes Portrait im Passe befindlich seyn. Kein Mensch werde an irgend einem Orte aufgenommen, ohne dass man den Ort seines letzten Aufenthalts, und ihn selbst durch diesen Pass, genau kenne. Was durch einen solchen Pass bewirkt werden könne, davon werden wir tiefer unten ein merkwürdiges Beispiel finden. Jedoch müsste, um selbst das unschuldige Vergnügen, das aus der Unbekanntheit entstehen kann, nicht zu stören, den Polizeibeamten bei Strafe verboten seyn, die Vorzeigung dieses Passes nie aus blossem Muthwillen oder Neugier zu verlangen, sondern nur da, wo die Legitimation der Person nothwendig ist; über welche Nothwendigkeit sie bei ihrer Instanz Rechenschaft abzulegen verbindlich gemacht werden müssen.

Was im Hause geschieht, weiss der Staat nicht; aber was auf der Strasse geschieht, über welche man doch gehen muss, um in das Haus zu kommen, ist seiner Aufsicht unterworfen. Die Bürger können sonach in einem Hause sich nicht versammeln, ohne dass es die Polizei wisse und die Macht habe, sowohl als das Recht (da ja die Strasse derselben unterworfen ist), die Versammlung zu verhindern, wenn sie ihr Verdacht erregt. Kommen so viele Menschen zusammen, dass sie der öffentlichen Sicherheit Gefahr bringen könnten — jede Gesellschaft kann es, die so stark ist, dass sie der bewaffneten Macht am Orte Widerstand zu thun fähig wäre, — so hat die Polizei davon Rechenschaft zu fordern, was sie bei einander thun wollen, und die Aufsicht zu übernehmen, ob sie das Angegebene wirklich thun. Das Hausrecht fällt dann weg; oder, wenn der Besitzer des Hauses es nicht wegfallen lassen will, so versammle man sich in einem öffentlichen Hause. Gerade so ist es bei Anhäufungen des Volks auf Strassen, Märkten u. dgl.; die Polizei hat das Recht sie zu verhindern, oder Aufsicht darüber zu halten. — Der Staat hat in dieser Rücksicht das Gesetz zu geben, dass, nach Befinden der Umstände, nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Menschen versammelt seyn sollen, ohne ihre Versammlung, und die Absicht derselben bei der Polizei angezeigt zu haben, damit diese ihre Maassregeln darnach nehmen könne.

Noch sind in Absicht der Sicherung des absoluten Eigenthums zwei Fragen zu beantworten: nemlich, wie soll die Verfälschung der Wechsel, und wie die Verfälschung des Geldes verhindert werden? Ich lasse mich um so lieber auf sie ein, um dabei zugleich in ein paar Beispielen zu zeigen, wie einer guten Polizei selbst das für unmöglich Gehaltene ganz leicht sey.

Zuvörderst von Wechseln. Ich rede von eigentlichen Wechselbriefen, deren Werth jeder bezieht, der sie in den Händen hat, nicht von blossen Assignationen, in denen ein bestimmter Empfänger genannt ist. An grossen Handelsplätzen, besonders auf Messen, verändert ein Wechsel in demselben Tage wohl sehr vielmal seinen Eigenthümer. Die Personen, durch deren Hände er ging, kennen einander vielleicht nicht. Nun nimmt zwar nicht leicht ein Kaufmann einen Wechsel, ohne dass er das Haus der Aussteller, und die unterschriebene Hand kenne. Aber Hände lassen sich nachmachen; und kurz, es werden *falsche* Wechsel wirklich ausgebracht und angenommen, der Betrug mit ihnen muss daher wohl möglich seyn. Nun kommt es zwar zuletzt allerdings an den Tag, dass der Wechsel falsch sey, wenn er an den vorgeblichen Aussteller zurückkommt. Aber wie soll man nun den, der ihn untergeschoben hat, entdecken und seiner habhaft werden können, um an ihn wegen des Verlustes sich zu halten? In der hier beschriebenen Polizeiordnung macht dies nicht die geringste Schwierigkeit.

Die Namen derer, durch deren Hände der Wechsel gelaufen ist, werden ohnedies *auf* der Rückseite desselben bemerkt. Bei der gewöhnlichen Einrichtung aber kann sich ja jemand einen falschen *Namen* geben. Wenn Nachfrage nach ihm entsteht, ist er nirgends zu finden. Unserem Vorschlage nach müsste *jeder*, der einen Wechsel übergiebt, wenn er dem Annehmer desselben nicht genau persönlich bekannt ist, durch seinen Pass beweisen, dass er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer des Wechsels hat die Pflicht, sich den Pass vorzeigen zu lassen, und ihn nach demselben anzuerkennen. Zu dem Namen des Uebergebers *auf* der Rückseite des Wechsels wird bloss gesetzt: *mit Pass von der und der Obrigkeit*. — Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Pass und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher. — Wo soll man nun diese Person wiederfinden, falls der Wechsel falsch, und die Untersuchung bis *auf sie* zurückgekommen ist? Es ist in unserer

Polizeiverfassung ohnedies keinem erlaubt, von einem Orte abzureisen (er kann unter dem Thore angehalten werden), ohne dass er den Ort bestimme, wo er zunächst hinzureisen gedenkt, welches in dem Register des Ortes, und in seinem Passe bemerkt wird. Er wird an keinem anderen Orte angenommen, als an dem im Passe bemerkten. Bei seiner Abreise von diesem Orte steht er wieder unter denselben Regeln, und man findet sonach seine weitere Spur. Aber wenn er ein Ausländer ist, oder in das Ausland reiset? Die policirten Staaten, besonders als Handlung treibende, müssen über diese Einrichtung sich vereinigen, so dass man den Betrüger in alle Länder verfolgen könne. Der Pass eines Staates, der nicht zu dieser Einrichtung getreten, wird nicht anerkannt, der Bürger desselben sonach von dem Rechte, einen Wechsel zu präsentiren, ausgeschlossen. Dies wird die Handlung treibenden Staaten ohne Zweifel nöthigen, diese Einrichtung anzunehmen. — Aber, dürfte jemand sagen, es können ja falsche Pässe gemacht werden; und dadurch wäre denn der ganze Erfolg dieser Anstalten vereitelt. Wir antworten: diese Verfälschung muss selbst unmöglich gemacht werden; und dazu gäbe es denn ohne Zweifel hinreichende Mittel, z. B. ein ausschliessend zu den Pässen verfertigtes Papier oder Pergament, wie es bei den französischen Assignaten war; das nur in den Händen der höchsten Obrigkeit sey, unter ihrer Aufsicht verfertigt, und an die Unterobrigkeiten, welche über das verbrauchte Rechnung führen müssen, ausgetheilt werde. Aber kann man denn nicht dieses Papier selbst nachmachen? So sind ja die als Beispiel angeführten französischen Assignaten, ungeachtet dieser Vorsicht, nachgemacht worden. — Ja wohl, und dies darum, weil ein grosses Interesse, der Gewinnsucht sowohl, als der politischen Feindseligkeit, dabei befriedigt wurde; und weil das einmal nachgemachte Papier hundertfältig gebraucht werden konnte. Hier soll nur *Ein* falscher Pass gemacht werden; und dazu sollten so weitläufige Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden? Das höchste Interesse dabei könnte bloss dies seyn, einen beträchtlichen falschen Wechsel auszubringen. Aber ob dies, — die Gefahren, die dabei sind, abgerechnet, — wohl die aufgewandten Kosten und Mühe lohnen würde?

Was den zweiten Punct, die Verfälschung der Münze anbelangt — der Staat garantirt den Werth des Geldes; wer ein Stück Geld für richtig annimmt, nimmt es auf das Wohl des Staates, dessen Stempel darauf befindlich ist; der Staat also hat jedem Bürger für die Richtigkeit des Geldes zu stehen: und wer *ohne sein Verschulden* durch falsches Geld betrogen worden, dem müsste, von Rechtswegen, der Staat den Schaden ersetzen und das falsche Geld gegen richtiges auswechseln.

Aber unter welchen Bedingungen ist jemand *ohne sein Verschulden* betrogen worden? Unter welchen Bedingungen ist zu glauben, dass er das falsche Geld nicht unterscheiden könnte? Es gehört zur Erziehung des Bürgers, dass er das Geld kenne, und erst ist zu urtheilen: dass falsches Geld nicht wohl zu erkennen war, wenn *mehrere* dadurch betrogen worden sind.

Es ist sonach das unmittelbare Interesse des Staats, und ein Zweig seiner Polizeiaufsicht, die Verfälschung der Münze zu verhindern, und die falschen Münzer zu entdecken. Wie soll dies geschehen? Durch Nachfrage nicht, wie beim Wechsel, denn es kann schlechterdings niemand sagen, von Wem er dieses oder jenes Stück Geld bekommen hat. — Sind es jedoch beträchtliche Summen, so kann er es wohl wissen, und in diesem Falle ist Nachfrage zu halten. — Ueberhaupt aber hat die Polizei der That zuvorzukommen durch die Aufsicht auf die Materialien, die zu Verfertigung falscher Münzen gebraucht werden könnten (hierüber muss sie sich von der Chemie belehren lassen), durch die Einrichtung, dass diese Materialien, so wie die Gifte nicht ausgegeben werden, ohne den Namen des, der sie begehrt (es versteht sich, *anerkannt durch seinen Pass*), und ohne Anzeige des Gebrauches. Hierüber kann der Staat umsomehr halten, da er die Bergwerke in Besitz hat, wie oben gezeigt. Behalte er sich das Monopol der Metalle, Halbmetalle, und anderer dergl. Materialien vor, und gebe sie selbst nicht aus an die Kleinhändler, ohne Nachweisung an Wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden. —

Die executive Gewalt hat ausser den genannten Schutzpflichten auch das Recht, über die Erfüllung der Gesetze, sowohl der Civilgesetze als der Polizeigesetze, zu halten. Sie muss für jedes Vergehen, das auf der Oberfläche des Staates begangen wird, einstehen, und den Verbrecher herbeischaffen. Aber es ist sogleich klar, dass es für diese Obhut über die Gesetze gar keiner besonderen Anstalten bedürfe, sondern dass durch die beschriebenen Schutzanstalten zugleich das letztere mit besorgt wird. Wenn der Fall eintritt, dass jemand *ungerecht verfahre*, und das Gesetz übertrete, tritt zugleich der Fall ein, dass jemand *geschützt* werden müsse.

Dass jeder, der zu einer Vergehung gegen das Gesetz versucht ist, ganz sicher vorhersehe, er werde entdeckt und auf die ihm wohlbekannte Weise bestraft werden, ist die ausschliessende Bedingung der Wirksamkeit der Gesetzgebung und der ganzen Staatseinrichtung. Kann der Verbrecher mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit sich Verborgenheit und Ungestraftheit versprechen, was soll ihn dann abhalten, das Verbrechen zu begehen? Leben wir denn dann nicht ohnerachtet der weisesten Gesetze, die wir etwa haben mögen, im vorigen Naturstande fort, wo jeder thut, was er vermag, und wir immerfort vom guten Willen Anderer abhängig bleiben? Auch ist es dann eine offenbare Ungerechtigkeit, die wenigen, welche ertappt werden, nach der Strenge des Gesetzes zu strafen. Hatten sie nicht, da sie rund um sich her Straflosigkeit sahen, die gegründete Aussicht, dass sie auch ihnen werde zu Theil werden? Konnten sie durch ein Gesetz abgehalten werden, welches sie für ungültig halten mussten? Der Spott, der aus dem Munde des gemeinen Mannes allenthalben unsere Staatsverfassungen trifft: dass man in ihnen nicht um des Vergehens willen, sondern darum, weil man sich habe ertappen lassen, gestraft werde, ist treffend und gerecht. Die Forderung an die Dienerin der Gesetzgebung, die Polizei, dass sie jeden Schuldigen ohne Ausnahme herbeischaffe, ist schlechthin unerlässlich.

Ich habe über die Möglichkeit, dieser Forderung Genüge zu leisten, bei meinen Zuhörern Zweifel gefunden, und kann nicht erwarten, dass diese Forderung von meinen Lesern anders werde aufgenommen werden. Wäre die Behauptung dieser Unmöglichkeit gegründet, so würde ich ohne alles Bedenken folgern: also ist auch der Staat überhaupt, und alles Recht unter den Menschen unmöglich. Alle sogenannten Staaten sind nichts anderes, und werden nie etwas anderes seyn, als Unterdrückung der Schwächeren durch den Mächtigeren unter dem Vorwande des Rechtes, um sie nach seinem Gefallen zu brauchen; mit welcher Unterdrückung nothwendig die Erlaubniss verknüpft seyn muss, sich von ihrer Seite an den noch Schwächeren schadlos zu halten, so gut sie können: und das öffentliche Recht ist nichts anderes, als die Lehre, wie weit der Stärkere ungerecht seyn könne, ohne seinem Vortheile zu schaden, wie es Montesquieu ironisch beschreibt. Aber hat denn dieses Vorgeben der Unausführbarkeit einen Grund für sich, und woher mag es doch entstehen? Daher entsteht es, dass man den hier aufgestellten Begriff eines Staates nicht festhält, nicht als den Begriff eines organisirten Ganzen betrachtet, in welchem allein diese Theile bestehen können, und ausser demselben in einem anderen Ganzen schlechthin nicht bestehen können; dass man, bei Aufstellung der einzelnen Theile, durch die Phantasie sich immer wieder das Bild unserer gewöhnlichen Staaten unterschieben lässt. Es ist kein Wunder, wenn jetzt der Theil an keiner Ecke anpassen will. In den gewöhnlichen Staaten wäre die Forderung, den Urheber jeder gesetzwidrigen That herbeizuschaffen, allerdings unausführbar; oder wenn sie ausgeführt werden könnte, wenn z. B. ein bestehender Staat einige der hier angegebenen Polizeimittel sich zunutze machen wollte: so wäre dies eine Ungerechtigkeit, die das Volk nicht lange dulden, und durch die der Staat sich nur seinen Untergang zubereiten würde. Denn wo von oben herab Unordnung und Unrecht herrscht, kann die Regierung nur dadurch bestehen, dass sie dem Niederen gleichfalls einen guten Theil Unordnung erlaube, welche nur sie selbst nicht trifft.

Die Quelle alles Uebels in unseren Nothstaaten ist einzig und allein die *Unordnung*, und die Unmöglichkeit, Ordnung zu machen. Dass die Entdeckung eines Schuldigen in denselben so oft grosse und unübersteigliche Schwierigkeiten hat, kommt lediglich daher, weil es so viele Menschen giebt, um die der Staat sich nicht kümmert, und die keinen bestimmten Stand im Staate haben. In einem Staate von der hier aufgestellten Constitution hat jeder seinen bestimmten Stand, die Polizei weiss so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe. Jeder muss arbeiten, und jeder hat, wenn er arbeitet, zu leben: Betriebsamkeitsritter (*Chevaliers d'industrie*) giebt es nicht; denn sie werden auf der ganzen Oberfläche des Staates nirgends unter ein Dach aufgenommen. Jeder kann auf der Stelle, durch Hülfe des beschriebenen Passes, anerkannt werden. Das Verbrechen ist in einem solchen Staate etwas höchst Ungewöhnliches; es geht ihm eine gewisse ungewöhnliche Bewegung vorher. In einem Staate, wo alles Ordnung ist, und alles nach der Schnur geht, bemerkt diese ungewöhnlichen Bewegungen die Polizei, und wird sogleich aufmerksam; und so sehe ich von meiner Seite die Möglichkeit nicht ein, wie eine Vergehung und der Urheber derselben verborgen bleiben könne.

Hierbei ist noch anzumerken, dass es in dem Gange der hier beschriebenen Polizei keiner Spione, keiner heimlichen Auflaurer bedarf. Verheimlichung ist allemal klein, niedrig und unmoralisch. Jeder muss vor den Augen aller Welt sich zu thun getrauen, was er überhaupt zu thun sich getraut. *Wem* soll denn der Staat diese entehrenden Aufträge geben? Soll er selbst zu Ehrlosigkeit und Unmoralität aufmuntern, und sie zur Pflicht machen? Dann, — wenn der Staat einmal bei einigen Menschen Heimlichkeit autorisirt, wer ist ihm denn Bürge, dass nicht diese selbst ihre Verborgenheit zum Vergehen nutzen? —

Warum will man denn die Bürger heimlich beobachten? Damit sie sich nicht für beobachtet halten. Und warum sollen sie denn dies nicht? Damit sie unbefangen ihre Gedanken über die Regierung und ihre Pläne gegen sie entdecken, und ihre eigenen Verräther werden; oder, was sie sonst von verheimlichten gesetzwidrigen Handlungen wissen, an den Tag geben. Das erstere ist nur nöthig da, wo die Regierung und die Unterthanen im unaufhörlichen Kriege leben, die letzteren ungerechterweise unterdrückt sind, und nach Kriegsrecht ihre Freiheit wieder zu erlangen streben; das letztere nur da, wo die Polizei im Ganzen nicht wachsam genug ist, dass irgend etwas vor ihr hat heimlich gehalten werden können. Beides findet in dem hier beschriebenen Staate nicht statt. — Der Pariser Polizeilieutenant, der seinen Auflaurern Uniform hatte geben wollen, wurde zum Gelächter eines verdorbenen Volkes, und rettete durch diese Unbedeutsamkeit sein Leben. Meiner Meinung nach, zeigte er gesunden unverdorbenen Sinn. In dem hier beschriebenen Staate können die Polizeibeamten Uniform haben. Sie sind nicht weniger die ehrwürdigen Zeugen der Unschuld, als sie die Ankläger des Verbrechens sind. Wie könnte die Unsträflichkeit das Auge der Aufsicht scheuen und hassen?

Erster Anhang des Naturrechts.

Grundriss des Familienrechts.

Erster Abschnitt.

Deduction der Ehe.

Anmerkung.

Gerade so, wie oben die Nothwendigkeit der Existenz mehrerer vernünftiger Wesen neben einander, und die Beziehung derselben auf eine Sinnenwelt erst abgeleitet werden musste, um für die Anwendung des Rechtsbegriffes einen Gegenstand zu haben; ebenso müssen wir hier mit der Natur der Ehe uns erst bekanntmachen, und das zwar durch eine Deduction, um den Rechtsbegriff darauf mit Verstand anwenden zu können. Ebensowenig, als vernünftige sinnliche Wesen, und eine Sinnenwelt für sie, erst durch den Rechtsbegriff zu Stande kommen, ebensowenig kommt die Ehe erst durch ihn zu Stande. Die Ehe ist gar nicht bloss eine juridische Gesellschaft, wie etwa der Staat; sie ist eine natürliche und moralische Gesellschaft.

Die folgende Deduction ist sonach nicht juridisch; aber sie ist in einer Rechtslehre nothwendig, um eine Einsicht in die hinterher aufzustellenden juridischen Sätze zu erhalten.

§. 1.

Die Natur hat ihren Zweck der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes auf einen Naturtrieb in zwei besonderen Geschlechtern gegründet, der nur um sein selbst willen da zu seyn, und auf nichts auszugehen scheint, als auf seine eigene Befriedigung. Er ist selbst Zweck unserer Natur, ohnerachtet er nur Mittel ist für die Natur überhaupt. Indess die Menschen auf nichts ausgehen, als diesen Trieb zu befriedigen, wird durch die natürlichen Folgen dieser Befriedigung ohne weiteres Zuthun des Menschen der Naturzweck erreicht.

Hinterher freilich kann der Mensch durch Erfahrung und Abstraction lernen, dass dieses der Naturzweck sey, und durch sittliche Veredelung bei der Befriedigung des Triebes sich diesen Zweck vorsetzen. Aber vor der Erfahrung vorher, und in seinem natürlichen Zustande, hat er diesen Zweck nicht, sondern die blosse Befriedigung des Triebes ist letzter Zweck; und so musste es seyn, wenn der Naturzweck sicher erreicht werden sollte. —

(Den Grund, warum die Natur zwei verschiedene Geschlechter absondern musste, durch deren Vereinigung allein die Fortpflanzung der Gattung möglich sey, will ich hier nur kurz angeben; da diese Untersuchung nicht eigentlich hierher gehört.

Die Bildung eines Wesens seiner Art ist die letzte Stufe der bildenden Kraft in der organischen Natur, und diese Kraft wirkt nothwendig stets, wenn die Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegeben sind. Wären sie nun immer gegeben, so würde in der Natur ein beständiges Uebergehen in andere Gestalten, nie aber ein Bestehen derselben Gestalt, ein ewiges Werden, und niemals ein Seyn stattfinden; und da nichts da wäre, das übergehen könnte, auch nicht einmal ein Uebergehen möglich seyn; ein undenkbarer, und in sich selbst widersprechender Gedanke. (Es ist derselbe Zustand, den ich oben [S. 208. unten] den Streit des Seyns und Nichtseyns nannte.) So ist keine Natur möglich.

Sollte sie möglich seyn, so musste die Gattung noch eine andere organische Existenz haben, ausser der als Gattung; doch aber auch als Gattung da seyn, um sich fortpflanzen zu können. Dies war nur dadurch möglich, dass die die Gattung bildende Kraft vertheilt, gleichsam in zwei absolut zusammengehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fortpflanzendes Ganzes ausmachende Hälften zerrissen würde. In dieser Theilung bildet jene Kraft nur das Individuum. Die Individuen, vereinigt, und inwiefern sie vereinigt werden können, sind erst, und bilden erst die Gattung; denn *seyn* und *bilden* ist in der organischen Natur Eins. Das Individuum *besteht* lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden. So allein kam Ruhe und Stillstand der Kraft, und mit der Ruhe Gestalt in die organische Natur; und sie ward so erst Natur; darum geht dieses Gesetz der Absonderung der zwei bildenden Geschlechter nothwendig durch die ganze organische Natur.)

§. 2.

Die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung ist die, dass bei der Befriedigung des Triebes oder Beförderung des Naturzweckes, was den eigentlichen Act der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur thätig, das andere sich nur leidend verhalte.

(Auch von dieser näheren Bestimmung lässt sich der Grund angeben. Das System der gesammten Bedingungen zur Erzeugung eines Körpers der gleichen Art musste irgendwo vollständig vereinigt seyn, und einmal in Bewegung gesetzt, seinen eigenen Gesetzen nach sich entwickeln. Das Geschlecht, in welchem es liegt, heisst durch die ganze Natur hindurch das *weibliche*. Nur das erste bewegende Princip konnte abgesondert werden; und musste abgesondert werden, wenn bestehende Gestalt seyn sollte. Das Geschlecht, in welchem es, von dem zu bildenden Stoffe abgesondert, sich erzeugt, heisst durch die ganze Natur hindurch das *männliche*.)

§. 3.

Der Charakter der Vernunft ist absolute Selbstthätigkeit:

blosses Leiden um des Leidens willen widerspricht der Vernunft und hebt sie gänzlich auf. Es ist sonach gar nicht gegen die Vernunft, dass das erste Geschlecht die Befriedigung seines Geschlechtstriebes als Zweck sich vorsetzte, da er durch Thätigkeit befriedigt werden kann: aber es ist schlechthin gegen die Vernunft, dass das zweite die Befriedigung des seinigen sich als Zweck vorsetze, weil es sich dann ein blosses Leiden zum Zwecke machen würde. Sonach ist das zweite Geschlecht entweder selbst der Anlage nach nicht vernünftig, welches der Voraussetzung widerspricht, dass sie Menschen seyn sollen; oder diese Anlage kann zufolge seiner besonderen Natur nicht entwickelt werden, welches sich selbst widerspricht, indem dann in der Natur eine Anlage angenommen wird, die in der Natur nicht angenommen wird; oder endlich, es kann die Befriedigung seines Geschlechtstriebes sich nie zum Zwecke machen. Ein solcher Zweck und Vernünftigkeit heben sich gänzlich auf.

Nun aber gehört doch der Geschlechtstrieb dieses zweiten Geschlechtes, und seine Aeusserung und Befriedigung in den Plan der Natur. Es ist daher nothwendig, dass dieser Trieb beim Weibe unter einer anderen Gestalt und, um neben der Vernünftigkeit bestehen zu können, selbst als Trieb zur Thätigkeit erscheine; und zwar, als charakteristischer Naturtrieb zu einer nur diesem Geschlechte zukommenden Thätigkeit.

Da auf diesem Satze die ganze folgende Theorie beruht, so will ich suchen, ihn in das gehörige Licht zu stellen, und möglichen Misverständnissen desselben vorzubeugen.

1) Es ist hier von *Natur* und einem *Naturtriebe* die Rede, d. i. von etwas, welches das Weib, wenn nur die beiden Bedingungen desselben, Vernunft und Treiben des Geschlechtes, da sind, ohne alle *Anwendung ihrer Freiheit* und ganz sich selbst überlassen, in sich finden wird, als etwas Gegebenes, Ursprüngliches, und aus keiner ihrer vorhergehenden freien Handlungen zu Erklärendes. Es wird dadurch aber gar nicht die Möglichkeit geläugnet, dass nicht das Weib entweder unter ihre Natur herabsinken, oder durch Freiheit sich über sie erheben könne; welche Erhebung aber selbst nicht viel besser

ist, als ein Herabsinken. *Unter* ihre Natur sinkt das Weib herab, wenn sie sich zur Vernunftlosigkeit erniedrigt. Dann kann der Geschlechtstrieb in seiner wahren Gestalt zum Bewusstseyn kommen, und bedachter Zweck des Handelns werden. *Ueber* ihre Natur würden sich die Weiber erheben, wenn die Befriedigung des Geschlechtstriebes weder in seiner Rohheit, noch in der Gestalt, die er in einer wohleingerichteten, weiblichen Seele annimmt, Zweck wäre; sondern als blosses Mittel gedacht würde für einen anderen durch Freiheit sich vorgesetzten Zweck. Wenn dieser Zweck nicht ein ganz verwerflicher seyn soll (etwa der, den Titel Frau und die Aussicht auf ein sicheres Brot zu haben, in welchem Falle die Persönlichkeit zum Mittel eines Genusses gemacht wird), so könnte er kein anderer seyn, als der Naturzweck selbst: Kinder zu haben; den auch einige vorwenden. Aber da sie diesen Zweck mit jedem möglichen Manne hätten erreichen können, mithin in ihrem Princip gar kein Grund liegt, dass sie *gerade diesen* wählten, so müssen sie, als das Erträglichste, was man noch annehmen kann, gestehen, dass sie diesen nur darum genommen, weil er der erste war, den sie eben haben konnten; welches denn doch keine grosse Achtung derselben für ihre Person anzeigt. Aber, selbst diesen bedenklichen Umstand abgerechnet, möchte vielleicht zugegeben werden können, dass jener Zweck überhaupt den Entschluss mit einem Manne zu leben begründen könne; ob er aber als klar gedachter Zweck zum Ziele führe, und die Kinder wirklich nach Begriffen empfangen werden, daran dürfte der Menschenkenner wohl zweifeln. — Man verzeihe diese Deutlichkeit dem Bestreben, gefährliche Sophistereien, durch welche man die Verläugnung seiner wahren Bestimmung zu beschönigen und in der Welt zu verewigen sucht, in ihrer Blösse zu zeigen.

Dass ich das ganze Verhältniss bildlich bezeichne: das zweite Geschlecht steht der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als das erste; es ist Object einer Kraft des ersteren, und so musste es seyn, wenn beide verbunden seyn sollten. Nun aber sollen beide, als moralische Wesen, gleich seyn. Dies war nur dadurch möglich, dass im zweiten Geschlechte eine ganz neue, dem ersten völlig ermangelnde Stufe eingeschoben würde. Diese Stufe ist die Gestalt, unter welcher ihm der Geschlechtstrieb erscheint; der dem Manne in seiner wahren Gestalt erscheint.

2) Der Mann kann, ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen, und die Befriedigung desselben suchen; ich meine ursprünglich. Wer in der Verbindung mit einem liebenden Weibe diese Befriedigung allein sich noch zum Zwecke machen könnte, wäre ein roher Mensch: wovon die Gründe sich tiefer unten zeigen werden. Das Weib kann sich diesen Trieb nicht gestehen. Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es thäte. Eine abschlägige Antwort, die der Mann erhielte, sagt nichts weiter, als: ich will mich dir nicht unterwerfen; und dies lässt sich ertragen. Eine abschlägige Antwort, die das Weib erhielte, würde heissen: ich will die durch dich schon geschehene Unterwerfung nicht annehmen; welches ohne Zweifel unerträglich ist. — Raisonnement aus dem Rechtsbegriffe thut es hier nicht; und wenn einige Weiber meinen, sie müssten ebensowohl das Recht haben, auf die Heirath zu geben, als die Männer, so kann man *sie* fragen: wer ihnen denn dieses Recht streitig mache, und warum sie denn sonach desselben sich nicht bedienen? Es ist dies gerade so, als ob untersucht würde, ob der Mensch nicht ebensowohl das Recht habe, zu fliegen, wie der Vogel. Lassen wir lieber die Frage vom Rechte solange ruhen, bis einer wirklich fliegt.

Auf diese einzige Verschiedenheit gründet sich der ganze übrige Unterschied der beiden Geschlechter. Aus diesem Naturgesetze des Weibes entsteht die weibliche Schamhaftigkeit, die in dieser Art dem männlichen Geschlechte nicht zukommt. Rohe Männer prahlen sogar mit Ausübung der Wollust; aber bei der schrecklichsten Sittenlosigkeit, in welche das zweite Geschlecht mehrmals versunken und dadurch das Verderben der Männer bei weitem übertroffen hat, hat man nie gehört, dass die Weiber dies gethan hätten; selbst die Prostituirte gesteht lieber, dass sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als dass *sie* es aus Wollust treibe.

§. 4.

Das Weib kann sich nicht gestehen, dass sie sich hingebe — und da in dem vernünftigen Wesen etwas nur insofern ist, inwiefern es sich desselben bewusst wird — das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da sie sich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muss, kann dieser Trieb kein anderer seyn, als der, den Mann zu befriedigen. Sie wird in dieser Handlung Mittel für den Zweck eines Anderen; weil sie ihr eigener Zweck nicht seyn konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft, aufzugeben. Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch, dass sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der *Liebe*, zum Mittel macht.

Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt. Liebe aber ist es, wenn man um des Andern willen, nicht zufolge eines Begriffes, sondern zufolge eines Naturtriebes, sich aufopfert. Blosser Geschlechtstrieb sollte nie Liebe genannt werden; dies ist ein grober Misbrauch, der darauf auszugehen scheint, alles Edle in der menschlichen Natur in Vergessenheit zu bringen. Ueberhaupt sollte, meiner Meinung nach, nichts Liebe genannt werden, als das so eben Beschriebene. Im Manne ist *ursprünglich* nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein *mitgetheilter, abgeleiteter*, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe *entwickelter* Trieb, und hat bei ihm eine ganz andere Gestalt; wie wir dies tiefer unten sehen werden. Nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angeboren; nur durch dieses kommt er unter die Menschen; sowie andere gesellige Triebe mehr, von welchen tiefer unten. Im Weibe erhielt der Geschlechtstrieb eine moralische Gestalt, weil er in seiner natürlichen die Moralität derselben ganz aufgehoben hätte. Liebe ist der innigste Vereinigungspunct der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen.

Das Sittengesetz fordert, dass man sich in Anderen vergesse; die Liebe giebt sich selbst hin für den Anderen.

Dass ich alles kurz zusammenfasse: Im unverdorbenen Weibe äussert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt: aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. Ihr Bedürfniss ist nur das, zu lieben und geliebt zu seyn. So nur erhält der Trieb, sich hinzugeben, den Charakter der Freiheit und Thätigkeit, den er haben musste, um neben der Vernunft bestehen zu können. — Es ist wohl kein Mann, der nicht die Absurdität fühle, es umzukehren, und dem Manne einen ähnlichen Trieb zuzuschreiben, ein Bedürfniss des Weibes zu befriedigen, welches er weder bei ihr voraussetzen, noch sich als Werkzeug desselben denken kann, ohne bis in das Innerste seiner Seele sich zu schämen.

Darum ist auch das Weib in der Geschlechtsvereinigung nicht in jedem Sinne Mittel für den Zweck des Mannes; sie ist Mittel für ihren eigenen Zweck, ihr Herz zu befriedigen; und nur, inwiefern von sinnlicher Befriedigung die Rede ist, ist sie es für den Zweck des Mannes.

In dieser Denkart des Weibes eine Täuschung erkünsteln, und etwa sagen: so ist es denn doch am Ende der Geschlechtstrieb, der nur versteckterweise sie treibt, wäre eine dogmatische Verirrung. Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zur Liebe: sonach *ist* sie nur so weit. Dass ein Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, noch haben soll, und der sich alles gestehen kann, diesen Trieb zergliedere, geht das Weib nichts an; *für sie* ist er einfach, denn das Weib ist kein Mann. Wenn sie Mann wäre, würde man rechthaben; aber dann wäre sie auch nicht *sie;* und alles wäre anders. — Oder will man uns etwa den Grundtrieb der weiblichen Natur als *Ding an sich* zu Tage fördern?

§. 5.

Das Weib giebt, indem sie sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre Persönlichkeit; sie erhält dieselbe und ihre ganze Würde nur dadurch wieder, dass sie es aus Liebe für diesen Einen gethan habe.

Aber wenn diese Stimmung je ein Ende nehmen sollte, und das Weib einst aufhören müsste, in dem befriedigten Manne den über alle seines Geschlechtes liebenswürdigen zu erblicken; ja, wenn sie nur die Möglichkeit davon denken könnte, so würde sie durch diesen Gedanken in ihren eigenen Augen verächtlich werden. Wenn es möglich ist, dass er für sie nicht der Liebenswürdigste seines Geschlechtes sey, so wäre, da sie doch ihm allein unter dem ganzen Geschlechte sich hingiebt, kein anderer Grund anzunehmen, als dass versteckterweise die Natur sie getrieben habe, sich nur bald und mit dem ersten, dem besten zu befriedigen; welches ohne Zweifel ein entehrender Gedanke wäre. Es ist also, so gewiss sie mit Erhaltung ihrer Würde sich hingiebt, nothwendig ihre Voraussetzung, dass ihre gegenwärtige Stimmung nie endigen könne, sondern ewig sey, sowie sie selbst ewig ist. Die sich einmal giebt, giebt sich auf immer.

§. 6.

Diejenige, welche ihre Persönlichkeit mit Behauptung ihrer Menschenwürde hingiebt, giebt nothwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat. Wäre die Ergebung nicht unumschränkt, und behielte sie in derselben sich das Geringste vor, so legte sie dadurch an den Tag, dass das Vorbehaltene einen höheren Werth für sie hätte, als ihre eigene Person; welches ohne Zweifel eine tiefe Herabwürdigung ihrer Person wäre. Ihre eigene Würde beruht darauf, das sie ganz, sowie sie lebt und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das Geringste, was daraus folgt, ist, dass sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen und in seinen Geschäften hat sie noch Leben und Thätigkeit.

Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden (dies wird trefflich dadurch bezeichnet, dass sie den Namen des Mannes annimmt).

§. 7.

Die Lage des Mannes dabei ist diese. Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann, sonach die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet, überschaut das ganze Verhältniss, wie das Weib selbst es nie überschauen kann. Er sieht ein ursprünglich freies Wesen mit Freiheit und unbegrenztem Zutrauen sich ihm unbedingt unterwerfen; sieht, dass sie nicht nur ihr ganzes äusseres Schicksal, sondern auch ihre innere Seelenruhe und ihren sittlichen Charakter, wenn auch nicht das Wesen desselben, doch ihren eigenen Glauben daran, von ihm gänzlich abhängig mache: da ja der Glaube des Weibes an sich selbst und an ihre Unschuld und Tugend davon abhängt, dass sie nie aufhören müsse, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu achten und zu lieben.

Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äussert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch *Grossmuth*. Er will zuerst Herr seyn; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingiebt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt. Gegen den Unterworfenen stark zu seyn, ist nur die Sache des Entmannten, der gegen den Widerstand keine Kraft hat.

Zufolge dieser natürlichen Grossmuth ist der Mann durch das Verhältniss mit seiner Gattin zuvörderst genöthigt, achtungswürdig zu seyn, da ihre ganze Ruhe davon abhängt, dass sie ihn über alles achten könne. Nichts tödtet unwiederbringlicher die Liebe des Weibes, als die Niederträchtigkeit und Ehrlosigkeit des Mannes. — So verzeiht überhaupt das andere Geschlecht dem unsrigen alles andere; nur nicht Feigheit und Schwäche des Charakters. Der Grund davon ist keinesweges ihr eigennütziger Anschlag auf unseren Schutz; es ist lediglich das Gefühl der Unmöglichkeit, einem solchen Geschlechte sich zu unterwerfen, wie es ihre Bestimmung erfordert.

Die Ruhe des Weibes hängt davon ab, dass sie ihrem Gatten ganz unterworfen sey, und keinen anderen Willen habe, als den seinigen. Es folgt, dass, da er dies weiss, er ohne seine eigene Natur und Würde, die männliche Grossmuth, zu verläugnen, nichts unterlassen kann, um ihr dies so viel als möglich zu erleichtern. Dies kann nun nicht dadurch geschehen, dass er sich von seiner Gattin beherrschen lasse; denn der Stolz ihrer Liebe besteht darin, dass sie unterworfen sey, und es scheine, und selbst es nicht anders wisse, als dass sie es ist. Männer, die sich der Herrschaft ihrer Weiber unterwerfen, machen sich ihnen dadurch selbst verächtlich, und rauben ihnen alle eheliche Glückseligkeit. Es kann nur dadurch geschehen, dass er ihre Wünsche ausspäht, um als seinen eigenen Willen sie vollbringen zu lassen, was sie, sich selbst überlassen, am liebsten thun würde. — Es ist ja hier nicht etwa um blosse Befriedigung ihrer Launen und Einfälle zu thun, damit sie nur befriedigt seyen; es ist um einen weit höheren Zweck, um die Erleichterung, ihren Gatten immerfort über alles zu lieben, und in ihren eigenen Augen ihre Unschuld zu behalten, zu thun. — Es kann nicht fehlen, dass die Gattin, deren Herz durch einen Gehorsam, der ihr keine Aufopferung kostet, nicht befriedigt wird, wieder von ihrer Seite, die verborgenen höheren Wünsche des Mannes auszuspähen, und mit Aufopferungen sie zu vollbringen suche. Je grösser das Opfer, desto vollkommener ist die Befriedigung ihres Herzens. Daher entsteht die eheliche *Zärtlichkeit* (Zartheit der Empfindungen und des Verhältnisses). Jeder Theil will seine Persönlichkeit aufgeben, damit die des anderen Theils allein herrsche; nur in der Zufriedenheit des anderen findet jeder die seinige; die Umtauschung der Herzen und der Willen wird vollkommen. Nur in Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden und im Gegenstande verlorenen Liebe; nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Grossmuth, Aufopferung mit Bewusstseyn und nach Begriffen: und so wird die Verbindung mit jedem Tage ihrer Ehe inniger.

Corollaria.

1) In der Verbindung beider Geschlechter, also in der Realisation des *ganzen* Menschen, als eines vollendeten Naturproducts, aber auch nur in dieser Verbindung, findet sich ein äusserer Antrieb zur Tugend. Der Mann ist durch den natürlichen Trieb der Grossmuth genöthigt, edel und ehrwürdig zu seyn, weil das Schicksal eines freien Wesens, das in vollem Zutrauen sich ihm hingab, davon abhängt. Das Weib ist zur Beobachtung aller ihrer Pflichten genöthigt durch die ihr angeborene Schamhaftigkeit. Sie kann in keinem Stücke der Vernunft etwas vergeben, ohne bei sich selbst in den sehr wahrscheinlichen Verdacht zu kommen, dass sie ihr auch in der Hauptsache vergeben habe, und dass sie — der unerträglichste Gedanke für sie — ihren Mann nicht liebe, sondern ihn nur als Mittel zur Befriedigung ihres Geschlechtstriebes brauche. — Der Mann, in welchem noch Grossmuth, das Weib, in welcher noch Schamhaftigkeit wohnt, sind jeder Veredlung fähig: aber sie sind auf dem geraden Wege zu allen Lastern, wenn der erste niederträchtig, die andere schamlos wird; wie dies auch die Erfahrung ohne Ausnahme bestätigt.

2) Auch ist hier die Aufgabe gelöset: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, dass das natürliche Verhältniss zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit, ausser von diesem Puncte aus.

§. 8.

Eine Verbindung, wie die beschriebene, heisst *eine Ehe.* Die Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete *vollkommene Vereinigung* zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigener Zweck ist.

Sie ist durch den Geschlechtstrieb in beiden Geschlechtern *begründet*, für den forschenden Philosophen; aber es ist nicht nothwendig, dass irgend eine unter den beiden Personen, die eine Ehe schliessen wollen, dieses sich gestehe. Das Weib kann es sich nie, es kann sich nur Liebe gestehen. Auch ist die Fortdauer der Ehe keinesweges durch die Befriedigung dieses Triebes bedingt; dieser Zweck kann ganz wegfallen, und dennoch die eheliche Verbindung in ihrer ganzen Innigkeit fortdauern.

Die Philosophen haben sich für verbunden erachtet, einen Zweck der Ehe anzugeben, und die Frage auf sehr verschiedene Weise beantwortet. Aber die Ehe hat keinen Zweck ausser ihr selbst; sie ist ihr eigener Zweck. Das eheliche Verhältniss ist die eigentlichste, von der Natur geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern, zu existiren. In diesem Verhältnisse erst entwickeln sich alle seine Anlagen; ausser demselben bleiben sehr viele, und gerade die merkwürdigsten Seiten der Menschheit unangebaut. So wenig die Existenz des Menschen überhaupt auf irgend einen sinnlichen Zweck zu beziehen ist, so wenig ist es die nothwendige Weise derselben, die Ehe.

Die Ehe ist eine Verbindung zwischen zwei Personen: *einem* Manne, und *einem* Weibe. Das Weib, die sich Einem ganz gegeben hat, kann sich nicht einem zweiten geben, denn ihre eigene Würde hängt ja davon ab, dass sie diesem Einen ganz angehöre. Der Mann, der sich nach dem Willen und den leisesten Wünschen Einer zu richten hat, um sie zu beglücken, kann sich nicht nach den Wünschen mehrerer richten, die selbst unter einander nicht vereinigt sind. Die Polygynie setzt bei den Männern die Meinung voraus, dass die Weiber nicht vernünftige Wesen sind, wie die Männer, sondern blosse willenlose und rechtslose Werkzeuge für den Mann. Dies ist denn auch wirklich die Lehre der religiösen Gesetzgebung, die die Vielweiberei verstattet, der muhamedanischen. Diese Religion hat, freilich wohl ohne sich der Gründe deutlich bewusst zu seyn, aus der Bestimmung der weiblichen Natur, sich leidend zu verhalten, einseitig gefolgert. Die Polyandrie ist ganz gegen die Natur, und darum äusserst selten. Wenn sie nicht rohe Viehheit wäre, und irgend etwas voraussetzen könnte, so müsste sie voraussetzen, dass es gar keine Vernunft und gar keine Würde derselben gäbe.

Die eheliche Verbindung ist ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig, und wird nothwendig als ewig geschlossen. Das Weib kann nicht voraussetzen, dass sie je aufhören werde, ihren Mann über alle seines Geschlechts zu lieben, ohne ihre weibliche Würde; der Mann nicht, dass er aufhören werde, seine Frau über alle ihres Geschlechts zu lieben, ohne seine männliche Grossmuth aufzugeben. Sie geben sich einander auf immer, weil sie sich einander ganz geben.

§. 9.

Die Ehe ist sonach kein erfundener Gebrauch und keine willkürliche Einrichtung, sondern sie ist ein durch Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung nothwendig und vollkommen bestimmtes Verhältniss. Sie ist vollkommen bestimmt, sage ich, d. h. nur eine solche Ehe, wie die beschriebene, und schlechthin keine andere Verbindung beider Geschlechter zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, verstatten Natur und Vernunft.

Um die Ehe zu errichten oder zu bestimmen, damit hat das Rechtsgesetz nichts zu thun, sondern die weit höhere Gesetzgebung der Natur und Vernunft, welche durch ihre Producte dem Rechtsgesetze erst ein Gebiet verschafft. Die Ehe bloss als eine juridische Gesellschaft ansehen, führt auf unschickliche und unsittliche Vorstellungen. Man wurde vielleicht dadurch zum Irrthume verleitet, dass die Ehe allerdings ein Beisammenleben freier Wesen ist, wie alles, das durch den Rechtsbegriff bestimmt wird. Aber es wäre schlimm, wenn dieses Zusammenleben durch nichts Höheres begründet und geordnet werden könnte, als durch Zwangsgesetze. Erst muss eine Ehe da seyn, ehe von einem Eherechte, so wie erst Menschen da seyn müssen, ehe vom Rechte überhaupt die Rede seyn kann. Woher die erstere komme, darnach fragt der Rechtsbegriff ebensowenig, als er fragt, woher die letzteren kommen. Ist die Ehe erst deducirt, wie es so eben geschehen ist, dann erst ist es Zeit zu fragen: inwiefern der

Rechtsbegriff auf diese Verbindung anwendbar sey, welche Rechtsstreitigkeiten über sie entstehen könnten, und wie sie zu entscheiden seyn würden? oder, da wir ein reelles Naturrecht lehren: welche Rechte und Pflichten der sichtbare Verwalter des Rechts, *der Staat*, in Ehesachen insbesondere, und über das gegenseitige Verhältniß beider Geschlechter überhaupt habe? Wir gehen jetzt an diese Untersuchung.

Zweiter Abschnitt.

Das Eherecht.

§. 10.

Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit, und es ist die erste und höchste Pflicht des Staats, diese an seinen Bürgern zu schützen. Nun aber verliert das Weib seine Persönlichkeit und seine ganze Würde, wenn sie ohne Liebe der Geschlechtslust eines Mannes sich zu unterwerfen genöthigt wird. Sonach ist es absolute Pflicht des Staats, seine Bürgerinnen gegen diesen Zwang zu schützen; eine Pflicht, die sich gar nicht auf einen besonderen willkürlichen Vertrag, sondern die sich auf die Natur der Sache gründet, und unmittelbar im Bürgervertrage enthalten ist; eine Pflicht, die so heilig und unverletzlich ist, als die, das Leben der Bürger zu schützen. (Es ist hier um das innere moralische Leben der Bürgerinnen zu thun.)

§. 11.

Dieser Zwang konnte der Bürgerin zugefügt werden unmittelbar durch physische Gewalt, und dann heisst er *Nothzucht*. — Es kann gar keine Frage darüber seyn, ob Nothzucht ein Verbrechen sey. Man greift dadurch das Weib an an ihrer Persönlichkeit, sonach an dem Inbegriff aller ihrer Rechte, auf die brutalste Weise.

Der Staat hat Recht und Pflicht, seine Bürgerin gegen diese Gewalt zu schützen: theils durch Polizeiaufsicht, theils durch Androhung der Strafe für dieses Verbrechen. — Es bezeichnet dasselbe zuvörderst Brutalität, die zum Leben in der Gesellschaft überhaupt untüchtig macht. Stärke der Leidenschaft entschuldigt nicht, sondern erschwert vielmehr das Verbrechen. Wer seiner selbst nicht mächtig ist, ist ein wüthendes Thier; die Gesellschaft kann durch kein Mittel ihn zähmen, sonach ihn nicht in ihrer Mitte dulden. Es bezeichnet ferner eine unbegrenzte Geringachtung und Vergessenheit alles Menschenrechts. In einigen Gesetzgebungen wird Nothzucht mit dem Tode bestraft; und wenn eine Gesetzgebung einmal sich für berechtigt hält, den Tod als Strafe einzuführen, so verfährt dieselbe ganz consequent, wenn sie ihn auch auf dieses Verbrechen setzt. Nach meinem Systeme würde ich für das Verbesserungshaus stimmen, weil, obgleich das Vergehen in Absicht der Verachtung der Menschenrechte dem Morde gleichkommt, dennoch es Männern nicht unmöglich wird, mit solchen Verbrechern beisammenzuleben.

Was den Ersatz anbelangt, so sieht jeder, dass keiner möglich ist. Wie könnte dem unglücklichen Weibe das Bewusstseyn ersetzt werden, dem Manne, den sie einst lieben wird, sich unberührt zu geben. Aber es muss ersetzt werden, so weit ein Ersatz möglich ist, und da der Verbrecher der Beleidigten nichts geben, und sie nichts von ihm annehmen könnte, als Vermögen; so würde ich für die Auslieferung seines ganzen Vermögens an die Geschwächte stimmen.

Das unverheirathete Weib steht, wie wir tiefer unten sehen werden, unter der Gewalt der Eltern, das verheirathete unter der des Mannes. Die erstern, oder der letztere würden Kläger seyn. Im ersten Falle könnte sie, wenn die Eltern etwa nicht klagen wollten, selbst die Klage anbringen; im letzteren nicht, weil sie den Eltern nur bedingt, dem Manne ganz unbedingt unterworfen ist.

§. 12.

Dieser Zwang könnte der Bürgerin zugefügt werden *mittelbar* durch moralische Gewalt von ihren Eltern und Verwandten, indem dieselben sie durch gewaltsame Behandlung oder Ueberredung zu einer Ehe, ohne eigene Neigung, vermögen. Ob gewaltsame Behandlung für diesen Zweck nicht zu verbieten und zu bestrafen sey, darüber kann kein Zweifel stattfinden; was die Ueberredung anbelangt, so ist diese in keinem möglichen anderen Falle ein Vergehen: hier ist sie es aber offenbar. Anderwärts sagt man: warum hast du dich überreden lassen? Hier findet diese Frage nicht statt. Die unwissende und unschuldige Tochter kennt die Liebe nicht, kennt die ganze Verbindung nicht, die ihr angetragen wird; mithin wird sie eigentlich betrogen, und als Mittel für den Zweck ihrer Eltern oder Verwandten gebraucht.

Diese Art des Zwanges ist die schädlichste, und weit beleidigender, als die erstangezeigte physische Gewalt, wenn auch nicht der Form, doch dem Erfolge nach. Bei dem ersteren wird das Weib doch hinterher wieder frei; bei diesem Zwange wird sie gemeiniglich auf ihr ganzes Leben um die edelste und süsseste Empfindung, die der Liebe, und um ihre wahre weibliche Würde, um ihren ganzen Charakter betrogen; völlig und auf immer zum Werkzeuge herabernierdrigt.

Es kann sonach keine Frage seyn, ob der Staat nicht das Recht und die Pflicht habe, seine jungen Bürgerinnen gegen diesen Zwang durch strenge Gesetze und genaue Aufsicht zu schützen. Nur darüber entsteht eine Frage: die unverehelichte Tochter steht, wie wir unten weiter ersehen werden, unter der Gewalt ihrer Eltern; diese sind ihre erste Instanz, und ihre Vormünder vor den Gerichten. Diese müssten über den ihr zugefügten Zwang klagen. Nun ist es widersinnig, dass dieselben sich selbst anklagen sollten; denn hätten sie den Willen, dass ihr Zwang durch die Gewalt des Staates verhindert werde, so würden sie ja von selbst sich desselben enthalten.

Wir werden aber gleichfalls sehen, dass die Tochter aus der Gewalt der Eltern kommt, wenn sie heirathet. Hier ist wenigstens von Heirath die Rede; die Tochter wird von den Eltern selbst, die sie zur Heirath zwingen wollen, als mannbar betrachtet; das Gesetz könnte sonach der gesunden Vernunft völlig gemäss verordnen, dass dieser Vorschlag die rechtlichen Folgen der Freilassung von der Eltern Seite haben solle, und dass die Tochter auf diesen Fall hin über ihre Rechte selbst wachen müsste. — Das Endurtheil des Staats in dieser Sache, sonach die Verordnung des Gesetzes könnte keine andere seyn, als diese: dass Eltern, die sich ihrer Gewalt so ganz zur lebenslänglichen Unterdrückung der Menschenrechte ihres Kindes bedient, derselben beraubt, die Tochter nebst dem ihr zukommenden Vermögen ihnen genommen, und unter die unmittelbare Obhut des Staats gesetzt würde, bis sie sich verheirathete. — Da, ohnerachtet dieser Verordnung noch immer zu befürchten seyn möchte, dass eine junge, unerfahrene, des blinden Gehorsams gegen die Eltern gewohnte Tochter nicht leicht klagen würde, dennoch aber alles darauf beruht, dass dieser Zwang zur Ehe nicht statthabe, so könnte der Obrigkeit aufgelegt werden, in dergleichen Sachen ohne alle vorhergehende Klage, von Amtswegen zu verfahren.

§. 13.

Mit dem männlichen Geschlechte verhält es sich ganz anders. Zuvörderst kann der Mann im eigentlichen Sinne des Worts nicht gezwungen werden zur Vollziehung der Ehe, weil dies gegen die Natur der Sache läuft. Wird er überredet, so hat dies sehr wenig zu bedeuten, denn bei ihm geht die eigentliche Liebe ohnedies der Ehe nicht vorher, sondern wird erst durch sie erzeugt. Aber dass die Frau gezwungen werde, ihn zu heirathen, kann er nicht dulden, wenn er seinen wahren Vortheil versteht. Dies läuft gegen seine Menschenrechte, denn es beraubt ihn der Aussicht auf eine glückliche Ehe, welche zu verlangen er ein Recht hat. — Die Liebe wird hintennach schon kommen, sagen manche Eltern. Bei dem Manne ist dies wohl zu erwarten, wenn er eine würdige Gattin erhält, bei der Frau aber ist es sehr unsicher; und es ist schrecklich, auf diese blosse Möglichkeit hin ein ganzes Menschenleben aufzuopfern und herabzuwürdigen.

Das Resultat des Gesagten ist: die Ehe muss mit absoluter Freiheit geschlossen werden, und der Staat hat zufolge seiner Schutzpflicht gegen die einzelnen Personen, und besonders das weibliche Geschlecht, die Pflicht und das Recht, über diese Freiheit der ehelichen Verbindungen zu wachen.

§. 14.

Aus dieser Oberaufsicht des Staats über die Freiheit der Ehen folgt: dass der Staat alle Ehen, die unter seinen Bürgern und Bürgerinnen geschlossen werden, anzuerkennen und zu bestätigen habe.

Jede Ehe muss juridische Gültigkeit haben, d. i. das Menschenrecht des Weibes muss nicht verletzt seyn; sie muss sich mit freiem Willen, aus Liebe, und nicht gezwungen, gegeben haben. Jeder Bürger muss gehalten seyn, dies vor dem Staate zu erweisen; widrigenfalls der Staat das Recht haben würde, den Verdacht der Gewaltthätigkeit auf ihn zu werfen, und gegen ihn zu untersuchen. Aber er kann diesen Beweis nicht füglich anders führen, als dadurch, dass er die Frau ihre freie Einwilligung gerichtlich erklären lässt, bei der *Trauung*. Das Ja der Braut sagt eigentlich weiter nichts, als dass sie nicht gezwungen sey. Alles übrige, wozu die Ehe verbindet, versteht sich daraus von selbst, dass sie *eine Ehe* schliessen. Was das Ja des Mannes bedeuten könne, wird sich tiefer unten zeigen. Dass er nicht gezwungen sey, geht daraus hervor, dass er ja die Frau zur Trauung führt. — Dass die Ehe, da sie etwas auf Moralität Gegründetes und schlechthin nur durch sie Bestehendes ist, unter den Augen derer, die die Erzieher des Volks zur Moralität seyn sollen, d. i. der Geistlichen, geschlossen wird, ist sehr vernünftig; aber inwiefern die Trauung juridische Gültigkeit hat, ist der Geistliche ein Beamter des Staats. So betrachten sich denn auch wirklich die Consistorien in diesen Dingen als *geistliche Gerichte*, und haben daran ganz Recht.

Es lässt sich nicht begreifen, woher der Staat, und hier insbesondere die Geistlichkeit, die in diesem Stücke sich selbst als Gesetzgeber beträgt, das Recht haben solle, die Ehe für gewisse Grade der Verwandtschaft zu verbieten. Liegt ein Abscheu gegen dergleichen Vermischung in der Natur, so bedarf es ihres Gesetzes nicht; giebt es aber keinen solchen natürlichen Abscheu, so können sie auf ihn ihr Gesetz nicht bauen. Es lässt sich einsehen, wie eine Nation glauben könne, ihre Gottheit werde unter anderen auch durch dergleichen Ehen entrüstet; und wenn dies ist, so hat der Staat das Recht nicht, solche Ehen zu *gebieten* (wie er ja überhaupt das Recht nicht hat, eine Ehe zwischen zwei bestimmten Personen zu befehlen), indem er die Bürger nicht gegen ihr, obwohl irrendes, Gewissen verbinden darf. Aber er hat ebensowenig das Recht, sie zu *verbieten*; wer an jene Entrüstung der Gottheit glaubt, der wird sie ohnedies unterlassen; wer nicht daran glaubt, oder es auf die Gefahr hin wagen will, der wird, wenn der Glaube der Nation wahr ist, schon von der Gottheit bestraft werden. Ueberlasse man es doch den Göttern, die ihnen selbst zugefügten Beleidigungen auch selbst zu rächen. Es bleibt den Priestern nichts übrig, als die Nation treulich zu warnen und zu vermahnen, und als blosse *Gesetzerklärer* denen, die ihnen glauben wollen, die verbotenen Grade und die göttlichen Strafen, die darauf stehen, *anzuzeigen*.

Es lässt sich kein Grund denken, diejenigen, die es entweder nicht glauben, oder die sich auf ihre eigene Gefahr wagen wollen, durch den Glauben anderer zu verbinden, als der: dass die Strafe ihrer Versündigung zugleich die übrigen Unschuldigen mit treffen werde. Dies ist aber eine böse und verderbliche Superstition, von welcher der Staat in seiner Gesetzgebung nicht Notiz nehmen, noch dadurch die natürlichen Rechte anderer einschränken kann.

Aber unabhängig von allen religiösen Gründen könnte es ja politische geben, gewisse Ehen für unerlaubt zu halten? Das beste darüber sagt, wie mir es scheint, Montesquieu (*de l'esprit des loix, liv. 26. chap. 14.*). Es ist immer die natürliche Bestimmung der Väter gewesen, über die Unschuld ihrer Kinder zu wachen, um dieselben so unverletzt als möglich am

Leibe, so unverdorben als möglich an der Seele, auszustatten. Unaufhörlich mit dieser Sorge beschäftigt, mussten sie selbst für ihre Person weit davon entfernt seyn, etwas zu thun, das dieselben verführen könnte. Aus demselben Grunde mussten sie auch dem Sohne und der Tochter einen Abscheu gegen eine Verbindung untereinander einzupflanzen suchen. Aus dieser Quelle fliesst auch das Heirathsverbot für Geschwisterkinder. In den ersten Zeiten der Welt nemlich blieben alle Kinder im väterlichen Hause, und die Kinder zweier Brüder betrachteten sich untereinander selbst als Geschwister.

Hierbei zwei Anmerkungen. Zuvörderst war diese Erhaltung der Keuschheit innerhalb der Familien die eigene Sorge der Familienväter, keinesweges aber die Angelegenheit der Civilgesetzgebung, als ob dadurch die Rechte einer anderen Familie wirklich verletzt; oder der Polizeigesetzgebung, als ob dadurch diese Verletzung nur erleichtert würde; und die Gebildeteren in der Nation konnten die anderen, welche etwa nicht von selbst auf diese Vorsicht gefallen wären, an sie *erinnern*, sie hierüber *belehren*, keinesweges aber, als Staat, ein *Gesetz* darüber geben. Dann, wo der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Dieser Grund ist hier das Beisammenleben gewisser Anverwandten. Was die Verehelichung zwischen Eltern und Kindern, und zwischen Geschwistern anbelangt, kann dieser Grund im Allgemeinen nie wegfallen. Was die Verheirathung der Geschwisterkinder, oder des Oheims mit seiner Nièce, des Schwagers und der Schwägerin, u. dgl. anbelangt, so findet dieser Grund in der gegenwärtigen Lage der Menschen selten statt.

Der Beischlaf ist die eigentliche Vollziehung der Ehe; durch ihn unterwirft das Weib erst ihre ganze Persönlichkeit dem Manne und zeigt ihm ihre Liebe, von welcher ja das ganze beschriebene Verhältniss zwischen Eheleuten ausgeht. Wo dieser geschehen ist, da ist die Ehe vorauszusetzen; ein Satz, den wir erst tiefer unten schärfer bestimmen, und aus ihm folgern werden: wo er nicht geschehen ist, da kann jede andere Verbindung, nur nicht eine wahre Ehe, stattfinden. — Ein *Eheverlöbniss* sonach, sey es öffentlich oder geheim, macht keine Ehe; und die Aufhebung desselben ist keineswegen als eine Scheidung zu betrachten. Das Recht, Entschädigung zu fordern, kann dadurch wohl begründet werden. Der unschuldige Theil muss, so weit es irgend möglich ist, in seinen vorigen Stand wieder eingesetzt werden. Selbst die *Trauung*, wenn sie, wie der Sittsamkeit gemäss ist, der Vollziehung der Ehe vorhergeht, macht nicht die Ehe, sondern sie anerkennt nur die später zu schliessende Ehe im Voraus juridisch.

§. 15.

Der Mann und die Frau sind innigst vereinigt. Ihre Verbindung ist eine Verbindung der Herzen und der Willen. Es ist sonach gar nicht vorauszusetzen, dass zwischen ihnen ein Rechtsstreit entstehen könnte. Sonach hat der Staat über das Verhältniss beider Ehegatten gegen einander gar keine Gesetze zu geben, weil ihr ganzes Verhältniss gar kein juridisches, sondern ein natürliches und moralisches Verhältniss der Herzen ist. Beide sind Eine Seele, und entzweien, der Voraussetzung nach, ebensowenig sich miteinander, und gehen ebensowenig mit einander vor Gericht, als dasselbe Individuum mit sich selbst vor Gericht processiren wird.

Sobald Streit entsteht, ist die Trennung schon geschehen, und die juridische Scheidung, von welcher tiefer unten, kann erfolgen.

§. 16.

In dem Begriffe der Ehe liegt die unbegrenzteste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes; nicht aus einem juridischen, sondern aus einem moralischen Grunde. Sie muss sich unterwerfen um ihrer eigenen Ehre willen. — Die Frau gehört nicht sich selbst an, sondern dem Manne. Indem der Staat die Ehe, d. i. gerade dieses ihm wohlbekannte, nicht durch ihn, sondern durch etwas Höheres als er, begründete Verhältniss anerkennt, thut er Verzicht darauf, das Weib von nun an als eine juridische Person zu betrachten. Der Mann tritt ganz an ihre Stelle; sie ist durch ihre Verheirathung für den Staat ganz vernichtet, zufolge ihres eigenen nothwendigen Willens, den der Staat garantirt hat. Der Mann wird ihre Garantie bei dem Staate; er wird ihr rechtlicher Vormund; er lebt in allem ihr öffentliches Leben; und sie behält lediglich ein häusliches Leben übrig. —

Die Garantie des Mannes für die Frau versteht sich von selbst, denn sie folgt aus der Natur ihrer Verbindung; ihre Grenzen werden wir tiefer unten sehen. — Jedoch kann es nicht undienlich seyn, dass er sie noch besonders erkläre, ausdrücklich sich zum Bürgen für dieses Weib einsetze. Man kann das Ja des Mannes bei der Trauung als die Zusicherung dieser Garantie ansehen, und nur unter dieser Bedingung erhält es einen Sinn.

§. 17.

Im Begriffe der Ehe liegt, dass die Frau, die ihre Persönlichkeit hingiebt, dem Manne zugleich das Eigenthum aller ihrer Güter und ihrer ihr im Staate ausschliessend zukommenden Rechte übergebe. Indem der Staat eine Ehe anerkennt, anerkennt und garantirt er zugleich dem Manne das Eigenthum der Güter seiner Frau — *nicht gegen die Frau*; denn mit dieser ist der Voraussetzung nach kein Rechtsstreit möglich, sondern *gegen alle übrigen Bürger*. Der Mann wird, in Beziehung auf den Staat, der einige Eigenthümer seiner vorherigen Güter und derer, die ihm die Frau zubringt. Die Acquisition ist unbeschränkt; da er ja als die einige juridische Person übrigbleibt.

Entweder das Eigenthum der Frau ist schon vorher declarirt, dem Staate bekannt und durch ihn anerkannt gewesen: so wird es nur auf den Mann übertragen; oder es geht erst jetzt aus dem Vermögen ihrer Eltern hervor; so geschieht erst jetzt die Declaration durch die Ehegenossen, und die Garantie der Eigenthümlichkeit dieser Gegenstände überhaupt durch den Staat. Von dem absoluten Eigenthume, Geld und Geldeswerth, hat nach den obigen Erweisen der Staat keine Notiz zu nehmen: doch ist es wegen einer doch möglichen künftigen Scheidung, um der Repartition, die dann entstehen muss (wovon tiefer unten), nöthig, dass der Staat den Werth des Eingebrachten wisse, oder dass wenigstens solche Veranstaltungen getroffen werden, dass er ihn zu seiner Zeit im Falle der Noth wissen könne. — Es kann ja nur ein Document darüber in der Familie der Frau, oder ein versiegeltes Document in den Gerichten, niedergelegt werden.

Ebenso liegt im Begriffe der Ehe die gemeinschaftliche Wohnung, gemeinschaftliche Arbeit, kurz, das Zusammenleben. Dem Staate scheinen beide nur Eine Person; was Eins thut, im gemeinschaftlichen Eigenthume, ist stets so gut, als ob das andere es zugleich mit thäte. Alle öffentliche juridische Handlungen aber besorgt allein der Mann.

§. 18.

Es bedarf keiner Gesetze des Staates, um das Verhältniss der Eheleute unter einander zu ordnen; es bedarf ebensowenig der Gesetze, um das Verhältniss beider gegen andere Bürger zu ordnen. Was ich von den Gesetzen gegen den Ehebruch halte, inwiefern sie aussehen und sich ausdrücken, als Gesetze über ein Eigenthum, und etwa den Besitz der Frau dem Manne und den des Mannes der Frau vor Verletzung sichern sollen, werde ich tiefer unten erklären. Wie der Staat die Eheleute ansieht, als eine juridische Person, deren äusserlicher Repräsentant der Mann ist, und ihr Vermögen als Ein Vermögen: so ist jeder einzelne Bürger verbunden, sie gleichfalls anzusehen. Bei Rechtsstreitigkeiten hat jeder sich an den Mann zu halten; unmittelbar mit der Frau kann keiner etwas abzumachen haben. Alles, was daraus folgt, ist die Schuldigkeit der Eheleute, ihre Ehe unter denen, mit welchen sie zunächst zu thun haben, bekanntzumachen; welches auch in moralischer Rücksicht, zur Verhütung des Aergernisses, das aus einer illegalen, oder für illegal gehaltenen Verbindung erfolgen würde, nothwendig ist, und daher am schicklichsten vermittelst der Geistlichkeit geschieht.

§. 19.

Ursprünglich, d. i. der blossen Naturanlage nach, geht der Mann allerdings auf Befriedigung des Geschlechtstriebes aus.

Wenn er aber entweder vor der Ehe durch Nachdenken und Belehrung, und in dem wirklichen Umgange mit ehrwürdigen Personen des weiblichen Geschlechtes (besonders an seiner Mutter), lernt, dass im Weibe Liebe wohne, und sie nur aus Liebe sich ergeben solle, so veredelt sich auch bei ihm der blosse Naturtrieb. Auch er will nicht mehr bloss geniessen, sondern er will geliebt seyn. Nachdem er weiss, dass das Weib sich verächtlich macht, wenn es sich ohne Liebe giebt, und dass ihre Lust eine herabwürdigende Lust sey, so will er sich nicht als Mittel dieser niederen Sinnlichkeit brauchen lassen. Er muss sich nothwendig selbst verachten, wenn er genöthigt wäre, sich als das blosse Werkzeug der Befriedigung eines unedlen Triebes anzusehen. Aus diesen Principien ist die Wirkung des Ehebruchs der Frau auf den Mann zu beurtheilen.

Die Ehefrau, die sich einem anderen Manne ergiebt, ergiebt sich ihm *entweder* aus ganzer wahrer Liebe. Dann aber hat sie, da die Natur ihrer Liebe die Theilung schlechthin nicht verträgt, aufgehört ihren Ehemann zu lieben, und das ganze Verhältniss mit demselben ist sonach vernichtet. Ueberdies hat sie, ohnerachtet sie Liebe zur Entschuldigung anführt, sich herabgewürdigt, denn ihre erste Verbindung mit ihrem Ehemanne muss ihr jetzt, wenn sie noch der Moralität fähig ist, als unedel und thierisch vorkommen, aus den oben angezeigten Gründen. Lässt sie noch den Schein des bisherigen Verhältnisses mit ihrem Ehemanne fortdauern, so entehrt sie sich dadurch abermals aufs äusserste. Entweder sie lässt es fortdauern aus sinnlicher Lust, oder um eines äusseren Zweckes willen. In jedem Falle braucht sie ihre Persönlichkeit als Mittel für einen niederen Zweck, und macht dadurch den Ehemann selbst zum Mittel. — *Oder,* der zweite Fall, sie übergab sich dem fremden Manne aus sinnlicher Lust: so ist anzunehmen, dass sie auch ihren Ehemann nicht liebe, sondern ihn lediglich zur Befriedigung ihres Triebes gebrauche; und dies ist schlechthin unter seiner Würde.

Der Ehebruch des Weibes vernichtet sonach in jedem Falle das ganze eheliche Verhältniss; und der Mann kann die Ehebrecherin nicht behalten, ohne sich selbst herabzuwürdigen. (Dies hat sich in der allgemeinen Empfindung aller nur ein wenig gebildeten Nationen gezeigt. Allenthalben wurde der Mann, der die Ausschweifungen seiner Frau duldete, verachtet, und man hat ihn mit einem besonderen Spottnamen belegt. Dies kommt daher, dass ein solcher Mann gegen die Ehre sündigt, sich unedel und niederträchtig zeigt.)

Die Eifersucht des Mannes hat den Charakter der Verachtung gegen das ungetreue Weib. Hat sie einen anderen, etwa den des Neides und der Missgunst, so macht sich der Mann selbst verächtlich.

§. 20.

Der Ehebruch eines Mannes zeigt entweder eine unedle Denkart, wenn das Weib, mit welcher er sich vergeht, sich ihm nicht aus Liebe ergiebt, sondern um eines anderen Zwekkes willen; er will dann bloss geniessen. Oder er ist die grösste Ungerechtigkeit gegen dieses Weib, wenn sie aus Liebe sich ihm giebt. Er macht dadurch zu allen Pflichten der Ehe, zu unbegrenzter Grossmuth, zu unbegrenzter Sorgfalt für ihre Zufriedenheit sich anheischig, welche er doch nicht erfüllen kann.

Nun ist es zwar an sich unedel, aber nicht geradezu den Charakter tödtend, wie beim Weibe, dass der Mann nur auf Befriedigung seines Triebes ausgehe: aber sein Eheweib kann dadurch, theils gar leicht auf die Gedanken kommen, dass er auch sie selbst nicht anders behandele, und dass alles das, was sie für grossmüthige Zärtlichkeit hielt, nichts sey als blosser Geschlechtstrieb, wodurch sie sich sehr herabgewürdigt fühlen müsste. — Theils wird einer liebenden Frau es sehr schmerzlich fallen, dass dieselbe Aufopferung, die sie selbst für ihren Mann hat, eine andere Frau ausser ihr haben solle. (Daher kommt es, dass die Eifersucht der Frau etwas von Neid und von Hass gegen die Nebenbuhlerin hat.) — Es ist also sehr leicht möglich, dass dadurch das Herz der Frau vom Manne abgewendet, ganz sicher aber, dass ihr ihr Verhältniss dadurch verbittert werde; und dies ist gegen die schuldige Grossmuth des Mannes.

Also — der Ehebruch des Mannes vernichtet nicht nothwendig das eheliche Verhältniss, sowie der des Weibes es nothwendig vernichtet — aber es ist doch möglich, dass er es vernichte, und dann ist die Frau herabgewürdigt vor sich selbst. An Schuld giebt er dem des Weibes nichts nach; man könnte sagen, sie ist grösser, weil die Grossmuth dadurch verletzt wird, wodurch sich eine niedrig gesinnte Seele verräth. Die Frau kann verzeihen: und die würdige edle Frau wird es sicher. Aber es ist drückend für den Mann, und noch drückender für die Frau, wenn sie etwas zu verzeihen hat. Der erstere verliert den Muth und die Kraft, das Haupt der Ehe zu seyn; und die letztere fühlt sich gedrückt, den, dem sie sich ergeben hat, nicht achten zu können. Das Verhältniss zwischen beiden wird so ziemlich umgekehrt. Die Frau wird die grossmüthige, und der Mann kann nicht füglich etwas anderes seyn, als der unterwürfige.

Dies zeigt sich auch im gemeinen Urtheile. Eine Frau, die die Unordnung ihres Mannes weiss und erträgt, wird nicht verachtet; im Gegentheil, je sanfter und weiser sie sich dabei beträgt, desto mehr wird sie geachtet. Man setzt sonach voraus, dass sie nicht rechtliche Hülfe suchen solle. Woher diese tief in der menschlichen Seele liegende Meinung? Etwa bloss aus unserer Gesetzgebung und bloss bei uns Männern? Sie ist ja bei den Weibern, die über diese Gesetzgebung klagen, gleichfalls. Sie gründet sich auch auf die angezeigten Grundverschiedenheiten der beiden Geschlechter.

§. 21.

Um die bürgerlichen Folgen des Ehebruchs und der daraus etwa erfolgenden Scheidung gründlich beurtheilen zu können, müssen wir vor allen Dingen das Verhältniss des Staates und der Gesetzgebung zu der Befriedigung des Geschlechtstriebes ausser der Ehe untersuchen.

Es ist die Pflicht des Staates, die *Ehre* des weiblichen Geschlechtes, d. h. nach obigem, dass sie nicht gezwungen werden, sich einem Manne zu ergeben, ausser aus Liebe, zu beschützen; denn diese ihre Ehre ist ein Theil, ja der edelste Theil ihrer Persönlichkeit. Jeder hat aber auch das Recht, — nemlich es ist kein äusserer Rechtsgrund dagegen — seine Persönlichkeit aufzuopfern. So wie jeder das unbegrenzte äussere — nicht innere moralische — Recht auf sein eignes Leben hat, und der Staat kein Gesetz gegen den Selbstmord machen kann: ebenso hat auch insbesondere das Weib das unbegrenzte äussere Recht auf ihre Ehre. Es steht ihr äusserlich frei, sich zum Thiere herabzuwürdigen, sowie es auch dem Manne äusserlich freistehen muss, unedel und gemein zu denken.

Will das Weib sich aus blosser Wollust oder für andere Zwecke hingeben, und findet sich ein Mann, der auf Liebe Verzicht thut, so hat der Staat kein Recht, es zu verhindern.

Der Staat kann sonach der Strenge nach — was er dabei denn doch zu bedenken habe, wird sich tiefer unten ergeben — gegen Hurerei und Ehebruch keine Gesetze machen, und keine Strafen darauf setzen. (Dies ist auch wirklich die ursprüngliche Einrichtung in christlichen Staaten. Die Vergehungen dieser Art werden nicht sowohl als Uebertretungen eines Civilgesetzes, sondern vielmehr als Uebertretungen eines moralischen Gesetzes, und von der moralischen Zwangsgesellschaft, der Kirche, bestraft. Die Hauptstrafe für sie war immer eine Kirchenbusse. Das Rechtmässige dieses Verfahrens haben wir hier nicht zu untersuchen, denn wir reden vom Staate, und nicht von der Kirche. — Z. B. die Einkünfte der päpstlichen Kammer von liederlichen Weibspersonen sind eine grosse Consequenz in der Inconsequenz. Die Kirche ist es eigentlich, die ihre Einwilligung zu dieser Lebensart geben muss, ausserdem dürfte sie nicht getrieben werden; und das Geld, welches erlegt wird, ist die Busse, die vorausbezahlt wird für die Sünden, die sie noch erst begehen wollen.)

§. 22.

Entweder in einem Verhältnisse, dessen letzter Zweck die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist, und das sich auf Eigenniss gründet, ist Beständigkeit und Publicität. Dann heisst es das *Concubinat;* welches eben durch das Beisammenwohnen Publicität, wenigstens für eine aufmerksame Polizei, erhält.

Der Staat kann, aus dem eben angegebenen Grunde, das Concubinat nicht verbieten. Nur muss er zuvörderst sich überzeugen, dass dem Weibe keine Gewalt zugefügt werde, sondern dass sie den zwar schändlichen Contract freiwillig geschlossen. Das Weib muss dies decleriren; nur, da die Sache unwürdig ist, nicht mit Feierlichkeit und Gepränge, und ja nicht vor den moralischen Lehrern, sondern etwa vor gewissen Polizeidienern, die ohnedies verpflichtet sind, sich mit unehrlichen Sachen zu beschäftigen.

Der Staat muss ferner wissen, dass diese Verbindung, ob sie gleich den äusseren Anschein einer Ehe hat, keine sey. Sie hat die juridischen Folgen der Ehe nicht, der Mann wird nicht Garant und rechtlicher Vormund des Weibes. Das Band kann wieder gelöset werden, sobald es einem von beiden einfällt, ohne alle Formalität. Der Staat hat es nicht garantirt. Ebensowenig garantirt er die Bedingungen des Vertrages; und die Weibsperson erhält keine zu Recht beständige Anforderung auf den Mann, aus folgendem Grunde. Nur mit einem Gewerbe, das der Staat bestätigt und anerkennt, erhält man eine zu Recht beständige Anforderung. Nun kann zwar der Staat dasjenige Gewerbe, welches hier getrieben wird, nicht verhindern, weil das ausser seinen Rechten liegt, aber er kann es auch nicht bestätigen, weil es unmoralisch ist. Wenn also der Mann sein Wort nicht halten will, so setzt er dadurch zwar allerdings seiner Niederträchtigkeit, und, wie zu hoffen ist, der allgemeinen Verachtung gegen ihn, die Krone auf, aber die Weibsperson kann ihn nicht verklagen, und wird von den Gerichten abgewiesen.

§. 23.

Oder — der zweite Fall — mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes ausser der Ehe ist das Zusammenleben nicht verknüpft.

Zuvörderst kann der Fall der seyn: dass das Weib sich dem Willen des Mannes unterwerfe, ohne dass er ihr etwas bezahle, oder ihr Bezahlung — sie bestehe in was sie wolle, im Gelde, Geldeswerth oder auch in einer Gefälligkeit — verspreche; oder, ohne dass *auf irgend eine* Weise ausdrücklich erklärt werde, ihre Unterwerfung geschehe nicht aus Liebe: so ist anzunehmen, sie sey aus Liebe geschehen. Dass sie nicht aus Gewinnsucht geschehen ist, liegt klar am Tage, dass sie aus Wollust geschehen sey, ist ohne Beweis nie vorauszusetzen, weil es gegen die Natur des Weibes ist. Es müsste ausdrücklich nachgewiesen werden, dass sie dafür bekannt sey, sich jedem hinzugeben. — Aber Unterwerfung aus Liebe begründet die Ehe. Es ist sonach zwischen diesen beiden Personen, die wir annehmen, eine Ehe wirklich vollzogen; auch ohne ausdrückliches Eheversprechen. Wenn dies dabei vorgekommen ist, so versteht es sich ohnedies von selbst.

Es fehlt nur noch an der öffentlichen Anerkennung dieser Ehe: an der Trauung. Diese ist der Staat dem Weibe schlechthin schuldig; denn er ist schuldig, ihre Ehre, als das Recht ihrer Persönlichkeit, zu schützen. Sie selbst hat, der Voraussetzung nach, ihrer Ehre nichts vergeben; also darf auch der Staat derselben nichts vergeben. Der Mann kann mit Zwang zur Trauung angehalten werden. Er wird nicht etwa zur Ehe gezwungen, denn diese hat er schon wirklich geschlossen, sondern nur zur öffentlichen Erklärung seiner Ehe. Ist eine unüberwindliche Abneigung bei ihm, oder giebt es andere Gründe, die die Fortdauer der Ehe erschweren, z. B. völlige Ungleichheit des Standes, so kann er nach der Trauung wieder geschieden werden; und diese Scheidung wird behandelt nach den Gesetzen der Ehescheidung überhaupt, wovon wir eben reden wollen. Die Frau und das Kind trägt seinen Namen, und die Frau ist völlig anzusehen, wie eine abgeschiedene.

(Aus der wahren Ungleichheit des Standes folgt Ungleichheit der Erziehung, völlige Verschiedenheit des ganzen Ideenkreises, Nichtpassen in die Gesellschaften, in welchen der andere Theil allein leben kann; und dadurch wird eine Ehe, eine völlige Vereinigung der Herzen und Seelen in Eins, eine wahre Gleichheit beider, schlechterdings unmöglich gemacht: das Verhältniss wird nothwendig ein Concubinat, das von der einen Seite nur die Befriedigung des Eigennutzes, von der andern nur die des Geschlechtstriebes zum Zwecke hat. So etwas kann der Staat sich nie für eine dauernde Ehe ausgeben lassen, noch es, als eine solche, anerkennen. Es giebt aber von Natur nur zwei verschiedene Stände: einen solchen, der nur seinen Körper für mechanische Arbeit, und einen solchen, der seinen Geist vorzüglich ausbildet. Zwischen diesen beiden Ständen giebt es eine wahre Mésalliance; und ausser dieser giebt es keine).

Oder der Fall ist der: es kann der Geschwächten nachgewiesen werden, dass sie vorher oder hinterher es mit Anderen gehalten, oder dass sie sich um einen Preis gegeben habe. Im letzteren Falle muss klar seyn, dass sie ausdrücklich auf ihre Persönlichkeit diesen Preis gesetzt, und nur in der Erwartung desselben, oder nachdem sie ihn schon hatte, sich hingegeben. Hat sie bloss bei anderen Gelegenheiten Geschenke von dem Geliebten angenommen, so beweist dies nichts gegen ihre Tugend. — Kann der Weibsperson dieser Beweis geführt werden, so ist sie eine Entehrte, und hat keinen Schutz bei der Obrigkeit: denn diese kann nicht eine Ehre schützen, welche gar nicht vorhanden, sondern von ihrer Besitzerin selbst aufgegeben ist.

Prostituirte Weibspersonen (*quae quaestum corpore exercent*), die dies zu ihrem einzigen Gewerbe machen, kann der Staat innerhalb seiner Grenzen nicht dulden; er muss sie des Landes verweisen: und dies ohne Abbruch ihrer eben abgeleiteten Freiheit, mit ihrem Leibe vorzunehmen, was sie wollen, aus folgendem sehr einfachem Grunde. — Der Staat muss wissen, wovon jede Person lebt, und muss ihr das Recht geben, ihr Gewerbe zu treiben. Welche dies nicht angeben kann, hat das Bürgerrecht nicht. Wenn nun eine Weibsperson dem Staate jenen Nahrungszweig angäbe, so hätte er das Recht, sie für wahnsinnig zu halten. *Propriam turpitudinem confitenti non creditur*, ist eine richtige Rechtsregel. Es ist sonach so gut, als ob sie kein Gewerbe angegeben hätte, und in *dieser Rücksicht* ist sie, wenn sie sich nicht eines anderen bedenkt, über die Grenze zu bringen. — In einem gehörig constituirten Staate kann dieser Fall nicht füglich eintreten. Da ist jeder auf eine vernünftige Art versorgt. Haben sie noch ein anderes Gewerbe daneben, und ist jenes nicht ihr fixirter Stand, so ignorirt der Staat ihren Lebenswandel. Die Frage über Gewalt kann hier nicht stattfinden, da dieser Lebenswandel ja keine Publicität erhält, so wie das Concubinat durch das regelmässige Zusammenwohnen. — Der Staat weiss von diesen Unregelmässigkeiten nichts, und hat nicht etwa den Männern den Genuss dieser entehrenden Lüste garantirt, wie er z. B. seinen Bürgern garantirt hat, ruhig und bequem auf der Strasse reisen zu können. Die Aufsicht über die Gesundheit jener Prostituirten ist sonach gar kein Zweig der Polizei; und ich gestehe, dass ich sie eines rechtlichen Staates für unwürdig halte. Wer liederlich seyn will, der mag denn doch auch die natürlichen Folgen seiner Liederlichkeit tragen. Ebensowenig garantirt, wie sich von selbst versteht, der Staat die Contracte, die über dergleichen Dinge geschlossen werden. Eine Prostituirte kann in dergleichen Angelegenheiten nicht klagen.

§. 24.

Diese Grundsätze auf den Ehebruch angewendet. — Der Staat kann ebensowenig Gesetze gegen ihn geben, noch Strafen festsetzen, als gegen irgend eine aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. Wessen Rechte sollten denn durch dieses Vergehen verletzt werden? Etwa die des Mannes, mit dessen Weibe, oder die des Weibes, mit dessen Manne die Ehe gebrochen wird? Ist denn die eheliche Treue Object eines Zwangsrechts? So wird sie in diesen Gesetzen allerdings angesehen. Aber sie gründet sich ja in der That auf die Verbindung der Herzen. Diese ist eine freie Verbindung, die sich nicht erzwingen lässt; und wenn *sie* aufhört, so ist das Erzwingen *der äusseren Treue*, deren Erzwingung allein physisch möglich wäre, rechtlich unmöglich und widerrechtlich.

§. 25.

Ist das Verhältniss, das zwischen Eheleuten seyn sollte, und welches das Wesen der Ehe ausmacht, unbegrenzte Liebe von des Weibes, unbegrenzte Grossmuth von des Mannes Seite, vernichtet, so ist dadurch die Ehe zwischen ihnen aufgehoben. Also — *Eheleute scheiden sich selbst mit freiem Willen, sowie sie sich mit freiem Willen verbunden haben.* — Ist der Grund ihres Verhältnisses aufgehoben, so dauert, wenn sie doch beisammenbleiben, ohnedies die Ehe nicht fort, sondern ihr Beisammenleben lässt sich nur für Concubinat halten: ihre Verbindung ist nicht mehr selbst Zweck, sondern es giebt einen Zweck ausser ihr, meistens den des zeitlichen Vortheils. Nun kann keinem Menschen zugemuthet werden, etwas Unedles, dergleichen das Concubinat ist, zu begehen: also kann auch der Staat solchen, deren Herzen geschieden sind, nicht zumuthen, länger beisammenzuleben.

Hieraus würde hervorgehen, dass der Staat bei Trennungen der Ehen gar nichts zu thun hätte, ausser dies: dass er verordne, auch die geschehene Trennung ihm, der die Verbindung anerkannt hat, zu declariren. Die juridischen Folgen, welche die Ehe hatte, fallen nach der Trennung derselben nothwendig weg, und deswegen muss der Staat davon benachrichtiget werden, um seine Maassregeln darnach zu nehmen.

§. 26.

Nun aber maassen unsere meisten Staaten sich allerdings ein Rechtserkenntniss in Ehescheidungssachen an. Haben sie daran völlig Unrecht; oder, wenn sie nicht völlig Unrecht haben, worauf gründet sich ihr Recht?

Darauf: es kann der Fall seyn, dass die zu trennenden Eheleute den Staat zur Hülfe bei ihrer Trennung auffordern; und dann muss der Staat urtheilen, ob er ihnen die Hülfe zu leisten habe, oder nicht. Das Resultat davon wäre dieses: *alles Rechtsurtheil des Staates in Ehescheidungssachen ist nichts anderes, als ein Rechtsurtheil über die Hülfe, die er selbst dabei zu leisten habe.* Wir wollen dies einzeln durchgehen.

§. 27.

Entweder beide Theile sind einig, sich von einander zu trennen, und auch über die Theilung des Vermögens sind sie einig, so dass kein Rechtsstreit stattfinde; so haben sie schlechthin nichts weiter zu thun, als nur dem Staate ihre Trennung zu erklären. Die Sache ist unter ihnen schon abgethan, das Object ihrer Uebereinstimmung ist ein Object ihrer natürlichen Freiheit: und der Staat hat der Strenge nach nicht einmal nach den Gründen ihrer Trennung zu fragen.

Wenn er bei uns darnach fragt, so thut es nicht eigentlich der Staat, sondern die Kirche thut es, als moralische Gesellschaft. Daran hat sie nun ganz Recht; denn die Ehe ist eine moralische Verbindung, und es kann daher den sich trennenden Ehegatten allerdings daran liegen, vor dem Repräsentanten der moralischen Gesellschaft, der Kirche, in der sie doch hoffentlich bleiben wollen, sich zu rechtfertigen; auch etwa den Rath ihrer Lehrer und Gewissensräthe darüber zu vernehmen. Auch wird es ganz schicklich seyn, dass die letzteren Vorstellungen versuchen. Nur ist dabei folgendes wohl zu merken: die Geistlichen haben kein Zwangsrecht, weder auf das Geständniss der Bewegungsgründe zur Trennung, noch auf die Befolgung ihres Rathes. Wenn beide Eheleute sagen: wir wollen es auf unser Gewissen nehmen, oder: eure Gründe bewegen uns nicht, so muss es dabei bleiben.

Resultat: die Einwilligung beider Theile trennt die Ehe juridisch, ohne weitere Untersuchung.

§. 28.

Wenn ein Theil von beiden in die Trennung nicht willigt, dann ist die Anzeige bei dem Staate nicht eine blosse Declaration, sondern zugleich eine Aufforderung seines Schutzes, und jetzt tritt ein Rechtserkenntniss des Staates ein.

Was könnte der Theil, der die Trennung verlangt, vom Staate fordern? Klagt der Mann auf die Scheidung wider Willen der Frau, so ist der Sinn seiner Forderung der: der Staat solle die Frau aus seinem Hause vertreiben. Klagt die Frau gegen den Willen des Mannes, so ist, da der Mann nicht vertrieben werden kann, indem ihm als Repräsentanten der Familie das Haus gehört, die Frau aber, da sie gehen will, wohl selbst gehen könnte — es ist, sage ich, der Sinn ihrer Forderung der: dass der Staat den Mann nöthige, ihr ein anderes Unterkommen zu verschaffen.

Nach welchen Gesetzen hat nun hierbei der Staat sich zu bestimmen?

§. 29.

Der Fall sey der: dass der Mann auf die bürgerliche Scheidung klage, um Ehebruches der Frau willen. Es ist nach dem obigen gegen die Ehre des Mannes, mit einer solchen Frau länger zu leben; und ihr Verhältniss kann fernerhin gar nicht mehr Ehe genannt werden, sondern es wird Concubinat. Aber der Staat kann keinen Menschen nöthigen, etwas gegen seine Ehre und sein sittliches Gefühl zu thun. Es ist sonach in diesem Falle die Schutzpflicht des Staates, den Mann seiner Frau zu entledigen. Aus welchen Gründen könnte denn die Frau begehren, länger bei dem Manne zu leben? Liebe ist bei ihr nicht zu präsumiren, also um anderer Zwecke willen. Aber der Mann kann sich nicht zum Werkzeuge ihrer Zwecke machen lassen. Dass ohne Klage des Mannes der Staat kein Recht habe, auf Ehebruch zu inquiriren, und etwa den Mann gegen seinen Willen zu scheiden, geht schon aus dem obigen hervor, da der Ehebruch gar nicht ein Gegenstand der bürgerlichen Gesetzgebung ist.

Selbst die Kirche hat keine Ehre davon, dem Manne der Ehebrecherin zuzureden, und ihn zur Verzeihung zu ermahnen. Denn dieselbe kann nichts Unehrbares und Unmoralisches, wie die Fortsetzung des Beisammenlebens in diesem Falle offenbar seyn würde, anrathen.

Der Fall sey der: dass der Mann auf die Trennung klage, wegen Mangel an Liebe der Frau überhaupt. Entweder gesteht diese den Mangel der Liebe zu. — Dann hat der Staat den Mann der Frau zu entledigen; denn nur Liebe ist der Grund einer rechtmässigen Ehe, und wo diese nicht ist, ist die Verbindung blosses Concubinat. Aus welchem Grunde könnte doch die Frau verlangen, länger mit einem Manne zu leben, den sie ihrem eigenen Geständnisse nach nicht liebt? Es könnten keine anderen als äussere Zwecke seyn, zu deren Werkzeuge der Mann sich nicht kann machen lassen. — Oder die Frau gesteht ihren Mangel an Liebe nicht zu. — Dann kann der Staat nicht unmittelbar verfahren, sondern hat diese Ehe unter strenge Aufsicht zu nehmen; bis entweder die Eheleute sich vertragen, oder bis ein triftiger Grund der Trennung *klar und erweislich* wird. — Das Recht der Aufsicht, welches er ausserdem auf keine Ehe hat, erhält er dadurch, dass er zum Richter gemacht worden ist über einen Umstand, der nicht klar ist, noch ihm klar werden kann, ohne diese Aufsicht. (Etwas vorher nur seinem mittelbaren Schutze Unterworfenes ist ihm durch die Klage unmittelbar unterworfen worden.)

Die Versagung dessen, was man auf eine sehr unedle Weise eheliche Pflicht genannt hat, von Seiten der Frau, beweist den Mangel der Liebe, und ist insofern ein Rechtsgrund der Trennung. Die Liebe geht aus von dieser Unterwerfung der Frau, und diese Unterwerfung bleibt die fortdauernde Aeusserung der Liebe. *Inwiefern* sie, habe ich gesagt, diesen Mangel der Liebe beweist: denn wenn Krankheit oder ein anderer physischer Verhinderungsgrund nachgewiesen werden kann, dann beweist sie den Mangel der Liebe nicht. In diesem Falle wäre die Klage des Mannes über alle Begriffe unedel. — Wenn er aber doch so unedel dächte? So kann der Staat zwar zum Diener seiner geheimen Denkart sich nicht machen; aber ein solcher Mann ist einer braven Frau unwürdig, und es ist zu hoffen, dass dieselbe, besonders durch Vorstellungen der Geistlichen, zu vermögen seyn wird, gegen einen Ersatz, in die Trennung zu willigen: wodurch dann die Einwilligung beider Theile erhalten, und beim Staate lediglich eine Declaration nöthig seyn würde; so dass, was er dabei zu thun hätte, weiter nicht in Frage käme.

Wenn die Frau in eine Criminaluntersuchung verfällt, wo der Staat sich an ihren Leib und Leben hält, ist sie durch die

Sache selbst vom Manne geschieden: der Staat selbst nimmt sie ihm weg. Der Mann ist sonst ihr gerichtlicher Vormund. In einer Criminal-, also ausschliessend persönlichen Sache, kann er das nicht seyn. Sie erhält ihre Selbstständigkeit, und ist dadurch geschieden. Wird sie unschuldig befunden, so tritt sie wieder zurück unter die Botmässigkeit des Mannes. — Will nach ausgestandener Strafe der Mann sie wieder nehmen, so darf er das thun; aber nöthigen kann ihn dazu niemand, denn er ist durch sie entehrt worden.

§. 30.

Der Fall sey der: dass die Frau auf die juridische Trennung klage, um Ehebruchs des Mannes willen. — Es ist nach obigem allerdings möglich, und bringt der Frau keine Unehre, sondern vielmehr Ehre, dem Manne zu verzeihen. Es ist sonach rathsam, ihr Vorstellungen zu thun, auch wohl auf einige Zeit sie zur Geduld zu verweisen. — (Die Scheidung von Tisch und Bette.) Besteht sie aber auf ihrem Begehren, so muss sie geschieden werden; denn nur sie selbst kennt ihr Herz, und kann darüber entscheiden: ob durch die Untreue ihres Mannes die Liebe zu ihm ganz ausgetilgt sey. Nachdem aber die Liebe ausgetilgt ist, die Frau doch zu nöthigen, ihrem Manne sich zu unterwerfen, wäre wider die erste Pflicht des Staats gegen das weibliche Geschlecht.

Ueberhaupt ist der Staat stets verbunden, auf Anhalten der Frau, ihre Klage sey welche sie wolle, nach vorläufigen Vorstellungen, wenn sie dennoch auf ihrer Forderung besteht, sie zu scheiden. Das andere Geschlecht muss hierüber begünstigt werden. Der Grund davon ist dieser: durch die Klage auf die Scheidung mag sie vielleicht nichts gegen ihren Mann beweisen; was sie selbst aber betrifft, beweist sie den Mangel ihrer Liebe; und ohne Liebe soll sie nicht genöthigt werden, sich zu unterwerfen. — Eben darum aber, weil sie ihr eigenes Herz zuweilen nicht recht kennt, und wohl mehr liebt, als sie glaubt, sind hier die Vorstellungen und der Versuch der Scheidung für eine gewisse Zeit anzuwenden.

Die Klage über versagte eheliche Pflicht von Seiten des

Weibes ist eine ihr Geschlecht entehrende Klage, eine Sünde gegen die Natur; und man kann es nicht wohl anders, als Barbarei nennen, dass der Staat — sogar die Kirche im Namen desselben — eine solche Klage annimmt. Auch bestätigt es die Erfahrung, dass die Weiber sich ihrer selbst schämen, und sie meist nur als Vorwand gebrauchen. Erlaube ihnen doch der Staat geradezu, ihre Abneigung zu gestehen.

Eine Criminaluntersuchung, in die der Mann verfällt, scheidet nicht nothwendig. Das Verhältniss ist hier ein ganz anderes. Der Mann muss ja immer in seinem und der Frau Namen vor Gericht stehen. — Doch ist eine solche Untersuchung ein sehr gültiger Grund für die Frau, auf Scheidung zu klagen; denn sie kann einen Verbrecher nicht achten. Will sie aber bei ihm bleiben, selbst sein Schicksal mit tragen und es erleichtern, soviel es ihr die Gesetze zulassen, so steht ihr das ganz frei.

Bösliche Verlassung — d. i. Verlassung, ohne dass der Ehegatte von derselben und ihren Gründen weiss, als Grund der Klage auf die Scheidung, scheidet ohne weiteres; denn der Theil, der den anderen verlassen hat, ist anzusehen, als habe er sich selbst geschieden: der verlassene aber klagt auf die Scheidung. Sonach ist hier die Einwilligung beider Theile.

§. 31.

Wie ist es bei der Scheidung in Absicht des Vermögens zu halten?

Da meine Grundsätze darüber von den gewöhnlichen abgehen, so bitte ich, die Gründe der Entscheidung wohl zu überlegen.

Die Frau unterwirft mit ihrer Persönlichkeit zugleich ihr ganzes Vermögen dem Manne; und er kann ihre Liebe mit nichts anderem vergelten, als dass er, sowie seine Person und Freiheit, also auch sein ganzes Vermögen, ihr gleichfalls unterwerfe; doch mit dem Unterschiede, dass er die äussere Herrschaft über das Ganze behalte. — Aus der Vereinigung der Herzen erfolgt nothwendig Vereinigung der Güter, unter der

Oberherrschaft des Mannes. Aus zwei Vermögen wird nur Ein Vermögen.

Jetzt wird diese Verbindung getrennt; aber wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Jeder Theil müsste der ersten Ansicht nach in den vorigen Zustand wieder eingesetzt werden; zurückbekommen, was er zur gemeinschaftlichen Masse gab.

Aber, — eine Betrachtung, die dieses Resultat sehr ändert, — beide haben eine Zeitlang dieses Vermögen, — der Präsumtion nach durch Einen Willen, und überhaupt, als Ein Subject, verwaltet, genossen, vermehrt, vermindert. Der Effect dieser gemeinschaftlichen Verwaltung lässt sich nicht aufheben; er ist nothwendig beiden gemein, und bleibt beiden gemein. Nachgerechnet kann nicht werden, so dass der eine Theil zum anderen sage: du hast dieser oder jener Pflege bedurft, der ich nicht bedurfte; ich habe dieses oder jenes erworben, das du nicht erworben hast; denn wenn beide nur in einer wahren Ehe lebten, so war das Bedürfniss jedes Theils zugleich Bedürfniss des anderen, und der Gewinn des einen Theils zugleich Gewinn des anderen; beide waren der rechtlichen Präsumtion nach nur Eine Person. So wenig jemand mit sich selbst Abrechnung hält, und handelt und processirt, so wenig können es Ehegatten. Jetzt freilich wird dieses Verhältniss aufgehoben, und es ist von diesem Augenblicke an anders; bis dahin aber war es so, und der Effect dieses Verhältnisses lässt sich nicht vernichten.

Nun aber ist die äussere Bedingung dieses Effects das zugebrachte Vermögen: nicht etwa bloss an baarem Gelde, sondern auch an Rechten und Privilegien. (Ueber die inneren Bedingungen, den Fleiss, die Sorgfalt eines jeden Theils soll eben nicht nachgerechnet werden.) Nach diesem Verhältnisse des zugebrachten müsste das zur Zeit der Scheidung vorhandene ganze Vermögen, als Effect, getheilt werden. Was jeder Theil zugebracht hat, muss gerichtlich nachgewiesen werden können, zufolge einer oben beigebrachten Bemerkung. Habe z. B. die Frau Ein Drittel, der Mann zwei Drittel, des ganzen Vermögens, womit der Ehestand angefangen wurde, eingebracht. Der Bestand des ganzen Vermögens bei der Scheidung wird untersucht, und nach demselben Verhältniss getheilt, so, dass die abgeschiedene Frau ein Drittel herausbekomme, der Mann zwei Drittel behalte. Die Frau bekommt nicht etwa ihr eingebrachtes zurück; sie überträgt von demselben ihren Theil des Verlustes, wenn sich das ganze verringert; sie erhält ihren Theil des Gewinns, wenn sich das ganze vermehrt hat. Es ist ganz so, wie bei einer Mascopei. — Andere Dispositionen der Gesetzgebung hierüber mögen wohl ihre politischen Gründe haben, aber sie sind nicht gerecht.

Wie es bei einer Scheidung in Absicht der Theilung der Kinder unter die geschiedenen Ehegatten zu halten sey, dies wird sich erst tiefer unten bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern einsehen lassen.

Dritter Abschnitt.

Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältniss beider Geschlechter überhaupt im Staate.

§. 32.

Hat das Weib die gleichen Rechte im Staate, welche der Mann hat? Diese Frage könnte schon als Frage lächerlich scheinen. Ist der einzige Grund aller Rechtsfähigkeit Vernunft und Freiheit: wie könnte zwischen zwei Geschlechtern, die beide dieselbe Vernunft und dieselbe Freiheit besitzen, ein Unterschied der Rechte stattfinden?

Nun aber scheint es doch allgemein, seitdem Menschen gewesen sind, anders gehalten, und das weibliche Geschlecht in der Ausübung seiner Rechte dem männlichen nachgesetzt worden zu seyn. Eine solche allgemeine Uebereinstimmung muss einen tiefliegenden Grund haben; und ist die Aufsuchung desselben je ein dringendes Bedürfniss gewesen, so ist sie es in unseren Tagen.

Vorausgesetzt, dass das andere Geschlecht in Absicht seiner Rechte wirklich gegen das erste zurückgesetzt sey, so würde es keineswegs hinreichen, als den Grund dieser Zurücksetzung die geringeren Geistes- und körperlichen Kräfte des Weibes anzuführen. Besonders auf das erstere würden die Weiber und ihre Schutzredner antworten: zuvörderst bildet man uns nicht gehörig aus, und das männliche Geschlecht entfernt uns geflissentlich von den Quellen der Bildung; dann ist euer Vorgeben nicht einmal streng richtig, denn gegen die meisten Männer, die der Ruhm ihres Geschlechts sind, wollten wir euch gar wohl Weiber gegenüberstellen, die nach einer gerechten Schätzung ihnen nichts nachgeben würden; endlich könnte aus dieser Ungleichheit, wenn sie auch gegründet wäre, nimmermehr eine so entschiedene Ungleichheit der Rechte folgen, da man ja wohl auch unter den Männern eine sehr grosse Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Kräfte wahrnimmt, ohne dass man daraus eine so drückende Folgerung auf das gegenseitige Rechtsverhältniss derselben gestatten will.

Es wäre demnach vor allen Dingen nur das zu untersuchen: ob denn auch wirklich die Weiber so zurückgesetzt sind, als es einige unter ihnen, und noch mehr, einige unberufene Schutzredner derselben vorgeben. Es wird in unserer Darstellung ein Punct nach dem anderen sich ergeben.

§. 33.

Ob an sich dem weiblichen Geschlechte nicht alle Menschen- und Bürgerrechte so gut zukommen, als dem männlichen; darüber könnte nur der die Frage erheben, welcher zweifelte, ob die Weiber auch völlige Menschen seyen. Wir sind darüber nicht im Zweifel, wie aus den oben aufgestellten Sätzen hervorgeht. Aber darüber: ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch *nur wollen könne*, könnte allerdings die Frage entstehen. Wir gehen, um diese Frage zu beantworten, die möglichen Zustände des Weibes einzeln durch.

§. 34.

Der *Regel* nach, — von den Ausnahmen tiefer unten —

ist das Weib entweder noch *Jungfrau*, und dann steht sie unter der väterlichen Gewalt, wie der unverheirathete Jüngling ebenfalls. Hierin sind beide Geschlechter ganz gleich. Beide befreiet ihre Verheirathung, in Absicht welcher beide gleich frei sind; oder, wenn Eins den Vorzug hat, so sollte die Tochter ihn haben. — Sie darf schlechthin auch nicht einmal durch Vorstellungen und Zureden zur Heirath genöthigt werden: welches bei dem Sohne noch eher thunlich ist, aus den oben angezeigten Gründen. —

Oder das Weib ist *verheirathet*, und dann hängt ihre eigene Würde daran, dass sie ihrem Manne ganz unterworfen sey und scheine. — Man bemerke wohl — es geht zwar dies aus meiner ganzen Theorie hervor, und ist mehrmals ausdrücklich angemerkt, aber es ist vielleicht nicht überflüssig, es wiederholt einzuschärfen, — das Weib ist nicht unterworfen, so dass der Mann ein *Zwangsrecht* auf sie hätte, sie ist unterworfen durch ihren eigenen fortdauernden nothwendigen und ihre Moralität bedingenden Wunsch, unterworfen zu seyn. Sie dürfte wohl ihre Freiheit zurücknehmen, wenn sie *wollte;* aber gerade hier liegt es; sie kann es vernünftigerweise nicht *wollen*. Sie muss, da ihre Verbindung nun einmal allgemein bekannt ist, allen, denen sie bekannt ist, erscheinen wollen, als gänzlich unterworfen dem Manne, als in ihm gänzlich verloren.

Also, zufolge ihres eigenen nothwendigen Willens ist der Mann der Verwalter aller ihrer Rechte; sie will, dass dieselben behauptet, und ausgeübt werden, nur inwiefern *er* es will. Er ist ihr natürlicher Repräsentant im Staate und in der ganzen Gesellschaft. Dies ist ihr Verhältniss zur Gesellschaft, ihr *öffentliches* Verhältniss. Ihre Rechte unmittelbar durch sich selbst auszuüben, kann ihr gar nicht einfallen.

Was das *häusliche* und *innere* Verhältniss anbelangt, *giebt nothwendig die Zärtlichkeit des Mannes ihr alles und mehr zurück, als sie verloren hat.* Der Mann wird ihre Rechte nicht aufgeben, denn sie sind seine eigenen Rechte; er würde dadurch sich selbst schaden, und sich und sein Weib vor der Gesellschaft entehren. — Das Weib hat auch Rechte über öffentliche Angelegenheiten, denn sie ist Bürgerin. Ich halte es für die Schuldigkeit des Mannes, dass er in Staaten, wo der Bürger eine Stimme über öffentliche Angelegenheiten hat, diese Stimme nicht gebe, ohne mit seiner Gattin sich darüber unterredet, und durch das Gespräch mit ihr seine Meinung modificirt zu haben. Er wird sonach nur das Resultat ihres gemeinsamen Willens vor das Volk bringen. Ueberhaupt muss ein Familienvater, der zugleich die Rechte seiner Gattin und seiner Kinder besorgt, grösseren Einfluss, und eine entscheidendere Stimme im gemeinen Wesen haben, als derjenige, der bloss die Rechte seines Individuums vertritt. Wie dies einzurichten sey, ist eine Untersuchung für die Politik.

Die Weiber üben sonach ihr Stimmrecht über öffentliche Angelegenheiten wirklich aus; nur nicht unmittelbar durch sich selbst, weil sie dies nicht wollen können, ohne ihrer weiblichen Würde zu vergeben; sondern durch den billigen und in der Natur der ehelichen Verbindung gegründeten Einfluss, den sie auf ihre Männer haben.

(Dies beweist auch die Geschichte aller grossen Staatsveränderungen. Entweder gingen sie von Weibern aus, oder sie wurden durch dieselben gelenkt, und beträchtlich modificirt.)

Anmerkung. Wenn denn nun dies ohne Einwendung zugestanden werden muss, was verlangen denn eigentlich die Weiber und ihre Schutzredner? Was ist es doch, das ihnen entrissen seyn soll, und das sie jetzt zurückfordern? Die Sache selbst? Sie sind in dem vollkommensten Besitz derselben. Nur der äussere Schein kann es seyn, nach welchem sie lüstern sind. Sie wollen nicht nur wirken, sondern man soll es auch wissen, dass sie gewirkt haben. Sie wollen nicht bloss, dass geschehe, was sie wünschen, sondern es soll auch bekannt seyn, dass *sie, gerade sie*, es ausgeführt haben. Sie suchen Celebrität bei ihrem Leben, und nach ihrem Tode in der Geschichte.

Ist nur dies ihr Zweck, kann nur dies ihr Zweck seyn, so sind sie mit ihrer Klage ohne Bedenken abzuweisen; denn sie können dieselbe gar nicht erheben, ohne auf ihren ganzen weiblichen Werth Verzicht gethan zu haben. Die wenigsten unter denen, die sie erheben, erheben sie auch im Ernste. Nur einige verirrte Köpfe unter den Männern, welche grösstentheils selbst kein einzelnes Weib gewürdigt haben, es zur Gefährtin ihres Lebens zu machen, und zum Ersatz dafür das ganze Geschlecht in Bausch und Bogen in der Geschichte verewigt sehen möchten, haben sie beredet, dergleichen wunderbare Worte vorzubringen, bei denen sie nichts denken können, ohne sich zu verunehren. Selbst der Mann, der den Ruhm zum Haupt- oder auch nur zum Nebenzwecke seines Handelns macht, verliert das Verdienst seiner Handlung, und, über kurz oder lang, aber unausbleiblich, auch den Ruhm derselben. Die Weiber sollten es ihrer Lage danken, dass ein solcher Verdacht gegen sie gar nicht entstehen kann. — Aber, was mehr bedeutet, sie opfern dadurch die liebenswürdige Schamhaftigkeit ihres Geschlechts auf, welcher nichts widerlicher seyn kann, als zur Schau ausgestellt zu werden. Ruhmsucht und Eitelkeit ist für den Mann verächtlich, aber dem Weibe ist sie verderblich: sie rottet jene Schamhaftigkeit und jene hingebende Liebe für ihren Gatten aus, auf denen ihre ganze Würde beruht. Nur auf ihren Mann und ihre Kinder kann eine vernünftige und tugendhafte Frau stolz seyn; nicht auf sich selbst, denn sie vergisst sich in jenen. — Dazu kommt, dass diejenigen Weiber, welche den Männern im Ernste ihre Celebrität beneiden, über das wahre Object ihres Wunsches sich in einer sehr leicht aufzudeckenden Täuschung befinden. Das Weib will nothwendig die Liebe irgend eines Mannes, und um diese zu erregen, will sie die Aufmerksamkeit des männlichen Geschlechts auf sich ziehen. Dies ist Natureinrichtung; und bei dem unverheiratheten Weibe ganz untadelhaft. Nun rechnen jene Weiber die Reize ihres eigenen Geschlechts, denen sie etwa nicht genug trauen, noch durch dasjenige, welches Männer auf Männer aufmerksam macht, zu bewaffnen, und suchen im Ruhme bloss ein neues Mittel, Männerherzen zu bestricken. Sind es verheirathete Frauen, so ist der Zweck ebenso verächtlich, als das Mittel verkehrt ist.

§. 35.

Könnte oder wollte der Mann nicht in der Volksversammlung erscheinen, so verhindert nichts, dass seine Gattin an seiner Stelle erscheine, und die gemeinschaftliche Stimme, doch immer als *Stimme ihres Mannes* vortrage. — (Als ihre eigene könnte sie dieselbe nicht vortragen, ohne sich dadurch von ihrem Manne abzutrennen.) Denn wenn der Grund wegfällt, fällt das Begründete weg. Nun konnte die Frau darum nicht stimmen, weil der Mann die gemeinschaftliche Stimme gab. Giebt er sie nicht, so kann sie dieselbe in eigener Person geben.

Dies giebt uns zugleich die Principien der Beurtheilung für die Wittwe, die Abgeschiedene und die, welche sich überhaupt nicht verheirathet hat, ohne doch unter der väterlichen Gewalt zu seyn.

Diese alle sind keinem Manne unterworfen: es ist sonach gar kein Grund, warum sie nicht alle bürgerlichen Rechte, gerade wie die Männer, durch sich selbst ausüben sollten. — Sie haben das Recht, ihre Stimmen zu geben, in der Republik; das Recht, selbst vor Gericht zu treten und ihre Sache zu führen. Wollen sie sich aus natürlicher Schamhaftigkeit und Schüchternheit einen Vormund wählen, so muss ihnen das erlaubt seyn; und wie sie sich mit diesem verabreden, steht bei ihnen. Wollen sie sich keinen Vormund wählen, so ist gar kein Rechtsgrund vorhanden, sie dazu zu zwingen.

§. 36.

Jederman im Staate soll ein Eigenthum besitzen, und es selbst nach seinem Willen verwalten, also auch das ledige Weib. — Dieses Eigenthum braucht nicht gerade in absolutem Eigenthume, in Geld oder Geldeswerth zu bestehen; es kann auch in bürgerlichen Rechten und Privilegien bestehen. Es ist kein Grund, warum das Weib dieselben nicht haben sollte. — Das Weib kann Aecker besitzen, und den Ackerbau treiben. (Der Mangel an körperlichen Kräften ist kein Einwurf dagegen. Die Erfahrung bestätigt, dass Weiber allerdings auch pflügen können, und säen u. dgl. Bei den alten Germanen trieben sie den Ackerbau ganz allein. Und was das Weib nicht selbst thun kann, kann sie ja thun lassen, durch ihre Dienstboten, wie es denn auch wirklich geschieht.) Sie kann andere Producte sammeln. Sie könnte auch eine Kunst oder ein Handwerk treiben; wenn dasselbe nur ihren Kräften angemessen ist. Sie kann Kaufmannschaft treiben, wenn sie es versteht. — (Alles dies geschieht nun in unseren Staaten wirklich; besonders durch die Wittwen, die die Handthierung ihrer verstorbenen Männer fortsetzen. Es ist kein Grund, warum es nicht auch durch unverheirathet gebliebene Frauenspersonen geschehen könnte.)

§. 37.

Oeffentliche Staatsämter allein können die Weiber nicht verwalten, aus folgenden einfachen Gründen: — Der öffentliche Beamte ist dem Staate ganz und durchgängig verantwortlich, nach dem oben geführten Beweise; entweder, wenn er selbst die höchste Obrigkeit ist, dem Volke, oder, wenn er durch die letztere ernannt, und ein Theil ihrer Gewalt ihm übertragen ist, der Obrigkeit. Er muss sonach ganz frei seyn, und immer von seinem eigenen Entschlusse abhängen; ausserdem wäre eine solche Verantwortlichkeit widersprechend und ungerecht. — Nun aber ist das Weib frei und von sich selbst abhängig, nur so lange sie unverheirathet ist. Das Versprechen, sich nie zu verheirathen, wäre sonach die ausschliessende Bedingung, unter welcher der Staat einem Weibe ein Amt übertragen könnte. Ein solches Versprechen aber kann keine Frau vernünftigerweise geben, noch kann der Staat vernünftigerweise es von ihr annehmen. Denn sie ist bestimmt zu lieben, und die Liebe kommt ihr von selbst, und hängt nicht von ihrem freien Willen ab. Liebt sie aber, so wird es ihre Pflicht zu heirathen; und der Staat darf ihr an der Ausübung derselben nicht hinderlich seyn. Heirathet aber eine Staatsbeamtin, so wären nur zwei Fälle möglich. Entweder, sie unterwürfe sich ihrem Manne in Absicht ihrer Amtsgeschäfte nicht, sondern bliebe darüber gänzlich frei: so wäre dies gegen ihre weibliche Würde. Sie könnte dann nicht sagen, dass sie sich dem Manne gänzlich hingegeben habe. Ueberdies, wo gehen denn die bestimmten Grenzen zwischen dem, was zum Amte gehört, und dem, was nicht dazu gehört, an? Was könnte es denn doch geben, das nicht gewissermaassen darauf Einfluss hätte? — Oder sie unterwürfe sich, wie Natur und Moralität es von ihr fordert, dem Manne auch in Absicht ihrer Amtsgeschäfte. Dann würde Er der Beamte, und Er allein verantwortlich. Das Amt würde an ihn verheirathet, sowie das übrige Vermögen der Frau und ihre Rechte an ihn verheirathet werden. Dies aber kann der Staat — wenn seine Aemter nur wirkliche Aemter, Geschäfte, und nicht bloss Pfründen zum Genusse sind — sich nicht gefallen lassen. Er muss die Geschicklichkeit und den Charakter der Person kennen und prüfen, der er ein Amt überträgt, und kann sich nicht einen, nur durch die Liebe Gewählten, aufdringen lassen.

§. 38.

Diese, dass die Weiber nicht für öffentliche Aemter bestimmt sind, hat eine andere Folge, welche die Schutzredner der Weiber als eine neue Beschwerde gegen unsere politischen Einrichtungen anführen. Sie werden nemlich sehr natürlich nicht zur Verwaltung dessen erzogen, was sie nie verwalten sollen, sie werden nicht auf Schulen und Universitäten geschickt; und da behaupten sie denn: dass man ihren Geist vernachlässige, sie hinterlistiger- und neidischerweise in der Unwissenheit erhalte, und von den Quellen der Aufklärung entferne. — Wir wollen diesen Vorwurf von Grund aus beleuchten.

Der Gelehrte von Profession studirt nicht lediglich für sich; *als* Gelehrter, der Form nach, studirt er gar nicht für sich, sondern für andere. Entweder, er wird ein Kirchendiener, oder Staatsbeamter, oder Arzt; so ist es ihm darum zu thun, das Erlernte unmittelbar auszuüben; deswegen lernt er die Form, wie es auszuüben ist, mit hinzu, und lernt es gleich auf die Weise, dass dieselbe dabei sey. Oder, er wird ein Lehrer künftiger Gelehrten auf Schulen oder Universitäten; so ist sein Zweck, das Erlernte einst wieder mitzutheilen, und durch eigene

Erfindungen zu vermehren, damit die Cultur nicht stillestehe. Er muss sonach wissen, *wie* sie es gefunden, wie es aus der menschlichen Seele entwickelt wird. Dieses gerade ist es, was die Weiber nicht brauchen können, denn sie sollen weder das erstere, noch das letztere werden. — Zum eigenen Gebrauch für den Menschen gehören von der Geistescultur nur die Resultate, und diese erhalten die Weiber in der Gesellschaft: in jedem Stande das Resultat der ganzen Cultur dieses Standes. Das sonach, warum sie uns beneiden, ist das äussere unwesentliche, das formelle, die Schale: ihre Lage und unser Umgang erspart ihnen die Mühe, sich erst durch jene durchzuarbeiten, und giebt ihnen unmittelbar das Wesen. Mit der Form könnten sie ohnedies nichts machen: als *Mittel* sie anzusehen, sind sie nicht gewöhnt, und können sie sich nicht gewöhnen, weil man das nur durch den Gebrauch lernt: sie betrachten sie sonach als *Zweck* an sich, als etwas an sich Herrliches und Vortreffliches; woher es denn auch kommt, dass eigentlich gelehrte Weiber — ich rede nicht von denen, die bloss nach dem gesunden Menschenverstande raisonniren, denn diese sind höchst achtungswürdig — meistens Pedantinnen werden.

Um auf keine Art misverstanden zu werden, will ich dies weiter auseinandersetzen. — Es lässt sich nicht behaupten, dass das Weib an Geistestalenten *unter* dem Manne stehe; aber das lässt sich behaupten, dass der Geist beider von Natur einen ganz verschiedenen Charakter habe. Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe, und findet es nur durch Raisonnement; wenn er nemlich wirklich überzeugt seyn soll, und sein Wissen nicht lediglich ein historisches Wissen ist. Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute; nicht etwa dass ihr dasselbe durch das blosse Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist; sondern dass, wenn sie es von aussen bekommt, sie durch das blosse Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urtheils, leicht beurtheilen könne: ob es wahr und gut sey, oder nicht. Man kann sagen, der Mann muss sich erst vernünftig machen; aber das Weib ist schon von Natur vernünftig. Aus dem oben angegebenen Grundzuge, der das Weib vom Manne unterscheidet, lässt sich dieses leicht ableiten. Ihr Grundtrieb verschmilzt gleich ursprünglich mit der Vernunft, weil er ohne diese Verbindung die Vernunft aufhübe: er wird ein vernünftiger Trieb; darum ist ihr ganzes Gefühlssystem vernünftig, und gleichsam auf die Vernunft berechnet. Dahingegen muss der Mann alle seine Triebe erst durch Mühe und Thätigkeit der Vernunft unterordnen.

Das Weib ist sonach schon durch ihre Weiblichkeit vorzüglich praktisch, keinesweges aber speculativ. In das Innere über die Grenze ihres Gefühls hinaus eindringen, kann sie nicht, und soll sie nicht. (Dadurch wird ein sehr bekanntes Phaenomen erklärt. Wir haben nemlich Weiber gehabt, die in Sachen des Gedächtnisses, z. B. in Sprachen, selbst in der Mathematik, inwiefern sie erlernt werden kann, als Vielwisserinnen sich auszeichneten; solche, die in Sachen der Erfindung, in der sanfteren Dichtkunst, im Romane, selbst in der Geschichtschreibung berühmt wurden. Aber Philosophinnen, oder Erfinderinnen neuer Theorien in der Mathematik haben wir nicht gehabt.)

Noch ein paar Worte über die Begierde der Weiber, Schriftstellerei zu treiben, die sich unter ihnen immer weiter verbreitet.

Es lassen sich nur zwei Zwecke der Schriftstellerei denken: entweder der, neue Entdeckungen in den Wissenschaften der Prüfung der Gelehrten vorzulegen; oder der, das schon Bekannte und Ausgemachte durch populaire Darstellung weiter zu verbreiten. — Entdeckungen können die Weiber nicht machen, aus den oben angeführten Gründen. Populaire Schriften für Weiber, Schriften über die weibliche Erziehung, Sittenlehren für das weibliche Geschlecht, als solches, können die Weiber am zweckmässigsten schreiben; theils, weil sie ihr Geschlecht besser kennen, als es je ein Mann kennen wird, indem sie selbst zu diesem Geschlechte gehören, — es versteht sich, wenn sie zugleich Kraft genug haben, sich zum Theil über dasselbe zu erheben; — theils weil sie bei demselben, der *Regel* nach, am leichtesten Eingang finden. Selbst der gebildete Mann kann aus dergleichen Schriften seine Kenntniss des weiblichen Charakters gar sehr vermehren. Es versteht sich, dass die Verfasserin dann auch als Weib schreiben, und in ihrer Schrift, als Weib, nicht als ein übel verkleideter Mann erscheinen wollen müsste. — Ich habe, wie man sieht, vorausgesetzt, dass das Weib lediglich um zu nützen, und einem entdeckten Bedürfnisse ihres Geschlechts abzuhelfen, für ihr Geschlecht, keinesweges aber aus Ruhmsucht und Eitelkeit für das unsere schreibe. Ausser, dass in dem letzteren Falle ihre Producte wenig literarischen Werth haben werden, würde auch dem moralischen Werthe der Verfasserin dadurch grosser Abbruch geschehen. Ihre Schriftstellerei wird dann weiter nichts für sie seyn, als ein Werkzeug der Coquetterie mehr. Ist sie verehelicht, so erhält sie durch ihren schriftstellerischen Ruhm eine von ihrem Gatten unabhängige Selbstständigkeit, die das eheliche Verhältniss nothwendig entkräftet und zu lösen droht. Oder wird sie getadelt, so empfindet sie den Tadel als eine ihrem Geschlechte zugefügte Beleidigung, und ihre und ihres unschuldigen Gatten Tage werden verbittert.

Vierter Abschnitt.

Ueber das gegenseitige Rechtsverhältniss zwischen Eltern und Kindern.

§. 39.

Das ursprüngliche Verhältniss zwischen Eltern und Kindern wird nicht lediglich durch den blossen Rechtsbegriff, sondern durch Natur und Sittlichkeit bestimmt, gerade wie das zwischen Ehegatten. Demnach müssen wir bei der gegenwärtigen Untersuchung, gerade wie bei der vorigen, von Principien ausgehen, die da höher liegen als der Rechtsbegriff, um diesem erst ein Object der Anwendung zu verschaffen. Denn es kann wohl seyn, dass es in diesem durch Natur und Sittlichkeit begründeten Verhältnisse weitere Bestimmungen giebt, die durch den Rechtsbegriff zu ordnen sind.

Die das ganze Verhältniss als ein lediglich juridisches ansehen wollen, sind durch ihre Voraussetzung zu abenteuerlichen Behauptungen genöthigt worden, z. B. dass die Kinder, zufolge des Actes der Erzeugung, als einer Fabrication (*per formationem*), das *Eigenthum* des Vaters wären u. dergl.

§. 40.

Die Frucht erzeugt sich im Leibe der Mutter, als ein zu ihr gehörender Theil. Die eigene Gesundheit und Erhaltung der Mutter in der Schwangerschaft ist an die Erhaltung der Frucht gebunden; und zwar, worauf alles ankommt, nicht wie bei dem vernunftlosen Thiere, dass es *nur so sey*, sondern dass die Mutter um diese nothwendige Verknüpfung der Erhaltung der Furcht und ihrer eigenen Erhaltung *wisse*. Es ist nicht bloss mechanisch nothwendig, dass sie die Frucht aus sich erzeuge, und sie in ihrem Leibe bilde, sondern es wird auch ihrem Bewusstseyn die bedachte und überlegte Sorge für die Erhaltung derselben aufgedrungen.

Das Kind wird, nach einem ganz sicher allgemeinen Naturgesetze, nicht ohne Schmerzen geboren. Der Augenblick, da es erscheint, ist der Augenblick, da die Mutter eines Schmerzes entledigt wird, und daher nothwendig ein fröhlicher Augenblick für sie. Sie wird durch Freude an die Existenz desselben gekettet.

Auch nachdem das Kind geboren ist, ist das organische Band zwischen ihm und der Mutter noch nicht aufgelöst. Noch immer wird in der Mutter die Nahrung zubereitet, welche zu geben die Mutter dasselbe Bedürfniss empfindet, als das Kind, sie zu nehmen.

(Zu einem organischen Leibe gehören diejenigen Theile, in deren einem ein Trieb ist, einem Bedürfnisse im anderen, welchem dieser andere nicht durch sich abhelfen kann, abzuhelfen; und in dem anderen ein Trieb, ein Bedürfniss des ersteren zu stillen, welches der erstere ebensowenig durch sich stillen kann; und dieses Verhältniss nenne ich das organische Band der Theile. Indem die Natur nirgends, als im Leibe der Mutter, die dem neugeborenen Kinde zuträglichste Nahrung bereitet, und keinen anderen Canal für die Abführung der Milch aus der Mutter angelegt hat, als den Mund des Kindes, so bleibt zwischen beiden, ohnerachtet sie nun im übrigen für sich bestehende Körper sind, ein organisches Band. Es scheint mir der Mühe werth zu untersuchen: ob und inwiefern dieses Naturgesetz, dass die in der Erscheinung schon selbstständige Pflanze sich doch nicht sogleich (*per saltum*) von ihrem Mutterkörper trenne, auch im Pflanzenreiche gelte.)

§. 41.

Das zuletzt angezeigte Naturgesetz, in der Pflanze oder im Thiere gedacht, wird dieselben ohne weiteres zur Thätigkeit, einen Körper ausser ihnen in gewisser Rücksicht fortzubilden, treiben. Der Trieb gebietet in ihnen mit Nothwendigkeit; aus ihm, und auf ihn unmittelbar, folgt die beabsichtigte Thätigkeit. In der Intelligenz aber tritt zwischen Naturtrieb und Handlung ein Drittes mitten ein: das Bewusstseyn. Die Intelligenz wird des Naturtriebes, als einer Empfindung, sich bewusst. Diese Empfindung ist das nothwendige Product des Naturtriebes, und folgt ihm unmittelbar; oder noch schärfer, sie ist selbst der Naturtrieb in der Intelligenz. Aber die Handlung erfolgt nicht nothwendig und nicht unmittelbar, sondern sie ist durch eine Anwendung der Freiheit bedingt.

Der Naturtrieb war: eines fremden Körpers sich anzunehmen, wie seines eigenen. Wie wird in der menschlichen Mutter dieser Naturtrieb sich äussern? Offenbar *als Empfindung des Bedürfnisses eines anderen, sowie sie ihr eigenes empfindet.* Eine solche Empfindung aber heisst *Mitleid.* Mitleid sonach ist die Gestalt, unter welcher der Naturinstinct der menschlichen Mutter für ihr Kind erscheint.

Dieses Mitleid geht auf dasselbe, worauf der Naturinstinct ging: auf die physische Erhaltung des Kindes.

Die Mutter wird durch das in ihrer Natur liegende Mitleid, wenn sie sich der Natur überlässt, getrieben, für die Erhaltung des Kindes zu sorgen.

Es ist darin ein Mechanismus der Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung, aus welchem diese Erhaltung des Kindes nothwendig folgt — es versteht sich, da die Vernunft auch mitwirkt, dass diesem Triebe widerstanden werden könne, wenn der Mensch zur Unnatürlichkeit herabsinkt. Natürlicherweise *aber wird ihm nicht widerstanden.*

Vom Rechte ist hier noch gar nicht die Rede. Man kann ebensowenig sagen, das Kind habe ein Recht, diese physische Erhaltung von der Mutter zu fordern, als man sagen kann, der Ast habe ein Recht, auf dem Baume zu wachsen; und ebensowenig, die Mutter habe die Zwangspflicht, ihr Kind zu erhalten, als man sagen kann, der Baum habe die Zwangspflicht, den Ast zu tragen. Es ist Naturgesetz, jedoch in Verbindung mit der Vernunft. Bei dem Thiere ist es blosses Naturgesetz.

(Dies noch zur Erläuterung: moralische Pflicht ist es ursprünglich ebensowenig, d. i. als *besondere* Pflicht, gerade *dieses Kind* zu erhalten. Hinterher aber, nachdem die Mutter diesen Trieb gefühlt, wird es ihr allerdings moralische Pflicht, denselben zu unterhalten und zu bestärken. — Was etwa der Staat könne, und dürfe, um die Erhaltung des Kindes für die Mutter durch positive Gesetze zur Zwangspflicht zu erheben, davon tiefer unten.)

§. 42.

Es ist in der menschlichen Natur überhaupt und sonach auch im Manne ein Trieb, sich des Schwächeren und Hülflosen, selbst mit Affect, anzunehmen. Dieser allgemeine Trieb wird nun im *Vater* ohne Zweifel auch für sein Kind sprechen; aber eben darum, weil er ein allgemeiner Trieb ist, der sich auf den Anblick der Hülflosigkeit als solcher gründet: so spricht er für jedes Kind, und es ist kein Grund zu einer besonderen Vorliebe für *sein* Kind bei dem Vater da. Eine solche Vorliebe aber müsste aufgewiesen werden. Da das Verhältniss lediglich ein physisches ist, so könnte diese Liebe keinen anderen Grund haben, als einen physischen. Ein solcher findet sich nun nicht; denn es ist zwischen dem Vater und seinem Kinde gar kein physisches Band; sonach ist zu urtheilen, dass der Vater unmittelbar keine besondere Liebe zu seinem Kinde habe. Aus dem einzigen natürlichen Verhältnisse, dem Acte der Zeugung, lässt sich nichts folgern; denn dieser kommt, als solcher, als Zeugung dieses bestimmten Individuums, nicht zum Bewusstseyn.

Die besondere Liebe des Vaters zu seinem Kinde geht *ursprünglich* — welche Quellen derselben es in der durch unsere Einrichtungen gebildeten *Meinung* geben könne, davon ist hier nicht die Frage — sie geht ursprünglich aus seiner Zärtlichkeit zur Mutter hervor. Diese Zärtlichkeit macht alle Wünsche und alle Zwecke der Mutter zu den seinigen; sonach auch den, für die Erhaltung des Kindes Sorge zu tragen. Wie dies die natürlich nothwendige Angelegenheit der Mutter ist, wird es durch Uebertragung auch die des Vaters; denn beide sind Ein Subject, und ihr Wille ist nur Einer.

Auch hier lässt sich keinesweges von einem natürlichen Zwangsrechte der Mutter auf den Vater zur Ernährung des Kindes reden. Die Gründe, auf welche man etwa ein solches Zwangsrecht aufbauen zu können glauben möchte, sind nicht hinreichend. Die Mutter, dürfte man meinen, kann dem Vater sagen: du bist die Ursache, dass ich ein Kind habe; darum nimm mir nun die Last der Erhaltung desselben ab. Darauf kann der Vater mit Recht antworten: weder ich noch du haben das beabsichtigt; dir hat die Natur das Kind gegeben, nicht mir; ertrage, was für dich erfolgt ist, sowie ich gleichfalls es würde haben tragen müssen, wenn etwas für mich erfolgt wäre.

Ein Anderes wäre es, wenn etwa zwischen beiden ein Vertrag über die Erhaltung des Kindes abgeschlossen wäre. Aber auch in diesem Falle müsste der Staat diesen Vertrag garantirt haben: widrigenfalls er abermals kein für den äusseren Gerichtshof gültiges Zwangsrecht, sondern bloss eine innere moralische Pflicht begründen würde; welche in unserem Falle durch keinen besonderen Vertrag begründet zu werden bedarf, da sie ohnedies in der Ehe der Eltern liegt. Was der Staat in dieser Rücksicht allerdings thun könne und solle, wird sich tiefer unten zeigen.

§. 43.

Die Eltern leben zusammen, und das Kind, als der Vorsorge beider durch die Natur empfohlen, muss mit ihnen gleichfalls zusammenleben: widrigenfalls könnten sie ja für die Erhaltung desselben nicht Sorge tragen.

Es liegt ein natürlicher Trieb im Menschen, so weit als es nur irgend wahrscheinlich ist, ausser sich Vernunft zu vermuthen, und Gegenstände, z. B. Thiere, so zu behandeln, als ob sie welche hätten. Die Eltern werden ihr Kind gleichfalls so behandeln, es auffordern zur freien Thätigkeit: und so wird sich denn allmählig Vernunft und Freiheit bei demselben zeigen. — Freiseyn gehört nach den nothwendigen Begriffen des Menschen zum Wohlseyn: die Eltern wollen das Wohlseyn ihres Kindes; sie werden sonach seine Freiheit ihm lassen. — Aber mancher Gebrauch derselben würde seiner Erhaltung nachtheilig seyn, welche ihr Zweck gleichfalls ist. Sie werden sonach beide Zwecke vereinigen, und die Freiheit des Kindes so beschränken, dass der Gebrauch derselben seine Erhaltung nicht in Gefahr bringe. Dies aber ist der erste Begriff der Erziehung. — Die Eltern werden ihr Kind *erziehen:* dies folgt aus der Liebe zu ihm, und aus der Sorge für seine Erhaltung.

Man kann nicht sagen: das Kind habe ein Zwangsrecht auf die Erziehung, und die Eltern seyen durch Zwangspflicht gebunden. Was der Staat darüber thun könne, wird sich zeigen.

§. 44.

Es ist allgemeine moralische Pflicht für jeden sittlich guten Menschen, Moralität ausser sich zu verbreiten und allenthalben zu befördern. Jedes freie Wesen aber, sonach auch das Kind, ist der Moralität fähig. Nun lebt es, aus anderen Gründen, nothwendig mit den Eltern zusammen. Sind die Eltern selbst moralisch, so werden sie sich aller möglichen Mittel bedienen, um Moralität im Kinde zu entwickeln: und dies ist der Begriff der *höheren Erziehung*.

(Wir lehren hier nicht Moral; wir haben sonach nicht zu sagen: sie *sollen* es thun, sondern nur: sie *werden* es thun. Wir stellen natürliche und moralische Dispositionen hier nur auf als Thatsachen, um erst Stoff für die Anwendung des Rechtsbegriffes zu bekommen.)

Es gehört zu dieser Erziehung folgendes Beides: zuvörderst, dass die Kräfte des Kindes entwickelt und gebildet werden zur Brauchbarkeit für allerlei Zwecke; dann, dass sein Sinn auf Moralität gerichtet werde. Um den ersten Zweck zu erreichen, muss die Freiheit des Kindes abermals eingeschränkt werden; es muss jeder Gebrauch dieser Freiheit, der mit dem ersten Zwecke, der Erhaltung und Gesundheit, und dem letzteren, der Bildung der Kräfte, im Widerspruche steht, verhindert; es muss jeder Gebrauch derselben, der der Absicht der Eltern zufolge übt, befördert, das erstere verboten, das letztere geboten werden. Nur für den letzteren Zweck darf die Freiheit nicht eingeschränkt werden; denn nur, was aus freiem Entschlusse hervorgeht, ist moralisch. Moralität entwickelt sich aus dem Menschen selbst, und lässt sich nicht durch Zwang, oder künstliche Anstalten hervorbringen.

Man kann nicht sagen, das Kind habe ein Zwangsrecht auf Erziehung; oder die Eltern eine Zwangspflicht dazu. Ebensowenig kann man sagen, die Eltern haben in Beziehung *auf das Kind* — wie es in Beziehung auf Andere stehen möge, davon zu seiner Zeit — ein *Recht*, dasselbe zu erziehen, und das Kind die Pflicht, sich von ihnen erziehen zu lassen; denn das Kind ist, inwiefern es unter der Erziehung steht, überhaupt nicht frei: sonach überhaupt nicht ein mögliches Subject eines Rechtes oder einer Pflicht; sondern es ist insofern lediglich Object des Handelns der Eltern: ist und wird, wozu die Eltern es machen.

§. 45.

Nur die Eltern übersehen den Zweck der Erziehung, die

Kinder nicht; eben darum, weil sie erst erzogen werden sollen. Welche Mittel sonach für die Erreichung dieses Zweckes nöthig sind, können nur die Eltern beurtheilen, nicht aber das Kind. — Sie sind der eigene Richter in ihrer Sache, in Beziehung auf das Kind; sie sind souverain, und das Kind ist, inwiefern sie es erziehen, ihnen unbedingt unterworfen. Dass sie dieser Unterwerfung lediglich dazu sich bedienen, um das Kind nach ihrem besten Wissen auf das beste zu erziehen, ist ihnen lediglich Gewissenssache, und gehört vor ihren eigenen inneren Richterstuhl.

§. 46.

Die Möglichkeit des Staats beruht auf der ziemlich gleichmässigen Fortdauer seiner Volksmenge; denn Schutz, Abgaben, Kraft, sind berechnet auf diese Volksmenge. Wenn nun dieselbe durch die Sterblichkeit sich immerfort verminderte, so träfe diese Berechnung nicht zu: es entstünde Unordnung; und endlich, nachdem nur noch wenige übrig wären, hörte der Staat ganz auf. Diese gleichmässige Fortdauer aber hängt davon ab, dass in die Stelle der verstorbenen neue Bürger treten.

Jeder Staatsbürger verspricht im Bürgervertrage, alle Bedingungen der Möglichkeit des Staates aus allen Kräften zu befördern: sonach auch die eben genannte. Diese kann er am besten dadurch befördern, dass er Kinder erzieht, zur Geschicklichkeit und Tauglichkeit für allerlei vernünftige Zwecke. Der Staat hat das Recht, diese Erziehung von Kindern zu einer Bedingung des Staatsvertrages zu machen: und so wird die Erziehung *äussere* Zwangspflicht, nicht unmittelbar gegen das Kind, sondern gegen den Staat. Er ist es, der im Bürgervertrage das Recht erlangt, sie zu fordern.

Ich redete von Erziehung von *Kindern überhaupt;* denn dadurch wird der Staatszweck erreicht. Nun aber kann es nicht der Willkür des Bürgers überlassen werden, welches bestimmte Kind er eben erziehen wolle, weil durch diese Collision der Willkür unauflösliche Rechtsstreitigkeiten entstehen würden; sondern es muss darüber etwas ausgemacht werden, welche bestimmte Kinder jeder erziehen solle. — Das Zweckmässigste hierbei ist: dass der Staat der Disposition der Natur und Vernunft folge, welcher zuwider etwas zu verordnen, er ohnedies das Recht nicht hat; und den Eltern auflege, *ihre eigenen* Kindern zu erziehen.

§. 47.

Sind die Kinder aus einer recht- und vernunftmässigen, von dem Staate anerkannten Ehe erzeugt, so macht dies keine Schwierigkeit. Sind sie ausser der Ehe erzeugt, entweder in einer Verbindung, der zur Ehe nichts fehlte, als die Anerkennung des Staates; die sonach, nach obigen Grundsätzen, vom Staate geschlossen werden muss, aber etwa gleich nachher wieder getrennt wird; oder im Concubinate: so bleibt die Sorge für das Kind derjenigen, der die Natur dieselbe unmittelbar aufgetragen hat, der Mutter. Denn die getrennten Eltern können es nicht gemeinschaftlich erziehen. Da der Vater aber zufolge seiner Bürgerpflicht gleichfalls verbunden ist, zur Erhaltung beizutragen, so ist er anzuhalten, seinen Beitrag in Geld und Geldeswerth zu entrichten. Der Vater bezahlt Ziehgeld, und die Mutter übernimmt die persönliche Sorgfalt.

§. 48.

Kindermord durch die Mutter ist ohne Zweifel ein ungeheures widernatürliches Verbrechen, denn es gehört dazu nichts geringeres, als dass die Mutter alle Gefühle der Natur zum Schweigen bringe: aber es ist kein Vergehen gegen das äussere Recht des Kindes. Das Kind hat keine äusseren Rechte gegen seine Mutter. Ein Vergehen gegen das Gesetz des Staates, zufolge dessen die Kinder aufgezogen werden sollen, ist es, und insofern strafbar. Das Vergehen zeigt eine widernatürliche Rohheit und Wildheit, und gehört sonach unter diejenigen, wo der Staat den Versuch der Besserung anstellen soll. Der Kindermord ist mit dem Besserungshause, bis zu erfolgter Besserung, zu bestrafen.

(In einigen alten Republiken, welche die zu grosse Vermehrung, besonders der privilegirten Klasse, der eigentlichen Bürgerschaft, zu fürchten hatten, war die Aussetzung der Kinder, vorzüglich der schwächlichen, sonach der mittelbare Kindermord, erlaubt. Sie zu *befehlen*, hat kein Staat das Recht, denn er darf nichts Unmoralisches, keine Sünde gegen die Natur, befehlen. Auch bloss die Erlaubniss durch ein *ausdrückliches* Gesetz ist immer unmoralisch, und der Staat entehrt dadurch sich und seine Bürger. Gegen die Verstattung durch das Stillschweigen des Gesetzes aber lässt aus Rechtsgründen sich schlechterdings nichts sagen, denn für die Moralität seiner Bürger hat der Staat keine positive Sorge; äussere Rechte aber haben neugeborne Kinder nur dadurch, dass der Staat ihr Leben garantirt, und dies ist er nur insofern schuldig, inwiefern die Möglichkeit seiner eigenen Erhaltung davon abhängt.)

§. 49.

Ob überhaupt die Kinder beim Leben erhalten, genährt und gekleidet werden, und unter Menschen leben: darüber hat der Staat, als über die ausschliessende Bedingung ihrer Bildung zu Menschen und Bürgern, das Recht der Aufsicht, zufolge der angezeigten Bedingung des Bürgervertrages. Dass dieses Recht über die zur Erziehung gewählten Mittel sich nicht erstrecke, werden wir bald sehen.

§. 50.

Der Staat macht es den Eltern zur Pflicht, ihre Kinder zu erziehen. Er garantirt ihnen sonach nothwendig die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erziehung. Es gehört dahin zuvörderst dies: dass kein Anderer sich ihrer Kinder bemächtigen dürfe, um sie zu erziehen. Also — *der Staat garantirt nothwendig den Eltern gegen andere Bürger das ausschliessende Recht, ihre Kinder für sich zu behalten.* Wenn ein Rechtsstreit darüber entstehen sollte, so müssten die Gesetze zum Vortheil der wahren Eltern entscheiden.

Zur Erziehung gehört ein fortgesetzter Plan, Gleichförmigkeit der Maximen, nach denen die Kinder behandelt werden.

Dieser würde gestört, wenn ein Fremder sich in die Erziehung mischen, und einen Einfluss auf die Kinder haben wollte. Es würde über eine solche Einmischung Klage stattfinden, und der Staat müsste stets zum Vortheil der wahren Eltern entscheiden.

§. 51.

Vorausgesetzt, dass die Eltern moralisch denken, so ist die Erziehung der Kinder ihnen Gewissenssache. Sie wollen dieselben so sittlich gut erziehen, als sie nur immer können: aber jeder hält nothwendig seine eigenen Maximen für die besten und richtigsten; — ausserdem wäre es ja gewissenlos von ihm, dass er dieselben beibehielte. Aber der Staat kann keinen Eingriff in Sachen des Gewissens thun. Er selbst also kann sich auch nicht in die Erziehung mischen.

Er hat das Recht, öffentliche Erziehungsanstalten zu machen; aber es muss von den Eltern abhängen, ob sie sich derselben bedienen wollen, oder nicht. Er hat kein Zwangsrecht auf den Gebrauch derselben.

§. 52.

Ueber die Maximen der Erziehung ist weder der Staat Richter, noch irgend ein anderer Bürger, noch das Kind, weil das letztere ja das Object der Erziehung ist; sonach sind hierüber die Eltern ihre eigenen Richter. Es kann zwischen Kindern, die noch erzogen werden, und Eltern keinen Rechtsstreit geben. Die Eltern sind in dieser Angelegenheit die höchste Instanz, und souverain. Der Staat kann über dieses Verhältniss keine Gesetze geben, sowenig als er über das Verhältniss zwischen Mann und Weib Gesetze geben darf.

§. 53.

Die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder gründet sonach sich lediglich auf die Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen. Diese Pflicht der Erziehung ist durch die Natur eingesetzt, und durch den Staat garantirt. Die Kinder für ein Eigenthum der Eltern zu halten, und die Rechte der letzteren auf die ersteren als Eigenthumsrechte zu betrachten, ist eine grundlose Meinung.

§. 54.

Der Staat hat, nach obigem, das Recht der Aufsicht, ob überhaupt das Kind erzogen werde; er hat sonach das Recht, jeden Gebrauch desselben, der die Erziehung offenbar aufhebt, zu verhindern: und darum kann er gar nicht zulassen, dass dasselbe als Eigenthum behandelt werde, z. B. dass der Sohn verkauft werde.

§. 55.

Nur derjenige kann vor den Gerichten verantwortlich seyn, welcher frei ist. Die Kinder sind nicht frei; denn sie stehen unter der Botmässigkeit der Eltern. Der Vater sonach — weil er zugleich auch der Repräsentant der Mutter ist — ist ihr gerichtlicher Vormund. Rechte haben sie nicht, die er zu vertheidigen hätte: denn sie sind noch nicht unmittelbare Staatsbürger; aber wenn sie Schaden angerichtet haben sollten, so ist er für sie verantwortlich.

Der Beschädigte hält sich an den Vater, und dies mit Recht; denn die Kinder stehen unter der Aufsicht desselben, und der Vater hätte die Beschädigung verhindern sollen. Hat er sie nicht verhindert, so muss er den Schaden ersetzen. — Die Kinder können keiner öffentlichen Strafe unterworfen werden; denn sie stehen gar nicht unter den äusseren Zwangsgesetzen des Staates. Sie stehen lediglich unter den Zwangsgesetzen der Eltern. Diese bestrafen sie nach Gutdünken, nicht aber der Staat, dessen Bürger sie noch gar nicht sind.

§. 56.

Der einzige Grund der Herrschaft der Eltern über ihre Kinder ist das Bedürfniss der Erziehung. Fällt der Grund weg, so fällt auch das Begründete weg. Sobald die Erziehung geendigt ist, ist das Kind frei.

Aber ob sie geendigt sey, können, der Regel nach, nur die Eltern entscheiden, weil sie es sind, die das Ziel derselben

ben sich selbst gesetzt haben, und allein dasselbe wissen. — Entweder nun, sie urtheilen selbst, dass das Kind erzogen sey, so lassen sie mit gutem freien Willen und nach eigenem Ermessen dasselbe frei. Sie sollen ja ohnedies dem Kinde immer mehr Freiheit lassen, sowie es verständiger wird; zwar nicht zufolge eines Rechtes desselben, sondern zufolge einer wichtigen Regel der Erziehung. Lassen sie nun das letzte Band, woran sie dasselbe bisher noch hielten, los, so sind die Kinder ganz frei.

Oder, der zweite Fall: es wird durch die Sache selbst klar, dass der Zweck der Erziehung erreicht sey. Der allgemeine Zweck derselben ist die Brauchbarkeit unserer Kräfte zur Beförderung vernünftiger Zwecke: und der äussere, von den Eltern zu respectirende Richter über diese Brauchbarkeit ist der Staat. Nun kann zwar der Staat nicht unmittelbar die Kinder freisprechen, weil er dann in die Erziehung einen Eingriff thäte: aber er kann es mittelbar, indem er dem Sohne ein Staatsamt, oder ein anderes bürgerliches Recht, — etwa die Meisterschaft in einem Handwerke durch die Zunft, die insofern von ihm bevollmächtigt ist, — überträgt. Er fällt dann das Urtheil der Brauchbarkeit. — Ein Staatsamt befreit die Kinder von der väterlichen Gewalt.

Endlich — der dritte Fall — kann die Erziehung und mit ihr die Unterwürfigkeit der Kinder aufgehoben werden, dadurch, dass sie, der Natur der Sache nach, nicht mehr möglich ist. Dies geschieht durch die Verheirathung. Die Tochter wird dem Willen ihres Ehemannes unbegrenzt unterworfen, und kann daher keinen anderen Willen, dem ihrer Eltern, unterworfen bleiben. Der Mann hat mit unbegrenzter Zärtlichkeit für das Glück seiner Gattin zu sorgen; er kann in dieser Sorge durch keinen fremden Willen, den der Eltern, sich stören lassen.

Aber eben darum, weil durch die Verheirathung die Erziehung aufhört; aber den Eltern allein zukommt, zu beurtheilen, wann sie aufhören könne, haben die Eltern das Recht, den Kindern diese Erlaubniss eine Zeitlang zu versagen: oder die Verheirathung derselben aufzuschieben.

Ueberhaupt ihnen die Verheirathung zu verbieten, dazu haben sie das Recht nicht: und ebensowenig das, für sie zu wählen, aus den schon oben angeführten Gründen.

§. 57.

Zwischen Mann und Weib ist Gemeinschaft des Eigenthums. Die Kinder haben keine Gemeinschaft am Eigenthume, und haben überhaupt kein Eigenthum. Woher sollen sie es doch haben? Nahrung und Kleidung sind ihnen die Eltern schuldig, nach eigenem Ermessen; weil ausserdem der Zweck der Erziehung nicht erreicht würde. Diese Pflicht ist, wie schon oben erinnert worden, eine Zwangspflicht der Eltern gegen den Staat (nicht gegen die Kinder), und der letztere hat darüber das Recht der Aufsicht.

Aber die Kinder arbeiten, sagt man, und dadurch erhalten sie ein Eigenthum. — Dies kann man nur nach der unrichtigen und oben widerlegten Voraussetzung, dass die Formation das Eigenthumsrecht begründe, behaupten. Der Zweck ihrer Arbeit ist Uebung der Kräfte für die Erziehung, und den zufälligen Nutzen derselben nehmen die Eltern mit Recht in ihr Eigenthum auf. Das Kind kann ja gar nichts thun, ohne den Willen der Eltern; es kann sich auch nicht ein Eigenthum ohne ihren Willen erwerben. — Oder soll das Eigenthumsrecht sich auf einen Contract mit den Eltern gründen? Contrahiren kann nur derjenige, der frei ist: aber die Kinder haben gar keine selbstständige Freiheit in Beziehung auf die Eltern. Sie können sich nicht von ihnen losreissen, und einen eigenen Willen haben, um ihnen gegenüber Partei zu seyn.

§. 58.

Jeder selbstständige Bürger muss ein eigenes Vermögen haben, und dem Staate angeben können, wovon er lebt. Demnach kann der Staat mit Recht von den Eltern, die ein Kind aus ihren Händen herausgehen lassen, verlangen, dass sie ihm ein gewisses Vermögen geben, oder, mit einem sehr gut bezeichnenden Worte, dass sie dasselbe *ausstatten*. Wie viel aber sie ihm geben sollen, darüber kann er nichts vorschreiben, sondern das hängt ab von ihrem eigenen freien Ermessen.

Bei der Verheirathung müssen die beiderseitigen Eltern der künftigen Ehegatten sich mit einander darüber vertragen: ob beide etwas erhalten sollen, oder nur Eins, und wieviel. Der Staat hat darnach gar nicht zu fragen, woher das Vermögen komme. Er hat nur zu fragen, ob die neue Familie, die er nur als Familie kennt, bestehen könne.

§. 59.

Es steht gänzlich in der Willkür der Eltern, ob sie ein Kind etwa reichlicher ausstatten wollen, als das andere. Unbillig kann ein solcher Vorzug wohl seyn, aber er ist nicht gegen äusseres Recht. Aus welchem Rechtsgrunde könnte das in Nachtheil gesetzte Kind klagen? Alles, was es besitzt, besitzt es ja lediglich durch die freie Güte der Eltern.

§. 60.

Mit dem Tode der Eltern hört ihr Recht in der Sinnenwelt, sonach ihr Eigenthumsrecht gänzlich auf. Ob die Intestaterbschaft der Kinder zu gleichen Theilen eingeführt werden solle, oder ob den Eltern das Recht, ein Testament zu machen, zustehen solle; wie weit ihnen dann die freie Disposition über ihr Vermögen zum Vortheile Fremder zukommen solle; wie weit die Legitima sich erstrecken solle, wie weit das Recht der Enterbung: hängt lediglich ab von der positiven Gesetzgebung des Staats, welche nach politischen Gründen über dergleichen Gegenstände entscheidet. Entscheidungsgründe *a priori* giebt es hierüber nicht.

§. 61.

Die Beantwortung der Frage: wie sollen, falls die Eltern geschieden würden, die Kinder unter sie getheilt werden? haben wir uns bis hieher vorbehalten, weil sie nicht zu beantworten war, ohne die gründliche Einsicht in das Verhältniss der Eltern und der Kinder.

Zuvörderst, da die Eltern die unumschränkte Herrschaft über die Kinder haben, so muss es denen, die sich scheiden, ganz freistehen eine gütliche Abkunft untereinander zu treffen. Der Staat hat darein nichts zu reden, wenn nur die Erziehung der Kinder gesichert ist. Können sie sich in der Güte vereinigen, auf welche Bedingung es auch sey, so ist kein Rechtsstreit, und der Staat hat nichts zu entscheiden.

Erst dann, wenn beide Eltern nicht in der Güte einig werden können, tritt der Richterspruch des Staats ein.

Es lassen sich nur zwei Gründe dieses Streits der Eltern denken: entweder er kommt daher, dass keines von beiden Eltern die Sorge für die Kinder übernehmen, sondern dieselbe, soviel nur irgend möglich, auf den anderen Theil werfen will; oder daher, dass beide die Kinder für sich behalten, und dem anderen Theile so wenige als möglich davon wollen verabfolgen lassen.

Im ersten Falle ist so zu entscheiden: Die Pflicht für die Kinder zu sorgen ist, nach obigem, nur für die Mutter unmittelbare, für den Vater nur mittelbare Pflicht, abgeleitet aus seiner Liebe zur Mutter. Da diese letztere, mithin auch der natürliche Grund der väterlichen Zärtlichkeit hier wegfällt, so sind die Kinder der persönlichen Sorgfalt und Pflege der Mutter zu übergeben; aber der Vater hat, unter Aufsicht und Garantie des Staats, die Kosten der Erhaltung herzugeben, worüber nach den Vermögensumständen der Eltern etwas Bestimmtes festzusetzen ist.

Im zweiten Falle wird die Entscheidung so ausfallen: der rechtsbegründete Zweck des Staats mit den Kindern ist die bestmöglichste Erziehung derselben. Nun ist der Regel nach — und nur nach ihr können allgemeine Gesetze gegeben werden — die Mutter die zweckmässigste Erzieherin der Töchter, der Vater der zweckmässigste Erzieher der Söhne. Die Töchter sonach sind der ersteren, die Söhne dem letzteren, zu übergeben.

Dass für das im Ehebruch erzeugte Kind nicht der Ehegatte, sondern der wahre Vater die Erhaltungskosten zu entrichten habe, versteht sich von selbst.

Zweiter Anhang des Naturrechts.

Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts.

I. Ueber das Völkerrecht.

§. 1.

Jeder Einzelne hat, nach obigem, das Recht, den Einzelnen, den er antrifft, zu nöthigen, dass er mit ihm in einen Staat trete, oder aus seiner Wirkungssphäre entweiche. Ist einer von beiden schon im Staate und der andere nicht, so zwingt der erstere den anderen, dass er mit seinem Staate sich vereinige. Wäre keiner von beiden schon im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staates. Es folgt daraus der Satz: wer in keinem Staate ist, kann von dem ersten Staate, der ihn antrifft, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.

Zufolge dieses Satzes würden allmählig alle Menschen, die auf der Oberfläche der Erde wohnen, in einem einzigen Staate vereinigt werden.

§. 2.

Aber es wäre ebensowohl möglich, dass an verschiedenen Orten abgesonderte und von einander nichts wissende Menschenhaufen sich in Staaten vereinigten. An diesem Platze der Erde würde dieses Bedürfniss gefühlt, und ihm abgeholfen, an einem anderen dasselbe gefühlt, und ihm abgeholfen, ohne dass die ersteren von den zweiten, noch die zweiten von den ersteren wüssten. Auf diese Weise würden auf der Erde mehrere Staaten entstehen.

Es ist ein Beweis, dass der Staat nicht eine willkürliche Erfindung, sondern durch die Natur und Vernunft geboten sey, wenn an allen Orten, wo Menschen eine Zeitlang bei einander leben, und ein wenig sich bilden, sie einen Staat errichten, ohne zu wissen, dass bei anderen ausser ihrem Umkreise dasselbe geschieht, oder geschehen ist.

Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch nothwendig, dass verschiedene Staaten entstanden.

§. 3.

Die Menschen in diesen verschiedenen Staaten wissen nichts von einander, sie stehen sonach in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnisse; da, nach obigem, die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen gegenseitigen Einfluss mit Bewusstseyn.

§. 4.

Zwei Bürger aus diesen verschiedenen unabhängig von einander gebildeten Staaten treffen aufeinander. Jeder wird von dem Anderen die Garantie seiner Sicherheit neben ihm fordern, zufolge seines nachgewiesenen vollkommenen Rechts; dadurch, dass der Andere sich mit ihm zugleich seinem Oberherrn unterwerfe. Dies: unterwirf dich meinem Oberherrn, fordert jeder von ihnen mit dem gleichen Rechte; denn jeder ist in einer rechtlichen Verfassung. Es hat sonach keiner Recht; denn ihr Recht hebt sich gegenseitig auf.

Nun aber bleibt es doch dabei, dass sie sich gegenseitig Garantie leisten müssen. Da das nun auf die vorgeschlagene Weise nicht geschehen konnte, wie kann es geschehen? — Sie sollen sich beide einem gemeinschaftlichen Richter unterwerfen; aber jeder hat schon seinen besonderen Richter. — Ihre Richter selbst müssen sich vereinigen, und in Sachen, die sie beide betreffen, der Eine gemeinschaftlicher Richter beider werden: d. h. ihre beiden Staaten müssen sich gegenseitig anheischig machen, die Ungerechtigkeit, die durch einen ihrer Mitbürger einem Bürger des anderen Staates widerfahren wäre, zu bestrafen und gut zu machen, als ob sie gegen einen eigenen Bürger wäre verübt worden.

Corollaria.

1) Alles Verhältniss der Staaten gründet sich auf das rechtliche Verhältniss ihrer Bürger. Der Staat an sich ist nichts, als ein abstracter Begriff: nur die Bürger, als solche, sind wirkliche Personen. — Ferner: dieses Verhältniss gründet sich ganz bestimmt auf die angezeigte Rechtspflicht ihrer Bürger, einander, wenn sie in der Sinnenwelt zusammentreffen, die gegenseitige Garantie zu leisten. Also stehen zunächst nur diejenigen Staaten im Verhältnisse zu einander, die mit einander *grenzen*. Wie im Raume getrennte Staaten dennoch in ein Verhältniss kommen können, werden wir tiefer unten sehen.

2) Dieses Verhältniss der Staaten besteht darin: dass sie einander gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger, sowie den Bürgern ihres eigenen Staates, garantiren. Die Contractsformel ist die: ich mache mich verantwortlich für allen Schaden, den meine Bürger den deinigen zufügen könnten, unter der Bedingung, dass du gleichfalls verantwortlich seyst für allen Schaden, den deine Bürger den meinigen zufügen könnten.

3) Ein solcher Vertrag muss ausdrücklich geschlossen werden, und liegt nicht schon im Staatsbürgervertrage; und dass er geschlossen sey, muss den Bürgern durch die Gesetzgebung angekündigt werden. Den Bedingungen des Staatsbürgervertrages thut der Bürger schon dadurch Genüge, dass er nur nicht die Rechte seiner Mitbürger verletzt; auf Fremde ist dabei nicht gesehen. Erst zufolge dieses Vertrages wird es Gesetz, auch die Rechte der mit dem Staate im Vertrage stehenden Staaten zu respectiren; und die Verletzung derselben wird nun erst ein strafwürdiges Vergehen.

§. 5.

In dem beschriebenen Vertrage der Staaten mit einander ist die *gegenseitige Anerkennung* nothwendig mit enthalten, und wird für die Möglichkeit jenes Vertrages vorausgesetzt. Beide Staaten nehmen gegenseitig, jeder die Gewährleistung des anderen, für seine Bürger an, als eine gültige Garantie, und nehmen gegen dieselbe keine weiteren Sicherungsmaassregeln; es setzt sonach jeder voraus, dass der andere eine legale Verfassung habe, und für seine Bürger einstehen könne.

Jeder Staat hat sonach das Recht, über die Legalität eines anderen Staates, mit dessen Bürgern die seinigen in Verbindung kommen, zu urtheilen. Doch erstreckt auch, welches wohl zu merken ist, das Recht dieses Urtheils sich nicht weiter, als darüber: ob der benachbarte Staat zu einem äusseren legalen Verhältnisse tauge. Die innere Verfassung geht keinen das geringste an, und er hat darüber das Recht des Urtheils nicht.

Hierin besteht die gegenseitige *Unabhängigkeit* der Staaten.

§. 6.

Jedes Volk, das nur nicht im Naturstande lebt, sondern eine Obrigkeit hat, sie sey beschaffen wie sie wolle, hat ein Zwangsrecht auf die Anerkennung durch die benachbarten Staaten. Der Beweis geht aus dem obigen hervor: und ist daselbst unmittelbar schon geführt. Der Staat kann den Bürger eines anderen Staates nicht nöthigen, sich ihm zu unterwerfen: denn der benachbarte Staat hätte dann dasselbe Recht; welches sich widerspricht. Doch muss er sich Garantie von ihm geben lassen für die Sicherheit seiner Bürger, und sie ihm geben; dies ist aber nur möglich unter Bedingung der Anerkennung. — Einen Staat nicht anerkennen, heisst: seine Bürger für solche ausgeben, die in gar keiner rechtlichen Verfassung stehen; daraus aber folgt das Recht, sie zu unterjochen. Die Verweigerung der Anerkennung giebt sonach ein gültiges Recht zum Kriege.

Die Staaten sind nothwendig unabhängig von einander und selbstständig.

§. 7.

Auf ein Volk, das keine Obrigkeit hat, sonach kein Staat ist, hat der benachbarte Staat das Recht, es entweder sich selbst zu unterwerfen, oder es zu nöthigen, dass es sich eine Verfassung gebe; oder es aus seiner Nachbarschaft zu vertreiben. Der Grund davon ist der: wer dem Anderen nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine. Ein solches Volk würde sonach völlig rechtslos.

(Man befürchte nicht, dass durch diesen Satz etwas für eroberungssüchtige Mächte gewonnen werde. Es giebt wohl nicht leicht ein Volk, wie das beschriebene; und der Satz wird mehr um der Vollständigkeit der Argumentation, als um der Anwendung willen aufgestellt. Jedes Volk, das auch nur einen Anführer zum Kriege hat, hat ohne Zweifel eine Obrigkeit. Die fränkischen Republicaner schlugen die coalisirten Mächte einmal über das andere, während diese zweifelten: ob sie auch eine Regierung hätten, und fragten, mit wem sie denn eigentlich Friede schliessen sollten. Hätten sie sich doch bei der nächsten Quelle, mit der sie in Berührung standen, bei denen, von welchen sie geschlagen wurden, erkundigt: wer sie denn eigentlich in der Schlacht commandire? Vielleicht, dass dieselben, die den Befehl gegeben hatten, sie zu schlagen, auch den Befehl hätten geben können, sie in Ruhe zu lassen. Endlich, nachdem sie nur hinlänglich geschlagen sind, haben sie sich auch glücklich auf diesen Ausweg besonnen, und entdeckt: dass die Franken denn doch eine Regierung haben müssten.)

§. 8.

Die benachbarten Staaten garantiren sich gegenseitig die Eigenthumsrechte ihrer Bürger. Es muss sonach nothwendig über die Grenzen dieser Rechte zwischen ihnen etwas festgesetzt werden. Die *Bestimmung* dieser Grenzen ist schon durch den Vertrag geschehen, den jeder Staat mit seinen eigenen

Bürgern schloss, und braucht nicht erst jetzt zu geschehen. Der an den Staat B grenzende Bürger des Staates A, hat gegen seinen Staat erklärt, dass er bis so weit Eigenthümer seyn wolle, und der Staat hat es zugegeben; ebenso der unmittelbar mit jenem grenzende Bürger des Staates B gegen seinen Staat. Diese Verträge werden jetzt auch durch die benachbarten Staaten, als solche, im Namen ihrer Bürger, und vor ihnen garantirt. Was anfangs nur die eigenen Mitbürger verband, verbindet von nun an auch die Bürger der benachbarten Staaten. Streitigkeiten, die darüber allenfalls vorkommen könnten, werden entschieden, sowie Einzelne auf dem Boden des Naturrechts sie entscheiden, durch gütliche Uebereinkunft; weil es keine Rechtsgründe *a priori* giebt, warum ein Object vielmehr diesem als jenem zugehören solle. Die erste Bedingung des legalen Verhältnisses zwischen Staaten ist sonach die Grenzziehung. Diese muss ganz bestimmt und unzweideutig festgesetzt seyn: ausserdem würden in der Zukunft Grenzstreitigkeiten entstehen. — Es gehört dazu nicht bloss die Grenze des Grundes und Bodens, sondern auch die Grenzbestimmung gewisser Rechte: z. B. der Fischerei, der Jagd, der Schifffahrt u. s. w. Die Grenze der Bürger wird für die Staaten Grenze des Staats.

§. 9.

Beide Staaten sind in diesem Vertrage einander völlig gleich. Was der eine thut, um den Bürger des anderen vor Schaden zu bewahren, muss der andere auch thun, in Beziehung auf die Bürger des ersteren; welche Gesetze der eine in dieser Rücksicht giebt, dieselben muss der andere auch geben. Grössere Sorgfalt aber anzuwenden, als der andere in Beziehung auf ihn anwendet, ist keiner verbunden. Es ist sonach sehr wohl möglich, dass in einem Staate die Rechte der Mitbürger mehr geschützt seyen, als die der Fremden, — weil vielleicht der andere Staat sich von seiner Seite zu keinem sorgfältigeren Schutze verstehen wollte; — ja es ist möglich, dass das Eigenthum der Fremden aus *einem* benachbarten Staate mehr geschützt sey, als das der Fremden aus *einem anderen*;

weil der erstere Staat auch von seiner Seite grössere Sorgfalt anwendet. Das ganze Verhältniss gründet sich lediglich auf Uebereinkunft.

§. 10.

Durch diesen Vertrag erhalten die darin begriffenen Staaten das Recht der gegenseitigen Aufsicht auf einander: ob in jedem diesem Vertrage gemäss verfahren und die zufolge desselben gegebenen Gesetze in Ausübung gebracht werden. Der Grund davon lässt sich leicht einsehen. Der Vertrag verbindet nur, inwiefern beide Theile ihn halten; sonach müssen beide wissen, ob er von dem anderen gehalten werde, um darnach ihre eigene Verbindlichkeit beurtheilen zu können.

Diese Aufsicht kann nur geschehen in dem Staate selbst, welcher beobachtet wird. Um sie auszuüben, müssen daher die Staaten einander gegenseitig Gesandte zuschicken. Es können allerdings, um entweder den jetzt beschriebenen oder irgend einen besonderen Vertrag abzuschliessen, Gesandte von einem Staate in den anderen geschickt werden; aber diese Bestimmung derselben ist theils vorübergehend, theils zufällig (man nennt dergleichen Gesandtschaften Ambassaden). Der eigentliche ursprüngliche Charakter eines beständigen, residirenden Gesandten (Residenten, *Chargé d'affaires*) besteht darin: dass er Aufsicht halte, ob der Staat, an welchen er geschickt ist, seinen Verbindlichkeiten gegen den Staat, der ihn abgeschickt hat, Genüge thue; dass er auch wohl den ersteren an seine Pflicht erinnere, und die vertragsmässigen Handlungen fordere. In die inneren einheimischen Angelegenheiten des Staats aber, an welchen er gesendet ist, darf er sich nicht einmischen; weil der ihn autorisirende Staat es selbst nicht darf.

§. 11.

Da der Gesandte in einer gewissen Rücksicht die Aufsicht über den Staat, an welchen er abgeschickt ist, hat, so kann er von demselben nicht abhängen; widrigenfalls er ja gehorchen müsste, und durch den befohlenen Gehorsam die Absicht seiner Sendung vereitelt werden könnte. Er steht, solange er sich in den Grenzen seiner Gesandtschaft hält, lediglich unter seiner eigenen Obrigkeit, und diese allein hat über ihn zu richten. Er ist sonach für den Staat, an welchen er gesandt ist, heilig und unverletzlich; er repräsentirt seinen eigenen unabhängigen Staat. (Die Freiheit von allen Auflagen ist dem Gesandten von Rechtswegen zuzugestehen: die Abgaben sind ein Beitrag zur schützenden Staatsgewalt; er aber ist kein Bürger dieses Staats. Dass ein Gesandter diese Freiheit über seine eigene Person ausdehne, um sich ihrer zu einem Schleichhandel bediene, ist so unwürdig und niederträchtig, dass man die Möglichkeit davon in den Verträgen, welche die Staaten mit einander abschliessen, nicht füglich voraussetzen kann.)

Ueberschreitet der Gesandte die Grenzen seiner Gesandtschaft, indem er entweder einen Einfluss in die einheimischen Geschäfte sich zu erwerben sucht, oder durch Vergebungen Unordnungen stiftet; so wird der Staat, an welchen er geschickt ist, zwar nicht sein Richter, — denn er hat den Gesetzen desselben sich nie unterworfen, — aber er erhält das Recht, ihn zurückzuschicken, und von dem absendenden Staate Genugthuung zu begehren.

§. 12.

Ist der Vertrag zwischen beiden Staaten nur klar und fest bestimmt — es ist, da er nie eine grosse Menge von Gegenständen begreifen kann. sehr leicht, ihn genau zu bestimmen, und ein Mangel an Bestimmtheit würde schon den bösen Willen entdecken, welcher einen Vorwand zu künftigen Kriegen sucht, — so ist nicht leicht, oder gar nicht eine Ungerechtigkeit aus Irrthum möglich, sondern es lässt dann mit hoher Wahrscheinlichkeit sich auf bösen Willen schliessen. Doch verhalte sich dies, wie es wolle: die Verletzung des Vertrags giebt ein Recht zum Kriege, so gut als die versagte Anerkennung. In beiden Fällen zeigt der zu bekriegende Staat, dass mit ihm ein legales Verhältniss nicht möglich ist; dass er selbst sonach gar keine Rechte hat.

§. 13.

Das Recht des Kriegs ist, wie nach obigem (S. 97.) alles Zwangsrecht, unendlich. Der bekriegte hat keine Rechte, weil er die Rechte des kriegführenden Staats nicht anerkennen will. — Er bittet etwa späterhin um Friede, und erbietet sich von nun an, gerecht zu seyn. Wie soll aber der kriegführende überzeugt werden, dass es ihm Ernst sey, und dass er sich nicht bloss eine bessere Gelegenheit ersehen wolle, um ihn zu unterdrücken? Welche Garantie kann er ihm dagegen geben? — Also der natürliche Zweck des Krieges ist immer die *Vernichtung des bekriegten Staats*, d. i. die Unterwerfung seiner Bürger. — Es kann wohl seyn, dass zuweilen ein Friede (eigentlich nur ein Waffenstillstand) geschlossen wird, weil entweder ein Staat, oder weil beide gegenwärtig entkräftet sind; aber das gegenseitige Mistrauen bleibt, und der Zweck der Unterjochung bleibt gleichfalls bei beiden.

§. 14.

Nur die bewaffnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg; nicht der unbewaffnete Bürger, noch wird er gegen diesen geführt. Derjenige Theil des Staatsgebiets, den die Truppen desselben nicht mehr bedecken, wird, — da ja der Zweck des Krieges die Unterwerfung des bekriegten Staates ist, — eine Acquisition des Eroberers; und dieser kann ja, ohne völlig zweckwidrig und vernunftwidrig, also auch (kriegs-) rechtswidrig zu handeln, seine neuen Bürger nicht ausplündern, noch seinen eigenen Besitz verheeren. Sobald er die bewaffneten Vertheidiger des Landes vertrieben hat, sind die unbewaffneten seine Unterthanen. Derjenige Theil des Staatsgebietes aber, den die Truppen desselben noch bedecken, ist dem Feinde nicht unterworfen. Den ersten kann er um seines eigenen Zwecks willen nicht verheeren; den zweiten zu verheeren, ist physisch unmöglich. — Die gewöhnliche Art Krieg zu führen, ist allerdings vernunftwidrig und barbarisch. Der Eroberer verwüstet die eroberten Provinzen, um in der Eile soviel als möglich darauszuziehen, und dem Feinde so wenig als möglich darin zurückzugeben. Er rechnet also nicht darauf, sie zu behalten. Wenn dies ist, warum führt er denn eigentlich Krieg?

Der entwaffnete Soldat ist gleichfalls nicht mehr Feind, sondern Unterthan. Dass er bei uns Kriegsgefangener wird, um ausgewechselt zu werden, ist eine willkürliche Einrichtung unserer neuen Politik, die schon bei Zeiten darauf denkt, dass sie mit dem Feinde wieder in Unterhandlung treten werde, und überhaupt keinen tüchtigen, vor sich selbst bestehenden Zweck bei ihren Kriegen hat.

Der Zweck eines Kriegszuges ist gar nicht der, zu tödten, sondern nur der, die Bewaffneten, die den Bürger und sein Land bedecken, zu vertreiben und zu entwaffnen. Im Handgemenge, wo Mann an Mann geräth, tödtet einer seinen Gegner, um nicht von ihm getödtet zu werden; zufolge *seines eigenen Rechts der Selbsterhaltung,* nicht aber zufolge *eines ihm von seinem Staate verliehenen Rechts,* todt zu schlagen; welches derselbe nicht hat, und folglich auch nicht verleihen kann. So lässt auch die neuere Art, mit Kanonen und anderem Schiessgewehr Krieg zu führen, sich ansehen. Es ist nicht der Zweck, durch die Kugeln zu tödten, sondern nur, den Feind von den Plätzen abzuhalten, wo dieselben fallen. Geht er denn doch dahin, so ist es seine Schuld, wenn er von der, nicht gerade auf ihn gerichteten, Kugel getroffen wird. (Der Vernunft nach, sollte man den Feind erst benachrichtigen, dass man einen Posten beschiessen werde, wenn er ihn nicht in Gutem verlasse; gerade so, wie man Festungen erst zur Uebergabe auffordert, ehe man sie beschiesst.) Das Einzige in unserer neueren Kriegskunst, was schlechthin rechtswidrig ist, sind die *Scharfschützen*, die im Dickicht auflauern, und kaltblütig und selbst gesichert nach dem Menschen zielen, wie nach einer Scheibe. Bei ihnen ist der Mord Zweck. (Ihr erster Gebrauch gegen policirte Nationen [von dem Hause Oesterreich gegen Preussen] erregte auch wirklich die allgemeine Indignation von Europa. Jetzt haben wir uns daran gewöhnt und ahmen es nach; und dies macht uns wenig Ehre.)

§. 15.

Der verletzte Staat hat, wie wir gesehen haben, das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen, bis er ihn als für sich bestehenden Staat ausgetilgt, und seine Unterthanen mit sich selbst vereinigt habe; und so wäre denn der Krieg ein sicheres und ganz rechtliches Mittel, die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zu einander zu sichern: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, der die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre. Da aber auch unter den Staaten nicht jeder gerade soviel Gewalt hat, als er Recht hat; so dürfte durch den Krieg das Unrecht wohl ebenso sehr, oder auch noch mehr befördert werden, als das Recht.

Nun bleibt allerdings der Krieg das einzige Mittel, einen Staat zu zwingen: es müsste sonach nur darauf gedacht werden, es so einzurichten, dass in ihm die gerechte Sache stets siegte, und die mächtigere wäre. — Macht entsteht durch die Menge; es müssten sonach mehrere Staaten für die Behauptung des rechtlichen Verhältnisses unter ihnen sich *verbinden*, und den ungerechten mit vereinigter Macht anfallen. — Dass dadurch eine stets siegreiche Macht entstehen würde, daran ist wohl nicht leicht ein Zweifel; aber es ist eine höhere Frage: wie kann man es dahin bringen, dass diese Vereinigung der Staaten stets gerecht spreche?

Ich führe zuerst die angegebene Idee weiter aus.

§. 16.

Mehrere Staaten vereinigen sich, und garantiren sich selbst untereinander und gegen jeden, der auch nicht mit in der Verbindung ist, ihre Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit des eben beschriebenen Vertrages. Die Formel dieses Bundes würde diese seyn: wir alle versprechen mit vereinigter Macht denjenigen Staat, stehe er mit im Bunde oder nicht, auszutilgen, welcher die Unabhängigkeit eines von uns nicht anerkennen oder den, zwischen einem von uns und ihm bestehenden Vertrag brechen wird.

Ich sage die Formel dieses *Bundes:* denn das Beschriebene wäre ein *Völkerbund,* keinesweges ein *Völkerstaat.* Der Unterschied gründet sich darauf. In den Staat zu treten kann der Einzelne gezwungen werden; weil ausserdem ein rechtliches Verhältniss mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch ausser ihm in einem rechtlichen Verhältnisse seyn kann. In dasselbe setzt er sich mit den benachbarten Staaten schon dadurch, dass er sie anerkennt, und den oben beschriebenen Vertrag mit ihnen schliesst: *auf positiven Schutz* des anderen Staates hat kein Staat das Zwangsrecht. — Also es ist eine freiwillige, keinesweges eine durch Zwang zu begründende Verbindung; und eine solche nennt man einen Bund.

§. 17.

Ob die Unabhängigkeit eines Staates anerkannt werde oder nicht, ergiebt sich sogleich daraus, ob der andere Staat sich mit ihm in den oben (§. 8. ff.) beschriebenen Vertrag einlasse: hat er das gethan, so hat er anerkannt, weigert er sich es zu thun, so will er nicht anerkennen. Ueber diesen Umstand sonach kann der Bund in seinem Richterspruche sich nicht irren. — Mit Wissen und Willen aber ein ungerechtes Urtheil fällen, kann er nicht, ohne dass alle Welt sehe, dass es ungerecht sey; und auf einige Scham sollte man doch hoffentlich bei ihm rechnen können. Die Beantwortung der Frage, ob der Vertrag erfüllt sey, oder nicht, hängt ab theils von der Zuverlässigkeit des beigebrachten Factums, theils von den Worten des Vertrages. Was zuvörderst das erste anbetrifft: alle Staaten sollen, schon zufolge des Staatsbürgerrechts, mit Publicität verfahren; ob etwas geschehen sey oder nicht, muss sich sonach wohl ausmachen lassen. Der einer Unterlassung beschuldigte Staat muss den positiven Beweis führen, dass geschehen sey, was gefordert worden; dass z. B. ein Verbrecher bestraft, ein Schaden ersetzt sey, u. dergl.; und so etwas sollte sich ja doch wohl ins Reine bringen lassen. Wenn ein Staat dem Bundesgerichte sich nicht stellen wollte, so gäbe er schon dadurch seine Sache auf, und es wäre gegen ihn zu verfahren. — Es könnte etwa ein nicht zum Bunde gehörender Staat sagen: was geht dieses Gericht mich an; es ist nicht mein Richter. Darauf wäre ihm zu antworten: seiner Partei ist er denn doch verantwortlich zufolge des Vertrages. Wenn nun diese das Bundesgericht an ihre eigene Stelle setzt, so hat sie dazu ohne Zweifel das vollkommenste Recht.

Was die Einsicht in den Vertrag anbelangt, so erhält, gerade, weil er nach demselben richten soll, der Bund das Recht der Oberaufsicht über die Klarheit und Bestimmtheit desselben. Es werden ja alle Verträge mit den verbündeten Staaten unter seiner Garantie geschlossen. Unbestimmtheit derselben kann er nicht dulden, weil er nach ihnen zwischen den streitenden Parteien Recht sprechen soll. — Dadurch versichert man sich denn auch seiner eigenen Rechtlichkeit. Er kann nicht ungerecht richten, ohne dass alle es sehen. — Ferner bedenke man, dass diese verschiedenen, in ihren Privatinteressen getheilten Staaten gar kein gemeinschaftliches Interesse haben können, ungerecht zu verfahren. Ein ungerechter Richterspruch giebt ein Beispiel gegen sie selbst. Nach den Grundsätzen, nach denen sie Andere richten, werden sie selbst gerichtet werden.

§. 18.

Der Bund muss seine Rechtsurtheile auch zur Execution bringen können. Dies geschieht, wie aus dem obigen klar ist, durch einen Vernichtungskrieg gegen den im Bundesgerichte verfallenen Staat. Der Bund muss sonach bewaffnet seyn. Es könnte die Frage entstehen: ob eine besondere stehende Bundesarmee errichtet, oder ob nur im wirklichen Falle des Krieges eine Executionsarmee aus Beiträgen der verbündeten Staaten gesammelt werden solle? Da hoffentlich der Fall des Krieges selten, und späterhin nie eintreten wird, so würde ich für das letzere stimmen: denn wozu eine stehende Bundesarmee, welche, der Voraussetzung nach, grösstentheils müssig seyn müsste?

§. 19.

Aber die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruchs des Völkerbundes ist doch noch nicht dargethan worden? Diese lässt sich nicht darthun: ebensowenig als im Staatsrechte sich die absolute Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruches des versammelten Volkes darthun liess. Solange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint und das Richteramt übernimmt, muss immer ein höchster Richter seyn, der, weil er denn doch endlich ist, sich irren oder einen bösen Willen haben kann; die Aufgabe ist nur: denjenigen zu finden, von dem dies am allerwenigsten zu befürchten sey; und dieser ist, über das bürgerliche Verhältniss, die Nation; über das Staatenverhältniss, der beschriebene Völkerbund. —

§. 20.

Wie dieser Bund sich weiter verbreitet, und allmählig die ganze Erde umfasst, tritt der *ewige Friede* ein: das einzige rechtmässige Verhältniss der Staaten; indem der Krieg, wenn er von Staaten, die Richter ihrer Sache sind, geführt wird, ebensoleicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht; oder, wenn er auch unter der Leitung eines gerechten Völkerbundes steht, doch nur das Mittel ist zum letzten Zweck, zur Erhaltung des Friedens: keineswegs aber der letzte Zweck selbst.

II. Vom Weltbürgerrechte.

§. 21.

Jeder Bürger hat das Recht, auf dem ganzen Staatsgebiete seinen Verrichtungen nachzugehen. Dieses Recht ist ein Theil der ihm durch den Staatsvertrag garantirten Bürgerrechte. Der Gesandte des fremden Staates hat, zufolge des Vertrages der beiden Staaten, das Recht, in das Land seiner Bestimmung zu kommen, es zu durchreisen: und sich an alle die Orte zu begeben, wohin ihn sein Auftrag ruft. Er hat das Recht zum Zwecke, zur Aufsicht über die vertragsmässigen Leistungen; er hat es sonach auch zu den Mitteln. Er weist seine Bevollmächtigung an den Grenzen vor; und es ist nun Pflicht des Staates, an welchen er geschickt ist, ihn einzulassen. Die unbedingte Abweisung desselben, als eines Gesandten überhaupt — wenn nicht etwa besondere Gründe der Unzufriedenheit mit seiner Person stattfinden, und der abweisende Staat erklärte, dass er eine andere Person gerne aufnehmen würde, — würde ein Recht zum Kriege begründen. Privatpersonen des Einen anerkannten und freundschaftlichen Staates verfügen sich in einen anderen; etwa um ihrer Geschäfte willen, oder auch bloss zum Vergnügen. In diesem Falle wird nach den bestehenden Verträgen geurtheilt. Haben beide Staaten sich die Sicherheit ihrer gegenseitigen Bürger garantirt, auch wenn sie auf das Gebiet des anderen Staates kommen, so ist der Bürger sicher, zufolge dieses Vertrages. Dass er aber ein Bürger dieses bestimmten Staates ist, thut er dar durch Vorzeigung seines Passes an der Grenze.

Aber wenn ein Fremder, der von keinem verbündeten Staate weder abgesendet, noch durch einen Vertrag mit einem solchen berechtigt ist, das Staatsgebiet betritt: was ist dann Rechtens? Diese einzige noch übrige Rechtsfrage ist es, die das Weltbürgerrecht zu beantworten hat.

§. 22.

Alle positiven Rechte, die Rechte auf *etwas*, gründen sich auf einen Vertrag. Nun hat dieser fremde Ankömmling gar keinen Vertrag mit dem besuchten Staate für sich; weder dass er für seine Person einen geschlossen hätte, noch dass er sich auf einen berufen könnte, den sein Staat für ihn geschlossen; denn er ist, der Voraussetzung nach, entweder aus keinem Staate, oder der besuchte Staat kennt seinen Staat nicht, und steht mit demselben in keinem Vertrage. Ist er denn also rechtslos, oder hat er doch Rechte; welche und aus welchem Grunde? — Er hat das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: *das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, dass sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältniss kommen können.* Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen, als Menschen, zukommt: die Möglichkeit, sich Rechte zu erwerben. Diese, aber auch nur sie, muss jedem zugestanden werden, der sie nicht ausdrücklich durch seine Handlungen verwirkt hat. — Dies wird durch Gegensatz vielleicht deutlicher. Nemlich derjenige, mit welchem der Staat den Bürgervertrag aufhebt, verliert alle seine dadurch erlangten positiven Rechte; aber nicht nur sie, sondern auch das Recht, sich in dieser Gesellschaft Rechte zu erwerben; weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältniss zu setzen, schon gezeigt hat. Der neue Ankömmling hat ebensowenig positive Rechte, als der erste; aber das Recht hat er, zu fordern, dass man die Möglichkeit annehme, mit ihm in ein rechtliches Verhältniss zu kommen.

Aus diesem Rechte folgt sein Recht, das Gebiet des fremden Staates zu betreten; denn wer das Recht zum Zwecke hat, hat es zu den Mitteln; aber er kann den Versuch, in ein rechtliches Verhältniss mit diesem Staate sich zu versetzen, nicht machen, ohne auf sein Gebiet zu ihm zu kommen, und ihm eine Verbindung anzutragen.

In diesem Rechte, auf dem Erdboden frei herumzugehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen, besteht das Recht des blossen *Weltbürgers.*

§. 23.

Der Rechtsgrund des fremden Ankömmlings, das Gebiet eines Staates zu betreten, war sein Recht einen Umgang mit den Bürgern dieses Staates zu versuchen und anzutragen. Zuvörderst also hat der besuchte Staat das Recht, den Fremden zu fragen, was er wolle, und ihn zur Erklärung zu zwingen. Erklärt er sich nicht, so fällt sein Rechtsgrund weg, und er ist von den Grenzen abzuweisen. — Ebenso: erklärt er sich zwar, aber sein Antrag wird nicht angenommen, so wird sein

Rechtsgrund gleichfalls aufgehoben, und er mit Recht über die Grenze gewiesen. Doch muss dies geschehen unbeschadet seiner Erhaltung. Denn es bleibt ihm die Möglichkeit übrig, mit einem anderen Staate in Verbindung zu treten, nachdem es mit diesem nicht gelang. Diese ist sein vollkommenes Recht, und darf ihm nicht geraubt werden.

§. 24.

Wird sein Antrag angenommen, so steht er von nun an *unmittelbar* (für seine Person ohne Dazwischenkunft eines Staates von seiner Seite) im Vertrage mit diesem Staate; und die gegenseitigen Rechte beider Parteien werden durch diesen Vertrag bestimmt. Zuvörderst, schon dadurch, dass er sich in einen Vertrag eingelassen, hat er den Staat als ein rechtliches Subject anerkannt, mithin die Eigenthumsrechte seiner einzelnen Bürger zugleich mit anerkannt. Dies braucht er nicht ausdrücklich zu versprechen; es folgt unmittelbar aus der Handlung des Vertragens. Den übrigen Gesetzen des Staates ist er unterworfen, lediglich inwiefern er sich denselben *) unterworfen hat.

Uebrigens wird dieser Staat nothwendig sein Richter; denn da kein anderer Staat für ihn in das Mittel getreten ist, sowie für den Gesandten, so giebt es keinen anderen Richter in seinen Angelegenheiten. So lästig ihm dieser Umstand fallen möge, so muss er sich demselben doch unterwerfen, denn er ist unvermeidlich.

---

*) demselben (?)

Der

geschlossene Handelsstaat.

Ein philosophischer Entwurf
als Anhang zur Rechtslehre
und
Probe einer künftig zu liefernden Politik
von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Tübingen.
In der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. Im Spät-Jahre 1800.

Vorläufige Erklärung des Titels.

Den juridischen Staat bildet eine geschlossene Menge von Menschen, die unter denselben Gesetzen und derselben höchsten zwingenden Gewalt stehen. Diese Menge von Menschen soll nun auf gegenseitigen Handel und Gewerbe unter und für einander eingeschränkt, und jeder, der nicht unter der gleichen Gesetzgebung und zwingenden Gewalt steht, vom Antheil an jenem Verkehr ausgeschlossen werden. Sie würde dann einen *Handelsstaat*, und zwar einen *geschlossenen* Handelsstaat bilden, wie sie jetzt einen geschlossenen juridischen Staat bildet.

Seiner Excellenz

dem Königl. Preussischen wirklichen geheimen Staats-Minister
und Ritter des rothen Adler-Ordens

Herrn von Struensee.

Euer Excellenz

erlauben, dass ich, nach der Sitte besonders älterer Dedications-Schriftsteller, vor *Ihnen* meine Gedanken niederlege über den Zweck und den wahrscheinlichen Erfolg einer Schrift, die ich *Ihnen* hierdurch öffentlich, als ein Denkmal meiner freien Verehrung, zueigne. — Casaubonus unterredet an der Spitze seiner Ausgabe des Polybius mit Heinrich dem Vierten sich sehr unbefangen über das Studium der Alten und die gewöhnlichen Vorurtheile in Rücksicht dieses Studiums. Verstatten *Euer Excellenz*, dass ich ebenso unbefangen mit Ihnen, im Angesichte des Publicums, über das Verhältniss des speculativen Politikers zum ausübenden mich unterrede.

Die letzteren haben zu allen Zeiten den ersteren das Recht zugestanden, über Einrichtung und Verwaltung der Staaten ihre Gedanken vorzutragen, ohne dass sie übrigens an diese Gedanken sich sehr gekehrt, und von den Platonischen Republiken und utopischen Verfassungen derselben ernsthafte Kunde genommen hätten. Auch ist der Vorwurf der *unmittelbaren* Unausführbarkeit, der den Vorschlägen der speculativen Politiker von jeher gemacht worden, zuzugeben; und gereicht den Urhebern dieser Vorschläge gar nicht zur Unehre, wenn sie nur mit denselben in einer idealen Welt geblieben sind, und dieses ausdrücklich bekennen, oder es durch die That zeigen. Denn so gewiss in ihren Gedanken Ordnung, Consequenz und Bestimmtheit ist, so gewiss passen ihre Vorschriften aufgestelltermaassen nur auf den von ihnen vorausgesetzten und erdichteten Zustand der Dinge, an welchem die allgemeine Regel, wie an einem Exempel der Rechenkunst, dargestellt wird. Diesen vorausgesetzten Zustand findet der ausübende Politiker nicht vor sich, sondern einen ganz anderen. Es ist kein Wunder, dass auf diesen eine Vorschrift nicht passet, welche aufgestelltermaassen auf ihn nicht berechnet ist.

Doch wird der Philosoph, wenn er nur nicht seine Wissenschaft für ein blosses Spiel, sondern für etwas Ernsthaftes hält, die *absolute* Unausführbarkeit seiner Vorschläge nimmermehr zugeben oder voraussetzen; indem er in diesem Falle seine Zeit ohne Zweifel auf etwas Nützlicheres wenden würde, als auf ein von ihm selbst dafür erkanntes Begriffe-Spiel. Er wird behaupten, seine, wenn sie nur *reintheoretisch* aufgestellt worden, unmittelbar unausführbaren Vorschriften, indem sie in ihrer höchsten Allgemeinheit auf *alles* passen, und eben darum auf *nichts Bestimmtes*, müssten für einen gegebenen wirklichen Zustand *nur weiter bestimmt werden:* ebenso, wie man durch die Kenntniss des allgemeinen Verhältnisses der Seiten und Winkel zu einander im Triangel noch keine einzige wirkliche Seite oder Winkel im Felde erkennt, und noch immer an irgend ein Stück Maassstab und Winkelmesser wirklich anlegen und messen muss; aber durch die Kenntniss des allgemeinen Verhältnisses in den Stand gesetzt wird, das übrige durch *blosse Rechnung*, ohne wirkliche Anlegung des Maassstabes zu finden.

Diese weitere Bestimmung der im reinen Staatsrechte aufzustellenden allgemeinen Regel geschieht nun meines Erachtens in *der* Wissenschaft, deren Begriff ich im folgenden bestimme, und sie *Politik* nenne; und welche ich gleichfalls für das Geschäft des speculativen Philosophen *als solchen* halte (denn dass der ausübende Politiker zugleich auch ein speculativer Philosoph seyn könne, — vielleicht auch das umgekehrte Verhältniss stattfinde, ergiebt sich von selbst). Einer als politisch sich ankündigenden Schrift würde der Vorwurf und der Beweis der Unausführbarkeit ihrer Vorschläge zu grösserer Unehre gereichen, als einer staatsrechtlichen. Zwar geht meines Erachtens auch die Politik, so gewiss sie nur Wissenschaft, nicht aber die Praxis selbst ist, nicht von einem durchaus bestimmten wirklichen Staate aus, — indem es sodann keine allgemeine, sondern nur eine besondere Politik seyn würde für England, Frankreich, Preussen, und zwar für diese Staaten im Jahre 1800, und zwar im Herbste des Jahres 1800, u. s. w. — sondern von dem Zustande, der etwa allen Staaten der grossen europäischen Republik in dem Zeitalter, da sie aufgestellt wird, gemeinschaftlich ist. Noch immer hat der ausübende Politiker die in gewisser Rücksicht noch immer allgemeine Regel auf den besonderen Fall anzuwenden, und für *jeden* besonderen Fall ein wenig anders anzuwenden; aber diese allgemeine Regel liegt doch der Anwendung weit näher.

Wenn eine Politik nach dieser Idee nur sonst gründlich, mit richtiger Kenntniss der gegenwärtigen Lage, aus festen, staatsrechtlichen Principien, und mit richtiger Folgerung aus diesen, bearbeitet wäre, so könnte diese Politik meines Erachtens nur noch dem blossen Empiriker unnütz scheinen, welcher überhaupt keinem Begriffe und keinem Calcul, sondern nur der Bestätigung in unmittelbarer Erfahrung vertraut, und der sie verwerfen würde, weil sie doch nicht Thatsachen, sondern nur Begriffe und Berechnungen von Thatsachen enthielte, mit einem Worte, weil sie nicht Historie wäre. Ein solcher Politiker hat eine Anzahl von Fällen und von gelungenen Maassregeln, welche andere vor ihm in diesen Fällen genommen haben, in seinem Gedächtnisse vorräthig. Was ihm auch vorkomme, denkt er an einen jener Fälle, und verfährt wie einer jener Politiker vor ihm, deren einen nach dem anderen er aus dem Grabe erweckt, in seinem Zeitalter wieder darstellt, und so seinen politischen Lebenslauf zusammensetzt aus sehr verschiedenen Stücken sehr verschiedener Männer, ohne aus sich selbst etwas hinzuzuthun. Ein solcher wäre bloss zu befragen, Wem denn diejenigen, die die von ihm gebilligte und nachgeahmte Maassregel zuerst gebraucht, nachgeahmt hätten; und worauf sie denn bei Ergreifung derselben gerechnet, ob auf vorhergegangene Erfahrung oder auf Calcul? Er wäre zu erinnern, dass alles, was nun alt ist, irgend einmal neu gewesen; dass das Menschengeschlecht in diesen letzten Zeiten doch unmöglich so herabgekommen seyn könne, dass ihm nur noch Gedächtniss und Nachahmungsvermögen übriggeblieben. Es wäre ihm zu zeigen, dass durch den ohne sein Zuthun geschehenen und durch ihn nicht aufzuhaltenden Fortgang des Menschengeschlechtes gar vieles sich verändert habe, wodurch ganz neue, in den vorigen Zeitaltern weder zu ersinnende, noch anzuwendende Maassregeln nöthig gemacht würden. — Es liesse sich ihm gegenüber eine vielleicht lehrreiche historische Untersuchung anstellen über die Frage, ob mehr Uebel in der Welt durch gewagte Neuerungen entstanden sey, oder durch träges Beruhen bei den alten, nicht mehr anwendbaren oder nicht mehr hinlänglichen Maassregeln.

Ob die gegenwärtige Schrift die eben erwähnten Erfordernisse einer gründlichen Behandlung der Politik an sich habe, darüber maasst der Verfasser derselben sich keine Stimme an. In Absicht ihres eigentlichen Vorschlages, den Handelsstaat ebenso wie den juridischen zu schliessen, und des entscheidenden Mittels zu diesem Zwecke, der Abschaffung des *Welt-* und Einführung des *Landes*-Geldes, sieht er freilich voraus, dass kein Staat diesen Vorschlag annehmen *wollen* wird, der nicht *müsste*, und dass der letztere die versprochenen Vortheile von dieser Maassregel nicht haben werde; dass der Vorschlag sonach *unbeschliessbar*, und da eben nie ausgeführt wird, wozu man sich nicht entschliessen kann, eben darum auch *unausführbar* gefunden werden wird. Der deutlich oder nicht deutlich gedachte Grund dieses Nichtwollens wird der seyn, dass Europa über die übrigen Welttheile im Handel grossen Vortheil hat, und ihre Kräfte und Producte, bei weitem ohne hinlängliches Aequivalent von seinen Kräften und Producten, an sich bringt, dass jeder einzelne europäische Staat, so ungünstig auch in Beziehung auf die übrigen europäischen Staaten die Handelsbilanz für ihn steht, dennoch von dieser gemeinsamen Ausbeute der übrigen Welt einigen Vortheil zieht, und die Hoffnung nie aufgiebt, die Handelsbilanz zu seinen Gunsten zu verbessern, und einen noch grösseren Vortheil zu ziehen; auf welches alles er durch seinen Austritt aus der grösseren europäischen Handelsgesellschaft freilich Verzicht thun müsste. Um diesen Grund des Nichtwollens zu heben, müsste gezeigt werden, dass ein Verhältniss, wie das Europens gegen die übrige Welt, welches sich nicht auf Recht und Billigkeit gründet, unmöglich fortdauern könne: ein Erweis, der ausserhalb der Grenzen meines gegenwärtigen Vorhabens lag. Aber auch nachdem dieser Erweis geführt wäre, könnte man gar noch immer sagen: „Bis jetzt wenigstens dauert dieses Verhältniss, — dauert die Unterwürfigkeit der Colonien gegen die Mutterländer, dauert der Sklavenhandel — noch fort, und Wir werden es nicht erleben, dass alles dieses aufhöre. Lasst uns Vortheil davon ziehen, so lange es noch hält; die Zeitalter, da es brechen wird, mögen zusehen, wie sie zurecht kommen. Mögen allenfalls diese untersuchen, ob sie aus Deinen Gedanken sich etwas nehmen können; wir können sogar Deinen Zweck nicht wollen, bedürfen sonach gar keiner Anweisung über die Mittel ihn auszuführen." — Ich bekenne, dass ich hierauf keine Antwort habe.

Der Verfasser bescheidet sich daher, dass auch dieser Entwurf eine blosse Uebung der Schule ohne Erfolg in der wirklichen Welt bleiben möge; ein Glied aus der Kette seines allmählig aufzuführenden Systems: und begnügt sich, wenn er durch die Bekanntmachung desselben anderen auch nur die Veranlassung geben sollte, über diese Gegenstände tiefer nachzudenken, und vielleicht auf eine oder die andere in der Sphäre, aus der man nun einmal nicht herausgehen wollen wird, nützliche und anwendbare Erfindung zu gerathen; und er schränkt ausdrücklich und wohlbedacht auf diese Zwecke sich ein.

Euer Excellenz aber geruhen die Versicherung der Verehrung, die ich Ihnen zolle, als einem der ersten Staatsbeamten der Monarchie, in welcher ich einen Zufluchtsort fand, als ich in den übrigen Theilen meines deutschen Vaterlandes mir keinen versprechen durfte, und als Demjenigen, dessen persönliche Eigenschaften zu bemerken und zu verehren mir vergönnt war, gütig aufzunehmen.

Berlin, den 31. October 1800.

Der Verfasser.

Uebersicht.

Einleitung.
Vom Verhältnisse des Vernunftstaates zu dem wirklichen, und des reinen Staatsrechts zur Politik.

Erstes Buch.
Philosophie. — Was in Ansehung des Handelsverkehrs im Vernunftstaate Rechtens sey.

Erstes Capitel.
Grundsätze zur Beantwortung dieser Frage.

Zweites Capitel.
Allgemeine Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf den öffentlichen Verkehr.

Drittes Capitel.
Ueber die vorausgesetzte Vertheilung der Arbeitszweige im Vernunftstaate.

Viertes Capitel.
Ob die Abgaben an den Staat etwas im Gleichgewichte des Gewerbes ändern.

Fünftes Capitel.
Wie dieses Gleichgewicht gegen die Unsicherheit des Feldbaues zu decken sey.

Sechstes Capitel.
Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet, und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherem Wohlstande verändert werde.

Siebentes Capitel.
Weitere Erörterung der hier aufgestellten Grundsätze über das Eigenthumsrecht.

Zweites Buch.

Zeitgeschichte. — Vom Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten.

Erstes Capitel.

Vorerinnerung.

Zweites Capitel.

Die bekannte Welt, als ein einiger grosser Handelsstaat angesehen.

Drittes Capitel.

Gegenseitiges Verhältniss des Einzelnen in diesem grossen Handelsstaate.

Viertes Capitel.

Gegenseitiges Verhältniss der Nationen als Ganzer im Handelsstaate.

Fünftes Capitel.

Die Mittel, deren sich bisher die Regierungen bedient haben, um dieses Verhältniss zu ihrem Vortheile zu lenken.

Sechstes Capitel.

Erfolg vom Gebrauche dieser Mittel.

Drittes Buch.

Politik. — Wie der Handelsverkehr eines bestehenden Staates in die von der Vernunft geforderte Verfassung zu bringen sey; oder, von der Schliessung des Handelsstaates.

Erstes Capitel.

Nähere Bestimmung der Aufgabe dieses Buches.

Zweites Capitel.

Rechtsansprüche des Bürgers, als bisherigen freien Theilnehmers am Welthandel, an den schliessenden Handelsstaat.

Drittes Capitel.

Ansprüche des Staates, als eines selbstständigen Ganzen, bei seiner gänzlichen Trennung von der übrigen Erde.

Viertes Capitel.

Entscheidende Maassregel, um die Schliessung des Handelsstaates, und alle soeben aufgestellten Bedingungen dieser Schliessung zu erreichen.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung der vorhergegangenen Betrachtung.

Sechstes Capitel.

Weitere Maassregeln zur Schliessung des Handelsstaates.

Siebentes Capitel.

Erfolg dieser Maassregeln.

Achtes Capitel.

Eigentlicher Grund des Anstosses, den man an der vorgetragenen Theorie nehmen wird.

Einleitung.

Vom Verhältnisse des Vernunftstaates zu dem wirklichen, und des reinen Staatsrechts zur Politik.

Das reine Staatsrecht lässt unter seinen Augen den Vernunftstaat nach Rechtsbegriffen entstehen; indem es die Menschen ohne alle vorherige den rechtlichen ähnliche Verhältnisse voraussetzt.

Aber in diesem Zustande findet man die Menschen nirgends. Allenthalben sind sie unter einer, grossentheils nicht nach Begriffen und durch Kunst, sondern durch das Ohngefähr oder die Fürsehung entstandenen Verfassung schon beisammen. In dem letzteren Zustande findet sie der wirkliche Staat; und er kann diese Verfassung nicht plötzlich zerstören, ohne die Menschen zu zerstreuen, zu verwildern, und so seinen wahren Zweck, einen Vernunftstaat aus ihnen aufzubauen, aufzuheben. Er kann nicht mehr thun, als sich dem Vernunftstaate allmählig annähern. Der wirkliche Staat lässt sich sonach vorstellen, als begriffen in der allmähligen Stiftung des Vernunftstaates.

Es ist bei ihm nicht bloss, wie beim Vernunftstaate die Frage, was ***Rechtens*** sey, sondern: wie viel von dem, was Rechtens ist, unter den gegebenen Bedingungen ***ausführbar*** sey? Nennt man die Regierungswissenschaft des wirklichen

Staats nach der eben angegebenen Maxime *Politik*, so läge diese Politik in der Mitte zwischen dem gegebenen Staate und dem Vernunftstaate: sie beschriebe die stete Linie, durch welche der erstere sich in den letzteren verwandelt, und endigte in das reine Staatsrecht.

Wer es unternimmt zu zeigen, unter welche Gesetze insbesondere der öffentliche Handelsverkehr im Staate zu bringen sey, hat daher zuvörderst zu untersuchen, was im Vernunftstaate über den Verkehr Rechtens sey; dann anzugeben, was in den bestehenden wirklichen Staaten hierüber Sitte sey; und endlich den Weg zu zeigen, wie ein Staat aus dem letzteren Zustande in den ersteren übergehen könne.

Ich vertheidige mich nicht darüber, dass ich von einer Wissenschaft und einer Kunst, den Vernunftstaat allmählig herbeizuführen, rede. Alles Gute, dessen der Mensch theilhaftig werden soll, muss durch seine eigene Kunst, zufolge der Wissenschaft, hervorgebracht werden: dies ist seine Bestimmung. Die Natur giebt ihm nichts voraus, als die Möglichkeit, Kunst anzuwenden. In der Regierung ebensowohl als anderwärts muss man alles unter Begriffe bringen, was sich darunter bringen lässt, und aufhören, irgend etwas zu Berechnendes dem blinden Zufalle zu überlassen, in Hoffnung, dass er es wohl machen werde.

Erstes Buch.

Philosophie.

Was in Ansehung des Handelsverkehrs im Vernunftstaate Rechtens sey.

Erstes Capitel.

Grundsätze zur Beantwortung dieser Frage.

Ein falscher Satz wird gewöhnlich durch einen ebenso falschen Gegensatz verdrängt; erst spät findet man die in der Mitte liegende Wahrheit. Dies ist das Schicksal der Wissenschaft.

Man hat in unseren Tagen die Meinung, dass der Staat unumschränkter Vormünder der Menschheit für alle ihre Angelegenheiten sey, dass er sie glücklich, reich, gesund, rechtgläubig, tugendhaft, und so Gott will, auch ewig selig machen solle, zur Genüge widerlegt; aber man hat, wie mir es scheint, von der anderen Seite die Pflichten und Rechte des Staats wiederum zu eng beschränkt. Es ist zwar nicht geradezu unrichtig, und lässt einen guten Sinn zu, wenn man sagt: der Staat habe nichts mehr zu thun, als nur jeden bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigenthume zu erhalten und zu schützen: wenn man nur nicht oft in der Stille vorauszusetzen schiene, dass unabhängig vom Staate ein Eigenthum stattfinde, dass dieser nur auf den Zustand des Besitzes, in welchem er seine Bürger antreffe, zu sehen, nach dem Rechtsgrunde der Erwerbung aber nicht zu fragen habe. Im Gegensatze gegen diese Meinung würde ich sagen: es sey die Bestimmung des Staats, jedem erst das Seinige zu *geben*, ihn in sein Eigenthum erst *einzusetzen*, und sodann erst, ihn dabei zu *schützen*.

Ich mache mich deutlicher, indem ich auf erste Grundsätze zurückgehe.

I.

Es lebt beisammen ein Haufen von Menschen in demselben Wirkungskreise. Jeder regt und bewegt sich in demselben, und geht frei seiner Nahrung und seinem Vergnügen nach. Einer kommt dem anderen in den Weg, reisst ein, was dieser baute, verdirbt oder braucht für sich selbst, worauf er rechnete; der andere macht es ihm von seiner Seite ebenso; und so jeder gegen jeden. Von Sittlichkeit, Billigkeit u. dgl. soll hier nicht geredet werden, denn wir stehen auf dem Gebiet der Rechtslehre. Der Begriff des Rechts aber lässt sich in dem beschriebenen Verhältnisse nicht anwenden. Ohne Zweifel wird der Boden, der da getreten, der Baum, der seiner Früchte beraubt wird, sich in keinen Rechtsstreit einlassen mit dem Menschen, der es that. Thäte es aber ein anderer Mensch, welchen Grund könnte dieser dafür anführen, dass nicht jeder andere denselben Boden ebensowohl betreten, oder desselben Baumes Früchte nicht ebensowohl nehmen dürfte, als Er selbst?

In diesem Zustande ist keiner frei, weil alle es unbeschränkt sind, keiner kann zweckmässig irgend etwas ausführen, und einen Augenblick auf die Fortdauer desselben rechnen. Diesem Widerstreite der freien Kräfte ist nur dadurch abzuhelfen, dass die Einzelnen sich unter einander *vertragen*; dass einer dem anderen sage: mir schadets, wenn du dies thust, und wenn der andere ihm antwortet, mir dagegen schadets, wenn du dies thust, der erste sich erkläre: nun so will ich das *dir* Schädliche unterlassen, auf die Bedingung, dass du das *mir* Schädliche unterlassest; dass der zweite dieselbe Erklärung von seiner Seite thue; und von nun an beide ihr Wort halten. Nun erst hat jeder etwas *Eigenes*, ihm allein und dem anderen keineswegs zukommendes; ein Recht, und ein ausschliessendes Recht.

Lediglich aus dem beschriebenen Vertrage entsteht das Eigenthum, entstehen Rechte auf etwas Bestimmtes, Vorrechte, ausschliessende Rechte. Ursprünglich haben alle auf alles dasselbe Recht, das heisst, kein einziger hat gegen den anderen das mindeste Recht voraus. Erst durch die Verzichtleistung aller übrigen auf etwas, zufolge meines Begehrens es für mich zu behalten, wird es mein Eigenthum. Jene Verzichtleistung aller, und sie allein, ist mein Rechtsgrund.

Der Staat allein ists, der eine unbestimmte Menge Menschen zu einem *geschlossenen Ganzen*, zu einer *Allheit* vereinigt; er allein ists, der bei allen, die er in seinen Bund aufnimmt, herumfragen kann; durch ihn allein sonach wird erst ein rechtsbeständiges Eigenthum begründet. Mit den übrigen Menschen auf der Oberfläche des Erdbodens, wenn sie ihm bekannt werden, verträgt er sich im Namen aller seiner Bürger als Staat. Ausser dem Staate erhalte ich allerdings durch meinen Vertrag mit meinem nächsten Nachbar ein Eigenthumsrecht *gegen ihn*, sowie er *gegen mich*. Aber einen dritten, der hinzukommt, verbinden unsere Verabredungen nicht; er behält auf alles, was wir *zwischen uns beiden* das Unsere nennen, ebensoviel Recht, als zuvor, d. i. ebensoviel Recht als wir.

Ich habe das Eigenthumsrecht beschrieben, als das ausschliessende Recht auf *Handlungen*, keineswegs auf *Sachen*. So ist es. So lange alle ruhig nebeneinander sind, gerathen sie nicht in Streit; erst wie sie sich regen und bewegen und schaffen, stossen sie aneinander. Die freie Thätigkeit ist der Sitz des Streits der Kräfte; sie ist sonach der wahre Gegenstand, über welchen die Streiter sich zu vertragen haben, keineswegs aber sind die Sachen dieser Gegenstand des Vertrags. Ein Eigenthum auf den Gegenstand der freien Handlung fliesst erst, und ist abgeleitet aus dem ausschliessenden Rechte auf die freie Handlung. Ich werde mich nicht ermüden, nachzusinnen, wie ich einen *idealen Besitz* dieses Baumes haben könne, wenn nur keiner, der in dessen Nähe kommt, ihn antastet, und wenn nur mir allein es zustehet, zu der mir gefälligen Zeit, seine Früchte abzunehmen. Ich werde dann ohne Zweifel, und kein anderer, diese Früchte abnehmen und geniessen; und dies ist doch das einzige, worum es mir zu thun ist.

Durch diese Behandlung der Aufgabe erspart man sich eine Menge unnützer Spitzfindigkeiten, und ist sicher, alle Arten des Eigenthums in einem durchaus umfassenden Begriffe erschöpft zu haben.

II.

Die Sphäre der freien Handlungen sonach wird durch einen Vertrag aller mit allen unter die einzelnen vertheilt, und durch diese Theilung entsteht ein Eigenthum.

Aber wie muss die Eintheilung gemacht werden, wenn sie dem Rechtsgesetze gemäss seyn soll; oder ist es überhaupt nur genug, dass da getheilt werde, wie diese Theilung auch immer ausfalle? Wir werden sehen.

Der Zweck aller menschlichen Thätigkeit ist der, leben zu können; und auf diese Möglichkeit zu leben haben alle, die von der Natur in das Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Theilung muss daher zuvörderst so gemacht werden, dass alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen!

Jeder will so angenehm leben, als möglich: und da jeder dies als Mensch fordert, und keiner mehr oder weniger Mensch ist, als der andere, so haben in dieser Forderung alle gleich Recht. Nach dieser Gleichheit ihres Rechts muss die Theilung gemacht werden, so, dass alle und jeder so angenehm leben können, als es möglich ist, wenn so viele Menschen, als ihrer vorhanden sind, in der vorhandenen Wirkungssphäre nebeneinander bestehen sollen; also, dass alle ohngefähr gleich angenehm leben können. Können, sage ich, keinesweges müssen. Es muss nur an ihm selbst liegen, wenn einer unangenehmer lebt, keinesweges an irgend einem anderen.

Setze man eine bestimmte Summe möglicher Thätigkeit in einer gewissen Wirkungssphäre, als die Eine Grösse. Die aus dieser Thätigkeit erfolgende Annehmlichkeit des Lebens ist der Werth dieser Grösse. Setze man eine bestimmte Anzahl Individuen, als die zweite Grösse. Theilet den Werth der ersteren Grösse zu gleichen Theilen unter die Individuen; und ihr findet, was *unter den gegebenen Umständen* jeder bekommen solle. Wäre die erste Summe grösser, oder die zweite kleiner, so bekäme freilich jeder einen grösseren Theil: aber hierin könnt ihr nichts ändern; eure Sache ist lediglich, dass das *Vorhandene* unter alle gleich vertheilt werde.

Der Theil, der auf jeden kommt, ist das *Seinige* von Rechtswegen; er soll es erhalten, wenn es ihm auch etwa noch nicht zugesprochen ist. Im Vernunftstaate erhält er es; in der Theilung, welche vor dem Erwachen und der Herrschaft der Vernunft durch Zufall und Gewalt gemacht ist, hat es wohl nicht jeder erhalten, indem andere mehr an sich zogen, als auf ihren Theil kam. Es muss die Absicht des durch Kunst der Vernunft sich annähernden wirklichen Staates seyn, jedem allmählig zu dem *Seinigen*, in dem soeben angezeigten Sinne des Worts, zu verhelfen. Dies hiess es, wenn ich oben sagte: es sey die Bestimmung des Staates, jedem das Seinige zu geben.

Zweites Capitel.

Allgemeine Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf den öffentlichen Verkehr.

I.

Die beiden Hauptzweige der Thätigkeit, durch welche der Mensch sein Leben erhält und angenehm macht, sind: die Gewinnung der Naturproducte, und die weitere Bearbeitung derselben für den letzten Zweck, den man sich mit ihnen setzt. Eine Hauptvertheilung der freien Thätigkeit wäre sonach die Vertheilung dieser beiden Geschäfte. Eine Anzahl Menschen, die nunmehr durch diese Absonderung zu einem *Stande* würden, erhielte das ausschliessende Recht, Producte zu gewinnen; ein anderer Stand das ausschliessende Recht, diese Producte für bekannte menschliche Zwecke weiter zu bearbeiten.

Der Vertrag dieser beiden Hauptstände wäre der folgende. Der zuletzt genannte Stand verspricht, keine Handlung, die auf die Gewinnung des rohen Products geht, und, was daraus folgt, keine Handlung an irgend einem Gegenstande, der der Gewinnung der Producte ausschliessend gewidmet ist, vorzunehmen. Dagegen verspricht der erstere, sich aller weiteren Bearbeitung der Producte, von da an, wo die Natur ihre Arbeit geschlossen hat, gänzlich zu enthalten.

Aber in diesem Vertrage hat der Stand der *Producenten* offenbar den Vortheil über den der *Künstler*: (so nemlich werde ich um der Kürze willen in dieser Abhandlung beide Hauptstände im allgemeinen benennen). Wer im ausschliessenden Besitz der Naturproducte ist, kann aufs mindeste leidlich ohne fremde Hülfe leben; die geringen Bearbeitungen, welcher diese Producte noch bedürfen, um zur Nahrung und zur nothdürftigen Decke zu dienen, lassen sich ihm nicht wohl untersagen, weil es nicht wohl möglich ist, ihn darüber zu bewachen. Dagegen bedarf der Künstler unentbehrlich der Producte, theils zu seiner Ernährung, theils für die ihm ausschliessend zugestandene weitere Bearbeitung. Ueberdies ist der letzte Zweck des Künstlers gar nicht der, nur bloss zu arbeiten, sondern von seiner Arbeit zu *leben;* und wenn ihm das letztere nicht vermittelst des ersteren zugesichert ist, so ist ihm in der That nichts zugesichert. Es ist sonach klar, dass, wenn die vorgenommene Vertheilung rechtsgemäss seyn soll, jenem lediglich negativen, und bloss die Vermeidung jeder Störung versprechenden Vertrage, noch ein positiver, eine gegenseitige Leistung verheissender, Vertrag hinzugefügt werden müsse, folgenden Inhalts:

Die Producenten verbinden sich, so viele Producte zu gewinnen, dass nicht nur sie selbst, sondern auch die in ihrem Staatsbunde vorhandenen und ihnen bekannten Künstler sich davon ernähren können, ferner, dass die letzteren Stoff zur Verarbeitung haben; sie verbinden sich ferner, den Künstlern diese Producte gegen die von ihnen verfertigten Fabricate abzulassen, nach dem Maassstabe, dass die Künstler während der Verfertigung derselben ebenso angenehm leben können, als sie selbst während der Gewinnung der Producte leben.

Dagegen machen die Künstler sich verbindlich, den Producenten so viele Fabricate, als sie deren zu haben gewohnt sind, nach dem angegebenen Maassstabe des Preises, und in derjenigen Güte, die in der gegebenen Wirkungssphäre dieses Staats möglich ist, zu liefern.

Es ist sonach ein Tausch, zuvörderst der Producte und Fabricate gegen einander verabredet; und zwar ein verbindender; nicht dass man tauschen und abliefern nur *dürfe*, sondern dass man es *müsse*.

Damit nicht Producent sowie Künstler durch das Herumsuchen und Herumreisen nach der Waare, deren er jetzt eben bedarf, durch die Verabredung der Bedingungen, u. dgl. gestört werde, und ein Zeit- und Kraft-Verlust entstehe, ist es zweckmässig, dass zwischen beide ein dritter Stand in die Mitte trete, der statt ihrer den Tauschhandel zwischen beiden besorge; der Stand der *Kaufleute*. Mit diesem schliessen beide Stände folgende Verträge. Zuvörderst einen negativen: sie thun Verzicht auf jeden unmittelbaren Handel unter einander selbst, wogegen der Kaufmann Verzicht leistet auf unmittelbare Gewinnung der Producte, sowie oben der Künstler, und auf unmittelbare weitere Bearbeitung dieser Producte, sowie oben der Producent.

Dann einen positiven: beide Stände versprechen, die für ihr eigenes Bedürfniss überflüssigen Producte und Fabricate an den Kaufmann zu bringen, und dagegen dasjenige, dessen sie bedürfen, von ihm anzunehmen, nach dem Maassstabe, dass ausser dem oben bestimmten Grundpreise dem Kaufmanne selbst so viele Producte und Fabricate übrigbleiben, dass er während der Besorgung des Handels ebenso angenehm leben könne, als der Producent und Künstler. Dagegen verspricht der Kaufmann, dass sie zu jeder Stunde jedes unter diesem Volke gewöhnliche Bedürfniss, nach dem erwähnten Maassstabe, bei ihm sollen haben können: und macht sich verbindlich, ebenso zu jeder Stunde jeden gewöhnlichen Artikel des Tausches um den oben bestimmten Grundpreis anzunehmen.

Die drei aufgeführten Stände sind die Grundbestandtheile der Nation. Ich habe es hier nur mit dem gegenseitigen Verhältniss dieser Grundbestandtheile zu thun. Die Mitglieder der Regierung, sowie die des Lehr- und Wehrstandes sind bloss um der ersten willen da, und gehen in der Berechnung darein. Was etwa über ihr Verhältniss zum Verkehr gesagt werden muss, wird an seinem Orte beigebracht werden.

II.

Ich habe genug gesagt, um die Lösung meiner Aufgabe zu folgern, wie denn diese Lösung allerdings bloss aus dem soeben gesagten gefolgert werden wird. Lediglich um nicht das Ansehen zu haben, als ob ich zur Sache gehörige Dinge überginge, und um den Leser nicht in dem geheimen Verdachte zu lassen, dass in dem Uebergangenen Gründe gegen meine aufzustellenden Behauptungen liegen, führe ich das angefangene Raisonnement noch um einige Schritte weiter; jedoch mit der ausdrücklichen Erinnerung, dass diese Fortsetzung der Strenge nach nicht zu meinem Zwecke gehöre. Die Producenten, die ich hier als einen einigen Grundstand betrachtet habe, theilen sich wieder in mehrere Unterstände: der Ackerbauer im eigentlichen Sinne, der Gemüse-, Obst-, Kunstgärtner, der Vieherzieher, der Fischer, u. s. w. Ihre ausschliessenden Rechte gründen sich auf eben solche Verträge, wie die der Grundstände. „Enthalte dich dieses Zweiges der Productengewinnung, dagegen will ich mich dieses anderen enthalten. Versprich mir zukommenzulassen von dem, was du erbauest, und lass mich fest darauf rechnen; dagegen will ich von dem meinigen dir zukommenlassen, und du sollst auf mich rechnen können." Es ist nun, da nicht jeder alle Arten der Producte gewinnen soll, auch ein verbindender Tausch von Producten gegen Producte verabredet. Was von hieraus auf den Kaufmannsstand folge, ergiebt sich von selbst. Jeder Unterstand besteht wiederum aus Individuen; und das Rechtsverhältniss dieser Individuen gründet sich abermals auf Verträge. „Es ist dir allerdings von den übrigen Bürgern das Recht zugestanden worden, den Acker zu bauen, wo du hinkommst, so gut als mir, sagt ein Ackerbauer dem anderen. Aber wenn wir auf demselben Boden zusammentreffen, so wirst du wieder säen, wo ich schon gesäet habe; ein andermal wird es mir gegen dich ebenso ergehen, und wir werden beide nichts erbauen. Lass mir daher lieber dieses Stück da zu meiner Bearbeitung, und komme mir darauf nie; dagegen will ich dir jenes dort für die deinige lassen, und es nie betreten. Gehe mir von deiner Seite nicht über diesen gemeinschaftlichen Rain, und ich will dir auch von meiner Seite nicht darübergehen." Sie werden unter sich und mit allen übrigen, die das Recht Ackerbau zu treiben gleichfalls haben, einig; und dieses ihr allgemeines Vertragen ist der Rechtsgrund ihres Eigenthums: das lediglich in dem Rechte und der Gerechtigkeit besteht, ungestört von irgend einem anderen nach eigener Einsicht und Ermessen auf diesem Stück Boden Früchte zu gewinnen.

Der Grundstand der Künstler theilt sich in mehrere Unterstände, und das ausschliessende Recht eines solchen Gewerks, einen besonderen Zweig der Kunst zu treiben, gründet sich auf Verträge mit den übrigen. „Leistet Verzicht auf die Ausübung dieses Zweiges der Kunst, wir leisten dagegen Verzicht auf die Ausübung eines anderen. Gebt uns, was wir von eueren Fabricaten bedürfen werden, und ihr könnt rechnen, das, was ihr von den unsrigen bedürfen werdet, von uns zu erhalten." Es ist nun auch ein verbindender Tausch der Fabricate gegen Fabricate verabredet, und die Bestimmung des Kaufmannsstandes hat eine neue Modification erhalten.

Nicht anders verhält es sich mit den Gilden, unter die der Kaufmannsstand die Befugniss, mit bestimmten Artikeln Handel zu treiben, vertheilt hat; und es würde ermüden, zum drittenmale zu sagen, was ich schon zweimal gesagt habe.

Ich gehe zurück zu meinem Vorhaben. — Allen diesen Verträgen, unter welchen nur auf die oben angeführten zwischen den drei Grundständen zu sehen für mein Vorhaben hinlänglich ist — diesen Verträgen, sage ich, giebt das ausgesprochene Gesetz des Staates äussere Rechtsbeständigkeit, und die Regierung hat auf die Beobachtung derselben zu halten. Sie muss sich in die Lage setzen, es zu *können*. Die Frage: *was hat die Regierung in Absicht des öffentlichen Verkehrs zu thun*, ist gleichbedeutend mit der folgenden: *was hat sie* *zu thun, um über die Beobachtung der oben aufgestellten Verträge halten zu können.*

Zuvörderst: der Stand der Producenten soll sich verbinden, die zur Ernährung der übrigen Bürger, und zur gewöhnlichen Verarbeitung nöthigen Producte noch über sein eigenes Bedürfniss zu gewinnen. Er muss dies vermögen; es müssen also nicht mehr Nicht-Producenten in einem Staate angestellt werden, als durch die Producte desselben ernährt werden können. Die Anzahl der Bürger, die sich des Ackerbaues überheben, muss durch den Staat berechnet werden nach der Anzahl der Producenten, der Fruchtbarkeit des Bodens, dem Zustande des Ackerbaues. Wenn z. B. in einem Staate ein Producent durch die ihm anzumuthende Arbeit, Nahrung für zwei Personen, und Stoff zur Verarbeitung beinahe für Einen gewinnen könnte, so dürfte in diesem Staate auf jeden Producenten ein Nichtproducent, d. h. hier vorläufig ein Künstler, Kaufmann, Mitglied der Regierung, des Lehr- oder Wehrstandes, gerechnet werden; und nach diesem Maassstabe wenigere oder mehrere. — Die Productengewinnung ist die Grundlage des Staats; der höchste Maassstab, wonach alles übrige sich richtet. Steht diese unter ungünstigen Natureinflüssen, oder ist die Kunst derselben noch in der Kindheit, so darf der Staat nur wenige Künstler haben. Erst wie die Natur milder wird, und die erste der Künste, die des Ackerbaues, Fortgang gewinnt, darf auch die übrige Kunst steigen, und befördert werden.

Die erste klare Folge für den Staat ist, dass er nach dem eben angegebenen Maassstabe die Zahl derer, die überhaupt den Künsten sich widmen dürfen, auf eine bestimmte einschränke, und nie zugebe, dass diese Zahl, *solange die Umstände dieselben bleiben*, überstiegen werde.

Das entbehrliche ist überall dem unentbehrlichen oder schwer zu entbehrenden nachzusetzen; ebenso in der grossen Wirthschaft des Staates. Die Hände, welche dem Ackerbaue entzogen und den Künsten gewidmet werden können, müssen zunächst auf unentbehrliche Bearbeitungen, und nur so viele, als von diesen übrigbleiben, auf entbehrliche, auf Bedürfnisse des Luxus, gerichtet werden. Dies wäre die zweite klare Folge für den Staat. Er hat nicht nur die Zahl des Künstlerstandes überhaupt, sondern auch die Zahl derer, die sich einem besonderen Zweige der Kunst widmen, zu bestimmen, und überall für die Nothdurft zuerst zu sorgen. Es sollen erst alle satt werden und fest wohnen, ehe einer seine Wohnung verziert, erst alle bequem und warm gekleidet seyn, ehe einer sich prächtig kleidet. Ein Staat, in welchem der Ackerbau noch zurück ist, und mehrerer Hände zu seiner Vervollkommnung bedürfte, in welchem es noch an gewöhnlichen mechanischen Handwerkern fehlt, kann keinen Luxus haben. Es geht nicht, dass einer sage: ich aber kann es bezahlen. Es ist eben unrecht, dass einer das entbehrliche bezahlen könne, indess irgend einer seiner Mitbürger das nothdürftige nicht vorhanden findet, oder nicht bezahlen kann; und das, womit der erstere bezahlt, ist gar nicht von Rechtswegen und im Vernunftstaate das Seinige.

Wie die Regierung sich versichern, und darüber halten könne, dass die bestimmte Anzahl der Künstler nicht überschritten werde, ist leicht einzusehen. Jeder, der in dem schon bestehenden Staate irgend einer Beschäftigung ausschliessend sich zu widmen gedenkt, muss ohnedies von Rechtswegen sich bei der Regierung melden, welche ihm, als Stellvertreterin aller im Namen derselben die ausschliessende Berechtigung ertheilt, und statt aller die nöthige Verzicht leistet. Meldet sich nun Einer zu einem Kunstzweige, nachdem die höchste durch das Gesetz verstattete Zahl der Bearbeiter schon voll ist, so wird ihm die Berechtigung nicht ertheilt, sondern ihm vielmehr andere Zweige angegeben, wo man seiner Kraft bedürfe.

III.

Ich übergehe hier den Punct des Vertrages, welcher die Preise des Fabricats betrifft, um tiefer unten im allgemeinen über den Werth der Dinge zu sprechen.

Der Stand der Künstler macht, laut obigem, sich verbindlich, die unter den gegebenen Umständen der Nation zu verstattenden Fabricate, in der erforderlichen Menge, und in der in diesem Lande möglichen Güte zu liefern. Der Staat hat auch für diesen Punct der Verträge dem Producenten, und allen übrigen Bürgern die Gewähr zu leisten. Was muss er thun, damit dieses ihm möglich sey?

Zuvörderst, damit die Fabricate immer in der erforderlichen Menge vorhanden seyen, hat er zu sorgen, dass die bestimmte Anzahl der Bearbeiter jedes eingeführten Kunstzweiges, und die daraus hervorgehende Anzahl der Künstler überhaupt, ebensowenig vermindert werde und abnehme, als sie, nach obigem, nicht vermehrt werden sollte. Das Gleichgewicht muss fortdauernd gehalten werden. Sollte einmal ein Mangel an Arbeitern in einem gewissen Fache zu befürchten seyn, so dürften freilich die Bürger nicht dadurch aufgemuntert werden, sich demselben zu widmen, dass man ihnen erlaubte, ihr Fabricat zu vertheuern, und so die übrigen Volksklassen zu bevortheilen. Es würde kaum ein anderes Aufmunterungsmittel übrigbleiben, als Prämien aus der Staatskasse, so lange, bis die erforderliche Anzahl von Bürgern — allenfalls einige darüber, denen der Staat vorläufig ihr Fabricat auf den Fall eines künftig zu befürchtenden Mangels, abkaufen könnte — sich wiederum auf diesen Arbeitszweig gelegt hätten. Nachdem diese nun einmal dies und nichts anderes gelernt haben, sind sie von nun an wohl genöthigt, es zu treiben, und der Staat ist wenigstens auf ein Menschenalter gedeckt.

Ferner, damit das Fabricat in der möglichsten Vollkommenheit geliefert würde, hat der Staat jeden, der sich ankündigt, einen Arbeitszweig treiben zu wollen, durch Kunstverständige zu prüfen. Wessen Arbeit nicht wenigstens ebenso gut ist, als die seiner übrigen Kunstgenossen im Lande, dem wird die öffentliche Ausübung seiner Kunst solange versagt, bis er sie besser gelernt hat, und in einer zweiten Prüfung besteht. Ich habe die Forderung der Einwohner auf die *in ihrem Lande mögliche* Vollkommenheit des Fabricats eingeschränkt, und diese Möglichkeit nach dem besten; was von dieser Arbeit bisher im Lande wirklich geliefert werden, beurtheilt. Ich hoffe, dass jedem die Billigkeit dieser Einschränkung und dieser Beurtheilung von selbst einleuchte. Fragen: warum soll ich die Waare nicht in derjenigen Vollkommenheit haben, in welcher sie etwa in einem anderen Lande verfertigt wird? heisst fragen: warum bin ich nicht ein Einwohner dieses Landes? und ist gerade soviel, als ob der Eichbaum fragen wollte, warum bin ich nicht ein Palmbaum, und umgekehrt. Mit der Sphäre, in welche ihn die Natur setzte, und mit allem, was aus dieser Sphäre folgt, muss jeder zufrieden seyn.

IV.

Wir gehen zu dem dritten Hauptstande der Nation über, zu dem Handelsstande. So wie die im Staate zu berechtigende Anzahl der Künstler abhing von der Zahl der Producenten, und vom Zustande der Productengewinnung, so hängt die Anzahl der Kaufleute ab von den Anzahlen beider Stände, und von dem Verhältnisse derselben zu einander. Sie ist zu bestimmen nach der Menge der unter der Nation im Umlauf befindlichen Waaren, zuvörderst also, nach dem Zustande der Kunst überhaupt; dann nach der Vertheilung derselben in mehrere Zweige, sowie nach der Vertheilung der Productengewinnung in mehrere Gewerbe. Was das erstere anbelangt, je höher die Kunst gestiegen ist, desto mehrere Zweige derselben, sonach, desto mehr Fabricate, und desto mehr Producte zur Ernährung und Verarbeitung des Künstlers, *als Waare;* was das zweite betrifft, nur dasjenige, was einer nicht selbst producirt, oder fabricirt, tauscht er ein; jemehr sonach die allgemeine Production und Fabrication *vertheilt* ist, destomehr *Tausch* — bei derselben Menge von Waare. Die Regierung hat diesen in der Nation stattfindenden Tausch zu berechnen, sowie die Menge von Händen, die er sowohl überhaupt, als in den verschiedenen Zweigen desselben, falls eine solche Theilung nöthig befunden wird, beschäftigen werde: sonach den *Handelsstand* auf eine gewisse Anzahl von Personen einzuschränken, die dieser Stand nicht übersteige, unter welche er aber auch nicht herabsinke. Welche Mittel sie in den Händen habe, um auf diese geschlossene Anzahl bei jedem

Stande zu halten, ist bei den Künstlern angegeben, und gilt ebensowohl von den Kaufleuten, wie von selbst einleuchtet.

Wichtiger ist der zwischen dem Handelsstande und den übrigen Ständen geschlossene positive Vertrag. Die letzteren thun Verzicht auf jeden unmittelbaren Handel unter einander, versprechen ihre für den öffentlichen Tausch bestimmte Waaren nur an ihn zu verkaufen, und ihre Bedürfnisse nur ihm abzukaufen; dagegen er verspricht, die ersteren ihnen zu jeder Stunde abzunehmen, und die letzteren verabfolgen zu lassen. — Dass der Vertrag auf diese Bedingungen geschlossen werden müsse, so dass die übrigen Stände auf allen unmittelbaren Tausch unter einander Verzicht thun, ist daraus klar, weil ausserdem der Handelsstand kein sicheres zu berechnendes Eigenthumsrecht hätte, sondern von dem Ohngefähr und dem guten Willen der übrigen Stände abhinge. Sie würden durch ihn handeln, nur da wo es ihnen vortheilhafter wäre; und jedesmal unmittelbar tauschen, wo sie hiebei mehr zu gewinnen hoffen. Auch lässt sich bei dem Zurückhalten der für den öffentlichen Handel bestimmten Waaren kaum ein anderer Zweck denken, als der, durch die verursachte Seltenheit derselben eine künstliche Theuerung zu veranstalten, und so von der Noth des Mitbürgers einen ungerechten Gewinn zu ziehen, welches in einem rechtsgemässen Staate schlechthin nicht stattfinden soll, sich aber nur dadurch verhindern lässt, dass aller Handel in die Hände eines Standes gegeben werde, den man hierüber bewachen kann, welches letztere bei den ersten Producenten oder Fabricanten, aus tiefer unten anzuführenden Gründen, der Fall nicht ist. Dass der Handelsstand sich verbinden müsse, zu jeder Stunde zu kaufen oder zu verkaufen, ist daraus klar, weil jeder Bürger von seiner Arbeit so angenehm leben soll, als er es vermag, und durch die Verzichtleistung auf das Geschäft anderer nicht gefährdet werden soll. Dies aber würde er, wenn er nicht, sobald [illegible] es begehrt, für seine Waare das Product des abgetretenen Geschäftes anderer bekommen könnte.

Wie die Regierung über die Erfüllung der zuletzt erwähnten Verbindlichkeit halten könne, ist leicht zu finden. Es ist positives, durch angedrohte Strafe eingeschärftes Gesetz, dass der für bestimmte Artikel eingesetzte Kaufmann jedem, der sie ihm anträgt, abkaufen; jedem, der sie von ihm fordert, verkaufen solle. Der Bürger, dem eins von beiden verweigert worden, klagt, und der Kaufmann wird gestraft. — Aber, wenn er nun die geforderte Waare gar nicht hätte, wie kann er gestraft werden, dass er sie nicht verkauft? sagt man; und ich finde dadurch Gelegenheit zu zeigen, wie die Regierung über die Erfüllung der positiven Verbindlichkeit der übrigen Stände gegen den Kaufmann wachen könne. Kein Kaufmann wird angestellt, der nicht Rechenschaft abgelegt, woher er seine Waare zu ziehen gedenke. Welcher Vorrath in dieser ersten Hand seines Producenten oder Fabricanten befindlich sey, kann Er, der die Ausdehnung des Geschäftes dieses Producenten oder Fabricanten, und den Waarenertrag desselben in gewissen Zeitpuncten kennt, und es weiss, wieviel davon an ihn abgeliefert worden ist, so ziemlich berechnen. Er hat das Recht diesen Vorrath, sogar mit obrigkeitlicher Hülfe, in Anspruch zu nehmen; denn diese Stände sind von Rechtswegen verbunden, zu verkaufen. Die Regierung kann, wie oben gesagt, den ersten Erbauer oder Verfertiger nicht unmittelbar beobachten; aber der auf ihn zu rechnen berechtigte Kaufmann kann es, und vermittelst dessen die Regierung. Wiederum den Kaufmann unmittelbar zu beobachten bedarf die Regierung nicht, auch wenn sie es könnte. Sobald eine Stokkung im Handel entsteht, wird der dadurch gefährdete Bürger ohne Zweifel die Regierung benachrichtigen. Solange keiner klagt, ist anzunehmen, dass alles seinen gehörigen Gang gehe.

Wiederum könnte man sagen: wie kann der Kaufmann gestraft werden, dass er nicht eintauscht, wenn es ihm etwa an dem Aequivalente der Waare fehlt? Ich antworte: in einem nach den aufgestellten Grundsätzen organisirten Staate kann keinem Handelshause Waare zum Verkauf gebracht werden, auf deren baldigen Absatz es nicht sicher rechnen könnte, indem ja die verstattete Production und Fabrication nach dem möglichen Bedürfnisse schon in der Grundlage des Staates berechnet ist. Das Handelshaus kann diesen Absatz sogar erzwingen. Wie man ihm bestimmte Käufer zugesichert hat, ebenso hat man ihm bestimmte Abkäufer zugesichert. Es kennt die Bedürfnisse derselben; kaufen sie nicht bei ihm, so ist vorauszusetzen, dass sie wo anders, etwa aus der ersten Hand, kaufen. Dies läuft gegen die Verbindlichkeit des Käufers sowohl, als des Verkäufers; sie sind darüber anzuklagen, und strafbar. Der Kaufmann in diesem Staate ist sonach — vorausgesetzt, dass er seinen Handel mit dem nöthigen Vorschusse angefangen habe, um die Zwischenzeit zwischen dem Einkauf und dem Absatze zu decken, welchen Vorschuss er gleichfalls der Regierung vorher nachzuweisen hat, ehe er seine Berechtigung erhält — er ist, sage ich, immer im Besitze des nothwendigen Aequivalents. In diesem Staate geht durch die Hände des Kaufmanns ein durchaus zu berechnender Ab- und Zufluss.

Ich möchte den Leser nicht durch Auflösung kleiner Schwierigkeiten zerstreuen. Hier nur eine einzige, um an ihrem Beispiele zu zeigen, wie ähnliche sich lösen lassen. — Man erschrecke nicht über die ungeheueren Waarenlager, deren es bei diesem Zustande des Handels bedürfen würde; denn es ist gar nicht nöthig, dass alle Waare des Kaufmanns unter seinen Augen aufgeschichtet sey, wenn er nur weiss, wo sie ist, und jeden Augenblick auf ihre Ablieferung rechnen kann. Bleibe z. B. der Kornvorrath, den ein Kornhändler einem grossen Gutsbesitzer abkaufte, immer in den Speichern, wo er vorher lag, ruhig liegen. Der Kornhändler hat nichts zu thun, als dem nahe gelegenen Bäcker, der bei ihm Korn sucht, die begehrte Quantität in jenen Speichern anzuweisen, und die Fracht ihm von der Bezahlung abzurechnen. Nur soll der Bäcker nicht genöthigt seyn, erst bei den grossen Gutsbesitzern in der Reihe herumzufragen, und vielleicht ohnerachtet sie hinlänglichen Vorrath haben, sich von ihnen abweisen zu lassen, weil sie höhere Preise erzwingen wollen; sondern er soll sicher seyn, durch einen einzigen Gang zum Kornhändler um den bestimmten Preis die Waare, oder eine sichere Anweisung auf die Waare, zu finden.

V.

Noch habe ich über die festen Preise der Dinge in einem rechtsgemässen Staate, deren in obigem öfter erwähnt wurde, meine Gedanken deutlicher auseinanderzusetzen.

Der auf dem Gebiete der Rechtslehre anzunehmende Zweck aller freien Thätigkeit ist die Möglichkeit und Annehmlichkeit des Lebens. Da die letztere sich auf persönlichen Geschmack und Neigung gründet, demnach an und für sich nicht zu einem gemeingeltenden Maassstabe taugt: da ferner die Gegenstände ihres Genusses nur solche sind, die über die blosse Möglichkeit des Lebens hinausliegen, und an ihr erspart worden, sonach sie selbst an dem Maassstabe der ersten gemessen werden müssen, so lassen wir sie vor der Hand gänzlich aus der Rechnung, bis sie von selbst darein fallen werden. Nach diesem wäre der wahre innere Werth jeder freien Thätigkeit, oder — um in die Welt der Objecte zu kommen, in der unser Raisonnement sich leichter bewegen kann, — des Resultates jeder freien Thätigkeit, die Möglichkeit davon zu leben, und das Resultat dieser Thätigkeit, oder Ding, wäre um *soviel mehr werth*, als das andere, als man *länger* davon leben kann. Der Maassstab des relativen Werthes der Dinge gegen einander, wäre die Zeit, binnen welcher man von ihnen leben könnte.

Aber man wird durch eine bestimmte Menge von Austern nicht mehr gesättigt, noch länger ernährt, als durch ein Stück Brot von bestimmter Grösse. Beide sollten also, dem angegebenen Maassstabe nach, denselben Werth haben; da doch die ersteren, wenigstens bei uns, weit höher im Preise stehen, als das letztere. Diesen Unterschied verursacht die angenommene grössere Annehmlichkeit des ersten Nahrungsmittels. Um diese Annehmlichkeit vorläufig ganz aus der Rechnung zu bringen, sich aber doch einen Maassstab zuzubereiten, nach welchem man hinterher sie selbst schätzen könnte, müsste man etwas finden, in welchem man auf die blosse Möglichkeit des Lebens, die blosse Ernährung, rechne, und von der Annehmlichkeit ganz absehe; etwas, das *nach der allgemeinen*

Annahme der Nation, jeder zum Leben haben solle und müsse. Dies ist nun unter Völkern, die seit Jahrhunderten sich an den Genuss des Brotes gewöhnt haben, ohne Zweifel das Brot. Dieses, oder, da mit demselben schon eine Fabrication vorgegangen ist, das Product, woraus es verfertigt wird, Roggen, Weizen u. dergl. hätte nun Werth schlechthin, und nach ihm würde aller andere Werth geschätzt.

Nach diesem Maassstabe wären nun zuvörderst andere Nahrungsmittel in Absicht ihres inneren Werthes zu schätzen. Fleisch z. B. hat als Nahrungsmittel einen höheren inneren Werth denn Brot, weil eine geringere Quantität desselben ebensolange nährt, als eine grössere Quantität Brotes. Eine Quantität Fleisch, womit nach dem Durchschnitte sich einer einen Tag ernährt, ist soviel Korn werth, als derselbe denselben Tag zu seiner Ernährung gebraucht haben würde, und er hat, so weit wir bis jetzt sehen, diese Quantität Korns dafür zu entrichten. Nach Hinzufügung eines neuen Grundsatzes lässt an demselben Maassstabe sich der Werth der Fabricate, und aller Arbeit, die nicht unmittelbar auf Gewinnung der Nahrungsmittel geht, und ebenso der Producte, die nicht zur Nahrung, sondern zur Verarbeitung erbaut werden, berechnen. Der Arbeiter muss während der Arbeit leben können; wozu, falls es einer *Lehrzeit* bedurfte, noch diese zu rechnen, und auf sein Arbeitsleben zu vertheilen ist. Er muss daher für seine Arbeit soviel Korn erhalten, als er brauchen würde, wenn er während der Zeit nur von Brot lebe. Da er neben demselben noch anderer Nahrungsmittel bedarf, so mag er diese gegen das ihm nun übrige Korn, nach dem oben angegebenen Maassstabe, austauschen. Das Product zur Verarbeitung ist soviel Korn werth, als mit der auf die Erbauung desselben verwendeten Mühe, und auf dem Acker, wo es gewachsen ist, Korn hätte erzeugt werden können. Diesen Werth, für den es der Fabricant erlangte, lässt er sich wieder ersetzen; ihn sonach, und das Arbeitslohn ist das Fabricatwerth, wenn es aus seinen Händen in die Hände des Kaufmanns übergeht.

Noch müssen wir, um unsere Schätzung des Werthes der

Dinge zu vollenden, einen Maassstab für die Annehmlichkeit des Lebens suchen. Auf ein, vom persönlichen Geschmacke eines jeden unabhängiges gemeingeltendes Schätzungsmittel derselben führt uns folgende Betrachtung.

Das Nahrungsmittel, welchem absoluter Werth beigelegt, und das zum Maassstabe aller anderen Dinge bestimmt worden, kann diesen Rang nur dadurch erhalten haben, dass es am leichtesten, d. h. mit dem wenigsten Aufwande von Zeit, Kraft, Kunstfertigkeit und Boden gewonnen wird. Eine Quantität von jedem anderen Nahrungsmittel, *die den gleichen inneren Werth zur Ernährung hat*, wird mehr Aufwand eines oder mehrerer von den genannten Stücken kosten. Dennoch macht die Nation diesen grösseren Aufwand, das Product muss ihr sonach denselben belohnen, und da dies nicht durch den inneren Werth zur Ernährung überhaupt geschieht, kann es nur durch den äusseren zur *angenehmen* Ernährung geschehen. Dieser grössere Aufwand ist es, den nach allgemein geltender Schätzung die Annehmlichkeit dieses Nahrungsmittels unter dieser Nation werth ist. — Sonach das Nahrungsmittel ist *über* seinen inneren Werth durch seine Annehmlichkeit *noch diejenige Quantität des ersten Nahrungsmittels werth, welche, wenn die Gewinnung des ersteren unterblieben wäre, durch Anwendung derselben Kraft und Zeit, und desselben Bodens, von dem letzteren wäre erbaut worden.*

Aus dem Anbaue des Angenehmen folgt nothwendig, dass weniger Nahrung überhaupt erbaut wird, als im Staate erbaut werden könnte. Es ist sonach klar, dass dieser Anbau nicht weiter gehen dürfe, als die Nothdurft aller es erlaubt, und sich nie soweit ausdehnen müsse, dass irgend einer darüber der nothwendigen Nahrung entbehre. Die rechtliche Grenze dieses Anbaues ist gefunden.

Dieser Anbau ist in der That die Ersparung der Kräfte der Nation von dem Unentbehrlichen. Es gebührt sich, dass diese Ersparung verhältnissmässig unter alle gleich vertheilt werde; dass, wie wir oben sagten, alle gleich angenehm leben. Verhältnissmässig habe ich gesagt, d. h. damit diejenige Art von Kraft und Wohlseyn erhalten werde, deren ein jeder für sein bestimmtes Geschäft bedarf. So würde z. B., der Mann, der sich mit tiefem Nachdenken beschäftigt, und dessen Einbildungskraft den Schwung zur Erfindung nehmen soll, nicht einmal seine Nothdurft haben, wenn er sich ernähren sollte, wie der Ackerbauer, der Tag für Tag eine mechanische, nur die körperlichen Kräfte anstrengende Arbeit treibt. Für den letzteren ist es kein Uebel, dass er an seinen Arbeitstagen seinen Hunger mit einer Menge vegetabilischer Nahrungsmittel stille, die er in der freien Luft ohne Zweifel ausarbeiten wird; eine feine und reinliche Kleidung würde bei seinem Geschäfte ohnedies gar bald verdorben seyn. Dagegen bedarf der, der seine Handarbeit sitzend in der Stube treibt, einer Nahrung, die in kleinerer Quantität genommen sättigt; und derjenige, der, sey es in der höheren Kunst oder in der Wissenschaft, erfinden soll, mannigfaltigerer und erquickenderer Nahrung, und einer Umgebung, welche ihm die Reinlichkeit und das Edle, das in seinem Innern herrschen soll, immerfort auch äusserlich vor die Augen stelle. Aber auch dem ersteren gebührt es, dass er an seinem Ruhetage, an welchem er in eine durchaus menschliche Existenz eintritt, das Bessere, welches der Boden seines Landes gewährt, mitgeniesse, und eine des freien Menschen würdige Kleidung trage.

Nach diesen Grundsätzen lässt sich der Werth, den jede in den öffentlichen Handel gebrachte Waare von Rechtswegen haben müsse, ermessen. Der Kaufmann hat an den Producenten und Fabricanten, aus dessen Händen er sie erhält, soviel zu entrichten, dass beide während der Erbauung oder Verfertigung mit der ihrem Geschäfte angemessenen Annehmlichkeit leben können: der Nichthandelnde, der sie nur aus den Händen des Kaufmanns erhalten kann, hat über diesen Ankaufspreis noch soviel zu entrichten, dass auch der Kaufmann während seines Handels nach demselben Maassstabe leben könne; es ist, falls Korn als das gemeinschaftliche Maass des Werthes gedacht wird, soviel Korn dafür zu entrichten, dass alle die genannten davon sich ernähren, und für das übrige die anderen ihrer Lebensart zukommenden Bedürfnisse eintauschen können. Diese doppelten Preise jeder in den öffentlichen Handel zu bringenden Waare hat die Regierung, nach vorhergegangener, den aufgestellten Grundsätzen gemässen Berechnung, durch das Gesetz zu bestimmen, und über dieselben durch Strafe zu halten; und nun erst ist jedem das Seinige, — nicht, dessen er sich durch blindes Glück, Bevortheilung Anderer und Gewaltthätigkeit bemächtiget hat, sondern das ihm von Rechtswegen zukommt, — gesichert. — In diesem Staate sind Alle Diener des Ganzen, und erhalten dafür ihren gerechten Antheil an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmässige Fortdauer garantirt.

Auf das Geld, als künstliches Grundmaass alles Werthes, habe ich hier nicht Rücksicht genommen, indem aus der Theorie des Geldes nichts auf die vorgetragenen Sätze, aus den letzteren aber gar viel auf die Theorie des Geldes folgt. Ebensowenig habe ich auf die Abgaben an den Staat, und auf die Besoldungen der nicht producirenden, fabricirenden oder handelnden Stände gerechnet, indem eine Untersuchung über diese Materie die vorgetragene Theorie vielmehr aufklärt und bestätigt, als dass sie derselben widersprechen sollte. Von diesem allen zu seiner Zeit.

VI.

Der Staat ist verbunden, den aus diesem Gleichgewichte des Verkehrs erfolgenden Zustand allen seinen Bürgern durch Gesetz und Zwang zuzusichern. Aber er kann es nicht, wenn irgend eine Person auf dieses Gleichgewicht Einfluss hat, die unter seinem Gesetze und seiner Botmässigkeit nicht steht. Er muss daher die Möglichkeit eines solchen Einflusses durchaus abschneiden. — Aller Verkehr mit dem Ausländer muss den Unterthanen verboten seyn und unmöglich gemacht werden.

Es bedarf keines Beweises, dass in das aufgestellte Handelssystem der Verkehr der Unterthanen mit Ausländern schlechthin nicht passe. Die Regierung soll darauf rechnen können, dass eine gewisse Menge von Waare in den Handel komme, um dem Unterthanen den fortdauernden Genuss der gewohnten Bedürfnisse immerfort zuzusichern. Wie kann sie auf den Beitrag des Ausländers zu dieser Menge sicher rechnen, da derselbe nicht unter ihrer Botmässigkeit steht? Sie soll den Preis der Waare festsetzen, und garantiren. Wie kann sie das gegen den Ausländer, da sie ja diejenigen Preise nicht bestimmen kann, um die er in seinem Lande lebt, und die ersten Materien einkauft? Setzt sie ihm einen Preis, den er nicht halten kann, so vermeidet er hinführo ihren Markt, und es entsteht ein Mangel der gewohnten Bedürfnisse. Sie soll ihrem Unterthanen den Absatz seiner Producte und Fabricate, und den gebührenden Preis derselben garantiren. Wie kann sie das, wenn er in das Ausland verkauft, dessen Verhältniss zu der Waare ihres Unterthanen sie nicht zu übersehen, noch zu ordnen vermag?

Was aus einem richtigen Satze folgt, ist richtig. Ist es nur dem Staate nicht ganz gleichgültig, auf welche Weise der Bürger zu dem gekommen sey, was der Staat für das Eigenthum desselben anerkennen und ihm schützen soll; ist der Bürger nur nicht in Absicht des Erwerbes bis auf einen gewissen Grad, etwa dass er nicht mit gewaffneter Hand einbreche, vogelfrei, und unabhängig vom Ohngefähr, so dass Einer alles an sich raffe, und der andere nichts bekomme; besteht nur nicht die ganze Pflicht der Regierung darin, dass sie jedem den auf irgend eine Weise zusammengebrachten Haufen bewache, und jeden, der nichts hat, verhindere etwas zu bekommen; ist es vielmehr der wahre Zweck des Staates, allen zu demjenigen, was ihnen als Theilhabern der Menschheit gehört, zu verhelfen, und nun erst sie dabei zu erhalten: so muss aller Verkehr im Staate auf die oben angegebene Weise geordnet werden; so muss, damit dies möglich sey, der nicht zu ordnende Einfluss des Ausländers davon abgehalten werden; so ist der Vernunftstaat ein ebenso durchaus *geschlossener Handelsstaat,* als er ein geschlossenes Reich der Gesetze und der Individuen ist. Jeder lebendige Mensch ist ein Bürger desselben, oder er ist es nicht. Ebenso, jedes

Product einer menschlichen Thätigkeit gehört in den Umfang seines Verkehrs, oder es gehört nicht in denselben, und es giebt da kein drittes.

Bedarf ja der Staat eines Tauschhandels mit dem Auslande, so hat lediglich die Regierung ihn zu führen, ebenso wie diese allein Krieg und Friede und Bündnisse zu schliessen hat. Die näheren Gründe dieser Behauptung werden sich tiefer unten aus den Gesichtspuncten ergeben, welche die Regierung bei einem solchen Tauschhandel ins Auge fassen müsste, und können hier noch nicht einleuchtend vorgetragen werden. Hier ist genug, aus allgemeinen Grundsätzen erwiesen zu haben, dass im Vernunftstaate dem einzelnen Bürger ein unmittelbarer Handel mit einem Bürger des Auslandes schlechthin nicht verstattet werden könne.

Drittes Capitel.

Ueber die vorausgesetzte Vertheilung der Arbeitszweige im Vernunftstaate.

Ein und der andere Leser dürften glauben, dass unsere Theorie durch ihre Vordersätze erschlichen sey, indem das Eigenthum nicht, wie gewöhnlich, in den ausschliessenden Besitz eines Objectes, sondern in das ausschliessende Recht zu einer freien Handlung gesetzt, und die für das menschliche Leben nöthigen freien Handlungen ganz willkürlich unter mehrere Stände vertheilt würden. Das letztere, diese Vertheilung, sey etwas Zufälliges, einem Staate als solchem durchaus Unwesentliches. Es könne Staaten geben, in denen jeder Einwohner sein Stück Acker habe, und seine Nahrung darauf selbst erbaue, einige Stück Zuchtvieh halte, seine Holzschuhe sich selbst schnitze, die Leinwand zu seinem Rocke aus selbst erbautem Hanfe in den Wintertagen selbst webe, u. s. w. Ein solcher Staat habe keinen besonderen Stand der Künstler, kein Gleichgewicht zwischen diesen und den Producenten, keinen

Handel, noch Kaufleute; es passe auf denselben kein einziger Zug meiner Theorie; und doch werde ich demselben aus dieser Ursache den Namen eines rechtlichen Staates nimmermehr absprechen wollen. Die Verordnungen über Handel und Gewerbe seyen sonach lediglich Sache des Vortheiles, der Klugheit, und insofern ganz willkürlich, keinesweges ein Gegenstand des strengen Rechtes.

Ich bemerke darauf zuvörderst, dass selbst in einem solchen Staate das Eigenthumsrecht nicht unmittelbar auf den Acker, sondern auf das ausschliessende Recht geht, den Acker nach Willkür zu brauchen, dass ich tiefer unten über diesen Punct noch weitere Erörterungen hinzufügen werde, dass aber derselbe unserer gegenwärtigen Untersuchung nichts verschlägt. Ich bemerke ferner, dass eine Nation in dem beschriebenen Zustande eine armselige, noch zur Hälfte in der Barbarei zurückgebliebene Nation ist; dass, wenn dieselbe aus ihrer eigenen Mitte regiert wird, und ihre Regenten keine andere Bildung haben, als die unter ihr zu erlangende, an eine weise Gesetzgebung und Staatseinrichtung bei derselben kaum zu gedenken ist; und nur in dieser Rücksicht, dass keiner über die Grenze seines *Wissens* ebensowenig wie über die seines *Können*s hinaus, verbunden werden kann, würde ich eine Staatsverwaltung, die unter diesen Umständen in ihrer Gesetzgebung auf einen solchen Zustand der Dinge, und auf das Beharren in einem solchen Zustande der Dinge rechnete, mit der Benennung einer rechtswidrigen verschonen. Aber dass eine Regierung, die das Bessere kennte, oder zu kennen vermöchte, denselben Zweck sich setzte, und dieselbe Rechnung machte; dass diese nichts thäte, um aus diesem Zustande herauszugehen, und die Nation aus demselben herauszureissen, könnte ich nicht anders als rechtswidrig nennen.

Es ist nicht ein blosser frommer Wunsch für die Menschheit, sondern es ist die unerlässliche Forderung ihres Rechts, und ihrer Bestimmung, dass sie so leicht, so frei, so gebietend über die Natur, so ächt *menschlich* auf der Erde lebe, als es die Natur nur irgend verstattet. Der Mensch soll arbeiten; aber nicht wie ein Lastthier, das unter seiner Bürde in den

Schlaf sinkt, und nach der nothdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten, und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist. Er soll nicht gerade mit seinem Lastthier essen; sondern seine Speise soll von desselben Futter, seine Wohnung von desselben Stalle sich ebenso unterscheiden, wie sein Körperbau von jenes Körperbaue unterschieden ist. Dies ist sein Recht, darum weil er nun einmal ein Mensch ist.

Man hat viel und häufig von Nationalreichthum, Nationalwohlstand, u. dergl. geredet. Ich werde nöthig haben, die mehrsten Bedeutungen, die dieses Wort haben kann, in dieser Schrift anzugeben. Die, auf welche wir hier stossen, ist folgende: der innere wesentliche Wohlstand besteht darin, dass man mit mindest schwerer und anhaltender Arbeit sich die menschlichsten Genüsse verschaffen könne. Dies soll nun seyn ein Wohlstand der *Nation*; nicht einiger Individuen, deren höchster Wohlstand oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund ist von dem höchsten Uebelbefinden der Nation; er soll so ziemlich über alle in demselben Grade sich verbreiten.

Wenn nicht entweder die Kräfte unserer eigenen Natur sich ins Ungeheure vermehren, oder wenn nicht die Natur ausser uns sich ohne unser Zuthun durch ein plötzliches Wunder umwandelt, und ihre eigenen bisher bekannten Gesetze vernichtet, so haben wir jenen Wohlstand nicht von ihr, wir haben ihn lediglich von uns selbst zu erwarten; wir müssen uns ihn durch Arbeit erwerben. Dazu giebt es nun kein anderes Mittel, als Kunst und Kunstfertigkeit, vermittelst welcher die kleinste Kraft, durch zweckmässige Anwendung, einer tausendfachen Kraft gleich werde. Kunst aber und Kunstfertigkeit entsteht durch fortgesetzte Uebung; entsteht dadurch, dass jeder sein ganzes Leben einem einzigen Geschäft widme, und alle seine Kraft und sein Nachdenken auf dieses Eine Geschäft richte. Die zum menschlichen Leben nöthigen Arbeitszweige müssen sonach vertheilt werden. Nur unter dieser Bedingung wirkt die Kraft mit dem höchsten Vortheil. — In irgend einem Dorfe des armseligen Staates, der oben beschrieben wurde, sitzt jeder vor seinem Heerde allein, und schnitzt sich in langer Zeit, mit schwerer Mühe, mit unpassenden Werkzeugen ein paar elende Holzschuhe. Wendeten doch alle dieselbe Zeit und Mühe auf ein Geschäft ihres Feldbaues, und trügen Einem unter ihnen, dem Geschicktesten dazu, auf, für sie alle Schuhe zu machen, und nichts zu thun, denn das. Sie würden bessere Schuhe bekommen, und mit dem, was sie während der Zeit bei ihrem Ackerbau gewonnen haben, ihren Schuhmacher, und einen Schneider dazu sehr gut ernähren können.

Kurz; wer das Recht zum Zwecke hat, der hat es zu dem einzigen Mittel, welches zum Zwecke führt. Jedes Volk hat das Recht zu wollen, dass sein Wohlstand sich erhöhe. Dies ist nur dadurch möglich, dass die Arbeitszweige vertheilt werden. Das Volk hat sonach ein Recht dies zu wollen; und diejenige Anstalt, welche zu Erlangung und Erhaltung aller seiner Rechte eingesetzt ist, die Regierung, hat die Pflicht auf sich, zu veranstalten, dass es geschehe.

Viertes Capitel.

Ob die Abgaben an den Staat etwas im Gleichgewichte des Gewerbes ändern.

Es müssen Personen angestellt werden, die sich mit Handhabung der Gesetze und Erhaltung der öffentlichen Ordnung, andere, die sich mit dem öffentlichen Unterrichte ausschliessend beschäftigen; endlich solche, die sich in den Waffen üben, und immer fertig stehen, die Nation gegen die Gewaltthätigkeit innerer oder äusserer Feinde zu vertheidigen. Diese können weder das Land bauen, noch fabriciren, noch Handlung treiben; dennoch sollen sie, jeder nach der Natur seines Geschäftes, ebenso gut leben, als die übrigen Bürger. Es bleibt nichts übrig, als dass die übrigen Stände für sie mit arbeiten, und ihnen die nöthigen Producte und Fabricate liefern, ebenso wie es ohnedies jeder arbeitende Stand für den andern thut; nur mit dem Unterschiede, dass der letztere etwas dagegen giebt, diese aber nichts dagegen zu geben haben. Ihre Bedürfnisse müssen ihnen ohne alles sichtbare und fühlbare Aequivalent abgeliefert werden. Ihre Sorge für die Regierung, Erziehung und Belehrung, Vertheidigung der Nation ist das Aequivalent, das sie derselben entrichten. — Dieses ist der Grundbegriff von Abgabe, welcher sowohl hier, als allenthalben ausreicht.

Die Regierung, welche zu berechnen hat, wieviel solcher Personen, die ich im allgemeinen *öffentliche Beamte* nennen will, sowohl überhaupt, als für jeden Haupt- oder untergeordneten Zweig anzustellen seyen, hat zugleich zu berechnen, auf welche Weise jeder seinem Geschäfte nach, bei diesem bestimmten Grade des Wohlstandes in der Nation, von Rechtswegen leben solle und dürfe. Aus dieser Berechnung geht die Grösse der Abgabe überhaupt hervor, die die Nation zu entrichten hat. Es lässt sich nicht denken, zu welchem Zwecke in einem vernünftigen und wohlgeordneten Staate die Regierung mehr fordern sollte, als sie bedarf. Was aber gebraucht wird, entrichtet die Nation von Rechtswegen; denn sie kann nicht verlangen, dass diejenigen, welche alle anderen bei ihren Rechten schützen, die einzigen seyen, die daran gekränkt werden.

Die Folge dieser Einführung der Abgaben ist keineswegs Störung des aufgestellten Gleichgewichtes zwischen den verschiedenen Ständen und Individuen, sondern lediglich ein, jedoch unvermeidlicher, Abbruch an dem Wohlstande aller, den der öffentliche Beamte selbst ebensowohl mit tragen muss, als alle übrigen Bürger. Es lassen sich, wenn nicht einige Bürger öffentlichen Aemtern und Geschäften ausschliessend gewidmet werden müssten, folgende zwei entgegengesetzte Fälle denken. Entweder, es sollen nach wie vor nur diejenige Menge und diejenigen Arten von Waare geliefert werden, die bisher geliefert worden, und bei welchen bisher die ganze Nation auf ihre Weise gelebt hat; es soll sonach auf der ganzen Oberfläche des Staates ebensoviel, und nicht mehr gearbeitet werden, als bisher: so werden die bisherigen Beamten zur gemeinsamen Arbeit gezogen werden, und das, was durch ihren Zutritt an der Arbeit anderer erspart wird, wird unter alle gleich vertheilt werden müssen: alle werden sonach an Ruhe und Musse gewinnen. Oder diejenigen, welche bisher arbeiteten, und durch ihre Arbeit die ganze Nation, die bisherigen öffentlichen Beamten mit eingeschlossen, auf die gewohnte Weise erhielten, sollen ebensoviel arbeiten wie bisher; so wird eine der Zahl der bisherigen Beamten gleiche Zahl Bürger ihre Arbeit auf feinere Nahrungsmittel und Fabricate wenden können; es wird, da auch durch diese immer etwas an den nothdürftigen erspart wird, selbst ein Theil der Arbeit, die bisher nur auf diese Nothdurft ging, auf das feinere gewendet werden können, und die Nation wird zwar nicht an Ruhe, aber an Wohlleben gewonnen haben. Nehme man den aus beiden Fällen zusammengesetzten Fall an, der ohne Zweifel auch wirklich eintreten würde, so wird für alle mehr Genuss aus weniger Arbeit hervorgehen; ihr Wohlstand sonach wird vermehrt seyn. Dass dieser unter den gegebenen Naturbedingungen allerdings mögliche Wohlstand nicht eintritt, liegt daran, dass öffentliche Beamte da sind, welche leben müssen, ohne dass sie ihren Beitrag zu der Arbeit für dieses blosse sinnliche Leben leisten können. Sie selbst tragen diese Verminderung des öffentlichen Wohlstandes mit; denn sie werden in einem wohleingerichteten Staate nicht nach dem möglichen, sondern nach dem wirklichen Wohlstande der Nation besoldet.

Dieser Abbruch an dem öffentlichen Wohlstande trifft alle arbeitenden Stände, und jedes Individuum derselben, bei der beschriebenen Organisation des Verkehrs, in gleichem Maasse, sowie allen die Vortheile der Regierung, des Unterrichts und der Vertheidigung in gleichem Maasse zu statten kommen. Jeder bezahlt seinen Antheil, wie er soll. Man kann sagen: der Werth jedes in den öffentlichen Verkehr kommenden Dinges sey von nun an nicht mehr bloss nach dem oben angegebenen Maassstabe, dass der Producent, der Fabricant und der Kaufmann, jeder nach seiner Art gleich angenehm dabei bestehen könne, sondern nach dem, dass noch überdies der öffentliche Beamte ebenso dabei bestehen könne, zu bestimmen; man kann annehmen, das für die Abgabe nöthige und dem Beamten rein verbleibende sey aus dem öffentlichen Handel verschwunden, und für das verkehrende Publicum verloren; man kann endlich annehmen, der Producent und der Fabricant müsse von seiner Waare, der Kaufmann von seiner Handelsbesoldung, sich als für eine Schuld etwas im voraus wegnehmen lassen: es ist alles gleich, und das Resultat bleibt immer dasselbe. Nur der Abbruch am öffentlichen Wohlstande ist die wahre Last, welche von allen gemeinschaftlich getragen wird.

Welchen Weg man ergreifen möge, um diese Abgaben zu erheben, das Resultat bleibt immer dasselbe. Ob man beiden, dem Producenten und dem Fabricanten, ihren Beitrag unmittelbar abnehme, und gleichfalls vom Einkauf des Handelsmannes sich etwas abliefern lasse; ob man den ersteren den Beitrag des letzteren zugleich mit abnehme, und den Kaufmann durch Erhöhung des Einkaufspreises an sie zurückzahlen lasse; ob man den einfachsten und am leichtesten zu übersehenden Weg ergreife, und vom Ackerbauer die ganze Abgabe erhebe, diesem aber den Beitrag des Fabricanten und des Kaufmanns durch Erhöhung seines Products zurückzahlen lasse: wenn nur die Waarenpreise erst nach Abrechnung des an den Staat abgegebenen von der Summe der im öffentlichen Verkehre befindlichen Waare, und nach der Bestimmung, aus wessen Händen der Staat sie ziehe, festgesetzt und nach den oben aufgestellten Grundsätzen festgesetzt werden: so bleibt das Gleichgewicht gehalten, und die öffentliche Gerechtigkeit behauptet.

Fünftes Capitel.

Wie dieses Gleichgewicht gegen die Unsicherheit des Feldbaues zu decken sey.

Das aufgestellte System ist, wie wir gesehen haben, darauf berechnet, dass das Quantum der in den öffentlichen Verkehr kommenden Consumtions- und Fabrik-Artikel, sowie ihr Verhältniss zu einander, immer dasselbe sey, und von Zeit zu Zeit durch einander aufgehe.

In Absicht der Fabrikartikel, inwiefern die Menge derselben von den angestellten Arbeitern abhängt, lässt sich dies sehr wohl berechnen. Nicht so in Absicht der Consumtionsartikel, indem der Ertrag des Feldbaues sich nicht von Jahr zu Jahre gleichbleibt. Durch diese Unregelmässigkeit in der Productengewinnung wird zugleich die Fabrication gestört, indem sie ja den Stoff der Verarbeitung von jener erhält.

Eine die Berechnung übersteigende Fruchtbarkeit eines Jahres ist für dieses Gleichgewicht ebenso störend, als Miswachs. Wir richten unseren Blick lediglich auf die erstere, indem wir von ihr aus auf ein Mittel, gegen den letzteren sich zu verwahren, von selbst werden geführt werden.

Der Producent soll so viele Producte gewinnen, als die Nichtproducenten zu ihrer Nahrung, und überdies der Fabricant zur Verarbeitung bedarf. Dieses Quantum setzt er auch ganz sicher ab: für ein höheres Quantum aber findet er keinen Absatz. Der Kaufmann kann es ihm nicht abnehmen, denn er findet dafür keine Käufer; der Fabricant kann es nicht an sich bringen, denn er hat dafür kein Aequivalent, indem seine Arbeit nur auf seine gewöhnlichen Bedürfnisse berechnet ist. Der Ueberschuss der gewonnenen Producte kann auf keine Weise in den öffentlichen Verkehr gebracht werden.

Nun sind zwar auch die Bedürfnisse des Producenten nur auf den gewöhnlichen Absatz berechnet; er hat die ihm gebührende Subsistenz, wenn er nur diesen hat, und bedarf nicht des ihm durch unberechnete Fruchtbarkeit zu Theil gewordenen Ueberschusses. Dieser Ueberschuss kann angesehen werden, als gar nicht vorhanden, er könnte nicht bloss in der Rechnung, sondern wirklich in der Natur vernichtet werden, und es entstände daraus an keinem Ende irgend ein Schade.

Aber theils scheint es unbillig, dem Producenten einen Gewinn zu entziehen, der ihm nicht durch Bevortheilung seiner Mitbürger, sondern durch die Begünstigung der Natur zu Theil wurde: theils aber, und vorzüglich, wodurch soll doch ein Miswachs, wo der Ertrag des Jahres unter der Berechnung stehen bleibt, gedeckt und übertragen werden, ausser durch die Fruchtbarkeit eines anderen Jahres, die über die Berechnung hinausgeht?

Sonach müsste der nothwendige Ertrag der Productengewinnung, und das Verhältniss desselben zu den übrigen Waaren, nicht nach Einem Jahre, sondern nach einer Reihe von Jahren, in welcher die Fruchtbarkeit den Miswachs decken könnte, angesetzt werden. Nicht — Ein Jahr giebt so viel Producte, sondern — etwa fünf Jahre geben so viel, davon kommt auf Ein Jahr so viel, und dieses letztere Quantum soll in den Verkehr kommen, und nach ihm die übrigen Stände berechnet werden, was auch immer der wirkliche Ertrag des laufenden Jahres seyn möge.

Bloss der Staat hat das Vermögen, auf diese Weise den Ertrag eines Jahres gegen den anderer Jahre ins Gleichgewicht zu setzen. Das natürlichste Verfahren dabei ist folgendes. Wer über das ihm angesetzte Quantum erbaut hat, meldet es beim Staate, der ihm den Ueberschuss nicht etwa auf der Stelle, durch ein Aequivalent vergütet, woraus eine vermehrte Circulation und alle die Nachtheile derselben erfolgen würden, sondern ihm diesen Ueberschuss nur *gut schreibt;* allenfalls zu seiner Sicherheit ihm einen Schein darüber ausstellt.

Entweder nun, es ist in demselben Jahre in anderen Gegenden des Landes Mangel, so wird das für die Consumtion des Jahres angesetzte an die Kaufleute in diesen Gegenden abgeliefert, welche es *an die Producenten*, die es der Berechnung zufolge hätten erbauen und abliefern sollen, bezahlen; bei welchen letzteren es der Staat sich *gut schreibt.* Sollten sie sogar ihre eigene Nahrung nicht erbaut haben, so wird sie ihnen gleichfalls vom Staate, auf dieselbe Rechnung, geliefert. Oder, als der zweite mögliche Fall, es ist überall in diesem Jahre auf der Oberfläche des Staates kein Miswachs, oder kein so grosser, dass der in anderen Gegenden erbaute Ueberschuss aufginge, so wird derselbe, für möglichen Mangel künftiger Jahre, bei den Kaufleuten niedergelegt, die nicht eher, als bei wirklich erfolgtem Mangel, und der Nothwendigkeit des Absatzes dieses Ueberschusses ihn an den Staat bezahlen. Damit das Korn nicht durch Alter verderbe, kann die Einrichtung gemacht werden, dass der Kaufmann von den Früchten der künftigen Ernte nicht eher etwas ausgebe, bis der alte Vorrath untergebracht ist. Er behält nun wiederum Ueberschuss von dieser neuen Ernte für das folgende Jahr, und so immerfort, bis nach eingetretenem Miswachs dieser Ueberschuss einmal aufgeht. Wer bei dem Staate gut hat, dem wird es bei dem ersten Miswachse, den er erleidet, oder, falls er in einer bestimmten Zeit von Jahren keinen, oder keinen so grossen haben sollte, dass die Schuld des Staates an ihn aufginge, durch Erlassung an den Abgaben vergütet. Ebenso, bei wem der Staat gut hat, bezahlt im ersten fruchtbaren Jahre mit seinem erbauten Ueberschusse. — Für einigen Ueberschuss muss der Staat immer und gleich von fern her sorgen; und dies müsste, wenn man einen neu entstehenden, oder einen erst jetzt unter die wahren Rechtsgesetze des Verkehrs sich fügenden Staat denkt, dadurch geschehen, dass in den ersten Jahren noch nicht ganz so viel Fabricanten angesetzt würden, als der Staat, ohne Rechnung auf möglichen Miswachs, wohl ertragen könnte, und mehrere Hände dem Ackerbaue gewidmet würden, als es ihrer, ohne diese nöthige Vorsicht, bedürfte.

Zu wirklichem Mangel kann es bei diesen Maassregeln nicht kommen. Fände sichs aber, dass der Ueberschuss von Jahr zu Jahr geringer würde, und bei dem ersten eintretenden Misjahr sogar Mangel zu befürchten wäre, so wäre dies ein Beweis, dass das Verhältniss der Fabrication und des Handels zur Productengewinnung nicht richtig bestimmt wäre.

Der Staat müsste eilends einige Hände den letzteren Zweigen entziehen, und sie dem Ackerbaue zurückgeben. Fände sichs im Gegentheil, dass der Ueberschuss von Jahr zu Jahr stiege, so bewiese dies, dass der Staat die Vermehrung der Fabriken und des Anbaues feinerer Producte tragen könnte, und es müssten Anstalten zu dieser Vermehrung gemacht werden, um das Gleichgewicht zu erhalten, und der Nation zu dem höheren Wohlstande, auf welchen sie unter diesen Umständen Anspruch hat, zu verhelfen.

Sechstes Capitel.

Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet, und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherem Wohlstande verändert werde.

Leser, denen es schwer wird, ihre Gedanken in einer nur auf Begriffe gegründeten Verbindung der Dinge festzuhalten, welche immer wieder zu der zufälligen Wirklichkeit, die sie kennen, zurückkehren, und dieselbe in eine solche Verbindung einmischen, ohne zu bedenken, dass diese gegebene Wirklichkeit durch eine solche Verbindung eben aufgehoben werden würde: Leser von dieser Art mögen schon längst in der Stille mir folgenden Einwurf gemacht haben.

Ohne Zweifel wird doch das angenommene Grundmaass alles Werthes, die Brotfrucht, nicht auch das wirkliche Tauschmittel werden sollen; es wird doch ohne Zweifel nicht für jede Waare wirklich und in der That eine Quantität Korns zugemessen werden sollen. Denn, alle übrigen Unbequemlichkeiten abgerechnet, müsste dann stets eine doppelte Quantität Korns im Umlaufe seyn und von Hand zu Hand gehen; die eine zur Consumtion des Jahres, die zweite ungleich beträchtlichere zum Handel, indem eine weit höhere Summe des Werthes sich im öffentlichen Handel befindet, als alles Korn ausmacht, das in einem Jahre verzehrt wird. Es wird sonach im Vernunftstaate ebenso gehalten werden müssen, wie es in allen cultivirten Staaten gehalten wird; es wird ein besonderes Tauschmittel und Zeichen alles Werthes, kurz, es wird *Geld* eingeführt werden müssen. Aber der Werth des Geldes gegen Waare ist wandelbar und höchst veränderlich; Gesetze und Gewalt können ihn nicht festsetzen und erhalten. Macht der Staat erzwungene Preise, mit denen Käufer oder Verkäufer nicht einverstanden sind, so verbirgt der Geldbesitzer sein Geld, oder der Waarenbesitzer seine Waare, und der Handel ist vernichtet. Dem Geldbesitzer ist mit Gewalt gar nicht beizukommen; dem Waarenbesitzer nur durch verhasste und für den Staat höchst kostspielige Mittel. Also, wenn nur der Gebrauch des Geldes vorausgesetzt wird, so lässt der Handel sich nicht berechnen oder unter Gesetze bringen. Er macht sich selbst Preis und Gesetz. So war es immer, und so wird es auch bleiben müssen.

Ich antworte, dass allerdings Geld eingeführt werden wird im Vernunftstaate, dass aber der Werth desselben unwandelbar seyn wird, wenigstens sich nicht verwandeln kann ohne die Veranstaltung des Staates selbst, der auch hierüber festen Grundsätzen zu folgen hat. Ich kann dies nicht darthun, ohne ein wenig tiefer in die Principien einzugehen, von denen die Theorie des Geldes abhängt.

Alles auf der Oberfläche des Staates befindliche Brauchbare wird immerfort für den Gebrauch des Volkes in Anspruch genommen; es vermindert sich von der Zeit der letzten Einsammlung bis zu einer neuen, und wird durch diese wiederum vermehrt. Es ist sonach nöthig, dass immer eine dauernde, nicht zu vermindernde oder zu vermehrende Repräsentation seines ganzen Werthes, ein Zeichen desselben vorhanden sey. Je unbrauchbarer dieses Zeichen an und für sich selbst ist, je weniger inneren Werth es hat, desto schicklicher ist es zum blossen Zeichen; denn alles Brauchbare gehört zum inneren Reichthume der Nation, und soll von ihr genossen, keineswegs aber für andere Zwecke verwendet werden. Das Geld werde aus dem wenigst brauchbaren Materiale verfertiget.

So wie oben gesagt wurde: jeder, der Waare hat, soll zu jeder Stunde jede andere beliebige Waare dafür eintauschen können; so heisst es nunmehr nach Einführung des Geldes: er soll zu jeder Stunde für seine Waare Geld, und für dieses Geld jede beliebige Waare haben können. Es ist jetzt zwischen Waare und Waare ein neues Medium des Tausches eingetreten. Jedoch diese Folgerung ergiebt sich von selbst; und die geforderte Leichtigkeit, die Waare in Geld, und das Geld in Waare umzusetzen, geht nach Einführung des Geldes aus den oben aufgestellten Handelsgesetzen von selbst hervor.

Ein geschlossener Handelsstaat, dessen Bürger mit dem Ausländer keinen unmittelbaren Verkehr treibt, *kann zu Gelde machen, schlechthin was er will*, wenn er nur declarirt, dass er selbst nur in diesem Gelde, und schlechthin mit keinem anderen sich werde bezahlen lassen. Denn es kommt beim Besitze des Geldes jedem *nur* darauf an, dass jeder andere, mit welchem er in Verkehr kommen könnte, es von ihm um denselben Werth wieder annimmt, um welchen er es erhalten hat. Der Bürger eines geschlossenen Handelsstaates kann nur mit einem Bürger desselben Staates in Verkehr kommen, und schlechthin mit keinem anderen Menschen. Aber alle Bürger des Staates sind genöthigt, sich dasjenige Geld anzuschaffen, womit derjenige, an den sie alle am meisten zu zahlen haben, bezahlt werden kann. Dies ist nun der Staat, an welchen Alle, sey es mittelbar oder unmittelbar, Abgaben zu entrichten haben, und der über alles Verhältniss mehr einnimmt, als irgend ein Einzelner oder irgend ein Handelshaus im ganzen Lande. — Hierdurch entstände ein *Landesgeld*: bei welchem es auch nicht einmal in Frage kommt, ob dasselbe im Auslande werde genommen werden, oder nicht; indem für einen geschlossenen Handelsstaat das Ausland so gut als gar nicht vorhanden ist.

Nur muss ein solcher Staat sicher seyn können, dass sein Landesgeld ihm nicht nachgemacht werden könne, dass schlechterdings kein anderer Mensch, und keine andere Macht es zu verfertigen vermöge, als er selbst. Dies ist die einzige einschränkende Bedingung, deren Grund wir tiefer unten sehen werden.

Es ist für einen geschlossenen Handelsstaat ganz gleichgültig, ob in ihm, nach der gewöhnlichen Weise zu reden, viel, oder wenig Geld im Umlaufe sey. Der Strenge nach findet hier ein Viel, oder ein Wenig gar nicht statt; denn das Geld ist an und für sich selbst gar nichts; nur durch den Willen des Staates *repräsentirt* es etwas. Die ganze Summe des circulirenden Geldes repräsentirt die ganze in dem öffentlichen Verkehr befindliche Summe der Waare; der zehnte Theil des ersteren den zehnten Theil des Werthes von der zweiten, der hundertste Theil des ersteren den hundertsten Theil des letzteren, u. s. f. Ob nun dieser hundertste Theil ein Thaler genannt werde, oder zehen, oder hundert Thaler, ist ganz einerlei; in jedem Falle kann ich den hundertsten Theil der im öffentlichen Verkehr befindlichen Waare dafür kaufen. — Wie reich einer sey, hängt gar nicht davon ab, wie viele Stücke Geldes, sondern davon, *den wie vielsten Theil alles circulirenden Geldes* er besitze.

Oben wurde die Schätzung des Werthes der Dinge gegen einander durch den Staat gefordert und beschrieben; der Dinge gegen einander, sage ich: und wie viel dieses feinere, d. h. mehreren Zeit- und Kraftaufwand kostende, Nahrungsmittel, dieses Product für die Verarbeitung, dieses Fabricat mehr werth seyn solle, als ein anderes, und welches das Verhältniss aller zu dem ersten Nahrungsmittel sey, in welches absoluter Werth gesetzt wurde. Hier ist die Rede von der ganz anderen Schätzung, *durch welchen Theil der im Umlauf befindlichen Repräsentation alles Werthes* ein jedes bezahlt werden solle. Auch diese Schätzung ist, einen einzigen Punct, der von der Willkür abhängt, ausgenommen, an strenge Gesetze gebunden.

Nemlich, die Masse der Zeichen, welche der Staat in Umlauf setzt, ist laut obigem durchaus willkürlich. Sie sey so gross oder so klein sie wolle, sie hat immer denselben Werth. Man nehme an, es beliebe ihm, sie *auf* eine Million

Thaler zu setzen: (sie in eine Million Theile zu theilen, die er Thaler nennt). Was Fleisch, Obst u. dgl., was Flachs, Hanf, was Leinwand, oder wollnes Tuch gegen Korn werth sey, ist durch die oben beschriebene Schätzung schon bestimmt. Führe man den Werth aller im öffentlichen Verkehre befindlichen Waare, die nicht Korn ist, auf Korn zurück, thue hinzu die wirklich von einer Ernte zur anderen in den Handel zu bringende Menge Korns, und sage nun: der Werth von so viel Maass Korn ist im Umlaufe. Vertheile man diese Maass auf das im Umlaufe befindliche Geld. Es seyen z. B. eine Million Maass; so gilt, unter unserer obigen Voraussetzung, das Maass Korn in Gelde nothwendig einen Thaler; eine in der früheren Berechnung dem Maasse Korn gleich gefundene Quantität Fleisch, Obst, Flachs, Leinwand, wollnes Tuch, gleichfalls einen Thaler, u. s. w. Diese so gefundenen Preise wären durch das Gesetz festzusetzen.

Solange das Verhältniss des im Umlaufe befindlichen Waarenwerthes zu dem im Umlaufe befindlichen Gelde dasselbe bleibt, können diese Preise sich nicht ändern; die Natur der Sache, der nothwendige Wille aller, und das Gesetz sind in Uebereinstimmung. Sie gründen sich auf jenes Verhältniss, und bleiben nothwendig dieselben, solange dies Verhältniss dasselbe bleibt. Nur wenn dieses verändert würde, wenn bei derselben Menge des Geldes die umlaufende Waare durch Menge oder inneren Werth sich vermehrte, oder bei demselben Waarenwerthe die Menge des Geldes sich vergrösserte, würden sie sich der Natur der Sache nach ändern, und zufolge derselben auch durch das Gesetz geändert werden müssen. In dem zuerst gesetzten Falle erhielte jeder Theil des umlaufenden Geldes einen höheren Werth, weil das Ganze, dessen Theil er ist, einen höheren Werth repräsentirt. Im zweiten Falle erhielte jedes Stück Geld einen niedrigeren Werth weil es nicht mehr der sovielste Theil des Ganzen ist, das nach wie vor denselben Waarenwerth repräsentirt. Es würde, nach der gewöhnlichen nicht eben gründlichen Weise zu reden, im ersten Falle wohlfeilere, im zweiten theurere Zeit.

Die im Umlaufe befindlichen Waaren sollen mit der Fortdauer des Staates sich allerdings theils vermehren, theils veredeln; es sollen immermehr solche, die gegen das erste Nahrungsmittel von höherem Werthe sind, in Umlauf kommen; denn der Wohlstand einer arbeitsamen und wohlregierten Nation wird von Jahr zu Jahr wachsen. Der Staat übersieht diese Vermehrung genau; denn sie erfolgt durch seine eigene Leitung. Er kann sonach und wird nach diesem vermehrten Waarenwerthe das Verhältniss des Geldes bestimmen; entweder er wird, wenn die bisherigen Geldpreise der Waare bleiben sollen, um so viel Geld mehr in Umlauf bringen, als an Waarenwerth zu dem bisherigen hinzugekommen ist; oder, wenn die Masse des circulirenden Geldes dieselbe bleiben soll, wird er den hinzugekommenen Waarenwerth unter die ganze Masse des Geldes vertheilen, und die Geldpreise aller Dinge um so viel herabsetzen, als nach gemachter Berechnung auf sie kömmt. Die Summe des circulirenden Geldes kann er, ohne anderwärts Unordnungen und Misverhältnisse zu veranlassen, fast nur dadurch vermehren, dass er, ohne alles Aequivalent, Geld an die Familienväter, soviel als auf jeden nach seinem Verhältnisse kommt, austheilen lasse. Er giebt ihnen dadurch nichts weiter, als ihren Rechtsanspruch auf den erhöhten Wohlstand der ganzen Nation. — Am weisesten wird es seyn, wenn er sich beider Mittel zugleich bedient, der Geldaustheilung und der Herabsetzung der Preise, um durch eins dem anderen nachzuhelfen, und es zu ergänzen, und so das gestörte Gleichgewicht zwischen Waare und Geld herzustellen.

So ergiebt sich zugleich bei dieser Gelegenheit, dass auch durch den Fortschritt der Nation zu höherem Wohlstande, und durch die steigende Bevölkerung, das Gleichgewicht nicht nothwendig gestört werde; und welche Mittel der Staat anzuwenden habe, damit die Störung aus diesem Grunde nicht erfolge.

Verringern kann sich in einem wohl regierten, und gleich von Anfang an nach richtiger Berechnung geordneten Staate der umlaufende Waarenwerth nie.

Die Summe des umlaufenden Geldes könnte ohne Wissen und Berechnung des Staates *vermehrt* werden nur dadurch, wenn noch andere ausser ihm das Landesgeld verfertigen könnten. Würde das Geld nicht für nachgemachtes erkannt, so entzögen dadurch sich die Verfertiger der gemeinschaftlichen Arbeit, bei welcher auf ihre Kräfte mit gerechnet wird; theils entstände durch diese Vermehrung bei bleibendem Waarenwerthe ein Misverhältniss, das der Staat nur durch Herabsetzung des Werthes am Gelde, d. i. durch Erhöhung der Preise der Waaren gegen Geld heben könnte; wodurch jeder Geldbesitzer um einen bestimmten Theil seines schon erworbenen Eigenthums gebracht würde. Würde es für nachgemachtes erkannt, und nicht von jederman genommen, so würden wenigstens diejenigen, die es genommen hätten, beraubt. Es muss sonach unmöglich seyn, dass das Geld nachgemacht werde; das Geld muss von der Art und Natur seyn, dass nur der Staat es verfertigen könne. Wie dies einzurichten sey, gehört nicht hieher; und selbst da, wohin es gehört, werde ich es nicht sagen, obschon ich es wissen dürfte: denn dies ist kein Gegenstand der öffentlichen Mittheilung.

Die *Verminderung* der im Umlaufe befindlichen Summe durch Abnutzung und Verbrauchung der Geldstücke ist nicht bedeutend, und es ist nicht schwierig ihr vorzubeugen. Theils soll das Geld, um der öffentlichen Sicherheit willen, aus einer dauerhaften Materie gemacht werden, und einer beträchtlichen Abnutzung gar nicht ausgesetzt seyn: theils hat der Staat die dennoch abgenutzten Münzen, wie sie in seine Kassen kommen, bei denen er sie ohne Weigern annehme, zu vernichten, und statt ihrer neue auszugeben und in Umlauf zu bringen. — Bedeutender erscheint die Verminderung des Geldes durch das Schatzsammeln und Zurücklegen der Bürger. Ein geschickter und fleissiger Arbeiter arbeitet etwa mehr, als auf ihn gerechnet ist, und zieht daher auch mehr Geld, als auf seinen Antheil kommt. Er kauft aber nur diejenigen Bedürfnisse, mit denen er in Anschlag gebracht ist; oder vielleicht auch nicht einmal diese, sondern darbt auch hieven sich ab; legt das Product seines höheren Fleisses, und seiner sparsamen Lebensart zurück, und bringt es dadurch ausser Circulation. Wenn dieses viele thun, so wird dadurch allerdings eine beträchtliche, auf die gemachte Berechnung einen merklichen Einfluss äussernde Verminderung der circulirenden Summe entstehen. Dennoch lassen sich dagegen keine verhindernden Maassregeln ergreifen; auch würde es eine Einschränkung der gebührenden und rechtmässigen Freiheit der Bürger seyn, wenn man solche Maassregeln ergriffe. Die Absicht dieser Sparsamkeit kann vernünftigerweise keine andere seyn, als die: damit man zu leben habe, wenn Alter oder Krankheit uns verhindert, soviel als auf uns gerechnet ist, oder auch wohl irgend etwas zu arbeiten, oder damit man seine Kinder erziehen, sie etwas Nützliches lernen lassen, ihnen einen guten Anfang zu einem Gewerbe hinterlassen könne. Kurz, der Zweck aller Arbeit über unser Lebensbedürfniss hinaus ist der, dass einst wir selbst oder unsere Lieben leben können, über den Ertrag unserer Arbeit hinaus. Das der Circulation entzogene soll, der Absicht des Sparers nach, doch irgend einmal wieder in dieselbe gebracht werden.

Und dieses zeigt uns denn die wahre natürliche Auskunft aus der befürchteten Gefahr für Verhältniss des Geldes und der Waare. Ist es in einem schon bestehenden Staate von jeher Sitte gewesen, zurückzulegen, damit man einst ausgeben könne, so werden wohl gegen so viele, die gegenwärtig sparen, ebenso viele seyn, die gegenwärtig das ehemals durch sie oder ihre Eltern Ersparte ausgeben; und die Summen, die man aus dem gegenwärtigen Umlaufe herausbringt, werden wohl durch diejenigen, die man in ihn wieder hineinbringt, sattsam gedeckt werden. Ein neu entstehender, oder erst jetzt in rechtliche Ordnung kommender Staat würde am besten thun, wenn er auf die Voraussetzung, dass seine Bürger fürs erste sparen würden, auf diese jährliche Ersparung bei der Schätzung, welche Summe Geldes im wirklichen Umlaufe sey, gleich rechnete, ein gewisses Quantum als zurückgelegt annähme, und dieses in Bestimmung der Waarenpreise in Geld, als gar nicht vorhanden voraussetzte; oder wenn besonders ein unter der letzteren Bedingung stehender Staat den arbeitenden Ersparern das künstliche Gegengewicht nicht arbeitender Pensionirter aus dem alten Regimente, die er denn doch nicht in Mangel umkommen lassen dürfte, entgegensetzte. Die letzteren würden dadurch genöthigt, denn doch einigen Nutzen, durch Erhaltung des Gleichgewichts zu leisten, und so wie sie allmählig ausstürben, fingen die Ersparnisse der Arbeiter an in den Umlauf zu kommen, und es träte das soeben beschriebene natürliche Gleichgewicht der Zehrer zu den Sparern ein.

Der Staat erhebt seine Abgaben in Gelde, um dem Landesgelde die allgemeine Gültigkeit zu versichern. Er besoldet daher die öffentlichen Beamten in dem, was er von den Bürgern erhält; in Gelde. Nach welchem Maassstabe sie leben sollen, ist oben erinnert. Da der Werth des Geldes gegen Waare durch das Gesetz bestimmt und dauerhaft ist, so kann er sehr leicht berechnen, welche Summe Geldes jeder Beamte als jährliche Besoldung bekommen müsse. Nur auf den Fall, da der öffentliche Wohlstand sich merklich erhöht hat, und der Staat auf die oben beschriebene Weise das aufgehobene Gleichgewicht zwischen der gesetzlichen Bestimmung des Geldwerthes und des natürlichen Werthes der umlaufenden Waare herzustellen hat, habe ich eine Bemerkung hinzuzufügen: vorzüglich, um durch vielseitigere Anwendung meine Sätze einleuchtender zu machen. Lässt der Staat die bisherigen Preise, und stellt das Gleichgewicht durch Vermehrung der circulirenden Geldsumme her, so ist dem Beamten seine Besoldung nach Verhältniss des erhöhten Wohlstandes zu vermehren. Für die bisherige Besoldung kann er leben, wie bisher; die Zulage ist sein Antheil an dem erhöhten Wohlstande des Ganzen. Lässt der Staat die circulirende Geldsumme ungeändert, und stellt das Gleichgewicht durch Herabsetzung der Waarenpreise her, so ist dem Beamten seine Besoldung unverändert zu lassen. Er kann für dieselbe Summe Geldes ja nunmehr besser leben, als bisher: und dieses Mehr, was er dafür kaufen kann, ist sein Antheil am erhöhten Wohlstande des Ganzen. Vereinigt der Staat beide Mittel, so hat er die Besoldung des Beamten gleichfalls zu erhöhen, aber um so vieles weniger, als derselbe durch die herabgesetzten Preise gewinnt. Jetzt enthalten Zulage und niedrigere Preise den Antheil des Beamten an dem öffentlichen Wohlstande.

Siebentes Capitel.

Weitere Erörterungen der hier aufgestellten Grundsätze über das Eigenthumsrecht.

Indem ich diesen Abschnitt zu beschliessen, und die merkwürdigsten Resultate desselben in einen Punct hinzustellen gedenke, fühle ich, dass ich über den Hauptsatz, mit welchem diese ganze Theorie steht oder fällt, noch einige Erläuterungen zu geben habe. Ich habe mir dieselben bis an das Ende vorbehalten, um den schnellen Fortgang der bisherigen Untersuchungen nicht zu unterbrechen.

Die Hauptresultate der aufgestellten Theorie sind diese: dass in einem dem Rechtsgesetze gemässen Staate die drei Hauptstände der Nation gegen einander berechnet, und jeder auf eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern eingeschränkt; dass jedem Bürger sein verhältnissmässiger Antheil an allen Producten und Fabricaten des Landes gegen seine ihm anzumuthende Arbeit, ebenso wie den öffentlichen Beamten ohne sichtbares Aequivalent, zugesichert; dass zu diesem Behufe der Werth aller Dinge gegen einander, und ihr Preis gegen Geld festgesetzt und darüber gehalten; dass endlich, damit dieses alles möglich sey, aller unmittelbare Handel der Bürger mit dem Auslande unmöglich gemacht werden müsse. Alle diese Behauptungen gründen sich auf meine Theorie des Eigenthums. Ist nur die letztere richtig, so haben auch die ersteren ohne Zweifel ihren guten Grund. Ist jene falsch, so fällt das, was nichts weiter zu seyn begehrt, als eine Folgerung daraus, ohne Zweifel zugleich mit um.

Nun aber ist es gerade die Theorie des Eigenthums, über welche von den meinigen sehr abweichende Begriffe im Umlaufe sind. Ich habe sonach allerdings von vielen Lesern zu befürchten, dass sie mein Raisonnement nicht überzeugend finden werden, weil es viele unter ihnen geben wird, die sich zu jenen abweichenden Begriffen laut bekennen, oder die wenigstens dunkel durch dieselben geleitet werden. Ich muss dieselben noch einmal zur Prüfung meiner Grundsätze und der abweichenden oder entgegengesetzten einladen.

Meines Erachtens ist der Grundirrthum der entgegengesetzten Theorie über das Eigenthum die erste Quelle, woraus alle falsche Behauptungen darüber fliessen, der wahre Grund der Undeutlichkeit und Spitzfindigkeit mancher Lehren, die eigentliche Ursache der Einseitigkeit und Unvollständigkeit für die Anwendung im wirklichen Leben, dieser, dass man das erste ursprüngliche Eigenthum in den ausschliessenden Besitz *einer Sache* setzt. Was Wunder, dass wir bei dieser herrschenden Ansicht sogar eine Theorie erlebt haben, nach welcher der Stand der grossen Güterbesitzer, oder der Adel, der einige wahre Eigenthümer, der einige den Staat bildende Bürger ist, und alle übrigen nur Beisassen, die ihre Duldung um jede dem ersteren gefällige Bedingung erkaufen müssen; was Wunder, sage ich, da ja unter allen Sachen der Grund und Boden diejenige ist, die am sichtbarsten zum Eigenthume wird, und alle fremde Einmischung am strengsten ausschliesst.

Im Gegensatze gegen diese Theorie setzt die unsrige das erste und ursprüngliche Eigenthum, den Grund alles anderen, *in ein ausschliessendes Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit.* Diese freie Thätigkeit nun kann bestimmbar und bestimmt (zu beschreiben, zu charakterisiren, zu benennen) seyn, *entweder* nur *durch das Object, auf welches sie geht.* Z. B. das Recht, *in und mit einem gewissen Bezirke alles mögliche* vorzunehmen, was man nur irgend wollte, und das ganze übrige menschliche Geschlecht an jeder möglichen Modification dieses Bezirks zu verhindern. *Figürlich und durch Ableitung* könnte nun allerdings dieser Bezirk selbst *das Eigenthum* des Berechtigten genannt werden, ohnerachtet *der Strenge nach* nur *sein ausschliessendes Recht auf jede mögliche Modification dieses Bezirks* sein Eigenthum ist. Im wirklichen Leben ist mir kein Beispiel eines solchen unbeschränkten Eigenthumsrechtes bekannt. *Oder* diese freie Thätigkeit ist durch sich selbst, durch ihre eigene Form (ihre Art und Weise, ihren Zweck u. s. w.) bestimmt, ohne alle Rücksicht auf das Object, auf welches sie geht: — das Recht, *ausschliessend eine ge-*

wisse Kunst zu treiben (anderen Kleider, Schuhe u. dgl. zu verfertigen), und alle andere Menschen an der Ausübung derselben Kunst zu verhindern. Hier ist ein Eigenthum, ohne den Besitz irgend einer *Sache*. Oder endlich, diese freie Thätigkeit ist bestimmt durch *beides*: durch ihre eigene Form, und durch das Object, auf welches sie geht: — das Recht, ausschliessend an einem gewissen Objecte eine bestimmte Handlung vorzunehmen, und alle übrige Menschen von demselben Gebrauche desselben Objects auszuschliessen. Auch in diesem Falle kann figürlich und durch Ableitung das Object Eigenthum des Berechtigten genannt werden, ohnerachtet der Strenge nach nur das ausschliessende Recht zu einer gewissen freien Handlung auf dieses Object sein Eigenthum ist. Von dieser Art ist das ausschliessende Recht des Ackerbauers, auf diesem Stücke Acker Getreide zu erbauen; welches dem Rechte eines anderen, nach geendigter Ernte bis zur Saat auf demselben Acker sein Vieh zu weiden*), oder dem Rechte des Staats, unterhalb der Oberfläche den Bergbau zu treiben, keinesweges Abbruch thut.

Ein Eigenthum des Bodens findet nach unserer Theorie gar nicht statt: wenigstens solange nicht, bis diejenigen, die ein solches annehmen — wenn sich dieselben nur recht verstehen, und wirklich, so wie die Worte lauten, ein Eigenthum des *Bodens*, und nicht, wie wir es auch nehmen, das eigene und ausschliessende Recht auf einen gewissen *Gebrauch* des Bodens meinen — bis sie, sage ich, uns begreiflich machen, wie denn ein solches Eigenthumsrecht im wirklichen Leben *ausgeübt* werden solle. Die Erde ist des Herrn; des Menschen ist nur das Vermögen, sie zweckmässig anzubauen und zu benutzen.

---

*) Die Trift-Gerechtigkeit mag sehr unwirthschaftlich seyn, ich gebe es zu. Aber ein Eingriff in fremdes Eigenthum ist sie nicht: denn das Eigenthumsrecht hängt nur von Verträgen, und wo ausdrückliche Verträge nicht nachzuweisen sind, von dem erlangten Besitze und von dem Herkommen (von dem *statu quo*) ab. Nur eine unrichtige Theorie über das Eigenthum kann so etwas Eingriff in das Eigenthum nennen.

Diese unsere Theorie wird auf folgende Weise bewiesen und die entgegengesetzte widerlegt:

Dass Einer etwas zu eigen bekomme, geschieht nur, um den Streit mehrerer über dasselbe zu vermitteln. Von dem Eigenthume eines auf einer unzugänglichen Insel isolirt lebenden Menschen lässt sich gar nicht reden; auf ihn ist dieser Begriff ohne alle Anwendung. Er darf an sich nehmen, so viel er will und vermag. — Wie gerathen denn nun die Mehreren, zwischen welchen durch das Eigenthumsrecht vermittelt werden soll, in Streit, und wo ist denn der eigentliche Sitz ihres Streites? Offenbar gerathen sie nur durch thätige Aeusserung ihrer Kraft in Streit. Nun hat doch wohl ohne Zweifel die Schlichtung ihres Streites ihren Sitz gerade da, wo der Streit ihn hatte, wenn nur der Streit wirklich geschlichtet ist. Es muss Einer unterlassen, was den anderen beeinträchtigt, und was dieser von nun an allein thun soll: nicht den Baum abpflücken, oder den Acker ernten, den der andere abpflücken, oder ernten soll. Nun erst hat jeder seinen *eigenen* Gebrauch der Freiheit.

Nichts anderes wird in den entgegengesetzten Theorien, nur stillschweigend, vorausgesetzt. Sie sind mit der unsrigen einig; und folgern, so weit bei dem engen Begriffe, von dem sie ausgehen, das Gebiet ihrer Folgerungen sich erstreckt, aus *unserer* Prämisse, und keinesweges aus der ihrigen. — Das *Eigenthum* soll seyn ein *idealer Besitz* eines Dinges, das ich nicht unmittelbar *realiter* besitze, in meinen Händen trage, mit meinem Körper bedecke u. s. w. Wenn dieser Besitz nicht auch durchaus ideal bleiben, und nicht etwa in der Nothwendigkeit bestehen soll, dass alle Menschen *denken*, der Gegenstand sey der meinige, und keinesweges der ihrige; wenn er irgend eine reelle Folge im wirklichen Leben haben soll; so kann dies keine andere seyn, ausser der, dass alle Menschen verbunden seyn sollen, aller Wirksamkeit auf dieses Ding sich gänzlich zu enthalten, nichts daran zu ändern, sondern es zu lassen, wie es ist, sonach, dass alle Thätigkeit auf dasselbe ausschliessend mir überlassen sey. So werde ich es denn auch wirklich nehmen, und so werden es alle Gerichtsstühle in der Welt nehmen. Was ein idealer Besitz sey, verstehe ich nicht, aber ich glaube durch mein Eigenthumsrecht das Recht erhalten zu haben, alle Menschen von einer gewissen Thätigkeit auf das Object meines Eigenthums abzuhalten. Wenn einer darauf handelt, dann erst, und nicht eher, werde ich über Verletzung meines Eigenthumsrechtes klagen, und sie nachweisen können: dann wird jeder Gerichtsstuhl meine Klage annehmen und mir zu meinem Rechte verhelfen.

Aus allem ergiebt sich, dass kein Eigenthumsrecht auf Sachen stattfinde, ohne das Recht, alle Menschen von der Thätigkeit auf diese Sachen abzuhalten; erst durch die Vermeidung oder Nichtvermeidung dieser fremden Thätigkeit offenbart sich die Beobachtung, oder Nichtbeobachtung meines Eigenthumsrechts. Dieses Recht der Ausschliessung fremder Thätigkeit sonach ist der wahre Sitz des Eigenthumsrechts auf Sachen.

Umgekehrt findet ein ausschliessendes Eigenthumsrecht auf Thätigkeit statt, ohne Eigenthum irgend einer Sache; das oben erwähnte ausschliessende Recht, eine Kunst oder Gewerbe zu treiben, wo auf das sehr zufällige Eigenthum der Werkzeuge oder des Objectes dieser Kunst, die ebensowohl auch nicht Eigenthum des Arbeiters seyn, sondern ihm geliehen und geliefert worden seyn können, gar nicht zu sehen ist.

Der Grund alles Eigenthumsrechts ist sonach in das Recht, andere von einer gewissen uns allein vorbehaltenen freien Thätigkeit auszuschliessen, keineswegs aber in einen ausschliessenden Besitz von Objecten zu setzen.

Die Klarheit und allgemeine Verständlichkeit, welche in dieser Theorie allen Sätzen über das Eigenthum gegeben werden kann, ferner die durchgängige Anwendbarkeit derselben im wirklichen Leben, sind die äusseren nicht zu übersehenden Beweise ihrer Richtigkeit.

Dieses so zu beschreibende Eigenthumsrecht hat seinen *Rechtsgrund*, seine rechtlich verbindende Kraft lediglich im Vertrage aller mit allen (d. h. aller, die in gegenseitigen Einfluss auf einander kommen können). Wird einer für sich betrachtet, so darf er, — von der Verantwortlichkeit vor seinem eigenen Gewissen hier abgesehen, wie auf dem Gebiete der Rechtslehre davon abgesehen werden muss, — er darf, sage ich, alles thun, was er nur will. Nur weil mehrere da sind, die auch bestehen sollen, hat er seine freie Thätigkeit so einzuschränken, dass sie bestehen können, und sie von ihrer Seite die ihrige so, dass Er bestehen könne. Jeder schränkt, da alle gleich sind, rechtlich die Freiheit jedes anderen um soviel ein, als dieser die seinige einschränkt. Diese *Gleichheit* der Beschränkung aller durch alle, liegt im Rechtsgesetze, und hängt von der Willkür nicht ab. *Welche bestimmte Sphäre der Thätigkeit aber* jedem ausschliessend verbleiben solle, deren nunmehr die anderen um dieses Einen willen sich zu enthalten haben, müssen sie verabreden; darüber bestimmt weder die Natur noch das Rechtsgesetz irgend etwas, sondern lediglich ihre freie Willkür. Es ist also ein Vertrag zu schliessen. Wenn hundert Ackerbauer beisammen sind und ein bestimmtes Stück Boden in ihrer Gewalt haben, so ist freilich aus dem Rechtsgesetze klar, dass dieses Stück in hundert gleiche Theile getheilt, und jedem Ackerbauer einer davon zu eigen gegeben werden müsse. Aber warum z. B. ich, und keiner von den übrigen neun und neunzig gerade dieses erste Stück gegen Süden haben solle, und kein anderes, und mein nächster Nachbar gerade dieses Stück neben mir, darüber lässt sich kein anderer Rechtsgrund anführen, als der, dass alle uns gerade diese Stücke überlassen haben, wogegen wir ihnen diejenigen überlassen haben die sie einnehmen.

Nur gegen die Erlangung seines Antheils, und um diesen ungestört zu erhalten, thut einer Verzicht auf den Antheil aller übrigen. Wer nichts ausschliessend zu eigen bekommen hat, hat auf nichts Verzicht gethan; er ist in Absicht des Rechts isolirt, da er nicht mit gerechtet hat, und behält seinen ursprünglichen Rechtsanspruch allenthalben alles zu thun, was er nur will. *Wofür* könnte er doch vernünftigerweise Verzicht gethan haben; was könnte ihn doch vermögen, zu wollen, dass jeder das Seine behielte, da Er nichts hat? Dass die verbundene Menge der Eigenthümer den einzelnen schwächeren durch Gewalt abhalten könne, seinen Rechtsanspruch laut werden zu lassen, oder geltend zu machen, sehe ich sehr wohl ein. Aber ich frage hier nicht nach der Gewalt, sondern nach dem Rechte; und finde, dass jene Menge kein Recht hat, indem sie dies nur aus einem Vertrage haben könnte, den dieser Einzelne nicht mit geschlossen hat, und der ihn sonach nicht verbindet.

Es ist sonach klar, dass nicht nur der Ackerbauer, sondern jeder Einwohner im Staate ein ausschliessendes Eigenthum haben müsse, weil man ihn ausserdem nicht verbinden kann, das Eigenthumsrecht des Ackerbauers anzuerkennen, ihn rechtlicherweise nicht verhindern kann, diesen von seinem Acker zu verdrängen, und ihn seiner Früchte zu berauben.

Welches wäre denn nun dieses ausschliessende Eigenthum des Nicht-Ackerbauers, des Fabricanten, des Kaufmanns, gegen welches er an den Ackerbauer das ausschliessende Eigenthumsrecht auf den Boden abgetreten hätte?

Seine Kunst oder Handelskenntniss verdankt er der Natur und sich selbst, nicht dem Staate. In Rücksicht dieser ist er an den Staat nicht gebunden, sowie der Ackerbauer an sein Stück Landes. Nackend an jedes Ufer geworfen, kann er sagen: ich trage alles das Meinige an mir selbst. Was kann ihm nun der Staat noch geben? Offenbar nur die Gewähr, dass er stets Arbeit, oder Absatz für seine Waare finden, und für dieselbe den auf ihn kommenden Antheil von den Gütern des Landes erhalten solle. Erst durch diese Versicherung bindet ihn der Staat an sich.

Aber diese Gewähr kann der Staat nicht leisten, wenn er nicht die Zahl derer, die denselben Arbeitszweig treiben, schliesst, und für die Erbauung des nothwendigen Unterhaltes für alle sorgt. Erst durch diese *Schliessung* wird der Arbeitszweig *Eigenthum* der Klasse, die ihn treibt; erst durch diese *Besorgung des Unterhaltes* ein Eigenthum, *von welchem sie leben können;* und nur gegen dieses ihr Eigenthum können sie Verzicht thun auf das Eigenthum der landbauenden Klasse. Sicherheit, sage ich, soll ihnen der Staat geben, die Gewähr soll er ihnen leisten. Zu sagen: das wird sich alles schon von selbst geben, jeder wird immer Arbeit und Brot finden, und es nun auf dieses gute Glück ankommen zu lassen, ist einer durchaus rechtlichen Verfassung nicht anständig. Redet man etwa von einem Sperlinge, der, so lange er dem Netze entgeht, sein Körnchen freilich auch findet, auf den man aber keinesweges rechnet, und noch weit lieber sähe, er finde sein Körnchen nicht? Ueberlässt der Staat diese Volksklassen dem Ohngefähr, so giebt er ihnen durchaus nichts. Ihr Fortkommen ist ebenso durchaus ihr eigenes Werk, als ihre Kunst oder Kenntniss es ist. Sie haben sonach gar nicht Verzicht auf das Eigenthum anderer geleistet. Der Staat kann mit keinem Rechte sie in Absicht ihres Gewerbes unter Gesetze und ein bestimmtes Verhältniss gegen die übrigen Volksklassen bringen. Sie sind in jeder Rücksicht frei, sowohl vom Gesetze, als dem Rechte entblösst, ohne Regel, wie ohne Garantie; halbe Wilde im Schoosse der Gesellschaft. Bei der völligen Unsicherheit, in welcher sie sich befinden, bevortheilen und berauben sie — zwar nennt man es nicht Raub, sondern *Gewinn* — sie bevortheilen und berauben solange und sogut, als sie es können, diejenigen, welche hinwiederum sie bevortheilen und berauben werden, sobald sie die Stärkeren sind. Sie treiben es, solange als es geht, und bringen für den Nothfall, gegen welchen ihnen nichts bürgt, in Sicherheit, soviel sie vermögen. Und an diesem allen thun sie nichts weiter, als wozu sie das vollkommenste Recht haben.

Aus dieser Schliessung der Erwerbszweige, und dieser Gewährleistung, dass jeder die gewohnten Bedürfnisse stets zu einem billigen Preise haben solle, folgt die Schliessung des Handelsstaates gegen das Ausland von selbst; und es ist nicht nöthig, darüber noch ein Wort hinzuzusetzen.

Zweites Buch.

Zeitgeschichte.

Vom Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten.

Erstes Capitel.

Vorerinnerung.

Nicht zu bewundern sey der Gipfel der Weisheit, sagt ein Alter. Inwiefern er von jenem die Fassung raubenden und die ruhige Besonnenheit störenden Anstaunen des Unerwarteten redet, hat er ganz Recht. Wir aber möchten hinzusetzen: in dem Vermögen sich über etwas zu verwundern, bestehe die Anlage zur Weisheit, zum Selbstdenken, zur freien Erzeugung von Begriffen.

Der Nichtdenker, der doch gesunde Sinne und Gedächtniss hat, fasst den vor seinen Augen liegenden wirklichen Zustand der Dinge auf, und merkt sich ihn. Er bedarf nichts weiter, da er *ja* nur in der wirklichen Welt zu leben und seine Geschäfte zu treiben hat, und zu einem Nachdenken gleichsam auf Vorrath, und dessen er nicht unmittelbar zur Stelle bedürfte, sich gar nicht gereizt fühlt. Er geht mit seinen Gedanken über diesen wirklichen Zustand nie hinaus, und erdenkt nie einen andern: aber durch diese Gewohnheit, nur diesen zu denken, entsteht ihm allmählig, und ohne dass er sich dessen eigentlich bewusst wird, die Voraussetzung, dass nur dieser sey, und nur dieser seyn könne. Die Begriffe und Sitten seines Volkes und seines Zeitalters scheinen ihm die einzig möglichen Begriffe und Sitten aller Völker und aller Zeitalter. Dieser verwundert sich gewiss nicht, dass alles nun gerade so sey, wie es ist, weil es nach ihm gar nicht anders seyn kann; er erhebt gewiss nicht die Frage, wie es so geworden, da es nach ihm ja von Anbeginn so gewesen. Nöthigt sich ihm ja eine Beschreibung anderer Völker und anderer Zeitalter auf, oder wohl gar ein philosophischer Entwurf, wie es nirgends gewesen, aber allenthalben hätte seyn sollen, so trägt er immer die Bilder seiner Welt, von denen er sich nicht losreissen kann, hinein, sieht alles durch sie hindurch, und fasst nie den ganzen Sinn dessen, was ihm vorgetragen wird. Seine unheilbare Krankheit ist die, das *zufällige für nothwendig* zu halten.

Wer sich hingegen gewöhnt hat, nicht nur das wirklich vorhandene durch den Gedanken nachzubilden, sondern auch das mögliche durch denselben frei in sich zu erschaffen, findet sehr oft ganz andere Verbindungen und Verhältnisse der Dinge, als die gegebenen ebenso möglich wie diese, ja wohl noch weit möglicher, natürlicher, vernunftmässiger; er findet die gegebenen Verhältnisse nicht nur zufällig, sondern zuweilen gar wunderlich. Er also erhebt die Frage: wie und auf welche Weise ist doch alles so geworden wie es ist, da es ja auf die verschiedensten Arten anders seyn konnte? Diese Frage beantwortet ihm die Geschichte der Vorzeit; wie denn alle gründliche Geschichte nichts anderes seyn kann und soll, als eine genetische Beantwortung der Causalfrage: auf welche Weise ist denn der gegenwärtige Zustand der Dinge entstanden, und aus welchen Gründen hat die Welt sich gerade so gebildet, wie wir sie vor uns finden?

Hier haben wir es nur mit dem Handelsverkehr zu thun. Meine Leser haben schon im ersten Buche gesehen, dass der Verfasser einen ganz anderen Zustand desselben, als wir in der wirklichen Welt vorfinden, nicht nur für möglich hält, sondern sogar für gefordert durch das Rechtsgesetz. Ihn sonach kann es allerdings Wunder nehmen, warum nicht der letztere, sondern der, welchen wir wirklich vor uns sehen, eingetreten. Gegenwärtig haben wir diesen wirklich eingetretenen nur zu schildern, welches ein Theil der Zeitgeschichte wäre. Aber vielleicht wird diese Schilderung dadurch noch deutlicher, dass man einen Blick auf die Entstehung des gegebenen aus dem unmittelbar vorhergegangenen werfe. Auf das Vermögen und die Willigkeit des Lesers sich zu verwundern, auf seine Gewandtheit, von der Gegenwart wegzusehen, und sich in die Vergangenheit oder Zukunft mit seinen Gedanken ganz hineinzuversetzen, rechnen wir inzwischen auch hier.

Zweites Capitel.

Die bekannte Welt als ein einiger grosser Handelsstaat angesehen.

Die Völker der alten Welt waren durch eine Menge von Verhältnissen sehr streng von einander geschieden. Ihnen war der Fremde Feind oder Barbar. Dagegen lassen die Völker des neuen christlichen Europa sich betrachten als Eine Nation. Durch dieselbe Abstammung und dieselben ursprünglichen Gebräuche und Begriffe aus Germaniens Wäldern vereinigt, wurden sie, seit ihrer Verbreitung durch die Provinzen des abendländischen römischen Reiches, noch durch dieselbe gemeinschaftliche Religion, und dieselbe Unterwürfigkeit gegen ein sichtbares Oberhaupt der letzteren verbunden. Den Völkern von anderer Abstammung, welche später hinzukamen, wurde zugleich mit der neuen Religion dasselbe germanische Grundsystem von Gebräuchen und Begriffen angebildet.

Man geräth durchaus in die Irre, wenn man auf die einzelnen Niederlassungen dieser Halb-Barbaren unsere Begriffe von Staat, von Obrigkeit und Unterthan überträgt. Sie lebten in der That im Naturstande. Nur zum Kriege wurden sie durch ihre Könige, welche nach der Sitte der germanischen Wälder eigentlich Heerführer waren, vereiniget, und waren übrigens, ohne politisches Band in den meisten Stücken, ihre eigenen Richter und Vertheidiger. Nur durch das Verhältniss der Leibeigenen zu ihren Herren, und der Vasallen zum Lehnsherrn hingen die Volkshaufen zusammen; und lediglich aus diesen Verhältnissen gingen die wenigen richterlichen, eigentlich *schiedsrichterlichen* Handlungen, die da statthatten, als eine *Folge* hervor: weit entfernt dass sie *Zweck an sich*, dass *die Gesetze das eigentliche Bindungsmittel* der Nation hätten seyn sollen. Selbst das Band der Lehnsverfassung verband so gelinde, dass derselbe Mann Vasall des Einen Königs, und Allodienbesitzer in den Ländern eines anderen seyn konnte, und, im Falle eines Krieges zwischen beiden Königen, als Vasall in Person *für* denjenigen streiten musste, *gegen* welchen er als Allodienbesitzer seinen Mann stellte.

Was Wunder, dass diese Völkerschaften, die durch alles vereinigt, und durch dasjenige, was sonst die Menschen trennt, durch die Staatsverfassung, nicht getrennt wurden, da sie in der That keine hatten — sich betrachteten und betrugen als Eine Nation, dass sie sich durch einander vermischten, reisten, Handel und Wandel trieben, Dienste nahmen, und dass jeder auf dem Gebiete des anderen angekommen, noch immer zu Hause zu seyn glaubte.

Erst später durch Einführung des römischen Rechtes, und Uebertragung römischer Begriffe von Imperatoren auf die modernen Könige und den modernen Kaiser, der ursprünglich wohl nur als Feldherr der Christenheit gedacht wurde, und für die ganze Kirche das seyn *sollte*, was die Kastenvögte für einzelne Bisthümer oder Klöster, — erst dadurch kamen eigentlich politische Begriffe und Einrichtungen in den Umlauf: und das Verhältniss der Leibeigenen und Vasallen zu ihren Herren verwandelte sich allmählig in ein Verhältniss von Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und ihren Richter. So entstand z. B. zuerst in Frankreich eine Monarchie im alten Stile. Nun erst wurden Völkerschaften durch Staatsverfassung geschieden. Diese Trennung wurde noch dadurch erleichtert, dass durch die Kirchen-Reformation die geistliche Gewalt, die die christliche Kirche bisher zu einem Ganzen zusammengehalten hatte, zu Grunde gerichtet wurde.

So haben die modernen Staaten sich gebildet; — nicht, wie man in der Rechtslehre die Entstehung eines Staates zu beschreiben pflegt, durch Sammlung und Vereinigung unverbundener Einzelner unter die Einheit des Gesetzes, sondern vielmehr durch Trennung und Zertheilung einer einigen grossen, jedoch nur schwach verbundenen Menschenmasse. Die einzelnen Staaten des christlichen Europa sind solche losgerissene, ihrer Ausdehnung nach grösstentheils durch das Ohngefähr bestimmte Stücke des ehemaligen Ganzen.

Es ist kein Wunder, dass die nicht seit langem geschehene Trennung noch nicht vollendet ist, dass noch immer merkliche Spuren des ehemaligen Zusammenhanges übrig sind, und dass ein Theil unserer Begriffe und unserer Einrichtungen diesen aufgehobenen Zusammenhang noch immer als fortdauernd vorauszusetzen scheint.

Während jener Einheit des christlichen Europa hat unter andern sich auch das Handelssystem gebildet, das wenigstens nach seinen Grundzügen bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauert. Jeder Theil des grossen Ganzen, und jedes Individuum erbaute, fabricirte, erhandelte von anderen Welttheilen, was es seiner natürlichen Lage nach am zweckmässigsten vermochte, und brachte es durch alle Theile desselben Ganzen ungehindert auf den Markt, und die Preise der Dinge machten sich von selbst. In dieser Gegend bemächtigte man sich ausschliessend dieses Nahrungszweiges, in einer anderen eines anderen; und wem kein Nahrungszweig ausschliessend zu Theil wurde, musste eben armseliger leben, ohne doch dabei ganz zu Grunde zu gehen. Damals war eine Waare durch den Ort, wo sie verfertigt wurde, sattsam bezeichnet; und Kaufleute in einem gewissen Artikel benannte man kurz nach dem Lande, woher sie kamen, indem es sich verstand, dass die Waare nirgend anders verfertigt würde, und dass Personen aus dem bezeichneten Lande in keiner anderen Absicht kommen könnten, als um diese Artikel zum Kauf auszubieten. Es galt ein gemeinschaftliches Tauschmittel, Gold- und Silbergeld, das in allen Theilen des grossen Handelsstaates so ziemlich denselben Werth hatte, und aus einem in den anderen ungehindert circulirte. An eine Berechnung dieses Handels gegen die gesammte inländische Production war nicht zu gedenken, indem es ja keinen eigentlichen gemeinschaftlichen Oberherrn gab, und alles in der Anarchie war. Doch war bei der geringen Verbreitung der Künste nicht zu befürchten, dass der Markt überführt werden, der Fabricant und der Kaufmann leiden, oder Mangel an Nahrungsmitteln für ihn eintreten werde; noch bei der einfachen Lebensart und den eingeschränkten Bedürfnissen der Menschen, dass der Producent der gewohnten Waare werde entbehren müssen. — Der Handel war in diesem Zustande durchaus frei, ohne Berechnung, sowie ohne Beschränkung.

Dies war, lediglich den Mangel der Berechnung abgerechnet, welche nicht möglich und nicht sehr nöthig war, bei jener Lage der Dinge durchaus in der Ordnung. Die Bürger desselben Staates sollen alle durch einander Handel und Wandel treiben. War das christliche Europa ein Ganzes, so musste der Handel der Europäer unter einander frei seyn.

Die Anwendung auf den gegenwärtigen Zustand der Dinge ist leicht zu machen. Ist das ganze christliche Europa, mit den hinzugekommenen Colonien und Handelsplätzen in anderen Welttheilen, noch immer ein Ganzes, so muss freilich der Handel aller Theile mit allen freibleiben, wie er ursprünglich war. Ist es im Gegentheil in mehrere, unter verschiedenen Regierungen stehende Staatsganze getrennt, so muss es ebenso in mehrere durchaus geschlossene Handelsstaaten getrennt werden.

Wir sind zur Quelle des grössten Theiles der noch bestehenden Misbräuche gekommen. Im neuen Europa hat es eine geraume Zeit hindurch gar keine Staaten gegeben. Man steht gegenwärtig noch bei den Versuchen, welche zu bilden. Man hat ferner die Aufgabe des Staates bis jetzt nur einseitig und nur halb aufgefasst, als eine Anstalt, den Bürger in demjenigen Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staates, jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, hat man übersehen. Dieses letztere aber ist nur dadurch möglich, dass die Anarchie des Handels ebenso aufgehoben werde, wie man die politische allmählig aufhebt, und der Staat ebenso als Handelsstaat sich schliesse, wie er in seiner Gesetzgebung und seinem Richteramte geschlossen ist.

Alle Einrichtungen, welche den unmittelbaren Verkehr eines Bürgers mit dem Bürger eines anderen Staates erlauben oder voraussetzen, betrachten im Grunde beide als Bürger Eines Staates, und sind Ueberbleibsel und Resultate einer Verfassung, die längst aufgehoben ist, sind in unsere Welt nicht passende Theile einer vergangenen Welt. Jene Systeme, welche Freiheit des Handels fordern, jene Ansprüche, in der ganzen bekannten Welt kaufen und Markt halten zu wollen, sind aus der Denkart unserer Voreltern, für welche sie passten, auf uns überliefert worden; wir haben sie ohne Prüfung angenommen, und sie uns angewöhnt, und es ist nicht ohne Schwierigkeit, andere an ihre Stelle zu setzen.

Drittes Capitel.

Gegenseitiges Verhältniss der Einzelnen in diesem grossen Handelsstaate.

Die Untersuchung, wie es doch zugegangen sei, dass die Menschen sich vereinigt, gerade Gold und Silber, und nichts anderes an seiner Stelle, als Zeichen alles Werthes gelten zu lassen, würde uns zu weit führen. Wenigstens ist der Grund, den ein berühmter Schriftsteller dafür anführt, nicht hinreichend. Man möge wohl, sagt derselbe, ein Quantum Goldes oder Silbers deswegen als Aequivalent einer bestimmten anderen Waare gelten lassen, weil die Gewinnung des ersteren ebensoviel Zeit und Mühe gekostet habe, als die Gewinnung oder Verfertigung der letzteren. Angenommen, dass diese Gleichheit der aufgewandten Mühe wirklich stattfinde, so fragt sich nur, da der sich selbst überlassene Mensch das Product des anderen gar nicht nach der Mühe, die jener darauf verwandt, sondern vielmehr nach dem Nutzen schätzt, den er selbst davon zu ziehen gedenkt, — es fragt sich, warum der Landbauer die Mühe des Bergmanns bei Gewinnung eines Stück Goldes der seinigen bei Gewinnung einiger Scheffel Korns gleichgesetzt, und für ebensowohl angewendet gehalten, da der letztere ohne sein Korn gar nicht leben, dieser aber mit dem Golde jenes natürlicherweise nichts anfangen kann. Wenn irgend jemand zwecklose Mühe anwendete, würde sich denn das Menschengeschlecht für verbunden halten, ihm dieselbe durch zweckmässige zu vergelten?

Dies aber habe ich ausdrücklich zu erinnern, dass der Werth dieser Metalle lediglich auf der allgemeinen Uebereinstimmung über ihren Werth beruhe. Jeder nimmt sie in einem gewissen Verhältnisse zu seiner Waare an, weil er sicher ist, dass Jedermann, mit dem er in Verkehr kommen kann, sie hinwiederum von ihm in demselben Verhältnisse annehmen wird. Der wahre innere Werth dieser Metalle, ihre Brauchbarkeit zur Verarbeitung, kommt ihrem äusseren auf der Meinung beruhenden Werthe bei weitem nicht gleich. Die Fabricate daraus erhalten ihren Werth lediglich durch die Rücksicht, dass man wiederum Geld aus ihnen machen könne, oder wenigstens hätte machen können. Der in ihnen liegende Geldstoff muss mit bezahlt werden.

Aber eben darum, welches ich nur im Vorbeigehen erinnere, weil der Werth des Weltgeldes gegen die Waare keine andere Garantie hat, als die öffentliche Meinung, ist dieses Verhältniss schwankend und wandelbar, wie diese. Fast nur durch die Verbreitung der Ansicht, dass die Waare theurer oder wohlfeiler werde, statt der richtigeren, dass der Werth des Geldes falle oder steige, hat man dem grossen Publicum die Augen für diese Wandelbarkeit verschlossen. Das oben beschriebene Landesgeld würde eine ganz andere Garantie haben, indem es Grundgesetz des Staates seyn müsste, sein ausgegebenes Geld auf ewige Zeiten zu demselben Werthe gegen die Waare selbst anzunehmen, und bei diesem Werthe es auch unter den Mitbürgern zu erhalten.

Dieses alles vorausgesetzt, ist das Verhältniss des im grossen Handelsstaate circulirenden Geldes zu der in seinem öffentlichen Handel befindlichen Waare ebenso, wie wir es oben im Vernunftstaate beschrieben haben. Die ganze Masse des Geldes repräsentirt und ist werth die ganze Masse der Waare; und jeder sovielste Theil des ersteren jeden sovielsten Theil des Werthes der zweiten. Es ist ganz gleichgültig, ob, bei bleibender Menge der Waare, eine grössere oder kleinere Menge Geldes im Umlauf sey: und der Reichthum beruht auch hier gar nicht darauf, wieviel Geld, sondern den wievielsten Theil von allem vorhandenen Gelde man habe. Wenigstens ist es als das einige feste Princip in diesem unaufhörlichen Schwanken anzunehmen, dass der sovielste Theil des circulirenden Geldes dem sovielsten Theile des Waarenwerthes (ich rede vom inneren Werthe zur Erhaltung und Annehmlichkeit des Lebens) gleich sey: ohnerachtet freilich dieses Verhältniss dadurch, dass man nie so recht weiss, wieviel Geld und wieviel Waare umlaufe, dass bald das eine, bald die andere durch Kunst ausser Umlauf gebracht und vertheuert wird, und durch eine Menge ähnlicher Umstände schwankend, vom Ohngefähr abhängig und der Bevortheilung ausgesetzt wird.

Ich setze noch immer den Fall voraus, dass der Handel durch den ganzen grossen Handelsstaat durchaus frei sey, und unter gar keinen Beschränkungen stehe. In diesem Falle ist jedes Individuum freies und selbstständiges Mitglied des Handelsstaates; es lässt sich bis jetzt noch kein gemeinschaftliches Interesse mehrerer ersehen, durch welches diese Mehreren zu einem Körper, zu einem einigen grösseren Ganzen im Handelsstaate vereinigt würden. Jeder Einzelne hat durch den Besitz eines Stück Geldes Anspruch auf jede mögliche Waare an allen Orten des grossen Handelsstaates, die ein so grosser Theil von aller in ihm befindlichen Waare ist, als sein Geld von allem Gelde. Jeder aber ist in diesem Anspruche selbstständig: ob irgend ein anderer Geld habe, oder nicht, ist ihm ganz gleichgültig; das seinige erhält in keinem Falle einen höheren oder geringeren Werth.

Höchstens die geographische Lage, die grössere oder geringere Entfernung von dem Orte der Gewinnung oder Verfertigung einer Waare könnte Mehrere unter Ein Schicksal vereinigen, und sie als einen besonderen Handelskörper hinstellen, der gemeinschaftliche Vortheile oder Nachtheile hätte. Aber wir sehen hier davon ab.

Denke man sich die Masse des im Handelsstaate circulirenden Geldes als gleich ausgetheilt an alle an ihm theilnehmende Individuen, so haben alle den gleichen Anspruch auf eine gleich grosse Menge der vorhandenen Waare. Alle sind gleich reich, d. h. es ist keiner relativ reich oder arm. Vom *inneren* Reichthum oder Wohlstand aller, d. h. ob von den Waaren, die sie mit ihrem Gelde kaufen können, alle angenehm, oder nothdürftig, oder armselig leben werden, ist hier nicht die Rede.

Wessen Antheil am vorhandenen Gelde sich über dasjenige, was er durch die gleiche Theilung erhalten würde, hinauserstreckt, der ist relativ reich, reicher, je höher sein Antheil sich über die Gleichheit hinauserstreckt. So ist derjenige relativ arm, der weniger hat, als nach gleicher Theilung auf ihn kommen würde.

Da jedoch jener Geldvorrath nur Werth hat, inwiefern man ihn für Waare auszugeben rechnet, und er bald ganz ausgegeben seyn wird, wenn man nicht ein Mittel hat, den Abfluss wieder zu ersetzen, so ist eigentlich nur derjenige relativ reich zu nennen, der eine, an Geldwerthe sein Quantum von einer gleichen Theilung aller Waare übersteigende Menge von Waaren periodisch gewinnt, diese in Geld, und das dafür erhaltene Geld in Waare, die er nicht selbst gewinnt, umzusetzen weiss: vielleicht selbst dieses mit Vortheil, d. h. so, dass er *seine* Mühe anderen höher anschlage, als er ihnen die ihrige ansetzt, und sie weit mehr für sich arbeiten lasse, als er für sie arbeitet.

Natürlicherweise will jeder an dem anderen gewinnen, soviel als möglich, und den anderen an sich gewinnen lassen, sowenig als möglich; jeder will den anderen soviel als möglich für sich arbeiten lassen, und dagegen sowenig als möglich für ihn arbeiten. Wird er durch kein Gesetz und keine Obrigkeit daran verhindert, so wird er denn auch alle mögliche Mittel anwenden, um dieses durchzusetzen. Jeder Thaler, den er erlangt, ist ihm nun zwei werth. Den ersten dadurch, dass er ihn hat, und mit demselben Anspruch auf den Dienst des anderen; den zweiten dadurch, dass ihn kein anderer hat, und keinen Anspruch auf seinen Dienst.

Es entsteht ein endloser Krieg aller im handelnden Publicum gegen alle, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern;

und dieser Krieg wird heftiger, ungerechter und in seinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt sich bevölkert, der Handelsstaat durch hinzukommende Acquisitionen sich vergrössert, die Production und die Künste steigen, und dadurch die in Umlauf kommende Waare an Menge und mit ihr das Bedürfniss aller sich vermehrt und vermannigfaltigt. Was bei der einfachen Lebensweise der Nationen ohne grosse Ungerechtigkeit und Bedrückung abging, verwandelt sich nach erhöhten Bedürfnissen in das schreiendste Unrecht, und in eine Quelle grossen Elendes. Der Käufer sucht dem Verkäufer die Waare abzudrücken; darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, seine Märkte zu überführen, keinen Absatz zu finden, und aus Noth die Waare weit unter ihrem Werthe zu verkaufen. Darum fordert er starke Concurrenz der Fabricanten und Handelsleute, damit er diese, durch Erschwerung des Absatzes bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen noch aus Grossmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm dies, so verarmt der Arbeiter, und fleissige Familien verkommen im Mangel und Elende, oder wandern aus von einem ungerechten Volke. Gegen diese Bedrückung vertheidigt sich, oder greift auch wohl auf den Vorrath an der Verkäufer durch die mannigfaltigsten Mittel, durch Aufkaufen, durch künstliche Vertheuerung, und dergl. Er setzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfnisse plötzlich zu entbehren, oder sie ungewöhnlich theuer bezahlen, und in einer anderen Rücksicht darben zu müssen. Oder er bricht an der Güte der Waare ab, nachdem man ihm am Preise abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubte: er ist betrogen; und mehrentheils entsteht bei schlechter, leichter Arbeit noch überdies ein reiner Verlust an der öffentlichen Kraft und Zeit, und den Producten, die so übel verarbeitet werden.

Kurz, keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes bei der Fortdauer seiner Arbeit im mindesten die Gewähr geleistet; denn die Menschen wollen durchaus frei seyn, sich gegenseitig zu Grunde zu richten.

Viertes Capitel.

Gegenseitiges Verhältniss der Nationen, als Ganzer im Handelsstaate.

Solange die Regierungen der besonderen Staaten, aus denen der Handelsstaat besteht, keine unmittelbaren Abgaben von den Bürgern ziehen, sondern die Kosten der Staatsverwaltung etwa von Domainen bestreiten, bleibt das Verhältniss der Einzelnen in Beziehung auf den Handelsstaat, wie wir es soeben beschrieben. Alle sind für sich bestehende freie Mitglieder desselben, deren Bereicherung oder Verarmung keinen anderen, und ebensowenig ihre Regierung interessirt. Die Regierung selbst stellt gleichfalls ein für sich bestehendes, sein Vermögen verwaltendes, und mit demselben im Auslande und Inlande Verkehr treibendes Mitglied vor.

Aber sowie die Regierung unmittelbare Abgaben, und zwar in dem gemeinschaftlichen Tauschmittel des Handelsstaates, in Weltgelde, zieht, entstehen neue Rücksichten, und die Verhältnisse im Handelsstaate werden zusammengesetzter.

Der Vernunftstaat zieht nach obigem soviel an Abgaben, als er *bedarf*. Bei den wirklichen Staaten wird man im Durchschnitte sehr sicher gehen, wenn man annimmt, dass jeder zieht, soviel er *kann;* welches ihnen auch gar nicht zu verdenken ist, indem sie in der Regel nicht ziehen können, soviel sie bedürften, — für die Ausführung von Zwecken, die grösstentheils aus Mangel an Vermögen bisher unausgeführt geblieben.

Die Regierungen ziehen diese Abgaben in Weltgelde, da sie den Inländer sowohl als den Ausländer nur in diesem Gelde bezahlen; als ob sie zu dem ersteren keine nähere Beziehungen hätten, als zu jedem unter den letzten. Dies kann freilich nicht anders seyn, wenn der besondere juridische Staat gar keine besondere Handelsgesellschaft bildet, und jeder einzelne Bürger ebenso leicht mit dem entferntesten Ausländer, als mit seinem benachbarten Mitbürger in Verkehr gerathen kann, und in Absicht seiner Einkaufs- oder Verkaufs-Preise von dem ersteren ebenso sehr abhängt, als von dem letzteren, welcher in dieser Rücksicht gar nicht sein Mitbürger, sondern ein durchaus freies Individuum ist. Jeder muss dann auf alle Fälle mit dem allgemeingeltenden Tauschmittel versehen werden, und kann kein anderes brauchen.

Je mehr die Unterthanen von diesem Weltgelde besitzen, desto mehr kann die Regierung von ihnen als Abgabe ziehen; je weniger desto weniger. Es wird sonach Interesse der Regierung, dass alle, die da Abgaben entrichten, recht viel haben, damit die Regierung viel von ihnen nehmen könne. Und so vereinigen *im Begriffe der Regierung* diese Abgaben entrichtenden Bürger sich in Eins, einen einzigen Körper, für dessen Wohlhabenheit jene sich interessirt; ohnerachtet die Einzelnen *in ihren eigenen Begriffen* von einander getrennt bleiben, und ohne gemeinschaftliches Interesse. Für die Regierung ist nur Ein Vermögen da, das des Abgabe entrichtenden Körpers. Und nun erst erhält der Begriff von National-Vermögen, und von einer Nation, die da Vermögen hat, einen Sinn. Vorher, oder abgesehen von dieser Ansicht, und da, wo der Staat nur darüber wacht, dass keiner dem anderen etwas nehme, ohne darauf zu sehen, dass jeder etwas habe, ist zwar eine durch Gesetze und durch einen gemeinschaftlichen Richterstuhl, keinesweges aber eine durch ein gemeinschaftliches Vermögen vereinigte Nation da. — So führet die Natur die Regierungen am eigenen Vortheile über die engen Grenzen hinaus, die sie ihrer Verwaltung setzen, und giebt ihnen durch den Nutzen ein Interesse, das sie schon um des Rechts willen haben sollten.

Führen mehrere, oder alle im Handelsstaate befindliche Regierungen Geldabgaben ein, so entstehen aus ihrem Gesichtspuncte mehrere National-Vermögen, und ein Verhältniss dieser Vermögen zu einander.

Es giebt drei Arten dieses Verhältnisses.

Von dem inneren Wohlstande der Bürger, ihrer leichteren oder mühseligeren Lebensweise jetzt abgesehen, würde, da die wahre Quelle des Reichthums doch nur im Waarenbeitrage liegt, eine Nation, die da Waare für ebensoviel Geld und von demselben inneren bleibenden Werthe, periodisch von dem Auslande erhielte, als sie in dasselbe ablieferte, relativ weder arm noch reich zu nennen seyn. Sie wäre, gegen das gesammte Ausland, hier als Eins genommen (denn nichts verhindert, dass sie gegen Eine Nation verliere, wenn sie nur an den übrigen wieder ebensoviel gewinnt), im Zustande des vollkommenen Gleichgewichts. Sie behielte unvermindert ihr umlaufendes Geld, und die Regierung könnte fortdauernd dieselben Abgaben erheben, die sie zu erheben pflegt.

Ich zähle hier zum Vermögen der Nation auch die Kasse der Regierung, die ich mir als eins der handelnden Individuen aus der Nation denke; und setze voraus, dass auch sie nicht mehr Geld in das Ausland ausgiebt, als sie aus demselben zieht, indem ja nur unter dieser Bedingung der oben gesetzte Fall eintritt.

Oder, — welches der zweite Fall ist, — eine Nation produciret, fabriciret, arbeitet weit mehr und weit vortheilhafter für die gewöhnten Bedürfnisse des Auslandes, und setzt diese Resultate ihrer Arbeit gegen Geld ab, als das letztere für ihre Bedürfnisse arbeitet, und Geld gegen seine Arbeit erhält. Eine solche Nation ist relativ reich. Das in ihr umlaufende Geld vermehrt sich periodisch; sie ist pecuniarisch reich. Dieser Reichthum ist gegründet und dauerhaft, wenn die Quellen seiner Waaren nicht versiegen, und das Bedürfniss des Auslandes dasselbe bleibt.

Da das Geld doch nur unter der Bedingung Werth hat, dass es ausgegeben werde, und seinen repräsentativen Werth doch nur dadurch erhält, wenn es im ganzen Handelsstaate umläuft, und die Preise der Waaren in allen Gegenden bestimmen hilft, keinesweges aber, wenn es unter Einer Nation zusammengedrängt ist, gegen deren Waaren es nothwendig verlieren müsste: so muss und wird jene reiche Nation ihren periodisch gewonnenen Geldüberschuss nothwendig wiederum in das Ausland ausgeben, dass sonach die Einnahme dieses Auslandes mit der Ausgabe wiederum in das Gleichgewicht käme. Nur wird der grosse Unterschied darin liegen, dass die reiche Nation für diesen Ueberschuss das ihr Entbehrliche eintauscht, und den Ausländer, der für sich kaum seine Nothdurft erschwingen kann, nöthigt, für ihr Vergnügen zu arbeiten: dass sie ihren inneren Wohlstand unaufhörlich auf die Kosten des Ausländers, der immer elender wird, erhöhet. — Dies wird erst durch den Gegensatz, wenn wir unseren Blick auf eine verarmende Nation werfen werden, recht einleuchten. — Oder, der wahrscheinlichere Erfolg des pecuniarischen Reichthums, — die Regierung einer solchen Nation, nach der Maxime zu nehmen, so viel sie kann, wird jenen Gewinn am Auslande nehmen, und damit die Kräfte des Auslandes für ihre Zwecke dingen.

Endlich — der dritte Fall — eine Nation verliert fortdauernd von ihrem Gelde im Handel gegen das Ausland. Diese ist arm und verarmt immer mehr. — Setze man, dass unter einer Nation zehn Millionen Thaler im Umlaufe seyen, und dass jährlich eine Million davon gegen Waaren vom Auslande verloren gehe. Diese zehn Millionen repräsentiren im ersten Jahre die im Inlande gewonnenen, oder gegen sie ausgetauschten Waaren des Auslandes, und ein Quantum Waare desselben Auslandes, das nur gegen Geld eingetauscht werden kann. Im folgenden Jahre sind nur noch neun Millionen im Lande; — denn von dem Falle, dass etwa eine vorher gefüllte Staatskasse, oder bedeutende gesammelte Schätze von Einzelnen in die Circulation ausströmen, der ohne das kein gründliches Gegenmittel gewährt, sehe ich hier ganz ab. Von diesen neun Millionen repräsentirt die Eine nach wie vor die vom Auslande nur gegen Geld einzutauschende Waare: die übrigen achte dasselbe Quantum, das vorher durch neune repräsentirt wurde. Da weniger Geld zu derselben Waare ist, so sollten der Regel nach sich die Preise ändern, und der Werth des Geldes steigen. Aber theils kauft das ganze Ausland der Voraussetzung nach mit, und bringt sein Geld als Tauschmittel gegen diese Waare: theils handeln vielleicht die Inländer, die ja Waare gegen Waare tauschen, und ebenso der Ausländer, wo er Waare zu erwarten hat, ohne Geld, auf Credit, lassen Waare durch Waare repräsentiren, oder die Circulation wird schneller, und der Mangel des Geldes durch die Zeit seines Umlaufes gedeckt. Es ist nicht unmöglich, dass die Preise dieselben bleiben. Aber soviel ist klar, dass dem Calcul nach in zehn Jahren kein Geld mehr im Lande seyn werde. Was diese gänzliche Verarmung doch aufhalte, und die Erfahrung in scheinbaren Widerspruch mit der Berechnung setze, werden wir tiefer unten sehen.

Jede Abgabe ist ein Abbruch an dem inneren Wohlstande der Nation; dies ist ihre beständige Wirkung. Der Bürger muss allemal um so viel mehr verdienen, ohne es zu geniessen, als er an den Staat abträgt. Sollen die Abgaben bei einer verarmenden Nation gleich bleiben, so wird derselben in jedem Jahre mehr an ihrem Wohlstande abgebrochen. Soll dies nicht geschehen, oder erreicht die Armuth einen solchen Grad, dass es nicht länger geschehen kann, so müssen die Abgaben, und mit ihnen die Staatseinkünfte herabgesetzt werden, und die Regierung verliert an Gewalt.

Warum sehen wir nun nicht Nationen völlig geldlos werden, da auf mehrere derselben die soeben gegebene Beschreibung seit geraumer Zeit zu passen scheint? Aermer an Gelde sind denn doch wirklich auch viele geworden. Die vollständige Verarmung, und den offenbaren Anblick derselben, verdeckt eine immer schlechtere Nationalwirthschaft, bei welcher alles mögliche feil geboten und zur Waare gemacht, und durch die das Capital, die Nation selbst, aufgezehrt wird, nachdem die Interessen, die Arbeit der Nation, nicht mehr hinreichen wollen. Das eigentliche Resultat dieser Wirthschaft ist dieses, dass der Menschen, unter die das kleine übriggebliebene Nationalvermögen getheilt wird, immer weniger werden, indem das Land sich fortdauernd entvölkert, demnach auf die Einzelnen doch noch ein grösserer Theil kommt, als ohne diese Entvölkerung kommen würde; — die Menschen wandern aus, und suchen unter einem anderen Himmelsstriche Zuflucht gegen die Armuth, der sie auf dem vaterländischen Boden nicht entgehen können: oder die Regierung macht sie zur Waare, und zieht Geld für sie vom Auslande. Nachdem der Hände, die die rohen Producte verarbeiten, weniger geworden, kann man nun auch diese verkaufen. Dieser Handel erweitert sich, die im Lande noch übrigen Fabricanten können die Producte nicht mehr an sich bringen, und verkommen im Mangel. Ihre Nahrung ist abermals reiner Gewinn für die Ausfuhr. Einiger Miswachs; und es sterben in einem solchen Lande, wo immer verkauft, und nie für den Nothfall aufgespart wird, eine Menge Menschen. Durch die Verringerung der einheimischen Zehrer ist abermals Waare für das Ausland gewonnen. Die Ländereien fallen im Preise oder liegen wüste in einem volksleeren Lande. Es kauft sie eine Zeitlang der Ausländer auf Speculation, und es ist ein neuer Handelszweig gefunden. — Noch eine Waare, auf die man kaum hätte fallen sollen: Der Staat verkauft sich selbst, seine Selbstständigkeit, er zieht fortdauernd Subsidien, und macht sich dadurch zur Provinz eines anderen Staates, und zum Mittel für jeden beliebigen Zweck desselben.

Es geht in dieser Progression unaufhaltsam fort, wo jedem Uebel durch ein grösseres abgeholfen wird. Ist die Entvölkerung aufs höchste gestiegen, so ist destomehr für den wilden Zuwuchs gewonnen, der gar keines Anbaues und keiner Pflege bedarf. Nun werden Mastbäume und anderes Holz, Wildhäute, getrocknete Fische u. dgl., der herrschende Handelsartikel der wilden Abkömmlinge eines cultivirten Volks. Diese Art von Waare finden sie im Ueberfluss, und werden ihre wenigen Bedürfnisse dafür immer eintauschen können.

In Summa: wer da nur lebt, findet so kümmerlich seine Bedürfnisse, und er würde nicht leben, wenn er sie nicht fände. Die wahren Opfer der Verarmung der Staaten sind gestorben, vielleicht schon in ihren Vätern und Grossvätern: darum, weil sie gar nicht sind, fragt keiner, warum sie nichts haben.

Fünftes Capitel.

Die Mittel, deren sich bisher die Regierungen bedient haben, um dieses Verhältniss zu ihrem Vortheile zu lenken.

Alle Regierungen, die über dieses Verhältniss ihrer Nationen zu den übrigen im grossen Handelsstaate die Augen geöffnet, und die sich nicht begnügten, auch in Rücksicht dieses Umstandes alles gehen zu lassen, wie es Gott gefiele, haben beinahe dieselben Maassregeln ergriffen, um durch Kunst jenes Verhältniss so vortheilhaft für sich zu machen, als es irgend möglich wäre. Die gewöhnlichen Maximen, durch welche diese Absicht ausgedrückt wird, sind folgende: das Geld soll im Lande bleiben; das Geld des Ausländers soll ins Land gezogen werden. Ohne die allgemeinen väterlichen und wohlthätigen Gesinnungen so vieler Regierungen gegen ihre Unterthanen im mindesten herabzusetzen, lässt sich dennoch annehmen, dass sie wenigstens bei diesen Vorkehrungen mehr auf die Erhaltung oder Erhöhung der zu ziehenden Abgaben, und vermittelst derselben, auf ihre kriegerische Macht gegen andere Staaten gesehen haben, als auf die Sicherung des Zustandes ihrer Unterthanen.

Noch sind die allgemeinen Rechtsbegriffe nicht hinlänglich aufgeklärt, als dass die Regierungen diese Sicherung für ihre Pflicht halten sollten; auch lässt sich nicht begreifen, wie man die gewöhnlichen Maassregeln als Mittel für diesen Zweck sich gedacht haben könne.

Ob eine Nation im Handel verliere, und die Absicht der Regierung die sey, diesen Verlust zu verringern und nach und nach ganz aufzuheben; oder ob die Nation gewinne, und die Regierung diesen Zustand des Gewinnes behaupten, oder erhöhen wolle, verschlägt unserer Untersuchung nichts. Der Zweck bleibt immer derselbe, nemlich das Handelsverhältniss zu seinem Vortheil zu lenken; und es sind allenthalben so ziemlich die gleichen Mittel zur Erreichung des gleichen Zwecks gebraucht worden.

Zuvörderst Vermehrung der Ausfuhr, und dadurch des Geldes, das man vom Ausländer zieht. Aufmunterung des Ackerbaues, damit man Producte auszuführen habe; und Beförderung dieser Ausfuhr, etwa durch Prämien. Es müssen besondere Umstände obwalten, dass die Ausfuhr der rohen Producte vortheilhaft sey: so dass es, wenn die ausgeführten Producte zur Verarbeitung sind, unmöglich, oder aus anderen Rücksichten nicht rathsam sey, Bearbeiter derselben in das Land zu ziehen, oder, wenn sie unmittelbar zur Nahrung dienen, Arbeiter zu finden, die sie im Lande verzehrten, und in beiden Fällen zugleich ihren Arbeitslohn der Nation mit gewönnen. Ausserdem wird in diesem Staatswirthschafts-Systeme die Ausführung der rohen Producte sowohl, als der ersten Nahrungsmittel mit Recht verboten. — Beförderung der inländischen Fabriken, und Ausfuhr der Fabricate in das Ausland wird consequenterweise in demselben Systeme unbedingt befördert.

Dann Verhinderung oder Erschwerung der Einfuhr fremder *Fabricate*, und die daraus erfolgende Verminderung des Geldes, das in das Ausland geht: entweder durch völliges Verbot dieser Waaren, oder durch beträchtliche Auflagen auf sie. Dass es nöthig und vortheilhaft seyn werde, die Einfuhr fremder *Producte* zu erschweren, — es seyen denn solche, die zum blossen Wohlleben dienen — lässt sich kaum denken. Die ersten Nahrungsmittel wird man ohnedies nicht mit Verlust der Fracht aus dem Auslande kommen lassen, wenn im Lande daran kein Mangel ist; an rohen Producten zur Verarbeitung aber, wenn diese der Ausländer ausführen lässt, und wir sie im Lande verarbeiten können, wird immer der Arbeitslohn, als Vermehrung des Nationalvermögens, gewonnen.

Endlich Aufmunterung der Handlung für und anstatt des Auslandes, indem die Nation sich zum Zwischen- und Speditionshändler der einzelnen Nationen des grossen Handelsstaates, zu ihrem Schiffer und Fuhrmanne für Wasser und Land aufwirft, und dadurch von neuem für ihre Mühe und ihren Handelsvortheil gewinnt.

Sechstes Capitel.

Erfolg vom Gebrauche dieser Mittel.

Wir haben zwei Fragen zu beantworten: zuvörderst, inwiefern wird denn durch diese Mittel der Zweck, den man sich bei ihnen vorsetzte, wirklich erreicht; sodann, ist denn nun dieser vorgesetzte Zweck selbst zweckmässig, und derjenige, den man sich hätte vorsetzen sollen?

Was das erste anbelangt, ist sogleich klar, dass die Vermehrung, oder wenigstens die geringere Verminderung des Nationalreichthums, im obigen festgesetzten Sinne des Wortes, und die dabei beabsichtigte Verstärkung der Regierung sicher erreicht werde, wenn eine Geldsumme, die vorher an einen Ausländer kam, der dieser Regierung keine Abgabe davon entrichtete, jetzt in den Händen eines Inländers bleibt, von welchem die Regierung Abgabe ziehen kann; oder wenn eine Geldsumme, die vorher in den Händen eines Ausländers war, der einer anderen Regierung davon Abgaben zahlte, jetzt in die Hände eines Inländers kommt, der unserer Regierung Abgabe bezahlt. Von den Regierungen gilt es noch in einem höheren Sinne, was wir oben im allgemeinen sagten, dass jeder Thaler, der von ihrer Nation gewonnen wird, ihnen für zwei gilt: indem er dadurch in ihrer Botmässigkeit ist, und gegen die Zwecke jeder anderen Regierung gebraucht werden kann, und indem er in der Botmässigkeit keiner anderen ist, von welcher er gegen ihre Zwecke gebraucht werden könnte.

Aber es ist zugleich klar, dass, nachdem auch nur Eine Regierung diese Maassregeln öffentlich befolgt, und von dem Beisammenseyn in einer gemeinschaftlichen Handelsrepublik für sich und ihre Nation ausschliessende Vortheile zu ziehen sucht, alle andere Regierungen, die darunter leiden, dieselben Maassregeln befolgen müssen, wenn sie nur ein wenig weise sind; dass, nachdem Eine Nation ein Uebergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, alles Mögliche anwenden müssen, um dieses Uebergewicht zu schwächen, und sich ins Gleichgewicht zu schwingen; und dass sie dies, wenn es auf Kosten der überwiegenden Nation nicht sogleich möglich seyn sollte, ebenso gern auf Kosten einer anderen noch schwächeren thun werden. Es entsteht zu der feindseligen Tendenz, welche ohnedies alle Staaten gegen alle wegen ihrer Territorial-Grenzen haben, noch eine neue um das Handelsinteresse; und ein allgemeiner geheimer Handelskrieg. Zu dem Interesse des eigenen Vortheils fügt sich noch das Interesse am Verluste des anderen: man ist zuweilen froh, das letztere sogar ohne das erstere befriedigen zu können, und stiftet reinen Schaden. So rotteten die Holländer alle Gewürzstauden ausser den dazu bestimmten Inseln aus, und verbrannten einen Theil der eingeernteten Gewürze: ebenso, wie man im Kriege die Magazine verbrennt, die man nicht zu eignem Gebrauche mit sich führen kann.

Dieser geheime Krieg geht in Thätlichkeiten über, und in solche, die nicht ehrenvoll sind. Man befördert den Schleichhandel in benachbarte Länder, und muntert ihn wohl öffentlich auf. — Das streitende Handelsinteresse ist oft die wahre Ursache von Kriegen, denen man einen anderen Vorwand giebt. So erkauft man halbe Welttheile gegen die politischen Grundsätze eines Volks, wie man sagt, da doch der Krieg eigentlich gegen dessen Handel, und zwar zum Nachtheile der erkauften selbst, gerichtet ist.

Endlich entstehen durch das Handelsinteresse politische Begriffe, die nicht abenteuerlicher seyn könnten, und aus diesen Begriffen Kriege, deren wahren Grund man nicht verhehlt, sondern ihn offen zur Schau trägt. Da entsteht eine Herrschaft der Meere, welche letzteren doch, ausser der Schussweite vom Ufer der bewohnten Länder, ohne Zweifel frei seyn sollten, wie Luft und Licht. Da entsteht ein ausschliessendes Recht auf den Handel mit einem auswärtigen Volke, das keine der Handel treibenden Nationen mehr angeht, als eine andere: und über diese Herrschaft und über dieses Recht entstehen blutige Kriege.

Jene Bemühungen der im Handel verlierenden Nationen werden denn doch auf die Länge nicht ohne günstigen Erfolg seyn. Ihnen haben wir dazu nur Glück zu wünschen; aber welches ist hiebei der Erfolg für die Staaten, die bisher das Uebergewicht des Handels hatten? Durch jeden neuen Schritt des Ausländers zur Unabhängigkeit von ihnen verlieren sie ebensoviel an dem gewohnten Nationalreichthum, und, wenn die Regierung fort dieselben Abgaben zieht, an ihrem inneren Wohlstande, oder wenn die Regierung die Abgaben nach demselben Maassstabe herabsetzt, verliert diese in gleichem Maasse an ihrer bisherigen Macht gegen das Ausland. Hätte sie diese Macht etwa nur auf eine Zeitlang gewollt, und für die Erreichung eines vorübergehenden Zwecks, der vernünftigerweise nicht füglich ein anderer seyn kann, als die Erlangung ihrer natürlichen Grenze, und mit ihr die Sicherheit vor jedem Kriege; hätte sie sich des vorübergehenden Zeitpunctes ihres pecuniarischen und kriegerischen Uebergewichtes bedient, um diesen Zweck wirklich zu erreichen: so könnte sie sich dieses Sinken ruhig gefallen lassen; sie hat Alles, was sie bedarf, sie schliesse sich auch als Handelsstaat, und sey sich selbst genug. Aber welchem von den bestehenden Staaten lässt sich wohl eine solche Bescheidenheit zuschreiben? Hätte sonach die vorausgesetzte Regierung auf die Fortdauer ihres ehemaligen Uebergewichtes gerechnet, und, weil ihre vernünftigen oder vernunftwidrigen Zwecke noch nicht erreicht sind, darauf rechnen müssen, so wäre sie durch die Fortschritte des Auslandes sehr in Nachtheil gesetzt. Ihr Sinken würde von den Nachbarn bald bemerkt, und der im Handel geschwächte Staat nun auch noch durch Kriege geschwächt werden.

In einem noch weit nachtheiligeren Lichte erscheint dieses System, wenn man auf den wahren Zweck sieht, den die Regierungen bei der Einrichtung des Handels sich vorsetzen sollten: auf die Sicherung des gewohnten Zustandes ihrer Unterthanen. Diese Sicherung wird ebensosehr durch die Klugheit gefordert, als durch die Gerechtigkeit, von welcher letzteren wir hier ganz absehen wollen. Die Erhaltung der inneren Ruhe ist nothwendig der erste Zweck der Regierung, und muss der Beförderung ihrer Macht nach aussen stets vorangehen, indem die letztere durch die erstere bedingt ist. — Jene Sicherung aller bei dem gewohnten Zustande wird nur durch die im ersten Buche beschriebene genaue Berechnung der verschiedenen Stände der Nation gegen einander, und durch die völlige Schliessung des Handels gegen das Ausland, keinesweges aber durch die hier angeführten unvollständigen Maassregeln erreicht. Kein Staat, der auf Absatz an das Ausland rechnet, und auf diese Rechnung hin die Industrie im Lande ermuntert und lenkt, kann seinen Unterthanen die Fortdauer dieses Absatzes sichern. Legt der Nachbar sich auf dieselben Nahrungszweige, oder auch wird er durch ein Verbot seiner Regierung plötzlich genöthigt, diese ausländische Waare zu entbehren, so ist der Arbeiter ohne Nahrung, und verkommt in Mangel. Der einige Trostgrund, den man auf diesen Fall anführt, ist der, dass diese Stockung des gewohnten Handels doch nicht auf einmal eintreten werde, dass man schon an einem anderen Orte Absatz finden werde, wenn man an diesem ihn verliere, dass man auf andere Nahrungszweige sich werfen werde, wenn es mit dem einen nicht mehr recht fort wolle. Abgerechnet, dass plötzliche Waarenverbote im Auslande doch auch augenblickliche, und schnelle Verlegenheiten hervorbringen können, wird durch jene Langsamkeit des Verfalls in der That nichts erspart, als der zu merkliche und auffallende Anblick der Verarmung. Aber die da zu Grunde gehen, gehen doch zu Grunde, und es ist dem Wesentlichen nach für die Nation einerlei, ob es in Einem Jahre geschieht, oder in zwanzig. — Kein Fabricant, der nur auf Absatz im Inlande rechnen kann, und darauf gewiesen wird, ist, ohnerachtet aller Erschwerung der Einfuhr derselben Waare aus dem Auslande, und aller Vertheuerung dieser ausländischen Waare durch Auflagen, seines Absatzes sicher, wenn es nur überhaupt erlaubt bleibt, diese Waare in unbestimmter Menge einzuführen. Der Markt kann überführt, und Er sowohl, als der Ausländer, genöthigt werden, unter dem Preise zu verkaufen; oder seine Landsleute fahren doch fort, die theuere, aber beliebtere, oder in der That bessere ausländische

Waare statt der inländischen wohlfeileren zu kaufen; oder der Ausländer erfindet neue Vortheile, die ihn in den Stand setzen, seine Waaren, ohnerachtet des darauf liegenden Impostes, in einem niedrigeren Preise zu verkaufen, als der Inländer. Eine aufmerksame Regierung wird freilich in diesem Falle ins Mittel treten, und den Impost abermals erhöhen: aber während dieser Zeit sind schon diejenigen Fabricanten, die den Verlust nicht übertragen konnten, zu Grunde gegangen, und alle beschädigt. — Die andere Seite der Nachtheile ist sogleich klar, und bedarf nicht vieler Worte, um auseinandergesetzt zu werden. Ohnerachtet aller Beförderung der inländischen Industrie, kann kein Staat seinen Unterthanen zusichern, ihre gewohnten Bedürfnisse stets zu einem billigen Preise zu haben, der von der unberechneten und nicht in seiner Gewalt befindlichen Zufuhr der Ausländer abhängt. Die letzteren bleiben durch einen Zufall ganz weg, und es mangelt nun ihre Waare: oder sie bringen die Waare in geringerer Menge, und die Preise der Waare steigen.

Man sage, welchen Umstand ich hier bloss im Vorbeigehen berühre — man sage nicht, dass ich hier aus nicht zugestandenen philosophischen Grundsätzen den Regierungen ein Geschäft anmuthe, das sie nimmermehr als das ihrige anerkennen werden; indem ich voraussetze, dass sie dem Arbeiter Arbeit und Absatz, dem Käufer den nöthigen Vorrath der gewohnten Waare um einen billigen Preis verschaffen sollen. Dafür müsse jeder selbst sorgen, und die Regierung damit unbehelligt lassen. — Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabricanten, deren Werkstätten, aus Mangel an Absatz oder an rohen Stoffe, plötzlich stillstehen mussten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der ersten Nahrungsmittel zu entbehren, oder das sie ohne alles Verhältniss gegen den bisherigen Preis theurer bezahlen musste, im dunklen Gefühl ihres Rechtes sich an die Regierung gewandt: und von jeher haben diese die Klage nicht abgewiesen, als für sie nicht gehörig, sondern Rath geschafft, so gut sie es vermochten, im dunklen Gefühl ihrer Pflicht, und in der klaren Ansicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äusserste Noth nichts übrig lässt, das sie noch zu schonen hätten.

Ebensowenig wird durch die beschriebenen unvollständigen Maassregeln, in denen keine Berechnung der auf den Markt zu bringenden Waare gegen das Bedürfniss der Käufer, und keine Festsetzung der Preise stattfindet, der oben beschriebene Krieg der Käufer und Verkäufer gegen einander aufgehoben.

Also, alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben bei jener halben und unvollständigen Beschränkung desselben noch wie vor. Dagegen werden durch die letztere neue Nachtheile herbeigeführt.

Durch Verbote ausländischer Waaren oder durch Auflagen darauf werden die bisherigen Preise dieser Waaren nothwendig erhöht, und, was daraus folgt, einem jeden an seinem bisherigen Wohlstande, oder wenigstens an demjenigen, den er ohne jene beschränkenden Gesetze erschwungen haben würde, Abbruch gethan. Nun hat allerdings, der Strenge nach, und im *blossen Vernunftstaate*, kein Mensch Anspruch auf einen höheren Wohlstand, als denjenigen, der aus dem Klima, das er bewohnt, und aus der Cultur der Nation, deren Mitglied er ist, erfolgt; wenn nicht etwas anderes vorhergegangen ist, wodurch man ihm diesen Anspruch gegeben hat. Aber so etwas ist in allen jetzt bestehenden Staaten vorhergegangen. Sie gehen alle seit längerer, oder kürzerer Zeit von einer Verfassung aus, in der der Handel durchaus frei war; jeder Einzelne hatte Anspruch auf alle Vortheile, die ihm seine Kraft in der ungeheueren Handelsrepublik, deren selbstständiges und freies Mitglied er war, gewähren konnte; er ist in dem Genusse dieser Vortheile aufgewachsen, er hat sich an diesen Genuss gewöhnt, weil er auf die lebenslängliche Fortdauer desselben mit gutem Grunde rechnen konnte; seine Regierung, die alles dieses mit ansahe, hat dazu stillgeschwiegen, und durch dieses Stillschweigen jene Fortdauer, soviel an ihr liegen würde, ihm garantirt.

Wäre er durch einen Zusammenfluss von Naturursachen dieser Genüsse beraubt oder sie ihm vertheuert worden, so müsste er es tragen, wie jeden anderen von der willenlosen Natur herrührenden Unfall; aber dass ein freies Wesen mit Freiheit und Besonnenheit ihn derselben beraube, dass seine Regierung ihr stillschweigend gegebenes Wort zurücknehme, ist allerdings eine Verletzung seines Rechts.

Dieses Unrecht, das zwar unvermeidlich ist, und gegen mannigfaltiges anderes Unrecht deckt, dennoch aber der Strenge nach Unrecht bleibt, fühlt dunkel die Nation, wenn sie es auch etwa nicht deutlich aus Gründen entwickeln kann. Sie fühlt sich etwas genommen, auf dessen sicheren Besitz sie schon rechnete. Dazu kommt die allgemeine Unwissenheit des grossen Haufens über die wahren Zwecke, die jede verständige Regierung bei dergleichen Handelsbeschränkungen hat; sie glauben, dass man es ihnen nehme, lediglich um es selbst zu haben, und sich dadurch zu bereichern; um die Staatseinkünfte auf diesem Wege zu vermehren, nachdem man einen anderen gar nicht mehr finde. Daher sind alle Abgaben dieser Art weit verhasster, als jede andere alte und gewohnte, die vom Grundeigenthum erhoben wird; und daher ist das Publicum immer geneigt, jede Vertheuerung der Dinge, die gar mancherlei Gründe haben kann, kurz und gut auf die Abgaben zu schieben.

Es entsteht Hass gegen die Regierung im Herzen des Unterthanen, und mit diesem Hasse ein Krieg gegen sie, der durch List, und zuletzt wohl gar durch offenbare Gewalt geführt wird; es entsteht Schleichhandel, und ein künstliches System der Defraudation. Der Betrug gegen die Regierung hört in der Meinung des Volks auf ein Vergehen zu seyn, und wird zur erlaubten und rühmlichen Selbstvertheidigung gegen den allgemeinen Feind. Es wird dem Manne, der diese allgemeine Sitte nicht mitmachen will, unmöglich, sein Gewerbe fortzutreiben. *)

---

*) Ich kenne eine Gegend in Deutschland, in welcher eine gewisse ausländische Waare, auf der ein starker Impost liegt, allgemein unter dem Einkaufspreise mit Einrechnung des Impostes, verkauft wird. Dieser Preis wird nur dadurch möglich, dass der Impost grösstentheils nicht entrichtet wird.

Gegen diese Feindseligkeiten des Unterthanen greift nun wieder von ihrer Seite die Regierung zu harten und feindseligen Gegenmitteln, die von den erbitterten Unterbeamten noch härter ausgeführt werden. Es gilt kein Wort und keine Versicherung der Unterthanen mehr, welche durch diese Maassregel insgesammt und öffentlich für ein Volk von Betrügern, oder für offenbare Feinde der Regierung erklärt werden. Ueberall werden Durchsuchungen angewendet; wird der Verrath durch Belohnungen aufgemuntert, wird der List, und den Lügen der Unterthanen neue List und Lüge von Seiten der Beamten entgegengesetzt, wird, da durch alle diese Maassregeln der Unterschleif dennoch nicht aufgehoben wird, der Eine Unglückliche, den man ergreift, mit unverhältnissmässiger Härte gestraft, indess tausend Listigere aller dieser Vorkehrungen spotten. Die Erbitterung steigt; und von nun an sieht man wohl die Schleichhändler in bewaffneten Haufen gegen die Truppen der Regierung, welche die Grenzen decken, zu Felde ziehen, oder abgeschickte Zollofficianten auf dem platten Lande unentdeckt und ungestraft unter den Streichen eines verwilderten Pöbels fallen.

Dazu kommt, dass eine solche Verwaltung der Staatseinkünfte eines Heeres von Oberbeamten und Unterbeamten, und Dienern aller Art bedarf, auf diese Weise der Nationalindustrie, die durch solche Maassregeln befördert werden sollte, von neuem eine Menge von Händen entzieht, und der Regierung dieselben Summen kostet, welche dadurch erspart oder gewonnen werden sollten. *)

So ist klar, dass ein einzelner Kaufmann, welcher nicht defraudiren wollte, den laufenden Preis nicht würde halten können, und diesen Artikel ganz aufgeben müsste. — So verhält es sich wahrscheinlich in mehreren Gegenden mit mehreren Waaren.

*) Man sagt allgemein — ich kann die Wahrheit des Gerüchts nicht verbürgen, aber zur Erläuterung meines Gedankens ist es auch als Gerücht tauglich, — man sagt von einem gewissen deutschen Staate des zweiten Ranges, dass der Ertrag der in ihm eingeführten Accise die Kosten der Verwaltung nicht im mindesten übersteige, und dass man sie lediglich darum beibehalte, um alten Dienern, z. B. Soldaten, durch Anstellung zu derselben,

Kurz, dieses System der unvollständigen Schliessung gegen den ausländischen Handel, ohne genaue Berechnung der in den Handel zu bringenden Waare gegen die Bedürfnisse der Nation, leistet nicht, was es soll, und führt neue Uebel herbei.

Drittes Buch.

Politik.

Wie der Handelsverkehr eines bestehenden Staates in die von der Vernunft geforderte Verfassung zu bringen sey;

oder:

Von der Schliessung des Handelsstaates.

Erstes Capitel.

Nähere Bestimmung der Aufgabe dieses Buches.

Wir kennen das Ziel, auf welches in Absicht des Handelsverkehrs die Staaten hinzustreben haben; wir kennen den Punct, in welchem sie in derselben Rücksicht gegenwärtig stehen: es kann nicht schwierig seyn, die Bahn zu finden, und anzugeben, auf welcher sie aus dem letzteren zum ersteren fortzugehen haben.

Es ist für unsere Untersuchung ganz gleichgültig, ob in dem gegebenen Staate Handel und Gewerbe durchaus frei seyen, und unter gar keinen Einschränkungen stehen, oder ob der Staat durch Waarenverbote und andere Beschränkungen des Handels mit dem Auslande unvollkommene Versuche ge-

---

eine Pension zu geben. — Wenn dies wäre, sollte sich denn kein unschädlichere und weniger drückendes Mittel finden, diese Pensionisten ihre Pension vom Volke geradezu zu lassen?

macht habe, sich zu schliessen. Diese Versuche liegen überhaupt nicht auf dem Wege, um aus der Handelsanarchie zur vernunftmässigen Einrichtung des Handels zu gelangen: und es bleibt in allen Systemen dieser Art die erste falsche Voraussetzung, welche wir tiefer unten *bestimmt* angeben werden, unangetastet stehen. Jene unvollkommenen Beschränkungen könnten höchstens den Vortheil gewähren, dass sie den Bürger, der mitten im Schoosse der Regelmässigkeit und der Gesetze seine natürliche Handelsfreiheit beizubehalten begehrt, an Beschränkung überhaupt gewöhnten, wenn es bei den von uns anzugebenden Maassregeln einer solchen Angewöhnung und Vorbereitung der Gemüther bedürfte. Mit Einem Worte: was wir sagen werden, gilt ebensowohl für einen Staat, der bisher keine Handelsbeschränkungen gekannt hat, als für einen solchen, der sie gekannt hat, und ist in dem einen ebensowohl ausführbar, als in dem anderen.

Der eigentliche Punct des Ueberganges von allen gegenwärtigen politischen Systemen über Handel und Gewerbe, welche, so sehr sie in Nebendingen von einander abgehen mögen, dennoch in der Hauptsache übereinstimmen, und für Eines und ebendasselbe System zu nehmen sind, zu dem, unserer Meinung nach, einzig wahren, und durch die Vernunft geforderten System, ist der: *dass der Staat vor allem Handel des Auslandes sich gänzlich verschliesse*, und von nun an ebenso einen abgesonderten Handelskörper bilde, wie er bisher schon einen abgesonderten juridischen und politischen Körper gebildet hat. Ist nur erst diese Schliessung zu Stande gebracht, so ergiebt alles übrige sich gar leicht: und die von nun an zu befolgenden Maassregeln liegen nicht mehr auf dem Gebiete der Politik, sondern auf dem der reinen Rechtslehre, und sind von uns schon im ersten Buche aufgestellt. Nur die Lehre von der Schliessung des Handelsstaates ist in dieser Materie Gegenstand der Politik; und nur diese Lehre haben wir im gegenwärtigen Buche vorzutragen.

Es wäre möglich, dass die einzelnen Bürger sowohl, als der ganze Staat durch den Umstand, dass sie nicht, wie die Idee eines Vernunftstaates voraussetzt, ohne vorherige Verhältnisse waren, sondern die ersteren aus einer grossen Handelsrepublik, als freie Mitglieder derselben, der letztere aus einem grossen Ganzen, als durch das Ohngefähr abgerissener Theil hervorgehen, besondere Rechtsansprüche erhielten, welche die Bürger des Vernunftstaates, und dieser Staat selbst nicht hätten; und welche, vor der gänzlichen Schliessung des Staates und der vollkommenen Trennung desselben von der übrigen bewohnten Welt, vorher gesichert werden müssten. Es ist nöthig, vor allen Dingen zu untersuchen, ob es dergleichen aus dem bisherigen Zustande entspringende Rechtsansprüche giebt, und welches dieselben sind; und wir gehen ohne weiteres an dieses Geschäft.

Zweites Capitel.

Rechtsansprüche des Bürgers, als bisherigen freien Theilnehmers am Welthandel, an den schliessenden Handelsstaat.

Durch seine Arbeit und das Stück Geld, welches er dadurch erwirbt, erhält der Bürger Anspruch auf alles, was Begünstigung durch die Natur oder menschliche Kunst in irgend einem Theile der grossen Handelsrepublik hervorbringen. Dies ist der Zustand, in welchem ihn die Regierung, die im Begriffe ist, den Handelsstaat zu schliessen, antrifft. Wenigstens können wir diesen Zustand als festen Punct, von welchem unsere Untersuchungen ausgehen, voraussetzen, indem ja doch in allen gegenwärtigen europäischen Staaten der Handel einmal durchaus frei gewesen, wenn er auch etwa hinterher unter unvollständige Beschränkungen gebracht worden.

In diesem Zustande zu bleiben, ist das erworbene Recht des Bürgers, denn er hat auch von seiner Seite irgend etwas zu dem Flor dieser grossen Handelsrepublik und zur Belebung des allgemeinen Verkehrs mit beigetragen. Es ist sein vom Staate ihm zugestandenes Recht; denn er hat, wie wir schon oben erinnert, mit stillschweigender Bewilligung des Staates auf die Fortdauer dieses Zustandes gerechnet. Es ist ein Recht, welches ihm nicht ohne seinen grossen Nachtheil verweigert werden kann. Der Strenge nach ist es freilich wahr, dass jeder mit dem Ertrage des Klimas, welches er bewohnt, und der Kunst seiner Mitbürger, unter denen er lebt, sich begnügen solle. Auch würde es jeder ohne Beschwerde und ohne Gelüst des Ausländischen; wenn nicht so viele, vielleicht von der frühesten Jugend an, an das letztere gewöhnt wären. Durch diese Angewöhnung ist es ihnen ein zum Wohlseyn unentbehrliches Bedürfniss geworden; die Regierung hat stillschweigend zugesehen, wie sie sich daran gewöhnten; sie hat ihnen durch dieses Stillschweigen die Gewähr geleistet, dass Sie wenigstens nichts thun werde, um sie dieser Bedürfnisse zu berauben, oder ihnen den Besitz derselben zu erschweren.

Also — der aus der Theilnahme am grossen Welthandel hervorgehende Bürger hat bei Schliessung des Handelsstaates einen rechtlichen Anspruch auf den fortdauernden Genuss alles dessen, was er bisher von den Gütern der grossen europäischen Handelsrepublik an sich zu bringen vermochte, *inwiefern dasselbe in demjenigen Lande, welches er bewohnt, nur irgend erzeugt, oder verfertigt werden kann.* Was zuvörderst das letztere betrifft, die *Verfertigung*, so lässt sich kein Grund denken, warum nicht, den Besitz des rohen Stoffes vorausgesetzt in jedem Lande alles mögliche sollte fabricirt werden können, und warum irgend ein Volk von Natur so ungelehrig seyn sollte, dass es nicht jede mechanische Kunst bis zur Fertigkeit sich zu eigen machen könnte. Was das erstere anlangt, die *Erzeugung*, so ist allerdings ausgemacht, dass gewisse Producte in gewissen Klimaten nie, oder wenigstens nicht mit Vortheil, und ohne grösseren Nachtheil für die natürlichen Erzeugnisse des Landes, werden angebaut werden können. Wohl aber dürften in jedem nur gemässigten Klima stellvertretende Producte der ausländischen Erzeugnisse sich entdecken und anbauen lassen, wenn nur Mühe und Kosten nicht gescheut werden dürfen.

Also — eine Regierung, die im Begriffe wäre, den Handelsstaat zu schliessen, müsste vorher die inländische Fabrication aller, ihren Bürgern zum Bedürfniss gewordenen, Fabricate, ferner die Erzeugung aller bisher gewöhnlichen, oder zur Verarbeitung durch die Fabriken erforderlichen, ächten oder stellvertretenden Producte, beides in der für das Land nöthigen Quantität, eingeführt und durchgesetzt haben.

Selbst diejenigen Waaren, deren Erzeugung oder Verfertigung im Lande unmöglich befunden würde, und welche für die Zukunft aus dem Handel ganz wegfallen sollen, müssten nicht auf einmal, sondern nur nach und nach aus dem Umlauf gebracht werden, so dass von denselben periodisch eine immer kleinere Quantität, und endlich gar nichts mehr ausgegeben würde. Die Bürger wären von dieser Veranstaltung vorher zu unterrichten; und so fiele ihr von der stillschweigenden Einwilligung des Staates abgeleiteter Rechtsanspruch auf den fortdauernden Genuss jener Waaren weg.

Jedoch ist sowohl in Rücksicht der Verpflanzung ausländischer Industrie in das Land, als in Rücksicht der allmähligen Entwöhnung der Nation von Genüssen, die in der Zukunft nicht weiter befriedigt werden sollen, ein Unterschied zu machen, zwischen Bedürfnissen, die wirklich zum Wohlseyn etwas beitragen können, und solchen, die bloss und lediglich auf die Meinung berechnet sind. Es lässt sich sehr wohl denken, dass es einem hart falle, des chinesischen Thees plötzlich zu entbehren, oder im Winter keinen Pelz, im Sommer kein leichtes Kleid zu haben. Aber es lässt sich nicht einsehen, warum das erstere gerade ein Zobelpelz, oder das letztere von Seide seyn müsse, wenn das Land weder Zobel noch Seide hervorbringt; und noch weniger, was es für ein Unglück seyn würde, wenn an einem Tage alle Stickerei von den Kleidern verschwände, durch welche ja die Kleidung weder wärmer, noch dauerhafter wird.

In Summa: das Verschliessen des Handelsstaates, wovon wir reden, sey keineswegs eine Verzichtleistung und bescheidene Beschränkung auf den engen Kreis der bisherigen Erzeugungen unseres Landes, sondern eine kräftige Zueignung unseres Antheils von dem, was Gutes und Schönes auf der ganzen Oberfläche der Erde ist, insoweit wir es uns zueignen können; unseres uns gebührenden Antheils, indem auch unsere Nation durch ihre Arbeit und ihren Kunstsinn seit Jahrhunderten zu diesem Gemeinbesitze der Menschheit ohne Zweifel beigetragen hat.

Drittes Capitel.

Ansprüche des Staates, als eines selbstständigen Ganzen, bei seiner gänzlichen Trennung von der übrigen Erde.

Gewisse Theile der Oberfläche des Erdbodens, sammt ihren Bewohnern, sind sichtbar von der Natur bestimmt, politische Ganze zu bilden. Ihr Umfang ist durch grosse Flüsse, Meere, unzugängliche Gebirge von der übrigen Erde abgesondert; die Fruchtbarkeit eines Landstriches in diesem Umfange überträgt die Unfruchtbarkeit eines anderen; die natürlichsten und mit dem grössten Vortheile zu gewinnenden Producte des einen gehören zu denselben Producten des anderen, und deuten auf einen durch die Natur selbst geforderten Tausch. Gegen einen Strich fetter Weide ist ein Strich Ackerboden, ein Strich Holzland, u. s. w. Keiner dieser Striche könnte für sich allein bestehen. Vereinigt bringen sie den höchsten Wohlstand ihrer Bewohner hervor. — Diese Andeutungen der Natur, was zusammenbleiben, oder getrennt werden solle, sind es, welche man meint, wenn man in der neueren Politik von *den natürlichen Grenzen* der Reiche redet: eine Rücksicht, die weit wichtiger und ernsthafter zu nehmen ist, als man sie gemeiniglich nimmt. Auch ist dabei gar nicht lediglich auf militairisch gedeckte und feste Grenzen, sondern noch weit mehr auf productive Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu sehen.

Da die Stücke, in welche die moderne europäische Republik sich zertheilt hat, nicht mit Ueberlegung und nach Begriffen, sondern durch das blinde Ohngefähr bestimmt worden, so würde sich, auch wenn man historisch hierüber nichts wüsste, schon aus der Natur der Sache vermuthen lassen, dass die entstandenen Staaten ihre natürlichen Grenzen nicht erhalten haben dürften, sondern dass hier in dem Umfange, den die Natur zu Einem Staate bestimmte, zwei Herrscher-Familien neben einander jede ihren Staat zu bilden strebe, dort eine andere mit ihren Besitzungen über abgetrennte und geschiedene Grenzen sich ausdehne.

Was hieraus erfolgen werde, lässt sich ebenso gut absehen. Die Regierungen werden dunkel fühlen, dass ihnen etwas fehle, wenn sie auch etwa nicht deutlich einsehen, was dieses fehlende eigentlich sey. Sie werden von der Nothwendigkeit sich zu *arrondiren* reden; werden betheuern, dass sie um ihrer übrigen Länder willen diese fruchtbare Provinz, diese Berg- oder Salzwerke nicht missen können, indem sie dabei immer dunkel auf die Erwerbung ihrer natürlichen Grenze ausgehen. Blinde und unbestimmte, oder auch wohl hellsehende und sehr bestimmte Eroberungssucht wird alle treiben; und so werden sie sich unaufhörlich im Zustande des mittelbaren oder unmittelbaren, des wirklich erklärten oder sich nur vorbereitenden Krieges befinden. Staaten, welche eigentlich nur Einer seyn sollten, und ganz oder zum Theile innerhalb derselben natürlichen Grenzen liegen, stehen in natürlichem Kriege; nicht eigentlich die Völker; — denn diesen, wenn sie nur vereinigt werden, kann es ganz gleichgültig seyn, unter welchem Namen und welcher Herrscher-Familie dies geschehe, — wohl aber die Herrscher-Familien. Diese haben ein durchaus entgegengesetztes Interesse, welches, den Völkern mitgetheilt, Nationalhass wird.*) Im Gegentheil sind Staaten, welche untereinander keinen natürlichen Grenzstreit, aber, jeder von seiner Seite, Anforderungen an Einen und ebendenselben anderen Staat haben, natürliche Alliirte. So erfolgt nothwendig ein Zustand, in welchem der Friede nur darum geschlossen wird, damit man wiederum Krieg anfangen könne.

---

*) So ist es, — dass ich als deutscher Schriftsteller ein Beispiel vom Auslande anführe, und die näher liegenden vermeide — es ist seit den ältesten Zeiten dunkel gefühlt worden, dass ein Inselstaat (besonders so lange die übrigen Reiche ihre natürlichen Grenzen noch nicht haben, und noch

Es ist von jeher das Privilegium der Philosophen gewesen, über die Kriege zu seufzen. Der Verfasser liebt sie nicht mehr, als irgend ein anderer; aber er glaubt die Unvermeidlichkeit derselben bei der gegenwärtigen Lage der Dinge einzusehen, und hält es für unzweckmässig, über das Unvermeidliche zu klagen. Soll der Krieg aufgehoben werden, so muss der Grund der Kriege aufgehoben werden. Jeder Staat muss erhalten, was er durch Krieg zu erhalten beabsichtigt, und vernünftigerweise allein beabsichtigen kann, seine natürlichen Grenzen. Von nun an hat er an keinen anderen Staat ferner etwas zu suchen; denn er besitzt, was er suchte. Keiner hat an ihn etwas zu suchen; denn er ist über seine natürliche Grenze nicht hinaus und in die Grenze eines anderen eingerückt.

Ein Staat, der im Begriffe ist, sich als Handelsstaat zu verschliessen, muss vorher in diese seine natürlichen Grenzen, — nachdem es kommt, entweder vorrücken, oder sich einschränken. Theils bedarf er, um die im vorigen Capitel dar-

---

von einem Gleichgewichte der Macht zwischen denen die Rede ist) eigentlich kein selbstständiges Ganzes ist; dass ein solches festen Fuss auf dem Continente haben, und die Inseln nur als Anhang betrachten müsse: dass also z. B. die britischen Inseln eigentlich zum festen Lande Frankreichs gehören. Es war hiebei nur der Streit, ob der Beherrscher des festen Landes seine Herrschaft über die Inseln, oder der mächtigere Herrscher auf den Inseln die seinige über das feste Land ausdehnen solle. Beides ist versucht worden. Französische Prinzen haben Englands, englische Könige Frankreichs sich bemächtigt, und noch bis jetzt führen die letzteren ihren Anspruch wenigstens durch den Titel fort. Dazu kam in den neueren Zeiten ein anderes nicht ganz so natürliches Streben nach dem Uebergewichte im Welthandel, und das gleichfalls unnatürliche Colonial-System beider Reiche. Daher Kriege von den ältesten Zeiten bis auf diesen Tag. Daher ein Nationalhass beider Völker, der nur um so heftiger ist, da beide bestimmt waren, Eins zu seyn.

gelegten Anforderungen seiner Bürger zu befriedigen, ein ausgedehntes Land, das ein vollständiges und geschlossenes System der nothwendigen Production in sich enthalte. Theils können und sollen unter der Herrschaft der allgemeinen Ordnung, und bei dem festen inneren Wohlstande, die Bürger nicht mehr durch jenes Heer von Abgaben gedrückt werden, welches die grossen stehenden Heere, und die stete Bereitschaft zum Kriege erfordert. Endlich verliert, wie sich dies tiefer unten erst recht deutlich ergeben wird, ein sich schliessender Staat alles Vermögen, noch kräftig auf das Ausland zu wirken. Was er nicht vor dem Schlusse thut, wird er nach demselben nicht mehr thun können. Hat er im Umfange seiner natürlichen Grenzen noch Fremde geduldet, so werden diese späterhin ungestraft um sich greifen, und ihn gänzlich vertreiben. Hat er im Gegentheil etwas über seine eigene wahre Grenze hinausliegendes beibehalten, so wird er es späterhin gegen die Angriffe des natürlichen Eigenthümers doch nicht behaupten können, und diesen reizen, weiter um sich zu greifen.

Ein solcher Staat muss seinen Nachbarn die Garantie geben und geben können, dass er von nun an auf keine Weise sich vergrössern werde. Diese Garantie aber vermag er nur auf die Bedingung zu geben, dass er sich zugleich als Handelsstaat schliesse. Schliessung des Gebiets, Schliessung des Handelsverkehrs greifen gegenseitig ein in einander, und erfordern eines das andere. Ein Staat, der das gewöhnliche Handelssystem befolgt und ein Uebergewicht im Welthandel beabsichtigt, behält ein fortdauerndes Interesse sich sogar über seine natürlichen Grenzen hinaus zu vergrössern, um dadurch seinen Handel, und vermittelst desselben seinen Reichthum zu vermehren; diesen hinwiederum zu neuen Eroberungen anzuwenden — die letzteren abermals so, wie die vorherigen. Einem dieser Uebel folgt immer das andere auf dem Fusse; und die Gier eines solchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, weil er ein Interesse behält, dasselbe zu brechen. Dem geschlossenen Handelsstaate hingegen kann aus einer Vergrösserung über seine natürliche Grenze hinaus nicht der mindeste Vortheil erwachsen; denn die ganze Verfassung desselben ist nur auf den gegebenen Umfang berechnet.

Viertes Capitel.

Entscheidende Maassregel, um die Schliessung des Handelsstaates, und alle soeben aufgestellten Bedingungen dieser Schliessung zu erreichen.

Lassen wir gegenwärtig die in den beiden vorhergehenden Capiteln aufgestellten Zwecke zur Seite liegen, bis wir von selbst auf das Mittel ihrer Erreichung stossen, und denken uns wieder ganz einfach die oben aufgestellte Aufgabe der Verschliessung des Handelsstaates.

Aller unmittelbare Verkehr des Bürgers mit irgend einem Ausländer soll durchaus aufgehoben werden: dies ist die Forderung. Durchaus aufgehoben ist nur dasjenige, was unmöglich gemacht worden ist. Der unmittelbare Verkehr des Bürgers mit irgend einem Ausländer müsste unmöglich gemacht werden.

Alle Möglichkeit des Welthandels beruht auf dem Besitze des in aller Welt geltenden Tauschmittels, und auf der Brauchbarkeit desselben für uns. Wer dasjenige Zeichen des Werthes, welches der Ausländer annimmt, Gold- oder Silbergeld gar nicht hat, an den verkauft der Ausländer nichts. Für Wen dasjenige Geld, das ihm der Ausländer geben kann, von keinem Werthe ist, der kann an denselben nichts verkaufen. Ein Handel vermittelst des Geldes ist von nun an zwischen beiden nicht mehr möglich. Es bliebe nur noch der Tausch von Waare gegen Waare übrig. Dieser würde schon um seiner Unbequemlichkeit willen nicht sehr überhand nehmen; der Staat könnte leichter über ihn wachen, und ein schliessender Staat hat, wie wir tiefer unten sehen werden, die unfehlbarsen Mittel, alles Bedürfniss und alles Gelüst desselben aufzuheben.

Sonach wäre die Lösung unserer Aufgabe folgende: *Alles in den Händen der Bürger befindliche Weltgeld, d. h. alles Gold und Silber, wäre ausser Umlauf zu bringen, und gegen ein neues Landesgeld, d. h. welches nur im Lande gülte, in ihm aber ausschliessend gülte, umzusetzen.*

Die Gültigkeit, und zwar die alleinige und ausschliessende Gültigkeit wäre dem neuen Landesgelde dadurch zu verschaffen und zuzusichern, dass die Regierung, — an welche schon vermittelst der Auflagen die höchsten Zahlungen geschehen, und welche noch überdies bei Einführung des neuen Landesgeldes durch eine künstliche Vorkehrung sich vorübergehend zu dem grössten, und beinahe einigen Verkäufer machen könnte, — allein in diesem Gelde Zahlungen annähme.

Es ist klar, dass die Regierung es seyn müsste, welche dieses Geld verfertigte, es ausgäbe, ihm durch die Ankündigung, dass dies von nun an das einzige Tauschmittel seyn solle, und dass sie allein dieses bei ihren Kassen annehmen werde, allgemeine Gültigkeit verschaffte; dass diese in besonders errichteten Wechselkassen das neue Geld gegen Gold und Silber, fürs erste zu gleichem Werthe, nach Verlauf einiger Zeit mit Verlust am Gold oder Silber, verwechseln müsste. — Warum besondere Wechselkassen errichtet, und bei directen Zahlungen Gold oder Silber durchaus nicht angenommen werden solle, da es doch zuletzt dieselbe Regierung ist, welche dort das neue Geld erst hergeben muss, das sie hier nimmt, dort Gold und Silber allerdings annimmt, welches sie hier zurückweist, leuchtet von selbst ein. Es soll gar nicht von dem guten Willen der Unterthanen abhängen, ob sie das neue Landesgeld sich auf der Stelle anschaffen, und ihr Gold und Silber dagegen vertauschen wollen, oder nicht; sie sollen zum Tausche genöthigt seyn.

Ueber den Stoff, aus welchem dieses neue Geld zu verfertigen wäre, sage ich hier nur so viel. Um der Einbildungskraft des Volkes keinen Anstoss zu geben, muss dieser Stoff vorher gar nicht in irgend einer Beziehung bekannt gewesen seyn, sondern erst jetzt durch das neue Geld bekannt werden; auch von nun an zu nichts anderem ausser zu Gelde gebraucht werden. Er ist Geldstoff, und nichts als Geldstoff: mehr braucht das Volk nicht zu wissen. Denn man bedenke, dass das im Umlaufe befindliche Gold und Silber dagegen eingewechselt, und in die Hände der Regierung gebracht werden soll. Ist nun etwa Papier, oder Leder, oder irgend ein schon vorher bekanntes, und seinen bestimmten inneren Werth habendes Materiale zu Gelde gemacht worden, so sagt das undenkende Publicum: wie kann denn dieses Stückchen Papier oder Leder mein gutes Geld werth seyn, und wie kann man mir anmuthen, das letztere für das erstere hinzugeben?

Allerdings ist kein richtiger Sinn in diesen Worten; denn das Stück Silber ist mir an sich ebensowenig werth, als dies durch den Staat so bezeichnete Papier: aber der Scheffel Korn, dessen ich bedarf, ist mir etwas werth, und diesen werde ich von nun an nicht mehr für das Stück Silber, wohl aber für das Stück Papier erhalten. Auch würde, wenn sich die Sache umgekehrt zutrüge, so dass bisher nur Papiergeld im Umlaufe gewesen, Gold aber und Silber nur als Waare nach seiner inneren Brauchbarkeit geschätzt worden wäre, jetzt aber das letztere als Geld eingeführt, und das bisherige Papiergeld dagegen eingewechselt würde, dasselbe Publicum sagen: wie kann denn dieses Stückchen Silber mein gutes Papier werth seyn? Aber dieses Publicum hat sich nun einmal gewöhnt, Gold und Silber so hoch zu schätzen. Diese Gewohnheit ist zu schonen, und es muss derselben durch keine schon vorhandene geringere Schätzung des neuen Geldstoffs Gewalt angethan werden. Das Publicum weiss nun überhaupt nichts von diesem Stoffe, also auch nicht was er werth ist. Die Regierung sagt ihm: soviel ist er werth, und es hat nichts weiter zu thun, als ihr ebensowohl zu glauben, wie es bisher der allgemeinen Meinung über den Werth des Goldes und Silbers geglaubt hat. Es wird sich denn auch wirklich in der Erfahrung so finden, dass ein gewisses Stück dieses Stoffes einen Scheffel Korn u. dgl. werth sey, d. h. dass man ihn dafür erhalte.

Das neue Geld soll sich vielmehr der Einbildungskraft empfehlen: es sollte daher schön in die Augen fallen. Was glänzt und schimmert, davon glaubt man um so eher, dass es grossen Werth habe.

Die Verfertigung dieses Geldes muss der Regierung so wenig als möglich vom bisherigen Weltgelde kosten, weil sie des letzteren für andere Zwecke ausserhalb des Landes bedarf, von welchen tiefer unten. Das neue Geld muss so wenig als möglich wahren inneren Werth haben, indem alles wirklich brauchbare soviel möglich als Sache, und keinesweges als blosses Zeichen gebraucht werden soll.

Das neue Geld muss aus oben angeführten Gründen durch keinen anderen Menschen, noch irgend eine andere Regierung nachgemacht werden können. Jede mögliche Form, — beim Gelde alles, was zum Gepräge gehört, — kann nachgemacht werden; das Unnachahmliche müsste sonach im Stoffe liegen. Dieser müsste, eben damit er nicht nachgeahmt werden könnte, weder durch die Kunst zerlegt, noch durch Probiren getroffen, noch durch Erzählung verrathen werden können. Irgend ein wesentlicher Bestandtheil der Zusammensetzung müsste ein Staatsgeheimniss seyn: in einem monarchischen Staate nur der regierenden Familie bekannt. — Hieraus ist klar, warum ich über diesen Punct mich nicht deutlicher herauslassen kann; gesetzt auch, dass die Art und Weise seiner Ausführung mir bekannt wäre.

Die Regierung muss für ewige Zeiten diesem von ihr ausgegebenen Gelde seinen Werth, d. h. denjenigen Werth gegen Waare, den es zur Zeit der Einführung erhält, versichern. Mit der Einführung des Landesgeldes muss daher eine, nach den oben (B. 1. C. 1. und C. 6.) aufgestellten Grundsätzen sich richtende Festsetzung der Waarenpreise eingeführt werden, über welche fortdauernd zu halten ist.

Die Regierung thut für ewige Zeiten feierlich Verzicht, willkürlich und für ihren Vortheil, d. h. so, dass sie ein Aequivalent dagegen nehme, Besoldungen damit bezahle, oder irgend eine ihrer Ausgaben dadurch bestreite, die Masse des circulirenden Landesgeldes zu vermehren. Die öffentlichen Ausgaben bestreitet sie von den aus der wirklichen Circulation herausgehobenen und in dieselbe wieder hineinzubringenden, festgesetzten jährlichen Auflagen. Bei jeder Veränderung des Verhältnisses des Geldes zur Waare, jeder Erniedrigung der Preise (der Fall der Erhöhung kann nie eintreten), jeder Vermehrung des circulirenden Geldes, hat sie sich streng an die B. 1. Cap. 6. aufgestellten Grundsätze zu binden. Dieses, sowie alles B. 1. Cap. 3, 4, 5, 6, aufgestellte werden Grundgesetze des Staates, auf welche z. B. in einer Monarchie der Monarch sich für sich selbst und alle seine Nachkommen unwiderruflich verbindet; eine Verbindlichkeit, welche jeder bei seiner Gelangung zum Throne erneuert. Am schicklichsten dürfte es seyn, dass mit der Einführungsacte des neuen Geldes zugleich eine gemeinschaftliche und offene Belehrung über das neue Verwaltungssystem, mit der Uebernehmung der erwähnten Verbindlichkeit und der Anführung ihrer wahren Gründe, von der Regierung an die Nation erginge.

Es ist aus dem Gesagten klar, dass das hier aufgestellte System, wenn es zur wirklichen Ausführung kommen sollte, in allen seinen Theilen angenommen oder verworfen werden müsste; und dass keine Regierung etwa bloss die beschriebene Geldoperation, als ein bequemes Mittel sich zu bereichern, vornehmen, dagegen die Verschliessung des Handelsstaates, die Regulirung des öffentlichen Verkehrs, die Festsetzung der Preise, die Garantie des Zustandes aller, als beschwerliche Geschäfte unterlassen, auch sich vorbehalten dürfe, bei der ersten Gelegenheit, da sie wieder Geld brauchen wird, nach Willkür welches zu machen, und es in Umlauf zu setzen. Durch ein solches Verfahren würde eine Unsicherheit des Eigenthums und eine ungeheure Unordnung entstehen, durch welche das Volk gar bald zur Verzweiflung und zur Empörung gegen die durchaus unrechtliche Regierung gebracht werden würde.

Ein nach den aufgestellten Grundsätzen durchaus eingerichteter Staat kann in die Lage, dass er der willkürlichen Vermehrung der circulirenden Geldmasse, als eines Bereicherungsmittels bedürfte, oder darnach auch nur gelüstete, gar nicht kommen, wie wir tiefer unten noch deutlicher ersehen werden.

Der eigentliche Act der Promulgation und Einführung des neuen Geldes und der Einziehung des Goldes und Silbers dagegen, bedarf einiger künstlichen Vorkehrungen nothwendig; und könnte durch einige andere wenigstens sehr erleichtert werden. Ueber den eigentlichen Plan dieser Einführung und die nothwendige Folge der einzelnen Schritte zum Ziele lege ich mir vor dem Publicum billig Stillschweigen auf; und erinnere nur soviel, dass vor der Ausführung vorher mit dem Volke gar nicht berathschlagt, und dieselbe nicht angekündigt werden müsse, welches nur Zweifel, Bedenklichkeiten und Mistrauen erregen würde, die am schicklichsten durch den sichtbar guten Erfolg gehoben werden. Die eigentliche Einführung ist durchaus Ein Schlag, dessen Wirksamkeit freilich durch vorbereitende Anstalten, die man auf jeden anderen Zweck ebensowohl beziehen kann, erleichtert ist. Es bedarf hiebei keiner Strenge, keines Verbots, keines Strafgesetzes, sondern nur einer sehr leichten und sehr natürlichen Vorkehrung, durch welche *in Einem Augenblicke alles Silber und Gold dem Publicum zu jedem anderen Zwecke ausser zum Einwechseln des neuen Landesgeldes durchaus unbrauchbar; das neue Landesgeld aber ihm sogar zum Leben durchaus unentbehrlich werde.*

Fünftes Capitel.

Fortsetzung der vorhergegangenen Betrachtung.

Die Behauptung, dass ein Staat, der es wagt, sich ausser allem Verkehr mit dem Auslande zu setzen, keines Silbers und Goldes bedürfe, und dass ein solcher Staat zum allgemeinen Zeichen alles Werthes machen könne, was er nur irgend wolle, scheint mir so klar, und so nahe vor jedermanns Füssen zu liegen, dass ich mir nicht getraue zu glauben, dass ich daran etwas paradoxes und befremdendes gesagt habe. Da ich jedoch weiss, dass die Menschen gewöhnlich gerade dasjenige, was am nächsten vor den Füssen liegt, zuletzt entdecken; da ich ferner weiss, dass einige Köpfe so organisirt sind, dass in ihnen Folgesätze, die doch eigentlich nur auf der Wurzel ihrer Vordersätze ruhen sollten, durch die blosse Kraft der Gewohnheit ihre eigenen Wurzeln treiben und fortdauern, nachdem die Vordersätze längst ausgerottet sind: so muss ich doch befürchten, einigen Lesern Anstoss verursacht zu haben. Ich finde für gerathen, für diese noch einige Worte hinzuzuthun; indem ich andere, die in dem vorigen Capitel nichts befremdendes gefunden haben, ersuche, das gegenwärtige zu überschlagen.

Dass in Absicht des Geldes es einem jeden lediglich darauf ankomme, dass dieses Stück Geld von jederman, mit dem er in Handel kommen könnte, zu eben dem Werthe wieder angenommen werde, zu welchem er es erhält, wird hoffentlich keiner meiner Leser in Abrede stellen. Nun ist es bei der gegenwärtigen Lage der Dinge möglich, dass wir mit jedem Bewohner der bekannten europäischen Handels-Republik mittelbar oder unmittelbar in Handel gerathen; darum ist es freilich in dieser Lage der Dinge nöthig, dass wir dasjenige Zeichen des Werthes haben, welches jeder annimmt. Werden wir aber der ersteren Möglichkeit überhoben, so sind wir ohne Zweifel zugleich des daraus folgenden Bedürfnisses überhoben. Wer uns dafür bürgt, dass wir es von nun an in Geldsachen nur mit unserer Regierung und mit unseren Mitbürgern zu thun haben werden, überhebt uns ohne Zweifel der Sorge, anderes Geld zu haben, als diese annehmen: was der Ausländer annehme, davon ist nicht mehr die Frage, denn mit diesem werde ich nie zu handeln haben. — Habe ich eine Reise nach den Gesellschafts-Inseln zu machen, und weiss vorher, dass man mir dort nur gegen rothe Federn Lebensmittel ablassen wird, so thue ich freilich wohl, mich um rothe Federn zu bewerben. Will ich dahin nicht reisen, was sollen mir die rothen Federn? Ebenso, habe ich Handlung zu treiben, wo nur Gold und Silber gilt, so muss ich freilich das letztere mir verschaffen; habe ich hingegen dort nicht Handlung zu treiben, sondern nur da, wo es nicht gilt, was soll mir Silber und Gold? — Dennoch haben die Regierungen, ohnerachtet mehrere für den auswärtigen Handel sich verschlossen, so gut sie es vermochten, und ihnen nur das leid war, dass sie es nicht noch besser vermochten, sogar ihren eigenen Unterthanen gegenüber sich fortdauernd als freie Mitglieder des grossen Handelsstaates betrachtet, so weit, dass sie sogar dasselbe, was sie noch im laufenden Jahre als Abgabe von ihnen wieder einzunehmen hatten, im Weltgelde zahlten, unter Sorge und Kummer, dass sie dessen nicht mehr hätten; — haben ehemals Fürsten Gold zu machen gesucht, ohne sich zu besinnen, dass sie, ohne wirkliches Gold zu machen, alles, was ihnen unter die Hände käme, statt des Goldes ausgeben könnten.

Diese Art der Befremdung wäre sonach lediglich durch die Angewöhnung an die aufzuhebende Lage der Dinge begründet.

Ein anderer Grund der Furcht könnte aus der Verwechselung des von uns aufgestellten Zeichens des Werthes mit anderen ähnlichen, aber keinesweges gleichen, entstehen: aus der Verwechselung unseres Zeichens mit dem von Zeit zu Zeit beinahe in allen Staaten versuchten Papier- oder Ledergelde, Banknoten, Assignaten, u. dgl. Man wisse ja, dürfte jemand sagen, aus den häufigsten Erfahrungen, wie, ausgenommen unter besonderen, beim schliessenden Staate nicht stattfindenden Bedingungen, diese Art des Geldes gegen Gold und Silber immer zu verlieren und tiefer zu sinken pflege; wie es in manchen Fällen zuletzt allen Werth verloren habe, und die Besitzer desselben um ihr Eigenthum gekommen seyen. — Ich antworte, dass alle diese bisherigen Repräsentationen des Geldes von dem durch mich vorgeschlagenen Gelde durchaus verschieden sind, und dass dasjenige, was von den ersteren gilt, auf das letztere in keiner Weise passt. Jene Geldzeichen circuliren *neben dem baaren Gelde, und mit ihm zugleich*. Die ersteren sind, den seltenen Fall ausgenommen, dass die Nation ein grosses Uebergewicht im Welthandel, und fast an das ganze Ausland Schuldforderungen habe, doch nur in einem gewissen Umkreise, meist nur im Lande selbst, gültig; das letztere gilt da, und zugleich in der ganzen Welt. Es ist begreiflich, dass man dasjenige, was für zweierlei Zwecke zu brauchen ist, und wodurch man sich für jedes mögliche Bedürfniss deckt, demjenigen vorziehen werde, das nur auf einerlei Weise brauchbar ist. So nicht in unserem Systeme. Das Landesgeld allein ist im Umlaufe, und *geben ihm kein anderes.* Es kann nicht verlieren gegen etwas, das gar nicht vorhanden ist, und nirgends mit ihm in Vergleichung und Collision kommt. Dann, was aus dem ersteren folgt, jene Geldarten beziehen sich doch immer auf baares Geld, und sollen irgend einmal und auf irgend eine Weise in baarem Gelde *realisirt* werden (so drückt man sich aus). Zwischen ihnen und der Waare liegt immer das baare Geld in der Mitte, und sie sind sonach in der That gar nicht *Geld, unmittelbares Zeichen der Waare,* sondern nur *Zeichen des Geldes;* nicht Geld in der ersten, sondern nur in der zweiten Potenz, das nun selbst wieder repräsentirt werden kann, dass ein Geld in der dritten Potenz entstehe: und so ins Unendliche fort. So bleibt in allen diesen Systemen die erste falsche Voraussetzung, dass nur Gold und Silber das eigentliche wahre Geld sey, stehen. Von dem allgemeinen Glauben an die Möglichkeit und Leichtigkeit jener Realisation des Zeichengeldes in baarem Gelde hängt nun eben der Credit des ersteren ab. So nicht in unserem Systeme. Hier bezieht das Landesgeld sich auf gar kein anderes, und soll — ausser einem einzigen selten vorkommenden, und tiefer unten zu berührenden Falle — in kein anderes umgesetzt werden. Es bezieht sich unmittelbar auf Waare, und wird nur in dieser realisirt; es ist sonach wahres, unmittelbares, einziges Geld. In dem blossen Ausdrucke: „etwas in Gelde realisiren" liegt schon das ganze falsche System. In Gelde lässt sich nichts realisiren, denn das Geld selbst ist nichts reelles. Die Waare ist die wahre Realität, und in ihr wird das Geld realisirt.

Nur ein einziger wichtig scheinender Vorwurf könnte unserem Vorschlage gemacht werden; der folgende: Bisher sey das Geld-Eigenthum, die Quelle sowohl als das letzte Resultat alles anderen Eigenthums, von den Regierungen, welche hierüber so gut wie der geringste ihrer Unterthanen unter der allgemeinen Nothwendigkeit gestanden, unabhängig und durch die Uebereinstimmung beinahe des ganzen Menschengeschlechts verbürgt gewesen. Es habe in keiner Regierung Gewalt gestanden, zu machen, dass der Thaler, den einer besitzt, weniger gelte, als er nun eben gilt. Durch unser System, nach welchem es in der Gewalt jeder Regierung stehe, soviel Geld zu machen, als sie nur immer wolle, und die Regierenden des Zaums der Nothwendigkeit erledigt würden, werde sogar das Geldeigenthum der Bürger von der unbegrenzten Willkür ihrer Herrscher abhängig. Diese vermögen von nun an dem Geldbesitzer sein Eigenthum sogar aus dem verschlossenen Kasten zu rauben, indem sie durch unbegrenzte Vermehrung der circulirenden Geldmasse den Werth des Geldes gegen Waare ins unbegrenzte verringern. Es sey weder ein menschenfreundliches noch rechtliches Beginnen, die Regierungen auf dieses ihr Vermögen aufmerksam zu machen: und das erspriesslichste, was man wünschen könne, sey, dass alle diese Ideen als unausführbare und sachleere Träume verachtet und verlachen, und nie irgend einer sich überzeugen möge, dass allerdings etwas an der Sache sey. — Zwar habe ich hinzugefügt, dass sie willkürliche Vermehrungen des Geldes zu ihrem Vortheil nicht vornehmen sollten, dass sie sich feierlich verbinden sollten, sie nicht vorzunehmen. Aber wer denn denjenigen, der alle Gewalt in den Händen hat, nöthigen könne, auch nur jene Verbindlichkeit zu übernehmen, oder sie zu halten, auch wenn er sie übernommen hätte; wer ihn bewachen könne, ob er sie halte, da er in aller Stille, ohne dass es jemand merkt, die circulirende Masse vermehren könne; wer ihn, wenn er es unmässig thut, und zuletzt der Ueberfluss allgemein merklich wird, zur Verantwortung ziehen und überweisen werde?

Ich antworte auf dieses alles: Die sicherste Bürgschaft gegen Gesetzwidrigkeiten und Uebertretungen aller Art ist die, dass kein Bedürfniss der Uebertretung eintrete, dass dieselbe dem Uebertreter keinen Vortheil bringe, dass sie ihm sogar sicheren Schaden und Nachtheil veranlasse. Ob eine willkürliche Vermehrung der circulirenden Geldmasse durch eine Regierung, die das aufgestellte System angenommen hätte, zu befürchten sey, hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob in einer Verfassung, wie sie nach Einführung eines Landesgeldes und der völligen Schliessung des Handelsstaates nothwendig eintritt, irgend ein Fall vorkommen könne, in welchem die Regierung einer solchen Vermehrung bedürfe, in welchem sie Vortheile von ihr ziehe, in welcher sie etwas anderes, als Schaden und Nachtheil von ihr zu erwarten habe. Und diese Frage wird im Fortgange unserer Untersuchung sich von selbst beantworten.

Sechstes Capitel.

Weitere Maassregeln zur Schliessung des Handelsstaates.

Durch die beschriebene Maassregel kommt die Regierung in den Besitz alles Weltgeldes, welches bisher im Lande im Umlaufe war. In diesem ihrem Lande bedarf sie von nun an desselben nicht weiter; sie giebt an keinen, der in diesem Lande lebt, das mindeste davon aus. Sie kann daher dasselbe nur noch gegen das Ausland benutzen, und wird, im Inneren gedeckt und sich selbst durchaus genügend, — gegen dieses eine beträchtliche und überwiegende Geldmacht. Sie bediene sich dieser Macht schnell, so lange sie noch Macht bleibt, um die oben (C. 2 u. 3) aufgestellten Zwecke zu erreichen, und der Nation ihren Antheil an allem Guten und Schönen auf der ganzen Oberfläche der grossen Handelsrepublik kräftig zuzueignen.

Man sieht, dass ich voraussetze, das Land sey noch nicht durchaus verarmt und vom Weltgelde entblösst. Je mehr dessen noch im Umlaufe ist, desto besser. Ein völlig verarmter Staat ist freilich, um nur noch irgend ein Tauschmittel zu haben, genöthigt, ein Landesgeld, etwa Papier, einzuführen; bei welchem er vielleicht, abermals irrig, und zu seinem eigenen Nachtheile, auf Weltgeld hinweist, als ob er sich dieses einmal wieder verschaffen, und sein Papier damit einlösen wolle. Er wird eben dadurch sich auch von selbst schliessen, indem zwischen ihm und dem Auslande ein ausgebreiteter Handel kaum noch möglich ist. Aber sein Schliessen ist keine Zueignung der Vortheile anderer Länder, sondern ein nothgedrungenes Bescheiden auf seine eigene Armuth. Ihn leitet und treibt die tägliche Noth; bei ihm macht sich alles von selbst, wie es kann. Unserer Regeln bedarf er nicht, und an ihn ist unsere Rede nicht gerichtet.

Ich stelle nach der Reihe die Maassregeln auf, die ein Staat, in welchem noch baares Geld ist, und welcher nicht aus Noth, sondern aus Weisheit ein Landesgeld einführt, zu nehmen hat.

1.

Mit demselben Einen Schlage, durch den er das neue Landesgeld einführt, bemächtige er sich des ganzen Activ- und Passivhandels mit dem Auslande. Dieses geschieht so: Unmittelbar vor der Promulgation des neuen Landesgeldes kauft die Regierung alle im Lande vorhandene ausländische Waare auf, durch ihre, in versiegelten, durch das ganze Land an demselben bestimmten Tage erst zu eröffnenden Befehlen dazu verordnete Beamte. Die Absicht dieses Aufkaufs ist theils, um den vorhandenen Vorrath, sowie das gegenwärtige Bedürfniss dieser Waaren genau zu erfahren, theils, um sich der Gesetzgebung über die Preise derselben zu bemächtigen. — Die Waare bleibt begreiflicherweise liegen, da wo sie liegt, und wird verkauft durch dieselben, durch welche sie ohnedies verkauft worden wäre; nur von nun an nicht mehr auf Rechnung des vorigen Besitzers, sondern auf Rechnung der Regierung, d. h. um diejenigen Preise, welche die

Regierung zufolge ihrer ferneren Zwecke auf jede setzt. Z. B. die Preise der Waaren, welche hinführo ganz wegfallen sollen, können erhöht, und von Zeit zu Zeit noch mehr erhöht, andere herabgesetzt werden. Die Regierung berechnet sich mit dem Kaufmanne, und ersetzt ihm den durch ihre Preisbestimmung verursachten Verlust, oder zieht den durch dieselbe Preisbestimmung veranlassten Gewinn, unmittelbar nach Promulgation des Landesgeldes, in diesem Gelde.

Die Richtigkeit der Angaben dieser ausländischen Waarenvorräthe, an welcher dem Staate sehr viel liegt, werden allenfalls durch Visitation — die allerletzte, welche von nun an nöthig seyn wird, — und durch Androhung schwerer Bestrafung unrichtiger Angaben, erzwungen.

Zugleich mit der Geldacte im Lande erscheint ein Manifest der Regierung durch das ganze Ausland, in welchem alle Ausländer aufgefordert werden, die Geldgeschäfte, die sie mit irgend einem Bewohner des zu schliessenden Staates haben, binnen einer gewissen Zeit bei der Regierung anzubringen, und mit dieser abzuthun; bei Strafe des Verlustes ihrer Anforderungen: ebenso sind die Inländer aufgefordert, alle ihre Anforderungen an irgend einen Ausländer der Regierung zu übergeben, und sie durch diese abthun zu lassen. Ferner werden die Ausländer gewarnt, vom Tage der Erscheinung dieses Manifestes an, mit keinem Bewohner des zu schliessenden Staates unmittelbar, ohne ausdrückliche Erlaubniss und Dazwischenkunft der Regierung, sich in Handelsgeschäfte einzulassen; indem die letztere sie mit allen auf diese Weise entstandenen Schuldforderungen durchaus abweisen werde. — Die Regierung tritt gegen den Ausländer für das Vergangene ganz in die Verbindlichkeit des Privatmannes ein, mit welchem der erstere contrahirte; leistet und lässt sich leisten, alles was ihm oder von ihm geleistet werden sollte. Inwiefern etwa der Privatmann insolvent seyn sollte, ist der Strenge nach die Regierung freilich nicht verbunden, seine Verbindlichkeit zu erfüllen, indem ja der Ausländer es ursprünglich nur mit dem Privatmanne zu thun hatte, diesem, keinesweges aber der Regierung, creditirte, von diesem nicht würde bezahlt worden seyn, und kein Recht hat, von der für ihn ganz zufälligen Dazwischenkunft der Regierung Vortheile zu ziehen. Es ist ihr zu überlassen, was sie für die Ehre der Nation thun wolle; besonders da sie durch die Befriedigung des Ausländers, obgleich dieselbe ihr nicht ersetzt wird, wenig verliert, und die wenigen Fälle dieser Art, die da eintreten könnten, gegen ihre übrigen Geschäfte höchst geringfügig sind.

Die Regierung zahlt oder zieht, in dieser Berichtigung, vom Ausländer *Weltgeld*; zahlt an den Bürger, oder zieht von ihm statt desselben *Landesgeld*.

Ein anderes wichtiges Geschäft: der Betrag des vorläufig mit dem Auslande noch zu treibenden Handels wird festgesetzt, d. h. es wird bestimmt, welche Arten von Waare, welches Quantum derselben für jedes Jahr, und auf wie lange überhaupt noch, wieviel davon auf jeden District, und für jedes Handelshaus, noch aus dem Auslande gebracht, oder in dasselbe ausgeführt werden solle. Diesen Handel treibt von nun an nicht mehr die Privatperson, sondern der Staat. Mag zwar der Kaufmann, der seine Correspondenten im Auslande hat, und die Quellen seiner Waaren am besten kennt, nach wie vor die ihm nach dem soeben erwähnten Ueberschlage zu verstattende ausländische Waare verschreiben: aber seiner Verschreibung muss die Approbation der Regierung etwa durch ein besonderes, für diesen Zweck zu errichtendes Handelscollegium beigefügt seyn, und der Ausländer wisse, durch das oben erwähnte Manifest, dass er nur unter Bedingung dieser Approbation, und durch sie, eine rechtliche Anforderung auf die Bezahlung erhält. Der Ausländer zieht seine Bezahlung in Weltgelde von der Regierung, sobald die Waare abgeliefert ist; der Inländer bezahlt sie an die Regierung in Landesgelde, gleichfalls, sobald sie abgeliefert ist: denn die Regierung giebt keinen Credit, und alle Handelsschwindeleien, welche ohnedies gegen eine wohlgeordnete Staatswirthschaft laufen, sollen mit der Schliessung des Staates zugleich ihre Endschaft erreichen.

Wie viel oder wie wenig die Regierung an den Ausländer für die Waare zahle, — der Inländer bezahlt sie nicht nach

Maassgabe dieses Preises, sondern nach Maassgabe desjenigen, um welchen er nach dem Gesetze im Lande verkaufen muſs, mit Rücksicht auf seinen eigenen billigen Unterhalt, während er sie verkauft. Auf ihre Bereicherung muss hiebei die Regierung gar nicht denken, sondern ihre höheren Zwecke stets im Auge behalten: Waaren, die hinführo ganz wegfallen sollen, periodisch vertheuern, solche, in Rücksicht welcher die Unterthanen in Versuchung kommen könnten, sie durch Schleichhandel unmittelbar aus dem benachbarten Auslande zu ziehen, sogar wohlfeiler verkaufen lassen, als irgend jemand sie im Auslande haben kann. Sie verliert dabei nichts, als ein Stückchen ihres mit leichter Mühe zu machenden Geldes, und könnte nichts gewinnen, als eben ein solches Stückchen Geld.

Ebenso mit der in das Ausland noch auszuführenden inländischen Waare. Mag doch der ausländische Kaufmann, der die Quellen der Waare im Inlande kennt, nach wie vor unmittelbar von seinem bisherigen Correspondenten verschreiben; nur wisse er, dass er diese Verschreibung zunächst an das oben erwähnte Handelscollegium zu senden, und eine Anweisung auf die Bezahlung im Weltgelde beizulegen habe. Erst von diesem Collegium aus, und mit dessen Bewilligung versehen, geht sie an das inländische Handelshaus, welches letztere, nach Ablieferung der Waare in den Seehafen oder die Grenzhandelsstadt, die Bezahlung derselben von der Regierung in Landesgelde erhält. Wie theuer oder wie wohlfeil die Regierung diese Waare vom Ausländer bezahlt bekomme; der Inländer erhält von ihr den durch das Gesetz bestimmten Landespreis. — Um über diese Gesetze wegen der Ausfuhr halten zu können, würde freilich eine strenge Aufsicht in den Seehäfen und Grenzstädten nöthig seyn, welche nichts aus dem Lande gehen liesse, für dessen Ausfuhr nicht die Bewilligung des Handelscollegiums vorgewiesen würde; eine Maassregel, welche die Nation sich um so eher gefallen lassen könnte, da sie jetzt zum letztenmale angewendet wird, und der Zustand, der sie nothwendig macht, nur vorübergehend ist,

II.

Die Absicht, um welcher willen die Regierung sich des Handels mit dem Auslande bemächtigte, war die, um diesen Handel periodisch zu vermindern, und ihn nach einer bestimmten Zeit ganz aufhören zu lassen. Sie muss sonach solche Maassregeln nehmen, dass dieser Zweck sicher und bald erreicht werde. Sie muss planmässig zum Ziele fortschreiten, und keinen Zeitpunct ohne Gewinn für ihren Zweck verstreichen lassen.

Mit jedem Jahre muss die Einfuhr aus dem Auslande sich vermindern. Von denjenigen Waaren, welche weder ächt, noch in einer stellvertretenden Waare im Lande hervorgebracht werden können, bedarf das Publicum von Jahr zu Jahre weniger, da es sich ja derselben ganz entwöhnen soll, auch zu dieser Entwöhnung durch die immer steigenden Preise derselben thätig angehalten wird. Die Einfuhr und der Gebrauch solcher Waaren, die nur auf die Meinung berechnet sind, kann sogar auf der Stelle verboten werden. Ebenso vermindert sich das Bedürfniss solcher Waaren aus dem Auslande, welche selbst, oder deren stellvertretende hinführo im Lande hervorgebracht werden sollen; indem ja die inländische Production und Fabrication planmässig und durch Berechnung geleitet, und nicht mehr dem blinden Zufalle überlassen, immerfort steigt, sonach das ausländische durch inländisches ersetzt wird.

Ebenso vermindere sich die Ausfuhr. Zuvörderst die der Producte, wenn bisher welche ausgeführt wurden; indem ja fortdauernd die Anzahl der Fabricanten, die dieselben im Lande verarbeiten, oder verzehren, zunimmt, auch die Production auf neue Producte, als stellvertretende der abzuschaffenden ausländischen gelenkt wird. Ebenso die der Fabricate, denn die Regierung vermindert planmässig diejenigen Fabriken, welche auf den Absatz in das Ausland berechnet waren, und widmet die Hände, die bisher für den Fremden arbeiteten, auf eine schickliche Weise Arbeiten für den Inländer. Sie geht ja nicht darauf aus, um ein Handelsübergewicht zu erhalten, welches eine sehr gefährliche Tendenz ist, sondern um die Nation ganz unabhängig und selbstständig zu machen.

III.

Um diese Unabhängigkeit vom Auslande, nicht bei Dürftigkeit, sondern bei dem höchst möglichen Wohlstande, der Nation zu verschaffen, hat die Regierung an dem eingezogenen Weltgelde das wirksamste Mittel: um für dieses Geld von den Kräften und den Hülfsmitteln des Auslandes so viel zu leihen, und zu kaufen, als sie nur immer brauchen kann. Sie ziehe um jeden Preis aus dem Auslande grosse Köpfe in praktischen Wissenschaften, erfindende Chemiker, Physiker, Mechaniker, Künstler und Fabricanten an sich. Sie bezahle, wie keine andere Regierung kann, so wird man sich drängen, ihr zu dienen. Sie mache mit diesen Ausländern einen Vertrag auf Jahre, innerhalb welcher sie ihre Wissenschaft und Kunst in das Land bringen und die Inländer unterrichten, und bei ihrem Abzuge ihre Belohnung in Weltgelde, gegen das bisher an sie ausgezahlte Landesgeld ausgewechselt erhalten. Ziehen sie bereichert mit dem, was in ihrem Vaterlande gilt, in dasselbe zurück! Oder wollen sie bleiben und sich einbürgern, so ist es desto besser: nur lasse man ihnen freie Wahl, und verbürge sie ihnen gleich im Anfange feierlich. — Man kaufe die Maschinen des Auslandes, und mache sie im Lande nach. Geldverheissung siegt über jedes Verbot.

Nachdem ausgemacht ist, welche Zweige der Kunst in das Land eingeführt werden können, befördere die Regierung die Production besonders auch in Rücksicht des rohen Stoffes für jene Kunstzweige, zur Erbauung des stellvertretenden, wenn der ächte in diesem Klima nicht erbaut werden kann, zur Veredlung des bisher üblichen. Fast jedes Klima hat seine eigenen Stellvertreter für jedes ausländische Product, nur dass der erste Anbau die Mühe nicht lohnt.*) Die Regierung, von welcher wir reden, kann sie belohnen, denn sie hat keinen Aufwand zu scheuen. Sie ziehe jedes Product, dessen vortheilhafter Anbau, jede edlere Thierart, deren Erziehung im Lande wahrscheinlich ist, herein in dasselbe. Sie lasse

---

*) Z. B. an baumwollene Zeuge hat unser Zeitalter sich sehr gewöhnt,

---

sie haben eigene Bequemlichkeiten, und es wäre nicht ohne einige Härte, dieselben gänzlich abzuschaffen. Nun wächst die wahre Baumwolle in den nördlichen Ländern nicht, und es ist gar nicht darauf zu rechnen, dass die Bewohner der Länder, in denen sie wächst, fortdauernd uns dieselbe unverarbeitet werden zukommen lassen. Ich würde sonach allerdings verlangen, dass ein schliessender nördlicher Staat die Einfuhr der indischen, levantischen, maltesischen Baumwolle untersagte, ohne uns doch der baumwollenen Zeuge zu berauben. Aber tragen nicht mehrere Grasarten, Stauden, Bäume in unseren Klimaten eine wohl ebenso feine, und durch Cultur noch sehr zu veredelnde Wolle? Ich erinnere mich gehört zu haben, dass vor mehreren Jahren in der Oberlausitz aus lauter inländischen Producten ein Stück Zeug verfertigt worden, das dem besten ausländisch baumwollenen Zeuge geglichen oder es übertroffen. — „Aber die Aufsuchung dieser zerstreuten Wolle, die Zubereitung derselben, u. s. w. kostet weit mehr, als die ausländische Wolle, wenn sie bei uns ankommt." Ich zweifle nicht daran, so wie die Sachen gegenwärtig stehen. Aber wenn ihr z. B. die euch bekannte wollenreichste Grasart des Landes ordentlich säetet, sie durch alle in des Menschen Gewalt stehende Mittel veredeltet, zweckmässige Werkzeuge zur Einsammlung und Zubereitung dieser Art von Wolle erfändet, so würdet ihr vielleicht nach Verlauf einiger Jahre eine ebenso wohlfeile Wolle, als die ausländische, und vielleicht noch überdies an dem Saamen der Grasart ein neues, gesundes und wohlschmeckendes Nahrungsmittel gewinnen. Was vermag nicht der Mensch durch Cultur aus der unscheinbarsten Pflanze zu machen? Sind nicht unsere gewöhnlichen Getreidearten, ursprünglich Gras, — durch ihren Anbau seit Jahrtausenden in den mannigfaltigsten Klimaten, so veredelt und verwandelt worden, dass man die wahre Stammpflanze in der wilden Vegetation nicht wiederzufinden vermag! Wohl; aber unsere Generation ist so sehr im Gedränge wahrer und erkünstelter Bedürfnisse, dass wir auf jahrelange Operationen und auf Versuche, die zuletzt doch misslingen könnten, keine Zeit noch Mühe zu verwenden haben. Wir müssen bei dem durchaus bekannten, sicheren, die Mühe auf der Stelle belohnenden stehen bleiben. Aus diesem Gedränge eben rettet sich ein Staat durch die angezeigte Maasregel: er hat Vermögen genug, auf seine eigenen Kosten alles zu versuchen, und den Erfolg ruhig zu erwarten. Im Lande kostet es ihm nichts weiter, als ein Stück Geld, das er mit leichter Mühe verfertigt; im Auslande ein Stück Geld anderer Art, das mit der Zeit seinen Werth ganz verlieren wird.

keinen Versuch mit ihnen, sowie mit der Veredelung der alten einheimischen Producte, selbst im Grossen, unangestellt bleiben.

Es giebt hierin ein bestimmtes Ziel, dessen Erreichung vor der völligen Verschliessung des Staates die Regierung sich vorsetzen muss: dieses, dass alles, was im Zeitpuncte der Verschliessung irgendwo auf der Oberfläche der grossen Handelsrepublik hervorgebracht wird, von nun an im Lande selbst hervorgebracht werde, inwiefern es in diesem Klima irgend möglich ist. Dieses Ziel habe sie gleich vom Anfange im Auge: auf dasselbe hin arbeite sie planmässig, nach Maassgabe desselben lenke sie den vorläufig noch zu verstattenden Handel mit dem Auslande. Ist dieses Ziel erreicht, dann schliesst sich der Staat; und die weitere Vervollkommnung aller menschlichen Geschäfte geht in demselben von nun an, abgesondert von der übrigen Welt, nach einem so guten Anfange ihren Gang rasch fort.

IV.

Zu gleicher Zeit, da diese Maassregeln ausgeführt werden, rücke der Staat ein in seine natürlichen Grenzen.

Ich enthalte mich gewisser hieher einschlagender Untersuchungen, die leicht gehässig werden können, und von den Philosophen fast immer nur einseitig geführt worden, und bemerke bloss folgendes:

Die Regierung, von welcher wir reden, hat vermöge ihres Geld-Reichthums das Vermögen, sich so zu rüsten, von den Hülfsmitteln und Kräften des Auslandes auch zu diesem Zwecke soviel an sich zu kaufen und zu dingen, dass ihr kein Widerstand geleistet werden könne; so, dass sie ihre Absicht ohne Blutvergiessen und beinahe ohne Schwertschlag erreiche, und dass ihre Operation mehr ein Occupationszug sey, als ein Krieg.

Unmittelbar nach der Occupation werde in den hinzugekommenen Provinzen dieselbe Geldoperation vorgenommen, wie im Mutterlande; und dieser folgen die in demselben herrschenden Verbesserungen des Ackerbaues und der Fabriken, Durch das erstere Mittel werden die neuen Bürger kräftigst an das Mutterland gebunden, indem ihnen das Mittel, mit anderen zu verkehren, entrissen wird. Durch das letztere, welches offenbar ihren höheren Wohlstand beabsichtiget und befördert, werden sie ihrer neuen Regierung befreundet.

Es dürfte zweckmässig seyn, einen Theil der Bewohner der neuen Provinzen durch freundliche Mittel in das Mutterland zu ziehen, an deren Stelle aus dem Mutterlande andere in die neuen Provinzen zu schicken: und so die alten und die neuen Bürger zu verschmelzen. Auch in Rücksicht des Ackerbaues und der Industrie dürfte diese Verschmelzung von guten Folgen seyn, da ja vorausgesetzt worden, dass die neuen Provinzen auch mit um ihrer natürlichen Verschiedenheit willen zum Mutterlande gehörten, und mit ihm ein vollendetes System der Production ausmachten. Bringen diese neuen Unterthanen das, was an ihrer Verfahrungsart bei Ackerbau und Kunst vorzüglich ist, in das Mutterland; indess die alten Bewohner des letzteren das, was sie besser verstehen, in die neuen Provinzen übertragen!

Sowie die Occupation vollendet ist, erscheine ein Manifest der Regierung an alle Staaten, in welchem sie über die Gründe dieser Occupation, nach den hier aufgestellten Grundsätzen, Rechenschaft ablegt, und durch diese Grundsätze selbst, die von nun an für sie nicht weiter anwendbar sind, die Bürgschaft leistet, feierlich sich verbindet und versichert: dass sie an keinen politischen Angelegenheiten des Auslandes von nun an weiter Antheil haben, keine Allianz eingehen, keine Vermittelung übernehmen, und schlechthin unter keinem Vorwande ihre gegenwärtige Grenzen überschreiten werde.

Siebentes Capitel.

Erfolg dieser Maassregeln.

Nachdem im Innern der Ackerbau und die Fabriken auf den beabsichtigten Grad der Vollkommenheit gebracht, das Verhältniss jener beiden zu einander, des Handels zu beiden, und der öffentlichen Beamten zu allen dreien, berechnet, geordnet und festgesetzt ist; in Beziehung auf das Ausland der Staat in seine Grenzen eingerückt ist, und von keinem Nachbar etwas zu fordern, noch auch an ihn abzutreten hat, tritt die völlige Schliessung des Handelsstaates, und die ganze in unserem ersten Buche beschriebene Verfassung des öffentlichen Verkehrs ein. Das Volk befindet sich, zufolge der vor der Schliessung gemachten Verbesserungen, in einem beträchtlichen Wohlstande, und von diesem Wohlstande geniessen alle ihren geziemenden Theil. Was irgend ein Bürger bedarf, und haben soll, hat sicher irgend einer seiner Mitbürger, welcher auf sein Bedürfniss berechnet ist, und der erstere kann es erhalten, sobald er will. Was irgend einer übrig hat, bedarf sicher irgend ein anderer, dessen Bedürfniss auf den Ueberfluss des ersteren berechnet ist, und der erstere kann es bei diesem anbringen, sobald er will. Jedes Stück Geld, das einer an sich bringt, bleibt ihm und seinen Enkeln und Urenkeln für ewige Zeiten ganz sicher dieser bestimmten Waare, z. B. dieses Maasses Korn werth, und er kann es dafür zu jeder Stunde austauschen. Steigen zwar kann der Werth dieses Geldes gegen Waare, aber nie fallen. — Jeder ist bei der Fortdauer seiner Arbeit der Fortdauer seines gewohnten Zustandes sicher. Verarmen und in Mangel kommen kann keiner; ebensowenig seine Kinder und seine Enkel, wenn sie nur soviel arbeiten, als von ihnen nach der allgemeinen Landessitte gefordert wird. Keiner kann bevortheilt werden; keiner bedarf es, einen anderen zu bevortheilen, oder, wenn er es auch aus reiner Liebe zum Betruge wollte, so findet er keinen, gegen den er es vermöchte. — Ich enthalte mich hier gänzlich, einen Blick auf die Folgen zu werfen, die eine solche Verfassung für die Legalität und Moralität des glückseligen Volkes haben müsste, das sich in derselben befände; möchte mir aber wohl erlauben, den Leser zu einer solchen Betrachtung einzuladen.

Es tritt von nun an die völlige Schliessung des Handelsstaates ein, sagte ich. Alles, was im Lande gebraucht oder verkauft wird, ist im Lande erbaut oder gearbeitet, und umgekehrt, alles, was im Lande erbaut oder gearbeitet wird, wird in demselben auch gebraucht und verkauft. Weder der Privatmann, noch, wie von der Einführung des Landesgeldes an, bis zur gänzlichen Schliessung, die Regierung hat den mindesten Handelsverkehr mit dem Auslande. Nur für Einen Fall liesse sich die Beibehaltung einiges ausländischen Handels denken; für folgenden: der Anbau eines Productes, — sey es der Wein, — ist in Einem Klima, z. B. in den sehr nördlich gelegenen Ländern, obgleich nicht durchaus unmöglich, doch sehr unvortheilhaft, dagegen in einem anderen, etwa im südlichen Frankreich, höchst vortheilhaft. Nun ist hinwiederum im nördlichen Klima etwa der Anbau des Korns sehr vortheilhaft. Zwischen solchen, durch die Natur selbst zu einem fortdauernden Tauschhandel bestimmten Staaten könnte der Handelsvertrag errichtet werden, dass der eine zu ewigen Zeiten für den anderen diese bestimmte Quantität Wein, der andere diese bestimmte Quantität Korn erbauen wolle. Es müsste hiebei von keiner Seite auf Gewinn, sondern auf die absolute Gleichheit des Werthes gesehen werden; es bedürfte daher für diesen Handel, den die Regierungen selbst, keinesweges Privatpersonen zu führen haben, auch keines Geldes, sondern nur der Abrechnung. Die bleibenden Preise garantirt dem Bürger die Regierung: die Fortdauer des Tausches die Natur, da ja der Voraussetzung nach, dieser Tausch vortheilhaft für beide Staaten ist, und beide einer des anderen gegenseitig bedürfen.

Auch bleibt ein Fall übrig, in welchem, sowohl während des Verschliessens als nach der völligen Verschliessung des Staates, die Einwohner des Weltgeldes bedürfen könnten: der Fall der Auswanderung und der Reisen in fremde Länder. Die Regierung müsste bei Promulgation des neuen Geldes die Versicherung von sich geben, dass sie in diesem Falle das letztere gegen Weltgeld zu dem Verhältnisse, als beides zur Zeit der Promulgation gegen einander gestanden, einwechseln werde.

Eine beträchtliche Emigration wäre höchstens im Anfange zu befürchten, von Personen, welchen die neue Ordnung, welche allein wahre Ordnung ist, lästig, drückend, pedantisch vorkommen würde. An ihren Personen verliert der Staat nichts. Das durch ihre Auswanderung der Regierung entzogene Geld würde im Verhältnisse gegen das Ganze nicht beträchtlich seyn. Sie können höchstens nur soviel ziehen, als im Zeitpuncte der Geldveränderung baares Geld in ihren Händen war. Die Regierung zieht, was in Aller Händen ist: da die Auswandernden denn doch die wenigeren sind, so ist auch ihr Geld bei weitem der geringste Theil des Vorhandenen. — Soviel wirklich baares Geld in ihren Händen war, habe ich gesagt; denn nach der Geldveränderung Producte oder Ländereien zu verkaufen, und den Werth dieser von der Regierung in Weltgelde zu ziehen, soll ihnen nicht erlaubt werden. Ob etwas dieser Art geschehen ist, weiss die Regierung aus ihren Handelsbüchern, und der Ertrag eines solchen Verkaufes wird nicht ausgewechselt. Höchstens können sie dafür die Interessen lebenslänglich in das Ausland erhalten. Der Stamm, als Bestandtheil des Nationalvermögens, bleibt im Lande, und fällt an ihre nächsten nicht ausgewanderten Erben.

Zu reisen hat aus einem geschlossenen Handelsstaate nur der Gelehrte und der höhere Künstler: der müssigen Neugier und Zerstreuungssucht soll es nicht länger erlaubt werden, ihre Langeweile durch alle Länder herumzutragen. Jene Reisen geschehen zum Besten der Menschheit und des Staates; weit entfernt, sie zu verhindern, müsste die Regierung sogar dazu aufmuntern, und auf öffentliche Kosten Gelehrte und

Künstler auf Reisen schicken. Während der Verschliessung treibt die Regierung selbst noch Handel, steht mit dem Auslande in Berechnung, und kann auf dasselbe leicht Anweisungen geben. Dass sie der einzige Banquier für das Ausland ist, ergiebt aus dem obigen sich von selbst. Nach vollendeter Schliessung müsste sie freilich, so lange Gold und Silber im Auslande noch gilt, und sie selbst welches besitzt, dieses hergeben, oder im Auslande anweisen. — Jedoch, ob dieses noch gelte, oder ob es rundherum abgeschafft sey: es bietet sich von selbst die beste Auskunft dar. Es ist zu erwarten, dass in dieses geschlossene Land, den Sitz des blühendsten Ackerbaues, der Fabriken, der Künste, wohl ebenso viele Ausländer, die da wissen, was sie auf Reisen zu suchen haben, kommen werden, als Einheimische aus demselben in das Ausland reisen. Diese bedürfen während ihres Aufenthaltes im Lande des Landesgeldes, das sie nur durch Anweisungen auf die Regierung bekommen können. Dadurch erhält die letztere Schuldforderungen im Auslande, auf die sie ihre reisenden Bürger anweisen könne. Es ist zu erwarten, dass im Ganzen beides gegen einander aufgehen werde.

Das Verhältniss des Volkes zur Regierung, und in einem monarchischen Staate zur regierenden Familie, ist durchaus glücklich. Die Regierung wird wenig Abgaben zu erheben haben, denn sie wird wenig bedürfen. Zwar hat sie fortdauernd eine Menge Geschäfte, Berechnungen und Aufsichten zu führen, um das Gleichgewicht im öffentlichen Verkehr, und im Verhältniss aller zu allen unverrückt zu erhalten, welche die gegenwärtigen Regierungen nicht haben. Aber es ist nicht zu glauben, dass ihr Personale auch nur so zahlreich seyn werde, als es bei der hergebrachten Lage der Dinge ist. Die Leichtigkeit der Staatsverwaltung, sowie aller Arbeit, hängt davon ab, dass man mit Ordnung, Uebersicht des Ganzen, und nach einem festen Plane zu Werke schreite; dass das vollbrachte nun auch wirklich vollbracht sey, und nicht wieder von neuem angefangen werden müsse; ferner, dass man sich nichts vorsetze, das nur den Widerstand reizt, und doch nie durchgesetzt werden kann. Diese feste Ordnung der Geschäfte ist in dem beschriebenen Staate, und es wird nichts befohlen, wozu man nicht durch die natürlichsten Mittel nöthigen kann.

Ferner bedarf dieser Staat nicht mehr stehender Truppen, als zur Erhaltung der inneren Ruhe und Ordnung nöthig sind; indem er keinen Eroberungskrieg führen will, und, da er auf allen Antheil an den politischen Verhältnissen anderer Staaten Verzicht geleistet hat, einen Angriff kaum zu fürchten hat. Für den letzteren äusserst unwahrscheinlichen Fall übe er alle seine waffenfähige Bürger in den Waffen.

Die wenigen Abgaben, welche die Regierung für diese Zwecke braucht, können, zufolge der Einrichtung des öffentlichen Handels, auf eine leichte, natürliche, und für die Unterthanen durchaus nicht drückende Weise gezogen werden.

Aus denselben Gründen ist nicht zu befürchten oder zu vermuthen, dass sie jemals der willkürlichen Vermehrung der circulirenden Geldmasse sich als eines Bereicherungsmittels bedienen werde. Wozu in aller Welt könnte sie doch dieser Vermehrung ihres Reichthums sich bedienen wollen? Was sie nicht nur zur Nothdurft, sondern sogar zum Ueberflusse bedarf, kann sie auf die leichteste Weise herbeibringen. Jenes Bereicherungsmittel aber würde nothwendig Unordnung, nicht zu berechnende Abweichungen von den Berechnungen, auf welche die Staatsverwaltung sich gründet, und eben dadurch eine Unsicherheit, Verwirrung, und Schwierigkeit dieser Verwaltung selbst hervorbringen, deren Druck zu allererst auf die Regierung selbst fallen würde.

Die Hauptquelle des Misvergnügens der Unterthanen gegen ihre Regierung, die Grösse der Auflagen, die oft drückende Weise, sie zu erheben, und die Verpflichtung Militärdienste zu leisten, ist dadurch abgeleitet und aufgehoben.

Die Regierung des beschriebenen Staates hat selten zu strafen, selten gehässige Untersuchungen anzustellen. Die Hauptquelle der Vergehungen von Privatpersonen gegen einander, der Druck der wirklichen Noth, oder die Furcht der zukünftigen, ist gehoben: und eine grosse Anzahl von Vergehungen sind durch die eingeführte strenge Ordnung ganz unmöglich gemacht. Verbrechen gegen den Staat, Aufwiegelung und Aufruhr ist ebensowenig zu befürchten. Es ist den Unterthanen wohl, und die Regierung ist die Wohlthäterin gewesen.

Der erste Staat, der die beschriebenen Operationen vorzunehmen wagt, wird so in die Augen fallende Vortheile davon haben, dass sein Beispiel von den übrigen Staaten bald nachgeahmt werden wird. Aber nur der, welcher zuerst kommt, hat davon die grössten Vortheile. So wie dieser sein Gold- und Silbergeld in die übrige Welt ausströmt, verliert dieses in derselben, weil dessen mehr wird. Wie ein zweiter ihm nachfolgt, verliert dasselbe noch mehr an seinem eingebildeten Werthe, und sofort, bis alle Staaten ihr eigenes Landesgeld haben, und Gold und Silber nirgend mehr Geld ist, sondern Waare wird, und nur nach seinem wahren inneren Werthe geschätzt. Deswegen braucht der erste schliessende Staat seines Goldes oder Silbers nicht zu schonen; je früher er es ausgiebt, desto mehr erhält er dafür: späterhin wird es ganz zu seinem inneren wahren Werthe herabsinken. Der hierin der erste ist, gewinnt am meisten: jeder, der später kommt, um so viel weniger, als er später kommt.

Es ist klar, dass unter einer so geschlossenen Nation, deren Mitglieder nur unter einander selbst, und äusserst wenig mit Fremden leben, die ihre besondere Lebensart, Einrichtungen und Sitten durch jene Maassregeln erhält, die ihr Vaterland und alles Vaterländische mit Anhänglichkeit liebt, sehr bald ein hoher Grad der Nationalehre, und ein scharf bestimmter Nationalcharakter entstehen werde. Sie wird eine andere, durchaus neue Nation. Jene Einführung des Landesgeldes ist ihre wahre Schöpfung.

Achtes Capitel.

Eigentlicher Grund des Anstosses, den man an der vorgetragenen Theorie nehmen wird.

Die Einwürfe, welche man gegen einzelne Theile unserer Theorie machen könnte, habe ich im Verlaufe der Untersuchung zu heben gesucht. Aber bei einem grossen Theile der Menschen fruchtet es nichts, dass man mit ihnen auf Gründe eingehe, indem ihre ganze Denkart nicht nach Gründen, sondern durch den blinden Zufall zu Stande gekommen ist, sie den ihnen dargebotenen Faden in jedem Augenblicke wieder verlieren, vergessen, was sie soeben gewusst und eingesehen haben, und woraus man gegenwärtig folgert, und so immer wieder zu der gewohnten Denkweise zurückgerissen werden. Können diese auch gegen keinen der Theile, aus denen das Ganze besteht, etwas vorbringen, so bleiben sie doch dem Ganzen abgeneigt.

Oft ist es nützlicher, den ihnen selbst verborgenen Grund ihrer Denkart aufzusuchen, und vor ihre Augen zu stellen. Werden auch die schon — gemachten Männer dadurch nicht gebessert, so kann man doch hoffen, dass diejenigen, die noch an sich bilden, und die künftigen Generationen, die Fehler und Irrthümer der vorhergehenden vermeiden werden.

So halte ich folgendes für den wahren Grund, warum die hier aufgestellten Ideen vielen innigst misfallen, und sie es nicht aushalten werden, denjenigen Zustand der Dinge sich zu denken, den diese Ideen beabsichtigen: Es ist ein gegen den Ernst und die Nüchternheit unserer Vorfahren abstechender charakteristischer Zug unseres Zeitalters, dass es spielend mit der Phantasie umherschwärmen will, und dass es, da nicht viel andere Mittel sich vorfinden, diesen Spieltrieb zu befriedigen, sehr geneigt ist, das Leben in ein Spiel zu verwandeln. Einige Zeitgenossen, die diesen Hang gleichfalls bemerkten, und selbst weder poetische noch philosophische Naturen waren, haben der Poesie und Philosophie die Schuld dieser Erscheinung aufgebürdet, da doch die erstere jenen auf etwas anderes ableitet, und die letztere ihn, inwiefern er auf das Leben geht, bestreitet. Wir glauben, dass er ein durch die blosse Natur herbeigeführter nothwendiger Schritt auf der fortrückenden Bahn unseres Geschlechtes sey.

Zufolge dieses Hanges will man nichts nach einer Regel, sondern alles durch List und Glück erreichen. Der Erwerb, und aller menschliche Verkehr soll einem Hazardspiele ähnlich seyn. Man könnte diesen Menschen dasselbe, was sie durch Ränke, Bevortheilung anderer, und vom Zufalle erwarten, auf dem geraden Wege anbieten, mit der Bedingung, dass sie sich nun damit für ihr ganzes Leben begnügten, und sie würden es nicht wollen. Sie erfreut mehr die List des Erstrebens, als die Sicherheit des Besitzes. Diese sind es, die unablässig nach Freiheit rufen, nach Freiheit des Handels und Erwerbes, Freiheit von Aufsicht und Polizei, Freiheit von aller Ordnung und Sitte. Ihnen erscheint alles, was strenge Regelmässigkeit und einen festgeordneten, durchaus gleichförmigen Gang der Dinge beabsichtigt, als eine Beeinträchtigung ihrer natürlichen Freiheit. Diesen kann der Gedanke einer Einrichtung des öffentlichen Verkehrs, nach welcher keine schwindelnde Speculation, kein zufälliger Gewinn, keine plötzliche Bereicherung mehr stattfindet, nicht anders als widerlich seyn.

Lediglich aus diesem Hange entsteht jener Leichtsinn, dem es mehr um den Genuss des laufenden Augenblickes, als um die Sicherheit der Zukunft zu thun ist, dessen Hauptmaximen diese sind: es wird sich schon finden, wer weiss, was indessen geschieht, was für ein Glücksfall sich ereignet; dessen Lebensweisheit bei Einzelnen, und Politik bei Staaten in der Kunst besteht, sich nur immer aus der gegenwärtigen Verlegenheit zu helfen, ohne Sorge für die zukünftige, in die man sich durch das Auskunftsmittel stürzt. Diesem Leichtsinne ist die Sicherheit der Zukunft, welche man ihm verspricht, und die er nie begehrte, kein geltender Ersatz für die Ungebundenheit des Augenblickes, welche allein Reiz für ihn hat.

Wie es nicht leicht irgend einer vernunftwidrigen Denkart an einem vernünftig scheinenden Vorwande fehlt, so auch dieser. So hat man an dem ausgebreiteten Welthandelssysteme uns die Vortheile der Bekanntschaft der Nationen unter einander durch Reisen und Handelschaft, und die vielseitige Bildung, die dadurch entstehe, viel angepriesen. Wohl: wenn wir nur erst Völker und Nationen wären; und irgendwo eine feste Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allseitige, rein menschliche übergehen, und zusammenschmelzen könnte. Aber, sowie mir es scheint, sind wir über dem Bestreben, Alles zu seyn, und allenthalben zu Hause, nichts recht und ganz geworden, und befinden uns nirgends zu Hause.

Es giebt nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe, und bloss und lediglich dem Menschen, als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, ausser der Wissenschaft. Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles übrige unter sich getheilt haben. Diesen Zusammenhang wird kein geschlossener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünstigen, da die Bereicherung der Wissenschaft durch die vereinigte Kraft des Menschengeschlechtes sogar seine abgesonderten irdischen Zwecke befördert. Die Schätze der Literatur des Auslandes werden durch besoldete Akademien eingeführt, und gegen die des Inlandes ausgetauscht werden.

Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erst dieses System allgemein geworden, und der ewige Friede zwischen den Völkern begründet ist, hat das mindeste Interesse einem anderen seine Entdeckungen vorzubehalten; indem ja jeder sie nur innerlich für sich selbst, keinesweges aber zur Unterdrückung anderer, und um sich ein Uebergewicht über sie zu verschaffen, gebrauchen kann. Nichts sonach verhindert, dass die Gelehrten und Künstler aller Nationen in die freiste Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensschlüssen oder Bündnissen; denn dieses alles ist aus der Welt verschwunden. Sie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortschritten der Wissenschaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Gesetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des anderen bei sich einheimisch zu machen.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Vierter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre.

Zweiter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

Ⓥ 17.7.67
18.7.67
mk
Philosophie. Ges. Werke. Fichte

Ma
~~MAXIM~~
~~GORKI~~
~~BIBLIOTHEK~~
~~ALTENBURG~~
~~THÜR.~~

M 304 1952:2783

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige vierte Band der Werke umfasst das *„System der Sittenlehre"* (1798) und die „Vorlesungen über die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (1813), welche zuerst im J. 1820 aus dem Nachlasse veröffentlicht wurden. Als Anhang zu letzterer ist sodann eine gleichfalls früher abgedruckte Rede hinzugefügt worden, deren Inhalt recht eigentlich in das Lehrganze des zuletzt genannten Werkes gehört. Endlich muss noch erwähnt werden, dass die kleine, im J. 1815 erschienene Schrift: *„über den Begriff des wahrhaften Krieges,"* ursprünglich ein Bruchstück der Vorträge über die Staatslehre war, welches, hier in das Ganze und seinen eigentlichen Zusammenhang aufgenommen, von S. 401—430 als zweite Abtheilung jener Vorlesungen wieder abgedruckt ist.

Was nun die beiden ersten Werke betrifft, so könnte es bei dem nächsten Ueberblicke erscheinen, als wenn sie ebenso durch ihren Inhalt, wie durch die Zeit ihrer Abfassung geschieden seyen, dass sie demnach in der Reihenfolge der Werke eher zu trennen, als so nahe zusammenzustellen wären. Dennoch stehen beide, genauer erwogen, in tiefer Beziehung zu einander und mit den im vorigen Bande enthaltenen Werken zur praktischen Philosophie; so wie ihrerseits die „Staatslehre" wiederum in die Werke über Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte (Bd. V. und VII.) überleiten kann.

Ueber diesen Zusammenhang und den allgemeinen Charakter jener beiden Schriften hier daher einige einleitende Worte, die sich jedoch, anders, wie bei den vorhergehenden Banden, aller polemischen Beziehungen enthalten können. Fichte's Sittenlehre hat nemlich, vielleicht mehr als irgend ein anderes seiner Werke, im Ganzen der philosophischen Fortbildung ihre volle, unverkümmerte Wirkung geübt, und so sind hier wenigstens keine Berichtigungen weitverbreiteter und offenbar unzulänglicher Urtheile nöthig. Fast dasselbe gilt von dem zweiten Werke, nur aus dem entgegengesetzten Grunde, indem es, mit Ausnahme einzelner, für die Bedeutung des Ganzen untergeordneter Partien (wie seine Charakteristik Napoleons, des französischen Nationalcharakters u. dgl., wo diese Beachtung gleichfalls nur im Kreise geistreicher Laien, nicht der Fachgenossen stattfand), seit seiner Bekanntmachung wenig Aufmerksamkeit erregt zu haben scheint, und so nun, in den Zusammenhang der sämmtlichen Schriften eingefügt, wohl einem nicht kleinen Theile der Leser einer völlig neuen Schrift gleich erscheinen möchte.

In diesem Zusammenhange ist die Sittenlehre besonders aus *dem* Gesichtspuncte zu betrachten, wie sie einen integrirenden Theil des ganzen Systemes in seiner ersten Gestalt ausmacht. Wirklich bleibt ohne dies Werk eine wesentliche

Lücke im Bilde desselben zurück; aber gerade in diesem Betrachte ist es am Wenigsten benutzt worden, und früherhin hat nur Herbart etwa es bestimmt ausgesprochen, dass ohne dasselbe geradezu der Gipfel und Abschluss dieser idealistischen Weltansicht unerkannt bleibe und sein Verständniss im Ganzen unzulänglich sey.

Wir versetzen uns dafür auf den Standpunct zurück, auf welchen uns das System in den vorigen Bänden durch seinen theoretischen Theil und durch die Rechtslehre gefördert hatte.

Das Princip der ganzen Weltansicht ist die *Identität des Subjectiven und Objectiven*, früher reines oder unendliches Ich, auch Vernunft genannt, in den späteren Darstellungen (seit der Wissenschaftslehre von 1801) als reines oder absolutes Wissen bezeichnet. (Vergl. Sämmtl. Werke Bd. I. Vorrede S. XVIII. ff.).

Dies Princip aber, das allgemeine Licht oder Grundwesen aller Intelligenz, um wirkliches Ich oder „Bewusstseyn" zu werden, bedarf der inneren Begrenzung, daher des ursprünglichen Fixirtseyns in einem unmittelbaren, ebenso begrenzten Bildinhalte innerhalb der Unendlichkeit seines Bildens. Es ist das *Gefühl*, das ursprünglichste Zusammenfallen des Ich und des Nichtich, der factische Ausgangspunct alles Bewusstseyns und der Grund des, ebendarum endlichen, in seiner Unmittelbarkeit durchaus bestimmt und gebunden sich findenden Ich. Hiermit ist der in der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre bloss „postulirte" Anstoss des Nichtich auf das Ich abgeleitet und jene Lücke der Theorie ausgefüllt: so gewiss jene allgemeine Möglichkeit der Intelligenz nemlich zu wirklichem Bewusstseyn sich fortbestimmt, — oder um an die Terminologie der Wissenschaftslehre von 1801 anzuknüpfen: so gewiss die absolute Freiheit des absolut Realen, des Urseyenden in allem Wissen, sich zu wirklichem Wissen zu vollziehen vermag; so kann sich dies wirkliche Bewusstseyn *zunächst* nur in irgend einer urfactischen, nicht weiter erklärbaren Qualitätsbestimmtheit (die Grundqualitäten der Natur und des empfindenden Ich) ergreifen und den Process alles weiteren Wissens daran entzünden. Durch diesen ursprünglichen Selbstverwirklichungsact des reinen oder absoluten Ich wird es zum endlichen, das (endliche) Ich aber in einem als Nicht-ich Gefühlten fixirt, damit zugleich jedoch das absolute, seiner inneren Realität nach *unendliche* Ich in ein *System* von endlichen Ichen (Bewusstseyns- oder Individualitäts-Puncten) zerschlagen. — So weit die Principien des theoretischen Bewusstseyns, von *hier* aus betrachtet.

Aber ebenso unmittelbar wohnt dem endlichen Ich das Bewusstseyn der *Selbstständigkeit* bei, die aus seinem Ursprunge stammt, dem absoluten Ich. Es ist der *Trieb*, welcher es dem Gefühlten entgegen-, aber auch, als der ursprünglichere und wesenhaftere in seiner Unmittelbarkeit, über alles dergleichen hinausführt; der indess durchaus ebenso unwillkürlich und individuell ist, und aus demselben Grunde, wie das Gefühl. Das endliche Ich ist unmittelbar daher Einheit von Gefühl und Trieb, und dies erst der vollständige Ausgangspunct, wie die überall ineinanderwirkenden Grundlagen alles Bewusstseyns. Das Princip des Praktischen ist in unabtrennbarer Verflechtung mit dem Theoretischen nachgewiesen worden.

Hieraus ergiebt sich sogleich ein weiterer Wendepunct: damit ist nemlich das endliche Ich „herausgesetzt aus dem reinen," ihm ungleich oder unangemessen geworden, indem es weder im Gefühle, noch in der Unmittelbarkeit des Triebes (der Naturform der Freiheit), anders sich findet, denn als ein durchaus begrenztes, endliches, in unbegreiflichen Schranken befangenes. Dennoch vermag es nicht anders sich zu finden; dies fordert die nothwendig verendlichende *Form* des Bewusstseyns überhaupt.

Die Unmittelbarkeit des Ich (der Ichе) führt zugleich daher bei sich ihre Unangemessenheit gegen die eigene Idee: sie haben sich zu dieser erst in eigener Entwickelung, durch eigentliche Freiheit, zu erheben: der Mensch *ist* nicht, er besteht nur durch stätige, ununterbrochene Freiheitsthat; einer der folgenreichsten Sätze für praktische Philosophie, wie für alle Einsicht in das Wesen geistiger Dinge. In dieser einfachen Schärfe und umfassenden Geltung hat ihn zuerst, unseres Wissens, dieses System ausgesprochen, wiewohl er im innersten Geiste jedes Idealismus und namentlich auch der Kantschen Philosophie liegt. Bei Fichte ist er der eigentliche Quellpunct seiner ganzen Philosophie, Urtheils- und Denkweise geblieben, wenn auch im allgemeinen Interesse der Wissenschaft zu erinnern ist, dass der theoretische Grund, woraus er jenen Satz herleitet, die absolute *Form* des Bewusstseyns, nicht als der richtige, wenigstens nicht der ausreichende, erscheinen könne. Er selbst besass und erkannte ihn in ursprünglicher Evidenz, denn er war Ausdruck seines Charakters und geistigen Lebens, wie jeder von den Ideen wahrhaft Ergriffene ihn in seinem Selbstbewusstseyn bezeugt und bestätigt findet. Zu seiner umfassenden wissenschaftlichen Begründung dagegen bedarf er einer metaphysisch ausgebildeten Ideenlehre und darauf gegründeten erschöpfenden Psychologie; und hier wird der Kundige und Unbefangene gestehen müssen, dass auch keines der nachher herrschend gewordenen Systeme bis jetzt einer solchen Aufgabe genügt hat. —

Hiermit ist nun überhaupt das Gebiet der praktischen Philosophie eröffnet, in dem erst das wahre Ich gefunden wird. Schon in der Rechtslehre hat sich gezeigt: nur das praktische Ich ist das *reale;* nur der Wille ist der ursprüngliche Ausdruck der *Vernunft*, dasjenige, wodurch das unendliche Ich sich darstellt im endlichen.

Wie nun die Iche, in der unmittelbar factischen Theilung ihres Principes, als freie Individuen und mit gleichgeltender individueller Freiheit, neben einander bestehen können, wie ein *rechtliches* Gemeinwesen dadurch gefordert sey, hat die Rechtslehre gezeigt. Aber darin ist die Freiheit das Trennende vielmehr, als das Verbindende; unmittelbar wirken die Freien gegeneinander; das Recht soll sie auseinanderhalten.

Daher hat erst die Sittenlehre jenen Begriff zu seiner Wahrheit zu führen: die durch rechtliche Freiheit getrennten Individuen wieder zum Bewusstseyn ihrer Einheit und Gemeinschaft *in* der Freiheit zurückzuleiten, das „reine Ich," welches anfangs als allgemeines Princip und Grund der Iche gezeigt wurde, jetzt auch in seiner Selbstrealisation *durch* die Individuen nachzuweisen. Hier kann daher auch die transscendentale Theorie des Bewusstseyns erst vollendet werden; die Sittenlehre ist der Schluss und das Ziel derselben, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen vollständig gezeigt, aber auch jenes in dieses völlig zurückgeführt wird. (Vgl. Sittenlehre S. 254, 55.) Das Ineinsfallen des reinen und des empirischen Ich, wiewohl nur unter der Gestalt einer unendlichen Annäherung, ist allein nemlich in der *Sittlichkeit* möglich. (Wie die Religion in dieser Auffassung sich verhalte, und was noch weiter bei jenem Begriffe zu bedenken sey, wird sich im Nachfolgenden ergeben.)

Diese Aeusserung und Darstellung des reinen im individuellen Ich ist nun das *Sittengesetz*. Im Inhalte seiner unmittelbaren Selbstanschauung nemlich, als jener Einheit individuellen Gefühles und Triebes, erhebt sich das Ich nirgends über seine natürlichen Antriebe und Regungen; auch der *Trieb* daher, die Naturform der Freiheit, kann in seiner Unmittelbarkeit nur auf das Individuum zurücklaufen, *dies* zu seinem Zwecke setzend. Deshalb vermag die Sittlichkeit, der allgemeine Wille, dieser unmittelbaren Selbstanschauung gegenüber, nur als Gebot, Gesetz, zu erscheinen; er kann nur in der Forderung einer unbedingten Unterwerfung des Triebes unter sich bestehen: — der kategorische Imperativ Kants, dessen Form hierdurch abgeleitet worden. (Vergl. Sittenl. S. 233, 34. 254, 55.)

Hiernach ist auch der allgemeine Inhalt des Sittengesetzes zu bestimmen. Das Object, der absolute Zweck desselben, kann überhaupt an sich nichts Individuelles seyn, sondern die *Vernunft schlechthin*. Aber empirisch anschaubar vom individuellen Standpuncte eines jeden Ich ist diese nur in der Gesammtheit aller übrigen Iche; ebenso, wenn ich die Vernunft zum höchsten Objecte meines Handelns machen soll, kann ich sie nur *ausser* mir setzen, d. h. die anderen Iche zum Zwecke meines Handelns machen, niemals mich selbst. Für mich, von meinem *empirischen* Standpuncte, ist das reine Ich, die Vernunft, nur in den übrigen Ichen vorhanden, die praktische Darstellung desselben nur im Handeln für diese Iche möglich.

Hierdurch wird die *Form* und der *Inhalt* des Sittengesetzes auch im Besonderen bestimmt. Das sittliche Ich, jedes in seiner eigenen Selbstanschauung, kann sich nur als Mittel, schlechthin niemals als letzten Zweck seines Handelns erblicken: — dies ist die ausschliessende *Form*, das allgemeine Kriterium des sittlichen Selbstbewusstseyns. Dem *Inhalte* nach kann der sittliche Wille nur darin bestehen, die Vernunft zu realisiren, zunächst in sich, damit wir Werkzeug derselben werden (nur insofern, nur mittelbar, ist jeder Mensch sich selbst Zweck); sodann in Anderen, indem wir ihre Sittlichkeit fördern. Dies also ist die letzte wahre Bestimmung des sittlichen Ich auf empirischem Standpuncte, sich als Mittel für die Sittlichkeit aller Anderen zu wissen. Indem es aber solchergestalt nirgends und in keinerlei Weise sich zum Zwecke seines Handelns macht, sondern die Anderen, indem es jeden auf sich selbst gerichteten Willen aufgiebt, wird es, wenn auch nicht der Macht, doch dem Vorsatze nach, gleich dem reinen Ich: denn nur dies ist, zufolge der absoluten Form des Bewusstseyns, die Weise, wie es in factischer Selbstanschauung jenem sich gleichmachen kann.

So ist einestheils — theoretisch — „durch mich, als *Intelligenz*," das reine Ich, oder die Vernunft, „ausser mich gesetzt:" ich schaue es an in der gesammten Gemeine vernünftiger Wesen. Anderentheils — praktisch — suche ich im Willen und dessen Selbstentäusserung Eins zu werden mit ihm. „Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung" (S. 256.). Eine sehr ausgeführte Pflichtenlehre (§§. 20—33.) ist weitere Analyse dieses Begriffes.

Diese Vergessenheit seiner selbst kann nemlich nur in rüstigem Handeln stattfinden: „diejenigen irren sich, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen und von daher die Vernichtung ihrer Individualität und ihr Zusammenfliessen mit der Gottheit erwarten. Sie wollen nur *sich* vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht aber im Handeln, im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse." (Sittenl. S. 256. Vgl. S. 150, 51.)

Jenes „reine Ich" nemlich ist die *Gottheit*, — nicht etwa nur: es tritt dem Systeme an die Stelle der Gottheit; denn es kann behauptet werden, dass überhaupt keine reinere und tiefere Grundlage für die Idee Gottes zu finden sey, denn die, wo er als Princip aller sittlichen Freiheit und praktischen Begeisterung gedacht wird, sofern nemlich dieser zunächst noch unbestimmte Begriff nach seinen weiteren Bedingungen erschöpft und metaphysisch ausgebildet wird, — was von dem Systeme auch späterhin freilich nicht ausreichend geschehen ist. Immerhin ist in ihm jedoch einer der wichtigsten und belehrendsten Ausgangspuncte gegeben, für eine erschöpfende Ausführung der Idee Gottes von hier aus.

Auch dies dürfte für diese Auffassung nicht irren, Gott als die „absolute Vernunftform" (S. 151.) bezeichnet zu sehen, indem damit eben die in allem endlichen Ich sich verwirklichende (personificirende) reine Vernunft, Form der Subject-Objectivität bezeichnet werden soll, welche zugleich daher alle Fülle geistiger Realität und Begabung in sich schliesst. In demselben Begriffe findet auch der Ausdruck seine Deutung: Jeder, der seinen Willen an das Sittengesetz entäussert habe, „werde Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit

Schonung der Freiheit der Individuen" (S. 256). Das Göttliche, die absolute Vernunft, ist in ihm endliche Person geworden: er ist Eins mit Gott, aber er hat noch die Individuen sich gegenüber mit gleichem Rechte und für gleiche Bestimmung, und so ist auch seine göttliche Autorität an die Schonung ihrer Freiheit gebunden. Diese ist es daher, welche dem Zusammenfliessen der Individuen in die Eine Gottheit trennend entgegensteht, wodurch die „reine Vernunftform" in der Wirklichkeit immer in eine Mannigfaltigkeit von leben getheilt bleibt. Wenn auch die Freiheit Aller die göttliche geworden, so geht sie doch immer vom Mittelpuncte des Individuellen, des Selbstbewusstseyns und der Selbstbestimmung aus: dies ist die in der Wirklichkeit des Bewusstseyns, welche eben das Endliche erzeugt, durchaus unüberwindliche Form.

Von hier aus tritt Fichte daher auch dem möglichen Vorwurfe des Pantheismus entgegen (Sämmtl. Werke Bd. I. S. 416 Note): „Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen. — Aber diese Einheit ist mir unerreichbares Ideal, letzter Zweck, der nie völlig verwirklicht wird." — Und anderswo: „Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, dass sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich" (Sittenl. S. 151.).

So liegt der Endzweck des Vernunftwesens unvermeidlich in einer Unendlichkeit; es ist ein solcher, der nie völlig erreicht wird, aber von welchem es, zufolge seiner absoluten Bestimmung, frei zu seyn, nie ablassen kann. Die

Verwirklichung seiner Freiheit *breitet* sich ihm zu einer *Aufgabe ins Unendliche aus.*

Aber wie kann man überhaupt — fragt Fichte — einem unendlichen Ziele näher kommen? Und hier gelangen die seitdem bekanntgewordenen Bedenken gegen den Begriff eines Progresses ins Unendliche zur Erörterung. Er beantwortet und erledigt dieselben von seinen Prämissen aus völlig genugthuend (S. 150): man rede hier von jener Unendlichkeit, wie von einem Dinge an sich, in äusserer, todter Objectivität. Doch ist sie überhaupt nichts äusserlich Existirendes oder abgesondert Vorhandenes; sie bildet sich dem Bewusstseyn des Ich, indem es stets neue, durchaus bestimmte Zwecke und Aufgaben der Freiheit sich setzt, und so eine unendliche Reihe derselben recht eigentlich aus dem eigenen, substantiell *ewigen* Wesen sich erzeugt. Und ohnehin ist ja in der Wissenschaftslehre schon nachgewiesen worden, wie das Ich aus der ewigen Grundform seines Daseyns und Bewusstseyns Zeit und eine unendliche Zeitreihe sich construiren müsse. Es erhellt daraus ebenso klar, als unwidersprechlich, was es überhaupt mit jener äusserlichen Unendlichkeit, in dieser, wie in allen ihren Formen, eigentlich auf sich habe. —

Ueberblicken wir nun von hier aus die ganze Weltansicht, wie weit sie das System in dieser Gestalt entwikkelt hat: so lässt sich, was bei den Bestimmungen über die Idee Gottes und sein Verhältniss zum endlichen Ich in seiner sittlichen Verwirklichung, für den ursprünglichen Wahrheitssinn, selbst für das tiefere speculative Bedürfniss, ungenügend bleibt, — dennoch nicht gerade als ein bestimmt zu formulirender Irrthum bezeichnen, welchem man andere, berichtigende Sätze gegenüberzustellen hätte; eben weil der

Geist tiefsten sittlichen Erkennens auch hier die Grundlage und bewahrende Schranke geblieben ist, um jene verhängnissvollen Selbstüberhebungen abzuhalten, die aus analogen Prämissen eine spätere Zeit ausgeboren hat. Bei genauerem Erwägen ist es vielmehr das Unbestimmte, Unausgeführte des Grundgedankens, welches die mangelnde Befriedigung hier veranlasst, was daher auch die in ihm liegende Möglichkeit des Irrthums noch nicht von sich ausschliesst. Denn es ist zur richtigen Beurtheilung philosophischer Standpuncte und Principien nicht genug einzuschärfen, dass erst, wenn diese sich vollendet, durchaus fixirt und erschöpft haben, Wahrheit oder Irrthum an ihnen zur Krisis gelangen kann.

Im vorliegenden Falle hat nun Fichte selbst sein damaliges Princip noch um einen bedeutenden Schritt weitergeführt, — in seinen religions-philosophischen Abhandlungen aus der ersten Epoche, von welchen im folgenden Theile zu reden seyn wird. Dennoch ist — auch diese Weiterführung mit in Rechnung gebracht — zu bekennen, dass jenes Princip noch weit von seinem entschiedenen Abschlusse und seiner vollständigen Ausbildung geblieben sey. In wie unbestimmten Umrissen gehalten ist auch hier noch das Verhältniss des reinen zu dem individuellen Ich! Ist die Freiheit, die, als das Individualisirende seines Willens, dem letzteren beigelegt wird, in Wahrheit die *seinige*, oder lediglich die Selbstvollziehung des reinen Ich in ihm? Ebenso: factische Wirklichkeit kann das reine Ich nur erhalten in den individuellen; es ist deren Einheit. Diese Einheit ist zugleich jedoch erst von den individuellen Ichen in einer unendlichen Zeitreihe zu realisiren; also ist sie nie völlig verwirklicht. Aber wie vermag sie dann der substantielle Grund und der Träger jener individuellen Iche zu seyn? Oder wir werden im anderen Falle auf den Begriff einer *Transscendenz* des reinen Ich geführt, für welchen zwar die in den religionsphilosophischen Abhandlungen uns begegnende Idee einer „lebendigen moralischen Weltordnung" einen parallelen Gedanken und eine Bestätigung darbieten würde. Ja, beide Begriffe scheinen auf eine durchaus merkwürdige Art sich gegenseitig zu fordern und zu ergänzen, jeder nur durch den anderen vollkommen verständlich zu werden. Dennoch ist die Durchführung dieses Gedankens, die Ausbildung des Systemes von *hier* aus, auch später von Fichte unterlassen worden; sie hätte auf das System selbst, vielleicht sogar auf die Schicksale der ganzen nachfolgenden Philosophie nur eine völlig umgestaltende Wirkung üben können.

So greift dies Alles in das tiefere und umfassendere Problem zurück: — ob das Substante des endlichen Geistes lediglich ein Allgemeines, die Freiheit also in Wahrheit nicht die des Individuums, sondern des Absoluten sey, oder ob auch dem endlichen Geiste ein Mittelpunct der Substantialität und wahrhafter Aussichbestimmung zugestanden werden müsse? Ueberhaupt muss diese Frage irgend einmal, auf ihre tiefsten metaphysichen Prämissen zurückgeführt und alle ihre Consequenzen umfassend, vollständig erledigt werden; sie ist das Grundproblem der gegenwärtigen Metaphysik und Psychologie, an dessen richtige Lösung sich zugleich alle Hoffnungen einer neuen Zukunft der Philosophie knüpfen. Auf dem Standpuncte des ersten Systemes trat für Fichte die Frage noch gar nicht in ihrer scharfgeschiedenen Alternative hervor; ja sie war ihm eigentlich ohne Sinn, da sein Princip, das reine Ich, gewiss nicht das bloss thatsächliche, dennoch aber auf den Grund und die Anregung des thatsächlichen gebildet wurde, hier also beide Glieder der

Frage noch nicht so bestimmt sich ausschliessen konnten. In der späteren Sittenlehre (1812), von welcher wir sogleich noch mehr zu reden haben, fasst Fichte jene Alternative ins Auge, und seinem späteren Principe gemäss, dass nur Gott *sey* und seine dem Wesen nach Eine Erscheinung, giebt er die Antwort allerdings dahin (Nachgel. Werke Bd. III. S. 72 ff., S. 53 unten, S. 58): das empirische Ich sey nichtig, durch und durch nur formale Erscheinung, wie seine Freiheit; nur das sittliche Ich, der sittliche Wille ist der reale, hat einzig Gehalt und Bedeutung. Aber die Wiedergeburt zur Sittlichkeit und ihrer Freiheit wird nicht vom endlichen Ich selber vollbracht; sie ist Gottes That in seinem absoluten Erscheinen, und nur darum ist sie über die Endlichkeit und Wandelbarkeit hinweggerückt, in ewiger innerer Dauer gegründet, indem ein Göttliches umgestaltend sich der Kräfte des Endlichen bemächtigt. Gewiss ist dies die tiefste, speculativ allein gründliche, wie zugleich ächt sittliche Ansicht der Sache.

Dennoch wird damit eine Zwischenfrage nicht erledigt. Das Ich hat nicht bloss Naturfreiheit, sinnlichen Trieb und die aus ihm hervorbrechende Selbstbestimmung; diese als blosse Fortsetzung einer Gemeinkraft der Natur bis in das Ich hinein anzusehen, hat gewiss seine tiefe Berechtigung. Aber *jedes* Ich ist zugleich *anders* individualisirt durch eine Mannigfaltigkeit geistiger und gemüthlicher Triebe, die sich in ihrer Unmittelbarkeit nicht minder neutral zur Sittlichkeit verhalten, wie sie zugleich über den sinnlichen Trieb specifisch hinausliegen; in deren Einheit doch der wahre Mittelpunct des Ich liegt, seine Persönlichkeit. Ist auch hierin nichts wahrhaft Selbstständiges und Eigengeartetes, Alles nur die Regung allgemeiner Kräfte oder Gesetze?

Es ist denkwürdig zu sehen, dass Fichte, wie sehr er auch, gleich den später herrschend gewordenen Ansichten — wiewohl diese mehr durch Ignoriren und Umgehen jener scharfbestimmten Frage und durch die allgemeine Consequenz ihrer Principien, als durch ausdrückliches Verneinen sich zu dieser Ansicht bekennen — nach der Folgerichtigkeit seines Standpunctes zur letzteren Antwort hingedrängt wurde, dennoch stets sich enthalten hat, mit bewusster Ausschliesslichkeit sich für diese Seite zu entscheiden, und die entgegengesetzte zu verwerfen. Wir verweisen hierüber weit weniger an jene Vorträge über die Sittenlehre; bei Vorlesungen ist man genöthigt, in Betreff von Puncten, über die man noch in Untersuchung sich befindet, kurz abzuschliessen, und so ist es hier geschehen. Wesentlicher lassen uns die Mittheilungen aus seinem „Tagebuche über den animalischen Magnetismus vom Jahre 1813" (Nachgel. Werke Bd. III. S. 301—305, 323 ff. 339 ff.) einen Einblick thun in die lange noch nicht für ihn beendeten Erwägungen über diesen entscheidenden Punct seiner Weltansicht, aber auch in die gewissenhafte Strenge gegen sich selbst, mit welcher er das bereits Abgeschlossene von Neuem untersucht, und in der sich dem fast am Ende seiner Laufbahn Stehenden überall neue, umgestaltende Aussichten eröffnen.

Wir können das einzeln dort Angedeutete so zusammenfassen: Die Ichheit ist bloss formales Princip, durchaus in keiner Bedeutung qualitativ; absolute Form der Reflexibilität eines in sie eintretenden *Realen*. Aber nur das *Grund*seyende ist das wahrhaft Reale, *absolut* Objective. Nur da ist Freiheit, wo dieser Grund, schlechthin *als solcher*, ins Bewusstseyn tritt, im Bereiche des Ich, der Individualität, sich verwirklicht. Tritt er nicht *als* solcher, nur in jenem

Resultate, ins Bewusstseyn, dann fehlt die Freiheit, selbst wenn sie in einem Wollen und Vollbringen vorgestellt ist. Letzteres findet statt in der Sphäre der Natur und ihrer allgemeinen Gesetze; in ihr ist nichts wahrhaft Individualisirendes, sie reicht nicht bis zu jenem Gebiete des eigentlichen Grundseyns hinauf. Indem nun Fichte der dortigen Untersuchung gemäss, welche das Wesen der magnetischen Erscheinungen ergründen will, alles Hingegebenseyn des Ich an ein jenseits seiner bleibendes allgemeines Gesetz und dessen Kraft — nach einer tiefsinnigen Analogie überhaupt Somnambulismus nennt: fasst er dies Alles in dem Satze zusammen: „Der sinnliche Mensch ist nach mir im Somnambulismus. Das wahre Wachen ist das Leben in Gott, das Freiseyn in ihm, alles Andere ist Schlaf und Traum." — Nun aber muss er dem eigentlichen Somnambulismus eine grössere Sphäre und einen intensiveren Inhalt des Bewusstwerdens zugestehen, als die sind, welche ins gemeine Wachen fallen. Um dies zu erklären, fügt er die durchaus bedeutenden Worte hinzu: „Ohne Zweifel ist die Kraft der Somnambulisten ausser der Regel; gleichsam in einer *Vorwelt*, einer diese Welt schaffenden Welt, — *eben in der Welt der Gründe und Gestaltungen*. Wie dies möglich sey, ist freilich eine grössere Frage" (A. a. O. S. 323—24).

Hiermit muss er nun, durch eine merkwürdige Thatsache genöthigt, ein Gebiet von Gründen und Gestaltungen zugestehen, eine ideale Welt, die eben darum doch Grund alles Realen ist, in deren Wirkungssphäre die Wurzel des Ich hineinreicht und aus der ihm eine Quelle von Begabung und Eingebungen zufliesst, welche dennoch mit seiner Sittlichkeit und dem sittlichen Willen unmittelbar nichts zu thun haben, während zugleich darin ein Princip für das Ich gefunden ist, in welchem Fichte, zufolge der eben von ihm vernommenen Erklärung über das Princip der Freiheit, ihm zugestehen muss, *wahrhaft frei* zu seyn. Denn gewiss werden wir dies reiche und unerschöpfliche Gebiet nicht auf die krankhaften Formen somnambulistischer Eingebungen beschränken, sondern jede ursprünglich geistige Begabung, den Genius in weitestem Sinne, ihm zurechnen; zugleich aber dem tiefen und allein gründlichen Satze Fichte's uns anschliessen: dass nur in *dem* Bereiche das Ich als frei zu denken sey, worin es aus Gott — aus seiner ewigen Uranlage und Individualität heraus — existirt und wirkt. Er nennt dies Gebiet an einer anderen Stelle (S. 304) selber das der Genialität, und leitet aus der Uebermacht desselben in bestimmten Individuen die, selbst oft unwillkürliche, Einwirkung her, welche sie auf ihnen verwandte Individualitäten ausüben, zuerst ihre Freiheit bindend, aber weiterhin sie tiefer in sich lösend und befreiend, — „alles dies vorbildlich für das Hingeben und Sichvernichten vor Gott" (S. 302). — Und so wäre der Idealismus von hier aus um ein eigenthümliches Gebiet erweitert, aus welchem erst die volle Thatsache des endlichen Geistes begriffen werden kann, zugleich aber, wie eine solche Vermuthung von Fichte selbst in jenen Fragmenten ausgesprochen wird, eine wesentliche Umgestaltung und Fortbildung der Wissenschaftslehre nöthig geworden. Indess stehen wir mit der Frage nach dem wahren Grunde und Begriffe des endlichen Geistes vor einem Gegenstande, welcher auch der seitherigen Schulphilosophie jenseitig geblieben ist. Aber es zeigt sich, auch von Fichte's System aus, dass ohne gründliche Erledigung desselben nicht weiter zu gelangen ist.

Es bleibt noch übrig, das Verhältniss der älteren Sittenlehre zu den späteren Vorlesungen über dieselbe (1812: Nachgel. Werke Bd. III. S. 1. ff.) in den wesentlichsten Zügen anzugeben. Das erste Werk kann als vollständige Theorie des praktischen Geistes und erschöpfende Nachweisung von der Genesis des sittlichen Bewusstseyns gelten: „der Begriff der Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Nothwendigkeit wird umfassend untersucht (S 32 ff. S. 37.); ebenso werden die grundlegenden praktischen Begriffe: Trieb, Sehnen, Begehren, Genuss, Naturtrieb und sittlicher Trieb, Freiheit und Sollen, im Systeme des Bewusstseyns abgeleitet, die Einheit des niederen und höheren Begehrungsvermögens nachgewiesen (S. 131.): welche Anführungen genügen können, den Fortschritt des Systems in seiner damaligen Gestalt gegen die fragmentarische Behandlung dieser Begriffe bei Kant zu bezeichnen.

Völlig anders, weit begrenzter und einfacher, fasst die zweite Sittenlehre ihre Aufgabe; sie setzt alle jene praktischen Bestimmungen schon voraus, weil sie auf die vorbegründenden „Thatsachen des Bewusstseyns" sich berufen konnte, und so vermag sie gleich Anfangs in den höchsten Mittelpunct der Betrachtung sich zu stellen.

Ihr ganzer Inhalt besteht in der Analyse des Satzes, in welchen zugleich der unterscheidende Charakter des Idealismus zusammengedrängt ist: „Der *Begriff* ist der Grund der Welt, mit dem *absoluten Bewusstseyn*, dass er dies sey." Der *„Begriff"* — die urbildliche Welt der Ideen — Grund der „Welt," nemlich der erst durch Freiheit zu realisirenden, da es dem Idealismus in Wahrheit eine *andere* Welt und Schöpfung gar nicht giebt. „Mit dem Bewusstseyn, dass er dies sey": — der Begriff erschafft sich selbst die Form des Bewusstseyns und seine factische Wirklichkeit in dem vom sittlichen Ideale ergriffenen Ich, dessen natürliche Kräfte und Willen völlig umgestaltend zu seinem Organe, und keinen anderen Antrieb in ihm übrig lassend. Und so besteht die ganze Aufgabe der Sittenlehre lediglich darin: dies von dem Begriffe, von der sittlichen Idee erfüllte Bewusstseyn nach allen seinen Grundzügen und Merkmalen darzustellen. Es ist dies — wie wir bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zeigen konnten, — die Ethik von dem *Standpuncte des Tugendbegriffes* dargestellt, wenn die Kantische, und auch grossentheils noch die ältere Fichtesche, vorzugsweise von dem des *Pflichtbegriffes* aus entworfen waren. Das Ich soll sicher scheinen, als durchaus nichts Anderes, denn als Leben des absoluten Begriffes; — lediglich dies sittliche Bewusstseyn hat die Ethik zu schildern (Nachg. W. Bd. III. S. 37.); und in weiterer Analyse desselben entwirft sie die unterscheidenden Grundmerkmale seiner Gesinnung und seines Thuns, den Begriff der Cardinaltugenden (S. 86 ff.): — eine Ausführung, welche durch die reine Höhe ihrer Betrachtung und den einfachen Adel ihrer strengen und klaren Begeisterung wohl dem Trefflichsten sich anreiht, was seit Platon und Spinoza in ethischen Darstellungen dieser Art gegeben worden ist.

Aber Fichte schärft ein, dass die Sittenlehre über den bezeichneten Standpunct nicht hinauszugehen habe: sie solle sich enthalten, jenen „Begriff" selbst tiefer zu ergründen, als „Bild Gottes" erkennen zu wollen, — genau entsprechend dem von ihm geschilderten Standpuncte der sittlichen Gesinnung, welche eben über das schlichte Handeln nicht hinübergreift oder in theoretische Fragen sich einlässt, von *Woher* seine

Aufgaben ihm stammen, sondern ihrer idealen Natur, dessen ursprünglich gewiss ist, dass sie schlechthin seyn *sollen*. Die Sittenlehre kann von Gott Nichts wissen, indem ihr Reflexionspunct nur bis zum Begriffe, als dem Absoluten reicht, sagt Fichte (S. 5.). Dies mag richtig seyn aus dem bezeichneten Grunde, sofern es nur auf Analyse des sittlichen Bewusstseyns in seiner specifisch abgegrenzten Eigenthümlichkeit ankommt: anders stellt sich die Frage, wenn das allgemeine Princip der Sittlichkeit und ihr objectiver Grund im ganzen Systeme des Wissens begründet werden soll. Die Immanenz der Idee, die Idealwelt im Bewusstseyn zu erklären, ist unmöglich, ohne auf die Idee Gottes selbst sie zurückzuführen und in ihr zu gründen. Indess hat Fichte nur darum jene Bemerkung gemacht, um zu zeigen, „dass Sittenlehre nicht Philosophie sey, und dass eine Philosophie (wie bei Kant), deren höchstes Princip nur die Sittlichkeit ist, nicht zu Ende gekommen sey;" — er bestätigt darum, dass das Sittliche selbst auch nach ihm auf ein Höheres hinweise, gerade also, wie er sich in einem seiner späteren Werke („Anweisung zum seligen Leben:" fünfte Vorlesung) über dies Verhältniss erklärt, wo er den Standpunct der eigentlichen Sittlichkeit — im Unterschiede von der blossen Legalität — unmittelbar sich aufgeben und seine wahre Form empfangen lässt von dem der Religion. —

Dies Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Religion, insofern sie im Menschengeschlechte als objective, weltgeschichtliche Mächte hervortreten, daher auch zwischen Staat und Kirche, zwischen Autorität der Vernunft und des Glaubens, behandelt nun ausführlich das *zweite* Werk des vorliegenden Bandes: „Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche," welches wir aus diesem

Grunde hier angereiht haben, während es in anderem Betrachte die Schriften über Philosophie der Geschichte eröffnen könnte. Nach seiner wahren Stellung im Systeme gehört es aber hierher, indem der Anfang seiner Untersuchungen gerade bei dem Puncte einsetzt, wo Rechts- und Sittenlehre den Faden fallen liessen, bei der Frage: wie die Allgemeinheit, das ***Reich***, des Rechtes und der Sittlichkeit objectiv verwirklicht werden könne? Daher auch der Titel: „***Staatslehre***," den die ersten Herausgeber für jene Vorlesungen wählten, während Fichte selbst in der Ankündigung sie nur als „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie" bezeichnet hatte.

Im ersten einleitenden Abschnitte derselben führt er in tiefgreifenden Umrissen das wahre Verhältniss des Theoretischen und Praktischen aus, und was es heisse: Philosophie anwenden? Die Wissenschaftslehre verweist in ihrem Schlusse an das Leben, nicht an das empirische, sondern an das in den Ideen, welches die höheren Bilder einführt in die Wirklichkeit, das die ***Geschichte*** erfüllende. Anwendung der Philosophie ist ein schöpferisch sittliches Leben (S. 389.); — wiederum aber nicht in unklaren, das Wirkliche überspringenden Begeisterungen, sondern stets bestimmte Aufgaben lösend und anknüpfend an die realen Bedingungen gegebener Zustände. Und so hat der Praktische, Ideenschaffende zugleich die Pflicht, die Geschichte philosophisch zu verstehen, aus ihrem Begriffe seine Zeit sich zu deuten und was künftig aus ihr werden soll. Angewandte Philosophie ist, als ***Lehre***, der philosophische Begriff der Geschichte und das Verständniss der Gegenwart aus diesem. Wir verweisen aus dem ersten Abschnitte nur an zwei Stellen, die, wiewohl im Jahre 1813 gesprochen, doch noch eigentlicher für unsere Zeit gesprochen zu seyn scheinen: die eine (S. 393.), wo er die besonnene Milde der Gesinnung schildert, mit welcher der über die wahren Bedürfnisse der Zeit Erleuchtete ihre Mängel und Unzulänglichkeiten beurtheilt, wie er überhaupt Nichts willkürlich verfrühend, nichts Historisches überspringend, einzuwirken habe; — die andere, wo er einen Blick der Wehmuth und des Mitleids wirft auf das Loos der Fürsten und Staatslenker, „die durch die geschichtlichen Verhältnisse gedrängt werden, die Schicksale der Völker zu leiten und auf sich zu nehmen, ohne dass es doch in ihnen vollkommen hell und klar ist; denen sich wohl oft die Einsicht aufdrängen muss, dass sie des Rathes bedürfen, und die doch ausser sich keinen finden, der ihnen Genüge thut" (S. 397, 98.).

Im zweiten Abschnitte: „über den Begriff des wahrhaften Krieges," wird die unmittelbare Gegenwart und die nächste Geschichte Deutschlands und Frankreichs gedeutet, bei deren Schilderung er den Gründen ihrer Nationalität bis in die tiefsten geschichtlichen Wurzeln nachspürt. Diese, so wie die Charakteristik Napoleons haben früher schon die verdiente Aufmerksamkeit erregt. Die Beurtheilung der damaligen nächsten Vergangenheit Deutschlands wird in den später mitzutheilenden Fragmenten über deutsche Geschichte weiteren Anhalt finden: und an diese schliesst sich eigentlich die „Rede" an, welche wir am Schlusse des Bandes hinzugefügt haben.

Der dritte Abschnitt giebt endlich eine philosophische Construction der Weltgeschichte und ihres Fortgangs bis zum irdischen Ziele des Menschengeschlechts. Die Entwickelung verläuft in grossen, klar durchgeführten Zügen, das Mannigfaltigste, Auseinanderliegende, wird unter einfache Gesichtspuncte gefasst, welche auch hier mit unabgelenkter Consequenz verfolgt werden; und indem so das Alte, Längstbekannte in neuem Lichte betrachtet wird, kann es auch die erregen, welche diesen Sinn und das ganze Princip nicht anerkennen. Ueberhaupt kann man auch im Einzelnen über Manches anders denken; dass jedoch der Grundbegriff, welcher hier der Geschichte und ihrer Zukunft untergelegt wird, in seiner Allgemeinheit der einzig wahre und richtige sey, kann nur der bezweifeln, welcher überhaupt in der Geschichte das blosse Spiel leerer Zufälligkeiten erblickt, oder der da wenigstens einen *Begriff*, eine Philosophie derselben, zu den unlösbaren, überschwänglichen Aufgaben rechnet. Aber damit läugnet er mehr noch die Möglichkeit aller Philosophie, d. h. alles gründlichen Selbstverständnisses des Menschen.

In dieser Rücksicht geben diese Vorlesungen nun noch einen charakteristischen Zug in Fichte's Denkweise kund. Er verbirgt nicht seine entschiedenste Ueberzeugung, dass nur die Wissenschaftslehre zu richtigem Verständnisse der Geschichte sich erheben könne, eben weil in ihr die Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes aus dem Begriffe der Vernunft bis in seine Wurzel vollendet, damit auch der Schlüssel zum Verständniss alles menschlichen Treibens und Wirkens gegeben sey. Aus gleichem Grunde vermag aber auch nur sie der Geschichte das Element einer besonneren Leitung durch freie Vernunftkunst einzufügen, und so die Menschheit zum ersten Male völlig mündig zu machen, das Princip ihrer Entwickelung und Erziehung bis ans Ende hin in ihre eigene Hand zu legen. Indem sie aber zugleich im Durchdringen der absoluten Verstandesform bis auf ihren Kern, die innere Nichtigkeit alles Empirischen, der gegebenen Facticität als solcher, aufdeckt: wird der „Zwang" auf uns ausgeübt, uns in die Realität hinüberzuretten, in die Welt der Freiheit: die Wissenschaftslehre, allgemeine Ueberzeugung geworden, schliesst die unwiderstehlichste Bildung zur Sittlichkeit in sich. „Der Mensch erkennt (in ihr), dass er, ohne diese Ergebung seines Willens in den göttlichen, Nichts ist; dies sieht er lebendig ein, so dass er von dem Gefühle dieses Nichts ergriffen ist. Aber Niemand will Nichts seyn: an dem Seyn halten wir Alle. — *Wir* sind durchaus das Entgegengesetzte eines solchen Zustandes: zerflossen und der Realität beraubt in der Wurzel; ermangelnd der Anschauung, wie sie die alte Welt hatte, des lebendigen Begriffs, wie die geschilderte ihn haben wird, leben wir nur in einem problematischen und probirenden Begreifen, so dass es uns sogar schwer wird, einen solchen bessern Zustand uns zu bilden" (Staatslehre S. 588.). — Daher nun sein festes Vertrauen auf die weltgeschichtliche Bedeutung seiner Lehre, „die freilich noch ringt und vielleicht noch Jahrhunderte ringen wird um ihr Verständniss und ihre Anerkennung unter den Gelehrten" (S. 589.).

Man hat in solchen und ähnlichen Bezeugungen Anmaassung gesehen, und völlige Ueberschätzung persönlicher Ansichten, wie er denn dieses übeln Scheines sich vollständig bewusst war. (Man vergl. in den Nachgel. Werk. Bd. III. S. 251 ff., überhaupt die beiden Dialogen, denen diese Stelle angehört.) Aber man verständige sich nur über den wahren Sinn solcher Behauptungen. Die Philosophie, wenigstens die eigentliche, der Idealismus, war von jeher nicht zweifelhaft oder uneinig, oder vertrat nur persönliche Ansichten in dem, was sie bejahend aufstellte und principiell behauptete: nur die verschiedene Reife und Ausbildung dieser Principien ist es, was in ihr den Widerstreit und dann gegenseitige

Negationen herbeiführt. Und so darf noch jetzt getrost behauptet werden, dass auch in Fichte's Weltanschauung das Bejahende wahr ist und fortleben wird, wie es vor ihm schon lebte in anderer Gestalt. Ebenso ist auch die Zuversicht auf diese Dauer die natürlichste und unabweisbarste; denn sie ist nur Zeugniss von der Evidenz, die jeder Wahrheit innewohnt, und es ist nicht der einzelne Urheber, sondern die Philosophie selbst, welche durch ihn diese Zuversicht zu ihrer inneren Kraft ausspricht, — und ohne Zweifel hat sie Recht daran.

Ist sie zugleich jedoch irgend einmal bis zu der Vollendung gelangt, den Menschen zum völligen Selbstverständniss über sich erheben zu können in seiner Geschichte und im höchsten Ziele derselben: so wird sie damit auch den Anspruch verbinden, ihn durch besonnene Kunst, durch Vernunfterziehung zu diesem Ziele zu leiten. Und wie thatsächlich nur die Philosophie und Wissenschaft das Dunkel der Barbarei allmählig zerstreut hat, welches auf dem Mittelalter ruhte: so muss sie irgend einmal dieser Bestimmung, als einer selbst philosophisch zu behandelnden und stufenweis zu lösenden *Aufgabe*, klar sich bewusst werden. In der neueren deutschen Philosophie — wir sehen mit Absicht von den beiden anderen philosophirenden Nationen ab, denen die praktische Richtung und Einwirkung ihrer philosophischen Studien nie so abhanden kam — in der deutschen Philosophie hat Fichte zuerst diese Bedeutung derselben entschieden ausgesprochen und als mitbestimmendes Glied in das System aufgenommen. Aber schon seit Kant kündigte sich in unwillkürlichen Wirkungen diese alleingreifende, weltumgestaltende Macht derselben an, eben weil sie mit ihm wieder auf den Menschen sich richtete und seine

Freiheit zum Mittelpuncte machte. Hat aber die Philosophie sich überhaupt einmal zu dieser Höhe der Selbstanforderung erhoben: so wüssten wir nicht, wie sie dies eigene Ziel und das der Menschheit, anders oder kräftiger aussprechen könnte, als wie es in diesen Vorlesungen geschehen ist, ob sie sich dabei nun als „Wissenschaftslehre" bezeichne, oder in der Gestalt irgend eines anderen idealistischen — den Begriff der Freiheit und die Ideen anerkennenden Systemes.

Zudem hat jede mit sich zum Abschluss gekommene Philosophie, wie wir anderswo umfassender zeigen konnten, nicht minder, wie jede Religion, auch ihre prophetischen Lehren; ja diese bezeichnen erst ihren wahren Charakter in dem, was sie als die Zukunft, die höchste Bestimmung des Menschengeschlechts erkennen: über diesen Theil von Fichte's System ist nun eben die „Staatslehre" die ergiebigste Quelle. Mögen die Umrisse der Zukunft, welche sie giebt, auch in manchem Betreff abstract oder lückenhaft bleiben, mag manches wichtige Element des Geistes dabei gar nicht in Rechnung gebracht seyn, so lässt sich doch kein höheres und grösseres Ziel denken, als was von hier aus am Schlusse der Menschheit gezeigt wird.

Und bei diesem Puncte musste das System von Neuem und noch entschiedener, als in anderen Theilen, an die christliche Religion, nicht als Doctrin von gewissem Inhalte, sondern als geschichtliche, weltumgestaltende Macht, anknüpfen und in ihrem Verständniss sich versuchen. Welchen Charakter es darin trage, auch im Verhältniss zu anderen Systemen, wird sich zur Einleitung in die Werke des folgenden Bandes umfassender zeigen lassen. In Betreff dieses letzten Theils der Vorlesungen bemerken wir nur noch, dass die hier und da in den Noten angeführten Stellen des Neuen Testaments Zusätze eines der früheren Herausgeber sind, die wir nicht völlig tilgen wollten, wo sie das im Texte Gesagte zu erläutern oder zu bestätigen schienen. In diesem Sinne nehme man sie mit Nachsicht auf, als eine Zugabe, die nur wir zu vertreten haben.

Inhaltsanzeige
des vierten Bandes.

Seite
1) System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798 . . . . 1—365
2) Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, 1813. . . . . . . 369—600
3) Rede an seine Zuhörer, am 19. Februar 1813. . . . . 603—610

Das

System der Sittenlehre

nach

den Principien der Wissenschaftslehre.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler. 1798.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1–12

Erstes Hauptstück.

Deduction des Princips der Sittlichkeit 13–62

Zweites Hauptstück.

Deduction der Realität und Anwendbarkeit dieses Princips 63–156

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung desselben, oder die Sittenlehre im engeren Sinne.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen 157–205

Zweiter Abschnitt.

Ueber das materiale des Sittengesetzes, oder systematische Uebersicht unserer Pflichten 206–253

Dritter Abschnitt.

Die eigentliche Pflichtenlehre 254–259

- Uebersicht der allgemeinen und besonderen *bedingten* Pflichten 259–274
- Uebersicht der allgemeinen, *unmittelbaren* und *unbedingten* Pflichten 275–325
- Uebersicht der besonderen unmittelbaren Pflichten . 325–327 und zwar
  - der Pflichten des Menschen nach seinem natürlichen Stande 327–343
  - der Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Berufe 343–365

Einleitung.

1.

Wie ein objectives jemals zu einem subjectiven, ein Seyn für sich zu einem vorgestellten werden möge — dass ich an diesem bekannteren Ende die Aufgabe aller Philosophie fasse — wie es, sage ich, mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe, wird nie jemand erklären, welcher nicht einen Punct findet, in welchem das objective und subjective überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. Einen solchen Punct nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft, — oder wie man es nennen wolle, ist dieser Punct.

Diese absolute Identität des Subjects und Objects im Ich lässt sich nur schliessen, nicht etwa unmittelbar als Thatsache des wirklichen Bewusstseyns nachweisen. Wie ein wirkliches Bewusstseyn entsteht, sey es auch nur das Bewusstseyn unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das bewusstseyende von mir, dem Gegenstande dieses Bewusstseyns, unterscheide, bin ich mir meiner bewusst. *Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des subjectiven und objectiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewusstseyns.*

2.

Das subjective und objective wird vereinigt, oder als harmonirend angesehen, zuvörderst so, dass das subjective aus dem objectiven erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll: *ich erkenne.* Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die *theoretische* Philosophie. — Beides wird als harmonirend angesehen so, dass das objective aus dem subjectiven, ein Seyn aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: *ich wirke.* Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die *praktische* Philosophie zu untersuchen.

Der erste Punct, wie wir dazu kommen mögen, die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängig von ihnen vorhanden seyn sollenden Dingen zu behaupten, ist denn allenfalls in Frage gekommen. Was den zweiten anbelangt, wie es möglich sey, einige unserer Begriffe zu denken, als darstellbar, und zum Theil wirklich dargestellt in der ohne unser Zuthun bestehenden Natur, darüber hat bisher die Philosophie sich auch nicht einmal gewundert. Man hat es ganz natürlich gefunden, dass wir auf die Welt wirken können. Wir thun es ja alle Augenblicke, wie jedermann weiss; es ist dies Thatsache des Bewusstseyns; und damit gut.

3.

Die Sittenlehre ist praktische Philosophie. Sowie die theoretische Philosophie das System des nothwendigen Denkens, dass unsere Vorstellungen mit einem Seyn übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des nothwendigen Denkens, dass mit unseren Vorstellungen ein Seyn übereinstimme, und daraus folge, zu erschöpfen. Es kam uns daher zu, uns auf die zuletzt aufgeworfene Frage einzulassen und zu zeigen, theils, wie wir überhaupt dazu kommen, einige unserer Vorstellungen für den Grund eines Seyns zu halten, theils, woher insbesondere uns das System derjenigen Begriffe entstehe, aus welchen ein Seyn schlechthin nothwendig folgen soll.

Was hierüber in der folgenden Untersuchung ausführlich vorgetragen worden, unter einem einzigen Gesichtspuncte kurz zusammenzufassen, ist der Zweck dieser Einleitung.

4.

Ich finde mich, als wirkend in der Sinnenwelt. Davon hebt alles Bewusstseyn an; und ohne dieses Bewusstseyn meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewusstseyn; ohne dieses kein Bewusstseyn eines anderen, das nicht ich selbst seyn soll. Wer einen Beweis dieser Behauptung begehrt, der findet denselben ausführlich in dem folgenden zweiten Hauptstücke. Hier wird sie nur aufgestellt, als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns, um daran unser Räsonnement anzuknüpfen.

Welches Mannigfaltige ist in dieser Vorstellung meiner Wirksamkeit enthalten; und wie mag ich zu diesem Mannigfaltigen kommen?

Möge man auch vorläufig annehmen, dass die Vorstellung des bei meiner Wirksamkeit fortdauernden und durch sie schlechthin nicht zu verändernden *Stoffes*, die Vorstellung der *Beschaffenheiten* dieses Stoffes, die durch meine Wirksamkeit verändert werden, die Vorstellung dieser *fortschreitenden Veränderung*, bis die Gestalt dasteht, die ich beabsichtigte; dass alle diese in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit enthaltenen Vorstellungen mir von aussen *gegeben* werden, welchen Ausdruck ich freilich nicht verstehe; dass es *Erfahrung* ist, oder wie man etwa diesen Nichtgedanken noch ausdrückt: so liegt doch noch etwas in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit, was mir schlechthin nicht von aussen kommen kann, sondern in mir selbst liegen muss, was ich nicht erfahren und lernen kann, sondern unmittelbar wissen muss; dies, dass *ich selbst* der letzte Grund der geschehenen Veränderung seyn soll.

Ich bin der Grund dieser Veränderung, heisst: dasselbe, und kein anderes, welches um die Veränderung *weiss*, ist zugleich auch das wirkende; das Subject des Bewusstseyns und das Princip der Wirksamkeit sind Eins. Was ich aber beim Ursprunge alles Wissens vom Subjecte des Wissens selbst aussage, was ich weiss, dadurch, dass ich überhaupt weiss, kann ich aus keinem anderen Wissen gezogen haben; ich weiss es unmittelbar, ich setze es schlechthin.

Demnach, sowie ich überhaupt nur weiss, weiss ich, dass ich thätig bin. In der blossen Form des Wissens überhaupt ist das Bewusstseyn meiner selbst, und meiner selbst, als eines thätigen, enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt.

Nun könnte es wohl seyn, dass, wenn auch nicht unmittelbar, dennoch vermittelst des soeben aufgezeigten Unmittelbaren, in derselben blossen Form des Wissens alles übrige Mannigfaltige, das in der oben berührten Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten wäre. Sollte es sich so finden, so würden wir der mislichen Annahme, dass es von aussen komme, schon dadurch überhoben, dass wir es auf eine andere und natürlichere Weise zu erklären vermöchten. Es würde durch diese Erklärung die oben aufgeworfene Frage beantwortet, wie wir dazu kämen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt ausser uns zuzuschreiben; indem die Nothwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewusstseyn überhaupt abgeleitet würde.

Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sey. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, dass dasselbe im Bewusstseyn überhaupt enthalten, und mit demselben nothwendig gesetzt sey. Wir gehen daher aus von der Form des Bewusstseyns überhaupt, leiten ab von ihr; und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen.

5.

Ich setze mich als thätig, heisst nach obigem: ich unterscheide in mir ein wissendes, und eine reelle Kraft, die als solche nicht *weiss*, sondern *ist;* sehe aber beides als schlechthin Eins an. Wie komme ich zu dieser Unterscheidung; wie gerade zu dieser Bestimmung der Unterschiedenen? Die zweite

Frage dürfte wohl durch Beantwortung der ersten zugleich mit beantwortet werden.

Ich weiss nicht, ohne *etwas* zu wissen; ich weiss nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu Etwas zu werden; oder, welches dasselbe heisst, ein subjectives in mir, und ein objectives zu trennen. Ist ein Bewusstseyn gesetzt, so ist diese Trennung gesetzt, und es ist ohne sie gar kein Bewusstseyn möglich. Durch diese Trennung aber ist unmittelbar zugleich das Verhältniss des subjectiven und objectiven zu einander gesetzt. Das letztere soll bestehen ohne Zuthun des subjectiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst; das erstere soll abhängig seyn vom letzteren, und seine materielle Bestimmung nur daher erhalten. Das Seyn ist durch sich selbst, das Wissen aber hängt ab vom Seyn; so muss uns beides erscheinen, so gewiss uns überhaupt etwas erscheint; so gewiss wir Bewusstseyn haben.

Die wichtige Einsicht, welche wir dadurch erhalten, ist folgende. Wissen und Seyn sind nicht etwa ausserhalb des Bewusstseyns und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewusstseyn werden sie getrennt, weil diese Trennung Bedingung der Möglichkeit alles Bewusstseyns ist; und durch diese Trennung entstehen erst beide. Es giebt kein Seyn, ausser vermittelst des Bewusstseyns, sowie es ausser demselben auch kein Wissen, als bloss subjectives und auf sein Seyn gehendes, giebt. Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genöthigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, dass ich dies sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung. Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und zufolge dessen das subjective und objective im Bewusstseyn unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann, als einfaches, auf keine Weise zum Bewusstseyn kommen.

Wir finden hier eine unmittelbare Uebereinstimmung zwischen dem subjectiven und objectiven: ich weiss von mir, dadurch, dass ich bin, und bin, dadurch, dass ich von mir weiss. Es wäre möglich, dass alle andere Uebereinstimmung beider, ob nun das objective aus dem subjectiven folgen solle, wie beim Zweckbegriffe, oder das subjective aus dem objectiven, wie beim Erkenntnissbegriffe, nichts anderes wäre, als nur eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Uebereinstimmung; und sollte sich dies wirklich nachweisen lassen, so wäre, — da diese unmittelbare Trennung und Uebereinstimmung die Form des Bewusstseyns selbst ist; jene andere Trennungen und Uebereinstimmungen aber den gesammten Inhalt alles möglichen Bewusstseyns erschöpfen, — zugleich erwiesen, dass alles, was im Bewusstseyn nur vorkommen kann, durch die blosse Form desselben gesetzt sey. Wie es sich damit verhalte, wird sich ohne Zweifel im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben.

6.

Ich setze mich als thätig, heisst in dem zu untersuchenden Gemüthszustande keinesweges, ich schreibe mir Thätigkeit überhaupt, sondern, ich schreibe mir eine *bestimmte,* gerade eine solche, und keine andere Thätigkeit zu.

Das subjective wird, wie wir soeben gesehen haben, durch seine blosse Trennung vom objectiven ganz abhängig, und durchaus gezwungen; und der Grund dieser seiner materiellen Bestimmtheit, seiner Bestimmtheit in Rücksicht des *Was,* liegt keinesweges in ihm, sondern in dem objectiven. Das subjective erscheint, als ein blosses Erkennen eines ihm vorschwebenden, keinesweges und in keiner Rücksicht als ein thätiges Hervorbringen der Vorstellung. So muss es beim Ursprunge alles Bewusstseyns, wo die Trennung des subjectiven und objectiven vollkommen ist, nothwendig seyn. Im Fortgange des Bewusstseyns erscheint, aber vermittelst einer Synthesis, das subjective auch als frei und bestimmend, indem es als *abstrahirend* erscheint; und dann vermag es z. B. auch Thätigkeit überhaupt, und als solche, zwar nicht wahrzunehmen, aber doch frei zu beschreiben. Hier aber stehen wir beim Ursprunge alles Bewusstseyns, und die zu untersuchende Vorstellung ist daher nothwendig eine Wahrnehmung, d. h. das subjective erscheint in ihr als ganz und durchgängig, und ohne sein eigenes Zuthun, bestimmt.

Was heisst nun das: eine *bestimmte* Thätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, dass ihr ein Widerstand entgegengesetzt wird; entgegengesetzt durch ideale Thätigkeit, gedacht und eingebildet, als ihr gegenüberstehend. Wo und inwiefern du Thätigkeit erblickst, erblickst du nothwendig auch Widerstand; denn ausserdem erblickst du keine Thätigkeit.

Zuvörderst lasse man sich hierbei dies nicht entgehen: dass ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewusstseyns, und der Widerstand lässt sich daher füglich als ein Product dieser Gesetze betrachten. Das Gesetz selbst, nach welchem er für uns da ist, lässt sich ableiten aus der nothwendigen Trennung eines subjectiven von einem objectiven, und aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des ersteren zum letzteren, wie es soeben geschehen ist. Aus diesem Grunde ist das Bewusstseyn des Widerstandes ein vermitteltes, keinesweges ein unmittelbares Bewusstseyn, vermittelt dadurch, dass ich mich als bloss *erkennendes,* und in dieser Erkenntniss von der Objectivität ganz abhängiges Subject betrachten muss.

Dann entwickele man die Merkmale dieser Vorstellung von einem Widerstande aus ihrer Entstehungsweise. Dieser Widerstand wird als das Gegentheil der Thätigkeit vorgestellt; also als etwas nur bestehendes, ruhig und todt vorliegendes, das da bloss *ist*, keinesweges aber *handelt*, das nur zu bestehen strebt, und daher allerdings mit einem Maasse von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eigenen Boden widersteht, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag; kurz, *blosse Objectivität.* So etwas heisst mit seinem eigenthümlichen Namen *Stoff.* — Ferner, alles Bewusstseyn ist bedingt durch das Bewusstseyn meiner selbst, dieses ist bedingt durch die Wahrnehmung meiner Thätigkeit, diese durch das Setzen eines Widerstandes, als eines solchen. Also der Widerstand mit dem soeben angegebenen Charakter erstreckt sich nothwendig durch die ganze Sphäre meines Bewusstseyns; dauert neben demselben fort, und die Freiheit kann nie gesetzt werden, als das geringste über ihn vermögend, weil dadurch sie selbst, und alles Bewusstseyn, und alles Seyn wegfiele. — Die Vorstellung eines durch meine Wirksamkeit schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die wir oben in der Wahrnehmung unserer Wirksamkeit enthalten fanden, ist aus den Gesetzen des Bewusstseyns abgeleitet.

Die eine der aufgeworfenen Hauptfragen ist beantwortet: wie wir nemlich dazu kommen ein subjectives, einen Begriff, anzunehmen, der aus einem objectiven, einem Seyn, folgen und dadurch bestimmt seyn soll. Es ist dies, wie wir gesehen haben, die nothwendige Folge davon, dass wir ein subjectives und ein objectives in uns im Bewusstseyn trennen, und doch als Eins ansehen; das bestimmte Verhältniss aber, dass das subjective durch das objective bestimmt seyn soll, nicht aber umgekehrt, entsteht aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des subjectiven, als solchen, zu dem objectiven, als solchen. Und so ist das Princip und die Aufgabe aller theoretischen Philosophie abgeleitet.

7.

Ich setze mich als thätig. Vom subjectiven und objectiven in diesem Setzen, seiner Trennung, seiner Vereinigung, und dem ursprünglichen Verhältnisse beider zu einander ist zur Genüge gesprochen; nur das Prädicat, welches dem Einen und unzertrennlichen Ich zugeschrieben wird, haben wir noch nicht untersucht. Was heisst doch das, *thätig* seyn, und was setze ich eigentlich, wenn ich mir Thätigkeit zuschreibe?

Das Bild der Thätigkeit überhaupt, einer Agilität, Beweglichkeit, oder wie man es in Worten ausdrücken mag, wird bei dem Leser vorausgesetzt, und lässt sich keinem andemonstriren, der es nicht in der Anschauung seiner selbst findet. Diese innere Agilität lässt dem objectiven, als solchem, schlechthin sich nicht zuschreiben, wie wir soeben gesehen haben; es besteht nur, und ist nur und bleibt, wie es ist. Nur dem subjectiven, der Intelligenz als solcher, kommt sie der Form ihres Handelns nach zu. Der Form nach, sage ich; denn das materielle der Bestimmung soll, wie wir oben gesehen haben, in einer anderen Beziehung durch das objective bestimmt seyn.

Das Vorstellen, seiner Form nach, wird angeschaut, als freieste innere Bewegung. Nun soll *ich*, das Eine, untheilbare Ich, thätig seyn; und das, was auf das Object wirkt, ist ohne allen Zweifel dies objective in mir, die reelle Kraft. Dies alles bedacht, lässt meine Thätigkeit sich nur so setzen, dass sie ausgehe vom subjectiven, als bestimmend das objective; kurz, als eine Causalität des blossen Begriffs auf das objective, welcher Begriff insofern nicht wieder durch ein anderes objectives bestimmt werden kann, sondern absolut in und durch sich selbst bestimmt ist.

Es ist jetzt auch die zweite der oben aufgeworfenen Hauptfragen beantwortet: wie komme ich dazu, anzunehmen, dass ein objectives aus einem subjectiven, ein Seyn aus einem Begriffe, erfolge? und es ist dadurch das Princip der ganzen praktischen Philosophie abgeleitet. Diese Annahme kommt nemlich daher, weil ich mich absolut als thätig setzen muss; aber, nachdem ich ein subjectives in mir und ein objectives unterschieden habe, diese Thätigkeit nicht anders beschreiben kann, denn als eine Causalität des Begriffs. — Absolute Thätigkeit ist das éine, schlechthin und unmittelbar mir zukommende Prädicat; Causalität durch den Begriff ist die durch die Gesetze des Bewusstseyns nothwendig gemachte, und einzig mögliche Darstellung desselben. In dieser letzten Gestalt nennt man die absolute Thätigkeit auch *Freiheit*. Freiheit ist die sinnliche Vorstellung der Selbstthätigkeit, und dieselbe entsteht durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objects, und unserer selbst als Intelligenz, inwiefern wir dasselbe auf uns beziehen.

Ich setze mich frei, inwiefern ich ein sinnliches Handeln, oder ein Seyn aus meinem Begriffe, der dann Zweckbegriff heisst, erkläre. Das oben aufgestellte Factum: ich finde mich wirkend, ist daher nur unter der Bedingung möglich, inwiefern ich einen von mir selbst entworfenen Begriff voraussetze, nach welchem die Wirksamkeit sich richten, und durch ihn sowohl *formaliter* begründet, als *materialiter* bestimmt seyn soll. Wir erhalten sonach hier ausser den schon oben aufgestellten mannigfaltigen Merkmalen in der Vorstellung unserer

Wirksamkeit noch ein neues, welches oben zu bemerken nicht nöthig war, und das hier zugleich mit abgeleitet worden. Aber es ist wohl zu merken, dass das vorhergegangene Entwerfen eines solchen Begriffs nur *gesetzt* werde, und lediglich zur sinnlichen Ansicht unserer Selbstthätigkeit gehöre.

Der Begriff, aus welchem eine objective Bestimmung erfolgen soll, der Zweckbegriff, wie man ihn nennt, ist, wie soeben erinnert worden, nicht selbst wieder durch ein objectives bestimmt, sondern er ist absolut durch sich selbst bestimmt. Denn wäre er dies nicht, so wäre ich nicht absolut thätig, und würde nicht unmittelbar so gesetzt, sondern meine Thätigkeit wäre abhängig von einem Seyn, und durch dasselbe vermittelt, welches gegen die Voraussetzung läuft. Im Verlauf des angeknüpften Bewusstseyns zwar erscheint der Zweckbegriff, als durch die Erkenntniss eines Seyns, obwohl nicht bestimmt, doch bedingt; so aber ist hier, beim Ursprunge alles Bewusstseyns, wo von der Thätigkeit *ausgegangen* wird, und dieselbe absolut ist, die Sache nicht anzusehen. — Das wichtigste Resultat hieraus ist dieses: *es giebt eine absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des blossen Begriffs* (das kategorische in dem sogenannten kategorischen Imperativ), zufolge der Causalität des subjectiven auf das objective; ebenso wie es ein absolutes durch sich selbst gesetztes *Seyn* (des materiellen Stoffs) geben soll, zufolge der Causalität des objectiven auf das subjective; und wir haben sonach die beiden Enden der ganzen Vernunftwelt an einander geknüpft.

(Wer nur wenigstens diese Selbstständigkeit des Begriffs gehörig fasst, dem wird damit das vollkommenste Licht über unser ganzes System, und mit ihm die unerschütterlichste Ueberzeugung von der Wahrheit desselben entstehen.)

8.

Aus dem Begriffe erfolgt ein objectives. Wie ist dies möglich, und was kann es heissen? Nichts anderes, als dass der Begriff selbst mir als etwas objectives erscheine. Aber der Zweckbegriff, objectiv angesehen, wird ein *Wollen* genannt, und die Vorstellung eines Willens ist gar nichts anderes, als diese nothwendige Ansicht des, selbst nur um unserer Thätigkeit bewusst zu werden, gesetzten Zweckbegriffs. Das geistige in mir, unmittelbar als Princip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen.

Nun aber soll *ich* auf den schon oben seiner Entstehung nach beschriebenen Stoff wirken. Aber es ist mir unmöglich, eine Wirkung auf ihn zu denken, ausser durch das, was selbst Stoff ist. Wie ich mich daher, wie ich muss, wirkend denke auf ihn, werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen *materiellen Leib*. Ich, als Princip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein articulirter Leib; und die Vorstellung meines Leibes selbst ist nichts anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Thätigkeit.

Nun soll aber doch der Wille Causalität, und zwar eine unmittelbare Causalität haben auf meinen Leib; und nur soweit, als diese unmittelbare Causalität des Willens geht, geht der Leib, als Werkzeug, oder die Articulation. (Bis zur Ansicht meines Leibes, als einer *Organisation*, erstreckt sich diese vorläufige Uebersicht nicht.) Der Wille wird daher vom Leibe auch unterschieden; erscheint daher nicht als dasselbe. Aber diese Unterscheidung ist nichts anderes, denn eine abermalige Trennung des subjectiven und objectiven, oder noch bestimmter, eine besondere Ansicht dieser ursprünglichen Trennung. Der Wille ist in diesem Verhältnisse das subjective, und der Leib das objective.

9.

Aber meine wirkliche Causalität, die Veränderung, die dadurch in der Sinnenwelt erfolgen soll, die durch diese Causalität veränderliche Sinnenwelt, was sind sie?

Indem ein subjectives in mir selbst sich in ein objectives, der Zweckbegriff in einen Willensentschluss, und dieser in eine gewisse Modification meines Leibes verwandeln soll, stelle ich ja offenbar mich selbst vor, als verändert. Aber das letzte, was ich zu mir rechne, mein körperlicher Leib, soll in Verbindung mit der gesammten Körperwelt stehen; wie daher der erste als verändert angeschaut wird, wird nothwendig auch die letzte so erblickt.

Das durch meine Wirksamkeit veränderliche Ding, oder die *Beschaffenheit* der Natur ist ganz dasselbe, was das unveränderliche oder die blosse Materie ist; nur angesehen von einer anderen Seite: ebenso wie oben die Causalität des Begriffs auf das objective, von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib erschien. Das veränderliche ist die Natur, subjectiv, und mit mir, dem thätigen in Verbindung, angesehen; das unveränderliche, dieselbe Natur, ganz und lediglich objectiv angesehen, und unveränderlich, aus den oben angezeigten Gründen.

Alles in der Wahrnehmung unserer sinnlichen Wirksamkeit liegende Mannigfaltige ist gegenwärtig aus den Gesetzen des Bewusstseyns abgeleitet, wie gefordert wurde; wir finden als letztes Glied unserer Folgerungen dasselbe, wovon wir ausgingen, unsere Untersuchung ist in sich selbst zurückgelaufen, und also geschlossen.

Das Resultat derselben ist kürzlich folgendes. Das einzige absolute, worauf alles Bewusstseyn und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewusstseyns, und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, dass das thätige nur als vereinigtes Subject und Object (als Ich) erblickt werden kann, als *Wirksamkeit auf etwas ausser mir*. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einige rein wahre ist meine Selbstständigkeit.

Erstes Hauptstück.

Deduction des Princips der Sittlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

Es wird behauptet, dass im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äussere, einiges ganz unabhängig von äusseren Zwecken zu thun, schlechthin, bloss und lediglich, damit es geschehe; und einiges, ebenso unabhängig von Zwecken ausser ihm, zu unterlassen, bloss und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, inwiefern eine solche Zunöthigung in ihm sich nothwendig äussern soll, so gewiss er ein Mensch ist, *die moralische oder sittliche Natur* desselben überhaupt.

Die *Erkenntniss* des Menschen kann zu dieser seiner moralischen Natur sich auf zweierlei Weise verhalten. Entweder bleibt er, wenn die behauptete innere Zunöthigung, als Thatsache, in seiner Selbstbeobachtung sich finden sollte, — wie denn allerdings angenommen wird, dass sie bei aufmerksamer Selbstbeobachtung sich sicher finden werde — bei der Thatsache, als solcher, stehen. Er begnügt sich gefunden zu haben, dass es *so ist,* ohne zu fragen, *auf welche Weise* und aus *welchen Gründen* es so werde. Er entschliesst sich auch wohl aus Neigung mit Freiheit, dem Ausspruche jener inneren Zunöthigung unbedingten *Glauben* zuzustellen, wirklich als seine höchste Bestimmung zu *denken,* was durch sie ihm als solche vorgestellt wird, und auch wohl unverbrüchlich diesem Glauben gemäss zu *handeln*. Dadurch entsteht ihm die *gemeine* Erkenntniss, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in den besonderen Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondere; welche Erkenntniss auf *dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns* möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmässigen Gesinnung und Betragens hinlänglich ist.

Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Thatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern fordert die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt sich nicht mit der factischen Erkenntniss, sondern verlangt eine genetische, will nicht bloss wissen, dass eine solche Zunöthigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe. Würde er die gewünschte Erkenntniss erhalten, so wäre dies eine *gelehrte* Erkenntniss, und um sie zu erhalten, müsste er sich über den Standpunct des gemeinen Bewusstseyns zu einem höheren erheben. — Wie soll nun die erwähnte Aufgabe gelöst, wie sollen *die Gründe* der moralischen Natur des Menschen oder des sittlichen Princips in ihm gefunden werden? — Das einige, was alle Frage nach einem höheren Grunde schlechthin ausschliesst, ist dies, dass wir *Wir* sind; ist die *Ichheit* in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet, als das erstere. Alles übrige, was entweder *in* uns ist, wie die erwähnte Zunöthigung, oder *für* uns, wie eine Welt, die wir ausser uns annehmen, ist deswegen in uns und für uns, weil wir jenes sind, wie im Allgemeinen gar leicht zu beweisen ist; die bestimmte Einsicht aber in die Weise, wie etwas in oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge, und aus ihr nothwendig hervorgehe, ist die gelehrte und wissenschaftliche Erkenntniss der Gründe dieses Etwas, von der wir hier sprechen. Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Princip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm nothwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine Ableitung oder Deduction. So haben wir hier eine Deduction der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Princips in ihm, zu geben. — Statt die Vortheile einer solchen Deduction ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, dass durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist.

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganzes der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduction mit einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zusammen. Die Deduction wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. — Für die richtige Würdigung dieser Deduction ist nur noch folgendes zu erinnern. — Wenn, wie behauptet wird, aus unserer Vernünftigkeit die Moralität unserer Natur nach nothwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunöthigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes und unmittelbares; sie äussert sich ohne unser Zuthun, und wir können an dieser Aeusserung durch die Freiheit nicht das geringste verändern. Dadurch, dass wir durch eine Deduction Einsicht in ihre Gründe erhalten, erhalten wir nicht etwa die Kraft, etwas in derselben zu ändern, weil soweit zwar unser Wissen, aber nicht unsere Kraft reicht, und das ganze Verhältniss nothwendig — unsere eigene unveränderliche Natur selbst ist. Die Deduction erzeugt sonach nichts weiter, und man muss von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntniss. So wenig man nach erlangter Einsicht in die Gründe dieses Verfahrens die Gegenstände auf andere Weise in Raum und Zeit setzt, als vor dieser Einsicht, ebensowenig äussert nach ihrer Deduction die Moralität sich anders im Menschen, als vor derselben. Auch die Sittenlehre ist nicht *Weisheitslehre,* — dergleichen überhaupt unmöglich ist, indem die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten ist, als für eine Wissenschaft, — sondern, wie die gesammte Philosophie, *Wissenschaftslehre;* sie insbesondere *Theorie des Bewusstseyns* unserer moralischen Natur überhaupt, und unserer bestimmten Pflichten insbesondere.

Soviel über die Bedeutung und den Zweck der angekündigten Deduction. Jetzt noch eine vorläufige Anmerkung zum richtigen Verständnisse derselben, welche lediglich die noch immer sehr weit verbreitete Unbekanntschaft mit der Natur der transscendentalen Philosophie nothwendig macht.

Der Weg der Deduction wird dieser seyn. Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken, und zu sehen, *wie* wir unter dieser Bedingung uns zu denken genöthigt sind. Aus dieser unserer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunöthigung, als nothwendig, ableiten. Zuvörderst erscheint es willkürlich, dass wir gerade unter dieser bestimmten Bedingung uns denken. Aber wer die gesammte Philosophie und den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System übersieht, dem ist diese Bedingung nothwendig: ein anderer mag dies Verfahren vorläufig für einen Versuch ansehen, eine Sittenlehre als Wissenschaft aufzustellen, der mislingen kann, oder gelingen; bis ihm die Richtigkeit dieses Verfahrens daraus sich beweiset, dass die begehrte Wissenschaft durch dasselbe wirklich zu Stande kommt. Diese Bedenklichkeit sonach ist die geringste.

Wichtiger, und durch ihre Lösung belehrender ist die folgende. — Ihr werdet euch selbst *denken*, könnte jemand sagen. Nun müsst ihr als kritische Philosophen doch wohl wissen, oder könnt ausserdem gar leicht überwiesen werden, dass alles euer Denken nach gewissen inneren Gesetzen desselben geschieht; dass sonach das Gedachte durch die Weise des Denkens modificirt wird, und dass euch etwas unter den Händen so wird, wie es für euch ist, darum, weil ihr es denkt. Ohne Zweifel wird es sich im vorliegenden Falle nicht anders verhalten; ihr selbst werdet euch, indem ihr auf euch euer Denken richtet, in diesem Denken modificirt werden; und ihr müsst sonach ja nicht sagen: *so bin ich an und für mich;* welches ihr nie wissen könnt, so ihr nicht etwa ein ander Mittel habt, euch zu erkennen, ausser durchs Denken; sondern nur: *so muss ich mich nothwendig denken.*

Wenn ihr euch nun nur dieser wahren Bedeutung eueres Resultates stets bewusst bleibt, und euch auf sie einschränkt, so ist gegen euer Verfahren nichs zu sagen, und was dadurch gewonnen wird, darüber mögt ihr selbst zusehen. Aber ihr schränkt euch, so wie es das Ansehen hat, auf diese Bedeutung eures Resultates keinesweges ein. Ihr wollt daraus jene sich in uns allen äussernde Zunöthigung erklären, sonach aus Gedanken etwas Wirkliches herleiten; ihr wollt aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seyns übergehen.

Wir antworten hierauf: das thun wir keinesweges, wir bleiben in der Region des Denkens; und darin eben besteht das noch immer fortdauernde Misverstehen der Transscendental-Philosophie, dass man einen solchen Uebergang noch für möglich hält, ihn noch fordert, ein Seyn an sich noch denkbar findet. Jene Zunöthigung in uns, was ist sie selbst denn anderes, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein nothwendiges Bewusstseyn? Können wir denn etwa hier aus dem Bewusstseyn des blossen Bewusstseyns zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — dass wir nothwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns? — Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist bloss der, dass wir uns beim letzteren der Gründe desselben nicht bewusst sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Nothwendigkeit aufdringt, und *dadurch* das Prädicat der Realität, der Wahrnehmbarkeit, erhält; dagegen das erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewusst werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Seyn, als Seyn an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede seyn; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es giebt kein Seyn für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Seyn giebt, es giebt überhaupt kein Seyn, ausser einem nothwendigen Bewusstseyn. Diese Nothwendigkeit des Bewusstseyns dringt auf dem gemeinen Gesichtspuncte sich *unmittelbar* auf: auf dem transscendentalen werden die *Gründe* derselben untersucht. Die folgende Deduction, so wie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem liefert nichts anderes, denn einen Theil dieses nothwendigen Bewusstseyns; und wer die erstere oder das letztere für etwas anderes ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen.

---

§. 1.

Aufgabe.

Sich selbst, bloss als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.

Auflösung:

1) *Lehrsatz.* Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.

Erklärung.

a. Was heisst: ich finde *mich?*

Die leichteste Weise, jemand zu leiten, dass er den Begriff: Ich, bestimmt denken und verstehen lerne, ist diese. Denke dir, würde ich ihm sagen, irgend einen Gegenstand, z. B. die Wand vor dir, deinen Schreibtisch u. dgl. Du nimmst ohne Zweifel zu diesem Denken ein Denkendes an, dieses Denkende bist du selbst; du bist unmittelbar deines Denkens in diesem Denken dir bewusst. Der gedachte Gegenstand aber soll nicht der Denkende selbst, nicht identisch mit ihm, sondern etwas demselben Entgegengesetztes seyn, welches Entgegensetzens in diesem Denken du dir gleichfalls unmittelbar bewusst bist. — Jetzt denke dich. So gewiss du dies thust, setzest du das Denkende und das Gedachte in diesem Denken nicht, wie vorher, entgegen; es soll beides nicht zweierlei, — sondern eins und ebendasselbe seyn, wie du dir unmittelbar bewusst bist. Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich.

Dies auf unseren Fall angewendet; ich finde mich, würde heissen: ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas*) anderes, als das Findende selbst seyn.

b. Was heisst: ich *finde* mich?

Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten; und insbesondere soll das Findende findend seyn, d. h. ich, inwiefern ich finde, bin keiner Thätigkeit, ausser der des blossen ***Auffassens,*** mir bewusst: das Aufgefasste aber soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise modificirt seyn; es soll überhaupt ***seyn,*** und ***so seyn, wie es ist,*** unabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne aufgefasst zu seyn, und würde, wie es war, geblieben seyn, wenn ichs auch nicht aufgefasst hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zufällig, und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben. — So nemlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um eine Exposition der blossen Thatsache des Bewusstseyns, keinesweges aber darum zu thun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchsten Standpuncte der Speculation aus, verhalten möge. — Es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahrnehmenden etwas ***gegeben.*** — Kurz, der Findende soll lediglich passiv seyn: und es soll in unserem Falle sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt.

c. Was heisst: ich finde mich ***wollend;*** und ***nur als*** wollend kann ich mich finden?

Was ***wollen*** heisse, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig, und er bedarf keiner. Jeder muss in sich selbst, durch intellectuelle Anschauung, innewerden, was er bedeute, und er wird es ohne alle Schwierigkeit vermögen. Die durch die oben-

---

*) nicht etwas anderes (*)

stehenden Worte angedeutete Thatsache ist folgende: Ich werde eines Wollens bewusst. Ich denke zu diesem Wollen etwas bestehendes, unabhängig von meinem Bewusstseyn vorhandenes hinzu, welches das Wollende seyn soll in diesem Wollen, welches diesen Willen *haben*, in welchem er inwohnen soll. (*Wie* es mit diesem Hinzudenken eines solchen Substrats zugehe, und welches die Gründe desselben seyen, davon ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, *dass* es geschehe; und hiervon muss jeder durch eigene Selbstbeobachtung sich überzeugen.) — Ich werde mir dieses Wollens *bewusst*, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewusstseyns, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewusst, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewusstseyende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde *mich* wollend.

Nur als wollend finde ich mich. Zuvörderst, ich nehme nicht etwa die Substanz unmittelbar wahr. Das Substantielle ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen nur hinzugedacht. Nur etwas, das eine Aeusserung der Substanz seyn soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen. Nun giebt es nur zwei Aeusserungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: *Denken* (im weitesten Sinne des Wortes, Vorstellen oder Bewusstseyn überhaupt) und *Wollen*. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Object eines besonderen neuen Bewusstseyns, sondern das Bewusstseyn selbst. Nur inwiefern es auf ein anderes objectives geht, und demselben entgegengesetzt wird, wird es in *dieser Entgegensetzung* selbst objectiv. Es ist sonach als ursprünglich objective Aeusserung jener Substanz nur das letztere, das Wollen übrig; welches auch immer *nur objectiv* bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Aeusserung der Selbstthätigkeit ist. — Kurz: die Aeusserung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen; nur unter der Bedingung, dass ich eines solchen mir bewusst werde, werde ich mir meiner selbst bewusst.

Dies zusammengenommen ist der Sinn des obenstehenden Satzes.

Beweis.

Anmerkung. Es ist dieser Beweis schon im Naturrechte des Vf. (§. 1.) geführt worden. Dessenohngeachtet überheben wir uns auch hier desselben nicht, sondern stellen ihn unabhängig von den dort genommenen Wendungen und Ausdrücken von neuem dar: überzeugt, dass durch den Vortrag derselben Wahrheit zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Verbindungen die Klarheit der Einsicht sowohl beim Verfasser als beim Leser sehr viel gewinne.

Der Beweis gründet sich 1) *auf den Begriff: Ich.* Die Bedeutung dieses Begriffes ist soeben durch seine Genesis nachgewiesen worden. Dass er wirklich auf die angezeigte Art verfahre, wenn er sich sich selbst denke; und dass umgekehrt durch ein solches Verfahren ihm nichts anderes zu Stande komme, als der Gedanke seiner selbst: dies muss jeder in sich selbst finden, und es lässt sich ihm darüber kein besonderer Beweis führen. 2) Auf die Nothwendigkeit *der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines subjectiven und eines objectiven* im Bewusstseyn. In allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das Denken selbst ist, in allem Bewusstseyn etwas, dessen man sich bewusst ist, und das nicht das Bewusstseyn selbst ist. Auch dieser Behauptung Wahrheit muss jeder in der Selbst-Anschauung seines Verfahrens finden, und sie lässt sich ihm nicht aus Begriffen beweisen. — Hinterher zwar wird man seines Denkens, *als* eines solchen, d. i. als eines Thuns, im Denken selbst sich bewusst, und macht es insofern zum Objecte, und die Leichtigkeit und natürliche Tendenz zu diesem Bewusstseyn ist philosophisches Genie, ohne welches keiner die Bedeutung der transscendentalen Philosophie fasst. Aber selbst dies ist nur dadurch möglich, dass man unvermerkt jenem Denken ein bloss Gedachtes unterlegt, sey es auch ganz unbestimmt, sey es auch nur die Form eines Objectes überhaupt; denn nur unter dieser Bedingung denkt man wirklich ein Denken. 3) Auf den *Charakter des ursprünglich objectiven*, dass es etwas vom Denken unabhängig vorhandenes, also etwas *reelles*, für sich und durch sich selbst bestehendes seyn soll. Auch hiervon muss man sich durch die innere Anschauung überzeugen; ohnerachtet dieses Verhältniss des objectiven zum subjectiven in einer Wissenschaftslehre allerdings erörtert, keinesweges aber aus ihren Begriffen, die selbst erst durch diese Beobachtung möglich werden, erwiesen wird.

Der Beweis kann so geführt werden: Der Charakter des Ich ist der, *dass ein Handelndes und eins, worauf gehandelt wird, Eins sey, und ebendasselbe.* So ist es, wie wir eben gesehen haben, wenn das Ich gedacht wird. Nur inwiefern das Gedachte dasselbe seyn soll, als das Denkende, wird das Gedachte für mich selbst gehalten.

Nun aber ist das Denken hier ganz aus dem Spiele zu lassen. Da das Gedachte mit dem Denkenden identisch ist, bin der Denkende allerdings ich selbst; aber, zufolge des aufgestellten Satzes, soll das *gedachte, objective, bloss für sich, und ganz unabhängig vom Denken, Ich seyn,* und für Ich erkannt werden; denn es soll *als Ich gefunden* werden.

Sonach müsste im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es bloss das objective seyn und nie das subjective werden kann, also das ursprünglich objective ist, eine Identität des handelnden und des behandelten stattfinden: — so, dass es nur Object seyn könnte, sagte ich, also ein *reelles* Handeln auf sich selbst — nicht ein blosses Anschauen seiner selbst, wie die ideale Thätigkeit es ist — sondern *ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst.* Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so. Der Satz: *sich* finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur inwiefern ich mich wollend finde, finde ich *mich*, und inwiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig *wollend.*

Corollarium.

Man sieht ein, dass dem jetzt erwiesenen Satze: wenn ich mich finde, finde ich mich nothwendig, als wollend, um aus ihm etwas kategorisch darzuthun, ein anderer vorhergehen müsse, der: ich finde nothwendig mich selbst, werde nothwendig meiner selbst mir bewusst. Dieses Selbstbewusstseyn wird, nicht zwar als Factum, denn als solches ist es unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit allem übrigen Bewusstseyn, als wechselseitig bedingend dasselbe, und bedingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre nachgewiesen; sonach wird der jetzt erwiesene Satz, und alles, was aus ihm noch abgeleitet werden wird, selbst nothwendige Folge sowohl, als Bedingung des Selbstbewusstseyns. Es lässt sich von ihm und allen seinen Folgen sagen: so gewiss Ich Ich bin, oder meiner selbst mir bewusst bin, so gewiss ist jenes und dieses für mich gewiss, und nothwendig in mir und für mich vorhanden: und so steht die hier von uns aufzustellende Wissenschaft der Sittenlehre mit der gesammten Philosophie auf dem gemeinschaftlichen Grunde fest.

2) Aber das Wollen selbst ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich verschiedenen denkbar.

In der philosophischen Abstraction zwar lässt sich von einem Wollen *überhaupt*, das eben darum unbestimmt ist, sprechen: alles wirklich *wahrnehmbare* Wollen aber, dergleichen hier gefordert wird, ist nothwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem *etwas* gewollt wird. Etwas wollen heisst fordern, dass ein bestimmtes Object, welches im Wollen nur als *möglich* gedacht wird (denn ausserdem würde es nicht gewollt, sondern wahrgenommen), wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde; und durch diese Forderung wird dasselbe ja ausser uns versetzt. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objectes ausser uns, und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind.

Nicht allein aber dies; sondern die Möglichkeit im Wollen etwas ausser uns zu postuliren, setzt schon in uns den Begriff eines „ausser uns" überhaupt voraus, und dieser ist nur durch Erfahrung möglich. Diese Erfahrung aber ist gleichfalls eine Beziehung unserer selbst auf etwas ausser uns. — Mit anderen Worten: Das, was ich will, ist nie etwas anderes, als eine Modification eines Objectes, das ausser mir wirklich befindlich seyn soll. Alles mein Wollen ist sonach durch die Wahrnehmung eines Objectes ausser mir bedingt: und ich bin mir im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung mit ausser mir befindlichen Dingen werden kann.

3) Mithin muss ich, um mein wahres Wesen zu finden, jenes fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrigbleibt, ist mein reines Seyn.

Die aufgestellte Behauptung ist die unmittelbare Schlussfolge aus den obenstehenden Sätzen. Was allein noch zu untersuchen ist, ist, was nach der geforderten Abstraction übrigbleiben möge. Das Wollen, als solches, ist ein erstes, absolut in sich selbst, und in nichts ausser ihm, gegründetes. Wir machen diesen Begriff, der nur *negativ* gefasst und erklärt werden kann (denn ein erstes heisst nichts weiter, als ein von keinem anderen abgeleitetes, und ein durch sich selbst begründetes nichts weiter, als ein durch kein anderes begründetes), und auf welchem hier alles beruht, deutlicher. — Alles abhängige, durch ein anderes bedingte und begründete lässt sich, inwiefern es dies ist, auch *mittelbar*, aus der Erkenntniss des begründenden, erkennen. Wenn z. B. eine Kugel durch einen Stoss fortbewegt wird, so kann ich freilich unmittelbar die Kugel sich bewegen sehen, den Punct, von welchem sie ausgeht, und den Punct, in welchem sie stillesteht, sowie die Schnelligkeit, mit der sie sich bewegt, wahrnehmen; aber ich könnte dieses alles auch, wenn mir nur sonst die Bedingungen, unter denen die Kugel für sich selbst steht, bekannt sind, ohne unmittelbare Wahrnehmung, aus der Kraft, mit welcher sie angestossen ist, schliessen. Darum wird die Bewegung der Kugel als etwas abhängiges, zweites, betrachtet. Ein erstes, und durch sich selbst begründetes müsste demnach so seyn, dass es schlechthin nicht durch ein anderes mittelbar, sondern nur durch sich selbst unmittelbar erkannt werden könnte. Es ist, wie es ist, weil es so ist.

Inwiefern sonach das Wollen ein absolutes und erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas ausser dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und *diese Absolutheit* desselben wäre es, die nach Abstraction von allem fremdartigen übrigbliebe.

Anmerkung. Dass das Wollen in der erklärten Bedeutung als absolut *erscheine*, ist Factum des Bewusstseyns: jeder wird es in sich selbst finden, und es lässt sich keinem von aussen beibringen, der es nicht schon weiss. Daraus aber folgt nicht, dass diese Erscheinung nicht selbst weiter erklärt und abgeleitet werden müsse, wodurch die erscheinende Absolutheit selbst weiter erklärt würde, und aufhörte, Absolutheit zu seyn, und die Erscheinung derselben sich in Schein verwandelte: — gerade so, wie es allerdings auch erscheint, dass bestimmte Dinge in Raum und Zeit unabhängig von uns da sind, und diese Erscheinung in einer transscendentalen Philosophie doch weiter erklärt (nur nicht, wovon die Gründe nicht hierher gehören, in Schein verwandelt) wird. Es wird zwar nie jemand eine solche Erklärung des Wollens aus etwas anderem zu geben, noch irgend ein verständliches Wort zu diesem Behufe beizubringen vermögen; wenn er aber behauptet, dasselbe könne dennoch einen uns freilich unbegreiflichen Grund ausser uns haben, so hat eine solche Behauptung freilich nicht den geringsten Grund für sich, es ist aber auch kein theoretischer Vernunftgrund dagegen. Wenn man sich nun doch entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschliessung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse: ich *will* selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein *Glaube*. Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiss es. Auch der Dogmatismus, der, wenn er consequent ist, die angeführte Behauptung macht, geht gleichfalls von einem Glauben (an das *Ding an sich*) aus; nur weiss er es gewöhnlich nicht. (Vergl. die Einleitung in die neue Darstellung der Wissenschaftslehre im Phil. Journ. Bd. V. S. 23.)*) Man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, dass er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht begnügen wolle. Es ist nothwendig, dass unsere Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von aussen anzudemonstriren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.

Wie wird nun dieses absolute im Wollen gedacht? Um bei diesem Begriffe, welcher in der Abstraction, die er hier erhalten muss, wohl der schwierigste in der ganzen Philosophie seyn dürfte; der aber, da die ganze hier aufzustellende Wissenschaft es eigentlich nur mit seiner weiteren Bestimmung zu thun hat, in der Zukunft ohne Zweifel die höchste Klarheit erhalten wird, doch gleich anfangs etwas denken zu lassen, heben wir die Erörterung desselben mit einem Beispiele an.

Man denke sich eine Stahlfeder, welche niedergedrückt wird. Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das drückende zurückzustossen; welches Streben in ihr also nach aussen geht. Dies wäre das Bild eines wirklichen Wollens, als *Zustandes* des Vernunftwesens; und davon rede ich hier nicht. Welches ist denn nun der nächste *Grund* (nicht etwa die Bedingung) dieses Strebens, als wirklich bestimmter Aeusserung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper ausser der Stahlfeder liegt doch wahrhaftig nicht der Grund, dass ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen der blosse *Act* des Wollens ist. Aus beiden würde, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen könnte, in ihr das Bewusstseyn eines Willens entstehen, das drükkende zurückzustossen. Aber alles das angezeigte wäre nur unter der Bedingung möglich, dass auf sie wirklich ein Druck von aussen geschähe. Ebenso kann nach der obigen Argumentation das Vernunftwesen sich nicht zu einem wirklichen Wollen bestimmen, ohne mit etwas ausser ihm (so nemlich *erscheint* sich das Vernunftwesen) in Wechselwirkung zu stehen. Davon soll nun hier abstrahirt werden; es ist sonach von dem zuletzt angezeigten Momente hier ebensowenig die Rede, als vom ersten. Wenn nun, dass ich zum Beispiele zurückkehre, von dem äusseren Drucke ganz abstrahirt wird, bleibt denn doch etwas übrig, wodurch noch immer die Stahlfeder, als solche, gedacht wird; und was ist das übrigbleibende? Offenbar dasjenige, zufolge dessen ich urtheile, dass die Stahlfeder, sobald ein Druck darauf geschehen wird, demselben entgegenstreben wird; sonach die eigene innere Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentliches Wesen der Elasticität und letzter nicht weiter zu erklärender Grund aller Erscheinungen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Aeusserung eintreten. — Der sehr wesentliche Unterschied dieser ursprünglichen Tendenz in der Stahlfeder von derselben im Vernunftwesen wird sich in den folgenden Untersuchungen ergeben.

---

*) Sämmtl. Werke Bd. I. S. 434, 35.

Wie wir in dem zum Beispiele aufgestellten Begriffe absonderten, so haben wir jetzt in dem durch sein Wollen begriffenen Ich abzusondern.

Zuvörderst ist der *Form* nach die Aufgabe die, das Ich in der geforderten Abstraction, als ein *bestehendes*, fixirtes zu denken; daraus folgt, dass dasjenige, wodurch es begriffen und charakterisirt wird, ein dauerndes und wesentliches seyn müsse. Die Aeusserungen und Erscheinungen desselben können sich ändern, weil die Bedingungen, unter denen es sich äussert, sich ändern; aber das unter allen diesen Bedingungen sich äussernde bleibt stets dasselbe. (Dass dieses Denken eines bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, dass sonach hier nur das Wesen des Ich für das Ich, keinesweges aber das Wesen desselben an sich, als *Dinges* an sich, gesucht werde, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transscendentalen Philosophie vorausgesetzt.)

Dann soll der *Materie* nach das zu denkende der Grund eines absoluten Wollens seyn (alles Wollen nemlich ist absolut). Was ist es nun? Jeder muss vom Anfange an das geforderte wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraction darin wirklich vorgenommen haben, und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrigbleibe; was das sey, das er noch immer denkt. Nur so erhält er die beabsichtigte Kenntniss. Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen habe, wollen wir das begriffene nennen: *absolute Tendenz zum absoluten;* absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äusseren Antrieb. Es ist nicht nur blosse *Kraft* oder *Vermögen;* denn ein Vermögen ist nichts wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine *Reihe* unseres Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, soll etwas wirkliches, das Wesen des Ich constituirendes, seyn. Doch liegt der Begriff des Vermögens mit darin. Auf die wirkliche Aeusserung, die nur unter Bedingung eines gegebenen Objectes möglich ist, bezogen, ist es in dieser Beziehung das Vermögen derselben. Ebensowenig ist es ein *Trieb,* wie man den Grund der Elasticität in der zum Beispiele angeführten Stahlfeder nennen könnte; denn der Trieb wirkt, wenn die Bedingungen seiner Wirksamkeit eintreten, nothwendig, und auf eine materiell bestimmte Weise. Vom Ich wissen wir über diesen Punct noch nichts, und dürfen durch voreilige Bestimmung der künftigen Untersuchung nicht vorgreifen.

Resultat. Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm gedacht wird.

Anmerkung. Man vergesse nicht, dass das Ich hier lediglich *als Object* betrachtet wird; nicht aber als *Ich überhaupt*. Unter der letzteren Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch.

---

§. 2.

Es ist soeben gezeigt worden, was das Ich an und für sich selbst *sey;* oder sorgfältiger ausgedrückt: wie das Ich, wenn es lediglich als Object gedacht wird, nothwendig *gedacht* werden müsse.

Aber — ein Satz, den wir aus einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als bekannt und erwiesen voraussetzen könnten — das *Ich* ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt), und es ist nichts, als was es sich nicht setzt.

Nur einige Worte zur Erläuterung dieses Satzes. Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), dass das erstere bloss *seyn* soll, ohne selbst von seinem Seyn das geringste zu wissen; im Ich aber, als Ich, Seyn und Bewusstseyn zusammenfallen soll, kein Seyn desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewusstseyn desselben, und umgekehrt, kein Bewusstseyn seiner selbst, ohne ein Seyn desjenigen, dessen es sich bewusst ist. Alles Seyn bezieht sich auf ein Bewusstseyn, und selbst die Existenz *eines Dinges* lässt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz ausser ihm; das Wissen vom Seyn des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch *ist;* und nur inwiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewusstseyns mit dem Seyn gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sey dieses oder jenes.

Dies auf unseren gegenwärtigen Fall angewendet: so gewiss das im vorhergehenden aufgestellte, Wesen des Ich ist, muss dasselbe davon wissen. Es giebt sonach sicher ein Bewusstseyn der beschriebenen absoluten Tendenz.

Es kann vielleicht von Wichtigkeit seyn, dies nicht bloss im Allgemeinen zu wissen, sondern dieses Bewusstseyn selbst noch besonders zu beschreiben. Wir gehen an dieses Geschäft.

Aufgabe.

Des Bewusstseyns seines ursprünglichen Seyns sich bestimmt bewusst zu werden.

Zur Erläuterung.

Es versteht sich, dass man dessen sich bewusst ist, wovon man redet, und dass beim Philosophiren es sich nicht anders verhalten werde. So wurden wir im vorigen §. uns allerdings etwas bewusst. Das Object unseres Bewusstseyns war hervorgebracht durch freie Selbstbestimmung unseres Denkvermögens, vermittelst einer willkürlichen Abstraction.

Nun wird behauptet, dass dasselbe Object *ursprünglich*, d. h. vor allem freien Philosophiren, für uns vorhanden sey, und sich uns, so gewiss wir nur überhaupt zum Bewusstseyn kommen, nothwendig aufdringe. Ist dies wahr, so ist auch ein ursprüngliches Bewusstseyn desselben vorhanden, nicht gerade *als eines einzelnen Objects*, in derselben Abstraction, in der wir es soeben aufgestellt haben. Es kann gar wohl in und mit einem anderen Gedanken vorkommen, als Bestimmung desselben.

Ist denn nun dieses ursprüngliche Bewusstseyn anders beschaffen, als dasjenige, was wir soeben als Philosophen in uns hervorgebracht haben? Wie könnte es doch, da es dasselbe zum Objecte haben soll, und da der Philosoph, als solcher, doch wohl auch keine andere subjective Denkform besitzt, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft.

Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir bloss das Wissen davon in uns hervorbringen. Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, dass indem es denkt, es in der Regel sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das gedachte, sich selbst, als das Subject, im Objecte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subject als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objects zu beurtheilen. Dies kann nur dadurch geschehen, dass die blosse Reflexion zum Objecte einer neuen Reflexion gemacht werde. — Es mag dem Unphilosophen sonderbar, und vielleicht lächerlich vorkommen, dass man eines Bewusstseyns sich bewusst werden solle. Er beweist dadurch weiter nichts, als seine Unkunde der Philosophie und seine gänzliche Unfähigkeit zu derselben.

Genetische Beschreibung des angezeigten Bewusstseyns.

1) Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weiteren Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen, und muss ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondere Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postulirt wird, bedarf sonach ebensowenig einer Ableitung, oder Vermittelung durch Gründe

ausser ihm. Das Ich schaut sich an, schlechthin weil es sich anschaut. — Soviel über das Factum, als solches. Jetzt

2) zur Bestimmung dieses Factums: bei welcher wir bei einem jeden auf die selbstthätige Erzeugung dessen, wovon die Rede ist, und auf das innige Anschauen dessen, was ihm in derselben entstehen wird, rechnen.

Das anschauende (intelligente), welches eben durch den postulirten Act zum intelligenten wird, setzt die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Thätigkeit zufolge des Postulats, als — *sich selbst;* verstehe, als identisch mit *sich, dem intelligenten.* Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach *hierdurch* Wesen einer *Intelligenz,* und kommt unter die *Botmässigkeit des Begriffs;* und dadurch erst wird sie eigentliche *Freiheit:* Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. — Durch das Bewusstseyn seiner Absolutheit reisst das Ich sich selbst — von sich selbst — los, und stellt sich hin als selbstständiges.

Es reisst sich selbst von sich selbst los, sagte ich; und ich erkläre zuvörderst diesen Ausdruck. — Alle Anschauung, als solche, soll auf etwas gehen, das unabhängig von ihr da ist, und so da ist, wie es nun einmal angeschaut wird. Nicht anders verhält es sich mit der Anschauung, von welcher wir hier reden, da sie ja doch Anschauung ist. Das Ich, als absolutes, soll daliegen und dagelegen haben, ehe es in die Anschauung aufgefasst wurde; diese Absolutheit soll sein von aller Anschauung unabhängiges Seyn und Bestehen ausmachen. Wo nun das angeschaute etwas ausser dem Wesen des anschauenden seyn soll, da bleibt der Intelligenz, als solcher, nur das leidende Zusehen. So soll es hier nicht seyn. Das angeschaute ist selbst das anschauende; nicht zwar als solches,*) aber es ist mit ihm Ein Wesen, Eine Kraft und Substanz. Die Intelligenz hat sonach hier nicht bloss das Zusehen, sondern sie selbst,

---

*) *unmittelbar* als solches — (*Marg. des Verf.*).

als Intelligenz, *wird* — für sich (wie sich dies versteht, denn nach einem anderen Seyn wird hoffentlich niemand fragen) absolute reelle Kraft des Begriffes.*) Das Ich, als absolute Kraft mit Bewusstseyn, reisst sich los — vom Ich, als *gegebenem* absoluten, ohne Kraft und Bewusstseyn.

Es ist nöthig, bei diesem Hauptgedanken, der vielen schwierig vorkommen wird, von dessen richtigem Verständniss jedoch die Möglichkeit des Verständnisses unseres ganzen Systemes abhängt, noch ein wenig zu verweilen.

Denke dir, würde ich den Leser anreden, noch einmal jene Stahlfeder, der wir uns im vorigen §. als eines Beispiels bedienten. Es liegt allerdings in ihr selbst das Princip einer eigenthümlichen Bewegung, welche ihr keinesweges von aussen kommt, sondern vielmehr der Richtung, die sie von aussen erhält, widersteht. Dennoch würdest du Bedenken tragen, das, was du bisher immer *Freiheit* genannt hast, und was du wohl mit vollem Rechte so nennen magst, der Stahlfeder zuzuschreiben. Woher diese Bedenklichkeit? Solltest du etwa antworten: der Widerstand erfolge aus der Natur der Stahlfeder, und aus der Bedingung, unter die sie gesetzt ist, dass ein Druck von aussen auf sie geschehe, ohne Ausnahme, nach einem nothwendigen Gesetze; wenn die ersten beiden Data gesetzt seyen, so könne man auf einen Widerstand der Feder im voraus sicher rechnen und ihn vorhersehen; und darin möge der dir verborgene Grund liegen, warum du es nicht über dich erhalten könnest, der Stahlfeder Freiheit zuzuschreiben: solltest du so antworten, so will ich dieses Hinderniss entfernen. Ich will dir erlauben, diese Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit in der Stahlfeder wegzudenken, und anzunehmen, dass einmal, man weiss nicht warum, sie dem Drucke nachgebe, ein andermal, man weiss ebensowenig warum, sie demselben entgegenstrebe. Willst du nun die so gedachte Stahlfeder *frei* nennen? Ich erwarte dies keinesweges. Weit entfernt, dass dir die Verknüpfung des Begriffes der

---

*) Es werden *Augen* eingesetzt dem Einen — (*Marg. des Verf.*)

Freiheit mit ihrem Begriffe erleichtert wäre, ist dir etwas absolut undenkbares angemuthet — das blinde Ohngefähr; und du bleibst dabei, dass du zwar nicht wissest, wodurch die Stahlfeder zum Widerstande bestimmt sey; dass sie aber denn doch dazu bestimmt *sey*, keineswegs *sich selbst* dazu *bestimme*, mithin nicht für frei zu achten sey.

Was magst du denn doch bei deinem bestimmt *seyn*, im Gegensatze eines *sich selbst bestimmens* denken, und was magst du für die Möglichkeit des letzteren doch eigentlich fordern? Wir wollen uns dies deutlich zu machen suchen. — Da du mit dem zuletzt versuchten Gedanken eines freien Dinges, als eines von dem blinden Ohngefähr abhängigen Dinges, überhaupt nicht umgehen, und dir dabei in der That gar nichts denken konntest, ohne dass dir dadurch die Beilegung der Freiheit erleichtert wurde, so wollen wir bei dem zuerst aufgestellten stehen bleiben. In diesem Falle, sagst du, ist die Stahlfeder zum Widerstande gegen den auf sie geschehenen Druck *bestimmt durch ihre Natur*. Was heisst dies? Wir fordern nemlich hier nicht von dir, dass du eine ausser dir liegende Kenntniss haben, oder durch weitschreitende Folgerung entfernte Resultate finden sollst. Worauf es hier ankommt, das denkst du wirklich schon in diesem Augenblicke, und hast es von jeher gedacht, ehe du dich zum Philosophiren entschlossest; du sollst dir nur klar machen, was du wirklich denkst, bloss dich selbst verstehen lernen. — Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend und todt, und so etwas setzest du nothwendig, wenn du ein Ding und eine Natur desselben setzest; denn ein solches Setzen ist eben das Denken eines Dinges. In diesem ruhenden, unwandelbaren Bestehen hast du es nun schon mitbegriffen, es liegt in ihm als prädestinirt, dass unter einer gewissen Bedingung eine gewisse Veränderung erfolge, denn — du hast ja, wie du sagtest, gleich anfangs ein *festgesetztes unwandelbares* gedacht. Dies ist die Natur des Dinges, die gar nicht von ihm abhängt; denn das Ding ist ja selbst seine Natur, und die Natur desselben ist ja das Ding; so wie du das eine denkst, denkst du nothwendig das andere mit, und du wirst hoffentlich nicht das Ding vor seiner Natur *vorher* seyn lassen, damit es selbst seine Natur bestimme. — Hast du aber einmal die Natur desselben gesetzt, so gehest du in deinem Denken von einem Seyn (der Natur) zu einem Seyn (ihrer Aeusserung unter einer gewissen Bedingung) durch lauter Seyn, eine stätige Reihe hindurch; oder, wenn man die Sache subjectiv ansieht und die Bestimmung deines Denkens dabei beobachtet, deine Anschauung ist immerfort gebunden, und bleibt gebunden, sie hat fortdauernd nur das Zusehen, und es ist kein Moment in der Reihe, da sie sich zum selbstthätigen Hervorbringen erheben dürfte; und dieser Zustand deines Denkens eben ist es, den du den Gedanken *der Nothwendigkeit* nennst, und durch den du dem Gedachten alle Freiheit absprichst.

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserem und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objectiv ausgedrückt: alles Seyn, das selbst aus einem Seyn herfliesst, ist ein nothwendiges Seyn, keinesweges aber ein Product der Freiheit; oder subjectiv: durch Anknüpfung eines Seyns an ein anderes Seyn entsteht uns der Begriff eines nothwendigen Seyns. Hieraus kannst du nun auch durch Gegensatz schliessen, was du eigentlich forderst, um Freiheit zu denken, die du doch denken kannst, und von jeher wirklich gedacht hast. Du forderst ein Seyn — nicht ohne allen Grund, denn so etwas kannst du gar nicht denken; sondern dessen Grund nur nicht wieder in einem Seyn, sondern in etwas anderem liege. Nun giebt es ausser dem Seyn für uns nichts anderes, als das Denken. Das Seyn, das du als Product der Freiheit zu denken vermöchtest, müsste sonach etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde

Wenn etwas nicht bestimmt *sey*, sondern sich *bestimme*, so wolltest du es für frei gelten lassen. Ist dieses thätige Bestimmen, unter der Voraussetzung, dass die Bestimmung durch ein *Denken* geschehe, begreiflich? Ohne Zweifel; wenn man nemlich nur fähig ist, das Denken selbst zu denken, und nicht etwa den Begriff zu einem Dinge macht. Denn dasjenige, was die Ableitung eines freien aus einem Seyn unmöglich machte, dass nemlich ein fixirtes Bestehen gesetzt war, fällt hier gänzlich weg. Das Denken wird gar nicht als etwas bestehendes, sondern als Agilität, und bloss als Agilität der Intelligenz gesetzt. — Es müsse etwas sich *selbst* bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, fordertest du; nicht etwa nur nicht von aussen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt seyn. Was bedeutet dieses *selbst?* Es wird dadurch offenbar eine Doppelheit gedacht. Das Freie soll seyn, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges Daseyn haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie soeben gesagt, was *sich selbst* bestimmen sollte, müsste in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat. Dies lässt nur unter unserer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seyns vor dem reellen Seyn vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seyns geht diesem Seyn vorher, und der letztere ist vom ersteren abhängig.

Unsere Behauptung ist sonach die, dass nur *die Intelligenz* als *frei* gedacht werden könne, und dass sie bloss dadurch, dass sie sich als Intelligenz fasst, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Seyn unter etwas, das höher ist, als alles Seyn, unter den Begriff. Es dürfte jemand einwenden: es sey ja sogar in unserer eigenen Argumentation, im vorhergehenden §., die Absolutheit, als ein Seyn, und gesetztes, vorausgesetzt, und die Reflexion, die jetzt so grosse Dinge thun solle, sey ja offenbar selbst durch jene Absolutheit bedingt, habe sie zum Object, und sey weder Reflexion überhaupt, noch diese Reflexion, ohne

Voraussetzung eines Objectes, und dieses Objectes. Aber es wird sich an seinem Orte ergeben, dass selbst diese Absolutheit zur Möglichkeit einer Intelligenz überhaupt erfordert werde, und aus derselben hervorgehe; dass sonach der soeben aufgestellte Satz sich auch umkehren lasse, und man sagen könne: nur ein *freies* kann als *Intelligenz* gedacht werden, eine Intelligenz ist nothwendig frei.

Wir gehen zurück zu unserem Vorhaben.

Indem, zufolge des Postulats, das Ich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Causalität durch den blossen Begriff.

Die Freiheit ist, nach Kant, das Vermögen, einen Zustand (ein Seyn und Bestehen) absolut anzufangen. Dies ist eine vortreffliche Nominal-Erklärung. Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben; denn es sind über die Freiheit noch immer beinahe lauter falsche Begriffe im Umlaufe. Es war nemlich die noch höhere Frage zu beantworten, wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, — diesen Begriff vor unseren Augen erzeugt hätte. Dies ist von uns soeben geleistet worden. Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft; denn das endliche vernünftige Wesen denkt nothwendig nur vermittelnd und anknüpfend so lange fort, bis er *das Denken* selbst ergreift. Nur wird er nicht an ein anderes Seyn angeknüpft, sondern an ein Denken.

Um aber den Begriff so aufzustellen, muss man freilich den Weg der Wissenschaftslehre gehen, und zu gehen vermögen, von allem Seyn, als solchem (von der Thatsache), abstrahiren, und von dem, was höher ist, denn alles Seyn, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen. Derselbe Weg, der in der theoretischen Philosophie allein zum Ziele führt, das Seyn (es versteht sich, für uns) zu erklären, macht auch allein eine praktische Philosophie möglich. Hierdurch wird auch der oben gebrauchte Ausdruck: das Ich stellt sich selbst selbstständig hin, noch klarer. Die erste Ansicht dieses Satzes: das Ich nimmt alles, was es ursprünglich ist (es ist aber ursprünglich nichts, als frei), in die Anschauung, und den Begriff seiner selbst auf, ist schon vollkommen erklärt. Es liegt aber in ihm noch mehr. Alles nemlich, was es in der *Wirklichkeit* seyn kann, wo der Begriff Erkenntnissbegriff wird, und der Intelligenz nur das Zusehen bleibt, hängt doch ursprünglich vom Begriffe ab. Was es je werden soll, dazu muss es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je seyn wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben. Es ist in jeder Rücksicht sein eigener Grund, und *setzt*, auch in praktischer Bedeutung *sich selbst* schlechthin.

Es setzt sich aber auch nur als ein Vermögen. Dies muss streng erwiesen werden, und es ist des strengsten Beweises fähig. — Nemlich, die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmässigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches, ist (*wie jeder in der Anschauung seiner selbst als Intelligenz finden muss, und keinem erwiesen werden kann*) absolut sich selbst bestimmend, blosse *reine Thätigkeit*, im Gegensatze alles *Bestehens und Gesetztseyns*, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder dess etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmässigkeit einer Intelligenz ist, inwiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein blosses reines *Vermögen*, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen lässt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, *was für eine* Wirklichkeit dies seyn werde.

Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in den obenstehenden Sätzen bestimmt enthalten, und bedarf keiner besonderen Auszeichnung.

---

§. 3.

Es muss im vorhergehenden §. befremdet haben, dass aus der Reflexion auf eine Tendenz ein Bewusstseyn abgeleitet worden, welches gar nichts einer Tendenz ähnliches bei sich führt; und dass der eigentliche Charakter dieser vorher aufgestellten Tendenz ganz bei Seite gesetzt zu werden scheint. — Das letztere darf nicht geschehen. Das Ich ist, nach dem Grundsatze, worauf unser Räsonnement im vorhergehenden §. sich gründete, nur das, als was es sich setzt. Das Ich soll ursprünglich eine Tendenz seyn. Dies heisst gar nichts gesagt, und ist in sich selbst widersprechend, wenn es nicht *für sich selbst* diesen Charakter haben, sich desselben nicht bewusst seyn soll. Es ist sonach gar nicht die Frage: *ob* ein solches Bewusstseyn im Ich vorkommen werde; wohl aber bedarf dies einer sorgfältigen Untersuchung, *wie* dieses Bewusstseyn seiner Form nach beschaffen seyn möge? Wir werden die geforderte Einsicht am zweckmässigsten dadurch uns erwerben, dass wir dieses Bewusstseyn unter unseren Augen entstehen lassen.

Sonach ist unsere Aufgabe folgende:

Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, als einer solchen, sich bewusst werde.

Vorerinnerung.

Im vorigen §. gingen wir so zu Werke, dass wir eine Reflexion auf das vorliegende objective Ich schlechthin postulirten, wozu wir das unstreitige Recht hatten, da ja das Ich nothwendig Intelligenz, und sich selbst unbedingt anschauende Intelligenz ist. Wir, die philosophirenden, waren blosse Zuschauer einer Selbstanschauung des ursprünglichen Ich; was wir aufstellten, war nicht unser eigener Gedanke, sondern ein Gedanke des Ich; der Gegenstand unserer Reflexion war selbst eine Reflexion.

Wir rechnen im gegenwärtigen §. gleichfalls, wenn wir nur unsere Aufgabe zu lösen vermögen, bei einer solchen ursprünglichen Reflexion des Ich anzukommen; nur können wir mit ihr nicht anheben. Denn durch das blosse Postulat einer Reflexion kommt nichts anderes zu Stande, als was wir schon haben, und womit wir aus dem vorher angezeigten Grunde uns nicht begnügen können: das Bewusstseyn eines blossen Vermögens, keinesweges aber einer Tendenz oder Triebes. — Dass ich den Unterschied zwischen beiden Reflexionen kurz angebe: die vorher beschriebene Reflexion war schlechthin möglich; die gegenwärtig aufzuzeigende ist ihrer Möglichkeit nach erst zu begründen; und diese Begründung geschieht eben durch unser Philosophiren, welches (wenigstens vorläufig) für nichts anderes, als für ein Philosophiren gelten soll.

Wir gehen an die Lösung unserer Aufgabe.

1) Die gesetzte Tendenz äussert sich nothwendig als Trieb, auf das ganze Ich.

So denkt nicht das ursprüngliche Ich; so denkt der Philosoph, indem er seine obigen Sätze sich selbst klar entwickelt.

Eines besonderen Beweises bedarf diese Behauptung nicht; sie ergiebt sich durch blosse Analyse dessen, was §. 1. festgesetzt worden. — Die Tendenz ist gesetzt als Wesen des Ich; sie gehört sonach, auch als solche, nothwendig zum Ich, und in das Ich, und kann nicht weggedacht werden, ohne dass das Ich selbst aufgehoben werde. Aber sie ist, als blosse Tendenz, *Trieb:* reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbstthätigkeit. Ein Trieb aber, der als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt wird, treibt; und dieses ist seine Aeusserung: beide Ausdrücke sagen ganz dasselbe.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf welches er sich äussert, *bloss objectiv* denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äusseren Bedingungen eintreten, eine Selbstthätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das bewirkte aus seiner Ursache. — Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, dass sie abhängig sey von der objectiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die That von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, mit welcher die That erfolgte.

Wir können das Ich in Beziehung auf den Trieb so objectiv denken, und werden es zu seiner Zeit so denken müssen; an diesem Orte aber würde diese wiederholte Absonderung in einem Begriffe, den wir schon zusammengesetzt haben, nur zerstreuen, und zu nichts dienen. Der systematische Gang erfordert, das zuletzt gefundene, so wie es gefunden ist, weiter zu bestimmen; und sonach ist das Ich hier nicht objectiv, sondern, so wie es im vorigen §. aufgestellt ist, subjectiv und objectiv zugleich zu denken. Dies bedeutet die Benennung des *ganzen* Ich, der wir uns im obenstehenden Satze bedienten. — Die Thatkraft ist in die Botmässigkeit der Intelligenz gekommen, durch die Reflexion, wie wir erwiesen haben; umgekehrt, die Möglichkeit der Reflexion hängt wieder ab von dem Vorhandenseyn einer Thatkraft, und ihrer Bestimmtheit; dies war es, was wir voraussetzten. Diesen Begriff seiner selbst kann man nun zwar *theilweise* fassen, wie er soeben aufgestellt worden, so dass man nur das objective denke, als abhängig vom subjectiven, dann das subjective denke, als abhängig vom objectiven; aber nimmermehr kann man ihn ganz fassen als Einen Begriff.

Es ist nöthig, hierüber sich noch etwas weiter zu verbreiten; besonders da wir auch sonst nirgends über diesen Punct uns ausgelassen haben: (ausser einem Winke im

Phil. Journal. B. V. S. 374.*) „Man könnte hier noch weiter erklären wollen, entweder die Beschränktheit u. s. w.“). Die Ichheit bestehet in der absoluten Identität des subjectiven und des objectiven (absoluter Vereinigung des Seyns mit dem Bewusstseyn, und des Bewusstseyns mit dem Seyn), wird gesagt. Nicht das subjective, noch das objective, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben *jene Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem vornehmen,* die in diesem Begriffe *nicht* vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich. — So denken wir nie beides zusammen, sondern *neben* einander und *nach* einander; und machen durch dieses *Nacheinanderdenken* wechselseitig eins von dem anderen abhängig. So kann man sich allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke,* oder *denke ich mich* darum, weil ich *bin?* Aber ein solches weil, und ein solches darum findet hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, weil du das andere bist; du bist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dieses undenkbare Eine bist du, schlechthin weil du es bist.

Dieser Begriff, der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmermehr aber zu denken ist, deutet eine leere Stelle in unserer Untersuchung an, die wir mit X bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X.

Dieses ganze Ich nun, inwiefern es nicht Subject ist, und nicht Object, sondern Subject-Object (welches selbst nichts anderes bedeutet, als eine leere Stelle des Denkens), hat in sich eine Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, welche, wenn sie von der Substanz selbst abgesondert, und als

---

*) Sämmtl. Werke. Bd. I. S. 483.

Grund ihrer Thätigkeit gedacht wird, ein Trieb ist, der sie treibt. — Sollte jemand über unsere Befugniss, diesen Trieb auf das ganze Ich zu beziehen, noch einigen Zweifel haben, so lässt sich derselbe, durch eine hier allerdings verstattete Theilung des Ich, leicht heben. Nemlich: indem das Ich, nach dem vorhergehenden §., auf sich reflectirt, setzt es das in seiner Objectivität liegende als sich selbst; auch inwiefern es reflectirend oder subjectiv ist. Nun ist im objectiven ohne allen Zweifel ein Trieb; dieser wird durch die Reflexion auch ein Trieb auf das subjective; und, da das Ich in der Vereinigung von beiden besteht, ein Trieb auf das ganze Ich.

Wie aber dieser Trieb auf das ganze Ich sich äussere, lässt hier sich schlechthin nicht bestimmen; um so weniger, da ja dasjenige selbst, worauf er geht, absolut unbegreiflich ist. Nur negativ lässt sich soviel sagen, dass er nicht mit Nothwendigkeit und mechanischem Zwange treiben könne, da ja das Ich, als subjectives, welche Subjectivität zum Ganzen ja wohl mitgehört, seine Thatkraft unter die Botmässigkeit des Begriffes gebracht hat, der Begriff aber schlechthin nicht durch einen Trieb, noch durch irgend etwas ihm ähnliches, sondern nur durch sich selbst bestimmbar ist.

2) Aus dieser Aeusserung des Triebes erfolgt keinesweges ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte. Das Gefühl überhaupt ist die blosse unmittelbare Beziehung des objectiven im Ich auf das subjective desselben, des Seyns desselben auf sein Bewusstseyn, und das Gefühlsvermögen der eigentliche Vereinigungspunct beider; jedoch, wie aus unserer obigen Beschreibung hervorgehet, nur insofern, inwiefern das subjective betrachtet wird, als abhängig vom objectiven. (Inwiefern umgekehrt das objective betrachtet wird, als abhängig vom subjectiven, ist der *Wille* der Vereinigungspunct beider.)

Man kann sich dies so deutlicher machen: Das objective im Ich wird, ohne alles sein Zuthun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, gerade so wie das blosse Ding auch verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht bloss objectiv ist, sondern in demselben Einen und ungetheilten Wesen mit ihm das subjective vereinigt ist, so entsteht nothwendig mit der Veränderung des ersteren zugleich auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewusstseyn dieses Zustandes, welches Bewusstseyn aber als ebenso mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von der Vorstellung, in welcher da, wo das vorgestellte ein wirkliches Seyn ist, das anschauende sich gleichfalls bloss leidend findet, ist das *Gefühl* dadurch unterschieden, dass beim letzteren gar kein Bewusstseyn des Denkenden, der inneren Agilität ist, welches bei der ersteren in Absicht der Form des Vorstellens allerdings stattfindet. In der Vorstellung bringe ich allerdings nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor; in dem Gefühle weder das Gefühlte, noch das Fühlen. — Schärfer lassen sich diese Unterschiede durch Begriffe nicht bestimmen, und selbst die hier gegebenen Bestimmungen sind ohne Sinn, wenn man sie sich nicht durch Anschauung seiner selbst in diesen verschiedenen Zuständen deutlich macht. Dergleichen Beschreibungen sollen nicht etwa die Selbstanschauung ersetzen, sondern nur sie leiten.

Nun wird tiefer unten sich allerdings eine Bestimmung des bloss objectiven Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit zeigen, und aus dieser Bestimmung auch ein Gefühl abgeleitet werden. Hier aber soll nach obigem gar nicht von der Bestimmung des bloss objectiven, sondern von Bestimmung des *ganzen* Ich = X geredet werden. Kann nun aus dieser Bestimmung ein Gefühl entstehen?

Zu einem Gefühle wird, unserer Beschreibung zufolge, vorausgesetzt, theils die Abhängigkeit des bloss objectiven von einem Antriebe, theils die Abhängigkeit des subjectiven von diesem objectiven. Hier ist die letztere Abhängigkeit gar nicht als möglich gesetzt, denn beide, das subjective und objective, sollen gar nicht als verschieden, sondern sie sollen als absolut Eins betrachtet werden, und sind als absolut Eins bestimmt. Was nun dieses Eine sey, und was seine Bestimmung sey, verstehen wir nicht, wie schon oben erinnert und der Grund davon angegeben worden. Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Theile, in welche wir zufolge unserer Schranken uns selbst nothwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, inwiefern das objective in der Botmässigkeit des subjectiven seyn soll, bei dem subjectiven an.

Sonach, das Ich als Intelligenz wird ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke.

Also

3) Es erfolgt aber aus der Aeusserung des Triebes nothwendig ein Gedanke.

Sollte gegen den soeben angegebenen Grund dieser Behauptung erinnert werden, was wir oben selbst sagten: die Intelligenz ist, als solche absolute Agilität, gar keiner Bestimmung fähig, sie *bringt* ihre Gedanken hervor, aber es können keinesweges Gedanken in ihr hervorgebracht *werden;* so müssen wir auf das folgende verweisen, wo der Satz, auf den sich unsere gegenwärtige Behauptung gründet, eingeschränkt werden, und sich zeigen wird, dass beide sehr wohl nebeneinander bestehen können. Es leidet sonach keinen Zweifel, *dass* überhaupt ein solcher Gedanke statthabe, und wir haben es nur damit zu thun, ihn selbst genau und bestimmt kennen zu lernen.

a. Wir untersuchen ihn zuvörderst seiner *Form* nach.

Ein *bestimmtes* Denken, dergleichen ja das hier zu beschreibende ist, erscheint als bestimmt *entweder* durch ein Daseyn, wenn das gedachte ein wirkliches Object seyn soll. Der Gedanke fällt dann unserem Bewusstseyn nach so aus, wie er ausfällt, weil das Ding so beschaffen ist. *Oder* das bestimmte Denken ist bestimmt durch ein anderes Denken. Dann sagen wir, es erfolge aus diesem anderen Denken, und wir bekommen Einsicht in eine Reihe von Vernunftgründen.

Keiner von beiden Fällen hat hier statt. Der erste nicht, weil ja überhaupt keine objective Bestimmung, nicht einmal die des objectiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon soviel wissen, dass es nicht als lediglich objectiv zu betrachten sey. Der zweite nicht, weil in diesem Denken das Ich sich selbst denkt, und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädicaten, die aus diesem abgeleitet sind; der Gedanke vom Ich aber, und besonders in dieser Rücksicht, durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt.

Sonach ist dieser Gedanke durch gar nichts ausser sich, weder durch ein Seyn, noch durch ein Denken, sondern absolut durch sich selbst bedingt und bestimmt. Es ist ein erstes, unmittelbares Denken. — So befremdend eine solche Behauptung auf den ersten Anblick vorkommen mag, so richtig folgt sie aus den aufgestellten Prämissen, und so wichtig ist sie, sowohl für die besondere philosophische Wissenschaft, die wir hier aufstellen, als für die ganze Transscendental-Philosophie; sie ist daher sorgfältig einzuschärfen. — Zuvörderst wird dadurch überhaupt das Denken seiner Form nach absolut; wir erhalten eine Reihe, die schlechthin mit einem Gedanken anhebt, welcher selbst auf nichts anderes gegründet und an nichts anderes angeschlossen wird. Denn dass wir soeben im Philosophiren diesen Gedanken weiter, durch einen Trieb, begründet haben, hat keinen Einfluss auf das *gemeine* Bewusstseyn, welches mit ihm anhebt, und keineswegs ein Bewusstseyn der aufgestellten Gründe ist; wie wir auch nachgewiesen haben. Wir wissen auf diesem Standpuncte weiter nichts, als dass wir eben so denken. — So musste es sich denn auch verhalten in einer Verbindung, in welcher das Seyn vom Denken abhängig, und die reelle Kraft unter der Botmässigkeit des Begriffes stehen soll. Es ist dabei noch dies anzumerken, dass dieses Verhältniss des subjectiven zum objectiven wirklich das ursprüngliche Verhältniss im Ich sey, und dass das entgegengesetzte, wo der Gedanke von dem Seyn abhängen soll, sich erst auf dieses gründe, und davon abgeleitet werden müsse; welches in anderen Theilen der Philosophie nachgewiesen wird, und auch in unserer Wissenschaft tiefer unten in Anregung wird gebracht werden müssen. — Dann ist insbesondere der hier zu beschreibende Gedanke seinem Inhalte nach absolut; es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist von besonderer Wichtigkeit für unsere Wissenschaft, damit man nicht, wie es so oft geschehen ist, verleitet werde, das Bewusstseyn, dass wir Pflichten haben, — denn als dieses wird der zu beschreibende Gedanke sich zeigen — weiter zu erklären und aus Gründen ausser ihm ableiten zu wollen; welches unmöglich ist, und der Würde und der Absolutheit des Gesetzes Eintrag thut.

Kurz: dieses Denken ist das absolute Princip unseres Seyns; durch dasselbe constituiren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. Unser Wesen ist nemlich nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewusstseyn, und zwar ein *bestimmtes* Bewusstseyn; das gegenwärtig aufzuzeigende.

Dass wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares Bewusstseyn der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondere der Intelligenz, lediglich und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewusstseyn heisst *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heisst diese Anschauung mit Recht *intellectuelle Anschauung*. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche *ursprünglich* und *wirklich*, ohne Freiheit der philosophischen Abstraction, in jedem Menschen vorkommt. Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die blosse Form jener *wirklichen* intellectuellen Anschauung; die blosse Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.

b. Wir beschreiben den zu untersuchenden Gedanken seinem *Gehalte* nach.

Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird. Aber das ganze Ich lässt sich nicht begreifen, und eben darum auch nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben. Nur durch wechselseitige Bestimmung des subjectiven durch das objective, und umgekehrt, lässt der Bestimmtheit des ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen.

Zuvörderst, denke man das Subjective durch die Objectivität bestimmt. Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjective angewandt, giebt ein beharrliches unveränderliches, oder mit einem anderen Worte, ein gesetzlich nothwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbstthätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, dass die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müsste.

Jetzt denke man sich das objective bestimmt durch das subjective. Das subjective ist das im vorhergehenden §. beschriebene Setzen eines absoluten, aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das beschriebene objective bestimmt, hervorgebracht, bedingt; der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Ich sich als frei denke. Beides durch einander bestimmt: jene Gesetzgebung äussert sich nur unter der Bedingung, dass man sich als frei denke; denkt man sich aber als frei, so äussert sie sich nothwendig. — Hierdurch ist denn auch die oben zugestandene Schwierigkeit, eine Bestimmtheit des denkenden als solchen zuzugeben, gehoben. Der beschriebene Gedanke dringt sich nicht unbedingt auf, denn dann hörte das Denken auf, ein Denken zu seyn, und das subjective würde in ein objectives verwandelt;

sondern er dringt sich nur auf, inwiefern mit absoluter Freiheit etwas, nemlich die Freiheit selbst, gedacht wird. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht ein besonderer Gedanke, sondern nur die *nothwendige Weise*, unsere Freiheit zu denken *). So verhält es sich mit aller übrigen Denknothwendigkeit. Sie ist nicht absolute Nothwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unserer selbst ausgeht, sondern dadurch, dass überhaupt gedacht werde, bedingt. Noch ist zu bemerken, dass dieser Gedanke, zwar nicht mit unserem Bewusstseyn, aber zufolge der soeben geschehenen Ableitung desselben, sich auf einen Trieb gründe, sonach den Charakter des Triebes beibehalten müsse. Dieser Charakter aber ist der eines Postulats. — Der Inhalt des abgeleiteten Gedankens lässt sonach kürzlich sich so beschreiben: wir sind genöthigt zu denken, dass wir schlechthin durch Begriffe mit Bewusstseyn, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit, uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewusstseyn unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit.

Der Strenge nach ist unsere Deduction geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als nothwendig abzuleiten; nachzuweisen, dass, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, dass dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigener Zweck ist, schlechterdings erfordert.

Es werden aber durch eine solche Deduction auch noch mancherlei andere Vortheile erreicht. Abgerechnet, dass man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus

---

*) Dies ist sehr bedeutend. — (*Margin. d. Verf.*)

seinen Gründen hervorgehen sieht, und dass sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unseres Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte kategorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgenen Eigenschaft (*qualitas occulta*), den er bisher, freilich ohne *positive* Veranlassung des Urhebers der Vernunftkritik, trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes, u. dergl.), am sichersten vernichtet. Es ist sonach um desto nöthiger, die Dunkelheit, welche etwa auf unserer eigenen Deduction ruhen möchte, und welche wir, solange wir in den Fesseln des systematischen Vortrages gingen, nicht füglich heben konnten, durch freiere und mannigfaltige Ansichten vollends zu zerstreuen.

Man kann den Hauptinhalt unserer soeben gegebenen Deduction so fassen. Das vernünftige Wesen, *als solches betrachtet*, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es *ist* ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es *werden* soll, dazu muss es selbst sich machen, durch sein eigenes Thun. — Dieser Satz wird nicht bewiesen, und ist keines Beweises fähig. Es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemuthet, sich selbst so zu finden und anzunehmen.

So also, wie ich es jetzt beschrieben habe, denkst du dich, würde ich den Leser anreden. Was denkst du denn nun da eigentlich, wenn du das beschriebene denkst? Ich muthe dir nemlich nicht an, aus dem gesetzten und zugestandenen Begriffe herauszugehen, sondern durch blosse Analyse dir denselben nur deutlich zu machen.

Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich seyn wird, *selbst* hervorbringen. Du musst ihm sonach vor allem wirklichen (objectiven) Seyn und Bestehen eine Art von Existenz beimessen; wie wir dies schon oben gesehen haben. Diese Art zu existiren, kann keine andere seyn, ausser die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du musst sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht haben. Du musst ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ihren blossen Begriff ein Seyn hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetztest, um einen Grund des Seyns zu finden. Mit einem Worte: du hast in deinem Begriffe vom Vernunftwesen dasjenige gedacht, was wir §. 2. unter der Benennung der Freiheit abgeleitet haben.

Wieviel hast du denn nun — auf diese Ueberlegung kommt hier alles an — dadurch gewonnen, um deinen Begriff vom Vernunftwesen begreiflich zu finden? Hast du durch die beschriebenen Merkmale die Selbstständigkeit gedacht, als Wesen der Vernunft? Keinesweges; sondern lediglich ein leeres unbestimmtes Vermögen der Selbstständigkeit. Dies macht dir den Gedanken eines selbstständigen Seyns bloss möglich, nicht aber wirklich; wie du ihn doch allerdings gedacht hast. Ein Vermögen ist so etwas, an welches, als an seinen Grund, du ein wirkliches Seyn bloss anknüpfen *kannst*, wenn es dir etwa ausserdem gegeben wäre, nicht aber *daraus herleiten musst*. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, *dass* eine Wirklichkeit und *was für eine* zu denken sey. Jenes Vermögen der Selbstständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochene, keinesweges aber eine dauernde (das *Wesen* ausmachende) Selbstständigkeit.

So dachtest du die Selbstständigkeit des Vernunftwesens nicht in dem zu analysirenden Begriffe. Du hast dieselbe nicht bloss problematisch, sondern kategorisch gesetzt, als *Wesen* der Vernunft. Was das heisse: etwas als wesentlich setzen, ist in dem bisherigen zur Genüge erklärt; es heisst, dasselbe setzen, als nothwendig und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demselben schon selbst mitgesetzt und prädestinirt. Sonach würdest du *Selbstständigkeit*, und *Freiheit* als *Nothwendigkeit* gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du musst sonach dies Festgesetztseyn so gedacht haben, dass das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb. Deine Bestimmtheit war eine Bestimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein ***nothwendiges Denken*** (durch die Intelligenz) der Selbsständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmuthete. — Es liegt demnach in deinem Begriffe der Selbstständigkeit beides, das Vermögen und das Gesetz, dieses Vermögen unverrückt zu brauchen; du kannst jenen Begriff nicht denken, ohne dieses beides vereinigt zu denken. — Wie es sich mit dir verhält, der du dich jetzt frei entschlossest, mit uns zu philosophiren, so verhält es sich, da du nach allgemeinen Vernunftgesetzen philosophirtest, nothwendig mit jedem vernünftigen Wesen, und insbesondere auch mit demjenigen, das wir uns hier als Repräsentanten der Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken, und dessen Gedankensystem wir aufzustellen haben. Denkt es sich nur als selbstständig — und von dieser Voraussetzung gehen wir ja aus — so denkt es sich nothwendig als frei, und, worauf es uns hier eigentlich ankommt, es denkt diese seine Freiheit unter das Gesetz der Selbstständigkeit. Dies ist die Bedeutung unserer Deduction.

Hier wurde vom Hauptpuncte ausgegangen. Man kann noch auf eine andere Weise von der Nothwendigkeit des deducirten Gedankens sich überzeugen. — Das Vernunftwesen denke sich frei, in der oben erklärten bloss formalen Bedeutung des Wortes. Aber es ist endlich, und jedes Object seiner Reflexion wird ihm durch die blosse Reflexion beschränkt oder bestimmt. So wird ihm auch seine Freiheit ein bestimmtes. Was ist denn nun eine Bestimmtheit der Freiheit, als solcher? Wir haben es soeben gesehen.

Oder, dass ich es aus der Tiefe des ganzen Systems der Transscendental-Philosophie herausnehme, und am umfassendsten und entschiedensten ausdrücke. — Ich bin Identität des Subjects und Objects = X. So kann ich mich nun, da ich nur Objecte zu denken vermag, und dann ein subjectives von ihnen absondere, nicht denken. Ich denke sonach mich, als Subject *und* Object. Beides verbinde ich dadurch, dass ich es gegenseitig durch einander bestimme (nach dem Gesetze der Causalität). Mein objectives, durch mein subjectives bestimmt, giebt den Begriff der Freiheit, als eines Vermögens der Selbstständigkeit. Mein subjectives, durch mein objectives bestimmt, giebt im subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbstständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster, absoluter Gedanke ist. — Nun soll weder mein objectives als abhängig vom subjectiven, wie im ersten Falle, noch mein subjectives als abhängig vom objectiven, wie im zweiten Falle, sondern beides soll als schlechthin Eins gedacht werden. Ich denke es als Eins, indem ich es in der angeführten Bestimmtheit wechselseitig durch einander bestimme (nach dem Gesetze der Wechselwirkung), die Freiheit denke, als bestimmend das Gesetz, das Gesetz, als bestimmend die Freiheit. Eins wird ohne das andere nicht gedacht, und wie das eine gedacht wird, wird auch das andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken; denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz für die Freiheit.

Dass ich bei dem letzten Gliede des soeben aufgestellten Satzes noch einen Augenblick verweile. Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, ebensowenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem anderen gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Gedanke; es ist, wie wir es auch betrachtet haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung). Kant leitet in mehreren Stellen die Ueberzeugung von unserer Freiheit aus dem Bewusstseyn des Sittengesetzes ab. Dies ist so zu verstehen. Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Factum des Bewusstseyns, und gar keine Folgerung aus einem anderen Gedanken. Man könnte aber, wie schon oben erinnert worden, diese Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Dass man sie nun nicht weiter erkläre, dafür giebt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund: den festen Entschluss, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernünftelei darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nemlich, der Satz: ich *bin* frei, Freiheit ist das einzige wahre Seyn, und der Grund alles anderen Seyns; ist ein ganz anderer, als der: *ich erscheine* mir als frei. Der Glaube *an die objective Gültigkeit* dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewusstseyn des Sittengesetzes abzuleiten ist. *Ich bin wirklich frei*, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunct zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Thun ist nicht aus dem Seyn abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich *darf* es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, verlieren wir nichts für unsere wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muss von dem letzteren alle Philosophie ausgehen.

Man hat den deducirten Gedanken *ein Gesetz, einen kategorischen Imperativ* genannt; man hat die Weise, wie in ihm etwas gedacht wird, zum Gegensatze des Seyns als ein *Sollen* bezeichnet, und der gemeine Verstand findet in diesen Benennungen sich überraschend wohl ausgedrückt. Wir wollen sehen, wie dieselben Ansichten auch aus unserer Deduction hervorgehen.

Wir können, wie sich gezeigt hat, die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den

Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seyns gedacht wird, bloss und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen, da ja ihr Wesen im Begriffe beruht, der Begriff aber absolut unbestimmbar ist durch irgend etwas ausser ihm selbst. Wir können eben darum, weil sie Freiheit, also auf alle mögliche Weisen bestimmbar ist, sie auch unter eine feste Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigener Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte. So könnte die Intelligenz sich sehr verschiedene Regeln oder Maximen, z. B. die des Eigennutzes, der Faulheit, der Unterdrükkung anderer, u. dergl. machen, und dieselben unverrückt und ohne Ausnahme, immer mit Freiheit, befolgen. Nun nehme man aber an, dass der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. dass sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genöthigt sey, eine gewisse Regel, und nur diese, als Regel ihrer Bestimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas lässt sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem blossen Acte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht.

Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als der Regel gemäss, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch nothwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem nothwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Nothwendigkeit im blossen Begriffe, die doch keinesweges eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln *gehöre* und *gebühre* sich, es *solle* seyn: das entgegengesetzte gebühre sich nicht, und solle nicht seyn.

Nun ist der Begriff einer solchen Regel, wie schon oben gezeigt worden, ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund ausser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht seyn aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder seyn soll, sondern es soll seyn, schlechthin, weil es seyn soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes kategorisches Sollen; und jene Regel ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz, da ja seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist.

Denkt man in das absolute Sollen noch das gebieterische, jede andere Neigung niederschlagende hinein, so kann dieses Merkmal hier noch nicht erklärt werden, da wir das Gesetz lediglich auf die absolute Freiheit beziehen, in welcher keine Neigung, oder dess etwas denkbar ist.

Man hat, gleichfalls sehr treffend, diese Gesetzgebung *Autonomie,* Selbstgesetzgebung, genannt. Sie kann in dreifacher Rücksicht so heissen. — Zuvörderst, den Gedanken des Gesetzes überhaupt schon vorausgesetzt, und das Ich lediglich als freie Intelligenz betrachtet, wird das Gesetz *überhaupt* ihr nur dadurch zum Gesetze, dass sie darauf reflectirt, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d. i. selbstthätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht; und hinwiederum, was in jedem *besonderen* Falle dieses Gesetz erfordere, muss sie erst — wie wohl von selbst sich verstehen sollte, aber da es bei vielen sich nicht von selbst versteht, unten scharf erwiesen werden wird — muss, sage ich, die Intelligenz durch die Urtheilskraft finden, und abermals frei sich die Aufgabe geben, den gefundenen Begriff zu realisiren. Sonach ist die ganze moralische Existenz nichts anderes, als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst; und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an. — Dann, was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefordert, als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser dem Ich. Die materielle Bestimmung des Willens nach dem Gesetze wird sonach lediglich aus uns selbst hergenommen; und alle *Heteronomie,* Entlehnung der Bestimmungsgründe von irgend etwas ausser uns, ist geradezu gegen das Gesetz. — Endlich, der ganze Begriff unserer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit. Der abgeleitete Gedanke dringt sich, wie nachgewiesen ist, nicht etwa unbedingt auf, welches völlig unbegreiflich wäre, und den Begriff einer Intelligenz aufhöbe, noch vermittelst eines Gefühles oder dess etwas, sondern er ist die Bedingung, die nothwendige *Weise* eines freien Denkens. Sonach ist es das Ich selbst, das sich in dieses ganze Verhältniss einer Gesetzmässigkeit bringt, und die Vernunft ist sonach in jeder Rücksicht ihr eigenes Gesetz.

Hier lässt sich auch klar, wie mir es scheint, einsehen, wie die Vernunft *praktisch* seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare und unbegreifliche Ding sey, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sey, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen.

Die Vernunft ist nicht ein Ding, das *da sey* und *bestehe,* sondern sie ist Thun, lauteres, reines Thun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie und thut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist: als ein Thun. Nun ist sie *endliche* Vernunft, und alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich und bestimmt; sonach wird auch, lediglich durch die Selbstanschauung und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Thun ein bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Thuns, als solchen, giebt kein Seyn, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft *durch sich selbst bestimmend ihre Thätigkeit;* aber — *eine Thätigkeit bestimmen,* oder *praktisch seyn,* ist ganz dasselbe. — In einem gewissen Sinne ist es von jeher der Vernunft zugestanden worden, dass sie praktisch sey; in dem Sinne, dass sie die *Mittel* für irgend einen ausser ihr, etwa durch unser Naturbedürfniss oder durch unsere freie Willkür, gegebenen Zweck finden müsse. In dieser Bedeutung heisst sie *technisch-praktisch.* Von uns wird behauptet, dass die Vernunft schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen *Zweck* aufstelle; und insofern ist sie *schlechthin* praktisch. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre *Absolutheit* selbst;

ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt — man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden —, sondern die Vernunft für ein blosses Räsonnir-Vermögen hält, welchem erst Objecte von aussen gegeben seyn müssten, ehe es sich in Thätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch seyn könne, und er wird nie ablassen zu glauben, dass die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt seyn müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne.

(Die Aussichten auf ein Ganzes der Philosophie, welche sich von hieraus darbieten, sind mannigfaltig. Ich kann mir nicht versagen, wenigstens eine derselben anzuzeigen. — Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend, und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise so genannte Handeln bezogen, das von dem Bewusstseyn der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspuncte für ein Handeln anerkannt wird; das *Wollen* und *Wirken*. Aber der Satz gilt ebensowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transscendentalen Gesichtspuncte findet, dem Handeln *in der Vorstellung*. Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere giebt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht nothwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere giebt, das Denkgesetz, wird nothwendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl thätig, doch nicht freithätig ist. Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da seyn *soll*, und dessen, das zufolge dieses Sollens als seyend schlechthin postulirt wird, nach der ersteren Gesetzgebung; als in Ansehung dessen, das als seyend unmittelbar gefunden wird, nach der letzteren Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als nothwendig, im voraus bestimmt. Was aber die Vernunft selbst, nach ihren eigenen Gesetzen zusammengesetzt hat, sollte sie ohne Zweifel nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können: oder die Vernunft erkennt nothwendig sich selbst vollständig, und es ist eine Analyse ihres gesammten Verfahrens, oder ein System der Vernunft möglich. — So greift in unserer Theorie alles ineinander, und die nothwendige Voraussetzung ist nur unter Bedingung solcher Resultate, und keiner anderen, möglich. Entweder, alle Philosophie muss aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muss zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie;* auf die Voraussetzung, dass die Vernunft durch etwas ausser ihr selbst bestimmt seyn könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; — ein Widerstreit gegen die Vernunft.)

Beschreibung des Princips der Sittlichkeit nach dieser Deduction.

Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle.

Es ist ein *Gedanke,* keineswegs ein Gefühl oder eine Anschauung, wiewohl dieser Gedanke sich auf die intellectuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründet: ein *reiner* Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl oder von sinnlicher Anschauung beigemischt seyn kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst, als solcher, ist; ein *nothwendiger* Gedanke, denn er ist die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der *erste* und *absolute* Gedanke, denn da er der Begriff des denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen anderen Gedanken, als Folge auf seinen Grund, und ist durch keinen anderen bedingt.

Der Inhalt dieses Gedankens ist, dass das freie Wesen *solle;* denn *Sollen* ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; dass es seine Freiheit unter ein *Gesetz* bringen solle; dass dieses Gesetz kein anderes sey, als *der Begriff der absoluten Selbstständigkeit* (absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser ihm); endlich, dass dieses Gesetz *ohne Ausnahme* gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält.

Transscendentale Ansicht dieser Deduction.

Wir sind in unserem Räsonnement ausgegangen von der Voraussetzung, dass das Wesen des Ich in seiner Selbstständigkeit, oder, da diese Selbstständigkeit nur unter gewissen noch nicht aufgezeigten Bedingungen als etwas wirkliches gedacht werden kann, in seiner Tendenz zur Selbstständigkeit bestehe. Wir haben untersucht, wie unter dieser Voraussetzung das sich selbst denkende Ich sich werde denken müssen. Wir gingen sonach aus von einem objectiven Seyn des Ich. Ist denn nun das Ich, an sich etwas objectives, ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn? War denn z. B. das von uns §. 1. aufgestellte auf kein Bewusstseyn bezogen? Ohne Zweifel wurde es auf das unserige bezogen, die wir philosophirten. Jetzt beziehe man dasselbe auf das Bewusstseyn des ursprünglichen Ich; und nur zufolge dieser Beziehung sieht man unsere Deduction aus dem richtigen Gesichtspuncte an. Sie ist nicht dogmatisch, sondern transscendental-idealistisch. Wir wollen nicht etwa ein Denken aus einem Seyn an sich folgern; denn das Ich ist nur für sein Wissen, und in seinem Wissen. Es ist vielmehr von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst und mit sich selbst die Rede. — Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbstständig, weil es selbstständig ist, und es ist selbstständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subject-Object = X. Wie es sich nun so setzt, setzt es sich theils frei, in der oben bestimmten Bedeutung des Wortes, theils ordnet es seine Freiheit unter, dem Gesetze der Selbstständigkeit. Diese Begriffe sind der Begriff seiner Selbstständigkeit, und der Begriff der Selbstständigkeit enthält diese Begriffe: beides ist völlig Eins und dasselbe.

Gewisse Misverständnisse und Einwendungen machen noch die folgende Erinnerung nöthig. — Es wird nicht etwa behauptet, dass wir auf dem gemeinen Gesichtspuncte uns des Zusammenhanges des abgeleiteten Gedankens mit seinen Gründen bewusst würden. Es ist ja bekannt, dass die Einsicht in die Gründe der Thatsachen des Bewusstseyns lediglich der Philosophie angehöre, und nur vom transscendentalen Gesichtspuncte aus möglich sey. — Es wird ebensowenig behauptet, dass dieser Gedanke mit der Allgemeinheit und in der Abstraction, als wir ihn abgeleitet haben, unter den Thatsachen des gemeinen Bewusstseyns vorkomme; dass man sich, ohne weiteres Zuthun des freien Nachdenkens, eines solchen Gesetzes für seine *Freiheit überhaupt* bewusst werde. Lediglich durch philosophische Abstraction erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraction vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewusstseyn kommt ja lediglich ein bestimmtes, keinesweges aber ein abstractes Denken als Thatsache vor; indem ja alle Abstraction ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt. Es wird daher lediglich dies behauptet: wenn man *bestimmte* Handlungen — es versteht sich reelle, nicht etwa lediglich ideale — als frei denke, werde sich uns damit zugleich der Gedanke aufdringen, dass sie auf eine gewisse Art eingerichtet werden *sollten*. Ja gesetzt auch, man komme nie in die Lage, diese Erfahrung beim Denken seiner *eigenen* Handlungen zu machen, weil man immer durch Leidenschaften und Begierden getrieben, und seiner Freiheit nie recht inne werde; so werde man wenigstens bei Beurtheilung der frei gedachten Handlungen anderer dieses Princip in sich entdecken. Wenn sonach jemand für seine Person das Bewusstseyn des Sittengesetzes, als Thatsache seiner inneren Erfahrung von sich selbst, abläugnet, so kann derselbe gegen einen sich selbst nicht genug verstehenden Verfechter dieser Thatsache völlig rechthaben, wenn etwa ein allgemein ausgedrücktes Sittengesetz unter jener Thatsache verstanden werden soll, dergleichen seiner Natur nach schlechterdings nicht unmittelbare Thatsache seyn kann. Sollte er aber das, was wir behaupteten, bestimmte Aussprüche dieses Gesetzes über einzelne freie Handlungen, abläugnen, so würde sich ihm gar leicht, wenigstens bei der Beurtheilung anderer, wenn er gerade unbefangen ist und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen. Er wird z. B. doch nicht unwillig, und erzürnt sich nicht über die Flamme, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte oder verwahrlosete. Wäre er nicht ein Thor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, dass derselbe auch anders hätte handeln können, und dass er anders hätte handeln sollen?

Zweites Hauptstück.

Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

1) Was heisst denn überhaupt die Realität oder Anwendbarkeit eines Princips, oder, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, eines Begriffes? Und welche Realität insbesondere kann dem Begriffe der Sittlichkeit zukommen?

Ein Begriff hat Realität und Anwendbarkeit, heisst: unsere Welt, — es versteht sich für uns, die Welt unseres Bewusstseyns — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken, und es giebt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die *Realität* eines Begriffes aufsuchen, heisst sonach: untersuchen, wie und auf welche Weise durch ihn Objecte bestimmt werden. — Ich will dies durch einige Beispiele deutlicher machen.

Der Begriff der *Causalität* hat Realität, denn durch ihn entsteht in den mannigfaltigen Objecten meiner Welt ein bestimmter Zusammenhang, zufolge dessen im Denken von einem zum anderen fortzugehen ist; von dem bewirkten, als solchem, auf die Ursache, von dem als Ursache bekannten, auf das bewirkte zu schliessen ist; das Denken des einen im Gedanken des anderen in gewisser Rücksicht schon mitgedacht wird. Der Begriff des *Rechts* hat Realität. Ich denke in dem unendlichen Umfange der Freiheit (des *Freiseyns*, als eines objectiven, denn nur unter dieser Bedingung befinde ich mich auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs) meine Sphäre nothwendig beschränkt, denke sonach Freiheit oder freie Wesen ausser mir, mit welchen ich durch die gegenseitige Beschränkung in Gemeinschaft komme. Durch jenen Begriff sonach entstehet mir erst eine Gemeinschaft freier Wesen.

Nun findet sich aber in der Bestimmung unserer Welt durch die beiden angeführten Begriffe ein merkwürdiger Unterschied, auf welchen ich sogleich aufmerksam machen will; indem die Frage, um deren Beantwortung es uns hier eigentlich zu thun ist, dadurch vortrefflich vorbereitet wird. Es fliesst aus beiden Begriffen ein apodiktisch gültiger theoretischer Satz: jede Wirkung hat ihre Ursache — alle Menschen, als solche, haben Rechte, von Rechtswegen nemlich. Aber auf meine Praxis bezogen, kann mir gar nicht einfallen, eine Wirkung ihrer Ursache zu berauben; ich kann mir dieses weder denken, noch es wollen, noch vermag ich es. Einen Menschen hingegen wider sein Recht zu behandeln, kann ich mir gar wohl denken, ich kann es wollen, und habe sehr oft dazu auch das physische Vermögen. — Man bemerke wohl: ich kann die theoretische Ueberzeugung, dass der andere denn doch, ohnerachtet meiner rechtswidrigen Behandlung, Rechte habe, nicht verläugnen, noch mich ihrer entledigen, aber diese Ueberzeugung führt keinen praktischen Zwang bei sich: da hingegen die Ueberzeugung, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, alle ihr entgegengesetzte Praxis gänzlich aufhebt.

Gegenwärtig ist vom Principe oder Begriffe der *Sittlichkeit* die Rede. Dieser ist nun schon, an und für sich, als bestimmte Denkform, als die einzig mögliche Weise unsere Freiheit zu denken, abgeleitet worden; es ist sonach allerdings schon jetzt etwas in unserem Bewusstseyn durch ihn bestimmt, das Bewusstseyn unserer Freiheit. Aber dies ist nur sein unmittelbar bestimmtes. Nun könnte vermittelst dieses Begriffes der Freiheit noch einiges andere mittelbar durch ihn bestimmt werden; und davon eben ist hier die Frage.

Der Begriff der Sittlichkeit bezieht, zufolge seiner Deduction, sich gar nicht auf etwas, das da ist, sondern auf etwas, das da seyn soll. Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung, und fordert nichts, als Selbstständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht, und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung geschöpftes. Wenn von seiner Realität geredet wird, so kann dies nicht, — wenigstens nicht *vors erste,* — die Bedeutung haben, dass durch sein blosses Denken zugleich in der Welt der Erscheinungen etwas realisirt werde. Das Object dieses Begriffes, d. h. dasjenige, was durch das Denken nach ihm uns entsteht (S. die Einleitung in unser Naturrecht), kann nur eine *Idee* seyn; ein blosser Gedanke *in uns*, von welchem gar nicht vorgegeben wird, dass ihm in der wirklichen Welt *ausser uns* etwas entspreche. Es entstünde sonach vors erste die Frage: welches ist denn nun diese Idee; oder, da ja Ideen nicht aufgefasst werden können, welches ist die Art und Weise, sie zu beschreiben? (Ich setze als bekannt voraus, dass Ideen unmittelbar nicht gedacht werden können, so wie oben das Ich als Subject-Object = X nicht gedacht werden konnte: aber dass allerdings die Art und Weise angegeben werden kann, wie man im Denken verfahren sollte, aber eben nicht vermag, um sie zu fassen: so wie oben allerdings angegeben werden konnte, dass man Subject und Object schlechterdings als Eins denken sollte. Ideen sind *Aufgaben* eines Denkens; und nur, inwiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werden kann, kommen sie in unserem Bewusstseyn vor.) Oder, es entsteht, um das obige populär auszudrücken, die Frage: wir sollen schlechthin, sagt man uns: *was* sollen wir denn nun schlechthin?

2) Das zufolge des Begriffes der Sittlichkeit gedachte oder das durch ihn bestimmte Object, ist die Idee dessen,

was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Woher dieses Object, und wodurch wird es bestimmt?

Ich *soll* etwas, heisst: ich soll dasselbe ausser mir hervorbringen; oder, wenn ich auch, da es ohne Zweifel mir ein unendliches Ziel setzt, indem es nie *ist*, sondern immer nur *seyn soll*, es nie vollständig realisiren könnte, so soll ich doch immer so wirken, dass ich mich auf dem Wege der Annäherung zu meinem Ziele befinde. Ich soll also doch manches, das auf diesem Wege liegt, wirklich hervorbringen.

Aber ich muss immer einen Stoff meiner Thätigkeit haben, weil ich endlich bin; oder, was dasselbe heisst: ich kann das, was von mir gefordert wird, nicht aus Nichts hervorbringen.

Mithin müsste es etwas in der Sinnenwelt geben, *auf welches* ich zu handeln hätte, um der Realisation jener an sich unendlichen und unerreichbaren Idee mich anzunähern. Welches ist denn nun dieses Gebiet der Sinnenwelt, auf welches die Anforderungen des Sittengesetzes an mich sich beziehen? Wie soll ich dieses Gebiet überhaupt erkennen, und systematisch erkennen? Wie soll ich insbesondere erkennen, *wie* ich nach dem Gesetze jedes bestimmte Object in diesem Gebiete, — wie ich gerade dieses A und dieses B u. s. f. zu bearbeiten habe?

Soviel ergiebt sich zuvörderst unmittelbar, dass dasjenige, was ich bearbeiten soll, von mir muss bearbeitet werden *können*, dass ich physisches Vermögen zu der geforderten Bearbeitung haben muss. — Was von dem transscendentalen Gesichtspuncte aus physisches Vermögen überhaupt heissen möge, davon tiefer unten. Hier zuvörderst nur soviel:

Das freie Wesen handelt als Intelligenz, d. i. nach einem vor der Wirkung vorher von der Wirkung entworfenen Begriffe. Das zu bewirkende muss daher wenigstens so beschaffen seyn, dass es überhaupt durch die Intelligenz gedacht werden könne, und insbesondere, dass es als seyend oder nichtseyend (als zufällig seinem Seyn nach) gedacht werde, unter welchem Seyn oder Nicht-Seyn desselben dann die freie Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffes wähle. Hierdurch ist uns schon eine Sphäre angezeigt, in welcher allein wir das durch unsere Causalität physisch mögliche aufzusuchen haben, indem ein beträchtlicher Theil des seyenden durch die gemachte Bemerkung ausgeschlossen wird. Nemlich einiges in unserer Welt erscheint uns als nothwendig: und wir können es nicht anders denken, mithin auch, da das Wollen an die Denkgesetze gebunden ist, und ihm ein Begriff vorhergeht, auch nicht anders wollen. Einiges hingegen erscheint uns in seinem Seyn als zufällig. Ich kann z. B. nichts ausser allem Raume setzen wollen, denn ich kann ausser dem Raume nichts denken; wohl aber kann ich ein Ding an einem *anderen* Orte im Raume denken, als dem, den es gegenwärtig wirklich einnimmt, und ebenso kann ich auch den Ort desselben verändern *wollen*.

Eine gründliche und vollständige Philosophie hat den Grund aufzuzeigen, warum auf diese Weise einiges uns als zufällig erscheine; wodurch denn auch zugleich die Grenze und der Umfang dieses zufälligen bestimmt wird. Freilich sind bis jetzt diese Fragen nicht einmal aufgeworfen, vielweniger beantwortet.

Was uns in dieser Forschung leiten kann, ist die Bemerkung, dass das Merkmal der Zufälligkeit sonst ein Zeichen ist, dass etwas als Product unserer Freiheit gedacht werde; wenigstens alle Producte unserer Freiheit als zufällig gedacht werden (wie denn in unserer Wissenschaftslehre dieser Satz aufgestellt, und erwiesen ist). So wird z. B. die Vorstellung in Beziehung auf das Seyn des vorgestellten als zufällig gedacht; das letztere könnte, meinen wir, immer seyn, wenn es auch nicht vorgestellt würde; und dies darum, weil wir die Vorstellung ihrer Form nach als ein Product der absoluten Freiheit des Denkens, ihrer Materie nach als ein Product der Nothwendigkeit desselben finden.

Es dürfte sich etwa nach dieser Analogie ergeben, dass *alles* zufällige in der Welt der Erscheinungen in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten, und als ihr Product zu betrachten sey. Wenn dieser Satz sich bestätigen sollte, was könnte er wohl bedeuten? Keinesweges bloss soviel, dass diese Objecte durch die ideale Thätigkeit der Intelligenz, in ihrer Function als productiver Einbildungskraft, gesetzt würden; denn dies wird in einer Sittenlehre aus der Grundlage aller Philosophie als bekannt vorausgesetzt, und gilt nicht nur für die als zufällig, sondern auch für die als nothwendig gedachten Objecte unserer Welt. Keineswegs aber auch dieses, dass sie als Producte unserer *reellen* praktischen Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt würden; denn dies widerspricht ja der Voraussetzung, dass sie als wirklich ohne unser Zuthun vorhandene Dinge angesehen werden. Der problematisch aufgestellte Satz müsste sonach etwa diese in der Mitte liegende Bedeutung haben, dass unsere Freiheit selbst *ein theoretisches Bestimmungsprincip unserer Welt wäre.* Wir sagen einige Worte zur Erläuterung. Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter anderen, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädicat der Freiheit zukommen; es muss sonach ja wohl auch durch dieses Prädicat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des *Freiseyns* ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz.

Beispiele dieser Art der Bestimmung unserer Objecte haben wir schon in einer anderen Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen blossen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen ausser mir an, u. dergl. Nur müsste hier die Untersuchung weiter zurückgeführt, und die Beweise jener Behauptung noch tiefer geschöpft werden, da wir hier gerade bei dem letzten, ursprünglichsten aller Vernunft stehen.

Wenn sich diese Muthmaassung, dass ein Theil unserer vorgefundenen Welt durch die Freiheit, als theoretisches Princip, bestimmt sey, bestätigen, und es sich finden sollte, dass gerade dieser Theil die Sphäre der Objecte unserer Pflichten ausmachte, so würde das Gesetz der Freiheit, als praktisches Gesetz an das Bewusstseyn gerichtet, nur fortsetzen, was dasselbe, als theoretisches Princip, ohne Bewusstseyn der Intelligenz selbst angefangen hätte. Es hätte sich selbst durch sich selbst die Sphäre, in welcher es herrschte, bestimmt; es könnte nichts aussagen in seiner jetzigen Qualität, was es nicht schon ausgesagt hätte in seiner vorigen. Dieses Gesetz bestimmte zuerst etwas schlechthin, dieses Etwas würde durch dasselbe, als so oder so beschaffen *gesetzt:* dann *erhielte* es dasselbe auch im Fortgange der Zeit in derselben Beschaffenheit, vermittelst unserer unter seinem Gebiete stehenden praktischen Freiheit; und der Inhalt desselben in seiner praktischen Function liesse sich auch so ausdrücken: handle deiner Erkenntniss von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge ausser dir gemäss. Z. B. theoretisch fliesst aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heisst: mein Leib ist Instrument meiner Thätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heissen: behandle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit und Selbstthätigkeit, keinesweges aber als selbst Zweck, oder als Object eines Genusses.

Und so erhielte denn, wenn nemlich dieses alles sich bestätigte, das Princip der Sittlichkeit noch eine ganz andere Realität und objective Bedeutung, als die vorher angeführte; und die oben angezeichnete Frage: woher denn die Objecte für die geforderte Thätigkeit, und welches ist denn das Erkenntniss-Princip derselben, wäre beantwortet. Das Princip der Sittlichkeit selbst wäre zugleich ein theoretisches Princip, das als solches sich die *Materie*, den bestimmten Inhalt des Gesetzes, und als praktisches sich die *Form* des Gesetzes, das Gebot gäbe. Dieses Princip ginge in sich selbst zurück, stünde mit sich selbst in Wechselwirkung; und wir erhielten ein vollendetes, befriedigendes System aus Einem Puncte. Es hätte etwas ausser uns diesen Endzweck, darum, weil wir es so behandeln sollten; und wir sollten es so behandeln, darum, weil es diesen Endzweck hätte. Wir hätten die gesuchte *Idee* dessen, *was wir sollten*, und das *Substrat*, *in welchem* wir uns der Realisation dieser Idee annähern sollten, zugleich gefunden.

3) Was bedeutet überhaupt der Begriff eines physischen Vermögens zu einer Wirksamkeit auf Objecte; und wie entsteht uns dieser Begriff?

Zuvörderst: wessen sind wir uns denn eigentlich bewusst, wenn wir uns unseres Wirkens in der Sinnenwelt bewusst zu seyn glauben? Was kann in diesem unmittelbaren Bewusstseyn liegen, und was kann nicht in ihm liegen? — Wir sind uns unmittelbar bewusst unseres Begriffes vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüth auf einen einzigen Punct zusammengefasst wird. Wir werden uns ferner unmittelbar bewusst der Realität und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objectes, als eines in der Sinnenwelt wirklich gegebenen. (Es dürfte jemand vorläufig einreden: auch der *Arbeit* des Hervorbringens, die zwischen dem Entschlusse des Willens und seiner Realisation in der Sinnenwelt in die Mitte fällt, sind wir uns bewusst. Ich antworte: dies ist kein besonderes Bewusstseyn, sondern lediglich das schon angezeigte allmählige Bewusstseyn unserer Befriedigung. Von der Fassung des Entschlusses geht diese an, und successiv fort, indem das Wollen successiv fortgesetzt wird, bis zur *vollständigen* Ausführung unseres Zweckbegriffes. Also — dieses Bewusstseyn ist nur die synthetische Vereinigung der aufgezeigten beiden Arten des Bewusstseyns, des Wollens, und des gewollten, als eines wirklichen.)

Keineswegs bewusst sind wir uns *des Zusammenhanges* zwischen unserem Wollen und der Empfindung der Realität des gewollten. — Unserer Behauptung zufolge soll unser Wille die Ursache dieser Realität seyn. Wie mag dieses zugehen? Oder, wenn wir, wie es sich gebührt, die Frage transscendental ausdrücken: wie mögen wir dazu kommen, diese sonderbare Harmonie zwischen einem Zweckbegriffe und einem wirklichen Objecte ausser uns anzunehmen, deren Grund keinesweges im letzteren, sondern im ersteren liegen soll? — Dass ich die Frage selbst durch Gegensetzung deutlicher mache. Der Erkenntnissbegriff soll seyn ein *Nachbild* von etwas ausser uns; der *Zweckbegriff* ein *Vorbild* für etwas ausser uns. Gleichwie dort billigerweise die Frage entsteht nach dem Grunde, nicht der Harmonie *an sich*, — denn dieses hätte keinen Sinn, indem Einheit und Harmonie zwischen Entgegengesetzten nur insofern ist, inwiefern sie gedacht wird durch eine Intelligenz, — sondern der *Annahme* einer solchen Harmonie *des Begriffes als zweitem, mit dem Dinge als erstem;* so wird hier umgekehrt gefragt nach dem Grunde der Annahme einer Harmonie *des Dinges als zweitem, mit dem Begriffe als erstem.*

Dort wurde die Frage so beantwortet: beide sind Eins und ebendasselbe; nur angesehen von verschiedenen Seiten: der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft nothwendiger ist, ist selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der nothwendige Begriff von ihm. Wie wenn wir hier eine ähnliche Antwort erhielten, — und dasjenige, was wir ausser uns hervorgebracht zu haben glauben, nichts anderes wäre, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewissen Seite; nur, dass diese Harmonie lediglich unter einer gewissen Bedingung stattfände, und wir von dem, was unter dieser Bedingung steht, sagten: dieses können wir; von dem was nicht daruntersteht, sagten: dieses können wir nicht?

Was ich wollte, ist, wenn es wirklich wird, Object einer Empfindung. Es muss sonach ein *bestimmtes Gefühl* vorhanden seyn, zufolge dessen es gesetzt wird, da alle Realität für mich nur unter dieser Bedingung stattfindet. Mein *Wollen* wäre sonach in diesem Falle von einem, auf das Gewollte sich beziehenden *Gefühle* begleitet; durch welche Ansicht wir soviel gewinnen, dass die Sphäre unserer Untersuchung lediglich in das Ich fällt; wir nur von dem zu reden haben, was in uns selbst vorgeht, keineswegs von dem, was ausser uns vorgehen soll.

Gefühl ist immer der Ausdruck unserer *Begrenztheit;* sonach auch hier. Nun ist in unserem Falle insbesondere ein Uebergang von einem Gefühle, bezogen auf das Object, wie es ohne unser Zuthun seyn sollte, zu einem anderen Gefühle, bezogen auf dasselbe Object, wie es durch unsere Wirksamkeit modificirt seyn soll. Es ist sonach, da das letztere Product unserer Freiheit seyn soll, ein Uebergang aus einem begrenzten zu einem minder begrenztem Zustande.

Und jetzt können wir unsere Aufgabe bestimmter so ausdrücken: *wie hängt mit einer Selbstbestimmung durch Freiheit (einem Wollen) eine wirkliche Erweiterung unserer Grenzen zusammen;* oder, transscendental ausgedrückt: *wie kommen wir dazu, eine solche Erweiterung anzunehmen?*

Jene Annahme einer neuen Realität ausser mir ist eine weitere Bestimmung meiner Welt; eine Veränderung derselben in meinem Bewusstseyn. Nun wird meine Welt bestimmt durch den Gegensatz mit mir, und zwar meine ursprünglich gefundene, ohne mein Zuthun vorhandenseyn sollende Welt durch den Gegensatz mit mir, wie ich mich nothwendig finde, nicht etwa, wie ich mich mit Freiheit mache: mithin müsste einer Veränderung — (einer veränderten Ansicht) meiner Welt, eine Veränderung (eine veränderte Ansicht) meiner selbst zum Grunde liegen.

Wenn ich sonach durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch nothwendig auch meine Welt verändert; und indem die Möglichkeit des ersteren angegeben wäre, wäre zugleich auch die Möglichkeit des zweiten erklärt. *Meine Welt* wird verändert, heisst: *Ich* werde verändert; *meine Welt* wird weiter bestimmt, heisst: *Ich* werde weiter bestimmt.

Jetzt ist die aufgeworfene Frage so zu fassen: was mag das heissen, und wie mag es sich denken lassen: *Ich* verändere *mich?* Ist nur diese Frage beantwortet, so ist die andere: wie mag ich meine Welt verändern können, ohne Zweifel schon mit beantwortet. — Indem ich überhaupt nur *will,* bestimme ich mich selbst, concentrire ich mein gesammtes Wesen von allem unbestimmten und lediglich bestimmbaren in einem einzigen bestimmten Puncte, wie soeben erinnert worden. Also: *ich* verändere *mich;* aber nicht aus allem Wollen erfolgt das Geschehen des gewollten. Sonach muss das durch jeden Willensact zu verändernde Ich, und dasjenige Ich, durch dessen Veränderung sich zugleich unsere Ansicht der Welt verändert, verschieden seyn, und aus der Bestimmung des ersteren die Bestimmung des letzteren nicht nothwendig folgen. Welches ist denn nun das Ich in der ersteren Bedeutung? Es ist aus dem obigen (§. 2) bekannt: dasjenige, welches durch die absolute Reflexion auf sich selbst sich losgerissen hat von sich selbst, und selbstständig hingestellt; das lediglich von seinem Begriffe abhängende. Was nur gedacht werden kann, dadurch *) kann das Ich in dieser Bedeutung bestimmt werden, da es in dieser Bedeutung ja ganz und lediglich unter der Botmässigkeit des Begriffs steht. — Ist denn nun noch ein anderes Ich da? Nach den oben gegebenen Erörterungen, ohne allen Zweifel: dasjenige, *von welchem* das jetzt beschriebene Ich, in welchem die Intelligenz als solche die Obergewalt hat, sich losgerissen, um sich selbstständig hinzustellen; das *objective,* strebende und treibende Ich. Nehme man an, dieses Streben gehe auf gewisse bestimmte Willensbestimmung aus, wie es ohne Zweifel muss, da es ja nur als ein bestimmtes Streben zu denken ist. Setze man eine Willensbestimmung durch Freiheit, die mit jenem Streben nicht zusammenfällt, durch dasselbe nicht gefordert wird; dergleichen Willensbestimmung man allerdings annehmen kann, da die Freiheit des Willens absolut unter keiner Bedingung steht, ausser der der Denkmöglichkeit, und von dem Einflusse des Triebes ausdrücklich sich losgerissen hat. In diesem Falle bliebe, dass ich mich so ausdrücke, die Ichheit getheilt, wie sie eben getheilt wurde; der Trieb fiele mit dem Willen nicht zusammen, und ich wäre lediglich meines Wollens, meines blossen leeren Wollens, mir bewusst. Ein Theil des Ich wäre verändert, der Zustand des Willens, nicht aber das ganze Ich; das treibende bliebe in demselben Zustande, in welchem es war; es bliebe unbefriedigt, da es ja ein solches Wollen, wie das hervorgebrachte, gar nicht, sondern ein ganz anderes gefordert hätte. Setze man im Gegen-

---

*) nur dadurch — *(Marg. des Verf.)*

theil, dass die Willensbestimmung dem Triebe gemäss sey, so findet jene Trennung nicht mehr statt; das ganze vereinigte Ich wird verändert, und nach dieser Veränderung ist auch unsere Welt anders zu bestimmen.

Um alle hier erhaltenen Ansichten zu vereinigen, thun wir einen Rückblick auf das oben gesagte. Nach dem soeben erwähnten ursprünglichen Streben, oder der Freiheit selbst als einem theoretischen Princip, könnte wohl, wie wir vermutheten, unsere Welt selbst in gewisser Rücksicht bestimmt werden. Wonach aber ein anderes bestimmt werden soll, das muss selbst bestimmt seyn. Es ist sonach in jenem Zusammenhange von der Freiheit, als einem objectiven, die Rede, sonach ganz richtig von dem ursprünglichen und wesentlichen Streben des Vernünftigen. Durch dieses sonach, als theoretisches Princip, wäre ursprünglich unsere Welt bestimmt, und es käme insbesondere durch dieses Princip in dieselbe die Zufälligkeit, also die Ausführbarkeit freier Entschliessungen.

Das Resultat alles problematisch aufgestellten würde sonach dieses seyn: der Grund des Zusammenhanges der Erscheinungen mit unserem Wollen ist der Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur. Wir können dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschliessen. — Auch ist wohl zu bemerken, dass hier die Möglichkeit, dem Sittengesetze Genüge zu thun, nicht durch ein fremdes ausser ihm liegendes Princip (heteronomisch), sondern durch das Sittengesetz selbst (autonomisch) sich bestimmt finde.

Zur Vermeidung alles Misverständnisses ist noch dieses zu erinnern: dass jenes Treiben unserer Natur, welches unser physisches Vermögen bestimmt, nicht eben das Sittengesetz selbst seyn muss. Wir vermögen ja auch unmoralische Entschliessungen auszuführen. Es dürfte sonach hierin noch eine neue Grenzlinie zu ziehen seyn. Soviel aber lässt sich behaupten, dass dasjenige, was das letztere gebietet, innerhalb der Sphäre des ersteren fallen müsse; und somit ist gleich anfangs der Einwurf, dass es ja wohl unmöglich seyn könne, dem Sittengesetz Genüge zu leisten, abgewiesen.

Die Absicht dieser Vorerinnerung war die, zu sehen, was die gegenwärtig angekündigte Deduction zu leisten habe. Dieser Zweck ist erreicht. Es ist klar, dass in ihr folgende Hauptsätze zu erweisen seyen.

1) Das Vernunftwesen, welches nach dem vorigen Hauptstücke sich selbst als absolut frei und selbstständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen. Jenes Denken seiner selbst, und dieses Denken seiner Welt geschehen durch denselben Act, und sind absolut Ein und ebendasselbe Denken; beides integrirende Theile einer und ebenderselben Synthesis. — Die Freiheit ist ein theoretisches Princip.

2) Die Freiheit, die auch als praktisches Gesetz im vorigen Hauptstück erwiesen wurde, bezieht sich auf jene Weltbestimmungen, und fordert, dieselben zu erhalten und zur Vollendung zu bringen.

§. 4.

Deduction eines Gegenstandes unserer Thätigkeit überhaupt.

Erster Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey.

Vorerinnerung.

Alle in unserem ersten Hauptstücke aufgestellten Sätze sind lediglich formal, ohne alle materiale Bedeutung. Wir sehen ein, *dass* wir sollen; aber begreifen weder, *was* wir sollen, noch *worin* wir das gesollte darzustellen haben. Dies entsteht uns eben dadurch, wodurch überhaupt alles lediglich formale Philosophiren entsteht: wir haben abstracte Gedanken aufgestellt, und keinesweges concrete, wir haben eine Reflexion, als solche überhaupt, beschrieben, ohne sie zu bestimmen, d. i. ohne die Bedingungen ihrer Möglichkeit anzugeben. Dies war kein Fehler, da wir nach den Gesetzen des systematischen Vortrags so zu verfahren hatten, es selbst gar wohl wussten, dass wir so verführen, und nach Aufstellung dieser bloss formalen Sätze unsere Untersuchung keinesweges zu schliessen gedenken, als ob nunmehr alles geschehen sey.

Diese Bemerkung weist uns auch bestimmt unser gegenwärtiges Geschäft an: wir haben die Bedingungen der Möglichkeit der im vorigen Hauptstücke aufgestellten Reflexion anzugeben. Es wird sich finden, dass die zunächst aufzuzeigende Bedingung derselben wieder unter ihrer Bedingung stehe, und diese wieder unter der ihrigen u. s. f.; dass wir sonach eine ununterbrochene Kette von Bedingungen erhalten werden, die wir in eine Reihe von Lehrsätzen aufstellen wollen.

Dadurch ergiebt sich auch, dass, ohnerachtet wir mit diesem Hauptstücke auf einen anderen Boden kommen, dieses dennoch nicht etwa durch einen Sprung, sondern durch gleichmässiges Fortschreiten des systematischen Räsonnements geschieht, und dass wir gegenwärtig den Faden gerade da wieder aufheben, wo wir ihn zu Ende des vorigen Hauptstücks fallen liessen. Wir schreiben uns, so gewiss wir uns unserer selbst bewusst werden, ein absolutes Vermögen der Freiheit zu, wurde dort behauptet. Wie ist dieses möglich, wird gegenwärtig gefragt: und so knüpfen wir die aufzuzeigenden Bedingungen an das Bewusstseyn der Freiheit, und vermittelst desselben an das unmittelbare Selbstbewusstseyn; welche letztere Verknüpfung eben das Wesen einer philosophischen Deduction ausmacht.

Nun ist man auch, wie sich bald zeigen wird, bei den hier zu führenden Beweisen der inneren Anschauung seiner Thätigkeit, durch welche die zu untersuchenden Begriffe zu Stande gebracht werden, keinesweges überhoben. Wir hätten sonach, da die Beobachtung unserer Selbstthätigkeit allerdings in Anspruch genommen wird, unsere Sätze in diesem Hauptstücke ebensowohl als Aufgaben aufstellen und den oben stehenden Lehrsatz auch so ausdrücken können: das Vermögen der Freiheit bestimmt zu denken u. dergl. Aber, ohnerachtet schon die Absicht, die Freiheit der Methode zu zeigen, und unser System vor einem einförmigen Zuschnitte vor der Hand noch zu verwahren, uns hinlänglich entschuldigen könnte, hatten wir bei dieser Art der Aufstellung auch noch den Zweck, den Punct, auf welchen bei Bestimmung jenes Gedankens die Aufmerksamkeit zu richten ist, genau anzugeben; da es ja, wie sich zeigen wird, mehrere Bedingungen und Bestimmungen desselben giebt.

Erklärung.

Ohne Zweifel wird jederman, der die obenstehenden Worte vernimmt, sie so verstehen: Es ist schlechterdings unmöglich, dass jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas objectives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handele; sey es auch etwa kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die blosse Form der Objectivität, eines Stoffes, auf den das Handeln gehe, überhaupt. So sind diese Worte denn auch allerdings zu verstehen, und sie bedürfen in dieser Rücksicht keiner Erklärung. In einer anderen Beziehung aber ist sowohl über die Form unserer Behauptung, der Bedingung, unter der sie gelten soll, als über die Materie, den Inhalt derselben, einige Erläuterung nöthig.

Was das erstere anbelangt, dürfte jemand sagen: Es ist ja soeben im ersten Hauptstücke gefordert worden, das blosse leere Vermögen der Freiheit, ohne alles Object zu denken, und wenn wir dieses nicht auch wirklich gekonnt hätten, so wäre bis hierher aller Unterricht, der uns angedeihen sollte, verloren gewesen. Ich antworte: ein anderes ist das abstracte Denken in der Philosophie, dessen Möglichkeit selbst durch die vorhergegangene Erfahrung bedingt ist: wir fangen unser Leben nicht an beim Speculiren, sondern wir fangen es eben beim Leben selbst an. Ein anderes ist das ursprüngliche und bestimmte Denken auf dem Gesichtspuncte der Erfahrung. Der Begriff der Freiheit, wie wir ihn oben hatten, kam für uns durch Abstraction, durch Analyse, zu Stande; wir hätten ihn aber so gar nicht zu Stande bringen können, wenn wir ihn nicht schon vorher gehabt hätten, als *gegeben* und zu seiner Zeit *gefunden*. Von diesem letzteren Zustande, als einem Zustande des *ursprünglichen*, nicht des *philosophirenden* Ich ist hier die Rede; und unsere Meinung ist die: du kannst dich nicht frei *finden*, ohne zugleich in demselben Bewusstseyn ein Object zu finden, auf welches deine Freiheit gehen solle.

Dann, es wird behauptet eine absolute Synthesis des Denkens, eines Vermögens und eines Objects; also eine *gegenseitige* Bedingtheit eines Denkens durch das andere. Es ist zuvörderst nicht etwa in der Zeit eins eher als das andere, sondern beides ist der Gedanke desselben Moments: es ist sogar, wenn man nur darauf sieht, dass beide *gedacht* werden, keine Abhängigkeit des einen Denkens vom anderen anzunehmen, sondern von jedem wird das Bewusstseyn zum anderen unwiderstehlich fortgetrieben. Sieht man aber darauf, *wie* beide gedacht werden, so ist das Denken der Freiheit ein unmittelbares Denken zufolge einer intellectuellen Anschauung, das Denken des Objects ein mittelbares. Das erstere wird nicht durch das letztere hindurch erblickt; wohl aber umgekehrt das letztere durch die erstere hindurch. Die Freiheit ist unser Vehiculum für die Erkenntniss der Objecte; nicht aber umgekehrt die Erkenntniss der Objecte das Vehiculum für die Erkenntniss unserer Freiheit.

Endlich: es ist zweierlei behauptet worden, theils, dass ein Object, das *ausser* der freien Intelligenz liegen solle, gedacht, theils, dass das freie Handeln darauf *bezogen* werde, und zwar so, dass nicht das Handeln durch das Object, sondern dass umgekehrt das Object durch das Handeln bestimmt werden solle. Es ist sonach in unserem Beweise zweierlei darzuthun: theils die Nothwendigkeit der *Entgegensetzung*, theils die der *Beziehung*, und zwar dieser *bestimmten* Beziehung.

Beweis.

1) Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken.

Der letztere Satz sagt, was der erstere; beide sind identisch. Ich schreibe mir Freiheit zu, heisst eben: ich denke mehrere unter sich verschiedene Handlungen, als durch mich gleich möglich. Es bedarf zur Einsicht in die Wahrheit dieser Behauptung nichts weiter, als dass man seinen Begriff eines Vermögens der Freiheit analysire.

Ein Vermögen ist, nach obigem, schlechterdings nichts weiter, als ein Product des blossen Denkens, um an dasselbe, da die endliche Vernunft nur discursiv und vermittelnd denken kann, eine nicht ursprünglich gesetzte, sondern erst in der Zeit entstehende Wirklichkeit anknüpfen zu können. Wer unter dem Begriffe des Vermögens etwas anderes denkt, als ein solches blosses Mittel der Anknüpfung, der versteht sich selbst nicht. — Nun soll hier nicht etwa erst aus der Wirklichkeit auf das Vermögen zurückgeschlossen werden, wie es wohl in anderen Fällen häufig geschieht, sondern das Denken soll vom Vermögen, als erstem und unmittelbarem, anheben. Dennoch lässt auch unter dieser Bedingung das Vermögen sich nicht denken, ohne dass zugleich auch die Wirklichkeit gedacht werde, da beides synthetisch vereinigte Begriffe sind, und ohne das Denken der letzteren kein Vermögen und überhaupt gar nichts gedacht würde. Ich sage ausdrücklich: die Wirklichkeit muss *gedacht* werden, nicht etwa unmittelbar *wahrgenommen;* nicht etwa, — dass ich mich so ausdrücke, — als *wirklich,* sondern lediglich als möglich durch eine bloss ideale Function der Einbildungskraft, entworfen werden. Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit; diese wird nothwendig gesetzt, nicht etwa ihrem Wesen nach, sondern nur ihrer Form nach: es wird dem Ich das Vermögen zugeschrieben, Empfindbarkeit hervorzubringen; aber auch nur das Vermögen, nicht etwa die That. — Wie die Vernunft ursprünglich zu dieser blossen Form kommen möge, diese Frage, die weiter unten zur Genüge erörtert werden wird, wird man uns hier erlassen. Genug, *wir* können diese Form denken, und vermittelst ihrer ein blosses Vermögen.

Nun soll hier ferner ein *freies* Vermögen gedacht werden, keinesweges etwa ein bestimmtes, dessen Art der Aeusserung in seiner Natur liegt, wie etwa bei den Objecten. Wie verfährt das Vernunftwesen, um sich ein solches zu denken? Wir können dieses Verfahren lediglich beschreiben, und müssen jedem überlassen, durch eigene innere Anschauung von der Richtigkeit dieser unserer Beschreibung sich selbst zu überzeugen.

Das Ich setzt sich selbst — (nur *idealiter,* es stellt sich selbst nur so vor, ohne dass es wirklich und in der That so ist, oder sich so *findet)* — das Ich setzt sich, als mit Freiheit wählend unter entgegengesetzten Bestimmungen der Wirklichkeit. Dieses Object = A, das etwa schon ohne unser Zuthun bestimmt ist, könnte auch bestimmt seyn = X, oder auch = — X, oder auch noch anders, und so ins unendliche fort; — so führt das Ich sich gleichsam redend ein: — welche von diesen Bestimmungen ich wähle, oder ob ich überhaupt keine wähle, sondern A lasse, wie es ist, hängt lediglich ab von der Freiheit meines Denkens. Welche ich aber wählen werde, wird, wenn ich mich durch den Willen bestimme, sie hervorzubringen, wirklich für meine Wahrnehmung in der Sinnenwelt entstehen. — Nur inwiefern ich so mich setze, setze ich mich als frei, d. h. denke ich die Wirklichkeit als abhängig von meiner unter der Botmässigkeit des blossen Begriffs stehenden reellen Kraft; wie jeder, der diesen Gedanken bestimmt denken will, sich bald überzeugen wird.

Man bemerke, es ist in diesem Denken nicht etwa ein bestimmtes = X gedacht, das hervorgebracht werden solle, sondern es ist nur die Form der Bestimmtheit überhaupt gedacht, d. h. das blosse Vermögen des Ich, aus dem Zufälligen dieses oder jenes herauszugreifen und zum Zwecke sich zu setzen.

2) Das Vernunftwesen kann keine Handlung als wirklich denken, ohne etwas ausser sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe.

Man werfe noch einen aufmerksamen Blick auf die soeben beschriebene Weise, die Freiheit bestimmt zu denken. Ich denke in diesem Begriffe mich selbst, als wählend, sagte ich. Man richte jetzt seine Aufmerksamkeit lediglich auf dieses, als wählend vorgestellte Ich. Es ist ohne Zweifel denkend, *nur* denkend, also es wird ihm in dieser Wahl nur ideale Thätigkeit zugeschrieben. Aber es denkt ohne Zweifel etwas, schwebt über etwas, wodurch es gebunden ist; wie wir gewöhnlich dieses Verhältniss ausdrükken: es ist da ein *objectives*, denn nur vermittelst einer solchen Beziehung ist das Ich subjectiv und ideal. — Dieses objective ist nicht das Ich selbst, und kann nicht zum Ich gerechnet werden; weder zum *intelligenten*, als solchem, denn diesem wird es ja ausdrücklich entgegengesetzt, noch zum *wollenden* und *realiter thätigen*, denn dieses ist ja noch gar nicht in Action gesetzt, indem noch nicht gewollt, sondern nur die Wahl für den Willen beschrieben wird. Es ist nicht Ich, und dennoch auch nicht Nichts, sondern Etwas (Object der Vorstellung überhaupt, über seine wahre Realität oder Empfindbarkeit sind wir noch unentschieden); dieses heisst mit anderen Worten: es ist Nicht-Ich, es ist etwas ausser mir ohne mein Zuthun vorhandenes.

Dieses vorhandene wird nothwendig gesetzt, als fortdauernd und unveränderlich in allen Modificationen, deren Vermögen dem Ich durch den Begriff der Freiheit beigemessen wird. — Der Begriff der Freiheit beruht darauf, dass ich mir das Vermögen zuschreibe, *X oder — X* zu realisiren; also, *dass ich diese entgegengesetzten Bestimmungen, als entgegengesetzte, in einem und ebendemselben Denken* vereinige. Aber dies ist nicht möglich, wenn nicht in dem Denken der entgegengesetzten doch auch *dasselbe*, als dauernd im entgegengesetzten Denken, gedacht wird, an welchem die Identität des Bewusstseyns sich anhefte. Dieses identische nun ist nichts anderes, als dasjenige, wodurch das Denken selbst seiner Form nach möglich wird, *die Beziehung auf Objectivität überhaupt*; also gerade das nachgewiesene Nicht-Ich. Es wird als unverändert in allen denkbaren Bestimmungen durch Freiheit gedacht; denn nur unter dieser Bedingung lässt die Freiheit selbst sich denken. Es ist daher ein *ursprünglich gegebener* (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter), ins unendliche modificirbarer *Stoff* ausser uns: dasjenige, worauf die Wirksamkeit geht; d. h. *was* in ihr (der Form nach) verändert wird, und selbst doch bleibt (der Materie nach).

Endlich: dieser Stoff wird auf die reelle Wirksamkeit bezogen, wie sie auf ihn: und er ist eigentlich nichts, als das Mittel, sie selbst zu denken. Die reelle Wirksamkeit wird durch ihn in der That eingeschränkt auf das blosse Formiren; ausgeschlossen aber vom Erschaffen oder Vernichten der Materie; und daher kommt ihm selbst, sowie allem die reelle Wirksamkeit beschränkenden, Realität zu. — *Es ist ein reelles Object unserer Thätigkeit ausser uns.* Es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 5.

Zweiter Lehrsatz.

Ebensowenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens oder ein wirkliches freies Wollen in sich zu finden.

Vorerinnerung.

Noch steht unsere Deduction an derselben Stelle und bei demselben Gliede, bei welchem sie anhub. Wir schreiben uns ein Vermögen der Freiheit zu, ist oben erwiesen. Wie ist dieses Zuschreiben, diese Beilegung selbst möglich, ist die gegenwärtig zu beantwortende Frage. Die eine, *äussere* Bedingung dieser Beilegung, dass nemlich ein Object des freien Handelns gesetzt werde, ist aufgewiesen. Noch ist eine *innere* Bedingung derselben aufzuzeigen, die unseres eigenen Zustandes, in welchem allein sie möglich ist.

Einer Erklärung bedarf der obenstehende Satz nicht. Die Worte desselben sind deutlich; und sollten sie ja noch einige Zweideutigkeit übriglassen, so werden sie durch den Beweis selbst zur Genüge erklärt werden. Dass unter der in diesem, und allen künftigen Lehrsätzen behaupteten Verbindung eine synthetische Verbindung in Einem und ebendemselben Denken verstanden, und hier z. B.

gesagt werde: das Vermögen kann gar nicht gedacht werden, und wird nicht gedacht, ohne dass in einem und ebendemselben Zustande des Denkenden eine wirkliche Ausübung desselben gefunden werde, ist aus dem vorhergehenden vorauszusetzen, und wird von nun an immer vorausgesetzt werden.

Beweis.

Der Begriff eines Vermögens der Freiheit ist, wie bekannt, der Begriff, die lediglich ideale Vorstellung eines freien Wollens. Nun wird hier behauptet, diese lediglich ideale Vorstellung sey nicht möglich, ohne die *Wirklichkeit* und *Wahrnehmung* eines Wollens; es wird sonach die nothwendige Verbindung einer blossen Vorstellung mit einem Wollen behauptet. Wir können die Verbindung nicht verstehen, ohne die Verschiedenheit beider genau zu kennen. Es ist sonach zuvörderst der charakteristische Unterschied beider, des Vorstellens und des Wollens überhaupt anzugeben; dann, da ja auch das wirkliche Wollen zum Bewusstseyn kommen muss, der Unterschied der blossen idealen Vorstellung von der Wahrnehmung eines Wollens; und dann erst wird der Beweis möglich seyn, dass die erstere nicht möglich sey ohne die letztere.

Wie sich verhält Subjectivität überhaupt und Objectivität, so verhält sich blosses Vorstellen, als solches, und Wollen. Ich finde mich ursprünglich als Subject und Object zugleich; und was das eine sey, lässt sich nicht begreifen, ausser durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem anderen. Keins ist durch sich bestimmt, sondern das beiden gemeinschaftliche absolut bestimmte ist Selbstthätigkeit überhaupt; inwiefern sie verschieden sind, sind sie nur mittelbar bestimmbar: das subjective ist, was auf das objective sich bezieht, dem das objective vorschwebt, das auf dasselbe geheftet ist, u. dergl.; das objective dasjenige, worauf das subjective geheftet ist, u. dergl. Nun bin ich absolut freithätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Thätigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objectiv ist, ist mein *Wollen;* dieselbe meine freie Thätigkeit, wenn sie subjectiv ist, ist mein *Denken* (das Wort in der weitesten Bedeutung für alle Aeusserungen der Intelligenz, als solcher, genommen). Daher lässt das Wollen sich nur durch Gegensatz mit dem Denken, und das Denken sich nur durch Gegensatz mit dem Wollen begreifen. Eine genetische Beschreibung des Wollens, als *eines* aus dem Denken hervorgehenden, — und so muss es allerdings beschrieben werden, wenn es als frei vorgestellt wird, — lässt demnach sich so geben. — Dem Wollen wird vorhergedacht ein freithätiges Begreifen des Zwecks; d. h. ein absolutes Hervorbringen des Zwecks durch den Begriff. In diesem Hervorbringen des Zweckbegriffs ist der Zustand des Ich lediglich ideal und subjectiv. Es wird vorgestellt; vorgestellt mit absoluter Selbstthätigkeit, denn der Zweckbegriff ist lediglich Product des Vorstellens; vorgestellt in Beziehung auf ein künftiges Wollen, denn sonst wäre der Begriff kein *Zweckbegriff:* aber auch nur vorgestellt, keinesweges gewollt. In dem gehe ich über zum *wirklichen Wollen;* ich *will* den Zweck, welchen Zustand ein jeder im gemeinen Bewusstseyn gar wohl unterscheidet vom blossen Vorstellen dessen, was er etwa wollen könne. Was ist denn nun im Wollen? Absolute Selbstthätigkeit, wie im Denken auch; aber mit einem anderen Charakter. Welches ist denn nun dieser Charakter? Offenbar die Beziehung auf ein Wissen. Mein Wollen soll nicht selbst ein Wissen seyn; aber ich soll *mein Wollen wissen.* Also, der Charakter der blossen Objectivität ist es. Das vorher subjective wird jetzt objectiv; wird es dadurch, dass ein neues subjective dazu kommt, und gleichsam aus der absoluten Fülle der Selbstthätigkeit hervorspringt.

Man bemerke hierbei die veränderte Ordnung der Reihenfolge. Ursprünglich ist das Ich, wie oben erörtert worden, weder subjectiv, noch objectiv, sondern beides; aber diese Identität beider können wir nicht denken, wir denken daher sie nach einander, und machen durch dieses Denken eins abhängig von dem anderen. So soll in der Erkenntniss ein objectives, das Ding, zu einem subjectiven, einem vorgestellten, geworden seyn; denn der Erkenntnissbegriff wird, wie wir oben uns ausdrückten, angesehen als das Nachbild einer Existenz. Umgekehrt soll der Zweckbegriff das Vorbild einer Existenz seyn: also das subjective in ein objectives sich verwandeln, und diese Verwandlung muss schon im Ich, dem einzigen unmittelbaren Gegenstande unseres Bewusstseyns, anheben. — So viel über den Unterschied des Vorstellens und des Wollens.

Die blosse Vorstellung eines Wollens ist dieselbe Vorstellung, die wir soeben in uns selbst hervorgebracht haben; die Vorstellung eines absoluten (durch absolute Selbstthätigkeit bewirkten) Uebergehens des subjectiven ins objective; denn dieses eben ist die allgemeine Form alles freien Wollens.

Wie ist nun diese bloss ideale Vorstellung eines Wollens von der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens zu unterscheiden? In der ersteren bringt die ideale Thätigkeit selbst mit Freiheit jene Form des Wollens hervor; und ich bin der Handlung dieses Hervorbringens mir bewusst. In der letzteren setzt die ideale Thätigkeit sich nicht, als diese Form hervorbringend, sondern sie findet das Wollen, als ein gegebenes; und sich selbst in der Vorstellung desselben gebunden. — Hierbei noch diese Bemerkung. Die Wahrnehmung des wirklichen — nemlich wirklich existirenden Objects — geht sonst aus von einem Gefühle, zufolge dessen erst durch die productive Einbildungskraft etwas gesetzt wird. So ist es nicht bei der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens; ich kann nicht sagen, dass ich mein Wollen fühle, wiewohl man Philosophen, die es mit ihren Ausdrücken nicht genau nehmen, so sagen hört: denn ich fühle nur die Beschränktheit meiner Thätigkeit, mein Wollen aber ist die Thätigkeit selbst. Was für eine Art des Bewusstseyns ist denn sonach dieses Bewusstseyn des Wollens? Offenbar unmittelbare Anschauung seiner eigenen Thätigkeit; aber, als Objects des subjectiven, nicht als das subjective selbst, welches letztere sonach nicht als selbstthätig angeschaut wird. Kurz, dieses Bewusstseyn ist intellectuelle Anschauung.

Nach diesen Erklärungen lässt der Beweis der obigen Behauptung sich leicht führen.

Das subjective ist ursprünglich nicht ohne ein objectives, zufolge des Begriffs vom Ich: nur unter dieser Bedingung ist ja das subjective ein subjectives. Das Bewusstseyn hebt nothwendig von dieser Verbindung beider an. Aber in der blossen Vorstellung eines Wollens kommt nur ein subjectives vor; das objective desselben, oder bestimmter, die blosse Form des objectiven wird selbst erst dadurch producirt. Dies ist allerdings möglich, wenn die Intelligenz einen ihrer bestimmten Zustände reproducirt, also wenn der wirkliche Zustand schon vorausgesetzt wird, in der philosophischen Abstraction; aber ursprünglich ist es nicht möglich. Es muss schon producirt gewesen seyn, wenn eine Reproduction möglich seyn soll. Also, die ursprüngliche Vorstellung unseres Vermögens der Freiheit ist nothwendig von einem wirklichen Wollen begleitet.

Der Strenge nach ist unser Beweis zu Ende; aber es ist, damit wir nicht verlieren, was wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewonnen haben, wohl einzuschärfen, dass auch umgekehrt die Wahrnehmung eines Wollens nicht möglich ist, ohne die ideale Vorstellung eines Vermögens der Freiheit, oder, was ganz dasselbe bedeutet, der Form des Wollens: dass sonach die synthetische Vereinigung beider soeben unterschiedener Gedanken behauptet wird. Dies lässt so sich leicht einsehen: ich soll eines Wollens mir bewusst werden; aber dasselbe ist ein Wollen lediglich, inwiefern es als frei gesetzt wird, dies aber wird es lediglich, inwiefern die Bestimmtheit desselben abgeleitet wird von einem frei entworfenen Zweckbegriffe. Die Form alles Wollens muss diesem Wollen zugeschrieben, dasselbe gleichsam durch jene hindurch gesehen werden.

Nur so bin das Wollende Ich; und das Subject des Wollens ist mit dem Subjecte des Wahrnehmens dieses Wollens identisch.

Man lasse sich nicht etwa dadurch irre machen, dass dann die Entwerfung des Zweckbegriffs in einen dem Wollen vorhergehenden Moment gesetzt werden müsse; welches eben aufgezeigtermaassen nicht möglich ist, indem vor der Wahrnehmung eines Wollens vorher ich gar nicht bin und nicht begreife. Diese Entwerfung des Begriffs geht nicht der Zeit nach vorher, sondern sie und das Wollen fällt schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriffe abhängig nur *gedacht*, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens.

Dass ich alles kurz zusammenfasse. Ich schaue ursprünglich meine Thätigkeit, als Object an, und insofern nothwendig als *bestimmt*, d. h. es soll nicht alle Thätigkeit seyn, die ich mir zuschreiben zu können wohl bewusst bin, sondern nur ein beschränktes Quantum derselben. Dieses angeschaute ists, was in allen menschlichen Sprachen ganz kurz *Wollen* heisst, und allen Menschen sehr wohl bekannt ist; und wovon, wie der Philosoph nachweist, alles Bewusstseyn ausgeht, und lediglich dadurch vermittelt wird. Nun aber ist es ein *Wollen*, und *mein* Wollen, und ein *unmittelbar* wahrzunehmendes Wollen, lediglich, inwiefern die angeschaute *Bestimmtheit* der Thätigkeit keinen Grund ausser mir haben, sondern schlechthin in mir *selbst* begründet seyn soll. Aber dann ist sie, zufolge der oben gegebenen Erörterungen (S. 49 u. f.), nothwendig durch mein *Denken* begründet, da ich ausser dem Wollen nur noch das Denken habe, und alles objective gar wohl aus einem Denken abgeleitet werden kann; und auf diese Weise wird die Bestimmtheit meines Wollens nothwendig gedacht, so gewiss überhaupt ein Wollen, als solches, wahrgenommen wird.

§. 6.

Deduction der wirklichen Causalität des Vernunftwesens.

Dritter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit, oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Causalität ausser sich sich zuzuschreiben.

Vorerinnerung.

Unsere Deduction rückt um einen Schritt weiter. Ich konnte mir kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mich wollend zu finden. Aber ich kann auch dieses nicht, kann mich nicht als wirklich wollend finden, ohne noch etwas anderes in mir zu finden, wird hier behauptet. – Oder, was auch im Fortlaufe des Bewusstseyns, vermittelst vorhergegangener Erfahrung und freier Abstraction möglich seyn könne, so hebt doch ursprünglich das Bewusstseyn ebensowenig mit der Vorstellung eines blossen ohnmächtigen Wollens an, als es mit der Vorstellung unseres Vermögens zu wollen überhaupt anheben kann. Es hebt, soviel wir bis jetzt einsehen, an mit *einer Wahrnehmung unseres reellen Wirkens in der Sinnenwelt;* dieses Wirken leiten wir ab von unserem Wollen; und die Bestimmtheit dieses unseres Wollens von einem frei entworfenen Zweckbegriffe.

Sonach zeigt sich, dass der Begriff der Freiheit mittelbar durch die jetzt abzuleitende Wahrnehmung einer wirklichen Causalität bedingt sey, und da der erstere das Selbstbewusstseyn bedingt, dieses Selbstbewusstseyn gleichfalls durch die letztere bedingt sey. Alles sonach, was wir bis jetzt aufgezeigt haben, und etwa noch in der Zukunft aufzeigen möchten, ist ein und ebendasselbe synthetische

Bewusstseyn, dessen einzelne Bestandtheile zwar allerdings in der philosophischen Abstraction getrennt werden können, keineswegs aber im ursprünglichen Bewusstseyn getrennt sind. Es sey genug, dieses einmal auch mit für das künftige erinnert zu haben.

Beweis.

Ich finde mich wollend, nur inwiefern meine Thätigkeit durch einen bestimmten Begriff von ihr in Bewegung gesetzt seyn soll. Meine Thätigkeit im Wollen ist nothwendig eine bestimmte, wie oben zur Genüge erwiesen worden. Aber in der blossen Thätigkeit, als solcher, als reiner Thätigkeit, ist schlechthin nichts zu unterscheiden, oder zu bestimmen. Thätigkeit ist die einfachste Anschauung; blosse innere Agilität, und schlechthin nichts weiter.

Die Thätigkeit ist durch sich selbst nicht zu bestimmen, muss aber dennoch, wenn Bewusstseyn überhaupt möglich seyn soll, bestimmt werden, heisst nichts anderes, als: sie ist durch und vermittelst *ihres Entgegengesetzten* zu bestimmen; also durch die Weise ihrer Beschränktheit, und nur in dieser Rücksicht ist ein Mannigfaltiges der Thätigkeit, mehrere und besondere Handlungen, denkbar.

Aber die Art meiner Beschränktheit kann ich nicht absolut durch mich selbst intellectuell anschauen, sondern nur in sinnlicher Erfahrung *fühlen*. Aber soll eine Thätigkeit beschränkt seyn, und die Beschränktheit derselben gefühlt werden, so muss sie selbst, es versteht sich für mich, nicht etwa an sich, statthaben. Nun ist alles sinnlich anschaubare nothwendig ein Quantum, vorläufig nur ein einen Zeitmoment füllendes Quantum. Aber das einen Zeitmoment füllende ist selbst ein ins unendliche theilbares Mannigfaltige, sonach musste die wahrgenommene Beschränktheit selbst ein Mannigfaltiges seyn. Nun soll das Ich als thätig gesetzt werden; es würde sonach gesetzt, als ein Mannigfaltiges der Begrenzung und des Widerstandes in einer Succession (denn selbst im einzelnen Momente ist Succession, indem sonst aus der Zusammensetzung mehrerer einzelner Momente keine Zeitdauer entstehen würde) entfernend und durchbrechend; oder, was dasselbe heisst, *es würde ihm Causalität in einer Sinnenwelt ausser ihm zugeschrieben.*

Corollaria.

1) In dem Resultate unserer Untersuchung ist auch dieses nicht aus der Acht zu lassen: Die intellectuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; und man würde uns gänzlich misverstehen, und den Sinn und die Hauptabsicht unseres Systems geradezu umkehren, wenn man uns die entgegengesetzte Behauptung zuschriebe. Aber ebensowenig ist die letztere möglich, ohne die erstere. Ich kann nicht seyn für mich, ohne Etwas zu seyn, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann ebensowenig für mich seyn, ohne Ich zu seyn, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellectuellen Anschauung vor meinen Augen aufschliesst. Der Vereinigungspunct zwischen beiden liegt darin, dass ich für mich nur durch absolute Selbstthätigkeit zufolge eines Begriffes bin, was ich in der ersteren bin. Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That; der Vereinigungspunct beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen.

2) Das Ich ist als ein wirkliches zu setzen, lediglich im Gegensatze mit einem Nicht-Ich. Aber es ist für dasselbe ein Nicht-Ich lediglich unter der Bedingung, dass das Ich wirke, und in dieser seiner Wirkung Widerstand fühle; der jedoch überwunden werde, indem es ausserdem ja nicht wirken würde. Nur vermittelst des Widerstandes wird seine Thätigkeit ein empfindbares, eine Zeit hindurch dauerndes, da sie ohne dies ausser der Zeit seyn würde, welches wir nicht einmal zu denken vermögen.

3) Mithin — keine Causalität auf ein Nicht-Ich: überhaupt

kein Ich. Diese Causalität ist ihm nicht zufällig, sondern wesentlich zu ihm gehörend, sowie alles im Ich. — Man höre doch auf, die Vernunft aus zufällig verbundenen Stücken zusammenzusetzen, und gewöhne sich, sie als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als eine organisirte Vernunft anzusehen. Das Ich ist entweder alles, was es ist, und wie es auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns von aller philosophischen Abstraction unabhängig sich erscheint, oder es ist Nichts, und ist überhaupt gar nicht. — Das Bewusstseyn hebt an mit sinnlicher Wahrnehmung, und diese ist durchgängig bestimmt; keineswegës hebt es an mit abstractem Denken. Dadurch, dass man das Bewusstseyn mit Abstractionen anheben wollte, wie die Philosophie allerdings anhebt, und das zu erklärende, das wirkliche Bewusstseyn, mit der Erklärung desselben, der Philosophie, verwechselte, ist die letztere ein Gewebe von Hirngespinnsten geworden.

4) Allein durch eine solche Vorstellung der Sache, wie die soeben gegebene, wird die Absolutheit des Ich, als der wesentliche Charakter desselben beibehalten. Unser Bewusstseyn geht aus von dem unmittelbaren Bewusstseyn unserer Thätigkeit, und erst vermittelst derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich; wie wir nemlich durch sinnliche Anschauung dieses Verhältniss anzusehen genöthigt sind. Denn transscendental müsste dasselbe so ausgedrückt werden: wir finden uns als ursprünglich begrenzt nicht dadurch, dass unsere Begrenztheit sich einengte; denn dann würde mit Aufhebung unserer Realität zugleich das Bewusstseyn derselben aufgehoben werden, sondern dadurch, dass wir unsere Grenzen erweitern, und indem wir sie erweitern. — Ferner, um auch nur aus sich herausgehen zu können, muss das Ich gesetzt werden, als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höheren Bedeutung, behauptet das

Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht seyn würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.

§. 7.

Bestimmung der Causalität des Vernunftwesens durch ihren inneren Charakter.

Vierter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich keine Causalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eigenen Begriff zu bestimmen.

Vorläufige Erläuterung.

Der aufgestellte Satz ist unverständlich und vieldeutig. Die Wirksamkeit des Vernunftwesens in der Sinnenwelt mag wohl, wie sich vorläufig vermuthen lässt, und tiefer unten sich klar ergeben wird, unter mancherlei Einschränkungen und Bedingungen stehen; und es lässt sich nicht auf den ersten Blick absehen, welche unter diesen durch die gewisse Weise der Bestimmtheit, von welcher hier geredet wird, gemeint seyn möge. Nun haben wir zwar an unserer Methode selbst das sicherste Mittel gegen alle Verwirrung. Diejenige Bestimmtheit, welche zunächst und unmittelbar die Wahrnehmung unserer Wirksamkeit bedingt, wird es seyn, von welcher wir hier zu reden haben; und welche dieses sey, wird durch eine Deduction sich ergeben. Diejenigen, wodurch hinwiederum diese Bestimmtheit bedingt ist, werden späterhin aufgezeigt werden.

Um jedoch gleich vom Anfange an zu wissen, wovon die Rede sey, und einen Leitfaden für die Richtung unserer Aufmerksamkeit zu haben, suchen wir vorläufig aus dem gemeinen Bewusstseyn zu errathen, welches diese Bestimmung seyn möge. — Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, dass dadurch nichts erwiesen, sondern nur der Beweis vorbereitet werden solle.

Zuvörderst kann ich, wie schon oben erinnert worden, nichts gegen die nothwendigen Gesetze des Denkens wollen oder bewirken; weil ich das nicht einmal denken kann; kann nicht Materie hervorbringen oder vernichten, sondern nur dieselbe trennen oder verbinden; wovon auch der Grund an seinem Orte sich ergeben wird. Aber auch bei diesem Trennen und Verbinden der Materie, welche überhaupt allerdings in unserer Gewalt steht, sind wir an eine gewisse Ordnung gebunden: wir können in den meisten Fällen unseren Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisiren, sondern müssen verschiedene, einzig taugliche, im voraus und ohne unser Zuthun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen. Unser Endzweck sey = X. Anstatt X geradezu darzustellen, müssen wir etwa zuvörderst a realisiren, als einziges Mittel, um zu b zu gelangen, etwa b um zu c zu gelangen, und so fort, bis wir endlich durch eine successive Reihe einander bedingender Mittelzwecke bei unserem Endzwecke X ankommen. — Wir können eigentlich alles, was wir nur *wollen können;* nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung. (Z. B. der Mensch kann nicht fliegen, sagt man. Warum sollte er es denn nicht können? Nur unmittelbar kann er es nicht, sowie er, wenn er gesund ist, unmittelbar gehen kann. Aber vermittelst eines Luftballons kann er allerdings in die Luft sich erheben, und mit einem Grade von Freiheit und Zweckmässigkeit sich in derselben bewegen. Und was etwa unser Zeitalter noch nicht kann, weil es die Mittel dazu noch nicht entdeckt hat; wer sagt denn, dass es *der Mensch* nicht könne? Ich will nicht hoffen, dass ein Zeitalter, wie das unserige, sich für die Menschheit halte.)

Die Aussage des gemeinen Bewusstseyns ist sonach die, dass wir bei der Ausführung unserer Zwecke an eine gewisse Ordnung von Mitteln gebunden seyen. Was heisst diese Aussage, wenn man sie aus dem transscendentalen Gesichtspuncte ansieht; bloss auf die immanenten Veränderungen und Erscheinungen im Ich sieht, mit gänzlicher Abstraction von ausser uns vorhandenen Dingen? — Nach den schon oben gegebenen vorläufigen Erörterungen *fühle* ich, wenn ich wahrnehme; und, ich nehme Veränderungen ausser mir wahr, heisst: der Zustand meiner Gefühle in mir verändert sich. Ich will ausser mir wirken, heisst: ich will, dass an die Stelle eines bestimmten Gefühles ein bestimmtes andere trete, das ich in meinem Zweckbegriffe fordere. Ich bin Ursache geworden, heisst: das geforderte Gefühl tritt wirklich ein. Demnach heisst dies: ich gehe durch Mittel zu meinem Zwecke hindurch, nichts anderes als: es treten zwischen dem Gefühle, von welchem aus ich zum Wollen fortging, und zwischen dem in meinem Wollen geforderten noch andere Gefühle ein. Dieses Verhältniss ist nothwendig, heisst: ein bestimmtes begehrtes Gefühl folgt auf ein bestimmtes andere nur unter der Bedingung, dass bestimmte Mittelgefühle, bestimmt ihrer Art, ihrer Menge und ihrer Folge nach, dazwischen eintreten.

Aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit; und ich habe Causalität, heisst allemal: ich erweitere meine Schranken. Sonach wird behauptet, dass diese Erweiterung nur in einer gewissen Reihe des Fortgehens geschehen könne, indem behauptet wird, dass unsere Causalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zweckes eingeschränkt sey. Diese soeben beschriebene Bestimmung und Einschränkung unserer Causalität nun ist es, von welcher wir hier, wie durch unsere Deduction sich ergeben wird, zu reden haben. — Dieser Theil der Deduction ist Fortschritt in der Reihe der Bedingungen. Ich kann mich nicht frei setzen, ohne mir eine wirkliche Causalität ausser mir beizulegen, ist der zuletzt erwiesene Satz. Aber unter welchen Bedingungen ist denn wiederum die Beilegung dieser Causalität möglich? Dies ists, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Beweis.

1) Meine Causalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe.

Die Wahrnehmung meiner Causalität fällt, wie schon oben erinnert worden, als Wahrnehmung nothwendig in einen Zeitmoment. Nun entsteht durch Vereinigung mehrerer Momente eine Zeitdauer oder Erfüllung der Zeit; mithin muss auch der einzelne Moment eine Zeit erfüllen; denn es kann durch Vereinigung mehrerer einzelner von derselben Art nichts entstehen, das nicht in den einzelnen läge. Was heisst nun dies: der Moment *erfüllt* eine Zeit? Nichts anderes als, es *könnte* in ihm ein Mannigfaltiges unterschieden werden, und zwar bis ins unendliche unterschieden werden, wenn man diese Unterscheidung machen wollte: keineswegs, es *wird* unterschieden; denn nur dadurch, dass nicht unterschieden wird, ist es *ein* Moment: und der Moment wird als die Zeit erfüllend gesetzt, heisst, die Möglichkeit der eben beschriebenen Unterscheidung überhaupt wird gesetzt. — Was in der Wahrnehmung der Wirksamkeit vorkommt, ist die Synthesis unserer Thätigkeit mit einem Widerstande. Nun ist unsere Thätigkeit, als solche, wie aus dem obigen bekannt ist, kein Mannigfaltiges, sondern absolute reine Identität; und sie selbst ist nur durch Beziehung auf den Widerstand zu charakterisiren. Mithin müsste das zu unterscheidende Mannigfaltige ein Mannigfaltiges des Widerstandes seyn.

Dieses Mannigfaltige ist nothwendig ein Mannigfaltiges ausser einander, ein discretes Mannigfaltiges; denn nur unter dieser Bedingung erfüllt es eine Zeit; es wird gedacht, als eine Reihe. Wie verhält es sich nun mit der Folge dieses Mannigfaltigen in der Reihe; hängt diese Folge ab von der Freiheit der Intelligenz, als solcher, oder wird auch sie als ohne Zuthun derselben bestimmt angesehen? Wenn z. B. dieses Mannigfaltige wäre a b c; hätte es in der Freiheit des Denkens gestanden, dagegen auch b c a, oder c b a u. dergl. zu setzen; oder musste gerade in dieser Folge gesetzt werden, so dass b gar nicht zu setzen war, wenn nicht a vorausgesetzt war, u. s. f.? Es ist sogleich klar, dass der letztere Fall stattfindet; denn die wahrgenommene Wirksamkeit des Ich ist etwas wirkliches; in der Vorstellung des Wirklichen aber ist die Intelligenz durchaus der Materie der Vorstellung nach gebunden und niemals frei. Ueberhaupt, dass wir die Sache im Allgemeinen ansehen, meine Wirksamkeit fällt nothwendig in die Zeit, da sie *meine* Wirksamkeit nicht seyn kann, ohne gedacht zu werden; alles mein Denken aber in der Zeit geschicht. Die Zeit aber ist eine bestimmte Reihe aufeinanderfolgender Momente, in welcher jeder einzelne Moment durch einen anderen bedingt ist, der nicht hinwiederum durch ihn bedingt ist, und einen anderen bedingt, der nicht hinwiederum ihn bedingt. Nur ist das Denken unserer Wirksamkeit Wahrnehmung eines Wirklichen; und in der Wahrnehmung hängt von dem Denkenden, als solchem, gar nichts ab. — Sonach wird meine Wirksamkeit vorgestellt, als eine Reihe, deren Mannigfaltiges ein Mannigfaltiges des Widerstandes ist, dessen Aufeinanderfolge nicht durch mein Denken bestimmt ist, sondern unabhängig von demselben bestimmt seyn soll.

2) Die Folge dieses Mannigfaltigen ist ohne mein Zuthun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Dass die Folge des Mannigfaltigen in meiner Wirksamkeit nicht durch mein Denken bestimmt werde, ist soeben erwiesen. Ebensowenig wird sie durch mein Handeln bestimmt, oder ist sie etwa selbst Product meiner Wirksamkeit; wie sogleich einleuchtet.

Der Widerstand ist nicht mein Handeln, sondern das Gegentheil desselben; ich bringe ihn nicht hervor, bringe sonach nicht das geringste hervor, was an ihm ist und zu ihm gehört. Was ich hervorbringe, ist meine Thätigkeit, und in ihr ist gar kein Mannigfaltiges und keine Zeitfolge, sondern reine Einheit. Ich will den Zweck und nichts, als den Zweck; die Mittel dazu will ich nur, weil der Zweck ohne sie nicht erreicht werden kann; dieses Verhältniss ist sonach selbst Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Wir erklären uns jetzt deutlicher über das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung.

1) Die Idee der deducirten Reihe ist folgende. Es muss zuvörderst einen Anfangspunct geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht, und zuerst und unmittelbar Causalität hat; welcher, wenn es aus irgend einem Grunde unmöglich seyn sollte, so weit zurück zu analysiren, auch wohl als eine *Mehrheit* von Anfangspuncten erscheinen könnte. Inwiefern es Anfangspuncte seyn sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es giebt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Causalität zu gelangen. Solche erste Puncte musste es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache seyn sollte. Diese Puncte zusammengedacht nennen wir, wie sich tiefer unten ergeben wird, unseren articulirten Leib; und dieser Leib ist nichts anderes, als diese Puncte, durch Anschauung dargestellt und realisirt. Man nenne dieses System der ersten Momente unserer Causalität den Rang A.

An *jeden* dieser Puncte knüpfen sich nun mehrere andere Puncte an, in denen vermittelst der ersten das Ich auf mannigfaltige Weise Ursache werden kann. Ich sage an *Jedem Mehrere;* denn wenn von jedem aus nur auf *Eine* Weise gehandelt werden könnte, so würde von ihm aus nicht frei gehandelt, und es wäre überhaupt kein zweites Handeln, sondern nur das fortgesetzte erste. Man nenne dieses System den Rang B. An jedes Einzelne vom Range B sind wieder angeknüpft mehrere Puncte eines dritten Ranges C, und so wird, um ein Bild zu geben, um einen festen Mittelpunct eine unendliche Cirkelfläche beschrieben, in welcher jeder Punct als mit unendlich vielen grenzend gedacht werden kann.

Durch diese nothwendige Ansicht unserer Wirksamkeit entsteht uns die Welt überhaupt, und die Welt, als ein Mannigfaltiges. Alle Eigenschaften der Materie, — diejenigen, welche aus den Formen der Anschauung herkommen, allein abgerechnet, — sind nichts anderes, als die Beziehungen derselben auf uns, und insbesondere auf unsere Wirksamkeit, da es eine andere Beziehung für uns gar nicht giebt; oder um diesen Gedanken nach einem oben gegebenen Winke transscendental auszudrücken: es sind die Verhältnisse unserer bestimmten Endlichkeit zu unserer angestrebten Unendlichkeit.

Das Object X ist im Raume *um so weit von mir entfernt,* heisst *idealiter* angesehen: ich muss beim Durchlaufen des Raumes von mir aus bis zum Objecte erst diese und diese Gegenstände auffassen und setzen, um es setzen zu können; und *realiter* angesehen: ich muss erst durch soviel und soviel Raum als Hinderniss durchdringen, um den Raum von X mit dem, in welchem ich selbst mich befinde, für identisch zu halten.

Das Object Y ist hart, heisst: ich fühle in einer gewissen *Reihe des Handelns* zwischen zwei bestimmten Gliedern desselben einen bestimmten Widerstand. — Es wird weich, heisst: ich fühle in derselben Reihe an derselben Stelle den Widerstand verändert. Und so verhält es sich mit allen Prädicaten der Dinge in der Sinnenwelt.

2) Das *reale, thätige und fühlende* Ich beschreibt handelnd eine stätige Linie, in welcher gar kein Absatz oder dess etwas ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne dass im nächsten Puncte, aber wohl

etwa um einige Puncte hinaus, eine Veränderung erscheine. Das *reflectirende* Ich fasst beliebige Theile dieser fortschreitenden Linie auf, als einzelne Momente. Daher entsteht ihm eine Reihe, bestehend aus Puncten, die aussereinander liegen. Die Reflexion geht gleichsam *ruckweise,* die Empfindung ist *stätig.* Zwar die beiden äussersten Grenzpuncte der aufeinanderfolgenden Momente — wenn es in einer ins unendliche theilbaren Linie dergleichen geben könnte; aber nichts verhindert, sich die Sache indess so zu denken — diese beiden äussersten Grenzpuncte schliessen unvermerkt ineinander über, und insofern ist das, was in den beiden getrennten Momenten liegt, einander gleich; aber es wird nur reflectirt auf das entgegengesetzte, und so sind es verschiedene Momente, und es entsteht ein wechselndes Bewusstseyn. Dadurch, dass alles denn doch in einer gewissen Rücksicht auch gleich ist, wird Identität des Bewusstseyns möglich.

3) Diese Beschränktheit unserer Wirksamkeit auf den Gebrauch gewisser bestimmter Mittel, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, muss von dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns erklärt werden, durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge, durch bestimmte Naturgesetze, die nun einmal so sind. Mit dieser Erklärung aber kann man sich von dem transscendentalen Gesichtspuncte einer reinen Philosophie keinesweges genügen lassen, d. h. auf demjenigen Gesichtspuncte, wo man alles Nicht-Ich vom Ich abgesondert und das letztere rein gedacht hat. Von diesem Standpuncte aus erscheint es als völlig widersinnig, ein Nicht-Ich als Ding an sich mit Abstraction von aller Vernunft anzunehmen. Wie ist sie denn nun in diesem Zusammenhange zu erklären, nicht etwa ihrer *Form* nach, — d. h. warum *überhaupt* eine solche Beschränktheit gesetzt werden müsse, denn gerade diese Frage ist es, die wir gegenwärtig durch Deduction beantwortet haben, — sondern ihrem Materiale nach; d. h. warum diese Beschränktheit gerade so gedacht werde, wie sie gedacht wird; gerade solche Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes führen sollen, und keine andere? Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur ausser uns ange-

nommen werden sollen, so lässt diese Beschränktheit sich nur so begreifen: dass das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkür, denn dann *wäre* es nicht beschränkt, sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens; durch ein Naturgesetz seiner eigenen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, dass es sich gerade so beschränken muss; und diese Einrichtung lässt sich darum, weil sie unsere ursprüngliche Begrenzung ausmachen soll, über die wir durch unser *Handeln* nicht, mithin auch durch unser *Erkennen* nicht hinausgehen können, nicht weiter erklären. Die Forderung einer solchen Erklärung würde im Widerspruche mit sich selbst stehen. Dagegen giebt es andere Bestimmungen des Vernunftwesens, deren Gründe nachzuweisen sind.

Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die als solche nur *in der Zeit* vorkommen, zusammengefasst und als ursprüngliche Einrichtung *vor aller Zeit* und *ausser aller Zeit* gedacht werden, so werden *absolute Schranken* des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine Wirksamkeit, bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andere gehen kann; und so ist es schlechthin. Unsere ganze, sowohl innere als äussere Welt, inwiefern das erstere nur wirklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns *prästabilirt*. Inwiefern es nur wirklich Welt, d. i. ein objectives in uns ist, sage ich. Das bloss subjective, die Selbstbestimmung, ist nicht prästabilirt, darum sind wir freihandelnd.

---

§. 8.

Deduction einer Bestimmtheit der Objecte ohne unser Zuthun.

Fünfter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.

Vorerinnerung.

Es ist schon oben (§. 4.) gezeigt worden, dass das Denken unserer Freiheit bedingt sey durch das Denken eines Objectes. Nur wurde daselbst diese Objectivität abgeleitet als blosser roher Stoff. Die gemeine Erfahrung lehrt, dass wir nie ein Object finden, das nur Stoff und nicht schon in gewisser Rücksicht formirt sey. Es scheint sonach, dass das Bewusstseyn unserer Wirksamkeit nicht bloss durch das Setzen eines Objectes überhaupt, sondern auch durch das Setzen einer bestimmten Form der Objecte bedingt sey. Ist denn nun aber die Erfahrung, auf welche wir allein hier fussen, allgemein und nothwendig, und wenn sie es ist, zufolge welcher Vernunftgesetze ist sie es? Die Beantwortung dieser Frage dürfte Einfluss auf unser System haben.

Dass jeder Stoff nothwendig mit einer bestimmten Form wahrgenommen werde; dieser allgemeine Satz würde sich gar leicht erweisen lassen. Aber es ist uns nicht bloss darum, sondern besonders um die Einsicht in die *bestimmte* Form, die wir den Objecten unserer Wirksamkeit vor unserer Wirksamkeit vorher zuschreiben müssen, zu thun; und diese dürfte nicht ohne tiefere Untersuchungen erreicht werden können. — Selbst die Worte des aufgestellten Lehrsatzes können hier noch nicht erklärt werden, sondern wir müssen den vollständigen Aufschluss über ihren Sinn gleichfalls von der folgenden Untersuchung erwarten.

I.

Thesis. Das Vernunftwesen hat keine Erkenntniss, ausser zufolge einer Beschränkung seiner Thätigkeit.

Den Beweis enthält alles bis jetzt gesagte; und diese Behauptung ist nichts anderes, als das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen. Ich finde *mich selbst* nur als frei, und dieses nur in einer wirklichen Wahrnehmung einer bestimmten Selbstthätigkeit. Ich finde *das Object* nur als beschränkend, dennoch aber überwunden durch meine Selbstthätigkeit. Ohne Bewusstseyn einer Selbstthätigkeit ist überhaupt kein Bewusstseyn: diese Selbstthätigkeit aber vermag selbst nicht Gegenstand eines Bewusstseyns zu werden, sie sey denn beschränkt.

Antithesis. Aber dem Vernunftwesen kommt, als solchem, keine Selbstthätigkeit zu, ausser zufolge einer Erkenntniss; wenigstens einer Erkenntniss eines Etwas in ihm selbst.

> Dass etwas Product meiner Selbstthätigkeit sey, ist nicht wahrgenommen, und es kann gar nicht wahrgenommen werden, sondern es ist schlechthin gesetzt; und es wird auf diese Weise gesetzt, indem die Form der Freiheit gesetzt wird. (Man sehe §. 5. S. 87. zu S. 88.) Aber diese Form der Freiheit besteht darin, dass die materiale Bestimmtheit des Wollens sich gründe auf einen durch die Intelligenz frei entworfenen Begriff vom Zwecke. Hier nun davon abgesehen, dass die Möglichkeit eines Zweckbegriffes selbst durch die Erkenntniss eines Objectes ausser uns, und einer ohne unser Zuthun vorhandenen Form desselben bedingt zu seyn scheint, weil dies nur Aussage des gemeinen Bewusstseyns ist, und wir noch nicht wissen, inwiefern es sich bestätigen werde, — davon abgesehen, wird doch immer eine Erkenntniss meines Zweckbegriffes, als eines solchen, für die Möglichkeit der Wahrnehmung meines Wollens vorausgesetzt. Aber nur inwiefern ich mich wahrnehme, als wollend, frei wollend, ist die Wirksamkeit *meine* Wirksamkeit, als eines Vernunftwesens.

Die Bedingung ist, wie wir sehen, nicht möglich, ohne das bedingte, und das bedingte nicht ohne die Bedingung; welches ohne Zweifel ein Cirkel im Erklären ist, und anzeigt, dass wir durch das bisherige das Bewusstseyn unserer Freiheit, welches wir zu erklären hatten, noch nicht erklärt haben.

(Man könnte diese Schwierigkeit gar leicht durch die Vermuthung lösen, dass der erste Moment alles Bewusstseyns —

denn nur davon ist die Rede, indem im Fortgange des Bewusstseyns die Wahl durch Freiheit und ein Entwerfen des Zweckbegriffes vor dem Willensentschlusse vorher, vermittelst der vorhergegangenen Erfahrung, sich ohne Schwierigkeit denken lässt — dass, sage ich, der erste Moment alles Bewusstseyns in einer absoluten Synthesis der Entwerfung des Zweckbegriffes und der Wahrnehmung eines Wollens dieses Zweckes bestünde. Nemlich der Zweckbegriff würde nicht etwa vorher entworfen, sondern unmittelbar in und mit dem Wollen zugleich *nur gedacht, als* entworfen mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Es würde dabei nur die Frage entstehen: woher denn, da keine Wahl dem Wollen vorhergehen konnte, die Bestimmtheit des Zweckes, oder des Wollens, welches hier ganz einerlei ist, in der That komme, und wie sie durch den Philosophen zu erklären sey? — Denn dass das Ich selbst sie durch einen als vorher entworfen gedachten Zweckbegriff erkläre, haben wir gesehen. — Auf diese Weise wird denn auch wirklich die Schwierigkeit gelöst, und die letztere Frage zugleich mitbeantwortet werden. Uns aber nöthigen die Regeln des systematischen Vortrags sowohl, als die anderwärtigen Aufschlüsse, die wir hier erwarten, zu einer tieferen Begründung; und die gegenwärtige Anmerkung ist lediglich darum gemacht worden, um im voraus das Ziel unserer Untersuchung zu bezeichnen.)

II.

Nach den bekannten Regeln der synthetischen Methode ist die eben aufgestellte Antithesis zu lösen durch Synthesis des Bedingten und der Bedingung, so dass beide als Eins und ebendasselbe gesetzt würden: in unserem Falle, dass die Thätigkeit selbst als die gesuchte Erkenntniss, und die Erkenntniss selbst als die gesuchte Thätigkeit erscheine, und alles Bewusstseyn von etwas ausginge, das beide Prädicate absolut in sich vereinigte. Man denke sich die jetzt beschriebene Vereinigung, und der Widerspruch ist wirklich gelöst.

Aber darin besteht eben die Schwierigkeit — den angemutheten Gedanken nur zu verstehen, und bei demselben sich überhaupt etwas deutliches zu denken. Wir hätten sonach, nach den Regeln des synthetischen Vortrags, den aufgestellten synthetischen Begriff unmittelbar zu analysiren, bis wir ihn verstünden; der schwierigste Weg, da überhaupt die aufgestellte Synthesis eine der abstractesten ist, welche in der ganzen Philosophie vorkommen.

Es giebt eine leichtere Methode, und da es uns hier mehr um die Resultate selbst zu thun ist, als um die Erkenntniss des ursprünglichen synthetischen Verfahrens der Vernunft, welches ja anderwärts hinlänglich beschrieben und auch nach seiner höchsten Strenge (besonders in unserem Naturrechte) angewendet worden ist, so wollen wir uns dieser leichteren Methode bedienen. Es ist uns nemlich über jenen ersten Punct, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, schon anderwärtsher soviel bekannt, dass wir sehr füglich von diesen bekannten Merkmalen mit unserer Untersuchung ausgehen, und prüfen können, ob dadurch auch die gegenwärtige Schwierigkeit gelöst, und gleichfalls die eben beschriebene Synthesis in ihnen enthalten sey: welches nur der umgekehrte Weg ist.

III.

Wenn man das Ich ursprünglich objectiv denkt, — und so wird es vor allem anderen Bewusstseyn voraus gefunden, — so kann man seine Bestimmtheit nicht anders beschreiben, als durch eine Tendenz oder einen Trieb; wie gleich Anfangs zur Genüge dargethan worden. Die objective Beschaffenheit eines Ich ist keinesweges ein Seyn oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Thätigkeit und nichts als Thätigkeit: aber Thätigkeit, objectiv genommen, ist *Trieb*.

Ich habe gesagt: wenn das Ich *überhaupt* objectiv gedacht wird; denn nachdem das Subjective in ihm abgesondert und nach unserer obigen Beschreibung (§. 2.) als absolutes Vermögen der Freiheit gedacht ist, ist das objective in dieser Beziehung auf die Freiheit Sittengesetz für dieselbe.

Nun ist das Ich schlechthin nicht bloss objectiv: denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche

Bestimmtheit ist sonach nicht nur Bestimmtheit eines Seyns, sondern auch eines Denkens; das letztere Wort in seiner weitesten Bedeutung für alle Aeusserungen der Intelligenz genommen. Aber blosse *Bestimmtheit* der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit, heisst ein *Gefühl;* so ist dieser Begriff auch hier (man sehe §. 3.) beiläufig bestimmt und abgeleitet worden. — Ein Ding *ist* etwas, und damit ist seine Bestimmtheit zu Ende. Das Ich *ist* nie bloss; es ist nichts, wovon es nicht wisse; sein Seyn bezieht sich unmittelbar und nothwendig auf sein Bewusstseyn. Diese blosse, im Seyn und in der Ichheit liegende Bestimmung, heisst Gefühl. Ist sonach das Ich ursprünglich mit einem Triebe, als objectiver Bestimmung desselben, gesetzt, so ist es nothwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt. Und auf diese Weise erhielten wir ein nothwendiges und unmittelbares Bewusstseyn, an das wir die Reihe des übrigen Bewusstseyns anknüpfen könnten. Alles übrige Bewusstseyn, die Reflexion, die Anschauung, das Begreifen, setzt eine Anwendung der Freiheit voraus, und diese setzt wieder mancherlei anderes voraus. *Fühlend* aber bin ich bloss dadurch, dass ich *bin.* — Dieses Gefühl des Triebes insbesondere, was wir bloss im Vorbeigehen erinnern, nennt man ein *Sehnen,* eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses.

Dieses ursprüngliche Gefühl des Triebes ist nun gerade das synthetische Glied, welches wir oben beschrieben. Der Trieb ist eine Thätigkeit, der im Ich nothwendig Erkenntniss wird, und diese Erkenntniss ist nicht etwa ein Bild oder dess etwas von der Thätigkeit des Triebes; sie ist diese Thätigkeit selbst unmittelbar dargestellt. Ist die Thätigkeit gesetzt, so ist unmittelbar auch die Erkenntniss derselben gesetzt; und ist diese Erkenntniss gesetzt, ihrer Form nach, als Gefühl, so ist die Thätigkeit selbst gesetzt. — Das Objective bei eigentlichen Vorstellungen soll immer noch in einer gewissen Rücksicht unabhängig von der Vorstellung selbst existiren, entweder als wirkliches Ding, oder als Vernunftgesetz; denn nur dadurch wird es ein objectives, und nur dadurch ist die Unterscheidung eines subjectiven von ihm möglich. Im Gefühle ist beides absolut vereiniget; ein Gefühl ist ohne Zweifel nichts, ohne ein Fühlen, und ist das Fühlen selbst; ist immer etwas nur subjectives.

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst. Es liess sich keine Thätigkeit ohne Erkenntniss annehmen, denn es wurde ja jeder Thätigkeit ein frei entworfener Zweckbegriff vorausgesetzt. Aber hinwiederum liess sich keine Erkenntniss annehmen, ohne ihr Thätigkeit vorauszusetzen, indem alle Erkenntniss aus der Wahrnehmung unserer Beschränktheit im Handeln abgeleitet wurde. Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar erkennbares; unser ursprünglicher Trieb, die erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfener Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden muss.

IV.

Indem ich fühle, bin ich, wie gesagt, ganz und in jeder Rücksicht gebunden. Auch nicht einmal diejenige Freiheit findet statt, welche in jeder Vorstellung ist, nemlich dass ich von dem Gegenstande derselben auch abstrahiren könnte. Nicht ich selbst *setze* mich, sondern sowohl objectiv, als *getrieben* und subjectiv, als *fühlend* diesen Trieb, *bin* ich gesetzt. Wird nun aber bloss das mit Bewusstseyn freie und selbstthätige als Ich gesetzt — und dies geschieht auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns immer — so gehört insofern das Object und Subject des Triebes nicht zum Ich, sondern es wird ihm entgegengesetzt. Dagegen gehört mein Denken und mein Handeln zu mir, und ist Ich selbst.

Der Unterscheidungsgrund dieser meiner Prädicate in der angegebenen Rücksicht ist folgender: ich, inwiefern ich frei bin, bin nicht der Grund meines Triebes, und des durch denselben erregten Gefühles; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle: dagegen soll es bloss und lediglich von der Freiheit abhangen, wie ich denke und handle. Das erstere ist nicht Product der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das letztere ist bloss und lediglich Product der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Auch soll der Trieb und das Gefühl desselben keine Causalität auf die Freiheit haben. Ohnerachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen; oder bestimme ich mich auch ihm gemäss, so bin doch immer ich es selbst, das mich bestimmt, keinesweges ist es der Trieb.

Der Beziehungsgrund dieser Prädicate ist folgender: obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig seyn soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und ebendieselbe, und wird als eine und ebendieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke; ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschliesse, bin Derselbe.

Wenn auch, wie soeben erinnert wurde, meine erste Handlung keine andere seyn kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist, so wird er denn doch als Zweckbegriff mit einer anderen Bestimmung gesetzt, denn als Trieb: — in der letzten Rücksicht, als nun einmal so beschaffen und nicht anders seyn könnend, in der ersten als ein solcher, der auch anders hätte ausfallen können. Ich folge freilich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, dass ich ihm auch nicht hätte folgen können. Nur unter dieser Bedingung wird die Aeusserung meiner Kraft zu einem *Handeln;* nur unter dieser Bedingung ist Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn überhaupt möglich.

Wir haben schon oben diese objective Ansicht des Ich, inwiefern in demselben ursprünglich ein bestimmter Trieb gesetzt und aus ihm ein Gefühl abgeleitet wird, von einer anderen objectiven Ansicht desselben Ich, welche als Sittengesetz erscheint, unterschieden. Hier lässt dieser Unterschied sich noch deutlicher machen. Beides ist *materialiter* darin unterschieden, dass das Sittengesetz gar nicht von einer objectiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als Triebes eines Ich, der Form der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem ausser ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfniss vorausgesetzt wird. *Formaliter* ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der *Relation* nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz *für sie*.

Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten Systems unserer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Aeusserung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. — Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heisst nach obigem *Natur*. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als Natur; und da das Bewusstseyn derselben sich uns aufdringt, und die Substanz, in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige seyn soll, welche frei denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als *unsere* Natur.

Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb*.

V.

Aber nicht nur ich setze mich als Natur, sondern nehme ausser meiner Natur auch noch andere Natur an; theils, inwiefern ich genöthiget bin, meine Wirksamkeit überhaupt auf einen unabhängig von mir vorhandenen Stoff zu beziehen; theils, inwiefern dieser Stoff unabhängig von mir wenigstens diejenige Form haben muss, durch welche ich genöthiget bin, durch bestimmte Mittelglieder zu meinem Zwecke hindurchzugehen. Inwiefern nun beides Natur seyn soll, wird es nothwendig als *gleich* gedacht; inwiefern aber das eine *meine* Natur, das andere Natur ausser mir seyn soll, wird es einander *entgegengesetzt*. Also beides wird vermittelnd gedacht, eins durchs andere, welches das allgemeine Verhältniss ist aller entgegengesetzten, die in einem Merkmale gleich sind. Oder, mit anderen Worten, meine Natur muss ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der Natur abgeleitet und durch dasselbe begründet werden.

Ueber diese aus der übrigen Philosophie hinlänglich bekannte und sattsam erklärte Behauptung hier nur einige Worte. Es ist von einer Erklärung und Ableitung die Rede, die das Ich selbst auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns macht, keinesweges von der Erklärung des Transscendental-Philosophen. Der letztere erklärt alles, was im Bewusstseyn vorkommt, aus dem idealen Handeln der Vernunft als solcher. Das erstere setzt zur Erklärung Gegenstände ausser dem zu erklärenden. — Ferner wird das Ich seines Erklärens, als eines solchen, sich nicht bewusst, wohl aber der Producte dieses Erklärens; — oder anders ausgedrückt: es ist klar, dass die Wahrnehmung ausgeht von der Natur in mir, keinesweges aber von der Natur ausser mir, und dass die erste das vermittelnde, die letztere das vermittelte, zufolge der Erkenntniss des ersteren mittelbar erkannte oder zur Erklärung desselben gesetzte ist. Die Reihe des Realen geht umgekehrt von der Natur ausser uns aus; durch diese soll unsere Natur bestimmt seyn, in ihr soll der Grund liegen, dass das letztere so und nicht anders ist.

Wie wird nun unsere Natur erklärt; oder, was wird zufolge der Annahme einer Natur in uns noch anderes angenommen; oder, unter welchen Bedingungen ist es möglich, uns eine Natur zuzuschreiben? — Diese Untersuchung ist es, welche von jetzt an uns beschäftiget.

Meine Natur ist ein Trieb. Wie lässt ein Trieb als solcher überhaupt sich begreifen, d. h. wodurch wird das Denken desselben in lediglich discursiv und durch Vermittelung denkenden Wesen, wie wir sind, vermittelt?

Vermittelst der entgegengesetzten Denkweise können wir diejenige, wovon hier die Rede ist, sehr einleuchtend machen. Was innerhalb einer Reihe von Ursachen und Effecten liegt, begreife ich sehr leicht nach dem Gesetze des Naturmechanismus. Jedem Gliede in der Reihe ist seine Thätigkeit mitgetheilt durch ein anderes ausser ihm; und es richtet diese seine Thätigkeit auf ein drittes ausser ihm. Es wird in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und geht gleichsam durch die ganze Reihe hindurch. Woher diese Kraft kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede in der Reihe weiter aufwärts zu steigen genöthigt ist, und zu einer Urkraft nie kommt. Diese durch die Reihe durchgehende Kraft ist es, vermittelst welcher man die Thätigkeit eines jeden Gliedes in der Reihe und sein Leiden denkt. — Auf eine solche Weise lässt der Trieb sich nicht begreifen, demnach überhaupt nicht als Glied einer solchen Reihe sich denken. Man nehme eine Ursache von aussen auf das Substrat des Triebes an, so entsteht auch eine Wirksamkeit nach aussen auf ein drittes; oder wenn diese Ursache keine Gewalt über das Substrat des Triebes hat, so entsteht gar nichts. Der Trieb ist sonach etwas, das weder von aussen kommt, noch nach aussen geht: eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst. *Selbstbestimmung* ist der Begriff, vermittelst dessen ein Trieb sich denken lässt.

Also meine Natur, inwiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so lässt ein Trieb sich begreifen. Dass aber überhaupt ein Trieb da sey, ist auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Verstandes lediglich Thatsache des Bewusstseyns, über die er nicht hinausgeht. Nur der Transscendental-Philosoph geht darüber hinaus, um den Grund dieser Thatsache anzugeben.

Corollarium.

In dem ersten Verfahren ist die Urtheilskraft das, was Kant *subsumirend*, im zweiten, was derselbe *reflectirend* nennt. Der Unterschied ist der. Das Gesetz des Naturmechanism ist nichts anderes, als das Gesetz der Successionen der Reflexionen, und der Bestimmung der einen durch die andere selbst (wodurch uns überhaupt eine Zeit und Identität des Bewusstseyns im Fortgange der Zeit entsteht), auf die Objecte übertragen. Der Verstand geht in diesem Denken ganz mechanisch seinen angebornen Gang; und die freie Urtheilskraft hat nichts weiter zu thun, als nur zu reflectiren auf das, was sie als mechanischer Verstand wirklich thut, um es zum Bewusstseyn zu erheben. Es wird ohne alles Zuthun der Freiheit und Ueberlegung durch den blossen Mechanismus des Erkenntnissvermögens die Sache begriffen; und dieses Verfahren heisst mit Recht subsumiren. Im zweiten Falle geht das Begreifen nach diesem Mechanismus gar nicht von statten, es entsteht sonach ein Anstoss und Zweifel im Gemüthe, und daher eine sich aufdringende Reflexion darauf, dass es nicht von statten gehe. Aber es geht *so* nicht von statten, muss aber doch begriffen (der Einheit des Selbstbewusstseyns einverleibt) werden, heisst: die Weise des Denkens muss umgekehrt werden: (gleichwie der Satz: im Ich liegt der Grund nicht — da wo doch ein Grund seyn soll, heisst: im Nicht-Ich liegt der Grund). Die Function der reflectirenden Urtheilskraft tritt nur da ein, wo die Subsumtion nicht möglich ist; und die reflectirende Urtheilskraft *giebt sich selbst das Gesetz*, nemlich, das Gesetz der Subsumtion umzukehren.

VI.

Natur — vor der Hand zwar nur die *meinige*, die jedoch dem Wesen nach Natur ist — *bestimmt sich selbst*. Aber die Natur, als solche, ist durch Gegensatz mit der Freiheit charakterisirt: dadurch, dass alles Seyn der letzteren aus einem Denken, alles Seyn der ersteren aber selbst aus einem absoluten Seyn hervorgehen soll. Sonach kann die Natur als solche sich nicht bestimmen, wie ein freies Wesen, *durch einen Begriff*. Die Natur bestimmt sich selbst, heisst: sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie *ist* bestimmt, *formaliter* überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann: — sie ist bestimmt, *materialiter* sich *gerade so* zu bestimmen, und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.

Meine Natur ist nicht die ganze Natur. Es giebt noch Natur ausser ihr, und diese wird eben gesetzt, um die Bestimmung meiner Natur zu erklären. Nun ist meine Natur beschrieben als ein Trieb; dies muss aus der übrigen Natur erklärt werden und wird ursprünglich wirklich aus ihr erklärt; oder mit anderen Worten, die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Mir kommt der Trieb zu, inwiefern ich *Natur* bin, nicht inwiefern ich Intelligenz bin; denn die Intelligenz, als solche, hat, wie wir gesehen haben, auf den Trieb nicht den mindesten Einfluss. Mit dem Begriffe der Natur sonach ist der Begriff des Triebes synthetisch vereiniget, und aus dem ersteren der letztere zu erklären; sonach wird alles, was durch den ersten Begriff gedacht wird, gedacht als Trieb. Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend.

Sowie ich meine Natur von der übrigen Natur absondern muss, so kann ich, da die Natur überhaupt ein mannigfaltiges ist, auch andere Theile der Natur ausser mir von den übrigen absondern. Es wird nemlich hier bloss eine ideale Absonderung behauptet. Ob es noch einen anderen Grund derselben geben möge, als die Freiheit des beliebigen Denkens, d. h. *ob wirklich*, und unabhängig von unserem Denken, abgesonderte Theile der Natur seyn mögen, darüber wollen wir vorläufig nichts entscheiden.

Der so abgesonderte Theil wird zuvörderst durch sich selbst seyn, was er ist; davon aber, dass er sich selbst so bestimmt, liegt der Grund im Ganzen. Aber das Ganze ist nichts anderes als die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile. — Oder noch deutlicher: abstrahire indessen von dir selbst, als Natur, weil bei deiner Natur ein charakteristischer Unterschied von der übrigen Natur, inwiefern sie bis jetzt gesetzt ist, eintritt, nemlich die Nothwendigkeit, sie gerade so zu begrenzen, gerade soviel, und nicht mehr noch weniger, zu ihr zu rechnen: und reflectire bloss auf die Natur ausser dir. Sondere von ihr ab, welchen Theil du willst. Dass du gerade dieses Quantum der Natur als einen abgesonderten Theil betrachtest, davon liegt der Grund lediglich in deiner freien Reflexion. Nenne diesen Theil X. In X ist Trieb, und ein bestimmter Trieb. Dass aber dieser Trieb gerade ein solcher ist, ist bestimmt dadurch, dass ausser X gerade noch soviel Natur vorhanden ist, welche Natur ausser ihm durch ihre Existenz den Trieb des X, alles zu seyn, beschränkt; ihm nur gerade ein solches Quantum der Realität, und für das übrige nur einen Trieb übriglässt. — Hätten wir die Natur überhaupt nicht durch einen Trieb charakterisiren müssen, so würde alles, was X nicht ist, in ihm nur als Negation zu setzen seyn; unter der gegenwärtigen Bedingung aber ist es als Trieb zu denken. Nemlich die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen und ist in jedem Theile desselben. Weil aber jedes nur ein Theil ist, darum geht ihm alle Realität der übrigen Theile ab, und für diese bleibt ihm nur ein Trieb. Dass dieses nur *Trieb* und gerade *ein solcher* Trieb ist, ist darin begründet, weil ausser dem Theile noch etwas, und gerade ein solches da ist.

Nun ist mir gegenwärtig gerade X besonderer Theil, lediglich darum, weil ich mit Freiheit des Denkens es dazu gemacht habe. Nichts verhindert, mit derselben Freiheit von ihm wieder einen Theil abzusondern = Y. Auch in ihm ist Trieb, bestimmt durch alles ausser ihm existirende; das mit eingeschlossen, was ich vorher zu X rechnete. Nichts verhindert, dass ich nicht wieder aus Y einen Theil absondere = Z. Dieses wird zu Y sich ebenso verhalten, wie Y sich zu X verhielt. — Kurz, es findet sich in diesem Verfahren schlechthin kein erstes und kein letztes. Ich kann jeden Theil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Theile machen.

Was so beschaffen ist, dass jedem Theile desselben Bestimmtheit durch sich selbst zugeschrieben werden muss, jedoch so, dass diese seine Bestimmtheit durch sich selbst hinwiederum *das Resultat sey von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst*, heisst ein *organisches Ganze*. Jeder Theil desselben ins unendliche kann wieder betrachtet werden als ein organisches Ganzes, oder auch als ein Theil. Nur das höchste kann nicht betrachtet werden als Theil. — *Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt.*

Wir können den Begriff, auf welchen es hier ankommt, noch von einer anderen Seite zeigen. Nach dem Begriffe des Naturmechanismus ist jedes Ding durch ein anderes, was es ist, und äussert sein Daseyn in einem Dritten. Nach dem Begriffe des Triebes ist jedes Ding durch sich selbst, was es ist, und äussert sein Daseyn auf sich selbst. Soll nun ein *freies* Wesen gedacht werden, so gilt dieser Begriff in seiner ganzen Strenge, ohne die mindeste Modification, zwar nicht als Begriff des Triebes, aber als Begriff der absoluten Freiheit. Die Freiheit ist dem Naturmechanism *direct entgegengesetzt*, und wird durch ihn auf keine Weise bestimmt. Ist aber die Rede von einem *Natur*triebe, so muss der Charakter der Natur überhaupt, der des Mechanismus, neben dem Charakter des Triebes beibehalten, sonach beides synthetisch vereinigt werden; wodurch wir ein Mittelglied zwischen Natur, als blossem Mechanismus (auch dem Causalitätsbegriffe), und Freiheit, als directem Gegensatze alles Mechanismus (auch dem Substantialitätsbegriffe), erhalten werden (dessen wir auch allerdings, um die Causalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich bedürfen).

Der Begriff dieser Synthesis würde kein anderer seyn, als der eben entwickelte. • Es ist etwas, = A, allerdings durch sich selbst, was es ist, dass es aber gerade dieses durch sich selbst ist, ist begründet durch das andere (alles mögliche — A); dass aber dieses andere dies ist, und A gerade so bestimmt, ist wiederum begründet durch A selbst, indem ja auch umgekehrt — A durch A wird, was es ist. So ist Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt, und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der Causalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung.

VII.

Ich muss *meine Natur* setzen, als ein geschlossenes Ganze, zu dem gerade soviel und nicht mehr noch weniger gehört, laut der obigen Erklärung und des geführten Beweises. Der Begriff dieser Totalität lässt sich aus dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns, auf welchen wir das Ich in unserer ganzen Untersuchung versetzt haben, keineswegs erklären aus der Reflexion desselben, wie der Transscendental-Philosoph allerdings erklärt; sondern er selbst ist gegeben. Meine Natur ist nun einmal so bestimmt und festgesetzt, und diese Totalität selbst ist Natur.

Zuvörderst, wie begreife ich überhaupt und nach welchem Gesetze denke ich mir etwas in der Natur als ein reelles organisches Ganze, das doch selbst nur ein Theil der Natur überhaupt ist? — Diese Frage ist allerdings aufzuwerfen, denn wir haben bis jetzt nur die ganze Natur als ein reelles Ganze abgeleitet, keineswegs aber einen Theil derselben; und doch ist es Factum, dass wir wenigstens unsere Natur, die doch nur ein Theil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganze denken.

Ich habe gesagt: ein *reelles* Ganze; und diese Bestimmung ist die Hauptsache. Ich erkläre zuvörderst diesen Begriff durch sein entgegengesetztes. — Wie wir soeben die Natur ansahen, hing es völlig von der Freiheit der Reflexion ab, jeden beliebigen Theil aufzufassen als ein Ganzes, diesen wieder beliebig zu theilen, und die Theile desselben als Ganze aufzufassen u. s. f. Ich hatte ein Ganzes, aber mein Ganzes war gerade dies, lediglich, weil ich selbst dies dazu gemacht hatte; und einen anderen Bestimmungsgrund der Grenzen desselben gab es nicht, ausser der Freiheit meines Denkens. Ich hatte ein ideales Ganze, eine collective Einheit, keineswegs eine reelle, ein Aggregat, kein Compositum. Soll mein Ganzes das letztere werden, so müssen die Theile selbst, und zwar gerade diese Theile ohne Zuthun meines Denkens sich zu einem Ganzen vereinigen.

Realität wird bestimmt durch einen Zwang der Reflexion; da im Gegentheil in der Vorstellung des Idealen sie frei ist. Jene Freiheit, das Ganze beliebig zu begrenzen, müsste aufgehoben und die Intelligenz genöthigt seyn, gerade soviel, nicht mehr oder weniger dazu zu rechnen, wenn uns ein reelles

Ganzes entstehen sollte. So verhielt es sich, wie gesagt, mit der Vorstellung *meiner* Natur, als eines geschlossenen Ganzen.

Durch welches Gesetz des Denkens sollte uns diese Nothwendigkeit der Grenzbestimmung entstehen? — Wo durch blosse Subsumtion nicht begriffen werden kann, tritt das Gesetz der reflectirenden Urtheilskraft ein, und das letztere ist die blosse Umkehrung des ersteren. Nun könnte es wohl kommen, dass die Urtheilskraft, einmal in dem Gebiete der Reflexion angelangt, selbst nach dem durch blosse Umkehrung des Subsumtionsgesetzes entstandenen Gesetze nicht begreifen könnte, und sie würde dann, aus dem oben angegebenen Grunde, auch dieses Gesetz wieder umkehren müssen; und wir würden ein zusammengesetztes Gesetz der Reflexion, eine Wechselwirkung der Reflexion mit sich selbst, erhalten. (Begriffen überhaupt muss werden; aber nach diesem Gesetze geht das Begreifen nicht von statten, heisst nothwendig: nach einem entgegengesetzten Gesetze geht es von statten.) Jeder Theil der Natur ist durch sich selbst und für sich selbst, was er ist; nach dem einfachen Reflexionsbegriffe. Nach dem durch Umkehrung und Zusammensetzung entstandenen Begriffe ist kein Theil durch und für sich selbst, was er ist, wohl aber sein Ganzes; jeder Theil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Theile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Theilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt.

Wir setzen jetzt diesen neuen Begriff noch mehr auseinander, und verbinden dadurch unser gegenwärtiges Räsonnement mit unserem obigen. — Nach dem zuerst aufgestellten Begriffe hatte jedes aufgefasste sein Maass Realität, und für das übrige Trieb. Trieb und Realität standen in Wechselwirkung und erschöpften sich gegenseitig. In keinem war ein Trieb nach einer Realität, die es hatte, noch ein Mangel, auf dessen Ersetzung nicht ein Trieb ginge. Diese Betrachtungsart konnten wir nach Belieben fortsetzen oder abbrechen; sie passte auf alles, was wir nur antreffen konnten, und alles war ganz gleichförmig.

Jetzt soll ein bestimmtes = X gegeben seyn, das nach diesem Gesetze sich nicht begreifen lässt. Wie müsste es denn sonach beschaffen seyn? Fasse einen beliebigen Theil von X auf; er heisse A. Wenn in A Trieb und Realität sich nicht gegenseitig eins aus dem anderen erklären liessen; der Trieb auf eine Realität ausginge, die in A nicht fehlte, und zu ihm nicht gehörte; und hinwiederum er auf eine Realität nicht ausginge, die in A allerdings fehlte und zu ihm gehörte: so wäre A aus sich selbst nicht zu erklären und zu begreifen, und das Reflectiren würde weiter getrieben. Das Begreifen wäre nicht geschlossen; ich hätte nichts begriffen, und es wäre klar, dass ich den Theil A nicht willkürlich hätte abtrennen sollen von X. — Fasset auf das übrige von X = B. Wenn es sich nun mit B, an und für sich betrachtet, in Absicht seines Triebes und seiner Realität eben so verhielte, wie mit A: es fände sich aber, dass in B der Trieb auf die in A mangelnde Realität gehe; und dass auf die in B mangelnde Realität der Trieb in A gehe, so würde ich zuvörderst von meiner Betrachtung des B nach A zurückgetrieben, zur Untersuchung, ob in A wirklich diejenige Realität mangele, auf welche ich einen Trieb in B entdecke, und in ihm wirklich ein Trieb sey nach derjenigen Realität, deren Mangel ich in B entdecke. Ich müsste anhalten und die Sache noch einmal ansehen, also über mein Reflectiren reflectiren, und es dadurch begrenzen; es gäbe eine zusammengesetzte Reflexion, und da Nothwendigkeit obwaltet, ein zusammengesetztes Reflexions*gesetz*. — Ferner könnte ich ja A nicht begreifen, ohne B dazu zu nehmen, und umgekehrt; also *ich müsste* beides synthetisch in einem Begriffe vereinigen, und X würde sonach ein *reelles*, nicht bloss ein ideales Ganze.

Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der letzteren muss sonach auch darauf passen. Insofern ist es theilbar ins unendliche. Ich kann sonach A theilen in b, c, d; b wieder in e, f, g, und so ins unendliche fort. Jeder Theil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und insofern Selbstständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, dass das Verhältniss seiner Realität und seines Triebes nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn ausserdem wäre er kein Theil des reellen Ganzen X. — Kein Theil kann erklärt werden, ehe nicht alle Theile von X aufgefasst sind. Jeder Theil strebt, das Bedürfniss aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfniss dieses Einzelnen zu befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die angezeigte Weise begriffen werden kann, heisse vorläufig ein reelles organisches Ganze, bis wir etwa einen passenderen Namen dafür finden.

Ich selbst wenigstens bin ein solches Naturganzes. Ob es ausser mir noch mehrere dieser Art giebt, ist vor der Hand nicht zu entscheiden. Die Entscheidung wird davon abhangen, ob ich mich selbst als ein solches Naturganzes begreifen kann, ohne andere Ganze ausser mir anzunehmen, oder nicht. — Hier ist nur davon die Frage, wie ein solches reelles Ganze sich aus der Natur erklären lasse, und welche neue Prädicate etwa durch diese Erklärung der Natur beigelegt werden.

Sowie gefordert wird, dass etwas aus der *Natur* erklärt werde, wird gefordert, dass es durch und aus einem Gesetze der physischen, keinesweges aber moralischen Nothwendigkeit erklärt werde. Es wird sonach durch die blosse Behauptung einer solchen Erklärbarkeit behauptet, dass es der Natur nothwendig sey, und in den ihr absolut zukommenden Eigenschaften liege, sich in reelle Ganze zu organisiren, und dass das vernünftige Wesen die Natur so, und schlechthin nicht anders zu denken genöthigt sey.

(Also man nehme nicht etwa in einem Argumente der faulen Vernunft seine Zuflucht zu einer Intelligenz, als Weltschöpfer oder Weltbaumeister; denn unter anderen auch ist es im ersten Falle schlechterdings undenkbar, dass eine Intelligenz Materie erschaffe; im zweiten ist noch nicht begreiflich, wie die Vernunft Einfluss haben könne auf die Natur, sondern dies eben haben wir im gegenwärtigen Hauptstücke zu erklären. Dann mag eine Intelligenz zusammensetzen und verknüpfen immerfort, so lange sie will, so entsteht daraus Aggregation, Alligation, aber nimmermehr Verschmelzung, welche letztere eine innere Kraft in der Natur selbst voraussetzt. Ebensowenig wolle man die Organisation aus mechanischen Gesetzen erklären. In ihnen liegt ein ewiges Fortstossen und Fortdrängen der Materie, Anziehung und Abstossung und weiter nichts. Jenes Gesetz ist ein immanentes Gesetz der Natur, welches das vernünftige Wesen in dem Begriffe derselben sich denken muss, um sich selbst erklären zu können; welches Gesetz selbst aber nicht weiter erklärt werden kann. Es weiter erklären, würde hier heissen, dasselbe aus dem Mechanismus ableiten. — Es versteht sich, dass nur auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns oder der Wissenschaft dieses Gesetz ein nicht weiter zu erklärendes und absolutes sey. Auf dem transscendentalen Gesichtspuncte oder dem der Wissenschaftslehre ist es gar wohl zu erklären, indem auf diesem ja die ganze Natur erklärt und aus dem Ich abgeleitet ird.)

Es fragt sich nur, was das für ein Gesetz seyn möge; welcher bestimmte Gang der Natur nothwendig dabei angenommen werden müsse? Nach dem oben aufgestellten Gesetze ist jedes Ding, das Naturding ist, durch sich selbst und für sich selbst, was es ist; keines ist irgend einem anderen irgend etwas, und kein anderes ist ihm etwas. Was eins ist, ist kein anderes. — Es ist dies das Princip der Substantialität; und das des Naturmechanism das Princip der Causalität. Nach dem gegenwärtigen Gesetze giebt es kein mögliches Element, auf welches jenes Princip passe: — ich sage *Element*, um mich nur ausdrücken zu können, verstehe aber dieses Wort *ideal* und keinesweges *real:* nicht als ob es an sich untheilbare Elemente gäbe, sondern weil man, um irgend etwas zu betrachten, aufhören muss zu theilen, — kein Element, sage ich, ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbstständig; es bedarf eines anderen, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein fremdes. — Verhält es sich so, zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes, so ist der so bestimmte Trieb durch die ganze Natur verbreitet. Dieses Naturgesetz lässt demnach sich so ausdrücken: jeder Naturtheil strebt sein Seyn und sein Wirken mit dem Seyn und Wirken eines bestimmten anderen Naturtheils zu vereinigen, und wenn man die Theile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammenzufliessen. Dieser Trieb heisst der *Bildungstrieb* im activen und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist nothwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zuthat, ohne welche sie auch bestehen könnte. Nur denke man sich nicht seinen Sitz hier oder da, in diesem oder jenem Theile; oder, so Gott will, ihn selbst wohl gar als einen besonderen Theil. Er ist gar keine Substanz, sondern ein Accidens; und ein Accidens aller Theile.

Und so haben wir denn dadurch, dass wir die Organisation des Ich als Resultat eines Naturgesetzes gesetzt, soviel gewonnen, dass wir aufs mindeste den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet finden: denn ob dieser Trieb auch ausser uns bis jetzt Causalität gehabt habe, darüber soll hier noch nichts entschieden werden.

Aber in mir — und dies ist das zweite — hat dieser Trieb Causalität. Es haben gewisse Theile der Natur ihr Seyn und Wirken vereinigt zur Hervorbringung Eines Seyns und Eines Wirkens. In dieser Rücksicht kann man das, was wir bisher reelles Naturganze nannten, am füglichsten *organisirtes Naturproduct* nennen.

Es ist so etwas, denn ich selbst bin so etwas laut obigem. Von der Materialität im Raume, welche eine reelle Mannigfaltigkeit geben würde, ist hier noch gar nicht die Rede, wiewohl sie leicht deducirt werden könnte: aber wenigstens das ideale Mannigfaltige in mir stimmt zusammen zu Einem. Aber diese Zusammenstimmung ist Product der bildenden Kraft der Natur.

Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung ist sonach folgendes: so gewiss ich bin, so gewiss muss ich der Natur Causalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr

Product setzen. Es ist sonach überhaupt erwiesen, obgleich bei weitem noch nicht vollständig analysirt, was erwiesen werden sollte.

§. 9.

Folgerung aus dem vorhergehenden.

I.

Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe, bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heisst. Denn da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist, als ein Vereinigen gewisser Theile mit sich selbst, so ist die Selbsterhaltung nichts anderes, als die Erhaltung dieses Vereinigens. Man überlege, um dies deutlicher einzusehen, folgendes: Jeder mögliche Theil strebt, andere bestimmte Theile mit sich zu vereinigen. Dieses Streben aber kann keine Causalität haben, wenn nicht einander unterstützende Theile vereinigt sind; denn nur unter dieser Bedingung ist ein organisirtes Ganze da. Nun ist das Ganze nichts anderes, als die Theile zusammengenommen. Es kann mithin in jenem nichts anderes seyn, als was in diesem ist: *ein Streben, bestimmte Theile in sich aufzunehmen;* und inwiefern ein vollendetes Ganze da seyn soll, muss dieses Streben Causalität haben. In einer Wechselwirkung dieses Strebens und dieser Causalität, die durch einander bedingt sind, besteht sein Wesen, denn es ist ein Ganzes, und das Begreifen desselben ist vollendet; und insofern tritt für dasselbe in Beziehung auf die übrige Natur der oben aufgestellte Begriff wieder ein. Es erhält *sich*, heisst, es erhält jene Wechselwirkung seines Strebens und seiner Causalität. Wird eins von beiden aufgehoben, so wird alles aufgehoben. Ein sich nicht mehr organisirendes Naturproduct hört auch auf, ein organisirtes zu seyn; denn der Charakter des organisirten besteht darin, dass die Bildung fortgehe.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, ein solcher, der nur auf die blosse Existenz überhaupt, sondern der auf eine bestimmte Existenz ausgeht; ein Trieb des Dinges zu seyn und zu bleiben, was es ist. — Blosse Existenz ist ein abstracter Begriff, nichts concretes. Einen Trieb darnach giebt es in der ganzen Natur nicht. Ein vernünftiges Wesen will nie seyn, um zu seyn, sondern um dieses oder jenes zu seyn. Ebensowenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturproduct überhaupt nur zu seyn, sondern gerade das zu seyn, was es ist; der Apfelbaum ein Apfelbaum, der Birnbaum ein Birnbaum zu seyn, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letzteren Art ist der Trieb zugleich Effect. Und darum kann der erstere nie Birnen, noch der letztere Aepfel tragen. Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht früher oder später den Untergang nach sich.

So verhält es sich auch mit mir. Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, sowie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältniss mit mir zu bringen; worüber in der Zukunft sich mehr ergeben wird. Dieser Trieb ist der Trieb der Selbsterhaltung in der angegebenen Bedeutung; der Erhaltung meiner, als dieses bestimmten Naturproducts. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht *unmittelbar und absolut* ohne alle zwischenliegende Erkenntniss, Ueberlegung, Berechnung. Worauf dieser mein Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, *weil* er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, *weil* es zu meiner Erhaltung gehört. Die Verbindung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze der Natur.

Schon hier eine wichtige Bemerkung, deren Folgen sich weit erstrecken, und deren Vernachlässigung sowohl für die Philosophie überhaupt, als insbesondere für die Sittenlehre beträchtliche Nachtheile erzeugt hat. — Mein Trieb gehe auf das Object X. Geht etwa der Reiz, das Anziehende, aus von X, bemächtigt sich meiner Natur und bestimmt so meinen Trieb? Keinesweges. Der Trieb geht lediglich hervor aus meiner Natur. Durch diese ist schon im voraus bestimmt, was für mich da seyn soll, und mein Streben und Sehnen umfasst es, auch ehe es für mich wirklich da ist und auf mich gewirkt hat; würde es umfassen, wenn es auch gar nicht seyn könnte, und würde sich nicht befriedigen, ohne dasselbe. Aber *es ist* und *muss* seyn, zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst, und darum, weil diese selbst ein organisirtes reelles Ganze ist. — Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. Nicht anders ist es bei allen organisirten Naturproducten. Nicht durch das Vorhandenseyn der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen; durch seine innere Einrichtung werden, unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandenseyn, gerade diese Materialien gefordert; und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur seyn. — Es ist hier überall Harmonie, Wechselwirkung, nicht etwa blosser Mechanismus; denn der Mechanismus bringt keinen Trieb hervor. So gewiss ich Ich bin, geht mein Streben und Begehren auch sogar bei den thierischen Bedürfnissen nicht aus dem Objecte, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigeren Stelle, bei Erörterung des Sittengesetzes, nicht begreifen können.

II.

Nun ist mir ferner dieser mein Trieb Gegenstand der Reflexion; und dies zwar nothwendig, sowie es oben beschrieben worden. So gewiss ich überhaupt reflectire, so gewiss bin ich genöthigt, diesen Trieb wahrzunehmen, und ihn als den meinigen zu setzen; von welcher Nothwendigkeit auf dem Gesichtspuncte, in welchem wir gegenwärtig stehen, kein Grund angegeben wird: vom transscendentalen aus haben wir diesen Grund schon angegeben. — So gewiss *ich reflectire,* sage ich; denn die Reflexion selbst ist kein Naturproduct, noch kann sie es seyn. Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Object derselben, und die Nothwendigkeit auf dieses Object zu merken, ist Effect der Natur.

Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zuvörderst ein *Sehnen* — Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen anderen Naturproducten. Der Trieb in den letzteren wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind; oder er wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, dass bei trockenem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sey, das von Mangel der Feuchtigkeit herrühre. Sie trinken oder verwelken; und es giebt kein drittes, das aus ihrem Naturtriebe folgte.

III.

Als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subject des Bewusstseyns, bin ich absolut frei und nur von meiner Selbstbestimmung abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin muss auch meine Natur, inwiefern sie in dem angezeigten Sinne nothwendig zu mir gerechnet wird, d. i. inwiefern sie unmittelbares Object des Bewusstseyns ist, nur von der Selbstbestimmung abhängen.

Inwiefern wird sie *mir,* als *Subject des Bewusstseyns,* zugerechnet? Das Product der Wechselwirkung meiner Natur ist der *Trieb.* Zuvörderst, diese Wechselwirkung ist nicht *meine* Wirksamkeit, als Intelligenz; ich werde derselben unmittelbar mir gar nicht bewusst. Auch der Trieb selbst ist nicht mein Product, wie gesagt; er ist gegeben, und hängt schlechthin nicht von mir ab. Aber der Trieb kommt zum Bewusstseyn, und was er in dieser Region wirke, steht in meiner Gewalt;

oder bestimmter, *er* wirkt in dieser Region gar nicht, sondern *ich* wirke oder wirke nicht zufolge desselben. Hier liegt der Uebergang des Vernunftwesens zur Selbstständigkeit; hier die bestimmte scharfe Grenze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit.

Die Befriedigung des Triebes in der Pflanze oder im Thiere geschieht nothwendig, wenn die Bedingungen dieser Befriedigung eintreten. Der Mensch wird durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. — Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Bluts u. s. w. stehen nicht in unserer Gewalt; es sind die oben angedeuteten Geschäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in *unserer* (der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar zum Bewusstseyn gelangen. Was der Arzneikundige über diese Functionen weiss, weiss er durch Schlüsse. Dagegen die Befriedigung unseres Hungers und Durstes steht in unserer Gewalt; denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewusstseyn. Wer möchte behaupten, dass er mit derselben mechanischen Nothwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?

Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.

IV.

Ich reflectire über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewusstseyn, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflectiren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes; d. h. ohne es von einem möglichen anderen Sehnen zu unterscheiden. Aber es kann von einem anderen Sehnen nur durch sein Object unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehnens mir bewusst; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird bloss gesetzt als ein angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heisst ein *Begehren*.

Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt in Einem Begriffe vereinigt, und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heisst *Begehrungsvermögen*. Sollte sich noch ein anderes Begehren finden, dessen Mannigfaltiges wir gleichfalls in ein Begehrungsvermögen vereinigen könnten, so würde das gegenwärtig deducirte nach Kant mit Recht heissen das *niedere Begehrungsvermögen*.

Seine Form als solches, d. h. dass es ein Trieb mit Bewusstseyn ist, hat ihren Grund in dem freien Acte der Reflexion; dass überhaupt ein Trieb da ist, und dass der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Object geht, hat seinen Grund in der Natur; aber, wie oben erinnert worden, keinesweges in fremder Natur, in der Natur der Objecte, sondern in meiner eigenen Natur: es ist ein immanenter Grund. — Sonach äussert sich schon beim Begehren die Freiheit; denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion. Man kann unordentliche Begierden gar wohl unterdrücken, dadurch, dass man nicht auf sie reflectirt, sie ignorirt, sich mit etwas anderem beschäftigt, besonders mit Geistesarbeiten; — dass man ihnen, wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, nicht nachhängt.

V.

Mein Begehren hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank), oder sie in ein gewisses Verhältniss mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl.).

Nun sind *zuvörderst* die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt oder in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt werden sollen, muss demnach gleichfalls im Raume seyn; denn es giebt keine Vereinigung des räumlichen und kein Verhältniss desselben, ausser zu dem, was gleichfalls im Raume ist: ausserdem bliebe es entweder nicht im Raume, welches absurd ist, oder es wäre kein Verhältniss, welches gegen die Voraussetzung läuft. Nun ist das, was im Raume ist und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturproduct, Materie; und zwar nach dem obigen organisirte Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib.*

Ferner, es soll in der Botmässigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir zu vereinigen, oder in ein Verhältniss mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältniss sich auf Theile meines organisirten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Theile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da hier vom Verhältniss im Raume die Rede ist, sie müssen als Theile, d. i. in Beziehung auf das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur beweglich seyn. Es muss, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfenen und ins unbestimmte modificirbaren Begriffe, eine mannigfaltige Beweglichkeit seyn. — Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes *Articulation*. Soll ich frei seyn, so muss mein Leib articulirt seyn. (Man sehe hierüber meinen Grundriss des Naturrechts im ersten Theile.)

Anmerkung.

Es ist hier einer der Standpuncte, von welchen aus wir bequem um uns blicken können, ob es in unserer Untersuchung lichter geworden ist.

Es findet sich in uns ein Trieb nach Naturdingen, um dieselben mit unserer Natur in ein bestimmtes Verhältniss zu bringen; ein Trieb, der keinen Zweck ausser sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich damit er befriedigt sey. Befriedigung, um der Befriedigung willen, nennt man blossen *Genuss*.

Es liegt uns daran, dass man von dieser Absolutheit des Naturtriebes sich überzeuge. Jedes organisirte Naturproduct ist *sein eigener Zweck*, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet *so*, schlechthin um so zu bilden. Es soll damit nicht bloss gesagt werden, das vernunftlose Naturproduct *denkt* sich selbst keinen Zweck ausser ihm; dies versteht sich ganz von selbst, indem es ja überhaupt nicht denkt: sondern auch, ein intelligenter Beobachter desselben kann ihm keinen äusseren Zweck beilegen, ohne inconsequent zu seyn und völlig unrichtig zu erklären. Es giebt nur eine innere, keinesweges eine *relative* Zweckmässigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjecten sich zu setzen, und zum Theil auch auszuführen vermag. — Nicht anders verhält es sich mit dem vernünftigen Wesen, inwiefern es blosse Natur ist: es thut sich Genüge, lediglich um sich Genüge zu thun; und ein bestimmter Gegenstand ist, der ihm Genüge thut, lediglich darum, weil eben dieser durch seine Natur gefordert wird. Da es seines Sehnens sich bewusst wurde, so wird es auch nothwendig der Befriedigung dieses Sehnens sich bewusst: diese gewährt Lust; und diese Lust ist sein letzter Zweck. Der natürliche Mensch isst nicht mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken, sondern er isst, weil der Hunger ihn schmerzt, und die Speise ihm wohlschmeckt. — Hierbei folgende Bemerkung. Mehrere Analytiker der Gefühle, besonders Mendelssohn, haben das Vergnügen aus dem Gefühle einer Verbesserung unseres körperlichen Zustandes erklärt. Dies ist ganz richtig, wenn von blosser Sinnenlust geredet, und der körperliche Zustand bloss für den der Organisation genommen wird. Der jüngere Jerusalem *) wendet dagegen ein: auch bei offenbarer Verschlimmerung unseres körperlichen Zustandes, und bei dem unmittelbaren Gefühle dieser Verschlimmerung, werde Lust empfunden, z. B. vom Trinker im ersten Anfange der Betäubung. Man wird bei allen Beispielen dieser Art bemerken, dass die Verschlimmerung nur den Zustand der Articulation angehe, der Zustand der Organisation aber für das gegenwärtige allemal besser, das Spiel und die Wechselwirkung der einzelnen Theile unter einander vollkommener, die Communication mit der umgebenden Natur ungehinderter werde. Aber alle Sinnenlust bezieht sich auf die Organisation, laut des geführten Beweises. Die Articulation, *als* solche, als *Werkzeug der Freiheit*, ist nicht eigentlich Product der Natur, sondern der Uebung durch Freiheit. Von den *Folgen* selbst für die Organisation ist nicht die Rede; denn das Zukünftige wird nicht unmittelbar empfunden. — Der Mensch ist hierin ganz

---

*) In seinen von Lessing herausgegebenen philos. Aufsätzen S. 61.

Pflanze. Wenn die Pflanze wächst, würde ihr, wenn sie reflectiren könnte, wohl seyn. Aber sie könnte sich auch überwachsen, und dadurch ihren Untergang herbeiführen, ohne dass dadurch das Gefühl ihres Wohlseyns würde gestört werden.

Diesem Triebe nach blossem Genusse überhaupt nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der Freiheit. Jede Befriedigung des Triebes, inwiefern sie mit Bewusstseyn geschieht, geschieht nothwendig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet, dass durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne.

Inwiefern der Mensch auf blossen Genuss ausgeht, ist er abhängig von einem *gegebenen*, nemlich dem Vorhandenseyn der Objecte seines Triebes; ist sonach sich selbst nicht genug, die Erreichung seines Zweckes hängt auch mit von der Natur ab. Aber inwiefern der Mensch nur überhaupt reflectirt und dadurch Subject des Bewusstseyns wird — er reflectirt *nothwendig* auf den Naturtrieb, laut obigem — wird er Ich, und es äussert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich *schlechthin durch sich selbst*, *als* Subject des Bewusstseyns, als Intelligenz im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen.

Zuvörderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspuncte aus ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nemlich, ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Seyn. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes *Object*, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als *Subject*, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und ebendesselben Triebes mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich. — So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins seyn soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der That Eins; aber darauf, dass sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Grenzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion.

Das Reflectirende ist zufolge der Anschauung der Reflexion höher als das Reflectirte, das erstere erhebt sich über das letztere und umfasst es: mithin heisst der Trieb des reflectirenden, des Subjects des Bewusstseyns, mit Recht *der höhere*, und ein durch ihn bestimmtes Begehrungsvermögen das *höhere Begehrungsvermögen*.

Nur das reflectirte ist Natur; das reflectirende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des reinen geistigen, geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein blosses ruhiges Hingeben ist an die Natur.

Aber beide constituiren nur ein und ebendasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewusstseyns vereinigt werden. Es wird sich zeigen, dass in dieser Vereinigung von dem höheren die *Reinheit* (Nicht-Bestimmtheit durch ein Object) der Thätigkeit, von dem niederen der Genuss als Zweck aufgegeben werden müsse; so dass als Resultat der Vereinigung sich finde *objective* Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese seyn kann, anzugeben, *wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern*. Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloss *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell seyn muss.

---

§. 10.

Ueber Freiheit und oberes Begehrungsvermögen.

I.

Die letzte Erzeugniss meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. *Ich* reflectire auf *mich*, d. h. auf diese meine *gegebene* Natur, die als unmittelbares Object meiner Reflexion nichts denn ein Trieb ist. Es kommt hier darauf an, dass wir diese Reflexion völlig bestimmen. Wir haben dabei zu sehen auf ihre *Form*, ihre *Materie* oder Gegenstand, und auf die *Verbindung* beider miteinander.

Zuvörderst, *dass* sie geschieht, oder ihre Form, ist absolut; sie ist kein Product der Natur, sie geschieht, schlechthin darum, weil sie geschieht, weil ich Ich bin. Was ihr Object anbelangt, bedarf es nicht der Erinnerung, dass unser Naturtrieb dieses Object sey, sondern nur davon ist die Frage: *inwieweit* unsere Natur unmittelbares Object jener Reflexion sey. Auch hierauf ist schon oben beiläufig die Antwort gegeben worden: insoweit, als ich *genöthigt* bin, etwas zu mir dem reflectirenden zu rechnen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist der, dass beides dasselbe seyn soll. Ich Naturwesen, denn ein anderes Ich ist für mich nicht da, bin mir selbst zugleich auch das reflectirende. Jenes ist Substanz, und die Reflexion ist ein Accidens dieser Substanz, ist Aeusserung der Freiheit des Naturwesens. So wird gesetzt in der zu beschreibenden Reflexion. Nach dem Grunde dieses Zusammenhanges entsteht aus dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns gar nicht die Frage. Ich bin nun einmal, würde man aus diesem Gesichtspuncte sich erklären, ein solches Wesen mit dieser Natur und mit dem Bewusstseyn derselben. Dabei bleibt nun unbegreiflich, soll aber auch aus diesem Gesichtspuncte nicht begriffen werden, wie eine solche Zusammenstimmung zwischen völlig heterogenen und gegenseitig von einander unabhängigen auch nur möglich sey. Dass die Natur von ihrer Seite irgend etwas so beschränke und bestimme, wie meine Natur bestimmt seyn soll, lässt sich begreifen; dass die Intelligenz von der ihrigen sich eine Vorstellung bilde, und sie auf eine gewisse Weise bestimme, lässt sich gleichfalls einsehen: nicht aber, wie beide in ihrem gegenseitig unabhängigen Handeln übereinstimmen und auf *dasselbe* kommen sollten; indem ja weder die Intelligenz der Natur, noch die Natur der Intelligenz das Gesetz giebt. Die erste Behauptung würde einen Idealismus, die zweite einen Materialismus begründen. Auf nichts lässt sich ein die Hypothese der prästabilirten Harmonie, wie sie gewöhnlich genommen wird; aber es bleibt auch nach ihr die Frage ebenso unbeantwortet, als sie es vorher war. — Von dem transscendentalen Gesichtspuncte aus haben wir schon oben diese Frage beantwortet. Es giebt keine Natur an sich; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erste zu erklären, ist nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken. Ich bin nur beschränkt in der intelligibeln Welt, und durch diese Beschränkung meines Urtriebes wird allerdings meine Reflexion auf mich selbst, und umgekehrt, durch meine Reflexion auf mich selbst mein Urtrieb beschränkt, *für mich;* und von einer anderen Beschränkung meiner Selbst als für mich kann gar nicht geredet werden. Wir haben auf jenem Gesichtspuncte gar nicht ein zwiefaches, von einander unabhängiges, sondern ein absolut einfaches; und es kann doch wohl da, wo es kein verschiedenes giebt, nicht von einer Harmonie geredet, noch nach einem Grunde derselben gefragt werden.

Jetzt jedoch stehen wir auf dem gemeinen Gesichtspuncte, und gehen auf ihm weiter. — Durch die beschriebene Reflexion reisst das Ich sich los von allem, was ausser ihm seyn soll, bekommt sich selbst in seine eigene Gewalt, und stellt sich absolut selbstständig hin. Denn das reflectirende ist selbstständig und nur von sich selbst abhängig; aber das reflectirte ist mit ihm eins und ebendasselbe. Es wird nicht etwa, wie jemand auf den ersten Anblick glauben könnte, bloss das gesagt, dass das Ich von diesem Puncte an sich selbst zusehe, aber auch nichts weiter habe, als das Zusehen. Vielmehr wird behauptet: es könne von diesem Puncte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne thätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflectirendes und Reflectirtes sind vereinigt, und stellen eine einzige unzertrennbare Person dar. Das reflectirte bringt die reelle Kraft, das reflectirende bringt das Bewusstseyn in die Person. Sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen, und nach Begriffen.

Realität, deren Grund ein Begriff ist, nennt man ein Product der Freiheit. Dem Ich kommt von dem angegebenen Puncte aus keine Realität zu, ausser zufolge seines eigenen Begriffes von ihr. Es ist daher von diesem Puncte aus frei, und alles, was durch dasselbe geschieht, ist Product dieser Freiheit.

Hierauf kommt es an; denn es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit kurzem ins Reine zu bringen. — Jedes Glied einer Naturreihe ist ein vorher bestimmtes; es sey nach dem Gesetze des Mechanismus oder dem des Organismus. Man kann, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äussern werde. Was im Ich, von dem Puncte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es giebt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgten und sich vorhersehen liessen; weil sie abhangen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Thätigkeit ist. — Eine Naturreihe ist stätig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen, und geht gleichsam ruckweise. Denkt euch ein Glied in einer solchen Reihe als bestimmt, und nennt es A. Es mag von A aus gar mancherlei möglich seyn: aber nicht alles mögliche, sondern nur der bestimmte Theil desselben = X erfolgt. Dort hängt alles zusammen, in einer strengen Kette; hier ist bei jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. — In einer Naturreihe lässt sich jedes Glied erklären. In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen lässt keins sich erklären; denn jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Causalität, hier das der Substantialität, d. i. jeder freie Entschluss ist selbst substantiell, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst.

Jenseits der angegebenen Reflexion kann ich durch Naturnothwendigkeit nicht weiter fortgetrieben werden, denn jenseits derselben bin ich nicht mehr ein Glied ihrer Kette. Das letzte Glied in derselben ist ein Trieb; aber auch nur ein *Trieb*, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Causalität hat: und so lässt sich die Freiheit sogar von der Naturphilosophie aus begreiflich machen. Die Causalität der Natur hat ihre Grenze; über diese Grenze hinaus liegt, wenn doch auch da Causalität seyn soll, nothwendig einer anderen Kraft Causalität. Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die Botmässigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Princips, unter die des Begriffes, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewusstseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewusstseyn und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Wortes; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewusstseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns. — Es ist mir nicht bekannt, dass jemand den Begriff der Freiheit in dieser Rücksicht, in welcher sie doch die Wurzel aller Freiheit ist, sorgfältig behandelt hätte. Vielleicht sind gerade daher die mancherlei Irrthümer und die Klagen über die Unbegreiflichkeit dieser Lehre entstanden.

Corollarium.

Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann läugnen, dass er solcher Zustände sich bewusst sey, für die er keinen Grund ausser ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keinesweges bewusst, dass diese Zustände keinen äusseren Grund haben, sagen die Scharfsinnigeren, sondern nur, dass wir uns dieser Gründe nicht bewusst sind (wie es mit dem unmittelbaren Bewusstseyn der Freiheit sich verhalte, davon werden wir bald reden). Sie schliessen weiter: daraus, dass wir uns dieser Gründe nicht bewusst sind, folgt nicht, dass jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuvörderst transscendent. Wir sind schlechthin unvermögend, etwas zu setzen, heisst doch wohl für uns, dieses Etwas *ist* nicht. Was aber ein Seyn ohne ein Bewusstseyn bedeuten möge, davon hat die transscendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie thut einleuchtend dar, dass so etwas keinen Sinn habe.) Da nun aber alles seine Ursache hat, fahren sie fort, so haben auch unsere freigeglaubten Entschliessungen die ihrigen, ohnerachtet wir derselben nicht bewusst sind. Hier nun *setzen* sie offenbar *voraus*, dass das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch *beweisen* zu können vorgaben. Ihr Beweis ist ein greiflicher Cirkel. Nun kann zwar von seiner Seite der Vertheidiger der Freiheit die Ichheit, in deren Begriffe es freilich liegt, dass sie nicht unter das Naturgesetz gehöre, auch nur voraussetzen: aber er hat über die Gegner theils den entschiedenen Vortheil, dass er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, theils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen. Sie sind nur discursive Denker, und es fehlt ihnen gänzlich an Intuition. Man muss gegen sie nicht disputiren, sondern man sollte sie cultiviren, wenn man könnte.

II.

Nach allem bisherigen *bin* ich frei, aber setze mich nicht als frei; bin frei, etwa für eine Intelligenz ausser mir, nicht aber für mich selbst. Aber *ich* bin etwas, nur inwiefern ich mich so setze.

Zuvörderst, was gehört dazu, um sich als frei zu setzen? Ich setze mich frei, wenn ich meines Uebergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewusst werde. Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt. In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, dass die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. — Jetzt bestimme ich mich, und die

Reflexion wird zugleich mitbestimmt. *Ich* bestimme mich; welches ist dieses bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine, aus der Vereinigung des reflectirenden und reflectirten entstandene Ich; und dasselbe ist in demselben ungetheilten Acte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewusstseyn der Freiheit sind Object und Subject ganz und völlig eins. Der (Zweck-) Begriff wird unmittelbar zur That, und die That unmittelbar zum (Erkenntniss-) Begriffe (meiner Freiheit). (Man sehe oben S. 85. u. f. zu S. 88.) Man hatte ganz Recht, wenn man läugnete, dass die Freiheit *Object* des Bewusstseyns seyn könne; sie ist allerdings nicht etwas, das sich entwickele, ohne Zuthun eines Bewusstseyenden, und wobei das letztere nur das Zusehen habe; sie ist nicht Object, sondern Subject-Object desselben. — In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewusst, durch die That, indem man selbstthätig aus dem Zustande des Schwankens sich losreisst, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders, wenn dieser Zweck gegen alle unsere Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehört Energie des Willens und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewusstseyn. Es giebt Individuen, die in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stossen und treiben lassen; die ebendeswegen auch kein eigentliches Bewusstseyn haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloss einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Association. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewusstseyn der Freiheit gesprochen wird.

Also — Bewusstseyn meiner Unbestimmtheit ist die Bedingung des Bewusstseyns meines Selbstbestimmens durch freie Thätigkeit. Aber Unbestimmtheit ist nicht etwa nur Nicht-Bestimmtheit (= 0), sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen (= einer negativen Grösse); denn ausserdem könnte sie nicht gesetzt werden und wäre nichts. Nun lässt bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen, und als auf sie gehend gesetzt werden sollte. Es findet sich gar kein anderes Object ihrer Anwendung, als der Naturtrieb. Wenn dieser eintritt, so ist gar kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte, wohl aber Grund, dass er befolgt werde. Oder wollte man sagen: es mögen vielleicht mehrere Triebe auf einmal wirken, — welches anzunehmen wir jedoch auf dem gegenwärtigen Standpuncte auch keinen Grund haben, — so wird der Stärkere entscheiden; und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. (Der Trieb wird nicht Ursache seyn der Willensbestimmung; das vermag er schlechthin nicht nach dem obigen, aber die Freiheit wird stets gerade von demjenigen Ursache seyn, was der Naturtrieb hervorgebracht haben würde, wenn er Causalität hätte, sie wird ganz in seinen Diensten stehen und die Causalität der Natur fortpflanzen.) Inwiefern das freie Wesen in diesem Zustande ist, der zwar nicht als ein *ursprünglicher*, wohl aber als ein *angezogener* nur zu wirklich seyn kann, schreibt man ihm zu *einen Hang*, welcher, da keine Reflexion, keine Unbestimmtheit vorhergeht, mit Recht genannt wird ein *blinder* Hang; ein Hang, dessen das freie Wesen, als eines solchen, sich nicht bewusst wird, noch werden kann.

Nun aber bin ich Ich, lediglich inwiefern ich meiner als Ich, das ist als frei und selbstständig, bewusst bin. Dieses Bewusstseyn meiner Freiheit bedingt die Ichheit. (Dadurch wird das, was wir deduciren werden, allgemeingültig; indem sich zeigt, dass ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewusstseyn dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewusstseyn der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewusstseyn überhaupt gar nicht möglich sey: dass also auch dieses keineswegs etwas zufälliges und eine fremde Zuthat ist, sondern wesentlich zur Vernünftigkeit gehört. Dass das Bewusstseyn der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht grösstentheils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, dass kein Mensch absolut ohne *alles* sittliche Gefühl seyn könne.)

Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so muss es einen Trieb geben (es muss im ursprünglichen Triebe des Ich liegen), dieser Freiheit sich bewusst zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewusstseyns. Aber die Bedingung eines solchen Bewusstseyns ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin müsste daseyn ein Trieb, sich ohne alle Beziehung auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen; das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern nur aus sich selbst herauszunehmen. Ein solcher Trieb wäre, da es um das Bewusstseyn der Freiheit zu thun ist, ein *Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen*.

Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorherbeschriebenen nennen die *materiale* Freiheit. Die erstere besteht lediglich darin, dass ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne dass das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, dass nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.

Wir haben den angedeuteten Trieb abzuleiten, näher zu beschreiben und zu zeigen, wie er sich äussern möge.

III.

Zuvörderst, wir haben den Trieb abzuleiten. Es ist nemlich im vorhergehenden bewiesen, dass, wenn ein solcher Trieb nicht ist, Selbstbewusstseyn der Ichheit nicht möglich ist; weil dann das Bewusstseyn einer Unbestimmtheit, wodurch das erstere bedingt ist, nicht möglich ist. Dies war ein indirecter Beweis für einen solchen Trieb. Es muss, nicht eben um der Sicherheit, sondern um der Folgerungen willen, die daraus gemacht werden sollen, ein directer, d. h. ein genetischer Beweis, aus dem Begriffe des Ich selbst, geführt werden.

Ich habe oben gesagt: durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst, als Naturwesen, bekommt das Ich sich selbst gänzlich in seine Gewalt. Ich brauche nur diesen Satz anschaulicher zu machen, und es ist geleistet, was gefordert wird.

Zuvörderst, jene Reflexion, als erste, ist eine schlechthin im Ich begründete Handlung; *Handlung*, sage ich. Der Naturtrieb aber, auf welchen reflectirt, und welcher allerdings zum Ich gerechnet wird, ist, in Beziehung auf jene Thätigkeit, ein Leiden; etwas gegebenes und ohne Zuthun der freien Thätigkeit vorhandenes. Man bedenke zuvörderst, dass, um das Bewusstseyn jener ersten Reflexion als einer Handlung zu erklären, man eine neue Reflexion auf das in ihr reflectirende setzen müsse, und überlege diese zweite Reflexion. Da von dem reflectirten, dem Naturtriebe, abstrahirt wird, so enthält sie nichts, als die reine absolute Thätigkeit, welche in der ersten Reflexion vorkam; und diese allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er *ist* nicht das Ich. Jene Thätigkeit ist das Ich. — Hierbei wolle man zuvörderst die soeben unterschiedenen beiden Reflexionen nicht als in der That von einander abgesondert denken, wie wir soeben, um uns nur ausdrücken zu können, sie haben absondern müssen. Sie sind dieselbe Handlung. Das Ich wird unmittelbar seiner absoluten Thätigkeit sich bewusst durch innere Selbstanschauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen lässt. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich muss wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was ohnedies nur die bestimmte Thätigkeit des Reflectirens gewesen seyn würde, *Thätigkeit überhaupt,* da ja von dem Objecte derselben (erst durch das Object wird eine Reflexion eine solche) abstrahirt wird. Die Unterscheidung zwischen bloss *idealer* Thätigkeit, Reflexion auf ein gegebenes, und *realer,* absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später.

Dass ich es kürzer und dadurch vielleicht klarer fasse. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt. So haben wir im vorigen gesehen. Nun soll diese neue Kraft eintreten *für mich*, ich soll, nach der gegenwärtigen Forderung, mir derselben bewusst seyn, als einer besonderen Kraft. Dies ist nur so möglich, dass ich sie von der Gewalt des Triebes losgerissen denke, d. h. dass ich annehme, sie könne demselben auch nicht folgen, sondern widerstehen. Dieses Widerstehen wird nun hier bloss gesetzt als ein Vermögen; und wenn man es doch als ein immanentes und wesentliches im Ich betrachtet, wie man muss, als ein *Trieb*. Ebendadurch (welches den Beweis auch noch von einer anderen Seite schärft), durch diesen entgegengesetzten Trieb, wird auch der Einfluss der Natur zum blossen *Triebe*, da er ausserdem Causalität seyn würde.

Wir wollen diesen Trieb des Ich, da er in ihm bloss als reinem enthalten ist, nennen den *reinen:* und der andere soll den Namen behalten, den er schon hat, den des Naturtriebes.

Wir dürfen nur das Verhältniss beider zu einander betrachten, so werden wir sehen, wie beide, und wie insbesondere der reine, um welchen es uns hier vorzüglich zu thun ist, sich äussere. Zuvörderst, der Naturtrieb, *als gerade so* bestimmter Trieb, ist dem Ich *zufällig*. Vom transscendentalen Gesichtspuncte aus gesehen, ist er das Resultat unserer Beschränkung. Nun ist es zwar nothwendig, dass wir überhaupt beschränkt seyen, denn ausserdem wäre kein Bewusstseyn möglich; aber es ist zufällig, dass wir *gerade so* beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit, *als solcher*, gegründet. Ebendarum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftige Wesen. — Dann, der reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fordert, dass ich mich selbst darüber erhebe. Nemlich die Natur hat Causalität und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; sie bringt in mir hervor einen Trieb, der, an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äussert als *Hang*. Aber zufolge des oberen Triebes hat diese Macht keine *Gewalt* auf mich, und soll keine haben; ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der Reihe derselben, sondern ich kann auch selbstthätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, dass ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nemlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammenfassen muss, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich; wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluss, und ich bin über sie erhaben. — Wenn ich mich hingebe, und ein Theil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höheren Gesichtspuncte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Causalität herabzieht, äussert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflösst, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuss, von welcher Art er auch seyn möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuss als Genuss verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.

---

§. 11.

Vorläufige Erörterung des Begriffes eines Interesse.

Gegen unsere sonstige Gewohnheit wird es hier beinahe nothwendig, ausser der systematischen Ordnung die vorläufige Erörterung eines Begriffes beizubringen, durch welchen wir über die ebenso wichtige, als schwierige Untersuchung, zu der wir überzugehen haben, ein grösseres Licht zu verbreiten hoffen.

Es ist Thatsache, dass einige Begebenheiten uns ganz gleichgültig sind, andere uns interessiren; und es ist vorauszusetzen, dass jedem der soeben gebrauchte Ausdruck dieser Thatsache verständlich seyn werde. Was mir gleichgültig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine, und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessirt, muss im Gegentheil eine *unmittelbare* Beziehung auf meinen Trieb haben; denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden, und lässt sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben. Das mittelbare Interesse (Interesse an etwas als Mittel für einen gewissen Zweck brauchbare) gründet sich auf ein unmittelbares Interesse.

Was heisst das: es bezieht etwas unmittelbar sich auf einen Trieb? Der Trieb selbst ist nur Gegenstand des Gefühls; eine unmittelbare Beziehung darauf könnte sonach auch nur gefühlt werden. Also das Interesse für etwas ist unmittelbar, heisst: die Harmonie oder Disharmonie desselben mit dem Triebe wird gefühlt, vor allem Räsonnement und unabhängig von allem Räsonnement.

Aber ich fühle nur *mich;* sonach müsste diese Harmonie oder Disharmonie in mir selbst liegen, oder sie müsste nichts anderes seyn, als eine Harmonie oder Disharmonie meiner selbst mit mir selbst.

Um die Sache noch von einer anderen Seite anzusehen — alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modification dieses Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessirt, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genusse geniesse ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst. Woher entsteht denn nur zuvörderst dieses Interesse für mich? Aus nichts anderem, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf folgende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandtheile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Uebereinstimmung des *ursprünglichen*, in der blossen Idee bestimmten, mit dem *wirklichen* Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung, ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Forderung zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb geforderten.

Das niedere Begehrungsvermögen geht aus von einem Triebe, der eigentlich nichts weiter ist, als der Bildungstrieb unserer Natur. Dieser Trieb richtet sich an das selbstständige Wesen, indem dasselbe genöthigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; *sich selbst* zu setzen als getrieben. Er äussert sich durch ein Sehnen. Wo liegt das Sehnen? Nicht in der Natur, sondern in dem Subjecte des Bewusstseyns, denn es ist reflectirt worden. Das Sehnen geht auf nichts anderes, als das, was im Naturtriebe liegt: auf ein materielles Verhältniss der Aussenwelt zu meinem Leibe. Setzet, dieses Sehnen werde befriediget; wir lassen unentschieden, ob durch freie Thätigkeit oder durch Zufall. Ohne Zweifel wird diese Befriedigung wahrgenommen. Warum fällen wir nun nicht bloss das kalte Erkenntnissurtheil: unser Leib wächst und gedeiht, wie wir etwa von einer Pflanze sprechen würden; sondern fühlen Lust? Darum. Mein Grundtrieb geht unmittelbar auf ein solches Urtheil aus, und dieses erfolgt. Was ihn befriedigt und die Lust erzeugt, ist die Harmonie des wirklichen mit seiner Forderung.

Mit dem *reinen* Triebe verhält es sich ganz anders. Er ist ein Trieb zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, der dadurch entsteht, dass das Ich sein absolutes Vermögen innerlich anschaut. Es findet sonach hier gar nicht ein blosses Gefühl des Triebes statt, wie oben, sondern eine Anschauung. Der reine Trieb kommt nicht vor als eine Affection; das Ich *wird* nicht getrieben, sondern es treibt *sich selbst*, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur insofern wird hier von einem Triebe gesprochen. (Man erinnere sich des oben S. 43 u. f. zu S. 88 gesagten.) Der beschriebene Trieb geht darauf aus, das handelnde Ich selbstständig und durch sich selbst bestimmt zu finden. Man kann nicht sagen, dieser Trieb sey, wie der aus dem Naturtriebe entstehende, *ein Sehnen;* denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Gunst der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes *Fordern*. Er tritt, dass ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewusstseyn, weil er nicht auf ein blosses Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet.

Man versetze das Ich in Handlung. Es bestimmt sich, wie sich versteht, durch sich selbst, unabhängig vom Naturantriebe, oder der Forderung, denn es ist *formaliter* frei. Entweder nun es erfolgt eine Bestimmung, wie sie zufolge der Forderung erfolgen sollte; so sind beide, das Subject des Triebes, und das wirklich Handelnde, harmonisch; und es entsteht ein Gefühl der Billigung: es ist recht so, es ist geschehen was geschehen sollte; oder es erfolgt das Gegentheil, so entsteht ein Gefühl der Misbilligung, mit Verachtung verknüpft. Von Achtung lässt hierbei sich nicht sagen. Unsere höhere Natur und die Anforderung derselben müssen wir achten; in Absicht des empirischen ist es hinlänglich, wenn wir uns nur nicht verachten müssen. Positive Achtung kommt ihm nie zu, denn es kann sich nie über die Forderung erheben.

Hierbei noch dies. Gefühl entsteht aus einer Beschränkung, aus einer Bestimmtheit. Hier aber ist lauter That von beiden Seiten, sowohl in der Forderung, als in der Erfüllung derselben. Wie könnte sonach ein Gefühl erfolgen? Die Harmonie beider ist nicht That; sie, als solche, erfolgt ohne unser thätiges Mitwirken, ist ein bestimmter Zustand und wird gefühlt. Dadurch wird auch klar, dass man uns nicht so zu verstehen habe, als ob das Gefühl einer Anschauung behauptet würde, welches absolut widersinnig ist. Die Anschauung harmonirt mit der Forderung eines Triebes, und diese Harmonie beider wird gefühlt. (Diese Bemerkung ist nicht unwichtig. Wäre es nicht so, so würde auch kein ästhetisches Gefühl möglich seyn, als welches gleichfalls Gefühl einer Anschauung ist, und zwischen den beiden Gefühlen, die wir hier beschreiben, in der Mitte liegt.)

Könnte nun diese Billigung oder Misbilligung auch kalt, ein blosses Erkenntnissurtheil seyn; oder ist sie nothwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das letztere; denn jene Forderung der absoluten Selbstthätigkeit und der Uebereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst *der Urtrieb*. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung nothwendig mit Lust, diese Misbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig seyn, ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu thun.

Die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, inwiefern ich *Selbst*, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr entsteht, ist eine solche, die mich von mir selbst wegreisst, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine *unfreiwillige* Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisirt wird. Ebenso verhält es sich mit dem Gegentheile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. — In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust und der Grund der Lust nicht etwas fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist *Zufriedenheit*, dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rauschend, aber inniger; zugleich ertheilt sie neuen Muth und neue Stärke. Das Gegentheil davon ist, ebendarum, weil es von unserer Freiheit abhing, *Verdruss*, innerlicher Vorwurf (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloss als solchem, sich nie gesellt), verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich seyn, wenn nicht die fortdauernde Anforderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Forderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Muth und Achtung, für unseren höheren Charakter wenigstens, einflösste; wenn nicht der Verdruss selbst durch die Empfindung, dass wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.

Das beschriebene Gefühlsvermögen, welches sehr wohl das *obere* heissen könnte, heisst das *Gewissen.* Es giebt eine *Ruhe* oder *Unruhe* des Gewissens, *Vorwürfe* des Gewissens, einen *Frieden* desselben; keineswegs aber eine *Lust* des Gewissens. Die Benennung *Gewissen* ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewusstseyn dessen, ohne welches überhaupt kein Bewusstseyn ist, das Bewusstseyn unserer höheren Natur und absoluten Freiheit.

---

§. 12.

Princip einer anwendbaren Sittenlehre.

Der Naturtrieb geht aus auf etwas materiales, lediglich um der Materie willen; auf Genuss, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit des Handelnden, als eines solchen, von jenem Triebe; auf Freiheit um der Freiheit willen. Wenn er Causalität hat, so lässt vorläufig dieses sich nicht anders denken, als dass zufolge desselben bloss nicht geschehe, was der Naturtrieb fordert; sonach dass aus ihm bloss und lediglich eine *Unterlassung*, aber gar keine positive *Handlung* erfolgen könne, ausser der inneren Handlung, der Selbstbestimmung.

Alle, welche die Sittenlehre bloss *formaliter* behandelt haben, hätten, wenn sie consequent verfahren wären, auf nichts, als auf eine fortdauernde *Selbstverläugnung*, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen; wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen (welchem Satze allerdings etwas wahres und erhabenes zu Grunde liegt, wie sich tiefer unten ergeben wird).

Aber sieht man die soeben aufgestellte Folgerung näher an, und will sie bestimmen, so sieht man sie sich unter den Händen in ein Nichts verschwinden. — Ich soll *mich* als frei setzen können, in einer Reflexion: wird durch den oben beschriebenen Trieb, der sich an das Subject des Bewusstseyns richtet, gefordert. Ich soll sonach meine Freiheit allerdings *setzen*, als etwas *positives*, als Grund einer wirklichen Handlung, keinesweges etwa einer blossen Unterlassung. Also ich, das reflectirende, soll eine gewisse Bestimmung des Willens auf *mich*, als das bestimmende, zu beziehen, und dieses Wollen lediglich aus der Selbstbestimmung abzuleiten genöthigt seyn. Das zu beziehende Wollen ist sonach etwas wahrnehmbares, objectives in uns. Aber alles objective kommt uns nur zu als sinnlichen und Naturwesen; durch das blosse Objectivisiren werden wir uns selbst in diese Sphäre gesetzt. — Oder dass ich diesen im allgemeinen hinlänglich bekannten und zur Genüge erwiesenen Satz in besonderer Beziehung auf den gegenwärtigen Fall vortrage: Alles wirkliche Wollen geht nothwendig auf ein Handeln; alles mein Handeln aber ist ein Handeln auf Objecte. In der Welt der Objecte aber handele ich nur mit Naturkraft; und diese Kraft ist mir nur gegeben durch den Naturtrieb, und ist nichts anderes, als selbst der Naturtrieb in mir; — die Causalität der Natur auf sich selbst, die sie nicht mehr in ihrer eigenen Gewalt hat, als todte und bewusstlose Natur, sondern die ich durch die freie Reflexion in *meine* (der Intelligenz) Gewalt bekommen habe. Daher ist schon das unmittelbarste Object alles möglichen Wollens nothwendig etwas empirisches: eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist; also etwas durch den Naturtrieb gefordertes, denn derselbe verleiht nur dadurch, dass er fordert. Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine blosse Idee; ein absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird.)

Es wird nach allem bisher gesagten wohl kaum möglich seyn, uns so zu verstehen, als ob der Naturtrieb, als solcher, das Wollen hervorbrächte. *Ich* will, und nicht die Natur; der Materie nach aber kann ich nichts anderes wollen, als etwas, das dieselbe auch wollen würde, wenn sie wollen könnte.

Dadurch wird nun zwar nicht der *Trieb* nach absoluter materialer Freiheit, aber die *Causalität* desselben wird ganz aufgehoben. Es bleibt in der Realität nichts, als *formale* Freiheit übrig. Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu thun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so thue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas thun, das nicht durch den Naturtrieb gefordert sey, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.

Nun aber darf die Causalität des reinen Triebes nicht wegfallen; denn nur, inwiefern ich eine solche setze, setze ich mich als Ich.

Wir sind in einen Widerspruch gerathen, und derselbe ist um so merkwürdiger, da durch die beiden soeben erwähnten Sätze widersprechendes, als *Bedingung des Selbstbewusstseyns,* aufgestellt wird.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Den Gesetzen der Synthesis nach nur auf folgende Weise: die Materie der Handlung muss zugleich, in einem und ebendemselben Handeln, angemessen seyn dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen vereinigt seyn. Wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns.

Dies lässt sich nur so begreifen. Die Absicht, der Begriff beim Handeln, geht auf völlige Befreiung von der Natur; dass aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unseres frei entworfenen Begriffs von ihr, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unserer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ohnerachtet die geforderte Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. *in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste.* Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich seyn soll; also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll.

(Ich muss hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transscendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Grösse gegen die Unendlichkeit in Nichts? — Man sollte meinen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. *Ich* nähere an, *für mich*. Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein *bestimmtes* Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommnung meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um eben soviel weiter hinausgerückt seyn mag; und ich also in dieser *allgemeinen* Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.)

Es muss eine solche Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann, als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; denn lediglich unter dieser Bedingung ist eine Causalität des reinen Triebes möglich. Diese Reihe ist nothwendig vom ersten Puncte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, ins Unendliche hinaus, es versteht sich in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen diesen Bedingungen der reine Trieb fordere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch soeben erwiesen, dass eine solche nothwendig stattfinden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fussen; und müssen daher als Princip der Sittenlehre folgendes angeben: *Erfülle jedesmal deine Bestimmung;* wenngleich noch die Frage zu beantworten ist: *welches ist* *denn nun aber meine Bestimmung?* — Drückt man den Satz so aus: erfülle *überhaupt* deine Bestimmung, so liegt die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks gleich mit darin, denn die Erfüllung unserer ganzen Bestimmung ist in keiner Zeit möglich. (Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, dass sie das unendliche, in keiner Zeit zu erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.)

Die Möglichkeit, seine *jedesmalige* Bestimmung einzeln und in der Zeit zu erfüllen, ist allerdings durch die *Natur* selbst begründet, und in ihr gegeben. Das Verhältniss des Naturtriebes zu dem aufgestellten Princip ist dieses: In jedem Momente ist etwas unserer sittlichen Bestimmung angemessen; dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb (wenn er nur natürlich, und nicht etwa durch eine verdorbene Phantasie verkünstelt ist) gefordert: aber es folgt gar nicht, dass *alles*, was der letztere fordert, dem ersteren gemäss ist. Die Reihe des letzteren, bloss an sich betrachtet, sey = A, B, C u. s. f.; durch die sittliche Bestimmung des Individuums wird vielleicht aus B nur ein Theil herausgehoben und wirklich gemacht; wodurch, da das vorhergehende anders ist, als es durch blosse Natur seyn würde, auch der auf B folgende Naturtrieb anders seyn wird; aus welchem aber vielleicht selbst in dieser Gestalt durch die sittliche Bestimmung nur ein Theil herausgehoben wird: und so ins Unendliche. In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich.

Es ist zweckmässig, das gegenseitige Verhältniss beider Triebe zu einander noch deutlicher auseinanderzusetzen. — Zuvörderst, der höhere Trieb äussert sich als der jetzt beschriebene *sittliche*, keineswegs aber als *reiner* Trieb; nicht als ein solcher, der auf absolute Unabhängigkeit, sondern als ein solcher, der auf bestimmte Handlungen ausgeht, von welchen sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewusstseyn erhoben, und die geforderten Handlungen näher untersucht werden, zeigen lässt, dass sie in der beschriebenen Reihe liegen. Denn es ist ja soeben gezeigt worden, dass der Trieb, als *reiner*, als auf eine blosse Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewusstseyn kommen könne. Der Negation wird man sich ohnedies nicht bewusst, weil sie nichts ist. Dies beweist auch die Erfahrung: wir fühlen uns gedrungen, dies oder jenes zu thun, und machen uns Vorwürfe, etwas nicht gethan zu haben: — dies dient zur Berichtigung in Rücksicht derer, die kein Bewusstseyn des kategorischen Imperativs (wovon tiefer unten), und auch nicht eines reines Triebes zugeben. Es wird durch eine gründliche Transscendental-Philosophie ein solches Bewusstseyn auch nicht behauptet. Der reine Trieb ist etwas ausser allem Bewusstseyn liegendes, und blosser transscendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewusstseyn.

Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzene Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Theil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fordert etwas, schlechthin ohne allen Zweck ausser ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgend einen Genuss aus, von welcher Art er auch seyn möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fordert, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuss, oder dess etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigener Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe.)

Er kündigt sich an der Achtung, und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Misbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist *positiv*, treibt an zu irgend einem bestimmten Handeln. Er ist *allgemein*, und bezieht sich auf alle mögliche freie Handlungen; auf jede Aeusserung des Naturtriebes, die zum Bewusstseyn kommt, nach der oben scharf angegebenen Grenze. Er ist *selbstständig;* giebt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf, geht aus auf eine *absolute Causalität*, und steht mit dem Naturtriebe in *Wechselwirkung*, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keinesweges als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form giebt. Endlich, er gebietet kategorisch. Was er fordert, wird als nothwendig gefordert.

---

§. 13.

Eintheilung der Sittenlehre.

Der sittliche Trieb fordert ***Freiheit*** — um ***der Freiheit*** willen. Wer sieht nicht, dass das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeutungen vorkomme? In der letzteren Stelle ist die Rede von einem objectiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke, der völligen Unabhängigkeit von allem ausser uns: in der ersteren von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Seyn, von einem rein subjectiven. Ich soll ***frei handeln,*** damit ich ***frei werde.***

Aber selbst im Begriffe der Freiheit, wie er in der ersten Stelle vorkommt, ist wieder eine Unterscheidung zu machen. Es kann bei der freien Handlung gefragt werden, ***wie*** sie geschehen müsse, um eine freie zu seyn, und was geschehen müsse; nach der Form der Freiheit und nach ihrer Materie.

Aber die Materie derselben haben wir bis jetzt untersucht: die Handlung muss liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Auf das ***wie*** oder die Form, wollen wir jetzt einen Blick werfen.

Ich soll handeln ***frei,*** d. h. ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also ich soll mit dem Bewusstseyn meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Reflexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; ausserdem handle ich *blind*, wie das Ohngefähr mich treibt.

Ich soll als Intelligenz auf eine *bestimmte* Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewusst werden, aus welchem ich gerade *so* handle. Dieser Grund nun kann kein anderer seyn, weil es kein anderer seyn darf, als der, dass die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine *philosophische* Ansicht ist, keinesweges die des gemeinen Bewusstseyns — nur der, dass diese Handlung *Pflicht* sey. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, dass etwas Pflicht sey, und schlechthin durch keinen anderen.

Ueber das letztere einige Worte. — Auch der sittliche Trieb soll mich nicht bestimmen als blosser und blinder Trieb; wenn der Satz nicht schon in sich selbst widersprechend wäre, und es etwas sittliches, das nur Trieb wäre, geben könnte. Wir erhalten nemlich hier das schon oben gesagte wieder, nur viel weiter bestimmt. Oben zeigte sich: der Trieb zur Selbstständigkeit richtet sich an die Intelligenz, als solche; sie soll selbstständig seyn, *als* Intelligenz; aber eine solche ist selbstständig, nur inwiefern sie sich durch Begriffe, und schlechthin durch keinen Antrieb bestimmt. Der Trieb geht also darauf aus, Causalität zu haben, und auch keine zu haben; und er hat Causalität lediglich dadurch, dass er keine hat; denn er fordert: *sey frei*. Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er es nicht seyn; denn es widerspricht der Moralität und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, dass diese Triebe Aeusserung des sittlichen Triebes sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern *insofern* gegen die Moral.)

Hier erst entsteht ein kategorischer Imperativ; als welcher ein *Begriff* seyn soll, und kein Trieb. Nemlich der Trieb ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden; uns zu sagen, dass irgend etwas schlechthin geschehen solle. Er ist unser eigenes Product; *unser*, inwiefern wir der Begriffe fähige Wesen oder Intelligenzen sind.

Dadurch wird nun das vernünftige Wesen, der Form nach, in der Willensbestimmung, ganz losgerissen von allem, was es nicht selbst ist. Die Materie bestimmt es nicht, und es selbst bestimmt sich nicht durch den Begriff eines materialen, sondern durch den lediglich formalen und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens. Und auf diese Weise erhalten wir denn in der Wirklichkeit das vernünftige Wesen wieder, wie wir es ursprünglich aufstellten, als absolut selbstständig: wie denn alles ursprüngliche, nur mit Zusätzen und weiteren Bestimmungen, sich in der Wirklichkeit wieder darstellen muss. — Nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere Handlung hat einen der Intelligenz, als solcher, fremdartigen Bestimmungsgrund. (So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]: dass nur durch die Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas *an sich*, nemlich etwas selbstständiges, unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas ausser ihm, sondern bloss für sich bestehendes offenbare.) Daher auch das unaussprechlich erhabene der Pflicht, indem sie alles ausser uns tief unter uns setzt, und es gegen unsere Bestimmung in Nichts verschwinden lässt.

Es folgt sonach aus der Form der Sittlichkeit zweierlei:

1) Ich soll *überhaupt* mit Besonnenheit und Bewusstseyn, nicht blind und nach blossen Antrieben, und *insbesondere* mit dem Bewusstseyn der Pflicht handeln, so gewiss ich handle; nie handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben. — Es giebt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiss sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz, wäre es auch nicht *materialiter*, doch ganz sicher *formaliter*. Es soll nachgefragt werden

ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie beziehe; um diese Nachfrage zu begründen, bezieht er sich ganz gewiss auf sie. Es lässt sich sogleich nachweisen, dass er sich auch *materialiter* auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun aber stehe ich, laut obigem, bei jedem Handeln unter ihm: mithin muss bei jedem der sittliche Trieb hinzukommen: ausserdem könnte dem Sittengesetze zufolge gar keine Handlung erfolgen; welches gegen die Voraussetzung streitet.

2) *Ich soll nie gegen meine Ueberzeugung handeln.* Dies ist völlige Verkehrtheit und Bosheit. Was es sey im Menschen, das eine solche an sich unmöglich scheinende Verkehrtheit doch möglich mache und ihr wenigstens das schreckliche nehme, welches sie, in ihrer wahren Gestalt angesehen, für jeden unverdorbenen Menschensinn hat, werden wir tiefer unten sehen.

Beides, in Einen Satz zusammengefasst, würde sich ausdrükken lassen: *Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht;* oder: *handle nach deinem Gewissen.* Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise *die Moralität* derselben genannt hat. Wir werden über diese formalen Bedingungen der Sittlichkeit im ersten Abschnitte unserer eigentlichen Sittenlehre ausführlicher reden: und dann in einem zweiten Abschnitte die *materialen* Bedingungen der Moralität unserer Handlungen, oder die Lehre von der *Legalität* derselben, aufstellen.

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Princips der Sittlichkeit, oder die Sittenlehre im engeren Sinne.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.

§. 14.

Ueber den Willen insbesondere.

Ich könnte sogleich an eine synthetisch-systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen gehen. Da aber die formale Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität, auch *guter Wille* heisst, und ich selbst sie so zu charakterisiren gedenke, so bin ich vorher Rechenschaft schuldig über meinen Begriff vom Willen.

Es ist zwar alles, was zu dieser Erörterung gehört, schon unter anderen Namen vorgetragen, dennoch ist es auch darum nöthig, ausdrücklich unter dieser Benennung von der Sache zu reden, um meine Darstellung mit der bisher gewöhnlichen in Verbindung zu bringen.

Ein Wollen ist ein absolut freies Uebergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewusstseyn desselben. Diese Handlung ist oben zur Genüge beschrieben. — Man kann das objective, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich, und das subjective, das in diesem Uebergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung von einander scheiden; im Wollen ist es vereinigt. Der Trieb, das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille. Bei dem ersten ist ein Hang da und Neigung, bei dem letzteren auch Bewusstseyn des Objects der Neigung; aber keine Bestimmtheit des thätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, dass sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fuss dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

Sieht man auf das *Vermögen* jenes Uebergehens mit Bewusstseyn überhaupt, — und ein solches *Vermögen* zur Aeusserung *hinzuzudenken*, ist man durch die Gesetze der theoretischen Vernunft genöthigt, — so erhält man den Begriff des *Willens* überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstracter Begriff, nichts wahrzunehmendes wirkliches, nicht etwa eine Thatsache, wie einige sich ausdrücken. Nimmt man ein wirkliches bemerkbares Uebergehen, so hat man ein *Wollen*. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heisst es *ein* Wille, wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen, und zwischen *einem* Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Aeusserung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nöthig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nöthig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.

Der Wille ist frei in materialer Bedeutung des Worts. Das

Ich, inwiefern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den mehreren möglichen eins wählt, und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. — Diesem widerspricht nicht, dass das Object durch den Naturtrieb gegeben seyn könne. Es ist durch ihn gegeben als Object des Sehnens, des Begehrens; aber keinesweges des *Willens*, des bestimmten Entschlusses, dasselbe zu realisiren. In dieser Rücksicht giebt es absolut der Wille sich selbst. Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. — Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, wie wir schon oben gesehen haben, denn auch dieses setzt eine Reflexion voraus. Nur wird in dieser Reflexion das Ich seiner selbst, als eines reflectirenden, sich nicht bewusst; mithin muss es selbst annehmen, dass das in ihm vorhandene Sehnen Naturproduct sey; obwohl Beobachter ausser ihm, und wir selbst vom transscendentalen Gesichtspuncte aus, das Gegentheil finden.

Geht der Wille von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit — und dass dies die Bedingung des Bewusstseyns der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sey, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, *dass ein Wille sey*, und dass er so bestimmt sey, wie wir ihn beschreiben — ist dies, sage ich, so, so ist der Wille stets ein Vermögen zu wählen, wie ihn Reinhold sehr richtig beschreibt. Es ist kein Wille ohne *Willkür*. Willkür nemlich nennt man den Willen, wenn man auf das soeben angegebene Merkmal sieht, dass er nothwendig unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

(Einige Philosophen haben in der Behauptung, dass es der Freiheit gleich möglich sey, die entgegengesetzten Entschliessungen A oder — A zu ergreifen, einen Widerspruch gefunden; und andere Philosophen haben Mühe gehabt, den Cirkel, den man für einen Beweis dieses Widerspruchs ausgab, zu entblössen. Wir wollen doch einmal untersuchen, was die ersteren voraussetzen, ohne dass die letzteren es merken.

Setzen wir eine Naturkraft = X. Da sie Naturkraft ist, wirkt sie nothwendig mechanisch, d. i. sie bringt immer alles hervor, was sie vermöge ihrer Natur unter diesen Bedingungen hervorbringen kann. Die Aeusserung einer solchen Kraft ist, wenn sie = A ist, nothwendig = A, und es wäre widersprechend, statt jenes irgend ein — A anzunehmen.

Ist denn nun dieses Gesetz auf den Willen anwendbar? — Zuvörderst, worauf es vorzüglich ankommt, und was ich oben nicht ohne Grund eingeschärft habe: wo der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende. *Es ist durch sie weder A noch — A, es ist durch sie gar nichts möglich;* denn ihr letztes Product ist ein Trieb, und ein solcher hat keine Causalität. Also nicht einer Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und — A gleich möglich. Dann — wenn behauptet wird, dass der Wille frei sey, so wird behauptet, dass er erstes anfangendes Glied einer Reihe sey, also durch kein anderes bestimmt werde, mithin die Natur sein Bestimmungsgrund nicht seyn könne, wie ich dasselbe aus der Natur selbst erwiesen: also dass die Willensbestimmung keinen Grund ausser ihr selbst habe. Ferner wird behauptet, dass der Wille nicht wie eine mechanische Kraft alles wirke, was er könne, sondern in einem Vermögen bestehe, sich selbst durch sich selbst auf eine bestimmte Wirkung zu *beschränken;* dass also, wenn die ganze Sphäre wäre A — A, es in seiner Macht steht, sich zu dem ersten Theile oder zu dem letzteren zu bestimmen, ohne allen ausser ihm liegenden Grund. Auf diese Voraussetzung müssen die Gegner sich einlassen. Statt dessen setzen sie voraus, was man ihnen ja eben abläugnet, dass der Wille in der Reihe der Naturkräfte liege, und nichts sey, denn selbst eine Naturkraft; und unter dieser Voraussetzung ist ihre Folgerung richtig. Sie beweisen sonach, dass der Wille nicht frei sey, aus der Voraussetzung, dass er es nicht sey; und wenn sie richtig reden wollten, so sollten sie nicht sagen, die Behauptung, dass der Wille frei sey, widerspreche sich selbst, sondern nur, sie widerspreche *ihrer* Behauptung, dass er nicht frei sey: was man ihnen denn allerdings ohne Widerrede zugestehen muss.

Der wahre Widerspruch liegt höher, als sie selbst glauben. Es widerspicht ihrem gesammten individuellen Denkvermögen, sich eine andere Reihe, als die eines Naturmechanismus zu denken; sie haben zu den höheren Aeusserungen der Denkkraft sich noch gar nicht emporgehoben, daher ihre absolute Voraussetzung, über welche sie selbst für ihre Person allerdings nicht hinauskönnen. Alles geht mechanisch zu: ist ihr absoluter Grundsatz; weil in ihrem klaren Bewusstseyn allerdings nichts anderes, als bloss mechanisches vorkommt. — So ist es mit allem Fatalismus beschaffen. Auch wenn man den Grund unserer moralischen Entschliessungen in die intelligible Welt versetzt, wird es nicht anders. Der Grund unserer Willensbestimmung soll sodann in etwas liegen, das nicht sinnlich ist, das aber übrigens uns ebenso, wie physische Gewalt, bestimmt; dessen *bewirktes* unser Willensentschluss ist. Aber wie ist denn so etwas von der Sinnenwelt unterschieden? Nach Kant ist die Sinnenwelt diejenige, auf welche die Kategorien anwendbar sind, hier aber wird ja doch die Kategorie der Causalität angewendet auf etwas intelligibles; dasselbe hört sonach auf, ein Glied der intelligiblen Welt zu seyn, und fällt in das Gebiet der Sinnlichkeit herab.)

Nun wird diese als nothwendig zuzugestehende Wahl des Willens weiter so bestimmt, dass sie sey eine Wahl zwischen der Befriedigung des eigennützigen Triebes (des Naturtriebes) und des uneigennützigen (des sittlichen Triebes). Prüfen wir jetzt diese weitere Bestimmung. Die Freiheit ist nicht bloss material, sondern auch formal; nach einer oben aus ihrem Grunde abgeleiteten Unterscheidung. Ich kann — zwar nicht ursprünglich, woraus oben argumentirt worden ist, aber wohl nachdem das Selbstbewusstseyn entwickelt und Erfahrungen schon gemacht sind, — der letzteren so gut mir bewusst werden, als der ersteren. Werde ich mir bloss der formalen Freiheit bewusst, so erhalte ich, als Intelligenz, dadurch zuvörderst das Vermögen, die Befriedigung der Natur aufzuschieben; und da während dieses Aufschubs der Naturtrieb fortfahren wird, sich zu äussern, und auf eine mannigfaltige Weise sich zu äussern, erhalte ich zugleich *das* Vermögen, auf den Naturtrieb in den verschiedenen Ansichten, unter denen er jetzt sich mir darbietet, zu reflectiren, und *unter den mehreren möglichen Befriedigungen desselben zu wählen*. Ich wähle die Befriedigung des Einen Bedürfnisses. Ich wähle mit völliger Willensfreiheit, denn ich wähle mit dem Bewusstseyn der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genuss keinesweges der Sittlichkeit, ich opfere ihn nur einem anderen Genusse auf.

Aber, dürfte man sagen, du giebst denn doch dem stärkeren in dir vorhandenen Triebe nach. Wenn das auch allgemein wahr wäre, so antworte ich: dieser Trieb würde nicht seyn, nicht zum Bewusstseyn gekommen seyn, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschluss aufgeschoben, und auf das Ganze meines Triebes mit Freiheit reflectirt hätte. Sonach habe ich auch unter dieser Voraussetzung das Object meines Willens durch Selbstbestimmung bedingt, und mein Wille bleibt auch *materialiter* frei. — Wenn es allgemein wahr wäre, habe ich gesagt: aber es ist nicht allgemein wahr. Wenn erst eine gewisse Summe der Erfahrung vorhanden ist, kann ich durch die Einbildungskraft gar wohl einen Genuss mir vorstellen, welchen gegenwärtig meine Natur nicht im mindesten fordert; und diesem Genusse alle Befriedigung der gegenwärtig in der That vorhandenen Triebe nachsetzen. Ehemals muss wohl ein Antrieb dieser Art in mir gewesen seyn, weil ich einen wirklichen Genuss gehabt habe, den ich gegenwärtig durch die Einbildungskraft nur reproducire. Dann ist mir die blosse Einbildung Antrieb, deren Object doch wohl Producte der Freiheit sind; und ich gebe mir sodann in dem ausgedehntesten Sinne des Worts, das Object meines Willens selbst. Ich opfere dann ebensowenig der Tugend, sondern einem nur eingebildeten Genusse einen anderen wirklichen Genuss auf. (Dies ist die gewöhnliche Lage der bloss *policirten* Menschen, d. i. der Menschen auf dem Wege zur Cultur. Z. B. der abgenutzte Wollüstling, der Geizige, der Eitle rennt nach einem blossen eingebildeten Genusse, und giebt dagegen den wahren auf.)

Nur auf diese Weise ist auch Klugheit möglich, welche nichts anderes ist, als eine verständige Wahl zwischen mehreren Befriedigungen des Naturtriebes. Nach jenem Begriffe vom Willen, in der grössten Ausdehnung angewandt, würde diese gar nicht, sondern nur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit möglich seyn

---

§. 15.

Systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.

I.

Wie wir gesehen haben, lautet das formale Gesetz der Sitten so: handle schlechthin gemäss deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht. Man kann sehen auf die Form dieses Gesetzes und auf seine Materie, oder, welches hier deutlicher seyn möchte, auf die Bedingung und das Bedingte. In Absicht des ersteren liegt, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies darin: suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sey; in Absicht des letzteren: was du nun mit Ueberzeugung für Pflicht halten kannst, das thue, und thue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sey Pflicht.

II.

Wenn denn nun aber meine Ueberzeugung irrig ist, — könnte jemand sagen, so habe ich meine Pflicht nicht gethan, sondern gethan, was gegen die Pflicht läuft. Inwiefern kann ich denn nun dabei ruhig seyn? Offenbar nur insofern, inwiefern ich es auch nicht einmal für möglich halte, dass meine Ueberzeugung irrig seyn könnte; noch für möglich, dass ich sie jemals in einer unendlichen Existenz für irrig halten sollte.

Ich halte sonach an meine Handlung nicht nur den Begriff von meiner gegenwärtigen Ueberzeugung, sondern ich halte wieder diese Ueberzeugung an den Begriff von meiner ganzen möglichen Ueberzeugung; an das ganze System derselben, inwiefern ich es mir im gegenwärtigen Augenblicke vorstellen kann. Eine solche Vergleichung und Prüfung ist *Pflicht*: denn ich *soll* mich überzeugen. Ist es mir nicht gleichgültig, ob ich pflichtmässig handle oder nicht, sondern ist mir dies die höchste Angelegenheit meines Lebens, so kann es mir auch nicht gleichgültig seyn, ob meine Ueberzeugung wahr seyn möge oder irrig. — Also für die Richtigkeit meiner Ueberzeugung in einem besonderen Falle bürgt mir ihre Zusammenstimmung mit aller denkbaren Ueberzeugung; und die Untersuchung, ob diese Zusammenstimmung vorhanden sey oder nicht, ist selbst Pflicht.

III.

Aber das ganze System meiner Ueberzeugung selbst kann mir auf keine andere Weise gegeben werden, als durch meine gegenwärtige Ueberzeugung von derselben. Wie ich in der Beurtheilung des einzelnen Falles irren kann, ebenso kann ich ja auch in der Beurtheilung meiner Beurtheilung überhaupt, in der Ueberzeugung von meiner ganzen Ueberzeugung irren.

Demnach bleibt meine Moralität, mithin meine absolute Selbstständigkeit und Gewissensruhe, immerfort abhängig von einem Zufalle. Ich muss, falls ich dies alles bedenke, — und es ist Pflicht, dasselbe zu bedenken, — entweder auf gut Glück handeln, welches gegen das Gewissen läuft, oder ich darf gar nicht handeln, sondern muss mein ganzes Leben unentschieden und in einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Für und Wider zubringen: wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Ueberzeugung über Pflicht giebt.

(Eine wichtige, und soviel mir bekannt ist, noch nirgends sattsam überlegte Bemerkung, durch deren Erörterung wir einen festen Zusammenhang in unsere Theorie bringen, und einen leichteren Uebergang von den formalen Bedingungen der Moralität zu den materialen derselben erhalten werden.)

IV.

Soll überhaupt pflichtmässiges Verhalten möglich seyn, so muss es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung über die Pflicht geben. Also es muss eine gewisse Ueberzeugung absolut richtig seyn, bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen. — Man bemerke zuvörderst die Weise, wie hier gefolgert wird. Soll überhaupt pflichtmässiges Verhalten möglich seyn, so muss es ein solches Kriterium geben; nun ist, zufolge des Sittengesetzes, ein solches Verhalten schlechthin möglich, mithin giebt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandenseyn und der nothwendigen Causalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntnissvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein *Primat* des ersteren vor der letzteren, wie Kant es ausdrückt. Ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten.

Damit dieser Satz nicht gröblich gemisdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fordert allerdings eine gewisse bestimmte Ueberzeugung = A, und autorisirt sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnissvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Ueberzeugung nicht durch sich selbst aufstellen, sondern es erwartet, dass sie durch das Erkenntnissvermögen, durch die reflectirende Urtheilskraft gefunden und bestimmt sey; und dann erst autorisirt es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen-zu bleiben. Die entgegengesetzte Behauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müssten. Eine solche Behauptung ist theils für sich selbst völlig widersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische Vermögen kein theoretisches ist; theils würde sie Betrügereien und der Unterdrückung und Unterjochung der Gewissen von aller Art Thor und Thür öffnen. Die theoretischen

Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stossen, was gebilligt werden kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im praktischen, welches das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist. Die gegenwärtige Behauptung ist, nur in ihrer weiteren Bestimmung, die schon oben vorgekommene: das Sittengesetz ist lediglich formal, und muss seine Materie anderwärtsher erhalten. Aber *dass* etwas seine Materie ist, davon kann der Grund nur in ihm selbst liegen.

Es entsteht nur dabei die weit schwierigere Frage: wie äussert sich, und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretischen Urtheils über die Pflicht durch das Sittengesetz? — Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, hat einen bestimmten *Anfangspunct* seines Gebiets: die bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, indem es zuerst sich selbst findet; es hat ein bestimmtes, wiewohl nie zu erreichendes *Ziel:* absolute Befreiung von aller Beschränkung; und einen völlig bestimmten *Weg*, durch den es uns führt: die Ordnung der Natur. Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas bestimmtes pflichtmässig, und man kann sagen, dies fordere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X.

Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches, wie soeben erinnert worden. Es selbst kann sonach dieses X nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflectirende — Urtheilskraft zu suchen. Da aber ein Trieb da ist, überhaupt zu handeln, und zwar das bestimmte X durch die Handlung zu realisiren, so bestimmt dieser Trieb die Urtheilskraft, — nicht *materialiter*, dass er ihr etwas gebe, welches er nicht vermag; aber doch *formaliter*, dass sie etwas suche. Der sittliche Trieb äussert sich sonach hier als Trieb nach einer bestimmten Erkenntniss. Setzet, die Urtheilskraft finde X, welches von gutem Glücke abzuhängen scheint, so fällt der Trieb nach der Erkenntniss und die Erkenntniss zusammen; das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie, und es entsteht, wie immer in diesem Falle, laut obigen Beweises ein Gefühl.

Es fragt sich nur, was dies für ein Gefühl seyn werde, und welches sein unterscheidender Charakter sey von anderen Gefühlen? Alle ästhetischen Gefühle sind dem hier zu beschreibenden Gefühle darin gleich, dass sie entstehen aus Befriedigung eines Triebes nach einer bestimmten Vorstellung; darin aber sind sie ihm entgegengesetzt, dass der ihnen zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut *fordert*, sondern sie nur als eine Gunst der Natur *erwartet*. Der Trieb nach Erkenntniss aber, von welchem hier die Rede ist, ist der absolut fordernde sittliche Trieb. Es kann daher hier nicht, wie dort, entstehen eine *Lust*, die unverhofft uns überraschte; sondern lediglich eine *kalte Billigung* dessen, was zu erwarten war, und schlechthin sich finden musste, wenn die Vernunft sich nicht selbst aufgeben sollte. In Handlungen nennt man das so gebilligte *recht*, in Erkenntnissen *wahr*.

Es gäbe sonach ein *Gefühl* der Wahrheit und Gewissheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht. Wir beschreiben dieses wichtige Gefühl noch näher. — So lange die Urtheilskraft noch im Suchen ist, schwebt das freie Einbildungsvermögen zwischen entgegengesetzten, und es ist, weil das Suchen zufolge eines Triebes angestellt wird, und dieser noch nicht befriedigt ist, vorhanden ein Gefühl des Zweifels, welcher, da die Sache über alles wichtig, mit Besorglichkeit verknüpft ist. (Ich weiss z. B. dass ich *zweifle*. Woher weiss ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objectiven Beschaffenheit des gefällten Urtheils. Der Zweifel ist etwas subjectives; er lässt sich nur fühlen, ebenso wie sein Gegentheil, die Gewissheit.) Sobald die Urtheilskraft das geforderte findet, entdeckt sich, dass es das geforderte sey, durch das Gefühl der Zusammenstimmung. Die Einbildungskraft ist nunmehr gebunden und gezwungen, wie bei aller Realität; ich kann nicht anders, als die Sache so ansehen, es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden. Dies giebt in der Erkenntniss *unmittelbare Gewissheit*, womit *Ruhe und Befriedigung* verknüpft ist.

(Kant sagt, Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft 4. Stck. 2r. Thl. §. 4., vortrefflich: das Bewusstseyn, dass eine Handlung, die ich unternehmen wolle, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Aber ist denn ein solches Bewusstseyn möglich, und woran erkenne ich denn dasselbe? Kant scheint dies auf dem Gefühle eines jeden beruhen zu lassen, auf welchem es denn auch allerdings beruhen muss; jedoch hat die transscendentale Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühles der Gewissheit zu begründen; und dies ist von uns soeben geschehen. Jedoch führt Kant ein Beispiel an, welches seine Gedanken darüber erläutert, und auch zur Erläuterung des hier von uns vorgetragenen trefflich passt. — Ein Ketzerrichter, der einen ihm so erscheinenden Ketzer zu Tode verurtheile, könne nie ganz gewiss seyn, dass er daran nicht vielleicht unrecht thue. Wenn er etwa sich selbst fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern; so werde hierbei wohl der kühnste Glaubenslehrer zittern. Oder wie er an einem anderen Orte sagt, wer da auftrete, und behaupte: wer dies alles, was ich euch da sage, nicht glaubt, der ist ewig verdammt; der müsse doch wohl hinzuzusetzen sich getrauen: wenn es aber nicht wahr ist, so will ich selbst ewig verdammt seyn: aber es sey zu hoffen, dass wohl die meisten Bedenken tragen würden, es auf diese Gefahr hin zu wagen; und daraus könnten sie ersehen, dass sie selbst doch nicht so fest von einem Glauben überzeugt seyen, den sie anderen aufdringen wollen. Wir könnten nach dieser Analogie sagen: wer seiner Sache ganz gewiss sey, der müsse auf diese Gewissheit selbst die ewige Verdammniss wagen, und wenn er dies nicht möge, verrathe er dadurch seine Ungewissheit.

Wenn nun aber weiter gefragt würde, was das heissen möge, ewig verdammt seyn wollen, so wird man daraus wohl keinen anderen vernünftigen Sinn herausbringen können, als den: *seine Besserung auf alle Ewigkeit aufgeben*. — Dies ist das grösste Uebel und ein Uebel, das gar kein Mensch sich im Ernste denken kann, dessen ernsthafter Gedanke jeden vernichten würde. Bei den muthwilligsten Sündern gegen ihr eigenes Gewissen liegt immer im Hintergrunde die Vertröstung, dass sie nur noch für diesmal oder nur noch so und so lange so fortfahren, zu ihrer Zeit aber sich bessern wollen. Man kann also versichert seyn, dass man mit seinem Gewissen nicht im reinen ist, so lange man sich entweder bestimmt vornimmt, oder es wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern. Wer seiner Sachen gewiss ist, der wagt es darauf, dass er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern *könne*, dass seine Freiheit über diesen Punct ganz verloren gehe, dass er in diesem Entschlusse auf immer bestätigt werde. Dieses ist das einzige sichere Kriterium der wahren Ueberzeugung.

Der Beweis davon ist folgender: Eine solche Ueberzeugung versetzt in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich. Aber dasselbe ist über alle Zeit und alle Veränderung in der Zeit erhaben; darum erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über allen Zeitwechsel, und setzt sich als absolut unveränderlich. Daher die Unerschütterlichkeit der festen Ueberzeugung.)

Dies Resultat des gesagten ist: ob ich zweifle oder gewiss bin, habe ich nicht durch Argumentation, — deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins unendliche; — sondern durch *unmittelbares* Gefühl. Nur auf diese Art lässt sich subjective Gewissheit, als Zustand des Gemüths, erklären. Das Gefühl der Gewissheit aber ist stets eine unmittelbare Uebereinstimmung unseres Bewusstseyns mit unserem ursprünglichen Ich; wie es in einer Philosophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kommen konnte. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Seyn und alles mögliche Seyn und alle mögliche Wahrheit.

Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewissheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches. — Das theoretische Erkenntnissvermögen kann sich nicht selbst kritisiren und bestätigen — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntniss unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntniss gilt; indem es auch in der That keine Erkenntniss giebt, die nicht wenigstens mittelbar auf unsere Pflichten sich bezöge.

V.

Das Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung ist, wie wir gesehen haben, ein inneres. Ein äusseres, objectives, giebt es nicht, noch kann es ein solches geben, da ja das Ich gerade hier, wo es als moralisch betrachtet wird, ganz selbstständig und von allem, was ausser ihm liegt, unabhängig seyn soll. Dies verhindert nicht anzugeben, von welcher Art überhaupt die durch dieses Kriterium gebilligten Ueberzeugungen seyn werden; und dies ist das letzte, was wir hier zu thun haben.

Nur zufolge des praktischen Triebes sind überhaupt für uns Objecte da: — ein sehr bekannter und mehrmals zur Genüge erwiesener Satz. Wir sehen hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Object. Nun kann ich offenbar das Object nicht setzen und charakterisiren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisiren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Object ist gar nichts anderes und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten Trieb beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dinges, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze. Nun kann ich aber auch auf die Freiheit reflectiren. Dann wird jene Begrenzung durch das Object etwas, das regelmässig und in einer gewissen Ordnung erweitert werden kann; und durch eine solche Erweiterung meiner Grenzen würde auch das Object verändert werden. Ich setze etwa diese Modificabilität, und bestimme in diesem Falle *seine Zweckmässigkeit*, *seine*

Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken, die man sich etwa mit demselben vorsetzen möchte.

Es werde hierbei bemerkt zuvörderst: die Bestimmung der Zweckmässigkeit ist gar keine andere, als die der inneren, ruhenden Beschaffenheiten eines Dinges, und kann keine andere seyn; sie ist nur aus einem anderen Gesichtspuncte unternommen. Im einen, wie im anderen Falle wird das Object bestimmt vermittelst des Triebes, den es beschränken soll; im ersten Falle wird nur nicht auf die mögliche Befreiung, im zweiten wird darauf gesehen. Dort ruht der Trieb, hier wird er in Bewegung gesetzt. — Dann lasse man nicht ausser Acht, dass ich den Begriff der Zweckmässigkeit aus der Beziehung eines Objects auf die Freiheit überhaupt, nicht gerade auf die meinige, abgeleitet habe. Es kann etwas als zweckmässig gedacht werden, ohne dass eben dabei deutlich gedacht werde: ich oder ein anderes freies Wesen könne diese möglichen Zwecke in ihm ausführen. Dunkel liegt das letztere freilich aller Annahme der Zweckmässigkeit zu Grunde.

Nun werde ich etwa meines Triebes — ich rede hier vom Triebe überhaupt — nur *zum Theil* mir bewusst. Dann habe ich die Zweckmässigkeit des Dinges nur zum Theil aufgefasst; ich erkenne nicht den eigentlichen Zweck desselben, sondern nur etwa einen willkürlichen, für welchen man es unter anderen auch brauchen kann. Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefasst habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständige Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, nothwendig Erkenntnisse des Endzweckes der Objecte; eine Ueberzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dinges enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln. Wir haben hierdurch den leichtesten Weg gefunden, das Materiale des Sittengesetzes wissenschaftlich aufzustellen.

Noch habe ich darauf aufmerksam zu machen, dass wir soeben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntniss, eine vollständige Synthesis aufgestellt haben. Nemlich sittlicher Trieb und theoretisches Wissen stehen in Wechselwirkung; und alle Moralität ist durch diese Wechselwirkung beider bedingt. Der sittliche Trieb, inwiefern er im Bewusstseyn vorkommt, fordert einen ihm freilich unzugänglichen, bestimmten Begriff = X und bestimmt insofern *formaliter* das Erkenntnissvermögen, d. i. er treibt die reflectirende Urtheilskraft an, jenen Begriff zu suchen. Das Erkenntnissvermögen ist aber auch *materialiter* in Absicht des Begriffes X durch den sittlichen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird, bestimmt; denn X entsteht durch die vollendete Bestimmung des Objectes, vermittelst des ganzen ursprünglichen Triebes, wie wir soeben gesehen haben. Alle Erkenntniss sonach, objectiv als System betrachtet, ist im voraus durchgängig bestimmt, und durch den sittlichen Trieb bestimmt. (Also zuvörderst,„das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Materie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntniss absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts ausser ihm bestimmt. Was wir sonst zufolge des Satzes der Ichheit behaupten, erhalten wir hier bestimmter wieder, und zwar durch eine genetische Deduction. Dann — dasjenige im Ich, wodurch seine ganze Erkenntniss bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja seyn musste, da dies das höchste in ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntniss ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich," welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt.)

Umgekehrt wirkt die Erkenntniss auf den sittlichen Trieb im Bewusstseyn; indem sie ihm sein Object giebt. — Der sittliche Trieb geht sonach vermittelst der Erkenntniss in sich zurück; und die angezeigte Wechselwirkung ist eigentlich eine Wechselwirkung des sittlichen Triebes mit sich selbst. Im Gefühle der Gewissheit äussert sich das Zusammentreffen alles desjenigen, was das vernünftige Wesen constituirt, in der beschriebenen Wechselwirkung; wie wir oben weitläufiger dargethan haben.

Dass wir alles zusammenfassen. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, oder ihre vorzugsweise sogenannte Moralität besteht darin, dass man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fordert, entschliesse. Das Gewissen aber ist *das unmittelbare Bewusstseyn unserer bestimmten Pflicht*. Dies ist nicht anders zu verstehen, als so, wie es abgeleitet worden. Nemlich das Bewusstseyn eines bestimmten, als eines solchen, ist nie unmittelbar, sondern wird erst durch einen Denkact gefunden (materiell ist das Bewusstseyn unserer Pflicht nicht unmittelbar). Aber das Bewusstseyn, *dass* dieses bestimmte Pflicht sey, ist, wenn das bestimmte erst gegeben, unmittelbares Bewusstseyn. Das Bewusstseyn der Pflicht ist formaliter unmittelbar. Jenes formale des Bewusstseyns ist ein blosses Gefühl.

(Kant sagt am angeführten Orte: das Gewissen ist ein Bewusstseyn, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch! Es liegt in ihm zweierlei: zuvörderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewusstseyn zu erwerben, nach obigem Beweise. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sey; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Constitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben. Dann — das Bewusstseyn in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewusstseyn der Pflicht. Die Materie des Bewusstseyns ist Pflicht, darum, weil es Materie *dieser Art* des Bewusstseyns ist. Nemlich das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlsvermögen, giebt nicht das Materiale her, dieses wird allein durch die Urtheilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urtheilskraft; aber die Evidenz giebt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewusstseyn der Pflicht statt.)

Corollaria.

1) Es ist durch die soeben gegebene Deduction auf immer aufgehoben und vernichtet die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Ausflucht *eines irrenden Gewissens*. Das Ge-

wissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewusstseyn unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstseyn hinausgeht; das nach keinem anderen Bewusstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heisst, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. Alle materialen Moralsysteme, d. h. die noch einen Zweck der Pflicht ausser der Pflicht selbst suchen, gehen darüber hinaus, und sind in den Grundirrthum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, ausser dem Ich aufsucht. Dergleichen Moralsysteme sind nur durch eine Inconsequenz möglich; denn für den consequenten Dogmatismus giebt es keine Moral, sondern nur ein System von Naturgesetzen. — Ferner, auch die Urtheilskraft kann nicht irren, darüber, ob das Gewissen gesprochen habe oder nicht. Ehe sie hierüber ganz gewiss ist, was nöthigt denn den Menschen zum Handeln? *Durch* ihn erfolgt keine Handlung, ohne dass er sich selbst dazu bestimme. Handelt er sonach, ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu seyn, so handelt er gewissenlos; seine Schuld ist klar, und er kann sie auf nichts ausser sich bringen. Es giebt für keine Sünde eine Entschuldigung, sie *ist* Sünde, und bleibt es.

Ich halte für nöthig, diesen Punct so sehr als möglich einzuschärfen, wegen seiner Wichtigkeit für Moralität sowohl, als für die Wissenschaft derselben. Wer das Gegentheil sagt, der mag einen Grund dazu wohl in seinem eignen Herzen — nur da kann der Fehler liegen, keinesweges im Verstande — finden; aber es ist zu bewundern, dass er sich getraut, es vor sich selbst, und vor anderen laut zu gestehen.

2) Damit das Wort *Gefühl* nicht zu gefährlichen Misverständnissen Anlass gebe, schärfe ich noch dies ein: Ein theoretischer Satz wird nicht gefühlt, und kann nicht gefühlt werden; aber die mit dem nach theoretischen Gesetzen zu Stande gebrachten Denken desselben sich vereinigende Gewissheit und

sichere Ueberzeugung wird gefühlt. Man soll nicht etwa beim blossen Denken schon darauf bedacht seyn, dass doch auch das Gewissen dabei bestehen möge: dies giebt ein inconsequentes Denken, welchem das Ziel, bei dem es ankommen soll, schon vorgezeichnet ist. Das Denken gehe seinen eigenen Weg, unabhängig vom Gewissen, streng fort. Die entgegengesetzte Gesinnung ist *Feigheit*. Man muss dann wahrhaftig wenig Vertrauen in sein Gewissen setzen. — Die vorgeblichen objectiven Belehrungen durch das Gefühl sind regellose Producte der Einbildungskraft, die die Prüfung der theoretischen Vernunft nicht aushalten; und das Gefühl, das sich mit ihnen vereinigt, ist das Gefühl der freien Selbstthätigkeit unserer Einbildungskraft. Es ist Gefühl unserer selbst, aber nicht in unserer ursprünglichen Ganzheit, sondern nur eines Theiles unserer selbst. Ein auf diese Weise zu Stande gebrachter Satz ist daran zu erkennen, dass er gegen die Denkgesetze läuft, welches bei keiner durch das Gewissen bestätigten Ueberzeugung seyn kann; das Gefühl, wovon er begleitet ist, daran, dass es ihm zwar nicht an Stärke, Erhabenheit, Innigkeit, aber wohl an *Sicherheit* fehlt. Kein Schwärmer würde es auf die Gefahr hin, dass er in seiner Ueberzeugung auf alle Ewigkeit bestätigt und es ihm unmöglich gemacht würde, sich je zu ändern — keiner würde es auf diese Gefahr hin wagen, nach seinem Gefühle zu handeln.

3) Das Gefühl der Gewissheit entsteht aus dem Zusammentreffen eines Actes der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe; es ist sonach ausschliessende Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühles, dass von dem Subjecte selbst wirklich geurtheilt werde. Also findet Gewissheit und Ueberzeugung von fremden Urtheilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autorität leiten lassen. Es wäre ein klarer offenbarer Widerspruch — Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch thue.

Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos; denn er ist ungewiss, laut des soeben geführten Beweises. Ein sehr wichtiger Satz, dessen Aufstellung in aller seiner Strenge höchlich Noth thut.

Man kann allerdings die Forschung der Menschen leiten; man kann ihnen die Prämissen der anzustellenden Beurtheilung hingeben, die sie etwa vorläufig auf Autorität annehmen. Dies ist mehr oder minder die Geschichte aller Menschen; diese erhalten durch die Erziehung dasjenige, worüber das Menschengeschlecht bis zu ihrem Zeitalter sich vereinigt hat, und was nunmehr allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als die Prämissen für ihre eigenen Urtheile, die sie grösstentheils ohne weitere Prüfung annehmen. Nur der wahre Philosoph nimmt nichts an ohne Prüfung, und sein Nachdenken geht aus von dem absolutesten Zweifeln an allem.

Ehe es nun aber zum Handeln kommt, ist jederman durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus *selbst zu urtheilen;* die letzten Folgerungen, die unmittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Bestätigt nun sein Gewissen, was aus jenen Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die *praktische Gültigkeit* der Prämissen: — wenn auch nicht etwa ihre theoretische; denn der moralische Zusatz in ihnen, welcher allein im Resultate sich zeigt, und durch das Gewissen gebilligt wird, kann richtig seyn, ohnerachtet das theoretische ganz falsch ist. Misbilligt sein Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet, und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. Woraus für das Praktische gar nichts folgt, ist ein Adiaphoron, das man ruhig an seinen Ort gestellt lassen kann. Zwar ist für die Menschheit überhaupt keine Erkenntniss gleichgültig; was da nur wahr, und wovon Ueberzeugung möglich seyn soll, muss sich nothwendig auf das Praktische beziehen; aber für einzelne Menschen in ihren beschränkten Lagen kann ein grosser Theil der Theorie ihr ganzes Leben hindurch gleichgültig bleiben.

Der Mensch muss um des Gewissens willen selbst urtheilen, das Urtheil an sein eigenes Gefühl halten, ausserdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es giebt sonach schlechterdings keinen äusseren Grund und kein äusseres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes. Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, dass er durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde, und nur aus dem Grunde, *weil* er dadurch bestätigt wird; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigene Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eigenen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlos, diese Prüfung zu unterlassen. Gegen diesen kategorischen und ohne Ausnahme gültigen Ausspruch der Vernunft lässt sich schlechterdings nichts vorbringen; und alle Ausflüchte und Ausnahmen und Modificationen desselben sind geradezu abzuweisen. Es ist nicht verstattet, zu sagen: dies und dies habe ich wahr befunden, mithin wird etwas anderes, das etwa an dem gleichen Orte vorkommt, auch wahr seyn. Das erste und zweite ist wahr, weil es für wahr befunden ist, nicht weil es an diesem Orte vorkommt; und es ist gewissenlose Unbesorgtheit auf die Gefahr hin, dass das dritte doch falsch seyn könnte, es mit demselben zu wagen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.

§. 16.

Ueber die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen.

Diese Untersuchung ist theils an sich nicht ohne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantworten hat, die gewöhnlich ganz unrichtig eingeleitet und beantwortet werden: theils kann sie vermittelst der Entgegensetzung über das im vorigen §. gesagte vieles Licht verbreiten.

I.

Was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist nothwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Individarum, ausserdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkürlich aus fremdartigen Stücken zusammengesetzt, sondern es ist ein Ganzes; und hebt man einen nothwendigen Bestandtheil desselben auf, so hebt man alles auf. — Hier ist die Rede vom Vernunftwesen ursprünglich betrachtet. Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden. Das Zeitwesen ist das Subject des Bewusstseyns, es ist etwas in demselben, bloss inwiefern es durch einen freien Act seiner eigenen Selbstthätigkeit mit Bewusstseyn gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, dass dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns constituirende, da sie insgesammt begrenzt sind, fallen müssen in eine successive Zeitreihe; dass es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewusstseyn erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit beschreiben, heisst die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, dass alles erscheint, als *zufällig* erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keinesweges aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

Irgend eines etwas muss sich der Mensch deutlich bewusst werden, wenn er überhaupt Bewusstseyn haben, und wirklich ein Vernunftwesen seyn soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturantriebes bewusst, aus Gründen, die schon oben angegeben worden; und handelt nach seiner Anforderung, mit Freiheit zwar, in formaler Bedeutung des Wortes, aber ohne Bewusstseyn dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz ausser ihm, für sich selbst aber, wenn er nur für sich selbst etwas seyn könnte, auf diesem Standpuncte lediglich Thier

Es ist zu erwarten, dass er über sich selbst in diesem Zustande reflectiren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst, und tritt auf eine höhere Stufe. — Es erfolgt diese Reflexion nicht nach einem Gesetze, darum kündigten wir sie bloss als etwas zu erwartendes an; sondern durch absolute Freiheit. Sie erfolgt, weil sie erfolgt. Sie *soll* erfolgen, weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll, aber sie *muss* nicht erfolgen. (Die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung geben zu dieser Reflexion; aber sie zu verursachen, das vermag sie schlechterdings nicht.)

Durch diese Reflexion reisst sich, wie schon oben beschrieben worden, das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen zwischen *mehreren* Arten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.

Man denke ein wenig nach über diese Möglichkeit des Wählens. — Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen. Es muss sonach seiner Wahl ein Begriff über die Wahl, über das in ihr zu wählende, zu Grunde liegen. Es sey zu wählen zwischen A, B, C. Wenn es eins z. B. C wählt, kann es denn dasselbe ohne allen Grund, es versteht sich, ohne einen intelligibeln Grund im Begriffe, vorziehen? Schlechterdings nicht, denn dann geschähe die Wahl nicht durch Freiheit, sondern durch das blinde Ohngefähr. Die Freiheit handelt nach Begriffen. Es muss schlechthin in C etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, dass gerade X die Wahl entscheidet, und kein mögliches — X? Dies kann nirgends anders seinen Grund haben, als in einer allgemeinen Regel, die das vernünftige Wesen schon hat. Es muss ein Major des Vernunftschlusses seyn, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist (= X), muss allem übrigen vorgezogen werden, nun ist C von dieser Art: mithin u. s. f. Der Major enthält die Regel. Eine solche Regel ist es, was Kant höchst glücklich durch die Benennung einer *Maxime* bezeichnet. (In einem theoretischen Vernunftschlusse wäre es der Major; aber die Theorie ist nicht das Höchste für den Menschen, und jeder mögliche Major hat noch einen höheren Satz über sich. Das höchste für den empirischen Menschen, sein Maximum, ist die Regel für sein Handeln.)

Wir verweilen ein wenig bei diesem Begriffe der Maxime. Zuvörderst der Form nach ist gerade sie Maxime durch einen Act meiner eigenen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige nothwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentirt Kant. Dann — worauf ich vorzüglich bauen würde — ist es absolut widersprechend, dass dem Ich etwas von aussen gegeben werde. Was ihm von aussen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewusst seyn. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewusstseyns.

Sollte sich sonach eine böse Maxime finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären, und der letztere kann die Schuld derselben auf nichts ausser sich bringen. — Dann, das Princip ist nicht Maxime; und da es eigentlich kein Princip des Handelns giebt, ausser dem Sittengetze, das Sittengesetz ist nicht Maxime: denn es hängt nicht ab *von der Freiheit des empirischen Subjects*. Maxime wird etwas erst dadurch, dass ich, empirisches Subject, mit Freiheit es mir zur Regel meines Handelns mache.

Welches könnte nun auf dem Reflexionspuncte, auf welchem wir hier den Menschen verlassen haben, seine Maxime seyn? Da noch kein anderer Trieb im Bewusstseyn vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genuss ausgeht, und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine andere seyn, als folgende: was die der Intension und Extension nach grösste Lust verspricht, das muss man wählen; kurz, — die Maxime der eigenen Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl zufolge der sympathetischen Triebe auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden; aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe und die Lust, die aus derselben entsteht, sonach die eigene Glückseligkeit, letztes Ziel des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Thier.

Ich habe *bewiesen*, welches die Maxime auf dem gegenwärtigen Reflexionspuncte seyn müsse, ich nehme sonach an, dass dieselbe durch ein theoretisches Gesetz bestimmt werde, und nach diesem sich ableiten lasse. Aber kurz vorher habe ich gesagt, sie werde durch absolute Spontaneität des empirischen Subjects bestimmt. Wie können diese beiden Behauptungen neben einander bestehen? — Ich werfe diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beantwortung für unsere ganze gegenwärtige Untersuchung gilt. — *Wenn* der Mensch auf diesem Reflexionspuncte stehen bleibt, so ist es nicht anders möglich, als dass er diese Maxime habe. Er kann unter dieser Bedingung keine bessere haben. Aus dem vorausgesetzten Reflexionspuncte also lässt die Maxime sich theoretisch ableiten. Aber *dass* er auf diesem Reflexionspuncte stehen bleibt, ist gar nicht nothwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit; er *sollte* schlechthin sich auf einen höheren schwingen, und *könnte* es auch. Dass er es nicht thut, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fliesst, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspuncte das Individuum stehen werde, lässt also sich nicht vorher sagen; denn dieser folgt aus keinem theoretischen Gesetze. Es ist sonach ganz richtig, wenn man urtheilt: in dieser Lage, d. h. bei dieser Denkart und Charakter, konnte der Mensch schlechthin nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Es würde aber unrichtig seyn, wenn man hierbei mit seinem Urtheile stehen bleiben und behaupten wollte, er könne auch keinen anderen Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen anderen bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit.

Hier ist etwas unbegreifliches; und es kann nicht anders seyn, weil wir an der Grenze aller Begreiflichkeit, bei der Lehre von der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subject, stehen. Nemlich, so lange ich in dem höheren Reflexionspuncte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich thue. Dennoch bleibt es dabei, dass ich es absolut thun soll: nemlich ich soll es in Beziehung auf einen anderen Beurtheiler, der diesen Punct kennt, und in Beziehung auf mich selbst, wenn ich ihn einst kennen werde. Ich werde mich alsdann nicht mit dem Unvermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, dass ich es nicht schon längst gethan habe. — Ich soll es in Beziehung auf meinen ursprünglichen Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist.

Anders kann es auch gar nicht seyn; denn ein Act der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären lässt. Lediglich daher, dass man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punct kommen. *Begreifen* heisst, ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letzteren denken. Wo eine solche Vermittelung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Act der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit.

So sind auch alle die besonderen Reflexionen, die hier gefordert werden, absolute Anfangspuncte einer ganz neuen Reihe, von denen man nicht sagen kann, woher sie kommen, da sie überhaupt nicht irgend woher kommen. — Dadurch erhält schon vorläufig mehrere Klarheit, was Kant sagt: das radicale Böse im Menschen sey ihm angeboren, und habe dennoch seinen Grund in der Freiheit. Es lässt sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, dass der Mensch auf den niedrigen Reflexionspuncten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts giebt, das ihn höher *treibe;* und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. Insofern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist doch nicht nothwendig, dass er darauf stehen bleibe, da es auch nichts giebt, das ihn auf denselben *zurückhalte*. Es ist ihm ebenso möglich, sich sogleich auf den höchsten Punct zu versetzen; und wenn er es nicht gethan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewusst wird. Insofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit.

Die deducirte Maxime ist allerdings Gesetzlosigkeit, aber sie ist noch nicht Verdrehung des Gesetzes und Feindschaft gegen dasselbe. Es ist zu hoffen und zu erwarten, dass über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höheren Gesichtspunct sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Aeusserst erschwert wird dies, wenn diese untaugliche Maxime zum Princip herauf sophistisirt wird; wie es durch viele sogenannte Philosophen geschehen ist. Ich meine damit nicht die Vertheidiger des Glückseligkeits- und Vollkommenheits-Princips unter den Deutschen. Bei diesen war es mehr Misverständniss und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war grösstentheils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialistischen und atheistischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch thut nun einmal alles aus Eigennutz, und einen andern Bewegungsgrund giebt es in seiner Natur gar nicht: dies ist seine Bestimmung, er kann nicht anders seyn, und soll nicht anders seyn; und wer da besser seyn will, ist ein Thor und Schwärmer, der die Grenzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Räsonnement wird dem, der ihm Glauben zustellt, — die Sache natürlich angesehen — alles Streben nach etwas höherem verleidet und unmöglich gemacht.

Auch ohne eine solche falsche Philosophie wird diese Denkart sehr bestätigt durch die allgemeine Gewohnheit und durch die Erfahrung, die wohl in allen Zeitaltern dieselbe seyn möchte, dass bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurtheil entsteht, dass diejenigen, welche ihren äusseren Handlungen nach, die man allein beobachten kann, besser scheinen, im Grunde des Herzens wohl auch nicht anders, nur bei mehrerer Klugheit und Weltkenntniss, gesinnt seyn mögen. — Dann, welches eine gleichfalls nicht unwichtige Bemerkung ist, — es ist dem Menschen *natürlich*, d. h. ohne einen Act der Spontaneität bleibt es dabei, seine Maxime aus der allgemeinen oder ihm am gemeinsten scheinenden Praxis zu entlehnen, und was geschehen *soll*, aus dem zu beurtheilen, was *wirklich geschieht*. Der Grund davon ist der: wir werden durch Erziehung im weitesten Sinne, d. i. durch die Einwirkung der Gesellschaft überhaupt auf uns, erst für die Möglichkeit des Gebrauches unserer Freiheit gebildet. Bei der Bildung nun, die wir dadurch erhalten haben, hat es sein Bewenden, wenn wir uns nicht über sie emporheben. Wäre die Gesellschaft besser, so wären wir es auch; jedoch ohne eigenes Verdienst. Die Möglichkeit, eignes Verdienst zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben; es hebt nur auf einem höheren Puncte erst an.

III.

Bleibt aber der Mensch sich selbst überlassen, und wird weder durch das Beispiel seines Zeitalters, noch durch eine verderbliche Philosophie gefesselt: so ist zu erwarten, dass er des in ihm immer fortdauernden und regen Triebes nach absoluter Selbstständigkeit sich werde bewusst werden. Er erhebt sich dann zu einer ganz anderen Freiheit; denn im Gebiete der soeben beschriebenen Maxime ist er zwar *formaliter* frei, *materialiter* aber ganz und vollkommen abhängig von den Naturobjecten. Er hat keinen Zweck, als den Genuss, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, dass es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stätigen Uebergang giebt, dass sonach diese durch einen besonderen Act der Spontaneität geschehe; und dieser Wahrheit soll durch unsere Aeusserung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keinesweges widersprochen werden. Die Sache wird nur hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, dass, ohnerachtet aller bösen Beispiele und aller verkehrten Philosopheme, der Mensch dennoch über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigene Schuld bleibt, wenn er es nicht thut: denn alle diese äusseren Umstände haben ja keine Causalität auf ihn; *sie* wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch bleibt es wahr, dass, ohnerachtet aller Hindernisse, wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das *wie* bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Freiheit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit einem vorzüglichen Grade der intellectuellen Fähigkeit, *Genie zur Tugend* nennen. *Empfindsamkeit* ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt, sondern *Selbstständigkeit:* und wer zur Tugend erziehen will, der muss zur Selbstständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise dieser Trieb nach Selbstständigkeit, — aber als blosser blinder Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewusstseyn der Reflexion reflectirt wird, — zum Bewusstseyn, so erscheint er nothwendig als etwas zufälliges; als etwas, das von ohngefähr und aus keinem höheren Grunde in uns vorhanden ist. Es ist vorherzusehen, dass schon durch diese Erscheinung der Charakter des Individuums weiter und anders werde bestimmt werden; und diese Bestimmtheit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es bei Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind diese: dass der Trieb nur als blinder Trieb erscheint, nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Gesetze; dann, dass derselbe, weil der Charakter schon durch die oben beschriebene Maxime des Eigennutzes bestimmt ist, erscheint als zufällig und unserer Natur ausserwesentlich — als etwas, das nicht eben seyn müsste. Aus diesen Merkmalen müssen wir folgern. Es ist nicht nothwendig, dass jemand auf diesen Punct überhaupt komme, und es ist ebensowenig nothwendig, dass er darauf stehen bleibe; aber *wenn* einmal jemand darauf steht, so ist nothwendig, dass sein Charakter auf eine gewisse bestimmte Weise ausfalle.

Zuvörderst, es wird auf dieser Stufe, inwiefern unsere Handlungen aus ihr erklärt werden müssen, überhaupt nicht nach einer *Maxime*, sondern nach einem blossen Triebe gehandelt. Es entsteht sonach eine Handelsweise, die der Handelnde sich selbst nicht erklärt, noch erklären kann, und welche als widersprechend erscheint; wie sich denn auch die Vertheidiger der ersten ganz sinnlichen Denkart auf das widersprechende dieser Handelsweise berufen, die wahre Moralität mit ihr verwechseln, und diese mit jener zugleich für widersinnig ausgeben. Schon allein dieses Merkmal ist hinreichend, um über ihre Verwerflichkeit zu entscheiden. — Die erst aufgestellte Maxime des Eigennutzes bleibt als Maxime auch in diesem Zustande herrschend, und wo mit Bewusstseyn des Zwecks gehandelt wird, wird allemal nach ihr gehandelt; eine Handlung, durch den blinden Trieb motivirt, macht nur die Ausnahme von der Regel: woher es denn auch kommt, dass, wenn man sich hinterher über die Triebfedern seiner Handlung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermaassen sich selbst unrecht thut.

Der Materie des Wollens nach entsteht daraus die zwar nicht deutlich gedachte, aber für einen Beobachter vom höheren Standpuncte aus, den einzigen Erklärungsgrund enthaltende Maxime der *unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles ausser uns*. Der Mensch hat nicht den Vorsatz — er hat überhaupt keinen Vorsatz, sondern wird blind getrieben — aber er handelt, als ob er den Vorsatz hätte, alles ausser ihm der absoluten Botmässigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen anderen Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, dass eine solche Handelsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbstständigkeit entstehen musste. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der ächt moralischen Maxime vergleicht. Nemlich diese will allerdings auch Freiheit und Unabhängigkeit; aber sie will nur allmählig und nach gewissen Regeln zu derselben gelangen; sie will sonach keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Causalität. Der Trieb, von dem wir hier reden, fordert unbedingte und unbeschränkte Causalität.

Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Aeusserungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, dass alle andere ausser uns alles von unserem guten Willen abhängen lassen; aber von Pflicht und Schuldigkeit und Gesetz will man schlechterdings nichts hören. Man will grossmüthig seyn und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respect und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirische Wille, der wieder nur von unserem Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz seyn für die ganze vernunftlose und freie Natur ausser uns.

Jeder muss einsehen, dass diese Charakterzüge sich aus dem blossen Triebe nach Genuss nicht erklären lassen. Jede versuchte Erklärung dieser Art ist gezwungen, und leistet nicht, was sie leisten soll: wenn nur das Glück anderer ausser uns wirklich gewollt, und dieser untaugliche Zweck nicht bloss vorgespiegelt wird, um einen noch untauglicheren, die Begierde nach blossem Genusse, zu verstecken. Das Object unseres Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genuss, sondern es ist absolut durch den Willen bestimmt; der Form nach gerade wie bei der ächt moralischen Denkart.

Dann, der Trieb behält nothwendig seinen Charakter, den, dass er Achtung fordert. — *Entweder* die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genuss; weil man etwa keine Begierden hat; oder weil die Umstände uns keine Opfer auflegen. Dann billigt man kalt — nicht etwa sein eigenes Betragen, denn man hat ja auf dasselbe als unter einer Regel stehend nicht reflectirt; aber den Gang der Natur oder die Handelsweise unserer Mitmenschen. Man glaubte *fordern* zu können — denn das ist eben der Charakter des Triebes nach Selbstständigkeit — dass alles sich unter unseren Willen beuge: es geschieht, und es geschieht unserer Denkart nach daran nichts weiter, als was ganz recht ist und in der Ordnung. Es ist mit diesem Gelingen keine eigentliche Lust und Freude verknüpft, weil wir von der Natur keine Gunst erwarteten, sondern nur forderten, dass sie ihre Schuldigkeit thue. — Wird hingegen uns nicht zu Theil, was wir begehrten, so entsteht nicht eben Schmerz und Leiden, als ein wehmüthiges niedergeschlagenes Gefühl, sondern Verdruss, als ein rüstiger Affect; weil wir durch den Hang nach Selbstständigkeit getrieben werden, und was wir wollen, entschieden fordern. Wir klagen Gott und die Natur an über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkenntlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, dass man sie mit den grössten Verläugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach blossem Genusse. Da der Trieb seinen Charakter, dass er auf Achtung gehe, beibehalten hat, so erfolgt dann *Werthachtung* seiner Selbst. Es ist dabei folgendes zu bemerken. Zuvörderst, diese Werthachtung ist nicht sowohl eine Hochschätzung unseres freien Handelns durch absolute Selbstthätigkeit, als vielmehr eine Hochschätzung unseres Charakters, als eines ruhenden, und uns gegebenen. Wir haben eine Freude darüber, uns so gut und so edel zu finden, wie wir es kaum hätten denken sollen. Dass es so seyn müsse, ersieht man daraus: wir handeln nach einem blinden Triebe, also nicht eigentlich mit Freiheit und Besonnenheit; wir haben unsere Handlung nicht vor dem Handeln vorher überlegt, sondern finden *sie* erst als ein gegebenes, indem sie geschieht; wir finden die Regel, nach der sie erfolgt seyn könnte, auch erst nachher; sie ist und bleibt sonach ein gegebenes, nicht ein selbstgemachtes, und, da sie etwas gutes seyn soll, ein angebornes gute. Dieser Zug verräth sich sehr häufig, sowohl im gemeinen Leben, als in philosophischen Räsonnements. Z. B. die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur gründet sich auf Erfahrung, wie denn auch die Vertheidiger derselben gar nichts anderes vorgeben; und zwar auf die soeben beschriebene Art der Erfahrung. (Diese Behauptung ist ganz falsch. Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.)

Dann, diese Schätzung unserer selbst ist nicht eine kalte ruhige Billigung, wie die moralische Selbstschätzung, sondern sie ist mit *Freude,* die allemal aus dem unerwarteten hervorgeht, verknüpft; mit Freude über uns selbst, dass wir so gut sind. Dass es so seyn müsse, ist daraus zu begreifen: Wir haben nach einem blinden Triebe gehandelt, und von uns nichts gefordert. Die Mittellinie, auf welche wir mit Bewusstseyn neben alle unseres gleichen uns stellen, ist die Maxime des Eigennutzes; so sind einmal die Menschen alle, denken wir, und mehr ist von ihnen nicht zu fordern. Wir aber finden uns über dieses gemeine Maass der Menschheit gar sehr erhöht, wir haben ganz besondere Verdienste. Wir finden uns nicht etwa, wie wir, nach dem Sittengesetze betrachtet, uns finden würden, *so wie wir schlechthin seyn sollen;* sondern wir finden uns über allen Vergleich besser, als wir zu seyn eben nöthig hätten. Es giebt für uns da lauter grosse und edle und verdienstliche Handlungen, lauter *opera supererogativa.* — Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisiren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns thun, ist absolute Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber thun, und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie thun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserem Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unseres guten und gegründeten Rechts. Verläugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüssiges Verdienst.

Dass diese Denkart, auf ihr Princip zurückgebracht, unvernünftig ist, wird wohl kaum jemand läugnen; dass sie, freilich dunkel und ohne auf Begriffe gebracht zu seyn, sehr häufig vorkomme, noch dazu bei denjenigen Leuten vorkomme, die für sehr rechtlich und tugendhaft gehalten werden, wird derjenige wohl ebensowenig läugnen, der die Menschen kennt und fähig ist, in ihr inneres einzudringen. Wir wollen dabei nicht an besondere Individuen, wir wollen an die Menschheit im Ganzen denken. Fast die ganze Menschengeschichte ist nichts anderes, als der Beleg zu unserer Behauptung; und nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird dieselbe begreiflich. Unterjochung der Leiber und der Gewissen der Nationen, Eroberungs- und Religionskriege, und alle die Unthaten, wodurch die Menschheit von jeher entehrt worden, wie lassen sie sich doch erklären? Was bewog den Unterdrücker, unter Arbeit und Gefahr seinen Zweck zu verfolgen? Hoffte er, dass dadurch die Quellen seiner sinnlichen Genüsse sich erweitern würden? Keinesweges. Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben — war das einzige Princip, das ihn in Bewegung setzte.

Es ist schon oben gezeigt, dass diese Denkart nicht auf Genuss ausgeht. Der Eigendünkel, von welchem sie begleitet ist, gründet sich eben auf das Bewusstseyn von Aufopferungen, deren man, seiner Meinung nach, sich gar wohl hätte überheben können. Allerdings gewährt die Befriedigung derselben hinterher einen anderen nicht sinnlichen Genuss: den der Liebkosungen, die man sich selbst macht; aber dieser Genuss ist gar nicht der Zweck, den wir beabsichtigten, nicht die Triebfeder unserer Handlungen. Der zwar nicht deutlich gedachte, aber dunkel unsere Handlung leitende Zweck ist der, dass unsere gesetzlose Willkür über alles herrsche. *Diesem* Zwecke opfern wir den Genuss auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit.

Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genusse, den es gewährt, geschätzt wird. Sie flösst, aus diesem Standpuncte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muss, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem ausser uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie *heroisch* nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Werth, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja sie ist gefährlicher, denn die erste, bloss sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Princip der Sittlichkeit (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden), aber die Beurtheilung der materiellen Handlungen, die aus demselben Princip hervorgehen, wird verfälscht und verunreiniget, indem man sich gewöhnt, das pflichtmässige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen grösseren Werth, als der sich gerecht dünkende Pharisäer: denn beide haben nicht den mindesten Werth; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.

IV.

Der Mensch hat nichts weiter zu thun, als jenen Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewusstseyn zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese blosse Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln, wie schon oben gezeigt worden. Wie jede Reflexion das reflectirte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Causalität ein Gesetz bedingter Causalität. Der Mensch weiss nun, dass er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfordert, dass der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fordert, *darum weil sie es fordert.* — Das letztere liegt schon im Begriffe einer Maxime, welche ja die höchste und absolute Regel ist, die keine andere über sich erkennt.

Es ist schlechthin unmöglich und widersprechend, dass jemand, bei dem deutlichen Bewusstseyn seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewusstseyn *sich entschliesse, seine Pflicht nicht zu thun;* dass er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu thun, was seine Pflicht ist, darum weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. — Wir beweisen dies folgendermaassen: der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewusst, heisst: er als Intelligenz fordert von sich schlechthin, etwas zu thun: — er entschliesst sich mit gutem Bewusstseyn gegen seine Pflicht zu handeln, heisst: er fordert von sich in demselben ungetheilten Momente, dasselbe nicht zu thun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende Forderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet und der klarste, offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, dass man das klare Bewusstseyn der Anforderung der Pflicht in sich *verdunkle*. Nemlich, nur durch einen Act der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewusstseyn, und nur durch Fortsetzung jenes Acts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflectiren, so verschwindet es. (Es ist hier derselbe Fall, wie bei vielen Begriffen der transscendentalen Philosophie. Sobald man sich von dem höheren Gesichtspuncte herabsetzt, auf welchem allein sie möglich sind, so verschwinden dieselben in Nichts.) Die Sache verhält demnach sich so: wird auf die Anforderung des Gesetzes fortdauernd reflectirt, bleibt sie uns vor Augen, so ist es unmöglich, nicht nach ihr zu handeln, und ihr zu widerstehen. Verschwindet sie uns, so ist es unmöglich, nach ihr zu handeln. In beiden Fällen also herrscht Nothwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niederen Grade, als der gewöhnliche, zu gerathen. Nemlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zuthun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewusstseyn seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist, in Ermangelung dieser Triebfeder, eine niedere bestimmend. Dieses System ist schon abgewendet, durch die nicht unwichtige Einsicht, dass das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zuthun in uns sey, sondern dass es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärtigen Systeme dauert das Bewusstseyn desselben entweder fort, und dann bewirkt es nothwendig die moralische Handlung; oder es verschwindet, und dann ist ein moralisches Handeln unmöglich. Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, dass es ja von unserer Freiheit abhänge, ob jenes Bewusstseyn fortdauere, oder sich verdunkele. Es verhält sich hiermit, wie mit den oben angezeigten verschiedenen Reflexionspuncten.

Ferner bemerke man wohl, dass auch dieser Act der Freiheit, durch welchen man jenes Bewusstseyn entweder klar erhält, oder es verdunkeln lässt, ein absolut erster und darum unerklärlicher Act ist. Nemlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewusstseyn dessen, was ich thue, und der Freiheit, mit welcher ich es thue, dass ich die Anforderung des Gesetzes in mir verdunkle. Dies wäre die oben als widersprechend aufgezeigte Empörung wider das Gesetz. Es geschieht schlechthin, weil es geschieht; schlechthin ohne einen höheren Grund. Oder, um es noch von einer anderen Seite zu zeigen: das Verschwinden des Bewusstseyns der Pflicht ist eine *Abstraction* von derselben. Nun giebt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraction. Ich abstrahire entweder mit deutlichem Bewusstseyn, nach einer Regel; oder die Abstraction entsteht mir von selbst, auch wo ich nicht abstrahiren sollte, durch *unbestimmtes* Denken, durch welches z. B. alle Formular-Philosophie zu Stande kommt. Das Verschwinden, von welchem hier geredet wird, ist eine Abstraction von der letzteren Art; ein unbestimmtes Denken, das gegen die Pflicht läuft, indem ja das bestimmte Bewusstseyn der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegentheil durch einen absolut anfangenden Act, dass ich das Bewusstseyn der Pflicht klar erhalte. Es lässt darüber nur soviel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben nothwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne dass dadurch gesagt werden solle, wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Ebenso werden wir auch im Gegentheile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit auf das Gesetz *gewöhnen*, ohne dass dadurch Nothwendigkeit erfolge. Die Uebung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muss immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen, wird im guten *bestätigt*.

Das bestimmte klare Bewusstseyn verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewusstseyn verschwindet uns ganz, und es bleibt bis zum Handeln gar kein Gedanke an Pflicht übrig. Dann handeln wir entweder nach der Maxime des Eigennutzes, oder nach dem blinden Triebe, unsern gesetzlosen Willen überall herrschend zu machen. Beide Charaktere sind schon oben beschrieben.

Oder es bleibt uns ein Bewusstseyn der Pflicht überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt hier zuvörderst darauf an, dass man überhaupt einsehe, wie ein bestimmtes Bewusstseyn in ein unbestimmtes und schwankendes sich verwandeln könne. — Alles unser Bewusstseyn hebt mit Unbestimmtheit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an, welche ein schwebendes und zwischen entgegengesetzten schwankendes Vermögen ist. Erst durch den Verstand wird das Product dieses Schwankens, das noch keine scharfen Umrisse hat, bestimmt und fixirt. Aber auch nachdem es schon bestimmt ist, kann es sehr leicht geschehen, dass man die scharfe Grenze wieder fahren lasse, und das Object lediglich in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit Bewusstseyn in der *willkürlichen* Abstraction, wenn ich einen Gemeinbegriff bilde; da lasse ich die individuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben dadurch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Dass er in dem und dem Grade unbestimmt ist, darin eben besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne Bewusstseyn, bei Zerstreuung und Gedankenlosigkeit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Objecte schweben denselben nur so vorüber, wie im Traume und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn dann ihr Verstand gar nicht thätig gewesen? Ja wohl, ausserdem entstünde auch nicht das geringste Bewusstseyn. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur sogleich wieder, und der Durchgang durch die Regionen des Verstandes ist schnell vorübereilend. Auch in Absicht seiner Unbestimmtheit ist ein so entstandener Begriff unbestimmt. Er schwebt zwischen mehrerer oder minderer Unbestimmtheit, ohne Zuthun der Urtheilskraft. — Dies ist nun hier der vorausgesetzte Fall mit dem Pflichtbegriffe, er verdunkelt sich von selbst, weil ich ihn nicht festhalte.

Es liegt im Pflichtbegriffe, wie er in einem bestimmten Falle gedacht wird, dreierlei bestimmtes, das seine Bestimmtheit verlieren kann. — Zuvörderst ist in jedem bestimmten Falle irgend eine bestimmte Handlung unter allen möglichen Pflicht, und alle übrigen ausser ihr sind pflichtwidrig. Nur der Begriff von *dieser* Handlung ist begleitet von dem oben beschriebenen Gefühle der Gewissheit und Ueberzeugung. Diese Bestimmtheit der Handlung entschlüpft uns, indem der Pflichtbegriff seiner Form nach bleibt. Wir ergreifen etwas anderes als Pflicht, das wir vielleicht auch unseres Wissens um der Pflicht willen thun mögen; das aber, nur ohne unser Wissen, wenn wir nemlich ehrlich zu Werke gehen, durch irgend eine Neigung gefordert und bestimmt werden muss, da wir den eigentlichen Leitfaden des Gewissens schon verloren haben. Wir täuschen uns dann selbst über das, was unsere Pflicht ist, und handeln, wie man gewöhnlich sagt, aus einem irrenden Gewissen. Aber dieser Irrthum ist und bleibt unsere Schuld. Hätten wir unsere Einsicht in die Pflicht, die schon da war, festgehalten (und das hängt lediglich ab von unserer Freiheit), so hätten wir nicht geirrt. Es waltet hier ein sehr gefährlicher Selbstbetrug, gegen welchen man auf seiner Hut zu seyn sehr nöthig hat. — Wenn wir nur ehrlich zu Werke gehen, sagte ich soeben: denn es ist sehr wohl möglich, dass jemand nur anderen vorspiegele, er thue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weiss, dass er es aus Eigennutz thut, und dass es die Pflicht von ihm gar nicht fordert, und dass er um die Pflicht sich gar nicht bekümmert, weil er etwa ein dogmatisch Ungläubiger ist. Ein solcher ist ein grober Heuchler und gehört nicht in die gegenwärtige Klasse.

Zweitens ist in der Pflichterkenntniss bestimmt, dass *gerade in diesem Falle* auf eine gewisse Art gehandelt werden solle. Diese Bestimmtheit der gegenwärtigen Zeit kann uns entfallen; und dann erscheint das Gebot als ein solches, das auf keine bestimmte Zeit geht, das allerdings Gehorsam fordert, aber eben nicht auf der Stelle, mit dessen Ausführung man sich eben nicht zu übereilen hat. Daher kommt das Aufschieben der Besserung; der Gedanke, dass man nur noch erst diese oder jene Lust geniessen, diesen oder jenen sträflichen Plan ausführen, und alsdann ernstlich an seine Besserung denken wolle. — Diese Denkart ist theils ganz *verwerflich:* das Sittengesetz giebt keine Bedenkzeit und keinen Aufschub, sondern es verlangt jedesmal, sowie es redet, Gehorsam auf der Stelle; theils ist sie gefährlich: denn hat man das Aufschieben einmal gelernt, so wird man es leicht immer fortsetzen. Die Zeit, da man keine Lieblingswünsche mehr haben wird, deren Erfüllung man erst abwarten möchte, wird nie kommen; denn der Mensch wünscht immer. — Ein solcher ist träge und verlangt durch eine fremde Macht aus der Reihe *), in der er sich nun einmal befindet, herausgeworfen zu werden; aber eine solche Macht giebt es nicht. Die Allmacht selbst vermag nicht, was er begehrt.

Endlich ist die Anforderung der Pflicht ihrer *Form* nach, *als Pflicht*, bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller anderen Triebe Gehorsam. Lässt man diese Bestimmtheit in sich dunkel werden, so erscheint uns das Pflichtgebot nicht mehr als Gebot, sondern nur etwa als guter Rath, dem man folgen könne, wenn es uns beliebt und nicht zu viel Verläugnung kostet; dem aber allenfalls sich auch etwas abdingen lasse. Man macht in diesem Zustande sich eine gemischte Maxime, geht nicht eben allenthalben auf den grössten Genuss aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch seine Pflicht thun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüsse auf, die uns ausserdem nicht reizen, — der Verschwender den Geiz, der Ehrsüchtige Lüste, die ihn um seine Ehre bringen könnten, — behält sich aber diejenigen vor, die uns die liebsten sind; macht so einen Vertrag zwischen dem Gewissen und der Begier, und glaubt sich mit beiden zugleich abgefunden zu haben.

Diese Denkart ist es, welche frech vorgiebt, man *könne* nicht so leben, wie es das Sittengesetz verlange; die pünctliche Ausübung desselben sey unmöglich: ein Vorgeben, das im gemeinen Leben sehr häufig ist, das sich aber von ihm aus auch in philosophische und theologische Systeme eingeschlichen. Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede seyn? Dass wir oft unseren festesten Willen wegen äusserer Verhinderungen in der Welt ausser uns nicht realisiren können, mag wohl seyn: die Ausführung aber fordert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, dass wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur thun, was wir thun können; und warum sollten wir denn nicht thun können, was wir thun können? Nur dass wir nicht das Gegentheil von unserer Pflicht thun, fordert das Sittengesetz. Und warum sollten wir denn dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? — Wenn wir diesen oder jenen Genuss, diesen oder jenen Besitz u. s. f. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ists, was jener Vorwand eigentlich sagen will. Die Pflicht fordert von uns jene Opfer. Wir können nicht beides zusammen seyn. — Aber wer sagt denn auch, dass wir das erste behalten sollen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre, und was dem Menschen theuer seyn kann, aufgeopfert werden. Dies ist unsere Meinung. Wir haben gar nicht behauptet, dass immer und in jedem Falle die Befriedigung des Eigennutzes und die Erfüllung der Pflicht beisammenstehen könne. Das erstere soll aufgegeben werden. Also, wir *wollen* nur nicht. Wir können es nur über unseren Willen nicht erhalten, jene Opfer zu bringen. Aber dann mangelt es ja offenbar am Willen und nicht am Können. — Zeigt irgend etwas schreiend von der weiten Verbreitung des menschlichen Verderbens und von der Schamlosigkeit desselben, so ist es diese widersprechende und gänzlich unvernünftige Ausflucht, die doch gesagt, und wieder gesagt, von den verständigsten Leuten gesagt und vertheidigt wird, und die mehrere Sittenlehrer sich wirklich gefallen lassen, und sich darauf ernsthaft einlassen, als ob sie einen Grad von Vernünftigkeit hätte.

---

*) Ruhe (?).

(So ist es auch anderwärts, — wenn von Ausführung des durch reine Vernunft geforderten auch in technisch-praktischer Rücksicht geredet wird; und der Satz: wir können nicht, bedeutet überall immer dasselbe. Wenn z. B. eine gründliche

Verbesserung der Staatsverfassung gefordert wird, so antwortet man: diese Vorschläge sind unausführbar — verstehe, *wenn die alten Misbräuche bleiben sollen.* Aber wer sagt denn auch, dass diese bleiben sollen?)

Diese drei verschiedenen Weisen, die Strenge des Sittengesetzes zu umgehen, können vereinigt seyn. Der Zustand des Menschen ist besonders um der letzteren willen gefährlich. Hat man sich einmal überredet, dass man mit der Strenge des Gesetzes sich abfinden könne, so bleibt es gar leicht das ganze Leben hindurch dabei, wenn nicht etwa eine starke Erschütterung von aussen hinzukommt, die uns eine Veranlassung wird, in uns zu gehen; und insofern ist der Sünder weit leichter zu bessern, als ein eingebildeter Gerechter von der letzten Klasse.

Anhang.

Um die Lehre von der Freiheit in das hellste Licht zu setzen, und den Fatalismus bis in seine äussersten Schlupfwinkel zu verfolgen, nehmen wir noch besondere Rücksicht auf Kants Behauptung *von einem radicalen Bösen* im Menschen.

Wir haben das Böse im Menschen so erklärt. Zum Bewusstseyn seiner selbst kommen muss jeder, wenn er ein Mensch soll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als dass er der Freiheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewusst werde. Dieses Bewusstseyn tritt schon dadurch ein, dass er unter dem Mannigfaltigen, welches der blosse Naturtrieb von ihm fordert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder, wenn er mehr Verstand und Nachdenken erhält, deutlich nach *der Maxime des Eigennutzes* handeln; und insofern kann man ihm mit Reinhold einen eigennützigen Trieb, den er selbst aber erst durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der blosse Naturtrieb ist keinesweges ein eigennütziger oder tadelswürdiger, sondern ihn zu befriedigen ist selbst Pflicht, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Auf dieser Stufe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt, und gar keine Nothwendigkeit obwaltet, dass er auf seine höheren Anlagen reflectire.

Hätten wir bloss gesagt: auf dieser Stufe *kann* der Mensch beharren, wenn er will, so hätte es damit kein weiteres Bedenken. Wir hätten eine bloss problematische Behauptung aufgestellt. Aber wie kommen wir zu der kategorischen und positiven: es ist zwar nicht nothwendig, aber es ist zu erwarten, dass er darauf bleibe? Was behaupten wir denn da eigentlich, und welches ist das *positive*, das wir unvermerkt voraussetzen?

Dies ists, was wir voraussetzen: der Mensch werde nichts thun, das nicht schlechthin nothwendig sey, und das er nicht, durch sein Wesen gedrungen, thun *müsse*. Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. — Dies wäre sonach ein wahres positives radicales Uebel; nicht etwas nur negatives, wie es bisher den Anschein gehabt hat. So musste es denn auch seyn. Wir müssen ein positives haben, um nur das negative erklären zu können.

Und was berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung? Ist es bloss die Erfahrung? Kant scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die blosse Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es muss sonach wohl einen Vernunftgrund für jene Behauptung geben, der nur nicht etwa Nothwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freiheit aufgehoben würde, sondern nur jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache.

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae*) zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die nothwendig in die Zeit fallen muss, wenn sie wahrnehmbar seyn soll; und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objecte aufgehalten. Zwar scheint der Begriff einer Kraft der Trägheit widersprechend, aber er ist nichtsdestoweniger reell; es kommt nur darauf an, dass wir ihn richtig fassen. — Die Natur als solche, als Nicht-Ich und Object überhaupt, hat nur Ruhe, nur Seyn: sie ist, was sie ist, und insofern ist ihr gar keine thätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu *bleiben*, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetzte Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie nothwendig mit aller Kraft, die sie hat, zu bleiben was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Thätigkeit selbst Thätigkeit, was vorher nur Trägheit war; beide Begriffe sind synthetisch vereinigt, und dies soll eben *eine Kraft der Trägheit* bedeuten.

Wir selbst sind auf dem angezeigten Gesichtspuncte nichts mehr als *Natur*. Unsere Kräfte sind Kräfte der Natur; und ob es gleich die Freiheit ist, die sie belebt, indem die Causalität der Natur mit dem Triebe zu Ende ging, so ist doch die Richtung absolut keine andere, als diejenige, welche die Natur, ihr selbst überlassen, gleichfalls genommen haben würde. Ferner ist selbst dies, dass wir auf dem beschriebenen Reflexionspuncte stehen, da es ja nothwendig ist, gleichfalls zu betrachten als Folge des Mechanismus. Wir sind also in jeder Betrachtung Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, muss auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen: das Widerstreben aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben.

(So allein lässt sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt: *die Möglichkeit der Angewöhnung* und der Hang, bei dem gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch, selbst der kräftigste und thätigste, hat seinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieses niedrigen, aber sehr bezeichnenden Ausdrukkes zu bedienen, und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben.. Dies ist die Kraft der Trägheit unserer Natur. Selbst die Regelmässigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich loszureissen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltene Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so verfällt doch der Mensch, sobald er aufhört über sich selbst zu wachen, gar bald wieder in die gewohnte Trägheit zurück.)

Man denke sich den Menschen in dem beschriebenen Zustande. Da er überhaupt seinem ursprünglichen Wesen nach, wenngleich nicht in der Wirklichkeit, frei ist und unabhängig von der Natur, so soll er immer aus diesem Zustande sich losreissen; und *kann* es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreissen kann, muss er erst frei seyn. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde. Es ist da gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, dass er absolut in die andere Wagschale treten und jenen Schritt entscheiden *soll;* es ist wahr, dass er auch wirklich Kraft in sich hat, ins unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nöthig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und dass er in jedem Augenblicke durch einen Druck auf sich selbst, durch den blossen Willen, diese Kraft aus sich herausheben kann; aber wie soll er auch nur zu diesem Willen, und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keinesweges hervor, sondern vielmehr das Gegentheil, das ihn hält und fesselt. Nun ist auch dies wahr, dass dieser erste Anstoss daraus nicht hervorgehen soll, noch kann, sondern absolut aus seiner Selbstthätigkeit. Aber wo ist denn in seinem *Zustande* die Stelle, aus welcher er jene Kraft hervorbringen könnte? — Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, dass der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu thun hätte, könnte ihn retten. (Diejenigen sonach, welche ein *servum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müsste, hatten vollkommen recht, und waren consequent, wenn sie vom *natürlichen Menschen* redeten; wie sie denn thaten.)

Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproducirt, und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären lässt. Der Mensch ist von Natur *faul*, sagt Kant sehr richtig.

Aus dieser Trägheit entspringt zunächst ***Feigheit***, das zweite Grundlaster der Menschen. Feigheit ist die ***Trägheit, in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbstständigkeit*** zu behaupten. Jeder hat Muth genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Ueberzeugung nicht, bekommt er mit einem zu thun, in welchem er mehr Stärke — sie sey, von welcher Art sie wolle — vermuthet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, der es bedürfen werde, seine Selbstständigkeit zu behaupten, und giebt nach. — Nur so ist die Sklaverei unter den Menschen, die physische sowohl als die moralische, zu erklären; die Unterthänigkeit und die Nachbeterei. Ich erschrecke vor der körperlicken Anstrengung des Widerstandes und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Anforderungen mich zu entledigen. (Es giebt immer Menschen, die da herrschen wollen; den Grund davon haben wir oben gesehen. Diese sind die wenigeren und die stärkeren. Sie haben einen rüstigen und kühnen Charakter. Wie kommt es doch, dass die Einzelnen, die vereint stärker seyn würden, sich jenen unterwerfen? So geht es zu. Die Mühe, die ihnen der Widerstand machen würde, fällt ihnen schmerzhafter, als die Sklaverei, der sie sich unterwerfen, und in der sie es auszuhalten hoffen. Die mindeste Kraftäusserung ist dem gewöhnlichen Menschen weit schmerzhafter, als tausendfaches Leiden, und er mag lieber alles erdulden, als einmal handeln. Bei jenem bleibt er doch in Ruhe, und gewöhnt sich daran. So tröstete jener Matrose sich lieber mit der Hoffnung, dass er es in der Hölle werde aushalten können, als dass er in diesem

Leben sich gebessert hätte. Dort sollte er nur leiden; hier hätte er thun müssen.)

Der Feige tröstet bei dieser Unterwerfung, die ihm doch nicht von Herzen geht, sich besonders der List und des Betruges; denn das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die *Falschheit*. Der Mensch kann seine Selbstheit nicht so ganz verläugnen, und einem anderen aufopfern, wie er wohl etwa vorgiebt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu seyn. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet seyn wird. Alle Falschheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterlist kommt daher, weil es Unterdrücker giebt; und jeder, der andere unterjocht, muss sich darauf gefasst halten. — Nur der Feige ist falsch. Der Muthige lügt nicht, und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist.

Dies ist das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menschen. Des *gewöhnlichen*, sage ich; denn der aussergewöhnliche, und von der Natur vorzüglich begünstigte hat einen rüstigen Charakter, ohne in moralischer Rücksicht im mindesten besser zu seyn: er ist weder träge, noch feig, noch falsch, aber er tritt übermüthig alles um sich herum nieder, und wird Herr und Unterdrücker derer, die gerne Sklaven sind.

Diese Schilderung mag hässlich und widerlich scheinen. Nur erhebe man dabei nicht das übliche Seufzen, oder Schmähen, über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur. — Gerade, dass diese Züge euch als hässlich erscheinen, beweist den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn ebenso hässlich, dass das stärkere Thier das schwächere frisst, und das schwächere das stärkere überlistet? Ohne Zweifel nicht; ihr findet dieses natürlich und in der Ordnung. Bei dem Menschen findet ihr es nur darum anders, weil es euch gar nicht möglich ist, denselben als ein blosses Naturproduct zu betrachten, sondern ihr genöthigt seyd, ihn als ein über alle Natur erhabenes, freies und übersinnliches Wesen zu denken. Selbst, dass der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, dass er zur Tugend bestimmt ist. — Dann, was wäre die Tugend, wenn sie nicht thätig errungenes Product unserer eigenen Freiheit, nicht Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge wäre? — Endlich, wer kann nach der *hier gegebenen Begründung dieser Züge* denken, dass dieselben bloss für die *menschliche* Gattung gelten; dass sie nur dieser als etwas fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und dass irgend ein anderes *endliches* Vernunftwesen anders seyn könnte. Sie gehen ja nicht aus einer besonderen Beschaffenheit unserer Natur, sondern aus dem Begriffe der Endlichkeit überhaupt hervor. Mag man sich doch Cherubinen und Seraphinen denken; sie können wohl den weiteren Bestimmungen, keineswegs aber den Grundzügen nach anders gedacht werden, als der Mensch. Der heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur nothwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigene Freiheit sich zur Moralität erheben.

Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm denn eigentlich? Nicht die Kraft; diese hat er wohl, aber das Bewusstseyn derselben, und der Antrieb, sie zu gebrauchen. Dieser kann nicht von innen kommen, aus den angeführten Gründen. Soll er nicht durch ein Wunder entstehen, sondern auf natürlichem Wege, so muss er von aussen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen und das gesammte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müsste sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken, und Abscheu für sich empfinden: es müsste Muster erblicken, die ihn emporhöben, und ihm ein Bild zeigten, wie er seyn sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflössten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen anderen Weg der Bildung giebt es nicht. Dieser giebt das, was da fehlt, Bewusstseyn und Antrieb. Die Besserung und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich versteht, ab von der eigenen Freiheit; wer diese eigene Freiheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen nun diese äusseren Antriebe unter die Menschheit kommen? — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so lässt sich füglich annehmen, dass unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird nothwendig ein Zweck dieser seyn, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die *positive Religion;* Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauches und Nutzens etwa noch mit einer besonderen Autorität versehen seyn: welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich seyn mag. — Vorerst nur zur Erregung der Aufmerksamkeit: denn etwas anderes — Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam, können sie nicht bezwecken, ohne die Menschen von Grund aus unmoralisch zu machen: wie oben gezeigt worden.

Es ist sehr natürlich, dass jene Menschen, aus deren Innerem sich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, dass es durch ein geistiges und intelligibles Wesen ausser ihnen bewirkt sey: und wenn sie unter sich selbst *ihr empirisches Ich* verstunden, so hatten sie ganz recht. Es ist möglich, dass diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sey. Sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich; *wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll;* und jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er, seiner Ueberzeugung nach, kann: sie ist in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent.

Zweiter Abschnitt
der Sittenlehre im eigentlichen Verstande.

Ueber das materiale des Sittengesetzes, oder systematische Uebersicht unserer Pflichten.

§. 17.

Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe.

Wir müssen wissen, wonach wir fragen; wir müssen schon im Voraus uns einen Plan der Beantwortung unserer Frage machen. Dies ist die Absicht des gegenwärtigen §. — Ich muss an einiges alte erinnern.

I.

Ich habe Causalität, heisst bekanntermaassen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung ein. Wir haben von dem transscendentalen Gesichtspuncte aus gesehen, dass diese Uebereinstimmung der Wahrnehmung mit dem Willen in ihrem höchsten Grunde nichts anderes ist, als eine Uebereinstimmung unseres empirischen, durch absolute Spontaneität bestimmten Seyns mit unserem Urtriebe; bestimme ich mich zu etwas, das mein ursprünglicher Trieb wirklich fordert, so werde ich, das in der Zeit bestimmte, mit mir, dem ursprünglichen, aber ohne alles mein Bewusstseyn vorhandenen, in Uebereinstimmung gesetzt: es entsteht dadurch ein Gefühl des Zwanges; denn ich fühle dann mich *ganz*, und dieses Gefühl ist eine Wahrnehmung, wie oben weiter auseinandergesetzt worden.

Nun geht der ursprüngliche Trieb auf gar mancherlei, denn er ist mir für alle Ewigkeit gegeben; in alle Ewigkeit ist alle meine Existenz und alle meine Erfahrung nichts weiter, als eine Analyse desselben. Zwar kann er nur allmählig, und indem durch Zwischenzustände hindurchgegangen wird, selbst in einzelnen Fällen befriedigt werden, nach dem obigen: aber selbst in einzelnen Fällen lässt sich das, wonach er strebt, durch die freie Reflexion in ein Mannigfaltiges eintheilen. (Der Urtrieb strebt in jedem möglichen Momente ein bestimmtes an = X, bestimmt *durch alles vorhergegangene* und durch seine *eigene Natur;* aber dieses bestimmte X ist ein Quantum, und kann durch die absolut freie Reflexion ins unendliche getheilt werden in a b c, a wieder in d e f, u. s. f.) Dadurch erst entsteht ein mannigfaltiges Handeln. Da aber das ganze X, als gefordert durch den Urtrieb, *möglich* ist, so sind auch alle Theile desselben möglich. Es sind in jedem Falle gar mancherlei Handlungen *möglich*. — Aber, dass etwas erfolge, dazu gehört nicht nur, dass es *möglich* sey, sondern auch, dass ich mich dazu bestimme. Was ich nicht will, geschieht nicht durch meinen Trieb, und nur das unter allem möglichen, was ich will, geschieht.

II.

Man bleibe bei dem Begriffe des Mannigfaltigen, das da möglich ist, als eines solchen stehen, d. h. man sehe nicht auf das Verhältniss dieser Handlungen zu einander selbst; ob sie einander ausschliessen, oder einander als Theile in sich enthalten und umfassen, als welches hierher noch nicht gehört. Unter diesem Mannigfaltigen, das da möglich ist, ist schlechthin nur Eins (ein bestimmter Theil des Mannigfaltigen) pflichtmässig; und alles übrige ist gegen die Pflicht. (Im Vorbeigehen: das Gebotene liegt *allemal in* der Sphäre des Möglichen, denn es liegt in der Sphäre des durch den Urtrieb geforderten, da das Sittengesetz selbst sich ja auf den Urtrieb gründet. Das Unmögliche ist nie Pflicht, und die Pflicht ist nie unmöglich.)

Welches ist dieses Eine durch die Pflicht geforderte? Hierüber sind wir im vorigen Abschnitte an ein inneres Gefühl, in unserem Gewissen, verwiesen worden. Was dieses jedesmal bestätigen wird, ist Pflicht, und dieses irrt nie, wenn wir nur auf seine Stimme aufmerken. Dies würde nun für das wirkliche Handeln genug seyn, und um dies möglich zu machen, bedürfte es nichts weiter. Der Volkslehrer z. B. kann es ganz dabei bewenden lassen, und hiermit seinen moralischen Unterricht beschliessen.

Aber für die Wissenschaft ist es nicht genug. Entweder wir müssen *a priori* bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde; oder wir müssen gestehen, dass eine Sittenlehre, als reelle anwendbare Wissenschaft, nicht möglich sey.

Die Sache von einer anderen Seite angesehen. Das Gefühl entscheidet. Diese Entscheidung desselben gründet sich doch wohl auf ein in der *Vernunft gegründetes* Gesetz, welches allerdings, da im Bewusstseyn nur ein Gefühl als jedesmalige Aeusserung desselben vorkommt, auf dem Puncte des gemeinen Menschenverstandes nicht Gegenstand des Bewusstseyns seyn kann — dies wäre ein Widerspruch: — welches aber vom transscendentalen Gesichtspuncte aus sich wohl muss entdecken lassen. Ein bloss populärer Unterricht verbleibt auf dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns; alles sonach, was auf dem transscendentalen liegt, ist für ihn nicht vorhanden; ein philosophischer ist philosophisch, nur inwiefern er sich auf den letzteren erhebt.

Die Vernunft ist durchgängig bestimmt: alles sonach, was in der Vernunft liegt, demnach auch das System des durch Gefühle sich äussernden Gewissens, muss bestimmt seyn. — Tiefer unten werden sich auch noch äussere Gründe finden für die Nothwendigkeit eines solchen Vernunftgesetzes, auf welches die Gewissensgefühle sich stützen. Ist dieses Gesetz aufgezeigt, so ist zugleich *a priori* (vor der unmittelbaren Entscheidung des Gewissens vorher) die Frage beantwortet: was ist unsere Pflicht?

III.

Man könnte vorläufig eine Antwort geben, die zwar identisch, also nicht entscheidend ist, die uns aber doch etwa auf den Weg der weiteren Untersuchung führen könnte.

Nemlich der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, nicht etwa bloss in Absicht unseres Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unseres ganzen Seyns. Nun ist dieses Ziel unerreichbar, aber es findet doch eine stäte und ununterbrochene Annäherung zu demselben statt. Es muss sonach von dem ersten Standpuncte eines jeden an, eine stäte ununterbrochene Reihe von Handlungen geben, durch welche man sich annähert. Das Gewissen kann jedesmal nur diejenige billigen, die in dieser Reihe liegt. Man denke sich dies unter dem Bilde einer geraden Linie. Nur was als Punct in dieser Linie liegt, ist zu billigen, und schlechthin nichts, was ausser ihr liegt. — Unsere Frage lässt sich sonach auch so fassen: Welches sind die Handlungen, die in der beschriebenen Reihe liegen? —

Zur Beförderung der Einsicht in den Zusammenhang. Unsere Untersuchung knüpft sich hier gerade wieder da an, wo wir sie zu Ende des zweiten Hauptstückes *über die Anwendbarkeit* des sittlichen Principes fallen liessen. Dort konnten wir gar nicht einsehen, wie sich *a priori* möge bestimmen lassen, *was* unsere Pflicht sey; wir hatten gar kein Kriterium, als den Beifall unseres Gewissens *nach* der That, oder seine Misbilligung. Es hätte sonach auf das blosse Probiren ankommen müssen, und wir hätten nur durch eine lange Erfahrung und durch gar vieles Straucheln uns einige moralische Grundsätze erwerben können. Das Sittengesetz, als ein die Handlungen bestimmendes, eigentlich praktisches Gesetz, wäre beinahe ganz weggefallen, und es wäre grösstentheils zu einem blossen Gesetze der Beurtheilung geworden. — Wir fanden im ersten Abschnitte des dritten Hauptstückes allerdings ein solches Kriterium, das Gefühl des Gewissens, und dem Sittengesetze war seine praktische Anwendbarkeit gesichert. Das war genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft. Giebt es ein noch höheres Princip, wenn auch nicht im Bewusstseyn, doch in der Philosophie; einen einigen Grund dieser Gefühle selbst, ist gegenwärtig die Frage. Unsere Untersuchung ist immer gleichmässig ihren Weg fortgegangen. Wir dürfen sonach hoffen, auch da eindringen zu können, wo wir es vorher nicht konnten.

IV.

Welches sind denn ihrer *Materie* nach diejenigen Handlungen, welche in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbstständigkeit liegen? So haben wir unsere gegenwärtige Aufgabe gestellt. Es ist darüber schon oben (§. 15. N. V. S. 170 ff.) erwiesen worden, dass es diejenigen sind, durch die man jedes Object seinem Endzwecke gemäss behandelt. — Wir fassen das dort gesagte kurz zusammen. — Lediglich zufolge einer bestimmten Beschränkung des Triebes, und um diese Beschränktheit zu erklären, wird überhaupt ein bestimmtes Object gesetzt. Wird dieser Trieb selbst als Trieb gesetzt (als ein Sehnen, Begehren) und bezogen auf das Object, so hat man das, was das Ich im Objecte hervorbringen, wozu es dasselbe brauchen möchte, man hat den ursprünglich bestimmten, keineswegs etwa den willkürlich sich zu setzenden Zweck des Dinges. Nun aber ist jeder willkürliche Zweck zugleich ein ursprünglicher, nach obiger Bemerkung; oder deutlicher: ich kann wenigstens keinen Zweck ausführen, der nicht durch einen ursprünglichen Trieb gefordert werde. Aber es ist gar wohl möglich, dass ich nur einen Theil meines ursprünglichen auf ein Object gehenden Triebes auffasse; dann habe ich auch nur einen Theil der Zweckmässigkeit des Dinges; fasse ich aber meinen ganzen Trieb auf in Beziehung auf dieses Object, so habe ich die ganze Zweckmässigkeit des Dinges oder seinen Endzweck begriffen.

V.

Man überlege, was dadurch gesagt wird: Ich soll die *Totalität* meines Triebes auffassen. Jede Totalität ist vollendet, mithin beschränkt. Es wird sonach eine ursprüngliche Beschränktheit des Triebes behauptet.

Man bemerke, es ist von einer Beschränktheit des *Triebes* die Rede; nicht etwa von einer der Causalität, d. i. des Vermögens, das angestrebte zu realisiren. Es wird gesagt, der Trieb, als ursprünglicher Trieb, kann auf einiges gar nicht gehen.

Was könnte das für eine Beschränkung seyn? Keinesweges eine des Triebes seiner Form nach; denn er geht, wie wir wissen, auf absolute Selbstständigkeit aus; aber dieses Ziel liegt in der Unendlichkeit und ist nie zu erreichen: mithin kann in aller Unendlichkeit der Trieb an sich nicht aufhören. Es müsste sonach eine materielle Beschränktheit seyn; der Trieb müsste einiges gar nicht anstreben können.

Nun soll diese Beschränktheit eine ursprüngliche und nothwendige, in der Vernunft selbst begründete, keinesweges eine empirische und zufällige seyn.

Aber es giebt gar keine Beschränktheit der Vernunft durch sich selbst, als die, welche daraus hervorgeht, dass das Vernunftwesen Ich ist. Die ursprüngliche und in der Vernunft selbst begründete Beschränktheit des Triebes wäre sonach diejenige, die aus der Ichheit selbst hervorgeht: und der Trieb würde in seiner Totalität aufgefasst seyn, wenn schlechthin keine Beschränktheit desselben angenommen würde, als die soeben angegebene durch die Ichheit selbst.

Es kann kein Trieb im Ich seyn, aufzuhören Ich zu seyn, Nicht-Ich zu werden. Dann ginge das Ich aus auf seine eigene Vernichtung, welches sich widerspricht. Aber hinwiederum: jede Beschränktheit des Triebes, die nicht unmittelbar aus der Ichheit folgt, ist keine ursprüngliche, sondern eine solche, die wir selbst durch unsere unvollständige Reflexion uns zugefügt haben. Wir selbst haben uns mit weniger begnügt, als wir fordern konnten.

Kurz: der Trieb, in seiner Totalität aufgefasst, geht auf die absolute Selbstständigkeit eines Ich, als solchen. Der Begriff der Ichheit, und der der absoluten Selbstständigkeit sind synthetisch zu vereinigen, und wir erhalten den materiellen Inhalt des Sittengesetzes. Ich soll ein selbstständiges Ich seyn: dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist *ihr* Endzweck. Es ist uns sonach ein ebner Weg eröffnet, in die aufgegebene Untersuchung einzudringen. Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit, als solcher, vollständig aufzuzeigen: dieselbe auf den Trieb nach Selbstständigkeit zu beziehen, und ihn dadurch zu bestimmen, so haben wir den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft.

---

§. 18.

Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit.

I.

Das (reflectirende) Ich muss sich selbst als Ich finden; es muss sich selbst gleichsam gegeben werden. Es ist in dieser Absicht oben gezeigt, dass es sich finde mit einem Triebe, der ebendarum, weil er nur gefunden wird als ein gegebenes, und keine Selbstthätigkeit dabei sich zeigt, gesetzt wird als Naturtrieb.

Dieses gefundene ist als Object einer Reflexion nothwendig ein endliches und beschränktes Quantum. Wird der Naturtrieb, der an sich Einer ist, durch die freie Reflexion auf die (vor. §.) beschriebene Weise getheilt, so entsteht ein Mannigfaltiges von Trieben, welches, da es doch endlich ist, ein vollendetes System von Trieben ausmacht. Ich kann diese Triebe oder diesen Trieb nicht ansehen, *als etwas fremdartiges*, sondern ich muss ihn auf mich beziehen, auch in dieselbe Substanz als ein Accidens versetzen, welche zugleich auch frei denkt und will.

Nemlich, ob ich gleich jenen Trieb auf mich beziehen und ihn als *meinen* Trieb setzen muss, so bleibt er doch in gewisser Rücksicht etwas objectives für *mich*, *das eigentliche freie und selbstständige Ich*. Es erfolgt aus ihm ein blosses Sehnen, das ich befriedigen kann, oder auch nicht durch Freiheit, das sonach, indem ich frei bin, immer ausser mir und unter mir liegt: es erfolgt für mich freie Intelligenz nichts weiter, als die Erkenntniss, dass dieses bestimmte Sehnen in mir ist. — Als Kraft, als Antrieb u. s. f. bleibt es mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz anderen Sinne das meinige, es wird mein inwiefern ich frei und durch Freiheit gesetzt und bestimmt bin: es wird mir zugeeignet, nicht nur *idealiter* durch theoretische Erkenntniss, sondern *realiter* durch Selbstbestimmung. Selbst auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns betrachte ich mich als doppelt, entzweie mich mit mir selbst, gehe mit mir selbst ins Gericht, u. s. f.

(Im letzteren Falle setze ich selbst mich, und bin lediglich der, zu dem ich mich mache. Dies geht so weit, dass ich das, was ich in der erst angezeigten Rücksicht in mir finde, mir nicht eigentlich zueigne, sondern nur das, was zufolge der Selbstbestimmung in mir ist. Selbst im gemeinen Leben wird gar sehr zwischen dem in uns, was zu unserer Persönlichkeit gehört, aber nicht durch Freiheit da ist, z. B. Geburt, Gesundheit, Genie u. s. w., und zwischen dem, was wir durch Freiheit sind, unterschieden; z. B. wenn der Dichter sagt: *genus et proavi, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*)

Nun soll das, was durch den Urtrieb gefordert ist, wenn ich durch Freiheit mich dazu bestimme, stets in der Erfahrung eintreffen. Hier ist dieser Fall; der Naturtrieb gehört zum Urtriebe. Was wird, wenn ich mich zu seiner Befriedigung selbstthätig bestimme, erfolgen? Durch die Beantwortung dieser Frage wird auch der soeben gemachte Unterschied noch klarer. —

Das erstere ist ein blosses Treiben der Natur, deren Causalität gerade bei dem Triebe, den ich als meinen Trieb setze, zu Ende ist: das letztere aus der Selbstbestimmung erfolgende ist eigentlich *mein* Treiben, in mir, als freiem Wesen, begründet. Es wird in der Erfahrung zutreffen, heisst: ich fühle es als Tendenz der Natur zur Causalität auf sich selbst.

Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur ausser mir).

Nun steht meine Natur in der Botmässigkeit der Freiheit, und es kann durch sie nichts erfolgen, ohne Bestimmung durch die letztere. In der Pflanze wirkt die Natur der Pflanze unmittelbar auf sich selbst (die Natur ausser der Pflanze); in mir nur vermittelst ihres Hindurchgehens durch einen frei entworfenen Begriff. Vor der Selbstbestimmung durch Freiheit vorher ist zwar alles dasjenige, was von Seiten der Natur zum Erfolge gehört, gegeben; aber die Natur ist hier überhaupt durch sich selbst zur Hervorbringung einer Wirksamkeit nicht hinreichend. Was von Seiten des Subjects zum Erfolge gehört, ist vor der Selbstbestimmung vorher nicht gegeben. Durch sie wird es gegeben; und nun ist alles, was zur Hervorbringung einer Wirksamkeit gehört, vollständig beisammen. Durch die Selbstbestimmung wird der Kraft meiner Natur das erforderliche Princip, das erste bewegende, dessen sie ermangelt, unterlegt; und darum ist ihr Treiben von nun an *mein* Treiben, als eigentlichem Ich, das sich selbst gemacht hat zu dem, was es ist.

Das ist das erste und vorzüglichste, worauf unsere ganze Argumentation beruht. Nur ist an etwas, das schon bekannt und erwiesen ist, bloss zu erinnern. Die ganze Natur wird zufolge der Reflexion gesetzt, nothwendig gesetzt, als enthalten im Raume, und denselben ausfüllend, also als Materie. Da wir das System unserer Naturtriebe gesetzt haben als Naturproduct und Naturtheil, müssen wir es nothwendig auch als Materie setzen. Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib. In ihm concentrirt sich und ist enthalten jenes Treiben der Natur, das aber an sich keine Causalität hat. Aber unmittelbar zufolge unseres Willens hat es Causalität; unser Wille wird, aus dem obigen Grunde, in unserem Leibe unmittelbar Ursache. Wir brauchen nur zu wollen, und es erfolgt in ihm, was wir wollten. Er enthält die ersten Puncte, von welchen alle Causalität ausgeht, nach meinem obigen Ausdrucke. — Er ist in unserer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müssen, wie alles übrige ausser ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zuthun.

Unser Leib ist empfindend, d. i. der in ihm concentrirte Naturtrieb wird nothwendig gesetzt als der unserige, uns zugeeignet; und was daraus folgt, auch die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung desselben sind uns zugänglich (und daraus allein erfolgt, wie bekannt, das ganze System unserer sinnlichen Erkenntniss). Ferner: er wird unmittelbar durch den Willen in Bewegung gesetzt, und hat Causalität auf die Natur. Ein solcher Leib, bestimmt ein solcher, ist Bedingung der Ichheit, da er lediglich aus der Reflexion auf sich selbst, durch welche allein das Ich ein Ich wird, folgt.

Wir folgern daraus weiter.

Alles mögliche Handeln ist, der Materie nach, ein durch den Naturtrieb gefordertes. Denn alles unser Handeln geschieht in der Natur, ist in ihr möglich, und wird in ihr für uns wirklich; aber die ganze Natur ausser uns ist nur zufolge des Naturtriebes für uns da. Der Naturtrieb richtet sich an mich nur durch meinen Leib, und wird in der Welt ausser mir realisirt lediglich durch die Causalität meines Leibes. Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntniss sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntniss; er ist Instrument aller unserer Causalität. Dieses *Verhältniss* ist Bedingung der Ichheit. Der Naturtrieb geht auf Erhaltung, Bildung, Wohlseyn, kurz auf Vollkommenheit unseres Leibes, so gewiss er Trieb ist, und auf sich selbst geht; denn er ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung. Aber der Naturtrieb geht nicht weiter als darauf. Denn die Natur kann sich nicht über sich selbst erheben. Ihr Zweck ist sie selbst. *Unsere* Natur hat unsere Natur zum Endzweck; aber unsere Natur ist in unserem Leibe umfasst und umschlossen: mithin hat sie — *unsere* Natur, und *alle* Natur — nur ihn, den Leib, zum Zwecke.

Mein höchster Trieb ist der nach absoluter Selbstständigkeit. Nun kann ich derselben mich annähern lediglich durch

Handeln; aber ich kann nur handeln durch meinen Leib; die Befriedigung jenes Triebes sonach, oder alle Moralität ist bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung des Leibes. Umgekehrt soll Selbstständigkeit, Moralität der einzige mit Bewusstseyn gesetzte Zweck meines Handelns seyn; ich muss sonach den ersten Zweck dem letzten subordiniren, meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Aller Sorge für meinen Leib soll und muss schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen und als solches zu erhalten.

Wir erhalten sonach hier drei materielle Sittengebote, das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden als letzter Zweck; oder er darf schlechthin nicht Object eines Genusses werden, um des Genusses willen. Das zweite, ein positives: der Leib soll so gut es immer möglich ist zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden. — Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft, ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives: jeder Genuss, der sich nicht, mit der besten Ueberzeugung, beziehen lässt auf Bildung unseres Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unseren Leib zu pflegen, ohne die Ueberzeugung, dass er dadurch für das pflichtmässige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, als um des Gewissens willen, und mit Andenken an das Gewissen. — Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es giebt keine andere. —

Zu Beförderung der Uebersicht ist anzumerken, dass durch die soeben aufgezeigte Bedingung der Ichheit die *Causalität* desselben, die durch das Sittengesetz gefordert wird, bedingt ist. Es wird sich zeigen, dass es eine zweite Bedingung der Substantialität des Subjects der Sittlichkeit, und eine dritte einer gewissen nothwendigen Wechselwirkung desselben giebt; und dies wird den äusseren Beweis liefern, dass die Bedingungen der Ichheit erschöpft sind. Der *innere* geht aus dem systematischen Zusammenhange des Aufzustellenden hervor.

II.

Das Ich muss sich selbst als Ich finden, war die Behauptung, von welcher die soeben vollendete Betrachtung ausging. Von ebenderselben geht die gegenwärtige aus; nur mit dem Unterschiede, dass dort auf das Leiden des Ich in jener Reflexion auf sich selbst, auf das Object der Reflexion, hier auf die Thätigkeit desselben, auf das subjective in der Reflexion, gesehen wird. Ein Ich muss Reflexionsvermögen haben, um das gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden. Wir haben die Thätigkeit des Ich in dieser Rücksicht ideale Thätigkeit genannt. Dass dadurch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiteres klar. Ein Ich ist nothwendig Intelligenz.

Wie verhält sich zu dieser Bestimmung des Ich der Trieb nach Selbstständigkeit oder das Sittengesetz?

Das Sittengesetz wendet sich an die Intelligenz, als solche. Mit Bewusstseyn und nach Begriffen soll ich mich der Selbstständigkeit nähern. Es ist ein Sittengesetz lediglich, inwiefern ich Intelligenz bin, indem ich mir als die letztere dasselbe promulgire, es zum Gesetze, zu einem Satze mache. Durch die Intelligenz ist sonach das ganze Seyn — (Substanz, Bestehen) des Sittengesetzes bedingt; nicht bloss, wie durch das Gesetztseyn des Leibes, die Causalität desselben. Nur wenn ich Intelligenz bin, und inwieweit ich es bin, ist ein Sittengesetz; das letztere erstreckt sich nicht weiter, als die erstere, denn diese ist das Vehiculum jenes. Es ist sonach eine materiale Subordination der ersteren unter das letztere nicht möglich (so wie eine materiale Subordination des Naturtriebes unter das Sittengesetz allerdings möglich war). Ich muss nicht einiges nicht erkennen wollen, weil es etwa gegen meine Pflicht laufen möchte; so wie ich allerdings manchen Neigungen und Lüsten des Körpers aus diesem Grunde nicht nachgeben darf.

Aber Selbstständigkeit (Moralität) ist unser höchster Zweck. Theoretisches Erkenntniss ist sonach der Pflicht *formaliter* zu subordiniren. Erkenntniss meiner Pflicht muss der Endzweck aller meiner Erkenntniss, alles meines Denkens und Forschens seyn. Es ergeben sich daraus folgende drei Sittengesetze:

1) Negativ: subordinire deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas ausser deiner Erkenntniss (setze dir nicht im Voraus ein Ziel, bei dem du ankommen willst; denn wo könntest du dieses doch herhaben?).

2) Positiv: bilde dein Erkenntnissvermögen, so weit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, soviel es dir möglich ist.

3) Limitativ: beziehe aber alles dein Nachdenken *formaliter* auf deine Pflicht. Sey dir bei allem deinem Nachdenken dieses Zwecks deutlich bewusst. — Forsche aus Pflicht, nicht aus blosser leerer Wissbegierde, oder um dich nur zu beschäftigen. — Denke nicht so, damit du *dieses* oder *jenes* als deine Pflicht findest; — denn wie könntest du vor eigener Erkenntniss voraus deine Pflichten wissen? — sondern um zu erkennen, *was* deine Pflicht sey.

III.

Wir haben schon anderwärts (in meinem Naturrecht) erwiesen, dass das Ich nur als Individuum sich setzen kann. Das Bewusstseyn der Individualität wäre sonach eine Bedingung der Ichheit. Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft (also auch als die Rechtslehre). Hier sonach muss der Beweis aus einem höheren Princip geführt werden.

a. Alles, was Object der Reflexion ist, ist nothwendig beschränkt, und wird es schon dadurch, dass es Object der Reflexion wird. Das Ich soll Object einer Reflexion werden. Es ist sonach nothwendig beschränkt. — Nun wird das Ich charakterisirt durch eine freie Thätigkeit, als solche; mithin muss die freie Thätigkeit auch beschränkt seyn. Freie Thätigkeit ist beschränkt, heisst: es wird ein Quantum derselben entgegengesetzt freier Thätigkeit überhaupt, und insofern anderer freien

Thätigkeit. Kurz, das Ich kann sich schlechthin keine freie Thätigkeit zueignen, ohne dass dieselbe sey ein Quantum; und sonach, ohne unmittelbar mit jenem Denken zugleich andere freie Thätigkeit zu setzen, die ihm insofern nicht zukomme, — indem ja jedes Quantum nothwendig begrenzt ist.

b. Daraus allein würde nun nichts auf das Setzen der Individualität folgen, denn es wäre ja wohl möglich, dass das Ich jene freie Thätigkeit ausser der seinigen setzte, lediglich durch *ideale* Thätigkeit: als eine bloss *mögliche* — möglich ihm selbst, wenn es sich derselben auch jetzt etwa gutwillig enthielte, oder auch anderen freien Wesen; wie dies denn auch im Laufe des Bewusstseyns häufig geschieht. So oft ich eine Handlung *mir* zuschreibe, spreche ich sie *dadurch* allen freien Wesen ab; aber nicht nothwendig bestimmten, sondern nur möglichen freien Wesen, die man sich etwa denken könnte.

c. Folgendes aber entscheidet: ursprünglich kann ich mich nicht selbst durch freie ideale Thätigkeit bestimmen, sondern ich muss mich *finden*, als bestimmtes Object: und da ich nur Ich bin, inwiefern ich frei bin, muss ich mich *frei finden*, mir als frei gegeben werden; so sonderbar dies auch auf den ersten Anschein vorkommen möge. Denn ich kann etwas *mögliches* setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten *Wirklichen*. Alle blosse Möglichkeit gründet sich auf die Abstraction von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewusstseyn geht sonach aus von einem Wirklichen, — ein Hauptsatz einer reellen Philosophie, — mithin auch das Bewusstseyn der Freiheit.

Um die Einsicht in den Zusammenhang zu befördern. — Ich finde mich als Object, hiess oben: ich finde mich als Naturtrieb, als Naturproduct und Naturtheil. Dass ich reflectiren muss, um das zu finden, Intelligenz seyn muss, versteht sich; aber diese Reflexion kommt, indem sie geschieht, nicht zum Bewusstseyn: sie kommt überhaupt nicht zum Bewusstseyn, — ohne eine neue Reflexion auf sie. Nun soll ich jenen Naturtrieb *mir* zuschreiben; ja, wie wir in diesem §. unter I. gesehen haben, ihn setzen, als etwas zwar zu mir gehöriges, aber *mich* selbst doch eigentlich nicht constituirendes. Welches ist denn das *Ich*, dem ich den Naturtrieb zueignen soll? Das substantielle eigentliche Ich. Nicht die Intelligenz, als solche; wovon wir soeben den Grund gesehen haben. Also das *Freithätige*. — So gewiss ich daher überhaupt mich, und insbesondere mich als Naturproduct finden soll, so gewiss muss ich mich auch als freithätig finden; denn ausserdem ist das erste Finden nicht möglich. Das erste ist durch das letzte bedingt. Nun muss ich überhaupt mich finden; also müsste mich auch freithätig finden. Was kann dies heissen, und wie ist es möglich?

Zuvörderst: die eigentliche reale Selbstbestimmung durch Spontaneität kann ich nicht als ein Gegebenes finden, sondern ich muss mir sie selbst geben. Dies wäre ein völliger Widerspruch. Ich könnte also eine gewisse Selbstbestimmung nur finden durch ideale Thätigkeit; durch Nachbildung einer vorhandenen, und ohne mein Zuthun vorhandenen. — Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zuthun vorhanden, kann bloss das heissen: sie ist als ein *Begriff* vorhanden; oder kurz, ich bin dazu aufgefordert. So gewiss ich diese Aufforderung verstehe, so gewiss denke ich meine Selbstbestimmung als etwas in jener Aufforderung gegebenes, und werde in dem Begriffe dieser Aufforderung mir selbst als frei gegeben. So allein hat das oben aufgestellte Postulat einen Sinn.

So gewiss ich diese Aufforderung begreife, so gewiss schreibe ich mir zu eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit; es folgt nicht, dass ich sie gerade gebrauche, und ausfülle. Begreife ich es nicht: so entsteht kein Bewusstseyn, ich finde mich noch nicht, sondern finde mich etwa zu einer anderen Zeit, ohnerachtet alle Bedingungen dieses Findens da sind; denn eben darum, weil ich frei bin, werde ich durch alle diese Bedingungen nicht genöthigt zur Reflexion, sondern reflectire dennoch mit absoluter Spontaneität; wären aber die Bedingungen nicht da, so könnte ich ohnerachtet aller Spontaneität nicht reflectiren.

d. Ich kann diese Aufforderung zur Selbstthätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen ausser mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der geforderten

Handlung, mittheilen wollte, das sonach des Begriffs vom Begriff fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich. (Hier liegt der einzige zureichende Grund, um auf eine vernünftige Ursache ausser uns zu schliessen; und nicht etwa nur darin, dass die Einwirkung sich begreifen lasse, denn dies ist immer möglich. (M. s. mein Naturrecht.) Es ist Bedingung des Selbstbewusstseyns, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen ausser sich anzunehmen.)

Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; *dies* aber heisst, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen.

e. Es lässt sich also streng *a priori* erweisen, dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dass wenigstens *Ein* Individuum ausser ihm angenommen werden muss, welches dasselbe zur Freiheit erhebe. Weitere Einwirkungen aber, so wie mehrere Individuen, ausser dem *Einen* schlechterdings nothwendigen, lassen sich nicht erweisen, wie wir bald näher sehen werden.

Aber schon aus dem Deducirten folgt eine Beschränkung des Triebes nach Selbstständigkeit; also eine nähere materiale Bestimmung der Moralität, die wir vorläufig angeben wollen. Meine Ichheit und Selbstständigkeit überhaupt ist durch die Freiheit des anderen bedingt; mein *Trieb nach Selbstständigkeit* kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die *Bedingung seiner eigenen Möglichkeit*, d. i. die Freiheit des anderen, zu vernichten. Nun soll ich schlechthin nur zufolge des Triebes nach Selbstständigkeit handeln, und schlechthin nach keinem anderen Antriebe. Es liegt sonach in dieser Beschränkung des Triebes das absolute Verbot, die Freiheit des anderen zu stören; das Gebot, ihn als selbstständig zu betrachten, und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen. (Der Naturtrieb wurde dem Triebe nach Selbstständigkeit subordinirt: das theoretische Vermögen wird ihm nicht *materialiter* subordinirt, aber auch er ihm nicht. Der Freiheit des anderen wird dieser Trieb subordinirt. Ich darf nicht selbstständig seyn, zum Nachtheil der Freiheit anderer.)

f. Bloss dadurch, dass ich auch nur *Ein* Individuum ausser mir gesetzt, ist einiges von allen möglichen freien Handlungen für mich unmöglich geworden; nemlich alles dasjenige, wodurch die Freiheit, die ich jenem zuschreibe, bedingt ist. Aber auch im Fortgange des Handelns muss ich stets unter allem, was allerdings für mich möglich ist, einiges auswählen, zufolge des Begriffs der Freiheit. Nun wird, unserer Voraussetzung nach, das von meiner Freiheit ausgeschlossene, zwar nicht durch wirkliche Individuen, aber doch durch mögliche, gleichsam in Besitz genommen; und ich bestimme auch unter dieser Voraussetzung durch jede Handlung *meine Individualität weiter*. —

Ein wichtiger Begriff, über den ich mich deutlicher erkläre, und der eine sehr grosse Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hebt.

Wer bin ich denn eigentlich, d. i. was für ein Individuum? Und welches ist der Grund, dass ich *der* bin? Ich antworte: ich bin von dem Augenblicke an, da ich zum Bewusstseyn gekommen, *derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache.* — Mein Seyn in jedem Momente meiner Existenz ist, wenn auch nicht seinen Bedingungen nach, doch seiner *letzten* Bestimmung nach, durch Freiheit. Durch dieses Seyn ist hinwiederum die Möglichkeit meines Seyns im künftigen Momente beschränkt (weil ich im gegenwärtigen das bin, so kann ich im künftigen Momente einiges nicht seyn); aber welches unter allem noch *möglichen* im künftigen Momente ich wählen werde, hängt abermals ab von der Freiheit. Durch dieses alles aber wird meine Individualität bestimmt; durch dieses alles werde ich *materialiter* der, der ich bin.

Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, dass nur Ein Individuum ausser mir sey, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern durch meinen Zusammenhang mit einem anderen Vernunftwesen; was ich aber von nun an werde, oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig. In jedem Momente muss ich unter mehreren auswählen; es ist aber gar kein Grund ausser mir, warum ich nicht jedes andere unter allem möglichen gewählt habe.

g. Nun aber können *mehrere* Individuen ausser mir seyn und auf mich einfliessen. Man kann *a priori*, wie wir schon gesehen haben, nicht erweisen, dass es so seyn müsse; aber man ist wenigstens den Beweis schuldig, dass es so seyn *könne*.

Ich bin ohnedies, wie wir gesehen haben, durch das Wesen der Freiheit selbst genöthigt, bei jeder freien Handlung mich zu beschränken, und sonach anderen möglichen freien Wesen die Möglichkeit, auch von ihrer Seite frei zu handeln, übrigzulassen. Nichts verhindert, dass diese freien Wesen nicht wirklich seyen. Sie können, wie es vorläufig erscheint, wirklich seyn, unbeschadet meiner Freiheit, die ja ohnedies beschränkt werden musste.

Aber können sie *für mich* wirklich seyn, d. i. kann ich sie als Wirkliche wahrnehmen, und wie kann ich sie wahrnehmen? Diese Frage wäre leicht zu beantworten nach den obigen Grundsätzen: sie können unmittelbar auf mich einwirken, wie freie auf freie; mich auffordern zur freien Thätigkeit.

Aber es ist gar nicht nothwendig, dass unmittelbar eingewirkt sey auf mich. Es kann auch lediglich eingewirkt seyn auf die Natur; und ich kann dennoch aus der blossen Weise der Einwirkung schliessen auf das Daseyn eines vernünftigen Wesens, *nachdem ich nun einmal den Begriff von wirklichen vernünftigen Wesen ausser mir habe*. Ursprünglich würde es nicht möglich seyn, auf diese Weise zu folgern. Diese Weise der Einwirkung auf die blosse Natur ist diejenige, durch welche ein Kunstproduct zu Stande kommt. Ein solches zeigt einen Begriff des Begriffs, welcher oben als das Kriterium einer Vernunft ausser mir angegeben worden. Denn der Zweck des Kunstproducts liegt nicht, wie der des Naturproducts, in ihm selbst, sondern ausser ihm. Es ist allemal Werkzeug, Mittel zu etwas. Sein Begriff ist etwas in der blossen Anschauung nicht liegendes, sondern nur zu denkendes, also ein *blosser* Begriff. Der aber, welcher das Kunstproduct verfertigte, musste diesen Begriff, den er darstellen wollte, denken; also er hatte nothwendig einen Begriff vom Begriffe. So gewiss ich etwas für ein Kunstproduct erkenne, muss ich nothwendig ein wirklich vorhandenes vernünftiges Wesen als den Urheber desselben setzen. So ist es nicht mit einem Naturproducte: es ist da zwar ein Begriff, aber es lässt sich nicht nachweisen der Begriff eines Begriffs; wenn man ihn nicht etwa schon bei einem Weltschöpfer vorausgesetzt.

So gewiss ich es für ein Kunstproduct anerkenne, habe ich gesagt. Dieses selbst aber ist nur unter der Bedingung möglich, dass ich schon eine Vernunft ausser mir denke; und diese letztere Annahme geht keinesweges aus von der Wahrnehmung eines Kunstproducts, welches einen Cirkel im Erklären gäbe, sondern von der oben beschriebenen Aufforderung zu einer freien Handlung.

So auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns, auf welchem die Wahrnehmung in uns erklärt wird durch das Vorhandenseyn eines Dinges ausser uns. Das auf diesem Gesichtspuncte angenommene muss aber selbst erklärt werden von dem transscendentalen aus; und auf diesem ist es nicht erlaubt von etwas ausser uns auszugehen; sondern dasjenige, was ausser uns seyn soll, muss selbst erst erklärt werden, aus etwas in uns. Es ist sonach die höhere Frage zu beantworten: wie kommen wir denn dazu, erst Kunstproducte ausser uns anzunehmen?

Alles, was ausser uns seyn soll, wird gesetzt zufolge einer Beschränkung des Triebes: so auch das Kunstproduct, inwiefern es überhaupt Object ist. Woher aber die besondere Bestimmung desselben, dass es eben als Kunstproduct gesetzt wird. Dies lässt schliessen auf eine besondere, eigenthümliche Beschränkung des Triebes. — Ich kann es kurz sagen: durch das Object überhaupt wird unser Seyn beschränkt; oder besser: von der Beschränkung unseres *Seyns* wird auf ein Object überhaupt geschlossen; aber der Trieb geht vielleicht auf die Modification desselben. Hier aber ist nicht eine blosse Beschränkung unseres *Seyns*, sondern auch unseres *Werdens*; wir fühlen unser Handeln zurückgestossen innerlich, es ist eine Beschränkung unseres Triebes nach Handeln sogar, und daher schliessen wir auf *Freiheit* ausser uns. (Trefflich drückt dies aus Herr Schelling [Phil. Journ. Bd. IV S. 281 § 13]: Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht *Natur* seyn. Schaudernd stehe ich stille. Hier ist *Menschheit!* ruft es mir entgegen; ich *darf* nicht weiter.)

So etwas kann eintreten, wie wir eben gesehen haben. — Tritt es ein, so bin ich noch weiter beschränkt, als durch die blosse Ichheit. Denn in der Ichheit liegt es nicht, wie wir erwiesen haben. — Ich bin sodann nicht blosses Vernunftwesen überhaupt: das könnte ich seyn, wenn ausser mir nur noch einer wäre, und dieser nur einmal in Beziehung auf mich sich geäussert hätte; — sondern ich bin ein *besonderes* Vernunftwesen. Diese besondere Beschränktheit ist es, die sich *a priori* aus der allgemeinen nicht ableiten lässt, weil sie dann keine besondere wäre, welches gegen die Voraussetzung läuft. Sie begründet das lediglich *empirische*, was jedoch seiner Möglichkeit nach auch *a priori* begründet werden muss. — Doch ist diese Beschränktheit eine ursprüngliche. Man denke sonach nicht, dass sie überhaupt erst in der Zeit entstehe. Wie sie in einer gewissen Rücksicht dennoch in der Zeit entstehe, werden wir sogleich sehen.

Das Resultat der aufgestellten Sätze ist: die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt seyn, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deduciren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspuncte der Erfahrung *zufällig* ist. — Es *kann* so seyn; damit muss sich die reine Philosophie begnügen, und wenn sie eine Wissenschaft behandelt, auf welche diese Voraussetzung Einfluss hat, so muss sie die Folgerungen daraus als *bedingte* Sätze aufstellen. Eine solche Wissenschaft ist die Sittenlehre, und dadurch erhält ihr materieller Theil etwas bedingtes. Thun wir Verzicht auf reine Philosophie, und erlauben wir uns, uns auf Thatsachen zu berufen, so können wir sagen, *es ist* so. — Ich kann und darf nicht alles seyn und werden, weil es einige andere sind, die auch frei sind.

Ich bin ursprünglich, nicht bloss *formaliter* durch die Ichheit, sondern auch *materialiter*, durch etwas, das zur Ichheit nicht nothwendig gehört, beschränkt. Es giebt gewisse Puncte, über welche ich mit meiner Freiheit selbst nicht hinaus soll, und dieses *Nichtsollen* offenbart sich mir unmittelbar. Diese Puncte erkläre ich mir durch das Vorhandenseyn anderer freier Wesen und ihrer freien Wirkungen in meiner Sinnenwelt.

4. Durch diese Theorie scheinen wir in einen Widerspruch verwickelt, und auf eine sehr gefährliche Folgerung getrieben. Ich will mich darauf einlassen, weil dadurch theils die Deutlichkeit sehr befördert, theils ein schwerer philosophischer Streit entschieden, und die Lehre von der Freiheit, auf welche in der Sittenlehre alles ankommt, völlig ins Licht gestellt wird. —

Die freien Handlungen anderer sollen in mir ursprünglich als Grenzpuncte meiner Individualität liegen, sollen sonach, dass wir uns dieser populären Ausdrücke bedienen, von Ewigkeit her prädestinirt seyn, keinesweges erst in der Zeit bestimmt werden. Wird dadurch nicht meine Freiheit aufgehoben? Wenn es nur nicht auch vorher bestimmt ist, wie ich auf jene freien Handlungen zurückhandle; keinesweges: aber nach allem bisherigen bleibt mir ja diese Freiheit der Auswahl unter dem Möglichen. Aber man erhebe sich auf einen höheren Punct. Die anderen in der Sinnenwelt, auf die *ich* einfliesse, sind auch vernünftige Wesen; und die Wahrnehmung *meines* Einflusses auf sie, ist *für sie* prädestinirt, wie *für mich* die Wahrnehmung *ihres* Einflusses auf mich. Für mich sind *meine* Handlungen nicht prädestinirt; ich nehme sie wahr als die Folge meiner absoluten Selbstbestimmung; aber für alle andere, die mit mir in Gesellschaft leben, sind sie es: so wie für diese die ihrigen auch nicht vorherbestimmt sind, wohl aber für mich. Meine freien Handlungen sind sonach allerdings vorherbestimmt. Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?

Die Rechnung steht so: die *Prädetermination* kann nicht wegfallen, ausserdem ist die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, sonach die vernünftigen Wesen überhaupt, nicht erklärbar; aber die Freiheit kann ebensowenig wegfallen. Dann hörten die vernünftigen Wesen selbst auf zu seyn.

Die Auflösung ist nicht schwer. — Es sind *für Mich* (ich will es indessen so nennen, um mich nur ausdrücken zu können, wiewohl auch darüber noch eine wichtige Erinnerung zu machen seyn wird), — es sind für Mich *a priori* bestimmt alle Einflüsse freier Wesen. Besinnt man sich nicht, was *a priori* heisst? *A priori* ist keine Zeit und keine Zeitfolge: kein *Nacheinander;* sondern alles *zugleich* (man muss sich wohl so ausdrücken). Sonach ist gar nicht bestimmt, dass ich die Ereignisse so und so in der Zeit aufeinanderfolgen lasse; dieses an jene bestimmte individuelle Reihe, dieses an eine andere anknüpfe. *Was* ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht *von wem.* Die anderen ausser mir bleiben frei.

So ist für andere allerdings bestimmt, was für Einflüsse freier Wesen auf sie es geben sollte; und so waren auch diejenigen für sie bestimmt, welche *ich* insbesondere auf sie hatte: aber es war wahrlich nicht bestimmt, dass *Ich*, dasselbe Individuum, welches ursprünglich so und so bestimmt war, sie haben sollte. Hatte sie ein anderer eher denn ich, so hatte ich sie nicht; und hatte ich sie nicht, so hatte sie etwa ein anderer später denn ich; und hätten sie sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht, was Ich bin, so hätte gar niemand auf sie diese Einflüsse gehabt. — Wer bin ich denn überhaupt? Es bleibt dabei: der, zu dem ich mich mache. — Ich habe nun so und so weit gehandelt, und bin dadurch der und der, das Individuum, dem die Reihe der Handlungen A, B, C u. s. f. zukommt. Von diesem Augenblicke an liegt wieder eine Unendlichkeit von prädestinirten Handlungen vor mir, aus der ich auswählen kann; die Möglichkeit und Wirklichkeit aller ist prädestinirt: aber gar nicht, dass gerade die, die ich wähle, an die ganze Reihe, die bis jetzt meine Individualität ausmacht, an A, B, C sich anfügen sollen; und so ins Unendliche. Es giebt erste bestimmte Puncte der Individualität; von da an liegt vor Jedem eine Unendlichkeit: und welches bestimmte unter den von nun an noch möglichen Individuen es wird, hängt gänzlich ab von seiner Freiheit.

Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. ausser aller Zeit durch die Vernunft prädestinirt, und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam darein. Aber die Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestinirt, aus der hinreichenden Ursache, dass die Zeit nichts ewiges und reines, sondern bloss eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestinirt. Und so löst sich durch eine kleine Aufmerksamkeit die unbeantwortlich geschienene Frage von selbst auf: Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereinigt.

Die Schwierigkeiten, die man dabei finden könnte, sind lediglich gegründet in dem Grundfehler alles Dogmatismus, dass man das Seyn zu einem ursprünglichen macht, und daher, wenn man ja ein Handeln anerkennt, Seyn und Handeln von einander absondert: und einem Individuum sein ganzes Seyn unabhängig von seinem Handeln zutheilt; wodurch denn freilich, wenn man bestimmt genug denkt, alle Freiheit und alles eigentliche Handeln aufgehoben wird. Kein Mensch in der Welt kann anders *handeln*, als er handelt, ob er gleich vielleicht schlecht handelt, da er einmal dieser Mensch *ist;* nichts ist wahrer, und diese Behauptung ist sogar nur ein identischer Satz. Aber er sollte eben nicht dieser Mensch seyn, und könnte auch ein ganz anderer seyn; und es *sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt seyn.* — Da soll denn eine bestimmte Person diese Person seyn, ehe sie es ist; ihre Verhältnisse und Schicksale vom Tage ihrer Geburt an bis zu ihrem Todestage sollen bestimmt seyn; nur — ihr Handeln nicht. Aber was sind denn Verhältnisse und Schicksale anders, als die objective Ansicht des Handelns? Hängt das letztere ab von der Freiheit, so müssen wohl auch die ersteren davon abhängen. Ich bin ja nur, was ich handle. Denke ich mich nun in die Zeit, so bin ich in einer gewissen Rücksicht nicht eher bestimmt, bis ich in dieser Rücksicht gehandelt habe. — Freilich, wer von jenem Grundübel des Dogmatismus nicht zu heilen sich vermag, dem wird diese Theorie der Freiheit nie einleuchten.

IV.

Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, dass alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; dass in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloss dadurch, dass ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspuncte meiner absoluten Causalität, geschieht. Die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, dass es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzweckes. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck.

Dass ich auf irgend einen Punct niedergesetzt werde durch die Natur, und durch sie gleichsam der erste Schritt statt meiner gethan werde auf diesem Wege in die Unendlichkeit, thut meiner Freiheit keinen Eintrag. Ebensowenig thut es ihr Eintrag, dass mir gleich anfangs eine Sphäre für meinen möglichen Gang durch Freiheit gegeben wird, durch ein vernünftiges Wesen ausser mir; denn dadurch erst erhalte ich Freiheit: und ehe ich dieselbe habe, kann ihr kein Eintrag geschehen. Es thut meiner Freiheit keinen Eintrag, noch andere freie und vernünftige Wesen ausser mir annehmen zu müssen: denn ihre Freiheit und Vernünftigkeit, als solche, ist überhaupt nicht Gegenstand einer Wahrnehmung, die mich beschränke; sondern es ist ein blosser geistiger Begriff.

Ferner thut es derselben keinen Eintrag, dass ich, nach dem weiterhin dargestellten Begriffe, unter mehreren möglichen Handlungen wählen muss; denn durch eine solche Wahl ist das Bewusstseyn meiner Freiheit, und sonach diese Freiheit selbst bedingt; und die Materie des gewählten ist stets in meiner Gewalt, weil alle möglichen freien Handlungsweisen in meiner Botmässigkeit stehen. Wenn auch, nach der bei derselben Gelegenheit gemachten Voraussetzung, unter den übriggebliebenen Handelsmöglichkeiten dann andere freie Wesen auswählen, so beschränkt dies meine Selbstständigkeit nicht; sie werden durch mich eingeschränkt, nicht ich durch sie.

Aber wenn, unserer späteren Voraussetzung und der allgemeinen Erfahrung nach, dasjenige, was allerdings auf meinem Wege liegt, da es in die Welt meiner Erfahrung fällt, mithin mich beschränkt, wie alle Objecte meiner Erfahrung, schon modificirt ist durch freie Wesen ausser mir; dann wird meine Freiheit allerdings eingeschränkt, wenn ich dieses Object nicht selbst modificiren darf nach meinem Zwecke: das aber darf ich nicht, zufolge des angeführten Verbotes des Sittengesetzes. Ich darf die Freiheit vernünftiger Wesen nicht stören. Verändere ich aber die Producte ihrer Freiheit, so störe ich dieselbe; denn diese Producte sind ihnen Mittel zu weiteren Zwecken; und beraube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Causalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen.

Es findet sich sonach hier ein Widerspruch des Triebes nach Selbstständigkeit, mithin des Sittengesetzes, mit sich selbst. Dasselbe fordert:

1) Dass ich alles, was mich beschränkt oder, was dasselbe bedeutet, in meiner Sinnenwelt liegt, meinem absoluten Endzwecke unterwerfe; es zu einem Mittel mache, der absoluten Selbstständigkeit mich zu nähern.

2) Dass ich einiges, was mich doch, da es in meiner Sinnenwelt liegt, beschränkt, meinem Zwecke nicht unterwerfe, sondern es lasse, wie ich es finde. Beides sind unmittelbare Gebote des Sittengesetzes: das erste, wenn man dieses Gesetz überhaupt, das zweite, wenn man es in einer besonderen Aeusserung betrachtet.

V.

Der Widerspruch wäre zu lösen und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, dass alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig hätten; demnach das zweckmässige Verfahren des einen zugleich zweckmässig für alle andere, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller anderen wäre. — Ist es so? Da auf der Beantwortung dieser Frage und vorzüglich auf den Gründen, aus denen man sie beantwortet, alles, uns besonders alles, d. i. das charakteristische unserer Darstellung der Sittenlehre beruht, so gehe ich hier tiefer in die Sache hinein.

Der Trieb nach Selbstständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subject der Selbstständigkeit seyn. Nun liegt es in der Ichheit, wie wir gesehen haben, allerdings, dass jedes Ich Individuum sey; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C u. s. f. Ich kann, da, wie wir gesehen haben, alle Bestimmungen unserer Individualität von unserer Freiheit abhängen, ausser der ersten und ursprünglichen, mit jenem A u. s. w. nur die ursprüngliche Beschränkung der Freiheit, das, was ich oben die Wurzel aller Individualität nannte, meinen. Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, dass *ich*, das Individuum A, eben A bin; und der Trieb der Selbstständigkeit ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher, seyn soll, so geht er nicht auf die Selbstständigkeit von A, sondern auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbstständigkeit aller Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbstständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist.

Nun aber *bin* ich für meine Person, ich A, lediglich, inwiefern ich A bin. Also mir ist A mein empirisches Selbst: nur in ihm kommt jener Trieb und jenes Gesetz zum Bewusstseyn, nur durch A kann ich demselben gemäss wirken, weil ich überhaupt nur dadurch wirken kann. A ist für mich ausschliessende Bedingung der Causalität dieses Triebes. Mit einem Worte: A ist nicht *Object;* aber A ist für mich alleiniges *Werkzeug und Vehicul* des Sittengesetzes. (Oben war dieses Werkzeug der Leib: hier wird es der *ganze sinnliche empirisch-bestimmte Mensch;* und wir haben sonach hier einmal das empirische und reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr erspriesslich ist.)

Geht der Trieb nach Selbstständigkeit auf Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur *in* den Individuen A, B, C u. s. w. und *durch* sie dargestellt werden: so ist es mir nothwendig ganz gleichgültig, ob ich, A, oder ob B oder C sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem Einen ungetheilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; *in* oder *ausser* mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von anderen, inwiefern sie ihnen zukommt; durch eine, wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht.

Mein Zweck ist erreicht, wenn der andere *sittlich* handelt. Aber er ist frei, und vermag durch Freiheit auch unsittlich zu handeln. Im letzteren Falle ist mein Zweck nicht erreicht. Habe ich dann nicht das Recht und die Verbindlichkeit, die Wirkung seiner Freiheit zu zerstören? Ich berufe mich nicht auf den oben vorläufig aufgestellten negativen Satz, sondern deducire ihn selbst, hier, wo der Ort dazu ist, gründlich.

Die Vernunft soll selbstständig seyn; aber sie richtet sich mit dieser ihrer Forderung an die bestimmten Individuen B, C u. s. w., und es giebt gar keine solche Forderung und keine (materielle) Selbstständigkeit, ausser vermittelst der formellen Freiheit aller Individuen. Die letztere sonach ist ausschliessende Bedingung aller Causalität der Vernunft überhaupt. Wird sie aufgehoben, so wird, da *alle* Causalität derselben aufgehoben wird, auch die zur Selbstständigkeit aufgehoben. Es kann sonach keiner, der die letztere will, die erstere nicht wollen. Freiheit ist absolute Bedingung aller Moralität, und ohne sie ist gar keine möglich. Es bestätigt sich also das absolute Verbot des Sittengesetzes, die Freiheit des freien Wesens unter keiner Bedingung und unter keinem Vorwande zu stören und aufzuheben. Dadurch aber bleibt der Widerspruch stehen; und man kann sagen: ich will den anderen nur frei, und kann ihn nur frei wollen, unter der Bedingung, dass er seiner Freiheit zur Beförderung des Vernunftzweckes sich bediene; ausserdem kann ich ihn gar nicht frei wollen; und dies ist gleichfalls ganz richtig. Ich muss einen Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz schlechterdings aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist, wie er es ja doch seyn soll.

Aber hierbei entsteht die weitere Frage: welcher Gebrauch der Freiheit ist denn gegen das Sittengesetz, und wer kann darüber allgemeingültig Richter seyn? — Wenn *der andere* nach seiner besten Ueberzeugung gehandelt zu haben behauptet — und *ich* handle in derselben Lage anders: so handle *ich* dann nach *seiner* Ueberzeugung ebensowohl unsittlich, als *er* nach der *meinigen*. Wessen Ueberzeugung soll denn der Leitfaden des anderen seyn? Keines von beiden Ueberzeugung, so lange sie streitend sind; denn jeder soll schlechthin nach *seiner* Ueberzeugung handeln, und darin besteht die formale Bedingung aller Sittlichkeit. — Können wir uns sonach trennen und jeder den anderen seinen Weg gehen lassen? Schlechterdings nicht: wenn wir nicht alles unser Interesse für allgemeine Sittlichkeit, für Herrschaft der Vernunft, strafwürdigst aufgeben wollen. Also; wir müssen unser Urtheil übereinstimmend zu machen suchen. Nun wird allerdings, so gewiss keiner von beiden völlig gewissenlos ist, jeder voraussetzen, dass *seine* Meinung richtig ist (denn ausserdem hätte er, indem er derselben folgte, gegen sein Gewissen gehandelt); jeder wird sonach darauf ausgehen und ausgehen müssen, den anderen zu überzeugen, nicht sich von ihm überzeugen zu lassen. Aber so müssen sie doch endlich, da die Vernunft nur Eine ist, auf einerlei Resultat kommen; bis dahin aber ist es, zufolge des absoluten Verbotes jedem Pflicht, die äussere Freiheit des anderen zu schonen. — Jeder kann und darf sonach nur die Ueberzeugung des anderen, keinesweges seine physische Wirkung, bestimmen wollen. Der erste Weg ist der einzige erlaubte Zwang für freie Wesen auf freie.

Wir gehen dies sorgfältiger durch.

a. Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist, wie wir gesehen haben, Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen. Wir sollen alle gleich handeln. Daher der Kantsche Satz: handle so, dass du dir die Maxime deines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könnest. — Nur ist von meinem Gesichtspuncte aus dabei folgendes anzumerken. Zuvörderst ist in dem Kantschen Satze nur von der *Idee* einer Uebereinstimmung die Rede; keineswegs von einer *wirklichen* Uebereinstimmung. Bei uns wird sich zeigen, dass diese Idee reellen Gebrauch hat, dass man suchen soll, sie zu realisiren, und zum Theil zu handeln hat, als ob sie realisirt sey. Dann ist dieser Satz nur *heuristisch*, ich kann nach ihm wohl und bequem prüfen, ob ich mich etwa in der Beurtheilung über meine Pflicht geirrt habe; keineswegs aber ist er *constitutiv*. Er ist gar nicht Princip, sondern nur Folgerung aus dem wahren Princip, dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Das Verhältniss ist nicht so: weil etwas Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn kann, darum soll es Maxime meines Willens seyn; sondern umgekehrt, weil etwas Maxime meines Willens seyn soll, darum kann es auch Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn. Die Beurtheilung geht schlechthin von mir aus, wie dies auch im Kantschen Satze klar ist; denn wer beurtheilt denn wieder, ob etwas Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne? Doch wohl ich selbst. Und nach welchen Principien denn? Doch wohl nach denen, die in meiner eigenen Vernunft liegen? Einen heuristischen Gebrauch aber hat diese Formel deswegen: ein Satz, aus dem eine Absurdität folgt, ist falsch: — nun ist es absurd, dass ich X soll, wenn ich nicht denken kann, dass in derselben Lage es alle sollten; mithin soll ich dann X gewiss nicht, und habe in der vorhergegangenen Beurtheilung mich geirrt.

b. Jeder soll absolute Uebereinstimmung mit sich selbst ausser sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter Bedingung dieser Uebereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also — zuvörderst, jeder soll in der Gesellschaft leben, und in ihr bleiben, denn ausserdem könnte er keine Uebereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist. Wer sich absondert, der giebt seinen Zweck auf; und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Wer nur für sich selbst sorgen will, in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck seyn, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus. — Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen und selbst hervorzubringen: wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben; aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese blosse Bekanntschaft unserer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster, und gehört zu unserer Vernunftwelt, wie die Objecte unserer Erfahrung zu unserer Sinnenwelt gehören. Wir können ihn ohne Gewissenlosigkeit nicht aufgeben. Hierdurch wird auch widerlegt die Meinung, welche noch in mancherlei Gestalten sich unter uns zeigt, dass man durch Einsiedlerleben, Absonderungen, blosse erhabene Gedanken und Speculationen seiner Pflicht Genüge thue — und auf eine verdienstvollere Weise. Man thut ihr dann gar keine Genüge. Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, thut man ihr Genüge. — Dann — jeder hat allerdings nur den Zweck, den anderen zu überzeugen, keinesweges aber von ihm sich überzeugen zu lassen. Dies liegt in der Natur der Sache. Er muss in sich selbst gewiss seyn, ausserdem wäre er gewissenlos, wenn er nach seiner Ueberzeugung zu handeln sich getraute, und auch andere zu einem Handeln nach derselben zu bringen suchte.

c. Nun ist jener Zweck gar nicht ausschliessend diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben; und selbst das ist der Zweck eines jeden, so gewiss er allgemeine moralische Bildung will, jeden anderen zu vermögen, dass er sich diesen Zweck setze. Dies vereinigt zuvörderst die Menschen; jeder will nur den anderen von seiner Meinung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von der des anderen. Jeder muss bereit seyn, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verräth Mangel an eigener Ueberzeugung, welcher schlechthin nicht seyn soll; und hat daher nur desto grössere Pflicht, sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen ist nur möglich, inwiefern alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, dergleichen es nothwendig giebt; an welche ihre fernere Ueberzeugung angeknüpft werden muss. — Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heisst eine *Kirche*, ein ethisches Gemeinwesen; und das, worüber alle einig sind, heisst ihr *Symbol*. — Jeder soll Mitglied der Kirche seyn. Das *Symbol* aber muss, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählig sich vermehren. — (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)

d. Also die Uebereinstimmung aller zu derselben praktischen Ueberzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften.

Wir wollen diesen wichtigen, unserer Darstellung der Moral charakteristischen und wahrscheinlich manchem Zweifel ausgesetzten Punct aus den oben aufgestellten Principien scharf untersuchen.

Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die *ganze Vernunft* zum Objecte. Mich hat es zum Objecte lediglich, inwiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Alles sonach, was es von mir, als Individuum, fordert, und worüber es mich allein verantwortlich macht, ist, dass ich ein tüchtiges Werkzeug sey. Ueber diese Ausbildung sonach bin ich lediglich an meine eigene Privatüberzeugung, keineswegs an die gemeinsame verwiesen. Ich habe als Individuum, und in Beziehung auf das Sittengesetz, als Werkzeug desselben, Verstand und Leib. Für die Ausbildung derselben bin ich allein verantwortlich. Zuvörderst, die Ausbildung meines Verstandes hängt le-

lediglich ab von meiner eigenen Ueberzeugung. Ich habe absolute Denkfreiheit; nicht äusserlich, dies liegt schon im Begriffe des Denkens, sondern vor meinem Gewissen. Ich soll mir schlechthin kein Gewissen darüber machen, und die Kirche darf mir keins darüber machen, innerlich an allem zu zweifeln, alles, so heilig es scheinen möge, weiter zu untersuchen. Diese Untersuchung ist absolute Pflicht: und etwas bei sich unentschieden und an seinen Ort gestellt seyn zu lassen, ist gewissenlos. In Absicht meines Leibes habe ich absolute Freiheit, denselben zu nähren, auszubilden, zu pflegen, wie ich nach meiner eigenen Ueberzeugung ihn am besten zu erhalten und gesund zu erhalten, und zu einem geschickten und tüchtigen Werkzeuge zu machen, hoffen kann. Es ist nicht Gewissenssache, hierin zu thun, wie andere thun, ja es ist, wenn ich ohne eigene Ueberzeugung seine Erhaltung von fremden Meinungen abhängen lasse, gewissenlos.

Was ausser meinem Körper liegt, mithin die ganze Sinnenwelt, ist Gemeingut, und die Bildung derselben nach Vernunftgesetzen, ist *mir nicht allein*, sondern sie ist *allen vernünftigen Wesen* aufgetragen. Für sie bin ich nicht allein verantwortlich, und ich darf dabei gar nicht nach meiner Privatüberzeugung verfahren, weil ich in dieser Sinnenwelt nicht wirken kann, ohne auf andere einzufliessen; mithin, falls diese Einwirkung auf sie nicht ihrem eigenen Willen gemäss ist, ihrer Freiheit Eintrag zu thun; welches ich schlechterdings nicht darf. Was auf alle einfliesst, darf ich schlechthin nicht thun, ohne die Einwilligung aller, mithin nach Grundsätzen, die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Ueberzeugung gemäss sind. — Hieraus aber würde, wenn etwa eine gemeinschaftliche Ueberzeugung und Einstimmigkeit über die Weise, wie es jedem erlaubt seyn solle, auf jeden anderen einzufliessen, nicht möglich wäre, folgen: dass überhaupt nicht gehandelt werden könne, welches dem Sittengesetze widerspricht. Aber es widerspricht demselben nicht weniger, dass gehandelt werde, ausser nach allgemeiner Uebereinstimmung. Es muss sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Uebereinstimmung schlechthin hervorgebracht werden. — Die Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig aufeinander sollen einfliessen dürfen, d. h. die Uebereinkunft über *ihre gemeinschaftlichen Rechte* in der Sinnenwelt, heisst der *Staatsvertrag;* und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Wer dies nicht will, ist in der Gesellschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt seyn will, immer befürchten muss, ihn wider seinen Willen und sein Recht zu behandeln.

Da ein Handeln gar nicht möglich ist, ehe ein Staat errichtet worden, und dennoch es schwer seyn möchte, die ausdrückliche Einwilligung aller oder auch nur einer beträchtlichen Menge zu erhalten, so ist der höhere ausgebildetere Mensch durch die Noth getrieben, ihr *Stillschweigen* zu gewissen Verfügungen, und ihre Unterwerfung unter dieselben, für Einwilligung zu halten. Es kann auch mit der Berechnung und Abwägung der gegenseitigen Rechte nicht so genau genommen werden, indem der eine sich in *gar* keine Ordnung fügt, wenn er nicht beträchtliche Vorzüge erhält, ein anderer zu *allem* stillschweigt. Auf diese Weise entsteht ein *Nothstaat;* die erste Bedingung des allmähligen Fortschreitens zum Vernunft- und rechtsgemässen Staate. — Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staates unbedingt zu unterwerfen; denn *sie* enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfliessen darf. Jeder erhält die sittliche Erlaubniss, auf sie einzuwirken, bloss dadurch, dass das Gesetz ihre Einwilligung dazu erklärt.

Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen; wenn ich nicht fest überzeugt bin, dass die *Gemeine* eine solche Umstürzung desselben will, welches lediglich unter einer tiefer unten anzuführenden Bedingung der Fall seyn könnte; auch wenn ich von der Vernunft- und Rechtswidrigkeit des grössten Theiles seiner Einrichtungen überzeugt wäre; denn ich handle in dieser Sache nicht auf mich allein, sondern auf die Gemeine. Meine Ueberzeugung von der Rechtswidrigkeit der Verfassung ist vielleicht an sich, d. i. vor der reinen Vernunft, wenn es einen sichtbaren Richterstuhl derselben gäbe, ganz richtig, dennoch aber nur Privatüberzeugung; aber ich darf in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach meiner Privatüberzeugung, sondern muss nach gemeinschaftlicher Ueberzeugung handeln: kraft des obigen Beweises.

Hier ist ein Widerspruch. Ich bin innerlich überzeugt, dass die Verfassung rechtswidrig ist, und helfe sie dennoch aufrecht erhalten; wäre es auch nur durch meine Unterwürfigkeit. Ja ich verwalte vielleicht selbst ein Amt in dieser rechtswidrigen Verfassung. Sollte ich etwa wenigstens das letztere nicht? Vielmehr ich soll es; ich soll mich nicht zurückziehen, denn es ist besser, dass die Weisen und Gerechten regieren, als dass die Unweisen und Ungerechten herrschen. Was Plato der Briefsteller darüber sagt, ist unrichtig und sogar widersprechend. Ich darf meinem Vaterlande mich nie entziehen. — Ich wenigstens, sagt man, will keine Ungerechtigkeiten verüben, aber dies ist eine egoistische Rede. Willst du sonach sie durch andere verüben lassen? Wenn du einsiehst, dass Ungerechtigkeiten geschehen, so müsstest du sie ja verhindern.

Ich handle sonach gegen bessere Ueberzeugung. — Von einer anderen Seite aber ist es ja *richtige und pflichtmässige Ueberzeugung*, dass ich in gemeinschaftlichen Angelegenheiten nur nach dem präsumtiven gemeinsamen Willen handeln soll; und es ist gar kein Unrecht, einen anderen zu behandeln, wie er behandelt seyn will: und ich handle sonach auch nach meiner besten Ueberzeugung. — Wie lässt dieser Widerspruch sich vereinigen? Man sehe nur, von welcher Ueberzeugung in beiden Sätzen die Rede ist. In dem ersteren von der über ein *Sollen*, über einen Zustand, der hervorgebracht werden soll. Im zweiten, von der Ueberzeugung über die *Wirklichkeit*, zu der ich selbst, als Mitglied der Gesellschaft, mitgehöre. Beides muss in meiner Maxime vereinigt seyn, und lässt sich leicht vereinigen. Ich muss den gegenwärtigen Zustand des Nothstaates betrachten, als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen, und lediglich zu diesem Ziele handeln. Ich muss nicht meine Maassregeln so nehmen, dass es immer so bleibe, sondern so, dass es besser werden müsse. Dies ist schlechthin

Pflicht. Ein Handeln im Staate, dem dieser Zweck nicht zum Grunde liegt, kann, inwiefern es ihn doch befördert, *materialiter* recht, legal seyn, aber es ist *formaliter* pflichtwidrig. Ein Handeln, das wohl gar auf den entgegengesetzten Zweck ausgeht, ist *materialiter* und *formaliter* böse und gewissenlos. — Wenn nach diesen Grundsätzen eine Zeitlang gehandelt wird, so kann es wohl geschehen, dass der gemeinsame Wille ganz gegen die Verfassung des Staates ist; dann ist die Fortdauer desselben rechtswidrige Tyrannei und Unterdrückung; dann fällt der Nothstaat von selbst um, und es tritt eine vernünftigere Verfassung an dessen Stelle. Jeder Biedermann, *wenn er sich nur von dem gemeinsamen Willen überzeugt hat,* kann es dann ruhig auf sein Gewissen nehmen, ihn vollends umzustürzen. (Im Vorbeigehen. — Ich will nicht sagen gewissenlose — darüber mögen sie sich vor ihrem eigenen Gewissen richten — aber wenigstens äusserst unverständige Menschen treiben neuerlich ein Geschrei, als ob der Glaube an eine ungemessene Perfectibilität der Menschheit etwas höchst gefährliches, höchst vernunftwidriges und die Quelle, Gott weiss welcher Gräuel wäre. Stellen wir die Untersuchung in den rechten Gesichtspunct, um diesem Geschwätze auf immer ein Ende zu machen. Es ist zunächst nicht die Frage: muss man aus blossen theoretischen Vernunftgründen sich für oder gegen diese Perfectibilität entscheiden? Wir können diese Frage ganz bei Seite liegen lassen. Das auf die Unendlichkeit gehende Sittengesetz gebietet schlechterdings, die Menschen zu behandeln, *als ob sie* immerfort der Vervollkommnung fähig wären und blieben; es verbietet schlechterdings, sie auf die entgegengesetzte Weise zu behandeln. Diesem Gebote kann man nicht gehorchen, ohne an die Perfectibilität zu glauben. Sie ist sonach einer der ersten Glaubensartikel, an dem man gar nicht zweifeln kann, ohne seine ganze sittliche Natur aufzugeben. Wenn sonach auch zu beweisen wäre, dass das Menschengeschlecht von Anbeginn bis auf diesen Tag gar nicht vorwärts-, sondern immer zurückgekommen wäre; wenn sich aus den *natürlichen* Anlagen desselben das mechanische Gesetz ableiten liesse, zufolge dessen sie nothwendig zurückkommen müssten (welches alles weit mehr ist, als je geleistet werden kann): so dürften und könnten wir den uns innerlich und unaustilglich eingepflanzten Glauben dennoch nicht aufgeben. Auch wäre da kein Widerspruch: denn dieser Glaube gründet sich gar nicht auf *Naturanlagen,* sondern auf *die Freiheit.* Man urtheile, was diejenigen sind, die uns einen durch das Sittengesetz schlechthin gebotenen Glauben zur Thorheit anrechnen. Das aber ist wahr, dass nichts der Despoten- und Pfaffentyrannei gefährlicher und ihr Reich in seinen Grundfesten zerstörender ist, als dieser Glaube. Das einzige Scheinbare, was diese für sich anzuführen hat, und was sie nicht müde wird, anzuführen, ist dies: dass die Menschheit gar nicht anders behandelt werden könne, als sie dieselbe behandelt, dass sie nun einmal so ist, wie sie ist, und ewig so bleiben wird, dass daher auch ihre Lage ewig so bleiben müsse, wie sie ist.)

e. Nochmals. Alle gehen nothwendig, so gewiss ihnen ihre Bestimmung am Herzen liegt, darauf aus, *allen* ihre Ueberzeugung beizubringen; und die Vereinigung aller zu diesem Zwecke, heisst die *Kirche.* Gegenseitiges Ueberzeugen ist nur unter der Bedingung möglich, dass von etwas, worüber beide Theile übereinstimmen, ausgegangen werde; ausserdem verstehen sich beide gar nicht, fliessen gar nicht aufeinander ein, beide bleiben isolirt, und jeder redet seinen Theil nur für sich, ohne dass der andere ihn höre. Haben es nur zwei, drei, kurz solche, die sich gegenseitig über ihre Meinungen erklären können, miteinander zu thun, so muss es ein Leichtes seyn, dass sie sich über einen gemeinschaftlichen Punct verständigen, da sie doch alle in demselben Gebiete des gemeinen Menschenverstandes sich befinden. (In der Philosophie, welche in das Gebiet des transscendentalen Bewusstseyns sich erheben soll, ist dies nicht immer möglich. Da können philosophirende Individuen gar wohl auch nicht über Einen Punct einig seyn.) Unserer Forderung nach aber soll jeder auf *Alle* einwirken; welche höchst wahrscheinlich in Rücksicht ihrer individuellen Ueberzeugungen gar sehr von einander abweichen. Wie soll er das erfahren, worüber alle einig sind? Durch Herumfragen nicht. Also es muss etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen lässt als das Glaubensbekenntniss der Gemeine oder als ihr *Symbol.*

Es liegt im Begriffe eines solchen Symbols, dass es nicht sehr bestimmt, sondern nur allgemein sey in seiner Darstellung; denn eben über die weiteren Bestimmungen sind die Individuen uneinig. Es liegt aber auch dies darin, da das Symbol für alle, selbst den Ungebildetsten, passen soll, dass es nicht aus abstracten Sätzen, sondern aus sinnlichen Darstellungen derselben bestehe. Die sinnliche Darstellung ist bloss die Hülle; der Begriff ist das eigentliche Symbolische. Dass gerade diese Darstellung gewählt werden musste, befahl die Noth, weil ohne Vereinigung über irgend etwas keine wechselseitige Mittheilung möglich war; die Menschen aber über etwas anderes nicht vereinigt werden konnten, weil sie noch nicht fähig waren, die Hülle, die der Begriff bei ihnen durch einen Zufall erhalten hatte, von dem Wesen des Begriffes zu unterscheiden: und insofern ist jedes Symbol ein *Noth-Symbol,* und jedes wird es bleiben. — Ich mache mich deutlicher durch ein Beispiel. Das wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas übersinnliches und über alle Natur erhabenes. Wer dies im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche seyn: er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig. Welches nun dieses Uebersinnliche, der wahre heilige und heiligende Geist, die wahre moralische Denkart sey, darüber eben will die Gemeine durch Wechselwirkung sich immermehr bestimmen und vereinigen. Dies ist z. B. auch der Zweck und der Inhalt unseres christlich-kirchlichen Symbols. Nur ist dasselbe, als realisirtes Symbol in der Sinnenwelt, als Glaubensbekenntniss einer *wirklichen, sichtbaren* Gemeine, entstanden unter Gliedern der jüdischen Nation, die schon vorher ihre eigenen Gebräuche, Vorstellungsarten, Bilder hatten. Es war natürlich, dass sie jenen Satz sich unter den ihnen gewöhnlichen Bildern dachten. Es war natürlich, dass sie das Uebersinnliche anderen Völkern, die, als Völker — (von ihrem gelehrten Publicum ist nicht die Rede) erst durch sie zum deutlichen Bewusstseyn desselben emporgehoben wurden, in keiner anderen Gestalt mittheilen konnten, als in der es ihnen selbst erschien. Ein anderer Religionsstifter, Muhamed, ertheilte demselben Uebersinnlichen eine andere seiner Nation angemessenere Form, und er that wohl daran; wenn nur die Nation seines Glaubens nicht das Unglück betroffen hätte, dass sie aus Mangel eines gelehrten Publicums (woven zu seiner Zeit) stillegestanden wäre. —

Was sagen nun jene einkleidenden Bilder? Bestimmen sie das Uebersinnliche allgemeingültig? Keinesweges; wozu bedürfte es dann einer kirchlichen Verbindung, deren Zweck ja nichts anderes, als die weitere Bestimmung desselben ist? So gewiss diese existirt, und sie existirt, so gewiss als der Mensch endlich, aber perfectibel ist, — so gewiss ist es nicht bestimmt, sondern es soll erst bestimmt werden, und in Ewigkeit hinaus wird es weiter bestimmt werden. Diese Einkleidungen sind sonach lediglich die Weise, auf welche, der Präsumtion nach, die Gemeine gegenwärtig den Satz: *es ist ein Uebersinnliches*, sich ausdrückt. Da ohne eine Uebereinstimmung über irgend etwas gar keine Wechselwirkung zur Hervorbringung gemeinschaftlicher Ueberzeugungen möglich wäre, die letztere aber, als das bedingte, absolut geboten ist, mithin auch die Bedingung; so ist es absolute Pflicht, etwas, was es auch sey, worüber wenigstens die meisten übereinstimmen, festzusetzen *als Symbol*, d. h. eine sichtbare Kirchengemeinschaft, so gut man kann, zusammenzubringen. Ich kann ferner auf alle nicht einwirken, ohne von dem, worüber sie einig sind, auszugehen. Aber ich soll auf sie wirken; ich soll mithin von dem, worüber sie einig sind, ausgehen, keinesweges von dem, worüber sie streiten. Dies ist nicht etwa eine Forderung der Klugheit, sondern es ist Gewissenspflicht. So gewiss ich den Zweck will, so gewiss will ich das einzige Mittel. Wer anders handelt, will allerdings nicht den Zweck der Belehrung zur moralischen Bildung; sondern er will etwa nur mit seiner Gelehrsamkeit glänzen, und macht sich zum theoretischen Lehrer, welches doch ganz ein anderes Geschäft ist.

Man bemerke, dass ich sage: ich soll davon *ausgehen*, als von etwas vorausgesetztem; keinesweges, ich soll darauf *hingehen*, als auf etwas zu begründendes.

Und hier liegt denn die Einwendung, die man gegen diese Lehre machen könnte. Nemlich, könnte man sagen: wenn ich nun von der Wahrheit jener Vorstellungen, von der ich ausgehen soll, nicht überzeugt bin, rede ich nicht dann gegen meine bessere Ueberzeugung; und wie dürfte ich das? — Aber was läuft denn eigentlich gegen meine bessere Ueberzeugung? Doch hoffentlich nicht der zu Grunde liegende Begriff eines Uebersinnlichen; wohl aber etwa diese Art der *Bezeichnung, als feste Bestimmung*. Aber wer giebt es denn für wirkliche Bestimmung aus? Ich für meine Person bestimme mir das Uebersinnliche anders; aber von dieser *meiner* Bestimmung kann ich nicht ausgehen, und soll ich nicht ausgehen, denn sie ist *streitig;* sondern von dem, worüber sie mit mir übereinkommen können, und das ist, der Präsumtion nach, das kirchliche Symbol. Zu meiner *Ueberzeugung* sie zu erheben ist mein *Ziel*, aber das kann nur allmählig geschehen, so dass wir von dem ersten angegebenen Puncte immer in Uebereinstimmung bleiben. Ich lehre doch meiner Ueberzeugung ganz gemäss, inwiefern ich nur wirklich im Herzen das Symbol betrachte als Mittel, sie zu meiner Ueberzeugung allmählig zu erheben: gerade so, wie mein Handeln im Nothstaate betrachtet werden musste, als Mittel, den Vernunftstaat herbeizuführen. Darauf dringen, dass diese Einkleidung Bestimmung sey, ist Unwissenheit. Wider eigene Ueberzeugung es sich zum Zwecke machen, andere bei diesem Glauben zu erhalten, ist gewissenlos, und das eigentliche wahre Pfaffenthum; so wie die Bestrebung, die Menschen im Nothstaate zu erhalten, der eigentliche wahre Despotismus ist. — Das Symbol ist Anknüpfungspunct. Es wird nicht *gelehrt* — dies ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt; es wird vorausgesetzt. Wäre es nicht vorauszusetzen, gäbe es einen höheren, meiner Ueberzeugung näheren Punct zum anknüpfen, so wäre es mir lieber; da kein anderer ist, so kann ich nur dieses mich bedienen.

Es ist sonach Gewissenspflicht eines jeden, der zu praktischer Ueberzeugung auf die Gemeine zu wirken hat, das Symbol als Grundlage seines Unterrichtes zu behandeln, keinesweges innerlich daran zu glauben. Davon haben wir schon oben das Gegentheil gesehen. Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmässig wirkende Lehre immerfort verändert werden.

Im Vorbeigehen: dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols, ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele. Wer das letztere thut, ist ein Papist, der Form und dem Geiste nach, obgleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinauslassen will, der Materie nach, ächt lutherisch oder calvinisch u. dergl. seyn mögen.

f. Ich darf nicht bloss meine Privatüberzeugung über Staatsverfassung und kirchliches System haben, sondern ich bin sogar im Gewissen verbunden, diese meine Ueberzeugung so selbstständig und so weit auszubilden, als ichs immer kann.

Nun aber ist eine solche Ausbildung wenigstens in ihrem Fortgange nur durch wechselseitige Mittheilung mit anderen möglich. Der Grund davon ist folgender. Für die objective Wahrheit meiner sinnlichen Wahrnehmung giebt es schlechthin kein anderes Kriterium, als die Uebereinstimmung meiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer. Es ist bei dem Räsonnement in etwas anders, aber doch nicht um vieles. Ich bin Vernunftwesen überhaupt, und Individuum zugleich. Ich bin Vernunftwesen lediglich dadurch, dass ich Individuum bin. Ich argumentire zwar nach allgemeinen Vernunftgesetzen, aber durch die Kräfte des Individuums. Wie kann ich mir nun dafür einstehen, dass das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden? Ich behaupte zwar und streite dafür, dass es nicht so sey, gleichfalls aus einem in meiner Natur liegenden Grunde. Dass ich aber dabei in der geheimsten Tiefe meines Geistes meiner Sache doch nicht ganz gewiss bin, verräth sich dadurch: wenn einer nach dem anderen, dem ich meine Ueberzeugung vortrage, sie verwirft, so gebe ich zwar darum unmittelbar nicht meine Ueberzeugung auf, aber ich werde doch bedenklich und untersuche nochmals, und abermals. Warum würde ich das, wenn ich schon vorher der Sache ganz gewiss gewesen wäre; wenn ich völlig auf mir selbst stehen wollte und könnte, wie vermöchte der andere durch seine Zweifel Einfluss auf mein Verfahren zu haben? Im Gegentheil werde ich durch die für ehrlich gehaltene Uebereinstimmung anderer in meiner Ueberzeugung bestärkt. Ein Rechtgeben, wobei ich keine innere Ueberzeugung voraussetzen kann, befriedigt mich nicht; zum Beweise, dass es mir nicht um das äussere Rechtbehalten zu thun ist. Es ist mir vielmehr verdriesslich, weil auch dieses Kriterium mir dadurch verdächtig gemacht wird, das einzige, was ich noch hatte. — Tief in meinem Geiste, wenn ich desselben gleich mir nicht deutlich bewusst bin, liegt der oben angegebene Zweifel, ob nicht meine Individualität auf das gefundene Resultat Einfluss gehabt habe. Nun bedarf es, um diesen Zweifel zu heben, nicht eben der Uebereinstimmung aller. Die ungeheuchelte Uebereinstimmung eines Einzigen kann mir genügen, und genügt mir wirklich; darum: Was ich befürchtete, war dies, dass in meiner individuellen Denkart der Grund dieser meiner Meinung liegen möchte. Diese Furcht ist gehoben, sobald auch nur Ein anderer mit mir übereinstimmt: denn es wäre doch äusserst wunderbar, dass sich von ohngefähr eine solche Uebereinstimmung zweier Individuen, als solcher, finden sollte. Ebensowenig gehört dazu Uebereinstimmung *über alles*. Sind wir nur etwa über die ersten Principien, nur über eine gewisse Ansicht der Sachen einverstanden; so kann ich es sehr wohl dulden, dass mir der andere nicht in allen Schlüssen, die ich mache, folgen könne. Von hier an bürgt mir ja etwa die allgemeine Logik, an deren Allgemeingültigkeit kein vernünftiger Mensch zweifeln kann, für die Richtigkeit meiner Sätze. Man denke sich z. B. die Philosophie. Sie ist ein so widernatürlicher Gemüthszustand, dass der erste, der sich dazu erhob, gewiss sich selbst nicht trauen konnte, bis er in anderen den ähnlichen Aufschwung bemerkte.

So erlange ich durch die Mittheilung erst Gewissheit und Sicherheit für die Sache selbst. Aber, wenn meine Sätze auch wirklich allgemein vernunftmässig, sonach allgemeingültig sind, so bleibt die besondere Darstellung derselben doch immer individuell; ihre Einkleidung ist die beste zunächst nur für mich: aber sie würde sich selbst in mir an das allgemeine, durch die Denkart aller modificirte noch enger anschliessen, wenn sie eine weniger individuelle Form hätte. Diese erhält sie dadurch, dass ich sie anderen mittheile, dass andere sich darauf einlassen, und ihre Gegengründe darlegen, welche, wenn der Satz an sich richtig ist, aus ihrer individuellen Denkart herkommen. Ich berichtige dieselbe, und bilde dadurch meine eigene Vorstellung auch für mich selbst gemeinfasslicher aus. Je ausgebreiteter diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnt die Wahrheit (objectiv betrachtet), und ich selbst dazu.

Also: es ist ausschliessende Bedingung der weiteren Ausbildung meiner besonderen Ueberzeugungen, dass ich sie mittheilen darf, dass ich sonach von ihr *ausgehe*.

Nun aber soll ich, nach obigem, in der Gemeine schlechterdings nicht von meiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbole ausgehen. Ich soll, was die Staatsverfassung anbetrifft, nach ihr mich richten, und sie sogar, wenn es meines Amtes ist, ausüben helfen. Ich darf demnach auch über sie meine Privatüberzeugung, wenn sie der bei der Gemeine vorauszusetzenden Ueberzeugung entgegen ist, gleichfalls nicht vortragen, weil ich ja dadurch am Sturze des Staates arbeitete. Wie könnte ich sonach durch Mittheilung meine Ueberzeugungen befestigen und ausbilden, wenn ich sie nicht mittheilen darf?

Ist das Bedingte geboten, so ist auch die Bedingung geboten. Nun ist das erstere, Ausbildung meiner Ueberzeugung, schlechthin geboten, mithin auch das letztere. Die Mittheilung meiner Privatüberzeugung ist absolut Pflicht. —

Und soeben haben wir gesehen, dass sie gegen die Pflicht ist. Wie lässt dieser Widerspruch sich vereinigen? Er ist sogleich gelöst, wenn wir bemerken, aus welchem Vordersatze wir die Pflicht, seine Privatüberzeugung über kirchliches System und Staatsverfassung bei sich zu behalten, abgeleitet haben. Wir setzten voraus, dass auf *Alle* gewirkt werden solle, deren Ueberzeugung man nicht durch Nachfragen erfahren könne.

Wenn man sonach nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu thun hätte, deren Ueberzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mittheilen, und es zu thun vermögen; dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehen. Das synthetische Vereinigungsglied des Widerspruches wäre eine solche Gesellschaft. Es liegt in ihrem Begriffe folgendes: Sie soll theils beschränkt und bestimmt seyn, also nicht Alle, welches ein unbestimmter Begriff ist, sondern eine gewisse Anzahl, die aus allen ausgelesen und insofern von ihnen abgesondert sind, enthalten. Theils soll in ihr die Freiheit, die jeder *vor sich selbst und seinem eigenen Bewusstseyn hat,* alles zu bezweifeln, alles frei und selbstständig zu untersuchen, *auch äusserlich realisirt, und dargestellt seyn.* Sie ist ein Forum eines gemeinschaftlichen Bewusstseyns, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht und untersucht werden kann. Wie jeder vor sich selbst frei ist, so ist er auf diesem Gebiete frei. Endlich, was aus dem bisherigen folgt, jedes Mitglied dieser Verbindung muss die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanctionirten rechtlichen Begriffe abgeworfen haben: nicht eben *materialiter;* mag er doch vieles für letzte und höchste Bestimmung der Wahrheit halten, was dort vorgetragen wird; aber ganz gewiss *formaliter*, d. i. er muss ihnen keine Autorität zuschreiben, er muss es nicht für wahr und richtig halten, weil es die Kirche lehrt oder der Staat ausübt, sondern etwa aus anderen Gründen. Denn dies ist ja der Zweck und das Wesen dieser Gesellschaft, über jene Schranken hinaus zu untersuchen; wer sie aber für Schranken hält, der untersucht nicht über sie hinaus, und ist sonach gar nicht Mitglied einer solchen Gesellschaft, wie die beschriebene. Man nennt eine solche Gesellschaft das *gelehrte Publicum*.

Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht, ein gelehrtes Publicum zu errichten. Er ist, weil er jene Bestätigung verworfen hat, ohne Leitfaden. Es kann ihm, so gewiss er moralisch denkt, nicht gleichgültig seyn, ob er irre oder nicht; darüber aber kann er vor sich selbst, nach den obigen Beweisen, bei theoretischen Sätzen, die aber doch immer einen näheren oder entfernteren Einfluss auf Moralität haben werden, nie zur völligen Gewissheit kommen. Dazu kommt, dass er die Pflicht hat, seine Ueberzeugung mitzutheilen und sie dadurch gemeinnützig zu machen, sie aber Allen nicht unmittelbar mittheilen darf. Er muss sonach einen ihm Gleichgesinnten aufsuchen, der, so wie er selbst, den Autoritäts-Glauben abgeworfen hat, und er kann nicht eher ruhig seyn in seinem Gewissen, bis er diesen, und in ihm eine Bestätigung und zugleich ein Mittel gefunden hat, seine Ueberzeugung *niederzulegen*, bis sie einst dem Ganzen zu statten kommen kann. Anderen, die mit ihrer Ueberzeugung in die gleiche Lage kommen, ist es Gewissenspflicht, sich an jene anzuschliessen. So wie mehrere so gesinnt werden, werden sie einander bald auffinden, und es ist durch ihre Mittheilung ein gelehrtes Publicum errichtet.

Es ist, wie aus dem obigen hervorgeht, Gewissenspflicht, diesem gelehrten Publicum seine etwanigen neuen Entdeckungen, besondere und von dem gemeinen Urtheile abweichende oder über die gemeine Sphäre hinausliegende Ueberzeugungen mitzutheilen, wenn man deren hat oder zu haben glaubt, und dadurch sich zu demselben zu bekennen.

Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publicums ist absolute Freiheit und Selbstständigkeit im Denken; das Princip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eigenes Nachdenken zu stützen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermaassen: der letztere glaubt allerdings auch durch eigenes Nachdenken sich überzeugt zu haben, und hat es: wer aber weiter sieht, als er, entdeckt, dass sein System über Staat und Kirche das Resultat der gangbarsten Meinung seines Zeitalters ist. Er hat sich nur durch sich selbst überzeugt, dass gerade dies die Meinung desselben ist, seine Prämissen sind, ohne dass er es eigentlich weiss, ohne sein Zuthun gebildet durch sein Zeitalter; die Folgerungen daraus mag er wohl selbst gezogen haben. Der Gelehrte bemerkt dies, und sucht die Prämissen in sich selbst, stellt mit Bewusstseyn und aus freier Entschliessung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentantin der Vernunft überhaupt.

Für die gelehrte Republik giebt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Man muss in der gelehrten Republik alles vortragen können, wovon man sich überzeugt zu haben glaubt, gerade so, wie man es sich selbst zu gestehen wagen darf, zufolge des Begriffes eines gelehrten Publicums. — (Universitäten sind Gelehrten-Schulen. Es muss also auch auf ihnen alles vorgetragen werden dürfen, wovon man überzeugt ist, und es giebt auch für sie kein Symbol. Diejenigen irren gar sehr, die für das Katheder Zurückhaltung empfehlen, und meinen, dass man auch da nicht alles sagen, auch da erst bedenken müsse, was nützen oder schaden, was recht gedeutet oder gemisdeutet werden könne. Wer nicht selbst prüfen kann und unfähig ist, es zu lernen, über dessen Kopf sey die Schuld, dass er sich in Gelehrten-Schulen eindrängte, die anderen geht das nicht an, denn sie handeln nach ihrem vollkommenen Rechte und nach ihrer Pflicht. Der Kathedervortrag ist von dem Vortrage in gelehrten Schriften der Materie nach schlechterdings in Nichts, er ist bloss der Methode nach unterschieden.)

Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so muss auch der Zutritt dazu jedem freistehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publicum anzuschliessen. Keine irdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten, und es ist gewissenlos, irgend jemand, der durch seinen Geist dazu berufen ist, den Zutritt zu diesem Publicum zu versagen.

Der Staat und die Kirche muss die Gelehrten dulden; ausserdem würden sie die Gewissen zwingen, und niemand könnte mit gutem Gewissen in einem solchen Staate oder in einer solchen Kirche leben; denn auf den Fall, dass er an der Autorität zu zweifeln anfinge, sähe er keine Hülfe vor sich. Auch wäre in einem solchen Staate kein Fortschreiten zur Vervollkommnung möglich, das doch schlechthin möglich seyn soll; sondern das Volk bliebe ewig auf dem Puncte stehen, auf welchem es einmal steht. Beide müssen die Gelehrten dulden, d. h. sie müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mittheilung der Gedanken. Alles, wovon jemand sich überzeugt zu haben glaubt, muss vorgetragen werden dürfen, so gefährlich und heillos es auch scheine. Ist jemand auf Irrwege gerathen, wie soll denn ihm, wie soll denn auf die Zukunft anderen, die auf dieselben gerathen könnten, geholfen werden, wenn ihm nicht erlaubt ist, seine Irrthümer mitzutheilen?

Ich sage: Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit, als solche, *dulden*. Weiter können sie auch für dieselbe nichts thun; denn sie liegen in einer ganz anderen Sphäre. (Von einem gewissen Verhältnisse, das der Staat zu den Gelehrten, als seinen mittelbaren *Beamten*, aber nicht zu ihnen, als *Gelehrten* hat, wird sogleich geredet werden.) Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen oder weiterbringen; das geschieht nur durch freie Untersuchung; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten und soll nicht untersuchen: er setzt fest. Was *Staatsmänner*, als selbst Gelehrte, oder was der Staat an den Gelehrten, als Personen, thun will, ist ein anderes.

Die gelehrte Republik ist eine absolute Demokratie oder noch bestimmter, es gilt da nichts, als das Recht des geistig Stärkeren. Jeder thut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält. Es giebt hier keinen anderen Richter, als die Zeit und den Fortgang der Cultur.

Religionslehrer und Staatsbeamte sollen nach obigem auf Vervollkommnung der Menschen hinarbeiten, sie müssen sonach selbst weiter seyn, als die Gemeine, d. h. sie müssen Gelehrte seyn und eine gelehrte Erziehung genossen haben. Insofern ist der eigentliche Gelehrte, d. i. der nur Gelehrter ist, selbst mittelbar ein Beamter des Staates, denn er ist der Erzieher seiner Volkslehrer und unmittelbaren Beamten. Insofern allein kann er von ihm Besoldung erhalten; und steht unter seiner Aufsicht: nicht dass ihm der Staat vorschreiben könne, *was* er lehren soll; dies wäre widersprechend, er bliebe dann kein Gelehrter, und die Erziehung des künftigen Staatsbeamten wäre keine gelehrte, sondern eine gemeine symbolische Erziehung, nur etwa nach einem anderen Symbole; sondern dass er wirklich frei das beste mittheile, was er zu wissen glaubt, und es auf die beste Art thue, die in seinem Vermögen ist. — Gelehrte Schulen sind nicht etwa solche, wo man das künftige Handwerk des Volkslehrers oder Staatsbeamten lernt. Dies muss auch gelernt werden; aber der Unterricht darin ist eine andere Art des Unterrichts. Der Beamte und Lehrer soll nicht blosser Handwerker, sondern Gelehrter seyn. Er ist sonach beides; aber es ist ihm Gewissenspflicht, beides nach obigen Grundsätzen in seinem Verfahren genau zu trennen. Denn wo er Volkslehrer oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu thun.

Der Staat und die Kirche haben das Recht, es dem Gelehrten zu verbieten und ihn zu verhindern, seine Ueberzeugungen in der Sinnenwelt zu realisiren. Thut er es, gehorcht er z. B. den Gesetzen des Staates nicht, so wird er mit Recht gestraft, was er auch innerlich über diese Gesetze denken möge; und überdies hat er sich selbst in seinem Gewissen Vorwürfe zu machen, denn seine Handlung ist unmoralisch.

Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publicums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der Einzelnen, stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten.

g. Wir fassen zum Beschlusse den gesammten Endzweck des Menschen, inwiefern er als Individuum betrachtet wird, zusammen.

Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein vernünftige stimmen alle zusammen; denn das ist das einige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Uebereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publicum. Es fällt weg Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Ueberzeugungen, und die Ueberzeugung eines jeden ist die Ueberzeugung Aller. Es fällt weg der Staat, als *gesetzgebende und zwingende* Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil alle andere dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwanges, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde dann geschehen? Jeder würde mit seiner individuellen Kraft nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmässig modificiren. Was Einer thut, käme sonach dann Allen, und was alle thun, jedem Einzelnen zu statten, in der Wirklichkeit, denn sie haben in der Wirklichkeit nur Einen Zweck. — Jetzt ist es auch schon so; aber nur in der *Idee*. Jeder soll bei allem, was er thut, auf alle denken: aber ebendarum darf er manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob *sie* wollen. Dann wird jeder alles thun dürfen, was er will, weil alle dasselbe wollen.

Dritter Abschnitt

der Sittenlehre im eigentlichen Verstande.

Die eigentliche Pflichtenlehre.

§. 19.

Eintheilung dieser Lehre.

I.

Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Aeusserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* seyn muss; aber nicht eben *dieses oder jenes bestimmte;* dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der *Wille,* der *Verstand* (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), und der *Leib.* Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objecte. Diese Vernunft überhaupt ist durch mich, als Intelligenz, ausser mich gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt ausser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Princips. — Nachdem diese Entäusserung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so muss es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heissen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.

(Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspuncte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.)

Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich richtet, und dem es seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt ausser mir. Ich bin sonach, *für mich*, d. i. vor meinem eigenen Bewusstseyn, nur Instrument, blosses Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck. — Durch das Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt ausser mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subject, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke. — An andere Individuen ausser mir richtet sich in mir und vor meinem Bewusstseyn das Gesetz nicht, sondern es hat sie nur zum Objecte. Sie sind vor meinem Bewusstseyn nicht Mittel, sondern Endzweck.

Zuvörderst haben wir einigen Einwürfen zu begegnen, welche gegen diesen Satz vorgebracht werden könnten.

Jeder Mensch ist selbst Zweck, sagt Kant mit allgemeiner Beistimmung. Dieser Kantische Satz besteht neben dem meinigen; führe man nur den letzteren weiter aus. Für jedes vernünftige Wesen ausser mir, an welches ja das Sittengesetz ebensowohl, als an mich, sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und bin ihm sonach Zweck, von seinem Gesichtspuncte aus, so wie *er* es *mir* ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle andere ausser ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunct, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstseyn hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewusstseyn, als Object, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunct Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Aber nein, sagt man, jeder soll ausdrücklich für sich selbst Zweck seyn; und auch dies lässt sich zugeben. Er ist Zweck, als *Mittel*, die Vernunft zu realisiren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseyns, dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu seyn. — Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöhet. Jedem allein wird vor seinem Selbstbewusstseyn die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung.

Es ist schon oben zur Genüge erinnert, dass diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt stattfindet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität und ihr Zusammenfliessen mit der Gottheit erwarten, irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur *sich* vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse. — *Ich* werde auf diesen wichtigen Punct in der Anwendung sehr oft zurückkommen müssen.

II.

Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur inwiefern dasselbe ungehindert von statten geht, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks. Gehet es nicht von statten, so werde ich dadurch zurückgetrieben in mich selbst, und genöthigt auf mich selbst zu reflectiren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Object gegeben.

Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst und macht mich zum Objecte. Ich soll Mittel seyn; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen.

Man bemerke wohl die aufgestellte Bedingung. In der sittlichen Stimmung, in der ich ja stets und unverrückt seyn soll, werde ich mir Object der Reflexion und des gebotenen Handelns lediglich, inwiefern ich nicht Mittel seyn kann. Die Sorge für mich selbst ist bedingt dadurch, dass ich meinen Zweck ausser mir nicht durchsetzen kann. Unter dieser Bedingung aber wird diese Sorge Pflicht.

Es entsteht dadurch der Begriff einer Pflicht — nicht eigentlich *gegen* mich selbst und um *meinetwillen*, wie man sich gewöhnlich ausdrückt; denn ich bin und bleibe auch hier Mittel für den Endzweck ausser mir — sondern einer Pflicht *auf* mich selbst; eines pflichtmässigen Handelns, dessen unmittelbares Object ich selbst bin. Ich will sonach diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nennen pflegt, sondern *mittelbare* und *bedingte* Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unseres Wirkens zum Objecte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunftherrschaft ausser mir durch mich, so will es auch die Bedingung, dass ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke sey.

Da es *für mich* kein anderes Mittel zur Realisation des schlechthin zu realisirenden Vernunftgesetzes giebt, als mich selbst, so kann es keine anderen mittelbaren und der Strenge nach so zu benennenden Pflichten geben, als die gegen mich selbst. Im Gegensatze mit ihnen sind die Pflichten gegen das Ganze, die letzten höchsten und absolut gebotenen, zu nennen: *unmittelbare* und *unbedingte* Pflichten.

III.

Es findet noch eine andere Eintheilung der Pflichten statt, aus folgendem Eintheilungsgrunde. — An jeden Einzelnen ergeht das Gebot, die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern, so weit er kann. Thut nun jeder Einzelne in dieser Rücksicht, was ihm etwa zuerst einfällt, oder was ihm vorzüglich nöthig scheint, so wird vieles auf vielerlei Weise geschehen, und manches gar nicht. Die Effecte der Handlungen mehrerer werden sich gegenseitig verhindern und aufheben, und die planmässige Beförderung des letzten Endzwecks der Vernunft wird nicht von statten gehen. Nun soll sie zufolge des Gebots des Sittengesetzes schlechthin von statten gehen. Es ist sonach *Pflicht* für jeden, der die beschriebene Verhinderung einsieht (und es sieht sie jeder, der nur ein wenig nachdenkt, gar leicht ein), ihr abzuhelfen. Aber es kann ihr nicht abgeholfen werden, als dadurch, dass verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks geschehen muss, theilen; jeder einen bestimmten Theil für alle übrigen übernehme, und dagegen in einer anderen Rücksicht ihnen den seinigen übergebe. — Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Uebereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene hervorzubringen.

Eine solche Einrichtung ist eine *Einsetzung verschiedener Stände*. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, dass sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.

Einige Geschäfte dieser Art können übertragen werden, andere nicht. Das, was nicht übertragen werden kann, ist *allgemeine* Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist *besondere* Pflicht dessen, dem es übertragen ist. Es giebt sonach nach diesem Eintheilungsgrunde allgemeine und besondere Pflichten. Beide Abtheilungen, die soeben angezeigte, und die obige, fallen zusammen, und sind wechselseitig durch einander bestimmt. Wir haben sonach zu reden von *allgemeinen* und *besonderen bedingten*, von *allgemeinen* und *besonderen absoluten* Pflichten.

§. 20.

Ueber die allgemeinen bedingten Pflichten.

Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. — Aber ich bin überhaupt Werkzeug in der Sinnenwelt lediglich unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, deren Art und Weise lediglich bestimmt sey durch meinen Willen; und, da insbesondere hier von Wirkung auf die Welt der Vernunftwesen die Rede ist, unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung mit ihnen, (Dieser Satz ist bewiesen in meinem *Naturrechte*. Da ich hier nur dasselbe wiederholen müsste, berufe ich mich auf jenen Beweis, als *Beweis*. Der Deutlichkeit und der Klarheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft aber wird dadurch kein Abbruch geschehen. Denn was die postulirte Wechselwirkung bedeute wird sich Stück für Stück klar ergeben.) — Soll ich das erstere seyn, Werkzeug des Sittengesetzes, so muss die Bedingung, unter der allein ich überhaupt Werkzeug bin, stattfinden; und wenn ich mich unter die Herrschaft des Sittengesetzes denke, ist mir geboten, diese Bedingung der fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, zu realisiren, soviel in meinem

Vermögen steht; denn das unmögliche kann das Sittengesetz nie gebieten. Wir haben sonach nur den aufgestellten Begriff zu analysiren, und auf das einzelne in ihm enthaltene das Sittengesetz zu beziehen; so erhalten wir, da diese Bedingung allgemein ist und für jedes endliche Vernunftwesen gilt, die allgemeine Pflicht, deren unmittelbares Object wir selbst sind, oder die allgemeinen bedingten Pflichten.

Zuvörderst, die Wechselwirkung soll *fortdauernd* seyn; das Sittengesetz fordert unsere *Erhaltung*, als Mitglieder einer Sinnenwelt. Im Naturrechte, welches von einem Sittengesetze und den Geboten desselben gar nichts weiss, sondern nur den durch Naturnothwendigkeit bestimmten Willen eines freien Wesens aufzustellen hat, wurde die Nothwendigkeit, unsere Fortdauer zu wollen, so bewiesen. Ich will etwas = X, heisst: die Existenz dieses Objects soll mir in der Erfahrung gegeben werden. So gewiss aber ich es *will*, ist es nicht in der gegenwärtigen Erfahrung gegeben, sondern erst in der Zukunft ist es möglich. So gewiss ich daher diese Erfahrung will, so gewiss will ich, dass *ich*, das erfahrende, als dasselbe identische Wesen, in der Zukunft existire. Ich will in dieser Ansicht meines Willens meine Fortdauer nur um einer Befriedigung willen, die ich in ihr erwarte.

Der durch das Sittengesetz bestimmte Wille hat diesen Grund, die Fortdauer des Individuums zu wollen, nicht. Unter der Leitung dieses Gesetzes ist es mir gar nicht darum zu thun, dass mir etwas in der künftigen Erfahrung gegeben werde. Hier soll X schlechthin nur seyn, ohne alle Beziehung auf mich: ob *ich* etwa es erlebe, oder nicht, soll mir schlechthin gleichgültig seyn, wenn es nur überhaupt wirklich wird, und wenn ich nur sicher voraussetzen darf, dass es einmal wirklich seyn werde. Jene Forderung des natürlichen Menschen, dass ihm das Object gegeben werde, ist immer die Forderung eines Genusses; für die sittliche Denkart aber ist der Genuss, als solcher, nie Zweck. Wenn man mir mit völliger Sicherheit voraussagen könnte: das, was du beabzweckst, wird allerdings realisirt werden, aber du wirst nie einen Theil daran haben; deiner wartet die Vernichtung noch zuvor, ehe es eintritt; so müsste ich doch mit derselben Anstrengung an der Realisation desselben arbeiten. Die Erreichung meines wahren Zwecks wäre mir zugesichert; der Mitgenuss durfte mir nie Zweck seyn. Um der Erfahrung willen des beabzweckten will ich unter Leitung des Sittengesetzes meine Fortdauer nicht, und um deswillen ist mir die Selbsterhaltung nicht Pflicht. Wodurch nun könnte sie mir zur Pflicht werden?

Was ich nur irgend in der Sinnenwelt realisiren mag, ist nie der durch die Moralität gebotene *Endzweck;* der Endzweck liegt in der Unendlichkeit: es ist nur Mittel, um demselben näher zu kommen. Der nächste Zweck jeder meiner Handlungen ist sonach ein neues Handeln in der Zukunft; aber wer handeln soll in der Zukunft, der muss in ihr seyn; und wenn er zufolge eines schon jetzt entworfenen Plans handeln soll, derselbe seyn und bleiben, der er jetzt ist; seine zukünftige Existenz muss aus seiner gegenwärtigen sich regelmässig entwickeln. Durch moralische Gesinnung belebt, betrachte ich mich nur als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern, und nur darum fortdauern, um forthandeln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht. Diese Pflicht der *Selbsterhaltung* haben wir jetzt näher zu bestimmen.

Die Erhaltung und regelmässige Fortentwickelung des empirischen Selbst, welches als Intelligenz (Seele) und Leib angesehen wird, ist es, welche gefordert wird. Sowohl die Gesundheit und regelmässige Fortentwickelung beider an und für sich betrachtet, als die Fortdauer des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider auf einander ist Object des Gebots.

Die Forderung des Sittengesetzes in dieser Rücksicht ist zu betrachten, theils *negativ,* als Verbot: *unternimm nichts, was, deinem eigenen Bewusstseyn nach, der Erhaltung deiner selbst in dem angegebenen Sinne des Worts Gefahr bringen könnte; positiv,* als Gebot: *thue alles, was deiner besten Ueberzeugung nach diese Erhaltung deiner selbst befördert.*

I.

Zuvörderst, vom Verbote. Die Erhaltung und das Wohlseyn des empirischen Selbst kann in Gefahr gesetzt werden, theils innerlich, ***dadurch, dass der Gang der Natur-Entwickelung gestört wird;*** theils ***durch äussere Gewalt.*** Was das erste anbelangt, ist unser Leib ein organisirtes Naturproduct, und seine Erhaltung läuft Gefahr, wenn dem regelmässigen Fortgange der Organisation Hinderungen entgegengesetzt werden. Dies würde geschehen, wenn dem Leibe die gehörige Nahrung versagt würde durch ***Fasten,*** oder er überfüllt würde durch ***Unmässigkeit,*** oder der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten, eine entgegengesetzte Richtung angewiesen würde, durch ***Unkeuschheit.*** Alle diese Ausschweifungen sind gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht ***auf den Leib.*** Dieselben stören die Entwickelung des ***Geistes,*** dessen Thätigkeit von dem Wohlseyn des Leibes abhängt. Fasten schwächt ihn, und schläfert ihn ein. Unmässigkeit, Völlerei, und besonders Unkeuschheit versenkt ihn tief in die Materie und nimmt ihm alle Fähigkeit sich emporzuschwingen.

Die Entwickelung des ***Geistes*** wird unmittelbar gestört durch ***Unthätigkeit*** desselben; denn er ist eine Kraft, die nur durch Uebung entwickelt werden kann; oder durch zu ***grosse Anstrengung*** mit Vernachlässigung des Leibes, der ihn unterstützen muss; oder durch ***unregelmässige Beschäftigung*** desselben, durch blindes Schwärmen mit der Imagination ohne Ziel und Regel, durch Auswendiglernen fremder Gedanken ohne eigenes Urtheil, durch trockene Grübelei ohne lebendige Anschauung. Der ganze Geist muss ganz und nach allen Seiten, keinesweges aber einseitig ausgebildet werden. Einseitige Bildung ist keine Bildung, sie ist vielmehr Unterdrückung des Geistes. Alles das genannte ist nicht etwa nur unklug und zweckwidrig (gegen einen beliebigen Zweck), sondern es läuft gegen den absoluten Endzweck; es ist absolut pflichtwidrig für den, der die Einsicht in den Zweck seines empirischen Daseyns sich erwirbt. Jederman aber soll sich dieselbe erwerben.

Was das zweite anbetrifft, dass meine Erhaltung durch die Objecte ausser mir gefährdet werden kann, lautet das Verbot des Sittengesetzes so: begieb dich nicht ohne Noth in Gefahr deiner Gesundheit, deines Leibes und Lebens. Ohne Noth aber ist dies allenthalben, wo die Pflicht es nicht heischt. Fordert es diese, dann soll ich es schlechthin thun, auf alle Gefahr thun; denn die Pflicht zu vollbringen, ist mein absoluter Zweck; und die Erhaltung meiner selbst ist nur Mittel für diesen Zweck. Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung in Gefahr zu setzen; diese Untersuchung gehört nicht hierher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.

Aber es gehört hierher die Untersuchung über die Moralität des *Selbstmordes*.

Ich soll nicht ohne Noth, d. h. ohne Aufforderung des Pflichtgebots, mein Leben in Gefahr setzen; es muss daher auch um so vielmehr verboten seyn, dasselbe durch eigene Kraft mit Vorsatz zu zerstören. Wenn nicht etwa, dürfte jemand hinzusetzen, die Pflicht eine solche selbsteigene Zerstörung desselben fordert, wie sie ja, eurem eigenen Geständnisse nach, fordern kann, dasselbe in Gefahr zu setzen. Die gründliche Lösung unserer Aufgabe beruht sonach auf Beantwortung der Frage: ob eine Forderung der Pflicht, uns selbst zu tödten, möglich sey.

Man bemerke zuvörderst den grossen Unterschied zwischen einer Forderung der Pflicht, sein Leben in Gefahr zu setzen, und der, es zu zerstören. Die erstere macht mir in Beziehung auf mich selbst nur die Vergessenheit, die Nichtachtung meiner Sicherheit zur Pflicht, und die absolut gebotene Handlung, in welcher ich mich selbst vergessen soll, geht auf etwas ausser mir liegendes; es giebt sonach gar nicht ein unmittelbares Gebot: begieb dich in Gefahr; sondern nur dieses: thue schlechthin, was dich wohl in Gefahr bringen könnte. Das letztere ist daher nur mittelbar und bedingt geboten. Dagegen würde die Handlung der Selbstentleibung unmittelbar auf mich selbst gehen, und es müsste für sie ein unmittelbares und unbedingtes Pflichtgebot aufgewiesen werden. Wir werden sogleich sehen, ob ein solches möglich sey.

Die Entscheidung beruht kürzlich auf folgendem. Mein Leben ist die ausschliessende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten, zu leben; inwieweit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dies aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so *soll* sie seyn und bei Beurtheilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu thun. Ich will nicht länger leben, heisst daher: ich will nicht länger meine Pflicht thun.

Nur gegen den Major unseres Vernunftschlusses könnte eine Einwendung versucht werden. Man könnte sagen: das gegenwärtige irdische Leben, von welchem allein doch die Rede seyn kann, ist für mich gar nicht die einzige ausschliessende Bedingung meiner Pflicht. Ich glaube ein Leben nach dem Tode, endige sonach nicht mein Leben überhaupt, und entziehe mich nicht der Herrschaft des Gesetzes; ich verändere nur die *Art* meines Lebens; gehe nur von einem Orte an einen anderen, wie ich es etwa auch in diesem Leben thüe und gar wohl thun darf. — Ich will in der Beantwortung dieses Einwurfes bei dem Gleichnisse bleiben. Ist es denn jemals, wenn ich mich unter das Gebot des Sittengesetzes denke, auch in diesem Leben der Fall, dass ich meine Lage bloss verändern *dürfe*, dass es mir freistehe, es zu thun, oder auch nicht zu thun; oder ist es nicht vielmehr allemal entweder *Pflicht* oder *gegen die Pflicht?* Doch wohl das letztere; denn das Sittengesetz lässt nach den obigen Beweisen meiner Willkür gar keinen Spielraum: es giebt unter der Herrschaft desselben keine gleichgültigen Handlungen, in jeder Lage meines Lebens soll ich entweder, oder ich soll nicht. Sonach müsste nicht bloss eine Erlaubniss des Sittengesetzes, dieses Leben zu verlassen und in ein anderes überzugehen, aufgewiesen werden, welche allein doch aus dem obigen Räsonnement folgen würde, sondern ein Befehl. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Befehls lässt sich streng darthun. — Zuvörderst: das Pflichtgebot verlangt nie unmittelbar, dass ich lebe um des Lebens willen, weder in diesem Leben, welches allein ich kenne, noch in einem möglichen anderen Leben; sondern das unmittelbare Gebot desselben geht immer auf eine bestimmte Handlung. Da ich aber nicht handeln kann, ohne zu leben, so gebietet es mir vermittelst des ersten Gebotes zugleich auch zu leben. (Ich *will*, als natürlicher Mensch betrachtet, leben, nicht um des Lebens, sondern um irgend einer Bestimmung meines Lebens willen; ich *soll*, als moralisches Wesen betrachtet, leben wollen, nicht um des Lebens, sondern um einer Handlung willen, zu der ich des Lebens bedarf. Wie das Seyn überhaupt, nach Kant, gar nicht eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Dinges, sondern nur die Bedingung aller seiner Bestimmungen ist, so verhält es sich in Absicht geistiger Wesen mit dem Leben.) Der Uebergang in ein anderes Leben könnte mir sonach gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar geboten werden, vermittelst des Gebots einer bestimmten Handlung, die nicht in dieses Leben fiele, sondern in das andere. Es kann unter keiner Bedingung erlaubt, und da es keine nur erlaubten Handlungen giebt, Pflicht seyn, dieses Leben zu verlassen, ausser unter der, dass man eine bestimmte Verrichtung in jenem Leben hätte. Dies aber wird wohl niemand, der seiner Vernunft noch mächtig ist, behaupten. Denn wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, das pflichtmässige zu bestimmen durch das uns schon bekannte. Aber der Zustand und die Verfassung in einem künftigen Leben ist uns gänzlich unbekannt, und unsere erkennbaren Pflichten fallen lediglich in dieses Leben. Weit entfernt also, dass das Sittengesetz je mich in ein anderes Leben hinüberweisen sollte, verlangt es immer und in jeder Stunde meines Lebens, dass ich das gegenwärtige fortsetze, denn in jeder Stunde meines Lebens giebt es etwas für mich zu thun: die Sphäre aber, in der es zu thun ist, ist die gegenwärtige Welt. Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch, nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können: es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. — Bedeutet die Lust abzuscheiden die blosse Bereitwilligkeit das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspuncte glauben, über uns gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Moralität unzertrennliche Denkart; denn für diese hat das Leben an und für sich nicht den geringsten Werth. Soll aber dadurch eine *Neigung* zu sterben und mit Wesen einer anderen Welt in Verbindung zu kommen angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerei, die die künftige Welt schon bestimmt und ausgemalt hat. Eine solche Bestimmung ist theils grundlos, die Data zu derselben können nur erdichtet seyn: theils ist sie pflichtwidrig; denn wie kann man doch bei wahrer moralischer Gesinnung Zeit übrig haben zur frommen Schwärmerei? Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu thun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überlässt es dem, dessen Sorge es ist.

Man gehe, um sich davon auch im Einzelnen zu überzeugen, alle mögliche Gründe dieser That durch. Der zuerst zu nennende Bewegungsgrund, von welchem es Beispiele gegeben haben soll, wäre der, dass man sich tödtete aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit und gleichsam zur anderen Natur gewordenen Laster zu besiegen. — Aber gerade diese Verzweiflung ist eine unsittliche Denkart. Wenn man nur recht will, kann man gewiss. Was könnte denn unseren Willen zwingen? Oder was könnte unsere Kraft, durch die wir sündigen, in Bewegung setzen, ausser unserem Willen? Man gesteht sich sonach in diesem Falle selbst, dass man nicht recht wolle: man kann das Leben nicht ertragen ohne Ausübung des Lasters, und will sich mit der Anforderung der Tugend lieber durch den leichteren Tod abfinden, den sie nicht verlangt, als durch die schwerere Pflicht eines unsträflichen Lebens, welches sie verlangt. — Ein anderer möglicher Bewegungsgrund wäre der, dass man sich tödtete, um nichts schändliches und lasterhaftes zu erleiden; um dem Laster des anderen nicht zum Objecte zu dienen. Aber dann flieht man wahrhaftig nicht das Laster; denn was wir erdulden, — wenn wir es nur wirklich erdulden, d. i. wenn wir durch Anstrengung aller unserer physischen Kraft dennoch nicht widerstehen konnten — was wir erdulden, gereicht uns nicht zur Schuld, sondern nur, was wir thun. Man flieht dann nur die Ungerechtigkeit, die Gewaltthätigkeit, den Schimpf, der uns angethan wird; nicht die Sünde, die man ja nicht selbst begeht und an dem anderen nicht hindern kann. Man tödtet sich, weil uns ein Genuss entzogen wird, ohne welchen wir das Leben nicht ertragen können. Aber dann hat man sich nicht selbst verläugnet, wie man soll, und der Tugend nicht alle übrigen Rücksichten aufgeopfert. — Sollte es, nachdem die Unstatthaftigkeit dieser Bewegungsgründe gezeigt worden, noch nöthig seyn, andere zu prüfen, die sämmtlich darin übereinkommen, dass bloss physischen Leiden des Lebens entgangen werden soll? Diesen zu entfliehen, ist nie Zweck des moralisch gesinnten.

Anmerkung. Einige haben die Selbstmörder der Feigheit bezüchtigt, andere haben ihren Muth erhoben. Beide Parteien haben recht, wie es gewöhnlich der Fall in Streitigkeiten vernünftiger Männer ist. Die Sache hat zwei Seiten, und beide Parteien haben sie nur von einer angesehen. Es ist nöthig, sie von beiden zu betrachten; denn auch dem Abscheulichsten muss man nicht unrecht thun, indem dadurch nur der Widerspruch gereizt wird.

Der Entschluss zu sterben, ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschluss zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord — die mehrsten werden in einem Anfalle von Sinnlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand lässt mit Vernunft sich nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und erregt, von dieser Seite angesehen, nothwendig Achtung. Er geht hervor aus dem oben beschriebenen blinden Triebe nach Selbstständigkeit, und findet sich nur bei einem rüstigen Charakter. Muth ist Entschlossenheit auf die uns unbekannte Zukunft. Da der Selbstmörder alle Zukunft für sich vernichtet, so kann man ihm nicht eigentlichen Muth zuschreiben: es sey denn, dass er ein Leben nach dem Tode annehme, und diesem mit dem festen Entschlusse, was ihm dort nur begegnen könne, entweder zu bekämpfen oder zu ertragen, entgegengehe.

Welche Seelenstärke es aber auch erfordern möge, um sich zum Sterben zu entschliessen, so erfordert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten lässt, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste seyn könnte, dennoch zu ertragen, um nichts seiner unwürdiges zu thun. Ist dort Oberherrschaft des Begriffs über die Natur, so ist hier Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff: Autonomie und absolute Selbstständigkeit des Gedankens. Was ausser ihm liegt, liegt ausser mir selbst, und geht mich nicht an. Ist jenes der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes, die reinste Darstellung der Moralität: denn es kann vom Menschen nichts höheres gefordert werden, als dass er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, blose um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held.

II.

Jene auf uns selbst sich beziehende Verordnung des Sittengesetzes, als Gebot und also *positiv* betrachtet, legt uns in Rücksicht des *Leibes* auf, denselben zu ernähren, die Gesundheit und das Wohlseyn desselben auf alle Weise zu befördern. Es versteht sich, dass dies in keinem Sinne, und mit keinem anderen Zwecke geschehen darf, als um zu leben und ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu seyn.

Soll ich mich ernähren, und mein leibliches Wohlseyn befördern, so muss ich im Besitze der Mittel dazu seyn. Also — ich muss ordentlich haushalten, sparen, überhaupt in meinen Vermögensumständen Ordnung und Regelmässigkeit haben. Auch dies ist nicht bloss guter Rath der Klugheit, sondern es ist Pflicht. Wer durch eigene Schuld seinen Lebensunterhalt nicht bestreiten kann, ist strafbar.

In Absicht des *Geistes* ist es positive Pflicht, denselben anhaltend, aber regelmässig zu üben und zu beschäftigen; es versteht sich, soviel es die besonderen Pflichten eines jeden, die Pflichten seines Standes erlauben, von welchen wir sogleich reden werden. Es gehören hierher die ästhetischen Vergnügungen, die schönen Künste, deren mässiger und zweckmässiger Gebrauch Leib und Seele ermuntert und zu Anstrengungen stärkt.

In Absicht des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider, des Leibes und des Geistes, auf einander, vermögen wir unmittelbar nichts zu thun; und wenn nur beide an und für sich gehörig unterhalten werden, so erfolgt dieser gegenseitige Einfluss von selbst.

III.

Alle diese Pflichten sind nur bedingte Pflichten. Mein empirisches Selbst ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, inwiefern es dies seyn kann, erhalten und gebildet werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit, so muss es aufgeopfert werden.

Es ist für mich, vor dem Forum meines Gewissens, nichts gegen den Vernunftzweck, als dies, dass ich gegen eine unbedingte Pflicht handele. Der einzige Fall sonach, in welchem ich die Selbsterhaltung aufgeben muss, wäre der, wenn ich mein Leben nur durch Verletzung einer solchen Pflicht erhalten könnte. Ich darf nichts pflichtwidriges thun, um des Lebens willen: denn das Leben ist Zweck nur um der Pflicht willen; Erfüllung der Pflicht aber ist der letzte Zweck. Man dürfte dagegen einwenden, und pflegt einzuwenden: aber wenn ich durch éine einzige nur für diesmal gemachte Ausnahme von der Strenge des Gesetzes mein Leben durchbringe, so kann ich hinterher noch viel Gutes thun, was ausserdem unterblieben wäre. Bin ich nicht um dieses Guten willen, das ich noch thun könnte, schuldig die Ausnahme zu machen? — Es ist derselbe Vorwand, durch den man überhaupt das Böse zu vertheidigen pflegt, um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Man vergisst dabei nur dies, dass uns die Wahl der guten Werke, die wir etwa thun wollen, und anderer, die wir unterlassen wollen, keinesweges zusteht. Jeder soll und muss schlechthin das thun, was ihm durch seine Lage, sein Herz und seine Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was ihm durch dieselben verboten wird. Nimmt nun das Sittengesetz schon vorher, ehe ich die künftigen guten Handlungen vollbringen kann, seine Erlaubniss für mich zu *leben*, zurück, so sind diese künftigen guten Handlungen *mir* sicher nicht befohlen; denn ich werde dann nicht mehr, wenigstens nicht unter den Bedingungen dieser Sinnenwelt mehr seyn. Es ist auch schon in sich selbst klar, dass dem, der um sein Leben zu erhalten etwas pflichtwidriges begeht, die Pflicht überhaupt, und insbesondere die Pflichten, die er noch hinterher ausüben will, nicht absoluter letzter Zweck sind; denn wäre die Pflicht allein sein Zweck, wäre er nur durch das Sittengesetz belebt und beseelt, so wäre es ihm unmöglich, etwas gegen dasselbe zu thun, sowie es dem Sittengesetze unmöglich ist, etwas gegen sich selbst zu gebieten. Das Leben war ihm letzter Zweck, und den Vorwand, dass es ihm um die künftigen guten Werke zu thun gewesen, hat er sich erst hinterher ausgedacht. Aber — eine andere Bemerkung: ich darf meinen Tod nicht betrachten und zulassen, als Mittel für einen guten Zweck. Mein Leben ist Mittel, nicht mein Tod. Ich bin Werkzeug des Gesetzes, *als thätiges Princip*, nicht Mittel desselben als *Sache*. Dass ich in dieser Rücksicht mich nicht selbst tödten dürfe (wie man etwa den Selbstmord der Lucretia als ein Mittel betrachten könnte, Rom zu befreien), geht schon aus dem obigen hervor. Aber ich darf meine Ermordung auch nicht mit gutem Willen zulassen, wenn ich sie hindern kann, und noch weniger die Gelegenheit suchen, oder andere dazu reizen (etwa so, wie vom Codrus erzählt wird), und wenn ich dadurch das Heil der Welt zu begründen glaubte; ein solches Verfahren ist eine Art von Selbstmord. — Man unterscheide wohl. Ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben in Gefahr setzen, wo die Pflicht es fordert, d. i. ich soll die Sorge für meine Selbsterhaltung *vergessen*. Aber ich soll schlechthin nicht meinen Tod mir als *Zweck denken*.

§. 21.

Ueber die besonderen bedingten Pflichten.

Die besonderen Pflichten sind die Pflichten des Standes, wie oben (§. 19), wo wir die Nothwendigkeit, Stände zu errichten, deducirten, erinnert worden. *Bedingte* besondere Pflichten sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objecte haben, inwiefern wir zu diesem oder jenem besonderen Stande gehören. Es ist hierüber folgendes anzumerken.

I.

Es ist, wo es besondere Stände giebt, absolute Pflicht eines jeden Individuums, seinen Stand zu haben, d. h. auf eine besondere Art den Vernunftzweck zu befördern. Wir beweisen dies so:

Wenn keine Stände errichtet wären, so wäre es die Pflicht eines jeden, der ihre Nothwendigkeit einsähe, sie zu errichten, als die ausschliessende Bedingung der vollständigen und planmässigen Beförderung des Vernunftzwecks, wie schon erwiesen worden. Noch vielmehr ist es also Pflicht, da, wo sie schon errichtet sind, einen bestimmten zu ergreifen. Denn in einer solchen Ordnung der Dinge kann gar niemand mehr im allgemeinen wirken, ohne zu thun, was andere schon übernommen haben, und dadurch entweder ihnen hinderlich zu seyn und der Beförderung des Vernunftzwecks Abbruch zu thun, oder etwas überflüssiges und vergebliches zu thun, welches dem Sittengesetze gleichfalls widerspricht. Es bleibt nichts übrig, als dass jeder einen Stand wähle, und diese Wahl seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise bekanntmache.

II.

Es ist Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Ueberzeugung, dass nach dem Maasse seiner Kräfte, seiner Bildung, der äusseren Bedingungen, die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unseres Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzwecks: jede Kraft aber in der Sinnenwelt soll für diese Absicht am vortheilhaftesten genutzt werden. — Man könnte dagegen sagen: die wenigsten Menschen wählen sich ihren Stand selbst, sondern er wird ihnen gewählt durch ihre Eltern, durch die Umstände u. s. f., oder, wo man ja sagen kann, dass sie ihn selbst wählen, wählen sie ihn vor der gehörigen Reife der Vernunft, und ehe sie eines ernsthaften Nachdenkens und der Bestimmung durch das blosse Sittengesetz recht fähig sind. Darauf antworte ich, dass dies so nicht seyn sollte, und dass jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, dass es wo möglich anders werde. Alle Menschen sollten, bis zur Entwickelung und zur Reife der Menschheit überhaupt in ihnen, auf die gleiche Weise erzogen werden und sich erziehen; und dann erst sollten sie einen Stand wählen. Wir läugnen nicht, dass dann auch sonst noch vieles anders seyn müsste in den menschlichen Verhältnissen, als es gegenwärtig ist. Aber eine Sittenlehre stellt allenthalben das Ideal auf, wenn dasselbe auch nicht unter allen Umständen ausführbar seyn sollte. Das kann es nicht seyn, denn dann wäre es selbst schwankend und unbestimmt. Aber es soll sich auch nicht nach den Umständen, sondern die Umstände sollen anfangen sich nach ihm zu richten.

Es gehört vielleicht hierher die Erinnerung, dass die Unterordnung der Stände, ihr Rang u. s. f. lediglich eine bürgerliche, jedoch nothwendige Einrichtung ist. Die mannigfaltigen Geschäfte der Menschen sind einander subordinirt, wie Bedingtes und Bedingung, wie Mittel und Zweck; und ebenso müssen diejenigen, welche sie treiben, sich einander subordiniren. In der moralischen Beurtheilung haben alle Stände den gleichen Werth. In jedem wird der Zweck der Vernunft befördert, von dem Stande an, der dem Boden die Früchte abgewinnt, durch welchen die sinnliche Erhaltung unseres Geschlechts bedingt ist, bis zum Gelehrten, der die künftigen Zeitalter denkt, und für sie arbeitet, und dem Gesetzgeber und weisen Regenten, der die Gedanken des Forschers in seinen Einrichtungen für das Wohl der entferntesten Geschlechter realisirt niederlegt. Wenn jeder aus Pflicht alles thut, was er kann, so sind sie vor dem Gerichtshofe der reinen Vernunft von demselben Range.

III.

Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen. Nemlich der Plan der Vernunft soll vollständig und zweckmässig befördert werden. Nun haben andere schon die besonderen dazu nöthigen Arbeiten unter sich vertheilt: ich muss anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will. Ich habe das Recht mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurtheilung noch keine zweckmässige Anstalt errichtet, so müsste ich selbst nach meinem besten Gewissen beurtheilen, wo es meiner Hülfe bedürfe.

Der Stand des Einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem ersteren ausgeht. Er hat sich anzutragen.

IV.

Es ist Pflicht, Geist und Körper vorzüglich zur Brauchbarkeit für denjenigen Stand zu bilden, welchem man sich gewidmet hat. Dem Landbauer ist Stärke und Dauerhaftigkeit des Leibes, dem Künstler Geschicklichkeit und Fertigkeit desselben vorzüglich vonnöthen; theoretische Geistesbildung ist ihnen in ihrem Stande nur Mittel: dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes Zweck, und ihm ist der Leib nur Mittel, um den Geist in der Sinnenwelt zu tragen und zu erhalten. — Die Gelehrten scheinen in dieser Rücksicht einen schädlichen Einfluss gehabt zu haben auf die Meinung der Völker. Ihnen ist es Pflicht nachzudenken, und ihren Verstand systematisch auszubilden; denn das erfordert ihr Stand. Was Standespflicht war, wollten viele zur Menschenpflicht überhaupt machen, und der Sinn ihrer Forderung schien ohngefähr der zu seyn, dass alle Menschen Gelehrte würden. Am sichtbarsten war und ist zum Theil noch bei den Theologen die Tendenz, alle Menschen zu ebenso guten Theologen zu machen, als sie selbst sind, und ihre Wissenschaft für nothwendig zur Seligkeit anzusehen. Daher geschah es, dass man der theoretischen Aufklärung, auch bei Ermangelung anderer guten Eigenschaften, einen viel zu hohen Werth beimaass; und wohl gar die Tugend und Gottseligkeit in einsames Nachdenken und Speculiren setzte. Dem Gelehrten ist das allerdings Tugend; aber auch nur, inwiefern er den Zweck hat, sich mitzutheilen. Andere Stände bedürfen an theoretischer Cultur nur soviel, als theils dazu gehört, dass sie verstehen und beurtheilen können, was zu den Verrichtungen ihres Standes und zur Vervollkommnung ihrer Kunst gehört; und vorzüglich, dass sie sich zum Handeln aus Pflicht erheben, wozu es weniger der Cultur des Verstandes, als der des Willens bedarf.

Uebersicht der allgemeinen unmittelbaren *) Pflichten.

---

§. 22.

Eintheilung.

Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt und insbesondere aller seiner Wirkungen nach aussen lässt sich in diese Formel fassen: *Er will, dass die Vernunft, und nur sie in der Sinnenwelt herrsche.* Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte giebt, ebensowenig giebt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach — der sittlich Gute will, dass Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht bloss die Absicht, dass nur das, was gut und der Vernunft gemäss ist, geschehe, dass nur Legalität herrsche, ondern dass es mit Freiheit, zufolge des Sittengesetzes gechehe; sonach, dass eigentliche wahre Moralität herrsche. — Dies ist ein Hauptpunct, der nicht zu übersehen ist. Die Vernachlässigung desselben hat viel schädliches und verderbliches n die Theorie, und von ihr aus in das Leben gebracht, wie wir dies an seinem Orte durch Beispiele belegen werden.

---

*) absoluten — *(Marg. des Verf.; vergl. S. 251.)*

Aber moralisch ist keine Handlung, die nicht mit Freiheit geschieht; sonach ist formelle Freiheit aller Vernunftwesen der Zweck jedes moralisch guten Menschen: und wir haben sonach vor allen Dingen zu reden: *von den Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer.*

Alle sollen *formaliter* frei seyn: ohne Ausnahme. Nun kann es aber geschehen, dass der eine seine ihm an sich zukommende Freiheit gebraucht, um die Freiheit anderer zu unterdrücken. Es ist zu untersuchen, was die Pflicht in diesem Falle erfordere; und wir haben sonach ferner zu reden: *von den Pflichten beim Widerstreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.*

Endlich: es ist der Wille des sittlich guten, dass jeder seine Freiheit anwende, um seine Pflicht zu thun; es ist sein Zweck, die pflichtmässige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern. Wir haben sonach zuletzt zu reden: *von den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.*

---

§. 23.

Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen.

Die formale Freiheit eines Individuums besteht in der fortdauernden Wechselwirkung zwischen seinem Leibe, als Werkzeug und Sinn, und der Sinnenwelt; bestimmt und bestimmbar lediglich durch den frei entworfenen Begriff desselben von der Art dieser Wechselwirkung. Es liegt darin zweierlei: theils die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit *des Leibes*, d. i. dass auf ihn unmittelbar durch physische Kraft gar nicht eingewirkt werde; theils die Fortdauer des freien

Einflusses auf die *gesammte Sinnenwelt*. (Man sehe mein Naturrecht §. 11.)

I.

Die Verordnung des Sittengesetzes in Absicht der Leiber der Vernunftwesen ausser uns lässt sich betrachten theils negativ, als Verbot, theils positiv, als Gebot.

Das Princip dieser Beurtheilung ist folgendes: jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, dass er frei, ganz und bloss abhängig von dem freien Willen der Person bleibe. — So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen bestimmten Leib. — Ich setze dies nicht ohne Ursache hinzu, und schärfe es ein. Nemlich, man könnte sagen: wenn nun auch dieser und dieser, und dieser nicht wäre, so würde darum doch der Vernunftzweck realisirt werden. Auf Einen mehr oder weniger kann es nicht ankommen. Darauf ist zu antworten, dass dies alles uns nichts angehe, und es uns gar nicht erlaubt ist, so zu denken. Genug, dieser Einzelne ist auch, und er ist frei; und so wie wir ihn wahrnehmen, ergeht an uns das Gebot des Sittengesetzes, ihn zu betrachten als einen solchen, der zur Gemeine der vernünftigen Wesen und unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes nothwendig mitgehört. (Wir erhalten schon hier — im Vorbeigehen sey es gesagt — die Idee von einer Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur, und eine Zweckmässigkeit der letzteren für das erstere; welche Idee realisirt wird in der Idee der Gottheit, worüber wir hier nicht zu sprechen haben.)

Diese Verordnung, negativ betrachtet, ist ein absolutes Verbot, *nie unmittelbar auf seinen Leib einzufliessen*. Ein menschlicher Leib soll bloss abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äusseren Kraft. Mittelbar darf ich wohl den Leib bestimmen, dadurch, dass ich den Willen der Person durch Vernunftgründe bestimme, diese oder jene

Modification in ihm und durch dieselbe in der Sinnenwelt hervorzubringen.

Ich darf ihn nicht gebrauchen als Werkzeug, als Mittel für meinen Willen, welches wohl überhaupt auch das unthunlichste ist. — Ich darf nicht durch physischen Zwang, Schläge, Stösse, Hunger, Entziehung der Freiheit, oder Gefängniss den Willen der Person zu bewegen suchen. Nur durch Vernunftgründe, und schlechthin durch kein anderes Mittel, darf ich auf sie einfliessen.

Ich darf nicht unmittelbar der Causalität eines anderen auf die Sinnenwelt physischen Widerstand entgegensetzen. In welchem Falle diese allgemeinen Verbote eine Ausnahme leiden, werden wir tiefer unten sehen.

Ich darf schlechthin nie mit Vorsatz tödten: der Tod eines Menschen soll nie Zweck meiner Handlung seyn. Der strenge Beweis ist folgender. Jedes Menschen Leben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes. Entweder nun, ich halte bei einem bestimmten Menschen für möglich, dass er ein solches Mittel noch seyn und werden könne; oder ich halte es nicht für möglich. Halte ich es für möglich, wie kann ich denn, ohne dem Sittengesetze den Gehorsam aufzukündigen und für die Realisation desselben gleichgültig zu seyn, denjenigen vernichten, der meiner eigenen Voraussetzung nach zu derselben beizutragen bestimmt ist. Halte ich es nicht für möglich, halte ich jemanden für einen unverbesserlichen Bösewicht, so liegt die unmoralische Denkart eben darin, dass ich ihn dafür halte. Denn es ist mir durch das Sittengesetz schlechthin aufgegeben, ihn zur Moralität mit zu bilden, und an seiner Besserung arbeiten zu helfen. Setze ich bei mir fest, dass er unverbesserlich ist, so gebe ich eine schlechthin befohlene Arbeit auf: ich darf das letztere nicht; ich darf sonach auch das erstere nicht. Es ist durch das Sittengesetz schlechthin gebotener Glaube, dass jeder Mensch sich verbessern könne. Ist aber dieser Glaube nothwendig, so tritt der erste Theil unserer Argumentation wieder in seine Gültigkeit ein. Ich kann kein Menschenleben vertilgen, ohne meinen Zweck aufzugeben, und den Zweck der

Vernunft in ihm, soviel an mir ist, zu vernichten. Wer moralisch werden soll, der muss leben.

Es ist so gefolgert worden: Es ist mir schlechthin geboten, die Moralität in jedem Individuum zu befördern. Aber ich kann dies nicht, ohne ihre Möglichkeit anzunehmen. Mithin, u. s. w. Der Minor dieses Syllogismus, welcher allein eines Beweises bedürfen könnte, lässt sich so beweisen. Ich mache mir etwas, wie hier die Besserung eines Individuums, zum Zwecke, heisst: ich postulire die Wirklichkeit derselben in irgend einem zukünftigen Momente; aber ich postulire sie, heisst: ich setze sie als möglich. Nun muss ich zufolge des Sittengesetzes jenen Zweck mir nothwendig setzen, mithin alles denken, was in ihm enthalten ist. — So wie oben die Nothwendigkeit des Glaubens an die Perfectibilität des Menschengeschlechts überhaupt dargethan wurde, so wird hier die des Glaubens an die Verbesserlichkeit jedes Individuums insbesondere bewiesen.

Sonach, gerade wie unter keiner Bedingung der prämeditirte Selbstmord neben der wahren moralischen Gesinnung bestehen kann, ebensowenig kann mit ihr zusammen bestehen der prämeditirte Mord eines anderen, und zwar aus demselben Grunde. In jedem Falle wird ein mögliches Werkzeug des Vernunftzwecks vernichtet. Wohl aber kann, ebenso wie die Pflicht sein eigenes Leben in Gefahr zu setzen, auch die Pflicht eintreten, das Leben eines anderen in Gefahr zu setzen. In welchen Fällen, werden wir sehen. (Ueber ein vorgebliches Recht des Staats einen Verbrecher am Leben zu strafen, habe ich in meinem Naturrechte dahin mich erklärt: dass der Staat, als Richter, nichts mehr thun könne, als den Bürgervertrag mit einem Verbrecher gänzlich aufheben, wodurch der letztere völlig rechtslos und zur blossen Sache wird; in Beziehung auf den Staat, der keine *moralische*, sondern lediglich eine *juridische* Person ist. Die Tödtung des Verbrechers kann auf jene Vernichtung aller seiner Rechte gar wohl folgen, aber nicht als Strafe, sondern als Sicherungsmittel; und ist daher gar nicht ein Act der *richterlichen*, sondern nur der *Polizeigewalt*. Ein einzelner kann wohl und soll seine eigene Sicherheit, um der Pflicht willen in keinem Falle ein Menschenleben anzugreifen, in Gefahr setzen: die Obrigkeit aber hat nicht dasselbe Recht auf die Sicherheit aller.

Ebendaselbst haben wir uns über die Tödtung des bewaffneten Feindes im Kriege, die gar wohl recht- und pflichtmässig seyn kann, so erklärt. Der Zweck des Krieges ist keineswegs die Tödtung der Bürger des bekriegten Staates. Sein Zweck ist lediglich der, den Feind zu verjagen oder zu entwaffnen, den bekriegten Staat dadurch wehrlos zu machen und ihn zu nöthigen, in ein rechtliches Verhältniss mit unserem Staate zu treten. Im Handgemenge tödtet etwa der einzelne den Feind, nicht um ihn zu tödten, sondern um sein eigenes Leben gegen ihn zu vertheidigen; und dies thut er nicht zufolge eines ihm vom Staate übertragenen Rechts, zu tödten, welches der letztere selbst nicht hat, sondern zufolge seines eigenen Rechts und seiner eigenen Pflicht der Selbstvertheidigung.)

Die Disposition des Sittengesetzes in Absicht der Leiber vernünftiger Wesen ausser uns *positiv* und als Gebot gedacht, enthält folgendes.

Die Gesundheit, Stärke und Erhaltung des Leibes und Lebens anderer soll uns Zweck seyn; wir sollen soviel in unseren Kräften steht, diese Erhaltung nicht nur nicht hindern, sondern sie befördern, gerade in dem Grade, wie wir die Erhaltung unserer eigenen Leiber befördern. — Der strenge Beweis dieser Behauptung ist so zu führen: jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzweckes. Ist nun der letztere in der That mein höchster Endzweck, so muss nothwendig die Erhaltung und höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeuges dazu mir selbst Zweck seyn; denn ich kann das Bedingte nicht wollen ohne die Bedingung zu wollen. Die Erhaltung einer jeden Person ausser mir wird mir gerade so am Herzen liegen, als meine eigene Erhaltung; denn der Grund, aus welchem ich beides will, ist derselbe. Ich erhalte mich, und sorge für mich, lediglich als Werkzeug des Vernunftgesetzes; jeder menschliche Leib ist dasselbe; ich muss sonach dieselbe Sorgfalt für jeden tragen, wenn wirklich, wie es seyn soll, nichts mich treibt ausser dem Sittengesetze.

Es tritt hier zuerst der Satz ein: sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen gerade so, wie du für das deine sorgst; liebe deinen Nächsten, wie dich selbst; der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen andere Regulativ seyn wird. Der Grund davon ist angegeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil und inwiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. — Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloss der Naturtrieb sey. Ist sie das erstere, so wird man für andere die gleiche Sorgfalt tragen; ist sie das letztere, so ist sie ausschliessend: der Naturtrieb geht bloss auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Theilnahme am Schicksale anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer, als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten.

Ich soll für die Erhaltung anderer sorgen, gerade wie für die meinige. Nun sorge ich, laut des obigen, für die meinige nicht, und denke überhaupt nicht an mich, ehe ich nicht durch Gefühl der Abschwächung und Entkräftung, oder durch Gefahr, in der meine Selbsterhaltung sich befindet, an mich selbst erinnert werde. Nicht anders verhält es sich mit der Sorge für die Erhaltung anderer. Es ist nicht gesagt, dass ich nichts thun und treiben und suchen soll, als Gelegenheit, jemandes Gesundheit und Leben zu retten, wenn dies nicht etwa mein besonderer Beruf ist. Aber sobald jemand in Gefahr ist, soll ich schlechterdings ihm beistehen, selbst mit Gefahr meines eigenen Lebens; die Gefahr komme von vernunftloser physischer Naturgewalt, oder sie komme von dem Angriffe vernünftiger Wesen.

Mit Gefahr meines eigenen Lebens, sagte ich. Es ist hier gar keine Collision der Pflichten, wie man glauben könnte. Meine Erhaltung ist bedingt durch die des anderen, die des anderen durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werthe, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, dass einer von beiden dabei untergehe, sondern dass beide erhalten werden. Kommt dennoch einer oder auch beide um, so habe *ich* das nicht zu verantworten; ich habe meine Schuldigkeit gethan.

(Es ist eine vergebliche Ausflucht, sich auf die Pflicht der Selbsterhaltung zu berufen, wenn der andere in Gefahr ist: sie hört dann auf. Richtig übersetzt, sagt jene Rede soviel: wir wollen den anderen retten, wenn wir selbst dabei sicher sind. Dies wäre denn allerdings etwas besonderes und grosses! Menschenleben auch dann nicht retten wollen, wo es ohne alle Gefahr für uns selbst geschehen könnte, wäre offenbarer Mord. — Ferner soll hier gar nicht, wie einige Moralisten meinen, erst calculirt werden, wessen Leben mehr Werth habe, an wessen Erhaltung mehr gelegen sey. Vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werthe; sobald Eins gefährdet ist, haben alle übrigen, wer sie auch seyen, nicht mehr das Recht sicher zu seyn, bis es gerettet ist. — Es ist ein gerades, grosses und der sittlichen Gesinnung völlig gemässes Wort, das der verewigte Herzog Leopold sagte: hier gilt es Menschenleben, was bin ich da mehr als ihr? —)

II.

Der zweite Theil der formalen Freiheit, welche wir zufolge des Sittengesetzes in dem anderen schonen und befördern sollen, besteht in seinem freien, d. i. lediglich durch seinen Begriff bestimmten Einflusse auf die Sinnenwelt. Es soll aus seiner Wirkung folgen, was er sich dabei dachte; denn nur unter dieser Bedingung ist er frei.

a. Diese Causalität ist zuvörderst bedingt durch richtige Kenntniss dessen, worauf gewirkt wird. Ich kann überhaupt auf nichts wirken, wovon ich nicht einen Begriff habe: und durch diesen Begriff von dem wirklichen Seyn und der Beschaffenheit des Dinges, ohne mein Zuthun, wird mein Zweckbegriff bestimmt. Er geht aus von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Dinges, und richtet sich nach den natürlichen Gesetzen desselben. Habe ich einen unrichtigen Begriff vom Objecte meiner Handlung, so wird durch dieselbe etwas ganz anderes erfolgen, als ich mir dachte, und ich bin sonach in meiner Causalität nicht frei.

Ich muss das Bedingte wollen, die freie Causalität meines Mitmenschen in der Sinnenwelt; ich muss sonach auch die Bedingung wollen: dass er eine richtige, für seine Art der Causalität hinlängliche Erkenntniss von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntniss muss mir Zweck seyn; gerade so, in dem Maasse, und aus dem Grunde, aus welchem die Richtigkeit meiner eigenen mir Zweck ist.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den anderen absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte; noch durch Umschweife, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge, so gut als das erste; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe. Will ich täuschen, so bin ich ein Lügner; ich mag die Lüge gerade heraussagen, oder ich mag den anderen nur verleiten, sie zu schliessen. Ob ich dies nun will, oder ob meine Aussage nur von Ohngefähr so zweideutig ausgefallen ist, muss ich vor meinem Gewissen verantworten. Kurz, ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jederman schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit. Ob und inwiefern ich auch Offenheit schuldig bin, d. i. inwiefern ich alle Wahrheit, die ich weiss, sagen soll, werden wir tiefer unten sehen.

Der strenge Beweis davon ist folgender: Habe ich die pflichtmässige Gesinnung, so betrachte ich den anderen als Werkzeug, nicht etwa der blossen Legalität, sondern der Moralität; als einen solchen, der stets das beste nach eigener Einsicht und aus eigenem guten Willen wählen soll. Bringe ich ihm nun eine unrichtige Erkenntniss bei, nach deren Maassgabe er handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt, sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht; und dies ist gegen die pflichtmässige Gesinnung. Verleite ich ihn dadurch zu einer illegalen Handlung, die, da er von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, für ihn moralisch seyn kann, so ist meine Vergehung offenbar; ich habe einen unsittlichen

Zweck beabsichtigt, und des anderen, vielleicht seiner eigenen Denkart zuwider, mich als Werkzeug dafür bedient. Auch diesen Misbrauch des anderen abgerechnet, ist es ebenso, als ob ich jene unsittliche That, zu welcher ich ihn durch Betrug verleitete, selbst begangen hätte. Ich bin der eigentliche Thäter. Aber selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet und sie vermittelst des anderen erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der andere soll das, was recht ist, nicht thun aus Irrthum, sondern er soll es thun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht blosse Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen, ohne auf die letztere Verzicht zu thun, welches pflichtwidrig ist. — Aber ich wusste zu gut, dass der andere nur durch dieses Mittel dazu zu bringen war, dass er das Gute that; antwortet ein Vertheidiger jener widersittlichen Sittenlehre. Ich antworte: zuvörderst kannst du dies nie wissen, und sollst es nie glauben; denn eine solche Aufgabe der Vernunftmässigkeit des anderen ist pflichtwidrig. Dann, gesetzt auch, es wäre so ausgefallen, und der andere hätte das Gute, welches allein du beabsichtigt zu haben vorgiebst, nicht gethan, wenn du ihn nicht betrogen hättest, so wärest du ganz ausser der Schuld. Es ist dir gar nicht aufgegeben, nur bloss jenes Gute zu realisiren, ohne Rücksicht auf das Mittel; es soll realisirt werden aus Moralität, ausserdem ist es nicht gut. Gerade dadurch, dass du die Form aufgiebst, in welcher doch allein das Wesen des Guten besteht, und nur die Materie beabzweckst, legst du an den Tag, dass es dir bei jenem Guten gar nicht um das Interesse der Sittlichkeit zu thun ist, sondern um irgend einen Vortheil: denn nur der letztere wird durch die blosse Materie befriedigt. Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, dass er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen und verhindern, um der Unmoralität willen, keineswegs um der Handlung, als solcher willen. Er kann dem, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihm, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen thun, und ihn von der

Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Dass diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dies je voraussetzen? Hülfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, dass man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut.

Das Object meiner Berichterstattung könnte seyn entweder die Natur, zu welcher in dieser Rücksicht auch die Dispositionen anderer freien Wesen gehören, und hierüber ist nichts besonderes anzumerken: oder meine eigene Disposition. Im letzteren Falle thue ich dem anderen ein Versprechen. Ich muss mein Versprechen halten; es sey denn, dass ich eine unmoralische Handlung versprochen habe.

Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maassregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechnen ich einen anderen veranlasst habe, bin ich nicht mehr bloss von mir, sondern von dem anderen mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurückziehen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf mein Versprechen gethan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Causalität in der Sinnenwelt zu stören. — Vorstellungen darf ich ihm machen, um ihn dahin zu bringen, dass er mir mein Versprechen erlasse; und nur inwiefern er es mir mit gutem Willen erlässt, bin ich desselben erledigt. Er schenkt mir dann etwas. Ein guter Rath gegen die daraus entstehenden Schwierigkeiten in der Gemeinschaft mit anderen ist der: dass man über Sachen, worüber man seine Meinung ändern zu können befürchtet, und die überhaupt mit von dem künftigen Erfolge abhängen, nicht leicht verspreche.

Ich muss mein Wort halten, wenn ich nicht etwas unmoralisches versprochen habe, sagte ich. Dies bedarf einer genaueren Bestimmung. Denn alles, worüber ich etwas besseres weiss, oder worüber ich nur unentschieden bin, ist für mich unmoralisch: ich dürfte sonach, sobald ich eines anderen Sinnes, oder nur zweifelhaft über die versprochene Leistung geworden wäre, mein Wort nicht halten. Darauf ist die Antwort: alles, was nur der Moralität nicht geradezu widerspricht, was sonach auf dem Wege zur Erreichung des Vernunftzweckes liegt, muss ich um des anderen willen thun; wenn auch ich für meine Person besser thun könnte. Nur was der Moralität völlig widerspricht, darf ich schlechthin nicht thun.

Ich beantworte hierbei zwei Fragen, die sich an diesem Orte uns aufdringen. —

Zuvörderst die: woher kommt es doch, dass so viele, die übrigens für rechtliche und nicht unverständige Leute angesehen seyn wollen, die Nothlügen vertheidigen, und alles hervorsuchen, sie zu beschönigen? Es kommt daher. In unserem Zeitalter werden diejenigen, die ihren Geist und ihren natürlichen Charakter demselben gemäss ausbilden, durch diese Cultur, welches aber gar nicht die Cultur durch Freiheit ist, auf den Punct gestellt, den wir oben (§. 16. III.) ausführlicher beschrieben haben. Ihr empirisches Ich soll über die Welt herrschen, ohne Rücksicht auf die Freiheit anderer: sie wollen die Welt beglücken, beseligen, vor allem Schaden bewahren, nach *ihren* Begriffen, die sie von Glück oder Unglück haben. Dies ist ihr Hauptzweck. Nun haben sie aber, bei der Schwäche, die man unserem Zeitalter nicht mit Unrecht vorwirft, nicht die Kraft des Entschlusses, ihre willkürlichen Zwecke mit Gewalt durchzusetzen, worauf der rüstige Charakter verfällt, sie beschliessen sonach es durch List zu thun; und dies führt denn die sogenannten Nothlügen bei sich. Durch diese ihre innere Denkart wird denn auch ihr theoretisches System bestimmt, wenn sie nicht Philosophen sind, die von den absolut-höchsten Principien auszugehen vermögen. Sie gehen von der Thatsache in ihnen aus, von ihrem Triebe, das Gesetz zu geben, verbunden mit ihrem Mangel an Muth, dasselbe gewaltsam durchzuführen: und verfahren von da an ganz consequent. Dass denn aber doch einige unter ihnen, wenn es zum Handeln kommt, von ihrer Theorie abgehen, kommt daher: etwas anderes, das auch in ihnen liegt, das aber zu tief liegt, als dass es auf ihr Räsonnement Einfluss haben sollte, das natürliche Ehrgefühl, verhindert sie, von ihrem Grundsatze Gebrauch zu machen.

Eine zweite Frage, auf die wir hierdurch geleitet werden, ist die: woher kommt die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge noch mehr sich zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen? Der Grund davon ist der: die Stimmung des Lügners ist die oben beschriebene. Er will den anderen seinen Absichten unterordnen. Nun thut er dies dadurch, dass er sich selbst hinwiederum betrügerisch und zum Scheine den seinigen unterwirft; scheinbar in seinen Plan eingeht, seine Absichten billigt und sie zu befördern scheint. Er versetzt sich sonach in Widerspruch mit sich selbst; unterwirft sich selbst dem, dem er sich nicht offenbar zu widersetzen getraut; und ist feig. Bei der Lüge ist immer und in jedem Falle Feigheit. Nichts aber entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Muth.

Uebrigens ist die Vertheidigung der Nothlüge oder überhaupt der Lüge, um irgend eines guten Zweckes willen, ohne Zweifel das widersinnigste und zugleich das verkehrteste, was je unter Menschen erhört worden. Sie ist das widersinnigste. Du sagst mir, dass du dich überzeugt habest, die Nothlüge sey erlaubt. Wenn ich dir dies glauben soll, so muss ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du das sagst, um irgend eines löblichen Zweckes willen — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, dass du die Nothlüge für erlaubt hältest, selbst eine Nothlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, dass er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müsste sie sorgfältig in sich verschliessen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgetheilt vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, dass er sie hat, dem kann vernünftigerweise kein Mensch mehr glauben; denn keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen und beurtheilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber keiner, so wird keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne

Zweifel reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fordern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.

Die Vertheidigung der Nothlüge ist ferner das verkehrteste, was unter Menschen möglich ist; der Vertheidiger deckt dadurch seine in Grund und Boden verdorbene Denkart auf. Dass euch die Lüge als ein mögliches Auskunftsmittel aus gewissen Verlegenheiten *auch nur eingefallen ist*, und ihr nun ernstlich berathschlagen könnt, ob man sich nicht derselben bedienen dürfe, ist der wahre Sitz eurer Verkehrtheit. In der Natur liegt kein Trieb zur Lüge; diese geht geradesweges auf den Genuss los; die sittliche Denkart kennt die Lüge nicht; es bedarf zu diesem Gedanken eines positiven Bösen, eines *bedachten Nachforschens* nach einem krummen Wege, um den sich uns darbietenden geraden nicht zu gehen. (Man vergleiche damit unsere obige Ableitung der Lüge im Menschen S. 203.) Dem ehrlichen Manne fällt dieses Auskunftsmittel gar nicht ein; und bloss durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Nothlüge in die Sittenlehre gekommen seyn.

Das gewöhnliche Beispiel der Schule kann unsere Gedanken klarer machen. Ein von seinem Feinde mit entblösstem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in eurer Gegenwart. Sein Feind kommt an, und fragt euch, wo er sey? Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein unschuldiger ermordet; — ihr müsst sonach in diesem Falle lügen, folgern einige. Wie kommen doch diese schnellen Folgerer über so vieles mögliche, was auf dem geraden Wege noch vor ihnen liegt, hinüber auf den krummen Weg? Zuvörderst, warum solltet ihr denn dem Frager *entweder* die Wahrheit, *oder* eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: dass ihr ihm keine Antwort schuldig seyd, dass er einen sehr bösen Vorsatz zu haben scheine, dass ihr ihm rathet, denselben in der Güte aufzugeben, dass ihr ausserdem die Partei des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eigenen Lebens vertheidigen werdet — welches letztere ohnedies eure absolute Schuldigkeit ist. — Aber dann würde seine Wuth sich gegen euch selbst wenden, fahrt ihr fort. Wie mag es doch kommen, ich bitte euch, dass ihr nur diesen einen Fall in Rechnung bringt; da doch ein zweiter, dass der Gegner durch die Gerechtigkeit und die Kühnheit eures Widerstandes betroffen, von der Verfolgung seines Feindes abstehe, kühler werde, und mit sich unterhandeln lasse, auch unter die Möglichkeiten gehört? Aber es sey, dass er über euch selbst herfalle. Warum wollt ihr denn das absolut vermeiden? Es war ja ohnedies eure Schuldigkeit, den Verfolgten mit eurer eigenen Brust zu decken; denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken. Es ergiebt sich sonach schon hier klärlich, dass der nächste Zweck eurer Lüge gar nicht der war, das Leben des Nächsten zu retten, sondern nur der, selbst mit heiler Haut davonzukommen; und überdies war eure Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beiden möglichen Fällen. Ihr wolltet sonach lügen, bloss um der entfernten Möglichkeit, zu Schaden zu kommen, auszuweichen. — Also, er falle über euch her! Seyd ihr denn nun durch diesen blossen Anfall schon überwältigt, wie ihr abermals mit Uebergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst verfolgte hat eurer Voraussetzung nach sich in der Nähe verborgen; jetzt seyd *ihr* in Gefahr, und es ist ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beistande herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, dass er das nicht thun werde? Oder gesetzt, *er* käme euch nicht zu Hülfe: so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch beistehen. Endlich wenn von allem diesem nichts geschähe, und ihr allein kämpfen müsstet, woher seyd ihr doch eurer Niederlage so sicher? Rechnet ihr denn gar nicht auf die Kraft, welche der feste Entschluss, schlechthin nichts unrechtes zu dulden, und der Enthusiasmus für eure gute Sache selbst eurem Körper geben wird; noch auf die Schwäche, welche Verwirrung und Bewusstseyn seiner Ungerechtigkeit über euern Gegner verbreiten muss? — Im schlimmsten Falle könnt ihr nichts weiter, als sterben; nachdem ihr aber todt seyd, ist es nicht mehr eure

Sache, das Leben des angegriffenen zu schützen; und zugleich seyd ihr dadurch vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher, und zur Lüge kommt es nie. Ihr hebt dabei an, weil ihr nur ein Auge für das krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist. —

Den Satz, dass die Richtigkeit der Erkenntniss anderer uns Zweck seyn müsse, *positiv* angewendet, erfolgt aus ihm das Gebot, richtige Einsicht bei anderen zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzutheilen.

Wir haben nur den Grund dieses Gebots aufzuzeigen, und wir sehen zugleich, wie weit es geht: da sich wohl vorhersehen lässt, dass es nicht ohne Einschränkung gelten möchte. Ich bin verbunden, den anderen anzusehen als ein Werkzeug des Sittengesetzes. Aber es wird eine seinem Begriffe entsprechende Wirkung erfolgen, nur inwiefern er eine richtige Erkenntniss von dem Objecte seiner Einwirkung hat. Ich bin schuldig, seine Wirksamkeit zu befördern; ich bin sonach schuldig, ihm richtige Erkenntniss mitzutheilen, auch ohne seine Aufforderung; es ist mir schon durch mich selbst nothwendiger Zweck. — Inwieweit nun? Natürlich, inwiefern seine Erkenntniss unmittelbar auf sein Handeln Einfluss hat, oder inwiefern sie ihm unmittelbar praktisch ist. Es wäre sonach ein Unterschied zu machen zwischen *unmittelbar praktischen* Kenntnissen, und zwischen lediglich *theoretischen*. Nun bezieht sich alle Theorie auf Praxis, wie eine gründliche Transscendental-Philosophie lehrt, und es ist gar keine Theorie möglich, ohne diese Beziehung. Mithin ist die angegebene Unterscheidung lediglich relativ. Es kann etwas für ein Individuum und für ein Zeitalter lediglich theoretisch seyn, was für ein anderes Individuum und für ein anderes Zeitalter praktisch ist. Um daher zu wissen, welche Wahrheit man einem bestimmten Individuum schuldig sey, müsste man zuvörderst beurtheilen können, welche Wahrheit gerade für dieses Individuum praktisch sey. Wie kann man dies?

Es ergiebt sich unmittelbar aus dem Handeln eines jeden. Die Erkenntniss dessen, worauf er handelt, ist ihm unmittelbar praktisch, und jede andere ist es nicht. — Wenn ich sonach sehe, dass mein Nebenmensch handelt, und ich habe Grund zu vermuthen, dass er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sey, oder weiss gewiss, dass er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne dass ich erst seine Aufforderung abwarte, ihn aus seinem Irrthume zu reissen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas zweckwidriges zu thun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, dass etwas zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrthum gar nicht zulassen.

Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, dass gerade ich dadurch, dass ich nun eben der erste und nächste bin, zu Mittheilung derselben aufgefordert sey. Es ist auch hier nicht, wie schon oben in Absicht einer anderen Pflicht erinnert worden, die Meinung, dass man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurechtzuweisen. Dazu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt muss unsere Tugend natürlich seyn, immer handeln, wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abenteuer suchen; denn dies ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung.

Wahrheit, die entweder überhaupt für das Zeitalter oder nur für die meisten Individuen in demselben bloss theoretisch ist, aufzusuchen und bekannt zu machen, ist die Pflicht eines besonderen Standes, des der Gelehrten. Sie soll praktisch werden, nur kann sie es nicht sogleich und auf einmal, denn auf dem Wege der Vervollkommnung des Menschengeschlechts lässt sich kein Schritt überspringen. Dieser Stand arbeitet für die künftigen Zeitalter, und legt gleichsam Schätze nieder, die erst in ihnen werden benutzt werden. Von den Pflichten desselben werden wir tiefer unten sprechen.

III.

Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muss die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat und einfliesst, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen dasselbe erkannt hat und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effect verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. (Wegen der weiteren Erörterung dieses an sich leichten Satzes verweise ich an mein Naturrecht §. 11.) Dieses auf mein Handeln sich beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handelns in der Sinnenwelt, von welchem dasselbe ausgeht, und welche es voraussetzt, kann, wenn ich unter mehreren freien Wesen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt seyn. Dieser bestimmte, meinen Zwecken unterworfene Theil der Welt heisst, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantirt ist (diese Anerkennung und Garantie ist *juridisch* und *moralisch* nothwendig), mein *Eigenthum*. (Ich könnte ohne diese Anerkennung nie sicher seyn, durch mein Handeln die Freiheit anderer nicht zu beschränken; ich könnte sonach nie mit gutem Gewissen handeln. Nur unter der Bedingung, dass *alle* mir eine Sphäre für mein freies Handeln zugestehen und versichern, dass durch das Handeln in dieser Sphäre ihre Freiheit nicht werde gestört werden, kann ich mit gutem Gewissen etwas vornehmen. Unmittelbar geschieht diese Anerkennung durch den Staat, in welchem ich lebe. Wie sie *mittelbar* von dem ganzen Menschengeschlechte geschehe, ist in unserem Naturrechte gezeigt.)

Es ist sonach zuvörderst Pflicht eines jeden, der sich zur Einsicht in die soeben aufgestellten Sätze erhoben hat, das Eigenthumsrecht einzuführen, welches allerdings sich nicht von selbst findet, sondern mit Vorsatz nach einem Begriffe eingeführt werden muss. Ferner, es ist Pflicht eines jeden, sich ein Eigenthum zu erwerben: denn es ist Pflicht für ihn, frei zu handeln; aber er kann dies nicht, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob er nicht die Freiheit der anderen störe, wenn er nicht ein Eigenthum hat. Dies vorläufig, als nähere Bestimmung des schon oben aufgestellten Satzes, dass ein Staat errichtet werden, und jedes Individuum in denselben treten solle. Die Freiheit jedes anderen ist mir absoluter, durch das Sittengesetz gebotener Zweck. Diese Freiheit ist bedingt dadurch, dass er ein Eigenthum habe, und dasselbe unbeschädigt erhalte. Das letztere ist mir sonach, als Bedingung des bedingten Zweckes, selbst Zweck.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* angewendet, geht aus ihr hervor das Verbot: das Eigenthum *des anderen zu beschädigen, auf irgend eine Art zu verringern, oder dem Eigenthümer den Gebrauch desselben zu erschweren.*

Zuvörderst, ich soll das Eigenthum des anderen nicht zu meinem eigenen Nutzen verwenden, durch Raub, Diebstahl, Betrug, listige Bevortheilung; welches alles, auch schon wegen seiner Form, wegen der Handelsweise dabei verboten ist; das erstere, als gewaltsamer Angriff auf Leib und Leben des anderen, die letzteren als Falschheit und Lüge. Hier wird bloss auf die Materie der Handlung, bloss darauf gesehen, dass dadurch das Eigenthum des anderen entwendet wird. Es ist untersagt, weil dadurch die Freiheit des Beraubten beeinträchtigt wird. Er hat auf die fortdauernde Disposition über das entwendete gerechnet und seine Maassregeln darauf genommen. Muss er dasselbe ganz entbehren, so wird sein Wirkungskreis, das Maass seines physischen Vermögens und seine Causalität dadurch verringert; muss er es sich wieder erwerben, so wird er im Laufe seines Wirkens wenigstens aufgehalten und genöthigt, zu thun, was er schon gethan hatte. — Jene unsittliche Sittenlehre, die durchgängig die Beförderung guter Zwecke vorspiegelt, um böse Mittel zu entschuldigen, und welche man jesuitische Moral genannt hat (ohnerachtet dadurch nicht gesagt werden soll, dass alle Jesuiten sie hätten, und dass niemand sie habe, der nicht Jesuit sey —), jene Sittenlehre, sage ich, könnte gegen den aufgestellten Satz einwenden, und wendet auch wirklich dagegen ein: Wenn jenes entwendete Gut überhaupt nicht verdorben, sondern nur gebraucht wird, so geschieht ja der Beförderung des Vernunftzweckes, welche das letzte Ziel alles unseres Handelns seyn soll, kein Abbruch; ja, wenn etwa der neue Besitzer es besser anwendet, als es der erste angewendet haben würde, so gewinnt dieser Zweck dabei. Wie, wenn der Entwender wüsste, dass der erste Besitzer einen schädlichen Gebrauch von diesem Vermögen machen würde, er selbst aber einen sehr löblichen Gebrauch zu mehrerer Ehre Gottes und zu grösserem Dienste des Nächsten dabei beabsichtigte, — würde er dann nicht, nach euren eigenen Principien, ganz recht handeln? Ich antworte: das Gute zu befördern, ist mir bedingt geboten, inwiefern es in meiner Sphäre liegt, und in meinem mir rechtmässig zugekommenen Vermögen steht; die Freiheit des anderen zu beeinträchtigen, ist mir absolut verboten. Ich würde hier Legalität bezwecken, auf Kosten der Moralität. Diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität ist es, worin diese jesuitische Moral sich gleich bleibt; und dadurch sich selbst verräth, dass es ihr auch nicht einmal um Legalität, als solche, sondern um etwas ganz anderes, um ihren eigenen Vortheil, zu thun ist. Man kann die Legalität gar nicht wollen, ausser um der Moralität willen. — Dass man Diebstahl und Bevortheilung des anderen um vorgeblicher guter Zwecke willen nicht ebenso hartnäckig vertheidigt, als die Nothlügen, kommt daher: weil unsere bürgerliche Verfassung, welcher an der Erhaltung des Eigenthums alles liegt, und die auf die Verletzung desselben schwere Strafe gesetzt hat, über diesen Punct unsere Denkart anders gebildet. Der Neu-Seeländer, für welchen die Verfassung nicht dasselbe gethan, stiehlt, vermuthlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen.

Dann ist dadurch verboten die *Beschädigung* des Eigenthums des anderen, entweder absichtlich, und aus bösem Willen, oder aus Unbedachtsamkeit: aus dem gleichen Grunde, weil dadurch der freie Gebrauch des Eigenthums des anderen, mithin seine Freiheit überhaupt, gehemmt wird.

Was die absichtliche Beschädigung anbelangt; zu deren Vertheidigung lässt sich auch nicht einmal eine Sophisterei vorbringen: sie ist absolut unmoralisch. Was die Beschädigung durch Unbedachtsamkeit anbelangt, so ist es mir Pflicht, für die Erhaltung des Eigenthums des anderen dieselbe Sorgfalt anzuwenden, die ich für die Erhaltung des meinigen anwende; denn sie ist mir aus demselben Grunde, mithin auch in dem gleichen Maasse Zweck: nemlich als Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft.

Endlich ist es verboten, den freien Gebrauch seines Eigenthums dem anderen zu erschweren. Der Grund des Verbots ist klar. Der Zweck des Eigenthums ist, dass er es frei gebrauche zur Beförderung seiner Zwecke, von denen ich annehmen muss, dass sie auf Realisirung der Vernunftherrschaft ausgehen: den freien Gebrauch hemmen, heisst, den Zweck alles Eigenthums aufheben; und ist sonach dem Wesen nach dasselbe, was Beraubung seyn würde. Dass ich dadurch einen bösen und schädlichen Gebrauch verhindern wolle, ist keine Entschuldigung.

Ersatz des Entwendeten, des Verdorbenen, kurz jeder Beschädigung des anderen bin ich stets schuldig. Ohne Ersatz ist keine Vergebung, d. h. keine Aussöhnung mit mir selbst. Der strenge Beweis ist folgender: Wer moralisch denkt, der will die Beschädigung des anderen an seinem Eigenthume schlechterdings nicht. Nun dauert dieselbe in ihren Folgen fort, ehe der völlige Ersatz geleistet ist. So gewiss ich sonach zur moralischen Denkart zurückkehre, so gewiss will ich die Folgen aufgehoben und dadurch die Handlung vernichtet; und muss zufolge dieses Willens nothwendig alles dazu thun, was in meinem Vermögen steht. —

Der Satz, dass das Eigenthum Anderer Zweck für mich sey, weil es eine Bedingung ihrer formalen rechtmässigen Freiheit ist, *positiv* angewendet, enthält folgende Gebote.

a. Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigenthum haben. Der Beweis liegt in dem obigen. Er muss frei handeln können; seine Handlung geht nothwendig aus von gewissen ersten Puncten, gewissen Objecten der Sinnenwelt, die die ersten Werkzeuge seiner Thätigkeit sind; diese aber müssen ausser ihm gar keinem anderen als Werkzeuge angehören, weil er ausserdem nie versichert seyn könnte, dass er keines Freiheit störe.

Diese Sorge nun, dass jederman ein Eigenthum habe, kommt zuvörderst dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat (Eigenthum im eigentlichsten Sinne des Wortes, wo es die ausschliessende Sphäre für das freie Handeln überhaupt, sonach nicht bloss Objecte, sondern auch ausschliessende Rechte auf Handlungen bedeutet), überhaupt kein rechtmässiges Eigenthum. Denn jedem gehört sein Eigenthum nur, inwiefern es alle andere anerkannt haben; sie können es aber nicht anerkannt haben, ohne dass er von seiner Seite auch das ihrige anerkannt habe; sie müssen sonach eins haben. Wer keins hat, hat auf das der anderen nicht Verzicht gethan; und er nimmt es mit seinem vollen Rechte in Anspruch. Dies ist die juridische Ansicht der Sache. — Es ist sonach zuvörderst Pflicht eines jeden, der sich von dieser Wahrheit überzeugen kann, soviel in seinen Kräften steht, dahin zu arbeiten, dass dieselbe in den Staaten anerkannt und befolgt werde.

Bis dies aber geschieht — und warum sollte es nicht endlich einmal geschehen? — ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumslosen ein Eigenthum zu verschaffen; oder, *Wohlthätigkeit* ist Pflicht. Sie ist, wie jeder sieht, eine bedingte Pflicht; sie würde nicht stattfinden, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte.

Man bemerke wohl: die Wohlthätigkeit besteht darin, dass man dem Eigenthumslosen ein Eigenthum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll irgend einem, oder mehreren, wenn man es kann, aus dem Grunde und für immer zu helfen suchen: dem Amtlosen Anstellung, dem Arbeitslosen Arbeit verschaffen; dem in seiner Nahrung Herabgekommenen leihen oder schenken, dass er sie wieder treiben könne, Waisen auferziehen oder auferziehen helfen, u. dgl., kurz, so viele Werke der Wohlthätigkeit, als man kann, ganz thun, und nicht bloss hier und da stümpern und flicken. Erst dann ist unsere Wohlthätigkeit vernünftig, besonnen und zweckmässig. Der Beweis liegt im Begriffe der Wohlthätigkeit: jeder soll ein Eigenthum haben, dies ist ihr Zweck.

Das gewöhnliche Almosengeben ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Almosen giebt, das nicht ganz hilft, kann vernünftigerweise damit nur soviel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen, suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmässigkeit der Almosen geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten. — Der Anspruch um Hülfe bei den Nebenmenschen kann gar keinen anderen Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei den Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Dass Menschen beim Almosenbitten keinen Zweck haben, als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zweckes zu vereiteln; keinesweges aber durch unbesonnene Weichherzigkeit und übel verstandene Pflicht sie zu befördern. Es versteht sich, dass man vor seinem Gewissen sicher seyn muss, dass man nicht etwa aus Geiz und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen höheren Grundsatz nur vorwende. Man wird dies ja wohl daraus ersehen können, ob man die oben beschriebenen Werke der vernünftigen Wohlthätigkeit ausübt, so oft eine Veranlassung dazu vorkommt. (Wie sehr weichen nicht diejenigen von der Vernunft und Wahrheit ab, die das Almosengeben zur Religionsübung machen, und den Bettel dulden und befördern, damit es den Gläubigen nicht an Gelegenheit fehle, gute Werke zu thun: als ob es daran je fehlen könnte!)

Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohlthätigkeit? Ist es genug, sie zu üben, inwiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das wegzugeben, was wir selbst nicht brauchen können? Keinesweges; man ist schuldig sich selbst abzubrechen, seinen eigenen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer und arbeitsamer zu seyn, um wohlthun zu können: denn der Eigenthumslose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigenthum.

Damit man diesen Satz nicht umkehre und folgere: mithin darf der Arme die Unterstützung erzwingen; setze ich noch dies hinzu. Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck des Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, dass endlich der Staat zur Erkenntniss und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde. Aber was die Einzelnen anbelangt, kann ein Fremder nie beurtheilen, ob es gerade ihre Pflicht ist, ob sie gerade in der Lage sind, ob sie nicht durch andere höhere Pflichten abgehalten werden.

b. Jeder soll behalten, was sein ist: denn ausserdem würde seine formelle Freiheit gestört. Es ist sonach Pflicht, das Eigenthum des anderen gegen jeden Angriff darauf, auch unaufgefordert, zu vertheidigen; gerade in demselben Maasse, als ich mein eigenes vertheidigen würde: denn die Vertheidigung beider ist Pflicht aus demselben Grunde, beides ist Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft. — Der Angriff geschehe nun durch vernunftlose Naturgewalt (Feuer und Wasser), oder durch die Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen; er geschehe von den letzteren mit Gewalt, oder durch Hinterlist und Betrug. Da die Sicherheit des Eigenthums anderer mir in demselben Maasse Zweck seyn soll, als die Sicherheit des meinigen, so ist unmittelbar klar, dass ich die Vertheidigung desselben selbst mit Gefahr für die Sicherheit meines eigenen übernehmen müsse. Wie weit dies sich erstrecke, und inwiefern ich selbst mit Gefahr meines Lebens dasselbe zu vertheidigen schuldig bin, werden wir im folgenden §. sehen.

c. Das Eigenthum ist Object der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist. Es ist dem sittlichguten Menschen Zweck, dass andere so viele Freiheit, d. i. Kraft und Causalität in der Sinnenwelt haben, als möglich, um dadurch die Vernunftherrschaft zu befördern: es ist ihnen sonach Pflicht, die *Brauchbarkeit des Eigenthums* anderer zu vermehren. Dass man viel wirke, dazu gehört nicht sowohl, dass man einen grossen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, dass man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch sie wirken könne, was man nur will. Nicht ein grosser, sondern ein geübter, ganz unter der Herrschaft des Willens stehender Körper; und ebenso, nicht ein grosses, aber ein geordnetes, leicht zu übersehendes, zu jedem möglichen Zwecke auf der Stelle anwendbares Eigenthum macht frei und unabhängig. Wie es uns Pflicht ist, das unserige in diesen Zustand zu bringen, so ist es uns Pflicht, beim Eigenthume anderer das gleiche zu beabzwecken: durch guten Rath, durch Beistand, den wir aber nicht aufdringen dürfen, durch Abtretung dessen, was dem anderen seiner Lage nach mehr nützt, als es uns nützen würde: kurz, *Dienstfertigkeit* ist Pflicht, deren Triebfeder aber nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn muss, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Causalität der Vernunft so viel als möglich zu befördern. Bitten, deren Gewährung dem anderen unserer besten Einsicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht abzuschlagen; jedoch begleitet mit vernünftigen Vorstellungen, um seine Begriffe zu berichtigen, und ihn dahinzubringen, lieber gutwillig von seinem Begehren abzustehen.

d. Die gesammte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben seyn in den Händen der vernünftigen Wesen. — Aber es hängt in dieser Sinnenwelt alles mit allem zusammen; es steht sonach kein Theil derselben ganz und unumschränkt unter der Herrschaft der Vernunft, wenn nicht alle Theile unter ihr stehen. Dieses hier angewendet: — alles Brauchbare in der Welt muss gebraucht werden, und da es nur dadurch zweckmässig gebraucht werden kann, dass es Eigenthum werde, so muss es Eigenthum werden. Es ist Zweck des Sittlichguten, es dahinzubringen. — Wie jeder Mensch ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Object Eigenthum irgend eines Menschen seyn.

Besonders durch Ausübung der zwei letzten Vorschriften wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet. Durch das erste, dass jeder nicht allein für den Gebrauch seines Eigenthums, für die Erreichung seiner Privatzwecke, sondern für den zweckmässigsten Gebrauch des Eigenthums aller, für die Erreichung der besonderen Zwecke aller sorgt und arbeitet, und aller Thätigkeit fördert, so wie alle die seinige fördern, wird die Vernunft vereinigt; sie wird in den Gemüthern aller, die empirisch noch so verschieden seyn mögen, Ein und ebenderselbe Wille. Durch das letztere wird unter diesen Einen Willen die ganze Natur zusammengefasst und begriffen. Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.

§. 24.

Von den Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.

Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen *überhaupt:* d. h. es widerspricht sich nicht, dass mehrere in derselben Sinnenwelt frei seyen. Es giebt nur einen Fall, wo die Möglichkeit der Freiheit für mehrere, die Möglichkeit des Beisammenstehens zweier vernünftiger Individuen durch die Natur selbst aufgehoben wird, wovon wir tiefer unten reden: aber wenn dieser nur wirklich eintritt und nicht bloss für die Vollständigkeit des Systems mit abgehandelt werden muss, so lässt sich doch dies behaupten, dass er äusserst selten eintrete. — Ein Widerstreit, nicht zwischen dem Freiseyn überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen, entsteht nur dadurch, dass einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines anderen, gebrauche. — Dies alles wird sich in der Folge näher ergeben.

Zuvörderst.

1) *Alle* sollen frei seyn. Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen. Dies ist absolute Forderung des Sittengesetzes; es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. — Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, dass jeder Einzelne mit Freiheit — denn er soll frei seyn und bleiben — den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle andere ihm ausschliessend überlassen; dagegen er an seinem Theile den anderen alles übrige gleichfalls zur Theilung unter sich überlässt. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Theile frei, ohne die Freiheit irgend eines anderen zu hemmen. Diese Idee wird realisirt im Staate, welcher überdies, da auf den guten Willen aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Grenzen erhält. Was in Absicht des Staates Pflicht sey, davon ist schon oben geredet worden.

Der Staat erhält selbst mit Zwang die durch ihn unter den Individuen eingeführte Ordnung. Wenn daher ein Widerstreit zwischen dem Gebrauche der Freiheit mehrerer entsteht, ist es seine Sache, ihn zu schlichten, und die Pflicht jedes Einzelnen, ihm dies zu überlassen. Sonach lässt sich vorläufig gar nicht einsehen, wie von Pflichten des Einzelnen beim Widerstreite der Freiheit mehrerer geredet werden könne. Es scheint vielmehr, jeder habe seiner Pflicht über diesen Punct schon im voraus durch Miterrichtung eines Staates, und Unterwerfung unter ihn, völlige Genüge geleistet.

Aber der Staat kann nicht stets unmittelbar dergleichen Widerstreit schlichten; und auf diesen Fall tritt die Pflicht der Privatperson ein.

Wir haben dadurch vor der Hand den Satz gewonnen: Alle die Pflichten, von welchen gegenwärtig die Rede seyn wird, treten nur da ein, wo der Staat nicht helfen kann und inwiefern er nicht helfen kann. Was dies heisse, wird in den einzelnen Fällen sich klar zeigen.

2) Noch eine Bemerkung ist im voraus zu machen, diese. Ob *meine eigene* Freiheit, oder die Freiheit eines meiner Nebenmenschen, durch widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit eines anderen gefährdet werde, ist ganz einerlei, macht in der Untersuchung keinen Unterschied, und berechtigt nicht zu einer Eintheilung: denn, wie oft erinnert worden, die Freiheit des anderen ist aus demselben Grunde meiner Sorgfalt anbefohlen, aus welchem die meinige ihr anbefohlen ist; sie ist es sonach in demselben Maasse. Es ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstvertheidigung und der Vertheidigung anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt.

3) Die Freiheit ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch Leib und Leben und Eigenthum. Ihr Gebrauch erfordert zwar auch Erkenntniss der Wahrheit, aber es kann zwischen den Erkenntnissen mehrerer kein Widerstreit entstehen, da die Wahrheit nicht theilbar ist, wie Leiber und Güter, sondern Eine und ebendieselbe, allen gemeinschaftliche; und es nicht für jedes Individuum eine eigene Wahrheit giebt, wie es für

jedes einen eigenen Leib und ein besonderes Eigenthum giebt. — Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer, die Erhaltung des Eigenthums mehrerer, beides kann in einen Widerstreit verflochten werden; endlich, die Erhaltung des Leibes und Lebens, und die des Eigenthums, können sich widerstreiten. Was ist in allen diesen Fällen Pflicht? das sind die Fragen, die wir zu beantworten haben.

A. Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer ist im Widerstreite. Zuvörderst:

a. die *Erhaltung meines eigenen* Lebens, und die *Erhaltung des Lebens eines anderen* scheinen beide nicht beisammen bestehen zu können; und das gar nicht durch meine Ungerechtigkeit, oder die des anderen, sondern durch Verfügung der Natur. Die Natur nimmt dem Ansehen nach die Möglichkeit, dass beide bestehen können, zurück. — Auf Instanzen will ich mich nicht einlassen. Es ist dies der in der Rechtslehre unter dem Titel des Nothrechts behandelte Fall. (Dort wird entschieden, dass in diesem Falle das Recht überhaupt nicht stattfindet, und da es auf diesem Gebiete kein anderes Gesetz giebt, jeder an seine Willkür verwiesen sey.)

Ganz anders entscheidet das Sittengesetz. Ich soll mein Leben schlechthin erhalten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Ich soll das des anderen, welches der Voraussetzung nach in Gefahr ist, gleichfalls erhalten aus demselben Grunde. Nun gebietet das Sittengesetz beides gleich unbedingt. Wir sind beide anzusehen als Werkzeuge des Sittengesetzes, und lediglich als solche Objecte einer Pflicht. Dem Naturtriebe nach ziehe ich allerdings mich selbst vor, aber dieser muss ganz aus der Rechnung bleiben: dem Sittengesetze nach hat keiner von uns Vorzüge, denn vor diesem Gesetze sind wir gleiche Mittel der gleichen Vernunft.

Ich kann das Gebot des Sittengesetzes, mich zu erhalten, nicht erfüllen, ohne auf Unkosten des Lebens des anderen, der Voraussetzung nach; und dies verbietet das Sittengesetz. Ich kann das Leben des anderen nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen; und dies verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot gegenüber; die beiden Gebote vernichten sich sonach: das Gesetz schweigt ganz, und ich, da ich nur durch dasselbe beseelt bin, soll gar nichts thun, sondern ruhig den Erfolg abwarten.

Es kam in unserem Beweise der Satz vor: wir sind beide auf die *gleiche Weise* Werkzeuge des Sittengesetzes. Dieser ist angefochten worden und darauf die Theorie erbaut: man solle untersuchen, wer ein besseres Werkzeug desselben sey. Der ältere solle sich für den jüngeren, der ungeschicktere und unansehnlichere für den geschickteren und ansehnlicheren aufopfern. — Ich antworte: aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, lässt sich schlechthin nicht beurtheilen; denn was ist im Zusammenhange erspriesslicher, und was nicht? darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Räsonnement dieser Art ist vorwitzig und vermessen: diese Entscheidung ist der Weltregierung durch die Vernunft, die auf diesem Gesichtspuncte geglaubt wird, zu überlassen. Der endliche weiss nur, dass er in jedem Augenblicke seines Lebens thun soll, wozu ihn in demselben die Pflicht aufruft, ohne sich zu bekümmern, wie viel und auf welche Weise Gutes daraus erfolgen werde. Wer erhalten wird, aus dessen Erhaltung muss wohl Gutes folgen sollen; denn die Welt wird durch die höchste Weisheit und Güte regiert. Wer untergeht, dessen Schuld ist es nicht; er hat gethan, was er konnte, und für das übrige ist das die Welt regierende Sittengesetz verantwortlich, wenn es eine solche Verantwortlichkeit desselben geben könnte.

Aber erwarten wir beide ruhig den Erfolg, so werden wir beide zu Grunde gehen, da ausserdem doch einer von beiden gerettet werden könnte. — Zuvörderst weiss das keiner von uns beiden. Sehen auch wir kein Rettungsmittel, so kann es darum doch eins geben. — Aber wenn wir auch beide zu Grunde gingen: was ist es mehr? Unsere Erhaltung ist ja gar nicht Endzweck, sondern die Erfüllung des Sittengesetzes ist Endzweck: gehen wir aber zu Grunde, so ist das der Wille des Sittengesetzes gewesen; er ist erfüllt, und unser Endzweck ist erreicht.

β. Es tritt der Fall ein, dass mehrere meiner Nebenmenschen in Leib- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten; wonach soll die Wahl sich richten?

Mein Zweck ist der, und muss nothwendig der seyn: Alle zu retten; denn Alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hierin kein Unterschied zwischen ihnen zu machen. Will ich nun Alle retten, so werde ich zunächst denjenigen helfen, die in der gegenwärtigsten Gefahr sind, weil diese ohne fremde gegenwärtige Hülfe sich gar nicht mehr erhalten können; ihre Gefahr sey nun dringender um der Lage der Sachen, oder um ihrer eigenen Schwachheit und Unbeholfenheit willen, wie z. B. Kinder, Kranke, Alte. Giebt es unter ihnen solche, deren Versorgung und Berathung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — *die Meinigen* — so müssen diese den Vorzug haben: aber wohlgemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigene Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern weil ihre Rettung mir besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde. — Klügelei über die grössere Wichtigkeit dieses oder jenes Lebens findet auch hier nicht statt, denn über diesen Punct kann ich nichts wissen.

γ. Ich werde durch feindselige ungerechte Gewalt an Leib und Leben angegriffen; oder ein anderer wird es, denn das muss mir ganz gleich gelten: inwiefern darf ich bei der Vertheidigung meiner selbst, oder des anderen, das Leben des Angreifers in Gefahr setzen? Es ist absolute Pflicht, das Leben des Angegriffenen (*ich* sey es, oder ein anderer, und darum will ich beides in diesem Einen Worte zusammenfassen) zu vertheidigen: aber es hört darum nicht auf Pflicht zu seyn, das Leben des Angreifers zu schonen, und zu erhalten. Mein Zweck kann daher nie seyn, den Angreifer zu *tödten*, sondern nur, ihn zu *entwaffnen;* ich werde daher die Hülfe anderer, wenn sie in der Nähe sind, und dadurch die des Staats, herbeirufen: ich werde die Gewalt bloss abwehren, so gut ich kann, ohne den Angreifer selbst in Gefahr zu setzen; kann ich das nicht, so werde ich ihn lähmen, verwunden u. dergl., immer, dass sein Tod mir nicht Zweck sey. Würde er denn doch getödtet, so erfolgt das gegen meine Absicht durch Zufall; und ich bin dafür nicht verantwortlich.

Man könnte dagegen sagen, und mehrere Moralisten haben es gesagt: Ich habe doch immer sein Leben in Gefahr gesetzt. Betrifft die Sache nur mich, und bin ich selbst der angegriffene — bei dem Angriffe auf andere verstösst dieses Räsonnement doch zu sehr gegen das gemeine sittliche Gefühl — warum sterbe ich nicht lieber, als dass ich den anderen in Gefahr brächte? Um diese Einwendung gründlich und einleuchtend zu widerlegen, vergleiche ich den hier vorausgesetzten Fall mit dem soeben abgehandelten Nothfalle. Dort war es Pflicht, mein Leben zu erhalten, so wie hier: aber ich durfte es nicht auf Unkosten des Lebens des anderen retten. Hierbei ist nun zuvörderst dieser grosse Unterschied, dass dort, wenn ich etwas thue, meiner Ueberzeugung nach der andere wirklich umkommen muss; hier aber er gar nicht umkommen muss, noch soll. Dort steht das Leben des anderen in der Hand der Natur, die es ihm, meiner Ueberzeugung nach, sicherlich raubt, sobald ich etwas thue. Hier steht es in meiner Gewalt, einer Gewalt, die durch einen frei zu modificirenden Zweckbegriff regiert wird; und ich will den anderen keinesweges tödten, setze nicht voraus und sehe nicht voraus, dass ich ihn tödten werde. — Dann — welches entscheidet — gründet die Pflicht, hier zu handeln, sich nicht bloss auf die Schuldigkeit, mein Leben zu erhalten, sondern zugleich auf die, etwas offenbar durch das Sittengesetz verbotenes, meine oder des anderen Ermordung schlechthin nicht zu dulden. Was das Sittengesetz absolut verbietet, das darf der sittlich Gute um keinen Preis geschehen lassen; denn sein Wille ist ja der Wille des Sittengesetzes selbst. Das findet in dem erst behandelten Nothfalle gar nicht statt; es ist da nichts unmoralisches zu verhindern, denn es geschieht nichts unmoralisches.

Sobald der andere entwaffnet ist, hört meine Zwangspflicht auf. Ich habe für ihn von nun an nichts mehr, als vernünftige Vorstellungen. Was zur Beförderung der allgemeinen Sicherheit, zum Beispiele für andere, und damit er selbst dergleichen nicht mehr thue, noch zu verrichten ist, ist Sache des Staats, in dessen Hände er nunmehr fällt. Dieser ist sein Richter; keinesweges ich, oder irgend eine Privatperson.

B. Die Erhaltung des Eigenthums mehrerer ist im Widerstreite, und scheint sich gegenseitig zu vernichten.

Mein Eigenthum und das Eigenthum des anderen ist zugleich in Gefahr. — Dann hat das meinige nothwendig den Vorzug; denn ich bemerke natürlich die Gefahr desselben zuerst, fasse also zuerst die Aufgabe des Sittengesetzes auf, dasselbe zu retten; und wer schon sein bestimmtes Geschäft hat, der darf zu derselben Zeit nichts anderes thun. Auch setze ich sehr natürlich voraus, dass der andere, der in der gleichen Gefahr ist, dasselbe thun werde, was ich thue. — Nur muss ich vor meinem Gewissen sicher seyn, dass dieser Vorzug der Rettung des meinigen sich wirklich auf Pflichtgefühl und keinesweges auf Eigenliebe gründet. Ich muss das meinige retten, nicht als das meinige, sondern als ein Gemeingut der Vernunft. Ob ich es nur in der letzten Rücksicht rette, wird sich ganz leicht daraus ergeben, ob ich es hinterher wirklich so betrachte; ob ich bereit bin, dem Verunglückten damit zu dienen und aufzuhelfen, und das gerettete, soviel mir irgend möglich ist, mit ihm zu theilen.

Die blosse *Möglichkeit*, dass mein Eigenthum in Gefahr kommen könne, spricht mich nicht los von der Pflicht, das des anderen, das in *wirklicher* Gefahr ist, zu retten. Dies wird dadurch klar. So lange die Gefahr des meinigen bloss möglich ist, habe ich nichts zu arbeiten; ich müsste sonach müssig seyn und ruhen; aber ich soll nie ruhen, wo die Pflicht gebietet.

Es ist absolut pflichtwidrig, das seinige auf Kosten des Eigenthums anderer zu schützen; eine Gefahr, die das unsrige bedroht, dadurch von uns abzuweisen, dass wir sie ganz oder zum Theil auf einen anderen wälzen. Hätte sie ihn betroffen, so hätte er es tragen, und wir hätten ihm es tragen helfen müssen; nun hat sie ihn nicht betroffen, sondern uns. Der sittlichgute sieht darin eine Verfügung der Vorsehung. Er bekämpft die Gefahr, so gut er kann, aber er bringt nicht auf einen anderen, was die Vorsehung *ihm* zuschickte.

Leben geht über Eigenthum; denn das Leben ist die Bedingung des Eigenthums, nicht umgekehrt das Eigenthum die Bedingung des Lebens. Sonach ist die Rettung des Lebens unserer Mitmenschen der Rettung ihres Eigenthums; ferner die Sicherheit unseres Lebens der Rettung ihres und unseres Eigenthums vorzuziehen: wenn der Angriff von blosser vernunftloser Naturgewalt herkommt. Inwiefern das Verhältniss anders sey, und wodurch es anders werde, wenn er von der Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen herkommt, werden wir sehen.

C. Mein Eigenthum, oder das Eigenthum des anderen, welches mir ganz gleich gelten soll, wird gewaltsamerweise von vernünftigen Wesen angegriffen. Es ist hier nicht bloss darum zu thun, dass das Eigenthum erhalten werde, wie bei der Gefahr desselben von der vernunftlosen Natur, sondern darum, dass etwas schlechthin recht- und pflichtwidriges hintertrieben werde. Der Wille des Sittengesetzes ist der Wille des moralisch guten Menschen selbst; was dieses sonach verbietet, kann und darf dieser nicht dulden. — Also: es ist absolute Pflicht den Raub zu verhindern, *inwiefern er schlechthin gegen das Sittengesetz ist*, und jeder kategorisch behaupten kann, dass er dagegen sey. — Man vergesse nicht die letzte Einschränkung. Der Angriff auf das Eigenthum des anderen ist schlechthin gegen das Sittengesetz, lediglich inwiefern der Angreifer dasselbe als Eigenthum anerkannt hat, und sonach mit dem Eigenthümer im Eigenthumsvertrage steht. Er ist sonach absolut rechtswidrig und unmoralisch, wenn er geschieht vom Mitbürger eines Staates auf einen Mitbürger desselben Staates, oder von dem Bürger eines Staates, der mit dem seinigen Friede hat; er ist es nicht absolut, wenn er geschieht durch den bewaffneten Feind. Denn dann ist zwischen den kriegführenden Staaten ein Rechtsstreit und es ist vor äusserem Rechte problematisch, auf welcher Seite das Recht sey: es hat sonach hier niemand das Recht des Richterspruchs, indem der andere seinen Gerichtshof nicht anerkennt.

Ich soll den Raub verhindern; dies ist absolut geboten. Welches Mittels darf ich dazu mich bedienen; inwiefern darf ich Gewalt brauchen; wiefern selbst mein Leben und das Leben des anderen in Gefahr setzen?

α. Entweder der Fall ist von der Art, dass der Staat, wenngleich nicht auf der Stelle, doch wenigstens hinterher, helfen kann. Dann kann die ungerechte Handlung durch den Staat völlig vernichtet werden. Es ist sonach in diesem Falle Pflicht unmittelbar nichts zu thun, weder mich, noch den Angreifer in Gefahr zu setzen; wohl aber die Sache dem Staate anzuzeigen. Wodurch das letztere denn doch noch bedingt sey, und was der Klage noch vorhergehen müsse, werden wir tiefer unten sehen.

Dieser Fall tritt ein, entweder wenn das geraubte Eigenthum von der Art ist, dass es kennbar und unmittelbar durch den Staat assecurirt ist: oder wenn die Person des Angreifers uns bekannt ist. Doch ist es im letzten Falle nöthig und eben darum pflichtmässig, sich mit den nöthigen Beweisen für den Staat zu versehen.

β. Keiner von den beiden angezeigten Fällen findet statt. Widersetze ich mich nicht auf der Stelle, so geht, soviel ich absehen kann, die ungerechte Absicht durch, und gelingt. Dann ist es Pflicht, sich mit Gewalt zu widersetzen; aber mit den Vorsichtsregeln, die bei der Vertheidigung des Leibes und Lebens anempfohlen worden. Wehrt sich der Angreifer, so wird es ein Kampf auf Leib und Leben; mein Leben ist angegriffen: und die Sache tritt unter die schon oben angegebenen Regeln eines solchen Angriffs: ich vertheidige jetzt nicht mehr mein Eigenthum, sondern meinen Leib mit Gefahr seines Leibes.

Man könnte dagegen einwenden: aber in diese Lage habe ich ja selbst die Sache durch meinen gewaltsamen Widerstand gebracht; ich selbst habe ja aus einem Kampfe um blosses Eigenthum einen Kampf um Leib und Leben gemacht. — Ich antworte darauf: die ruhige Entwendung durfte ich in diesem

Falle nun einmal nicht leiden, es war gegen die Pflicht. Darauf, dass der Angreifer sich nicht würde abtreiben lassen, konnte und durfte ich nicht rechnen, denn ich muss allenthalben erwarten, dass es nach dem Sittengesetze, nicht aber demselben zuwider, ergehen werde. Auch versteht sich, dass ich demselben vorher durch vernünftige Vorstellungen von seinem Vorsatze abgerathen habe. Dass ein Streit auf Leib und Leben entstanden ist, daran ist lediglich der Angreifer schuld; er hätte durch meinen Widerstand sich von seinem Unternehmen abhalten lassen sollen.

γ. Was die Klage beim Staate nicht bloss in den angeführten Fällen, sondern überhaupt betrifft; so sind die Verfügungen des Sittengesetzes darüber folgende.

Wo das Gesetz die Anzeige verlangt, da ist es Pflicht, sie zu machen, weil der Gehorsam gegen den Staat Pflicht ist.

Wo es meiner Willkür überlassen ist, ob ich klagen will, oder nicht — und darüber hat der Staat seine natürlichen Grenzen; bei Privatsachen, d. i. bei dem, was im Hause vorfällt und das absolute Eigenthum angeht, gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter — wo die Klage von unserer Willkür abhängt, erfordert die moralische Denkart, dass ich nicht sogleich auf der Stelle klage. Der Grund davon ist dieser: der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit und Gerechtigkeit seines Ausspruchs einsehe, oder nicht, muss man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt insofern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als blosse Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist dazu eingesetzt. Nun handelt in *Privatsachen* der Staat in meinem Namen; denn er handelt durch mich bevollmächtigt und aufgerufen, und würde nicht handeln, wenn ich ihn nicht aufgerufen hätte. Was er thut, ist daher mir zuzuschreiben. *Ich* aber soll meinen Mitmenschen als vernünftiges Wesen, nicht als blosse Naturgewalt, behandeln, wenn auf die erste Art irgend etwas mit ihm auszurichten ist. Ich bin sonach schuldig, vor der Klage noch zu versuchen, ob ich den Gegner nicht etwa durch vernünftige Vorstellungen zur Einsicht seines Unrechts und zu dem Entschlusse, dasselbe freiwillig gut zu machen, bringen könne.

Helfen diese Vorstellungen nichts, dann ist es Pflicht zu klagen, denn die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muss vereitelt werden. — Man könnte sagen: von welchem Zeitpuncte an weiss ich denn, dass sie nichts helfen, wie kann ich je wissen, dass sie nicht helfen werden? Bliebe es denn sonach nicht immer Pflicht, sie unermüdet fortzusetzen? Ich antworte: hier ist es um Herstellung und Ersatz zu thun. Dieser muss irgend einmal in der Zeit geleistet werden; ich kann sonach allerdings mir selbst und dem anderen eine bestimmte Zeit setzen. — Wird er auf meine Klage durch den Staat genöthigt zu ersetzen und gut zu machen, so kann ich auch dann immer, und es bleibt auch dann noch immer Pflicht, ihn durch Vorstellungen wenigstens dahin zu bringen, dass er für recht und vernunftmässig hinterher anerkenne, was er zufolge dieser Erkenntniss nun freilich nicht mehr thun kann; und auch seinen Willen unter die Gerechtigkeit unterwerfe, der bisher nur sein äusseres Handeln mit Zwang unterworfen worden ist.

Ich soll sonach vor dem Gerichtshandel, während desselben und nach ihm, meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten und behandeln. Ebenso soll ich auch, wie wir schon oben gesehen haben, selbst dann, wenn ich mit jemand in Kampf auf Leib und Leben gerathen bin, ihn zu erhalten suchen, als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes. Und sonach haben wir hier Veranlassung über die ***Feindesliebe*** zu reden; über welche an sich nicht besonders zu reden wäre, da, wie wir sehen werden, alles darüber zu sagende schon in den bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätzen liegt. Bloss um einige Misverständnisse darüber aufzuklären, berühre ich diesen Punct.

d. Pathognomische Liebe, besondere Zuneigung zu dieser oder jener Person, ist nicht sittlich; sie ist bloss natürlich. Triebfeder unserer Handlungen soll und darf sie nicht seyn. Man ist ziemlich darüber einig, dass diese Liebe gegen die Feinde nicht geboten sey; wenn einige sagen, sie sey darum nicht geboten, weil sie überhaupt nicht möglich sey, so ist nur der angegebene Grund nicht richtig. Warum sollte sie doch nicht möglich seyn? Sollte man nicht eine besondere, aus irgend einem natürlichen Grunde herkommende Zuneigung für eine Person empfinden können, die uns vielleicht hasst und verfolgt, weil diese Zuneigung nicht gegenseitig ist? Sie ist nur darum nicht geboten, weil sie überhaupt nichts sittliches und in unserer freien Willkür stehendes, sondern lediglich im Naturtriebe gegründet ist.

Doch aber irren von der anderen Seite auch diejenigen, welche behaupten: dass durch dieses Gebot gar keine innere Gesinnung gegen den Feind, sondern lediglich eine äussere Handlung befohlen werde; dass man nur handeln solle, *als ob* man den Feind liebe, wie man auch im Herzen gegen ihn gesinnt seyn möge. Dies ist darum falsch, weil keine Handlung moralisch ist, die nicht aus innerer Gesinnung hervorgeht. Es würde dann blosse Legalität gegen den Feind geboten, welche durch das Sittengesetz nie unmittelbar geboten wird.

Der Aufschluss darüber liegt kürzlich in folgendem. Es giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, dass er sey ein Werkzeug der Vernunft. Von dieser Seite aber soll und muss ich schlechterdings jeden ohne Ausnahme ansehen, wenn auch aus seinen Handlungen für die Gegenwart sich das Gegentheil schliessen liesse. Ist er es auch jetzt nicht, so darf ich schlechthin nie die Hoffnung aufgeben, dass er es werden kann; wie oben gehörig erwiesen worden. Dies passt auch auf meinen Gegner. Ich soll ihn lieben, d. i. der Verbesserung fähig glauben; ich soll diese Liebe durch die That zeigen, d. i. an seiner Besserung aus allen Kräften arbeiten.

Ueberdies, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er feindet nichts an und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgend einen anderen, ist ihm ganz einerlei; denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er von dem, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgend einer guten Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sey sicher, dass er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.

D. Ohnerachtet auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit hier nicht Rücksicht zu nehmen ist, weil über sie keine Collision entstehen kann, so fliesst doch von ihr etwas ab, auf welches wir Rücksicht zu nehmen haben: *Ehre und guter Ruf.*

Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, dass es wohl möglich sey, dass wir bei unseren Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselwirkung mit ihnen, nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute. Diese Meinung soll jeder von jedem haben, wie aus dem obigen hervorgeht; denn jeder soll jeden für ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes halten; soll sie haben, bis ihm fürs Gegenwärtige das Gegentheil erwiesen ist; ohnerachtet er auch dann die Hoffnung nicht aufgeben soll, dass in der Zukunft der Mensch diese Maxime sich machen könne. Durch diese Meinung anderer auf uns ist unser Einfluss auf sie bedingt, und es ist daher unsere Pflicht, sie zu erhalten und zu vertheidigen. — Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle übelen Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urtheile anderer gleichgültig zu seyn, bedarf keiner sonderlichen Ueberwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen grossen Werth zu setzen. Aber der moralische Mensch lässt diese Geringschätzung in sich schlechthin nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an dem Menschen mehr das, was sie seyn und werden **sollen**, als das, was sie wirklich sind.

Wenn nun jemand diese unsere Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch vertheidigen, dass wir von ihm selbst nachtheiliges bekanntmachen, so ist es unsere Pflicht, dies zu thun. Es ist z. B. unsere Pflicht zu sagen und zu erweisen, der andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier, wie bei der Vertheidigung des Lebens und des Eigenthums gegen einen unrechtmässigen Angriff. Wir sollen es vertheidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers.

§. 25.

Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern.

Wir haben bisher gesehen, dass es Pflicht sey, die formale Freiheit unserer Mitmenschen zu schonen und zu befördern, indem wir schuldig sind, jeden, der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten als Werkzeug des Sittengesetzes. Die Menschen ausser uns überhaupt und insbesondere ihre Freiheit sind uns Objecte der Pflicht, lediglich, inwiefern wir das letztere voraussetzen: ausserdem würden sie uns nichts als blosse vernunftlose Objecte seyn, mit denen wir umgehen könnten, wie wir wollten, und die wir als Mittel unseren Zwecken unterwerfen dürften. Wir sind sonach genöthigt, so gewiss wir auf sie handeln, sie als moralische Wesen anzusehen, und nur diese Ansicht derselben bestimmt unsere Handelsweise in Beziehung auf sie. Es ist schon daraus klar, dass wir dahin arbeiten müssen, dass diese Ansicht richtig sey, und dass ihre von uns zu schonende und zu befördernde Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks angewendet werde. Dasselbe lässt sich gar leicht auch unmittelbar beweisen. Der Wille des moralisch guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst. Nun will dieses die Moralität aller vernünftigen Wesen sonach muss der moralisch gute dasselbe wollen. Aber sein Wille kann nicht ein ohnmächtiger, unkräftiger Wille seyn: denn er als Individuum, und inwiefern er Kraft in der Sinnenwelt hat, ist Werkzeug des Sittengesetzes. Mithin wird er nothwendig aus allen seinen Kräften diesen seinen nothwendigen Willen zu realisiren suchen.

Der Beweis sonach, dass es absolute und allgemeine Pflicht sey, Moralität ausser uns zu verbreiten und zu befördern, hat nicht die geringste Schwierigkeit.

Ein wenig mehr Schwierigkeit aber hat es, anzugeben, auf welche Weise dies möglich sey.

Nemlich: nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eigenem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunöthigung, und ohne den mindesten äusseren Bewegungsgrund. Es scheint daher unmöglich, dass Moralität mitgetheilt werde, und dass in diesem Geschäfte die geringste Hülfe von aussen einem Menschen durch einen anderen Menschen geleistet werden könne. Die Forderung, Moralität zu verbreiten, scheint sonach völlig leer und unausführbar: und es scheint uns dabei nicht viel mehr übrigzubleiben, als ohnmächtige Wünsche: denn wie könnten wir sie befördern, als durch sinnliche Einwirkung, und wie könnte jemals sinnliche Einwirkung die Freiheit bewegen? Dies ist denn auch in mehreren Rücksichten, welche wir angeben wollen, unläugbar wahr.

I.

Zuvörderst kann es dem moralisch gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er, im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheisst und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motivirt sind, haben schlechthin keine Moralität. Da man diesen Satz noch immer zu schwächen und einzuschränken, und das System einer Tugend für Lohn und Strafe durch allerhand Vorwände aufrecht zu erhalten sucht, so will ich meine Behauptung ganz scharf beweisen.

Aller Trieb nach Glückseligkeit gründet sich auf den Naturtrieb. Ich will dieses oder jenes Object darum, weil in meiner Natur ein Trieb ist; ich will dieses oder jenes nicht, darum, weil in meiner Natur eine Abneigung dagegen ist. Bedient man sich nun dieses Triebes, um mich zu gewissen Handlungen zu bringen, so macht man dadurch diese Handlungen zu Bedingungen der Befriedigung dieses Naturtriebes: und es bleibt demnach ganz offenbar die Befriedigung meines Naturtriebes *der letzte Zweck* meiner Handlungen; und die Handlungen selbst sind nur die Mittel dazu, und werden von mir nur als solche Mittel betrachtet. Darin aber besteht ja eben das Wesen der Unmoralität, dass die Befriedigung des Naturtriebes der letzte Zweck meines Handelns sey; dahingegen das Gesetz fordert, dass ich diesen Trieb einem höheren Antriebe ganz und gar unterordne. Man hat sonach auf diesem Wege mich gar nicht moralisch gemacht, sondern man hat mich vielmehr in meiner Unmoralität erst recht bestärkt; dadurch, dass man sie durch etwas, das man Sittenlehre nennt, und für das höchste und heiligste ausgiebt, autorisirt, und durch Uebung recht ausbildet. Man vernichtet dadurch alle Hoffnung zur Moralität, indem man die Unmoralität selbst an ihre Stelle setzt, jene sonach, und alle Tendenz nach ihr und alle Ahnung derselben rein austilgt. — Das Verfahren mit dem Menschen ist dann gerade dasselbe, welches wir bei den Thieren anwenden. Wir bedienen uns des Instincts der letzteren, um an denselben die Fertigkeiten anzuknüpfen, die wir beabsichtigen; und so gingen wir denn auch bei dem Menschen darauf aus, ihn nur zu *dressiren*, nicht aber ihn zu *cultiviren*.

Man enthalte sich sonach endlich jener ebenso unbestimmten und seichten, als schädlichen und alle wahre Moralität von Grund aus vertilgenden Ausflüchte: „die Belohnung soll nicht der einzige Zweck des Tugendhaften seyn; er soll sie nur auch *mit* zum Zwecke haben; oder sie soll nicht *Haupt*-, sondern nur *Neben-Zweck* seyn." Keinesweges; die Belohnung soll *gar* nicht Zweck seyn. Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns oder Furcht der Strafe ist absolut unmoralisch.

Man sage nicht: „nur zu Anfange wollen wir uns dieses Mittels bedienen, bis wir die Menschen zur reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben." Durch den Gebrauch dieses Mittels fangt ihr gar keine moralische Gesinnung an, sondern setzt nur die alte unmoralische fort, und nährt und pflegt sie recht sorgfältig: auch ist euer ganzes Vorgeben, dass die Menschen in irgend einem Zustande der reinen Moralität nicht fähig wären, rein erdichtet, und eure Unterscheidung zwischen einer reinen und einer nicht reinen Moralität geradezu widersinnig. Es giebt nicht zwei Moralitäten, sondern nur eine: und die welche nicht rein ist, nicht lediglich aus der Vorstellung der Pflicht hervorgeht, ist gar keine. — Es ist nemlich hier lediglich von der *Gesinnung*, und gar nicht von der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der *Ausführung* dieser Gesinnung im wirklichen Handeln die Rede.

II.

Ebensowenig lässt sich Moralität durch theoretische Ueberzeugung erzwingen. Zuvörderst, die theoretische Ueberzeugung selbst lässt sich nicht erzwingen: ein richtiger und viele Phänomene im Menschen erklärender Satz, den die Philosophen der Schule selten beherzigen, weil sie dadurch in dem Wahne würden gestört werden, dass sie durch ihre Syllogismen den Menschen zu bessern und zu bekehren vermöchten. Niemand wird überzeugt, wenn er nicht in sich selbst hineingeht, und die Zustimmung seines Selbst zu der vorgetragenen Wahrheit innerlich fühlt; welche Zustimmung ein Affect des Herzens ist, keinesweges ein Schluss des Verstandes. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst hängt ab von der Freiheit; und der Beifall selbst wird sonach frei gegeben, niemals erzwungen. (Es wird dadurch nicht gesagt, dass man frei sich überzeugen könne, wovon man nur wolle; nur von der Wahrheit kann man sich überzeugen und überzeugen wollen; aber selbst von ihr muss man sich nicht überzeugen, sondern das hängt von guten

Willen ab. Ueberzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Act ihrer Selbstthätigkeit sich der Wahrheit *unterwirft*, nicht ein Leiden derselben. Ueberzeugung von Sätzen, die unseren Leidenschaften Abbruch thun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus; der sonach nicht selbst wieder durch sie hervorgebracht werden kann.)

III.

Da wir denn doch bei der Einwirkung durch Vernunftgründe, welche auf keinem anderen Wege, als dem des theoretischen Räsonnements geschehen kann, werden stehen bleiben müssen; so haben wir vor der Hand wenigstens soviel gefunden, dass diese Einwirkung das Princip des Guten in dem Objecte derselben schon voraussetze, dass sonach alle Beförderung der Moralität unmöglich seyn würde, wenn sich dieses Princip nicht allenthalben mit Zuversicht voraussetzen liesse.

Und da lässt sich denn nachweisen, dass es etwas in der menschlichen Natur unaustilgbares gebe, an welches die Bildung zur Tugend stets angeknüpft werden kann: es ist dies der Affect der Achtung. Dieser Affect kann ungebraucht und unentwickelt in der Seele liegen, — aber er kann aus ihr weder ausgerottet, noch auf ein ihm fremdes Object hingerichtet werden. Die Sinnenlust kann man lieben, suchen, begehren, Vergnügen über ihren Genuss empfinden; aber nimmermehr kann man sie achten: dieser Affect findet hier gar keine Anwendung. — Aber sobald er sein Object findet, äussert er sich unausbleiblich: alles Achtungswerthe wird ganz sicher geachtet. Die erste Regel für Verbreitung der Moralität wird sonach die seyn: zeige deinen Mitmenschen achtungswerthe Dinge, und kaum können wir ihnen etwas in dieser Rücksicht zweckmässigeres zeigen, als unsere eigene moralische Denkungsart und moralisches Betragen. Es erfolgt hieraus die Pflicht des *guten Beispiels*. — Ich werde darauf zurückkommen, und gehe jetzt in der Kette der Schlussfolgen fort. — Die erste Stufe der moralischen Bildung ist die Entwickelung der Achtung.

IV.

Sobald der Mensch etwas ausser sich zu achten genöthigt wird, so entwickelt sich in ihm der Trieb sich selbst zu achten. Der Trieb der Selbstachtung ist, sobald nur der Affect der Achtung durch etwas ausser uns entwickelt ist, ebenso unaustilgbar aus der menschlichen Natur, als die Selbstliebe. Kalt sich zu verachten, ruhig sich für einen nichtswürdigen und elenden anzusehen, dies hält kein Mensch aus: dass er aber sich achte, wenn er verächtlich ist, ist ebenso unmöglich.

Dadurch nun ist der moralische Zustand des Menschen oft um nichts gebessert, sondern weit öfter noch dazu beträchtlich verschlimmert. Um der unerträglichen Pein der Selbstverachtung zu entgehen, werden zweierlei Wege eingeschlagen; oft beide zugleich. Der Mensch sucht sich selbst zu entfliehen, weil er sich vor sich selbst fürchtet; er hütet sich einen Blick in sein Inneres zu werfen, weil ihm dies nichts als zerreissende Gegenstände zeigt: er zerstreut sich, um nur sich selbst zu entgehen, desto mehr in den Gegenständen der Aussenwelt. Er betäubt sein Gewissen. Weil dieses Mittel ihm denn doch nicht ganz hilft, sucht er sich der abgedrungenen Achtung eines Etwas ausser ihm, und der daraus folgenden Verachtung seiner selbst dadurch zu entledigen, dass er sich zu überreden sucht: seine Achtung sey Thorheit und Schwärmerei; es gebe überhaupt nichts achtungswürdiges, edles und erhabenes: alles sey nur Schein und Täuschung: kein Mensch sey besser, als Er selbst, und die menschliche Natur überhaupt sey nicht besser. — Man bemüht sich vergebens, dieses System durch Vernunftgründe zu widerlegen. Es hat seinen Grund nicht im Verstande, sondern im Herzen. Dieser Grund im Herzen müsste zuvörderst aufgehoben, sie müssten der Scheu und Scham vor sich selbst entledigt werden. Sie sind nur darum mit allem Guten entzweit, weil sie es mit sich selbst sind. Man söhne sie zuvörderst aus mit sich selbst, d. h. man zeige ihnen, dass sie denn doch nicht so leer von allem Guten sind, als sie selbst es glauben. Man führe sie zunächst auf das gute Princip in ihnen selbst.

Also die Unmoralität ist entweder völlige Rohheit, und diese muss durch das erst angezeigte Mittel, dass man den Menschen nur etwas achten lehre, gebildet werden; oder sie ist Verzweiflung an sich selbst, und dann zeige man dem Menschen, dass wenigstens andere an ihm nicht verzweifeln; man lasse ihn sein Zutrauen merken, und mache ihn selbst, wenn man besonders mit ihm zu thun bekommt, auf das verborgene Gute in ihm aufmerksam. Wem andere Zutrauen zeigen, der wird bald auch selbst einiges zu sich bekommen; an wem alles ausser ihm verzweifelt, der muss wohl auch selbst an sich zu verzweifeln anfangen.

So hängt in unserer Theorie alles zusammen und ein Glied greift ein in das andere. Es ist schon oben erwiesen worden, dass es schlechthin pflichtwidrig sey, an der Möglichkeit der Verbesserung irgend eines Menschen innerlich zu verzweifeln. Was sich dort als innere Pflicht und als Regulativ unserer äusseren Handlungen zeigte, zeigt sich hier wieder als ein Mittel zur Beförderung unseres aufgegebenen Zwecks, und es wird Pflicht, dieses innere Zutrauen auch äusserlich recht entscheidend zu zeigen.

Das gute Princip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas uneigennützig, ohne alle Rücksicht auf Vortheile, also aus einem Grunde schlechthin *a priori*, achten zu können; ferner der Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, dass jemand zu der Niederträchtigkeit herabsinke, sich selbst kalt und ruhig zu verachten. Auf dieses führe man sie. Man zeige ihnen, dass ihrem eigenen Betragen dies zu Grunde liege. So sage man z. B. denen, welche die Möglichkeit eines uneigennützigen Triebes im Menschen schlechthin läugnen, einem Helvetius und seines gleichen: Ihr habt entdeckt, wie ihr uns berichtet, dass die Menschen nur durch Eigennützigkeit getrieben werden, und dass sie sich gröblich täuschen, wenn sie anderer Antriebe sich für fähig halten. Nun wohl, das ist gut für euch; benutzt diese Entdeckung, so gut ihr könnt, und geht eures Weges weiter fort. Aber warum theilt ihr denn eure Entdeckung uns mit; was mögt ihr, da alle Menschen, und also auch ihr, nur aus Eigennutz handeln können, durch diese Mittheilung gewinnen, oder welchen Verlust durch sie von euch abwenden? Richtet jene Täuschung Schaden an, so richtet sie wenigstens Euch keinen an; denn ihr habt euch derselben, wie ihr versichert, völlig entledigt. Unser Schade aber, was schadet der euch; und was verschlägt es euch, dass um euch herum andere zu Schaden kommen? Freut euch vielmehr desselben, und zieht daraus für euch soviel Gewinn als möglich. Ueberdies würde es euch, soviel wir einsehen, unmittelbar Nutzen bringen, dass alle ausser euch in diesem Irrthume bleiben; und ihr müsstet, wenn ihr consequent wäret, alles thun, um ihn aufrecht zu erhalten und zu verbreiten. Denn ihr erhaltet dadurch ein Mittel, unter dem Vorwande der Tugend und der Gemeinnützigkeit uns für eure geheimen Zwecke zu gewinnen; welches euch nicht so leicht seyn wird, wenn ihr geradezu uns euren Privatnutzen als letzten Zweck ankündigt. Kurz, da ihr gar keinen Gewinn von der Mittheilung eurer Entdeckung haben könnt, so widerspricht eure Aussage eurer Aussage selbst. —

Ja was noch mehr ist, ihr theilt uns dieselbe nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen oder nicht; sondern ihr macht euch ein angelegentliches Geschäft daraus, uns zu überzeugen, und vertheidigt euren Satz mit allem möglichen Feuer. Woher mag doch dieses Interesse entstehen? Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich, als ihr behauptet: warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme und Kraft? Lasst sie doch in sich selbst zerfallen. — Also, euer Verfahren lässt sich schlechthin nicht verstehen, wenn euch nicht etwas anderes treibt, als Eigennutz. Was könnte dies seyn? Es wird nicht schwer halten, es euch nachzuweisen.

Es liegt euch soviel daran, uns von eurer Meinung zu überzeugen, nicht, damit wir in unserem Handeln uns darnach richten; denn dies müsste euch sehr ungelegen seyn, sondern damit wir durch unsere Ueberzeugung die eure bestätigen helfen. Ihr seyd eurer Sache selbst nicht recht gewiss, was ihr auch sagen möget; und wünschet durch unsere Uebereinstimmung die in euch selbst mangelnde Ueberzeugung vollends zu ergänzen.

Nun frage ich euch weiter: warum wollt ihr denn auch eurer Sache so ganz gewiss seyn? Wenn blosser Eigennutz die Triebfeder eurer Handlungen ist, welcher Profit könnte euch durch diese völlige Gewissheit entstehen? Ihr seyd abermals inconsequent. Ihr wollt derselben gewiss seyn, darum, weil ihr ausserdem euch selbst verachten, euch für schlechter ansehen müsstet, als andere Menschen; für schlechter und nichtswürdiger, als es eure Natur mit sich bringt. Ihr wünschet sonach euch selbst achten zu können; und habt ein höheres Princip eurer Handelsweise in euch, als den blossen Eigennutz; und seyd besser, als ihr selbst denkt.

Oder ihr anderen, die ihr nicht in diesem Falle seyd, die ihr eures Herzens Meinung nicht an den Tag gebt, sondern sie sorgfältig in euer Inneres verschliesst, und bei euren Handlungen ehrwürdige Zwecke vorwendet, die ihr selbst nicht habt; warum thut ihr dies? Wenn ihr dadurch bloss eure Mitmenschen betrügen wollt, um sie besser zu Beförderung eurer Zwecke brauchen zu können; so erkennt ihr ja allerdings durch euer Handeln an, dass es in denselben eine höhere und edlere Triebfeder gebe, als die des Eigennutzes, da ihr euch derselben bedient, auf sie baut, nach ihr eure Maassregeln nehmt. Abermals sonach widerspricht eure Meinung, dass nichts höheres in der menschlichen Natur sey, als Eigennutz, eurem Verfahren, welches etwas höheres voraussetzt, und bei dieser Voraussetzung wohl von statten geht. Im Handeln wenigstens, wo das Innere des Menschen sich am sichersten entdeckt, könnt ihr euch nicht entbrechen, ein höheres Princip in dem Menschen anzuerkennen; dies aber könnt ihr nur aus euch selbst, aus eurer tiefen Empfindung haben, und nur so es auf andere übertragen. Auch ihr also seyd nicht so leer von allem Guten, als ihr geglaubt habt.

Mit einem Worte: es giebt keinen nur ein wenig gebildeten Menschen — vom rohen Naturmenschen ist hier nicht die

Rede; über dessen Bildung ist schon oben gesprochen worden — der nicht zuweilen Handlungen vollzöge, die sich nicht aus dem blossen Princip der egoistischen Selbstliebe, oder aus der Voraussetzung desselben bei anderen, erklären lassen. Auf diese Handlungen und auf das denselben zu Grunde liegende Princip muss man sie aufmerksam machen.

Damit gegen diesen Satz nicht eingewendet werde, was wir oben selbst erwiesen: die theoretische Ueberzeugung lässt sich nicht erzwingen; wie könnte man denn also sicher darauf rechnen, den anderen zu überzeugen, dass allerdings noch etwas Gutes in ihm sey, setze ich hinzu: in unserem Falle kann man darauf sicher rechnen, denn das Herz des zu überzeugenden ist unserem Vortrage schon im Voraus geneigt. Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre: darauf kann man sicher rechnen. Man kann sonach seinen Beifall ganz gewiss erwarten, wenn man ihm zeigt, dass aufs wenigste seine Anlagen der Achtung würdig sind.

Auf diese Grundlage lässt sich nun allmählig eine moralische Denkart aufbauen.

V.

Wir gehen zu dem Puncte zurück, den wir oben auf unserem Wege liegen liessen. Man muss, um den Affect der Achtung in dem Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zeigen, sagten wir oben; aber man hat dazu kein besseres Mittel an der Hand, als sein eigenes gutes Beispiel. — Es geht daraus hervor *die Pflicht des guten Beispiels*.

Man sieht sehr oft diese Pflicht ganz unrichtig an; als ob man verbunden seyn könnte, dieses oder jenes, was man ausserdem nicht zu thun gebraucht hätte (etwa in die Kirche, zum Abendmahle gehen u. dgl.), um des blossen guten Beispieles willen zu thun. Aber es giebt, wie wir schon oben gesehen haben, auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgültigen Handlungen; dieses Gesetz umfasst und bestimmt schlechthin alles, was durch Freiheit geschehen kann. Was mir geboten ist, muss ich schlechthin thun, um der Sache willen, ohne alle Rücksicht auf das Beispiel; was mir verboten ist, darf ich schlechthin nicht thun, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf das Beispiel. Etwas pflichtwidriges giebt nothwendig ein böses Beispiel, und aus dem unmoralischen kommt nie etwas Gutes. Mehr aber thun, als mir geboten ist, kann ich nicht, da die Pflicht ohnedies alle meine Kräfte und meine ganze Zeit in Beschlag nimmt. Es kann sonach gar keine Handlungen geben, deren letzter Zweck das gute Beispiel wäre, und die bloss um desselben willen geschähen. Die Pflicht des Beispiels geht schlechthin nicht auf die *Materie* der Handlungen. Vielleicht aber geht sie auf die *Form* derselben, und so ist es allerdings.

Nemlich, das Sittengesetz macht es bloss zur Pflicht, dass das Gebotene geschehe; ob es öffentlich oder im Geheim, mit Bekanntmachung der Grundsätze, nach welchen es geschieht, oder ohne ihre Bekanntmachung geschehe, darüber entscheidet es an sich, und inwiefern es auf die blosse Handlung geht, nichts. Sieht man aber darauf, dass wir ein gutes Beispiel, welches freilich nichts weiter helfen soll, noch kann, als dass es Achtung für die Tugend einflösse, schuldig seyen, so ist dies nicht mehr gleichgültig, sondern es ist uns die höchste *Publicität* unserer Maximen und Handlungen geboten.

Zuvörderst über den *inneren Charakter* dieser *Publicität*. Die Absicht derselben ist Achtung einzuflössen für das Achtungswerthe; aber die Achtung lässt sich nicht erzwingen und erkünsteln, sondern sie giebt sich freiwillig und unvermerkt. Mithin muss der Tugendhafte diese Absicht nicht merken lassen; und da er ja alles soll merken lassen, was ihm im Herzen ist, auch andere gar wohl bemerken, was wirklich da ist; muss er diese Absicht in Beziehung auf Einzelne gar nicht haben. Er lässt unbefangen das Innerste seines Herzens sich äusserlich abbilden, ohne weiter etwas zu thun, um andere darauf aufmerksam zu machen.

Dies ist der äussere Charakter des offenen Mannes. Er geht seinen Weg gerade fort, redet und handelt allenthalben gerade so wie es ihm um das Herz ist, und wie er es für pflichtmässig hält, ohne dabei weder rechts noch links zu sehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen und zu fragen, was man etwa zu seiner Handelsweise sage;

denn dazu hat er nicht Zeit: seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Aber ebendarum verbirgt er sich auch nie, weil er ebensowenig Zeit hat, auf Heimlichkeit und Verborgenheit zu sinnen. Wird aber über ihn geurtheilt, so steht er auch jedem Urtheile Rede, vertheidigt sich, wenn ihm seiner Ueberzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt seine Handlung nicht, wenn er seines Unrechts überführt ist. — Es giebt wohl keinen schöneren Zug in einem menschlichen Charakter, als die Offenheit, und keinen gefährlicheren, als die Verstecktheit. Gerader und offener Sinn führt wenigstens zur Rechtschaffenheit, wenn er es auch nicht selbst ist: aber wer sich versteckt, der hat eine heimliche Furcht vor der Wahrheit, hat irgend ein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.

Dem Gleissner ist es Zweck, bemerkt zu seyn. Man wird diesen Charakter in anderen, und worauf es uns eigentlich am meisten ankommen muss, in *sich selbst* von dem der Offenheit leicht durch folgendes Merkmal unterscheiden. Der Gleissner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zweckes gar nicht bedarf, und die sonach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offene Mann thut nichts mehr, als gerade zur Erreichung seines Zweckes gehört.

Der offene Mann behauptet zuvörderst diese Publicität über seine Maximen. Seine herrschende Maxime soll die seyn, seine Pflicht zu thun, schlechthin um der Pflicht willen. Aus diesem letzteren Bewegungsgrunde nun macht er schlechthin kein Geheimniss. Seiner Unterwürfigkeit unter etwas höheres und grösseres, als eines Aberglaubens sich zu schämen, sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äusserst verächtlich. Dem, was man für andere aus Pflichtgefühl gethan hat, oder wenigstens hätte thun sollen, einen anderen Namen geben, es ihnen für besondere Freundschaft und Vorliebe, für Grossmuth, für Gnade und dergl. anrechnen, ist ebenso verächtlich.

Dieselbe Publicität ist in seinem Handeln, wie sich aus der Publicität der Maximen schon von selbst versteht, da es gar nicht Maximen sind, wenn sie nicht in Handlungen gesetzt werden, und man niemand überzeugen kann, dass dies die unserigen wirklich sind, ausser durch Handeln. Blosses tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts und giebt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt. In dieser Rücksicht zeigt sich der offene Mann besonders consequent. Seine Thaten sind wie seine Worte.

Uebersicht der besonderen Pflichten.

§. 26.

Ueber das Verhältniss der besonderen Pflichten zu den allgemeinen; und Eintheilung der besonderen Pflichten.

Was das Verhältniss der besonderen zu den allgemeinen Pflichten anbelangt, so ist darüber nur folgendes zu erinnern.

Den Zweck der Vernunft zu befördern, ist die Einzige Pflicht aller: diese fasst alle anderen in sich; besondere Pflichten sind Pflichten lediglich, inwiefern sie sich auf Erreichung jenes Hauptzweckes beziehen. Ich soll die besondere Pflicht meines Standes und Berufes üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil ich an meinem Orte dadurch den Vernunftzweck befördere. Ich soll die besondere Pflicht als Mittel zur Vollbringung der allgemeinen Pflicht aller Menschen betrachten, schlechterdings nicht als Zweck; und lediglich und bloss insofern thue ich in der Erfüllung der besonderen Obliegenheiten meines Standes und Berufes meine Pflicht, inwiefern ich sie *um der Pflicht überhaupt* willen erfülle. Der Satz: jeder thut durch redliche Erfüllung seiner besonderen Standesobliegenheiten seine Pflicht, ist sonach mit dieser Einschränkung zu verstehen: inwiefern er sie lediglich aus Pflicht, und um der Pflicht willen erfüllt. Denn es lassen sich noch viele andere Bewegungsgründe denken, die einen Menschen zu der fleissigsten Beobachtung dieser Obliegenheiten bewegen können, z. B. eine natürliche Vorliebe und Neigung für seinen Beruf, Furcht vor Tadel und Strafe, Ehrgeiz u. dergl. Wer durch diese Bewegungsgründe getrieben wird, der thut zwar, was er soll, und handelt legal, aber er thut es nicht, wie er soll; er handelt nicht *moralisch*. Ob also jemand in seinem Stande wirklich *seine Pflicht* erfülle, darüber kann nur er selbst, vor seinem eigenen Gewissen, sich Rechenschaft geben. Dies eine Bemerkung über die nothwendige *Form* des Willens bei den besonderen Pflichten.

Wir haben noch eine andere über die *Materie* desselben hinzuzusetzen, wodurch wir zugleich ein Kriterium erhalten, woran jeder erkennen kann, ob er seinen Standesobliegenheiten aus Liebe zur Pflicht Genüge leiste, oder nicht. Nemlich: wenn Stand und Beruf absolut nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel ist für die Erreichung des Zweckes, so ist es, da es widersinnig ist, das Mittel über den Zweck zu setzen, unerlaubt und pflichtwidrig, die Tugend seinem Stande und Berufe aufzuopfern.

Die durch den letzteren vorgeschriebenen Verrichtungen und die die Möglichkeit derselben bedingenden Rechte können zuweilen dem Vernunftzwecke Abbruch thun. Wem sein Stand und Beruf letzter Zweck ist, wer ihn sonach aus einem anderen Grunde verwaltet, als aus Pflichtgefühl, der setzt sie dennoch durch, weil er gar keine höhere Aussicht kennt, und nichts weiss, als dass er das und das thun und behaupten solle. Wer ihn als Mittel betrachtet, der setzt sie alsdann sicherlich nicht durch, weil sie jetzt nicht auf Beförderung des Zweckes, sondern vielmehr zu dessen Verhinderung wirken. Ich werde im Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Standes- und Berufspflichten diese allgemeine Anmerkung besonders anwenden, und die Folge derselben für die bestimmten Stände zeigen, wodurch zugleich sie selbst klarer werden wird.

Was die Eintheilung unserer Uebersicht der besonderen Pflichten anbelangt, welche sich auf eine Eintheilung der besonderen menschlichen Verhältnisse, die man Stände nennt, gründen muss, so sind die Verhältnisse der Menschen zuvörderst: entweder *natürliche*, solche, die auf einer Natureinrichtung beruhen; oder *künstliche*, solche, die sich auf eine zufällige und freie Willensbestimmung gründen. — Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft *Stand* und *Beruf* verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas festeres, bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist. Wir können sonach, — ohne dass ich eben behaupten will, dass der gemeine Sprachgebrauch es so verstehe, oder als ob ich dem Sprachgebrauche Gesetze vorschreiben wollte, — lediglich für *diese unsere* Untersuchung, das erstere den *Stand*, das zweite den *Beruf* des Menschen nennen. —

§. 27.

Ueber die Pflichten des Menschen nach seinem besondern natürlichen Stande.

Es giebt unter den vernünftig sinnlichen Wesen, die wir Menschen nennen, nur folgende zwei natürliche Verhältnisse, welche beide sich auf die Natureinrichtung zur Fortpflanzung des Geschlechtes gründen: das Verhältniss der *Ehegatten zu einander*, und das Verhältniss *der Eltern und der Kinder*. Von beiden haben wir in unserem Naturrechte ausführlich gesprochen. Wir fassen das dort gesagte hier nur kurz zusammen, und verweisen über die weitere Erörterung unsere Leser dorthin.

A. Vom Verhältnisse der Ehegatten.

I.

Das Verhältniss der Ehegatten gründet sich, wie gesagt, auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung. Das Mittel, dessen sich die Natur hier ebenso, wie allenthalben, zur Erreichung ihres Zweckes in freien Wesen bedient, ist ein natürlicher Trieb; und das Verhältniss dieses besonderen Triebes zur Freiheit, wie das aller Naturtriebe; welches oben zur Genüge erörtert worden. Der Trieb selbst lässt sich durch Freiheit weder erzeugen, noch vernichten; er ist gegeben. Nur — und diese Regel gilt beim Naturtriebe zur Vereinigung der Geschlechter strenger, als bei irgend einem anderen Naturtriebe — nur inwiefern die Handlung des freien Wesens unmittelbar durch den Trieb hervorgebracht ist, wird der Naturzweck erreicht. Der Begriff kann nur verhindern oder verstatten, dass der Trieb zur Handlung werde; ihn selbst ausrotten oder sich an seine Stelle setzen, so dass die Handlung *unmittelbar* im Zweckbegriffe, und nicht bloss *vermittelst* seiner im Triebe begründet sey, kann er nicht. Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen zufolge freier Willensentschlüsse fortgepflanzt.

Es wäre sonach auf den ersten Anblick über die Befriedigung dieses Naturtriebes bloss dasselbe zu sagen, was über die Befriedigung des Naturtriebes überhaupt gesagt worden. Der Trieb muss wirklich da seyn, und nicht etwa ein Bedürfniss durch die Einbildungskraft erkünstelt werden. Seine Befriedigung darf man sich lediglich als Mittel für den Zweck erlauben. Der nächste Zweck ist hier die Fortpflanzung unserer Gattung. Dieser Zweck ist wieder zu beziehen auf unseren höchsten Endzweck; des, dass die Vernunft herrschend werde. Es wird sich jedoch noch eine ganz andere weniger physische Ansicht dieses Triebes ergeben; und insofern ist das Gebot, sich die Befriedigung desselben nur als Mittel zur Fortpflanzung der Gattung zu erlauben, schon vorläufig darauf einzuschränken: dass wenigstens die Schuld an uns nicht liegen dürfe, dass dieser Zweck dadurch nicht erreicht wird.

II.

Unsere Untersuchung wäre geendigt, und es gäbe kein eheliches Verhältniss und keine Pflichten desselben, wenn der Naturzweck blosse *Thätigkeit* zweier Personen erforderte. Es ist bekannt und soeben wieder erinnert, unter welchen Bedingungen es erlaubt sey, auf Aufforderung des Naturtriebes zu handeln; und es macht ebensowenig Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen, wenn nur beide eingewilliget haben, als erlaubt zu denken.

So verhält es sich nun hier nicht. Die besondere Einrichtung der Natur ist diese: dass in der Gemeinschaft der Geschlechter für die Fortpflanzung der Gattung nur das eine Geschlecht sich thätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte. (Die nähere Bestimmung dieser Einrichtung, und den Grund derselben findet man in meinem Naturrechte.) Aus diesem einzigen Grunde entstehen die zartesten Verhältnisse unter den Menschen.

Es ist unmöglich, dass in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sey, sich nur leidend zu verhalten, sich nur hinzugeben einem fremden Einflusse, als blosser Gegenstand eines Gebrauches. Blosses Leiden widerspricht der Vernunft geradezu, und hebt sie auf. So gewiss daher Vernunft im Weibe wohnt und in die Bildung ihres Charakters Einfluss gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen als Trieb zu einem blossen Leiden, sondern er muss sich gleichfalls in einen Trieb zur Thätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen muss, kann dies nur ein Trieb seyn, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben, nicht um sein selbst, sondern um des anderen willen. Ein solcher Trieb heisst *Liebe*. Liebe ist Natur und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.

Man kann nicht sagen, es sey die Pflicht des Weibes zu lieben, weil der Liebe ein Naturtrieb, der nicht von der Freiheit abhängt, beigemischt ist; aber man kann sagen, dass da, wie auch nur einige Anlage zur Moralität ist, der Naturtrieb nicht anders, als unter der Gestalt der Liebe erscheinen könne. Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Rohheit ist das widrigste und ekelhafteste, was es in der Natur giebt; und zugleich zeigt er die absolute Abwesenheit aller Sittlichkeit. Die Unkeuschheit des Herzens beim Weibe, welche eben darin liegt, dass der Geschlechtstrieb sich in ihr unmittelbar äussert, wenn er auch aus anderweitigen Gründen nie in Handlungen ausbräche, ist die Grundlage zu allen Lastern; dagegen die weibliche Reinigkeit und Keuschheit, die eben darin besteht, dass ihr Geschlechtstrieb sich nie als solcher, sondern nur in der Gestalt der Liebe zeige, die Quelle alles Edeln und Grossen in der weiblichen Seele. Für das Weib ist Keuschheit das Princip aller Moralität.

III.

Ergiebt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch nothwendig eine *Ehe*.

Zuvörderst von des Weibes Seite. Dadurch, dass sie sich giebt, giebt sie sich ganz, mit allem ihrem Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, kurz, ihrem empirischen Ich; und sie giebt sich auf *ewig*. Zuvörderst *ganz*: sie giebt ihre Persönlichkeit; nähme sie nun etwas aus von der Unterwerfung, so müsste dieses ausgenommene für sie einen höheren Werth haben, als ihre Person, welches die äusserste Geringschätzung und Herabwürdigung der letzteren wäre, die mit moralischer Denkart schlechthin nicht beisammen bestehen kann. Dann — sie giebt sich *auf ewig*, ihrer Voraussetzung nach. Nur unter der Voraussetzung, dass sie selbst sich ganz ohne Vorbehalt, ihr Leben und ihren Willen an den Geliebten verloren habe, und dass sie nicht anders könne, als sein seyn, geschieht ihre Ergebung aus Liebe, und besteht neben der Sittlichkeit. Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgend einer Zeit anders denken, denn als die seinige, so fände sie sich nicht gedrungen, welches der Voraussetzung widerspricht und die Sittlichkeit aufhebt.

Im blossen Begriffe der Liebe ist der der Ehe, in der soeben angegebenen Bedeutung, enthalten, und sagen: ein sittliches Weib kann sich nur der Liebe geben, heisst zugleich sagen: sie kann sich nur unter Voraussetzung einer Ehe geben.

Von des Mannes Seite. Es beruht der ganze sittliche Charakter des Weibes auf den angegebenen Bedingungen. Aber kein Mensch darf das Opfer eines menschlichen Charakters fordern. Der Mann kann daher die Ergebung des Weibes nur auf die Bedingungen annehmen, auf welche sie allein dieselbe machen kann; ausserdem würde er sie nicht behandeln als ein moralisches Wesen, sondern als eine blosse Sache. — Selbst wenn ein Weib freiwillig sich auf andere Bedingungen antrüge, könnte der Mann ihre Unterwerfung nicht annehmen; und es gilt hier keineswegs der Rechtssatz: wer nach seinem Willen behandelt wird, dem geschieht nicht Unrecht. Wir können von der Unmoralität des anderen — hier ist es absolute Verworfenheit — nicht Gebrauch machen, ohne dass die Vergehung desselben auch auf unsere Rechnung komme.

Es geht aus diesen Sätzen hervor, dass die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur in der Ehe (in dem angezeigten Sinne des Wortes) erlaubt, ausser ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Theilnahme an diesem Verbrechen, und Benutzung einer thierischen Neigung sey. Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebes moralisch möglich, ausser der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe. In der Ehe aber erhält die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der thierischen Rohheit trägt, einen ganz anderen, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübde der innigsten Zärtlichkeit und Grossmuth von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr, unverletzt; das Weib giebt sich immer nur der Liebe und selbst beim Manne erhält der Naturtrieb, den er sich ausserdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe.

Dieses Verhältniss der Ehegatten verbreitet sich durch alle ihre gegenseitigen Beziehungen; die Innigkeit desselben wächst mit der Fortdauer der Ehe. Die Frau kann nie aufhören, gänzlich an ihrem Manne zu hängen, und in ihn ohne Vorbehalt verloren zu seyn, ohne in ihren eigenen Augen ihre Würde aufgeben und glauben zu müssen, dass ihr eigener Geschlechtstrieb sie zur Unterwerfung bewegt haben müsse, da es die Liebe nicht habe seyn können. Der Mann kann nicht aufhören, ihr alles und mehr, als sie ihm gegeben hat, zurückzugeben, achtungswürdig und edel zu seyn, weil nicht bloss ihr zeitliches Schicksal, sondern sogar das Vertrauen, welches dieselbe in ihren eigenen Charakter setzt, von seinem Betragen abhängt. — Es sind über das eheliche Verhältniss keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es seyn soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist.

Nur will ich eine Folgerung angeben.

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; ebenso der moralische. Es giebt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können: die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Grossmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, ehrwürdig zu seyn, wenn man es nicht um sein Selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig — Vater- und Mutter-Empfindungen, u. s. w. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in anderen zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einige Weg, von Natur aus den Menschen zu veredeln. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun lässt sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden und wieder lieben; weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies lässt sich als absolutes Gebot aufstellen: dass es nicht mit unserem Wissen an uns liegen müsse, dass wir unverehelicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehelichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein grosses Unglück; durch seine Schuld, eine grosse Schuld. — Es ist nicht erlaubt diesen Zweck anderen Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien-Absichten, oder der Ruhe des speculativen Lebens und dergl.; denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu seyn, ist höher, als jeder andere Zweck.

B. Ueber das Verhältniss der Eltern und Kinder, und die aus diesem Verhältnisse entspringenden gegenseitigen Pflichten.

Es ist hier nicht die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Aelteren überhaupt gegen die Kinder, als unerzogene und unerfahrene überhaupt. Es liesse sich allerdings darüber vieles sagen, aber es ist nicht das, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben. Es ist die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Eltern und der bestimmten aus ihnen erzeugten Kinder. Das Verhältniss zwischen ihnen gründet sich nicht *auf* einen frei entworfenen Begriff, sondern auf eine Naturanstalt, und es ist nöthig, diese aufzuzeigen, und das sittliche Verhältniss aus ihr zu entwickeln. —

I.

Zwischen dem Vater und dem Kinde ist absolut kein natürlicher, von Freiheit geleiteter und mit Bewusstseyn verknüpfter Zusammenhang. Der Act der Zeugung, *auf* welchen einige Philosophen Rechte und Pflichten gründen wollen, geschieht, als solcher, ohne Freiheit und Bewusstseyn, und es entsteht durch ihn keine Erkenntniss des erzeugten. — Wohl aber ist ein solcher mit Bewusstseyn verknüpfter natürlicher Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Kinde. In ihrem Leibe erzeugt sich die Frucht, und ihre eigene Erhaltung ist an die Erhaltung und die Gesundheit der letzteren mit gebunden; und zwar mit ihrem eigenen Bewusstseyn. Sie weiss, welchem Gegenstande sie diese anhaltende, stets wiederkehrende Sorgfalt schenkt, und wird auf diese Weise gewöhnt, das Leben desselben als einen Theil ihres eigenen Lebens anzusehen. Das Kind wird mit Lebensgefahr der Mutter unter Schmerzen geboren. Die Erscheinung desselben ist für die Mutter zugleich das Ende ihrer Schmerzen; nothwendig ein erfreuender Augenblick. Die animalische Vereinigung beider dauert noch einige Zeit fort; und in der Mutter wird die Nahrung des Kindes bereitet, welche zu geben die erstere nicht weniger Bedürfniss fühlt, als das letztere, dieselbe zu nehmen. Die Mutter erhält ihr Kind aus Bedürfniss, und so ist es bei den Thieren auch.

Nun ist es schlechthin gegen die Würde eines vernünftigen Wesens, durch einen blossen Naturinstinct getrieben zu werden. Ausgerottet zwar kann und soll dieser Instinct nicht werden; aber in Vereinigung mit Vernunft und Freiheit wird er, gerade wie wir oben vom Geschlechtstriebe des Weibes gesehen, unter einer anderen Gestalt erscheinen. Welches könnte diese Gestalt seyn? Nach der blossen Natureinrichtung war das Bedürfniss des Kindes physisches Bedürfniss der Mutter. Setzen wir ein Wesen mit Bewusstseyn und Freiheit, so wird dieser blosse Naturtrieb sich in Empfindung und Affect verwandeln; an die Stelle des physischen Bedürfnisses wird ein *Herzens*-Bedürfniss treten, die Erhaltung des Kindes zu ihrer eigenen mit Freiheit zu machen. Dieser Affect ist der des *Mitleids* und *Erbarmens*. Man kann vom mütterlichen Mitleid ebensowenig, als von der Liebe, sagen, dass es Pflicht sey: es geht vielmehr aus der ursprünglichen Vereinigung des Naturtriebes mit der Vernunft nothwendig hervor; aber man kann von beiden sagen, dass sie die Möglichkeit aller Moralität bedingen. Ein Weib, das der Empfindung der mütterlichen Zärtlichkeit nicht fähig wäre, von derselben könnte man ohne Zweifel sagen, dass sie sich nicht über die Thierheit erhöbe. Hinterher tritt erst die Freiheit, und mit derselben ein Pflichtgebot ein. Es ist der Mutter zuzumuthen, diesen Empfindungen sich zu überlassen, sie in sich zu stärken, und alles, was ihnen Abbruch thun könnte, zu unterdrücken.

Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist — alles abgerechnet, was unsere bürgerliche Verfassung, die Meinung, die

Einbildungskraft u. dergl. bewirkt — nur eine *mittelbare* Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht in ihm selbst Liebe für sein Kind, und Sorge für seine Erhaltung.

Die erste Pflicht beider Eltern gegen das aus ihrer Verbindung erzeugte Kind ist die Sorgfalt für seine Erhaltung.

II.

Ich setze voraus, wie es seyn würde, wenn wir der Natur treuer wären und seyn könnten; dass Mann und Weib stets beisammenleben, zusammen arbeiten u. s. f., dass sonach, da das Kind um seiner Erhaltung willen unter ihren Augen seyn muss, sie auch mit ihm zusammenlebten. Sie würden, da der Mensch nur zu geneigt ist, auf alles ausser ihm den Begriff der Vernunft und Freiheit zu übertragen, denselben Begriff auch auf ihr Kind übertragen, dasselbe nach dieser Voraussetzung behandeln, und da könnte es nicht fehlen, dass nicht bald Spuren der vermittelst dieser Wechselwirkung in ihm aufgeforderten Vernunft sich zeigten.

Freiheit gehört gleichfalls nach den nothwendigen Begriffen freier Wesen zum Wohlseyn, und da die Eltern ihr Kind lieben, mithin sein Wohlseyn wünschen, so können sie ihm die Freiheit überhaupt nicht rauben wollen. Da sie aber zugleich über seine Erhaltung, als einen durch Natur und Pflicht gebotenen Zweck wachen, so können sie die erstere nur inwieweit begünstigen und zulassen, als die Erhaltung des Kindes dabei möglich ist.

Dies ist der erste Begriff der Erziehung, oder wie man diesen Theil derselben insbesondere nennen könnte, die *Zucht.* Es ist Pflicht der Eltern, ihr Kind zu erhalten; es ist ihre Pflicht, die Freiheit in ihm zu schonen und zu begünstigen; es ist, inwiefern die letztere der ersteren Abbruch thun könnte, ihre Pflicht, den Gebrauch derselben ihrem höchsten Zwecke mit dem Kinde unterzuordnen: d. h. die Zucht ist Pflicht.

Bald tritt die Pflicht einer höheren Erziehung ein, der Erziehung zur Moralität. Und dies aus folgendem Grunde.

Die Eltern haben die Freiheit — vor der Hand nur die formelle — des Kindes entdeckt: aber jedes freie Wesen ist der Moralität fähig, und soll dazu gebildet werden, mithin auch dieses. Nun müssen sie, um seiner physischen Erhaltung willen, die ihnen ausschliessend aufgelegt ist, dasselbe bei sich haben: sie sonach allein sind es, die dasselbe auch zur Moralität erziehen können.

Es liegt in dieser Pflicht der moralischen Erziehung folgendes. Zuvörderst die Pflicht, die Kräfte des Kindes zweckmässig zu bilden, damit es ein gutes Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzweckes seyn könne; also *Geschicklichkeit* bei ihm hervorzubringen. Dies ist — im Vorbeigehen sey es gesagt, da es hier unsere Absicht nicht seyn kann, die Theorie der Erziehung zu erschöpfen — dies ist denn auch der eigentliche Zweck der Erziehung, sofern sie von Kunst und Regeln abhängt, die freien Kräfte des Zöglings zu entwickeln und zu bilden. Dann die Pflicht, der gebildeten Freiheit des Zöglings eine moralische Richtung zu geben, welches auf keine andere, als die schon angegebene Weise der Beförderung der Moralität ausser uns überhaupt geschehen kann.

III.

Welches ist nun in der Erziehung das gegenseitige Verhältniss der Eltern und der Kinder?

Es ist oft Pflicht der Eltern, die Freiheit ihrer Kinder zu beschränken, theils um ihrer Erhaltung willen; einen Gebrauch, der dieser nachtheilig wäre, können sie nicht zugeben; theils um ihrer Bildung willen zur Geschicklichkeit. Sie müssen in der letzteren Rücksicht dieselben anhalten, dahin abzweckende Handlungen zu thun, und andere, die weder mit dem ersten Zweck der Erhaltung, noch mit dem letzteren der Bildung im Zusammenhange stehen, zu unterlassen; weil diese überflüssig, und nur Zeit- und Kraftverlust sind. Um der Moralität willen haben sie die Freiheit derselben nicht einzuschränken: denn nur inwiefern mit Freiheit etwas gethan, oder unterlassen wird, ist es moralisch.

Ueber das Recht der Eltern zu Beschränkung der Freiheit ihrer Kinder kann kaum die Frage entstehen. Ich muss die formelle Freiheit eines jeden Menschen darum schonen, weil ich ihn für ein moralisch ausgebildetes Wesen, und seine Freiheit für ein Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes halten muss. Richter über ihn kann ich nicht seyn: denn er ist mir gleich. Mein Kind aber betrachte ich nicht als moralisch ausgebildetes Wesen, sondern als ein erst zu bildendes; und so eben wird es mir durch die Pflicht, dasselbe zu erziehen, gegeben. Für den gleichen Zweck sonach, für welchen ich die Freiheit derer, die mir gleich sind, schonen muss, muss ich die meines Kindes beschränken.

Es ist Pflicht der Eltern, die Freiheit der Kinder zu beschränken, wiefern ihr Gebrauch dem Zwecke der Erziehung nachtheilig seyn könnte: aber auch nur insofern. Jede andere Beschränkung ist pflichtwidrig, denn sie ist zweckwidrig: *ihre Freiheit* soll ja gebildet werden; sie müssen sonach Freiheit haben für die mögliche Bildung. Eltern sollen ihren Kindern nicht aus blossem Eigensinne verbieten, und damit, wie sie sagen, ihnen der Wille gebrochen werde. Nur der gegen den Zweck der Erziehung laufende Wille soll gebrochen werden. Willen überhaupt aber sollen sie haben: man erzieht freie Wesen, nicht aber willenlose Maschinen zum Gebrauche des ersten des besten, der sich ihrer bemächtigen wird. Doch sind hierüber die Eltern allein ihre eigenen Richter, und haben dies mit sich selbst vor ihrem Gewissen auszumachen.

Findet sich kein anderes Mittel, die Kinder dem Zwecke der Erziehung zu unterwerfen, als Zwang, so haben die Eltern das Zwangsrecht; und es ist dann ihnen Pflicht, die Kinder zu zwingen, nachdem der pflichtmässige Zweck nur auf diese Weise zu erreichen ist.

Wird das Kind gezwungen, so ist es und bleibt es blosses Object des Handelns der Eltern. Freiheit hat es nur innerhalb der Sphäre, wo der Zwang aufhört, und diese Freiheit ist zu betrachten als das Resultat der Handlungen der Eltern. Die Handlungen der Kinder haben sonach nicht die mindeste Moralität, denn sie sind erzwungen.

Nun aber soll doch Moralität im Kinde entwickelt werden: es muss sonach etwas als Resultat seiner eigenen Freiheit übrigbleiben, und dieses Uebrigbleibende ist der *freie Gehorsam* des Kindes. Dieser freie Gehorsam besteht darin, dass die Kinder ohne Zwangsmittel, und ohne Furcht derselben, freiwillig thun, was die Eltern befehlen, freiwillig unterlassen, was sie verbieten, *darum, weil* sie es verboten, oder befohlen haben. Denn sind die Kinder selbst von der Güte und Zweckmässigkeit des befohlenen überzeugt, so überzeugt, dass schon ihre eigene Neigung sie dahin treibt, so ist kein Gehorsam da, sondern Einsicht. Gehorsam gründet sich nicht auf die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und an die Güte der Eltern überhaupt.

Man kann, sowenig man sagen konnte, die Liebe oder das Mitleid des Weibes sey Pflicht, ebensowenig sagen, dieser kindliche Gehorsam sey Pflicht: aber er geht aus der Anlage zur Moralität und pflichtmässigen Gesinnung überhaupt hervor, und findet, bei richtiger Behandlung der Kinder, sich von selbst: denn er kann sich auf nichts gründen, als auf die Achtung und Unterwürfigkeit unter die zwar nicht begriffene aber dunkel empfundene Superiorität des Geistes und der Moralität, nebst der Liebe derselben und der Begierde, ihrer gleichfalls theilhaftig zu werden. Dieses ist die Quelle des Gehorsams; und beweist irgend etwas, dass Güte in der menschlichen Natur wohne, so ist es dieser Gehorsam.

Nachdem er einmal da ist, kann er durch Freiheit verstärkt und erhöht werden: das Kind kann sich besonders den Betrachtungen und Empfindungen überlassen, die ihn erhöhen, und von dieser Seite, und erst jetzt wird Gehorsam *Pflicht der Kinder*. — Er ist die einzige Pflicht der Kinder; er entwickelt sich eher, als andere moralische Gefühle, denn er ist die Wurzel aller Moralität. Späterhin, nachdem in der durch die Eltern freigelassenen Sphäre Moralität möglich wird, bleibt er doch immer die höchste. Ueber diese Sphäre hinaus darf das Kind nicht freiseyn wollen.

(Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen moralischen Denkart: darum ist er über alles wichtig. Nemlich wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern, und die Person derselben. Wir sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber um es nur thun zu können, müssen wir nothwendig annehmen, dass dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christenthume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters. Und dies ist vortrefflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmässigen Gehorsam gegen ihn, und die kindliche Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei und Klügelei; und zwar die letztere nicht bloss im Empfindeln und sich trösten, sondern besonders in muthiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das einzige Mittel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Uebel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigener Einsicht derselben erzwingen will. Neben anderen Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Theil Vernunft mehr zuzumuthen, als man sich selbst zumuthet; denn auch die Erwachsenen handeln grösstentheils aus Neigung, und nicht aus Vernunftgründen.)

Noch haben wir hierbei die Frage zu beantworten: wie weit darf der unbedingte Gehorsam von Seiten der Kinder, und die Forderung desselben von Seiten der Eltern gehen? (*Unbedingt* ist jeder Gehorsam und auch blind; denn sonst wäre er nicht Gehorsam. Für das besondere nemlich ist er blind. Im allgemeinen ist ein blinder Gehorsam nicht möglich; er wird nothwendig begründet durch eigene Ueberzeugung von der höheren Weisheit und Güte dessen, dem wir gehorchen.)

Die aufgeworfene Frage kann zweierlei bedeuten. Theils kann gefragt werden nach der Extension, nach der Sphäre der Handlungen, innerhalb welcher das Kind den Eltern gehorchen soll, und *wie weit* es gehorchen soll; theils nach der Protension: *wie lange* es gehorchen soll, ob es nicht einen Zeitpunct der Freilassung gebe, und welcher dies sey.

Gilt die Frage in der ersten Bedeutung, so wird sie entweder von dem Kinde erhoben, oder von den Eltern. Von dem Kinde soll sie nicht erhoben werden; und darin liegt eben die Beantwortung: das Kind soll gehorchen, und sein Gehorsam besteht eben darin, dass es nicht weiter frei seyn will, als die Eltern es frei lassen. Ueber die nöthige Grenze dieses Gehorsams können nur die Eltern Richter seyn: das Kind gar nicht; denn es unterwirft sich ihnen ja mit Gehorsam. — Das Kind soll gehorchen in allen billigen Stücken, — wie man etwa sagen hört, — ist völlig widersprechend geredet. Wer nur in billigen Stücken gehorcht, gehorcht gar nicht. Es muss ihm ja dann ein Urtheil zukommen, was billig sey oder nicht. Thut er nur das billige, als solches, so thut er dasselbe aus eigener Ueberzeugung, und nicht aus Gehorsam. Ob der Gehorsam billigerweise gefordert sey, oder nicht, das mögen die Eltern nach ihrem eigenen Gewissen verantworten: vor den Richterstuhl des Kindes können sie sich nicht stellen lassen. — Aber wenn nun die Eltern etwas unmoralisches dem Kinde beföhlen? dürfte man noch fragen. Ich antworte: die Unmoralität des Gebots ergiebt sich entweder erst nach einer sorgfältigen Untersuchung, oder sie springt unmittelbar in die Augen. Der erste Fall kann nicht eintreten; denn das gehorsame Kind setzt nicht voraus, dass seine Eltern ihm etwas Böses gebieten könnten. Findet der zweite Fall statt, so fällt von diesem Augenblicke an der Grund des Gehorsams, der Glaube an die höhere Moralität der Eltern, weg, und nun wäre irgend ein fernerer Gehorsam gegen die Pflicht. Ebenso verhält es sich, wo die bestehende Unmoralität, die Schändlichkeit der Lebensart der Eltern, den Kindern unmittelbar einleuchtet. In diesem Falle ist kein Gehorsam der Kinder und keine Erziehung durch die Eltern möglich.

Sind es, wie billiger ist, die Eltern, welche die oben angegebene Frage erheben, dann ist die Antwort: gebt keine Befehle, von denen ihr nicht vor eurem eigenen Gewissen überzeugt seyd, dass sie, eurer besten Ueberzeugung nach, auf den Zweck der Erziehung ausgehen. Weiter hinaus Gehorsam zu verlangen, habt ihr kein inneres moralisches Recht.

Ist die Frage: wie lange dauert die Pflicht des Gehorsams? so ist darauf folgendermaassen zu antworten.

Zuvörderst: der Gehorsam wird erfordert, um der Erziehung willen: die Erziehung aber ist Mittel zu einem Zweck: und das Mittel fällt weg, wenn der Zweck erreicht ist. Der Zweck der Erziehung war: Brauchbarkeit der Kräfte des Kindes für die Beförderung des Vernunftzwecks in irgend einem Fache, und auf irgend eine Weise. Ob derselbe erreicht sey, darüber kann das Kind selbst nicht Richter seyn: denn es gesteht ja den Eltern höhere Einsicht zu. Also — entweder die Eltern entscheiden selbst, dass er erreicht sey, und lassen das Kind frei, nach ihrem eigenen freien Willen und Ermessen.

Oder der zweite Fall — es wird durch den Erfolg selbst entschieden, dass der Zweck der Erziehung, die Brauchbarkeit, erreicht sey. Der Staat ist äusserer competenter Richter darüber. Wenn nun der Staat dem Sohne ein Amt giebt, so urtheilt er, dass die Erziehung desselben geendigt sey; das Urtheil des Staats aber verbindet die Eltern juridisch; sie müssen sich ihm ohne Appellation unterwerfen: es verbindet sie moralisch; sie sollen sich ihm um der Pflicht willen unterwerfen. —

Endlich der dritte Fall: die Erziehung ist gar nicht mehr möglich; und dieses zwar nach der Verheirathung der Kinder. Die Tochter unterwirft sich ganz dem Manne, hängt ab von seinem Willen; kann sonach von dem Willen anderer, dem ihrer Eltern, nicht weiter abhängen. Der Sohn übernimmt für das Schicksal seiner Gattin zu sorgen, ganz nach ihren Wünschen; er kann sonach nicht weiter durch andere Wünsche, die seiner Eltern, sich bestimmen lassen.

IV.

Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältniss fort.

Die Eltern, wenn sie nemlich, wie wir voraussetzen, zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen, und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Rathgeber derselben, und es bleibt daher die Pflicht der Eltern vorzüglich, und vor allen anderen Menschen, — darauf kommt es an, denn ausserdem hätten wir kein *besonderes* Verhältniss, sondern das *allgemeine*, nach welchem es Pflicht ist, allen Menschen Gutes zu rathen, — es ist, sage ich, fortdauernde besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu rathen, weil gerade dá ihr Rath am zweckmässigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rath ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgend einen anderen Rath, und ihn reiflicher zu überdenken. Gehorsam zwar ist ihnen nicht mehr Pflicht: sie sind desselben entlassen, und können nur nach eigener Ueberzeugung handeln; aber jenes aufmerksame Anhören und Ueberdenken ist ihnen Pflicht. — Die Eltern behalten die Pflicht der *Sorgfalt*, die Kinder, die der kindlichen *Ehrerbietigkeit*. (Darin besteht eben die Ehrerbietigkeit, dass man bei dem anderen höhere Weisheit voraussetze, und sich bemühe, alles, was er anräth, weise und gut zu finden. Mangel an Ehrerbietung ists, wenn man, was der andere sagt, ohne weiteres von der Hand weist.)

Es bleibt ferner zwischen Eltern und Kindern die *besondere* Pflicht, einander gegenseitig beizustehen, und sich zu unterstützen. Die Kinder erhalten in ihren Eltern ihre besten Leiter und Rathgeber; die Eltern in ihren Kindern ihr eigenes

Werk, das, was sie für die Welt gebildet haben, um noch nach ihrem Tode ihren Pflichten gegen dieselbe genug zu thun.

Ueber die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Beruf.

§. 28.

Eintheilung des möglichen menschlichen Berufs.

Was Beruf überhaupt heisse, ist schon oben erklärt worden. Zur Beförderung des Vernunftzwecks gehört mancherlei. Derjenige Theil dieses Zwecks, dessen Beförderung ein Einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf. — Auch ist erinnert worden, nach welcher Maxime man diesen Beruf zu wählen habe; nicht nach Neigung, sondern nach Pflicht.

Das eigentliche Object des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloss um der Natur willen giebt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles möglichen menschlichen Berufs. Man könnte das erstere nennen den höheren Beruf, das letztere den niederen, und nach diesem Eintheilungsgrunde die Menschen theilen in zwei Klassen, in die höhere und niedere.

Zuvörderst. Auf wie vielerlei Weise wird auf den Menschen als vernünftiges Wesen gehandelt unmittelbar?

Das erste und höchste, wenngleich nicht das edelste im Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntniss. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren inneren Werth, aber sie leitet nicht zur Realisirung des Vernunftzwecks, wenn die Erkenntniss nicht richtig ist. Man kann sonach zuvörderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des *Gelehrten*. Wir werden sonach zuvörderst zu reden haben von den Pflichten des Gelehrten.

Einsicht aber ist und bleibt doch immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen giebt sie keinen inneren Werth; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den wir oben in das hellste Licht gesetzt haben, den guten Willen nicht nothwendig hervor. Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies thut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heissen und seyn sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer. — Zwischen beiden, dem Gelehrten, der den Verstand, und dem Volkslehrer, der den Willen zu bilden hat, steht in der Mitte der ästhetische Künstler, welcher den ästhetischen Sinn, der dem Verstande und dem Willen im Menschen zum Vereinigungsbande dient, bildet. Wir werden im Vorbeigehen einige Anmerkungen über die Pflichten desselben hinzusetzen.

Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse auf einander stehen, so muss vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältniss gesichert seyn. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. — Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heisst der *Staat*. Wir werden zu reden haben von den Pflichten der *Staatsbeamten*. Dies über die höhere Volksklasse.

Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt durch gewisse Verbindungen desselben mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, inwiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzwecks in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung und die freie Thätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Production dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung und zu Werkzeugen unserer Thätigkeit dient, theils geleitet, und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit von dieser Seite angesehen erhaben ist; — theils bedarf es nichts weiter, als dass die ohne Pflege hervorgebrachten Producte nur aufgesucht werden, z. B. durch Bergleute, Fischer, Jäger u. dergl. Alle mit den Landbauern zusammengenommen könnte man *Producenten* nennen. — Das rohe Product muss zum Theil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstproducte: der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabricanten; die ich, da sie doch insgesammt Kunstproducte verfertigen, Künstler nennen möchte. (Nur sind sie vom ästhetischen Künstler zu unterscheiden.) Es muss unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, deren sie bedürfen, stattfinden. Es wird sehr zweckmässig seyn, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der niederen Klasse sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niederen Volksklasse.

§. 29.

Von den Pflichten des Gelehrten.

Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll und was sie allmählig auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, dass es auch nur Ein Erkenntnisssystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet und vervollkommnet. Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntniss eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, dazu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuvörderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Cultur des Zeitalters: und dies zwar nicht, wie die Ungelehrten, in Rücksicht der blossen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Principien. Sie wissen nicht nur, dass etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniss kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt. Dies ist darum nöthig, weil sie diese Erkenntniss weiter bringen, d. h. unter anderem auch die vorhandene berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Principien, von denen sie abgeleitet ist, zu kennen. — Es geht daraus zuvörderst dies hervor: ein Gelehrter soll den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Principien derselben historisch kennen.

Ferner: er soll diesen Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntniss ist (wer eines Irrthums erledigt wird, dessen Wissen steigt): theils durch weitere Schlüsse aus dem bisherigen.

Der Gelehrte forscht nicht bloss für sich, berichtigt und erfindet nicht bloss für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. — Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publicum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine.

Kaum ist es nöthig, noch ausdrücklich zu erinnern, dass seine Denkart ihrer Form nach nur dann moralisch genannt werden kann, wenn er wirklich aus Liebe zur Pflicht, mit Einsicht, dass er dadurch einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht Genüge thut, den Wissenschaften obliegt. Wir fragen hier nur: *was* soll er thun? Dies lässt sich aus dem obigen beantworten. Er soll theils das Object der Cultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiterbringen. Das letztere muss er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eigenen Werth. Und wenn er es etwa auch nicht könnte, so muss er wenigstens den festen Willen, Eifer, und Fleiss gehabt haben, es zu thun: dann ist seine Existenz auch nicht vergeblich gewesen; er hat wenigstens die Wissenschaft lebendig aufbehalten in seinem Zeitalter, und ist ein Glied in der Kette, der Ueberlieferung der Cultur. Auch Belebung des Geistes der Untersuchung ist ein wahres und wichtiges Verdienst.

Strenge Wahrheitsliebe ist die eigentliche Tugend des Gelehrten. Er soll die Erkenntniss des Menschengeschlechts weiter bringen, nicht aber nur etwa mit ihm spielen. Er soll sich selbst, wie jeder Tugendhafte, vergessen in seinem Zwecke. Wozu sollte es doch auch dienen, glänzende Paradoxen vorzutragen: oder Irrthümer, die ihm entschlüpft wären, fernerhin zu vertheidigen, und zu behaupten? Lediglich zur Unterstützung seines Egoismus. Dies misbilligt die Sittenlehre ganz, und ebenso müsste es die Klugheit misbilligen: denn nur das Wahre und Gute bleibt in der Menschheit; und das Falsche, so sehr es auch etwa anfangs glänze, verliert sich.

§. 30.

Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer.

I.

Die Menschen insgesammt machen eine einzige moralische Gemeine aus. Es ist die pflichtmässige Gesinnung eines jeden Einzelnen, Moralität ausser sich zu verbreiten, so gut er es kann und weiss, d. i. alle mit sich selbst gleichgesinnt zu machen: indem jeder nothwendig seine eigene Denkart für die bessere hält, widrigenfalls es gewissenlos wäre, bei derselben zu verharren. Nun hält jeder andere seine davon abgehende Denkart gleichfalls für die bessere; aus demselben Grunde. Es kommt sonach als Gesammtzweck der ganzen moralischen Gemeine heraus der Zweck: Einmüthigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen. Dieses ist der letzte Zweck aller Wechselwirkung unter moralischen Wesen.

Inwiefern die Gesellschaft aus diesem Gesichtspuncte angesehen wird, heisst sie die *Kirche.* — Also — die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen grossen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören.

II.

Diese allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden auf einen besonderen Stand, und wird auf ihn übertragen: — nicht, dass durch diese Uebertragung irgend jemand von der Pflicht, an der Besserung anderer zu arbeiten, wenn sich ihm die Gelegenheit dazu darbietet, ganz losgesprochen werde: sondern nur, dass er es sich nicht mehr *ausdrücklich zum besonderen Zwecke zu machen hat.* Die

Personen dieses Standes sind insofern Beamte, Diener der Kirche. — Alle sollten Alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet *im Namen Aller*. Er muss davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol; worüber schon oben geredet, und ebendasselbe aus einem anderen Grunde erwiesen worden. Er muss darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er muss sonach weiter sehen, als die Einzelnen; das beste und sicherste Resultat der moralischen Cultur des Zeitalters in der Gewalt haben, und zu diesem hat er sie zu führen. Er ist sonach, und soll nothwendig seyn ein Gelehrter in diesem besonderen Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch während ihres Fortschreitens einig bleiben: mithin muss er stets so gehen, dass alle ihm folgen können. Er erhebt sich freilich so schnell als möglich: aber nur so schnell als es möglich ist, alle vereinigt, nicht etwa Einen oder den anderen Einzelnen, zu erheben. Sobald er in seinem Vortrage der Cultur Aller zuvoreilt, sobald redet er nicht mehr zu Allen, und redet auch nicht mehr in Aller Namen, sondern redet in seinem eigenen Namen. Das letztere nun mag er allerdings thun, als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eigenen Namen redet und die Resultate seiner eigenen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigene Person, sondern die Gemeine vor.

III.

Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die blosse vernünftige Erziehung im Umgange von selbst und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich, etwa durch theoretische Ueberzeugung, hervorgebracht werden, wie wir oben klar eingesehen haben. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche nothwendig ausgehen muss, was allein ja sein Amt erst möglich macht, und worauf es aufgebaut ist. Unmoralische Menschen haben keine Kirche, und keinen Stellvertreter in Absicht ihrer Pflichten gegen sie. —

Es folgt daraus, dass es die Absicht der öffentlichen Religionsanstalten gar nicht seyn kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Principien zu speculiren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewiss sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Factum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Principien *a priori* zu entwickeln. Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer seyn, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen und äusserlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es giebt nichts dergleichen, ausser dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sey, die auf ein Unding ausgeht: es giebt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, dass die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jener Fortgang zum besseren nothwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht nothwendig nach einer Regel fort, heisst: es ist ein Gott. — Ebensowenig schreiten wir planmässig fort zu unserem letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fortdauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen.

Also der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, dass er sie *a priori* deducire; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt nothwendig Eins wie das andere voraus: sondern dass er ihn belebe; eben dadurch, dass er ihn als bekannt voraussetzt, und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinweist. — Es ist ein sehr grosser Vorzug für die Menschen, die eine äussere Kirche haben, dass sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit.

Ebenso ist es das Amt des Volkslehrers, der Gemeine Unterricht über die bestimmte Anwendung des Pflichtbegriffs zu geben, deren Liebe er bei ihnen mit Recht voraussetzt. Sie möchten alle gern vernünftig und sittlich leben; sie wissen nur nicht recht, wie sie es anzufangen haben und was dazu gehört: dies ist die Voraussetzung, von welcher er ausgeht. Wie alle Einzelne, wenn sie in einer Person vereinigt wären und sprechen könnten, beibringen würden, was jeder darüber weiss, so spricht in ihrer aller Namen der Lehrer. Wie macht man es, um sich zu dieser oder jener Stimmung zu bringen, die überhaupt ein Theil der pflichtmässigen Denkart ist? — Diese und ähnliche Fragen beantwortet er. Sein Unterricht ist überhaupt ganz praktisch; berechnet für die unmittelbare Anwendung.

Ueberhaupt: — und dies sind für ihn Hauptregeln — *er beweist nicht und polemisirt nicht;* denn er setzt die Glaubensartikel schon als bekannt und angenommen, und den guten Willen schon als gefasst voraus. In der Versammlung der Gläubigen Religions-Spötter zu zermalmen, verstockte Sünder zu erschüttern, die Gemeine anzureden als eine Rotte von bösen Buben, ist ganz zweckwidrig. Man sollte glauben, diese würden nicht in die Versammlung kommen; und wer in ihr erscheine, lege schon dadurch ein öffentliches Bekenntniss seines Glaubens und seines guten Willens ab. — Ferner, da der Lehrer im Namen der Gemeine redet, und an ihrer, ja nicht etwa an Gottes statt — denn unter diesem steht er selbst, so wie sie, und ist vor ihm nur ein armer Sünder, wie die anderen auch — so redet er gerade so, wie diese reden könnten: als ein Rathgeber, nicht als ein Gesetzgeber; aus Erfahrung, und nicht aus Principien.

IV.

Mit entschieden Ungläubigen, und solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten — denn dies allein ist der wahre Unglaube — hat der Volkslehrer es nicht vor der Gemeine zu thun, wie soeben erinnert worden, wohl aber *im besonderen*. Die Art, wie man solche Personen zu bearbeiten hat, ist schon eben angegeben worden. Er führe sie in sich selbst hinein; er lehre sie sich selbst höher achten, als sie bisher sich mögen geachtet haben. Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht.

So verhalte sich der Volkslehrer bei allen besonderen moralischen Bedürfnissen der Einzelnen. Er sey stets bereit Rath zu geben über alles, was dahin einschlägt. Er suche auch den, der ihn nicht sucht; aber, welches die Hauptsache ist, mit Bescheidenheit und Achtung für die Menschenwürde und Selbstständigkeit eines jeden. Besonderer Gewissensrath wird er nur dadurch, dass ihn jemand ausdrücklich dazu macht. Sich aufzudringen, hat er kein Recht.

V.

Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die des guten Beispiels. Er giebt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der Glaube der Gemeine beruht grösstentheils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, grösstentheils nicht viel anderes, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist den Einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein gelerntes und speculativ gefundenes, sondern als ein aus eigener innerer Erfahrung geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt.

§. 31.

Ueber die Pflichten des ästhetischen Künstlers.

Theils liegt es, da ich von der Beziehung des Gelehrten und des moralischen Volkslehrers auf die Bildung des Menschengeschlechts geredet habe, auf meinem Wege, von dem ästhetischen Künstler, der einen ebenso grossen, nur nicht so unmittelbar bemerkten Einfluss auf diese Bildung hat, um der Vollständigkeit willen mit zu reden; theils ist es Bedürfniss unseres Zeitalters, dass jeder thue, was an ihm ist, um diese Sache zur Sprache zu bringen.

Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz; sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: *sie macht den transscendentalen Gesichtspunct zu dem gemeinen.* — Der Philosoph erhebt sich und andere auf diesen Gesichtspunct mit Arbeit, und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen anderen, und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, ebenso unvermerkt zu ihm, dass sie des Uebergangs sich nicht bewusst werden.

Ich mache mich deutlicher. Auf dem transscendentalen

Gesichtspuncte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Welt, die wirkliche gegebene Welt, die *Natur*, denn nur von ihr rede ich, — hat zwei Seiten: sie ist Product unserer Beschränkung; sie ist Product unseres freien, es versteht sich, *idealen* Handelns (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit). In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt, in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein, die zweite ästhetisch. Z. B. jede Gestalt im Raume ist anzusehen als Begrenzung durch die benachbarten Körper; sie ist anzusehen als Aeusserung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, gepresste, ängstliche Formen; er sieht die Hässlichkeit; wer der letzten nachgeht, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit. So bei dem Höchsten. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens, und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei und lebendig.

Ich rede hier nicht von der Anmuth und Heiterkeit, die diese Ansicht unserem ganzen Leben giebt: ich habe hier nur aufmerksam zu machen auf die Bildung und Veredlung für unsere letzte Bestimmung, die wir dadurch erhalten.

Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reisst ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig und für sich allein hin. Nun ist ja Selbstständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck.

Aesthetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fordert Selbstständigkeit nach *Begriffen*, der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Aesthetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks: und es lassen sich in Absicht ihrer Pflichten vorschreiben. Man kann es keinem zur Pflicht machen: sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts; denn wir haben gesehen, dass der ästhetische Sinn nicht von der Freiheit abhängt, und nicht durch Begriffe sich bilden lässt, sondern ganz von selbst kommen muss. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf und mache sie nicht, so viel an dir liegt, unmöglich, dadurch, dass du Geschmacklosigkeit verbreitest. Geschmack nemlich kann jeder haben; dieser lässt durch Freiheit sich bilden: jeder sonach kann wissen, was geschmackwidrig ist. Durch Verbreitung der Geschmacklosigkeit für ästhetische Schönheit, lässt man die Menschen nicht etwa in der Gleichgültigkeit, in der sie die künftige Bildung erwarten, sondern man verbildet sie. Es lassen sich über diesen Gegenstand zwei Regeln geben.

1) Für alle Menschen. Mache dich nicht zum Künstler wider Willen der Natur: und es geschieht stets wider ihren Willen, wenn es nicht auf ihren Antrieb geschieht, sondern zufolge eines eigenwillig gefassten Vorsatzes erzwungen wird. Es ist absolut wahr: der Künstler wird geboren. Die Regel zügelt das Genie, aber sie giebt das Genie nicht: eben darum, weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit.

2) Für den wahren Künstler. Hüte dich aus Eigennutz oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen: bestrebe dich, das Ideal darzustellen, das vor deiner Seele schwebt, und vergiss alles andere. Der Künstler begeistere sich nur durch die Heiligkeit seines Berufs; er lerne nur, dass er durch die Anwendung seines Talents nicht den Menschen dient, sondern seiner Pflicht; und er wird seine Kunst bald mit ganz anderen Augen ansehen; er wird ein besserer Mensch werden, und ein besserer Künstler dazu. Es ist ein der Kunst, sowie der Moralität, gleich schädlicher Gemeinspruch: *schön sey das, was gefalle.* Was

der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; solange sie aber noch nicht ausgebildet ist, — und wann wird sie es je seyn? — kann oft das geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefasst werden müsste, noch nicht entwikkelt hat.

§. 32.

Von den Pflichten der Staatsbeamten.

Die Staatsverfassung ist nach obigem anzusehen, als das Resultat des gemeinsamen Willens, der durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäussert hat. Die Einwilligung durch Stillschweigen und Unterwerfung unter gewisse Einrichtungen gilt, wie oben gezeigt worden, im Nothfalle der ausdrücklichen Einwilligung gleich. — Was der Staat erlaubt in der gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit aller, das kann jeder mit gutem Gewissen thun; denn so weit geben, nach der Voraussetzung, seine Mitbürger ihre Freiheit auf. Ohne Erlaubniss des Staats hat man bei jeder freien Handlung innerhalb jener gemeinschaftlichen Sphäre zu befürchten, dass der Freiheit der anderen dadurch Eintrag geschehe.

Der Staatsbeamte — ich rede hier besonders von dem höheren, der Theil an der Gesetzgebung und Inappellabilität hat — ist nichts weiter, als der Verwalter dieses gemeinsamen Willens. Er ist eingesetzt und verpflichtet durch alle Stände, und hat nicht das Recht, die Verfassung einseitig zu ändern. So sich zu betrachten, ist ihm Gewissenssache; denn gerade die ihm übergebene Form, und nur sie ist es, innerhalb welcher alle mit gutem Gewissen handeln können. Aendert er sie willkürlich ab, so dass der Widerspruch gegen diese Aenderung laut wird, so bedrückt er dadurch die Gewissen aller, und bringt sie in Zweifel zwischen dem Gehorsame gegen ihn und den Pflichten, die sie gegen die Freiheit aller übrigen haben.

Nun aber giebt es eine Regel des Gesellschaftsvertrags aus reiner Vernunft. Die positive, welche er zu verwalten hat, kann von derselben sehr abgehen, sie kann hart, sie kann unbillig seyn. Wie hat er sich bei diesem Widerstreite zu verhalten? Wir haben diese Frage grösstentheils schon oben beantwortet:

Zuvörderst: er darf sich allerdings der Verwaltung dieser positiven, seiner eigenen Ueberzeugung nach der rein vernünftigen nicht völlig angemessenen Verfassung unterziehen; ja, es ist ihm sogar, wenn er sonst dazu berufen ist, Pflicht. Denn irgend eine Verfassung muss seyn, weil ausserdem die Gesellschaft und das, um dessenwillen sie da ist, das Fortschreiten zum bessern, nicht stattfände. Die gegenwärtig bestehende aber ist nach der Präsumtion dem Willen aller gemäss; aber es ist jedem erlaubt, von seinem Rechte aufzugeben und nachzulassen. Nun aber ist es Forderung der Vernunft, und Veranstaltuug der Natur zugleich, dass die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmässigen allmählig näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, muss daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heisst, nach obigem, ein Gelehrter; der Staatsbeamte muss daher ein Gelehrter seyn, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.

Er kennt nothwendig folgendes. Theils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, auf denen sie beruht; theils die Staatsverfassung, wie sie seyn soll, oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen muss, um derselben theilhaftig zu werden.

Die Regierungsweise desselben lässt sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloss insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann. — Ich mache mich deutlicher. Was das erste anbelangt, ist es ein ganz falscher Satz, dass die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sey. *(Salus populi suprema lex esto.)* Das Recht ist, weil es seyn soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. *(Fiat justitia, et pereat mundus.)* In Absicht des letzteren ist es nicht gegen das Naturrecht, wie schon erinnert worden, dass jemand von seinem Rechte zum Vortheile eines anderen nachlasse. *(Volenti non fit injuria.)* Aber es ist absolut rechtswidrig, dass er zu diesem Nachlassen gezwungen werde. Entsteht sonach gegen ein an sich ungerechtes, und nur unter Voraussetzung der Einstimmung gerecht seyn könnendes, Gesetz allgemeiner und lauter Einspruch, so ist es die absolute Pflicht des Regenten, das Gesetz aufzugeben, so sehr auch die, welche bei der Ungerechtigkeit gewinnen, über Vertragsverletzung schreien möchten. Entsteht kein Einspruch, so verfährt er mit gutem Gewissen nach demselben. — (Da diese Grundsätze leicht misverstanden werden, und daraus gefährlicher Misbrauch entstehen könnte, so bestimme ich sie näher. Es haben den Staatsvertrag, inwiefern durch ihn gegenseitige Rechte auf Personen festgesetzt werden, nicht Individuen geschlossen, sondern Stände. Wo z. B. der Adel in dem ausschliessenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigenthums ist (unter dem Titel der Rittergüter; die anderen Güter sind da meistentheils nicht reines Eigenthum): so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande. Dieser nemlich lässt es sich gefallen, und nimmt seine Maassregeln darnach, indem er sich zu etwas anderem geschickt macht. So bleibt die Sache in der Ordnung; und ein Regent, der einseitig und unaufgefordert diese

Verfassung aufhöbe, handelte völlig rechtswidrig und despotisch; er ist auf sie verpflichtet, und der Adel hat sich ihm unter der Bedingung unterworfen, dass er sie aufrecht erhalte. Thut ein einzelner Bürger, ohne es erst angezeigt zu haben, nachdem er durch sein bisheriges Betragen diese Verfassung gebilligt hat, Eingriffe in die präsumtiven Rechte des Adels, so ist er strafbar, und wird mit Recht nach dem positiven Gesetze gestraft, das er durch sein bisheriges Stillschweigen anerkannt hat; keinesweges wird er nach dem Naturrechte gerichtet, das er öffentlich und *vor der That* reclamiren sollte: nicht erst hinterher. Er wollte sich ja der Vortheile des positiven Gesetzes bedienen; wie kann er denn hinterher ein ihm entgegengesetztes in Anspruch nehmen? Reclamirt ein einzelner Bürger, wie sichs gehört, bei dem Regenten sein Recht, und hebt dadurch seinen Vertrag mit dem Adel auf, so hebt er durch dieselbe Reclamation ja auch zugleich seinen Vertrag mit seinem eigenen Stande auf, mit welchem vereint er ja den ersten geschlossen; er tritt aus ihm heraus: und muss sonach auch auf diejenigen Vortheile Verzicht thun, die ihm durch jenen Vertrag zukommen (z. B. auf das Recht, Handelschaft zu treiben, wenn etwa der Bürgerstand im ausschliessenden Besitze desselben wäre). Was begehrt nun ein solcher eigentlich? Er begehrt in den Adelstand aufgenommen zu werden: und das muss ihm, wenn es nur sonst seine äussere Lage erlaubt, von rechtswegen gewährt werden. — Also — die Einzelnen, die über Verletzung im Staatsvertrage klagen, müssen ihren Stand verändern dürfen. Dieses ist das einzige Mittel, auf ihre Reclamation das Unrecht gut zu machen. Ein zu duldender Staat muss schlechthin diese Leichtigkeit der Standesveränderung eröffnen; das Gegentheil ist schlechthin rechtswidrig, und kein Regent kann es mit gutem Gewissen dulden. So ist z. B. die Leibeigenschaft *(glebae adscriptio)*, das Verbot für gewisse Stände, nicht zu studiren, schlechthin rechtswidrig. — Wenn aber der ganze Bürgerstand, oder wenigstens eine sehr entschiedene Majorität desselben, sein natürliches Recht reclamirte, dann würde es absolute Pflicht des Regenten seyn, eine Revision der Gesetzgebung über diesen Punct anzustellen; der Adel möchte wollen oder nicht. (Wenn die begünstigten Stände weise wären, so liessen sie es zu einer solchen Reclamation nicht kommen, sondern gäben allmählig selbst ihre Vorzüge auf.)

Die Fortdauer von dergleichen Verträgen gründet sich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der bevortheilten Stände; auf die Unkunde ihrer Rechte, und die Ungeschicklichkeit, dieselben auszuüben. Wie die Cultur höher steigt und weiter sich verbreitet, hören jene Vorrechte auf: aber es ist Zweck der Natur und Vernunft, dass sie aufhören, und dass eine völlige Gleichheit der Geburt nach — nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede — unter allen Bürgern eintrete; es ist sonach auch schon darum ihr Zweck, dass die Cultur verbreitet werde. Sie ist die Grundlage aller Verbesserung; es ist sonach absolut rechts- und pflichtwidrig, dieselbe aufzuhalten, oder sie durch die für die Finsterniss interessirten Stände aufhalten zu lassen. — *Obscurantismus* ist unter anderen auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er seyn soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen.

Eine der höchsten Bestimmungen der durch reine Vernunft geforderten Staatsverfassung ist die, dass der Regent dem Volke verantwortlich sey; und gerade darin weichen die meisten wirklichen Staaten vom Vernunftideale ab, dass in ihnen diese Verantwortlichkeit nicht eingeführt ist. Der Regent eines solchen Staates, der nach Ideen regiert, kann freilich die durch die Vernunft geforderte Verantwortung nicht wirklich ablegen, da niemand ist, der sie abnehmen könnte; aber er regiert so, *als ob* er verantwortlich wäre; so, dass er zur Rechenschaft, wenn sie gefordert würde, stets bereit sey.

Alles bisher Gesagte gilt nur von der höchsten Gewalt, sie sey Einer Person übertragen, oder unter mehrere vertheilt, die keinen höheren Richter über sich erkennt (als die Nation, wenn dieselbe fähig wäre, zu Gericht zu sitzen). Der Unterbeamte ist streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden. Es giebt kaum etwas, das zweckwidriger sey in einem Staate, als dass der Unterbeamte sich zum Deuter des Gesetzes aufwerfe. Dadurch geschieht allemal Unrecht, denn die verlierende Partei wird nach einem Gesetze verurtheilt, das der Richter erst jetzt nach der That durch seine Deutung erschafft. — Freilich sollten auch die Gesetze nicht von der Art seyn, dass sie sich deuten, drehen und wenden lassen; ihre Unbestimmtheit ist ein sehr grosses Uebel für einen Staat. — Entstehen Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen; aber er soll dann unmittelbar gar nichts thun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit, als gesetzgebende Gewalt, verweisen.

In Summa: Jede Staatsverfassung ist rechtmässig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die Einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.

§. 33.

Von den Pflichten der niederen Volksklassen.

Die niederen Volksklassen sind, wie wir schon oben gesehen haben, dazu bestimmt, unmittelbar auf die vernunftlose Natur um der vernünftigen Wesen willen zu wirken, um die erstere für die Zwecke der letzteren geschickt zu machen.

Ich habe meiner Voraussetzung nach hier nicht mit den niederen Volksklassen unmittelbar, sondern mit denen zu thun, welche sie zu bilden haben. Ich beschreibe sonach nur die Gesinnung, zu welcher sie zu erheben sind.

1) Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, dass er sein Geschäft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heisst, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehen, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich thue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuvörderst alle leben können?

Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sie bedenken lässt, dass gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehangen hat, und fortdauernd abhangen wird. Denn soll die Menschheit um ein beträchtliches weiter kommen, so muss sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit und Kraft verlieren, als irgend möglich: die Natur muss mild, die Materie biegsam, alles muss so werden, dass es nach leichter Mühe den Menschen gewährt, wessen sie bedürfen, und dass der Kampf gegen die Natur nicht mehr ein so angelegenes Geschäft sey.

Es ist um dieser Bestimmung willen die absolute Pflicht der niederen Klassen, ihr Gewerbe zu vervollkommnen und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist. Es ist die Pflicht jedes Individuums in diesen Klassen, sich wenigstens zu bestreben, dieser Forderung Genüge zu thun. Nur dadurch kann er seinen Platz in der Reihe der vernünftigen Wesen bezahlen. Ausserdem ist er bloss ein Glied in der Reihe der Ueberlieferung des Gewerbes. — (Es haben Schriftsteller behauptet, der Erfinder des Pfluges habe ein weit grösseres Verdienst, als etwa der eines bloss theoretischen Satzes in der Geometrie. Dagegen hat man sich neuerlich sehr ereifert; mit Unrecht, wie es mir scheint: man hat dadurch mehr die Gesinnung eines Gelehrten, als die eines Menschen gezeigt. Beide Parteien haben gleich Recht und gleich Unrecht. Keine von beiden Erfindungen, und das, wozu sie gehören, mechanische Arbeit und Wissenschaft, haben einen *absoluten* Werth; nur ein *relativer* kommt ihnen zu, in Beziehung auf den Vernunftzweck. Beide Erfindungen sind daher ziemlich von gleichem Werthe; und unter den Erfindern bestimmt den höheren Werth die Gesinnung, nicht aber der Erfolg.)

Die niederen Volksklassen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge thun, ohne Leitung der höheren Klassen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach

2) *die Pflicht derselben, die Mitglieder der höheren Klassen zu ehren.* Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit und dem Zutrauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten und Künstler auch ausserhalb ihres Amtes, als für *höher gebildete Menschen* haben, sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äusserlichen Ehrenbezeigungen, oder in einem stummen und sklavischen Respecte, sondern in der Voraussetzung, dass diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst, und dass ihrem Rathe und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbszweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung u. s. w. wohl Wahrheit und Einsicht zu Grunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind, sondern nur in der blossen Aufmerksamkeit und vorläufigen Annahme, dass diese Vorschläge wohl vernünftig seyn könnten, und ihrer weiteren Prüfung würdig seyen. — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, von welcher wir eben gezeigt haben, dass sie erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukomme. — Diese Ehrerbietigkeit hängt ab von freier Ueberlegung und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen. — Es ist ohne weiteres einleuchtend,

dass, wenn die niederen Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höheren an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen, die ersteren nie weiter fortrücken werden.

Doch ist wohl zu bedenken, dass diese Ehrerbietigkeit fast lediglich nur durch die eigene Schuld der höheren Klassen ihnen versagt wird; und dass sie grösstentheils von der Achtung abhängt, welche diese selbst jenen bezeigen. — Man respectire ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und inwiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu rathen. Man zeige Achtung für ihr Geschäft, und lasse es an sich merken, dass man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es giebt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen. Sie wissen das nicht zu schätzen. — Die Regel des Umgangs mit ihnen — welche zugleich die alles populären Vortrags ist — ist die: man gehe nur nicht von Principien aus, diese verstehen sie nicht und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigene Erfahrung zurück.

Ueberhaupt das richtige Verhältniss zwischen höheren und niederen Klassen, die zweckmässige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höheren sind der Geist des Einen grossen Ganzen der Menschheit; die niederen die Gliedmaassen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, inwiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältniss, wie es seyn soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältniss sich ein. Wenn die niederen Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rathder höheren merken — so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müssigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letzteren zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehreren, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stets fähiger wird, mit der Cultur des Zeitalters fortzugehen.

Kaum könnte ich dieses Buch mit etwas zweckmässigerem schliessen, als mit der Aufzeigung des Hauptpunctes, auf welchem die Verbesserung unseres Geschlechts, als der Endzweck aller Sittenlehre, beruht.

Die

Staatslehre,

oder

über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche,

in Vorlesungen,

gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin

durch

J. G. Fichte.

(Aus seinem Nachlasse herausgegeben.)

Erste Ausgabe: Berlin 1820, bei G. Reimer.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Einleitung.

Vorträge verschiedenen Inhaltes aus der *angewendeten Philosophie* haben wir angekündigt: — was nun zuvörderst Philosophie, und was angewendete sey, darüber können wir vorläufig und mit Einem Worte nicht deutlich werden; wie wir ausserdem zu dem angegebenen verschiedenen Inhalte kommen, wird sich zeigen.

Wenn wir Philosophie anwenden, so fragt sichs, was Philosophie überhaupt sey? Dies beantworten wir vor allen Dingen, indem ohne dies über alles Künftige sich keine Klarheit verbreiten kann.

Der Name in seiner ursprünglichen Wortbedeutung macht schon wahrscheinlich, dass man Etwas suche, was man selbst nicht kennt, durch Misvergnügen mit dem Bekannten und dunkele Ahnung getrieben. — Wenn wir über diesen Zustand hinaus sind, so ist es unsere Sache, jenen ihre Ahnung zu erklären, und ihnen genau zu sagen, was sie eigentlich wollen. In dieser Lage könnte uns nun wohl begegnen:

a. dass keiner, der bisher darüber gesprochen, so sich erklärt, weil sie nemlich alle nur suchten, nicht fanden.

b. Dass also unsere Erklärung nicht schon bekannt sey, darum schon verständlich, sondern dass man eben lernen müsse sie verstehen, indem man sie construirt, im freien Denken sich beschreibt. — Gleich jetzt also, beim Beginne schon, haben wir ein solches Selbstdenken zu vollziehen. Die Historie würde erinnern: *„Du kennst doch!"* So nicht wir.

c. Dass andere, die bisher schon darüber gesprochen haben und sprechen, unwillig werden; weil, wenn wir Recht hätten, an den Tag käme, dass sie bisher etwas nicht gewusst, sondern es erst lernen müssten, was niemals ein Meister gern sich sagen lässt. Dies Schicksal nun müssen wir tragen und uns darein ergeben, als unabtrennlich von der Sache!

1) Erkennen, Wissen, Sichvorstellen, — dies kennt ein Jeder, kennt es unmittelbar, und muss es kennen, dadurch, dass er es *ist:* und wer es nicht kennte durch sich, dem wäre von aussen her diese Kenntniss nicht beizubringen. Nun bemerken Sie wohl das Postulat, nicht überhaupt zu erkennen, sondern das *Erkennen* wieder zu erkennen, als besonderes, als Etwas, das da *ist,* sich hinzustellen. — Dies nun muss jeder in eigener Person thun; jeder hat selbst etwas zu construiren und anzuschauen: nur dadurch ist er in unserer Methode, und nur von dem also Construirten ist die Rede, nicht von Fremdem, bloss Erzähltem; so kann es auch keiner auffassen, dies ist gegen alle philosophische Methode.

2) Philosophie wäre nun wohl Erkenntniss, Wissen; aber nicht alles Wissen, vielmehr ein besonderes, unter ein gewisses *genus* gehörendes, mit seiner specifischen Differenz: — ein bestimmtes im Gegensatze mit anderem. Welches nun? Recht wär' es wohl nur durch den Besitz zu erkennen; — jetzt durch seinen Gegensatz.

Alle Erkenntniss liefert und hat ihre Welt, ihr System des Seyns. Im Gegensatze gegen die gewöhnliche Welt und ihr System des Seyns, liefert die Erkenntniss, von der wir sprechen, eine durchaus neue; — sie selbst ist schöpferisches Organ, neues Auge, eben für eine neue Gesichtswelt.

Denken Sie einen Blindgeborenen: für ihn ist da, was durch den Gefühlssinn gegeben ist, aber kein Licht, keine Farbe, und alle die dadurch gebildeten Verhältnisse. Denken Sie, das Gesicht wird ihm geöffnet. So gerade ist es in der Philosophie.

— Durch die Geburt sind wir niedergesetzt in einem gewissen Erkennen und Bewusstseyn, der Dinge, der gegebenen Erfahrungswelt. Durch diese Erkenntniss werden eben die Dinge erkannt und gewusst: nicht einmal gewusst das Bewusstseyn selbst, erkannt das Erkennen: dieses *ist*, in ihm geht man auf, als dem Höchsten und Letzten, dem absoluten Seyn: — nach obiger Vergleichung der innere *Gefühlssinn* zu nennen. Dabei nun kann der Mensch bleiben, aber auch darüber sich erheben: — eben das Erkennen und Bewusstseyn selbst erkennen, wie ich Ihnen schon im Eingange angemuthet habe. — Ich habe Sie dadurch in der That schon auf den Boden der Philosophie erhoben. Dies die *neue* Welt, gegeben durch das neue Organ. Es ist weiter auseinanderzusetzen: den Ort hätten wir gefunden.

3) Diese Bemerkung, dass man eben wisse, vorstelle die Erfahrungswelt, kann man nun zerstreut fassen, und doch bei der ersten Ansicht bleiben, dass Dinge *an sich* sind, kann beides für wahr halten, weil man seine Erkenntniss nicht zur *Einheit* vereinigt, unverständig und zerrissen ist. — Soll sie aber Einheit gewinnen, so kann Beides nicht wahr seyn: entweder nur Dinge, oder nur Bilder. Die Dinge sind durch ihr Seyn vollendet: woher denn also ihre Bilder? Woher ein *Wissen* derselben? — Umgekehrt aber folgen aus den Bildern die Dinge nothwendig, eben als die gebildeten, als der *Gegenstand* des selbst als Bild erkannten, und schlechthin *dafür sich gebenden* Bildes.

Dadurch nun hat die Welt sich uns verwandelt in eine ganz andere: dort Dinge, hier nur Erkenntnisse, Begriffe; dort materielle Welt und geistige: uns gilt die letztere nur als das Rechte und Einzige; und darüber muss jeder mit sich selbst aufs Reine kommen. — Also dies ist festzuhalten: 1) dass nur eine geistige, Begriffswelt, durchaus nicht und in keinem möglichen Sinne des Wortes eine materielle zugegeben werde; 2) dass wir dies nicht zufolge eines Räsonnements, sondern eines *unmittelbaren* Bewusstseyns erkennen. Eben nur der Bilder, der Bestimmungen des Wissens ist man sich bewusst, und durchaus keines Anderen: zufolge der vorgegangenen *Erhebung*.

Philosophie sonach wäre ein *unmittelbares* Bewusstseyn, das sich nicht andisputiren lässt, ebensowenig wie dem Blinden das Auge; das nicht erwiesen, vermittelt werden kann, oder dess Etwas, sondern nur gebildet und entwickelt.

Zur ferneren Erläuterung:

1) Der Philosophie Weltansicht, deutlich ausgesprochen, ist diese: *a*) Es *ist* etwas, fest, unwiederruflich bestimmt. — Man denkt vielleicht, der Philosoph nehme kein Seyn an: dies ist grober Misverstand. *b*) Dieses Seyende ist nun kein System von stehenden, auf sich beruhenden materiellen Dingen, sondern ein System von Bildern, in denen eben ein solches System von Dingen hingebildet wird. Es ist ein auf sich selbst beruhendes und durch sich selbst bestimmtes Bewusstseyn, und durchaus nichts Anderes. (Ich glaube Ihnen einen grossen Dienst zu thun, wenn Sie auch nur diese Ansicht verstehen, und sich fest einprägen. — Für Wenige nur erinnere ich: dies ist unser, die wir uns für Philosophen halten, ganzer und unumwundener Ernst, nicht etwa bloss eine Redensart, die an sich deuteln und drehen, und mit sich unterhandeln liesse. Wir wissen es unmittelbar, wie wir unseres Lebens uns bewusst sind: sonderbar kommt es nur denen vor, welchen jenes Auge noch nicht aufgegangen ist.)

2) Welches ist nun der eigentliche innere Unterschied jener ersten natürlichen und dieser erhöhten philosophischen Weltansicht: d. i. was ist eigentlich mit dem Menschen im Uebergange von der ersten zur zweiten vorgegangen? (Es ist entscheidend für die Klarheit der Lehre, und von den wichtigsten Folgen.) Die *Bilder*, sich darstellend als solche, setzen ihr Abgebildetes. In dieser Operation des Bewusstseyns geht der natürliche Mensch auf mit seinem ganzen Wesen: das Bild darum selbst und dessen Seyn wird ihm nicht sichtbar. *Er geht auf darin:* d. h. sein Seyn ist ein Product des ihm gänzlich verborgenen Gesetzes des Bewusstseyns: er ist gefangen und befangen in dieser ihm dunkelbleibenden Gesetzgebung. Darin beruht sein *formales* Wesen. — Dagegen reisst das philosophische Bewusstseyn sich los von dieser Befangenheit, und erhebt sich, frei über ihr schwebend, zu einem Bewusstseyn ihrer selbst.

Im Vorbeigehen: Freiheit von irgend einem Gesetze giebt Bewusstseyn dieses Gesetzes. (Dieses Verhältniss ist selbst ein Grundgesetz. Jenes Befangenheit, Blindheit, Mechanismus. Dieses Sehen, durch Befreiung erworben.)

Dies das Wesen und die absolut und specifisch verschiedene Welt der Philosophie. Wer dies gewonnen, der ist im Gebiete der Philosophie, und ist derselben fähig, ohnerachtet er freilich noch keinen eigentlichen philosophischen Erkenntnissstoff sich erworben hat; wovon tiefer unten!

Jetzt nur zwei vorauszuschickende Bemerkungen:

1) Wer auf irgend eine Weise auch nur mit und neben der geistigen Welt eine materielle gelten lässt — Dualismus nennen sie es — ist nicht Philosoph. Räsonniren, ein Mannigfaltiges von Kenntnissen verknüpfen ist nicht *Philosophiren;* es kann dies in dem ganz gewöhnlichen Bewusstseyn geschehen. Dahin gehört der Sprachgebrauch: wir wollen *darüber* philosophiren; gewöhnlich allerlei Träume und Erdichtungen schwatzen. — Die Verschiedenheit liegt in der Grundansicht. Ein Räsonniren, Sichbewegen in der Erkenntniss, frei construirend und Begriffe verknüpfend, kann allerdings ein Philosophiren seyn; aber nicht *dadurch* wird es dies, sondern durch seine Grundansicht. Dies weiss man gewöhnlich nicht, giebt es nicht zu, ärgert sich daran, glaubt es nicht: aber es kann alles dieses nichts helfen, so ists.

2) Jenen nichtigen Namen darum müssten wir aufgeben: offenbar wäre sie Wissen, Theorie, Lehre; und zwar, während das Andere Dingelehre, Seynslehre, Weltlehre (gar Weltweisheit) sich nennte, müsste diese Erkenntniss-, Bewusstseyns-, Wissenschaftslehre heissen. *a)* In Absicht des unmittelbar bewussten Seyns sagt jene: es ist eine materielle Welt; diese: es ist ein so und so bestimmtes Bewusstseyn. *b)* Analysiren beide, so behauptet jene: die Welt enthält das und das; diese: das ursprüngliche Bewusstseyn enthält das. — Philosophie darum bedeutet eigentlich nichts; erst wenn sie Wissenschaftslehre wird, wird ihr ihre Aufgabe bestimmt angezeigt: das Wort könnte wohl anders gebildet werden: aber ein anderer Begriff.

kann der seit Jahrtausenden dunkelgestellten Aufgabe nicht untergelegt werden.

Misverständnisse wären es *a*) zu meinen, die Wissenschaftslehre sey nur der Name für meine Schriften, Vorträge u. s. w., um etwas historisch Gegebenes zu bezeichnen, wie: Theorie des Vorstellungsvermögens, Kritik der Vernunft. — Nein, das, was schlechthin Allen angemuthet wird, ist sie, und was vom Anbeginn eines bis auf einen gewissen Punct klaren Denkens Alle suchten. Man könnte mir verstreiten, dass meine Schriften oder Vorträge nicht die Wissenschaftslehre seyen: dies ein Anderes. Dass Wissenschaftslehre überhaupt nicht sey, und nicht Philosophie — die unter dieser schwankenden Benennung gesuchte Erkenntniss über alle bekannte Erkenntniss hinaus — sey, das kann man nicht wissen, nicht verstehen, weil man eben blind ist; aber man kann es nicht verstreiten. Auf solch einen Streit lasse ich mich gar nicht ein; ebensowenig als ich Jemandem den Beweis seines Daseyns führen kann. (Dies ist in der That das höhere geistige Daseyn eines Jeden, das sich ihm nicht geben lässt.) *b*) So denke ich auch über Philosophie nicht der Erste, oder allein. Kant genau so: er hat sich nur nicht mit dieser Bestimmtheit ausgesprochen. Transscendentaler Idealismus heisst ganz dasselbe. Man hat ihn nur nicht verstanden (wohl über einiges Einzelne, nicht aber über den Grundgedanken); seit geraumer Zeit aber ihn gänzlich verlassen, sich tiefer als jemals in den Materialismus hineinbegeben, und will in ihm durch räsonnirendes Verknüpfen eine Philosophie haben: Naturphilosophie. — *c*) Unsere Benennung sey ein neugemachtes Wort. Wohl: weil die Erkenntniss neu ist, und vorher nie dagewesen. — Man solle nicht neue Worte machen. Richtig, wenn alte da sind: „Weltweisheit" z. B.! Wie lange datirt denn dieser Name zurück; und was heisst Jenen denn neu? Ihn haben die Wolffianer gemacht, und höchst unglücklich. Die Abgeschmacktheit desselben ist so allgemein gefühlt worden, dass ihn nicht leicht Jemand mehr in den Mund genommen ausser der Nicolaischen Bibliothek. — Uebrigens ist es gut, dass man, bis man zur Einsicht kommt, bei dem Worte bleibe, das die Ungewissheit bezeichnet, der Philosophie.

Ehe ich weiter gehe, will ich den Grundunterschied zwischen der unphilosophischen Ansicht und der philosophischen noch von einer anderen Seite zeigen. (Charakteristische Grundunterschiede erstrecken sich über das Ganze und gehen in die Tiefe.)

Für *jene* ist ein materielles *Seyn* das letzte, sagte ich. Dieses — ein Seyn, das da eben *ist*, ohne irgend Etwas zu seyn, und zwar ein todt beharrendes und bestehendes, dem die Eigenschaften, als ein inhärirendes, man weiss auch nicht wie und wodurch, aufgetragen werden: die blosse reine Substanz, ohne alle Accidenzen, — die denn doch *ist:* (das Gebildete eben und Objective überhaupt aus einem Bilde).

Für *diese* schlechthin kein solches Seyn, sondern nur ein geistiges, d. i. ein freies, lebendiges, was nur durch die Beschränkung der Freiheit und des Lebens in ihm zu einem bestimmten Bilde wird. — Beides also verhält sich zueinander, wie reiner Tod und reines Leben; weil Jene das Leben in ihnen selber, das Hinbilden nicht gewahr werden, auch dieses in der That in ihnen nicht ist, sondern in dem über sie waltenden, und sie constituirenden Gesetze des Vorstellens.

Es findet sich hier ein neues Mittel, um die Ansicht der Wissenschaftslehre vom Seyn mit einer neuen Klarheit darzustellen. — Es nehmen einige Unphilosophen eine lebendige Naturkraft, eine Weltseele an, die ihr freies Bilden gleichsam anhalte in den bestimmten Gestalten, und ihre bildende Kraft binde in Pflanze, Thier, Mensch, u. s. f. Dass diese Vorstellung an sich von dem Gesichtspuncte der Philosophie aus völlig unrichtig und nichtig ist, versteht sich; indem es solche Gestalten an sich, und als letztes Seyn, wie die Pflanze u. s. f. gar nicht giebt. Aber wir wollen das Bild brauchen. Ein solches absolut sich selbst bildendes Leben giebt es nun allerdings; — nur darin gehen wir ab: nicht zu objectiven Gestalten, — zu Bildern, die als Bilder sich verstehen, und nicht sind ausser mit diesem Begriffe vereint. Diese Bildungskraft nun gestaltet sich allerdings nach inneren Gesetzen zu solchen und solchen Bildern; und die Summe dieser Bilder ist das Bewusstseyn unser Aller, das allein unmittelbar *ist*, und als seyend sich vorfindet. — (Zu diesen Bildern nun giebt es ein *doppeltes* Verhältniss: entweder man *ist* sie selbst, oder man ist *ihr Bild;* man beharrt im Bildseyn, oder wird Bild dieses Bildseyns selbst. — Es ist Alles so einfach, dass man es misverstehen kann nur dadurch, weil man in dieser Einfachheit es nicht auffassen zu dürfen glaubt, viel Entlegeneres darunter sucht.)

Deutlich geworden ist: der Unphilosophie sind als das letzte Seyn *Dinge*. Der Philosophie, wie wir bisher sie dargestellt haben, *Erkenntnisse* oder *Bilder*, welche in sich selber in ihrem Verstandenwerden Dinge, als das in ihnen Abgebildete, setzen.

Ich sage — mit meiner Betrachtung weiter fortschreitend: — damit wäre kaum etwas gewonnen, wenn es statt Dinge, die auf eine unbegreifliche Weise bestimmt, solche sind, — Baum u. s. w. — Bilder gäbe eines Baumes u. s. w., auf eine ebenso unbegreifliche Weise bestimmt. Höchstens wäre es eine geistigere, lebendigere und belebendere Ansicht derselben Unbegreiflichkeit. — Ihr Wahrheitssinn giebt mir Recht, den ich nun zu rechtfertigen habe.

Wie ist nichts gewonnen: und wer kann das sagen? Der, dessen Erkenntniss sich nicht beruhigen will bei der gegebenen Bestimmtheit, sondern der das *Wie* und *Warum*, die *Gründe* derselben begreifen will: der einen Begriff (Erkenntniss) von dem Zusammenhange der Erkenntniss in sich selbst verlangt. — Was begehrt ein solcher? Ein Bild (Erkenntniss) eines *Gesetzes*, durch welches das unmittelbar sich darbietende Bildwesen bestimmt sey, und sich erkennen lasse als dadurch bestimmt.

Dies werde zuerst analysirt, dann durch ein Beispiel erläutert:

Uns sind gegeben Bilder oder Erkenntnisse, als Bestimmungen des Bewusstseyns: diese sind, und sind das einzig Seyende für die philosophische Grundansicht. — Es sind ihrer aber fürs Erste zweierlei: 1) solche, die sich *unmittelbar durch das natürliche Daseyn darbieten;* die von dem Unphilosophen für Dinge gehalten, von der Philosophie für Bilder erkannt werden. 2) Solche, die sich *nicht unmittelbar* darbieten, und deren Wesen ist, dass aus ihnen der *Grund der Bestimmtheit* der ersten erkannt wird.

Als Beispiel benutzen wir das sonst auch schon gebrauchte: — die Körper ruhen, sie bewegen sich: dieselben, die da ruhten, bewegen sich; die Ruhe hat einen *Grad* der Festigkeit, die Bewegung eine bestimmte Geschwindigkeit. — Was dort *Dinge,* sind für uns *Bilder,* und zwar Bilder, die sich schlechthin *so* machen. — Nun fragt sich, ob bei dem absoluten Factum (so ists, und damit gut) stehen geblieben werden müsse, ohne dass darüber hinaus eine Erkenntniss möglich wäre, in der jenes sich als Folge zeigte: — so wie uns das *Ding* sich als Folge zeigt des unmittelbaren Bildes. — Wenigstens fordern wir, es solle sich auf die letzte Art verhalten. — Gesetzt nun, es fände Jemand das *Gesetz der Schwerkraft,* der allgemeinen Anziehung der Körper, und begriffe aus demselben jedwede Ruhe, jedwede Bewegung, theils, dass sie überhaupt sey, theils, dass sie gerade mit dieser Kraft oder Geschwindigkeit sey: so hätte dieser zu einem Bilde der ersten Art, dem Falle oder der Ruhe, eines der zweiten, ein Bild von einem *Gesetze* dieses Bildens. (Deutlich: die Bildungskraft würde angeschaut als stehend unter einem Gesetze, das selbst ist ein Bild.)

Wenn nun der Philosoph ausser Bildern der ersten Art solche der zweiten fände, so wäre dadurch in der That etwas gewonnen, die Erkenntniss wäre erweitert worden. Besonders aber, was sich gleich hier anmerken und deutlichmachen lässt, wäre dies gewonnen: 1) Diese Bilder der Gesetze für andere Bilder geben sich gleich geradezu und ohne nöthiges Besinnen für reine Bilder und Begriffe: reine Gesetze, kein bestehendes Seyn, sondern eben nur bestimmend ein solches. — Schwerkraft, Anziehung — *ist* sie, *wo* ist sie, wo hat sie ihren Sitz? Sie ist ja nur das Bestimmende des Seyns. So werden wir gewaltsam zur geistigen Ansicht erhoben. Wenn in einen unphilosophischen Kopf so etwas fällt, und er es wieder verkörpert, was lässt sich da anfangen? — 2) Das absolute und letzte Seyn ist dadurch höher gerückt: denn es ist klar, dass die anderen Bilder — oder Erscheinungen, wie wir sie nennen wollen, — nur sind, um an ihnen das erste Bild, das *Gesetz*, darzulegen: das Gesetz wird bildlich und bildbar nur an seinem Falle. Die Erscheinungen sind darum eigentlich gar nicht selbstständige, und um ihrer selbst willen seyende Bilder, sondern nur Abbildungen des Gesetzes — die *Ersichtlichkeit* desselben.

Dadurch nun wäre die Weltansicht der Philosophie gesteigert. Die unmittelbare Erscheinung, d. i. Alles, was sich dem Menschen macht dadurch, dass er natürlich da ist, — ob dieselbe nun gehalten werde für ein System von Dingen, oder für eines von Vorstellungen, — ist nicht das Eigentliche, und wahres Object der Erkenntniss; sondern ist nur Aeusserung eines Anderen, der *Gesetse;* und diese wären hier das letzte Object. —

Merken Sie es gleich an dieser Stelle, wo es durch seine Abgesondertheit am klarsten in die Augen fällt: — Es ist allerdings das Glaubensbekenntniss der Philosophie, zu der z. B. ich mich bekenne, und zu welcher ich Alle zu erheben wünsche, und das ich gar nicht verhülle, sondern so unumwunden als möglich auszusprechen suche, dass die gegebene Welt — ob man dieselbe nun für ein System von Dingen, oder für ein System von Bestimmungen des Bewusstseyns halte — durchaus nicht dasey in irgend einem gewichtigen Sinne des Wortes, und im Grunde und Boden Nichts sey: — und dies ist mir so überschwänglich klar, dass ich vorgebliche Naturphilosophie, und alle Philosophie der Art über ihre Blindheit bloss bemitleiden kann. — Nemlich, wenn man mich oder die Philosophie fragt: erscheint denn die Welt nicht, — sie ist darum nicht für das Sichhingeben an diese natürliche Erscheinung; so sage ich freilich, — Ja: wenn aber gefragt wird: ist sie für die *Verstandes-Erkenntniss*, das Sichverstehen und Begreifen dieser Erscheinung aus sich als dem Grunde, so ist die Antwort: *durchaus nicht!* — Nur ein auf sich selbst *ruhendes* — keinen Grund ausser sich habendes — Bild kündigt ein wahres Seyn an. — Diese ist durchaus Darstellung der *Gesetze*, ihr Spiegel; nur die Gesetze sind. Wer es anders nimmt, der hat sich eben nicht erworben jenen *Verstand*, hat das Bildwesen in ihm noch nicht zum Verstehen seiner selbst erhoben.

Dies ein anderer Charakter der Philosophie: sie ist Erkenntniss, die sich selbst *werden* sieht, *genetische* Erkenntniss. Vorher: nur *Erkenntniss* ist, nicht Dinge; hier: Erkentniss *wird*. — Dort — Anerkenntniss der Erkenntniss in ihrem *alleinigen Seyn:* hier das Verstehen der Erkenntniss in *ihrem Ursprunge;* verständiges Erkennen, des Erkennens eben selbst. Dieses — philosophischer *Verstand*, jenes — philosophische *Anschauung*.

Hieran habe ich die *Form* der genetischen oder verständigen Einsicht des Seyns (es ist aber für den philosophischen Blick nichts denn Erkenntniss) überhaupt beschrieben. Wenden wir diese weiter an:

Auf diesem Standpuncte sind *Gesetze*, und zwar die im unmittelbar Erscheinenden und Gegebenen (der Natur) sich darstellen, — Naturgesetze — das absolute und letzte Seyn geworden. — Wie aber, wenn sich fände, dass mit diesem Seyn $= y$ die Erkenntniss sich auch nicht befriedigte, und ein höheres Gesetz $= x$ sich zeigte, dessen blosse Darstellung wäre das Naturgesetz y, wie dessen blosse Darstellung ist z, die Natur selbst: so erweiterte durch dieses Aufsteigen über ihren ersten Endpunct sich die verständige Erkenntniss.

Es sind zwei Fälle möglich: *Entweder* dieses Aufsteigen vom Phänomene — dem in irgend einem Verstehen als letztes und absolutes Seyn Gesetzten — zu dem höheren Grunde desselben geht ins *Unendliche* fort, — für dieses x giebt es ein u, das unverständigerweise wieder für das Absolute gehalten werden kann, aber von dem Verstande durchdrungen wieder reducirt wird auf ein t, — und so ins Unbedingte vorwärts. —

Das Resultat davon wäre gar kein absolutes, dem Verstande Stand haltendes und ihn befriedigendes *Seyn*, kein *Letztes;* sondern nur ein solches, das eine Zeitlang durch Irrthum und Unverstand dafür gehalten würde.

Oder: es giebt einen letzten und absoluten Grund (ein absolutes *Seyn*), der den Verstand vollständig befriedigt, nicht nur die vorläufige Erkenntniss: ein *Letztes*, dessen Erscheinung das *Urbild* wäre, das *Bild* überhaupt, als dessen Erscheinung nun wieder x verstanden würde, und so herunter bis auf die schlechthin sich ergebende Erscheinung.

Die Voraussetzung einer Philosophie nimmt an: dass es sich verhalte nicht auf die erste Weise, sondern auf die zweite.

Denn — die durchgeführte, vollendete Philosophie, die durchgängige Anwendung des philosophischen Blickes, ist eben die Erkenntniss jenes absolut letzten Theiles des Bildes (der Erkenntniss, des Bewusstseyns) überhaupt, und dieser Beschaffenheit desselben. — So darum ihre Ansicht: Es ist allerdings ein Absolutes, durch, von, aus sich Stammendes, — Gott: dessen Offenbarung ist die Erkenntniss (und wird als solche verstanden). Diese Erkenntniss ist nun eine solche (in diesen bestimmten Formen sich darstellend), weil sie nur auf diese Weise sich sichtbar machen kann: sie ist durch sich selbst und ihr eigenes Wesen auf eine verständliche und von der Philosophie verstandene Weise also bestimmt.

Sonach — jetzt ist der Begriff vollendet — wäre Philosophie oder Wissenschaftslehre Erkenntniss der gesammten Erkenntniss, der Erkenntniss als ein System: und zwar durch den *Verstand*, oder genetische.

Ich sage: 1) sie ist Erkenntniss durch den Verstand: durch das Einsehen des *Grundes*. — Nemlich — alle Erkenntniss ist Bild, und setzt darum ihr Gebildetes; das Beharren darin ist *Anschauung:* (erkannt wird wohl, aber nicht verständig erkannt). So ist das Annehmen eines gegebenen Seyns blosse Anschauung ohne allen Verstand. *Verständige* Erkenntniss dagegen sieht das Bild und das Gebildete mit ihm werden und hervorgehen aus seinem Grunde. Dies das Begreifen (Begriff in einem höheren Sinne: der Deuter und Exponent des Wesens).

2) Sie ist eine solche (verständige) Erkenntniss — der Erkenntniss *überhaupt*, in ihrer allgemeinen Form. — Am Gegensatze werde es deutlicher: Erkenntniss der Natur durch ihr Gesetz, und als Sichtbarkeit und Abbildung dieses Gesetzes — ist genetische Erkenntniss einer *gewissen* Erkenntniss durch eine andere, von x durch y. Falls nun dieses Gesetz wieder-

erkannt wird aus einem höheren, etwa dem sittlichen, so ist hier wieder Erkenntniss aus anderer Erkenntniss erkannt, nirgends aber die Erkenntniss überhaupt, nirgends darum vollendete Wissenschaftslehre. — Die Erkenntniss selbst wäre nur zu erkennen aus Etwas, das nicht Erkenntniss ist, nicht Bild, nicht blosse Erscheinung eines im Hintergrunde liegenden, sondern dies selbst: das *absolute Seyn;* — freilich auch ein durch den Verstand erkanntes, aber schlechthin nicht durch die Erkenntniss gesetztes, indem im Gegentheile diese durch jenes gesetzt ist.

Bemerken Sie: 1) Wir haben die Philosophie der Unphilosophie darin entgegengesetzt, dass die letzte ein stehendes Seyn annehme, dagegen die erste überhaupt nur Bild, nur Erkenntniss gelten lasse. Jetzt enden wir die Philosophie selbst in der Annahme eines absoluten Seyns. Widersprechen wir uns nicht? Nein; vielmehr haben wir dadurch Gelegenheit, den Sinn unserer Behauptung zu bestimmen. — Das Seyn des Unphilosophen ist ein im unmittelbaren Bewusstseyn gegebenes; dieses nun läugnen wir durchaus ab, einsehend, dass eben darum, weil es im Bilde gegeben ist, es ist das gebildete und gewusste. Das unsere dagegen ist das durchaus nur durch den *Verstand,* der über alles factische Bewusstseyn sich hinaufschwingt, gegebene. — So Alles, was schlechthin sich selbst setzt: — das Ich ist davon das Muster. (Wir drängen hier höchstwichtige Resultate zusammen. Wer es schon kennt, wird es finden: wer noch nicht, der glaube es indessen, und halte diese Sätze zur Leitung fest.)

Wie auf den obigen Standpuncten, so wollen wir auch auf diesem letzten und höchsten die Ansicht der Wissenschaftslehre deutlich aussprechen, uns anschliessend an eine gewisse Ansicht: — *Gott ist:* richtig! (Wir lassen indess einen gewissen Punct unentschieden.) — *Er offenbart sich:* — richtig! — in der Erkenntniss nemlich, durchaus nur in ihr. Was *ist,* ist *Gott* in ihm selber, und *seine Offenbarung:* die letztere — Erkenntniss! — Was ausserdem noch zu seyn scheint, *scheint* eben nur zu seyn, in der Erkenntniss nemlich. — Keine Welt, ausser in ihr; weil sie eben ist *Bild* Gottes, und als Bild überhaupt *verstanden* wird. — Gott selbst *ist* in der Erkenntniss: aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebenes, in ihr Gesetztes, sondern nur durch das *Verstehen der Erkenntniss* selbst, eben als das, als was wir sie hier verstanden haben. Unmittelbar in der Erkenntniss ist Gott gar nicht (keine *Anschauung* von ihm), sondern nur im Verstande dieser Erkenntniss selber, als seiner *Offenbarung*.

Grundcharakter der Wissenschaftslehre: Erkenntniss mit dem Charakter der *Anschauung*, — welche es auch sey, — ist Befangenheit in irgend einem Gesetze, und Product dieses Gesetzes. Wissenschaftslehre — vollkommenes Verstehen, durchgeführtes Sehen (dagegen sonst allenthalben etwas verborgen Bleibendes, noch zu Ersehendes ist), darum vollkommene *Freiheit*. Sie ist verständige Erkenntniss *aller* Erkenntniss, indem sie dieselbe sowohl überhaupt, dass sie ist, als insbesondere so, wie sie ist, hervorgehen sieht aus ihrem Grunde und Gesetze. — Diese Einsicht nun ist *Freiheit* der Erkenntniss vom Gesetze; sie ist indifferentes Darüberschweben: dagegen alle andere nicht also sich verstehende Erkenntniss, insofern Anschauung, ist durch blinde Hingegebenheit an das Gesetz. Diese bestimmt eben, wie eine blinde Naturkraft, das Vorstellen.

Wissenschaftslehre also ist vollkommen freie, sich selbst im Besitze habende, *Erkenntniss*. — Die Vollkommenheit und Vollendung der Freiheit folgt eben daraus, dass die Erkenntniss selbst in ihrer Form verstanden wird aus dem, was nicht selbst Erkenntniss ist und Bild. — Und unter diesem Charakter der vollkommenen *Freiheit* ist hier die Wissenschaftslehre vorzüglich zu betrachten: dies die Absicht unserer Vorlesungen.

Hier ist nur immer die Rede gewesen von *Erkenntnissen*, Bildern, die ein Seyn ausser sich setzen, das eben zufolge der Aussage des Bildes ist. — Nun findet das Erkennende, das Ich, sich nicht bloss erkennend, — mit dieser Bemerkung gehen wir über zu einer neuen Untersuchung, — sondern auch als *handelndes*, wirkendes: nicht bloss als habend Bilder, sondern auch als selbstständiger Grund seyend von Bestimmungen des Seyns, die, nach der gewöhnlichen Ansicht, selbst ihre Bilder innerhalb der Erkenntniss setzen. (Ich vernehme diese Rede, erkenne diese Schrift, und Sie gleichfalls unmittelbar.)

Wie nun übereinstimmend mit der Grundansicht der Wissenschaftslehre dieses Handeln auch nicht etwa ein Handeln an sich, sondern im Bilde sey, nur in einem Bilde, das da wieder setzt andere Bilder, als die Effecte des Handelns, können Sie sich, falls Sie das Obige wohl verstanden haben, im Allgemeinen denken. Es besonders auseinanderzusetzen, ist nicht unser nächstes Vorhaben; dies geschieht in eigenen Theilen der Wissenschaftslehre: — sondern auf Folgendes kommt es uns an:

Nun kann der Mensch handeln (ebenso wie er nach Obigem vorstellen kann), getrieben durch irgend ein über ihm waltendes Gesetz, das ihm verborgen ist. — Es ist klar, dass in diesem Falle *Er* gar nicht handelt, nicht frei ist. *Das Ich handelt?* Nein; dies ist Täuschung: *Gesetz J. h.* — *J* ist nur Glied in der Kette der Naturnothwendigkeit.

Es kann wohl seyn, dass das Handeln der gewöhnlichen Menschen durchaus so ist. — Denken Sie eine Pflanze: sie erhält sich selbst, nimmt in sich auf, treibt aus sich heraus, beschreibt die Formen, die sie beschreiben muss, nach ihrem Gesetze. Geben Sie ihr Bewusstseyn, und das Gesetz bleibe ihr verborgen; so denkt sie, sie entwickele sich mit Freiheit. Hier hebt die Bewegung an für ihr Bewusstseyn; darum ist dies ihr das *Anfangende*, das, ohne welches alles Uebrige nicht wäre. — Es haben Räsonneurs die menschliche Freiheit geläugnet, als Beispiel anführend eine Kugel, mit Selbstbewusstseyn ausgestattet. Sie steht: beweget nun die Tafel, so entsteht in ihr die Neigung sich herunterzubewegen. Es ist ganz klar, und unter der Voraussetzung der bewusstlosen Kräfte ganz richtig: der Mensch ist auch nur ein Glied in der Reihe der Naturkräfte, und so unwiderstehlich bestimmt: es giebt keine Freiheit.

Keine Freiheit; denn es giebt kein Anfangen des Ereignisses, kein Principseyn. (So ist die Freiheit zu denken, so von uns gedacht. Alles Andere ist reiner Nichtsinn.)

Es sollte nun doch in diesem Sinne Freiheit seyn: wie müsste diese seyn? Wir haben sie zu denken, zu construiren. Dies unser Postulat. Ich fordere dazu Ihre Aufmerksamkeit auf: es ist nicht gerade schwer, aber über Alles bedeutend. Wie in der vorigen Woche, so will ich auch jetzt versuchen, umfassende Resultate der Forschungen meines Lebens mit Klarheit hinzustellen, die zudem nicht sehr bekannt sind. Zugleich hoffe ich über eine Menge von Scrupeln und Verworrenheiten, in denen Sie vielleicht befangen sind, mit leichter Hand Sie hinwegzuheben.

Auf Unbekanntschaft mit der treibenden Kraft beruhte das Bewusstseyn der Freiheit. Wenn jene nun erkannt würde, und ihr Gesetz, wäre dadurch Freiheit gewonnen? Offenbar nicht: die *Täuschung* fiele hinweg; das Zusehen des *Werdens* wäre gewonnen, und mehr nicht. Auch dies ist immer recht gut; und darauf eben gehen alle jene Räsonnements aus.

Warum ist das Ich nicht frei? *Weil eine höhere Kraft gesetzt ist, zu der die Willensbestimmung des Ich sich verhält wie Bewirktes, wie Principiat.*

Eine solche müsste ganz hinwegfallen: kein *Naturgesetz.* Naturgesetz aber ist ein solches, durch dessen Gesetztseyn ein gewisses anderes Seyn unwiderstehlich und mit absoluter Nothwendigkeit gesetzt ist. Dies schliesst darum innerhalb seines Gebietes die Freiheit (das *Anfangen*) schlechthin aus: es ist ein rein analytischer Satz. — Das Ich oder der Wille selbst müsste darum seyn die absolute *Natur*kraft: kein Seyn ohne ihn, alles Seyn nur durch ihn, und als sein Principiat. (Es liegt im absoluten Anfangen, dem *Erstes*-Seyn, und ist nothwendig so gedacht. Sie können es gar nicht anders denken, und haben es auch nie anders, so gewiss Sie es jemals klar gedacht: jetzt ist es nur deutlich anzuerkennen, und sich fürs Leben zu merken.)

Freiheit heisst daher: keine Natur über dem Willen, er ihr einzig möglicher Schöpfer; darum überhaupt keine absolute Natur, keine, denn als *Principiat.* Wer eine absolute Natur behauptet, der kann höchstens der Intelligenz das Zusehen lassen. Es ist klar, wie blosse rein analytische Sätze. — Hier streiten wir unmittelbar für keines von beiden, sondern bloss für die Consequenz. Wie könnte Naturphilosophie Freiheit zugeben!

Ich will hier anhalten, um diesen der gewöhnlichen Ansicht ungewohnten Gedanken gleich an dieser Stelle klarer zu machen, indem wir ihn gar sehr brauchen werden, und unsere Vertrautheit damit.

Keine Natur und kein Seyn, ausser durch den Willen; die Freiheitsproducte das rechte Seyn. — Da wir nun allerdings Freiheit behaupten dürften, so möchte dies wohl gerade unsere Meinung seyn. — Die *gegebene* Sinnenwelt sänke dadurch zur Ersichtlichkeit, Vorstellbarkeit des Höheren, der Freiheitsschöpfungen herab: sie mit allen ihren Gesetzen ist nur dazu da, — der vorliegende Stoff, die Sphäre, auf welche die Freiheit aufträgt: nicht auch *an sich*, sondern durch die Bildbarkeit, Darstellbarkeit ihrer selbst gesetzt. Was die Freiheit auf sie aufträgt, dies bleibt das *Wahre*. — Schauen Sie es im Bilde an! Was *schafft* denn die Natur? Gehen Sie in uranfängliche Wildnisse, die nie ein menschlicher Fuss betrat: Sie möchten kaum Etwas finden, was Sie anzieht und befriediget. Bei uns ist die Vegetation geordnet, bestimmt, veredelt; so auch die Thiere: überall gewissermaassen neue Schöpfungen: menschliche Wohnungen und Gebäude, Rede und Schrift. Wo ist in unserer ganzen Umgebung das Geringste versteckt, das reines Naturproduct wäre; wo ist dieselbe noch zu finden? Haben denn die Naturphilosophen nie auch nur einen Blick auf ihre Umgebung geworfen, und da nicht ein anderes Princip gefunden, als das todte Naturgesetz?

Der Wille — absolut *schöpferisches* Princip, rein *aus sich selbst* erzeugend eine besondere Welt und eigene Sphäre des Seyns. — Die Natur bloss der leidende Stoff, ohne allen *Antrieb*. Ihre Gesetzmässigkeit, ihr Entwickelungstrieb wird getödtet, um zu tragen das neue Leben und den Geist der Freiheit. Dies das Erste!

Weiter aber: Inwiefern nun doch diesem absolut schöpferischen Willen Bilder von seiner Wirksamkeit (Zweckbegriffe) zu Grunde liegen und vorhergehen (dass und warum dieses so sey, und seyn müsse, haben wir hier nicht zu untersuchen; es reicht hin dies vorauszusetzen, und in der wirklichen Wahrnehmung unserer selbst im Selbstbewusstseyn es bestätigt zu finden): so sind dies solche Bilder, die *durchaus kein Seyn aussagen*, oder *unmittelbar setzen*, sondern die das ihnen entsprechende Seyn bekommen könnten nur durch die *freie Wirksamkeit*. — (Die Rede, die ich halten will, die Schrift, die ich schreiben will, die Ordnung, die ich in den Geräthen eines Zimmers, oder auch wohl in einer Gesellschaft von Menschen hervorbringen will: — alles *reine* Bilder oder Begriffe.)

1) *Frei*, absolut *schöpferisch* ist nur der, dessen Handeln solche Begriffe zu Grunde liegen, die nicht stammen aus der Sphäre des gegebenen Seyns: — der da handelt aus Begriffen, die klar und durchschaut ihm vorschweben, und diese darstellt in der Welt der Gegebenheit. (Ausserdem ist es ja die *Sinnennatur*, die im Bilde nur wiederholt, sich auch im Seyn wiederholt.) Dies das zweite Merkmal.

2) Es ist dies dieselbe Weltansicht, die wir oben gewonnen hatten im Namen der Wissenschaftslehre; nur ist sie hier erweitert und verklärt. Von der Erkenntniss der Bilder des gegebenen Seyns erhoben wir uns zu ihrem Gesetze = x; wir urtheilten: in Wahrheit sey nur das Gesetz, das erscheinende Seyn aber sey lediglich der einzelne Fall (das Concrete) für die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit des Gesetzes. — Nun sagte ich ferner: dieses Gesetz selbst mit allen seinen Erscheinungen möchte wohl auch nur wieder seyn als die Sichtbarkeit eines Höheren = y, des *sittlichen Gesetzes*. Dies war dort ein durchaus unerklärter Ausdruck; jetzt ist er klar. Jenes spiegelt sich selbst ab, und stellt sich dar in den *reinen Begriffen*, welche einem absolut freien, das Naturseyn nicht fortsetzenden, sondern ein eigenthümliches Seyn aus sich hervorgehenlassenden Willen zu Grunde liegen.

Wie darum jetzt das Verhältniss? *Hier* das *wahre Seyn*; dort nur die Sichtbarkeit für dasselbe, eben Wirkungssphäre, Stoff, *auf* welchen aufgetragen, und in welchem realisirt wird.

Also — eine Erkenntniss, die durchaus kein Seyn aussagt, sondern Etwas, das da in alle Ewigkeit fort nur *werden* soll. — Giebt es Wahrheit in unserer Erkenntniss? Ja: aber nicht in der dessen, was da ist, sondern dessen, was da *ewig werden* soll durch uns und unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist. Dies nicht nur sagen, sondern alles Ernstes glauben, darin leben, das Gegentheil als eine mitleidswürdige Jämmerlichkeit klar begreifen — ist die Ansicht der Wissenschaftslehre, die sie ganz so und unumwunden ausspricht, nicht etwa nur als renommistische Behauptung, womit man sich ein Ansehen zu geben sucht, während man sie selbst nicht glaubt oder wahr findet. — Nicht das *ist*, was uns als daseyend erscheint, nicht einmal das, was wir Alle, und die Edelsten und Besten unter uns *sind*, sondern das, nach dem wir streben, und in Ewigkeit streben werden. — Was Du geworden, ist nur die Stufe, die Bedingung für den Moment: sobald Du stillstehest und zu seyn wähnest, fällst Du in das Nichts.

Erkenntniss ist Bild des *Seyns* — Gottes: nur nicht die Erkenntniss, welche wieder ein Seyn aus sich setzt, sondern welche ein *Werden:* das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, — dies ist die Welt; und mit einer tieferen sich abfindenlassen wollen, ist zu bemitleidender Blödsinn. — Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im *Vorbilde*, nie *seyend*, sondern *werden* sollend. Dies bestätiget recht die Ansicht der Philosophie, die wir früher aussprachen, dass nur Erkenntniss sey, und Nichts ausserdem. — *Bild* einer Welt, keineswegs etwa eine Welt selbst ist die Erscheinung des absoluten Seyns. (Dies wurde ignorirt, die Realität in das gegebene Seyn gesetzt, und die Sittlichkeit nur nachgeholt, als ein wunderbarer Anhang.)

Dies die Ueberzeugung und Weltansicht der Wissenschaftslehre. Die Worte sind, denk' ich, klar, und nicht missverstehen. Es ist nur schwer zu glauben, dass es Ernst sey, und dass nichts weiter denn das, so ganz einfach, behauptet werde. Auch dringt diese Denkart natürlicherweise Achtung ab: sie lässt sich wohl bezweifeln, verleumden, aber im Ernste verachten kaum. — Man kann so nicht seyn, der Mensch ist schwach, die Sinnlichkeit dringt sich uns immer wieder auf! Gut, ihr seyd also verächtliches, nichtswürdiges Volk, ihr, die ihr so sagt, und bekennet es laut: und seyd jämmerliche Thoren dazu; denn wer hat diese Beichte euerer Verächtlichkeit von euch begehrt? — Man passt bei einer solchen Denkart schlecht in die Welt, macht sich allenthalben Verdruss! Ihr Verächtlichen! Warum sorgt ihr denn mehr dafür, dass ihr euch den Anderen anpasst, als diese euch, und sie für euch zurechtlegt? Wer recht ist, muss sich nicht fügen dem Unrechten, sondern umgekehrt, die Unrechten müssen sich fügen dem Rechten; dieser aber will nicht den Beifall der Schlechten, da müsste er selbst ja ein Schlechter werden: sondern er will die Schlechten so bilden und zurechtsetzen, dass sie seinen Beifall haben können. Freilich muss das Rechte auch bei sich führen Tüchtigkeit und Muth; aber ohne diese kommt man gar nicht zum Rechten. — Nun möchte Jemand zugeben, dass dem so sey, aber fragen: wie dazu zu gelangen? — Nur durch Bildung des eigenen inneren Auges. Von aussen, durch den blossen Glauben, kommt es nicht: er muss in sich selber es haben!

Sittliches Gesetz demnach ist Bild eines Uebersinnlichen, rein Geistigen, also eines Solchen, das nicht ist, sondern nur durch den absoluten Anfänger des Seyns, den Willen, werden soll.

Wahrhaft frei, als Handelnder, ist nur der, welcher nach solchen *reinen Begriffen* handelt. Denn ein Naturgesetz, das ihn triebe, könnte sich nicht verstecken, da das Kriterium des sittlichen Begriffes dies ist: durchaus nicht irgend ein Seyendes, sondern ausdrücklich das *Nichtseyende* zu enthalten. Und nur so auch ist er seiner Freiheit *sicher*.

Vergleichen wir dies mit der Philosophie oder Wissenschaftslehre, so wissen wir: Philosoph heisst uns derjenige, dessen Erkenntniss durchaus frei und vollendet ist. — Der hier als wahrhaft frei beschriebene hat diese höchste und vollendete Erkenntniss: er ist durchgedrungen bis zur reinen Erkenntniss des wahren Seyns; er ist darum ein theoretisch Wissenschaftlicher. Was aber noch *mehr?* Er *lebt* und *wirkt* die philosophische Erkenntniss: das dort Ruhende und Unthätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seyns, also *angewendet*. *Anwendung* der Philosophie ist ein *sittliches Leben*.

(Ein *sittliches* Leben: nicht bloss ein nicht unsittliches, ungerechtes, lasterhaftes, — diese Neutralität wird noch von den Meisten mit der Sittlichkeit verwechselt, — sondern ein wahrhaft, positiv sittliches, die sittliche Welt, d. h. dasjenige, was in der Erkenntniss liegt, als schlechthin *seynsollend*, erschaffend und auftragend auf die gegebene Welt, die nur dazu da ist. Da muss aber das innere Auge gebildet seyn zum Ersehen dieses Uebersinnlichen: diese Bildung des Auges aber ist die Wissenschaftslehre.)

Also — absolute Erhebung über die Natur, Leben aus dem erkannten rein Geistigen heraus, ist die zum Leben selbst und zum Antriebe desselben gewordene Philosophie oder Wissenschaftslehre. Diese in der Anwendung heisst eben: im Leben, Wirken und Erschaffen, als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft; sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne.

Diese angewendete lebt man nur; sie trägt man nicht vor in Reden als in einem neuen Bilde. — Vorträge darum aus der angewendeten Philosophie, dergleichen ich angekündigt habe, gäbe es eigentlich nicht. (*Dass* vorgetragen wird als ein Mittel, Andere zu dieser beseligenden Ueberzeugung und dem aus ihr erfolgenden Leben zu erwecken, dies kann allerdings aus dem Standpuncte einer Person ihr geistiges Leben, das ihr aufgetragene Werk seyn. Dies aber gehört eigentlich gar nicht hierher.)

In einem anderen und abgeleiteten Sinne aber müssten doch Vorträge über das geistige Leben, als die Anwendung der Philosophie, Bilder eines solchen Lebens selbst, auch angewendete Philosophie (im *Bilde* eben, in einer blossen Erkenntniss, die ihr Seyn nicht unmittelbar, wie der Naturbegriff, setzt, sondern nur fordert) genannt werden. Und dies darum wäre der Sinn meiner Ankündigung gewesen. — Die Wissenschaftslehre wäre von uns als Weisheit, Leiterin des Lebens und Wirkens zu betrachten; — was man sonst auch nennt: praktische Philosophie. Und aus diesem Gebiete werden unsere Betrachtungen allerdings genommen seyn; soviel war auch angegeben. Die engere Sphäre habe ich jedoch öffentlich unbestimmt gelassen, ohnerachtet sie bei mir wohlbestimmt war; weil ich die blosse Neugier nicht anziehen und kein anderes Interesse erregen wollte, als das rein wissenschaftliche ohne alle Beziehung auf den besonderen Gegenstand, — so lange, bis ich in den Vorträgen selbst Gelegenheit gefunden hätte, Sie zu dem nöthigen Ernste zu stimmen, und nur diesen strengen Ernst Sie erwarten zu lassen.

Der besondere Gegenstand dieser Vorlesungen wird mir nemlich durch *strenge Nothwendigkeit* vorgeschrieben auf folgende Weise. Wenn ich wirklich den soeben beschriebenen und abgeleiteten Gegenstand ganz und durchgeführt abhandeln wollte, oder in diesem Zeitraume es könnte, nemlich die vollständige Beschreibung des Lebens im Geiste liefern, so müsste ich dieser Beschreibung durchaus vorausschicken und an ihre Spitze stellen: die Untersuchung über die *äusserlichen Bedingungen* dieses durchaus freien und geistigen Lebens; die Abschilderung eines *vorauszugebenden Weltzustandes,* falls es zu der geforderten sittlichen Freiheit im Allgemeinen kommen solle. — Da ich nun vollenden freilich nicht kann, aber anheben will, so muss ich da anheben, wo der natürliche Anfang liegt: ich muss jene Untersuchung, als die des vorbereitenden Abschnittes liefern; und dies ist denn eigentlich mein Vorhaben mit diesen Vorlesungen: *die äusseren, in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der sittlichen Freiheit darzustellen.*

Fassen wir nochmals scharf jenen Begriff. Der Wille ist das absolut schöpferische Princip der wahren Welt: diese — seine Producte und Effecte. Dieser hat seinen gegebenen Inhalt, sein anzustrebendes Ziel in dem Sittengesetze: in diesem liegen die Effecte vorgebildet; aber diese Effecte sind Fortbestimmungen in der vorausgegebenen *Sinnenwelt*. — Nun fragt sich: Ist diese in jeder Rücksicht geschickt den Abdruck eines freien und geistigen Willens aufzunehmen? Oder wie müsste sie seyn, falls sie dies nicht schlechthin wäre, und wie müsste sie in diesem Falle erst dazu gemacht werden? — Also auf die umgebende Welt, als Sphäre des freien Handelns, also in gewisser Beziehung auf die *Natur*, und zwar in Rücksicht auf ihre Passlichkeit für freies sittliches Wirken, hätten wir die Betrachtung zu richten. Dies im Allgemeinen der Ort der Untersuchung.

Zuvörderst nun: diese Untersuchung, ohnerachtet sie nach dem Bisherigen erschien als vorläufige für die angewendete Philosophie, ist doch auch ein Theil derselben. Denn falls die Welt in ihrem gegebenen Zustande allerdings sich nicht für jenes Wirken tauglich fände, so ist es die allererste und dermalen allein in der Zeitordnung liegende Forderung des Sittengesetzes, dass ihr die taugliche Gestalt gegeben werde. Dies darum ist selbst die erste Anforderung an den sittlichen Willen: wir lehren sonach die nächste Sittenlehre der Zeit. — Soviel im Allgemeinen. Jetzt näher zur Sache:

Die gegebene Welt, inwiefern sie bestimmt ist allein durch das Naturgesetz, ist ganz gewiss der Freiheit angemessen; denn sie ist, nach dem ursprünglichen Gesetze der Erscheinung und des Bildwesens überhaupt, nur die *Sichtbarkeit* des Sittlichen, der Freiheit. — Die Freiheit ist das durchaus höhere Princip, durch welches jene in Nichts verschwindet: sie kann sich für sich entwickeln, aber sie kann dem höheren Princip nicht widerstehen: dieses hebt eben an mit der *Tödtung* jener leeren Entwickelung für das Aufnehmen der Idee. In dieser Rücksicht also bedarf es keiner besonderen Untersuchung über die Tauglichkeit; dies ist von vornherein abgeschnitten. Was die Freiheit soll, kann *sie* nur, nicht die Natur; Alles aber, was jene kann, nimmt diese auf ohne Widerstreben. — Aber die *Freiheit* kann nur auf sie wirken; nun ist diese zertheilt unter mehrere Individuen, deren jedes in Beziehung auf die Natur *unbedingt* frei ist. Diese unbedingte Freiheit der verschiedenen Willen kann sich hindern und hemmen; und so entsteht Unfreiheit des Einzelnen, weil Alle unbedingt freiseyn wollen.

Also: *Ein* mit sich einiger Wille, und es wäre nirgend eine Hemmung der Freiheit: unsere ganze Aufgabe fiele hinweg. Aber es *sind* mehrere, möglicherweise mit sich streitende Willen; und daher die Möglichkeit der Hemmung der Freiheit.

Das Naturgesetz — etwa eine gewisse Natureinrichtung — kann diesen Streit nicht schlichten; denn die Natur gebietet überhaupt nicht der Freiheit: also ein *sittliches* Gesetz; eines, das da an die Freiheit Aller gerichtet, in der Erkenntniss Aller niedergelegt wäre; das Grundgesetz und der Bürge gleichsam aller sittlichen Gesetze, — dadurch, dass es bestimmt, wie weit die Freiheit jedes Einzelnen gehen könne, ohne die der Uebrigen zu stören. So wird gleichsam das Gebiet der Freiheit eingetheilt in zwei Sphären: *a)* die der freien Wirksamkeit jedes Einzelnen, *b)* die, welche keiner unmittelbar berühren dürfte. — Durch dieses Gesetz wird jener Streit *geschieden*, und so die einzige Gefahr, die der Freiheit entgegenstand, aufgehoben.

Dies nun ist das *Rechtsgesetz:* es ist *schlechthin da*, als die äussere Bedingung der sittlichen Freiheit: es muss darum herrschen, als *absolut festes* und *gegebenes*, als schlechthin bindend gleich einem *Naturgesetze*. — Jene gesuchte äussere Bedingung darum ist das *Recht, rechtliche Welt;* das erste Gesetz hat vorläufig den Rechtszustand hervorzubringen. Die Untersuchung jener vorläufigen Bedingungen also hätte gerade dies zu beschreiben: sie wäre *Rechtslehre*.

Nun ist auch das nicht meine Absicht: die Rechtslehre habe ich voriges Jahr vorgetragen, ausserdem ein Buch darüber geschrieben; — sondern: wir könnten das Rechtsgesetz betrachten, nicht als setzend einen vorhandenen Zustand, also bloss theoretisch, sondern praktisch, als ein sittliches *Gebot* an Alle, als das, was wir alle *sollen* fürs erste begreifen, sodann jeder an seinem Theile befördern.

Dies wäre aber nur möglich, wenn in der gegenwärtigen Welt der vollendete Rechtszustand nicht allerdings eingeführt wäre; und nur inwiefern ich dies glaubte, könnte ich eine solche Betrachtung ankündigen.

Dies ist nun allerdings meine Meinung, die ich späterhin zu beweisen habe. Das Recht herrscht im gegenwärtigen Weltzustande freilich bis auf einen gewissen Punct, herrscht auch im Ganzen (einzelne vorübergehende Auftritte der Ueberwältigung kommen dabei nicht in Betrachtung) weiter, als jemals in einem früheren Weltzustande; aber es fehlt noch viel, dass es durchgehends hergestellt sey: theils, weil äusserst Wenige den Rechtsbegriff durchaus kennen; theils, weil es bei der dermaligen Bildung des Menschengeschlechts unmöglich seyn würde, ihn auszuführen; theils endlich auch, — wir wollen dies uns nicht verbergen — weil es der Vortheil Vieler ist, dass derselbe nicht ausgeführt werde, dass selbst die Erkenntniss desselben verdunkelt bleibe. So sind die vorhandenen Rechtsverfassungen — *Noth*verfassungen, die besten, die jetzt möglich sind, nur *vorläufige*, Stufen. Dabei soll es nun nicht bleiben, — und es *wird* auch nicht: wir freilich werden dies nicht erleben, und sollen es auch nicht begehren.

Also was gegenwärtiges und für die Zeit geltendes *Sittengebot* am Rechte ist, fällt in unsere Untersuchung; darum *derjenige Theil* des Rechtsbegriffes, welcher dermalen noch nicht gilt. Dies genau zu merken!

Mit welchem Geiste der Milde und des rein abgezogenen wissenschaftlichen Ernstes übrigens unsere Untersuchung diesen Gegenstand behandeln werde, wie sie darum denselben auch ihren Zuhörern anmuthe, wenn sie ihnen nicht statt einer wohlgemeinten Gabe eine gefährliche bringen soll; davon noch einige Worte. Wir wollen in dieser Beziehung gleichsam die Bedingungen verabreden: die Stimmung dafür in uns hervorbringen.

Dem rein Wissenschaftlichen ist entgegengesetzt das *unmittelbar* Praktische, Thatbegründende, das, was sich anknüpft unmittelbar an die Geschichte der Gegenwart. — Dieser Unterschied, wiewohl oft ausgesprochen, ist doch nie, soviel ich weiss, recht erwogen. Darum geschehe es hier:

a) Alles, was in der Welt geschehen soll (eigentlich auch wahrhaftig geschieht; denn das Verkehrte sind keine Positionen, sondern nur Negationen), gründet sich auf das Sittengesetz. — *b)* Das Einzelne in demselben liegt in einer Reihe, in der jedes Folgenden Möglichkeit bedingt ist durch die Wirklichkeit des Früheren. — *c)* Setzen Sie: die Wirklichkeit, die Geschichte der Menschen an einem Orte sey in irgend einem Puncte dieser Reihe *gegeben, verwirklicht;* so soll und kann von diesem Puncte aus nur verwirklicht werden der unmittelbar folgende. Die Vorschrift, dass er verwirklicht werden soll, ist *unmittelbar* praktisch, — auch die *Einsicht* ist es. — Dies ihr Charakter, nur zu sehen das unmittelbar Nöthige. — *d)* Die Wissenschaft verfolgt diese Reihe weiter, sieht entlegenere Puncte, — die gleichfalls *praktisch,* nur nicht *unmittelbar* sind. — Zugleich aber sucht sie die Mittel, die Bedingungen auf für jenes Entlegenere; diese, wenngleich auch nicht das durch sie Bedingte, ihr nächster Effect, mögen allerdings in die Gegenwart fallen, und so kann die Wissenschaft dennoch auch unmittelbar praktisch werden. — (In einem anderen Sinne ist sie es freilich immer: sobald nemlich eine *Erkenntniss* durch sie begründet ist, so soll diese erhalten, verbreitet, verklärt werden; und es kann diese Ueberlieferung und Verbreitung selbst unmittelbar Zweck werden für Jemand.) — *e)* So hat schlechthin alle Wissenschaft praktische Tendenz und ist thatbegründend. Das rein Theoretische zeigt die *Mittel* an zur Realisirung eines noch entlegenen Ziels; das rein Praktische geht auf den absolut nächsten Zweck. Die Wissenschaftslehre durchdringt Beides in seinem Verhältnisse zu einander, also wie wir es eben ausgesprochen haben: sie giebt eben die Unterweisung für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch für das Leben.

Also:

1) Alle Wissenschaft ist thatbegründend; eine leere, in gar keiner Beziehung zur Praxis stehende giebt es nicht: dies hat sich durchgreifend gezeigt.

2) Hieraus ergeben sich zwei *Grundstände:* das *Volk,* und

die *Gelehrten, Wissenschaftlichen*, — die freilich äusserlich nicht streng geschieden werden sollen, und deren Bestandtheile sich auch in einzelnen Personen durchkreuzen mögen (derselbe kann nemlich in gewisser Beziehung *Volk* seyn, in Beziehung auf manche thatbegründende Einsicht, in anderer dagegen Gelehrter). — Für das erste ist nur vorhanden das unmittelbar Thatbegründende: den letzteren fällt anheim die *Weitersicht;* sie sind freie Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte, die besonnenen Baumeister der Welt aus jenem, als dem bewusstlosen Stoffe.

3) So kann der Spruch: Dies mag in der Theorie wahr seyn, gilt aber nicht in der Praxis, nur heissen: Für *jetzt* nicht; aber es soll gelten mit der Zeit. — Wer es anders meint, hat gar keine Aussicht auf den Fortgang, hält das Zufällige, durch die Zeit bedingte für ewig und nothwendig: er ist Volk, oder eigentlich *Pöbel*. *Volk* nemlich gründet sich auf die reine Unwissenheit des eigenen Standpunctes, weil es einen anderen nicht kennt, den Gegensatz nicht hat, welcher alle Unterscheidung erst möglich macht. Wer aber den Gegensatz kennt, ihn bestreitet, und sich positiv als das Rechte hinstellt, ist *Pöbel*, und dies Wesen *Bauernstolz*. Wer die Scholle bearbeitet, mit den Thieren lebt, kann nicht die Biegsamkeit der Glieder und die Gewöhnung an Reinlichkeit haben, die sich ziemt; wer wird sie auch von ihm fordern? Wenn er aber in diese Tölpelei, dieses Hineintreten in den Koth, dass er umherspritzt, die Ehre und Bravheit setzt, es mit Bedacht übertreibt, die Gefügigen und Reinlichen sich gegenüber als Weichlinge verachtet; so ist dies Pöbelhaftigkeit: so bei Jenen, die hochmüthig sind gerade auf ihre geistige Blindheit und gänzliche Unwissenheit.

Nun reden wir hier bloss von dem, was uns in dem bezeichneten Sinne rein Wissenschaftliches heisst: der angekündigte Gegenstand ist demnach aus dem Umkreise desjenigen, was dermalen nicht gilt, nicht in der Geschichte liegt (also nicht ein unter *c* befasstes); es auch nicht *kann* (also nicht unter *d*), sondern irgend einer der entfernten Puncte ist.

Indem wir nun sagen: es *kann* nicht gelten für jetzt; sagen wir: es *soll?* Gehe hin und führe es aus! — Widersprechen wir uns denn ins Angesicht? Wer es so auffasst, verdreht. Was wir auch sagen, die Lebenden geht es nicht an. Für die unmittelbare Ausführung lasst diejenigen, die da leben werden, wenn es Zeit ist, sorgen, oder dagegen protestiren: du Gegenwärtiger aber *schweige;* mit Gegenwart und von Gegenwart ist gar nicht die Rede.

Das aber sagen wir vielleicht: es müsse in die Gegenwart *(c)* sogleich und auf der Stelle Etwas gelegt werden, aus dem sich glied- und schrittweise entwickeln könne, was jetzt allerdings *unmöglich* ist, damit es möglich *werde.* Nicht das Ziel, den vollendeten Zustand, sondern nur das nächste Mittel dafür meinen wir.

Vielleicht ist es gut, sogleich das Mittel zu nennen: der *Rechtszustand* soll schlechthin werden Zustand *Aller;* dazu sind nicht Alle fähig, — also wird zunächst gefordert eine Bildung Aller für diesen Zweck, *Erziehung,* — eine erleuchtete, der ihr bestimmtes Ziel angegeben ist. (Man denke nicht, dass die Erziehung zum Bürger einseitig bleibe: es liegt Alles darin, wenn nur das rechte Bürgerthum gedacht ist. Auch wird sich dies zeigen.)

Vielleicht geht auch dies nicht unmittelbar: es muss also möglich gemacht werden, es ist darüber zu *denken.* Auf alle Fälle also soll dies erkannt werden und das Andere, was daraus folgt; die Erkenntniss und Lehre desselben darum ist *ganz gewiss* unmittelbar praktisch, weiter aber vor der Hand nichts. So bleiben wir rein in unserem Fache der Lehre, und führen es auch unmittelbar aus.

Sodann aber sagten wir: es *konnte* nicht anders seyn; ein *Nothzustand,* veranlasst durch die Unwissenheit und Unvorbereitung im Ganzen, auch wohl durch eigene Unwissenheit des Einzelnen, — die so lange unverschuldet ist, als die Belehrung nicht dargeboten wurde. — Wir klagen darum nicht an, tadeln nicht die Menschen, sondern anerkennen die Nothwendigkeit. Was wir auch im Verfolge zeigen mögen, wer sich getroffen fände, kann es tragen: er ist unschuldig und rein, wenn er nur der Lehre sich nicht widersetzt und gegen sie verstockt. —

Ich sage dies nicht, um mich etwa zu sichern vor Gefahren, sondern um Sie zu sichern, und Ihnen den Geist zu zeigen, der Sie bewahre vor den Gefühlen der Schadenfreude, des Hohnes, des Neides u. dergl., die bei weniger Gebildeten durch manche der folgenden Betrachtungen angeregt werden könnten; indem so Vieles, was das Volk (das durch blosse Geschichte gebildete) verehrt, in einem anderen Lichte sich zeigen dürfte.

Die Quelle dieser Leidenschaften ist eben jene blinde Verehrung des Geschichtlichen, und der Neid, dass man nicht selbst an jenen geehrten Plätzen stehe. — Wer wahrhaftig in den Umkreis klarer Einsicht und in den herrlichen Genuss, den diese gewährt, hineingekommen ist, hat keinen Menschen zu beneiden, ùnd wünscht sich kein anderes Geschick. Seines ist das glorreichste und beseligendste. Er kann darum durch keine Betrachtung, die Andere in ein niederes Licht stellt, selbst gehoben werden zum Stolze: er hat seinen unveränderlichen Platz.

Nur der, dem die Erkenntniss noch nicht eigen ist, dem sie aufschimmert wie ein Blitz, als ein noch nicht zu ihm gehöriger Bestandtheil, der darum sich selbst noch von ihr absondert, kann durch sie und durch die Wahrheiten, die er in ihr erblickt, aus seinem Gleichgewichte zu Stolz und Selbsterhebung und Allem, was daraus folgt, fortgerissen werden. Der ungewohnte Zustand ist es, und die Vergleichung mit dem vorigen. Wessen eigenes und stätes Leben sie ist, wem sie sein Wesen selbst ausmacht, der sieht sich nicht von ihr gesondert: ihr Blick ist der seinige. In diesem aber wird er vielmehr von inniger Wehmuth ergriffen, und von Mitleid mit dem Geschick derer, die durch die geschichtlichen Verhältnisse gedrängt werden, die Schicksale der Völker zu leiten und auf sich zu nehmen, ohne dass es doch in ihnen vollkommen hell und klar ist; denen sich wohl oft die Einsicht aufdrängen muss, dass sie des Rathes bedürfen, und die doch ausser sich keinen finden, der ihnen Genüge thut.

In diesem Geiste sehe ich die gegenwärtigen Weltverhältnisse an; in ihm werde ich sagen, was ich über sie sagen werde. In diesem, wünschte ich auch, dass es empfangen würde. Ich möchte Sie hineinheben in den reinen Aether der Wissenschaft, und mit den edlen und hohen Gesinnungen, die da liegen, Sie erfüllen; nicht aber unedlen Leidenschaften, die unser Aller Verhältnisse, über die wir uns eben hinwegheben wollen, nur zu sehr erzeugen und nähren, neuen Stoff bereiten.

An die Schüler der Wissenschaft darum, nicht an das Volk ist die Belehrung gerichtet, und nur in diesem rein wissenschaftlichen Sinne.

So nun Jemand auch unter dieser Bedingung dies nicht zugeben wollte: — warum? Es könnte dann anders und besser werden; das *soll* es nicht, in keiner möglichen Zukunft! — Was wäre da zu thun? Alle Abweichung vom Rechte entschuldigt die Noth. Wer diese Noth verewigen will, der will das Unrecht um seiner selbst willen. Er ist Feind des menschlichen Geschlechts: dies ist auszusprechen, und Er als solcher zu behandeln. Das Recht muss schlechthin Bahn bekommen; geht er ihm durchaus nicht aus dem Wege, so muss dieser Weg eben über ihn hinweggehen.

Nun möchte dies wohl nicht seyn, aber man könnte fürchten, dass es doch auch in der *Gegenwart* Schaden anrichten möchte, — Unordnung! — Wie denn? — „Du sagst freilich; es sey nicht für die Gegenwart: aber wenn sie dies nun überhören, nicht achten?" — Gut: so ist das *ihre* Schuld. Bändigt auch diese Ruhestörer durch dieselben Waffen, wie ihr andere bändigt, mit guter Billigung, ja auf Geheiss der Wissenschaft.

„Sie können aber unvorsichtig damit umgehen: sie könnten es unter das Volk — im obigen Sinne — bringen!" Auch dagegen verwarnt sie die Wissenschaft ernstlich. Ich habe den

Grund dieser Warnung schon oben ausgesprochen: ich will auch die Warnung noch bestimmt aussprechen. Z. B. die Theologen, welche Streitigkeiten über die Aechtheit der kanonischen Bücher, — widerstreitende Erklärungen auf die Kanzel bringen, vor dem Volke ihre kritischen und exegetischen Hefte repetiren, sind ungeschickt, lächerlich, und ich denke allgemein verlacht. Nicht weniger lächerlich wäre ein Schüler der Wissenschaft, der, um seine Kunst vom Volke bewundern zu lassen, Disputirens halber unsere Sätze vorbrächte. Dies sind jugendliche Ausgelassenheiten, fremd dem Ernste der Wissenschaft: diese kann der Schüler der Weisheit nicht früh genug ablegen. Das Glück ist, dass Solche auch vom Volke verlacht werden, das das Seyende für das absolut Nothwendige hält. Das Uebel hat sein Heilmittel selbst bei sich. — Ausserdem, wer jenes kann, der zeigt schon wissenschaftlichen Sinn, und er wird auch die Klugheit haben, die denselben begleitet.

„Nun ja: es ist aber doch nicht die absolute Unmöglichkeit bewiesen, dass einer von jenen Misbräuchen nicht eintrete; was ohne Dein Lehren nicht geschehen seyn würde." Nein, gewiss nicht! Weisst Du nur andere Mittel, ausser den angegebenen, die *ich* gebrauchen soll, so theile sie mir mit, die *Du* gebrauchen kannst, so gebrauche sie. — Nein, sagt jener; Du sollst eben gar nicht lehren, so unterbleibt es sicher: das ist ja das wahre Mittel! — Verzeihung! Und dies das einzige, was nicht gebraucht werden kann. — Das kommt eben auf das Vorige hinaus: die Menschenfeindschaft, und über diese haben wir schon gesprochen. Um des Misbrauchs willen den Gebrauch aufheben, heisst eben die Menschheit dazu verurtheilen, dass mit ihr Alles beim Alten bleibe. — Alles ist gemisbraucht worden, Alles *kann* es, und wird es sicher; daran geschieht nichts Neues.

Diese Lehrfreiheit ist aber auch wirklich hergebrachtermaassen und geschichtlich in unserem christlichen Europa; und wer sie antastet, der will nicht dieses Geschichtliche erhalten, sondern selbst ein durchaus Neues und Unerhörtes einführen. Ueberall *Lehranstalten*, und ein philosophisches Symbol, welches nicht unverändert überliefert, sondern erweitert werden soll; dazu also *Freiheit*, und diese zu erhalten des Lehrers Pflicht. Er kann sich irren; da mögen ihn Andere bestreiten. Die Sache bleibt auf dem Gebiete der *Lehre*. — Dies unser Palladium; und wer es anders will, der müsste eben die Menschheit anfeinden. Eine solche Verfassung wäre schlechthin unrechtmässig, und kein Mensch könnte mit gutem Gewissen in ihr bleiben.

Dies die Lehrstrenge; in der That aber ist es nicht so. Ich habe zu einer anderen Zeit gesagt, dass selbst die, mit denen wir jetzt in einem gerechten Kriege begriffen sind, jenes Princip in seiner Allgemeinheit nicht antasten.

So viel zur Einleitung.

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges.

Lassen Sie uns indess den schulgerechten Vortrag des angekündigten Gegenstandes aufschieben, und uns unterbrechen durch ein allerdings dahin gehörendes Bruchstück, das zudem Zeit und Umgebung uns unmittelbar darbietet: — durch die Frage: *Was ist ein eigentlicher — wahrhafter — Krieg, und was liegt in dem Begriffe eines solchen?*

— Ein dazu gehöriges Bruchstück: — es ist theils vorbereitet durch das bisher Gesagte, und nur unter Voraussetzung desselben ganz verständlich; theils bereitet es vor, und leitet es ein vieles Künftige; — wie wir uns denn berufen werden auf künftige weitere Auseinandersetzungen.

Zuvor: Ich traue Ihnen nicht die verkehrten Begriffe zu, die ich als die Begriffe des gemeinen Volks nachweisen werde; dennoch glaube ich zugleich, dass es zuträglich seyn wird, — wie es denn der Jünger der Wissenschaft wenigstens würdig ist, — eine klare Einsicht in den aufzustellenden Gegensatz zu bekommen. — Dies aber zur Mittheilung und Einwirkung auf Ihre Umgebung: denn es ist unmittelbare Volkssache, zunächst eingreifend ins Leben. Nicht nur die Lage — sogar die unmittelbar praktische Behörde, die Regierung, hat den gegenwärtigen Krieg für einen wahren erklärt, ganz in dem Sinne, den ich aufstellen werde, in mehreren Verordnungen, unter anderen in der über den *Landsturm*. Einer der seltenen, nicht oft erlebten Fälle, wo Wissenschaft und Regierung übereinkommen.

Der Gegensatz in der Ansicht des *Krieges* gründet sich, und folgt aus einem Gegensatze in der Ansicht des *Staates*; dieser wieder aus einem in der des *menschlichen Lebens* überhaupt. Wir müssen ausgehen von diesem letzten, um den ersten in unserer Einsicht klar zu begründen.

Dem gewöhnlichen, natürlichen, unerleuchteten Menschen ist das Leben, das durch die Wahrnehmung ihm gegebene, mithin dermalige, zeitliche und irdische Leben *letzter Zweck*, Zweck an sich. Denn weiter geht seine klare Erkenntniss nicht: da ists alle; — Nichts jenseits, für dessen Erscheinung ihm wiederum dieses Leben gelte. Das Leben *unbegriffen*, und bloss *angeschaut*. Die historisch an ihn gekommene christliche Religion, — die allerdings jenseits des gegenwärtigen Lebens geht, und dieses auf ein anderes, und dessen Belohnungen und Strafen bezieht, — bleibt, wenn sie auch geglaubt wird, eben nur geglaubt, an ihren Ort gestellt, ohne dass sie die ganze Erkenntniss, und darum die Ansicht des gegenwärtigen Lebens weiter bestimmte: — an ihren Ort gestellt, eben ein besonderer, abgerissener Ort, höchstens Andachtsübungen und einen gewissen Gottesdienst hervorbringend.

Dies — das Leben — das Erste und Höchste. Das Nächste nach ihm die *Mittel, dasselbe zu erhalten*, es wo möglich, so bequem und so angenehm als möglich zu führen: irdische Güter und Besitzthümer, immer nur bezogen auf Erhaltung und Annehmlichkeit des irdischen Lebens, — und die Wege, um zu diesen zu gelangen, Gewerbfleiss und Handel. Blühende Gewerbe und soviel möglich Menschen durch einander in möglichstem Wohlstande, — dies das *höchste* Gut, der Himmel auf Erden; etwas *Höheres* giebt die Erde nicht.

Warum treibt sich das Volk so, und schreit? Es will sich ernähren,
Kinder zeugen, und die nähren, so gut es vermag.
Merke dir Reisender das, und thue zu Hause des Gleichen!
Weiter bringt es kein Mensch, stell' er sich, wie er auch will.

Diese Mittel des Lebens, *Eigenthum* genannt, wie sie auch zusammengebracht seyen, gegen gewaltsamen Raub jeder Art zu schützen, dazu ist der *Staat;* er bloss das *Mittel* dazu, darum das *Dritte* in der Reihe. — Zuerst das Leben, sodann das Gut, endlich der Staat, der es schützt.

Wie sie zusammengebracht seyen, sage ich — dieser Umstand ist bedeutend, und gehört zu den Grundzügen dieser Ansicht. Erwerb und Handel und überhaupt alles menschliche Treiben ist frei, und über die Gesetze des Staats durchaus erhaben. Nur die Religion verbietet Meineid, der Staat, wie sich versteht, materiellen Raub; übrigens gelten alle Mittel der Industrie. Auch findet eine Verjährung statt, selbst des Raubes, und bei dem Staate hat man die Producte dieser Industrie nur anzuzeigen, damit er wisse, was er jedem zu schützen habe: keinesweges aber darf er bei dem, was jeder ihm in seiner Hand vorzeigt, fragen nach dem Erwerbstitel.

Der *Staat* eine Anstalt der Eigenthümer, die aus dem Naturstande heraus, und vor allem Staate, und ohne alle Kundnehmung des Staates, Eigenthümer sind. Die *Staatsgewalt* der *Diener* dieser Eigenthümer, der von ihnen für diese Dienste bezahlt wird.

Diese Ansicht des Staates ist sogar in den Schulen der Weisheit ziemlich allgemein. Sie zeigt sich in Lehren wie die: dass eigentlich die Grundeigenthümer (der Adel, vom schwedischen Worte Odal) die ursprünglichen Bürger und Stifter des Staatsvereins seyen, und die nachher Hinzugekommenen sich müssten gefallen lassen, was diese für Rechte ihnen abtreten wollen; in dem Eifer für die Freiheit, das ist, Gesetzlosigkeit des Erwerbs, der Behauptung: dass Kirche, Schule, Handelsgilden und Innungen, und überhaupt so ziemlich alles, was sich nicht auf die bürgerliche Gesetzgebung bezieht, nicht Staatsanstalten, sondern nur Anstalten von Privatpersonen seyen, die dem Staate bloss angezeigt werden müssten für seine Schutzschuldigkeit; dass der Staat gänzlich wegfallen würde, wenn es nur keine Räuber mehr gäbe, indem alles Uebrige ausser seinem Umkreise liegt, wie oft gehört wird; und es giebt vielleicht auch unter Ihnen solche, denen diese Lehre vorgetragen worden, wie es zu geschehen pflegt, nicht ohne Bissigkeit und schnippisches Wesen, und mitleidige Seitenblicke auf die, die zu so hoher Weisheit sich noch nicht erhoben haben.

Hieraus folgt nun im Allgemeinen:

1) Die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme: die *Eigenthümer*, und die *Nichteigenthümer*. Die ersteren *sind* nicht der Staat, — sie sind ja als solche vor allem Staate, und ohne seine Kundnehmung, wie sie es sind, — sondern sie *halten* den Staat, wie ein Herr sich einen Bedienten hält, und der letztere ist in der That ihr Diener. Wer nun einen Diener bezahlen kann, der dient nicht: mithin kommen auf die Mitglieder der Staatsgewalt nur die Nichteigenthümer. Wer eigenes Vermögen hat, *dient* nicht: der Diener dient, weil er nichts hat, um seinen Sold — der Soldat. Wer einen Diener hat, thut die Dienste, für die er diesen bezahlt, nicht selber. Das Zeichen — die Cantonfreiheit.

2) Es ist den Eigenthümern durchaus gleichgültig, wer sie schützt, wenn sie nur geschützt werden; das einzige Augenmerk dabei ist: so wohlfeil als möglich. Der Staat ist ein nothwendiges Uebel, weil er Geld kostet, man muss aber jedes Uebel so klein machen als möglich.

Dies die Ansicht des Staates, als das *Zweite: jetzt das Dritte.* — Wenn es nun unter mehreren Staaten, die so angesehen werden, auch wohl sich selbst, in den Stellvertretern der Gewalt, nicht anders ansehen, zum Kriege kommt: was kann dieser bedeuten, und wie kann er geführt werden? Da der Stand der Eigenthümer in der gebildeten Welt sich, um seinen Erwerb ungehindert zu treiben, der Selbstvertheidigung begiebt, so kann er sich auch nicht vertheidigen gegen seinen Vertheidiger selbst; er steht, wie gegen alle Welt, also auch gegen ihn wehrlos da. Er kann darum auch nicht über den Lohn der Vertheidigung mit ihm dingen, sondern muss eben geben, was dieser verlangt; er kann nicht geben, was *er* will, sondern was sein Vertheidiger will; dieser aber wird, mit seltener Ausnahme, alles wollen, was der andere nur irgend geben kann. Die Stelle eines solchen Vertheidigers dürfte darum leicht eine sehr einträgliche Stelle werden. Sie führt überdies ihrer Natur nach dieses bei sich, dass der Wille eines solchen bindet schlechthin alle Willen in seiner Sphäre, selbst aber gebunden wird schlechthin durch keinen einzigen.

Es ist darum sicher vorauszusehen, dass der, welcher zum Besitze dieses einzig trefflichen, das Leben, seine Kräftigkeit und seinen Genuss am allerbesten versichernden Platzes kommt, alles thun wird, um ihn auch seinen Erben und Erbnehmern zu versichern; und so wird denn die Vertheidigung der wehrlosen Eigenthümer der ganzen Welt anheimfallen einer gewissen Anzahl von Familien als ihr Erbbesitz.

Da auf diese Weise das Vertheidigungsamt doch mehr einträgt, als es kostet, und, wer einmal ein bedeutendes Land vertheidigt, ziemlich mit derselben Kraftanstrengung auch das benachbarte vertheidigen könnte, so werden die Herrscherfamilien einander zu verdrängen suchen; und so entsteht denn zwischen ihnen, den Herrscherfamilien, ein Krieg über die Frage: ob ferner die eine oder die andere einen gewissen District vertheidigen solle, — was nichts verschlägt — und, worauf es eigentlich ankommt, den Gewinn, der dabei herauskommt, ziehen solle.

Wem verschlägt nun diese Frage etwas? Eigentlich nur den beiden Herrscherfamilien: und diese mögen denn durch ihre Söldner, die es sind, weil sie nichts haben, und den Schutz nicht bezahlen können, darum ihn in Person leisten müssen, die Sache ausfechten lassen. Die Eigenthümer und Gewerbtreibenden geht sie in der Regel ganz und gar nichts an, und es wäre Thorheit, wenn sie sich hineinmengten: es ist ein reiner Krieg der Herrscherfamilien. Denn ihnen ist es nur um den Schutz des Eigenthums zu thun, dieser aber wird ihnen, wer da auch siege. Daher wird auch in diesen Kriegen die Sicherheit des Privateigenthums versprochen, nur das des *Staates*, heisst hier: der Herrscherfamilie, wird weggenommen, und der Bürger verliert dabei nichts, sondern gewinnt: es bleibt doch bei seinem Vertheidiger, dessen ihm durchaus nichts verschlagende Person bloss verwandelt ist. Was sollte er thun? Sein Leben, seine gesunden Gliedmaassen in Gefahr setzen? Man lebt nur einmal, das Leben ist das höchste Gut; womit will man ihm denn sein Leben und seine gesunden Glieder bezahlen? — Seine Besitzthümer, sein Gewerbe verlassen? Nicht um eines Schrittes Breite, denn nur das Auge des eigenen Herrn hütet wohl: sie könnten zu Schaden kommen, aber nur durch sie hat sein Leben Werth, und ohne dieselben wäre es auch nur jämmerlich. Sie sind an dasselbe gebunden und seine Hüter: wo dies ist, da müssen sie seyn.

Sobald der Feind — nicht der seinige, sondern der seines vorigen Herrschers — sich seines Wohnsitzes nur bemächtigt, und die Söldner des anderen vertrieben hat, tritt alles wieder ein in seinen vorigen Gang; seine Habe ist gesichert, und er geht seinen Geschäften ruhig nach, wie vorher. Nur der Augenblick, so lange er unentschieden ist, ist gefährlich; denn aller Kampf verheert das Eigenthum. Während desselben ist ***Ruhe die erste Bürgerpflicht.*** — ***Bürger*** heisst Eigenthümer und Gewerbtreibende, im Gegensatze des Söldners. ***Ruhe,*** dass er ganz neutral, in sein Haus verschlossen, bei verrammelten Fenstern, den Ausgang abwarte und sehe, wen derselbe ihm zum künftigen Vertheidiger geben werde, wo möglich für einen guten Vorrath weissen Brotes, frischen Fleisches und stärkender Getränke gesorgt habe, mit denen er, nach Ausgang des Kampfes, dem Sieger, welcher von beiden es sey, sich empfehle und dessen Gewogenheit gewinne. Macht er es anders, so könnte ja seine Person und seine Habe zu Schaden kommen. Dies in jedem Fall zu verhindern, muss ja selbst der wohlmeinende Freund seines bisherigen Herrschers wünschen; denn man kann ja immer nicht wissen, ob nicht bei dem, so Gott will, nächstens zu hoffenden schmählichen Frieden der Platz zurückgegeben werde: aber er wird offenbar von höherem

Werthe seyn, wenn er unverwüstet ist, als wenn er verwüstet wäre.

Die Fortdauer des Kampfes verheert das Eigenthum, das höchste Gut des Menschen nächst dem Leben, und bedrohet selbst Leben und Gesundheit, die allerhöchsten Güter. Man muss dieselbe darum durch jedes Mittel abzukürzen suchen: dies ist die höchste Pflicht jedes verständigen Menschen nach ausgebrochenem Kriege. Wenn also nach der bisherigen Geschichte schon zu vermuthen ist, wohin der Sieg sich wenden werde, oder auch der Ausgang der ersten Schlacht dies schon gezeigt hat, so muss man den unzeitigen Widerstand des doch zu Besiegenden nicht unterstützen. Alle haben sich zu vereinigen, zu übergeben die Festungen, und Staatsgüter anzuzeigen; die Krieger, die Gewehre wegzuwerfen und überzugehen. Der Sold dort ist ebenso gut.

So ist gehandelt in der Seele eines vorurtheilsfreien und aufgeklärten Besitzers, der da Einsicht hat in den Werth der Dinge. Vorurtheile aus barbarischen Zeiten, von göttlicher Einsetzung der Könige, Heiligkeit des Eides, Nationalehre, sind nichts für den, der klar geworden ist über die so einfachen Sätze: dass das Leben das Erste, die Güter das Zweite, und der Staat erst das Dritte.

Selbst wohlmeinende Freunde des Fürsten werden so handeln: es schadet ihm nichts, es hilft sogar; der Unwille des Siegers muss durch Widerstand nicht gereizt werden; ist nur der Kampf bald vorüber, so erfolgt ein, von jenen Barbaren freilich schmählich genannter, Friede, wo die Länder, das ist, der Lohn getheilt, der Besiegte zu Dienstleistungen für die übrigen Eroberungspläne verbunden, durch Besetzung der Festungen seine Treue dem Sieger gesichert wird. Die *Eigenthümer* haben nichts verloren, wenn sie dem neuen Herrn zahlen, was dem alten, und nun fürs Uebrige sicher sind; darauf allein kommt es ja an. Selbst der besiegte Herrscher hat nichts verloren: zu leben wird er ja noch immer behalten; was hat er denn in diesem Zusammenhange der Ansicht mehr zu begehren? So, — wenn der Sieger das Eigenthum der Unbewaffneten wirklich sichert, nicht seinen Söldnern Raub und Gewaltthätigkeit erlaubt; wenn er das Gewerbe wirklich frei lässt, und nicht etwa eine Handelssperre einführt; wenn er den Unterschied zwischen Cantonfreiheit und Cantonpflichtigen, die Grundfeste der Verfassung in diesen Begriffen, stehen lässt, und nicht etwa die Conscription einführt; wenn er für ein Billiges regiert, und nicht etwa unmässige Forderungen macht. In der Regel wird dies alles vorausgesetzt nach der bisherigen Analogie, und beim Beginn und während der Führung des Krieges nicht bezweifelt. Es wird ja doch auszuhalten seyn, der Feind wird schon Mannszucht halten, es ist dies sein eigener Vortheil, und dergleichen: mit solchen Worten trösten sich die Feigen unter einander. Findet sich hinterher, dass er das Zweite, nicht das Erste thut, nun dann zieht er sich freilich allgemeinen Hass zu: er hat das, warum es allein der Mühe werth ist zu leben, das Eigenthum und das Leben selbst angegriffen.

Allgemeine Bemerkung. So oft man aus den Grundsätzen, welche die Mehrzahl der Menschen in der That hat, folgerecht fortschliesst, und ihnen darlegt, wie demnach ihr Leben nothwendig seyn müsse; so erregt man allemal Hass, Widerspruch, und die allerdings durch Thatsachen zu belegende Behauptung: So schlimm sind wir nicht, wie du uns machst, wenigstens nicht Alle und nicht immer. Sie haben, wie gesagt, Recht, und dies geht so zu. Ihr Leben ist bei weitem nicht durchgängig durch Grundsätze und klares Bewusstseyn bestimmt, sondern durch dunkle Antriebe aus der instinctartig wirkenden und in sonderbare Hüllen gekleideten Vernunft, dergleichen sie, wenn sie es an sich bemerken, Vorurtheile einer finstern Vorwelt nennen, — und Recht hätten, falls sie nur die Vernunft in einer anderen Gestalt an sich bringen könnten. Die Theile ihres Lebens, durch die letztere bestimmt, fallen anders aus, als sie ihren Grundsätzen zufolge ausfallen würden: darin sind sie unserer Schilderung nicht ähnlich. Sie sprechen darum an die Wohlthat der Inconsequenz, und diese wollen wir ihnen denn auch für die gegenwärtige Beschreibung vorbehalten.

Was aus ihren Grundsätzen mit Klarheit folgt, das ist so, wie beschrieben: und je klarer der Einzelne, desto ähnlicher, daher in der Regel je vornehmer und je älter der Mensch, desto schlechter: das Gute noch bei Gemeinen und Jüngeren. Daher auch eine andere Erscheinung: Man hat bemerkt, dass in den Tagen der Noth, der Verlegenheit und der Verwirrung die Menschen weit schlechter sind als gewöhnlich: den Grund dieser Erscheinung glaube ich angeben zu können. In guten Zeiten denken sie weniger an sich, und lassen sich gehen; da leitet der Instinct, die wohlwollenden gesellschaftlichen Elemente. In der Noth besinnen sie sich, gehen in sich, werden bedachtsam; ihre Besinnung kann aber ihnen nichts anderes darstellen als die Grundsätze des allgemeinsten Eigennutzes, weil darauf einzig Zeit ihres Lebens ihr Sinnen gegangen ist.

Dies die Eine Art der Ansicht des Lebens, darum des Staates, darum des Krieges.

---

1) In der wahren Ansicht geht die Erkenntniss über die Wahrnehmung des Lebens, schlechthin über alles erscheinende und zeitliche Leben hinaus auf das, was in allem Leben erscheint, und erscheinen soll, auf die sittliche Aufgabe — das Bild Gottes. — Hierzu das Leben blosses Mittel.

2) Jene Aufgabe ist schlechthin unendlich, ewig, nie erreichbar; das Leben ist darum auch unendlich, ewig, nie zu vollenden, zu erschöpfen, zu zerstören, ebensowenig als sein Zweck: er ist ewig und über alle Zeit erhaben; demnach nicht zu erhalten, nicht zu gefährden, sondern eben schlechthin, und ohne alles Zuthun der Freiheit. Die Zeit und das in ihr liegende und durch sie ablaufende Leben ist selbst nur die Erscheinung des Lebens über aller Zeit. — Eine Form und Gestaltung desselben kann aufhören: das Leben selbst *nimmer*.

3) Das Leben der Individuen gehört nicht unter die Zeiterscheinungen, sondern ist schlechthin ewig, wie das Leben selbst. Wer da lebt, wahrhaftig lebt, im ewigen Zwecke, der kann niemals sterben: denn das Leben selbst ist schlechthin unsterblich.

Also: das Leben und seine Erhaltung kann in dieser Ansicht nie Zweck seyn, sondern es ist nur Mittel; durch seinen Zweck aber, als Erscheinung desselben ist es schlechthin als ewig gesetzt ohne alles Zuthun einer Freiheit.

4) Weiter: die nothwendige Beschaffenheit des Lebens, falls es seyn soll Mittel für seinen Zweck, ist die: dass es *frei* sey, dass es absolut selbstständig und aus sich selbst sich bestimme, ohne allen äusseren Antrieb oder Zwang. Diese Freiheit aber ist nicht gesetzt schlechtweg, sowie die Ewigkeit des Lebens; sie kann gestört werden, und zwar durch die Freiheit der Anderen. Sie zu erhalten ist darum der erste der Freiheit eines Jeden selbst aufgegebene Zweck.

So darum die Schätzung der Güter in dieser Ansicht: 1) Die sittliche Aufgabe, das göttliche Bild. 2) Das Leben in seiner Ewigkeit, das Mittel dazu; ohne allen Werth, ausser inwiefern es ist dieses Mittel. 3) Die Freiheit, als die einzige und ausschliessende Bedingung, dass das Leben sey solches Mittel, darum — als das Einzige, was dem Leben selbst Werth giebt.

Noch dieses bemerkt: Ist nur das Leben frei, wahrhaftig leer anderer Antriebe, so wird es von selbst Mittel des Sittlichen, und stellt sich also, gleichwie die sittliche Aufgabe gleichfalls durch sich selbst sich stellt; beides ohne alles weitere Zuthun der Freiheit. Dies macht sich selbst. Die Freiheit aber muss durch Freiheit selbst errungen werden: und so ist denn die Freiheit das höchste von der Freiheit abhängige Gut, der höchste im Leben dem Menschen gestellte Zweck.

Jenes wissend, und unter *Gut* denkend etwas zu Erstrebendes, mit Freiheit sich zum Ziele zu Setzendes, muss man sagen: Freiheit ist das höchste Gut. Alles Andere nur das Mittel dazu, *gut* als solches Mittel, *übel,* falls es dieselbe hemmt. Das zeitliche Leben hat darum selbst nur Werth, inwiefern es frei ist: durchaus keinen, sondern ist ein *Uebel* und eine *Qual,* wenn es nicht frei seyn kann. Sein einziger Zweck ist darum, die Freiheit fürs erste zu brauchen, wo nicht, zu erhalten, wo nicht, zu erkämpfen; geht es in diesem Kampfe zu Grunde, so geht es mit Recht zu Grunde, und nach Wunsch; denn das *zeitliche* Leben — ein *Kampf* um *Freiheit*. Das *Leben* selbst, das ewige, geht nicht zu Grunde, keine Gewalt kann es geben oder nehmen: der Tod ist dann, wo es das zeitliche Leben nicht seyn konnte, der Befreier.

Halten Sie diese in diesem Zusammenhange klaren Sätze fest, weil wir dieselben sodann brauchen werden.

Im Gegensatze mit dieser nimmt die gemeine Ansicht das Leben als Zweck an sich, nicht als Mittel zur Sittlichkeit und, damit es dies seyn könne, zur Freiheit seiner selbst: nun hat das Leben, ausser als Mittel, ganz und gar keinen Werth, ist eine leere täuschende Erscheinung ohne etwas dahinter: jene darum fangen ihre Schätzung der Welt an mit dem absolut Werthlosen, dem reinen Nichts, treiben darum in allen ihren Folgerungen sich nur in dem in anderen Formen wiederholten Nichts.

5) *Zeitliches* Leben — ein Kampf um Freiheit, sagten wir; ist doppelt zu verstehen: Befreiung von den *Naturantrieben* — *innere* Freiheit, die Jeder sich durch sich selbst geben muss. Von der Freiheit Anderer, — *äussere* Freiheit, die jeder Einzelne in Gemeinschaft mit Allen durch Uebereinkunft und Erkennung eines Rechtsverhältnisses erwirbt. Diese Vereinigung zur Einführung des Rechtsverhältnisses, das ist, der Freiheit aller von der Freiheit aller, des Verhältnisses, wo alle frei sind, ohne dass eines Einzigen Freiheit durch die aller Uebrigen gestört werde, ist in diesem Zusammenhange der Erkenntniss der *Staat*, richtiger das *Reich*. —

Welches innerlichen Ringens nun es bedürfen werde, um diesen Rechtsbegriff erst zur Klarheit der Erkenntniss, sodann über alle Verhinderungen des gewalthabenden Eigennutzes zur Wirklichkeit zu erheben, davon in unseren eigentlichen Vorlesungen. Dies jedoch nicht eigentlich Krieg. —

Zuvörderst dies: *Alle* sind frei durch ihr Leben als Menschen, sind die zeitliche Gestalt der Vernunft auf *dieselbe* Weise, haben darum gleiche Ansprüche auf Freiheit: *darüber* und *jenseits* dieser Ansprüche nichts. Darum Alle *gleich*, nicht zwei Stände, sondern Einer. Was irgend einer *darf*, und zufolge dieses Dürfens etwa, und als dessen Product, besitzt, gründet sich auf seine Freiheit, zusammenstehend mit der Freiheit aller; und es giebt darum hier keine Befugniss oder Besitz, der nicht stehe unter dem Gesetze, und vor dem Gesetze seine *Rechtmässigkeit* beweisen müsse. Auch giebt es, da das Vernunftgesetz niemals verjährt, keine *Verjährung*.

Alle sind frei, jeder für seinen Theil: Alle müssen darum ihre Freiheit selbst für ihren Theil vertheidigen. Keine *Stellvertretung*, wie in jenem Systeme.

6) Eine Menschenmenge, durch gemeinsame sie entwickelnde Geschichte zu Errichtung eines Reiches vereint, nennt man ein *Volk*. Dessen Selbstständigkeit und Freiheit besteht darin, in dem angehobenen Gange aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche.

7) Des Volkes Freiheit und Selbstständigkeit ist angegriffen, wenn der Gang dieser Entwickelung durch irgend eine Gewalt abgebrochen werden soll; es einverleibt werden soll einem anderen sich entwickelnden Streben zu einem Reiche, oder auch wohl zur Vernichtung alles Reiches und alles Rechtes. Das Volksleben, eingeimpft einem fremden Leben, oder Absterben, ist getödtet, vernichtet und ausgestrichen aus der Reihe.

8) Da ist ein eigentlicher Krieg, nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volkes: die allgemeine Freiheit, und eines Jeden besondere ist bedroht; ohne sie kann er leben gar nicht wollen, ohne sich für einen Nichtswürdigen zu bekennen. Es ist darum jedem für die Person und ohne Stellvertretung, — denn jeder soll es ja für sich selbst thun, — aufgegeben der Kampf auf Leben und Tod.

Sein Charakter: Nur frei hat das Leben Werth: ich muss darum, da die Ueberwindung meiner Freiheit mich beraubt, nicht leben, ohne als Sieger. Der Tod ist dem Mangel der Freiheit weit vorzuziehen. Mein ewiges Leben — dies ist sicher — dies verdiene ich eben durch den Tod, — verwirke es durch ein sklavisches Leben. Also — das Leben werde ich unbedingt aufopfern, wie vielmehr denn die Güter. Wozu kann ich denn die Güter gebrauchen, wenn ich nicht leben kann? Aber ich kann unter dieser Bedingung nicht leben!

Kein Friede, kein Vergleich, von Seiten des Einzelnen zuvörderst. Das, worüber gestritten wird, leidet keine Theilung: die Freiheit ist, oder ist nicht. Kein Kommen und Bleiben in der Gewalt, vor allem diesem steht ja der Tod, und wer sterben kann, wer will denn den zwingen? Auch nicht, falls etwa der zeitige Herrscher sich unterwürfe, und den Frieden schlösse. Ich wenigstens habe den Krieg erklärt, und bei mir beschlossen, nicht für *seine* Angelegenheit, sondern für die *meinige*, meine Freiheit: giebt auch er mir mein Wort zurück, so kann ich selbst doch es mir nicht zurückgeben. Er ist, und die, welche bei ihm bleiben, auf diesen Fall als *Staat*, als möglicher Entwickelungspunct eines Reiches des Rechtes gestorben. Was soll den, der frisches Leben in sich fühlt, bewegen, innerhalb der Verwesung zu verharren?

Anstrengung aller Kräfte, Kampf auf Leben und Tod, keinen Frieden ohne vollständigen Sieg, das ist, ohne vollkommene Sicherung gegen alle Störung der Freiheit. Keine Schonung, weder des Lebens, noch Eigenthums, keine Rechnung auf künftigen Frieden.

So *muss* der, der in dieser Erkenntniss lebt, und kann nicht anders. Ausserdem lügt er, und seine Weisheit schwebt ihm nur auf den Lippen.

9) Es ist nöthig, dass ich, um das Gesagte vor aller Missdeutung, und vor allem Verdachte der Ungründlichkeit und Inconsequenz zu schützen, ein fehlendes Mittelglied einschiebe. Wo die entschiedene, durch die ausdrücklichen Erklärungen ihrer Stellvertreter sich ankündigende Mehrzahl der Menschen keine anderen Begriffe von Leben, Staat und Krieg hat, als die gestern beschriebenen, da geht den Erleuchteten ihr ganzes nichtiges Treiben ganz und gar nichts an. Er hat kein Vaterland auf der Erde, sondern sein Bürgerrecht im Himmel, in der unsichtbaren geistigen Welt, worauf das Recht er dadurch sich verdient, dass er nach Vermögen das Saatkorn in die Gegenwart werfe, woraus einst nach ihm sich auf Erden ein Vaterland für die Vernünftigen entwickeln möge.

Wenn aber die vorausgesetzten Dollmetscher des öffentlichen Willens selbst reden von Freiheit und Selbstständigkeit der Nationen, und eine Kriegsweise befehlen auf Leben und Tod, ohne Unterschied der Cantonfreiheit, ohne Schonung des Eigenthums, wie sie möglich und rechtlich ist nur in der wahren Erkenntniss, so soll dem Erleuchteten sich das Herz erheben beim Anbruche seines Vaterlandes, und er soll es begierig als wahren Ernst ergreifen. Die darin gemischten Verkehrtheiten, wenn z. B. fortwährend von Unterthanen gesprochen wird, wenn der Herrscher vor das Vaterland gesetzt wird, als ob er selbst keins hätte, und dergleichen, übersieht er, als alte schlimme Angewöhnungen.

Im Vorbeigehen: Unterthanen sind wir alle insgesammt des göttlichen Willens, im Sittengesetze sich aussprechend, und das ist unsere Ehre und Würde; und der glänzendste Herrscher kann keine grössere Ehre sich erweisen, als dass er sich als Mitunterthan bekenne im göttlichen Reiche: aber wenn ein Individuum glaubt, andere ihm gleiche müssten unterthan seyn seinem persönlichen Willen, so würde er dadurch sich selbst zu einem Gotte machen, und den einigen Gott lästern; wenn er wüsste, was er redete. Aber das wissen sie zum Glücke nicht, und ihre Schreiber legen ihnen nur solche Ausdrücke unter. — Sie selbst nicht, sondern ihre unverständigen Schmeichler!

Er nimmt es für rechten Ernst. Den Argwohn, dass es, nachdem die alten Mittel vergeblich gewesen, auch nur als Mittel gebraucht werde, um die Herrschermacht in dem falschen Begriffe zu vertheidigen, und, wenn es geholfen, bei Seite gestellt, und alles wieder in die gewohnte Bahn werde eingeführt werden, diesen erlaubt er sich nicht. Sein Argwohn könnte machen, dass es geschähe: sein für Ernst nehmen kann machen, dass es Ernst wird. Wenn sich nun hinterher doch zeigte, dass es nicht Ernst gewesen wäre, wenn nach Errettung im Kampfe abermals die Selbstständigkeit der Nation dem Vortheile der Herrscherfamilie aufgeopfert würde, wenn sich zeigte, dass der Herrscher zwar wollte, dass für seine Herrschaft das edelste Blut seines Volkes flösse, er dagegen für die Selbstständigkeit desselben seine Herrschaft nicht wagen wolle: so könnte unter einem solchen der Vernünftige durchaus nicht bleiben. Sein Wirken in der Gesellschaft könnte, wie oben erinnert, nur den Zweck haben, den Keim einer freien und rechtlichen Verfassung in dieselbe zu legen: und er kann diese Hoffnung so lange hegen, als es an der allgemeinen Unkunde einer solchen Verfassung liegt, dass man sie nicht einführt. Wo aber Freiheit und Selbstständigkeit klar ausgesprochen, und doch mit offenem Auge Verzicht auf sie gethan, und sie zum blossen Mittel der Unfreiheit herabgewürdigt wird, wo die Nationaleigenthümlichkeit, als die Bedingung der Entwickelung, in fremde Fesseln geschlagen wird: da ist für ihn nichts mehr zu erwarten. Ein solcher Staat befindet sich im Zustande der Verstockung, und hat öffentlich das Siegel der Verwerfung sich selbst aufgedrückt. Der Edle rettet sein unsterbliches Leben, indem er ihn flieht.

Dies ein eigentlicher Krieg, und die feste und unwandelbare Entschliessung eines erleuchteten Menschen in einem solchen.

Das oben hingeworfene Princip übrigens: dass ein Volk gebildet werde durch eine gemeinsame Geschichte, und dass aus dieser Bildung sich entwickeln solle ein Reich, und dass, wer da eingreife in dieselbe, als Feind zu betrachten sey, — dies zu erklären und zu belegen ist die Aufgabe unseres abgebrochenen Vortrages, ein Theil desselben. Aber selbst die Ansicht der Gegenwart, die ich Ihnen für die künftige Stunde verspreche, wird es Ihnen schon näher rücken.

Es möchte vorjetzt zweckmässig seyn, die aufgestellten Grundsätze ganz bestimmt auf unsere Zeit, und auf den Krieg, den wir begonnen haben, anzuwenden, und Sie, so gut ich es verstehe, zur Beurtheilung anzuführen.

Man fehlt meines Erachtens von zwei Seiten gleich gefährlich: 1) indem man die Charakterkraft und die Hülfsmittel unseres Feindes herabwürdigt, dadurch uns einschläfert. Jämmerliche Wichte und Feiglinge setzen in diese Vertröstungen den Patriotismus.

2) Indem man von den Gesinnungen und Entwürfen des-

selben uns Hoffnung macht, sie in einem milden Lichte darstellt, wohl gar der Vorsehung selbst mit ihm Pläne unterlegt, die so kindisch sind, wie diese Deuter des göttlichen Willens selber. Trost der Feigen, und streng angesehen, selbst Verworfenheit und Verbrechen!

Ich sage: dass auch viele unseren Feind betrachten, als ein Werkzeug in der Hand Gottes, durch das er irgend welche Plane ausführen wolle, die diese Schauer in den göttlichen Rath auch wohl anzugeben wissen, z. B. die Vertreibung der Türken aus Europa, wenn sie ächt abergläubische Christianer sind, die Zugrunderichtung des Adels, wenn es Krämer, die des Krämergeistes, wenn es Ritter sind.

Ich spreche aber daran eine allgemeine Irrniss unerleuchteter, rohsinnlicher Menschen aus, und will dieselbe im Allgemeinen widerlegen.

Ihre Grundblindheit besteht darin, dass sie nicht erblicken die Freiheit als die Wurzel alles wahrhaften Seyns. Nun möchten sie aber doch gern das Gute haben, und dazu haben sie sich einen Gott verordnet, der es ihnen anwachsen lässt, und zufliegen, ohne dass sie sich selbst zu regen brauchen, durch blosse physische Vereinigung. Da haben sie in der Religion Zaubermittel, ein Wasserbad, welches gebraucht, eine Speise, welche genossen, ein Salböl, welches angestrichen, ohne weitere Dazwischenkunft den Menschen heiligt zur Tugend. Da ist nach ihrer Ansicht die Geschichte des Menschengeschlechts eine grosse Pflanze, welche durch die blosse zeitigende Entwickelung des in ihr liegenden Keimes von selber aufblühen wird zu einem göttlichen Reiche der Weisheit und der Tugend. Diesen ihren trägen Glauben preisen sie nun recht an, wenn etwas recht Widerwärtiges und Bösartiges ihnen in der Erscheinung vorkommt — bei dem was ihnen schon so schmeckt, verweisen sie weniger auf Gott — und trösten sich mit der göttlichen Vorsehung, die auch dabei ihre weisen Absichten haben und wissen werde, wozu es gut sey. Sind sie gewaltig, so wissen sie diesen Zweck Gottes auch wirklich anzugeben. Wenn sie nun solche Reden führen, die den Menschen so recht im Sündenschlafe betäuben — man hört sie leider häufig von

Kanzeln und auch wohl sonst — so dünken sie sich absonderlich fromm, und sie meinen wohl gar in ihrer Blindheit, dass man des Heiligen spottet, wenn man so redet, wie wir eben, und ihrer spottet.

Sie irren sich ganz und gar, und sind stockblind. Es giebt schlechthin kein Naturgesetz und keinen physischen Zusammenhang der Dinge, durch welchen das Gute an uns kommt. Gott will nicht, Gott kann nicht das Gute, das wir gern möchten, uns geben, ausser durch unsere Freiheit; und Gott ist überhaupt nicht eine Naturgewalt, wie die blinde Einfalt wähnt, sondern er ist ein Gott der Freiheit. Die Natur ist bloss der Wiederschein des Standpunctes der allgemeinen Freiheit: in der Freiheit aber hat er uns schon gegeben sich selbst, und sein Reich, und die ganze Fülle seiner Seligkeit, und es kommt nur auf uns an, dass wir dies alles in uns entwickeln. Ohne Freiheit bleiben wir ohne Gott, und in dem Nichts. Wir sind wirklich gar nicht da, sondern nur Embryone, aus denen etwa ein Mensch werden könnte. Die äusseren Weltbegebenheiten sind bloss der Stoff, an dem wir dieselbe entwickeln sollen, und den wir verbrauchen sollen und verbrauchen können, insgesammt, wie er auch sey, zu unserem Heile. *Gut* ist gewiss jede Erscheinung: denn sie steht unter der Freiheit, und ist zur Entwickelung derselben zu gebrauchen, diese aber ist unbedingt gut. Wozu eine Erscheinung aber gut, d. i. brauchbar sey, das will uns kein Gott sagen, sondern wir selbst sollen es begreifen, und wir werden es begreifen, wenn wir von seinem Geiste der klaren Sittlichkeit beseelt sind. Wir sollen nicht erwarten, wie Gott nach seinen geheimen Wegen etwas zum Besten wenden werde; dann sind wir unwürdig seiner, und nicht Bürger seines Reiches: sondern wir sollen es selbst nach unseren eigenen klaren Begriffen zum Besten wenden.

So auch in diesem Falle. Erkenne ich recht Gott und seinen Weltplan, wie ich festiglich glaube, — habe ich auch die bisherige durch sein ganzes öffentliches Leben dargelegte Erscheinung unseres Feindes richtig begriffen, — worin als einem geschichtlichen Datum ich mich irren kann: so ist in ihm alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der

Zeit bekämpft worden ist von allen Tugendhaften, zusammengedrängt, und auf einmal erschienen, ausgestattet mit aller Kraft, die das Böse haben kann. Wozu? Auch alle Kraft des Guten, die jemals in der Welt erschienen ist, soll sich vereinigen und es überwinden. Dies ist das grosse Schauspiel, welches, meines Erachtens, dieser Zeit vorbehalten ist. Das Reich des Teufels ist nicht dazu da, damit es sey, und von den unentschiedenen, weder Gott noch dem Teufel gehörigen, herrenlosen duldend ertragen werde, sondern damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde. Ist dieser Mensch eine Ruthe in der Hand Gottes, wie viele meinen, und wie ich in gewissem Sinne zugebe, so ist ers nicht dazu, dass wir ihr den entblössten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern, dass wir dieselbe zerbrechen. So ist es für mich gar nicht verborgen, und den geheimen Wegen Gottes zu überlassen, sondern klar und offenbar, wozu diese Erscheinung da ist.

Es kommt bei dieser Frage darauf an, ob man glaube, Gott dadurch zu dienen, dass man über seine vorgeblichen geheimen Pläne träumt, und die Entwicklung derselben leidend abwartet; oder dass man handelt nach seinem klar zu erkennenden Willen. Die grösste Gefahr, der man dabei sich aussetzen kann, ist der zeitliche Tod. Dieser aber ist so wenig ein Uebel, dass gewiss jeder, der zur klaren Erkenntniss gekommen ist, gern in jedem Augenblicke hinüberwandern würde auf einen höheren Schauplatz des Lebens, wenn er nicht wüsste, dass er durch eine solche Verlassung sich des höheren Lebens unwürdig machte.

Den Erleuchteten geht ein Staat, aufgebaut auf den Grundbegriff der Eigenthumserhaltung, mit allem seinem Treiben in einem Kriege gar nichts an, ausser, wiefern er ihn betrachtet *als den Entwickelungspunct eines Reiches der Freiheit.* Sein Zweck ist nur das letztere; für dieses aber, und, falls es auch selbst noch nicht in der Wirklichkeit wäre, für die *Hoffnung* und *künftige* Möglichkeit desselben, ist er stets bereit, Eigenthum und Leben auf das Spiel zu setzen.

So im Allgemeinen. Jetzt die Zeitfrage:

Ist die Entwickelung eines Reiches der Freiheit in Gefahr, — und in wie dringender?

Merken Sie folgende Sätze:

1) Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit: denn nur in solchen der sittliche Zweck, dasjenige, wozu die ganze Menschheit ganz allein da ist. Der Menschheit *früheres* Leben hat wahren Werth, wiefern es Mittel und Bedingung ist dieser Entwickelung; und ausserdem ist es nichts. Mit dem Beginnen dieses Reiches ist das menschliche Leben erst eingeführt und geboren. Vorher nur der Embryo eines Menschengeschlechts, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht.

2) Diese Gestaltung des Reiches kann erfolgen nur aus einer durchaus gemeinsamen Ansicht und Denkweise Vieler, die da Volk heissen. Gemeinsamkeit der *Sprache* ist Bedingung der Entwickelung und Verbreitung desselben, ist das von der geistigen Natur Vorausgegebene. Wie für uns alle schlechthin nur Eine und dieselbe Sinnenwelt ist (nicht von ungefähr, sondern nach einem absoluten Gesetze), so soll für gewisse Haufen seyn: *a*) eine Grundansicht *sittlicher* Welt überhaupt, als Bedingung des Zusammenlebens, — und daraus gesellschaftliche Verhältnisse. Ohne diese, zerstreute Naturmenschen, Wilde, Cannibalen, die denn doch Ehen und Eltern und Kinder haben. *b*) Diese Haufen sind *bestimmt* durch das Gesetz, das für alle schlechthin Eine, wie die Sinnenwelt (keine Willkürlichkeit: dies ist Wahn!), nur mit dem Unterschiede, dass dieses Gesetz nicht waltet schlechthin, wie das Naturgesetz, sondern durch freie Ausbildung, so dass man sich zur Erkenntniss desselben erheben muss. Dies eben ist der Zweck, dass *alle* sich dazu erheben. Die Darstellung dieser Ansicht, die Ausbildung aller zur Erkenntniss, damit das Gesetz durch ihre Freiheit sie bestimme, ist eben das Reich des Rechts. *c*) Diesem nun sollen sie sich gemeinschaftlich annähern; der jedesmalige Standpunct dieser Erkenntniss, der *allgemeine* im Durchschnitte, von welchem aus der Weg weiter zu bestimmen ist, ist die *Volksgesinnung*, das eigentlich das Volk zum Volke machende, sein Punct zwischen dem Wilden und dem Bürger des

Rechtsreiches. Dieser Fortgang das eigentlich Heilige; ihn stören, zurückschrauben, ist gottlos.

3) Dieser Fortgang, die *Geschichte,* wird gebildet nicht sowohl *durch,* als *an* gemeinsamen Begebenheiten. *An:* — wo denn die Freiheit Einzelner nachbilft, erleuchtet durch Religion und Wissenschaft, deren Resultat die Volkserziehung ist.

Die Geschichte begreift eigentlich nur der absondernde Beobachter, der darüber schwebt und den gemeinsamen Standpunct des Volkes durch den Gegensatz erkennt: das Volk nicht, eben weil es nicht darüber streitet, sondern ewig von seiner bestehenden Gesinnung als dem allbekannten Vordersatze ausgeht.

Doch ist eigentlich in dieser Untersuchung uns besonders lehrreich dasjenige in der Geschichte, wodurch eine Menge sich selber begreift als *Eins,* und zum Volke wird im *eigenen* Begriffe: — entweder durch hervorstechende Ereignisse, gemeinschaftliches Thun und Leiden, — wenn Einer leidet, leiden Alle, was Alle trifft, trifft Jeden, weil er zu dieser Menschenmenge gehört: durch Gemeinschaftlichkeit des Herrschers, des Bodens, der Kriege und Siege und Niederlagen und dergleichen; — oder auch der blosse Begriff Anderer von ihnen als *Eins* giebt ihn ihnen selbst.

Anwendung. *Die alten klassischen Völker* — Pflanzstädte, hervorgehend aus gebildeten Völkern, bildend, unterjochend, — sie selbst vereint durch gemeinsame Flucht, durch gemeinsame, nun erst als solche heraustretende Geistesbildung, das Volk schon abgetrennt vom Boden. *Griechen, Römer:* darin der Aufschluss des Innern ihrer Geschichte: die hohe Ausgebildetheit des Staates, ihre Liebe für Freiheit ohne Menschenrechte, daher, weil ihr Staat rein factisch, nicht philosophisch, nicht aus dem Begriffe hervorging.

Die *neuere* Welt: entwickelt aus einem Grundstamme von *Eingeborenen,* die ohne stäten Reichsverband jeder sein eigener Herr und Vertheidiger waren. Jene eingetreten in die Geschichte als Staat; diese durchaus ohne ein *solches Band.* Verbindungen zu Abenteuern, zu ernsthaften Unternehmungen, vorübergehend, fast allein gegründet auf die persönlichen Anknüpfungen — den Comitat, eine ganz eigene Erscheinung. — Wohl etwa im Begriffe der Römer als *Eins* genommen, nach Sprache, Sitten, Abstammung, aber durchaus nicht in ihrem eigenen. (Dies ist wohl zu merken.) Nur Religion vereinigte Einige, und gebot ihnen: im Uebrigen Selbsthülfe, Krieg der Einzelnen. — Gesetze über Abkaufung (Sühne) desselben erst eine spätere Erscheinung. — Uebrigens ein gewisser Grad *sittlicher* Bildung, z. B. Reinheit der Ehen.

Dieser Grundstamm bildete bis auf unsere Zeit, ausser den in der Mitte liegenden Spielarten, sich aus in folgenden beiden Extremen.

Ein Stamm, der sich Franken nannte, zog aus, und eroberte eine der schönsten Provinzen des römischen Reiches, die er auch bis auf unsere Zeit in unverrückter Folge behauptet hat. Die grosse Begebenheit, durch die sie in ihrem eigenen Bewusstseyn Eins, ein Volk wurden und es blieben, war gegeben; die Miteroberer waren in der Eroberung Eins. Mit dieser Einheit und von ihr aus erhielten sie nun alles Uebrige, Christenthum, Buchstaben, im Verlaufe der Zeiten sogar *Sprache*, Eigenthum und die Künste dasselbe zu geniessen; kurz, alle Bildung der Einzelnen ging aus von der Volkseinheit, keinesweges ging umgekehrt die Volkseinheit aus von der Bildung der Persönlichkeit. (Ich glaube hierin einen durchgreifenden, Licht über die ganze Geschichte verbreitenden Gedanken auszusprechen.) Daher: 1) Nationalstolz, oder vielmehr Eitelkeit, 2) Persönlichkeit als Erzeugniss der Gesammtheit, und diese, der Gesellschaft. — Diese — das Vorausgesetzte, Ausgemachte, nicht aus der Voraussetzung der Persönlichkeit und Freiheit entspringend, sondern aus der des blossen Zusammenlebens: nicht wie Einer für sich, sondern wie Mehrere beisammen seyn können. Die Gesellschaft nicht aus den Einzelnen, sondern die Einzelnen nur in der Gesellschaft; diese die Hauptsache, und die Einzelnen nur dazu da, dass sie dieselbe bilden. Für sich der Einzelne gar nichts, sondern nur durch seinen geselligen Werth. Daher die gesammten Erscheinungen des französischen Nationalcharakters: *geistreich*, liebenswürdig, guter Vater, Herr, Diener u. s. f.

Das Wichtige, was daraus hervorgeht, ist: 1) Dass sie sich selbst zum Gedanken der Freiheit und des Rechtsreiches nie erheben können, weil sie den des persönlichen Werthes, des rein schöpferischen, durch ihr Denksystem übersprungen haben; auch durchaus nicht begreifen können, dass irgend ein anderer Mensch oder Volk so etwas wolle und denke. Zum Reiche kommt es nicht auf diesem Wege: erst zur Persönlichkeit; diese überspringend, haben sie die Freiheit gewollt, durch Schriftsteller gereizt, und gehoben durch die öffentliche Meinung. 2) Dass sie von jedem zu jedem Zwecke gebraucht werden können, wenn er nur so glücklich ist, die allgemeine Meinung zu gewinnen; — so zu thun. — Ein solcher ist ihr Selbstherrscher, welchem zuwider sie gar nicht können. 3) Ihr Bestreben zur Verschmelzung anderer in diese Einheit und in diesen Gehorsam gegen die allgemeine Meinung, die eigentliche Wahrheit, über welche hinaus es für ihre Erkenntniss nichts giebt.

— Bei Anderen anders, wegen anderer Geschichte. *Spanier*, vertrieben und unterjocht. *Italiener*, nie Eins seyend. *Engländer*, Mannigfaltigkeit der Geschichte, und Folge der herrschenden Völker; gar nicht aus einem so einfachen Principe anzusehen, als andere. —

Die Zurückgebliebenen fingen erst an, durch Widerstand einen dunkelen Begriff von sich als Einem Stamme zu bekommen: indem sie diese Ausgewanderten unterschieden, begriffen sie sich als Deutsche, zum Stamme gehörige. Der Einheitsbegriff kam ihnen von aussen, im Innern blieben sie in ihrer Unabhängigkeit voneinander, in ihrer Sprache und Leerheit an Bildung. Indessen kam auch an sie Christenthum, und mit ihm Buchstaben, und mancherlei Verbesserung des Lebens, *wohlgemerkt* an Jeden für sich; der Mensch, die Person, die Familie höchstens ausgebildet, — nicht der Bürger: das Gute ohne Bürgerthum an den Freien. Um die schon so Gebildeten legte sich ein Reichsverband, aber äusserst locker. Die Anziehungen höchstens in einzelnen Provinzen durch die besonderen Fürsten, in Kämpfen gegen benachbarte Wenden, Slaven; aber immer keine gemeinsamen Thaten und Geschichte, durchaus *kein* Unternehmen der Art. Höchstens Stamm- und Sprach-Einheit, nicht Volks- und Geschichts-Einheit. Diese Trennung consolidirte sich durch die *Unabhängigkeit* der Fürsten: nun *mehrere* Völker, feindlich gegeneinander, Erbfeinde; nur noch zusammengehalten durch den Reichsverband, der jetzt ausgesprochen wurde als das, was er erst schon in der That war, kein Staat, sondern ein Staatenbündniss. Die Deutschen Ein Stamm, ähnlich in *negativer* Geschichte, zurückweisend jegliche Verschmelzung zur Einheit, aber niemals, was auch Gelehrte ihnen aufzudringen suchten, *ein Volk*. — Späterhin sogar durch Confessionen getrennt; in ihrem Begriffe nie Eins; des föderativen Staates Bürger höchstens nur die Fürsten, und diese Föderation wie schwach und in sich selber getheilt! Preussen, Sachsen, nicht Deutsche. Dennoch hat gerade diese Reichsverfassung, haben die Gelehrten, haben die Reisen der Kaufleute und Handwerker im Lande der deutschen Sprache diesen Einheitsbegriff eines deutschen Volkes, nicht als einen unmittelbar praktischen, sondern bloss historischen, und als ein allgemeines Postulat, noch immer fort erhalten. Dieses Postulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit; nicht umgekehrt: von der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche, als blosses Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen. Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen grossen Zweck da sind, und langsam demselben entgegenreifen; — ein anderes Element ist für diese Entwickelung in der Menschheit nicht da.

Und statt dieser hohen Bestimmung könnte Jemand, dem darüber das Licht aufgegangen ist, zugeben, dass das Volk, auf dem sie ruht, ein Anhang, ein durchaus untauglicher Anhang werde jenes erst beschriebenen Volkes, und dagegen sich nicht setzen aus allen Kräften auf Leben und Tod?

Noch mehr, lassen Sie uns den Mann sehen, der an die Spitze jenes Volkes sich gestellt hat. Zuvörderst, er ist kein Franzose. Wäre er dies, so würden jene geselligen Grundansichten, jene Achtung für die Meinung anderer, und kurz für etwas ausser ihm selber, einige wohlthätige Schwäche und Inconsequenz seinem Charakter beimischen, wie dergleichen sich zum Beispiel im vierzehnten Ludwig, meines Erachtens der schlimmsten Ausgeburt des französischen Nationalcharakters, vorfanden. Aber er ist aus einem Volke, das schon unter den Alten wegen seiner Wildheit berüchtigt war, das gegen die Zeit seiner Geburt in harter Sklaverei noch mehr verwildert war, das einen verzweifelten Kampf gekämpft hatte, um die Fesseln zu zerbrechen, und in Folge dieses Kampfes in die Sklaverei eines nur schlaueren Herrschers gefallen und um seine Freiheit betrogen worden war. Die Begriffe und Empfindungen, die aus einer solchen Lage seines Vaterlandes sich entwickelten, mögen die ersten Bildungsmittel seines aufkeimenden Verstandes gewesen seyn. Unter der französischen Nation, die auf diese Weise ihm zuerst bekannt wurde, erhielt er seine Bildung, sie legte sich ihm dar in den Begebenheiten einer Revolution, deren innere Triebfedern zu schauen er alle Gelegenheit hatte, und er musste bald mit innigster Klarheit dieses Volk begreifen lernen, als eine höchst regsame Masse, die da fähig wäre, durchaus jedwede Richtung anzunehmen, keinesweges aber durch sich selbst sich eine bestimmte und dauernde zu geben. Konnte es anders kommen, als dass er, wie er diese Nation fand, der er selbst seine Verstandesausbildung dankte, und die er ungefähr für die erste halten mochte, so auch das ganze übrige Menschengeschlecht ansahe? Von einer höheren sittlichen Bestimmung des Menschen hatte er durchaus keine Ahnung. Woher sollte er sie bekommen, da sie nicht, wie etwa bei den Franzosen, durch eine glückliche Angewöhnung in früher Jugend ihm zu Theil ward, durch deutliche Erkenntniss aber vermittelst der Philosophie oder des Christenthums seine spätere Bildung sie ihm auch nicht darbot? Zu dieser vollkommenen Klarheit über die eigentliche Beschaffenheit der Nation, über die er sich der Oberherrschaft bemächtigte, trat ein durch seine Abstammung aus einem kräftigen Volke begründeter, und durch seinen stäten, aber zu verbergenden Widerstreit gegen die Umgebungen seiner Jugend gestählter, kräftiger und unerschütterlicher Wille. Mit diesen Bestandtheilen der Menschengrösse, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts in seinen Geist gefallen wäre. Eine solche fiel niemals in ihn, und so wurde er denn ein Beispiel für alle Zeiten, was jene beiden Bestandtheile rein für sich, und ohne irgend eine Anschauung des Geistigen geben können. Es bildete sich ihm hieraus folgendes Erkenntnissgebäude: dass die gesammte Menschheit eine blinde, entweder gänzlich stagnirende, oder unregelmässig und verwirrt durcheinander und miteinander streitend sich regende Masse von Kraft sey; dass weder jene Stagnation seyn solle, sondern Bewegung, noch diese unordentliche, sondern eine nach Einem Ziele sich richtende Bewegung: dass selten, und durch Jahrtausende getrennt Geister geboren würden, die bestimmt seyen, dieser Masse die Richtung zu geben, dergleichen Einer Karl der Grosse gewesen sey, und er der Nächste nach ihm, dass die Eingebungen dieser Geister das Einzige, und wahrhaft Göttliche und Heilige, und die ersten Principien der Weltbewegung seyen, und dass für sie schlechthin alle andere Zwecke der Sicherheit oder des Genusses aufgeopfert, für sie alle Kräfte in Bewegung gesetzt, und jedwedes Leben in Beschlag genommen werden müsse, und dass es Auflehnung sey gegen das höchste Weltgesetz, solchen Anregungen sich entgegenzusetzen. In ihm sey erschienen dieses Weltgesetz in der neuen Ordnung der Dinge, die er in dem Culturstaate, unter seiner Oberherrschaft ausführen wolle: das nächste Glied dieser Ordnung sey dermalen die *Freiheit* der Meere, wie er sagt, die *Oberherrschaft* der Meere in seinen Händen, wie er es eigentlich meint, und für diesen allernächsten durch das Weltgesetz gesetzten Zweck müsse alles Glück von Europa aufgeopfert werden, alles Blut fliessen; denn dafür allein sey es da. Diesen grossen Weltplan, der freilich über das Ziel eines Menschenlebens sich hinauserstreckt, soll nun nach ihm seine Dynastie fort- und ausführen, so lange bis etwa nach einem Jahrtausend ein anderer inspirirter Held wie er auftreten, und mit neuer Offenbarung in seine und Karls Schöpfung eingreifen wird.

Man hat geahnet, dass es mit ihm ein anderes Bewenden habe, als mit anderen vorzeitigen und gleichzeitigen Herrschern. So ist es auch. Oeffentliche Blätter zwar meinten, dass die Gesinnungen eines Generals in ihm verschwinden würden durch Einführung der Erbfolge für seine Dynastie. Nicht recht begriffen. — Jene Herrscher sind gewohnt, sich als Vertheidiger des Eigenthums und Lebens anzusehen, als Mittel zu diesem Zwecke, der darum nie aufgeopfert werden darf: dieser setzt sich als Vertheidiger eines absoluten, — selbst Zweck seyenden — Willens, eines Weltgesetzes, in der That aber nur eines individuellen Willens, einer *Grille*, ausgerüstet mit der formalen Kraft des sittlichen Willens. (Dies ist sein wahres unterscheidendes Wesen. Jene sind nicht im Stande, ihren gegen sie immer noch erhabenen Gegner auch nur zu begreifen.) Es ist allerdings wahr, dass Alles aufgeopfert werden soll — dem Sittlichen, der Freiheit; *dass* Alles aufgeopfert werden soll, hat er richtig gesehen, für seine Person beschlossen, und er wird sicher Wort halten bis zum letzten Athemzuge; dafür bürgt die Kraft seines Willens. — Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben, weil sie kühn ist und den Genuss verschmäht; darum verführt sie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüther. — Nur soll es eben nicht geopfert werden seinem eigensinnigen Entwurfe; diesem aufgeopfert zu werden, ist er selbst sogar viel zu edel; der Freiheit des Menschengeschlechts sollte er sich aufopfern, und uns alle mit sich, und dann müsste

z. B. ich, und Jeder, der die Welt sieht, wie ich sie sehe, freudig sich ihm nachstürzen in die heilige Opferflamme.

In dieser Klarheit und in dieser Festigkeit beruhet seine Stärke. — In der Klarheit: alle unbenuzte Kraft ist sein; alle in der Welt gezeigte Schwäche muss werden seine Stärke. Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften, und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maassregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen, und sie sich zu Nutze zu machen. In der Festigkeit: die Anderen wollen auch wohl herrschen, aber sie wollen noch so vieles Andere nebenbei, und das Erste nur, wenn sie es neben diesem haben können; sie wollen ihr Leben, ihre Gesundheit, ihren Herrscherplatz nicht aufopfern; sie wollen bei Ehren bleiben; sie wollen wohl gar geliebt seyn. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an: sein Leben und alle Bequemlichkeiten desselben setzt er daran, der Hitze, dem Froste, dem Hunger, dem Kugelregen setzt er sich aus, das hat er gezeigt: auf beschränkende Verträge, dergleichen man ihm angeboten, lässt er sich nicht ein; ruhiger Beherrscher von Frankreich, was man ihm etwa bietet, will er nicht seyn, sondern ruhiger Herr der Welt will er seyn, und, falls er das nicht kann, gar nicht seyn. Dies zeigt er jetzt, und wird es ferner zeigen. Die haben durchaus kein Bild von ihm, und gestalten ihn nach ihrem Bilde, die da glauben, dass auf andere Bedingungen mit ihm und seiner Dynastie, wie er sie will, sich etwas Anderes schliessen lasse, denn Waffenstillstände. Ehre und Treue? Er hat es freiwillig bei der Einverleibung Hollands ausgesprochen, dass ein Herrscher damit es halte, wie die Zeiten es mit sich bringen: so lange es ihm selbst zuträglich ist, — ja — wenn es ihm nachtheilig wird, nicht mehr. Daher kommt auch in allen neueren Staatsschriften desselben das Wort: *Recht*, gar nicht mehr vor, und fällt nach ihm heraus aus der Sprache, sondern es ist allenthalben nur die Rede vom *Wohle* der Nation, dem Ruhme der Armeen, den Trophäen, die er in allen Landen erfochten.

So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen, und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die Freiheit. Ob diese nun in uns lebt, und mit derselben Klarheit und Festigkeit von uns ergriffen wird, mit welcher er ergriffen hat seine Grille, und durch Täuschung oder Schrecken Alle für sie in Thätigkeit zu setzen weiss, davon wird der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen.

Ich habe gethan, was mir obliegt, indem ich mit *der* Klarheit, die mir beiwohnt, diese meine Ansicht mittheile denen, die meiner Mittheilung begehren, und in ihnen den Funken dieser uns nöthigen Begeisterung zur Flamme anzufachen suche.

Nur noch dies gegen den Einwurf: diese Darstellung von ihm sey übertrieben und unwahr:

1) von solchen, die, weil sie selbst ungefähre Zusammenstimmung der verschiedensten Bestandtheile sind, sich auch ausser sich nichts Anderes, denn dies, nichts in sich Zusammenhängendes einbilden können, denen darum diese Schilderung unglaublich ist. Diesen ist nicht zu helfen, ausser durch Bildung zur Anschauung, und vorher, damit dieses möglich sey, zum eigenen *Seyn:* und dies lässt sich mit einer Abhandlung nicht abthun.

2) Von solchen, die dies nicht sind. Diese erinnere ich: dass man Aeusserungen von ihm hat, und dass dadurch klar und begreiflich daliegt sein ganzes Leben, dessen Hauptzug gänzliche Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts ist; übrigens alle Bestandtheile des grossen Mannes, die sein Zeitalter ihm zugesteht, ausser wo es aus Furcht lügt und lästert wie die Kinder.

Zum entscheidenden Beweise seiner gänzlichen Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts gedenken wir der bestimmten That, durch die er vor Welt und Nachwelt das Gepräge seines Wesens sich aufgedrückt hat. Dies umsomehr, da nach den Wünschen unserer eigenen Herrscher und ihrer Werkzeuge, denen diese That nach ihrem Sinne war, ein allgemeines Stillschweigen über sie eingetreten ist, und sie anfängt, aus dem Andenken der Zeitgenossen herauszufallen. Die ihm das Schlimmste nachsagen wollen, deuten nur immer hin auf des Prinzen Enghien blutigen Leichnam, als ob dies der höchste Gipfel wäre seiner Thaten. Ich aber meine eine andere, gegen welche Enghiens Ermordung beinahe in Nichts verschwindet, und nach meinem Sinne nicht werth ist, herausgehoben zu werden, weil sie durch die einmal angehobene Bahn mit Nothwendigkeit gefordert wurde.

Die französische Nation war im Ringen nach dem Reiche der Freiheit und des Rechts begriffen, und hatte in diesem Kampfe schon ihr edelstes Blut verspritzt. — Aber diese Nation war der Freiheit unfähig, sagt man — und ich gebe dies nicht nur zu, sondern ich glaube es sogar beweisen zu können. Aus folgenden Gründen: 1) weil, da Einstimmigkeit über das Recht nicht möglich war, bei diesem Nationalcharakter jede besondere Meinung ihre Partei finden, und so — ohne eine schützende Gewalt — die Parteien im inneren Kampfe sich selbst aufreiben mussten, wie sie auch eine Zeitlang thaten. 2) Weil es in der ganzen Nation an der Bedingung einer freien Verfassung fehlte, der Ausbildung der freien Persönlichkeit, unabhängig von der Nationalität.

So darum stand es freilich. Indem nun diese Selbsterkenntniss anfing aufzudämmern, fiel — ich will davon schweigen, durch welche Mittel — diesem Manne die höchste Leitung der Angelegenheiten zu. Bilder der Freiheit waren in manchen begeisterten Schilderungen an ihn gekommen; ganz unbekannt war ihm darum nicht der Begriff, und dass er gedacht würde. Wäre nur irgend eine Verwandtschaft dieses Begriffes zu seiner Denkweise, irgend ein Funke des Verständnisses dafür in ihm vorhanden gewesen, so hätte er den Zweck nicht aufgegeben, wohl aber das Mittel gesucht. Es hätte sich ihm nicht verborgen, dass dieses sey eine vielleicht mehrere Menschenalter dauernde regelmässige Erziehung der französischen Nation zur Freiheit. Es hätte dem Manne, der sich eine Kaiserkrone und eine benachbarte Königskrone aufzusetzen, und sich der Erbfolge zu versichern vermochte, nicht fehlen können, sich an die Spitze dieser Nationalerziehung zu setzen, und dieselbe Stelle einem Nachfolger, den er für den würdigsten dazu gehalten hätte, zuzusichern. Dies hätte er gethan, wenn ein Fünklein ächter Gesinnung in ihm gewesen wäre. Was er dagegen gethan, wie er listig und lauernd die Nation um ihre Freiheit betrogen, braucht hier nicht ausgeführt zu werden: jenes Fünklein ist darum nicht in ihm gewesen. Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zur Demonstration erhoben; insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist.

Dritter Abschnitt.

Von der Errichtung des Vernunftreiches.

Voraussetzungen.

Nur Gott *ist*. Ausser ihm nur *seine Erscheinung*. — In der Erscheinung nun das einzige wahrhaft Reale die *Freiheit*, — in ihrer absoluten Form, im *Bewusstseyn;* also als eine Freiheit von *Ichen*. Diese und ihre *Freiheitsproducte* das wahrhaft Reale. — An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von *Zwecken*, — das Sittengesetz. — Dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objecte.

Die Sphäre der Wirksamkeit für sie — die *Sinnenwelt:* diese nichts denn *das;* in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten lässt, oder diesem Widerstande weicht, ist *unfrei, nichtig*. Nur durch die Freiheit ist er Glied der *wahren* Welt, ist er durchgebrochen zum *Seyn*.

Die Freiheit des Geistigen ist, wie gesagt, zertheilt in eine Individuenwelt. Diese insgesammt *frei;* in doppelter, oder auch in dreifacher Bedeutung: 1) von der *Natur;* diese soll nicht selbst Antrieb, vielmehr völlig unterworfen seyn jedem Zweckbegriffe, den man sich in ihr setzen kann, d. h. den das *sittliche Gesetz* setzt. 2) In der *Gemeine:* Keiner soll die Freiheit des Anderen stören. — Er soll dies weder *unmittelbar* — durch *Widerstand*, noch *mittelbar*, indem er in der Einen und zusammenhangenden Natur dasjenige unterlässt, was die gebührende Herrschaft des Ganzen erfordert. (Den letzteren Punct setzen wir näher auseinander: — 1) Wie das Sittengesetz redet, soll die Natur Werkzeug *seyn*, oder *werden können*. 2) Dazu gehören Alle. — Fehlt sonach Einer, so ist die Freiheit dessen, der das Gesetz will, und ohne Zweifel Recht hat es zu wollen, gestört. Jch bitte Sie, es im Ganzen zu fassen. Die Anwendung, die sehr wichtig ist, tiefer unten!)

Der erste Punct wird an seinen Ort gestellt: *Kunstlehre*. — Aber der zweite: Es ist Vernunftgesetz, dass keiner die Freiheit eines Anderen und des Ganzen stören oder aufhalten soll: die Regel einer Ordnung, in der dies so sich verhält, ist die Rechtsregel, das Rechtsgesetz.

Es ist selbst ein *sittliches* Gesetz, denn es ist die Bedingung aller Sittlichkeit. — Das Recht soll also schlechthin herrschen, so gewiss die Sittlichkeit schlechthin seyn soll. Und zwar ist es das Gesetz der Bedingung.

Den Begriff dieser Ordnung aber enthält und handelt ab die *Rechtslehre*.

Wie nun aber finden wir darin einen besonderen, empirisch bedingten Theil, welcher dermalen noch nicht gilt, und wohlgemerkt dies nicht etwa als Ausnahme, sondern in der Regel nicht, der nach dem Geiste und Standpuncte der Zeit nicht gelten kann, der nicht einmal in den *Zeitbegriffen* liegt?

Dabei nun haben wir gründlich zu Werke zu gehen; — nicht rhapsodisch verfahrend, sondern ausgehend von einer Einheit, aus der die ganze Untersuchung sich entwickeln soll.

So heben wir an von dem *Widerspruche*, der in dem Begriffe der Errichtung eines Rechtszustandes nothwendig liegt. — (Diesen Widerspruch zu heben, ist Sache der Entwicklung des Menschengeschlechts: so lange er nicht gehoben ist, herrscht das Recht nicht durchgängig; er ist aber bis jetzt nicht gehoben.)

Satz: Jeder soll frei seyn: — er soll nur seiner eigenen Einsicht folgen. Wir sagen: *jeder*; es soll also in der Welt der freien Iche durchaus keinen geben, der irgend einem anderen, denn seiner freien Einsicht gehorche.

Beweis: Freiseyn heisst: erste unabhängige Ursache seyn. Nun geht diesem Ursacheseyn freilich voraus ein Begriff von dem Zwecke, der nur in der freien Person selbst, und ihr eigener Begriff seyn kann. — Wäre dieser Begriff der eines fremden Ich (dessen Einsicht), so müsste dieses ihn erst thätig und wirksam machen durch irgend einen Zwang für einen anderen: dieser wäre darum zweites Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen. Dann aber ist er nicht frei.

(Weitere Exposition: frei nur ein Wille als absolut *erstes* reales Glied, schlechthin *anhebend*, mit Beschränkung auf den Zweckbegriff = x, der nur in *ihm selbst* liegen kann. — *Anders* ist es Zwang: er *muss*.)

Wir können den Satz auch so ausdrücken: Keiner soll auf irgend eine Weise durch andere gezwungen werden. — Reich der Freiheit schliesst aus jeden Zwang. Dies liegt im Rechtsgesetze; der Zwang ist absolut gegen das Recht. Er raubt die *innere* Freiheit des Individuums. Dies merken Sie wohl.

Gegensatz: Was im Rechtsbegriffe liegt, soll schlechthin seyn; denn das einem Jeden gebotene Sittliche soll schlechthin seyn. Ohne Freiheit ist aber sittlicher Zweck gar nicht ausführbar: *der Rechtsbegriff müsste darum sogar mit Zwang und mit Gewalt durchgesetzt werden.* — Auch thut die Einführung des Rechtsbegriffes wenigstens der äusseren Freiheit keines Menschen Abbruch: denn was durch diesen ihr entzogen wird, ist gar nicht seine Freiheit als sittliches Wesen und Mitglied der Gemeine, in welcher Rücksicht allein er Freiheit hat, und ein Recht auf dieselbe. (Er soll es niemals: wenn die Sittlichkeit Natur wäre, so würde er es niemals wollen oder können: es ist gar nicht *seine* Freiheit, als eines Ich, sondern Gewalt einer unbändigen Natur, die durch die Freiheit eben schlechthin unterjocht werden soll.) — Für das Recht ist sonach der Zwang sogar *geboten*, wievielmehr also erlaubt.

Es ist für die Gründlichkeit und Klarheit unserer gegenwärtigen Vorträge entscheidend, für das gesammte System der

Wissenschaftslehre aber erläuternd und belehrend, die innere Natur dieses Widerspruches recht kennen zu lernen.

Der *Gegensatz* stützt sich darauf, dass diesseits des Rechts und dem Rechte zuwider es gar keine Freiheit und kein Recht darauf gebe, das etwa zu schonen sey, sondern nur Naturgewalt, welche rings um sich herum zu unterdrücken erste Bedingung alles sittlichen Lebens sey. Er läugnet, durch jeglichen Zwang für das Recht und um des Rechts willen mit irgend einer Freiheit in Berührung zu kommen. — Nur als Mitglied des sittlichen Reiches habe jemand Freiheit und Recht: anders sey er gar nicht zu dulden, sondern wie eine Flamme, ein wüthendes Thier zu bändigen. — Bei dieser *Anmuthung* schlechthin an jeden ist aber dieser als bloss formales Mitglied des sittlichen Reiches überhaupt gemeint, sage ich: was die besondere Pflicht des Einzelnen sey, darüber könne keiner für den anderen entscheiden; was dagegen zur Pflichtmässigkeit überhaupt gehöre, sey ein absoluter Gemeinbegriff, von dem jeder Einzelne in die Seele aller schlechthin urtheilen, und im Namen aller das Urtheil auf sich nehmen könne.

Von diesem allen läugnet nun der *Satz* durchaus nichts. Er bemerkt bloss, dass selbst zum Mitgliede der sittlichen Gemeine der Mensch durch eigene Freiheit sich erheben solle, — *erheben*, schrittweise; — dagegen der Gegensatz ihn auf einmal, durch Zwang, wenigstens seiner äusseren Erscheinung nach, hineinversetzen will. Da liegt der Punct des Widerstreites; im Begriffe der Freiheit: diesen nehmen beide in einem streitenden, doppelten Sinne. Jener: es giebt gar keine dem Rechte zuwider; darum beschränke ich auch keine durch meinen Zwang: es ist da nur Naturwesen; — dieser: obwohl dies Naturwesen ist, so behält es doch die formale Freiheit, von der Natur aus in die sittliche Welt durch eigene Freiheit sich zu erheben; — jener: Freiheit nur in der sittlichen Welt; einer anderen sie gar nicht zugestehend: reiner Idealist; — dieser, beide Welten ins Auge nehmend, und den Uebergang von der einen zur anderen auch erfassend als Freiheit; — jener: nur in der sittlichen Welt giltst Du, ausserdem bist Du nichts, und giltst nichts! — dieser: auch im Uebergange zu jener Welt, in der Du nicht geboren bist, bist Du dein eigenes Princip.

Aus dieser Einsicht in den Sitz des Widerspruches wird sich das Lösungsmittel ergeben. Daran gehen wir sogleich, ohnerachtet über Satz und Gegensatz noch manches zu sagen wäre.

Der Gegensatz, was will er aufheben, und was kann er durch seinen Zwang aufheben? Den Ausbruch des rechtswidrigen Willens in die *That*. So, wenn er spricht: — diese Freiheit, dieses Recht hat niemand, es ist Naturgewalt, — was meint er? Eben die Aeusserung in der Erscheinung. — Nicht aber kann er, noch will er aufheben den *inneren* bösen Willen. Er hat ein Naturgesetz als Zwang gebraucht, z. B. Furcht vor der Strafe; da gerade bleibt der böse eigennützige Naturwille, der sogar zur Triebfeder geworden. Anders kann er nicht, weil er nichts denn äusseren Zwang hat. Es ist ihm genug, die sittliche Freiheit, falls sie irgendwo ist, zu schützen. — Der Gezwungene bleibt ihm übrigens Natur, nur unschädliche Natur, ein gezähmtes wildes Thier. Er redet von der That, nicht vom Willen.

Der *Satz* hingegen redet vom Willen, nicht von der That. — Will er, dass das Rechtswidrige geschehe, die Naturgewalt herrsche? Wie kann er, ohne die Erscheinung des sittlichen Reiches ganz unmöglich zu machen! — Nur will er, es solle aus Einsicht, aus den Willen bewegender Einsicht unterlassen werden; unterlassen also freilich. — Ueber die Unterlassung, als unbedingt nothwendig, sind beide einig; der letztere fügt bloss einen Bestandtheil hinzu, den der erstere überging.

Und so ist denn ihr Verhältniss gefunden. Der erste will, wobei angehoben werden muss, der zweite, was nachgeholt werden soll. Wenn das Rechtswidrige anfangs auch bloss aus Zwang, ohne Einsicht und guten Willen unterlassen wird, folgt denn daraus, dass es späterhin nicht aus Einsicht unterlassen werden könne? Muss das Rechtswidrige denn geschehen, rechte Verwilderung eintreten, damit die Einsicht komme; oder ist es nicht vielmehr ein gutes und rechtes Beförderungsmittel der Einsicht, wenn das Gegentheil derselben ohnedies nicht herausbrechen darf: man nicht bestochen wird für das Falsche, sondern den Willen und die Erkenntniss hinterher nur noch zu unterwerfen hat der ohnedies bestehenden Beschaffenheit der Dinge?

Von der Freiheit des Naturwesens daher, dem Naturwillen ist zunächst die Rede. — Dieser hat äusserlich sich darzuthun durchaus kein Recht; er soll unterdrückt werden, wo er sich zeigt, und jeder, der es erkennt und vermag, hat Recht zu dieser Unterdrückung. Das *äussere* Recht soll erzwungen werden; innerlich aber durch Belehrung die Freiheit gebildet werden zur Einsicht: der gute Wille des Rechts soll in jedem auf eigene Einsicht aufgebaut werden.

Weitere Auseinandersetzung in Folgesätzen:

1) Zur rechtlichen Verfassung die Menschen zu zwingen, dem Rechte sie durch Gewalt zu unterjochen hat jeder, der die Erkenntniss hat und die Macht, nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht; der Einzelne die ganze Menschheit, falls es sich so träfe; denn zum Rechtswidrigen haben sie gegen ihn kein Recht und keine Freiheit.

— Zum *Rechte*, welches ein absolut bestimmter gemeingültiger Begriff ist, den sie alle haben *sollen*, den sie auch alle haben werden, sobald sie zu seiner Bildung sich erheben, und den Er indessen hat im Namen aller, als Stellvertreter, von des in ihm wirkenden Gottes Gnaden. Die Richtigkeit dieses Begriffes muss er auf sein eigenes Gewissen nehmen. — Er wäre der von Gott eingesetzte Zwingherr.

(Die Voraussetzung ist dabei, das Recht sey ein schlechthin in der Vernunft liegender, rein apriorischer Begriff: — nicht etwas, worüber sich alle erst willkürlich verständigen, indem jeder schon vor dem Rechte voraus besitzt, und davon aufgiebt: — so nach Rousseau's *contrat social*, empirisch, willkürlich, erdichtet; ein Grübeln über speculative Aufgaben auf gutes Glück ohne speculative Principien. Darauf die französische Revolution: kein Wunder, dass sie, aus solchen Grundsätzen hervorgehend, so ablief!)

2) Dies jedoch nur unter der Bedingung, dass mit der Zwangsanstalt eine zweite verbunden werde, *um Alle zur Einsicht der Rechtmässigkeit des Zwanges, und so zur Entbehrlichkeit desselben zu bringen.* Denn ohne diese zweite Anstalt ist der Zwang, der freilich nicht gegen ihr äusseres Recht auf Handlungen ist, gegen ihr inneres Recht und ihre Freiheit, nur zu gehorchen ihrer eigenen Einsicht. (Hierdurch wird eben mit dem Gegensatze die Aussage des Satzes über das innere Recht vereinigt.) — Bildung aller zu einer *bestimmten, so und so* sich verhaltenden Einsicht, die nur der Zwingherr und der Erzieher vor ihnen allen hatte; die darum, so gewiss der Rechtsbegriff Einer ist, nicht willkürlich und wandelbar seyn wird, sondern die Eine und gemeinsame für alle; — wandelbar nur der *Form* der Einsicht, nicht der Qualität nach. — Dies aber eben ist das nicht aufzugebende Ziel, hervorzubringen eine den Willen bewegende Einsicht aller, dass es das Recht sey, wozu sie bisher gezwungen worden.

Zur näheren Erläuterung:

1) Nur zum Rechte darf gezwungen werden; jeder andere Zwang ist durchaus widerrechtlich (abscheulich, teuflisch). Der Zwingherr muss voraussetzen können, dass seine Einsicht untrüglich sey, und ist hierüber seinem Gewissen verantwortlich.

2) Für Andere ist indessen dieser Zwang selbst der Form nach rechtmässig nur, inwiefern der Zwingherr erbötig ist, aller Welt den Beweis zu führen, dass seine Einsicht also untrüglich sey, und inwiefern er Alles, was an ihm ist, thut, um diesen Beweis führen zu können. Alle haben das Recht, nur ihrer Einsicht zu folgen; dies das ewige und unveräusserliche: dass sie vorläufig dem Zwange gehorchen müssen, geschieht nur aus Noth, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist. Um ihres Rechtes willen aber muss eine Anstalt errichtet werden, wodurch ihre Einsicht zur rechten gebildet werde.

Kein Zwang, ausser in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht. Dieser letzte Bestandtheil fügt jenem erst die Form der Rechtmässigkeit hinzu. Der Zwingherr zugleich Erzieher, um in der letzten Function sich als den ersten zu vernichten. — Dass Recht ist, was ich gebiete, wirst Du nachmals wohl einsehen, wenn Du mündig bist; wirst dann einsehen, dass ich nur die Stelle der eigenen Vernunft in Dir vertreten habe: wirst einsehen, dass Du selbst mich gewählt haben würdest. — Dies die Rechenschaft der Rechtmässigkeit seiner Oberherrschaft, die er nicht nur Gott, sondern auch der Menschheit ablegen will. Ohne dies der Zwingherr, wenn er auch der Materie nach zum Rechte zwänge, der Form nach ein Tyrann und Usurpator. — Dadurch ist erst die *Gleichheit* wiederhergestellt; der Zwingherr macht den Gezwungenen wieder zu seinem Richter.

Rechtszwang wird nur durch beigefügte Erziehung des gezwungenen Volkes zur Einsicht und zum guten Willen rechtmässig; ausserdem ist sie rechtswidrig. — Das aber, wozu gezwungen wird, und das, was durch Erziehung der Einsicht hingelegt wird, ist durchaus dasselbe: das letztere kann aber nur der Vernunftbegriff seyn vom Rechte; denn über nichts Anderes kann die Einsicht aller sich vereinigen.

So haben wir der Rechtslehre einen an sich klaren, jedoch höchst wichtigen Begriff, die Lehre von Errichtung des Reiches, beigefügt, der bisher fast allgemein verkannt wurde. Dunkel gefühlt, hat er zu einem Streite Veranlassung gegeben, der auch mir oft vorgekommen; — in folgender Form, in der ich denselben auch wohl darstellen kann: — Mit dem Pöbel und den Philistern möge es seyn, wie es wolle; die Freiheit der Studenten, die akademische bestehe aber darin, dass sie keine Gesetze anerkennten, als die, deren Nothwendigkeit sie selbst einsähen, und die sie sich gäben. Hierbei werde bedacht: 1) Nicht nur für Studirende gilt dies, sondern schlechthin für alle Menschen; — nicht akademische, sondern bürgerliche Freiheit überhaupt, dass man keinem Gesetze gehorche, dessen Nothwendigkeit man nicht einsehen, und es sich selbst geben *sollte* und würde, wenn man verständig wäre. 2) Keinesweges aber gilt es empirisch, — was sie wirklich einsehen und sich geben. — Bei den Studirenden ist nur die Voraussetzung, dass sie mehr Verstand haben, ihre Einsicht einen grösseren Umkreis umfasse, als bei dem Volke. — Dies die akademische und überhaupt aller gebildeten Menschen Freiheit: — mehr Einsicht und guter Wille, weniger Zwang. 3) Von den Studirenden aber, ebendarum weil sie Studirende sind, ist nicht zu erwarten, dass sie Alles einsehen, auf der höchsten Spitze der Intelligenz ihres Zeitalters und ihres Volkes stehen: — wenn man warten sollte auf die durch die Majorität gegebenen Ordnungsgesetze, würde es mit dem akademischen Gemeinwesen gar schlecht bestellt seyn: — also auch hier, wie es bei der Erziehung und in allen Ständen ist, soll man gehorchen ohne Zeitverlust und auf der Stelle, — sodann freilich auch einsehen, wenn die Zeit kommt; denn dies muss wohl Aufschub leiden. — Dass nichts verordnet werde, was nicht eingesehen werden schlechthin soll, und auch wird, wenn sie nur auf die gehörige Stufe der Verstandesbildung kommen, dies versteht sich von selbst; dies haben diejenigen, die da verordnen, zu verantworten. Die Bildungsanstalt aber — wie könnte diese Studirenden fehlen! Wenn sie jedoch einst bei Verstandesreife das Gegentheil finden, so mögen sie unser Andenken verwünschen, und ja sorgen für die Gesetze des Gegentheils, dass geboten werde, was sie gern thäten, nun ihnen aber leider verboten ist. —

In Summa: die Menschheit, als eine widerstrebende Natur, soll allerdings ohne alle Gnade und Schonung, und ob sie es verstehe oder nicht, gezwungen werden unter die Herrschaft des Rechts durch die höhere Einsicht. Mit diesem Zwange muss aber unabtrennlich verbunden werden eine Anstalt, um diese höhere Einsicht zu machen zur gemeinschaftlichen Einsicht aller. Wie der Urheber gesinnt war, so sollen nach Verlauf eines Zeitraumes gesinnt seyn schlechthin alle ohne Ausnahme. Nur durch das letzte wird das erste rechtlich.

Nochmals der Gegensatz von einer anderen Seite:

Satz: Jeder soll handeln schlechthin nach seiner eigenen Einsicht: nur so ist er frei. Kein Zwang!

Gegensatz: Aber Einsicht des Rechten sogar lässt sich nicht hervorbringen ohne einen Zwang, ohne Beschränkung der äusseren Naturfreiheit; — ohne ein Anhalten des Handelns, um zurückzuziehen auf Betrachtung und Erwägung. — Die Natur strömt immerfort, hält nicht an zur Reflexion: dies letzte leistet uns die Vernunft von anderen aus in der Gemeine, wider unseren eigenen Willen. — Durch Hineinkommen in diese Sphäre entsteht sogar eine Süssigkeit der Betrachtung: woher sonst die Wissenschaft? — Aber von Natur aus nicht.

Auflösung: Zwang ist die Bedingung zur Hervorbringung der Einsicht und zur Annahme der Zucht: — ist das Mittel, wie die Einsicht der Gemeine sich anknüpft an das Individuum, und das Individuum aus einem blossen Naturwesen in ein geistiges verwandelt. Dieser Zustand der Ruhe nun, in der die Belehrung über das Leben an Erwachsene kommen kann, ist der innerliche Friede und Rechtszustand; der Zwangsstaat darum eigentlich die Schule für das Reich aus der Einsicht aller.

Die Lehre von Errichtung eines Rechtszustandes ist daher klar, und ohne alle Schwierigkeit. *Aeusseres* Recht muss *unbedingt* seyn, von Stund an, als Einer es denkt; denn es ist die einzige Weise freier Wesen da zu seyn: (ihr Natur-, substantielles und Seynsgesetz. *Naturgesetz;* darum Zwang). Zwingherr kann jeder seyn, der es einsiehet, und es vermag: er verletzt dadurch weder die *äussere* Freiheit von irgend einem, noch auch die *innere;* wenn er nur Rechenschaft ablegen will, dass es das Recht sey, wozu er zwingt, und Anstalten trifft zur Möglichkeit dieser Rechenschaft, durch Bildung zur Einsicht in das Recht. — Ein durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzter Erzieher der Menschheit; — göttlichen Rechtes!

Voraussetzung hierbei ist die: dass der Rechtsbegriff so klar sey, mit so überwiegender Evidenz sich als objectiv gültig darstelle, dass der Urheber es auf sein Gewissen nehmen, und fest überzeugt seyn könne, dass die Erziehung aller zur Einsicht sie durchaus auf denselben Punct führen werde.

Nur innerhalb dieser Voraussetzung, und soweit diese reicht, gilt jenes Recht des Zwanges. — Wie aber, wenn der Begriff des Rechtes nicht durchgängig so klar wäre, dass der Zwingende es auf sein Gewissen nehmen, und von der Fortbildung die Einsicht der anderen sicher erwarten könnte?

Wie verhält sich die Sache? — *a*) Das Sittengesetz ist schlechthin *setzend* etwas aus sich, z. B. die Freiheit aller. — Dies ist klar. — *b*) Das Sittengesetz ist *beurtheilend*, *fortbestimmend* einen in der Sinnenwelt gegebenen Stoff. — Dieses Urtheil kann oft gar nicht so unmittelbar klar seyn, sondern etwa nur durch Annäherung ins Unendliche zu finden. — So, in Rücksicht des ersten Falles: dass keiner den anderen durch positive That hemmen, ihn an seinem Leibe antasten solle u. dgl., ist klar. Aber nun weiter: ein *Eigenthum* für jeden, d. i. eine ausschliessende Sphäre seines freien Handelns in der Sinnenwelt; dies ist auch wohl klar, ebenso, dass gleich getheilt werden solle, d. i. dass auf jeden für seine Arbeit gleichviel Ruhe und Genuss, eigentlich Freiheit und Musse komme: aber welchen Platz nun jeder? Dafür giebt es gar keinen Entscheidungsgrund. Kommt indessen freilich nicht viel darauf an; so muss doch jeder seinen gewissen Platz haben, bei dem es bleibe: also Entscheidung muss seyn, damit gewisses Recht sey; — geschehe sie sogar durch das Loos. — Aber verschiedene *Stände!* Zu welchem soll jeder gehören? — Darüber nur ein annäherndes, niemals ein demonstratives Urtheil möglich. Dies alles indess nur beispielshalber!

Aber das Entscheidende ist folgendes: die fortzuerweiternde Herrschaft über die Natur, die das Recht aller ausmacht (dass sie nemlich in jedem Zeitabschnitte so frei seyen, als sie in ihm seyn können); über die *äussere* Natur, Verbesserung des Ackerbaues, der Künste und Gewerbe, stets im richtigen Verhältnisse zueinander; über die *innere*, allgemeine Bildung des Verstandes und des Willens aller, — geht nach dem Gesetze, in einer steten Linie fort: jede Zeit hat ihren Punct, gegeben durch den vorfindlichen Zustand von Einer Seite, durch die Idee von der anderen. — Dieser Punct ist das jedesmalige Recht, zu dem alle zu zwingen sind: *gesetzt* muss er schlechthin werden, und die Kräfte aller dazu *vereinigt;* denn es soll in diesem Felde fortgearbeitet werden. — Wer will diesen Punct nun mit demonstrativer Gewissheit bestimmen, es auf sein Gewissen nehmen, dass er darin nicht irre, und dass die fortgehende Bildung aller ihn rechtfertigen werde, um darauf Zwang — *fürs Recht* — nicht für sein *individuelles* Urtheil zu unternehmen? Dennoch muss es auch über diese Puncte der angewendeten Rechtsurtheile eine Entscheidung geben, und ***Zwang*** dazu, *der schlechthin Alle umfasst.* — Beispiele: Wer soll entscheiden, ob die Freiheit der Meere die zu realisirende Aufgabe der Gegenwart sey, wofür alles Blut, Leben und Regung aufgeopfert werden müsse, oder die Heraufbildung der niederen Stände zu den höheren? — Wer Krieg oder Frieden auf jene Veranlassung hin über sich nehmen? — Jetzt ist die Frage: wer der Zwingherr seyn solle, gar nicht mehr so unbedingt zu beantworten: *der erste, der beste, der es kann.* — Hier ist die Frage diese: *Wer unter jenen Umständen Zwingherr, Fürst sey nach dem Rechte.* Sie zu beantworten rüsten wir uns.

Scharf den Punct der Untersuchung bestimmt! Dies betrachtet, ist jener nicht nur Zwingherr zum Rechte, sondern vor allen Dingen dazu, dass man sein Urtheil über Recht für gleich mit dem objectiven Rechte gelten lasse. Er zwingt sich ihnen auf, als letzter und höchster Entscheider über die Frage: was ist das jedesmalige Recht, ohne alle Widerrede. In dieser letzten Qualität nun ist der Zwang bedenklich: davon den Rechtstitel aufzusuchen. — Die fortschreitende Bildung wird es bestätigen! — Wie aber, wenn sie es nicht bestätiget? Um Klarheit, nicht um Ueberraschung ist es mir zu thun: darum wollen wir jene Frage tiefer begründen durch eine Reihe von Sätzen.

1) Das Gesammtleben der Menschen (die durch die Vereinigung unter die Einheit einer Rechtsverfassung ein Volk geworden sind) ist ein fortgesetzter Kampf mit der Natur um Freiheit, Oberherrschaft über dieselbe.

2) In jedem Zeitmomente ist nothwendig ein durch die Vergangenheit bedingter und gesetzter höchster Punct dieser Oberherrschaft möglich; dieser ist das Recht aller und jedes

Einzelnen, der ihn einsiehet und der darum die Kraft*) hat, ihn zu begehren.

3) Darum sind zu dem, was diesen Punct von ihrer Seite bedingt, alle ohne Ausnahme zu zwingen, im Namen des Rechts, das sich ausspricht in jenem Einzelnen: (ob sie es nun dermalen einsehen, oder nicht). Also nicht bloss Unterlassungen, sondern auch Leistungen sind gefordert.

Soweit ist alles klar, und Anwendung der früheren allgemeinen Grundsätze. Wie es aber zur Anwendung kommt auf eine bestimmte Ansicht, also dabei, was jetzt an der Zeit sey; *wessen* Urtheil unter den widersprechenden Urtheilen hierüber soll da gelten und die Gerechtsame des absoluten Rechtes haben?

4) Man kann sich bei diesen Urtheilen nicht auf das berufen, wobei man bei den *absoluten* Sätzen sich berufen kann, auf die nothwendige Billigung durch die künftige allgemeine, durch Erziehung des Volkes hervorzubringende Bildung. In jenem Falle weiss man, weil es ein solcher Satz ist, *wie* der gebildete Verstand wird urtheilen müssen; in diesem nicht, sondern dies wäre von der Folgezeit erst zu erwarten.

Aber ich sage mehr: — die Bildung der Folgezeit, sobald sie zur Fällung eines Endurtheils über eine in der Gegenwart genommene Maassregel gekommen seyn wird, wird dieselbe niemals für die bestmögliche erkennen, sondern eine noch bessere finden. Dies darum: durch jene Maassregel wird selbst eine *neue* Bildung gewonnen. Diese tritt mit hinein in die spätere Beurtheilung und wird als vorhanden vorausgesetzt, da sie doch *dadurch* erst und *seitdem* erst entstanden ist, und auch, wenn man die gegenwärtige Bemerkung gemacht hätte, nicht so genau bekannt ist, dass sie abgezogen werden könnte. So hat die Nachwelt allemal ein reiferes Urtheil, als die Vorwelt, weil das durch die Unvollkommenheit der letzteren Gelernte mit in die Beurtheilung tritt, und sie wird der Vorwelt, wenn sie sich, so wie sie ist, an ihre Stelle setzt, allemal Unrecht thun. — Nur der formale, in der reinen Wissenschaft aufgestellte Begriff ist *endlich*, denn er ist der Begriff eines Gesetzes: die Beurtheilung des factisch Gegebenen aber ist unendlich; denn sie geht einher nach dem in ihr selbst herrschenden, ewig verborgen bleibenden Gesetze: quillt ewig neu und frisch. Aus jedem Punct entwickelt sich ja durch Hinzutritt des Gesetzes die Ewigkeit, und so in jedem folgenden Zeitmomente.

---

*) Das Recht (?) —

6) Es ist dies mit Bedacht auseinandergesetzt worden, indem daraus eine wichtige Folge hervorgeht; — diese: das bestimmte Recht der allgemeinen Freiheit in einem gegebenen Zeitmomente, das den Kampf um Freiheit am siegreichsten machende, ist gar nicht durch einen objectiv gültigen Begriff anzugeben; denn dies wäre ein unendlicher; sondern nur durch den, der aus dem bis jetzt entwickelten Vernunftgesetze hervorgeht. Die Maassregel ist niemals die beste überhaupt, sondern nur die beste für die Zeit: diese kann nun nur derjenige angeben, der den grössten Verstand hat in seiner Zeit und in seinem Volke. Der höchste Verstand aber ist derjenige, der das ewige Gesetz der Freiheit in Anwendung auf seine Zeit und sein Volk am richtigsten versteht, — beides in seinem Verhältnisse am bestimmtesten und reinsten durchdringt. — Dass er seine Zeit und sein Volk am besten verstehe, liegt darin.

Die Antwort auf die Frage: Wer hat ein Recht Oberherr zu seyn, ergiebt sich näher: Der höchste menschliche Verstand, und da es diesen in keiner Zeit giebt, der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes.

6) Ist nun nur dieser höchste Verstand gefunden, so ist wieder alles aufgenommen in die erste Klarheit. Dem Verstande, so weit er bis jetzt offenbart ist in der Welt, zu gehorchen, ist jeder *Freie* verbunden; denn er ist das Gesetz der Freiheit, und nur inwiefern er diesem folgt, ist jeder frei: es ist die Beweisführung seiner Freiheit: — ihm nicht folgend, ist er blinde Naturgewalt.

Die Aeusserung des Unverstandes in That innerhalb der Welt, in der auch nur Einer sich befindet, der es besser versteht, und so, dass diese Aeusserung auf das Handeln dieses Einen einfliesse, was niemals fehlen kann, wenn sie in derselben Volkswelt liegt, — ist gegen das Recht dieses Einen, und er hat das vollkommene Recht, sie nicht zu leiden, falls er es verhindern kann — zu zwingen, wenn er stark genug dazu ist. Auch in Absicht der Rechtsurtheile steht dem höchsten Verstande das Zwangsrecht zu, nebst dem bedingenden Rechte, als höchster inappellabler Entscheider der Frage vom jedesmaligen Rechte zu gelten.

Die Erziehung zur Einsicht, als die formale Bedingung der Rechtmässigkeit alles Rechtszwanges wird auch hier fortgehen, und einst die allgemeine Einsicht begründen, dass, wenn auch nicht das Allerbeste, denn doch ein die Freiheit Förderndes verordnet wurde.

7) Ist nur eben dieser höchste Verstand gefunden — wirklich und in der That, d. i. eine bestimmte, so und so heissende Person gefunden, die diesen höchsten Verstand hat; so ist Alles gehoben. Unsere Voraussetzung ist, dass die Errichtung des Rechtszustandes überhaupt, mit Zwang, wenn es nicht anders geht, ausgehe von einem einzigen selbstständigen Urheber, der allein frei ist, und alle Uebrigen vorläufig zwingt.

In dieser Voraussetzung müsste es dieser selbige seyn, der schlechthin durch sich selbst sich setzte als jenen höchsten Verstand, und auf diesen absoluten Beschluss über sich selbst gründete alles Uebrige, was daraus folgt. — Nicht aus der Acht zu lassen ist die Eigenthümlichkeit dieses absoluten Beschlusses. Wenn von dem absoluten Vernunftsatze die Rede ist, dass überhaupt Recht seyn solle, und was etwa durch blosse Analyse aus diesem Begriffe folgt: so wird da gar nicht geredet von einem *Maasse* des Verstandes, sondern nur, *dass* Verstand da sey; es ist ein objectiv gültiger Begriff, den jeder, dem in dieser Region der Verstand aufgehen wird, gerade *so* haben muss; und wer ihn nicht hat, dem ist aller Verstand in dieser Region ohne weiteres abzusprechen. Dass man Verstand hat, kann man wissen und dies auf sein Gewissen nehmen: wer auch, der ist mit uns übereinstimmend, und ihn trifft der Zwang nicht; wer nicht, nach dem ist so lange nicht zu fragen, bis er Verstand bekommt. Darum hier — jeder der will!

Ganz anders da, wo die Rede ist von einer Beurtheilung des Gegebenen, die ein Unendliches ist; also allerdings von einem Grade und Maasse. Möchte es da wohl jemand über sich nehmen zu behaupten, dass sein Urtheil besser sey, als das schlechthin aller Uebrigen, die er ja nicht kennt und geprüft hat, — und immer das bessere seyn werde in aller Zukunft? — diese Ueberschwänglichkeit seines Verstandes auf sein Gewissen nehmen, seine sittliche Würde, seine Seele und Seligkeit darauf setzen, dass dies Urtheil über sich selbst untrüglich sey: verlangen, dass diesem seinem Weltbesten schlechthin alles Andere aufgeopfert werden müsse, als dem allein Heiligen? —

Es möchte indessen jemand glauben, dies könne wohl angehen, wenn ein durch Erziehung Ausgebildeter träte unter ein durchaus ungebildetes Volk ohne alle Erziehung und Unterweisung; und dafür auch Beispiele finden in der alten Geschichte. Ich aber würde sagen: das *Erste*, ein Reich der Gesetze überhaupt und *formaliter*, innerer Friede, Sicherheit sind nur negative Bestimmungen: damit soll zugleich verbunden seyn eine Erziehung zur Einsicht. Ist diese geordnet, so darf durch positives Zwecksetzen der Folgezeit nicht vorgegriffen werden; diese, zur Einsicht gekommen, wird sich selbst zu helfen wissen, die positive Zwecksetzung tritt erst dann ein. — Dies also abgerechnet, — wenn in einem Volke, wo rund um ihn herum Erziehung, ein organisirter Staat, ein gelehrtes Publicum wäre, einer hinträte, und jenes von sich behauptete: so zeigte er dadurch ohne Zweifel, dass er weder einigen Verstand noch Gewissen habe. —

Der höchste Verstand kann also nicht dadurch gefunden werden, dass irgend einer sich selbst als den Inhaber desselben festsetzte, — darum der Herrscher, inwiefern er dies seyn muss, kann sich nicht selbst ernennen. Diesen negativen Satz fürs erste haben wir gewonnen!

Nicht blosse *Thesis* mithin, sondern auch Urtheil findet statt, darüber, was in dem Kampfe um Freiheit jedesmal der Punct sey, der das Recht eines Jeden ist, — den auch vielleicht jemand erkennt und fordert (wenigstens erkennen und fordern *sollte*). — Daraus der *Oberherr*. —

Wer nun soll ein solches Urtheil fällen? — Es ist ein unendliches; der höchste Verstand darum seiner Zeit und seines Volkes.

Wer ist dies? Selber sich dafür zu erklären kann keinem erlaubt seyn. Woher nun soll er kommen? — Gleichbedeutend mit der Frage: Wer kann und soll Oberherr seyn, wer ist der *rechtmässige* Oberherr?

Es müsste sich dies durch die Sache selbst finden. Die Wahrheit müsste erscheinen durch sich; — ohne irgend eine *Willkür* — in unmittelbarer Darstellung.

Wie dies? Der geforderte Verstand — ausserdem dass er der höchste seyn soll, was lediglich die Quantität angeht, müsste noch durch ein anderes qualitatives und Wesensmerkmal sich bestimmen lassen: — nemlich als Verstand des *Gemeingültigen*, des Gesetzes der Einheit.

Analyse: — zugleich Zusammenfassung und Aufstellung des Gegensatzes, die das Ganze deutlicher machen wird. Dies sind die grossen Ueberblicke aus höheren Standpuncten: hier ist eine Stelle, wo ein solcher möglich ist.

1) *Zwei* Welten einander entgegengesetzt: die des *Gegebenen*, und dessen, was da *seyn soll durch Freiheit*. — In der *ersten:* die Individuen mit ihrer persönlichen Freiheit und mit Bewusstseyn; sodann ein für jene *Gemeingültiges*, die Sinnenwelt. (Hier ist der objective, allgemeingültige Verstand eben der *äussere Sinn;* er ist für jeden vorhanden; zugleich *als solchen* sich setzend. Niemals verwechselt man die Gegenstände des äusseren und inneren Sinnes.) — In der *zweiten:* die *individuelle* Pflicht, die jeder nur für sich besitzt, deren *er* allein sich bewusst ist: ebenso wie keiner dem anderen ins *Herz* sehen kann, so auch keiner darin für den anderen urtheilen. —

Aber wenn nur der Mensch überhaupt zum Verstande darin gebildet wird, so stellt sich dieses ihm zuerst und gemeingültig für *alle* Freiheit, — die Freiheit als Eins gefasst mit Abstraction von den individuellen Bestimmungen — was diese *soll* überhaupt. — Dies ist nun in seiner Ausdehnung der Rechtsbegriff: zuerst die Thesis, lediglich *negativ* bestimmend, dass eben jedweder *formaliter* frei seyn soll, und was nicht seyn müsse, wenn dies möglich seyn solle: — der leichteste Begriff unter den sittlichen. — Sodann *positiv*, der Gegenstand der Beurtheilung über die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechtes, sonach über ihre Rechtsanforderung an die Natur, mithin an die sie hemmende Natur der anderen Freien in ihrem Umkreise. — Dieses letztere nun das, wovon wir reden: also der objective, gemeingültige Verstand des Oberherren; der Verstand, den alle haben sollen, und den der, welcher ihn hat, nicht bloss für sich hat, und im eigenen Namen (wie den sittlichen der individuellen Pflicht), sondern für alle mit: dem auch niemals sein Entsprechendes in der Sinnenwelt gegeben werden kann, bis ihn alle haben; da er ein Gesetz ausspricht für die Einheit und organische Verbindung aller.

2) Diesen sittlich gemeingültigen Verstand könnte nun etwa Einer mit gutem Grunde sich zuschreiben: — dies hilft aber nichts, dadurch bleibt er in ihm. Ein Fremder kann ebensowenig ihn einem anderen zuschreiben — ausser etwa durch willkürliche, auf Gutdünken gegründete Wahl; sondern er müsste sich selbst *unmittelbar* bewähren durch eine schöpferische, allen offenbare und factische, sinnliche Gewissheit tragende *That*. Dann *ist* er in Einem, denn er lebt in ihm als factische Erscheinung.

3) Welches wäre diese Erscheinung? — Antwort: Wer andere zu objectiver Erkenntniss zu bringen vermag, der besitzt sie. Wie aber beweist er, dass es objective Erkenntniss sey, dass er etwa nicht nur seine Individualität wiederfinde? Antwort: Wenn es ihm bei mehreren, und eigentlich bei jedem gelingt, an dem er die Probe macht. — Denn Erkenntniss entsteht durch eine sich offenbarende Evidenz nach einem Gesetze, von welcher derjenige ergriffen wird, der eine gewisse Construction vollzieht. Dieses Gesetz, sowie das Gesetz der Construction, welches die Erscheinung der ersteren bedingt,

ist allemal gemeingültig. — Indem nun ein solcher sagt: Construire auf diese Weise, so wirst Du ergriffen werden von dieser Evidenz; und indem es sich dem, der also thut, bewährt, so führt er durch diese seine Kunst den sichtlichen Beweis, dass er gemeingültigen Verstand, und Verstand dieses Verstandes habe. — Ob diese mit Worten es ihm zugestehen oder nicht: die That, ihres Läugnens Weise und Vermögen vielleicht, zeigt es. Sie sind weiter gekommen; es hat sich Verstandeskraft in ihnen entwickelt.

4) Diesen Beweis führt nun der Lehrer, der es *wirklich* ist, den gemeingültigen Verstand anderer wirklich entwickelt. Sein Product an anderen ist der dargelegte Beweis. Er selbst braucht nicht für sich zu zeugen (ohnerachtet er einmal mit der inneren Ueberzeugung anfangen musste); jenes zeugt für ihn: er bedarf nicht des Zeugnisses anderer mit dem Munde; ihr Daseyn zeugt für ihn. Er hat gemeingültigen Verstand entwickelt, der nun auch sich zeige in der That, durch neue Hervorbringungen, nicht dass er bloss historisch Gelerntes weiter giebt: — der Künstler dieser Entwickelung selbst, soviel an ihm liegt, Künstler machend. — Was in der Sinnenwelt das gegebene, Allen gemeinsame Licht, dies in der höheren Welt der Freiheit (merken Sie sich diesen Parallelismus, der hohe Klarheit giebt) die geistige *Construction*, eben die genetische. Der *Lehrer* zeigt, dass er sie kennt, und er ist ein Lehrer nur, inwiefern er sie kennt. — Sowie in dem Lichte sich die Objecte darstellen, als begrenztes, gebrochenes Licht, so in dieser die Evidenz der Wahrheiten, nach dem Gesetze; die Objecte sind da genetisch. Indem er dies nun stets vorherzusagen weiss, zeigt er, dass er die Objecte dieser Welt kennt, und ihre Entstehung, indem sie nur genetisch gekannt werden können. (Er kennt ihre Geburts- und Entwickelungsgeschichte, darum sie selbst.) — Er zeigt sich im *Besitze* derselben, und ein Leben durch die *Kunst*, ein schöpferisches und sich verbreitendes Leben jener Welt. (Die Stockblinden, die die geistige Welt gar nicht kennen, und ihr Element, die Construction, wie könnten diese Lehrer seyn! Glieder in der Tradition nur vermögen sie zu seyn. Von solchen aber reden wir nicht.)

Resultat: Nur der Lehrer in dem beschriebenen Sinne zeigt durch die That gemeingültigen Verstand; und ausser diesem giebt es durchaus kein anderes Mittel, kein Kriterium.

Soll darum in einem Volke ein rechtmässiger Oberherr möglich seyn, so muss es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt oder errichtet werden. Unsere Sphäre ist bestimmter: ein Stand ist uns angewiesen, der sich selbst — nicht setzt, sondern macht in der That *von Gottes Gnaden.* (Der einzige, der wahrhaft von Gottes Gnaden ist, ist der gemeingültige wissenschaftliche Verstand; und die einzige äussere Erscheinung dieser Begnadigung ist die That des wirklichen — mit Erfolge gekrönten — Lehrens.) Die Ernennung des Oberherrn ist über alle menschliche Willkür hinweg wieder dahin gewiesen, wohin sie gehört, in den unerforschlichen Rathschluss Gottes: — und zwar dies letztere wenigstens auf eine verständliche Weise, d. i. indem man siehet, dass der Verstand da durchaus am Ende ist, und das absolut factisch Gegebene angeht. — Da wollen die Anderen es eben auch hineinverlegen: auf welche unverständliche und unverständige Weise, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Das Daseyn eines Standes der Lehrer bedingt im Fortgange des Reiches das Daseyn einer rechtmässigen Oberherrschaft.

Aber die rechtmässige Vereinigung von Menschen zu einem Volke unter der Herrschaft des Reiches setzt, wie oben streng erwiesen worden, Erziehung zur Einsicht des Rechtes überhaupt, sonach einen Stand der Lehrer; so dass hier also unsere Lehre ineinandergreift. — Wäre eine solche Erziehung und ein solcher Stand nicht da, so wäre die ganze Oberherrschaft, sogar ihrer blossen Form nach, unrechtmässig, und der erste Schritt, den jene zu thun hätte, wäre der, diese Erziehung zu organisiren: (und dadurch für die Ablösung des Nothherrschers durch den einzig rechtmässigen zu sorgen).

Die Aufgabe, das Recht im höheren Sinne, die Zeitbestimmung des Volkes, zu beurtheilen, tritt, wie oben erwiesen worden, nur später ein in die Zeit, nach der Errichtung des allgemeinen Friedens durch das thetische Recht, für welches allein wir aller Erziehung vorher den Ersten den Besten als einen

Nothherrscher rechtmässig finden können. In der Zwischen muss ja, die Gleichzeitigkeit der Errichtung der Erziehung mit der des Rechtszwanges vorausgesetzt, wenn es nach dem Rechte seyn soll, ein Lehrerstand sich gebildet und bewährt haben. — Wenn man nun auch einräumt, dass, um das formale Recht zu begreifen, nicht viel gehöre; so gehört dennoch dazu, um es zu lehren bis zu einer den Willen ergreifenden Klarheit, eine Ansicht des ganzen Vernunftreiches und der geistigen Welt, weil es ja hiermit auf das Innigste zusammenhängt: und in dem ordentlichen Lehrer muss ja diese Ansicht sich nothwendig entwickeln, es muss sonach — was zu erweisen war — gerade ein solcher Lehrerstand sich entwickeln.

Die Rechtmässigkeit des Herrschers in der Ausbildung des Reiches setzt voraus einen Lehrerstand. Die erste Errichtung des Reiches aber fordert schon als Bedingung ihrer eigenen Rechtmässigkeit die Errichtung eines solchen. Demnach: 1) Unterjochung der Naturkraft in ihren Aeusserungen unter das formale Recht; 2) Bildung zur Einsicht in die Rechtmässigkeit des Zwanges, und zu dem daraus folgenden guten Willen. Endlich Constituirung des wahren Oberherrn aus dem Lehrerstande an die Stelle des Nothherrschers.

Soviel zur inneren Befestigung des Lehrgebäudes: — Alles folgt aus dem zu Anfange aufgestellten Gegensatze, und ist nur die Entwickelung desselben und seines vereinigenden Punctes, des Reiches.

Jetzt weiter!

Der höchste *gemeingültige* Verstand soll herrschen: es kann ohnedies nicht die Meinung seyn, dass der ganze Lehrerstand, der ja nicht die Einheit einer Person hat, herrschen solle. Ueber ihn können nur die urtheilen, die ihn haben: wen darum diese (die Lehrer) für den Höchsten unter sich anerkennen, wem diese sich unterwerfen, der ist es. Er selbst hat zu dieer Unterwerfung gewirkt nur durch That, und diese hat er freiwillig geleistet. Das Urtheil jener ist aber nothwendig das Urtheil der Gemeine: der Lehrstand hat also aus seiner Mitte denjenigen zum Herrscher zu ernennen, der sich als den höchsten Verstand ausgesprochen hat durch die That vor dem höchsten Richter.

Ob dieser nun Eine physische Person, oder, durch eine Collectivstimme bestimmt, ein Senat seyn solle, darüber will ich nichts gesagt haben, sondern es unbestimmt lassen. Dass es einen letzten Entscheider gebe in allen Angelegenheiten des Volks, dessen Beschluss keine Appellation leidet, und unmittelbar ins Werk gesetzt werden muss, thatbegründend ist für Alle, dies liegt im Begriffe: ob durch den Entschluss eines Einzelnen, oder durch Einstimmigkeit oder Majorität mehrerer — bleibt hier unentschieden. Der Lehrerstand eben müsste auch dies entscheiden; die Constitution, d. i. das Reichsgesetz, wie der absolut Alle bindende Entschluss zu Stande kommen solle, bestimmen, — welches Gesetz ja selbst nur ein zeitliches und abzuänderndes seyn könnte. — Dies unbeschadet; denn der unsterbliche Gesetzgeber dafür in diesem Volke, der Stand der Lehrer, ist gefunden.

Hierüber nur so viel. Der praktische Unterricht könnte hierbei, als bis wieweit er streng demonstrativ ist, stehen bleiben. Der Stand der Lehrer hat den Oberherrn aus sich zu ernennen; das Gesetz aber kann nie bestimmen, ob einen Einzelnen oder Mehrere. Dieses letztere muss ja grossentheils eine Sache der Beurtheilung seyn. Welcher Lehrer in einer solchen Zeit, die geständlich nicht reif ist zur Ausführung, — ein solcher bin ich hier, — möchte denn nun in diesem Urtheile vorgreifen dem Stande aller Lehrer der Zeit, die da reif seyn wird, denen er ja ohne die blindeste Verstocktheit einen viel umfassenderen Verstand zuschreiben muss, da sie auf seine Grundsätze aufgebaut, und dieselben in einer reicheren Anwendung in den Folgezeiten entwickelt haben werden: — wer möchte da vorgreifen, und das Gesetz geben wollen! — Wir haben von den ältesten Zeiten an bis auf die unsrigen eine Menge eingebildeter Republiken aufgestellt erhalten. Dies war leicht, wo Alles auf der Willkür beruhte, die ein unbegrenztes Feld der Erdichtung darbietet. Wir haben durch ein Vernunftgesetz die Willkür abgeschnitten und den Stand erwiesen, der sie auf ewige Zeiten abschneiden soll; wie könnten denn wir, auf ehrliche Weise verfahrend, jene Bilder vermehren wollen? Damit es jedoch nicht scheine, als ob ich diese Untersuchung scheue und ihr ausweiche, und Ihnen das Beispiel eines solchen Ausweichens gebe, — besonders, weil dies zu einer vollständigen Belehrung über jenen Gegenstand gehört, will ich, was zur Beurtheilung solcher Fragen über Constitution, als Prämisse dieser Beurtheilung, gemeingültig sich darthun lässt, tiefer unten beibringen.

Jetzt ist die einzig rechtmässige Oberherrschaft des Lehrstandes ausführlicher von uns auseinanderzusetzen, und zu zeigen, was in diesem Begriffe eigentlich liegt.

Der Lehrerstand in seiner eigenen Vereinigung zur organischen Einheit, falls eine solche sich realisiren lässt, regiert mit Recht den zweiten Stand; denn dieser ist durchaus sein Product, das jener darum innig kennt, weiss, was es bedarf, was es erlangen kann, und wozu es tüchtig ist. — Den zweiten Stand: zwei Grundstände nemlich, wie oben Eigenthümer und Nichteigenthümer, so hier Lehrer und durch Lehrer Gebildete.

Der zweite des ersten *Product:* 1) *darin, dass er überhaupt ist;* er ist Stifter der Theilung; sodann der, welcher jede einzelne Person in den einen von beiden setzt. — Lassen Sie sich dies entstehen. Es ist darin nemlich Mancherlei enthalten, was Ihnen kaum bekannt ist, aber unmittelbar daraus folgt. — So ohne Zweifel entsteht die Grundbildung des Reichs: *a)* Bei dieser Anzahl von Bürgern bedarf es dieser bestimmten, durch Rechnung festzustellenden Anzahl zur Regierung, Verwaltung, Lehre — zu vertheilen in die verschiedenen Zweige, Stufen und Geschäfte; — die übrigbleibenden machen den arbeitenden Stand aus, und werden vertheilt unter die verschiedenen Klassen desselben. Dies nachkommende Eintheilungen: jene erste aber in die Zweiheit bleibt die ursprüngliche und Grundeintheilung. — *b)* Wodurch soll nun diese Grundeintheilung bestimmt werden? Zuvörderst — wollen wir annehmen, dass die Individuen gleich als verschiedene geboren werden, auf eine von uns zu erkennende, durchaus aber nicht verständliche Weise; dass, wie Plato sich ausdrückt, einige Geschlechter nun einmal goldene sind, andere silberne oder eherne, — einen Geburtsadel solcher, die durch die Geburt verständiger sind? (Sie behaupten es nicht, wir aber in unserem Systeme müssten es.) Welch tiefer und grober Unverstand dies sey, an einer anderen Stelle! In der Wahrheit verhält sich die Sache also: Die Individuen in solcher Anzahl werden *gegeben;* dies bleibt rein factisch, dem Begriffe undurchdringlich. Da aber geht der Verstand an: gegeben in diesem Zusammenhange dem Volke als seine Mitglieder, nicht erkennbar, ausser überhaupt als freie, Rechte habende, und darin schlechthin Alle gleich, ohne irgend eine Ausnahme und irgend einen Unterschied, der auf ihre Abstammung gegründet wäre. Die Verschiedenheit durch die Geburt, falls es eine solche giebt, factisch zu erkennen, ist von nun an Sache des urtheilenden Verstandes; dieser Unterschied aber kann erkannt werden nur an den verschiedenen Verhältnissen derselben zu der gleichen, an alle gewendeten Bildung. — Die erste Erforderniss sonach wäre, dass alle aufgenommen würden in die gleiche, allen gemeinschaftliche Erziehung. Diese müsste ertheilen diejenige Bildung, deren jeder schlechthin bedarf, der Bürger dieses Reiches, in dieser Zeit und auf dieser Stufe der Ausbildung des Reiches, seyn soll. Allgemeine Volkserziehung. In dieser Erziehung wird es sich nun ohne Zweifel zeigen, welche Individuen bei diesem Unterrichte, der doch nur die Resultate und letzten allgemeinsten Folgerungen enthalten kann aus der tieferen und umfassenden Verstandeseinsicht, die da möglich ist, und den Lehrern auch wirklich beiwohnt, mit jenen sich begnügen, und welche damit sich nicht begnügen, sondern höher aufsteigen zur Ahnung der höheren Gründe, und diese fordern. Hierdurch scheiden sich die Zöglinge der gemeinsamen Bildung selbst; durch ihre ursprüngliche Bestimmung. Hier entscheidet sich, wer edler oder unedler geboren ist, durch eine offenbare Thatsache, welche der Stand der Lehrer nicht macht (alle haben ja dieselbe Schule erhalten), sondern die er nur anerkennt und nimmt, wie sie sich giebt.

Die ersteren fallen dem zweiten Stande anheim, und würden nun zu den Geschicklichkeiten desselben gebildet; wo dann die besondere Tauglichkeit für diese oder jene Klasse sich ergeben wird. Die letzteren werden weiter für Verstandeserkenntniss ausgebildet; in welcher Fortbildung es sich dann näher zeigen wird, welche untergeordnete oder hervorragende Stelle sie durch die zu erschwingende Geistesbildung zu besetzen haben werden. Auch über die nachmaligen, auf die erste Grundeintheilung gegründeten Abtheilungen in Klassen werden die Lehrer zu entscheiden haben; und so ist denn klar, wie ich behauptete, dass der zweite Stand auch seinem Daseyn nach Product des Lehrerstandes ist, indem die ganze Eintheilung in Stände und Klassen, und zu welchem derselben jedes Individuum für seine Person gehöre, ganz allein beruht auf der letzten und inappellablen Entscheidung des Lehrerstandes, welche dieser, dass sie nemlich nach seinem besten Wissen und Gewissen gemacht sey, freilich auf sein Gewissen nehmen muss.

(Die im Unterrichte gezeigte angeborne Verstandesanlage bestimmt die Stelle, die jeder im Reiche einnimmt: *jedwede* ohne Ausnahme, nicht bloss die Oberstelle. Der Sohn des Niedrigsten kann zur höchsten, der Sohn des Höchsten zur niedrigsten Stelle kommen: nemlich die Geburt verhindert es nicht. — Eine solche Einrichtung müsste sogar denen, die durch ihre Abstammung edler zu seyn behaupten, höchst wünschenswerth seyn. Wie *edleren* Standes? Dies können sie immer nur sagen, niemals beweisen, weil sie in der Bildung mit anderen nie auf gleichen Fuss gesetzt werden; und dies müsste ihnen, wenn sie wirklich Ehrgefühl haben, sehr lästig seyn. Diese Einrichtung eröffnet ihnen den Beweis: ist ihre Ader wirklich golden, so wird sie ja ohne Fehl so sich zeigen, und sie werden im unendlichen Ablaufe der Zeiten den Adel ihres Stammes nie verlieren. — Statt den Adel abzuschaffen, eine rechte Adelsbewährung durch die That. — Wollten sie dies nicht, so würden sie zeigen, dass sie ihrer Sache nicht sicher seyen.)

2) *Der zweite Stand ist ferner Product des ersten darin, dass er und das ganze Reich überhaupt — ein solcher ist.* — Zuvörderst: die Lehrer kennen die Bildung des zweiten Stan-

des durchaus, indem dieselbe ganz so, wie sie ist, von ihnen ausgeht. (Dass es für das Volk andere Quellen der Bildung gebe, als ihre Schule, etwa Bücher, Umgang mit anderen aus anderen und besseren Schulen, Ueberlieferung, wie es wohl häufig in unseren Zeiten der Fall seyn mag, wäre ihnen die höchste Schmach. In ihrer Schule muss ja wohnen alle Bildung, deren in dieser Zeit das Volk fähig ist.) Allgemeine Verstandeserkenntniss von Recht, Sittlichkeit, Religion, um den *freien* Menschen auszustatten: technische Fertigkeit und die zur Ausübung derselben gehörige Masse von Naturkenntnissen, dass jeder seinen Platz als Bürger behaupten könne. Sie durchschauen darum, als ihr Product, die gesammte Lebenskraft ihres Volkes; — und genau den *Grenzpunct*, wo diese steht; was sie vermag und was sie nicht vermag, kurz die *Wirklichkeit*. — In der Lehrerschule, die dieser Stand ja gleichfalls übersieht, wird nun weiter entwickelt das *Gesetz*, das Ziel. Je klarer nun dies, desto sicherer findet er den Punct, der nun betreten werden muss, und hat es in der Hand, dahin zu erziehen; weiss, was schlechthin und mit jeder Gefahr abgewehrt werden muss, und das, womit es noch Zeit hat.

Kurz: das Zeitleben und seine Kraft kann gar nicht ein anderes seyn, als wie sie es erkennen; denn sie haben es ja *gemacht:* sie haben kein anderes Erkenntnissmedium nöthig, als das ihrer Schule. — Vielleicht hätten sie etwas Besseres machen können, und dies könnte der Irrthum seyn: aber über die Wirklichkeit ist keiner möglich.

Ebenso können sie nie einen unmöglichen und unpassenden Fortschritt fordern; denn dazu haben sie ja zu erziehen. Ist das Geforderte unpassend, so müsste diese Unpasslichkeit sich schon in der Schule zeigen, ehe sie noch vom Leben gefordert werden könnte; und sie hätten da Zeit, den Fehler durch Einschaltung des übersprungenen Mittelgliedes zu verbessern.

Das Volk (der Repräsentant des Menschengeschlechts in diesem Raume) ist und bleibt ewig fort in seiner Entwickelung Effect desjenigen Verstandes, der sich in der That als der höchste bewährt hat: — und wenn diese Entwickelung, soweit sie kann, einhergehen soll nach einem Begriffe, nicht aber nach einem blinden Ohngefähr, das der Unverstand und der Götzenaberglaube sodann göttliche Vorsehung nennt, *soll* es so seyn; und so ist denn unsere Ableitung des rechtmässigen Oberherrn die einzig richtige.

* Ob dies Recht nun, falls es Recht ist und ich Sie davon überzeugt habe, gegenwärtig gelte, oder nicht, bedarf wohl keiner Frage: es kann nicht, weil es noch ganz unbekannt ist. — Es fragt sich sogar, ob das von uns soeben Erwiesene nicht durchaus neu sey, und vorher noch nicht ausgesprochen (so wenigstens, dass es nicht in der allgemeinen, sonst gelehrten Kenntniss liegt). — Zur Fassung desselben nach seiner Wichtigkeit setzen wir hinzu: *a.* Muss über Sachen des Rechts eine Entscheidung irgend einmal in der Zeit durch irgend eine menschliche Stimme gegeben werden: so gilt diese für das Recht selbst und demselben *gleichbedeutend*, im Leben nemlich, und für die Wirklichkeit, die sich in der Zeit entschliessen muss; — obwohl in der idealen Welt, die sich alle Zeit vorbehält, die Sache zur weiteren Untersuchung aufbehalten werden darf. — Wer dies nicht einsieht, der hat das Recht nie als praktisches gedacht, als wahrhaften Anfänger, unmittelbar thatbegründend, sondern nur davon geträumt. — Ein *Mensch* muss reden; Gott selbst steigt nicht zur Entscheidung herab!

b. Die Aufgabe, wenn auch nicht das absolute, doch aber das diesem am meisten sich annähernde Recht zu realisiren, hängt darum ab von der *Ernennung* dieses entscheidenden Menschen. — Was sie darum disputiren mochten ins Blaue hin, es hilft uns Alles nichts: nur an diesem Puncte ist die Rechtslehre wahrhaft praktisch.

c. Was nun sagen sie darüber? — Entweder *Erbe:* — was von der Voraussetzung, dass der höchste Verstand forterbe, zu halten sey, bedarf wohl keiner ernsthaften Prüfung. Ich wüsste auch nicht, dass sie irgend jemand vorgebracht hätte. — Oder *Wahl;* — *freie* Wahl, hier Willkür. — Auch solche, die sogar einen höchsten Entscheider, ein letztes Princip überhaupt läugnen, und dies auf einer *Wechselwirkung* beruhen lassen wollen: die französischen Revolutionisten. Letztere Ansicht nur in einer Verstandesverwirrung möglich. — Nach uns wird der Oberherr durch das Gesetz der Geisterwelt selbst ernannt, sichtlich und offenkundig; und den Act dieser Ernennung, das, wodurch sie sich unmittelbar ausspricht, haben wir angezeigt. Dass nun dieses jemand vor uns gethan, wüssten wir nicht. Und so wäre es denn freilich bis jetzt unbekannt gewesen.

Plato: die Könige Philosophen, — oder die Philosophen Könige: ein witziger Einfall! Vom Könige ausgehend, der darum durch etwas Anderes schon bestimmt ist; — oder vom Philosophen, nicht durch sein Herrscherthum und Schöpferrecht im Reiche der Geister. Wer ist denn der Philosoph? Ists genug, dass er es sage? Da werden sich viel Könige finden! Der Prophet, der in die Welt kommen soll, — welch Zeichen und Wunder wird er thun? Dass er die *Todten* lebendig mache; belebende Kraft von ihm ausgehe.

Unsere Frage über das Recht ist eine eigentlich thatbegründende, unmittelbar freilich bloss deliberative; beachtend das Gesetz, und dasselbe anwendend auf den gegenwärtig gegebenen Zustand der Dinge: sie muss darum diesen gleichfalls beachten.

Den ersten Theil haben wir abgehandelt, enthaltend, wie es seyn *soll: dieses* der Herrscher! Was hierüber noch zu bedenken, wird sich finden.

Jetzt: wie *ist es*? Und um dieses recht einzusehen, fassen wir es genetisch: wie ist es so geworden; um einzusehen, dass es nicht wohl anders seyn kann, und zugleich, bei welchem Zwischengliede die Einwirkung unmittelbar beginnen müsse. Also eine *geschichtliche* Aufgabe!

Wir bekennen im voraus, dass auch hier unsere Ansichten sich sehr abweichend finden werden von den gewöhnlichen; daher wir sie nicht als bekannt voraussetzen können, sondern sie begründen müssen. — Dies daher: ein besonderes Geschichtliche ist verständlich nur durch Geschichte überhaupt; diese wiederum nur verständlich durch ihren Gegensatz, das Gesetzliche, streng wissenschaftlich zu Erkennende. Solch eine Ableitung derselben aus dem Gesammten der Erkenntniss heraus flieht man gewöhnlich, will das Geschichtliche zu einem Absoluten für sich machen; weist jene durch Strafreden zurück, indem man selbst auf einen historischen Sinn und Tact sich beruft — ein Unverstandenes und Unverständliches, — und will dem Verstande eben schlechthin nicht Rede stehen. Jenen Tact nun wollen wir wiederum nicht, sondern verwerfen ihn geradezu, indem wir mehr begehren: klare Einsicht.

Also: was ist *Geschichte überhaupt?* — Wir heben an von dem Bekanntesten und Allgemeinsten.

Sie liefert ein *Gegebenes*, als zufällig, d. h. als auf kein Gesetz sich gründend, nicht *a priori* zu erkennen. — Welches ist dieses? Woher kommt dasselbe — in dem ganzen Zusammenhange unserer anfangs aufgestellten Grundansicht, auf die ich stets mich beziehe, die Sie gegenwärtig haben müssen, und die jetzt erweitert werden soll.

Die wahrhafte Welt oder Existenz ausser Gott ist nur zu erzeugen durch Freiheit; sie *ist* nicht, sondern soll *werden*: — aber *sichtbar* werden. Dies setzt ein *Seyendes*, im Gegensatze mit welchem sie *wird*, und als dessen ewige Fortbestimmung sie wird, die Sinnenwelt, die blosse Natur. Dieses ist, wie es eben ist, so und so *gegeben;* ohnerachtet aus dem angeführten Grunde der Sichtbarkeit es *nothwendig* ist, dass überhaupt ein solches gegeben sey. — Ferner ist die Freiheit, auch dem Gesetze der Sichtbarkeit zufolge, welches sich aber nicht mit so kurzen Worten, sondern nur in seinem Zusammenhange aufstellen lässt, gespalten in eine Summe von Freien — Individuen genannt. Diese Spaltung, überhaupt nothwendig, ist dennoch in ihrer Besonderheit, — wie viele es sind, und in welcher Reihe und Ordnung, — gleichfalls ein *Gegebenes.*

Diese beiden Hauptstücke wären nach unserer bisherigen Ansicht das Gegebene allein. Das Uebrige insgesammt wäre von der gegebenen Freiheit aus zu erzeugen.

Ich darf wohl als ein Bekanntes oder leicht Anzuerkennendes voraussetzen, dass die eigentliche, die Menschheitsgeschichte es nicht zu thun habe weder mit dem Gegebenen erster Art (Auffassung und Verzeichnung desselben, Naturgeschichte oder auch Lehre), noch mit der Vermeldung, welche Individuen gelebt haben oder leben, was nichts bedeutete, — noch auch mit den Producten *eigentlicher* Freiheit und der Geschichte dieser: wenigstens die bisherige Geschichte hätte damit nichts zu thun, indem mit eigentlicher Freiheit überhaupt noch gar wenig geschehen ist. — Ihr Stoff darum läge in der Mitte zwischen dem absolut Gegebenen und dem Producte absoluter Freiheit, ein Vereinigungsglied etwa der beiden. (Es ist für wissenschaftliche Forschung durch die genaue Angabe des Ortes derselben in unserem ganzen Zusammenhange sehr viel gewonnen.)

Deduction des Gegenstandes der Menschengeschichte.

Bahnen wir uns dazu den Weg, und leiten uns ein durch strenge Scheidung unserer Lehre von der Freiheit von dem philosophischen Systeme, das *Determinismus* genannt wird. — Nach dem letzteren ist nur ein System der *gegebenen Dinge*, die Iche, als solche Dinge, mit eingeschlossen, — eben Natur. Alles Seyn in sich geschlossen und bestimmt nach einem strengen Gesetze. Die körperlichen Dinge, zuvörderst unter einander in Wechselwirkung stehend nach jenem Gesetze, sind wiederum zugleich die absolut durch dasselbe Gesetz bestimmten Gründe der Vorstellungen in den Ichen, und diese Vorstellungen wieder Gründe ihrer Handlungen auf dieselbe strengnothwendige Weise. Die materielle Welt wirkt durch diesen Umweg auf sich zurück. — Und so ist darum Alles ohne Ausnahme schlechthin nothwendiges Resultat der Wechselwirkung Aller. — Aber nicht alle Vorstellungen werden wieder wirkend. — Weil ihre thatbestimmende Kraft noch nicht vollendet ist, andere noch dazu kommen müssen; also nicht unmittelbar. Mittelbar aber allerdings: keine Vorstellung, die nicht irgend einmal wieder wirksam würde, und so durch ihren Erfolg im Ganzen wiederum Vorstellungen bewirkte, diese wieder Wirksamkeit auf die Materie gewönne, und so ins Unendliche fort nach dem Gesetze. — *Eine* gesetzliche Kraft, die in dem All stets so wirken muss, wie sie wirkt: — Grundcharakter: ein schlechthin so, wie es ist, einmal für immer gegebenes Seyn, das da *ist*, nicht *wird*.

In dem Begriffe des Seyns haben jene ganz recht; darüber wollen wir sie ja nicht bestreiten. (Es ist der absolute Verstandesbegriff.) Nur dass sie in ihrer inneren Blindheit nicht merken, dass dies ja ein angeschautes Seyn, mithin nicht das absolute, sondern das sichtlich, wenn sie sich nur besinnen, der Anschauung entquellende ist, und dass bei dieser Entdeckung ihr Philosophiren, das sie vor derselben geschlossen, erst angehen werde mit der Frage: was denn nun die Anschauung sey, von deren Beantwortung abhängt, was dieses derselben entquellende Seyn sey?

Nach uns, die dieses beachten, endet die *blosse* Natur — das Begriffene, nicht Begreifende, Angeschaute, nicht Anschauende — und ist abgeschlossen in einer letzten Kraft, die durch sie und nach ihrem Gesetze gar nicht mehr zu bewegen ist, sondern nur durch die über alle Natur hinausliegende Kraft der Freiheit. — Die Natur ist *Tod* und *Ruhe*: die Freiheit erst muss sie wieder beleben und anregen; nach einem Begriffe: und das ist eben der Charakter der freien Kraft, dass sie nur nach einem Begriffe bewegt werden kann. — Wir vereinigen die beiden Welten (jene haben nur Eine) durch ein *Mittelglied*: die *freie Kraft*, — Natur, indem sie im Zusammenhange derselben gegeben ist, aber *ruhend* und *todt*; als Uebernatürliches, indem sie belebt wird durch die Freiheit nach einem Begriffe. Die Masse liefert die Natur, das bewegende Princip der Geist. (Es ist dies gar nicht wunderbar und unverständlich, wenn man sich erinnert, dass diese Masse ja nur die Sichtbarkeit, die bildliche Darstellung des geistigen Princips innerhalb der Anschauung sey — und mit ihr die gesammte Natur dasselbe.) — Wir erhalten sonach, worauf es ankommt, ausser dem in der Natur Gegebenen, in dem möglicherweise Gegebenen auch noch eine Welt der Freiheitsproducte, aufgetragen durch absolute Freiheit auf die erste, in dieser aber, die mit jener todten Kraft geschlossen war, durchaus nicht begründet. Wozu es der Regung einer menschlichen Hand bedürfte, das gehört durchaus nicht in jene Sphäre, sondern in diese; denn die Natur vermag zwar wohl eine menschliche Hand hervorzubringen (der Strenge nach in ihrem Wesen, wie wir es bisher begriffen, nicht einmal dies, wie wir an einer andern Stelle sehen werden: hier jedoch schenken wir dies); aber sie vermag dieselbe nicht in Bewegung zu setzen. (Ueberhaupt denken Sie sich als jene Kraft den zur freien und zweckmässigen Bewegung organisirten menschlichen Leib.)

Die Natur giebt sich ihren Herrn von der einen Seite; von der anderen, der Herr, die Freiheit, bringt ihr Werkzeug und ihren Stoff mit sich. — Daraus die Sphäre der Freiheitsproducte, als eines möglicherweise und unter einer gewissen Bedingung Gegebenen: diese sind für die Anschauung ein Zufälliges, also eben zur Geschichte, als einer Darstellung des also Gegebenen, sich qualificirend.

Nun ist schon oben bemerkt: diese Freiheitsproducte sollen aus deutlicher Einsicht, die bis auf das sittliche Gesetz zurückgeführt ist, hervorgehen; und so die ganze Welt der Freiheitsschöpfungen ohne alle Ausnahme. — So *soll* es seyn, so wird es auch einst seyn, wenn die Freiheitswelt in allen ihren Individuen vollständig gegeben, und die Freiheit durchaus frei, d. i. vom klaren Begriffe durchdrungen seyn wird: aber so ist es dermalen nicht. Das Meiste kommt zu Stande ohne diese Zurückführung auf das sittliche Gesetz, nur nach einem von ungefähr aufgerafften Begriffe; die Aussonderung der beiden Bestandtheile, falls es ja etwas vom ersten gäbe, würde schwer seyn, oder unmöglich, und so möchte es nach diesem Maassstabe kaum eine Geschichte geben.

So darum steht die Sache: Bei weitem das Meiste der etwa in einem Zeitraume der Anschauung vorliegenden Freiheitsproducte ist zu Stande gekommen nicht nach dem deutlichen Begriffe vom sittlichen Gesetze, also nicht nach diesem Gesetze; ebensowenig aber ist es zu Stande gekommen durch das Naturgesetz, indem dieses geschlossen ist vor dessen Erzeugung, und es zu Stande gekommen ist durch Freiheit. — Da es nun ausser diesen beiden keine Gesetzgebung giebt, erfolgen sie ganz *gesetzlos*, von ohngefähr. Dies nun eigentlich und notorisch der Gegenstand der bisherigen Menschengeschichte: Aeusserung der Freiheit, darum nicht der Natur, aber nicht aus dem sittlichen Gesetze zu erklären; — die freien, willkürlichen, gesetzlosen Handlungen der Menschen: — nur nicht in dem Sinne, dass sie willkürlich und gesetzlos nach einem bewussten Begriffe handeln wollen, sondern dass es ihnen ebenso sich begeben, weil ihr Verstand und ihr deutlicher Begriff nicht weiter gegangen. — Mehr unerklärliche und auf kein Gesetz zurückzuführende Begebenheiten an der Freiheit, als Handlungen derselben.

Durchaus gesetzlos, absolut vom blinden Ohngefähr abhängig, wie man dies ausdrückt? — So sieht es aus, zufolge des Räsonnements der beiden Gesetzgebungen. Können wir geneigt seyn, es dabei bewenden zu lassen? Gewiss nicht; so gewiss wir die Geschichte verstehen wollen: Verstehen aber heisst Einsehen aus einem Gesetze.

Wiewohl wir nun durch die Anlegung beider Gesetzgebungen in ihrer Geschiedenheit abgewiesen worden, haben wir es denn versucht mit beiden in der Vereinigung? — Die Natur mit ihrem inneren Gesetze ist ja durch das Gesetz der Sittlichkeit selber, als Seyns- und Naturgesetz: — sie ist *Stoff* für jene; sind nicht also alle diese Begebenheiten ganz gewiss auch dies, *Stoff*, an welchem die Sittlichkeit sich zeigen könne? Also eine gewisse Aeusserung der Sittlichkeit wäre nicht möglich, wenn nicht diese Producte der unsittlichen Freiheit zum Guten zu wenden wären. So gehören auch sie unter das Gesetz der Sittlichkeit, als Sichtbarkeit eines gewissen Inhaltes desselben.

(Was auch die gesetzlose und gesetzwidrige Freiheit beginne, eine Aufgabe für die sittliche Freiheit enthält es immer, es zum Besten zu wenden. — Alle Dinge sollen zum Besten dienen, — selbst die Werke des Teufels, der Unterdrükker u. s. w.)

So jene Sphäre gleichartig mit dem Naturstoffe, der zu unterjochenden Naturgewalt, und bloss eine Erweiterung derselben durch die gesetzlose Freiheit. Diese Producte aber müssen gekannt seyn von der sich Zwecke setzenden sittlichen Freiheit, und darum aufgenommen in eine Geschichte, als Uebersicht der Anschauung des Gegebenen. W. d. E. W. — Dergleichen mag es nun wohl gar viel in der Geschichte geben!

Aber — ich darf mir erlauben, hier historisch anzuknüpfen, und auf die gemeine Meinung mich beziehend, indem ich diese Meinung nachher streng wissenschaftlich zu prüfen gedenke, — man scheint ausser dieser negativen noch eine ganz andere bejahende und setzende Beziehung des sittlichen Gesetzes auf diese blindfreien Entschliessungen der Menschen zu verlangen, zufolge welcher durch diese Ereignisse die sittliche Freiheit geweckt, befördert und gebildet werden soll: — also — das Mittel für einen Zweck, ohne dass sie jedoch durch den freien Urheber also gedacht, und auf diesen Zweck bezogen werden. —

A. Wir wollen diesen Gedanken zuvörderst in seine Stelle im Systeme einführen, und zeigen, welche Schwierigkeit er, falls er sich bestätigte, lösen würde. — (Es ist höchst wichtig für die, die das ganze System schon kennen, und mit dieser Deutlichkeit noch niemals ausgesprochen.)

1) Das Sittliche ist rein geistig und gestaltlos, *Gesetz*, ohne alles Bild. Seine Gestaltung erhält es erst aus dem sittlichen Stoffe: — so haben wir gehört.

2) Nun kann durch ein bildendes Princip, dergleichen das Ich ist, diese Gestaltung geschehen auch nur nach einem Bilde, das es schon *hat*, des Sittlichen.

3) Ein solches Bild des Sittlichen könnte nur seyn ein Bild seines eigenen sittlichen Willens, den es nicht macht durch Freiheit, sondern den es schon hat; denn alles Machen setzt eben ein solches Bild voraus, das wieder ein Machen vor-

aussetzt, wodurch wir ins Unendliche vorwärts getrieben werden, und niemals zu einem Anfange kommen.

Hätten wir auch nur einen einzigen Menschen in der Gemeine der übrigen, der sich zum Bilde des Sittlichen erhoben hätte; so liesse sich wohl denken, wie dieser durch Aufgabe von Constructionen der Bilder in anderen nach und nach einen Begriff sittlicher Verhältnisse entwickelte: zu diesem Ersten aber, in dem kein Früherer sie entwickeln kann, könnten wir nicht anders kommen, denn auf die angezeigte Weise. Ein Anfang der sittlichen Welt setzt einen Willen, der qualitativ in seiner eigenen Anschauung sittlich ist, ohne durch eigene Freiheit sich dazu gemacht zu haben, — durch sein blosses Daseyn, durch seine Geburt; — der in der Anschauung seines Willens die Welt in einer sittlichen Ordnung erfasst. — So nur ist der *hiatus* zwischen der absoluten Bildlosigkeit des Sittlichen und der Bildlichkeit, die es in der Wirklichkeit annehmen soll, ausgefüllt. Diese Lücke im System darum wäre ausgetilgt, wenn etwa jene Annahme ausserdem sich bestätigte.

B. Construiren wir aber bestimmt den Gedanken selbst, der dort gedacht wird. — Es ist ein Wille und seine Wirksamkeit, welcher bestimmt ist nicht durch die eigene bis zum Gesetz hindurchdringende Freiheit, sondern durch das Gesetz *unmittelbar*, ohne Hülfe des Begriffs, durch das Gesetz darum als eine bestimmende Naturgewalt. (Princip und Principiat ohne dazwischenliegende Freiheit der Selbstbestimmung.) Und zwar: Es ist ein Mittel für einen sittlichen Zweck, liegt in einer sittlichen Reihe, also das Gesetz ist, obwohl es in der Form wirkt als Naturgesetz, dennoch das sittliche. — „Das Herz wird regiert.“ Das Herz ist der Wille, also doch die Freiheit, die anschaulich sich bewegt, und ihren Entschluss nimmt. — *Regiert*, geleitet eben durch ein ihr selbst verborgenes Princip; also doch in diesem Allen nur der Ausdruck der ihr verborgenen Leitung.

C. Der Geist durch Geist bestimmt, — durch den alle Geister umfassenden Geist, Gott. Diese Erscheinung der erste Grund einen Gott anzunehmen, als *sittliches*, nicht *Natur*-

Wesen. Jene Willensbestimmung ist aber nur als Mittel für einen Zweck, der daher nach unserer Weise in einem beide vereinigenden Begriffe darauf bezogen werden muss; also durch einen Verstand, — den göttlichen Verstand. —

Verhielte sich dies nun also, — so wäre ein Theil der Erzeugnisse der Freiheit begründet durch die Regung der Entschlüsse der Einzelnen durch einen verständigen, weisen und sittlichen Gott. Vorsehung, *Wunder;* das letztere gleich einer natürlichen Begebenheit, die da denkbar ist nur durch einen sittlichen Zweck, und um desselben willen.

Wäre dies nun also, so würde der vorzüglichste und eigentlichste Theil der Geschichte die Erzählung seyn von der göttlichen Vorsehung, seiner Weltregierung (in den freien Willen nemlich; denn die Natur giebt einer solchen Regierung nach Zwecken der Freiheit keinen Platz): eines göttlichen Weltplanes zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechts. Und zwar käme die Wirksamkeit des vorausgesetzten Gottes zu Stande auf die beschriebene Weise. — Es ist unstreitig, dass die besten Geschichtskenner und glücklichsten Bearbeiter derselben sie von jeher so angesehen haben. Es ist daher der Mühe werth, diesen Gedanken, den wir bisjetzt nur analysirt haben, ohne dafür oder dawider uns zu entscheiden, durch eine eigentliche Deduction zu prüfen.

Wir haben jenen Gedanken mit gutem Bedacht weiter auseinandergesetzt. — Gewöhnlich sagt man, die Annahme einer Vorsehung und der Wunder sey gegen das Naturgesetz, — alles sey natürlich, d. h. mechanisch zu erklären. Dies ist aus jenem Determinismus heraus gesprochen, der überhaupt ein anderes Gesetz, als das der Natur, nicht kennt. — Es möchte dies alles wohl auf das Gebiet der Freiheit fallen, wo das Naturgesetz gar nichts mehr zu sagen hat. Begreiflicher wird es dadurch freilich nicht.

Ist nun eine solche Gesetzmässigkeit der nicht auf den klaren Begriff des Gesetzes zurückgehenden menschlichen Entschliessungen, — eine göttliche Vorsehung, Weltregierung, — versteht sich innerhalb der Wurzel der Welt der freien Entschliessungen, — anzunehmen oder nicht?

Satz: Es giebt keine solche Weltregierung; denn das wahrhaft Reale soll schlechthin nur durch Freiheit erzeugt werden: unter Voraussetzung einer solchen Regierung aber würde es nicht durch Freiheit erzeugt; und, wenn man das Erscheinen des Absoluten als seinen Willen betrachtet, eine solche Weltregierung aber gleichfalls, so wäre dadurch der göttliche Wille in Widerspruch mit sich selbst gesetzt: wollend unbedingte Freiheit, wollend und bewirkend Unterdrückung derselben.

Gegensatz: Es kann wohl eine göttliche Weltregierung geben, d. h. eine Bestimmung des menschlichen Willens nicht durch seine Freiheit, falls etwa die unmittelbare Sichtbarkeit der Freiheit, ausser der schon bekannten Bedingung einer gegebenen Sinnenwelt, auch noch bedingt wäre durch irgend einen *gegebenen Zustand* der Freiheitswelt, — eine Bestimmtheit der gegebenen, individuellen Willen. Da, eben zufolge des ersten Gesetzes, die Sichtbarkeit der Freiheit schlechthin seyn soll, so müsste eben darum auch schlechthin seyn diese ihre genannte Bedingung.

1) Die Voraussetzung analysirt, und in einen scharfen Begriff gefasst. — Vorher das *Gegebene,* die Sinnenwelt, und die der Individuen. Jetzt jener Voraussetzung zufolge noch als Drittes ein bestimmter, der Qualität nach sittlicher Wille der Iche, den sie eben mitbringen und haben durch ihr Daseyn, wie sie durch ihr blosses Daseyn mitbringen die Anschauung der Sinnenwelt, und die gegenseitige ihrer selbst unter einander: — eine *sittliche Natur.* — Diese ihre Mitgabe eines stehenden und sein Naturgesetz in sich tragenden Willens mag sich nun entwickeln in einzelnen Aeusserungen und Entschliessungen, — frei und begriffsartig, inwiefern subsumirt wird, nicht frei, inwiefern nur die sittliche *Natur* eine solche Subsumtion bestimmt. — Diese Aeusserungen nun gäben den Stoff für die Menschengeschichte, wie wir ihn wollen.

2) Es ist dadurch die Grenze genau bestimmt, wieweit eine solche sittliche Natur anzunehmen, und Aeusserungen derselben zu erwarten sind: inwieweit nemlich die sichtbare Aeusserung der Freiheit dadurch bedingt ist, und ein solches

Verhältniss sich klar nachweisen lässt; wodurch uns denn die Möglichkeit gegeben ist, selbst den bestimmten nothwendigen Inhalt jener gegebenen Sittlichkeit abzuleiten, was wir nachher auch thun werden. Dadurch, dass diese Grenze abgesteckt ist, haben wir allen Erdichtungen, willkürlichen Deutungen, Schwärmereien von vornherein das Feld abgeschnitten.

3) Durch diese Ansicht wird alles sehr begreiflich, d. h. unter unsere aufgestellten Gesetze passend, und alles Sonderbare fällt hinweg. Gott wird nicht etwa mit einem discursiven Verstande, einem synthetischen — spaltenden und vereinigenden — versehen, noch in die Zeit, als in ihr sich entschliessend und handelnd, hinabgezogen; wie es der Fall ist beinahe mit allen Vorstellungen von Vorsehung, und welches eben der Grund des Anstosses ist, den von jeher alle Verständigen, nicht blind Glaubenden an diesem Begriffe genommen haben. Eine solche sittliche Beschaffenheit der gegebenen individuellen Willen liegt in dem formalen Gesetze des göttlichen Erscheinens, wie in ihm liegt Ichheit, Verstand, Sinnenwelt und alles Uebrige; — ist darum das Eine, schlechthin unmittelbare Erscheinen des Absoluten selbst, das da *ist*, nicht wird in irgend einer Zeit, noch in dem etwas wird. Dieses schlechthin durch dies Gesetz gesetzte Seyn entwickelt sich nun in wirklicher Anschauung in der Zeit: dieses, zu dem nun nichts hinzukommt oder davonkommt, oder in welches eingegriffen wird durch ein Wunder, d. i. durch eine neue göttliche Schöpfung in der Zeit.

Merken Sie diesen Punct: wir werden tiefer unten in der Anwendung sehen, ob er sich, und *wie* er sich bestätigt.

Vereinigung des Satzes und Gegensatzes:

1) Im Satze wird die *Freiheit* hervorgehoben als Absolutes. Im Gegensatze nicht minder; nur nimmt er Rücksicht auf die *Sichtbarkeit*, das Erscheinen der Freiheit. In der Form ist also Uebereinstimmung.

2) Aber wie mit der Sache selbst? — Nichts verhindert, dass dieses *Gegebene*, das Resultat der seyenden Willensbestimmung, selbst wieder durch Freiheit nach dem klaren Begriffe hervorgebracht werden solle; — und dass es in seiner Ge-

gebenheit nur das Vorbild sey des Hervorbringens durch Freiheit. So eben würde diese Ordnung Bedingung des Erscheinens der Freiheit, und Glied einer sittlichen Reihe; das ganze Werk der Freiheit fiele in dieser letzten Rücksicht wieder der Freiheit anheim, und so erst wäre der Widerspruch vollständig gehoben. — Die Voraussetzung ist hierbei freilich, dass jene sittliche Natur nicht durchgängig in der ganzen Individuenwelt stattfinde. (Hier das Allgemeine; in der Anwendung wird es seine gehörige Klarheit erhalten.)

Also: Der Vorsehung (als Wunder), dem Grunde des eigentlich geschichtlichen Stoffes der Geschichte, ist substituiret worden der Begriff einer sittlichen Erzeugung oder Natur des Menschen. Nach unserer Idee haben wir diese Sittlichkeit der Natur gleich aufgenommen in die nothwendige Form der Erscheinung. —

Der Deductionsgrund, die Bedingung, unter welcher jenes anzunehmen, ist: Wenn und inwiefern eine solche sittliche Natur Bedingung wirklicher Aeusserung der Freiheit ist.

Sonach wäre zu untersuchen, wodurch die wirkliche (erscheinende) Aeusserung der Freiheit bedingt ist?

Ueberlegen Sie mit mir Folgendes: Die Entbindung der Freiheit und des Verstandes aus der Unfreiheit und dem Unverstande ist nur in Gesellschaft möglich; und zwar in leitender und belehrender Gesellschaft, die den Verstand des Einzelnen, der da frei werden soll, zweckmässig leite. Dafür bedarf es bei dem Leitenden eines reinen uneigennützigen Interesse für diesen Einzelnen; da ja in seiner eigenen Freiheit nicht liegt, dass der Verstand und die Freiheit des Anderen ihm Angelegenheit sey, wie seine eigene, und mit seiner eigenen verknüpft sey. — Ferner: in diesen ersten Versuchen des Freiheitsgebrauches muss der Andere sich selbst überlassen werden, keiner darf gewaltsam eingreifen; sein Recht muss darum gesichert seyn, ehe er eigentlich Rechte hat. In diesen Versuchen beleidigt und stört er; er muss nur mit Belehrung zurückgewiesen werden. — Freiheit nur durch *Erziehung* unter den Menschen.

Nehme man an, die jetzt Erziehenden seyen einst selbst zu dieser Einsicht der Pflicht erzogen worden, so müssten die, welche dazu sie erzogen haben, gleichfalls also erzogen worden seyn, diese gleichfalls, und so in der unendlichen Reihe des Aufsteigens. Wo nehmen wir nun aber her eine ursprüngliche, erste erziehende Gesellschaft? — Oder — die Sache im Allgemeinsten gefasst, und den *nervus probandi* zusammengedrängt: in der unverständigen und rechtslosen Menschheit (so haben wir sie allerdings genommen), und bei absoluter Genesis der Freiheit des Einzelnen aus der Nichtfreiheit, wird als Erzeugungsmittel der Freiheit stets ein Zwang, von Belehrung begleitet, vorausgesetzt: dieser setzt in den damals Zwingenden einen früher auf sie ausgeübten Zwang, mit Belehrung begleitet, voraus; und so würden wir in einer unendlichen Reihe aufwärts getrieben; wir kämen niemals zu einem *ersten* Zwange und einer *ersten* Belehrung. Da wir aber doch die Erscheinung der Freiheit schlechterdings als ein in der Zeit geschlossenes Ganze auffassen müssen; so müssen wir irgend eine Gesellschaft annehmen, die da zwingt und belehrt, ohne selbst beides bedurft zu haben, weil sie durch ihr blosses Daseyn das schon war, wozu sie die nach ihr und aus ihr entstehende Gesellschaft mit Zwang und Belehrung erst bringt: von Natur das war, wozu Andere unter ihrer Bildung sich machen mit Freiheit.

Die Erscheinung der Freiheit (und sonach Gottes) lässt sich als ein Gegebenes gar nicht denken ohne eine solche Gesellschaft: diese gehört sonach gleichfalls zu den formalen Bedingungen derselben, wie die Sinnenwelt u. s. w., und muss gedacht werden. — Eine ursprüngliche Menschheit, die qualitativ sittlich ist; die durch ihr blosses Seyn mit sich bringt, was in der fortgehenden Erscheinung mit Freiheit entwickelt wird. Dabei hebt die Geschichte an.

Durch Einführung in die sichtlichen Regionen der Erscheinung wird es deutlicher. Setzen Sie durchaus unrechtliche, die Freiheit anderer nicht schonende Menschheit, so wird dieselbe sich in Kurzem vernichten. Sie müssten da auch noch Natureinrichtungen in der Menschheit hinwegdenken, die zur Erhaltung derselben da sind. Wir sehen es in der Erfahrung an wilden Völkern, die, sogar mit jenen Natureinrichtungen der menschlichen Erzeugung u. s. w., sich untereinander aufreiben, zerstören; ausgestorben sind, und aussterben werden: Oster-Eiland, Nukahiwa. —

Wollen wir denn nun annehmen, dass vor dem Menschengeschlechte, dessen Mitglieder wir sind, ehemals die Menschheit schon begonnen habe, und zu Grunde gegangen sey, wie sie musste und konnte, und dann wieder begonnen, und so fort, bis sie endlich Bestand bekommen habe? Doch wohl nicht; denn der Untergang läge im Gesetze, und müsste immer wieder erfolgen. — Gottes Erscheinen ist kein Probiren und Versuchen. Es *ist* schlechthin, und durch sein Seyn ist die ewige Entwickelung gesetzt, mithin alle Bedingungen derselben. Unter diese, das absolut ewige Seyn, gehört nun der Beginn mit einem solchen Geschlechte. Nur dieser sichert nach empirischer Ansicht gegen den Untergang, d. i. nach einer höheren Ansicht, er ist die absolute Seynsform der Erscheinung. — Weil es *ist*, über aller Zeit, kann es nicht untergehen in irgend einer Zeit, im Nichtuntergehenkönnen aber, d. i. im Seyn liegt das Anheben von einem durch seine Natur, nicht durch Freiheit sittlichen Geschlechte. Es ist blosse Analyse des *Ist* der göttlichen Erscheinung. Was in dieser Analyse liegt, dies eben ist.

Ich will auf diesem Uebersichtsstandpuncte, und in dieser Allgemeinheit stehend die Lehre von dem, was qualitativ und als materielle Fortbestimmung in dem Seyn der göttlichen Erscheinung liegen muss, sogleich vollenden. Zunächst wäre in dem, was durch die absolut ewige Fortdauer zu aller Zeit bedingt ist, die Möglichkeit des Unterganges abgewehrt: denn das Erscheinen Gottes ist absoluten, die Möglichkeit des Nichtseyns ausschliessendes Sichsetzen, ein wahrhaftiges Daseyn in allem

Ernste, kein Probiren, ob es etwa gelingen möchte. Aber in diesem Nichtprobiren liegt noch ein Zweites. Die Erscheinung ist Leben, stets sich entwickelndes, frisches, schöpferisches Leben; dies ist ihr Seyn: sie geht darum fort zum Vollkommneren in aller Zeit. Kein Stillstand, kein Rückgang, welches ja eine verfehlte Probe des Fortgehens seyn würde, die durch eine neue, vielleicht gelingende zu ersetzen wäre. So nach dem gemeinsamen Gesetze aller freien Individuen. Aus dieser Perfectibilität können sie nicht fallen: so weit geht ihre Freiheit nicht. (Der äussere Schein entscheidet nicht.) — Dies nun Sache keines Individuums, sondern des inneren Seyns, das alle Individuen regiert, und in alle Ewigkeit fort sie regieren wird.

Und so wäre denn zuvörderst die Lehre von dem, was sie Vorsehung und Wunder nennen, die wir gleich klar aufstellen wollten, vollendet. — Keinesweges ein Eingriff Gottes in die Zeit, sondern ein schlechthin qualitatives Seyn seiner Erscheinung, absolut und über aller Zeit; welches nur als Grund eines Zeitlichen in der Zeit sich zeigt: und zwar eine qualitative Bestimmung des Willens, ursprünglich gegeben auf eine gewisse Weise, ebenso, wie nach demselben Gesetze gegeben ist eine auf gewisse Weise bestimmte Sinnenwelt: eine *sittliche* Grundlage der Welt, wie es giebt eine *natürliche*. — Ein fertiger, festbestimmter Wille, = x; die Freiheit des Zweckentwerfens bleibt, diesseits desselben in den Individuen; nur wenn sie bis so weit kommt, wird sie gleichsam gehalten, ergriffen von der Evidenz der sittlichen Idee. — Diese Willensbestimmung nun ist eine doppelte, theils partiell: des ersten die Menschheit anhebenden Menschengeschlechtes, um die Entwickelung der Freiheit erst zu beginnen; — theils allgemein: um die Erhaltung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts auf alle Ewigkeit zu sichern. Das erste Wunder ist vorüber, und seit der Zeit ist die Entwickelung der Freiheit eingetreten in ihren natürlichen Gang. Das letztere Wunder dauert fort, so dass wir alle mit unserer ursprünglichen Willensbeschaffenheit mehr oder minder hineinverflochten seyn, und von Zeit zu Zeit Aeusserungen derselben in der Menschengeschichte vorkommen mögen. (Erwarten soll sie indess keiner, sondern jeder an seinem Orte nachdenken und streben, als ob auf ihm allein und seinem Verstande und seiner Anwendung desselben das Heil der Menschheit beruhe: diesem Nachdenken und Streben nun werden eben die rechten Gesichte aus jener ewigen Quelle, die da ist aus Gott, entströmen.)

— Wir haben eine gegebene Geschichte, den gegenwärtigen Rechtszustand der Menschen, zu verstehen; uns darum zu halten an jenen Anfangspunct aller Geschichte und Freiheitsentwickelung, an das erste Menschengeschlecht, und dieses zu beschreiben, wie es zufolge seiner Bestimmung seyn müsse.

Der Grundzug desselben: Interesse schlechtweg für die Freiheit Aller und ihre Bildung dazu; in Jedem eine Liebe, die ihn aus seiner Individualität heraustreibt, und mit der er die ganze Menschheit, als solche, umfasst. — Dies das *angeborene* Sittliche, wodurch die sichtbare Entwickelung zur Freiheit überhaupt bedingt ist.

In der weiteren Analyse können wir recht gut geschichtlich einhergehen, indem hier Deduction und Wahrnehmung sich begleitet; besonders achtend auf jenes, Alle verbindende Princip in der Menschheit.

Zuerst anzumerken ist das natürliche Daseyn des Menschen in zwei *Geschlechtern*, dem männlichen und dem weiblichen, geltend für das ganze gegenwärtige Leben, ohne alles Vermögen der Freiheit, daran etwas zu ändern; und die Forterzeugung des Menschengeschlechtes aus sich selbst durch diese Veranstaltung.

1) Die Freiheitswelt erzeugt schlechthin sich selbst aus sich selbst: durchaus eigener Urheber und Schöpfer, wie geistig, durch Belehrung und Bildung, ebenso auch physisch. Das Letztere ist Bild der ersten Erzeugung, und, wie wir tiefer unten sehen werden, bedingendes Mittel. — Die Freiheit ist sichtbar, und in der Zeit durchaus ihr eigener Schöpfer. Und dies ja wollten wir eben: dieser Sichtbarkeit Bedingung aber ist jene Einrichtung.

2) Derselben zufolge ist aber die Eine Erzeugungskraft des Menschen, das menschenschaffende Naturprincip getrennt in zwei Hälften und vertheilt an zwei Individuen; in dem Verhält-

nisse, dass das eine enthält den blossen Stoff, das andere das belebende und die Bildung erregende Princip dieses Stoffes: dass darum, da eine belebende Kraft nichts ist ohne Beziehung auf einen Stoff, ein todter Stoff aber ohne eine belebende Kraft todt bleibt, beide Hälften für sich durchaus ohnmächtig sind, und nur in ihrer Vereinigung Princip werden: dass es darum durchaus der Vereinigung zweier individueller Willen bedarf, wenn es zu einer Menschenerzeugung kommen soll. — Die Naturwirkung geht bis zur Erzeugung und Absetzung des menschenbildenden Principes; und mit dem Daseyn dieses Principes eben musste die Menschheit anheben. Aber sie legt es nieder in zwei einander schlechthin erfordernde Hälften, das Weib und den Mann. Nun ist die Naturwirkung durch diese Theilung geschlossen; und soll es wirklich zur Erzeugung eines Menschen kommen, so muss Freiheit, und zwar vereinigte und einverstandene Freiheit zweier dazwischentreten. — Darum sagten wir oben: die Natur könne eigentlich keine Hand, keinen Menschenleib bilden. Einmal, beim Beginne, als das sittliche Princip mit ihr noch vereint war, konnte sie es; wie aber der Mensch, der ganze — in seiner Zweiheit — da war, trat das sittliche Princip aus von ihr und in den Menschen; sie hatte ihren Herrn sich gegeben, der von nun an sich selbst erzeugt, bis zu ihrer vollendeten Umwandlung durch den Begriff. — Seitdem giebt die Natur den Stoff in beiden Geschlechtern, die den Stoff einigende Kraft ist erst die Freiheit; also die Natur verhält sich zur Freiheit selbst, wie das Weib zum Manne.

(Verdeutlicht am Gegensatze mit dem Saamenkorne im Pflanzenreiche. — In diesem liegt das ganze Princip der Pflanze ungetheilt: der *Stoff* und die *belebende* Kraft. Dass diese letztere anhält und im Saamenkorne die Fortentwickelung des Pflanzenlebens unterbrochen ist, liegt nicht an ihm: sondern weil es sich selbst nicht genug ist, vielmehr entwickelnder äusserer chemischer Kräfte bedarf, von deren Berührung es getrennt ist. Bringt es nur in diese Berührung hinein, senkt es in die Erde, lasst es von dem befruchtenden Hauche des Frühlings getroffen werden, und es wird ganz aus sich selbst sich zur Pflanze entwickeln. So nicht mit dem Saatkorne der höheren Naturgestaltung, dem Thiere, und dem Thiere, was einzig wahrhaft da ist, dem Menschen. Dieses zuvörderst steht unter keiner chemischen Bedingung seiner Entwickelung, bedürftig der Umgebung, sondern es trägt schlechthin, wie es beim Herrn der Natur seyn musste, in sich allein den hinlänglichen Grund zur Gestalt: und so würde die Menschenbildung unaufhörlich fortgehen, und es zum *Bestehen* eines Saatkornes gar nicht kommen. Aber der Fortgang ist unterbrochen und das Beharren des Saatkornes gesichert auf eine andere Weise: das Saatkorn selbst ist getrennt in seine zwei Hälften, den todten Stoff und die belebende Kraft; und die Hälften in dieser Trennung sind aufzubewahren gegeben zwei freien Individuen, so dass nur durch Vereinigung zweier Freiheiten die Eine, durch blosse Natur zertheilte Zeugungskraft wieder zusammenzutreten vermag zu ihrer nothwendigen Einheit.)

Und so ist denn durch dieses innerhalb der Natur übernatürliche und sittliche Gesetz die Willensvereinigung wenigstens zweier freien Individuen zur Bedingung der Ausübung des höchsten Menschheitsrechtes gemacht worden, der Erschaffung der Menschheit aus sich selbst heraus. Hierin liegt ein nothwendiges Bindungsmittel der Willen, wie wir es suchen. Die Individuen können sich nicht durchaus absondern und getrennt dastehen. Ausserdem würde die Menschheit zu Grunde gehen.

Denn der *Tod* gehört nothwendig zu dieser Erzeugung, und ist das bedingende und Nebenglied derselben. Indem die Menschheit das Vermögen erhielt, sich neu zu erzeugen, übernahm sie in ihren alten Mitgliedern die Verpflichtung, abzutreten vom Schauplatze; und wer einen Menschen in seine Stelle erzeugt, verpflichtet sich zugleich, ihm dieselbe zu rechter Zeit zu überlassen. So setzen Tod und Geburt sich gegenseitig: und nur in einer solchen Welt kann kein Tod seyn, in der auch keine Geburt ist, — in der künftigen. Uebrigens weiss der, welcher nur über die Erscheinung hinauszukommen vermag, recht wohl, dass es mit beiden nicht Ernst ist, sondern dass sie nur sind die Erscheinung eben der Genesis der Freiheit aus sich selber, als welche wir sie auch begriffen haben: — dass aber in der Wahrheit die ganze Freiheitsgemeine in allen ihren Individuen *ist* schlechthin in der absoluten Form der göttlichen Erscheinung, in welcher Nichts *wird* oder *vergeht*.

Zusätze:

1) Wir haben gar nichts Besonderes gesagt; es ist Jedem einleuchtend, der nur nicht ganz blind ist. Es könnte aber doch auch anders seyn; wenigstens ehemals hat man sich *gewundert*, auch wohl den Schmutz, der ihre eigene Phantasie erfüllte, mir geliehen: vielleicht geschähe es noch, wenn sie es nicht vergessen hätten! Doch wer kann wissen, auf welchem Katheder irgend ein philosophischer Spassmacher und Freibeuter, der ein besseres Gedächtniss hat, mit solchen Verwunderungen die Lücken seiner eigenen Meditationen ausfüllt! Ich habe mich darum bemüht, es klar auszusprechen, und ich hoffe, dass Sie besonders vermittelst des angeführten Gleichnisses mich vollkommen verstanden haben.

2) Meine Meinung: es war einmal eine Zeit, ein Tag, da das Menschengeschlecht, nicht geboren von einem früheren, sondern eben kurz und gut *da* war in seinem Selbstbewusstseyn (denn anders, und Etwas als Ding an sich ist es ja nie); in zweien Geschlechtern, nicht zwar als ein einzelnes Paar (wie man gewöhnlich annimmt), sondern als ein Volk (den Beweis dafür tiefer unten); versehen mit allen Erkenntnissen und allen Mitteln eines vernünftigen Daseyns und vernünftiger Erziehung der aus ihnen zu Gebärenden; indem nun von ihnen aus der Process der Geburt und des Todes begann. Verständig, gut und wohlgesinnt (wie und worin, tiefer unten näher) durch ihr blosses Daseyn: eine Unschuldswelt. — „Der Reiz der grossen Fragen" nach ihrem Ursprunge und dem der Welt u. s. w. war für sie nicht da. — Ihr Zustand war einfach: beschäftigt mit Auffassung des sie Umgebenden, über die Zeit hinaus in das Jenseitige, was erst durch eine freie Phantasie zu construiren wäre, sich nicht verlierend. Philosophische Beantwortung, und Beantwortung durch verständige Natur ist sehr zweierlei. — So auch wir hinterher: auch wir können über dieses absolute Factum ihres Selbstbewusstseyns nicht hinaus;

denn darauf nur kommt es an. — *Wie* hat es Gott gemacht, durch welche Mittel? — Wie erscheint er denn? Eben absolut: durch gar kein Mittel, und auf gar keine Weise, als die in dem unmittelbaren Erscheinen selbst liegt.

Die Beschreibung des Zustandes, in dem das Menschengeschlecht uranfänglich *gegeben* ist, haben wir angehoben von der Natureinrichtung, wodurch die Erzeugung der neuen Geschlechter der Natur entzogen, und durch die freie Willensvereinigung zweier Individuen bedingt worden: wir meinen die Trennung der Zeugungskraft und die Vertheilung derselben an zwei Grundgeschlechter. —

Nicht unmittelbar und schlechtweg durch den Zusammenhang genöthigt, wiewohl auch da eine Beziehung gleich beim folgenden Puncte sich finden wird, wohl aber durch den Umstand bewogen, dass selten oder fast nie Jünglingen, und studirenden Jünglingen, eine gründliche Belehrung über diesen ihnen so höchst wichtigen Gegenstand geboten wird, will ich im Vorbeigehen und als Episode meine Betrachtung auf einen Begriff richten, der durch jene Einrichtung begründet ist, auf den Begriff der *Keuschheit*.

1) Der eigentliche Rang, die Ehre und die Würde des Menschen, und ganz besonders des Mannes in seinem sittlich natürlichen Daseyn, besteht ohne Zweifel in dem Vermögen, als uranfänglicher Urheber neue Menschen, neue Gebieter der Natur, aus sich zu erzeugen: über sein irdisches Daseyn hinaus und auf alle Ewigkeit, der Natur Herren zu setzen; in alle Ewigkeit fort und über die Grenzen des irdischen Daseyns Grund zu bleiben von sittlichen und sinnlichen Erscheinungen; dies mit freier Wahl einer Gehülfin und Theilnehmerin. Mitgenossenschaft des göttlichen Schöpfungsrechtes, der Gewalt, zu *erscheinen* in Freien: so der menschliche Erzeuger in seinem Erzeugten. Herrschendes Gefühl des Alterthums, dem Nachkommenschaft Segen war, Fluch — Sterben als der Letzte seines Geschlechtes.

Der Mann uranfänglich: darum er das *erste* Geschlecht in jeder Rücksicht auf der *Erde*. Im Weibe, so wie in dieser ursprünglichen Einrichtung, so durchaus, Bedürftigkeit und Abhängigkeit. In jenem Leben auch da Gleichheit. Ich erinnere daran, was Jesus Tiefes sagt!

2) Die absolute Ehrlosigkeit, die Wegwerfung der eigentlich menschlichen und männlichen Ehre würde es darum seyn, wenn das zur Ausübung jenes Vorrechtes verliehene Vermögen gemacht würde zu einem Mittel sinnlicher Lust. Was über aller Natur ist, und bestimmt zur Fortpflanzung der Oberherrschaft über sie, würde ein Zweites, einem ihrer Triebe, dem der Lust, Untergeordnetes; das Uebersinnliche in sich und in seinem Daseyn gemacht zum Diener des Sinnlichen; das Bedächtige und Freie zum blossen Naturprincip; — das Thierische, Sinnliche dagegen, die Lust und deren Trieb zum ersten Princip.

a. Unkeuschheit — Gebrauch des Zeugungsvermögens zur blossen Lust, ohne Absicht auf den Zweck, und ohne bedachtes Wollen desselben.

b. Unkeuschheit — Ehrlosigkeit in höchster Potenz, Vernichtung der Ehre in ihrer Wurzel: Wegwerfung des eigentlichen persönlichen Werthes.

3) Dies ist auch gefühlt worden, und wird noch gefühlt im Volksglauben, liegt mancherlei Aeusserungen desselben zum Grunde: ein ehrloser Name auf die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes. — Im Volke, das dermalen mit der ursprünglichen unschuldigen Anlage des Menschengeschlechtes noch in näherer Verbindung steht: nicht bei den höheren Ständen; — woher bei diesen nicht, davon später.

Bei dem weiblichen Geschlechte ist es noch so nach dem allgemeinen menschlichen Glauben, der Weiber selbst, und sogar der Männer von ihnen. Sie haben dadurch die Ehre verloren; denn sie haben gar keine andere Ehre, als die unverletzte Keuschheit, in dem Sinne, dass das Geschlechtsvermögen nur auf den Zweck der Kindererzeugung gerichtet sey.

4) Aber wie ist dieser Verfall der rechten natürlichen Ansicht über Ehre möglich gewesen; und wie nur bei dem Einen Geschlechte?

Weil der Mann seine Ehre in etwas Anderes setzen konnte:

a. In die *Selbstvertheidigung* seiner Person durch physische Kraft; *α.* Vertheidigung des blossen ruhigen Daseyns, vor allem schöpferischen Gebrauche desselben: *β.* bedingt durch die Reizung, die dann oft herausgefordert werden muss. — So sind die Männer genöthigt gewesen, sich einen falschen — mindestens *untergeordneten* — Ehrenpunct zu machen; wohl auch, um ihre Unverschämtheit mit zu vertheidigen, weil sie den eigentlichen und wahren fallen liessen. — Einen *untergeordneten:* denn es gehört allerdings mit zur Ehre des Mannes, sich und das wehrlose Geschlecht zu vertheidigen.

b. In die *geistige* Fortpflanzung, Schöpfer- und Gebärerkraft durch Erfindung, Unterricht, Weiterbringen. — Ich setze nemlich hier, um den äussersten Fall zu berühren, voraus, dass die geistige ursprüngliche Schöpferkraft die in den Dienst der Lust gerathene sinnliche überlebe, und in diesem dienstbaren Leibe dennoch frei und oben bleibe; — dass auch Geist und Körper so kräftig organisirt seyen, dass der letztere noch immerfort ein Organ für geistige Gestaltungen, und ein Mittel zur Verwirklichung in der Sinnenwelt bleibe, — wovon ich die Möglichkeit nicht absolut läugnen will: — so entsteht doch zuvörderst eine Entzweiung im Menschen, ein Zerfallen in zwei abgeschiedene Lebensläufe. Wenn der Geist herrscht, schweigt die Natur und gehorcht. Dies das Eine Leben. — Wenn dagegen die Sinnlichkeit herrscht, ist der Geist erstorben. Und dies wird so nach Zeiten und Perioden getheilt seyn. — Ferner: dieser so zersplitterte Mensch mit halber und gebrochener Kraft, leistet nie, was er leisten sollte, erreicht nie seine Bestimmung: sein Leben ist einmal halb, gebrochen und verschändet. Wie es auch *scheine* in einer vielleicht noch schlechteren Umgebung, so ist es doch nur ein Schattenbild des wirklich ihm im Rathe der Gottheit bestimmten Lebens: denn ein ganzes geistiges Leben fordert die unbedingte Unterwerfung der ganzen Körperkraft, ohne Theilung mit der Lust. — Das schöpferische Denken gelingt gar nicht so, wie begreiflich ist, denn die schöpferische Kraft ist Eine.

— Einen bestimmten Fall nur zum Beispiel. — Gesetzt, das *Denken* werde nicht gebrochen, — aber der *Muth,* — frei anzuerkennen, auszusprechen, durchzusetzen, unbeachtend die Gesichter, die es geben möchte! — Unkeuschheit aber Quelle der Feigheit: Feigheit ist das unmittelbare Gefühl des Lebens, das eben nur soviel Kraft hat, um sich selbst zu erhalten, und nichts darüber hinaus. („Er hat kaum das liebe Leben.") Dagegen Muth ist unmittelbares Gefühl der Fülle des Lebens und des Ueberflusses, das eben auch anderes Leben schaffen könnte, ohne sich selbst Schaden zu thun. — Solche - - dennoch Renommisten: kein Wunder! Auch von ihr ist Feigheit die Quelle. Sie wollen lieber *vorausschrecken*, damit man nicht etwa unverhofft und aus dem Stegreife ihren Muth auf die Probe stelle.

Unverletzte Keuschheit in Ehren halten, und Heiligen unserer Person von Jugend an ist das einzige Mittel, Alles zu werden, was wir können nach der uns verliehenen Kraft im ewigen Rathe Gottes. Verletzung derselben — ganz sicher und unfehlbar eine Zerstückelung, eine theilweise Ertödtung.

5) Diese Keuschheit nun war dem Urgeschlechte, von dem wir reden, angeboren: — wovon wir sogleich das Resultat sehen werden. — Da wir dabei sind: woher die Verderbniss, und der zur Mode gewordene Leichtsinn des Zeitalters über diesen Gegenstand? — Sie tragen sie nicht im Herzen, als angeborenen Zustand; ebensowenig im Verstande, als freierworbene Einsicht. Sie sehen darum die vorhandenen Keuschheits- und Ehrengesetze als willkürliche und eigennützige Beschränkungen der natürlichen Freiheit an, hassen sie, sind im Aufruhr gegen dieselben, und suchen alle Welt mit fortzureissen in jenen Aufruhr. — Daher die hinterlistige Vorstellung, niedergelegt in manchen verderblichen Büchern, dass man jene Dienstbarkeit gar nicht vermeiden könne, dass dies eben der eigentliche Zwiespalt in unserer Natur, das gar nicht aufzuhebende radicale Böse sey: — und die Aufzieberei damit. Was ist dagegen zu thun? Eben den Verstand entscheiden lassen, durch die Ihnen jetzt dargelegte, ich denke wahre und klare Ansicht.

Zugleich ist ihr Vorgeben grundfalsch, und eine freche Lüge. Jener unordentliche Trieb ist gar nicht in dem *ordentlich* geborenen (nicht gerade aus einer verwilderten und verworfenen Familie abstammenden) Menschen. Er wird nicht mehr zu dieser Unordnung gereizt, als zu anderen, z. B. zum Stehlen. (Hier auch einzelne Ausnahmen, sodann die Kinder von Dieben: nicht aber das menschliche Geschlecht.) Jene, die es so ansehen, mögen für ihre Person zu solchen gehören. Wer heisst sie das Geschlecht so setzen? — Mit solchen soll man sich gar nicht abgeben, und die Berührung mit einer unreinen Phantasie, als das eigentliche Gift, vermeiden. — Es ist wie die Blattern: fliehe die Ansteckung! Selbst aber meide Müssiggang und Verweichlichung, und arbeite gehörig mit Geist, wie mit Körper.

6) Ein factischer Beweis für das Gesagte ist das von jener angeborenen Keuschheit Uebriggebliebene, das Gefühl der *Schamhaftigkeit*. — Sie erröthet und wird zurückgestossen von der Vorstellung, dass sie ihre Ehre entweihen könne, dass in irgend einer Vorstellung diese Möglichkeit gesetzt sey. — Sie flieht darum überhaupt alle deutlichen Vorstellungen dieses Gegenstandes, alles Erheben zum Begriffe, weil dieses nur durch den Gegensatz möglich ist; der rechte Zweck gesetzt werden kann nur durch Setzung und Negirung seines Gegentheils. Sie ist ein in das ganze Seyn verflochtenes und körperlich sich ausdrückendes, den Körper selbst modificirendes Sittliche.

Weiter in der Bestimmung des ursprünglichen Menschengeschlechts:

Aus dieser natürlichen Keuschheit desselben nun die *Ehe*, als die für das Leben dauernde und unabtrennliche Vereinigung eines Mannes und Weibes, als gebundene Zeugungskraft. Es findet in dieser Rücksicht eine ewige Bindung der Willen statt; die Freiheit ist abgeschlossen mit Einem Male für immer. — Dieser Begriff wird klar seyn, wenn ich zeige, wie die Ehe aus der Keuschheit nothwendig folgt. Keuschheit richtet die Zeugungskraft nur auf den Zweck der Erzeugung: dieser ist erreicht, wenn die Männlichkeit überhaupt die Weiblichkeit findet; sie siehet im Geschlechte nur das Geschlecht, nichts mehr. Sollte sie auch nach geschehener Wahl sich diese noch offen behalten, so müsste sie noch etwas anderes suchen, als den

Einen Zweck (wie dies in der späteren Welt geschieht, wohl auch geschehen muss). Reines Aufgehen im Zwecke und Unterordnen alles anderen unter ihn; Bestimmung rein und allein nach ihm. — Möglichkeit der *Scheidung* also setzt keine Ehe: diese hebt den Begriff ihrer *Ewigkeit* auf, und macht sie in der Zeit abhängig von anderen, willkürlich zu setzenden Nebenzwecken. — Hier, wo wir Geschichtliches behandeln, ein geschichtliches Beispiel. Jesus — der als ein Abkömmling der uranfänglichen sittlichen und religiösen Vorstellungen betrachtet wird — spricht: Moses hat euch erlaubet zu scheiden von eueren Weibern, von eueres Herzens Härtigkeit wegen; *vom Anbeginn aber ist es nicht so gewesen.* Die *Zwei* sind durch einmal eingegangene Verbindung von nun an nur Ein Leib.*)

Durch diese Ehe nun wird constituirt die *Familie*. Das Kind durch seine Geburt aus der Mutter, dadurch, dass die erste Nahrung für dasselbe in ihr bereitet wird, welche sie ein ebenso grosses Bedürfniss hat zu geben, als das Kind, sie zu nehmen, bleibt selbst physisch mit derselben verbunden. Der Mann, durch die uranfängliche und ewigdauernde Verbindung an sie geknüpft, wird bewegt zu lieben, was sie liebt. So ist begründet, wodurch allein *Erziehung* möglich wird, die Theilnahme an fremder Einsicht und Bildung, wie an seiner eigenen: — so, wie wir oben dieses Glied gerade suchten. — Eine natürliche, ohne vorhergehende freie Ueberlegung und Ueberzeugung des Verstandes; worauf sich dieselbe Theilnahme wohl späterhin gründen mag.

Bemerken wir, dass in einer solchen Ordnung der Dinge alle Bildung schlechthin und einzig aus der Familie hervorgehe. Im Ganzen keine, die nicht ist eben in den einzelnen Familien. In ihr wird der Mensch fertig für die Gemeine. — Es kommt bei dieser Auseinandersetzung ganz besonders darauf an, die Unterschiede zwischen unserer, durch den Verstand auf den Begriff der Freiheit gegründeten Verfassung der Menschen, und der in diesem angeborenen Zustande gegebenen ins Auge zu fassen. Hier zeigt sich einer dieser Unterschiede. Dort — Bildung in der Familie; darum ungleiche, jenachdem die Familien ungleich seyn mögen. Bei uns — absolut gleiche Bildung aller durch die allgemeine Volkserziehung. — Alle Streitigkeiten in dieser Angelegenheit rühren daher, dass der eine Theil die Ureinrichtung ergreift und von ihr begeistert ist, der andere den Verstandesbegriff des Verhältnisses. Ein solcher Streit bricht aus, wenn einer der Gegensätze — und da hebt denn allemal der ***Verstandes***begriff an, dem ***Seyns***begriffe sein Recht des Besitzes und der Verjährung zu bestreiten — zur Sprache kommt. Durch Pestalozzi und andere ist Volkserziehung gefordert, wo allerdings die Voraussetzung ist, der Familie die Kinder zu nehmen. Dagegen erheben sich andere, und klagen, als über die Trennung der heiligsten Bande. Ein solcher Streit ist nur so zu schlichten, indem man den Grund des Gegners (oft besser als er selbst) kennt und würdigt; ihn erst in sein volles Recht einsetzt, um das seinige dagegenzusetzen. — Wir werden an seinem Orte den Streit gründlich scheiden. Was wir wollen, ist indess schon oben ausgesprochen. — —

---

*) S. Matth. 19, 3 – 9.

Diese Familien standen nun in einem ***Rechtsvereine,*** einem Staate, der eben schlechtweg war, so wie sie selber.

1) Es waren mehrere Familien, denn der Staat musste ***uranfänglich*** dargestellt seyn: ein ***Volk*** darum. Dies geht daraus hervor, dass die Vernunft zuvörderst sich darstellen muss in der Form des gegebenen Seyns: — hier der oben versprochene Beweis.

2) Sie alle von Natur rechtlich, jeder darum die Freiheit des Anderen achtend, sie nicht verletzen wollend: also keiner ***Zwangsgewalt*** bedürftig. — Aber was ***gehört*** jedem; welcher ***Besitz*** kommt jeder einzelnen Familie zu? — Es bedarf wohl also eines ***Richterthums.*** Die Einheit des Willens wird aber repräsentirt in der physischen Einheit einer Person: also Monarchie. Er — der Monarch — war es eben schlechthin durch sein Daseyn: er erkannte sich also, und sie erkannten ihn. So war es Gottes Wille, seine Entscheidung war durchaus keinem Zweifel unterworfen; denn darüber hinaus ging ihr Wille gar nicht.

3) Der Staat aus den Familien gebildet: diese die integri-

renden Theile des Rechtsganzen. Innerhalb der Familien kein Rechtsstreit, keine Absonderung, kein Mein und Dein, sondern ihre Mitglieder stehen unter dem Oberhaupte derselben, der Eigenthümer und Berechtigter ist. Was in jener vorgeht, gehört gar nicht für die Kundnehmung des Richters. Der Staat bestand aus den ewig lebenden, unsterblichen Stämmen: — *Erbe* — oder eigentlich ewiger, durch keinen Tod und keine Geburt unterbrochener Besitz des Stammes. (Ein Hauptbegriff, der indess bloss *historisch*, aus einer uranfänglichen Gegebenheit zu erklären ist, und aus Verstandesgesetzen sich nicht ableiten lässt: er hält auch, wie wir zu seiner Zeit sehen werden, gegen das Verstandes-, d. i. Freiheitsgesetz, gar nicht Stand.)

Aber — auch nur den ursprünglichen Unterschied des Richters und der zu Richtenden gesetzt — gab es eine Ungleichheit, sich zeigend in der Bildung der Familien und so sich fortpflanzend. Forterbung des Standes, Ursprung des Kastenwesens. In einer späteren Betrachtung wird dieser Ursprung der Ungleichheit sich noch schärfer ergeben. Wo es keine andere Bildung giebt, da bildet der Ackerbauer zu Ackerbauern, der Töpfer zum Töpfer, — der Priester zum Priester; und anders kann es bei ruhigem Fortgange ohne totale Revolution nicht werden zu ewigen Zeiten. Hier liegt auch einer der Grundunterschiede des geschichtlich und nach den Gesetzen des ursprünglich *Gegebenen* sich machenden Staates, und des Verstandes-Reiches. — Der erstere aus Stämmen bestehend, die sich ins Unendliche forterzeugen aus uranfänglichen Familien und so ist es immerfort gewesen, ohne dass es jemand gemerkt, weil der Gegensatz fehlte. In unseren Zeiten wollte die französische Revolution gerade die Stämme auflösen, und aus diesen zu Individuen aufgelösten den Staat constituiren. Da versicherte denn ein Deutscher: sie seyen ja toll; das sey eben das *πρῶτον ψεῦδος*; der Staat bestehe nicht aus Individuen, sondern aus Stämmen. — Er hatte ganz recht, und das Gegebene wohl verstanden; und seine Belehrung hätte wohl den Dank der Revolutionirenden verdient, wenn sie es nicht gewusst hätten. Aber davon war eigentlich nicht die Rede, sondern davon: ob nach dem Freiheitsgesetze er aus Stämmen oder Individuen bestehen *solle;* ob also die Familien eben zu Individuen aufgelöst werden sollen? Wie *wir* es beurtheilen, das ist zum Theil schon deutlich, und soll zu seiner Zeit in scharfem Erweise gegeben werden.

4) Alles Obige ist nur möglich durch eine gemeinschaftliche, angeborene *Sprache*, die da fertig war vom Seyn aus, und verständlich vom Seyn aus, — für alle die Begriffe und Verhältnisse, deren Erkentniss angeboren war. Der Gedanke redete ohne dazwischentretende Willkür: die bewusste Welt gestaltete sich zugleich in einem allgemeinverständlichen Schallbilde. Der Gedanke, sagen wir; nicht etwa bloss die Empfindung. Man hat sich viel Mühe gegeben, die *Entstehung* der Sprache zu erklären. So gefasst, wäre es ein Cirkel: jene setzt voraus gebildeten Verstand; diese Verstandesbildung aber wieder Sprachzeichen. Von daher hätte man darauf kommen sollen: hat auch diese Ansicht aufgestellt, aber freilich nur bibelglaubend: bei uns anders. Es ist noch merklich in gewissen Grundbedeutungen einzelner Buchstaben, z. B. F. R. L., in allen Sprachen. Die Abweichungen wären historisch zu erklären. — Die Sprache ist verständiger, als *wir:* in ihr nach Herder, Jacobi, Reinhold die Weisheit niedergelegt. — Ja, wenn sie überall niedergelegt, und die Sprache nicht zugleich auch schöpferisches Product wäre der Freiheit aus nichts heraus! Die freizubildende ist durchaus eine andere, als die anerschaffene. Ein wichtiger Gedanke, welchen klarer zu machen wir wohl auch den Ort finden werden.

— Noch dies in Absicht der Wortbezeichnung, worin zugleich eine Revision liegt: vorher haben wir das Sittliche, was unmittelbar aus Gott und seinem Erscheinen ohne Freiheit im Menschen ist, Vorsehung genannt, und Wunder: es ist auch *Offenbarung* zu nennen. Diese Offenbarung nun bricht irgend einmal heraus in der Zeit und äussert sich; aber es *wird* nur ihre Erscheinung, *sie* selbst nicht; gerade so, wie wir oben unter der Benennung des Wunders dasselbe betrachtet haben. Die gewöhnliche Ansicht hat auch da Gott vermenschlicht, und in die *Zeit* herabgezogen: wohl gar mit *beiden* — mit Raum und Zeit — versehen. — Eine solche Vorstellung ist nun ohne Zweifel unrichtig.

Ein Urgeschlecht durch *Offenbarung*.

Ein solches Geschlecht nun bliebe stehen; kein Fortgang in ihm, keine eigentliche Geschichte: es könnte aus dem angeborenen Grundwillen sich nicht herausbewegen und ihn überschreiten. Die Familien — ein Stehendes und Unsterbliches, bleibend in ihrer Verfassung: das Regiment selbst — ein Familienerbe. (Das goldene Zeitalter ohne Geschichte.) Herabsinken etwa könnte es durch Mangelhaftigkeit der Erziehung, indem die Stammfamilien stets ihre unvollkommenere Fortsetzungen lieferten. Aber keine eigentliche Freiheit und Verstandesentwickelung. Darum keine *Sichtbarkeit* der Freiheitsentwickelung, für welche, als Bedingung, wir doch ganz allein ein solches Geschlecht annahmen.

Eine solche Sichtbarkeit ist möglich lediglich dadurch, wenn wir denken ein zweites Urgeschlecht ohne diese ursprünglich sittliche Einrichtung, also mit Freiheit und Bildbarkeit ins Unendliche und Unbedingte. — Ein Urgeschlecht *ohne Offenbarung*, ein freies. — Jenes *einzig*, weil die Anlage bestimmt ist; dieses ins *Unendliche verschieden*, weil eben gar keine Bestimmung da ist, die Nichtbestimmtheit aber ist eine unendlich mögliche.

Es ist hier der Ort, diesen Unterschied der beiden Urgeschlechter scharf anzugeben, und was bisher noch schwankend und unklar geblieben seyn dürfte, fest und sicher zu machen. Unsere Philosophie, ausser der Beschreibung durch Worte, die nur an schon Bekanntes erinnern, höchstens Analogien geben, hat noch das Vermögen der Construction des Bildes *a priori*: dieses wollen wir hier anwenden. Zugleich ist die Untersuchung höchst wichtig für die Einsicht in das gesammte System.

1) Das Wesen des *Sichererscheinens* (*so* sagen wir) ist ein unendliches Vermögen, Bilder zu entwerfen.

2) Hieraus nun entstände niemals ein wirklich *seyendes*,

factisches Bild (und so auch nicht der Ausdruck eines *ursprunglichen* Seyns), wenn nicht dieses Vermögen in seinem wirklichen Bilden erfasst würde von einem beschränkenden Gesetze, zufolge dessen das Bild gerade also und nicht anders ausfallen muss.

3) So nun zwei Grundweisen des Bildens, d. i. zwei Grundbegriffe der Bilder: einmal — des *gegebenen* und schlechthin *vorhandenen* Seyns; sodann des durch *Freiheit* hervorzubringenden Seyns: — *Natur* und *Sittlichkeit*.

4) In der ersten Hinsicht alle Individuen bestimmt auf gleiche Weise in der Einen Naturanschauung. (Was ist daher ihr Wesen, und wie entsteht sie? Das ewige Grundgesetz ihres Bildens ist für Alle dasselbe.)

5) In der zweiten Rücksicht ein doppeltes Verhältniss: Entweder das seyn sollende x ist gegeben als Bestimmtheit eines Willens, mit ihm gleich *synthetisch* vereint: in einem Wollen und an demselben anschaulich gemacht. Dies das Gesetz des Urgeschlechtes mit Offenbarung. — Der Wille als *Seyendes*, gleich der Natur, wie ich dies schon oben ausgesprochen habe. Ein solches fertiges Wollen braucht freilich auch nicht immer und ewig gegenwärtige Vorstellung zu seyn, sondern wird erscheinen auf Veranlassung; also die Vorstellung desselben ist auch ein in der Zeit Werdendes. — Oder: dasselbe wird gegeben ausdrücklich als etwas, das da seyn *soll in einem Willen;* der Wille darum abgesondert von ihm, und als eine freie, durch ihr blosses Seyn unbestimmte, und nur innerhalb ihres Seyns durch sich selbst zu bestimmende Kraft. — So beim Menschengeschlechte ohne Offenbarung.

Zuvörderst: — dieses letzte ist das rechte, eigentliche, der Zweck der Erscheinung, als *Freiheit*. — Dagegen das erstere, obwohl man etwa es sich als das edlere denkt, nur das Mittel und die Bedingung für das Daseyn des letzteren. Dort die wahre eigentliche Menschheit, die Erscheinung Gottes.

Sodann zur näheren Vergleichung: dem ersten Geschlechte ist x (der vernunftgemässe Zustand der Menschheit) gegeben als etwas, das da unmittelbar gewollt wird, und nicht anders kann, als gewollt werden, das darum schlechthin *ist* an der Menschheit. Das zweite fasst auf dasselbe x, falls es überhaupt an jenes kommt, als eines, das da *werden* soll, durch Freiheit; darum muss in seiner Anschauung auch die Freiheit erscheinen, durch die es werden soll, sammt den Mitteln und Weisen dazu, und der ganze Weg der Entwickelung. — *Dort* x die Welt, der Zustand selbst: *hier* eine x erst hervorbringende Freiheit. Darum erscheint auch x in der letzteren Anschauung als ein ganz anderes, — *mit seiner Genesis aus der Freiheit, als endliches, zeitliches, durch Mittelglieder bedingtes Freiheitsproduct:* — dort *als uranfängliches Seyn.* — *a*) *Geschichte* nun ist die Anschauung dieses Lebens der Freiheit, aus einem formalen und leeren Zustande sich entwickelnd zu x: — und dies die eigentliche. *b*) Die Geschichte des Menschengeschlechts, jenes *Seyn* von x mit dazugenommen, läuft darum in sich selbst zurück: endend, für dieses Leben nemlich, als einen hingestellten abzuschliessenden Umfang, in dasjenige Seyn, von dem sie anhob: die Menschheit erbaut in einem zweiten Geschlechte sich selbst zu dem, was sie in einem ersten schon uranfänglich war, das gegebene Seyn zum Producte der eigenen Freiheit machend. *c*) So müsste es seyn, und ich erkläre dadurch einen früheren Punct, der undeutlich geblieben seyn soll. — Wie soll denn dem zweiten Geschlechte, dem eigentlich daran liegt, und überhaupt der ganzen Menschheit jenes x, das, was da werden soll, und was hervorgeht aus dem reinen, unbildlichen Gesetze, sich stellen in einem *Bilde?* — Als Ordnung eines *Mannigfaltigen.* Offenbar kann es das nur in einer Erscheinung des *Seyns,* als bindend eben ein gegebenes Mannigfaltige eines schon gegebenen Seyns. Dieses Bild, das Vorbild für die Freiheit, ist nun gegeben an dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschengeschlechts. Es ist Vorbild für sich selbst in dem zweiten freien Geschlechte.

Dies nun ist die Grundansicht, welche das Zeitleben der Menschen, die vergangene und zukünftige Geschichte vollkommen verständlich macht. Dasselbe existirt in der Form des

Seyns, wie in der Form der Genesis: Fortschreiten zur letzteren ist mithin Aufgeben der ersten. Die höchste Erkenntniss des Zeitalters ist nicht durchaus blind für dieses Verhältniss: die Elemente des Gegensatzes sind ihm allerdings erschienen. Der eine eifert einseitig für die Erhaltung des Seyns, darein setzend das höchste Gut: der andere für das durch Freiheit zu erringende. Mehrere stücken ihre Ansicht aus beiden Elementen, je nachdem sie an verschiedenen Theilen von dieser oder von jener stärker berührt sind, zu einem ungleichartigen Ganzen zusammen, u. s. f. Dass der Gegensatz in seinem Einheitsgrunde verstanden würde, ist mir nicht bekannt. Dahin eben möchte ich durch das Bisherige und Folgende Sie führen.

Grundcharakter dieses zweiten Urgeschlechts für sich wäre unbegrenzte Zügellosigkeit des Bildungsvermögens in Beziehung auf das Praktische, ohne irgend einen Anhalt und Gesetz in ihnen selber.

Jenes erste Geschlecht gab gar kein Werden, mithin auch nicht die Anschauung, die die Menschheit, als das göttliche Bild, geben soll.

Dieses zweite auch nicht, da in ihm zwar das Princip des *Werdens*, die Freiheit, aber keine Anwendung und Folge derselben lag.

Beide Urgeschlechter darum müssen noch vereint werden, um in ihrer *Vereinigung* das Schauspiel zu bilden, auf welches es ankommt. In dieser Vereinigung konnte nicht unterjochen, überwinden, bestimmen das zweite Geschlecht das erste; denn dann wäre überhaupt nur das zweite übrig geblieben, darum keine Ordnung und Gesetz; es wäre überhaupt der Untergang erfolgt. Wohl aber umgekehrt muss das erste Geschlecht bestimmen das zweite, jedoch mit Beibehaltung seiner Freiheit. — Diese Uebermacht und Herrschaft des ersten Geschlechtes über das zweite kann nicht dem Ohngefähr überlassen bleiben (indem auf ihr die Erscheinung Gottes beruht, die da ist schlechthin); sondern muss gesichert seyn durch ein *Gesetz:* durch das der *Achtung* für Ordnung; eine Vorstellung, die den freien

Naturmenschen zurücktreibt, und gleichsam zur Besinnung bringt; die erste Erscheinung im Menschen, an welche das absolut gebietende Soll sich anknüpft, und aus welcher es sich entwickelt.

Und jetzt an dem Zusammentreten der beiden Urgeschlechter ist der Anfangspunct der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz, und alle Hauptmomente, die in derselben sich ereignen müssen, gegeben; und dies lässt sogar *a priori* sich erkennen. Mit einer solchen Erkenntniss haben wir als Philosophen es einzig zu thun; dieselben in den vorhandenen Erzählungen vom Leben unseres Geschlechts auffinden, mag nun jeder für sich selbst.

Dies darum der Grundriss der ganzen möglichen Menschengeschichte: Nach der Vereinigung bringen Abkömmlinge des ersten Geschlechts die ihnen bekannt gewordenen des zweiten zu *ihrer* Ordnung, welche in ihnen selbst sich gründet auf das nicht weiter zu begründende kategorische: *So ists sittlich nothwendig;* — die sittliche Nothwendigkeit Gott genannt, so ists *Gottes Wille*. Ihr Glaube — absoluter *Naturglaube*. — Sie können jenseits dieser Vorstellung ihr Wesen nicht weiter auflösen, und so sich nicht losreissen von jener Ansicht des Seyns. — (Man hat den Begriff des Glaubens nicht immer verstanden: Glaube geht allemal auf ein gegebenes Bild, demselben absolutes Seyn beimessend; und nur vom Bilde einer sittlichen Ordnung braucht man dieses Wort; — er geht darum allemal auf ein *geschichtlich Gegebenes*. Beimessen der Realität einem unbildlichen Gesetze dagegen ist *Einsicht*, nicht Glaube. — Mendelssohn, Jacobi: — was dabei weiter gesprochen worden, davon zu seiner Zeit.) Diese Umschaffung ist ihnen möglich durch die *Achtung*, welche ihre Ordnung dem zweiten Geschlecht gebietet. Sie imponirt diesem in ihrer Neuheit: — diese Achtung nemlich ist Suspension ihrer Freiheit (sich loszureissen und darüber hinauszugehen), gegründet auf das absolute Weltgesetz der Möglichkeit einer Geschichte, d. i. der Sichtbarkeit der Freiheit überhaupt. Sie sind betäubt und genöthigt, jenes Bild ebenso als absolutes zu setzen, wie die ersteren es thun; auch weil es ihnen am Gegensatze gebricht. Es ist eben die Unmöglichkeit, der fremden Ansicht nicht die seinige zu unterwerfen; doch so, dass sie uns eine fremde bleibt, weil das dunkel gefühlte, nur jetzt noch nicht ins Werk gesetzte Vermögen, dennoch darüber hinauszugehen, nicht vertilgt ist. — Auch ein Glaube, aber ein anderer, Autoritätsglaube; bedingt in seinem Daseyn durch die Betäubung von dem fremden Naturglauben.

Wie jedoch die Erscheinung ihre Neuheit verliert, weicht die Betäubung: die freie Phantasie des zweiten Geschlechts reisst sich los, wirft den Glauben ab, und bildet den Gegensatz gegen das, was bisher das einzig Mögliche schien, und erregt den Krieg dagegen: fürs erste innerlich, in seinen Vorstellungen; sodann auch äusserlich, gegen das ihm aufgedrungene fremde Gesetz und Ordnung. — Es sind zwei Fälle: entweder die andere Partei giebt nicht nach, oder sie giebt nach. Giebt sie nicht nach, so ist die Vereinigung getrennt, beide sind wieder sich selbst überlassen, wie vorher; alle die obigen Folgen treten wieder ein, es entsteht keine Geschichte: keine Erscheinung der Freiheit ist möglich, die da doch seyn soll schlechthin. — (*Getrennt* sind beide; denn was dem ersten Geschlechte das Uebergewicht versicherte, die *Achtung* und der *Glaube*, ist für diesen Punct verloren.)

Also — das Zweite allein bleibt übrig: die Partei des Glaubens giebt nach — *zufolge eines Gesetzes.* Auch lässt dieses Gesetz sich bestimmt nachweisen. Ist gleich gesagt, die Glieder des ersten Geschlechts hätten durch sich von jenem Bilde, als dem absolut seyn müssenden, sich nicht losreissen können, so ist doch nicht gesagt, dass sie dies nicht nach Anleitung anderer vermöchten, und wenn andere ihnen dies Losreissen vordemonstriren. Hier tritt wieder ein das allgemeine Gesetz der Geisterwelt, die Ansteckung nemlich des freien Verstandes, wenn er irgendwo durchgebrochen und Kraft gewonnen, und die geistige Urheberschaft und Fortpflanzung überhaupt. Die erste Partei sieht ein, dass die zweite Recht hat, macht sich selbst frei; und die *Aufhebung des Autoritäts-*

glaubens für diesen Punct wird zugleich die Aufhebung und Vernichtung des Naturglaubens. Die Rollen ändern sich: wie das erste Geschlecht die Wechselwirkung anfing durch das Gebot der *Achtung*, setzt das zweite sie fort durch Entwickelung des Verstandes, und wird nun Lehrer und Urheber an seinem Theile.

Wie wird der Streit in diesem Puncte, wo er angehoben hat, vermittelt werden? Auf diese Weise: die Vereinigung soll bleiben; Verfassung und Ordnung über die streitig gewordenen Verhältnisse, über die die bisherige Ordnung freilich keinen Streit mehr gelten liess, muss darum auch seyn: also ein neues Band. Die freigewordene Phantasie aber wird gebunden nur durch klare Einsicht. Also — es müsste über die streitigen Puncte eine Ordnung gefunden werden, die der Freiheit ihr Recht angedeihen lässt, und sie bindet nur durch Verstandesgründe, durch Ueberzeugung; welche Ordnung vielleicht von der ersteren gar sehr sich unterscheiden könnte. — Ein neues Band also, ein durch den Verstand gesetztes.

Diese freie Einsicht indess ist logische Folge aus festen Voraussetzungen; aber das vorhandene Feste ist *Glaube*: jene beruht also auf Folgerungen aus dem vorhandenen Naturglauben, in der Region, wo er noch hält, durch die freie Phantasie noch nicht aufgelöst, darum zugleich auch Autoritätsglaube ist. — Der Friede ist hergestellt; aber nur für gewisse Zeit: auch das neue Glaubensband, als Princip, ist dem folgenden Verstande zur Prüfung blossgestellt. Es kann gar nicht fehlen, dass dieser in denen, wo dieses Princip vorherrscht, durch die Gewohnheit von der Heiligkeit des Geglaubten nicht mehr geschreckt, nicht auch jenseits desselben sich versuche, das Princip auflöse und so streitig mache. Es wird erfolgen, was das erste Mal: der Verständige wird mit fortreissen den Gläubigen, es wird das Bedürfniss eintreten, die Einsicht zu finden, und eine neue Ordnung auch über diesen Punct auf Verstandeseinsicht aufgebaut werden: — Verstandeseinsicht, die darum, wie die erste, gegründet ist auf irgend einen Glaubensartikel im Hintergrunde, für den die Zeit der Auflösung auch kommen wird, und der eben also genöthigt seyn wird, sich zu verwandeln in eine Verstandeseinsicht, und sich zu stützen auf einen im Hintergrunde liegenden Glaubensartikel: und dieses nach demselben Einen Gesetze immerfort; so lange bis der letzte Glaubensartikel und das letzte Resultat desselben im Zustande der Menschheit aufgehoben ist, und unser Geschlecht aus reiner und klarer Einsicht, darum mit reiner Freiheit sich selbst erbaut hat; womit denn wohl seine ganze Geschichte in diesem irdischen Daseyn abgeschlossen wäre, und es betreten dürfte die Sphären höherer Welten.

So darum verhält sich die Sache: Glaube und Verstand sind die beiden Grundprincipien der Menschheit, aus deren Wechselwirkung sich *erzeugt* die Geschichte. Durch den Glauben ist das Menschengeschlecht fertig, und erhält einen Anfangspunct seines Laufes: durch ihn wird es immerfort im Seyn erhalten, und ein Beständiges und der Grund einer Dauer ihm eingepflanzt: durch den Verstand erhält es Bewegung; ja dieser sich selbst überlassen, würde es fortreissen zu einer Bewegung ohne allen inneren Anhalt, und so es vernichten. Nur in der Vereinigung der beiden Principien wird ein wahrhafter Fortgang gewonnen, dadurch eben, wenn der Glaube in Verstand sich auflöst, der Verstand dagegen an einem Glauben sich hält. Dass, wenn der Glaube allein herrscht, kein Fortgang sey, haben wir schon ersehen; was da erfolge, wenn der Verstand den Glauben verlässt, werden wir zu seiner Zeit Gelegenheit haben, in Beispielen anzugeben. Das aber ist der Fortgang der Geschichte, dass immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben, so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht: dass jener diesem immer mehr die Aussenwerke nehme, und ihn nöthige, ins Innere sich zurückzuziehen nach einer bestimmten Richtung und Regel. (Aus dem Besitze geworfener Glaube heisst seitdem *Aberglaube*. Seitdem: dies wird uns Veranlassung geben, eine wichtige Bemerkung zu machen.)

Man versteht ein geschichtliches Zeitalter, wenn man anzugeben vermag, wieweit dasselbe bestimmt sey durch den Verstand, wieweit durch den Glauben, und an welcher bestimmten Stelle die beiden Principien mit einander im Streite liegen? — Wie der Streit endigen werde, welches darum das Nächste seyn werde für diesen, lässt sich übersehen. Dies darum ist der Schlüssel zum Verständnisse aller Geschichte.

Beide Principien haben ihre geborenen Wortführer; im Beginne bestimmt durch die Abstammung aus dem ersten oder zweiten Urgeschlechte; nach geschehener inniger Verschmelzung nicht gerade dadurch mehr, sondern durch alle die besonderen Umstände, welche die individuelle Denkart der Menschen bestimmen. Beide sind abgesagte Widersacher; auch ist die Form der Beschuldigung immer dieselbe, hart ausgedrückt: Du Gottloser — du Dummkopf! Es sagt aber immer dasselbe: Dir gilt der Glaube nicht als höchstes Princip; dir gilt der Verstand nicht als höchstes Princip, — worin beide Theile Recht haben. Der Streit kann zu Ende gebracht werden nur durch den ganz aufs Reine gekommenen, d. i. den, allen Glauben aus sich ausscheidenden Verstand: denn das ist das Vorrecht des Verstandes, dass er sich selber *erkennt*, indem er *ist*, und darum auch erkennt, versteht und zu würdigen weiss seinen natürlichen Gegensatz, den Glauben: dagegen der Glaube nur *ist*, nicht aber sich erkennt, und eben darum auch nicht seinen Gegensatz. *Da* der Widerstreit völlig aufgehoben. Nicht bis ans Ende hindurchgedrungener Verstand nur befeindet den Glauben, durch einen anderen Glauben, an die Zulänglichkeit des Verstandes nemlich, die er doch nicht einsieht: — indem auch in der That unbedingt die Sache sich nicht also verhält. Der Verstand ist nie erschaffend, sondern, wie es das Wort bezeichnet, ein Ursprüngliches verstehend.

Dies alles gilt als der Gang der Cultur nur in denjenigen Theilen der Menschheit, wo jene Wechselwirkung stattfindet. — Bei der Absonderung des zweiten Geschlechts, das an sich ungezügelt ist, mit gesetzloser Phantasie und Freiheit, ohne Ordnung und Regel, entsteht Verwilderung, Abfall, da ursprünglich das zweite Geschlecht nur tugendleer ist, nicht aber lasterhaft.

Dies nur als Grenze und Ausnahme: uns geht es gar nicht an, da wir nur vom Gange der Cultur reden, — eigentlich auch nicht die Geschichte überhaupt. Die Wilden haben unter sich gar keine: erst von dem Zeitpuncte an fallen sie der allgemeinen Geschichte anheim, da sie mit der Cultur in Berührung kommen, und in den Process derselben verflochten werden.

Dies das Allgemeine, was erst feststehen muss. Wie nun insbesondere die Bildung des *Staats*, und die Geschichte dieses Staats daraus sich ergebe, davon zunächst!

Indess zur allgemeinen Uebersicht:

Davon ausgehend: wie das *Reich* beschaffen seyn solle, fanden wir, dass es factisch nicht so sey, auch füglich nicht so seyn könne. Warum nicht? — Ein *geschichtlicher* Zustand war zu erklären: dies nur dadurch, dass die Geschichte überhaupt verstanden würde, d. i. das Grundgesetz des gegebenen Seyns aufgestellt.

Hier nun fanden wir: Das Menschengeschlecht ist *frei*, d. i. sich selber erzeugend und fortentwickelnd nach einem Gesetze aus einem *gegebenen* Zustande, dem *terminus a quo*: Jeder Punct seines Lebens darum ist Resultat jener beiden Data. — Der *terminus a quo* im Bewusstseyn, mit dem Zusatze, dass er ebenso seyn solle, ist *Glaube*; das Gesetz für die Freiheit im *Verstande*. — Jene Entwicklung aber ist die Geschichte, bestehend darum aus *Glauben* und *Verstand*, dem Streite beider, und dem Siege des letzten über den ersten.

Dies jetzt anzuwenden auf den *Staat*!

Entwicklung des Staates im Streite des Glaubens und des Verstandes. (Es ist dies die Geschichte schon in ihrer Mitte geöffnet.)

Hauptepochen: I. Der Staat als absolutes im Glauben: — im Glauben, also in einer gegebenen Gestalt; für jeden in der, in welcher er ihm gegeben ist.

Fortbestimmung dieser Gestalt und Form durch den partiellen Verstand, indess der Glaube an den Staat überhaupt feststeht. — *Alte Welt.*

II. Gänzlicher Untergang des Staates durch das Princip des vollendeten Verstandes: *Beginn der neuen Welt.* — Er wird zu einem Uebel. Fortentwickelung des Verstandes. Gelten des Staats als eines Mittels, und als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunst entstandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu lösen. Neuere Weltgeschichte bis auf unsere Zeiten.

Alte Welt.

I.

Der *Beginn* des Staates in Mittelasien unbekannt der Geschichte. Wir finden ihn, ohne dass er Rechenschaft giebt, woher? — als Monarchie (also eigentlich hindeutend auf ein Seyn, das sich selbst nicht setzt und begreift, weil es ihm am Gegensatze mangelt, ein angeborenes), und sehen aus ihm Colonisten auswandern. Aegypten, falls es zu erforschen ist, nach Analogie der übrigen: Priester aus Nubien.

Das der Geschichte zugängliche Entstehen der Staaten verläuft allenthalben nach der gleichen Regel: Pflanzvölker aus den gebildeten Reichen kommen unter mehr oder minder Wilde, machen dieselben bekannt mit den Künsten des Lebens, Feuer, Getreide, Metalle; — Ehe, bilden sie zu einem Staate. — Grösstentheils die Wenigeren die Mehrheit aus einem zwanglosen, freilich gar dürftigen Leben zu einem gezwungenen bringend: nur durch Achtung zu erklären.

In diesem Staate werden die Ankömmlinge die Regenten, die Eingeborenen die Unterworfenen und Regierten. (Aristokratie der Familien, der Stämme.) — Sobald sich die Unterworfenen so weit besinnen, um die Frage aufzuwerfen: aus welchem Rechte dies? — so ist die Antwort: aus göttlichem; so ist es Gottes Wille, und wir sind seine Bevollmächtigten, und handeln in diesem Auftrage. Ist die Antwort einmal gefunden, der Glaubenssatz ausgesprochen und bekannt: so wird er auch wohl, ohne erst die Antwort zu erwarten, gleich bei der uranfänglichen Stiftung des Staates angekündigt. — Beispiele nachher.

Göttliche Bevollmächtigte! — *Betrüger?* Nichts seichter, denn dies! Wie waren sie denn so witzig, das Betrugsmittel zu erfinden, den Gott und die Eingänglichkeit ihrer Rede als sicher und auf ein Gesetz sich gründend, *vorauszusetzen?* Betrug ist ja Misbrauch eines Glaubens, der da schon *ist*. — Zwei Fälle sind: 1) Sie glaubten es entweder selbst ganz fest und unmittelbar, und *mussten* es, falls sie ihrer Abstammung vom ersten Geschlechte sich bewusst waren: — für die anderen *Achtung*, und allenfalls der bekannte Beweis.

2) Oder falls sie, nicht im Besitze des Selbstbewusstseyns jener Abstammung, es nicht so unmittelbar glauben konnten, so suchten sie ein *Zeichen*, um es zu erfahren.

Ich muss diesen aus dem gewöhnlichen Denken herausgekommenen Begriff erklären. Denken Sie sich einen Menschen, der gedrungen ist, einen Entschluss zu fassen zwischen dem *Ja* und *Nein*. Sein Verstand schweigt schlechthin und vermag ihn nicht zu leiten. Doch ist er sittlich, und will nicht folgen einem blinden Ohngefähr, sondern dem Willen Gottes; — setzen wir noch hinzu: weil er diesen als den allmächtigen sich denkt, und nur bei dessen Willen sich Glück verspricht. — Wenn er ihn nur wüsste! — Sollte Gott, denkt er, einer so redlichen Gesinnung, die ihm allein gehorchen will, und sich durchaus nicht weiter zu helfen weiss, eine Offenbarung versagen, wenn er ihn darum bittet, und ihm erklärt, das und das wolle er als Zeichen annehmen? So gewiss er nun wirklich so denkt, so ist ihm dies ein Zeichen, und er hat es durch seinen festen Glauben, er könne dabei nicht anders verfahren, und durch diese Ansicht von Gott, zu einem Zeichen, einer Stimme Gottes an ihn und Offenbarung seines Willens — zu einem Orakel gemacht. Nach seinem Gewissen — das wohl für einen höher Verständigen irren, d. h. nicht so verständig seyn mag — ist dies der Wille Gottes. — Die Apostel, die Brüdergemeine bis auf diesen Tag, werfen in diesem Falle das

Loos: dies, weil schon Moses, der keine Orakel, als die bei der Stiftshütte einzuholenden dulden wollte, die anderen üblichen verboten hatte. *Gideon* — das Fell (Richter, C. 6, V. 36) gegen Moses Gesetz; die nur sehr gewöhnliche Inconsequenz jener Schriften, dass ihm dies ungerügt hingeht.

(Was ich dafür halte? *Quod dubitas, ne feceris!* Der gesetzte Fall, dass man eben einen Entschluss fassen müsse, wird überall geläugnet. — Nun glaubt aber ein solcher, der dies nicht gehört hat, fest an die Offenbarung des göttlichen Willens durch das Loos; was kann denn daraus erfolgen? Fürs erste — *Er*, der er ist, ist durch seinen Glauben gerechtfertigt; obwohl er vor dem Verstande nicht darüber gerechtfertigt ist, dass er dieser ist. Sodann was er, durch das Loos berathen, thut, ist, da wir die Frage auf *Ja* oder *Nein* gesetzt haben, entweder das Rechte, d. i. was ihm ein hinlänglicher Verstand gerathen haben würde, oder nicht. Ist das erste der Fall, so ists gut. Wäre das letzte, so wird einmal der Verstand darüberkommen, und es bessern; weil es als unverständig in der Folge offenbar wird: es hat also doch zur Entwickelung des Verstandes geholfen, diesen gefördert durch einen Fehler: dazu ist ja aber eben alles da.)

Zum göttlichen Zeichen zu dienen sind aber passend alle Ereignisse, die durchaus gesetzlos erscheinen: Vogelflug, Eingeweide der Opferthiere, wer einem zuerst begegnet. So die bestimmten wirklichen Orakel an einem heiligen Orte, selbst sich gründend auf eine frühere Offenbarung — Mögen *hinterher* wohl zum Betruge gemissbraucht seyn von den Ungläubigen: der Gläubige wagt es nicht! Aber jeder bestimmte Unglaube, als etwas Negatives, setzt einen Glauben voraus, den er abgeschüttelt hat.

Doch wohlgemerkt: — nach der ersten Ansicht bedeutet der Vogelflug u. dergl. nicht überhaupt etwas: dies ist Deutung des unwissenden Pöbels, und sein hochverpönter Aberglaube, wie es denn auch die Modernen nicht anders wissen. Nur wenn der Gott angerufen wird um Entscheidung in einem bestimmten Falle, bedeutet es; und zwar in öffentlichen Angelegenheiten, denn etwas anderes ist in diesem Systeme für den Gott nicht da — wie ich später erweisen werde.

Wenn nun Cecrops oder Kadmus glaubte, dass sein Gott, der Schutzherr seines natürlichen Reiches, ihn gesandt habe, um die Wilden von Attika oder Theben zu menschlicher Sitte zu bringen, so ist dies dem erleuchteten Menschen ebenso respectabel, als wenn Jahrtausende später Bonifacius glaubte, dass Gott ihn in die germanischen Wälder gesandt habe. Kein Bonifacius war möglich, ohne Cecrops und Kadmus: und so hat denn auch Bonifacius noch nicht die letzte Offenbarung Gottes ausgesprochen: die rechte eigentliche im Verstande will eben noch gar nicht an die Menschen kommen; auch er ist darum nur Mittel und bedingendes Glied in der grossen Kette der Menschenentwicklung, wie jene. — Ebenso, wenn Romulus nur fest glaubte an die Offenbarung des Gottes durch den Vogelflug, und jenes Augurium wirklich gehabt hatte (nur wenn Eines von beiden nicht war — war er ein Betrüger): so wusste er es gar nicht anders, als dass Gott ihn berufen und bevollmächtigt habe, und keiner, der denselben Glauben an Offenbarung hatte, konnte es ihm abstreiten, sondern musste überzeugt seyn davon, so wie er selber. Er hat zuerst den Gedanken gehabt, er den Gott gefragt, und dessen Bestätigung erhalten: nun steht es nicht mehr in seinen Gelüsten. Dass ein anderer nachher noch frage, geht nicht; er hat den Gedanken eben nicht gehabt, und Gott antwortet nicht auf das schon Beantwortete. — Dies seine Berechtigung vor aller Welt: von *Gottes* Gnaden Erbauer und Beherrscher Roms.

Resultat: *Der Staat und seine Verfassung eine absolut göttliche Anordnung:* worüber nicht weiter zu grübeln, *die den Verstand durchaus abweiset.* Eine *Glaubenssache* für alle Welt: für die Stifter *natürlicher Glaube*, für die Untergeordneten *Autoritätsglaube.*

Welche *Religion* gab dies, und welchen *Staat?* (Hier die Grundzüge der gesammten alten Religion, des gesammten alten Staates.)

1) Gott hatte durchaus keine Beziehung auf die Menschen, ausser mittelbar durch den Staat. Nur dieser für ihn da, als

sein eigentliches Werk und Wille, sein Anliegen und Leidenschaft. Die Individuen nur in der Staatsordnung, als Glieder des Vereins, und als Mittel für dessen Zweck. Nach dem Willen Gottes war das Individuum untergegangen im Staate. (Was einige neuere Spitzköpfe sagten: Gott sehe nur das Ganze, nicht die Individuen; ist ächtes Alterthum. Gott dann kein sittliches Wesen, kein Weltschöpfer.)

So alle Andeutungen der Gottheit bezogen auf den Staat. Wenn in meiner Heerde eine Misgeburt erzeugt wird, wem wird es, wenn ich abergläubisch bin, etwas bedeuten? Nach neueren Zeitbegriffen mir. Bei den Alten dem Staate, welchem die *prodigia* gemeldet werden mussten, und der sie procurirte (*procurare*). Die Arroganz, die Gottheit des Staates in seine individuellen Angelegenheiten zu mischen, verhasst und verboten (daher besondere Haus- und Familiengötter — *Lares, Penates*). Unterschied zwischen *religio* und *superstitio*.

Wo der Staat zu Grunde gegangen war, der Glaube an die Götter desselben aber noch fortdauerte, wie dies mit Aegypten und Judäa geschah; da erhielten die Götter solche Privat-Angelegenheiten. — Beide Völker in Rom dafür bekannt; aber diese *peregrinae superstitiones* verpönt, — die Chaldäer, Juden so oft vertrieben.

Die Consequenz war, dass man durch Nachforschungen allerdings auch von diesen Göttern etwas über die Staatsschicksale herausbringen könne: sie wichen den Beschwörungen und Zauberformeln. Das sollten nun nur die thun, die dazu verordnet waren. Daher war es so sehr verpönt, und ein Majestätsverbrechen, nach dem Leben der Cäsaren und dem Schicksal des Staats zu forschen. Ein solcher musste Absichten einer Staatsumwälzung haben.

2) Dieser Gott war nun nicht ein metaphysischer, sondern ein *Erfahrungsbegriff*: der Gott, der nach dem Glauben der Völker sich so und so bezeugt haben sollte durch wirkliche Lebenszeichen, Begebenheiten und Aeusserungen, worauf sich eben seine Offenbarung gründet: — wie nemlich gerade diese Aeusserungen im Glauben der Völker sich vorfanden. (Chri-

sten fällt diese Einsicht schwer, und verwirrt die Offenbarungsgläubigen.)

Nun werden diese Offenbarungen bei verschiedenen Völkern höchst verschieden seyn. — Die *Einheit* Gottes, im völlig abgezogenen bildlosen Begriffe, ist metaphysisch — die eigentliche Metaphysik selbst, und noch jetzt — Zeuge die neuesten Streitigkeiten — fällt es den Menschen beinahe unmöglich, sich dazu zu erheben. Die persönliche bildliche Einheit der Israeliten und Christen, den letzteren eben nicht befohlen, ist eben kein Fortschritt des Verstandes. Jene waren weit davon entfernt: ihnen galt ein *Göttliches* überhaupt, bestimmt durch seinen Gegensatz mit dem Menschlichen; das sich nun gestaltete und personificirte, hier so, dort anders, durch seine Aeusserungen. Daher die *Vielgötterei*, d. h. die verschiedenen Erscheinungen des Einen Göttlichen, gegründet — durchaus nicht auf irgend eine Speculation, sondern auf wahr geglaubte Geschichte. (Hinterher erst kam der deutende Unglaube; deutend, weil er nicht glaubte; der auch noch unter uns herrscht, — das Allegorisiren und Metaphysiciren.) — Dies löst den bekannten mythologischen Streit. Widersprochen hat Voss richtig, nicht aber das Rechte an die Stelle gesetzt: selbst ungläubig, was ganz recht ist, nicht jedoch begreifend die Quelle möglichen Glaubens und Offenbarung.

Götter, wirkliche lebendige Naturen, die sich offenbart haben, und fortoffenbaren, leben und wirken.

3) Jeder glaubte nun natürlich am meisten *seinem* Gotte, hielt diesen für den mächtigsten (versteckt für den wahren und einzigen). Dazu hilft Selbstliebe und Selbstvertrauen. Jedoch konnte er den anderen nicht geradezu abläugnen, musste ihn indessen problematisch stehen lassen. Wie es damit stehe, musste sich finden. Jeder Gott nemlich hat die Tendenz zu werden der alleinige und rechte; das *Werkzeug* eines jeden sein auserwähltes Volk; welches darum besiegen und unterjochen wird die anderen, das wird den rechten Gott gehabt haben: der capitolinische Jupiter bekriegt so den delphischen Apollo. — Darum der Sieg zugleich ein Sieg über die Götter, die herausgerufen wurden: doch mit Achtung behandelt, denn

man konnte doch immer nicht wissen, ob sie sich nicht rächen könnten.

Dies lässt sich an einem merkwürdigen Beispiele darstellen.

Das Recht des Krieges und der Unterjochung war sonach ein göttliches Recht, sich gründend auf das Recht eines mächtigeren Gottes, sich zu unterwerfen einen untergeordneten: darum auf Verschiedenheit der Götter. So zwischen Griechen und Persern; zwischen Römern und Griechen und allen übrigen Nationen; weil jene eigentlich eine neue Gottheit hatten. (Bei den *Trojanern* etwa nur war es anders; diese waren aber zum Glück untergegangen.) Die Hellenen dagegen hatten gemeinsame Gottheiten (daher auch gemeinsame Spiele, Wettkämpfe, als deren gemeinschaftliche Verehrung: dies ihr eigentliches, natürliches *Volksband*). Darum hatten *sie* kein Kriegs- und Unterjochungsrecht gegen einander: — wohl aber das Recht der gegenseitigen Aufsicht, ob die gemeinsamen Stammgötter nicht zum Schaden des Ganzen von Einzelnen beleidigt würden: daher ihre heiligen Kriege. Der religiöseste Staat der spartanische, der irreligiöseste der athenische. Diese Einsicht giebt den wahren Grund von ihrer gegenseitigen Abneigung. Das erste Heilige, die *Aristokratie*, beizubehalten, und die Achtung vor der Unabhängigkeit hellenischer Staaten war spartanischer Geist. Die Athenienser verwandelten die Aristokratie in Demokratie, um eine grössere künstliche Macht zu haben (eine Seemacht), nach dem Princip, dessen Anwendung auch einen Charakterzug unserer gegenwärtigen Zeit ausmacht: dass dem bloss Regierten der Staat nicht eigene Angelegenheit ist, er darum für ihn nur thut, was er muss; dagegen der Regierende, was er irgend kann, und sich selber grösser und reicher macht, um mehr zu können. Sie machten die Einzelnen frei, und nahmen sie auf in den regierenden Körper, um sie fleissiger im Diensteifer, aufopfender und das Staatsganze reicher und mächtiger zu machen. Diese Macht nun gebrauchten sie zur Unterdrückung der Freiheit anderer hellenischer Staaten, welche Operation, nach ihrem richtigen Principe, allemal von Einführung der Demokratie ausging. — Im entgegengesetzten Geiste die Spartaner, die mit ihrer natürlichen Macht und der ihrer Bundesgenossen sich begnügten, und nichts von ihnen begehrten, als die Ehre der Oberanführung. Daher jene Abneigung, daher der peloponnesische Krieg, daher die Parteilichkeit der grossen, selbst atheniensischen Schriftsteller gegen sich selbst für die Spartaner *); daher die Niederlagen Athens; daher endlich die Schwächung des Ganzen, bis sie zuletzt einer Gewalt anheimfielen, die durch gar nichts begeistert war, als durch die klare verständige Berechnung ihres Vortheils, der des macedonischen Königs Philippus, der jedoch bei allem dem, so wie sein Nachfolger, genöthigt war, die äussere Form unabhängiger Staaten stehen zu lassen.

Die Staaten des Alterthums darum *Theokratien;* das Volk Werkzeug Gottes, der seine Macht und Oberherrschaft offenbaren will, ausgehend auf ein Universalreich. Vom römischen Staate aus wurde der Zweck so ziemlich erreicht. An dem jüdischen Staate sieht man es ein, weil dies ein künstlicher, der Natur nachgeäffter Staat war, gleich nach dem Begriffe erbaut (weswegen es in der Wirklichkeit auch niemals zu ihm kam): sehe man es an den Naturstaaten des Alterthums nur auch ein, so wird auch über das Andere das Licht aufgehen, und man wird begreifen, was uns in der Regel so unbegreiflich ist. (So z. B. den Grund *römischer Grösse* — ihr Glaube, ihre Religiosität: darin ist Livius viel werth. — Diesen Grund führen römische Schriftsteller selbst an. Warum hat man sie denn nicht zu verstehen gesucht?)

II.

Was der Staat in seinem *Innern?* — Zuvörderst: die Grundlagen desselben sind die oben beschriebenen unsterblichen Familien, als die Bestandtheile, aus denen er sich zusammensetzte, die *Stämme;* zugleich das Vehiculum und die Gewährleistung der Erziehung der folgenden Geschlechter zu Menschen. (Dies

---

*) So besonders Xenophon (s. *de republ. Lacedaem.*, verglichen mit: *de republ. Atheniens.*), Thukydides (*L.* 1. *c.* 10. u. s. w.); auch Platon (*de Legg.* u. *de Republ.*) und Aristoteles (*Polit. L.* II, *c.* 6, 11.) stimmen diesem Urtheile bei.

lässt sich durchaus nicht trennen, ohne die Volkserziehung an die Stelle zu setzen: auf diese kommt man aber nicht, ohne den Verstand als das Höchste zu setzen, der durch das absolute Glaubensprincip eigentlich ausgeschlossen war und verpönt.) Unter diesen Stämmen galt nun der Unterschied zwischen den *Regierenden* und *Regierten*, wie er nun eben festgesetzt war, als durch göttliches und absolutes Recht bestimmt, worüber kein Grund weiter anzugeben.

Aristokratie: — Erinnern Sie sich an die Griechen. Veränderung der Verfassung in diesem Puncte, *Vergehen an den Göttern.* Alle ihre grossen Schriftsteller dieses Geistes. Platon meint nur, man solle die Lehre von den goldenen und silbernen Geschlechtern dem Volke *beibringen*, um doch ihrem einmal aufgeregten Verstande etwas hinzugeben; nicht dass er selbst es geglaubt hätte: sein Glaube war ganz ein anderer. Aristophanes; nur im Namen der Religion und gegen Gottlose konnte er sich das erlauben: die ganze griechische *Tragödie* ganz ausdrücklich dazu bestimmt, den unbedingten Glauben an den göttlichen Rathschluss zu predigen. (Wie viel ästhetischer Aberglaube, in dem die neuere Welt liegt, würde hinwegfallen, wenn man die angestaunten Erscheinungen unter den Alten, die wir gläubig wahrnehmen, historisch begreifen wollte, und etwa nebenbei auch seine eigene Zeit!) — Sokrates, indem er das Verstandesprincip bemerkbar machte, und diesen ansprach und bildete, und auf sittliche und religiöse Wahrheit richtete, griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an, und war auf dem Wege eine neue Zeit zu begründen. Den Sophisten, die mit dem Verstande nur spielten, Rednerkünste suchten, zu Täuschung in Privatprocessen u. dergl., den Naturphilosophen hätte es hingehen mögen. Ihm nicht. Sobald eine nur ein wenig erustere und das wahre Princip des Staates erfassende, und zur Herstellung desselben von den Spartanern, bei denen es nie untergegangen war, eingesetzte Regierung kam, wie die 30 Tyrannen, musste er büssen. — *Mysterien* für die aristokratischen Stämme, die schon durch den Vortheil an die Verfassung gebunden waren: bei den Philosophen der Unterschied zwischen dem Exoterischen und Esoterischen: der erhabene Unwille Alexanders, als er die geheimeren Lehren der Philosophie vom Aristoteles bekannt gemacht sah: die Manier Platons. — Welcher christliche Philosoph dagegen wird etwas wahrfinden und vortragen, von dem er nicht wünschte, dass es je eher je lieber Antheil des ganzen menschlichen Geschlechts seyn, und bis zu dem niedrigsten Volke sich verbreiten möge? Wo der Unterschied im Princip liege, davon zu seiner Zeit!

Unter den *Regierten* — Vertheilung der verschiedenen Arbeitszweige an die Stämme, so eben das ganze *Kastenwesen* bildend.

Endlich: der Mensch für sich ist nichts, sondern nur der *Bürger*, und zwar nur als derjenige, und an der Stelle, welcher er zufolge seines Stammes zugehört. Wer darum kein Bürger ist, nicht in seinem Stamme umfasst ist im Bewusstseyn des den Staat errichtenden Gottes, hat gar keine Rechte; er ist *Sache* des Gebrauchs, ein Eigenthum der Bürger, über dessen Besitz nun die Gesetze entscheiden, und ihn entweder als Gemeinbesitz mögen bestehen lassen (bei den Spartanern z. B.), oder ihn an die einzelnen Bürger vertheilen. *Sklaverei* der Fremden, Besiegten u. s. f. — Diese daher keine *Ehe*, sondern nur *contubernium* (nach römischem Ausdruck); keine *Familie*, denn sie gehörten selbst zur Familie des Herrn.

Dies werde scharf gefasst durch den Gegensatz: Bei uns Grund der Rechte die Menschheit; diese darum auch Grund des Bürgerthumes, sie ist das Höhere. Wie diese Ansicht in der Welt wirklich geworden und in den allgemeinen Glauben eingetreten ist, davon zu seiner Zeit. Im Alterthume war von Menschheit gar nicht, sondern nur vom *Bürgerthume* die Rede: dies allein Grund des bedingten Rechtes des Einzelnen, das nur von seiner Stelle gilt; also keineswegs *Gleichheit* der Rechte, selbst nicht des Bürgers. — Dieses Bürgerthumes Grund der die Person umfassende Wille des Gottes: wen dieser eben nicht umfasst, hat kein Recht. — Daraus klar, wie der Thracier, der Syrer in seinem Lande beim Bestehen seines Staates Rechte hat; nicht wenn er in Rom ankommt. Da gilt der syrische, thracische Gott und sein Wille nichts, oder er ist überwunden und unterjocht, darum auch die Seinigen.

Um es an einem Beispiele des Gegentheils nachzuweisen: Ohne Zweifel bestand ein grosser Theil der ersten Bevölkerung Roms aus entlaufenen Sklaven, Vertriebenen und anderen herrenlosen Menschen ohne Bürgerthum: diese wären nach dem gemeinsamen Begriffe jenes Weltalters auch in Rom ohne Bürgerthum geblieben. Wie erhielten sie es? Wie traten sie ein in den Begriff des capitolinischen Jupiters? Antwort: durch das vom Romulus, als seinem Bevollmächtigten, und in seinem Namen eröffnete Asyl, die Erklärung, dass wer in Rom sich anbaue, was er auch vorher gewesen sey, frei seyn solle und Bürger. In dieser Erklärung war es Jupiter selbst, der ihn zum Bürger aufnahm, mit den im Decret liegenden Gerechtsamen. — Die eigentliche Stärke des Staates zusammengesetzt aus den anderwärts Bürgerschaftslosen. Dies Princip der Aufnahme dauerte fort: so Lucumo (Lucius Tarquinius), und Attus Clausus. (S. Liv. 1, 34. 2, 16.)

(Dadurch Vorbild eines anderen späteren Ereignisses, das den Staat zerstören sollte; und dadurch die feindliche Tendenz gegen andere Staaten, die zu einem anderen gewaltthätigen Acte, dem Weiberraube nöthigte, ihm die Kenntniss seiner Lage recht aufdrang, und ihn nöthigte, zu siegen, oder unterzugehen.)

Daraus Schilderung des Rechtsverhältnisses in der alten Welt. Rechte und gegenseitige Verbindlichkeiten durchaus nicht gleich, sondern höchst ungleich zwischen den Bürgern, bis herunter zur völligen Rechtslosigkeit der Sklaven, den Freien gegenüber. Diese Ungleichheit durch einen absoluten, nicht weiter begreiflichen Beschluss der Gottheit gesetzt, der sich eben offenbart hat in den bekannten Thatsachen. Und zwar hat der Gott in diesem seinem, Rechte ordnenden Begriffe erfasst die Väter der unsterblichen Stämme. Seit dieser Zeit nun behält jeder Stamm die Gerechtsame, die er ursprünglich hatte.

Für uns nun ist dies eine *Nothverfassung*, befestigt nur durch den Glauben daran: das bestimmte ungleiche Recht gründet sich eben auf einen bestimmten Offenbarungsglauben der Völker, und wird gehalten und allen erträglich gemacht durch diesen Glauben; in seinen beiden Grundformen (als Natur- und Autoritätsglaube).

(„Ich stehe an diesem Platze, weil es Gott so gewollt." Wie wir noch jetzt, ebenso die Alten: so in der Komödie der Alten die Sklaven oft sich tröstend, wie unsere gemeinen Leute: wir können nicht alle reich seyn, der arme Mann machts wie er kann, u. dergl. Welch ein Grundunterschied jedoch sey in diesem Glauben der Alten, und dem der Neueren, an Gott, als den Urheber der Ungleichheit, werden wir zu seiner Zeit sehen.)

Ueber den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen war einst die Preisaufgabe einer Akademie: Rousseau. (Sie geben dies jetzt nicht mehr auf: die draussen sind den Akademien über den Kopf gewachsen, und haben vor ihnen den Respect verloren.) Bei diesen Fragen denken aber alle immer an *Kunst;* bei dem, was ihnen nicht ansteht, an List und Betrug: die Kunst kommt jedoch immer erst nach — der *Natur:* darum erst als Natürliches nachzuweisen. — Nach uns die Ungleichheit ursprünglich: zwei Grund- und Stammgeschlechter. In der Vereinigung dieser Ungleichheit und der Unterordnung der Stämme konnte es sich freilich auf mancherlei Weise gestalten; dies aber wurde angesehen als eine unbedingte Verfügung des Nationalgottes, und erfasst in diesem festen Glauben. — Die Gleichheit ist eine *Aufgabe* für die praktische Freiheit. Wie wir oben sagten: Fortgang der Menschheit vom Glauben zum Verstande sey Geschichte, ebenso könnte man sagen: von *Ungleichheit* zu *Gleichheit;* denn das erste Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes ist die Gleichheit in denselben, wie wir gesehen haben.

Wohlgemerkt, — so verhielt es sich ursprünglich: allenthalben im Alterthume und ohne alle Ausnahme hat der Staat also begonnen. Wir haben — und dies ist eben der Vortheil einer verständigen Ansicht der Geschichte — den *Staat des Alterthums überhaupt und schlechtweg* geschildert.

(Dies prüfe nun jeder und suche es anzuerkennen. Es will im Grossen und Ganzen angesehen seyn. Was das Einzelne anbelangt, so kann man ebensowohl Belege dagegen, als dafür bringen: überhaupt diese nicht *zählen!* Es kommt nur darauf an, die *Grundregel* der *Entwicklung* zu fassen, — nicht todt die Anekdoten, sondern mit Leben das fortgehende Leben anzuschauen, was freilich nicht jedem gegeben ist. Erstreiten lässt hierin sich noch weit weniger, als in der strengen Wissenschaft: dies ist schon Anwendung des wissenschaftlich gebildeten Verstandes.)

So indessen *bleibt* es nicht. Der *Autoritätsglaube*, gegründet aufs Imponiren, unterdrückt und betäubt nur die Untergeordneten. — Sie sind doch gleichwohl Bürger, und haben ihren Antheil an den allgemeinen Pflichten. Ueber dieses *Besondere, in ihrem Umkreise Liegende,* den *Verstand* zu gebrauchen, untersagt ihnen der nur *allgemeine* Glaube nicht. Hier ist er nicht verschanzt, und giebt Blösse. Es kann nicht fehlen, dass die Regierten nicht häufig glauben sollten, bisweilen mit Unrecht, bisweilen auch wohl mit Recht, sie hätten dieses oder jenes besser verwaltet. So giebt sich ihnen der Unglaube an die Untrüglichkeit der Regenten von selbst in die Hände, besonders bei eigenem Leiden und Ungemach. (Um desto mehr, je mehr die Regierten für den Staat wirken, und für ihn dulden und tragen müssen: dies der durchgehende Maassstab. Ist der Staat im tiefen Frieden, oder giebt es eine eigene Kaste der Krieger, und die Regierten werden in die Werkstätten und an den Ackerbau verwiesen, so zeigt sich dies alles weniger.) Jetzt verlangen sie Theil an der Regierung. Es beginnt der Streit der Demokratie mit der Aristokratie. Ist *auf* jene Weise der Glaube einmal durchbrochen, so stellt sich ihnen die Einsicht, dass alle Glieder des Staats das gleiche Recht haben zur Theilnahme an der Regierung. In den leidenschaftlichen Verhandlungen darüber kann es nicht fehlen, dass, da mit Verstandeswaffen gestritten wird, die Aristokraten, wenn sie nur überhaupt auf dieses Feld sich begeben, vor sich selbst und in ihrer eigenen Einsicht *besiegt* werden, und nachgeben. — *Erweiterung* der Aristokratie; ein neues und zweites Geschlecht der Aristokraten, nicht durch den Willen Gottes, sondern durch die *Constitution* des Staates. Diese Constitution eröffnet nun mehr oder minder allen Bürgern die Möglichkeit des Eintritts in jenen Stand. — Bemerken Sie wohl den unterscheidenden Charakter derselben. Diese Veränderung in der Natur der Aristokratie bildet eine *Hauptepoche;* hier tritt nemlich zuerst ein Verstandesprincip in Kraft, die Constitution, gegründet auf Verstandesberechnungen. So das Ende der *Theokratie.* (Der Constitution geht nothwendig eine Zeit des Staats voraus, wo sie noch nicht ist.)

Constitution = Gesetz über Errichtung des regierenden Körpers. Errichtung, sage ich, *Genesis.* In der Theokratie *ist* er, und lebt unsterblich in den unsterblichen Stämmen.

Noch dies: Was bürgt für die Constitution? *Glauben* an gegenseitige Treue, gebaut selbst auf Glauben an die Religiosität, durch Eid u. dergl. Denn welch ein höheres Gesetz gäbe es noch über die Constitution? — Wer diesen Glauben verletzt, wird mit dem alten Worte ein *Tyrann,* mit dem neuen ein *Usurpator* genannt: ein Gewalthaber gegen die entweder deutlich ausgesprochene, oder in dem allgemeinen Glauben der Völker liegende Constitution. — Tyrannen nur im Zeitalter der Constitutionen.

(Das glänzendste und zum Glück uns zugänglichste und offen vor Augen liegende Beispiel dieses Krieges und seines Erfolges ist die *römische Geschichte.* Am Senate in seiner Erblichkeit, nach den Begriffen des Alterthums, war schon beim Beginne das Corps der Aristokraten festgesetzt und abgeschlossen: sie waren eine *vermittelnde* Macht zwischen den Königen und der *plebs.* Sie, nicht das Volk hoben die Königswürde auf; der erste Schritt zur Constitution und Demokratie. Sie, — dem Volke wäre es auch nicht *eingefallen.* (Unsittlichkeit, Vergreifung an keuschen Matronen vermochte, was alle Tyranneien des Superbus nicht konnten. So wiederholte es sich nachher auch bei den Decemvirn. Nichts hebt den Glauben so gewaltsam auf, als thierische Lust der Gottgebornen.) Dies war nun nichts weiter, als Vernichtung eines Gliedes der Verfassung, dessen Gewalt überging an den Senat. — Ebenso erging es in Griechenland, ohngefähr aus den gleichen Gründen. Der trojanische Krieg und seine Ereignisse stürzten das Königthum. — Die Aristokratie war nun innerlich verändert, ihres persönlichen Einheitsbandes verlustig, an dessen Stelle ein inneres, constitutionelles trat, z. B. *Wahlgesetz*, da zu den Königsrechten alle Aristokraten das gleiche Recht hatten. Nach aussen also, in Beziehung auf die *plebs* blieb sie politisch dieselbe: factisch und historisch aber war das Verhältniss folgendermaassen verändert.

Der sonst fürs Leben bleibende geheiligte Ausfluss aller Gewalt vom Könige aus, fiel hinweg. Die Einheit ward zum blossen *Begriffe*, dargestellt in wandelnden Personen, die ausserdem auch auf andere Art bekannt waren (in denen die Majestät nur accidentell war, durch Zeit beschränkt, nicht substantiell ihnen beiwohnend). Ein Mittelglied war aufgehoben, und das Höchste grenzte unmittelbar an das Niedrige.

Die Aristokratie war darum durch die Aufhebung des Königthumes geschwächt, d. i. der Glaube an sie sichtlicher dem prüfenden Verstande ausgesetzt. Ausser anderen Gründen erleichterten zu Rom den Angriff des letzteren die grössere Anspannung des Volks für den Staat in den beständigen harten Kriegen, sodann das tägliche Beisammenleben in Einer Stadt, und die mögliche genaue Beobachtung der Persönlichkeiten. — Er begann von Seiten der *plebs* mit Forderung persönlicher Freiheit und Schutz gegen Gewaltthätigkeit an den Personen, und hob in fortgesetzten Siegen sich bis zur Forderung der curulischen Würden, als der Theile der eigentlichen königlichen Gewalt, und der gemischten Ehen; mithin zur Forderung der Aufhebung alles Unterschiedes zwischen ihnen und der Aristokratie selbst, zur Forderung der Rechtsgleichheit aller Bürger durch die Geburt. — Bemerken Sie von der Einen Seite, zum sichtlichen Beweise der Wahrheit meiner aufgestellten Theorie. — (Sie können dies alles beim Livius nachlesen, der, unverdächtigsten Gewährsmanne, da er von unserer Theorie gewiss um die beinah zwei Jahrtausende entfernt ist, die zwischen uns liegen.) Die Gegengründe der wahrhaften, ächten Aristokraten waren religiöser Art: wie denn die Plebejer die Auspicien, Opfer, und alles Gottesdienstliche verwalten könnten; ob denn zu diesen die Götter redeten, diese für sie überhaupt da seyen, und sie von ihnen wüssten? Die gemischten Ehen betrachteten sie wie Vermischung mit Thieren. — Die Geschlechter (die göttlichen) würden dadurch ungewiss. Kurz: ausdrücklich nicht als ein Vergehen gegen *sie*, die Aristokraten, sondern als Auflehnung gegen die Götter. Da wurde eben der reine Glaube, der auch den anderen angemuthet wird, als anerkannt und offenbar vorausgesetzt. Wie der Plebejer, dem natürlichen Verstande folgend, dies gerade ergreift, um die Aristokraten verhasst zu machen: da höre man es; sie schlössen sogar die *plebs* aus von den gemeinsamen Göttern.

(Ich selbst habe in früherer Jugend dies oft mit Erbitterung gelesen: und so jeder Neuere, selbst der erklärteste Aristokrat. Alle moderne Aristokratie der Gesinnung ist nur ein Schatten gegen die alte! Woher dies, davon zu seiner Zeit. — Aber ich bitte: dachten diese Männer etwa boshafterweise sich nur so etwas aus, rein aus den Fingern es saugend; und warum fürchteten sie nicht, dass alles Volk sie steinige; und warum steinigte sie dieses nicht in der That, — oder schickte sie ins Tollhaus? Wie es, wenn wir nicht so gar zahm wären, heute gewiss jedem erginge, der eine solche Lehre von sich hören liesse. — Nein; sie mussten es wohl selbst fest glauben, mussten auch wissen, dass alle Welt wenigstens die Prämissen dieser Schlüsse fest glaube. Sie waren nicht die *Neuerer*, sondern die *Alt*- und *Recht*-Gläubigen: die Neuerer, Ketzer und Freigeister waren in der That ihre plebejischen Gegner.)

Bemerken Sie sodann von der andern Seite, dass, nachdem nicht nur durch die Kraft des Volkes, sondern durch den Uebertritt mehrerer der Aristokraten zur Ueberzeugung dieser Partei, die Neuerer gesetz- und constitutionsmässig ihre Forderung durchgesetzt hatten, und das Consulat z. B. aus den plebejischen Stämmen besetzt werden durfte, dennoch der alte Volksglaube so festhielt, dass sie von dieser Verstattung keinen Gebrauch machten, sondern fortfuhren nur aus den Patriciern zu wählen; so dass ihre Gegner, entschlossen die Revolution durchzusetzen, genöthigt wurden, eine andere höhere Obrigkeit, *tribunos militares consulari potestate* mit vier, fünf, sechs und mehreren Theilnehmern zu ernennen; dass Einer der Consuln ein Plebejer seyn *müsse*, um die curulischen Würden nur an sich zu bringen: und dies, während menschlicher Ansicht nach die plebejischen Consuln und Dictatoren mit ebenso viel Glück und Kraft den Staat verwalteten. (Livius nennt dies Mässigung. Persönliche Rücksichten auf die Patricier aber waren es sicher nicht; sondern es war religiöser Glaube. Doch welch ein unbilliges, der Majestät des wählenden Volkes selbst Eintrag thuendes Gesetz, nach welchem es gar wohl erlaubt war, zwei plebejische Consuln zu ernennen, durchaus aber nicht zwei patricische!)

Ferner, wie, nachdem nur dieser Satz des Verstandes sich geltend gemacht hatte, man hinterher das Gesetz einschlafen liess, und gewöhnlich nur aus schon senatorisch gewordenen Stämmen wählte; also, dass Cicero zu seiner Zeit es als ein seltenes Wunder preisen konnte, dass er als *novus homo* das Consulat erlangt habe, da doch schon Jahrhunderte vor seiner Geburt alle Jahr wenigstens ein *novus homo* zum Consulate erhoben werden musste.

Bleiben wir stehen bei der römischen Geschichte, um sogleich am Beispiele den Fortschritt von jenem Siege des Verstandes und den berechneten Constitutionen aus darstellen zu können.

Ich behaupte: Mit dem Einschlafenlassen jener Gesetze für die Anwendung ging der alte Staat zu Grunde, und bewies seine innere Erstorbenheit.

1) Der Analogie nach, wie der Senat das Königthum stürzte, das Volk den Senat besiegte, so hätten auch die *Sklaven* die *Bürger*. Dazu konnte es nun nicht kommen innerhalb

des Bürgerthums, da jene gar nicht Bürger waren. Dazu bedurfte es anderer erweiternder Principien, und einer tiefer greifenden Umkehrung der Begriffe, zu der es später auch kam. — Nachdem also die Bürger gesetzliche Gleichheit der Rechte errungen hatten, war der Fortschritt der alten Geschichte geschlossen.

2) Wie aber erstarben sie: und warum folgte aus jener Revolution nicht, was man hätte erwarten sollen? Aus folgenden Gründen:

Der Verstand will Recht haben und *behalten*, sich nicht für Unverstand, oder für ungültig ausgeben lassen. So weit begeistert er zur feurigen That. Wenn man ihm nun sein Recht widerfahren lässt, ist er befriedigt, und hat in sich unmittelbar keinen thatbegründenden Trieb. Er ist speculativ und betrachtend. Soll durch ihn das in der Erkenntniss Durchgesetzte auch im Leben errungen werden, so müssen mit ihm andere Antriebe sich vereinigen. Welche? Zuerst — was ihn auch vornehmlich entwickelt — die Sorge für persönliche Sicherheit und Wohlseyn. Diese *treibt* unmittelbar; ist sie aber ohne seine Dazwischenkunft befriedigt, so bleibt er ruhig. — Auch noch ein anderes: der *praktische* Trieb, — den wir Kunsttrieb nennen möchten, die Liebe zur Gestaltung des Verstandesgebildes rein um des Gestaltens willen. — Dieser tritt ein bei einer sehr hohen und sehr verbreiteten Ausbildung des Verstandes, und bei einer hohen Sicherheit und Ruhe des persönlichen Daseyns, und gehört nicht hierher.

In Rom nun war die Sorge für das persönliche Wohlseyn befriedigt nach jenen Siegen durch höchst begünstigende Gesetze: eher konnten die Plebejer die Vornehmen plagen, und thaten es. Auch durch die Eroberungen wurde ihre Ruhe nicht gefährdet; aus diesen Einkünfte und Truppen, ohne die souveränen Bürger der Hauptstadt zu belästigen, die nichts begehrten, denn *panem et circenses*. — Mithin: jene Sätze galten gesetzlich; keiner läugnete sie. Doch wirklich zu *regieren?* Dies konnte sie nur incommodiren; so hatten sie es besser. Der Staat war ihnen ein *Fremdes*, wie Tacitus später sagt. — So bei dem grossen Volke; — der Verstand ist kein treibendes Princip.

Bei den Aristokraten der Glaube und die Begeisterung daran veraltet, erbleicht, verschwunden: darum auch in ihnen kein Antrieb für den Staat zu wirken. Der Staat ist keinem mehr Gegenstand und Angelegenheit: weder um in ihm seine eigenen Angelegenheiten zu bedenken, weil diese schon bedacht sind, noch um in ihm das Werk des Gottes zu treiben, weil dieser den Gedanken entschwunden ist.

Was wird nun das Augenmerk? Das persönliche Wohlseyn. Was dadurch der Staat? Das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind. — Es tritt in die allgemeine Denkart die Ansicht ein: der Genuss des Lebens ist Zweck des Lebens; der Staat nur das Mittel dazu; kurz ganz und gar dasselbe System, das wir oben geschildert haben. Ehemals ist es dagewesen, jetzt wieder.

Der Staat *Mittel;* dies auf eine doppelte Weise: zur *Erhaltung* des Erworbenen, und um zu gewinnen, durch das Regieren selbst zu verdienen, weil man es sich gut bezahlen lässt. Das erste für das Volk, das zweite für die Vornehmen. Steht es auch dem Volke offen, so wissen diese doch nicht so Bescheid; sie würden auch mit ganz anderen Mitteln von der Habsucht und Raubgier abgewiesen werden. Diese, sich verbergen müssend, erlaubt sich auch verborgene krumme Wege, nicht mehr fechtend bloss mit den Waffen des Verstandes. (So ihre Vaterlandsliebe, wie ein Engländer sagt, gleich der Liebe zum Rinderbraten; jeder schneidet davon sein Stück!) — Dem Staate nun erging es in der Regel so: der Vornehme wollte allerdings die Staatswürden verwalten, die Heiligthümer u. s. f. innehaben (ihrer im Herzen lachend; siehe Cicero!); aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um Proconsulate, Propräturen zu erhalten, und in diesen die Provinzen zu plündern; diese vielleicht auch tapfer erobernd und vertheidigend, wie der Räuber seinen Raub: — weil jenes Erste die Bedingung, das Letzte der Lohn war. Die Plebs, durch die Wohlfeilheit der Lebensmittel, die öffentlichen Spiele, Triumphe, Gerichte, Wahlversammlungen abgehalten und beschäftigt, begehrte nichts weiter.

Zeitalter des Luxus; dessen Princip, richtig erfasst, darin liegt: das irdische Leben und sein Genuss letzter Zweck, nicht Mittel; alles Andere nur Mittel dazu. Aus diesem folgt dann das Uebrige. — Die römischen Schriftsteller, Livius, Sallustius, setzen offenbar darein den Verfall des Staats von der ehemaligen inneren Stärke und Ehrwürdigkeit: *luxuria perditi mores.* — Nicht gerade die *grosse* Schwelgerei; darauf kommt es nicht an. Wir sind nicht so, weil wir die Mittel dazu nicht haben, auch nicht die physische Kraft; sind aber nicht um ein Haar besser. Jenes Princip, als das Leben bestimmende, macht es aus! — Diese Denkart nun ist nichts *Positives,* Ursprüngliches. Wäre dies, wie sollte der Mensch zu etwas Besserem kommen! Sie ist die negative. Wenn die Sittlichkeit, die eigentliche Kraft des Verstandes, die Kunsttriebe, die Religion verfällt, so tritt sie ein. Der Mensch muss irgend einen Mittelpunct haben, auf den er alles beziehe. Ist ihm alles Andere entzogen, so bleibt er sich selbst in seinem sinnlichen Daseyn. Dies ist ihm das Sichere, denn es ist das Allerletzte und Schlechteste. Livius hat es wenigstens gefühlt: der Verfall aus der *Verachtung* der Götter. Woher nun aber diese? Haben die Altvordern sich boshafterweise vorgenommen, sie zu verachten? — Es war nothwendig nach dem Gesetze der Zeit, durch den Angriff des Verstandes, der erst nach Jahrtausenden die Kraft gewinnen sollte, das scheinbare Uebel wieder gut zu machen, und an die Stelle der verschwundenen Theokratie eines praktischen Gottes zu setzen das Reich des wahren und ewigen Gottes.

Zeitalter des Eigennutzes, herbeigeführt durch den im Streite über Constitution erschütterten Glauben, indess der Verstand selbst keine begeisternde Kraft hat. Dieser letztere wird nun zum Berechner des Vortheiles: — Aufklärung. —

Wenn es nun einmal dazu gekommen ist nach diesem Principe, dass eigentlich gar keiner mehr für den Staat, sondern alle nur für sich selbst sich interessiren: wie kann der Staat fortdauern, leben und sich regen, vielleicht seine grösste Wirkung nach aussen haben seit dieser Zeit, wie in Rom es doch geschah?

Es tritt vielleicht ein *Genialität:* Begeisterung und Getriebenwerden durch das bewusstlose religiöse Princip.

1) Man hält dies für ein Zeichen einer guten Zeit: um es umzukehren, begreifen Sie es als Zeichen einer bösen, verfallenden. In der guten *alle ohne Ausnahme* begeistert vom Willen Gottes, und sich erfassend als sein Werkzeug. Da ists keine Merkwürdigkeit; wird es gar nicht bemerkt: ein solcher kein Genie, denn Einer eben wie alle. Denken Sie das Urvolk. — In der schlechten Zeit alles versunken; aber ein *Einzelner;* da ists Wunder! Livius bemerkt es als ein Besonderes in den punischen Kriegen, dass, welchen man auch herausgegriffen, alle den Staat gleich gut geführt. Dies als ein Eigenes gepriesen: ein Senat von Königen; im Vergleiche mit dem Auslande. Später, hätte man dem Marius, Sulla, Pompejus, Cäsar, Antonius, Octavian jeden Ersten Besten aus dem Haufen gegenüberstellen können, wären sie denn das geworden, was sie waren? Vergleichen Sie nur ihre Zeitgenossen, die öffentlich geschändeten Räuber (Verres), Gauner, Wucherer, Gesetzverdreher und Umgeber, — Bestechende und Bestochene, gänzlich aufgegangen im schamlosesten Eigennutze. Sie waren nicht gross an sich; in jene alten Zeiten versetzt, der Mittelstab: gross nur durch die Kleinheit der Umgebung.

2) Das religiöse Princip, *bewusstlos* wirkend: es bleibt übrig fürs erste in der Sprache: ergreift so das jugendliche Gemüth und entzündet da die Flamme. — Diese *Genialität* folgt auf ein praktisch religiöses Zeitalter, und kann sich verstecken in Bildern der Nationalgrösse, der Nacheiferung, des persönlichen Ehrgeizes. — Sie erzählen, dass den Themistokles die Thaten des Miltiades nicht schlafen liessen. Ich bitte, waren denn die Thaten an der Schlaflosigkeit schuld, oder etwas im Themistokles selbst? Wenigstens tausend Philister zu

Athen wussten sie ebenso gut; tausend Philologen seitdem nicht minder. Warum denn diese nicht? Ei, dabei konnte man um seine gesunden Gliedmaassen kommen; ich lobe mir meine Ruhe und Bequemlichkeit, und mein Ordinäres an Speise, Trank und Schlaf. Was will der Mensch mehr! — Nein, *ihm* standen solche Thaten da als das, was schlechthin seyn solle, und ausser ihm nichts, als Bestimmung des Menschen, als das Einzige, was ihm Werth giebt: was ist denn dies nun, als das Göttliche im Menschen? — Dies die Prämisse, entwickelt, wer kann wissen, wie? Die Thaten des Miltiades waren nur das Bild, in dessen Beurtheilung sich jene tiefere Prämisse zeigte.

Durch dieses über die Eigennützigkeit sich erhebende Princip der genialen Begeisterung wurde in den letzten Zeiten der römischen Republik die Welteroberung (des Reiches des alten politischen Gottes) vollendet, und alles unterworfen dem Jupiter Capitolinus.

Welche Folge dies für den Culturstaat überhaupt hatte, davon sodann, nachdem ich erst die angegeben, welche es innerlich gehabt.

Der Geniale, der allein zu regieren versteht, will es auch *allein;* die, so es nicht verstehen, besonders, wenn nur für das, was allein sie begeistert, für ihre persönliche Sicherheit und Wohlseyn gesorgt ist, *können* nicht widerstehen, noch *wollen* sie; der Staat geht aus der Demokratie wieder über zur Oligarchie und Monarchie, — und endet hierin seinen Lauf: eine zweite ganz andere Herrschaft der *Genialen*, dort der *Gottgesandten*. Jener Recht das des geistig stärkeren. Dort das Opfer der Gleichheit dem göttlichen Willen, hier, das der schon errungenen der eigenen Faulheit, Feigheit, Nichtswürdigkeit gebracht. — Theokratie — Geniokratie. — (Nach Tacitus — *Müdigkeit*, also Feigheit: *incuria reipublicae ut alienae:* „Wen geht der Staat etwas an, wenn ich nur sicher bin meines Lebens und meine Nahrung habe, was will ich mehr! Ich halte es wenigstens für reichlichen Gewinn, für jenes nicht sorgen zu müssen.")

So der Ursprung der zweiten Monarchie — durch Genialität: aber nicht jede wird so fortgesetzt; denn: 1) Einem religiösen Zeitalter folgt das geniale. Der grösste Theil der Zeitgenossen der Genialen ist durchaus gemein, also ohne Heiliges. Diese letzteren selbst, obwohl ohne ihr Bewusstseyn getrieben durch das Göttliche, können in dem, was zum Bewusstseyn kommt, sehr profan und gottlos seyn; sind es auch gewöhnlich, als Kraftgenies. In einem solchen Zeitalter verstummen darum alle religiösen Anklänge, werden zu Einem, dessen man sich in guter Gesellschaft schämt Da darum keine mehr umherfliegen, so können auch keine mehr herabfallen und zünden in jungen Gemüthern. Sprache und Begriff des Zeitalters gehen ganz auf mit der Sinnenwelt, und mit der Berechnung derselben durch den Eigennutz.

2) Ist es auch nicht nöthig. Es darf nur eine Form, die den abgegangenen Herrscher ersetzt, gefunden werden, und da findet sich ja aus der Urmonarchie die *Erblichkeit* im Stamme: und so wird ein solches dem Staate entfremdetes Volk sich sogar freuen, dass es auch mit Wahl und Ernennung keine Sorge habe, sondern dass sein Herrscher ihm im Wege der Natur ohne sein Zuthun geboren werde, wie ohne sein Zuthun die Sonne ihm aufgeht und untergeht. (Bemerken Sie, dass diese Erblichkeit hier *künstlich* constitutionirt ist.) — Wie nun einem solchen Staate sich solle aufhelfen lassen, ist durchaus nicht begreiflich: in ihm ist das Leben *erstorben*. Hat er keine auswärtigen Feinde, so kann er als dieses *corpus mortuum* fortdauern. Der erste Anfall derselben aber wirft ihn sicher über den Haufen. —

In dem eigentlichen Bürger die Religion aufgegangen in Sinnlichkeit. —

Aber das Bürgerthum umfasste nicht die Menschheit: denn im römischen Reiche 1) *Sklaven:* zum Theil mit hoher Ausbildung des Verstandes, — Künstler, Räthe, Freunde, Erzieher der Herren. — Diese hörten von der Gottheit, von Heiligkeit: sie selbst sollten keinen Theil daran haben. 2) Alle die *unterworfenen Völker:* ihre Voreltern verehrten einen starken und mächtigen Gott. — Wo ist er hin? Ist er todt, oder hat er uns verstossen? 3) Das gesammte *weibliche Geschlecht: unmittelbar* auch ausgestossen — nur Mütter der Kinder, nicht Bürger. Dennoch hörten sie davon, hatten zugleich die höchste Empfänglichkeit. Der Mann durch Thaten zerstreut: sie ruhend, bedürfend einer Liebe und Theilnahme: — superstitiös, so dass sie fast nicht zu bändigen waren. Sie auch hernachmals bei Verbreitung des Christenthums die ersten, und allen voraus! — So hatte sich gegen den Anfang der römischen Weltherrschaft überall verbreitet ein Erschrecken über die Sünde und Unheiligkeit, und ein angstvolles Streben, in das Bewusstseyn, den Schutz, die Liebe einer Gottheit aufgenommen zu werden: durch alle Mittel. So Einweihung in die ägyptischen, persischen, griechischen Mysterien; die Judengenossen; die Summe des Geldes, die aus allen Ländern im Tempel zu Jerusalem aufgehäuft war. Jeder, der so etwas versprach, willkommen. — Dieser Durst nun sollte auf eine ganz andere Weise befriedigt werden, wie er auch das Gelingen dieser Weise vorbereitete: ein Durst, der nur *zweimal* also sich zeigte in der Geschichte; damals, und zur Zeit der Reformation, und der zum *drittenmale* dereinst noch wiederkommen wird in einer anderen Gestalt. —

Neue Welt.

I.

Neuere Geschichte! Die Berechtigung zu dieser Trennung muss uns gegeben werden durch einen absoluten Gegensatz beider; diesen:

Die *alte* Welt hatte zum letzten Principe *einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältniss der Menschen ordnenden Gott:* — nach *uns*, damit überhaupt ein solches Verhältniss sey, als das schlechthin nothwendige für Sichtbarkeit der Freiheit. — Das Resultat dieses göttlichen Willens war darum ein *gegebenes* Seyn: — eines geordneten Menschengeschlechtes eben; denn vom Seyn einer objectiven Sinnenwelt ist da noch gar nicht die Rede.

Das Gegentheil: ein Gott, dessen Wille durchaus *nicht* geht auf ein *gegebenes* Seyn, sondern auf ein solches, das da seyn soll, — auf ein Werdendes, in alle Ewigkeit, und seyn soll nicht aus irgend einer Willkür Gottes, sondern zufolge seines inneren Wesens: dessen Wille darum, falls *er* absolut gesetzt ist, schlechthin ausser sich setzt absolute Freiheit: der darum für sich gar kein *Seyn* seines Objects begründet, indem, falls es zu einem solchen Objecte kommen sollte, dieses nur durch die ausser ihm, und nicht als die seinige gesetzte Freiheit möglich ist. Die *Freiheit* ist also die absolut sichtbare Substanz, als Sichtbarkeit — Bedingung des Gesehenwerdens — des göttlichen Willens, d. i. des inneren Wesens Gottes und seines Bildes. Nur in der Form der Freiheit ist Gott sichtbar, — wie er überhaupt sichtbar ist, im Bilde, im Gesichte!

Unmittelbar ist also Gott nur sittlicher Gesetzgeber: aber in der Form der Sichtbarkeit: darum mittelbar Urheber dieser Form selbst, d. i. der Welt (innerhalb dieser Form, d. i. im Bewusstseyn). Kurz, unsere oben vorgetragene Lehre von der Freiheit.

Ganz dieselbe ist aber die des Christenthums und dies darum das gesuchte Princip der neuen Geschichte; nur dass sie bei uns dasteht absolut, ausser allem historischen Zusammenhange, und anfangend als die einzige (wie sie selber dies *factisch* zu seyn vermag, davon geben wir, als Philosophen in reiner Wissenschaft, keine Rechenschaft, indem wir sie als *factisch* — als zufällig, ausser der auch noch eine andere möglich sey, — gar nicht denken: hier werden wir zu seiner Zeit auch auf diesen Punct merken müssen); im Christenthume dagegen als ein Factum, ablösend und aufhebend eine andere Lehre, und durch diesen Gegensatz bestimmt in ihrer Form. — Unsere Betrachtung desselben als solchen Gegensatzes dürfte freilich in den gewöhnlichen Ansichten darüber vieles ändern. —

Obiges giebt den Begriff des *Himmelreichs*, im Gegensatze des *Reiches von dieser Welt*. Dies die Grundansicht des Christenthums: dieser Gegensatz erscheint allenthalben als der eigentlich charakteristische.*)

Dadurch wird geändert 1) die stehengelassene Ansicht von *Gott*. Dieser ist nach *dem Alterthume* ein qualitativ unbegreiflicher Geschichts- und Natur-Anheber: — nach unserer Weise angesehen, grundlose Willkür, der man sich fügen muss: eine Zwangsgewalt. *Nach dem Christenthume*, ein durch sein inneres Wesen bestimmtes Heiliges, ohne alle Willkür.**)

---

*) Das Christenthum heisst darum schlechtweg das Evangelium vom Himmelreich. Matth. c. 13. v. 11 u. 19. c. 9. v. 35. c. 10. v. 7. c. 4. v. 17 u. 23. Lucas c. 4. v. 43. c. 8. v. 1. c. 9. v. 11. Marc. c. 1. v. 14. c. 4. v. 11. u. s. w.

**) Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden. Joh. c. 1. v. 17. Gott hat uns wissen

2) Die Ansicht von der Menschheit. Diese stimmt mit dem göttlichen Willen überein nicht durch irgend ein gegebenes Seyn, sondern durch ein Thun: ist also schlechthin *frei:**) metaphysisch: jeder soll thun nach seinem *eigenen* Begriffe, zwischen welchem und dem Willen Gottes durchaus kein Mittelglied eintreten darf:**) er hat darum keinen Herrn ausser physisch sich selbst, sittlich Gott: ist also auch *politisch* frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit. Darin besteht ihr — *der Menschheit* — Wesen. Schlechthin *alles* daher, was Mensch ist, ist gleich in Absicht der Freiheit: das Christenthum darum das Evangelium der Freiheit und *Gleichheit:* der ersteren nicht bloss im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinne: Aufhebung aller Oberherrschaft und bürgerlichen Ungleichheit.***) So folgts aus dem Grundprincipe: was dabei noch zu bedenken ist, wird sich finden.

---

lassen das Geheimniss seines Willens. Ephes. c. 1. v. 9. Gott ist ein Licht, und in ihm ist keine Finsterniss. 1. Joh. c. 1. v. 5. Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermal fürchten müsstet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater. Römer c. 8. v. 15. Desgl. 1. Joh. c. 4. v. 16 u. 18. 2. Timoth. c. 2. v. 7. Galat. c. 3. v. 13. Römer c. 7. v. 2. u. 6. c. 8. v. 6. 1. Petri 1, 16.

*) Denn auch die Creatur frei werden wird von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Römer c. 4. v. 6. Und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Joh. 8, 32. So euch der Sohn frei macht, so seyd ihr recht frei. ibid. 36. Desgl. Römer 8, 21. Desgl. ibid. v. 2. Das sind die zwei Testamente, eins von dem Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebieret, und langet bis gen Jerusalem, das zu dieser Zeit ist, und ist dienstbar mit seinen Kindern. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter. Galat. c. 4. v. 24—26. Desgl. c. 2. v. 19. u. c. 5. v. 1.

**) Und soll nicht lehren jemand seinen Nächsten, noch jemand seinen Bruder, und sagen: Erkenne den Herrn; denn sie sollen mich alle kennen von dem Kleinsten an bis zu dem Grössesten. Ebräer 8, 11. Vgl. Jacob. 1, 25.

***) Nachdem geschrieben stehet: So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir sollen alle Kniee gebeugt werden, und alle Zungen sollen Gott bekennen, so wird nun ein jeglicher für sich selbst Gott Rechenschaft geben; darum lasset uns nicht mehr einer den anderen richten. Römer 14, 11—13. Die

Daraus ergiebt sich: Da alles, was Mensch ist, auf die gleiche Weise berufen ist durch Freiheit darzustellen den göttlichen Willen, so hängt alles ohne Ausnahme auf die gleiche Weise zusammen mit der Gottheit, und ist, falls Gott ein Bewusstseyn zugeschrieben wird, auf die gleiche Art befasst in diesem, allen Seinen auf dieselbe Weise geneigten und gnädigen Bewusstseyn.*) Nichts, was Menschengesicht trägt, ist ausgeschlossen von der gleichen Gnade, nichts sündig oder verworfen. Ein Evangelium der Versöhnung und Entsündigung — historisch genommen, nicht metaphysisch: d. h. nicht, als ob in Gottes ewigem Wesen bis auf Jesus wirklich es so ausgesehen hätte, wie in dem Gotte des Alterthumes, sondern nur, dass erst jetzt in der Erkenntniss der Menschen diese Ansicht von ihrem Verhältnisse zur Gottheit treten soll an die Stelle der früheren, tief eingewurzelten.

Folgerungen: Das Christenthum ist darum durchaus eine Sache des Verstandes, der klaren Einsicht: und zwar des individuellen Verstandes eines jeden Christen,**) keinesweges etwa

---

weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heisst man gnädige Herren: ihr aber nicht also: sondern der Grösseste unter euch soll seyn wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener. Lucas c. 22, v. 25. 26. Desgl. Matth. 20, 25 bis 28. Marc. 10, 42 bis 45. 1. Petri 5, 3. Offenb. Joh. 17, 14. Jacob. 4, 12. Joh. 13, 13. u. s. w.

*) Weil ihr denn Kinder seyd, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der schreiet: Abba, lieber Vater! also ist nun hier kein Knecht mehr, sondern eitel Kinder. Sind es aber Kinder, so sind es auch Erben Gottes durch Christum. Galat. 4, 6 u. 7. Gott hat uns mit ihm selber versöhnet durch Jesum Christum, und das Amt gegeben, das die Versöhnung prediget. Denn Gott war in Christo, und versöhnete die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu, und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. 2. Corinther 5, 18 u. 19. Desgl. Lucas 3, 18—21.

**) Gott will, dass allen Menschen geholfen werde, und zur Erkenntniss der Wahrheit kommen. 1. Timoth. 2, 4. Coloss. 2, 2. 3. 1. Corinth. 14, 20. Philipp. 3, 12. u. s. w. Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht und wir werden verkläret in dasselbige Bild von einer Klarheit zu der anderen, als vom Herrn, der der Geist ist. 2. Corinth. 3, 18. Desgl. Jacob. 1, 5. 1. Joh. 2, 27. Coloss. 1, 28. Römer 12, 2 u. c. 12. v. 16.

eines stellvertretenden. Denn schlechthin jeder soll gehorchen dem *von ihm selbst* als solchen verstandenen Willen Gottes,*) indem nur unter dieser Voraussetzung derselbe durch die Freiheit geschieht, wie er ja allein dadurch geschehen soll.

Aber der Verstand begründet sich nur in sich selbst, und hängt zusammen nur mit sich selbst. So wie oben gesagt worden, soll also der Christ überhaupt seyn auch nur zufolge seiner freien Einsicht. Jeder Christ darum muss zuvörderst einsehen, und klar verstehen, dass er den Willen Gottes nur nach seiner klaren Einsicht thun solle, einsehen und verstehen eben sein ganzes Verhältniss zur Gottheit.**)

1) Das Christenthum ist darum zuvörderst *Lehre*. Es setzt sich die Aufgabe zu bilden den Verstand der Menschen, und zwar den aller Menschen ohne Ausnahme, zu einer gewissen Einsicht, zur absoluten, des Verhältnisses der Menschheit zu Gott.***)

Es ist bisjetzt anerkannt und wird fast einseitig betrieben, dass es sey Mittheilung einer Erkenntniss, eines Systems. Doch stutzen sie wieder, wenn man es consequent durchsetzt. Darin besteht auch sein Gegensatz mit dem Alterthume, dem Heidenthume. Dort Glauben, hier unmittelbare, selbsteigene Einsicht eines Jeden: dort stellvertretende Offenbarung, die in den Inspirirten selbst sich nicht Rechenschaft geben konnte bei dem zu Ende gekommenen Verstande, ebendarum von anderen auch nicht zu verstehen, sondern nur zu erfassen war in einem verstummenden und betäubten Autoritätsglauben; hier schlechthin unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines Jeden.*) Dort Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen, hier Aufhebung des Zwischengliedes, und so unmittelbarer Zusammenhang.**) So ists. Doch dieser Gegensatz mit dem richtigverstandenen Heidenthume ist fast gar nicht gemacht. — Was aber in den Aeusserungen des Christenthums selbst misverstanden, und zu der entgegengesetzten Meinung, es sey eine Religion des Glaubens, gedeutet wird, werden wir zu seiner Zeit ersehen.

---

*) Und sollt ihr sonst etwas halten, das lasst euch Gott offenbaren. Philipp. 3, 15. Und hören nicht auf für euch zu beten, und zu bitten, dass ihr erfüllet werdet mit Erkenntniss seines Willens in allerlei geistlicher Weisheit und Verstand. Coloss. 1, 9. Darum werdet nicht unverständig, sondern verständig, was da sey des Herrn Wille. Epheser 5, 17. Philipp. 4, 8.

**) Gott gebe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner selbst Erkenntniss, und erleuchtete Augen eueres Verständnisses, dass ihr erkennen möget, welche da sey die Hoffnung eueres Berufes, und welcher da sey der Reichthum seines herrlichen Erbes an seinen Heiligen, und welche da sey die überschwängliche Grösse seiner Kraft an uns, die wir glauben, nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke. Epheser 1, 17—19. Desgl. 1. Corinth. 2, 10—12.

***) Und lehren alle Menschen mit aller Weisheit, auf dass wir darstellen einen jeglichen Menschen vollkommen in Christo Jesu. Coloss. 1, 28. Desgl. 4, 6. Titus 2, 15. Philipp. 1, 9.

2) Es ist Lehre. Aber dies nicht allein, dies nicht wahrhaft und in seiner letzten Bedeutung. Wenigstens können wir es so nicht nehmen wollen, indem wir es nicht zum Gegensatze einer Lehre in einer Geschichte der Lehre überhaupt, sondern zum Gegensatze einer Verfassung machen in einer Geschichte der Menschheit, als sich entwickelnder Freiheit überhaupt. Nach uns muss es darum selbst *Verfassung* seyn,***)

---

*) Und die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibet bei euch, *und dürfet nicht, dass euch jemand lehre*, sondern wie euch die Salbung allerlei lehret, so ist es wahr, und ist keine Lüge; und wie sie euch gelehrt hat, so bleibet bei demselbigen. 1. Joh. 2, 27. Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben, und in ihre Sinne will ich es schreiben. Ebräer 10, 16. Und der Geist ist es, der da zeuget, dass Geist Wahrheit ist. 1. Joh. 5 u. 6. Dass euch Gott Kraft gebe stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, auf dass ihr begreifen möget mit allen Heiligen, welches da sey die Breite und die Länge, und die Tiefe und die Höhe, und erkennen, dass Christum liebhaben viel besser ist, denn alles Wissen, auf dass ihr erfüllet werdet mit allerlei Gottesfülle. Epheser 3, 19.

**) Denn es ist Ein Gott, und Eine Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen, nemlich der Mensch Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat für Aller Erlösung. 1. Timoth. 2, 5 u. 6. Und soll nicht lehren jemand seinen Bruder, und sagen: Erkenne den Herrn. Denn sie sollen mich alle kennen, von dem Kleinsten an bis zum Grössesten. Ebräer 8, 11.

***) Gott hat Christum gesetzt über alle Fürstenthümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt werden mag, nicht allein in dieser Welt sondern auch in der zukünftigen. Epheser 1, 21. Desgl. Coloss. 2, 10. Epheser 1, 10. Römer 12, 4 u. 5. 1. Corinth. 6, 1—3. Apostelgesch. 17, 31, durchgreifende historische Umschaffung des Menschengeschlechtes, bis hinein in die Wurzel, die durch den früheren Zustand nur vorbereitet und möglich gemacht wurde. Wir müssen es so nehmen, wobei uns freilich der Beweis obliegt, dass wir es auf diese Weise richtig gestellt und angesehen haben.

Also nicht nur Lehre, sondern *Verfassung*, Bestimmung des *wirklichen* Seyns des Menschengeschlechtes ist es. Auch dies giebt eine doppelte Ansicht. Zuvörderst und überhaupt: das Seyn des Menschen nach dem Christenthume besteht darin, dass er durchaus keinen Herrn habe ausser Gott, kein Gesetz anerkenne, als das göttliche, das da sich richtet nur an seine Freiheit. Das mit dem Bewusstseyn der Evidenz ergreifende Bild dieses Zustandes in allen beabsichtigt die Lehre. — Diese kann immer diesen Zustand setzen, als einen, der da seyn soll, und dadurch ist das wirkliche Seyn in nichts geändert: das Christenthum ist dann noch weiter nichts geworden, denn Lehre. — Es kann auch, welches die erste Weise des wirklichen Seyns ist, innerlich den *Willen* aller bestimmen, dass sie — mit diesem guten Willen — keinen Herrn und Gesetz anerkennen, als Gott, und fertig seyn würden, allein ihm zu gehorchen, wenn sein Gesetz sich nur zeigte, und jede andere Gesetzgebung aufhöbe. — Sodann ist das Christenthum innerlich realisirt in dem Willen des Menschen, und es folgt daraus, dass ein Staat nach alterthümlicher Form, wenn er auch etwa noch ist und die Menschen zwingt, wenigstens des inneren Beifalls und Glaubens entbehrt, und dass jene Gesinnung ihm feindselig ist, und ihn umstürzen würde, sobald sie äussere Thatkraft erhält. Oder, welches die zweite durch die erste bedingte Weise des wirklichen Seyns ist, Gott wird wirklich und in der That alleiniger Herr, ohne Zweifel durch den Umsturz jedwedes anderen Herrn, es tritt eine Verfassung ein, in der jeder gehorcht nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes. Es ist wohl klar, dass nur im letzteren Falle das Christenthum wirkliche Verfassung des Menschengeschlechtes geworden wäre, und dass derjenige, der da sagt: das Christenthum ist nicht etwa blosse Lehre, sondern es ist wirkliche Verfassung des menschlichen Geschlechtes, sage: zu einer solchen Ordnung der Dinge soll es durch dasselbe kommen, muss es dadurch mit absoluter Nothwendigkeit kommen. Dies darum hätte ich durch das Bisherige gesagt, mit gutem Bedachte, es also sagen wollend. Ich hätte ein historisches Factum *a priori* abgeleitet, geweissagt: — der Beweis des Rechts liegt mir noch immer ob.

In Beziehung auf die dadurch gegebene Uebersicht der ganzen Geschichte wäre nun die Frage, ob ich mit dieser neuen Geschichte die ganze abzuschliessen gedenke, oder noch eine neuere und vielleicht allerneueste annehme. Im ersten Falle, worüber dann freilich der Beweis zu führen wäre, würde von unserem Standpuncte allerdings eine Uebersicht der gesammten Geschichte des menschlichen Geschlechtes auf der Erde möglich: sie zerfiele in Entwickelung der Freiheit und Aufgeben der entwickelten, Unterwerfung derselben unter die Herrschaft Gottes: beginnend von einer factischen Herrschaft desselben; einer Theokratie des Glaubens, als der alten Zeit, fortlaufend bis zu einem für jederman verständlichen und verstandenen Reiche Gottes auf der Erde, als dem neuen und zweiten Weltalter.

Was nun insbesondere den ganzen Umfang der in diesen Vorlesungen vor Ihnen angestellten Betrachtung betrifft, falls sich etwa finden sollte, dass dasselbe, was ich Ihnen zu Anfange abgeleitet und hingestellt habe als das durch den Verstand schlechthin geforderte Reich des Verstandes, zugleich wäre das durch das Christenthum gesetzte, und in seiner Grundlage schon wirklich eingeführte Reich Gottes auf der Erde: so würde sich dasjenige, was erst erschien als eine willkürliche und mit Kunst zu lösende Aufgabe der Wissenschaft, verwandeln in eine absolut nothwendige Aufgabe der Zeit und der in derselben sich entwickelnden Geschichte, die nicht umhin kann gelöst zu werden. Anstatt Regeln zu geben irgend einer Freiheit, wie ich zu wollen schien, hätte ich bloss zu entwickeln ein historisches Gesetz, und Sie auf das ruhig zu erwartende Resultat desselben zu verweisen. Meine Untersuchung hätte ihre Natur geändert, und aus einer philosophischen sich verwandelt in eine historische. Die Hauptsache hierbei wäre freilich, die Wissenschaft selbst und die praktische Kunst derselben nicht, wie sie erst stand, absolut zu setzen, sondern sie selbst als ein Glied der Geschichte abzuleiten, und sie dieser, und insbesondere dem Christenthume, dessen eigentliche Aufgabe ja durch dieselbe gelöst werden soll, als Mittel unterzuordnen. So, sage ich, das Verstandesreich unter die Garantie des Christenthums, als eines historischen und mit historischer Nothwendigkeit sich entwickelnden Principes gesetzt, wird sich sagen lassen, warum es bisher zu demselben nicht kommen konnte, weil nemlich das Christenthum noch nicht so weit entwickelt war; dass es aber nothwendig, und aller menschlichen Freiheit zum Trotze zu ihm kommen muss, weil das Christenthum sich entwickeln muss bis zum Ende: wann es ferner dazu kommen wird, nicht in Jahreszahlen, sondern in Epochen, d. i. was vorher noch geschehen muss. Auf diese Weise darum werde ich meine wissenschaftliche Aufgabe lösen, und Sie haben hierin die Uebersicht dessen, was ich noch zu sagen habe.

II.

Der Gegensatz alter und neuer Welt besteht in ihrer Verfassung, der Bestimmtheit der Menschen als Gesellschaft: ihr Princip ist die Ansicht von Gott und seinem Verhältnisse zur Menschheit. Nach der *alten* Welt fordert Gott willkürlich einen *gegebenen Zustand* derselben: daraus Ungleichheit, mittelbare Herrschaft Gottes; d. i. Menschen hatten Menschen zu Herren. Dies Princip ist abgelaufen; wir bedurften darum ein anderes, dies: Gott fordert die Ergebung des Willens: ist sittlicher Gesetzgeber der Freiheit: dies sey das Christenthum, sagten wir, es dadurch hinstellend als Princip eines wirklichen Weltzustandes, eines Zustandes der Menschheit, als einer Gesellschaft. Unsere Aufgabe blieb darum zu zeigen, wie sie dies werden könne, also aus jenem, als Principe, dieses als das Principiat abzuleiten: wir werden darum die neue Zeit nicht, wie die alte abgelaufene, als gegeben auffassen, sondern sie ableitend weissagen. Dies ist von nun an unser Geschäft. Fände sich nun dieser Zustand als derselbe, den wir erst philosophisch gefordert; so wäre unsere Aufgabe: wie es zu ihm kommen solle, rein historisch (nicht als Aufgabe der Freiheit, sondern als nothwendiger Erfolg nach einem Gesetze) gelöst.

Zuerst darum hätten wir das Christenthum zu schildern, als eine geschichtliche Erscheinung es *auffassend* (nicht etwa erdenkend), es *richtig verstehend*, indem wir erstlich das Mannigfaltige aus seiner Grundeinheit ableiten, und diese Grundeinheit wieder aus jenem erfassen, nach der Regel: ein solches Mannigfaltige giebt eine solche Einheit, und umgekehrt; zweitens aber die Einheit selbst *verstehen* aus ihrem Gegensatze, dem Principe der alten Welt.

Das Erste wäre, wenn es vollständig auf alle Aeusserungen der biblischen Schriften, dann der Kirchengeschichte zurückgeführt werden sollte, ein umfassendes Unternehmen. Hier nur die Grundzüge; selber darin ausgeführter verfahrend, als es für unseren Zweck der Ableitung nöthig wäre, um die Irrthümer abzuweisen. Quell derselben ist der Mangel der Begriffseinheit, das nur Zusammenschichten des Mannigfaltigen ohne organische Einheit einer Ableitung, das Beieinander- und nicht Durcheinanderseyn desselben: sodann auch der Mangel des Gegensatzes, wodurch das Hauptmerkmal, dass das Christenthum ein historisches ist, zur unsäglichen Verwirrung verloren geht. Auch werden wir es nicht so machen, wie Neuere, die es recht gut zu machen suchen. Das Christenthum sey *Etwas*, nicht nichts, nicht ein solches, das in anderer Gestalt, z. B. der Philosophie, auch da ist, und darum *nur* das Unverständliche und Unverständige herausheben, das sie selbst durch ihr Nichtverstehen sich erst machen. Nach uns ist es durchaus verständlich, durch Wissenschaftslehre. Diese enthält den Lehrinhalt desselben in ihrer Form. — Aber wie denn, wenn die Wissenschaftslehre selbst nur durch das Christenthum factisch möglich wäre, seyn könnte nur als wissenschaftlicher Begriff, Exposition des vorausgegebenen Christenthums; wenn sie ferner, in sich selbst todt, nur durch jenes eine das Leben bestimmende Kraft bekommen könnte (wie sie diese erhalten werde, ist ja unsere versprochene Hauptableitung): wäre es denn sodann nichts?

Der *wesentliche Einheitsbegriff* des Christenthums ist *das Himmelreich*. (Auch dieser ist misgedeutet, und bis jetzt kaum richtig *verstanden*. — Auf immer für ähnliche Aeusserungen, die ohne diese Beschränkung hart erscheinen, und Hass erregen müssen, gemerkt: *gelebt* kann er seyn, und ists ohne allen Zweifel: aber ein anderes ist *Seyn*, ein anderes Verstehen, d. i. ein Bild haben dieses Seyns, das da ausdrückt dessen Gesetz.)

Himmel bedeutet das Uebersinnliche, durchaus nicht Erscheinende, rein Intelligible,*) die Freiheit**) (die — das setze *ich* hinzu zur Verdeutlichung, in jenem Begriffe ist darauf noch nicht Rücksicht genommen — zu einem Theile des Erscheinenden sich verhält wie Princip zum Principiat). Der Gegensatz ist das Erscheinende, Irdische, was da ist von der Welt.

Jene Freiheit wurde durch Christus verkündigt, der objectiven Bemerkung hingestellt, ferner ein Reich derselben Freiheit, und eine Beherrschung seiner durch Gott,***) gegenüber dem Reiche von dieser Welt, unter dem Fürsten der Welt, eben dem alten heidnischen Gotte. Gott ist unmittelbar und ohne Dazwischenkunft der Bestimmer desselben. — Dass es dazu komme, dazu gehört, dass der Mensch, das freie Subject, mit gänzlicher Absterbung des eigenen Willens sich ihm hingebe. —

---

*) Sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch. Lucas 17, 21. Gelobt sey Gott, der mich gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen in himmlischen Gütern durch Christum. Epheser 1, 3. Desgl. Coloss. 1, 12. u. 3, 1. Römer 14, 17—19. 2. Corinth. 4, 17. 18.

**) Denn der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. 2. Corinth. 3, 17. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter. Galater 4, 26. Vergl. Note *) S. 523.

***) Gott hat uns selig gemacht und berufen mit einem heiligen Rufe, nicht nach unseren Werken, sondern nach seinem Vorsatze und Gnade, die uns gegeben ist in Christo vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbaret durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesu Christi, der dem Tode die Macht hat genommen, und das Leben und ein unvergängliches Wesen an das Licht gebracht, durch das Evangelium. 2. Timoth. 1, 9 u. 10. Und das Leben ist erschienen, das da von Anfang war, und wir haben gesehen, und zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater, und ist uns erschienen. 1. Joh. 1, 2. Vergl. Joh. 10, 11.

Dies *Gott:* und dies allein. Alle andere Aeusserungen desselben sind als unmittelbare fallen gelassen. Dies der *Mensch;* und nur unter dieser Bedingung ist er wahrhaft da. Dies das Verhältniss beider.

Zuvörderst die Umdeutung: der Wille Gottes ist ewig, unvergänglich. Was darum zu dessen Werkzeuge sich macht, ist gleichfalls über allen Tod,*) d. i. Untergang, oder Abänderung jener seiner wesentlichen Grundeigenschaft hinaus:**) es ist Etwas, das nothwendig, ewig und unveränderlich ist, und ihm selbst seine Unveränderlichkeit zusichert.***) — Dies kann jeder werden zur Stunde; darum zur Stunde vom Tode zum Leben durchdringen.†) Dies hat man nun umgedeutet und gesagt: — der Himmel nur nach dem Tode: den Ausdruck *Tod* nicht begreifend. Wahr ists, nur nach dem Tode, aber dem

---

*) Christus hat dem Tode die Macht genommen, und das Leben, und ein unvergängliches Wesen an das Licht gebracht. 2. Timoth. 1, 10. Ich sage euch: wer an mich glaubet, der *hat* das ewige Leben. Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste, und sind gestorben: dies ist das Brot, das vom Himmel kommt, auf dass, wer davon isset, nicht sterbe. Joh. 6, 47—50. Wer mein Wort höret und glaubet, der *hat* das ewige Leben, und kommt nicht in das Gericht, sondern er *ist* vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Joh. 5, 24. Da wir *todt waren* in den Sünden, *hat er* uns sammt Christo *lebendig gemacht*, und hat uns sammt ihm auferwecket, und sammt ihm in das himmlische Wesen versetzt in Christo Jesu. Epheser 2, 5 u. 6. Vergl. Joh. 11, 25. 1. Joh. 5, 12. Joh. 8, 51. 1. Joh. 2, 17. 2. Corinth. 5, 15. Joh. 17, 3. Matth. 22, 31. Lucas 20, 38. Römer 6, 9. Coloser 2, 13.

**) Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn. Römer 8, 38 u. 39. Ich gebe meinen Schaafen das ewige Leben, und sie werden nimmermehr umkommen, und niemand wird sie aus meiner Hand reissen. Joh. 10, 28.

***) Durch welche Erkenntniss uns die theueren und allergrössesten Verheissungen geschenket sind, nemlich, dass ihr durch dasselbige theilhaftig werdet der göttlichen Natur, so ihr fliehet die vergängliche Lust der Welt. 2. Petri 1, 4.

†) Ich sage euch: es kommt die Stunde, *und ist schon jetzt*, dass die Todten werden die Stimme Gottes hören; und die sie hören werden, die werden leben. Joh. 5, 25.

Tode während des äusseren Lebens hienieden, dem Absterben der Welt.*) Dieses aber hat man verwechselt mit dem Tode, als einer äusseren Begebenheit, und gemeint, nur nach diesem: dies sey der Himmel; eine Verwechselung, wenigstens Vermengung, welche schon von den Aposteln gemacht worden. Falsch. In der Lehre Jesu unterscheiden sich zwei Zustände: der eine, das Getriebenseyn vom eigenen Willen; dieser, wie er auch seyn möge, wie sittlich und glänzend scheinbar, ist nichts, ausser Gott, der Tod, das Begrabenseyn.**) In diesem werden schlechthin alle Menschen geboren.***) Diesem nun muss man absterben;†) dies ist der *Tod* und die neue Geburt, der Durchbruch zum wahren Seyn und Leben. Wer dies, — der hat das Leben in ihm selber,*) lebet in Ewigkeit, über ihn hat der Tod keine weitere Gewalt.**) Der äusserliche Tod macht im Christenthume gar keine Epoche,***) es wird von ihm nicht geredet, er ist versunken in das allgemeine Nichts der gehaltlosen, im Christenthume einmal für immer vernichteten Erscheinung.

---

*) Wisset ihr nicht, dass alle, die wir in Jesum getaufet sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir je mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, gleichwie Christus ist auferwecket von den Todten, durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. Römer 6, 3 u. 4.

**) Fleischlich gesinnet seyn ist der Tod, und geistlich gesinnet seyn ist Leben und Frieden. Denn fleischlich gesinnet seyn ist eine Feindschaft wider Gott, sintemal es dem Gesetze Gottes nicht unterthan ist, denn es vermag es auch nicht. Römer 8, 6 u. 7. Denn der Tod ist der Sünden Sold, aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben. Röm. 16, 23. Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin, und verkündige das Reich Gottes. Lucas 9, 60. Matth. 8, 22. Joh. 5, 24.

***) Der erste Mensch, Adam, ist gemacht in das natürliche Leben, und der letzte Adam in das geistliche Leben: aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche, darnach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der andere Mensch ist der Herr vom Himmel. Welcherlei der irdische ist, solcherlei sind auch die irdischen, und welcherlei der himmlische ist, solcherlei sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen. Davon sage ich aber, dass Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche. 1. Corinth. 15, 45—50.

†) Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden. 2. Corinth. 5, 17. Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten. Epheser 5, 14. Es sey denn, dass das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe; so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben. Joh. 12, 24 u. 25. Es sey denn, dass jemand von neuem geboren werde,

Die in den Gräbern liegen, werden die Stimme hören und leben: hat man nicht aus dieser und ähnlichen Stellen einen jüngsten Tag, und eine allgemeine Todtenerweckung gemacht? So viel mir bekannt ist, bis jetzt allgemein. Es ist daran kein wahres Wort: so, wie gesagt, ists zu verstehen; Himmel ist ewiges Leben aus, von und durch sich; wer aber hier nicht dazu kommt, der nie. Wenn das Heidenthum ein künftiges Leben annahm, so war dies nur eine Fortsetzung des hiesigen sinnlichen, und der Tod die Verbindung beider. Anders das Christenthum, dies setzt das Ewige in das Zeitliche hinein, als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst.

Die Offenbarung dieses Reiches, die Einladung, Glieder desselben zu werden, und die allgemeine Anweisung, wie dies zu machen, das ist das *Wesen* des Christenthums, sein *absoluter, ewiger, von der Zeit unabhängiger Zweck* für alle Zeit.

---

kann er das Reich Gottes nicht sehen. Joh. 3, 3. 1. Petri 1, 23. Vergl. Matth. 18, 3. 10, 37. Lucas 14, 26. 1. Petri 5, 6 u. 7. Marcus 8, 34. Coloss. 3, 23. 2. Corinth. 4, 7. 1. Corinth. 10, 31. Epheser 6, 7. Galater 6, 9. Matth. 10, 39.

*) Denn wie der Vater hat das Leben in ihm selbst; also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selber. Joh. 5, 26. Wer das Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt. Joh. 4, 14.

**) So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich. Joh. 8, 51. Und die Welt vergehet mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit. 1. Joh. 2, 17. Vergl. Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Lucas 9, 27. 2. Corinth. 4, 16. Ebräer 2, 14.

***) Wer überwindet, dem soll kein Leid geschehen von dem anderen Tode. Offenb. Joh. 2, 11. Christus hat dem Tode die Macht genommen. 2. Timoth. 1, 10.

Dies auch der ganze: daraus ist alles abzuleiten, darauf zurückzuführen. Dies wird auch in den durch die sicherste Veranstaltung zur Erhaltung desselben vor uns liegenden unsterblichen Schriften des neuen Testamentes als die Hauptsache behandelt, und jene zwei Zustände als Wiedergeburt und Tod*) bei Johannes, als Leben im Geiste und im Fleische**) bei Paulus bezeichnet. Dasselbe ist auch von der durch ihre Früchte bestätigten Partei der sogenannten Mystiker vom Anfange an bis jetzt für die Hauptsache gehalten worden.

Aus ihm und durch dieses ist ein zweiter Haupttheil zu begreifen und abzuleiten, der *historische*, enthaltend Lehren, die nur im Gegensatze mit anderen, aus dem Zeitglauben hervorgehenden Behauptungen, um diese zu vernichten, gesagt wurden. Ihr Daseyn ist bedingt durch den Gegensatz; nur durch ihn, und mit ihm zusammengenommen, sind sie verständlich. Hat die Lehre Erfolg, so muss doch der Gegensatz einmal wegfallen; mit ihm aber fällt zugleich die Bestreitung. Will man sie, sie für ein Ewiges haltend, auch dann noch beibehalten, so wird man ihnen einen anderen Sinn geben müssen; oft keinen finden, und sodann genöthigt seyn, Unsinn zu reden.

Ich will das Wesentliche dieses historischen Inhaltes, dieser durch die Zeit bedingten Lehren *aus dem Gegensatze des Christenthums gegen die Zeit seiner Entstehung* sogar ableiten.

Jene Grundansicht des Christenthums, die rein geistige Welt, war durchaus *neu* in der Zeit, vorher unerhört.***) (Dies ist ein historisches Postulat, wovon der Widersprechende das Gegentheil beweisen müsste aus irgend einer vorchristlichen Aeusserung. Nur werde es nicht gemacht, wie gewöhnlich, hineingetragen, alles in *seinem* Sinne genommen. Diese verstehen keine Geschichte: sie geben gar keine zu: ihnen bleibt die Welt, wie sie ist: für das Fassen der eigentlichen Frage vom *Werden*, ja für das *Bild des Werdens* ist ihr Verstand verschlossen. So tragen sie auch wohl hier recht mit Kunst hinein durch Umdeutung der Schriften des alten Testamentes. Dies ist ein grober Misgriff, auch gegen ihr System, dass Christus sey aller *Vorbild*. — Wir sollten uns doch nicht so sehr gegen dieses Bekenntniss der Neuheit sträuben; denn für die Menge, für die *sichtbare* und anerkannte christliche Kirche ist sie noch heute, fast zweitausend Jahre nach Christo, neu in ihrer wahren Kraft und Reinheit.)

---

*) Ev. Joh. 3, 3 ff. 12, 24 u. 25. 1. Petri 1, 23.

**) Römer 8, 6. Galater 5, 16—22. 1. Corinth. 3, 1 u. 3. u. s. w.

***) Das Geheimniss Christi ist nicht kund gethan in den vorigen Zeiten den Menschenkindern. Epheser 3, 5. Es ist verborgen gewesen in Gott von der Welt her. Ebendaselbst 3, 9. Siehe es kommen die Tage, spricht der Herr, dass ich über das Haus Israel ein *neues* Testament machen will; indem er sagt: ein *neues*, macht er das erste alt. Was aber alt und bejahrt ist, das ist nahe bei seinem Ende. Ebräer 8, 8 u. 13. Auf die Frage, warum seine Jünger die Fasten nicht halten, antwortet Jesus: niemand flickt einen Lappen von neuem Tuche an ein altes Kleid; denn der neue Lappen reisst doch von dem alten, und der Riss wird ärger, u. s. w. Marc. 2, 21 u. 22. Matth. 9, 16—17. Vergl. Lucas 22, 20. Matth. 26, 28. Marc. 2, 21. Römer 16, 25. Ebräer 7, 11 u. 12. Coloss. 1, 26.

Auch Jesus hatte es nicht von einem anderen gehört oder überliefert bekommen, sondern es rein *in sich selbst angeschaut,* — wie wir mit gutem Fug postuliren. Rein *durch Anschauung und Begriff seiner selbst* war er dazu gekommen. Was heisst dies? Was denken wir durch eine solche Voraussetzung, nach den Gesetzen der Anschauung und des Begriffes überhaupt? Was heisst das, das Himmelreich erhalten durch *Verstehen* seiner selbst? Eine analytische Aufgabe. Dabei etwas tiefer zu gehen, indem wir Jesu seinen nothwendigen Begriff von sich selbst nachconstruiren: es ist der Mühe werth, theils um innerer Wichtigkeit, theils um des Lichtes willen, welches es über die ganze Menschengeschichte verbreitet. Es kommt dazu, dass wir einen der Sätze, die hierbei hervorgehen, auch noch anderwärts brauchen werden.

Verstehen heisst, das Gesetz sehen, wonach ein gewisses Seyn zu Stande kommt, — *genetische* Erkenntniss. — Ein solches Verstehen, als freie Kunst getrieben, wie es in der Philosophie getrieben wird, setzt ein Bild jenes Seyns voraus, über welchem man indifferent darüberschwebt, es darum nicht selbst ist. Dieses Bild, in seiner reinen Absonderung gefasst und festgehalten, steigert sich nach und nach zum Begriffe.

Auf diese Weise konnte es mit dem Verstehen des Himmelreiches im Verstande Jesu nicht zugehen; denn das vorausgesetzte Bild ist weder durch die sinnliche Erfahrung möglich, noch konnte es ihm als Aufgabe einer freien Construction durch einen anderen gestellt werden, wie es bei uns in Mittheilung der Wissenschaft geschieht, da der Voraussetzung nach dieses Bild vor ihm nie in eines Menschen Verstande wirklich geworden war.

Nicht ein Mögliches darum, sondern ein Wirkliches im unmittelbaren Bewusstseyn seiner selbst, sein unmittelbares, ihm also ohne alle sein Zuthun gegebenes Seyn musste er durch diesen Begriff begreifen. Wie musste sich dies Selbstbewusstseyn ausdrücken? Er war unmittelbar, ohne ihm bewusste Freiheit, durch sein Daseyn Bürger des Himmelreichs; sein Wille ging auf, und war gefangen in einem höheren Willen, er war dessen Werkzeug, und so wurde er seiner sich bewusst.*) Auf dieses erste Merkmal nun geachtet! Er war, was wir ein bestimmtes künstlerisches oder praktisches Genie nennen, mit einem angeborenen Triebe zu einem gewissen Thun. Kaum ist nöthig zu erinnern, dass dies ein bestimmter Trieb des Willens seyn musste, denn das Allgemeine ist nichts Wirkliches.

Nun aber würde er, dieses sein Seyn anschauend, sich begriffen haben als eben *getrieben*, damit gut, und sein Begriff wäre zu Ende: keinesweges aber, als getrieben durch das Absolute, Uebernatürliche, Gott. Also — seine Willensbestimmtheit musste zugleich den klaren Begriff ihrer selbst, ihren Exponenten mit sich bringen; nicht bloss den Begriff des Factums, sondern auch dessen Charakter; so dass jener organisch mit diesem vereinigt, und dadurch selbst gesetzt, letzterer nicht etwa ein blosser Zusatz zum ersteren war. Dies war möglich nur auf die Weise, wenn es die Bestimmung seines Willens war, *Stifter* des Himmelreichs zu werden, alle Menschen ohne Ausnahme zu Bürgern desselben zu machen. Dann führte das Bewusstseyn seines eigenen Seyns seinen Exponenten bei sich, weil es ein Handeln nach diesem Exponenten war.

---

*) Ich kann nichts von mir selbst thun, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen, der mich gesandt hat. Joh. 5, 30. Ich bin vom Himmel gekommen, nicht dass ich meinen Willen thue, sondern dess, der mich gesandt hat. Joh. 6, 38. Der Sohn kann nichts von ihm selbst thun, denn was er sieht den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn. Joh. 5, 19. Vergl. Joh. 4, 34. u. 8, 16.

Stückweise: wie er von seinem Daseyn überzeugt war, so war er es von seinem Berufe, das Himmelreich zu stiften,*) d. i. die Menschen zu überzeugen, dass sie absolutes Princip wären; dieses hingegeben werden müsse an einen höheren, durchaus nicht in ihnen liegenden Antrieb, und sie zu vermögen, also sich hinzugeben, damit allein herrsche, und Princip alles Lebens sey Gott. Woher nun dieser sein Beruf? Der Inhalt desselben erklärte ihn: es war eben dieses Hingegebenseyn seines eigenen freien Willens an jenes höhere Princip, was er verkündigen sollte, er war durch sein *Seyn*, wie er alle *machen* wollte.**) Wiederum — jenes Verhältniss der Menschen zu Gott war ihm gewiss durch nichts anderes, als durch seinen *unmittelbar* gewissen Beruf, ein solches Verhältniss zu realisiren, und der Stifter des Himmelreichs zu werden.***)

---

*) Denn ich habe nicht von mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun und reden soll, und ich weiss, dass sein Gebot ist das ewige Leben. Joh. 12, 49 u. 50. Das ist aber der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, dass ich nichts verliere von allem, das er mir gegeben hat, sondern dass ich es auferwecke am jüngsten Tage. Joh. 6, 39.

**) Denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht dass ich meinen Willen thue, sondern dess, der mich gesandt hat. Joh. 6, 38. Und der mich gesandt hat, ist mit mir, der Vater lässt mich nicht allein, denn ich thue alle Zeit, was ihm gefällt. Joh. 8, 29. Meine Speise ist die, dass ich thue den Willen dess, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk. Joh. 4, 34. Vergl. 8, 40 u. 55. u. 9, 4.

***) Der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich. Joh. 8, 26. Jesus wusste, dass ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hatte, und dass er von Gott gekommen war, und zu Gott hinging. Joh. 13, 3. So ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniss nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeuget, und ich weiss, dass das Zeugniss wahr ist, das er von mir zeuget. Ich habe ein grösseres Zeugniss, denn Johannis Zeugniss: denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende, diese, die ich thue, zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat. Joh. 5, 31, 32—36. Vergl. 7, 16 u. 28. 8, 14, 18, 42.

Anders ist es dem Wissenschaftslehrer gewiss: ihm leuchtet es ein als Bedingung des Seyns der Menschen überhaupt; nur Gott ist, was ausser ihm, ist seine Erscheinung; aber nur also vermag er zu erscheinen, wie er aus dem allgemeinen Gesetze der Erscheinung selbst einsieht. So nicht bei Jesu, weil es bei ihm nicht also möglich war, weil diese Einsicht der Wissenschaftslehre einen Jesus in der Zeit voraussetzt. Bei ihm war es wahr, zufolge des unmittelbar gewissen Berufes, eine Verfassung zu stiften, welche dies als ihre Möglichkeit voraussetzt. Die Wahrheit darum abhängig von diesem Factum des Berufes.

Darum zuvörderst, — was für uns ein Metaphysisches ist, konnte nur für ihn ein Historisches seyn. Für ihn war es wahr durch seinen Beruf; da er über dieses sein Selbstbewusstseyn nicht zu Gesetzen hinausging, überhaupt *nur* durch seinen Beruf. Seit diesem Berufe erst ist dieses Verhältniss; die ganze frühere Zeit fällt anheim dem Zustande, der in ihrer Geschichte sich ausspricht, indem dieses gesammte Wahrfinden über unmittelbare Geschichte gar nicht hinausgeht.

„Gott sendet mich, das Himmelreich zu stiften; dessen bin ich unmittelbar gewiss. Gott kann nicht zu dem senden, was nicht möglich ist, mithin ist ein Himmelreich, so wie ich es stiften soll, möglich, und alle Bedingungen desselben sind gegeben. Warum? weil Gott gesendet hat; also nicht über die Sendung hinaus geht der Beweis: jenseits derselben behaupten wir gar nichts, und bescheiden uns unserer Unwissenheit."

Der *nervus:* die Einsicht des Verhältnisses und seiner allgemeinen Wahrheit ist gegründet lediglich auf den göttlichen Beruf, der innerlich klar ist, nicht auf Einsicht in ein Gesetz. Diesen umgestossen oder seine Gewissheit getrübt, so ist alles umgestossen.

Nochmals: Irgend einmal, in einem bestimmten Zeitpuncte in Jesu Leben fiel in Jesu Verstande die Begebenheit vor, dass ihm klar einleuchtete, als der an ihn gestellte Beruf, das Himmelreich, in dem erklärten Sinne des Wortes, zu stiften. Durch den Inhalt dieses Berufes wurde ihm nun klar desselben Form, indem er sich selbst als eingeborenen Bürger des Himmelreichs, und als ersten begriff. Beides durchaus in Einem Schlage, indem beides nur mit- und durcheinander möglich ist. Dieser Revolution in Jesu Verstande, diesem eigentlichen Durchbruche der Klarheit über sich selbst ging freilich ein Zustand der Unklarheit vorher, — denn ausserdem wäre jenes Selbstbegreifen, mit welchem eigentlich das Christenthum anhob, kein bemerkbares, durch seinen Gegensatz abstechendes Factum geworden; und vorbereitende Ueberlegungen, die ihm das Mittel, jenen Begriff zu bilden, die Bilderelemente angaben. Diese waren nun ohne Zweifel Betrachtungen der alttestamentlichen Lehren von Gott und seinem Verhältnisse zu den Menschen, die ihn nicht befriedigten.*) Warum nicht? weil in ihm dunkel und unentwickelt ein anderes höheres Bild lag. Woher? absolut durch sein individuelles Daseyn, aus Gott. — Dies ist bedeutend. An diesem Gegensatze gestaltete sich nun dieses Bild zur vollkommenen Klarheit und Bestimmtheit; nicht etwa durch den *Gegensatz*, durch Steigerung desselben, — aus nichts wird nichts, aus Irrthum keine Wahrheit. Jedes so erzeugte Bild aber ist zuerst problematisch: was gab ihm die Wahrheit? Für uns giebt sie demselben Bilde die alleinige Begreiflichkeit des vorfindlichen Seyns durch dasselbe; für ihn — die unmittelbare Anschauung desselben an einem Exempel: er selbst stand in diesem Verhältnisse zu Gott, und durch ihn schlechthin alle Menschen, die *mit* ihm und *nach* ihm lebten: also das Bild war in seiner Anschauung *realisirt*.

Die Einsicht in die Wahrheit des Himmelreichs war also eine absolute Fortbestimmung seiner *factischen* Anschauung und Verstandes durch ein *Ursprüngliches* aus seiner Individualität, d. i. aus Gott: — wie es in dieser Form durchaus mit allen tüchtigen Menschen auf der Welt hergeht.

---

*) Matth. 5, 1—11. u. s. w. Vergl. Joh. 7, 18.

Um der Sache die höchste Klarheit zu geben, — von einer anderen Seite, durch ein anderes Hülfsmittel. Aus der factischen Entwickelung des Menschengeschlechts lässt eine gewisse Person in der Geschichte, die eigentliche Hauptperson in derselben, der Anfänger aller wahren Geschichte, sich als schlechthin nothwendig nach einem Gesetze *a priori* ableiten. Diese schlechthin nothwendige Person stimmt überein mit dem, was die Erzählungen uns von Jesu berichten, und wir verstehen dies Gesetz und seine Anforderungen in einem organischen Zusammenhange nur, wenn wir Jesus als diese nothwendige Person denken.

Die Sache verhält sich so. Das Menschengeschlecht soll mit eigener Freiheit, ausgehend von einem entgegengesetzten Zustande und diesen vernichtend, sich erbauen zu einem Reiche Gottes, zu einer Welt, in der Gott allein Princip sey aller Thätigkeit, und nichts ausser ihm, indem alle menschliche Freiheit aufgegangen ist, und hingegeben an ihn. (Dies ist die Absicht des Erdenlebens, dieses ewige Sichmachen, nie abreissend wegen Tod und Geburt; dagegen in dem höheren Leben das Machen wegfällt, und das Seyn vorausgesetzt wird.) Dies geschieht einzeln durch jedes Individuum, indem die unmittelbar sich bestimmende Kraft der Freiheit nur in individueller Form vorkommt. — Aber dazu bedarf es eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertödtens und Hingebens. Dieses Bild könnte die Menschheit haben nur durch eine vorhergegangene Freiheit: — *sinnlich* nicht, denn das ganze Verhältniss ist ein übersinnliches. — Also die Freiheit setzt voraus das Bild, und das Bild setzt voraus die Freiheit. Dieser Cirkel löst sich nur so, dass das Bild einmal *Sache*, Realität sey, schlechthin ursprünglich und grundanfangend in einer Person sich verwirkliche. Dies nun bei Jesus.

Folgendermaassen darum begriff nothwendig der Erste, dem das wahrhafte Seyn klar wurde als ein Himmelreich, zuvörderst *sich* selbst, sein Verhältniss zu Gott, sodann sich gründend auf die Wahrhaftigkeit dieses *seines* Verhältnisses, das aller Menschen:

1) Er war *berufen* durch Gott. — Dies fand er factisch vor.

2) Der Inhalt seiner Berufung, seine Verkündigung und sein Geschäft an dem Menschengeschlecht war wahr — nicht aus allgemeinen Gründen, wie für uns, — sondern um der Wahrheit und Göttlichkeit seines Berufes willen. Dieser war eine Zeitbegebenheit, darum zufolge eines freien Entschlusses Gottes, — nicht, wie für uns, zufolge eines inneren Gesetzes des göttlichen Erscheinens. — Dass alle Menschen Bürger werden könnten und sollten, war nur dadurch wahr, dass Gott es durch Jesus versprechen liess,*) darum nur unter der Bedingung, dass er durch Jesus rede, diesen berufen habe, zu dieser Stiftung.**) Also das Himmelreich datirt von jener Zeit.

3) Jesus darum der *erste* Bürger des Reiches, in welcher Art, sogleich.

4) Setze man, wie man ohne Zweifel, durch den Zusammenhang genöthigt, setzen muss, es habe Jesu beigewohnt folgende Einsicht: was für die Entwickelung des Menschengeschlechts factisch gegeben seyn muss, wie nach unserer obigen Deduction ein Jesus, ist gegeben nur einmal in der Zeit, und wiederholt sich nicht (weil sodann das erste nur Probe wäre, und noch dazu verfehlte); es ist für das ganze Menschengeschlecht. Er ist darum in seiner Form einzig: alle, die in das Himmelreich kommen, gelangen dazu nur durch ihn, das durch ihn hergegebene Bild.***) Er darum der *erste*, und der ge-

---

*) Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle; und dieselbigen muss ich herführen, und sie werden meine Stimme hören, und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden. Joh. 10, 16. Solches Gebot habe ich von meinem Vater empfangen. Joh. 10, 18.

**) Denn durch Jesum haben wir den Zugang, Heiden und Juden, beide in Einem Geiste zum Vater. So seyd ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen, und Gottes Hausgenossen, erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, davon Christus der Eckstein ist. Epheser 2, 18—20.

) Ich bin der Weg und die Wahrheit, und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Joh. 14, 6. Ich bin der Weinstock, ihr seyd die Reben. Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viele Frucht, borene, und der einzige geborene, der eingeborene Bürger und Sohn,*) Werkzeug und geistige Effect:**) ausser ihm keiner geboren, weder vor ihm, weil er sodann nicht seyn konnte, noch nach ihm, weil er sodann vergebens, und nicht für das ganze Geschlecht da wäre.) Alle darum sollen durch das von ihm in die Zeit eingeführte Bild, vermittelst der eigenen Freiheit, in dieses Reich kommen: *wiedergeboren* werden von ihm aus. (Diese Anforderung der Wiedergeburt an alle hat er ja nie von sich ausgesagt, wie er ja im entgegengesetzten Falle gesollt hätte.) Er war der eingeborene Sohn Gottes, durch den allein alle selig werden können, die es werden. Kein anderer Name, andere Person, andere Veranstaltung. Keine Botschaft, Evangelium nach ihm, weil dies das Evangelium der absoluten Wahrheit und Realität ist.†) (Wer ein anderes Evangelium predigt, sey es ein Engel vom Himmel, sey verflucht.)††)

Dieses, — die Bedingtheit alles göttlichen Reiches auf der Erde durch eine erste Erscheinung des Begriffes desselben in derjenigen Form, welche sie nach den Gesetzen der Erscheinung überhaupt haben musste, in der Form eines Christus, — ist nun eine ewig gültige historische Wahrheit für jeden, bis

---

denn ohne mich könnet ihr nichts thun. Joh. 15, 5. Es ist mir alles übergeben von meinem Vater, und niemand weiss, wer der Sohn sey, denn nur der Vater; noch wer der Vater sey, denn nur der Sohn, und welchem es der Sohn will offenbaren. Lucas 10, 22.

*) Joh. 3, 16 u. 17. Vergl. 1. Joh. 4, 9. Joh. 3, 35. 9, 38. 11, 27. Matth. 26, 64. Römer 1, 3, 4. 8, 14. 8, 32. Ebräer 1, 5 u. s. w.

**) Ich und der Vater sind Eins. Joh. 10, 30. Wer mich siehet, der siehet den Vater. Joh. 14, 9. Der Vater hat den Sohn lieb, und hat ihm alles in seine Hand gegeben. Joh. 3, 35. Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch. Joh. 5, 17. Der Sohn kann nichts von ihm selbst thun, denn was er siehet den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn. Joh. 5, 19.

***) Offenb. Joh. 1, 17 u. 18.

†) Und ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden. Apostelgesch. 4, 12. Vergl. Joh. 8, 24. u. 14, 6.

††) Aber so auch wir, oder ein Engel vom Himmel euch würde ein Evangelium predigen anders, denn das wir euch gesagt haben, der sey verflucht. Galater 1, 8. Matth. 24, 24—27.

an das Ende der Tage, der jene Erscheinung als Factum erfassen, und als solches sich in der Reihe der Facten genetisch machen wird. Er wird auf einen einst vorhanden gewesenen Christus stossen, auf einen eingeborenen Sohn Gottes, einen Menschen, den Gott unmittelbar zu seinem Werkzeuge gemacht, um durch ihn alle einzuladen, sich selbst mit Freiheit, durch freie Hingebung, dazu zu machen. Wahr darum ist, dass es nothwendig einen Sohn Gottes giebt. So hat es sich auch in der nachfolgenden Geschichte bestätigt. Alle nachfolgende Entwickelung der Freiheit hat sich gegründet, und ist bedingt gewesen durch das Vorhandenseyn jenes Evangelii; von der Philosophie werde ich dies noch besonders zeigen. Wie wir uns stellen mögen, in den Boden der christlichen Zeit hinein sind wir gesetzt, durch seine Einflüsse ist das factische Grundseyn bestimmt, von welchem wir ausgehen.

Wer, sage ich, jenen Begriff nicht nur überhaupt erfasst, ihn vielleicht lebt, und sich ihm einbürgert, wozu es des einfachen Absterbens seiner selbst bedarf, sondern auch auf ihn als ein Factum reflectirt (was er ja unbeschadet des eigentlichen Inhaltes und der praktischen Anwendung sehr wohl unterlassen kann); wer ferner nicht bloss dies thut, und ihn nun eben stehen lässt, sondern auch ihn begreift, durchgeführt bis zum Ende, der wird Christus als Sohn Gottes anerkennen. Wer dies nun aber nicht thut? Was können wir von ihm sagen? Er ist nicht durchaus klar, versteht sich nicht im Zusammenhange der Erscheinung. Dies ist allerdings eine Unvollkommenheit, die vermieden werden soll, falls sie es kann. Aber er kann nicht in das Himmelreich kommen? Des Bildes bedarf es: dies ist wahr. Wenn nun dieses in seiner Umgebung allenthalben vorhanden ist, allenthalben ihm entgegenkommt, in einer Klarheit, Verständlichkeit, Ausbildung ihm entgegenkommt, wie Jesus selbst und seine Apostel durchaus nicht fähig waren, es aufzustellen, — dies nach dem eigenen Geständnisse und der Weissagung Jesu, die ich zu seiner Zeit anführen werde, — soll dann dieses Bild nicht gut seyn, und seine Dienste thun, wenn man nicht historisch begreift, woher es ist in seinen allerersten Anfängen?

Vom *Mittel zur Seligkeit* ist die Rede, von dem einzigen, ausser welchem kein Heil ist. Hierüber sollen alle Menschen unterwiesen werden. Dieses Mittel nun ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt, u. s. f. Dieses hilft einzig, und dieses *ganz*, gründlich, durch und durch. — Dass man wisse, es sey dies der Tod mit *Jesu*, dass man neben jener Unterweisung zugleich die ganze Historie der Unterweisung mit kenne, das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muss man *gehen:**) das ists: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden, ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts.

Ich hoffe, dies ist klar und durchgreifend. Man sage nicht, was schadets, wenn auch auf dieses Historische gehalten wird? Es schadet, wenn Nebensachen in gleichen Rang mit der Hauptsache gestellt, oder wohl gar für die Hauptsache ausgegeben, und diese dadurch unterdrückt und die Gewissen geängstiget werden, zu begreifen und zu glauben, was sie unter solcher Anweisung nimmermehr glauben können; wo sich darum die ganze Sache in das Hersagen unverstandener Formeln endiget. Es ist dies nur eine andere Verfälschung der Grundlehre des Christenthums von der Rechtfertigung, getreten an die Stelle anderer Verfälschungen, wie ich zu seiner Zeit zeigen werde. Zum Christenthume kommt es gar nicht eher, auch in der Theorie, bis jener Weg der Seligkeit als der einzige und ganze erkannt ist, und das Historische als historisch dem freien Verstande anheimgegeben wird.

---

*) Gebiete etlichen, dass sie nicht anders lehren, auch nicht Acht hätten auf die Fabeln und der Geschlechter Register, die kein Ende haben, und bringen Fragen auf mehr, denn Besserung zu Gott im Glauben. Denn die Hauptsumme des Gebotes ist Liebe von reinem Herzen, und von gutem Gewissen, und von ungefärbtem Glauben. 1 Timoth. 1, 4 und 5.

Unmittelbar bei der ersten Erscheinung Jesu war ein entscheidender Grund, auf die Erkenntniss dieser *Persönlichkeit* des Christus zu dringen. Es ist nöthig, dies auseinanderzusetzen, um einen anderen Haupttheil des Christenthums zu erklären, und von den darauf ruhenden Misverständnissen zu reinigen. — Die Wahrheit eines Himmelreichs überhaupt beruhte in Jesu auf der unmittelbaren Gewissheit, dass er von Gott berufen sey, es zu stiften: dies war ihm der Beweis; so hatte er auch für andere keinen anderen. Dies mussten sie vor allen Dingen mit ihm glauben: ihm glauben, wie Er sich, durch ein Nachbild ersetzen sein unmittelbares Selbstbewusstseyn. Dies ist nun der Glaube, den Jesus forderte, der Glaube an ihn, als von Gott berufenen Stifter, der wesentlich war, und ihm fürs erste also erschien.

Dies war nun eine ungeheuere Forderung, wegen des gänzlich unbekannten und unerhörten Inhalts der Botschaft. *) Beides stand einander im Wege. Es zeigte sich darum, dass Jesus, ausser bei einigen Vertrauten, die eigentlich seiner Moralität glaubten, keinen Glauben fand. Es lag in dem Begriffe der alten Welt, und in der Praxis derselben, göttliche Sendung durch Zeichen und Wunder zu beweisen. Diese Forderung musste ihm gestellt werden, **) und er konnte sie auch vor seiner eigenen Erkenntniss nicht wohl abweisen. ***) Dadurch gerieth nun Jesus in den Widerspruch der beiden Zeiten. Nach dem Princip der alten Zeit war diese Anforderung an ihn, an sich selbst, und an Gott durchaus passend und unabweislich. Nach dem Princip der neuen Zeit — ich bitte dies, obwohl ich es kurz abthue, wohl zu merken, — ist eine solche Forderung absurd. Gott ist der Herr des Geistigen, nicht des Sinnlichen, das ihn gar nichts angeht. Zeichen und Wunder mag der Fürst der Welt thun, Beelzebub, der Oberste der Teufel, wie auch seine Zeitgenossen, gar nicht inconsequent, dies für wahrscheinlich ansahen: *) des himmlischen Vaters ist dies durchaus unwürdig. **) In seinem Reiche soll innerhalb dieser Sinnenwelt nichts geändert werden, ausser durch Freiheit unter dem göttlichen Pflichtgebote; und wer es anders will, und Wunder begehrt, der will sich seiner Pflicht entziehen. Ohne Zweifel ging Jesu, der bei seinem ersten Erscheinen auf den ersten Beweis bestand, und auch die Beweisführung versuchte, durch das Mislingen das Licht auf über das Zweite, wie ihm denn zugleich das Licht aufging über eine andere Beweisführung für die Realität des Himmelreichs, wovon sogleich. (Keine der Ehre Christi nachtheilige Behauptung.) Der *individuelle* Zweck war ihm aus Gott: die Welt kennen lernen und sie ihm subsumiren konnte er nur durch Erfahrung. Auch gestehens die Apostel zu: er sey versucht allenthalben, gleich wie wir. ***) Daher ohne Zweifel die anscheinend widersprechenden Behauptungen Jesu über diesen Punct: einmal, wie es scheint, wirkliche Berufung auf seine Wunder, als Beweise seiner Göttlichkeit: †) an anderen Stellen klar und ganz unzweideutig Strafreden über den irdischen Sinn, der da Wunder fordere, diesen eine Beweiskraft zuschreibe. ††) Dies ist nun ganz richtig. Ehe dieser Sinn nicht ausgerottet ist bis auf die Wurzel, ist kein Christenthum. Der Wunderglaube und das Halten darauf sind rein heidnisch, verstossend gegen die ersten Principien des Christenthums.

---

*) Selig ist, der sich nicht an mir ärgert. Matth. 11, 6. Vergl. Joh. 8, 51—53. 9, 16. 10, 20 u. 21.

**) Was zeigest du uns für ein Zeichen, dass du solches thun mögest? Joh. 2, 18. Vergl. 11, 47 u. 48. 6, 30. 19, 29. 1. Corinth. 1, 22. Matth. 12, 38. 16, 1. 2. Mose 4, 1—9.

***) Da hoben sie den Stein ab, da der Verstorbene lag. Jesus aber hob seine Augen empor, und sprach: Vater ich danke dir, dass du mich erhöret hast; doch ich weiss, dass du mich allezeit hörest; sondern um des Volkes willen, das umher steht, sage ich es, *dass sie glauben, du habest mich gesandt*. Joh. 11, 41 u. 42.

---

*) Matth. 12, 24. 9, 34. Marc. 3, 22. Lucas 11, 15.

**) Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen. Matth. 4, 7. Man vergleiche überhaupt die Versuchungsgeschichte daselbst.

***) Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unserer Schwachheit, sondern versucht ist allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde. Ebräer 4, 15.

†) Thue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht; thue ich sie aber, glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben. Joh. 10, 37 u. 38.

††) Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen. Lucas 4, 12. Dies ist eine arge Art, sie begehret ein Zeichen. Lucas 11, 29. Die böse und ehebrecherische Zucht sucht ein Zeichen, und es wird ihr kein Zeichen ge-

Statt dessen bediente er sich nun der Verweisung an Moses und die Propheten,*) und an den *inneren* Beweis. Also es sind hierin zwei Epochen etwa in dem Leben Jesu, welche die Evangelisten, die über diesen Punct nie klar geworden, verwechselt haben. (Die Auferweckung des Lazarus ist freilich dagegen: dies mag nun ein anderer untersuchen.)

Jesus hat Wunderbares in Fülle gethan, weil er ein erhabener Mensch war; sein ganzes Daseyn ist das grösste Wunder im ganzen Verlaufe der Schöpfung; aber eigentliche Wunder hat er nicht gethan, nicht thun können, noch sollen, indem diese im geraden Widerspruche stehen mit seinem Begriffe von Gott und dem göttlichen Reiche. — Ebenso hat Jesus ja keine Erscheinungen, Gesichte, Träume, oder dess etwas gehabt, und darauf sich berufen, wie die alten Propheten. Wie ist ihnen denn das entfallen? Alles dies sind Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzen.

Der andere Beweis. Wenn es wahr war, dass eine göttliche Kraft ergreife und treibe jeden, der nur sich hingiebt, so musste sich dies in der Erfahrung eines Jeden, der sich hingab, bestätigen; er musste sich als einen durchaus anderen Menschen, mit nie gehabten Plänen und nie empfundener Kraft, fühlen. Dies führte ihm in ihm selber den Beweis, ebenso wie er Jesu geführt war in ihm selber. Für einen solchen nun fiel die Nothwendigkeit des unmittelbaren Glaubens an den Beruf

---

geben werden, denn das des Propheten Jonas. Matth. 12, 39. Und er seufzete in seinem Geist und sprach: was sucht doch dies Geschlecht Zeichen? Marcus 8, 12. Vergl. Matth. 8, 5. 16, 1—4. Joh. 4, 48.

*) Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habet das ewige Leben darin, und sie ists, die von mir zeuget. Joh. 5, 39. Wenn ihr Mosi glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn er hat von mir gezeuget. Ebend. 24, 46.

Jesu weg: er erhielt die Ueberzeugung von demselben mittelbar durch die unmittelbare Erfahrung an sich selbst, in umgekehrter Richtung der Beweisführung in Jesu. Wie viel bedurfte dieser? Nur die problematische Voraussetzung: auf diese hin sollte man es wagen. So erhält der Glaube an Jesu Beruf eine doppelte Gestalt: er ist theils kategorisch, theils problematisch: letzteren bedurfte Jesus: So jemand will dess Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sey, oder ob ich von mir selbst rede. (Joh. 7, 17.)

Die Jünger hatten, wie gesagt, den ersten Glauben, und hielten auf ihn. Zum zweiten Beweise kamen sie wenigstens bei dem Leben Jesu nicht. Wohl aber nach seinem Tode; und so führten sie denn neben dem ersten auch den zweiten, den sie den Beweis des *Geistes* und der *Kraft* nannten,[*] *ihn* auch sogar zu einem äusseren machend.

Wie im Fortlaufe durch Verstandeseinsicht von der Realität des Himmelreichs ein dritter Beweis sich eingefunden habe, der die Person Jesu gänzlich überflüssig macht (für die Seligkeit der Individuen), werden wir sehen.

Dieser historische Satz: Jesus war durch seine Stellung in der Zeit, und durch sein Verhältniss zur Vorwelt, Mitwelt und Nachwelt der erstgeborne und eingeborne Sohn, wurde nun metaphysisch genommen. Gott erzeugte in der Zeit den Sohn, als sein Beruf ihm klar ward: dieser Moment war es, von welchem in der Zeit der Beginn des Himmelreichs datirte. *Klar ward,* sagen auch wir, und können nicht anders sagen, den Beruf an sich vor seiner Erscheinung im klaren Bewusstseyn voraussetzend. Nein, sagte man: die Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Zeit überhaupt fehlt; er hat ihn gezeugt von Ewigkeit. Richtig. Wir haben eben den strengen Beweis geführt. Ein Christus lag schlechthin nothwendig und nach ihrem inneren Gesetze in der Erscheinung: sie gesetzt, ist Er gesetzt.

---

[*]) Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des *Geistes* und der *Kraft*, auf dass euer Glaube bestehe nicht auf Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft. 1. Corinth. c. 2, v. 4 u. 5.

Es geschieht oft, dass man, um einen einzelnen Fall bekümmert, ein allgemeines Gesetz findet, es aber nicht als allgemeines, sondern nur als dieses Falles Gesetz ansieht. So ging es hier. Alle Grundmomente der Menschengeschichte, durch die das Geschlecht in der That weiter kommt (nicht die Verzögerungen durch individuelle Freiheit), liegen im Gesetze der Erscheinung. Ebenso wie Christus, hat Gott von Ewigkeit z. B. die Mathematik, die Philosophie aus seinem Wesen gezeugt. Der Ehre Jesu geschieht dadurch kein Nachtheil. Grund- und Einheitspunct der Geschichte, zu welchem alles Vorhergegangene sich als Vorbereitung, und alles Künftige sich als Entwickelung verhält, bleibt er doch: der Eingeborene und Mittelpunct, in welchem und um deswillen alles Andere gezeugt ist.

Christus ist selbst Gott mit dem Vater und Geiste, sagte man ferner: Gott ist in wesentlicher Einheit ein Dreifaches. Dass dies nirgends mit diesen Worten in den auf uns gekommenen Urkunden steht, auch nicht irgendwo, ausser an einer einzigen Stelle des Paulus, *) Christus ist Gott; dass der Unterschied **) und die Unterordnung ***) des Sohnes unter den

---

*) Aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch, der ist Gott über Alles. Römer 9, 5. (Welche Stelle jedoch die vielen Varianten verdächtig machen.)

**) So haben wir doch nur *Einen* Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir in ihm, und *Einen* Herrn, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn. 1. Corinth. 8, 6. Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Coloss. 1, 15.

***) Der Vater ist grösser, denn ich. Joh. 14, 28. Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott. Lucas 18, 17. Matth. 19, 17. Christus ist eines jeglichen Mannes Haupt, der Mann aber ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christi Haupt. 1. Corinth. 11, 3. Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf dass Gott sey alles in allem. 1. Corinth. 15, 28.

Vater, ebenso des Geistes unter den letzteren, *) oft unumwunden ausgesprochen wird, ist kein Widerspruch gegen jene Lehre. An den Buchstaben der Schrift, und das ewige Wiederholen derselben ohne Veränderung ist der Christ nicht gebunden. Die folgenden Lehrer hatten das Recht, in Einheit zu fassen, und den Sinn herauszuheben, wenn sie ihn nur nachweisen konnten, — was sie in diesem Falle, meines Erachtens, vollkommen können, — und diesen Sinn zu fassen in die Sprache ihrer Zeit; wir schreiben es uns zu, und unseren Nachfolgern. Nun aber könnte es doch seyn, dass sie, weil ihre Zeit eine gewisse Unterscheidung nicht machte, mit dem, was in dieser ihrer Sprache ganz richtig war, die Folgezeit, welche diese Unterscheidung macht, veranlasst hätten, ihnen Unsinn entweder zuzutrauen, oder, nach Befinden, auch nachzusagen. Nemlich Unsinn wäre es geworden in der sich eingestellt habenden neuen Sprache, gegründet auf eine neue Unterscheidung.

Kurz und scharf: die Sache verhält sich also. Mannigfaltigkeit, wäre es auch nur *Zweiheit,* ist nur im Begriffe, der die Einheit und das Zusammenfassen derselben ausmacht, ohne welches sie nicht ist, mithin nur im Bilde und der schon fertigen Erscheinung. Jenseits der Erscheinung, und mit völliger Abstraction von ihrem Gesetze, ist nur absolute Einfachheit. Wer darum sagen würde, Gott jenseits seiner Erscheinung, der Gegenstand des die Erscheinung schlechthin vernichtenden Gedankens, sey ein Mehrfaches, der würde absoluten Unsinn aussprechen, den reinen Widerspruch in der höchsten Potenz, wo die Erscheinung nicht seyn sollte, und doch auch seyn. Jenen Satz aussprechen konnten nicht Jesus, noch seine Apostel, noch die ersten Kirchenlehrer; denn von ihnen war jene Absonderung, durch welche ein Gott jenseits der Erscheinung entsteht, gar nicht gemacht; Jesus ging bis auf den in ihm erscheinenden Vater; dieser war ihm das Letzte, Unmittelbare:

---

*) Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, *der vom Vater ausgehet*, der wird zeugen von mir. Joh. 15, 26.

und so seine Nachfolger. Sie reden darum von Dreiheit in Einheit des erscheinenden Gottes; wie es heisst: Gott hat sich *offenbaret* als Vater, Sohn und Geist. *Offenbaret:* nicht in Worten, sondern in der That ist er also erschienen. Und dies ist denn offenbar und klar: denn der Vater ist das absolut Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erscheinung: der Sohn ist die absolute Steigerung derselben zur Anschauung des Reichs Gottes, und der Geist ist die Vereinigung der beiden, und die Anwendung des ersten auf das letzte, *) wie ich dies tiefer unten, wo die einzig schickliche Stelle dazu kommen wird, zeigen werde. Die vom Christenthume ausgehenden Bestrebungen der Philosophie haben in der allgemeinen Ansicht der Christen an die Stelle des unmittelbar im Innern des Menschen erlebten, und so erscheinenden Gottes gesetzt den abstracten Gott des reinen Begriffs, den nicht erscheinenden, ohne jedoch, da bis auf die Wissenschaftslehre die Philosophie wohl anderes, aber nicht sich selber verstanden hat, dieses, und den Unterschied des erscheinenden recht zu wissen. Wird nun seit dieser Umwandlung des Grundbegriffs von einer Dreiheit in Gott gesprochen, so wird es verstanden von diesem allein gedachten Gotte: da ist es nun nicht zu construiren, weil es in dieser Weise dem Gesetze aller Construction widerspricht; der Schüchterne lässt es

---

*) Es sind mancherlei Gaben, aber es ist *Ein Geist*, und es sind mancherlei Aemter, aber es ist *Ein Herr*, und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist *Ein Gott*, der da wirket alles in allem. In einem jeden erzeugen sich die Gaben zu gemeinem Nutzen. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit, dem anderen von der Erkenntniss, einem anderen der Glaube, einem anderen die Gabe gesund zu machen, einem anderen Wunder zu thun, einem anderen Weissagung, einem anderen Geister zu unterscheiden, einem anderen mancherlei Sprachen, einem anderen die Sprachen auszulegen. Das aber alles wirket derselbige Eine Geist, und theilet einem jeglichen seines zu, nachdem er will. Denn gleich wie Ein Leib ist, und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber eines Leibes, wiewohl ihrer viele sind, sind sie doch Ein Leib, also auch Christus. Denn wir sind durch Einen Geist alle zu Einem Leibe getauft, wir seyen Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, wir sind alle zu Einem Geiste getränket. Gott hat die Glieder gesetzt, ein jegliches sonderlich am Leibe, wie er gewollt hat. 1. Corinth. 12, 4—14 u. 18.

bei dem Worte bewenden, und spricht: es sey ein Geheimniss, der Muthigere gesteht sich: es sey das Unsinn; woran er, wenn es so genommen wird, wie die Urheber der Lehre es freilich niemals genommen, vollkommen recht hat. Solche Expositionen des Lehrbegriffs sind entstanden im Streite und durch Polemik; um sie zu verstehen, muss man den Streit als die geschichtliche Veranlassung kennen. So hier: den Kirchenlehrern und Concilien war es nicht zu thun um die Dreiheit, diese wurde zugestanden und gelebt: um die Einheit war es ihnen zu thun; diese wurde durch den Hang zum Polytheismus bestritten in den Ketzern, welche Zerspalter waren, zwei Naturen in Christo behaupteten, Manes — zwei Götter. Dies war gegen die Seligkeit, gegen die ruhige Hingebung, indem ja dieser Streit erst ausgemacht werden musste. — Wer also die Einheit in der Dreiheit nicht glaubt, der ist ohne allen Zweifel verloren, der Segnungen des Christenthums unfähig. Anders bei uns. Das Christenthum wird doch nicht an zweitausend Jahre vergebens in der Welt gewesen seyn, so dass es nicht einmal mit einem seiner Grundelemente hätte durchdringen können? Mit der Einheit hat es allgemein gesiegt, weil man es zum Gotte des Begriffs in allen Katechismen ohne Ausnahme gebracht hat. Diese ist jetzt nicht bestritten, wohl aber die *Dreiheit*. Diese den Menschen einzureden, ist also die Aufgabe der neuen Trinitarier. Auf jene Weise nun geht es nicht. Thun sies darum auf die wahre. Ist denn nun aber die Anerkennung der Ursprünglichkeit des Sohnes und Geistes so durchaus nothwendig zur Seligkeit? Wenn nun der Sohn und der Geist in uns wirkt, gilt das nichts, wenn es nicht im klaren Bewusstseyn anerkannt wird? Kann denn der Sohn und Geist nicht selig machen, ohne Wissen und Dank des Beseligten? Ich sollte doch denken. Ohne Sohn und Geist kommt keiner zu Gott, dies bleibt ewig wahr: dass man sie aber in seinem Bewusstseyn erfasse, ist nicht nothwendig zur Seligkeit, obwohl das Gegentheil eine Unklarheit ist, die als solche gehoben werden soll, wenn sie kann. Bei dem gegenwärtigen Zustande des Christenthums, d. i. nachdem die Einheit Gottes begriffen ist, die Lehre von der Dreieinigkeit, obwohl sie, von dem sich offenbarenden Gotte verstanden, dem gebildeten Verstande klar und offenbar ist, zur Bedingung der Seligkeit zu machen, ist durchaus gegen das Christenthum, und führt vom eigentlichen Christenthume ab, ebenso wie das Bestehen auf den Glauben an die Person Jesu.

Zusatz über einen Punct. Glaube an Wunder im gewöhnlichen Sinne, d. i. an ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt, ebenso wie an Erscheinungen, und überhaupt an eine magische Einwirkung des Uebersinnlichen auf das Sinnliche, sey grober heidnischer Aberglaube, unwürdig des christlichen Vaters im Himmel, und aufhebend die Reinheit des Glaubens an ihn, sagte ich oben. Ich weiss wohl, dass in diesem Stücke das Christenthum noch am allerwenigsten gesiegt, und den heidnischen Hang zum Wunderbaren ausgerottet hat. Wie oft habe ich sogar unter studirenden Jünglingen einen heiligen Eifer für den Wunderglauben bemerkt. Mit der Sinnenwelt hat der wahre Gott unmittelbar gar nicht zu thun; seine Sphäre ist der Wille des Menschen, und durch diesen erst wirkt er mittelbar auf jene. Wer darum diese anders will, der will sich dieser Wirkung entziehen, und seine Pflicht geändert haben. Auf diese Einsicht kommt es an. Zum Beispiel: Wenn Jesus wirklich seinen Vater um Wunder ersucht hätte: wie hätte ihm Gott antworten müssen? Bedenke doch, dass du nicht, wie meine Gesandten der alten Welt, die Menschen nur dahin bringen sollst, dass sie etwas äusserlich thun, wozu die Betäubung durch ein Wunder recht gut war, sondern dass sie es zufolge klarer Einsicht mit freiem Entschlusse thun, wobei jene Betäubung nur hinderlich und im Wege seyn wird. Wie du sie nun zu dieser Einsicht bringest, da siehe du zu; denn nur inwiefern du dies thust, erfüllst du deine Bestimmung, thust du deine Pflicht, und bist der Christus, der Stifter des neuen Bundes. Kannst du dies nicht, und bedarfst du der Wunder, so entziehst du dich deinem Berufe, und willst lieber seyn, was ich nicht begehre, ein Prophet der Vorzeit; du bist dann gar nicht der Christus, und dieser muss erst nach dir kommen. — Die Gelegenheit, wo das Wunder recht am Platze gewesen wäre, war, sich vom Kreuzestode zu retten: so wie Elias, als er gefangen werden sollte, Feuer vom Himmel fallen und die Bewaffneten verzehren liess. Jesus erklärt sich auch darüber: Meinet ihr nicht, dass ich meinen Vater bitten könnte um eine Legion Engel? — wie er im Sinne des Alterthums allerdings die Sache ansehen, und seinen Jüngern vorstellen konnte; — aber das thue ich nicht, denn wie würde sodann die Schrift erfüllet, *) wie wäre ich sodann der Christus? Der an dieser Stelle geführte Beweis aber ist allgemein: ein Wunderthäter konnte seyn ein Moses, ein Elias, ein Romulus, aber niemals ein Christus, ein Stifter des Himmelreichs.

Diese Wunder in der Sinnenwelt (vom Himmel) läugne ich entschieden: lehrend übrigens einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geisterwelt. Dass er allen, die zu ihm sich nahen, ein neues Herz schafft, ist sein ewiges grosses Wunder, und einzelne Wunder in dieser Sphäre, dass ein Christus kam, er Apostel fand, diese bis auf diese Stunde die ihrigen gefunden, werden wir allenthalben zu bemerken Gelegenheit haben.

Zu dem historisch dogmatischem Inhalte des Christenthums gehört noch die Lehre von der *Rechtfertigung*, mit dem auf die biblischen Ausdrücke gegründeten Worte des Systems.

Ihr Inhalt für uns, natürlich ausgesprochen, ist dieser: Jeder Mensch, ohne Ausnahme, dadurch, dass er ein Mensch geboren ist, und solches Angesicht trägt, ist fähig ins Himmelreich zu kommen: Gott ist bereit, ihn zu beleben und zu begeistern; denn nur dazu eben ist jeder Mensch da, und nur unter dieser Bedingung ist er ein Mensch. **)

---

*) Matth. c. 26, v. 53 u. 54.

**) Nun erfahre ich mit Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm. Apostelgesch. 10, 34 u. 35. Haltet nicht dafür, dass der Glaube an

So nicht nach den Begriffen der alten Zeit, und besonders des Judenthums. Nach diesen bedurfte es für diese Fähigkeit einen Gott zu haben und Theil an ihm erst einer besonderen Erwählung, Gnadenwahl *) durch Einverleibung in ein Bürgerthum, bei den Juden noch insbesondere durch die Beschneidung, **) als das Zeichen des Bundes und des auserwählten Volkes, Halten des Ceremonialgesetzes, und dergleichen. Dies liegt schon also in unserer früheren Darstellung.

Nach der Sprache der Juden nun insbesondere, welche diese Denkweise bis zu einem durchgeführten Systeme ausgebildet hatten, hiessen diese ausser Gott Seyenden *Sünder*. Sünde also Ausgestossenheit von der Gottheit, Unheiligkeit ***); entsündigt wurde man darum durch Beschneidung, Aufnahme in Mysterien, Einweihung zu Isis, Osiris und dergleichen, wie denn dies bei der Bedrängniss der Gewissen Sitte wurde. Dass Gott einen Menschen ergreifen und begeistern könne, und umschaffen nach seinem Bilde, wie das Christenthum behauptete, konnten sie allenfalls noch zugeben: nur unter der Bedingung, dass er schon vorher ein Geweihter und Gerechter sey, in ihrem Sinne nicht ein Sünder: †) den Sünder hört Gott nicht, ††) und tritt mit ihm in keine Gemeinschaft. Dies ist die alte Bedeutung des Wortes Sünde, wie ich klar erweisen werde.

Jesum Christum unseren Herren Ansehen der Person leide. Jac. 2, 1 u. 8. — Und werden vor ihm alle Völker versammelt werden. Matth. 25, 32. 22, 30. Vergl. Römer 2, 11. 3, 29—30. 10, 12 u. s. w.

*) Wem aber ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wess ich mich erbarme, dess erbarme ich mich. 2. Mose 33, 19.

**) 1. Mose 17, 11 u. 13.

***) Warum esset ihr mit den Zöllnern und Sündern? Lucas 5, 30. Du bist ganz in Sünden geboren, und lehrest uns? Joh. 9, 34.

†) Wo ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Weise Mosis, so könnet ihr nicht selig werden. Apostelgesch. 15, 1. Da traten etliche auf von der Pharisäer Secte, die gläubig waren geworden, und sprachen: Man muss sie beschneiden, und gebieten zu halten das Gesetz Mosis. Ebendaselbst v. 5.

††) Wir wissen aber, dass Gott die Sünder nicht höret. Joh. 9, 31.

An die neuerdings untergeschobene *Unsittlichkeit* ist nicht zu denken.

Durch den oben aufgestellten Satz des Christenthums wurde dieser Unterschied zwischen Ausgestossenen und Auserwählten, Sündern und Gerechten gänzlich aufgehoben; *) im Zustande der Geburt und Abstammung keines lag ein Hinderniss gerecht zu seyn. Die Sünde darum, und mit ihr die Entsündigung war durch das Christenthum rein ausgetilgt und weggenommen aus der Welt. Seit dem durch Jesus erklärten Entschlusse Gottes, durchaus Jeden, der sich ihm nahe, aufzunehmen, gab es keine Sünder mehr, noch Entsündigung, **) noch dess etwas. Wir wissen, dass Gott die Sünder nicht hört. Antwort: Es giebt keine Sünder.

Dieser Lehrsatz und die Abläugnung des Gegensatzes waren wesentlich. Mit jenen Entsündigungsmitteln, Weihung, Beschneidung,*) *Taufe*,**) oder was es sey,***) bleibt Gott der willkürliche, eigensinnige Despot, der ohne Grund befiehlt, und dem man gehorchen muss ohne Einsicht, nach dem Rechte des Stärkeren, der Fürst der Welt und Zaubergott; und wird nie der himmlische Vater des Christenthums, dem der Mensch, so wie er ist, kindlich und ohne Furcht sich nahen darf.

---

*) Christus hat uns erlöset vom Fluch des Gesetzes, auf dass der Segen Abrahams unter die Heiden käme in Christo Jesu, und wir also den verheissenen Geist empfingen durch den Glauben. Galater 3, 13. Denn ihr seyd alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu: denn wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib, denn ihr seyd allzumal Einer in Christo. Ebendas. 26—28. Christus ist unser Friede, der uns Brüder Eins gemacht hat, und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war in dem, dass er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft, nemlich das Gesetz, so in Geboten gestellt war, auf dass er aus zweien Einen neuen Menschen in ihm selber schaffte, und Frieden machte. Denn durch ihn haben wir den Zugang alle beide in Einem Geist zum Vater. Epheser 2, 14—18. Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott. Römer 2, 11 u. ff. Es ist hier kein Unterschied unter Juden und Griechen; es ist aller zumal Ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen. Römer 10, 12. Vergl. 11, 32. Matth. 3, 9.

**) So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise, oder über Trank oder über bestimmte Feiertage, oder Neumonden oder Sabbathen. Coloss. 2, 16. Römer 14, 5 u. 6. Ihr wisset, wie ein ungewohntes Ding ist einem jüdischen Manne, sich zu thun oder zu kommen zu einem Fremdling; aber Gott hat mir gezeigt, keinen Menschen gemein oder unrein zu heissen. Apostelgesch. 10, 28.

So ist überhaupt jeder dazu fähig, durch die Geburt als Mensch und mit menschlichem Angesichte. Dass nun aber jemand wirklich fähig sey, sich Gott zu nahen, dazu gehört, dass er die Lehre Jesu vom Himmelreich wisse, und dieselbe entweder mit kategorischem oder problematischem Glauben annehme. (Vergl. oben S. 549.) Also — der wirkliche Mensch *wird gerecht* allein durch den Glauben an das Evangelium, und ausser dieser Voraussetzung bedarf es keines anderen, weder vorhergehenden, noch nachfolgenden Mittels.

Diese Aufhebung der Sünde und Entsündigung war nun für Jesus und seine Nachfolger wahr lediglich zufolge des Factums seiner Sendung; keinesweges aber, wie für uns, zufolge der Einsicht eines Gesetzes. Aber ein Factum kann, wenn man nicht unbesonnen ist, ein gegenüberstehendes Factum aufheben nur der Zeit nach. „Mag wohl seyn, dass es ehemals einer Beschneidung bedurft habe; darüber weiss ich nichts, es steht an seinem Ort, es geht mich nicht an." *) Jetzt, seitdem Gott durch Jesus das Gegentheil erklärt hat, ist es nicht mehr so. **) — Seit der Berufung ist es so: durch sie ist die Sünde aufgehoben. Die Jünger insbesondere datirten den Beginn des Reichs Gottes vom Tode Jesu, weil sie als die Bestimmung seines Lebens nur ihre Vorbereitung ansahen, und sie erst seit diesem Tode ausgesandt wurden an die ganze entsündigte Welt. Nach ihnen ist darum die Sünde durch den *Tod* Jesu aufgehoben, sein Blut hat sie weggenommen, im Bilde vom jüdischen Opferdienste, er ist das Sühnopfer für die Welt, er ist uns vorgestellt zum Gnadenstuhl, ***) in welchem Bildersysteme man sich nun ins Unendliche ergehen mag über diesen Gegenstand, für die, denen dieses Bildersystem geläufig ist, wie z. B. der Apostel Paulus recht mit Liebe sich also ergehet.

---

*) Denn in Christo gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Creatur. Galater 6, 15. Ich zeuge abermal einem jeden, der sich beschneiden lässt, dass er noch das ganze Gesetz schuldig ist zu thun. Galater 5, 3. Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern Gottes Gebot halten. 1. Corinth. 7, 19.

**) Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen. 1. Corinth. 1, 17. Ich taufe euch mit Wasser zur Busse: der aber nach mir kommt, ist stärker denn ich, der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen. Matth. 3, 11. Vergl. Joh. 1, 33 u. 4, 2.

***) Es ist nichts ausser dem Menschen, das ihn könnte gemein machen, sondern das von ihm ausgehet, das ist es, das den Menschen gemein macht. Marcus 7 u. 8. Denn es ist unmöglich, durch Ochsen- oder Bocksblut Sünden zu vergeben. Ebräer 10, 4. Vergl. Coloss. 2, 20—23. Römer 14, 1. 3, 22, 26.

Dass dies so ist, und schlechthin nicht anders seyn kann, erhellet aus dem Unterschiede der Heiligung von der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung geht nach alter Lehre vor der Heiligung voraus; durch diese aber erst, durch den von Gott erschaffenen neuen Menschen, wird man, falls man die natürliche Nichtigkeit des Menschen Sünde nennen will, der wirklichen Sünde los. Mithin muss diejenige, die man früher durch den Glauben los wird, eine andere seyn: und es ist eben die

---

*) Ihr Heiden denket daran, dass ihr waret ohne Christo, fremd und ausser der Bürgerschaft Israel, und fremd von dem Testamente der Verheissung, *daher ihr keine Hoffnung hattet, und waret ohne Gott in der Welt.* Epheser 2, 12. Christus hat euch mit ihm lebendig gemacht, da ihr todt waret in den Sünden, und in der Vorhaut des Fleisches und hat uns geschenket alle Sünden und ausgetilgt die Handschrift, so wider uns war. Coloss. 2, 13 u. 14. Vergl. Galater 3, 23 u. 24. Römer 5, 13—15. Apostelgesch. 13, 38 u. 39.

**) Ihr seyd jetzt rein um des Wortes Willen, das ich zu euch geredet habe. Joh. 15, 3. Wir haben Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesu Christ. Römer 5, 1. Denn es ist das Wohlgefallen gewesen, dass in Christo alle Fülle wohnen sollte, und alles durch ihn versöhnt würde zu ihm selbst, es sey auf Erden oder im Himmel, damit er Frieden machte durch das Blut an seinem Kreuz durch sich selbst. Coloss. 1, 19 u. 20.

***) Römer 3, 25.

von der Vorwelt geglaubte Verworfenheit von Gott, die auch Erbsünde genannt wird.

Des *Geschlechts* Sünde: für diese ist Jesus das Opfer und die Genugthuung. So redet die Schrift. Zeige man mir doch nur eine einzige Stelle, wo dem Einzelnen gesagt wird: Jesus hat für deine persönliche Sünde genug gethan, wie aus Unverstand die Neueren sagen, und dabei recht fromm und erbaulich zu reden glauben.

Weniger von Jesus selbst, der den Gegensatz wenig beachtete, und das heidnische Princip des Judenthums ohne Schonung niederschlug, als von seinen Aposteln, die bei Errichtung einer Christengemeine die Berührung mit dem Judenthume nicht vermeiden konnten, wurde dieser Punct behandelt: besonders von Paulus, der, bei einigem Wankelmuthe der übrigen, *) das christliche Princip kräftig durchsetzte. Er hat den Gegenstand ausführlich und gründlich behandelt in den Episteln an die Römer, Galater und sonst mehr. Jene Sündhaftigkeit gesetzt, waren die Juden eben auch Sünder; **) denn es ist nicht wahr, dass die Beschneidung und das Halten des Gesetzes rechtfertiget: die ganze alte Welt bis auf Christus war in der Sünde. ***) Nur seit Erscheinung des Evangeliums ist die Sünde vernichtet; und allein der Christenglaube macht in diesem Sinne gerecht. †) Dies ist der historische, die Bedeutung bestimmende Ursprung der Lehre von Erlösung, Genugthuung, Entsündigung u. s. f., ††) und der polemische Gebrauch derselben gegen das von Grund aus nicht zu widerlegende heidnische Princip von einer Sündhaftigkeit des natürlichen (durch keine Einweihung gereinigten) Menschen vor den Augen Gottes.

---

*) Vergl. Apostelgesch. c. 15. v. 1—11. c. 11. v. 1—18. c. 10. c. 21, von v. 20. c. 22. Galater 2, 11—21.

**) Haben wir einen Vortheil? Gar keinen. Denn wir haben droben bewiesen, dass beides, Juden und Griechen, alle unter der Sünde sind. Römer 3, 9. Vergl. Joh. 9, 39—41.

***) Denn es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten. Römer 3, 23.

†) Wer übertritt, und bleibet nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott; wer in der Lehre Christi bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. 2. Joh. 9.

††) Auf dass ihr wisset, dass des Menschen Sohn Macht hat Sünden zu vergeben. Matth. 9, 6.

Dermalen ist durch die Wirkung des Christenthums diese heidnische Voraussetzung aus der christlichen Welt rein und durchaus verschwunden; sie ist sogar vergessen und unverständlich geworden. Die Entsündigung und Rechtfertigung vor Gott ist Jesu durchaus gelungen. Wo findet sich wohl noch jemand, der sich vor Gott scheue? Wir nahen ihm, könnte man sagen, wenn man bedenkt, dass der allgemeinen Rechtfertigung so selten die Heiligung folgt, wir nahen Gott nur zu dreist. Das zarte Kind wird durch das Christenthum gewöhnt, jede Nahrung als ein Geschenk aus der Hand des himmlischen Vaters anzunehmen, und mit seinen kindischen Angelegenheiten vertrauensvoll im Gebete sich ihm zu nahen: was da ganz recht ist und gut, wenn nur hinterher die Heiligung folgt. Also die Sache, die Erlösung, ist da, und diese lasse man ja nicht untergehen: die sie beabzweckende Lehre, die sich selbst durch sich selbst vernichtet hat, wird eine ausgestorbene Formel.

Die nun aber doch, damit nichts umkomme, derselben ein künstliches Leben einflössen wollen, was müssen sie thun? Sie müssen dem Hauptworte Sünde einen anderen Begriff unterschieben. Sünde soll seyn die *Unsittlichkeit*. Dies ist ein philosophischer, durch Abstraction entstandener, durchaus kein historischer, und ein Factum bezeichnender Begriff, dessen die alte Welt, so auch Jesus und seine Apostel, durchaus unfähig waren (also kein christlicher Begriff). Wenn nemlich von der äusserlichen Gesetzlichkeit, welche allein der Vorwelt bekannt war, sodann auch von den Handlungen, aus Gott gethan, die *blosse Form* abgezogen wird, so heisst diese sittlich, das Gegentheil unsittlich, und die philosophische Wissenschaft, die diese Abstraction vollzieht, heisst die Sittenlehre. Nun aber ist keine lebendige Handlung blosse Form: es lebt sich darum niemals rein aus dem Begriffe der Sittlichkeit oder der Unsittlichkeit, obwohl allerdings die Handlung unter Einer dieser Formen stehen wird, sondern das eigentliche Leben hat einen anderen Antrieb. In dieser Rücksicht giebt es nun nach dem Christenthume, und nach vollendeter Philosophie zwei Lebensweisen: *aus der sinnlichen Persönlichkeit heraus:* da sey die Handlung noch so glänzend legal, so ist sie nichts, leerer Schein, ohne Gehalt,*) nicht einmal Sünde; denn es ist selbst ein sündlicher Hochmuth des Menschen, zu glauben, dass er sündigen und etwa den göttlichen Weltplan *realiter* stören könne.**) Doch, um mit Diesen nur fortreden zu können, mag diese Nichtigkeit einmal Sünde genannt werden. — Oder das Leben *lebet aus Gott,* ***) so ist es Gottes Erscheinung, und wer aus Gott geboren ist, sündiget nicht. †) Von der Sünde nun im ersten Sinne, von der Nichtigkeit des Fleisches, werden wir erlöset doch wohl nur durch unsere eigene Heiligung;*) und von dieser wird doch hoffentlich Jesus uns nicht erlöst haben, und in dieser Rücksicht unsere Stelle vertreten, da ja seine eigene Heiligkeit nur eben darin besteht, dass durch ihn wir alle geheiligt werden.**) Also hat er uns auch nicht von *der* Sünde erlöst, die wir nur durch die eigene Heiligung los werden. Jenes erste wollen sie auch eben nicht sagen: doch müssten sie es sagen, wenn sie irgend etwas sagen wollen. Sie erscheinen darum in kläglichster Verwirrung, und wissen selbst nicht, was sie reden.

---

*) Denn ich sage euch, dass unter denen, die von Weibern geboren sind, ist kein grösserer Prophet, denn Johannes der Täufer, der aber kleiner ist im Reich Gottes, der ist grösser denn er. Lucas 7, 28. Wer seine Hand an den Pflug legt, und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Lucas 9, 62. Es werden viele sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissaget? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter. Matth. 7, 22 u. f. Vergl. 11, 11. 16, 23. Vergl. Note **) S. 533.

**) Denn wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit. 2. Corinth. 13, 8. Denn fleischlich gesinnt seyn, ist eine Feindschaft wider Gott, sintemal es dem Gesetz Gottes nicht unterthan ist, denn es vermag es auch nicht. Römer 8, 7.

***) Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. Römer 8, 14. Ihr aber seyd nicht fleischlich, sondern geistlich, so anders der Geist Gottes in euch wohnet. Römer 8, 9. Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Römer 14, 7 u. 8. Vergl. 7, 4.

†) Wer in Christo bleibet, der sündiget nicht, wer da sündiget, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt. 1. Joh. 3, 6. Denn das Christus gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben, das er aber lebet, das lebet er Gott: also auch ihr haltet euch dafür, dass ihr der Sünde gestorben seyd, und lebet Gott in Christo. Römer 6, 10 u. 11. Vergl. 6 u. 7 u. 14. Titus 1, 15. Wir wissen, dass wer von Gott geboren ist, der sündiget nicht. 1. Joh. 5, 18. Vergl. 3, 9. Römer 8, 33 u. 34.

Da haben sie sich z. B. folgende Heilsordnung ersonnen, auf welche, als ein Höchstes, mancherlei Verwandtes unter sich Befassendes, zweckmässig seyn dürfte, Rücksicht zu nehmen. (Die Hallischen Theologen, und nach ihnen die Brüdergemeine. Es ist aber in der Lehre des Lutherthums sehr wohl begründet, nur dass sie rechten Ernst damit gemacht haben.)

Der Mensch solle vor allen Dingen seine Sündhaftigkeit recht innig erkennen, gleichsam Höllenangst über sie empfinden, und in dieser Angst seine Zuflucht nehmen zum Erlöser, — welches letztere hoffentlich der lebendige, heiligende Gott selbst seyn wird, und nicht wiederum ein verwirrendes Schattenbild. — Dies sey der Weg der Busse, Bekehrung und Rechtfertigung; und ausser diesem gebe es keinen. — Als Sünder erkennen? Wie denn? Da muss er doch irgend ein Bild, ein Gesetz haben, gegen welches er in der Selbstprüfung sich halte, wie auch das System gesteht, und als dies Gesetz die heiligen zehn Gebote aufstellt. Diese soll er nicht gehalten haben? Wenn er sie nun gehalten und alles gethan hätte, was er zu thun schuldig ist, seine Habe den Armen gegeben, seinen Leib brennen lassen, wäre er denn dann weniger ein Sünder? *) Die eigentliche Sünde hat ja ihren Sitz gar nicht in den Erscheinungen der grösseren oder kleineren Gesetzwidrigkeit, und zu deren Erkenntniss wird er durch keine empirische Selbstprüfung kommen, welche die eigentliche Sündlichkeit erst recht befestigt, sondern durch den schlechthin apriorischen Satz des Christenthums, dass alles, was aus dem eigenen Willen hervorgeht, und nicht aus Gott, nichtig sey und, wenn man so reden will, Sünde. **) Warum hebt ihr denn nicht gleich mit diesem Satze an, mit welchem ihr doch, falls ihr euren Pflegebefohlenen wirklich zum Christenthume bringen, und ihn nicht in einer nichtigen Werkheiligkeit wollt enden lassen, kommen müsst? Von Angst und Schrecken soll er ergriffen werden über die Sünde: also, falls ihr damit nicht etwa die möglichen Gesetzwidrigkeiten, sondern die eigentliche Sünde meint, darüber soll er Angst empfinden, dass er ausser Gott nichts ist, und ohne ihn nichts kann. Soll er denn dies wunderbar finden, und es anders gewollt haben? Soll er denn glauben, dass er sich selbst habe helfen können und auf sich laden, was Gottes Sache ist? *) Der Christ will eben nichts seyn ausser Gott, und ausser diesem seyend, will und mag er nichts Gutes an sich finden. **) Ihr aber schiebt ihm unter das antichristische Princip der Selbstliebe und Selbstobjectivirung, fordert auf dasselbe und bestärkt es, um daran das Geschäft eurer Bekehrung zu knüpfen. Ihr macht die Menschen zu Heiden, so gut ihr könnt, damit ihr Gelegenheit findet, euer Kunststück, zu Christo zu bekehren, auszuüben.

---

*) Es sey denn, dass jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen; was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, was vom Geist geboren wird, das ist Geist. Joh. 3, 3 u. 6. Jaget nach dem Frieden gegen jederman, und der *Heiligung*, ohne welche wird niemand den Herrn sehen. Ebräer 12, 14.

**) So wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben, und wandeln im Finsterniss, so lügen wir, und thun nicht die Wahrheit. So wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde. So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. So wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, dass er uns die Sünden vergiebt, und reiniget uns von aller Untugend. 1. Joh. 1, 6—9. Christus heiliget seit der Zeit er auferstanden ist von den Todten. Römer 1, 4. Vergl. 2, 13. 6, 22. 1. Corinth. 7, 14.

---

*) Ist Abraham durch die Werke gerecht, so hat er wohl Ruhm, aber nicht vor Gott. Römer 4, 2. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nicht nütze. 1. Corinth. 13, 3. Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke, oder durch die Predigt vom Glauben? seyd ihr so unverständig? Im Geiste habt ihr angefangen, wollt ihr es denn nun im Fleisch vollenden. Galater 3, 2 u. 3. Vergl. Römer 3, 27 u. 28. Galater 3, 5. Römer 3, 20. 11, 6. Titus 3, 5.

**) Daran erkennen wir, dass wir aus der Wahrheit sind, und können unser Herz vor ihm stillen, dass, so uns unser Herz verdammet, dass Gott grösser ist, denn unser Herz, und erkennet alle Dinge. 1. Joh. 3, 19 u. 20. Nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir gethan haben, sondern nach seiner Barmherzigkeit machte er uns selig durch das Bad der Wiedergeburt, und Erneuerung des heiligen Geistes. 2. Timoth. 3, 5.

In Summa: Alle Heilsordnungen ohne Ausnahme, ausser der einfachen, dass man sich selbst verläugne und vernichte in jedem Sinne, mögen dieselben nun bestehen in historischen Erkenntnissen, oder in gewissen, auf dieses Historische gegründeten Uebungen, ***) gehen hervor aus jenem Selbst, und sind Aufrechthaltungen desselben, mithin feindselig dem Christenthume, und antichristisch.

Wie die Juden stolz waren auf ihre Abkunft von Abraham, und die Menschen erst beschneiden wollten, ehe sie ihnen die Erlaubniss, sich Gott zu nahen, und die Empfänglichkeit für seine Einwirkung zugestanden, so sind bis auf den heutigen Tag die, welche dieser Art sind, stolz auf ihre Abkunft aus der Christenschule, und machen statt der Beschneidung das Erlernen und Bewundern ihres Katechismus zur Bedingung der Rechtfertigung. Was Paulus von den Juden, was Luther von den Papisten, in Absicht der Verfälschung der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus, und der Verkleinerung des Verdienstes Jesu jemals Hartes gesagt, gilt also von diesen Christianern, nicht Christen. Die letzteren sind die, welche auf das Wesen der Lehre Jesu, welches man sehr gut in die Lehre von der Rechtfertigung, die ich oben vorgetragen, setzen kann, ausschliessend dringen: erstere dagegen, welche um den Buchstaben, den sie misverstehen, eifern, und die Person Jesus dem wahrhaften Christus und seiner Wirksamkeit in den Weg stellen.

---

*) Denn aus Gnaden seyd ihr selig geworden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es. Epheser 2, 8—9. Was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse. Marcus 8, 37. Da sprachen, die das höreten, wer kann denn selig werden? Jesus aber sprach: Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich. Lucas 18, 26 u. 27. Vergl. Matth. 19, 26. Vergl. Joh. 3, 5. Römer 3, 24. 4—6. 1. Petri 1, 13.

**) Und wer sich selbst erniedriget, der soll erhöhet werden. Lucas 14, 11. Denn ich weiss, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes. Römer 7, 18. Nicht, dass wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken, als von uns selber, sondern, dass wir tüchtig sind vor Gott. 2. Corinth. 3, 5.

***) Vergl. Lucas 11, 39—48. Matth. 23, 13—39. Römer 14, 14 u. 20. u. f.

Zum Verständnisse des Christenthums, als einer Begebenheit in der Zeit, gehören ganz vorzüglich die Weissagungen desselben von sich selber, als seine Aussage, wie es sich selbst als historisches Princip in der Welt ansieht. Die Weissagungen überhaupt gründen sich auf den früher abgeleiteten, nachher im Zusammenhange historisch eingeführten Satz, dass eine wahrhafte Fortentwickelung des Menschengeschlechtes nicht vergeblich, nicht ein blosser Versuch seyn könne, sondern, dass alles aus ihr erfolgen und durch sie geleistet werden müsse, was da könne und solle. Die Weissagung ist nur die Analyse dieser Einsicht: Voraussicht der Zukunft aus der Gegenwart nach einem Gesetze. So konnte denn Jesus weissagen, und so kann es eigentlich jeder, der etwas Tüchtiges beginnt, oder das von anderen Begonnene versteht.

Es giebt zwei Hauptweissagungen Jesu. Die eine, dass sein Werk, die Stiftung des Himmelreiches überhaupt durchgeben werde; die zweite, über das sichere und entscheidende Mittel, vermittelst dessen es werde durchgesetzt werden. Heben wir an bei der letzteren, die da früher erfüllt werden, und deren Gegenstand, als Mittel, natürlich in der Zeit früher erscheinen muss.

Jesus hatte, bald belehrt, dass er keinen allgemeinen Glauben finden werde, die Aufgabe seines Lebens bald darauf beschränkt, sich nur Apostel, als ein Lehrercollegium zu bilden.*)

---

*) Joh. 6, 66—70. Marc. 3, 14. u. ff.

Wie es mit dem Glauben und der Einsicht dieser bestellt sey, und, so lange er unter ihnen sey, bestellt seyn müsse,*) wie derselbe ohne alle Selbstständigkeit, sahe er wohl ein. Wie sollte nun durch solche, und ihre Nachfolger und deren, sein Werk ausgeführt werden, welches, er wusste es allgemein, ausgeführt werden würde? Er fand die Lösung der Frage, und sprach sie zum Troste seiner Jünger aus. *Es werde nach seinem Hinscheiden der heilige Geist gesendet werden, der vom Vater ausgehe;***) *dieser werde zeugen von ihm: von dem Seinen werde er es nehmen,****) *und ihnen alles sagen,*†) *sie in alle Wahrheit leiten.*††) So im Evangelium Johannis. Was heissen diese Worte? Wohlgemerkt, wir liefern durch die Erklärung derselben zugleich die oben versprochene Erörterung über die Art der Dreiheit im erscheinenden Gotte nach der Lehre des Christenthums.

Zuvörderst: *er geht vom Vater aus.* Ein Glück, dass die occidentalische Kirche, welche in dieser nicht verstandenen Stelle etwas gegen die Ehre des Sohnes witterte, und ihr zum Trotze festsetzte: der Geist gehe auch vom Sohne aus, diese Stelle nicht verfälschte, wie sie es mit anderen zum Schutze ihres Systemes that, und so uns die in die Augen springendste Aeusserung gewonnen hat, um in den Sinn Jesu einzudringen. Was heisst es? Eine Parallelstelle macht es ganz klar. Als nach einer entschiedenen und tiefergehenden Rede Jesu eine

---

*) Joh. 14, 8 u. 9. Matth. 15, 15 u. 16. 16, 6—8, u. s. f.

**) Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, *der vom Vater ausgehet*, der wird zeugen von mir. Joh. 15, 26.

***) Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er es nehmen, und euch verkündigen. Joh. 16, 14.

†) Aber der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird es euch alles lehren, und euch erinnern alles dess, das ich euch gesagt habe. Joh. 14, 26. Vergl. 16, 8—11. Lucas 12, 12.

††) Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von ihm selbst reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkünden. Joh. 16, 13.

Menge von Menschen, die bisher an ihm gehangen hatten, aber durch diese geärgert wurden, ihn verliessen, es gänzlich aufgaben, ihn weiter zu vernehmen, erklärte er den noch bei ihm bleibenden Jüngern, die durch diese Erscheinung denn doch betroffen waren, dieselbe folgendermaassen: Es kann niemand zu mir kommen, es sey denn, *dass ihn ziehe der Vater*. Nur die der Vater mir gegeben hat, kommen zu mir.*) Also, die Lehre Jesu setzt eine Empfänglichkeit im Subjecte voraus, und ohne diese Empfänglichkeit vorzufinden, vermag sie nichts. Diese Empfänglichkeit nun, wo sie ist, ist ein Geschenk des Vaters,**) nicht des Sohnes, von welchem sie ja vorausgesetzt werden muss. Was ist sie darum? Eine durch die Geburt in den Individuen liegende Anlage, Verwandtschaft zur Lehre vom Himmelreiche; dunkele und unentwickelte Ahnungen, welche nur in der Lehre Jesu ihre Lösung und Klarheit finden, — eben so, wie in Jesu selbst das Bild des Himmelreichs lag; das nur durch das Verständniss seines Berufes zur Stiftung desselben die Lösung fand.

Was vom Vater ausgeht, ist darum eine natürlich und unabhängig von der Lehre Jesu in den Menschen liegende Verwandtschaft zur übersinnlichen Welt; was das Erste wäre.

Nun ist insbesondere in der Lehre vom heiligen Geiste die Rede nicht von etwas Natürlichem, das schon war unter den Christen, sondern das erst nach dem Hingange Jesu unter ihnen erscheinen sollte;***) und zwar unter den Christen als solchen, d. i. schlechthin bei allen Menschen, indem ja alle Menschen ohne Ausnahme zum Christenthume berufen sind: darum durchaus nicht von den besonderen, individuellen, gleichsam genialischen Anlagen für dasselbe, wie sie sich schon bei Lebzeiten Jesu bei mehreren, und ganz sicher bei den eilf Aposteln fanden, die allerdings Gabe des Vaters sind, aber nicht der heilige Geist, — sondern von einer *im ganzen Menschengeschlechte* liegenden natürlichen Anlage für das Uebersinnliche, die damals noch nicht entwickelt war, und deren Entwickelung eben die Anwesenheit Christi im Wege stand.*) Welches ist denn nun diese? Der *natürliche allgemeine Verstand* ist es. Dieser Geist aus dem Vater, nicht aus dem Sohne, von dessen besonderer factischer Erscheinung unabhängig er durch die blosse Geburt ein Antheil des Menschen ist, werde es nehmen von dem Seinen; er bedürfe das factisch gelieferte Bild, welches er für sich nie gefunden haben würde, darin von ihm abhängig; dieses aber mache er durch die Einsicht seiner Gesetzmässigkeit (aus dem Gesetze *a priori*) klar, verständlich, und verkläre so Jesus, indem aus anderen, von ihm und seinem Zeugnisse ganz unabhängigen Gründen erhelle, dass Jesus die Wahrheit gesagt habe: Jesus erhalte nun einen Zeugen ausser sich. Durch diese Beschäftigung mit dem Himmelreiche wird er nun erst der *heilige* Geist, da er früher nur der Geist vom Vater ist, vielleicht ein profaner, der seinen Werth nur darin hat, dass er der heilige werden soll.

---

*) Es kann niemand zu mir kommen, es sey denn, dass ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat. Joh. 6, 44. Ich habe deinen Namen geoffenbaret den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast. Sie waren dein, und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort behalten. Joh. 17, 6. Wer es höret vom Vater, und lernet es, der kommt zu mir. 6, 45. Niemand kann zu mir kommen, es sey ihm denn von meinem Vater gegeben. 6, 65. Vergl. daselbst v. 37, 39. c. 10. v. 30. c. 17, v. 2.

**) Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, stehet mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater. Matth. 20, 23.

***) Denn der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verkläret. Joh. 7, 39.

Hier die Erklärung der Dreiheit: der *Vater*, das Natürliche, Absolute in der Erscheinung, das Allgemeinvorausgegebene; der *Sohn*, die factische Steigerung dieses zum Bilde der übersinnlichen Welt; der *Geist*, die Anerkennung und Auffindung dieser Welt durch das natürliche Licht des Verstandes.

Ebenso liefert dieser Geist den dritten Beweis, der von Jesu, falls man historisch von ihm weiss, zeugt, und ihn verklärt, seiner aber als ein Glied in der Kette der Einsicht nicht mehr bedarf, weil er rein *a priori* aus dem Gesetze geführt wird.

Dieser vom Vater ausgehende Geist war nun schon vor

---

*) Es ist euch gut, dass ich hingehe, denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Joh. 16, 7.

Christus, ohne dass er es wusste, oder zu wissen brauchte, objectiv geworden, und in dieser Objectivität factisch herausgebrochen in dem Athenienser Sokrates; in ihm hatte der Verstand sich selbst zuerst ergriffen, und sich entdeckt, als eine eigenthümliche und rein apriorische Quelle von Erkenntnissen, und war also durch die Entwickelung von Wahrheit aus ihm gebraucht worden: in Beziehung auf die Form der Wahrheit gerade ein so grosses Wunder, und eine so mächtige Förderung der Menschheit, als das in Jesu in Beziehung auf ihren Gehalt. Dieser so bearbeitete Verstand, dies war der Sinn der Weissagung Jesu, sollte nun im Verfolge mit dem Christenthume vereinigt, und der christliche Gehalt aufgenommen werden in die Form der Sokratik, indem nur in dieser Vereinigung es sicher zur allgemeinen Klarheit der Erkenntniss kommt. So ist es denn erfolgt, bis endlich durch Kant der letzte Schritt geschah, dass jene Sokratik, jene Kunst des Verstandes sich selbst erkannte, und sich von anderer, von dem Verstehen in der Anschauung unterscheiden lernte, wodurch nun endlich die Verwirrung zwischen historischem Verstande und der Erkenntniss durchs Gesetz gehoben ist. Nun erst vermag der Geist ein heiliger zu werden, und den Christen *Alles* zu sagen, in alle Wahrheit sie zu leiten, und für den historischen Jesus, welchem gegenüber er seine Selbstständigkeit gewonnen hat, zu zeugen und ihn zu verklären. Diese Epoche tritt so recht eigentlich mit unserer Zeit ein, und durch sie erst ist jene Weissagung vollkommen erfüllt. — Wir haben, was auch zu unserer Aufgabe gehörte, die Zeit, in der wir stehen, in Beziehung auf den absoluten Endzweck des menschlichen Lebens gedeutet.

Wohlgemerkt, weil dies späterhin auf eine entscheidende Weise gültig gemacht werden wird. — Durch diese Epoche ist nun die Fortdauer und der letzte Endzweck des Christenthums durchaus gesichert. Vorher war dieselbe bedingt durch die zufällige Form des Glaubens, jener besonderen individuellen, und gleichsam genialischen Verwandtschaft zum Christenthume, die vom Vater gegeben ist, gestützt darum auf das fortdauernde Wunder, dass in der Christengemeine immer solche geboren wurden, welches Gott denn auch ohne Zweifel gethan hat, da das Christenthum bis jetzt erhalten worden ist. Seit dieser Zeit sind Jesu *Alle* vom Vater gegeben, und es bedarf keiner besonderen Genialität mehr, weil das Christenthum sich anknüpft an das, was eben allen gegeben ist, an den gemeinsamen Verstand aller. Jetzt erst ist alle Vernunft zu zwingen unter den Gehorsam des Glaubens, nicht *formaliter*, in dieser Hinsicht wird eben der Glaube seiner Dienste entlassen; sondern *materialiter*. Nachdem nun durch die Zeit diese Aufgabe gelöst ist, tritt freilich eine andere ein, von welcher zu seiner Zeit.

Ueberhaupt dies bei dieser Gelegenheit, weil es an dieser Stelle einzig klar wird. Wir sagten oben: der Fortgang der Weltgeschichte bestehe darin, dass durch den Verstand der Glaube aufgehoben werde. Dies geschieht nach einem verschiedenen Gesetze in der alten und in der neuen Welt. In jener wurde das durch den Glauben Gesetzte vom Verstande vernichtet, und das Gegentheil an die Stelle gesetzt: der Verstand war polemisch darum, weil die Anschauung der alten Welt gar nicht richtig ist, sondern nur vorbereitend auf ein künftiges Evangelium, Vorbild. In dieser wird der Glaube vom Verstande bestätigt, dasselbige durch ihn, wie durch jenen gesetzt, darum nur die Form aufgehoben, weil die Anschauung des Christenthums real ist, selbst das letzte Evangelium. Darum wäre der Eifer für die Form hier umsomehr kindischer Eigensinn, da der *Gehalt* ja bleibt. — Was bis jetzt freilich nicht so ganz klar und erweislich der Fall war.

So nun ist die Weissagung vom heiligen Geiste freilich durch die ersten Christen nicht verstanden worden; und vielleicht ist es jetzt das erste Mal, dass sie also erklärt wird (weil jede Weissagung erst durch ihre Erfüllung recht klar wird). Wir dürfen diese anderweitige Deutung nicht mit Stillschweigen übergehen. Die Jünger waren ebensowenig, als es irgend ein anderer Mensch an ihrer Stelle gewesen wäre, darauf gestellt, dem Geschäfte Jesu in Errichtung des Himmelreiches eine so lange Ausdehnung zu geben, als wir es nun wohl zu thun genöthigt sind, und doch nicht gern thun, böse werden, wenn man herrliche Sachen um Jahrtausende hinaussetzt. Gerade wie wir, wollten auch sie alles selbst erleben, und wenigstens nicht über ihr Leben hinaus sollten alle Weissagungen verziehen, wovon wir später ein treffendes Beispiel sehen werden. So auch mit der vom heiligen Geiste. Und so hielten sie denn diese Weissagung für erfüllt an sich in einem Phänomene anderer Art, in der Verwandlung und Umschaffung, die nach dem Tode Jesu mit ihnen sich zutrug, in dem neuen Menschen, der ihnen an die Stelle des anderen entstand. Dies ist nun allerdings eine hohe Gnadenwirkung, und die von Christo versprochene,*) aber sie ist nicht der heilige Geist, sondern sie ist der Vater selbst, und seine Einwirkung, durch die Lehre des Sohnes gesteigert, und möglich gemacht. Sie wurden seit diesem Zeitpuncte in der That wirksam für die Verbreitung des Evangeliums, opferten alles hin, litten und starben dafür, kein Irdisches mehr begehrend, und selig in der Hoffnung.**) So ihre Nachfolger in den ersten Jahrhunderten nach ihnen. Diese Erscheinung nun des eigentlichen Himmelreiches ist von den Aposteln, und von der Kirche nach ihnen für die Wirkung des verheissenen heiligen Geistes gehalten worden, weil es ihnen an scharfer Sonderung der Begriffe, Umsicht und Verbreitung der Kenntniss fehlte, um jene Weissagung in ihrem wahren Sinne zu fassen.

Diese übersinnliche Kraft und Erhebung in ihnen, sage ich, ist der *rechte* Beweis des Christenthums von der zweiten Art, der Beweis des Geistes und der Kraft. Dies nun nannten sie den heiligen Geist. Wenn sie nun ferner Wunderthätigkeiten da miteinmischten, und auch diese dem heiligen Geiste zuschrieben,*) jene Schweissläppchen,**) die aufgelegt die Kranken gesund machten, jene Berührung durch den Schatten der vorbeigehenden Apostel,***) die gleichfalls heilte, und dergleichen, so entrichteten sie darin die Schuld dem dicken Aberglauben ihrer Zeit und ihres Volkes. Wie er es darüber, und mit Schriftstellern, die so etwas ernsthaft berichten, zu halten, und welches Ansehen er ihnen bei sich zu gönnen habe, weiss der verständige Christ. Ebenso auch mit den späteren Ausgeburten des Aberglaubens, — alles jedoch nach der Liebe richtend, nicht nach blinder, sondern nach verständiger, welche jede Erscheinung in ihrem Zusammenhange begreift und beurtheilt, und keiner Zeit eine Erleuchtung anmuthet, die sie nicht haben kann. Der heilige Geist war ja in der That noch nicht erschienen, und hatte sie in alle Wahrheit geleitet: was Wunder, dass sie selbst über den heiligen Geist in unrichtige Ansichten fielen.

---

*) A. G. 2, 1—4. Vgl. Joh. 14, 16—20. 16, 20—23.

**) Bis auf diese Stunde leiden wir Hunger und Durst, und sind nackend, und werden geschlagen, und haben keine gewisse Stätte, und arbeiten und wirken mit unseren eigenen Händen. Man schilt uns, so segnen wir, man verfolgt uns, so dulden wir es, man lästert uns, so flehen wir. Wir sind stets als ein Fluch der Welt, und ein Fegopfer aller Leute. 1. Corinth. 4, 9—13.

Die zweite Weissagung Jesu war über die sichere Ausführung seines Werkes. Jesu Beruf war, Stifter des Himmelreiches zu werden auf der Erde, nicht etwa bloss Lehrer, die Ewigkeit schon hienieden in der That allgemein anzufangen. So sahe er sich an: also allerdings als Stifter eines Reiches, obwohl *in* dieser Welt, nur nicht *von* dieser Welt, wo die Gewaltigen herrschen,†) sondern wo sie Diener sind aller.††) Wir werden zu seiner Zeit diesen Ausdruck verstehen und wahr finden: Er sey allerdings ein König.*) So hat er von jeher über sich gedacht. Was er nun auch etwa im Anfange seines Geschäftes über die Zeit dieser Stiftung geglaubt haben mag,**) so konnte sich ihm im Fortgange, als er das Verhältniss der vorhandenen Menschen zu seinem Antrage kennen lernte, nicht verbergen, dass eine solche Aufgabe über die Grenze jedes einzelnen Menschenlebens, geschweige des seinigen, dessen schleuniges, gewaltsames Ende er sich leicht prophezeien konnte, hinausliegen müsse.***) Nun sollte aber Er es thun, und kein Fremder. Dies war nur so zu vereinigen: er solle es thun durch seine Fortwirkung, durch die Folgen seines Daseyns, die er auf der Erde liesse; doch er selbst in eigener Selbstheit, indem er durch keinen anderen stellvertreten werden konnte. Aus dieser Sicherheit sagte er ihnen: er sey bei ihnen alle Tage, bis an der Welt Ende,†) zuvörderst im Lehrgeschäfte ihnen beiwohnend, und lehrend durch sie hindurch;††) am Ende aber dieser Lehrepoche werde er nicht in der Schattengestalt der Lehre, sondern in aller Kraft realen Wirkens wieder erscheinen,*) und in der That und sichtbar auf der Erde sein vom Vater ihm beschiedenes Reich beginnen.**) Dann würden vor ihm alle Völker versammelt werden;***) es sey dies das Ende der *Welt*,†) des Reiches, das da ist von dieser Welt, der Ueberbleibsel des Staates, die, obwohl heidnischen Ursprunges, bisher aufbehalten würden im Christenthume, und neben demselben, als einer blossen vorbereitenden Lehranstalt, auch wohl bestehen konnten. In diesem Reiche werde alles unterworfen seyn dem Sohne; die Heiligen würden mit ihm regieren tausend Jahre,††) (eine unbestimmte, jedoch lange Zeit). Nach diesen tausend Jahren erst komme das eigentliche Ende,†††) von welchem an der Sohn

---

*) Apostelgesch. 19, 12.

**) Apostelgesch. 8, 17.

***) Apostelgesch. 5, 15.

†) Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heisst man gnädige Herren. Ihr aber nicht also, sondern der Grösseste unter euch soll seyn wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener. Lucas 22, 25 u. 26.

††) Aber viele, die da sind die ersten, werden die letzten seyn, und die letzten werden die ersten seyn. Matth. 19, 30. Vergl. Marc. 10, 31. Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht seyn unter euch: sondern so jemand will unter euch gewaltig seyn, der sey euer Diener, und wer da will der Vornehmste seyn, der sey euer Knecht. Matth. 20, 25—27.

---

*) Da sprach Pilatus zu ihm: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: du sagst es: ich bin ein König. Joh. 18, 37. Vergl. Matth. 27, 11. Marc. 15, 2. Lucas 23, 3. Da wird der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. Matth. 25, 34. Siehe, dein König kommt zu dir sanftmüthig. Matth. 21, 5. Und er wird ein König seyn über das Haus Jacob's ewiglich, und seines Königreiches wird kein Ende seyn. Lucas 1, 33. Gelobet sey, der da kommt ein König im Namen des Herrn. Lucas 19, 38. Vergl. Joh. 12, 13. Coloss. 2, 10.

**) Hebet eure Augen auf, und sehet das Feld, denn es ist schon weiss zur Ernte. Joh. 4, 35. Gehet und sprechet: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Matth. 10, 7.

***) Wenn ihr aber hören werdet von Kriegen und Empörungen, so entsetzet euch nicht: denn solches muss zuvor geschehen; aber das Ende ist noch nicht sobald da. Lucas 21, 9—11. Vergl. Matth. 10, 21—23.

†) Und siehe: ich bin bei euch bis an der Welt Ende. Matth. 28, 20. Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch. Joh. 14, 18.

††) Und es wird geprediget werden das Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt zu einem Zeugnisse über alle Völker. Matth. 24, 14. Gehet hin und lehret alle Völker. Matth. 28, 19. Sie aber gingen aus, und predigten an allen Orten, der *Herr aber wirkte mit ihnen*. Marc. 16, 20. Und das Evangelium muss zuvor gepredigt werden unter allen Völkern; wenn sie

---

euch nun führen und überantworten werden, so sorget nicht, was ihr reden sollt, und bedenket euch nicht zuvor; sondern was euch zu derselbigen Stunde gegeben wird, das redet. Denn ihr seyd es nicht, die da reden, sondern der heilige Geist. Marc. 13, 10 u. 11.

*) Und dann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in den Wolken mit grosser Kraft und Herrlichkeit. Marc. 13, 26. Vergl. Matth. 24, 30. Darnach werden lebendig werden die Christo angehören, wenn er kommen wird. 1. Corinth. 15, 23.

**) Bis auf die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi, welche wird zeigen zu seiner Zeit der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige, und Herr aller Herren. 1. Timoth. 6, 14 u. 15.

***) Und werden vor ihm alle Völker versammelt werden. Matth. 25, 32. Denn wie der Blitz oben vom Himmel blitzt, und leuchtet über alles, das unter dem Himmel ist, also wird des Menschen Sohn an seinem Tage seyn. Lucae 17, 24. Vergl. Matth. 24, 27. Und es werden kommen von Morgen und von Abend, die zu Tische sitzen werden im Reiche Gottes. Lucas 13, 29.

†) Der Acker ist die Welt, der gute Saame sind die Kinder des Reichs; das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind, der sie säet, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt, die Schnitter sind die Engel. Matth. 13, 38 u. 39.

††) Offenb. Joh. 20, 1—6. Matth. 25, 31—34. 19, 28. 16, 27.

†††) Wenn kommen wird darnach das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird. 1. Corinth. 15, 24. Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk seyn, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott seyn, und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird

wieder unterthan seyn werde dem Vater, mit allen, die er dem Vater unterwürfig gemacht hat; und wie er noch weiter in allen Weissagungen, die unter uns bekannt sind unter dem Titel der Weissagungen vom Ende der Welt und dem jüngsten Tage, sich über diesen Gegenstand ausgedrückt hat.

Die Sicherheit dieser Vorhersagung gründete sich in Jesu lediglich auf das sichere Bewusstseyn, dass Gott das durch ihn angefangene Werk ausführen werde, nicht umhin könne, es auszuführen, so gewiss er Gott sey,*) und ist eigentlich nur die Analyse dieser Versicherung: keinesweges gründet sie sich auf eine Einsicht in den Zustand der Welt, von welcher er höchstens das Judenthum, das Heidenthum aber, welches ja in seinem Plane nicht minder befasst war, gar nicht kannte. Er konnte über jene Ausführung darum gar nichts Näheres specificiren, sondern nur im Allgemeinen sich darüber ausdrücken, umsomehr, da der heilige Geist erst kommen musste, und er war sich dessen deutlich bewusst: darum auf die Frage nach dem *Wann*, wie im Aeusseren Befangene und sich Bedenkende fragen, antwortet er: vom Tage und der Stunde weiss niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. (Marc. 13, 32.)**) (Es liegt dies in dem allgemeinen schlechthin vorauszusetzenden Weltplane.)

---

nicht mehr seyn, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr seyn, denn das erste ist vergangen. Offenb. Joh. 21, 3 u. 4. Vergl. ibid. 6, 7, 10 bis zu Ende, 22, 1—5. Wenn aber alles Gott unterthan seyn wird, denn wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf dass Gott sey alles in allem. 1. Corinth. 15, 28.

*) Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dass dies alles geschehen, Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Matth. 24, 35. Marc. 13, 31. Lucas 21, 32 u. 33. Bis dass Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz, bis dass es alles geschehe. Matth. 5, 18. Ist Gott verklärt in Jesu, so wird ihn Gott auch verklären in ihm selbst, und wird ihn bald verklären. Joh. 13, 32.

**) Vergl. Matth. 24, 36 u. 42. Die aber, die zusammengekommen waren, fragten ihn, und sprachen: Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel? Er aber sprach zu ihnen: es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Apostelgesch. 1, 6 u. 7.

(Wie klar und vollendet Jesus gewesen sey in seiner Beschränkung, seiner Anschauung, und wie eisern er sie durchgeführt und alles durch sie begriffen habe, zeigt sich hier. Daher, weil er nichts anderes war. Wie sehr verschieden von den Jüngern, die doch ein äusserliches, natürliches, durch die Umgebenheiten gebildetes Daseyn hatten zu der Lehre Jesu, welche verschiedene Bestandtheile wenig passten, und sich drängten. Auch nach ihrer Wiedergeburt: denn der neue Mensch knüpft denn doch sich an die persönliche Identität des alten.)

Diese Weissagung Jesu, — klar aussprechend, was wir sagten: das Christenthum ist nicht etwa bloss Lehre, es ist Princip einer Weltverfassung, und das erstere ist es nur für eine Zeit und als Mittelzustand, um zu werden das letztere, — ist, eben aus Mangel *dieser* Erkenntniss, nicht verstanden worden. Man dachte sich zuvörderst ein Verbrennen der Welt im Feuer,*) indem man einen bildlichen Ausdruck wörtlich nahm, eine persönliche Wiedererscheinung Jesu auf der Welt zur Auferweckung der Todten,**) und zur Abhaltung eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages über alle Menschen.***) Die Apostel konnten nicht umhin, diese Begebenheit noch bei ihren

---

*) Also auch der Himmel und die Erde werden durch sein Wort gesparet, dass sie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und der Verdammniss der gottlosen Menschen. Es wird aber des Herrn Tag kommen, wie ein Dieb in der Nacht, in welchem die Himmel zergehen werden mit grossem Krachen, die Elemente aber werden vor Hitze zerschmelzen, und die Erde, und die Werke, die darinnen sind, werden verbrennen. 2. Petri 3, 7—10.

**) Denn es wird die Posaune schallen, und die Todten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. 1. Corinth. 15, 52. Denn er selbst, der Herr, wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes hernieder kommen vom Himmel, und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst. 1. Thessalon. 4, 16 u. 17.

***) Wenn Jesus wird geoffenbaret werden vom Himmel sammt den Engeln seiner Kraft, um mit Feuerflammen Rache zu geben über die, so Gott nicht erkennen, so nicht gehorsam sind dem Evangelio Christi. 2. Thessalon. 1, 7 u. 8. Christus ist zukünftig, zu richten die Lebendigen und die Todten mit seiner Erscheinung, und mit seinem Reich. 2. Timoth. 4, 1. Vergl. Matth. 25, 31—36.

Lebzeiten zu erwarten;[*] späterhin erwartete man sie von Zeit zu Zeit bei wichtigen Epochen, z. B. mit dem Schlusse des ersten Jahrtausend. Ich selbst bin noch unterwiesen, das Hereinbrechen dieses jüngsten Tages mir jeden Morgen als möglich zu denken: sie herrscht besonders in christlichen Liedern, z. B. den Klopstockischen, der seine Phantasie davon, als von einem prächtigen Bilde, erfüllt hatte.

Da sichs doch verzogen hat, so wurde es ganz auf die Zerstörung Jerusalems gedeutet, wie es sich denn auch wohl nicht läugnen lässt, dass in den vorhandenen Evangelien Reden Jesu, die er bei verschiedenen Gelegenheiten über diese beiden abgesonderten Begebenheiten gehalten, zusammengeworfen, und mit einander verwechselt seyn mögen.[**] Es ist allerdings wahrscheinlich, dass Jesus zur Nachachtung und Berathung der Seinigen nöthig gefunden, sie von der leicht vorauszusehenden Zerstörung Jerusalems unter anderen auch zu unterrichten: in dem Ganzen der Geschichte aber ist diese Zerstörung ein so durchaus unwichtiger Gegenstand, — Jerusalem mit seinem ganzen Wesen war schon längst ein blosses Schattenbild, und hatte in seiner grössten Herrlichkeit gegen andere Staaten in Beziehung auf das Ganze wenig zu bedeuten gehabt, und die einzige wahrhaft historische Bedeutung erhalten nur durch den Auftritt Jesu in seinen Mauern — dass man ein Jude seyn muss, oder ein durchaus zum Juden gewordener Christianer, und Jesum selbst, der übrigens niemals hohe Begriffe vom Judenthume zeigt, in einen solchen verwandeln muss, um die über alles erhabenen Bilder jener Weissagung*) auf diese Begebenheit zu deuten.

---

[*] Es ist aber nahe gekommen das Ende aller Dinge. 1 Petri 4, 7. Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, dass der Widerchrist kommt, und nun sind viele Widerchristen geworden; daher erkennen wir, dass die letzte Stunde ist, 1. Joh. 2, 18. Denn noch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen. Ebräer 10, 37. Dagegen: Dass ihr euch nicht bald bewegen lasset von eurem Sinn weder durch Geist, noch durch Wort, noch durch Briefe, als von uns gesandt, dass der Tag Christi vorhanden sey. Lasset euch niemand verführen in keinerlei Weise. Denn er kommt nicht, es sey denn, dass zuvor der Abfall komme, und geoffenbaret werde der Mensch der Sünde, und das Kind des Verderbens. 2. Thessalon. 2, 2 u. 3.

[**] Lucas 19, 41—44. Vergl. Matth. 24, 15—21. Marc. 13, 14—19.

Indem man auch dies gefühlt hat, nachdem ferner, durch aus der Philosophie stammende, und in allgemeinen Umlauf gekommene andere Ansichten von der menschlichen Fortdauer, die Ruhe der menschlichen Leiber in den Gräbern bis an den jüngsten Tag, und die Wiederbelebung derselben Leiber durch Jesu den Credit verloren, auch durch die lange Dauer der Welt seitdem die Begriffe über die Menge der lebenden Menschen sich so gesteigert haben, dass es der Phantasie nicht wohl gelingen will, einen Platz zu finden, um sie zu einem allgemeinen Gerichtstage zu versammeln; hat man neuerdings diese Weissagung so ziemlich an ihren Ort gestellt, sie aufgegeben, und sein Nichtverständniss derselben deutlich gefühlt. Wir nehmen dieselbe wieder auf, als den eigentlichen Schlussstein, und den Vollendungspunct des Christenthums, weil wir anderwärtsher, aus der durchgeführten Verstandeserkenntniss, ihren Inhalt erhalten, und die Nothwendigkeit desselben *a priori* einsehen. Das Christenthum ist nicht blosse Lehre, es soll eben dadurch werden Princip einer Verfassung; es muss dazu kommen noch auf dieser Welt, dass Gott allein und allgemein herrsche, als sittliches Wesen, durch freien Willen und Einsicht; dass schlechthin alle Menschen wahrhafte Christen, und Bürger des Himmelreichs werden, und dass alle andere Herrschaft über die Menschen rein und lauter verschwinde. Dies ist der Sinn jener Weissagung, und muss der Sinn derselben seyn, weil es nur diesen Sinn über das letzte Ziel des Menschengeschlechtes auf der Erde giebt. Was Jesus ausgesagt, als eine nothwendige Begebenheit in der Zukunft, darum, weil Gott die Welt regiere, trifft mit dem, was wir zu Anfange dieser Vorlesungen, als eine Aufgabe der Freiheit von der Philosophie aus erkannt haben, zusammen. Dass Gott die Welt regiere, indem diese nur ist seine Erscheinung, anerkennt die Philosophie auch; sie darum und jene stimmen durchaus überein.

---

*) Und es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen, und auf Erden wird den Leuten bange seyn und werden zagen, und das Meer und die Wasserwogen werden brausen, und die Menschen werden verschmachten vor Furcht, und vor Warten der Dinge, die da kommen sollen auf Erden, denn auch der Himmel Kräfte sich bewegen werden, und dann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in der Wolke mit grosser Kraft und Herrlichkeit. Lucas 21, 25—27. Sonne und Mond werden den Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden sich bewegen, und alsdann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes im Himmel. Und alsdann werden heulen alle Geschlechter auf Erden, und werden sehen kommen des Menschen Sohn in den Wolken des Himmels mit grosser Kraft und Herrlichkeit. Und er wird senden seine Engel mit hellen Posaunen, und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels zum anderen. Matth. 24, 29—31. Vergl. Marc. 13, 24—27. Offenb. Joh. 6, 12—17.

Was nun insbesondere die in jener Weissagung ausgesagte *persönliche* Wiederkunft Jesu zur Errichtung dieses Reiches anbetrifft, so muss man diesen Punct nur richtig verstehen. Nach derselben Weissagung ist Jesus ja auch bei uns *alle Tage;**) das versteht doch wohl keiner von persönlich-sinnlicher Gegenwart, sondern durch die Folgen seines einmaligen Daseyns. Wie er nun diese zweitausend Jahre immer gegenwärtig gewesen, und es heute ist, und in dieser Stunde unter uns, ebenso wird er auch bei jener Epoche gegenwärtig seyn, nur nicht als bloss lehrend, sondern als *wirkende* Kraft, wie in seinem Leben, was man nun ein Gegenwärtigseyn κατ' ἐξοχὴν und so ein Wiederkommen nennen mag. Unmittelbar werden sodann wirken diejenigen Werkzeuge Gottes, die zu dieser Zeit leben werden, da sie aber dies nicht könnten, wenn nicht einst ein Jesus dagewesen wäre, und ihr Werk doch nur die Vollendung ist des bisher sich fortentwickelt habenden Werkes, welches Gott durch Jesus *rein ursprünglich*, und an den absoluten Gegensatz es anknüpfend, anfing, so wird diese Wirksamkeit mit Recht Jesu, dessen Fortsetzungen sie bloss sind, zugeschrieben. Auch ist jene Einführung des Christenthums in die Welt nicht zu denken als eine einzige, momentane, blitzähnliche Begebenheit, sondern selbst sie mag ihren stillen, langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen, ebenso wie die Ausgiessung des heiligen Geistes ja auch Jahrhunderte gedauert hat, und noch dauern wird, ehe man so recht eigentlich und allgemein sagen kann: *Nun ist er da!*

---

*) Denn wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Matth. 18, 20. Und siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende. Matth. 28, 20. Und ob ich hinginge, euch die Stätte zu bereiten, will ich doch wiederkommen, und euch zu mir nehmen; auf dass ihr seyd, wo ich bin. Joh. 14, 3. Es ist noch um ein Kleines, so wird euch die Welt nicht mehr sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe, und ihr sollt auch leben. An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch. Joh. 14, 19 u. 20. Vergl. 16, 16. Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seyn, die du mir gegeben hast, dass sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast. Joh. 17, 24.

III.

Eigentlich sind, indem ich hierdurch die Schilderung des Christenthums schliesse, mit derselben zugleich meine Vorlesungen geschlossen, und die eigentliche Aufgabe ist gelöst. Denn auf die Frage: wird es denn zu dem von uns beschriebenen Reiche der Freiheit und des eigentlichen Rechts kommen, werden die Bedingungen der Freiheit, die ja offenbar, bloss auf die Freiheit gesehen, auch nicht eintreten könnten, ganz gewiss eintreten? — (bemerken Sie: wenn etwas als Folge eines Naturgesetzes angesehen wird, so ist die Vergewisserung leicht, denn das Naturgesetz waltet schlechthin: wenn aber nun als des Freiheitsgesetzes; giebt es denn ein die Freiheit factisch Bindendes? Da müssen wir höher: von dieser Art ist nun unsere Untersuchung), — können wir auf diese Hoffnung ruhig sterben, können wir, falls wir zu diesem Zwecke beizutragen berufen sind, auch mit der Freudigkeit arbeiten, dass unser Werk, falls es nur in Gott gethan ist, und nicht aus uns, nicht verloren gehe? — ist die Antwort: *Ja!* Denn die Erscheinung Gottes als Erdenleben ist nichts anderes, denn jenes Reich Gottes; Gott aber erscheint nicht vergeblich, macht nicht einen mislingenden Versuch des Erscheinens; also kommt es sicher zu diesem Reiche Gottes, und kann nicht nicht zu ihm kommen.

Dies ist es eben, was die Freiheit auch factisch bindet, dass in ihr nicht Nichts erscheine, wie es in der That ohne dieses Band seyn würde, sondern Gott. Die Freiheit bleibt darum Freiheit; es ist ihr keine Zeit gegeben, sie kann in dem Leeren sich abtreiben, und das Rechte aufhalten; darin gilt ihr Recht: aber irgend einmal, wie lange es auch dauern möge, kommt es dennoch zu dem Rechten. Dieses geht einem nun nicht eher auf, als bis man das Princip der Geschichte begreift; denn dies ist eben das factische Gesetz der Freiheit, eine gewisse Geschichte zu bilden. — Das nimmt der Freiheit den Grund, den sie dem Zweifel darreicht: die Freiheit *muss*, nur nicht dieses oder jenes Freiheit, sondern die Freiheit überhaupt: der Rechte wird sich schon finden.

Wenn nun gefragt wird: *wie* und *wodurch* kommt es zum Reiche? so ist heute die Antwort: durch das in der Zeit schon vorlängst niedergelegte Princip des Christenthums, welches, zur grösseren Bestätigung, nach der Weissagung Jesu nun auch mit dem an sich davon verschiedenen Principe des Geistes, des zu einer Kunst erhobenen Verstandesgebrauchs, durchdrungen zu werden anfängt. —

Es bleibt darum bloss noch übrig, dieses *Wie* näher zu beschreiben.

Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christenthume verheissene Reich des Himmels auf der Erde, ist Eins und dasselbe. Für das Erste darum bürgt das Zweite. Das *Dass* ist ohne Zweifel. — Nur zum Ueberflusse, und nächstdem für unsere eigene Belehrung und Berichtigung über die dahin einschlagenden Gegenstände, über das *Wie*.

Wir heben an mit einer genaueren Beschreibung dieses Reichs.

Das Himmelreich ist Theokratie in dem deutlichen Bewusstseyn eines Jeden, und durch dieses Bewusstseyn; wie das Reich der alten Zeit, mit welchem die Geschichte begann, Theokratie war für den blinden Glauben aller. — Jederman soll gehorchen nur Gott nach seiner eigenen klaren Einsicht von Gottes Willen an ihn; und inwiefern er doch gehorchen würde einem Menschen, so soll auch dies nur geschehen, zufolge seiner klaren Einsicht, dass dieses Menschen Stimme nicht sey des *Menschen*, sondern *Gottes* an ihn. Jede andere Macht auf den Willen der Menschen, ausser der des Gewissens eines Jeden, soll wegfallen. Wie lässt eine solche Verfassung *auf der Erde und in der gegenwärtigen Welt*, und unter dem Gesetze derselben sich denken? denn so ist die Frage gestellt.

1) Grundgesetz dieser Welt ist, dass die Menschen geboren werden mit unentwickeltem Verstande. Durch die Erfahrung der abgelaufenen Weltalter hat sichs bestätigt, dass dieser Verstand nicht durch sich selbst (und gleichsam nach einem Naturgesetze, so wie der Leib in die menschliche Gestalt hineinwächst) sich entwickelt zur richtigen Einsicht des Willens Gottes, sondern es hat dazu einer Kunst bedurft, die bisher nur wenigen Begünstigten gelungen. Es ist darum klar, dass für die Möglichkeit einer solchen Verfassung vorausgesetzt wird, dass *alle* zur Fähigkeit, den Willen Gottes an sie klar einzusehen, erzogen werden; und da *alle* ohne Ausnahme, die da geboren werden, zu dieser Einsicht gebildet werden sollen, ohne Unterschied (ohne etwa eine besondere Genialität und Verwandtschaft zum Uebersinnlichen vorauszusetzen); dass es eine sichere, unfehlbare, und an jedem gegebenen Individuum ihren Zweck erreichende *Kunst* einer solchen Menschenbildung geben müsse.

2) So lange die Welt unter diesem Reiche fortdauern wird, so lange wird fortdauern Tod und Geburt; darum die Nothwendigkeit der Erziehung der Nachgeborenen: es muss darum eine ununterbrochen fortdauernde Anstalt zu dieser Erziehung geben: diese Erziehungsanstalt ist darum ein das Reich in seiner Fortdauer begleitender, und von ihm unabtrennlicher Bestandtheil.

3) Diese Erziehung lässt durch ihren allgemeinen Zweck sich leicht bestimmen. Jeder soll mit klarer Einsicht verstehen den Willen Gottes an ihn: sich in klarer Selbstanschauung,

die kein Unterschied in ihm stellvertreten kann, subsumiren jenem allgemeinen Gesetze der Geisterwelt. Dies setzt voraus die klare allgemeine Einsicht, dass der Mensch unter dem Willen Gottes stehe, und dass er ohne den Gehorsam nichts sey, und eigentlich gar nicht da. Diese Einsicht ist nun die des Christenthums, oder auch, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, der Wissenschaftslehre. Die geforderte Erziehung muss darum die Kunst besitzen, alle Menschen ohne Ausnahme unfehlbar zu dieser Einsicht zu bringen, und damit dies möglich sey, die Menschen von Beginn an, aus dem, was allen gemeinschaftlich ist, also zu bilden, dass diese Kenntniss mit Sicherheit an sie gebracht werden könne. — (Diese Kunst ist nun noch nicht erfunden: bis jetzt rechnet der Unterricht in der Wissenschaftslehre auf ein Ohngefähr, auf eine Verwandtschaft: ihr Besitz aber ist vorläufige Bedingung jenes Reichs.) Dies ist das *Allgemeine*, welches schlechthin jeder durch die Erziehung erhalten muss.

4) Unter dieses allgemeine Gesetz soll jeder in seiner Selbstanschauung sich subsumiren, um zu erkennen den Willen Gottes an ihn. Die durch Vernunft *a priori* eingesehene Voraussetzung ist nemlich die, dass jedem unter den freien Individuen im göttlichen Weltplane angewiesen sey seine bestimmte Stelle, die nicht sey die Stelle irgend eines anderen zu derselben Zeit in demselben Ganzen Lebenden, indem der göttliche Wille nicht mit sich selbst streiten kann; dass darum, wenn alle den Willen Gottes über diese ihre Stellen nur klar verstehen, ebensowenig zwischen ihnen selbst ein Widerstreit der Kräfte, der durch eine Rechtsverfassung vermittelt werden müsste, entstehen könnte.*) Diese seine Stelle soll eben jeder klar erkennen, und so würden sie an derselben arbeiten zum gemeinschaftlichen Zwecke ohne allen Streit unter einander.

5) Jene Erziehung der Menschen, zu der wir zurückkommen werden, die da ist die Unterwerfung der dem Menschen angeborenen Natur unter den Begriff, und dadurch unter den

---

*) Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen. 1. Corinth. 14, 33.

Willen Gottes, indessen abgerechnet, — bleibt dem Menschen als Auftrag des göttlichen Willens übrig die Unterwerfung der *äusseren* Natur, der Sinnenwelt unter den Begriff. In dieser Naturunterwerfung nun müsste im Plane Gottes jedem, den er nicht zur Erziehung bestimmt, sein Platz angewiesen seyn, und diesen müsste jedweder erkennen.

6) Die Erweiterung der Herrschaft der Vernunft über die Natur geht schrittweise. Es muss in einem gewissen Puncte erst durch gemeinsame Kraft die Herrschaft über sie errungen werden, und sodann erst ist von diesem Puncte aus möglich das Fortschreiten zu einem weiteren Siege nach einem klaren Zweckbegriffe des ganzen Geschlechts. Es bedarf darum in dieser regelmässigen Bearbeitung zweier Stücke: *a)* eines Verstandes, der die Gesammtarbeit an der Natur übersieht, und jedesmal den Punct erkennt, wie in der Unterwerfung derselben regelmässig fortgeschritten werden müsse, und *b)* der Gesammtkräfte, die unter der Anleitung jenes Verstandes arbeiten. Dieser Verstand braucht nicht in allen vorhanden zu seyn, indem sodann alle in dieser Rücksicht einen und ebendenselben Verstand haben würden, sondern es reicht hin, wenn er nur überhaupt immer während der Dauer der Welt unter diesem Reiche in der Welt vorhanden ist; nach seinem Plane aber müssen alle Kräfte der Einzelnen die Richtung erhalten. Jener Verstand wird darum in der That nicht bei allen, sondern nur bei einzelnen vorhanden seyn, und die letzteren werden in dieser Rücksicht der Einsicht der ersteren folgen müssen. Damit sie nun jedoch auch hierin nur folgen ihrer eigenen Einsicht, so wird entstehen müssen das gemeinsame, und durchaus übereinstimmende Bewusstseyn in allen, welche berufen seyen zum ersteren Geschäfte, zur Leitung, welche dagegen zum zweiten, dem Gehorchen der Leitung. Sehen die letzteren dieses in Beziehung auf sich selbst ein, sehen sie ferner ein, wie sich ihnen in ihrem Begriffe von Gott ja aufdringt, dass dieser Mangel in ihrer Verstandesanlage, dagegen der Besitz derselben bei jenen, auch Gottes Fügung sey: so erkennen sie klar, dass sie in der Verfügung jener nicht gehorchen ihnen,

sondern allein dem als Gesetz Gottes erkannten Naturgesetze ihrer verschiedenen Verstandesanlagen.

7) Wie soll die zuletzt geforderte Verstandeseinsicht und Subsumtion jedes Individuums unter dieses Grundgesetz möglich seyn? Ich sage also: Ausser jener religiös-sittlichen Bildung muss allen mitgetheilt werden ein bestimmtes Bild und eine Uebersicht des dermaligen Geschäfts der Freiheit an der Natur, als des zweiten Grundbestandtheils der allgemeinen Menschenbildung. Diese zerfällt natürlich in die zwei Theile, die Kenntniss der Natur, und der menschlichen Kraft, in wieweit sie bisjetzt entwickelt ist. Wenn dieses Bild an den Zögling gebracht und von demselben wohl gefasst ist, kann erfolgen nur zweierlei: entweder sein Verstand wird durch dasselbe befriedigt, und beruhigt sich dabei, oder das gegebene Bild wird ihm schöpferisch für ein höheres und neues. Durch das Letztere wird bewiesen der göttliche Ruf an dieses Individuum, den Fortgang und die Erweiterung der Verstandesherrschaft zu leiten; durch das Erstere dieser Beruf verneint und er angewiesen, an dem gemeinsamen Geschäfte, wie es bisjetzt vorliegt, seinen Antheil zu nehmen.

Dagegen, dass die schöpferische Fähigkeit, die wohl vorhanden sey, sich nicht etwa verstecke, und hinterher, nachdem der Stand schon entschieden ist, zum Vorschein komme, dass darum der Schluss vom sich nicht Zeigen in der Erziehung auf das Nichtvorhandenseyn richtig sey und unfehlbar, ist gesorgt dadurch, dass die Erziehung eine sichere Kunst ist, wie denn auch nur unter der Bedingung, dass sie dies sey, sie bürgen kann für die Untrüglichkeit ihres Urtheils. Die bisherige Menschenbildung regt nicht die menschliche Kraft auf in ihrer Tiefe und in ihrem letzten Quellpuncte, und verfolgt nicht diese Aufregung in systematischer Ordnung, wie die Kraft nach ihrem Gesetze sich entwickelt, sondern sie greift ein, wohin sie trifft, wie die eigene Bildung des Lehrers, und darum seine Lust und Liebe es mit sich bringt, und so kann sich ihr gar leicht ein schlummerndes Talent verbergen; nicht aber derjenigen systematischen Kunst der Menschenbildung, welche das Daseyn des Reichs, von dem wir reden, voraussetzt.

In Absicht des besonderen Zweiges dieser Arbeit nun hat ja die Erziehung ihm ein Bild der ganzen gegeben, und versucht nach den Anleitungen, die ihr die Natur des Zöglings, besonders seine Neigung — da Neigung hier wohl, zumal da die Phantasie nicht durch Meinungen misleitet wird, für Können zeugt, — an die Hand gab, das Vermögen desselben. Wo sich dies am besten zeigt, dafür bestimmt ihn seine Natur oder Gott. Die Wahl eines bestimmten Geschäfts beschliesst seine Erziehung, die hierdurch sich selbst als vollendet ausspricht: und nun ist er freies Mitglied der Gemeine, da er bisher unter der Zucht der Erziehung stand. So lange diese Wahl sich nicht entscheidet, ist sie nicht geschlossen, und der Mensch bleibt unmündig: die geistige Individualität ist in ihm noch nicht reif, gesondert und anerkannt: er hat darum noch keine in einem Reiche des klaren Verstandes, sondern bleibt in der verschmolzenen Masse, aus welcher die Individuen erst durch die Kunst der Erziehung nach Anleitung Gottes — die Erziehung ist hier ein Erforschen des göttlichen Willens — herausgebildet werden.

8) Die Erziehung selbst fällt anheim der zweiten Klasse der schöpferischen Geister: denn zuvörderst ist man nur von dem recht sicher, dass er das Leben im Geiste und dessen Gesetze begreife, für dessen Auge sich auch sogar die leblose und durch ihr Gesetz abgeschlossene Natur in ein geistiges Fortschreiten verwandelt: sodann sollen ja die künftigen Generationen nicht gerade zur Wiederholung des Lebens der unmittelbar früheren, sondern vielleicht zu einer neuen Entwickelung desselben an der Natur gebildet werden; der Erzieher darum, der nicht bloss das Bild der früheren Erziehung wiederholen, sondern für das Fortschreiten bilden soll, muss bestimmt wissen, wie dieses Geschlecht in Bildung der Natur fortschreiten kann. Diese Erzieher organisiren sich in sich selbst und durch Ernennung unter sich, allenthalben sich gründend auf die in der Erziehung gezeigte Individualität, zu einem Regenten- und Lehrercorps.

9) Wissen ist nicht Thun, nicht freudige, nichts Anderes begehrende Unterwerfung: wie will man sich ihres Willens

versichern? Ich sage: In unserer Welt, und bei unserer Erziehung, in der man nicht einmal mit Sicherheit es zu irgend einem Erkennen bringt, sondern das gewöhnliche Erkennen nur ist ein an seinen Ort gestellt seyn Lassen, weil man nichts dagegen hat, ohne eigentliche Ergebung des Willens darein, weil es auch nicht bis zur Verbindung mit dem Willen fortgesetzt ist, ist diese Frage ganz gerecht. So aber nicht dort, wo der ganze Mensch aus Einem Stücke gebildet wird, wovon ja das Daseyn des Reiches abhängt. Auch lässt sich schon jetzt anzeigen, worauf diese Sicherheit der Willensbestimmung beruhen werde. Der Mensch sieht ein, dass er, ohne diese Ergebung seines Willens in den göttlichen, *nichts ist, dies sieht er ein lebendig,* so dass er von dem Gefühle dieses Nichts ergriffen ist; aber Niemand will nichts seyn: an dem Seyn halten wir Alle. Wir auch: nur uns stellt es sich in einer Täuschung dar. Diese Täuschung aufzuheben habe jene die vollkommene Kunst: es ist darum dem Menschen aller Anhalt geraubt. Dies der eigentliche und der einzige Zwang, der über ihn von der Erziehung ausgeübt wird, der aber auch allen anderen ersetzt.

(Wir sind durchaus das Entgegengesetzte eines solchen Zustandes. Zerflossen und der Realität beraubt in der Wurzel: ermangelnd der Anschauung, wie sie die alte Welt hatte, des lebendigen Begriffs, wie die geschilderte sie haben wird, leben wir nur in einem problematischen und probirenden Begreifen, so dass es uns sogar schwer wird, einen solchen besseren Zustand uns zu bilden. Doch wäre dies gut, um unseren Gegensatz desto deutlicher zu empfinden. Dieser Mangel muss nun von einigen aus, in denen er sich nicht findet, in allen ausgefüllt werden. Dies nicht bedacht, bleibt unverständlich und unglaublich, was ich über dieses Zeitalter sage.)

10) Hiermit ist nun das Reich Gottes wirklich dargestellt in der Welt. Jesus, d. i. die von ihm eingeführte und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott, herrscht. So wird nun die Natur fortschreitend unterworfen, bis sie es ganz ist, bis sie keinen Widerstand mehr leistet dem reinen Begriff, sondern dieser unmittelbar, wie er ist, heraustritt in der Erscheinung;

und nun betritt das Menschengeschlecht die höhere Sphäre des rein aus sich Erschaffens nach dem göttlichen Bilde. Nun ist auch die Natur in ihr selbst, d. i. in einem Willen, der doch widerstehen könnte, und sich losreissen könnte, ohnerachtet er es freilich nie wollen kann, aufgehoben, und der Mensch will durch sein blosses Seyn nichts anderes, als was Gott will. Es ist darum nun auch der Sohn, durch welchen bisher der Vater regierte, unterthan und aufgegangen im Vater, der nun allein, und unmittelbar durch sich, und ohne Zuthun eines Sohnes, als des die Freiheit bestimmenden, regiert. Die Heiligen aber, welche mit Jesu regieren tausend Jahre, sind die beschriebenen Regenten und Lehrer in diesem Reiche.

11) Die factischen Bedingungen dieses Reichs von einer Seite haben in dieser Darstellung sich gezeigt. Zuvörderst muss die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig gemacht werden vom historischen Glauben und der besonderen Gemüthsverwandtschaft Einzelner dazu, und die Form annehmen eines von jederman, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden. Diese Bedingung ist wirklich erfüllt durch die Erscheinung der Wissenschaftslehre, die freilich noch ringt, und vielleicht noch Jahrhunderte ringen wird um ihr Verständniss und ihre Anerkenntniss unter den Gelehrten. Untergehen können ihre in der Welt begonnenen Anfänge nicht, denn sie ist eine absolute Forderung des Geschlechts durch Gott und aus Gott; sie muss aber die Beziehung nehmen auf das Reich Gottes, und ausdrücklich dies als ihren Grundpunct aussprechen, denn nur so nimmt sie in sich auf eine lebendige Kraft, und erhebt sich über die Leerheit an praktischer Wirksamkeit, die der blossen Speculation beiwohnt. Unter den *Gelehrten:* die Gelehrtengemeine ist das Lehrercorps des Christenthums, des Reiches Gottes, die angefangene Gesellschaft, aus deren ununterbrochener Fortdauer jene Regenten und Bildner im geschilderten Reiche hervorgehen werden; ob sie sich nun in einzelnen Gliedern dafür erkenne, oder nicht, davon geht sie aus, darauf geht sie hin: in der Mitte eines langen Weges kann man wohl den Anfangs- und Endpunct aus dem Auge verlieren. Eben durch die Schwierigkeit, welche die Wissenschaftslehre

finden wird, sich annehmlich zu machen, und dadurch, dass sich ihr der eigentliche Sitz dieser Schwierigkeit, ein Mangel in dem geistigen Auge selbst, nicht verbergen kann, führt sie bei sich die Aufgabe der Kunst, dieses Auge für den Zweck zu bilden; also der Erziehungskunst. Da diese Kunst sich wendet an das menschliche Auge schlechtweg und allgemein, so fällt, sie einmal gefunden, in dieser Rücksicht der Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten weg. (Die ersten Erfinder sind schöpferisch; das einmal Erfundene aber wird ein Gegebenes, das schlechthin an Alle zu bringen ist. Jetzt scheint es sonderbar, Bauernkinder in der Schule die Wissenschaftslehre zu lehren, doch ists nicht sonderbarer, als es etwa dem Ersten, dem darüber ein Licht aufging, gedäucht haben würde, dass sie einen Begriff von der Einheit Gottes, und von seinem Verhältnisse zu uns als gütigen Vaters in der That erhalten.) Diese Bildungskunst des Menschen, welcher durch die Wissenschaftslehre selbst erst ihr letztes Ziel, ihr *Anfangspunct, sich* als Geist zu erkennen, und das Mittel, sich selbst zu verstehen, gegeben ist, ist die nächste Aufgabe, die an der Zeit ist. (Unser Zeitalter hat sie in der That schon ausgesprochen in Pestalozzi. Ihr *Hauptcharakter ist Unfehlbarkeit.* Früher brachte man durch psychologisch-mechanische Hülfsmittel zum Lernen; hier durch den Begriff der eigenen Thätigkeit und die Regel derselben.)

Sodann bedarf es einer so gründlichen Uebersicht der Natur und des Verhältnisses der menschlichen Kraft zu ihr (der Bedürfnisse und ihrer Unterordnung), dass aus derselben ein gemeinschaftlicher Plan für eine jene bearbeitende vereinigte Menschenmasse sich entwerfen lasse. Das Zeitalter strebt mit aller Kraft einer solchen Natureinsicht entgegen, und ist durch glückliche Entdeckungen, um in das Innere derselben einzudringen, ausgezeichnet gewesen.

Diese begonnene und bis auf diese Höhe gediehene Bahn der Lehrergemeine bürgt nun durch sich selbst für ihre Fortdauer, für ihre Steigerung und für ihr Gelangen zum Ziele, ohne alle äussere Beihülfe oder Antrieb (allenthalben diese Garantie zu erblicken, darauf kommt es uns ja an). Die Erkenntniss ist darin wahrhaft göttlichen Geistes, dass sie aus sich selbst lebt, den Menschen, den sie einmal ergriffen hat, festhält, und in ihm sich fortbildet nach ihrem Gesetze. Es ist unmöglich, dass ein von ihr Ergriffener schlecht sey, und sinnlichen Zwecken diene, träg werde und abfalle. Wer also thut, der hat die Erkenntniss nie um ihrer selbst willen geliebt, sie auch niemals erhalten, sondern nur Traditionen derselben um eines äusserlichen Zwecks willen aufgefasst. Sie kündigt sich ferner an durchaus als nicht persönlicher Besitz, sondern als ein Gemeingut, sie treibt zur Mittheilung, und wer eine Wahrheit begriffen, der kann nicht ruhen, bis sie auch andere ausser ihm begriffen haben. Sie entwickelt sich so nach dem Gesetze des Verstandes nothwendig bis zum Ende. Man kann sagen, dass die Fortdauer und das Wachsen der Erkenntniss, wenn es nur einmal in einer stehenden Gelehrtenschule Wurzel gefasst, und die äusserlichen Bedingungen der Fortdauer einer solchen gegeben sind, der menschlichen Freiheit und Willkür ganz entnommen ist. Es ist ein geistiges Leben, das sich selbst gestaltet, und die Personen aus und durch sich Dieses innere Gesetz ist nun recht lebendig einzusehen.

12) Der Fortgang ist gesichert, wenn nur die äusseren Bedingungen einer stehenden Gelehrtenschule gegeben sind, sagte ich. Dies führt uns darauf, dass wir die Bedingungen des Reiches Gottes, und was für die Erscheinung desselben bürgt, wie wir auch gesagt, nur von Einer Seite betrachtet haben. Es bleibt die Frage übrig: — ob denn auch diese äusseren Bedingungen gegeben seyn werden, und was uns für diese bürgt? Da aber jenes von diesen abhängig ist, so fällt, wenn diese nicht nachzuweisen, auch das erst Erwiesene hin. — Wer sichert der Gelehrtenschule die Erhaltung, die Ruhe, die Musse? Da ferner wir wohl gezeigt haben, dass die von der Erkenntniss schon Ergriffenen freilich nicht wieder abfallen können, wir aber alles zur Erkenntniss versammeln wollen: wer vermittelt denn die Verbreitung, und bringt die, welche gar keine Lust haben (wie aller natürliche Mensch), in die Schule der Erkenntniss?

Von einer anderen Seite angesehen: — Durch das Reich fällt aller äussere Rechtszwang weg (weil ein Widerstreit in ihm gar nicht mehr möglich ist); fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die ***Abstammung***, die Familie (Alle nur Eine), des persönlichen Eigenthums (alle Grundbesitzer und Gemeingeniesser); kurz alle die Erscheinungen des alten, durch die neuere Zeit fortgepflanzten Staates. Der Zwang aber, unter anderem auch zur Aufrechthaltung dieser Bestimmungen des herkömmlichen Staats, ist unter uns und dauert fort: welches sind denn seine Bedingungen, besonders unter der Regierung eines sein Reich vorbereitenden Gottes? Fallen diese Bedingungen weg, fällt er, und wie fällt er dann selber weg? Wie löst dem Reiche Gottes zu Gunsten der Staat, der von dieser Welt ist, sich auf? Dies der zweite Theil: der Rest unserer Untersuchung.

1) Das Christenthum wurde durch sich selbst eine Lehranstalt: so betrachtete Jesus sich selbst, so seine Jünger, so die ganze erste Kirche, und natürlich, so lange sie von Unchristen in der Gesellschaft, in der sie unmittelbar lebten, umgeben waren. Diese hat theils an ihrem Inhalte, theils an der formalen Beschaffenheit aller Erkenntniss eine Bürgschaft ihrer inneren Fortdauer. Der heidnische Staat, in dem sie zuerst sich bildete, war mit ihr im Widerstreit der Principien; erkennbar jedoch und erkannt, als gleichsam der um sie herumgezogene Zaun, der ihren Frieden und ihr Fortbestehen sicherte gegen die ***Willkür der Einzelnen.*** Jederman soll unterthan seyn der Ordnung des Staates; selbst Gewalt leiden, um erhalten zu werden; dies sey der Wille Gottes,*) aber

---

*) Jederman sey unterthan der Obrigkeit. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. So seyd nun aus *Noth* unterthan, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen. Römer 13, 1—7. Bittet, jeder für die Könige und alle Obrigkeit, auf dass wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. 1. Timoth. 2, 2. Vergl. 1. Petri 2, 13—20.

nicht der *ordnende,* — dieser erst im Reiche Jesu, — sondern der zulassende;*) d. i. ein Stoff, der erst durch Freiheit bestimmt werden sollte.

So konnte es nicht bleiben: theils, das Christenthum würde durch die Entfernung in der Zeit von Jesu und die Verblassung seines persönlichen Andenkens schwächer, der heidnische Staat dagegen in seinem Kriege gegen dasselbe stärker geworden, und das Christenthum durch diese beiden Fortschritte ausgetilgt worden seyn. Sodann, die Zeitgeschichte, die mit einem absoluten Staate begann, sollte in einer absoluten Kirche enden; es bedurfte darum des Mittelzustandes eines Staates, der die Kirche anerkannte, und ihr in der Rücksicht, welche einst im Reiche zur höchsten sich entwickeln sollte, das Primat anerkannte. Dieser zweite Staat erzeugte sich aus den germanischen, und aus den nachher mit ihnen in den Völkerverein getretenen Nationen, welche den eigentlichen Staat gar nicht gekannt, sondern im Naturzustande gelebt hatten, und erst durch das Christenthum, und gleichzeitig mit der Annahme desselben, den Staat bildeten; darum den heidnischen Staatsgott nicht zu vergessen brauchten, weil sie ihn nie gehabt. Gott lernten sie kennen nicht als Stifter des Staates, und darin aufgehend, sondern als sittlichen Gesetzgeber: den Staat darum als eine nur *menschliche Einrichtung,* eine künstliche, unter den Grundgesetzen des Christenthums, und diesem nicht entgegen; als Einrichtung menschlicher Klugheit, und dieser freigegeben bis zu jenen Gesetzen: dies der Grundbegriff des *neueren* Staates, der sich allenthalben bestätigt. Nur unter der Bedingung des Christenthums, und damit dieses bestehen könne, wurde er anerkannt, sodann unter der Bedingung seines Grundgesetzes absoluter Gleichheit der Menschen in der Kirche, und der bürgerlichen, dass jene bestehen könne: so ferner der Gewissensfreiheit: kein Staatsgesetz gegen Gottes Gebot. Aus dem ersten folgte seine Pflicht, das Christenthum als eine Lehranstalt zu erhalten, und die Menschen in die Schule desselben zu nöthigen. Staat und Kirche kamen dadurch in gegenseitige Wechselwirkung: der Staat wurde der Zwingherr der Kirche, inwiefern sie einen solchen bedurfte und zulassen konnte, nemlich zur Schule und zur Erhaltung derselben (zum Glauben und zur Erkenntniss nicht). Die Kirche hinwieder erleichterte dem Staate sein Geschäft, indem sie Gehorsam, nicht zwar als gegen ein unmittelbares göttliches Gebot, aber als ein mittelbares, als gegen eine menschliche Ordnung befahl. Dadurch, dass der Staat gleich im Grundbegriffe aufgestellt war als ein Werk menschlichen Verstandes, ohne alle höhere und göttliche Autorität, war der Fortschritt desselben gesichert, der Verstand in diesem Felde geradezu durch den Glauben selbst unabhängig gemacht vom Glauben, und durch diese freie Wirkungssphäre ihm ein kräftiges Bildungsmittel angewiesen, das der Kirche selbst zum Nutzen gereichen musste. So wurde der Staat durch diese seine Form auf eine andere Weise dienstbar der Kirche, die ihm erst diese Form gegeben und dadurch im voraus sich selbst gedient hatte. — Dass ich diese höchst wichtige Epoche in der Geschichte scharf bezeichne. Ursprünglicher Verstand war bei dieser Entstehung des christlichen Staats nirgends zu finden, weder im Staate selbst, der soeben erst ausging aus dem Naturstande, noch in der Kirche, die auf den factischen Glauben sich gründete. Der freigegebene Verstand musste darum gesucht werden in der alten Welt. Das war es auch eigentlich, was in der neueren Zeit erst zur Tradition, sodann zur Literatur des Alterthums führte: das Bestreben, die Regierungskunst von ihm zu lernen. (Das Studium des römischen Rechts war der eigentlich praktische Antrieb bei der Wiedererweckung der alten Literatur; dass Philologie angefangen wurde, geschah nur auf jene Veranlassung. — Nur auf den Verstand ging man aus, der allein begehrt wurde. Da geschah die Absonderung: den Glauben oder Aberglauben liess man liegen. So machen wir es noch immer fort. Daher meine Klage, dass das Alterthum sehr wenig verstanden werde.)

---

*) Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist! Lucas 20, 25.

Diese Entwickelung des freien Verstandes an weltlichen Dingen, worüber die Kirche ihn freigegeben hatte, konnte nun nicht ermangeln, sich auch an die Kirche selbst zu wenden, und dadurch ein höchst wichtiges Werk in der menschlichen Entwickelung zu vollziehen. — Der heidnische Aberglaube nemlich konnte in der alten Welt durchaus nicht mit dem Verstande durchdrungen und aufgelöst werden; weil auf ihm der Staat beruhte, darum dieser zugleich aufgelöst worden und die Welt zu Grunde gegangen wäre. Wenn der Chemiker eine Gasart, vereinigt mit einem Stoffe, nicht verflüchtigen kann, so lockt er sie in Verbindung mit einem anderen: so der göttliche Weltplan mit dem Aberglauben. Nach dem Untergange des Heidenthums flüchtete er sich in das Christenthum. In diesem konnte er aufgelöst und verflüchtigt werden, weil dieses sich auch mit dem Verstande vereinigt, und der Staat durch dasselbe in jeder Form gesichert war. — Der neuere Staat also war zunächst das Mittel, durch welches, nach christlicher Sprache, der heilige Geist einkehren konnte in das Christenthum. Auf eine höchst merkwürdige Art wurde ein auffallender Anfang dieser Operation gemacht durch Luthers Reformation, indem sie abschaffte die Tradition und die Satzungen der Kirche, und allein band an den Inhalt der schriftlichen Urkunden. Dieses Band konnte kaum für die erste Betäubung und Ermattung von der grossen Anstrengung widerhalten: denn theils gründet sich ja die Aechtheit, das kanonische Ansehen und die Unfehlbarkeit dieser Bücher selbst auf Tradition und Satzungen; die Reformation lässt darum an dieser Stelle gelten, was sie überhaupt läugnet: theils ist, da der authentische Erklärer an der Kirche und ihrem Oberhaupte aufgehoben ist, die Erklärung anheimgefallen dem Verstande, der nicht umhin kann, die Analogie des Glaubens, d. i. was aus der Einheit des Begriffs folgt, als die Erklärungsregel aufzustellen, und so zu erklären, wie ich oben in der früheren Schilderung des Christenthums erklärt habe. Es kommt darum eben zu dem Resultate, welches wir vielfältig ausgesprochen haben.

2) Durch diese Entwickelung des Christenthums vom Staate aus geräth jedoch dasselbe mit diesem in eine Verlegenheit anderer Art. Wenn der Staat dasselbe als Lehranstalt aufrecht

erhält, und die Unterthanen in die Schule nöthigt, so thut er dies selber als ein Gläubiger, und aus dem Glauben; weil er durch die Unterlassung sich den Zorn Gottes, und alles Unglück zuzuziehen glaubt, oder weil er die Verstärkung des Gehorsams vom Christenthume aus erwartet, welches ein Staat, der sein Handwerk versteht, durchaus nicht bedarf. Fällt nun dieser Aberglaube weg, fällt er auch bei den Staatsbeamten weg, was soll sie denn ferner verbinden, die Kirche zu erhalten, und für sie Güter und Kräfte aufzuwenden, die wohl anderwärts für ihre Zwecke besser angewendet wären? Auf dem historischen Princip bestehend, wird die Kirche sogar läugnen, dass jene, das Historische im Christenthume nur als eine Sache der Verstandesbildung behandelnde und übrigens das Wesentliche nur auf den Verstand gründende Lehre überhaupt noch Christenthum sey, sondern menschliche Aufklärung, welcher der Schutz des Staates keineswegs versprochen, und welche unter die nach den Verkommnissen zu tolerirenden Confessionen auf keine Weise gehöre. Was soll denn sodann, nachdem die Lehranstalt selbst ihre bisherige Stütze im Staate sich hinweggezogen hat, dieselbe erhalten?

Ich antworte: ein ganz anderes Princip im christlichen Staate, das, nach Aufhebung jenes sich erst recht deutlich aussprechen und eine kräftige Wirksamkeit erhalten wird. Es verhält sich also: der christliche Staat, nach keinem Verstandesbegriffe gebaut, sondern durch das Ohngefähr hier und da auf den Boden des alten Reichs anschiessend, zerfiel in mehrere Staaten; so musste es kommen nach dem Naturgesetze, und nach der Absicht Gottes mit demselben. Die Unterthanen aller waren sich gleich in dem, was das Christenthum giebt, und das ist viel: waren darum zu brauchen, ohngefähr wie sie sind, mit nicht sehr bedeutenden Umbildungen in jedem Staate; daher die Tendenz, nicht, wie im Alterthume, zu zerstören, sondern sich *einzuverleiben*, und sich zu vergrössern: und die durch diese Tendenz allen auferlegte Nothwendigkeit, darum die Aufgabe, so volkreich, so reich, so stark zu seyn, als irgend möglich, für den Widerstand. Der Krieg aller gegen alle nöthigt sie mächtig zu seyn. Nun fängt es aber schon an deutlich zu werden, und wird, jemehr der Verstand sich verbreitet, es immer mehr werden, dass das sicherste Mittel für Macht und Reichthum eines Staates dieses ist, die verständigsten und gebildetsten Unterthanen zu haben. Dies wird ihnen von der Seite der Naturerkenntniss und der Kunstentwickelung ein fortdauerndes Interesse für die Erhaltung, Erhöhung und Verbesserung sogar der Schule geben, sie werden nicht Schulen genug haben können. Kümmern sie sich nicht um Christen, so kümmern sie sich um geschickte Handarbeiter und Ackerbauer, und alles dieses beruht auf Verstandeserkenntniss. Die Lehrer aber, durch den oben beschriebenen Geist geleitet, einsehend, dass der letztere nicht ist ohne den ersten, werden, um den letzten hervorzubringen, und überhaupt nach der Kunst des Ganzen verfahrend, den ersten bilden. So ist es schon geschehen. Arzneikunde und Staatswirthschaft bringt die Wissenschaft durch. Die letzte ist ein vortreffliches Surrogat für den eingegangenen Respect gegen das Christenthum. Was sonst der Beichtvater, ist jetzt der Leibarzt, und ganz besonders der Finanzminister.

Jenes Streben nach Macht hat noch einen Nebenvortheil, das Aufheben der Ungleichheit auch des persönlichen Besitzes. Der Staat will, dass alle ihm gleich unterworfen sind, und hat gar keine Lust, zugestandene Privilegien zu ehren, will über das Eigenthum aller verfügen, und macht sogleich, falls es nach seinem Sinne geht, dass keinem mehr übrig bleibt, als die blosse Nothdurft. Dazu hilft die Erkenntniss: da verschwindet Adel und Reichthum.

So lässt sich auf die Fortdauer des nothwendigsten Zwanges rechnen, so lange er nöthig seyn wird. Der Staat glaubt sich selbst zu dienen, und dient, ohne sein Wissen oder Willen, einem höheren Zwecke.

3) Dieser wesentliche Zwang wird unnöthig, sobald es keine Eltern mehr unter dem Volke giebt, die sich nöthigen lassen, die Ihrigen der Schule zu übergeben, und diese durch ihre Beiträge zu erhalten. Dadurch hat die Kunst der Menschenbildung die erste offenkundige Probe abgelegt, dass es ihr gelungen, wenn sie eine solche Liebe für Verstandesbildung

über die Nation verbreitet hat, dass keiner mehr ist, der seine Liebe gegen die aus ihm Geborenen anders auszusprechen wüsste, und die Aeusserung der Liebe des *bei* sich haben Wollens dagegen aufgiebt. Da diese Wirkung in der Kunst der Menschenbildung selbst liegt, so ist sicher, so gewiss diese Kunst nicht in Verfall gerathen kann, vielmehr durch Uebung steigen muss, dass sie fortdauern wird, und die Nothwendigkeit dieses Zwanges einmal aufgehoben, sie nie wiederkehren kann. Dass bei der Erkenntniss seiner besonderen Bestimmung durch jeden, und bei der Liebe, sie zu erfüllen, als dem nothwendigen Resultat der allgemeinen Volksbildung von nun an jedweder andere Zwang, das Unrecht zu vermeiden, wegfällt, indem ein Unrecht und eine Versuchung dazu gar nicht da ist, hat schon oben eingeleuchtet.

4) Noch ein Zwang, der zum *Kriege*. — Der Krieger bildet keinen besonderen Stand, und kann im Reiche Gottes auf der Erde kein besonderer Stand werden, und zum Kriege werden, ausser in besonderen Fällen, die ich schon in einer früheren Vorlesung angezeigt habe, die Menschen niemals willig seyn. — Es müsste darum, um die Zeit des ersten Durchbruchs des Reichs Gottes in einem christlichen Volke, der christliche Völkerverein in der Lage gegeneinander seyn, dass zwar die Bereitschaft zum Kriege fortdauerte (um das Interesse der Staaten für ihre Macht, und so für die Schule zu erhalten), des wirklichen Krieges aber alle herzlich müde wären, weil eben keiner, bei dem allgemeinen Eifer, sich so mächtig als möglich zu machen, des Sieges sicher ist, jeder darum sich scheute anzufangen, und so ein sehr langwieriger Friede entstände. In eine solche Epoche, wo bloss des inneren Zwanges Möglichkeit stattfände, müsste die erste deutliche Wahrnehmung eintreten, dass keiner mehr nöthig sey, indem die Zwingenden und Regierenden ohne alle Beschäftigung blieben, und alles schon gethan fänden, wenn sie es gebieten, und unterlassen fänden, wenn sie es verbieten wollten, durch die Kraft der allgemeinen Bildung. — Eine solche Abneigung und Scheu vor dem Kriege kann eintreten, wir haben sie in der That an dem in gleichmässiger Geschichte fortschreitenden

Staate gesehen, der durch die frechsten Griffe eines revolutionirenden Staates kaum aufgeregt wurde.

Auf diese Weise wird irgend einmal irgendwo im Reiche des Christenthumes die hergebrachte Zwangsregierung allmählig einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu thun findet. Was der gute und wackere Mensch schon jetzt kann, und wovon es unter uns nicht an Beispielen fehlt, dem Richter, der Polizei, und aller nöthigenden Gewalt mit sich gar kein Geschäft zu machen, das werden sie dann alle so halten, und so wird denn die Obrigkeit Jahr aus Jahr ein kein Geschäft finden. Die Angestellten werden sich darum ein anderes suchen: und es ist zu hoffen, dass der Uebrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält, wenn auch etwa in einer künftigen Generation, müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch ausser ihm mehr Kunde nimmt. So wird der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäusserung gegen ihn an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben, und der letzte Erbe der Souveränität, falls ein solcher vorhanden, wird eintreten müssen in die allgemeine Gleichheit, sich der Volksschule übergebend, und sehend, was diese aus ihm zu machen vermag. Zum Troste, falls etwas von dieser Weissagung vor ihnen verlauten sollte, lässt sich hinzusetzen, dass sie weichen werden nur Gott und seinem Sohne Jesu Christo.

5) Dies, sage ich, wird eintreten in einem Zwischenraume, da äusserer Krieg und darum Zwang zu demselben nicht stattfindet. Wäre die Möglichkeit desselben in der Welt dennoch nicht gänzlich aufgehoben, und würde späterhin ein Volk, in welchem die Theokratie schon feste Wurzel gefasst, mit demselben überzogen, so ist keine Frage, ob nicht dieses Volk ebenso gegen den äusseren Feind stehen werde mit gemeinschaftlicher Kraft, als Ein Mann, wie es gegen den inneren Feind, die Natur, immerfort steht, und ob es nicht bei seiner überwiegenden Naturkenntniss, Kunstfertigkeit und gottbegeisterten Muthe entschiedener Sieger seyn werde. — Wenn nicht anderes, so wird dies die übrigen christlichen Völker anreizen, ihm nachzufolgen, und von ihm die Bedingungen seiner Ver-

fassung und die Verfassung selbst sich anzueignen: und so wird sie denn allmählig sich über alle Völker des Christenthums verbreiten. Solche Völker aber bekriegen sich nicht, und unter ihnen ist ewiger Friede und ewiges Bündniss da. Mit den übrigen noch unchristlichen, ungebildeten Völkern stehen sie im natürlichen Kriege, oder diese vielmehr mit ihnen. Es kann nicht fehlen, dass sie nicht Sieger seyen: und dieser Sieg kann keine andere Wirkung haben, als dass auch sie aufgenommen werden in den Schooss des Christenthums, und durch Nachbildung in die Verfassung desselben, und so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfasst werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur, und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens.

So ist unsere Aufgabe vollständig gelöst. — Ueber die Weltereignisse können wir ruhig seyn, sogar unsere Ruhe verstehen, und über den Grund derselben Rechenschaft ablegen. Die sich rein den Wissenschaften widmen, haben das beste Theil erwählt: ein Ewiges, Unberührtes von dem verworrenen, und zuletzt doch in nichts endenden Treiben der Welt. Ich schliesse, und wünsche allen die Früchte, die ich Ihnen dabei zudachte.

J. G. Fichte's

Rede an seine Zuhörer,

bei

Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre
am 19. Februar 1813.

Ich sehe mich bestimmt, die begonnenen Vorträge über die Wissenschaftslehre zu beschliessen; und bei dieser Gelegenheit Ihnen einige Worte zu sagen über meine Ansicht der Zeitumstände, die mich zu diesem Schlusse bewegen.

Denn, Vereinigung zu redlicher Forschung vereinigt die Gemüther auch sonst. Es entsteht Freundschaft. Es ist mir von vielen unter Ihnen bekannt, dass sie mit herzlicher Liebe und Vertrauen an mir hängen; und ich habe Proben davon: ich darf es auch wohl von manchen andern voraussetzen, die zu Beweisen nicht Gelegenheit gehabt haben; und ich kann Ihnen versichern, dass diese Zuneigung von mir herzlich erwiedert wird. In schwierigen Vorfällen wünscht man dieselben mit einem Freunde, besonders mit einem solchen, der sich in ähnlicher Lage mit uns befindet, laut durchzudenken: oder sie einen solchen gemeinschaftlich vor uns laut durchdenken zu lassen. Ich bin Ihrem Vertrauen zu mir, meiner herzlichen Liebe zu Ihnen dieses schuldig. Eher habe ich es nicht gethan: weil ich eher nicht in mir selbst gewiss war, nicht zwar über die Grundsätze der Beurtheilung, aber über den zur Beurtheilung vorliegenden Fall. Ich werde dies mit aller der Freimüthigkeit thun, die Sie aus meinen übrigen wissenschaftlichen Vorträgen gewohnt sind, und die für ein Freundesgespräch gehört. Meine Aeusserungen sind ja keine amtsmässigen Mittheilungen, und ohnerachtet sie sich nicht gerade scheuen, weiter gesagt zu werden, so beabsichtigen sie auch dieses nicht, sondern sind berechnet auf den bestimmten Umkreis dieser meiner Zuhörer.

Ich kann Ihnen natürlich nur sagen wollen, wie *ich* aus meinem Standpuncte den gegenwärtigen Zeitmoment ansehe, und mich selbst ansehe ihm gegenüber: keinesweges aber will ich irgend einem vorschreiben, wie er sich selbst demselben Momente gegenüber ansehen solle, oder seine Ansicht auf mein Gewissen nehmen. Nemlich: obwohl die Gesetze der Sittlichkeit allgemein sind, und ohne Ausnahme gültig, so ist doch der Fall ihrer Anwendung allemal ein einzelner, und in diesem liegt allemal eines jeden persönliches Ich, nicht zwar seinen Neigungen nach, die wegfallen müssen, aber doch seinem Vermögen nach, als mögliches Werkzeug für den sittlichen Zweck. — Und darum kann in Gegenständen dieser Art keiner absolut gemeingültig urtheilen für irgend einen anderen. Ich will darum keinem unter Ihnen rathen; ich will nur, die es bedürfen, durch Darlegung der Rechnung, die ich mit mir selbst angestellt, leiten, sich selber zu rathen.

1) Ich weiss sehr gut, und bin durchdrungen von der Ueberzeugung, dass dem Reiche des alten Erbfeindes der Menschheit, dem Bösen überhaupt, welcher Feind in verschiedenen Zeitaltern in den verschiedensten Gestaltungen erscheint, durch nichts so sicherer und grösserer Abbruch geschieht, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte. Dass ich darunter nicht verstehe ein historisches Wissen, sondern die Verwandlung des Wissens, der Vernunft, der Weisheit in das Leben selbst, und in dessen höchsten Quell und Antrieb, ist Ihnen bekannt.

Die Siege, durch diese Waffen erfochten, erstrecken sich über alle Zeit, indem sie fortdauern durch alle Zeit, und in jeder Folgezeit sich durch sich selbst vermehren. Wer einen einzigen lichten und thatbegründenden Gedanken in der Menschheit einheimisch macht, thut dem Feinde grösseren Schaden, als ob er hunderttausend Feinde erschläge; denn er verhindert Millionen, dass sie auf eine gewisse Weise gar nicht feindlich werden können. — Nur treten diese Siege, weil sie sich über alle

Zeit erstrecken, und das Verkehrte vor seiner Entstehung vernichten, nicht sehr sichtbar und merklich ein in irgend eine Zeit, und für die gewöhnlichen Augen: jedoch thut dies in denen, die das Verdienst wahrhaft zu schätzen wissen, dem Werthe derselben keinen Abbruch.

Es könnte darum gar keine Frage seyn, worauf, in dem Falle, da alles andere gleichstände, derjenige, der beides auf die gleiche Weise könnte, eingreifen mit persönlicher Kraft in die vorliegende Zeit, oder mit der allgemeinen, rein geistigen Kraft zu gestalten alle Zeit, ein solcher seine Kräfte und seine Aufmerksamkeit richten müsse: die erste Wirksamkeit trägt den Zeitcharakter, und vergeht mit derselben; die zweite erstreckt sich über alle Zeit, und gestaltet und bildet alle die nach ihr kommenden Zeiten.

2) Aber dieser geistige Krieg gegen das Böse erfordert äusseren Frieden, Ruhe, Stille, Sicherheit der Personen, die ihn führen. Wenn diese gefährdet wäre, wenn freie Geistesausbildung in der Welt gar nicht mehr erlaubt und geduldet werden sollte, dann müsste vor allen Dingen diese Freiheit erkämpft, und nichts geschont, und Gut und Blut dafür aufgeopfert werden. Denn wenn sie nicht erkämpft würde, und so lange bis sie erkämpft wäre, liesse irgend eine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse sich nicht erwarten, und das Menschengeschlecht wäre so lange vergebens, ohne Zweck, und nur sich selbst zur Schmach da. Wäre das Böse jemals consequent, so müsste es freilich die Geistesbildung aus der Welt austilgen, denn diese ist sein kräftiger, und einzig beharrlicher Feind, der es in jeglicher Gestalt, die es annimmt, sicher überlebt. Aber das Böse kann niemals consequent seyn bis ans Ende, weil sein Gesichtskreis selbst nicht bis ans Ende, und bis in die Wurzel hineingeht. Uebel es meinen mit Geistesbildung und scheel zu derselben sehen, wird es immer. Aber immer ist es viel zu kurzsichtig, das wahrhaft für sich Gefährliche in derselben zu entdecken; dieses gerade verachtet es, und sieht vornehm herab auf dasselbe.

So ist es immer gewesen, so muss es fast seyn, und so hat es sich meiner ehemals auch bestimmt ausgesprochenen

Ansicht zufolge auch gegenwärtig verhalten. Niemand hat uns verhindert, frei zu forschen, in jeder Tiefe, und nach allen Richtungen hin, und die Resultate dieser Forschung auszusprechen; und in jeder Weise zu arbeiten, um das aufblühende Geschlecht besser zu bilden, als das gegenwärtige gebildet war.

In dem soeben gesetzten Falle befindet darum unsere Zeit sich nicht. Für Eroberung der Freiheit zur Geistesbildung bedarf es nicht, die Waffen zu ergreifen. Wir *haben* diese Freiheit; und es bedürfte bloss, dass wir uns derselben recht emsig bedienten.

3) Aber ferner, wenn nun zwar diese gewährt wird, aber die wirklichen und lebendigen Weltkräfte, welche von jener Geistesbildung nach ihren Zwecken gestaltet werden sollen, durch andere nichtswürdige Zwecke unterjocht und gefangen genommen werden; sonach der Geistesbildung ihr eigentlicher Zweck für das Leben geraubt wird, — was sollen, was können die Freunde der Geistesbildung sodann thun? Dass ich den Fall deutlicher bezeichne: man hat selbst das Verhältniss ausgesprochen in diesen Worten: *mens agitat molem,* und eine Erklärung dieser Worte in der Anwendung auf unsere Zeit drückt dieselbe, meines Erachtens, treffend aus. *Moles* sind die *unbestimmten,* in sich ihre feste Richtung nicht tragenden Weltkräfte, die darum wenigstens aufhorchen, und suchen, und der Bestimmung durch den höheren Geist, durch das Gesicht allerdings fähig wären. Solche Kräfte müssen dem, der gar nicht weiss und niemals davon etwas vernommen hat, dass es auch ein Gesicht gebe, erscheinen als rohe und ungebundene Massen und Kräfte. Diesen glaubt nun ein solcher durch seine *mens,* durch seinen verkehrten Eigendünkel, durch seine aus thörichter Ansicht der Geschichte entstandene Sucht, auch einer ihrer Heroen zu werden, durch seine aus gereizter Eitelkeit entstandene Rachsucht, und wie die verkehrten Leidenschaften noch alle heissen mögen, durch diese *mens,* Einheit und Richtung geben zu müssen: und entzieht dadurch diese Kraft allerdings der Bildung durch das Gesicht, welche letztere auf ihr Fortbestehen in dieser Bestimmbarkeit, und auf die

ruhige Fortentwickelung der Zeit in ihrem gleichmässigen Gange rechnet.

In einer solchen Lage nun, was können die Freunde der Geistesbildung thun? Ich habe schon früher meine Ueberzeugung ausgesprochen, dass, wenn die Gesellschaft, der Inhaber dieser materiellen Kräfte, dieses so will, und sich gefallen lässt, sie dagegen durchaus nichts thun können, oder sollen, als was sie ohnedies thun würden, sich und andere mit allem Eifer bilden. Sie sind ein höchst unbedeutender, gegen das Ganze in nichts verschwindender Theil der vorhandenen Körperkraft; wohl aber sind sie *alle* bis auf ihren bildenden Punct entwickelte Geisteskraft, die vorhanden ist. In ihnen ist niedergelegt das Unterpfand eines einstigen besseren Zustandes. Zeit kann verlorengehen, aber auf diese kommt nichts an, denn wir haben eine unendliche vor uns: dass aber die in ihnen niedergelegten, und aus ihnen sich entwickelnden Principien eines besseren Zustandes nicht verlorengehen, darauf kommt alles an. Sie müssen darum sich selbst, ihre äussere Ruhe und Sicherheit, und, was sie eigentlich schützt, ihre scheinbare Unbedeutsamkeit erhalten, so gut sie können, und durch nichts die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollen.

Wir haben ein leuchtendes Bild dieses Betragens an denen, die wir als die Fortpflanzer der höchsten auf uns herabgekommenen geistigen Bildung betrachten müssen, an den ersten Christen. Dass in ihrem Zeitalter ihre Grundsätze hätten eingreifen sollen, und umbilden die der Welt gebietende Kraft, war ein durchaus unausführbarer Zweck. Sie mussten nur suchen, sich selbst zu erhalten, so lange als es gehen mochte, um im Stillen zu entwickeln die Grundsätze, welche Jahrhunderte nach ihrem Tode allerdings eine weltgestaltende Kraft werden sollten und wurden, und mussten darum dulden und tragen.

Dieses gerade ist, meiner nicht verhehlten, sondern auch im öffentlichen Drucke ausgesprochenen Ansicht zufolge bis jetzt unsere Lage gewesen.

4) Wenn nun aber in dieser Lage die neue Veränderung einträte, dass die Gesellschaft diese Unterjochung ihrer Kräfte

für fremde Zwecke nicht mehr dulden, sondern diese Kräfte frei machen wollte für selbst zu wählende Zwecke; die nun auch wohl, wenn auch nicht sogleich und auf der Stelle, die Zwecke der höheren Ansicht seyn oder werden könnten: was könnten und sollten die Freunde der Geistesbildung sodann thun?

Ich glaube, folgende Betrachtungen müssten in der Fassung eines Entschlusses sie leiten.

Zuvörderst, wie aus dem schon gesagten hervorgeht, wird der Kampf begonnen im letzten Grunde für *ihr* Interesse; ob auch nicht jeder es so meint, und versteht; *sie* können es so verstehen; denn die gebundenen und gemisbrauchten Kräfte sollen befreit werden, und es kann gar nicht fehlen, dass nach dieser Befreiung auch der Geist, wenn er nur seine Zeit erwarten, und nichts ungeduldig übereilen will, auf die Bestimmung derselben einfliessen werde.

Sodann soll das Ganze von der Schmach, welche die Unterdrückung auf dasselbe warf, gereinigt werden. Diese Schmach ist auch auf sie mit gefallen; freilich unverdient, ja zu ihrer Ehre, weil um höherer Zwecke willen sie dieselbe frei und entschlossen duldeten. Diese höheren Zwecke der Duldung fallen nun weg; sie sind durch die herrschende Kraft selbst aufgefordert, nicht mehr zu dulden. Jetzt möchte es scheinen, als ob der, der nicht das Seinige thut, die Schmach abzuwälzen, gern geduldet hätte, nicht um höherer Zwecke willen, sondern aus Mangel an Muth geduldet hätte.

Doch, so möchte es auch nur scheinen, und wer nur seines wahren Muthes sich bewusst wäre, könnte auch den haben, über diesen Schein sich hinwegzusetzen; Ehre, Muth, Werthachtung dessen in seiner Person, was allein zu achten ist, der sittlichen Würde, kann er fortzeigen durch rücksichtslose Bearbeitung seiner Wissenschaft, und Erfüllung seines Berufes. Um Muth zu zeigen, bedarf es nicht, dass man die Waffen ergreife; den weit höheren Muth, mit Verachtung des Urtheils der Menge treu zu bleiben seiner Ueberzeugung, muthet uns das Leben oft genug an.

Aber, wenn ihnen die Theilnahme an dem Widerstande nicht nur freigelassen wird, wenn sie sogar zu derselben aufgefordert werden; wie verhält es sich sodann? —

Der Entschluss der Befreiung ist in jedem Falle achtungswürdig, und muss Achtung und Vertrauen einflössen zu denen, die ihn fassen, in jedem, der sich auf Achtungswürdiges versteht.

Die Masse der zum Widerstande nöthigen Kräfte können nur diejenigen beurtheilen, die jenen Entschluss fassten, und die an der Spitze des Unternehmens stehen. Nehmen sie Kräfte in Anspruch, die in der Regel nicht dazu bestimmt sind, so müssen wir, nachdem wir überhaupt Vertrauen zu ihnen haben können, ihnen auch darin glauben, dass diese Kräfte nöthig sind. — Und wer möchte, in dem Falle, dass das Unternehmen scheitern sollte, oder nicht auf die gehoffte Weise gelingen sollte, den Gedanken auf sich laden, dass durch sein *Sichausschliessen* und durch das Beispiel, das er dadurch gegeben habe, das Mislingen veranlasst sey? Das Bewusstseyn, meine Streitkraft ist nur klein, wenn es auch ganz gegründet wäre, könnte dabei nicht beruhigen: denn wie, wenn nicht sowohl auf die Streitkraft, als auf den durch das Ganze zu verbreitenden Geist gerechnet wäre, der hoffentlich aus den Schulen der Wissenschaft ausgehend ein guter Geist seyn wird; wie wenn gerechnet wäre auf das grosse, den verbrüderten deutschen Stämmen zu gebende Beispiel eines Stammes, der einmüthig und in allen seinen Ständen ohne Ausnahme sich erhebt, um sich zu befreien?

Endlich kann ja auch dies nicht die Meinung seyn, dass jeder ohne Ausnahme nur als Massenkraft wirke; es giebt ja da so viele andere Geschäfte; nur dies scheint gefordert zu werden, dass jeder, mit Beiseitsetzung weit aussehender Zwecke, seine Kräfte dem dargebotenen grossen Momente widme, zu jedem, wozu sie in diesem Momente am tauglichsten sind.

5) Endlich falls alles dieses noch nicht entscheiden sollte, dasjenige, was bei den weit stärkeren Aufforderungen, die ich hatte, meinen angelegten Lebensplan nicht unterbrechen zu lassen, mich bewogen hat, ihn dennoch zu unterbrechen, und die zwischen uns stattfindende Vereinigung aufzuheben, ist folgendes.

Ernsthafte und tiefe Beschäftigung mit der Wissenschaft bedarf der Ruhe, der äusseren, in den Umgebungen, der inneren in den Gemüthern. Bis jetzt ist es mir für meine Person gelungen, die letztere über mich zu erhalten. Sie werden es nicht als Tadel ansehen — wie unbillig wäre dieser! — sondern bloss als Geschichtserklärung, wenn ich bemerkt zu haben glaube, dass sie durch alle die Bewegungen, die in uns vorgegangen sind, in den letzten Stunden doch einige Male ein wenig unterbrochen worden ist. In der Zukunft, nachdem so viele unserer geliebten Freunde und Bekannten abgegangen sind, von deren Schicksalen wir Nachrichten, vielleicht falsche beunruhigende Gerüchte vernehmen werden, nachdem auf alle Fälle entscheidende Vorgänge vorfallen müssen, die aus der Ferne und getrübt uns zukommen werden, wie könnten wir die zu dieser Abstraction der Wissenschaftslehre nöthige Fassung behalten? Ich selbst wenigstens, ohnerachtet ich mich vielfältig in der Kunst der Selbstbesinnung geübt, traue es mir nicht zu. Dies ist die entscheidende Betrachtung, die mir den schweren Entschluss abgenöthigt hat, dermalen diese Betrachtung zu unterbrechen. Schon einmal, im Jahre 1806, bin ich durch den Krieg genöthigt worden, eine sehr glückliche Bearbeitung der Wissenschaftslehre abzubrechen. — Jetzt hatte ich von neuem eine Klarheit errungen, wie noch nie, und ich hoffte diese in der Mittheilung an Sie, meine Herren, ein vorbereitetes, empfängliches, und tief ergriffenes Auditorium, wie ich auch noch nie gehabt habe, zur allgemeinen Mittheilbarkeit zu erheben. Es thut mir weh, diese Hoffnungen weiter hinauszuschieben.

Aber wir müssen alle der Nothwendigkeit gehorchen, und dieser muss denn auch ich mich fügen. Vielleicht geht durch Anstrengung aller diese bald vorüber. Vielleicht sehe ich Sie im künftigen Winterhalbjahre wieder zu demselben Zwecke vereint vor mir. Damit richte ich mich auf in dieser unangenehmen Stunde des Abschieds. Was Sie auch thun, lassen Sie die geistige Gemeinschaft zwischen uns, die sich erzeugt hat, fortdauern.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Fünfter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Zweite Abtheilung.

B. Zur Religionsphilosophie.

Dritter Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Ⓓ 17.7.67
18.X.67
MK
Philosophie. Ges. Werke. Fr. 5.10

Sk

MAXIM
GORKI

III 365 1952:2484

Vorrede des Herausgebers.

Im vorliegenden fünften Bande der Werke ist Alles zusammengestellt, was, gedruckt oder bisher ungedruckt, Fichte über Religionsphilosophie geschrieben: es umfasst daher auch einen bedeutenden Zeitraum von Veränderungen und Entwickelungen seiner Ansicht (von 1790—1806), in welchem sich deutlich alle die einzelnen Bildungsstufen unterscheiden lassen, welche er, von seiner frühesten vorkantischen Zeit an, bis zur Ausbildung seines Systemes in der zweiten Gestalt durchschritten hat.

Da jedoch in diesem Gebiete mehr, wie bei rein theoretischen Untersuchungen, alle Kräfte der Persönlichkeit zusammenwirken, überhaupt der gesammte Ertrag des Lebens und innerer Erfahrung hier ein wesentlich Mitbedingendes ist: so wird es nöthig, dabei einzelnes Lebensgeschichtliche einzuschalten. Wir erinnern aus der Biographie daran, dass Fichte, ursprünglich zum Studium der Theologie bestimmt, durch die Zweifel und Lücken, welche in den Lehren der Dogmatik ihm zurückblieben, und die er sich philosophisch lösen wollte, nach und nach in den eigentlichen Kreis der Speculation hineingeführt wurde. Hier erschien ihm nun zuerst die deterministische Weltansicht als die folgerichtigste, wenn sie auch einen unversöhnten Zwiespalt zwischen Verstand und Gefühl in ihm zurückliess, und Spinoza, dessen System er auch späterhin als das einzig consequente vor Erfindung des transscendentalen Idealismus bezeichnete, war ihm das Vorbild für jene philosophische Denkweise.

Wie er indess ihn fasste, zeigen einige Stellen aus den (im Jahre 1790 geschriebenen) „*Aphorismen über Religion und Deismus*" (§. 15, a—e), die wir deshalb als ein Zeugniss seiner frühesten Bildungsgeschichte hier aufgenommen haben: sie enthalten offenbar eine lebendigere und idealistischere Auffassung des Determinismus, als sich irgend Etwas in Spinoza's eigentlichem Systeme findet. Die Welt ist das verwirklichte *Gedankensystem* der Gottheit; daher kann auch jede Veränderung derselben, im Ganzen, wie in den einzelnen Weltwesen, ihre erste Ursache nur im Denken Gottes finden. Aber ebendeshalb ist in dieser Gedankenverkettung Alles mit vollendeter Weisheit vorausbestimmt, und so kann es in der bewusstlosen Natur keinen Zufall geben, in der Welt der bewussten Wesen für ein freies Eingreifen keine Stelle übrig seyn: jenes, wie dieses, ist vorausdeterminirt, und „auch, was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der nothwendigen, grösseren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen."

Aber so sehr diese Lehre den menschlichen Verstand befriedigt — fährt er fort, — so giebt es doch Augenblicke, in denen „das Herz" sich an der Speculation rächt, wo es mit heisser Sehnsucht jenem als unerbittlich anerkannten Gotte sich zuwendet, als ob er eines Individuums wegen seine grossen Plane ändern könne, wo die Empfindung einer sichtbaren Hulfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung, das ganze System zerrüttet.

Wie ist dieser Zwiespalt zu schlichten? „Das einzige Rettungsmittel wäre, sich jene Speculationen über die Grenzlinie des menschlichen Bewusstseyns hinaus abzuschneiden. Aber kann dies Jeder, wenn er will, wenn ihm die speculative Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?" — Hier bricht das Fragment ab.

Bei diesen Kämpfen und Widersprüchen, die offenbar mit dem ganz Persönlichen bestimmter Erlebnisse und Betrachtungen verwebt waren, kam ihm die Kantische Philosophie beschwichtigend entgegen, indem sie gerade den Rechten der Verstandeserkenntniss in Betreff übersinnlicher Dinge Grenzen setzte. Dies bekennt er ausdrücklich in gleichzeitig geschriebenen Briefen (Leben u. Briefwechsel I. S. 128. 144. 45. 149.), und erklärt insbesondere, dass vor der Kantischen Philosophie keiner, der seinen Verstand selbstständig zu brauchen wusste, anders habe denken können, als er; auch erinnere er sich nicht, Jemanden gefunden zu haben, der gegen sein deterministisches System etwas Gründliches eingewendet hätte. Nur sein Herz hatte es nicht befriedigt. Und so fasst er den ganzen Umfang seiner damaligen Ueberzeugungen über diese Puncte in folgendes Bekenntniss an seine Verlobte zusammen (Brief vom 6. December 1790, a. a. O. S. 128):

„Ueberhaupt denke ich jetzt über geistige Dinge um Vieles anders, als sonst. Ich habe die Schwachheit meines Verstandes in Dingen der Art nur seit Kurzem so gut kennen gelernt, dass ich ihm hierüber nicht gern mehr trauen mag, er mag sie bejahen oder verneinen. Ich habe seit meinem Aufenthalte in Leipzig wieder wunderbare Spuren der Vorsehung erfahren! — Unser Verstand ist eben so hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben: mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung. Zu einer Wohnung der Gottheit ist er zu enge, für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das, sein gegenwärtiges so zu führen, dass man es wünschen darf. Wer es fühlt, dass, wenn ein Gott ist, er gnädig auf ihn herabschauen müsse, den rühren keine Gründe gegen sein Daseyn, und er bedarf keiner dafür. Wer so viel für die Tugend aufgeopfert hat, dass er Entschädigungen in einem anderen Leben zu erwarten hat, der beweist sich nicht, und glaubt nicht die Existenz eines solchen Lebens; er fühlt sie."

Dies leitet uns ein zu seiner ersten selbstständigen Schrift, der „Kritik aller Offenbarung" (1791), deren wissenschaftlicher Hintergrund eben jene Ueberzeugungen waren. Sie steht auf Kants Boden, enthält aber schon einen weiteren Ausbau seiner praktischen Philosophie und ist im Plane des Ganzen und in der Ausführung völlig selbstständig angelegt. Wie mit dem Naturrechte, so trat auch hierin Fichte Kanten voran, indem dieser erst zwei Jahre später denselben Gegenstand in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793) behandelte. Die Vergleichung beider Werke ist auch jetzt noch so lehrreich und erläutert so sehr das innere Verhältniss beider Systeme, dass wir dabei verweilen müssen.

Fichte erscheint in dieser ersten Schrift noch ganz als Anhänger Kantischer Lehre, aber er zeigt diesen Inhalt in einer so selbstständigen systematischen Form, zugleich so gereinigt von den Zufälligkeiten und Beiwerken ihres ersten Erscheinens, dass ihr Ergebniss ganz als sein selbsterworbenes Eigenthum zu betrachten ist. Aber ebenso ist hier noch nirgends eine Spur vorhanden, die auf ein Hinausstreben über die Grenzen jener Lehre gedeutet werden könnte, welche den künftigen Entdecker des Princips von der Identität des Subjectiven und Objectiven errathen liesse, wodurch freilich die Grundansicht, auf welcher diese erste Schrift ruht, in ihrem Fundamente aufgehoben wurde. Hier wird noch das Princip eines nur subjectiven Erkennens, einer durch die ursprüngliche Einrichtung unseres endlichen Erkenntnissvermögens schlechthin bedingten Auffassung aller Wahrheit, so nachdrücklich behauptet, so entschieden als eine unüberwindliche Schranke des Geistes betrachtet, als dies je nur bei Kant geschehen ist. Daher auch die gänzliche Verwerfung, die Fichte später über sein Werk aussprach, indem er es kurzweg als ein, schon da er es drukken liess, für schlecht erkanntes, nachher auch öffentlich für schlecht erklärtes Buch bezeichnete.*) Wir finden dies Urtheil ungerecht; denn das Werk ist ebenso reif und consequent nach seinen Prämissen, wie irgend eines der späteren; und der Tadel des Princips müsste auch Kant treffen. So aber kann diese Strenge gegen sich selbst desto mehr mit seinem Urtheile über andere Denker versöhnen; sie

---

*) „Die Patrioten, zwei Gespräche" in den *Nachgelassenen Werken* III. S. 253. Welche äussere Dringlichkeiten ihn übrigens auf Kants Rath zur Veröffentlichung dieses zufällig entstandenen und ursprünglich nicht für das Publicum bestimmten Werkes veranlassten, ist im „Leben" (Bd. I. S. 174 f. u. 184.) zu finden.

zeigt seine völlig objective, nur in die Sache versenkte Urtheilsweise.

Vergleichen wir jene beiden Werke untereinander, so ist, trotz der grossen Verschiedenheit in ihrer Anlage und in dem äusseren Gange ihrer Untersuchung, dennoch eine merkwürdige Uebereinstimmung des Grundgedankens und seiner Hauptmotive zwischen ihnen nicht zu verkennen. Sie kann nicht daher rühren, dass in beiden von Kantischen Prämissen ausgegangen wird, denn jener Grundgedanke liegt weit ab von so allgemeinen Principien; ebensowenig kann sie eine bloss zufällige seyn: sie muss daher in einem tieferen, objectiven Sachverhalte ihren Grund haben, dessen Enthüllung sogar jetzt noch von wissenschaftlichem Interesse ist. Auch deshalb halten wir für nöthig, näher auf jenen Parallelismus einzugehen. Wir folgen dabei der Fichteschen Darstellung, nicht nur weil ihr Gedankengang hier uns näher liegt, sondern auch weil er der bündigere ist: Kants Uebereinstimmendes führen wir später an.

Es ist schon erinnert, dass in Fichte's Werk so gut, wie im Kantischen, die philosophischen Principien des Letzteren zur Voraussetzung dienen: Geoffenbarte Religion und der Glaube an sie kann nur praktischer Natur seyn, aus der praktischen Vernunft des Menschen hervorgehen; ebenso darf der letztere nur auf moralischen Gründen beruhen. Dogmen daher von eigenthümlich theoretischem Inhalte, welche der Vernunft für sich selbst unzugänglich seyn sollen, z. B. über das innere Wesen Gottes oder über die Art unserer persönlichen Fortdauer, gehen weder den eigentlichen (moralischen) Inhalt einer Religion etwas an, noch können sie dazu beitragen, sie als Offenbarung zu bestätigen. Es ergiebt sich nemlich, dass alle Vernunftgründe, um die Ansprüche einer Religion auf Offenbarung zu erweisen, sich niemals bis zu dem Argument erstrecken können, sie sey darum als offenbarte erweislich, weil die theoretische Vernunft in ihr überschritten worden: was über die Vernunft hinausliegt, ist zugleich *gegen* die Vernunft; es wäre ein sich selbst aufhebender Widerspruch, auf dergleichen einen Vernunftbeweis gründen zu wollen.

Wenn demnach auch in einer offenbarten Religion der Vernunftinhalt und die Regeln der Vernunft in Prüfung und Auslegung derselben niemals überschritten seyn können: bleibt unter solcher Voraussetzung überhaupt der Begriff einer Offenbarung übrig, bedarf es überall derselben? Und wenn wir dies aus irgend einem anderen Grunde behaupten müssen, welches sind die allgemeingültigen Kriterien, nach welchen eine *„Kritik aller Offenbarung“* zu entscheiden hätte, ob eine bestimmte historische Religion darauf Anspruch habe, offenbarte zu seyn? (So wird von Fichte die Aufgabe seines Werkes gleich anfangs gefasst und eingeleitet; Kant, wiewohl er von der Thatsache eines Bestehens geoffenbarter Religion neben der Vernunftreligion ausgeht, kommt erst mittelbar auf jene Frage zurück; aber er will aus dem Erfolge der Kritik rückwärts das allgemeine Princip einer solchen Kritik erhärten.) —

Urheber der Religion überhaupt kann nur Gott seyn, indem er durch unsere Vernunft sich als moralischer Gesetzgeber verkündigt: — Kant nennt diese die *natürliche*, Fichte, mit einer weniger richtig gebildeten Bezeichnung, die *Naturreligion*. Soll nun vom Unterschiede einer solchen von einer offenbarten Religion die Rede seyn, so kann diese sich nur auf ein *Factum in der Sinnenwelt* gründen, dessen *Causalität* bloss einem übernatürlichen Wesen beigelegt zu werden vermag, als dessen *Zweck* aber zugleich die moralische Gesetzgebung Gottes sich ankündigen muss. (Da die Philosophie überall auf bestimmte Begriffe und scharf ausgeprägte Bezeichnungen zu dringen hat, — bemerkt Fichte hierbei sehr beherzigenswerth auch für unsere Zeit — so darf sie sich des Ausdrucks „Offenbarung“ nur in *diesem* Sinne bedienen, oder soll sich desselben ganz enthalten.)

Aber hiermit ist weder die Nothwendigkeit, noch die Wirklichkeit einer Offenbarung bewiesen; nur ihre allgemeine Möglichkeit hat sich gezeigt, die Vernunft kann diesen Begriff ohne Widerspruch denken. Die Offenbarungslehren können nur rein moralische Antriebe enthalten, die aber auf dem Wege sinnlicher Vermittelung an den Menschen gelangen, eben weil er ursprünglich nicht bloss Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist. Nur für ein solches Wesen daher ist Offenbarung im *eigentlichen* Sinne möglich, nicht für ein reines Vernunftwesen.

Für jenes ergiebt sie sich aber sogar als nothwendig unter gewissen Bedingungen. Es ist nemlich nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, dass der Mensch im Einzelnen, oder die Menschheit in bestimmten Zeiträumen, so entartet und versunken sey, dass das Sittengesetz aus reiner Vernunft seine Wirkung an ihnen verloren habe. Die Maximen der Bildung nehmen dann den Charakter einer auf sinnliche Zwecke gerichteten Klugheit an, und werden so Hindernisse, nicht Förderungsmittel der Sittlichkeit, während der *apriorische* Charakter, den die letztere im Menschen auch dann noch unläugbar behauptet, sich nur in der Beurtheilung der Handlungen Anderer, nicht aber als Bestimmungsgrund der eigenen zeigt.

So verhält es sich denn nun wirklich mit dem Mensehen und der Menschheit. In beiden, wie sie uns factisch begegnen, kann die Religion und die Sittlichkeit nicht bloss durch die Macht innerer moralischer Gefühle und Begriffe auf die Dauer wirksam werden. Es bedarf der Religion durch Offenbarung; Gott muss sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen und Gehorsam für die also ertheilten Gebote verlangen. Gott aber vermag dies schlechthin, denn laut des Vernunftpostulates ist Gott als dasjenige Wesen zu denken, in welchem beide Gesetzgebungen, der Natur und der Moralität, schlechthin *Eins* sind, der zugleich aber die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. „Für seine Allmacht und in seiner Weltanschauung ist *nichts natürlich und nichts übernatürlich, nichts nothwendig und nichts zufällig, möglich oder wirklich.*“ Nur unser endliches Bewusstseyn macht diese Unterschiede und muss sie machen; sie hangen mit der „ursprünglichen Einrichtung“ unseres Geistes zusammen: daher *für uns* der Gegensatz von Natur und Moralität, von Nothwendigkeit und Freiheit unüberwindlich ist, der für Gott, d. h. der eigentlichen Wahrheit der Sache nach, nicht besteht.

Hieraus ergeben sich nun die „*Kriterien zur Beurtheilung der Göttlichkeit einer Offenbarung*,“ welche insgesammt in den umfassenden Kanon eingehen: „Nur diejenige Offenbarung kann von Gott seyn, welche ein Princip der Moral, das mit der praktischen Vernunft übereinstimmt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich aus ihr ableiten lassen.“

Wenn jedoch jene sämmtlichen Kriterien in einer bestimmten Religion zusammentreffen, welche auf Offenbarung sich zu gründen behauptet, wie bei der christlichen — aber nur bei dieser finden sie sich wirklich und finden sich vollständig: — so hat jener Glaube an ihre Offenbarung für uns völlig subjective Gültigkeit; denn wir können ihr auch vom höchsten Vernunftstandpuncte, um ihres rein sittlichen Inhaltes willen, göttliche Autorität beilegen. Es vereinigt sich nemlich mit dieser Annahme zugleich noch die völlige Sicherheit, dass wir nie des Irrthums in dieser Beurtheilung derselben überführt werden können, wie im Gebiete irgend einer auf theoretischen Gründen ruhenden Probabilität: denn das Moralgesetz ist für alle vernünftigen Wesen und zu jeder Zeit dasselbe; ein Widerspruch gegen dasselbe in einer oder der anderen Hinsicht müsste daher sogleich hervortreten.

So wird theils die Möglichkeit einer Offenbarung *an sich*, theils der Glaube an die Wirklichkeit einer bestimmten, wenn derselbe nur vor dem Richterstuhle der praktischen Vernunft *a priori* seine Gültigkeit erweist, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen werden auf immer abgewiesen und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt.

Dieser Streit ist vollkommen dialektisch: Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich — sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich — sagt der zweite: und so ausgedrückt, widersprechen sich beide Sätze geradezu. „Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich“ (dies hatte nemlich die vorhergehende Abhandlung ebenso entschieden erwiesen, wie den anderen Theil der Antinomie); „und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. h. ein *Glaube* an dieselbe, ist möglich: so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr seyn, und sind" (in Bezug auf eine bestimmte Religion) „beide wahr — laut unserer Kritik."

Dies in gedrängter Kürze die leitenden Hauptgedanken des Fichteschen Werkes. Dieselben, systematisch nur weniger gegliedert und zur Schärfe eines förmlichen Beweises concentrirt, begegnen uns in Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Beide Werke vergleichend, glauben wir nicht zu irren, wenn wir den Vorzug der bündigen Schärfe und der systematischen Gedankenverknüpfung auch hier auf Fichte's Seite stellen, während Kant durch den Reichthum sinnreicher Beobachtung und treffender Combinationen, diesem, wie fast allen seinen Werken, das Siegel seines bewundernswürdigen Geistes aufgedrückt hat.

Kant macht eben *den* Gedanken zur Hauptsache, welchen auch Fichte, zwar in bloss gelegentlicher Erwähnung, einführt, um ihn jedoch gleichfalls zur Hauptwendung seines Beweises zu benutzen: — dass der Mensch und die Menschheit niemals *durch sich selbst* zur Sittlichkeit aus rein moralischen Gründen sich erheben würden, wenn nicht zuerst die Autorität eines Gottes, einer „Offenbarung" dazwischenträte. Kant ist verschwenderisch an Gründen und Thatsachen zum Beweise jenes Satzes (*„von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten"*): er fasst ihn endlich in das universale Factum eines „radicalen Bösen" zusammen, und zeigt ausserdem, dass der Ursprung jenes Bösen im Menschen („des Hanges, subordinirte Triebfedern statt der reinen Moralität in seine Maximen aufzunehmen") nicht in der *Sinnlichkeit,* auch nicht in dem bloss endlichen Wesen des Menschen zu suchen sey; wiewohl er übrigens, von seinem, *dem reflectirenden Standpuncte* aus völlig consequent, ihn für durchaus unbegreiflich erklärt. Hierdurch ist Kant über

Fichte's und einen guten Theil der modernen Auffassung des Bösen überhaupt hinausgegangen, wo es immer mit blosser Sinnlichkeit verwechselt oder aus den natürlichen Schranken eines endlichen Wesens hergeleitet wird.

Daraus folgert nun Kant die Autorität und Berechtigung eines historischen Offenbarungs- (Kirchen-) Glaubens, nach welchem Gott selbst der Urheber und Verkünder der moralischen Gebote ist und ihre Beobachtung, lohnend oder strafend, überwacht. Aber auch hier kann nur der reine (moralische) Religionsglaube der höchste Ausleger desselben seyn: in seine Autorität läuft Alles zurück.

Dabei bleibt indess eine Seite der Sache völlig unentschieden: Kant untersucht nicht, wie Fichte, die objective Möglichkeit einer Offenbarung im Begriffe Gottes und den eigenthümlichen Begriff der Offenbarung selbst. Ihm genügt die Thatsache, oder noch eigentlicher, ihm genügt die *Annahme*, der *Glaube* an eine solche. Daher nun das Schwankende im ganzen letzten Theile des Werkes. Wenn er auch im weiteren Verlaufe desselben zeigt, dass der christliche Glaube, unter der Bedingung einer *moralischen* Auslegung seiner Hauptdogmen, von allen positiven Religionen dem reinen Religionsglauben am meisten entspreche: so nimmt dies hier doch die ganz äusserliche Wendung, dass es für den Religionslehrer bei dieser Auslegung des Kirchenglaubens und der heiligen Schrift weniger darauf ankomme, ihren objectiven Sinn festzustellen, als durch ihre Auslegung sie dem moralischen Glauben gemäss zu *machen*. Wie der Kantische moralische Beweis für das Daseyn Gottes zuletzt fast nur auf den Rath hinauslief, also zu denken und zu handeln, „als wenn ein Gott sey:" so verliert sich auch hier jene bündige und gediegene Beweisführung in den praktischen

Rath: die Offenbarungslehren wenigstens immer moralisch auszulegen.

Ueber dergleichen schwankende Annahmen in beiderlei Hinsicht war nun Fichte schon im Bereiche jener ersten Schrift hinaus: er drang auf ein objectives Wissen und dessen definitive Entscheidung. Zunächst hatte er einen, mit dem Kantischen verglichen, sehr verschärften moralischen Beweis für das Daseyn Gottes und für die vollkommensten Eigenschaften desselben, als moralischen Wesens, gegeben; daraus folgte für ihn die „*objective* Möglichkeit" einer wirklichen Offenbarung, ebenso — unter den angegebenen Bedingungen, über deren Vorhandenseyn beide Denker übereinstimmen, — die „Wahrscheinlichkeit" und die „Zweckmässigkeit" einer solchen. Und so bedurfte er nicht mehr der unentschiedenen Cautel: dass man den Offenbarungsinhalt jedenfalls moralisch auslegen müsse; er konnte positiv sagen: so gewiss Gott objectiv nur als moralischer Gesetzgeber zu denken ist, *kann* die von ihm gegebene Offenbarung nur den reinsten Moralismus enthalten; Beides zeugt schlechthin für einander, und die eine Gewissheit stützt die andere.

Dies endlich, diese ganze, objectiver Erkenntniss zustrebende Tendenz ist ohne Zweifel die hervorragendste Seite jener ersten Schrift Fichte's: der Gedanke einer *objectiven* Metaphysik und speculativen Theologie, auf der Grundlage des Moralismus und der Zuversicht moralischer Freiheit, mochte ihm vorschweben, den er nachher, nur in völlig anderer Weise, wirklich ausgeführt hat, — dadurch schon damals, ohne es freilich gewahr zu werden, von der Kantischen Denkweise bis in die Wurzel sich abscheidend.

Man hat in Frage gestellt,*) ob und wiefern Fichte durch seinen späteren Begriff von Gott als der moralischen Weltordnung, und überhaupt durch seinen Idealismus die oben entwickelte Offenbarungstheorie zurückgenommen, oder *daneben* noch beibehalten habe. Man zeigt dadurch nur, wie durchaus oberflächlich philosophische Standpuncte in ihrer Gesammtheit beurtheilt werden. Das *Resultat* jener Theorie im Einzelnen konnte er späterhin weder ausdrücklich verneinen, noch bestätigen, indem der gesammte Standpunct so principiell ein anderer geworden war, dass der Grundgedanke der Offenbarungskritik zwar in seiner Tiefe bewahrt, aber in völlig neuer Gestalt wiedererzeugt werden musste. Hiermit sind wir zur zweiten Epoche seiner Religionstheorie gelangt, welche neben dem, was wir darüber schon aus seiner ersten Sittenlehre kennen, in den hier zum erstenmale vollständig abgedruckten grösseren und kleineren Abhandlungen dargestellt ist.**)

Zur einleitenden Charakteristik derselben ist jedoch nöthig, einen etwas weiteren Umblick zu nehmen.

Bei Kant, wie in Fichte's erster Schrift, war Gott eigentlich noch immer das transscendente, jenseits der Welt liegende, *allerrealste* Wesen des alten Dogmatismus. Nur wollte man ihn nicht durch objectiv theoretische, sondern durch vermeintlich bescheidnere Beweise aus unserer moralischen Natur für einen *moralischen Glauben* erhärten. Die

---

*) So z. B. Stäudlin in seiner „Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus" 1826. S. 190. Note.

**) Man vergleiche N. 3—7. im Inhaltsverzeichnisse dieses Theiles.

Frage blieb bis dahin völlig unerörtert: ob der Begriff eines also *objectivirten*, ein für allemal der Welt entgegengestellten Gottes überhaupt denkbar sey? — und *so* fand Fichte den Stand der Sache, als er mit seinem Systeme hervortrat.

Hatte nun die Wissenschaftslehre entweder gar nichts geleistet, oder den Begriff eines objectivirten „Dinges an sich" völlig und in jeder Gestalt ausgetilgt: so war damit auch der Vorstellung einer solchen *Transscendenz* ein Ende gemacht.*) Wie hätte daher der ganze wissenschaftliche Apparat, welchen die Kritik der Offenbarung darbietet, ihrem Urheber später genügen können? Er war, nach der einmal gewonnenen, — wie wir im Namen der ganzen Philosophie sagen können, wahrhaft gewonnenen Einsicht, für immer überschritten. Dadurch sind wir aber in den Mittelpunct der Streitigkeiten versetzt, welche sich damals an dem neuen Gottesbegriffe entspannen; denn gerade die Läugnung jener objectivirten Transscendenz, die Verneinung Gottes, als des alten „Dinges an sich," der zum erstenmale wieder behauptete Immanenzbegriff war es, welcher jene tiefgreifenden Kämpfe hervorrief, von denen wohl zu behaupten ist, dass sie der Sache nach noch jetzt fortdauern und in verschiedener Gestalt bis in die Gegenwart sich hinabziehen. Jetzt aber, wo die Wissenschaft so viel weiter gerückt ist, können wir im freieren Ueberblicke wohl erkennen, wie nothwendig jener Kampf war, und wie erfolgreich und fruchtbringend die Entwickelungen, welche von jenem Zeitpuncte an, mit verschiedenen Ruhepuncten, aber in genauem Zusammenhange sich fortgesetzt haben.

Wir haben schon anderswo gezeigt: — erst bedurfte die Speculation, den *Immanenzbegriff* in voller Kraft und Entschiedenheit durchzusetzen; erst musste dieser die Religion und deren Gefühl zu neuem Leben und tieferer Innigkeit wiedererwecken, über die erstorbenen Formen und überlieferten Begriffe des damaligen theologischen und philosophischen Theismus hinaus — was er allerdings vermag; denn es ist, neben einer nie zu verläugnenden Seite speculativer Wahrheit, auch ein Element wahrer und tiefer Religiosität in ihm. (Wir dürfen für die damalige Bildungsepoche nur an den früheren Spinozismus Fr. Schlegels und an Schleiermachers Reden über die Religion erinnern, die in ihrem Verhältnisse zu den „Monologen" gerade von Fichte's Princip aus den Uebergang bereiten von dem erstarkten und vertieften Selbstgefühle des Ich zur Hingabe desselben an das Unendliche.)

---

*) Vergl. Bd. I. Vorrede S. XVIII XXI.

Dieser Immanenzbegriff hat sich nun bis in das zuletzt hervorgetretene deutsche System hinein nach allen Seiten ausgeweitet und in allen Bedingungen erschöpft: seine Bahn, wie sie von Fichte anhob, hat er vollendet, sein Recht ist ihm geworden, und der neue Umschwung musste eintreten, die Nothwendigkeit der Transscendenz, im vollständig erschöpften Begriffe der Immanenz eben, zu erweisen, und den absoluten Begriffsausdruck zur Vereinigung beider Gegensätze zu finden.

In diese neue Epoche der Philosophie geht Fichte nun nicht mehr ein; vielmehr lässt sich behaupten, dass er damals den schärfsten und prägnantesten Ausdruck für die Einwendungen gefunden habe, welche die rückwärtsliegende Ansicht dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit Gottes entgegenzuhalten pflegt. Bei Fichte finden wir die erste Wurzel und den wahren Ursprung der Bedenken, die bis auf den heutigen Tag gegen jenen Begriff laut geworden sind.

Zur Bezeichnung seines eigenen Standpunctes hat Fichte übrigens wohl selbst das treffende Wort gefunden, wenn er behauptet (in der „gerichtlichen Verantwortungsschrift“), sein System sey nicht *atheistisch*, sondern vielmehr *akosmistisch* zu nennen, indem es die vermeintliche Realität einer objectiven Sinnenwelt und den Wahn einer von dort aus den Geist beherrschenden Naturnothwendigkeit ganz vernichte, und in die moralische Freiheit des Ich und die sittliche Weltordnung der Iche die einzige Realität und die Offenbarung des Göttlichen setze. —

Aber auch noch ein anderer starrgewordener Gegensatz war bei Kant, wie in der älteren Philosophie und Theologie, zurückgeblieben, der zur Aufhebung gelangen musste, wozu der von Fichte aufgestellte Gottesbegriff und seine Offenbarungstheorie die erste Anregung gaben. Für jene blieb es durchaus bei dem Gegensatze und der wechselseitigen Ausschliessung von natürlicher Religion und geoffenbarter: in der Offenbarung kann Gott nur durch ausserordentliche, über die Naturgesetze hinausgreifende Mittel wirken; daher der ebenso starre Begriff des Wunders. Allgemeine Voraussetzung dabei war einerseits die abstracte Vorstellung von Naturgesetzen, überhaupt von einer, ein für allemal fertig ausgeschaffenen Welt, andererseits von ausserordentlichen, den natürlichen Lauf derselben aufhebenden einzelnen Willenserweisungen Gottes, welche, eben in dieser ausnahmweisen Einzelheit, seine Offenbarung sind. Entschieden hinausgegangen über diese ganze Ansicht und ihre Voraussetzungen ist Fichte in der Kritik der Offenbarung noch nicht, aber er stellt doch in ihr schon die Alternative gegen dieselbe auf: dass Gott ein solches ausserordentliche Eingreifen entweder vorausgesehen habe, — wo es schwierig werde sich zu denken, wie ein so vorausgesehenes Wunder innerlich sich unterscheiden möge von der allgemeinen Vorsehung und der allgemein welterhaltenden Macht Gottes, indem ein dergestalt vorausbestimmtes Wunder ja gleichfalls in der Verkettung der Dinge und in den Naturgesetzen vorbegründet seyn müsse: — oder dass Gott jenes Eingreifen nicht vorausgesehen habe, wo dann der Begriff seiner Allmacht und Vollkommenheit eine schwere Einbusse erleide. Noch entschiedener verräth Fichte in jenem Jugendwerke das in ihm dämmernde Bewusstseyn, dass man mit diesen, selbst von Kant tolerirten Gegensätzen überhaupt im Bereiche ganz ungenügender Begriffe bleibe, indem er zeigt, dass für Gott der Unterschied eines Uebernatürlichen und Natürlichen, Zufälligen oder Nothwendigen völlig ohne Geltung sey, dass uns jene Trennung nur erscheine, indem wir Sinnenwesen sind.

Späterhin hat Fichte nun durch den Einen entscheidenden Schritt seines Idealismus auch jener beschränkenden Bestimmungen und Ausschliesslichkeiten sich durchgreifend entschlagen. Der Begriff der Offenbarung kann ihm nur auf dem universalen Gedanken einer steten und immer fortdauernden Einkehr des göttlichen Geistes im endlichen beruhen: eine solche zeigt sich aber in der Sittlichkeit, und diese vermag auch allein ächte Sittlichkeit hervorzubringen. Im *sittlichen* Ich zunächst wird das Offenbarungselement des göttlichen Geistes nachgewiesen: und zur *Religion* wird diese thaterfüllte, begeisterte Sittlichkeit, indem der Sittliche erkennt, nicht aus sich selbst, sondern durch göttliche Kraft jene Thaten zu vollbringen, indem er seine Eigenheit ganz und mit Bewusstseyn an diese dahingiebt.

Ohne den allgemeinen Gedanken eines solchen Sichoffenbarens, *dem* menschlichen Geiste und *in* ihm, bleibt in jener göttlichen Oekonomie, aus der wahre Religion, Heiligung des Willens und Sittlichkeit stammen, Alles unerklärt und in Dunkel gehüllt. Dies der spätere, nun ganz philosophische Begriff der Offenbarung, wie er den nachfolgenden Schriften Fichte's, besonders auch seiner Abhandlung über Christologie (in der Beilage zur „Religionslehre") zu Grunde liegt.

Fassen wir nach diesen allgemeinen Betrachtungen die späteren religionsphilosophischen Arbeiten, welche der vorliegende Band enthält, im Einzelnen ins Auge: so zeigt sich, dass auch diese unter sich in genauem Zusammenhange stehen und die Entwickelung eines einzigen Grundgedankens enthalten, welcher indess, nur in einer mehr Kantischen Hülle und Ausdrucksweise, schon in der Kritik der Offenbarung sich gezeigt hat.

In derselben wird nemlich, noch ganz nach Kantischen Voraussetzungen, die Nothwendigkeit eines Glaubens an Gott daraus erwiesen, dass dieser es allein vermöge, das angemessene Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit herzustellen, — im gegenwärtigen, oder wenigstens in dem folgenden Leben. In dieser Auffassung werden beide Begriffe in einem ganz äusseren, zufälligen Verhältnisse zu einander belassen, indem Glückseligkeit für den Tugendhaften wie etwas äusserlich ihm Anzufügendes, durch besondere Veranstaltung zu *Verleihendes* erscheint. Ein etwas reiferes Nachdenken und selbst nur genauere psychologische Beflexion kann jedoch zeigen, dass dies ein durchaus unwahres, ja unmögliches Verhältniss ist. Gott selbst könnte nicht — wenn er auch wollte, oder wenn die Voraussetzung eines solchen Willens in ihm nicht an sich schon ein tiefer Vernunftwiderspruch wäre — Glückseligkeit von Aussen verleihen, indem er uns etwa bloss in einen äusserlich glücklichen, paradiesischen Zustand versetzt. Bei diesem passiven Sichanfächelnlassen von endlosem Genuss könnte man an Lessings Ausspruch von der unendlichen Langenweile erinnert werden, dessen er sich nach einer anderen Richtung hin bediente, und es sind durchgreifende Misverständnisse, denen wir über diese Dinge bei Theologen, wie Philosophen begegnen, welche ihren Theismus auf sehr verwirrende und der Wahrheit schädliche Weise dadurch bethätigen. Fichte hat ihnen, besonders in seiner „Religionslehre" (siebente Vorlesung), mit durchgreifender Entschiedenheit dies nachgewiesen.

Können wir nun Glückseligkeit überhaupt nicht von Aussen, als accidentellen Zustand, sondern nur aus uns selbst, durch frische, ungehemmte Lebensthat uns erwerben: so müssen wir ebendarum, von anderer Seite her Kant beistimmend und seine gewöhnlichen Widerleger zurückweisend — behaupten, dass sie etwas Anderes und Höheres sey, denn blosse „Tugend", jener *Zustand* abstracter Vollkommenheit oder Sittlichkeit, wo man den Geist und Willen durchaus abtrennt oder losgerissen betrachtet von seiner Umgebung und Wirkenssphäre und ihn in einsam abgezogener Selbstgenüge seine Befriedigung finden lassen will; und von dieser nur abstracten Auffassung ist selbst Fichte's frühere Moral und Religionslehre nicht freizusprechen. Auch die äussere Angemessenheit ist ein wesentlich mitbestimmendes Moment, um aus der unverkümmerten Individualität, bei Jedem auf eigenthümliche Weise, jene Vollkommenheit zu erzeugen, die gesund und allversöhnend im Selbstgefühle als Befriedigung oder Glückseligkeit empfunden wird. Auch ein künftiger, höherer Zustand derselben kann nur darin bestehen, jene Harmonie zwischen Innerem und Aeusserem zu vollenden, um so dem Genius eines Jeden in dem ihm verwandten Elemente eine freiere, kampflose Selbstdarstellung zu vergönnen: daher auch das ursprüngliche Christenthum gewiss geistiger und tiefer, als irgend eine andere Religion oder als die gewohnten theologischen und philosophischen Vorstellungen darüber, den künftigen Anfang des Himmelreiches von einer völligen Abscheidung des Guten und des Bösen anheben lässt, und an ein Beseitigen aller äusserlich hemmenden Lebensbedingungen anknüpft, worin allein der Grund einer erhöhteren Seligkeit gefunden werden könnte.

Darum muss jedoch von dem höheren Standpunct aus gesagt werden, dass nur Gott Urheber jener Vollkommenheit oder Glückseligkeit in uns, nach den inneren wie äusseren Bedingungen, seyn könne. Fichte aber in seiner „Appellation" fällt, nur nach der anderen Seite hin, in jenen Gegensatz zurück: er ereifert sich seltsam gegen den Begriff der Glückseligkeit, welche er als „Genuss" bezeichnet, — mit ebenso abstracter Entgegenhaltung des Begriffes der reinen Moralität: — das Ich solle kein genussbegehrender Sklave seyn, sondern freier Mitschöpfer Gottes im Reiche der Geister, und Gott selbst sey zu gross, um bloss Genuss zu gewähren, indem sogar ein leidlicher Mensch sich zu einer so verächtlichen Rolle zu gut finden müsse. Dies sind, wie man sieht, Grundmisverständnisse, in welche sich beide

Gegnerschaften zu gleichen Hälften getheilt haben, in denen falsche, erdichtete Abstractionen einer idealistischen Moral und eudämonistischen Glückseligkeitslehre wider einander kämpfen, während sie nirgends in der Wirklichkeit existiren. Die gelungen strebende Tüchtigkeit und die daraus stammende Befriedigung sind selbst die Glückseligkeit, der davon unabtrennliche *Genuss* einer Vollkommenheit, die ebenso verliehen, wie erworben ist. Und so hätte Fichte in seiner Appellation einestheils recht gehabt, jene äusserlich an uns kommende Glückseligkeit — nicht sowohl *abzuweisen*, als vielmehr zu zeigen, dass es dergleichen nicht geben könne, — anderntheils hat er unrecht zu meinen, Glückseligkeit oder deren Genuss seyen etwas so Geringes oder Ueberflüssiges, da sie vielmehr das äussere Zeichen und die Begleiter der inneren Tüchtigkeit oder Tugend sind. —

Jenem älteren, bis auf Kant üblichen Gegeneinanderstellen von Tugend und Glückseligkeit, daher auch von einem Verdienste des Menschen und einer belohnenden Gottheit, sucht nun schon die Offenbarungskritik dadurch zu begegnen, dass sie beide Momente und den Gegensatz zwischen ihnen *in den Menschen selbst* hineinverlegt. Das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit ist eigentlich das zwischen dem höheren (moralischen) und niederen Begehrungsvermögen, zwischen dem Menschen als Vernunft- und als Sinnenwesen, als *Noumenon* und *Phaenomenon*. Hier beschreibt nun Fichte mit grosser psychologischer Schärfe, wie sich die *Ansprüche* des Menschen in letzterer Hinsicht nicht weniger geltend machen müssen, als die *Forderungen* an ihn in ersterer, und wie auch jene auf einem wahren und berechtigten Bedürfnisse beruhen. Aber es musste tiefer gezeigt werden, wie nur aus einem *einzigen* Principe heraus, aus der im Menschen hergestellten *Einheit*, durch jene höhere Wiedergeburt, welche nie ohne göttlichen Antheil ist, das Verhältniss von Tugend und Glückseligkeit richtig ausgeglichen werde. Die *Einheit* wenigstens hat Fichte späterhin mit Energie zur Geltung gebracht, doch nur in der Tugend gesucht und als Glückseligkeit verworfen. Aber damit ging ihm zugleich das Hauptargument des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes verloren, zu welchem er sich in der Offenbarungskritik noch im Wesentlichen bekennt.

Diesem Beweise hat er jedoch sofort eine andere analoge Wendung gegeben, und auf diese Beweisführung eben den Glauben an die moralische Weltordnung, das Princip seiner eigenen Gotteslehre, gegründet. Die Darstellung desselben macht den Inhalt der kleineren religionsphilosophischen Aufsätze aus, deren leitender Hauptgedanke so zu bezeichnen ist:

Der Sittliche will das Gute, nicht um seiner, sondern um des Guten willen: so seines reinen Willens bewusst, ist er selbstbefriedigt, autonom, der absoluten Vernunft gleich, er bedarf für sich keiner äusseren Glückseligkeit. Wohl aber muss er schlechthin wollen, dass das Gute auch die rechten Folgen habe in dem Bereiche der Aussenwelt, sonst wäre er in Betreff des Heiligsten und Gewissesten für ihn in einem Selbstwiderspruche befangen: ja ohne diese Zuversicht wäre sogar sein Handeln gehemmt, wenn er glauben könnte, dass je aus Gutgewolltem ein Schlimmes hervorgehen könne. Aber die Folgen seiner Handlungen liegen durchaus über den Bereich seiner Wirkung hinaus: er kann nur *wollen*.

Demnach muss er mit derselben ursprünglichen, jeden

Zweifel niederschlagenden Evidenz, wie sich in ihm das Sittengebot, als das schlechthin seyn *Sollende* ankündigt, überzeugt seyn, dass das Gute seyn *werde*, dass eine über jede menschliche Macht und Freiheit hinausliegende moralische Ordnung es verwirkliche. Dieser Glaube ist nur Theil jener ursprünglichen moralischen Evidenz, aber zugleich auch der wahre Grund alles Glaubens an ein Göttliches, an einen heiligen, über alles Menschliche hinausliegenden Willen.

Jene ursprüngliche sittliche Evidenz und dieser Glaube ist aber zugleich der erste Ursprung *aller* Gewissheit und Evidenz — „und insofern sagt man ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube;" — denn alle andere, auch die theoretische Gewissheit kann zuletzt nur anknüpfen an jene *moralische:* der einzige Zwang, welcher für ein freies Wesen möglich ist, bleibt der, welchen es sich selbst auferlegt — sich selbst durch jene freiwillige moralische Unterwerfung. Mit dieser That kommt aber zugleich auch Einheit und Harmonie in das theoretische Bewusstseyn: der Zweifel einer skeptischen Reflexion ist für immer überwunden. Die Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Sinnendingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.

In solchem Zusammenhange und durch solche Vermittelung kann man nun das Princip dieses Glaubens an die Realität der übersinnlichen und der sinnlichen Welt gar wohl Offenbarung nennen, weil es ein durchaus Ursprüngliches ist, ein *zuerst* und *zuletzt* den sonst schrankenlosen Aufflug der Reflexion Bindendes. Der Begriff jener Weltordnung ist nemlich das absolut Erste aller *objectiven* Erkenntniss, gleichwie die Freiheit und sittliche Bestimmung das absolut Erste der subjectiven Erkenntniss ist. Alle übrige objective Erkenntniss kann nur durch jene begründet und bestimmt werden, jene aber durch nichts Anderes; — nicht etwa durch Beweise für das Daseyn Gottes aus einem Daseyn der Sinnenwelt, — weil es ein Ursprünglicheres und Gewisseres gar nicht giebt, als den moralisch-religiösen Glauben und seine Gewissheit.

Hieraus erklären sich nun die bekannten, dem Vorwurfe der Atheisterei unterlegenen Ausdrücke und Wendungen: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen." In der theoretischen Vernunft liegt kein Grund und Antrieb, über jenen Begriff hinauszugehen, und das unendlich ordnende sittliche Princip der Welt, jenen „heiligen Willen," als ein „*besonderes*" Wesen, mit Persönlichkeit und Bewusstseyn begabt, zu denken, überhaupt den Begriff der Substanz, des ruhenden Seyns oder Dinges, auf ihn anzuwenden.

Wenn es so gedacht wird, ist es vielmehr durchaus ohne den Begriff der Schranken, der *Endlichkeit*, nicht zu denken: man hat also durch Beilegung solcher Prädicate das unendliche Wesen zu einem endlichen gemacht, nicht Gott gedacht, sondern sich selbst nur im Denken vervielfältigt, ebensowenig daher auch einen höheren Grund der moralischen Weltordnung ausgefunden. Oder — um die eigenen prägnanten Worte Fichte's anzuführen („über den Grund unseres Glaubens" S. 187.):

„Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf die Construction dieses Begriffes lehren.“ —— „Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor, und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Dass es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. *Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?*“ (In den letzteren Ausspruch besonders hat man damals, wie jetzt, mit den verschiedensten Wendungen und für die verschiedensten Folgerungen, lebhaft eingestimmt.)

Hier kommen jedoch bei Fichte noch ergänzende Bestimmungen hinzu. Nur in Betreff der Schranken und der dadurch bedingten Endlichkeit Gottes verneint er den Begriff eines Bewusstseyns Gottes. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstseyn, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich und Anderm wisse, ist schlechthin unmöglich. Schon Gott begreifen, ihm Prädicate beilegen wollen, heisst ihn zu einem endlichen Wesen machen, weil ein besonderes Prädicat ihm nur im Gegensatze mit anderen, dadurch von ihm ausgeschlossenen Wesen beigelegt werden könnte. („Verantwortungsschrift“ S. 266.; vergl. „Rückerinnerungen“ §. 37.) Fichte konnte beinah, und mit mehr theoretischem Rechte, als dieser, auf Jacobi's Satz zurückkommen: dass ein Gott, der gewusst werden solle, ebendarum kein Gott mehr sey.

Noch bestimmter erklärt er sich über diesen Begriff und über sein Verhältniss zum Jacobischen Theismus in einem überhaupt für sein ganzes damaliges System wichtigen Briefe an Reinhold (Leben und Briefwechsel II. S. 305.): „Was mir Persönlichkeit heisse, habe ich in meinem Naturrechte auseinandergesetzt; vielleicht denkt Jacobi etwas anderes Bestimmtes bei diesem Worte; aber was mit dem gewöhnlichen Gebrauche desselben nur die geringste Analogie Habende, das dem Gedanken des Unendlichen nicht geradezu widerspräche? *Bewusstseyn* Gottes möchte noch hingehen. Wir müssen einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserem Wissen annehmen, den wir nicht füglich anders, denn als ein Wissen der *Materie* nach denken können, *nur nicht der Form unseres discursiven Bewusstseyns nach. Nur das Letztere läugnete ich, und werde es läugnen, so lange ich meiner Vernunft mächtig bin.*“

Das Treffende der zuletzt gemachten Erinnerung wird wohl keine Speculation in Abrede stellen, welche auch in diesem Gebiete auf klaren und scharfbestimmten Begriffen besteht. Dennoch hätte es hierbei für Fichte selbst nahe gelegen, sich des Kantischen Beweises von der Möglichkeit (Widerspruchlosigkeit), dann aber auch, unter gewissen, weiter nachgewiesenen Bedingungen, — von der Nothwendigkeit des Begriffes eines göttlichen *intellectus archetypus* zu erinnern, in welchem jene, für den endlichen Geist nothwendig auseinanderliegenden Eigenschaften vergegenwärtigender Anschauung und discursiven Denkens eben deshalb zusammenfallen, weil in ihm die Einheit und das höchste Zweckvermittelnde der Welt gedacht werden muss.[*] Aber noch näher lag für Fichte die Erinnerung dessen, was er sich selber dazu vorbereitet in seinem Begriffe des unendlichen Ich und seines Verhältnisses zum endlichen. Wir haben schon bemerkt, dass dies Verhältniss in den Darstellungen seines Systemes, welche bis zu der hier geschilderten Epoche reichen, das dunkelste und unentwickeltste geblieben sey: er musste erkennen, dass es nur von diesem Puncte aus aufgehellt und dadurch zugleich der wahre Begriff der Religion gefunden werden könne, der ja doch nur das Verhältniss des endlichen Geistes zum absoluten betreffen kann. Wenn es nun sich fragt, wie unendliches Ich, absolute Vernunft u. dgl., kurz jenes Princip der Identität des Subjectiven und Objectiven eigentlich zu denken sey: so wird es der gründlichen, auf Abschluss dringenden Speculation keineswegs genügen, in die Wendung einzustimmen, die nach Fichte von hier aus unzähligemal versucht worden ist: die Wirklichkeit und Personification desselben nur im unablässigen Setzen endlicher Iche zu suchen: — wo bliebe in dieser endlosen Verschwemmung die vom Begriffe des Ich unabtrennliche *Einheit*, die in der Wirklichkeit der absoluten Vernunft nothwendig mitenthaltene Form des *Bewusstseyns?* Alle jene Bestimmungen können nur im Begriffe eines absoluten Selbstbewusstseyns ihren klar befriedigenden Abschluss finden. „Reine Intelligenz" aber, allgemeiner Geist, unendliche Subjectivität und Aehnliches, sind unreife, aller Klarheit und Bestimmtheit entbehrende Halbbegriffe, eben auch nur „leere Schälle, mit denen man die Luft erschüttert."

---

[*] Kants Kritik der Urtheilskraft, 2te Ausg. II. Theil, §. 77. S.

Hier ist daher noch eines tiefer greifenden Irrthums

---

350. 51., verglichen mit den §§. 85. 86. und der „Anmerkung", und mit §. 87.

zu erwähnen, dessen Wirkungen bis in die Gegenwart hinabreichen. In jene Argumentationsweise Fichte's gegen die Persönlichkeit Gottes haben die populären Wortführer der nachfolgenden Systeme eingestimmt; es ist zu einem untrüglichen Axiome geworden, dass ein solcher Begriff undenkbar sey, weil er das „Unendliche" Schranken unterwerfe, und man hat lieber zu jenen unklaren und gebrechlichen Vorstellungen seine Zuflucht genommen, bloss um sich mit der bezeichneten Schwierigkeit äusserlich abzufinden. Und dennoch ist sie ein leeres Schreckbild, entstanden aus einem halben, durchaus unvollständigen Begriffe des Absoluten. Als bloss Unendliches es zu fassen, wie das, im Ungefähren der Klarheit haften bleibende, abstracte Denken so sehr es liebt, — heisst es bloss zur Hälfte fassen: es muss noch weit eigentlicher als die absolute, durchdringende *Einheit* seiner Unendlichkeit gedacht werden. *Dieser* Begriff der Einheit eines (*realen*) Unendlichen aber ist es, welcher, gründlich nach seinen Bedingungen erschöpft und vollständig entwikkelt, nur im Begriffe eines absoluten Selbstbewusstseyns seinen Abschluss finden kann.

Ueberhaupt also ergiebt sich, dass die von Fichte zuerst geltend gemachte Auffassung des Bewusstseyns, als lediglich einer *Bestimmung des Endlichen*, selbst nur einseitig sey, und statt auf der speculativen Erfassung seiner reinen Idee zu beruhen, sich vielmehr dadurch als Product einer empirisch-psychologischen Reflexion verräth: als ob jene Idee lediglich in der Endlichkeit eines discursiven, an Zeit- und Raumschranken gebundenen Bewusst*werdens* sich verwirklichen könne, als ob überhaupt *diese* Daseynsform desselben als die einzige erwiesen wäre, da sie vielmehr *nicht* in jener Idee liegt und einer anderweiten Erklärung bedarf. Zugleich ist es wohl eines der grössten Selbstmisverständnisse und Inconsequenzen der gesammten gegenwärtigen Philosophie, dass sie, welche auf dem Principe eines *intuitiven* Wissens beruht, ja ohne Voraussetzung eines solchen ihre ganze Weltansicht nicht begründen kann, dennoch die Form des discursiven, menschlich-endlichen Bewusstseyns für die einzig mögliche, wie einzig verwirklichte hält, ohne sich mit Entschiedenheit zum wahren Resultate ihres eigenen Princips und zur einzig gründlichen Einsicht erheben zu können, dass jenes intuitive Bewusstseyn eben ewig realisirt seyn, in Gott persönlich existiren müsse. Und hierin gerade finden wir, wie schon gezeigt, die wahre Bedeutung der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt (wie ihre frischesten Darstellungen, die vom Jahre 1801 und 1804, zeigen können), die Idee des absoluten Selbstbewusstseyns in seiner tiefsten Wechseldurchdringung mit dem absoluten *Seyn* erkannt, und die weltschöpferischen Formen dieser ursprünglichsten Synthesis gezeigt zu haben. Sie ist ein grosses Bruchstück für eine speculative Theologie, nicht, wie man sie, wie sie sich selbst grossentheils gedeutet hat, blosse Grundlage zu einer Theorie des menschlichen Bewusstseyns, weshalb es auch ihr nie recht hat gelingen wollen, gerade was das Wissen zum endlichen, menschlichen macht und in die beschränkende Form eines Zeitbewusstseyns einführt, aus jener Ursynthesis vollständig oder befriedigend abzuleiten. Es war hier noch eine weite Lücke auszufüllen, — die aber auch die gegenwärtige Philosophie vorerst nur anzuerkennen und einzugestehen hat. —

Wir haben noch über Fichte's „Anweisung zum seligen

Leben oder die Religionslehre" (1806) ein Wort zu sagen. Man hat diese Vorlesungen nicht selten als Hauptquelle für die Kenntniss seines späteren Systemes betrachtet, und aus ihnen besonders die Behauptung abgezogen, dass Fichte seine nachherigen Ansichten nur in populärem Gewande, nicht in wissenschaftlicher Form darzustellen vermocht: — eine Unterstellung, die bereits vor den in den „Nachgelassenen Werken" gegebenen Urkunden hätte verschwinden müssen, welche jedoch von der Lässigkeit des Nachsprechens hier und da noch wiederholt wird. Wir selbst können die wissenschaftlichen Partien dieser Vorlesungen nicht für so bedeutend anschlagen, als dies gewöhnlich geschieht. Sie sind aus dem Versuche hervorgegangen, das Resultat sehr vermittelter philosophischer Constructionen, frei von aller eigentlichen Kunstsprache, dennoch klar und fasslich auszusprechen, um die religiöse Weltansicht zugleich auf die höchsten wissenschaftlichen Principien zu gründen. Wir müssen ein jedes Unternehmen dieser Art an sich schon für mislich halten, indem, wenn man das eigentliche Verhältniss sich deutlich machen will, die wahre Popularität in philosophischen Dingen doch nur darin bestehen kann, die wissenschaftliche Form oder Begründung selbst zur höchsten Klarheit und Vollendung zu bringen, nicht, diese Form aufzugeben: ein philosophisches Resultat, populär ausgesprochen, ist gerade dies nicht mehr, ist ein, ebendarum unklares, Mittelding; und so liegt im Wesen der Sache schon die Gefahr, nach keiner von beiden Seiten hin sich genugzuthun. Dass ein solches Gefühl den Urheber bei Abfassung dieses Werkes begleitet habe, scheint aus der Form desselben hervorzugehen, welche in wiederholten Ansätzen, in verschiedenen Wendungen und Ausdrücken den philosophischen Grundgedanken des Ganzen fasslich zu machen strebt. Es ist bekannt, wie Gegner dies als Mangel der Einheit in seiner Ansicht selbst, als Zeichen innerer Ohnmacht derselben ihm vorgeworfen haben. Da sich jedoch in seinen übrigen wissenschaftlichen Darstellungen von einem stückweisen Abbrechen und mislingendem Wiederansetzen Nichts findet, da bei ihm vielmehr Alles aus einem einfachen, gediegenen Mittelpuncte sich ausbreitet, so können wir den Grund jenes Mangels nur in dem an sich verfehlten Unternehmen finden, auf populäre Weise eigentlich philosophische Resultate mittheilen zu wollen.

So liegt uns die Bedeutung jener Vorlesungen überhaupt nicht in ihrem speculativen Gehalte, sondern in der Einheit und Tiefe der Gesinnung, welche sie erfüllt. Sie sprechen den erhabenen Realismus seiner Lehre in seiner Reinheit und mit begeisterter Kraft aus: — nur dadurch entfliehen wir dem Scheine, wie der inneren Unseligkeit eines leeren Strebens, nur dadurch kehrt Wahrheit in unser Wissen ein, wie Zuversicht und Seligkeit in unser Seyn, wenn das höchste Seyn, Gott, in uns eingeht, wenn wir, Eins mit ihm geworden, von seinem Inhalte erfüllt, auf eigenthümliche Weise die Ideen darstellen. Nur die *Liebe*, das Bewusstseyn jener Einheit, überwindet die Reflexion und ist Gewissheit des Göttlichen, weil Erfülltseyn mit ihm. Diese ist aber allein Religion, nach dem Christenthum *Glaube*, im Gegensatze gegen die Werkheiligkeit, und so ist die innerste Einheit der Philosophie, als *Lebens-* oder *Religions*lehre (denn auch diese Begriffe erweisen sich als Eins), mit dem Christenthume gefunden.

Dies der leitende Gedanke jener Vorlesungen, der in den scientifischen Darstellungen des Systems nicht sowohl zurückgedrängt oder vergessen wird — ist er ja vielmehr auch hier der Hintergrund, auf den sich Alles bezieht, — als er dort vielmehr, weil er als *Resultat* aufgewiesen werden soll, leichter übersehen werden kann und übersehen worden ist; woraus das bekannte Urtheil sich ergeben, dass die Wissenschaftslehre nur ein leeres Reflectirsystem sey. In diesem Betrachte, und um dieses inneren Verhältnisses zu den streng wissenschaftlichen Darstellungen können diese Vorlesungen auch als die beste Einleitung in das Studium von jenen betrachtet werden.

Inhaltsanzeige

des fünften Bandes.

Seite

1) Aphorismen über Religion und Deismus, aus dem Jahre 1790. 1–8
2) Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792. 11–174
3) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. 177–189
4) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799 193–238
5) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, 1799. 241–333
6) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. (Ungedruckt, aus dem Anfange 1799.) 337–373
7) Aus einem Privatschreiben, im Jänner 1800. 377–396
8) Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, 1806. 399–580

Berichtigungen.

(Durch die Entfernung des Herrn Herausgebers vom Druckort entstanden.)

Band I. Vorrede S. xi. Zeile 4 v. ob. st. desselben lies derselben.
- xvi. - 5 v. unten ein Komma nach „Disjunction“ zu setzen.
- xviii. - 12 v. unten st. unterlegt l. beilegt.
- xxv. - 5 v. unten st. neuen l. neuern.
Band I. S. 439. - 16 v. oben st. vom Dinge l. von Dinge.
- - 491. im Citat statt Band V. l. Band VI.
- II. - 12. Zeile 3 v. unten statt das absolut lies das absolute.
- II. - 165. bei dem Titel „Bestimmung des Menschen“ ist einzuschalten: „Zweite unveränderte Ausgabe 1802.“ „Dritte unveränderte Ausgabe 1838.
- III. Vorrede S. xxxii. Zeile 1 von oben statt neuen Demokratie lies reinen Demokratie.
Statt transcendent etc. etc. lies überall transscendent.
- populair - - - - populär.

Aphorismen
über Religion und Deismus.

(Fragment.)

1) Die christliche Religion ist auf einige, als anerkannt vorausgesetzte, Sätze gebaut. Ueber diese hinaus findet keine Untersuchung mehr statt.

2) Um den Inhalt dieser Religion genau zu bestimmen, muss man zuerst diese Sätze aufsuchen. Aus ihnen folgt alles Uebrige durch die richtigsten Schlüsse im klarsten Zusammenhange. Eine Sammlung derselben *ohne die geringste Zumischung von philosophischem Räsonnement* wäre ein Kanon dieser Religion.

3) Gott betrachtet sie nur, inwiefern er Beziehung auf Menschen haben kann. Ueber sein objectives Daseyn sind die Untersuchungen abgeschnitten.

4) Es scheint allgemeines Bedürfniss des Menschen zu seyn, in seinem Gotte gewisse Eigenschaften zu suchen, die der erste Schritt zur Speculation ihm *absprechen* muss. Diese wird ihm Gott als ein unveränderliches, keiner Leidenschaft fähiges Wesen zeigen; und sein Herz heischt einen Gott, der sich erbitten lasse, der Mitleiden, der Freundschaft fühle. Diese zeigt ihn als ein Wesen, das mit ihm und mit jedem Endlichen gar keinen Berührungspunct gemein habe; und jenes will einen Gott, dem es sich mittheilen, mit dem es sich gegenseitig modificiren könne.

5) Die Religionen vor Jesu, selbst die jüdische, anfangs mehr und hernach stufenweise weniger, — bedienten sich des Anthropomorphismus, um diese Bedürfnisse des Herzens zu befriedigen.

6) Dieses Mittel war nur so lange zureichend, bis sich die Vernunft der Menschen zu einem consequenteren Begriffe von der Gottheit erhob. In eine Religion für alle Zeiten und Völker passte sie nicht. In der christlichen Religion, die, das seyn sollte, wurde das System der Mittlerschaft *) erwählt.

7) Jesu werden alle Eigenschaften Gottes, die sich auf Menschen beziehen können, beigelegt; er ist zum Gotte der Menschen gesetzt. Weiter hinaus, über das objective Wesen Jesu, sind die Untersuchungen abgeschnitten.

8) Jesu werden auch diejenigen Eigenschaften zugeschrieben, die das Herz des Menschen in seinem Gotte sucht, ohne dass sein Verstand sie in ihm findet: — Mitleiden, herzliche Freundschaft, Beweglichkeit. Ein Gesichtspunct der Apostel: Er ist versucht allenthalben, damit er lernte barmherzig seyn, u. dergl. **) Ueber die Art, wie diese zarte Menschlichkeit mit seinen höheren göttlichen Eigenschaften zugleich besteht, sind die Untersuchungen abermals abgeschnitten.

9) Es war Grundsatz der alten Religionen, und auch der neuern, soviel ich sie kenne: dass *Sünde* sey, und dass der Sünder nicht anders, als nach gewissen *Aussöhnungen,* sich Gott nahen könne. Ein Beweis, dass abermals dieser Satz in der allgemeinen Empfindung der nicht speculirenden Menschheit gegründet ist.

10) Die christliche Religion setzt diesen Satz als einen Empfindungssatz voraus, ohne sich auf das *wie* desselben und auf seine objective Gültigkeit einzulassen. — Wer ein Christ wird, bedarf keiner anderweitigen Versöhnung; durch die ver-

---

*) In den heidnischen Religionen waren die Untergötter, besonders die Penaten, Laren etc. recht persönliche Mittler zwischen den Menschen und den höheren Göttern. Da nach Jesu die Menschheit wieder herabsank, entstanden im Papstthum eine Menge Mittler in den Heiligen. Ein Beweis, wie mich dünkt, dass dieses Bedürfniss im Innern der nicht speculirenden Menschheit gegründet ist.

**) Betrachtungen der *Schicksale Jesu* aus diesem Gesichtspuncte, *als Bildung und Darstellung zum menschlichen Gotte der Menschen*, würden ein neues Licht über das Ganze der Religion werfen, und dem geringsten Umstande des Lebens Jesu eine neue Fruchtbarkeit geben.

mittelst des Todes Jesu gestiftete Religion ist jedem, der ihr herzlich glaubt, der Weg zur Gnade Gottes eröffnet. Wer doch Bedürfniss eines Versöhnopfers fühlt, der betrachte nur diesen Tod als das seinige: — das scheinen mir die Apostel zu sagen.

11) Wenn man von diesen Sätzen ausgeht, so erscheint alles in der christlichen Religion in dem richtigsten Zusammenhange: geht man mit seiner Untersuchung über sie hinaus, so verwickelt man sich in unendliche Schwierigkeiten und Widersprüche. *)

12) Diese ersten Grundsätze der Religion gründen sich mehr auf Empfindungen, als auf Ueberzeugungen: auf das Bedürfniss, sich mit Gott zu vereinigen; auf das Gefühl seines Sündenelendes und seiner Strafbarkeit u. s. w. Die christliche Religion scheint also mehr für das Herz bestimmt, als für den Verstand; sie will sich nicht durch Demonstrationen aufdringen, sie will aus Bedürfniss gesucht seyn; sie scheint eine Religion guter und simpler Seelen. — Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die *Kranken.* — Ich bin gekommen, die *Sünder* zur Busse zu rufen — und dergleichen Aussprüche. — Daher die Dunkelheit, die sie umschwebt und umschweben *sollte:* daher, dass sehr mögliche Mittel einer dringenderen Ueberzeugung, z. B. die Erscheinung Jesu vor der ganzen jüdischen Nation nach seiner Auferstehung, das begehrte Zeichen vom Himmel u. dergl. — nicht angewendet wurden.

13) Es ist merkwürdig, dass im ersten Jahrhunderte ungelehrte Apostel eben da ihre Untersuchungen abschnitten, wo der grösste Denker des achtzehnten, Kant, gewiss ohne Rücksicht darauf, die Grenze zieht — bei Untersuchung des objectiven Wesens Gottes; bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe.

14) Wenn man diese Grenzen überschreitet, ohne jedoch seiner Untersuchung ihren freien Gang zu lassen; wenn man

---

*) Selbst Paulus scheint mir in seinem Briefe an die Römer mit seinen subtilen Untersuchungen über die Gnadenwahl diese Grenzlinie des Christenthums überschritten zu haben.

beim Ausgehen des Denkens sich schon im voraus das Ziel setzt, wo man ankommen will, um, so viel möglich, die Speculation mit den Aussprüchen der Religion zu vereinigen: so entsteht ein aus sehr ungleichen Materien sehr locker zusammengefügtes, in die Luft gebautes Haus; — bei einem furchtsamen und weniger Phantasie fähigen Crusius eine religiöse Philosophie, und bei muthigeren und witzigeren neueren Theologen eine philosophische Religion, oder ein Deismus, der nicht einmal als Deismus viel taugt. Man macht sich überdies bei dieser Art von Arbeit verdächtig, dass man nicht sehr ehrlich zu Werke gehe.

15) Geht man mit seinem Nachdenken gerade vor sich hin, ohne weder rechts noch links zu sehen, noch sich zu kümmern, wo man ankommen wird: so kommt man, scheint es mir, sicher*) auf folgende Resultate:

a. es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz, und dessen Art zu existiren, nothwendig ist;

b. nach und durch den ewigen und nothwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.

c. Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache nothwendig so bestimmt, wie sie ist. — Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.

d. Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muss nothwendig so existiren, wie es existirt. — Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders seyn, als es ist.

---

*) Ich weiss, dass die Philosophen, die auf andere kommen, die übrigen ebenso scharf beweisen; aber ich weiss auch, dass sie in der *fortgehenden Reihe* ihrer Schlüsse zuweilen *inne halten*, um mit *neuen Principien*, die sich irgend woher geben lassen, eine *neue Reihe* anzufangen. So ist z. B. dem scharfsinnigsten Vertheidiger der Freiheit, der je war, dem in Kants Antinomien etc. der *Begriff* der *Freiheit überhaupt* irgendwo anders her (von der Empfindung, ohne Zweifel) *gegeben*, und er thut in seinem Beweise nichts, als ihn *rechtfertigen* und *erklären*: da er im Gegentheil in ungestört fortlaufenden Schlüssen aus den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss nie auf einen Begriff von der Art würde gekommen seyn.

e. Was die gemeine Menschenempfindung *Sünde* nennt, entsteht aus der nothwendigen, grösseren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat nothwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso nothwendig, als die Existenz der Gottheit, und also unvertilgbar sind.

16) Dieses rein deistische System widerspricht der christlichen Religion nicht, sondern lässt ihr ihre ganze subjective Gültigkeit; es verfälscht sie nicht, denn es kommt mit ihr nirgends in Collision; es hat keinen schädlichen, sondern bei dem, der es ganz übersieht, einen überaus nützlichen Einfluss auf Moralität; es verhindert nicht, sie, als die beste Volksreligion, zu verehren, und sie denen, die ihrer bedürfen, wenn man nur ein wenig Consequenz und Empfindlichkeit hat, mit der innigsten Wärme zu empfehlen: aber es wirkt eine gewisse Unbiegsamkeit und hindert für seine eigene Person an den angenehmen Empfindungen, die aus der Religion fliessen, Antheil zu nehmen.

17) Dennoch kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Speculation rächt; wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gotte mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde: wo die Empfindung einer sichtbaren Hülfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet — und, wenn das Gefühl des Misfallens Gottes an der Sünde allgemein ist — wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht.

18) Wie soll man einen solchen Menschen behandeln? Im Felde der Speculation scheint er unüberwindlich. Mit Beweisen der Wahrheit der christlichen Religion ist ihm nicht beizukommen; denn diese gesteht er so sehr zu, als man sie ihm nur beweisen kann: aber er beruft sich auf die Unmöglichkeit, sie auf sein Individuum anzuwenden. Die Vortheile, die ihm dadurch entgehen, kann er einsehen; er kann sie mit der heissesten Sehnsucht wünschen; aber es ist ihm unmöglich, zu glauben. — Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre,

sich jene Speculationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will? Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Speculationen noch so überzeugend bewiesen wird, — kann ers? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist? — —

Versuch
einer Kritik aller Offenbarung.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Auflage: Königsberg, Hartung. 1792.
Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, 1793.

Dem
Herrn Ober-Hof-Prediger
Dr. Franz Volkmar Reinhard
als ein reines Opfer der freisten Verehrung
vom **Verfasser.**

Verehrungswürdigster Mann!

Nicht meine eigene Meinung von dieser Schrift, sondern das vortheilhafte Urtheil würdiger Männer über sie machte mich so kühn, ihr in dieser zweiten Auflage jene für sie so ehrenvolle Bestimmung zu geben.

So wenig mir es zukommt, vor dem Publicum Ihre Verdienste zu rühmen, so wenig würde Ihnen es möglich seyn, selbst von einem würdigeren, das anzuhören: das grösste Verdienst war immer das bescheidenste.

Doch erlaubt selbst die Gottheit ihren vernünftigen Geschöpfen, die Empfindungen ihrer Verehrung und Liebe gegen sie in Worte ausströmen zu lassen, um das Bedürfniss ihres vollen Herzens zu befriedigen, und der gute Mensch versagt es gewiss nicht dem Menschen.

Gewiss nehmen Sie also die aus der gleichen Quelle fliessende Versicherung ähnlicher Empfindungen gütig auf von

Eurer Hochwürdigen Magnificenz

innigstem Verehrer
Johann Gottlieb Fichte.

Vorrede zur ersten Auflage.*)

Dieser Aufsatz heisst ein *Versuch*, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil *ich* mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurtheilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publicum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trifft, trifft nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muss einer strengen, aber sorgfältigen und unparteiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unparteiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publicum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefasst sey, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte ins Publicum. Ohne Rücksicht auf Partei, oder auf eigene Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publicum verzeihe es mir, dieses erste und einzige Mal vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig seyn; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

---

*) Diese Vorrede, und das ächte vom Verfasser mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. Der Verleger.

Königsberg, im December 1791.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Auch nach dieser zweiten Ausgabe bleibt gegenwärtige Schrift noch immer ein Versuch; so unangenehm es mir auch war, mich der gütigen Meinung, die ein verehrungswürdiger Theil des Publicums etwa von ihrem Verfasser gefasst haben könnte, nur aus einer grossen Entfernung anzunähern. So fest auch meines Erachtens noch die Kritik der Offenbarung auf dem Boden der praktischen Philosophie als ein einzelnes Nebengebäude steht; so kommt sie doch erst durch eine kritische Untersuchung der ganzen Familie, wozu jener Begriff gehört, und welche ich die der Reflexionsideen nennen möchte, mit dem ganzen Gebäude in Verbindung, und wird erst dadurch unzertrennlich mit ihm vereinigt.

Diese Kritik der Reflexionsideen war es, welche ich lieber als eine zweite Ausgabe der gegenwärtigen Schrift hätte geben mögen, wenn meine Musse hingereicht hätte, mehr zu leisten, als ich wirklich geleistet habe. Jedoch werde ich, ohne Anstand, zur Bearbeitung der dafür gesammelten Materialien schreiten, und dann wird diese Schrift eine weitere Auseinandersetzung eines dort nur kurz zu behandelnden Theils jener Kritik seyn.

Was ich in dieser zweiten Ausgabe hinzugefügt oder geändert habe, und warum — wird hoffentlich jeder Kenner selbst bemerken. Einige Erinnerungen, worunter ich deren in den Göttingschen gelehrten Anzeigen mit Achtung erwähne, *) ka-

---

*) Verfasst von C. Fr. Stäudlin; vergl. desselben „Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus." Göttingen, 1826, S. 166. (Anm. d. Herausg.)

men mir zu spät zu Gesicht, als dass ich ausdrücklich auf sie hätte Rücksicht nehmen können. Da sie jedoch nicht mein Verfahren im Ganzen treffen, sondern durch eine weitläufigere Erläuterung einzelner Resultate zu heben sind, so hoffe ich in der künftigen Kritik der Reflexionsideen den würdigen Recensenten völlig zu befriedigen.

Noch bin ich eine nähere Bestimmung des in der ersten Vorrede gegebenen Versprechens, mich auf jeden mir ungegründet scheinenden Einwurf gegen diese Kritik einzulassen, dem Publicum schuldig. — Ich konnte dieses Versprechen nur in dem Sinne geben, insofern es mir scheinen würde, dass die Wahrheit selbst, oder ihre Darstellung durch Erörterung der Einwürfe gewinnen könnte; und dieser Zweck scheint mir auf keine würdigere Art erreicht werden zu können, als wenn ich in meinen künftigen Arbeiten auf Einwürfe gegen das, was ich wirklich behaupte, oder zu behaupten scheine — nicht aber etwa gegen das, was ich ausdrücklich läugne — da, wo ich den Urheber derselben nicht mit der grössten Hochachtung nennen könnte, nur stillschweigend Rücksicht nehme.

Zur Jubilate-Messe 1793.

Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

§. 1.

Einleitung.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, sowie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Rohheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwischen höheren Wesen und Menschen, — Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, — hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der *Offenbarung* vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaassungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maassgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu, und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch seyn soll, so muss sie aus Principien *a priori*, und zwar, wenn dieser Begriff, wie vorläufig wenigstens zu vermuthen ist, sich bloss auf Religion beziehen sollte, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem besonderen, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahiren, ja sogar ignoriren, ob irgend eine gegeben sey, um allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmässig verachtet, und gehasst ist, nur zu leicht von einer vorgefassten Meinung fortgerissen wird; so ist es hier doppelt nöthig, bloss auf den Weg zu sehen, den die Kritik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen, und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

§. 2.

Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt.

Sich mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst *Wollen;* das Vermögen, sich mit diesem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das *Begehrungsvermögen:* beides in der weitesten Bedeutung. Das Wollen unterscheidet sich vom Begehrungsvermögen, wie das Wirkliche vom Möglichen. — Ob das im Wollen vorkommende Bewusstseyn der Selbstthätigkeit uns nicht vielleicht täuschen möge, bleibt vor der Hand ununtersucht und unentschieden.

Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder *gegeben,* insofern nemlich eine Vorstellung gegeben seyn kann, die ihrem *Stoffe* nach, wie aus der theoretischen Philosophie als ausgemacht und anerkannt vorausgesetzt wird; oder die Selbstthätigkeit *bringt* sie auch sogar ihrem Stoffe nach *hervor,* wovon wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vor der Hand noch ganz an ihren Ort gestellt seyn lassen.

I.

Der Stoff einer Vorstellung kann, wenn er nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, nur der Receptivität, und dieses nur in der Sinnenempfindung gegeben seyn; — denn selbst die *a priori* gegebenen Formen der Anschauung und der Begriffe müssen, insofern sie den *Stoff* einer Vorstellung ausmachen sollen, der Empfindung, in diesem Falle der inneren, gegeben werden; — folglich steht jedes Object des Begehrungsvermögens, dem eine Vorstellung entspricht, deren Stoff nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, und ist empirisch. In dieser Rücksicht also ist das Begehrungsvermögen gar keiner Bestimmung *a priori* fähig; was Object desselben werden soll, muss empfunden seyn, und sich empfinden lassen, und jedem Wollen muss die Vorstellung der *Materie* des Wollens (des *Stoffes* der hervorzubringenden Vorstellung) vorhergegangen seyn.

Nun aber ist mit dem blossen Vermögen, sich durch die Vorstellung des Stoffes einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst — zu bestimmen, noch gar nicht die Bestimmung gesetzt, so wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche gesetzt ist. Die Vorstellung nemlich soll nicht bestimmen, in welchem Falle sich das Subject bloss leidend verhielte, — bestimmt *würde*, nicht aber sich *bestimmte*, — sondern *wir* sollen uns durch die Vorstellung bestimmen, welches „durch" sogleich völlig klar seyn wird. Es muss nemlich ein *Medium* seyn, welches von der einen Seite durch die Vorstellung, gegen welche das Subject sich bloss leidend verhält, von der anderen durch Spontaneität, deren Bewusstseyn der ausschliessende Charakter alles Wollens ist, bestimmbar sey; und dieses Medium nennen wir *den Trieb*.

Was *von der einen Seite* das Gemüth in der Sinnenempfindung als bloss leidend afficirt, ist der Stoff oder die Materie derselben; nicht ihre Form, welche ihr vom Gemüthe durch seine Selbstthätigkeit gegeben wird.*) Der Trieb ist also, in-

---

*) Diese Form der empirischen Anschauung, insofern sie empirisch ist, ist der Gegenstand des Gefühls des Schönen. *Richtig verstanden* entdeckt dies einen leichteren Weg zum Eindringen in das Feld der ästhetischen Urtheilskraft.

sofern er auf eine Sinnenempfindung geht, nur durch das Materielle derselben, durch das in dem Afficirtwerden unmittelbar empfundene, bestimmbar. — Was in der Materie der Sinnenempfindung von der Art ist, dass es den Trieb bestimmt, nennen wir *angenehm*, und den Trieb, insofern er dadurch bestimmt wird, den *sinnlichen* Trieb: welche Erklärungen wir vor der Hand für nichts weiter, als für Worterklärungen geben.

Nun theilt die Sinnempfindung überhaupt sich in die des *äusseren*, und die des *inneren* Sinnes; davon der erstere die Veränderungen der Erscheinungen im Raume mittelbar, der zweite die Modificationen unseres Gemüthes, insofern es Erscheinung ist, in der Zeit unmittelbar anschaut; und der Trieb kann, insofern er auf Empfindungen der ersteren Art geht, der *grobsinnliche*, und insofern er durch Empfindungen der zweiten Art bestimmt wird, der *feinsinnliche* genannt werden: aber in beiden Fällen bezieht er sich doch bloss auf das angenehme, *weil*, und *inwiefern* es angenehm ist; ein angemaasster Vorzug des letzteren könnte sich doch auf nichts weiter gründen, als dass seine Objecte *mehr* Lust, nicht aber eine *der Art nach* verschiedene Lust gewährten; jemand, der sich vorzugsweise durch ihn bestimmen liesse, könnte höchstens etwa das von sich rühmen, dass er sich besser auf das Vergnügen verstehe, und könnte auch sogar das dem nicht beweisen, der ihn versicherte: er mache aus seinen feineren Vergnügungen einmal nichts, er lobe sich seine groberen; — da das auf den Sinnengeschmack ankommt, über den sich nicht streiten lässt; und da alle angenehme Affectionen des inneren Sinnes sich doch zuletzt auf angenehme äussere Sensationen dürften zurückführen lassen.

Soll *von der anderen Seite* dieser Trieb durch Spontaneität bestimmbar seyn, so geschieht diese Bestimmung *entweder* nach gegebenen Gesetzen, die durch die Spontaneität auf ihn bloss angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch Spontaneität; *oder* sie geschieht ohne alle Gesetze, mithin unmittelbar durch absolute Spontaneität.

Für den ersteren Fall ist dasjenige Vermögen in uns, das gegebene Gesetze auf gegebenen Stoff anwendet, die Urtheilskraft: folglich müsste die Urtheilskraft es seyn, die den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäss bestimmte. — Dies kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, dass sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebene Mannigfaltige unter die synthetische Einheit.

Zwar geben alle oberen Gemüthsvermögen durch ihre Geschäfte reichlichen Stoff *für* den sinnlichen Trieb, aber sie geben ihn nicht *dem* Triebe; ihm giebt sie die Empfindung. Die Thätigkeit des Verstandes beim Denken, die hohen Aussichten, die uns die Vernunft eröffnet, gegenseitige Mittheilung der Gedanken unter vernünftigen Wesen u. dergl. sind allerdings ergiebige Quellen des Vergnügens; aber wir schöpfen aus diesen Quellen gerade so, wie wir uns vom Kitzel des Gaumens afficiren lassen — durch die Empfindung.

Ferner kann das Mannigfaltige, welches sie *für die Bestimmung des sinnlichen Triebes* ordnet, nicht das *Einer* gegebenen Anschauung an sich seyn, wie sie es für den Verstand, um es zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss auf Begriffe zu bringen, thun muss; also keine Bestimmung des Stoffes durch Form, weil der sinnliche Trieb bloss durch den Stoff, und gar nicht durch Begriffe bestimmt wird; — eine Anmerkung, die für die Theorie des Begehrungsvermögens sehr wichtig ist, da man durch Vernachlässigung derselben von ihr aus in das Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft irregeleitet wird: — sondern *mannigfaltige* angenehme Empfindungen. Die Urtheilskraft steht während dieses Geschäftes ganz und lediglich im Dienste der Sinnlichkeit; diese liefert Mannigfaltiges, und Maassstab der Vergleichung: der Verstand giebt nichts, als die Regeln des Systems.

Der *Qualität* nach ist das zu beurtheilende durch die Empfindung unmittelbar gegeben; es ist positiv *das angenehme,* welches ebenso viel heisst, als das den sinnlichen Trieb bestimmende, und keiner weiteren Zergliederung fähig ist. Das Angenehme ist angenehm, weil es den Trieb bestimmt, und es bestimmt den Trieb, weil es angenehm ist. *Warum* etwas der Empfindung unmittelbar wohlthue, und *wie* es beschaffen seyn müsse, wenn es ihr wohlthun solle, untersuchen wollen, hiesse sich geradezu widersprechen; denn dann sollte es ja auf Begriffe zurückgeführt werden, mithin der Empfindung nicht unmittelbar, sondern vermittelst eines Begriffes wohlthun. Negativ, das unangenehme; limitativ, das indifferente für die Empfindung.

Der *Quantität* nach werden die Objecte des sinnlichen Triebes beurtheilt ihrer Extension und Intension nach; alles nach dem Maassstabe der unmittelbaren Empfindung. — Der *Relation* nach, wo wieder bloss das angenehme bloss auf das angenehme bezogen wird: 1) in Absicht seines Einflusses auf die Beharrlichkeit des Empfindungsvermögens selbst, wie sie nemlich unmittelbar durch die Empfindung dargestellt wird; 2) in Absicht seines Einflusses auf Entstehung oder Vermehrung anderer angenehmer Sinnenempfindungen — der Causalität des angenehmen aufs angenehme; 3) in Absicht der Bestehbarkeit oder Nichtbestehbarkeit mehrerer angenehmer Empfindungen nebeneinander. — Endlich der *Modalität* nach wird beurtheilt: 1) die Möglichkeit, ob eine Empfindung angenehm seyn könne, nach Maassgabe vorhergegangener Empfindungen ähnlicher Art; 2) die Wirklichkeit — dass sie angenehm sey; 3) die Nothwendigkeit ihrer Annehmlichkeit, wobei der Trieb Instinct wird.

Durch diese Bestimmung des Mannigfaltigen, das in der Empfindung bloss *angenehm* ist, nach Verstandesgesetzen, — durch dieses Ordnen desselben entsteht der Begriff des *Glücks;* der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjectes, in welchem nach Regeln genossen wird: so dass eine angenehme Empfindung einer anderen von grösserer Intension oder Extension, — eine, die dem Empfindungsvermögen schadet, einer anderen, die es stärkt — eine, die in sich isolirt ist, einer anderen, die selbst wieder Ursache angenehmer Empfindungen wird, oder viele andere neben sich duldet, und erhöht — endlich ein bloss möglicher Genuss, Empfindungen, die nothwendig angenehm seyn müssen, oder die man als wirklich angenehm empfindet, nachgesetzt und aufgeopfert werden. Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glückslehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses,*) welche aber keine Gemeingültigkeit haben könnte, da sie bloss empirische Principien hätte. Jeder müsste sein eigenes System haben, da jeder nur selbst beurtheilen kann, was *ihm* angenehm, oder noch angenehmer sey; nur in der Form kämen diese individuellen Systeme überein, weil diese durch die nothwendigen Verstandesgesetze gegeben ist, nicht aber in der Materie. Den Begriff des Glückes so bestimmt ist es völlig richtig, dass wir nicht wissen können, was das Glück des anderen befördere, ja, worein wir selbst in der nächsten Stunde unser Glück setzen werden.

Wird dieser Begriff des Glückes durch die Vernunft aufs unbedingte und unbegrenzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseligkeit, welche, als gleichfalls lediglich auf empirischen Principien beruhend, nie allgemeingültig bestimmt werden kann. Jeder hat in diesem Sinne seine eigene Glückseligkeitslehre: eine auch nur comparativ allgemeine ist unmöglich, und widersprechend.

Aber mit einer solchen *bloss mittelbaren* Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit mussten wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehene Bestimmung des Triebes wenigstens *aufzuhalten*, stillschweigend voraussetzen, weil ohne dies eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behufe einer Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung, gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nemlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach Verstandesgesetzen geschehen: denn dann müssten Verstandesgesetze auch praktisch seyn können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht. Wir müssen demnach den obengesetzten zweiten Fall annehmen: dass dieses Aufhalten *unmittelbar* durch die Spontaneität geschehe.

Aber nicht nur dieses Aufhalten, sondern auch die end-

---

*) Ehemals auch — *Sittenlehre* genannt.

liche wirkliche Bestimmung des Willens kann nicht bloss durch jene Gesetze vollendet werden; denn alles, was wir nach ihnen in unserem Gemüthe zu Stande bringen, geschiehet mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, welches dem jedes Wollen charakterisirenden Bewusstseyn der Selbstthätigkeit widerstreitet: sondern sie muss unmittelbar durch Spontaneität geschehen.

Aber man beurtheile das hier gesagte ja nicht zu voreilig, als ob wir es uns hier bequem machten, und aus unserem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit im Wollen unmittelbar auf die wirkliche Existenz dieser Selbstthätigkeit schlössen. Allerdings *könnte* nicht bloss dies Bewusstseyn der Selbstthätigkeit, oder der Freiheit, welches an sich und seiner Natur nach nicht anders als negativ (eine Abwesenheit des Gefühles der Nothwendigkeit) ist, bloss aus dem *Nicht*bewusstseyn der eigentlichen erst aufhaltenden, dann bestimmenden Ursache entstehen; sondern wenn wir keinen anderweitigen Grund für Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Zwange des Naturgesetzes fänden, *müsste* es sogar daher entstehen: dann wäre die Jochsche Philosophie die einzige wahre, und einzige consequente: aber dann gäbe es auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anscheine nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung, als durch Anerkennung einer praktischen Vernunft, und, was eben das sagt, eines kategorischen Imperativs derselben.) — Wir haben also bisjetzt nichts weiter gethan, als den *vorausgesetzten* Begriff eines Willens, insofern er durch das untere Begehrungsvermögen bestimmt seyn soll, analysirt; wir haben gezeigt, *wenn* ein Wille sey, wie seine Bestimmung durch den sinnlichen Trieb möglich sey; *dass* aber ein Wille sey, haben wir bisjetzt weder erweisen gewollt, noch gekonnt, noch zu erweisen vorgegeben. Ein solcher Erweis dürfte vielleicht aus Untersuchung des oben angenommenen zweiten Falles, — dass nemlich die durch die Handlung des Willens hervorzubringende Vorstellung selbst ihrem Stoffe nach, nicht durch Empfindung, sondern durch absolute Spontaneität, d. i. durch Spontaneität mit Bewusstseyn hervorgebracht sey, — sich ergeben.

II.

Alles, was blosser Stoff ist, und nichts anderes seyn kann, wird durch die Empfindung gegeben; die Spontaneität bringt nur Formen hervor: die angenommene Vorstellung müsste demnach eine Vorstellung von so etwas seyn, das *an sich Form*, und nur als Object einer Vorstellung von ihr, *relativ* (in Beziehung auf diese Vorstellung) *Stoff* wäre; so wie z. B. Raum und Zeit, — an sich Formen der Anschauung — von einer Vorstellung von Raum oder Zeit der Stoff sind.

Formen kündigen sich dem Bewusstseyn nur in ihrer Anwendung auf Objecte an. Nun werden die in der reinen Vernunft ursprünglich liegenden Formen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen auf ihre Objecte mit dem Gefühle der Nothwendigkeit angewendet; sie kündigen sich demnach dem Bewusstseyn *mit Zwang*, und *nicht mit Freiheit* an, und heissen daher auch *gegeben*, nicht *hervorgebracht*.

Soll nun jene gesuchte Form sich dem Bewusstseyn als durch absolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, so muss sie es in Anwendung auf ein durch absolute Spontaneität bestimmbares Object thun. Nun ist das einzige, was unserem Selbstbewusstseyn als ein solches gegeben ist, — *das Begehrungsvermögen;* mithin muss jene Form, objectiv betrachtet, *Form des Begehrungsvermögens* seyn. Wird diese Form Stoff einer Vorstellung, so ist dieser Vorstellung Stoff durch absolute Spontaneität hervorgebracht; wir haben eine Vorstellung, wie wir sie suchten — welches aber die einzige in ihrer Art seyn muss, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit einzig auf das Begehrungsvermögen passen — und die aufgegebene Frage ist gelöst. Dass nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens, und ein ursprüngliches Begehrungsvermögen selbst vermittelst dieser Form sich in unserem Gemüthe dem Bewusstseyn ankündige, ist *Thatsache dieses Bewusstseyns;* und über dieses letzte, einzig allgemeingeltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine

Philosophie mehr statt. Durch diese Thatsache nun wird es erst gesichert, *dass* der Mensch einen Willen habe.

In diesem Zusammenhange wird denn auch, welches wir hier bloss im Vorbeigehen erinnern, völlig klar, wie Vorstellungen, nemlich jene einzige, deren Stoff nicht durch Sinnenempfindung gegeben, sondern durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, und die von ihr abgeleiteten, möglich sind, welche über alle Erfahrung in der Sinnenwelt hinausgehen; — wie der *Stoff* dieser Vorstellungen, der reingeistig ist, um ins Bewusstseyn aufgenommen werden zu können, durch die uns für Gegenstände der Sinnenwelt gegebenen *Formen* müsse bestimmt werden; welche Bestimmungen aber, da sie nicht durch die Bedingungen des Dinges an sich, sondern durch die Bedingungen unseres Selbstbewusstseyns nothwendig gemacht wurden, nicht für *objectiv*, sondern nur für *subjectiv* — doch aber, da sie sich auf die Gesetze des reinen Selbstbewusstseyns gründen, für *allgemeingültig* für jeden discursiven Verstand angenommen, aber nicht weiter ausgedehnt werden müssen, als ihre Aufnehmbarkeit ins reine Selbstbewusstseyn es erfordert, weil sie im letzteren Falle ihre Allgemeingültigkeit verlieren würden; endlich, dass dieser Uebergang in das Reich des Uebersinnlichen für endliche Wesen der einzig mögliche sey.

Insofern nun — um den Faden unserer Betrachtung da wieder aufzunehmen, wo wir ihn fallen liessen — insofern dem Begehrungsvermögen ursprünglich seine Form bestimmt ist, wird es nicht erst durch ein gegebenes Object bestimmt, sondern es giebt sich durch diese Form sein Object selbst: d. h. wird diese Form Object einer Vorstellung, so ist diese Vorstellung Object des Begehrungsvermögens zu nennen. Diese Vorstellung nun ist die Idee des *schlechthin rechten*. Auf den Willen bezogen treibt dieses Vermögen, — zu wollen, schlechthin weil man will. Dieses wunderbare Vermögen in uns nun nennt man das *obere* Begehrungsvermögen, und sein charakteristischer Unterschied von dem *niederen* Begehrungsvermögen ist der, dass dem ersteren kein Object gegeben wird, sondern dass es sich selbst eins giebt, dem letzteren aber sein Object gegeben werden muss. Das erstere ist absolut selbstthätig, das letztere in vieler Rücksicht bloss leidend.

Dass aber dieses obere Begehrungsvermögen, welches auch bloss ein *Vermögen* ist, — ein *Wollen,* als wirkliche *Handlung* des Gemüths, mithin eine empirische Bestimmung, hervorbringe, dazu wird noch etwas mehr erfordert. Nemlich jedes Wollen, als Handlung des Gemüths betrachtet, geschieht mit dem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit. Nun kann dasjenige, worauf die Selbstthätigkeit in dieser Handlung wirkt, nicht selbst wieder Selbstthätigkeit seyn, wenigstens in dieser Function nicht, sondern es ist, insofern die Spontaneität auf dasselbe wirkt, bloss leidend, mithin eine Affection. Die dem oberen Begehrungsvermögen *a priori* beiwohnende nothwendige Willensform aber kann nie durch eine im empirischen Selbstbewusstseyn gegebene Spontaneität afficirt werden, welches ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Nothwendigkeit schlechthin widersprechen würde. Soll nun die Bestimmbarkeit des Willens in endlichen Wesen durch jene nothwendige Form nicht ganz aufgegeben werden, so muss sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch die absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der anderen durch die Spontaneität im empirischen Selbstbewusstseyn bestimmbar sey.*) Insofern es das letztere ist, muss es *leidend* bestimmbar, mithin eine *Affection des Empfindungsvermögens* seyn. Insofern es aber, der ersteren Bedingung gemäss, durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, kann es nicht eine Affection der Receptivität durch gegebene *Materie* — mithin, da sich ausser dieser keine positive Affection des Empfindungsvermögens denken lässt, überhaupt keine positive, sondern nur eine *negative* Affection — eine Niederdrückung, eine Einschränkung desselben seyn. Nun aber ist das Empfindungsvermögen, insofern es

---

*) Es sind nemlich, bei der charakteristischen Beschaffenheit endlicher Wesen leidend afficirt zu werden, und durch Spontaneität sich zu bestimmen, bei jeder Aeusserung ihrer Thätigkeit Mittelvermögen anzunehmen, die von der einen Seite der Bestimmbarkeit durch Leiden, von der anderen der Bestimmbarkeit durch Thun fähig sind.

blosse Receptivität ist, weder positiv noch negativ durch die Spontaneität, sondern bloss durchs Gegebenwerden eines Materiellen afficirbar; folglich kann die postulirte negative Bestimmung überhaupt nicht die Receptivität betreffen (etwa eine Verstopfung oder Verengerung der Sinnlichkeit an sich seyn); sondern sie muss sich auf die Sinnlichkeit beziehen, *insofern sie durch Spontaneität bestimmbar ist* (s. oben), *sich auf den Willen bezieht, und sinnlicher Trieb heisst.*

Insofern nun diese Bestimmung auf die absolute Spontaneität zurückbezogen wird, ist sie bloss negativ — eine Unterdrückung der willensbestimmenden Anmaassung des Triebes; — insofern sie auf die Empfindung dieser geschehenen Unterdrückung bezogen wird, ist sie positiv, und heisst das *Gefühl der Achtung.* Dieses Gefühl ist gleichsam der Punct, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen.

Um das höchstmöglichste Licht über unseren weiteren Weg zu verbreiten, wollen wir hier noch über dieses wichtige Gefühl, den Momenten des Urtheilens nach, reflectiren. — Es ist nemlich, wie eben jetzt erörtert worden, der *Qualität* nach eine positive Affection des inneren Sinnes, die aus der Vernichtung des sinnlichen Triebes, als *alleinigen* Bestimmungstriebes des Willens, mithin aus Einschränkung desselben entsteht. Die *Quantität* desselben ist *bedingt-bestimmbar*, der Grade der Intension und Extension fähig, in Beziehung der Willensformen empirisch-bestimmbares Wesen auf das Gesetz; — *unbedingt, und völlig bestimmt*, keiner Grade der Intension oder Extension fähig, *Achtung schlechthin*, gegen die einfache Idee des Gesetzes; — *unbedingt, und unbestimmbar*, unendlich, gegen das Ideal, in welchem Gesetz und Willensform Eins ist. Der *Relation* nach bezieht sich dieses Gefühl auf das *Ich*, als Substanz, entweder im *reinen* Selbstbewusstseyn, und wird dann *Achtung unserer höheren geistigen Natur*, die sich ästhetisch im Gefühle des Erhabenen äussert; oder im *empirischen*, in Absicht der Congruenz unserer besonderen Willensformen mit dem Gesetze — *Selbstzufriedenheit*, — *Scham vor sich selbst:* — oder auf *das Gesetz*, als *Grund* unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes, und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder, auf das *Gesetz als Substanz* gedacht, — unser Ideal. Endlich der *Modalität* nach ist Achtung *möglich* gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; *wirklich* gegen das Gesetz, und *nothwendig* gegen das alleinheilige Wesen.

So etwas nun, wie *Achtung* ist, welches wir hier bloss zur Erläuterung hinzusetzen, ist zwar in allen endlichen Wesen anzunehmen, in denen die nothwendige Form des Begehrungsvermögens noch nicht nothwendig Willensform ist; aber in einem Wesen, in welchem Vermögen und Handlung, Denken und Wollen Eins ist, lässt sich Achtung gegen das Gesetz gar nicht denken.

Insofern nun dieses Gefühl der Achtung den Willen, als empirisches Vermögen, bestimmt; und wieder im Wollen durch Selbstthätigkeit bestimmbar ist, als zu welchem Behufe wir ein solches Gefühl in uns aufsuchen mussten, heisst es *Trieb*. — Trieb aber eines wirklichen Wollens kann es, da kein Wollen ohne *Selbstbewusstseyn* (der Freiheit) möglich ist, nur durch Beziehung auf das *Ich*, folglich nur in der Form der *Selbstachtung* seyn. — Dass diese Selbstachtung nun entweder *rein*, schlechthin Achtung der Würde der Menschheit in uns, oder *empirisch*, Zufriedenheit über die wirkliche Behauptung derselben, sey, haben wir eben gesagt. Es scheint in der Betrachtung allerdings weit edler und erhabener, sich durch die reine Selbstachtung, — durch den einfachen Gedanken, ich *muss* so handeln, wenn ich ein Mensch seyn will, als durch die empirische, — durch den Gedanken, wenn ich so handle, werde ~~ich~~ als Mensch mit mir zufrieden seyn können, bestimmen zu lassen: aber in der Ausübung fliessen beide Gedanken so innig ineinander, dass es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muss, den Antheil, den der eine oder der andere an seiner Willensbestimmung hatte, genau voneinander zu scheiden. — Aus dem gesagten erhellet, dass es eine völlig richtige Maxime der Sittlichkeit sey: respectire dich selbst; und erklärt sich, warum nicht unedle Gemüther vor sich selbst weit mehr Furcht und Scheu empfinden, als vor der Macht der gesammten Natur, — und den Beifall ihres eigenen Herzens weit höher achten, als die Lobpreisungen einer ganzen Welt.

Insofern nun diese Selbstachtung als *activer*, den Willen zwar nicht nothwendig zum wirklichen Wollen, aber doch thätig zur Neigung bestimmender Trieb betrachtet wird, heisst sie *sittliches Interesse;* welches entweder *rein* ist, — Interesse für die Würde der Menschheit an sich, oder *empirisch* — Interesse für die Würde der Menschheit in unserem empirisch bestimmbaren Selbst. Interesse aber muss nothwendig von einem Gefühle der Lust begleitet seyn, und ein wirklich behauptetes Interesse empirisch ein Gefühl der Lust hervorbringen, daher auch die empirische Selbstachtung sich als Selbstzufriedenheit äussert. Dieses Interesse bezieht sich allerdings auf das Selbst, aber nicht auf die *Liebe,* sondern auf die *Achtung* dieses Selbst, welches Gefühl seinem Ursprunge nach rein sittlich ist. Will man den sinnlichen Trieb den eigennützigen, und den sittlichen den uneigennützigen nennen, so kann man zur Erläuterung das wohl thun; aber mir wenigstens scheint diese Benennung da, wo es um scharfe Bestimmung zu thun ist, unbequem, da auch der sittliche Trieb, um ein wirkliches Wollen zu bewirken, sich auf das Selbst beziehen muss; und empirische Merkmale da, wo man die oben erörterten transscendentalen hat, überflüssig. — Dass aber die ursprüngliche nothwendige Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Interesse, und zwar ein alles Sinnliche unterjochendes Interesse hervorbringt, entsteht aus der *kategorisch*-gesetzlichen Form desselben, und ist nur unter dieser Voraussetzung zu erklären.*) Man erlaube mir hierbei einen Augenblick stehenzubleiben.

---

*) Ich füge zur Erläuterung auch hier noch hinzu, dass so etwas, wie Interesse am Guten bloss von endlichen, d. h. empirisch bestimmbaren Wesen gelte, von dem Unendlichen aber gar nicht auszusagen sey: dass mithin in der reinen Philosophie, wo von allen empirischen Bedingungen gänzlich abstrahirt wird, der Satz: das Gute muss schlechthin darum geschehen, weil es gut ist — ohne alle Einschränkung vorzutragen; für sinnlich bestimmbare Wesen aber so einzuschränken ist: das Gute wirkt Interesse, schlechthin darum, weil es gut ist, und dieses Interesse muss den Willen bestimmt haben, es hervorzubringen, wenn die Willensform rein moralisch seyn soll.

Achtung ist das zunächst, und wohl in jedem Menschen sich äussernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären lässt, und auf seinen Zusammenhang mit einer höheren Welt unmittelbar hindeutet. Das wunderbarste dabei ist dies, dass dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsere Sinnlichkeit ist, von einem unnennbaren, der Art nach von jeder Sinnenlust gänzlich verschiedenen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet wird. Wer, der dieses Vergnügen nur einmal innig empfand, möchte nur z. B. das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls, oder das Aufblicken an den jeden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eismassen, unter dem erhebenden Gefühle: *ich* trotze eurer Macht*) — oder sein Selbstgefühl bei der freien und wohl überlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemeinen nothwendigen Naturgesetzes, dieses Naturgesetz unterjoche nun seine Neigung oder seine Meinung — oder endlich sein Selbstgefühl bei der freien Aufopferung seines Theuersten für die Pflicht, gegen irgend einen sinnlichen Genuss vertauschen? Dass der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der anderen Seite im menschlichen Willen sich die Wage halten, liesse sich wohl daraus erklären, weil sie beide in einem und ebendemselben Subjecte erscheinen; dass aber der erstere dem letzteren sich so wenig gleichsetzt, dass er vielmehr bei der blos-

---

*) Sollten wir nicht bei der Erziehung mehr auf die Entwickelung des Gefühls für das Erhabene bedacht seyn? — ein Weg, den uns die Natur selbst öffnete, um von der Sinnlichkeit aus zur Moralität überzugehen, und der in unserem Zeitalter uns meist schon sehr früh durch Frivolitäten und Colifichets, und unter anderen auch durch Theodiceen und Glückseligkeitslehren, verdämmt wird. — *Nil admirari — omnia humana infra se posita cernere* — ist es nicht das unsichtbare Wehen dieses Geistes, das uns hier weniger, da mehr an die klassischen Schriften der Alten anzieht? Was müssten wir bei unseren ohne Zweifel entwickelteren Humanitätsgefühlen gegen jene bald werden, wenn wir ihnen nur hierin ähnlich werden wollten? und was sind wir jetzt gegen sie?

sen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt, und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung, als aus seiner Befriedigung gewährt — dieses, oder mit einem Worte, das Kategorische, schlechthin unbedingte und unbedingbare des Gesetzes deutet auf unseren höheren Ursprung, und auf unsere geistige Abkunft — ist ein göttlicher Funke in uns, und ein Unterpfand, dass Wir Seines Geschlechts sind: und hier geht denn die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über. An diesem Puncte stehend verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen völlig ausgesöhnt.

Und hierdurch wäre denn auch die Dunkelheit gehoben, welche noch immer, besonders guten Seelen, die sich des dringendsten Interesse fürs schlechthin Rechte bewusst waren, das Verstehen des hartscheinenden Ausspruchs der Kritik, dass das Gute gar nicht auf unsere Glückseligkeit bezogen werden müsste, erschwerte. Sie haben ganz recht, wenn sie auf ihrem Selbstgefühle bestehen, dass sie zu wirklich guten Entschliessungen doch nur durch das Interesse bestimmt werden; nur müssen sie den Ursprung dieses Interesse, wenn ihre Entschliessung rein sittlich war, nicht im Sinnengefühle, sondern in der Gesetzgebung der reinen Vernunft aufsuchen. Der nächste, nicht nothwendig bestimmende, aber doch eine Neigung verursachende Bestimmungsgrund ihres Willens ist freilich das Vergnügen des inneren Sinnes aus Anschauung des Rechten; dass aber eine solche Anschauung ihnen Vergnügen macht, davon liegt der Grund gar nicht in einer etwanigen Affection der inneren Receptivität durch den Stoff jener Idee, welches schlechthin unmöglich ist; sondern in der *a priori* vorhandenen nothwendigen Bestimmung des Begehrungsvermögens, als oberen Vermögens. — Wenn ich also jemanden fragte: würdest du, selbst wenn du keine Unsterblichkeit der Seele glaubtest, lieber unter tausend Martern dein Leben aufopfern, als unrecht thun; und er mir antwortete: auch unter dieser Bedingung würde ich lieber sterben, und das *um mein selbst willen,* weil ein unter unsäglichen Martern mich vernichtender

Tod mir weit erträglicher ist, als ein, in dem Gefühle der Unwürdigkeit zu leben, unter Scham und Selbstverachtung hinzubringendes Leben — so würde er darin, insofern er von dem empirischen Bestimmungstriebe seiner Entschliessung redete, völlig recht haben. Dass er aber in diesem Falle sich selbst würde verachten müssen — dass die Aussicht auf eine solche Selbstverachtung ihm so drückend wäre, dass er lieber sein Leben aufopfern, als ihr sich unterwerfen wollte, davon würde er den Grund vergebens wieder in der Sinnenempfindung aufsuchen, aus welcher er so etwas, wie Achten oder Verachten, mit aller Mühe nicht würde herauskünsteln können.

Selbst dieses Interesse aber bewirkt noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unserem Bewusstseyn noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen, als wirkliche Handlung unseres Gemüthes, erst vollendet wird. Die in dieser Function des Wählens dem Bewusstseyn empirisch gegebene ***Freiheit der Willkür (libertas arbitrii),*** die auch bei einer Bestimmung des Willens durch die sinnliche Neigung vorkommt, und nicht bloss in dem Vermögen zwischen der Bestimmung nach dem sittlichen, oder nach dem sinnlichen Triebe, sondern auch zwischen mehreren sich widerstreitenden Bestimmungen durch den letzteren — zum Behuf einer Beurtheilung derselben — zu wählen besteht, ist wohl zu unterscheiden von der absolut ersten Aeusserung der Freiheit durch das praktische Vernunftgesetz; wo Freiheit gar nicht etwa Willkür heisst, indem das Gesetz uns keine Wahl lässt, sondern mit Nothwendigkeit gebietet, sondern nur negativ gänzliche Befreiung vom Zwange der Naturnothwendigkeit bedeutet, so dass das Sittengesetz auf gar keinen in der theoretischen Naturphilosophie liegenden Gründen, als seinen Prämissen, beruhe, und ein Vermögen im Menschen voraussetze, sich unabhängig von der Naturnothwendigkeit zu bestimmen. Ohne diese absolut erste Aeusserung der Freiheit wäre die zweite bloss empirische nicht zu retten, sie wäre ein blosser Schein, und das erste ernsthafte Nachdenken vernichtete den schönen Traum, in dem wir uns einen Augenblick von der Kette der Naturnothwendigkeit losgefesselt wähnten. — Wo ich nicht irre, so ist die Verwechselung dieser zwei sehr verschiedenen Aeusserungen der Freiheit eine der Hauptursachen, warum man sich die *moralische* (nicht etwa physische) *Nothwendigkeit*, womit ein Gesetz der *Freiheit* gebieten soll, so schwer denken konnte. Denkt man nemlich in den Begriff der Freiheit das Merkmal der *Willkür* hinein (ein Gedanke, dessen noch immer viele sich nicht erwehren können), so lässt damit sich freilich auch die *moralische* Nothwendigkeit nicht vereinigen. Aber davon ist bei der ersten ursprünglichen Aeusserung der Freiheit, durch welche allein sie sich überhaupt bewährt, gar nicht die Rede. Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas ausser ihr, durch absolut eigene Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transscendentalen Freiheit: dieses Gesetz nun gebietet, eben *weil* es *Gesetz* ist, nothwendig und unbedingt, und da findet keine Willkür, kein Auswählen zwischen verschiedenen Bestimmungen durch dieses Gesetz statt, weil es nur auf *eine* Art bestimmt. — Folgendes noch zur Erläuterung. Diese transscendentale Freiheit, als ausschliessender Charakter der Vernunft, insofern sie praktisch ist, ist jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beizulegen. Insofern aber diese Freiheit auf empirische Bedingungen endlicher Wesen sich bezieht, gelten ihre Aeusserungen in diesem Falle nur unter diesen Bedingungen; folglich ist eine Freiheit der Willkür, da sie auf der Bestimmbarkeit eines Wesens noch durch andere als das praktische Vernunftgesetz beruht, in Gott, der bloss durch dieses Gesetz bestimmt wird, ebensowenig, als Achtung fürs Gesetz, oder Interesse am Schlechthinrechten anzunehmen; und die Philosophen, welche in diesem Sinne des Worts die Freiheit, als durch die Schranken der Endlichkeit bedingt, Gott absprachen, hatten daran vollkommen recht.

Damit nun diese Zergliederung, die neben der Hauptabsicht, unbemerkte Schwierigkeiten einer Offenbarungskritik zu heben, noch die Nebenabsicht hatte, einige Dunkelheiten in der kritischen Philosophie überhaupt aufzuklären, und den bisherigen Nichtkennern oder Gegnern derselben eine neue Thür zu eröffnen, um in sie einzudringen, nicht von kritischen Philosophen selbst misverstanden, und so gedeutet werde, als sey dadurch die Tugend abermals zur Magd der Lust herabgewürdigt, so machen wir unsere Gedanken durch folgende Tabelle noch deutlicher:

Wollen, die Bestimmung durch Selbstthätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung, als *Handlung* des Gemüths betrachtet,

ist

A.	B.	
rein,	*nicht rein*,	
	a.	*b.*
wenn *Vorstellung* sowohl als *Bestimmung* durch absolute Selbstthätigkeit hervorgebracht ist. — Dieses ist nur in einem Wesen möglich, das bloss *thätig* und nie *leidend* ist, in Gott.	wenn zwar die *Bestimmung*, aber nicht die *Vorstellung* durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Bei der Bestimmung durch den sinnlichen Trieb in endlichen Wesen.	wenn zwar die *Vorstellung*, aber nicht die *Bestimmung* durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Nun aber soll schon vermöge des Begriffs des Wollens die Bestimmung allemal durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden; folglich ist dieser Fall nur unter der Bedingung denkbar, dass zwar die eigentliche *Bestimmung* als *Handlung* durch Spontaneität geschehe, der *bestimmende Trieb* aber eine Affection sey. — Sittliche Bestimmung des Willens in endlichen Wesen vermöge des Triebs der Selbstachtung, als eines sittlichen Interesse.

Reines *Wollen* ist demnach in endlichen Wesen nicht möglich, weil das Wollen nicht Geschäft des reinen Geistes, sondern des empirisch bestimmbaren Wesens ist; aber wohl ein reines *Begehrungsvermögen*, als *Vermögen*, welches nicht dem empirisch bestimmbaren Wesen, sondern dem reinen Geiste beiwohnt, und allein durch sein Daseyn unsere geistige Natur offenbart. — Anders hat sich denn auch, sowie ich wenigstens es verstanden habe, die reine Vernunft durch ihren bevollmächtigten Interpreten unter uns nicht erklärt, wie aus einer Vergleichung dieser Darstellung mit der in der Kritik der praktischen Vernunft sich ergeben dürfte *).

III.

Die Affection des Glückseligkeitstriebes durch das Sittengesetz zur Erregung der Achtung ist, in Beziehung auf ihn, *als* Glückseligkeitstrieb, bloss *negativ:* auch die Selbstachtung wirkt so wenig Glückseligkeit, wenn Glückseligkeit, wie es geschehen muss, bloss in das *angenehme* gesetzt wird, dass sie vielmehr steigt, so wie jene fällt, und dass man sich nur um so mehr achten kann, je mehr von seiner Glückseligkeit man der Pflicht aufgeopfert hat. Dennoch ist zu erwarten, dass das Sittengesetz den Glückseligkeitstrieb, selbst *als* Glückseligkeitstrieb, wenigstens mittelbar auch *positiv* afficiren werde, um Einheit in den ganzen, rein- und empirisch-bestimmbaren Menschen zu bringen; und da dieses Gesetz ein *Primat* in uns verlangt, so ist es sogar zu fordern **).

Nemlich der Glückseligkeitstrieb wird vors erste durch das Sittengesetz nach Regeln eingeschränkt; ich *darf* nicht alles wollen, wozu dieser Trieb mich bestimmen könnte. Durch diese vors erste bloss negative Gesetzmässigkeit nun kommt der Trieb, der vorher gesetzlos und blind vom Ohngefähr oder der blinden Naturnothwendigkeit abhing, überhaupt unter ein Gesetz, und wird auch da, wo das Gesetz nicht redet, wenn

---

*) Welches nicht zum Beweise, sondern κατ' ἄνθρωπον gesagt wird. Jede Behauptung muss auf sich selbst stehen, oder fallen. — Der verehrt Kanten noch wenig, der es nicht am ganzen Umrisse und Vortrage seiner Schriften gemerkt hat, dass er uns nicht seinen *Buchstaben*, sondern seinen *Geist* mittheilen wollte; und er *verdankt* ihm noch weniger.

**) Die Vernachlässigung dieses Theils der Theorie des Willens, nemlich der Entwickelung der *positiven* Bestimmung des sinnlichen Triebes durch das Sittengesetz, führt nothwendig zum Stoicismus in der Sittenlehre — dem Princip der Selbstgenügsamkeit — und zur Läugnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, wenn man consequent ist.

dieses Gesetz nur für ihn *alleingültig* ist, eben durch das Stillschweigen des Gesetzes, *positiv* gesetzmässig (gesetzlich noch nicht). Darf ich *nicht* wollen, was das Sittengesetz verbietet, so darf ich alles wollen, was es *nicht* verbietet — nicht aber, ich *soll* es wollen, denn das Gesetz schweigt ganz; sondern das hängt ganz von meiner freien Willkür ab. — Dieses *Dürfen* ist einer der Begriffe, die ihren Ursprung an der Stirn tragen. Er ist nemlich offenbar durch das Sittengesetz bedingt; — die Naturphilosophie weiss nur von *können*, oder *nichtkönnen*, aber von keinem *dürfen:* — aber er ist durch dasselbe nur negativ bedingt, und überlässt die positive Bestimmung lediglich der Neigung.

Was man, wegen des Stillschweigens des Gesetzes, darf, heisst, insofern es auf das Gesetz bezogen wird, negativ *nicht unrecht;* und insofern es auf die dadurch entstehende Gesetzmässigkeit des Triebes bezogen wird, positiv *ein Recht*. Zu allem, was *nicht unrecht ist, habe ich ein Recht* *).

Insofern das Gesetz durch sein Stillschweigen dem Triebe ein Recht giebt, ist dieser bloss *gesetzmässig;* der Genuss wird durch dieses Stillschweigen bloss (moralisch) *möglich*. Dies leitet uns auf eine Modalität der Berechtigung des Triebes, und es lässt sich erwarten, dass der Trieb durch das praktische Gesetz mittelbar auch *gesetzlich* — dass ein Genuss durch dasselbe auch *wirklich* werden könne. Dieser letztere Ausdruck kann nun nicht soviel heissen, als ob die Sinnlichkeit durch einen ihr vom Sittengesetze gegebenen Stoff in der Receptivität positiv angenehm afficirt werden solle, wovon die Unmöglichkeit schon oben zur Genüge dargethan worden; — der Genuss soll nemlich nicht *physisch-*, sondern *moralisch-wirklich* gemacht werden, welcher ungewöhnliche Ausdruck sogleich seine völlige Klarheit erhalten wird. Eine solche moralische Wirklichmachung des Genusses müsste sich noch immer auf jene negative Bestimmung des Triebes durchs Gesetz gründen. Durch diese nun erhielt der Trieb vors erste ein

---

*) Im Vorbeigehen die Frage: Soll der erste Grundsatz des Naturrechts ein Imperativ, oder eine Thesis seyn? Soll diese Wissenschaft im Tone der praktischen, oder in dem der theoretischen Philosophie vorgetragen werden?

Recht. Nun aber können Fälle eintreten, wo das Gesetz seine Berechtigung zurücknimmt. So ist ohne Zweifel jeder berechtigt zu leben; dennoch aber kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Charakter zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu seyn, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen. — Dieses würde uns nun vors erste darauf führen, dass alle Objecte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, seyn könnten; dass mithin ein solcher Widerspruch in den Objecten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sey. Jener Satz ist also ebenso gewiss ein Postulat der praktischen Vernunft, als er ein Theorem der theoretischen ist. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich bloss auf das, was die Dinge zu Erscheinungen macht.

Aber, da unser sinnlicher Trieb doch einmal auf Erscheinungen geht; da das Gesetz ihn *als* solchen, mithin insofern er darauf geht, berechtigt, so kann es auch diese Berechtigung nicht zurücknehmen; es muss mithin, vermöge seines geforderten Primats, auch über die Welt der Erscheinungen gebieten. Nun kann es das nicht *unmittelbar*, da es sich *positiv* nur *an das Ding an sich*, an unser oberes, reingeistiges Begehrungsvermögen wendet; es muss also *mittelbar*, mithin *durch den sinnlichen Trieb* geschehen, auf den es negativ allerdings wirkt. Daraus nun entsteht eine von der negativen Bestimmung des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive *Gesetzlichkeit* desselben. — Wer z. B. für die Pflicht stirbt, dem nimmt das Sittengesetz ein vorher zugestandenes Recht; das kann aber das Gesetz nicht thun, ohne sich zu widersprechen; folglich ist ihm dieses Recht nur insofern er Erscheinung ist (hier — in der Zeit) genommen: sein durch das Gesetz berechtigter Lebenstrieb fordert es als Erscheinung, mithin in der Zeit, zurück, und wird durch dieses rechtliche Zurückfordern gesetzlich für die Welt der Erscheinungen. Wer im Gegentheile auf Anforderung des Gesetzes an ihn sein Leben nicht aufgeopfert hat, ist des Lebens unwürdig, und muss es, wenn das Sittengesetz auch für die Welt der Erscheinungen gelten soll, der Causalität dieses Gesetzes gemäss, als Erscheinung verlieren *).

Aus dieser Gesetzlichkeit des Triebes entsteht der Begriff der ***Glückswürdigkeit***, als das zweite Moment der Modalität der Berechtigung. — ***Würdig*** ist ein Begriff, der sich offenbar auf Sittlichkeit bezieht, und der aus keiner Naturphilosophie zu schöpfen ist; ferner sagt ***würdig*** offenbar mehr, als ein Recht, — wir gestehen manchem ein Recht zu einem Genusse zu, den wir doch desselben sehr unwürdig halten, niemanden aber werden wir umgekehrt eines Glücks würdig achten, auf welches er ursprünglich (nicht etwa hypothetisch) kein Recht hat; endlich entdeckt man auch im Gebrauche den negativen Ursprung dieses Begriffs, denn in der Beurtheilung, ob jemand eines Genusses würdig sey, sind wir genöthigt, den wirklichen Genuss wegzudenken. — — Es ist eine der äusseren Anzeigen der Wahrheit der kritischen Moralphilosophie, dass man keinen Schritt in ihr thun kann, ohne auf einen in der allgemeinen Menschenempfindung tief eingeprägten Grundsatz zu stossen, der sich nur aus ihr, und aus ihr leicht und fasslich erklärt. So ist hier die Billigung und das Verlangen der Wiedervergeltung ***(jus talionis)*** allgemeine Menschenempfindung. Wir gönnen es jedem, dass es ihm ebenso gehe, wie ers anderen gemacht hat, und dass ihm gerade so geschehe, wie er gehandelt hat. Wir betrachten demnach, selbst in der gemeinsten Beurtheilung, die Erscheinungen seines sinnlichen Triebes, als gesetzlich für die Welt der Erscheinungen; wir nehmen an, seine Handlungsarten sollen, in Rücksicht auf ihn, als allgemeines Gesetz gelten.

Diese Gesetzlichkeit des Triebes fordert nun die völlige Congruenz der Schicksale eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten, als erstes Postulat der an sinnliche Wesen sich wendenden praktischen Vernunft: in welchem verlangt wird, dass stets diejenige Erscheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sittengesetz bestimmt, und für die Welt der Erscheinungen gesetzgebend gewesen wäre, hätte erfolgen müssen. – Und hier sind wir denn zugleich unvermerkt über eine, von keinem Gegner der kritischen Philosophie, soviel ich weiss, bemerkte, aber darum nicht minder sie drückende Schwierigkeit hinweggekommen: wie es nemlich möglich sey, das Sittengesetz, welches an sich nur auf die Willensform moralischer Wesen, als solches anwendbar ist, auf Erscheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen; welches doch, zum Behuf einer postulirten Congruenz der Schicksale moralischer Wesen mit ihrem Verhalten, und der übrigen daraus zu deducirenden Vernunftpostulate, nothwendig geschehen musste. Diese Anwendbarkeit nemlich erhellet bloss aus der, von der negativen Bestimmung des Glückseligkeitstriebes abgeleiteten, Gesetzlichkeit desselben für die Welt der Erscheinungen.

---

*) Welch ein sonderbares Zusammentreffen! — „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verliert, der wirds erhalten zum ewigen Leben:" sagte Jesus; welches gerade soviel heisst, als das obige.

Werden endlich im dritten Momente der Modalität Recht und Würdigkeit in Verbindung gedacht, in welcher Verbindung das Recht seinen positiven Charakter, als Gesetzmässigkeit der sinnlichen Neigung*), und die Würdigkeit ihren negativen, als durch Aufhebung eines Rechts durch ein Gebot entstanden, verliert; so entsteht ein Begriff, der positiv für uns überschwänglich ist, weil alle Schranken aus ihm hinweggedacht werden, negativ aber ein Zustand ist, in dem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken hat, weil keine da ist — unendliche Glückseligkeit mit unendlichem Rechte, und Würdigkeit**) — ***Seligkeit*** — eine unbestimmbare Idee, die aber dennoch durch das Sittengesetz uns als das letzte Ziel aufgestellt wird, und an die wir uns, da die Neigungen in uns immer übereinstimmender mit dem Sittengesetze werden, folglich unsere Rechte sich immer mehr ausbreiten sollen, stets annähern; aber sie, ohne Vernichtung der Schranken der Endlichkeit, nie erreichen können. Und so wäre denn der Begriff des ganzen höchsten Guts, oder *der Seligkeit*, aus der Gesetzgebung der praktischen Vernunft, deducirbar: der erste Theil desselben, die *Heiligkeit, rein;* aus der positiven Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz, welches in der Kritik der praktischen Vernunft so einleuchtend geschehen ist, dass hier keine Wiederholung nöthig war: der zweite Theil, die *Seligkeit* (im engeren Sinne), *nicht rein;* aus der negativen Bestimmung des niederen Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz. Dass wir aber, um den zweiten Theil zu deduciren, von empirischen Prämissen ausgehen mussten, darf uns nicht irren; da theils zwar das zu bestimmende empirisch, das bestimmende aber rein geistig war; theils in der aus diesen Bestimmungen deducirten Vernunftidee der Seligkeit alles empirische weggedacht, und diese Idee rein geistig aufgefasst werden sollte, welches für sinnliche Wesen freilich nicht möglich ist.

---

*) Gott hat keine Rechte: denn er hat keine sinnliche Neigung.

**) Welche beiden letzteren Begriffe hier nur dazu dastehen, um die leere Stelle einer Idee zu bezeichnen, die aus ihrer Verbindung entsteht, und die für uns undenkbar ist.

§. 3.
Deduction der Religion überhaupt.

Oben wurde, aus der Anforderung des Sittengesetzes, sich durch Aufhebung seiner Berechtigungen des sinnlichen Triebes nicht zu widersprechen, eine mittelbare Gesetzlichkeit dieses Triebes selbst, und aus ihr eine anzunehmende vollkommene Congruenz der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren moralischen Gesinnungen deducirt. Nun aber hat der Trieb, ob er gleich hierdurch *gesetzliche Rechte*, als *moralisches* Vermögen, bekommt, so wenig eine *gesetzgebende Macht*, als *physisches* Vermögen; dass er vielmehr selbst von empirischen Naturgesetzen abhängig ist, und seine Befriedigung lediglich von ihnen leidend erwarten muss. Jener Widerspruch des Sittengesetzes mit sich selbst in Anwendung auf empirisch-bestimmbare Wesen wäre demnach bloss weiter hinausgerückt, nicht gründlich gehoben: denn wenn auch das Gesetz dem Triebe ein Recht giebt, seine Befriedigung zu fordern, so ist ihm, der nicht bloss ein Recht sucht, sondern die Behauptung in seinem Rechte, das er selbst nicht behaupten kann, damit noch keine Genüge geschehen; er bleibt nach wie vor, ohngeachtet der Erlaubniss des Sittengesetzes, sich zu befriedigen, unbefriedigt. Das Sittengesetz selbst also muss, wenn es sich nicht widersprechen, und aufhören soll, ein Gesetz zu seyn, diese von ihm selbst ertheilten Rechte behaupten; es muss mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt; in welchem moralische Nothwendigkeit, und absolute physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir *Gott*. Eines Gottes Existenz ist mithin eben so gewiss anzunehmen, als ein Sitten*gesetz*. — Es *ist* ein Gott.

In Gott herrscht *nur* das Sittengesetz, und dieses *ohne alle Einschränkung*. Gott ist *heilig* und *selig*, und wenn das letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, *allmächtig*.

Gott muss, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jene völlige Congruenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch und in ihm die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: er muss *ganz gerecht* seyn.

Im Begriffe alles existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muss die erstere ganz übersehen, denn er muss die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoss gegeben haben: er muss die letzteren alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens; und dieser Grad ist der Maassstab, nach welchem die Austheilung des Glücks an vernünftige Wesen, laut des Moralgesetzes, dessen Executor er ist, geschehen muss. Da nun ausser diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott *allwissend* denken.

So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter anderen Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Congruenz des Glücks mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu seyn, da es nie erreicht seyn wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt seyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen: jenes Wesen muss also selbst ewig seyn, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muss, diesem Gesetze gemäss, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muss also ein *ewiger Gott* seyn, und jedes moralische Wesen muss *ewig* fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn soll.

Diese Sätze nennen wir, als mit der Anforderung der Vernunft, uns endlichen Wesen ein praktisches *Gesetz* zu geben, unmittelbar verbunden, und von ihr unzertrennlich, *Postulate* der Vernunft. Nemlich diese Sätze werden nicht etwa durch das Gesetz *geboten*, welches ein *praktisches* Gesetz für *Theoreme* nicht kann, sondern sie müssen nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend seyn soll. Ein solches Annehmen nun, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nöthigt, nennen wir *ein Glauben*. — Da jedoch diese Sätze sich bloss auf die Anwendung des Sittengesetzes auf *endliche* Wesen, wie sich oben aus der Deduction derselben hinlänglich ergeben hat, nicht aber auf die Möglichkeit des Gesetzes an sich, welche Untersuchung für uns transscendent ist, gründen, so sind sie in dieser Form nur *subjectiv*, d. i. nur für endliche Naturen, — für diese aber, da sie auf den blossen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besonderen Modificationen derselben sich gründen, *allgemeingültig*. Wie der unendliche Verstand sein Daseyn und seine Eigenschaften anschauen möge, können wir, ohne selbst der unendliche Verstand zu seyn, nicht wissen.

Die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte, lassen sich in zwei Hauptklassen theilen: die erste enthält diejenigen, welche sein Begriff selbst unmittelbar giebt, dass er nemlich gänzlich und allein durch das Sittengesetz *) bestimmt sey; die zweite diejenigen, welche ihm in Beziehung auf die Möglichkeit endlicher moralischer Wesen zukommen, um welcher Möglichkeit willen wir eben seine Existenz annehmen mussten. Die ersteren stellen Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das *höchste Gut* selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte: die zweiten als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die ersteren betrachten ihn an und für sich selbst, nach seinem *Seyn*, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweiten nach den Wirkungen dieses Seyns auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemandem untergeordneter Executor der Verheissungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erörtert werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine *Theologie*, die wir haben mussten, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine *Religion*, die selbst wieder

---

*) Wenn man von Gott redet, so heisst die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein *Sollen*, sondern ein *Seyn* aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht *imperativ*, sondern *constitutiv*.

als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluss hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

Theologie ist blosse Wissenschaft, todte Kenntniss ohne praktischen Einfluss; Religion aber soll der Wortbedeutung nach *(religio)* etwas seyn, das uns *verbindet*, und zwar *stärker* verbindet, als wir es ohne dasselbe waren. Inwiefern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sey, muss sich sogleich ergeben.

Nun scheint es vors erste, dass Theologie, auf solche Principien gegründet, nie blosse Wissenschaft ohne praktischen Einfluss seyn könne, sondern dass sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objects unserer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertigt, und theoretisch vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist *an sich* vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objects: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältniss hier umgekehrt. Beim unteren Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Object; beim oberen wird das Object erst durch die Bestimmung des Willens realisirt.

Der Begriff von etwas, das schlechthin *recht* ist [*]), hier insbesondere von der nothwendigen Congruenz des Grades

---

[*]) Das Wort *recht* (welches wohl zu unterscheiden ist von *einem Rechte*, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden), hat einen ihm eigenthümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig ist. Nichts ist *so gut*, oder *so edel*, dass sich nicht noch etwas *besseres* oder *edleres* denken liesse; aber *recht* ist nur eins: alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da giebts kein drittes. Weder das lateinische *honestum*, noch das griechische *καλὸν κἀγαθὸν* hat diesen Nachdruck. (Vielleicht das lateinische *par* — *egisti*

des Glücks eines vernünftigen, oder eines als solches betrachteten Wesens, mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unserer Natur, unabhängig von Naturbegriffen, und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, *a priori* da. Betrachten wir diese Idee nur bloss als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter seyn und werden, als ein durch die Vernunft unserer Urtheilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion, über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer anderen Absicht, als der ihres *Seyns*, nemlich der ihres *Seynsollens*, zu betrachten. In diesem Falle scheint es vors erste, dass wir gänzlich gleichgültig gegen die Uebereinstimmung mit dieser Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was ausser uns mit dem *a priori* in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmässig für eine uns durch die Vernunft aufgegebene Art über die Dinge zu reflectiren, und müsste, da alle Zweckmässigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Mislingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, ebenso, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend, und über die Entschädigung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäss ist, weit besser, als in der wirklichen, wo

---

sit *par est* — 1) Es ist ein Glück für unsere Sprache, dass man diesem Worte durch Misbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschmacke der Superlativen, und der Uebertreibung, — der Meinung, dass es eben nicht viel gesagt sey, wenn man z. B. eine Handlung *recht* nenne, und dass sie wenigstens *edel* heissen müsse, zu verdanken hat.

wir so mannigfaltige Verstosse gegen dieselbe zu entdecken glauben. — Aber es kann uns auch etwas, ohne dass wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne dass wir das Daseyn des Gegenstandes begehren, gefallen; und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am Rechten ebenso beschaffen, so wäre dasselbe ein Gegenstand unserer blossen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche, so könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenstandes, der ihm widerspräche, Misvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, dass überhaupt etwas gegeben werden möchte, worauf dieser Begriff anwendbar sey. Hier wäre also blosse Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, dass der Begriff des *Sollens* an sich schon eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Daseyn eines gewissen Objects zu wollen, anzeigt: so bestätigt es die Erfahrung ebenso allgemein, dass wir auf gewisse Gegenstände nothwendig diesen Begriff anwenden, und die Uebereinstimmung derselben mit ihm unnachlässlich verlangen. So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet, und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist, und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt seyn mag, dass dies nicht geschehe; zum sicheren Beweise, dass wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen, und ihre Folgen sind, bloss nach der Causalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern dass wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sey nicht geendigt; und ebensowenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn soll. Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine blosse Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden. — Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Interesse verbunden seyn, ohne dass wir darum diesem Wohlgefallen eine Causalität zur Hervorbringung des Objectes desselben zuschreiben; ohne dass wir auch nur das geringste zum Daseyn des Gegenstandes desselben beitragen wollen, oder auch nur wollen können. Dann ist das Verlangen nach diesem Daseyn ein *müssiger Wunsch (pium desiderium).* Wir mögen es begehren so heftig wir wollen, wir müssen uns doch bescheiden, dass wir keinen rechtlich gegründeten Anspruch darauf machen können. So ist das Begehren vieler Arten des Angenehmen bloss ein müssiger Wunsch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungestümem Wetter einen hellen Tag? Aber einem solchen Verlangen können wir gar keine Causalität zur Hervorbringung eines solchen Tages zuschreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine solche Bewandtniss, wie mit irgend einem der Dinge, die wir angeführt haben, so könnten wir keine Theologie haben, und bedürften keiner Religion: denn so innig wir auch im letzten Falle die Fortdauer der moralischen Wesen, und einen allmächtigen, allwissenden und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünschen müssten, so wäre es doch sehr vermessen, aus einem blossen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objectes zu schliessen, und dieselbe auch nur als subjectivgültig anzunehmen.

Aber die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Causalität haben, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar genöthigt, das Recht in unserer eigenen Natur als von uns abhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe desselben widerstreitendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht blosses Misvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müssigen Wunsches, oder auch nur blossen Unwillen gegen uns selbst, wie bei der Abwesenheit eines Gegenstandes unseres Interesse, daran wir selbst Schuld sind (also bei Vernachlässigung einer Regel der Klugheit), sondern Reue, Scham, Selbstverachtung. In Absicht des Rechts *in uns* fordert also das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung desselben, in Absicht desselben *ausser uns* aber kann es dieselbe nicht geradezu fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können, da dieses nicht durch moralische Gesetze, sondern durch physische Macht hervorgebracht werden muss. In Absicht des letzteren also wirkt das Moralgesetz in uns ein blosses Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben es hervorzubringen. Dieses Verlangen des Rechts ausser uns, d. i. einer dem Grade unserer Moralität angemessenen Glückseligkeit, ist wirklich *durch das Moralgesetz* entstanden. Glückseligkeit zwar überhaupt zu verlangen, ist ein Naturtrieb; diesem gemäss aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt, und ohne die geringste Rücksicht auf etwas ausser uns; mit Moralbegriffen aber, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maass derselben verlangen zu können, dessen wir werth sind, und diese Einschränkung des Glückseligkeitstriebes ist unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurtheilung über die Zweckmässigkeit der menschlichen Schicksale, und jenes eben unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurtheils, dass der ein vorzüglich böser Mensch seyn müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen.

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder *müssig*, d. i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bei dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weisen lassen würden, noch unberechtigt, dass vielmehr das Moralgesetz *das Recht in uns* zur Bedingung *des Rechts ausser uns* macht (das heisst nicht soviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], sondern, dass es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung unseres Gehorsams möglich darstellt; das Gebot nemlich ist das unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch bedingte): und dies thut es dadurch, indem es unsere Handlungen dem Principe der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt; da *allgemeines Gelten* (nicht bloss Gültigkeit) *des Moralgesetzes* und *dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit* identische Begriffe sind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden weder würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Causalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Factum da, aber es wäre schlechterdings unmöglich, dass sie *in concreto*, in einer Natur, wie die unserige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? so müsste unsere theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Chimäre, ich handle offenbar unvernünftig: und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müssten wir urtheilen: ich denke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Princip aller meiner Handlungen aufgestellt ist, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in diesem Zustande, so fortdauernd auch die Forderung des Moralgesetzes, eine Causalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgesetzte Erfüllung desselben nach Regeln schlechterdings unmöglich; sondern unser Ungehorsam oder Gehorsam hinge davon ab, ob eben der Ausspruch der theoretischen, oder der der praktischen Vernunft das Uebergewicht in unserem Gemüthe hätte (wobei jedoch im letzteren Falle offenbar die theoretischgeläugnete Möglichkeit des Endzweckes des Moralgesetzes stillschweigend angenommen, und durch unsere Handlung anerkannt würde); worüber wir, nach aufgehobener Machtgewalt des praktischen Vermögens über das theoretische nichts bestimmen könnten, folglich weder freie, noch moralische, noch der Imputation fähige Wesen, sondern wieder ein Spiel des Zufalles, oder eine durch Naturgesetze bestimmte Maschine würden. Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, *in concreto* betrachtet nie blosse Wissenschaft, sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein, durch Aufhebung des Widerspruches zwischen unserer theoretischen und unserer praktischen Vernunft, eine fortgesetzte Causalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.

Und dies zeigt denn auch, welches wir bloss im Vorbeigehen erinnern, das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes. Wie man aus theoretisch anerkannten Wahrheiten praktische Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewissheit haben, als die Wahrheiten, auf welche sie sich gründen, wie z. B. aus unserer *a priori* theoretisch erwiesenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäss zu betragen, hat man immer leicht einsehen zu können geglaubt, weil man sich an diesen Gang der Folgerung gewöhnt hatte, da sie doch eigentlich gar nicht begreiflich ist, weil sie nicht richtig ist, indem der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die praktische zugeschrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem praktischen Gebote, das schlechthin *a priori* ist, und sich auf keine theoretischen Sätze, als seine Prämissen, gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden, weil der praktischen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretische, doch gemäss den eigenen Gesetzen derselben, zuzuschreiben ist. Es ist also ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man sie je misverstanden, so ist es bloss daher gekommen, weil man sich das Moralgesetz nicht als schlechthin *a priori*, und die Causalität desselben nicht als schlechthin (nicht theoretisch, aber praktisch) nothwendig dachte.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht bloss *allgemeingültig*, sondern *allgemeingeltend* ist, das also das Recht auch ausser uns uns zusichern kann. — Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluss hat. Insofern auf diese Glückseligkeit auch anderer moralischer Wesen Betragen einfliesst, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Causalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst.

Moralische Wesen aber, *als solche*, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden, wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf es zu seyn, und die Bestimmung der ersteren durch diesen Willen muss, wenn sich ihre Möglichkeit zeigen sollte, ganz etwas anderes seyn, als die der letzteren. Die letztere kann nie selbst moralisch werden, sondern nur in Uebereinstimmung mit den moralischen Ideen eines vernünftigen Wesens gesetzt werden; die ersteren sollen frei, und bloss durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen seyn. In Absicht der letzteren ist also Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist blosses Instrument, und der moralisch handelnde bloss Er.

Moralische Wesen sind aber, nicht nur insofern sie nach Naturgesetzen *thätig*, sondern auch insofern sie nach denselben *leidend* sind, Theile der Natur, und als solche Gegenstand der Bestimmung der Natur nach moralischen Ideen, insofern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad der Glückseligkeit zugemessen wird, und als solche sind sie völlig in der moralischen Ordnung, wenn der Grad ihrer Glückseligkeit dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit völlig angemessen ist.

Dadurch nun kommen wir zuerst, dass ich mich so ausdrücke, in Correspondenz mit Gott. Wir sind genöthigt bei allen unsern Entschliessungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsere Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Misbilligung das einzig richtige Urtheil über dieselben ist. Unsere Furcht, unsere Hoffnung, alle unsere Erwartungen beziehen sich auf ihn: nur in seinem Begriffe von uns finden wir unseren wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch nothwendig in uns entstehen muss, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmt nicht unser oberes Begehrungsvermögen, das Recht überhaupt zu wollen (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschehene Bestimmung desselben sich gründet), sondern unseren empirisch-bestimmbaren Willen, dasselbe wirklich in uns anhaltend und fortgesetzt hervorzubringen. Hier ist also schon Religion, gegründet auf die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur nach moralischen Zwecken, und in uns auf die Begierde der Glückseligkeit, welche aber gar nicht etwa unsere Verbindlichkeit zur Tugend, sondern nur unsere Begierde, dieser Verbindlichkeit Genüge zu thun, vermehrt und verstärkert.

Nun lässt aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als *passive* Wesen, uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als active Wesen schliessen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch *seine* Vernunft gegeben seyn kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein *Wille, als allgemeingeltendes Gesetz* für vernünftige Wesen, auch insofern sie activ sind, zum Grunde, indem ihre Uebereinstimmung mit demselben der Maassstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maassstabes erhellet sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen ebendasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch ebendieselbe Vernunft gegebenen Gesetze seyn muss. Es ist nach diesem für die *Legalität* unserer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäss einrichten, weil unsere Vernunft gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unsere Vernunft fordert: ob wir unsere Verbindlichkeit vom blossen Gebote der Vernunft, oder ob wir sie vom Willen Gottes herleiten: — ob es aber für die *Moralität* derselben völlig gleichgültig sey, ist dadurch noch nicht klar, und bedarf einer weiteren Untersuchung.

Unsere Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten, heisst, seinen Willen, *als solchen,* für unser Gesetz anerkennen; sich darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er sie von uns fordert. Es ist also dann nicht bloss von einer Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach, sondern von einer auf die Form desselben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; — wir handeln dem Gesetze der Vernunft gemäss, weil es *Gottes* Gesetz ist.

Hierbei entstehen folgende zwei Fragen: Giebt es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als solchem, zu gehorchen, und worauf könnte sich dieselbe gründen? und dann: Wie erkennen wir das Gesetz der Vernunft in uns als Gesetz Gottes? Wir gehen an die Beantwortung der ersteren.

Schon der Begriff von Gott wird uns bloss durch unsere Vernunft gegeben, und bloss durch sie, insofern sie *a priori* gebietend ist, realisirt, und es ist schlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so dass sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu seyn, wenn man annimmt, dass noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts anderes, als auf die Uebereinstimmung desselben mit ihrem eigenen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellet nun vors erste zwar soviel, dass es völlig gleich auch für die *Moralität* unserer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas verbunden erachten, darum, weil es unsere Vernunft befiehlt, oder darum, weil es Gott befiehlt; aber es lässt sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns die letztere Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der ersteren schon voraussetzt, da das Gemüth schon bestimmt seyn muss, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille, Gott zu gehorchen, möglich ist; da es mithin scheint, dass die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne, als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesetzt aber, es liesse sich zeigen, dass sie unter gewissen Bedingungen wirklich unsere Willensbestimmung erweitere, so ist vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu bedienen stattfinde: und da folgt denn unmittelbar aus dem obigen, dass, obgleich die Vernunft uns verbindet, dem Willen Gottes seinem Inhalte nach (*voluntati ejus materialiter spectatae*) zu gehorchen, weil dieser mit dem Vernunftgesetze völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen Gehorsam fordert, als den für ihr Gesetz, aus keinem anderen Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; dass sie folglich, da nur unmittelbare praktische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes, als solchen (*voluntatem ejus formaliter spectatam*), verbinde. Die praktische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken, sondern bloss eine Erlaubniss; und sollten wir *a posteriori* finden, dass diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anrathen, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie seyn. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt; um so weniger, da, so nothwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unserer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Causalität des Moralgesetzes in uns gar nicht möglich ist, und diese Nothwendigkeit ebenso allgemein gilt, als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seyen *verbunden* diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Praktischen gilt. Inwieweit aber die Vorstellung von Gott, als Gesetzgeber durch dieses Gesetz in uns, gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung, und diese hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Könnte nemlich gezeigt werden, dass diese Vorstellung nöthig sey, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegentheil gezeigt worden ist), so würde sie für alle vernünftige Wesen gelten; kann gezeigt werden, dass sie in allen *endlichen* vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeingültig für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur gedenkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigenschaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besonderen Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der praktischen Vernunft geschehen, und ist als bleibender und dauernder Entschluss des Gemüths vorauszusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die blosse Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Vorstellung bedarf, dass eine gewisse Handlung durch Gott geboten sey. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes, als solches, kann keinen anderen Grund haben, als Verminderung unserer Achtung gegen die Vernunft in diesem besonderen Falle; und diese Achtung kann durch nichts anderes vermindert worden seyn, als durch ein derselben widerstreitendes Naturgesetz, das unsere Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt, *in einem und ebendemselben Subjecte,* nemlich *in uns* erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes bloss nach der des gesetzgebenden Subjectes bestimmt wird, von einerlei Range und Werthe mit jenem zu seyn scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahirt, dass wir in einem solchen Falle uns täuschen, dass wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreien der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu seyn dünken könnten, wo wir unter blossen Naturgesetzen stehen; sondern vorausgesetzt, dass wir die Anforderungen beider Gesetze und ihre Grenze richtig unterscheiden, und unwidersprechlich erkennen, was unsere Pflicht in diesem Falle sey, so kann es doch leicht geschehen, dass wir uns entschliessen, nur hier dies einemal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies einemal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabei niemandem verantwortlich zu seyn glauben, als uns selbst, und weil wir meinen, es sey unsere Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen; es verschlage niemandem etwas, als uns selbst, wenn wir uns dem Nachtheile, der freilich daraus für uns entstehen müsse, wenn ein moralischer Richter unserer Handlungen sey, unterwerfen, durch welche Strafe unser Ungehorsam gleichsam abgebüsst zu werden scheint; wir sündigten auf eigene Gefahr. Ein solcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet sich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns selbst, welche wir bei uns wohl verantworten zu können glauben. Erscheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserem Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bei jedem wissentlichen Ungehorsame gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, sondern wir verläugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht bloss gegen eine von derselben abgeleitete Regel, sondern gegen ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen blosser Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muss, und welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welche durch keine Strafe abzubüssen ist.

Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäusserung des unserigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen ausser uns, und diese Entäusserung ist das eigentliche *Princip der Religion*, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinne unsere Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich bloss auf seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Gesetze, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsere Achtung für die Entscheidungen derselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muss dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiederum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbeigehen ist noch zu erinnern, dass diese Achtung für Gott, und die auf dieselbe gegründete Achtung für das Moralgesetz, als das seinige, sich auch bloss auf die Uebereinstimmung desselben mit diesem Gesetze, d. i. auf seine Heiligkeit gründen müsse, weil sie nur unter dieser Bedingung Achtung für das Moralgesetz ist, die allein die Triebfeder jeder rein moralischen Handlung seyn muss. Gründet sie sich etwa auf die Begierde sich in seine Güte einzuschmeicheln, oder auf Furcht vor seiner Gerechtigkeit, so läge unserem Gehorsame auch nicht einmal Achtung für Gott, sondern Selbstsucht zu Grunde.

Der Pflicht widerstreitende Neigungen sind wohl in allen endlichen Wesen anzunehmen, denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, dass es noch durch andere Gesetze, als durch das Moralgesetz, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze unter irgend einer Bedingung, für Naturwesen, auf welch einer erhabenen Stufe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem Moralgesetze zusammenstimmen sollten, lässt sich kein Grund angeben; aber es lässt sich gar nicht bestimmen, inwieweit und warum nothwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz die Achtung für dasselbe, als blosses Vernunftgesetz, so schwächen solle, dass es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiligt werden müsse; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches, nicht weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit grössere Verehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es lässt sich also der Religion, insofern sie nicht blosser Glaube an die Postulate der praktischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen subjective Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede seyn) zusichern; ob wir gleich auch von der anderen Seite nicht beweisen können, dass endlichen Wesen überhaupt, oder dass insbesondere Menschen in diesem Erdenleben eine Tugend möglich sey, die dieses Momentes gänzlich entbehren könne.

Diese Uebertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott nun gründet sich laut obigem darauf, dass ihm durch seine eigene Vernunft ein Gesetz gegeben seyn muss, welches für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsere eigene Vernunft gegebenen, wonach wir handeln sollen, völlig gleichlautend seyn muss. Hier werden also zwei an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die bloss in ihrem Principe, der reinen praktischen Vernunft, zusammenkommen, beide *für uns* gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhaltes, bloss in Absicht der Subjecte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bei jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schliessen, dass eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, dass also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sey *der Materie* nach: aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sey schon *als solches*, mithin *der Form* nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

Nun scheint es zwar ganz einerlei zu seyn, ob wir die Befehle unserer Vernunft, als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir sie selbst unmittelbar als Befehle Gottes ansehen; aber theils wird durch das letztere der Begriff der Gesetzgebung erst völlig ergänzt, theils aber und vorzüglich muss nothwendig beim Widerstreite der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vorstellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann zweierlei heissen, nemlich dass der Wille Gottes entweder Ursache vom *Inhalte* des Sittengesetzes, oder dass er es nur von *der Existenz des Sittengesetzes in uns* sey.

Dass das erstere schlechterdings nicht anzunehmen sey, ist schon aus dem obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkür unterworfen, das heisst, es gäbe gar kein Recht. Ob das zweite gedenkbar sey, und ob sich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weiteren Untersuchung.

Die Frage also, um deren Beantwortung es jetzt zu thun ist, ist diese: Finden wir irgend einen Grund, Gott als die Ursache der Existenz des Moralgesetzes in uns anzusehen? oder als Aufgabe ausgedrückt: wir haben ein Princip zu suchen, aus welchem Gottes Wille, als Grund der Existenz des Moralgesetzes in uns, erkannt werde. Dass das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte, und *materialiter* sein Gesetz sey, ist aus dem obigen klar: ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgirt sey, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage, welche mithin auch so ausgedrückt werden kann: hat Gott sein Gesetz an uns wirklich promulgirt? können wir ein Factum aufweisen, das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigt?

Würde diese Frage in theoretischer Absicht, bloss um unsere Erkenntniss zu erweitern, erhoben, so könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieselbe begnügen, und schon *a priori* (vor ihrer Beantwortung) sicher seyn, dass eine zu dieser Absicht befriedigende Antwort gar nicht möglich sey, indem nach der Ursache eines Uebernatürlichen, nemlich des Moralgesetzes in uns gefragt, mithin die Kategorie der Causalität auf ein Noumenon angewendet wird. Da sie aber in praktischer Absicht zur Erweiterung der Willensbestimmung gethan wird, so können wir theils sie nicht so geradezu abweisen, theils bescheiden wir uns schon zum voraus, dass auch eine nur subjectiv, d. i. für unsere Denkgesetze, gültige Antwort uns befriedigen werde.

§. 4.

Eintheilung der Religion überhaupt, in die natürliche und geoffenbarte.

In der *allgemeinsten* Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unserer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze praktisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht *entweder* auf unser ganzes Vermögen, zur Hervorbringung der Harmonie in desselben verschiedenen Functionen, indem die theoretische und praktische Vernunft in Uebereinstimmung gesetzt, und die postulirte Causalität der letzteren in uns möglich gemacht wird. Hierdurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und alle Functionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. *Oder* sie geschieht insbesondere, nemlich negativ, auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurtheiler unserer Moralität, und gerechten Bestimmer unserer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohl thun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders insofern sie sich auf den Begriff Gottes als unseres moralischen Richters gründen (und welche zusammen das ausmachen, was man *Frömmigkeit* nennt), hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht ist schlechthin darum zu wollen, *weil* es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. *Oder* endlich sie geschieht unmittelbar auf unseren Willen, durch das dem Gewichte des Gebotes hinzugefügte Moment, dass es Gebot Gottes sey; und dadurch entsteht Religion in der *eigentlichsten* Bedeutung.

Dass das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes in uns anzunehmen sey, ist schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Executors des Vernunftgesetzes überhaupt, klar. Ob wir einen Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu untersuchende Frage. Da hierbei gar nicht vom Gesetze an sich die Rede ist, als welches wir in uns haben, sondern vom Urheber des Gesetzes, so können wir im Begriffe der göttlichen Gesetzgebung von dem Inhalte (*materia*) derselben hier gänzlich abstrahiren, und haben nur auf ihre Form zu sehen. Die gegenwärtige Aufgabe ist also die: ein Princip zu suchen, aus welchem Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischer Gesetzgeber angekündigt, und *wie* hat ers?

Dies lässt sich auf zweierlei Art als möglich denken, nemlich dass es entweder *in uns*, als moralischen Wesen, in unserer vernünftigen Natur; oder *ausser derselben* geschehen sey. Nun liegt in unserer Vernunft, insofern sie rein *a priori* gesetzgebend ist, nichts, das uns berechtigte, dies anzunehmen: wir müssen uns also nach etwas ausser ihr umsehen, welches uns wieder an sie zurückweise, um nun aus ihren Gesetzen mehr schliessen zu können, als wozu diese allein uns berechtigen: oder wir müssen es ganz aufgeben, aus diesem Principe Gott als Gesetzgeber zu erkennen. Ausser unserer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniss vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmässigkeit; alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muss unsere Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unserer Erkenntniss ist bedingt, ausser dem durch die praktische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieser allein also ist fähig, der gesuchte Endzweck zu seyn; und wir sind durch die subjective Beschaffenheit unserer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen praktisches Vermögen bloss durch das Moralgesetz bestimmt wird; und keins die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also

Weltschöpfer. Kein Wesen ist fähig Object dieses Endzweckes zu seyn, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Gutes fähig sind. Wir selbst also sind als moralische Wesen (objectiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber, als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unserer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, dass die Vernunft *in* uns ebenso, und nicht anders spricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, dass *wir* eben moralische Wesen sind, durchaus dialektisch seyn. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, dass wir dann noch *wir* seyn würden, d. i. unsere Identität beibehalten haben würden, welches sich nicht annehmen lässt; zweitens geht sie auf objective Behauptungen im Felde des Uebersinnlichen aus, in welchem wir nichts objectiv behaupten dürfen.*) Da es aber *für uns* ganz einerlei ist, ob wir uns des Gebotes des Moralgesetzes in uns nicht *bewusst sind*, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewusstseyn ganz unter Naturgesetzen steht: so folgt daraus sehr richtig, dass es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, dass sie sich des Moralgesetzes in ihnen *bewusst sind;* und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: dass sie moralische Wesen *sind*. Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewusstseyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bei unserer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unserer Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unseren moralischen Gesetzgeber anerkennen; weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewusstseyn des Moralgesetzes in uns möglich war. Diese Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das Uebernatürliche in uns; und es darf uns nicht irren, dass wir, um das zu erkennen, einen Begriff ausser demselben, nemlich den der Natur, zu Hülfe nehmen mussten. Denn theils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unserer Absicht gar nicht hätte dienen können, den Begriff des möglichen Endzweckes, hergab, und dadurch erst die Erkenntniss Gottes als Schöpfers möglich machte; theils hätte auch diese Erkenntniss uns Gott noch gar nicht als Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, dessen Daseyn erst die gesuchte Ankündigung Gottes ist.

---

*) Die Frage: warum überhaupt moralische Wesen seyn sollten? ist leicht zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut ausser Sich zu befördern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.

Die zweite uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war *ausser* dem Uebernatürlichen in uns, also, in der *Sinnenwelt,* da wir ausser diesen beiden kein drittes Object haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondere, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas übernatürliches schliessen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas übernatürliches zum Grunde liegt: so müsste dies durch ein Factum in der Sinnenwelt geschehen, dessen Causalität wir *alsbald,* folglich ohne erst zu schliessen, in ein übernatürliches Wesen setzten, und dessen Zweck, es sey eine Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, wir *sogleich,* d. i. unmittelbar durch Wahrnehmung erkennten; wenn dieser Fall überhaupt möglich seyn soll.

Diese Untersuchung stellt nun vorläufig zwei Principien der Religion, insofern diese sich auf Anerkennung einer formalen Gesetzgebung Gottes gründet, dar; deren eines das Princip des Uebernatürlichen *in uns,* das andere das Princip eines Uebernatürlichen *ausser uns* ist. Die Möglichkeit des ersteren ist schon gezeigt; die Möglichkeit des zweiten, um welche es hier eigentlich zu thun ist, müssen wir weiter darthun. Eine Beligion, die sich auf das erste Princip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nennen: und eine solche, der das zweite zum Grunde liegt, nennen wir, da sie durch ein geheimnissvolles, übernatürliches Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich zu dieser Absicht bestimmt ist, ***geoffenbarte Religion.*** Subjectiv, als Habitus eines vernünftigen Geistes (als Religiosität) betrachtet, können beide Religionen, da sie zwar entgegengesetzte, aber nicht sich widersprechende Principien haben, sich in einem Individuo gar wohl vereinigen, und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weitergehen, müssen wir noch anmerken, dass, da hier bloss von einem Principe der Gesetzgebung ihrer Form nach die Rede gewesen, vom Inhalte derselben aber gänzlich abstrahirt worden, die Untersuchung, wohin nach diesen beiden verschiedenen Principien die Gesetzgebung ihrem Inhalte nach (***legislatio materialiter spectata***) zu setzen sey, nicht berührt werden konnte. Dass nach dem ersten Principe, welches die Ankündigung des Gesetzgebers in uns setzt, auch die Gesetzgebung selbst in uns, nemlich in unserer vernünftigen Natur zu suchen sey, ist sogleich von selbst klar. Nach dem zweiten Principe aber sind wieder zwei Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Gesetzgebers ausser uns verweist uns an unsere vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedrückt, nur soviel: Gott ist Gesetzgeber; das euch ins Herz geschriebene Gesetz ist das Seinige; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor. Nichts verhindert, dass in einer *in concreto* gegebenen Offenbarung nicht beides geschehen könne.

Anmerkung.

Man hat seit Erscheinung der Kritik schon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie ist geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die sich zwar immer aufdrang, die aber erst, seitdem dieses Licht den Pfad unserer Untersuchungen beleuchtet, gehörig gestellt werden konnte. Aber wie mirs scheint, hat man in allen Versuchen, die ich wenigstens kenne, den

Knoten mehr zerschnitten, als aufgelöst. Der eine deducirt die Möglichkeit der Religion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, stellt ihre Kriterien fest; und gelangt nun durch drei ungeheuere Sprünge [1) indem er Religion in der weitesten, und die in der engsten Bedeutung verwechselt, 2) indem er natürliche und geoffenbarte Religion verwechselt, 3) indem er geoffenbarte überhaupt und christliche verwechselt] zu dem Satze: völlig so eine Vernunftreligion ist die christliche. Ein anderer, dem es sich freilich nicht verbergen konnte, dass diese noch etwas mehr sey, setzt dieses Mehrere bloss in grössere Versinnlichung der abstracten Ideen jener. Aber die Vernunft giebt *a priori* gar kein Gesetz, und kann keins geben, über die Art, wie wir uns die durch ihre Postulate realisirten Ideen vorstellen sollen. Jeder, auch der schärfste Denker, meine ich, denkt sie sich, wenn er sie in praktischer Absicht auf sich anwendet, mit einiger Beimischung von Sinnlichkeit, und so geht es bis zu dem rohsinnlichsten Menschen in unmerkbaren Abstufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit ist *in concreto* keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfniss der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Eintheilung. Wo hören denn nach dieser Vorstellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo geben die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr so viele Religionen, als es schriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es überhaupt Subjecte gäbe, die an eine Religion glaubten; und es liesse sich durch nichts, als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben diese oder jene Darstellung der Religionswahrheiten die autorisirteste seyn sollte; und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das charakteristische Merkmal aller vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Diese Verirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduction des Offenbarungsbegriffes kam bloss daher, dass man jene allbekannte Regel der Logik vernachlässigte: Begriffe, die zu einer Eintheilung berechtigen sollen, müssen unter einem höheren Geschlechtsbegriffe enthalten, unter sich aber specifisch verschieden seyn. Der Begriff der Religion überhaupt ist Geschlechtsbegriff. Sollen Natur- und geoffenbarte Religion, als unter ihm enthalten, specifisch verschieden seyn; so müssen sie es entweder in Absicht ihres Inhaltes, oder wenn dies, wie schon *a priori* zu vermuthen, nicht möglich ist, wenigstens in Absicht ihrer Erkenntnissprincipien seyn; oder die ganze Eintheilung ist leer, und wir müssen auf die Befugniss, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht thun. Der oben angezeigte Begriff ist es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte *Offenbarung* verknüpft hat. Alle Religionsstifter haben sich zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Beistimmung unserer Vernunft, noch auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen, und den Glauben an diese, als den einzigen rechtmässigen Weg der Ueberzeugung, gefordert.*)

§. 5.

Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben.

Wir kamen im vorigen §. von dem Begriffe der Religion aus auf den Begriff einer möglichen Offenbarung, welche Religionsgrundsätze zu ihrem Stoffe haben könnte. Das wäre, wenn jene jetzt bloss vorausgesetzte Möglichkeit des Begriffes sich bestätigen sollte, der *materielle Ort* dieses Begriffes in unserem Verstande. Jetzt werden wir, nicht um systematischer Nothwendigkeit willen, sondern zur Beförderung der Deutlichkeit, ihn auch seiner *Form* nach aufsuchen.

Offenbarung ist der Form nach eine Art von *Bekanntmachung*, und alles, was von dieser ihrer Gattung gilt, gilt auch von ihr.

Der *inneren* Bedingungen aller Bekanntmachung sind zwei:

---

*) Sie haben sich nicht das Ansehen gegeben, etwas, das schon in uns lag, zu entwickeln, sondern uns ganz etwas neues, unbekanntes zu sagen; nicht für menschenfreundliche, weise Lehrer, sondern für inspirirte Gesandten der Gottheit gelten wollen; mit welchem Rechte, das werden wir erst weiter unten beantworten können, oder vielmehr, es wird sich selbst beantworten. (Zusatz der 1. Ausg.)

nemlich, etwas das bekannt gemacht wird, der *Stoff*, und dann, die Art, wie es bekannt gemacht wird, die *Form* der Bekanntmachung. *Aeussere* sind auch zwei: ein Bekanntmachender, und einer, dem bekannt gemacht wird. Wir gehen von den innern aus.

Das Bekanntgemachte wird nur dadurch ein Bekannt*gemachtes*, dass ich es nicht schon vorher wusste. Wusste ich es schon, so macht mir der andere nur das bekannt, dass ers auch wusste; und der Stoff der Bekanntmachung ist dann ein anderer. Dinge, die jeder nothwendig weiss, können nicht bekannt gemacht werden. *A priori* mögliche oder philosophische Erkenntnisse werden entwickelt, der andere wird darauf geleitet; ich *zeige* jemandem einen Fehler in seiner Schlussfolge, oder die Gleichheit zweier Triangel, aber ich *mache* sie ihm nicht *bekannt*: Erkenntnisse, die nur *a posteriori* möglich sind, historische, werden bekannt gemacht, — aber nicht *bewiesen*, weil man zuletzt doch auf etwas *a priori* nicht abzuleitendes, auf das Zeugniss der empirischen Sinnlichkeit, stösst. Sie werden auf Autorität angenommen. Autorität ist das Zutrauen zu unserer richtigen Beobachtungsgabe, und unserer Wahrhaftigkeit. — Zwar können auch *a priori* mögliche Erkenntnisse auf Autorität angenommen werden, wie z. B. der mechanische Künstler so viele mathematische Sätze ohne Untersuchung und Beweis auf das Zeugniss anderer, und seiner eigenen Erfahrung von der Anwendbarkeit derselben, annimmt. Eine solche Erkenntniss nun ist zwar an sich, ihrem Stoffe nach, philosophisch; ihrer Form im Subjecte nach aber bloss historisch. Sein Annehmen gründet sich zuletzt auf das Zeugniss des inneren Sinns desjenigen, der den Statz untersucht, und wahr befunden hat.

Erste Folgerung. Nur historische Erkenntnisse, die es wenigstens der Form, oder auch wohl der Materie nach sind — also nur Wahrnehmungen können bekannt gemacht werden. — Werden weiterhin auf solche Wahrnehmungen Schlüsse gebaut *(comparative)*, allgemeine Wahrheiten davon abgeleitet, so wird von da an nichts weiter *bekannt gemacht*, sondern nur *gezeigt*.

Können, um zum zweiten inneren Merkmale der Bekanntmachung fortzugehen, nur in der Form historischer Erkenntnisse Wahrnehmungen bekannt gemacht werden, so sind sie, insofern sie das werden, nicht selbst Form, sondern Stoff; sie müssen mithin der Receptivität gegeben werden. Dann aber, von der äusseren Bedingung eines Bekanntmachenden abgesehen, wäre unsere ganze empirische Erkenntniss bekannt gemacht, denn sie ist durchgängig gegeben. Verursacht uns aber jemand eine Sinnenempfindung unmittelbar, so sagen wir von der daher entstehenden Erkenntniss nicht, er mache sie uns bekannt, sondern wir erkennen dann selbst. Giebt uns z. B. jemand eine Rose zu riechen, so sagen wir nicht, er mache uns den Geruch der Rose bekannt, d. h. er macht uns ebensowenig bekannt, dass überhaupt *uns* die Rose angenehm rieche, noch in welchem Grade; das lässt sich nur durch unmittelbare Empfindung beurtheilen. Aber das dürften wir wohl sagen: er habe *uns mit* dem Geruche der Rose bekannt gemacht, d. h. er habe in unserer Vorstellung unser Subject mit der Vorstellung eines gewissen Experiments verbunden. Eigentliche Bekanntmachung findet nur dann statt, wenn in unserer Vorstellung nicht *unser* Subject, sondern ein gewisses anderes Subject mit dem Prädicate einer Wahrnehmung verknüpft wird. Diese Verknüpfung selbst nun geschieht freilich wieder zufolge einer subjectiven Wahrnehmung; aber nicht diese Wahrnehmung unseres Subjects, sondern eine andere Wahrnehmung eines anderen Subjects ist Stoff des Bekanntgemachten.

Zweite Folgerung. Die Wahrnehmung, welche bekannt gemacht wird, ist nicht unmittelbar, sondern sie wird durch Wahrnehmung einer Vorstellung von ihr gegeben. — Diese eigentlich bekannt gemachte Wahrnehmung nun kann durch eine lange Reihe von Gliedern gehen; dann wird sie durch *Tradition* fortgepflanzt. — Der Supernaturalist, der die Existenz Gottes nur durch Offenbarung erkennbar annimmt, nimmt an: Gott sage uns, er selbst (Gott) nehme seine Existenz wahr; nun müsse man doch seiner (Gottes) Versicherung trauen, mithin

u. s. w. — welches ohne Zweifel ein Cirkel im Beweisen ist.

Wir gehen jetzt zu den äusseren Bedingungen der Bekanntmachung über. — Zu jeder Bekanntmachung gehört ein Bekannt*machender*. Wenn wir aus gewissen Wahrnehmungen am andern selbst schliessen, er müsse eine gewisse Wahrnehmung gemacht haben, so macht er uns seine Wahrnehmung nicht bekannt, sondern sie verräth sich uns — wir entdecken sie selbst. Wir setzen also eine bekanntmachende Spontaneität mit Willkür, folglich mit Bewusstseyn voraus, und nur hierdurch wird er bekanntmachend. — Er muss uns aber nicht nur überhaupt etwas, — er muss uns eine gewisse bestimmte Vorstellung bekannt machen wollen, die er nicht nur selbst hat, sondern deren Hervorbringung in uns durch die Causalität seines Begriffs von dieser Hervorbringung er sich denkt. So ein Begriff nun heisst ein Begriff vom Zwecke.

Dritte Folgerung. Jede Bekanntmachung setzt also im Bekanntmachenden einen Begriff von der hervorzubringenden Vorstellung, als Zwecke seiner Handlung voraus. Mithin muss der Bekanntmachende ein intelligentes Wesen seyn, und seine Handlung, und die dadurch in dem anderen erregte Vorstellung müssen sich verhalten, wie *moralischer Grund* und *Folge*.

Zur Bekanntmachung gehört endlich einer, dem etwas bekannt wird. Wird ihm überhaupt nichts bekannt, oder wird ihm nur das nicht bekannt, was der andere beabsichtigte, oder wird es ihm vielleicht durch andere Mittel, nur nicht durch die Mittheilung des anderen bekannt, so ist wenigstens die verlangte Bekanntmachung nicht geschehen.

Vierte Folgerung. Die Handlung des Bekanntmachenden muss sich mithin zu der in dem anderen hervorgebrachten Vorstellung verhalten, wie physische Ursache zur Wirkung. — Dass ein solches Verhältniss möglich sey, d. i. dass ein intelligentes Wesen zufolge eines Zweckbegriffs durch Freiheit physische Ursache werden könne, wird zur Möglichkeit einer Bekanntmachung überhaupt postulirt, kann aber nicht theoretisch bewiesen werden.

Der Begriff der Offenbarung, als unter diesem Gattungsbegriffe enthalten, muss alle die angezeigten Merkmale, aber er kann ihrer noch mehrere haben, d. i. er kann gewisse auf verschiedene Art bestimmbare Merkmale der Bekanntmachung völlig bestimmen; und wir müssen uns hier, da wir ihn bis jetzt als bloss empirisch behandeln, an den Sprachgebrauch halten.

Gewöhnlich sagt man ***offenbaren*** in Absicht ***der Materie*** nur von sehr wichtig geglaubten, oder von sehr tief verborgenen Erkenntnissen, die nicht jeder finden könne. Da dieses Merkmal bloss relativ ist, indem die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, Schwierigkeit oder Leichtigkeit einer Erkenntniss bloss von der Meinung des Subjects abhängt, so ist sogleich einleuchtend, dass diese Bestimmung für die Philosophie nicht tauge.

Ebenso untauglich ist eine andere Bestimmung im Sprachgebrauche, die sich auf ***den Bekanntmachenden*** bezieht; da man nemlich offenbaren vorzüglich nur von der Mittheilung überirdischer Wesen, Dämonen, sagt. So waren alle heidnische Orakel angebliche Offenbarungen. Dass der Offenbarende ein freies und intelligentes Wesen seyn, also unter den Gattungsbegriff gehören müsse, unter den auch die Dämonen gehören, liegt schon im Begriffe der Bekanntmachung; wie aber Dämonen und z. B. Menschen der Art nach scharf zu unterscheiden wären, möchte sich so leicht nicht ergeben. Alle Unterscheidungen würden nur relativ ausfallen.

Es bliebe uns demnach keine für die Philosophie taugliche scharfe Bestimmung übrig, als die, dass in der Bekanntmachung überhaupt jeder freie Geist, sey er endlich oder unendlich, in der Offenbarung aber der Unendliche, Bekanntmachender sey: eine Bedeutung, für welche man auch im gemeinen Sprachgebrauche die Wörter: Offenbarung, offenbaren u. s. f. aufsparen möchte.

Die Bestimmungen der Bekanntmachung überhaupt bleiben auch dem Offenbarungsbegriffe; mithin werden durch die dritte und vierte Folgerung alle durch Betrachtung der Sinnenwelt, als deren Urgrund wir Gott ansehen müssen, mögliche Belehrungen und Erkenntnisse aus dem Begriffe der Offenbarung ausgeschlossen. Es wird uns durch diese Betrachtung nichts bekannt *gemacht*, sondern wir erkennen selbst, oder meinen vielmehr daraus zu erkennen, was wir selbst erst unvermerkt hineintrugen. Nemlich wir betrachten die Erscheinungen in der Sinnenwelt theils als Zwecke an sich, theils als Mittel zu ganz anderen Zwecken, als zu dem einer möglichen Belehrung. Insofern zwar dadurch *auch zugleich* eine Erkenntniss, und insbesondere eine Erkenntniss Gottes, unserer Abhängigkeit von ihm, und unserer hieraus folgenden Pflichten möglich wäre — insofern, weil sie möglich wäre, der Begriff von einer solchen Erkenntniss in Gott versetzt, und ihm als Absicht bei der Weltschöpfung untergelegt werden könnte, dürfte man einen Augenblick glauben, das ganze System der Erscheinungen lasse sich als Offenbarung ansehen. Aber, hier davon noch abgesehen, dass eine solche Erkenntniss des Uebersinnlichen von der Sinnenwelt aus ganz unmöglich ist, und dass wir erst unvermerkt die auf einem ganz anderen Wege gegebenen geistigen Begriffe in die Sinnenwelt hineintragen, die wir dann in ihr gefunden zu haben glauben — so wäre eine solche Absicht Gottes doch nicht als die *letzte*, mithin nicht als *Endzweck* der Schöpfung anzuerkennen. Erkenntniss ist unfähig Endzweck zu seyn; denn immer bleibt noch die Frage zu beantworten: warum soll ich denn nun Gott erkennen? Erkenntniss wäre nur Mittel zu einem höheren Zwecke, mithin nicht letzte Absicht der Weltschöpfung, und zwischen letzterer und der dabei beabsichtigt seynsollenden Erkenntniss fiele das Verhältniss des Grundes zur Folge weg. — Ferner ist es auch in jenem Systeme gar nicht nothwendig, durch die Betrachtung des Weltgebäudes jene Erkenntnisse zu erhalten; die Erfahrung lehrt, dass sehr viele es nach ganz anderen Gesetzen beurtheilen, mithin fällt auch das Verhältniss der Ursache zur Wirkung weg, und die Schöpfung ist keine Offenbarung.

Offenbarung ist, insoweit wir vor jetzt den Begriff bestimmt haben, eine Wahrnehmung, die von Gott, gemäss dem Begriffe irgend einer dadurch zu gebenden Belehrung (was auch immer ihr Stoff seyn möge), als *Zwecke* derselben, in uns bewirkt wird. — Man hat dies letztere Verhältniss, um welches es hier eigentlich zu thun ist, auch durch das Wort *unmittelbar* bezeichnet; und wenn man damit nur nicht sagen will: unsere Wahrnehmung solle *in der Reihe der wirkenden Ursachen zunächst* auf die Handlung Gottes folgen, sie solle schlechthin *B* seyn, als worauf es hier gar nicht ankommt (wenn nur die Handlung Gottes auch in dieser Reihe schlechthin *A* ist, so mögen zwischen ihr und unserer Wahrnehmung der Mittelglieder so viele seyn, als ihrer wollen); sondern nur so viel: der Begriff Gottes von der zu gebenden Belehrung solle in der Reihe der *Endursachen A*, und unsere Belehrung solle *B* seyn, so ist dies ganz richtig.

Ueber die logische Möglichkeit dieses Begriffs kann kein Zweifel entstehen; denn wenn seine Bestimmungen sich widersprächen, so würde dieser Widerspruch sich bald entdeckt haben. Die physische Möglichkeit desselben gründet sich auf das Postulat des Sittengesetzes, dass ein freies, intelligentes Wesen einem Begriffe vom Zwecke gemäss Ursache in der Sinnenwelt seyn könne; welches wir für Gott, um der Möglichkeit eines praktischen Gesetzes in sinnlichen Wesen willen, annehmen mussten.

In der Anwendung dieses Begriffs auf ein Factum aber thun sich grosse Schwierigkeiten hervor. — Wenn nemlich bloss davon die Rede wäre, dass eine gewisse Wahrnehmung, und eine dabei beabsichtigte Erkenntniss in uns wirklich würde, ohne dass wir nöthig hätten auf den Grund der Erscheinung zurückzugehen, so wäre unsere Untersuchung jetzt geschlossen. Wir hätten bloss auf die Materie einer Offenbarung zu sehen, die wir uns ruhig geben liessen. Aber es ist von der Materie am allerwenigsten, sondern ganz vorzüglich von der Form der Offenbarung die Rede: es *soll* uns nicht etwa nur überhaupt etwas bekannt gemacht werden, sondern dieses Etwas wird vorzüglich nur dadurch bekannt, dass wir es für offenbart anerkennen. Gott soll uns eine Erkenntniss mittheilen, die nur dadurch Erkenntniss wird, weil der Mittheilende kein anderer ist, als Gott. — Dies kommt daher, weil der Glaube an jede Bekanntmachung, der Natur dieses Begriffs nach, sich auf nichts anderes, als die Autorität des Bekanntmachenden gründen kann, wie oben gezeigt worden.

Die wichtigere Frage also, die noch zu beantworten ist, ist die: wie sollen wir erkennen, *dass* Gott, gemäss einem Begriffe vom Zwecke, eine gewisse Wahrnehmung in uns bewirkt habe?

Man dürfte etwa einen Augenblick meinen, das könne Stoff der durch die Wahrnehmung hervorgebrachten Vorstellung seyn; wenn z. B. jemand eine Erscheinung hätte, die sich ihm als Gott ankündigte, und als solcher ihn über manches belehrte. Aber davon ist eben die Frage, wie er erkennen solle, dass diese Erscheinung wirklich durch Gott gewirkt sey; dass weder er selbst sich, noch ein anderes Wesen ihn täusche; die Frage ist von einer Causalverbindung, und diese werden nicht *wahrgenommen*, es wird auf sie *geschlossen*. *)

Ein solcher Schluss könnte vorläufig auf zweierlei Art möglich scheinen; nemlich entweder *a posteriori*, durch das Aufsteigen von der gegebenen Wahrnehmung als Wirkung zu ihrer Ursache; oder *a priori*, durch das Herabsteigen von der bekannten Ursache zur Wirkung. Wir untersuchen die Möglichkeit des ersteren Schlusses, den man sich für die Theologie noch immer nicht will rauben lassen, ohnerachtet alles mögliche geschehen ist, um seine Unrichtigkeit in die Augen springend zu machen.

Es giebt zwei Wege, um von einer Wahrnehmung zur Erkenntniss ihrer, als solcher, nicht wahrgenommenen Ursache aufzusteigen; nemlich entweder in der Reihe der *wirkenden*, oder der der *Endursachen*. Im ersten Falle bestimme ich den Begriff der Ursache durch die wahrgenommene Wirkung. Es wird z. B. eine Last fortgerückt. Ich wende auf diese Wahrnehmung die Gesetze der Bewegung an, und schliesse: die Ursache sey eine physische Kraft, im Raume, wirke mit so oder so viel Kraft u. s. w. Die Wahrnehmung, die mich *a posteriori* auf den Begriff der Offenbarung bringen soll, muss nach physischen Gesetzen nicht erklärbar seyn, sonst würde ich ihre Ursache auf dem Gebiete dieser Gesetze suchen, und finden, und nicht nöthig haben, sie in den *freien* Urgrund aller Gesetze überzutragen. Das einzige vernunftmässige Prädicat dieser Ursache ist also *subjectiv* und *negativ: sie ist mir unbestimmbar* — ein Prädicat, wozu mich das Nichtbewusstseyn meines Bestimmens derselben vollkommen berechtigt. Indem ich aber dieses subjectiv unbestimmbare *A* sofort, und ohne allen weiteren Grund (und es lässt sich kein anderer angeben, als das Nichtbewusstseyn meines Bestimmens) zum absolut und objectiv unbestimmbaren *A* mache, so folge ich freilich dem Hange meines Geistes, sobald sichs thun lässt, zum schlechthin unbedingten fortzuschreiten; aber die Unrechtmässigkeit dieses Verfahrens sollte doch wohl jetzt keiner weiteren Rüge bedürfen. — Wir sind freilich genöthigt, überhaupt ein absolut erstes Glied in der Reihe anzunehmen; aber bei keinem bestimmten Gliede dürfen wir sagen: *dies* ist das erste. Denn die Reihe (ich rede von der der *wirkenden* Ursachen) ist unendlich, und unser Aufsteigen in ihr ist nie vollendet. Vollenden wir sie irgendwo, so nehmen wir ein unendliches an, welches endlich ist; und das — *ist* ein Widerspruch.

---

*) Wer unwillig wird, dass ich das sage, dem sage ichs nicht. Ich kenne aber Leser, denen man es allerdings sagen muss.

Was wir in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht können, lasst uns in der der Endursachen versuchen.

Wir machen eine Wahrnehmung, und auf sie zunächst in der Zeit folgt die Wahrnehmung einer Erkenntniss in uns, die wir vorher in uns nicht wahrgenommen haben. Wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, beide Wahrnehmungen in Causalverbindung zu denken: die erstere ist Ursache der zweiten, als ihrer Wirkung. Nun wollen wir auch umgekehrt die Erkenntniss als Ursache der sie selbst verursachenden Wahrnehmung denken, d. i. wir wollen annehmen, dass diese Wahrnehmung nur durch den Begriff von der verursachten Erkenntniss möglich gewesen. Sind wir zu dieser Annahme nicht durch Nothwendigkeit getrieben, so nehmen wir etwas ganz willkürlich und ohne Grund an; — *wir meinen nur so.* — Nothwendigkeit (ob subjective, oder objective, wird sich gleich zeigen) treibt uns zu dieser Annahme nur dann, wenn die Wahrnehmung und die dadurch ertheilte Belehrung sich verhalten, wie Theile und Ganzes, und wenn weder ein Theil ohne das Ganze, noch das Ganze ohne alle Theile denkbar ist. Ein solches Verhältniss ist nicht nur an sich möglich, sondern auch in vielen Fällen der untersuchten Art wirklich. *Ich* muss dann mir beide Dinge in Zweckverbindung denken; *ich* kann die Wahrnehmung nicht erklären, wenn ich nicht den Begriff der dadurch entstandenen Erkenntniss, die in der *Zeitreihe,* mithin in der Reihe meiner Empfindungen folgt, in *der Reihe meiner Beurtheilungen,* die durch Spontaneität geleitet wird, vorher setze. Bis dahin habe ich ganz recht. Nun aber trage ich das subjective Gesetz der Möglichkeit meiner Beurtheilung auf die Möglichkeit des Dinges an sich über, und schliesse: weil ich mir den Begriff der Wirkung vor der Ursache vorher *denken* muss, so musste er auch vorher in irgend einem intelligenten Wesen *seyn:* ein Schluss, zu dem der Hang, alles Subjective für objectiv gültig anzunehmen, mich zwar verleitet, aber nicht berechtigt. Auf eine solche offenbar erschlichene Schlussfolge lässt sich keine vernünftige Ueberzeugung gründen.

Aber, gesetzt wir liessen euch diesen Schluss gelten, so hättet ihr nun zwar allerdings Grund, ein freies intelligentes Wesen, als Ursache der untersuchten Erscheinung anzunehmen, für welches das in der Reihe der wirkenden Ursachen euch unbestimmbare *A* bestimmbar wäre; und das kann der erste beste Mensch seyn, der ein wenig mehr weiss, als ihr: aber was berechtigt euch denn eben das unendliche Wesen dafür anzunehmen? Was *ich* nicht einsehen kann, kann nur der unendliche Verstand einsehen: — dieser Schluss ist vermessen, wenn je einer es war. Weit bescheidener und consequenter urtheilten die heidnischen Theologen, die für Ursache unerklärbarer Erscheinungen schlechthin Dämonen, nicht eben den unendlichen Geist annahmen; und unter uns das Volk, das sie für Wirkungen der Zauberer, Gespenster und Kobolde erklärt.

A posteriori ist es also schlechthin unmöglich, eine Erscheinung für Offenbarung theoretisch anzuerkennen.

Ebenso unmöglich ist ein theoretischer Beweis *a priori*. Man hat nur die Erfordernisse eines solchen Beweises zu nennen, um seine Unmöglichkeit und seine Widersprüche zu zeigen. Es müsste nemlich aus dem *durch theoretische Naturphilosophie a priori* gegebenen Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werden, dass in Gott der Begriff einer gewissen *empirisch bestimmten* Offenbarung, und der Entschluss, ihn darzustellen, vorhanden sey.

Wir müssen demnach die Möglichkeit, von der Seite der Form in diesen Begriff einzudringen, und, wenn sich kein anderer Weg zeigen sollte, die reale Möglichkeit des Begriffes selbst aufgeben. — Aber wir kamen oben, von der Seite seiner Materie, von dem Begriffe der Religion aus, auf ihn. Wir haben also noch vermittelst einer materialen Erörterung zu versuchen, was uns durch eine formale nicht gelang.

Durch die gezeigte Unhaltbarkeit dieses Begriffs von Seiten seiner Form, wird zugleich alles, was nicht Religion betrifft, von welcher allein er noch seine Bestätigung erwartet, aus seinem Umfange ausgeschlossen, da zuvor über den möglichen Inhalt einer Offenbarung nichts zu bestimmen war. Wir fügen also diesem Begriffe noch das Merkmal hinzu, dass das in einer Offenbarung Bekanntgemachte religiösen Inhalts seyn müsse, und hiermit ist denn die Bestimmung dieses Begriffs vollendet.

§. 6.

Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs.

Alle religiösen Begriffe lassen sich nur *a priori* von den Postulaten der praktischen Vernunft ableiten, wie oben §. 3 durch die wirkliche Deduction derselben gezeigt worden. Da nun der Offenbarungsbegriff eine gewisse Form solcher Begriffe zum Gegenstande haben soll, und nicht von Seiten seiner Form (nemlich als Begriff), mithin, wenn seine reale Möglichkeit sich soll sichern lassen, nur von Seiten seines Inhalts deducirt werden kann, so haben wir seinen Ursprung im Felde der reinen praktischen Vernunft aufzusuchen. Er muss sich *a priori* von Ideen dieser Vernunft deduciren lassen, wenn auch nicht ohne Voraussetzung aller Erfahrung, dennoch bloss mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um einer gewissen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretischen, sondern als Moment der Willensbestimmung nach praktischen Gesetzen beurtheilt wird, und bei der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, sondern um ihre praktischen Folgen zu thun ist — selbst das Gesetz nach praktischen Grundsätzen vorzuschreiben. Es ist hier nicht wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bei Deduction eines Begriffs *a priori* zeigen können und müssen, dass ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein ist, oder eine gewisse bestimmte Erfahrung, wenn er nicht rein ist, gar nicht möglich sey: sondern, da wir im Felde der Vernunft sind, können und dürfen wir nur zeigen, dass ohne den Ursprung eines gewissen Begriffs *a priori* keine *vernunftmässige Anerkennung* einer gewissen Erfahrung für das, für was sie sich giebt, möglich sey. Dies ist hier um so nöthiger, da dieser Begriff von einem Wege aus, der in dieser Rücksicht schon verdächtig ist, uns wer weiss welche Erkenntnisse im Felde des Uebersinnlichen verspricht, und aller Schwärmerei Thor und Thüre zu öffnen droht, wenn er nicht *a priori* ist, und wir ihm also Gesetze vorschreiben können, an welche wir alle seine *a posteriori* möglichen Anmaassungen halten, und sie nach denselben beschränken können. Es muss also gezeigt werden, dass dieser Begriff *vernunftmässig* nur *a priori* möglich sey, und dass er also die Gesetze des Princips, durch welches es möglich ist, anerkennen müsse; oder, wenn er das nicht sey, und seine Befugnisse gänzlich und allein *a posteriori* zu erweisen Anspruch mache, gänzlich falsch und erschlichen sey, und dass von dieser Untersuchung sein ganzes Schicksal abhange. Sie ist also der Hauptpunct dieser Kritik.

Gesetzt nun aber auch, die Möglichkeit seines Ursprungs *a priori*, als einer Vernunftidee, liesse sich durch eine Deduction darthun; so bliebe immer noch auszumachen, ob er *a priori gegeben*, oder *gemacht*, und *erkünstelt* sey; und wir gestehen, dass der sonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt, und aus dieser wieder in jene nimmt, ihn des letzteren wenigstens sehr verdächtig mache. Sollte sich dies bestätigen, so gäbe es freilich vors erste kein gutes Vorurtheil für ihn; da es schon bekannt ist, dass die Vernunft im Felde des Uebersinnlichen zwar ins Unermessliche schwärmen und dichten; aber daraus, dass es ihr möglich war sich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, dass dieser Idee überhaupt etwas entspreche. Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, diese Idee aus den leeren Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn sich nemlich in der Erfahrung, und zwar — da hier von einem praktischen Begriffe die Rede ist — ein empirisch gegebenes praktisches Bedürfniss zeigt, welches jenen Begriff, der *a priori* freilich nicht gegeben war, *a posteriori* zwar nicht giebt, aber doch *berechtigt*. Diese Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmässigkeit dieses Begriffs *a priori* fehlte; sie liefert das vermisste Datum. Daraus nun folgt noch nicht, dass der Begriff selbst *a posteriori* sey, sondern nur, dass sich *a priori* nicht zeigen lasse, ob er nicht überhaupt ganz leer sey.

Diese Einschränkung bestimmt denn auch die wahre Beschaffenheit der Deduction dieses Begriffs *a priori*. Es soll nemlich durch dieselbe nicht dargethan werden, dass er *wirklich a priori* da sey, sondern nur, dass er *a priori möglich* sey; nicht, dass jede Vernunft ihn nothwendig *a priori* haben *müsse*, sondern dass sie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieser Richtung hingeht, haben *könne*. Das erstere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft *a priori* angezeigt werden könnte, wie z. B. bei der Idee von Gott, vom absoluten Weltganzen u. s. w., die nothwendige Aufgabe der Vernunft war, zu allem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nöthigte, auf diesen Begriff zu kommen. Da aber ein solches Datum *a priori* sich nicht vorfindet, so darf und kann die Deduction desselben nur seine Möglichkeit als *Idee*, und insofern er das ist, zeigen. — Keine historische *) Deduction also der Entstehung dieses De-

---

*) Ueberhaupt haben alle, die durch historische, geographische, physische Deductionen die kritische Philosophie *widerlegen*, noch nicht den ersten Satz der Philosophie gefasst, die sie widerlegen. (Anm. d. 2. Ausg.)

griffs unter der Menschheit, welche es auch noch so wahrscheinlich machte, dass er zuerst durch wirkliche Facta in der Sinnenwelt, die man aus Unwissenheit übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, oder durch geflissentlichen Betrug, entstanden sey; selbst kein unwiderlegbarer Beweis, dass keine Vernunft ohne jenes empirisch gegebene Bedürfniss je auf diese Idee gekommen seyn würde, wenn ein solcher möglich wäre, würde dieser Deduction widersprechen. Denn im ersten Falle wäre der Begriff *in concreto* freilich ganz unrechtmässig entstanden, welches aber der Möglichkeit, sich einen rechtmässigen Ursprung desselben *in abstracto* zu denken, nicht den geringsten Eintrag thun kann: im zweiten wäre jenes empirische Datum zwar die *Gelegenheitsursache* gewesen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den *Inhalt* der gemachten Erfahrung nur nicht bestimmt ist (und eine Deduction *a priori* muss die Unmöglichkeit hiervon zeigen), so wäre sie nicht sein Princip gewesen. Ein anderes ist die *Gültigkeit* dieses Begriffs, d. i. ob sich vernünftigerweise annehmen lasse, dass ihm etwas ausser uns correspondiren werde; diese kann freilich nur empirisch deducirt werden, und erstreckt sich mithin nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem sie deducirt wird. Lasst uns dies durch ein Beispiel erläutern. — Der Begriff eines bösen Grundprincips neben einem guten ist offenbar ein Begriff *a priori*, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben seyn; und zwar eine Vernunftidee; und sie muss sich mithin, ihrer Möglichkeit nach, deduciren lassen, wenn sie nicht etwa den Vernunftprincipien gar widerspricht. Diese Idee ist aber *a priori* nicht gegeben, sondern gemacht, denn es lässt sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen. In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigen scheinen, und welche die Gelegenheitsursachen seiner Entstehung gewesen seyn können. Wenn nun nur diese Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein praktisches, wenngleich empirisch bedingtes Bedürfniss, und nicht lediglich zur theoretischen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der praktischen Vernunft nicht gar widerspräche: so hätte man ihn, ohngeachtet seine Gültigkeit sich nur auf empirische Data beruft, wenigstens für eine Idee, der etwas entsprechen *könnte*, wohl annehmen dürfen.

Durch die erstere Deduction der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung *a priori* scheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es ist nicht zu läugnen, dass sie eine sehr leere und unnütze Bemühung seyn würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, dass dieser Begriff, wenn er nicht *a priori* möglich ist, überhaupt nicht vernunftmässig ist. Folglich hängt sein ganzer Werth von dieser Deduction ab.

§. 7.

Deduction des Begriffs der Offenbarung aus Principien der reinen Vernunft a priori.

Wenn endliche moralische Wesen, d. i. solche Wesen, welche ausser dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden; so lässt sich, da das Moralgesetz nicht bloss in demjenigen Theile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht (ihrem oberen Begehrungsvermögen), sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Causalität ausüben soll, vermuthen, dass die Wirkungen dieser beiden Causalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig von einander sind auf die Willensbestimmung solcher Wesen, in Widerstreit gerathen werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maassgabe der besonderen Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden seyn, und es lässt sich ein Grad dieser Stärke denken, bei welchem das Sittengesetz seine Causalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muss ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen. Soll dies kein Widerspruch seyn — und es ist an sich allerdings einer, *sinnliche* Antriebe als Bestimmungsgründe *reiner Moralität* gebrauchen zu wollen — so kann es nichts anderes beissen, als dass rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden sollen. Der einzige rein moralische Antrieb ist die innere Heiligkeit des Rechts. Diese ist durch ein Postulat der reinen praktischen Vernunft in Gott *in concreto* (folglich der Sinnlichkeit zugänglich), und er selbst als moralischer Richter aller vernünftigen Wesen nach diesem ihm durch *seine* Vernunft gegebenen Gesetze, mithin als Gesetzgeber jener Wesen, dargestellt worden. Diese Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze für alle moralische Wesen ist nun von der einen Seite völlig identisch mit dem Begriffe der inneren Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moralische Antrieb, und von der andern des Vehiculums der Sinne fähig. Sie allein also entspricht der zu lösenden Aufgabe. Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an sie gelangen zu lassen, oder, wenn sie schon in ihnen mit Bewusstseyn vorhanden ist, sie auf demselben zu bestätigen, als ein Gesetzgeber dieser Natur, welches denn auch, laut der Postulate der praktischen Vernunft, jener moralische Gesetzgeber endlicher vernünftiger Wesen ist. Gott selbst also müsste ihnen sich und seinen Willen, als gesetzlich für sie, in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber ist in der Sinnenwelt überhaupt so wenig eine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthalten, dass wir vielmehr von ihr aus durch die auf sie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Uebernatürliches schliessen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit diesen Begriffen, und den dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schliessen können (§. 4): so setzt doch dieser Schluss schon eine Causalität des Moralgesetzes in dem so schliessenden Subjecte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewusstseyn seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müsste sich also durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als

Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so lässt sich erwarten, dass er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden seyn sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist. *)

Diese Deduction leistet, was sie versprochen. Der deducirte Begriff ist wirklich der Begriff der *Offenbarung*, d. i. der Begriff von einer durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Er ist aus lauter Begriffen *a priori* der reinen praktischen Vernunft deducirt; aus der schlechthin und ohne alle Bedingung geforderten Causalität des Moralgesetzes in allen vernünftigen Wesen, aus dem einzig reinen Motiv dieser Causalität, der inneren Heiligkeit des Rechts, aus dem für die Möglichkeit der geforderten Causalität als real anzunehmenden Begriffe Gottes, und seiner Bestimmungen. Aus dieser Deduction ergiebt sich unmittelbar die Befugniss, jede angebliche Offenbarung, d. i. jede Erscheinung in der Sinnenwelt, welche diesem Begriffe als correspondirend gedacht werden soll, einer Kritik der Vernunft zu unterwerfen. Denn wenn es schlechterdings nicht möglich ist, den Begriff derselben *a posteriori* durch die gegebene Erscheinung zu bekommen, sondern er selbst, als Begriff, *a priori* da ist, und nur eine ihm entsprechende Erscheinung erwartet, so ist es offenbar Sache der Vernunft, zu entscheiden, ob diese gegebene Erscheinung mit ihrem Begriffe von derselben übereinkomme, oder nicht; und sie erwartet demnach von ihr so wenig das Gesetz, dass sie vielmehr es ihr selbst vorschreibt. Aus ihr müssen sich ferner alle Bedingungen ergeben, unter denen eine Erscheinung als göttliche Offenbarung angenommen werden kann: nemlich, sie kann es

---

*) Dass dieser Deduction gar nicht eine *objective*, einen theoretischen Beweis *a priori* begründende, sondern bloss eine *subjective*, für den empirisch bedingten Glauben hinlängliche, Gültigkeit zugeschrieben werde, ist wohl für keinen Leser, der auch nur eine dunkle Ahnung von dem Gange und Ziele dieser Abhandlung hat, zu erinnern — auch sogar dann nicht, wenn jemand ihren Sinn vorsätzlich missdeuten sollte, um den Leser irre zu führen.
(Anm. zur 2. Ausg.)

nur insofern, als sie mit diesem deducirten Begriffe übereinstimmt. Diese Bedingungen nennen wir Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung. Alles also, was als ein dergleichen Kriterium aufgestellt wird, muss sich aus dieser Deduction ableiten lassen, und alles, was sich aus ihr ableiten lässt, ist ein dergleichen Kriterium.

Sie leistet aber auch nicht mehr, als sie versprochen. Der zu deducirende Begriff wurde bloss als eine Idee angekündigt; sie hat mithin keine objective Gültigkeit desselben zu erweisen, mit welchem Erweise sie auch nicht sonderlich fortkommen dürfte. Alles, was von ihr gefordert wird, ist, zu zeigen, dass der zu deducirende Begriff weder sich selbst, noch einem der vorauszusetzenden Principien widerspreche. Er kündigte sich ferner nicht als gegeben, sondern als gemacht an *(conceptus non datus, sed ratiocinatus)*; sie hat mithin kein Datum der reinen Vernunft aufzuzeigen, wodurch er uns gegeben würde, welches sie zu leisten auch nicht vorgegeben hat. Aus diesen beiden Bestimmungen ergiebt sich denn vorläufig die Folge, dass, wenn auch eine Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben seyn sollte, welche mit ihm vollkommen übereinstimmte (eine Offenbarung, welche alle Kriterien der Göttlichkeit hätte), dennoch weder eine objective, noch selbst für alle vernünftige Wesen subjective Gültigkeit dieser Erscheinung behauptet werden könnte, sondern die wirkliche Annehmung derselben, als einer solchen, noch unter anderen Bedingungen stehen müsste. Das von der reinen Vernunft aus vermisste, nur in der Erfahrung mögliche Datum zu diesem Begriffe, dass nemlich moralische Wesen gegeben seyen, welche ohne Offenbarung der Moralität unfähig seyn würden, wird als Hypothese vorausgesetzt, und eine Deduction des Offenbarungsbegriffes hat nicht die Wirklichkeit desselben darzuthun, welches sie ohnehin als Deduction *a priori* für ein empirisches Datum nicht leisten könnte, sondern es ist für sie völlig hinreichend, wenn diese Voraussetzung sich nur nicht widerspricht, und demnach nur vollkommen denkbar ist. Aber eben darum, weil dieses Datum erst von der Erfahrung erwartet wird, ist dieser Begriff nicht rein *a priori*. Die physiche Möglichkeit einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung kann eine Deduction desselben, die nur aus Principien der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft geführt wird, nicht erweisen, sondern muss sie voraussetzen. Ihre moralische Möglichkeit wird zur Möglichkeit ihres Begriffes schlechterdings erfordert, und folgt im Allgemeinen aus der Möglichkeit obiger Deduction. Ob aber eine *in concreto* gegebene Offenbarung dieser Erforderniss nicht widerspreche, ist das Geschäft einer angewandten Kritik dieser gegebenen Offenbarung; und unter welchen Bedingungen sie ihr nicht widerspreche, das Geschäft einer Kritik des Offenbarungsbegriffes überhaupt.

Aus allem bis jetzt gesagten ergiebt sich nun auch, welchen Weg unsere Untersuchung weiter zu nehmen habe. Die Möglichkeit dieses Begriffs, insofern er das ist, d. i. seine Gedenkbarkeit, ist gezeigt. Ob er aber nicht etwa überhaupt leer sey, oder ob etwas ihm correspondirendes sich vernünftigerweise erwarten lasse, hängt von der empirischen Möglichkeit (nicht der blossen Gedenkbarkeit) des in ihm als Bedingung vorausgesetzten empirischen Datums ab. Diese also ist es, welche vor allen Dingen dargethan werden muss. Eine Kritik aller Offenbarung überhaupt hat aber in Rücksicht dieses Datums auch weiter nichts darzuthun, als seine absolute Möglichkeit; da hingegen die Kritik einer angeblichen Offenbarung *in concreto* die bestimmte Wirklichkeit des vorausgesetzten empirischen Bedürfnisses zu zeigen hätte, wie erst weiter unten bewiesen werden kann.

Dass eine durch Freiheit einem Begriffe vom Zwecke gemäss bewirkte Erscheinung in der Sinnenwelt überhaupt, folglich auch eine Offenbarung sich als physisch möglich denken lasse, bedarf keines Beweises, indem es zum Behufe der Möglichkeit der schlechthin geforderten Causalität des Moralgesetzes auf die Sinnenwelt schon angenommen worden ist. Dennoch werden wir zur Erläuterung, nicht zum Beweise, und wegen einiger daraus herfliessender wichtigen Folgen auf Berichtigung des Offenbarungsbegriffs, einige Untersuchungen über diese physische Möglichkeit anstellen.

Beim Schlusse dieser beiden Untersuchungen muss es völlig klar seyn, ob sich vernünftigerweise etwas dem Offenbarungsbegriffe correspondirendes überhaupt erwarten lasse, oder nicht. Zum Behufe der Möglichkeit aber, diesen Begriff auf eine besondere *in concreto* gegebene Erscheinung anzuwenden, bedarf es noch einer genauern Zergliederung des Offenbarungsbegriffs selbst, welcher angewendet werden soll. Die Bedingungen, unter welchen eine solche Anwendung möglich ist, müssen alle im Begriffe liegen, und sich durch eine Analysis desselben aus ihm entwickeln lassen. Sie heissen Kriterien. Unser nächstes Geschäft nach jenen Untersuchungen wrid also das seyn, diese Kriterien aufzustellen und zu beweisen.

Hierdurch wird nun nicht nur die Möglichkeit, für diesen Begriff überhaupt etwas ihm correspondirendes zu erwarten, sondern auch die, ihn auf eine wirklich gegebene Erscheinung anzuwenden, völlig gesichert. Wenn aber eine solche Anwendung gleich völlig möglich ist, so lässt sich doch daraus noch kein Grund erkennen, warum wir sie wirklich machen sollten. Nur nach Aufzeigung eines solchen Grundes also ist die Kritik aller Offenbarung geschlossen.

§. 8.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums.

Die in der Deduction des Begriffs der Offenbarung von praktischen Vernunftprincipien *a priori* vorausgesetzte Erfahrung ist die: es könne moralische Wesen geben, in welchen das Moralgesetz seine Causalität *für immer*, oder nur *in gewissen Fällen* verliere. Das Moralgesetz fordert eine Causalität auf das obere Begehrungsvermögen, um die Bestimmung des Willens; es fordert vermittelst jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moralischen Subjects vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen. Ist die erstere Art der Causalität aufgehoben, so fehlt der *Wille*, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und ihm Gehorsam zu leisten; ist nur die zweite gehindert, so ist bei allem guten Willen der Mensch zu schwach, das Gute, das er will, *wirklich auszuüben*. Dieser Hypothese empirische Möglichkeit soll bewiesen werden, d. h. es soll, nicht aus der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie allgemein und *a priori* zu erkennen ist, sondern aus ihren empirischen Bestimmungen gezeigt werden, dass es möglich und wahrscheinlich sey, dass das Sittengesetz seine Causalität in ihnen verlieren könne; wodurch denn die Frage beantwortet wird: Warum war eine Offenbarung nöthig, und warum konnten die Menschen sich nicht mit der Naturreligion allein behelfen? Die Ursachen davon können nicht in der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie *a priori* zu erkennen ist, liegen; denn sonst müssten wir das Bedürfniss einer Offenbarung schon *a priori* zeigen können, es müsste sich ein Datum der reinen Vernunft dafür anführen lassen, und der Begriff von ihr wäre ein gegebener: sondern in zufälligen Bestimmungen derselben. Um aber die völlige Einsicht in die Grenzen, innerhalb welcher Vernunftreligion zulänglich ist, innerhalb welcher Naturreligion eintritt, und wo endlich geoffenbarte nöthig wird, zu eröffnen, wird es sehr dienlich seyn, das Verhältniss der menschlichen Natur zur Religion, sowohl überhaupt, als ihren besonderen Bestimmungen nach, zu untersuchen.

Der Mensch steht, als Theil der Sinnenwelt, unter Naturgesetzen. Er ist in Absicht seines Erkenntnissvermögens genöthigt, von Anschauungen, die unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen, zu Begriffen fortzugehen; und in Absicht des untern Begehrungsvermögens sich durch sinnliche Antriebe bestimmen zu lassen. Als Wesen einer übersinnlichen Welt aber, seiner vernünftigen Natur nach, wird sein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz bestimmt, und dieses Gesetz eröffnet durch seine Anforderungen ihm Aussichten auf Erkenntnisse, die weder unter den Bedingungen der Anschauung, noch unter denen der Begriffe stehen. Da aber sein Erkenntnissvermögen schlechterdings an jene Bedingungen gebunden ist, und er ohne sie sich gar nichts denken kann, so ist er genöthigt, auch diese Gegenstände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu setzen, ob er gleich erkennt, dass eine solche Vorstellungsart nur subjectiv, nicht objectiv gültig sey, und dass sie ihn weder zu theoretischen, noch praktischen *Folgerungen* berechtige. Sein unteres, durch sinnliche Antriebe bestimmbares Begehrungsvermögen ist dem oberen untergeordnet, und es soll nie seinen Willen bestimmen, wo die Pflicht redet. Dies ist wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So *soll* der Mensch seyn, und so *kann* er auch seyn, denn alles, was ihn verhindert, so zu seyn, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich wegseyn. In welchem Verhältnisse steht er nun in diesem Zustande gegen die Religion? bedarf er ihrer? welcher? und wozu?

Die nächste Folge dieser ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur ist die, dass ihm das Moralgesetz als Gebot, und nicht als Aussage erscheint, dass es zu ihm von Sollen redet, und nicht von Seyn; dass er sich bewusst ist, auch anders, als dieses Gesetz befiehlt, handeln zu *können;* dass er folglich, seiner Vorstellung nach, einen Werth und ein Verdienst erhält, wenn er so handelt. Dieser Werth, den er sich selbst giebt, berechtigt ihn, die demselben angemessene Glückseligkeit zu erwarten: aber diese kann er sich nicht selbst geben, so wie jenen; er erwartet sie also vom höchsten Executor des Gesetzes, der ihm durch dasselbe angekündigt wird. Dieses Wesen zieht seine ganze Verehrung auf sich, weil es einen unendlichen Werth hat, gegen welchen der seinige in Nichts verschwindet; und seine ganze Zuneigung, weil er alles von ihm erwartet, was er gutes zu erwarten hat. Er kann nicht gleichgültig gegen den stets gegenwärtigen Beobachter, Späher und Beurtheiler seiner geheimsten Gedanken, und den gerechtesten Vergelter derselben bleiben. Er muss wünschen, ihm seine Bewunderung und Verehrung zu bezeigen, und da ers durch nichts anderes kann, es durch pünctlichen *in Rücksicht auf Ihn* geleisteten Gehorsam zu thun. — Dies ist reine Vernunftreligion. Religiosität von dieser Art erwartet nicht vom Gedanken des Gesetzgebers ein Moment zur Erleichterung der Willensbestimmung, sondern nur Befriedigung ihres Bedürfnisses, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, sondern nur die Erlaubniss, bei ihrem willigen Gehorsame auf ihn zu sehen. Sie will nicht Gott eine Gunst erweisen, indem sie ihm dient; sondern sie erwartet es von ihm als die höchste Gnade, sich von ihr dienen zu lassen. — Dies ist die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen. Sie setzt nicht nur den festen Willen, immer sittlich gut zu handeln, sondern auch völlige Freiheit voraus. Es ist *a priori* unmöglich zu bestimmen, ob *in concreto* irgend ein *Mensch* dieser moralischen Vollkommenheit fähig sey, und es ist bei gegenwärtiger Lage der Menschheit gar nicht wahrscheinlich.

Der zweite Grad der moralischen Güte setzt eben diesen festen Willen, im Ganzen dem Moralgesetze zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus. Die sinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl, und ist ebenso oft Siegerin, als besiegt. Die Ursachen dieser moralischen Schwäche liegen nicht im Wesentlichen der menschlichen Natur, sondern sie sind zufällig: theils bei diesem und jenem Subjecte eine körperliche Constitution, welche die grössere Heftigkeit, und die anhaltendere Dauer der Leidenschaften begünstigt; theils, und hauptsächlich die gegenwärtige Lage der Menschheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moralischen Gründen, und weit öfterer in den Fall kommen, uns durch die ersteren bestimmen lassen zu müssen, als durch die letzteren, so dass unsere Ausbildung als Naturmenschen meist immer grosse Vorschritte vor unserer moralischen Bildung voraus hat. Da in diesem Zustande der ernste Wille moralisch zu handeln, mithin ein lebhaftes, thätiges, sittliches Gefühl vorausgesetzt wird, so muss diese Schwäche dem Menschen sehr unangenehm seyn, und er muss begierig jedes Mittel aufsuchen und ergreifen, um seine Bestimmung durchs Moralgesetz zu erleichtern. Wenn es darum zu thun ist, der moralischen Neigung das Uebergewicht über die sinnliche zu verschaffen, so kann dies auf zweierlei Art geschehen: theils indem man die sinnliche Neigung schwächt, theils indem man den Antrieb des Sittengesetzes, die Achtung für dasselbe, verstärkt. Das erste geschieht nach technisch-praktischen Regeln, die auf Naturprincipien beruhen, und über welche jeden sein eigenes Nachdenken, Erfahrung und empirische Selbstkenntniss belehren muss. Sie liegen ausser dem Kreise unserer gegenwärtigen Untersuchung. Der Antrieb des Moralgesetzes lässt sich, ohne der Moralität Abbruch zu thun, nicht anders verstärken, als durch lebhafte Vorstellung der innern Erhabenheit und Heiligkeit seiner Forderungen; durch ein dringenderes Gefühl des *Sollens* und *Müssens*. Und wie kann dies dringender werden, als wenn uns stets die Vorstellung eines ganz heiligen Wesens vorschwebt, das uns heilig zu seyn befiehlt? In ihm erblicken wir die Uebereinstimmung mit dem Gesetze nicht mehr bloss als etwas, das seyn *soll*, sondern als etwas, das *ist;* in ihm erblicken wir die Nothwendigkeit, so zu seyn, dargestellt. Wie kann das sittliche Gefühl mehr verstärkt werden, als durch die Vorstellung, dass bei unmoralischen Handlungen nicht bloss wir selbst, die wir unvollkommene Wesen sind — nein, dass die höchste Vollkommenheit uns verachten müsse? dass bei Selbstüberwindung, und Aufopferung unserer liebsten Neigungen für die Pflicht, nicht nur wir selbst, sondern die wesentliche Heiligkeit uns ehren müsse? Wie können wir aufmerksamer auf die Stimme unseres Gewissens, und gelehriger gegen sie werden, als wenn wir in ihr die Stimme des Heiligsten hören, der unsichtbar uns immer begleitet, und die geheimsten Gedanken unseres Herzens späht — *vor dem wir wandeln?* Da die Neigung im Subjecte gegen dieses neue Moment des Sittengesetzes, welches ihr Abbruch thut, streitet, so wird die Vernunft suchen, dasselbe durch völlige Sicherung des Grundes, auf dem es beruht, zu befestigen; sie wird einen Beweis für den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers suchen, und sie wird ihn im Begriffe desselben, als Weltschöpfers, finden. Dies ist der zweite Grad der sittlichen Vollkommenheit, der die Naturreligion begründet. — Diese Religion soll allerdings Mittel der Willensbestimmung in einzelnen Fällen, bei eintretendem Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, werden; aber sie setzt die erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetze überhaupt zu gehorchen, als durch dasselbe schon geschehen, voraus, denn sie bietet sich nicht dar, sondern sie muss gesucht werden, und niemand kann sie suchen, der sie nicht wünscht.

Der tiefste Verfall vernünftiger Wesen in Rüksicht auf Sittlichkeit endlich ist es, wenn nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen; wenn sinnliche Triebe die einzigen Bestimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens sind. Es scheint wenigstens vor der Hand gar nichts für die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, wenn man auch in der Gesellschaft unter andern moralisch besseren Menschen noch so viele in diesem Grade verdorbene Subjecte sollte aufzeigen können: denn es muss den besseren möglich seyn, und es ist ihre Pflicht, — könnte man sagen, — in den schlechteren durch Belehrung und Bildung das moralische Gefühl zu entwickeln, und sie so bis zum Bedürfniss einer Religion zu führen. Ohne uns vor der Hand auf diese Untersuchung einzulassen, wollen wir die Frage nur so stellen, wie ihre Beantwortung für den Erweis eines empirischen Bedürfnisses der Offenbarung entscheidend wird: War es möglich, dass die ganze Menschheit, oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in diesen tiefen moralischen Verfall gerathen konnten? Um sie beantworten zu können, müssen wir erst den Begriff der empirischen Sinnlichkeit etwas näher bestimmen.

Sinnlichkeit überhaupt, nemlich empirische, könnte man füglich als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen beschreiben; um dadurch zugleich den theoretischen Fehler, sich dieselben entweder gar nicht, oder nicht anders, als unter den Bedingungen der empirischen Sinnlichkeit, denken zu können, und den praktischen, sich nicht durch dieselben bestimmen zu lassen, der aus dem ersteren nothwendig folgt, zu befassen. Man kann die empirische Sinnlichkeit, ebenso wie die reine, in zwei Gattungen eintheilen, in die *äussere* und *innere*. Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich alles unter die empirischen Bedingungen der äusseren Sinne, alles hörbar, fühlbar, sichtbar u. s. w. denkt, und auch alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen, wenn es auch nur über Gegenstände der Natur ist, verbunden; und in praktischer, wenn man sich nur durch die Lust des äusseren Sinnes bestimmen lässt. Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, dass man sich alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unseres inneren Sinnes alles modificirbar denkt, und es auch wirklich modificiren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts höheres bestimmen lässt, als durch die Lust des inneren Sinnes. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabenen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir bloss und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, dass sie allen Willen gut zu seyn, und alle Moralität gänzlich ausschliesst. Aber bei den meisten Menschen hat sie zwar bei weitem das Uebergewicht, und sie werden in den meisten Fällen bloss durch sie bestimmt; aber dennoch sind sie darum noch nicht überhaupt aller reinmoralischen Handlungen unfähig, und haben wenigstens noch so viel moralisches Gefühl, um die Sträflichkeit und Unanständigkeit ihrer Handlungsart in auffallenden Fällen oder bei gewissen Veranlassungen zu fühlen, und sich deren zu schämen. Gesetzt aber, sie wendeten das Moralgesetz auch nie auf sich selbst an, und hätten nie Scham oder Reue über ihre eigene Unvollkommenheit empfunden, so zeigt es sich doch in ihrer Beurtheilung der Handlungen anderer, in ihrer oft starken Misbilligung derselben aus richtigen moralischen Gründen, dass sie des moralischen Sinnes nicht gänzlich unfähig sind. Auf Menschen von dieser Art, sollte man glauben, würde man eben von der Seite aus, wo sie noch Empfänglichkeit für Moralität zeigen, wirken, — man würde sich eben der Grundsätze, die sie auf andere anwenden, bedienen können, um ihnen über ihren eigenen Zustand die Augen zu öffnen, sie so allmählig zum guten Willen, und durch ihn endlich zur Religiosität zu führen. Es müsste also zum Behufe der Nothwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, dass Menschen, und ganze Menschengeschlechter möglich seyen, die durch herrschende Sinnlichkeit des Sinnes für Moralität entweder gänzlich, oder doch in einem so hohen Grade beraubt wären, dass man von diesem Wege aus gar nicht auf sie wirken könne; welche sich des Moralgesetzes in ihnen entweder gar nicht, oder doch so wenig bewusst seyen, dass man auf diesen Grund in ihnen gar nichts bauen könne. Es lässt sich *a priori* wohl denken, dass die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an, oder durch mancherlei Schicksale in so eine Lage habe kommen können, dass sie, in beständigem hartem Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genöthigt gewesen sey, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füssen lag, zu richten; auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige; und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Noth. In so einer Lage ist es unmöglich, dass das moralische Gefühl erwache, und sittliche Begriffe sich entwickeln: aber die Menschheit wird nicht immer, sie wird ausser besonderen Fällen nicht lange in derselben bleiben: sie wird durch Hülfe der Erfahrung sich Regeln machen, und Maximen ihres Verhaltens abstrahiren. Diese Maximen, bloss durch Erfahrung in der Natur entstanden, werden auch bloss auf diese angewendet seyn, und möglichen moralischen Regeln oft widersprechen. Sie werden sich dennoch, durch ihre Anwendbarkeit und durch das allgemeine Beispiel bewährt, von Generation auf Generation fortpflanzen, und vermehrt werden; und nun werden sie es seyn, die die Möglichkeit der Moralität vernichten, nachdem jene dringende Noth, die vor ihnen es that, durch sie zum Theil gehoben ist. Denkt man an die Bewohner des Feuerlandes, welche ihr Leben in einem Zustande, der so nahe an die Thierheit grenzt, hinbringen, an die meisten Bewohner der Südsee-Inseln, welchen der Diebstahl etwas ganz gleichgültiges zu seyn, und welche sich desselben nicht im geringsten zu schämen scheinen, an jene Neger, welche ohne langes Bedenken ihre Frau, oder ihre Kinder gegen einen Trunk Branntwein in die Sklaverei verkaufen: so scheint man die erstere Bemerkung in der Erfahrung bestätigt zu finden; und um sich von der Richtigkeit der zweiten zu überzeugen, hat man nur die Sitten und Maximen policirter Völker zu studiren.

Wie soll nun die Menschheit aus diesem Zustande zur Moralität, und durch sie zur Religion gelangen? Kann sie dieselbe nicht selbst finden? Um diese Frage bestimmter zu beantworten, müssen wir dasjenige, was hierzu vorausgesetzt wird, mit ihrem Zustande vergleichen. Um zu entscheiden, ob ein Volk der Sittlichkeit überhaupt in seinem gegenwärtigen Zustande fähig sey, oder nicht, ist es nicht genug, ihr Verhalten zu betrachten, und der Schluss: ein gewisses Volk begeht allgemein, und ohne Spur der geringsten Scham, Handlungen, die gegen die ersten Grundsätze aller Moral streiten, also ist es ohne alles moralisches Gefühl; ist übereilt. Man muss untersuchen, ob sich denn nicht einmal der Begriff von Pflicht überhaupt, wenngleich noch so dunkel gedacht, bei ihnen zeige, und wenn man dann da z. B. nur soviel findet, dass sie auf die Beobachtung eines Vertrages, die sie nicht erzwingen können, auch in dem Falle, da es dem zweiten Theile zuträglich wäre ihn nicht zu halten, trauen, und in diesem Vertrauen sich wagen; dass sie im Fall der Verletzung desselben lebhafteren und bittereren Unwillen zeigen, als sie über den ihnen dadurch zugefügten Schaden an sich zeigen würden: so muss man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugestehen. Nun aber ist ohne dieses Vertrauen auf Beobachtung der Verträge es auch nicht einmal möglich, sich zur Gesellschaft zu verbinden. Jedes Volk also, das nur in gesellschaftlicher Vereinigung lebt, ist nicht ohne allen moralischen Sinn. Aber leider ist es allgemeine Gewohnheit aller derer, bei denen die Sinnlichkeit herrschend ist, sich dieses Gefühls nicht sowohl als Bestimmungsgrundes ihrer eigenen Handlungen, als vielmehr bloss und lediglich als Beurtheilungsprincips der Handlungen anderer zu bedienen. Ja, sie gehen wohl so weit, besonders wenn die Sinnlichkeit schon in Maxime gebracht ist, eine Aufopferung, eine Verläugnung des Eigennutzes für die Pflicht, sich als lächerliche Thorheit anzurechnen, und sich derselben zu schämen; sich also stets und immer als bloss unter dem Naturbegriffe stehend zu betrachten; verfahren endlich auch wohl so consequent, es auch dem anderen für eben das anzurechnen, wofern sie nicht etwa selbst persönlich dabei interessirt, und durch die Pflichtverletzung des anderen an ihrem eigenen Vortheile gekränkt worden sind. Nur im letzteren Falle erinnern sie sich, dass es Pflichten giebt; und dies macht denn die Entwickelung dieses Begriffes, wo wir ihn mit herrschender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, sehr verdächtig, und berechtigt uns zu glauben, dass bloss das Princip der letzteren, das des Eigennutzes, sie bewirkt habe. Mit herrschender Sinnlichkeit ist also sogar der Wille, moralisch gut zu seyn, nicht zu vereinigen. Da aber dieser Wille unumgänglich nöthig ist, um eine Religion als Mittel einer stärkeren Bestimmung durchs Moralgesetz zu *suchen*, so kann die Menschheit in diesem Zustande nie von selbst eine Religion finden, denn sie kann sie nicht einmal suchen.

Und wenn sie dieselbe auch suchen könnte, so kann sie sie nicht *finden*. Um sich auf die oben entwickelte Art zu überzeugen, dass Gott es ist, der durchs Moralgesetz zu uns redet, bedarf es vors erste des Begriffes einer Schöpfung der Welt durch eine Ursache ausser ihr. Auf diesen Begriff wird die Menschheit, selbst die noch sehr ungebildete Menschheit, leicht kommen. Sie ist *a priori* genöthigt, sich absolute Totalität der Bedingungen zu denken; und sie schliesst die Reihe derselben nur eher und schneller, je weniger sie gebildet, und je unfähiger sie ist, eine lange Reihe zu verfolgen. Daher wird unter rohsinnlichen Menschen alles voll von Glauben an übernatürliche Ursachen, an Dämonen ohne Zahl seyn. Eine gebildetere Sinnlichkeit wird sich vielleicht zum Begriffe einer einzigen ersten Ursache, eines kunstvollen Architekten der Welt erheben. Aber zum Behuf einer Religion brauchen wir nicht diesen, sondern den von einem *moralischen* Weltschöpfer, und, um zu ihm zu gelangen, den Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt. Nun wird abermals die Sinnlichkeit zwar leicht auf den Begriff von möglichen Zwecken in der Welt kommen, weil sie selbst durch die Vorstellung von Zwecken bei ihren Geschäften hienieden geleitet wird: aber der Begriff eines moralischen *Endzwecks* der Schöpfung ist nur dem gebildeten moralischen Gefühle möglich. Der bloss sinnliche Mensch wird also nie weder auf ihn, noch durch ihn auf das Princip einer Religion kommen.

Vors erste, wenn doch ein Mittel sollte ausfindig gemacht werden, Religion an ihn zu bringen, wozu bedarf er ihrer? Der beste moralische Mensch, der nicht nur den ernsten Willen hatte, dem Moralgesetze zu gehorchen, sondern auch die völlige Freiheit, bedurfte ihrer bloss dazu, um die Empfindung der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen auf irgend eine Art zu befriedigen. Derjenige, der zwar eben den ernsten Willen, aber nicht völlige Freiheit hatte, bedurfte ihrer, um der Autorität des Moralgesetzes ein neues Moment hinzuzufügen, durch welches der Stärke der Neigung das Gegengewicht gehalten und die Freiheit hergestellt würde. Derjenige, der auch nicht den Willen hat, ein sittliches Gesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, bedarf ihrer, um nur erst diesen Willen, und dann durch ihn die Freiheit in sich hervorzubringen. Mit ihm hat also die Religion einen ganz andern Weg zu nehmen. Die reine Vernunftreligion sowohl, als die natürliche, gründeten sich auf Moralgefühl: die geoffenbarte hingegen soll selbst erst Moralgefühl begründen. Die erstere fand gar keinen Widerstand, sondern alle Neigungen im Subjecte bereit, sie anzunehmen; die zweite hatte nur in einzelnen Fällen die Neigungen zu bekämpfen, kam aber im Ganzen erwünscht und gesucht; die letztere hat nicht nur allen unmoralischen Neigungen, sondern sogar dem völligen Widerstreben, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und der Abneigung gegen sie selbst, die sie das Gesetz gültig machen will, das Gegengewicht zu halten. Sie kann also und wird sich wichtigerer Momente bedienen, so viel es geschehen kann, ohne der Freiheit Abbruch zu thun, d. h. ohne gegen ihren eigenen Zweck zu handeln.

Durch welchen Weg nun kann diese Religion an die so beschaffene Menschheit gelangen? Natürlich auf eben dem, auf welchem alles an sie gelangt, was sie sich denkt, oder wodurch sie sich bestimmen lässt, auf dem der Sinnlichkeit. Gott muss sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihnen verlangen.

Aber hier sind noch zwei Fälle möglich: nemlich entweder Gott entwickelt durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt in dem Herzen eines oder mehrerer, die er zu seinen Mittelspersonen an die Menschheit ausersehen hat, auf dem Wege des Nachdenkens das moralische Gefühl, und bauet auf eben dem Wege auf dasselbe das Princip aller Religion, mit dem Befehle, an den übrigen Menschen eben das zu thun, was er an ihnen gethan hat: oder er kündigt geradezu dieses Princip an, und gründet es auf seine Autorität, als Herr. Im ersteren Falle wären wir nicht einmal genöthigt, Gott als unmittelbare Ursache dieser übernatürlichen Wirkung anzunehmen, sondern, ob wir gleich ein allgemeines sittliches Verderben der Menschheit angenommen haben, so könnte doch recht füglich eins der möglichen höheren moralischen Wesen Ursache einer solchen Wirkung seyn. Finden wir aber anderweitige Gründe, den Grund einer solchen Wirkung unmittelbar in Gott zu setzen, so werden wir diese Gründe dadurch gar nicht entkräften, wenn wir sagen, es sey Gott unanständig, den Pädagogen zu machen; denn nach unsrer Erkenntniss von Gott ist nichts ihm unanständig, als was gegen das Moralgesetz ist. In diesem Falle hätten wir denn auch, ununtersucht, welches moralische Wesen die veranlassende Ursache dieser Entwickelung sey, keine Offenbarung, sondern eine auf einem übernatürlichen Wege an uns gebrachte Naturreligion. Wenn dieses Mittel nur möglich und zur Erreichung des Zwecks hinlänglich war, so war keine Offenbarung, d. i. keine *unmittelbar* auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung desselben, als Gesetzgebers, nöthig. Lasst uns einen Augenblick annehmen, Gott wolle sich desselben bedienen. Er wird ohne Zweifel in den Seelen derer, auf die er wirkt, die erwartete vernünftige Ueberzeugung hervorbringen. Diese werden seinem Befehle, und ihrem eigenen Gefühl der Verbindlichkeit, Moralität weiter zu verbreiten, gemäss, sich an die übrige Menschheit wenden, und eben diese Ueberzeugung auf eben dem Wege in ihnen aufzubauen suchen, auf welchem sie in ihnen selbst aufgebaut wurde. Es liegt weder in der menschlichen Natur überhaupt, noch in der empirischen Beschaffenheit der angenommenen Menschen insbesondere ein Grund, warum es diesen Abgeordneten unmöglich seyn sollte, ihren Zweck zu erreichen, wenn sie nur Gehör finden, wenn sie sich nur Aufmerksamkeit verschaffen können. Aber wie wollen sie sich diese verschaffen bei Menschen, die schon im voraus gegen das Resultat ihrer Vorstellungen eingenommen seyn müssen? Was wollen sie diesen das Nachdenken scheuenden Menschen geben, damit sie die Mühe desselben auf sich nehmen, um die Wahrheit einer Religion erkennen zu müssen, welche ihre Neigungen einschränken und sie unter ein Gesetz bringen will? Es bleibt also nur der letzte Fall übrig: sie müssen ihre Lehren unter göttlicher Autorität, und als seine Gesandten an die Menschheit, ankündigen.

Auch dies scheint wieder auf zweierlei Art möglich zu seyn, dass nemlich Gott entweder auch dieser seiner Gesandten Glauben schlechthin auf Autorität gründe, oder dass er nur wolle, und es von ihrer eigenen Einsicht erwarte, dass sie dasjenige, was auf dem blossen Wege des Nachdenkens durch irgend ein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden, den übrigen Menschen unter göttlicher Autorität ankündigen, insofern sie einsehen, dass kein anderes Mittel übrig ist, Religion an sie zu bringen. Das letztere aber ist unmöglich; denn dann hätte Gott gewollt, dass diese seine Abgeordneten, — zwar in der wohlthätigsten Absicht, — aber doch, dass sie lügen und betrügen sollten: Lügen und Betrug aber bleibt immer, in welcher Absicht es auch geschehe, unrecht, weil das nie Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann; und Gott kann nie etwas unrechtes wollen.

Man könnte endlich sich drittens noch als möglich denken, Gott habe gewollt, dass sich diese angeblichen Inspirirten täuschen, und eine auf Autorität gegründete Ankündigung der göttlichen Moralgesetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunsche darnach aufgeregte Phantasie in ihnen entstanden wäre, einer übernatürlichen Ursache zuschreiben sollten. Da jede kategorische Antwort auf diese Frage, die bejahende sowohl, als die verneinende, sich lediglich auf theoretische Principien gründen könnte, weil von Erklärung einer Naturerscheinung nach denselben Gesetzen die Rede ist; alle Naturphilosophie aber nicht so weit reicht, um zu beweisen, dass etwas in der Sinnenwelt *nur* durch Gesetze der Natur, oder, dass es durch sie *nicht* möglich sey; so kann diese Behauptung, auf Erörterung einer Offenbarung *in concreto* angewandt, nie, weder bewiesen, noch widerlegt werden; sie gehört aber auch nicht in die Untersuchung vom möglichen Ursprunge einer geoffenbarten Religion, als welche bloss aus praktischen Principien angestellt wird. Allerdings könnte eine gewisse Wirkung, als Naturerscheinung betrachtet, aus uns entdeckbaren Naturgesetzen entstanden seyn, und dennoch könnte es zugleich dem Begriffe eines vernünftigen Wesens sehr gemäss seyn, dass wir sie, wenigstens bis zur Erreichung ihrer moralischen Absicht, einer übernatürlichen Ursache zuschrieben; und jener disjunctive Satz: Gewisse angebliche Inspirirte waren entweder wirklich inspirirt, oder sie waren Betrüger, oder sie waren Schwärmer — richtiger und gelinder ausgedrückt, sie waren unvollkommene Naturforscher — reicht bei weitem nicht hin, durch ihn die kategorischen Behauptungen, auf welche er ausgeht, zu begründen. Denn erstens heben die Begriffe, die als Glieder der Eintheilung neben einander gestellt sind, sich nicht wechselseitig auf. Die Möglichkeit, den letzteren anzunehmen, muss aus Naturbegriffen widerlegt, oder bewiesen werden; die Möglichkeit der beiden ersteren aber kann nur aus praktischen Principien dargethan werden: beide Principien aber treffen sich nicht, und aus dem einen kann sehr wohl bejaht werden, was das andere verneint. Der letzte Fall also, und einer von den beiden ersteren, sind zugleich möglich, nur die beiden ersteren widersprechen sich. Zweitens ist die Unmöglichkeit des letzteren nie in einem gegebenen Falle darzuthun. Aber dies alles wird erst in der Folge, wo wir von der physischen Möglichkeit der erwarteten übernatürlichen Wirkung in der Sinnenwelt reden werden, seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Da also die Möglichkeit des letzteren Falles, die wir freilich nicht wegräumen können, uns nicht irre machen darf, so können wir nun aus allem bis jetzt bewiesenen sicher folgende Resultate ziehen: Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall gerathen, dass sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität: da Gott nicht wollen kann, dass irgend ein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muss er selbst es seyn, der sie einer solchen Religion beilegt.

Aber wozu soll nun diese Autorität? und worauf kann Gott, wenn er es mit Menschen, die in diesem Grade sinnlich sind, zu thun hat, sie gründen? Offenbar nicht auf eine Erhabenheit, für welche sie keinen Sinn und keine Ehrfurcht haben, auf seine Heiligkeit, als welches das moralische Gefühl in ihnen schon voraussetzen würde, das erst durch die Religion entwickelt werden soll; sondern auf diejenige, für deren Bewunderung sie aus Naturgründen empfänglich sind, auf seine Grösse und Macht als Herr der Natur und als ihr Herr. Nun aber ist es Heteronomie, und bewirkt keine Moralität, sondern erzwingt höchstens Legalität, wenn wir nur darum uns dem Inhalte des Moralgesetzes gemäss betragen, weil ein übermächtiges Wesen es will; und eine auf diese Autorität gegründete Religion widerspräche folglich sich selbst. Aber diese Autorität soll denn auch nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unserer Seele, ist durch natürliche Mittel zu erregen. Es würde zwar offenbar widersprechend seyn, auch nur diese durch Furcht vor angedrohten Strafen dieses mächtigen Wesens, oder wohl gar durch physische Mittel erzwingen, oder durch verheissene Belohnungen erschleichen zu wollen; widersprechend, weil Furcht und Hoffnung die Aufmerksamkeit mehr zerstreuen, als erregen, und höchstens nur ein mechanisches Nachsagen, aber keine auf vernünftige Ueberlegung gegründete Ueberzeugung, welche allein der Grund aller Moralität seyn muss, hervorbringen können; widersprechend, weil dies gleich anfangs das Princip aller Religion verfälschen, und Gott als ein Wesen darstellen würde, dem man sich noch durch etwas anderes, als durch moralische Gesinnungen, — hier durch unwilliges Anhören von Dingen, an denen man kein Interesse hat, und durch ängstliches Nachplaudern derselben — gefällig machen könnte. Aber die Vorstellung einer noch so grossen Macht erregt auch, so lange wir uns nicht im Widerstreite gegen sie denken, nicht Furcht, sondern Bewunderung und Verehrung, die zwar nur auf pathologischen, und nicht moralischen, Gründen beruht, die aber unsere Aufmerksamkeit auf alles, was von dem mächtigen Wesen herkommt, kräftig hinzieht. So lange sich nun Gott noch nicht als moralischen Gesetzgeber, sondern bloss als redende Person ankündigt, so denken wir uns noch nicht im Widerstreite gegen ihn; und wenn er sich als solchen ankündigt, so kündigt er uns zugleich seine Heiligkeit an, welche uns alle mögliche Furcht vor seiner Macht benimmt, indem sie uns zusichert, dass er nie einen willkürlichen Gebrauch von derselben gegen uns machen, sondern dass ihre Wirkungen auf uns gänzlich von uns selbst abhängen werden. Die Anforderung Gottes also an uns in einer möglichen Offenbarung, ihn *anzuhören*, gründet sich auf seine Allmacht und unendliche Grösse, und kann sich auf nichts anderes gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, vors erste keiner anderen Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber, ihm zu *gehorchen*, kann sich auf nichts anderes, als auf seine Heiligkeit gründen, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl, als die Verehrung gegen sie, muss schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden seyn. — Wir haben einen erhabenen Ausspruch, der dies erläutert: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, spricht der Herr. Der Herr redet als Herr, und fordert dadurch alles zur Aufmerksamkeit auf. Aber die Forderung der Heiligkeit gründet er nicht auf diese seine Herrschaft, sondern auf seine eigene Heiligkeit.

Aber, wie wollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches

Gefühl noch geweckt ist, beurtheilen, ob es Gott seyn könne, welcher redet? wird noch gefragt; und hier kommen wir dann auf die Beantwortung eines Einwurfs, der schon seit langem vor der Seele jedes Lesers geschwebt haben muss. Wir haben im vorigen §. bewiesen, dass der Begriff der Offenbarung vernünftigerweise nur *a priori* möglich sey, und *a posteriori* gar nicht rechtmässig entstehen könne; und in diesem haben wir gezeigt, dass es einen Zustand geben könne, ja dass die ganze Menschheit in diesen Zustand verfallen könne, in welchem es ihr unmöglich ist, *a priori* auf den Begriff der Religion, und also auch der Offenbarung zu kommen. Dies sey ein förmlicher Widerspruch, kann man sagen; oder man kann uns das Dilemma vorlegen: Entweder fühlten die Menschen schon das sittliche Bedürfniss, das sie treiben konnte, eine Religion zu suchen, und hatten schon alle Moralbegriffe, die sie von den Wahrheiten derselben vernünftig überzeugen konnten; so bedurften sie keiner Offenbarung, sondern hatten schon *a priori* Religion: oder sie fühlten weder jenes Bedürfniss, noch hatten sie jene Begriffe; so konnten sie sich nie aus moralischen Gründen von der Göttlichkeit einer Religion überzeugen; aus theoretischen konnten sie es auch nicht; sie konnten es also überhaupt nicht, und eine Offenbarung ist folglich unmöglich. Aber es folgt nicht, dass Menschen, die sich des Moralgebots in ihnen wenig bewusst waren, und durch dasselbe nicht zur Aufsuchung einer Religion getrieben werden konnten, also der Offenbarung bedurften, nicht nachher eben durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden konnten, eine Offenbarung zu prüfen, und so vernünftig zu untersuchen, ob sie göttlichen Ursprungs seyn könne, oder nicht. Es kündigte sich ihnen eine Lehre als göttlich an, und erregte dadurch wenigstens ihre Aufmerksamkeit. Entweder nahmen sie nun dieselbe sogleich für göttlich an; und da sie dies weder aus theoretischen Principien folgern, noch nach moralischen untersuchen konnten, weil noch bis jetzt ihr Moralgefühl unentwickelt war, nahmen sie etwas ganz ohne Grund an, und es war ein Glück für sie, wenn ihnen der Zufall nützlich wurde: oder sie verwarfen sie sogleich; so verwarfen sie wieder etwas ganz ohne Grund: oder endlich sie liessen die Sache unentschieden, bis sie vernünftige Gründe eines Urtheils finden würden, und in diesem einzigen Falle handelten sie vernünftig. *Dass* Gott rede, oder *dass er nicht* rede (als kategorische, aus theoretischen Gründen mögliche, Behauptung), konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben *könne*, konnte nur aus dem Inhalte dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward; sie mussten es also vors erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion, und des möglichen Inhalts derselben, sie komme nun durch Offenbarung, oder ohne sie an uns, entwickelt; und nun konnten und mussten sie, um zu einem vernünftigen Fürwahrhalten zu gelangen, die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriffe einer Offenbarung *a priori* vergleichen, und nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben ein Urtheil über sie fällen: und das löst dann den vermeinten Widerspruch völlig auf. Ein vernünftiges Aufnehmen einer gegebenen Offenbarung, als göttlich, ist nur aus Gründen *a priori* möglich, aber *a posteriori* können, und müssen in gewissen Fällen, Gelegenheitsursachen gegeben werden, um diese Gründe zu entwickeln.

Alle diese Untersuchungen nun haben den eigentlichen Fragepunct mehr vorbereitet, als bestimmt und entwickelt. Da nemlich nach allem bisher gesagten kein vernünftiges Aufnehmen einer Offenbarung als göttlich eher, als nach völliger Entwickelung des Moralgefühls in uns, stattfindet; da ferner nur auf dieses Gefühl und den dadurch in uns begründeten Willen, der Vernunft zu gehorchen, jeder Entschluss, einem Gesetze Gottes zu gehorchen, sich gründen kann (§. 3.): so scheint die göttliche Autorität, worauf eine gegebene Offenbarung sich gründen könnte, ihren ganzen Nutzen zu verlieren, sobald es möglich wird, sie anzuerkennen. So lange nemlich eine solche Offenbarung noch arbeitet, um den Menschen zur Empfänglichkeit für Moralität zu bilden, ist es demselben völlig problematisch, ob sie göttlichen Ursprungs auch nur seyn könne, weil dies sich nur aus einer Beurtheilung derselben nach Moralprincipien ergeben kann; sobald aber nach geschehener Entwickelung des Moralgefühls in ihm eine solche Beurtheilung möglich ist, so scheint dies Moralgefühl allein hinlänglich seyn zu können, um ihn zum Gehorsam gegen das Moralgesetz, bloss als solches, zu bestimmen. Und obgleich, wie ebenfalls oben (§. 3.) gezeigt worden, auch bei dem festesten Willen, dem Moralgesetze, bloss als Gesetze der Vernunft, zu gehorchen, einzelne Fälle möglich sind, in denen dasselbe einer Verstärkerung seiner Causalität durch die Vorstellung, es sey Gottes Gesetz, bedarf: so ist doch in dem durch eine geschehene Offenbarung zur Moralität gebildeten Subjecte die Vorstellung dieser göttlichen Gesetzgebung sowohl ihrer Materie nach durch praktische Vernunftprincipien, als ihrer Form nach durch Anwendung derselben auf den Begriff einer Welt, völlig möglich, und es erscheint kein Grund, warum er sie sich, als durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt gegeben, denken sollte. Es muss also ein Bedürfniss, freilich nur ein empirisches, aufgezeigt werden, welchem nur durch die bestimmte Vorstellung einer *durch eine Wirkung in der Sinnenwelt geschehenen* Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers abgeholfen werden kann, wenn diese ganze Vorstellung nicht vergeblich, und der Begriff einer Offenbarung nicht leer seyn soll, indem ein Glaube an dieselbe allenfalls nützlich seyn könnte, solange er nicht möglich ist, und sobald er möglich wird, seinen ganzen Nutzen verlöre: denn unmöglich können wir die frommen Empfindungen über die zu unserer Schwachheit sich herablassende Güte Gottes, und dergl., die durch eine solche Vorstellung in uns entstehen müssen, als den ganzen bleibenden Nutzen einer Offenbarung angeben.

Nun sind in obiger Deduction des Offenbarungsbegriffes zum Behuf der realen Möglichkeit desselben nicht nur solche vernünftige Wesen vorausgesetzt worden, in denen das Moralgesetz seine Causalität auf immer, sondern auch solche, bei denen es dieselbe in einzelnen Fällen verloren habe. Wo auch nicht der Wille, ein Sittengesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, vorhanden ist, ist das Moralgesetz ganz ohne

Causalität; wo hingegen zwar dieser, aber nicht die völlige Freiheit da ist, verliert es seine Causalität in einzelnen Fällen. Wie die Offenbarung die Wirksamkeit desselben im ersten Falle wiederherstelle, ist jetzt gezeigt worden: ob sie auch im zweiten einen ihr wesentlichen, nur durch sie möglichen Einfluss habe, davon ist jetzt die Frage. Da im ersten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was sie sich giebt, vernünftigerweise anerkannt werden kann, so könnte man diese ihre Function — die der Offenbarung *an sich*, insofern sie von unserer Vorstellungsart ganz unabhängig ist, oder ihrer *Materie* nach *(functio revelationis materialiter spectatae)* nennen; hingegen das, was sie im zweiten Falle zu leisten hätte, die Function der Offenbarung, insofern wir sie dafür anerkennen, oder ihrer *Form* nach *(functio revelationis formaliter spectatae)*, und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, dass ~~wir~~ sie dafür erkennen, der Offenbarung *im eigentlichsten Sinne*.

Wir haben oben bei Erörterung der Function einer Offenbarung ihrer Materie nach ganz richtig angenommen, dass dieselbe sich nur auf Subjecte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille, dem Vernunftgesetze zu gehorchen, vorhanden sey, dass sie hingegen in dieser Function diejenigen, denen es nicht an diesem Willen, wohl aber an völliger Freiheit, ihn zu vollbringen, mangelt, nicht zu Objecten habe, sondern dass zu Herstellung der Freiheit in dergleichen Subjecten die Naturreligion hinlänglich sey. Da nun durch die Offenbarung vermittelst ihrer ersten Function die Willensbestimmung durchs Moralgesetz möglich gemacht, mithin alle vernünftige Wesen zur zweiten Stufe der moralischen Vollkommenheit erhoben werden sollen, so würde, wenn Wesen auf dieser zweiten Stufe die Naturreligion stets genugthuend seyn könnte, gar keine Function der Offenbarung ihrer Form nach, nemlich keine Wirksamkeit derselben zu Herstellung der Freiheit stattfinden, und da dies die Function der Offenbarung im eigentlichsten Sinne ist, kein wahres Bedürfniss eines Glaubens an Offenbarung gezeigt werden können; fände sie aber statt, so scheint dies dem obigen Satze von der Hinlänglichkeit der

Naturreligion zur Herstellung der Freiheit zu widersprechen. Wir haben also vors erste zu untersuchen, ob sich ein Einfluss der Vorstellung von einer geschehenen Offenbarung auf das Gemüth zur Herstellung der gehemmten Freiheit des Willens denken lasse, und dann, wenn sich ein solcher Einfluss zeigen sollte, zu untersuchen, ob und inwiefern beide Behauptungen beisammenstehen können.

Es ist eine der Eigenthümlichkeiten des empirischen Charakters des Menschen, dass, so lange eine seiner Gemüthskräfte besonders aufgeregt, und in lebhafter Thätigkeit ist, andere, und das um desto mehr, je mehr sie sich von jener entfernen, unthätig, und gleichsam erschlafft sind: und dass diese ihre Erschlaffung grösser ist, je grösser die Thätigkeit jener. So vergeblich man sich bemühen würde, jemanden, der durch sinnlichen Reiz bestimmt, oder in einem heftigen Affecte ist, durch Vernunftgründe anders zu bestimmen; ebenso sicher ists, dass im Gegensatze eine Erhebung der Seele durch Ideen, oder eine Anstrengung derselben durch Nachdenken möglich ist, bei welcher sinnliche Eindrücke fast ihre ganze Kraft verlieren. Soll in solchen Fällen auf einen Menschen gewirkt werden, so kann es fast nicht anders geschehen, als vermittelst derjenigen Kraft, die eben jetzt in Thätigkeit ist, indem auf die übrigen kaum ein Eindruck zu machen ist, oder wenn er auch zu machen wäre, er nicht hinreichend seyn würde, den Willen des Menschen zu bestimmen.

Einige Gemüthskräfte haben eine nähere Verwandtschaft und einen grösseren wechselseitigen Einfluss auf einander, als andere. Denjenigen, der vom Sinnenreize fortgerissen ist, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darstellung eines anderen sinnlichen Eindrucks vermittelst der Einbildungskraft kann es sehr leicht, ohne Anwesenheit des sinnlichen Gegenstandes, also ohne unmittelbare Sinnenempfindung, gelingen. Alle durch empirische Sinnlichkeit bestimmbare Kräfte stehen in solcher Correspondenz.

Die der Pflicht widerstreitenden Bestimmungen werden alle durch Eindrücke auf diese Kräfte bewirkt; durch Sinnenempfindung, die entweder unmittelbar dem Gegenstande ausser uns correspondirt, oder die durch die empirische Einbildungskraft reproducirt wird, durch Affecte, durch Leidenschaften. Welches Gegengewicht soll nun der Mensch einer solchen Bestimmung entgegensetzen, wenn sie so stark ist, dass sie die Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muss dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich, und also fähig ist einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegenzuwirken, von der andern durch Freiheit bestimmbar ist, und Spontaneität hat: und diese Kraft des Gemüths ist die Einbildungskraft. Durch sie also muss das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung der Gesetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht werden. Diese Vorstellung nun gründet in der Naturreligion sich auf Vernunftprincipien; ist aber diese Vernunft, wie wir voraussetzen, gänzlich unterdrückt, so erscheinen die Resultate derselben dunkel, ungewiss, unzuverlässig. Auch die Principien dieser Vorstellung also sollten durch die Einbildungskraft vorstellbar seyn. Dergleichen Principien nun wären Facta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. — Gott ist, denn er hat geredet und gehandelt, muss sich der Mensch in solchen Augenblicken sagen können: er will, dass ich jetzt nicht so handle, denn er hat es ausdrücklich, mit solchen Worten, unter solchen Umständen u. s. f., verboten; ich werde einst wegen der Entschliessung, die ich jetzt fassen werde, unter gewissen bestimmten Feierlichkeiten ihm Rechenschaft geben. — Sollen solche Vorstellungen aber Eindruck auf ihn machen, so muss er die denselben zum Grunde liegenden Facta als völlig wahr und richtig annehmen können; sie müssen also nicht etwa durch seine eigene Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden. Dass durch eine solche Vorstellung der reinen Moralität einer durch sie bewirkten Handlung kein Abbruch gethan werde, folgt unmittelbar aus unserer Voraussetzung: das durch die Einbildungskraft versinnlicht dargestellte Motiv solle kein anderes als die Heiligkeit des Gesetzgebers, und nur das Vehiculum derselben solle sinnlich seyn.

Ob inzwischen die Reinheit des Motivs nicht oft durch die Sinnlichkeit des Vehiculums leide, und ob nicht oft Furcht der Strafe, oder Hoffnung der Belohnung, auf einen durch die Vorstellung der Offenbarung bewirkten Gehorsam weit mehr Einfluss habe, als reine Achtung für die Heiligkeit des Gesetzgebers, hat eine allgemeine Kritik des Offenbarungsbegriffes eigentlich nicht zu untersuchen; sondern nur zu erweisen, dass dies *in abstracto* nicht nothwendig sey, und *in concreto* schlechterdings nicht geschehen dürfe, wenn die Religiosität ächt und nicht bloss feinere Selbstsucht seyn solle. Da dies inzwischen nur zu leicht geschehen kann; da sich ferner im Allgemeinen nicht zeigen lässt, wann, inwieweit, und warum überhaupt eine solche Verstärkung des Moralgesetzes durch Vorstellung einer Offenbarung nöthig sey; da endlich es schlechterdings nicht zu läugnen ist, dass nicht ein allgemeiner unbezweifelt auf das Moralgesetz gegründeter Trieb in uns sey, ein vernünftiges Wesen mehr zu ehren, je weniger Verstärkung die Idee des schlechthin Rechten in seinem Gemüthe bedarf, um ihn zu bewegen, es hervorzubringen; so lässt sich auch nicht läugnen, dass es weit ehrenvoller für die Menschheit seyn würde, wenn die Naturreligion stets hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen: und in diesem Sinne können denn beide Sätze wohl beisammenstehen, nemlich, dass sich *a priori* (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen lasse, warum die Vorstellung einer Offenbarung nöthig seyn sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen; dass aber die fast allgemeine Erfahrung in uns und anderen uns fast täglich belehre, dass wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen.

§. 9.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung *a priori*, wie er durch Aufzeigung eines Bedürfnisses der empirischen Sinnlichkeit *a posteriori* berechtigt ist, erwartet eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Ist diese auch überhaupt möglich? ist es überhaupt gedenkbar, dass etwas *ausser* der Natur eine Causalität *in* der Natur habe? könnte man dabei noch fragen: und wir beantworten diese Frage, um theils in die noch immer dunkele Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Nothwendigkeit nach Natur-, und der Freiheit nach Moralgesetzen, wenigstens für unsere gegenwärtige Absicht, wo möglich, etwas mehr Licht zu bringen; theils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffes der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten.

Dass es überhaupt möglich seyn müsse, ist erstes Postulat, das die praktische Vernunft *a priori* macht, indem sie das Uebernatürliche in uns, unser oberes Begehrungsvermögen, bestimmt, Ursache ausser sich in der Sinnenwelt, entweder der in uns, oder der ausser uns zu werden, welches hier Eins ist.

Es ist aber vors erste zu erinnern, dass es ganz zweierlei ist, ob wir sagen: der Wille, als oberes Begehrungsvermögen, ist frei; denn wenn das letztere heisst, wie es denn das heisst, er steht nicht unter Naturgesetzen, so ist dies sogleich einleuchtend, weil er, als oberes Vermögen, gar kein Theil der Natur, sondern etwas übersinnliches ist: — oder ob wir sagen: eine solche Bestimmung des Willens wird Causalität in der Sinnenwelt; wo wir allerdings fordern, dass etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Theil der Natur ist, bestimmt werden soll, welches sich zu widersprechen und den Begriff von der Naturnothwendigkeit aufzuheben scheint, der doch den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht.

Hierauf ist vors erste überhaupt zu erinnern, dass, so lange die Rede von blosser Naturerklärung ist, es uns schlechterdings nicht erlaubt ist, eine Causalität durch Freiheit anzunehmen, weil die ganze Naturphilosophie von einer solchen Causalität nichts weiss; und hinwiederum, so lange die Rede von blosser Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens ist, es gar nicht nöthig ist, auf die Existenz einer Natur überhaupt Rücksicht zu nehmen. Beide Causalitäten, die des Natur- und die des Moralgesetzes, sind sowohl der Art ihrer Causalität, als ihrer Objecte nach, unendlich verschieden. Das Naturgesetz gebietet mit absoluter Nothwendigkeit, das Moralgesetz befiehlt der Freiheit; das erstere beherrscht die Natur, das zweite die Geisterwelt. ***Muss***, das Losungswort des ersten, und ***Soll***, das Losungswort des zweiten, reden von ganz verschiedenen Dingen, und können sich, auch einander entgegengesetzt, nicht widersprechen, denn sie begegnen sich nicht.

Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen sich, und dürfen sich auch nicht widersprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntniss von der einen, oder die durch die praktische Vernunft geforderte Causalität der Freiheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich seyn soll. Die Möglichkeit dieser Uebereinkunft zweier von einander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen lässt sich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer oberen Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist. Könnten wir das Princip derselben einer Weltanschauung zum Grunde legen, so würde nach ihm eine und ebendieselbe Wirkung, die uns auf die Sinnenwelt bezogen nach dem Moralgesetze als *frei*, und auf Causalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als *zufällig* erscheint, als völlig nothwendig erkannt werden. Da wir aber dies nicht können, so folgt daraus offenbar, dass wir, sobald wir auf eine Causalität durch Freiheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach blossen Naturgesetzen als nothwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen müssen; und dass wir sonach nicht alle *aus* den Gesetzen der Natur, sondern manche bloss *nach* Naturgesetzen erklären dürfen. *Etwas bloss nach Naturgesetzen erklären* aber heisst: die Causalität der Materie der Wirkung ausser der Natur, die Causalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. *Nach* den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntniss werden.

Lasst uns jetzt diese Grundsätze auf jene erwartete übernatürliche Einwirkung Gottes in die Sinnenwelt anwenden. Gott ist, laut der Vernunftpostulate, als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Princip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm ist also nichts natürlich, und nichts übernatürlich, nichts nothwendig, und nichts zufällig, nichts möglich, und nichts wirklich. Soviel können wir negativ, durch die Gesetze *unseres* Denkens genöthigt, sicher behaupten; wenn wir aber positiv die Modalität seines Verstandes bestimmen wollten, so würden wir transscendent. Es kann also die Frage gar nicht davon seyn, wie *Gott* eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken, und wie er sie wirklich machen könne; sondern wie *wir* uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Causalität Gottes gewirkt denken können?

Wir sind durch unsere Vernunft genöthigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Causalitat durch Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Causalität Gottes abzuleiten. Die ganze Welt ist für uns übernatürliche Wirkung Gottes. Es liesse sich also wohl denken, dass Gott die erste natürliche Ursache einer gewissen Erscheinung, die einer seiner moralischen Absichten gemäss war, gleich Anfangs (denn wir dürfen hier ganz menschlich reden, da wir hier nicht objective Wahrheiten, sondern subjective Denkmöglichkeiten aufstellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe. Die Einwendung, die man dagegen gemacht hat: das heisse durch einen Umweg thun, was man geradezu thun könne; gründet sich auf eine grobe Anthropomorphose, als ob Gott unter Zeitbedingungen stehe. In diesem Falle würde die Erscheinung ganz und vollkommen aus den Gesetzen der Natur, bis zum übernatürlichen Ursprunge der ganzen Natur selbst, erklärt werden können, wenn wir dieselbe im Zusammenhange übersehen könnten; und dennoch wäre sie auch zugleich, als durch die Causalität eines göttlichen Begriffs vom moralischen dadurch zu erreichenden Zwecke bewirkt, anzusehen.

Oder wir könnten fürs zweite annehmen, Gott habe wirklich in die schon angefangene, und nach Naturgesetzen fortlaufende Reihe der Ursachen und Wirkungen einen Eingriff gethan, und durch unmittelbare Causalität seines moralischen Begriffs eine andere Wirkung hervorgebracht, als durch die blosse Causalität der Naturwesen nach Naturgesetzen würde erfolgt seyn; so haben wir hierdurch wieder nicht bestimmt, bei welchem Gliede der Kette er eingreifen sollte, ob eben bei dem der beabsichtigten Wirkung unmittelbar vorhergehenden, oder ob er es nicht auch bei einem der Zeit und den Zwischenwirkungen nach vielleicht sehr weit von ihr entfernten thun konnte. Nehmen wir den zweiten Fall an, so werden wir, wenn wir die Naturgesetze durchaus kennen, die Erscheinung, von der die Rede ist, nach Naturgesetzen richtig aus der vorhergehenden, und diese wieder aus der vorhergehenden, und so vielleicht ins Unendliche fort, erklären können, bis wir endlich freilich auf eine Wirkung stossen, die wir nicht mehr aus, sondern bloss nach Naturgesetzen erklären können. Gesetzt aber, wir könnten oder wollten dieser Reihe der natürlichen Ursachen nur bis auf einen gewissen Punct nachspüren; so wäre es sehr möglich, dass innerhalb dieser uns gesetzten Grenzen jene nicht mehr natürlich zu erklärende Wirkung nicht fiele: aber wir wären dadurch noch gar nicht berechtiget, zu schliessen, dass die untersuchte Erscheinung überhaupt nicht durch eine übernatürliche Causalität bewirkt seyn könnte. Nur im ersten Falle also würden wir sogleich von der Erscheinung aus auf eine aus Naturgesetzen nicht zu erklärende Causalität stossen, die es uns theoretisch möglich machte, eine übernatürliche für sie anzunehmen.

Aber will Gott nicht, dass der sinnliche Mensch, gegen welchen er sich durch diese Wirkung als Urheber der Offenbarung legitimirt, sie für übernatürlich anerkennen solle? Es würde nicht anständig seyn, zu sagen, Gott wolle, dass wir jenen falschen Schluss machen sollten, auf welchen eine *theoretische Anerkennung* einer Erscheinung in der Natur, als durch eine Causalität ausser ihr bewirkt, sich nach obiger Erörterung offenbar gründet. Aber da sie denn auch nicht Ueberzeugung, welches sie nicht kann, sondern nur Aufmerksamkeit begründen soll, so ist es für diese Absicht völlig hinreichend, wenn wir es indess, bis wir der moralischen Ueberzeugung fähig sind, theoretisch nur für *möglich* annehmen, dass sie durch übernatürliche Causalität bewirkt worden seyn *könne*, und dazu (um es *theoretisch* möglich zu denken, denn um es moralisch *möglich zu finden*, gehört laut obiger Erörterung auch nicht einmal das) gehört weiter nichts, als dass wir keine natürliche Ursachen dieser Erscheinung sehen. Denn es ist der Vernunft ganz gemäss gedacht: wenn ich eine Begebenheit nicht aus Natururſachen erklären kann, so kommt dies entweder daher, weil ich die Naturgesetze, nach denen sie möglich ist, nicht kenne, oder daher, weil sie nach dergleichen Gesetzen überhaupt nicht möglich ist*). — Wen fasst nun hier dieses *Wir* in sich? Offenbar diejenigen, und nur sie, welche in dem Plane der zu erregenden Aufmerksamkeit befasst sind. Gesetzt also, man könnte, nachdem dieser Zweck erreicht, und die Menschheit zur Fähigkeit eines moralischen Glaubens an die Göttlichkeit einer Offenbarung erhoben ist, durch erhöhte Einsicht in die Gesetze der Natur zeigen, dass gewisse für übernatürlich gehaltene Erscheinungen, auf welche diese Offenbarung sich gründet, aus Naturgesetzen völlig erklärbar seyen; so würde bloss hieraus, wenn nur diesem Irrthume nicht willkürlicher geflissentlicher Betrug, sondern bloss unwillkürliche Täuschung zum Grunde gelegen, gegen die mögliche Göttlichkeit einer solchen Offenbarung gar nichts gefolgert werden können: da eine Wirkung, besonders wenn sie dem Urgrunde aller Naturgesetze zugeschrieben wird, gar wohl völlig natürlich, und doch

---

*) Ich sehe nicht ab, wie die Bewohner von Hispaniola, wenn Christoph Colon, statt durch seine vorgebliche Verfinsterung des Mondes nur Lebensmittel von ihnen zu erzwingen, dieselbe als göttliche Beglaubigung einer Gesandtschaft von ihm an sie in moralischen Absichten gebraucht hätte, ihm vor der Hand vernünftigerweise ihre Aufmerksamkeit hätten versagen können, da der Erfolg dieser Naturbegebenheit nach seiner bestimmten Vorherverkündigung ihnen nach Naturgesetzen schlechterdings unerklärbar seyn musste. Und wenn er denn auf diese Beglaubigung eine den Principien der Vernunft völlig angemessene Religion gegründet hätte, so hätten sie nicht nur auf keinen Fall etwas dabei verloren, sondern sie hätten auch diese Religion mit völliger Ueberzeugung so lange für unmittelbar göttlichen Ursprungs halten können, bis sie durch eigene Einsicht in die Naturgesetze, und durch die historische Belehrung, dass Colon sie ebenso gut gekannt, und dass er also nicht allerdings ehrlich mit ihnen umgegangen, diese Religion zwar nicht mehr für göttliche *Offenbarung* hätten halten können, aber doch verbunden geblieben wären, sie wegen ihrer gänzlichen Uebereinstimmung mit dem Moralgesetze für göttliche *Religion* anzuerkennen.

zugleich übernatürlich, d. i. durch die Causalität seiner Freiheit, gemäss dem Begriffe einer moralischen Absicht, gewirkt seyn kann.

Das Resultat des hier gesagten ist, dass, sowenig es dem dogmatischen Vertheidiger des Offenbarungsbegriffs erlaubt werden dürfe, aus der Unerklärbarkeit einer gewissen Erscheinung aus Naturgesetzen auf eine übernatürliche Causalität, und wohl gar geradezu auf die Causalität Gottes zu schliessen; ebensowenig sey es dem dogmatischen Gegner desselben zu verstatten, aus der Erklärbarkeit eben dieser Erscheinungen aus Naturgesetzen zu schliessen, dass sie weder durch übernatürliche Causalität überhaupt, noch insbesondere durch Causalität Gottes möglich seyen. Die ganze Frage darf gar nicht dogmatisch, nach theoretischen Principien, sondern sie muss moralisch, nach Principien der praktischen Vernunft, erörtert werden, wie sich aus allem bisher gesagten zur Genüge ergiebt; wie dieses aber geschehen müsse, wird im Verfolge dieser Abhandlung gezeigt werden.

§. 10.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

Um uns von der Möglichkeit, dass eine gegebene Offenbarung von Gott sey, vernünftig überzeugen zu können, müssen wir sichere Kriterien dieser Göttlichkeit haben. Da der Begriff einer Offenbarung *a priori* möglich ist, so ist es dieser Begriff selbst, an den wir eine *a posteriori* gegebene Offenbarung halten müssen, d. i. von diesem Begriffe müssen sich die Kriterien ihrer Göttlichkeit ableiten lassen.

Wir haben bisher den Begriff der Offenbarung, bloss ihrer Form nach, insofern diese religiös seyn muss, mit gänzlicher Abstraction vom möglichen Inhalte einer *in concreto* gegebenen Offenbarung, erörtert; wir haben also vor jetzt nur die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihrer Form festzusetzen. An der Form einer Offenbarung aber, d. i. an einer blossen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers durch eine übernatürliche Erscheinung in der Sinnenwelt, können wir zweierlei unterscheiden, nemlich das *äussere* derselben, d. i. die Umstände, unter welchen, und die Mittel, durch welche diese Ankündigung geschah, und dann das *innere*, d. i. die Ankündigung selbst.

Der Begriff der Offenbarung *a priori* setzt ein empirisch gegebenes moralisches Bedürfniss derselben voraus, ohne welches sich die Vernunft eine Veranstaltung der Gottheit, die dann überflüssig und gänzlich zwecklos war, nicht als moralisch möglich denken konnte, und die empirische Deduction der Bedingungen der Wirklichkeit dieses Begriffs entwickelte dieses Bedürfniss. Es muss also gezeigt werden können, dass zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Ursprung Anspruch macht, dieses Bedürfniss wirklich da gewesen, und dass nicht schon eine andere, alle Kriterien der Göttlichkeit an sich tragende Religion unter eben den Menschen, denen sich diese bestimmte, vorhanden, oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzutheilen war. *Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott seyn: eine, von der das Gegentheil gezeigt werden kann, ist sicher nicht von Gott.* — Es ist nöthig, dieses Kriterium ausdrücklich festzusetzen, um aller Schwärmerei und allen möglichen unberufenen Inspirirten, jetziger oder künftiger Zeiten, Einhalt zu thun. Ist eine Offenbarung, ihrem Inhalte nach, verfälscht, so ist es Pflicht und Recht jedes tugendhaften Mannes, ihr ihre ursprüngliche Reinigkeit wiederzugeben, aber dazu bedarf es keiner neuen göttlichen Autorität, sondern blosser Berufung auf die schon vorhandene, und Entwickelung der Wahrheit aus unserm moralischen Gefühle. Auch wird durch dieses Kriterium nicht schlechthin die Möglichkeit zweier zugleich existirenden göttlichen Offenbarungen geläugnet, wenn die Besitzer derselben nur nicht in der Lage sind, sie sich mitzutheilen.

Gott soll Ursache der Wirkungen seyn, durch welche die Offenbarung geschieht. Alles aber, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. *Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott.* — Es ist allemal, die Absicht mag seyn, welche sie wolle, unmoralisch, zu betrügen.

Unterstützt also ein angeblich göttlicher Gesandter seine Autorität durch Betrug, so kann das Gott nicht gewollt haben. Ueberdies bedarf ein wirklich von Gott unterstützter Prophet keines Betrugs. Er führt nicht seine Absicht, sondern die Absicht Gottes aus, und kann es also Gott völlig überlassen, inwieweit, und wie er diese Absicht unterstützen wolle. Aber, könnte man noch sagen, der Wille des göttlichen Gesandten ist frei, und er kann, vielleicht aus wohlmeinender Absicht, mehr thun wollen, als ihm aufgetragen ist, die Sache noch mehr beglaubigen wollen, als sie schon beglaubigt ist, und dadurch zum Betruge hingerissen werden; und dann ist nicht Gott, sondern der Mensch, dessen er sich bediente, Ursache dieses Betruges. — Wir dürfen nicht überhaupt läugnen, dass sich Gott nicht unmoralischer, oder moralisch schwacher Menschen zur Ausbreitung einer Offenbarung bedienen könne; denn wie, wenn keine andere da sind? und es werden, wo das höchste Bedürfniss der Offenbarung vorhanden ist, allerdings keine andere seyn. Aber er darf ihnen, wenigstens in Verrichtung seines Auftrags, den Gebrauch unmoralischer Mittel auch nicht zulassen; er müsste es durch seine Allmacht verhindern, wenn ihr freier Wille sich dahin lenkte. Denn wenn der Betrug entdeckt würde, — und jeder Betrug kann es, — so sind zwei Fälle möglich. Entweder die erregte Aufmerksamkeit verschwindet, und an ihre Stelle tritt der Verdruss, sich getäuscht zu sehen, und das Mistrauen gegen alles, was aus diesen oder ähnlichen Quellen kommt, welches dem bei dieser Anstalt überhaupt beabsichtigten Zwecke widerspricht: oder wenn die Lehre schon autorisirt genug ist, so wird dadurch auch der Betrug autorisirt; jeder hält sich für völlig erlaubt, was ein göttlicher Gesandter sich erlaubte; welches der Moralität, und dem Begriffe aller Religion widerspricht.

Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Diese ist nur durch Freiheit möglich, und lässt sich also nicht erzwingen. Nicht nur sie aber, sondern auch die Aufmerksamkeit auf Vorstellungen, welche dahin abzwecken, das Gefühl für sie zu entwickeln, und die Bestimmung des Willens beim Widerstreite der Neigung zu erleichtern, lässt sich nicht erzwingen, sondern Zwang ist ihr vielmehr entgegen. Keine göttliche Religion also muss durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben: denn Gott kann sich keiner zweckwidrigen Mittel bedienen, oder den Gebrauch solcher Mittel bei Absichten, die die seinigen sind, auch nur zulassen, weil sie dadurch gerechtfertiget würden. Jede Offenbarung also, die durch Verfolgung sich angekündigt und befestigt hat, ist sicher nicht von Gott. *Diejenige Offenbarung aber, die sich keiner anderen, als moralischer Mittel, zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott seyn.* Dies sind die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf ihre äussere Form. Wir gehen zu denen der inneren fort.

Jede Offenbarung soll Religion begründen, und alle Religion gründet sich auf den Begriff Gottes, als moralischen Gesetzgebers. Eine Offenbarung also, die uns ihn als etwas anderes ankündigt, welche uns etwa theoretisch sein Wesen kennen lehren will, oder ihn als politischen Gesetzgeber aufstellt, ist wenigstens das nicht, was wir suchen: sie ist nicht geoffenbarte *Religion*. *Jede Offenbarung also muss uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, dass sie von Gott sey.*

Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung, und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. *Jede Offenbarung also, die uns durch andere Motive, z. B. durch angedrohte Strafen, oder versprochene Belohnungen, zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott seyn,* denn dergleichen Motive widersprechen der reinen Moralität. — Es ist zwar sicher, und wird weiter unten ausgeführt werden, dass eine Offenbarung die Verheissungen des Moralgesetzes, als Verheissungen Gottes, entweder ausdrücklich enthalten, oder uns auf ihre Aufsuchung in unserem eigenen Herzen hinleiten könne.

Aber sie müssen nur als Folgen, und nicht als Motive aufgestellt werden.*)

§. 11.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts (materiae revelationis).

Das Wesentliche der Offenbarung überhaupt ist Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Eine in *concreto* gegebene Offenbarung kann Erzählungen von dieser, oder diesen Wirkungen, Mitteln, Anstalten, Umständen u. s. w. enthalten. Alles, was dahin einschlägt, gehört zur äussern Form der Offenbarung, und steht unter derselben Kriterien. Wohin durch diese Ankündigung des Gesetzgebers das Gesetz selbst, seinem Inhalte nach, gesetzt werde, bleibt dadurch noch gänzlich unentschieden. Sie kann uns geradezu an unser Herz verweisen: oder sie kann auch das, was dieses uns sagen würde, noch besonders als Aussage Gottes aufstellen, und es nun uns selbst überlassen, das letztere mit dem ersteren zu vergleichen. Die Ankündigung Gottes als Gesetzgebers würde, in Worte verfasst, so heissen: Gott ist moralischer Gesetzgeber; und da wir sie in Worte verfassen müssen, so können wir auch dies einen *Inhalt*, nemlich den *der Ankündigung* an sich selbst, die *Bedeutung der Form der Offenbarung* nennen. Wird uns aber ausser diesem noch mehr gesagt, so ist dies der *Inhalt der Offenbarung*. Das erstere können wir *a priori* uns zwar denken, und wenn *a posteriori* uns das Bedürfniss gegeben wird, wünschen, und erwarten: aber nie selbst realisiren, sondern die Realisirung dieses Begriffs muss durch ein Factum in der Sinnenwelt geschehen; wir können also nie *a priori* wissen, wie und auf welche Art die Offenbarung wird gegeben werden. Das zweite, dass nemlich eine Offenbarung überhaupt einen Inhalt haben werde, können wir *a priori* nicht erwarten, denn es gehört nicht zum Wesen der Offenbarung; aber dagegen können wir völlig *a priori* wissen, welches dieser Inhalt seyn kann: und hiermit stehen wir denn sogleich bei der Frage: Können wir von einer Offenbarung Belehrungen und Aufklärungen erwarten, auf die unsre sich selbst überlassene, und durch keine übernatürliche Hülfe geleitete Vernunft nicht etwa bloss unter den zufälligen Bedingungen, unter denen sie sich befunden hat, und befindet, sondern überhaupt ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? und wir können desto ruhiger zu ihrer Beantwortung schreiten, da wir, im Falle dass wir sie verneinen müssten, nach obiger Deduction, laut welcher es uns eigentlich um die Form der Offenbarung zu thun war, nicht mehr den Einwurf zu befürchten haben: die Offenbarung sey überhaupt überflüssig, wenn sie uns nichts neues habe lehren können.

---

*) Wenn es erwiesen werden könnte, dass ein vernünftiges Fürwahrhalten einer Offenbarung Gottes als politischen Gesetzgebers (etwa als Vorbereitung auf eine moralische Offenbarung) möglich wäre, als mit welcher Möglichkeit des Fürwahrhaltens zugleich die Möglichkeit der ganzen Sache steht und fällt (ein Erweis, der aus dem oben §. 5. gesagten als fast unmöglich erscheint); so wäre es klar, dass der Gehorsam gegen dergleichen Gesetze in einer solchen Offenbarung auf Furcht der Strafe, und Hoffnung der Belohnung, nicht nur gegründet werden könnte, sondern müsste, da der Endzweck politischer Gesetze blosse Legalität ist, und diese durch jene Triebfedern am sichersten bewirkt wird.

Diese bloss aus übernatürlichen Quellen zu schöpfenden Belehrungen könnten entweder Erweiterung unserer theoretischen Erkenntniss des Uebersinnlichen, oder nähere Bestimmung unserer Pflichten zum Gegenstande haben. Also, Erweiterung unserer theoretischen Erkenntniss könnten wir von einer Offenbarung erwarten? Die Beantwortung dieser Frage gründet sich auf folgende zwei: ist eine solche Erweiterung *moralisch* möglich, d. i. streitet sie nicht gegen reine Moralität? und dann, ist sie *physisch* möglich, widerspricht sie nicht etwa der Natur der Dinge? und endlich, widerspricht sie nicht etwa dem Begriffe der Offenbarung, und folglich sich selbst? —

Ist sie moralisch möglich? Die Ideen vom Uebersinnlichen, die durch die praktische Vernunft realisirt werden, sind *Freiheit, Gott, Unsterblichkeit.* Dass wir, in Absicht unseres oberen Begehrungsvermögens, frei sind, d. i. dass wir ein oberes von Naturgesetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, ist unmittelbare *Thatsache*. Was wir in Absicht des Begriffs von Gott zur moralischen Willensbestimmung bedürfen, dass ein Gott *sey*, dass er der *alleinheilige*, der *alleingerechte*, der *allmächtige*, der *allwissende*, der oberste Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen sey, ist unmittelbar durch unsre moralische Bestimmung, den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt. Dass wir *unsterblich* seyn müssen, folgt unmittelbar aus der Anforderung das höchste Gut zu realisiren, an unsre endliche Naturen, welche als solche nicht fähig sind dieser Forderung genugzuthun, aber dazu immer fähiger werden *sollen*, und es also *können* müssen. Was wollen wir über diese Ideen noch weiter wissen? Wollen wir die Verbindung des Naturgesetzes, und des für die Freiheit im übersinnlichen Substrat der Natur, erblicken? Wenn wir nicht zugleich die Kraft erhalten, die Gesetze der Natur durch unsere Freiheit zu beherrschen, so kann dies nicht den geringsten praktischen Nutzen für uns haben; wenn wir sie aber erhalten, so hören wir auf endliche Wesen zu seyn, und werden Götter. Wollen wir einen *bestimmten* Begriff von Gott haben; sein Wesen, wie es *an sich ist*, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern. Ein unendliches Wesen, das wir erkennen, das in seiner ganzen Majestät vor unseren Augen schwebt, wird uns mit Gewalt treiben und drängen, seine Befehle zu erfüllen; die Freiheit wird aufgehoben werden, die sinnliche Neigung wird auf ewig verstummen, wir werden alles Verdienst, und alle Uebung, Stärkung, und Freude durch den Kampf, verlieren, und aus freien Wesen mit eingeschränkten Kenntnissen moralische Maschinen mit erweiterten Kenntnissen geworden seyn. Wollen wir endlich alle die Bestimmungen unserer künftigen Existenz schon jetzt durchdringen? Das wird uns theils aller Empfindungen der Glückseligkeit, die die allmählige Verbesserung unseres Zustandes uns geben kann, berauben; wir werden auf einmal verschwelgen, was uns für eine ewige Existenz bestimmt ist; theils werden die uns vorschwebenden Belohnungen uns wieder zu kräftig bestimmen, und uns Freiheit, Verdienst und Selbstachtung nehmen. Alle solche Kenntnisse werden unsere

Moralität nicht vermehren, sondern vermindern, und das kann Gott nicht wollen; es ist also moralisch unmöglich. Und ist es physisch möglich? Widerstreitet es nicht etwa gar den Gesetzen der Natur, d. i. *unserer* Natur, an welche diese Belehrungen gegeben werden sollen? Mögliche Belehrungen einer Offenbarung an uns über das Uebersinnliche müssen unserem Erkenntnissvermögen angemessen seyn, sie müssen unter den Gesetzen unseres Denkens stehen. Diese Gesetze sind die Kategorien, ohne welche uns keine bestimmte Vorstellung möglich ist. Wären sie demselben nicht angemessen, so wäre der ganze Unterricht für uns verloren, er wäre uns schlechterdings unverständlich und unbegreiflich, und es wäre völlig so gut, als ob wir ihn nicht hätten. Wären sie ihm angemessen, so würden die übersinnlichen Gegenstände in die sinnliche Welt herabgezogen, das Uebernatürliche würde zu einem Theile der Natur gemacht. Ich untersuche hier nicht, ob eine solche für objectiv gültig gegebene Versinnlichung nicht der praktischen Vernunft widerspreche, das wird weiter unten klar werden: aber das ist sogleich klar, dass wir dadurch eine Erkenntniss eines Uebersinnlichen bekämen, das kein Uebersinnliches wäre, dass wir also unseren Zweck, in die Welt der Geister eingeführt zu werden, nicht erreichten, sondern selbst diejenige richtige Einsicht in dieselbe, die uns von der praktischen Vernunft aus möglich ist, verlören. Widerspricht endlich eine solche Erwartung nicht etwa der Natur der Offenbarung? *) Da Belehrungen dieser Art an unsere durch das Moralgesetz bestimmte Vernunft gar nicht gehalten werden könnten, um sie an ihr zu versuchen, ob sie mit derselben übereinkämen,

---

*) Ich bitte jeden, dem die hier zu beweisende Behauptung noch anstössig vorkommt, auf das von hier an folgende besonders aufzumerken. *Entweder* die ganze Offenbarungskritik muss umgestossen, und die Möglichkeit einer theoretischen Ueberzeugung *a posteriori* von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung erhärtet werden (worüber man sich an §. 5 zu halten hat); *oder* man muss den Satz: dass eine Offenbarung unsre übersinnliche Erkenntniss nicht erweitern könne, unbedingt zugeben.

(Anm. zur 2. Ausg.)

oder nicht, indem sie auf *diese Principien* sich gar nicht gründeten (denn wenn sie sich darauf gründeten, so müsste unsere sich selbst überlassene Vernunft ohne alle fremde Beihülfe darauf haben kommen können); so könnte der Glaube an ihre Wahrheit sich auf nichts gründen, als etwa auf die göttliche *Autorität,* auf welche eine Offenbarung sich beruft. Nun aber findet für diese göttliche Autorität selbst kein anderer Glaubensgrund statt, als die *Vernunftmässigkeit* (die Uebereinstimmung nicht mit der vernünftelnden, sondern mit der moralisch-gläubigen Vernunft) der Lehren, die auf sie gegründet werden: mithin *kann diese göttliche Autorität nicht selbst wieder Beglaubigungsgrund dessen seyn, was erst der ihrige werden soll.* — Wenn ein anderer Weg gedenkbar wäre, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu kommen, als dieser, wenn z. B. Wunder oder Weissagungen, d. h. wenn überhaupt die Unerklärbarkeit einer Begebenheit aus natürlichen Ursachen uns berechtigen könnte, ihren Ursprung der unmittelbaren Causalität Gottes zuzuschreiben, welcher Schluss aber, wie oben gezeigt ist, offenbar falsch seyn würde, so liesse sich denken, wie unsere dadurch begründete Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung überhaupt unseren Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen begründen könnte. Da aber dieser Glaube an die Göttlichkeit einer Offenbarung überhaupt nur durch den Glauben an jede ihrer einzelnen Aussagen möglich ist, so kann keine Offenbarung, als solche, irgend einer Behauptung die Wahrheit versichern, die sich dieselbe nicht selbst versichern kann. An keine nur durch Offenbarung mögliche Belehrung ist also vernünftigerweise ein Glaube möglich; und jede Anforderung von dieser Art würde der Möglichkeit des Fürwahrhaltens, das bei einer Offenbarung statt hat, folglich dem Begriffe der Offenbarung an sich, widersprechen. Wir dürfen also das, was die Kritik uns von Seiten der sich selbst gelassenen theoretischen Vernunft vereitelte, einen Uebergang in die übersinnliche Welt, auch nicht von der Offenbarung erwarten; sondern wir müssen diese Hoffnung einer bestimmten Erkenntniss derselben für unsere gegenwärtige Natur ganz, und auf immer, und aus jeder Quelle aufgeben. *)

Oder können wir von einer Offenbarung vielleicht praktische Maximen, Moralvorschriften erwarten, die wir von dem Princip aller Moral, aus und durch unsere Vernunft nicht auch selbst ableiten konnten? Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft *in abstracto*. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjecten nichts verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch seyn würde. Wie die Vernunft zu *uns* redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie zu Gott selbst. Er kann uns also weder ein anderes Princip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben, die sich auf ein anderes Princip gründeten, denn Er selbst ist durch kein anderes bestimmt. Die besondere Regel, die durch Anwendung des Princips auf einen besonderen Fall entsteht, ist freilich nach den Fällen, in die das Subject seiner Natur nach kommen kann, verschieden, **) aber alle müssen sich durch eine und ebendieselbe Vernunft von einer und ebenderselben Vernunft ableiten lassen. Ein anderes ists, ob *in concreto* gegebene empirisch bestimmte Subjecte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit sie in besonderen Fällen ableiten werden, und ob sie dabei nicht einer fremden Hülfe bedürfen können, die es —

---

*) Zu Ablehnung übereilter Consequenzen und unstatthafter Anwendungen merken wir nochmals ausdrücklich an, dass hier nur von als *objectiv* gültig angekündigten Sätzen die Rede sey, und dass vieles, was als Erweiterung unserer Erkenntniss des Uebersinnlichen aussehe, versinnlichte Darstellung unmittelbarer, oder durch Anwendung dieser auf gewisse Erfahrungen entstandener Vernunftpostulate seyn könne; dass es mithin, wenn es erweislich das ist, durch dieses Kriterium nicht ausgeschlossen werde. Der Erweis davon gehört aber nicht hierher, sondern in die angewandte Kritik einer besonderen Offenbarung.

**) So ist es freilich eine richtige Regel: Fasse nie einen Entschluss in der Hitze des Affects; aber diese Regel, als empirisch bedingt, kann sogar nicht auf Menschen allgemeine Anwendung haben, denn es ist wohl möglich, und soll möglich seyn, sich von allen aufbrausenden Affecten gänzlich frei zu machen.

nicht für sie thue, und ihnen nun das Resultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen; — sondern die sie bei ihrer eigenen Ableitung leite: aber dazu bedarf es keiner Offenbarung, sondern das kann und soll jeder weisere Mensch dem unweiseren leisten.

Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, dass eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsere Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen; *und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern;* denn einer Offenbarung um dieser einzigen Ursache willen den göttlichen Ursprung gänzlich abläugnen, würde nicht statthaben, da dergleichen vermeintliche Belehrungen, ob sie gleich vom Gesetze der praktischen Vernunft sich nicht ableiten lassen, ihm dennoch auch nicht nothwendig widersprechen müssen.

Was kann sie aber denn enthalten, wenn sie nichts uns unbekanntes enthalten soll? Ohne Zweifel eben das, worauf uns die praktische Vernunft *a priori* leitet: ein Moralgesetz, und die Postulate desselben.

In Absicht der durch eine Offenbarung möglichen Moral ist schon oben die Unterscheidung gemacht worden, dass dieselbe Offenbarung uns entweder geradezu auf das Gesetz der Vernunft in uns, als Gesetz Gottes, verweisen; oder, dass sie sowohl das Princip derselben an sich, als in Anwendung auf mögliche Fälle, unter göttlicher Autorität aufstellen könne.

Geschieht das erstere, so enthält eine solche Offenbarung keine Moral, sondern unsere eigene Vernunft enthält die Moral derselben. Es ist also nur der zweite Fall, der hier in Untersuchung kömmt. Die Offenbarung stellt theils das Princip aller Moral in Worte gebracht, theils besondere durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf. Dass das Princip der Moral richtig angegeben, d. i. dem des Moralgesetzes in uns völlig gemäss seyn müsse, und dass eine Religion, *deren Moralprincip diesem widerspricht, nicht von Gott seyn könne,* ist unmittelbar klar; so wie die Befugniss, dieses Princip als Gesetz

Gottes anzukündigen, schon zur Form einer Offenbarung gehört, und zugleich mit ihr deducirt ist. In Absicht der besonderen moralischen Vorschriften aber entsteht die Frage: soll eine Offenbarung jede dieser besonderen Regeln von dem als göttliches Gesetz angekündigten Moralprincip ableiten, oder darf sie dieselben schlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Autorität gründen? — Wenn die göttliche Autorität uns zu befehlen, nur bloss auf seine Heiligkeit gegründet ist, welches schon die Form jeder Religion, die göttlich seyn soll, erfordert, so ist Achtung für seinen Befehl, *weil* es sein Befehl ist, auch in besonderen Fällen, nichts anderes, als Achtung für das Moralgesetz selbst. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich schlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduction vom Princip aufstellen. Eine andere Frage aber ists, ob nicht jede dieser besonderen Vorschriften einer geoffenbarten Moral sich wenigstens hinterher vom Princip richtig deduciren lassen, und ob nicht jede Offenbarung am Ende uns doch an dieses Princip verweisen müsse.

Da wir uns von der Möglichkeit des göttlichen Ursprungs einer Offenbarung sowohl überhaupt, als jedes besonderen Theils ihres Inhalts, nur durch die völlige Uebereinstimmung desselben mit der praktischen Vernunft überzeugen können; diese Ueberzeugung aber bei einer besonderen moralischen Maxime nur durch ihre Ableitung vom Princip aller Moral möglich ist, so folgt daraus unmittelbar, dass jede in einer göttlichen Offenbarung als *moralisch* aufgestellte Maxime sich von diesem Princip müsse ableiten lassen. Nun wird zwar eine Maxime dadurch, dass sie sich nicht davon *ableiten* lässt, noch nicht falsch, sondern es folgt daraus nur soviel, dass sie nicht in das Feld der Moral gehöre; sie kann aber etwa in das Gebiet der Theorie gehören, politisch, technisch, praktisch, oder dergl. seyn. So ist z. B. jener Ausspruch: Sollen wir böses thun, dass gutes daraus komme? das sey ferne — allgemeines moralisches Gebot, weil es sich vom Princip aller Moral deduciren lässt, und das Gegentheil ihm widersprechen würde: hingegen jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem lass auch den Mantel, u. s. w., sind keine

Moralvorschriften, sondern nur in besonderen Fällen gültige Regeln der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Collision kommen, weil diesen alles untergeordnet werden muss. Wenn eine Offenbarung nun Regeln der letzteren Art enthält, so folgt daraus noch gar nicht, dass darum die ganze Offenbarung nicht göttlich sey, und ebensowenig, dass jene Regeln falsch seyen — das hängt von anderweitigen Beweisen aus den Principien, unter denen sie stehen, ab — sondern nur, dass diese Regeln nicht zum Inhalte einer geoffenbarten Religion, als solcher, gehören, sondern ihren Werth anderwärtsher ableiten müssen. Eine Offenbarung aber, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widersprechen, die z. B. frommen, oder nicht frommen Betrug, Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit, als Belehrung, autorisirt, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetze gemäss, und was diesem widerspricht, kann er weder wollen, noch kann er zulassen, dass jemand es als seinen Willen ankündige, der ausserdem auf seinen Befehl handelt.

Da zweitens alle besondere Fälle, in denen Moralgesetze eintreten, durch einen endlichen Verstand unmöglich *a priori* vorherzusehen, noch durch einen unendlichen, der sie vorhersieht, endlichen Wesen mitzutheilen sind, folglich keine Offenbarung alle mögliche besondere Regeln der Moral enthalten kann: so muss sie uns doch noch zuletzt entweder an das Moralgesetz in uns, oder an ein von ihr als göttlich aufgestelltes allgemeines Princip desselben, welches mit jenem gleichlautend sey, verweisen. Dies gehört schon zur Form, und eine Offenbarung, die dies nicht thut, kommt mit ihrem eignen Begriffe nicht überein, und ist keine Offenbarung. Ob sie das erstere, oder das letztere, oder beides thun wolle, darüber ist *a priori* kein Gesetz der Vernunft vorhanden.

Das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhalts, ist also folgendes: *Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und* *lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott seyn.*

Der zweite Theil des möglichen Inhalts einer Religion sind jene Sätze, welche als Postulate der Vernunft gewiss sind, und welche die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes in sinnlich bedingbaren Wesen voraussetzt, welche also durch unsere Willensbestimmung zugleich mit gegeben, und durch welche hinwiederum gegenseitig unsere Willensbestimmung erleichtert wird. Diesen Theil des Inhalts einer Religion nennt man *Dogmatik*, und kann ihn ferner so nennen, wenn man dabei nur auf die Materie desselben, und nicht auf die Beweisart sieht, und sich nicht durch diese Benennung berechtigt glaubt zu *dogmatisiren*, d. i. diese Sätze als objectiv gültig darzustellen. Dass eine Offenbarung uns über dieselben nichts weiter lehren könne, als was aus den Principien der reinen Vernunft folgt, ist schon oben erwiesen. Hier ist also bloss noch die Frage zu erörtern: worauf kann eine Offenbarung unsern Glauben an diese Wahrheiten gründen? Es sind nach obigen Erörterungen noch folgende zwei Fälle möglich: Entweder die Offenbarung leitet sie von dem Moralgesetze in uns, das sie als Gesetz Gottes aufstellt, ab, und giebt sie uns dadurch nur unmittelbar als Zusicherungen Gottes; oder sie stellt sie unmittelbar als Entschliessungen der Gottheit, entweder schlechthin als solche, oder als Entschliessungen seines durch das Moralgesetz bestimmten Wesens auf, ohne sie noch besonders von diesem Gesetze abzuleiten. Die erste Art der Begründung unseres Glaubens ist dem Verfahren der Vernunft- und Naturreligion ganz gemäss, und die Rechtmässigkeit desselben ist mithin ausser Zweifel. Bei der zweiten entstehen folgende zwei Fragen: Thut es unserer Freiheit, und also unserer Moralität nicht Abbruch, wenn wir die bloss postulirten Verheissungen des Moralgesetzes als Verheissungen eines unendlichen Wesens ansehen; und — müssen alle diese Zusicherungen sich nicht wenigstens hinterher vom Endzwecke des Moralgesetzes ableiten lassen? Was die erste anbelangt, so ist sogleich klar, dass, wenn eine Offenbarung uns Gott nur als den Alleinheiligen, als den genauesten Abdruck des Moralgesetzes dargestellt hat, wie jede Offenbarung das soll, aller Glaube an Gott Glaube an das *in concreto* dargestellte Moralgesetz ist. In Absicht des zweiten aber sind, wenn eine gewisse Lehre nicht vom Endzwecke des Moralgesetzes abzuleiten ist, wieder zwei Fälle möglich: entweder, sie lässt *sich bloss nicht ableiten,* oder sie *widerspricht* demselben.

Widersprechen gewisse dogmatische Behauptungen dem Endzwecke des Moralgesetzes, so widersprechen sie dem Begriffe von Gott, und dem Begriffe aller Religion; *und eine Offenbarung, die dergleichen enthält, kann nicht von Gott seyn.* Gott kann zu dergleichen Behauptungen nicht nur nicht berechtigen, sondern er kann sie, bei einem Zwecke, der der seinige ist, auch nicht einmal zulassen, weil sie seinem Zwecke widersprechen. Lassen sich aber einige nur nicht davon ableiten, ohne ihnen gerade zu widersprechen, so ist daraus noch nicht zu schliessen, dass die ganze Offenbarung nicht von Gott seyn könne; denn Gott bedient sich des Dienstes von Menschen, welche irren, welche sich selbst ein Hirngespinnst erdichten können, um es, vielleicht in wohlmeinender Absicht, neben göttliche Belehrungen zu stellen, und nach ihrer Meinung noch mehr Gutes zu stiften; und es ist ihm nicht anständig ihre Freiheit einzuschränken, wenn sie nur nicht einen seinem Zwecke geradezu entgegenstehenden Gebrauch davon machen wollen: aber das folgt sicher, *dass alles von dieser Art nicht Bestandtheil einer göttlichen Offenbarung, sondern menschlicher Zusatz ist,* von welchem wir keine weitere Notiz zu nehmen haben, als insofern sein Werth aus anderen Gründen erhellet. Dergleichen Sätze können, da sie einer moralischen Absicht ganz unfähig sind, meist nur theoretische Aufschlüsse versprechen: und wenn sie von übernatürlichen Dingen reden, werden sie meistens sich gar nicht denken lassen, weil sie nicht unter den Bedingungen der Kategorien stehen können. Stünden sie, als objective Behauptungen, darunter, so würden sie sich nicht bloss nicht ableiten lassen, sondern sie würden dem Moralgesetze sogar widersprechen, wie im folgenden §. dargethan werden wird.

Eine Offenbarung kann endlich gewisse, mit grösserer oder geringerer Feierlichkeit verbundene, in Gesellschaft oder für sich allein zu gebrauchende Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen. Da alle Religion Gott nur als moralischen Gesetzgeber darstellt, so ist alles, was nicht Gebot des Moralgesetzes in uns ist, auch nicht das seinige, und es ist kein Mittel ihm zu gefallen, als durch Beobachtung desselben: diese Beförderungsmittel der Tugend müssen sich also nicht in die Tugend selbst, diese *Anempfehlungen* derselben müssen sich nicht in *Gebote,* die uns eine Pflicht auflegen, verwandeln, es muss nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht *nur durch ihn,* sich den Beifall der Gottheit erwerben könne, sondern ihr Verhältniss zu dem wirklichen Moralgesetze muss genau bestimmt werden. — Wenn ein weises Wesen den Zweck will, will es auch die Mittel, könnte man sagen; aber es will sie nur, inwiefern sie wirklich Mittel sind und werden, und, — da dieses in der Sinnenwelt anzuwendende Mittel sind, und wir mithin hier in den Bezirk des Naturbegriffs kommen, — es kann sie nur wollen, inwiefern sie in unserer Macht stehen. Es ist z. B. sehr wahr, und jeder Beter erfährts, dass das Gebet, es sey nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsere Sinnlichkeit kräftig verstummen macht, und unser Herz mächtig zum Gefühl, und zur Liebe unserer Pflichten emporhebt. Aber, wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann — und es ist sehr möglich, dass es deren gebe — verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuschwingen, und zu begeistern; wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjective Ursachen ihn dieser Fähigkeit beraubten, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist; wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniss so stark zu fühlen, so innig zu begehren, dass er sich vergesse, dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, dass ers ohne ihn weiss, und dass ers ohne ihn geben wird, wenn ers verdient und haben muss, und sein Bedürfniss keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförderungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotenen Handlungen gleichzusetzen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern dem, den sein Bedürfniss zu ihnen treibt, bloss anzuempfehlen; sie sind weniger Befehl, als Erlaubniss. *Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott;* denn es widerspricht dem Moralgesetze, irgend etwas in gleichen Rang mit seinen Anforderungen zu setzen.

Welche Wirkungen aber auf unsere moralische Natur darf eine Offenbarung von dergleichen Mitteln versprechen, bloss natürliche, oder übernatürliche, d. i. solche, die nach den Gesetzen der Natur mit ihnen, als Wirkungen mit ihren Ursachen, nicht nothwendig verbunden sind, sondern bei Gelegenheit des Gebrauchs dieser Mittel, durch eine übernatürliche Ursache ausser uns, gewirkt werden? Lasst uns einen Augenblick das letztere annehmen, dass nemlich unser Wille durch eine übernatürliche Ursache ausser uns *dem Moralgesetze gemäss* bestimmt werde. Nun aber ist keine Bestimmung, die nicht durch und mit Freiheit geschieht, dem Moralgesetze gemäss, folglich widerspricht diese Annahme sich selbst, und jede durch eine solche Bestimmung erfolgte Handlung wäre nicht moralisch; könnte folglich weder das geringste Verdienst haben, noch auf irgend eine Art eine Quelle von Achtung und Glückseligkeit für uns werden; wir wären in diesem Falle Maschinen, und nicht moralische Wesen, und eine dadurch hervorgebrachte Handlung wäre in der Reihe unserer moralischen schlechterdings Null. — Wenn man aber dies auch zugeben müsste, wie man es denn muss, so könnte man noch weiter sagen: eine solche Bestimmung sollte, bei Gelegenheit des Gebrauchs jener Mittel in uns hervorgebracht werden, nicht, um *unsere* Moralität zu erhöhen, welches freilich nicht möglich wäre, sondern um durch die in uns übernatürlich hervorgebrachte Wirkung eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen, die für die Bestimmung *anderer* moralischen Wesen, nach Gesetzen der Natur, Mittel würde, und wobei *wir* freilich blosse Maschinen wären: dass aber Gott sich vielmehr unserer, als anderer, dazu bediene, hange von der Bedingung des Gebrauchs jenes Mittels ab. — Jetzt ununtersucht, was denn das für einen Werth für uns haben könne, ob eben *wir* als Maschinen, oder ob andere Maschinen zur Beförderung des Guten gebraucht würden; kann auch in dieser Absicht keine Offenbarung allgemeingültige Verheissungen von dieser Art geben, denn wenn jeder die Bedingung derselben erfüllte, jeder dadurch eine fremde, übernatürliche Causalität in sich veranlasste, so würden dadurch nicht nur alle Gesetze der Natur ausser uns, sondern auch alle Moralität in uns aufgehoben. — Wir dürfen aber nicht schlechthin läugnen, dass nicht in besonderen Fällen dergleichen Wirkungen in dem Plane der Gottheit gewesen seyn könnten, ohne das Princip der Offenbarung überhaupt zu läugnen; wir dürfen ebensowenig läugnen, dass nicht einige dieser Wirkungen an Bedingungen von Seiten der Werkzeuge könnten gebunden gewesen seyn, weil wir das nicht wissen können; aber wenn in einer Offenbarung Erzählungen davon, Vorschriften und Verheissungen hierüber vorkommen, so gehören diese zur äusseren Form der Offenbarung, und nicht zum allgemeinen Inhalte derselben. Bestimmung durch übernatürliche Ursachen ausser uns hebt die Moralität auf; *jede Religion also, die unter irgend einer Bedingung dergleichen Bestimmungen verspricht, widerspricht dem Moralgesetze, und ist folglich sicher nicht von Gott.*

Es bleibt also der Offenbarung von dergleichen Mitteln nichts übrig zu versprechen, als natürliche Wirkungen. — So wie wir von Beförderungsmitteln der Tugend reden, sind wir im Gebiete des Naturbegriffes. Das Mittel ist in der sinnlichen Natur; das was dadurch bestimmt werden soll, ist die sinnliche Natur in uns; unsere unedlen Neigungen sollen geschwächt und unterdrückt, unsere edleren sollen gestärkt und erhöht werden; die moralische Bestimmung des Willens soll dadurch nicht geschehen, sondern nur erleichtert werden. Alles also muss nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muss sich klar einsehen lassen. — Es wird aber hierdurch nicht behauptet, dass die Offenbarung in Anspruch genommen werden könne, diesen Zusammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung ist praktisch, eine solche Deduction aber theoretisch, und kann demnach dem eigenen Nachdenken eines jeden überlassen werden. Jene kann sich begnügen, diese Mittel, bloss als von Gott anempfohlen, aufzustellen. Nur muss sich dieser Zusammenhang hinterher zeigen lassen; denn Gott, der unsere sinnliche Natur kennt, kann ihr keine Mittel der Besserung anpreisen, die den Gesetzen derselben nicht gemäss sind. Jede Offenbarung also, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen können, ist, wenigstens *inwiefern sie dies thut*, nicht von Gott. — Wir dürfen hier die Einschränkung hinzusetzen: denn wenn solche Mittel nur nicht zu Pflichten gemacht werden; wenn nur nicht übernatürliche Wirkungen von ihnen versprochen werden: so ist ihre Anempfehlung nicht der Moral widersprechend, sie ist bloss leer und unnütz.*)

§. 12.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts.

Da die Offenbarung überhaupt schon ihrer Form nach für das Bedürfniss der Sinnlichkeit da ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie sich auch in ihrer Darstellung zu derselben herablassen werde, wenn gezeigt werden sollte, dass die Sinnlichkeit hierüber besondere Bedürfnisse habe. Doch ist diese Darstellung so wenig das Wesentliche und Charakteristische einer Offenbarung, dass wir sogar, wie oben gezeigt worden ist, *a priori* nicht einmal fordern können, dass sie einen Inhalt habe, oder überhaupt irgend etwas mehr thue, als dass sie Gott für den Urheber des Moralgesetzes ankündige.

---

*) Es folgt aber gar nicht, dass, weil ein gewisses Mittel für ein Subject, oder auch für die meisten von keinem Nutzen sey, es darum für niemanden einigen Nutzen haben könne; und man ist in den neueren Zeiten in Verwerfung vieler ascetischen Uebungen aus Hass gegen den in den älteren damit getriebenen Misbrauch, zu weit gegangen, wie mirs scheint. Dass es überhaupt gut und nützlich sey, seine Sinnlichkeit auch zuweilen da, wo kein ausdrückliches Gesetz redet, zu unterdrücken, bloss um sie zu schwächen und immer freier zu werden, weiss jeder, der an sich gearbeitet hat.

Die Sinnlichkeit überhaupt ist, wegen des Widerstrebens der Neigung, nur zu bereit, die Erfüllung des Moralgesetzes für unmöglich zu halten, und das Gebot nicht, als für *sich* gegeben, anzuerkennen. Nun giebt zwar die Offenbarung dies Gesetz ausdrücklich an die Sinnlichkeit; aber doch redet in dem sinnlichen Menschen noch immer die Stimme der Pflicht, durch das Schreien der Begierde geschwächt, und durch die falschen Begriffe, die jene in Menge liefert, gedämpft, nur leise, wenn sie über seine eigenen Handlungen sprechen soll — wenn sie im eigentlichen Verstande *gebietend* ist. Aber auch der rohsinnlichste Mensch hört sie, wenn von Beurtheilung einer Handlung die Rede ist, bei welcher seine Neigung von keiner Seite mit ins Spiel gezogen wird. Und lernt er sie nur dadurch in sich unterscheiden, wird sie nur dadurch aus ihrer Unthätigkeit gezogen, und er mit ihr bekannter und vertrauter, so wird er endlich doch anfangen, auch an *sich* zu hassen, was er an anderen verabscheuet, und sich selbst so zu wünschen, wie er andere fordert. — Der Widersinn, alles um sich her gerecht haben, und nur allein ungerecht seyn zu wollen, ist zu auffallend, als dass irgend ein Mensch sich ihn gern gestehen wolle. Bringe man ihn dahin, dass, im Falle er ungerecht ist, er sich ihn gestehen müsse! Wie kann dieser Zweck erreicht werden? Durch Aufstellung moralischer Beispiele. Die Offenbarung kann also ihre Moral in Erzählungen einkleiden, und sie entspricht dem Bedürfniss des Menschen nur um so besser, wenn sie es thut. Sie kann ungerechte Handlungen zur Verachtung, gerechte, besonders mit grossen Aufopferungen und Anstrengungen durchgesetzte, zur Bewunderung und Nachahmung aufstellen. Ueber die Befugniss einer Offenbarung, ihre Sittenlehre so vorzutragen, kann keine Frage entstehen: und dass die von ihr als mustermässig aufgestellten Handlungen rein moralisch seyn müssen; dass sie nicht etwa zweideutige, oder wohl gar offenbar schlechte Handlungen als gute rühmen, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als Muster anpreisen dürfe, folgt aus dem Zwecke der Offenbarung. *Jede Offenbarung, die dieses thut, widerspricht dem*

Moralgesetze und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Ursprungs seyn.

Eine Offenbarung hat die Vernunftideen, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit darzustellen. — Dass der Mensch frei sey, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewusstseyn; und er zweifelt um so weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln sein natürliches Gefühl verfälscht hat. Die Möglichkeit aller Religion und aller Offenbarung setzt die Freiheit voraus. Die Darstellung dieser Idee für die sinnlich bedingte Vernunft ist also kein Geschäft für eine Offenbarung: und mit Auflösung der dialektischen Scheingründe dagegen hat keine Offenbarung es zu thun, als welche nicht vernünftelt, sondern gebietet, und sich nicht an vernünftelnde, sondern sinnliche Subjecte richtet. — Aber dagegen ist die Idee von Gott es desto mehr. Unter die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist jeder gedrungen, der Mensch ist. Wir mögen noch so sehr überzeugt seyn, noch so scharf erweisen können, dass sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir könnens nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind: wir wollen jetzt Gott als den Vorherseher unserer künftigen Schicksale, unserer freien Entschliessungen denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muss die Darstellung einer Religion sich anpassen; denn sie redet mit Menschen, und kann keine andere, als der Menschen Sprache reden. — Aber die empirische Sinnlichkeit bedarf noch mehr. Der innere Sinn, das empirische Selbstbewusstseyn steht unter der Bedingung, ein Mannigfaltiges nach und nach, und allmählig aufzunehmen, und zu einander hinzuzusetzen; nichts aufnehmen zu können, was sich nicht von den vorherigen unterscheidet, also nur Veränderungen bemerken zu können. Seine Welt ist eine unaufhörliche Kette von Modificationen. Unter dieser Bedingung will er sich auch das Selbstbewusstseyn Gottes denken. — Er bedarf z. B. jetzt eines Zeugen der Reinigkeit seiner Gesinnungen bei einer gewissen Entschliessung. Gott hat *bemerkt*, so denkt er sichs, was in meiner Seele vorging. — Er ist jetzt beschämt über eine unmoralische Handlung: sein Gewissen erinnert ihn an die Heiligkeit des Gesetzgebers. Er hat sie, er hat das ganze Verderben, das sich darin zeigt, *entdeckt*, denkt er. Aber er bemerkt auch die Reue, die ich jetzt darüber empfinde, fährt er fort. — Er entschliesst sich jetzt recht stark, hinführo aufmerksam an seiner Heiligung zu arbeiten. Er fühlt, dass ihm die Kräfte dazu fehlen. Er ringt mit sich, und zu schwach im Kampfe, sieht er sich nach fremder Hülfe um, und betet zu Gott. Gott wird auf mein flehentliches, anhaltendes Bitten sich *entschliessen* mir beizustehen, denkt er; — und denkt sich in allen diesen Fällen Gott als durch ihn modificirbar. — Er denkt sich in Gott Affecte und Leidenschaften, damit er Theil nehmen könne an den seinigen; — Mitleid, Bedauren, Erbarmen, Liebe, Vergnügen u. dgl. — Die höchste oder tiefste Stufe der Sinnlichkeit, die alles unter die empirischen Bedingungen des äusseren Sinnes setzt, verlangt noch mehr. Sie will einen körperlichen Gott, der ihre Handlungen im eigentlichen Verstande *sieht*, ihre Worte *hört*, mit dem sie reden könne, wie ein Freund mit seinem Freunde. Ob eine Offenbarung sich zu diesen Bedürfnissen herablassen könne, ist keine Frage: ob sie aber dürfe, und inwieweit sie dürfe, muss eine Kritik der Offenbarung beantworten.

Der Zweck aller dieser Belehrungen ist kein anderer, als Beförderung reiner Moralität, und der versinnlichenden Darstellung derselben, insbesondere Beförderung reiner Moralität in dem sinnlichen Menschen. Insofern nur diese Versinnlichung mit diesem Zwecke übereinkommt, kann die Offenbarung göttlich seyn: wenn sie ihm aber widerspricht, ist sie gewiss nicht göttlich.

Die Versinnlichung des Begriffs von Gott kann den moralischen Eigenschaften Gottes, und mithin aller Moralität auf zweierlei Art widersprechen: nemlich theils *unmittelbar*, wenn Gott mit Leidenschaften dargestellt wird, die geradezu gegen das Moralgesetz sind, wenn ihm z. B. Zorn und Rache aus Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhass, welche sich auf etwas anderes als auf die Moralität der Objecte dieser Leidenschaften gründen, zugeschrieben wird. Ein solcher Gott würde kein Muster unserer Nachahmung, und kein Wesen seyn, für welches wir Achtung haben könnten, sondern ein Gegenstand einer ängstlichen, zur Verzweiflung bringenden Furcht. Jedoch widerspricht dieses schon der Form aller Offenbarung, welche einen *heiligen* Gott als Gesetzgeber verlangt. Es würde aber dem moralischen Begriffe von Gott gar nicht widersprechen, wenn ihm z. B. lebhafter Unwille über das unmoralische Verhalten endlicher Wesen zugeschrieben würde; denn das ist bloss sinnliche Darstellung einer nothwendigen Wirkung der Heiligkeit Gottes, die wir, wie sie an sich in Gott ist, gar nicht erkennen können; und wenn in einer Sprache, die zu den feineren Modificationen der Affecte keine bestimmten Worte hätte, dieser Unwille auch Zorn genannt würde, so widerspricht auch dies, im Geiste der Menschen, die diese Sprache redeten, verstanden, dem Begriffe von Gott nicht. *Mittelbar* würde *jede* sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als *objectiv gültig*, und nicht als blosse Herablassung zu unserm *subjectiven Bedürfniss* vorgestellt würde. Denn alles, was vom Objecte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehen, und das Object dadurch weiter bestimmen. Leiten wir aber aus irgend einer sinnlichen Bedingung Gottes, als objectiv gültig, Schlüsse ab, so verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widersprüche gegen seine moralischen Eigenschaften. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muss er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig seyn; so ist es sehr möglich, dass wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, dass der Geruch der Brandopfer und Speisopfer ihm wirklich gefallen kann*), und wir haben folglich

---

*) Dass die Juden älterer Zeiten wirklich so schlossen, bezeugen die Vorstellungen der Propheten gegen diesen Irrthum; dass sie in neueren Zeiten nicht klüger sind, beweisen die lächerlich kindischen Vorstellungen von Gott, die ihr Talmud enthält: ob durch Schuld ihrer Religion, oder ihre eigene, bleibt hier ununtersucht. — Woher aber kömmt bei manchen Christen mittlerer und neuerer Zeiten sogar der Wahn, dass gewisse Anrufungen, z. B. Kyrie Eleison, Vater unseres Herrn Jesu Christi, und dergl. ihm besser gefallen, als andere?

Mittel ihm durch etwas anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir Gott wirklich durch unsere Empfindungen bestimmen, ihn zum Mitleiden, zum Erbarmen, zur Freude bewegen, so ist er nicht der Unveränderliche, der Alleingenugsame, der Alleinselige, so ist er noch durch etwas anderes, als durch das Moralgesetz bestimmbar; so können wir auch wohl hoffen, ihn durch Winseln und Zerknirschung zu bewegen, dass er anders mit uns verfahre, als der Grad unserer Moralität es verdient hätte. Alle diese sinnlichen Darstellungen göttlicher Eigenschaften müssen also nicht als objectiv gültig angekündigt werden; es muss nicht zweideutig gelassen werden, ob Gott *an sich* so beschaffen sey, oder ob er uns nur zum Behuf unseres sinnlichen Bedürfnisses erlauben wolle, ihn so zu denken. — Ausser dieser Bedingung aber können wir keiner Offenbarung *a priori* Gesetze vorschreiben, wie weit sie mit der Versinnlichung des Begriffes von Gott gehen dürfe: sondern dies hängt gänzlich von dem empirisch gegebenen Bedürfnisse des Zeitalters ab, für welches sie zunächst bestimmt ist. Wenn z. B. irgend eine Offenbarung, um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohesten Sinnlichkeit Genüge zu thun, und von der anderen Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgend ein ganz sinnlich bedingtes Wesen, als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehungen auf Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (*λόγον*) gleichsam als einen Gott der Menschen, darstellte: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzusprechen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, dass es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objectiv gültig behauptet, sondern bloss als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte,*) vorgestellt, und, was daraus nothwendig folgt, jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu bedienen, oder nicht, jenachdem er es für sich moralisch nützlich fände. ***Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs seyn, die einen anthropomorphosirten Gott nicht als objectiv, sondern bloss für subjectiv gültig giebt.***

---

*) Wer mich siehet, siehet den Vater, — sagte Jesus nicht eher, bis Philippus von ihm verlangte, ihm den Vater zu zeigen.

Der Begriff der Unsterblichkeit der Seele gründet sich auf eine Abstraction, die die Sinnlichkeit, besonders der tiefste Grad der Sinnlichkeit, nicht macht. Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewusstseyn sicher; das: Ich bin — bin selbstständiges Wesen, lässt er sich durch keine Vernünfteleien rauben. Aber welche von diesen Bestimmungen dieses seines Ich reine, oder empirische, welche für und durch den inneren oder äusseren Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche wesentlich, und welche nur zufällig seyen, und nur von seiner gegenwärtigen Lage abhängen, sondert er nicht ab, und ist nicht fähig es zu thun. Er wird vielleicht nie auf den Begriff einer Seele, als eines reinen Geistes kommen; und giebt man ihm auch denselben, so wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das für ihn ohne Bedeutung ist. Er kann also Fortdauer seines Ich sich nicht anders denken, als unter der Gestalt der Fortdauer desselben mit allen seinen gegenwärtigen Bestimmungen. Wenn eine Offenbarung sich zu dieser Schwachheit herablassen will, — und sie wird es fast müssen, um verständlich zu werden, — so wird sie ihm jene Idee in die Gestalt kleiden, in der er allein fähig ist, sie zu denken, in die der Fortdauer alles dessen, was er gegenwärtig zu seinem Ich rechnet; und, da er den einstigen Untergang eines Theiles desselben offenbar vorhersieht, der Wiederauferstehung[*]); und die Hervorbringung der völligen Congruenz zwischen Moralität und Glückseligkeit in das Bild eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austheilung von Strafen und Belohnungen. — Aber sie darf diese Bilder nicht als objective Wahrheiten aufstellen. —

---

[*]) Dass z. B. Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete, und dass beide Begriffe damals für völlig gleich gegolten, erhellet, ausser seinen Reden beim Johannes über diesen Gegenstand, wo er die ununterbrochene Fortdauer seiner Anhänger in einigen Aussprüchen ganz rein ohne das Bild der Auferstehung, doch ohne sich auf den Unterschied zwischen Seele und Körper, und auf die vom körperlichen Tode mögliche Einwendung einzulassen, vorträgt; unter anderen ganz offenbar aus jenem Beweise *κατ᾽ ἄνθρωπον* gegen die Sadducäer. Der angezogene Ausspruch Gottes konnte, alles übrige als richtig zugestanden, nichts weiter

(Es ist zwar nicht zu zeigen, dass, wenn man auch diese sinnlichen Darstellungen als objectiv gültig annähme, geradezu Widersprüche gegen die Moral daraus folgen würden, wie sie aus einer objectiven Anthropomorphose Gottes folgeten. Die Ursache davon ist folgende. Gott ist ganz übersinnlich: der Begriff von ihm entspringt rein und lediglich aus der reinen Vernunft *a priori;* man kann ihn nicht verfälschen, ohne zugleich die Principien dieser zu verfälschen.

Der Begriff der Unsterblichkeit ist aber nicht rein von ihr abgeleitet, sondern setzt eine mögliche Erfahrung, dass es nemlich endliche vernünftige Wesen gebe, voraus, deren Wirklichkeit unmittelbar durch die reine Vernunft nicht gegeben ist. Eine sinnliche Vorstellung der Unsterblichkeit könnte also ihre objective Gültigkeit entweder aus der *Endlichkeit* der moralischen Wesen, oder aus ihrer *moralischen Natur* herzuleiten Anspruch machen. Geschähe das erstere, so würde dies den Principien der Moral nicht widersprechen, weil ein solcher Beweis müsste aus theoretischen Principien geführt werden, welche jenen nicht begegnen. — Geschähe das letztere, so müsste der Beweis aus Eigenschaften geführt werden, welche allen moralischen Naturen gemein wären, folglich auch Gotte: Gott selbst würde also dadurch an die Gesetze der Sinnlichkeit gebunden, woraus alle mögliche Widersprüche gegen die Moral folgen würden. Es widerspricht der Moral zwar nicht, dass *ich*, Mensch mit einem irdenen Körper, gar nicht anders fortdauern

---

als die fortdauernde Existenz Abrahams, Isaaks und Jacobs, zur Zeit Moses, aber keine eigentliche Auferstehung des Fleisches beweisen. Dass auch die Sadducäer es so verstanden, und nicht bloss die körperliche Auferstehung, sondern Unsterblichkeit überhaupt, läugneten, folgt daraus, weil sie sich mit diesem Beweise Jesu befriedigten.

Die Widersprüche, die aus einer zu groben Vorstellung dieser Lehre folgen, nöthigten schon Paulus, sie etwas näher zu bestimmen.

könne, als mit einem solchen Körper, und zwar mit eben dem Körper, den ich hier habe; dass dieser Körper, etwa um einer in seiner Natur liegenden Ursache willen, erst eine Zeitlang verwesen müsse, und dann erst wieder mit meiner Seele verbunden werden könne u. s. w. Aber es würde ihr widersprechen, zu sagen, dass Gott an diese Bedingung gebunden sey, weil seine Natur dann durch etwas anderes bestimmt würde, als durch das Moralgesetz. Da dieser Punct bei Behauptung einer objectiven Gültigkeit des Begriffes der Auferstehung sehr wohl unentschieden gelassen werden kann, so folgt auch aus dieser Behauptung an sich nichts gegen die Moral.

Aber eine solche objective Behauptung lässt sich durch nichts rechtfertigen und beweisen. Nicht durch göttliche Autorität: denn eine Offenbarung gründet sich nur auf die Autorität Gottes, als des heiligen: aus seiner moralischen Natur aber lässt sich eine solche Bedingung unserer Unsterblichkeit nicht ableiten, weil sie sonst auch unmittelbar aus der reinen Vernunft *a priori* sich müsste ableiten lassen. Mit theoretischen Beweisen hat eine Offenbarung es überhaupt nicht zu thun, und sobald sie sich auf diese einlässt, ist sie nicht mehr Religion, sondern Physik, — darf nicht mehr Glauben fordern, sondern muss Ueberzeugung erzwingen; und diese gilt dann nicht weiter, als die Beweise gehen. Für Auferstehung aber ist kein theoretischer Beweis möglich, weil in diesem Begriffe von etwas Sinnlichem auf ein Ueberirdisches geschlossen werden soll. — *Zusatz der ersten Ausgabe.)*

Nur eine solche Offenbarung also kann göttlich seyn, welche eine versinnlichte Darstellung unserer Unsterblichkeit, und des moralischen Gerichts Gottes über endliche Wesen, nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv (nemlich nicht für Menschen überhaupt, sondern nur für diejenigen sinnlichen Menschen, die einer solchen Darstellung bedürfen) gültig giebt. Thut sie das erstere, so ist ihr zwar darum noch nicht die Möglichkeit eines göttlichen Ursprunges überhaupt abzusprechen, denn eine solche Behauptung *widerspricht* der Moral nicht, sie ist bloss *nicht* von ihren Principien *abzuleiten; aber* *sie ist, wenigstens in Rücksicht dieser Behauptung, nicht göttlich.*

Ob eine Offenbarung ihren versinnlichenden Vorstellungen reiner Vernunftideen objective, oder bloss subjective Gültigkeit beilege, ist, wenn sie es auch nicht ausdrücklich erinnert, welches jedoch zur Vermeidung alles möglichen Misverständnisses zu wünschen ist, daraus zu ersehen, ob sie auf dieselben Schlüsse bauet oder nicht. Thut sie das erstere, so ist offenbar, dass sie ihnen objective Gültigkeit beilegt.

Da endlich die empirische Sinnlichkeit sich, ihren besonderen Modificationen nach, bei verschiedenen Völkern, und in verschiedenen Zeitaltern verändert, und unter der Zucht einer guten Offenbarung sich immer mehr verringern soll; so ist es Kriterium, zwar nicht der Göttlichkeit einer Offenbarung, aber doch ihrer möglichen Bestimmung für viele Völker und Zeiten, wenn die Körper, in die sie den Geist kleidet, nicht zu fest, und zu haltbar, sondern von einem leichten Umrisse, und dem Geiste verschiedener Völker und Zeiten ohne Mühe anzupassen sind. — Eben dies gilt von den Aufmunterungs- und Beförderungsmitteln zur Moralität, die eine Offenbarung empfiehlt. Unter der Leitung einer weisen Offenbarung, die in weisen Händen ist, sollten die ersteren und letzteren immer mehr von ihrer Beimischung grober Sinnlichkeit ablegen, weil sie immer entbehrlicher werden sollte.

§. 13.

Systematische Ordnung dieser Kriterien.

Die jetzt aufgestellten Kriterien sind Bedingungen der Möglichkeit, unseren Begriff *a priori* von einer Offenbarung auf eine in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung anzuwenden, und zu urtheilen, sie sey eine Offenbarung; nemlich nicht Bedingungen der Anwendung des Begriffes überhaupt, denn davon werden wir erst im folgenden §. reden, sondern seiner Anwendung auf die bestimmte gegebene Erfahrung. Um sicher zu seyn, dass wir diese Bedingungen alle erschöpft haben, und dass es ausser den angeführten keine mehr gebe (denn wenn wir etwa im Gegentheile welche aufgestellt hätten, die keine sind, so müsste sich das sogleich daraus ergeben haben, dass wir sie aus dem Offenbarungsbegriffe nicht hätten ableiten können), müssen wir uns nach einem Leitfaden zur Entdekkung aller Bestimmungen dieses Begriffes umsehen; und ein solcher ist bei allen möglichen Begriffen die Tafel der Kategorien.

Der Begriff einer Offenbarung ist nemlich ein Begriff von einer Erscheinung in der Sinnenwelt, welche der *Qualität* nach unmittelbar durch göttliche Causalität bewirkt seyn soll. Es ist mithin Kriterium einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung, dass sie durch keine Mittel gewirkt sey, die dem Begriffe einer göttlichen Causalität widersprechen; und dieses sind, da wir von Gott nur einen moralischen Begriff haben, alle unmoralische. Diese Erscheinung soll der *subjectiven Quantität* nach (denn die *objective* giebt kein eigentliches Kriterium ab, sondern auf sie gründet sich bloss die Erinnerung, dass mehrere Offenbarungen zu gleicher Zeit bei entfernten Völkern nicht unmöglich sind) für alle sinnliche Menschen gelten, die derselben bedürfen. Es ist mithin Bedingung jeder *in concreto* gegebenen Offenbarung, dass Menschen mit einem dergleichen Bedürfniss wirklich nachzuweisen seyen. — Dies sind die Kriterien einer Offenbarung ihrer äusseren Form nach, welche sich aus den mathematischen Bestimmungen ihres Begriffes ergeben, was denn der Natur der Sache nach so seyn musste.

Diese Erscheinung wird in ihrem Begriffe der *Relation* nach auf einen Zweck bezogen, nemlich den, reine Moralität zu befördern: eine *in concreto* gegebene Offenbarung muss folglich diesen Zweck erweislich beabsichtigen, — nicht eben nothwendig erreichen, welches schon dem Begriffe moralischer, d. i. freier Wesen, in welchen allein sich Moralität hervorbringen lässt, widersprechen würde. Dieses Zweckes Beförderung aber ist in sinnlichen Menschen nicht anders, als durch Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, möglich; und der Gehorsam gegen diesen Gesetzgeber ist nur dann moralisch, wenn er sich auf die Vorstellung seiner Heiligkeit gründet. Diese Ankündigung sowohl, als die Reinigkeit des aufgestellten Motivs des geforderten Gehorsams ist mithin Kriterium jeder Offenbarung.

In Absicht der *Modalität* endlich wurde eine Offenbarung in ihrem Begriffe bloss als möglich angenommen, woraus, da es zu dem Begriffe an sich nichts hinzuthut, sondern nur das Verhältniss seines Gegenstandes zu unserem Verstande ausdrückt, keine Bedingung der Anwendung dieses Begriffes auf eine *in concreto* gegebene Erscheinung, d. i. kein Kriterium einer Offenbarung sich ergeben kann. Was aber daraus auf die Möglichkeit ihn überhaupt anzuwenden folge, das werden wir im folgenden §. sehen.

Dies sind nun die Kriterien einer Offenbarung ihrer Form nach, und, da das Wesen der Offenbarung eben in der besonderen Form einer schon *a priori* vorhandenen Materie besteht, die einzigen ihr wesentlichen: und es sind ausser den aufgestellten keine mehr möglich, weil in ihrem Begriffe keine Bestimmungen mehr sind.

Die Materie einer Offenbarung ist *a priori* durch die reine praktische Vernunft da, und steht an sich unter eben der Kritik, unter welcher letztere selbst steht: mithin ist, sofern sie als Materie einer Offenbarung betrachtet wird, sowohl dem Inhalte als der Darstellung nach, welche jenen modificirt, ihr einziges Kriterium, dass sie mit der Aussage der praktischen Vernunft völlig übereinstimme; der Qualität nach, dass sie eben das aussage; der Quantität nach, dass sie nicht mehr aussagen zu wollen vorgebe (denn dass weniger in ihr ausgesagt werde, ist unmöglich, da sie ein Princip aufzustellen hat, in welchem alles, was Inhalt einer Religion werden kann, wenn auch vielleicht unentwickelt, enthalten seyn muss); der Relation nach, als abzuleitend und untergeordnet unter das einzige Moralprincip, und der Modalität nach, nicht als objectiv, sondern bloss als subjectiv, allgemeingültig. — Nach dem jetztgesagten würde sich leicht eine Tafel aller Kriterien jeder möglichen Offenbarung nach der Ordnung der Kategorien entwerfen lassen.

§. 14.

Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen.

Bis jetzt ist eigentlich weiter nichts ausgemacht worden, als die völlige Gedenkbarkeit einer Offenbarung überhaupt, d. i. dass der Begriff einer dergleichen Offenbarung sich nicht selbst widerspreche; und da in demselben eine Erscheinung in der Sinnenwelt postulirt wird, haben die Bedingungen festgesetzt werden müssen, unter denen dieser Begriff auf eine Erscheinung anwendbar ist. Diese Bedingungen waren die durch eine Analysis gefundenen Bestimmungen des anzuwendenden Begriffes.

Was aber noch nicht geschehen ist, ja wozu noch gar keine Anstalten gemacht worden sind, ist das, diesem Begriffe eine Realität *ausser uns* zuzusichern, welches doch, der Natur dieses Begriffes nach, geschehen müsste. — Wenn nemlich ein Begriff *a priori*, als anwendbar in der Sinnenwelt, *gegeben* ist (wie etwa der der Causalität), so sichert schon der Erweis, dass er gegeben ist, ihm seine objective Gültigkeit; wenn er aber *a priori* auch nur *gemacht* ist, wie etwa der eines Dreiecks, oder auch der eines Pegasus, so versichert unmittelbar die Construction desselben im Raume ihm diese Realität, und das Urtheil: das ist ein Dreieck, oder, das ist ein Pegasus, heisst weiter nichts, als: das ist die Darstellung eines Begriffes, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem solchen Urtheile vorausgesetzt, dass zur Realität des Begriffes weiter nichts gehöre, als der Begriff selbst; und dass er allein als zureichender Grund des ihm correspondirenden anzusehen sey. In dem *a priori* gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität desselben allerdings noch etwas ganz anderes vorausgesetzt, als unser Begriff von ihr, nemlich ein Begriff in Gott, der dem unsrigen ähnlich sey. Das kategorische Urtheil: das ist eine Offenbarung, heisst nicht etwa bloss: diese Erscheinung in der Sinnenwelt ist Darstellung eines *meiner* Begriffe, sondern: sie ist Darstellung eines *göttlichen* Begriffes, gemäss einem *meiner* Begriffe. Um ein solches kategorisches Urtheil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität ausser uns zuzusichern, müsste erwiesen werden können, dass ein Begriff von derselben in Gott vorhanden gewesen sey, und dass eine gewisse Erscheinung beabsichtigte Darstellung desselben sey.

Ein solcher Beweis könnte entweder *a priori* geführt werden, nemlich so, dass aus dem Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werde, dass er diesen Begriff nicht nur habe, sondern auch eine Darstellung desselben habe bewirken wollen; etwa so, wie wir aus der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, endlichen Wesen die Ewigkeit zu geben, damit sie dem ewiggültigen Gebote desselben Genüge leisten können, nothwendig schliessen müssen, dass der Begriff der unendlichen Dauer endlicher moralischer Wesen nicht nur als Begriff in Gott sey, sondern dass er ihn auch ausser sich realisiren müsse. So ein Beweis, der, wie ohne alle Erinnerung sich versteht, freilich nur subjectiv, aber dennoch allgemeingültig seyn würde, würde sehr viel und mehr noch beweisen, als wir wollten, indem er ganz unabhängig von aller Erfahrung in der Sinnenwelt uns berechtigte, die absolute Existenz einer Offenbarung anzunehmen, es möchte eine dem Begriffe derselben entsprechende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben seyn oder nicht. Dass ein solcher Beweis aber unmöglich sey, haben wir schon oben gesehen. Wir haben nemlich von Gott nur einen moralischen, durch die reine praktische Vernunft gegebenen Begriff. Fände in demselben sich ein Datum, das uns berechtigte, Gott den Begriff der Offenbarung zuzuschreiben, so wäre dieses Datum zugleich dasjenige, was den Offenbarungsbegriff selbst gäbe, und zwar *a priori* gäbe. Nach einem solchen Datum der reinen Vernunft aber haben wir uns oben vergeblich umgesehen, und daher von diesem Begriffe eingestanden, dass er ein bloss gemachter sey.

Oder dieser Beweis könnte *a posteriori* geführt werden, nemlich so, dass man aus den Bestimmungen der in der Natur gegebenen Erscheinung darthue, sie können nicht anders, als unmittelbar durch göttliche Causalität, und durch diese wieder nicht anders, als nach dem Begriffe der Offenbarung gewirkt seyn. Dass ein solcher Beweis die Kräfte des menschlichen Geistes unendlich überstiege, bedürfte eigentlich nicht dargethan zu werden, da man nur die Erfordernisse eines solchen Beweises nennen darf, um ihn von Uebernehmung desselben zurückzuschrecken; doch ist oben auch das zum Ueberflusse geschehen.*)

Man könnte aber etwa noch, nachdem man auf die Hoffnung eines strengen Beweises Verzicht gethan, glauben, der nicht erweisbare Satz werde sich wenigstens wahrscheinlich machen lassen. Wahrscheinlichkeit nemlich entsteht, wenn man in die Reihe von Gründen kommt, welche uns auf den zureichenden Grund für einen gewissen Satz führen müsste, doch ohne diesen zureichenden Grund selbst, oder auch den, der sein zureichender ist, u. s. w., als gegeben aufzeigen zu können, und je näher man diesem zureichenden Grunde ist, desto höher ist der Grad der Wahrscheinlichkeit. Diesen zureichenden Grund könnte man nun entweder *a priori* (durchs Herabsteigen von den Ursachen zu den Wirkungen), oder *a posteriori* (durchs Heraufsteigen von den Wirkungen zu den

---

*) Inzwischen lässt sich nicht läugnen, dass nicht in der menschlichen Natur ein allgemeiner, unwiderstehlicher Hang liege, aus der Unbegreiflichkeit einer Begebenheit nach Naturgesetzen auf das Daseyn derselben durch unmittelbare göttliche Causalität zu schliessen. Dieser Hang entsteht aus der Aufgabe unserer Vernunft, bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen aufzusuchen; und diese Totalität ist nun sogleich da, und wir haben mit Aufsuchung dieser Bedingungen weiter keine Bemühung, wenn wir, sobald es mit dem Aufsuchen derselben nicht mehr recht fort will, sofort auf das Unbedingte (oder die erste Bedingung alles Bedingten) übergehen dürfen. Da aber diese Eilfertigkeit, die unübersehbare Reihe der Bedingungen zu schliessen, jeder Schwärmerei und jedem Unsinne eine weite und immer offene Thüre zeigt: so hat man bei jeder Gelegenheit ohne Nachsicht gegen sie zu verfahren. Wenn aber schon vorläufig ausgemacht ist, dass die Erklärung einer gewissen Begebenheit aus göttlicher Causalität keine nachtheiligen, sondern sogar vortheilhafte Folgen für die Moralität haben werde: — dürfte man in diesem einzigen Falle nicht von der sonst so nöthigen Strenge gegen unsere anmassende Vernunft etwas nachlassen, und einem wohlthätigen Glauben diesen einen Berührungspunct mehr im menschlichen Geiste überlassen, wenn er auch erweislich erschlichen ist?

(Anmerkung der ersten Ausgabe, nachher weggelassen.)

Ursachen) aufsuchen wollen. Im ersten Falle müsste man etwa eine Eigenschaft in Gott aufzeigen, welche ihn, wenn etwa noch ein Bestimmungsgrund, der sich nicht aufzeigen liesse, dazu käme, bewegen müsste, den Begriff einer Offenbarung nicht etwa *überhaupt* — denn eine solche Eigenschaft in Gott fanden wir oben §. 7. allerdings an seiner Bestimmung durchs Sittengesetz, Moralität ausser sich durch jedes mögliche Mittel zu verbreiten — sondern *unter den empirisch gegebenen Bestimmungen* dieser besonderen Offenbarung zu realisiren; sowie man etwa von der Weisheit Gottes, nach der Analogie ihrer Wirkungsart hienieden (also durch Verbindung dieses Begriffes *a priori* mit einer Erfahrung) vermuthen, aber nicht beweisen kann (weil Gründe dagegen seyn möchten, die wir nicht wissen), dass endliche Wesen mit Körpern, aber immer sich verfeinernden Körpern fortdauern werden. Abgerechnet, dass unser Geist so eingerichtet ist, dass Wahrscheinlichkeitsgründe *a priori* nicht das geringste Fürwahrhalten in ihm begründen können; so wird man auch eine solche Bestimmung in Gott nie auffinden. Oder im zweiten Falle müsste man alle Möglichkeiten, dass eine gewisse Begebenheit anders als durch göttliche Causalität bewirkt seyn könnte, bis etwa auf eine, oder zwei, u. s. f. wegräumen. In diese Reihe der Gründe, eine göttliche Causalität für gewisse Erscheinungen in der Sinnenwelt anzunehmen, kommen wir denn nun allerdings. Denn es ist, theoretisch betrachtet, allerdings der erste Grund für den Ursprung einer gewissen Begebenheit durch unmittelbare Wirkung Gottes, wenn *wir* ihre Entstehung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären wissen. Aber dieses ist nur das erste Glied einer Reihe, deren Ausdehnung wir gar nicht wissen, und welche schon an sich aller Wahrscheinlichkeit nach uns ungedenkbar ist, und es verschwindet folglich in nichts vor der unendlichen Menge der möglichen übrigen. Wir können mithin für die Befugniss eines kategorischen Urtheils, dass etwas eine Offenbarung sey, auch nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe anführen.

Es dürfte etwa jemand noch einen Augenblick glauben, dass diese Wahrscheinlichkeit durch die gefundene Uebereinstimmung

stimmung einer angeblichen Offenbarung mit den Kriterien derselben begründet werde; daher, und zuvörderst: wenn eine angebliche Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Kriterien der Wahrheit gefunden hätten, — welches Urtheil über dieselbe würde dies berechtigen? Alle diese Kriterien sind die moralischen Bedingungen, unter denen allein, und ausser welchen nicht, eine solche Erscheinung von Gott, dem Begriffe einer Offenbarung gemäss, bewirkt seyn könnte; aber gar nicht umgekehrt, — die Bedingungen einer Wirkung, die bloss durch Gott diesem Begriffe gemäss bewirkt seyn könnte. Wären sie das letztere, so berechtigten sie durch Ausschliessung der Causalität aller übrigen Wesen zu dem Urtheile: das *ist* Offenbarung; da sie aber das nicht, sondern nur das erstere sind, so berechtigen sie bloss zu dem Urtheile: das *kann* Offenbarung seyn, d. h. wenn vorausgesetzt wird, dass in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden gewesen sey, und dass er ihn habe darstellen wollen, so ist in der gegebenen Erscheinung nichts, was der möglichen Annahme, sie sey eine dergleichen Darstellung, widersprechen könnte. Es wird also durch eine solche Prüfung nach den Kriterien bloss problematisch, dass irgend etwas eine Offenbarung seyn könne; dieses problematische Urtheil aber ist nun auch völlig sicher.

Es wird nemlich in demselben eigentlich zweierlei ausgesagt; zuerst: es ist überhaupt möglich, dass Gott den Begriff einer Offenbarung gehabt habe, und dass er ihn habe darstellen wollen — und dies ist schon unmittelbar aus der Vernunftmässigkeit des Offenbarungsbegriffs, in welchem diese Möglichkeit angenommen wird, klar; und dann: es ist möglich, dass diese bestimmte angebliche Offenbarung eine Darstellung desselben sey. Das letztere Urtheil kann nun, und muss der Billigkeit gemäss, vor aller Prüfung vorher von jeder als Offenbarung angekündigten Erscheinung gefällt werden; in dem Sinne nemlich: es sey möglich, dass sie die Kriterien einer Offenbarung an sich haben könne. Hier nemlich (vor der Prüfung vorher) ist das problematische Urtheil aus zweien problematischen zusammengesetzt. Wenn aber diese Prüfung vollendet, und die angekündigte Offenbarung in derselben bewährt gefunden ist, so ist das erstere nicht mehr problematisch, sondern völlig sicher; die Erscheinung hat alle Kriterien einer Offenbarung an sich: man kann daher nun mit völliger Sicherheit, ohne noch ein anderweitiges Datum zu erwarten, oder irgend woher einen Einspruch zu befürchten, urtheilen, sie *könne* eine seyn. Aus der Prüfung nach den Kriterien ergiebt sich also das, was sich aus ihnen ergeben kann, nicht bloss als wahrscheinlich, sondern als gewiss, ob sie nemlich göttlichen Ursprungs seyn *könne*; ob sie es aber *wirklich sey*, — darüber ergiebt sich aus ihr gar nichts, denn davon ist bei ihrer Uebernehmung gar nicht die Frage gewesen.

Nach Vollendung dieser Prüfung kommt nun in Absicht auf ein kategorisches Urtheil das Gemüth, oder sollte es wenigstens vernünftigerweise, in ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bei dem ersten kleinsten Momente sich auf die eine oder die andere hinzuneigen. Für ein verneinendes Urtheil ist kein der Vernunft nicht widersprechendes Moment denkbar; weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis; denn der verneinende ist eben so und aus eben den Gründen unmöglich, als der bejahende; noch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens durchs praktische Gesetz, weil die Annehmung einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung diesem Gesetze in nichts widerspricht. (Es lässt sich zwar allerdings eine Bestimmung des untern Begehrungsvermögens durch die Neigung denken, welche uns gegen die Anerkennung einer Offenbarung einnehmen könnte, und man kann, ohne sich der Lieblosigkeit schuldig zu machen, wohl annehmen, dass eine solche Bestimmung *bei manchem* der Grund sey, warum er keine Offenbarung annehmen wolle; aber eine solche Neigung widerspricht offenbar der praktischen Vernunft.) Es muss sich also ein Moment für das bejahende Urtheil auffinden lassen, oder wir müssen in dieser Unentschiedenheit immer bleiben. Da auch dieses Moment weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis seyn kann, so muss es eine Bestimmung des Begehrungsvermögens seyn.

Schon ehemals sind wir mit dem Begriffe von Gott in diesem Falle gewesen. Unsere bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen suchende Vernunft führte uns in der Ontologie auf den Begriff des allerrealsten Wesens, in der Kosmologie auf eine erste Ursache, in der Teleologie auf ein verständiges Wesen, von dessen Begriffen wir die in der Welt für unsere Reflexion allenthalben nothwendig anzunehmende Zweckverbindung ableiten könnten; es zeigte sich schlechterdings keine Ursache; warum diesem Begriffe nicht etwas ausser uns correspondiren sollte, aber dennoch konnte unsere theoretische Vernunft ihm diese Realität durch nichts zusichern. Durch das Gesetz der praktischen Vernunft aber wurde uns zum Zwecke unserer Willensform ein Endzweck aufgestellt, dessen Möglichkeit für uns nur unter der Voraussetzung der Realität jenes Begriffs denkbar war; und da wir diesen Endzweck schlechterdings wollen, mithin auch theoretisch seine Möglichkeit annehmen mussten, so mussten wir auch zugleich die Bedingungen desselben, die Existenz Gottes, und die unendliche Dauer aller moralischen Wesen annehmen. Hier wurde also ein Begriff, dessen Gültigkeit vorher schlechterdings problematisch war, nicht durch theoretische Beweisgründe, sondern um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen realisirt. — In Absicht der Aufgabe sind wir hier ganz in dem gleichen Falle. Es ist nemlich ein Begriff in unserm Gemüthe vorhanden, der bloss als solcher vollkommen denkbar ist, und nachdem eine alle Kriterien einer Offenbarung an sich habende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben ist, so ist schlechterdings nichts mehr möglich, was der Annahme seiner Gültigkeit widersprechen könnte; es lässt sich aber auch kein theoretischer Beweisgrund aufzeigen, der uns berechtigen könnte, diese Gültigkeit anzunehmen. Dieselbe ist also völlig problematisch. Dass man aber bei Auflösung dieser Aufgabe mit der der obigen nicht völlig gleichen Schritt halten könne, fällt bald in die Augen. Der Begriff von Gott nemlich war *a priori* durch unsere Vernunft gegeben, war als solcher uns schlechterdings nothwendig, und wir konnten mithin die Aufgabe unserer Vernunft, über seine Gültigkeit ausser uns etwas zu entscheiden, nicht so nach Belieben ablehnen; für den einer Offenbarung aber haben wir *a priori* kein dergleichen Datum anzuführen, und es wäre mithin recht wohl möglich, diesen Begriff entweder überhaupt nicht zu haben, oder die Frage über seine Gültigkeit ausser uns als völlig unnütz von der Hand zu weisen. Was hieraus, dass er *a priori* nicht gegeben ist, schon unmittelbar folgt, dass nemlich auch keine *a priori* geschehene Willensbestimmung sich werde aufzeigen lassen, die uns bestimme seine Realität anzunehmen, weil ja dann diese Willensbestimmung das vermisste Datum *a priori* seyn würde, wird völlig klar, wenn man sich erinnert, dass, um sich den uns *a priori* aufgestellten Endzweck als möglich zu denken, nichts weiter erfordert wird, als die Existenz Gottes, und die Fortdauer endlicher moralischer Wesen anzunehmen, um welche Sätze, ihrer Materie nach, es im Begriffe einer Offenbarung gar nicht zu thun ist, der sie vielmehr zum Behuf seiner eigenen Möglichkeit schon als angenommen voraussetzt; es ist vielmehr bloss um die Annehmung einer gewissen Form der Bestätigung dieser Sätze zu thun. Aus der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz lässt mithin kein Moment, die Gültigkeit des Offenbarungsbegriffs anzunehmen, sich ableiten. Vielleicht aber aus einer durch das obere dem Moralgesetze gemäss geschehene Bestimmung des unteren? — Das Moralgesetz nemlich gebietet schlechthin, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt, oder in einzelnen Fällen eine Causalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geschehene Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens, das Gute schlechthin zu wollen, wird das untere auch durch Naturgesetze bestimmbare bestimmt, *die Mittel* zu wollen, dasselbe wenigstens in sich (in seiner sinnlichen Natur) hervorzubringen. Das obere Begehrungsvermögen will schlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun ist es, laut der §. 8. geschehenen Entwickelung der formalen Function der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr wesentliche ist, ein Mittel für sinnliche Menschen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich die Gesetzgebung des

Heiligsten unter sinnlichen Bedingungen vorstellen dürfen. Diese Vorstellung ist denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muss mithin unter obigen Bedingungen die Realität des Begriffs der Offenbarung nothwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, so bestimmt dasselbe das Gemüth, ihn als wirklich realisirt anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, eine gewisse Erscheinung sey wirklich durch göttliche Causalität bewirkte absichtliche Darstellung dieses Begriffs, und sie dieser Annahme gemäss zu brauchen.

Eine Bestimmung durchs untere Begehrungsvermögen die Realität einer Vorstellung zu wollen, deren Gegenstand man nicht selbst hervorbringen kann, ist, sie sey auch bewirkt durch was sie wolle, ein *Wunsch;* mithin liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung, nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde. Da nun ein solches Verfahren, etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, nicht wenig, und nicht mit Unrecht, verschrien ist, so müssen wir noch einige Worte, wenn auch nicht zur Deduction der Rechtmässigkeit, doch zur Ablehnung aller Einsprüche gegen dieses Verfahren im gegenwärtigen Falle hinzusetzen.

Wenn ein blosser Wunsch uns berechtigen soll, die Realität seines Objects anzunehmen, so muss derselbe sich auf die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durchs Moralgesetz gründen, und durch dieselbe entstanden seyn; die Annahme der Wirklichkeit seines Objects muss uns die Ausübung unserer Pflichten, und zwar nicht etwa bloss dieser oder jener, sondern des pflichtmässigen Verhaltens überhaupt erleichtern, und von der Annahme des Gegentheils muss sich zeigen lassen, dass sie dieses pflichtmässige Verhalten in den wünschenden Subjecten erschweren würde; und dieses darum, weil wir nur bei einem Wunsche dieser Art einen Grund anführen können, warum wir über die Wirklichkeit seines Objects überhaupt etwas annehmen, und die Frage über dieselbe nicht gänzlich abweisen wollen. Dass beim Wunsche einer Offenbarung dieses der Fall sey, ist schon oben zur Genüge gezeigt.

Mit diesem Kriterio der Annehmbarkeit eines Gewünschten bloss um des Wunsches willen, muss sich nun auch das zweite vereinigen, nemlich die völlige Sicherheit, dass wir nie eines Irrthums bei dieser Annahme werden überführt werden können, in welchem Falle die Sache *für uns* völlig wahr, es für uns ebenso gut ist, als ob dabei gar kein Irrthum möglich wäre. Dies findet nun bei der Annahme einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung, d. i. bei der Annahme, dass eine gewisse Erscheinung durch unmittelbare göttliche Causalität dem Begriffe einer Offenbarung gemäss bewirkt sey, der höchsten Strenge nach statt. Der Irrthum dieser Annahme kann uns, und wenn wir Ewigkeiten hindurch an Einsichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten, oder dargethan werden; denn dann müsste, da vor der theoretischen Vernunft Richterstuhl diese Annahme schlechterdings nicht gehört, gezeigt werden können, dass sie der praktischen Vernunft, nemlich dem durch dieselbe gegebenen Begriffe von Gott widerspräche, welcher Widerspruch aber, da das Moralgesetz für alle vernünftige Wesen auf jeder Stufe ihrer Existenz das gleiche ist, schon jetzt erhellen müsste. Ebensowenig kann ein solcher Irrthum, wie es bei andern menschlichen Wünschen, die meist auf die Zukunft gehen, so oft der Fall ist, durch eine nachmalige Erfahrung dargethan werden; denn wie sollte die Erfahrung wohl beschaffen seyn, die uns belehren könnte, eine einem möglichen Begriffe in Gott völlig gemässe Wirkung sey *nicht* durch die Causalität dieses Begriffs bewirkt? welches eine offenbare Unmöglichkeit ist: oder auch nur die, welche wir, im Falle dass sie es sey, machen müssten, und aus deren Abwesenheit wir schliessen könnten, sie sey es nicht? — Die Untersuchung ist bis zu einem Puncte getrieben, von welchem aus sie für uns nicht weiter gehen kann: bis zur Einsicht in die völlige Möglichkeit einer Offenbarung sowohl überhaupt, als insbesondere durch eine bestimmt gegebene Erscheinung; sie ist *für uns* (alle endliche Wesen) völlig geschlossen; wir sehen am Endpuncte dieser Untersuchung mit völliger Sicherheit, dass über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie, noch wider sie stattfinde, noch je stattfinden werde, und dass, wie es mit der Sache an sich sey, nie irgend ein Wesen wissen werde, als Gott allein. — Wollte man etwa noch zuletzt als den einzigen Weg, wie wir hierüber belehrt werden könnten, annehmen, Gott selbst könne es uns mittheilen, so wäre dies eine neue Offenbarung, über deren objective Realität die vorige Unwissenheit entstehen würde, und bei der wir wieder da seyn würden, wo wir vorher waren. — Da es aus allem gesagten völlig sicher ist, dass über diesen Punct keine Ueberführung des Irrthums, d. i. dass *für uns* überhaupt kein Irrthum darüber möglich sey, eine Bestimmung des Begehrungsvermögens aber uns treibt, uns für das bejahende Urtheil zu erklären, so können wir mit völliger Sicherheit dieser Bestimmung nachgeben. *)

---

*) Lasset uns das hier über die Bedingungen der Erlaubniss etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, gesagte, durch ein Beispiel vom Gegentheile klarer machen. Man könnte nemlich etwa die Wiedererneuerung des Umganges gewesener Freunde im künftigen Leben aus dem Verlangen guter, zur Freundschaft gestimmter Menschen nach dieser Wiedererneuerung erweisen wollen. Mit einem solchen Beweise aber würde man nicht wohl fortkommen. Denn ob man gleich etwa sagen könnte, die Vollbringung mancher schweren Pflicht werde dem, der einen geliebten Freund in der Ewigkeit weiss, durch den Gedanken erleichtert werden, dass er sich dadurch des Genusses der Seligkeit mit seinem abgeschiedenen Freunde immer mehr versichere: so würde, ganz abgerechnet, dass man wohl unzählige Motive der Art würde aufweisen können, denen man aber darum die objective Realität zuzusprechen doch ein Bedenken tragen würde, dadurch doch gar nicht reine Moralität, sondern bloss Legalität befördert werden, und es würde demnach eine vergebliche Bemühung seyn, diesen Wunsch von der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz ableiten zu wollen. Ueberhaupt sind wohl — der Wunsch, überhaupt Spuren der göttlichen moralischen Regierung in der ganzen Natur, und vorzüglich in unserem eigenen Leben, und der, insbesondere eine Offenbarung annehmen zu dürfen, die einzigen, die mit Recht auf eine so erhabene Abstammung Anspruch machen möchten. Was die zweite Bedingung anbetrifft, so lassen sich schon hienieden der Analogie nach Gründe genug vermuthen, die eine solche Wiedervereinigung im künftigen Leben zweckwidrig machen könnten, als z. B. dass etwa der Zweck einer vielseitigen Ausbildung uns den Umgang des ehemaligen Freundes, dessen Absicht für unsere Bildung erreicht ist, unnütz, oder gar schädlich machen könnte, — dass desselben Gegenwart in anderen Verbindungen nöthiger, und für das Ganze nützlicher sey, — dass die unsrige in anderen Verbindungen es sey u. dergl. Bloss der letzten Bedingung ent-

Diese Annahme einer Offenbarung ist nun, da sie auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens rechtmässig sich gründet, ein *Glaube*, den wir zum Unterschiede vom *reinen Vernunftglauben* an Gott und Unsterblichkeit, der sich auf etwas *materielles* bezieht, den *formalen, empirisch bedingten Glauben* nennen wollen. Der Unterschied beider, und alles, was wir über den letzteren noch zu sagen haben, wird aus einer Vergleichung der Bestimmung des Gemüths bei einem oder dem andern nach Ordnung der Kategorientitel sich ergeben.

spricht die angenommene Realität dieses Wunsches; denn in einer Dauer ohne Ende kann diese Wiedervereinigung, wenn sie an keinen bestimmten Punct dieser Dauer gebunden wird, immer noch erwartet werden, und mithin die Erfahrung ihrer Wirklichkeit nie widersprechen. Aus diesem Grunde also ist kein Beweis der Befriedigung dieses Wunsches möglich; und wenn es keinen andern Beweis giebt (es giebt aber einen, der jedoch auch nur zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreicht), so müsste das menschliche Gemüth sich über dieselbe auf *Hoffnung*, d. i. auf eine durch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens motivirte Hinneigung des Urtheils auf *eine* Seite bei einem Gegenstande, der übrigens als problematisch erkannt wird, einschränken.

Uebrigens hat es in Absicht der Unwiderlegbarkeit mit den unmittelbaren Postulaten der praktischen Vernunft, der Existenz Gottes, und der ewigen Fortdauer moralischer Wesen die gleiche Bewandtniss. Unsere Fortdauer zwar ist Gegenstand unmittelbarer Erfahrung; der Glaube an die Fortdauer aber kann nie durch Erfahrung widerlegt werden; denn, wenn wir nicht existiren, so machen wir gar keine Erfahrung. So lange wir ferner als *wir*, d. i. als moralische Wesen, fortdauern, kann auch der Glaube an Gott weder durch Gründe, denn auf theoretische gründet er sich nicht, und das für die Ewigkeit gültige Gesetz der praktischen Vernunft unterstützt ihn, noch durch Erfahrung umgestossen werden; denn die Existenz Gottes kann nie Gegenstand der Erfahrung werden, mithin auch aus der Ermangelung einer solchen Erfahrung sich nie auf die Nichtexistenz desselben schliessen lassen. Aus eben diesen Gründen aber können diese Sätze auch nie, für irgend ein endliches Wesen, Gegenstände des *Wissens* werden, sondern müssen in alle Ewigkeit Gegenstände des *Glaubens* bleiben. Denn für die Existenz Gottes werden wir nie andere als moralische Gründe haben, da keine anderen möglich sind, und unserer eigenen Existenz werden wir zwar für jeden Punct derselben unmittelbar durch das Selbstbewusstseyn sicher seyn, für die Zukunft aber sie aus keinen anderen, als moralischen Gründen erwarten können.

Der *Qualität* nach nemlich ist der Glaube im ersten so wie im zweiten Falle eine freie durch keine Gründe erzwungene Annahme der Realität eines Begriffs, dem diese Realität durch keine Gründe zugesichert werden kann: im ersten Falle eines gegebenen, im zweiten eines gemachten, im ersten um einer negativen Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens (§. 2.) durch das obere, im zweiten um einer positiven Bestimmung desselben willen vermittelst jener negativen. Dies sind Verschiedenheiten, welche schon angezeigt, und deren Folgen schon entwickelt worden. Aber es zeigt sich hier noch eine neue. Im reinen Vernunftglauben nemlich wird bloss angenommen, dass einem Begriffe, dem von Gott, überhaupt ein Gegenstand ausser uns correspondire (denn der Glaube an Unsterblichkeit lässt sich als von der Existenz Gottes bloss abgeleitet betrachten, und wir haben mithin hier keine besondere Rücksicht auf ihn zu nehmen): im Offenbarungsglauben aber nicht bloss das, sondern auch, dass ein gewisses gegebenes ein diesem Begriffe correspondirendes sey. Im letztern also scheint das Gemüth einen Schritt weiter zu gehen, und eine kühnere Anmaassung zu machen, die eine grössere Berechtigung für sich anzuführen haben sollte. Aber das liegt in der Natur beider Begriffe, und der Schritt ist wirklich im letzteren Falle nicht kühner, als im ersteren. Der Begriff von Gott nemlich ist schon *a priori* völlig bestimmt gegeben, so weit er nemlich von uns bestimmt werden kann, und lässt durch keine Erfahrung, und ebensowenig durch Schlüsse aus der angenommenen Existenz sich weiter bestimmen. Eine Realisation desselben kann mithin gar nichts weiter thun, als die Existenz eines demselben correspondirenden Gegenstandes annehmen; sie kann weiter nichts zu ihm hinzusetzen, weil dieser Gegenstand nur auf diese eine *a priori* gegebene Art bestimmt seyn kann. Im Begriffe der Offenbarung aber wird eine zu gebende Erfahrung gedacht, die als solche, und inwiefern sie das ist, *a priori* gar nicht bestimmt werden kann, sondern als *a posteriori* auf mannigfaltige Art bestimmbar angenommen werden muss. Sie als realisirt annehmen, heisst nichts anderes, und kann nichts anderes heissen, als sie völlig bestimmt gegeben zu denken; diese völlige Bestimmung muss aber durch die Erfahrung gegeben werden. Folglich findet gar keine Annahme der Realität dieses Begriffs überhaupt *(in abstracto)* statt, sondern er kann nur durch Anwendung auf eine bestimmte Erscheinung *(in concreto)* realisirt werden, und durch diese Anwendung geschieht nichts anderes, als was im reinen Vernunftglauben geschieht: es wird angenommen, dass einem *a priori* vorhandenen Begriffe etwas ausser ihm entspreche. Wenn von der *Quantität* des Glaubens die Rede ist, so kann damit nur eine *subjective* gemeint seyn, weil kein Glaube auf objective Gültigkeit Anspruch macht, in welchem Falle er kein Glaube wäre. In dieser Rücksicht ist nun der reine Vernunftglaube allgemeingültig für alle endliche vernünftige Wesen, weil er sich auf eine *a priori* geschehene Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, etwas nothwendig zu wollen, gründet, und auf einen *a priori* durch die reine Vernunft gegebenen Begriff geht. Er lässt sich zwar niemandem aufdringen, weil er auf eine Bestimmung der Freiheit sich gründet, aber er lässt sich von jederman fordern, und ihm ansinnen. — Es leuchtet sogleich ein, dass der empirisch bedingte Glaube auf diese Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen könne. Denn theils geht er auf einen nicht gegebenen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menschlichen Gemüthe ist. Wenn nun jemand auf diesen Begriff überhaupt nicht käme, so könnte er auch keine Darstellung desselben annehmen, und wir würden mithin diese Annahme vergeblich in ihm voraussetzen, da wir nicht einmal den Begriff derselben in ihm mit Sicherheit voraussetzen können. Theils aber wird die Bestimmung des Gemüths, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfniss gründet, bewirkt. Wenn nun jemand dieses Bedürfniss *in sich* nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, dass es bei andern vorhanden sey, so kann in demselben nimmermehr der Wunsch entstehen, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. — Nur ein einziger Fall lässt sich denken, in welchem auch ohne das Gefühl dieses Bedürfnisses in sich selbst wenigstens ein vorübergehender Glaube möglich ist: wenn nemlich jemand in die Nothwendigkeit versetzt wird, durch die Vorstellung einer Offenbarung, ohne ihrer eben für sich selbst zu bedürfen, auf die Herzen anderer zu wirken, die derselben bedürfen. Der lebhafte, seiner Pflicht, Moralität nach seinen Kräften auch ausser sich zu verbreiten, gemässe Wunsch, vereint mit der Ueberzeugung, dass dies bei den gegebenen Subjecten nur durch diese Vorstellung möglich sey, wird ihn treiben, sie zu gebrauchen. Mit wahrer Energie kann er sie nicht brauchen, ohne als ein selbst überzeugter und glaubender zu reden. Diesen Glauben zu heucheln, wäre gegen die Wahrheit und Lauterkeit des Gemüths, und folglich moralisch unmöglich. Das dadurch entstehende dringende Gefühl eines Bedürfnisses des Offenbarungsglaubens in dieser Lage wird, wenigstens so lange dieses Gefühl dauert, den Glauben selbst in ihm hervorbringen, wenn er auch etwa, nachdem er kälter geworden ist, diese Vorstellungen allmählig wieder bei Seite legen sollte. *)

Es folgt also aus dem gesagten, dass der Glaube an Offenbarung sich nicht nur nicht aufdringen, sondern auch nicht einmal von jederman fordern, oder ihm ansinnen lasse.

So wie der Glaube an Offenbarung nur unter zwei Bedingungen möglich ist, dass man nemlich theils gut seyn wolle, theils der Vorstellung einer geschehenen Offenbarung als eines Mittels bedürfe, um das Gute in sich hervorzubringen, **) so

---

*) Dass dies nicht eine leere Vernünftelei sey, sondern sich auch in der Erfahrung, besonders beim Halten öffentlicher Reden an das Volk, bestätige, wird uns vielleicht jeder Religionslehrer, der etwa sich für seine Person der aus der Offenbarung hergenommenen Vorstellungen nicht bedient, übrigens aber lebhaftes Gefühl seiner Bestimmung mit Ehrlichkeit (welches nicht wenig gesagt ist) vereinigt, wenn auch nicht öffentlich, doch wenigstens in seinem Herzen zugestehen. — Es geschieht vermittelst der Begeisterung durch die Einbildungskraft; und dieser Umstand darf die Sache niemandem verdächtig machen, da ja die Offenbarung überhaupt nur durch dieses Vehiculum wirken kann, und soll.

**) Dies waren auch die Maximen Jesu. In Absicht des ersteren: So jemand *will* den Willen thun des der mich gesandt hat, der wird inne werkann auch der Unglaube in Rücksicht auf sie zweierlei Ursachen haben: dass man nemlich entweder gar keinen guten Willen habe, und mithin alles, was uns zum Guten antreiben, und unsere Neigungen einschränken zu wollen das Ansehen hat, hasse, und von der Hand weise; oder dass man bei dem besten Willen nur der Unterstützung einer Offenbarung nicht bedürfe, um ihn ins Werk setzen zu können. Die erstere Verfassung der Seele ist tiefes moralisches Verderben: die letztere ist, wenn sie sich nur etwa nicht auf die natürliche Schwäche unserer Neigungen, oder auf eine dieselben tödtende Lebensart, sondern auf wirksame Hochachtung des Guten, um sein selbst willen, gründet, wirkliche Stärke; und man darf, ohne Furcht, der Würde der Offenbarung dadurch etwas zu benehmen, das sagen, weil bei wirklich vorherrschender Liebe des Guten, ohne welche überhaupt kein Glaube möglich ist, nicht zu befürchten steht, dass jemand sie von der Hand weisen werde, so lange er noch irgend eine gute Wirkung derselben an sich verspürt. Aus welchen Ursachen von beiden der Unglaube bei einem bestimmten Subjecte entstanden sey, können nur die Früchte lehren.

Zur Ablehnung einer übereilten Folgerung hieraus aber müssen wir schon hier anmerken, dass, wenngleich nicht der Glaube an Offenbarung, dennoch die Kritik ihres Begriffs auf Allgemeingültigkeit Anspruch mache. Denn letztere hat nichts zu begründen, als die absolute Möglichkeit einer Offenbarung, sowohl in ihrem Begriffe, als dass etwas demselben correspondirendes angenommen werden könne; und dies thut sie aus Principien *a priori*, mithin allgemeingültig. Jedem also wird durch sie angemuthet, zuzugestehen, dass nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich sey, sondern auch, dass eine in der Sinnenwelt wirklich gegebene Erscheinung, die alle Kriterien

---

den, ob diese Lehre von Gott sey; und im Gegensatze: Wer Arges thut, hasset das Licht, und kommt nicht an das Licht. In Absicht des letzteren: Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin kommen die Sünder zur Busse zu rufen, und nicht die Gerechten — welche Aussprüche ich nicht für Ironie halte.

derselben an sich hat, eine seyn *könne*. Hierbei aber muss sie es bewenden lassen, und hierbei kann und muss es vernünftigerweise jeder, der kein Bedürfniss derselben zum Gebrauche weder an sich, noch an andern fühlt, bewenden lassen; ist aber durch die Kritik genöthigt, denen, die an sie glauben, die Vernunftmässigkeit ihres Glaubens zuzugestehen, und sie in völlig ruhigem und ungestörtem Besitze und Gebrauche desselben zu lassen.

In Absicht der *Relation* bezieht sich der reine Vernunftglaube auf etwas materielles, der Offenbarungsglaube aber bloss auf eine bestimmte Form dieses *a priori* gegebenen, und schon als angenommen vorausgesetzten Materiellen. Dieser Unterschied, der aus allem bisher gesagten zur Genüge klar ist, veranlasst uns bloss hier noch die Anmerkung zu machen: dass derjenige, der diese bestimmte Form einer Offenbarung nicht annimmt, darum das Materielle, Gott und Unsterblichkeit, nicht nur nicht nothwendig läugne, sondern dass er auch dem Glauben an dieselben in sich nicht nothwendig Abbruch thue, wenn er sie sich ausser dieser Form ebenso gut denken, und sie zur Willensbestimmung brauchen kann.

In Absicht der *Modalität* endlich drückt sich der reine Vernunftglaube, nach Voraussetzung der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes, apodiktisch aus; es ist nemlich, einmal angenommen, dass das absolute Recht möglich sey, für uns schlechterdings nothwendig zu denken, dass ein Gott sey, und dass moralische Wesen ewig dauern. Der Glaube an Offenbarung aber kann sich nur kategorisch ausdrücken: eine gewisse Erscheinung *ist* Offenbarung; nicht: sie muss nothwendig Offenbarung seyn, weil, so sicher es auch ist, dass uns kein Irrthum in diesem Urtheile gezeigt werden kann, das Gegentheil an sich doch immer möglich bleibt.

§. 15.

Allgemeine Uebersicht dieser Kritik.

Ehe irgend eine Untersuchung über den Offenbarungsbegriff möglich war, musste dieser Begriff wenigstens vorläufig bestimmt werden; und da es uns hier nicht so gut ward, wie bei gegebenen Begriffen in der reinen Philosophie, denen wir bis zu ihrer ersten Entstehung nachspüren, und sie gleichsam werden sehen, da hingegen dieser sich bloss als ein empirischer ankündiget, und wenigstens, wenn auch bei näherer Untersuchung seine Möglichkeit *a priori* sich ergiebt, nicht das Ansehen hat, ein Datum *a priori* für sich anführen zu können: so hatten wir *vor der Hand* darüber nur den Sprachgebrauch abzuhören. Dies geschah §. 5. Da aber dieser Begriff, wie schon vorläufig zu vermuthen, §. 5. aber vollkommen erweisbar war, nur in Beziehung auf Religion vernunftmässig ist, so musste eine Deduction der Religion überhaupt zum Behuf der Ableitung des zu untersuchenden Begriffs aus seinem höheren vorausgeschickt werden (§. 2. 3. 4.).

(Der erste Gegenstand bei Untersuchung dieser Kritik ist also der, ob der Begriff der Offenbarung dem Sprachgebrauche aller Zeiten und aller Völker, die sich einer Offenbarung rühmten und rühmen, gemäss bestimmt sey; und das darum, weil er kein gegebener, sondern gemachter Begriff ist. Denn wenn sich das Gegentheil zeigen sollte, so wäre, — der von uns wider den Sprachgebrauch aufgestellte und selbsterdichtete Begriff möchte noch so richtig und gründlich untersucht seyn, — diese ganze Arbeit doch nur ein Spiel, ein vernünftelndes Exercitium, aber von keinem wesentlichen Nutzen. Weiter aber, als über die vorläufige Bestimmung des Begriffs, d. i. über die Angebung seines Genus und seiner specifischen Differenz, ist der Sprachgebrauch auch nicht zu hören; denn sonst wäre die Möglichkeit jeder Kritik aufgehoben und der Irrthum geheiligt und verewigt. — *Zusatz der ersten Ausgabe*)

Nach dieser vorläufigen Bestimmung des Begriffs war zu untersuchen, ob er überhaupt einer philosophischen Kritik zu unterwerfen, und vor welchem Richterstuhle seine Sache anhängig zu machen sey. Das erste hing davon ab, ob er *a priori* möglich sey, und das zweite musste sich durch eine wirkliche Deduction *a priori* aus den Principien, von welchen er sich ableiten liess, ergeben; indem offenbar jeder Begriff unter das Gebiet desjenigen Princips gehört, von welchem er abgeleitet ist. Diese Deduction wurde §. 5. 6. 7. wirklich gegeben, und aus ihr erhellte, dass dieser Begriff vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gehöre. Der zweite Punct, der einer strengen Prüfung unterworfen werden muss, ist mithin diese Deduction *a priori*, weil mit ihrer Möglichkeit die Möglichkeit jeder Kritik dieses Begriffs überhaupt, und die Richtigkeit der gegebenen, zugleich aber auch die Vernunftmässigkeit des kritisirten Begriffs selbst steht oder fällt.

Da sich bei dieser Deduction fand, dass der in Untersuchung befindliche Begriff kein Datum *a priori* aufzuweisen habe, sondern dasselbe *a posteriori* erwarte, so musste die Möglichkeit dieses verlangten Datums in der Erfahrung, aber auch nur seine Möglichkeit, gezeigt werden. Dies geschah §. 8. Es kommt also bei Prüfung dieses §. bloss darauf an, ob ein empirisches Bedürfniss einer Offenbarung, welches das verlangte Datum ist, nicht etwa wirklich aufgezeigt, sondern nur richtig angezeigt worden, und ob aus den empirischen Bestimmungen der Menschheit die Möglichkeit abgeleitet worden, dass ein solches Bedürfniss eintreten könne.

Mehr um den Satz, dass die Untersuchung der Möglichkeit einer Offenbarung schlechterdings nicht vor das Forum der theoretischen Vernunft gehöre, welcher schon aus der Deduction ihres Begriffs erhellet, noch einleuchtender zu machen, als um einer systematischen Nothwendigkeit willen, wurde §. 9. noch die physische Möglichkeit einer Offenbarung, über welche an sich gar keine Frage entstehen konnte, gezeigt.

Nach Beendigung dieser Untersuchungen muss es völlig klar seyn, dass der Begriff der Offenbarung überhaupt nicht nur an sich denkbar sey, sondern dass auch, im Falle des eintretenden empirischen Bedürfnisses sich etwas ihm correspondirendes ausser ihm erwarten lasse. Da aber dieses correspondirende eine Erscheinung in der Sinnenwelt seyn soll, welche *gegeben* werden muss (nicht *gemacht* werden kann), so kann nun der menschliche Geist hierbei nichts weiter thun, als diesen Begriff auf eine dergleichen Erscheinung anwenden, und die Kritik weiter nichts, als ihn dabei leiten, d. i. die Bedingungen festsetzen, unter denen eine solche Anwendung möglich ist. Diese Bedingungen sind §. 10. 11. 12. entwickelt worden. Da dieselben nichts weiter, als die durch eine Analysis sich ergebenden Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs selbst sind, so kommt es bei ihrer Prüfung nur darauf an, ob sie aus diesem Begriffe wirklich herfliessen, und ob sie alle angegeben sind. Die Prüfung des letzteren Punctes sucht §. 13. zu erleichtern.

Da aber aus der Art dieses Begriffs sich offenbar ergeben hat, dass seine wirkliche Anwendung auf eine gegebene Erfahrung immer nur willkürlich ist, und sich auf keine Zunöthigung der Vernunft gründet, so hat §. 14. noch gezeigt werden müssen, worauf diese Anwendung überhaupt sich gründe, und inwiefern sie vernunftmässig sey. Auch diese Deduction der Vernunftmässigkeit dieses Verfahrens mit dem Offenbarungsbegriffe bedarf einer besonderen Prüfung.

Aus dieser kurzen Uebersicht erhellet, dass die Kritik der Offenbarung aus Principien *a priori* geführt werde — denn bei Untersuchung des empirischen Datums für den Offenbarungsbegriff ist sie bloss gehalten die Möglichkeit desselben zu zeigen; dass sie mithin, wenn in keinem der angezeigten Puncte ihr ein Fehler nachzuweisen ist, auf allgemeine Gültigkeit rechtmässigen Anspruch mache. Sollten aber in gegenwärtiger Bearbeitung dieser Kritik dergleichen Fehler gemacht worden seyn, wie wohl zu erwarten steht; so müsste es, wenn nur der Weg einer möglichen Kritik richtig angegeben ist, welches sich bald zeigen muss, besonders durch gemeinschaftliche Bemühungen, leicht seyn, ihnen abzuhelfen, und eine allgemeingeltende Kritik aller Offenbarung aufzustellen.

Durch diese Kritik wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an sich, und die Möglichkeit eines Glaubens an eine bestimmte gegebene insbesondere, wenn dieselbe nur vorher vor dem Richterstuhle ihrer besonderen Kritik bewährt gefunden, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwiesen, und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt.*) Durch sie wird alle Kritik jeder besonderen ge-

---

*) Dieser Streit gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und ist völlig dialektisch. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht

gebenen Offenbarung begründet, indem sie die allgemeinen Grundsätze jeder dergleichen Kritik an den Kriterien aller Offenbarung aufstellt. Es wird, nach vorher ausgemachter historischer Frage, was eine gegebene Offenbarung eigentlich lehre — welche in einzelnen Fällen leicht die schwerste seyn dürfte, möglich, mit völliger Sicherheit zu entscheiden, ob eine Offenbarung göttlichen Ursprungs seyn könne, oder nicht, und im ersten Falle ohne alle Furcht irgend einer Störung an sie zu glauben.

---

möglich, sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich, sagt der zweite: und so ausgedrückt widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, ist möglich; so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr seyn, und sind es beide, laut unserer Kritik.

Schlussanmerkung.

Es ist eine sehr allgemeine Bemerkung, dass alles, was Speculation ist, oder so aussieht, sehr wenig Eindruck auf das menschliche Gemüth mache. Man wird allenfalls angenehm dadurch beschäftiget; man lässt sich das Resultat gefallen, weil man nichts dagegen einwenden kann, würde aber auch nichts arges daraus haben, wenn es anders ausgefallen wäre; denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher, so dass der auf Speculation gegründete Satz wie ein todtes Capital ohne alle Zinsen in der Seele zu liegen scheint, und dass man seine Anwesenheit durch nichts gewahr wird. So ging es von jeher mit den Speculationen der Idealisten und Skeptiker. Sie dachten, wie niemand, und handelten, wie alle.

Dass gegenwärtige Speculation, wenn sie auch etwa nicht nothwendig praktische Folgen aufs Leben hat (wie sie doch, wenn sie sich behauptet, haben möchte), dennoch in Absicht des Interesse nicht so kalt und gleichgültig werde aufgenommen werden, dafür bürgt ihr wohl der Gegenstand, den sie behandelt. Es ist nemlich in der menschlichen Seele ein nothwendiges Interesse für alles, was auf Religion Bezug hat, und das ist denn ganz natürlich daraus zu erklären, weil nur durch Bestimmung des Begehrungsvermögens Religion möglich geworden ist; dass also diese Theorie durch die allgemeine Erfahrung bestätigt wird, und dass man sich fast wundern sollte, warum man nicht längst selbst von dieser Erfahrung aus auf sie kam. Wenn jemand etwa einen anderen unmittelbar gewissen Satz, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich sey, läugnen würde, so würden wir ihn vielmehr verlachen und bedauern, als uns über ihn erzürnen; und wenn ja etwa der Mathematiker sich dabei ereifern sollte, so könnte dies nur entweder aus Misvergnügen über sich selbst herkommen, dass er ihn seines Irrthums nicht sogleich überführen könne, oder aus der Vermuthung, dass bei diesem hartnäckigen Abläugnen der böse Wille, ihn zu ärgern (mithin doch auch etwas unmoralisches), zum Grunde liege: aber dieser Unwille würde doch ein ganz anderer seyn, als derjenige, der jeden, und den unausgebildetsten Menschen eben am meisten angreift, wenn jemand das Daseyn Gottes, oder die Unsterblichkeit der Seele abläugnet; welcher mit Furcht und Abscheu vermischt ist, zum deutlichen Zeichen, dass wir diesen Glauben als einen theuren Besitz, und denjenigen als unsern persönlichen Feind ansehen, der Miene macht, uns in diesem Besitze stören zu wollen. Dieses Interesse verbreitet sich denn verhältnissmässig weiter, je mehrere Ideen wir auf die Religion beziehen, und mit ihr in Verbindung bringen können; und wir würden daher uns sehr bedenken, zu entscheiden, ob vorherrschende Toleranz in einer Seele, in welcher sie sich nicht auf langes anhaltendes Nachdenken gründen kann, ein sehr achtungswerther Zug sey. Aus eben diesem Interesse lässt sich auch im Gegentheile die empfindliche Abneigung erklären, mit der wir gegen Vorstellungen eingenommen werden, die wir etwa ehedem für heilig hielten, von denen wir aber bei zunehmender Reife uns überzeugt oder überredet haben, dass sie es nicht sind. Wir erinnern uns ja anderer Träume unserer früheren Jahre, wie etwa des von einer uneigennützigen Hülfsbereitwilligkeit der Menschen, von einer arkadischen Schäferunschuld u. dergl. mit einem wehmüthig frohen Andenken der Jahre, wo wir noch so angenehm träumen konnten; ohnerachtet das Gegentheil und die Erfahrungen, wodurch wir etwa darüber belehrt worden sind, uns doch an sich unmöglich angenehm seyn können. Der Täuschungen von oben angezeigter Art aber erinnern wir uns lange mit Verdruss, und es gehört viel Zeit und Nachdenken dazu, um auch darüber kalt zu werden; ein Phänomen, welches man gar nicht der dunkelen Vorstellung des durch dergleichen Ideen entstehenden Schadens (indem wir ja den offenbaren Schaden selbst mit mehr Gleichmuth erblicken), sondern bloss daraus zu erklären hat, dass das Heilige uns theuer ist, und dass wir jede Beimischung eines fremdartigen Zusatzes als Entweihung desselben ansehen. Dieses Interesse zeigt sich endlich sogar darin, dass wir mit keinerlei Art Kenntnissen uns so breit machen, als mit vermeinten besseren Religionseinsichten, als ob hierin die grösste Ehre liege, und dass wir sie — wenn nicht etwa der gute Ton dergleichen Unterhaltungen verbannt hat, wiewohl eben das, dass er sie verbannen musste, eine allgemeine Neigung zu denselben anzuzeigen scheint, — so gern andern mittheilen mögen, in der sicheren Voraussetzung, dass dies ein allgemein *interessanter* Gegenstand sey.

So sicher wir also von dieser Seite seyn dürften, dass gegenwärtige Untersuchung nicht ganz ohne Interesse werde aufgenommen werden, so haben wir eben von diesem Interesse zu befürchten, dass es sich gegen uns kehren, und den Leser in der ruhigen Betrachtung und Abwägung der Gründe stören könne, wenn er etwa voraussehen, oder wirklich finden sollte, dass das Resultat nicht ganz seiner vorgefassten Meinung gemäss ausfalle. Es scheint also eine nicht ganz vergebliche Arbeit zu seyn, hier noch, ganz ohne Rücksicht auf die Begründung des Resultats, und gleich als ob wir nicht einen *a priori* vorgeschriebenen Weg gegangen wären, der uns nothwendig auf dasselbe hätte führen müssen, sondern, als ob es gänzlich von uns abgehangen hätte, wie dasselbe ausfallen solle, zu untersuchen, ob wir Ursache gehabt hätten, ein günstigeres zu wünschen, oder ob gegenwärtiges etwa überhaupt das vortheilhafteste sey, das wir uns versprechen durften; kurz, dasselbe, ganz ohne Rücksicht auf seine Wahrheit, bloss von Seiten seiner Nützlichkeit zu untersuchen.

Aber hier stossen wir denn zuerst auf diejenigen, welche in der besten Meinung von der Welt sagen werden, bei einer Untersuchung der Art könne überhaupt nichts kluges herauskommen, und es würde besser gewesen seyn, gegenwärtige ganz zu unterlassen; die alles, was mit der Offenbarung in Verbindung steht, überhaupt nicht auf Principien zurückgeführt wissen wollen; die jede Prüfung derselben scheuen, fürchten, von sich ablehnen. Diese werden denn doch, wenn sie aufrichtig seyn wollen, zugestehen, dass sie selbst eine schlechte Meinung von ihrem Glauben haben, und mögen selbst entscheiden, ob ihnen die Achtung und Schonung derjenigen besser gefällt, welche die Sache der Offenbarung schon für völlig abgeurtheilt und in allen Instanzen verloren ansehen, und meinen, ein Mann, der auf seine Ehre halte, könne einmal mit ihr sich nicht mehr befassen, es sey sogar ein schlechtes Heldenstück, sie vollends zu Grunde zu richten, und möge man ja auch wohl aus mitleidiger Schonung denen, die nun einmal ihr Herz daran gehängt haben, dies im Grunde unschuldige Spielwerk wohl gönnen. Doch haben wir mit diesen es eigentlich hier nicht zu thun, denn von ihnen wird wahrscheinlich keiner diese Schrift lesen; sondern nur mit solchen, die eine Prüfung der Offenbarung verstatten.

Gegenwärtige sollte unserer Absicht nach die strengste seyn, welche möglich ist. Was haben wir nun durch dieselbe verloren? was gewonnen? wo ist das Uebergewicht?

Verloren haben wir alle unsere Aussichten auf Eroberungen, sowohl objective, als subjective. Wir können nicht mehr hoffen durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen, und von da, wer weiss welche Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einemmale zu unserer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Ebensowenig dürfen wir weiter hoffen andere zu unterjochen, und sie zu zwingen ihren Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe, oder an dieser neuen vermeinten Acquisition von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, jeder für sich, uns auf unsere eigenen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Ruhe, und Sicherheit in unserem Eigenthume; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne dass wir etwas damit anzufangen wissen; Sicherheit vor Friedensstörern anderer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir nur darin von ihnen verschieden sind, dass wir sie wissen, und unseren Aufwand darnach einrichten.

Haben wir nun mehr verloren, oder mehr gewonnen? — Freilich scheint der Verlust der gehofften Einsichten in das Uebersinnliche ein wesentlicher, ein nicht zu ersetzender, noch zu verschmerzender Verlust; wenn es sich aber bei näherer Untersuchung ergeben sollte, dass wir dergleichen Einsichten zu gar nichts brauchen, ja dass wir nicht einmal sicher seyn können, ob wir sie wirklich besitzen, oder ob wir auch sogar hierüber uns täuschen, so möchte es leichter werden, sich darüber zu trösten.

Dass von der Realität aller Ideen vom Uebersinnlichen keine objective Gewissheit, sondern nur ein Glaube an sie stattfinde, ist nun zur Genüge erwiesen. Aller bisher entwickelte Glaube gründet sich auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens (bei der Existenz Gottes und der Seelen Unsterblichkeit auf eine des oberen, bei dem Vorsehungs- und Offenbarungsbegriffe auf eine durch das obere geschehene Bestimmung des unteren), und erleichtert gegenseitig wieder diese Bestimmung. Dass weiter keine Ideen möglich sind, an deren Realität zu glauben eine unmittelbare oder mittelbare Bestimmung durch das praktische Gesetz uns bewege, ist klärlich gezeigt. Es fragt sich also hier nur noch, ob nicht ein Glaube möglich sey, der *nicht* durch eine dergleichen Bestimmung entsteht, und sie *nicht* wieder erleichtert. Im ersten Falle muss es leicht auszumachen seyn, ob der Glaube *in concreto* wirklich da ist; das muss sich nemlich aus den praktischen Folgen ergeben, die er, als die Willensbestimmung erleichternd, nothwendig hervorbringen muss. Im letzteren Falle aber, wo keine dergleichen praktische Folgen möglich sind, scheint es, da der

Glaube etwas bloss subjectives ist, schwer, hierüber etwas festes zu bestimmen, und es hat völlig das Ansehen, dass uns nichts übrig bleibt, als jedem ehrlichen Manne auf sein Wort zu glauben, wenn er uns sagt: ich glaube das, oder ich glaube jenes. Dennoch ist es vielleicht möglich, auch hierüber etwas auszumitteln. Es ist nemlich an sich gar nicht zu läugnen, dass man oft andere, und ebenso oft sich selbst überredet, man glaube etwas, wenn man bloss nichts dagegen hat, und es ruhig an seinen Ort gestellt seyn lässt. Von dieser Art ist fast aller historische Glaube, wenn er sich nicht etwa auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das Historische in einer Offenbarung, oder der eines Geschichtsforschers von Profession, der von der Achtung für sein Geschäft, und von der Wichtigkeit, die er in seine mühsamen Untersuchungen schlechterdings setzen muss, unzertrennlich ist; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren Nationalstolz unterstützt. Das Lesen der Begebenheiten und Handlungen von Wesen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenschaften mit uns haben, beschäftigt uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unseres Vergnügens etwas bei, wenn wir annehmen dürfen, dass dergleichen Menschen wirklich lebten, und wir nehmen dies um so fester an, je mehr die Geschichte uns interessirt, je mehr sie Aehnlichkeit mit unseren Begebenheiten oder unserer Denkungsart hat; wir würden aber, besonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn alles blosse Erdichtung wäre. Ists auch nicht wahr, so ist es gut erfunden, möchten wir denken. Wie soll man nun hierüber zu einiger Gewissheit über sich selbst kommen? — Die einzige wahre Probe, ob man etwas wirklich annehme, ist die, ob man darnach handelt, oder, im vorkommenden Falle der Anwendung, darnach handeln würde. Ueber Meinungen, die an sich keine praktische Anwendung haben, noch haben können, findet dennoch zu jeder Zeit ein Experiment statt, dass man sich nemlich aufs Gewissen frage, ob man wohl für die Richtigkeit einer gewissen Meinung einen Theil seines Vermögens, oder das ganze, oder sein Leben, oder seine Freiheit verwetten wolle, wenn etwas gewisses darüber auszumachen seyn sollte. Man giebt dann einer Meinung, die an sich keine praktischen Folgen hat, durch Kunst eine praktische Anwendung. Wenn man auf diese Art jemandem eine Wette um sein ganzes Vermögen antrüge, dass kein Alexander der Grosse gelebt habe, so könnte er vielleicht diese Wette ohne Bedenken annehmen, weil er bei völliger Redlichkeit dennoch ganz dunkel denken möchte, dass diejenige Erfahrung, welche dies entscheiden könnte, schlechterdings nicht mehr möglich sey; wenn man aber etwa ebendemselben die gleiche Wette darauf antrüge, dass kein Dalai Lama existire, mit dem Erbieten, die Sache an Ort und Stelle durch die unmittelbare Erfahrung zu verificiren, so möchte er vielleicht bedenklicher dabei werden, und sich dadurch verrathen, dass er mit seinem Glauben über diesen Punct nicht völlig in Richtigkeit sey. Wenn man nun über den Glauben an übersinnliche Dinge, deren Begriff durch die reine praktische Vernunft *a priori* nicht gegeben ist, die mithin an sich gar keine praktischen Folgen haben können, sich eben so eine beträchtliche Wette antrüge, so wäre es sehr leicht möglich, dass man dadurch, dass man sie von der Hand wiese, entdeckte, man habe bisher den Glauben an sie nicht gehabt, sondern sich nur überredet, ihn zu haben; wenn man aber diese Wette auch wirklich annähme, so könnte man noch immer nicht sicher seyn, ob sich nicht das Gemüth ganz dunkel besonnen habe, es habe hier noch gar nicht nöthig, sich auf seiner Schalkheit ertappen zu lassen, da bei einer solchen Wette gar nichts zu wagen sey, weil die Sache (bei dergleichen Ideen) in Ewigkeit nicht, weder durch Gründe, noch durch Erfahrungen auszumachen sey. Wenn also auch nicht darzuthun seyn sollte, dass an die Realität von dergleichen Ideen gar kein Glaube möglich sey, so ergiebt sich hieraus doch leicht soviel, dass es nie möglich sey, auch nur mit sich selbst ins Reine zu kommen, ob man diesen Glauben überhaupt habe, welches eben soviel ist, als ob er überhaupt und an sich nicht möglich wäre. Es ist hieraus zu beurtheilen, ob wir Ursache haben, über den

Verlust unserer Hoffnung durch eine Offenbarung erweiterte Aussichten in die übersinnliche Welt zu bekommen, sehr verlegen zu seyn.

In Absicht des zweiten Verlustes bitten wir jeden, sich vor seinem Gewissen die Frage zu beantworten, zu welcher Absicht er eigentlich eine Religion haben wolle; ob dazu, um sich über andere zu erheben, und sich vor ihnen aufzublähen, zur Befriedigung seines Stolzes, seiner Herrschsucht über die Gewissen, welche weit ärger ist, als die Herrschsucht über die Körper; oder dazu, um sich selbst zum besseren Menschen zu bilden. — Inzwischen bedürfen wir sie auch mit für andere, theils um reine Moralität unter ihnen zu verbreiten; aber da darf nur dargethan seyn, dass dies auf keinem anderen Wege, als dem angezeigten, geschehen könne, so werden wir ja gern, wenn dies wirklich unser Ernst ist, jeden anderen vermeiden; theils, wenn wir das nicht können sollten, uns wenigstens der Legalität von ihnen zu versichern, — ein Wunsch, der an sich völlig rechtmässig ist. Und in Absicht der Möglichkeit ihn dadurch zu erreichen, ist denn ganz sicher nichts leichter, als den Menschen, der sich im Dunkeln überhaupt fürchtet, zu schrecken, ihn dadurch zu leiten, wohin man will, und ihn zu bewegen, in Hoffnung des Paradieses seinen sterblichen Leib brennen zu lassen, so sehr man will; wenn aber gezeigt ist, dass durch eine solche Behandlung der Religion die Moralität nothwendig gänzlich vernichtet werde, so wird man ja gar gern eine Gewalt aufgeben, zu der man kein Recht hat; da zumal diese Legalität weit sicherer, und wenigstens ohne schädliche Folgen für die Moralität, durch andere Mittel erreicht wird.

Dies wäre denn die Berechnung unseres Verlustes. Lasst uns nun den Gewinn dagegen halten!

Wir gewinnen völlige Sicherheit in unserem Eigenthume. Wir dürfen ohne Furcht, dass unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgniss, dass man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinnes und der Geistesschwäche, ihn zu unserer

Verbesserung brauchen. Jede Widerlegung muss falsch seyn, das können wir *a priori* wissen; jeder Spott muss auf den Urheber zurückfallen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht stattfindet; denn äusserer Zwang kann uns zwar nöthigen mit dem Munde zu bekennen, was er will, aber nie, im Herzen etwas dem ähnliches zu denken; sondern von dem unendlich härteren Geisteszwange durch moralische Bedrückungen und Vexationen, durch Zureden, Zunöthigungen, Drohungen, wer weiss welcher schlimmen Uebel, die man unserem Gemüthe anlegt. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängstliche Furcht versetzt, und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen, und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbet, die erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet: so dass ein solcher Mensch nie wieder die geringste Achtung oder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann. Dies ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken, und auf diesen erpressten Glauben erst die Moralität (eine Nebensache, die wohl ganz gut seyn mag, wenn sie zu haben ist, in Ermangelung deren aber auch wohl der Glaube allein uns durchhelfen kann), gründen zu wollen, nothwendig haben muss, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer consequent zu Werke gegangen, und die menschliche Natur von ihrem Schöpfer nicht zu gut eingerichtet wäre, als dass sie sich so sollte verdrehen lassen.

Nach Maassgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg — ein Weg, den offenbar auch das Christenthum vorschreibt — den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der seyn: ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entschluss, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen, und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Und jetzt darf die Entscheidung, wo das Uebergewicht sey, ob auf der Seite des Gewinns, oder der des Verlustes, dem Herzen eines jeden Lesers überlassen werden, mit Zusicherung des beiläufigen Vortheils, dass ein jeder dieses Herz selbst aus dem Urtheile, das es hierüber fället, näher wird kennen lernen.

Inhalt.

(Die mit einem * bezeichneten §§. sind in der zweiten Ausgabe neu dazugekommen.)

Seite

§. 1.

Einleitung . . . . 15—16

§. 2.*

Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt . . . . 16—39

§. 3.

Deduction der Religion überhaupt . . . . 39—58

§. 4.

Eintheilung der Religion überhaupt, in die natürliche und geoffenbarte . . . . 59—65

§. 5.*

Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben . . . 65—75

§. 6.

Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffes . . . . . . 75—79

§. 7.

Deduction des Begriffes der Offenbarung aus Principien der reinen Vernunft *a priori* . . . . 79—84

§. 8.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums . . . . 84—106

§. 9.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung . . . 106—112

Seite

§. 10.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach 113—116

§. 11.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts . . . . 116—130

§. 12.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts . . . . 130—139

§. 13.

Systematische Ordnung dieser Kriterien . . . . 139—141

§. 14.

Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen . . . . 142—158

§. 15.

Allgemeine Uebersicht dieser Kritik . . . . 158—162
Schlussanmerkung . . . . 163—172

Ueber

den Grund unseres Glaubens

an eine göttliche Weltregierung.

Phil. Journal Bd. VIII. S. 1—20.

1798.

(Philosophisches Journal Bd. VIII. S. 1—20.)

Der Verfasser dieses Aufsatzes erkannte es schon längst für seine Pflicht, die Resultate seines Philosophirens über den oben angezeigten Gegenstand, welche er bisher in seinem Hörsaale vortrug, auch dem grösseren philosophischen Publicum zur Prüfung und gemeinschaftlichen Berathung vorzulegen. Er wollte dies mit derjenigen Bestimmtheit und Genauigkeit thun, zu welcher die Heiligkeit der Materie für so viele ehrwürdige Gemüther jeden Schriftsteller verbindet; indessen war seine Zeit durch andere Arbeiten ausgefüllt, und die Ausführung seines Entschlusses verzog sich von einer Zeit zur anderen.

Indem er gegenwärtig, als Mitherausgeber dieses Journals, den folgenden Aufsatz eines trefflichen philosophischen Schriftstellers*) mit vor das Publicum zu bringen hat, findet er von der einen Seite eine Erleichterung; da dieser Aufsatz in vielen Rücksichten mit seiner eigenen Ueberzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verfasser desselben es überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden; von einer anderen Seite aber eine dringende Aufforderung sich zu erklären, indem derselbe Aufsatz in manchen anderen Rücksich-

---

*) Forberg: „Entwickelung des Begriffes der Religion."
(Anmerkung des Herausgebers.)

ten seiner Ueberzeugung nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht; und es ihm doch wichtig scheint, dass die Denkart über diese Materie, welche aus seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs vollständig vor das Publicum gebracht werde. Er muss sich jedoch vor jetzt begnügen, nur den Grundriss seiner Gedankenfolge anzugeben, und behält sich die weitere Ausführung auf eine andere Zeit vor.

Was den Gesichtspunct bisher fast allgemein verrückt hat, und vielleicht noch lange fortfahren wird, ihn zu verrücken, ist dies: dass man den sogenannten moralischen, oder irgend einen philosophischen Beweis einer göttlichen Weltregierung für einen eigentlichen *Beweis* gehalten; dass man anzunehmen geschienen, durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht, und ihr andemonstrirt werden. Arme Philosophie! Wenn es nicht schon im Menschen ist, so möchte ich wenigstens nur das wissen, woher denn deine Repräsentanten, die doch wohl auch nur Menschen sind, selbst nehmen, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen; oder, wenn diese Repräsentanten in der That Wesen von einer höheren Natur sind, wie sie darauf rechnen können, Eingang bei uns anderen zu finden, und uns verständlich zu werden, ohne etwas ihrem Glauben analoges in uns vorauszusetzen? — So ist es nicht. Die Philosophie kann nur Facta *erklären*, keineswegs selbst welche hervorbringen, ausser dass sie sich selbst, als Thatsache, hervorbringt. So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereden, dass sie doch hinführo die Objecte ordentlich als Materie im Raume, und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit aufeinanderfolgend denken möchten; so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereden zu wollen, dass sie doch an eine göttliche Weltregierung glauben. Beides geschieht wohl ohne sein Zuthun; er setzt es als Thatsache voraus; und Er ist lediglich dazu da, diese Thatsachen, als solche, aus dem nothwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten. Also — wir wollen unser Räsonnement keineswegeges für eine Ueberführung des Ungläubigen, sondern für eine Ableitung der Ueberzeugung des Gläubigen gehalten wissen.

Wir haben nichts zu thun, als die Causalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben? [illegible]

Der entscheidende Punct, auf den es bei dieser Beantwortung ankommt, ist der, dass jener Glaube durch dieselbe nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluss, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersetzung der zureichenden*) Ueberzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge.

Wo wird nun der Philosoph, der jenen Glauben voraussetzt, den nothwendigen Grund desselben, den er zu Tage fördern soll, aufsuchen? Etwa in einer vermeinten Nothwendigkeit, von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen? Keinesweges; denn er weiss zu gut, dass zwar eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas erklären zu wollen, dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, dessen wahrer Grund ihr aber verborgen ist, nimmermehr aber der unter der Vormundschaft der Vernunft und unter der Leitung ihres Mechanismus stehende ursprüngliche Verstand, eines solchen Schlusses fähig ist. Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transscendentalen Gesichtspuncte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthigt, bei dem Seyn der Welt, als einem Absoluten, stehen zu bleiben; die Welt ist, schlechthin weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem Standpuncte wird von einem absoluten Seyn ausgegangen, und dieses absolute Seyn ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisirtes und organisirendes

---

*) unzureichenden (?)

Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomen in sich selbst, und in seinen immanenten Gesetzen enthält. Eine Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz, ist, inwiefern nur wirklich die *Welt und ihre Formen* erklärt werden sollen, und wir uns sonach auf dem Gebiete der reinen — ich sage der *reinen* Naturwissenschaft befinden, totaler Unsinn. Ueberdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist Urheber der Sinnenwelt, nicht das geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit, und giebt uns ein paar leere Worte, statt einer Antwort auf die Frage, die wir nicht hätten aufwerfen sollen. Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus nichts, oder die schon vorhandene Materie modificiren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der blossen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, — darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.

Erblickt man die Sinnenwelt vom transscendentalen Gesichtspuncte aus, so verschwinden freilich alle diese Schwierigkeiten; es ist dann keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloss den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit. Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden; es kann nichts ausser ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären.*)

---

*) Man müsste denn nach dem Grunde des Ich selbst fragen. Unter den allerdings originellen Fragen, welche an die Wissenschaftslehre ergingen, blieb jedoch diese dem neuesten Göttingischen Metaphysiker allein vorbehalten, welcher sie in seiner Rec. der W. L. in den Göttingischen gelehrten Anzeigen wirklich erhebt. Mit was für Leuten man nicht zu thun bekommt, wenn man sich in unserem philosophischen Jahrhunderte mit Philosophiren beschäftigt! Kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen, und aufzuhören, Ich zu seyn? Wobei nach einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine (absolut freie, und selbstständige) Ich; denn *alle Erklärung macht abhängig.*

Von derselben Art ist, und aus demselben Geiste geht hervor der Vorwurf desselben Rec.: die W. L. habe ihren *Grundsatz* — sprich ihren

Von der Sinnenwelt aus giebt es sonach keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen; wenn man nur die Sinnenwelt rein denkt, und nicht etwa, wie dies durch jene Philosophen geschah, eine moralische Ordnung derselben unvermerkt schon voraussetzt.

Durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müsste jener Glaube begründet werden.

Es giebt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von aussen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche.

An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben.

Grundsatz — nicht — *erwiesen*. — Wenn der Satz, von welchem sie ausgeht, bewiesen werden könnte, so wäre er ebendarum nicht Grundsatz; sondern der höchste Satz, aus dem er bewiesen würde, wäre es, und von diesem sonach würde ausgegangen. Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus. — Dasjenige, wovon die W. L. ausgeht, lässt sich nicht begreifen, noch durch Begriffe mittheilen, sondern nur unmittelbar anschauen. Wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die W. L. nothwendig grundlos und lediglich formal; und mit ihm kann dieses System schlechterdings nichts anfangen. Dieses freimüthige Geständniss wird hier nicht zum erstenmale abgelegt, aber es ist nun einmal Sitte, dass, nachdem man eine Erinnerung im Allgemeinen vorgebracht, man sie noch jedem neuen einzelnen Gegner insbesondere mittheilen muss, und dass man darüber nicht im mindesten verdrüsslich werden soll: und ich will hierdurch mit aller Freundlichkeit dieser meiner Pflicht gegen jenen Gegner mich erledigt haben. Das πρῶτον ψεῦδος desselben ist dies: dass ihm noch nicht gehörig klar geworden, dass, wenn überhaupt Wahrheit, und insbesondere mittelbare (durch Folgerung vermittelte) Wahrheit seyn, es ein *unmittelbar* Wahres geben müsse. Sobald er dies eingesehen haben wird, suche er nach diesem Unmittelbaren so lange, bis er es findet. Dann erst wird er fähig seyn, das System der W. L. zu beurtheilen; denn erst dann wird er es verstehen, welches bis jetzt, ungeachtet seiner mehrmaligen Versicherungen, der Fall nicht ist; wie dies nun beim kalten Erwägen der obigen Erinnerungen vielleicht ihm selbst wahrscheinlich werden wird.

Ich kann nicht zweifeln, sage ich, kann auch nicht einmal die Möglichkeit, dass es nicht so sey, dass jene innere Stimme täusche, dass sie erst anderwärtsher autorisirt und begründet werden müsse, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuteln und erklären. Jener Ausdruck ist das absolut Positive und Kategorische.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht *wollen* kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punct, der Denken und Wollen in Eins vereiniget, und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es giebt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst, es geht frei hinaus ins Unendliche, und muss es können; denn ich bin frei in allen meinen Aeusserungen, und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen. Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist *Glaube*; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube. — So musste es seyn; denn die Moralität, so gewiss sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keinesweges etwa durch einen logischen Denkzwang constituirt werden.

Ich könnte weiter, wenn ich auch selbst in bloss theoretischer Hinsicht mich in das unbegrenzte Bodenlose stürzen, absolut Verzicht leisten wollte auf irgend einen festen Standpunct, mich bescheiden wollte, selbst diejenige Gewissheit, welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf das Speculiren ausgehen könnte, schlechterdings unerklärbar zu finden. Denn es giebt keinen festen Standpunct, als den angezeigten, nicht durch die Logik, — sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Räsonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein grenzenloser

Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird.

Indem ich jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, „ich setze mir etwas als Zweck vor" heisst: „ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich;" in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mit gesetzt. Ich muss, wenn ich nicht mein eignes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zwecks mir vorsetzen; ich muss sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der That nicht zwei Acte, sondern ein und ebenderselbe untheilbare Act des Gemüths.

Man bemerke hierbei theils die absolute Nothwendigkeit des Vermittelten; wenn man mir noch einen Augenblick erlauben will, die Ausführbarkeit des sittlichen Endzwecks als ein Vermitteltes zu betrachten. Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Ueberlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluss, etwas anzunehmen, dessen Gegentheil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluss.

Dann bemerke man die Ordnung des Gedankenganges. Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt. Es heisst nicht: ich soll, denn ich kann; sondern: ich kann, denn ich soll. Dass ich soll, und was ich soll, ist das erste, unmittelbarste. Dies bedarf keiner weiteren Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation; es ist für sich bekannt, und für sich wahr. Es wird durch keine andere Wahrheit begründet und bestimmt; sondern alle andere Wahrheit wird vielmehr durch diese bestimmt. — Diese Folge der Gedanken ist sehr häufig übersehen worden. Wer da sagt: ich muss doch erst wissen, ob ich kann, ehe ich beurtheilen kann, ob ich soll, der hebt entweder den Primat des Sittengesetzes, und dadurch das Sittengesetz selbst auf, wenn er praktisch, oder er verkennt gänzlich den ursprünglichen Gang der Vernunft, wenn er speculirend so urtheilt.

Ich muss schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsetzen, seine Ausführung ist möglich, sie ist durch mich möglich, heisst, zufolge der blossen Analyse: jede der Handlungen die ich vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich, wie Mittel zu dem mir vorgesetzten Zwecke. Meine ganze Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt, als unser gemeinschaftlicher Schauplatz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität; und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, nach ihren ewigen Gesetzen, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden; aber sie hat nicht den mindesten Einfluss auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, nicht die geringste Gewalt über das freie Wesen. Selbstständig und unabhängig schwebt dieses über aller Natur. Dass der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden; aber es wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höheren Gesetzes. Rechtthun ist möglich, und jede Lage ist durch jenes höhere Gesetz darauf berechnet; die sittliche That gelingt, zufolge derselben Einrichtung, unfehlbar, und die unsittliche mislingt unfehlbar. Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten.

Diese Veränderung der Ansicht wird noch deutlicher erhellen, wenn wir uns in den transscendentalen Gesichtspunct erheben. Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsers eigenen inneren Handelns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transscendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die *Bedeutung* derselben ist das klarste und gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, *was* du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, dass sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. — So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ists, die in ihr sich offenbart.

Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniss: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten.

Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiss du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, dass sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weisst, dass in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist.

Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluss sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst misverstehende Philosophie macht ihn. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches seyn könnte, oder auch nicht, *so* seyn könnte, wie es ist, oder auch anders; dass ihr ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimiren müsstet? Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, dass jene Weltordnung das absolut Erste aller objectiven Erkenntniss ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjectiven; dass alle übrige objective Erkenntniss durch sie begründet und bestimmt werden muss, sie aber schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt. Ihr könnt jene Erklärung gar nicht versuchen, ohne in euch selbst dem Range jener Annahme Abbruch zu thun, und sie wankend zu machen. Ihr Rang ist der, dass sie absolut durch sich gewiss ist, und keine Klügelei duldet. Ihr macht sie abhängig von Klügelei.

Und dieses Klügeln, wie gelingt es euch denn? Nachdem ihr die unmittelbare Ueberzeugung wankend gemacht habt, wodurch befestigt ihr sie denn? O, es steht mislich um euren

Glauben, wenn ihr ihn nur mit der Behauptung jenes Grundes, den ihr aufstellt, zugleich behaupten könnt, und mit dem Hinfallen desselben hinfallen lassen müsst.

Denn wenn man euch nun auch erlauben wollte, jenen Schluss zu machen, und vermittelst desselben ein besonderes Wesen, als die Ursache jener moralischen Weltordnung anzunehmen, was habt ihr denn nun eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut wie zuvor; und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloss mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Dass es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?

So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich, und voller Widersprüche.

Es ist daher ein Misverständniss, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. *) Es ist gar nicht zwei-

---

*) Dies ist auf eine nachfolgende Aeusserung in der Abhandlung Forbergs zu beziehen: Phil. Journal Bd. VIII, S. 41. Vergl. Fichte's „Verantwortungsschrift etc." S. 49. 53. (alte Ausg.)

(Anm. d. Herausgebers.)

felhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mislingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von der anderen Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.

Zwei vortreffliche Dichter haben dieses Glaubensbekenntniss des verständigen und guten Menschen unnachahmlich schön ausgedrückt. „Wer darf sagen, lässt der eine eine seiner Personen reden,

wer darf sagen,
Ich glaub' an Gott?
Wer darf ihn *nennen* (Begriff und Wort für ihn suchen)
Und *bekennen*,
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden,
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser, (nachdem man ihn nemlich erst durch moralischen Sinn, nicht etwa durch theoretische Speculation ergriffen hat, und die Welt schon als den Schauplatz moralischer Wesen betrachtet.)
Der Allerhalter,

Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und dringt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimniss
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth."
Und der zweite singt:
„ein heiliger *Wille* lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste *Gedanke*;
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

J. G. Fichte's

d. Phil. Doctors und ordentlichen Professors zu Jena

Appellation an das Publicum

über die

durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen

atheistischen Aeusserungen.

Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man
sie confiscirt.

Erste Auflage: Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler;
Tübingen, in der J. G. Cottaschen Buchhandlung. 1799.
Zweite Auflage: Ebendaselbst. 1799.

Aus der Nationalzeitung von 1798 St. 51.

Chursachsen.

Folgendes Churfürstl. sächs. Rescript ist an die beiden Universitäten Leipzig und Wittenberg ergangen:

Von Gottes Gnaden, Friedrich August, Churfürst u. s. w. Würdige, Hochgelahrte, Liebe, Andächtige und Getreue. Wir haben, wegen der in dem ersten und zweiten Aufsatze des ersten Heftes des von den Professoren zu Jena, Fichte und Niethammer herausgegebenen Philosophischen Journals *p. ao.* 1798 enthaltenen *atheistischen* Aeusserungen die Confiscation dieser Schrift angeordnet. Und da wir zu den Lehrern unserer Universitäten das gegründete Vertrauen hegen, dass sie jede Gelegenheit, welche ihnen ihr Amt, und ihr Einfluss auf die Jugend und das Publicum überhaupt an die Hand giebt, dazu benutzen werden, die *angegriffene Religion* mit Nachdruck, Eifer und Würde in Schutz zu nehmen, und dafür zu sorgen, dass vernünftiger Glaube an Gott, und lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums überall gegründet, verbreitet, und befestiget werde. So lassen wir Euch solches hierdurch unverhalten seyn. *Datum* Dresden am 19. Nov. 1798.

Heinrich Ferdinand v. Zedtwitz.
Carl Gottlieb Kühn.

Der erste Aufsatz in dem genannten ersten Hefte des genannten Journals ist von mir; ich habe in demselben den Grund unsers Glaubens an Gott untersucht; ich habe Sätze aufgestellt, welche von einer gewissen abgöttischen und atheistischen Partei unter uns atheistisch genannt werden; jene Beschuldigung des Atheismus geht also auf mich.

Möchte man doch immer in Chursachsen die von mir verfassten oder nur herausgegebenen Schriften verbieten. Sie haben da schon so manches Buch verboten, und werden noch so manches verbieten; und es ist keine Schmähung, in dieser Reihe mit aufgeführt zu werden. Ich schreibe und gebe heraus nur für diejenigen, die unsere Schriften lesen wollen; ich begehre keinen zu zwingen; und ob die einzelnen selbst, oder ob in ihrer aller Namen die Regierung versichert, dass sie meine Schriften nicht mögen, ist mir ganz einerlei. Sind etwa die einzelnen nicht gleicher Meinung mit ihrer Regierung, so mögen sie das mit ihr ausmachen; es ist nicht meine Sache.

Also — vom Verbote ist gar nicht die Rede, sondern von dem Grunde desselben. Sie geben mich für einen Atheisten aus. Dies ist meine Sache: dagegen muss eine Vertheidigung erfolgen, und ich selbst muss diese Vertheidigung übernehmen.

Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten. Wer mir sagt, du glaubst keinen Gott, sagt mir: du bist zu dem, was die Menschheit eigentlich auszeichnet, und ihren wahren Unterscheidungs-Charakter bildet, unfähig; du bist nicht mehr als ein Thier. Ich lasse ihn bei diesem Gedanken; und sage ihm dadurch: du bist unfähig über dergleichen Gegenstände zu urtheilen, und unwürdig, dass man dich darüber urtheilen lehre; dergleichen Gegenstände sind für dich gar nicht vorhanden; und ich mache ihn dadurch zum blossen Thiere. — Ich konnte, nachdem man wissen muss, dass diese Beschuldigung zu meinen Ohren gelangt, nicht stilleschweigen, ohne eine Verachtung gegen mein Zeitalter zur Schau auszulegen, die ich nicht empfinde, und welche zu empfinden, mir mein Gewissen verbieten würde.

Ich konnte nicht stillschweigen, ohne meinen ganzen Wirkungskreis aufzugeben. Ich bin Professor an der Landesuniversität mehrerer Herzogthümer, deren Akademie auch von Ausländern zahlreich besucht wird; ich bin philosophischer Schriftsteller, der einige neue Ideen in das Publicum bringen zu können glaubt. Es müsste in Deutschland alle Achtung für das Heilige völlig verloschen, und unsere Nation müsste wirklich seyn, wessen jene mich zeihen, wenn nicht die christlichen Fürsten, welche die Hoffnung ihrer Länder, die Väter und Mütter, welche ihre Söhne auf dieser Akademie wissen, alle, welche angefangen meine Philosophie zu studiren, ohne sie auf den Grund zu kennen, in ihrem Innern erbebten; wenn von nun an meine Person und meine Schriften nicht geflohen würden, wie verpestete. Wer mir sagt, du bist ein Atheist, lähmt und vernichtet mich unwiederbringlich, wenn er Glauben findet. Ich bin jenen Erschrockenen Beruhigung, ich bin mir selbst Vertheidigung meines Wirkungskreises schuldig. Geduldig mich lähmen zu lassen, verbietet mir die Pflicht.

Ich konnte zu dieser Beschuldigung nicht stillschweigen, ohne mich politischen Folgen, ohne mich der sichtbarsten Gefahr für meine bürgerliche Existenz, für meine Freiheit, vielleicht für mein Leben, auszusetzen. Jenes Verbot ist nicht wie so manches andere Verbot durch das Ungefähr aus einem Loostopfe herausgezogen worden; es ist die Folge eines durchdachten, und langsam und bedächtig ausgeführten Plans. Von geheimen Intriguen und Stadtgeschwätz zwar nimmt der rechtliche Mann keine Notiz; nachdem sie aber eine öffentliche Begebenheit veranlasst haben, ist es Zeit, auch sie selbst der Publicität zu übergeben, damit jedes Ereigniss in seinem Zusammenhange erscheine. Also — es ist mir sehr wohl bekannt gewesen, dass schon seit einem Vierteljahre und darüber die Partei, welche es für Gottesdienst halten würde, mich zu verfolgen, in demjenigen ihrer berühmten Sitze, der mir am nächsten liegt, über jenen Aufsatz berathschlagt, gemurmelt, gescholten, gepoltert hat; anfangs weniger laut, dann, durch die in Geheim angeworbene Beistimmung dreistgemacht, lauter und entscheidender. Für aufgeklärt, für wohldenkend bekannte

Theologen haben geäussert: dass sie nicht wissen würden, was sie von meiner Landesobrigkeit ferner zu denken hätten, wenn ich *dasmal* nicht abgesetzt würde. Andere haben, auf den Fall, dass sie in dieser Hoffnung doch sich täuschten, vom Reichsfiscal und Reichstage gesprochen. Der erste Schritt, den sie auf ihrem Wege zu thun hatten, ist gelungen; sie haben ein öffentliches Verbot jenes Journals, eine öffentliche Rüge jenes Aufsatzes, als eines atheistischen, sich zu verschaffen gewusst. Ich darf nicht hoffen, dass diese Helden mit dem ersten Siege sich begnügen, und auf dem errungenen Lorbeer ruhen werden. Ich müsste sie nicht kennen, oder sie werden, so man sie nicht bei Zeiten entkräftet, alle die angekündigten Schritte thun, so wie sie den ersten gethan haben, und nicht ruhen, bis ihr Ziel erreicht ist. Sie haben ihren ganzen Grimm und allen Schimpf, den sie vor der Hand, mit jenem Verbote ausgerüstet, mir anthun konnten, erschöpft: sie haben ihn übertrieben, und ein Verbot, das nur auf das *erste* Heft des Journals geht, auch auf das *zweite* öffentlich, und durch geheime Intriguen *auf das ganze Journal* ausgedehnt. — Vanini zog aus dem Scheiterhaufen, auf welchem er soeben als Atheist verbrannt werden sollte, einen Strohhalm, und sagte: wär' ich so unglücklich, an dem Daseyn Gottes zu zweifeln, so würde dieser Strohhalm mich überzeugen. Armer Vanini, dass du nicht laut reden konntest, ehe du an diesen Platz kamest! Ich will es thun, noch ehe mein Scheiterhaufen gebaut ist; ich will, so lange ich mir noch Gehör zu verschaffen hoffen kann, so laut, so warm, so kräftig sprechen, als ich es vermag. Dies zu thun, gebietet mir die Pflicht. Ich will ruhig erwarten, welche Wirkung es haben wird. Diese Ruhe giebt mir mein Glaube.

Der Erfolg für meine Person ist mir ganz gleichgültig. Ich weiss es, und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine Sache ist die gute Sache, aber an meiner Person ist nichts gelegen. Unterliege ich in diesem Kampfe, so bin ich zu frühe gekommen, und es ist der Wille Gottes, dass ich unterliegen sollte; Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn seine

Zeit kommt, die Sache, die seine eigene Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen. Wann er dies thun wird, und ob durch mich oder einen andern, davon weiss ich nichts und soll ich nichts wissen: nur so viel weiss ich, dass ich auch meine Person vertheidigen muss, so lange ich kann, indem *für mich* der Sieg der guten Sache allerdings auch an die Thätigkeit dieser Person mit geknüpft ist. Aber selbst, wenn ich gewiss wissen könnte, dass ich bestimmt sey, die unzähligen Opfer, welche schon für die Wahrheit fielen, um Eines zu vermehren, so müsste ich doch noch meine letzte Kraft aufbieten, um Grundsätze in das Publicum bringen zu helfen, welche wenigstens diejenigen sichern und retten könnten, die nach mir dieselbe Sache vertheidigen werden. Unter den Ruinen der Wahrheitsmärtyrer hat von jeher höhere Freiheit und Sicherheit für die Wahrheit gekeimt. In einem jeden Zeitalter ist die grössere Menge unwissend, verblendet und gegen neue Belehrungen verstockt. Jedes Zeitalter würde das Verfahren der vorhergehenden gegen diejenigen, welche alte Irrthümer bestreiten, in allen Stücken nachahmen; wenn man sich doch nicht zuweilen schämte, selbst zu thun, was man nur soeben an den Vorfahren laut gemisbilligt hat. Die Zeitgenossen Jesu errichteten den Propheten Denkmäler, und sagten: wären sie in unseren Tagen gekommen, wir hätten sie nicht getödtet; und so thut bis auf diesen Augenblick jedes Zeitalter an den Märtyrern der vorhergehenden. Jedes hat darin ganz recht, dass es *dieselben* Personen, wenn sie wiederkämen, nicht verfolgen würde, indem diese ja nun grösstentheils ihre untrüglichen Heiligen geworden sind; sie verfolgen jetzt nur die, welche jene nicht für untrüglich anerkennen wollen: aber darin muss man ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass sie es doch allmählig mit mehrerer Bedenklichkeit und mit besserem Anstande thun lernen.

War es je nothwendig, dergleichen Grundsätze zur Vertheidigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in das Publicum zu bringen, so ist es gegenwärtig dringende Nothwendigkeit. Vertheidigen wir nicht jetzt, nicht auf der Stelle unsere

Geistesfreiheit, so möchte es gar bald zu spät seyn. Man unterdrückt den freien Forschungstrieb nicht etwa mehr, wie es ehemals geschah, hier und da, so wie es die augenblickliche Laune gebietet; man thut es aus Grundsätzen, und verfährt systematisch. Welcher ist unter meinen Lesern, der nicht den durch das Unglück der Zeiten herbeigeführten Grundsatz behaupten, predigen, einschärfen gehört habe: Freiheit der eigenen Untersuchung gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbstdenken ist die Quelle aller bürgerlichen Unruhen; hier, hier ist die Stelle, wo man das Uebel mit der Wurzel ausrotten kann? Die einzige untrügliche Wahrheit, über die kein menschlicher Geist hinauskann, die keiner weitern Prüfung, Erläuterung oder Auseinandersetzung bedarf, ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens ist schon längst für das Menschengeschlecht geschlossen: — so muss man sprechen. Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie unverändert zu wiederholen, und immer zu wiederholen, darauf muss man alle Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die Throne fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verloren. — Diesen Grundsatz auszuführen, schicken sie sich jetzt ernstlicher als je an. Für den Anfang musste, um die Laulichkeit des Zeitalters aufzuschrecken, ein grosses, die Ohren gehörig füllendes Wort, das des Atheismus gewählt, und dem Publicum das selten zu erlebende Schauspiel einiger Gottesläugner gegeben werden. Wie gerufen fiel gerade ich mit meinem Aufsatze ihnen unter die Hände. Man lasse sie nur erst mit mir fertig seyn, sie werden dann allmählig schon weiter schreiten; und vor dem Ende eines Jahrzehends wird über die geringste Abweichung von der geringsten Phrase in der Concordienformel kein kleineres Aufheben gemacht werden, als jetzt über meinen vermeinten Atheismus.

Es könnten daher zwar wohlmeinende, aber mit dem menschlichen Herzen und ihrem Zeitalter sicherlich unbekannte, oder leichtsinnige und eines ernsthaften Nachdenkens unfähige Leser seyn, welche mit dem Einwurf meine Schrift in die Hand nähmen, mit dem Einwurfe sie fortläsen dass ich einer geringfügigen Sache eine zu grosse Wichtigkeit gäbe, und viel Lärmens erhöbe über wenig oder nichts. Abgerechnet, dass ohne alle Rücksicht auf die Umstände die Beschuldigung der Gottlosigkeit schlechterdings nicht für geringfügig aufgenommen werden darf, sind diesesmal die Umstände in der That so, dass meine ganze fernere Wirksamkeit, dass meine bürgerliche Sicherheit, dass die allgemeine Gewissensfreiheit sich in Gefahr befindet. Schon jetzt, — ich schreibe dies einige und zwanzig Tage nach der Ausfertigung des Verbots — hat sich ohne mein Zuthun und Mitwissen eine misbilligende Stimme gegen meine Ankläger hören lassen; es würden, wenn ich auch beharrlich schwiege, deren mehrere sich vernehmen lassen; denn die öffentliche, feierliche, aus einem hohen Regierungscollegio ausgehende Beschuldigung des Atheismus ist zu unerhört, zu ungeheuer; die Veranlassung dazu ist so offenbar und so gänzlich ohne Grund, und es sind denn doch noch nicht alle Exemplare meines Aufsatzes weggenommen, dass kein Mensch in ganz Deutschland mehr denselben mit dem deswegen ergangenen Rescripte vergleichen könnte. Meine Gegner werden sonach in kurzem zu ihrer eigenen Vertheidigung genöthiget seyn, fort zu intriguiren und zu kabaliren, ihre Partei gegen mich in Geheim zu verstärken, die Mächtigen gegen mich zu verhetzen, meine Worte so lange zu verdrehen, bis sie sagen, was sie wünschten, dass ich gesagt hätte, Lügen auf mich zu erdichten und herumzubieten; kurz mich völlig schwarz zu machen, damit sie neben mir ein wenig weisser erscheinen. Oder, wenn auch möglich wäre, was ich zur Ehre meines Zeitalters für unmöglich halte, dass keiner unter allen freien Denkern ein Wort zu meinem Besten sagte, und auf diese Weise meine Gegner von aussen nicht weiter gereizt würden; wenn möglich wäre, was ich für noch unmöglicher halte, dass sie selbst durch ihren Feuereifer von innen nicht weiter gereizt würden, und sich für diese Sache mit dem erhaltenen Triumphe begnügten: welches soll denn für die Zukunft unser beiderseitiges Verhältniss werden? — Ich habe in jenem Aufsatze, der meine Gegner gegen mich so erbittert hat, meine Grundsätze über Religion bloss angedeutet; es war ein Gelegenheitsaufsatz, welchen ich der gleich nach ihm abgedruckten Schrift eines anderen philosophischen Schriftstellers zur Begleitung mitgeben zu müssen glaubte; ich muss meine Grundsätze noch weiter auseinandersetzen, noch tiefer begründen, noch eingreifender anwenden. Können sie ohne ihre vorhergehenden Lügen laut zu bekennen, zu diesem Unternehmen stillschweigen? müssen sie nicht, nachdem ich durch die gegenwärtig getroffene mildere Maassregel, wie sie sie nennen mögen, mich nicht warnen, ihr gelinderes Zuchtmittel nicht an mir anschlagen lassen; — müssen sie nicht nothwendig, um consequent zu erscheinen, zu härteren greifen, und alle jene Schritte, die sie schon so bestimmt angekündigt, einen nach dem andern, thun? Also, ich müsste über dergleichen Gegenstände in offenem Drucke ganz schweigen, wenn ich vor ihnen Friede haben sollte. — Aber nur über dergleichen Gegenstände? man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dass sie es nur mit meinem vermeinten Atheismus zu thun hätten: mit meiner ganzen Philosophie, mit aller neueren Philosophie haben sie es zu thun, und daran haben sie ganz recht, und zeigen, dass sie ihren wahren Feind wohl kennen; jener vorgebliche Atheismus ist nur Vorwand. Sie haben in der Freude des Herzens ihr Geheimniss verrathen, indem sie frohlockend ausgerufen: nun sähe man doch Gottlob endlich klar, worauf die neuere Philosophie hinauslaufe, auf puren Atheismus. Meine Philosophie, meine ganze Denkart ist durch sie nun einmal in allen ihren Theilen für eine Lehre erklärt, die nothwendig zum Atheismus führt, und sie können consequenterweise keinen einzigen Zweig derselben anders aufnehmen, als alle übrigen; was ich auch nur vorbringen mag, sind sie durch ihre Lage genöthigt zu verfolgen. Ich müsste sonach überhaupt nichts mehr drucken lassen, wenn ich vor ihnen Frieden haben sollte. — Aber ist denn der Druck der einzige Weg, auf welchem ich meine Ueberzeugung mittheile? Bin ich nicht auch akademischer Docent? O sie haben sich das nicht entgehen lassen, denn noch gellen mir die Ohren von der oft gehörten Litanei es ist kläglich, wie viele junge Leute dieser Verführer in den Abgrund des Verderbens mit sich hineinzieht! Nachdem einmal bekannt ist, dass sie es wissen, ich sey akademischer Docent, können sie nun, so gewiss man bei meiner Verfolgung sie vom Eifer für die Ehre Gottes und für die Wohlfahrt des Nächsten getrieben glauben soll — sie können nicht ruhen, bis meine Stimme ebenso auf dem Katheder, als in öffentlichen Schriften verstummt ist. — Aber man bleibt doch in der Gesellschaft; man kann doch durch Unterredungen zwar nicht mehr ganze Haufen von Seelen, aber denn doch immer Seelen verführen, und ihr Wächteramt erstreckt sich auf die Erhaltung aller. Sie müssen sonach nothwendig, wenn sie consequent sind, mich sogar aus der menschlichen Gesellschaft vertreiben; und nun erst könnten sie nach ihren Grundsätzen vernünftigerweise ruhen. Also, wenn auch der unerwarteteste Zusammenfluss von Umständen, und eine noch weniger zu erwartende Milde meiner Gegner es ihnen möglich machte, das Vergangene zu verzeihen, so ist doch ihre Ehre, ihre Würde, ihr ganzes äusserliches Ansehen, die Möglichkeit ihrer inneren Selbsttäuschung, unauflöslich daran gebunden, mir nur auf diese Bedingung zu verzeihen, dass ich vom literarischen Schauplatze und dem der Gesellschaft gänzlich verschwinde. In dieses Verhältniss mit einer zahlreichen, kühnen, politisch geltenden Partei gekommen zu seyn, — wer möchte dieses für geringfügig, und für eine Begebenheit halten, bei der man ruhig seyn und zusehen könnte?

Wer möchte meine Vorhersagung und Befürchtung für übertrieben halten, wenn er sich nur einen Augenblick an die Erfahrung der vorigen Zeiten erinnert? Auch da hob man nicht, weder in den älteren Zeiten beim Verbrennen, noch in den neueren bei der Vertreibung vom Amt, Haus und Hof durch den Reichsfiscal, an. Das erste waren immer Confiscationsbefehle, und selten so geschärfte, als gegen unser Journal ergangen; dass die Schrift *atheistisch* genannt worden, dass man den Debit derselben bei Geld- und Gefängniss- — ich sage Gefängnissstrafe, verboten hätte. Hätten die unglücklichen Opfer der Wahrheit die ersten Angriffe ihrer Gegner nicht so gleichgültig behandelt, hätten sie nicht von ihnen erwartet, was man von Feinden der Wahrheit nie erwarten muss, Menschlichkeit und Vernunft — es wäre wohl mit den wenigsten so weit gekommen, als es kam. Bahrdt, auch im übrigen wenig werth, für die Wahrheit zu leiden, verdarb sich durch seinen Leichtsinn; Lessing widerstand unter dem Schutze eines grossmüthigen und aufgeklärten Fürsten kräftig seinem unbarmherzigen Ankläger Göz, der auch vom Reichsfiscal redete, und seine Gegner schämten sich und verstummten.

Also — vertheidigen muss ich mich, jetzt da es noch Zeit ist, und ich will mich vertheidigen.

I.

Meine Lehre ist atheistisch, sagen sie. Was enthält denn nun eigentlich diese atheistische Lehre, und was wird insbesondere in jenem verschrienen Aufsatze über Religion und Glauben an Gott behauptet?

Ich hätte der Strenge nach zu meiner Vertheidigung nichts weiter zu thun, als jenen Aufsatz noch einmal abdrucken zu lassen, und um ein nicht unaufmerksames Lesen desselben zu bitten. Er enthält seine Vertheidigung ganz in sich selbst, und ich kann auch jetzt nichts neues hinzusetzen. Ich will das dort gesagte bloss auf eine andere Art sagen, weil ich in jenem Journale für ein philosophisches, hier für ein gemischtes Publicum rede.

Was ist wahr; was ist gut? — Die Beantwortung dieser Fragen, die jedes philosophische System beabsichtigen muss, ist auch das Ziel des meinigen. Dieses System behauptet zuvörderst gegen diejenigen, welche alles Gewisse in der menschlichen Erkenntniss läugnen, dass es etwas absolut wahres und gutes gebe. Es zeigt gegen diejenigen, welche unsere gesammte Erkenntniss aus der Beschaffenheit unabhängig von uns vorhandener Dinge erklären wollen, dass es nur insofern Dinge für uns giebt, als wir uns derselben bewusst sind, und wir sonach mit unserer Erklärung des Bewusstseyns zu den von uns unabhängig vorhandenen Dingen nie gelangen können. Es behauptet — und darin besteht sein Wesen, — dass durch den Grundcharakter und die ursprüngliche Anlage der Menschheit überhaupt eine bestimmte Denkart festgesetzt sey, die zwar nicht nothwendig bei jedem einzelnen in der Wirklichkeit sich finde, auch sich ihm nicht andemonstriren lasse, wohl aber einem jeden schlechterdings angemuthet werden könne. Es gebe etwas den freien Flug des Denkens anhaltendes und bindendes, bei welchem jeder Mensch sich beruhigen müsse; welches in unserer eigenen Natur, aber freilich ausserhalb des Denkens selbst, liege; indem, was das letztere betrifft, dem Skepticismus die absolute Unaufhaltsamkeit der Speculation durch ihre eigenen Gesetze vollkommen zuzugeben sey. Es ist in dieser Rücksicht in jenem verrufenen Aufsatze (Seite 182.) gesagt worden: „Hier (bei dem Bewusstseyn meiner moralischen Bestimmung) liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenzen setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punct, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es giebt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst, es geht frei heraus ins Unendliche, und muss es können, denn ich bin frei in allen meinen Aeusserungen, und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen.“

Jenes, unser freies Denken Bindende, unsere Vorstellung in eine Erkenntniss Verwandelnde, und durch das ganze Gebiet unsers Bewusstseyns Gewissheit Verbreitende sucht unsere Philosophie, und findet hierüber folgendes:

Es drängt sich öfters unter den Geschäften und Freuden des Lebens aus der Brust eines jeden nur nicht ganz unedlen Menschen der Seufzer: unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung seyn, es muss, o es muss noch einen ganz andern Zustand für mich geben! Ein heiliger Mann sagt dies mit besonderer Stärke: sogar die Creatur möchte sich sehnen mit uns, und seufzen immerdar, dass sie frei werde vom Dienste der Eitelkeit, dem sie unterworfen ist wider ihren Willen. Sage man es, wie man wolle, dieser Ueberdruss an dem Vergänglichen, dieses Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüthe des Menschen.

Ebenso unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme, dass etwas Pflicht sey und Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit ist, gethan werden müsse. Ergehe es mir auch, wie es immer wolle, sagt dann der in sich zurückgetriebene Mensch, ich will meine Pflicht thun, um mir nichts vorzuwerfen zu haben. Durch diese Ansicht allein wird ihm das an sich zum Ekel gewordene menschliche Thun und Treiben wieder erträglich. Die Pflicht gebeut nun einmal, sagt er sich, dass ich dieses Leben fortführe, und in ihm frisch und fröhlich vollbringe, was mir vor die Hand kommt; und so wenig Werth auch dieses Leben um sein selbst willen für mich hat, so soll es mir doch um der Pflicht willen heilig seyn.

Die Stimmung bei dem Bewusstseyn des Vorsatzes, unsere Schuldigkeit zu thun, weil es Schuldigkeit ist, deutet uns jenes wunderbare Sehnen. Indem man die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen erfüllt, erhebt man sich über alle sinnliche Antriebe, Absichten und Endzwecke; man thut etwas, nicht damit dies oder jenes in der Welt erfolge, sondern bloss und lediglich, damit es selbst geschehe, und der Stimme in unserm Innern Gehorsam geleistet werde. Durch dieses Bewusstseyn wird nun zwar jenes Sehnen nicht befriedigt, aber doch das schmerzhafte Gefühl, mit welchem es sich äusserte, gehoben; man erhält nicht Ausfüllung seines Strebens, aber doch Ruhe und inneren Frieden. Jenes Sehnen heischt Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit überhaupt, in unserem *ganzen* Zustande, von dem uns die Vollbringung der Pflicht in Rücksicht unseres *Handelns* wirklich befreiet. Durch jene Anlage in unserm Wesen eröffnet sich uns eine ganz neue Welt. Ohne dieselbe geht alles Dichten und Trachten des menschlichen Herzens lediglich auf sinnlichen Genuss, höchstens auf Herrschaft unseres unbedingten Eigenwillens; sonach immer auf etwas in der äusseren Erfahrung gegebenes, und vom Zufalle abhängendes. Durch sie erhalten wir eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist; durch sie kommen wir in eine Reihe hinein, die sehr schicklich eine übersinnliche genannt wird.

An jenes Bewusstseyn nun, unsere Pflicht um ihrer selbst willen gethan zu haben, knüpft unmittelbar sich ein neues an: die unerschütterliche Zuversicht, dass man durch Befreiung seines *Willens* von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben in Absicht seines *ganzen Zustandes* wenigstens würdig werde, und dass, nachdem man nur gethan hat, was von uns abhing, das, was nicht in unserer Gewalt steht, von selbst sich allmählig einfinden werde.

Dieses Bewusstseyn einer höheren, über alle Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung, eines absolut pflichtmässigen, eines nothwendigen Zusammenhanges der Erfüllung des letzteren mit der Würdigkeit und der allmähligen Erreichung der ersteren, welches jeder gebildete Mensch in sich finden wird, kann aus keiner Erfahrung hervorgehen; denn es erhebt uns ja über alle Erfahrung. Wir müssen es in unserem eigenen von aller Erfahrung unabhängigen Wesen finden; wir müssen es unmittelbar dadurch wissen, dass wir von uns selbst wissen. Es ist so gewiss, als unser eigenes Daseyn, und von nichts abhängig als von diesem Daseyn selbst.

Dieses Bewusstseyn, welches in der Selbstbeobachtung gleichsam abgebrochen, jedes der genannten Stücke einzeln als ein besonderes Factum in uns vorkommt, wird durch mein System in einen nothwendigen Zusammenhang gesetzt. Es ist, zeigt dieses System, der zwar zu keiner Zeit zu erreichende, jedoch unaufhörlich zu befördernde Zweck unseres ganzen Daseyns und alles unseres Handelns, dass das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbstständig und unabhängig werde von allem, das nicht selbst Vernunft ist. Die Vernunft soll ihr selbst genügen. Diese unsere Bestimmung kündigt sich uns eben an durch jenes Sehnen, das durch kein endliches Gut zu befriedigen ist. Diesen Zweck sollen wir schlechthin, müssen wir schlechthin, wenn wir uns selbst treu bleiben wollen, uns setzen. Was wir unseres Orts zu thun haben, um denselben zu befördern, und inwieweit seine Erreichung von uns abhängt, lehrt uns gleichfalls die unmittelbar gebietende, unaustilgbare und untrügliche innere Stimme des Gewissens. Das Gewissen ist es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur dasselbe befragen, uns entscheidend sagt, was in dieser Lage unsere Pflicht sey, das heisst, was wir in derselben zur Beförderung jenes Zweckes aller Vernunft beizutragen haben. Wir müssen schlechthin jenen Zweck wollen, dies ist die einige unabänderliche Bestimmung unseres Willens; — die besondere, durch Zeit und Lage bestimmte Pflicht, ohnerachtet sie im gemeinen Bewusstseyn als etwas unmittelbares erscheint, wollen wir doch nur, wie sich bei einer gründlichen philosophischen Untersuchung des gesammten Bewusstseyns ergiebt, als Theil und als Mittel jenes Endzwecks. — Hieraus erklärt sich auch die unerschütterliche Zuversicht dessen, der um des Gewissens willen recht thut, dass er der Erfüllung seines Zweckes sich annähere. Er fühlt unwiderstehlich, wenn er es sich auch nicht bis zum deutlichen Denken entwickeln sollte, dass jene Gesinnung eben die Bedingung und das Mittel sey zu seiner Befriedigung und Befreiung, und dass er durch dieselbe schon eintrete in die Reihe, die sein unaustilgbares Sehnen fordert. — Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, *Seligkeit* nennen; unter welchem Worte ich ausdrücklich das Beschriebene, und schlechterdings nicht irgend einen Genuss, von welcher Art er auch sey, verstanden wissen will.

Und nun lässt der behauptete Zusammenhang sich so beschreiben: Ich will nothwendig meine Seligkeit, nicht als einen Zustand des Genusses, sondern als den der mir zukommenden Würde; nicht weil ich die Seligkeit begehre, sondern weil sie dem vernünftigen Wesen schlechterdings gebühret; und ich kann diese Forderung nicht aufgeben, ohne mich selbst, ohne mein wahres Seyn aufzugeben, und mich für einen leeren Schein und für ein Truggebilde zu halten. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht; nicht, dass nur überhaupt das Pflichtmässige geschehe, sondern dass es lediglich um der Pflicht willen geschehe. An dieser unmittelbar in meinem Innern aufgestellten Heilsordnung kann ich abermals nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben; ohnerachtet ich freilich nicht begreife, auch nicht zu begreifen bedarf, wie und auf welche Weise jene pflichtmässige Gesinnung mich zu meinem nothwendigen Zwecke führen möge. Kurz, es ist so, es ist schlechthin so, es ist ohne allen Beweis so; ich weiss es unmittelbar, so gewiss als ich irgend etwas weiss, und so gewiss als ich von mir selbst weiss. Es dringt sich mir auf der unerschütterliche Glaube, dass es eine Regel und feste Ordnung gebe — ich Sterblicher bin wohl genöthiget, das Uebersinnliche durch Begriffe, die von der Sinnenwelt hergenommen sind, zu denken — dass es eine feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache, sowie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe; eine Ordnung, welche mir unerklärlich ist, und der mir allein bekannten Ordnung in der Sinnenwelt geradezu entgegen, — indem in der letzten der Erfolg davon abhängt, *was* geschieht, in der ersteren davon, *aus welcher Gesinnung* es geschieht; eine Ordnung, in welcher alle sinnliche Wesen begriffen, auf die Moralität aller, und vermittelst derselben auf aller Seligkeit gerechnet ist; eine Ordnung, deren Glied ich selbst bin, und aus welcher hervorgeht, dass ich gerade an dieser Stelle in dem Systeme des Ganzen stehe, gerade in die Lage komme, in welcher es Pflicht wird, so oder so zu handeln, ohne Klügelei über die Folgen, indem gar nicht auf Folgen in der sichtbaren, sondern in der unsichtbaren und ewigen Welt gerechnet ist, welche, vermittelst jener Ordnung, zufolge des untrüglichen Ausspruchs in meinem Innern, nicht anders als selig seyn können. „Indem ich jenen durch mein eigenes Wesen mir gesetzten Zweck (der Seligkeit) ergreife, — sage ich darüber in dem verrufenen Aufsatze (Seite 183.) — und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ich setze mir etwas als Zweck vor, heisst: ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mitgesetzt. Ich muss, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zweckes mir vorsetzen; ich muss sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist eigentlich hier nicht ein erstes, und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der That nicht zwei Acte, sondern ein und ebenderselbe untheilbare Act des Gemüths.“

Dass der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Uebersinnliche, über alles Vergängliche unendlich erhabene Göttliche, sich stütze, jede seiner Pflichten betrachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte, und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut nothwendig und das wesentliche der Religion. Dass er die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich und sein Handeln, wenn er mit anderen davon zu reden hat, in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, dass er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes; aber unschädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als eben zu diesem Zusammenfassen der unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu ihm. Er thut dann nichts anderes, als was wir alle thun, indem wir gewisse Bestimmungen unseres Gefühls in dem Begriffe einer ausser uns vorhandenen Kälte oder Wärme zusammenfassen; ohnerachtet wohl kein Vernünftiger behaupten wird, dass für ihn eine solche Wärme und Kälte unabhängig von diesen Beziehungen auf sein Gefühl vorhanden sey. Die Beziehung jener Gedanken-Dinge auf unser sinnliches, — die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl, ist das erste schlechthin unmittelbare; der Begriff entsteht später und ist durch das erste vermittelt. Es ist im ersten Falle Schwäche des Kopfes, es ist im zweiten Falle Schwäche des Herzens, das Verhältniss zu ändern, und das Gefühl vom Begriffe abhängig machen zu wollen. Wer nicht eher glauben wollte, dass er friere oder erwarme, bis man ihm ein Stück reine substantielle Kälte oder Wärme zum Zerlegen in die Hände geben könnte, über diesen würde ohne Zweifel jeder Vernünftige lächeln; wer aber einen auch nur im mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen, und von ihr im kleinsten Stücke unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist. Ich werde diese letztere Behauptung tiefer unten, sonnenklar, wie ich hoffe, erweisen.

Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebérsinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben. Hat es irgendwo der Menschheit geschadet, eine durch die Philosophie gemachte Distinction der Ansicht für eine wirkliche Unterscheidung der Sachen zu halten, so war es hier. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt, und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel seyn, da man das, was recht ist, thut, und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt; nimmermehr aber das Gute liebt, und es um sein selbst willen vollzieht. Aber sobald man sich zum Wollen der Pflicht, schlechthin weil sie Pflicht ist, erhebt, zu einem Wollen, das keine sinnliche Triebfedern hat, sondern nur das Uebersinnliche des Gedankens, und dem es schlechthin nicht um das Object der That, sondern um das Uebersinnliche der Gesinnung zu thun ist, — also durch seine Denkart sich selbst in eine andere Welt versetzt; dringt sich uns sogleich unwiderstehlich der Geist und die Gewissheit dieser anderen Welt auf; die Befreiung des Willens, welche wir uns selbst verschaffen, wird uns Mittel und Unterpfand einer Befreiung unseres ganzen Seyns, welche wir uns selbst nicht verschaffen können. — Diejenigen, welche sagen: die Pflicht muss schlechthin, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck geschehen, drücken sich nicht genau aus. Abgerechnet, dass sie in ihren Philosophien nimmermehr werden erklären können, woher denn dem bloss formalen Sittengebote ein materieller Inhalt entstehe — welches, als eine Schwierigkeit des Systems, nur für innige Kenner der Philosophie angemerkt wird; — dies abgerechnet, verkennen sie gänzlich die Denkart des endlichen Wesens. Es ist schlechthin unmöglich, dass der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handele. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies eben ist der Zweckbegriff. Jener durch die pflichtmässige Gesinnung zu erreichende Zweck ist nur kein Genuss, — das wollen sie sagen, und darin haben sie recht: er ist die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde. Welche sagen: selbst wenn jemand an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müsste er dennoch seine Pflicht thun, setzen absolut unvereinbare Dinge zusammen. Erzeuge nur in dir die pflichtmässige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen, und während du uns anderen noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden. Darin aber haben sie abermals recht, dass die pflichtmässige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern dass umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmässige Gesinnung sich gründet.

Man kann jedem, welcher nur der wahren Speculation und einer anhaltenden Aufmerksamkeit fähig ist, leicht und klärlich darthun, dass unsere gesammte Erfahrung nichts ist, als das Product unseres Vorstellens. Consequente Idealisten haben dies von jeher angenommen, und bis diesen Augenblick gründet der sich selbst verstehende und durchgeführte Skepticismus sich auf die sehr wahre Behauptung, dass es nichts Bindendes für das freie Vorstellen gebe. Was ist es denn nun, das, zufolge des gemeinen Bewusstseyns uns dennoch bindet; das da macht, dass wir unsere eigenen Producte für von uns unabhängige Dinge halten, unsere eigenen Geschöpfe fürchten, bewundern, begehren, und unser Schicksal von einem Schein abhängig glauben, den ein einziger Hauch des freien Wesens zerstören sollte? Das Uebersinnliche, dessen Wiederschein in uns unsere Sinnenwelt ist, — dieses ist es, welches uns hält und zwingt, auch seinem Wiederscheine Realität beizumessen: dies ist das wahre „*Ansich*“, das aller Erscheinung zum Grunde liegt; und nicht auf die Erscheinung, sondern nur auf ihren übersinnlichen Grund geht unser Glaube. Meine sittliche Bestimmung, und was mit dem Bewusstseyn derselben verknüpft ist, ist das einzige unmittelbar Gewisse, das mir gegeben wird, sowie ich mir selbst gegeben werde, das einzige, welches mir selbst für mich Realität giebt. Auch wenn ich mir jener hohen

Bestimmung nicht deutlich bewusst würde, und noch weniger sie zu erreichen arbeitete, so dauert denn doch die Anforderung, sie anzuerkennen, fort, und diese Anforderung allein ist es, die mir noch Leben und Daseyn giebt. Der gleichfalls unmittelbare Ausspruch meines Gewissens, *was* meine Pflicht sey, auch wenn ich nicht auf ihn höre, bestimmt mir mein Verhältniss in der Reihe anderer sittlicher Wesen; und dieses Verhältniss allein ist es, welches meinem sinnlichen Auge nach nachzuweisenden Gesetzen sich in eine Körperwelt verwandelt. Es giebt keine Gewissheit, als die moralische; und alles, was gewiss ist, ist es nur insofern, inwiefern es unser moralisches Verhältniss andeutet. — Ich sage hierüber in dem verrufenen Aufsatze (S. 184. 85.): „die ursprünglichen Schranken meines Wesens sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das klarste und gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, dass sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre."

Weit entfernt sonach, dass das Uebersinnliche ungewiss seyn sollte, ist es das einige gewisse, und alles andere ist nur um seinetwillen gewiss; weit entfernt, dass die Gewissheit des Uebersinnlichen aus der des Sinnlichen folgen sollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretische Nothwendigkeit, das letztere für existirend zu halten, und die moralische Verbindlichkeit, dasselbe als Mittel zu ehren, aus dem ersteren. Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort, und unser einziger fester Standpunct; die sinnliche ist nur der Wiederschein der ersteren. Du glaubst nicht an Gott, weil du an die Welt glaubst, du erblickst vielmehr eine Welt, lediglich darum, weil du an Gott zu glauben bestimmt bist.

Nach allem ist meiner Lehre zufolge der Charakter des wahren Religiösen der: es ist nur Ein Wunsch, der seine Brust hebt und sein Leben begeistert, die Seligkeit aller vernünftigen Wesen. Dein Reich komme, ist sein Gebet. Ausser diesem Einen hat nicht das geringste für ihn Reiz; er ist der Möglichkeit, noch etwas anderes zu begehren, abgestorben. Er kennt nur Ein Mittel, jenen Zweck zu befördern, das, der Stimme seines Gewissens in allen seinen Handlungen unverrückt, ohne Furcht und Klügeln zu folgen. Das verknüpft ihn wiederum mit der Welt, nicht als einem Gegenstande des Genusses, sondern als mit der, durch sein Gewissen ihm angewiesenen Sphäre seines pflichtmässigen Wirkens; er liebt die Welt nicht, aber er ehrt sie, um des Gewissens willen. *Zweck* wird sie ihm nie, *in ihr* hat er nie etwas zu beabsichtigen oder hervorzubringen, sondern nur *durch sie,* nach einem ihm unbegreiflichen und ihn nicht kümmernden Zusammenhange. Seine Absicht geht immer auf *das Ewige*, welches nie erscheint, das aber der untrüglichen Zusage in seinem Inneren zufolge sicherlich erreicht wird. Darum sind ihm auch die Folgen seiner pflichtmässigen Handlungen in der Welt der Erscheinungen völlig gleichgültig; wie sie auch scheinen mögen, an sich sind sie sicherlich gut; denn wo die Pflicht geübt wird, da geschieht der Wille des Ewigen, und dieser ist nothwendig gut. Nicht mein Wille, sondern Seiner geschehe, nicht mein Rath, sondern der Seinige gehe von statten, ist der Wunsch seines Lebens; und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Daseyn.

Dieser jedem Menschen anzumuthende Charakter kann nun, meinen Grundsätzen zufolge, nur dadurch entwickelt werden, dass man den Menschen vors erste nicht zur äusseren Ehrbarkeit, sondern zur inneren Rechtschaffenheit führe. Mit der letzteren, wenn sie nur wirkliche *innere* Rechtschaffenheit ist, findet der wahre Glaube und die äussere Ehrbarkeit sich von selbst; ohne sie ist die äussere Ehrbarkeit eine innere Verkehrtheit, und die Religion ein verderblicher und den Menschen völlig zu Grunde richtender Aberglaube.

II.

Diese hier im Zusammenhange dargestellte, auch in meinen anderen Schriften, z. B. in meiner Sittenlehre enthaltene, in jenem verrufenen Aufsatze zwar nicht in derselben Sprache, der ich mich hier bediene, aber doch demselben Inhalte nach klar und vollständig vorgetragene Lehre — dieselbe und keine andere ist es, welche jene Atheismus nennen, deren Verbreitung sie bei Gefängnissstrafe verbieten, um deren willen sie mir Absetzung, und Vertreibung durch den Reichsfiscal drohen.

Ehe ich weiter gehe, frage ich jeden Leser, frage ich selbst meine unbarmherzigen Verfolger auf ihr Gewissen, ob sie im Ernste für gefährlich halten würden, dass alle Menschen in der Welt dem soeben aufgestellten Bilde meines Religiösen glichen; ob sie im Ernste glauben, dass sie sich werden entbrechen können, einen Menschen dieses Charakters zu verehren; — ich frage sie auf ihr Gewissen, ob sie nicht selbst dieser Mensch seyn möchten, wenn sie es durch ein plötzliches Wunder werden könnten? Ich frage jeden, der nur einigemale in das neue Testament geblickt hat, ob er da nichts von einer gänzlichen Wiedergeburt, als der ausschliessenden Bedingung unseres Heils, gefunden; nichts von einer Ertödtung des Fleisches, und einem Absterben der Welt, nichts von einem Leben im Himmel, ohnerachtet man sich noch in diesem Leibe befinde; ich frage ihn, ob diese Worte wohl einen Sinn haben, und welches dieser Sinn seyn möge?

Jedoch, so ist nun einmal die Sache, sie haben festgesetzt, dass diese Lehre atheistisch sey. Sie mögen ihre guten Gründe dafür haben. Ich mag sehen, wie ich diese Gründe entdecke.

O ich kenne die Partei, welche ein solches Verbot veranlassen konnte, und ihre Denkart zu wohl, als dass mir schwerfallen könnte, ihre Gründe zu errathen.

Diese Gründe sind soeben in der gegebenen Darstellung enthalten. *Nach mir* ist die *Beziehung* der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar gegebene; ein besonderes Seyn dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens, und in diesem Seyn liegt schlechthin nichts anderes, als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen; nur dass sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefasst sind. *Nach meinen Gegnern* sollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erst gefolgert und abgeleitet seyn aus einer, unabhängig von diesen Beziehungen stattfindenden Erkenntniss des Wesens Gottes an und für sich; und in dieser Erkenntniss soll überdies noch, nach einigen mehr, nach anderen weniger, liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat. Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wissen, dass ich wirklich erwarme oder friere; *sie* kennen, ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte, als Dinge an sich, und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntniss, Frost oder Hitze in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen.

Um zu dieser Erkenntniss des göttlichen Wesens, welche sie selbst keinesweges für eine unmittelbare Erkenntniss ausgeben, unabhängig von den Beziehungen der Gottheit auf uns, welche sie erst davon ableiten wollen, zu gelangen, müssen sie nothwendig Erkenntnissquellen haben, die mir verschlossen sind. So ist es; aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schliessen sie auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes. Eben indem man ihnen eine solche Existenz der Sinnenwelt, als unabhängig von unserer Vorstellung, und diese Vorstellung, als unabhängig von unserer sittlichen Bestimmung, geradezu abläugnet, machen sie diesen Schluss; beweisen sie *aus* dieser Existenz, anstatt, wie nun Noth thäte, *sie selbst* erst zu beweisen; und zur wohlverdienten Strafe ihrer Beweise im Cirkel bringen sie bei dieser Gelegenheit sehr unverständliche Lehren vor. Sie lassen entweder aus Nichts nicht nur Etwas und Viel, sondern Alles entstehen; oder sie lassen durch die blossen Begriffe einer reinen Intelligenz einen unabhängig von denselben vorhandenen Stoff an sich geformt werden; fassen den Unendlichen in einen endlichen Begriff; und bewundern die Weisheit Gottes, dass er alles gerade so eingerichtet hat, wie sie selbst es auch gemacht hätten. Da ich hier nicht in die Tiefen der Speculation hinabzusteigen, sondern lediglich auf den unaustilgbaren sittlichen Sinn in jeder menschlichen Brust mich zu stützen habe, so will ich in diesem Aufsatze über eine solche Beweisart weiter kein Wort verlieren. — — Bloss folgender Wunsch an meine Gegner! Möchte es ihnen doch gefallen haben, bei dieser Gelegenheit das von mir erbetene erste *verständliche* Wort darüber vorzubringen, was das doch eigentlich heissen möge: Gott habe die Welt erschaffen, und *wie* man sich eine solche Schöpfung zu denken habe? — inwiefern nur von der wirklichen *Welt*, von der Sinnenwelt, nicht aber etwa von der sittlichen Ordnung der reinen geistigen Intelligenzen die Rede ist. Möge es ihnen noch gefallen; möchten sie auf dieses erste verständliche Wort Preise aussetzen, doppelte, zehnfache Preise! So lange aber dieses einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, dass man seinen gesunden Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben; und dass mein Atheismus lediglich darin besteht, dass ich meinen Verstand gern behalten möchte.

Jedoch verhalte sich auch dies, wie es immer wolle, und mögen darin meine Gegner recht haben oder ich, so haben sie doch *darin* sicherlich unrecht, dass sie deshalb das Verbot meiner Schrift auswirkten. Ist es der einige Zweck der Religion, jenen rein religiösen Charakter zu bilden, den wir oben beschrieben haben, so ist alles, was auf diese Bildung keinen Einfluss hat, für gleichgültig zu achten. Aber es hat sicherlich darauf keinen Einfluss, wie man sich die lediglich philosophische Frage über den Entstehungsgrund dieses Glaubens im menschlichen Geiste beantworte. Der gemeine Verstand bleibt bei der Thatsache stehen, und überlässt das Erklären dem Philosophen. Es hat auf dieselbe sicherlich keinen Einfluss, ob man in seinem Begriffe Merkmale von Gott mit aufnehme oder nicht, von denen ausdrücklich zugestanden wird, dass sie keine Beziehung auf unsere sittliche Bestimmung haben. —

Sonach hätten meine Gegner gar nicht als Wächter über die Volksreligion, und als selbst Religiöse, sondern sie hätten lediglich als Philosophen, als meine philosophische Gegenpartei, das Verbot meiner Schrift ausgewirkt. Ueberlegen sie selbst, ob es für die Güte ihrer Sache und für ihren Muth ein günstiges Vorurtheil errege, dass sie lieber verbieten mögen, als widerlegen.

So steht die Sache, wenn sie mir nur zugeben, dass die von mir auseinandergesetzte moralische Ueberzeugung von einer göttlichen Weltregierung — möglich sey, und hinreichend für die Bildung einer ächtreligiösen Gesinnung. Geben sie mir dies nicht zu; behaupten sie vielmehr, dass der von ihnen angegebene Weg der Ueberzeugung nicht nur möglich, sondern auch der einzig mögliche sey, und dass ich ihnen mit ihrem unhaltbaren Beweise zugleich die Gottheit selbst geraubt habe, dann steht freilich unsere Sache anders: dann läugne ich ihren Gott in der That, dann bin ich wirklich für sie ein erklärter Atheist. — Ich kenne das System meiner Gegner von Grund aus; ich kenne es besser, als es viele unter ihnen selbst kennen, und weiss nur zu wohl, dass das letztere unser Fall ist; und dies nöthigt mich, noch ein wenig länger bei ihnen zu verweilen.

Ich sage (Seite 188 jenes Aufsatzes), dass der Begriff von Gott, als einer besonderen *Substanz*, ein unmöglicher und widersprechender Begriff sey. (Substanz nemlich bedeutet nothwendig ein im Raum und der Zeit sinnlich existirendes Wesen, aus Gründen, deren Anführung ich hier mich überheben kann; es ist für meinen gegenwärtigen Zweck genug, dass ich meinen philosophischen Sprachgebrauch erkläre.) Ich sage, dass der Beweis des Daseyns Gottes aus dem Daseyn einer Sinnenwelt unmöglich und widersprechend ist. Ich läugne sonach allerdings *einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden* Gott. Dadurch nun, dass ich dies läugne, werde ich ihnen, ohnerachtet alles anderen, was ich über einen übersinnlichen Gott und über den moralischen Glaubensgrund bejahe, zum

Gottesläugner überhaupt. Was ich bejahe, ist sonach für sie nichts, absolut nichts: es giebt für sie überhaupt nichts anderes, als substantielles und sinnliches, sonach auch nur einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Zuförderst nun: warum giebt es für sie nichts anderes, und warum ist ihnen denn das Uebersinnliche nichts, für sie gar nicht, auch nicht seiner Möglichkeit nach, vorhanden? Das kann ich ihnen sagen. Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns daseyn wird. Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Seyn stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe hinaus Liegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus.

Dieser ihr substantieller und um der Sinnenwelt willen angenommener Gott, was ist er denn nun für ein Wesen? Dass die fromme Einfalt Gott als eine ungeheuere Ausdehnung durch den unendlichen Raum, oder die noch einfältigere ihn so, wie er vor dem alten Dresdner Gesangbuche abgemalt ist, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube, sich bilde; — wenn dieser Gott nur sonst ein moralisches Wesen ist, und mit reinem Herzen an ihn geglaubt wird — das kann der Weise gutmüthig belächeln; aber dass man denjenigen, der die Gottheit unter dieser Form sich nicht vorstellen will, einen Atheisten nenne, seine Schriften verbiete, und ihn vor den Ohren der Nation verschreie, ist um vieles ernsthafter zu nehmen. Und dieses ist ohne Zweifel hier der Fall. Der Hauptgrund dieser Bezüchtigung ist ohne Zweifel der, dass ich Gott als eine besondere Substanz läugne. Ein substantieller Gott aber ist nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe.

Ich gehe zum zweiten Gliede ihrer Rüge, bei welchem ich mich noch verständlicher machen kann. Wie fällt denn ein Gott, der um der Sinnenwelt willen angenommen wird, und von einem Herzen, das über dieselbe sich nicht zu erheben vermag, — nothwendig aus?

Ihr Endzweck ist immer Genuss, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuss in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuss: — sie kennen nichts anderes, als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie — *und dies ist ihr Gott*. Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: dies ist sein Grundcharakter.

Auf dem angezeigten Wege des unausfüllbaren Sehnens nach Genusse sind sie zu diesem Gotte gekommen; und sie irren sich sonach und thun ihrem eigenen Glauben Unrecht, wenn sie ihn für mittelbar, für eine Folge von anderen Erkenntnissen halten. Er ist ebenso unmittelbar wie der unsrige; er geht, so wie dieser, vom Herzen aus, und nicht vom Verstande. Dass sie die Sinnenwelt, welche den letzten Zweck auch von ihrem Daseyn in sich enthält, für an sich existirend, für etwas wirkliches halten; und ihrem Gotte, der in derselben Glück und Unglück austheilen soll, die absolute Herrschaft über dieselbe zuschreiben, so dass er auch ihr Schöpfer seyn muss, indem sie sonst nicht gänzlich von ihm abhinge, ist ganz consequent und in ihrem Systeme nothwendig. Nur irren sie sich über die Weise, wie sie zu dieser Annahme kommen. Sie wissen es in der That unmittelbar und haben es nicht durch Schlüsse. Was sie für Demonstrationen ausgeben, sind blosse Wiederholungen dessen, was ihr Herz unabhängig von allen Demonstrationen glaubt.

Dass ihr Gott den oben angegebenen Grundcharakter wirklich trage, dass er der Herr des Schicksals und der Geber der Glückseligkeit sey, dass es bei Schöpfung der Welt sein Plan gewesen sey, die höchstmögliche Summe des Genusses hervorzubringen; dessen haben sie gar kein Hehl; es geht durch ihr ganzes System hindurch, sie erschöpfen ihre Beredsamkeit, um es als etwas sehr sublimes einzuschärfen, sie sind darüber so unbefangen, dass ich es im Geiste mit ansehe, mit welchem Beifalle die mehrsten von dieser Denkart die von mir soeben gegebene Beschreibung ihres Gottes lesen, sich freuen, dass ich die Sache so wohl darstelle, und ihnen Gerechtigkeit widerfahren lasse, und wie weit entfernt sie sind, sich einfallen zu lassen, dass man dagegen etwas haben könne.

Und dadurch legen sie denn ihre radicale Blindheit über geistliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, völlig an den Tag. Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich *„der Fürst der Welt,“* der schon längst durch den Mund der Wahrheit, welchem sie die Worte verdrehen, gerichtet und verurtheilt ist. Ihr Dienst ist Dienst dieses Fürsten. *Sie* sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott, und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie Atheismus nennen; dies ists, dem sie Verfolgung geschworen haben.

Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist, als das menschliche Verderben, und mit dem Fortgange der Zeit bloss seine äussere Gestalt verändert hat. Sey dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sey es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der

Erde; — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist es ein Götze. Der Unterschied beider Systeme liegt bloss in der besseren Wahl der Ausdrücke; das Wesen des Irrthums ist in beiden dasselbe, und bei beiden bleibt das Herz gleich verkehrt.

Hier sonach ist der wahre Sitz meines Streites mit ihnen. Was *sie* Gott nennen, ist *mir* ein Götze. Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreietes Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen *sinnlichen* Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloss und lediglich Regent der übersinnlichen Welt. Ihren Gott läugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menschlichen Verderbens, und werde dadurch keinesweges zum Gottesläugner, sondern zum Vertheidiger der Religion. Meinen Gott kennen sie nicht und vermögen sich nicht zu dessen Begriffe zu erheben. Er ist für sie gar nicht da, sie können ihn sonach auch nicht läugnen, und sind in dieser Rücksicht nicht Atheisten. Aber sie sind *ohne Gott;* und sind in dieser Rücksicht Atheisten. — Aber es ist fern von meinem Herzen, sie auf eine gehässige Weise mit dieser Benennung zu bezeichnen. Meine Religion lehrt mich vielmehr, sie zu bedauern, dass sie das höchste und edelste gegen das geringfügigste aufgeben. Diese Religion lehrt mich hoffen, dass sie über kurz oder lang ihren bejammernswürdigen Zustand entdecken, und alle Tage ihres Lebens für verloren betrachten werden, gegen das ganz neue und herrliche Daseyn, welches ihnen dann aufgehen wird.

Jetzt, um sie mit sich selbst noch näher bekannt zu machen, prüfen wir noch ferner ihren Götzen — der heilige Name Gottes kommt ihm nun einmal nicht mit Recht zu. — Eigenwillig, wie sie selbst es sind, nach deren Bilde er geformt ist, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, schlechthin weil er nun einmal diese Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger ist es, dass es sein Wille sey; denn dadurch wird er umsomehr ein unerforschlicher, d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Uebermacht statt alles Rechts gilt. Erfüllung gewisser Ceremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glauben an unverständliche Sätze, wird das Mittel, bei ihm sich einzuschmeicheln, und seiner Segnungen theilhaftig zu werden. Geht die Sache noch am erträglichsten, so wird die Tugend dieses Mittel; es versteht sich, die blosse äussere Ehrbarkeit: denn die wahre Moralität besteht darin, dass die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen geübt werde, und wo Genuss als Belohnung beabsichtigt wird, da ist die Sittlichkeit schon aufgegeben und unwiederbringlich vertilgt. In dieser Function hat jener Gott wenigstens das Verdienst, mangelhaften Polizeianstalten nachzuhelfen.

In diesem Systeme wird Gott ohne Unterlass gelobt und gepriesen, wie kein rechtlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte zu gedenken, ohne auch nur einmal seiner Gerechtigkeit zu erwähnen. Da ist ihm alles einerlei; er lässt sich alles gefallen, und muss sich alles gefallen lassen; und was die Menschen auch thun mögen, er ist mit seinem Segen immer hinterdrein. Und, was noch das Heilloseste dabei ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meinen nur, dass das ihr Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde reden.

Da hört man erbauliche Gedanken, wie folgende: wie gütig ist doch Gott; er hat uns nicht nur Nahrung gegeben, um unser Leben zu erhalten, sondern derselben noch einen besonderen Wohlgeschmack mitgetheilt. Nun so schmecke doch recht hin, andächtige Seele, wie süss diese Traube, wie würzhaft dieser Apfel sey, damit du die Güte Gottes recht schätzen lernst. Armer, vielleicht wohlmeinender, aber blinder Schwätzer: alle auch durch deine sinnliche Existenz verbreiteten Annehmlichkeiten sind nicht dazu da, dass du über denselben andächtig brütest, sondern dass deine Kraft gestärkt, belebt, erhöhet werde, das Werk des Herrn auf der Erde freudig zu thun. So lehre sie die Sache ansehen; und dann werden sie auch über dergleichen Dinge Gott preisen, wie er gepriesen seyn will.

Dieses System ists, in dessen Munde die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam, die des Christenthums, allen ihren Geist und Kraft verloren, und sich in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt hat. — Ich will sie nicht beschuldigen, dass sie diese Lehre muthwillig verdrehen: aber so wie dieselbe nur in ihre Sphäre gelangt, verliert sie ihren erhabenen Sinn. Jene sehen in ihr absolut nichts; und deuten und drehen nun so lange an ihr, bis ein Sinn herauskommt, den sie fassen können. Durch ihren Mund redet der, der die Leiden erduldete, da er Freuden hätte haben können, wie ein feiner Epikuräer. „Kreuziget euer Fleisch, sammt den Lüsten und Begierden" — das sind bei ihnen orientalische Bilder und Redensarten, welche nach unserer Denkart ohngefähr so viel heissen: sparet und vertheilet weislich eure Genüsse, damit ihr desto mehr geniessen könnt; esst nicht zu viel, damit ihr nicht Bauchgrimmen bekommt, betrinkt euch nicht, damit ihr nicht des anderen Tags Kopfschmerzen bekommt. „Werdet wiedergeboren, werdet aus dem Geiste geboren, werdet eine neue Creatur" — heisst nach ihnen in unserer Sprache ungefähr soviel: werdet von Tage zu Tage verständiger und klüger auf eure wahren Vortheile. „Unser Wandel ist im Himmel; ich lebe, doch nicht ich, sondern ein neuer Mensch lebt in mir" — ist nach ihnen blosses Bild, das in unserer Sprache gar nichts bedeutet.

Wer weiss dies alles besser, wer könnte es besser wissen, als mehrere ehrwürdige Mitglieder der chursächsischen höheren Regierungscollegien? Sie, die in einer gewissen Gemeine, deren Sprache ich zwar nicht gebrauchen würde, welche aber allerdings das hohe Verdienst hat, das Uebersinnliche und Ewige nicht zu verkennen — die in dieser Gemeine, oder vielleicht auf anderen Wegen, vor jener entnervenden Lehre verwahrt, die Anpreisung der Religion Jesu, als einer Glückseligkeitslehre, von chursächsischen Kanzeln und in Kinderlehren gewiss oft, und gewiss nicht ohne innigen Widerwillen gehört haben. Wer könnte es besser wissen, als sie; — von deren Einzelnen mir bekannt ist, dass sie sogar die wahre Quelle dieses Uebels sehr wohl kennen, — die eudämonistische, oberflächliche, schöngeisterische, süssschwatzende Philosophie, welche bei ihren Studirenden so viel Beifall gefunden; und dass sie gewünscht haben, diese seichte Philosophie durch das Studium einer allerdings gründlicheren und kräftigeren, der Crusiussischen, zu verdrängen. Möchten doch diese die neuere Philosophie kennen; möchten sie, nicht zufrieden mit einseitigen Berichten anderer, sie mit eigenen Augen kennen lernen wollen! Allerdings liess sich das Studium derselben damals, als sie in ihren Hauptquellen noch äusserst unverständlich war, und Ausleger erhielt, welche selbst von ihr nichts verstanden, anderwärts beschäftigten Männern nicht füglich anmuthen. Diese Zeit ist vorbei; gegenwärtig lässt sich diese Philosophie wohldenkenden und unbefangenen auf die leichteste Weise beibringen. — Möchten jene Männer wenigstens die gegenwärtige Schrift eines aufmerksamen Lesens würdigen; und sie würden schon aus ihr die eigentliche Tendenz dieses Systems ersehen können. Dass ich es mit wenigen Worten sage: in Absicht der Religionslehre ist ihr einiger Zweck der, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit, und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreissen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen; und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgend einen Standpunct übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt. Daher auch in ihrem theoretischen Theile die Behauptung der absoluten Idealität alles sinnlichen Seyns, gegen den Dogmatiker; dessen Kopf dem letzteren für sich bestehende Realität beimisst, weil sein Herz sich mit demselben begnügt. — Unsere Philosophie läugnet nicht alle Realität; sie läugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen. Es ist sonderbar, diese Philosophie der Abläugnung der Gottheit zu bezüchtigen, da sie vielmehr die Existenz der Welt, in dem Sinne, wie sie vom Dogmatismus behauptet wird, abläugnet. Welch ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Unsere Philosophie läugnet die Existenz eines sinnlichen Gottes, und eines Dieners der Begier; aber der übersinnliche Gott ist ihr Alles in Allem; er ist ihr derjenige, welcher allein *ist;* und wir anderen vernünftigen Geister alle leben und weben nur in Ihm. — Das Christenthum ist kein philosophisches System; es wendet sich nicht an die Speculation, sondern an den moralischen Sinn des Menschen; es kann daher nicht so sprechen und nicht so articulirt seyn, wie ein philosophisches Lehrgebäude. Aber wenn nicht neun Zehntheile desselben aufgegeben werden sollen, als absolut ohne Sinn; und in der Erklärung des noch übrigbleibenden Zehntheils die oben angeführten Auslegungen die einzig richtigen seyn sollen: so hat es denselben Zweck, als unsere Philosophie. Diesen Zweck des Christenthums nun kennen jene würdigen Männer sehr wohl; möchten sie nur auch den der neueren Philosophie kennen lernen wollen! Sie würden sich dann nicht mehr durch andere, welche weder Christenthum noch Philosophie kennen, verleiten lassen, Aufsätze im Geiste dieser Philosophie als atheistisch zu verbieten; und der Name eines verehrungswürdigen Fürsten, welcher wohl wahrhaft religiös seyn muss, da er so gut und gerecht ist, würde nicht an der Spitze von Rescripten stehen, in denen Vertheidigungen der wahren Religion Angriffe auf dieselbe genannt werden.

Selbst vor denjenigen Staatsmännern, die um Religion sich nun eben nicht kümmern, denen aber gründliches Studium, und der Fortgang der Wissenschaften am Herzen liegt, kann ich meine Sache mit dem höchsten Vortheile führen. Alle Kraft des Menschen wird erworben durch Kampf mit sich selbst, und Ueberwindung seiner selbst; und die Geisteskraft insbesondere durch Kampf mit den uns angebornen, und in unserer sinnlichen Natur begründeten Vorurtheilen, und durch Ueberwindung des blinden Hanges der Ideenassociation. Wer nur treibt, wozu er eben Lust hat, nie mit eigentlicher Selbstthätigkeit, d. i. einem Hange zuwider, producirt, sondern sich nur durch den Strom seiner Einfälle forttreiben lässt, der ist und bleibt, so glücklich auch zuweilen diese Einfälle, und so fliessend ihr Strom seyn mag, ein seichter Kopf, unwürdig des Namens eines Gelehrten. Nur derjenige, der mit Willkür und Vorsatz seine Aufgabe, von welcher Art sie auch sey, übernimmt, mit Abhaltung aller fremden Gedanken systematisch seinen Weg verfolgt; nicht ruht, bis er Grund gefunden, oder wenigstens weiss, wie weit der Grund geht, und wo keiner weiter zu suchen ist, der nicht glaubt, etwas gethan zu haben, so lange noch etwas zu thun übrig ist, — nur derjenige ist ein gründlicher Gelehrter. Dieses Vermögen erhält man nur dadurch, dass man mit Mühe und Anstrengung Grundsätze verstehen und wahrfinden lernt, die sich uns nicht von selbst darbieten, sondern der gewöhnlichen ersten Ansicht des Menschen zuwider sind. Dieser einzig möglichen Methode der Geistesbildung ist nichts entgegengesetzter, es giebt nichts, das den Jüngling so von Grund aus verseichte, und um allen Geist bringe, als jenes eudämonistische System. Hier bleibt der Mensch so ganz in seinem Geleise, in welches ihn die Natur stellte, und hat keine Mühe ein neues einzuschlagen; denn jenes System ist uns allen angeboren, und es bedarf keiner Anstrengung, um den Zweck unseres Daseyns in Genuss zu setzen. Der nur um des Genusses willen studirende Jüngling fasst mit Widerwillen auf der Oberfläche seines Gedächtnisses, wessen er doch schlechterdings bedarf, um durch die, leider! verordneten Prüfungen zu kommen, und treibt übrigens in geistlosen Gedichten und Romanen die Jagd ästhetischer Floskeln, damit er den Menschen einst ihre Lüsternheit recht rührend an das Herz legen könne. Selbst denken, seine Gedanken ordnen, über die Ordnung derselben Rechenschaft ablegen, ist ihm eine harte, unbillige, unerhörte Zumuthung. — Ich fordere jeden, der die Welt kennt und zu beobachten Gelegenheit hat, auf, mir zu sagen, ob er nicht diese eudämonistisch Gesinnten überall und in allen Fächern, in welche sie gerathen, als Schwätzer und seichte Nachbeter befunden habe. — Ich maasse mir nicht an, zu entscheiden, sondern überlasse den Pflegern der Wissenschaft in dem Lande, von dessen Grenzen man die neuere Philosophie so sorgfältig abhält, selbst zu untersuchen, inwiefern diese Schilderung auf den wissenschaftlichen Zustand dieses Landes passe.

Selbst vor denjenigen Staatsmännern, die weder um Religion noch Wissenschaft sich kümmern, sondern die lediglich die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe und Ordnung beabsichtigen, kann ich meine Sache mit dem höchsten Vortheile führen. Wenn es wahr ist, — was ich hier weder behaupten noch läugnen will — wenn es wahr ist, dass in unserem Zeitalter ungezähmtere Lüsternheit und Willkür, und Abneigung gegen das Gesetz, ein vermessenes Klügeln über Dinge, die man nur von einem höheren Standpuncte aus beurtheilen kann, ein lebhafteres Drängen vieler, ihren angewiesenen Platz in der Ordnung der Dinge zu verlassen, und auf einen höheren zu treten, ein zügelloseres Streben, sich neue Quellen der Genüsse zu eröffnen, nachdem die alten versiegt sind, häufiger und unverholener sein Haupt emporhebt, als in den vorigen Zeitaltern: so höre man doch ja auf, die neuere Philosophie darüber anzuklagen. In die Denkart des grossen Haufens greift eine verderbliche Philosophie nicht eher ein, als bis sie eine Zeitlang ausschliessend die Schule beherrscht, in dieser Ruhe durch ihre Bearbeiter, die keine auswärtigen Kriege zu führen hatten, popularisirt worden, in die einige Philosophie des Volks, in seine Religion, und zu seinen einigen Lehrern, den Geistlichen, herabgekommen ist; bis sie das Sträuben des gesunden Menschensinnes in dem Zeitalter, dem sie zuerst vorgetragen worden, überwunden, und sich schon vom Katechismusunterricht aus ihre Generation selbst gebildet hat. Ihr selbst wisst nur zu wohl, dass die neuere Philosophie, ihr inneres Wesen jetzt ganz bei Seite gesetzt, in diese äussere Lage noch nicht gekommen, und noch weit entfernt ist, darein zu kommen. Ihr selbst, Aufseher der Nationen, wisst höchstens, dass so etwas herumgehe, aber nicht, was es eigentlich sey; was eure Prediger etwa hier und da aus dieser Philosophie vorgebracht haben, sind Formeln, die ihnen selbst, so wie den andern allen, unverständlich sind, und die weder schaden noch helfen können. Soll der Unfug von einem philosophischen Systeme abgeleitet werden, so müsst ihr weiter zurückgehen, zu demjenigen, welches vor dem neueren das herrschende war; und da findet ihr denn abermals jenen Eudämonismus. Dass nach diesem die Religion Jesu umgeschaffen, dass dieser den Unmündigen aus der Seele abgefragt, und den Mündigen von der Kanzel gepredigt werde, daran habe ich euch schon oben erinnert. Und ihr könnt noch fragen, woher das Verderben des Zeitalters entstehe? Predigt nur dem Menschen, und predigt ihm immer wieder, der einige Zweck seines Daseyns, der Zweck der ganzen Schöpfung, der wahre Wille Gottes, sey seine Glückseligkeit; schon durch sich selbst geneigt, wird er euch ohne Zweifel glauben; wird er, da unstreitig er selbst der beste Richter ist, was ihn für seine Person glücklich mache, dieses sein Glück auf alle Weise zu befördern streben; in der Erringung dieses höchsten Zwecks seines Daseyns durch keinen nur untergeordneten Zweck sich irremachen lassen, und, nach der Lehre, die ihr ihm beigebracht habt, daran nichts weiter zu thun glauben, als was der Wille Gottes ist. Nachdem ihr durch jene Formel ihn des wahren Bandes, das ihn halten sollte, der Moralität, entledigt habt, werdet ihr vergebens durch eine andere — aber dies ist nicht dein *wahres* Glück, — ihn wieder zu binden suchen. Er lacht eurer, denn was sein Glück erfordere, müsse er selbst wohl besser wissen, als ihr, denkt er, und denkt daran recht. Ihr mögt das wohl nur so sagen, denkt er, weil auch ihr euer Glück zu befördern strebt, und er gegenwärtig anfängt, demselben im Wege zu stehen. Ihr werdet ihn nimmermehr überreden, dass es sein Glück sey, sich abzuarbeiten, damit ihr, wie es ihm scheint, und vielleicht in der That ist, müssiggehen könnt; dass er des nothwendigsten entbehre, damit ihr, wie es ihm scheint, und vielleicht in der That ist, euch gütlich thun könnt; dass er gehorche, damit ihr herrschen könnt. — Hättet ihr ihm dagegen beigebracht, von Jugend auf ihm eingeprägt, zu einem Bestandtheile seines Selbst gemacht jenen erhebenden Gedanken: diese Welt ist nicht meine Heimath, und nichts, was sie zu geben vermag, kann mich befriedigen; mein wahres Seyn hängt nicht von der Rolle ab, die ich unter den Erscheinungen spiele, sondern von der Art, *wie* ich sie spiele. Da ich an diesem Platze stehe, so ist es der Wille Gottes, dass ich an ihm stehe, und freudig und muthig vollbringe, was an diesem Platze sich gehört. So unscheinbar mein Geschäft sey, es geschieht um Gottes und der Pflicht willen, und dadurch erhält es Würde. Nachzusehen, ob auch andere auf ihren Plätzen thun, was dort sich gehört, ist nicht meine Sache: ich habe mit mir selbst vollauf zu thun. Thun sie es nicht, so sündigen sie auf eigene Gefahr: Gott aber wird ohne Zweifel alle Unordnungen, die daraus entstehen, zu seiner Zeit in die schönste Harmonie auflösen. — Hättet ihr ihm diesen Gedanken beigebracht; den Grundgedanken des Christenthums, wie ich glaube, und meiner Philosophie — der Heldensinn, und die unaussprechliche Ruhe, welche derselbe über sein Leben verbreiten müsste, würde ihn ohne allen Zweifel zum nützlichen und ruhigen Bürger gemacht haben.

* * *

Dass ich alles zusammenfasse: —

Der Mittelpunct des Streits zwischen mir und den Gegnern ist der: dass wir in zwei verschiedenen Welten stehen, und von zwei verschiedenen Welten reden, — sie von der Sinnenwelt, ich von der übersinnlichen; dass sie alles auf Genuss beziehen, welche Gestalt nun auch dieser Genuss haben möge, ich alles auf reine Pflicht.

Durch diese absolute Entgegensetzung der Principien wird nun, inwieweit wir beide consequent sind, nothwendig unser ganzes Denksystem, unsere Philosophie und unsere Religion, entgegengesetzt. Was *mir* das allein Wahre und Absolute ist, ist *für sie* gar nicht vorhanden, ist für sie Chimäre und Hirngespinnst: was *sie* für das Wahre und Absolute halten, ist nach *mir* blosse Erscheinung, ohne alle wahre Realität.

Zu diesen Principien alles unseres Denkens sind wir nun beide nicht durch das Denken selbst gelangt, sondern durch etwas, das höher liegt, als alles Denken, und das ich hier füglich das *Herz* nennen kann. Aber was wir selbst nicht auf dem Wege des Räsonnements erlangt haben, können wir auf diesem Wege auch keinem anderen mittheilen: wir können also gegenseitig uns unsere Principien nicht erweisen. Was wir uns auch demonstriren mögen, demonstriren wir doch immer aus jenen Prämissen, und unsere Folgerungen gelten uns gegenseitig nur, wenn wir uns die Prämissen zugeben; diese aber läugnen wir uns ja von beiden Seiten entschieden ab. Es ist also schlechthin unmöglich, dass wir uns gegenseitig widerlegen, überzeugen, belehren. Ich müsste ihre Gesinnung annehmen, um ihre Wahrheit anzuerkennen; und dieses ist, nachdem ich nun einmal da bin, wo ich bin, unmöglich. Oder sie müssten meine Gesinnung annehmen, um meine Wahrheit anzuerkennen; und dies halte ich von meiner Seite allerdings für möglich; ja ich bin im Gewissen verbunden, zu glauben, dass sie dieselbe dereinst noch annehmen werden, aber nöthigen kann ich sie dazu auf keine Weise.

Ich habe mich wohl zuweilen noch eines anderen Vortheils über sie gerühmt; aber derselbe verschwindet, wenn die Sache schärfer angesehen wird, beinahe in Nichts. Sie können, habe ich zuweilen geäussert, nicht erklären, was sie zu erklären unternehmen, und bringen, statt der gehofften Erklärungen, leere und unverständliche Worte vor; und dieses wenigstens sollte man ihnen ja nachweisen können. Aber selbst dies kann man ihnen so schwer nachweisen, indem sie in derjenigen Höhe der Speculation, in welcher die Unverständlichkeit ihrer Behauptungen erhellet, grösstentheils selbst nichts mehr verstehen.

Was ist nun bei dieser Lage der Sachen zu thun?

Zuvörderst: was könnte etwa zunächst den Gegnern einfallen, zu thun?

Wollen erhitzte, feindliche Gemüther — ach, dass das edle Ringen um Wahrheit in persönliche Gehässigkeit ausarten kann! — wollen diese auch über *diese* Schrift herfallen, wie sie es bisher mit so vielen meiner Schriften gethan haben, Stellen aus ihrem Zusammenhange gerissen, oder wirklich verfälscht anführen, um dem Verf. einen Sinn anzudichten, den sein Herz verabscheut, und ihn leidenschaftlich zu verschmähen und zu verunglimpfen; so sey ihnen dies vergönnt! Ich hatte gehofft, man werde in meinen bisherigen Antworten auf dergleichen Begegnungen den guten Muth und die fröhliche Laune nicht verkennen, noch sie selbst für leidenschaftliche Hitze nehmen;

man hat sie verkannt, und sich daran geärgert, und so gebe ich denn dem Publicum bei dieser Gelegenheit auf immer das Wort, auf keine leidenschaftliche Aeusserung gegen mich weiter Rücksicht zu nehmen.

Wollen andere ganz unleidenschaftlich auch jetzt mir abermals erzählen, was wir schon so oft gehört haben, dass es nun einmal nicht im Menschen liege, auf allen Genuss Verzicht zu leisten; so erinnere ich dieselben bloss, dass darin eben der Sitz unseres Streits ist, dass sie mir da eben das Princip anführen, um meinen Aufsatz zu widerlegen, welches ich im ganzen Aufsatze durchaus abgeläugnet habe; und dass sie wohl wissen werden, wie dieser Fehler im Beweisen in der Logik genannt wird. Das können sie gegen andere vorbringen, die es ihnen glauben; nur nicht gegen mich.

Will eine dritte Partei, — und ich fürchte, dass diese sehr zahlreich seyn werde — sagen: der Fehler liege nur darin, dass man jene Stützen zu plötzlich wegreissen wolle; man solle doch gemach gehen, durch jene Lockungen und Schreckmittel des Aberglaubens die Menschen nur erst zur Legalität bringen, um sie von da aus zur Moralität zu erheben; so erinnere ich dieselben, dass sie da nur die gewöhnliche Ausrede der Schwäche und der Halbheit vorbringen, welche die Wahrheit einsieht, ohne den Muth zu haben, sie anzuerkennen, und zu befolgen; und dass sie sich in einem sehr gefährlichen Irrthume befinden. Es giebt von der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit keinen stätigen Uebergang, der etwa durch die äussere Ehrbarkeit hindurchgehe; die Umänderung muss durch einen Sprung geschehen, und nicht blosse Ausbesserung, sondern gänzliche Umschaffung, sie muss Wiedergeburt seyn.

Da wir sonach, wie die Sache gegenwärtig steht, weder an-, noch auseinander kommen können, so erlauben sie mir einen Vorschlag zur Güte:

Dass ich bei ihnen unrecht habe, das versteht sich, und hierüber eben will ich vor der Hand nicht weiter mit ihnen rechten. Aber es wird doch wohl auch bei ihnen einen Unterschied in meiner Schuld machen, ob meine Behauptungen nur so frech und kühn, und gleichsam ihnen zum Trotze hingeworfen worden; oder ob sich Gründe dafür und einiges scheinbare zu ihrem Vortheile anführen lässt. Sie werden denn doch hoffentlich, nachdem sie diese Schrift bis zu Ende gelesen, das letztere nicht ganz abläugnen wollen. — Ferner müssen sie mir doch wohl zugestehen, dass diese Lehre in ihren Folgen nicht gefährlich ist. Wenn sie recht haben, und ich unrecht, so ist die schlimmste Folge die, dass die Anhänger und praktischen Befolger dieser Lehre gutmüthige Schwärmer werden, die sich selbst um den Genuss des Lebens bringen: aber was schadet dies *ihnen?* Wenn sie in ihrer Denkart consequent sind, so müssen sie sich vielmehr freuen, und von ihrer Seite alles mögliche beizutragen suchen, um auf diese Weise recht vieler Mitringer und Mitbewerber um ihre Glückseligkeit entledigt zu werden. Schon diese ihre Inconsequenz, diese ihre Begierde, andere ebenso klug und so glückselig zu machen, als sie selbst es sind, ohne dass ihnen daraus der geringste Vortheil erwächst, könnte sie bedenklich machen: ob denn nicht doch sogar ihrem eigenen Verfahren ein erhabeneres Princip zu Grunde liege, als sie zugestehen wollen. — Endlich regt sich doch — ich weiss das sicher, und kann es wissen — selbst in ihrem eigenen Innern in Geheim der Zweifel, ob ich nicht doch recht haben dürfte; und sie mögen — ich weiss das sicher — nicht ihr ganzes Glück in Zeit und Ewigkeit daransetzen, dass ich gewiss unrecht habe: eigentlich, wenn sie sich recht prüfen, werden sie finden, dass sie nur eine gelegnere Zeit abwarten wollen, um die Sache zu überlegen. Nun so erwarten sie diese gelegnere Zeit! — Wenn ich ganz allein so etwas behauptete, als ich behaupte, so dürfte ihnen allenfalls noch eher geglaubt werden, dass ich ein Schwärmer, und meiner Vernunft nicht mächtig sey; aber stehe ich denn auch so ganz allein? Welchen durch keinen Parteinamen bezeichneten ganz unverdächtigen Theologen nenne ich doch, als meinen Gewährsmann? Möchtest du, ehrwürdiger Vater Spalding, dessen Bestimmung des Menschen es war, die den ersten Keim der höheren Speculation in meine jugendliche Seele warf, und dessen Schriften alle, sowie die genannte, das Streben nach dem Uebersinnlichen und Unvergänglichen so trefflich charakterisiren, — möchtest du in meiner Sache stimmen können und wollen! Und der Herr Oberhofprediger Reinhard, der im chursächsischen Kirchenrathe unter den Richtern über meinen Atheismus, und über meine Angriffe auf die Religion gesessen haben muss — ich habe keine seiner neuesten Schriften bei der Hand, aber ich finde in einer gelehrten Zeitung eine Anzeige seiner neuesten Predigtsammlungen; — was kann er in Predigten „*über den frohen menschenfreundlichen Glauben, dass es immer besser auf Erden werden müsse, — dass man ohne einen gewissen Grad edler Begeisterung kein wahrer Christ seyn könne, — von dem Gefühle der Unvergänglichkeit, mit welchem Christen die Hinfälligkeit alles Irdischen betrachten sollen,*" — was kann der geistvolle und gründliche Mann in dergleichen Predigten anderes sagen, als was auch ich in jenem verbotenen Aufsatze, und in diesem gesagt habe, und was jeder sagen muss, dem wahre innere Religion am Herzen liegt? Und unter den Philosophen du, edler Jacobi, dessen Hand ich zutrauungsvoller fasse; so verschieden wir auch über die blosse Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, hast du schon längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme gesagt, mit welcher ich es nie sagen kann, *) hast es zur Seele deines Philosophirens gemacht: „*durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne.*"

Also, da dieses alles sich so verhält, mein Vorschlag zur Güte! — Haben wir beide lieber von nun an unmittelbar gar nichts mehr mit einander zu thun. Wenden sie sich lieber an diejenigen, bei denen sie noch hoffen können, Eingang für ihre Lehre zu finden; und ich will dasselbe von meiner Seite thun. Jede Partei thue für sich alles, was sie vermag, um Einstimmigkeit mit sich ausser sich hervorzubringen. Nur thue darin keine der anderen Eintrag; nur sey unser Wetteifer redlich, und keiner bediene sich unerlaubter Waffen. So wie ich ihre

---

*) Besonders: *Briefe über die Lehre des Spinoza*, S. 234 ff. 2. Ausgabe, in *seiner Vertheidigung gegen* Mendelssohn; und so in allen seinen Schriften.

Schriften sicher nicht verbieten und confisciren, die Besuchung der Universitäten, auf denen sie ihren Sitz haben, und ihrer Vorlesungen, gewiss nicht untersagen und verschreien würde, auch wenn ichs vermöchte; so thun auch sie von ihrer Seite nicht. Erwarten sie, dass zwischen uns die Zeit richte. Nur eine kurze Frist erbitte ich mir. Wenn nicht nach einem Jahrzehend die grössere Menge der guten Köpfe und Herzen auf meiner Seite seyn werden, wenn dann nicht selbst viele, die jetzt gegen mich eifern, ganz meiner Meinung, und die anderen wenigstens gemässigter seyn werden; — dann will ich kein Wort weiter sagen; sie mögen dann gegen mich verfahren, wie sie können.

Den chursächsischen Kirchenrath, oder welches Collegium es war, das den Confiscationsbefehl und die Beschuldigung des Atheismus aussprach, rechne ich, nicht nur wegen der Ungleichheit des Verhältnisses, sondern überhaupt nicht unter meine Gegner. Geschäftsmänner haben weder Zeit noch Beruf, dergleichen Gegenstände zu ergründen; sie müssen sich darüber an die Berichte ihrer Gelehrten halten. Aber werden denn nun diese Geschäftsmänner auch *meinen* Bericht vernehmen und beherzigen? Werden sie einsehen, was das zu bedeuten habe, öffentlich, vor den Ohren der deutschen Nation, als Atheisten und Feind aller Religion einen Mann anzukündigen, von welchem — denn jetzt will ich als das äusserste ihnen die Denkart meiner Gegner zuschreiben, und annehmen, dass sie mir nichts weiter zugestehen müssen, als diese zugestehen; — von welchem es denn doch nicht unmöglich ist, dass er recht habe, und dass seine Schrift vielmehr eine Vertheidigung der Religion, als ein Angriff auf dieselbe sey? Werden sie den Muth haben, sich zu gestehen, welches die aller mindeste Genugthuung sey, die sie meinem, so viel an ihnen war, verunglimpften guten Namen, meinem, soviel an ihnen war, angegriffenen Wirkungskreise schuldig sind; und den daraus folgenden Muth, diese Genugthuung zu geben? Alles dies sey lediglich ihnen selbst überlassen, und kann um destomehr ihnen überlassen werden, nachdem gar nicht mehr mein Interesse, sondern lediglich das ihrige — wenn sie ein solches Interesse haben — in diese Angelegenheit verwickelt ist. Mir konnte ihre Beschuldigung nur durch die Wirkung derselben auf das deutsche Publicum bedeutend werden. Ich habe jetzt die Sache unmittelbar an dieses Publicum gebracht, und eine grosse Stimmenmehrheit wird, wie ich hoffe, schon jetzt, oder, wie ich nicht hoffe, sondern gewiss weiss, nach Verlauf einiger Jahre, *für mich* entscheiden. Es kann nunmehr nur noch ihnen nachtheilig seyn — denn dass sie sagen sollten: ei, wer kann uns etwas schaden, wir sitzen viel zu hoch, was machen wir uns daraus? erwarte ich nicht — es kann, sage ich, nun nur noch ihnen nachtheilig seyn, jene harte Beschuldigung ausgesprochen und sie nicht zurückgenommen zu haben; so wie es nur noch ihnen Ehre, Zutrauen der Nation in ihre Urtheile, und Einfluss auf die gesammte Literatur des deutschen Vaterlandes bringen kann, wenn sie freimüthig erklären: wir sind infallibel in bürgerlicher Gesetzgebung und Richterspruch, und verlangen da unbedingte Unterwerfung; aber in unseren Urtheilen über literarische Angelegenheiten können wir uns irren, denn wir sind Menschen; hier haben wir uns geirrt, und nehmen frei und offen unseren Irrthum zurück. — Ich traue ihnen diese Grossmuth zu; und die Erfahrung mag lehren, ob ich ihnen zu viel zutraute.

Ich gebe ihnen durch diese Schrift eine Veranlassung, dies auf eine schickliche Weise zu thun. Ihre Leipziger Büchercommission hat nebst dem ersten durch das churfürstl. Rescript confiscirten Hefte, auch noch das zweite, aus eigener Machtvollkommenheit, confiscirt.*) Ich klage sie dessen hierdurch öffentlich an. Befehle der chursächsische Kirchenrath, dass dieses zweite Heft zurückgegeben werde; gebe er bei dieser Gelegenheit auch den Verkauf des ersteren frei, *auf die*

---

*) Nunmehr zwar scheinen sie dies bemänteln zu wollen. In einem, Namens dieser Commission ausgestellten, von dem Bücherinspector Herrn Mechau unterschriebenen Attestate, das sich in meinen Händen befindet, wird gesagt: dass man *den ersten und zweiten Aufsatz* (die doch nur noch mit einem dritten *zusammengeheftet*, und nirgend *einzeln* vorhanden waren) des ersten Heftes in den Buchhandlungen aufgesucht. — Nach demselben Attestate steht in dem Rescripte der Ausdruck: dass jene beiden Aufsätze die *gröbsten* atheistischen Aeusserungen enthalten.

Bedingung, dass mein gegenwärtiger Aufsatz mit ihm zugleich verkauft werde, indem dieser letztere zur Erklärung mehrerer bedenklichen und leicht misszuverstehenden Aeusserungen in den beiden ersten Aufsätzen des ersteren diene; oder welchen Mittelweg sonst ihnen ihre Weisheit eingiebt; behandle man diesen Befehl nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein Geheimniss, sondern lasse ihn öffentlich bekannt werden; und ich werde diese Grossmuth dankbar verehren.

Ich wende mich an die unbefangenen Leser, welche in dieser Angelegenheit weder gehandelt, noch für oder wider die Meinungen, welche hier streitig geworden sind, schon Partei genommen haben. Es war die Absicht meiner Schrift, diese Unbefangenen zu einem Publicum für diese Angelegenheit zu erheben, und sie zu meinem Richter zu machen. Nur die Unbefangenen: — denn so wenig meine Gegner eine Stimme fordern können, ebensowenig verlange ich, dass die Freunde der neuesten, und selbst der neueren Philosophie gehört werden; welche letzten, so wenig sie auch meinen Schlüssen folgen mögen, dennoch mehr oder minder mit meinem Princip, dem des reinen Moralismus, einverstanden sind.

Ich habe die Lehre meiner Gegner, zufolge welcher die meinige ihnen als Atheismus erscheinen muss, und die meinige, zufolge welcher die ihrige mir als abgöttisch und götzendienstlich erscheinen muss, treu und klar dargestellt. Es ist jetzt an diesen Unbefangenen, vorerst bei sich selbst, und dann auch, wenn sie wollen, vor anderen zu entscheiden, ob ihnen denn die Lehre meiner Gegner so vortrefflich, die meinige so heillos erscheine; zu entscheiden, nach welcher von beiden sie ihren eigenen geistigen Charakter lieber gebildet sähen; zu entscheiden, welche selbst in der Schilderung ihrem Herzen wohlthätiger ist. Sie erlauben mir nur noch *eine* solche Beziehung auf ihr Herz; und dann überlasse ich sie ruhig ihrer eigenen Ueberlegung.

Durch jene Lehre machen sie euch lüstern, durch eure Lüsternheit bedürftig, durch eure Bedürftigkeit abhängig, klein und niedrig. Der Anfang eurer Erscheinung für euch ist zwar allerdings nicht glänzend; ihr findet euch zuerst als Product der Sinnenwelt, durch euren Mangel an dieselbe gekettet, ein unsterbliches Wesen, bedürftig dessen, was nur Staub und Asche ist. Von diesem Zustande euch zu erlösen, giebt es nur *Einen* Weg, die Erhebung zur reinen Sittlichkeit; und ihr seyd bestimmt, und berufen, diesen Weg zu gehen. Von dem Augenblicke an, da ihr ihn einschlagt, wird eure bisherige Gebieterin, die Natur, euch unterworfen, und verwandelt sich in euer folgsames leidendes Instrument. — Jene aber wollen das Denkmal eures anscheinenden Ursprungs aus der Eitelkeit eurem unsterblichen Geiste unauslöschlich einbrennen, indem sie es billigen und heiligen. Indem sie die Begier in euch nicht ausrotten lassen, sondern sie pflegen und zu Ehren erheben, und einen Gott mit derselben beschäftigen, verewigen sie eure Bedürftigkeit.

Die andere Lehre will alles, was ihr zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor eurem Auge in Nichts verwandeln, indem sie auf ewig eure Brust der Verwunderung, der Begier, der Furcht verschliesst. Ihr sollt euch nur zum Bewusstseyn eures reinen sittlichen Charakters erheben; und ihr werdet, verspricht sie euch, ihr werdet finden, wer Ihr selbst seyd; und werdet finden, dass dieser Erdball mit allen den Herrlichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindischer Einfalt wähntet, dass diese Sonne, und die tausendmaltausend Sonnen, die sie umgeben, dass alle die Erden, die ihr um jede der tausendmaltausend Sonnen ahnet, und die in keine Zahl zu fassenden Gegenstände alle, die ihr auf jedem dieser Weltkörper ahnet, wie ihr auf eurer Erde sie findet, dass dieses ganze unermessliche All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele bebt, und in ihren Grundfesten erzittert — dass es nichts ist, als in sterbliche Augen ein matter Abglanz eures eigenen, in euch verschlossenen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden ewigen Daseyns. Ihr werdet, verspricht sie euch, bloss selbstthätiges Princip, und allein durch euer pflichtmässiges Handeln bestehend — den Genuss nicht entbehren, sondern verschmähen, alles was da Ding ist, die Herrlichkeiten eurer Erde, und jener tausendmaltausend Weltkörper, und des ganzen unermesslichen All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele erbebt, tief unter eurer eigenen geistigen Natur finden, und die Liebe und die Berührung damit für Befleckung und Entweihung eures höheren Ranges halten. Ihr werdet, verspricht sie euch, kühn eure Unendlichkeit dem unermesslichen All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele erbebt, gegenüberstellen und sagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. *Du* bist wandelbar, nicht *ich*; alle deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel, und ich werde stets unversehrt über den Trümmern deiner Gestalten schweben. Dass die Kräfte schon jetzt in Wirksamkeit sind, welche die innere Sphäre meiner Thätigkeit, die ich meinen Leib nenne, zerstören sollen, befremdet mich nicht; dieser Leib gehört zu dir, und ist vergänglich, wie alles, was zu dir gehört, aber dieser Leib ist nicht Ich. Ich selbst werde über seinen Trümmern schweben, und seine Auflösung wird mein Schauspiel seyn. Dass die Kräfte schon in Wirksamkeit sind, welche meine äussere Sphäre, die erst jetzt angefangen hat, es in den nächsten Puncten zu werden; — welche euch, ihr leuchtenden Sonnen alle, und die tausendmaltausend Weltkörper, die euch umrollen, zerstören werden, kann mich nicht befremden; ihr seyd durch eure Geburt dem Tode geweiht. Aber wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngstgeborne ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt derselbe seyn, der ich jetzt bin; und wenn aus euren Trümmern so vielemale neue Sonnensysteme werden zusammengeströmt seyn, als eurer alle sind, ihr über meinem Haupte leuchtende Sonnen, und die jüngste unter allen ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch seyn, unversehrt und unverwandelt, derselbe, der ich heute bin; werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die Folgen meines Thuns und Leidens werden noch seyn, aufbehalten in der Seligkeit aller. Ihr sollt, verspricht sie euch, auch in eurem mütterlichen Lande, der übersinnlichen Welt, und Gott gegenüber, frei und aufgerichtet dastehen. Ihr seyd nicht seine Sklaven, sondern freie Mitbürger seines Reichs. Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Seyn aus, so wie es euren Willen ausmacht. Selbst ihm gegenüber seyd ihr nicht bedürftig, denn ihr begehrt nichts, als was er ohne euer Begehr thut; selbst von ihm seyd ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigen. „Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthrone herab."

Und jetzt habt ihr, noch uneingenommene und unbefangene Leser, bei euch selbst zu entscheiden, nach welcher von diesen beiden Lehren ihr gebildet zu seyn wünscht: ob nach der, die euch erniedrigt, oder nach der, die euch unaussprechlich zu erheben verspricht? Wie die erstere auf ein menschliches Gemüth wirke, werdet ihr ohne Zweifel an euch selbst empfunden haben; wir haben es alle empfunden, denn wir sind bisjetzt noch alle genöthigt, durch diese Denkart hindurch zu gehen. Ob die zweite ihre grossen Versprechungen halte, könnt ihr zwar allerdings durch Einbildungskraft und Nachdenken, wenn beides nicht in ganz gemeinem Grade euch zu Gebote steht, zum Theil ermessen; aber wahrhaft zur Ueberzeugung darüber kommen, könnt ihr nur dadurch, dass ihr wirklich thut, was sie von euch fordert. Möchten diese Schilderungen recht viele unter euch reizen, den Versuch an ihrem eigenen Herzen zu machen! Macht ihr ihn recht, und findet euch getäuscht; nun dann verdammt mich, wozu ihr wollt.

Und hiermit lege ich denn die Feder nieder, mit der Ruhe, mit welcher ich einst mein ganzes irdisches Tagewerk niederzulegen und in die Ewigkeit hinüberzutreten hoffe. Das noch zu sagen, was ich hier gesagt habe, war meine Sache; was nun weiter geschehen soll, ist Sache eines Anderen.

Der Herausgeber des philosophischen Journals

gerichtliche

Verantwortungsschriften

gegen die Anklage des Atheismus.

Herausgegeben

von

J. G. Fichte.

Erste Ausgabe:
Gedruckt auf Kosten des Herausgebers, und in Commission bei
Christian Ernst Gabler zu Jena. 1799.

Vorerinnerung.

Ich hatte den Vorsatz, in dieser Vorerinnerung mancherlei zu sagen, wodurch ich unrichtigen Beurtheilungen der folgenden Verantwortungsschriften vorzubeugen hoffte. Nachdem mein Verhältniss zum Publicum verändert, oder, genauer gesprochen, vernichtet ist, liegt mir an jenem Zwecke weit weniger, und er ist schwerer zu erreichen. Ich erwarte den Richterspruch der Zeit, und schweige.

Sogar dieser Abdruck, der unter anderen Erwartungen angefangen und beinahe vollendet worden, würde noch lange liegen geblieben seyn, wo er bisher lag, wenn nicht laut gesagt würde, dass man von einer anderen Seite einen Abdruck dieser Schriften veranstalte, durch den sie ohnedies in das Publicum kommen, und ich die Kosten der schon gemachten Auflage verlieren würde. Ich habe keinen Grund, diesen Verlust mir gefallen zu lassen, und publicire daher schon jetzt, was auch ohne mich schon jetzt publicirt worden wäre, — für jedes beliebige Urtheil.

Fichte.

J. G. Fichte's

als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des
phil. Journals

Verantwortungsschrift.

Magnifice Academiae Prorector,

Unsere Vertheidigung gegen die Anklage, atheistische Aufsätze theils verfasst, theils herausgegeben zu haben, haben wir, die Herausgeber des philosophischen Journals, und einestheils der Verfasser eines der angeklagten Aufsätze, so unter uns getheilt, dass ich, der Endesunterschriebene, den Inhalt jener Aufsätze selbst vertrete, und den Beweis führe, dass sie in keiner Rücksicht atheistisch genannt werden können: der zweite Herausgeber erzähle, mit welcher Sorgfalt wir als Herausgeber verfahren. Wir bitten um die Erlaubniss, dass jeder seinen übernommenen Theil der Verantwortung besonders vortrage. Der Inhalt gelte für beide; seinen Vortrag verantwortet jeder selbst.

Es versteht sich nemlich von selbst, und es wäre eine Vergehung gegen die durchlauchtigsten Erhalter der Universität Jena, das Gegentheil vorauszusetzen — es versteht sich von selbst, dass irgend jemand auf diese unsere Verantwortung Rücksicht nehmen werde, und dieselbe für die Möglichkeit eines Urtheilsspruchs erwarte: so sehr dies auch mit dem chursächs. Requisitionsschreiben im Widerspruche zu stehen scheint, in welchem über den begangenen Frevel und über die hohe

Schuld kurz und gut abgesprochen und entschieden, und hierüber kein Zweifel übrig gelassen, keine entfernte Ahnung gezeigt wird, dass wir denn doch zu unserer Vertheidigung und zu Abwendung des harten Bescheides, womit die Sache anhebt, einiges dürften vorbringen können; nach welchem Schreiben von dem Befinden der Sache nur noch die Wahl unter den „ernstlichen Bestrafungen" abzuhängen scheint. Zum Glück dürfen wir zu unserer Obrigkeit die durch Deroselben ganz gerechte und aller Gewaltthätigkeit abgeneigte Regierung bestätigte Zuversicht fassen, dass Sie durch das Gewicht einer so gewaltigen, unter einem so ehrwürdigen und so wichtigen Namen vollzogenen Anklage nicht zwei wehrlose Individuen werden erdrücken lassen; nachdem Sie selbst durch Abforderung einer Verantwortung unseren Gründen den Weg zu Ihren hohen Personen eröffnet haben. Wer schon entschlossen ist, fremde Gewalt schalten zu lassen, der würde des Armen, dessen Gründe er erst anzuhören verspricht, nur spotten.

Es sind in dieser Angelegenheit zwei Hauptfragen, von welchen die Untersuchung anheben muss: über die *Thatsache:* haben wir jene Aufsätze wirklich verfasst und herausgegeben? über das *Recht:* thaten wir Unrecht daran, sie zu verfassen und herauszugeben?

Man hat nicht für nöthig gefunden, die erste Frage auch nur aufzuwerfen; und es war allerdings nicht nöthig. Wir begehren nicht zu läugnen:

Ich, der Professor Fichte, erkläre hierdurch, dass ich den ersten Aufsatz des ersten Hefts im philosophischen Journale v. J. 1798, überschrieben: über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltregierung, bei ungestörten Gemüths- und Leibeskräften, überlegter- und bedachtsamerweise abgefasst und zum Druck befördert. — Und wir beide, Endesunterschriebene, erklären: dass wir den zweiten Aufsatz desselben Hefts, nachdem wir ihn beide mehreremale bedächtig durchgelesen, und mit dem Verfasser darüber correspondirt, zum Abdrucke *in dem von uns herausgegebenen philosophischen Journale befördert haben.*

Bleibt allein die zweite Frage, *vom Rechte,* übrig, als der *erste* Punct unserer ernstlichen Untersuchung. Auch diese zerfällt wieder in zwei untergeordnete Fragen. Die erste: *dürfen unter keiner Bedingung irreligiöse, gegen die christliche, selbst gegen die natürliche Religion streitende, sogar atheistische Schriften gedruckt werden?* Die zweite: *streiten denn nun die beiden angeklagten Aufsätze wirklich gegen irgend eine (wahre und vernünftige) Religion, und sind sie insbesondere atheistisch zu nennen?*

Gehen wir siegend aus dieser Untersuchung hervor, so wird es *zweitens* nicht überflüssig seyn, die Verwunderung unserer Richter, wie man uns so gänzlich ohne Grund und ohne allen Schein eines Grundes habe beschuldigen können, *durch die Anzeige der wahren Quelle dieser Beschuldigung*, zu heben.

Findet sich diese Quelle über allen Ausdruck verächtlich, so wird es *drittens* dringende Nothwendigkeit, zu zeigen, wie es dennoch möglich war, *dass ernsthafte Gelehrte, und sogar eine weise Regierung verleitet werden konnten, derselben eine so hohe Bedeutung beizulegen, um sich dadurch zu solchen Maassregeln verleiten zu lassen.*

I.

Also:

1) muss denn alles Gedruckte mit der christlichen Religion, und überhaupt mit der Religion übereinstimmen; und ist es denn schlechthin und unter jeder Bedingung unerlaubt, gegen dieselbe zu schreiben?

Aus welchen Principien sollen wir diese Frage beantworten? Aus Vernunftgründen, und der beständigen, fast einstimmigen Meinung aller Gelehrten; oder nach einem positiven Gesetze?

a. Soll sie aus Vernunftgründen beantwortet werden, so wird in derselben vielleicht *vorausgesetzt, dass ausgemacht sey: worin die allein wahre, unveränderliche, vollendete Religion bestehe, und sonach auch, was gegen dieselbe laufe.* Und selbst unter dieser Voraussetzung: wie soll dem Unglücklichen, der in Irrthümer gerathen ist, und Gründe gegen die Wahrheit jener festgesetzten Religion zu haben vermeint, je geholfen werden, wenn es ihm nicht erlaubt ist, seine Irrthümer öffentlich vorzutragen, um zu sehen, ob nicht unter Allen sich Einer finde, der sie heben könne? Wollen wir seine Seele unwiederbringlich hinopfern, damit nicht einer der Schwachen geärgert werde? „*Avolent, quantum volent, paleae levis fidei quocunque afflatu tentationum:*“ sagt Tertullian. „Aergerniss hin, Aergerniss her, sagt Luther; Noth bricht Eisen, und hat kein Aergerniss. Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seelen geschehen mag. Wo nicht, so soll ich meiner Seelen rathen; es ärgere sich dann die ganze oder halbe Welt.“

Traut man denn seiner allein wahren, unveränderlichen, vollendeten Religion so wenig innere Kraft zu, dass sie sich nicht selbst schützen könne? dass ihr durch eine völlig ausser ihr liegende Gewalt nachgeholfen werden müsse, wenn sie sich erhalten solle?

Aber — *lässt sich denn auch die oben angegebene Voraussetzung machen?* Ist denn die allein wahre Religion irgendwo niedergelegt, und *wo* ist sie es doch? Sage man mir es, damit ich gehe und sie suche. Antwortet man etwa: da ist sie, wo Gott *geredet* hat; so ist das recht gut, wenn man nur erst darüber einig wäre, was er eigentlich *gesagt* habe. Das Requisitionsschreiben gegen uns ist ohne Zweifel von evangelisch-lutherischen Ministern vorgeschlagen, und von einem katholischen Landesherrn unterschrieben. Beide sind darüber einig, *dass* Gott geredet habe, aber sehr verschiedener Meinung darüber, *was* er geredet habe; wir können nicht *für* die Religion des einen schreiben, ohne *gegen* die des anderen zu schreiben. So verhält es sich mit allen dreien im römischen Reiche privilegirten Kirchenparteien. Also, es ist noch immer auszumitteln, was Gott, — sey es durch Schrift oder Vernunft, welches für die gegenwärtige Untersuchung ganz gleichgültig ist, — eigentlich geredet habe, worin die reine Wahrheit bestehe; und so lange dies noch auszumitteln und die Einmüthigkeit nur noch hervorzubringen ist, kann es nicht fehlen, dass nicht einer sage, wovon der andere finde, es sey gegen die Religion, — gegen die *seinige*, versteht sich. Jesus lehrte zu seiner Zeit auch gegen die Religion — gegen die seiner Zeitgenossen, versteht sich — und wurde gekreuzigt; und das fanden seine Gegner ganz recht; heutzutage, nachdem seine Religion unter uns herrschend geworden, findet man es unrecht. Luther lehrte, und schrie, und schrieb ohne Zweifel gar stark gegen die Religion — es versteht sich immer gegen die seiner Zeitgenossen — und wurde nicht gekreuziget, weil die hohen Ahnherrn unserer durchlauchtigsten Erhalter ihn beschützten: und das finden wir Protestanten ganz recht, ohnerachtet es unter der entgegengesetzten Partei vielleicht noch bis diese Stunde Individuen geben mag, die es sehr unrecht finden, dass er nicht zum wenigsten verbrannt wurde. Ueberhaupt, wo ist irgend ein kräftiger Mensch in der Weltgeschichte, durch welchen die Menschheit für ihre wahre Bestimmung gewonnen habe, der nicht gegen die Religion — gewisser Menschen, versteht sich, und des bei weitem grössten Theils seiner Zeitgenossen kann man hinzusetzen — gestritten habe? Was auch irgend *über* die Religion vorgebracht werden mag, ist sicher zugleich *gegen* irgend jemandes Religion; und das *Gegen* lässt sich schlechterdings nicht aufheben, ohne das *Ueber* auszurotten. — Oder soll etwa auch hier ein Unterschied in den Menschen gemacht werden, so dass nur gegen die Religion gewisser Personen, der mächtigen, der begünstigten, nicht geschrieben werden dürfe, und es im eigentlichen Sinne des Worts *privilegirte* Religionen gebe; dagegen etwa die Religion anderer, der Gelehrten, der denkenden Köpfe ohne politisches Gewicht, *vogelfrei* wäre, — und diejenigen, welche einen Vorrang in der Sinnenwelt haben, denselben auch in der Geisterwelt begehrten?

So sind denn auch von jeher alle Gelehrte der Meinung zugethan gewesen, dass alles, selbst das heilloseste, ketzerischste, atheistische vor das gelehrte Publicum gebracht werden dürfe, und sogar solle. Ich verweise jeden, der dies bezweifelt, an Lessings Anti-Goeze, in welchem die Gründe dafür in das hellste Licht gesetzt, und Autoritäten der bewährtesten Kirchenväter und Gottesgelehrten aller Zeiten aufgestellt sind. Ich führe hier nur Eine Autorität an, welche aber in dieser Sache entscheidet. Nemlich selbst Goeze war der Meinung: es müsse erlaubt bleiben, Einwürfe gegen die Religion mit Bescheidenheit vorzubringen. „Es werde dies, sagt er, nöthig „seyn, um die Lehrer in Athem zu erhalten.“ Wenn man Goeze hört, sollte man meinen, dass nur Lehrer, die es verdriesst, in Athem erhalten zu werden, diese Erlaubniss aufgehoben wünschten.

Ich kann mich nicht entbrechen, ein Argument, das sich mir bei dieser Gelegenheit darbietet, zu unserer Vertheidigung anzuführen. — Dieser Lessing nemlich, dessen Namen jeder gelehrte Deutsche mit Ehrfurcht nennt, und auf welchen besonders Chursachsen stolz seyn könnte, welches ihn erzeugt und ihm seine erste Bildung gegeben, ohnerachtet es freilich späterhin ihn ebensowenig, als Leibnitz u. a. besessen: — dieser Lessing hatte Schriften herausgegeben, welche *wirklich*, wie er auch selbst nicht im geringsten läugnete, die *christliche Religion angriffen*, und er ist darüber nicht ernstlich bestraft, er ist, soviel mir bekannt ist, darüber nicht einmal gerichtlich belangt worden. Jener Anti-Goeze, in welchem er sein Recht zu dieser Herausgabe gründlich erweist, ist, soviel mir bekannt, selbst in Chursachsen nicht confiscirt worden; wenigstens wurde, als ich noch in Leipzig studirte, das Buch in den Buchläden frei verkauft. Wenn die chursächsische Regierung einmal nach einer Regel schädliche Bücher um ihrer Schädlichkeit willen confiscirt, so muss sie *alle* schädlichen Bücher confisciren, und was sie nicht confiscirt, ist anzusehen, als von ihr für unschädlich geachtet und gebilligt. Wenn die chursächsiche Regierung einmal die Aufsicht über die Rechtgläubigkeit der Beamten anderer Reichsstände übernimmt, so muss sie consequenterweise dieselbe ohne Ausnahme üben; und sie hätte den Bibliothekar des Herzogs von Braunschweig bei demselben ebensowohl anklagen sollen, als sie jetzt die Professoren der Herzoge zu Sachsen bei Ihnen anklagt; denn der Schutz und das Gewicht unserer durchlauchtigsten Herzoge ist doch wohl ohne Zweifel nicht unbedeutender, als das anderer deutscher Herzoge. Die chursächsische Regierung hat Lessing nicht angeklagt; es ist sonach anzunehmen, dass sie durch Lessings Gründe überzeugt worden. Aber der Schutz, den diese Gründe gewähren, reicht weit über uns hinaus. Er war geständig, Schriften gegen die Religion herausgegeben zu haben; und dies sind wir keinesweges geständig.

Verhalte dies sich, wie es wolle, und habe die chursächsiche Regierung Lessings Gründe anerkannt oder nicht, so sind wir durch sein Beispiel in jedem Falle sattsam gedeckt. Dieses Beispiel war uns, als Gelehrten, bekannt, wie sich versteht. Durfte Lessing, ohne Ahndung von Chursachsen, das Grössere thun, so dürfen wir ohne Zweifel, ohne Ahndung von Chursachsen zu befürchten, das Mindere thun; so mussten wir nothwendig schliessen, wenn wir voraussetzen durften, dass der Deutsche nach *Gesetzen* regiert werde, und nicht nach blinder Willkür. Dort sprach kein Gesetz; woher soll denn jetzt ein Gesetz kommen? Seit jenem Falle in Lessings Sache kann Chursachsen keinen Beamten eines fremden Reichsstandes — mit seinen eignen Unterthanen ist es ein anderes, diese stehen unter den Landesgesetzen — es kann keinen Beamten eines fremden Reichsstandes wegen Schriften gegen die Religion belangen, und seine Bestrafung fordern, wenn es nicht vorher durch das deutsche Reich ein Gesetz hat ausgehen lassen, dass dieser Hof über dergleichen Vergehungen die Aufsicht führen werde, und dass er die und die bestimmte Strafe auf dieselben setze; und wenn nicht dieses Gesetz diesen Beamten fremder Reichsstände durch ihre eigene Obrigkeit promulgirt wird. Dann kann jeder sich darnach achten; und wer in Verantwortung und Strafe fällt, kann nicht sagen: das habe ich nicht gewusst, das habe ich nicht wissen, darauf habe ich nicht rechnen können. Wir aber sagen so mit Recht.

b. Aber vielleicht ist schon ein anderes Gesetz vorhanden? — denn wir stehen hier vor den *Gerichten*, wo nur positive Gesetze gelten. Wenn auch das, was wir soeben über das Recht gesagt haben, seine abweichenden Ueberzeugungen von jeder Art, und wenn sie auch wirklich alle Religion aufhöben, durch den Druck vor das gelehrte Publicum zu bringen, völlig unrichtig wäre; wenn alle Kirchenväter und Gottesgelehrte, von der Entstehung eines gelehrten Publicums im Schoosse der christlichen Kirche an bis auf diesen Tag, die ebenso dachten, geirrt hätten, wenn man uns dieses Irrthums einleuchtend überführte, dass wir kein vernünftiges Wort weiter zur Vertheidigung desselben vorbringen könnten; — nun, so hätten wir allerdings unrecht, aber es fehlte viel, dass wir dadurch dem Gerichte verfallen wären. Auf Mangel an Logik steht keine bürgerliche Strafe. Diese kann nur durch ein positives, vor dem Vergehen vorhandenes, und jedem bekanntes Gesetz ausgesprochen werden. Und wo steht es denn, dieses Gesetz, auf welches wir, selbst auf den Fall, dass unsere Schriften wirklich irreligiös und atheistisch wären, angeklagt sind; und das die ernstliche Bestrafung bestimmt, die an uns soll ausgeübt werden? In der That, welcher Rechtsgelehrte sagt uns, welche Strafe auf der Abfassung und dem Drucke atheistischer Schriften nach deutschen Gesetzen stehe? Dass im Falle dieser Anklage oft gesetzlose Gewalt ausgeübt worden, wobei man bestehende Gesetze verdrehte und deutete, wie sie nimmermehr zu deuten sind, ist uns bekannt. Ist es etwa diese gesetzlose Gewalt, welche durch das chursächsische Requisitionsschreiben den durchlauchtigsten Erhaltern der Akademie angesonnen wird? Sollen wir etwa *nach der gesunden Vernunft und dem Naturgesetze* — unserer Ankläger versteht sich — gerichtet werden? O, man wird sich erinnern, welcher ungeheure Richterspruch in der Zeitgeschichte auch — nach der gesunden Vernunft und dem Naturgesetze, der Ankläger versteht sich, gefällt wurde! Ich meine, die deutschen Regierungen verabscheuen diese That. Wollen sie dieselbe durch eigene Anwendung des Princips, nach welchem sie verübt wurde, rechtfertigen? *Discite justitiam moniti.*

Zwar ist es Gesetz in allen Staaten, nichts gegen die Religion laufendes drucken zu lassen; aber — dieses Gesetz ist offenbar kein Gesetz für den *Schriftsteller*, sondern für die *Staatsverwaltung* selbst; es ist kein Civil-, sondern ein *Constitutions*-Gesetz. — Ist denn nun das, was ich geschrieben habe, gegen die Religion, oder nicht? — über diese Frage kann der Schriftsteller sehr ruhig seyn, *so gewiss eine Censur eingeführt ist.* Die Druckerpresse steht unter der Aufsicht des Staats, und es kann gegen dessen Willen gar nichts gedruckt werden. Der Censor ists, welcher jene Frage, ganz auf seine eigene Verantwortlichkeit, zu entscheiden hat.

Dies ist klar. Wenn das Gesetz dem Schriftsteller vertraute, so unterwürfe es ihn nicht der Censur; es unterwirft ihn derselben, vertraut ihm sonach jene Entscheidung nicht an, macht ihn sonach nicht verantwortlich über das, was ihm nicht anvertraut ist. Es ist klar, der Schriftsteller, der der Censur unterworfen ist, ist nur dafür verantwortlich, dass er diese nicht umgehe, und losgesprochen, wenn er sie nicht umgangen hat. Für den Inhalt seiner Schrift ist sein Censor verantwortlich. So ist z. B. gegen unseren Mitarbeiter, Herrn Forberg, auch nicht einmal eine Klage zu erheben. Er hat seinen Aufsatz zum Drucke nach Jena geschickt. In Jena ist, wie er von seinem ehemaligen Aufenthalte allhier wohl wissen muss, die Censur eingeführt, und er, wie er gleichfalls wohl wissen muss, steht unter derselben. Wir aber haben für unsere und die unter unserem Namen herausgegebenen Schriften die Censurfreiheit; wir waren also seine Censoren. *Wir* haben den Aufsatz abdrucken lassen, und *er* ist mit dem Gesetze abgefunden.

Dieses ist nun unser Fall nicht. Die durchlauchtigsten Erhalter anerkennen jeden, den sie eines öffentlichen Lehramtes in ihrer blühenden, berühmten, besuchten, geachteten Universität würdigen, für mündig, der Zucht entwachsen und selbst verantwortlich für seine Schriften, wie für seine Thaten. Sie und ihre hohen Collegien scheinen nach ihrer Weisheit und Grossmuth zu sagen: „nur da geht es wohl her, wo jeder treibt, was er versteht. *Wir* haben gelernt, Land und Leute zu schützen und zu mehren, den Flor der Staaten zu erhöhen, Recht und Gerechtigkeit allen gleich zu handhaben, und dieses üben wir. *Ihr* habt eure Kraft und euer Leben der Untersuchung der Wahrheit gewidmet; wir wollen euch vertrauen, dass ihr gelernt habt, was ihr wissen müsst, und über die zu euren Fächern gehörigen Gegenstände so viel versteht, als irgend ein anderer: so wie auch ihr uns vertraut habt, dass *wir* unser Geschäft verstünden und unsere Rechte kennten; und in diesem Zutrauen und durch den Ruf der bei uns blühenden Geistesfreiheit bewogen, — grossentheils Ausländer, eure Personen und eure ganze Sicherheit unserem Schutze übergeben habt. Wir wollen auch eurem Willen vertrauen, wie ihr dem unsrigen vertraut: und wie unser Zutrauen zu euch uns nie getäuscht hat.“ — Und wehe auch dem, der dieses Zutrauen schöner Seelen täuschen, und den von ihren grossen Ahnherren auf sie fortgeerbten freien Geist ihres hohen Hauses trüben könnte!

Durch dieses Zutrauen erhalten wir mehr Würde, aber es fällt auf uns auch mehr Verantwortlichkeit; obgleich wir für unsere Personen nach unserer Denkart lieber die letzte tragen, als der ersteren entbehren mögen; ja nur unter dieser Bedingung unsere Lage schätzen und lieben können. Als *Censoren* unserer eigenen und der von uns herausgegebenen Schriften sonach, nicht als *Schriftsteller* konnten die durchlauchtigsten Erhalter der Universität uns zur Verantwortung ziehen, und haben uns zur Verantwortung gezogen; und indem sie uns durch Ertheilung eines öffentlichen Lehramts die Censur über uns selbst übertrugen, haben sie erklärt, dass wir keiner Aufsicht bedürften, dass wir selbst am besten wissen müssten, was in diesen Fächern vorgetragen werden könne und solle, und von nun an bloss unserem eigenen Gewissen, dem gelehrten Publicum und der Menschheit verantwortlich seyn sollten.

Die durchlauchtigsten Erhalter würden aus eigenem Betriebe diese Abweichung von ihren eigenen Grundsätzen nie gemacht haben. Jenes Heft unseres Journals ist gegen ein halbes Jahr in ihren Ländern frei verkauft und gelesen worden; es ist noch mehr geschehen, welches die Bescheidenheit uns hier in Erinnerung zu bringen verbietet, wir haben jenes Heft keinem Auge verborgen: niemand hat uns zur Verantwortung gezogen; es ist sogar nicht ein leiser freundschaftlicher Verweis oder Erinnerung an uns gelangt. Jetzt werden sie durch einen benachbarten Hof, der hierüber ganz andere Grundsätze hegt und befolgt, und seine Gelehrten ganz anders behandelt, aufgefordert. In dieser Aufforderung liegt der zwar nicht in Worte gebrachte, aber denn doch sehr vernehmliche Tadel ihrer eigenen Regierungsmaximen, ihrer eigenen religiösen Grundsätze, oder, aufs gelindeste angesehen, ihrer Unaufmerksamkeit auf höchst bedenkliche Dinge, die unter ihren Augen getrieben werden. Die durchlauchtigsten Erhalter wollen stillschweigend diesen Tadel widerlegen. Sie wollen sich diese Gelegenheit nicht entgehen lassen, um an einem lebendigen Beispiel zu zeigen: welche Bedachtsamkeit, welche Ueberlegung, welche — wenn es bei der Selbstvertheidigung erlaubt ist, alles zu sagen — welche feste Gründlichkeit ihr Zutrauen erzeugt. Sie haben uns zur Verantwortung gezogen, lediglich, um uns Gelegenheit zu geben, über diese Gegenstände uns hören zu lassen. Wir erkennen diese weise, grossmüthige Absicht; und gehen mit stillem Danke und mit der freiesten Verehrung an die Untersuchung der zweiten untergeordneten Frage, als den eigentlichen Sitz unserer Vertheidigung, wie an ein heiliges Geschäft, in welchem wir nicht nur unsere Personen, was fürs Ganze wenig ist, sondern, was unaussprechlich viel ist, die Grundsätze zu vertheidigen haben, nach welchen erhabene Regierungen der noch vor kurzem beinahe über die ganze Oberfläche von Europa unterdrückten Geistesfreiheit einen Zufluchtsort eröffneten, und dadurch um die Vervollkommnung der Menschheit sich ewig dauernde Verdienste erwarben.

Aber wir können dies nicht, ohne in einer zweiten Vorrede erst ein Hinderniss zu entfernen, das uns in einer kräftigen und muthigen Vertheidigung stören könnte.

Die Anklage gegen uns ist durch Se. Durchlaucht, den Churfürsten von Sachsen, eigenhändig unterschrieben. Wird nicht der fürstliche, jedem Deutschen durch seine Verfassung zu verehren gebotene Name; wird nicht, was mehr ist, dieser Name, den jeder biedere Deutsche ohne Gebot, durch Herzensantrieb, als den Namen der Legalität, der Treue, der Unsträflichkeit auf einem Fürstenstuhl verehrt, der in dem Augenblick, da ich dieses schreibe, an ein ganz neuerliches hohes Verdienst um sein Land erinnert, — wird nicht dieser Name uns schrecken? Wird nicht die gebotene und die herzliche Verehrung unseren Händen die Waffen unserer Vertheidigung entwinden, oder sie abstumpfen, damit sie nicht eine verehrte Brust treffen?

Es wäre sehr übel, wenn unsere Verehrung dies müsste. Wir sind um keine Kleinigkeit angeklagt. Eine Menge Unglücklicher haben auf dieselbe Anklage, die gegen uns geführt wird, ihr Leben in den Flammen geendet; und bei aller Milde, die man an unserem Zeitalter rühmt, sehe ich nicht ab, welche mindere Strafe, als die der ewigen Gefangenschaft, oder der schimpflichsten Landesverweisung man *Frevlern* zudenken möge, von denen man im Tone dieses Requisitionsschreibens zu sprechen sich berechtigt glaubt; — sofern wir die geringste Schuld auf uns kommen lassen, und man das Gesetz gegen diese Schuld selbst erst hinterher machen will.

O! es ist ein hartes Schicksal, dass gegen uns ein Fürst — was kein Fürst je sollte — als Ankläger, dass *dieser* Fürst gegen uns als Ankläger aufzutreten scheint. Es wäre ein hartes Schicksal, wenn dasjenige, was sonst selbst dem Verbrecher Gnade, und dem Entehrten Wiedereinsetzung in seine Ehre verschafft, die persönliche Dazwischenkunft eines Fürsten, uns in unserer Vertheidigung die Hände binden sollte. Es wäre hart, jemandem anzumuthen, dass er, auf die Anrede des Mächtigern: du hast Gott gelästert, und bist des Todes schuldig, — aus purem Respect, um nicht zu widersprechen, nicht anders antworten solle, als: ich muss Gott wohl gelästert haben, da du nach deiner Weisheit es so findest, und mir geschehe, was du nach deiner Güte über mich beschlossen hast.

Es wäre übel, wenn unsere Verehrung die Stärke unserer Vertheidigung schwächen müsste, da wir nicht lediglich uns, sondern das Verfahren erhabener deutscher Fürsten, und beinahe den letzten Zufluchtsort der freien Untersuchung, beinahe die letzte Erlaubniss für den menschlichen Geist, weiter fortzurücken, zu vertheidigen haben.

Aber muss sie es denn auch, und kann diese Verehrung nicht mit der muthigsten, entschlossensten, aller ihrer Vortheile sich bedienenden Vertheidigung verbunden werden?

Es ist die Frage — welche freilich nicht ohne besondere, in meiner gegenwärtigen Lage durch mich nicht einzuziehende Erkundigungen beantwortet werden kann — es ist die Frage, ob nicht im chursächs. geheimen Rathe diese Angelegenheit, als zu den evangelischen Kirchensachen gehörig, behandelt worden, in denen das protestantische Geheimerathscollegium, oder der Kirchenrath, ohne Dazwischenkunft des katholischen Landesherrn, selbst in höchster Instanz decretirt, und den Beschluss dem Churfürsten zur Unterschrift bloss vorlegt: dass sonach die höchste Autorität, von welcher diese Anklage ausginge, gar nicht des Churfürsten durchlauchtigste Person selbst, sondern irgend ein Minister oder Kirchenrath wäre; welche zu kennen, von welchen zu wissen, ob ihr persönlicher Charakter der Anklage das für uns, unserer Denkart und der Denkart des Publicums nach, furchtbarste Gewicht gebe, der Ausländer nicht verbunden ist. Es ist die Frage, wenn diese Sache wirklich so behandelt worden, ob sie ihrer *Natur nach*, da man uns ja nicht der Abweichung von einer positiven Religionspartei, sondern der vollkommenen Irreligiosität bezüchtigt, so hätte behandelt werden sollen; oder, wenn sie nicht so behandelt worden, ob sie es nicht doch hätte sollen, da ja die Religion überhaupt, und besonders die Frage über die Denk- und Lehrfreiheit in der Religion gar sehr mit der besonderen Confession, zu der sich jemand bekennt, zusammenhängt; ob sonach nicht nach einer in der Landesverfassung selbst liegenden unauflöslichen Frage über diese Angelegenheit jeder Schritt hätte unterlassen werden müssen.

Jedoch, diese Frage entscheide, wem es zukommt; unserer Vertheidigung ist sie fremd, und wir berühren sie nur im Vorbeigehen. Gehe die Anklage aus von der Person des Churfürsten, oder nicht, so geht sie doch immer von einem Theilhaber an der obrigkeitlichen Gewalt aus, und dieser sind wir Respect schuldig. Aber diese obrigkeitliche Gewalt hat sich denn doch, wie es auch zu Anfange des Requisitionsschreibens heisst, *anzeigen* lassen. Wir halten uns an den *Anzeiger* und an die *Anzeiger des Anzeigers*, bis wir zuletzt bis zur ersten Quelle kommen, welches uns auch nicht fehlen soll.

Ueberhaupt — die Souveränität gilt nur für die Verwaltung der äusseren Macht, keineswegs aber für das Räsonnement. Es giebt ebensowenig eine souveräne Logik, als es, wie jener Cäsar erfahren musste, eine souveräne Grammatik giebt. So lange noch ein logisches Geschäft abzuthun ist, tritt die Souveränität gar nicht ein, indem sie ja dadurch die ihr nothwendig zukommende *Infallibilität* in Gefahr setzen würde. Dieses logische Geschäft machen die Advocaten mit einander ab, welche sich vollkommen gleich sind, und sich gegenseitig nicht im geringsten zu respectiren haben. Erst da, wo diese fertig sind, schliesst sich der Ausspruch der Souveränität an.

So verhält es sich auch in unserer Angelegenheit. *Wenn* die Angeklagten atheistische Aufsätze verfasst und zum Drucke befördert haben, so sollen sie gestraft werden: — so viel, nur so viel und nicht mehr sagt der fremde *Staat*, der an unsere Obrigkeit schreibt; nur so viel und nicht mehr kann er *als Staat* sagen. Wir könnten auch dagegen manches vorbringen; aber wir sind nur Privatpersonen, und unterwerfen uns mit Ehrfurcht dem geheiligten Ausspruche. *Dass* die Angeklagten atheistische Aeusserungen vorgetragen haben, sagt nicht der *Staat;* dies kann der Staat nicht sagen: dieser Satz ist *Resultat eines Räsonnements*, aber der Staat *räsonnirt* nie, er *decretirt*. Dies sagt irgend ein Verstand, der räsonniren zu können glaubt, und dem wir keine andere Achtung schuldig sind, als die er sich durch seine Gründe zu erwerben weiss. Wir sind auch ein Verstand, der räsonniren zu können glaubt, und insofern eine geistige Macht, die der uns gegenüberstehenden geistigen Macht vollkommen gleich ist. Wer es besser kann, das wird sich zeigen, und *dadurch* allein wird die Obermacht bestimmt werden, welche hier stattfindet.

Wir haben es sonach in Beantwortung der zweiten Frage, ob die von uns als Censoren zum Drucke zugelassenen Aufsätze wirklich atheistisch seyen, und in Widerlegung der Anklage, *dass* sie es seyen, gar nicht mit der Oberherrlichkeit zu thun: *wir versichern hierdurch dieser feierlichst unsere höchste Ehrfurcht, wir decláriren hierdurch ausdrücklich und feierlichst, dass wir es hier mit derselben nicht zu thun haben, noch zu thun zu haben glauben, oder wollen; dass kein Tadel, der etwa unsern Gegner — so wollen wir von nun an den von aller Person abgesonderten Verstand nennen, welcher gedacht hat, was in dem chursächsischen Requisitionsschreiben steht — der, sage ich, unseren Gegner trifft, die Heiligkeit des Staats treffe, treffen könne, treffen solle; dass wir jede Deutung dieser Art verabscheuen, ihr widersprechen, und ihr immer widersprechen werden; wir decláriren dieses hierdurch für einmal auf immer, und bitten, an diese Declaration allenthalben in der Folge zu denken, wo sie nöthig scheinen könnte.* Wir verhüllen hiermit feierlich das heilige Haupt der Majestät, und wenden uns an den gegnerischen Verstand.

Also:

2) *sind denn nun die von uns zum Drucke beförderten Aufsätze wirklich atheistisch, wie der Gegner vorgiebt?*

A. Was mag dem Gegner Atheismus heissen? Er hat vergessen, einen Begriff des Atheismus ausdrücklich aufzustellen; aus dem Zusammenhange aber, aus der Art der Anklage, aus den zum Beweise unseres Atheismus ausgehobenen Stellen können wir diesen seinen Begriff unmöglich errathen; dürfen wir es nicht wagen, ihn zu errathen, ohne zu fürchten, dass wir ihm unrecht thun möchten. So ist z. B. in der Beilage zum Requisitionsschreiben die Stelle S. 185. in meiner Abhandlung, als Beweisstück des Atheismus ausgehoben, folgende Stelle:

„Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiss du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, dass sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weisst, dass in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist.“

Also sollte wohl, nach dem Gegner, ein wahrer rechtgläubiger Bekenner Gottes sich so ausdrücken:

„Der rechte Glaube, die wahre Gottseligkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügle, und der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorche, bis man den guten Erfolg sicher vorhersieht; so seinen eigenen Rath zum Rathe Gottes erhebe, und sich selbst zum Gotte mache. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, der ist der wahre Gottselige. In einer moralischen Weltregierung folgt aus dem Bösen (dem *moralisch*-Bösen, wie der Zusammenhang zeigt, dem Laster) Gutes, und so gewiss du an die erstere glaubst, ist es dir schlechthin nothwendig, das letztere zu denken. Du musst immer lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart. Wenn du im Ernste glauben dürftest, dass sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weisst, dass in dem Plane der Welterhaltung sicherlich auf kein wahres Wort gerechnet ist.“

Dürfen, sollen wir etwa dies für die wahre Meinung des Gegners halten? Und wenn nicht, was sollen wir aus der Anklage machen, und wie können wir uns auf sie einlassen?

Der Gegner mag in der That über den Begriff des Atheismus mit uns so uneinig seyn, dass gerade dasjenige, was er für die wahre Religion hält, uns als Atheismus und Götzenlehre, und das, was er für Atheismus hält, uns als die einig wahre Religion erscheint. Ist unsere Lehre ihm weder mit der natürlichen noch christlichen Religion übereinstimmend, so ist dagegen die seinige für uns Verdrehung und Herabwürdigung der christlichen Religion. Die Gründe dieser Meinung habe ich in der beigelegten Schrift (Fichte's Appellation an das Publicum u. s. w. Beilage A., besonders S. 213. und S. 222. ff.) aufgestellt.

Wer von uns beiden hat denn nun in seiner Meinung von dem andern recht, und wo ist der dritte, der zwischen uns entscheide? Wir können keiner des andern Richter seyn, denn wir sind ja selbst die Parteien.

Ich kann hier mit dem Gegner nicht in das Innere der Sache hineingehen, weil er keinen Begriff des Atheismus aufgestellt hat, und wir schlechterdings nicht wissen können, was er an unserer Lehre zu tadeln findet. Wir versichern aber hierdurch feierlich, dass, wenn irgend ein Gelehrter mit Gründen, und logisch sich als Vertheidiger jener Anschuldigung unserer Lehre darstellen wird, wir ihm ganz sicher Rede stehen werden. Vor jetzt vermögen wir nichts weiter, als

B. den äusseren Beweis zu führen, dass aus unserer Lehre mit keinem Grunde sich auf Atheismus schliessen lasse.

Wir führen diesen Beweis so, dass wir von einigen logischen Axiomen ausgehen, in der Hoffnung, dass der Gegner diese verstehen und zugeben werde.

Erstes logisches Axiom.

Wer gewisse Bestimmungen einer Sache (in einem Begriffe) läugnet, hebt dadurch nicht nothwendig die Sache (den Begriff) selbst auf.

Nun werden in jenen Aufsätzen allerdings gewisse Bestimmungen im Begriffe der Gottheit geläugnet.

Daraus aber folgt nach keiner Logik, dass dadurch die Gottheit selbst aufgehoben werde, und sonach jene Aufsätze atheistisch seyen.

Bloss den Untersatz unsers Syllogismus haben wir zu erörtern. Es wird nemlich in jenen Aufsätzen geläugnet:

I. die *Ausgedehntheit Gottes im Raume*, oder seine *Körperlichkeit*. — Dass in einigen Stellen, die dem Gegner aufgefallen sind, *nur* diese geläugnet sey, und aus welchen Gründen sie geläugnet werden müsse, kann ich nicht darthun, ohne ein wenig in das Innere der Transscendental-Philosophie hineinzugehen. Ich werde mich dabei der höchsten Klarheit und der strengsten Präcision befleissigen. Sollte dennoch dem gegnerischen Verstande dadurch nichts klar werden, weil es ihm etwa gänzlich an Vorkenntnissen fehlt, so wird wenigstens andern die Sache dadurch klarer werden. Er, der Gegner, sey nur so billig, aus dem, was er nicht versteht, mir nicht neue Ketzereien zu machen, sondern sich zu bescheiden, dass ers nicht verstehe, und dabei anzuerkennen, dass er von einer Sache Notiz genommen, die ihn nichts angeben kann, da er davon nichts versteht.

Ich werde die ausgemachten und anderwärts von mir streng erwiesenen, obgleich bis jetzt den wenigsten Philosophen bekannten, und von ihnen anerkannten Wahrheiten, aus denen unsere Abläugnung der Körperlichkeit Gottes hervorgeht, in einzelnen Sätzen aufstellen.

1) Alles unser Denken ist ein *Schematisiren*, d. h. ein Construiren, ein Beschränken und Bilden einer für unser Gemüth beim Denken vorauszusetzenden Grundlage (Schema).

In der Geometrie z. B. wird durch die Entwerfung eines Triangels, eines Cirkels, u. dergl. der leere Raum auf eine gewisse Weise eingeschränkt; und dies ist allenfalls allgemeiner bekannt, und zugestanden. Aber diese Construction des Objects *a priori* gilt nicht etwa nur für die Geometrie; sie gilt für alles unser Denken, auch dasjenige, was wir Erfahrung nennen. Der Unterschied ist bloss der, dass wir im ersten Falle des *Acts* dieses Construirens uns unmittelbar *bewusst werden* können; im zweiten aber erst vermittelst einer Transscendental-Philosophie darauf *schliessen*.

2) Dergleichen Schemate giebt es zwei: — *Handeln* (reines, selbstständiges, schlechthin anfangendes, lediglich in sich selbst gegründetes Handeln) und *ausgedehnter Stoff*. (Die *Zeit* liegt zwischen beiden, ist das Vermittelnde von beiden, und die Erörterung derselben gehört nicht hierher.)

3) Das erstere Schema wird uns gegeben durch das Pflichtgebot; durch den absoluten, in keinem andern Denken oder Seyn begründeten Gedanken, dass wir schlechthin etwas *thun*

sollen. Dieser Gedanke, und das durch ihn gegebene Schema Handeln, ist die Basis unsers Wesens; ist das, wodurch allein wir sind, und worin einzig unser wahres Seyn besteht.

4) Das zweite Schema entsteht uns *vermittelst der Auffassung des ersteren durch unser sinnliches Vorstellungsvermögen:* Einbildungskraft genannt. *Was* wir erblicken, ist immer das erste; das Instrument, gleichsam das gefärbte Glas, durch welches hindurch wir unter gewissen Bedingungen es allein erblicken können, ist die Einbildungskraft; und in diesem gefärbten Glase verändert es seine Gestalt, und wird zum zweiten.

5) Ich nenne das erstere das *übersinnliche*, das zweite das *sinnliche:* die Art, des ersten unmittelbar sich bewusst zu werden, *intellectuelle*, die Art, des zweiten unmittelbar sich bewusst zu werden, *sinnliche* Anschauung.

6) Es giebt eine Region des Bewusstseyns, in welcher die *sinnliche Ansicht* des einigen wahren Stoffes alles unseres Bewusstseyns, des Uebersinnlichen, begleitet von einem Gefühle (dem Sinnengefühle, dem Eindrucke), sich uns schlechterdings aufdringt; in welcher Region sonach, ohne die Erörterungen und Ableitungen einer Transscendental-Philosophie, das sinnliche als erstes, ursprüngliches, für sich existirendes erscheint. Diese Region ist die gesammte *äussere Erfahrung.* Nur demjenigen, was in dieser Region liegt, kommen diejenigen Bestimmungen in unserem Denken zu, die wir in der Sprache durch das Prädicat des *Seyns* (Beharrens und Bestehens) bezeichnen; nur ihm die weiteren Bestimmungen dieses Seyns, Substantialität, Causalität, u. s. w. — Nur der Gegenstand der Erfahrung *ist*, und es *ist* nichts, ausser der Erfahrung (welches schlechtweg gebrauchte *ist* freilich etwas ganz anderes bedeutet, als die logische Copula: *ist*. In dieser Bedeutung bedienen wir uns in der Philosophie, für Philosophen, dieses Ausdrucks; und es ist nicht unsere Schuld, wenn Leute, die unseren Sprachgebrauch nicht gelernt haben, doch unsere Schriften lesen und beurtheilen).

In dieser Region ist der Begriff *Erkenntniss;* und man nennt diesen Boden den *theoretischen.*

7) Neben dieser versinnlichten Ansicht des einigen wahren Urstoffes alles unseres Bewusstseyns, des Uebersinnlichen, und mit derselben unzertrennlich vereinigt, giebt es noch eine andere Ansicht desselben, die *durch das blosse reine Denken*. Diese Ansicht giebt das unmittelbare Bewusstseyn unserer moralischen Bestimmung. Was in dieser Form, d. h. nicht durch Sinneneindruck gegeben wird, ist, den Vernunftgesetzen gemäss, nicht als Stoff im Raume nach dem zweiten Schema zu construiren, und wer es so construirt, denkt vernunftwidrig; es ist als ein Handeln zu construiren, nach dem ersten Schema; und es kommt ihm kein mögliches sinnliches Prädicat, nicht das des Seyns, der Substantialität u. s. f. zu. Wer ihm ein solches Prädicat beilegt, verfährt vernunftwidrig. In Rücksicht des Einen Theils dessen, was in dieser Sphäre liegt, anerkennt man jene Bemerkung als allgemein. Niemand hat sich noch die Tugend als eine Kugel, oder als eine Pyramide gedacht; man denkt sie als eine Handelsweise.

Aber der andere Theil dieser Sphäre ist das, was wir *Gott* nennen. Nur in dieser Sphäre entsteht uns die Idee des wahren Gottes. Entsteht sie in der Sphäre der sinnlichen Erfahrung, so ist sie ein Product des Aberglaubens und der Unsittlichkeit. Sonach ist diese Idee gleichfalls zu beschreiben nach dem ersten Schema; und Gott ist zu denken als eine *Ordnung von Begebenheiten*, keinesweges aber als eine *Form der Ausdehnung*. Man kann von ihm nicht sagen: er ist *Substanz*, oder dess etwas: denn dies heisst nach unserem Systeme, und nach dem nothwendigen Sprachgebrauche desselben, sagen: er ist eine ausgedehnte Materie, und lässt sich sehen, hören, fühlen u. s. w.

Rein philosophisch müsste man von Gott so reden: Er ist (die logische Copula) kein Seyn, sondern ein *reines Handeln* (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Seyn, sondern ein reines Handeln bin: — pflichtmässiges Handeln, als *Glied* jener übersinnlichen Weltordnung.

Aus diesem Zusammenhange des Denkens ist die S. 188. meines Aufsatzes befindliche Stelle: *der Begriff von Gott, als*

einer besonderen Substanz, sey unmöglich und widersprechend, zu erklären. Sie heisst in der Sprache des Gegners soviel als: der Begriff von Gott, als einem ***materiellen Dinge*** sey unmöglich und widersprechend. Möchte wohl der gegnerische Verstand das Gegentheil behaupten?

Aus ihm ist die Forbergische Stelle zu erklären: — „*Ist* ein Gott? Antw. Es ist und bleibt ungewiss, denn diese Frage ist (ich nemlich, der ich als Verf. der beste Ausleger meiner Worte seyn muss, verstehe sie in dieser Stelle so, und will sie hier so verstanden wissen), sie ist aus speculativer Neugierde (auf dem Gebiete der ***theoretischen*** Philosophie, sonach auch in der Bedeutung der Wörter, welche dieselben auf diesem Gebiete nothwendig haben) aufgeworfen.“ Herr Forberg ist vorsichtig genug, für den Kenner hinlänglich seinen Sprachgebrauch zu bestimmen. Seine Worte bedeuten in der Terminologie des Gegners soviel, als: Ist Gott Materie im Raume? Und da hat denn, meines Erachtens, Forberg philosophisch unrecht, und neigt sich viel zu sehr auf die Seite des Gegners, indem er dieselbe bloss mit einem: es ist ungewiss, beantwortet. Aber atheistisch ist denn doch wohl dieser sein Skepticismus nicht; und es kommt am wenigsten dem Gegner zu, Herrn Forberg darüber anzuklagen, dass er die Körperlichkeit Gottes halb und halb zugiebt, indem er mich ***darüber*** anklagt, dass ich sie entschieden abläugne. — Ich verfasste die S. 187. meines Aufsatzes befindliche, und als Beweis meines Atheismus ausgehobene Stelle: „Es ist ein Misverständniss“ u. s. w. lediglich in der Absicht, um jene Forbergische Aeusserung zu berichtigen, zu welcher Berichtigung ja nach S. 177. mein Aufsatz überhaupt bestimmt war; und diese Stelle würde, wenn ich bei meinem ersten Entschlusse geblieben, und nicht der Bitte Forbergs, seinen Aufsatz nicht mit Noten zu versehen, nachgegeben hätte, ***als Note unter der erwähnten Forbergischen Stelle stehen,*** wo vielleicht der Gegner ihre Tendenz besser bemerkt haben würde. Ich hatte jene Forbergische Aeusserung zu berichtigen in doppelter Rücksicht: theils darin, dass die Frage: ist ein Gott? auch noch in einem anderen, als in dem von Forberg angenommenen Sinne aufgeworfen werden könne; und darauf gehen die Worte: „Es ist gar nicht zweifelhaft“ u. s. w. theils darin, dass sie in dem von Forberg angenommenen Sinne schlechthin verneint werden müsse; und darauf gehen die Worte: „Es kann ebensowenig von der anderen Seite“ u. s. w.

Ebenso ist die im Auszuge folgende Forbergische Stelle anzusehen.

In diesem Sinne ist die S. 186. meines Aufsatzes befindliche Stelle zu erklären: „Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzuerkennen.“ — Dieser Schluss vom Begründeten auf den Grund wird durch den ursprünglichen Verstand gemacht lediglich auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung, um das fliessende Phänomen an ein bestehendes Substrat anzuknüpfen, welches stets körperlich ist. Hier soll bei dem Fliessenden, dem reinen Handeln, stehen geblieben werden; denn dies ist selbst das unmittelbare, ist das hier allein gültige Schema, und wer jenen Schluss macht, sucht und erhält unvermeidlich ein bestehendes, körperliches Substrat für das reine Handeln der Gottheit.

Ist es denn nun in allem Ernste die wahre Meinung des gegnerischen Verstandes, dass die Verfasser der beiden angeklagten Aufsätze unrecht gehabt haben, das angezeigte zu behaupten? Ist es sein wahrer Ernst, dass sie durch die Abläugnung der Körperlichkeit Gottes Gottesläugner überhaupt werden; so muss er nicht nur behaupten, dass Gott unter andern auch ausgedehnt sey, sondern, da nach ihm durch die Aufhebung *dieses* Prädicats die ganze Existenz Gottes aufgehoben seyn soll, dass ihm nur diese Art der Existenz, und schlechthin keine andere zukomme, und *dass er nichts, als Materie sey*. Soll ichs ihm mit klaren Worten sagen, worein er seinen Gott verwandelt? Und ist denn nun dies der orthodoxe, mit natürlicher und christlicher Religion übereinstimmende Glaube über Gott?

8) Nun wird es jedoch, wenn von jenem reinen Handeln besonders geredet, und ihm, als *logischem Subjecte*, ich sage,

als *logischem* Subjecte, gewisse Prädicate beigelegt werden sollen (welches alles man, meiner Meinung nach, schicklicher unterlässt, indem es zur Erbauung nichts beiträgt, und denn doch gar zu leicht theoretische Irrthümer und Aberglauben herbeiführen kann) — es wird, sage ich, dann durch die Sinnlichkeit unsers Vorstellungsvermögens nothwendig, selbst jenes reine Handeln auf etwas, zwar nicht im *Raume*, aber doch in der *Zeit* ausgedehntes *(auf eine fixirte Zeitlinie)* zu übertragen, um das, auch nur durch die Sinnlichkeit unsers Vorstellungsvermögens entstandene *Mannigfaltige* des Handelns darin, als *in seiner Einheit*, zu fixiren. Dieses lediglich durch die Zeit ausgedehnte, diese fixirte Zeitlinie nennt die Sprache *einen Geist*. Auf diesem Wege entsteht uns der Begriff unserer eigenen *Seele*, als eines Geistes; in demselben Zusammenhange des Denkens sagt man: Gott sey ein Geist.

Nun *ist* ein Geist nicht, in der oben erklärten Bedeutung des Worts; er ist kein *Ding*, aber nur das Ding ist. Ein Geist ist ein blosser auf dem soeben beschriebenen Wege entstandener *Begriff*. Er ist ein Nothbehelf unserer Schwäche, die, nachdem sie alles eigentlich existirende weggedacht hat, doch in die leere Stelle des logischen Subjects, von dem sie spricht (und weit klüger nicht davon spräche) etwas hineinsetzt, das nicht eigentlich seyn soll, und denn doch seyn soll.

Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloss als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten, triftigen Sinn. Insofern unterschreibe ich ihn, und setze ihn meinem Gegner entgegen, so wie ihn Jesus den Juden entgegengesetzt, welche gleichfalls Gott eine körperliche Gegenwart im Tempel zu Jerusalem beimaassen. In dem angeklagten Aufsatze auf diese Bestimmung im Begriffe der Gottheit mich einzulassen, gehörte nicht zur Sache, indem ich, wie ich in der Einleitung ausdrücklich sagte, die Materie nicht erschöpfen, sondern lediglich den Aufsatz, dessen Mitherausgeber ich war, in einigen Puncten berichtigen wollte. Hier gehört es zur Sache: indem ich dem Gegner keine vernünftige Einwendung gegen uns übrig lassen will.

Derselbe Satz, als positiver, zur Bestimmung des göttlichen

Wesens dienender Satz ist ganz unbrauchbar; denn wir wissen ebensowenig, worin das Wesen eines Geistes, als wir wissen, worin das Wesen Gottes bestehe.

II. Es wird in jenen Aufsätzen geläugnet die *Begreiflichkeit* Gottes.

Auch zur Erläuterung dieses Punctes muss ich einiges, auf die Gefahr auch hier misverstanden zu werden, aus dem Innern meines Systems beibringen.

1) Alles unser Denken ist ein Beschränken, sagte ich oben: und eben in dieser Rücksicht heisst es *begreifen;* zusammengreifen etwas aus einer Masse von *bestimmbarem;* so dass immer ausserhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibe, das nicht mit hineingegriffen ist, und also dem Begriffenen nicht zukommt. Ich fordere jeden, der dies liest, auf, zu versuchen, ob er auf andere Weise begreifen könne. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, dass wir sie fassen. Alles, was für uns *Etwas* ist, ist es nur, inwiefern es etwas anderes auch *nicht* ist; alle Position ist nur möglich durch Negation; wie denn das Wort *bestimmen* selbst nichts anderes bedeutet, als *beschränken.*

2) Es ist sonach klar, dass, sobald man Gott zum Objecte eines Begriffs macht, er eben dadurch aufhört Gott, d. h. unendlich zu seyn, und in Schranken eingeschlossen wird.

Das lehrt denn auch der Augenschein an allen Begriffen, die man von jeher von Gott aufgestellt hat. Jener *ausserweltliche* Gott, den ich vielleicht dem gegnerischen Verstande zufolge hätte lehren sollen, ist doch wohl die Welt *nicht*, da er ja ausser der Welt ist. Sein Begriff ist sonach durch Negation bestimmt, und er ist nicht unendlich, sonach nicht Gott.

Was sie darauf antworten, ist mir wohl bekannt. Die Welt sey selbst nur eine Negation, welche eben deswegen aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens weggelassen werden müsse. Im Ernste, ist ihnen denn die Welt blosse Negation, und halten sie dieselbe in irgend einer anderen Stelle ihres Systems dafür, ausser in dieser Verlegenheit?

Soll denn nun Gott — dürfte im Vorbeigehen jemand fragen, und ich will im Vorbeigehen diese Frage beantworten —

soll denn nun Gott gedacht werden, als Eins mit der Welt? — Ich antworte: weder als Eins mit ihr, noch als verschieden von ihr; er soll überhaupt nicht mit ihr (der Sinnenwelt) zusammengedacht, und überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist. Wie ich über die Welt denke, wird sich bald zeigen.

3) Auf diese entschiedene Abläugnung der Begreiflichkeit Gottes gründet sich dasjenige, was ich in jenem Aufsatze über die Unmöglichkeit, Gott *Persönlichkeit* zuzuschreiben, und *Bewusstseyn,* beigebracht habe. Man übersehe ja nicht den Grund, aus welchem ich diese Möglichkeit läugnete. Ich rede (S. 187.) von *unserem eigenen begreiflichen Bewusstseyn,* zeige, dass der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewusstseyns nicht für Gott gelten kann.

Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken, und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewusstseyn Gottes geläugnet. Der Materie nach — dass ich mich bemühe, das unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstseyn, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen, und zu beschreiben wie es von sich selbst und andern wisse, ist schlechthin unmöglich.

Auf ebendieselbe Wahrheit gründet sich die Stelle im Forbergischen Aufsatze (S. 22.) „Die Religion kann ebensogut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheismus, ebensogut mit dem Anthropomorphismus, als mit dem Spiritualismus zusammen bestehen.“ Wenn Religion hier gleichbedeutend ist mit Religiosität, wie es dem Zusammenhange zufolge unstreitig ist, so unterschreibe ich die ganze Stelle. Zwar ist sie philosophisch nicht streng richtig: Gott ist weder Einer, noch Viele, weder ein Mensch, noch ein Geist: alle diese Prädicate passen nur für endliche Wesen, nicht aber für den Unbegreiflichen, Unendlichen. Schreibt man ihm aber einmal Eins von jenen Prädicaten zu, so ist es gleichviel, welches; der Irrthum ist bei allen derselbe, dass man den Unbegreiflichen begreifen will. Es ist jedoch nur ein theoretischer Irrthum, der mit der Rechtgläubigkeit des Herzens sehr füglich beisammen bestehen kann.

In Summa: dadurch, dass etwas begriffen wird, hört es auf Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgottes. Wer da sagt: du sollst dir keinen Begriff von Gott machen, sagt mit anderen Worten: du sollst dir keinen Götzen machen, und sein Gebot bedeutet geistig dasselbe, was das uralte Mosaische sinnlich: Du sollst dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss u. s. w., bete sie nicht an, und diene ihnen nicht.

Und nun — ist es denn Atheismus, ist es denn eine Heterodoxie, ist es denn auch nur eine neue, ungewöhnliche Behauptung, dass Gott unbegreiflich sey? Sagt nicht die Bibel, dass Gott ein Licht sey, zu dem niemand kommen könne, dass ihn noch nie jemand erkannt habe u. dergl.; steht es nicht fast in allen Katechismen mit unseren eigenen Worten, dass Gott unbegreiflich sey; weiss dies der Gegner nicht so wohl, als wir, und sagt er es nicht vielleicht selbst bei anderen Gelegenheiten? Aber freilich, die Worte und das Verfahren der Gegenpartei stehen nicht selten im Widerspruch; und indem sie noch sagen, Gott sey unbegreiflich, stellen sie einen sehr genau bestimmten Begriff desselben auf, und bezüchtigen des Atheismus jeden, der consequenter ist, denn sie.

Zweites logisches Axiom.

Wer gewisse Beweise für eine Sache läugnet, läugnet darum nicht nothwendig die Sache selbst.

Nun läugnen wir allerdings gewisse Beweise für das Daseyn Gottes.

Daraus aber folgt nicht, dass wir das Daseyn Gottes selbst läugnen.

Wir legen Rechenschaft ab über den Untersatz unseres Syllogismus.

1) Ein Beweis überhaupt ist die Aufzeigung des Grundes, irgend etwas anzunehmen. Sonach bedürfen der Beweise, und

sind der Beweise fähig lediglich *vermittelte* Erkenntnisse, — lediglich dasjenige, was man nur um einer andern Erkenntniss willen annimmt, keineswegs aber *unmittelbare*, die man weiss dadurch, dass man überhaupt weiss, und so, wie man auch nur von sich selbst weiss.

Der Glaube an eine übersinnliche Welt gehört nach unserer Philosophie unter die unmittelbaren Wahrheiten; ja er ist das Unmittelbare selbst vorzugsweise; er ist sonach *gar keines* Beweises, gar keiner Vermittelung durch andere Wahrheiten, und aus anderen Wahrheiten fähig. Dadurch verliert er nun nicht etwa an seiner Gewissheit und Zuverlässigkeit; er würde gewinnen, wenn es verschiedene Grade der Gewissheit geben könnte. Aber er erhält dadurch eine ganz eigene Dignität und Würde. —

Führen mir doch einmal diese, die alles beweisen wollen, recht ordentlich, wie man soll, durch Verknüpfung der Begriffe, den Beweis, dass der Gegenstand da, den sie etwa roth erblicken, wirklich roth, dass jener Gegenstand, den sie etwa süss schmecken, wirklich süss ist. Ich denke, sie werden es unterlassen müssen, ohne dass sie darum weniger an diese Aussagen ihres äusseren Sinnes glaubten. Aber die übersinnliche Welt wird dem moralischen Menschen gegeben durch den inneren Sinn, dem er sogar mehr glaubt, als dem äussern, indem der letztere doch nur Erscheinungen, der erstere aber das einzig mögliche „An sich“ liefert.

2) Im Beweise von Gottes Daseyn soll eine Existenz bewiesen werden. Aber alle Schlüsse auf Existenz gründen sich auf die Anknüpfung eines bestehenden und ruhenden an ein zufälliges und fliessendes. -- Nun giebt mir entweder der Gegner das absolute Postulat einer übersinnlichen Weltordnung, als ein unmittelbares, zu: und fordert bloss das von mir, dass ich von dieser übersinnlichen Ordnung aus auf einen selbstständigen Urheber derselben schliessen soll, wie es einige Freunde der neuen Philosophie gethan haben. Aber, wie könnte ich dies, da ich ja wahrhaftig jene übersinnliche Ordnung keineswegs für ein zufälliges und fliessendes, einer Erklärung durch ein anderes bedürfendes, sondern für das abso-

lut durch sich selbst bestimmte halte. Oder er giebt mir jenes Postulat nicht zu, und muthet mir sonach auch jenen Schluss nicht an; und ich bin sehr überzeugt, dass das letztere sein Fall ist. Einen andern Schluss mag er mir wohl anmuthen: den von der Existenz der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben.

Er entschuldige mich; ich bin unfähig einen solchen Schluss zu machen; indem ich sogar dasjenige, wovon dieser Schluss ausgeht, schlechthin nicht annehme, die selbstständige Existenz einer Sinnenwelt. Ich habe dies in dem angeklagten Aufsatze sehr freimüthig erklärt. Ich habe sonach keinen Causalschluss zu machen, um eine Existenz zu erklären, die nach mir gar nicht stattfindet. Auch über die Gründe dieser Behauptung habe ich soeben unter Nr. I. des ersten Axioms dem Verständigen genug gesagt. Ist es dem Gegner nicht genug, so kann ich ihm nicht helfen. Halte er nach einem solchen Bekenntnisse mich immer für gestört; dies soll ihm frei stehen: denke er auf eine neue Benennung, nenne er mich etwa einen *Akosmisten*, nur nenne er mich nicht einen *Atheisten*: das, was ich läugne, liegt ganz wo anders, als er denkt.

Will nun der Gegner nicht zugeben, dass ich durch das gesagte mich gegen die Beschuldigung des Atheismus gerechtfertiget habe, so muss er auch das zweite oben aufgestellte Axiom läugnen; und es wird dadurch klar, dass es ihm nicht um die Ehre Gottes zu thun ist, sondern lediglich um die Ehre der Beweise, die er zu führen pflegt.

C. Soviel zu unserer Rechtfertigung gegen die directe Beschuldigung des Atheismus. Man hat noch andere Beschuldigungen vorgebracht. Unsere Grundsätze gingen überhaupt auf die Ausrottung der religiösen Denkart, sie stritten insbesondere gegen die christliche Religion; sie seyen der Sicherheit der Staaten gefährlich.

Wahrheit und Unwahrheit der streitig gewordenen Behauptungen gegenwärtig abgerechnet, kennt auch wohl der Gegner den Geist und das Bedürfniss des Zeitalters? Doch was frage ich erst; ich weiss, dass er es nicht kennt, noch kennen kann; diejenigen allein kennen es, welche Gelegenheit haben, die Geistestendenz derer zu erfahren, welche das Zeitalter machen werden. Und da kann ich denn indessen versichern, und bitte indessen dem, ders wissen kann, zu glauben, dass in den denkenden Köpfen unter unseren Jünglingen, ohne alles äussere Zuthun der Lehrer, der entschiedenste und freieste Prüfungsgeist über diesen Gegenstand des Nachdenkens rege ist. Möchten doch diejenigen, die mir es etwa verübeln könnten, dass ich mit der Sprache so frei herausgegangen, dass ich nicht politisch klug verdeckt und bemäntelt habe; möchten sie doch einmal in mein Conversatorium treten, wenn die Rede auf diesen Gegenstand kommt. Ich kann sagen, dass ich mit den Deductionen, die man nun so gedruckt liest, in sehr gründlich seyn sollenden Schriften gedruckt liest, in meiner Schule schlechtes Glück machen würde; im nächsten Conversatorio würde der dialektische Schein gar klar an den Tag kommen. Ich, der ich meine guten Gründe hatte, mein Philosophiren zu allerletzt über die Religionswissenschaft zu verbreiten (meine erste Schrift hatte ich längst aufgegeben), kann sagen, dass ich nur durch das lebhafte Interesse meiner Zuhörer getrieben worden, auch auf diesen Punct mein Nachdenken zu richten; kann sagen, dass ich nur durch ihre gegründeten Einwendungen sobald über alle Lücken und Erschleichungen der gewöhnlichen Deductionen hinweg, zu einem Resultate getrieben worden, bei welchem es wohl sein Bewenden haben wird. Auch andere meiner Herren Collegen, die sich über diesen Gegenstand auf Räsonnement einlassen, und ihren Zuhörern erlauben, Einwendungen vorzubringen, werden erfahren haben, wie schwer es heutzutage sey, über diesen Punct zu befriedigen. Niederschlagen durch Autorität, Seichtigkeit, oder absichtliche Bemäntelung über diesen Punct des Nachdenkens duldet das Zeitalter schlechterdings nicht mehr, und dadurch würde das Uebel, wenn freie Prüfung ein Uebel ist, nur ärger, und eine Sache, die durch dergleichen Mittel sich halten müsste, nur verdächtiger werden. Es bleibt nichts übrig, als Gründlichkeit und Offenheit.

Was den Inhalt der genannten Beschuldigungen selbst betrifft, habe ich in der beigelegten Appellation u. s. w. (Beil. A.)

einleuchtend, wie ich hoffe, dargethan, dass es gerade die Grundsätze unserer Ankläger sind, die da offenbar auf Vertilgung alles Sinnes für das Ueberirdische, und auf allgemeine Verbreitung fleischlicher Denkart, thierischer Lüsternheit, Rohheit und Zügellosigkeit abzielen; und dass nichts, als unsere Grundsätze, den allerdings in Verfall gerathenen religiösen Sinn unter den Menschen wieder herstellen können. Ich hoffe dargethan zu haben, dass es gerade unsere Ankläger sind, welche die erhabene Lehre des Christenthums verunedelt und erniedrigt, sie um ihren wahren Sinn, ihren eigenthümlichen Charakter, alle ihre Kraft gebracht haben; und dass es nur die Grundsätze unserer Philosophie sind, die das innere Wesen dieser Lehre wieder an das Licht bringen können. Ich hoffe dargethan zu haben, dass es gerade die Grundsätze unserer Ankläger sind, welche, indem sie den fleischlichen Sinn autorisiren und heiligen, und alles Gefühl für etwas höheres unter den Menschen ausrotten, zugleich die heilige Idee des Rechts und der Unterwürfigkeit unter ein Gesetz vertilgen, und an die Stelle derselben blinde Willkür in allen Ständen setzen; Gewaltthätigkeit, Störrigkeit, unbelehrbaren Sinn, und den Wahn, dass jedes Amt im Staate, das sie übertragen, ein Almosen von ihrer persönlichen Milde sey, bei den Mächtigen; Niederträchtigkeit, Ränkesucht, Angeberei, und die ganze elende Denkart des rechtlosen Sklaven bei dem Untergebenen, vereint mit dem Drängen, sich an einen Platz emporzuarbeiten, wo er andere ebenso drücken könne, als er jetzt selbst gedrückt wird; welches alles nur mit der allgemeinen Verzweiflung sich enden kann: — dass es also gerade diese Grundsätze sind, welche nicht die Sicherheit der Staaten, sondern die Möglichkeit, dass überall einer sey, aufheben, indem sie alle Gesetzmässigkeit aufheben, und die Nation in eine Kaste von Herren, und in einen Haufen von Sklaven theilen.

Unsere Lehre macht jedem Menschen sein eigenes Geschäft heilig, durch die erhabene Idee der Pflicht, und lehrt ihn für dieses sorgen, ohne um andere sich zu kümmern. Sie lehrt ihn Verzicht thun auf allen Genuss, verschmähen das Ringen um die vermeinten Güter, Freuden und Ehren anderer; und macht ihn sonach sicher zum nützlichen, ruhigen, zuverlässigen Bürger.

Ich habe in der beigelegten Schrift gezeigt, noch ehe ich eine solche Anklage voraussehen konnte, dass wir von der Lehre des Gegners nicht im mindesten besser denken, als er von der unsrigen. Ich habe für die Verwerflichkeit derselben Gründe aufgestellt, welche sie ohne Zweifel unbeantwortet werden lassen müssen, während sie gegen uns auch noch nicht einen winzigen Scheingrund vorgebracht haben; nur *gesagt* und *versichert* haben, wir hätten unrecht, und sie recht. Ihr gegenwärtiger Vortheil gründet sich sonach nur darauf, dass sie das Glück haben, einer äusseren Macht *anzuzeigen*, und wir uns nur *vertheidigen*. Wie, wenn die Rollen verwechselt würden, und auch wir unsererseits etwa einmal zur *Anzeige* bei einer bestehenden Staatsgewalt gelangten? Wenn nicht zugleich auch unsere Gesinnung der des Gegners ebenso entgegengesetzt wäre, als unsere Lehre der seinigen, und wir uns einfallen lassen könnten, zur Vertheidigung der Wahrheit ein anderes Mittel zu gebrauchen, als ruhige Belehrung: so würden dann wir *mit* Gründen, wie sie *ohne* Gründe *ihre* Schriften confisciren lassen müssen, als atheistisch, abgöttisch, gotteslästerlich, verführerisch, und vom Grund aus verderblich; so würden dann wir *mit* Gründen, wie sie *ohne* Gründe in Requisitionsschreiben, zu denen wir ihre eigenen fast wörtlich brauchen könnten, auf die „ernstliche Bestrafung ihres Frevels“ zu dringen haben.

Kurz, nach dem gesagten ist die wahre Schuld unserer Lehre die, dass sie die Lehre der schwächeren Partei ist, wie es ihnen scheint — denn auf mögliche geistige Stärke rechnen sie gar nicht, sie rechnen nur auf Fäuste — dass sie durch keine bewaffnete Macht unterstützt wird. Nach demselben Argumente war ehemals auch die protestantische Lehre, zu welcher Partei unsere Verfolger sich rechnen, falsch; sie ist wahr geworden, seitdem sie dieses Argument auf ihre Seite zu ziehen gewusst hat. Will man denn dieselben Ausschweifungen der menschlichen Vernunft stets wiederholen, und wird denn das Menschengeschlecht auch nicht einmal durch Erfahrung klüger?

Nur Eine neue in jener Appellation noch nicht gehobene, für den Zweck derselben auch gar nicht gehörige Befürchtung ist auf Veranlassung dieser Anklage geäussert worden, auf welche ich hier mit wenigem Rücksicht nehmen will. Man befürchtet nemlich von unseren Aeusserungen Nachtheil für die Ehre und den guten Ruf unserer lieben Universität Jena. Ich untersuche die Gründe dieser Befürchtung.

Es hat von jeher gegeben, und wird, so lange Menschen seyn werden, fortdauernd geben zwei Hauptparteien: solche, die an dem Hergebrachten festhangen, nicht das mindeste daran verrückt wissen wollen, ja wohl gar bemüht sind, wieder rückwärts zu kommen; und solche, die vorwärts zu schreiten, und die menschlichen Erkenntnisse und Verhältnisse zu vervollkommnen streben. Man nennt die ersteren neuerlich *Obscuranten*, und ich werde um der Kürze willen mich hier dieses Namens bedienen; besonders da die Partei, wie sie hier zum Vorschein kommt, diesen, bei manchen anderen Gelegenheiten unbilligen Namen bei der gegenwärtigen nicht wohl verbitten kann: die letzteren mögen *Freunde des Lichts* heissen. Der Krieg dieser Parteien ist ewig, sowie sie selbst, aber es giebt in diesem Kriege Epochen, da er sich mit grösserer Hitze entzündet: dann, wenn mit der Liebe der Finsterniss, welche, wenn sie rein ist, nicht mit dem höchsten Muthe begeistert, noch die Liebe mancher anderer brauchbaren Dinge sich zu verknüpfen scheint. Eine dieser Epochen war z. B. die Zeit der Reformation; und die gegenwärtige Zeit, welche überhaupt mit jener grosse Aehnlichkeit hat, ist gleichfalls eine dieser Epochen. Der gegenwärtige Politiker würde, meines Erachtens, wohlthun, wenn er aus der Geschichte jener Zeit in bedenklichen Fällen Verhaltungsregeln abstrahirte; und hätte man dies eher und häufiger und allgemeiner gethan, so würden, wie es mir scheint, gewisse bedenkliche Fälle gar nicht eingetreten seyn.

Da die beiden erwähnten Parteien von ganz entgegengesetzter Denkart sind, so widersprechen sie sich nothwendig auch in ihren Begriffen über die Ehre. Was der einen guter Ruf und Ruhm heisst, ist der anderen sehr schlimmer Ruf und Schande; und so umgekehrt. So ist es, und so muss es bleiben; denn es ist nothwendig so.

Die schlimmste Politik, die jemand dabei ergreifen könnte, wäre zu allen Zeiten, ganz besonders aber in einer Epoche, da der Krieg heftiger entbrannt ist, die, einen Mittelweg gehen, es beiden Parteien recht machen, und bei beiden Ehre einlegen zu wollen. Man verdirbt es dann sicher bei beiden, wird von beiden gescholten, und von keiner gelobt, und geräth in den allerschlimmsten Ruf. — Jede Aussöhnung, jede Annäherung beider Parteien, als Resultat einer Unterhandlung (nicht etwa als von selbst kommendes Resultat der Zeit), ist unmöglich, und der ist ein Kind an Erfahrung, der sie erwartet. Gehe nur, gutmüthiger Freund des Lichts, und demonstrire dem Obscuranten sein Unrecht, das dir so leicht zu demonstriren scheint. Er giebt dir vielleicht deine ganze Demonstration zu; aber schon darin, eben darin, *dass du demonstrirst und räsonnirst,* liegt dein Unrecht; die Waffen sogar, mit denen du streitest, sind verboten. Du sollst *glauben und gehorchen.* Weisst du denn nicht, dass diese Vernunft selbst, auf welche du fussest, verderbt und vergiftet ist, und dass du die übernatürliche Regel, wie du des natürlichen Lichts dich zu bedienen habest, erst aus ihren Händen erhalten musst? (So weiss ich z. B. sehr gewiss, dass ich durch diese meine Vertheidigung bei meinem eigentlichen Ankläger nichts ausrichte. Wenn er sie zu Ende gelesen haben wird, falls er dies ja thut, wird er sagen: Fichte soll nicht räsonniren, sondern sich unterwerfen. Für ihn schreibe ich sie auch nicht; sondern um denjenigen, die mich vor seiner Gewaltthätigkeit schützen können, zu zeigen, dass ich dieses Schutzes werth bin.)

Das einzige Mittel, wohl durchzukommen, und auf einer Seite Ehre und guten Ruf zu haben, ist dies: dass man sich für eine Partei von beiden entschieden erkläre, und mit dieser es fest und unverrückt halte.

Wenn nun in der Wahl dieser Partei bloss und lediglich auf Ehre und guten Ruf gesehen würde, und man nur dies sich zum Zwecke machte, den ausgebreitetsten, und besonders den dauerndsten Ruhm zu erwerben, so ist unstreitig, dass man sich an die Freunde des Lichts anschliessen müsse.

Auf dieser Seite ist der ausgebreitetste gute Ruf. — Ich will zwar nicht behaupten, dass es der Zahl nach mehr Freunde des Lichts gebe, als Obscuranten; aber die ersteren übertreffen an Gewicht. Auf ihrer Seite ist in der Regel das Talent, die Beredsamkeit, die guten und gründlichen Kenntnisse; auf der anderen Seite ist in der Regel Unbehülflichkeit in Wort und Sache, Weitschweifigkeit und Plattheit, Unwissenheit oder unnütze Kenntnisse. Die ersteren vermögen auszusprechen, was sie denken, und einen Ruf zu machen; die letzteren haben grösstentheils keinen Vortrag, und können nur innerlich schmähen und verwünschen, wo sie nicht einmal die Gelegenheit ersehen, ein Confiscationsrescript, oder ein Requisitionsschreiben schleichend zu veranlassen, dessen beabsichtigter Success doch immer sehr zweifelhaft bleibt.

Auf dieser Seite ist ewigdauernder guter Ruf. Die Obscuranten haben die Freunde des Lichts ihrer Zeit und aller folgenden Zeitalter gegen sich. Ihre Schande stirbt nie, und wird im Fortgange der Zeiten nur grösser. Wer kennt jetzt Joachim Lange anders, denn als einen ketzermacherischen Verfolger; und wer wird nur in der künftigen Generation Goeze anders kennen? — Was mehr ist; die Obscuranten haben sogar die Obscuranten der künftigen Zeitalter gegen sich: sie überleben gemeiniglich ihren guten Ruf sogar bei ihrer Partei, und verlieren ihn sicherlich auch bei dieser nach ihrem Tode. Die Obscuranten jeder künftigen Generation nennen die der vorhergehenden bei ihrem wahren Namen; denn auch sie sind durch den Fortgang der Zeiten mit fortgerissen worden. Es giebt sicherlich keinen einzigen Obscuranten, der nicht diese Benennung sich verbäte, und sich denn doch auch für aufgeklärt hielte. Aufklärung soll, nach ihnen, denn wohl seyn, nur gehen die Gegner darin zu weit. Wie aber ist es doch möglich, dass sich diese für aufgeklärt halten? Nicht anders, als so, indem sie wieder höher stehen, als andere: und diese anderen, diese sind nun für sie Obscuranten. Im Gegentheil dauert das Verdienst und der Ruhm, in irgend einem Zeitalter das Menschengeschlecht auf eine höhere Stufe gebracht zu haben, durch alle Zeiten; wenn auch die Nachwelt wiederum viel weiter vorgerückt wäre. Ohne Zweifel war die Universität Wittenberg, als sie Luther und Melanchthon zu Lehrern hatte, bei den Päpsten und ihrem Anhange, und bei dem Albertinischen Herzoge Georg in sehr üblem Rufe; dafür war sie bei den verständigen und aufgeklärten Männern der damaligen Zeit in gutem Rufe; und noch lebt ihr Ruhm unter uns, und wird von Jahrhundert zu Jahrhundert fortleben. Dieses sah ohne Zweifel der Ernestinische Churfürst Friedrich der Weise, der schon dadurch seinen Beinamen und seinen unsterblichen Ruhm verdiente; war stark genug, jenen übeln Ruf zu verachten, und hinterliess seinen durchlauchtigsten Urenkeln ein Beispiel der wahren Ehre.

Unsere gute Universität Jena hat ihren Ruhm bei den Freunden des Lichts; der gute Name ist ihr zugefallen, und sie wird, wie mir es scheint, nichts zu thun haben, als zu arbeiten, dass sie hinter ihrem Ruhme nicht zurückbleibe. Begnügen sich doch gewisse andere Universitäten, die uns in Vormundschaft nehmen zu wollen scheinen, mit dem ihrigen bei der entgegengesetzten Partei. Diese Partei könnte mit ihnen vollkommen zufrieden seyn, wenn sie nur ein wenig billig wäre. — Unsere gute Universität kann nunmehr gar keinen anderen Weg mehr zum Ruhme einschlagen, als den sie bisher gegangen; wenn auch ihre Lehrer oder ihre durchlauchtigsten Erhalter dies wollen könnten. Eben in ihrem guten Rufe besteht ihr eigentliches Verbrechen; und dieses mag auch wohl jetzt einen beträchtlichen Theil von der Schuld der Beklagten ausmachen. Es ist nur Eine Bedingung, unter welcher die Gegenpartei sich mit unserer Universität aussöhnen könnte; die, dass sie in dieselbe Obscurität und denselben übeln Ruf versinke, durch den gewisse andere Universitäten bedeckt sind, und, was in ihrer Lage aus dem ersten erfolgen muss, völlig zu Grunde gehe. Die Maassregeln, die sie vorgeschlagen haben, sind der sichere Weg, zu diesem Ziele zu gelangen.

II.

Wenn man denn nun meine Vertheidigung bis hieher gelesen, wenn man die beigelegte Appellation durchgelesen, und findet, dass, wie ich die Sache vorstelle, jene Bezüchtigung des Atheismus denn doch so durchaus ohne allen Grund, dass unsere Lehre vielmehr höchst religiös sey; so muss man sich wundern, wie es denn nur möglich gewesen, so ganz aus Nichts jene Beschuldigung zu ziehen, man muss bedenklich werden, es muss der Verdacht entstehen, dass ich wohl durch allerlei Künste den wahren Gesichtspunkt verrückt, und eine ganz andere Materie untergeschoben. Ich habe nicht gründlich geantwortet, wenn ich nicht auch historisch die eigentliche Quelle dieser Beschuldigung aufsuche, und mit der wahren Beschaffenheit dieser Quelle bekannt mache: hingegen ist mein Triumph und die vollkommene Beschämung meiner Gegner entschieden, wenn ich es thue. Ich bin mir und den Mitangeklagten schuldig, es zu thun.

Es ist vor mehreren Monaten eine Schrift erschienen, die ich (Beilage C.) zu den Acten lege: *Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus.* Diese Schrift zeigt die innigste *Animosität* gegen die Person des Verf. des ersten Aufsatzes: durch das *Motto;* durch die zweimal wiederholte, nicht einmal durch den eigenen Witz des Sendschreibers, sondern durch den Buchhändler Fr. Nicolai ausgedachte Schmähung: „ich hielte mich für den Aufseher des Menschengeschlechts;“ durch die S. 5. vorgebrachte Verdrehung, und darauf gegründete abscheuliche Beschuldigung. (Es ist eine *Verdrehung,* sage ich; denn ich habe nie gesagt, dass ich den dort gemeinten achtungswerthen Mann annihiliren *wolle,* in der Zukunft, welches in der Studentensprache allenfalls heissen könnte, dass ich ihn um seinen akademischen Applausus bringen wolle; sondern ich habe es auf der Stelle gethan, und erklärt, dass ich es auf der Stelle thue; d. h. ich habe geurtheilt, dass derselbe kein ächt originell speculativer Kopf sey; in Ermangelung dessen man doch andere unstreitige Verdienste und treffliche Kenntnisse haben, und der studirenden Jugend grosse Vortheile gewähren kann, welches alles ich dem verdienten Manne nie habe absprechen wollen.) Sie zeigt Animosität noch durch eine Menge anderer Schmähungen und Beschimpfungen, die ich hier nicht weiter auszeichnen mag, die aber jeder, der sich überwinden kann, diese Blätter durchzulesen, ohnstreitig bemerken wird. Schon deswegen musste das Zeugniss dieses Schriftstellers nichts gelten.

Diese Schrift zeigt ferner die auffallendste *Ignoranz:* — über das *Wesen* der Speculation sogar, indem sie mich (S. 14) aus der *Geschichte* der Philosophie belehren will, wie ich hätte *räsonniren* sollen; über die *neueste Geschichte* derselben, indem sich der Verf. über einige meiner Aeusserungen, als über das absolute Seyn der Welt von dem Gesichtspuncte der Naturphilosophie aus, über eine Ordnung, ohne einen Urheber derselben, und dergleichen gar nicht sattsam verwundern kann; welche Sätze doch jedem, der nur einige Blicke in die gemeine kritische Philosophie gethan hat, geläufig genug sind; indem er die Behauptung, dass die Welt durch sich sey, der, dass ein Palast sich selbst gebaut habe, gleichstellt — eine Parallele, die einen Unmündigen täuschen mag, aber übel steht in einer Schrift gegen einen kritischen Philosophen, welche bekanntlich zwischen Natur- und Kunstproducten einen sehr wesentlichen Unterschied machen.

Sie zeigt den mitleidswürdigsten Unverstand, Seichtigkeit und Unüberlegtheit; indem der Schreiber, wenn es nun an die Widerlegung gehen soll, statt dieser Widerlegung die Klage vorbringt, dass er den Verf. nicht verstehe, dass es der Mühe nicht lohne, sich mit seinen Philosophemen den Kopf zu zerbrechen, dass er, wie sein Ferdinand bezeugen werde, nicht Zeit habe und dergl.; indem er bei dem wichtigen Einwurfe: aus Nichts wird Nichts, sich auf eine Beantwortung dieses Ferdinand, die derselbe schon in der Schule gegeben habe, beruft, welche wir aber leider nicht erfahren, da sie doch von der höchsten Wichtigkeit seyn würde, indem noch kein Philosoph eine solche Antwort gefunden, und durch dieselbe die ganze Gestalt der Philosophie geändert werden würde; indem er auf folgende Weise (S. 24.) widerlegt: — „damit die wahre

Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe," hatte der Verf. gesagt — „er wollte vielleicht, setzt der Schreiber hinzu, sagen: damit allen Lastern Thor und Thür geöffnet werde;" indem er die Verdrehungen und den scurrilischen Aberwitz des Sempronius Gundibert wirklich für bedeutend zu halten scheint, und ein Buch, das nur dem niedrigsten Pöbel der Lesewelt erträglich seyn kann, unter wirklich Studirenden zu verbreiten bittet.

Sie trägt auch schon im Äusseren das Gepräge eines Scriblers an sich: sie ist in einer unbestimmten (z. B. philosophische Geschichte, sagt er, statt Geschichte der Philosophie), wässerigen, platten, gedehnten Sprache geschrieben.

Sie ist ein Product, das das Licht scheut; weder der Verfasser, noch sogar der Verleger haben es gewagt, sich namentlich zu ihr zu bekennen.

Diese so beschaffene Schrift haben Leipziger Gelehrte für ein Werk des berühmten und verdienten Theologen, Herrn Dr. Gabler zu Altdorf, — ich weiss nicht, ob wirklich gehalten, oder nur ausgegeben; — diese Alternative ist mir erlaubt, da für Gelehrte das erste fast noch nachtheiliger ist, als das zweite. „Man hat dieselbe, sagt Hr. Dr. Gabler in der gedruckten Erklärung (Beilage B.), auf welche ich sogleich mich weiter beziehen werde — in Chursachsen mit Mühe in Umlauf gebracht. Man hat zugleich sorgfältig verbreitet, ich (der Dr. Gabler) sey der Verf. dieser Schrift." In einer hier zu Jena censirten, und soeben unter der Presse befindlichen Druckschrift: *Apologetischer Versuch* etc. wird gesagt, dass man zu Leipzig Exemplare jenes Schreibens unentgeltlich vertheilt; immer mit der Versicherung, dass Dr. Gabler der Verf. desselben sey, und dass sie auf seinen Auftrag ausgetheilt würden. Manchen, die diese Nachricht über den Verfasser bezweifelten, hat man eigenhändige Briefe des Dr. Gabler vorzuzeigen versprochen, die seine Autorschaft beweisen sollten; welches letztere *ich* durch Briefe beweisen kann. Man hat dieselbe Schrift nach Dresden geschickt, ohne Zweifel gleichfalls mit der Versicherung, dass jener auswärtige Theolog sie verfasst habe; denn weiter gehen meine Nachrichten nicht über diese geheimen Machinationen. Wenigstens hat der Concipient des Requisitionsschreibens offenbar sie vor sich gehabt, denn dieselben Stellen, die der schreibende Vater angeführt, hat auch der Concipient ausgehoben.

Diese lichtscheue und so beschaffene Schrift also ist es, welche die Gelehrten einiger Universitäten, welche die höchsten Regierunscollegien von fünf angesehenen Ländern, welche, seitdem die hannöversche Regierung unsere Namen, als Namen von Menschen, die gefährliche, höchstanstössige und allgemeinschädliche Grundsätze hegen, öffentlich angeschlagen, das sechste und seitdem auch der preussische Hof requirirt worden, an der Verfolgung gegen uns theilzunehmen, das siebente, in Bewegung gesetzt; sie ist es, die durch die nächsten Folgen, welche man ihr gegeben, noch unabsehbare, und nicht zu berechnende weitere Folgen haben kann. O! durch welche Geringfügigkeiten werden die menschlichen Schicksale bestimmt!

Herr Dr. Gabler protestirt im Intelligenzblatt der A. L. Z. N. B. (Beilage B) ernstlich gegen das Gerücht, dass er der Verf. dieser Schrift sey, erklärt dieses Gerücht für eine grobe Verleumdung, überlässt die Verbreiter dieser Verleumdung ihrer eigenen Scham und Schande; und urtheilt über die Schrift ohngefähr so, wie ich soeben auch über sie geurtheilt habe.

Wer hat sie denn also geschrieben? Vielleicht, dass die äusseren Verhältnisse des Verfassers, sein Charakter, seine persönlichen Beziehungen ein neues Licht über das Gewicht, das ihr zuzuschreiben sey, verbreiten. Nichts hält mich ab, meine Ueberzeugung, welcher lediglich die juridische Erweisbarkeit abgeht, auch darüber zu sagen.

Es lebt ganz in meiner Nähe ein unglücklicher Mann, der, ich weiss nicht, ob zur Strafe für etwas schon vorher verübtes, oder durch ein unseliges Verhängniss, sich mit Schande und mit dem allgemeinen Hasse bedeckt hat, und welchem seitdem, sowie dem Orest, die Furie zum steten Geleit gegeben ist. Da die Schande sein eigenes Element ist, und er doch nicht immer auf dem Katheder stehen kann, auf welchem der unsaubere Geist aus ihm Possen reisst, und Zoten ausstösst, wendet er seine übrige Zeit dazu an, in seiner Schande zu wühlen, um andere zu bespritzen, damit er sich doch in der menschlichen Gesellschaft nicht mehr so gar sehr zu schämen habe. Es ist in seinem Umkreise wohl kaum Ein Mann, oder eine Frau, die sich nicht schon über ihn zu beklagen gehabt, gegen welche er nicht schon schmutzige Verleumdungen ausgestossen habe. Er ist schon häufig in Injurienprocesse, er ist in Untersuchung wegen einer auf dem Katheder ausgestossenen Blasphemie verwickelt gewesen, hat sich aber, sagt man mir, jedesmal durchgelogen. Er hat, indem ich dieses schreibe, zwei Injurienprocesse, deren einen, den activen, er ebenso plump und pöbelhaft führt, als er den zweiten, den passiven, veranlasst hat. Sein böser Geist treibt ihn, jeden Menschen, der nur ein wenig bemerkt wird, anzufeinden: komme er mit demselben in Collision, oder nicht, habe derselbe ihn beleidigt oder nicht, sey es demselben auch nur möglich, ihm zu schaden oder nicht; wie denn z. B. *ich* mit demselben weder in schriftstellerischer, noch akademischer Rücksicht in Collision kommen kann, indem wir ganz verschiedene Fächer bearbeiten, und ich sein Angesicht noch nie gesehen habe, noch er, so viel mir bekannt ist, das meinige. Er gab ehemals alljährlich unter seinem Namen Angriffe auf ehrliche Männer heraus. Dies Institut kam ins Stocken, und seitdem hat er das Lästern im Intelligenzbl. der N. deutschen Bibliothek getrieben: dort hat er mehrere Pasquille auf unseren verehrungswürdigen Dr. Paulus, den er ganz besonders anfeindet, eins auf HR. Schnaubert, auf BR. Scherer, u. a., so viel mir nur in dem kurzen Zeitraume bekannt worden, den ich hier lebe, einrücken lassen. Gewiss hat er dergleichen Thaten in Menge ausgeübt, die mir nur nicht bekannt worden; vielleicht giebt es hier keinen namhaften Gelehrten, den er nicht einmal auf diese Weise angegriffen.

Dieser Mann hat seit meiner Anstellung in Jena ganz besonders mich zum Ziele seiner literarischen Lästerungen ersehen; welches mir zur Ehre gereicht, da ich darin gewissermaassen in die Stelle des ehrwürdigen Dr. Paulus trete, mit welchem gleiche Feinde zu haben, ich für Ruhm halte. Er hat, als jenes jährliche Lästerungsinstitut noch bestand, kein Jahr vergehen lassen, ohne mich, genannt und ungenannt, auf die in unserem Zeitalter gefährlichste Weise, als Feind der Religion und der Staaten zu verschreien. Er hat seitdem, zu verschiedenen Malen, die gröbsten, ihm selbst als solche bekannten Unwahrheiten über mich in das Intg. Bl. der N. D. B. einrücken lassen. Dem Verleger dieser Pasquille ist es durch einen anderen Verleumdeten in einem Privatbriefe, und da dieses nicht half, von mir öffentlich verwiesen worden; seitdem wird nichts mehr von diesem Manne Herkommendes in jenem I. Bl. aufgenommen, und es bleibt ihm nichts übrig, als namenlose, lichtscheue Broschüren in das Publicum zu werfen.

Er hat insbesondere gleich nach meiner Ankunft in Jena, nachdem er den nichtverstandenen Satz meiner Philosophie: alles im Ich, und ausser dem Ich nichts, irgendwoher erlauscht, sogleich gemerkt, was sich daraus gelegentlich machen liesse, und gegen eine Person, aus deren Munde ich es habe, geäussert: o, mit diesem wird es hier nicht lange währen; seine Principien müssen ihn auf den Atheismus führen, und dann wird ihn kein Fürst im Lande dulden. Er mag seit diesen fünf Jahren sorgsam geharrt haben, ob denn nicht endlich eine Aeusserung erscheine, die sich für eine Erfüllung jener Weissagung ausgeben liesse. Er hat endlich geglaubt, sie in jenem Aufsatze meines Journals gefunden zu haben, und freudig die Gelegenheit ergriffen.

Wie wäre es, wenn — dieser Mann der Verfasser jenes Schreibens wäre? — der Mann von diesem allgemein bekannten Charakter, von dieser gleichfalls allgemein bekannten Feindschaft gegen mich, dieser Ignorant der ersten Klasse, als welchen er sich in jener Schrift darstellt. (Er hat zwar in seinem Fache eine ausgebreitete Celebrität, und es mag seyn, dass er eine Menge Büchertitel und andere Dinge, die sich auswendig lernen lassen, auswendig weiss; aber Beurtheilung und wahre Geschicklichkeit und Verstand kann ein Mann, dem es an Verstande fehlt, einzusehen, wovon er nichts verstehe, in keinem einzigen Fache haben, wenn nicht die Vernunft selbst eine Lügnerin ist.)

Alles vereinigt sich, auf die Vermuthung zu führen, dass dieser Mann der Verfasser sey. Seine Denkart, sein Stil, ganz besonders seine Logik, und einige charakteristische Eigenheiten, z. B. seine unaufhörliche Klage über Unverständlichkeit alles desjenigen, was er nicht schon mit diesen Worten auswendig gelernt hat, sind einzig im gelehrten Deutschlande. Diese Schrift so schreiben, konnte, wie ich im Herzen überzeugt bin, kein anderer Mensch. Ich brauchte nur wenige Seiten durchzulaufen, um ihn sogleich zu erkennen. Ich mache mich anheischig, wenn es irgend jemandem die Mühe lohnen könnte, den Beweis dieser Behauptung nach den Regeln der höheren Kritik so zu führen, wie nach diesen Regeln noch kein Beweis geführt worden.

Einen vor Gerichte gültigen Beweis habe ich nicht, und darum schreibe ich den Namen des Mannes nicht her, und darum äussere ich hier meine Ueberzeugung nur als Vermuthung. Jedoch kann ich, wenn jemand eine gerichtliche Untersuchung veranlassen wollte, einen Anfangspunct derselben anweisen. Die Felsseckersche Buchhandlung zu Nürnberg hat den Debit dieser Schrift; und von ihr ist das Exemplar, welches ich zu den Acten lege, nebst andern, an die Gablersche Buchhandlung allhier gesendet worden. — Untersuche man nur recht und gründlich; und ich zweifle keinen Augenblick, dass meine Vermuthung sich nicht vollkommen bestätigen werde. Wenn man *recht* untersucht, habe ich gesagt. Denn dass die Mittelspersonen, dass jener Mann selbst läugne, dass ein anderer für den Verfasser ausgegeben werde, dass etwa ein anderer sogar sich wirklich dazu bekennt, würde mich meines Irrthums nicht überführen. Selbst der letzte Fall ist in unserem Zeitalter dagewesen. Zu der Schrift: *Bahrdt mit der eisernen Stirn*, bekannte sich ein gewisser Schlegel namentlich; der doch, nach dem später erfolgten eigenen Geständnisse des wahren Verfassers, sie keinesweges geschrieben hatte.

Ein solcher Mann also konnte es seyn, ein solcher Mann *war* es wahrscheinlich, der durch ein solches Mittel sechs Regierungen gegen mich in Bewegung setzte. Man kann nicht vermeiden, bei diesem Anblicke gerührt zu werden, und das Schicksal der Hohen zu beklagen. Es bedarf eines kleinen

Zufalls, und der erste beste verächtliche Mensch macht sie zum Werkzeuge seiner niedrigsten Leidenschaft, seines pöbelhaftesten Muthwillens!

III.

Nun wussten freilich diese Regierungen nicht, und ebensowenig, wie ich zu ihrer Ehre glauben will, die ersten Anstifter und Veranlasser, was ich soeben über den Verfasser jener Schrift gesagt habe. Aber das wenigstens wussten die letzteren, wenn sie auch nur gelehrte Zeitungen lasen, dass ich schon oft verleumdet worden, und mich auf eine den Verleumdern unmöglich angenehme Weise vertheidigt, dass so mancher literarische Angriff auf mich geschehen, den ich gleichfalls rüstig abgewehrt. Sie konnten sonach erachten, dass es mir an literarischen Gegnern und persönlichen Feinden nicht fehlen könne. Wie in aller Welt ging es doch zu, dass sie auch nicht auf eine entfernte Ahnung geriethen, ob nicht diese Schrift aus solch einer unreinen Quelle fliessen möge; besonders, als sie die durch Scheu vor einem politisch ohnmächtigen Professor gar nicht zu erklärende Verheimlichung des Verfassers, und sogar des Verlegers, bemerkten? Sie, die als Gelehrte denn doch etwas wissen sollten, wie kam es, dass sie die Seichtigkeit und die Ignoranz des schreibenden Vaters so wenig bemerkten, dass sie sogar seine Meinungen zu den ihrigen; seine Art zu argumentiren, seinen Geschmack, seine Lieblingsschriften zu den ihrigen machten? — indem unter andern ein, übrigens um seiner *Aufgeklärtheit* willen dem chursächsischen Kirchenrathe verdächtiger Theolog (so sagen gedruckte Schriften) das kleine Verdienst, welches (S. 5.) dem Ferdinand des Schriftstellers angetragen wird, sich wirklich gemacht, und Zuhörern von mir, die ihn auf einer Reise besucht, den Sempronius Gundibert als ein treffliches Buch empfohlen. Wie kommt es, dass sie, die denn doch wenigstens das theologische Journal von Dr. Gabler lesen, und den schriftstellerischen Charakter dieses Mannes ein wenig kennen sollten, jene Arbeit für die seinige halten konnten? Haben sie wirklich so wenig Kritik, oder liess sie nur für diesmal ihre

Leidenschaft dieselbe nicht gebrauchen? In der That, soll ich den Stützen und Repräsentanten der Wissenschaften in einem der ersten Staaten des protestantischen Deutschlands eine Seichtigkeit und eine Ignoranz zutrauen, die noch sehr tief unter der des Briefstellers stehen musste, den sie zu ihrer Autorität gemacht; oder soll ich vielmehr glauben, dass sie durch Leidenschaft geblendet, ihren sonstigen Scharfsinn nur diesmal nicht anwenden konnten? Sie gewinnen bei der letzteren Voraussetzung. Wie kam es doch, dass sie Mittel gebrauchten, deren sich an keinem andern Orte der Welt Gelehrte bedienen würden: der hartnäckigen Versicherung, jedem Widerspruche zu Trotz, dass Dr. Gabler der Verfasser jener Schrift sey, welches sie denn doch, wie nun die Erfahrung lehrt, so gewiss nicht wissen konnten; der unentgeltlichen Vertheilung jener Schrift, als ob Dr. G. sie veranstaltet hätte; des Anerbietens, ein Schreiben von ihm vorzuzeigen, das seine Autorschaft ausser Zweifel setzte; welches entweder eine Lüge, oder die Vorbereitung zu einem Falsum war? Dadurch ist ja ihr persönlicher Hass gegen mich klar erwiesen.

Und wodurch habe ich sie beleidigt? Ich habe mit manchem Schriftsteller gelehrte Streitigkeiten gehabt; nicht, dass ichs wüsste, mit einem unter ihnen. Man müsste es künstlich anfangen, um gegen sie zu schreiben. Ich darf nicht sagen: es ist gelehrte Eifersucht, literarischer Neid überhaupt, ohne mir eine Wichtigkeit anzumaassen zu scheinen, die ich vielleicht sogar bei ihnen nicht habe. Aber was ist es? Mögen dies andere ermessen; dieser Punct ist überhaupt nicht von Bedeutung.

Aber — und dieser Punct ist von Bedeutung — wie ist denn dies zugegangen, dass diese so höchst verdächtigen Insinuationen solche Schritte der chursächsischen Regierung veranlassen konnten? — ich nenne nur *diese* Regierung; denn das später erfolgte Verbot der hannöverschen Regierung ist ohne Zweifel auf das Ansuchen der ersteren ergangen, wie dieselbe um ein ähnliches Verbot an dem preussischen Hofe angesucht. Was wäre es doch, das die Weisheit dieser Regierung hätte verblenden können; da jene Triebfedern lediglich in gelehrten Gemüthern stattfinden?

Hier bedarf es keiner Muthmaassungen und keines Rathens. Die Triebfeder ist klar; sie ist notorisch; nur dass keiner den Namen des Dinges aussprechen will. Ich bin überhaupt nicht gemacht, um hinter dem Berge zu halten; und ich will es besonders hier nicht; indem ich dieser Angriffe nunmehr müde bin, *und für diesesmal entweder mir Ruhe verschaffen will für mein ganzes übriges Leben, oder muthig zu Grunde gehen.* Ich also will es seyn, der den Namen dieses Dinges ausspricht. *Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jacobiner;* dies ists. Von einem solchen glaubt man jeden Gräuel ohne weitere Prüfung. Gegen einen solchen kann man gar keine Ungerechtigkeit begehen. Hat er auch diesesmal nicht verdient, was ihm widerfährt, so hat er es ein andermal verdient. Recht geschieht ihm auf jeden Fall; und es ist politisch, die das wenigste Aufsehen erregende, die *populärste* Anklage zu ergreifen, um seiner habhaft zu werden.

Dass ich ihnen *das* bin, dieser sträfliche Demokrat und Jacobiner, und dass ich ihnen deswegen unaussprechlich verhasst bin, ist notorisch. Es bedarf nicht der Indiscretion, welche in dieser gerechtesten Selbstvertheidigung doch keine Indiscretion seyn würde, an gewisse Aeusserungen zu erinnern, welche gegen verehrungswürdige Männer geschehen, die diese Schrift als meine Richter lesen werden, die selbst gegen diese Aeusserungen mich vertheidigt haben, die sich derselben bei dieser Stelle meiner Verantwortung ohne Zweifel erinnern werden. Es bedarf dieser Erinnerung an vergangene Dinge nicht; denn es ist mir ein bei der gegenwärtigen Gelegenheit geschriebener Brief eines chursächsischen Ministers bekannt, in welchem von unserem vermeinten Atheismus geradezu gesprochen wird, *als von einer neu erfundenen Maassregel dieser Demokraten.*

Also — das Resultat alles bisher gesagten — diese Anklage ist erfunden durch den charakterlosen unruhigen Muthwillen eines an seiner Ehre gekränkten Mannes; fortgepflanzt durch literarische Eifersucht; ergriffen und gebraucht von dem

Hasse gegen meinen vermeinten Demokratismus, um mich zu verderben. Es ist nicht mein Atheismus, den sie gerichtlich verfolgen, es ist mein Demokratismus. Der erstere hat nur die Veranlassung hergegeben. Vertheidige ich mich nur gegen das, was man wirklich hören lässt, so ist das Verfahren gegen mich nur aufgeschoben; man fährt fort, mich zu hassen und zu verwünschen, und ergreift die nächste Gelegenheit, um mich noch fester zu fassen. Ich muss, wenn ich auch für die Zukunft mir Ruhe erfechten will, geradezu auf den wahren Sitz der Anklage losgehen; ich muss mich vorzüglich vertheidigen gegen das, was sie bloss im Herzen denken.

Ich bin also ein Demokrat. Was ist denn nun dies, ein Demokrat? Etwa ein solcher, der die demokratische Regierungsverfassung als die einzig rechtmässige aufstellt, und deren Einführung empfiehlt? Ich sollte meinen, wenn er dies, selbst unter einer monarchischen Regierung, bloss in gelehrten Schriften thut, so könnte man die Widerlegung dieser Meinung, wenn sie unrecht ist, andern Gelehrten überlassen. So lange er nicht eine *äussere Handlung* vollzieht, um die bestehenden Regierungsverfassungen wirklich zu stürzen, und die ihm gefällige an die Stelle derselben zu setzen, sehe ich nicht ein, wie seine *Meinung* vor den Richterstuhl der Regierung auch nur gelangen könne, vor welchen nur *Thaten* gehören. Jedoch ich weiss, dass über diesen Punct die Gegner anders denken, denn ich. Denken sie, wie sie wollen; passt denn jene Anklage auf mich, und bin ich denn ein Demokrat, im oben angegebenen Sinne des Wortes? Sie mögen freilich, seitdem sie ihren Begriff von mir festsetzten, und über mein Bild in ihrer Phantasie Demokrat schrieben, nichts mehr von mir gehört oder gelesen haben. Nun, so lassen sie sich jetzt einen Auszug aus meiner *Grundlage des Naturrechts* Bd. III. S. 158. ff. geben. Man wird ihnen keinen Schriftsteller nennen können, der sich entscheidender und mit stärkeren Gründen gegen die demokratische Regierungsform, als eine absolut rechtswidrige Verfassung, erklärt habe. Lassen sie sich überhaupt einen ehrlichen Auszug aus jenem Buche machen. Sie werden finden, dass ich eine Unterwürfigkeit unter das Gesetz, und eine Aufsicht desselben über die Handlungen der Bürger fordere, wie sie noch von keinem ihrer Staatsrechtslehrer gedacht, in keiner ihrer Verfassungen zu realisiren versucht worden. Die meisten Klagen, die ich gegen dieses System gehört, waren darüber, dass es der Freiheit (der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit) der Menschen so grossen Abbruch thäte. Ich bin sonach weit entfernt Anarchie zu predigen.

Doch, es ist wohl weit gefehlt, dass sie mit diesem Worte einen bestimmten Sinn, und den wissenschaftlich richtigen Sinn verknüpfen sollten. Es wäre mir vielleicht möglich, wenn alle die Gelegenheiten, bei denen sie sich dieses Ausdrucks bedienen, zusammengenommen würden, zu sagen, welchen Begriff sie eigentlich damit verbinden; und es ist sehr möglich, dass ich in diesem Sinne ein sehr entschiedener Demokrat bin; es ist wenigstens soviel gewiss, dass ich lieber gar nicht seyn möchte, als der Laune unterworfen seyn, und nicht dem Gesetze. — Jedoch, es bedarf dieser Erörterung nicht; ich kann mich wohl ohne dieselbe vertheidigen.

Wenn denn nun auch ein junger Mensch, der sein Vaterland aufgegeben hatte, und an keinem Staate hing, und damals als Gast in einer kleinen nordischen Republik lebte, von welcher aus er in den Tagen, da sie verschlungen wurde, nach einer südlichen Republik abreiste; wenn dieser junge Mensch, von Unwillen hingerissen über die Uebertreibungen, die sich damals die Vertheidiger der gesetzlosen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben hätte, um das Gleichgewicht herzustellen; wenn sogar dies noch unausgemacht wäre, ob er wirklich übertrieben, und ob selbst diese scheinbaren Uebertreibungen seine damaligen wahren Meinungen gewesen, indem er nur ein Fragment geliefert, nur einen Theil der Einen Seite gezeigt, und man ihn zur Erörterung der zweiten Seite auf seinem damaligen Wege nie fortgehen lassen; wenn derselbe, seitdem zum Manne geworden, in einer reiferen durchdachten Schrift über denselben Gegenstand alle Einseitigkeit vermieden, und hoffentlich jeden Politiker zufrieden gestellt, *der nur laut sagen darf, was er möchte:* — wäre es dann billig und gerecht, jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maassstabe der politischen Grundsätze des Mannes zu gebrauchen? — wenn ja zugegeben werden müsste, dass der Gelehrte, als Bürger, dem Staate für seine theoretischen Meinungen verantwortlich sey, welches kein wahrer Gelehrter je zugeben wird.

Dieser verhasste Demokrat, was hat er denn sogar damals, als er jene literarische Sünde begangen haben soll, als er allenthalben nur Gast, keine Verbindlichkeit als die des Gastes gegen irgend einen Staat hatte, was hat er denn auch damals gethan, um seine vermeinten demokratischen Grundsätze zu realisiren? Wen es interessirt, noch jetzt die peinlichste genaueste Untersuchung darüber anzustellen, dem will ich selbst mit den bestimmtesten Nachrichten, wo, und mit wem ich zu jeder Zeit gelebt habe, an die Hand gehen; und findet sich die geringste Schuld an mir, wird mir auch nur Ein verdächtiger Schritt in meiner Lebensgeschichte nachgewiesen, so will ich mich aller Sünden schuldig geben, deren meine ärgsten Feinde mich nur beschuldigen können. Was es ist in meinem Charakter, das sie an mir nicht kennen, welches über allen Verdacht mich absolut wegsetzen muss, und mich in die Lage setzt, sie kühn zur strengsten Prüfung meines ganzen Lebens aufzufordern, werde ich tiefer unten noch bestimmter bezeichnen: es ist *meine entschiedene Liebe zu einem speculativen Leben.*

Seit fünf Jahren habe ich unverrückt an Einem Orte gelebt. Ich bin daselbst dem Anblicke des Publicums ausgesetzter; und ohne Zweifel hat man mich genau beobachtet, indem es das Interesse des Hasses und der Erbitterung vieler erforderte, mich zu beobachten. Man hat mich auf allerlei Weise versucht: was hat man denn nun an mir gefunden?

Ich habe mich selbst zu vertheidigen; es wird sonach nöthig seyn, von mir selbst zu reden. Die Noth entschuldige mich, wenn ich unbescheiden scheine.

Habe ich in meinem Wirkungskreise Unruhe, Unordnung, Gesetzwidrigkeit je gebilligt, unterstützt, erregt? Ich habe vielmehr, wie den durchlauchtigsten Erhaltern der Universität und dem ganzen Publicum der herzoglich sächsischen Lande bekannt ist, mich selbst aufgeopfert, um die Hauptquelle aller Gesetzlosigkeit auf dieser Akademie zu verstopfen. Es ist mir freilich nicht gelungen, und ich hatte in der That unrecht, es zu unternehmen. Ich sollte von einer Seite wissen, dass ich in dieser kurzen Zeit das Vorurtheil der beleidigten Partei gegen mich nicht habe ausrotten können, dass diese von mir nichts gutes erwarte, und dass es ihr hinlänglich sey, zu wissen, dass ein Plan von mir herkomme, um ihn zu hintertreiben; ich sollte von der andern wissen, dass Obere den Plan des Niedern nie unverändert befolgen werden. Leider lernt man gewisse Wahrheiten nur durch Erfahrung; dann aber behält sie denn auch der nicht ganz Unverständige für sein ganzes Leben. Genug, darüber ist bei den Unterrichteten jetzt nur Eine Stimme, dass ich es gut gemeint hatte.

Hat man mich je wegen irgend einer Vergehung gegen die Gesetze zur Verantwortung zu ziehen gehabt? Es ist wahr, ich bin einmal angeklagt gewesen, aber zu meiner Ehre und nicht zur Ehre der Ankläger losgesprochen worden; mit dem allgemeinen Beifalle des Publicums, nachdem es durch den ohne mein Zuthun geschehenen Abdruck der Acten über die wahre Beschaffenheit der Sache unterrichtet worden.

Es ist wahr, ich bin auf mannigfaltige Weise verleumdet worden, über Aeusserungen, die ich auf dem Katheder gemacht haben solle. Ich trage nichts auf dem Katheder vor, dessen Inhalt nicht gedruckt vor dem Publicum liege. Ich habe besonders diejenigen Vorlesungen (über die Bestimmung des Gelehrten), welche diese Verleumdung am heftigsten traf, durch den Druck bekannt gemacht; und die mir Schuld gegebenen Aeusserungen haben sich in denselben nicht gefunden. Es ist keine Kunst, hinter dem Rücken zu verleumden; und in der That nicht freundschaftlich, diese heimlichen Verleumdungen dem zu verbergen, den sie treffen. Sey man unbesorgt für mich; ich stehe dafür, ich werde jede Verleumdung widerlegen, wenn sie mir nur bekannt wird; denn ich werde sicherlich nie etwas unrechtes thun.

Im Innern sonach hat man keine Schuld an mir gefunden;

aber vielleicht führe ich verdächtige auswärtige Correspondenz? — Das sollte ja bekannt worden seyn; denn man hat in den ersten Jahren meines hiesigen Aufenthalts nicht ermangelt, Briefe von mir und an mich zu unterschlagen, oder erbrochen ankommen zu lassen. Seit geraumer Zeit finde ich nicht mehr, dass man sich diese vergebliche Mühe nimmt. Und man hat recht daran; denn meine Briefe sind für den Dritten gewöhnlich der Mühe des Oeffnens nicht werth.

Oder habe ich seit meinem hiesigen Aufenthalte bedenkliche anonyme Schriften geschrieben? Es ist hierüber auch nicht einmal ein leiser Verdacht auf mich gefallen. Ich kann sagen, was ich nur bei dieser Gelegenheit sagen darf, dass ich Zeugen dafür habe, unüberlegte Schriften, die mir zur Beförderung für den Druck zugesandt worden, unterdrückt zu haben; bis man nun endlich auch darüber meine Grundsätze zu wissen scheint, und diese vergebliche Mühe sich nicht mehr macht.

Ist denn endlich mein persönlicher und bürgerlicher Charakter, ist meine Lage von der Art, dass mit einem Anschein von Vernunft der Wunsch einer Staatsumwälzung bei mir vorauszusetzen wäre? Nur diejenigen pflegen eine Revolution zu wünschen, die von einer steten Unruhe umgetrieben werden, die kein Geschäft oder kein Wohlgefallen an ihrem Geschäfte haben, die mit ihren Mitbürgern in Hass und Streit verflochten sind; die im Hause Unfrieden und Mangel, ausser dem Hause Unehre und Schulden haben; die das Ihrige durchbringen, und darum das Fremde begehren, welche, da sie nichts zu verlieren haben, bei Unruhen nur gewinnen können, unruhige Bürger, schlechte Wirthschafter, üble Gatten und Hausväter. Diejenigen, welche mich kennen, unter denen ich seit fünf Jahren lebe, mögen antworten, ob in jenem Bilde Ein Zug ist, der auf mich passt. Der akademische Senat hat schon vor vier Jahren mir ein rühmliches Zeugniss der Unbescholtenheit gegeben; ich bin sehr sicher, dass er es gegenwärtig nicht zurücknehmen würde. — Ich kann mit Freude sagen, dass ich in diesen fünf Jahren den grössten Theil meiner Feinde in meinem nächsten Umkreise mit mir versöhnt habe: lasse man mich noch fünf Jahre unter ihnen leben, und sie werden mich lieben.

Aber, ich bin denn doch nun einmal *Gelehrter;* und nach der Meinung angesehener Politiker sollen, ausser dem eigenthumslosen und rechtlosen Pöbel, mehrere unter diesen, unzufrieden damit, dass sie nicht selbst die ersten Stellen im Staate bekleiden — diese nebst dem Pöbel allein sollen es seyn, die eine Revolution in den bestehenden Staatsverfassungen wünschen. — Ich weiss nicht, und kann nicht wissen, ob es überhaupt dergleichen Gelehrte, wie sie dieselben beschreiben, giebt oder nicht; aber jene Politiker erlauben mir ihnen ein untrügliches Kriterium anzugeben, welche Individuen *nicht* zu dieser Klasse gehören. *Es sind diejenigen, welche ihre Wissenschaft lieben, und zeigen, dass sich dieselbe ihres ganzen Geistes bemächtigt hat.* Die Liebe der Wissenschaft, und ganz besonders die der Speculation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, dass er keinen anderen Wunsch übrig behält, als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen. Von aussen bedarf er nur der Stille, darum sind revolutionäre Zeiten gerade gegen seinen Wunsch; den inneren Frieden trägt er in sich selbst.

Diejenigen, welche meine Lebensweise und die Anwendung meiner Zeit kennen, mögen urtheilen, ob ich mir einen Platz unter der letzteren Klasse nicht mit Recht anmaassen dürfte; und selbst das grosse Publicum, vor welchem meine Arbeiten der letzten fünf Jahre liegen, vor welchem sie denn doch bei weitem noch nicht alle liegen, und ebensowenig die Zeit, die ich auf meine Vorlesungen wendete, — mag mit urtheilen! Wer mich und meine Lage näher kennt, ermesse, wen ich wohl beneiden möge, was es wohl seyn möge, das ich lieber zu seyn wünschen könnte, als das, was ich bin, was es wohl seyn möge, das ich durch eine Staatsveränderung gewinnen könne? Meinen Unterhalt giebt mir das Publicum; noch nie haben meine Wünsche sich weiter erstreckt, als die Mittel, sie zu befriedigen; und ich beneide hierüber keinen, und weiche keinem. Wollte ich herrschen, so treibt mich meine Neigung weit mehr, es im Reiche der Begriffe zu thun, diesen zu gebieten, sich aufzuklären, und sich in Reihe und Glieder zu stellen, was ich verstehe; als eigenwilligen, schwer zu lenkenden und so selten der Vernunft sich fügenden Menschen zu befehlen, was ich nie gelernt, noch geübt habe. Könnte mich der Ruhm reizen — o ich lebe unter einer Nation, und in einem Zeitalter, in welchem der Name eines seine Wissenschaft nicht unglücklich bearbeitenden Gelehrten wohl so oft genannt wird, als anderer Namen.

Ich kann keine Revolution wünschen, denn meine Wünsche sind befriedigt. Ich kann keine Revolution herbeiführen und unterstützen wollen, denn ich habe dazu nicht Zeit; meine Zeit ist für ganz andere Dinge, die der Ruhe bedürfen, bestimmt. Es wäre etwas völlig neues und unerhörtes in der Menschengeschichte, dass der Urheber eines neuen ganz speculativen Systems sich auch an die Spitze einer politischen Revolution stellte. — Es ist denn doch wohl zu erwarten, dass ein nicht ganz Unverständiger sich, so wie er nur aus dem Jünglingsalter heraustritt, einen Plan für sein Leben entwirft. Einen solchen Plan habe ich längst entworfen. Zuvörderst habe ich mein philosophisches System deutlich darzustellen und zu vollenden; und es ist darüber noch sehr viel zu thun. Von ihm aus bieten sich mir andere neue Entdeckungen dar, welchen ich dann nachgehen werde. Es zeigt sich mir ein Uebergang zu anderen Wissenschaften, und eine gänzliche Umschaffung mehrerer, welches mir nach Vollendung jener Aufgaben Arbeit geben wird. Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich wüsste dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäss so einzutheilen, dass mir nicht eine Stunde zum Revolutioniren übrig bleiben würde.

Schon der literarische Gang eines Mannes enthüllt seinen Charakter. Wer mit einer unruhigen Thätigkeit heute in diese Wissenschaft, morgen in eine andere sich wirft, allenthalben sich umtreibt, und nirgends etwas endet, sorgsam in jedem Fache dasjenige aufsucht, was unmittelbar Aufsehen erregt, in die Augen fällt, und glänzet, wer an die Grossen und Bedeutenden sich hängt, und ihnen schmeichelt, — auf den könnte allenfalls ein Verdacht revolutionärer Absichten fallen. Auf mich wohl nicht, der ich von allem diesem das gerade Gegentheil thue. Dass ich früher, als ich erwartete, einem grossen Theile des Publicums bekannt worden, haben ganz allein meine Gegner durch ihre Angriffe und durch die Art derselben bewirkt. Mein Ich und Nicht-Ich hatte nicht das Ansehen, die Aufmerksamkeit anderer Personen, als die wenigen vertrauten Kenner der Speculation, an sich zu ziehen; und sogar diese nur spät. — So viel wird jeder, der mich kennt, gestehen müssen, dass, wenn ich ehrgeizige Absichten hätte, ich mich sehr verkehrt benehme, um sie auszuführen.

Wenn denn nun dies alles notorisch ist, was beabsichtigt man denn durch jenen Ausruf: „er ist ein Demokrat," durch jenen unauslöschlichen Verdacht, durch jenen bittern Hass, mit welchem man, — denn ich bin müde, von mir allein zu reden — eine Menge verdienter Gelehrten und Schriftsteller in Deutschland verfolgt, an denen man ebensowenig Schuld finden wird, als an mir? Was beabsichtigt man durch jenes terroristische Verleumdungssystem, welches man mit so viel Wohlgefallen aufnimmt, so kräftig unterstützt, so fürstlich belohnt? Wenn es denn wirklich wahr wäre, dass einige dieser Schriftsteller einigen der bestehenden Regierungen nicht gute Absichten zugetraut, dass sie sie im Verdachte der Illegalität und der Gewaltthätigkeit gehabt hätten, werden dieselben denn nun dadurch widerlegt, dass man gegen sie wirklich gewaltthätig verfährt — und mit den Waffen, deren sich sonst nur die Niedrigsten im Volke bedienen, mit den Waffen der Verleumdung? Wenn es wahr wäre, dass einige unter diesen Schriftstellern den bestehenden Regierungen abgeneigt wären; werden sie ihnen denn dadurch versöhnt werden, dass diese Regierungen sie in beständigem Schrecken erhalten, und jede Gelegenheit ergreifen, sie zu verderben? Jedoch, das will man auch wohl nicht, sie aussöhnen; denn dass in der Brust des Menschen auch eine Macht ruhe, die sich durch keinen Mechanismus fesseln und durch keinen Mechanismus ersetzen lasse, und dass das Talent ein nicht zu verachtender Alliirter sey, will man noch nicht anerkennen. Will man sonach etwa nur Rache nehmen? Dieser Zweck wäre zu klein für Regierungen;

nur beleidigte Subalternen können ihn haben: aber die Regierungen werden leider oft unwissentlich zu Werkzeugen dieser niederen Leidenschaften gemacht.

Ich erkläre hierdurch mit der entschiedensten Freimüthigkeit, dass gegenwärtig kein anderes Land in Europa ist, in welchem ich lieber leben möchte, als Deutschland; und keine Lage, die ich mehr wünsche, als die, in welcher ich wirklich mich befinde. Ich bedarf nur der Ruhe um mich herum und persönlicher Sicherheit; alles übrige will ich mir selbst verschaffen. Jene beiden Güter haben bisjetzt die deutschen Gesetze mir gewährt. Aber, wenn es denn nunmehr wirklich dahin kommen sollte, und der Plan gemacht wäre, und seine Ausführung bei uns anheben sollte, dass in Deutschland keine Ruhe und bürgerliche Sicherheit mehr für den Schriftsteller wäre, dass alle durch das Gesetz geschützt würden, nur er nicht: so bleibt ja nichts übrig, als zu gehen, wohin man uns ausstösst. Wo darauf zu rechnen ist, dass nur Gewalt gelte, da kann man ja hoffen, selbst einen Theil derselben an sich zu ziehen, um sich dadurch zu schützen. Ganz unleidlich ist nur der Zustand, da uns das Gesetz beschränkt, aber nicht beschützt. Und so werden hoffentlich noch mehrere rechtliche Deutsche denken.

Ich übertreibe nicht; ich male nicht ins schwarze. Meine Regierungen wollen nicht, dass ich klage, dass ich Verfolgung befürchte; edle Mitglieder derselben sind schon durch das, was ich in meiner (nicht gegen die *Anklage,* die mir damals noch gar nicht bekannt war, sondern gegen die Beschuldigung des Atheismus *im Confiscationsrescripte* gerichteten) Appellation gesagt, verwundet worden. Sie wollen, dass ich mich dem Schutze ihres gerechten, ihres aufgeklärten, ihres grossmüthigen Regiments ruhig überlasse, mir nicht selbst helfe, mich so gelind vertheidige, als möglich. Gott behüte meinen Verstand vor der Verwirrung, dass ich diesen Regierungen nicht vertraute! Durch diese ganze Vertheidigungsschrift weht ja der Geist des reinsten Vertrauens. Sie werden mich sicher schützen, wogegen sie schützen *können,* und wogegen sie zu schützen *haben.*

Sie werden meinen Leib schützen; in den Ernestinischen Landen wird mir denn wohl nicht, wie dem Vanini, der Scheiterhaufen gebaut. Sie werden mich nicht mit Schimpf meines Amtes entsetzen, mich nicht des Landes verweisen; mir auch wohl nicht eine, als Ausnahme und in diesem Zusammenhange strafende und entehrende Beschränkung meiner Lehr- und Schreibefreiheit zufügen; mir auch wohl keinen gerichtlichen Verweis geben lassen, thätig nichts gegen meine Ehre und guten Namen, die ich höher schätze, als das Leben, vornehmen.

Aber können sie, kann irgend eine Macht der Erde, wieder gut machen, was mir *schon wirklich zugefügt ist?* Können sie das Brandmal auswaschen, das man vor den Augen der Nation auf meine Stirn gedrückt hat?

Dem Gelehrten, besonders dem akademischen, der nicht von einem engen Kreise, sondern von der ganzen Nation abhängt, geht Ehre, guter Ruf und Zutrauen der Nation über alles; denn diese sind die ausschliessende Bedingung aller seiner Wirksamkeit, er besteht nur durch sie; und ich insbesondere kann hinzusetzen, — was für mich das *allerletzte* ist, worauf aber wahrscheinlich meine Richter Rücksicht nehmen werden, – dass ich auch kein Brot mehr habe, wenn ich keine Ehre mehr habe. Diese Ehre aber kann durch nichts unwiederbringlicher angegriffen werden, als gerade durch die gegen mich vorgebrachte Beschuldigung des Atheismus. Diese Beschuldigung ists, welche unmittelbar verpestet und vergiftet. Diese muss ich selbst von mir abwehren, so weit ich kann. Aber ganz abwehren werde ich sie nie können. Es giebt Hunderte in Deutschland, und dies nicht in niedrigen Ständen, die sich auf die Vertheidigung gar nicht einlassen; die, indem man ihnen noch beweist, und zehnmal bewiesen hat, dass man Gott und Religion schlechterdings nicht läugne, sondern vielmehr dringend einschärfe, zum alten Spruche zurückkehren: aber man muss dem Volke (der wirkliche Unglaube ist eine Auszeichnung für sie) Gott nicht nehmen; es giebt Tausende, die die Beschuldigung gar wohl verstehen, aber nicht die Vertheidigung; es giebt viele Tausende, denen die Beschuldigung bekannt wird, aber in ihrem ganzen Leben kein Wort davon, dass auch nur eine Vertheidigung erfolgt sey. In den Seelen dieser aller bleibt der ihnen eingeprägte Abscheu unerschüttert. Und auf welche mannigfaltige Weise können doch sie alle Einfluss haben auf meine Wirksamkeit! Es giebt z. B. unter ihnen ganz gewiss mehrere Lehrer der Jugend, die ihren Abscheu vor meinem Namen in die zarten Gemüther unauslöschlich einprägen werden; in Gemüther, deren Denkart inskünftige Folgen für mich haben kann, mit denen ich, dem Laufe der Natur gemäss, noch werde zu leben haben, unter denen künftige Vorgesetzte, Collegen, Untergebene von mir seyn können; aus denen ich Schüler, Leser, Freunde hätte machen können. Ich erinnere mich aus meiner frühesten Jugend die Namen Voltaire und Rousseau zuerst dadurch kennen gelernt zu haben, dass ein übrigens verdienter Lehrer in der Schulstunde die göttliche Barmherzigkeit um die Bekehrung dieser bösen Menschen anflehte. Ich habe erst spät den Abscheu überwinden gelernt, der mich seitdem bei Nennung dieser Männer, aus deren Schriften ich doch nachher sehr viel gutes gelernt habe, zu ergreifen pflegte; und ich bin überzeugt, dass noch eine Menge Personen leben, die den ihnen durch diese feierliche Anrufung eingepflanzten Hass noch nicht überwunden haben und nie überwinden werden. Wer weiss, welcher Zelot, indem ich dieses schreibe, vor seinen Schülern gleichfalls die göttliche Barmherzigkeit um meine Bekehrung anfleht, und dadurch meinen Namen der Verabscheuung der nächstkommenden Generation übergiebt? — Kurz, was ich auch thun mag, und was andere thun mögen; — und wenn die chursächsische Regierung selbst einen feierlichen Widerruf ihrer Beschuldigung und ein Belobungsschreiben für mich durch das ganze deutsche Reich an allen öffentlichen Orten affigiren liesse, — das meiner Ehre und meinem guten Namen zugefügte Brandmal ist nie völlig auszulöschen, so lange ich lebe. Nur auf die Nachwelt werde ich es nicht mitnehmen; mit meinem Tode wird es auf die Urheber und Verbreiter dieser Beschuldigung, die so gern auch eine persönliche Verfolgung gegen mich erregt hätten, fallen, und ihre Namen neben den Namen der Alba und der Joachim Lange der unsterblichen Schande überliefern, wenn sie nicht noch bei Zeiten widerrufen, und alles thun, was sie vermögen, um den mir zugefügten Schaden wieder gut zu machen.

Dieser unersetzliche Angriff auf meinen guten Namen ist denn doch wohl offenbar eine ungerechte Gewaltthätigkeit gegen einen Unschuldigen. Jedermann soll in einem wohleingerichteten Staate aller Ehre und alles guten Namens theilhaftig bleiben, den er sich zu erwerben weiss, und den er nicht selbst durch seine Thaten verwirkt. Ich habe einleuchtend bewiesen, dass ich nichts gethan habe, um der Nation als ein Gottloser angekündigt zu werden. Die chursächsische Regierung hat inzwischen dieses gethan und die hannöversche hat es nachgeahmt.

Man wird nicht widerrufen; so urtheilt jederman. Nun wohlan, so muss ich ertragen, was eine Macht, mit der ich nicht rechten kann, mir zufügt. Aber lasse man mich wenigstens etwas dadurch gewinnen: will man nicht gerecht seyn, so sey man wenigstens billig. Ich hatte ihnen misfallen; man glaubte dafür Rache nehmen zu müssen. Man hat sie genommen, mehr als hinlänglich; ich bin sattsam gestraft; ich bin verschrien für mein übriges Leben: lasse man sich an dieser Rache genügen.

Unterzeichne man von Stund an eine allgemeine Amnestie. Ich und meines gleichen wollen nimmermehr wieder die bekannten Puncte berühren, deren Berührung sie so sehr scheuen. Wir haben durch unseren Schaden gelernt, dass gegenwärtig nicht der Zeitpunct der ruhigen Discussion ist, da man für Gründe Gehör und allenfalls Gegengründe erwarten dürfte, dass die Leidenschaft, die irrigerweise glaubt, jeder ihr misfällige Satz solle alsbald im Leben realisirt werden, auf der Stelle Antheil am Disput nimmt. Lassen sie uns dagegen Ruhe bei unseren anderen Geschäften, die ihnen schlechterdings nichts verschlagen können, bei unseren Untersuchungen über die Substanz, über die Anwendbarkeit des Satzes der Causalität, über den gegebenen oder nicht gegebenen Stoff, und dergleichen; lassen sie sich, wenn sie wollen, von Nicolai und Consorten über diese Untersuchungen einen Spass machen, denn dieses dürfte wohl der einzige Gebrauch seyn, den dieselben für sie haben können; nur verbieten sie diese Untersuchungen nicht unter Androhung einer ernstlichen Bestrafung. Sie haben auch noch einen anderen Gebrauch, ausser dem zum Spasse.

Gewähren sie uns, wenn wir sonst als ruhige ordentliche Bürger leben, bürgerliche Sicherheit; und lassen sie uns die Ehre und den guten Namen, den jeder sich erwerben kann, ungekränkt. Begünstigen sie nicht ferner die Verleumdung der Hofmänner, der Eudämonien, und dergleichen gegen uns; lassen sie noch weniger sich selbst verleiten, ehrenrührige Edicte gegen uns ergehen, in allen Zeitungen abdrucken, an allen öffentlichen Orten affigiren zu lassen. Gewähren sie uns diese billige Bitte, und wir geben ihnen unser Wort, dass wir sie nie mit einer anderen Bitte beschweren werden.

Legen Eure Magnificenz diese unsere Vertheidigung, diese unsere Wünsche und Hoffnungen, worauf die Ruhe unseres Lebens beruht, nebst der Bezeugung unserer tiefsten Ehrfurcht, zu den Füssen, oder eigentlicher an den weisen Verstand und das edle grossmüthige Herz der durchlauchtigsten Herzoge, welche die göttliche Vorsehung, da sie die Verfolgungen und Bitterkeiten unseres Lebens bestimmte, als Entschädigung dafür uns zu Obrigkeiten gab; vor denen wir alle jene Klagen lautwerden lassen dürfen, da keine derselben sie trifft, und die wir mit freier freudiger Verehrung zu verehren vermögen.

Nachschrift.

I.

Nachdem ich diese Verantwortungsschrift schon geschlossen, erscheint die Beilage D. Sie ist einer der einleuchtendsten Belege zu der oben geschehenen Aeusserung, dass man es gar nicht mit meinem vorgeblichen Atheismus, sondern mit meinem vermeinten Demokratismus zu thun habe.

Diese Schrift kommt, der Aussage der Buchhändler zufolge, aus Chursachsen; und sie hat allem Ansehen nach einen dortigen Geschäftsmann zum Urheber. Sie verbindet zuvörderst Suffisance mit derber Ignoranz; besonders in der neuesten Geschichte der Philosophie. Nach ihr soll es in der angestrichenen Stelle (S. 4) gegen die Grammatik laufen, zu sagen, dass man *von* Wärme und Kälte *wisse;* man müsse sagen: von ihnen *etwas* wissen. Aber es läuft nach ihm nicht gegen allen gesunden Menschenverstand (S. 3), von dem räsonnirenden Beweise des Daseyns Gottes aus dem Daseyn der Welt in unseren Tagen noch zu sprechen, als ob gegen denselben nie etwas eingewendet worden; zu thun, als ob es nichts weiter bedürfe, als einen Professor der Philosophie an ihn nur *erinnern* (S. 4); zu thun, als ob der transscendentale Idealismus die Substantialität der Seele nicht läugne, sondern an dieselbe nur erinnert werden müsse, da er doch notorisch sie läugnet; ebendaselbst zu thun, als ob von diesem Systeme aus man in den Materialismus zurückfallen könnte, da doch ebenso notorisch das Fürsichbestehen der Materie geläugnet wird; kurz in seiner Widerlegung von lauter solchen Sätzen auszugehen, welche notorisch der Gegner ihm nicht zugiebt. Ferner ist der Verf. in der französischen Literatur wohl bewandert; macht aber in den drei Blättern zwei derbe Verstösse gegen die neueste deutsche Literaturgeschichte; indem er (S. 5) Herrn Forberg, der um Jahre früher philosophischer Schriftsteller gewesen, denn ich, zu meinem *ehemaligen Schüler*, und (S. 8) Herrn Friedrich Schlegel zu Berlin zu einem Jenaischen Literator macht.

Er selbst giebt seiner Schrift ein halbofficielles Ansehen, sowie dies gleichfalls die höchstelende hannöversche thut, deren er auf der Rückseite des Titels erwähnt; indem er S. 6 in der unterstrichenen Stelle so wohl weiss, was die chursächsische Regierung eigentlich beabsichtige, welches wir andern bisjetzt noch nicht haben errathen können, auch aus der Forderung einer ernstlichen Bestrafung kaum so errathen haben würden; indem er S. 8 sich gar eines *Wir* bedient, um diese Zwecke anzukündigen.

Wie nun in dieser halbofficiellen Schrift die Sache angesehen werde, erhellet aus der S. 8 angestrichenen Stelle.

Die ganze Schrift ist zugleich ein Beleg zu der hämischen, tückischen Verleumdungs-, Verketzerungs- und Verdrehungssucht, über welche ich oben geklagt habe.

II.

Die Schrift, auf die ich mich oben berufen habe, in Absicht des zu Leipzig verbreiteten Gerüchts, dass Herr Dr. Gabler Exemplare des Schreibens eines Vaters zur unentgeltlichen Vertheilung in die genannte Stadt gesendet habe, ist indess erschienen (Beilage E). Die Stelle, in welcher diese Nachricht gegeben wird, ist auf der letzten Seite befindlich, und daselbst angestrichen.

Beilage B.*)

Nothgedrungene Protestation gegen ein falsches Gerücht.

Ich eile, einer groben Verleumdung zu begegnen. — Seit etlichen Monaten ist, wie ich höre, eine, wo nicht eigentlich delatorische, doch leidenschaftliche und polemische Broschüre: ***Schreiben eines Vaters an seinen studirenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus,*** 1798. in ***Chursachsen*** mit Mühe in Umlauf gebracht worden, und soll sogar eine Klage gegen Fichte und Forberg an den ***sächsischen Höfen*** (!!) veranlasst haben. Da nun diese Flugschrift mit G... unterzeichnet ist, und von ***Nürnberg*** aus debitirt wird: so hat man zugleich sorgfältig das Gerücht verbreitet: ***ich sey der Verfasser dieser anonymen Broschüre.*** — Ich eile umsomehr dieser Verleumdung zu widersprechen, da sie leicht in meinem ***Vorberichte*** zum gegenwärtigen Jahrgang des theologischen Journals neue Nahrung finden könnte. — Es kränkt mich in der That nicht wenig, dass man einem so elenden Gerüchte

---

*) Beilage A. bestand in der, vorstehender Verantwortungsschrift angefügten „Appellation an das Publicum.“

(Anmerk. d. Herausgebers.)

Glauben beimessen kann. Wenn es mir auch möglich wäre, eine solche Flugschrift, worin man mit gewöhnlicher Popularphilosophie die feinen kritischen Philosopheme eines Fichte widerlegen will, und nicht einmal den *dogmatischen* und den *kritischen* Idealismus und Atheismus gehörig unterscheidet, zu fabriciren: so hätte mich sicher schon meine dankbare Achtung gegen die Jenaische Akademie, die mich sechs Jahre lang so treulich gepfleget und gebildet hat, abgehalten, *so etwas* zu schreiben, wodurch diese berühmte Universität in übeln Ruf kommen könnte. Und man halte doch nur den, zwar geraden und offenen, Ton meines Vorberichts gegen die *beleidigende* Sprache dieser Broschüre! In einer *solchen* Sprache kann ich gegen einen so scharfsinnigen Philosophen und originellen Denker, als ich in Herrn Prof. Fichte schätze und verehre, unmöglich schreiben, wenn ich mich gleich von der Wahrheit seiner, das *objective* Daseyn Gottes betreffenden Urtheile nicht überzeugen kann, und auch seine und Herrn Forbergs Sprache im philosophischen Journal etwas *milder* und *vorsichtiger* wünschte. Ich freue mich vielmehr, dass auch diese wichtige Materie vom objectiven Daseyn Gottes durch die scharfsinnigen Speculationen der Herrn Fichte, Niethammer und Forberg mehr zur Sprache kommt; denn *nur so kann die Wahrheit gewinnen*, nicht durch blinden Glauben. Und ich würde es sehr bedauern, wenn diese denkenden Männer durch äussere Umstände gehindert würden, ihre Urtheile frei und offen darzulegen; denn *dies wäre wahrer Verlust für die Wahrheit, die nur durch Untersuchungsfreiheit gedeihen kann. Die Theologie würde dann erst recht verdächtig, wenn sie zu ihrer Erhaltung fürstlicher Hülfe bedürfte: sie muss sich durch einleuchtende Gründe selbst schützen können, oder sie ist nichts werth.* — Bei solchen Gesinnungen darf ich wohl nicht erst feierlich versichern, *dass ich der Verfasser der genannten Schrift nicht sey — nicht seyn könne.* Wer der wirkliche Verfasser sey, weiss ich nicht; und ich würde auch die Broschüre selbst nicht kennen, wenn sie mir nicht vor einigen Monaten zugeschickt worden wäre. — Die Verbreiter einer solchen Verleumdung, dass *ich* der Verfasser sey, überlasse ich nun *ihrer eigenen Scham und Schande.* —

Altdorf, den 15. Januar 1799.

Dr. Gabler.

Beilage C.

Schreiben eines Vaters an seinen studirenden Sohn
über
den Fichteschen und Forbergschen Atheismus.

Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren worden. Röm. 1, 22.

1 7 9 8.

Mit nicht geringer Betrübniss habe ich vor einigen Tagen in einem philosophischen Journal zwei Aufsätze gelesen, worinnen Grundsätze aufgestellt werden, deren Verbreitung ganz gewiss den nachtheiligsten Einfluss auf Religion und Moralität haben würde, wenn sie Beifall finden sollten. Von Christenthum könnte alsdann die Rede nicht mehr seyn. Es könnte nach diesen Grundsätzen gar keine Religion mehr stattfinden, und der Glaube an eine Gottheit, an ein von der Welt unterschiedenes höchstes Wesen wäre barer Unsinn. Ich halte es daher für nöthig, mein lieber Ferdinand, dir meine Gedanken hierüber schriftlich zu eröffnen, und dich zum eigenen Nachdenken über einen Gegenstand zu veranlassen, der jedem vernünftigen Menschen äusserst wichtig seyn muss, und der am allerwenigsten einem jetzigen oder künftigen Religionslehrer gleichgültig seyn kann.

Die Aufsätze, die ich meine, stehen in dem *philosophischen Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten. Herausgegeben von Joh. Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer,* der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena. (Jahrgang 1798. Erstes Heft.) Der erste dieser Aufsätze hat den Prof. Fichte zum Verfasser, und führt die Aufschrift: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.* Der zweite: *Entwickelung des Begriffs der Religion*, ist vom Rector Forberg.

Es ist hart, jemanden des Atheismus zu beschuldigen, und man hat ehedem sogar gezweifelt, ob es wirklich *theoretische* Atheisten gebe. Aber Herr Fichte und Forberg sagen es laut, dass sie keinen Gott glauben, und erklären den Glauben an eine Gottheit in dem gewöhnlichen Verstande für Unsinn (S. 5. 16. 18. — 41. ff. oben S. 180. 186.). Herr Fichte sagt gleich im Anfange seiner Abhandlung, er habe diese Grundsätze bisher in seinem Hörsaale vorgetragen, und halte es für seine Pflicht, sie nun auch dem grösseren philosophischen Publicum zur Prüfung und gemeinschaftlichen Berathung vorzulegen. — Dass der gröbste Atheismus auf einer christlichen Universität öffentlich gelehrt wird, ist doch gewiss unerhört. Und gleichwohl hat Fichte, wie man sagt, so grossen Beifall, dass es ihm wirklich gelungen seyn soll, einen seiner Collegen, den er als seinen Nebenbuhler betrachtete, zu *annihiliren*, wie er öffentlich gedroht hatte (nach dem Princip der reinen Sittlichkeit). Das ist wirklich eine traurige Erscheinung, ein Beweis, dass manche Studirende, ohne alle Beurtheilungskraft, gerade das am liebsten hören, und am meisten bewundern, was nicht verstanden werden kann, und was neu klingt, wenn auch gar kein gesunder Menschenverstand darinnen liegt. Die Ungereimtheiten und Lächerlichkeiten der Fichteschen sogenannten Philosophie sind sehr einleuchtend dargestellt in einem Buche, welches ich dir, lieber Ferdinand, zum Lesen empfehlen will. Es führt den Titel: *Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts, eines deutschen Philosophen.* Berlin und Stettin 1798. Du wirst dir ein kleines Verdienst erwerben, wenn du deine Freunde auf dieses Buch, nachdem du es selbst gelesen und geprüft hast, aufmerksam machst. Vielleicht werden doch manche dadurch abgehalten, die edle und gemeiniglich kurze Zeit, die sie auf Universitäten zubringen, mit leeren Grillenfängereien zu verderben, und sich zu künftigen Aemtern unbrauchbar zu machen. Uebrigens könnte man Herrn Fichte seine Freude gönnen, wenn er seine obscure Weisheit für sich behielte. Dass er aber sogar seine *atheistischen* Grundsätze jungen Leuten beibringt, die sich zu den wichtigsten Aemtern im Staate und in der Kirche vorbereiten wollen, das ist unverzeihlich, und das kann keinem Freunde der Religion und der Tugend gleichgültig seyn.

Ich traue zwar deinem Verstande und guten Herzen zu, dass du dich durch die Sophisterien der neuen Philosophie, und von leichtsinnigen Jünglingen, die so gerne Proselyten machen, nicht leicht wirst verführen lassen. Aber vielleicht wird es dir dennoch angenehm seyn, wenn ich dir einige Winke gebe, die du weiter benutzen kannst. Ich will zu dem Ende zuerst die auffallendsten Stellen aus dem Fichteschen Aufsatze ausheben, und dir meine Bemerkungen darüber mittheilen. Was Fichte hier vorträgt, nennt er (S. 1. oben S. 177.) die Resultate *seines* Philosophirens. Er hätte sagen sollen, die schon oft vorgetragenen, und ebenso oft widerlegten Einfälle alter und neuer Skeptiker, nur in einer kauderwelschern Sprache. Er will jetzt nur den Grundriss seiner Gedanken angeben (S. 2. oben S. 178.), und behält sich die weitere Ausführung auf eine andere Zeit vor. — Diese Mühe könnte er sich ersparen; denn er wird doch weiter nichts sagen können, als was schon hundert Mal auf eine andere Manier gesagt worden ist.

Herr Fichte will untersuchen, wie der Mensch zum Glauben an eine göttliche Weltregierung komme? „Wo wird nun der Philosoph (heisst es S. 5. oben S. 179.), der jenen Glauben voraussetzt, den nothwendigen Grund desselben, den er zu Tage fördern soll, aufsuchen? Etwa in einer vermeinten Nothwendigkeit, von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen? Keinesweges; denn er weiss zu gut, dass zwar eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas erklären zu wollen, dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, dessen wahrer Grund ihr aber verborgen ist, nimmermehr aber der unter der Vormundschaft der Vernunft und unter der Leitung ihres Mechanismus stehende ursprüngliche Verstand, eines solchen Schlusses fähig ist.“ — Also, nur eine *verirrte* Philosophie kann von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben schliessen, und diesen Schluss macht sie in der Verlegenheit etwas erklären zu wollen, dessen Daseyn sie nicht läugnen kann. — *Was* soll sie denn erklären? Die Sinnenwelt? Das heisst nichts gesagt. Die Philosophie, und selbst der gesunde Menschenverstand (worauf aber unsere sublimen Philosophen gar nichts halten), fragt: *Woher* diese Sinnenwelt? Ist sie von sich selbst, durch ein blindes Ohngefähr entstanden? oder hat sie einen Urheber? Diese Frage ist doch gewiss nicht unvernünftig. Sie dringt sich jedem denkenden Menschen von selbst auf, wenn er auch in seinem ganzen Leben nichts von Philosophie gehört hat. Aber nach Fichte's Behauptung soll nur *eine verirrte Philosophie* solche Fragen aufzuwerfen fähig seyn. Nun weiter (S.5 oben S.179.): „Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transscendentalen Gesichtspuncte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthigt (?), bei dem Seyn der Welt, als einem Absoluten, stehen zu bleiben; die Welt ist, schlechthin weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist.“ Schön! so muss ich also auch von einzelnen Theilen der Welt sagen: Sie sind, weil sie sind. Die Sonne ist, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Ich darf nun weiter nicht fragen: Wozu ist sie vorhanden? Welchen Einfluss hat sie auf unsern Erdboden, und auf andere Planeten? Ich muss bei dem Seyn der Sonne, als bei einem Absoluten, stehen bleiben. Das heisst Philosophiren!

„Auf diesem Standpunct wird von einem absoluten Seyn ausgegangen, und dieses absolute Seyn ist die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisirtes und organisirendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst, und in seinen immanenten Gesetzen enthält.“ — Das soll ohne Zweifel, in verständliches Deutsch übersetzt, heissen: Die Welt hat sich selbst ihr Daseyn gegeben; sie ist zwar ein *organisirtes* Ganze; aber sie hat sich selbst organisirt, und regiert sich selbst nach immanenten Gesetzen. Ist ebenso klug, als wenn ich sagte: Der prächtige Palast, den ich hier vor mir sehe, hat sich selbst erbauet; hat selbst die darinnen befindlichen Zimmer angelegt, Meubles verfertiget und in Ordnung gestellt, und alles so eingerichtet, wie es die Bewohner wünschen mögen. Diese Uhr ist von keinem Künstler verfertiget; sie hat selbst ihre Räder gemacht, zusammengesetzt, und sich so eingerichtet, dass sie nun Stunden und Minuten zeigen kann. Es würde zwar Herrn Fichte wenig Ehre bringen, wenn das wirklich Resultate seines Philosophirens wären, wie er uns im Anfange seines Aufsatzes versichert. Wer aber des bekannten David Hume *Dialogues concerning natural religion* gelesen hat, wird ihm schwerlich glauben, dass er selbst auf den witzigen Einfall gerathen sey, der Welt ein absolutes Seyn beizulegen.

„Eine Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz, inwiefern nur wirklich *die Welt und ihre Formen* erklärt werden sollen, und wir uns sonach auf dem Gebiete der reinen — ich sage der *reinen* Naturwissenschaft befinden, ist totaler Unsinn.“ — Ich weiss nicht, was der Verf. unter der *reinen* Naturwissenschaft versteht (wonach es doch auch eine *unreine* Naturwissenschaft geben müsste), aber soviel sehe ich wohl ein, dass er behauptet: es sey *totaler Unsinn*, zu glauben, dass die Welt von einem verständigen, denkenden Wesen hervorgebracht worden sey. Hume war doch noch bescheiden. Er gesteht selbst am Ende (*Dialogues p.* 111. 130. 135.), dass seine Einwürfe gegen eine selbstständige, mit Zweck und Absicht wirkende Grundursache nur aus einer Neigung zum Sonderbaren entsprungen, und eigentlich blosse Schikanen oder Sophistereien wären (*mere cavils and sophisms*), oder auf einen Wortstreit hinausliefen. Aber Herr Fichte versteht keinen Scherz. Er ist seiner Sache vollkommen gewiss, und nennt die gewöhnliche, vernünftige Lehre von Gott totalen Unsinn. — Von einem Aufseher des menschlichen Geschlechtes, wie der Philosoph Fichte seyn will, muss man es sich schon gefallen lassen, wenn er in seinem Eifer bisweilen etwas zu weit geht, und uns statt wichtiger Gründe Schimpfworte giebt.

„Ueberdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist Urheber der Sinnenwelt, nicht das geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit, und giebt uns ein paar leere Worte statt einer Antwort auf die Frage, die wir nicht hätten aufwerfen sollen. Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuern System einer Schöpfung aus nichts, oder die schon vorhandene Materie modificiren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der blossen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, — darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.“ — Ob uns der Satz: *eine Intelligenz ist Urheber der Sinnenwelt*, etwas helfe, oder nicht, das wollen wir weiter unten untersuchen, wenn wir auf Herrn Forberg kommen. So wie Herr Fichte den Satz erklärt, hat er auch wirklich keine Verständlichkeit; er soll aber auch nicht verständlich seyn, weil es Fichte nicht will. *Die Bestimmungen einer Intelligenz* (spricht er) *sind doch ohne Zweifel Begriffe.* Was soll das heissen? Vermuthlich, eine Intelligenz bestehet bloss aus Begriffen, hat keine andere Kraft, als sich Begriffe zu machen. Diese Begriffe (das sollen vermuthlich die folgenden Worte sagen) können sich weder in Materie verwandeln, wie diejenigen glauben, welche eine Schöpfung aus nichts annehmen, noch eine schon vorhandene Materie modificiren, wie sich diejenigen vorstellen, die sich unter der Schöpfung blosse Bearbeitung einer selbstständigen, ewigen Materie denken. — Ganz richtig, Herr Philosoph! Wer den Satz: eine Intelligenz ist Urheber der Sinnenwelt, so versteht, der giebt uns leere Worte Aber welcher vernünftige Mensch hat ihn so verstanden? Das ist mit Erlaubniss zu sagen, Sophisterei, und heisst die Begriffe verwirren. Wenn wir Gott eine Intelligenz nennen, so denken wir uns ein selbstständiges, von der Welt unterschiedenes, alles vermögendes, mit Zweck und Absicht wirkendes Wesen. Das hast du, lieber Ferdinand, schon in der Schule gelernt. Ich habe dir auch, wie du dich noch erinnern wirst, bei einer gewissen Gelegenheit erklärt, wie es zu verstehen sey, wenn man sagt: Gott habe die Welt aus nichts erschaffen; nemlich ohne vorhandene Materie und Werkzeuge durch seinen allmächtigen Willen. Nach dieser Erklärung hast du mir den Einwurf: ***Aus nichts wird nichts,*** selbst beantwortet.

„Erblickt man die Sinnenwelt vom transscendentalen Gesichtspuncte aus, so verschwinden freilich alle diese Schwierigkeiten; es ist dann keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloss den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit. Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden; es kann nichts ausser ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären.“ — Der Schluss ist nicht ganz richtig. Herr Fichte muss noch nicht weit in der philosophischen Geschichte gekommen seyn; sonst würde er auf den ***Idealismus*** des Berkeley einige Rücksicht genommen haben, der in den ***Gesprächen zwischen Hylas und Philonous,*** in welchen er seine Ideen am deutlichsten entwickelt hat, schon auf dem Titelblatt erklärte, dass sie abgefasst seyen, ***um die Wirklichkeit und die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniss, die unkörperliche Natur der Seele, und die unmittelbare Vorsehung der Gottheit gegen Skeptiker und Atheisten klar zu erweisen.*** Jedoch, Herr Fichte vermuthet (S. 6. oben S. 180.), man könnte vielleicht nach dem Grunde des Ich fragen. Hieran erinnerten ihn die Göttingischen gelehrten Anzeigen in der Recension seiner Wissenschaftslehre. Er antwortet ganz kurz: ***Mit was für Leuten man nicht zu thun hat, wenn man sich in unserem philosophischen Jahrhundert mit Philosophiren beschäftiget! Kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen, und aufzuhören, Ich zu seyn? — Capiat, qui capere potest!***

Nun wirst du vielleicht begierig seyn zu erfahren, mein lieber Ferdinand, ob denn Herr Fichte nicht dennoch eine Art von Gottheit annehme? Allerdings. Er glaubt an eine ***lebendige und wirkende moralische Weltordnung;*** und diese Weltordnung ist sein Gott. Seine verworrene Deduction kannst du

S. 8. oben S. 181. ff. selbst lesen, wenn du Lust hast, sie genauer kennen zu lernen. Mir fehlt es an Zeit und Lust, sie zu zergliedern, und mich in eine Widerlegung seiner Sophistereien einzulassen. Nur einige Bemerkungen über die Hauptstelle in seinem Räsonnement mögen hier stehen.

„Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung (heisst es S. 15. oben S. 186.) *ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.* Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluss sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst misverstehende Philosophie macht ihn. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches seyn könnte, oder auch nicht, *so* seyn könnte, wie es ist, oder auch anders; dass ihre ihr (ihr ihre) Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimiren müsstet? Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, dass jene Weltordnung das absolut Erste aller objectiven Erkenntniss ist u. s. w.“

Dieses Räsonnement ist so verwirrt, dass man kaum errathen kann, was der Verf. haben will. Soviel merkt man wohl, dass er eine Ordnung annimmt, ohne einen Urheber dieser Ordnung; ein moralisches Gesetz in dem Menschen, ohne einen Gesetzgeber. Die moralische Ordnung ist das absolut Erste aller *Erkenntniss.* Gesetzt, das wäre richtig, wogegen doch die Erfahrung streitet; ist sie denn auch das Erste alles *Seyns?* Es ist nicht der Mühe werth, dass irgend ein Mensch, der den Werth der edeln Zeit zu schätzen weiss, sich mit den unnützen scholastischen Grillen beschäftige, die jetzt das Lieblingsstudium müssiger Köpfe ausmachen. Indessen scheint mir für diejenigen, die etwas Verständliches hierüber zu lesen wünschen, folgendes Buch brauchbar zu seyn: *Ueber die Lehre von den Gründen und Ursachen der Dinge. Von Adam Weishaupt. Regensb.* 1794. Ich bin nicht durchgängig der Meinung des Verfassers, aber in seinem Buche ist gesunder Menschenverstand, worauf ich noch immer viel halte, so sehr er auch von unsern übervernünftigen Philosophen verschrien wird, und man kann ihm auch folgen, wenn er zu den steilen und schwindelnden Höhen der Metaphysik emporklimmt. Jedoch wollte ich dir nicht rathen, schon jetzt dergleichen Schriften zu lesen, damit du dir nicht die Zeit zu dem Studium wichtigerer Wissenschaften hinwegnimmst.

Noch einen abgedroschenen Einwurf gegen unsere Erkenntniss von Gott wiederholt unser Philosoph, als Resultat seines Philosophirens; und hier wird er beredt, welches seine Art sonst nicht ist. „Wenn man euch nun auch erlauben wollte (heisst es S. 16. 17. oben S. 187), jenen Schluss zu machen, und vermittelst desselben ein besonderes Wesen, als die Ursache jener moralischen Weltordnung anzunehmen, was habt ihr denn nun eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden seyn; es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf euere Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicates zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältiget. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut wie zuvor; und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloss mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Dass es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?"

Mehrere Skeptiker haben behauptet, eine Erkenntniss der göttlichen Eigenschaften sey uns Menschen unmöglich, ohne zu läugnen, dass ein Gott, und dass er von der Welt unterschieden sey. Auch ist bekannt, dass die kritischen Philosophen einmüthig behaupten, unsere Erkenntniss von Gott habe keine *objective* Gültigkeit. Bolingbroke sagte, durch Uebertragung unserer Begriffe von *moralischen* Eigenschaften auf Gott, werde der Mensch zum Original, und Gott zur Copie, oder zu einem unendlichen Menschen gemacht. Was also Herr Fichte hier sagt, ist gar nicht neu. Die Frage ist nur, ob es richtig geschlossen sey: Weil wir das Wesen und die Eigenschaften Gottes nicht begreifen können, so ist kein Gott? Dass alle unsere Erkenntniss von Gott nur analogisch ist, das haben wir längst gewusst. Anstatt der Eigenschaften, die wir Bewusstseyn, Verstand, Wille, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. nennen, ist in Gott etwas unendlich vollkommeneres. Aber daraus folgt nicht, dass diese und andere dergleichen Eigenschaften, insofern sie Gott beigelegt werden, bloss in unserer Phantasie gegründet wären. Wir wissen nun einmal keine anderen, als die gewöhnlichen Namen, um sie zu bezeichnen. Weisheit bleibt Weisheit, sie mag sich in einem höheren oder in einem geringeren Grade äussern. Güte bleibt Güte, sie mag sich auf wenige einschränken, oder sich auf alles ausdehnen. Der Begriff von Macht muss doch auch selbst bei der Vorstellung von Allmacht zum Grunde liegen, so gross auch der Abstand zwischen der Macht schwacher Menschen und zwischen Allmacht ist. Sey es immer unmöglich, zu erkennen, was Gott *in sich ist;* genug, wenn wir erkennen, was er für uns ist, und was wir von ihm erwarten dürfen; und das können wir zuverlässig wissen und erfahren, wenn wir unsere Vernunft recht gebrauchen wollen.

Dreist genug beschliesst Herr Fichte seinen Aufsatz mit folgender Stelle. „Es ist daher ein Misverständniss, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolut Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mislingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von der anderen Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, *dass der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns* (???) *sich erhebe.*"

Wenn diese Stelle in verständliches Deutsch übersetzt wird, so möchte sie etwa folgenden Sinn enthalten: Bisher haben die kritischen Philosophen gesagt, es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Aber sie haben sich geirrt. Sie hätten sagen sollen: Es ist kein Gott. Es giebt aber eine moralische Weltordnung, und diese ist der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolut gültige u. s. w. — Hier scheint sich Herr Fichte selbst nicht zu verstehen, oder seinen Lesern Sand in die Augen streuen zu wollen. Wir fragen, ob ein Gott sey, ein von der Welt unterschiedenes höchstes Wesen, der Urheber, Erhalter und Regierer aller Dinge? und Er spricht von einer Weltordnung, *als dem Grund aller anderen Gewissheit, als dem einzigen absolut gültigen Objectiven. In dieser Ordnung ist jedem vernünftigen Individuum seine Stelle angewiesen.* Wer oder was hat ihm denn seine Stelle angewiesen? Die Ordnung selbst? oder ein Ohngefähr? oder eine blinde Nothwendigkeit? oder Fichte, der sich eine Aufsicht über das Menschengeschlecht anmaassen will? — *Jedes seiner* (eines jeden Individuums) *Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, ist Resultat von diesem Plan, und ohne ihn* (diesen Plan) *fällt kein Haar von seinem Haupte, und in seiner* (wessen? des Individuums oder des

Plans?) *Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache.* Die Weltordnung, der Plan ist also selbst *lebend* und *wirkend,* wie sich der Verf. oben S. 15 (oben S. 186) ausgedrückt hatte. Ein lebender und selbst wirkender Plan, den kein verständiges Wesen entwirft und ausführt, ist uns andern armen Sterblichen freilich etwas unbegreifliches und undenkbares. Wir müssen daher diese hohe Weisheit dem Herrn Fichte und seinen gläubigen Jüngern allein überlassen. *Jede wahrhaft gute Handlung gelingt, und jede böse mislingt sicher; denen die nur das Gute recht lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.* Das soll vermuthlich heissen: Jede gute Handlung hat gute, und jede böse Handlung hat böse Folgen; denn diesen Sinn erfordern die Worte: *denen die nur das Gute u. s. w.* Ganz richtig! Nur müssen *wir* auch gewiss versichert seyn, dass unsere Handlungen wirklich gut sind. Aber den Atheismus predigen, und unerfahrenen jungen Leuten die vornehmste Stütze der Tugend, den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung entreissen, ist wahrlich keine gute Handlung. Dies thut Herr Fichte, und *erklärt den Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, nochmals mit dürren Worten für unmöglich und widersprechend,* nennt die richtige Lehre von Gott *Schulgeschwätz,* welches niederzuschlagen er für seine Pflicht hält, *damit,* wie er sagt, *die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe;* er wollte vielleicht sagen: damit allen Lastern Thür und Thor geöffnet werde. Und von Schulgeschwätz sollte ein junger Mann gar nicht reden, dessen ganze sogenannte Philosophie durchaus unverständliches, verworrenes Schulgeschwätz ist. Uebrigens möchte ich doch Herrn Fichte fragen, ob es mit Moralität bestehen könne, Jünglingen, die zum Theil zum Lehramte in Kirchen und Schulen bestimmt sind, offenbar atheistische Grundsätze beizubringen? Eine christliche Obrigkeit wird doch sicher keine Atheisten zu geistlichen Aemtern befördern wollen. Solche Prediger und Schullehrer werden also doch zum Schein lehren müssen, es sey ein Gott. Nach ihren Grundsätzen wäre dies aber eine Lüge, und Fichte giebt die Regel (S. 14. oben S. 185.): *Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte.* — Er lenkt aber gleich wieder ein, und sagt: „Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, dass sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch darfst du es glauben; du weisst, dass in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist.“ Schön und gründlich! Aber auch witzig!

Nun will ich dir, lieber Ferdinand, doch auch einige Bemerkungen über den Aufsatz des Herrn Rector Forberg mittheilen. Da aber meine Zeit, wie du weisst, sehr eingeschränkt ist, so muss ich mich kurz fassen. Der Aufsatz ist überschrieben: *Entwickelung des Begriffes der Religion*, und kann gewissermaassen als Fortsetzung und weitere Ausführung der Fichteschen Abhandlung angesehen werden. Wenigstens sagt Fichte selbst (S. 2. ob S. 177.) dieser Forbergsche Aufsatz komme in vielen Rücksichten mit seinen Ueberzeugungen überein, und er könne sich auf ihn berufen. In manchen Stücken ist auch die Uebereinstimmung offenbar. Herr Forberg spricht, wie Herr Fichte, von einer moralischen Weltregierung, und sonst gleich anfangs: *Religion* ist nichts anderes, *als ein praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung*. Er erklärt uns auch, was er unter einer moralischen Weltregierung verstehe, welches Herr Fichte nicht gethan hat. Wenn es nemlich (S. 21. 22.) in der Welt so zugehet, dass auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist, so giebt es eine moralische Weltregierung. Ist hingegen Tugend und Laster dem Schicksal völlig gleichgültig, so giebt es keine moralische Weltregierung. — Es giebt eine solche Regierung, sagt er S. 22. f., und eine *Gottheit*, die die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Das lautet ganz gut. Aber Herr Forberg hat, wie sein Meister, seine eigene, obgleich eine ganz andere Gottheit, wie du gleich erfahren wirst; und er erklärt gleich anfangs (S. 22.) die speculativen Begriffe von Gott, als dem allerrealsten, unendlichen, absolut nothwendigen Wesen, wenigstens für gleichgültig. Die Religion kann nach seiner Meinung ebensogut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheismus, ebensogut mit dem Anthropomorphismus, als mit dem Spiritualismus zusammen bestehen. Die Hauptabsicht dieses Aufsatzes ist, zu zeigen, *worauf sich der Glaube an eine moralische Weltregierung gründe?*

Hier gerathen freilich unsere beiden Philosophen in einen kleinen Widerspruch, der zwar unbefangene Leser etwas befremden wird, der aber der Uebereinstimmung dieser Herren keinen Eintrag thut. Denn nach ihrer Philosophie kann etwas zu gleicher Zeit und in dem nemlichen Sinne wahr und nicht wahr, möglich und unmöglich seyn. Nach Fichte ist die moralische Weltordnung selbst Gott, folglich etwas sehr reelles, das Höchste, was sich die menschliche Vernunft denken kann; aber nach Herrn Forberg giebt es gar keine moralische Weltregierung: sie ist ein *Non-ens*. Denn dass er erst sagte: Es giebt eine moralische Weltregierung, das war nur sein Scherz; wiewohl es auch nichts zu bedeuten hat, wenn sich ein sublimer Philosoph in einem Odem im völligen Ernste widerspricht. Er bleibt deswegen doch ein Philosoph. Dass es aber keine moralische Weltregierung giebt, beweiset Herr Forberg aus folgenden Gründen. Es giebt nur drei Quellen, woraus wir alle unsere Ueberzeugung am Ende schöpfen müssen: *Erfahrung*, *Speculation* und *Gewissen*.

Die *Erfahrung* kann hier gar nicht in Betrachtung kommen; denn aus ihr liesse sich eher folgern (S. 23.), dass die Welt nicht moralisch regiert werde, oder dass wenigstens ein böser Genius mit einem guten um die Herrschaft der Welt streite, und bisweilen der gute, gemeiniglich aber der böse die Oberhand behalte. Wer die Gottheit *ausser sich*, im Laufe der Dinge sucht, der wird sie niemals finden. (Herr Forberg erkennet also gar keine Gottheit ausser sich: er hat sie bloss *in* sich, ist seine eigene Gottheit.) *Werke des Teufels werden ihm auf allen Seiten begegnen, aber nur selten, und immer schüchtern und zweifelnd wird er sagen können: Hier ist Gottes Finger.* Auch die *Speculation* kann keine Gottheit finden, folglich auch keine moralische Weltregierung. Hier gedenkt er der gewöhnlichen Argumente für die Existenz Gottes, und fertigt sie auf etlichen Seiten (S. 23—26.) ab. Sie taugen alle nichts. Warum? Weil sie nichts taugen *sollen*. Es bleibt folglich nichts übrig, als das *Gewissen*, um auf die Aussprüche desselben eine

Religion, d. h. den Glauben an eine moralische Weltregierung zu gründen. Hier scheint es, als ob Herr Forberg wieder in völligem Ernste eine moralische Weltregierung behaupten wolle, und wirft die Frage auf (S. 27.): *wie und auf welchem Wege in dem Herzen eines moralisch guten Menschen Religion*, d. h. nach seiner vorhergehenden Erklärung, Glaube an eine moralische Weltregierung *entstehe?* Er antwortet mit zwei Worten: *Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsche des guten Herzens, dass das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge.* — Das soll doch wohl so viel heissen: der gute Mensch glaubt darum eine moralische Weltregierung, weil er wünscht, dass eine seyn möge. Darüber wird denn S. 27—38. ein Langes und Breites gefaselt, und zuletzt kömmt es heraus, dass es auch mit diesem Glauben äusserst mislich steht. Weil der gute Mensch *wünscht* (S. 36. 37.), dass das Gute überall auf Erden herrschen möge, so muss er auch alles thun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Dass dieser Zweck möglich sey, *weiss* er zwar *nicht; er glaubt* es aber. Warum? Weil er es glauben *will;* wiewohl ihm auch dies frei stehet. Denn was sollte einem Philosophen nicht frei stehen? „Es ist *nicht Pflicht* (heisst es S. 38.), zu *glauben*, dass eine moralische Weltregierung, oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existirt, sondern es ist bloss und allein dies Pflicht, *zu handeln, als ob man es glaubte.* In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputirens kann man es halten, wie man will; man kann sich für den Theismus oder Atheismus erklären, jenachdem man es vor dem Forum der speculativen Vernunft verantworten zu können meint. — Nur im wirklichen Leben, wo gehandelt werden soll, ist es Pflicht, *nicht* so zu handeln, als setzte man voraus, es sey ohnehin vergeblich, sich mit Beförderung des Guten in der Welt viel Mühe zu machen u. s. w." Und doch heisst es wieder S. 40.: *Die Religion* ist nichts anderes als *Glaube* an das Gelingen der guten Sache. Wer kann das zusammenreimen? Dass aber des Herrn Forberg Glaube an eine moralische Weltregierung (die einzig wahre Gottheit des Herrn Fichte), sehr schwach und schwankend ist, das beweisen die Fragen, die er S. 45. aufwirft, nebst seinen Antworten. Fr. *Wird jemals ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts auf Erden erscheinen?* Antw. *Es ist ungewiss, und,* wenn man auf die bisherige Erfahrung bauen darf, die jedoch im Vergleiche mit der unendlichen Zukunft eigentlich wie nichts zu rechnen seyn möchte, *sogar unwahrscheinlich.* Fr. *Könnte nicht statt eines Reiches Gottes auch wohl ein Reich Satans erscheinen?* Antw. *Das eine ist so gewiss und so ungewiss als das andere.* — Dennoch versichert Herr Fichte, der Herr Rector stimme mit ihm überein. Solche Widersprüche können wir arme Nichtphilosophen freilich nicht heben. Aber einer sogenannten Philosophie, die aus Widersprüchen und Ungereimtheiten zusammengesetzt ist, würde auch mit einer solchen Hülfe nichts gedient seyn.

Der Herr Rector wirft zuletzt (S. 41. folg.) noch einige Fragen auf, die er *verfänglich* nennt, und beantwortet sie nach seiner Art. Es verlohnt sich nicht der Mühe, ihrer zu erwähnen. Du kannst sie ohne Bedenken lesen; denn so viel Zutrauen habe ich zu deinem Verstande, dass du ihren Werth oder vielmehr Unwerth selbst wirst beurtheilen können. Nur bei der *ersten* Frage will ich noch einige Augenblicke verweilen, weil sie mir Veranlassung giebt, dir einige wichtige Wahrheiten in das Gedächtniss zurückzurufen, die in unseren Zeiten nicht oft genug wiederholt, und nicht ernstlich genug überlegt werden können.

Ist ein Gott? fragt Herr Forberg (S. 41.) und antwortet: Es ist und bleibt ungewiss. *Denn* (?) diese Frage ist bloss aus speculativer Neugierde aufgeworfen, und es geschiehet dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird.

Also würde die Frage, ob ein Gott sey oder nicht, aus blosser speculativer Neugierde aufgeworfen? Und das kann ein Rector behaupten, der jungen Leuten einen gründlichen Religionsunterricht ertheilen soll? Freilich sieht man aus allen seinen und seines Meisters Fichte Urtheilen, dass diese Herren die Kraft der Religion in ihrem Leben nicht empfunden haben, und sich von ihrem Einflusse auf Tugend und Rechtschaffenheit gar keine Begriffe machen können. Aber woher wissen sie denn, dass alle andere Menschen in der Welt ebenso denken und empfinden wie sie: dass sie alle aus *blosser Neugierde,* ohne ein Interesse dabei zu haben, die erwähnte, und andere damit verbundene Fragen aufwerfen? Mit solchen Behauptungen beweisen diese Herren ganz deutlich, dass sie mit den Bedürfnissen der Menschheit noch ganz unbekannt sind; und das wäre ihnen als jungen, unerfahrenen Männern so sehr nicht zu verdenken, wenn sie sich nicht bei aller ihrer Unwissenheit zu Reformatoren aufwerfen wollten. Jedoch, es scheint wenigstens dem Herrn Rector Forberg mit seinen Behauptungen nicht einmal Ernst zu seyn. Denn zuletzt wirft er die Frage auf: *Ist nicht der Begriff eines praktischen Glaubens mehr ein spielender, als ein ernsthafter philosophischer Begriff?* Die Antwort, setzt er hinzu, die Antwort auf diese verfängliche Frage überlässt man billig dem geneigten Leser, und damit zugleich das Urtheil, ob der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes am Ende auch wohl mit ihm nur habe spielen wollen! — Welch ein Witz! Jungen Leuten den Glauben an Gott verdächtig machen, und den Saamen der Immoralität ausstreuen, ist wahrlich kein erlaubtes Spiel, es ist Grausamkeit.

Da dieser Gegenstand so wichtig ist, so will ich dich doch noch mit wenigem an einige der vornehmsten Gründe erinnern, aus welchen die *Wichtigkeit* der Religion, oder des lebendigen Glaubens an einen höchst vollkommenen, moralischen Weltregierer in seiner Beziehung auf uns Menschen dargethan werden kann. Es ist jetzt nicht die Rede von dem Grunde oder Ungrunde dieses Glaubens (denn ich hoffe, dass du ohnehin von der Existenz eines höchsten Wesens aus Gründen überzeugt seyn wirst), sondern bloss von der *Wichtigkeit* dieses Glaubens.

Bedarf der Mensch der Religion zu seiner sittlichen Vervollkommnung? Kann durch einen lebendigen Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit unser Tugendgefühl erweckt und gestärkt, unsere Beruhigung und Zufriedenheit befördert werden? Kant, der durch seine Schrift: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* — die Köpfe so vieler Theologen verwirrt hat, behauptet unter anderen gleich im Anfange der Vorrede zu erwähntem Buche, „die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedürfe weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu *erkennen*, noch einer anderen *Triebfeder*, als des Gesetzes selbst, sie zu beobachten. — Die Moral bedürfe zum Behufe ihrer selbst (sowohl objectiv was das Wollen, als subjectiv was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern vermöge der praktischen Vernunft sey sie sich selbst genug." Und S. 215. (der ersten Ausgabe) heisst es in der Anmerkung: „Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, müsse das *Minimum* der Erkenntniss (es *ist* möglich, dass ein Gott sey) subjectiv schon hinreichend seyn." — Wenn man diese und ähnliche Stellen liest, so sollte man denken, Kant müsse sich einen überaus hohen Begriff von den Kräften des Menschen zum Guten machen. Denn ein Wesen, welches durch seine eigene Kraft einen so hohen Grad moralischer Vollkommenheit erreichen kann, dass es gar keiner weiteren Triebfeder, als der blossen Erkenntniss des Gesetzes, dass es keiner Religion bedarf, muss von Natur gut, wenigstens weit geneigter zum Guten als zum Bösen seyn. So sollte man denken. Gleichwohl wird S. 24 ff. in einem besonderen Abschnitte behauptet, *der Mensch sey von Natur böse*, fast ganz verdorben, man möge ihn nun in dem sogenannten Naturzustande, oder im gesitteten Zustande betrachten, und die lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit, wird als vollkommen wahr gebilliget. Nun ist die Frage, wie ein Mensch, der weiter nichts braucht dem Gesetze gemäss zu handeln, als die blosse Erkenntniss des Gesetzes, der gar keiner Triebfeder zur Erfüllung seiner Pflicht bedarf, zu gleicher Zeit so äusserst böse von Natur seyn kann, und wie ein so äusserst verdorbener Mensch sich bessern könne? Das weiss Kant freilich nicht; er hält es aber doch für möglich, ob er gleich die Möglichkeit nicht begreifen kann. Hier haben wir also ein grosses Geheimniss. „Wie es nun möglich sey (heisst es S. 46 ff.), dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, *das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?* Da aber doch — ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, dass dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten: so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalles, erschallt doch das Gebot: Wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend seyn, und *wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen.*" — Ich will die Gründlichkeit oder Ungründlichkeit dieses Räsonnements nicht untersuchen; nur das scheint mir doch merkwürdig zu seyn, dass der Stifter der kritischen Philosophie selbst eingesteht, ein höherer Beistand zum Guten sey wünschenswürdig. Diesen Beistand leistet uns die Religion, wie schon viel Tausend und Millionen Menschen zu ihrer Freude erfahren haben. Warum verachtet er denn dieses Hülfsmittel, und hält es für ganz entbehrlich?

Jedoch in einer anderen Schrift (*Kritik der reinen Vernunft*, S. 840 f.) sagt er, der Mensch bedürfe allerdings der Religion zur Sittlichkeit. An solche Widersprüche muss man sich nun einmal bei der kritischen Philosophie gewöhnen. Folgende Stelle ist, wie mir dünkt, deutlich: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, *aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung,* weil sie nicht den ganzen Grad, der einem vernünftigen Wesen natürlich, und durch ebendieselbe Vernunft *a priori* bestimmt und nothwendig ist, erfüllen." Selbst in dem oben angeführten Buche (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft) kommt eine vortreffliche Stelle vor, in welcher der Betrachtung der Werke Gottes eine grosse Kraft zur Beförderung guter moralischer Gesinnungen zugestanden wird. „Die Betrachtung (S. 289.) der tiefen Weisheit *der göttlichen*

Schöpfung an den kleinsten Dingen, und ihrer Majestät am Grossen — hat eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung (die man *Anbetung* nennt) zu versetzen, sondern es ist auch, *in Rücksicht auf seine eigene moralische Bestimmung darin eine so seelenerhebende Kraft*, dass dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung unaussprechlich ist." Hier gedenkt Herr Kant sogar einer *göttlichen Schöpfung*, die er sonst zu bezweifeln scheint, und giebt uns gewissermaassen wieder, was er uns vorher nehmen wollte. Er bekennt, dass die Betrachtung der Weisheit und Güte Gottes in seinen Werken einen starken Einfluss *auf die moralische* Bestimmung des Menschen habe; und darin wird ihm kein Vernünftiger seinen Beifall versagen.

Der Mensch hat Anlagen zum Guten und zum Bösen; er ist ein vernünftiges, aber auch ein sinnliches Geschöpf. Eine innere Stimme ruft ihm unaufhörlich zu: du sollst recht, und nicht unrecht thun; er hat vielleicht auch den guten Willen, die Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen; aber durch die Heftigkeit seiner sinnlichen Triebe wird er immer zum Gegentheile hingerissen, und seine besten Vorsätze werden vereitelt, wenn er kein Mittel weiss, der Vernunft die Herrschaft über die Gewalt seiner Begierden zu verschaffen. Immer wird er sich das Geständniss ablegen müssen: *Video meliora, proboque; deteriora sequor.* Glaubt er nun keinen Gott, keinen höheren Richter, der in das Verborgene siehet, keinen Zustand der Vergeltung, wo das Böse, welches hier ungeahndet bleibt, bestraft werden wird; so wird er nur so viel Gutes thun, als ihm nöthig zu seyn scheint mit Ehren durch die Welt zu kommen; er wird sich aber nicht das geringste Bedenken daraus machen, alles zu thun, was ihn gelüstet, und was ihm zeitlichen Vortheil bringt, wenn er nur mit einiger Wahrscheinlichkeit hoffen kann, dass es nicht an das Tageslicht kommen werde, dass er weder Beschimpfung noch Strafe zu befürchten habe. Sein moralisches Gefühl wird zwar bisweilen erwachen, er wird es sich nicht verbergen können, dass er wegen seiner freventlichen Uebertretungen des Sittengesetzes Ursache habe, sich vor sich selbst zu schämen. Aber die Stimme seiner sinnlichen Begierden und heftigen Leidenschaften wird die Stimme der Vernunft und des Gewissens bald wiederum übertäuben; er wird immer der böse Mensch bleiben, der er von jeher gewesen ist. Bei einer solchen Gemüthsstimmung wird ihm der Gedanke: es ist kein Gott, kein anderes Leben; du hast nach dem Tode ebensowenig etwas zu fürchten, als zu hoffen — sehr willkommen seyn. Er wird sich immermehr in seinen Bosheiten verhärten, und das für die grösste Weisheit halten, seine Ungerechtigkeiten und schlechten Handlungen so heimlich zu begehen, dass er seinen Credit und den Namen eines ehrlichen Mannes nicht verliert. Er wird seinen Lastern einen Anstrich der Tugend zu geben wissen, und im Herzen diejenigen verlachen, die sich von ihm hintergehen lassen. Werden seine Schandthaten entdeckt, oder muss er die Folgen seiner Vergehungen in einem so hohen Grade empfinden, dass er sich nicht mehr zu rathen und zu helfen weiss, so wird ein Dolch sein letzter Trost, seine letzte Zuflucht seyn. Dies ist die Geschichte vieler *praktischen* Atheisten, deren es leider auch unter den Bekennern des Christenthums nicht wenige giebt. Nun bilden aber Herr Professor Fichte und Herr Rector Forberg auch *theoretische* Atheisten, die dann nicht unterlassen werden, ihre Theorie in Ausübung zu bringen. Und wenn nun dereinst ansehnliche Aemter im Staate, in Kirchen und Schulen mit Atheisten besetzt werden, wie wird es um die Nachkommenschaft aussehen?

Wie gut würde es hingegen um die menschliche Gesellschaft stehen, wenn alle, oder nur die meisten Menschen Religion hätten! Ein Mensch, der wirklich Religion hat, von den Lehren derselben überzeugt ist, und sich bestrebt, sie auf sein Herz und Leben anzuwenden, wird sich nicht bloss von groben Lastern enthalten, die der Welt in die Augen fallen, deren Begehung bürgerliche Schande und Strafe nach sich zieht, wenn sie bekannt werden. Er wird nie mit Vorsatz und Wissen seine Pflicht übertreten, sich keine schlechte Handlung erlauben, wenn er auch mit Gewissheit vorhersehen könnte, dass sie der Welt auf immer verborgen, folglich ungestraft bleiben würde. Die lebhafte Erinnerung an Gott, den Urheber seiner Natur, den stets gegenwärtigen Zeugen aller seiner Handlungen, Wünsche und Vorsätze, seinen höchsten Wohlthäter, aber auch seinen höchsten Gesetzgeber und Richter, dem er Dank, Liebe und Gehorsam schuldig ist, und von dessen Wohlgefallen oder Misfallen sein ewiges Wohl oder Wehe abhängt, diese lebhafte Erinnerung wird sein moralisches Gefühl verstärken, und ihm Kraft verleihen, die stärksten Reizungen zum Bösen zu besiegen; und wenn er sich auch bisweilen von dem Wege der Tugend verirrt, oder aus Uebereilung gefehlt hat, so wird er bald wieder zu seiner Pflicht zurückkehren. Er wird sich aber auch mit dem redlichsten Eifer bestreben, seine Pflichten mit der strengsten Gewissenhaftigkeit nach seinem besten Vermögen zu beobachten, aus dankbarer Liebe gegen Gott, seinen höchsten Wohlthäter, dem er sein Daseyn, seine Kräfte, sein fühlendes Herz, und alles Gute, was er je genossen hat, und noch geniesst, zu danken hat. Er wird sich freuen, dass ihm sein Schöpfer einen so hohen Rang in der Reihe lebender Wesen angewiesen hat, seine Würde behaupten, und darin seine grösste Ehre suchen, dem Heiligsten, dem Vollkommensten an guten Gesinnungen, an Liebe und Wohlthun so ähnlich zu werden, als es ihm möglich ist. Er wird sinnliches Vergnügen, Beifall der Menschen, zeitliche Vortheile willig aufopfern, sobald es die Pflicht gebeut; denn die Ruhe seines Gewissens und der Beifall des Ewigen wird ihm unendlich mehr werth seyn, als alle Güter und Schätze der Erden, und die gewisse Hoffnung, dass er in einer besseren Welt die Früchte seiner edelen Bemühungen einernten werde, wird ihn im Guten nie müde werden lassen. Leiden und Widerwärtigkeiten werden seinen Muth nie ganz darniederschlagen. Er wird sich in trüben Stunden bald wieder mit dem Gedanken aufrichten, dass seine Schicksale unter der Leitung einer höchstweisen und gütigen Vorsehung stehen, dass denen, die Gott lieben und recht thun, alle Dinge zum Besten dienen müssen, dass hier nur Anfang, dort Vollendung seyn, und Tugend und Glückseligkeit in erwünschte Harmonie gebracht werden wird.

Jedoch, ich will diese Gedanken nicht weiter ausführen. Ich will dir dafür, lieber Ferdinand, ein kleines Buch empfehlen, welches alle junge Leute in Händen haben, lesen und wieder lesen, und dessen Inhalt sie auf das Bedachtsamste erwägen sollten. Es führt den Titel: *Religion, eine Angelegenheit des Menschen, von J. J. Spalding.* Zweite vermehrte Auflage. Berlin 1798. Was aber das Theoretische betrifft, so empfehle ich dir *Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion u. s. w., erster Theil,* und *Herrn Sam. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.*

In diesen drei Schriften wirst du mehr gründliche Belehrungen über diese Gegenstände finden, als in allen Kantschen und Fichteschen Schriften. Ueberhaupt wollte ich dir nicht rathen, dich in das Studium der kritischen, am allerwenigsten der Fichteschen sogenannten Philosophie einzulassen. Du kannst deine Zeit viel nützlicher anwenden, und dir den Verdruss ersparen, dich durch obscure, nichtsbedeutende Sophistereien hindurchzuarbeiten, ohne den geringsten Gewinn für Aufklärung deines Verstandes und Veredlung deines Herzens. Ich muss dir aufrichtig bekennen, dass ich der kritischen Philosophie gleich anfangs keine lange Dauer prophezeiet hatte. Meine Vermuthung ist zum Theil schon eingetroffen. Denn die verschiedenen Parteien, die mit Heftigkeit gegeneinander zu Felde ziehen, drohen einander zu zerstören, und werden nach des grossen Fichte Beispiel einander annihiliren, sobald es ihnen möglich seyn wird. Zuletzt werden die meisten aus ihrem Lande Utopia wieder in das Land der gesunden Vernunft und des Menschenverstandes zurückkehren, und dann wird es nach und nach besser werden. Dies wünschet von Herzen

Dein

treuer Vater

G.....

Beilage D.

Ueber des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum.

Eine Anmerkung

aus der deutschen Uebersetzung des ersten Bandes von Saint-Lamberts Tugendkunst besonders abgedruckt.

Nachdem der folgende Aufsatz bereits in der Druckerei war, erhielt ich aus Hannover:

> Appellation an den gesunden Menschenverstand, in einigen Aphorismen über des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum, wegen ihm beigemessener atheistischer Aeusserungen. 47 Octavseiten.

Möchte diese kleine herrliche Schrift doch recht viel Eingang finden! Am Schlusse derselben heisst es: „Wenn das Volk und der gedankenlose Theil der Menschen hört oder liest: der Gott der Christen ist ein Götze, ein Hirngespinnst, es giebt keinen allmächtigen Gott Himmels und der Erden; so werden sie dies ergreifen, das Ideal, das Herr Fichte dagegen aufstellt, nicht sehen oder nicht achten, und fürchterliche Atheisten werden. — Und so möchte Herr Fichte sich nicht beschweren dürfen, wenn Regenten und Staatsmänner dies durch Verbote seiner Schrift zu verhüten suchen. Herr Fichte möchte in der Appellation ans Publicum verlieren, und die Dikasterien möchten wohl recht gesprochen haben."

In der vor wenig Tagen herausgekommenen *Appellation gegen die Anklage des Atheismus* vergleicht Herr Professor Fichte S. 39 u. S. 53. (o. S. 206. 214.) den Begriff von *Gott* mit den Begriffen von *Kälte* und *Wärme*, und meint, dass so wie kein Vernünftiger behaupten werde, es gebe eine Wärme und Kälte unabhängig von seinem Gefühl, so sey es auch ungereimt, Gott als ein existirendes Wesen zu betrachten. Alle Vergleichungen, pflegt man zu sagen, hinken; aber diese philosophisch seyn sollende Vergleichung hinkt nicht bloss, sondern hat gar keinen Standpunct. Kommen denn die Begriffe von Kälte, Wärme und der Gottheit auf gleiche Weise in die Seele? Jene erhalte ich ja durch den Sinn der Betastung, diesen durchs Nachdenken über mich selbst und die Schöpfung; sie gehören also nicht zu Einer Klasse, und können also auch keine Aehnlichkeit mit einander haben. Kälte und Wärme sind Qualitäten, Eigenschaftsbegriffe; der Begriff von Gott hingegen eine Realität, ein Wirklichkeitsbegriff. Muss man dies erst einem Professor der Philosophie sagen? Herr Fichte hat sich so in diesen Vergleich verliebt, dass er nicht nur mehrmalen darauf zurückkömmt, sondern auch von ihm nicht wegkommen kann. S. 40 (oben S. 208.) führt er ihn folgendermaassen aus: „Wer nicht eher glauben wollte, dass er friere oder erwarme, bis man ihm ein Stück reine substantielle Kälte oder Wärme zum Zerlegen in die Hände geben könnte, über diesen würde ohne Zweifel jeder Vernünftige lächeln; wer aber einen auch im mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen, und von ihr im kleinsten Stücke unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist.“ Der Schall der letzteren Worte klingt sehr erbaulich; ich fürchte aber, der zum Grunde liegende Gedanke dürfte es so wenig seyn, als ich in der ganzen Wendung Witz finden kann; denn hat Herr Prof. Fichte recht, so war Christus entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist; weil Christus doch wohl seinen himmlischen Vater nicht als ein Gedankending, sondern als den Schöpfer Himmels und der Erden, und folglich als eine Substanz betrachtete. Ihn so zu betrachten, soll aber, nach Herrn Fichte, durchaus nicht angehen, wenn man philosophisch denken will. Er will dies seinen Gegnern dadurch begreiflich machen, dass er S. 53 (oben S. 214.) zum drittenmal auf die Vergleichung zwischen Kälte, Wärme und der Gottheit zurückkommt; wo es heisst: „Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wissen, dass ich wirklich erwarme oder friere; *sie* kennen, ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte, als Dinge an sich, und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntniss, Frost oder Hitze in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen.“ Welcher frostige Spass! Oder welche Albernheit, die nicht einmal sprachrichtig ausgedrückt ist; denn die Grammatik verlangt: „nur dadurch *etwas* zu wissen;“ aber über Grammatik und Logik ist freilich ein Fichte erhaben. Er fordert S. 56 (oben S. 215) seine Gegner auf, ihm zu sagen: *wie* Gott die Welt erschaffen habe; und wenn sie das nicht zu thun im Stande sind, so sollen sie unrecht und er recht haben. Aber kann denn Herr Fichte erklären: wie die Seele denkt? Ist Gott keine Substanz, so kann ja die Seele auch keine Substanz seyn. Kommen wir sonach, über den jähen Sandberg des Idealismus, nicht wieder in das dumpfige Thal des Materialismus, und zu der Schreckenshöhle des Atheismus? Die Herrnhuther und die Crusianer, denen Herr Fichte in seiner Schrift höfelt, um seinen Gegnern wehe zu thun, möchten ihn also doch wohl sich zum Führer verbitten. Und was soll man dazu sagen, dass er kirchliche Ausdrücke misbraucht, um Principien zu verstecken, die den Sturz aller positiven Religion beabsichtigen? Verfährt so der ächte Freund der Wahrheit? Verfuhr so Lessing? Erlaubte er sich absichtlich einen schwankenden Wortgebrauch?

Seite 67 (oben S. 219) heisst es: „das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes.“ Also giebt es keine göttliche Vorsehung? — So schnöde, so wegwerfend spricht Herr Fichte vom Christenthum; und will doch für keinen Widersacher der christlichen Religion gelten! Wenn der arme Wezel, wie uns Herr Becker erzählt, sich für einen Gott hält, so entfährt uns ein wehmüthiges: Ah! Und wir wollten dieses Ah! bewundernsvoll aussprechen, wenn ein Professor den Jenaischen Studenten vordemonstrirt: sie seyen sich selbst genug, einzig von der Denkkraft, die allen Dingen erst Form und Gestalt gebe, abhängig, reine Intelligenzen, mithin Götter; weil er methodisch faselt? Wir wollten mit seinen Auditoren aufschreien: Und du bist unser Gott! Was soll aber aus einer Welt werden, in welcher die angestellten Schullehrer darauf hinarbeiten, das Vertrauen auf Gottes Güte, Fürsehung und Allmacht zu vertilgen? Will man diese trostlose, bodenlose, für die Staatsruhe äusserst gefährliche Lehre in ihrer ganzen gräulichen Gestalt erblicken; so lese man den Aufsatz des Herrn Rector Forberg, eines ehemaligen Schülers von Fichte, den dieser in seinem sogenannten *philosophischen Journal* mit der Aeusserung hatte abdrucken lassen: er habe immer gelehrt, unbedeutende Abweichungen abgerechnet, was Herr Forberg in diesem Aufsatze sage. Sehr pfiffig erwähnt er dieses Aufsatzes in seiner *Appellation* mit keiner Sylbe, obschon er zu dem sächsischen und hannöverschen Verbot dieses Journals und zu der obrigkeitlichen Untersuchung über seine Lehre, die er dem Publicum als den gewaltsamsten und widerrechtlichsten Streit denuncirt, die Hauptveranlassung gegeben hat. Er vergleicht sich mit Lessing und — Bahrdt! Er nennt sich einen *Märtyrer der Wahrheit*. Kann jemand ohne Vermessenheit selbst bestimmen, seine Lehre sey Wahrheit? und weshalb ist er denn ein *Märtyrer?* Sollte man nicht glauben, es sey der Antrag geschehen, ihn wo nicht zu verbrennen, so doch nach Cayenne zu deportiren? *Man wünscht ja aber bloss, dass die Herren Fichte und Forberg eine Weisung höheren Orts bekommen mögen*, sich zu erinnern, dass sie Lehrer an christlichen Schulen sind, und dass, auch ganz abgesehen vom christlichen Religionssystem, ein Jugendlehrer in seinen Ausdrücken behutsam seyn müsse. Zum Beispiel; ein Rector sage zu den Schulknaben mit einer noch so feierlichen Amtsmiene: „Gott ist ein Gedankending," so werden die Schuljungen lachen, und mit diesem Lachen ist ihre Ehrfurcht für Gott vertilgt. Man sage ihnen dagegen: „Gott ist Zeuge und Richter eurer Gedanken;" das wird, und das allein kann ihr Gewissen bilden. Der Lehrer ist also verpflichtet, so zu ihnen zu sprechen: „Wenn man sich überzeugen will (sagt La Harpe in der *Refutation du livre de l'Esprit, p.* 95), was für Schaden solche Sophismen, die anfangs nur Irrthümer der Speculation zu seyn schienen, und die man unter diesem Vorwand zu entschuldigen versucht hat, durch ihre Anwendung hervorbringen können, so erinnere man sich der Menge von Revolutionsgeistern, die durch einige Phrasen der *Meister**) hinlänglich belehrt, nicht nur alle individuelle Verbrechen gegen Natur, Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Eigenthum, durch das grosse Wort *Allgemeine Wohlfahrt* rechtfertigten, sondern sogar heiligten. Man müsste einen dicken Band schreiben, um die unvermeidliche Verkettung der Sophismen mit den Verbrechen und die zerstörende Gewalt zu entwickeln, die diese abscheulichen Systeme erlangen mussten, die unser Jahrhundert mit frecher Stirn *Philosophie* nennt. Der gesunde Menschenverstand empört sich, wenn man sieht, wie, vermittelst eines schwankenden Gebrauchs der Worte,**) man ein neues philosophisches System erfunden zu haben wähnt, während man nichts weiter that, als tagelang träumen, und seinen Traum dem Publicum erzählen." — Wie passend und wie anwendbar auf den vorliegenden Fall ist auch, was der brave Dusaulx in der Schrift: Ueber mein Verhältniss mit Jean Jacques Rousseau, S. 22 sagt: „Nicht die Wahrheit; nur das, was man, dem Menschenverstande zum Trotz, dafür ausgiebt, macht heutiges Tages einen Menschen zum Abgott und zum Genie." *Popu-*

---

*) *Les Maîtres.* Diderot, Helvetius, Rousseau, Mably. So wenig ihre Ideen harmoniren, so hat man sie doch in der Anwendung zusammengekettet; auch strotzten alle vier von Stolz und Eigendünkel, und waren vom Paradoxirteufel besessen, der ihnen Sophismen eingab. Rousseau, der an den Grafen von Saint-Germain schrieb: „Ich beneide den Ruhm der Märtyrer!" hatte jedoch die meiste Gutmüthigkeit, Diderot war ein Feuerkopf ohne Herz, Helvetius sein Sprachrohr, Mably ein Querkopf; daher seine Schriften auch die vornehmste Rüstkammer der Revolutionäre geworden sind.

**) Im zweiten Stück der *Propyläen* ist dies, in Absicht auf Diderots *Paradoxien* über die Malerei, meisterhaft auseinandergesetzt worden; wahrscheinlich von dem Herrn von Goethe.

larphilosophie werden die kritischen Philosophisten schreien. Aber jede ächte Philosophie, dünkt mich, sey *Popular*philosophie; die *Schul*philosophie aber ein Spinnengewebe: die arme Fliege, die es umstrickt, verliert Blut und Leben. Und dies ist nicht ein Einfall von mir, sondern ein Ausspruch des Sokrates.

Nicht freimüthige Aeusserungen wollen wir unterdrücken; nicht philosophische Untersuchungen wollen wir hemmen: aber wir danken es unserer Obrigkeit, dass sie über den Vortrag der Schullehrer wacht und die Entstehung einer Sophistenbrut zu verhindern sucht, die, gleich der Encyclopädistenbrut, darauf bedacht seyn könnte, das Eigenthum wie ein Gedankending zu behandeln; wozu eine, vor einigen Jahren zu Danzig bei Troschel herausgekommene *Berichtigung* der Urtheile über die französische Revolution, deren Verfasser dem sich selbst setzenden Ich des Herrn Prof. Fichte nicht unbekannt seyn kann, junge Leute leicht verleiten könnte; sowie diese Schrift den Zusammenhang des Idealismus mit der Revolutionirsucht beurkundet. Hat nicht bereits ein anderer *Jenaischer* Literator Fichte's Wissenschaftslehre und die französische Revolution zusammengestellt und gesagt: sie seyen die zwei grössten *Tendenzen* des achtzehnten Jahrhunderts? (Man sehe Schlegels Athenäum das 2te Stück.)

Kann es dem Staate gleichgültig seyn, was für philosophische Theoreme seine künftigen Religionslehrer und Justitiarien auf einer Universität einsaugen? *Dies ist die Frage.*

Beilage E.

Etwas zur Antwort auf das Schreiben eines Vaters etc., Jena und Leipzig bei Chr. E. Gabler, auf der letzten Seite in einer Nacherinnerung.

„Da die *in Leipzig verbreitete Nachricht,* Herr Prof. Gabler in Altdorf sey Verfasser des berüchtigten Sendschreibens, und habe selbst mehrere Exemplare davon zur unentgeltlichen Vertheilung an einen ehrwürdigen Mann in L. gesendet, wahrscheinlich so ungegründet ist, als ich es wünsche u. s. w.“

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen.

Eine Schrift, die den Streitpunct genau anzugeben bestimmt ist, und auf welche jeder, der in dem neulich entstandenen Streite über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat, oder ausserdem abzuweisen ist.

> „Das Wort sie sollen lassen steh'n,
> Und kein'n Dank dazu haben."
>
> Luther.

(Ungedruckt, aus dem Anfange des Jahres 1799.)

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen.

1.

Declaration.

Wer meine Religionslehre bis zum Vermögen eines Urtheils verstehen will, der muss das System des transscendentalen Idealismus, und den damit unzertrennlich verknüpften reinen Moralismus genau kennen und, wie ich glaube, besitzen.

Ich sage: er muss es *besitzen,* d. h. des transscendentalen Standpuncts überhaupt fähig seyn. So viel ich nemlich absehen kann, und bisher in der Erfahrung an anderen bemerkt habe — aber ich enthalte mich, darüber definitiv zu entscheiden — reicht die bloss historische Kenntniss jenes Systemes nicht hin, deswegen, weil man sie, wenn es zur einzelnen Anwendung kommt, immer wieder vergisst, auf den realistischen Standpunct herabgezogen wird, und so herumschwankt und nur schwankende Resultate erhalten kann.

Wer sie bis *zum Vermögen eines Urtheils verstehen will,* — sagte ich. Man kann an allen Theilen des transscendentalen Idealismus sich üben, von jedem aus in den Gesichtspunct desselben einzudringen suchen: hat man aber nicht die vollständige Reihe der Gründe erkannt, den ganzen Umfang desselben geschlossen; so versteht man es wohl halb oder historisch, findet sich etwa dadurch angezogen, findet es nicht ganz uneben u. dergl.; aber ein entschiedenes Urtheil dafür oder dagegen ist in diesem Zustande nicht möglich.

2.

Dazu kommen noch die verschiedenen philosophischen Voraussetzungen, von denen jeder Beurtheilende ausgeht. Der Akritiker muss sich zuerst über die Principien mit uns verständigen; dann mag er streiten. Der Kritiker, der über jene mit uns einig ist, kann hier erst einen Kampfplatz haben, inwiefern er über die Folgerungen streitet.

Erst, wenn dies gehörig auseinandergehalten wird, kann ein wissenschaftlicher Streit beginnen: sonst fasst uns die Klinge des Gegners nie, sondern kämpft statt unserer mit einem selbstgemachten Gespenste, weil er nicht weiss, wo er uns zu treffen hat.

3.

Bedurfte es nun dies ausdrücklich zu sagen, oder versteht es sich von selbst, wo von einem Theile des philosophischen Systems die Rede ist, welchen man nicht ohne das Ganze beurtheilen kann? Ist es vernünftig, über diesen aus dem Zusammenhang gerissenen Theil abzuurtheilen, ohne die Sätze, die diesem Theile zu Prämissen dienen, ohne den Sprachgebrauch, der im Ganzen herrscht, ohne den Zweck, der nur durch das Ganze bestimmt wird, im Geringsten zu kennen? Ist es vernünftig, diesen Theil in ein ganz anderes, gerade entgegengesetztes System zu setzen, seine Ausdrücke im Sinne dieses entgegengesetzten Systems zu deuten und nun — zu urtheilen? Oder über leidige Unbestimmtheit, absichtliches Sichverstecken zu klagen, weil man den einfachen Sinn, aus Unbekanntschaft mit dem Ganzen, nicht finden kann?

Ist es wahr oder nicht, dass die ersten Anstifter des Handels nur diesen Aufsatz, und vorher in ihrem Leben vielleicht gar nichts von mir gelesen, vielweniger studirt hatten, dass sie grossentheils ganz andere Systeme zur Beurtheilung desselben mit hinzubrachten? Ist nun das Grundmissverständniss, das ihn betroffen — wie gross dies sey, wird sich zeigen — noch zu verwundern? Aber wessen ist die Schuld? —

Rückerinnerungen.

4.

Was offenbar keiner, der in dieser Sache gegen mich geschrieben, besessen hat, und was denn doch allein entscheidet, ist die Kenntniss des wahren Wesens und der Tendenz der kritischen oder der Transscendentalphilosophie. (Beide Ausdrücke bedeuten hier ganz dasselbe; indem in diesem Puncte Kant und die besseren Kantianer unstreitig mit mir Eins sind.) Ich muss an diese Tendenz der Transscendentalphilosophie wieder erinnern, und ersuche das philosophische Publicum, diese Erinnerung die letzte seyn zu lassen.

5. *)

Es giebt zwei sehr verschiedene Standpuncte des Denkens: den des natürlichen und gemeinen, da man *unmittelbar Objecte denkt*, und den des vorzugsweise so genannten künstlichen, da man mit Absicht und Bewusstseyn *sein Denken selbst denkt*. Auf dem ersten steht das gemeine Leben und die Wissenschaft *(materialiter sic dicta)*; auf dem zweiten die Transscendentalphilosophie, die ich eben deswegen Wissenschafts*lehre*, Theorie und Wissenschaft alles Wissens — keinesweges aber selbst ein reelles und objectives Wissen — genannt habe.

Die philosophischen Systeme vor Kant erkannten grossentheils ihren Standpunct nicht recht, und schwankten hin und her zwischen den beiden soeben angegebenen. Das unmittelbar vor Kant herrschende Wolffisch-Baumgartensche stellte sich mit seinem guten Bewusstseyn in den Standpunct des gemeinen Denkens, und hatte nichts Geringeres zur Absicht, als die

---

*) Der folgende Abschnitt (von §. 5—8) wurde von Fichte, mit Abkürzungen, einem Privatschreiben an Jacobi einverleibt, und ist als solches bereits in seinem „Leben und literarischen Briefwechsel" Bd. II. S. 181—191 abgedruckt worden.

Sphäre desselben zu erweitern, und durch die Kraft seiner Syllogismen neue Objecte des natürlichen Denkens zu erschaffen. (Dies System wird mir wenigstens nicht vorrücken können, dass ich es misdeute; denn es ist, gleichsam wie aus den Vollendeten, unter denen es schon hier lebte, hinter dem Vorhange hervor ganz neuerlich gegen mich auf den Kampfplatz getreten, hat sich über diesen Punct sehr entscheidend erklärt, und mir es ernstlich verwiesen, dass ich von den Erkenntnissen, welche es hervorgebracht hat, so geringschätzig spreche.[*]))

6.

Diesem Systeme ist das unsrige darin gerade entgegengesetzt, dass es die Möglichkeit, ein für das Leben und die (materielle) Wissenschaft gültiges Object durch das blosse Denken hervorzubringen, gänzlich abläugnet, und nichts für reell gelten lässt, *das sich nicht auf eine innere oder äussere Wahrnehmung gründet*. In dieser Rücksicht, inwiefern die Metaphysik das System reeller, durch das blosse Denken hervorgebrachter Erkenntnisse seyn soll, läugnet z. B. Kant, und ich mit ihm, die Möglichkeit der Metaphysik gänzlich; er rühmt sich, dieselbe mit der Wurzel ausgerottet zu haben, und es wird, da noch kein verständiges und verständliches Wort vorgebracht worden, um dieselbe zu retten, dabei ohne Zweifel auf ewige Zeiten sein Bewenden haben.

Unser System, indem es die Erweiterungen anderer zurückweist, lässt sich ebensowenig einfallen, selbst an seinem Theile das gemeine und allein reelle Denken erweitern zu wollen: sondern es will dasselbe lediglich erschöpfend umfassen und darstellen. — Unser philosophisches *Denken* bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken *gedachte* Denken bedeutet und hat Gehalt. Unser philosophisches Denken ist lediglich das Instrument, durch welches wir unser Werk zusammensetzen. Ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen.

---

[*] Eberhard „über Fichte's Gott" (Halle bei Hemmerde und Schwetschke, 1799), S. 20 ff., besonders S. 23: „*Didicisse fideliter artes, emollit mores, nec sinit esse feros!* Der entgegengesetzte Gang führt zu — dumpfer Schwärmerei und zu einer Verachtung der Wissenschaft" (*scil.* die sich erräsonniren lässt), „die allen Schwärmern gemein und der vornehmste Bestandtheil ihres Charakters ist." Ich hatte im Gegentheil bisher geglaubt, die Schwärmerei bestehe darin, seinen Erdichtungen Wahrheit beizulegen, während der gesunde Verstand nur das für wirklich hält, was sich auf innere oder äussere Wahrnehmung bezieht.

Wir setzen vor den Augen der Zuschauer das Modell eines Körpers aus den Modellen seiner einzelnen Theile zusammen. Ihr überfallt uns mitten in der Arbeit und ruft: seht da das nackte Gerippe; soll nur dies ein Körper seyn? — Nein, gute Leute, es soll kein Körper seyn, sondern nur sein Geripp. — Nur dadurch wird unser Unterricht verständlich, dass wir einzeln Theil an Theil, einen nach dem anderen, anfügen; und deswegen allein haben wir die Arbeit unternommen. Wartet ein wenig, so werden wir dieses Gerippe mit Adern und Muskeln und Haut bekleiden.

Wir sind jetzt fertig, und ihr ruft: nun so lasst doch diesen Körper sich bewegen, sprechen, das Blut in seinen Adern circuliren; mit einem Worte: lasst ihn leben! Ihr habt abermals unrecht. Wir haben nie vorgegeben, dies zu vermögen. Leben giebt nur die *Natur*, nicht die *Kunst;* das wissen wir sehr wohl, und glauben gerade dadurch vor gewissen anderen Philosophien zu unserem Vortheile uns auszuzeichnen, dass wir es wissen. — Wenn wir irgend einen Theil anders bilden, als er in der wirklichen Natur ist, irgend einen hinzuthun, irgend einen mangeln lassen, dann haben wir unrecht; und darauf müsst ihr sehen, wenn ihr uns einen verständigen Tadel oder Lob ertheilen wollt.

7.

Der lebendige Körper, den wir nachbilden, ist das *gemeine reelle Bewusstseyn*. Das allmählige Zusammenfügen seiner Theile sind unsere *Deductionen*, die nur Schritt für Schritt fortrücken können. Ehe nicht das ganze System vollendet dasteht, ist alles, was wir vortragen können, nur ein Theil. Die Theile, auf welche dieser letztere sich stützt, müssen freilich schon vor euch liegen; sonst haben wir keine Methode; aber es ist nicht nothwendig, dass sie in derselben Schrift vor euch liegen, die ihr jetzt eben leset; wir setzen euch als bekannt mit unseren vorherigen Schriften voraus; wir können nicht alles auf einmal sagen. — Was aber auf den jetzt eben euch vorgelegten Theil *folge*, das habt ihr zu erwarten; falls ihr nicht etwa es selbst zu finden versteht.

Wenn wir aber auch, und *wo* wir vollendet haben, und bis zum *vollständigen reellen und gemeinen Denken* fortgerückt sind (wir haben es in mehreren Regionen des Bewusstseyns, nur noch nicht in der Religionsphilosophie), ist dasselbe, *so wie es in unserer Philosophie vorkommt*, doch selbst kein reelles Denken, sondern nur eine *Beschreibung* und *Darstellung* des reellen Denkens.

Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das *Nichtphilosophiren*, d. h. dadurch, dass man zur philosophischen Abstraction sich entweder nie erhoben hat, oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herablässt, *entsteht uns alle Realität;* und umgekehrt, sowie man sich zur reinen Speculation erhebt, *verschwindet diese Realität nothwendig*, weil man sich von dem, worauf sie sich gründet, dem Mechanismus des Denkens, befreit hat. Nun ist das *Leben* Zweck, keineswegs das Speculiren; das letztere ist nur Mittel. Und es ist nicht einmal Mittel, das Leben zu *bilden*, denn es liegt in einer ganz anderen Welt, und was auf das Leben Einfluss haben soll, muss selbst aus dem Leben hervorgegangen seyn. Es ist nur Mittel, das Leben zu *erkennen*.

8.

Worin man befangen ist, was man selbst ist, das kann man nicht erkennen. Man muss aus ihm herausgehen, auf einen Standpunct ausserhalb desselben sich versetzen. Dieses Herausgehen aus dem wirklichen Leben, dieser Standpunct ausserhalb desselben ist die Speculation. Nur inwiefern es diese zwei verschiedene Standpuncte gab, diesen höheren über das Leben neben dem des Lebens, ist es dem Menschen möglich, sich selbst zu erkennen. Man kann leben, und vielleicht ganz gemäss der Vernunft leben, ohne zu speculiren; denn man kann leben, ohne das Leben zu erkennen; aber man kann nicht das Leben erkennen, ohne zu speculiren.

Kurz — die durch das ganze Vernunftsystem hindurchgehende, auf die ursprüngliche Duplicität des Subject-Object sich gründende Duplicität ist hier auf ihrer höchsten Stufe. Das *Leben* ist die *Totalität* des *objectiven Vernunftwesens;* die *Speculation* die *Totalität* des *subjectiven.* Eins ist nicht möglich ohne das andere: das *Leben*, als thätiges Hingeben in den Mechanismus, nicht ohne die *Thätigkeit* und *Freiheit* (sonst Speculation), *die sich hingiebt;* kommt sie auch gleich nicht bei jedem Individuo zum deutlichen Bewusstseyn; — die *Speculation* nicht ohne das *Leben, von welchem* sie abstrahirt. Beide, Leben und Speculation, sind nur durch einander bestimmbar. *Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophiren; Philosophiren* ist ganz eigentlich *Nicht-Leben;* und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese. Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunct ist ebenso unmöglich, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt; ausser dem Bewusstseyn des wirklichen Philosophen, dass es für ihn beide Standpuncte gebe.

9.

Also — kein Satz einer Philosophie, die sich selbst kennt, ist in dieser Gestalt ein *Satz für das wirkliche Leben*, sondern er ist entweder Hülfssatz für das System, um von ihm aus weiter fortzuschreiten, oder, wenn die Speculation über einen Punct des Nachdenkens geschlossen ist, ein Satz, zu dem erst die Empfindung und Wahrnehmung hinzukommen muss, als in ihm *begriffene*, um im Leben brauchbar zu seyn. Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen; diese ist das einige wahre, innere Lebensprincip. Dies hat ihnen schon Kant gesagt, und es ist der Begriff und innige Geist seiner Philosophie, ist das, worauf er immer zurückkommt. Dies hat Jacobi ganz unabhängig von ihm und glaubend, dass er mit ihm uneins sey, dass diese Philosophie gleichfalls Lebensweisheit seyn wolle, gesagt im Streite gegen Mendelssohn, der auch ein Parteiführer dieser erschaffenden Philosophie war. Dies habe endlich ich gesagt, so vernehmlich als möglich, schon seit den ersten Erklärungen über den Begriff meines Systems.

Gehört müssen sies daher wohl haben; aber sie können es sich nicht angewöhnen. Historischer Satz mag es ihnen geworden seyn, Regulativ ihrer Beurtheilung aber nicht; denn wenn sie es anwenden sollen auf das Verständniss des Einzelnen, so ist es vergessen. Sie kommen von einer Philosophie her, die sich neue Wahrheiten erräsonnirt; sie können daher keinen philosophischen Satz hören, ohne ihn darauf anzusehen, was etwa durch ihn Neues erräsonnirt seyn solle, um ihn darnach zu beurtheilen.

So sind alle verfahren, die als meine Gegner aufgetreten sind.

10.

Was soll denn nun die Philosophie und wozu bedarf es der spitzfindigen Zurüstungen derselben, wenn sie gesteht, dass sie für das Leben nichts Neues sagen, ja dasselbe nicht einmal als Instrument bilden kann, dass sie nur Wissenslehre, keinesweges Weisheitsschule ist?

Zunächst wäre es genug, dass sie ein möglicher Zweig der Geistesbildung ist, um sie zu üben, gesetzt auch, dass schlechthin kein anderer Werth in ihr liege. Es genügt, dass sie möglich ist, um sie auch zu verwirklichen, denn der Mensch soll den ganzen Umfang seiner Vernunft und seines Bewusstseyns vollziehen.

Ihr Hauptnutzen dagegen, wie oft schon erinnert, ist negativ und kritisch. In dem, was man gewöhnlich für Lebensweisheit hält, liegt es nicht daran, dass sie zu wenig, sondern dass sie zu viel enthält. Man hat eben die erräsonnirten Schätze der oben beschriebenen erschaffenden Metaphysik hineingetragen in jene allgemeine Denkweise und Bildung; diese sollen von ihr wieder abgesondert werden. Die Transscendentalphilosophie hat die Bestimmung, die allgemeine Erkenntniss von dieser fremden Zuthat zu reinigen, sie wieder zurückzuführen auf ihren wahrhaft menschlichen, darum nothwendigen und unvertilgbaren Bestand. Auch Kant wollte nichts Anderes.

Mittelbar, d. i. inwiefern ihre Kenntniss mit der Kenntniss des Lebens sich vereinigt, hat sie aber auch einen positiven Nutzen: sie ist für das unmittelbar Praktische *pädagogisch* in weitester Bedeutung dieses Worts. Sie zeigt aus den höchsten Gründen, eben weil sie den ganzen Menschen begreifen lehrt, wie man die Menschen bilden müsse, um moralische und religiöse Gesinnungen auf die Dauer in ihnen zu bilden und nach und nach allgemein zu machen. Für die theoretische Betrachtung, Erkenntniss der Sinnenwelt, Naturwissenschaft ist sie *regulativ:* sie zeigt, was man von der Natur erfragen, und wie man sie fragen müsse. — Ihr Einfluss auf die Gesinnung des Menschengeschlechts überhaupt aber ist darin zu finden, dass sie ihm Kraft, Muth und Selbstvertrauen beibringt, indem sie zeigt, dass es und sein ganzes Schicksal lediglich von ihm selbst abhange, — indem sie den Menschen auf seine eigenen Füsse stellt.

11.

So ist Philosophie über die Religion nicht die Religionslehre, noch weniger soll sie an die Stelle des religiösen Sinnes treten; sie ist allein die Theorie desselben. Ihr Zweck ist auch hier kritisch und pädagogisch. Sie ist bestimmt, unverständliche, unnütze, verwirrende, eben dadurch aber der Irreligiosität Blössen darbietende Lehren über Gott wegzuschaffen, indem sie eben zeigt, dass sie nichts sind, und dass schlechterdings nichts davon in des Menschen Hirn passt. Sie muss zeigen, wie in des Menschen Herzen der religiöse Sinn sich erzeuge, ausbilde und verstärke, und wie sonach die Menschheit zu demselben zu bilden sey — nicht vermittelst der Philosophie, diese bildet nicht das Leben, sondern lehrt nur es einsehen, sondern durch Erweckung der wahren übersinnlichen Triebfedern des Lebens.

Die Tendenz eines philosophischen Systems über Religion lässt sich daher nicht eher genügend beurtheilen, bis es nicht vollendet, erschöpfendes Bild ist des ganzen Umfangs der menschlichen Vernunft. Erst dann kann es auch pädagogisch werden.

12.

Ich habe Philosophie über Religion vorgetragen in dem oben angegebenen Sinne des Wortes, wie theils aus meinen zur Genüge über Philosophie aufgestellten Begriffen, theils aus der Ankündigung meines Vorhabens selbst hervorgehen musste, dass die Philosophie nur die Causal-Frage zu beantworten habe: woher der religiöse Sinn unter den Menschen komme? *) Hätten denn die Censoren, Verbieter, Lästerer jenes Aufsatzes, wenn sie ihn wirklich lasen, ehe sie ihn verboten, nicht wenigstens durch diese Stelle sich warnen lassen sollen? Fiel ihnen nicht ein, dass, da ich hier den Begriff der Philosophie völlig anders bestimmte, denn sie, ich wohl von etwas ihnen Unbekanntem reden möchte? Es ist zu fürchten, dass sie nicht einmal diesen Anfang gelesen!

Ausserdem habe ich die Religionsphilosophie mit ihm nicht vollendet, sondern nur den Grundstein derselben gelegt, wie ich gleichfalls sagte. — Wer alle oben (1.) angegebenen Eigenschaften besitzt, der kann diesen Grundstein beurtheilen; die Folgen und Anwendungen noch nicht so ohne Weiteres; er müsste denn des Princips selbstständig mächtig seyn und richtig aus ihm folgern. Wo ist einer unter meinen Gegnern mit diesen Eigenschaften?

Nach ihrem populären Werthe, in Absicht ihres Einflusses auf Erbauung und Religiosität kann sie vollends nicht beurtheilt werden, bis sie vollendet ist. Dies ist jetzt mein angelegentlichstes Geschäft, und ich hoffe mit der nächsten Messe das Publicum befriedigen zu können.

13.

Die Transscendentalphilosophie hat die Bestimmung, sogle

---

*) Ueber den Grund unseres Glaubens etc. S. 3. u. 4. (alte Ausgabe).

ich oben, das wirkliche, allgemeine Wissen systematisch aufzustellen; aber sie lässt nichts für wirkliches, allgemeines gelten, was sich nicht auf eine *Wahrnehmung* gründet: — sie verschmäht alles Erräsonnirte. Die Realität eines solchen schöpft sie daher immer aus dieser; aber sie hat es in seiner Nothwendigkeit zu begreifen und abzuleiten; darin beruft sie sich nicht auf Facta, denn damit hörte sie auf, Transscendentalphilosophie zu seyn.

Sie ist daher nimmer im Streite und kann nicht in Streit gerathen mit dem gemeinen, natürlichen Bewusstseyn; sie berührt dasselbe gar nicht, denn sie befindet sich in einer anderen Welt. Sie ist nur im Streite mit einer, neue Thatsachen erdenkenden Philosophie, und alles, dem sie widerspricht, ist gerade dadurch, dass sie ihm widerspricht, indem sich zeigt, dass es nicht im Systeme der allgemeinen Vernunft sich findet, als Theil einer solchen Philosophie erwiesen.

14.

Meine Religionsphilosophie ist nun im Streite mit jener Philosophie theils über den Ursprung der Religion: nach jener liegt er in einer Empfindung; nach dieser wird er erräsonnirt: — theils über den Inhalt und Umfang derselben, was gleichfalls in der ersten Frage liegt. Nach ihnen gehören zur Religion Kenntnisse und Lehren: nach mir nichts dergleichen.

Ein grosser Theil unserer *Theologie* ist solche Philosophie, und ein grosser Theil unserer Bücher für den religiösen Volksunterricht, Katechismen, Gesangbücher u. dergl., ist *Theologie*. Ich bin sonach mit ihnen, insofern sie dies sind, im Streite, nicht, soweit sie Religion sind; — über jenen theoretischen Inhalt eben, auf dessen Deduction sie übrigens in der Regel sich nicht einlassen; und dies wenigstens ist, bei den übrigen Unzweckmässigkeiten, ein zweckmässiges Verhalten derselben.

Meine Religionsphilosophie kann sonach auch nicht im Streite liegen mit dem religiösen Sinne des Menschen im Leben; denn sie steht auf einem ganz anderen Felde. Allein die pädagogischen *Resultate* derselben (11. 12.) könnten mit ihm in Widerstreit gerathen: dies hätte man abzuwarten; denn bis jetzt sind sie noch gar nicht vollständig und systematisch gezogen. Was ich in meiner Appellation darüber gesagt, war bloss bestimmt, um vorläufig den, durch die öffentliche Beschuldigung, dass meine Lehre atheistisch sey, erschreckten Sinn guter Menschen zu beruhigen, nicht um die Theologen zu befriedigen.

Es ist daher absolut vernunftwidrig, mein System als Lebensweisheit zu beurtheilen und mit Lebensweisheit zu bestreiten, die sich auf die beleuchteten Prämissen gründet. Aber die meisten meiner Gegner haben dies gethan.

15.

Dahin gehört das Gerede von einem Fichteschen Gotte, oder einem Jacobischen, einem Spinozischen u. dgl. Fichte, Jacobi, Spinoza, sind etwas Anderes, als ihre Philosophie. Der Philosoph hat gar keinen Gott und kann keinen haben; er hat nur einen Begriff vom Begriffe oder von der Idee Gottes. Gott und Religion giebt es nur im Leben: aber der Philosoph, als solcher, ist nicht der ganze vollständige Mensch, sondern im Zustande der Abstraction, und es ist unmöglich, dass jemand *nur* Philosoph sey. Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter, es ist schlechterdings nur *Ein* Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre: dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in dem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig *alle* unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt, oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber; hier ist für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden.

16.

Ebenso gehört dahin, dass man meine Philosophie dem Christenthum gegenübersetzen und das eine aus dem andern widerlegen will. Freilich ist es von jeher so gehalten worden, dass der Philosoph das Christenthum mit seiner Philosophie in Uebereinstimmung setzen, der Christ seinen Glauben mit dem philosophischen Denken in Eintracht hat bringen wollen; aber es beweist weiter nichts, als dass die, welche dergleichen unternahmen, weder Philosophie, noch Christenthum kannten. Unserer Philosophie fällt dies gar nicht ein. Das Christenthum ist Lebensweisheit, im wahren und höchsten Sinne Popular-Philosophie; es kann gar nichts anderes seyn wollen, ohne seinen Rang zu verlieren und in das Gebiet des Räsonnements, des nicht mehr Ursprünglichen, herabzusinken, damit zugleich aber der Forderung sich auszusetzen, dass es Demonstrationen gebe, wodurch es dem Streite der philosophischen Systeme sich preisgäbe. Mit ihm, in solcher Ursprünglichkeit gefasst, kann unsere Philosophie nicht in Streit gerathen, denn sie soll nur Theorie der Lebensweisheit seyn, nicht an ihre Stelle treten. — Nur die Resultate unserer Philosophie und das Christenthum könnten, wie gezeigt (14.), streitig werden: aber wo sind denn diese Resultate, und — könnte ich hinzusetzen — wo ist denn das wahre Christenthum? Ist es nicht überall, wo es an uns gelangt, schon hindurchgegangen durch jenen räsonnirenden Verstand? Dahin gehören auch voreilige Erinnerungen *der* Art: Gott solle nicht Schöpfer, nicht Regierer und Erhalter der Welt seyn nach diesem Systeme, keine göttliche Vorsehung bleibe in ihm übrig! — Ihr lieben, guten Unphilosophen! Für euch ist die ganze Distinction, der gesammte Gegensatz nicht vorhanden, nach welchem von Gott nach der Einen philosophischen Ansicht dies Alles gilt, nach der andern schlechthin nicht gelten kann. Wenn ihr wirklich gut und religiös seyd, so nehmt ihr es immer in dem Sinne, in welchem es wahr ist. Ich hatte es bisher gar nicht mit Euch, sondern mit Philosophen zu thun, denen diese Distinction anzumuthen ist, und die jene Sätze auch in dem Sinne nehmen, in welchem sie nicht gelten. Bisher habe ich nur diesen widersprochen und sie wenigstens hätten mich verstehen sollen. Wartet noch eine kurze Zeit, so werde ich zur andern Seite der Tafel kommen, die rein religiöse Bedeutung jener Lehren zeigen und euch, mit denen ich nie im Streite war, gerade recht geben.

17.

Dahin gehört es endlich, wenn man den Einfluss dieser Philosophie auf das Herz und die Gesinnung der Menschen beurtheilen und vorausprophezeien will. Eigentliche Philosopheme einer transscendentalen Theorie sind an sich todt und haben gar keinen Einfluss in das Leben, weder guten, noch bösen, ebensowenig als ein Gemälde lebt und sich bewegen kann. Auch ist es ganz gegen den Zweck dieser Philosophie, sich den Menschen, als solchen, mitzutheilen. Der Gelehrte, als Erzieher und Führer des Volks, besonders der Volkslehrer, soll sie allerdings besitzen, als pädagogisches Regulativ, und nur in ihm wird sie insofern praktisch. Wenn er aber sie selbst mittheilen wollte, — was die Menge weder verstehen noch richtig beurtheilen könnte, — so würde er dadurch nur beweisen, dass er selber ihren Geist gar nicht verstanden habe. Dass er sie aber mit Eifer und Treue anwende, dieser gute Wille wird schon vorausgesetzt, nicht etwa durch sie erst hervorgebracht, ebenso wie bei dem Philosophen von Profession Unparteilichkeit, Wahrheitsliebe, Fleiss schon vorausgesetzt, nicht aber durch sein Philosophiren erzeugt wird.

18.

Eine solche gänzliche Vermischung zweier Sphären haben sich, mehr oder minder, alle zu Schulden kommen lassen, die gegen mich geschrieben: durchaus aber thut es ein ungenannter Appellant an den gesunden Menschenverstand.[*] Der gesunde Menschenverstand, an den er appellirt, ist das Christenthum mit jener Verbrämung (15.), oder noch eigentlicher, der hannöversche Katechismus. Auf ihn kann man nicht zürnen, oder ihn widerlegen wollen; denn er ist offenbar ein Unphilosoph und Ungelehrter, wahrscheinlich nicht einmal ein Studirter im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern etwa ein Canzellist, den man höheren Ortes veranlasst hat, das Verbot der hannöverschen Regierung gegen mein Journal durch Widerlegung der Appellation bei dem gläubigen hannöverschen Publicum zu rechtfertigen. Die Widerlegung meiner Philosopheme für Gelehrte wird schon einem anderen und rüstigeren Streiter übertragen werden.

---

[*] „Appellation an den gesunden Menschenverstand" u. s. w. Hannover bei Hahn. 1799.

19.

In Summa: Meine Religionsphilosophie lässt sich nur aus dem transscendentalen Gesichtspuncte beurtheilen, bestreiten oder bestätigen. Dem Leser, welcher trotz Allem, was ich so eben darüber beigebracht habe, nicht einmal versteht, was der transscendentale Gesichtspunct selber sey, werde klar, dass er zur Theilnahme an diesem Streite nicht berufen sey!

Religion zwar ist Angelegenheit aller Menschen, und jeder redet da mit Recht hinein und streitet: es ist Bestimmung des Menschen, Anlage und Wunsch, um hierüber allmählig Uebereinstimmung, den grossen Zweck der Vernunft, hervorzubringen. Aber Religionsphilosophie ist nicht Religion, und nicht für alle und aller Urtheil: die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist todt an ihr selber; die Religion erfüllt mit Gefühlen und Empfindung, die Theorie spricht nur von ihnen; sie zerstört sie weder, noch sucht sie neue zu erzeugen.

20.

Der wahre Sitz des Widerstreites meiner Philosophie und der entgegengesetzten Lehren, welche letztere sich dieses Umstandes mehr oder weniger deutlich bewusst sind, ist über das Verhältniss der (blossen, auf Objecte gehenden) Erkenntniss zum wirklichen Leben (zum Gefühle, Begehrungsvermögen und Handeln). Die entgegengesetzten Systeme machen die Erkenntniss zum Principe des Lebens: sie glauben, durch freies, willkürliches Denken gewisse Erkenntnisse und Begriffe erzeugen und dem Menschen durch Räsonnement einpflanzen zu können, durch welche Gefühle hervorgebracht, das Begehrungsvermögen afficirt und so endlich das Handeln des Menschen bestimmt werde. Ihnen also ist das Erkennen das Obere, das Leben das Niedere und durchaus von jenem Abhängende (Eberhard a. a. O. S. 20—26.).

Unsere Philosophie macht umgekehrt das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und lässt der Erkenntniss überall nur das Zusehen. Dies System der Gefühle ist durchaus bestimmt im Bewusstseyn, und es enthält eine *unmittelbare*, nicht durch Folgerungen erschlossene, durch freies, auch zu unterlassendes Räsonnement erzeugte Erkenntniss. Nur diese unmittelbare Erkenntniss hat Realität, ist daher auch, und ist allein, als aus dem Leben stammend, ein das Leben Bewegendes. Wenn daher durch Philosophie oder Räsonnement die Realität einer Erkenntniss erwiesen werden soll, so muss ein *Gefühl* — so will ich es vorläufig nennen und werde über den Gebrauch dieses Wortes sogleich bestimmtere Rechenschaft ablegen — aufgezeigt werden, an welches diese Erkenntniss unmittelbar sich anschliesst. Das freie Räsonnement kann den Inhalt desselben nur durchdringen, läutern, das Mannigfaltige desselben trennen und verknüpfen, und den Gebrauch desselben sich erleichtern, es in die Gewalt des Bewusstseyns bringen; aber sie kann es nicht vermehren, seinen Stoff vergrössern oder anders machen. Unsere Erkenntniss ist uns mit Einem Male, für alle Ewigkeit gegeben, wir können daher in alle Ewigkeit sie nur weiter entwickeln, wie sie *ist*. — Nur das Unmittelbare ist daher wahr, das Vermittelte nur, insofern es sich auf jenes gründet; darüber hinaus liegt das Gebiet der Chimären und Hirngespinnste.

21.

Was sagt nun darüber der neueste Vertheidiger des entgegengesetzten Systemes, Herr Eberhard? Er sagt: „Ist das sittliche *Gefühl* von der Bildung der Vernunft nicht abhängig?“ Als ob darüber nur *eine* Antwort sich verstände, und ich diese Antwort gutwillig nur in seinem Sinne geben könnte! Ueberhaupt bedürfte es eines ausführlicheren Werkes, als ich hier zu schreiben vorhabe, um alle die Verirrungen, die in jenem scheinbar so einfachen und plausibeln Satze enthalten sind, hinreichend aufzuklären. — Was heisst überhaupt, das Gefühl von Begriffen abhängig machen? Es heisst, sich jenes *Unmittelbare* (20) erräsonniren, was man ursprünglich nicht fühlt, noch besitzt, sich und andern durch Syllogismen aufnöthigen wollen. Dann mag man auch sich einbilden, durch Vernunftbeweise sich und andere zum Lachen oder Weinen bringen zu können!

Ich antworte sonach ohne Weiteres auf jene Frage in dem Sinne, wie *er* die Begriffe nimmt: Keinesweges: die Vernunft, von der er hier redet, ist die theoretische, des Erkenntnissvermögens. Diese sagt aus nur, dass und wie etwas *sey*; von einem Handeln, und einem Handeln-*Sollen*, von einem Postulate liegt in ihr schlechterdings nichts, und ich möchte den Künstler sehen, der mir so etwas herausanalysirte, wenn er es nicht hineingelegt oder gefunden hat.

22.

Herr Eberhard fährt fort: „Warum ist das sittliche Gefühl in dem ungebildeten Menschen roh, und in dem gebildeten und aufgeklärten richtig, frei und weitumfassend? Ist es nicht, weil der erstere an Begriffen leer, und der letztere an richtigen, hellen, wirksamen Begriffen reich ist?“

Was heisst: das Gefühl ist *roh*? Herr Eberhard verzeihe mir! Nach meinen Begriffen von Gefühl weiss ich dies Beiwort nirgends unterzubringen, und bitte um die Erlaubniss, bis zu einer näheren Erklärung mich darauf nicht einlassen zu dürfen. —

„Es ist bei dem Gebildeten *richtig*.“ Hier kann ich doch errathen, was Herr E. meine. Das *Urtheil* über einen Gegenstand der Sittlichkeit nemlich kann richtig seyn, oder unrichtig, — nie das Gefühl, welches ein absolut einfaches, gar keine Beziehung ausdrückendes ist. Aber was ist denn das Kriterium der Richtigkeit dieses Urtheils? Etwa wiederum ein logisches, aus früheren Prämissen folgerndes? Kann seyn, dass Herr E. es so meint. Was ist dann aber hier die erste ursprüngliche Prämisse? Auch nur eine logische? Ich habe nicht Zeit, die Sache hier auseinanderzuwirren, und verweise ihn an meine Sittenlehre.

Sein Gefühl ist ferner *„fein.“* — Man kann allenfalls in populärer Sprache, wo es auf Bestimmtheit der Begriffe nicht so sehr ankommt, sagen: der moralische Tact ist fein, d. i. der Mensch hat sich durch Uebung eine Fertigkeit erworben, über sittliche Gegenstände schnell und richtig zu urtheilen; aber nimmermehr: das ursprüngliche, eigentlich sittliche Gefühl, das ein absolutes, keiner Vermehrung oder Verminderung fähiges ist, das allemal positiv aussagt: dies soll seyn, dies soll nicht seyn — könne sich verfeinern. Aber jene Fertigkeit, wird sie erworben durch das Leben oder durch müssiges Speculiren, und ist das Kriterium, an welches sie zu halten sich gewöhnt hat, ein theoretischer, durch Räsonniren erst gefundener Satz? Herr Eberhard würde wohl ohne Bedenken mit *Ja* antworten; ich aber sage nicht Ja, aus Gründen, die bei mir am eben angeführten Orte nachzulesen sind, und auf die man sich einlassen sollte.

Das Gefühl soll ferner *weitumfassend* seyn. Das sittliche Gefühl ist alle Menschen *gleich* umfassend, und geht auf alle Objecte des freien Handelns. Der theoretisch Gebildete — denn von einer solchen Bildung kann nach dem ganzen Zusammenhange hier nur die Rede seyn, nicht von der praktischen Bildung durch Uebung der Tugend — ist von dem in dieser Hinsicht Ungebildeten nur durch die Ausbreitung des Wirkungskreises verschieden, nicht aber, *als solcher*, an Intensität des Gefühls oder Stärke des sittlichen Willens. Herr Eberhard müsste sonst erweisen, dass theoretische Cultur den guten Willen hervorzubringen und zu erhöhen vermöge. Freilich liegt dies in seiner Consequenz; dennoch nehmen wir Anstand, ihm diese Behauptung zuzutrauen, bis er nicht sich ausdrücklich zu ihr bekennt.

23.

„Warum haben die Gräuel des Aberglaubens die Sittenlehre verunstaltet?“ fährt Herr Eberhard fort. Hat er wirklich so schreiben wollen, so sagt seine Frage so viel als: warum ergeben sich doch aus unrichtigen Vordersätzen, wenn man consequent folgert, unrichtige Folgesätze? Hat er aber schreiben wollen: *Sittlichkeit*, wirkliche Moralität; so frage ich zurück: Warum hat doch der Aberglaube den Begriff von Gott verdunkelt und verunreinigt, was auf das sittliche *Urtheil* — nicht auf das ursprüngliche Gefühl — nicht anders als mitbestimmend wirken konnte? Doch wohl bloss ein falsches theoretisches Räsonnement über jenen Begriff!

Wenn daher ein schwachsinniger, dumpfer Andächtler einen Ketzer verbrennen hälfe und sich dabei auf sein Gefühl beriefe, würde man ihm nicht richtigere *Begriffe* geben müssen, nicht ein anderes, oder richtigeres sittliches Gefühl? Dies letztere *ist* das richtige, es kann, so gewiss es nur in seiner Reinheit gelassen, nicht durch falsches Räsonnement irre gemacht wird, gar nicht anders als richtig, *ursprünglich* seyn. — Oder glaubt Herr Eberhard im Ernste, dass es mehrere sittliche Gefühle für besondere Individuen gebe, wie er allerdings S. 64, 4. insinuirt, wo denn etwa *ein* sittliches Gefühl die Ketzerverbrennerei bestätigen würde?

Herr Eberhard argumentirt aus gleichen Voraussetzungen weiter, und schärft ein und treibt sich fort in demselben Cirkel. Wir haben das falsche Princip aufgedeckt; es wäre verlorene Mühe, den Irrthum an allen Folgerungen daraus nachzuweisen.

24.

Welches ist nun das Gefühl, worauf unser Glaube an die Gottheit sich gründet, und wodurch derselbe als reell bewährt wird?

Zuvörderst über einen doppelten Sinn des Wortes: Gefühl, der auch Herrn Eberhard meiner Meinung nach irre gemacht hat. Das Gefühl ist entweder *sinnlich* — des Bittern, Rothen, Harten, Kalten u. s. w., — oder *intellectuell*. Herr Eberhard, und mit ihm alle Philosophen seiner Schule, scheint die letztere Art ganz zu ignoriren, nicht zu beachten, dass auch die letztere Gattung angenommen werden muss, um das Bewusstseyn begreiflich zu machen.

Ich habe es hier mit dem ersteren nicht zu thun, sondern nur mit dem letzteren. Es ist das unmittelbare Gefühl der Gewissheit und Nothwendigkeit eines Denkens. — Wahrheit ist Gewissheit: und woher glauben nun die Philosophen der entgegengesetzten Schule in einem bestimmten Falle zu wissen, dass sie gewiss sind? — Etwa durch die allgemeine theoretische Einsicht, dass ihr Denken mit den logischen Gesetzen übereinstimmt? Aber diese theoretische Einsicht ist selbst nur eine Gewissheit in höherer Potenz: wie sind sie sicher, dass sie sich in der Gewissheit über jene Uebereinstimmung nicht abermals irren? Etwa durch eine andere, noch höhere theoretische Einsicht? Aber woher deren Gewissheit? Kurz, sie werden ins Unendliche getrieben. Auf diesem Wege ist Gewissheit zu erreichen ebenso unmöglich, als eben auch das *Gefühl* der Gewissheit zu erklären unmöglich ist. Ueberdies — ist denn jene Gewissheit ein Objectives, oder ein subjectiver Zustand? Und wie kann ich solchen wahrnehmen, ausser durch ein schlechthin ursprüngliches, durch nichts Anderes vermitteltes *Gefühl?*

Aber was ist dies? Es ist klar, dass dieses Gefühl nur mein Denken *begleitet* und nicht eintritt ohne dieses und einen besonderen Inhalt desselben. Dass es aus sich selbst einen solchen Inhalt oder eine Wahrheit haben sollte, ist unmöglich und würde keinen klaren Sinn zulassen. Das Gefühl der Gewissheit oder Wahrheit *begleitet* nur, wie gesagt, ein gewisses Denken und dessen Inhalt.

Es ist offenbar, dass, wenn das Gefühl der Gewissheit von einem gewissen Denken und seinem Inhalte unabtrennlich ist, wenn daher dies Denken die Bedingung aller mittelbaren Gewissheit oder Vernünftigkeit in sich enthält, alle Menschen über dieses Gefühl übereinkommen müssen, und es jedem anzumuthen ist, wenn es ihm auch nur zum Bewusstseyn zu bringen, nicht anzudemonstriren wäre, welches in Absicht des Unmittelbaren überhaupt nicht möglich ist.

Es ist daher dies Gefühl nicht nur intellectuelles überhaupt, sondern das erste und ursprünglichste intellectuelle Gefühl, Grund aller Gewissheit, aller Realität und Objectivität.

25.

Es begleitet das Denken, dass zu der Realisation des durch unsere moralische Natur uns schlechthin gesetzten Zweckes, der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft, stete Annäherung möglich sey, und dass die Bedingung derselben in der absoluten Erfüllung unserer Pflicht in jeder Lage, lediglich um der Pflicht willen, beruhe. Es begleitet dies Denken *nothwendig*, indem es einen integrirenden Theil jenes Zwecksetzens selber ausmacht, davon, dass man jenen Zweck schlechthin sich setzen muss, unabtrennlich, und eigentlich nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewusstseyns ist.

Wir analysiren näher, was darin enthalten.

Ich denke: es ist möglich, dass die Vernunft stets ihrem Zwecke entgegengehe und sich ihm annähere. Dies möchte etwa als ein willkürliches Denken, ein bloss problematisches Setzen, das weiter nichts für sich hat, als die blosse Denkmöglichkeit, erscheinen. So ist es nun nicht: sondern es zeigt sich in einem gewissen Zusammenhange, als ein nothwendiges, im Bewusstseyn unabweisbares. — Ebenso nothwendig und unabweisbar wäre daher auch, was zufolge der logischen Nothwendigkeit des Denkens (vermittelt) in ihm liegt.

Setze ich nun einen Zweck in meinem Handeln, so setze ich ihn in irgend einer zukünftigen Zeit auch als verwirklicht. Dies ist eine nothwendige logische Folge. Aber ich kann, die Sache bloss in ihrer logischen Consequenz betrachtet, beide Sätze, wie es scheint, ebenso gut auch in das umgekehrte Verhältniss bringen. Ich soll und kann mir den Zweck der Sittlichkeit nicht vorsetzen, wenn ich nicht schon von seiner Ausführbarkeit überzeugt bin, hat man schon häufig gesagt, und so das Erste vom Letzteren abhängig gemacht. — Ich kann ihn nicht für ausführbar halten und werde es nicht, wenn ich mir ihn nicht schlechthin setze, kann man ebensowohl sagen. Warum soll ich ihn mir aber überhaupt setzen?

Kurz, im blossen logischen Verhältnisse ist beides nur unter Bedingung gewiss, an sich keinesweges; wir werden von jedem Gliede aufs andere verwiesen: die ursprüngliche Gewissheit jenes Bewusstseyns ist nicht erklärt.

Diese kann daher nur liegen in der Unmittelbarkeit eines Gefühls, und in diesem sind auch jene beiden Glieder ursprünglich Eins. Ich soll schlechthin den sittlichen Zweck mir setzen, und ihn schlechthin für ausführbar halten: ich soll ihn für ausführbar halten und darum ihn setzen. Keines ist in Wahrheit die Folge vom anderen, sondern beides ist Eins; es ist Ein Gedanke, nicht zwei; und es ist wahr und gewiss, nicht zufolge jenes erschliessenden Denkens, sondern einer Nothwendigkeit, die ich nur fühle.

26.

Da es nur unmittelbare, nur fühlbare Gewissheit ist, so kann man sie keinem andemonstriren, aber bei jedem sicher voraussetzen, indem diejenigen, die sie haben, und die ausserdem über den Zusammenhang des menschlichen Wissens nachdenken, erkennen müssen, dass jedes andere Wissen sich nur darauf gründet, und dass jeder, der etwas mit Gewissheit weiss, unvermerkt und ihm selbst vielleicht unbewusst, von jenem Wissen ausgegangen ist. Es lässt sich jedem anmuthen, dass er sich — was freilich von seiner Freiheit abhängt — mit sich selbst gehörig bekannt mache, und in sich einkehre, wo er es dann ohne Zweifel also in sich finden wird.

Man bemerke: es wird ihm nicht angemuthet, es in sich zu *erzeugen*, sondern nur, es in sich zu finden. Jede vermittelte Gewissheit setzt eine ursprüngliche voraus: in Jedes Bewusstseyn, der überhaupt von irgend etwas überzeugt ist, ist auch jene Gewissheit. und er kann sich von jedem Wissen aus, das nur bedingt und vermittelt ist, zu ihr erheben.

27.

Hier kann ich eines Misverständnisses erwähnen, das mir in eben jener „Appellation an den Menschenverstand" vorgekommen ist. Unter mehreren völlig unverständigen Dingen behauptet der Verfasser: nach mir finde Gott nur für den moralischen Menschen, nicht für den unmoralischen, statt. — Richtig: nur für den Menschen, inwiefern er überhaupt moralisch ist, ist der Glaube richtig und wahr; aber nicht gerade nur für denjenigen, der moralisch ist, ist solcher Glaube überhaupt vorhanden. Ich sehe hier wieder nur eine Folge jener trennenden Classificationen. Wo ist denn die personificirte, absolute Unmoralität? Sie ist nicht möglich. Der Mensch besteht überhaupt nur und kann nur seiner bewusst seyn, indem er auf dem Boden der Vernunft steht. Ohne alle Moralität ist er auch in seinem theoretischen Wissen nur Thier, nur Organisationsproduct.

28.

Resultat.

Die absolute Gewissheit und Ueberzeugung — (nicht blosse Meinung, Dafürhalten, Wünschen) — von der Möglichkeit, — nicht sich selbst, d. i. seinen Willen, durch den Begriff der Pflicht zu bestimmen, denn dies erkennen wir als möglich dadurch, dass wir es wirklich thun, — sondern durch diese pflichtmässige Bestimmung unseres Willens den Zweck der Vernunft auch *ausser unserem Willen* zu befördern, ist das Unmittelbare der Religion und ist auf die angeführte Weise im Gemüthe des Menschen begründet.

29.

Hier muss ich nun sogleich eine Bemerkung über den Sprachgebrauch einschalten, die ich nicht länger verschieben kann, ohne undeutlich zu werden und alte Einwürfe von Neuem zu befahren.

Das Wort *Seyn* bedeutet unmittelbar immer ein Object des Denkens, ein Gedachtes. Nun kommt ihm entweder auch eine Existenz, ein *Bestehen* und *Dauern*, ausser dem Denken zu, in der sinnlichen Wahrnehmung: dann ist ein reelles Seyn bezeichnet, und man kann vom Gegenstande sagen: er *ist*. Oder es kommt ihm ausser dem Denken kein anderes Seyn zu; dann ist die Bedeutung des Seyns bloss die logische. Dann bezeichnet das Wort „ist“ nur die logische Copula, in welcher das Mannigfaltige der Prädicate in einer Einheit des logischen Subjects durch das Denken fixirt wird: man kann sodann nicht sagen: das Object ist, sondern es ist als dieses oder jenes zu denken. Hier sind wieder mehrere Fälle zu unterscheiden, von denen ich tiefer unten reden werde.

Ebenso werden andere, mit dem Ausdrucke des Seyns verwandte Worte in diesen zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. „Princip" — ein Ausdruck, dessen ich mich auch hier bedient habe — ist im Systeme des reellen Seyns ein Erstes, daraus ich ein Zweites und Drittes u. s. f., auch ohne wirkliche Wahrnehmung, vorausberechnen, der Erfahrung anticipiren kann, mit kategorischer Gewissheit, wodurch ich in der That also etwas als reell erkenne. In dieser Bedeutung des Wortes ist das intelligible Princip, die Freiheit, nie Princip einer realen Erkenntniss, Erklärungs- und Anticipationsgrund: d. h. es lässt sich nicht voraussehen, *was* durch sie werde wirklich werden. Nur durch die Wahrnehmung wissen wir, was wirklich ist; und eben weil wir das Product der Freiheit schlechthin nicht als das Glied einer begreiflichen Kette von Ursachen und Wirkungen anerkennen, weil es ein absolut erstes ist, und nur factisch erkennbar wird in der Wahrnehmung: eben darum sagen wir, die Freiheit sey Princip, aber nicht in realem Sinne, als Grund einer unmittelbaren und nothwendigen factischen Bestimmtheit, sondern in logischer Bedeutung, als Princip von Möglichkeiten; aber eben darum sind wir genöthigt, sie *also* zu denken. — Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Worte: *Gesetz* für die Welt der Vernunft und Freiheit. In der Sinnenwelt bedeutet es eben die Bestimmung der Kraft, aus welcher, als dem Principe, die Folgen auf die eben beschriebene Weise abgeleitet werden können. Von den *endlichen*, schon als frei in der empirischen Bedeutung des Wortes, als lediglich bestimmbar, aber nicht bestimmt, gedachten Wesen gebraucht, bedeutet es allein ein *Sollen*, d. h. eine Bestimmtheit der Freiheit durch Freiheit, die eben darum keine mechanische unmittelbare Bestimmtheit ist. Von dem Unendlichen oder von der Vernunft κατ' ἐξοχὴν gedacht, welcher die empirische Freiheit, als selbst Resultat der

Endlichkeit, nicht zugeschrieben werden kann, bedeutet „Gesetz“ lediglich die Nothwendigkeit, ein, nicht *materialiter* — denn insofern ist es uns schlechthin unbekannt, und *a priori* unableitbar, — sondern *formaliter*, durch seinen Zweck, den Endzweck der Vernunft, Bestimmtes stets von ihr zu erwarten einen unendlichen, nie zu erschöpfenden Freiheitsinhalt für die vernünftigen Individuen, ohngeachtet man dafür keine daliegende Bestimmtheit, aus welcher es mechanisch erfolgte, annehmen kann, da man sich hier ja nicht in der Sphäre des Objectiven befindet, sondern an der schlechthin ideellen Quelle des Geistes steht. Das Wort *Gesetz* hat daher hier ebenso keine *reelle* Bedeutung, aus welcher man äussere und nothwendige Erfolge ableiten könnte, sondern nur logische, indem es jenen unendlichen Freiheitsinhalt in *einen* Begriff zusammenfasst.

Ebenso verhält es sich mit dem Gebrauche des Wortes: *Welt*. In der reellen Bedeutung ist es ein geschlossenes Ganzes von daseyenden Objecten, die in Wechselbestimmung ihres Seyns stehen, wo jedes ist, wie es ist, weil alle andere das sind, was sie sind, und umgekehrt, und wo man bei vollkommner Kenntniss der Weltgesetze aus der Natur eines jeden auf die aller übrigen würde schliessen können. Von vernünftigen Wesen gebraucht, bedeutet jenes Wort gleichfalls eine Gesammtheit, einen Einfluss aller auf jeden, und eines jeden auf alle, dessen Art und Weise aber nicht, wie bei den Naturgesetzen, errathen und vorausbestimmt werden kann, weil er in der Freiheit aller seinen Grund hat, weshalb der Ausdruck: *Welt* hier gleichfalls nur eine *logische*, keinesweges *reelle* Bedeutung hat.

Man hat auch — und ich selbst habe mich oft dieses Ausdrucks bedient, — von der *Ordnung* einer übersinnlichen Welt gesprochen. Man versteht dies unrichtig — und freilich kann man nicht allen Misverständnissen vorbauen, — wie wenn die übersinnliche Welt sey, ehe sie geordnet worden, und wie wenn „Ordnung“ erst ein Accidens derselben sey. Nein: sie selbst wird *Welt* nur dadurch, dass sie geordnet wird.

Wenn man sonach von dem lediglich Intelligibeln redet, ist der Gebrauch dieser und aller verwandten Begriffe, d. h. aller, die vom Seyn herkommen und dasselbe weiter bestimmen, nur der *logische,* nicht der *reelle.*

Dies wird erinnert, um dem schon oft mir gemachten Vorwurfe ein Ende zu machen, dass ich mich derselben Worte bediene, deren Gebrauch ich bei Anderen misbillige. Aber ich muss mich derselben wohl bedienen, um überhaupt nur sprechen zu können, und muss sie aus der Sprache aufnehmen in ihrer gegebenen Bedeutung. Aber ich bediene mich derselben in anderem Sinne, als meine Gegner, wie aus der Ableitung der mit ihnen bezeichneten Begriffe selber klar seyn sollte. Hier habe ich den Gegensatz auf eine allgemeinere Unterscheidung zurückgebracht: wer sich ihrer bedient, um durch Folgerung eine reelle Existenz zu behaupten oder dieselbe näher zu bestimmen, bedient sich ihrer *reell;* wer nur bei einer allgemeinen Begriffsverbindung stehen bleibt, bedient sich ihrer ideell.

30.

In jener aufgestellten allgemeinen Formel (28.) fasst die Religion nur der Philosoph — hier nicht gerade als transscendentaler Philosoph, sondern überhaupt als abstracter Denker, ebenso wie auch nur er den Pflichtbegriff, den der reinen Moralität u. dergl. in seiner Abstraction fasst. Dem Menschen im wirklichen Leben (und wie sich versteht, auch dem, der Philosophie treibt, inwiefern er handelt) kann das Pflichtgebot nie überhaupt, sondern immer nur in concreter Willensbestimmung erscheinen. Insofern er nun wirklich und jedesmal seinen Willen also bestimmt, handelt und ist er moralisch.

Ebensowenig erscheint ihm die Religion jemals überhaupt, sondern nur inwiefern er in jedem bestimmten Falle seines Handelns fest überzeugt ist (und diese Ueberzeugung findet sich eben durch die moralische Willensbestimmung), dass das von ihm Gewollte und Gehandelte auch ausser seinem Willen der absolute Zweck der Vernunft sey, dass es seyn und geschehen solle schlechthin um deswillen, und dass der eigene Wille nur Werkzeug jenes absoluten Zweckes sey: so glaubt er religiös. Wer daher in allen Lagen seines Lebens unverrückt und ohne Ausnahme so handelte und dächte, wenn er sich auch nie weiter, als bis zu dem einfachen Gedanken erhöbe: dadurch befördere ich, was schlechthin seyn soll — ohne das Mannigfaltige dessen, was da seyn soll, zu combiniren und in der Einheit der absoluten Vernunft zusammenzufassen, der wäre ein vollkommen Tugendhafter und Religiöser; denn er besässe das Wesen dieses Begriffes.

31.

Aber schon das gewöhnliche Handeln des Lebens nöthigt die Menschen, das Gemeinschaftliche in ihrer Erfahrung zusammenzufassen und aus allgemeinen Begriffen allgemeine Regeln sich zu bilden. Sobald dies in irgend einer Region der Erkenntniss geschieht, geschieht es in allen, und wenn dem Menschen Moralität und Religion am Herzen liegt, daher gewiss vorzugsweise in Sachen der Religion und Moralität.

Aber es ist nicht nothwendig, dass er sich zur höchsten Abstraction erhebe, zu einem Begriffe, der alle übrigen dieser Art in sich fasse, und aus dessen Einheit sie erschöpfend abzuleiten wären, wozu ein nach den höchsten Principien geleitetes, systematisch philosophisches Denken gehören würde: — sondern er begnügt sich, das Mannigfaltige etwa auf *mehrere* Formeln und Grundbegriffe zurückzuführen.

Die Basis des religiösen Glaubens war die Ueberzeugung einer Ordnung oder eines Gesetzes (über den Gebrauch dieser Worte, die nur in unvollkommenem Maasse passen, später!), nach welchem aus der pflichtmässigen Gesinnung auch wirklich der absolute Vernunftzweck* hervorgeht, wonach in der That erreicht und verwirklicht wird, was der Einzelne in seinem pflichtmässigen Handeln bloss erstreben kann.

32.

In diesem Gedanken ist nun eine Mannigfaltigkeit von Gliedern, und zwar zuerst: dasjenige, was schlechthin und allein von mir abhängt, die pflichtmässige Bestimmung meines Willens; sodann etwas, das meinem religiösen Glauben zufolge aus dieser Willensbestimmung folgen soll, was über den Bereich des eigenen sittlichen Willens hinausliegt, dennoch aber schlechthin angenommen werden muss, um ihm selber nur Zweck und Bedeutung zu geben. Es ist der religiöse Glaube, der das Zweite an das Erste anknüpft: die moralische *Gesinnung* ist durch das Erste vollendet; aber sie kann zum vernunftmässigen, vertrauensvollen Wirken nur kommen durch das *Zweite*, wie sich bald zeigen wird; und in diesem Zweiten beruht die Religion. Es ist sonach ein ungerechter, aus der Luft gegriffener Vorwurf, wenn man unserer Theorie vorgerückt hat, dass sie die Religion ganz aufhebe und nur ihren Namen stehen lasse, während bloss Sittlichkeit übrig bleibe, mithin wenigstens heuchle, bemäntle, hinter dem Berge halte.

Ich kann überhaupt nicht *wollen*, ohne, zufolge des Gesetzes meiner Endlichkeit, etwas Bestimmtes, Begrenztes zu wollen, d. h. mein an sich unendliches Vermögen in eine Reihe endlicher Willensbestimmungen zu zerlegen (dies ist in der Sittenlehre aus der allgemeinen Form des Wollens, wie ich glaube, mit hinreichender Klarheit abgeleitet worden). In der Forderung, pflichtmässig zu wollen, liegt sonach zugleich die Forderung, etwas Bestimmtes also zu wollen. Dass dieses Bestimmtwerden des Willens durch die Stimme des Gewissens (nicht durch Räsonnement über die Folgen — auch darüber sehe man meine Sittenlehre) untrüglich sey, wird *geglaubt*: — abermals nicht aus Räsonnement oder irgend welchen allgemeinen Begriffen, sondern ursprünglich und unmittelbar. Es tritt schon hier Religion ein; oder eigentlicher, hier ist das erste Verbindungsglied zwischen reiner Moral und Religion.

Nun erfolgt jedoch ferner aus jener Willensbestimmung eine Handlung: aus dieser entspringen andere, mir selbst unübersehbare Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen (denn auf diese allein sehe ich, und die Sinnenwelt ist mir überall nur Mittel). Diese Folgen kann ich nicht berechnen; sie stehen schlechthin nicht mehr in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, dass sie gut sind und dem Vernunftzwecke gemäss, glaube es mit derselben *ursprünglichen* Gewissheit, die mich zum ersten Handeln veranlasste, könnte sogar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube überall begleitete. Dies ist nun

Religion. Ich glaube, wenn ich es mir auch nicht so deutlich und nicht in dieser begriffsmässigen Formel denke, an ein Princip, zufolge dessen aus jeder pflichtmässigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Aber dies Princip ist schlechthin unbegreiflich der Art und Weise seines Wirkens nach: doch wird es seinem Vorhandenseyn nach (auch hier fehlen Sprach- und Begriffsbestimmungen) absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eins, aber schlechthin unabtrennlich von einander.

33.

Wir analysiren weiter, was darin enthalten ist. — Die Willensbestimmung ist stets nur das Gegenwärtige und enthält, was allein von uns abhängt. Aber es wird, für ihre eigene Möglichkeit in dieser Bestimmtheit, etwas Weiteres vorausgesetzt: es wird mit ihr zugleich gedacht etwas Vergangenes, und dass aus ihr etwas durch *sie* modificirtes Zukünftiges erfolgen werde, wird postulirt.

Es wird in ihr Etwas *vorausgesetzt*. — Nicht, dass ich überhaupt Pflicht habe und nach ihr meinen Willen bestimmen soll — denn dies ist Resultat der Vernunft an sich, der reinen Vernunft, — sondern dass gerade dieses Bestimmte meine Pflicht ist, ist Resultat meiner Lage in der gesammten Vernunftwelt. Wäre ich überhaupt nicht da, oder wäre ich — was der Strenge nach freilich nichts gesagt ist — ein Anderer, oder wäre ich in einer anderen Gemeine vernünftiger Wesen, so träte eine solche Pflicht gar nicht ein; ebenso wie eine gewisse Bestimmung der Natur nicht einträte, wenn nicht dies bestimmte Individuum auch sinnlich dawäre. Ich soll in dieser Lage schlechthin nur nach Maassgabe des Ausspruchs meines Gewissens handeln; aber ich kann dies nicht (§. 32.), ohne zugleich anzunehmen, dass gerade diese Lage auf den Vernunftzweck berechnet, Resultat von der Wirkung jenes absoluten Princips sey. Daher liegt in jenem Glauben ferner, dass die dem freien Handeln jedes Individuums vorauszusetzende Vernunftwelt durch jenes Princip hervorgebracht und geordnet sey. Populär oder den Analogien unseres endlichen Bewusstseyns angenähert, kann dies nur heissen: sie ist erschaffen, wird erhalten und regiert durch das absolute Princip.

Es wird in derselben etwas Zukünftiges *postulirt:* — die fortgesetzte Causalität unserer Willensbestimmung zur Beförderung des Vernunftzweckes; daher die Erhaltung und gleichmässige Entwickelung aller vernünftigen Wesen in der Identität ihres Selbstbewusstseyns; stetes Fortschreiten aller zum Endzwecke der Vernunft: — also Erhaltung der Vernunftwesen in ewiger Fortdauer, Leitung der Schicksale derselben zu ihrer Beseligung, d. i. zu ihrer Befreiung durch reine Moralität.

34.

Man sieht, dass hier nur Acte, nur Begebenheiten, etwas Fortfliessendes, kein Seyn und starres Bestehen gedacht wird: ein Schaffen, Erhalten, Regieren, keinesweges ein Schöpfer, Erhalter, Regierer. Aber jener Glaube erörtert nicht solche theoretischen Fragen: kurz es *ist* so; es lässt sich darauf mit der vollsten Sicherheit rechnen. Auf diesem Puncte steht die Ueberzeugung fest, und aus ihm herauszugehen ist, um der Sicherheit und Gewissheit willen, nicht der mindeste Grund.

Das Glaubensbekenntniss heisst nun: Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zu einander — inwiefern wir uns unterscheiden, und soweit nur erhebt sich der gemeine Verstand, — sind durch ein freies, intelligentes Princip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzwecke entgegengeführt, und Alles, was nicht von uns abhängt, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, geschieht, ohne all unser weiteres Zuthun, durch die weltregierende Macht desselben ohne allen Zweifel.

35.

Das Princip, auf welches jene mannigfaltigen Prädicate bezogen werden, soll denn doch nur Eins seyn. Ich kann — dies liegt in meinem Denken — von dem einen Prädicate zu dem andern nicht fortgehen, sie nicht zu einander zählen und in sich zusammenfassen, ohne etwas Dauerndes, dem diese Prädicate insgesammt zukommen, vorauszusetzen, es eben, gerade durch dieses Denken, zu erzeugen: ob ich gleich, eben weil ich es den Gesetzen und dem Zusammenhange des Denkens nach *mit Nothwendigkeit* erzeuge, nicht für mein Product ansehe. Jenes, die Mannigfaltigkeit und den Unterschied der Prädicate zusammenfassende Denken des Einen Princips dieser Prädicate ist selbst das Fortdauernde und Bestehende, und es sind in diesem Acte eigentlich zwei Bestimmungen zu unterscheiden, die *als* entgegengesetzte neben einander herlaufen, beide aber nur durch einander sind und in ihrem Gegensatze eben den Denkact ausmachen: ein gleichförmiges Denken, das der Einheit des Princips, — ein fliessendes und veränderliches, das Fortgehen von Prädicat zu Prädicat jenes Einen Principes. Die Prädicate sind mir unmittelbar mit meinem moralischen Entschlusse und mit der ursprünglichen Gewissheit, die ihn begleitet (§. 32. 33.), entstanden. Die *Einheit* des Princips entsteht mir erst dadurch, dass ich, mit Abstraction von jenem moralischen Bedürfnisse, welchem an der Gewissheit jener Prädicate genügt, und das überhaupt nicht theoretisirt, auf sie in ihrer Absonderung von jener moralischen Beziehung (theoretisch und dogmatisch) reflectire.

Man übersehe nicht jenes *unmittelbar* und dieses *vermittelst:* es kommt darauf eben Alles an.

36.

Das einzige passende und im Systeme zunächst liegende Beispiel zu jenem unmittelbaren und vermittelnden Denken liefert das Denken unserer Seele (unseres Geistes, oder wie man will). Mein Fühlen, Begehren, Denken, Wollen u. s. w. erkenne ich unmittelbar, indem ich jene Acte vollziehe. Durch keinen Act von Vermittelung, sondern nur dadurch, dass ich in ihnen bin, sie setze, kommen sie mir zum Bewusstseyn: sie sind das Unmittelbare κατ' ἐξοχήν. So lange ich in diesem Bewusstseyn stehen bleibe, ganz praktisch, d. i. ganz Leben und That bin, weiss ich nur *mein* Fühlen, Begehren, Wollen u. dgl., in ihrem sich ablösenden Wechsel, aber ich weiss nicht *mich* ausdrücklich als die Einheit und als das Princip dieser verschiedenen Bestimmungen. Erst wenn ich über die *Wirklichkeit* dieser unterschiedenen Acte mich erhebe, und, mit Abstraction von ihrer Verschiedenheit, sie überhaupt nur als gemeinsame in mir zusammenfasse, entsteht das Bewusstseyn der Einheit, als des Princips jener mannigfaltigen Bestimmungen überhaupt: und dies Product unseres abstrahirenden und zusammenfassenden Denkens ist es, was wir *unsere Seele, Geist* u. dergl. nennen.

37.

Jenes Eine Princip kann nun, wenn ich nur überhaupt zu jener Abstraction reif war, d. i. wenn sie aus mir selbst unternommen worden ist, und ich sie nicht durch blosse Tradition überliefert erhalten habe, lediglich als ein für sich Bestehendes und Wirkendes, nicht selbst nur als Eigenschaft oder Prädicat, welches irgend einem Substrate inhärirt, gedacht werden. Es fällt nicht aus als Geistigkeit, welche einer Substanz beigelegt wird, die, als selbst nicht geistig, nur unter der Bestimmung der Materie gedacht werden könnte, sondern als *reiner Geist*; nicht als eine substantiirte Weltseele, sondern als ein für sich bestehendes, lauteres Wesen, nicht als ein Schaffen, Erhalten, Regieren überhaupt, sondern als *Schöpfer, Erhalter, Regent.* Und dies ganz mit Recht und den Gesetzen unseres Denkens gemäss, wenn man sich einmal über die Unmittelbarkeit des Lebens und Handelns in das Gebiet der theoretischen Abstraction erhoben hat.

Man vergesse nicht: beide Begriffe (§. 35. 36) sind nur durch Denken, und zwar durch ein an sich nicht nothwendiges, nicht concretes, sondern abstractes Denken entstanden: sie beziehen sich deswegen auch nicht auf die Wahrnehmung, sie sind daher nur *logisches Subject*, keinesweges *reelles*, in der Wahrnehmung zu belegendes, oder Substanz (§. 29).

Nur die Prädicate beider kommen in der Wahrnehmung vor, enthalten daher ein nothwendiges, *reelles* Denken, nicht aber die Subjecte: d. i. in der sinnlichen Wahrnehmung kom-

nen mehrere Prädicate vereinigt vor in einer sinnlichen, objec-
iven Verbindung. In dieser Hinsicht ist zu sagen, dass auch
las Subject oder Substrat jener sinnlichen Prädicate in den
Bereich des reellen Denkens fällt. Nicht so mit jenen über-
innlichen Subjecten, der Seele, und des schöpferischen geisti-
gen Princips.

38.

Was kann nun in diesen Begriffen liegen? Offenbar nichts
nderes, als die Prädicate der Wahrnehmung, aus welcher sie
urch abstrahirendes Denken entstanden sind (§. 35.). Deine
eele ist nichts, als dein Denken, Begehren, Fühlen selbst.
ott ist nichts, als das nothwendig anzunehmende Schaffen,
rhalten, Regieren selbst.

Aus dem Begriffe der reellen Substanz lässt sich schliessen,
us dem des logischen Subjectes nimmer. Durch das erstere
sst sich die Erkenntniss erweitern, durch das letztere nicht.
t etwas reelle Substanz, so fällt es unter die Bedingungen
er sinnlichen Wahrnehmung, ist irgendwo und irgendwann,
t mit sinnlichen Prädicaten versehen. Keine dieser Bestim-
ungen kann auf jene Begriffe angewendet werden.

Auch der Begriff des reinen Geistes (§. 37.) vermöchte
cht zu solchen weiteren Folgerungen zu verhelfen. Selbst
e von unserer Seele entlehnten Bestimmungen passen nicht
r jenen Begriff. Unserer Seele werden sie zugeschrieben,
cht durch Folgerung, sondern durch unmittelbares Bewusst-
yn. Ueber Gott sagt das unmittelbare (sittliche) Bewusstseyn
r das oben Angegebene aus. Schlüsse aber daraus zu ma-
en über den bezeichneten Inhalt hinaus, dazu fehlt der Grund
d schlechterdings auch die Möglichkeit.

39.

Das bisher Gesagte ist Transscendentalphilosophie, nicht
bensphilosophie. Aus ihr sollen erst die Regulative hervor-
hen, um eine Lebensweisheit zu bilden. — Nur was aus
m Leben hervorgeht, wirkt in das Leben, in Denkart, Ge-
nung und Handelsweise zurück. Aus dem Leben hervor

geht nur jener unmittelbare Glaube (§. 33.), nicht aber jenes logische Subject, und die Weise, wie man sich es etwa, stets irrig, weiter bestimmt.

Dieser also ist vorzüglich auszubilden und für die Hauptsache zu halten. Das Logische findet sich wohl von selbst, und ist richtig und angemessen, unschädlich, *nur inwiefern es sich von selbst bildet.* Er ist nicht zu bilden durch Räsonnement, sondern durch Uebung im Leben und durch Erziehung zur Moralität, — wo dann auf das sicher zu rechnen ist, was in unserem Innern von jenen ursprünglichen, moralischen und religiösen Wahrheiten ohne alles weitere theoretische Bemühen sich einfinden wird.

40.

Auf dem angezeigten Wege, und nur auf ihm, kommen alle Menschen zum religiösen Glauben, wenn sie es auch nicht wissen sollten; denn nur jenes ist sein wahrer und gemeingültiger Ursprung, was freilich erst die Untersuchungen einer gründlichen Transscendentalphilosophie zeigen können.

Andere Ableitungen, welche die Philosophie, überhaupt die reflectirende Wissenschaft macht, sind zwar richtig in Absicht des Gegenstandes selbst, welchen sie schon auf jenem Wege erlangt haben, nicht aber in Absicht des Grundes der Annahme. — Mit ihnen ist der Streit nicht über die Sache selbst, sondern über die Ableitung und, wenn man von Anwendungen absieht, die sie davon auch für die Bildung im Leben machen wollen, rein philosophisch.

41.

Die pädagogischen Regeln zur religiösen Volkserziehung, die daraus hervorgehen, sind folgende:

Die religiöse Bildung kann nicht angehoben werden vom Unterrichte in der Religion, welcher ohne Moralität ganz unverständlich ist, und da doch ein Sinn ihm untergelegt werden muss, unvermeidlich in Aberglauben ausartet, sondern von der Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit.

Durch tugendhafte Gesinnung erzeugt sich die Religion von selbst, und man hat eben nur die Aufmerksamkeit auf diesen nothwendigen, das moralische Bewusstseyn begleitenden Glauben hinzuleiten, der keines Beweises bedarf und keines fähig ist, weil er als das Ursprünglichste sich ankündigt, und das darin Enthaltene zu entwickeln. Man hat die religiöse Bildung überhaupt nicht zu betrachten, als etwas, das in den Menschen hineingebracht werden solle, — denn was in ihn hineingebracht wird von solchen Dingen, ist sicher falsch — sondern das schon in ihm liegt, und was nur entwickelt, woran er nur erinnert werden soll, was nur in ihm zu verklären und zu beleben ist.

Es soll daher überhaupt kein *Unterricht* in der Religion, sondern nur eine Entwickelung jenes ursprünglichen religiösen Bewusstseyns stattfinden.

Am allerwenigsten aber kann dieser Unterricht mit vermeinten Lehren vom *Daseyn* Gottes angehoben werden. Seine Beziehungen zu uns sind es, die sich unmittelbar ergeben und von diesen muss angefangen werden. Das „Daseyn" findet sich dann ganz von selbst, und nur inwiefern es sich von selbst auf jenem Wege uns entwickelt hat, wird es *wirklich* geglaubt.

Ebensowenig ist das Seyn Gottes zu bestimmen, zu charakterisiren, die specifische Art seines Daseyns anzugeben: denn dies kann unser Denken nicht, wie sattsam nachgewiesen: sondern es ist nur von seinen Thaten zu reden, und der Glaube an diese zu beleben, zu stärken, im stets gegenwärtigen Bewusstseyn zu erhalten. Der Begriff Gottes lässt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädicate eines Handelns bestimmen.

42.

Dies ist nun ganz genau meine Lehre, in ihrer Ausdehnung und in ihren Folgen. Staatsmänner und die Kirche haben es nur mit den Folgen zu thun: — nicht die gelehrten Theologen, welche sich übrigens in dieser Angelegenheit zu ihrer Ehre betragen, und den Vorwurf ausgelöscht haben, der seit langer Zeit über ihnen geschwebt hat. — Jene haben sich sonach nur an §. 41. zu halten und zu untersuchen, ob sie meinen, mit gutem Gewissen meinen können, dass ein solcher Volksunterricht von schädlichen Folgen begleitet seyn werde.

Um diese Frage ganz zu entscheiden, bitte ich sie, zuvörderst selbst zu untersuchen, und dann auch öffentlich zu sagen: welche Bedeutung dogmatische Kenntnisse über das Wesen Gottes an sich, wenn sie auch möglich wären, zur Befestigung des sittlich-religiösen Glaubens haben dürften?

Auf alles dieses hat sich noch Niemand eingelassen; darauf aber muss man sich einlassen, um mit mir auch nur in Streit zu gerathen. Bisjetzt kämpft man mit einem selbstgeschaffenen Phantom, nicht mit mir. — —

Man hat mir den Vorwurf der Unbestimmtheit gemacht: es ist eigentlich der, nicht das Ganze haben geben zu können. — Man erinnert mich oft daran: *nonum prematur in annum,* und hat mir Kants Beispiel vorgehalten. Man sollte mirs danken, dass ich anders verfahre. Dadurch wird die Philosophie sogleich Product des Zeitalters, nicht eines einzelnen Kopfs: ich werde dadurch höchstens das Organ, durch welches das Publicum in sich selbst zurückkehrt. Und so verhält es sich schon wirklich: — man wird es mit der Zeit wohl erkennen. —

Dass mein *Ton* die Gegner so beleidigt, kommt eben daher, dass sie so beschränkt und unverständig sind, um nicht einsehen zu können, in welchem Grade sie es sind. Die Beschränktheit kann sich nicht selbst controliren, die Finsterniss nicht selbst sich durchleuchten. Lessing redete wohl noch anders, als ich; und es hat, trotz des Geifers der Göze und ihres Anhanges, ihm nichts geschadet. — So tief vielleicht die Nachwelt mich unter diesen grossen Mann setzen wird, so darf ich doch in Rücksicht des Hasses gegen Seichtigkeit, Halbheit, Wahrheitsscheu kühn an seine Seite treten. — Sie haben mich der Intoleranz beschuldigt, wie ihn.

Heisst dies aber Intoleranz, wenn man sich des jedem zugestandenen Rechtes bedient, sich für *seine* Ansicht Platz zu machen, wenn diese zufällig auch nicht den Beifall der Mehrheit hat? Dies ist mein Fall von Anfang an gewesen, und Gott weiss es, dass ich, auch den Angriff erwiedernd, meinen Gegnern gewöhnlich neun Zehntheile ihrer Thaten erlassen habe.

Derselbe Tadel, dem ich schon in meiner Appellation zu begegnen suchte, dass ich einer an sich geringfügigen Sache zu grosse Wichtigkeit beilege, oder, um mich des Ausdrucks eines witzigen Schriftstellers zu bedienen: dass ich eine Fliege mit einer Batterie groben Geschützes mir abwehre, wird, wie ich voraussehe, auch diese Verantwortungsschrift treffen. Diejenigen, welche so urtheilen, die auch bei anderen, rein literarischen Angelegenheiten so geurtheilt haben, erlauben mir ihnen zu bemerken, dass ich dies für das grösste Lob erachte, das sie jemand ertheilen können. Ein gründlich widerlegter Irrthum erscheint nach der Widerlegung allemal als ein Nichts und so muss es seyn, denn nur dann ist er widerlegt. Aber daraus folgt nicht, dass er vor der Widerlegung in Aller Augen auch nur ein Nichts gewesen wäre; und ich kann mich der Vermuthung nicht erwehren, dass selbst Manchen, die sich jetzt also vernehmen lassen, die Fliege als ein Elephant, wenigstens als eine stattliche Waffe gegen mich, erschienen wäre, wenn ich mich nicht geregt hätte.[*]

(Die Schrift ist unvollendet geblieben.)

---

[*] Die letzten Absätze dieses Fragments sind dem Concept einer Vorrede entlehnt, mit welcher der Verfasser, nach Vollendung der ganzen Schrift, dieselbe ins Publicum einführen wollte.

(Anmerk. d. Herausgebers.)

Aus einem Privatschreiben.

(Im Jänner 1800.)

Philosophisches Journal Bd. IX. S. 358–390.
1800.

(Philosophisches Journal. Bd. IX. S. 358—390.)

Warum ich den Verdrehungen, die man auf eine wahrhaft beispiellose Weise mit meiner Religionstheorie vornimmt, so ruhig zusehe: fragen Sie mich. Ich antworte: Gewaltige haben ja erklärt, dass meine Lehre Atheismus sey. Diese müssen recht behalten in ihren Worten, und jene Erklärer müssen sowohl ihren eigenen Eifer für Rechtgläubigkeit, als ihre unbegrenzte Devotion gegen die Gewaltigen bezeugen. Daher deuten *sie* — vor denen mein Aufsatz gegen ein halbes Jahr lang lag, ohne dass sie das mindeste vom Atheismus witterten, — seit der Zeit meine Worte so, dass doch auch ein merklicher Atheismus aus ihnen hervorgehe.

„Diese Schrift also ist eine atheistische Schrift;" war der erste Satz, von dem sie ausgingen, und über dessen Richtigkeit ihnen nicht der geringste Zweifel entstand; „sie muss mithin so verstanden und erklärt werden, dass sie atheistisch sey;" war der sehr natürliche Schluss, den sie machten. Es ist ihnen nach Wunsch gelungen. Was sie als meine Lehre herumbieten, ist allerdings, meinem eigenen Geständnisse nach, der entschiedenste Atheismus, — und überdies seichtes, grundloses und unvernünftiges Gewäsch.

Ich will sie in diesem ihnen so angelegenen Geschäfte vor der Hand nicht stören. Ich habe für mich die allgewaltige Zeit. *Sie* werden zuletzt finden, dass sie nun völlige Genüge geleistet haben. *Ich* werde späterhin dasselbe, was ich wirklich vorgetragen habe, mit anderen Ausdrücken, und in anderen

Wendungen wieder vortragen; wie ich dies mit allen meinen Philosophemen so gehalten habe, und es so fort halten werde. Man wird endlich kühn genug werden, dem gefürchteten Dinge in die Augen zu sehen, und es beiweitem so arg nicht finden, als man erst gedacht hatte. Dem einen wird es in dieser, dem anderen in einer anderen Wendung eingehen; und allmählig wird jederman es sich recht wohl gefallen lassen. Dann wird von meinen werthen Mitbrüdern in der Literatur der eine Theil rufen: ist es nichts weiter denn das? Was hat der Mann für ein Wesen erhoben! Das haben wir längst gewusst — ohne uns jemals das geringste davon merken zu lassen. Wir haben — Kant nie anders verstanden! Ein anderer Theil: seht, das ist doch noch ein Mann, der folgt, den die Kritik bessert. Seht, wie er, durch uns belehrt, seine alten Irrthümer zurücknimmt! Das ist freilich nicht recht von ihm, dass er es so zu thun sucht, dass es niemand merken soll, und dass er uns die gebührende Ehre zu entziehen denkt. Aber siehe, wir ehren uns selbst. Ehemals war er ein Atheist, und wir behalten recht in unseren Worten. Jetzt aber haben wir ihn glücklich bekehrt! — Ich habe noch nichts darüber beschlossen, mein Freund, ob ich nicht den guten Leuten diese fromme Freude gönnen, und ihnen den Staar ungestochen lassen werde.

Aber man müsse diese Prophezeiung ja nicht im voraus verlauten lassen, werden Sie sagen: denn dann komme es nicht so. — O, mein Freund, ich habe es da mit Leuten zu thun, denen man sehr unbefangen voraussagen kann, wie sie handeln werden: die sich dann mächtig ereifern, dass man so arges von ihnen denkt in seinem Herzen; und von Stund an hingehen, und thun, wie man gesagt hat. So habe ich in meiner *Appellation* ausführlich auseinandergesetzt, wie man mir mitspielen werde. Es war nur Ein Geschrei, dass ich übertrieben, dass ich in das Grelle und Schwarze gemalt hätte: aber ehe ein Jahr verging, war alles buchstäblich erfüllt, durch dieselben, die jenes Geschrei erhoben hatten. Das wäre sonach nun aus dem Gröbsten überstanden, und jetzt lebe ich in Hoffnung besserer Zeiten.

Ich war bei meinen ersten und bis jetzt einzigen Vertheidigungen gegen die Anschuldigung des Atheismus in der That übel daran; und es wundert mich hinterher nicht im geringsten, dass die Mehrsten behaupten: ich habe durch dieselben mich nur noch mehr angeschuldigt, keinesweges aber vertheidigt. Es wurde mir nur so schlechtweg zugerufen: Du bist ein Atheist; in dieser Stelle, und in dieser, und in dieser hast du den Atheismus gelehrt; ohne dass irgend jemand mir angab, *wie* er denn nun aus diesen Stellen einen Atheismus herausbrächte. Ich war in das Blaue hin angeklagt, ich konnte mich nur in das Blaue hin vertheidigen, indem ich selbst herumsänne, worin wohl das Misverständniss beruhen möchte. Liegt es etwa in dem Begriffe der Persönlichkeit, oder in dem der Substanz, des Daseyns u. dergl.? dachte ich, und brachte dabei nur noch neue Puncte zur Sprache, die vor ihnen wohl Ruhe gehabt hätten. Ich war weit davon entfernt, das rechte zu treffen. — O, mein Freund, es fehlt mir ganz am Geschick, die Inconsequenzen und Widersprüche, die sich in den Köpfen unserer Halbdenker unaufhörlich herumtummeln und unter einander geduldig vertragen, zu wittern, und es mir stets gegenwärtig zu erhalten, dass man durch keine allgemeine Erinnerung bei ihnen etwas ausrichtet, wenn man nicht in jedem einzelnen Falle ihrer Anwendung sie abermals wiederholt, und vor ihren Augen die Anwendung davon macht. Es fehlt mir an diesem Geschick, und ich befürchte, dass ich es durch keine Erfahrung erhalten, und immer fortfahren werde, mit dem Publicum zu sprechen, als ob es einige Consequenz hätte, und aus allgemeinen Sätzen einige Folgerungen selbst abzuleiten vermöchte. Nach der That weiss ich immer recht gut, wie ich *diesem* Misverständnisse hätte vorbeugen können, — welche andere man nun auf die Bahn bringen wird, muss ich den guten Göttern überlassen, — wer mir es aber *vor* der That sagt, und wer überhaupt die Kunst entdeckt, so zu schreiben, dass man wirklich etwas sage, und dennoch gar nicht misverstanden werden könne, der soll mir der grosse Apollo seyn!

Jetzt habe ich freilich gehörige Auskunft erhalten. Der erste *Gelehrten*-Tadel, der mir über jenen verrufenen Aufsatz (im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieses Journals) zu

Gesichte kam, war der eines Recensenten in der oberdeutschen Literaturzeitung. Der rechtliche Verfasser — unerachtet man in jenem gelehrten Blatte zuweilen auf derbe Verstösse trifft, wie in anderen gelehrten Tageblättern gleichfalls, so herrscht doch in demselben im Ganzen ein Ton der Rechtlichkeit, der Wahrheitsliebe und der Unbefangenheit, den man in anderen Blättern häufig vermisst — der rechtliche Verfasser, sage ich, äussert: wenn die moralische Weltordnung, von welcher ich rede, nicht nur *in* und *an* den endlichen moralischen Wesen, sondern *ausser* ihnen seyn solle, so sey mein System gegen den Vorwurf des Atheismus zu vertheidigen; und er fordert mich auf, mich über diesen Punct nur recht laut zu erklären. Ehrlicher Mann, dachte ich, du liesest wohl etwa meinen Aufsatz noch einmal, und du wirst dann keine weitere Erklärung nöthig finden über einen Punct, der meines Wissens klarer dargelegt ist, denn der Tag. Wer weiss, wie sauer man dir es in irgend einer einsamen Zelle gemacht hat, zu dem Lichte durchzudringen, das du dir doch wirklich erworben hast, und dir den Gebrauch der gewöhnlichsten literarischen Hülfsmittel, die dich darüber belehren würden, zu verschaffen. Wie *Du* mich misverstanden hast, misversteht mich wohl nicht leicht ein Zweiter! — So dachte ich noch nicht ganz vor einem Jahre. Ich denke so nicht mehr, und thue jetzt in meinem Herzen jenem Manne Ehrenerklärung. Wie er mich misverstanden, bin ich nun beinahe allgemein misverstanden worden. Ich konnte aus dem mancherlei verworrenen Zeuge, das gegen mich geschrieben wurde, wenig oder nichts klares herauslesen; bis ich endlich — *in mündlichen Unterredungen* — *durch Frage und Antwort* von wackeren Männern, denen man freilich Bekanntschaft mit der neueren Speculation nicht anmuthen darf — bis ich von diesen Männern soviel herausgebracht:

„Meine Lehre sey, — wenn man auch aus Toleranz mich mit dem gehässigen Ausdrucke *Atheismus* verschonen wolle — denn doch wenigstens *Pantheismus*. Nach *mir* (S. 15. ob. S. 196.) sey *die moralische Weltordnung selbst Gott, und wir bedürfen keines anderen Gottes*. Nun seyen ja *sie* und *ich* und *wir alle*, die diese moralische Welt constituirenden Glieder, und

unser Verhältniss zueinander (ob das ohne unser Zuthun vorhandene, oder das durch unsere Sittlichkeit hervorzubringende, möge indessen unausgemacht bleiben) sey die ***Ordnung*** dieser Welt; mithin ***setzen*** wir entweder selbst, oder ***machen*** wir selbst alle Tage — Gott, und es bleibe überall nichts einem Gotte ähnliches übrig, denn — wir selbst." — So berichtet, wurde es mir auch leichter, aus obenerwähntem verworrenem Zeuge ohngefähr dasselbe herauszulesen, und es wundert mich seitdem nicht im mindesten mehr, nicht nur bei den geringsten unter den philosophischen Recensenten und Gelegenheitsschriftstellern, sondern sogar bei Männern, die unstreitig in die innersten Tiefen der Speculation eingedrungen sind, zu lesen, dass ich — einen ***lebendigen***, ***kräftigen*** und ***thätigen*** Gott läugne (unerachtet meine Worte S. 15. ausdrücklich lauten: Jene ***lebendige*** und ***wirkende*** moralische Ordnung ist Gott); dass mein Gott ***durch-und-durch-Begriff*** sey, u. dergl.

Mit diesem Misverständnisse verhält es sich nun so. Jene haben zum nächsten Gegenstande ihres Philosophirens nichts denn ***Begriffe***, fertig vorhandene und in sich todte Begriffe; und was sie Philosophiren nennen, ist, wenn es hoch kommt, ein Entwickeln dieser Begriffe. Sie hören das Wort ***Ordnung*** nennen. — Nun — diesen Ausdruck verstehen sie wohl. Er bedeutet ein ***gemachtes***, schon fertiges — bestimmtes Nebeneinander***seyn*** und Nacheinander***seyn*** eines Mannigfaltigen wie z. B. der Hausrath in ihrem Zimmer in einer gewissen Ordnung steht (*ordo ordinatus*). Dass dieses Wort noch eine höhere Bedeutung haben könne, fällt ihnen nicht bei, denn für diese höhere Bedeutung mangelt es ihnen gänzlich am Organ. Hören sie nun sagen: Gott sey die moralische Weltordnung, so ist das oben aufgestellte Räsonnement fertig; und es ist ***für sie*** richtig, unausweichbar und unwiderlegbar. Sie ***können*** aus ihren Vordersätzen nicht anders schliessen, denn ***auf diese*** Weise.

Dagegen kann nun in den Umkreis dessen, was ***ich*** Philosophie nenne, etwas stehendes, ruhendes und todtes gar nicht eintreten. In ihr ist alles That, Bewegung und Leben; sie findet nichts, sondern sie lässt alles unter ihrem Auge entstehen:

und das geht so weit, dass ich jenem Umgehen mit todten Begriffen den Namen des Philosophirens ganz abspreche. Das ist, nach mir, blosses Räsonniren für das *wirkliche Leben*, dessen Geschäfte der Speculation gerade entgegengesetzt sind: man geht durch Begriffe hindurch, um sich den Weg zu verkürzen, und schneller beim Ziele anzugelangen, welches letztere denn doch wieder irgend ein Handeln seyn muss, sofern nicht unser ganzes Denken ein leeres Spiel gewesen seyn soll. Wenn ich sonach in Rede und Schrift, die ich für *philosophisch* ausgebe, des Ausdruckes *Ordnung* mich bediene, so ist ohne weiteres klar, und soll ohne weiteres klar seyn, dass ich darunter nur ein *thätiges Ordnen (ordo ordinans)* verstehe. In diesem Sprachgebrauche bin ich so befestigt, dass ich kein auf *ung* endendes Wort anders nehme, und z. B. unter *Wirkung* stets den Act des Wirkens selbst, nie aber, wie es wohl bei anderen Philosophen geschieht, den Effect verstehe, für welchen letzteren ich das *Bewirkte* sage. Ich bin darin so befestigt, dass, wenn ich unbefangen fortphilosophire, jene andere Bedeutung mir gar nicht in die Gedanken kommt; und dass man mir vielleicht noch zehn Jahre lang hätte vorschreien können: Du bist ein Atheist, ohne dass ich von selbst darauf gefallen wäre, dass der Grund des Misverständnisses wohl hier liegen möge.

Habe ich denn aber ein Recht, zu fordern, dass man diesen meinen Sprachgebrauch kenne? Ohne Zweifel; denn ich habe sie jener Eigenschaft meiner Philosophie, dass sie nur mit Lebendigem und keinesweges mit Todtem umgehe, laut und sattsam, auch in demselben philosophischen Journale, bedeutet; die geringe Folgerung aber, dass, da es sich mit allen meinen Philosophemen so verhalte, es auch wohl mit dem über eine moralische Weltordnung derselbe Fall seyn werde, lässt sich vernünftigen Lesern ohne Zweifel anmuthen. Aber, da lesen und urtheilen und richten, und schreiben über einen einzelnen Aufsatz eines systematischen Philosophen — Männer, die übrigens keine Zeile von ihm gelesen haben, und die sich dessen wohl gar noch rühmen!

Aber warum bleibe ich nicht bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauche? Ich wünschte, mein Freund, dass Sie Gelegenheit fänden, denen, die so fragen, zu sagen, dass ich für meine Person diese Rede für eine der „formalen Unvernunften" unseres Zeitalters ansehe, welche hoffentlich nur einer dem anderen nachsagt, jeder auf die Verantwortung seines Vordermannes, ohne dass ein Einziger bedenkt, was er redet. Dem Denker, der wirklich etwas Neues auf die Bahn zu bringen meint, gebieten, dass er bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bleibe, ist — lediglich die Hyperbel abgerechnet, — ganz dasselbe, als ob man einem gebote, den Pescherähs europäische Künste, Wissenschaften und Sitten beizubringen, jedoch in den Worten und Wortbedeutungen ihrer bisherigen Sprache. Erzeuge ich in mir einen neuen Begriff, so bedeutet freilich das Zeichen, wodurch ich ihn für *euch* bezeichne (denn für mich selbst bedürfte es überall keines Zeichens), für euch etwas neues, das Wort erhält eine neue Bedeutung, da ihr bisher das Bezeichnete gar nicht besessen habet. Wenn jemand sagt: ihr habt bisher noch gar keine rechte Philosophie gehabt; ich will sie euch machen: so sagt dieser ohne Zweifel zugleich mit: ihr habt auch noch keinen rechten philosophischen Sprachgebrauch gehabt; ich muss schon nebenbei euch auch diesen machen. Solltet ihr Händel an ihm suchen, so rathe ich euch wohlmeinend, nur geradezu seine Philosophie, nicht aber seinen Sprachgebrauch anzugreifen. Gelingt es euch, über die erstere den Sieg davon zu tragen, so geht der Sprachgebrauch derselben ohne weiteres mit zu Grunde. Könnt ihr aber der ersteren nichts anhaben, so werdet ihr ihren Sprachgebrauch vielmehr lernen müssen, um in sie selbst einzudringen. — Ihr sollt bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bleiben, heisst im Grunde: ihr sollt bei der gewöhnlichen *Denkart* bleiben, und keine Neuerungen auf die Bahn bringen. Wohl möglich, dass einige, die diese Rede vorbringen, sie wirklich auf diese Weise verstehen; dann aber könnten sie ihre wahre Meinung weit directer ausdrücken.*)

---

*) Zu diesen formalen Unvernunften gehört auch der Spott und die Verhetzungen gegen die *Allein-Philosophen*, welche man noch bis diesen Au-

Ich hatte das Recht zu fordern, sagte ich, dass man mich nicht beurtheile, ohne meinen Sprachgebrauch zu kennen: dann aber, und dies ist bei weitem die Hauptsache, sollte man aus dem Zusammenhange ersehen, was bei mir der Begriff einer moralischen Weltordnung bedeute. Sie, mein Freund, haben Gelegenheit, mit Gegnern von mir zusammenzutreffen. Legen Sie ihnen doch den Zusammenhang und die Uebersicht meines Räsonnements in jenem verrufenen Aufsatze vor, welche ich in dieser Absicht jetzt Ihnen selbst vorlegen will.

Zuvörderst betheuerte ich ja — und dass man mich über diesen Haupt- und charakteristischen Punct meines Systems noch nicht vernimmt, ist in der That seltsam — ich betheuerte,

---

genblick vernehmen muss. — Sage mir, du ehrlicher Mann, mit dem ich mich darüber ins Gespräch setzen will, — wenn du unaufgerufen hintrittst vor alles Volk, und eine Behauptung machst, in welchem Sinne thust du dies? Etwa in dem Sinne, dass du *für deine Person*, — du *Cajus*, dieser unmaassgeblichen Meinung bist? Denn hättest du nur schweigen können, denn es ist unter allem Uninteressanten das Alleruninteressanteste, welcher unmaassgeblichen Meinung irgend ein Einzelner sey, und es ist von deiner Seite eine Arroganz ohne ihres gleichen, vorauszusetzen, dass wir begierig gewesen wären, zu vernehmen, welcher Meinung du seyst, du Cajus. Wer bist du denn, du Cajus? Wenn du die Ehre haben sollst, zu reden, so musst du einen Ausspruch der allgemeinen Vernunft vorzutragen meinen, nicht aber den deinigen; und du musst mit deiner ganzen inneren Würde und Moralität dafür stehen können, dass in der Stunde, da du redest, du von der absoluten Allgemeingültigkeit deiner Behauptung innigst überzeugt bist. So lange du dies nicht kannst, zwingt dich ja nichts, den Mund zu öffnen. So gewiss du aber das erstere annimmst, so gewiss musst du auch annehmen, — es ist da kein Ausweg — du musst annehmen, dass alle, die vom Anbeginn der Welt an etwas anderes behauptet haben, als du, und alle, die bis an das Ende der Welt etwas anderes behaupten werden, schlechthin unrecht haben, und dass du, und die, welche mit dir übereinstimmen, *allein* recht haben: und das soll und muss alles Fleisch sich gefallen lassen, so lange, bis sie dich widerlegt haben. — Du musst nur, *indem du redest*, schlechthin nicht anders wissen, als dass du *allein* recht habest, ausserdem hättest du nicht reden dürfen. Das bleibt dir unbenommen, dass eigenes reiferes Nachdenken, oder die Zurechtweisung anderer *in der Zukunft* dich eines Besseren belehre. Sollte dies erfolgen, so wirst du dann deine erste Behauptung zurücknehmen, und so ehrlich seyn, als zuvor.

Nicht nur die Philosophie, sondern alle Wissenschaft ist ihrem Wesen nach *Allein*-Wissenschaft: ein jeder Philosoph ist nothwendig ein *Allein*-

dass meine Religionsphilosophie ebensowenig, als irgend ein Theil meiner Philosophie, etwas neues in die Gemüther der Menschen bringen wolle. (Sie will dieselben vielmehr von allen den unnützen Bereicherungen, mit denen sie durch andere Systeme beladen werden, befreien.) Für den Unphilosophen — und im Leben sind wir nothwendig alle Unphilosophen, — ist etwas da, und bleibt da, und dringt sich ihm unwiderstehlich auf, und er kann es durch keine Mühe wegbringen. Dies genügt ihm für sein Geschäft. Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesammten Systeme unseres Denkens abzuleiten, und zu verknüpfen; den *Ort* desselben in jenem nothwendigen Systeme aufzuzeigen. Es bleibt

---

Philosoph, denn wenn er dies nicht ist, so hat er unrecht, und ist *gar kein* Philosoph, und wo das *Allein* ein Ende hat, da hat auch die *Philosophie* und alle Wissenschaft ein Ende, und da hebt an Dünkel, Wahn und loses Geschwätz. — Warum spottet man denn nicht der *Allein-Mathematiker*, dieser — intolerantesten unter den Gelehrten? Gehe nur hin, und äussere einem: es sey doch vermessen, zu behaupten, dass nicht irgendeinmal ein geradlinigter Triangel gefunden werden solle, dessen Winkelsumme grösser oder kleiner sey, denn zwei rechte Winkel; du wirst sehen, wie er sich herumdrehen und dich stehen lassen wird.

Ich frage hierdurch diese Tadler ernstlich: was wir denn nun thun sollen, um ihrem Tadel zu entgehen? Sollen wir wirklich mit unseren *auf gut* Glück gewagten Einfällen, ohne Untersuchung noch Ueberzeugung über die objective Gültigkeit derselben, zu Markte eilen? Oder sollen wir bei wirklicher innerer Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit unserer Behauptungen nur äusserlich thun, als ob wir meinten zu meinen, was wir doch meinen zu *wissen*; dadurch vor uns selbst zu Lügnern und Heuchlern werden, und vor der menschlichen Gesellschaft uns als lächerliche Gecken preisgeben, die sich einbilden, ihre individuelle Meinung bedeute etwas: — und dies alles, damit es nicht scheine, wir wollten rechtlicher seyn, als die Unrechtlichen? Sollten sie mir auf diese Frage nichts vernünftiges antworten können, so ersuche ich sie, jener Aeusserung sich hinführo gänzlich zu enthalten.

Wohl ist eine grosse Verschiedenheit unter den Menschen! So verwundert sich neuerlich der Buchhändler Dyk — auch deutscher Philosoph, und Gegner der Wissenschaftslehre — in einem fliegenden Blatte wider mich: wie doch irgend ein Mensch von seiner eigenen Lehre sagen könne, sie sey wahr. Ich hingegen würde mich wundern, wenn jemand lehrte, woran er glaubte und sagte, es sey *nicht* wahr.

(Beim Abdruck hinzugesetzt. Anmerk. des Verf.)

in diesem Geschäfte, wie es ist, jenes Etwas, und wird nicht verändert. Müsste es der Philosoph verändern, um es ableiten zu können, so wäre dies ein Beweis, dass er sein Handwerk nicht verstände, und dass seine Philosophie falsch wäre. — (Dies sagte ich S. 2–4. [o. S. 178. 79.] „Was den Gesichtspunct — wie kommt der Mensch zu diesem Glauben?“) Also — und sagen Sie doch das meinen Gegnern recht laut — an der *Religion*, wie sie vom Anfange der Welt an in den Herzen aller gutgesinnten Menschen gewohnt hat, und fortwohnen wird bis an das Ende der Tage, wird durch meine Philosophie nichts verändert; und so gewiss durch sie etwas geändert würde, wäre meine Philosophie falsch. Ich habe ein Geschäft, das in seiner ganzen Bestimmtheit keiner vor mir übernommen hat, und das insofern etwas neues ist: ich habe es mit der *Ableitung* (Deduction) *jener Religion aus dem Wesen der Vernunft* zu thun; und zwar keinesweges, um den Menschen dadurch die Religion beizubringen, sondern nur bloss und lediglich in *wissenschaftlicher* Absicht; über welche Absicht keiner mit mir disputiren kann, der nicht schon in das Innere meiner Philosophie eingedrungen ist. In der *Theologie* aber (inwiefern dieses Wort nicht die *Religionslehre*, die Lehre *von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen*, sondern, wie es eigentlich soll, die Lehre *von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen* bedeutet)*) soll durch diese Philosophie etwas

---

*) Herr Eberhard sagt: aber um die Beziehungen eines Dinges auf mich zu erkennen, muss ich doch erst einen Begriff (vermuthlich von dem inneren Wesen dieses Dinges) haben. Es scheint sonach, dass nach ihm die Beziehungen lediglich *erschlossen*, also nur *gedacht*, keinesweges aber *empfunden* werden, und da ersuche ich ihn denn, das von ihm selbst gegen mich angeführte Beispiel noch einmal zu bedenken.

Ich sage: umgekehrt, erst durch die Erkenntniss der Beziehungen auf mich erhalte ich einen Begriff; und der letztere ist überall nichts anderes, als *die durchs Denken zusammengefassten*, aber ganz anders als durch ein blosses Denken *erkannten* Beziehungen selbst. — Es mag wohl geschehen, dass ich diesen nun einmal in mir erzeugten Begriff auf irgend eine Veranlassung in meinem Bewusstseyn *erneuere* (in *diesem Acte* sonach ihn schon fertig vorfinde), ihn *entwickele*, *ein* Merkmal besonders, *diesmal* durch blosses Denken, ohne wirkliche unmittelbare Wahrnehmung, hervorhebe u. s. w.;

verändert, — ja, sagen Sie ihnen nur gerade heraus — diese Theologie soll gänzlich vernichtet werden, als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinnst.

Jener *Ort* des religiösen Glaubens nun — welcher Ort dem gemeinen Religiosen nicht nur füglich verborgen bleiben kann, sondern beinahe verborgen bleiben muss, dem Volkslehrer aber bekannt seyn soll, damit er darnach seinen Plan der religiösen Leitung einrichten könne, — jener Ort, — jenes Etwas im Systeme des nothwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschliesst, und daraus hervorgeht, — ist nach meiner Philosophie *der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot.*

S. 8. (o. S. 181.) wird der Begriff des Uebersinnlichen so aufgestellt: 1) „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst. 2) Diese Freiheit ist nicht unbestimmt (in Rücksicht eines Zwekkes), sie hat ihren Zweck.“

Fragen Sie nun den Gegner — denn dies ist der entscheidende Punct, den man bei jenem Misverständnisse gänzlich übersehen hat, — fragen Sie ihn, ob denn nun jene Freiheit (N. 1.) und dieser Zweck der Freiheit (N. 2.) Ein Stück sey, oder ob es zwei Stücke seyen? Machen Sie ihm dies durch ein sinnliches Beispiel klar, wenn Sie nemlich von ihm zu erhalten sich getrauen, dass er dieses Beispiel nicht über den Vergleichungspunct ausdehne, welcher hier lediglich die Ver-

---

und allein auf dieses Geschäft der Analyse scheint die Philosophie des Herrn Eberhard zu reflectiren, und ich gebe ihm für diesen Act alles zu. Nur giebt mit diesem Acte meine Philosophie sich überall nicht ab, sondern thut die höhere Frage: wie ist denn nun jener Begriff selbst, den du vorfindest, erst entstanden, und wie ist denn das Merkmal, das du gegenwärtig aus ihm herausentwickelst, erst in ihn hineingekommen? — Und auf diese *ursprüngliche* Genesis des Begriffes muss Herr Eberhard sich einlassen. Sagen: er sey (als Begriff) angeboren, heisst meines Erachtens bloss *behaupten*, um der ungelegenen Frage zu entgehen: keineswegs aber *erklären*, und noch weniger *beweisen*. Wie *nach* mir der Begriff von Gott ursprünglich erzeugt werde, darüber hoffe ich durch das oben folgende mich ihm deutlicher zu machen, als es mir bis jetzt gelungen ist.

(Beim Abdruck hinzugesetzt. Anmerk. des Verf.)

schiedenheit der Handlung und des ausser der Handlung liegenden Zweckes derselben betrifft. — Sagen Sie ihm: du gehst etwa und säest deinen Saamen, und dies mag indessen für deine Handlung gelten. Nun säest du aber ohne Zweifel nicht bloss um zu säen, sondern damit dein Saame aufgehe und Früchte trage. Das letztere, die künftige Ernte, ist nicht mehr deine Handlung, sondern der Zweck deiner Handlung, und du wirst ohne Zweifel einsehen, dass dies nicht Einerlei sey, sondern Zweierlei.

Nun fragen Sie ihn weiter: enthält denn nun dein Säen, dein Hinwerfen des Saamens in die Erde, den *letzten zureichenden Grund* des Aufgehens und Früchtetragens? — So viel ist freilich klar, dass wenn du diesen Acker nicht besäet, und nicht mit dieser Getreideart besäet hättest, du auf demselben nimmermehr diese Getreideart ernten würdest; und sonach ist dein Säen allerdings die *ausschliessende Bedingung* der künftigen Ernte. Gäbe es aber nicht ausser deinem Säen, und unabhängig von ihm, eine befruchtende Kraft in der Natur, so würde dein Saame nie Früchte bringen: diese befruchtende Kraft ist der *letzte zureichende* Grund der Ernte, keinesweges dein Aussäen. Auf diese Kraft, auf diese Ordnung der Natur, nach welcher du nicht ernten kannst, wenn du nicht gesäet hast, in dem ordentlichen Wege der Natur aber von deiner Aussaat dir allerdings eine Ernte versprechen darfst, rechnest du bei deinem Säen; durch diese Rechnung allein wird dein Verstreuen des Saatkorns zu einem zweckmässigen Geschäfte, welches ausserdem entweder ein zweckloses Spiel, oder ein zweckwidriges Wegwerfen einer sehr brauchbaren Sache wäre; du rechnest auf diese Ordnung so sicher, dass du im Glauben an sie wirklich die Körner, die du, wie sie sind, zu deiner Nahrung brauchen könntest, daran wagst.

Sollte er Sie noch nicht begreifen, so tragen Sie es ihm ein wenig strenger und begriffsmässiger vor; etwa so: beides, Saat und Ernte, ist in deinem Begriffe verknüpft, und wird beides von dir beabsichtiget, das zweite als die *Folge* vom ersten, und das erste nur um des zweiten willen. Wo liegt denn nun das *Verknüpfende*, das die Ernte, als Folge, mit der Saat, als Vorausgehendem, Vermittelnde? Liegt es in deiner Handlung des Säens, in dem, *was du bei dem Säen thust*, oder setzest du es ausser dasselbe? Ich denke ja doch, wenn du nur meine Unterscheidung wirklich gemacht hast, dass du es ausser dich setzest. Das *ausser dir* aber wird nur angeregt, und in die Bedingung seiner Thätigkeit gesetzt durch etwas *in dir*, durch deine freie That.

So rechnest du also bei deinem Säen, aus dem eine Ernte folgen soll, auf ein *Doppeltes*; auf ein Erstes, das ganz rein und lediglich dein Product ist, und auf ein Zweites, das ganz und gar unabhängig von dir vorhanden ist und wirkt, und dir bloss — *bekannt* ist, auf eine ewige Naturordnung; *und so thust du bei allen deinen sinnlichen Handlungen*. Du kannst nicht Hand noch Fuss bewegen, ohne dieses Doppelte, vielleicht ohne dein Bewusstseyn, vorauszusetzen: dein absolut von dir abhangendes, reines und leeres Wollen, dass die Hand sich bewege, und die *Gesetze der Organisation und Articulation deines Körpers*, nach welchen aus jenem Wollen die wirkliche Bewegung der Hand erfolgt; und nicht mehr erfolgen wird, sobald jene Articulation verletzt und etwa deine Hand gelähmt werden wird.

Können Sie dem Gegner über diesen Punct begreiflich werden, so haben wir gewonnen; und es kann von jener verworrenen, bis zum Ueberdrusse wiederholten Aeusserung, *dass die moralische Ordnung durch das blosse Sittengesetz sattsam garantirt sey*, nicht weiter die Rede seyn. In welchem Sinne bedient man sich denn da des Ausdruckes *Sittengesetz*? Für das Gesetz, das selbst Gottes Wirksamkeit bestimmt? Dann kann von diesem Satze kein Gebrauch gegen meine Theorie gemacht werden. Oder für die Stimme des Gewissens in dem endlichen Wesen? Von der moralischen Ordnung, die dadurch begründet (nicht garantirt) werden kann, ist wohl in einer Sittenlehre, keinesweges aber in einer Religionstheorie die Rede. Ich redete von etwas anderem. — *Können* Sie hierüber begreiflich werden, sagte ich; aber ich befürchte, dass Sie es den wenigsten werden; denn hier gerade ist für die Begriffe so vieler der Schlagbaum gezogen. Ich wenigstens habe mehrere getroffen, die es, und wenn man sie im Mörsel zerstiesse, nicht anders wissen noch begreifen können, als dass *sie*, sie ganz allein durch ihre eigene Kraft, ohne alles fremde Zuthun, Ordnung oder Gesetz, allerdings ihre Zunge, und ihre Hand und ihren Fuss bewegen; und welche vermuthlich auch durch ihr blosses Hinwerfen des Saatkorns das Auswachsen und Fruchttragen desselben hinreichend zu begründen meinen. Mit diesen lässt sich nun nichts weiter anfangen; ausser dass man sie mit aller Höflichkeit bitte, nicht länger mitzusprechen über das, wovon sie sichtbar nichts verstehen, und diese höfliche Bitte nicht übel zu nehmen. — Der Grund ihres Unvermögens ist der, dass sie dasjenige, was da wirklich und in der That in ihrer Gewalt steht, und ihr einziges wahres Selbst ausmacht, ihren Willen, überall nicht bemerken; sonach freilich keine zwei *Stücke* zählen, kein A und kein B unterscheiden können, wo *für sie* in der That nur Ein Stück da ist, und Eines, das A, gänzlich mangelt. Sie sind nunmehr freilich genöthigt, *ihre Persönlichkeit*, die ihnen doch nicht verloren gehen kann, in das B, in das, was uns (in diesem Standpuncte) Natur ist, zu versetzen, und *müssen* fest und steif glauben, und durch das innigste Bewusstseyn *wahrnehmen*, und gar nicht anders wissen, als dass *sie selbst* thun, wovon wir andern sehr wohl wissen, dass wir es nicht selbst, sondern dass die Natur es thue. Mit diesen ist nicht zu disputiren; man muss sie cultiviren, wenn sie noch jung genug sind, oder wenn sie dies nicht sind, sie in ihrem Irrthume wegsterben lassen.

Nachdem schon in dieser ersten Probe neun Zehntheile der Gegner nicht bestanden, und von Rechtswegen zu einem ewigen Stillschweigen verurtheilt seyn werden, fragen Sie das übrige Zehntheil folgendermaassen:

Was ist es denn, das in Absicht der Moralität rein und lediglich in eurer Gewalt steht, wie es denn auch ganz allein euch geboten ist, und ihr nur dafür verantwortlich seyd? Sie müssen, wenn sie nur Ihre Frage verstehen, antworten: das blosse *Wollen*, als innere Bestimmung meiner Gesinnung, und schlechthin nichts weiter; wie es sich bei der sinnlichen Handlung gleichfalls verhält: jedoch mit dem Unterschiede, dass bei der letztern ein materieller, ausser dem Wollen liegender Zweck, bei der erstern aber die innere Reinheit und Rechtschaffenheit des Wollens selbst beabsichtiget wird. — In jedem sinnlichen Geschäfte ist das Wollen lediglich Mittel für irgend einen gewollten Zweck; bloss erstes bewegendes und aufregendes, was nun die Naturkraft fortsetzt; und die Willensbestimmung würde nicht beschlossen, wenn nicht jener Zweck gewollt würde. In der sittlichen Bestimmung ist der Wille selbst letzter Zweck des Wollens; er soll in einer gewissen Verfassung seyn, schlechterdings damit er in derselben sey.

Nun fragen Sie weiter, nachdem Sie um verdoppelte Aufmerksamkeit gebeten haben: könnte denn nun, unerachtet der sittliche Wille selbst als solcher der letzte Zweck *unseres* Wollens seyn muss, nicht doch etwa auch aus ihm, freilich nicht durch unsere Wirksamkeit, *etwas erfolgen* sollen? D. h. der gute Wille ist freilich das einzige, was in unserer Gewalt steht, und wofür *wir* unseres Theils zu sorgen haben, und was *für uns* das letzte Glied seyn muss; es könnte aber doch wohl seyn, dass er *überhaupt* (für irgend einen anderen Willen) nicht das letzte Glied sey, sondern dass auf ihn noch ein weiteres folgen sollen, freilich ohne unser Zuthun. — So soll aus dem Wollen, dass meine Hand sich bewege, allerdings die wirkliche Bewegung der Hand erfolgen, und dies zwar nicht durch die blosse Kraft meines Willens, rein und an sich gedacht, sondern durch eine Natureinrichtung, *welcher zufolge* erst aus jenem Wollen die Bewegung erfolgt. Aber ich brächte jenes Wollen in mir gar nicht hervor, wenn ich nicht auf diese Natureinrichtung rechnete, nach der es diese Folge hat; ich will diesmal nur um der Folge willen. Meine Pflicht hingegen will ich nicht um irgend einer Folge, sondern um ihrer selbst willen; und nur inwiefern ich so will, will ich wirklich die Pflicht.

Es könnte aber doch seyn, dass sie, gleichfalls nach irgend einer Ordnung, Folgen hätte; *um deren willen* ich sie freilich nicht wollen kann; denn wollte ich sie um derselben willen, so wollte ich überhaupt nicht die Pflicht, und die Folgen könnten nun nicht eintreten. Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist nothwendig von der Art, dass sie nur unter der Be-

Bedingung eintritt, dass sie nicht eigentlich *gewollt* (obwohl *postulirt*) werde, d. i. dass sie kein Motiv des Wollens abgebe.

Wenn es sich nun etwa so verhielte — ich hatte das behauptet, und werde sogleich von den Gründen dieser Behauptung reden — wie weit ginge denn nun *meine* Kraft, und die Kraft *aller endlichen Wesen*, und wo höbe denn das Gebiet einer fremden, ausserhalb aller endlichen Wesen liegenden Kraft an? Die erstere ginge doch ohne Zweifel nur bis zur Willensbestimmung = A, und dasjenige, wodurch an diese Willensbestimmung sich eine Folge derselben = B nothwendig anknüpfte, wäre *nicht* meine Kraft, läge ausserhalb meiner Kraft und meines Wesens. Wenn nun jemand das Gesetz, nach welchem B auf A nothwendig folgt, eine *Ordnung*, — und zum Unterschiede von der Naturordnung, eine moralische oder intelligible Ordnung nennte, wodurch ein moralischer oder intelligibler *Zusammenhang*, oder *System*, oder *Welt* erwüchse: so setzte dieser doch ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern ausserhalb derselben, und nähme sonach ohne Zweifel noch etwas ausser diesen Wesen an.

Diese Beurtheiler haben doch grösstentheils die Kantische Religionstheorie vernommen, und diesen Philosophen des Atheismus nicht bezüchtiget. Er lehrt, dass aus der Moralität eine derselben angemessene Glückseligkeit erfolgen müsse: und ihm ist der Grund dieser Folge, das die letztere mit der ersteren Vermittelnde, Gott. Warum haben sie denn hier das, was den endlichen Wesen, und das, was einer fremden Kraft *ausserhalb* der endlichen Wesen zugeschrieben wird, sehr wohl unterscheiden können, und können es nun nicht mehr, nachdem ich rede?

Nachdem Sie, mein Freund, auf diese Weise jenen Beurtheilern die Scheu benommen und ihnen Muth gemacht haben werden, dem gefürchteten Dinge unter die Augen zu sehen, so erheben Sie das bis hierher nur Vorausgesetzte zur Gewissheit. Sagen Sie Ihrem Manne: Wenn du bloss und lediglich *Wille* wärest und so etwas sich denken liesse, so möchtest du etwa sittlich wollen, und damit wäre alles zu Ende, und dein Wesen beschlossen: und *auf* diese Weise sollst du auch wirklich die Pflicht *wollen*. Nun bist du zugleich *Erkenntniss;* du betrachtest und beobachtest dich selbst, und hier insbesondere dein sittliches Wollen. Dadurch fällt dir dasselbe unter die *Gesetze* deines objectivirenden und discursiven Denkens; es wird dir zu einer *Begebenheit* und kommt in *einer Reihe* zu stehen. Nicht dass es *vor* demselben ein vorderes Glied gäbe, weder theoretisch begründend, noch praktisch motivirend: denn im ersten Falle wärest du nicht frei, im zweiten Falle wäre dein Entschluss nicht moralisch gut; dein Wille ist schlechthin erstes, anhebendes Glied der Reihe: sondern dass es *nach* demselben ein zweites Glied gebe — dass dein guter Wille Folgen habe. Diese nothwendig hinzuzudenkende Folge heisst hier *Zweck;* nicht als den Entschluss motivirend, aber wohl als die Erkenntniss befriedigend. Gehorchen sollst du schlechthin, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, inwiefern ich dich als *wollend* setze. Wenn du nun aber dieses dein Wollen *betrachtest*, so wird es dir als vernunftwidrig erscheinen, wenn es dir als zwecklos und folgenlos erscheint, und zugleich wird das Gebot dieses Wollens dir als vernunftwidrig erscheinen. So erscheint es dir vielleicht auch wirklich, und du läugnest es darum ab, und suchst als Eudämonist empirische Bestimmungsgründe eines materiellen Wollens; dann aber hast du weder Theil noch Anhalt an diesem Worte, und es ist weder von dir noch mit dir die Rede; du bist entlassen. So gewiss du aber diesem Gebote glaubst und dich entschliessest ihm zu gehorchen, so gewiss hältst du es nicht für vernunftwidrig, d. i. den Gehorsam nicht für zweck- und folgenlos: du denkst, freilich ohne willkürlichen Entschluss, durch die blossen Gesetze des Denkens genöthigt, eine Folge zur Moralität hinzu — *und so thut schlechthin jeder Mensch*, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich desselben je bewusst zu werden, noch über den Zusammenhang seines Denkens sich Rechenschaft abzulegen. Wer aber dem Gebote nicht glaubt, weil er ihm zu gehorchen nicht entschlossen ist, der glaubt auch nicht was aus demselben folgt, sondern plaudert etwa gedankenlos die auswendig gelernte Landesreligion nach, vermag es nicht, eine durchgreifende Theorie der Religion zu verstehen, lästert sie, und verschreit sie als Atheismus. — Diesen Hauptpunct habe ich S. 10—12 (oben S. 182. ff.) sorgfältig auseinandergesetzt, um einer Menge im Schwange gehender irriger Meinungen über den Glauben, als ob er ein Hülfsmittel der faulen und verzweifelnden Vernunft sey, welche auch in *dem* Aufsatze ihr Wesen trieben, zu dessen Berichtigung der meinige geschrieben wurde, zu begegnen; und habe die lügenhaften Verdrehungen, die z. B. Herr Heusinger mit dem Gesagten vornimmt, weder verdient, noch veranlasst.

Dies ist nun nach mir der *Ort* des religiösen Glaubens; dieses nothwendige Denken und Fordern einer intelligiblen Ordnung, Gesetzes, Einrichtung, oder wie man will, nach welcher die wahre Sittlichkeit, die innere Reinheit des Herzens nothwendig Folgen hat. Aus diesem — unter Voraussetzung der frei erzeugten moralischen Gesinnung — nothwendigen Denken, behaupte ich, entwickelt sich und hat sich von jeher entwickelt in den Gemüthern aller guten Menschen aller Glaube an einen Gott und an ein Göttliches: und ihr Glaube ist überall nichts anderes, als der Glaube an jene Ordnung, deren Begriff sie nur, ihnen selbst unbewusst, auch durch den Unterricht in der Gesellschaft getrieben, *weiter entwickelt und bestimmt* haben, ihn erst nach dieser weiteren Entwickelung in ihrem Bewusstseyn vorgefunden, und seitdem nie wieder auf jene ursprüngliche Einfachheit, deren zuletzt nur der Philosoph und der Volkslehrer bedarf, zurückgeführt haben: — kurz, in allem menschlichen Handeln wird gerechnet auf ein *Doppeltes*: auf etwas vom Menschen selbst Abhangendes, seine Willensbestimmung, und auf etwas von ihm nicht Abhangendes. Beim sinnlichen Handeln ist dieses letztere die *Naturordnung*, und wer nur sinnlich handelt, bedarf nichts anderes, worauf er rechne, und hat nichts anderes, wenn er consequent ist. Beim sittlichen Handeln, dem rein guten Willen, ist das letztere eine *intelligible Ordnung*.

Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält, als diesen Begriff der moralischen Ordnung*, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher *unschädlich* seyn mag, aber doch immer eines vernünftigen Wesens *unwürdig*, und höchst *verdächtig* ist. Jeder Glaube, der diesem Begriffe einer moralischen Ordnung *widerspricht* (der eine *unmoralische Unordnung*, eine gesetzlose Willkür durch ein übermächtiges Wesen vermittelst sinnloser Zaubermittel einführen will), ist ein *verwerflicher*, und *den Menschen durchaus zu Grunde richtender* Aberglaube.

Ueber diesen Punct nun, der lediglich die *Deduction* betrifft, habe ich es nur mit dem Philosophen zu thun; und zwar mit dem von mir ausschliessend so genannten *Transscendental*-Philosophen. Und wollte der Himmel, dass ich es mit diesen zu thun bekäme, und dass doch endlich mehrere vernehmen möchten, was in meinem Sinne des Worts eine Deduction sey, und dass das Wesen *meiner* Philosophie, und nach mir *aller* wirklichen Philosophie lediglich im Deduciren bestehe! Mit dem populär Religiösen und seinen Vormündern, der Kirche und dem Staate, habe ich es hier noch gar nicht zu thun; dieser *besitzt* den Glauben, ohne viel nach einer Deduction desselben zu fragen. Auch wird ihm der Begriff einer *intelligiblen moralischen Ordnung*, in dieser philosophischen Reinheit, Einfachheit und Präcision nemlich, keinesweges angemuthet; wohl aber, dass alles, was er glaubt (etwa durch seinen Religionslehrer, oder durch einen anderen Philosophen), sich auf jenen Begriff zurückführen *lasse*. Der populär Religiöse wird seines Interesse erst dann wahrzunehmen, und seine Ueberzeugung mit unseren Grundsätzen zusammen zu halten haben, wenn wir die letzteren *weiter bestimmen* und *entwickeln* werden. Das that ich in jenem Aufsatze nicht, und hatte es meinem nächsten Zwecke nach nicht zu thun: es hätten sonach über ihn nur diejenigen mitsprechen sollen, die einigen Grund gehabt hätten, sich für Transscendentalphilosophen zu halten; und deren Zahl ist bekanntlich in Deutschland noch nicht so gross, als die Anzahl derer, die da wirklich mitgesprochen, und mitunter *geschrien* haben. Die Entwickelung und Ableitung selbst in meine Seele zu machen, ist der bisherigen Erfahrung nach ein misliches Geschäft, das meinen Gegnern noch nie recht gelingen wollen, und sobald noch nicht gelingen wird. Denn wenn sie auch meine Vordersätze verständen, welches wenigstens diesmal der Fall nicht gewesen, so werden sie doch noch lange zu thun haben, ehe sie sich meiner synthetischen Methode bemächtigen. Gerade fortschliessen mögen sie können; aber dies ists nicht, dessen es hier bedarf.

Ich habe gegenwärtig diese Entwickelung am weitesten fortgeführt in meiner *Bestimmung des Menschen*, die Sie wahrscheinlich bald nach diesem Briefe erhalten werden. Aber ich spreche fast lieber mit Ihnen, wo ich frei vom Herzen herunter sprechen darf, als mit dem grossen weitschichtigen Publicum. Seyen Sie daher nur immer gefasst, einen der nächsten Posttage eine in meiner Briefmanier geschriebene Entwickelung jenes Grundbegriffes, d. h. eine Untersuchung der Frage, *welches* denn nun jene Folge der Moralität seye, und *wie* dieselbe erfolgen solle, zu erhalten.

Die

Anweisung zum seligen Leben,

oder auch

die Religionslehre.

Durch

Johann Gottlieb Fichte,

der Philosophie Doctor, Königl. Preuss. ordentlichen Professor der Speculation an der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen, der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften Mitglied.

In Vorlesungen

gehalten zu Berlin, im Jahre 1806.

Erste Auflage: Berlin, Reimer 1806.
Zweite, unveränderte Auflage: [illegible].

Anmerkung. Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [ ] beziehen sich auf die erste, die danebenstehenden kleinen Zahlen auf die zweite Auflage.

Vorrede.

Diese Vorlesungen, zusammengenommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, soeben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten u. s. w. (Berlin, bei Himburg), in welchen letztern die in diesen Vorträgen überhaupt herrschende Denkart an einem besonderen Gegenstande sich entwickelt, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunct die gegenwärtigen bilden: und sie sind insgesammt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Musse und im reiferen Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde, und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat. Die Entstehung solcher Aufsätze, sowie die äussere und innere Form, welche in ihnen die Lehre erhielt, war von aussen veranlasst; und so hing auch die Vollendung niemals von meinem eigenen Willen, sondern von der Zeit ab, innerhalb deren sie für den Vortrag fertig seyn mussten. Zu dem Abdrucke derselben haben Freunde unter meinen Zuhörern, die nicht ungünstig von ihnen dachten, mich, ich dürfte fast sagen, überredet; und für diesen Abdruck sie nochmals umzuarbeiten, wäre, nach meiner Weise zu arbeiten, das sichere Mittel gewesen, sie niemals zu vollenden. Diese mögen es nun verantworten, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt. Denn ich für meine Person bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede kräftigere Anregung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Rechte will, unausbleiblich zu Theil wird, an dem grösseren Publicum also irre geworden, dass ich mir in Dingen dieser Art nicht selber zu rathen vermag, und nicht mehr weiss, wie man mit diesem Publicum reden solle, noch, ob es überhaupt der Mühe werth sey, dass man durch die Druckerpresse mit ihm rede.

Berlin, im April 1806.

Fichte.

Erste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Die Vorlesungen, welche ich hiermit eröffne, haben sich angekündigt als die Anweisung zu einem seligen Leben. Uns fügend der gemeinen und gewöhnlichen Ansicht, welche man nicht berichtigen kann, ohne fürs erste an dieselbe anzuknüpfen, konnten wir nicht umhin, uns *also* auszudrücken; ohnerachtet, der wahren Ansicht nach, in dem Ausdrucke: *seliges Leben*, etwas Ueberflüssiges liegt. Nemlich, das Leben ist nothwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod. Ich hätte darum, *streng* mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt hatte, nennen sollen die Anweisung zum Leben, oder die Lebenslehre — oder auch, den Begriff von der anderen Seite genommen, die Anweisung zur Seligkeit, oder die Seligkeitslehre. Dass inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, selig ist, beruht darauf, dass dieses Unselige in der That und Wahrheit auch nicht *lebet*, sondern, nach seinen mehrsten Bestandtheilen, in den Tod versenket ist, und in das Nichtseyn.

Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht seyn: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe. — Ich habe durch das soeben Gesagte einen der tiefsten Sätze der Erkenntniss ausgesprochen; der jedoch, meines Erachtens, jeder nur wahrhaft zusammengefassten und angestrengten Aufmerksamkeit auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann. Die Liebe *theilet* das an sich todte Seyn gleichsam in ein zweimaliges Seyn, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiss; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum *vereiniget* und *verbindet* innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinanderhalten will, auf der Stelle einleuchten muss. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuss ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, dass Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe.

Nicht alles, was als lebendig erscheine, sey lebendig in der That und Wahrheit, sagte ich ferner. Es gehet daraus hervor, dass, meines Erachtens, das Leben aus einem doppelten Gesichtspuncte angesehen werden kann, und von mir angesehen wird; nemlich theils aus dem Gesichtspuncte der Wahrheit, theils aus dem des Scheins. Nun ist vor allem voraus klar, dass das letztere bloss scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts bleiben würde, wenn es nicht doch auf irgend eine Weise von dem wahrhaftigen Seyn gehalten und getragen würde; und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgend eine Weise in das nur erscheinende Leben einträte, und mit demselben sich vermischte. Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; denn indem angenommen wird, dass es dergleichen *gebe*, wird ihnen das Daseyn zugestanden; aber nur das wahrhaftige Seyn und Leben vermag dazuseyn. Darum ist alles unvollkommene Seyn lediglich eine Vermischung des

Todten mit dem Lebendigen. Auf welche Weise im allgemeinen diese Vermischung geschehe, und welches, sogar in den niedrigsten Stufen des Lebens, der unaustilgbare Stellvertreter des wahrhaftigen Lebens sey, werden wir bald tiefer unten angeben. — Sodann ist anzumerken, dass auch dieses nur scheinbaren Lebens jedesmaliger Sitz und Mittelpunct die Liebe ist. Verstehen Sie mich also: Der Schein kann auf mannigfaltige und ins Unendliche verschiedene Weisen sich gestalten; wie wir dieses bald näher ersehen werden. Diese verschiedenen Gestaltungen des erscheinenden Lebens insgesammt nun leben überhaupt, wenn man nach der Ansicht des Scheines redet; oder sie erscheinen als lebend überhaupt, wenn man sich strenge nach der Wahrheit ausdrückt. Wenn aber nun weiterhin die Frage entsteht: wodurch ist denn das allen gemeinsame Leben in den besonderen Gestaltungen desselben verschieden; und was ist es denn, das jedem Individuum den ausschliessenden Charakter seines besonderen Lebens giebt: so antworte ich darauf: es ist die Liebe dieses besonderen und individuellen Lebens. — Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn du den wahren Genuss deiner selbst zu finden hoffest — und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunct deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunct hinrichten. Dass vielen Menschen es nicht leicht werden dürfte, auf die vorgelegte Frage zu antworten, indem sie gar nicht wissen, was sie lieben, beweiset nur, dass diese eigentlich nichts lieben, und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

So viel im Allgemeinen über die Einerleiheit des Lebens, der Liebe und der Seligkeit. Jetzt zur scharfen Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens von dem blossen Scheinleben.

Seyn, — *Seyn*, sage ich, und Leben ist abermals Eins und dasselbige. Nur das Leben vermag selbstständig, von sich und durch sich selber, dazuseyn; und wiederum das Leben, so gewiss es nur Leben ist, führt das Daseyn bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Seyn als ein stehendes, starres und todtes; selbst die Philosophen fast ohne Ausnahme haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen todten Begriff zum Denken des Seyns mit sich brachte. Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im ertödtenden Blicke des todten Beschauers. Dass in diesem Irrthume der Grundquell aller übrigen Irrthümer liege, und durch ihn die Welt der Wahrheit und das Geisterreich für immer dem Blicke sich verschliesse, haben wir wenigstens denen, die es zu fassen fähig sind, an einem anderen Orte dargethan; hier ist die blosse historische Anführung jenes Satzes hinreichend.

Zum Gegensatze: — sowie Seyn und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtseyn Eins und dasselbe. Einen reinen Tod aber und reines Nichtseyn giebt es nicht, wie schon oben erinnert worden. Wohl aber giebt es einen *Schein*, und dieser ist die *Mischung* des Lebens und des Todes, des Seyns und des Nichtseyns. Es folgt daraus, dass der Schein, in Rücksicht desjenigen in ihm, was ihn zum Scheine macht, und was in ihm dem wahrhaftigen Seyn und Leben entgegengesetzt ist, Tod ist und Nichtseyn.

Sodann und ferner: Das Seyn ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; es giebt nicht mehrere Seyn, sondern nur Ein Seyn. Dieser Satz, ebenso wie der vorige, enthält eine Einsicht, die gewöhnlich verkannt, oder gar nicht gekannt wird; von deren einleuchtender Richtigkeit sich aber jeder, der nur einen Augenblick ernsthaft über die Aufgabe nachdenken will, überzeugen kann. Wir haben hier weder die Zeit, noch den Vorsatz, mit den Anwesenden diejenigen Vorbereitungen und gleichsam Einweihungen vorzunehmen, deren es für die Möglichkeit jenes ernsthaften Nachdenkens bei den meisten Menschen bedarf.

Wir wollen hier nur die Resultate dieser Prämissen gebrauchen und vortragen, welche Resultate wohl schon durch sich selbst sich dem natürlichen Wahrheitssinne empfehlen werden. In Absicht ihrer tieferen Prämissen müssen wir uns begnügen, dieselben nur deutlich, bestimmt und gegen allen Misverstand gesichert auszusprechen. So ist denn nun, in Absicht des zuletzt vorgetragenen Satzes, unsere Meinung diese: Nur das Seyn *ist*, keinesweges aber *ist* noch etwas anderes, das kein Seyn wäre und über das Seyn hinausläge; welche letztere Annahme jedem, der nur unsere Worte versteht, als eine handgreifliche Ungereimtheit einleuchten muss: ohnerachtet gerade diese Ungereimtheit der gewöhnlichen Ansicht des Seyns dunkel und unerkannt zu Grunde liegt. Nach dieser gewöhnlichen Ansicht nemlich soll zu irgend einem Etwas, das durch sich selber weder ist, noch seyn kann, das Daseyn, das wiederum das Daseyn von Nichts ist, von aussen her zugesetzt werden; und aus der Vereinigung dieser beiden Ungereimtheiten soll alles Wahre und Wirkliche entstehen. Dieser gewöhnlichen Meinung wird durch den ausgesprochenen Satz: nur das Seyn, — nur dasjenige, was durch und von sich selber ist, ist, — widersprochen. Ferner sagen wir: dieses Seyn ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Seyn und Bestehen.

Die Richtigkeit dieser Behauptung lässt sich in kurzem darthun: Was durch sich selbst ist, das ist eben, und ist ganz, mit Einem Male dastehend, ohne irgend einen Abbruch, und ebensowenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Und hierdurch haben wir uns denn den Weg zur Einsicht in den charakteristischen Unterschied des wahrhaftigen Lebens, welches Eins ist mit dem Seyn, von dem blossen Scheinleben, welches, inwiefern es blosser Schein ist, Eins ist mit dem Nichtseyn, gebahnt und eröffnet. Das Seyn ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunct des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das blosse Scheinleben versucht zu lieben, — wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besonderen Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an; das, was die gemeine Ansicht moralisches Verderben, Sünde und Laster heisst, mag wohl für die menschliche Gesellschaft schädlicher seyn und verderblicher, als manches andere, was diese gemeine Ansicht gelten lässt, und wohl sogar löblich findet: vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet, und in irgend einem anderen Gegenstande seinen Genuss sucht, ausser in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum und dadurch, *dass* es seinen Genuss in einem anderen Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig.

Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig, als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke *ganz;* — das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist; — und bleibt nothwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend, und im Sterben.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist nothwendig elend und unselig. — Die Möglichkeit alles — Genusses, Freude, Seligkeit, oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewusstseyn des Wohlseyns fassen wollen, — gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt seyn mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit: getrennt von ihm seyn und ausgestossen, indess man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.

Folgendes ist überhaupt das Verhältniss der Erscheinung, oder des Wirklichen und Endlichen, zum absoluten Seyn, oder zum Unendlichen und Ewigen. Das schon Erwähnte, welches die Erscheinung tragen und im Daseyn erhalten müsse, wenn sie auch nur als Erscheinung daseyn solle, und welches wir bald näher zu charakterisiren versprachen, ist *die Sehnsucht nach dem Ewigen.* Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseyns, und ist in keinem Zweige dieses Daseyns ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtseyn. Ueber dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Daseyn ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt, und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfniss ist nun immer und unter jeder Bedingung zu befriedigen: unaufhörlich umgiebt uns das Ewige und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu thun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseyns ganz und ungetheilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, dass er es in alle Ewigkeit also geniessen werde, — und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgniss oder Furcht. Wo es zum wahrhaftigen Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt; aber sie wird nicht verstanden. Glückselig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt möchten alle gern seyn, aber worin sie diese Glückseligkeit finden werden, wissen sie nicht; was eigentlich sie lieben und anstreben, verstehen sie nicht. In dem, was ihren Sinnen unmittelbar entgegenkommt, und sich ihnen darbietet, — in der Welt, meinen sie, müsse es gefunden werden; indem für diejenige Geistesstimmung, in der sie sich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden ist, als die Welt. Muthig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt, und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst, und sich fragen: bin ich nun glücklich? — wird es aus dem Innersten ihres Gemüths vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher! Hierüber mit sich im Reinen, meinen sie, dass sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben, und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie ebensowenig befriedigen, als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. Wollten wir, dass irgend einer sie befriedigte? Gerade das ja, dass nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Daseyn verbleiben; fänden sie einmal ein endliches Object, das sie völlig zufriedenstellte, so wären sie eben dadurch unwiederbringlich ausgestossen von der Gottheit, und hingeworfen in den ewigen Tod des Nichtseyns. So sehnen sie und ängstigen ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es nur *anders* mit ihnen werden möchte, so würde ihnen *besser* werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort, auf der Anhöhe, die ihr Auge fasst, angelangt seyn würden, würde ihre Beängstigung weichen; — treu jedoch wiederfindend auch auf der Anhöhe ihren alten Kummer. Geben sie etwa bei reiferen Jahren, nachdem der frische Muth und die fröhliche Hoffnung der Jugend geschwunden sind, mit sich zu Rathe; überblicken sie etwa ihr ganzes bisheriges Leben, und wagen eine entscheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, sich zu gestehen, dass durchaus kein irdisches Gut zu befriedigen vermöge: was thun sie nun? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf *alle* Glückseligkeit und *allen* Frieden; — das denn doch fortdauernde unaustilgbare Sehnen ertödtend und abstumpfend, soviel sie vermögen; und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dies Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntniss, dass der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts um das Nichts bestimmt sey, den wahren Verstand. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben; lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene, Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerthen Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiss zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblicke, beginnen kann; durch das blosse Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas Anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, dass es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. — Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstossen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloss sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, dass er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.

So, E. V., ist das wahrhaftige Leben nothwendig die Seligkeit selber; und das Scheinleben nothwendig unselig.

Und von nun an überlegen Sie mit mir folgendes: Ich sage: das Element, der Aether, die substantielle Form, so jemand den letzteren Ausdruck besser versteht — das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens, ist *der Gedanke.* —

Zuvörderst dürfte wohl niemand geneigt seyn, im Ernste und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Leben und Seligkeit einem anderen zuzuschreiben, ausser demjenigen, das seiner selbst sich bewusst ist. Alles Leben setzt daher Selbstbewusstseyn voraus, und das Selbstbewusstseyn allein ist es, was das Leben zu ergreifen und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag.

Sodann: das wahrhaftige Leben und die Seligkeit desselben besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen: das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich. Das Eine und Unveränderliche wird begriffen, als der Erklärungsgrund unserer selbst und der Welt; als Erklärungsgrund in doppelter Rücksicht: theils nemlich, dass in ihm gegründet sey, dass es überhaupt *da* sey, und nicht im Nichtseyn verblieben; theils, dass in ihm und seinem inneren, nur auf diese Weise begreiflichen und auf jede andere Weise schlechthin unbegreiflichen Wesen, begründet sey, dass es also und auf keine andere Weise dasey, als es daseyend sich vorfindet. Und so besteht das wahrhaftige Leben und seine Seligkeit im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt, als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seligkeitslehre kann nichts anderes seyn, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt, ausser der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist ausser dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heisst wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.

So ist es: lasse keiner sich irre machen durch die Schmähungen, welche in diesen letzten, ungöttlichen und geistlosen Zeiten über das, was sie Speculation nannten, ergangen sind. Zum offenbar vorliegenden Wahrzeichen dieser Schmähungen sind sie nur von solchen hergekommen, welche von der Speculation nichts wussten; keiner aber hat dieselbe geschmäht, der sie kannte. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem anderen Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heisst: sie auf immer von Gott und dem Genusse der Seligkeit scheiden wollen.

Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dieselbe nicht im Denken hätte? Etwa in gewissen Empfindungen und Gefühlen; in Rücksicht welcher es uns gar nichts verschlägt, ob es die gröbsten sinnlichen Genüsse seyen, oder die feinsten übersinnlichen Entzückungen? Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen; und wie könnten wir, bei der Dunkelheit, welche aus ebendemselben Grunde das Gefühl nothwendig bei sich führt, diese unveränderliche Fortdauer innerlich anschauen und geniessen? Nein: nur die sich selbst durchaus durchsichtige und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntniss verbürgt, vermittelst dieser Klarheit, ihre unveränderliche Fortdauer.

Oder soll das selige Leben etwa in tugendhaften Thaten und Handlungen bestehen? Was diese Profanen Tugend nennen, dass man sein Amt und seinen Beruf regelmässig verwalte, einem jeden das Seinige lasse, wohl noch überdies dem Dürftigen etwas schenke: — diese Tugend werden fernerhin, so wie bisher, die Gesetze erzwingen, und das natürliche Mitleid dazu bewegen. Aber zu der wahrhaftigen Tugend, zu dem ächt göttlichen, das Wahre und Gute in der Welt aus Nichts erschaffenden Handeln, wird sich nie einer erheben, der nicht im klaren Begriffe die Gottheit liebend umfasst; wer sie aber also erfasst, wird, ohne all seinen Dank und Wollen, anders handeln gar nicht können, denn also.

Auch stellen wir an unserer Behauptung keinesweges eine neue Lehre über das Geisterreich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z. B. das Christenthum den Glauben zur ausschliessenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme, als nichtig und todt, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube aber ist ihm ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht unserer selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Nur nachdem dieser Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt, und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht.

Zu diesem, vorläufig im allgemeinen charakterisirten Leben ist nun hier insbesondere die *Anweisung* versprochen: ich habe mich anheischig gemacht, die Mittel und Wege anzugeben, wie man in dieses selige Leben hineinkomme, und es an sich bringe. Diese Anweisung lässt sich nun in eine einzige Bemerkung zusammenfassen: Es ist nemlich dem Menschen keinesweges angemuthet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm und umgiebt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich das Ewige, mit aller seiner Seligkeit, zu ihm kommen wird. Die Seligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an desselben Stelle treten wird. Seligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist Zerstreutseyn über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des *Seligwerdens* die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. —

Das über das Mannigfaltige Zerstreute ist zerflossen und ausgegossen und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsternheit, dieses und jenes und gar mancherlei zu lieben, liebt es nichts; und weil es allenthalben zu Hause seyn möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstreutheit ist unsere eigentliche Natur, und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüthes auf das Eine, welches der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muss, als *Sammlung* des Gemüthes und *Einkehr* desselben in sich selber: und als *Ernst*, im Gegensatze des scherzenden Spiels, welches das Mannigfaltige des Lebens mit uns treibt, und als *Tiefsinn*, im Gegensatze des leichten Sinnes, der, indem er vieles zu fassen hat, nichts' festiglich fasst. Dieser tiefsinnende Ernst, diese strenge Sammlung des Gemüthes und Einkehr zu sich selber, ist die einzige Bedingung, unter welcher das selige Leben an uns kommen kann; unter dieser Bedingung kommt es aber auch gewiss und unfehlbar an uns.

Allerdings ist es wahr, dass durch diese Zurückziehung unseres Gemüthes von dem Sichtbaren die Gegenstände unserer bisherigen Liebe uns verbleichen und allmählig schwinden, so lange, bis wir sie in dem Aether der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert wiedererhalten; und dass unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als eine leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wiederbekommen. Doch ist dies das der Endlichkeit nie abzunehmende Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt sie zum Leben. Das Sterbliche muss sterben, und nichts befreit es von der Gewalt seines Wesens; es stirbt in dem Scheinleben immerfort; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es, in dem Einen Tode, für immer und für alle die Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner warten.

Eine Anweisung zum seligen Leben habe ich zu ertheilen versprochen! Aber in welchen Wendungen und unter welchen Bildern, Formeln und Begriffen, soll man diese an dieses Zeitalter und in diese Umgebungen bringen! Die Bilder und Formeln der hergebrachten Religion, die dasselbe sagen, was allein auch wir sagen können, und welche es überdies mit derselben Bezeichnung sagen, mit welcher allein auch wir es sagen können, weil dies die passendste Bezeichnung ist, — diese Bilder und Formeln sind zuerst ausgeleert, sodann laut verhöhnt, und zuletzt der stillschweigenden und höflichen Verachtung hingegeben worden. Die Begriffe und Schlussreihen des Philosophen sind, als verderblich für Land und Leute und als zerrüttend die gesunde Besinnung, angeklagt — vor einem Richterstuhle, wo weder Kläger noch Richter ans Licht tritt, was zu ertragen wäre: was schlimmer ist, — von denselben Begriffen und Schlussreihen wird jedem, der es glauben will, gesagt, er werde sie nimmer verstehen, — zu dem Zwecke, damit er die Worte nicht in ihrem natürlichen Sinne, und so wie sie vorliegen, nehme, sondern noch irgend etwas besonderes und verborgenes hinter ihnen suche; auf welche Weise denn auch das Misverständniss und die Verwirrung sicher erfolgen wird.

Oder, falls etwa auch Eingang findende Formeln und Wendungen für eine solche Anweisung zu entdecken wären; wie sollte man die Begierde, auf dieselbe nur einzugehen, erwekken, da, wo mit grösserem Beifalle, denn jemals, die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil, und die Einsicht, dass die Menschen nichts seyen, als das Spiel eines muthwilligen und launigen Gottes, als die einzige Weisheit, herumgeboten wird; und wo derjenige, der noch an Seyn, Wahrheit, Feststehen und Seligkeit in diesen glaubt, als ein unreifer und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe verspottet wird?

Verhalte dies sich inzwischen wie es wolle; wir haben Vorrath am Muthe; und für einen löblichen Zweck, sey es sogar vergebens, sich angestrengt zu haben, ist auch der Mühe werth. — Ich sehe vor mir, und hoffe auch ferner also zu sehen, Personen, denen die beste Bildung, welche unser Zeitalter zu geben vermag, zu Theil wurde: zuerst des weiblichen Geschlechtes, welchem Geschlechte die menschliche Einrichtung zunächst die Sorgfalt für die äusserlichen kleinen Bedürfnisse oder auch die Decorationen des menschlichen Lebens anheimgab; — eine Sorgfalt, welche mehr zerstreut und vom klaren und ernsten Nachdenken mehr abzieht, als irgend etwas anderes; indess ihnen zum Ersatze die vernünftige Natur ein heisseres Sehnen nach dem Ewigen und einen feineren

Sinn dafür ertheilte. Sodann sehe ich vor mir Geschäftsmänner, welche ihr Beruf durch das mannigfaltigste und verschiedenste Geringfügige alle die Tage ihres Lebens hindurch reisst, welches Geringfügige zwar freilich mit dem Ewigen und Unvergänglichen zusammenhängt, aber also, dass nicht jeder auf den ersten Blick das Glied des Zusammenhanges entdecken dürfte. Endlich sehe ich vor mir jüngere Gelehrte, in denen die Gestalt, welche das Ewige in ihnen zu ergreifen bestimmt ist, noch arbeitet an ihrer Ausbildung. Indem in Rücksicht der letzteren ich mir vielleicht schmeicheln dürfte, dass einige meiner Winke einen Beitrag zu jener Ausbildung liefern könnten, mache ich in Absicht der beiden ersten Klassen weit bescheidenere Ansprüche. Ich ersuche sie bloss, von mir anzunehmen, was sie, ohne Zweifel auch ohne meine Hülfe, ebensowohl würden haben können, was aber mir nur mit leichterer Mühe zu Theile wird.

Indess diese insgesammt durch die mannigfaltigen Gegenstände, über welchen sie ihr Denken hin und her bewegen müssen, zerstreut und zersplittert werden, geht der Philosoph, in einsamer Stille und in ungestörter Sammlung des Gemüthes, allein nach dem Guten, Wahren und Schönen; und ihm wird zum Tagewerke, wohin jene nur zur Ruhe und Erquickung einkehren können. Dieses günstige Loos fiel unter andern auch mir, und so trage ich denn Ihnen an, das gemein verständliche, zum Guten und Schönen und Ewigen führende, was bei meinen speculativen Arbeiten abfallen wird, hier Ihnen mitzutheilen, so gut ich es habe und es mitzutheilen verstehe.

Zweite Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Strenge Ordnung und Methode wird in das Ganze der Vorträge, welche ich hier vor Ihnen zu halten gedenke, ohne alle weitere besondere Sorgfalt, ganz von selber kommen, sobald wir nur den Eingang in sie gefunden haben und den Fuss auf ihrem Gebiete festgesetzt haben werden. Jetzt haben wir es noch mit dem zuletzt erwähnten Geschäfte zu thun; und hierbei ist es die Hauptsache, uns eine noch klarere und noch freiere Einsicht in das Wesentliche, was in der vorigen Stunde aufgestellt wurde, zu erwerben. Wir werden darum von der nächstkünftigen Vorlesung an dasselbe damals gesagte nochmals sagen; lediglich ausgehend aus einem anderen Standpuncte, und darum uns bedienend anderer Ausdrücke.

Für heute aber ersuche ich Sie, auf folgende Vorerinnerungen mit mir einzugehen.

Eine klare Einsicht wollen wir in uns hervorbringen, sagte ich: die Klarheit aber ist nur in der Tiefe zu finden, auf der Oberfläche liegt nie etwas anderes, als Dunkelheit und Verwirrung. Wer Sie daher einladet zu klarer Erkenntniss, der ladet Sie allerdings ein, mit ihm in die Tiefe herabzusteigen. Und so will ich denn auch gar nicht läugnen, sondern es sogleich im Beginnen laut bekennen, dass ich schon in der vorigen Stunde die tiefsten Gründe und Elemente aller Erkenntniss, über welche hinaus es keine Erkenntniss giebt, vor Ihnen berührt habe, und dass ich dieselben Elemente — in der Schulsprache die tiefste Metaphysik und Ontologie — in der nächsten Stunde auf andere Weise, und zwar auf eine populäre Weise auseinanderzusetzen mir vorgenommen.

Gegen ein solches Vorhaben pflegt man nun gewöhnlich einzuwenden, entweder, es sey unmöglich, *jene* Erkenntnisse populär vorzutragen, oder auch, es sey unrathsam; und das letztere sagen zuweilen Philosophen, welche ihre Erkenntnisse gern zu Mysterien machten: und ich muss vor allen Dingen auf diese Einwendungen antworten, damit ich nicht, ausser meinem Kampfe mit der Schwierigkeit der Sache selbst, noch überdies mit ihrer Ungeneigtheit für die Sache zu kämpfen bekomme.

Was nun zuvörderst die Möglichkeit anbetrifft, so weiss ich in der That nicht, ob es irgend einem Philosophen, oder ob insbesondere mir es jemals gelungen ist oder jemals gelingen wird, solche, welche die Philosophie systematisch studiren nicht wollen, oder nicht können, auf dem Wege des populären Vortrages zum Verständnisse ihrer Grundwahrheiten zu erheben. Dagegen aber weiss ich und erkenne ich mit absoluter Evidenz folgende zwei Wahrheiten. Die erste: so jemand nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntniss, — deren *künstliche* und *systematische Entwickelung* allein, keinesweges *aber ihr Inhalt*, ein Eigenthum der wissenschaftlichen Philosophie geworden — so jemand, sage ich, nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntniss kommt, so kommt derselbe auch nicht zum *Denken* und zur wahren inneren Selbstständigkeit des Geistes, sondern er bleibt anheimgegeben dem *Meinen*, und ist alle die Tage seines Lebens hindurch gar kein eigner Verstand, sondern nur ein Anhang zu fremdem Verstande; es mangelt ihm immerfort ein geistiges Sinnorgan, und zwar das edelste, welches der Geist hat. Dass daher die Behauptung: es sey weder möglich noch rathsam, diejenigen, welche die Philosophie nicht systematisch zu studiren vermöchten, auf einem anderen Wege zur Einsicht in das Wesen der geistigen Welt zu erheben, gleichbedeutend seyn würde mit der folgenden: es sey unmöglich, dass jemand, der nicht schulmässig studire, je zum Denken komme und zur Selbstständigkeit des Geistes; indem die Schule allein, und nichts ausser ihr, die Erzeugerin und Gebärerin des Geistes sey, oder, falls es je möglich wäre, so wäre es nicht rathsam, die Ungelehrten je geistig frei zu machen, sondern diese müssten stets unter der Vormundschaft der vermeinten Philosophen und ein Anhang zu ihrem souveränen Verstande bleiben. — Uebrigens wird gleich zu Anfange der nächstkünftigen Vorlesung der hier in Anregung gebrachte Unterschied zwischen eigentlichem Denken und blossem Meinen völlig ins Reine und Klare kommen.

Zweitens weiss und erkenne ich mit derselben Evidenz folgendes: dass man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein anderes Organ, die Gottheit und das aus ihr fliessende selige Leben ergreifen und an sich bringen könne; dass daher die angeführte Behauptung der Unmöglichkeit, die tiefere Wahrheit populär vorzutragen, auch gleichbedeutend ist mit der folgenden: nur durch systematisches Studium der Philosophie könne man sich zur Religion und zu ihren Segnungen erheben und jeder, der nicht Philosoph sey, müsse ewig ausgeschlossen bleiben von Gott und seinem Reiche. Alles, Ehrwürdige Versammlung, kommt bei diesem Beweise darauf an, dass der wahre Gott und die wahre Religion nur durch reines Denken ergriffen werde, bei welchem Beweise diese unsere Vorträge gar oft verweilen und ihn von allen Seiten zu führen suchen werden. — Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, dass man *glaube*, — dafür halte und sich gefallen lasse, weil man nicht den Muth hat, es zu läugnen, auf Hörensagen und fremde Versicherung hin: es sey ein Gott; denn dies ist eine abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt wird, das Innere des Menschen aber so schlecht bleibt, als vorher, oft sogar noch schlechter wird; weil er diesen Gott sich bildet nach seinem Bilde, und ihn verarbeitet zu einer neuen Stütze seines Verderbens. Sondern darin besteht die Religion, dass man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze. Dies aber ist nur durch das reine und selbstständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken.

Auch ist, die Sache historisch genommen, die Voraussetzung, dass schlechthin alle Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntniss Gottes kommen können, sowie das Bestreben, alle zu dieser Erkenntniss zu erheben, die Voraussetzung und das Bestreben des Christenthums; und da das Christenthum das entwickelnde Princip und der eigentliche Charakter der neuen Zeit ist, ist jene Voraussetzung und jenes Bestreben der eigentliche Geist der Zeit des neuen Testamentes. Nun bedeutet: alle Menschen ohne Ausnahme erheben zur Erkenntniss Gottes, — oder, die tiefsten Elemente und Gründe der Erkenntniss auf einem anderen Wege, als dem systematischen, an die Menschen bringen, ganz und genau dasselbe. Es ist darum klar, dass jeder, der nicht zurückkehren will in die alte Zeit des Heidenthums, die Möglichkeit sowohl, als die unerlassliche Pflicht zugeben muss, die tiefsten Gründe der Erkenntniss auf einem gemeinfasslichen Wege an die Menschen zu bringen.

Aber, — dass ich endlich diese Argumentation für die Möglichkeit einer populären Darstellung der allertiefsten Wahrheiten mit dem entscheidendsten Beweise beschliesse, dem factischen: — Ist denn wohl dieselbe Erkenntniss, welche wir durch diese Vorträge in denen, die sie noch nicht haben, zu entwickeln, in anderen, die sie schon besitzen, zu verstärken und zu verklären, uns vorgenommen haben, auch vor unserer Zeit in der Welt irgendwo vorhanden gewesen, oder geben wir vor, etwas ganz Neues und bis jetzt nirgends da Gewesenes einzuführen? Das letztere wollen wir von uns durchaus nicht gesagt wissen, sondern wir behaupten, dass diese Erkenntniss, in aller der Lauterkeit und Reinheit, welche auch wir auf keine Weise zu übertreffen vermögen, vom Ursprunge des Christenthums an, in jedem Zeitalter, wenn auch von der herrschenden Kirche grösstentheils verkannt und verfolgt, dennoch hier und da, im Verborgenen, gewaltet und sich fortgepflanzt habe. Wiederum nehmen wir von der anderen Seite gar keinen Anstand zu behaupten, dass der Weg einer consequent systematischen und wissenschaftlich klaren Ableitung, auf welchem wir unseres Ortes zu derselben Erkenntniss gekommen, zwar nicht in Absicht der Versuche, wohl aber in Absicht des Gelingens, vorher nie in der Welt gewesen; und, nächst der Leitung des Geistes unseres grossen Vorgängers, grösstentheils unser eigenes Werk sey. Ist also die wissenschaftlich philosophische Einsicht nie vorhanden gewesen; auf welchem Wege ist denn Christus, — oder, falls bei diesem jemand einen wunderbaren und übernatürlichen Ursprung annimmt, den ich hier nicht bestreiten will, — auf welchem Wege sind denn Christi Apostel, — auf welchem Wege sind denn alle folgenden, die bis auf unsere Zeiten hinab zu dieser Erkenntniss kamen, — zu ihr gekommen? Unter den ersten, sowie unter den letzten, sind sehr ungelehrte, der Philosophie ganz unkundige oder auch abgeneigte Personen; die wenigen unter ihnen, welche auf das Philosophiren sich einliessen, und deren Philosophie wir kennen, philosophiren also, dass der Kenner leicht bemerkt, dass ihre Philosophie es nicht sey, der sie ihre Einsicht verdanken. Sie erhielten es nicht auf dem Wege der Philosophie, heisst: sie erhielten es auf einem populären Wege. Warum sollte denn nun das, was ehemals, in einer ununterbrochenen Folge von fast zwei Jahrtausenden, möglich gewesen, nicht noch heute möglich seyn? Warum dasjenige, was mit sehr unvollkommenen Hülfsmitteln, als noch nirgends allseitige Klarheit in der Welt sich befand, möglich war, nicht mehr möglich seyn, nachdem die Hülfsmittel vervollkommnet sind, und, wenigstens in der Philosophie, die umfassende Klarheit angetroffen wird? Warum dasjenige, was möglich war, als der religiöse Glaube und der natürliche Verstand dennoch immer auf eine gewisse Weise im Streite waren, nun gerade unmöglich werden, nachdem beide ausgesöhnt sind und aufgegangen in einander, und freundschaftlich anstreben dasselbe Eine Ziel?

Was aus dieser ganzen Betrachtung am entschiedensten folgt, ist die Pflicht für jeden, der von jener hohen Erkenntniss ergriffen ist, alle seine Kräfte anzustrengen, um dieselbe womöglich zu theilen mit dem ganzen verbrüderten Geschlechte, jedem Einzelnen sie mittheilend in derjenigen Form, in der er derselben am empfänglichsten ist, nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde, sondern arbeitend, als ob es gelingen müsste, und nach jeder vollendeten Arbeit mit neuer und frischer Kraft anhebend, als ob nichts gelungen wäre: — von der anderen Seite, die Pflicht für jeden, der diese Kenntniss noch nicht besitzt, oder der sie nicht in der gehörigen Klarheit, Freiheit, und als immer gegenwärtiges Eigenthum besitzt; sich der ihm dargebotenen Belehrung ganz und ohne Rückhalt hinzugeben, als ob sie eigentlich für ihn sey und ihm gehöre, und er sie verstehen müsse; keinesweges aber fürchtend und zagend: ach, werde ich es auch wohl verstehen; oder verstehe ich es auch recht? *Recht* verstehen, in dem Sinne der völligen Durchdringung, will viel sagen: in diesem Sinne vermag diese Vorträge nur derjenige zu verstehen, der sie ebensowohl auch selbst hätte halten können. *Auch* verstanden aber, und *nicht unrecht* verstanden, hat sie jeder, der durch dieselben ergriffen, über die gemeine Ansicht der Welt hinweggehoben, und zu erhabenen Gesinnungen und Entschlüssen begeistert worden ist. Die gegenseitige Verbindlichkeit zu den beiden genannten Pflichten sey die Grundlage der Art von Vertrag, den wir zu Anfange dieser Vorlesungen mit einander errichten, Ehrwürdige Versammlung. Ich werde unermüdet sinnen auf neue Formeln, Wendungen und Zusammenstellungen, gleich als ob es unmöglich wäre, sich Ihnen verständlich zu machen; geben Sie dagegen, d. i. diejenigen unter Ihnen, welche allhier Belehrung suchen, — denn den übrigen gegenüber bescheide ich mich gern der Rathgebung, — geben Sie dagegen mit dem Muthe an die Sache, als ob Sie mich auf das halbe Wort verstehen müssten; und auf diese Weise glaube ich, dass wir wohl zusammenkommen werden.

Die ganze soeben vollendete Betrachtung über die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines gemeinfasslichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntniss, wird eine neue Deutlichkeit und überzeugende Kraft erhalten, wenn man den eigentlichen Unterscheidungscharakter des populären Vortrages vom wissenschaftlichen näher erwägt: eine Unterscheidung, welche meines Wissens auch so gut als unbekannt und auch insbesondere denen, die so fertig von der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Popularisirens sprechen, verborgen ist. Der *wissenschaftliche* Vortrag nemlich hebt die Wahrheit aus dem von allen Seiten und in allen Bestimmungen ihr entgegengesetzten Irrthume heraus, und zeigt durch die Vernichtung dieser ihr gegenüberstehenden Ansichten, als irrig und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit als das nach Abzug jener allein übrigbleibende und darum einzigmögliche Richtige: und in dieser Aussonderung der Gegensätze, und dieser Ausläuterung der Wahrheit aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrthum durcheinander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrages. Dieser Vortrag lässt die Wahrheit vor unseren Augen aus einer Welt voll Irrthum *werden*, und *sich erzeugen*. Nun ist es offenbar, dass der Philosoph, schon vor diesem seinem Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, ausser von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; welcher, nur mit einer höheren Kraft, als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem anderen Wege erlangt er sie zuerst, ausser auf dem kunstlosen und populären Wege? An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun, der, wie hier sich findet, sogar der Ausgangspunct selbst der wissenschaftlichen Philosophie ist, wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit, und nichts als die Wahrheit, wie sie in sich, keinesweges, wie sie dem Irrthume gegenüber ist; und rechnet auf die freiwillige Beistimmung jenes Wahrheitssinnes. *Beweisen* kann dieser Vortrag nicht, wohl aber muss er *verstanden* werden; denn nur das Verständniss ist das Organ, womit man den Inhalt desselben empfängt, und ohne dieses ist er gar nicht an uns gelangt. Der wissenschaftliche Vortrag rechnet auf Befangenheit im Irrthume, und auf eine kranke und verbildete geistige Natur;

der populäre Vortrag setzt Unbefangenheit und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete geistige Natur voraus. Wie könnte nun, nach diesem allen, der Philosoph zweifeln, dass der natürliche Wahrheitssinn hinlänglich sey, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu leiten, da er selbst zuerst durch kein anderes Mittel, ausser diesem, zu dieser Erkenntniss gekommen ist?

Ohnerachtet nun die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntnisse durch das Mittel einer populären Darstellung möglich ist, ohnerachtet ferner diese Erfassung ein nothwendiger Zweck der Menschheit ist, nach dessen Erreichung hin aus allen Kräften gearbeitet werden soll; so müssen wir dennoch bekennen, dass gerade in unserem Zeitalter einem solchen Vorhaben grössere Hindernisse sich entgegenstellen, als in irgend einem der vorhergehenden. Zuvörderst verstösst schon die blosse Form dieser höheren Wahrheit; — diese entschlossene, ihrer selbst sichere, und schlechthin nichts an sich ändern lassende Form auf eine doppelte Weise gegen die Bescheidenheit, welche dieses Zeitalter zwar nicht hat, aber ihm gegenüber jedem, der es unternimmt, mit ihm zu handeln, anmuthet. — Wohl ist es nicht zu läugnen, dass diese Erkenntniss wahr seyn will, und allein wahr, und nur in dieser allseitigen Bestimmtheit, in der sie sich ausspricht, wahr; und dass schlechthin alles ihr Gegenüberstehende, ohne Ausnahme oder Milderung, falsch seyn soll; dass sie daher ohne Schonung zu unterjochen begehrt allen guten Willen und alle Freiheit des Wahnes, und durchaus verschmäht, mit irgend etwas ausser ihr sich in einen Vertrag einzulassen. Durch diese Strenge finden die Menschen dieser Tage sich beleidiget, als geschähe ihnen die grösste Beeinträchtigung; sie wollen doch auch gefragt und höflich darum begrüsst seyn, wenn sie etwas gelten lassen sollen, und auch ihrerseits ihre Bedingungen machen, und es soll doch auch einiger Spielraum übrigbleiben für ihre Kunststücke. Bei andern verdirbt es diese Form dadurch, dass sie anmuthet, Partei zu nehmen, für oder wider, und sich zu entscheiden auf der Stelle, für das Ja oder Nein. Denn diese haben nicht Eile, Bescheid zu wissen über dasjenige, was allein des Wissens werth ist, und mögen sich gern ihre Stimmen offen behalten, wenn es etwa einmal noch ganz anders käme: auch ist es sehr bequem, seinen Mangel an Verstande mit dem vornehm tönenden Namen des Skepticismus zu bedecken, und da, wo es uns in der That an dem Vermögen gefehlt hat, das vorliegende zu fassen, die Menschen glauben zu lassen, es sey bloss der übergrosse Scharfsinn, der uns unerhörte und allen anderen Menschen unerschwingliche Zweifelsgründe herbeiliefere.

Sodann stellt in diesem Zeitalter unserem Vorhaben sich entgegen das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche und fast unerhörte Aussehen unserer Ansichten, indem dieselben gerade das zur Lüge machen, was dem Zeitalter bisher für die theuersten Heiligthümer seiner Cultur und seiner Aufklärung gegolten hat. Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu wäre, und paradox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen; und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; und selbst in diesen Jahrzehnden, unter unserer Nation, haben es unsere beiden grössten Dichter in den mannigfaltigsten Wendungen und Einkleidungen gesagt. Aber der Johanneische Christus ist überschrien, durch seine weniger geistreichen Anhänger: Dichter aber vollends wollen, meint man, gar nichts sagen, sondern nur schöne Worte und Klänge hervorbringen.

Dass nun diese uralte und auch später, von Zeitalter zu Zeitalter, erneuerte Lehre diesem Zeitalter so ganz neu und unerhört erscheint, kommt daher: — Seit der Wiederherstellung der Wissenschaften im neuen Europa, und besonders, seitdem durch die Kirchenreformation dem Geiste auch die Prüfung der höchsten und religiösen Wahrheit frei gegeben wurde, bildete sich allmählig eine Philosophie, die den Versuch machte, ob nicht das ihr unverständliche Buch der Natur und der Erkenntniss einen Sinn bekommen möchte, wenn sie es verkehrt läse; wodurch nun freilich alles ohne Ausnahme aus seiner natürlichen Lage auf den Kopf gestellt wurde. Diese Philosophie bemächtigte sich, so wie alle geltende Philosophie es nothwendig that, aller Quellen des öffentlichen Unterrichts, der Katechismen und aller Schulbücher, der öffentlichen religiösen Vorträge, der gelesenen Schriften. Unser aller jugendliche Bildung fällt in diese Epoche. Es ist daher gar kein Wunder, wenn, nachdem die Unnatur uns zur Natur geworden, die Natur uns erscheint als Unnatur; und wenn, nachdem wir alle Dinge zuerst auf dem Kopfe stehend erblickt haben, wir glauben, die in ihre rechte Lage gerückten Dinge ständen verkehrt. Dies ist nun ein Irrthum, der mit der Zeit wohl wegfallen wird: denn wir, die wir den Tod aus dem Leben ableiten, und den Körper aus dem Geiste, nicht aber umgekehrt, wie die Modernen — wir sind die eigentlichen Nachfolger der Alten, nur dass wir klar einsehen, was für sie dunkel blieb; die vorher erwähnte Philosophie aber ist eigentlich gar kein Fortschritt in der Zeit, sondern nur ein possenhaftes Zwischenspiel, als ein kleiner Anhang zur völligen Barbarei.

Endlich werden diejenigen, welche, sich selber überlassen, allenfalls noch die erwähnten beiden Hindernisse überwänden, durch mancherlei gehässige und boshafte Einreden von den Fanatikern der Verkehrtheit zurückgeschreckt. Zwar dürfte man sich wundern, wie die Verkehrtheit, nicht zufrieden in sich selber und in ihrer eigenen Person verkehrt zu seyn, auch noch einen fanatischen Eifer für die Aufrechthaltung und Verbreitung der Verkehrtheit ausserhalb ihrer Person hervorbringen könne. Doch lässt auch dies sich wohl erklären; und zwar verhält es sich damit also. Als diese in die Jahre der Selbstbesinnung und Selbstkenntniss gekommen waren, und ihr Inneres durchforscht hatten, und nichts in demselben gefunden, als den Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseyns; auch nicht den mindesten Trieb hatten, noch etwas anderes in sich zu finden oder sich zu erwerben; haben sie um sich geblickt auf die andern Wesen ihrer Gattung, und zu beobachten geglaubt, dass auch in diesen nichts höheres anzutreffen sey, als derselbe Trieb des persönlichen, sinnlichen Wohlseyns. Hierauf haben sie bei sich festgesetzt, dass darin das eigentliche Wesen der Menschheit bestehe, und haben dieses Wesen der Menschheit mit unablässigem Fleisse in sich zur möglichsten Kunstfertigkeit ausgebildet; wodurch sie in ihren Augen zu höchstvorzüglichen und ausgezeichneten Menschen werden mussten, indem sie ja in demjenigen, worin allein der Werth der Menschheit besteht, der Virtuosität sich bewusst sind. So haben sie, ein Leben hindurch, gedacht und gehandelt. Wenn sie nun aber in dem erwähnten Obersatze ihres Syllogismus sich geirrt hätten, und wenn in andern ihrer Gattung sich allerdings noch etwas anderes, und, auf diesen Fall, ein unläugbar Höheres und Göttlicheres, zeigte, denn der blosse Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseyns; so wären ja *sie* für ihre Person, die sie sich bisher für vorzügliche Menschen hielten, Subjecte niederer Art, und statt, dass sie sich bisher über alles achteten, müssten sie sich von nun an verachten und wegwerfen. Sie können nicht anders, als jene sie beschämende Ueberzeugung von einem Höheren im Menschen, und alle Erscheinungen, die diese Ueberzeugung bestätigen wollen, wüthend anfeinden; sie *müssen* alles mögliche thun, um diese Erscheinungen von sich abzuhalten, und sie zu unterdrücken: sie kämpfen für ihr Leben, für die eigenste und innigste Wurzel ihres Lebens, für die Möglichkeit, sich selber zu ertragen. Aller Fanatismus und alle wüthende Aeusserung desselben ist vom Anfange der Welt an, bis auf diesen Tag, ausgegangen von *dem* Princip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch. Vermag dieser Fanatismus zu Feuer und Schwert zu gelangen, so greift er den verhassten Feind an mit Feuer und Schwert; sind diese ihm unzugänglich, so bleibt ihm die Zunge, welche, wenn sie auch den Feind nicht tödtet, doch sehr oft seine Thätigkeit und Wirksamkeit nach aussen kräftig zu lähmen vermag. Eins der gebräuchlichsten und beliebtesten Kunststücke mit dieser Zunge ist dieses, dass sie der, nur ihnen verhassten Sache einen allgemein verhassten Namen beilegen, um dadurch sie zu verschreien und verdächtig zu machen. Der stehende Schatz dieser Kunstgriffe und dieser Benennungen ist unerschöpflich und wird immerfort bereichert, und es würde vergeblich seyn, hierbei einige Vollständigkeit anzustreben. Nur einer der gewöhnlichsten verhassten Benennungen will ich hier gedenken; der, dass man sagt: diese Lehre sey Mysticismus.

Bemerken Sie hierbei, zuvörderst in Absicht der Form jener Beschuldigung, dass, falls etwa ein Unbefangner darauf antworten würde: nun wohl, lasst uns annehmen, es sey Mysticismus; und der Mysticismus sey eine irrige und gefährliche Lehre; so mag er darum doch immer seine Sache vortragen, und wir wollen ihn anhören; ist er irrig und gefährlich, so wird das bei der Gelegenheit wohl an den Tag kommen: — jene, der kategorischen Entscheidung gemäss, mit welcher sie dadurch uns abgewiesen zu haben glauben, darauf antworten müssten: da ist nichts mehr anzuhören, schon vorlängst, wohl seit anderthalb Menschenleben, ist der Mysticismus durch die einmüthigen Beschlüsse aller unserer Recensionsconcilien als Ketzerei decretirt, und mit dem Banne belegt.

Sodann, um von der Form der Beschuldigung zu ihrem Inhalte zu kommen, — was ist er denn nun selbst, dieser Mysticismus, dessen sie unsere Lehre beschuldigen? Zwar werden wir von ihnen nie eine bestimmte Antwort erhalten; denn so wie sie nirgends einen klaren Begriff haben, sondern nur auf weitschallende Worte sinnen, so mangelt es ihnen auch hier am Begriffe: wir werden uns selbst helfen müssen. Es giebt nemlich allerdings eine Ansicht des Geistigen und Heiligen, welche, so richtig sie auch in der Hauptsache, dennoch mit einem bösen Gebrechen behaftet ist, und dadurch verunreinigt und bösartig gemacht wird. Ich habe in meinen vorjährigen Vorträgen im Vorbeigehen diese Ansicht geschildert, und es wird vielleicht auch in den diesjährigen eine Stelle sich finden, wo ich darauf zurückkommen muss. Diese, zum Theil sehr verkehrte Ansicht durch die Benennung des Mysticismus von der wahrhaft religiösen Ansicht zu unterscheiden, ist zweckmässig; ich für meine Person pflege diese Unterscheidung, des erwähnten Namens mich bedienend, zu machen; von diesem Mysticismus ist meine Lehre sehr entfernt und demselben sehr abgeneigt. So, sage ich, nehme ich die Sache. Was aber wollen die Fanatiker? — Die erwähnte Unterscheidung ist vor ihren Augen, so wie vor den Augen derjenigen

Philosophie, der sie folgen, völlig verborgen: laut der erwähnten einmüthigen Beschlüsse ihrer Recensionen, ihrer Abhandlungen, ihrer belustigenden Werke, aller ihrer Aeusserungen ohne Ausnahme, — welche nachsehen kann, wer es vermag, und die übrigen mir indessen aufs Wort glauben können, — laut dieser einmüthigen Beschlüsse, ist es stets und immer — die wahre Religion, die Erfassung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die sie Mysticismus nennen, und welche in der That unter dieser Benennung ihr Bannstrahl trifft. Ihre Warnung auch vor dieser Lehre, als Mysticismus, heisst demnach mit einiger Umschreibung auch hier nichts anderes, als folgendes: dort wird man euch sagen von dem Daseyn eines schlechthin in keinen äussern Sinn fallenden, sondern nur durch das reine Denken zu erfassenden Geistigen; ihr wäret verlorne Leute, wenn ihr euch dessen überreden liesset, denn es existirt durchaus nichts, als das, was man mit Händen greifet, und man hat um nichts anderes sich Sorge zu machen; alles andere sind blosse Abstractionen von dem mit Händen zu Greifenden, die durchaus keinen Gehalt haben, und welche diese Schwärmer mit der greiflichen Realität verwechseln. Man wird euch sagen von der Realität, der innern Selbstständigkeit und der Schöpferkraft des Gedankens; ihr seyd für das wirkliche Leben verdorben, wenn ihr das glaubt; denn es existirt nichts, denn zuvörderst der Bauch, und sodann das, was ihn trägt und ihm die Speise zuführt: und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen. Wir geben die ganze Beschuldigung zu, und gestehen, nicht ohne freudiges und erhebendes Gefühl, dass in diesem Sinne des Worts unsere Lehre allerdings Mysticismus ist. Mit jenen haben wir dadurch keinen neuen Streit bekommen, sondern befinden uns in dem uralten, nie aufzulösenden oder zu vermittelnden Streite, dass *sie* sagen, alle Religion, — es sey denn etwa die oben erwähnte abergläubische Superstition — ist etwas höchst Verwerfliches und Verderbliches, und muss mit der Wurzel ausgerottet werden von der Erde; und dabei bleibt es: *wir* aber sagen: die wahre Religion ist etwas höchst Beseligendes, und dasjenige, was allein dem Menschen, hienieden und in alle Ewigkeit, Daseyn, Werth und Würde giebt, und es muss aus allen Kräften gearbeitet werden, dass, wo möglich, diese Religion an alle Menschen gelange; dies sehen wir ein mit absoluter Evidenz, und es bleibt daher auch dabei.

Dass jene inzwischen es mehr lieben, zu sagen: das ist Mysticismus; als, wie sie sollten, zu sagen: das ist Religion; hat neben noch andern, hierher nicht gehörenden Gründen besonders noch folgende Gründe. Sie wollen durch diese Benennung ganz unvermerkt die Furcht einflössen, dass durch diese Ansicht theils Intoleranz, Verfolgungssucht, Insubordination und bürgerliche Unruhen würden herbeigeführt werden, und dass, mit einem Worte, diese Denkart gefährlich sey für den Staat; theils aber und vorzüglich wollen sie die, welche auf dergleichen Betrachtungen, wie die gegenwärtigen, sich einlassen sollten, besorgt machen für die Fortdauer ihres gesunden Verstandes, und ihnen zu verstehen geben, dass sie auf diesem Wege wohl dahin kommen könnten, Geister am hellen Tage zu sehen, — welches ein besonders grosses Unglück seyn würde. Was das erste anbelangt, die Gefahr für den Staat, so vergreifen sie sich in der Benennung dessen, von welchem Gefahr zu befürchten sey, und sie rechnen ohne Zweifel sehr sicher darauf, dass niemand sich finden werde, der die Verwechselung aufdecke; denn niemals hat weder das, was *sie* Mysticismus nennen, die wahre Religion, noch auch das, was *wir* also nennen, — verfolgt, Intoleranz gezeigt, bürgerliche Unruhen angerichtet; — durch die ganze Kirchen-, Ketzer- und Verfolgungsgeschichte hindurch stehen die Verfolgten jedesmal auf dem verhältnissmässig höhern, und die Verfolger auf dem niedern Standpuncte; die letzteren fechtend, so wie wir oben es angegeben, für ihr Leben. Nein! intolerant, verfolgungssüchtig, Unruhen erregend im Staate, ist allein diejenige Gabe, welche sie selbst besitzen, der Fanatismus der Verkehrtheit; und wenn es sonst rathsam wäre, so möchte ich wünschen, dass die Gefesselten noch heute losgelassen würden, damit man sähe, was sie begönnen. Was das zweite betrifft, die Erhaltung des gesunden Verstandes, so hängt diese zunächst von der körperlichen Organisation ab; und gegen deren Einflüsse schützet notorisch selbst die allertiefste Plattheit und die allerniedrigste Gemeinheit des Geistes keinesweges; — dass man sich also nicht in die Arme dieser zu werfen braucht, um der gefürchteten Gefahr zu entgehen. So viel mir bekannt ist, und seitdem ich lebe bekannt worden, sind sogar diejenigen, welche in den Betrachtungen, von denen hier die Rede ist, leben, und in ihnen ihr ununterbrochenes Tagewerk treiben, jenen Zerstreuungen keinesweges ausgesetzt, sehen keine Gespenster, und sind an Leib und Seele so gesund, als andere. Dass sie im Leben zuweilen nicht thun, was die meisten andern an ihrer Stelle gethan haben würden, oder thun, was die meisten andern an derselben Stelle unterlassen haben würden, kommt keinesweges daher, weil es ihnen an Scharfsinn gefehlt hätte, die erste Handelnsmöglichkeit oder die Folgen der zweiten zu sehen; wie derjenige, der in ihrer Stelle das gewusste sicher gethan hätte, nicht umhin kann, zu glauben, — sondern — aus andern Gründen. — Mag es doch immer kränkliche geistige Naturen geben, welche, sobald sie über ihre Haushaltungsbücher, oder was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen, sogleich in den Zustand der Irren gerathen; bleiben diese bei ihren Haushaltungsbüchern! — nur wünschte ich nicht, dass von ihnen, die doch hoffentlich die kleinere Zahl und sicher die niedere Art sind, die allgemeine Regel entlehnt, noch, dieweil es schwache und kranke unter den Menschen giebt, das ganze Menschengeschlecht als schwach und krank behandelt würde. Dass man sich auch der Taubstummen und der Blindgebornen annimmt, und einen Weg sich ausgesonnen hat, um an sie Unterricht zu bringen, ist alles Dankes werth; — von den Taubstummen nemlich und den Blindgebornen. Wenn man aber diese Weise des Unterrichts zum allgemeinen Unterrichte auch für die Gesundgebornen machen wollte, weil neben ihnen doch immer auch Taubstumme und Blindgeborne vorhanden seyn könnten, und man dann sicher wäre, für alle gesorgt zu haben; wenn der Hörende, ohne alle Achtung für sein Gehör, ebenso mühsam reden und die Worte auf den Lippen erkennen lernen sollte, als der Taubstumme; und der Sehende, ohne alle Achtung für sein Sehen, die Buchstaben durch Betastung lesen; so würde dies gar wenig Dank verdienen von den Gesunden; ohnerachtet diese Einrichtung freilich sogleich getroffen werden würde, sobald die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts von dem Gutachten der Taubstummen und Blindgebornen abhängig gemacht würde.

Dies waren die vorläufigen Erinnerungen und Betrachtungen, welche ich Ihnen heute mitzutheilen für rathsam erachtete. Ueber acht Tage werde ich die Grundlage dieser Vorträge, welche zugleich die Grundlage der ganzen Erkenntniss enthält, Ihnen von einer neuen Seite, und in einem neuen Lichte darzustellen suchen, wozu ich Sie ehrerbietig einlade.

Dritte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Im ersten dieser Vorträge behaupteten wir, dass bei weitem nicht alles, was als lebendig erscheine, wirklich und in der That *lebe;* im zweiten haben wir gesagt, dass ein grosser Theil der Menschen sein ganzes Leben hindurch gar nicht zum wahren und eigentlichen *Denken* komme, sondern beim *Meinen* stehen bleibe. Es könnte wohl seyn, und ist auch aus anderen Behauptungen, die wir bei dieser Gelegenheit gemacht haben, schon klar hervorgegangen, dass die beiden Benennungen: Denken und Leben, — Nichtdenken und Todtseyn, wohl ganz dasselbe bedeuten dürften; indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden, somit wohl das Nichtdenken die Quelle des Todes seyn dürfte.

Es steht nur dieser Behauptung eine bedeutende Schwierigkeit entgegen, *auf* welche ich Sie aufmerksam machen muss: — die folgende: Ist das Leben ein organisches, durch ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz bestimmtes Ganze, so erscheint auf den ersten Blick es als unmöglich, dass irgend Ein zum Leben gehöriger Theil abwesend seyn könne, wenn andere da sind; oder, dass irgend ein einzelner da seyn könne, wenn nicht alle zum Leben gehörige Theile, und so das ganze Leben in seiner vollendeten organischen Einheit stattfinde. Indem wir diese Schwierigkeit lösen, werden wir Ihnen zugleich den Unterschied zwischen dem eigentlichen Denken und dem blossen Meinen klar darlegen können; das schon in der vorigen Stunde angekündigte erste Geschäft, ehewir, wie das gleichfalls unser Vorsatz auf die heutige Stunde ist, das eigentliche Denken selber an den Elementen aller Erkenntniss mit einander beginnen.

Die dargelegte Schwierigkeit wird also gelöset. Allerdings erfolgt allenthalben, wo geistiges Leben ist, alles ohne Ausnahme, was zu diesem Leben gehört, ganz und ohne Abbruch, nach dem Gesetze: — aber alles dieses mit absoluter, der mechanischen gleichender, Nothwendigkeit erfolgende tritt gar nicht nothwendig ein im Bewusstseyn, und es ist zwar Leben des Gesetzes, keinesweges aber unser, das uns eigenthümliche und angehörige Leben. Unser Leben ist nur dasjenige, was aus jenem nach dem Gesetze zu Stande gekommenen, von uns mit klarem Bewusstseyn erfasst, und in diesem klaren Bewusstseyn geliebt und genossen wird. Wo die Liebe ist, da ist das individuelle Leben, sagten wir einmal: die Liebe aber ist nur da, wo da ist das klare Bewusstseyn.

Mit der Entwickelung dieses unseres in diesen Vorträgen allein Leben zu benennenden Lebens, — innerhalb des ganzen, nach dem Gesetze zu Stande gekommenen Lebens, geht es gerade also zu, wie mit dem physischen Tode. So wie dieser, in seinem natürlichen Gange, zuerst in den äussersten und vom Mittelsitze des Lebens entferntesten Gliedmaassen beginnt, und von ihnen sich weiter nach dem Mittelpuncte verbreitet, bis er endlich das Herz trifft; ebenso beginnt das geistige, seiner sich bewusste, sich liebende und sich geniessende Leben zuerst in den Extremitäten und entferntesten Aussenwerken des Lebens, bis es, so Gott will, auch aufgeht in dem wahren Grundpuncte und Mittelsitze desselben. — Ein alter Philosoph behauptete, dass die Thiere aus der Erde gewachsen seyen: so wie es im Kleinen, setzte er hinzu, noch bis diesen Tag geschehe, indem man in jedem Frühlinge, besonders nach einem warmen Regen — z. B. Frösche beobachten könne, an denen einige Theile, etwa die Vorderfüsse, schon recht gut sich entwickelt hätten, indess die übrigen Gliedmaassen noch ein roher und unentwickelter Erdklumpen seyen. Die Halbthiere dieses Philosophen, ohnerachtet sie übrigens kaum beweisen dürften, was sie beweisen sollen, liefern denn doch ein sehr treffendes Bild des geistigen Lebens der gewöhnlichen Menschen. Die äusseren Gliedmaassen dieses Lebens sind an ihnen schon vollkommen ausgebildet, und es fliesset schon warmes Blut in den Extremitäten; an der Stelle des Herzens aber und der übrigen edlen Lebenstheile, — welche Stellen an sich, und zufolge des Gesetzes, freilich da sind, und nothwendig da seyn müssen, indem ausserdem auch die äusseren Gliedmaassen nicht da seyn könnten, — an diesen Stellen, sage ich, sind sie noch ein gefühlloser Erdklumpen, und ein eisiger Fels.

Zuvörderst will ich Sie dessen an einem schlagenden Beispiele überführen; worüber ich mich zwar mit der höchsten Klarheit aussprechen werde, jedoch, um der Neuheit der Bemerkung willen, Ihre Aufmerksamkeit ganz besonders auffordere. — Wir sehen, hören, fühlen — äussere Gegenstände; zugleich **mit** diesem Sehen u. s. w. **denken** wir auch diese Gegenstände, und sind uns ihrer durch den innern Sinn bewusst, so wie wir, durch denselben innern Sinn, uns auch unseres Sehens, Hörens und Fühlens derselben bewusst werden. Hoffentlich wird auch keiner, der nur der allergewöhnlichsten Besinnung mächtig ist, behaupten wollen: er könne einen Gegenstand sehen, hören, fühlen, ohne zugleich auch desselben Gegenstandes und seines Sehens, Hörens, oder Fühlens desselben Gegenstandes, innerlich sich bewusst zu werden; er könne bewusstlos etwas bestimmtes sehen, u. s. f. Dieses Zugleichseyn, — Zugleichseyn sage ich, und diese Unabtrennlichkeit der äusseren Sinneswahrnehmung und des inneren Denkens von einander, — dieses, und nicht mehr, liegt in der factischen Selbstbeobachtung, der Thatsache des Bewusstseyns; keineswegs aber, — ich bitte dies wohl zu fassen, — keineswegs liegt in dieser Thatsache ein *Verhältniss* der beiden genannten Ingredientien — des äusseren Sinnes und des inneren Denkens, — ein Verhältniss der zweie zu einander, etwa wie Ursache und Bewirktes, oder wie Wesentliches und Zufälliges. Würde nun etwa doch ein solches Verhältniss der zweie angenommen, so geschähe dieses nicht zufolge der factischen Selbstbeobachtung, und es läge nicht in der Thatsache; welches das erste ist, das ich Sie zu begreifen und zu behalten bitte.

Sollte nun zweitens, aus irgend einem anderen Grunde, als dem der factischen Selbstbeobachtung, welchen möglichen Grund wir an seinen Ort gestellt seyn lassen, — sollte, sage ich, aus einem solchen Grunde denn doch ein solches Verhältniss zwischen den beiden Ingredientien gesetzt und angenommen werden; so scheint es auf den ersten Anblick, dass beide, als immer zugleich und unabtrennlich von einander vorhanden, in den gleichen Rang gestellt werden müssten; und so das innere Denken ebensowohl der Grund und das Wesentliche zu der äusseren Sinneswahrnehmung, als dem Begründeten und Zufälligen, seyn könnte, als umgekehrt; auf welche Weise ein unauflöslicher Zweifel zwischen den beiden Annahmen entstehen müsste, der es nie zu einem Endurtheile über jenes Verhältniss kommen liesse. So, sage ich, auf den ersten Anblick: falls aber etwa jemand tiefer blickte, so würde dieser, — da ja das innere Bewusstseyn den äusseren Sinn zugleich mit umfasst; indem wir ja auch des Sehens, Hörens, Fühlens selber uns bewusst werden, wir aber keineswegs auch umgekehrt das Bewusstseyn sehen, hören oder fühlen, und so schon in der unmittelbaren Thatsache das Bewusstseyn einen höheren Platz einnimmt: es würde dieser, sage ich, weit natürlicher finden, das innere Bewusstseyn zur Hauptsache, den äusseren Sinn zur Nebensache zu machen, und den letzteren aus dem ersteren zu erklären, durch das erstere zu controliren und zu bewähren, — nicht aber umgekehrt. —

Wie nun verfährt hierbei die gemeine Denkart? Ihr ist, ohne weiteres, der äussere Sinn überall das erste und der unmittelbare Probirstein der Wahrheit; was gesehen, gehört, gefühlt wird, das — ist, darum, weil es gesehen, gehört, gefühlt wird u. s. w. Das Denken und das innere Bewusstseyn der Gegenstände kommt hinten nach, als eine leere Zugabe, die man kaum bemerkt, und die man ebenso gern entbehrte, wenn sie sich nicht aufdränge; und überall wird nicht — gesehen oder gehört, weil gedacht wird, sondern — es wird gedacht, weil gesehen oder gehört wird, und unter der Regentschaft dieses Sehens und dieses Hörens. Die letzthin erwähnte, verkehrte und abgeschmackte moderne Philosophie, als der eigentliche Mund und die Stimme der Gemeinheit, tritt hinzu; öffnet ihren Mund und spricht, ohne zu erröthen: der äussere Sinn allein ist die Quelle der Realität, und alle unsere Erkenntniss gründet sich allein auf die Erfahrung: — als ob dies ein Axiom wäre, gegen welches etwas vorzubringen wohl keiner sich unterstehen werde. Wie ist es denn nun dieser gemeinen Denkart und ihrem Vormunde so leicht geworden, über die oben erwähnten Zweifelsgründe und positiven Anleitungen zur Annahme des entgegengesetzten Verhältnisses sich hinwegzusetzen, als ob sie gar nicht vorhanden wären? Warum blieb ihr denn die, schon auf dem ersten Anblick und noch ohne alle tiefere Forschung, als weit natürlicher und wahrscheinlicher sich empfehlende, entgegengesetzte Ansicht, dass die gesammten äusseren Sinne mit allen ihren Objecten, nur — im allgemeinen Denken begründet seyen; und dass eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur im Denken und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewusstseyns, keineswegs aber von dem Bewusstseyn getrennt, und an sich, möglich sey: — ich meine, die Ansicht, dass es überhaupt nicht wahr sey, dass wir sehen, hören, fühlen, schlechtweg; sondern, dass wir uns nur bewusst sind unseres Sehens, Hörens, Fühlens, — warum blieb diese Ansicht, welcher z. B. wir zugethan sind, und sie als die einzig richtige mit absoluter

Evidenz begreifen, und das Gegentheil als eine offenbare Ungereimtheit einsehen; warum blieb diese der gemeinen Denkart, sogar ihrer Möglichkeit nach, verborgen? Es lässt sich leicht erklären: Das *Urtheil* dieser Denkart ist der nothwendige Ausdruck ihres wirklichen *Lebensgrades*. Im äusseren Sinne, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vor der Hand noch das Leben; im äusseren Sinne sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und geniessen sich in ihm; und so fällt denn nothwendig auch ihr *Glaube* dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schiesset bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse; und darum erscheint ihnen das Denken als ein fremdartiger, weder zu ihnen, noch zur Sache gehöriger Dunst. Wird es einmal mit ihnen dahin kommen, dass sie im Denken bei weitem kräftiger zugegen seyn, und weit lebendiger sich fühlen und geniessen werden, als im Sehen und Hören, so wird auch ihr Urtheil anders ausfallen.

So herabgewürdigt und unwerth ist der gemeinen Ansicht das Denken — sogar in seiner niedrigsten Aeusserung; weil diese gemeine Ansicht in das Denken noch nicht den Sitz seines Lebens verlegt, noch seine geistigen Fühlhörner bis dahin ausgestreckt hat. Das Denken in seiner niedrigsten Aeusserung, sagte ich; denn das, und nichts weiter, ist dieses Denken der äusseren Gegenstände, welches ein — Gegenbild, und einen Mitbewerber um Wahrheit, an einer äusseren Sinneswahrnehmung hat. Das eigentliche, höhere Denken ist dasjenige, welches ohne alle Beihülfe des äusseren Sinnes, und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn, sein — rein geistiges Object schlechthin aus sich selber sich erschafft. Im gewöhnlichen Leben kommt diese Art des Denkens vor, wenn z. B. gefragt wird nach der Weise der Entstehung der Welt oder des Menschengeschlechtes, oder nach den inneren Gesetzen der Natur; wo im ersten Falle klar ist, dass bei Schöpfung der Welt und vor dem Beginnen des Menschengeschlechtes kein Beobachter zugegen gewesen, dessen Erfahrung ausgesprochen werden solle, im zweiten Falle durchaus nach keiner Erscheinung, sondern nach demjenigen, worin alle einzelne Erscheinungen übereinkommen, gefragt wird: und keine in die Augen gefallene Begebenheit, sondern eine Denknothwendigkeit herbeigeliefert werden soll, welche denn doch *sey*, und *also* sey, und nicht anders seyn *könne*; was ein lediglich aus dem Denken selber hervorgehendes Object giebt, welchen ersten Punct ich wohl zu fassen und einzusehen bitte.

In Sachen dieses höheren Denkens verfährt nun die gemeine Denkart also: Sie lässt sich aussinnen durch andere, oder sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus, durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, Eine von mehreren Möglichkeiten, wie es zu dem in Frage gestellten Wirklichen gekommen seyn könne (eine Hypothese machen, nennt es die Schule): fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hoffnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt als bleibende und unveränderliche Wahrheit. Eine von den mehreren Möglichkeiten ersinnt sie sich, sagte ich; dies ist der Hauptcharakter des beschriebenen Verfahrens; aber dieser Ausdruck muss richtig verstanden werden. An sich nemlich ist es gar nicht wahr, dass irgend etwas auf mehrere Weisen möglich sey, sondern alles, was da ist, ist nur auf eine einzige, in sich selbst vollkommen bestimmte Weise möglich, wirklich und nothwendig zugleich; und schon darin liegt der Grundfehler dieses Verfahrens, dass es mehrere Möglichkeiten annimmt, — von denen es nun noch dazu, einseitig und parteiisch, nur Eine fasst, und diese durch nichts zu bewahrheiten vermag, als durch seine Neigung. Dieses Verfahren ist es, was wir *Meinen* nennen, im Gegensatze mit dem wirklichen *Denken*. Dies eigentliche und von uns also genannte Meinen hat, ebenso wie das Denken, die Region jenseits aller sinnlichen Erfahrung zum Gebiete; diese Region besetzt es nun mit den Ausgeburten fremder oder auch der eigenen Phantasie, denen allein die Neigung Dauer und Selbstständigkeit giebt: und dieses alles begegnet ihm also, bloss und lediglich deswegen, weil der Sitz seines geistigen Lebens noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt.

Anders verfährt das wirkliche Denken in der Ausfüllung jener übersinnlichen Region. Dieses — sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber, nicht das — neben und unter andern, sondern das allein Mögliche, Wirkliche und Nothwendige; und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einen ausser ihm liegenden Beweis, sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber, und leuchtet, so wie es nur gedacht wird, diesem Denken selber ein, als das einzig mögliche, schlechthin und absolut wahre; mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender Gewissheit und Evidenz die Seele ergreifend. Da, wie gesagt, diese Gewissheit den lebendigen Act des Denkens unmittelbar in seiner Lebendigkeit und auf der That ergreift, und allein an diesen sich hält; so folgt, dass jeder, der der Gewissheit theilhaftig werden wolle, eben selber und in eigener Person das Gewisse denken müsse, und keinen anderen das Geschäft für sich könne verrichten lassen. Nur diese Vorerinnerung wollte ich noch machen; indem ich nun zu der gemeinschaftlichen Vollziehung des eigentlichen Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntniss fortschreite.

Die allererste Aufgabe dieses Denkens ist die: *das Seyn scharf zu denken;* und ich leite zu diesem Denken Sie also. — Ich sage: das eigentliche und wahre Seyn wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtseyn. Denn allem, was da wird, sind Sie genöthigt ein Seyendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft jenes erste werde. Wollten Sie nun etwa dieses zweite Seyende wiederum in einer früheren Zeit geworden seyn lassen, so müssen Sie auch ihm ein drittes Seyendes voraussetzen, durch dessen Kraft es geworden: und falls Sie auch dieses dritte entstehen lassen wollten, diesem ein viertes voraussetzen, und so in das Unendliche fort. Immer müssen Sie zuletzt auf ein Seyn kommen, das da nicht geworden ist, und das ebendarum keines anderen für sein Seyn bedarf, sondern das da schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich selbst ist. In diesem Seyn, zu welchem Sie doch einmal von allem Werdenden sich erheben müssen, sollen Sie nun, meiner Anforderung zufolge, gleich vonvornherein sich festsetzen; — und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken mit mir vollzogen haben, einleuchten, dass Sie das wahrhaftige Seyn denken können, nur als ein Seyn von sich selbst, aus sich selbst, durch sich selbst.

Zweitens setze ich hinzu: auch innerhalb dieses Seyns kann nichts neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungetheilt und ohne Abbruch alles, was es durch sich seyn kann und seyn muss. Sollte es in der Zeit etwas neues werden, so müsste es entweder vorher, durch ein Seyn ausser ihm, verhindert worden seyn, dies zu werden; oder auch, es müsste durch die Kraft dieses Seyns ausser ihm, welche erst jetzt anfinge auf dasselbe einzuwirken, dieses neue werden: welche beide Annahmen der absoluten Unabhängigkeit und Selbstständigkeit desselben geradezu widersprechen. Und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken selbst vollzogen haben, einleuchten, dass das Seyn schlechthin nur als Eins, nicht als mehrere; und dass es nur als eine, in sich selbst geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einerleiheit zu denken sey.

Durch ein solches Denken — welches unser Drittes wäre — kommen Sie bloss zu einem in sich selber verschlossenen, verborgenen und aufgegangenen Seyn: Sie kommen aber noch keineswegs zu einem Daseyn, ich sage Daseyn, zu einer Aeusserung und Offenbarung dieses Seyns. Ich wünschte sehr, dass Sie das gesagte gleich auf der Stelle fassten: und Sie werden es ohne Zweifel, wenn Sie nur den zuerst construirten Gedanken des Seyns recht scharf gedacht haben; und jetzt sich bewusst werden, was in diesem Gedanken liegt, und was nicht in ihm liegt. Die natürliche Täuschung, welche Ihnen die begehrte Einsicht verdunkeln könnte, werde ich sehr bald tiefer unten aufdecken.

Um dies weiter auseinanderzusetzen: Sie vernehmen, dass ich — Seyn, inneres und in sich verborgenes, vom — Daseyn unterscheide, und diese zwei, als völlig entgegengesetzte und gar nicht unmittelbar verknüpfte Gedanken, aufstelle. Diese Unterscheidung ist von der höchsten Wichtigkeit; und nur durch sie kommt Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntniss. Was nun insbesondere das Daseyn sey, wird am besten durch die wirkliche Anschauung dieses Daseyns sich deutlich machen lassen. Ich nemlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist — Daseyn des Seyns das — Bewusstseyn, oder die Vorstellung des Seyns, wie sie an dem Worte: *Ist*, dasselbe von irgend einem Objecte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist nun dieses *Ist* selber in dem Satze: die Wand *ist?* Offenbar ist es nicht die Wand selber, und einerlei mit ihr; auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand, als ein unabhängig von ihm Seyendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äusseres Merkzeichen des selbstständigen Seyns, für ein Bild davon, oder, wie wir dies oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äussere Daseyn der Wand, und als *ihr Seyn ausserhalb ihres Seyns*. (Dass das ganze Experiment der schärfsten Abstraction und der lebendigsten inneren Anschauung bedürfe, wird zugestanden; so wie als die Probe hinzugefügt wird, dass keiner die Aufgabe vollzogen hat, dem nicht, besonders der letzte Ausdruck als vollkommen exact einleuchtet.)

Zwar pflegt sogar dies von der gemeinen Denkart nicht bemerkt zu werden; und es kann wohl seyn, dass ich an dem Gesagten vielen etwas ganz Neues und Unerhörtes gesagt habe. Der Grund davon ist der, dass ihre Liebe und ihr Herz ohne Verzug nur sogleich zum Objecte eilt, und nur für dieses sich interessirt, in dasselbe sich wirft und nicht Zeit hat, bei dem Ist betrachtend zu verweilen, und so dasselbe gänzlich verliert. Daher kommt es, dass wir gewöhnlich, das Daseyn überspringend, in das Seyn selber gekommen zu seyn glauben; indess wir doch immer und ewig nur in dem Vorhofe, in dem Daseyn, verharren: und gerade diese gewöhnliche Täuschung konnte den Ihnen oben angemutheten Satz fürs erste verdunkeln. Hier liegt nun alles daran, dass wir dieses einmal einsehen, und es uns von nun an merken für das Leben.

Das Bewusstseyn des Seyns, das ist zu dem Seyn — ist unmittelbar das Daseyn: sagten wir, vorläufig den Anschein übriglassend, als ob das Bewusstseyn etwa nur eine — neben und unter anderen mögliche Form, und Art und Weise des Daseyns wäre, und als ob es auch noch mehrere, vielleicht unendliche Formen und Weisen des Daseyns geben könne. Dieser Anschein darf nicht übrigbleiben; zuvörderst, so gewiss wir hier nicht — meinen, sondern wahrhaft denken wollen; sodann aber würde, auch in Absicht der Folgen, neben dieser übriggelassenen Möglichkeit nimmermehr unsere Vereinigung mit dem Absoluten, als die einzige Quelle der Seligkeit, bestehen können; sondern es würde vielmehr daraus eine unermessliche Kluft zwischen ihm und uns, als die wahre Quelle aller Unseligkeit, fliessen und hervorgehen.

Wir haben sonach, welches unser Viertes wäre, im Denken darzuthun, dass das *Bewusstseyn* des Seyns, die einzig-mögliche Form und Weise des *Daseyns* des Seyns, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Daseyn des Seyns sey. Wir leiten Sie zu dieser Einsicht auf folgende Weise: Das Seyn — als Seyn, und bleibend Seyn, keineswegs aber etwa aufgebend seinen absoluten Charakter, und mit dem Daseyn sich vermengend und vermischend, soll daseyn. Es muss darum von dem Daseyn unterschieden und demselben entgegengesetzt werden; und zwar, — da ausser dem absoluten Seyn schlechthin nichts anderes ist, als sein Daseyn, — diese Unterscheidung, und diese Entgegensetzung muss — in dem Daseyn selber — vorkommen; welches, deutlicher ausgesprochen, folgendes heissen wird: das Daseyn muss sich selber als blosses Daseyn fassen, erkennen und bilden, und muss, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, dessen blosses Daseyn eben es selbst sey: es muss durch sein Seyn, einem anderen absoluten Daseyn gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des blossen Bildes, der Vorstellung oder des Bewusstseyns des Seyns giebt; wie Sie dieses alles gerade also, schon in der obigen Erörterung des Ist, gefunden haben. Und so leuchtet es denn, falls wir nur die aufgegebenen Gedanken vollzogen haben, ein, dass das — Daseyn des Seyns — nothwendig ein — Selbstbewusstseyn seiner (des Daseyns) selbst, als blossen Bildes, von dem absolut in sich selber seyenden Seyn, seyn — müsse, und gar nichts anderes seyn könne.

Dass es nun also sey, und das Wissen und Bewusstseyn das absolute Daseyn, oder wenn Sie jetzt lieber wollen, die Aeusserung und Offenbarung des Seyns sey in seiner einzigmöglichen Form, — kann das Wissen sehr wohl begreifen und einsehen, so wie, der Voraussetzung nach, wir alle es soeben eingesehen haben. Keinesweges aber — welches unser Fünftes wäre, — kann dieses Wissen in ihm selber begreifen und einsehen, wie es selber — entstehe, und wie aus dem innern und in sich selber verborgenen Seyn ein Daseyn, eine Aeusserung und Offenbarung desselben, folgen möge, wie wir denn auch oben, beim Anknüpfen unseres dritten Punctes, ausdrücklich eingesehen, dass eine solche nothwendige Folge für uns nicht vorhanden sey. Dies kommt daher, weil, wie schon oben gezeigt, das Daseyn gar nicht seyn kann, ohne sich zu finden, zu fassen und vorauszusetzen, da ja das Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen; und so ist ihm denn durch die Absolutheit seines Daseyns, und durch die Gebundenheit an dieses sein Daseyn, alle Möglichkeit, über dasselbe hinauszugehen, und jenseits desselben sich noch zu begreifen und abzuleiten, abgeschnitten. Es ist, für sich und in sich, und damit gut: allenthalben wo es ist, findet es sich schon vor, und findet sich vor auf eine gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muss, so wie sie sich ihm giebt, keinesweges aber erklären kann, wie und wodurch sie also geworden. Diese unabänderlich bestimmte, und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende *Weise* dazuseyn, des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm.

Ohnerachtet nun dieses wahrhaft reale Leben des Wissens — sich, in Absicht seiner besonderen Bestimmtheit, — im Wissen nicht erklären lässt, so lässt es sich denn doch in diesem

Wissen im Allgemeinen deuten; und es lässt sich verstehen, und mit absoluter Evidenz einsehen, was es seinem inneren und wahren Wesen nach sey; — welches unser Sechstes wäre. Ich leite Sie zu dieser Einsicht also: was wir oben, als unseren vierten Punct, folgerten, dass das Daseyn nothwendig ein Bewusstseyn sey, und alles andere, was damit zusammenhing, — folgte aus dem blossen Daseyn, als solchem, und seinem Begriffe. Nun *ist* dieses Daseyn selber auf sich ruhend und stehend; — vor allem seinem Begriffe von sich selbst, und unauflöslich diesem seinem Begriffe von sich selbst; wie wir soeben bewiesen, und dieses sein Seyn, sein reales, lediglich unmittelbar wahrzunehmendes: *Leben* genannt haben. Woher hat es nun dieses, von allem seinem, aus seinem Begriffe von sich selbst folgenden Seyn völlig unabhängiges, demselben vielmehr vorhergehendes, und es selbst erst möglich machendes Seyn? Wir haben es gesagt: es ist dieses das lebendige und kräftige Daseyn des Absoluten selber, welches ja allein zu seyn, und da zu seyn vermag, und ausser welchem nichts *ist*, noch wahrhaftig *da ist*. Nun kann das Absolute, so wie es nur durch sich selbst seyn kann, auch nur durch sich selber daseyn: und da es selbst, und kein fremdes an seiner Stelle, daseyn soll, indem ja auch kein fremdes ausser Ihm zu seyn und dazuseyn vermag; — es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungetheilt und ohne Rückhalt, und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleiheit, so wie es also auch innerlich ist. Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf.

Und so wären wir denn schon heute bei einem Puncte angekommen, der unsere bisherigen Behauptungen deutlicher macht, und Licht verbreitet über unseren künftigen Weg. — Dass irgend ein lebendig Daseyendes — aber alles Daseyende ist, wie wir gesehen haben, nothwendig Leben und Bewusstseyn, und das Todte und Bewusstlose ist nicht einmal da —

dass ein lebendig Daseyendes gänzlich von Gott sich trenne, dagegen ist gesorgt, und es ist dieses schlechthin unmöglich; denn nur durch das Daseyn Gottes in ihm wird es im Daseyn gehalten, und so Gott aus ihm zu verschwinden vermöchte, würde es selbst aus dem Daseyn schwinden. Nur wird dieses göttliche Daseyn auf den niederen Stufen des geistigen Lebens bloss hinter trüben Hüllen, und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgane, mit dem man sich und das Seyn anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Daseyn es erblicken, und mit Liebe und Genuss in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und das unaussprechlich selige Leben.

d. h.

Immer ist es, sagten wir, das Daseyn des absoluten und göttlichen Seyns, das da ist in allem Leben; unter welchem allem Leben wir hier das, zu Anfange dieser Stunde genannte allgemeine Leben nach dem Gesetze verstehen, welches insofern gar nicht anders seyn kann, als so, wie es eben ist. Nur geht, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Seyn nicht als solches dem Bewusstseyn auf: in dem eigentlichen Grundpuncte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Seyn, ausdrücklich als solches, dem Bewusstseyn auf, so wie es, der Voraussetzung nach, soeben uns aufgegangen ist. Aber, es geht als solches dem Bewusstseyn auf, — kann nichts anderes heissen, als, es tritt ein in die eben als nothwendig abgeleitete Form des Daseyns und Bewusstseyns, in einem *Bilde* und einer *Abschilderung*, oder einem *Begriffe*, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keinesweges aber als die Sache selbst giebt. Unmittelbar mit seinem realen Seyn, und bildlos, ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur unerkannt, und fährt auch, nach erlangter Erkenntniss, ebenso fort in ihm einzutreten, nur dass es noch überdies auch im Bilde anerkannt wird. Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens; und insbesondere trägt das hier betrachtete Denken, an seinem Beruhen auf sich selber, und seinem sich selber Bewähren (was wir die innere Evidenz desselben nannten), den Charakter der Absolutheit;

und erprobt sich dadurch als reines, eigentliches und absolutes Denken. Und so ist denn von allen Seiten erwiesen, dass nur im reinen Denken unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden könne.

Schon ist erinnert, aber es muss noch ausdrücklich eingeschärft und Ihrer Beachtung empfohlen werden, dass, ebenso wie das Seyn nur ein einiges ist, und nicht mehrere, und wie es, unwandelbar und unveränderlich, mit Einemmale ganz ist, und so ein inneres absolutes Einerlei; — dass ebenso auch das Daseyn oder das Bewusstseyn, da es ja ist nur durch das Seyn, und nur dessen Daseyn ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei sey. So ist es mit absoluter Nothwendigkeit an sich; und so *bleibt* es — im reinen Denken. Es ist durchaus nichts im Daseyn, ausser dem unmittelbaren und lebendigen Denken: — *Denken* sage ich, keinesweges aber etwa *Denkendes*, als ein todter Stoff, welchem das Denken inhärire; mit welchem Nichtgedanken freilich der Nichtdenker sogleich bei der Hand ist — ferner, das reale Leben dieses Denkens, das im Grunde das göttliche Leben ist: welche beide, jenes Denken und dieses reale Leben, zu einer inneren organischen Einheit zusammenschmelzen, so wie sie auch äusserlich eine Einheit, eine ewige Einfachheit und unveränderliche Einerleiheit sind. Nun entsteht jedoch, der letzteren äusseren Einheit zuwider, der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken, theils vermöge verschiedener denkender Subjecte, die es geben soll, theils wegen der sogar unendlichen Reihe von Objecten, über welche das Denken jener Subjecte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben also auch dem reinen Denken, und dem in ihm seligen Leben, und es vermag dieses das Vorhandenseyn dieses Scheins nicht aufzuheben; keinesweges aber glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch versucht es, sich selbst in ihm zu geniessen. Dagegen das niedere Leben, auf allen niederen Stufen, irgend einem Scheine aus dem Mannigfaltigen und in dem Mannigfaltigen glaubt, über diesem Mannigfaltigen sich zerstreut und verplättert, und in ihm Ruhe und Selbstgenuss sucht, welchen es doch auf diesem Wege nie finden wird. — Diese Bemerkung möge fürs erste die Schilderung, die ich in der ersten Vorlesung vom wahrhaftigen Leben und von dem nur scheinbaren Leben machte, erläutern. Im äusserlichen sind diese beiden entgegengesetzten Weisen des Lebens einander so ziemlich gleich; beide laufen ab über dieselben gemeinschaftlichen Gegenstände, die von beiden auf die gleiche Weise wahrgenommen werden; innerlich aber sind beide gar sehr verschieden. Das wahre Leben nemlich glaubt gar nicht an die Realität dieses Mannigfaltigen und Wandelbaren, sondern es glaubt ganz allein an ihre unwandelbare und ewige Grundlage im göttlichen Wesen; mit allem seinem Denken, seiner Liebe, seinem Gehorsame, seinem Selbstgenusse, unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser Grundlage; dagegen das scheinbare Leben gar keine Einheit kennt oder fasset, sondern das Mannigfaltige und Vergängliche selbst für das wahre Seyn hält, und es als solches sich gefallen lässt. Fürs zweite stellt dieselbe Bemerkung die Aufgabe an uns, den eigentlichen Grund, warum das, was nach uns an sich schlechthin Eins ist, und in dem wahrhaften Leben und Denken Eins bleibt, in der Erscheinung, deren factische Unaustilgbarkeit wir doch gleichfalls zugestehen, in ein Mannigfaltiges und Veränderliches sich verwandle; den eigentlichen Grund dieser Verwandlung, sage ich, wenigstens genau anzugeben und deutlich zu vermelden; falls etwa die klare Demonstration dieses Grundes der populären Darstellung unzugänglich seyn sollte. Die Aufstellung dieses Grundes der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit soll, nebst der weiteren Anwendung des heute Gesagten, den Inhalt unseres künftigen Vortrages ausmachen, zu welchem ich Sie hierdurch ehrerbietigst einlade.

Vierte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Lassen Sie uns unsere heutige Betrachtung beginnen mit einem Ueberblicke unserer eigentlichen Absicht sowohl, als des bisher für diese Absicht Geleisteten.

Meine Meinung ist: der Mensch sey nicht zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe und Seligkeit ihm zu Theil werden, — schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine äussere Macht, noch durch eine Wunderthat dieser äusseren Macht ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber mit seinen eigenen Händen in Empfang nehmen. Der Grund alles Elendes unter den Menschen sey ihre Zerstreutheit in dem Mannigfaltigen und Wandelbaren; die einzige und absolute Bedingung des seligen Lebens sey die Erfassung des Einen und Ewigen mit inniger Liebe und Genusse: wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfasst, keinesweges aber wir selber in der Wirklichkeit zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.

Diesen soeben ausgesprochenen Satz selbst nun wollte ich fürs erste an Ihre klare Einsicht bringen, und Sie von der Wahrheit desselben überzeugen. — Wir beabsichtigen hier Belehrung und Erleuchtung, welche allein auch dauernden Werth hat; keinesweges eine flüchtige Rührung und Erwekkung der Phantasie, welche grösstentheils spurlos vergeht. Zu Erzeugung dieser beabsichtigten klaren Erkenntniss gehören nun folgende Stücke: zuerst, dass man das Seyn begreife als schlechthin von und durch sich selber seyend; als Eins, und als in sich unwandelbar und unveränderlich. Diese Erkenntniss des Seyns ist nun keinesweges ein ausschliessendes

Eigenthum der Schule, sondern jedweder Christ, der nur in seiner Kindheit eines gründlichen Religionsunterrichtes genossen, hat schon damals, bei der Erklärung des göttlichen Wesens, — unseren Begriff vom Seyn erhalten. Zweitens gehörte zu dieser Einsicht die Erkenntniss, dass wir, die verständigen Wesen, in Rücksicht dessen, was wir an uns selbst sind, keinesweges jenes absolute Seyn sind, aber denn doch in der innersten Wurzel unseres Daseyns mit ihm zusammenhangen, indem wir ausserdem gar nicht vermöchten, dazuseyn. Diese letztere Erkenntniss kann nun, besonders in Rücksicht des Wie dieses unseres Zusammenhanges mit der Gottheit, mehr oder minder klar seyn. Wir haben dieselbe in der höchsten Klarheit, in welcher sie unseres Erachtens populär gemacht werden kann, also hingestellt: — Es ist, ausser Gott, gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes da, denn — das *Wissen:* und dieses Wissen ist das göttliche Daseyn selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn. Alles andere, was noch als Daseyn uns erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbstständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben, — ist gar nicht wahrhaftig und an sich da; sondern es ist nur da im Bewusstseyn und Denken, als Bewusstes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise. Dies, sage ich, ist der klarste Ausdruck, in welchem, meines Erachtens, jene Erkenntniss populär an die Menschen gebracht werden kann. Falls nun aber etwa jemand selbst dies nicht begreifen könnte; ja, falls er etwa über das Wie jenes Zusammenhanges gar nichts zu denken oder zu begreifen vermöchte, so würde ihn dies noch gar nicht vom seligen Leben ausschliessen, oder daran ihm Abbruch thun. Dagegen aber gehört, meiner absoluten Ueberzeugung nach, zum seligen Leben nothwendig folgendes: 1) Dass man überhaupt stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und unser Verhältniss zu ihm habe; die nicht bloss als ein auswendig Gelerntes, ohne unsere Theilnahme, im Gedächtnisse schweben, sondern die da für uns selber wahr, und in uns selber lebendig und thätig sind. Denn darin eben besteht die Religion: und wer nicht solche Grundsätze auf eine solche Weise hat, der hat eben keine Religion; und eben darum auch kein Seyn, noch Daseyn, — noch wahrhaftiges Selbst in sich, sondern er fliesset nur ab, wie ein Schatten, am Mannigfaltigen und Vergänglichen. 2) Gehöret zum seligen Leben: dass diese lebendige Religion wenigstens so weit gehe, dass man von seinem eigenen Nichtseyn, und von seinem Seyn lediglich — in Gott und durch Gott — innigst überzeugt sey, und dass man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und dass derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sey. — Dass dies zu einem seligen Leben unerlasslich erfordert werde, ist unsere absolute Ueberzeugung, sage ich; und diese Ueberzeugung sprechen wir aus für solche, welche die Möglichkeit eines seligen Lebens schon voraussetzen; welche seiner, oder der Bestärkung in ihm, bedürfen, und darum eine Anweisung dazu zu vernehmen begehren. Dessenohnerachtet können wir nicht nur sehr wohl leiden, dass jemand ohne Religion und ohne wahres Daseyn, ohne innere Ruhe und Seligkeit sich behelfe, und ohne sie vortrefflich durchzukommen versichere, wie wahr seyn kann: sondern wir sind auch erbötig, einem solchen alle mögliche Ehre und Würdigkeit, welche er ohne die Religion an sich zu bringen vermag, zuzugestehen, zu gönnen und zu lassen. Wir bekennen bei jeder Gelegenheit freimüthig, dass wir weder in der speculativen Form, noch auch in der populären, irgend einen zu zwingen und unsere Erkenntniss ihm aufzunöthigen vermögen; noch würden wir das wollen, wenn wir es auch könnten.

Das bestimmteste Resultat unserer vorigen Vorlesung, an welches wir heute anzuknüpfen gedenken, war dieses: Gott ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äussert sich; sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen, welche letztere Nothwendigkeit im Wissen selber sich einsehen lässt. In diesem seinem Daseyn ist er nun — wie gleichfalls nothwendig ist, und einzusehen ist, als nothwendig — also da, wie er schlechthin in sich selber ist; ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Uebergange vom Seyn zum Daseyn, ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung, oder dess etwas. Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel; da er nun da ist gerade also, wie er in sich selber ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung noch Wandel; und da das Wissen, oder — wir, — dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns, inwiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung, stattfinden. — So muss es seyn, und es kann nicht anders seyn: darum ist es also.

Nun aber findet sich dennoch jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seyns, und in dem Seyn, in der *Wirklichkeit,* welche im *Denken* als schlechthin unmöglich einleuchten, und hierdurch entsteht denn die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen; zu zeigen, wie die widerstreitenden Aussprüche beider dennoch neben einander bestehen, und so beide wahr seyn können; und diese Aufgabe besonders dadurch zu lösen, dass man nachweise, woher denn nun eigentlich, und aus welchem Princip, jene Mannigfaltigkeit in das an sich einfache Seyn komme? —

Zuvörderst und vor allen Dingen: Wer ist es, der die Frage nach dem Grunde des Mannigfaltigen erhebt, und eine solche Einsicht in diesen Grund begehrt, dass er das Mannigfaltige, aus demselben hervorgehend erblicke; und so eine Einsicht in das Wie der Verwandlung und des Ueberganges erhalte? Keinesweges ist es der unerschütterliche und feste Glaube. Dieser fasst sich kurz also: es ist schlechthin nur das Eine, Unwandelbare und Ewige, und nichts ausser ihm; alles Wandelbare und Veränderliche ist darum ganz gewiss nicht, und seine Erscheinung ist ganz gewiss leerer Schein; dies weiss ich: ob ich nun diesen Schein zu erklären vermöge, oder nicht zu erklären, so wird durch das erstere meine Gewissheit ebensowenig fester, als sie durch das letztere wankender wird. Dieser Glaube ruht unerschütterlich in dem Das seiner Einsicht, ohne des Wie zu bedürfen. So beantwortet z. B. das Christenthum, in dem Evangelium Johannis, diese Frage in der That nicht; es berührt dieselbe nicht einmal, oder wundert sich auch nur über das Vorhandenseyn des Vergänglichen, indem es eben jenen festen Glauben hat, und voraussetzt, dass nur das Eine sey, und das Vergängliche durchaus nicht sey. So nun jemand auch unter uns dieses festen Glaubens theilhaftig ist, so erhebt auch Er nicht diese Frage; er bedarf daher auch nicht unserer Beantwortung derselben, und es kann ihm zuletzt, in Beziehung auf das selige Leben, gleichgültig seyn, ob er unsere Beantwortung derselben fasse oder sie nicht fasse.

Wohl aber erhebt diese Frage, und muss durch eine Beantwortung derselben zu den Einsichten, die die Erzeugung eines seligen Lebens bedingen, hindurchgehen, — derjenige, welcher entweder bisher nur an das Mannigfaltige geglaubt und sich zur Ahndung des Einen noch gar nicht erhoben, oder zwischen den beiden Ansichten und der Unentschiedenheit, in welcher von beiden er fest fussen, und die entgegengesetzte aufgeben solle, herumgeworfen worden. Für solche muss ich die aufgegebene Frage beantworten; und ihnen ist es nöthig, dass sie meine Beantwortung derselben fassen.

Die Sache steht so: Inwiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyen ist, — Daseyen sage ich, gleichsam einen Act des Daseyns bezeichnend, — ist es dem inneren Seyn gleich, und ist darum eine unveränderliche, unwandelbare und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähige Eins. Darum kann — ich habe hier die doppelte Absicht, theils auf eine populäre Weise die vorliegenden Erkenntnisse an einige erst zu bringen, theils für andere unter den Anwesenden, welche diese Erkenntnisse anderwärts auf dem scientifischen Wege schon erhalten haben, in einen einzigen Strahl und Lichtpunct zusammenzufassen, was sie ehemals vereinzelt erblickt haben; darum drücke ich mich mit der strengsten Präcision aus — darum kann, wollte ich sagen, das Princip der Spaltung nicht unmittelbar in jenen *Act* des göttlichen Daseyns fallen, sondern es muss *ausser denselben* fallen; jedoch also, dass dieses Ausser einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Acte verknüpft, und aus ihm nothwendig folgend; dass keinesweges aber etwa in diesem Puncte die Kluft zwischen uns und der Gottheit, und unsere unwiederbringliche Ausstossung von ihr, befestiget werde. Ich leite Sie zur Einsicht in dieses Princip der Mannigfaltigkeit also:

1) Was das absolute Seyn, oder Gott, ist, das ist er schlechthin und unmittelbar durch und von sich: nun ist er unter anderm auch da; äussert und offenbaret sich: dieses Daseyn — dies ist der Punct, auf den es ankommt — dieses Daseyn ist er daher auch von sich, und nur — im Vonsichseyn unmittelbar, das ist im unmittelbaren Leben und Werden. Er ist, in seinem Existiren, mit seiner ganzen Kraft zu existiren dabei; und nur in diesem seinem kräftigen und lebendigen Existiren besteht seine unmittelbare Existenz: und in dieser Rücksicht ist sie ganz, eins, unveränderlich.

2) Hierin nun ist Seyn und Daseyn völlig in einander aufgegangen, und mit einander verschmolzen und vermischt; denn zu seinem Seyn von sich und durch sich gehört sein Daseyn, und einen anderen Grund kann dieses Daseyn nicht haben: wiederum zu *seinem* Daseyn gehört alles dasjenige, was er innerlich und durch sein Wesen ist. Der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn, und der Nichtzusammenhang zwischen beiden, zeigt sich hier als nur für uns, und nur als eine Folge unserer Beschränkung seyend: keinesweges aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend.

3) Ferner sagte ich in der vorigen Vorlesung: das Seyn darf *in dem blossen Daseyn* mit dem Daseyn nicht vermischt, sondern beides muss von einander unterschieden werden, damit das Seyn *als* Seyn, und das Absolute *als* Absolutes heraustrete. Diese Unterscheidung, und dieses *Als* der beiden zu Unterscheidenden, ist zunächst in sich selber absolute Trennung, und das *Princip* aller nachmaligen Trennung und Man-

nigfaltigkeit, wie Sie auf folgende Weise in Kurzem sich klar machen können.

a. Zuvörderst das *Als* der beiden liefert nicht unmittelbar ihr Seyn, sondern es liefert nur *was* sie sind, ihre Beschreibung und Charakteristik: es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es — ein gemischtes, sich durchdringendes und gegenseitig sich bestimmendes Bild beider; indem jedes von den beiden zu begreifen und zu charakterisiren ist nur durch das zweite, dass es nicht sey, was das andere ist, und umgekehrt, dass das andere nicht sey, was dieses ist. — Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewusstseyn — wenn Sie wollen und was dasselbe heisst: das Bilden, Beschreiben und Charakterisiren, mittelbare Erkennen und Anerkennen, eben durch den Charakter und das Merkmal, an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprincip des Wissens. (Es ist reine Relation; die Relation zweier liegt aber durchaus nicht weder in dem einen, noch in dem anderen, sondern zwischen beiden, und als ein drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens, als ein vom Seyn durchaus verschiedenes, anzeigt.

b. Dieses Unterscheiden geschieht nun im Daseyn selber, und gehet von ihm aus; da nun das Unterscheiden sein Object nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben und seinen Charakter fasset, so fasset auch das Daseyn im Unterscheiden, d. i. im Bewusstseyn, nicht unmittelbar sich selbt, sondern es fasset sich nur im Bilde und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar wie es ist, sondern es begreift sich nur innerhalb der, im absoluten Wesen des Begreifens liegenden Grenzen. Dies populär ausgedrückt: wir begreifen zu allernächst und selber nicht, wie wir an sich sind: und dass wir das Absolute nicht begreifen, davon liegt der Grund nicht in dem Absoluten, sondern er liegt in dem Begriffe selber, der sogar sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Seyn jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber.

c. Also das Bewusstseyn, als ein Unterscheiden, ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns — eine Verwandlung erfährt. Welches ist nun der absolut Eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung? —

Bedenken Sie folgendes: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren der Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Seyn (die Schule würde hinzusetzen, zu einem Objectiven, welches aber selbst aus dem ersten folgt, und nicht umgekehrt) dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, und oben auch also beschrieben wurde. Also: das lebendige Leben ist es, *was* da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Seyn ist die *Gestalt,* welche es in dieser Verwandlung annimmt, oder: die Verwandlung des unmittelbaren Lebens in ein stehendes und todtes Seyn ist der gesuchte Grundcharakter derjenigen Verwandlung, welche der Begriff mit dem Daseyn vornimmt. — Jenes stehende Vorhandenseyn ist der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der aus seinem inneren Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Seyn, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.

d. Die Welt hat in ihrem Grundcharakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe; welcher Begriff wiederum nichts ist, denn das Als zum göttlichen Seyn und Daseyn. Wird nun etwa diese Welt im Begriffe, und der Begriff an ihr noch eine neue Form annehmen? — es versteht sich mit Nothwendigkeit, und also, dass die Nothwendigkeit einleuchte?

Um diese Frage zu beantworten, überlegen Sie mit mir folgendes: Das Daseyn erfasset sich selber, sagte ich oben, im Bilde, und mit einem dasselbe vom Seyn unterscheidenden Charakter. Dies thut es nun schlechthin durch und von sich selbst, und durch seine eigene Kraft; auch erscheint diese Kraft der gewöhnlichen Selbstbeobachtung in allem sich Zusammennehmen, Aufmerken und seine Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand Richten (mit dem Kunstausdrucke nennt man diese selbstständige Sicherfassung des Begriffs die *Reflexion;* und so wollen auch wir es fernerhin nennen). Diese Kraftanwendung des Daseyns und Bewusstseyns folgt daraus, dass ein Als des Daseyns seyn soll: dieses Soll selbst aber ist gegründet unmittelbar in dem lebendigen — Daseyen Gottes. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewusstseyns liegt freilich in Gott; aber ebendarum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes -- *Daseyn*, und zufolge des inneren Wesens desselben, stösst Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewusstseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbstständig und frei: welchen Punct, als denjenigen, der das letzte und tiefste Misverständniss der Speculation löst, ich hier nicht übergehen wollte.

Das Daseyn erfasset sich mit eigener und selbstständiger Kraft: dies war das Erste, was ich Ihnen hierbei bemerkbar machen wollte. Was entsteht ihm denn nun in diesem Erfassen? Dies ist das Zweite, worauf ich Ihr Nachdenken zu richten wünsche. Indem es fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, so entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst die Ansicht, dass es das und das sey, den und den Charakter trage; also — dies ist der allgemeine Ausdruck, den ich Sie wohl zu fassen bitte — also, in der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt — sich einleuchtet, welches Eins wäre; sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum ersten das zweite giebt; — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes; so dass die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Dies ist das wesentliche Grundgesetz der Reflexion.

e. Nun ist der erste und unmittelbare Gegenstand der absoluten Reflexion das Daseyn selber, welches, durch die schon oben erklärte Form des Wissens, aus einem lebendigen Leben sich in ein stehendes Seyn, oder in eine Welt verwandelt hat: also der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muss, zufolge der soeben abgeleiteten inneren Form der Reflexion, in dieser Reflexion-zerspringen und sich zerspalten also, dass die Welt oder das stehende Daseyn überhaupt, und im allgemeinen, mit einem bestimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer besonderen *Gestalt* sich gebäre. Dies liegt, wie gesagt, in der Reflexion als solcher; die Reflexion aber ist, wie gleichfalls gesagt worden, in sich selber absolut frei und selbstständig. Wird daher nicht reflectirt, wie es denn zufolge der Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts; wird aber ins Unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann, so muss jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfliessen als ein unendliches Mannigfaltige. — So wie der Begriff überhaupt sich zeigte als Welterzeuger, so zeigt hier das freie Factum der Reflexion sich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, dieselbe bleibt darum, weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter Einer und derselbe bleibt.

f. Und nun fassen Sie das Gesagte also in einen Blick zusammen: das Bewusstseyn, oder auch wir selber, — ist das göttliche Daseyn selber, und schlechthin Eins mit ihm. In diesem Seyn fasst es sich nun, und wird dadurch Bewusstseyn; und sein eigenes oder auch das göttliche wahrhaftige Seyn, wird ihm zur Welt. Was ist denn nun in diesem Zustande in seinem Bewusstseyn? Ich denke, jeder wird antworten: die Welt, und nichts denn die Welt. Oder, ist etwa in diesem Bewusstseyn auch das unmittelbare göttliche Leben? Ich denke, jeder wird antworten: nein: denn das Bewusstseyn kann schlechthin nicht anders, als jenes unmittelbare Leben in eine Welt verwandeln, und so wie Bewusstseyn gesetzt ist, ist diese Verwandlung als geschehen gesetzt; und das absolute Bewusstseyn ist eben durch sich selbst die unmittelbare, und darum nicht wieder bewusste Vollziehung dieser Verwandlung. Nun aber, — wo ist denn jenes unmittelbare göttliche Leben, welches in seiner Unmittelbarkeit das Bewusstseyn ja seyn soll, — wo ist es denn hingeschwunden, da es laut unseres eigenen, durch unsere Sätze durchaus nothwendig gewordenen Geständnisses, — im Bewusstseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, unwiederbringlich ausgetilgt ist? Wir antworten: es ist nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann; im verborgenen und dem Begriffe unzugänglichen — Seyn des Bewusstseyns; in dem, was allein das Bewusstseyn trägt und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht. Im Bewusstseyn verwandelt das göttliche Leben sich unwiederbringlich in eine stehende Welt: ferner aber ist jedes wirkliche Bewusstseyn ein Reflexionsact; der Reflexionsact aber spaltet unwiederbringlich die Eine Welt in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe ins Bewusstseyn eintritt. Ich frage: wo bleibt denn also die Eine, in sich geschlossene und vollendete Welt, als das eben abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens? Ich antworte: sie bleibt da, wo allein sie ist — nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes; welche du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewusstseyn, wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken wiederherstellen kannst; ebenso wie du in demselben Denken das noch weiter zurückliegende und noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederherstellen kannst. Wo bleibt denn nun in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende Seyn des Bewusstseyns? Es tritt in diesen Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein.

So wie schon dein sinnliches Auge ein Prisma ist, in welchem der an sich durchaus sich gleiche, reine und farblose Aether der sinnlichen Welt auf den Oberflächen der Dinge in mannigfaltige Farben sich bricht; — du aber darum keinesweges behaupten wirst, dass der Aether an und für sich farbig sey, sondern nur, dass er in und an deinem Auge, und mit diesem in Wechselwirkung stehend, zu Farben sich breche: und du nun zwar nicht vermagst, den Aether farblos zu — sehen, wohl aber ihn farblos zu — denken; welchem Denken du, nachdem dir die Natur deines sehenden Auges bekannt worden, allein Glauben beimissest: — so verfahre auch in Sachen der geistigen Welt, und mit der Ansicht deines geistigen Auges. Was du siehst, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehest du es, wie du es bist. Du bist es unveränderlich, rein, farben- und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von ihr dich trennen kannst; — nur diese bricht es dir in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, dass es nicht an sich, sondern, dass es nur in dieser deiner Reflexion, als deinem geistigen Auge, wodurch allein du zu sehen vermagst, und in Wechselwirkung mit dieser Reflexion gebrochen und gestaltet, und wie ein Mannigfaltiges gestaltet ist; erhebe über diesen Schein, — der in der Wirklichkeit ebenso unaustilgbar ist, als die Farben es in deinem sinnlichen Auge sind — erhebe über diesen Schein dich zum Denken; lass von diesem dich ergreifen; und du wirst von nun an nur ihm Glauben beimessen.

Soviel als ich eben gesagt, soll, meines Erachtens, ein populärer Vortrag beibringen zur Beantwortung der Frage: woher denn, da das Seyn an sich doch schlechthin nur Eines, und unwandelbar und unveränderlich seyn müsse, und als solches dem Denken auch einleuchte, dennoch die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit in dasselbe komme, die das wirkliche Bewusstseyn darin antrifft. Das Seyn ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Seyn: und dieses allein ist das wahrhaft Reale in allem Daseyn, und bleibt es in Ewigkeit. Dieses Eine Seyn wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewusstseyn mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist, wie gesagt, eine schlechthin ursprüngliche und im wirklichen Bewusstseyn niemals aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende: die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewusstseyn, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, — leben und erleben; keinesweges aber erdenken und *a priori* ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen wohl keiner Speculation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird: und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge das — absolut ihm allein zukommende, und es individuell charakterisirende; das in dem unendlichen Ablaufe der Zeiten nie wiederkommen, auch niemals vorher dagewesen seyn kann. Wohl aber lassen sich, — geradeso durch die Untersuchung der verschiedenen Gesetze der Reflexion, wie wir soeben das Eine Grundgesetz davon aufgestellt haben, — die allgemeinen Eigenschaften jener, durch die Spaltung entstandenen Gestalten des Einen

Realen — in Rücksicht welcher Eigenschaften übereinstimmende Klassen und Arten entstehen — *a priori* ableiten; und eine systematische Philosophie soll und muss das absolut erschöpfend und vollständig thun. So lässt sich die Materie im Raume, so lässt sich die Zeit, so lassen sich geschlossene Systeme von Welten, so lässt sich, wie die das Bewusstseyn tragende Substanz, welche an sich doch auch nur Eine seyn kann, in ein System von verschiedenen, auch als selbstständig erscheinenden Individuen, sich zerspalten, — und alles von dieser Art — aus dem Reflexionsgesetze völlig einleuchtend ableiten. Doch bedarf es dieser Ableitungen mehr, um eine gründliche Einsicht in die besonderen Wissenschaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottseligen Lebens. Sie fallen darum dem scientifischen Vortrage der Philosophie, als ausschliessendes Eigenthum, anheim, und sind der Popularität weder fähig, noch bedürftig. Hier sonach, in dem erwähnten Puncte, liegt die Grenze zwischen strenger Scienz und Popularität. Wir sind, wie Sie sehen, an dieser Grenze angekommen; und es lässt sich darum wohl erwarten, dass von nun unsere Betrachtung allmählig sich zu denjenigen Regionen herablassen werde, welche, wenigstens in Absicht der Gegenstände, uns auch schon vorher bekannt waren, und die wir mit unserem Denken schon zuweilen berührt haben.

Ausser der heute abgeleiteten Spaltung der im Bewusstseyn aus dem göttlichen Leben entstandenen Welt in eine, in Absicht ihrer Gestaltung ins unendliche veränderlichen Welt, vermittelst der Grundform der Reflexion, — giebt es noch eine andere, mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbundene Spaltung derselben Welt, nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form ihrer möglichen Ansicht. Wir müssen auch diese zweite Spaltung — wenigstens historisch aufstellen und Ihnen bekannt machen; welches in der nächsten Stunde geschehen wird. Erst nach diesen Vorbereitungen werden wir fähig seyn, das innere Wesen sowohl, als die äusseren Erscheinungen des wahrhaft seligen Lebens fürs erste zu fassen, und, nachdem wir es also gefasst haben, einzusehen, dass es der Seligkeit, und welcher Seligkeit es theilhaftig sey.

Fünfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Nach dem, was wir bisher ersehen, besteht die Seligkeit in der Vereinigung mit Gott, als dem Einen und absoluten. Wir aber sind in unserm unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild und Vorstellung; und selbst in jenem Zusammenfallen mit dem Einen, kann jene unsere Grundform nicht verschwinden. Selbst in diesem unserm Zusammenfallen mit ihm wird er nicht unser eigenstes Seyn selber, sondern er schwebt uns nur vor als ein fremdes und ausser uns befindliches, an das wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe; er schwebt uns vor an sich als gestaltlos und gehaltlos, für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntniss von seinem innern Wesen gebend, sondern nur als dasjenige, durch welches wir uns und unsere Welt denken und verstehen. Auch nach der Einkehrung in ihn geht die Welt uns nicht verloren; sie erhält nur eine andere Bedeutung; und wird aus einem für sich selbstständigen Seyn, für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Aeusserung des in sich verborgenen göttlichen Wesens in dem Wissen. — Fassen Sie dieses noch einmal im Ganzen also zusammen. Das göttliche Daseyn, — sein Daseyn, sage ich, der früher gemachten Unterscheidung zufolge seine Aeusserung und Offenbarung, — ist schlechthin durch sich, und schlechthin nothwendig *Licht:* das inwendige nemlich, und das geistige Licht. Dieses Licht, — sich selbst überlassen bleibend, — zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise, in diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquelle entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen und sich als Eines zu begreifen, und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, als — Daseyn und Offenbarung Gottes; bleibend zwar auch in diesem Verstehen das, was es in seiner Form ist — Licht; doch aber in diesem Zustande, und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend als *nichts Reales* für sich, sondern nur als Daseyn und Sichdarstellung Gottes.

Insbesondere war in den beiden letzten Vorlesungen, und ganz besonders in der allerletzten, unser Bestreben dies: der Verwandlung des an sich einzig möglichen und unveränderlichen Seyns in ein anderes, und zwar in ein mannigfaltiges und veränderliches Seyn, zuzusehen; also, dass wir in den Punct dieser Verwandlung eingeführt würden, und dieselbe vor unsern eigenen Augen vor sich ginge. Wir fanden folgendes. Zuvörderst wurde durch den Charakter des Wissens überhaupt, als eines blossen Bildes, eines von demselben unabhängig vorhandenen und bestehenden Seyns, das, was an sich, und in Gott lauter That und Leben ist, in ein ruhendes Seyn, oder in eine Welt überhaupt verwandelt. Zweitens wurde noch überdies, durch das, von allem wirklichen Wissen unabtrennbare Grundgesetz der Reflexion jene, für das blosse Wissen einfache Welt weiter charakterisirt, gestaltet und zu einer besondern Welt gemacht; und zwar zu einer ins unendliche verschiedenen, und in einem nie zu endenden Strome neuer Gestaltungen ablaufenden Welt. Die hierdurch zu erzeugende Einsicht war, unsers Erachtens, nicht bloss dem Philosophen, sondern auch der Gottseligkeit — falls nemlich die letzte nicht bloss instinctartig und als ein dunkler Glaube in dem Menschen wohnet, sondern über ihren eigenen Grund zugleich Rechenschaft sich abzulegen begehrt, auf die gleiche Weise unentbehrlich.

So weit waren wir in der vorigen Vorlesung fortgerückt, und äusserten zum Beschlusse, dass mit dieser, auf das Eine Grundgesetz aller Reflexion sich gründenden Spaltung der Welt ins unendliche, noch eine andere Spaltung unzertrennlich verknüpft wäre, die wir an diesem Orte, wenn auch nicht abzuleiten, denn doch historisch deutlich anzugeben und zu beschreiben hätten. Ich fasse diese neue und zweite Spaltung im allgemeinen hier nicht tiefer, denn so. Erstens ist sie, in ihrem innern Wesen, von der in der vorigen Stunde abgeleiteten, hier soeben wieder erwähnten Spaltung also verschieden, — dass jene die durch die Form des Wissens überhaupt aus dem göttlichen Leben entstandene stehende Welt unmittelbar spaltet und theilet; dagegen die jetzt zu betrachtende nicht unmittelbar das Object, sondern nur die Reflexion auf das Object spaltet und theilet. Jene ist eine Spaltung und Eintheilung in dem Objecte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der Ansicht des Objects, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objecte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen. Zweitens ist nicht ausser Acht zu lassen, dass diese beiden Spaltungen — nicht etwa eine die Stelle der andern vertreten, und so sich gegenseitig verdrängen können, sondern dass sie beide, — unabtrennlich, und so in Einem Schlage sind, so wie nur die Reflexion, deren unveränderliche Formen sie sind, überhaupt ist: — dass daher auch die Resultate der beiden unabtrennlich sich begleiten und neben einander fortgehen. — Das Resultat der ersten Spaltung ist, wie wir in der vorigen Rede zeigten, die Unendlichkeit; das Resultat der zweiten ist, wie wir damals erwähnten, eine Fünffachheit: somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, dass die ganze bleibende und nie aufzuhebende Unendlichkeit, in ihrer Unendlichkeit, auf eine fünffache Weise angesehen werden könne; und wiederum, dass jede der fünf möglichen Ansichten der Welt denn doch wieder die Eine Welt in ein unendliches spalte. Und so fassen Sie denn alles bisjetzt Gesagte also in Einen Ueberblick zusammen: Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem *Gesehenen*, d. i. zu einem vollendet Vorhandenen, oder zu einer Welt. Welches das Erste wäre. Dieses Sehen ist nun immer ein Act, genannt Reflexion, und durch diesen Act, theils als gebend auf sein Object, die

Welt, theils als gehend auf sich selber, wird jene Welt in ein unendliches Fünffaches, oder, was dasselbe sagt, in eine fünffache Unendlichkeit gespalten. Was das Zweite wäre. Um nun hier zunächst bei der zweiten Spaltung, als dem eigentlichen Gegenstande unserer heutigen Betrachtung, stehen zu bleiben, machen wir über dieselbe noch folgende allgemeine Bemerkungen.

Es giebt diese Spaltung, wie schon erwähnt, nicht eine Eintheilung im Objecte, sondern nur eine Eintheilung, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Ansicht des Objects. — Es scheint sich der Gedanke aufzudringen, dass diese Verschiedenheit, nicht des Objects, sondern der Ansicht desselben, allenthalben bleibenden Objects, nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieser Ansicht, der Einen bleibenden Welt, beruhen könne. Und so verhält es sich denn allerdings: oder, dass ich an etwas hier schon vorgetragenes anknüpfe, und das vorliegende durch jenes, sowie gegenseitig jenes durch das vorliegende verständlicher mache; — die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, sind dasselbe, was ich in der dritten Vorlesung die verschiedenen möglichen Stufen und Entwicklungsgrade des innern geistigen Lebens nannte, — als ich sagte, dass es sich in der Regel mit dem Fortschritte des, im eigentlichen Sinne uns angehörigen, freien und bewussten geistigen Lebens so verhalte, wie mit dem Fortschritte des physischen Todes, und dass das erstere, ebenso wie der letztere, in den entferntesten Gliedmaassen beginne, und von ihnen aus nur allmählig fortrücke zum Mittelpuncte. Was ich in dem damals gebrauchten Bilde die Aussenwerke des geistigen Lebens nannte, sind, in der gegenwärtigen Darstellung, die niedrigsten, dunkelsten und oberflächlichsten unter den fünf möglichen Weisen, die Welt zu nehmen; was ich edlere Lebenstheile und das Herz nannte, sind die höheren und klareren, und die höchste und allerklarste, von diesen Weisen.

Ohnerachtet aber, sowohl nach unserem damaligem Gleichnisse, als nach unserer gegenwärtigen Darstellung, in dem gewöhnlichen Gange des Lebens und nach der Regel, der Mensch nur, nachdem er in einer niedrigen Weise, die Welt zu deuten, eine Zeitlang beruhet, zu einer höhern sich erhebt; so ist doch darum fürs erste ja nicht zu läugnen, sondern ausdrücklich zu bedenken und festzuhalten, dass jene vielfache Ansicht der Welt eine wahre und ursprüngliche Spaltung sey, wenigstens in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen. Verstehen Sie mich also: jene höhern Weltansichten entstehen nicht etwa erst in der Zeit, und so, dass die ihnen durchaus entgegengesetzten sie erst erzeugten und möglich machten; sondern sie sind von aller Ewigkeit in der Einheit des göttlichen Daseyns da, als nothwendige Bestimmungen des Einen Bewusstseyns; gesetzt auch, kein Mensch erfasste sie; und keiner, der sie erfasst, kann sie erdenken und durch Denken erzeugen, sondern er vermag nur sie zu finden, und sich anzueignen. Zweitens aber ist jener allmählige Fortschritt auch nur der gewöhnliche Gang und die Regel, welche durchaus nicht ohne Ausnahme gilt. Wie durch ein Wunder finden, durch Geburt und Instinct, einige Begeisterte und Begünstigte, ohne ihr eigenes Wissen, sich in einem höheren Standpuncte der Weltansicht; welche nun von ihrer Umgebung ebensowenig begriffen werden, als von ihrer Seite sie dieselbe zu begreifen vermögen. In diesem Falle befanden von Anbeginn der Welt an sich alle Religiosen, Weisen, Heroen, Dichter, und durch diese ist alles Grosse und Gute in die Welt gekommen, was in ihr sich befindet. Wiederum sind andere Individuen, und, wo die Ansteckung recht gefährlich wird, ganze Menschenalter, mit wenig Ausnahmen, — durch denselben nicht weiter zu erklärenden Instinct — also in die gemeine Ansicht hineingebannt und hineingewurzelt, dass selbst der allerklarste und einleuchtendste Unterricht sie nicht dahin bringt, ihr Auge auch nur Einen Augenblick über den Boden zu erheben, und irgend etwas anderes zu fassen, als was mit den Händen sich fassen lässt.

So viel im allgemeinen über die angegebene neue Eintheilung in der Weise, die Eine Welt anzusehen: und jetzt zur Aufstellung der einzelnen Glieder dieser Eintheilung!

Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste

Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daseyende hält, was in die äusseren Sinne fällt: dies für das höchste, wahrhafte und für sich bestehende. Diese Ansicht ist auch in diesen unseren Vorlesungen, besonders in der dritten, sattsam geschildert, deutlich, wie es mir scheint, charakterisirt, und schon damals durch einen selber nur auf der Oberfläche liegenden Wink in ihrer Verwerflichkeit und Seichtigkeit hinlänglich dargestellt worden. Dass es demohnerachtet die Ansicht unserer Weltweisen und des in ihrer Schule gebildeten Zeitalters sey, ist gleichfalls zugestanden: sowie zugleich gezeigt worden, dass diese Ansicht keinesweges in ihrer Logik liege, — indem überhaupt aller Logik jene Ansicht ins Gesicht widerspricht, — sondern in ihrer Liebe. Hiebei kann ich nun mich nicht länger aufhalten; denn auch in diesen Vorlesungen müssen wir weiter kommen, und darum einiges, als nun für immer abgethan, hinter uns lassen. Ob nun jemand auf seinem Sinne bestehe, und fortfahre zu sagen: aber diese Dinge sind ja offenbar, wirklich und wahrhaftig da; denn ich sehe sie ja, und höre sie u. s. w.: so wisse dieser, dass wir uns durch seine dreiste Versicherung und seinen festen Glauben gar nicht irre machen lassen, sondern dass es bei unserm kategorischen, unumwundenen und ganz nach den Worten zu verstehenden: Nein, diese Dinge sind nicht, gerade darum, weil sie sichtbar und hörbar sind, — auf einmal für immer verbleibt; und dass wir mit einem solchen, als der Verständigung und Belehrung durchaus unfähig, gar nicht weiter reden können.

Die zweite, aus der ursprünglichen Spaltung möglicher Ansichten der Welt hervorgehende Ansicht ist die, da man die Welt erfasset als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem Systeme vernünftiger Wesen. Verstehen Sie mich gerade also, wie die Worte lauten. Ein Gesetz, und zwar ein ordnendes und gleichendes Gesetz für die Freiheit mehrerer, ist dieser Ansicht das eigentliche Reale und für sich selber Bestehende; dasjenige, mit welchem die Welt anhebt, und worin sie ihre Wurzel hat. Falls hiebei jemand sich wundern sollte, wie denn ein Gesetz, das da ja, wie ein solcher sich ausdrücken würde, ein blosses Verhältniss und lediglich ein Abstractionsbegriff sey, für ein Selbstständiges gehalten werden könne, so käme einem solchen die Verwunderung lediglich daher, dass er nichts als real fassen könnte, ausser der sichtbaren und fühlbaren Materie; und er gehörte sonach unter diejenigen, mit denen wir gar nicht reden. Ein Gesetz, sage ich, ist für diese Weltansicht das Erste, was da allein wahrhaftig *ist*, und durch welches alles andere, was da ist, erst da ist. Freiheit und ein Menschengeschlecht ist ihr das Zweite, vorhanden lediglich, weil ein Gesetz an die Freiheit nothwendig Freiheit und freie Wesen setzt: und der einige Grund und Beweis der Selbstständigkeit des Menschen ist in diesem Systeme das in seinem Innern sich offenbarende Sittengesetz. Eine Sinnenwelt endlich ist ihr das Dritte; diese ist lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen; vorhanden dadurch, dass ein freies Handeln Objecte dieses Handelns nothwendig setzt. In Absicht der aus dieser Ansicht hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht bloss die Rechtslehre, als aufstellend die juridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre, die nur darauf ausgeht, dass keiner dem andern Unrecht thue, und nur jeder das Pflichtwidrige, ob es nun durch ein ausdrückliches Gesetz des Staats verboten sey oder nicht, unterlasse. Beispiele zu dieser Ansicht der Welt lassen aus der gewöhnlichen Ansicht des Lebens sich nicht beibringen, indem diese, in die Materie gewurzelt, nicht einmal zu ihr sich erhebt; aber in der philosophischen Literatur ist Kant, wenn man seine philosophische Laufbahn nicht weiter als bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt, das getroffenste und consequenteste Beispiel dieser Ansicht; — den eigentlichen Charakter dieser Denkart, den wir oben so ausdrückten, dass die Realität und Selbstständigkeit des Menschen nur durch das in ihm waltende Sittengesetz bewiesen, und dass er lediglich dadurch etwas an sich werde, drückt Kant aus mit denselben Worten. — Auch wir für unsere Person haben diese Weltansicht, niemals zwar als die höchste, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunct in unserer Bearbeitung dieser beiden Disciplinen angegeben, durchgeführt und, wie wir uns bewusst sind, nicht ohne Energie ausgesprochen: es kann daher in unserem Zeitalter denen, welche für das Gesagte sich näher interessiren, nicht an Exemplaren der beschriebenen zweiten Weltansicht fehlen. Uebrigens gehört die reinmoralische innere Gesinnung, dass lediglich um des Gesetzes willen gehandelt werde, die auch in der Sphäre der niederen Moralität stattfindet, und deren Einschärfung weder von Kant, noch von uns vergessen worden, nicht hierher, wo wir es allein mit den Objecten zu thun haben.

Eine allgemeine Bemerkung, welche für alle folgende Gesichtspuncte mit gilt, will ich gleich bei diesem, wo sie sich am klarsten machen lässt, beibringen. Nemlich dazu, dass man überhaupt einen festen Standpunct seiner Weltansicht habe, gehört, dass man das Reale, das Selbstständige und die Wurzel der Welt in — Einen, bestimmten und unveränderlichen Grundpunct setze, aus welchem man das übrige, als nur theilhabend an der Realität des ersten und nur mittelbar gesetzt, durch jenes erste ableite: gerade so, wie wir oben, im Namen der zweiten Weltansicht, das Menschengeschlecht als das Zweite, und die Sinnenwelt als das Dritte aus dem ordnenden Gesetze, als dem Ersten, abgeleitet haben. Keinesweges aber gilt es, dass man die Realitäten mische und menge, und etwa der Sinnenwelt die ihrige zumessen, aber doch auch nebenbei der moralischen Welt die ihrige nicht absprechen wolle; wie zuweilen die ganz Verworrenen diese Fragen abzuthun suchen. Solche haben gar keinen festen Blick, und gar keine gerade Richtung ihres geistigen Auges, sondern sie schielen immerfort auf das Mannigfaltige. Weit vorzüglicher, denn sie, ist der, der sich entschieden an die Sinnenwelt hält, und alles übrige ausser ihr abläugnet; denn ob er schon ebenso kurzsichtig ist als sie, so ist er doch nicht noch überdies ebenso feig und muthlos. — In Summa: eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute und als höchsten Standpunct, — und ordnet dieselbe sich unter.

Die dritte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte der wahren und höheren Sittlichkeit. Es ist nöthig, über diesen, dem Zeitalter so gut als ganz verborgenen Standpunct sehr bestimmte Rechenschaft abzulegen. — Auch ihm ist, ebenso wie dem jetzt beschriebenen zweiten Standpuncte, ein Gesetz für die Geisterwelt, das höchste, erste und absolut reale; und hierin kommen die beiden Ansichten überein. Aber das Gesetz des dritten Standpunctes ist nicht, so wie das des zweiten, lediglich ein das vorhandene *ordnendes*, sondern vielmehr ein das neue und schlechthin nicht vorhandene, innerhalb des vorhandenen, *erschaffendes* Gesetz. Jenes ist nur negativ, nur aufhebend den Widerstreit zwischen den verschiedenen freien Kräften, und herstellend Gleichgewicht und Ruhe: dieses begehret die dadurch in Ruhe gebrachte Kraft wieder auszurüsten mit einem neuen Leben. Es strebt an, könnte man sagen, nicht bloss wie jenes, die *Form* der Idee, sondern die *qualitative* und *reale* Idee selber. Sein Zweck lässt sich kurz also angeben: es will die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen, und durch ihn in andern, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist, — zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens. — Die Ableitungsleiter dieser dritten Weltansicht, in Absicht der Realität, ist daher diese: Das wahrhaft Reale und Selbstständige ist ihr das Heilige, Gute, Schöne; das Zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt, jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das Dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um, für ihre wahre Bestimmung, sie in innere und äussere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das Vierte, ist ihr lediglich die Sphäre, für die äussere und innere, niedere und höhere, Freiheit und Moralität: — lediglich die Sphäre für die Freiheit, sage ich; was sie auf allen höheren Standpuncten ist und bleibt, und niemals eine andere Realität an sich zu bringen vermag.

Exemplare dieser Ansicht finden sich in der Menschengeschichte, — freilich nur für den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. Durch höhere Moralität allein, und durch die von ihr Ergriffenen, ist Religion, und insbesondere die christliche Religion, — ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und

Cultur, ist die Kunst, ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen. In der Literatur finden sich, ausser in Dichtern zerstreut, nur wenig Spuren dieser Weltansicht: unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben, unter den neueren Jacobi zuweilen an diese Region streifen.

Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte der Religion; welche, falls sie hervorgehet aus der dritten soeben beschriebenen Ansicht, und mit ihr vereinigt ist, beschrieben werden müsste als die klare Erkenntniss, dass jenes Heilige, Gute und Schöne keinesweges unsere Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, — sondern, dass es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in uns, als dem Lichte, unmittelbar sey, — sein Ausdruck und sein Bild durchaus und schlechthin, und ohne allen Abzug also, wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde. Diese, die religiöse Ansicht, ist eben diejenige Einsicht, auf deren Erzeugung wir in den bisherigen Vorlesungen hingearbeitet haben, und welche wir nun, in dem Zusammenhange ihrer Grundsätze, schärfer und bestimmter also ausdrücken können. 1) Gott allein ist, und ausser ihm nichts; — ein, wie mir es scheint, leicht einzusehender Satz, und die ausschliessende Bedingung aller religiösen Ansicht. 2) Indem wir nun auf diese Weise sagen: Gott ist; haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluss gebenden Begriff. Was wollten wir denn aus diesem Begriffe auf die Frage antworten: *Was* denn nun Gott sey? — Der einzig mögliche Zusatz, dass er absolut sey von sich, durch sich, in sich, ist selbst nur die an ihm dargestellte Grundform unsers Verstandes, und sagt nichts weiter aus, als unsere Denkweise desselben; noch dazu nur negativ, und wie wir ihn nicht denken sollen, d. h. wir sollen ihn nicht von einem Andern ableiten, so wie wir, durch das Wesen unsers Verstandes genöthiget, mit andern Gegenständen unsers Denkens verfahren. *Dieser* Begriff von Gott ist daher ein gehaltloser Schattenbegriff; und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich nichts, und wird gerade, durch dieses

Sagen selber, zu nichts. 3) Nun aber tritt Gott dennoch, wie wir dies oben fleissig auseinandergesetzt haben, ausser diesem leeren Schattenbegriffe, in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben. — Wohl: von diesem unmittelbaren göttlichen Leben aber — wissen wir nicht: und da, gleichfalls nach unserer Aeusserung, unser eigenes, uns angehöriges Daseyn nur dasjenige ist, was wir im Bewusstseyn erfassen können, so bleibt jenes unser Seyn *in Gott*, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unsrige seyn mag, uns dennoch ewig fremd, und so in der That und Wahrheit *für uns selbst* nicht unser Seyn; wir sind durch jene Einsicht um nichts gebessert, und bleiben von Gott ebenso entfernt, als je. — Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, sagte ich: denn mit dem ersten Schlage des Bewusstseyns schon verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdies in fünf Standpuncte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer Gott selber seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunct der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir, welches in Gott freilich nur Eins ist; aber diese Form drückt dich nicht; denn du begehrst sie, und liebst sie nicht: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: *was* ist Gott, wird hier so beantwortet: er *ist* dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte *thut*. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest Ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.

Dies, E. V., ist die Ansicht der Welt und des Seyns, vom Standpuncte der Religion.

Die fünfte und letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpuncte der Wissenschaft. *Der* Wissenschaft, sage ich, der Einen, absoluten und in sich selber vollendeten. Die Wissenschaft erfasset alle diese Puncte der Verwandlung des Einen in ein Mannigfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältnisse zu einander; allenthalben, und von jedem einzelnen Standpuncte aus, zurückzuführen vermögend nach dem Gesetze jedes Mannigfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannigfaltige: so wie wir die Grundzüge dieser Wissenschaft in dieser und in den letzten beiden Vorlesungen vor Ihren Augen entwickelt haben. Sie, die Wissenschaft, geht über die Einsicht, *dass* schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sey, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. — Da wir hier diesen wissenschaftlichen Standpunct keinesweges als zu unserem eigentlichen Zwecke gehörig, sondern nur um der Vollständigkeit willen angeben, so sey es genug, über ihn nur folgendes hinzuzusetzen. Das gottselige und selige Leben ist durch ihn zwar keinesweges bedingt; dennoch aber gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns und andern zu realisiren, in das Gebiet der höheren Moralität. Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar seyn: denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes. Von der anderen Seite aber kann freilich keiner diese Anforderung an sich selber thun, an den sie nicht schon, ohne alles sein Zuthun, ergangen, und dadurch selbst ihm erst klar und verständlich geworden ist.

Noch ist folgendes über die angezeigten fünf Standpuncte anzumerken, und dadurch das Bild des Religiosen zu vollenden.

Die beiden zuletzt genannten Standpuncte, der wissenschaftliche sowohl als der religiöse, sind lediglich betrachtend und beschauend, keinesweges an sich thätig und praktisch. Sie sind blosse stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüthes bleibt, keineswegs aber zu einem Handeln treibende und in demselben ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunct, der der höheren Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend. Und jetzt setze ich hinzu: Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig. Sie besteht, wie wir gesehen, in dem innigen Bewusstseyn, dass Gott in uns wirklich lebe und thätig sey, und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Thätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns thätig. Unser Bewusstseyn von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend und nichtig; ein leeres Schattenbild eines Zustandes, welcher der unsrige nicht ist; vielleicht die allgemeine, aber todte Einsicht, dass ein solcher Zustand möglich und in andern vielleicht wirklich sey, an welchem wir jedoch nicht den geringsten Antheil haben. Wir sind aus dem Gebiete der Realität geschieden, und wieder in den des leeren Schattenbegriffes verbannt. Das letztere ist Schwärmerei und Träumerei, weil ihr keine Realität entspricht; und diese Schwärmerei ist eines der Gebrechen des Mysticismus, dessen wir früher erwähnten, und ihn der wahren Religion entgegensetzten; durch lebendige Thätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei. Die Religion ist nicht blosses andächtiges Träumen, sagte ich: die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht. — Dass das göttliche Leben und Walten wirklich in uns lebe, ist unabtrennlich von der Religion, sagte ich. Doch kommt es dabei, wie es nach dem unter dem dritten Standpuncte Gesagten scheinen möchte, keinesweges an auf die Sphäre, in welcher man handelt. Wen seine Erkenntniss zu den Objecten der höheren Moralität erhebt, dieser wird freilich, falls ihn die Religion ergreift, in dieser Sphäre leben und handeln, weil diese sein eigenthümlicher Beruf ist. Wer einen niederen hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religion geheiliget, und erhält durch sie, wenn auch nicht das Materiale, dennoch die Form der höheren Moralität; zu welcher nichts mehr gehört, als dass man sein Geschäft, als den Willen Gottes an uns und in uns, erkenne und liebe. So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt, oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte.

Dies daher ist das Bild und der innere Geist des wahrhaft Religiosen: — er erfasset seine Welt, den Gegenstand seiner Liebe und seines Strebens, nicht als irgend einen Genuss: keinesweges, als ob Trübsinn oder abergläubische Scheu ihm den Genuss und die Freude als etwas Sündliches vorstellte, sondern weil er weiss, dass kein Genuss ihm wirkliche Freude gewähren kann. Er erfasset seine Welt als ein *Thun*, welches er eben darum, weil es seine Welt ist, allein lebt und nur in ihm leben mag, und nur in ihm allen Genuss seiner selbst findet. Dieses Thun will er nun wiederum nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde; wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nun im Thun, rein als Thun, lebt: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener, eigentlicher Antheil am Seyn ist. Und so fliesset denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend, über diesen Mittelpunct nie herausschwebend, durch nichts ausser ihm Liegendes gerührt oder getrübt.

So *ist* sein Leben. Ob dies nun nicht nothwendig die reinste und vollkommenste Seligkeit sey, wollen wir zu einer anderen Zeit untersuchen.

Sechste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Unsere gesammte Lehre, als die Grundlage alles dessen, was wir hier noch sagen können, und überhaupt alles desjenigen, was wir jemals sagen können, ist nun deutlich und bestimmt aufgestellt, und lässt sich in einem Blicke übersehen. — Es giebt durchaus kein Seyn und kein Leben, ausser dem unmittelbaren göttlichen Leben. Dieses Seyn wird in dem Bewusstseyn, nach den eigenen, unaustilgbaren und in dem Wesen desselben gegründeten Gesetzen dieses Bewusstseyns, auf mannigfaltige Weise verhüllt und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen, und nur noch durch die Form der Unendlichkeit modificirt, tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Seyn und Wesen ist es, der in ihm handelt, und durch den Menschen sein Werk wirket.

Ich sagte in einer der ersten und einleitenden Vorlesungen: diese Lehre, so neu und unerhört sie auch dem Zeitalter erscheinen möge, sey darum doch so alt, als die Welt, und sie sey insbesondere die Lehre des Christenthums, wie dies, in seiner ächtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis noch bis diesen Augenblick vor unseren Augen liegt; und diese Lehre werde daselbst sogar mit denselben Bildern und Ausdrücken vorgetragen, deren auch wir uns bedienen. Es dürfte in mancherlei Rücksichten gut seyn, diese Behauptung zu erhärten, und wir wollen die heutige Stunde diesem Geschäfte widmen. — Es versteht sich wohl auch ohne unsere ausdrückliche Erinnerung, dass wir durch den Erweis dieser Uebereinstimmung unserer Lehre mit dem Christenthume keinesweges erst die Wahrheit dieser unserer Lehre zu beweisen, oder ihr eine äussere Stütze unterzulegen gedenken. Sie muss schon in dem vorhergehenden sich selber bewiesen und als absolut evident eingeleuchtet haben, und sie bedarf keiner weiteren Stütze. Und ebenso muss das Christenthum, eben als übereinstimmend mit der Vernunft, und als reiner und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft, ausser welcher es keine Wahrheit giebt, sich selbst beweisen, wenn es auf irgend eine Gültigkeit Anspruch machen will. Die Zurückführung in die Fessel der blinden Autorität erwarten Sie nicht vom Philosophen.

Dass ich insbesondere den Evangelisten Johannes allein als Lehrer des ächten Christenthums gelten lasse, dafür habe ich in den Vorlesungen des vorigen Winters ausführlicher den Grund angegeben, dass der Apostel Paulus und seine Partei, als die Urheber des entgegengesetzten christlichen Systems, halbe Juden geblieben, und den Grundirrthum des Juden- sowohl als Heidenthums, den wir tiefer unten werden berühren müssen, ruhig stehen gelassen. Für jetzt möge folgendes hinreichen. — Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten lässt: den innern. „So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, dass diese Lehre von Gott sey.“ Dieser Wille Gottes aber ist nach dem Johannes der, dass man Gott, und den er gesandt hat, Jesum Christum recht erkenne. Die anderen Verkündiger des Christenthums aber bauen auf die äussere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset. Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen und wollen, eine Religionslehre: dagegen das beste, was die übrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes, doch nicht mehr ist, als Moral; welche bei uns nur einen sehr untergeordneten Werth hat. — Wie es sich mit der Behauptung, dass Johannes die übrigen Evangelien vor sich gehabt, und das von ihnen Uebergangene nur habe nachtragen wollen, verhalten möge, wollen wir hier nicht untersuchen: nach unserem Erachten wäre sodann der Nachtrag das Beste, und die Vorgänger hätten gerade das, worauf es eigentlich ankommt, übergangen.

Was mein Princip der Auslegung dieses, sowie aller christlichen Schriftsteller betrifft, so ist es das folgende: sie also zu verstehen, als ob sie wirklich hätten etwas sagen wollen, und, so weit ihre Worte das erlauben, das rechte und wahre gesagt hätten: — ein Princip, das der Billigkeit gemäss zu seyn scheint. Ganz abgeneigt aber sind wir dem hermeneutischen Princip einer gewissen Partei, nach welchem sie die ernstesten und unumwundensten Aeusserungen dieser Schriftsteller für blosse Bilder und Metaphern halten, und so lange an und von ihnen herunter erklären, bis eine Plattheit und Trivialität herauskommt, wie diese Erklärer sie auch wohl selber hätten erfinden und vorbringen können. Andere Mittel der Erklärung, als die in ihnen selbst liegenden, scheinen mir bei diesen Schriftstellern, und ganz besonders beim Johannes, nicht stattzufinden. Wo, wie bei den klassischen Profan-Scribenten, mehrere Zeitgenossen unter einander, und diese wieder mit einem ihnen vorhergehenden und ihnen folgenden Gelehrten-Publicum verglichen werden können, da finden diese äusseren Hülfsmittel statt. Das Christenthum aber, und ganz besonders Johannes, stehen isolirt, als eine wunderbare und räthselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge, da.

An dem von uns aufzustellenden Inhalte der Johanneischen Lehre wird sorgfältig zu unterscheiden seyn, was in derselben an sich, absolut und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes und des von ihm aufgestellten Jesus Standpunct, und für ihre Zeit und Ansicht wahr gewesen. Auch das letztere werden wir getreu aufstellen; denn eine andere Erklärungsweise ist unredlich, und überdies verwirrend.

Was im Evangelium Johannis zu allererst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muss, ist der dogmatische Eingang desselben in der Hälfte des ersten Capitels; gleichsam die Vorrede. Halten Sie diese Vorrede ja nicht für ein eigenes und willkürliches Philosophem des Verfassers; gleichsam für eine räsonnirende Verbrämung seiner Geschichts-Erzählung, von der man, rein an die Thatsachen sich haltend, der eigenen Absicht des Verfassers nach denken könne, wie man wolle; sowie einige diesen Eingang anzusehen scheinen. Es ist vielmehr derselbe in Beziehung auf das ganze Evangelium zu denken, und nur im Zusammenhange mit demselben zu begreifen. Der Verfasser führt, durch das ganze Evangelium durch, Jesum ein, als auf eine gewisse Weise, die wir unten angeben werden, von sich redend; und es ist ohne allen Zweifel Johannes Ueberzeugung, dass Jesus gerade also, und nicht anders gesprochen habe, und dass er ihn also reden — gehört habe: und sein ernster Wille, dass wir ihm dies glauben sollen. Nun erklärt die Vorrede die Möglichkeit, wie Jesus also von sich habe denken und reden können, wie er von sich redet: es ist daher nothwendig die Voraussetzung Johannis, dass nicht bloss er, dieser Johannes, für seine Person und seiner geringen Meinung nach, Jesum also ansehen und sich erklären wolle, sondern dass Jesus selber sich gleichfalls also gedacht und angesehen habe, wie er ihn schildert. Die Vorrede ist anzusehen, als der Auszug und der allgemeine Standpunct aller Reden Jesu: sie hat darum, der Absicht des Verfassers nach, die gleiche Autorität, wie Jesus unmittelbare Reden. Auch die

Vorrede ist, nach Johannes Ansicht, nicht des Johannes, sondern Jesu Lehre; und zwar der Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre.

Nachdem wir diesen nicht unbedeutenden Punct ins reine gebracht haben, gehen wir durch folgende Vorerinnerung zur Sache.

Aus Unkunde der im bisherigen von uns aufgestellten Lehre entsteht die Annahme einer Schöpfung; als der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere, als das Urprincip des Juden- und Heidenthums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genöthigt, — wiederum auch das selbstständige und wahrhafte Daseyn endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, liessen sie die letzten durch einen Act absoluter Willkür aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging; sodann die Vernunft auf immer verkehrt, und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde; — denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken — das was man wirklich denken heisst — und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Abläugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt seyn sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre. Das Christenthum, und insbesondere der gründliche Kenner desselben, von welchem wir hier sprechen, Johannes, befand sich in dem letzten Falle: die vorhandene jüdische Religion hatte eine solche Schöpfung gesetzt. Im Anfange — schuf Gott: heben die heiligen Bücher dieser Religion an; nein, im directen Widerspruche, und anhebend mit demselben Worte, und statt des zweiten falschen an derselben Stelle das rechte setzend, um den Widerspruch herauszuheben, — nein, sagt Johannes: im Anfange, in demselben Anfange, wovon auch dort gesprochen wird, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, — sondern es — war schon; es war das Wort — und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.

Im Anfange war das *Wort,* der *Logos,* im Urtexte; was auch hätte übersetzt werden können, die Vernunft, oder, wie im Buche der Weisheit beinahe derselbe Begriff bezeichnet wird, die Weisheit: was aber unseres Erachtens durch den Ausdruck: Wort, der auch in der allerältesten lateinischen Uebersetzung, ohne Zweifel auf Veranlassung einer Tradition der Johanneischen Schüler, also vorkommt, am treffendsten übersetzt ist. Was ist nun, der Absicht des Schriftstellers nach, dieser Logos oder dieses Wort? Vernünfteln wir doch ja nicht über den Ausdruck; sondern sehen wir lieber unbefangen hin, was Johannes von diesem *Worte* aussagt: — die dem Subjecte beigelegten Prädicate, besonders wenn sie diesem Subjecte ausschliessend beigelegt werden, pflegen ja das Subject selbst zu bestimmen. Es war im Anfange, sagt er; es war bei Gott; Gott selbst war es; es war im Anfange bei Gott. Kann deutlicher ausgesprochen werden dasselbe, was wir früher so ausgesprochen haben: Nachdem, ausser Gottes innerem und in sich verborgenem Seyn, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdies *da ist,* was wir bloss factisch erfassen können, so ist er nothwendig durch sein inneres und absolutes Wesen da: und sein, nur durch uns von seinem Seyn unterschiedenes Daseyn, ist an sich und in ihm davon nicht unterschieden; sondern dieses Daseyn ist ursprünglich, vor aller Zeit und ohne alle Zeit, bei dem Seyn, unabtrennlich von dem Seyn, und selber das Seyn: — das Wort im Anfange, — das Wort bei Gott, — das Wort im Anfange bei Gott, — Gott selbst das Wort, und das Wort selbst Gott. Konnte schneidender und herausspringender der Grund dieser Behauptung angegeben werden: in Gott, und aus Gott, wird nichts, entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das *Ist,* und was daseyn soll, muss ursprünglich bei ihm seyn, und muss er selbst seyn? Weg mit jenem verwirrenden Phantasma, — hätte der Evangelist hinzusetzen können, wenn er viele Worte hätte machen wollen, — weg mit jenem Phantasma eines Werdens aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist, und nicht ewig und nothwendig war; einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verlässt; einer Ausstossung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkürlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht. —

Dieses — bei Gott Seyn nun, nach unserem Ausdrucke dieses Daseyn, wird ferner charakterisirt als Logos oder Wort. Wie könnte deutlicher ausgesprochen werden, dass es die sich selbst klare und verständliche Offenbarung und Manifestation, sein geistiger Ausdruck sey, — dass, wie wir dasselbe aussprachen, das unmittelbare Daseyn Gottes nothwendig *Bewusstseyn*, theils seiner selbst, theils Gottes sey; wofür wir den strengen Beweis geführt haben.

Ist nun erst dies klar, so ist nicht die mindeste Dunkelheit mehr in der Behauptung: v. 3. „dass alle Dinge durch dasselbige Wort gemacht sind, und ohne dasselbige nichts gemacht ist, was gemacht ist u. s. w.“ — und es ist dieser Satz ganz gleichgeltend mit dem von uns aufgestellten, dass die Welt und alle Dinge lediglich im Begriffe, in Johannes *Worte*, und als begriffene, und bewusste, — als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst, — da sind; und dass der Begriff, oder das Wort, ganz allein der Schöpfer der Welt überhaupt, und, durch die in seinem Wesen liegenden Spaltungen, der Schöpfer der mannigfaltigen und unendlichen Dinge in der Welt sey.

In Summa: ich würde diese drei Verse in meiner Sprache also ausdrücken. Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Daseyn ist in seiner eigenen Materie nothwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden.

Ebenso klar werden nun auch die beiden folgenden Verse. In ihm, diesem unmittelbaren göttlichen Daseyn, war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden, Daseyns; und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewusste Reflexion;

und dieses Eine ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niedern und unklaren Grade des geistigen Lebens, trug dieselben unerblickt, und erhielt sie im Daseyn, ohne dass die Finsternisse es begriffen.

So weit als wir jetzt den Eingang des Johanneischen Evangeliums erklärt, geht sein absolut Wahres und ewig Gültiges. Von da hebt an das nur für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christenthums, und für den nothwendigen Standpunct Jesu und seiner Apostel Gültige; der historische, keinesweges metaphysische Satz nemlich, dass jenes absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selber ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsterniss, und ohne alle individuelle Beschränkung, in demjenigen Jesus von Nazareth, der zu der und der bestimmten Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat, und dessen merkwürdigste Aeusserungen hier aufgezeichnet seyen, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt, und in ihm, wie der Evangelist vortrefflich sich ausdrückt, Fleisch geworden. Mit der Verschiedenheit sowohl, als der Uebereinstimmung dieser beiden Standpuncte, des absolut und ewig wahren, und des bloss aus dem zeitigen Gesichtspuncte Jesu und seiner Apostel wahren, verhält es sich also. Aus dem ersten Standpuncte wird zu allen Zeiten, in jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt, das ewige Wort, ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Daseyn. — Diese also ausgesprochene Wahrheit, welche da redet lediglich von der *Möglichkeit* des Seyns, ohne alle Beziehung auf das *Mittel* des wirklichen Werdens, läugnet nun weder Johannes, noch der von ihm redend eingeführte Jesus; sondern sie schärfen dieselbe vielmehr, wie wir tiefer unten sehen werden, allenthalben auf das nachdrücklichste ein. Der dem Christenthum ausschliessend eigene und nur für die Schüler desselben geltende Standpunct sieht auf das Mittel des Werdens, und lehrt hierüber also: Jesus von

Nazareth sey eben schlechthin von und durch sich, durch sein blosses Daseyn, Natur, Instinct, ohne besonnene Kunst, ohne Anweisung, die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, sowie es vor ihm schlechthin niemand gewesen; alle diejenigen aber, welche seine Jünger würden, seyen es eben darum, weil sie seiner bedürften, noch nicht, sondern sollten es erst durch ihn werden. — Das soeben klar ausgesprochene ist das charakteristische Dogma des Christenthums, als einer Zeiterscheinung, einer zeitigen Anstalt zu religiöser Bildung der Menschen, welches Dogma ganz ohne Zweifel Jesus und seine Apostel geglaubt haben: rein, lauter und in einem hohen Sinne im Evangelium Johannis, welchem Johannes Jesus von Nazareth freilich auch der Christus, der verheissene Beseliger der Menschheit ist, nur dass ihm dieser Christus wieder für das Fleisch gewordene Wort gilt: vermischt mit jüdischen Träumen von einem Sohne Davids und einem Aufheber eines alten Bundes, und Abschliesser eines neuen, bei Paulus und den übrigen. Allenthalben, und ganz besonders beim Johannes, ist Jesus der Erstgeborene und Einige unmittelbar geborene Sohn des Vaters, keinesweges als Emanation oder dess etwas — welche vernunftwidrige Träume erst später entstanden sind — sondern, in dem oben erklärten Sinne, in ewiger Einheit und Gleichheit des Wesens: und alle andern können erst in ihm, und durch die Verwandlung in sein Wesen mittelbar Kinder Gottes werden. Dies lassen Sie uns zuvörderst anerkennen; denn ausserdem würden wir theils unredlich deuten, theils das Christenthum gar nicht verstehen, sondern durch dasselbe verworren werden. Sodann lassen Sie uns, gesetzt auch wir wollten für unsere Person von jener Ansicht keinen Gebrauch machen, was einem jeden freistehen muss, dieselbe wenigstens richtig nehmen und beurtheilen. Und so erinnere ich denn in dieser Rücksicht: 1) Allerdings ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem göttlichen die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen: sie ist ja auch seit seiner Zeit, man möchte sagen, bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Erkenntniss, wieder so gut als ausgerottet und verloren. Jesus aber hat sie offenbar gehabt; wie wir, sobald wir nur selbst sie haben, — wäre es auch nur im Evangelium Johannis, unwidersprechlich finden werden. — Wie kam nun Jesus zu dieser Einsicht? Dass jemand hinterher, nachdem die Wahrheit schon entdeckt ist, sie nacherfinde, ist kein so grosses Wunder; wie aber der erste, von Jahrtausenden vor ihm und von Jahrtausenden nach ihm durch den Alleinbesitz dieser Einsicht geschieden, zu ihr gekommen sey, dies ist ein ungeheures Wunder. Und so ist denn in der That wahr, was der erste Theil des christlichen Dogmas behauptet, dass Jesus von Nazareth der, — auf eine ganz vorzügliche, durchaus keinem Individuum ausser ihm zukommende Weise, — eingeborene und erstgeborene Sohn Gottes ist: und dass alle Zeiten, die nur fähig sind ihn zu verstehen, ihn dafür werden erkennen müssen. 2) Ob es nun schon wahr ist, dass jetzt ein jeder in den Schriften seiner Apostel diese Lehre wiederfinden, und für sich selbst und durch eigene Ueberzeugung sie für wahr anerkennen kann; ob es gleich, wie wir ferner behaupten, wahr ist, dass der Philosoph — so viel er weiss, — ganz unabhängig vom Christenthume dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Consequenz und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christenthume aus an uns wenigstens nicht überliefert sind; so bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unseren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen: dass dieses Christenthum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesammt schlechthin nichts von alle dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip in der Zeit vorhergegangen wäre. Wir können keinen Theil unsers, durch die früheren Begebenheiten uns angeerbten Seyns aufheben; und mit Untersuchungen, was da seyn würde, wenn nicht wäre, was da ist, giebt kein Verständiger sich ab. Und so bleibt denn auch der zweite Theil des christlichen Dogmas, dass alle diejenigen, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen, gleichfalls unwidersprechlich wahr. Und so bestätiget es sich denn auf alle Weise, dass bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden.

Soviel, um diese für ihre Zeit gültige Ansicht des Christenthums gegen unrichtiges und unbilliges Urtheil, da, wo sie natürlich sich vorfindet, zu schützen; keinesweges aber etwa, um diese Ansicht jemandem aufzudringen, der entweder seine Aufmerksamkeit nach jener historischen Seite gar nicht hingerichtet hätte, oder der, selbst wenn er sie dahin richtete, das, was wir da zu finden glauben, eben nicht entdecken könnte. Keinesweges nemlich haben wir durch das Gesagte uns zur Partei jener Christianer schlagen wollen, für welche die Sache nur durch ihren Namen Werth zu haben scheint. Nur das Metaphysische, keinesweges aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, dass er vollkommen zufrieden seyn würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete, oder es überginge; und dies ist in der That das allergeringste, was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre des, der ihn gesandt hatte, sich erwarten liesse.

Nachdem wir an der Unterscheidung der beiden beschriebenen Standpuncte den Schlüssel haben zu allen Aeusserungen des Johanneischen Jesus; und das sichere Mittel, das in einer Zeitform ausgesprochene auf reine und absolute Wahrheit zurückzuführen, fassen wir den Inhalt dieser Aeusserungen in die Beantwortung der beiden Fragen zusammen: Zuvörderst was sagt Jesus über sich selbst in Absicht seines Verhältnisses zur Gottheit? sodann, was sagt er über seine Anhänger und Lehrlinge in Absicht des Verhältnisses derselben zuerst zu ihm, und sodann vermittelst seiner zur Gottheit?

Cap. 1, 18. „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooss ist, der hat es verkündiget.“ — Wie wir gesagt haben: In sich in das göttliche Wesen verborgen: nur in der Form des Wissens tritt es heraus; und zwar ganz wie es in sich ist.

Cap. 5, 19. „Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn.“ — Aufgegangen ist seine Selbstständigkeit in dem Leben Gottes, wie wir uns ausgedrückt haben.

Cap. 10, 28. „Ich gebe meinen Schaafen das ewige Leben, und niemand kann sie aus meiner Hand reissen.“ V. 29. „Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist grösser denn alles und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reissen.“ — Wer ist es denn nun, der sie hält und trägt: Jesus oder der Vater? Die Antwort giebt V. 30. „Ich und der Vater sind Eins.“ — Einerlei gesagt in beiden identischen Sätzen. — Sein Leben ist das meinige, das meinige das seinige. Mein Werk sein Werk, und umgekehrt. Gerade also, wie wir in der vorigen Stunde uns ausgedrückt haben.

Soviel von den deutlichsten und zwingendsten Stellen. Auf diese Weise lehrt über diesen Punct einmüthig und gleichlautend das ganze Evangelium. Jesus redet nie anders von sich.

Ferner, wie redet er von seinen Anhängern und deren Verhältnisse zu sich? Die beständige Voraussetzung ist, dass diese in ihrem dermaligen Zustande gar nicht das rechte Daseyn hätten, sondern, wie er Cap. 3 gegen Nikodemus sich äussert, ein so völlig anderes und ihrem bisherigen Daseyn entgegengesetztes Daseyn erhalten müssten, als ob an ihrer Stelle ein ganz neuer Mensch geboren würde: — oder, wo er am eindringendsten sich ausspricht: dass sie eigentlich gar nicht existirten, noch lebten, sondern im Tode und Grabe sich befänden, und dass Er erst das Leben ihnen ertheilen müsse.

Hören Sie darüber folgende entscheidende Stellen: —

Cap. 6, 53. „Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut (dieser Ausdruck wird tiefer unten erklärt werden), so habt ihr kein Leben in euch.“ Nur durch dieses Essen meines Fleisches und Trinken meines Blutes kommt welches in euch; und ohne dies ist keines.

Und Cap. 5, 24. „Wer mein Wort höret, der *hat* das ewige Leben, und *ist* vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“ V. 25. „Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, dass die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben.“ — Die Todten! Wer sind diese Todten? etwa die, die am jüngsten Tage in den Gräbern liegen werden? Eine rohsinnliche Deutung: — im biblischen Ausdrucke, — eine Deutung nach dem Fleische, nicht nach dem Geiste. Die Stunde war ja schon damals. Diejenigen waren diese Todten, welche seine Stimme noch nicht gehört hatten, und eben darum todt waren.

Und was für ein Leben ist dies, das Jesus den Seinigen zu geben verspricht?

Cap. 8, 51. „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich“ — keinesweges, wie geistlose Ausleger dies nehmen; er wird wohl einmal sterben, nur nicht auf ewig, sondern er wird am jüngsten Tage wieder auferweckt werden; sondern, er wird nun und nimmermehr sterben: — wie es denn auch die Juden wirklich verstanden, und durch die Berufung auf Abrahams erfolgten Tod Jesus widerlegen wollten, und er ihre Auslegung billigt, indem er andeutet, dass Abraham, — der Jesu Tag gesehen, — in seine Lehre, ohne Zweifel durch Melchisedek, eingeweiht worden, — auch wirklich nicht gestorben sey.

Oder noch einleuchtender: Cap. 11, 23. — „Dein Bruder soll auferstehen.“ Martha, die den Kopf eben auch mit jüdischen Grillen angefüllt hatte, sagte, ich weiss wohl, dass er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage. — Nein, sagt Jesus: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich gläubet, der wird leben, ob er gleich

> stürbe. Und wer da lebet und gläubet an mich, der wird nimmermehr sterben." — Die Vereinigung mit mir giebt die Vereinigung mit dem ewigen Gott und seinem Leben, und die Gewissheit derselben; also, dass man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt und eines Sterbens in der Zeit durchaus keinen Glauben beimisst, daher auch keiner Auferweckung, als der Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf.

Und woher hat Jesus diese, seine Anhänger auf alle Ewigkeit belebende Kraft? Aus seiner absoluten Identität mit Gott — Cap. 5, 26.: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selber."

Ferner, auf welche Weise werden die Anhänger Jesu dieser Identität ihres Lebens mit dem göttlichen Leben theilhaftig? Jesus sagt dies in den mannigfaltigsten Wendungen, von denen ich hier nur die allerstärkste und deutlichste, und gerade um ihrer absoluten Klarheit willen den Zeitgenossen sowohl, als auch den Nachkommen bis auf diesen Tag allerunverständlichste und anstössigste anführen will. — Cap. 6, 53 bis 55. — „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes, und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben. Mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank." Was heisst dies? — Er erklärt es selber V. 56. „Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der — bleibet in mir, und ich in ihm;" und umgekehrt, wer in mir bleibet, und ich in ihm, der hat gegessen mein Fleisch u. s. w. Sein Fleisch essen, und sein Blut trinken, heisst: ganz und durchaus er selber werden und in seine Person, ohne Abbruch oder Rückhalt, sich verwandeln, — ihn in seiner Persönlichkeit nur wiederholen, — transsubstantiirt werden mit ihm — so wie er das zu Fleisch und Blut gewordene ewige Wort ist, ebenso zu seinem Fleische und Blute, und, was nun daraus folgt und dasselbe ist, zu dem zu Fleisch und Blut gewordenen ewigen Worte selber werden: denken durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber dächte und nicht wir; leben durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber lebte in unserer Stelle. So gewiss Sie nur, E. V., jetzt nicht meine eigenen Worte herabziehen und herunterdeuten zu dem beschränkten Sinne, dass man Jesum, als unerreichbares Muster, nur nachahmen solle stückweise und aus der Ferne, so wie die menschliche Schwäche es erlaube; sondern dieselben so nehmen, wie ich sie ausgesprochen habe, dass man Er selber ganz werden müsse: so leuchtet Ihnen ein, dass Jesus nicht füglich anders sich ausdrücken konnte, und dass er sich vortrefflich aussprach. Jesus war weit entfernt davon, sich als unerreichbares Ideal hinzustellen, wozu erst die Dürftigkeit der Folgezeit ihn gemacht hat; auch nahmen ihn seine Apostel nicht so: unter anderen auch nicht Paulus, der da sagt: Ich lebe gar nicht mehr, sondern in mir lebt Jesus Christus. Sondern Jesus wollte durch seine Anhänger ganz und ungetheilt in seinem Charakter wiederholt werden, so wie er selber war; und zwar forderte er dieses absolut, und als unerlässliche Bedingung: esset ihr nicht mein Fleisch u. s. w., so bekommt ihr überhaupt kein Leben in euch, sondern ihr bleibet liegen in den Gräbern, in denen ich euch angetroffen habe.

Nur dieses Eine forderte er; nicht mehreres, und nicht weniger. Keinesweges gedachte er sich zu begnügen mit dem blossen historischen Glauben, dass er das Fleisch gewordene ewige Wort, und der Christus sey, für welchen er sich gab. Allerdings fordert er auch bei Johannes als vorläufige Bedingung, — lediglich damit man ihn nur anhöre und auf seine Reden eingehe, *Glauben;* d. h. die vorläufige Voraussetzung der Möglichkeit, dass er wohl dieser Christus seyn könne, und verschmäht es auch gar nicht, diese Voraussetzung durch frappante und wunderbare Thaten, die er vollbringt, zu bestärken und zu erleichtern. Aber der endliche und entscheidende Beweis, der durch die vorläufige Voraussetzung oder den Glauben erst möglich gemacht werden soll, ist der: dass jemand nur wirklich den Willen thue des, der Jesus gesandt hat, d. h. dass er, in dem erklärten Sinne, sein Fleisch und sein Blut esse, wodurch er denn inne werden werde, dass diese Lehre von Gott sey, und dass er nicht von sich selber rede. Ebensowenig ist die Rede von einem Glauben an sein stellvertretendes Verdienst. Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegträgt, keinesweges aber ein solches, das sie mit seinem Blute einem erzürnten Gotte abbüsst. Er trägt sie weg: Nach seiner Lehre existirt der Mensch ausser Gott und Ihm gar nicht, sondern er ist todt und begraben; er tritt gar nicht ein in das geistige Reich Gottes; wie könnte doch der arme, nichtseyende, in diesem Reiche etwas verwirren und die göttlichen Plane stören? Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt. Endlich, so nun jemand auf diese Weise den Charakter Jesu in dem seinigen wiederholt; was ist denn nach der Lehre Jesu der Erfolg? — So ruft Jesus in Gegenwart seiner Jünger gegen seinen Vater aus! Cap. 17, 20. „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf dass sie alle Eines seyen; gleich wie du Vater in mir, und ich in dir, dass auch sie in uns Eines seyen," — in uns — Eines seyen. Jetzt, nach der Vollendung, ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeine, der erstgeborene, zugleich mit den zuerst und mit den später nachgeborenen fallen wieder zusammen in den Einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn, wie wir oben behaupteten, das Christenthum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit, und behauptet selbst, dass jederman zur Einheit mit Gott kommen, und das Daseyn desselben selber, oder das ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle.

Und so ist denn erwiesen, dass die Lehre des Christenthums mit unserer, in den bisherigen Reden Ihnen vorgetragenen und zu Anfange der heutigen in einen einzigen Ueberblick zusammengefassten Lehre, sogar in dem Bildersystem von Leben und Tod und allem, was daraus fliesset, genau übereinstimme.

Hören Sie noch zum Beschlusse dasselbe, womit ich meine letzte Vorlesung beschloss, mit denselben Worten desselben Johannes.

So fasset er, ohne Zweifel in Beziehung auf sein Evangelium, das praktische Resultat desselben, Ep. 1, Cap. 1. zusammen. „Das da von Anfang war, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschauet haben, und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens.“ — Bemerken Sie, wie sehr es ihm darum zu thun ist, in seinem Evangelium nicht als seine eigenen Gedanken vortragend, sondern als blosser Zeuge von gehabten Wahrnehmungen zu erscheinen! — „Das verkündigen wir euch, auf dass auch *ihr* — ganz im Geiste und auf dem Grunde der zuletzt angeführten Worte Jesu — mit *uns* Gemeinschaft habet; und unsere (die unsere, der Apostel, so wie die eurige, der Neubekehrten) Gemeinschaft sey — mit dem Vater, und mit seinem Sohne, Jesu Christo. — — So wir *sagen*, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und *wandeln* in Finsterniss (so wir mit Gott vereinigt zu seyn glauben, ohne dass in unserem Leben das göttliche Wirken herausbricht), so lügen wir (und sind nur Phantasten und Schwärmer). So wir aber im Lichte wandeln, so wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft untereinander; und das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (keinesweges sein, im metaphysischen Sinne, zur Abbüssung unserer Sünde vergossenes Blut, sondern sein in uns eingetretenes Geblüt und Gemüth, sein Leben in uns), macht uns rein von aller Sünde.“ — und hebt uns weit weg über die Möglichkeit zu sündigen.

Siebente Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Unsere Theorie über Seyn und Leben ist nun vollständig vorgetragen. Es ist, keinesweges um die Theorie dadurch zu beweisen, sondern lediglich als eine Nebenbemerkung, dargethan worden, dass die Theorie des Christenthums über diese Gegenstände ganz die gleiche sey. Ich ersuche in der letzten Beziehung hier nur noch um die Erlaubniss, von diesem geführten Beweise den fortdauernden Gebrauch zu machen, dass ich zuweilen an einen Ausdruck oder ein Bild aus den christlichen Schriften, in denen höchst ausdrucksvolle und vortreffliche bezeichnende Bilder sich befinden, erinnere. Ich werde diese Erlaubniss nicht misbrauchen. Es ist mir nicht unbekannt, dass man in unserem Zeitalter in keinen nur ein wenig zahlreichen Cirkel aus den gebildeten Klassen treten kann, worin sich nicht einzelne befinden sollten, bei denen die Erwähnung Jesu und der Gebrauch biblischer Ausdrücke unangenehme Empfindungen anregt und den Verdacht, dass der Redende eins von beiden, entweder ein Heuchler, oder ein beschränkter Kopf seyn müsse. Es ist ganz gegen meine Grundsätze, dieses jemandem zu verdenken; wer kann es wissen, wie sehr sie von unberufenen Eiferern mit diesen Gegenständen gequält, und welche vernunftwidrige Dinge ihnen als Bibellehre aufgedrungen seyn mögen? Wiederum aber weiss ich, dass in jeder gebildeten Gesellschaft, und namentlich auch in der hier sich versammelnden, andere Individuen sich befinden, welche es lieben, zu jenen Erinnerungen, und mit ihnen zugleich zu ihren früheren jugendlichen Gefühlen zurückzukehren. Mögen diese beiden Klassen hier sich gegenseitig einander gefällig fügen. Ich werde alles, was ich zu sagen habe, zuerst in der gewöhnlichen Büchersprache sagen: mögen diejenigen, denen das biblische Bild wehe thut, allein an den ersteren Ausdruck sich halten, und den zweiten ganz überhören.

Der aufgestellten Theorie lebendiger Besitz nun, keinesweges aber ihr trockenes und todtes, lediglich historisches Wissen ist, nach unserer Behauptung, die höchste und die einzig mögliche Seligkeit. Dieses darzuthun ist von heute an unser Geschäft, und es machet dies eigentlich den zweiten Haupttheil dieser ganzen Vorlesungen aus, welcher durch die episodische Untersuchung der vorigen Stunde unter anderen auch von dem ersten geschieden werden sollte.

Die Klarheit gewinnt allenthalben durch den Gegensatz. Indem wir im Begriffe sind, die richtige und beseligende Denkweise tief zu erfassen und nach dem Leben zu schildern, wird es gut seyn, die ihr entgegengesetzte flache und unselige Weise dazuseyn, welche wir, ebenso wie das Christenthum, ein Nichtexistiren, ein Todtseyn und Begrabenseyn bei lebendigem Leibe nennen, gleichfalls noch tiefer und anschaulicher zu charakterisiren, als es in der ersten Stunde, wo wir allerdings sie schon beschrieben haben, geschehen konnte. Als Zerstreuung über das Mannigfaltige, im Gegensatze mit der Zurückziehung und Zusammenziehung auf das Eine, haben wir damals die unrichtige Denkweise im Gegensatze mit der richtigen charakterisirt: und dies ist und bleibt ihr wesentlicher Grundzug. Anstatt aber, dass wir damals mehr auf die mannigfaltigen äusseren Objecte sahen, über welche sie sich zerstreut, lassen Sie uns heute betrachten, wie dieselbe, noch ohne alle Rücksicht auf das Object, in sich selber ein ausgedehntes breites, flaches, und gleichsam ausgegossenes und umhergegossenes ist.

Alle innere geistige Energie erscheint im unmittelbaren Bewusstseyn derselben, als ein sich Zusammennehmen, Erfassen und Contrahiren seines ausserdem zerstreuten Geistes in Einen Punct, und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspuncte gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Contraction aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen. Also, sage ich, erscheint schlechthin alle innere Energie; und nur in diesem sich Zusammennehmen ist der Mensch selbstständig, und fühlt sich selbstständig. Ausser diesem Zustande der Selbstcontraction verfliesst er eben und zerfliesst, und zwar keinesweges also, wie er will und sich macht (denn alles sich Machen ist das Gegentheil des Zerfliessens, die Contraction), sondern so wie er eben wird, und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn giebt. Er hat demnach in diesem letzteren Zustande gar keine Selbstständigkeit, er existirt gar nicht als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloss als eine flüchtige Naturbegebenheit. Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen Selbstständigkeit ist im Bewusstseyn ein ewig sich machender und lebendigst sich haltender, geometrischer Punct: das ebenso ursprüngliche Bild der Unselbstständigkeit und des geistigen Nichtseyns, eine unbestimmt sich ergiessende Fläche. Die Selbstständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbstständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche.

In dem ersten Zustande allein ist Kraft und Selbstgefühl der Kraft; darum ist auch nur in ihm eine kräftige und energische Auffassung und Durchdringung der Welt möglich. In dem zweiten Zustande ist keine Kraft: der Geist ist bei der Weltauffassung gar nicht mit dabei und zu Hause, sondern er ist, wie in einer alten Erzählung Baal, über Feld gegangen, oder dichtet oder schläft: wie vermöchte er im Objecte sich zu fühlen, und sich von ihm abzusondern? Er verfliesset sich für sich selbst mit ihm, und so verblasset ihm seine Welt, und er erhält statt des lebendigen Wesens, an welches er sein eigenes Leben setzen, und dieses ihm entgegensetzen müsste, nur einen grauen Schatten und ein Nebelgebilde. Auf solche passt, was ein alter Prophet von den Götzenbildern der Heiden sagt: Sie haben Augen und sehen nicht: und haben Ohren und hören nicht. — Sie sehen in der That nicht mit sehenden Augen; denn es ist ganz etwas anderes: die sichtbare Gestalt, in ihrer bestimmten Begrenzung, also in das Auge und in das Gemüth fassen, dass man sie von nun an jeden Augenblick mit absoluter Freiheit gerade also, wie man sie gesehen hat, wieder vor das innere Auge bringen könne; unter welcher Bedingung doch allein jemand sagen kann, er habe gesehen; — als dies ist, eine wankende und formlose Erscheinung sich nur so vorschweben lassen, bis sie eben verschwindet, und keine Spur ihres Daseyns für uns hinterlässt. Wer es noch nicht einmal zu dieser kräftigen Auffassung der Gegenstände des äusseren Sinnes gebracht hat, der sey nur sicher, dass das unendlich höhere innere Leben an ihn noch sobald nicht kommen wird.

In diesem langen, breiten und vielfachen geistigen Seyn lieget nun eine Fülle von Gegensätzen und Widersprüchen ruhig und verträglich neben einander. In ihm ist nichts geschieden und gesondert, sondern alles stehet gleich, und ist in einander hineingewachsen. Sie halten nichts für wahr und nicht für falsch; sie lieben nichts und hassen nichts. Beides zuvörderst darum, weil zur Anerkennung, wobei es nun bleibe für immer, zur Liebe, zum Hasse und zu jedem Affecte gerade jenes energische Sichzusammennehmen gehört, dessen sie nicht fähig sind; sodann deswegen, weil dazu gehört, dass man das Mannigfaltige sondere und trenne, um daraus den einigen Gegenstand seiner Anerkennung und seines Affects sich zu wählen. Wie aber könnten diese irgend etwas als Wahrheit festsetzen; indem sie ja sodann alles mögliche andere, das jenem ersten entgegengesetzt ist, als falsch verwerfen und aufgeben müssten, wozu es ihre zärtliche Anhänglichkeit auch an das letztere nie kommen lässt? Wie könnten sie irgend etwas mit ganzer Seele lieben, da sie ja sodann das Gegentheil davon hassen müssten, was ihre allgemeine Liebe und Verträglichkeit ihnen nimmer erlauben wird? Sie lieben gar nichts, sagte ich, und interessiren sich für gar nichts; nicht einmal für sich selbst. Wenn sie sich jemals die Frage vorlegten: habe ich denn nun recht, oder habe ich unrecht, und bin ich denn recht, oder bin ich unrecht? was wird wohl noch mit mir werden, und befinde ich mich wohl auf dem Wege zum Glücke oder zum Elende? so müssten sie sich antworten: was kümmerts mich, ich muss eben sehen, was aus mir werden wird, und mich verbrauchen, wie ich werden werde; es wird sich schon finden. So sind sie von sich selbst verschmäht, verlassen und aufgegeben; und so mag ihr allernächster Besitzer, sie selber, sich nicht um sie kümmern. Welcher andere ausser ihnen soll denn mehr Werth in sie setzen, als sie selbst es thun? Hingegeben haben sie selbst sich dem blinden und gesetzlosen Ohngefähr, aus ihnen zu machen, was eben werden will.

So wie die rechte Denkart an sich recht und gut ist, und an und für sich keiner guten Werke, die freilich auch nicht ausbleiben werden, zu Erhöhung ihres Werthes bedarf, so ist die beschriebene Sinnesart an sich nichtswürdig und verwerflich, und es braucht gar nicht etwa noch eine besondere Bösartigkeit dazu zu kommen, damit sie verwerflich werde; auch darf keiner hiebei damit sich trösten, dass er bei alledem doch nichts Böses, sondern vielleicht gar nach seiner Weise, und was Er also nennt, Gutes thue. Das ist eben der wahrhaft sündliche Hochmuth bei dieser Sinnesart, dass sie denken, sie könnten auch sündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müsse ihnen noch grossen Dank dafür wissen, wenn sie es unterliessen. Sie irren; *sie* können gar nichts thun, denn sie sind gar nicht *da*, und es giebt gar keine solche Sie, wie es ihnen scheint; sondern an ihrer Stelle lebet und wirket das blinde und gesetzlose Ohngefähr: und dieses bricht aus, wie es sich nun trifft, hier als eine bösartige, dort als eine äusserlich unbescholtene Erscheinung, ohne dass darum die Erscheinung, der blosse Abdruck und Schatten der blind wirkenden Kraft, im ersten Falle Tadel, im zweiten Lob verdiene. Ob sie als bösartige oder als gutartige Erscheinungen ausfallen werden, müssen wir erwarten; und es kommt hierauf gar nicht an. Dass sie auf alle Fälle ohne inneres geistiges Leben, und verworren und unzuverlässig ausfallen werden, wissen wir sicher; denn das, was in ihnen waltet, die blinde Naturkraft, kann gar nicht anders wirken, noch dieser Baum andere Früchte tragen.

Was diesen Zustand unheilbar macht, und ihn der Anregung zu einem bessern und der Mittheilung von aussen verschliesst, ist das mit demselben verbundene, fast totale Unvermögen, etwas über ihre Denkart hinausliegendes auch nur historisch in seinem wahren Sinne zu nehmen. Sie würden gegen alle Menschenliebe zu verstossen, und einem ehrlichen Manne das kränkendste Unrecht anzuthun glauben, wenn sie annähmen, dass, wie wunderlich er auch sich etwa ausdrükken möge, er damit irgend etwas anderes meinen könne oder wolle, als dasselbe, was sie eben auch meinen und sagen; und wenn sie bei irgend einer Mittheilung einen andern Zweck voraussetzten, als den, sich von ihnen, in Rücksicht der alten und bekannten Lection, überhören zu lassen, ob man diese Lection auch recht auswendig gelernt habe. Verwahre man sich, wie man wolle, durch die schneidendsten Gegensätze, erschöpfe man alle Geheimnisse der Sprache, um den stärksten, frappantesten und in die Augen springendsten Ausdruck zu wählen; wie er nur an ihr Ohr gelangt, verliert er seine Natur, und verwandelt sich in die alte Trivialität; und ihre Kunst, alles herunterzudeuten und herabzuziehen, ist überschwänglich vor aller andern Kunst. Darum sind sie auch jedem kräftigen, energischen und besonders durch Bilder zum Verstehen zwingen wollenden Ausdrucke höchst abgeneigt; und nach ihrer Regel müsste allenthalben die allgemeinste, nüchternste und abgezogenste, und eben darum matteste und kraftloseste Bezeichnung gewählt werden, bei Strafe, als unfein und zudringlich zu erscheinen. So, wenn Jesus vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes redete, fanden seine Jünger darin eine harte Rede; und wenn er der möglichen Vereinigung mit Gott erwähnte, so hoben die Juden Steine auf, dass sie auf ihn würfen. Sie haben zu allen Zeiten recht. Da nun einmal schlechthin nichts anderes gesagt werden kann, noch soll, als dasjenige, was sie in ihrer Sprache so und so sagen: wozu denn das wunderliche Bestreben, dasselbe Eine anders zu sagen? wodurch ihnen nur die überflüssige Mühe gemacht wird, es wieder in ihre Sprache zurück zu übersetzen.

Diese Schilderung der geistigen Nichtexistenz, oder mit dem Bilde des Christenthums, des Todtseyns und Begrabenseyns bei lebendigem Leibe, wurde hier gemacht, theils, um durch den Gegensatz damit das geistige Leben klarer darzustellen, theils aber und zweitens ist sie selbst ein nothwendiger Bestandtheil der Beschreibung des Menschen in Beziehung auf sein Verhältniss zum Wohlseyn; welche Beschreibung wir demnächst zu liefern haben. Zum Leitfaden dieser Beschreibung besitzen wir und bedienen wir uns der oben in der fünften Vorlesung aufgestellten fünf, oder, da der Standpunct der Wissenschaft von populären Vorträgen auszuschliessen ist, der übrigbleibenden vier Standpuncte der Weltansicht, als ebenso vieler Standpuncte des Genusses der Welt und seiner selber. In ihren Zusammenhang gehört nicht einmal der jetzt beschriebene Zustand der geistigen Nichtexistenz; dieser ist überhaupt gar kein mögliches positives Etwas, sondern er ist ein reines Nichts; und so ist er auch uns negativ in Beziehung auf Genuss und Wohlseyn. In ihm ist keine Liebe, aller Genuss aber gründet sich auf Liebe. Somit ist für jenen Zustand auch der Genuss durchaus unmöglich, und in dieser Rücksicht war seine Beschreibung vorauszuschicken, als die Beschreibung der absoluten Genusslosigkeit oder Unseligkeit; im Gegensatze der einzelnen, jetzt aufzustellenden besonderen Weisen, die Welt, oder sich selbst, wirklich zu geniessen.

Aller Genuss aber gründet sich auf Liebe, sagte ich. Was ist nun Liebe? Ich sage: Liebe ist der *Affect des Seyns*. Sie sollen nemlich, E. V., also mit mir argumentiren. Das Seyn ist auf sich selbst ruhend, sich selber genügend, in sich selbst vollendet und keines Seyns ausser ihm bedürfend. Lassen Sie es nun also, absolut sich bewusst, sich fühlen: was entsteht? Offenbar eben ein Gefühl dieses *Sichzusammenhaltens* und *Sichtragens*, also eben einer *Liebe* zu sich selbst, und wie ich sagte, Affect, Afficirtseyn durch das Seyn, d. i. eben Gefühl des Seyns als Seyns. Setzen Sie ferner, dass dem endlichen, d. i., wie wir es oben beschrieben haben, dem stets im Werden begriffenen Seyn ein Urbild seines wahren und ihm gebührenden Seyns beiwohne, so liebet es eben dieses Urbild; und wenn sein wirkliches, ihm fühlbares Seyn mit diesem Urbilde übereinkommt, so ist seine Liebe befriedigt und ihm ist wohl: stimmt hingegen sein wirkliches Seyn mit jenem dennoch lebendiggewordenen, und unaustilgbaren und ewig geliebten, Urbilde nicht überein, so ist ihm unwohl, denn ihm mangelt das, was es sich nicht entbrechen kann, doch über alles zu lieben, es sehnet sich und ängstigt sich immerdar nach ihm hin. Wohlseyn ist Vereinigung mit dem Geliebten; Schmerz ist Getrenntheit vom Geliebten. — Nur durch die Liebe giebt man sich der Einwirkung des Wohlseyns, so wie des Schmerzes hin; wer nicht liebt, der ist gegen beides gleich gesichert. — Glaube jedoch keiner, dass der anfangs geschilderte blasse und todtenähnliche Zustand, der, wie er ohne Liebe ist, freilich auch ohne Schmerz ist, dem, dem Schmerze zugänglichen und durch ihn verwundbaren Leben in der Liebe vorzuziehen sey. Zuvörderst fühlt man wenigstens sich, und hat sich und besitzt sich auch im Gefühle des Schmerzes, und dies allein beseliget schon durch sich selbst unaussprechlich vor jenem absoluten Mangel des Selbstgefühls; sodann ist dieser Schmerz der heilsame Stachel, der uns treiben soll, und der über kurz oder lang uns auch treiben wird, zur Vereinigung mit dem Geliebten und zur Seligkeit in ihm. Wohl daher dem Menschen, der auch nur zu trauern und Sehnsucht zu empfinden vermag!

Auf dem ersten Standpuncte der Weltansicht, wo allein dem Gegenstande des äusseren Sinnes Realität beigemessen wird, ist, in Beziehung auf den Genuss seiner selbst und der Welt, der sinnliche Genuss das herrschende. Auch dieser (was in wissenschaftlicher Absicht, und zur Erläuterung des erst hingestellten Grundsatzes dieser ganzen Materie gesagt wird), auch dieser gründet sich auf den Affect des Seyns, hier, als eines organisirten sinnlichen Lebens, und auf die Liebe zu diesem Seyn, und zu den unmittelbar gefühlten (keinesweges etwa, wie einige sich ausgedacht haben, durch einen geheimen Schluss eingesehenen), befördernden und entwickelten Mitteln dieses Seyns. Eine Speise schmeckt uns wohl, und eine Blume riecht uns angenehm, deswegen, weil sie unser organisches Daseyn erhöht und belebt; und der Wohlschmack so wie der Wohlgeruch ist gar nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl jener Erhöhung und Belebung. Verweilen wir bei diesem, in das System des gesammten Lebens allerdings mitgehörenden und darum nicht etwa vornehm zu verachtenden, nur der Betrachtung und der ernsten Sorge nicht sehr werthen Genusse nicht länger! — ohnerachtet ich relativ und vergleichend freimüthig bekenne, dass, meines Erachtens, dem consequenten Philosophen derjenige, der auch nur mit ungetheiltem Sinne und ganz in einen sinnlichen Genuss sich zu werfen vermag, weit mehr werth ist, als derjenige, der vor lauter Flachheit, Zerstreutheit und Ausgeflossenheit nicht einmal recht hinzuschmecken vermag oder hinzuriechen, wo es dem Schmecken oder dem Riechen allein gilt.

Im gesellschaftlichen Zustande treten zwischen diesen bloss sinnlichen Appetit und die höheren Standpuncte zwischen ein die durch die Phantasie vermittelten Affecte, welche aber zuletzt sich immer auf einen sinnlichen Genuss beziehen und von ihm ausgehen. So unterwirft z. B. der Geizige allerdings sich freiwillig dem gegenwärtigen Mangel, zu welchem er unmittelbar gar keinen Appetit hat, aber lediglich aus Furcht vor dem künftigen Mangel, zu welchem er noch weniger Appetit hat, und weil er nun einmal seine Phantasie so wunderlich gewöhnt hat, dass ihn der in dieser abgebildete künftige Hunger weit mehr nagt, als der reale Hunger, den er gegenwärtig wirklich fühlt. — Lassen Sie uns auch bei diesen, sogar dem unmittelbaren sinnlichen Genusse gegenüber, ungründlichen, seichten und grillenhaften Affecten — alles, was in diese Region fällt, ist gleich seicht und grillenhaft — nicht länger verweilen!

Der zweite Standpunct der Weltansicht war der der Rechtlichkeit, auf welchem ganz allein Realität beigemessen wird einem das vorhandene ordnenden geistigen Gesetze. Welches ist der Affect dieses Standpunctes, und demzufolge sein Verhältniss zum Wohlseyn? Ich will nebenbei für diejenigen, welche philosophische Kenntnisse haben, in diese schon von Kant sehr gut behandelte Materie durch scharfe Consequenz in einigen ganz kurzen Bemerkungen ein neues Licht bringen.

Der Mensch auf diesem Standpuncte ist in der tiefsten Wurzel seines Seyns selbst das Gesetz. Dieses Gesetz ist das auf sich selbst ruhende, sich tragende und durchaus keines anderen ausser sich bedürfende, oder ein solches auch nur annehmen könnende Seyn eines solchen Menschen: Gesetz, schlechthin um des Gesetzes willen, und verschmähend durchaus jeden Zweck ausser ihm selber. —

Zuvörderst, — also in dem Gesetze eingewurzelt, kann der Mensch allerdings seyn, denken und handeln. Der nur nicht ganz seichte Philosoph beweiset es *a priori*, der auch nur nicht ganz rohe oder verworrene Mensch fühlt es ewig in sich selbst, und beweiset es sich durch sein ganzes Leben und Denken. Auf jenes berühmte Axiom, welches, nachdem in unserem Zeitalter der soeben ausgesprochene Satz von Kant und anderen wieder angeregt worden, die entschiedene Majorität der Theologen, Philosophen und Schöngeister der Zeit vorgebracht und bis zum Ekel wiederholt hat, — das Axiom, dass es schlechthin unmöglich sey, dass der Mensch ohne einen äusseren Zweck des von ihm Gewollten wolle, oder ohne eine äussere Absicht seines Handelns handele; — auf dieses Axiom hat man sich gar nicht einzulassen, sondern es ist demselben lediglich kalt wegwerfende Verachtung entgegenzusetzen. Woher wissen sie denn, was sie so kategorisch behaupten, und wie gedenken sie denn ihr Axiom zu beweisen? Lediglich aus der Kenntniss ihrer selbst wissen sie es; wie sie denn auch dem Gegner nichts anderes anmuthen, als dass er in seinen eigenen Busen greife und sich also finde, wie sie sind. *Sie* können es nicht, und darum behaupten sie: kein Mensch könne es. Nochmals: *Was* können sie nicht? wollen und handeln, ohne irgend eine Absicht noch ausser dem Handeln. Was giebt es denn nun, das ausser dem Wollen und Handeln, und ausser der Selbstständigkeit des Geistes in sich selbst liege? Durchaus nichts anderes, als das sinnliche Wohlleben; denn dieses ist der einzige Gegensatz des ersteren: sinnliches Wohlleben, sage ich, wie wunderlich man es auch etwa aussprechen, und ob man auch etwa die Zeit und den Ort jenseits des Grabes verlegen möge. Was also ist es, dass sie in jenem Bekenntnisse von sich selber bekannt haben? Antwort: Sie könnten gar nicht denken, noch sich regen oder sich bewegen, wenn sie nicht irgend eine Aussicht auf ein dadurch zu erlangendes Wohlleben hätten; sie könnten sich selbst durchaus nicht anders ansehen ausser als Mittel und Instrument eines sinnlichen Genusses, und ihrer unaustilgbaren Ueberzeugung nach sey das Geistige in ihnen lediglich darum da, um das Thier zu nähren und zu pflegen. Wer möchte ihnen denn ihre Selbstkenntniss abstreiten und ihnen in demjenigen, was sie selbst am besten wissen müssen, und was in der That nur sie wissen können, widersprechen wollen?

Der Mensch, auf dem zweiten Standpuncte der Weltansicht, sey selber das Gesetz, sagten wir; ein lebendiges, sich fühlendes, von sich selber afficirtes Gesetz, versteht sich, oder ein Affect des Gesetzes. Der *Affect* des Gesetzes aber, als Gesetzes und in dieser Form, ist, wie ich Sie auffordere selbst mit mir einzusehen, ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ; der gerade durch dieses Kategorische seiner Form alle Liebe und Neigung zu dem Befohlenen durchaus abweist. Es soll seyn, das ist alles: lediglich es soll. Wenn du es wolltest, so brauchte es nicht zu sollen, und das Soll käme zu spät und würde entlassen: umgekehrt, so gewiss du deines Ortes sollst und sollen kannst, willst du nicht, das Wollen wird dir erlassen, und die Neigung und Liebe ausdrücklich abgewiesen.

Könnte nun der Mensch mit seinem ganzen Leben in diesem Affecte des Gesetzes aufgehen: so würde es bei diesem kalten und strengen Soll, und, in Rücksicht der Ansicht seiner selbst und der Welt, bei dem schlechthin uninteressirten, alle Theilnahme und alles dem Wohlgefallen oder dem Misfallen ähnliche durchaus ausschliessenden Urtheilsspruche bleiben, dass etwas dem Gesetze gemäss sey oder nicht; wie es denn da, wo der Mensch in jenem Affecte aufgeht, wirklich dabei bleibt; und ein solcher wohl, bei seiner sehr richtigen Erkenntniss des Gesetzes, ohne Reue oder Misfallen an sich selbst erklärt, er thue doch nicht darnach und wolle auch nicht darnach thun, mit derselben Kälte, mit welcher er anerkennen würde, dass tausend Jahre vor seiner Geburt in einem entfernten Welttheile jemand nicht seine Schuldigkeit gethan hätte. In der Regel aber vereinigt sich mit jenem Affecte das Interesse für uns selbst und unsere Person; welches letztere Interesse sodann die Natur des ersteren Affects annimmt, und dadurch modificirt wird: also, dass die Ansicht unserer selbst zwar ein blosser Urtheilsspruch bleibt, was sie zufolge des ersteren seyn muss, doch nicht ein ganz uninteressirter Urtheilsspruch; wir müssen uns verachten, wenn wir nicht nach dem Gesetze einhergehen, und sind dieser Selbstverachtung entledigt, wenn wir damit übereinstimmen; mögen uns jedoch weit lieber in dem letzteren Falle befinden, als in dem ersteren.

Das Interesse des Menschen für sich selbst, sagten wir, ist in jenem Affecte des Gesetzes aufgegangen. Der Mensch will nur nicht genöthigt seyn, dem Gesetze gegenüber sich selbst zu verachten. Sich nicht zu verachten, sage ich, negative: keinesweges aber etwa kann er sich achten wollen, positive. Allenthalben, wo man von positiver Selbstachtung spricht, meint man nur, und kann man nur meinen, die Abwesenheit der Selbstverachtung. Denn der Urtheilsspruch, von welchem hier die Rede ist, gründet sich auf das Gesetz, welches durchaus bestimmt ist und den Menschen ganz in Anspruch nimmt. Man kann nur entweder demselben nicht entsprechen, und dann muss man sich verachten, oder demselben entsprechen, und dann hat man sich eben nur nichts vorzuwerfen: keinesweges aber kann man über die Forderung desselben mit seiner Leistung noch hinausgehen, und etwas über sein Gebot thun, was ja gerade ebendarum ohne Gebot gethan, mithin ein gesetzloses Thun wäre; man kann darum niemals positiv sich achten und ehren als etwas vorzügliches.

Des Menschen Interesse für sich selbst ist im Affecte des Gesetzes aufgegangen; dieser Affect aber vernichtet alle Neigung, alle Liebe und alles Bedürfniss. Der Mensch will sich nur nicht verachten müssen, weiter aber will er nichts, und bedarf nichts und kann nichts brauchen. In jenem seinem einzigen Bedürfnisse aber hängt er schlechthin von sich selbst ab, denn ein absolutes Gesetz, in welchem der Mensch aufgeht, stellt ihn nothwendig hin als durchaus frei. Durch diese Denkart wird er nun über alle Liebe und Neigung und Bedürftigkeit, und so über alles, was ausser ihm ist und nicht von ihm abhängt, hinweggesetzt, für sich keines Dinges bedürfend, denn sich selber, und so, durch Austilgung des Abhängigen in ihm, wahrhaft unabhängig, über alles erhaben und gleich den seligen Göttern. — Nur unbefriedigtes Bedürfniss macht unglücklich; bedürfe nur nichts als das, was du dir selbst gewähren kannst; — aber du kannst dir nur das gewähren, dass du dir nichts vorzuwerfen habest, — und du bist auf ewig unzugänglich dem Unglücke. Du bedarfst keines Dinges ausser dir; auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser.

Es kann keinem, der auch nur die bei jedem Gebildeten vorauszusetzenden historischen Kenntnisse hat, entgangen seyn, dass ich soeben die Denkart und das System des bei den Alten berühmten Stoicismus ausgesprochen. Ein ehrwürdiges Bild dieser Denkart ist die Darstellung, die ein alter Dichter von dem mythischen Prometheus macht, welcher, im Bewusstseyn seiner gerechten und guten That, des Donnerers über den Wolken und aller Qualen, die derselbe auf sein Haupt häuft, lachet, und unerschrockenen Muthes die Trümmer der Welt über sich zusammenstürzen sieht; und welcher bei einem unserer Dichter den Zeus also anredet:

Hier sitz ich, — forme Menschen
Nach meinem Bilde;
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich, —
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich.

Sie haben sattsam vernommen, E. V., dass für uns diese Denkart nur auf der zweiten Stufe der möglichen Weltansicht steht, und nur die erste und niedrigste des höheren geistigen Lebens ausmacht. Es sind Ihnen, schon in der vorigen Rede, Andeutungen eines weit innigeren und vollkommeneren Lebens gegeben worden, welche in den künftigen Reden weiter ausgeführt werden sollen. Dennoch ist es nicht unsere Meinung, diese denn doch aller Ehren werthe Denkart der vornehmen Verachtung der geistigen Verwesung preiszugeben, noch dieser

Verwesung irgend einen Schlupfwinkel offen zu lassen. Ich setze in dieser Rücksicht folgendes hinzu.

Unwidersprechlich wahr ist es, dass diese Denkart nur durch Inconsequenz zur Annahme eines Gottes kommen kann, und dass sie allenthalben, wo sie consequent ist, wenn auch etwa für theoretische Naturerklärung, doch sicher nicht für ihr praktisches Bedürfniss jemals einen Gott brauche, wenigstens für ihr Herz keines Gottes bedürfe, keines achte, und sich selber ihr Gott sey. Aber was ist dies für ein Gott, den sie fallen lässt? Es ist kein anderer, und kann kein anderer seyn, weil auf diesem Standpuncte kein anderer möglich ist, als der oben beschriebene willkürliche Ausspender des sinnlichen Wohlseyns, dessen Geneigtheit man durch irgend ein Mittel, wenn auch dieses Mittel das gesetzmässige Betragen wäre, sich erst erwerben muss. Diesen also gestalteten Gott lässt sie nun mit allem Rechte fallen, er soll fallen, denn er ist nicht Gott; und auch die höhere Ansicht erhält in dieser Gestalt Gott nicht wieder, wie wir dies an seinem Orte klar einsehen werden. Der Stoicismus verwirft nicht das Wahre, sondern nur die Lüge; zur Wahrheit kommt er überhaupt nicht, sondern bleibt in Beziehung auf diese lediglich negativ; dies ist sein Fehler.

Somit bleibt der Wahn eines gewissen, sich auch christlich nennenden Systems, dass durch das Christenthum die sinnliche Begier heilig gesprochen und einem Gotte ihre Befriedigung aufgetragen und das Geheimniss gefunden werde, gerade dadurch, dass man ihr fröhne, zugleich diesem Gotte zu dienen, ein Irrthum. Die Glückseligkeit, die der sinnliche Mensch sucht, ist von der Seligkeit, welche die Religion nicht — verheisset, sondern unmittelbar darreichet, durch die Kluft der Unterwerfung unter ein heiliges Gesetz, vor dem jede Neigung verstumme, unvereinbar abgetrennt; nicht bloss dem Grade, sondern dem inneren Wesen nach verschieden. So machen diejenigen, welche dasselbe als Philosophen aussprechen, und welche in den begeistertsten Ausrufungen uns zu Gemüthe führen, dass wir durch unsere Anforderungen den Grundzug der menschlichen Natur ausrotten, und ihnen ihr

Herz aus dem Leibe reissen wollen, über ihre zugestandene Verächtlichkeit sich noch lächerlich obendrein. Ebenso befinden die Schöngeister, welche über die Vertilgung der Liebe durch den Stoicismus Klage erheben — da sie unter dieser Liebe keinesweges die Flamme der göttlichen Liebe, von welcher wir später reden werden, sondern nur die irdische Liebe und Neigung verstehen, — und welche glauben, dass deswegen, weil ein Kind, das unschuldig den kleinen Arm nach einem dargebotenen Leckerbissen ausdehnt, ein wehmüthig rührender und darum gefallender Anblick ist, auch der Erwachsene, der auf dieselbe Weise sich beträgt, die — moralische Billigung des ernsthaften Beurtheilers fordern könne; und dass überhaupt dasjenige, was dem Zuschauer ein belustigendes ästhetisches Schauspiel zu geben vermöge, deswegen auch in sich edel und gut sey — diese, sage ich, befinden sich in der sonderbarsten Verwirrung aller Begriffe.

So viel hatte ich, in Beziehung auf Wohlseyn, über den zweiten Standpunct der Weltansicht, welcher in dieser Beziehung nur negativ und blosse Apathie ist, zu sagen: und ich wollte dasselbe scharf und bestimmt herausheben, um durch diese Apathie, als dem Zwischengliede, das Gemeine von dem Heiligen zu sondern, und eine unübersteigliche Scheidewand zwischen beiden zu befestigen. Worin diese Apathie beschränkt sey, und wie sie eben darum zur Entwickelung eines höheren Lebens in der göttlichen Liebe hinauftreibe, davon in der folgenden Rede!

Achte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Der gesammte Zweck und Inhalt dieser ganzen Vorlesungen liesse sich kurz also angeben, dass sie eine Beschreibung des wahren und eigentlichen, und eben darum seligen Lebens enthielten. Jede gute Beschreibung aber soll genetisch seyn, und sie muss das zu beschreibende allmählig vor den Augen des Zuschauers entstehen lassen. Einer solchen genetischen Beschreibung ist nun das eigentliche geistige Leben sehr wohl empfänglich; denn es entwickelt sich, wie wir schon vor einiger Zeit, bildlich wie es schien, woraus aber hinterher sehr buchstäblicher Ernst geworden ist, sagten — es entwickelt sich dieses Leben in der Regel nur allmählig und nach und nach, und hält seine bestimmten Stationen. Als diese Stationen des geistigen Lebens haben wir fünf Hauptstandpuncte der möglichen Weltansicht kennen gelernt, und durch diese das Leben, anfangs nur als kalte und uninteressirte Ansicht heraufgesteigert; in der vorigen Stunde aber haben wir diese blosse Ansicht mit ihrem Affecte, ihrer Liebe und ihrem Selbstgenusse versetzt, und dadurch die Form des Lebens erst vollendet. Dieses also bestimmte Leben haben wir in der vorigen Rede durch den Zustand der Nullität, des blossen Sinnengenusses, der strengen Rechtlichkeit und Gesetzmässigkeit hindurchgeleitet.

Wie eine solche Beschreibung des geistigen Lebens zu höheren Stufen hinaufsteigt, wird sie begreiflicherweise für die Majorität eines gesunkenen Zeitalters dunkler und schwerer zu verstehen, weil sie nun eintritt in derselben fremde, weder durch eigene geistige Erfahrung, noch durch Hörensagen bekannte Regionen. Dies leget dem, der es einmal unternommen über solche Gegenstände zu reden, die Pflicht auf, wenigstens, falls er auch die Hoffnung aufgeben müsste, von allen positiv verstanden zu werden, doch wenigstens vor jedem selbstveranlassten Misverständnisse sich zu verwahren; und wenn er auch nicht an alle das Wahre bringen könnte, dennoch zu verhüten, dass durch seine Schuld keiner etwas Falsches erhalte; und wenigstens diejenigen, die das Vermögen wohl hätten, ihn ganz zu fassen, also auszurüsten, dass sie selbst wieder in ihren Cirkeln Rede und Antwort geben und Umdeutungen berichtigen können. Dies hat mich zu dem Entschlusse gebracht, einen Theil dieser Stunde dazu anzuwenden, um die hier zu behandelnde, und in der letzten Stunde auf ihrem Culminationspuncte stehen gelassene Materie in ihrer Tiefe zu erschöpfen.

Diejenigen unter den Anwesenden, welche in die Speculation schon eingeweihet sind, sollen bei dieser Gelegenheit in den organischen Einheitspunct aller Speculation also hineinversetzt werden, wie es, meines Wissens, noch niemals und nirgends geschehen. Die übrigen, welche mit uns philosophiren entweder nicht können oder nicht wollen, können die Veranlassung, dass vor ihren Augen philosophirt wird, wenigstens dazu gebrauchen, um sich einen allgemeinen Begriff von der Sache zu verschaffen, und um zu ersehen, dass, wenn es nur recht gemacht wird, es dabei nicht so wunderbar und künstlich, als man gewöhnlich glaubt, sondern ganz einfach und natürlich hergehe, und nicht mehr dazu gehöre, als nur das Vermögen einer anhaltenden Aufmerksamkeit. Jedoch wird nöthig seyn, dass auch die von der letzteren Klasse das zu sagende wenigstens historisch fassen, weil noch vor dem Schlusse dieser Stunde etwas kommen wird, welches alle zu verstehen begehren werden; das aber nicht verstanden werden kann, wenn man das erstere nicht einmal historisch gefasst und als eine mögliche Hypothese gesetzt hat.'

Wir haben eingesehen: das Seyn *ist* — schlechthin, und es ist nie geworden, noch ist etwas in ihm geworden. Dieses Seyn ist ferner, wie sich nur finden, keineswegs aber genetisch begreifen lässt, auch äusserlich da; und nachdem es einmal als daseyend gefunden ist, so lässt sich nun wohl auch begreifen, dass auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolut gesetzt ist. Vermittelst dieses Daseyens nun, und in diesem Daseyn, wird das Seyn, wie dies alles, als aus dem Daseyn nothwendig erfolgend, sich einsehen lässt, zu einem Bewusstseyn, und zu einem auf mannigfaltige Weise gespalteten Bewusstseyn.

Alles, was *an* dem Seyn aus dem *Daseyn* folgt, zusammengefasst, wollen wir, lediglich um nicht immer dieselbe Reihe von Worten zu wiederholen, die *Form* nennen: welches Wort nun eben alles dasjenige bedeutet, was wir schon vorher als — folgend aus dem Daseyn eingesehen haben müssen. (So verhält es sich — dies erinnere ich für die nicht mitphilosophirenden — mit aller philosophischen Terminologie; die Ausdrücke derselben sind lediglich Redeabkürzungen, um an etwas schon vorher in unmittelbarer Anschauung erblicktes in der Kürze zu erinnern; und wer dieser Anschauung nicht theilhaftig geworden, für den, für ihn aber auch allein, sind sie leere und nichts bedeutende Formeln.)

Wir haben sonach die beiden Stücke: — das Seyn, wie es innerlich und in sich ist, und die Form, welche das erstere dadurch, dass es da ist, annimmt. — Wie haben wir uns ausgedrückt? Was ist es, das eine Form annimmt? Antwort: Das Seyn, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens — darauf eben kommt es mir an. Was also ist — in dem Daseyn? Antwort: Durchaus nichts anderes, als das Eine, ewige und unveränderliche Seyn, ausser welchem gar nichts zu seyn vermag. Wiederum vermag denn dieses ewige Seyn dazuseyn, ausser gerade in dieser Form? Wie wäre es doch möglich, da diese Form nichts anderes ist, als das Daseyn selbst; somit die Behauptung: das Seyn könne auch in einer andern Form daseyn, heissen würde: das Seyn könne daseyn, ohne doch dazuseyn. Nennen Sie das Seyn A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht, B, so ist das wirkliche Daseyn A × B und B × A.

A bestimmt durch B, und gegenseitig. — Bestimmt, sage ich, mit dem Accente, so dass Sie mit Ihrem Denken nicht von einem der Endpuncte, sondern vom Mittelpuncte ausgehen, und sich so verstehen; beide sind in der Wirklichkeit verwachsen und gegenseitig von einander durchdrungen, so dass sie in der Wirklichkeit, und ohne dass die Wirklichkeit des Daseyns vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Dieses nun ists, worauf mir alles ankommt; dies der organische Einheitspunct aller Speculation; und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen.

Um es noch zu verstärken — Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsere Beschränktheit von seinem äusseren Daseyn unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Daseyn, was nur dem ersten lediglich factischen Blicke als factisch und zufällig erscheint, ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern, da es ist, und es ausserdem nicht seyn könnte, *es muss nothwendig folgen aus dem inneren Wesen*. Zufolge Gottes innerem Wesen demnach ist dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten in die Form; welches für die, die es zu fassen vermögen, die vom Anfange der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation leicht auflöst, und unsern schon früher gelieferten Commentar der Johanneischen Worte verstärkt: der Worte: Im Anfange, schlechthin unabhängig von aller Möglichkeit des Gegentheils, aller Willkür, allem Zufalle, und darum aller Zeit, gegründet in der inneren Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber, war die Form; und diese war bei Gott, liegend eben und gegründet in — und ihr Daseyn hervorgehend aus der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens, und die Form war selbst Gott, Gott trat in ihr also heraus, wie er in ihm selber ist.

Z. B.: Ein Theil der Form war die ins unendliche gehende Fortgestaltung und Charakterisirung des an sich ewig sich gleichbleibenden Seyns = A. Ich stelle, damit Sie hieran sich versuchen, Ihnen die Frage: Was ist denn nun in diesem unendlichen Gestalten und Charakterisiren das realiter und thätig Gestaltende und Charakterisirende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein; das absolut Reale = A ist es, welches — sich gestaltet; sich, sage ich, sich selbst, wie es innerlich ist, — gestaltet, sage ich, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.

Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgend eines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt; derjenige, der er ist, und durchaus kein anderer. Ich frage: Warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Factoren, zuvörderst dadurch, dass das Absolute in seinem innern Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, dass dieses Absolute ins unendliche sich gestaltet: nach Abzug desjenigen, was vom Inhalte aus dem innern Wesen folgt, ist das übrige in diesem Momente, d. h. das, was in ihm rein und lediglich Gestaltung ist, dasjenige, was aus der übrigen unendlichen Gestaltung für diesen Moment übrig bleibt.

Diese Unendlichkeit der Zerspaltung ist der eine Theil der Form, haben wir gesagt; und dieses Theils bedienten wir uns als Beispiels, um an ihm unsern Grundsatz klarer zu machen. Für unsern gegenwärtigen Zweck aber kommt es auf den zweiten Theil der Form an, auf welchen wir den aufgestellten, und hoffentlich nun eingesehenen Grundsatz bestimmend anwenden wollen; wofür ich Ihre Aufmerksamkeit von neuem in Anspruch nehme.

Dieser zweite Theil der Form ist eine Spaltung in fünf neben einander liegende, und als herrschende Puncte gegenseitig sich ausschliessende Ansichtspuncte der Realität. Neben einander liegende, als herrschend gegenseitig sich ausschliessende! darauf, dass dies im Auge behalten werde, kommt es hier an. Bewiesen ist es übrigens schon oben; auch leuchtet es unmittelbar und auf den ersten Blick ein. Nochmals: was ist es, das in dieser neuen Spaltung sich spaltet? Offenbar das Absolute, wie es in sich selber ist; welches selbige Absolute in derselben Ungetheiltheit und Einheit der Form sich auch spaltet ins unendliche. Darüber ist kein Zweifel. Aber, wie sind diese Puncte gesetzt: sind sie als wirklich gesetzt, so wie die ganze in der Zeit ablaufende Unendlichkeit? Nein, denn sie schliessen sich gegenseitig als herrschende in einem und demselben Zeitmomente aus: darum sind sie insgesammt, in Beziehung auf Ausfüllung aller Zeitmomente durch einen von ihnen nur als gleich mögliche gesetzt: und das Seyn tritt, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als nothwendig so zu nehmen, oder als wirklich also genommen, sondern nur als möglicherweise so zu nehmen ein. Specieller: Tritt denn nun das Eine, in eine unendliche Zeit freilich unwiederbringlich gespaltene ein in der Weise von 1, — oder in der von 2, u. s. w.? Schlechthin nicht; sondern es ist dieses Seyn an und durch sich völlig unbestimmt und völlig indifferent in Rücksicht dieses seines Genommenwerdens. Das Reale geht in dieser Beziehung nur bis zur Möglichkeit, und nicht weiter. Es setzt daher durch sein Daseyn eine von ihm in seinem innern Wesen völlig unabhängige Freiheit und Selbstständigkeit seines Genommenwerdens, oder der Weise, wie es reflectirt werde; und nun dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn — von sich in seinem Seyn, und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Nun ist die allgemeine Form der Reflexion Ich: demnach ein selbstständiges und freies Ich setzt es; oder auch: ein Ich, — und, was allein ein Ich giebt, ein selbstständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form = B, und ist der eigentliche organische Einheitspunct der absoluten Form des absoluten Wesens; indem ja auch die dermalen als zweiter Theil der Form bei Seite gelegte Spaltung ins unendliche, unsrer eignen Ableitung nach, sich auf die Selbstständigkeit der Reflexionsform gründet: und sie ist nach der obigen Bemerkung von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens unabtrennlich, so dass sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann.

Es ist leicht, im Vorübergehen folgende Sätze mit anzumerken. — 1) Freiheit ist gewiss und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit. Die Paradoxie des letzteren Zusatzes wird sich von selbst lösen, so wie unsere Untersuchung fortschreiten wird. 2) Freiheit innerhalb der Zeit, und zu selbstständig zu bestimmender Ausfüllung der Zeit, ist nur in Beziehung auf die angegebenen fünf Standpuncte des geistigen Lebens, und inwiefern sie aus diesen erfolgt; aber sie ist keineswegs jenseits dieser fünffachen Spaltung; denn da ist nur das innerlich bestimmte absolute Wesen in der ebenso unabänderlich bestimmten Form der Unendlichkeit und der durch die Realität selbst unmittelbar ausgefüllten Zeit; noch ist sie diesseits dieser Spaltung, und das Ich in einem dieser Puncte ruhend gesetzt, sondern da ist wiederum strenge Nothwendigkeit und Folge aus dem Princip.

Dies im Vorbeigehen wegen seiner anderweitigen Wichtigkeit; auch mit darum, weil es nicht sonderlich bekannt zu seyn scheint. Nicht im Vorbeigehen, sondern unmittelbar zu unserem Zwecke gehörig, sagen wir folgendes, wozu ich von neuem Ihre Aufmerksamkeit auffordere. 1) Da jene Selbstständigkeit und Freiheit des Ich zum Seyn desselben gehört, jedes Seyn aber im unmittelbaren Bewusstseyn seinen Affect hat, so ist, inwiefern ein solches unmittelbares Bewusstseyn der eignen Freiheit stattfindet, nothwendig auch ein Affect für diese Selbstständigkeit, die Liebe derselben und der daraus folgende Glauben daran vorhanden. — Inwiefern ein solches unmittelbares Bewusstseyn der eignen Freiheit stattfindet, sagte ich: denn 2) welches, als die Hauptsache dieser ganzen Untersuchung und das eigentliche Ziel alles vorausgeschickten, ich Sie wohl zu fassen bitte — denn jene Freiheit und Selbstständigkeit ist ja nichts mehr, denn die blosse Möglichkeit der Standpuncte des Lebens: diese Möglichkeit aber ist ja auf die angezeigten fünf Weisen an der Zahl beschränkt; so daher jemand die Auffassung nach diesem Schema vollendet, so hat er damit die Möglichkeit vollendet und sie zur Wirklichkeit erhoben; er hat sein Vermögen erschöpft, und das Maass seiner Freiheit verbraucht, es ist ihm in der Wurzel seines Daseyns keine Freiheit mehr übrig; mit dem Seyn aber verschwindet nothwendig auch der Affect, und die Liebe und der Glaube, ohne Zweifel, um einer weit heiligeren Liebe und einem weit beseligenderen Glauben Platz zu machen. So lange das Ich noch durch ursprüngliche Selbstthätigkeit an seiner Selbsterschaffung zur vollendeten Form der Realität zu arbeiten hat, bleibet in ihm freilich der Trieb zur Selbstthätigkeit und der unbefriedigte Trieb als der heilsam forttreibende Stachel und das innige Selbstbewusstseyn der Freiheit, welches bei dieser Lage der Sachen absolut wahr ist und ohne Täuschung; wie er sich aber vollendet, fällt dieses Bewusstseyn, das nun allerdings trügen würde, hinweg, und ihm fliesst von nun an die Realität ruhig ab in der einzig übriggebliebenen und unaustilgbaren Form der Unendlichkeit.

Also, was ich als gemeinverständliches Resultat und nicht lediglich für den speculirenden Theil der Anwesenden aufstelle, — die Anwesenheit eines Affects, einer Liebe und eines Glaubens an eigne Selbstständigkeit von einer, so wie die Abwesenheit desselben Affectes von der andern Seite, sind die Grundpuncte zweier — wie ich jetzt die bisherige Fünffachheit schärfer zusammenfasse, zweier durchaus entgegengesetzter Ansichten und Genussweisen der Welt.

Was zuvörderst den Zustand der Anwesenheit des Affectes für die eigne Selbstständigkeit anbelangt, so hat auch dieser wiederum zwei verschiedene Formen (Sie bemerken, dass dieses eine Unterabtheilung in dem ersten Theile der soeben aufgestellten Oberabtheilung ist): — deren erste und niedrigere ich Ihnen also klar mache. Das Ich, als das Subject der Selbstständigkeit, ist, wie Sie wissen, die Reflexion. Diese ist, wie Sie gleichfalls wissen, in ihrer ersten Function, gestaltend, weiter bestimmend, charakterisirend — die Welt. Innerhalb dieser Gestalten und dieses Gestaltens nun ist das hier von uns zu beschreibende besondere Ich ein eignes und selbstständiges Seyn; welches sein bestimmtes Seyn es ebendarum mit Liebe umfasst, und so Trieb und Bedürfniss dieses also bestimmten Seyns erhält. Nochmals: was für ein Seyn war dies? Seyn in einer bestimmten Gestaltung seines Lebens. Woher das Bedürfniss dieser Gestaltung? Aus seiner Selbstliebe in diesem Standpuncte seiner Freiheit. Wenn das Bedürfniss befriedigt würde, was würde dies geben? Genuss. Woraus würde dieser Genuss entstehen? Aus einer gewissen Gestaltung seines Lebens durch die selbst gestaltete, d. i. objective, getheilte und mannigfaltige Welt. Hier liegt der Grundpunct der sinnlichen Begier des Menschen, und dieser ist der eigentliche Schöpfer der Sinnenwelt. Also — es entsteht Begier und Bedürfniss einer gewissen und bestimmten Gestalt — darauf kommt alles an, dieses ist der charakteristische Grundzug, und diesen bitte ich zu bemerken — unseres Lebens. Trieb nach Glückseligkeit in bestimmten und durch bestimmte Objecte. Dass die objective Bestimmung dieses Glückseligkeitstriebes nicht auf nichts, sondern auf die in dieser Form der Selbstständigkeit nun einmal stehen gebliebene Realität sich gründe, versteht sich; ebenso wie dies, dass, da in dieser Form der Fortgestaltung der Welt ein ununterbrochener Wandel stattfindet, auch das Ich fortgehend sich verwandelt, und darum auch dasjenige, worin es seine Glückseligkeit zu setzen genöthigt ist, allmählig sich verändert, und im Fortgange die ersten Objecte der Begier verschmäht werden und andere ihre Stelle einnehmen. Bei dieser absoluten Ungewissheit nun über das eigentlich beglückseligende Object stellt man zuletzt einen, in dieser Rücksicht völlig leeren und unbestimmten Begriff hin, der jedoch den Grundcharakter beibehält, dass die Glückseligkeit aus irgend einem bestimmten Objecte kommen solle: — den Begriff eines Lebens, in welchem alle unsere Bedürfnisse überhaupt, welche dieses nun auch seyen, auf der Stelle befriedigt werden, einer Abwesenheit alles Schmerzes, aller Mühe und aller Arbeit, — die Inseln der Glückseligen und elysischen Gefilde der Griechen, den Schooss Abrahams der Juden, den Himmel der gewöhnlichen Christen. Die Freiheit und Selbstständigkeit auf dieser Stufe ist material. Die zweite Weise der Anwesenheit des Affects für eigne Freiheit und Selbstständigkeit ist die, da diese Freiheit nur überhaupt, und eben darum rein, leer und formal gefühlt und geliebt wird, ohne durch sich irgend einen bestimmten Zustand zu setzen und anzustreben. Dies giebt den zu Ende der vorigen Stunde beschriebenen Standpunct der Gesetzmässigkeit, den wir, um an Bekanntes zu erinnern, auch den des Stoicismus nannten. Dieser hält sich überhaupt für frei, denn er nimmt an, dass er dem Gesetze auch nicht gehorchen könne; er sondert sonach sich ab und stellt sich, als auch eine für sich bestehende Macht, dem Gesetze oder was das nun eigentlich seyn mag, das ihm als Gesetz erscheint, gegenüber. Er vermag sich, sagte ich, nicht anders zu fassen und anzusehen, denn als einen solchen, der dem Gesetze auch nicht gehorchen gar wohl könne. Jedoch nach seiner ebenso nothwendigen Ansicht soll er ihm gehorchen, und nicht seiner Neigung; für ihn fällt darum allerdings die Berechtigung auf Glückseligkeit, und, wenn die ausgesprochne Ansicht nur wirklich lebendig ist in ihm, auch das Bedürfniss einer Glückseligkeit und eines beglückseligenden Gottes rein weg. Durch jene erste Voraussetzung aber, seines Vermögens auch nicht zu gehorchen, entsteht ihm erst überhaupt ein Gesetz, denn seine Freiheit, beraubt der Neigung, ist nun leer und ohne alle Richtung. Er muss sie wieder binden; und Band für die Freiheit oder Gesetz ist ja ganz dasselbe. Lediglich demnach durch den, nach dem Aufgeben aller Neigung dennoch beibehaltenen Glauben an Freiheit macht er ein Gesetz für sich möglich, und giebt für seine Ansicht dem wahrhaft Realen die Form eines Gesetzes.

Fassen Sie dies in der Tiefe, und darum in der Fülle der Klarheit also. 1) In die sich gegenseitig ausschliessenden Puncte der Freiheit tritt das göttliche Wesen nicht ganz und ungetheilt, sondern es tritt in diese nur einseitig ein: jenseits dieser Puncte aber tritt es unverdeckt durch irgend eine Hülle, welche nur in diesen Puncten gegründet ist, so wie es in sich selber ist, ein; sich fortgestaltend ins Unendliche: in dieser Form des ewig fortfliessenden Lebens, welche unabtrennlich ist von seinem an sich einfachen, innern Leben. Dieser ewige Fortfluss des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste und tiefste Wurzel des *Daseyns,* — der oben genannten absolut unauflöslichen Vereinigung des Wesens mit der Form. Offenbar führt nun dieses Seyn des Daseyns, so wie alles Seyn, bei sich seinen Affect; es ist der stehende, ewige und unveränderliche *Wille* der absoluten Realität, so sich fort zu entwickeln, wie sie nothwendig sich entwickeln muss. 2) So lange nun aber irgend ein Ich noch in irgend einem Puncte der Freiheit steht, hat es noch ein *eigenes* Seyn, welches ein einseitiges und mangelhaftes Daseyn des göttlichen Daseyns, mithin eigentlich eine Negation des Seyns ist, und ein solches Ich hat auch einen Affect dieses Seyns, und einen dermalen unveränderlichen und stehenden Willen, dieses sein Seyn zu behaupten. Sein immerfort vorhandener Wille ist daher gar nicht Eins mit dem stehenden Affecte und Willen des vollendeten göttlichen Daseyns. 3) Sollte nun ein Ich auf diesem Standpuncte dennoch vermögen, jenem ewigen Willen gemäss zu wollen, so könnte dies schlechthin nicht geschehen durch seinen immer vorhandenen Willen, sondern dieses Ich müsste durch ein drittes dazwischentretendes Wollen, das man einen Willensentschluss nennt, diesen Willen sich erst machen. — Ganz genau in diesem Falle befindet sich nun der Mann des Gesetzes; und dadurch eben, dass er in diesem Falle sich befindet, wird er ein Mann des Gesetzes. Indem er, welches die eigentliche Wurzel seiner Denkart ist, bei welcher wir ihn erfassen müssen — indem er bekennt, dass er auch nicht gehorchen könnte — welches, da ja hier vom physischen Vermögen, dessen Abhängigkeit vom Wollen vorausgesetzt wird, nicht die Rede ist, offenbar so viel heisst, dass er auch nicht gehorchen — wollen könnte; — welcher Versicherung, als dem unmittelbaren Ausspruche seines Selbstbewusstseyns, ohne Zweifel auch Glauben beizumessen ist: bekennt er ja, dass es nicht sein herrschender und immer bereiter Wille sey, zu gehorchen; denn wer könnte denn auch gegen seinen Willen, und wer dächte hinaus über seinen stets fertigen und immer bereitwilligen Willen? Keineswegés etwa, dass er dem Gehorchen abgeneigt sey; denn dann müsste doch eine andere, und zwar sinnliche Neigung in ihm walten, welches gegen die Voraussetzung ist, indem er sodann sogar nicht moralisch wäre, sondern durch äussere Zwangsmittel in Zucht und Ordnung gehalten werden müsste; sondern nur, dass er ihm auch nicht geneigt ist, sondern überhaupt sich indifferent dagegen verhält. Durch diese Indifferenz seines eigenen stehenden Willens nun wird ihm jener Wille zu einem fremden, den er sich erst als ein Gesetz für seinen natürlich das nicht wollenden Willen hinstellt; und zu dessen Befolgung er erst durch einen Willensentschluss den natürlich ihm ermangelnden Willen hervorbringen muss. Und so ist denn die bleibende Indifferenz gegen den ewigen Willen, nach geschehener Verzichtleistung auf den sinnlichen Willen, die Quelle eines kategorischen Imperativs im Gemüthe; so wie ferner der beibehaltene Glaube an unsere, wenigstens formale Selbstständigkeit die Quelle jener Indifferenz ist.

So wie durch den höchsten Act der Freiheit und durch die Vollendung derselben dieser Glaube schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: dass der Affect, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseyns die seinigen würden; indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu seyn begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.

Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Daseyn eines Selbst bestimmten Leben, durchaus entgegengesetzte Leben; und nach unserer ersten Weise zu zählen, die Besitznehmung vom dritten Standpuncte der Weltansicht; der reinen und höheren Moralität.

Das eigentliche innere Wesen dieser Gesinnung und die im Mittelpuncte dieser Welt einheimische Seligkeit wollen wir in der künftigen Stunde beschreiben. Jetzt wollen wir nur noch die Beziehung derselben auf die niedere und sinnliche Welt angeben. — Ich hoffe oben den Grund so tief gelegt zu haben, dass mir dabei der Nebenzweck, jener üblichen Verwirrung der Seligkeit und Glückseligkeit alle Ausflüchte zu nehmen, gelingen könne. Diese Denkart, welche, falls ein Ernsthafter über sie kommt, lieber nicht gesagt haben möchte, was sie doch ewig fortsagt, liebt sehr ein wohlthätiges Helldunkel und eine gewisse Unbestimmtheit der Begriffe; uns dagegen ist es zuträglicher, sie an das klare Licht hervorzuziehen, und uns mit der schneidendsten Bestimmtheit von ihr abzusondern. Jene möchten sich gern vertragen; wir wissen es wohl: sie möchten den Geist nicht gern ganz wegwerfen, — wir sind nicht so ungerecht, sie dessen zu beschuldigen; — nur wollen sie auch vom Fleische nichts aufgeben. Wir aber wollen weder, noch können wir uns vertragen; denn diese beiden Dinge sind schlechterdings unvereinbar, und wer das eine will, muss das andere lassen.

Die Ansicht seiner selbst, als einer für sich bestehenden und in einer Sinnenwelt lebenden Person, bleibt dem auf dem dritten Standpuncte befindlichen freilich, weil dieser in der unveränderlichen Form liegt; nur fällt dahin nicht mehr seine Liebe und sein Affect. Was wird ihm nun diese Person und die ganze sinnliche Selbstthätigkeit? Offenbar nur Mittel für den Zweck, das zu thun, was er selber will und über alles liebt, den in ihm sich offenbarenden Willen Gottes. — Ebenso, wie dieselbe Persönlichkeit auch dem Stoiker nur das Mittel ist, um dem Gesetze zu gehorchen, und beide hierin ganz gleich sind und uns für Eins gelten. Dem sinnlichen Menschen dagegen ist seine persönliche sinnliche Existenz letzter und eigentlicher Zweck, und alles andere, was er noch ausserdem thut oder glaubt, ist ihm das Mittel für diesen Zweck.

Es ist schlechthin unmöglich und ein absoluter Widerspruch, dass jemand zweierlei liebe, oder zwei Zwecke habe. Die beschriebene Liebe Gottes tilgt schlechthin die persönliche

Selbstliebe aus. Denn nur durch die Vernichtung der letzteren kommt man zur ersteren. Wiederum, wo die persönliche Selbstliebe da ist, da ist nicht die Liebe Gottes; denn die letztere duldet keine andere Liebe neben sich.

Dies ist, wie schon oben erinnert worden, der Grundcharakter der sinnlichen Selbstliebe, dass sie ein auf eine bestimmte Weise gestaltetes Leben und ihre Glückseligkeit von irgend einem Objecte begehrt; dagegen die Liebe Gottes alle Gestalt des Lebens und alle Objecte nur als Mittel betrachtet, und weiss, dass durchaus alles, was gegeben wird, das rechte und nothwendige Mittel ist; darum durchaus und schlechthin kein auf irgend eine Weise bestimmtes Object will, sondern alle nur nimmt, wie sie kommen.

Was würde nun der sinnliche, eines objectiven Genusses bedürftige Mensch thun, wenn er auch nur ein Mann wäre, und consequent? Ich sollte glauben, er würde, auf sich selbst gestützt, alle Kraft anstrengen, um sich die Gegenstände seines Genusses zu verschaffen; geniessen, was er hätte, und entbehren, was er müsste. Was aber begegnet ihm, wenn er noch überdies ein abergläubisches Kind ist? Er lässt sich sagen, die Objecte seines Genusses seyen in der Verwahrung eines Gottes, der sie ihm freilich ausliefern werde, der aber für diesen Dienst auch etwas begehre; er lässt sich aufbinden, es sey hierüber ein Contract mit ihm abgeschlossen; er lässt sich eine Sammlung von Schriften als die Urkunde dieses vorgeblichen Contracts aufweisen.

Wenn er nun eingeht in diese Vorstellung, wie steht es denn nun mit ihm? Immer bleibt der Genuss sein eigentlicher Zweck, und der Gehorsam gegen seinen eingebildeten Gott nur das Mittel zum Zwecke. Dies muss zugestanden werden, und es giebt da schlechthin keine Ausflucht. Es geht nicht, dass man sage, wie man wohl zu sagen pflegt: ich will den Willen Gottes um sein selbst willen; ich will die Glückseligkeit nur — nebenbei. Abgesehen einen Augenblick von deinem Nebenbei, gestehst du doch immer, die Glückseligkeit zu wollen, weil sie Glückseligkeit ist, weil du glaubst, dass du dich bei ihr wohlbefinden wirst, und weil du gern dich wohlbefinden möchtest. Dann aber willst du ganz sicher den Willen Gottes um sein selbst willen, denn sodann könntest du die Glückseligkeit gar nicht wollen, indem der erste Wille den zweiten aufhebt und vernichtet, und es schlechthin unmöglich ist, dass das Vernichtete neben seinem Vernichtenden stehe. Willst du nun, wie du sagst, den Willen Gottes auch, so kannst du diesen nur wollen, weil du ausserdem zu dem, was du eigentlich willst, zur Glückseligkeit, nicht kommen zu können glaubst, und weil dieser Wille dir durch den, den du eigentlich hast, aufgelegt wird; du willst daher — den Willen Gottes nur nebenbei, weil du musst; aus eigenem Antriebe aber, und gutwillig, willst du nur die Glückseligkeit. —

Es hilft auch nichts, dass man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe und sie in eine andere Welt jenseits des Grabes verlege; wo man mit leichterer Mühe die Begriffe verwirren zu können glaubt. Was ihr über diesen euren Himmel auch — sagen, oder vielmehr verschweigen möget, damit eure wahre Meinung nicht an den Tag komme: so beweiset doch schon der einzige Umstand, dass ihr ihn von der Zeit abhängig macht und ihn in eine andere Welt verlegt, unwidersprechlich, dass er ein Himmel des sinnlichen Genusses ist. Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr: jenseits aber wird er seyn. Ich bitte euch: was ist denn dasjenige, das jenseits anders seyn kann, als es hier ist? Offenbar nur die objective Beschaffenheit der Welt, als der Umgebung unseres Daseyns. Die objective Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt demnach müsste es eurer Meinung zufolge seyn, welche dieselbe untauglich machte zum Himmel, und die objective Beschaffenheit der zukünftigen das, was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhehlen, dass eure Seligkeit von der Umgebung abhängt, und also ein sinnlicher Genuss ist. Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott und darin, dass er heraustrete, keinesweges aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete; so brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er seyn wird, in alle Ewigkeit. Ich versichere euch, und gedenket dabei einst meiner, wenn es geschieht, — so ihr im zweiten Leben, zu dem ihr allerdings gelangen werdet, euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden, wie hier; und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten, und im dritten eines vierten, und so ins unendliche — denn Gott kann weder, noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr sich selbst, ohne alle Gestalt, uns geben will.

In Summa: diese Denkart, auf die Form eines Gebets gebracht, würde sich also aussprechen: Herr! es geschehe nur mein Wille, und dies zwar in der ganzen, eben deswegen seligen Ewigkeit; und dafür sollst du auch den deinigen haben, in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit; — und dies ist offenbar Unmoralität, thörichter Aberglaube, Irreligiosität und wahrhafte Lästerung des heiligen und beseligenden Willens Gottes.

Dagegen ist der Ausdruck der steten Gesinnung des wahrhaft Moralischen und Religiösen das Gebet: Herr! es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige; denn ich habe gar keinen anderen Willen, als den, dass dein Wille geschehe. Dieser göttliche Wille geschieht nun nothwendig immerfort; zunächst in dem inwendigen Leben dieses ihm ergebenen Menschen, wovon in der nächsten Stunde; sodann, was hierher zunächst gehört, in allem, was ihm äusserlich begegnet. Alle diese Begegnisse sind ja nichts anderes, als die nothwendige und unveränderliche äussere Erscheinung des in seinem Inneren sich vollziehenden göttlichen Werks; und er kann nicht wollen, dass irgend etwas in diesen Begegnissen anders sey, als es ist, ohne zu wollen, dass das Innere, was nur also erscheinen kann, anders sey; und ohne dadurch seinen Willen von Gottes Willen abzusondern und ihm entgegenzusetzen. Er kann in diesen Dingen gar nicht weiter eine Auswahl sich vorbehalten, sondern er muss alles gerade so nehmen, wie es kommt; denn alles, was da kommt, ist der Wille Gottes mit ihm, und darum das allerbeste, was da kommen konnte. Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen; schlechthin und unmittelbar.

Auch an denjenigen, in denen Gottes Wille innerlich nicht geschieht, weil gar kein Innerliches da ist, sondern sie überhaupt nur Aussendinge sind, geschiehet dennoch äusserlich, wohin allein er zu langen vermag, der zuvörderst ungnädige und strafende, im Grunde aber dennoch höchst gnädige und liebevolle Wille Gottes; indem es ihnen schlimm gehet, und immer schlimmer, und sie in dem vergeblichen Haschen nach einem Gute, das immer vor ihnen schwebt und immer vor ihnen flieht, sich abmatten, und sich verächtlich und lächerlich machen, bis sie dadurch getrieben werden, das Glück da zu suchen, wo es allein zu finden ist. Denen, die Gott nicht lieben, müssen alle Dinge unmittelbar zur Pein und zur Qual dienen, so lange, bis sie mittelbar, durch diese Qual selbst, ihnen zum Heile gereichen.

Neunte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Folgendes waren die Resultate unserer letzten Vorlesung, und der Punct, wo wir stehen blieben: So lange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich; denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns; und eben darum, entweder auf dem ersten Standpuncte der Sinnlichkeit, die ihr Glück von den Objecten erwartet, lauter Unseligkeit, da durchaus kein Object den Menschen befriedigen kann, oder auf dem zweiten, der bloss formalen Gesetzmässigkeit, zwar keine Unseligkeit, aber auch ebensowenig Seligkeit, sondern reine Apathie, uninteressirte Kälte und absolute

Unempfänglichkeit für allen Genuss des Lebens. Wie hingegen der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgiebt und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen Seyns und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig. Wir gaben zuerst an, um von der entgegengesetzten sinnlichen Denkart uns rein auszuscheiden und diese von nun an liegen zu lassen, wie ein solcher zum wahren Leben Gekommener das äussere und sinnliche Leben betrachte; und fanden, dass er sein ganzes persönliches Daseyn und alle äussere Ereignisse mit demselben ansehe, lediglich als Mittel für das in ihm sich erfüllende göttliche Werk; und zwar alle, so wie sie sind, als nothwendig die besten und zweckmässigsten Mittel; daher er denn auch über die objective Beschaffenheit jener Ereignisse durchaus keine Stimme oder Auswahl haben wolle, sondern alles nur nehme, so wie es sich vorfinde. Dagegen behielten wir die Beschreibung des eigentlichen und inneren Lebens eines solchen Menschen der heutigen Rede vor: welche Beschreibung wir jetzt beginnen.

Schon früher habe ich geäussert, dass der dritte Standpunct des geistigen Lebens, — welcher ohne Zweifel zunächst es ist, bei dem wir angekommen sind, der der höheren und eigentlichen Moralität, von dem zweiten, dem der bloss formalen Gesetzmässigkeit, dadurch sich unterscheide, dass die erstere eine völlig neue und wahrhaft übersinnliche Welt erschaffe, und in der sinnlichen, als ihrer Sphäre, herausarbeite; dagegen das Gesetz des Stoicismus lediglich Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt sey. Diese Behauptung ist es, welche ich zunächst tiefer zu begründen, und durch diese Begründung zu erklären und näher zu bestimmen habe.

Die ganze, lediglich durch unsere Liebe und unseren Affect für ein bestimmtes Daseyn innerhalb der Objecte gesetzte Sinnenwelt wird auf diesem Standpuncte bloss und lediglich Mittel; aber doch ohne Zweifel nicht Mittel für nichts, unter welcher Voraussetzung, da ausser ihr nichts da wäre, sie nicht Mittel würde, sondern als das einzige und absolute Daseyn ewig fort Zweck bliebe, sondern sie wird ohne Zweifel Mittel für ein wirkliches, wahres und reales Seyn. Was ist das für ein Seyn? Wir wissen es aus dem obigen. Es ist das innere Seyn Gottes selber, wie es durch sich selbst und in sich selbst schlechthin ist, unmittelbar, rein und aus der ersten Hand, ohne durch irgend eine in der Selbstständigkeit des Ich liegende, und eben darum beschränkende Form bestimmt, und dadurch verhüllt und getrübt zu seyn; nur noch in der unzerstörbaren Form der Unendlichkeit gebrochen. Da, wie schon in der vorigen Stunde sehr scharf ausgesprochen wurde, dieses Seyn nur durch das absolut in sich gegründete göttliche Wesen von der einen, und durch die im wirklichen Daseyn nie aufzulösende oder zu endende Form der Unendlichkeit von der anderen Seite, bestimmt ist, so ist klar, dass durchaus nicht mittelbar und aus einem anderen, und so *a priori*, eingesehen werden könne, wie dieses Seyn ausfallen werde; sondern dass es nur unmittelbar erfasst und erlebt, und nur auf der That seines lebendigen Ausströmens aus dem Seyn in das Daseyn ergriffen werden könne: dass somit die eigentliche Erkenntniss dieser neuen und übersinnlichen Welt nicht durch eine Beschreibung und Charakteristik an diejenigen gebracht werden könne, die nicht selber darin leben. Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbaret; ohne innere Offenbarung aber kann niemand darüber sprechen.

Im allgemeinen aber, und durch ein äusseres und nur negatives Kennzeichen lässt diese göttliche Welt sich sehr wohl charakterisiren; und dies zwar auf folgende Weise. Alles Seyn führt seinen Affect bei sich und seine Liebe; und so auch das in der Form der Unendlichkeit heraustretende unmittelbare göttliche Seyn. Nun ist dies, so wie es ist, nicht durch irgend ein anderes, und um irgend eines anderen willen, sondern durch sich selbst und um sein selbst willen: und wenn es eintritt und geliebt wird, wird es nothwendig rein und lediglich um sein selbst willen geliebt, und gefällt durch sich selbst, keinesweges aber um eines anderen willen, und so nur als Mittel für dieses andere, als seinen Zweck. Und so hätten wir denn das gesuchte äussere Kriterium der göttlichen Welt, wodurch sie von der sinnlichen Welt durchaus ausgeschieden wird, gefunden. Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen anderen Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit. — Als das in jedem bestimmten Momente und unter den gegebenen Zeitbedingungen allervollkommenste kann man es auch beschreiben; — wenn nur dabei nicht an eine durch einen logischen Begriff gesetzte Vollkommenheit, die nicht mehr enthält, als die Ordnung und die Vollständigkeit des Mannigfaltigen, sondern an eine durch einen unmittelbaren, auf ein bestimmtes Seyn gehenden Affect gesetzte Vollkommenheit gedacht wird.

So weit geht die mögliche Charakteristik der neuen, durch höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt zu erschaffenden Welt. Sollten Sie, E. V., über diesen Punct noch eine grössere Deutlichkeit von mir fordern, so würden Sie damit keinesweges eine deutlichere Charakteristik fordern, welcher, so wie sie eben gegeben worden, nichts zugesetzt werden kann, sondern Sie würden nur Beispiele fordern. Gern will ich, in diesen gewöhnlichen Augen verborgenen Regionen mich befindend, auch dieses Begehren befriedigen; einschärfend jedoch, dass es nur einzelne Beispiele sind, was ich anführe, welche das allein durch Charakteristik zu erschöpfende, und von uns wirklich erschöpfte, keinesweges durch sich erschöpfen können; und welche selber nur vermittelst der Charakteristik richtig gefasst werden.

Ich sage: Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommene Staat und Staatenverhältniss; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen im strengen und eigentlichen Sinne nenne und worüber ich sowohl in den im vorigen Winter allhier gehaltenen Vorlesungen, als in anderen, welche vor einiger Zeit im Drucke erschienen sind, mannigfaltige Nachweisung gegeben habe. Um hier an der niedrigsten Form der Idee, über welche man noch am allerersten deutlich zu werden hoffen darf, an der Schönheit, meinen Grundgedanken zu erläutern. — Da reden sie wohl von Verschönerung der umgebenden Welt, oder von Naturschönheiten u. dergl., als ob, — wenn es nemlich die Absicht gewesen wäre, dass man diese Worte streng nähme, — als ob das Schöne jemals an dem Vergänglichen und Irdischen sich vorfinden oder auf dasselbe übertragen werden könnte. Aber die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott, und sie tritt heraus in dem Gemüthe der von ihm Begeisterten. Denken Sie sich z. B. eine heilige Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerschaaren, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanze des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst wird — welche — allein unter allen — nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen und verflossen in die Eine Empfindung: Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe immerfort, wie er will; und gestalten Sie diese Eine Empfindung in dieser Umgebung zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt. Was ist es nun, das diese Gestalt schön macht? Sind es ihre Gliedmaassen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz allein die Eine Empfindung, welche durch alle diese Gliedmaassen ausgegossen ist. Die Gestalt ist hinzugekommen lediglich, weil nur an ihr, und durch ihr Medium, der Gedanke sichtbar wird; und mit Strichen und Farben ist sie aufgetragen auf die Fläche, weil er nur also mittheilbar wird für andere. Vielleicht hätte dieser Gedanke auch im harten und gefühllosen Steine oder in jeder andern Materie ausgedrückt werden können. Würde denn dadurch der Stein schön geworden seyn? Der Stein bleibt ewig Stein, und ist eines solchen Prädicats durchaus unempfänglich: aber die Seele des Künstlers war schön, als er sein Werk empfing, und die Seele jedes verständigen Beschauers wird schön werden, der es ihm nachempfängt; der Stein aber bleibt immerfort nur das, das äussere Auge begrenzende während jener inneren geistigen Entwickelung.

Dieses ideale Seyn nun überhaupt und der erschaffende Affect desselben tritt, als blosse Naturerscheinung, heraus als ***Talent*** für Kunst, für Regierung, für Wissenschaft u. s. w.

Es versteht sich von selber, und ist auch jedem, der nur einige Erfahrung in Dingen dieser Art hat, durch diese eigene Erfahrung sattsam bekannt, dass — da der natürliche Affect für solche Schöpfungen des Talents der Grundaffect von dem Leben des Talents ist, in welchem sein ganzes übriges Leben aufgeht; dass, sage ich, das wirkliche Talent sich gar nicht zu reizen und zu treiben braucht, durch irgend einen kategorischen Imperativ, zum Fleisse in seiner Kunst oder in seiner Wissenschaft, sondern dass ganz von selber alle seine Kräfte sich auf diesen seinen Gegenstand richten: ferner, dass ihm, so gewiss er Talent hat, sein Geschäft auch immer gut von statten geht, und die Producte seiner Arbeit ihm wohl gefallen; und so er immer, innerlich und äusserlich, vom Lieblichen und Wohlgefälligen umfangen wird: dass er endlich mit dieser seiner Thätigkeit nichts ausser derselben sucht, noch dafür haben will: indem ganz im Gegentheil er um keinen Preis in der Welt unterlassen würde, was er allein thun mag, oder es anders machen würde, denn also, wie es ihm als recht erscheint und ihm wohl gefallen kann; und dass er demnach seinen wahren und ihn ausfüllenden Lebensgenuss nur in solchem Thun, rein und lediglich als Thun, und um des Thuns willen, findet; und was er von der Welt etwa noch ausserdem mitnimmt, ihn nicht ausfülle, sondern er es nur deswegen mitnehme, um, von demselben erneuert und gestärkt, wieder in sein wahres Element zurückzukehren. Und so erhebt schon das blosse natürliche Talent, sowie über die schimpfliche Bedürftigkeit des Sinnlichen, ebenso über die genusslose Apathie des Stoikers weit hinweg, und versetzt seinen Besitzer in eine ununterbrochene Reihe höchstseliger Momente, für die er nur seiner selbst bedarf, und welche, ohne alle lästige Anstrengung oder Mühe, ganz von selber aus seinem Leben hervorblühen. Der Genuss einer einzigen, mit Glück in der Kunst oder in der Wissenschaft verlebten Stunde überwiegt bei weitem ein ganzes Leben voll sinnlicher Genüsse; und schon vor dieser Seligkeit Bilde würde der sinnliche Mensch, falls es an ihn sich bringen liesse, in Neid und in Sehnsucht vergehen.

Immer wird in der soeben vollendeten Betrachtung ein natürliches Talent, als die eigentliche Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, sowie der Verschmähung des sinnlichen, vorausgesetzt; und an diesem einzelnen Beispiele höherer Moralität und der Seligkeit aus ihr habe ich Sie nur erst heraufführen wollen zum Allgemeinen. Dieses Talent, ohnerachtet sein Object an sich wahrhaft übersinnlich und der reine Ausdruck der Gottheit ist, wie wir besonders am Beispiele des Schönen gezeigt, will dennoch und muss wollen, dass dieses geistige Object eine gewisse Hülle und tragende Gestalt in der Sinnenwelt erhalte; das Talent will also in gewissem Sinne allerdings auch eine bestimmte Gestalt seiner Welt und seiner Umgebung, — was wir in der vorigen Rede an der Sinnlichkeit unbedingt verurtheilt und verdammt haben; und würde nun der Selbstgenuss des Talents von der zufälligen Realisation oder Nichtrealisation jenes angestrebten äusseren Objects abhängig, so wäre es um die Ruhe und den Frieden, selbst des Talentes, geschehen; und die höhere Moralität wäre allem Elende der niedern Sinnlichkeit preisgegeben. Was nun insbesondere das Talent betrifft, so gelingt ihm, so gewiss es Talent ist, der Ausdruck und die Darstellung seiner Idee in dem angemessenen Medium allemal sicher; die begehrte Gestalt und Umgebung kann darum nie aussen bleiben: sodann aber ist der eigentliche Sitz seines Genusses unmittelbar nur die Thätigkeit, mit der es jene Gestalt hervorbringt, und die Gestalt macht ihm nur mittelbar Freude, weil nur in ihr die Thätigkeit erscheint: welches man besonders daraus abnehmen kann, dass das wahre Talent nie lange verweilt bei dem, was ihm gelungen ist, noch im wollüstigen Genusse desselben und seiner selbst in ihm beruhet, sondern unaufhaltsam forteilt zu neuen Entwickelungen. Im allgemeinen aber, abgesehen vom besonderen Talente, und gesehen auf alles mögliche Leben, in dem das göttliche Seyn rein heraustritt, stelle ich folgendes als Grundsatz auf: So lange die Freude an dem Thun sich noch mit dem Begehren des äussern Products dieses Thuns vermischt, ist selbst der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im Reinen und Klaren; und sodann ist in der göttlichen Oekonomie das äussere Mislingen seines

Thuns das Mittel, um ihn in sich selbst hineinzutreiben, und ihn auf den noch höhern Standpunct der eigentlichen Religiosität, d. i. des Verständnisses, was das eigentlich sey, das er liebe und anstrebe, heraufzuerheben. Verstehen Sie dieses im Ganzen und nach seinem Zusammenhange also:

1) Das in der vorigen Rede deutlich genug abgeleitete und beschriebene Eine freie Ich, welches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Object, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende reflectirende Substanz, gespalten; nach dem ersten Anblicke in eine Unendlichkeit; aus einem für diese Vorlesungen zu tief liegenden Grunde aber in ein zu vollendendes System — von Ichen oder Individuen. (Diese Spaltung ist ein Theil aus der zu mehrern Malen sattsam beschriebenen Spaltung der objectiven Welt in der Form der Unendlichkeit; gehört somit zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseyns: wie in ihr ursprünglich das Seyn sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; es kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen; welches nur im Vorbeigehen erinnert wird gegen diejenigen unter unsern Zeitgenossen, welche, bei halber Philosophie und ganzer Verworrenheit, sich für aufgeklärt halten, wenn sie die Fortdauer der hier wirklichen Individuen in höhern Sphären läugnen.) In sie, diese in der Grundform begründete Individuen, ist das ganze göttliche Seyn, zu unendlicher Fortentwickelung aus ihnen selber in der Zeit, gespalten, und an sie, nach der absoluten und im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel einer solchen Vertheilung, gleichsam ausgetheilt; indess nun ferner jedes einzelne dieser Individuen, als eine Spaltung des Einen, durch seine eigene Form bestimmten Ich, nothwendig diese letztere Form ganz trägt, d. h. laut unserer vorigen Rede frei und selbstständig ist in Beziehung auf die fünf Standpuncte. Jedes Individuum hat daher in seiner freien, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Gewalt die Möglichkeit der Ansicht und des Genusses aus jenen fünf Standpuncten seines, dasselbe als reales Individuum charakterisirenden Antheils an dem absoluten Seyn. So hat

jedes Individuum zuvörderst seinen bestimmten Antheil an dem sinnlichen Leben und seiner Liebe; welches Leben ihm als das absolute und als letzter Zweck erscheinen wird, so lange die im wirklichen Gebrauche befindliche Freiheit darin aufgeht. Wird es sich aber, vielleicht durch die Sphäre der Gesetzmässigkeit hindurch, zur höhern Moralität erheben, so wird ihm jenes sinnliche Leben zum blossen Mittel werden, und es wird seiner Liebe sein Antheil an dem höhern, übersinnlichen und unmittelbar göttlichen Leben aufgehen. Jeder ohne Ausnahme erhält nothwendig durch seinen blossen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Antheil an diesem übersinnlichen Seyn; denn ausserdem wäre er gar kein Resultat der gesetzmässigen Spaltung des absoluten Seyns, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden; nur kann, gleichfalls jedem ohne Ausnahme, dieses sein übersinnliches Seyn verdeckt bleiben, weil er sein sinnliches Seyn und seine objective Selbstständigkeit nicht aufgeben mag. Jeder ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschliessend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum ausser ihm also zukommenden Antheil am übersinnlichen Seyn, welcher Antheil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höhern Bestimmung nennen könnte. Nicht etwa, dass das göttliche Wesen an sich selbst sich zertheilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur erscheint dieses Wesen in jedem in einer andern, und ihm allein eigenthümlichen Gestalt. (Das Seyn, wie oben, gesetzt = A, und die Form = B; so scheidet das in B absolut eingetretene A, absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt sich in $[b + b + b \infty]$ = ein System von Individuen: und jedes nb hat in sich 1) das ganze und untheilbare A, 2) das ganze und untheilbare B, 3) sein b, das da gleich ist dem Reste aller übrigen Gestaltungen des A durch $[b + b + b \infty]$).

2) Diesen seinen eigenthümlichen Antheil am übersinnlichen Seyn kann nun keiner sich erdenken oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem andern Individuum sich bekannt machen lassen, indem dieser Antheil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu seyn vermag, sondern er muss ihn unmittelbar in sich selber finden; auch wird er dies nothwendig ganz von selbst, sobald er nur allen eignen Willen und alle eignen Zwecke aufgegeben und rein sich vernichtet hat. Es ist darum zuvörderst klar, dass über dies, nur jedem in sich selbst aufgehen könnende nicht im allgemeinen gesprochen werden kann, und ich hierüber nothwendig abbrechen muss. Wozu könnte auch hier das Sprechen dienen, selbst wenn es möglich wäre? Wem wirklich also seine eigenthümliche höhere Bestimmung aufgegangen ist, der weiss es, wie sie ihm erscheint; und er kann nach der Analogie schliessen, wie es im allgemeinen mit andern sich verhält, falls auch ihnen ihre höhere Bestimmung klar werde. Wem sie nicht aufgegangen ist, dem ist hierüber keine Kunde beizubringen; und es dient zu nichts, mit dem Blinden von Farben zu reden.

Geht sie ihm auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen; sie, diese seine ihm eigenthümliche Bestimmung, ergreift ihn ganz und eignet sich an alles sein Leben. Und so ist es denn der allererste Act der höhern Moralität, welcher auch unausbleiblich, wenn nur der eigne Wille aufgegeben ist, sich findet, dass der Mensch seine ihm eigenthümliche Bestimmung ergreife, und durchaus nichts anderes seyn wolle, als dasjenige, was er, und nur Er, seyn kann, was er, und nur Er, zufolge seiner höhern Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, seyn soll: kurz, dass er eben gar nichts wolle als das, was er recht im Grunde wirklich will. Wie könnte denn ein solcher jemals mit Unlust etwas thun, da er nimmermehr etwas anderes thut, als dasjenige, woran er die höchste Lust hat? Was ich oben von dem natürlichen Talente sagte, gilt noch weit mehr von der durch vollendete Freiheit erzeugten Tugend; denn diese Tugend ist die höchste Genialität; sie ist unmittelbar das Walten des Genius, d. h.

derjenigen Gestalt, welche das göttliche Wesen in unserer Individualität angenommen. Dagegen ist das Streben, etwas anderes seyn zu wollen, als das, wozu man bestimmt ist, so erhaben und gross auch dieses andere erscheinen möge, die höchste Unmoralität, und aller der Zwang, den man sich dabei anthut, und alle die Unlust, die man darüber erduldet, sind selbst Empörungen gegen die uns warnende göttliche Ordnung, und Auflehnungen unseres Willens gegen den seinigen. Was ist es denn, das diesen, durch unsere Natur uns nicht aufgegebenen Zweck gesetzt hat, ausser der eigne Wille, die eigne Wahl, die eigne, sich selbst die Ehre gebende Weisheit? Wir sind also weit davon entfernt, den eignen Willen aufgegeben zu haben. Auch ist dieses Bestreben nothwendig die Quelle des höchsten Unglücks. Wir müssen in dieser Lage uns immerfort zwingen, nöthigen, treiben, uns selbst verläugnen; denn wir werden nie gern thun, was wir im Grunde nicht wollen können; auch wird uns die Ausführung nie gelingen, denn wir können gar nicht thun dasjenige, dem unsere Natur sich versagt. Dies ist die Werkheiligkeit aus eigner Wahl, vor der z. B. das Christenthum warnt. Es könnte einer Berge versetzen und seinen Leib brennen lassen, ohne dass es ihm das Mindeste hülfe, wenn dies nicht seine Liebe wäre, d. h. wenn es nicht sein eigenthümliches geistiges Seyn wäre, das nothwendig seinen Affect bei sich führt. — Wolle seyn, — es versteht sich im Uebersinnlichen, denn im Sinnlichen giebt es überhaupt kein Glück — wolle seyn, was du seyn sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn willst, — ist das Grundgesetz der höhern Moralität sowohl, als des seligen Lebens.

3) Diese höhere Bestimmung des Menschen nun, welche derselbe, wie gesagt, mit ganzer und ungetheilter Liebe umfasst, geht zunächst freilich auf sein eigenes Handeln, vermittelst dessen aber zweitens auch auf einen gewissen Erfolg in der Sinnenwelt. So lange der Mensch die eigentliche Wurzel und den einigen Grundpunct seines Daseyns noch nicht kennt, werden die genannten zwei Stücke, sein eigentliches inneres Seyn und der äussere Erfolg desselben, sich ihm vermischen. Es gelinge ihm etwas nicht, und der angestrebte äussere Er-

folg bleibe aussen, welches zwar niemals an ihm selber liegen wird, denn er will nur, was er kann, sondern an der äussern Umgebung, die seiner Einwirkung nicht empfänglich ist: so wird durch dieses Mislingen seine Liebe, die noch einen gemischten Gegenstand hat, nicht befriedigt, und eben dadurch seine Seligkeit getrübt und gestört werden. Dies treibt ihn tiefer in sich selber hinein, sich vollkommen klar zu machen, was es eigentlich sey, das er anstrebe, was dagegen er in der That und Wahrheit nicht anstrebe, sondern ihm gleichgültig sey. Er wird in dieser Selbstprüfung finden dasselbe, was wir oben deutlich ausgesprochen haben, gesetzt auch, er spräche es nicht mit denselben Worten aus: es sey die Entwickelung des göttlichen Seyns und Lebens in ihm, diesem bestimmten Individuum, die er zunächst und eigentlich anstrebe; und hierdurch wird denn sein ganzes Seyn und seine eigentliche Liebe ihm vollkommen klar werden, und er von dem dritten Standpuncte der höhern Moralität, in welchem wir ihn bisher festgehalten haben, sich erheben in den vierten der Religiosität. Dieses göttliche Leben, wie es lediglich in ihm und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll, entwickelt sich immerfort ohne Hinderniss und Anstoss; dies allein ist es, was er eigentlich will; sein Wille geschieht daher immerfort, und es ist schlechthin unmöglich, dass etwas gegen denselben erfolge. Nun begehrt freilich dieses sein eigenes inwendiges Leben immerfort auch auszuströmen in die Umgebungen, und diese nach sich zu gestalten; und nur in diesem Streben nach aussen zeigt es sich als wahrhaftiges inneres Leben, keinesweges als bloss todte Andacht; aber der Erfolg dieses Strebens nach aussen hängt nicht von seinem isolirten individuellen Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen ausser ihm: diese Freiheit kann Gott selbst nicht vernichten wollen; darum kann auch der ihm ergebene und über ihn ins Klare gekommene Mensch nicht wollen, dass sie vernichtet werde. Er wünscht daher allerdings den äussern Erfolg, und arbeitet unablässig und mit aller Kraft, weil er das gar nicht lassen kann und weil dieses sein eigenstes inneres Leben ist, an der Beförderung desselben; aber er will ihn nicht unbedingt und schlechthin, und es stört darum auch seinen Frieden und seine Seligkeit keinen Augenblick, wenn derselbe dennoch aussen bleibt; seine Liebe und seine Seligkeit kehrt zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer und ohne Ausnahme sich befriedigt findet. — So viel im allgemeinen. Uebrigens bedarf die soeben berührte Materie einer weitern Auseinandersetzung, die wir der künftigen Rede vorbehalten, um in der heutigen noch zu der allgemeine Klarheit über das Ganze verbreitenden Schlussfolge zu kommen. — Nemlich:

4) Alles, was dieser moralisch-religiöse Mensch will und unablässig treibt, hat ihm nun keinesweges an und für sich Werth, — wie es denn auch an sich keinen hat, und nicht an sich das Vollkommenste, sondern nur das in diesem Zeitmomente Vollkommenste ist, das in der künftigen Zeit durch ein noch Vollkommeneres verdrängt wird, — sondern es hat für ihn darum Werth, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes ist, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annimmt. Nun ist ursprünglich Gott auch in jedem andern Individuum ausser ihm gleichfalls in einer eigenthümlichen Gestalt; ohnerachtet er in den mehreren, durch ihren eigenen Willen und aus Mangel an höchster Freiheit, verdeckt bleibt, und so weder ihnen selbst, noch in ihrem Handeln anderen wirklich erscheint. In dieser Lage ist nun der moralisch Religiöse, — von seiner Seite freilich eingekehrt in seinen Antheil am wahren Seyn, — von den Seiten anderer Individuen, von den zu ihm gehörigen Bestandtheilen des Seyns abgeschnitten und getrennt, und es bleibt in ihm ein wehmüthiges Streben und Sehnen, sich zu vereinigen und zusammenzuströmen mit den zu ihm gehörenden Hälften: nicht zwar, dass dieses Sehnen seine Seligkeit störe, denn dies ist das fortdauernde Loos seiner Endlichkeit und seiner Unterwürfigkeit unter Gott, welche letztere selbst mit Liebe zu umfassen ein Theil seiner Seligkeit ist.

Wodurch nun würde jenes verborgene innere Seyn, wenn es in dem Handeln der andern Individuen herausträte, Werth erhalten für den vorausgesetzten religiösen Menschen? Offenbar nicht durch sich selbst, wie auch sein eigenes Wesen ihm dadurch nicht Werth hat, sondern weil es ist die Erscheinung Gottes in diesen Individuen. Ferner, wodurch wird er wollen, dass diese Erscheinung für diese Individuen selbst Werth erhalte? Offenbar nur dadurch, dass es von ihnen als die Erscheinung Gottes in ihnen anerkannt werde. Endlich, wodurch wird er wollen, dass sein eigenes Thun und Treiben für jene Individuen Werth erhalte? Offenbar nur dadurch, dass sie es für die Erscheinung Gottes in ihm erkennen.

Und so haben wir denn nunmehr einen allgemeinen äusseren Charakter des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem innern, ewig in sich verborgenen Leben herausgeht nach aussen. Zuvörderst ist der Gegenstand dieses Willens ewig nur die Geisterwelt der vernünftigen Individuen; denn die sinnliche Welt der Objecte ist ihm längst zur blossen Sphäre herabgesunken. Sein positiver Wille aber an diese Geisterwelt ist der, dass in jedes Individuums Handeln rein diejenige Gestalt erscheine, welche das göttliche Wesen in ihm angenommen, und dass jeder Einzelne in aller übrigen Handeln Gott erkenne, wie er ausser ihm erscheint, und alle übrigen in dieses Einzelnen Handeln gleichfalls Gott, wie er ausser ihnen erscheint; dass daher immer und ewig fort, in aller Erscheinung, Gott ganz heraustrete, und dass er allein lebe und walte, und nichts ausser ihm; und allgegenwärtig, und nach allen Richtungen hin ewig nur Er erscheine dem Auge des Endlichen.

Also, wie das Christenthum es als Gebet ausspricht: Es komme dein *Reich*; eben der Weltzustand, da du allein noch bist und lebest und regierest dadurch, dass dein Wille geschehe auf *Erden*, in der Wirklichkeit, vermittelst der von dir selbst nicht aufzuhebenden Freiheit, so wie er ewig fort geschieht, und gar nichts anderes geschehen kann im *Himmel*, in der Idee, in der Welt, wie sie an sich und ohne Beziehung auf die Freiheit ist. —

Z. B. Da bejammern sie nun, dass des Elendes in der Welt so viel ist, und gehen mit an sich lobenswerthem Eifer daran, desselben etwas weniger zu machen! Ach! das dem

Blicke zunächst sich entdeckende Elend ist leider nicht das wahre Elend; da die Sachen einmal stehen, wie sie stehen, ist das Elend noch das allerbeste von allem, das in der Welt ist, und da es trotz allem Elende doch nicht besser wird in der Welt, möchte man fast glauben, dass des Elendes noch nicht genug in ihr sey: dass das Bild Gottes, die Menschheit, besudelt ist und erniedriget, und in den Staub getreten, das ist das wahre Elend in der Welt, welches den Religiösen mit heiliger Indignation erfüllt. — Du linderst vielleicht, soweit deine Hand reicht, Menschenleiden mit Aufopferung deiner eigenen, liebsten Genüsse. Aber begegnet dir dies etwa nur darum, weil dir die Natur ein so zartes und mit der übrigen Menschheit so harmonisch gestimmtes Nervensystem gab, dass jeder erblickte Schmerz schmerzlicher in diesen Nerven wiedertönt, so mag man dieser deiner zarten Organisation Dank bringen; in der Geisterwelt geschieht deiner That keine Erwähnung. Hättest du die gleiche That gethan, — mit heiligem Unwillen, dass der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, durch solche Nichtigkeiten geplagt werden, und von der Gesellschaft so verlassen da liegen solle, — mit dem Wunsche, dass ihm einmal eine frohe Stunde zu Theil werde, in der er fröhlich und dankbar aufblicke zum Himmel, — mit dem Zwecke, dass in deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine, und dass er inne werde, der Arm Gottes sey noch nicht verkürzt, und er habe noch allenthalben Werkzeuge und Diener genug, und dass ihm Glaube, Liebe und Hoffnung aufgeben möchten; wäre daher der eigentliche Gegenstand, dem du aufhelfen wolltest, nicht sein Aeusseres, das immer ohne Werth bleibt, sondern sein Inneres: so wäre die gleiche That mit moralisch-religiösem Sinne gethan.

Zehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Fassen Sie heute nochmals die ganze hier vor Ihren Augen erzeugte Abhandlung, jetzt, da wir sie zu beschliessen gedenken, in Einem Blicke zusammen.

Das Leben an sich ist Eines, bleibt ohne alle Wandelbarkeit sich selbst gleich, und ist, da es die vollendete Ausfüllung der in ihm ruhenden Liebe des Lebens ist, vollendete Seligkeit. Dieses wahre Leben ist im Grunde allenthalben, wo irgend eine Gestalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird; nur kann es durch Beimischung von Elementen des Todes und des Nichtseyns verdeckt werden, und sodann drängt es durch Qual und Schmerz und durch Abtödtung dieses unvollkommenen Lebens seiner Entwickelung sich entgegen. Wir haben diese Entwickelung des wahren Lebens aus dem unvollkommenen und Scheinleben, womit es anfangs verdeckt seyn kann, mit unsern Augen begleitet, und gedenken heute dieses Leben einzuführen in seinen Mittelpunct, und es Besitz nehmen zu lassen von aller seiner Glorie. Wir charakterisirten in der letzten Rede das höchste wirkliche Leben — d. h. — da die Wirklichkeit durchaus in einer Reflexionsform stehen bleibt, die absolut unaustilgbare Form aber der Reflexion die Unendlichkeit ist, — dasjenige Leben, das in der unendlichen Zeit abfliesset und das persönliche Daseyn des Menschen zu seinem Werkzeuge gebraucht, und darum als ein Handeln erscheinet — unter der Benennung der höheren Moralität. Wir mussten freilich gestehen, dass, wegen der durch das Reflexionsgesetz unabänderlich gesetzten Trennung des Einen göttlichen Wesens in mehrere Individuen, jedes besondern Individuums Handeln nicht umhin könne, einen von ihm allein nicht abhängenden Erfolg ausser sich in der übrigen Welt der Freiheit anzustreben; dass jedoch auch durch das Aussenbleiben dieses Erfolges die Seligkeit dieses Individuums nicht gestört werde, falls es nur zum wahren Verständnisse dessen, was es eigentlich unbedingt und zur Unterscheidung dieses ersten von dem, was es nur unter Bedingung anstrebe, als zu der eigentlichen Religiosität, sich erhebe. Besonders der letzte Punct war es, über welchen ich auf unsere heutige Rede verwies, und in dieser eine tiefere Erörterung desselben versprach.

Ich vorbereite diese Erörterung durch Erfassung unseres ganzen Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpuncte.

Das Seyn — ist da; und das Daseyn des Seyns ist nothwendig Bewusstseyn oder Reflexion, nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden und aus ihr zu entwickelnden Gesetzen: dieses ist der von allen Seiten nunmehr sattsam auseinandergesetzte Grund unserer ganzen Lehre. Das Seyn allein ist es, das da ist in dem Daseyn, und durch dessen Seyen in ihm allein das Daseyn ist, und das da ewig bleibet in ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Seyn in ihm das Daseyn in nichts schwände; niemand zweifelt daran, und niemand, der es nur versteht, kann daran zweifeln. In dem Daseyn aber als Daseyn, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Seyn seine durchaus unerfassbare, höchstens als reines Leben und That zu beschreibende Form in ein *Wesen*, in eine stehende Bestimmtheit; wie wir uns denn auch über das Seyn nie anders ausgesprochen haben, und nie jemand sich anders darüber aussprechen wird, als so, dass wir von seinem inneren Wesen redeten. Ob nun gleich an sich unser Seyn ewigfort das Seyn des Seyns ist und bleibt, und nie etwas anderes werden kann, so ist doch das, was wir selbst und für uns selbst sind, haben und besitzen, — in der Form unserer selbst, des Ich, der Reflexion im Bewusstseyn, — niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn in unserer Form als Wesen. Wie hängt denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammen? stösst dieselbe nicht unwiederbringlich aus von sich, und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein blosses Dass. Sie hängt schlechthin zusammen: es giebt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen (sie ist der Durchkreuzungspunct des obengenannten A und B); des Seyns Tragen und Halten seiner selbst in dem Daseyn, ist seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns.

Diese, nicht die seinige, noch die unsrige, sondern diese erst uns beide zu zweien scheidende, so wie zu Einem bindende Wechselliebe, ist nun zuvörderst die Schöpferin unseres oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seyns oder eines Gottes. Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare und bestimmte Daseyn, und über die ganze Welt der absoluten Reflexion? Unsere durch kein Daseyn auszufüllende Liebe ist es. Der Begriff thut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann, er deutet und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend, als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit. Was ist es denn, das uns Gottes gewiss macht, ausser die schlechthin auf sich selbst ruhende und über allen nur in der Reflexion möglichen Zweifel erhabene Liebe? Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, ausser das, dass sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist? — Nicht die Reflexion, E. V., welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet, und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewissheit, und aller Wahrheit und aller Realität.

Der eben dadurch zu einem inhaltleeren Begriffe ausfallende Begriff von Gott deutet die Liebe überhaupt, sagte ich. Im lebendigen Leben hingegen, — ich bitte dieses zu bemerken, — ist diese Liebe nicht gedeutet, sondern sie ist, und sie hat und hält das Geliebte keinesweges etwa im Begriffe, der ihr nie nachkommt, sondern eben unmittelbar in der Liebe, und zwar also, wie es in sich selber ist, weil sie ja nichts anderes ist, als das Sichselbsthalten des absoluten Seyns. Dieser Gehalt und Stoff der Liebe nun ist es, welchen die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden und objectiven Wesen macht, sodann, dieses also entstandene Wesen in die Unendlichkeit fort wiederum spaltet und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft. Ich frage: was giebt denn für diese Welt, an der die Form des Wesens und die Gestalt offenbar das Product der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe; die absolute: — wie Sie nun sagen wollen — Gottes zu seinem Daseyn, oder — des Daseyns zum reinen Gotte. Und was bleibt der Reflexion? — ihn objectiv hinzustellen und ins unendliche fortzugestalten. Aber selbst in Absicht des letzteren, was ist es, das die Reflexion nirgends stillstehen lässt, sondern sie unaufhaltsam forttreibt von jedem Reflectirten, bei dem sie angekommen ist, zu einem folgenden, und von diesem zu seinem folgenden? Die unaustilgbare Liebe ist es zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden, und darum nothwendig in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzusuchenden, reinen und realen Absoluten; diese ist es, welche sie forttreibt *durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebenden* Ewigkeit. Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; und ich habe dadurch, E. V., den höchsten realen Gesichtspunct einer Seyns- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Speculation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.

(Endlich, die Liebe ist, so wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewissheit, ebenso auch die Quelle der vollendeten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben. Vollendete Wahrheit ist Wissenschaft: das Element aber der Wissenschaft ist die Reflexion. So wie nun diese letztere sich selbst klar wird als Liebe des Absoluten, und dasselbe, wie sie nun nothwendig muss, erfasset als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend und derselben in jeder möglichen Form unzugänglich, geht sie erst ein in die reine, objective Wahrheit; so wie sie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die sich ihr vorher noch immer mit der Realität vermischte, rein auszuscheiden und aufzufassen, und alle Producte derselben an der Realität erschöpfend aufzustellen und so eine Wissenslehre zu begründen. — Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordene und darum in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion ist der Standpunct der Wissenschaft; welchen ich bei dieser schicklichen Gelegenheit im Vorbeigehen mit angeben wollte.)

Um dies in einer leicht zu behaltenden Form Ihnen zu geben und an schon geläufiges anzuknüpfen! — Schon zweimal haben wir die Johanneischen Worte: Im Anfang war das Wort u. s. w., in unsern, im unmittelbaren Gebrauche befindlichen Ausdruck umgesetzt: zuerst also. im Anfange und schlechthin bei dem Seyn war das Daseyn; sodann, nachdem wir die mannigfaltigen innern Bestimmungen des Daseyns näher erkannt und dieses Mannigfaltige unter der Benennung Form zusammengefasst hatten, also: im Anfange, und schlechthin bei Gott oder dem Seyn, war die Form. Jetzt, nachdem wir das uns vorher für das wahre Daseyn gegoltene Bewusstseyn mit seiner ganzen mannigfaltigen Form nur als das Daseyn aus der zweiten Hand und die blosse Erscheinung desselben; das wahre aber und absolute Daseyn in seiner eigenthümlichen Form als Liebe erkennen: sprechen wir jene Worte also aus: im Anfange: höher denn alle Zeit und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe, und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Daseyn: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind vermittelst der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist; und sie wird ewig fort in uns und um uns herum Fleisch, und wohnet unter uns, und es hängt bloss von uns selbst ab, ihre Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des ewigen und nothwendigen Ausflusses der Gottheit, immerfort vor Augen zu erblicken.

Das lebendige Leben ist die Liebe, und hat und besitzt, als Liebe, das Geliebte, umfasst und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine und dieselbe Liebe. Nicht die Liebe ist es, welche dasselbe äusserlich vor sich hinstellt und es zerspaltet, sondern das thut nur die Reflexion. Inwiefern daher der Mensch die Liebe ist, — und dies ist er in der Wurzel seines Lebens immer und kann nichts anderes seyn, obwohl er die Liebe seiner selbst seyn kann; — und inwiefern insbesondere er die Liebe Gottes ist, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst; und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was derselbe Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. Seine Reflexion nur ist es, welche dieses sein eignes, keinesweges ein fremdes Seyn ihm erst entfremdet, und in der ganzen Unendlichkeit zu ergreifen sucht dasjenige, was er selbst, immer und ewig und allgegenwärtig, ist und bleibt. Es ist daher nicht sein inneres Wesen, sein eigenes, ihm selbst, keinem fremden angehöriges, das da ewig sich verwandelt, sondern nur die Erscheinung dieses Wesens, welches im Wesen der Erscheinung ewig unerschwinglich bleibt, ist es, was sich verwandelt. Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott und spaltet das reine Licht in farbige Strahlen, haben wir zu seiner Zeit gesagt; jetzt sagen wir: Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt, lediglich darum, weil er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Seyn zu reichen vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; wie wir auch schon oben sagten: nur sieht er sich nicht so wie er selber ist, denn sein Seyn ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich.

Die Liebe tritt nothwendig ein in der Reflexion und erscheinet unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuums; und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eignen, über alle Sinnlichkeit hinaus liegenden Sphäre, in einer völlig neuen Welt. Wo die göttliche Liebe ist, da ist nothwendig diese Erscheinung; denn so erscheint die erstere durch sich, ohne ein dazwischentretendes neues Princip; und wiederum, wo diese Erscheinung nicht ist, da ist auch die göttliche Liebe nicht. Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch; denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie giebt es keine; und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle: denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloss die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eignes Princip; sondern es entfliesst still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfliessen scheint, und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfliesst. So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht; und wer da glaubt zu lieben, ohne zu handeln, dessen Phantasie bloss ist durch ein von aussen an ihn gebrachtes Bild der Liebe in Bewegung gesetzt, welchem Bilde keine innere, in ihm selbst ruhende Realität entspricht. Wer da sagt, ich liebe Gott, sagt derselbe Johannes, und, — nachdem er die Bruderliebe, in einem gewissen sehr richtigen Sinne, selbst als die höhere Moralität aufgestellt hatte, — und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; oder wie wir unsrer Zeit angemessener, jedoch gar nicht milder sagen würden, der ist ein Phantast, — und hat nicht die Liebe Gottes in ihm bleibend — bleibend, *realiter*,

durch

sie ist nicht die Wurzel seines wahren Lebens, sondern er mag sie sich höchstens nur vorbilden.

Die Liebe ist ewig ganz und in sich gedrungen, sagten wir; und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz; bloss und lediglich die Reflexion ist es, welche theilt und spaltet. Darum ist auch — hierdurch kommen wir zu dem Puncte zurück, bei welchem wir in der vorigen Rede stehen blieben, — darum ist auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keinesweges in der Liebe, sondern sie ist lediglich in der Reflexion. Das sich unmittelbar als handelnd erscheinende Individuum sonach und alle ausser ihm erscheinende Individuen sind lediglich die Erscheinung der Einen Liebe, keinesweges aber die Sache selbst. In seinem eigenen Handeln soll die Liebe erscheinen, ausserdem wäre sie nicht da: das moralische Handeln anderer aber ist nicht die ihm unmittelbar zugängliche Erscheinung der Liebe; desselben Ermangeln beweiset gar nicht unmittelbar die Abwesenheit der Liebe; darum wird, wie wir schon in der vorigen Rede uns ausdrückten, die Moralität und Religiosität anderer nicht unbedingt gewollt, sondern mit der Bescheidung in die Freiheit anderer; und die Abwesenheit dieser allgemeinen Moralität stört nicht den Frieden der durchaus auf sich selber ruhenden Liebe.

Die Moralität und Religiosität des ganzen übrigen Geisterreichs hängt mit dem Handeln jedes besondern Individuums zunächst zusammen, wie zu bewirkendes mit seiner Ursache. Der moralisch Religiöse will Moralität und Religion allgemein verbreiten. Die Absonderung aber zwischen seiner und der andern Religiosität ist lediglich eine Absonderung in der Reflexion. Seine Affection durch den Erfolg oder Nichterfolg muss daher nach dem Gesetze der Reflexion erfolgen. Aber wie wir schon oben bei einer andern Gelegenheit ersehen haben, der eigenthümliche Affect der Reflexion ist Billigung oder Misbilligung, welche freilich nicht eben kalt seyn muss, sondern die um so leidenschaftlicher wird, je liebender der Mensch überhaupt ist. Einen Affect aber führt die Reflexion auf die Moralität anderer allerdings bei sich; denn diese Reflexion ist die allerhöchste für den Religiösen und die eigentliche Wurzel der ganzen, mit Affect zu umfassenden Welt ausser ihm, welche letztere für ihn rein und lediglich eine Geisterwelt ist.

Das soeben gesagte liefert uns die Principien, um die Gesinnung des Religiösen gegen andere, oder dasjenige, was man seine Menschenliebe nennen würde, tiefer zu charakterisiren, als es in der vorigen Rede geschehen konnte.

Zuvörderst ist von dieser religiösen Menschenliebe nichts entfernter, als jenes gepriesene gut seyn und immer gut seyn und alles gut seyn Lassen. Die letzte Denkart, weit entfernt die Liebe Gottes zu seyn, ist vielmehr die in einer frühern Rede sattsam geschilderte absolute Flachheit und innere Zerflossenheit eines Geistes, der weder zu lieben vermag, noch zu hassen. — Den religiösen Menschen kümmert nicht — es sey denn sein besonderer Beruf, für eine würdige Subsistenz der Menschen Sorge zu tragen. — die sinnliche Glückseligkeit des Menschengeschlechts, und er will kein Glück für dasselbe ausser in den Wegen der göttlichen Ordnung. Durch die Umgebungen sie selig machen zu wollen, kann er nicht begehren, ebensowenig, als es Gott begehren kann: denn Gottes Wille und Rathschluss, auch über sein verbrüdertes Geschlecht, ist immer der seinige. So wie Gott will, dass keiner Friede und Ruhe finde, ausser bei ihm, und dass jeder bis zur Vernichtung seiner selbst und der Einkehrung in Gott, immerfort geplagt und genagt sey: so will es auch der Gott ergebene Mensch. Wiederfindend ihr Seyn in Gott, wird er ihr Seyn lieben; ihr Seyn ausser Gott hasset er innig, und dies ist eben seine Liebe zu ihrem eigentlichen Seyn, dass er ihr beschränkendes Seyn hasset. Ihr wähnet, sagt Jesus, ich sey gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, — Frieden: eben jenes Gutseynlassen alles dessen, was da ist; — nein, da ihr nun einmal seyd, wie ihr seyd, bringe ich euch das Schwert. Auch ist der religiöse Mensch weit entfernt von dem gleichfalls bekannten und oft empfohlenen Bestreben derselben erwähnten Flachheit, sich über die Zeitumgebungen etwas aufzubinden, damit man oben in jener behaglichen Stimmung bleiben könne; sie umzudeuten und ins Gut, eins Schöne hierüber zu erklären. Er will sie sehen, wie sie sind in der Wahrheit, und er sieht sie so, denn die Liebe schärft auch das Auge; er urtheilt streng und scharf, aber richtig, und dringt in die Principien der herrschenden Denkart.

Sehend auf das, was die Menschen seyn könnten, ist sein herrschender Affect eine heilige Indignation über ihr unwürdiges und ehrloses Daseyn: sehend darauf, dass sie im tiefsten Grunde doch alle ihr Göttliches tragen, nur dass es in ihnen nicht bis zur Erscheinung hindurchdringt; betrachtend, dass sie durch alles, was man ihnen verargt, doch sich selbst den allergrössten Schmerz zufügen, und dass dasjenige, was man geneigt ist, ihre Bosheit zu nennen, doch nur der Ausbruch ihres eigenen tiefen Elendes ist; bedenkend, dass sie nur ihre Hand ausstrecken dürften nach dem immerfort sie umgebenden Guten, um im Augenblick würdig und selig zu seyn, überfällt ihn die innigste Wehmuth und der tiefste Jammer. Seinen eigentlichen Hass erregt lediglich der Fanatismus der Verkehrtheit, welcher sich nicht damit begnügt, selbst in seiner eignen Person nichtswürdig zu seyn, sondern, soweit er zu reichen vermag, alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist, und den jeder Anblick eines Bessern ausser ihm innig empört und zum Hasse aufreizt. Denn — indess das erstbeschriebene nur armes Sünderwerk ist, ist das letzte Werk des Teufels; denn auch der Teufel hasset das Gute, nicht schlechthin darum, weil es gut ist, wodurch derselbe völlig undenkbar würde: sondern aus Neid, und weil er selbst es nicht an sich zu bringen vermag. So wie, unserer neulichen Schilderung zufolge, der von Gott Begeisterte will, dass ihm und allen seinen Brüdern, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur Gott entgegenstrahle, wie er ist in ihm selber: so will umgekehrt der von sich selbst Begeisterte, dass ihm und allen seinen Mitmenschen, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur das Bild seiner eigenen Nichtswürdigkeit entgegenstrahle. Er überschreitet durch dieses Heraustreten aus seiner Individualität die natürliche und menschliche Grenze des Egoismus, und macht sich zum allgemeinen Ideale und Gotte; welches alles eben also der Teufel auch thut.

Endlich, ganz entschieden, unveränderlich und ewig sich gleich bleibend, offenbaret im Religiösen die Liebe zu seinem Geschlechte sich dadurch, dass er schlechthin nie und unter keiner Bedingung es aufgiebt, an ihrer Veredlung zu arbeiten, und, was daraus folgt, schlechthin nie und unter keiner Bedingung die Hoffnung von ihnen aufgiebt. Sein Handeln ist ja die nothwendige Erscheinung seiner Liebe; wiederum aber geht sein Handeln nothwendig nach aussen und setzt ein Aussen für ihn, und setzt seinen Gedanken, dass in diesem Aussen etwas wirklich werden solle. Ohne Vertilgung jener Liebe in ihm kann weder dieses Handeln, noch dieser sein nothwendiger Gedanke beim Handeln jemals wegfallen. So oft er auch abgewiesen werde von aussen, ohne den gehofften Erfolg, wird er in sich selbst zurückgetrieben, schöpfend aus der in ihm ewig fortfliessenden Quelle der Liebe neue Lust und Liebe, und neue Mittel; und wird fortgetrieben von ihr zu einem neuen Versuche, und wenn auch dieser mislänge, abermals zu einem neuen; jedesmal voraussetzend, was bisher nicht gelungen sey, könne diesmal gelingen, oder auch das nächstemal, oder doch irgend einmal, und falls auch ihm überhaupt nicht, doch etwa, durch seine Beihülfe und zufolge seiner Vorarbeiten, einem folgenden Arbeiter. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung; nicht an Gott oder auf Gott: denn Gott hat er allgegenwärtig in sich lebend, und er braucht nicht erst an ihn zu glauben, und Gott giebt sich ihm ewig fort ganz, so wie er ist; und er hat darum nichts von ihm zu hoffen, sondern von Glauben an Menschen und Hoffnung auf Menschen. Dieser unerschütterliche Glaube nun und diese nie ermüdende Hoffnung ist es, durch welche er sich über alle die Indignation oder den Jammer, mit denen die Betrachtung der Wirklichkeit ihn erfüllen mag, hinwegsetzen kann, sobald er will, und den sichersten Frieden und die unzerstörbarste Ruhe einladen kann in seine Brust, sobald er ihrer begehrt. Blicke er hinaus über die Gegenwart in die Zukunft! — und er hat ja für diesen

Blick die ganze Unendlichkeit vor sich, und kann Jahrtausende über Jahrtausende, die ihm nichts kosten, daran setzen, so viele er will.

Endlich — und wo ist denn das Ende? — endlich muss doch alles einlaufen in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit; endlich einmal muss doch heraustreten das göttliche Reich, und seine Gewalt und seine Kraft und seine Herrlichkeit.

Und so hätten wir denn die Grundzüge zu dem Gemälde des seligen Lebens, soweit ein solches Gemälde möglich ist, in einen Punct vereinigt. Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht. Wir können nur zeigen, dass der Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit selbst positiv bestehe, lässt sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen.

Unselig macht der Zweifel, der uns hierhin reisset und dorthin, die Ungewissheit, welche eine undurchdringliche Nacht, in der unser Fuss keinen sichern Pfad findet, vor uns her verbreitet. Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewissheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiss er bestimmt, was er will und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille unverkennbar ewig fort unmittelbar aus der Gottheit: ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sey, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiss er bestimmt, dass er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle und solle, dass in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochene Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz; sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen, und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet; wie könnte jene vertrocknen, wie könnte dieses wo andershin sich wenden! Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife, oder nicht; dass es in der Welt Gottes ist, und dass in dieser nichts seyn kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiss er sicher.

In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und dies ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er gethan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle alles dessen, das er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden, seine ganze Erscheinung fliesst lieblich und leicht aus seinem Innern, und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unsrer grossen Dichter zu sagen:

Ewig klar, und spiegelrein und eben,
Fliesst das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen —
Ihrer Götterjugend Rosen blühen,
wandellos im ewigen Ruin

So viel, E. V., habe ich Ihnen in diesen Vorlesungen über das wahre Leben und über die Seligkeit desselben mittheilen wollen. Es ist sehr wahr, dass man über diesen Gegenstand noch lange fortreden könnte, und dass es besonders sehr interessant seyn würde, den moralisch-religiösen Menschen, nachdem man ihn im Mittelpuncte seines Lebens kennen gelernt hat, von da aus zu begleiten in das gewöhnliche Leben, bis auf die gemeinsten Angelegenheiten und Umgebungen, und da ihn anzuschauen in seiner ganzen, wahrhaft rührenden Liebenswürdigkeit und Heiterkeit. Aber ohne eine gründliche Erkenntniss jener ersten Grundpuncte zerfliesst eine solche Beschreibung dem Zuhörer gar leicht, entweder in eine leere Declamation, oder in ein nur ästhetisch gefallendes, aber keinen wahren Grund seines Bestehens in sich tragendes Luftgebilde: und dies ist der Grund, warum wir der Fortsetzung uns lieber enthalten. Für die Principien haben wir genug, vielleicht sogar zu viel gesagt.

Um dem ganzen Werke seinen angemessenen Schluss anzufügen, lade ich Sie nur noch auf Eine Stunde ein.

Eilfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Der Gegenstand unserer Untersuchung ist, so weit er hier erschöpft werden sollte, durch unsere letzte Rede vollends erschöpft, und ich habe dem Ganzen nur noch die allgemeine Nutzanwendung hinzuzufügen; mich haltend, wie sich versteht, innerhalb der Grenzen, welche das freie und liberale Verhältniss, das diese Reden zwischen Ihnen, Ehrwürdige Versammlung, und mir geknüpft haben, und das heute zu Ende geht, und die wohlbegründete gute Sitte mir setzen.

Mein Wunsch war, mich Ihnen so innig als möglich mitzutheilen, Sie zu durchdringen, und von Ihnen, meinem Sinne nach, durchdrungen zu werden. — Ich glaube auch wirklich, dass es mir gelungen ist, die Begriffe, welche hier zur Sprache gebracht werden sollten, mit einer, wenigstens vorher nicht also erreichten Klarheit auszusprechen; so wie auch diese Begriffe in ihrem natürlichen Zusammenhange hinzustellen. Aber selbst bei der klarsten Darstellung der Begriffe, und bei sehr richtiger Erfassung dieser Begriffe durch den Zuhörer, kann noch immer eine grosse Kluft befestigt bleiben zwischen dem Geber und dem Empfänger, und es kann der Mittheilung an ihrer möglichen Innigkeit gar vieles abgehen; und man hat in diesem unserem Zeitalter auf diesen Mangel, als auf die eigentliche Regel, von der das Gegentheil nur die Ausnahme ist, zu rechnen.

Dieser Mangel an Innigkeit des Empfangens der dargebotenen Belehrung in unserem Zeitalter hat zwei Hauptgründe.

Zuvörderst nemlich giebt man sich nicht, wie man sollte, mit ganzem Gemüthe, sondern etwa nur mit dem Verstande, oder mit der Phantasie, dem dargebotenen Unterrichte hin. Man betrachtet es im ersten Falle lediglich mit Wissbegier oder Neubegier, um zu sehen, wie sich das nun machen und gestalten möge; übrigens indifferent gegen den Inhalt, ob er nun so, oder so ausfalle Oder man belustigt im zweiten Falle sich bloss an der Reihe der Bilder, der Erscheinungen, der etwa gefallenden Worte und Redensarten, die vor unserer Phantasie vorbeigeführt werden; übrigens ebenso indifferent gegen den Inhalt. Man stellt es eben ausser sich selbst, und von sich selbst abgesondert vor sich hin, und scheidet es ab von sich; statt, wie man sollte, es zu versuchen an seiner wahrhaftigen Liebe, und zu sehen, wie es dieser zusagen möge. Man setzt sodann leicht auch bei dem Geber dieselbe Stimmung voraus, glaubend, dass es ihm lediglich darum zu thun sey, speculirend die Zeit auf eine Art, die nicht unangenehm seyn möge, hinzubringen, seinen Scharfsinn und seine dialektische Kunst bewundern zu lassen, schöne Phrasen zu machen und dergleichen. Durch die Aufwerfung der Frage aber — sey es auch nur in seinem eigenen Herzen, — ob wohl derselbe selbst liebend und lebendig ergriffen seyn möge von dem, was er sagt, und durch die Voraussetzung, dass er auch wohl uns also zu ergreifen wünschte, wenn er es vermöchte, — würden wir die Grenzen der individuellen Rechte zu überschreiten, demselben eine Schmach zuzufügen, vielleicht gar ihn zum Schwärmer umzuwandeln befürchten. — Nun wird zwar, falls man die erwähnte Voraussetzung auch da nicht macht, wo man sie doch machen könnte und sollte, dem Geber kein Schaden zugefügt, indem dieser über dieses hinter seinen wahren Gesinnungen weit zurückbleibende fremde Urtheil sich leicht wird hinwegsetzen können; wohl aber wird dem Empfänger ein

Schade zugefügt, denn diesem fällt die ertheilte Belehrung allemal so aus, wie er sie nimmt, und sie erhält für ihn keine Beziehung auf das Leben, wenn nicht er selber diese Beziehung ihr giebt. Jene kalte und indifferente Beschauung durch den blossen Verstand ist der Charakter der wissenschaftlichen Denkart, und alle wirkliche Entwickelung von Wissenschaft hebt an mit dieser Indifferenz für den Inhalt, indem die Richtigkeit der Form allein interessirt, bleibt auch bis zu ihrer vollständigen Erzeugung in dieser Indifferenz beruhend; wie sie aber vollendet hat, strömt sie zurück in das Leben, auf welches zuletzt doch alles sich bezieht. Unser Zweck bei den gegenwärtigen Vorlesungen war zu allernächst nicht wissenschaftlich, ohnerachtet nebenbei mancherlei Rücksichten auf mir bekannte wissenschaftliche Bedürfnisse meiner Zuhörer genommen wurden; sondern er war praktisch. Wir müssen daher heute, am Beschlusse stehend, allerdings bekennen, dass wir nichts dagegen haben dürften, falls jemand voraussetzte, dass es uns mit dem in diesen Vorlesungen Vorgetragenen ganzer und völliger Ernst gewesen sey, dass die aufgestellten Grundsätze bei uns auch mit vom Leben ausgegangen seyen und in dasselbige zurückgriffen, dass wir allerdings gewünscht hätten, dass sie auch auf die Liebe und das Leben unserer Zuhörer einfliessen möchten; und dass wir erst in dem Falle, dass dieses wirklich geschehen, unseren Zweck für vollkommen erreicht halten und glauben würden, dass die Mittheilung so innig gewesen sey, wie sie seyn sollte.

Ein zweites Hinderniss inniger Mittheilung in unserem Zeitalter ist die herrschende Maxime, keine Partei nehmen zu wollen, und sich nicht zu entscheiden, für oder wider; welche Denkart sich Skepticismus nennt, und auch noch andere vornehme Namen annimmt. Wir haben auch schon im Laufe dieser Vorlesungen über dieselbe gesprochen. Ihr Grund ist absoluter Mangel an Liebe, sogar an der allergewöhnlichsten zu sich selber; — der tiefste Grad der oben beschriebenen Zerflossenheit des Geistes, da der Mensch nicht einmal über sein eigenes Schicksal sich zu kümmern vermag, oder auch wohl die wahrhaft brutale Meinung, dass Wahrheit kein Gut sey, und dass an der Erkenntniss derselben nichts liege. Um über diesen, keinesweges Scharfsinn, sondern den allerhöchsten Grad des Stumpfsinns verrathenden Skepticismus hinauszukommen, muss man aufs wenigste darüber mit sich einig werden, ob es überall Wahrheit gebe, ob sie erreichbar sey für den Menschen, und ob sie ein Gut sey. Ich muss am Schlusse dieser Reden bekennen, dass, falls jemand heute sogar über die eben genannten Puncte noch nicht im Reinen wäre; — ja, sogar in dem Falle, dass er wenigstens über die hier vorgetragenen Resultate sich noch Bedenkzeit zur Entscheidung zwischen dem Ja oder Nein erbäte, und etwa, übrigens die Fertigkeit des Vortrages billigend, ein Urtheil über die Sache selber nicht zu haben bekennte, — dass, sage ich, zwischen diesem und mir die Mittheilung und gegenseitige Wechselwirkung am allerflachsten ausgefallen wäre; und dieser nur eine Vermehrung seines stehenden Vorraths von möglichen Meinungen erhalten hätte, indess ich ihm etwas vorzüglicheres zudachte. Mir ist, — nicht so gewiss, wie die Sonne am Himmel, oder dieses Gefühl meines eigenen Körpers, sondern unendlich gewisser, dass es Wahrheit, und dem Menschen zugängliche und von ihm klar zu begreifende Wahrheit gebe; auch mag ich wohl überzeugt seyn, dass auch ich an meinem Theile diese Wahrheit, aus einem gewissen, mir eigenthümlichen Puncte und in einem gewissen Grade der Klarheit ergriffen habe, denn ausserdem würde ich ja wohl schweigen, und es vermeiden, mündlich und schriftlich zu lehren; endlich mag ich auch wohl davon überzeugt seyn, dass dasjenige, was ich unter anderen auch hier vorgetragen, jene ewige, unwandelbare und alles ihr Gegenüberstehende zur Unwahrheit machende Wahrheit sey; denn ausserdem würde ich ja nicht das vorgetragen haben, sondern vielmehr das andere, welches ich für Wahrheit hielte. — Man hat seit langer Zeit im grösseren lesenden und schreibenden Publicum, gereimt und reimlos, den Verdacht auf mich zu bringen gesucht, dass ich der zuletzt geäusserten sonderbaren Meinung zu seyn scheine; ich habe vielfältig auf demselben Wege des Drucks bekannt und eingestanden; — aber der Buchstabe erröthet nicht, scheint man zu denken, und zu verharren in der guten Hoffnung von mir, dass ich schon noch einmal der Beschuldigung, die man zu diesem Zwecke immerfort wiederholt, mich schämen werde; ich habe darum einmal, Angesichts einer zahlreichen und ehrwürdigen Versammlung, und derselben ins Auge schauend, die Wahrheit jener Anklage gegen mich mündlich eingestehen wollen. Auch ist es von jeher bei aller Mittheilung, und so auch bei der in diesen Reden an Sie, Ehrwürdige Versammlung, alles Ernstes mein Zweck und meine Absicht gewesen, das, was ich erkannt habe, den anderen zuvörderst durch alle in meiner Gewalt stehende Mittel klar und verständlich zu machen, und, so viel an mir liegt, sie zum Verstehen zu zwingen; wo sodann, — wie ich auch dessen sicher war, — die Ueberzeugung von der Wahrheit und Richtigkeit des Vorgetragenen sich von selbst einfinden werde; also ist es allerdings von jeher, und so auch jetzt, mein Zweck gewesen, meine Ueberzeugung zu verbreiten, — Proselyten zu machen, oder mit welchen Worten noch diejenigen, die sie hassen, jene Absicht, die ich sehr freimüthig zugestehe, ausdrücken wollen. Jene mir gar oft und auf alle Weise empfohlene Bescheidenheit, zu sagen: sehen Sie da meine Meinung und wie ich für meine Person die Sache ansehe, indem ich freilich noch überdies *der* Meinung bin, dass diese meine Meinung um nichts besser ist, als alle die übrigen Meinungen, welche gehegt worden sind seit dem Anfange der Welt, und noch werden gehegt werden bis an das Ende derselben, — jene Bescheidenheit, sage ich, kann ich aus dem angeführten Grunde und überdies auch noch deswegen nicht an mich bringen, weil ich diese Bescheidenheit als die grösste Unbescheidenheit erkenne, und es für eine fürchterliche und des Abscheues würdige Arroganz halte, zu glauben, es wolle jemand wissen, wie wir für unsere Person ein Ding ansehen; und den Mund zur Lehre zu öffnen, so lange man nur noch seines *Meinens*, keinesweges aber seines *Wissens* sich bewusst ist. Freilich muss ich hinterher, nachdem die Sache geschehen ist, mich darein ergeben, dass man mich nicht verstanden hat, und eben deswegen auch nicht überzeugt worden ist, weil es kein äusseres logisches Zwangsmittel zum Verstehen giebt, sondern das Verständniss und die Ueberzeugung nur aus dem Innersten des Lebens heraus und seiner Liebe sich entwickeln: aber schon im voraus in das Nichtverständniss mich ergeben, und schon während der Mittheilung, als auf etwas, das da erfolgen solle, darauf zu rechnen, dieses kann ich nicht; und ich habe es nie, und auch bei diesen Vorlesungen nicht gethan.

Die jetzt genannten Hinderungen einer innigeren und fruchtbareren Meinung über ernsthafte Gegenstände werden immerfort doch erhalten und erneuert, selbst bei denen, die wohl Lust und Kraft hätten, sich darüber zu erheben durch die täglichen Umgebungen, welche man im Zeitalter antrifft. — Sie werden, E. V., so wie meine Meinung nur deutlicher heraustreten wird, finden, dass ich bisher dieser Dinge weder geradezu erwähnt, noch indirect auf sie hingedeutet habe: jetzt aber habe ich, sehr reifen Ueberlegungen und Erwägungen zufolge, mich entschlossen, zum Beschlusse jene Umgebungen in ihrer Existenz anzuerkennen, sie aus ihrem Princip zu würdigen, und durch diese tiefere Ansicht Sie, soviel ich und soviel überhaupt eine fremde Kraft dies vermag, auf die Zukunft dagegen auszurüsten.

Es soll mich davon nicht abhalten der mir sehr wohl bekannte, fast allgemeine Hass gegen das, was man Polemik nennt; denn dieser Hass geht selbst aus jener Umgebung hervor, mit welcher ich den Streit aufnehme, und ist eins ihrer vornehmsten Bestandtheile. Wo er nicht etwas noch nichtswürdigeres ist, wovon tiefer unten, da ist er aufs mindeste die krankhafte Abneigung vor aller schärferen Unterscheidung und Auseinandersetzung, zu der jede Controverse allerdings nöthigt; und die unüberwindliche Liebe zu der ehemals sattsam beschriebenen Verworrenheit und Verflossenheit aller Gegensätze.

Ebensowenig soll mich davon abhalten die gar häufig sich vernehmen lassende Vermahnung: man müsse über dergleichen Dinge sich hinwegsetzen und sie verachten. Es ist nicht zu erwarten, dass in unserem Zeitalter irgend ein Mann von klarer Erkenntniss und Charakter es an Verachtung werde fehlen lassen gegen die Voraussetzung, er könne für seine Person durch Urtheile aus jenen Umgebungen heraus beleidigt und herabgesetzt werden; und jene Ermahner selbst mögen wohl nicht bedenken, welche Fülle von Verachtung sie selber durch die Meinung, sie erst müssten uns an die schuldige Verachtung erinnern, verdienen und oft auf der Stelle erhalten.

Es soll mich davon nicht abhalten die gewöhnliche Voraussetzung, dass man lediglich darum widerspreche, streite und polemisire, um eine persönliche Leidenschaftlichkeit zu befriedigen, und wiederum wehezuthun dem, der uns etwa wehegethan habe; — durch welche Voraussetzug eben schwache und von einer festen Wahrheit und ihrem Werthe nichts wissende Menschen sogar einen ehrenvollen Grund zu erhalten glauben, um die ohnedies aus ihrer Behaglichkeit sie aufstörende Polemik mit Fug zu hassen und zu verachten. Denn dass jemand glaube, nur aus irgend einem persönlichen Interesse könne man sich gegen etwas setzen, beweiset nichts mehr, als dass dieser für seine Person es lediglich aus diesem Grunde könne, und dass, wenn er einmal polemisiren sollte, allerdings nur persönliche Gehässigkeit die Triebfeder davon seyn würde; und hier nehmen wir denn den oben ertheilten Rath, dergleichen Dinge zu verachten, gern an; denn dass ein solcher ohne weiteren Beweis uns als seines gleichen festsetze, ist eine Beschimpfung, die nur mit Verachtung erwiedert werden kann, und von jedem rechtlichen Menschen es wird.

Auch soll mich davon nicht abhalten, dass man sagt: es sind nur wenige, die also sagen oder denken; denn diese Behauptung ist eben eine Unwahrheit, mit der die tadelnswürdige Furchtsamkeit der Besseren sich etwas aufbindet. Milde gerechnet denken neunundneunzig Hunderttheile in den gebildeten Ständen in Deutschland also; und in den höchsten Cirkeln, welche den Ton angeben, ist es am ärgsten; und eben darum kann auch das angezeigte Verhältniss demnächst sich noch nicht vermindern, sondern es wird sich vermehren; und wenn es auch nur wenige Sprecher der Partei giebt und solche, die den Geist derselben gedruckt aussagen, so kommt dies lediglich daher, weil allenthalben die Sprecher die wenigeren sind; was aber nicht drucken lässt, das liest und erquickt sich in der geheimsten Stille seines Gemüths an dem getroffenen Abdrucke seiner wahren Gesinnung. Dass das letztere in der That sich also verhalte und wir durch die Beschuldigung dem Publicum gar nicht Unrecht thun, gehet, so sorgfältig auch dasselbe über seine Aeusserungen wachen mag, so lange es seine Fassung behält, dennoch sodann unwidersprechlich hervor, sobald es in Leidenschaft gebracht wird; welches allemal erfolgt, wenn man einen seiner Sprecher und Vormünder antastet. Sie stehen sodann alle auf, Mann für Mann, und vereinigen sich gegen den gemeinschaftlichen Feind, als ob jeder Einzelne in seinem theuersten Besitzthume sich angegriffen glaubte.

Wie man daher auch mit allen einzelnen uns bekanntgewordenen Personen dieser Partei fertig werden und über sie hinwegkommen möge; so soll man doch über die Sache selber mit der blossen Verachtung sich nicht hinwegsetzen; indem es die Sache der entschiedenen Majorität, ja beinahe der allgemeinen Einstimmigkeit ist, und noch lange es bleiben wird. Auch sieht diese sorgfältige Vermeidung einer Berührung mit jenen Dingen und der Vorwand, man sey dazu zu vornehm, der Feigheit nicht unähnlich, und es scheint, als ob man doch in jenen Winkeln sich zu beflecken befürchtete; da ja vielmehr das kräftige Sonnenlicht jede Höhle Finsterniss muss zerstreuen können, ohne darum die Finsterniss in sich aufzunehmen. Die Augen der Blinden in diesen Höhlen kann es freilich nicht eröffnen, wohl aber kann es den Sehenden zeigen, wie es in diesen Höhlen aussieht.

In früheren Vorlesungen haben wir gezeigt, und auch in diesen von Zeit zu Zeit berührt, dass die herrschende Denkart des Zeitalters die Begriffe von Ehre und Schande geradezu umkehre, und das wahrhaft Entehrende sich zum Ruhme, die wahre Ehre hingegen sich zur Schande anrechne. So ist, wie jedem, der nur ruhig gehört hat, unmittelbar eingeleuchtet haben muss, der obenerwähnte Skepticismus, den unter der Benennung des Scharfsinns das Zeitalter sich zur Ehre anzurechnen pflegt, offenbarer Stumpfsinn, Flachheit und Schwäche des

Verstandes. Ganz besonders aber und vorzüglich gilt diese totale Verkehrtheit des Zeitalters in Bezug auf Religion. Ich müsste durchaus alle meine Worte an Ihnen verloren haben, wenn ich Ihnen nicht wenigstens so viel einleuchtend gemacht hätte, dass alle Irreligiosität auf der Oberfläche der Dinge und in dem leeren Scheine befangen bleibt, und eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraussetzt, somit nothwendig Schwäche, des Kopfes sowohl als des Charakters, verräth; dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein und eindringend in das Wesen der Dinge, nothwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn und Scharfsinn, und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt; dass daher, nach den Principien aller Urtheile über Ehre, der Irreligiöse geringgeschätzt und verachtet, der Religiöse aber hochgeachtet werden müsste. — Die herrschende Denkart des Zeitalters kehrt das um. Nichts bringt bei der Majorität desselben unmittelbarer und sicherer Schande, als wenn man sich auf einem religiösen Gedanken oder einer solchen Empfindung ergreifen lässt; nichts kann, was daraus folgt, sicherer Ehre bringen, als wenn man von dergleichen Gedanken und Empfindungen sich frei erhält. Was bei dieser Gesinnung dem Zeitalter einige Beschönigungen zu geben scheint, ist dies, dass es die Religion nur als Superstition zu denken vermag und dass es ein Recht zu haben glaubt, diese Superstition, als etwas, worüber es hinweg sey, und da sie und die Religion Eins seyen, alle Religion zu verachten. Hierin spielt nun dem Zeitalter sein Unverstand und seine unermessliche Ignoranz, die aus diesem Unverstande stammt, zwei schlimme Streiche auf einmal. Denn zuvörderst ist es gar nicht wahr, dass das Zeitalter über die Superstition hinweg sey; das Zeitalter ist, wie man bei jeder Gelegenheit mit Augen sehen kann, innerlich noch davon angefüllt, denn es *erschrickt und zittert bei jeder kräftigen Berührung der Wurzel des Aberglaubens*: sodann aber, und was die Hauptsache ist, ist die Superstition selbst der absolute Gegensatz zur Religion, sie ist auch nur Irreligiosität, nur in einer anderen Form; sie ist die schwermüthige Irreligiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermüthigkeit — die leichtsinnige Irreligiosität seyn würde. Nun lässt sich zwar wohl einsehen, wie einem in der letzten Stimmung ein wenig wohler in seinem Muthe seyn könne, als in der ersten; — und kann man auch diese kleine Verbesserung ihres Zustandes den Menschen gönnen; wie aber durch diese Veränderung in der ausserwesentlichen Form die im Wesen bleibende Irreligiosität verständig und achtungswürdig werde, wird nie ein Verständiger begreifen.

Also die Majorität des Zeitalters verachtet unbedingt die Religion. — Wie macht sie es denn nun möglich, diese Verachtung zur That und Aeusserung zu bringen? Greift sie die Religion an mit Vernunftgründen? Wie könnte sie, da sie von der Religion schlechthin gar nichts weiss? Oder etwa mit Spott? Wie könnten sie, da der Spott schlechthin irgend einen Begriff von dem Verspotteten voraussetzt, dergleichen diese doch durchaus nicht haben? Nein, sie sagen bloss wörtlich wieder, dass da und da das und das gesagt sey, was etwa auf die Religion sich beziehen könnte; und ohne weiter von dem ihrigen etwas hinzuzuthun lachen sie eben, und jeder Höfliche lacht zur Gesellschaft mit; keinesweges, als ob der erste oder irgend einer seiner Nachfolger innerlich in seinem Gemüthe von einer lächerlichen Vorstellung, welches ja ohne einen Begriff durchaus unmöglich ist, wirklich angeregt sey, sondern lediglich zufolge des allgemeinen Pactums; und so lacht bald die ganze Gesellschaft, ohne dass irgend ein Einzelner eines Grundes zum Lachen sich bewusst ist; jeder aber denkt, sein Nachbar möge wohl einen solchen Grund haben.

Um an der Gegenwart selber, ja unmittelbar an dem, was wir hier treiben, die Illustration weiter fortzusetzen! — Die Erzählung, wie ich überhaupt darauf gebracht worden, in dieser Stadt populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publicum zu halten, würde zu weit führen. Dies aber einmal gesetzt, begreift jeder, der einige Kenntnisse von der Sache hat, dass, wenn der bloss scientifische Zweck beiseite gesetzt wird, für ein gemischtes Publicum von der Philosophie nichts allgemein interessantes und allgemein verständliches übrigbleibt, als die Religion; dass dies, religiöse Gesinnungen zu wecken, der eigentliche und wahre Zweck dieser Vorträge sey, hatte ich nun am Schlusse meiner Vorlesungen vom vorigen Winter, welche nunmehr auch zum Nachlesen, und zum Nachlesen für diesen Zweck, gedruckt sind, bestimmt ausgesprochen; ebenso wie ich die Erläuterung hinzugefügt hatte, dass jene Vorlesungen nur eine Vorbereitung dieses Geschäfts seyen, dass wir in ihnen nur das Hauptsächlichste von der Sphäre der Verstandesreligion durchmessen hätten, die ganze Sphäre der Vernunftreligion aber unberührt geblieben sey. Es war von mir zu erwarten, dass, falls ich diese Unterhaltungen jemals wieder aufnähme, ich sie da aufnehmen würde, wo ich sie hatte fallen lassen. — Ich musste ferner einen Gegenstand für populäre Vorlesungen auf eine populäre Weise bezeichnen; ich fand die Benennung: Anweisung zu einem seligen Leben, würde diese Vorlesungen erschöpfend charakterisiren. Ich glaube auch noch bis heute, dass ich darin nicht fehlgegriffen habe: und Sie selbst, E. V., können, nachdem Sie selbst die Abhandlung bis zu Ende gehört haben, entscheiden, ob Sie eine Anweisung zum seligen Leben gehört haben, und ob Sie etwas anderes gehört haben, als eine solche Anweisung. Und so geschah es denn, dass eine solche Anweisung durch die öffentlichen Zeitungen angekündigt wurde; sowie ich dies noch bis diesen Augenblick ganz schicklich und natürlich finde.

Gar nicht unerwartet aber würde mir gewesen seyn, und ebenso natürlich würde ich gefunden haben, dass einer Majorität, wie der beschriebenen, meine Ankündigung und mein ganzes Unternehmen als unübertrefflich komisch erschienen wäre, und dass sie darin eine reiche Quelle des Lachens für sich entdeckt hätten. Ganz natürlich würde ich gefunden haben, wenn Zeitungsherausgeber und Redactoren fliegender Blätter in meinem Hörsaale stehende Referenten angestellt hätten, um die hier ergiebig fliessende Quelle des Lächerlichen auch in ihre Blätter zu leiten, und um sie zur Aufheiterung ihrer Leser zu gebrauchen. — „Anweisung zu einem seligen

Leben!“ Wir wissen zwar freilich nicht, was der Mann durch Leben, und durch seliges Leben, verstehen möge, aber es ist doch immer eine sonderbare Zusammensetzung von Worten, die also verbunden an unser Ohr noch nicht getroffen sind; es lässt sich leicht absehen, dass dabei nichts als Dinge herauskommen werden, von denen ein wohlgezogener Mann in guter Gesellschaft nicht gern spricht; und auf alle Falle — hätte denn der Mann nicht voraussehen können, dass wir über ihn lachen würden? Da er nun, falls er ein vernünftiger Mensch wäre, dies um jeden Preis müsste vermeiden wollen, so ist seine Ungeschicktheit klar; wir wollen vorläufig lachen, zufolge des allgemeinen Pactums; vielleicht, dass während dieses Lachens noch einem unter uns ein eigner Einfall und Zusatz kommt, der dieses Lachen begründe.

Es wäre nicht unmöglich, dass ein solcher Einfall käme. Z. B. könnte man nicht sagen: „Wie selig ist doch der Mann selber zu preisen, der andern Anweisung zum seligen Leben geben will!“ Auf den ersten Blick scheint nun die Wendung schon witziger; aber nehmen wir uns die Geduld, einen zweiten Blick auf sie zu werfen. Den Fall wirklich gesetzt, dass der, von dem die Rede, bei der klaren Einsicht seiner Grundsätze sich ganz wohl und ruhig befände, so hätte man ihm wohl dadurch, dass man ihm so etwas nachsagt, eine rechte Schmach zugefügt? — „Ja, aber so etwas von sich selber zu sagen, ist das nicht ein unverschämtes Selbstlob?“ — Geradezu von sich gesagt haben wird man es ohne Zweifel nicht; denn ein gesetzter Mensch dürfte wohl ausser ihm selbst noch andere Gegenstände haben, von denen er reden könnte, falls er reden will. Wenn aber in der Behauptung: es gäbe eine gewisse Denkart, die Frieden und Ruhe über das Leben verbreite, und in dem Versprechen, man wolle diese Denkart andern bekannt machen, die Voraussetzung nothwendig liegt, man habe diese Denkart selbst, und habe, da sie nicht anders könne, denn Frieden geben, durch sie Frieden und Ruhe gewonnen; und man vernünftigerweise das erste gar nicht sagen kann, ohne das zweite stillschweigend anzuerkennen: so muss man freilich folgen lassen, was da folgt. Und wäre denn das eine so grosse Unverschämtheit, die ein unauslöschbares Ridicüle gäbe, wenn man es, durch den Zusammenhang dazu genöthigt, hätte merken lassen, dass man sich für keinen Stümper, und für keinen schlechten und elenden Menschen halte?

Allerdings, E. V., ist gerade dies die einzige Unverschämtheit und das einzige Ridicüle bei der Majorität, von der wir reden; und wir liefern durch das soeben Gesagte den innigsten Geist ihres Lebens zu Tage. Aller Verkehr unter den Menschen soll nach dem, dieser Majorität vielleicht selbst verborgenen, dennoch aber allen ihren Urtheilen zu Grunde liegenden Princip sich gründen auf die stillschweigende Voraussetzung, dass wir alle auf dieselbe Weise arme Sünder sind: wer die andern ausser sich für etwas Besseres nimmt, der ist ein Thor; wer sich selbst ihnen für etwas Besseres giebt, der ist ein anmaassender Geck: beide werden verlacht. — Arme Sünder: in Kunst und Wissenschaft; — wir können und wissen freilich alle nichts, jeder will jedoch auch gern ein Wort mitsprechen: das sollen wir gegenseitig einander demüthig bekennen und verstatten, und reden und reden lassen; wer es aber anders nimmt, und im Ernste thut, als ob er etwas wüsste oder vermöchte, handelt gegen das Pactum, und ist anmaassend. Arme Sünder im Leben: — der letzte Zweck von unser aller Regungen und Bewegungen ist der, unsere äusserlichen Umstände zu verbessern; wer weiss das nicht? Freilich erfordert die vertragsmässige Lebensart, dass man das dem andern nicht geradezu unter die Augen sage, wie denn auch dieser nicht verbunden ist, es mit lauten Worten zu gestehen, sondern hiebei gewisse Vorwände vertragsmässig verstattet sind; aber stillschweigend voraussetzen muss es jeder lassen, und wer gegen die stillschweigende Voraussetzung sich setzt, ist anmaassend, und ein Heuchler obendrein.

Aus dem aufgestellten Princip stammt die bekannte Klage gegen die wenigen Bessern in der Nation, welche Klage man allenthalben hören und allenthalben gedruckt lesen kann; die Klage: Wie, der Mann will uns mit dem Schönen und Edlen unterhalten! Wie wenig kennt er uns! Gebe er in geschmacklosen Spässen uns das treue Gegenbild unseres eigenen frivolen und trivialen Lebens;

denn das gefällt uns, und dann ist er unser Mann, und kennt auch sein Zeitalter. Wir sehen selbst freilich wohl ein, dass jenes, was wir nicht mögen, vortrefflich, und das, was uns gefällt, schlecht und elend ist: aber dennoch mögen wir nur das letzte, denn — so einmal sind wir. — Aus diesem Princip stammen alle die Vorwürfe von Arroganz und Unbescheidenheit, welche die Schriftsteller einander in offenem Drucke, und die Weltleute einander in Worten machen; und die ganze Fülle des stehenden und ausgeprägten Witzes, der sich im öffentlichen Umlaufe findet. Ich mache mich, wenn die Probe angestellt werden sollte, anheischig, den ganzen Schatz von Spott in der Welt, — höchstens den tausendsten Theil davon ausgenommen — entweder auf das Princip: er weiss noch nicht, dass die Menschen arme Sünder sind, oder auf das, er glaubt besser zu seyn, als wir andern alle, oder auf beide zugleich, zurückzuführen. In der Regel sind beide Principien vereinigt. So lag im Sinne jener Majorität das Ridicüle einer Anweisung zum seligen Leben nicht bloss darin, dass ich glaubte, eine solche Anweisung geben zu können, sondern auch darin, dass ich voraussetzte, Zuhörer, und in der zweiten Stunde wiederkommende Zuhörer, für eine solche Anweisung zu finden, und falls ich sie dennoch fände, darin, dass diese glaubten, es sey hier etwas für sie zu holen.

In jener Voraussetzung der gleichen Sündhaftigkeit aller lebt nun jene Majorität immerfort; dieselbe Voraussetzung muthet sie immer jedwedem an; und wer dagegen verstösst, über den lacht sie, wenn man sie bei guter Laune lässt, oder erboset sich gegen ihn, wenn man sie in den Harnisch bringt; — welches unter andern auch durch dergleichen tiefere Untersuchungen ihres wahren Wesens, wie die gegenwärtige war, zu geschehen pflegt. Durch diese Voraussetzung nun wird sie eben schlecht, profan, irreligiös, und dies immer mehr, je länger sie darin verharrt. Ganz umgekehrt hält der gute und rechte Mensch, obwohl er seine Mängel erkennt und an der Verbesserung derselben unablässig arbeitet, sich nicht für radical schlecht und für einen substantiellen Sünder; denn wer sich in seinem Wesen als solchen anerkennt, mithin sich darein ergiebt, der ist es eben deswegen, und bleibt es. Neben dem, was ihm fehlt, anerkennt der gute Mensch auch, was er hat, und muss es anerkennen, denn das eben soll er ja brauchen. Dass er dabei nicht sich selbst die Ehre gebe, versteht sich; denn wer noch ein Selbst hat, an dem ist sicher gar nichts gutes. Ebensowenig setzt er, wie er auch etwa theoretisch von seiner Umgebung denken möge, in seinem wirklichen Verkehr mit den Menschen, diese als schlecht und als arme Sünder voraus, sondern er setzt sie als gut voraus. Mit der Sündhaftigkeit in ihnen hat er nichts zu thun, und an diese wendet er sich gar nicht, sondern er wendet sich an das in ihnen dennoch gewiss verborgene Gute. Auf alles das, was in ihnen nicht seyn soll, rechnet er gar nicht, und verfährt, als ob es gar nicht da wäre: dagegen rechnet er festiglich auf dasjenige, was nach den obwaltenden Umständen in ihnen seyn soll, als auf etwas, das da eben seyn muss, das vorausgesetzt und unter keiner Bedingung ihnen erlassen wird. Falls er z. B. lehrte, will er von der Zerstreutheit nicht verstanden seyn, sondern nur von der Aufmerksamkeit; denn die Zerstreutheit soll nicht seyn, und es kommt zuletzt weit mehr darauf an, dass man aufmerken lerne, als dass man gewisse Sätze lerne. Die Scheu vor gewissen Wahrheiten will er gar nicht schonen und zahm machen, sondern er will ihr trotzen; denn diese Scheu soll nicht seyn, und wer die Wahrheit nicht ertragen kann, der soll sie von ihm nicht erhalten; die Festigkeit des Charakters dürfte zuletzt noch mehr werth seyn, als irgend eine positive Wahrheit, und man dürfte, ohne die erstere, etwas der letzteren ähnliches wohl überhaupt nicht an sich bringen können. — Aber will er denn nicht gefallen und wirken? Allerdings; aber nur durch das Rechte, und in den Wegen der göttlichen Ordnung; auf andere Weise will er schlechthin nicht weder wirken noch gefallen. Es ist eine gar gutmüthige Voraussetzung jener Majorität, dass mancher sonst rechtliche Mann, — sey es in Kunst, in Lehre oder in Leben, — ihnen gern gefallen wolle, dass er dies nur nicht recht anzustellen wisse, weil er sie, diese tiefen Charaktere, nicht recht kenne, dass sie also es ihm sagen müssten, wie sie es gern hätten. Wie wäre es, wenn er sie unendlich tiefer durchschaute, als sie selbst es je vermögen werden; aber von dieser seiner Erkenntniss für sein Handeln mit ihnen Notiz nehmen nur nicht wollte, weil er sich eben nichts daraus macht, ihnen zu Willen zu leben, und es ihnen nicht recht machen will, ehe nicht sie selber erst ihm recht geworden sind?

Und so habe ich Ihnen denn, E. V., neben der Schilderung der gewöhnlichen Umgebung im Zeitalter, zugleich das Mittel angegeben, sich über dieselbe gründlich hinwegzusetzen und sich von ihr auszuscheiden. Man schäme sich nur nicht weise zu seyn; sey man es auch allein, in einer Welt von Thoren. Was ihren Spott anbelangt, so habe man nur den Muth, nicht sogleich mitzulachen, sondern einen Augenblick ernsthaft zu bleiben, und das Ding ins Auge zu fassen: um das Lachen kommt man darum nicht; der rechte Witz liegt bei solcher Gelegenheit im Hintergrunde, und dieser ist für uns; und soweit der gute Mensch den schlechten überhaupt überwiegt, soweit überwiegt auch sein Witz den des schlechten. Was ihre Liebe und ihren Beifall betrifft, so habe man nur den Muth, entschieden darauf Verzicht zu thun, denn man wird ohnedies, ohne selbst schlecht zu werden, denselben nimmermehr erhalten; — und dieses allein ists, was selbst die Besseren in unseren Tagen so lähmt und schwächt, und die gegenseitige Anerkennung derselben und ihre Vereinigung so hindert, dass sie es nicht aufgeben wollen, zwei unvereinbare Dinge, ihr eigenes Rechtthun und den Beifall der Gemeinheit, zu vereinigen, und sich nicht entschliessen mögen, das Schlechte als schlecht zu erkennen. Hat man nur einmal über diese Hoffnung und dieses Bedürfniss sich hinweggesetzt, so hat man nichts weiter zu fürchten; das Leben geht seinen ordentlichen Gang fort, und jene können wohl hassen, aber sie können wenig schaden; auch vermindert sich, nachdem auch sie von ihrer Seite die Hoffnung aufgeben müssen, uns zu ihres Gleichen zu machen, um vieles ihr böser Wille, und sie werden geneigter, uns zu verbrauchen, wie wir sind; und das äusserste gesetzt, ist Ein guter Mensch, wenn er nur consequent ist und entschlossen, stärker denn hundert schlechte.

Und so glaube ich denn alles gesagt zu haben, was ich hier sagen wollte, und beschliesse hiermit diese Vorlesungen; nicht unbedingt wünschend Ihren Beifall, E. V., sondern, falls er mir zu Theil werden sollte, ihn also wünschend, dass er Sie und mich ehren möge.

Beilage
zur sechsten Vorlesung.

Die Hauptlehre des Christenthums, als einer besonderen Anstalt, Religion im Menschengeschlecht zu entwickeln: dass in Jesu zu allererst, und auf eine keinem andern Menschen also zukommende Weise, das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, dass alle übrigen nur durch ihn, und vermittelst der Wiederholung seines ganzen Charakters in sich, zur Vereinigung mit Gott kommen könnten; sey ein bloss historischer, keinesweges aber ein metaphysischer Satz, heisst es im Texte (S. 482). Es ist vielleicht nicht überflüssig, die Unterscheidung, auf welche die erwähnte Aeusserung sich gründet, hier noch klarer auseinanderzusetzen; da ich bei dem grösseren Publicum, dem ich jetzt dieselbe im Druck vorlege, nicht ebenso, wie bei der Mehrzahl meiner unmittelbaren Zuhörer, voraussetzen darf, dass ihnen aus meinen übrigen Lehren jene Unterscheidung geläufig sey:

Wo die Ausdrücke streng genommen werden, ist das Historische und das Metaphysische geradezu entgegengesetzt; und was nur wirklich historisch ist, ist gerade deswegen nicht metaphysisch, und umgekehrt. Historisch nemlich und das rein Historische an jeder möglichen Erscheinung, ist dasjenige, was sich nur eben als blosses und absolutes Factum, rein für sich dastehend und abgerissen von allem übrigen, auffassen, keinesweges aber aus einem höheren Grunde erklären und ableiten lässt: metaphysisch dagegen und der metaphysische Bestandtheil jeder besondern Erscheinung, ist dasjenige, was aus einem höheren und allgemeineren Gesetze nothwendig folgt, und aus demselben abgeleitet werden kann; somit gar nicht lediglich als Factum erfasst wird, und, der Strenge nach, nur durch Täuschung für ein solches gehalten wird, da es in Wahrheit gar nicht als Factum, sondern zufolge des in uns waltenden Vernunftgesetzes also erfasst wird. Der letztgenannte Bestandtheil der Erscheinung geht niemals bis zu ihrer Wirklichkeit, und niemals geht die wirkliche Erscheinung in ihm vollständig auf; und es sind darum in aller wirklichen Erscheinung diese beiden Bestandtheile unabtrennlich verknüpft.

Es ist das Grundgebrechen aller ihre Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft (des transscendenten Verstandesgebrauchs), wenn sie sich nicht begnügen will, das Factum rein als Factum zu nehmen, sondern es metaphysicirt. Da unter der Voraussetzung, dasjenige, was eine solche Metaphysik auf ein höheres Gesetz zurückzuführen sich bemüht, sey in der That lediglich factisch und historisch, es ein solches, wenigstens im gegenwärtigen Leben uns zugängliches Gesetz nicht geben kann: so folgt daraus, dass die beschriebene Metaphysik, willkürlich voraussetzend, es finde hier eine Erklärung statt, — welches ihr erster Fehler ist, — sich noch überdies auf das Erdichten legen und durch eine willkürliche Hypothese die vorhandene Kluft ausfullen müsse, welches ihr zweiter Fehler ist.

In Beziehung auf den vorliegenden Fall nimmt man das Urfactum des Christenthums historisch und rein als Factum, wenn man nimmt, was am Tage liegt, dass Jesus gewusst habe, was er eben weiss, früher als irgend ein andrer es gewusst hat, und gelehrt und gelebt habe, wie er hat; — ohne noch weiter wissen zu wollen, wie dieses alles ihm möglich gewesen: was man denn auch, zufolge einleuchtender, nur hier nicht mitzutheilender Grundsätze, in diesem Leben nimmermehr erfahren wird. Durch, das Factum überfliegenden, Verstandesgebrauch aber metaphysicirt wird dasselbe Factum, wenn man es in seinem Grunde zu begreifen strebt, und etwa zu diesem Behufe eine Hypothese, wie das Individuum Jesus, als Individuum, aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sey, aufstellet. — Als Individuum, habe ich gesagt: denn wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, lässt sich begreifen, und hat durch die vorstehenden Vorlesungen begreiflich gemacht werden sollen, und ist nach uns der Inhalt des Einganges des Johanneischen Evangeliums.

Nun kommt es uns insbesondre, die wir die Sache historisch nehmen, nicht darauf an, auf welche von den beiden Weisen irgend jemand den aufgestellten Satz nehmen wolle, sondern zunächst nur darauf, auf welche von den beiden Weisen Jesus selber und sein Apostel Johannes ihn genommen haben, und die übrigen befugt gewesen seyen, ihn zu nehmen; und es ist allerdings der bedeutendste Bestandtheil unserer Behauptung, dass das *Christenthum* selber, d. h. zunächst Jesus, jenen Satz durchaus nicht metaphysisch genommen habe.

Wir bringen unsere Beweisführung auf folgende Sätze zurück.

1) Jesus von Nazareth hat die allerhöchste und den Grund aller anderen Wahrheiten enthaltende Erkenntniss von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit, in Absicht des eigentlichen Realen an der erstern, ohne Zweifel besessen. — Ueber diesen, auch nur historischen Satz müsste zu allererst ein jeder, für den der folgende Beweis etwas beweisen soll, mit mir einverstanden seyn; und ich ersuche mein Zeitalter, über diesen Punct sich ja nicht zu übereilen. Meines Erachtens wird nicht leicht jemand, der nicht dieselbe Erkenntniss von der Einen Realität schon vorher auf einem andern Wege erhalten, und sie in sich lebendig werden lassen, sie da finden, wo ich sie, auch erst hindurchgegangen durch jene Bedingung, gefunden habe. Hat aber jemand nur erst

diese Bedingung erfüllt, und sich dadurch erst das Organ verschafft, mit welchem allein das Christenthum aufgefasst werden kann: so wird er nicht nur jene Grundwahrheit im Christenthume klar wiederfinden, sondern es wird sich ihm auch über die übrigen, oft sehr sonderbar scheinenden Aeusserungen derselben Schriften ein hoher und heiliger Sinn verbreiten.

2) Die Art und Weise dieser Erkenntniss in Jesu Christo, welche der zweite Punct ist, auf den es ankommt, lässt sich am besten charakterisiren durch den Gegensatz mit der Art und Weise, auf welche der speculative Philosoph zu derselben Erkenntniss kommt. Der letztere geht aus von der an sich der Religion fremden und für sie profanen Aufgabe seiner Wissbegier, das Daseyn zu erklären. Die Aufgabe findet er allenthalben, wo ein gelehrtes Publicum vorhanden ist, schon durch andere ausgesprochen vor sich, und findet Mitarbeiter um die Auflösung unter seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Ihm kann es nicht einfallen, um der blossen, ihm klar gewordenen Aufgabe willen sich für etwas besonderes und ausgezeichnetes zu halten. Ferner spricht die Aufgabe, als Aufgabe, seinen eignen Fleiss und seine ihm klar bewusste persönliche Freiheit an; seiner Selbstthätigkeit gar klar sich bewusst, kann er sich ebensowenig für inspirirt halten.

Setzet endlich, dass die Lösung ihm gelinge, und ihm auf die einzig rechte Weise, durch das Religionsprincip, gelinge, so liegt sein Fund doch immer in einer Reihe von vorbereitenden Untersuchungen, und ist auf diese Weise für ihn ein natürliches Ereigniss. Die Religion ist nur nebenbei, und nicht rein und lediglich als Religion, sondern zugleich als das lösende Wort des Räthsels, welches die Aufgabe seines Lebens ausmachte, an ihn gekommen.

So verhielt es sich nicht mit Jesu. Er ist zuvörderst schlechthin nicht von irgend einer speculativen Frage, welche durch die später und im Verlaufe der Erforschung jener Frage ihm gekommene Religionserkenntniss nur gelöst worden wäre, ausgegangen: denn — er erklärt durch sein Religionsprincip schlechthin nichts in der Welt, und leitet nichts ab aus jenem

Princip; sondern trägt ganz allein und ganz rein nur dies vor, als das einzige des Wissens Würdige, liegen lassend alles übrige, als nicht werth der Rede. Sein Glaube und seine Ueberzeugung liess es über das Daseyn der endlichen Dinge auch nicht einmal zur Frage kommen. Kurz, sie sind eben gar nicht da für ihn, und allein in der Vereinigung mit Gott ist Realität. Wie dieses Nichtseyn denn doch den Schein des Seyns annehmen könne, von welcher Bedenklichkeit alle profane Speculation ausgeht, wundert ihn nur nicht.

Ebensowenig hatte er seine Erkenntniss durch Lehre von aussen und Tradition; denn bei der wahrhaft erhabenen Aufrichtigkeit und Offenheit, die aus allen seinen Aeusserungen hervorleuchtet — hier setze ich freilich abermals bei meinem Leser voraus, dass er durch seine eigne Verwandtschaft zu dieser Tugend, und durch ein tieferes Studium der Lebensbeschreibung Jesu einen anschaulichen Begriff von jener Aufrichtigkeit sich verschaffe — hätte er in diesem Falle das gesagt, und seine Jünger nach seinen eigenen Quellen hingewiesen. — Daraus, dass er selbst auf eine richtigere Religionskenntniss vor Abraham hindeutet, und einer seiner Apostel bestimmt auf Melchisedek hinweiset, folgt nicht, dass Jesus durch unmittelbare Tradition mit jenem Systeme zusammengehangen habe; sondern er kann sehr füglich das ihm schon in ihm selber aufgegangene beim Studium Moses nur wiedergefunden haben; indem auch aus einer Menge anderer Beispiele hervorgeht, dass er die Schriften des alten Testaments unendlich tiefer erfasste, als die Schriftgelehrten seiner Zeit und die Mehrzahl der unsrigen; indem auch er ausging, wie es scheint, von dem hermeneutischen Princip, dass Moses und die Propheten nicht nichts, sondern etwas hätten sagen wollen.

Jesus hatte seine Erkenntniss weder durch eigne Speculation, noch durch Mittheilung von aussen, heisst: er hatte sie eben schlechthin durch sein blosses Daseyn; sie war ihm erstes und absolutes, ohne irgend ein anderes Glied, mit welchem sie zusammengehangen hätte; rein durch Inspiration, wie wir hinterher, und im Gegensatze mit unserer Erkenntniss, uns darüber ausdrücken; er selbst aber nicht einmal also sich ausdrücken konnte. — Und zwar, welche Erkenntniss hatte er auf diese Weise? Dass alles Seyn nur in Gott gegründet sey: mithin, was da unmittelbar folgt, dass auch sein eignes Seyn mit dieser und in dieser Erkenntniss in Gott gegründet sey, und unmittelbar aus ihm hervorgehe. Was da unmittelbar folgt, sagte ich; denn für uns ist das letztere allerdings ein Schluss vom Allgemeinen aufs Besondere, weil wir insgesammt erst unser vorher vorhandenes persönliches Ich, als das hier vorkommende Besondere, an dem Allgemeinen vernichten müssen: keinesweges aber eben also — was als die Hauptsache ich zu bemerken bitte — bei Jesu. Da war kein zu vernichtendes geistiges, forschendes oder lernendes Selbst; denn erst in jener Erkenntniss war sein geistiges Selbst ihm aufgegangen. Sein Selbstbewusstseyn war unmittelbar die reine und absolute Vernunftwahrheit selber; seyend und gediegen, und blosses Factum des Bewusstseyns, keinesweges, wie bei uns andern allen, genetisch, aus einem vorhergegangenen andern Zustande, und darum kein blosses Factum des Bewusstseyns, sondern ein Schluss. In dem, was ich soeben bestimmt auszusprechen mich bemühte, dürfte wohl der eigentliche persönliche Charakter Jesu Christi, welcher, wie jede Individualität, nur einmal gesetzt seyn kann in der Zeit, und in derselben nie wiederholt werden, bestanden haben. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewusstseyn gewordene absolute Vernunft, oder was dasselbe bedeutet, Religion.

3) In diesem absoluten Factum ruhte nun Jesus, und war in ihm aufgegangen; er konnte nie es anders denken, wissen oder sagen, als dass er eben wisse, dass es so sey, dass er es unmittelbar in Gott wisse, und dass er auch dies eben wisse, dass er es in Gott wisse. Ebensowenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur Seligkeit geben, ausser die, dass sie werden müssten wie Er: denn dass seine Weise, da zu seyn, beselige, wusste er an sich selber; anders aber, ausser an sich selbst, und als seine Weise, da zu seyn, kannte er das beseligende Leben gar nicht, und konnte es darum auch nicht anders bezeichnen. Er kannte es ja nicht im allgemeinen Begriffe, wie der speculirende Philosoph es kennet und

es zu bezeichnen vermag; denn er schöpfte nicht aus dem Begriffe, sondern lediglich aus seinem Selbstbewusstseyn. Er nahm es lediglich historisch; und wer es so nimmt, wie wir soeben uns darüber erklärt haben, der nimmt es, unsers Erachtens nach seinem Beispiele, auch nur historisch: es war zu der und der Zeit im jüdischen Lande ein solcher Mensch; und damit gut. — Wer aber nun noch ferner zu wissen begehrt, durch welche — entweder willkürliche Veranstaltung Gottes, oder innere Nothwendigkeit in Gott — ein solches Individuum möglich und wirklich geworden, der überfliegt das Factum und begehrt zu metaphysiciren das nur Historische.

Für Jesus war eine solche Transscendenz schlechthin unmöglich; denn für diesen Behuf hätte er sich in seiner Persönlichkeit von Gott unterscheiden, und sich abgesondert hinstellen und sich über sich selber, als ein merkwürdiges Phänomen, verwundern und sich die Aufgabe stellen müssen, das Räthsel der Möglichkeit eines solchen Individuums zu lösen. Aber es ist ja der allerhervorspringendste, immer auf dieselbe Weise wiederkommende Zug im Charakter des Johanneischen Jesus, dass er von einer solchen Absonderung seiner Person von seinem Vater gar nichts wissen will, und andern, welche sie zu machen versuchen, sie ernstlich verweist; dass er immerfort annimmt, wer ihn sehe, sehe den Vater, und wer ihn höre, höre den Vater, und das sey alles Eins; und dass er ein Selbst an ihm, über dessen ungebührliche Erhebung der Misverstand ihm Vorwürfe macht, unbedingt abläugnet und wegwirft. Ihm war nicht der Jesus Gott, denn einen selbstständigen Jesus gab er nicht zu; wohl aber war Gott Jesus, und erschien als Jesus. Von jener Selbstbeschauung aber und Verwunderung über sich selber, war — ich will nicht sagen, ein Mann wie Jesus, in Beziehung auf welchen wohl die blosse Lossprechung hievon eine Lästerung seyn dürfte, — sondern der ganze Realismus des Alterthums sehr weit entfernt; und das Talent, immer nach sich selber hinzusehen, wie es uns stehe, und sein Empfinden, und das Empfinden seines Empfindens wieder zu empfinden, und aus langer Weile sich selber und seine merkwürdige Persönlichkeit psychologisch zu erklären, war den Modernen vorbehalten; aus welchen eben darum so lange nichts rechtes werden wird, bis sie sich begnügen, eben einfach und schlechtweg zu leben, ohne wiederum in allerlei Potenzirungen dieses Leben leben zu wollen; andern, die nichts besseres zu thun haben, überlassend, dieses ihr Leben, wenn sie es der Mühe werth finden, zu bewundern und begreiflich zu machen.

Inhalts-Anzeige.

Erste Vorlesung. Seite 401. Leben ist Liebe, und daher ist Leben und Seligkeit an und für sich Eins und ebendasselbe. Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens vom blossen Scheinleben. — Leben und Seyn ist auch wieder dasselbe. Das wahrhaftige Seyn aber ist ewig mit sich selbst einig und unveränderlich, der Schein hingegen veränderlich. Das wahrhaftige Leben liebt jenes Eine oder Gott; das Scheinleben das Veränderliche oder die Welt. Der Schein selbst wird nur durch die Sehnsucht nach dem Ewigen getragen und im Daseyn erhalten: diese Sehnsucht wird nun im blossen Scheinleben nie befriedigt, und darum ist dasselbe unselig; dagegen die Liebe des wahrhaftigen Lebens immerfort befriedigt wird, und darum dieses Leben selig ist. Das Element des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke.

Zweite Vorlesung. S. 416. Das hier vorzutragende sey zuletzt Metaphysik, und insbesondere Ontologie; und diese solle hier popular vorgetragen werden. Widerlegung des Einwurfs von der Unmöglichkeit und Unrathsamkeit eines solchen Vortrages, durch die Nothwendigkeit, dass es versucht werden müsse; durch die Erörterung des eigentlichen Wesens des populären Vortrages im Gegensatze mit dem scientifischen, und durch den factischen Beweis, dass seit der Einführung des Christenthums dieses Vorhaben immerfort wirklich gelungen sey. Zwar stehen in unserem Zeitalter einer solchen Verständigung grosse Hindernisse entgegen: indem theils die entschiedene Form gegen den

Hang zur Willkür im Meinen und die Unentschlossenheit, welche sich Skepticismus betitle, verstosse; theils der Inhalt fremd und ungeheuer paradox erscheine; und endlich Unbefangene durch das Einreden der Fanatiker der Verkehrtheit irre gemacht würden. Genetische Erklärung dieses Fanatismus. Die von demselben zu erwartende Anklage unserer Lehre als Mysticismus gedeutet. Was jedoch der eigentliche Zweck dieser und ähnlicher Anklagen sey?

Dritte Vorlesung. S. 431. Lösung des Zweifels, wie, — da ja das Leben ein organisches Ganzes seyn müsse, — im wirklichen Leben ein Theil des nothwendigen Lebens ermangeln könne, — sowie es, unserer Behauptung zufolge, mit dem Scheinleben sich verhalte, — durch die Bemerkung, dass das geistige Leben in der Wirklichkeit sich nur allmählig und gleichsam nach Stationen entwickle; anschaulich gemacht an dem auffallenden Beispiele, dass der grosse Haufen das Denken der äusseren Gegenstände aus der sinnlichen Wahrnehmung derselben ableitet, und nicht anders weiss, als dass alle unsere Erkenntniss sich auf Erfahrung gründe. Was, im Gegensatze mit diesem, auch nicht durch Wahrnehmung begründeten Denken äusserer Gegenstände, das eigentliche höhere Denken sey; und wie dieses vom blossen *Meinen*, mit welchem es in Absicht seiner Region übereinkomme, der Form nach sich unterscheide.

Wirkliche Vollziehung dieses Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntniss, wobei resultirt: das Seyn sey weder geworden, noch sey in ihm etwas geworden, sondern es sey schlechthin Eins und mit sich einerlei; von ihm sey zu unterscheiden das *Daseyn* desselben, das nothwendig sey *Bewusstseyn* desselben; welches Bewusstseyn, zugleich nothwendig *Selbstbewusstseyn* — seinem eigenen Daseyn überhaupt, sowie den besonderen realen Bestimmungen desselben nach, aus dem Seyn sich selbst nicht genetisch ableiten, wohl aber im Allgemeinen begreifen könne, dass diese seine reale Bestimmtheit im Wesen Eins sey mit dem inneren Wesen des Seyns.

Vierte Vorlesung. S. 447. Was unentbehrlich sey zu einem seligen Leben; was dagegen nur unter Bedingungen nothwendig? So sey die Beantwortung der Frage: wie, da das Seyn ebenso dasey, wie es in sich selbst sey, — als Eines, — in dieses sein Daseyn, oder das Bewusstseyn, die Mannigfaltigkeit eintreten könne? — nur unter Bedingung nothwendig. — Beantwortung dieser Frage. Das aus der lediglich im Daseyn vorkommenden Unterscheidung folgende Als, oder die Charakteristik durch den

Gegensatz, sey der absolute Gegensatz und das Princip aller anderen Trennung. Es setze dieses Als ein stehendes Seyn des Charakterisirten, wodurch das, was an sich inneres göttliches Leben sey, in eine ruhende Welt verwandelt werde. Diese Welt werde charakterisirt oder gestaltet durch das *Factum* jenes Als, welches Factum sey eine *absolut freie Selbstständigkeit* — ins unbedingte und unendliche fort.

Fünfte Vorlesung. S. 461. Princip einer neuen Spaltung im Wissen, nicht zunächst auf die Welt, sondern auf die Reflexion der Welt gehend, und darum nur gehend verschiedene Ansichten der Einen bleibenden Welt; welche letztere Spaltung jedoch mit der ersten innigst durchdrungen und verwachsen sey. Diese Spaltung, daher die aus ihr resultirende Verschiedenheit der Weltansicht sey fünffach. Die erste und niedrigste die Ansicht der herrschenden Zeitphilosophie, da man der Sinnenwelt, oder der Natur, Realität beimisst. Die zweite, da das Reale in ein, die vorhandene Welt *ordnendes* Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunct der objectiven Legalität, oder des kategorischen Imperativs. Die dritte, da dasselbe Reale in ein, — innerhalb der vorhandenen Welt, eine neue *erschaffendes* — Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunct der eigentlichen Sittlichkeit. Die vierte, da die Realität allein in Gott und in sein Daseyn gesetzt wird: der Standpunct der Religiosität. Die fünfte, welche das Mannigfaltige in seinem Hervorgehen aus dem Einen Realen klar erblickt: der Standpunct der Wissenschaft. Jedoch sey wahrhafte Religiosität nicht als blosse Ansicht möglich, sondern sie sey nur da, wo sie mit einem wirklichen göttlichen Leben vereinigt sey; und ohne diese Vereinigung sey die blosse Ansicht leer, und Schwärmerei.

Sechste Vorlesung. S. 475. Beweis der früheren beiläufigen Behauptung, dass diese Lehre zugleich die Lehre des ächten Christenthums sey, wie dieselbe beim Evangelisten Johannes sich vorfinde. Gründe, warum wir uns vorzüglich auf diesen Evangelisten berufen. Unser hermeneutisches Princip. — Es sey im Johannes zuvörderst zu unterscheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Standpunct wahr seyn solle. Das erste sey enthalten im Eingange des Evangeliums bis V. 5. Würdigung dieses Einganges, nicht als unvorgreifliche Meinung des Evangelisten, sondern als unmittelbare Lehre Jesu. Erklärung desselben. Das temporär Gültige sey der nicht *metaphysische*, sondern bloss *historische* Satz: dass das göttliche Daseyn, rein und ohne alle individuelle Beschränkung, in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe. Erklärung des Unterschiedes dieser beiden Ansichten, und Vereinigung derselben; gleichfalls und ausdrücklich auch nach der christlichen Lehre. Würdigung dieses historischen Dogmas. Auffassung des Inhalts des ganzen Evangeliums aus diesem Gesichtspuncte, nach den Fragen; Was lehret Jesus von sich und seinem Verhältnisse zu Gott; und was von seinen Anhängern und deren Verhältnisse zu ihm?

Siebente Vorlesung. S. 492. Eine noch tiefere Schilderung des blossen Scheinlebens aus dem Princip desselben. — Zum Erweise der Seligkeit des religiösen Lebens gehört die erschöpfte Aufstellung aller möglichen Weisen, sich selbst und die Welt zu geniessen. Es giebt, da die eben aufgestellten fünf Weisen der Ansicht der Welt ebenso viele Weisen des Genusses derselben sind, ihrer fünf; von denen, nach Ausschliessung des wissenschaftlichen Standpunctes, hier nur vier in Betrachtung kommen. Der Genuss überhaupt, als Befriedigung der Liebe, gründet sich auf Liebe; Liebe aber ist der Affect des Seyns. — Sinnlicher Genuss und die durch Phantasie vermittelten Affecte im ersten Standpuncte. Der Affect der Realität im zweiten Standpuncte, des Gesetzes, ist ein Befehl, aus welchem an sich ein uninteressirter Urtheilsspruch erfolgen würde, der jedoch, mit dem Interesse für das Selbst zusammentretend, in Nicht-Selbstverachtung sich verwandelt. Durch diese Denkart werde im Menschen alle Liebe ertödtet, eben darum aber er auch über alle Bedürftigkeit hinweggesetzt. Stoicismus, als blosse Apathie in Beziehung auf Glückseligkeit und Seligkeit.

Achte Vorlesung. S. 507. Tiefere Erfassung der hier vorgetragenen Seynslehre. — Alles, was aus dem blossen Daseyn, als solchem, folge, durch die Benennung der *Form* zusammengefasst: — sey in der Wirklichkeit das Seyn von der Form schlechthin unabtrennlich, und das Daseyn der letzteren sey selbst in der inneren Nothwendigkeit des göttlichen Wesens gegründet. Erläuterung dieses Satzes an dem einen Theile der Form, der Unendlichkeit. Anwendung desselben auf den zweiten Theil derselben Form, die Fünffachheit. Diese giebt ein freies und selbstständiges Ich, als den organischen Einheitspunct der ganzen Form. — Belehrung über das Wesen der Freiheit. — Affect des Ich für seine Selbstständigkeit, der da nothwendig verschwinde, sobald, durch vollendete Freiheit, die einzelnen Standpuncte bloss möglicher Freiheit vernichtet werden; und so geben denn die Anwesenheit oder Abwesenheit jener Liebe des Selbst zwei durchaus entgegengesetzte Hauptweisen, die Welt anzusehen und zu geniessen. Aus der ersten stamme zuvörderst der Trieb nach sinnlichem Genusse, als die Liebe zu einem, auf eine gewisse Weise durch die Objecte bestimmten Selbst: sodann, in der Denkart der Gesetzmässigkeit, die Liebe zu bloss formaler Freiheit, nach aufgegebener Liebe objectiver Selbstbestimmung. Charakteristik der Liebe, aus der ein kategorischer Imperativ entspringt. Durch die Vernichtung jener Liebe des Selbst falle der Wille des Ich zusammen mit dem Leben Gottes; und es entstehe daraus zuvörderst der, oben als dritter aufgestellte, Standpunct der höheren Moralität. Verhältniss dieser Denkart zu den äusserlichen Umgebungen, besonders im Gegensatze mit der Superstition der sinnlichen Bedürftigkeit.

Neunte Vorlesung. S. 523. Die neue Welt, welche die höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt erschaffe, sey das unmittelbare Leben Gottes selbst in der Zeit; — an sich nur unmittelbar zu erleben; im allgemeinen nur durch das Merkmal, dass jede Gestaltung desselben schlechthin um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu irgend einem Zwecke gefalle, zu charakterisiren. Erläutert an den Beispielen der Schönheit, der Wissenschaft u. s. w. und an den Erscheinungen des natürlichen Talents für diese. Dieses Handeln strebe denn doch einen Erfolg ausser sich an; so lange nun das Begehren des Erfolges mit der Freude am blossen Thun noch vermischt sey, sey selbst die höhere Moralität noch ausgesetzt der Möglichkeit des Schmerzes. Ausscheidung dieser beiden durch den Standpunct der Religiosität. — Grund der Individualität. Jeder hat seinen eigenthümlichen Antheil am göttlichen Leben. Erstes Grundgesetz der Moralität und des seligen Lebens, dass jeder diesen seinen Antheil ergreife. — Allgemeine äussere Charakteristik des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem eigenen innern Leben herausgeht nach aussen.

Zehnte Vorlesung. S. 538. Erfassung des ganzen abgehandelten Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpuncte. — Das in der Form der Selbstständigkeit des Ich, als der Reflexionsform, schlechthin sich selbst von sich selbst ausstossende Seyn hänge, jenseits aller Reflexion, allein durch die *Liebe* mit der Form zusammen. Diese Liebe sey die Schöpferin des leeren Begriffs von Gott; die Quelle aller Gewissheit; das das Absolute unmittelbar und ohne alle Modification durch den Begriff im Leben erfassende; das die Reflexion, in deren Form nur die *Möglichkeit* der Unendlichkeit liege, *wirklich* zur Unendlichkeit ausdehnende; endlich die Quelle der Wissenschaft. In der lebendigen und realen Reflexion tritt diese Liebe unmittelbar heraus in der Erscheinung des moralischen Handelns.

Charakteristik der Menschenliebe des moralisch Religiösen. Bild seiner Seligkeit.

Eilfte Vorlesung. S. 551. Zur allgemeinen Nutzanwendung: von den Hinderungen einer innigen Mittheilung, dem Mangel völliger Hingebung, dem sogenannten Skepticismus, den gewöhnlichen äusseren Umgebungen in unserem Zeitalter. Tiefere Charakteristik dieser Umgebungen aus dem Princip der absoluten gegenseitigen Voraussetzung aller Menschen, als armer Sünder (der modernen Humanität). Wie der rechtliche Mensch über diese Umgebungen sich hinwegsetze.

Beilage. S. 567. Nähere Erklärung der in der sechsten Vorlesung gemachten Unterscheidung zwischen historischer und metaphysischer Erfassung; in Beziehung auf das Grunddogma des Christenthums.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

+

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Sechster Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

Erster Band:

Zur Politik und Moral.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

10.7.67 D [St. Sv.]
12.11.69

Philosophie. Ges. Werke Fichte

~~MAXIM
GORKI
BIBLIOTHEK~~

AB 301 1952:278

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige sechste Band, welcher die Reihe von Fichte's popularphilosophischen Werken eröffnet, umfasst seine frühesten politischen Schriften und die Vorlesungen über die „Bestimmung" und über das „Wesen des Gelehrten," mit einer Rede verwandten Inhaltes: „über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," welche jetzt wohl zum ersten Male in einen weiteren Kreis von Lesern eintritt.

Die beiden politischen Schriften: *„Zurückforderung der Denkfreiheit"* und die *„Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution,"* sind im Jahre 1793, also vor länger als ein und fünfzig Jahren, geschrieben. Welche Wirkung die Originalität und Kühnheit ihrer Gedanken, die Energie und Unerbittlichkeit ihrer Beweisführungen gegen die herrschenden Gewalten jener Zeit, die Wärme der Menschen- und Freiheitsliebe, welche ihre Darstellung belebt, in der damaligen Zeit hervorbrachte, ist bekannt: Fichte war durch dieselben, wiewohl sie anonym erschienen, an die Spitze der strebenden deutschen Jugend gehoben worden, und ihnen vorzüglich verdankte er die Aufmerksamkeit, die auch seinen philosophischen Unternehmungen gleich Anfangs zu Theil wurde, aber auch die Abneigung und das Mistrauen, welche mancherseits von Obenher ihn trafen; und so sind sie zunächst als Actenstücke zur Literaturgeschichte der damaligen Zeit nicht zu übersehen.

Aber auch jetzt, obwohl ihre Abfassung so weit zurückliegt, scheinen sie für die Gegenwart wie neue hervorzutreten. Wenn sie damals den Parteien anheimfielen, und nicht ohne Leidenschaft bekämpft oder vertheidigt wurden; so können sie jetzt, ohne alle Beziehungen auf die unmittelbare Gegenwart aus einer entschwundenen Welt zu uns sprechend, desto reinere Nachwirkung üben: denn ihr Inhalt selber, die Untersuchung über Pressfreiheit, über den Adel, über das Wesen des Staates und der Souveränität, über das Verhältniss von Staat und Kirche, ist auch noch jetzt an der Tagesordnung; ja diese Fragen haben sich durch die seitdem gepflogenen Verhandlungen nur weiter ausgebildet, und durch manches Zeitereigniss für die Praxis tiefer verwickelt. Wenn jedoch Fichte selbst nicht behaupten würde, dass er jene politischen Aufgaben überhaupt gelöst habe oder für alle Zeiten habe lösen können, da auch diese in verschiedenen Zeiten verschiedene Form und Ausdruck annehmen; — hat er doch in der eigenen Theorie Vieles und Wesentliches von dem hier Behaupteten in seinen späteren rechtsphilosophischen Werken (1796 und 1812) schärfer oder ganz anders bestimmt: — so ist doch seine Charakteristik der bisherigen Zustände so scharf und unwiderlēglich, dass sich der Unbefangene ihrer Wirkung kaum entziehen kann. Was Fichte, in der Schilderung auch gegenwärtig noch nicht überwundener Conflicte, über den Adel, über die äussere Kirche und Aehnliches sagt, gilt auch der unmittelbaren Gegenwart, in welcher dergleichen Erscheinungen mit dem bewussten Trotze der Vernunftwidrigkeit und mit den Waffen der Täuschung sich als berechtigte wieder erheben wollen.

Uebrigens erkennt der Einsichtige bald, dass in den hier vorliegenden Werken, ebenso wie bei Kant, der allgemeine Standpunct, welcher der Theorie vom Staate zu Grunde liegt, der des blossen Naturrechtes sey: der Staat wird gefasst, als lediglich bestimmt, den strengen Begriff des Rechtes zu realisiren; er wird nicht zugleich als ein sittliches Institut gedacht, sondern als die bloss äussere negative Bedingung der Sittlichkeit. Es ist, wie Fichte späterhin dies ausdrückte, der Nothstaat, oder, wie er in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten diesen Standpunct treffend bezeichnet: „es sey der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.“ Dieser Begriff ist unstreitig ein einseitiger, wesentlicher Bestimmungen ermangelnder; die philosophische Entwickelung der späteren Zeit ist über ihn hinausgegangen; auch von Fichte ist dies immer entschiedener geschehen, wie die weiter mitzutheilenden Werke zeigen werden. Dennoch kann um deswillen die von hier aus geübte Kritik des Bestehenden Nichts an ihrer Wahrheit verlieren, wenn sie zeigt, wie weit der gegenwärtige Staat noch davon entfernt ist, auch nur den strengen Rechtsbegriff nach allen Seiten zur festen Verwirklichung in sich gebracht zu haben. —

Ueber die sittliche Bestimmung des Gelehrten, namentlich des Studirenden, hat Fichte an den drei Universitäten, an welchen er wirkte (Jena, Erlangen, Berlin), auch dreimal Vorlesungen gehalten: (die in Berlin gehaltenen Vorträge sind im dritten Bande der „Nachgelassenen Werke" enthalten, und schliessen sich ergänzend hier an). Nicht Vorlesungen über die Einrichtung des akademischen Studiums sollten sie seyn, bestimmt eingehend auf die verschiedenen Lehrfächer, wie wir dergleichen viele, die mit Recht berühmtesten von Schelling, haben: Fichte bezeichnete es als die allgemeinere Aufgabe seiner Vorlesungen, die Bedeutung der Wissenschaft, des Studirens überhaupt, aus der Idee der Sittlichkeit zu begreifen, alle Lebens- und Studienverhältnisse des akademischen Jünglings in diesem Lichte zu zeigen, und so ihm ein begeisterndes Vorbild derjenigen Gesinnung zu geben, welche aus einem der Wissenschaft und der Wahrheit allein gewidmeten Leben hervorgeht, und die eben darum Eins ist mit ächter, lebendiger Sittlichkeit.

Die ersten (Jenaer) Vorlesungen geben sich nur als das Bruchstück eines nicht vollendeten Ganzen: die späteren, zu Erlangen gehaltenen, führen dies Ganze in einem erschöpfenden Plane aus. So gewiss nemlich dies von Sittlichkeit durchdrungene Leben in der Wissenschaft, diese Liebe der Ideen und das Hingegebenseyn an dieselben alle Zweige des geistigen Berufes durchdringen müssen: so ist auch nur von hier aus der Begriff des ächten Staatsmannes („Regenten"), des ächten Gelehrten, Schriftstellers und Lehrers, zu finden. Diese Bilder entwirft Fichte in jenen Vorlesungen neben dem des wahren Studirenden, in allgemeinen, abstracten Zügen freilich, und in der, an ihm bekannten, strengen Ausschliesslichkeit, mit welcher er nur die Consequenzen seines Standpunctes als die wahren zugiebt, dennoch aber aus einer so reinen Höhe und Kraft, dass sie vielleicht nur um so mehr die schlaffe Gesinnungslosigkeit in der Wissenschaft erschüttern, wie jedes selbstgetreue Festhalten an der errungenen Ueberzeugung auf jede Gefahr hin, stählen und befeuern werden.

Die akademische Rede, welche hier als Zugabe angeschlossen ist, bei Antritt seines Rectorats an der Universität zu Berlin von Fichte gehalten, sollte den Begriff der wahren akademischen Freiheit unter ganz bestimmten Verhältnissen darlegen und vertheidigen. Ihre Veranlassung zu erklären, sind ein Paar Worte nöthig: das Weitere enthält darüber Fichte's Lebensbeschreibung *). Es war die erste Zeit der Berliner Universität: es galt, den Geist der Studirenden rein zu halten von den schädlichen Elementen des alten verbrauchten Burschenlebens, wie sie die benachbarten Universitäten, besonders die damals aufgehobene Universität zu Frankfurt a. d. O. noch enthielten, und wie letztere sie auch für Berlin in reichem Maasse spendete. Wie er hierüber urtheile und wie er praktisch verfahren wolle, — das Programm seines Rectorats, wie man jetzt sich ausdrücken würde, — gedachte er durch diese Rede vor seinen Amtsgenossen, wie vor den Studirenden, mit Entschiedenheit auszusprechen. Aber er stand damals noch allein mit seinen Ueberzeugungen und Vorsätzen: erst später, geraume Zeit nach seinem Tode, wurde es ausschliessende Sorge der Regierungen, das Verbindungswesen auf den Akademien in jeder Gestalt zu bekämpfen, ohne freilich in gleichem Maasse Sorge zu tragen, ein neues, edleres Element der Verbindungen an die Stelle

---

*) „J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel von J. H. Fichte," 1830, Th. I. S. 543 — 548.

des verdrängten treten zu lassen. Nur für Wenige wohl bedarf es der Erinnerung, dass es keinesweges Fichte's Meinung war, bei blossen Verboten und Strafen stehen zu bleiben: er wollte, dass durch den Geist der Studirenden selbst angeregt, allgemeine Vereine an die Stelle der alten Landsmannschaften treten sollten, deren bindende Kraft in den gemeinsamen Studien und in dem erhöhteren Bewusstseyn des Einen Vaterlandes läge; in diesem Sinne und für diese letzte Absicht ist die hier wiederabgedruckte Rede aufzufassen. Jetzt scheint der für die deutschen Universitäten bedeutungsvolle Zeitpunct eingetreten, wo der Gedanke einer tieferen geistigen Umgestaltung ihrer Geselligkeit in den Studirenden selbst erwacht. Werden die Leitenden es verstehen, diesen edlen und wichtigen Keim einer neuen Zeit zu pflegen und gross zu ziehen, — oder werden sie bloss auf seine Zerstörung ausgehen? Fichte würde ihn willkommen geheissen haben. —

Im Herbste 1844.

Der Herausgeber.

Inhaltsanzeige
des sechsten Bandes.

Seite

1) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten, 1793. 3–35

2) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793. 39–288

3) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794 291–346

4) Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, 1805. 349–447

5) Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit, 1812. 451–476

Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten.

Eine Rede.

Noctem peccatis, et fraudibus objice nubem.

Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss. (1793).

Vorrede.

Es gibt gelehrte Herren, die uns eine nicht geringe Meinung von ihrer eigenen Gründlichkeit beizubringen glauben, indem sie alles, was mit einiger Lebhaftigkeit geschrieben ist, mit dem Prädicate einer Declamation kurz abfertigen. Sollten gegenwärtige Blätter durch ein Ohngefähr bis zu den Händen eines dieser gründlichen Herren gelangen, so gestehe ich ihnen im voraus, dass dieselben gar nicht bestimmt waren, einen so reichhaltigen Gegenstand zu erschöpfen, sondern nur dem ununterrichteteren Publicum, das wenigstens durch seinen hohen Standpunct und durch seine starke Stimme Einfluss genug auf das allgemeine Urtheil hat, einige dahin einschlagende Ideen mit einiger Wärme ans Herz zu legen. Mit Gründlichkeit ist diesem Publicum gemeinhin nicht wohl beizukommen. Wenn aber jene gründlicheren Leute in diesen Blättern auch gar keine Spur eines festeren, tieferen Systems, auch gar keinen des weiteren Nachdenkens nicht unwürdigen Wink finden sollten, so könnte die Schuld zum Theil mit an ihnen liegen.

Es ist eine der charakteristischen Eigenheiten unseres Zeitalters, dass man mit seinem Tadel sich so gern an Fürsten und Grosse wagt. Reizt die Leichtigkeit, Satiren auf Fürsten zu machen, oder glaubt man durch die scheinbare Grösse seines Gegenstandes sich selbst zu erheben? In einem Zeitalter, wo doch die mehresten der deutschen Fürsten sich durch guten Willen und Popularität auszuzeichnen suchen; wo sie so viel thun, um die Etikette, die einst zwischen ihnen und ihren Mitbürgern eine ungeheure Kluft befestigte, und die ihnen selbst ebenso lästig, als diesen schädlich ward, zu vernichten; wo insbesondere manche sich das Ansehen geben, Gelehrte und Gelehrsamkeit zu schätzen, ist dies doppelt auffallend. — Kann man sich nicht vor seinem eigenen Gewissen das Zeugniss geben, dass man seiner Sache sicher, und dass man fest genug sey, alle Folgen, die die Verbreitung der anerkannten und nützlichen Wahrheit für uns selbst haben könnte, mit eben der Würde zu ertragen, mit der man die Wahrheit sagte; so verlässt man sich entweder auf die Gutmüthigkeit dieser so schwer angeschuldigten Fürsten, oder auf seine eigene unbedeutende und folgenlose Obscurität. Der Verfasser dieser Blätter glaubt weder durch seine Behauptungen noch durch seinen Ton irgend einen Fürsten der Erde zu beleidigen, sondern vielmehr sie alle zu verbinden. Dass man glaubt, in einem gewissen grossen Staate werde den Sätzen, die er hier zu begründen sucht, geradezu entgegengehandelt, hat ihm freilich nicht verborgen bleiben können; aber er wusste nicht weniger, dass in benachbarten protestantischen Staaten wohl mehr geschieht, ohne dass jemand sich sonderlich dagegen ereifert, weil man es da von jeher nicht anders gewohnt war; er wusste, dass es leichter ist zu untersuchen, was geschehen *solle*, oder *nicht solle*, als unparteiisch zu beurtheilen, was wirklich *geschehe;* und seine Lage versagte ihm die *Data* für ein gründliches Urtheil der letztern Art. Er wusste, dass, wenn auch nicht alle Thatsachen als solche sich sollten vertheidigen lassen, dennoch die Triebfedern derselben sehr edel sein könnten — und in unserem Falle würde er die erfinderische Güte bewundern, die uns zur wärmeren Schätzung und zum eifrigeren Gebrauche eines Guts, gegen das der langwierige Genuss uns kalt gemacht hatte, durch den scheinbaren Versuch es uns zu rauben, kräftiger erwecken wollte, — die seltene Grossmuth anstaunen, die sich und ihre liebsten Freunde der Gefahr, verkannt, verlästert, gehasst zu werden, wohlüberlegterweise aussetzte, bloss um die Aufklärung zu befördern und höher zu bringen. Endlich wusste er, dass er selbst durch diese Blätter jedem Staate eine erwünschte Gelegenheit giebt, *durch die Erlaubniss ihres Druckes und ihres öffentlichen Verkaufes, durch die Vertheilung derselben an seine Geistlichen,* u. s. w. die Reinheit seiner Absichten zu beweisen. Kein Staat, in welchem diese Blätter gedruckt und öffentlich verkauft werden, sucht die Aufklärung zu unterdrücken. Hat der Verfasser geirrt, so wird der wahrheitsliebende Herr Cranz nicht säumen, ihn zu widerlegen. Es geschieht demnach gar nicht aus politischen, sondern aus schriftstellerischen Gründen, dass der Verfasser seinen Namen nicht anzeigt. Wer ein Recht hat, darnach zu fragen, und auf rechtliche Art fragt, dem wird er sich ohne Scheu nennen; und zu seiner Zeit wird er sich ungefragt nennen: denn *chaque honnête homme doit avouer, ce qu'il a écrit,* denkt er mit Rousseau.

Um wie viel weniger Elend die Menschheit unter den mehresten ihrer gegenwärtigen Staatsverfassungen erdulde, als sie im Stande der gänzlichen Auflösung erdulden würde, wollen wir hier nicht untersuchen; genug, sie duldet — und sie soll dulden: das Land unserer Staatsverfassungen ist das Land der Mühe und der Arbeit; das Land des Genusses liegt nicht unterm Monde. Aber eben dieses Elend soll ihr ein treibender Stachel seyn, ihre Kräfte zu üben, im Kampfe mit ihm, und im schwer zu erringenden Siege sich für den künftigen Genuss zu stärken. Die Menschheit sollte elend seyn, aber sie sollte nicht elend bleiben. Ihre Staatsverfassungen, die Quellen ihres gemeinsamen Elends, konnten bis jetzt freilich nicht besser seyn — sonst wären sie es — aber sie sollen immer besser werden. Dieses geschah, soweit wir die Menschengeschichte vor uns verfolgen können, und wird geschehen, so lange eine Menschengeschichte seyn wird, auf zweierlei Art: entweder durch gewaltsame Sprünge, oder durch allmähliches, langsames, aber sicheres Fortschreiten. Durch Sprünge, durch gewaltsame Staatserschütterungen und Umwälzungen kann ein Volk während eines halben Jahrhunderts weiter vorwärts kommen, als es in zehen gekommen wäre — aber dieses halbe Jahrhundert ist auch elend und mühevoll — aber es kann auch ebenso weit zurückkommen, und in die Barbarei des vorigen Jahrtausends zurückgeworfen werden. Die Weltgeschichte liefert Belege zu beiden. Gewaltsame Revolutionen sind stets ein kühnes Wagestück der Menschheit; gelingen sie, so ist der errungene Sieg des ausgestandenen Ungemachs wohl werth; misslingen sie, so drängt ihr euch durch Elend zu grösserem Elende hindurch. Sicherer ist allmähliches Fortschreiten zur grösseren Aufklärung, und mit ihr zur Verbesserung der Staatsverfassung. Die Fortschritte, die ihr macht, sind weniger bemerkbar, indem sie geschehen; aber ihr seht hinter euch, und ihr erblicket eine grosse Strecke zurückgelegten Weges. So machte in unserem gegenwärtigen Jahrhunderte die Menschheit, besonders in Deutschland, ohne alles Aufsehen einen grossen Weg. Es ist wahr, der gothische Umriss des Gebäudes ist noch fast allenthalben sichtbar; die neuen Nebengebäude sind noch bei weitem nicht in ein festes Ganze vereinigt: aber sie sind doch da, und fangen an bewohnt zu werden, und die alten Raubschlösser verfallen. Sie werden, wenn man uns nicht stört, immermehr von Menschen geräumt, und den lichtscheuen Eulen und Fledermäusen zur Wohnung überlassen werden; die neuen Gebäude werden sich erweitern, und allmählich zu einem immer regelmässigeren Ganzen vereinigen.

Dies waren unsere Aussichten, und diese wollte man uns durch Unterdrückung unserer Denkfreiheit rauben? — und diese könnten wir uns rauben lassen? — Hemmt man den Fortgang des menschlichen Geistes, so sind nur zwei Fälle möglich: der erstere, unwahrscheinlichere — wir bleiben stehen, wo wir waren, wir geben alle Ansprüche auf Verminderung unseres Elendes und Erhöhung unserer Glückseligkeit auf; wir lassen uns die Grenzen setzen, über die wir nicht schreiten wollen; — oder der zweite, weit wahrscheinlichere: der zurückgehaltene Gang der Natur bricht gewaltsam durch und vernichtet alles, was ihm im Wege steht, die Menschheit rächt sich auf das grausamste an ihren Unterdrückern, Revolutionen werden nothwendig. Man hat von einem schreklichen Schauspiele der Art, das unsere Tage lieferten, noch nicht die wahre Anwendung gemacht.. Ich befürchte, es ist nicht mehr Zeit, oder es ist hohe Zeit, die Dämme, die man noch immer, jenes Schauspiel vor den Augen, anderwärts dem Gange des menschlichen Geistes entgegensetzt, zu lüften, damit er sie nicht gewaltsam durchbreche, und die Fluren umher schrecklich verwüste.

Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, oder von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden, oder sie in eure friedlichen Wohnungen als eine Beute mit zurückzubringen; immer entreisst euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt, gebt alles hin; nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, dass ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden, — nur dieses behauptet. Die künftigen Generationen möchten schrecklich von euch zurückfordern, was euch zur Ueberlieferung an sie von euren Vätern übergeben wurde. Wären diese so feige gewesen als ihr, — ständet ihr dann nicht noch immer unter der entehrendsten Geistes- und Leibes-Sklaverei eines geistlichen Despoten? Unter blutigen Kämpfen errangen jene, was ihr nur durch ein wenig Festigkeit behaupten könnt.

Eure Fürsten hasst darum nur nicht; euch selbst solltet ihr hassen. Eine der ersten Quellen eures Elendes ist die, dass ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt. Es ist wahr, sie durchwühlen die Finsternisse halbbarbarischer Jahrhunderte mit emsigen Händen, und glauben eine herrliche Perle gefunden zu haben, wenn sie einer Maxime derselben auf die Spur gekommen sind — dünken sich sehr weise, wenn sie diese spärlichen Maximen, so wie sie sie fanden, ihrem Gedächtnisse aufgezwungen haben: aber das könnt ihr sicher glauben, dass sie von dem, was sie wissen sollten, von ihrer eigenen wahren Bestimmung, von Menschenwerth und Menschenrechten, weniger wissen, als der Ununterrichtetste unter euch. Wie sollten sie so etwas je erfahren? — sie, für die man eine eigene Wahrheit hat, die nicht durch die Grundsätze, auf welche die allgemeine Menschenwahrheit sich gründet, sondern durch die Staatsverfassung, die Lage, das politische System ihres Landes bestimmt wird, sie, deren Kopfe man von Jugend auf mühsam die allgemeine Menschenform nimmt, und ihm diejenige einpresst, in welche allein eine solche Wahrheit passt, — in deren zartes Herz man von Jugend auf die Maxime einprägt: Alle die Menschen, Sire, die Sie da sehen, sind für Sie da, sind Ihr Eigenthum.*) Wie sollten sie, wenn sie es auch erführen, je

---

*) Worte, die der Führer Ludwigs des XV. diesem königlichen Knaben bei einer grossen Volksversammlung sagte.

Kraft haben, es zu begreifen? — sie, deren Geiste man künstlich durch eine erschlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüste, und, wenn sie für diese verstimmt sind, durch späten Aberglauben seine Schwungkraft raubt. Man ist versucht, ein stets fortdauerndes Wunder der Fürsehung anzunehmen, wenn man in der Geschichte doch so ungleich mehr bloss schwache, als böse Fürsten antrifft; und ich wenigstens rechne den Fürsten alle Laster, die sie *nicht* haben, für Tugenden an, und danke ihnen für alles das Böse, das sie mir *nicht* thun.

Und solche Fürsten überredet man die Denkfreiheit zu unterdrücken — nicht etwa um euretwillen. Möchtet ihr doch denken und untersuchen, und auf den Dächern predigen, was ihr wolltet; die Satelliten des Despotismus achten eurer nicht; ihre Gewalt steht viel zu fest; ihr mögt von der Rechtmässigkeit ihrer Forderungen überzeugt seyn oder nicht: was verschlägt ihnen dies? sie werden euch schon durch Entehrung oder durch Hunger, durch Festungsstrafe, oder durch Hinrichtungen zu zwingen wissen. Aber ihr macht bei euren Untersuchungen ein grosses Geschrei — sie werden es zwar freilich an Sorgfalt nicht fehlen lassen, das Ohr des Fürsten zu bewachen — aber es könnte doch, es wäre doch möglich, dass irgend einmal ein unglückliches Wort bis zu demselben gelange, dass er weiter forschte, dass er endlich weiser würde und erkännte, was zu seinem und eurem Frieden diente. Daran nur wollen sie euch verhindern; und daran, ihr Völker, müsst ihr euch nicht verhindern lassen!

Ruft es, ruft es in jedem Tone euren Fürsten in die Ohren, bis sie es hören, dass ihr euch die Denkfreiheit nicht werdet nehmen lassen, und beweist ihnen die Zuverlässigkeit dieser Versicherung durch euer Betragen. Lasset euch nicht durch die Furcht des Vorwurfs der Unbescheidenheit abschrecken. Gegen was könntet ihr denn unbescheiden seyn? Gegen das Gold und die Diamanten an der Krone, gegen den Purpur am Kleide eures Fürsten; nicht — gegen Ihn. Es gehört wenig Selbstzutrauen dazu, um zu glauben, dass man Fürsten Dinge sagen könne, die sie nicht wissen.

Und besonders ihr alle, die ihr Kräfte dazu habt, kündigt doch jenem ersten Vorurtheile, woraus alle unsere Uebel folgen, jener giftigen Quelle alles unseres Elendes, jenem Satze: dass es die Bestimmung des Fürsten sey, für unsere *Glückseligkeit* zu wachen, den unversöhnlichsten Krieg an; verfolgt ihn in alle die Schlupfwinkel, durch das ganze System unseres Wissens, in die er sich versteckt hat, bis er von der Erde vertilgt, und zur Hölle zurückgekehrt sey, daher er kam. Wir wissen nicht, was unsere Glückseligkeit befördere: weiss es der Fürst, und ist er dazu da, uns zu ihr zu leiten, so müssen wir mit verschlossenen Augen unserem Führer folgen; er thut mit uns, was er will, und wenn wir ihn fragen, so versichert er uns auf sein Wort, dass das zu unserer Glückseligkeit nöthig sey; er legt der Menschheit den Strick um den Hals und ruft: stille, stille! es geschieht alles zu deinem Besten.*)

Nein, Fürst, du bist nicht unser *Gott*. Von *ihm* erwarten wir Glückseligkeit; von *dir* die Beschützung unserer Rechte. *Gütig* sollst du nicht gegen uns seyn; du sollst *gerecht* seyn.

---

*) So sagte der Henker der Inquisition zu Don Carlos bei der gleichen Beschäftigung. Wie sonderbar doch Leute von verschiedenen Handwerken auf einander treffen!

Rede.

Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seyet Heerden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit, und endlich zum Abschlachten zu dienen; dass Gott sein unbezweifeltes Eigenthumsrecht über euch an diese übertragen habe, und dass sie kraft eines göttlichen Rechts, und als seine Stellvertreter, euch für eure Sünden peinigten: ihr wisst es, oder könnt euch davon überzeugen, wenn ihr es noch nicht wisst, dass ihr selbst Gottes Eigenthum nicht seyd, sondern dass er euch sein göttliches Siegel, niemandem anzugehören als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingeprägt hat. Auch das unterstehen sie sich nicht mehr, euch zu sagen: wir sind stärker, als ihr, wir hätten euch alle längst todtschlagen können; wir sind so gütig gewesen, es nicht zu thun; das Leben, das ihr lebt, ist mithin unser Geschenk. Wir haben es euch aber nicht frei geschenkt, sondern es euch nur zum Lehn gegeben; unsere Forderung also, es zu unserem Vortheile zu verwenden, und es euch, wenn wir es nicht mehr brauchen können, doch noch zu nehmen, ist nicht unbillig. — Ihr habt, wenn diese Schlussart gelten soll, gelernt, dass *ihr* die Stärkeren seyd, und *sie* die Schwächeren; dass ihre Stärke in euren Armen ist, und dass sie elend und hülflos dastehen, wenn ihr diese sinken lasst; Beispiele haben es ihnen gezeigt, vor denen sie noch beben. Ebenso wenig werdet ihr ihnen noch weiterhin glauben, dass ihr alle blind, hülflos und unwissend seyd, und dass ihr selbst euch nicht zu rathen wisset, wenn sie euch nicht wie unmündige Kinder an ihren väterlichen Händen leiten; sie haben erst in diesen Tagen durch Fehlschlüsse, die der

Einfältigste unter euch nicht gemacht hätte, gezeigt, dass sie auch nicht mehr wissen, als ihr, und dass sie sich und euch ins Elend stürzen, weil sie mehr zu wissen glauben. Auf solche Vorspiegelungen hört ihr nicht weiter; ihr wagt es, den Fürsten, der euch beherrschen will, zu fragen, ***mit welchem Rechte*** er über euch herrsche?

Durch ***Erbrecht***, sagen wohl einige Söldner des Despotismus, die aber nicht seine scharfsinnigsten Vertheidiger sind. Denn gesetzt, dass euer jetzt lebender Fürst ein solches Recht von seinem Vater, und dieser wieder von dem seinigen und so weiter hinauf hätte ererben können, woher bekam es denn der, der der Erste war, oder hatte der kein Recht, wie konnte er ein Recht vererben, das er nicht hatte? — Und dann, ihr schlauen Sophisten, glaubt ihr denn, dass man Menschen erben könne, wie eine Heerde Vieh, oder eine Weide für sie? Die Wahrheit ist nicht so von der Oberfläche abzuschöpfen, wie ihr denkt; sie liegt tiefer, und ich bitte euch, die kleine Mühe über euch zu nehmen, sie mit mir aufzusuchen. *)

Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigenthum seyn, weil er sein eigenes Eigenthum ist, und bleiben muss. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist, — sein Gewissen. Dieses gebietet ihm schlechthin und unbedingt — dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies ***frei*** und ***aus eigener Bewegung***, ohne allen Zwang ausser ihm. Soll er dieser inneren Stimme gehorchen — und sie gebietet dies schlechterdings — so muss er auch von aussen nicht gezwungen, so muss er von allem fremden Einflusse befreit werden. Es darf mithin kein Fremder über ihn schalten;

---

*) Diese kurze Deduction der Rechte, der unveräusserlichen und veräusserlichen Rechte, des Vertrags, der Gesellschaft, der Rechte der Fürsten, bitte ich nicht zu überschlagen, sondern sie aufmerksam zu lesen, und in einem feinen und guten Herzen zu verwahren, weil sonst das Folgende unverständlich und ohne Beweiskraft ist. — Auch zu anderweitigem Gebrauche ist es nicht übel, einmal bestimmte Begriffe darüber zu bekommen, z. B. um in Gesellschaft Klügerer nicht zu deraisonniren.

er selbst muss es, nach Massgabe des Gesetzes in ihm, thun: er ist frei und muss frei bleiben; nichts darf ihm gebieten, als dieses Gesetz in ihm, denn es ist sein alleiniges Gesetz — und er widerspricht diesem Gesetze, wenn er sich ein anderes aufdringen lässt — die Menschheit in ihm wird vernichtet, und er zur Klasse der Thiere herabgewürdigt.

Ist dieses Gesetz sein alleiniges Gesetz, so darf er allenthalben, wo dieses Gesetz nicht redet, thun, was er will; er hat *ein Recht* zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten* ist. Nun gehört aber auch das, ohne welches überhaupt kein Gesetz möglich ist, *Freiheit* und *Persönlichkeit*, ferner das im Gesetze *Befohlene* in den Bezirk des *Nichtverbotenen;* man kann mithin sagen, der Mensch hat ein Recht zu den Bedingungen, unter denen allein er pflichtmässig handeln kann, und zu den Handlungen, die seine Pflicht erfordert. Solche Rechte sind nie aufzugeben; sie sind *unveräusserlich.* Sie zu veräussern, haben wir kein Recht.

Zu den Handlungen, die das Gesetz bloss erlaubt, habe ich auch ein Recht: aber ich kann dieser Erlaubniss des Sittengesetzes mich auch nicht bedienen; dann bediene ich mich meines Rechtes nicht; ich gebe es auf. Rechte von der zweiten Art sind also *veräusserlich;* aber der Mensch muss sie *freiwillig* aufgeben, nie muss er sie veräussern müssen; sonst würde er durch ein anderes Gesetz genöthigt, als durch das Gesetz in ihm, und das ist unrecht von dem, der es thut, und von dem, der es leidet, wo er es ändern kann.

Darf ich meine *veräusserlichen* Rechte ohne alle Bedingung aufgeben, darf ich sie anderen *schenken;* so darf ich sie auch mit Bedingung aufgeben, ich darf sie gegen Veräusserungen des Anderen *vertauschen.* Aus einem solchen Tausche veräusserlicher Rechte gegen veräusserliche Rechte entsteht der Vertrag (der Contract). Ich thue auf Ausübung eines meiner Rechte Verzicht, auf die Bedingung, dass der Andere gleichfalls auf Ausübung eines der seinigen Verzicht thue. — Solche im Vertrage zu veräussernde Rechte können nur Rechte auf *äussere Handlungen,* nicht auf *innere Gesinnungen* seyn; denn im letzteren Falle könnte kein Theil sich überzeugen, ob der andere die Bedingungen erfüllte, oder nicht. Innere Gesinnungen, Wahrhaftigkeit, Achtung, Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe werden frei geschenkt; nicht aber, als Rechte, erworben.

Die bürgerliche Gesellschaft gründet sich auf einen solchen Vertrag aller Mitglieder mit einem, oder eines mit allen, und kann sich auf nichts Anderes gründen, da es schlechterdings unrechtmässig ist, sich durch einen Anderen Gesetze geben zu lassen, als durch sich selbst. Nur dadurch wird die bürgerliche Gesetzgebung gültig für mich, dass ich sie freiwillig annehme — durch welches Zeichen, thut hier nichts zur Sache — und dadurch mir selbst das Gesetz gebe. Aufdringen kann ich mir kein Gesetz lassen, ohne dadurch auf die Menschheit, auf Persönlichkeit und Freiheit Verzicht zu thun. In diesem gesellschaftlichen Vertrage giebt jedes Mitglied einige seiner veräusserlichen Rechte auf, mit der Bedingung, dass andere Mitglieder auch einige der ihrigen aufgeben.

Wenn ein Mitglied seinen Vertrag nicht hält, und seine veräusserten Rechte zurücknimmt, so bekommt dadurch die Gesellschaft ein Recht, ihn zur Haltung desselben durch Verletzung seiner ihm durch die Gesellschaft zugesicherten Rechte zu zwingen. Dieser Verletzung hat er sich durch den Vertrag freiwillig unterworfen. Daher entsteht die *ausübende Gewalt*.

Diese ausübende Gewalt kann ohne Nachtheil nicht von der ganzen Gesellschaft ausgeübt werden; sie wird daher mehreren oder einem Mitgliede übertragen. Der eine, dem sie übertragen wird, heisst *Fürst*.

Der Fürst also hat seine Rechte durch Uebertragung von der Gesellschaft; die Gesellschaft aber kann keine Rechte an ihn übertragen, die sie nicht selbst hatte. Die Frage also, die wir hier untersuchen wollen: ob der Fürst ein Recht habe, unsere Denkfreiheit einzuschränken, gründet sich auf die: ob der Staat ein solches Recht haben konnte.

Frei denken zu können ist der auszeichnende Unterschied des Menschenverstandes vom Thierverstande. Auch im letzteren sind Vorstellungen; aber sie folgen nothwendig aufeinander, sie bringen einander hervor, wie *eine* Bewegung in der Maschine die andere nothwendig hervorbringt. Diesem blinden Mechanismus der Ideenassociation, bei dem sich der Geist bloss leidend verhält, thätig zu widerstehen; durch eigene Kraft, nach eigener freier Willkür, seiner Ideen-Reihe eine bestimmte Richtung zu geben, ist Vorzug des Menschen, und je mehr einer diesen Vorzug behauptet, desto mehr ist er Mensch. Das Vermögen im Menschen, durch welches er dieses Vorzugs fähig ist, ist eben das, durch welches er frei *will;* die Aeusserung der Freiheit im Denken ist ebenso wie die Aeusserung derselben im Wollen inniger Bestandtheil seiner Persönlichkeit; ist die nothwendige Bedingung, unter welcher allein er sagen kann: ich *bin*, bin selbstständiges Wesen. Diese Aeusserung eben so wohl als jene versichert ihn seines Zusammenhangs mit der Geisterwelt und bringt ihn in Uebereinstimmung mit ihr; denn nicht nur Einmüthigkeit im Wollen, sondern auch Einmüthigkeit im Denken soll in diesem unsichtbaren Reiche Gottes herrschen. Ja, diese Aeusserung der Freiheit bereitet uns auf die ununterbrochnere und stärkere Aeusserung jener vor: durch freie Unterwerfung unserer Vorurtheile und unserer Meinungen unter das Gesetz der Wahrheit lernen wir zuerst vor der Idee eines Gesetzes überhaupt uns niederbeugen und verstummen; dies Gesetz bändigt zuerst unsere Selbstsucht, die das Sittengesetz regieren will. Freie und uneigennützige Liebe zur theoretischen Wahrheit, *weil* sie Wahrheit ist, ist die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen Reinigkeit der Gesinnungen. Und dieses mit unserer Persönlichkeit, mit unserer Sittlichkeit innig verknüpfte Recht, diesen von der schaffenden Weisheit ausdrücklich für uns angelegten Weg zur moralischen Veredlung hätten wir im gesellschaftlichen Vertrage aufgeben können? Wir hätten das Recht gehabt, ein unveräusserliches Recht zu veräussern? Unser Versprechen, es aufzugeben, hätte was anderes geheissen als: wir versprechen, beim Eintritt in eure bürgerliche Gesellschaft unvernünftige Geschöpfe, wir versprechen Thiere zu werden, damit es euch weniger Arbeit mache, uns zu bändigen? Und ein solcher Vertrag wäre rechtmässig und gültig?

Aber, will man denn auch das? rufen sie uns zu; haben wir euch nicht laut und feierlich genug die Erlaubniss gegeben, frei zu denken? — Und wir wollen dies zugestehen; wir wollen die ängstlichen Versuche vergessen, die man machte, uns der besten Hülfsmittel zu berauben; — es vergessen, mit welcher Emsigkeit man in jedem neuen Lichte die alte Finsterniss zu färben sucht; *) — wir wollen um Worte nicht handeln — ja, ihr erlaubt uns zu *denken*, da ihr es nicht hindern könnt; aber ihr verbietet uns, unsere Gedanken mitzutheilen; ihr nehmt also nicht unser unveräusserliches Recht frei zu denken, ihr nehmt bloss das, unser Freigedachtes mitzutheilen, in Anspruch.

Damit wir sicher sind, mit euch nicht über Nichts zu streiten; — haben wir wohl ursprünglich ein solches Recht? können wir es nachweisen? — Wenn wir zu allem ein Recht haben, was das Sittengesetz nicht verbietet, wer könnte ein Verbot des Sittengesetzes aufzeigen, seine Ueberzeugungen mitzutheilen? wer ein Recht des Anderen, eine solche Mittheilung zu verwehren, sie als eine Beleidigung in seinem Eigenthume anzusehen? Der Andere kann dadurch im Genusse seiner auf seine bisherigen Ueberzeugungen sich gründenden Glückseligkeit, in seinen angenehmen Täuschungen, in seinen süssen Träumen gestört werden, sagt ihr mir; — aber wie kann er das durch meine blosse Handlung, ohne mich anzuhören, ohne auf meine Reden aufzumerken, ohne sie in seine Gedankenform aufzufassen? Wird er gestört, so stört er selbst sich; ich nicht ihn. Es ist da ganz das Verhältniss des Gebens zum Nehmen. Habe ich nicht ein Recht, von meinem Brote mitzutheilen, an meiner Flamme sich wärmen, an meinem Lichte anzünden zu lassen? Will der Andere mein Brot nicht, so strecke er seine Hand nicht aus, es zu empfangen; will er meine Wärme nicht, so gehe er von meinem Feuer; ihm meine Gaben aufzudringen, — das Recht habe ich freilich nicht.

Da jedoch dieses Recht des freien Mittheilens sich auf kein Gebot, sondern bloss auf eine Erlaubniss des Sittengesetzes gründet, und demnach, an sich betrachtet, nicht unveräusserlich ist; da ferner zur Möglichkeit der Ausübung desselben die Einwilligung des Anderen, sein Annehmen meiner Gaben, erfordert wird: so ist es an sich wohl denkbar, dass die Gesellschaft einmal für alle diese Einwilligung aufgehoben, dass sie sich von jedem Mitgliede beim Eintritt in dieselbe hätte versprechen lassen, seine Ueberzeugungen überhaupt niemandem bekannt zu machen. — Mit einer solchen Verzichtleistung muss es denn wohl im allgemeinen, und ohne Ansehen der Person, nicht so ernstlich gemeint seyn; denn eröffnen nicht jene ihr vom Staate privilegirtes Füllhorn mit möglichster Freigebigkeit, und liegt es nicht bloss an unserer störrigen Widersetzlichkeit, dass sie uns bis jetzt die seltensten Kostbarkeiten desselben noch vorenthalten? Aber lasst uns immer zugeben, was wir so unbedingt auch nicht zugeben möchten, dass wir ein Recht gehabt hätten, beim Eintritt in die Gesellschaft unser Mittheilungs-Recht aufzugeben: so stehet diesem Rechte das des *freien Nehmens* entgegen; das erstere kann nicht veräussert werden, ohne dass das zweite es zugleich werde. Zugegeben, ihr hättet ein Recht gehabt, mich versprechen zu lassen, ich wolle von meinem Brote niemandem mittheilen; hattet ihr denn auch zugleich das Recht, den armen Hungernden zu nöthigen, von eurem ihm widerlichen Breie zu essen, oder zu sterben? Wollt ihr das schönste Band, das Menschen an Menschen kettet, das Geister in Geister überfliessen macht, zerschneiden? Wollt ihr den würdigsten Tauschhandel, das freie und frohe Geben und Nehmen des Edelsten, was sie besitzt, der Menschheit rauben? Doch, warum rede ich auch mit Empfindung an eure ausgedorrten Herzen? Ein dürrer und trockner Vernunftschluss, dem ihr durch alle eure Sophistereien nichts anhaben könnt, beweise euch die Unrechtmässigkeit eurer Forderung. — Das Recht des freien Nehmens alles desjenigen, was brauchbar für uns ist, ist ein Bestandtheil unserer Persönlichkeit; es gehört zu unserer Bestimmung, frei alles dasjenige zu brauchen, was zu unserer geistigen und sittlichen Bildung offen für uns da liegt; ohne diese Bedingung wäre Freiheit und Moralität ein unbrauchbares Geschenk für uns. Eine der reichhaltigsten Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mittheilung von

---

*) So brauchte man eine Lehre, die recht eigentlich dazu gemacht zu seyn scheint, uns zu erlösen vom Fluche des Gesetzes, und uns zu bringen unter das Gesetz der Freiheit, erst zur Stütze der scholastischen Theologie — ganz neuerlich zur Stütze des Despotismus. — Es ist denkenden Männern unanständig, am Fusse der Throne zu kriechen, um die Erlaubniss zu erbetteln, Fussschemel der Könige zu seyn.

Geiste zu Geiste. Das Recht aus dieser Quelle zu schöpfen, können wir nicht aufgeben, ohne unsere Geistigkeit, unsere Freiheit und Persönlichkeit aufzugeben; wir *durfen* es mithin nicht aufgeben; mithin darf auch der andere *sein* Recht, uns daraus schöpfen zu lassen, nicht aufgeben. Durch die Unveräusserlichkeit unseres Rechts zu *nehmen*, wird auch sein Recht zu *geben* unveräusserlich. — Ob *wir* unsere Gaben *aufdringen*, wisst ihr wohl selbst. Ihr wisst es, ob wir Aemter und Ehrenstellen an diejenigen vergeben, die sich anstellen, als ob wir sie überzeugt hätten; ob wir diejenigen, die unsere Vorlesungen nicht hören, und unsere Schriften nicht lesen mögen, von Aemtern und Würden ausschliessen; ob wir diejenigen, die gegen unsere Grundsätze schreiben, öffentlich beschimpfen und fortjagen. Dass man dennoch eure Schriften zu dem Einpacken der unsrigen braucht; dass wir dennoch die helleren Köpfe und die besseren Herzen der Nationen auf unserer Seite, und ihr die Einfältigen, die Heuchler, die feigen Schriftsteller auf der eurigen habt — erklärt euch das selbst, so gut ihr könnt.

Aber, ruft ihr mir zu, wir verbieten dir gar nicht, Brot auszutheilen; nur Gift sollst du nicht geben. — Aber wie, wenn das, was ihr Gift nennt, meine tägliche Speise ist, bei der ich gesund und stark bin? Sollte ich vorher sehen, dass der schwache Magen des anderen sie nicht vertragen werde? Starb er an meinem *Geben*, oder starb er an seinem *Essen?* Wenn er sie nicht verdauen konnte, so sollte er sie nicht essen: gestopft *) habe ich ihn nicht, dazu habt nur ihr das Privilegium. — Oder gesetzt auch, ich hätte das, was ich dem anderen gab, wirklich für Gift gehalten; ich hätte es ihm in der Absicht gegeben, um ihn zu vergiften — wie wollt ihr mir das beweisen? Wer kann darüber mein Richter seyn, als mein Gewissen? Doch, ohne Gleichniss.

Ich darf zwar die *Wahrheit* verbreiten, aber nicht den *Irrthum.*

---

*) Kindern den vorher wohl zerkäuten Brei in den Mund drücken, nennt man in den Provinzen, wo es noch geschieht, stopfen. — Auch stopft man Gänse mit Nudeln.

O! was mag doch euch, die ihr dieses sagt, *Wahrheit* — was mag euch *Irrthum* heissen? Ohne Zweifel nicht das, was wir andern dafür halten; sonst würdet ihr begriffen haben, dass eure Einschränkung die ganze Erlaubniss aufhebt; dass ihr mit der linken Hand uns wieder nehmt, was ihr mit der rechten gabt; dass es schlechterdings unmöglich ist, Wahrheit mitzutheilen, wenn es nicht auch erlaubt ist, Irrthümer zu verbreiten. — Doch, ich werde mich euch verständlicher machen.

Ohne Zweifel redet ihr hier nicht von *subjectiver* Wahrheit: denn ihr wollt nicht sagen: ich dürfe zwar das verbreiten, was *ich* nach meinem besten Wissen und Gewissen für wahr halte; nichts aber verbreiten, was *ich selbst* für irrig und falsch anerkenne. Ohne Vertrag zwischen mir und euch habt ihr keine rechtskräftige Anforderung auf meine Wahrhaftigkeit; denn diese ist nur eine innere, keine äussere Pflicht: durch den gesellschaftlichen Vertrag erhaltet ihr keine, denn ihr könnt euch der Erfüllung meines Versprechens nie versichern, da ihr nicht in meinem Herzen lesen könnt. Hätte ich euch Wahrhaftigkeit versprochen und ihr hättet das Versprechen angenommen, so wäret ihr freilich getäuscht, aber durch eure Schuld: ich hätte euch nichts versprochen, da ihr durch mein Versprechen ein Recht bekommen hättet, dessen Ausübung physisch unmöglich ist. — Freilich bin ich, wenn ich vorsätzlich euch belüge, wenn ich euch wissentlich und wohlbedacht Irrthum statt Wahrheit gebe, ein verachtungswürdiger Mensch; aber ich beleidige dadurch nur mich, nicht euch; ich habe das nur mit meinem Gewissen abzumachen.

Ihr redet also von *objectiver* Wahrheit; und diese ist? — O ihr weisen Sophisten des Despotismus, die ihr nie um eine Definition verlegen seyd — sie ist — Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich. Der Sinn eurer Forderung ist mithin *der*, — ich erröthe in eurem Namen, in dem ich es sagen will: — wenn meine Vorstellung mit dem Dinge an sich wirklich übereinstimmt, darf ich sie verbreiten; wenn sie aber nicht wirklich damit übereinstimmt, soll ich sie für mich behalten.

Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich könnte nur auf zweierlei Art möglich seyn: wenn nemlich entweder die Dinge an sich durch unsere Vorstellungen, oder unsere Vorstellungen durch die Dinge an sich wirklich gemacht würden. Da beim menschlichen Erkenntnissvermögen beide Fälle vorkommen, aber sich so in einander verschlingen, dass wir sie nicht scharf von einander absondern können, so ist sogleich klar, dass objective Wahrheit in der strengsten Bedeutung des Worts dem Verstande des Menschen und jedes endlichen Wesens geradezu widerspreche; dass mithin unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich nie übereinstimmen, noch übereinstimmen können. In diesem Sinne des Worts könnt ihr uns also unmöglich anmuthen wollen, die Wahrheit zu verbreiten.

Dennoch giebt es eine gewisse nothwendige Art, wie die Dinge uns allen, der Einrichtung unserer Natur nach, schlechterdings erscheinen müssen, und insofern unsere Vorstellungen mit dieser nothwendigen Form der Erkennbarkeit übereinstimmen, können wir sie auch objectiv wahr nennen — wenn nemlich das Object nicht das Ding an sich, sondern ein durch die Gesetze unseres Erkenntnissvermögens und durch die der Anschauung nothwendig bestimmtes Ding (Erscheinung) heissen soll. In dieser Bedeutung ist alles, was einer richtigen Wahrnehmung gemäss durch die nothwendigen Gesetze unseres Erkenntnissvermögens zu Stande gebracht wird, objective Wahrheit. — Ausser dieser auf die Sinnenwelt anwendbaren Wahrheit giebt es noch eine, in einer unendlich höheren Bedeutung des Worts; da wir nemlich nicht erst durch Wahrnehmung die gegebene Beschaffenheit der Dinge erkennen, sondern sie durch die reinste, freieste Selbstthätigkeit, gemäss den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst *hervorbringen* sollen. Was diesen Begriffen gemäss ist, ist für alle Geister, und für den Vater der Geister wahr; und Wahrheiten von der Art sind meistens sehr leicht und sehr sicher zu erkennen; unser Gewissen ruft sie uns zu. So ist es z. B. ewige, menschliche und göttliche Wahrheit, dass es unveräusserliche Menschenrechte giebt, dass die Denkfreiheit darunter gehört — dass derjenige, dem wir unsere Macht in die Hände gaben, um unsere Rechte zu beschützen, höchst ungerecht handelt, wenn er sich eben dieser Macht bedient, sie, und besonders die Denkfreiheit, zu unterdrücken. Von solchen moralischen Wahrheiten findet gar keine Ausnahme statt; sie können nie problematisch seyn, sondern lassen sich immer auf den nothwendig gültigen Begriff des Rechten zurückführen. Von Wahrheiten der letzteren Art — die euch ohnedies wenig am Herzen liegen, und oft innig zuwider sind — redet ihr also nicht; denn über sie findet kein Streit statt — ihr redet von der ersten menschlichen Wahrheit. Ihr befehlet, *wir sollen nichts behaupten, was nicht aus richtigen Wahrnehmungen, gemäss den nothwendigen Gesetzen des Denkens, abgeleitet* ist. — Ihr seyd grossmüthig, weise, gütige Väter der Menschheit; ihr befehlt uns immer richtig zu beobachten, und immer richtig zu schliessen; ihr verbietet uns selbst zu irren, damit wir keine Irrthümer verbreiten. Edle Vormünder, das möchten wir eben nicht gern; es ist uns selbst ebenso zuwider, als euch. Der Fehler ist nur, dass wir es nicht wissen, wenn wir irren. — Könntet ihr uns nicht, damit doch euer väterlicher Rath uns zu statten komme, ein sicheres, stets anwendbares, untrügliches Kriterium der Wahrheit geben?

Auch darauf habt ihr schon im voraus gedacht. Wir sollen z. B. nur nicht alte, längst widerlegte Irrthümer verbreiten, sagt ihr. — *Widerlegte* Irrthümer? *Wem* sind sie widerlegt? Wenn diese Widerlegungen *uns* einleuchten, *uns* Genüge thäten — meint ihr, dass wir jene Irrthümer noch behaupten würden; glaubt ihr, dass wir lieber irren, als richtig denken, lieber rasen, als klug seyn wollen, dass wir einen Irrthum nur für einen Irrthum anerkennen dürfen, um ihn sogleich aufzunehmen; denkt ihr, dass wir bloss aus geniehaftem Muthwillen, und um unsere guten Vormünder zu necken und zu ärgern, Dinge in die Welt hineinschreiben, von denen wir selbst gar wohl wissen, dass sie irrig sind?

Jene Irrthümer sind also längst widerlegt, sagt ihr uns auf euer Wort. So müssen sie doch wenigstens *euch* widerlegt seyn, da ihr doch wohl ehrlich mit uns umgehen werdet. Wolltet ihr uns nicht sagen, erlauchte Erdensöhne, in wie vielen, unter ernsten Betrachtungen durchwachten, Nächten ihr dasjenige entdeckt habt, was so viele Männer, die, von euren übrigen Herrschersorgen frei, ihre ganze Zeit solchen Untersuchungen widmen, bis jetzt noch nicht haben entdecken können? oder, ob ihr es ohne alles Nachdenken, und ohne allen Unterricht, bloss durch die Hülfe eures göttlichen Genies gefunden habt? Doch, wir verstehen euch, und schon längst hätten wir, statt dieser für euch und eure Satelliten sehr trocknen Untersuchungen, euren wahren Gedanken darstellen sollen. — Ihr redet gar nicht von dem, was wir andern Wahrheit oder Irrthum nennen — was kümmert euch das? Wer hätte der Hoffnung des Landes durch solche trübsinnige Speculationen die Jahre verderben wollen, in denen sie sich auf die künftigen Herrschersorgen erquickte? Ihr habt euch mit euren Unterthanen in die menschlichen Gemüthskräfte getheilt. Ihnen habt ihr das *Denken* überlassen, — zwar nicht für euch, noch für sich selbst, denn in euren Regierungen ist das gar nicht nöthig, — sie mögen es zu ihrem Vergnügen thun, wenn sie wollen, aber ohne weitere Folgen. *Wollen* werdet ihr für sie. Dieser in euch wohnende gemeinsame Wille bestimmt denn auch die Wahrheit. Wahr ist demnach das, wovon ihr wollt, dass es wahr sey; falsch ist das, wovon ihr wollt, dass es falsch sey. — *Warum* ihr es wollt, das ist nicht unsere Frage, auch nicht die eurige. Euer Wille, als solcher, ist das einzige Kriterium der Wahrheit. Wie unser Gold und Silber nur unter eurem Stempel einen Werth hat, so auch unsere Begriffe.

Darf es ein ungeweihtes Auge wagen, einen Blick in die Mysterien der Staatsverwaltung zu thun, zu der tiefe Weisheit erforderlich seyn muss, da bekanntermaassen stets die weisesten und besten unter den Menschen an ihr Ruder erhoben werden, so erlaubt mir hierbei einige schüchterne Bemerkungen. Schmeichle ich mir nicht zu viel, so sehe ich einige von den Vortheilen, die ihr dabei beabsichtigt. Den Körper der Menschen zu unterjochen ist euch ein leichtes; ihr könnt seine Füsse in den Stock, seine Hände in Fesseln legen, ihr könnt auch allenfalls durch Furcht des Hungers oder des Todes ihn verhindern zu reden, was er nicht reden soll. Aber ihr könnt doch nicht immer mit dem Stocke, oder mit Fesseln, oder mit Henkersknechten gegenwärtig seyn — auch eure Spürer können nicht allenthalben seyn; und eine solche mühsame Regierung würde euch doch gar keine Zeit zu menschlichen Vergnügungen übrig lassen. Ihr müsst also auf ein Mittel denken, ihn sicherer und zuverlässiger zu unterjochen, damit er auch ausser dem Stocke und der Fessel nicht anders athme, als ihr ihm winktet. Lähmt das erste Princip der Selbstthätigkeit in ihm, seinen Gedanken; untersteht er sich nicht mehr anders, als ihr es ihm, mittelbar oder unmittelbar, durch seinen Beichtvater, oder durch eure Religions-Edicte befehlt, zu denken: so ist er ganz die Maschine, die ihr haben wollt, und nun könnt ihr ihn nach Belieben brauchen. Ich bewundere in der Geschichte, die euer Lieblingsstudium ist, die Weisheit einer Reihe von den ersten christlichen Kaisern. Mit jeder neuen Regierung änderte sich die Wahrheit; selbst während *einer* Regierung, wenn sie ein wenig lange dauerte, musste sie ein paar Mal abgeändert werden. Ihr habt den Geist dieser Maximen aufgefasst, aber ihr seyd — verzeiht es dem Anfänger in eurer Kunst, wenn er irren sollte, — noch nicht tief genug in ihn eingedrungen. Man lässt eine und ebendieselbe Wahrheit zu lange Wahrheit bleiben; darin hat man es in der neueren Staatskunst versehen. Das Volk gewöhnt sich endlich an sie, und hält seine Gewohnheit, sie zu glauben, für den Beweis ihrer Wahrheit, da es sie doch lediglich und rein um eurer Autorität willen glauben sollte. Ahmt daher, ihr Fürsten, euren würdigen Mustern ganz nach; verwerft heute, was ihr gestern zu glauben befahlet, und autorisirt heute, was ihr gestern verwarft, damit sie sich von dem Gedanken, dass bloss euer Wille die Quelle der Wahrheit sey, nie entwöhnen. Ihr habt z. B. nur zu lange gewollt, dass Eins Dreien gleich sey; sie haben euch geglaubt, und leider haben sie sich so daran gewöhnt, dass sie schon längst euch den schuldigen Dank versagen, und es selbst entdeckt zu haben meinen. Rächt euer Ansehen; befehlt auch einmal, dass Eins Eins sey — natürlich nicht darum, weil das Gegentheil sich widerspricht, sondern darum, weil ihr es wollt.

Ich verstehe euch, wie ihr seht; aber ich habe es da mit einem unbändigen Volke zu thun, das nicht nach euren Absichten, sondern nach euren Rechten fragt. Was soll ich antworten?

Es ist eine unbequeme Frage, die Frage vom Rechte. Ich bedaure, dass ich mich hier von euch, mit denen ich so freundschaftlich hieher kam, werde trennen müssen.

Wenn ihr das Recht hättet, festzusetzen, was wir für Wahrheit annehmen sollten, so müsstet ihr es von der Gesellschaft, und diese müsste es durch Vertrag haben. Ist ein solcher Vertrag möglich? Kann es die Gesellschaft ihren Mitgliedern zu einer Bedingung desselben machen, gewisse Sätze — nicht eben zu *glauben;* denn dessen kann sie sich, als einer inneren Gesinnung, nie versichern, — sondern nur äusserlich zu bekennen, d. i. nichts *gegen* sie zu sagen, zu schreiben, zu lehren? — denn ich will den Satz so gelind ausdrücken, als möglich.

Physisch möglich wäre ein solcher Vertrag. Wenn nur jene unantastbaren Lehrsätze fest und scharf genug bestimmt wären, dass man jedem, der gegen sie etwas gesagt hätte, es unwidersprechlich beweisen könnte — und ihr seht ein, dass das etwas gefordert heisst — so könnte man ihn dafür, als für eine äussere Handlung, allerdings bestrafen.

Ist es aber auch moralisch möglich, d. i. hat die Gesellschaft ein Recht, ein solches Versprechen zu fordern, und das Mitglied, es zu geben; würden in einem solchen Vertrage nicht etwa unveräusserliche Rechte des Menschen veräussert — welches in keinem Vertrage geschehen darf, und wodurch der Vertrag rechtswidrig und nichtig wird? — Freie Untersuchung jedes möglichen Objects des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin, und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht. Niemand darf seine Wahl, seine Richtung, seine Grenzen bestimmen, als er selbst. Das haben wir oben bewiesen. Es ist hier nur die Frage, ob er sich nicht selbst durch Vertrag dergleichen Grenzen setzen dürfe? Seinen Rechten auf äussere Handlungen, die durch das Sittengesetz nicht geboten, sondern nur erlaubt waren, durfte er dergleichen Grenzen setzen. Hier treibt ihn nichts, überhaupt zu handeln, als höchstens die Neigung; diese Neigung nun kann er wohl da, wo sie das Sittengesetz nicht einschränkt, durch ein sich freiwillig aufgelegtes Gesetz einschränken. Wenn er aber an jener Grenze des Nachdenkens angekommen ist, so treibt ihn allerdings etwas zu handeln, sie zu überschreiten und über sie hinaus zu rücken, nemlich das Wesen seiner Vernunft, die in das Unbegrenzte hinausstrebt. Es ist Bestimmung seiner

Vernunft, keine absolute Grenze anzuerkennen; und dadurch wird sie erst Vernunft, und er dadurch erst ein vernünftiges, freies, selbstständiges Wesen. Mithin ist Nachforschen ins Unbegrenzte *unveräusserliches* Menschenrecht.

Ein Vertrag, durch welchen er sich eine solche Grenze setzte, hiesse zwar nicht unmittelbar soviel, als: ich will ein Thier seyn — aber soviel hiesse er: ich will nur bis zu einem gewissen Puncte (wenn nemlich jene vom Staate privilegirten Sätze wirklich allgemeingeltend für die menschliche Vernunft wären, was wir euch, und ausser dieser noch eine Menge anderer Schwierigkeiten geschenkt haben) — ich will bis zu einem gewissen Puncte ein vernünftiges Wesen, sobald ich aber bei ihm angekommen seyn werde, ein unvernünftiges Thier seyn.

Ist nun ein unveräusserliches Recht, über jene festgesetzten Resultate hinaus *zu untersuchen*, erwiesen, so ist zugleich die Unveräusserlichkeit des Rechts, *gemeinschaftlich* über sie hinaus zu untersuchen, erwiesen. Denn wer das Recht zum Zwecke hat, der hat es auch zu den Mitteln, wenn kein anderes Recht ihm im Wege steht; nun ist es eines der vortrefflichsten Mittel, sich weiter zu bringen, wenn man von anderen belehrt wird; folglich hat jeder ein unveräusserliches Recht, frei gegebene Belehrungen ins Unbegrenzte hinaus *anzunehmen*. Soll dieses Recht nicht aufgehoben werden, so muss auch das Recht des anderen, dergleichen Belehrungen zu *geben*, unveräusserlich seyn.

Die Gesellschaft hat mithin gar kein Recht, ein solches Versprechen zu fordern oder anzunehmen; denn es widerspricht einem unveräusserlichen Menschenrechte: kein Mitglied hat ein Recht, ein solches Versprechen zu geben; denn es widerspricht der Persönlichkeit des anderen, und der Möglichkeit, dass er überhaupt moralisch handle. Jeder, der es giebt, handelt pflichtwidrig, und, sobald er dies erkennt, wird es Pflicht, sein Versprechen zurückzunehmen.

Ihr erschreckt über die Kühnheit meiner Folgerungen, Freunde und Diener der alten Finsterniss; denn Leute eurer Art sind leicht zu erschrecken. Ihr hofftet, dass ich wenigstens noch ein bedächtliches „insofern freilich“ mir vorbehalten, noch ein kleines Hinterthürchen für euren Religionseid, für eure symbolischen Bücher, u. s. f. offen gelassen hätte. Und hätte ich es, so wollte ich es hier euch zu Gefallen nicht öffnen; — eben darum, weil man immer so säuberlich mit euch verfuhr, euch immer zu sehr markten liess, den Geschwüren, die euch am wehesten thun, immer so bedächtig auswich, an eurer Mohrenschwärze wusch, ohne euch die Haut nass machen zu wollen: darum habt ihr euch so laut gemacht. Ihr werdet euch von nun an allmählich daran gewöhnen müssen, die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken. — Doch auch ich will euch nicht ohne Trost entlassen. Was fürchtet ihr denn von jenen unbekannten Ländern jenseit eures Horizonts, in die ihr nie kommen werdet? Fragt doch die Leute, die sie bereisen: ob die Gefahr, von moralischen Riesen aufgegessen, von skeptischen Seeungeheuern verschlungen zu werden, so gross sey? Seht doch diese kühnen Weltumsegler wenigstens ebenso moralisch gesund, als ihr es seyd, unter euch herumwandeln. Warum scheuet ihr euch denn so vor der plötzlich hereinbrechenden Erleuchtung, die entstehen würde, wenn jeder aufklären dürfte, soviel er könnte? Der menschliche Geist geht überhaupt nur stufenweise von Klarheit zu Klarheit; ihr werdet in eurem Zeitalter schon noch mit fortschleichen; ihr werdet euer kleines auserwähltes Häuflein, und die Selbstüberzeugung von euren grossen Verdiensten schon behalten. Und macht derselbe ja bisweilen durch eine Revolution in den Wissenschaften einen gewaltsamen Vorschritt — auch darüber seyd unbesorgt. Wird es um euch herum auch für andere Tag; euch, und eure euch so sehr am Herzen liegenden Zöglinge werden eure blöden Augen schon in einer behaglichen Dämmerung erhalten; ja, es wird zu eurem Troste noch finsterer um euch werden. Ihr müsst das ja aus Erfahrung wissen. Ist es nicht, seit der starken Beleuchtung, die besonders seit einem Jahrzehend auf die Wissenschaften fiel, noch viel verworrener in euren Köpfen geworden, als zuvor?

Und jetzt erlaubt mir, mich wieder an *euch* zu wenden, ihr Fürsten. Ihr weissagt uns namenloses Elend aus unbegrenzter Denkfreiheit. Es ist bloss zu unserem Besten, dass ihr sie an euch nehmt, und sie uns aufhebt, wie Kindern ein schädliches Spielzeug. Ihr lasst uns durch Zeitungsschreiber, die unter eurer Aufsicht stehen, mit Feuerfarben die Unordnungen hinmalen, welche getheilte, und durch Meinungen erhitzte Köpfe begeben; deutet dort auf ein sanftes Volk, herabgesunken zur Wuth der Cannibalen, wie es nach Blut dürstet, und nicht nach Thränen, wie es gieriger sich zu Hinrichtungen hindrängt, als zu Schauspielen, wie es abgerissene Glieder seiner Mitbürger, noch triefend und dampfend, unter Jubelgesängen zur Schau herumträgt, wie seine Kinder blutende Köpfe treiben, statt des Kreisels — und wir wollen euch nicht an blutigere Feste erinnern, welche Despotismus und Fanatismus im gewohnten Bunde ebendiesem Volke gaben — euch nicht erinnern, dass dies nicht die Früchte der Denkfreiheit, sondern die Folgen der vorherigen langen Geistessklaverei sind, — euch nicht sagen, dass es nirgends stiller ist, als im Grabe. — Wir wollen euch alles zugeben, wir wollen uns sogleich reuevoll in eure Arme werfen, und euch weinend bitten, uns an eurem väterlichen Herzen vor allem Ungemach, das uns droht, zu verbergen, sobald ihr uns nur noch eine ehrfurchtsvolle Frage werdet beantwortet haben.

O ihr, die ihr, wie wir aus eurem Munde vernehmen, als wohlthätige Schutzgeister über die Glückseligkeit der Nationen zu wachen habt; ihr, die ihr — ihr habt es uns so oft versichert — nur diese zum höchsten Zwecke eurer zärtlichen Sorgen macht — warum verheeren denn unter eurer erhabenen Aufsicht noch immer die Fluthen unsere Aecker, und die Orkane unsere Pflanzungen? Warum brechen noch Feuerflammen aus der Erde, und fressen uns und unsere Häuser? Warum rafft Schwert und Seuchen unter euern geliebten Kindern Tausende hin? Gebietet doch erst dem Orkane, dass er schweige: dann gebietet auch dem Sturme unserer empörten Meinungen; lasst doch erst regnen über unsere Felder, wenn sie dürre sind, und gebt uns die erquickende Sonne, wenn wir euch darum anflehen: dann gebt uns auch die beseligende Wahrheit. *) — Ihr schweigt? ihr könnt das nicht?

Nun wohl! derjenige, der das wirklich kann, der aus den Trümmern der Verwüstung neue Welten, und aus dem Moder der Verwesung lebendige Körper bauet, — der über eingestürzten Vulcanen blühende Rebenberge gedeihen, — über Gräbern Menschen wohnen, leben und sich freuen lässt — werdet ihr zürnen, wenn wir diesem auch *die* Sorge, die kleinste seiner Sorgen überlassen, jene Uebel, die wir uns durch den Gebrauch seines mit seinem göttlichen Siegel bekräftigten Freibriefs zuziehen, zu vernichten, zu mildern, oder, wenn wir sie leiden *müssen*, sie zur höheren Cultur unseres Geistes durch unsere eigene Kraft anzuwenden?

Fürsten, dass ihr nicht unsere Plagegeister seyn wollt, ist gut; dass ihr unsere Götter seyn wollt, ist nicht gut. Warum wollt ihr euch doch nicht entschliessen, zu uns herabzusteigen, die Ersten unter Gleichen zu seyn? Die Weltregierung gelingt euch nicht; ihr wisst es! Ich mag euch hier nicht — mein Herz ist zu gerührt — die Fehlschlüsse vorrücken, die ihr bisher alle Tage gemacht habt, euch nicht die weitaussehenden Pläne vorrücken, die ihr mit jedem Vierteljahre verändert habt, euch nicht auf die Leichenhaufen der Eurigen hin-

---

*) Euer Freund, der Rec. von N. 261. im Octoberstück der A. L. Z. will zwar nicht, dass man Revolutionen mit Naturerscheinungen vergleiche. Mit seiner Erlaubniss, als *Erscheinungen*, d. i. nicht ihren moralischen Gründen, sondern ihren Folgen in der Sinnenwelt nach, stehen sie allerdings bloss unter Naturgesetzen. *Ihr* werdet ihm das Buch, und die Stelle desselben, wo er sich davon überzeugen kann, nicht nachweisen können; und *ich* darf es hier nicht thun. — Ueberhaupt könntet ihr diesem eurem Freunde unter der Hand zu verstehen geben, er dürfe kühn sich gründlicher in das Studium der Philosophie einlassen. Er würde dann, bei seinen ausgebreiteten Kenntnissen und seiner männlichen Sprache, eure Sache, und die Sache der Menschheit zugleich, weit geschickter führen, als er es bisher gethan hat. — Ihr hattet nie eine bessere Freundin, als die Philosophie, wenn Freund und Schmeichler euch nicht Eins ist. Lasst daher ab von jener falschen Freundin, die seit ihrer Geburt dem ersten dem besten zu Diensten stand, die sich von jedermann brauchen liess, und durch welche man — es ist noch nicht so lange her — in den Händen eines Klugen *euch* ebenso unterjochte, wie *ihr* jetzt durch *sie eure Völker* unterjocht.

deuten, die ihr im Triumphe zurückzubringen sicher rechnetet. — Einst werdet ihr mit uns einen Theil des grossen sicheren Planes überschauen, und werdet mit uns staunen, dass ihr durch eure Unternehmungen blindlings Zwecke befördern musstet, an die ihr nie gedacht habt.

Ihr seyd gröblich irre geleitet; Glückseligkeit erwarten wir nicht aus eurer Hand, wir wissen es ja, dass ihr *Menschen* seyd — wir erwarten Beschützung und Rückgabe unserer Rechte, die ihr uns doch wohl nur aus Irrthum nahmt.

Ich könnte euch beweisen, dass Denkfreiheit, ungehinderte, uneingeschränkte Denkfreiheit allein das Wohl der Staaten gründe und befestige; ich könnte es euch durch unwiderlegbare Gründe einleuchtend darthun; ich könnte es euch aus der Geschichte zeigen; ich könnte euch noch gegenwärtig auf kleine und grosse Länder hindeuten, die durch sie fortblühen, durch sie unter euren Augen blühend wurden: aber ich mag das nicht thun. Ich mag euch die Wahrheit in ihrer natürlichen Götterschöne nicht durch die Schätze anpreisen, die sie euch zur Morgengabe bringt. Ich denke besser von euch, als alle die, welche dies thaten. Ich traue es euch zu; ihr höret gern die Stimme der ernsten, aber biederen Wahrheit:

> *Fürst, Du hast kein Recht unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu Du kein Recht hast, das musst Du nie thun, und wenn um Dich herum die Welten untergehen, und Du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich, und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die Du respectirtest.*

Was wäre denn auch die Erdenglückseligkeit, die ihr uns hoffen lasst, wenn ihr auch wirklich sie uns geben könntet? — Fühlt in eure Busen, ihr, die ihr doch alles geniessen könnt, was die Erde an Freuden hat. Erinnert euch der genossenen Freuden. Waren sie eurer Sorgen vor dem Genusse, waren sie des Ekels und des Ueberdrusses werth, der dem Genusse folgte? Und noch einmal wolltet ihr euch, um unsertwillen, in diese Sorgen stürzen? O, glaubt es doch, — alle die Güter, die ihr uns geben könnt, eure Schätze, eure Ordensbänder, eure glänzenden

Cirkel, oder der Flor des Handels, die Circulation des Geldes, der Ueberfluss an Lebensmitteln — ihr Genuss, als Genuss, ist des Schweisses der Edlen, ist eurer Sorgen, ist unseres Dankes nicht werth. Nur als Instrumente unserer Thätigkeit, als ein näheres Ziel, nach dem wir laufen, haben sie in den Augen des Vernünftigen einigen Werth. Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde — wenn es doch ja Glückseligkeit seyn soll — ist freie ungehinderte Selbstthätigkeit, Wirken aus eigener Kraft nach eigenen Zwecken mit Arbeit und Mühe und Anstrengung. — Ihr pflegt uns ja auch auf eine andere Welt zu verweisen, deren Preise ihr aber meist auf die leidenden Tugenden des Menschen, auf passives Dulden und Tragen aussetzt. — Ja, wir blicken in diese andere Welt, die nicht so scharf von der gegenwärtigen abgeschnitten ist, als ihr glaubt, deren Bürgerrecht wir schon hier tief in unserer Brust tragen, und es uns von euch nicht wollen nehmen lassen. Dort werden uns die Früchte unseres *Thuns*, nicht unseres *Leidens*, schon jetzt aufbewahrt, sie sind schon, an einer milderen Sonne, als dieses Klima hat, gereift; erlaubt, dass wir uns hier auf ihren Genuss durch strenge Arbeit stärken.

Ueber unsere Denkfreiheit habt ihr demnach gar keine *Rechte*, ihr Fürsten; keine Entscheidung über das, was wahr oder falsch ist; kein Recht, unserem Forschen seine Gegenstände zu bestimmen, oder seine Grenzen zu setzen; kein Recht, uns zu verhindern, die Resultate desselben, sie seyen nun wahr oder falsch, mitzutheilen, *wem* oder *wie* wir wollen. Ihr habt in Rücksicht ihrer auch keine *Verbindlichkeiten;* eure Verbindlichkeiten gehen bloss auf irdische Zwecke, nicht auf den überirdischen der Aufklärung. In Rücksicht dieser dürft ihr euch ganz leidend verhalten; *sie* gehört nicht unter eure Sorgen. — Ihr möchtet aber vielleicht gern noch mehr thun, als ihr zu thun schuldig seyd. Wohlan! lasst uns sehen, was ihr thun könnt.

Es ist wahr, ihr seyd erhabene Personen, ihr Fürsten; ihr seyd wirklich Stellvertreter der Gottheit — nicht wegen einer angeborenen Erhabenheit eurer Natur — nicht als *beglückende* Schutzgeister der Menschheit — sondern wegen des erhabenen Auftrages, die Rechte derselben zu schützen, die ihr Gott gab —

wegen der Menge schwerer und unerlasslicher Pflichten, die ein solcher Auftrag auf eure Schultern legt. Es ist ein hehrer Gedanke: Millionen von Menschen haben mir gesagt — siehe, wir sind vom Götterstamme, und das Siegel unseres Ursprungs ist an unserer Stirn — *wir* wissen die Würde, die uns dieses giebt, die Rechte, die wir zu unserer Ausstattung aus dem väterlichen Hause mit auf diese Erde brachten, nicht zu behaupten, — *wir Millionen nicht:* — wir legen sie in *Deine* Hände; sie seyen Dir heilig um ihres Ursprungs willen, behaupte sie in unserem Namen — sey unser Pflegevater, bis wir in das Haus unseres wahren Vaters zurückkehren.

Ihr ertheilt Aemter und Würden im Staate; ihr vergebt Schätze und Ehrenbezeugungen; ihr unterstützt den Dürftigen, und gebt dem Armen Brot — aber es ist eine grobe Lüge, wenn man euch sagt, das seyen Wohlthaten. Ihr könnt nicht wohlthätig seyn. Das Amt, das ihr gebt, ist kein Geschenk; es ist ein Theil eurer Last, den ihr auf die Schultern eures Mitbürgers ladet, wenn ihr es dem Würdigsten gebt; es ist ein Raub an der Gesellschaft, und an dem Würdgsten, wenn es der weniger Würdige erhielt. Die Ehrenbezeugungen, die ihr ertheilt, ertheilt nicht ihr; jedem erkannte sie schon vorher seine Tugend zu, und ihr seyd nur die erhabenen Dollmetscher derselben an die Gesellschaft. Das Geld, was ihr austheilt, war nie euer; es war ein anvertrautes Gut, das die Gesellschaft in eure Hände niederlegte, um allen ihren Bedürfnissen, d. i. den Bedürfnissen jedes einzelnen, dadurch abzuhelfen. Die Gesellschaft vertheilt es durch eure Hände. Der Hungernde, dem ihr Brot gebt, hätte Brot, wenn die gesellschaftliche Verbindung ihn nicht genöthigt hätte, es hinzugeben; die Gesellschaft giebt durch euch ihm zurück, was sein war. Wenn ihr mit unverblendbarer Weisheit, mit unbestechlicher Gewissenhaftigkeit das alles thatet, nie fehltet, nie irrtet — so thatet ihr, was eure Schuldigkeit war.

Ihr möchtet noch mehr thun. Wohlan! Eure Mitbürger sind es nicht bloss im Staate, sie sind es auch in der Geisterwelt, in der ihr keinen erhabenern Rang bekleidet, als sie. Als solche habt ihr keine Forderungen an sie zu thun, noch sie an euch. Ihr könnt die Wahrheit für euch suchen, sie für euch behalten, sie nach eurer ganzen Empfänglichkeit dafür geniessen; sie haben kein Recht euch darein zu reden. Ihr könnt der Untersuchung derselben ausser euch ihren eigenen Gang lassen, ohne euch im geringsten um sie zu kümmern. Ihr braucht die Macht, den Einfluss, das Ansehen, das die Gesellschaft in eure Hände legte, gar nicht zur Beförderung der Aufklärung anzuwenden — denn dazu hat sie euch dieselbe nicht gegeben. — Was ihr hier thut, ist ganz guter Wille, ist euch übrig; auf diesem Wege könnt ihr euch um die Menschheit, gegen die ihr übrigens nur unerlassliche Pflichten habt, wirklich verdient machen.

Ehrt und respectirt persönlich die Wahrheit, und lasst euch das abmerken. — Wir wissen es zwar, dass ihr in der Welt der Geister uns gleich seyd, und dass die Wahrheit, durch die Achtung des mächtigsten Beherrschers, ebenso wenig heiliger wird, als durch die Huldigung, die ihr der Geringste im Volke leistet; dass auch ihr durch eure Unterwerfung nicht sie, sondern euch selbst ehrt; aber doch sind wir bisweilen — und viele unter uns sind immer sinnlich genug zu glauben, dass eine Wahrheit durch den Glanz desjenigen, der ihr huldigt, einen neuen Glanz bekomme. Macht diesen Wahn nützlich, bis er verschwinden wird — lasst eure Völker immer glauben, dass noch etwas erhabneres sey, als ihr, und dass es noch höhere Gesetze gebe, als die eurigen. Beugt euch öffentlich mit ihnen unter diese *Gesetze*, und sie werden für sie und für euch eine grössere Ehrfurcht fassen.

Hört willig auf die Stimme der Wahrheit, der Gegenstand derselben sey, welcher es wolle, und lasst sie immer eurem Throne, ohne Furcht, dass sie ihn überglänzen werde, sich nahen. Wollt ihr euch lichtscheu vor ihr verbergen? Was habt ihr sie zu fürchten, wenn ihr reines Herzens seyd? Seyd folgsam, wenn sie eure Entschliessungen misbilliget; nehmt zurück eure Irrthümer, wenn sie euch derselben überführt. Ihr habt nichts dabei zu wagen. Dass ihr sterbliche Menschen, d. h. dass ihr nicht unfehlbar seyd, wussten wir immer, und werden es nicht erst durch euer Bekenntniss erfahren. Eine solche

Unterwerfung entehrt euch nicht; je mächtiger ihr seyd, desto mehr ehrt sie euch. Ihr könntet eure Maassregeln fortsetzen, wer könnte euch daran hindern? Ihr könntet wissentlich und wohlüberzeugt fortfahren, ungerecht zu seyn, wer würde es wagen, euch ins Angesicht Vorwürfe darüber zu machen? euch das, was ihr wirklich wäret, zu schelten? Aber ihr entschliesst euch freiwillig — euch selbst zu ehren und recht zu thun — und durch diese Unterwerfung unter das Gesetz des Rechten, die euch dem geringsten eurer Sklaven gleich setzt, versetzt ihr euch zugleich in den Rang des höchsten endlichen Geistes.

Die Erhabenheit eures irdischen Ranges und alle eure äusseren Vorzüge verdankt ihr der Geburt. Wäret ihr in der Hütte des Hirten geboren, so führte eben die Hand, die jetzt den Scepter führt, den Hirtenstab. Jeder Vernünftige wird um dieses Scepters willen in euch die Gesellschaft ehren, die ihr repräsentirt — aber wahrlich nicht euch. Wisst ihr, wem unsere tiefen Verbeugungen, unser ehrfurchtsvoller Anstand, unser unterwürfiger Ton gilt? Dem Repräsentanten der Gesellschaft, nicht euch. Bekleidet einen Mann von Stroh mit eurer königlichen Kleidung, gebt ihm euren Scepter in die ausgestopfte Hand, setzt ihn auf euren Thron, und lasst uns vor ihn. Meint ihr, dass wir hier das unsichtbare Wehen, das nur von eurer Götterperson ausströmen soll, vermissen werden; dass unsere Rücken weniger geschmeidig, unser Anstand weniger ehrfurchtsvoll, unsere Worte weniger schüchtern seyn werden? Ist euch denn noch nie eingefallen, zu untersuchen, wieviel von dieser Ehrfurcht ihr euch selbst zu verdanken habt? wie man euch behandeln würde, wenn ihr nichts wäret, als einer von uns?

Von euren Höflingen werdet ihr es nicht erfahren. Sie werden euch heilig betheuern, dass sie nur euch und eure Person, nicht den Fürsten in euch, verehren und lieben, wenn sie merken, dass ihr das gerne hört. Selbst vom Weisen würdet ihr es nie erfahren, wenn auch je einer in der Luft, die eure Höflinge athmen, sollte ausdauern können. Er würde auf eure Frage dem Repräsentanten der Gesellschaft, nicht euch antworten. In der Behandlung unserer Mitbürger zuweilen unseren persönlichen Werth, wie in einem Spiegel, zu erblicken — dieser Vortheil ist nur für Privatpersonen; den wahren Werth der Könige schätzt man nicht eher laut, bis sie gestorben sind.

Wollt ihr dennoch eine Antwort auf diese Frage, die der Beantwortung wohl werth ist, so müsst ihr selbst sie euch geben. Ungefähr in eben dem Grade, in welchem ihr euch selbst achten könnt, wenn ihr euch nicht durch das täuschende Glas eures Eigendünkels, sondern im reinen Spiegel eures Gewissens betrachtet, in dem Grade achten euch eure Mitbürger. Wollt ihr also wissen, ob, wenn Kron und Scepter von euch genommen werden sollte, derjenige, der jetzt Ehrenlieder auf euch singt, Spottlieder auf euch dichten würde; ob diejenigen, die euch jetzt ehrfurchtsvoll ausweichen, sich zu euch drängen würden, um Muthwillen mit euch zu treiben; ob man euch den ersten Tag verlachen, den zweiten kalt verachten, und den dritten eure Existenz vergessen würde, oder ob man auch dann noch den Mann, der, um gross zu seyn, nicht König zu seyn brauchte, in euch verehren würde · — so fragt euch selbst darum. Wollt ihr nicht das erstere, sondern das letztere; wollt ihr, dass wir euch um eurer selbst willen verehren, so müsst ihr ehrwürdig werden. Nichts aber macht den Menschen ehrwürdig, als freie Unterwerfung unter Wahrheit und Recht.

Stören dürft ihr die freie Untersuchung nicht; befördern dürft ihr sie, — und fast könnt ihr sie nicht anders befördern, als durch das Interesse, das ihr selbst dafür bezeigt, durch die Folgsamkeit, mit der ihr auf ihre Resultate hört. Die Ehrenbezeugungen, die ihr wahrheitsliebenden Forschern geben könntet — sie bedürfen sie selten für andere, und sie bedürfen sie nie für sich; ihre Ehre hängt nicht an euren Unterschriften und Siegeln, sie wohnt in den Herzen ihrer Zeitgenossen, die durch sie erleuchteter wurden, in dem Buche der Nachwelt, die an ihrer Lampe ihre Fackeln anzünden wird, in der Geisterwelt, in der die Titel, die ihr gebt, nicht gelten; die Belohnungen — doch was sage ich Belohnungen? — die Entschädigungen für ihren Zeitverlust im Dienste anderer, sind dürftige Entledigungen der Verbindlichkeit der Gesellschaft gegen sie. Ihre eigentlichen Belohnungen sind erhabener. Sie sind freiere Thätigkeit, und grössere Ausbreitung ihres Geistes.

Sie verschaffen sie sich selbst, ohne euer Zuthun. Aber auch jene Entschädigungen — gebt sie ihnen so, dass sie sie nicht schänden, und euch ehren; als Freie den Freien, so dass sie sie auch ausschlagen dürften. Gebt sie nie, um sie zu erkaufen — ihr kauft dann keine Diener der Wahrheit; die sind nie feil.

Leitet die Untersuchungen des Forschungsgeistes auf die gegenwärtigsten, dringendsten Bedürfnisse der Menschheit; aber leitet sie mit leichter weiser Hand, nie als Beherrscher, sondern als freie Mitarbeiter, nie als Gebieter über den Geist, sondern als frohe Mitgenossen seiner Früchte. Zwang ist der Wahrheit zuwider; nur in der Freiheit ihres Geburtslandes, der Geisterwelt, kann sie gedeihen.

Und besonders — lernt doch endlich kennen eure wahren Feinde, die einzigen Majestätsverbrecher, die einzigen Schänder eurer geheiligten Rechte und eurer Personen. Es sind diejenigen, die euch anrathen, eure Völker in der Blindheit und Unwissenheit zu lassen, neue Irrthümer unter sie auszustreuen, und die alten aufrecht zu erhalten, die freie Untersuchung aller Art zu hindern und zu verbieten. Sie halten eure Reiche für Reiche der Finsterniss, die im Lichte schlechterdings nicht bestehen können. Sie glauben, dass eure Ansprüche sich nur unter der Hülle der Nacht ausüben lassen, und dass ihr nur unter Geblendeten und Bethörten herrschen könnt. Wer einem Fürsten anräth, den Fortgang der Aufklärung unter seinem Volke zu hemmen, sagt ihm ins Angesicht: deine Forderungen sind von der Art, dass sie den gesunden Menschenverstand empören, du musst ihn unterdrücken; deine Grundsätze und deine Handlungsarten leiden kein Licht; lass deinen Unterthan nicht erleuchteter werden, sonst wird er dich verwünschen; deine Verstandeskräfte sind schwach; lass das Volk ja nicht klüger werden, sonst übersieht es dich; Finsterniss und Nacht ist dein Element, das musst du um dich her zu verbreiten suchen; vor dem Tage müsstest du entfliehen.

Nur diejenigen haben wahres Zutrauen und wahre Achtung gegen euch, die euch anrathen, Erleuchtung um euch her zu verbreiten. Sie halten eure Ansprüche für so gegründet, dass keine Beleuchtung ihnen schaden könne, eure Absichten für so gut, dass sie in jedem Lichte nur noch mehr gewinnen müssen, euer Herz für so edel, dass ihr selbst den Anblick eurer Fehltritte in diesem Lichte ertragen, und wünschen würdet, sie zu erblicken, damit ihr sie verbessern könntet. Sie verlangen von euch, dass ihr, wie die Gottheit, im Lichte wohnen sollt, um alle Menschen zu eurer Verehrung und Liebe einzuladen. Nur sie hört, und sie werden ungelobt und unbezahlt euch ihren Rath ertheilen.

Beitrag
zur
Berichtigung der Urtheile
des Publicums
über die
französische Revolution.

Erster Theil:
Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit.

Erstes Heft.

Erste Auflage: 1793.
Zweite um nichts veränderte Auflage: 1793.

Vorrede.

Die französische Revolution scheint mir wichtig für die gesammte Menschheit. Ich rede nicht von den politischen Folgen, die sie sowohl für jenes Land, als für benachbarte Staaten gehabt, und welche sie, ohne das ungebetene Einmischen und das unbesonnene Selbstvertrauen dieser Staaten, wohl nicht gehabt haben würde. Das alles ist an sich viel, aber es ist gegen das ungleich Wichtigere immer wenig.

So lange die Menschen nicht weiser und gerechter werden, sind alle ihre Bemühungen, glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen werden sie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Fesseln sich unter einander selbst morden. Das wäre ein zu trauriges Loos, wenn nicht ihr eigenes oder, wenn sie sich in Zeiten warnen lassen, fremdes Elend sie zur späten Weisheit und Gerechtigkeit leiten könnte.

So scheinen mir alle Begebenheiten in der Welt lehrreiche Schildereien, die der grosse Erzieher der Menschheit aufstellt, damit sie an ihnen lerne, was ihr zu wissen Noth ist. Nicht dass sie es *aus* ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten: sondern dass sie durch Beurtheilung wirklicher Begebenheiten auf eine leichtere Art aus sich selbst entwickele, was in ihr selbst liegt; und so scheint mir die französische Revolution ein reiches Gemälde über den grossen Text: Menschenrecht und Menschenwerth.

Die Absicht ist aber gewiss nicht die, dass einige wenige Auserwählte das Wissenswürdige wissen, und wenige unter diesen wenigen darnach thun. Die Lehre von den Pflichten, Rechten und Aussichten des Menschen über das Grab ist kein Kleinod der Schule: die Zeit muss kommen, da unsere Kinderwärterinnen an den einzigwahren und richtigen Vorstellungen über die ersten beiden Puncte unsere Unmündigen reden lehren, da dieses die ersten Worte seyen, die sie aussprechen, und da das Schreckenswort: das ist unrecht, die einzige Ruthe sey, die wir für sie brauchen. Begnüge sich doch die Schule mit der ehrenvollen Aufbewahrung der Waffen, womit sie dieses Gemeingut der Menschheit gegen alle fernere Sophistereien vertheidige, die nur in ihr entstehen, und nur von ihr aus sich verbreiten könnten: die Resultate selbst seyen gemeinschaftlich, wie Luft und Licht. Nur dadurch, dass sie dieselben mittheilt, oder vielmehr, dass sie die traurigen Vorurtheile hebt, welche bis jetzt die Entwickelung der in der Seele unterdrückten, aber nicht ausgerotteten Wahrheit aufhalten, wird ihre eigene Erkenntniss wahrhaft deutlich, lebhaft und fruchtbar werden. So lange ihr in euren Schulen mit Leuten vom Handwerke nach der vorgeschriebenen Form darüber redet, täuscht euch beide eben diese vorgeschriebene Form, und wenn ihr nur über sie einig seyd, schenkt ihr euch gegenseitig manche Frage, deren deutliche Beantwortung euch beschwerlich fallen dürfte. Aber zieht die durch Kindergebären und Kindererziehen bewährte Mutter, den unter Gefahren grau gewordenen Krieger, den würdigen Landmann in eure Gespräche über Gewissen, Recht und Unrecht, und eure eigenen Begriffe werden an Deutlichkeit gewinnen, so wie ihr die ihrigen aufklärt. — Doch, das ist das wenigste. Wozu sind jene Einsichten, wenn sie nicht allgemein ins Leben eingeführt werden? Und wie können sie eingeführt werden, wenn sie nicht wenigstens der grösseren Hälfte Antheil sind? So wie es jetzt ist, kann es nicht bleiben, so gewiss in unserem Herzen jener Funke der Gottheit glimmt, und so gewiss uns derselbe auf einen allmächtigen Gerechten hinweiset. Wollen wir mit dem Bauen warten, bis der durchgebrochene Strom unsere Hütten weggerissen habe? Wollen wir unter Blut und Leichen dem verwilderten Sklaven Vorlesungen über die Gerechtigkeit halten? Jetzt ist es Zeit, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, die dasselbe finden wird, sobald es sie kennt; damit es nicht statt ihrer die Gesetzlosigkeit ergreife, um die Hälfte seines Weges zurückkomme, und uns mit sich fortreisse: Den Despotismus zu schützen, giebt es kein Mittel; vielleicht giebt es welche, den Despoten, der sich durch das Uebel, das er uns zufügt, unglücklicher macht als uns, zu bereden, dass er sich von seinem langen Elende befreie, zu uns herabsteige, und der Erste unter Gleichen werde; gewaltsame Revolutionen zu verhindern, giebt es ein sehr sicheres; aber es ist das einzige: das Volk gründlich über seine Rechte und Pflichten zu unterrichten. Die französische Revolution giebt uns dazu die Weisung und die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen; eine andere ungleich wichtigere, auf die ich hier nicht weiter hindeute, hat uns den Stoff gesichert.

Der Wink der Zeiten ist im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge sind zum Gespräche des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menschenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidschwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs lösen zuweilen in glänzenden und glanzlosen Cirkeln die Gespräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.

Aber das aufgestellte Gemälde dient nicht bloss zum Unterrichte; es wird zugleich zu einer scharfen Prüfung der Köpfe und der Herzen. Die Abneigung gegen alles Selbstdenken, die Schlaffheit des Geistes, und sein Unvermögen, auch nur eine kurze Reihe von Schlüssen zu verfolgen, die Vorurtheile und Widersprüche, die sich über unsere ganzen Meinungsfragmente verbreitet haben, von der einen Seite — die Anstrengung, doch ja nichts an seiner bisherigen lieben Existenz verrücken zu lassen, der faule, oder der niedertretende Egoismus, die schüchterne Scheu vor der Wahrheit, oder die Gewalt, mit der man seine Augen verschliesst, wenn sie uns wider unseren Willen beleuchtet, von der anderen Seite — verrathen sich nie offenbarer, als wo von so einleuchtenden und so allgemein eingreifenden Gegenständen die Rede ist, wie Menschenrechte und Menschenpflichten es sind.

Gegen das letztere Uebel giebt es kein Mittel. Wer die Wahrheit fürchtet, als seine Feindin, der wird sich immer vor ihr zu verwahren wissen. Folge sie ihm durch alle Schlupfwinkel, in die der Lichtscheue sich verkroch, er wird im Abgrunde seines Herzens immer einen neuen finden. Wer die himmlische Schöne nicht ohne alle Ausstattung freien mag, ist ihrer überhaupt nicht werth. — Es ist uns nicht darum zu thun, einen gewissen Satz in deinen Kopf zu bringen, weil es *der* Satz ist, sondern weil er wahr ist. Wäre sein Gegentheil wahr, so würden wir dir das Gegentheil beibringen, weil es wahr wäre, ganz unbekümmert um seinen Inhalt oder seine Folgen. So lange du dich nicht zu dieser Liebe der Wahrheit, weil sie Wahrheit ist, bildest, bist du uns überhaupt zu nichts nütze, denn sie ist die erste Vorbereitung zur Liebe der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen; sie ist der erste Schritt zur reinen Güte des Charakters: rühme dich derselben ja nicht, wenn du diesen Schritt noch nicht gethan hast.

Gegen das erstere Uebel, gegen Vorurtheile und Trägheit des Geistes giebt es ein Mittel — Belehrung und freundschaftliche Nachhülfe. Ich wollte dem, der eines solchen Freundes bedürfte, und keinen besseren in der Nähe hätte, dieser Freund seyn; darum schrieb ich diese Blätter.

Welchen Gang meine Untersuchung weiter zu nehmen hat, habe ich theils in der Einleitung, theils im zweiten Capitel vorgezeichnet. Dieser erste Band sollte nur Probe seyn, und ich legte daher die Feder mit der Hälfte des ersten Buches nieder. Es hängt vom Publicum ab, ob ich sie je wieder aufnehme, und auch nur dieses erste Buch vollende. Indessen möchte vielleicht die französische Nation einen reichlicheren Stoff für das zweite liefern, welches Grundsätze für die Beurtheilung der Weisheit ihrer Verfassung aufstellen soll.

Sollten diese Blätter wirklich Gelehrten in die Hände fallen, so werden diese sehr leicht sehen, von welchen Grundsätzen ich ausging, warum ich nicht den streng systematischen Gang wählte, sondern meine Betrachtungen an einem populären Leitfaden fortführte, warum ich die Sätze nie schärfer bestimmte, als das gegenwärtige Bedürfniss es erforderte, warum ich dem Vortrage hier und da vielleicht mehr Schmuck oder Feuer liess, als für sie nöthig gewesen wäre, und dass überhaupt eine streng philosophische Beurtheilung erst nach Vollendung des ersten Buches möglich seyn werde.

Für ungelehrte oder halb gelehrte Leser mache ich noch einige höchst nöthige Anmerkungen

über den vorsichtigen Gebrauch dieses Buches *).

Wenn ich nach allem, was ich auch nur bis jetzt gesagt habe, meine Leser noch versicherte, dass *ich* für wahr halte, was ich niederschrieb, so verdiente ich nicht, dass sie mir glaubten. Ich habe im Tone der Gewissheit geschrieben, weil es Falschheit ist, zu thun, als ob man zweifele, wo man nicht zweifelt. Ich habe über alles, was ich schrieb, reiflich nachgedacht, und hatte also Gründe, nicht zu zweifeln. Daraus nun folgt zwar, dass ich nicht ohne Besonnenheit rede, und nicht lüge; aber es folgt nicht, dass ich nicht *irre*. Das weiss ich nicht; ich weiss nur, dass ich nicht irren *wollte*. Wenn ich aber auch irrte, so verschlägt das meinem Leser nichts, denn ich wollte nicht, dass er auf mein Wort meine Behauptungen annehmen, sondern dass er mit mir über die Gegenstände derselben nachdenken sollte. Ich würde die Handschrift ins Feuer werfen, auch wenn ich sicher wüsste, dass sie die reinste Wahrheit, auf das bestimmteste dargestellt, enthielte, und zugleich wüsste, dass kein einziger Leser durch eigenes Nachdenken sich von ihr überzeugen würde. Was *für mich* freilich Wahrheit wäre, weil ich mich davon überzeugt hätte, wäre für ihn doch nur Meinung, Wahn, Vorurtheil, weil er nicht geurtheilt hätte. Selbst ein göttliches Evangelium ist keinem wahr, der sich nicht von desselben Wahrheit überzeugt hat. Würden nun meine Irrthümer dem Leser die Veranlassung, dass er die reine Wahrheit selbst entdeckte, und sie mir mittheilte, so wäre er und ich ja belohnt genug. Würden sie aber auch selbst das nicht, würden sie ihm nur eine Uebung im Selbstdenken, so wäre der Vortheil schon gross genug. Ueberhaupt hat kein Schriftsteller, der seine Pflicht kennt und liebt, den Zweck, den Leser zum Glauben an seine Meinungen, sondern nur zur

---

*) die ich nicht zu überschlagen sehr bitte.

Prüfung derselben zu bringen. Alles unser Lehren muss auf Erweckung des Selbstdenkens abzielen, oder wir bringen in unserer schönsten Gabe der Menschheit ein sehr gefährliches Geschenk. Jeder also urtheile selbst, und irrt er, vielleicht gemeinschaftlich mit mir, so thut mir das leid; aber er sage dann nicht, dass ich ihn irre geführt, sondern dass er selbst sich geirrt habe. Dieser Arbeit des Selbstdenkens habe ich niemand überheben wollen, ein Schriftsteller soll *vor* seinen Lesern denken, aber nicht *für* sie.

Wenn also ich auch mich geirrt hätte, so ist der Leser gar nicht verbunden, mit mir zu irren; aber auch noch die Warnung bin ich ihm schuldig, dass er mich nicht mehr sagen lasse, als ich wirklich sage. Er findet im Laufe dieses Buches Sätze, die weiterhin näher bestimmt werden; da das Buch noch nicht zu Ende, und wichtige Capitel noch nicht in seinen Händen sind, so kann er ebenso erwarten, dass die bis jetzt festgestellten Grundsätze durch ihre weitere Anwendung noch nähere Bestimmung erhalten werden, und ich bitte ihn bis dahin, sich, wenn er will, durch eigenes Versuchen dieser Anwendungen zu üben.

Am gröblichsten aber würde sich derselbe irren, wenn er eilen wollte, diese Grundsätze auf sein Betragen gegen die bis jetzt bestehenden Staaten anzuwenden. Dass die Verfassung der meisten nicht nur höchst fehlerhaft, sondern auch höchst ungerecht sey, und dass unveräusserliche Menschenrechte in ihnen gekränkt werden, die sich der Mensch gar nicht nehmen lassen darf, davon bin ich freilich innigst überzeugt, und habe gearbeitet, und werde arbeiten, den Leser gleichfalls davon zu überzeugen. Aber dabei lässt sich gegen sie vor der Hand nichts weiter thun, als ihnen zu schenken, was wir uns mit Gewalt nicht dürfen nehmen lassen, und wobei sie selbst sicher nicht wissen, was sie thun; uns selbst aber vors erste Erkenntniss, und dann innige Liebe der Gerechtigkeit zu erwerben, und beides, so weit nur irgend unser Wirkungskreis reicht, um uns her zu verbreiten. Würdigkeit der Freiheit muss von unten herauf kommen; die Befreiung kann ohne Unordnung nur von oben herunter kommen.

„Wenn wir uns der Freiheit auch würdig machten, so werden die Monarchen uns doch nicht frei lassen.“ — Glaube das nicht, mein Leser. Bis jetzt ist die Menschheit in dem, was ihr Noth thut, sehr weit zurück; aber wenn mich nicht alles täuscht, ist jetzt der Zeitpunct der hereinbrechenden Morgenröthe, und der volle Tag wird ihr zu seiner Zeit folgen. Deine Weisen sind grösstentheils noch blinde Leiter eines blinderen Volkes; und deine Hirten sollten mehr wissen? Sie, die grösstentheils in der Trägheit und Unwissenheit erzogen werden, oder, wenn sie etwas lernen, eine ausdrücklich für sie verfertigte Wahrheit lernen; sie, die bekanntermaassen an ihrer Bildung nicht fortarbeiten, wenn sie einmal regieren, die keine neue Schrift lesen, als höchstens etwa wasserreiche Sophistereien, und die allemal wenigstens um ihre Regierungsjahre hinter ihrem Zeitalter zurück sind? Du darfst sicher glauben, dass sie nach unterschriebenen Befehlen gegen die Denkfreiheit, und nach gelieferten Schlachten, in denen Tausende sich aufrieben, sich ruhig schlafen legen, und einen Gott und Menschen wohlgefälligen Herrschertag verlebt zu haben wähnen. Sagen hilft da nichts, denn wer könnte so laut schreien, dass es ihr Ohr erreichte, und durch ihren Verstand zu ihrem Herzen eindränge? Nur handeln hilft. Seyd gerecht, ihr Völker, und eure Fürsten werden es nicht aushalten können, allein ungerecht zu seyn.

Noch eine allgemeine Anmerkung, und dann überlasse ich den Leser ruhig seinen eigenen Betrachtungen! — Wie ich heisse, thut dem Leser nichts zur Sache; denn es kommt hier gar nicht auf die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit eines Zeugnisses, sondern auf die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Gründe an, die *er selbst* abzuwiegen hat. Mir aber that es viel zur Sache, bei Abfassung dieser Schrift den Gedanken an mein Zeitalter und an die Nachwelt vor Augen zu haben. Meine schriftstellerische Grundregel ist: schreibe nichts nieder, worüber du vor dir selbst erröthen müsstest; und die Probe, die ich hierüber mit mir anstelle, die Frage: könntest du wollen, dass dein Zeitalter, und wenn es möglich wäre, die gesammte Nachwelt wüsste, dass *Du* das geschrieben hast? Dieser Probe habe ich gegenwärtige Schrift unterworfen, und sie hat sie ausgehalten. Geirrt kann ich haben. Sobald ich diese Irrthümer entdecke, oder ein anderer sie mir zeigt, werde ich eilen, sie zu widerrufen; denn Irren schändet nicht. Ich habe mit einem der Sophisten Deutschlands ernsthaft gesprochen; das schändet nicht, das ehrt: der liebt nicht die Wahrheit, der ihren Feind liebt. Er soll der erste seyn, dem ich mich nenne, wenn er mich mit Gründen dazu auffordert. Einen Irrthum, den man für Irrthum erkennt, durch hinterlistige Verwirrungen, durch tückische Kniffe, durch Wegräumung des Grundes aller Sittlichkeit, wenn es anders nicht geht, vertheidigen, die Moralität und ihre heiligsten Producte, die Religion und die Freiheit des Menschen lästern, das schändet, und das habe ich nicht gethan. Mein Herz verböte mir also nicht, mich zu nennen. Dass aber zu einer Zeit, wo ein Gelehrter sich nicht scheut, in einer Recension einen anderen Gelehrten des Hochverraths anzuklagen, und wo es Fürsten geben könnte, die eine solche Klage aufnähmen, die Klugheit jedem, dem seine Ruhe lieb ist, es verbiete, wird der Leser einsehen. Dennoch gebe ich dem Publicum hiermit das Ehrenwort, das ich mir selbst gab, dass ich entweder noch bei meinem Leben selbst, oder nach meinem Tode durch einen anderen mich zu dieser Schrift bekennen werde. Die Wenigen, welche auf eine oder die andere Art mich erkennen könnten, sehen zu wohl ein, dass ich durch diese Blätter die Schonung meiner ihnen unbekannten Gründe des Incognito nicht verwirkt habe.

Der Verfasser.

Einleitung.

Aus welchen Grundsätzen man Staatsveränderungen zu beurtheilen habe.

Was geschehen ist, ist Sache des Wissens, nicht des Urtheilens. Zwar bedürfen wir, um auch diese bloss historische Wahrheit aufzufinden und zu unterscheiden, gar sehr der Urtheilskraft; — bedürfen ihrer, theils um die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit der vorgeblichen Thatsache selbst, theils um den Willen oder das Vermögen der Zeugen, sie zu sagen, zu beurtheilen: wenn aber diese Wahrheit einmal ausgemittelt ist, so hat für jeden, der sich von ihr überzeugte, die Urtheilskraft ihr Geschäft vollendet, und überträgt den nun geläuterten und zugesicherten reinen Besitz dem Gedächtnisse.

Ganz etwas anderes aber, als diese Beurtheilung der Glaubwürdigkeit einer Thatsache, ist die Beurtheilung der Thatsache selbst, — die Reflexion über sie. In einer Beurtheilung von der letzteren Art wird die gegebene und schon aus anderen Gründen für wahr anerkannte Thatsache mit einem Gesetze verglichen; um entweder die erstere durch ihre Uebereinstimmung mit dem letzteren, oder das letztere durch seine Uebereinstimmung mit der ersteren zu rechtfertigen. Im ersten Falle muss das Gesetz, nach welchem die Thatsache geprüft wird, schon vor der Thatsache vorausgegangen und als schlechthin gültig — als ein solches anerkannt seyn, nach welchem die letztere sich richten müsse, da es nicht seine Gültigkeit von der Begebenheit, sondern die Begebenheit die ihrige von ihm erwartet. Im letzten Falle soll das Gesetz entweder selbst, oder die grössere oder geringere Gemeingültigkeit desselben durch die Vergleichung mit der Thatsache gefunden werden.

Nichts verwirrt unsere Urtheile mehr, und nichts macht uns für uns selbst und für andere unverständlicher, als wenn wir diesen wichtigen Unterschied übersehen; wenn wir urtheilen wollen, ohne eigentlich zu wissen, aus welchem Gesichtspuncte wir urtheilen; wenn wir bei gewissen Thatsachen uns auf Gesetze, auf allgemeingültige Wahrheiten berufen, ohne zu wissen, ob wir die Thatsache nach dem Gesetze, oder das Gesetz nach der Thatsache; ob wir den Winkelhaken, oder den Perpendikel prüfen.

Dies ist die reichhaltigste Quelle jener schaalen Vernünfteleien, in die sich nicht nur unsere galanten Herren und Damen, sondern auch unsere gepriesensten Schriftsteller täglich verwirren, wenn sie von dem grossen Schauspiele urtheilen, das uns Frankreich in unseren Tagen gab.

Bei Beurtheilung einer Revolution — damit wir uns unserem Gegenstande nähern — können nur zwei Fragen, die eine über die *Rechtmässigkeit,* die zweite über die *Weisheit* derselben, aufgeworfen werden. In Absicht der ersteren kann entweder im allgemeinen gefragt werden: hat ein Volk überhaupt ein Recht, seine Staatsverfassung willkürlich abzuändern? — oder insbesondere: hat es ein Recht, es auf eine gewisse bestimmte Art, durch gewisse Personen, durch gewisse Mittel, nach gewissen Grundsätzen zu thun? Die zweite sagt so viel: sind die zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes gewählten Mittel die angemessensten? Welche der Billigkeit gemäss so zu stellen ist: waren es *unter den gegebenen Umständen* die besten?

Nach welchen Grundsätzen werden wir nun über diese Fragen zu urtheilen haben? An welche Gesetze werden wir die gegebenen Thatsachen halten? An Gesetze, die wir erst aus diesen Thatsachen — oder wenn auch eben nicht aus diesen, doch aus Thatsachen der Erfahrung überhaupt entwickeln werden: oder an ewige Gesetze, welche gegolten hätten, wenn es auch einmal keine Erfahrung hätte geben können, und gelten würden, wenn auch einst alle Erfahrung aufhören könnte? Wollen wir sagen: recht ist, was am öftersten geschehen ist, und die sittliche Güte durch die Mehrheit der Handlungen bestimmen lassen, wie die kirchlichen Dogmen auf den Concilien durch die Mehrheit der Stimmen? Wollen wir sagen: weise ist, was gelingt? Oder wollen wir lieber gleich beide Fragen zusammennehmen, den Erfolg, als den Probirstein der Gerechtigkeit und der Weisheit zugleich, abwarten und dann, nachdem es kommt, den Räuber einen Held oder einen Verbrecher, den Sokrates einen Missethäter oder einen tugendhaften Weisen nennen?

Ich weiss, dass viele an dem Daseyn ewiger Gesetze der Wahrheit und des Rechts überhaupt zweifeln, und gar keine Wahrheit, als die durch die Mehrheit der Stimmen, und gar keine sittliche Güte, als die durch den sanfteren oder stärkeren Kitzel der Nerven bestimmte zugeben: ich weiss, dass sie dadurch auf ihre Geistigkeit und vernünftige Natur Verzicht thun, und sich zu Thieren machen, die der äussere Eindruck durch die Sinne, zu Maschinen, die das Eingreifen eines Rades in das andere unwiderstehlich bestimmt, zu Bäumen, in denen der Kreislauf und die Destillation der Säfte die Frucht des Gedankens hervorbringt; dass sie sich unmittelbar durch jene Behauptung zu allem diesen machen, wenn ihre Denkmaschine nur richtig gestellt ist. Es ist hier gar nicht meines Vorhabens, ihre Menschheit gegen sie selbst in Schutz zu nehmen, und ihnen zu beweisen, dass sie doch nicht unvernünftige Thiere, sondern reine Geister sind. Sie können, wenn die Uhr ihres Geistes richtig geht, auf unsere Fragen gar nicht fallen, an unseren Untersuchungen gar nicht Theil nehmen. Wie sollten sie zu den Ideen der Weisheit oder des Rechts kommen?

Aber ich sehe, dass auch andere, die solche Urgesetze der Geisterwelt entweder ausdrücklich vertheidigen, oder sie doch, wenn ihre Untersuchungen bis zu dieser äussersten Grenze noch nicht vorgedrungen sind, stillschweigend annehmen und auf Resultate ihrer Ursprünglichkeit bauen, sich schon für eine Beurtheilung nach Erfahrungsgesetzen entschieden haben. Sie haben das unterrichtete Publicum, das seine Sachkunde, seine ihm so am Herzen liegende Sachkunde gern recht vollgültig machen möchte, und das zerstreute und oberflächliche, das die Arbeit des Denkens scheut, und alles mit seinen Augen sehen, mit seinen Ohren hören und mit seinen Händen betasten will, die begünstigten Stände, die von der bisherigen Erfahrung ein vortheilhaftes Urtheil erwarten — sie haben alles auf ihrer Seite; es scheint für die entgegengesetzte Meinung kein Raum mehr da zu seyn. — Ich möchte gelesen werden; ich möchte Eingang in die Seele des Lesers finden. Was soll ich thun? Versuchen, ob ich nicht auf irgend eine Art mich mit dem grossen Haufen vereinigen könne.

I.

Also die Frage: ob ein Volk ein Recht habe, seine Staatsverfassung zu verändern, — oder die bestimmtere: ob es ein Recht habe, es auf eine gewisse Art zu thun, soll durch Erfahrung beantwortet werden, und ihre Beantwortung wird wirklich durch Erfahrung versucht. — Auf die mehresten Antworten, die man auf diese Fragen gegeben hat und noch täglich giebt, haben Erfahrungsgrundsätze, das heisst hier, im allgemeinsten Sinne des Wortes, *deutlich gedachte, oder unbemerkt unserem Urtheile zu Grunde liegende Sätze, die wir auf das blosse Zeugniss der Sinne, ohne sie auf die ersten Grundsätze alles Wahren zurückzuführen, angenommen haben* — solche Erfahrungsgrundsätze, sage ich, haben auf die Beantwortung der obigen Fragen auf zweierlei Art einen Einfluss, nemlich theils *unwillkürlich*, theils *willkürlich* und *mit Bewusstseyn*.

Ohne unser Bewusstseyn haben Erfahrungsgrundsätze auf das Urtheil, das wir fällen, einen Einfluss, weil wir sie nicht für Erfahrungsgrundsätze, nicht für Sätze halten, die wir auf Treu und Glauben unserer Sinne angenommen haben, sondern für reingeistige, ewig wahre Grundsätze. — Auf das Ansehen unserer Väter oder Lehrer nehmen wir ohne Beweis Sätze für Grundsätze auf, die es nicht sind, und deren Wahrheit von der Möglichkeit ihrer Ableitung von noch höheren Grundsätzen abhängt. Wir treten in die Welt, und finden in allen Menschen, mit denen wir bekannt werden, unsere Grundsätze wieder, weil auch sie dieselben auf ihrer Eltern und Lehrer

Ansehen angenommen haben. Niemand macht uns durch einen Widerspruch aufmerksam auf unseren Mangel an Ueberzeugung, und auf das Bedürfniss, sie noch einmal zu untersuchen. Unser Glaube an das Ansehen unserer Lehrer wird durch den Glauben an die allgemeine Uebereinstimmung ergänzt. Wir finden sie allenthalben in der Erfahrung bestätigt; eben aus dem Grunde, weil jeder sie für ein allgemeines Gesetz hält, und seine Handlungen darnach einrichtet. Wir selbst legen sie unseren Handlungen und unseren Urtheilen zum Grunde, bei jeder neuen Anwendung werden sie inniger mit unserem Ich vereint, und verweben sich endlich so mit demselben, dass sie nicht anders, als mit ihm zugleich zu vertilgen sind.

Dies ist der Ursprung des allgemeinen Meinungssystems der Völker, dessen Resultate man uns gewöhnlich für Aussprüche des gesunden Menschenverstandes giebt, welcher gesunde Menschenverstand aber ebensowohl seine Moden hat, als unsere Fracks oder unsere Frisuren. — Wir hielten vor zwanzig Jahren unausgepresste Gurken für ungesund, und halten heut zu Tage ausgepresste für ungesund, aus eben den Gründen, aus welchen bis jetzt noch die meisten unter uns meinen: ein Mensch könne *Herr* eines anderen Menschen seyn — ein Bürger könne durch die Geburt auf Vorzüge vor seinen Mitbürgern ein *Recht* bekommen — ein Fürst sey bestimmt seine Unterthanen *glücklich* zu machen.

Versucht es nur — ich fordere euch alle auf, die ihr Kantische Gründlichkeit mit Sokratischer Popularität vereinigt, — versucht es, einem ungebildeten Besitzer von Leibeigenen den ersten, oder einem ungebildeten Altadeligen den zweiten Satz zu entreissen; treibt ihn durch Fragen, durch kinderleichte Fragen in die Enge: er sieht eure Vordersätze ein, er giebt sie euch alle mit voller Ueberzeugung zu — ihr zieht jetzt den gefürchteten Schluss, und ihr erschreckt, wie der vorher so hellsehende Mann auf einmal so ganz blind ist, den greiflichen Zusammenhang eurer Folgerung mit dem Vordersatze nicht greifen kann. Euere Folgerung ist auch wirklich wider *seinen* gesunden Menschenverstand.

Solche Sätze nun — untersucht, ob sie *an sich* richtig oder unrichtig sind, d. i. ob sie sich von den Grundsätzen, unter denen sie stehen, ableiten lassen, oder ihnen widersprechen — solche Sätze sind wenigstens für den, der sie auf die Autorität seiner Lehrer, seiner Mitbürger und seiner Erfahrung angenommen hat, blosse Erfahrungsgrundsätze, und alle Urtheile, denen er sie zum Grunde legt, sind Urtheile aus der Erfahrung. Ich werde, im Verlauf dieser Untersuchung, mehrere politische Vorurtheile dieser Art — *Vorurtheile* wenigstens für den, der sie nicht *nachher* untersucht hat — anführen und ihre Richtigkeit prüfen.

Dies ist eben der unbemerkte Einfluss der Sinnlichkeit, des Werkzeugs der Erfahrung, bei der vorliegenden Beurtheilung auf unseren *Verstand*. Einen ebenso unbemerkten und ebenso mächtigen hat sie bei dieser Untersuchung auf unseren *Willen*, und dadurch auf unser Urtheil, vermittelst des dunkeln Gefühles unseres Interesse.

Von dem Hange unserer Neigung hängt, und besonders bei der Frage vom Rechte, sehr oft unser Urtheil ab. Ungerechtigkeiten, die *uns* widerfahren, scheinen uns viel härter, als ebendieselben, wenn sie einem anderen widerfahren. Ja, die Neigung verfälscht unser Urtheil öfters in einem noch weit höheren Grade. Bemüht, die Ansprüche unseres Eigennutzes anderen und endlich auch uns selbst unter einer ehrwürdigen Maske vorzustellen, machen wir sie zu *rechtlichen* Ansprüchen und schreien über Ungerechtigkeit, oft, wenn man nichts weiter thut, als uns verhindert, selbst ungerecht zu seyn. Glaubt dann ja nicht, dass wir euch täuschen wollen; wir waren selbst längst vor euch getäuscht. Wir selbst glauben in vollem Ernste an die Rechtmässigkeit unserer Ansprüche; wir machen an euch nicht den ersten Versuch, euch zu belügen; wir haben längst vor euch uns selbst belogen.

Willkürlich und mit Bewusstseyn untersucht man die aufgegebene Frage aus Erfahrungsgrundsätzen, wenn man sie aus Thatsachen der Geschichte beantworten will. — Es ist schwer zu glauben, dass irgend einer, der je eine solche Beantwortung versuchte, eigentlich gewusst habe, wonach ge fragt werde: — doch das wird erst im Folgenden seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Aus den angezeigten Grundsätzen also denken wir die vorliegende Frage zu beantworten? Aus Sätzen, die wir auf Treu und Glauben aufgenommen haben? Wenn nun aber diese Sätze selbst falsch wären, so würde ja dadurch unsere auf sie gegründete Antwort nothwendig auch unrichtig. — Diejenigen, nach deren Ansehen wir unser Meinungssystem bildeten, nahmen sie freilich für wahr an. Aber wie, wenn sie irrten? Unser Volk und unser Zeitalter nimmt sie freilich mit uns für wahr an. Aber wissen wir denn nicht — wir, die wir so viele Thatsachen wissen — wissen wir denn nicht, dass in Konstantinopel gerade das allgemein für wahr anerkannt wird, was man in Rom allgemein für falsch anerkennt? — Dass vor etlichen hundert Jahren in Wittenberg und Genf allgemein für richtig gehalten wurde, was man jetzt ebendaselbst eben so allgemein für einen verderblichen Irrthum hält? Wenn wir unter andere Nationen oder in ein anderes Zeitalter versetzt würden, wollten wir auch alsdann unsere jetzigen Grundsätze, die dann der allgemeinen Denkungsart widersprechen würden, diesem unserem Probesteine der Wahrheit zuwider, beibehalten; oder sollte dann für uns nicht mehr wahr seyn, was bis jetzt uns wahr gewesen ist? Richtet unsere Wahrheit sich nach Zeiten und Umständen?

Was für eine Antwort suchten wir denn eigentlich? Eine solche, welche nur für unser Zeitalter, nur für die Menschen gelte, die in ihren Meinungen mit uns übereinstimmen? — Dann hätten wir uns der Mühe der Untersuchung überheben können; sie werden ohne uns sich die Frage gerade so beantworten, wie wir. — Oder wollten wir eine solche, die für alle Zeiten und Völker, die für alles gelte, was Mensch ist? Dann müssen wir sie auf allgemeingültige Grundsätze bauen.

Unserem *Interesse* wollten wir einen Einfluss erlauben, wo vom *Rechte* die Frage ist — d. h. unsere Neigung sollte allgemeines Sittengesetz für die ganze Menschheit werden? — Es ist wahr, Ritter vom goldenen Vliess, der du nichts weiter bist, als das — es ist wahr, und niemand läugnet es dir ab, dass es für dich sehr unbequem seyn würde, wenn die Achtung für deine hohe Geburt, für deine Titel und für deine Orden sich plötzlich aus der Welt verlöre, und du auf einmal bloss nach deinem persönlichen Werthe geehrt werden solltest; wenn alles von deinen Gütern, dessen Besitz sich auf ungerechte Rechte gründet, dir abgenommen werden sollte: — es ist wahr, dass du der verachtetste und ärmste unter den Menschen werden, dass du in das tiefste Elend versinken würdest: aber verzeihe — die Frage war auch gar nicht von deinem Elende oder Nicht-Elende; sie war von unserem Rechte. „Was dich elend macht, kann nie recht seyn:" meinst du. — Aber siehe hier deine bisher von dir unterdrückten leibeigenen Sklaven; — es würde sie wahrhaftig sehr glücklich machen, selbst dasjenige Wenige deiner Schätze, was du mit Recht besitzest, unter sich zu theilen; dich zu ihrem Sklaven zu machen, wie sie bisher die deinigen waren; deine Söhne und Töchter zu Knechten und Mägden zu nehmen, wie du bisher die ihrigen dazu nahmst; dich vor sich her das Wild treiben zu lassen, wie sie es bisher vor dir trieben; — sie rufen uns zu: der Reiche, der Begünstigte gehört nicht zum Volke; er hat keinen Antheil an den allgemeinen Menschenrechten. Das ist *ihr* Interesse. Ihre Schlüsse sind so gründlich, als die deinigen. Was sie glücklich macht, könne nie unrecht seyn: meinen sie. Sollen wir sie nicht hören? Nun so erlaube, dass wir auch dich nicht hören.

Gegen diesen geheimen Betrug der Sinnlichkeit sich zu verwahren, ist selbst bei dem besten Willen und bei dem hellsten Kopfe schwer. Kein Adeliger, *) keine Militairperson in monarchischen Staaten, kein Geschäftsmann in Diensten eines gegen die französische Revolution erklärten Hofes **) sollte in

---

*) Der nemlich weiter nichts ist, als Adeliger. Das deutsche Publicum verehrt in vielen Männern aus den grossten Häusern den höheren Adel, den des Geistes, und ich gewiss nicht weniger als Jemand. An diesem Orte nenne ich nur den *Freiherrn* von Knigge und den edeln Verfasser der *Gedanken eines dänischen Patrioten über stehende Heere* u. s. w.

**) Noch weniger sollte ein solcher, in der wichtigsten gelehrten Zeitung von Europa, Richter der dahin einschlagenden Schriften — mithin dieser Untersuchung gehört werden. Mischt sich denn der unter harten Abgaben seufzende gemeine Bürger, der unterjochte Landmann, der zerschlagene Soldat darein? — Oder würden wir ihn hören, wenn er es thäte? Nur der, der weder Unterdrücker noch Unterdrückter ist, dessen Hände und Erbtheil rein sind vom Raube der Nationen, dessen Kopf nicht von Jugend auf in die conventionelle Form unseres Zeitalters gepresst wurde, dessen Herz eine warme, aber stille Ehrfurcht fühlt für Menschenwerth und Menschenrecht, kann hier Richter seyn.

Das sind geheime Täuschungen der Sinnlichkeit. Offenbar beruft man sich auf ihr Zeugniss, wenn man die Frage *aus der Geschichte* beantworten will. — Doch ist es auch wahr, sollte es wirklich Menschen, richtig denkende Menschen, Gelehrte gegeben haben, welche durch eine Antwort auf die Frage: was geschehe, oder geschehen sey, zu beantworten geglaubt hätten, was geschehen *solle*? — Unmöglich; wir haben sie nur nicht, sie haben sich selbst nur nicht richtig verstanden. Ohne uns auf strenge Beweise mit ihnen einzulassen, welches hier ganz ausser unserem Plane liegt, wollen wir ihnen nur ihre eigenen Worte deutlich zu machen suchen.

„Wenn sie von einem *Sollen* reden, so sagen sie unmittelbar hierdurch auch ein *Andersseynkönnen* aus. Was so seyn *muss*, und schlechterdings nicht anders seyn kann, davon wird kein vernünftiger Mensch untersuchen, ob es so oder anders seyn *solle*. Sie gestehen also unmittelbar durch die Anwendung dieses Wortes manchen Dingen die *Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit* zu.

Sie können und sie werden diese Unabhängigkeit, oder diese *Freiheit*, welches Wort eben das heisst, keinem anderen

---

scheinbarer Interpret der Nationalmeinung seyn. — Ich wenigstens verbitte für diese Schrift, wenn sie einer Anzeige würdig sollte befunden werden, das Urtheil jedes Empirikers. Er wäre Richter in seiner eigenen Sache. Ein speculativer Denker sey mein Richter, oder Niemand! Doch hat auch diese Regel ihre Ausnahmen. Ich schätze z. B. die Schrift des Herrn Brandes, der geheimer Canzlei-Secretair in Hannover ist, über die französische Revolution sehr hoch. Man hört doch den selbstdenkenden und ehrlichen Mann, und bemerkt kein unredliches Drehen und Wenden.

Dinge zugestehen wollen, als den Entschliessungen vernünftiger Wesen, welche insofern auch *Handlungen* genannt werden können. Sie anerkennen also freie Handlungen vernünftiger Wesen.

Von diesen wollen sie untersuchen, ob sie so seyn, oder anders seyn sollen, d. i. sie wollen die bestimmt-gegebene Handlung an eine gewisse Norm halten, und über die Uebereinstimmung jener mit dieser ein Urtheil fällen. Woher wollen sie nun diese Norm nehmen? Aus der nach ihr zu richtenden Handlung nicht; denn die Handlung soll ja an der Norm, nicht die Norm an der Handlung geprüft werden. Also aus anderen durch die Erfahrung gegebenen freien Handlungen? — Sie wollen vielleicht das *Gemeinschaftliche* in ihren Bestimmungsgründen abziehen, und es unter eine *Einheit* als ein Gesetz bringen? So werden sie doch wenigstens nicht so unbillig seyn, das handelnde freie Wesen nach einem Gesetze richten zu wollen, das es seiner Handlung nicht zum Grunde legen konnte, weil es ihm nicht bekannt war; sie werden über die Rechtgläubigkeit des Erzvaters Abraham nicht nach dem preussischen Religionsedicte, über die Rechtmässigkeit der Ausrottung der Cananiter durch das jüdische Volk nicht nach den Manifesten des Herzogs von Braunschweig gegen die Pariser urtheilen wollen. Sie können diesem Wesen nichts weiter zumuthen, als dass es die bis auf sein Zeitalter mögliche Erfahrung benutzt, und das durch ihr Mannigfaltiges mögliche Gesetz befolgt habe. Sie müssen mithin für jedes Zeitalter ein eigenes Gesetz der freien Handlungen vernünftiger Wesen festsetzen, und nach ihnen haben wir heute ganz andere Rechte und Pflichten, als unsere Väter vor hundert Jahren; nach ihnen wird über hundert Jahre durch die vermehrte Erfahrung das ganze Moralsystem der Geisterwelt sich wieder umgeändert haben, und sie selbst, wenn sie zu einem so hohen Alter gelangen sollten, werden dann verdammen, was sie jetzt recht heissen, und recht heissen, was sie jetzt verdammen. — Doch, was sage ich für jedes Zeitalter! — Für jede einzelne Person müssen sie ein besonderes Gesetz annehmen, da unmöglich jeder so stark in der Geschichte seyn kann, als sie, und sie doch niemandem zumuthen werden, Verhaltungsregeln aus Begebenheiten zu ziehen, welche er nicht weiss. Oder ist es Pflicht, solche tiefe Geschichtsforscher zu werden, wie sie, damit wir nicht in dieser rohen Unwissenheit über unsere Pflichten verharren?

Endlich, da ihre Erfahrung doch irgendwo ein Ende hat, müssen sie an einen Punct kommen, wo sie keine vorherige Erfahrung nachweisen können. Nach welchen Gesetzen wollen sie dann urtheilen? — Oder hört hier, hört z. B. bei der ersten Entschliessung Adams die Betrachtung einer freien Handlung in Rücksicht des Sollens gänzlich auf, da sie diesem seine Erfahrungen von den Präadamiten her, nach welchen er sich hätte richten sollen, unmöglich aufzählen können?

In diese und weit ärgere Widersprüche würden die Vertheidiger einer empirischen Beantwortung der Frage vom Rechte sich verwickeln, wenn sie nicht zu ihrem Glücke inconsequent wären, und wenn nicht ihr Herz ihnen den Betrug spielte, richtiger zu empfinden, als ihr Kopf denkt und ihr Mund redet. Wir sehen doch, dass sie die freien Handlungen aller Völker und Zeiten so ziemlich nach einerlei Grundsätzen beurtheilen, und von der Erfahrung der Folgezeit ebensowenig einen Widerspruch zu befürchten scheinen, und dass sie das, was sie historische Beweise, oder historische Deductionen fälschlich betiteln, im Gebrauche doch nur als Beispiele, als sinnliche Darstellung ursprünglicher Sätze anwenden.

Oder verwechseln sie auch wohl zuweilen unsere Frage mit der von ihr gänzlich verschiedenen: *handele ich so klug?* Ehe nicht die erstere völlig beantwortet ist, findet die zweite gar nicht statt. — Dass es aber ganz etwas anderes sey, seine Pflicht thun, als auf eine vernünftige Art seinen Vortheil suchen, ist dem natürlichen, ungebildeten Menschenverstande klar, und nur der Schule war das Kunststück möglich, diese Klarheit zu verdunkeln, und der Sonne die Augen zu verbinden. Dass es öfters Pflicht sey, seinen ganz richtig verstandenen Vortheil aufzuopfern, — dass es ganz in unserer Willkür stehe, ihn auch ausser diesem Falle aufzuopfern, und dass wir darüber keinem verantwortlich sind, als allenfalls uns selbst; da hingegen etwas Pflichtmässiges der andere von uns fordern und als Schuldigkeit begehren darf, fühlt jeder, wenn er es auch nicht immer zugestehen sollte: beide Fragen sind also wesentlich verschieden.

Geben sie nun ein solches *Sollen*, das nach einem allgemein geltenden Gesetze gefordert werden kann — ein *Dürfen*, oder *Nicht-Dürfen*, das von diesem Gesetze abhängt, wirklich zu, und spielen nicht etwa bloss mit Worten, so geben sie zu gleicher Zeit zu, dass dieses Gesetz nicht erst von der Erfahrung abzuleiten, noch durch sie zu bestätigen, sondern dass es selbst einer *gewissen* Beurtheilung aller Erfahrung, welche *insofern* selbst unter ihm steht, zu Grunde zu legen, mithin von aller Erfahrung unabhängig und über sie erhaben gedacht werden müsse. Geben sie ein solches Sollen nicht zu, warum mischen sie sich denn in eine Untersuchung, die dann für sie schlechterdings nichtig ist, die nach ihnen ein Hirngespinnst betrifft? Lassen sie doch dann ruhig uns *unsere* Geschäfte treiben, und treiben sie die ihrigen!

Die Frage vom Sollen und Dürfen, oder was, wie sich sogleich ergeben wird, das nemliche ist, die Frage vom Recht gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte. Ihre Antwort passt gar nicht auf unsere Frage; sie beantwortet uns alles übrige, nur nicht das, was wir wissen wollten: und es ist ein lächerliches Eins fürs Andere, wenn wir die Antwort, die sie giebt, an unsere Frage reihen. Sie gehört vor einen anderen Richterstuhl, den wir aufsuchen werden. — Ob nicht etwa die zweite Frage, die von der Klugheit, vor ihn gehöre, und unter welchen Bedingungen sie vor ihn gehöre, wird sich weiter unten zeigen.

Wir begehren demnach Thatsachen nach einem Gesetze zu beurtheilen, das von keinen Thatsachen entlehnt, und in keinen enthalten seyn kann. Von woher denken wir denn nun dieses Gesetz zu nehmen? Wo denken wir es aufzufinden? Ohne Zweifel *in unserem Selbst*, da es ausser uns nicht anzutreffen ist: und zwar in unserem Selbst, insofern es nicht durch äussere Dinge vermittelst der Erfahrung geformt und gebildet wird (denn das ist nicht unser wahres Selbst, sondern fremdartiger Zusatz), sondern in der *reinen, ursprüng-*

lichen Form desselben; — in unserem Selbst, wie es ohne alle Erfahrung seyn würde. Die Schwierigkeit dabei scheint nur die zu seyn, allen fremdartigen Zusatz aus unserer Bildung abzusondern, und die ursprüngliche Form unseres Ich rein zu bekommen. — Wenn wir aber etwas in uns auffinden sollten, das schlechthin aus keiner Erfahrung entstanden seyn kann, weil es von ganz anderer Natur ist, so könnten wir sicher schliessen, dieses sey unsere ursprüngliche Form. So etwas finden wir nun wirklich an jenem Gesetze des Sollens. Ist es einmal in uns da — und dass es da ist, ist Thatsache — so kann es, da es der Natur der Erfahrung völlig entgegengesetzt ist, kein durch sie hinzugekommener fremdartiger Zusatz, sonden es muss die reine Form unseres Selbst seyn. Das Daseyn dieses Gesetzes in uns *als Thatsache* führt uns demnach auf eine solche ursprüngliche Form unseres Ich; und von dieser ursprünglichen Form unseres Ich leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als *Wirkung von seiner Ursache* ab.

Um auch dem leisesten Verdachte eines Widerspruchs mit mir selbst auszuweichen, merke ich noch ausdrücklich an, dass das Daseyn eines solchen Gesetzes in uns, als Thatsache, so wie alle Thatsachen, unserem Bewusstseyn allerdings durch die (innere) Erfahrung *gegeben* werde; wir werden durch Erfahrung in einzelnen Fällen z. B. bei der Reizung einer sträflichen Neigung uns einer inneren Stimme in uns bewusst, die uns zuruft: thue es nicht, es ist nicht recht; die Erfahrung liefert uns einzelne Aeusserungen, einzelne Wirkungen dieses Gesetzes in unserer Brust, aber sie *bringt* es darum nicht *hervor*. Das kann sie schlechterdings nicht.

Diese ursprüngliche, *unveränderliche* Form unseres Selbst nun begehrt die *veränderlichen* Formen desselben, welche durch Erfahrung bestimmt werden, und hinwiederum die Erfahrung bestimmen, mit sich selbst einstimmig zu machen, und heisst darum *Gebot* — sie begehrt dies durchgängig für alle vernünftigen Geister, da sie die ursprüngliche Form *der Vernunft an sich* ist, und heisst darum *Gesetz* — sie kann dies nur für Handlungen, die bloss von der Vernunft, nicht von der Naturnothwendigkeit abhängen, d. i. nur für *freie* Handlungen begehren, und heisst daher *Sittengesetz*. Die gewöhnlichsten Benennungen seiner Aeusserung in uns, unter denen es auch der Ununterrichtetste kennt, sind: *das Gewissen*, *der innere Richter in uns, die Gedanken*, *die sich unter einander anklagen und entschuldigen*, u. dgl.

Was uns dieses Gesetz gebietet, heisst im allgemeinen *recht*, *eine Pflicht;* was es uns verbietet, *unrecht, pflichtwidrig*. Das erstere *sollen* wir, das letztere *sollen* wir *nicht*. — Stehen wir als vernünftige Wesen schlechterdings und ohne alle Ausnahme unter diesem Gesetze, so können wir, *als solche, unter keinem anderen stehen:* wo demnach dieses Gesetz schweigt, sind wir unter keinem Gesetz, wir *dürfen*. Alles, was das Gesetz nicht verbietet, dürfen wir thun. Was wir thun dürfen, dazu haben wir, weil dieses Dürfen *gesetzlich ist*, *ein Recht*.

Auch dasjenige in unserer Natur, ohne welches das Gesetz in ihr überhaupt nicht möglich wäre, so wie dasjenige, was das Gesetz wirklich gebietet, gehört mit dem durch dasselbe bloss Erlaubten unter den Inbegriff des durch das Gesetz *Nicht-Verbotenen;* wir können mithin ebensowohl sagen: wir haben ein Recht, vernünftige Wesen zu seyn — wir haben ein Recht, unsere Pflicht zu thun; als wir sagen können: wir haben ein Recht zu thun, was das Sittengesetz erlaubt.

Aber hier zeigt sich sogleich ein grosser wesentlicher Unterschied. Was uns nemlich das Sittengesetz bloss erlaubt, das zu thun haben wir ein Recht; wir haben aber auch das ihm entgegengesetzte Recht, es *nicht* zu thun. Das Sittengesetz schweigt, und wir stehen bloss unter unserer Willkür. — Unsere Pflicht zu thun haben wir auch ein Recht; aber wir haben nicht das ihm entgegengesetzte Recht, sie nicht zu thun. Ebenso haben wir das Recht, freie, sittliche Wesen zu seyn; aber wir haben nicht das Recht, es nicht zu seyn. Die Berechtigung ist also in diesen beiden Fällen sehr verschieden: im ersteren ist sie wirklich bejahend, im zweiten bloss verneinend. Ich habe ein Recht zu thun, was das Sittengesetz erlaubt, heisst: das Thun oder Unterlassen hängt bloss von meiner Willkür ab; ich habe ein Recht frei zu seyn und meine Pflicht zu thun, heisst nur: nichts darf, niemand hat ein Recht, mich daran zu hindern. Diese Unterscheidung ist um ihrer Folgen willen unendlich wichtig.

Dies sind die Grundsätze, aus denen alle Untersuchungen über die Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit einer freien Handlung geführt werden müssen, und andere gelten schlechterdings nicht. Bis auf die ursprüngliche Form unseres Geistes muss die Untersuchung zurückgehen, und nicht bei den Farben desselben, welche Zufall, Gewohnheit, aus Irrthum unwillkürlich, oder von der Unterdrückungssucht willkürlich ausgestreute Vorurtheile ihm anhauchen, muss sie stehen bleiben. (Sie muss aus Principien *a priori*, und zwar aus praktischen, und darf schlechterdings nicht aus empirischen geführt werden.) Wer hierüber noch nicht mit sich einig ist, ist zur aufgegebenen Beurtheilung noch nicht reif. Er wird im Finstern herumtappen, und seinen Weg mit den Fingerspitzen suchen; er wird mit dem Strome seiner Ideenassociation fortschwimmen, und es vom guten Glücke erwarten, an welches Eiland er ihn werfen werde; er wird ungleichartige Materialien, in der Ordnung, in der er sie von der Oberfläche seines Gedächtnisses auffischte, auf einander schichten, so gut es geht; weder er selbst, noch ein anderer wird ihn verstehen; er wird den Beifall des feineren Publicums erhalten, das in ihm sich selbst wiederfindet. Es war nicht mein Wille, die Geschichte von Autoren zu erzählen, die über diesen Gegenstand geschrieben haben.

II.

Die zweite Frage, die bei der Beurtheilung einer Revolution vorkommen konnte, war die über *ihre Weisheit*, d. i. ob die besten, wenigstens unter diesen Umständen besten Mittel zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes gewählt worden.

Und hier drängen denn unsere vielwissenden Sachkenner sich enger zusammen, in der sicheren Voraussetzung, dass diese Frage — eine Frage von Weisheit — ganz und allein vor ihren Richterstuhl gehöre. Geschichte, Geschichte, rufen sie, ist ja die Schwarte aller Zeiten, die Lehrmeisterin der Völker, die untrüglichste Verkünderin der Zukunft — und ich will, ohne auf ihr Rufen zu hören, die aufgegebene Frage zergliedern und sehen, welche andere Fragen in ihr enthalten sind: dann wird ja jeder an sich nehmen können, was sein ist — und alsdann erst ein paar Worte über ihre gepriesene Geschichte.

Wenn das Verhältniss gewählter Mittel zu einem Zwecke geprüft werden soll, so ist vor allen Dingen die Güte des Zwecks selbst, und in unserem Falle die Güte des Zwecks, insofern er einer Staatsverfassung zum Grunde gelegt werden soll, zu beurtheilen — Die Frage: welches ist der beste Endzweck der Staatsverbindung? hängt von der Beantwortung folgender ab: welches ist der Endzweck jedes Einzelnen? Die Antwort auf diese Frage ist rein moralisch, und muss sich auf das Sittengesetz gründen, welches allein den Menschen als Menschen beherscht, und ihm einen Endzweck aufstellt. Die daraus zunächst folgende, ausschliessende Bedingung jeder moralisch möglichen Staatsverbindung ist die: dass ihr Endzweck dem durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzwecke jedes Einzelnen nicht widerspreche; seine Erreichung nicht hindere oder störe. Ein Endzweck, der gegen diese Grundregel sündigt, ist schon in sich selbst verwerflich, denn er ist ungerecht. Ueberdies aber muss er, wenn die ganze Verbindung nicht völlig zwecklos seyn soll, auch noch den höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern. Da aber dies in mehreren Graden möglich, und keine bestimmte höchste Stufe anzugeben ist, weil diese Erhöhung ins unendliche geht, so lässt in dieser Rücksicht die Güte des Endzwecks sich nicht nach einer festen Regel, sondern nur nach dem möglichen Mehr oder Weniger bestimmen.

Hier ist nun, einmal angenommen, dass der Endzweck der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen nicht nach Erfahrungsgesetzen, sondern nach ihrer ursprünglichen Form zu bestimmen sey, für den Historiker nichts zu thun, als höchstens etwa das Geschäft, uns Materialien für die Vergleichung des Mehr oder Weniger in verschiedenen Staatsverfassungen zuzulangen: aber wir befürchten, dass sein Suchen nach dergleichen Materialien in der Geschichte der bisherigen Staaten sehr undankbar seyn, und dass er mit untauglicher Ausbeute beladen zurückkommen werde.

Die zweite Aufgabe ist die: die gewählten Mittel mit dem Zwecke zu vergleichen, um zu sehen, ob die ersteren zum letzteren sich verhalten, wie Ursachen zu ihrer Wirkung. Diese Prüfung ist nun wirklich auf zweierlei Art möglich; nemlich entweder nach *deutlich gedachten Gesetzen*, oder *nach ähnlichen Fällen*.

Wenn die Rede von Mitteln ist, um in einer gesellschaftlichen Verbindung einen gewissen Endzweck zu erreichen, so sind die Gegenstände der Anwendung dieser Mittel hauptsächlich die Gemüther der Menschen, in welchen und durch welche dieser Endzweck erreicht werden soll. Diese nun werden nach gewissen allgemeinen Regeln gereizt, in Bewegung gesetzt, zum Handeln bestimmt, welche wohl Gesetze würden heissen können, wenn wir sie gründlich genug kennten. Ich rede nemlich hier nicht von jenem ersten Grundgesetze der Menschheit, das seine freien Handlungen immer bestimmen soll; sondern ich rede von denjenigen Regeln, nach welchen er, insofern er *nicht* bloss der ursprüngliche reine Mensch, sondern der durch Erfahrung, durch sinnlichen Zusatz gebildete Mensch ist, bestimmt werden kann, und besonders zur Uebereinstimmung mit jener ursprünglichen Form bestimmt werden soll. Nemlich, so wie der ursprünglichen Vernunftform nach alle Geister, so sind gewissen anderen sinnlichen Geistesformen nach alle Menschen sich gleich. Die Unterschiede, welche Zeitalter, Klima, Beschäftigung in ihnen hervorbringen, sind gegen die Summe der Gleichheiten wirklich gering, *müssen bei fortrückender Cultur* unter den Händen weiser Staatsverfassungen *immer mehr wegfallen;* man lernt sie leicht, und die Mittel, sie zu benutzen, sind kleine, unbedeutende Hausmittel. Das Studium ihrer allgemeinen Formen aber ist nicht so leicht geendet.

Hier nun ist es, wo wirklich die Erfahrung eintritt: aber nicht jene, wie viel Hauptmonarchieen es gegeben habe, oder an welchem Tage die Schlacht bei Philippi vorgefallen sey, sondern die uns viel nähere — *die Erfahrungsseelenkunde.* — — Wähle dich selbst zu deinem vertrautesten Gesellschafter, folge dir in die geheimsten Winkel deines Herzens, und locke dir alle deine Geheimnisse ab: *lerne dich selbst kennen* — das ist der erste Grundsatz dieser Seelenkunde. Die Regeln, die du dir aus dieser Selbstbeobachtung über den Gang *deiner* Triebe und Neigungen, über die Form *deines* sinnlichen Selbst abziehen wirst, gelten — du darfst es sicher glauben — für alles, was menschliches Antlitz trägt. Hierin sind sie dir alle ähnlich. — Lass nicht unbemerkt, dass ich sage: *hierin.* Du nemlich bist vielleicht redlich entschlossen, der Stimme deines Gewissens immer zu folgen, kannst dich vor dir selbst schämen und bist ein ehrlicher Mann. Ich rathe dir nicht, jeden anderen so zuversichtlich für eben das zu nehmen. Er vielleicht nimmt sich nichts übel, was nur hilft, und ist eben so fest entschlossen, der Stimme seines Interesse zu gehorchen. Selbstsucht ist die Triebfeder seiner Handlungen, wie Achtung fürs Gesetz die Triebfeder der deinigen ist. Aber das kannst du sicher glauben, dass diese zwei so sehr verschiedenen Triebfedern ziemlich auf einerlei Wege euch beide zum Handeln führen. — Du wirst dich doch wohl ferner aus der Geschichte deines Herzens noch der Zeit erinnern, da du nicht viel besser warst, als er jetzt ist; du wirst dich auch wohl noch erinnern, wie und auf welche Art du allmählig zur Vernunft bekehrt, und geistig wiedergeboren wurdest. Eben diesen Gang — nicht eben von diesem Puncte aus — muss auch er gehen, wenn er *je* ein besserer Mensch werden soll; und du musst ihn auf diesen Weg leiten helfen, wenn du ihn etwa dazu machen willst.

Nach den Regeln dieser Seelenkunde nun, welche durch fortgesetzte weise Beobachtung sich dem Range der Gesetze nähern werden, sind die in einer Staatsverfassung zur Erreichung ihres Endzweckes gewählten Mittel zu prüfen; es ist zu untersuchen, ob sie, der allgemeinen Analogie des sinnlichen Menschen nach, die begehrte Wirkung auf ihn hervorbringen können und werden: und diese Art der Beurtheilung ist die gründlichste, die ohnfehlbarste und die einleuchtendste. Mit ihr hat der Historiker vom gewöhnlichsten Schlage nichts zu thun, sondern sie ist das Geschäft des beobachtenden Selbstdenkers.

Ein zweiter Weg, eine Antwort auf die vorliegende Frage zu suchen, ist die *Beurtheilung nach ähnlichen Fällen*. Der Grundsatz dieser Beurtheilung ist folgender: Aehnliche Ursachen haben einst gewisse Wirkungen hervorgebracht, folglich werden sie jetzt ähnliche Wirkungen hervorbringen. Diese Betrachtungsart nun scheint auf den ersten Anblick rein historisch; aber es ist mancherlei über sie zu erinnern.

Zuvörderst können doch nur immer bloss ähnliche, und nie völlig gleiche Ursachen aufgewiesen, folglich darf auch nur auf ähnliche, nie auf gleiche Wirkungen geschlossen werden. Woher wisst ihr denn aber, worin die verlangte Wirkung der gegebenen wirklich ähnlich, und worin sie ihr unähnlich seyn werde — wie das Unähnliche beschaffen seyn werde? Keins von beiden lehrt euch die Geschichte; ihr müsst es also, wenn ihr es wissen wollt, nach Vernunftgesetzen aufsuchen.

Dann, worauf gründet sich denn überhaupt eure Folgerung, dass ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben werden? Soll diese Folgerung gesetzlich seyn, so müsst ihr ja stillschweigend voraussetzen, dass die Wirkung mit den Ursachen durch ein allgemein- und auf alle Fälle gültiges Gesetz wirklich zusammenhänge, und dass sie nach diesem Gesetze aus ihnen erfolge.

Sehet demnach, ihr Vertheidiger der ausschliessenden, oder der vorzüglichen Gültigkeit dieser Beurtheilungsart — sehet, inwiefern wir mit euch übereinkommen, und wo wir von euch abgehen. Ihr nehmt ein Gesetz und die Allgemeingültigkeit desselben einstimmig mit uns an; aber es liegt euch nicht daran, es aufzusuchen. Ihr wollt nur die Wirkung haben; ihr Zusammenhang mit der Ursache ist das, was euch am wenigsten kümmert. Wir suchen das Gesetz selbst, und folgern nun nach dem Gesetze die Wirkung aus der gegebenen Ursache. Ihr kauft aus der zweiten Hand; wir ziehen unsere Waaren aus der ersteren. Wer von uns beiden, meint ihr wohl, wird sie aufrichtiger, und um einen billigeren Preis bekommen? Ihr beobachtet ins grosse hin, seht von der Warte auf den am Markte gedrängten Volksklumpen herunter; wir gehen tiefer ins einzelne, nehmen jeden besonders vor, und forschen ihn aus. Wer, meint ihr wohl, wird mehr erfahren?

Und wie, wenn ihr auf einen Fall kommt, der in eurer Geschichte noch nicht da gewesen ist, was macht ihr dann? Ich fürchte sehr, dass das bei der Frage von den Mitteln, den einzig wahren Zweck einer Staatsvereinigung zu erreichen, wirklich der Fall sey. Ich fürchte, dass ihr in allen bisherigen Staaten vergeblich nach einer Zweckseinheit suchen werdet — in ihnen, die der Zufall zusammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit schüchternem Respecte für die Manen der vorhergehenden flickte und ausbesserte — in ihnen, deren lobenswürdigste Eigenschaft es ist, dass sie inconsequent sind, weil die Durchführung mancher ihrer Grundsätze die Menschheit völlig zerdrückt, und jede Hoffnung eines einstigen Auferstehens in ihr vernichtet haben würde — in ihnen, in denen man höchstens nur diejenige Einheit antrifft, die die verschiedenen Gattungen der fleischfressenden Thiere zusammenhält, dass das schwächere vom stärkeren gefressen wird, und das noch schwächere selbst frisst. Ich fürchte, dass ihr über die Wirkungen mancher Triebfedern auf den Menschen in eurer Geschichte keine Nachricht finden werdet, weil die Helden derselben sie dem menschlichen Herzen anzulegen vergassen. Ihr werdet demnach mit einer Untersuchung *a priori* euch — begnügen müssen, wenn die *a posteriori* nicht möglich seyn sollte.

Und, da wir einmal bei diesem reichhaltigen Texte sind, noch ein paar Worte darüber! — Es ist mit der Menschheit im ganzen, wie mit dem Individuum. Jene wird durch die Begegnisse ihrer Dauer gebildet, wie dieses. Wir haben die Begebenheiten unserer ersten Kindheitsjahre völlig vergessen. Sind sie darum für uns verloren, — gründet sich darum, weil wir sie nicht wissen, weniger die ganze originelle individuelle Richtung unseres Geistes auf sie? Bleibt uns nur diese, was gehen jene uns an? — Wir gehen über ins Knabenalter, und unsere kleinen Thaten und Leiden prägen sich dauernder in unser Gedächtniss. Indessen rückt durch sie unsere Bildung weiter, und wie sie weiter rückt, fangen wir an uns unserer kindischen Einfälle und Thorheiten zu schämen; eben das, was uns weiser macht, wird uns, um der grösseren Reife willen, die es uns giebt, in der Erinnerung verhasst, und wir möchten es gern vergessen, wenn wir könnten. Die Zeit, da wir uns desselben gleichgültig erinnern, kommt später; kommt erst alsdann, wenn jene Jahre uns fremd geworden sind, und wir uns nicht mehr als dasselbe Individuum betrachten. — Noch scheint die Menschheit nicht bis zum Alter des Schämenlernens heraufgewachsen zu seyn; sie würde sonst weniger mit ihren kindischen Heldenthaten prahlen, und einen kleineren Werth in die Aufzählung derselben setzen.

Nichts als das, was in der Menschheit als erworbenes Gut wirklich bleibt, ist wahrer Gewinn ihres Alters und ihrer Erfahrung. *Wie* sie dazu gekommen sey, verschlägt uns wenig, und unsere Neugier würde auch in der gewöhnlichen Geschichte wenig Belehrung darüber finden. Sie beschreiben uns mit aller Ausführlichkeit die Gerüste und das äussere Maschinenwerk: — wie ein Stein an den anderen sich fügte, konnten sie vor dem wunderbaren Gerüste nicht sehen. Das hätten wir allenfalls wohl wissen mögen: — was das Gerüste anbelangt — wenn nur das Gebäude da stünde, möchte doch das Gerüste abgetragen werden! *)

Soll man denn darum die Geschichte ganz eingehen lassen? O nein, nur aus euren Händen soll sie genommen werden, die ihr ewig Kinder bleibt, und nie etwas anderes könnt, als *lernen;* die ihr euch nur immer *geben* lasst, und nie selbst *hervorbringen* könnt; deren höchste Schöpfungskraft nie über das *Nachmachen* hinausgeht: der Pflege des wahren Philosophen soll sie übergeben werden, damit dieser in dem bunten, euer Auge durch die Farben anziehenden Marionettenspiele euch den fasslichen Beweis führe, dass alle Wege versucht sind, und dass keiner zum Ziele geführt hat, auf dass ihr endlich aufhört, seinen Weg, den Weg der Grundsätze, gegen den eurigen, den Weg des blinden Probirens, zu verschreien: seiner Pflege soll sie übergeben werden, damit er durch sie euch in dem Alphabete, das ihr lernen sollt, einige Buchstaben roth färbe, auf dass ihr sie so lange an der Farbe kennt, bis ihr sie an ihren inneren Charakteren werdet kennen lernen.

---

*) Da wir hier nicht einen Tractat gegen die Geschichte schreiben, so stehe folgendes in der Note! — „Wir brauchen die Geschichte unter andern auch, um die Weisheit der Vorsehung in Ausführung ihres grossen Plans zu bewundern." — Aber das ist nicht wahr. Ihr wollt bloss euren eigenen Scharfsinn bewundern. Es kömmt euch ein Einfall von ohngefähr; so machtet ihr es, wenn ihr die Vorsehung wäret. — Man könnte mit ungleich grösserer Wahrscheinlichkeit in dem bisherigen Gange der Schicksale der Menschheit den Plan eines bösen menschenfeindlichen Wesens zeigen, das alles auf das höchstmöglichste sittliche Verderben und Elend derselben angelegt hätte. Aber das wäre auch nicht wahr. Das einzig Wahre ist wohl Folgendes: dass ein unendliches Mannigfaltige gegeben ist, welches an sich weder gut noch böse ist, sondern erst durch die freie Anwendung vernünftiger Wesen eins von beiden wird, und dass es in der That nicht eher besser werden wird, als bis wir besser geworden sind.

Zur Bereicherung und endlichen Befestigung der Erfahrungsseelenkunde soll er sie brauchen. — Den Menschen im Ganzen, den Menschen unter gewöhnlichen Umständen kennen zu lernen, bedarf es keiner ausgebreiteten Geschichtskunde. Jedem ist sein eigenes Herz, und die Handlungsarten seiner beiden Nachbarn rechts und links ein unerschöpflicher Text. Was aber begünstigte Seelen unter ausserordentlichen Umständen vermögen, das lehrt die tägliche Erfahrung nicht. Begünstigte Seelen unter Umständen, die ihr ganzes Vermögen entwickeln und darstellen, werden nicht alle Jahrhunderte geboren. Um diese, um die Menschheit in ihrem Feierkleide kennen zu lernen, bedarf es der Belehrung der Geschichte. — Wolltet ihr mir wohl vorrechnen, wie viel wir in dieser Rücksicht durch eure Behandlung derselben gewonnen haben? mir die Plutarche nennen, die ihr uns erzogen habt?

Wirklich, es hält schwer, der Bewegung seiner Galle oder seines Zwerchfelles, je nachdem nun die eine oder das andere reizbarer bei uns ist, zu widerstehen, wenn man die Declamationen unserer — Sachkenner gegen die Anwendung ursprünglich vernünftiger Grundsätze im Leben, die heftigen Anfälle unserer Empiriker auf unsere Philosophen mit anhört; als ob zwischen Theorie und Praxis ein nie zu vermittelnder Widerstreit wäre. — Aber ich bitte euch, wornach treibt denn ihr eure Geschäfte im Leben? Ueberlasst ihr sie denn ganz dem blinden Wehen des Zufalls, oder, da ihr meistens sehr fromm redet, der Leitung der Vorsehung; oder richtet auch ihr euch nach Regeln? Im ersteren Falle — wozu denn eure wortreichen Warnungen an die Völker, sich durch die Vorspiegelungen der Philosophen doch ja nicht blenden zu lassen? Seyd ihr doch ganz stille, und lasst euren Zufall walten. Werden die Philosophen gewinnen, so werden sie ja recht gehabt haben; werden sie nicht gewinnen, so werden sie unrecht gehabt haben. Es ist nicht eure Sache, sie zu widerlegen; der Zufall wird schon über sie Gericht halten. Im zweiten Falle — woher bekommt ihr denn eure Regeln? Aus der Erfahrung, sagt ihr. Aber wenn dies nicht heisst: ihr findet sie da wirklich von anderen Männern vor euch in Worte verfasst, und nehmt sie auf ihre Autorität hin — heisst es aber das, so frage ich euch: woher haben jene sie genommen? Und ihr seyd um keinen Schritt weiter. — Wenn es dies aber nicht heisst, so müsst ihr ja wohl erst die Erfahrung beurtheilen, das Mannigfaltige in derselben unter gewisse Einheiten bringen, und so eure Regeln daraus folgern. Dieser Weg, den ihr geht, kann nicht wieder aus der Erfahrung abgezogen seyn, sondern die Richtung und die Schritte desselben sind euch durch ein ursprüngliches Gesetz der Vernunft vorgezeichnet, das euch aus der Schule unter dem Namen Logik bekannt ist. Aber dieses Gesetz schreibt euch doch nur die Form eurer Beurtheilung, nicht den Gesichtspunct vor, aus dem ihr die Thatsachen beurtheilen wollt. Ihr müsst das Mannigfaltige unter gewisse bestimmte Einheiten bringen, sagte ich, und ihr werdet es mir gewiss nicht abläugnen, wenn ihr diesen Ausdruck versteht. Wo nicht, so denkt ein wenig über ihn nach. Wie kommt ihr denn nun zu diesen Einheitsbegriffen? Durch Beurtheilung des in der Erfahrung gegebenen nicht, denn die Möglichkeit jeder Beurtheilung setzt sie schon voraus; wie ihr aus dem Gesagten begriffen haben müsst. Sie müssen also ursprünglich und vor aller Erfahrung vorher in eurer Seele gelegen haben, und ihr habt nach ihnen geurtheilt, ohne es zu wissen. Die Erfahrung an sich ist ein Kasten voll untereinander geworfener Buchstaben; der menschliche Geist nur ist es, der einen Sinn in dieses Chaos bringt, der hier eine Iliade, und dort ein Schlenkertsches historisches Drama aus ihnen zusammensetzt. — Ihr habt euch demnach höchlich unrecht gethan; ihr seyd mehr Philosophen, als ihr es selbst glauben konntet. Es geht euch, wie Meister Jourdain in der Komödie: ihr habt euer ganzes Leben philosophirt, ohne ein Wort davon zu wissen. Verzeiht uns daher nur immer eine Sünde, die ihr mit uns zugleich begangen habt.

Wo der eigentliche Streitpunct zwischen euch und uns liegt, kann ich euch wohl mittheilen. Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem wohlthätigen Freunde, dem Schlendrian, verderben. Ihr wollt euch zwischen beide theilen, und gerathet dadurch, zwischen zwei so unverträglichen Gebietern, in die unangenehme Lage, es keinem zu Danke machen zu können. Folgt doch lieber entschlossen dem Gefühle der Dankbarkeit, das euch zu dem letzteren hinzieht, und wir wissen dann, wie wir mit euch daran sind.

Ihr möchtet wohl gern ein wenig vernünftig handeln, nur ums Himmels willen nicht ganz. — Recht wohl! aber warum eben bis zu der von euch festgesetzten Grenze — warum hört ihr nicht noch innerhalb derselben auf — warum geht ihr nicht noch einige Schritte weiter? Einen vernünftigen Grund könnt ihr dafür nicht anführen, da ihr hier die Vernunft verlasst. Was wollt ihr nun auf diese Frage uns — was wollt ihr auf sie euren Verbündeten, die über die Sache selbst, nur nicht über die Grenze mit euch einig sind — was wollt ihr auf sie, entschiedenen Verfechtern des Alten, so wie es ist, antworten? Ihr gerathet mit der ganzen Welt in Streit, und steht allein und ohne Antwort da.

Aber, ihr bleibt dabei, unsere philosophischen Grundsätze liessen sich einmal nicht ins Leben einführen; unsere Theorien seyen freilich unwiderleglich, aber sie seyen *nicht ausführbar*. — Das meint ihr denn doch wohl nur unter der Bedingung, *wenn alles so bleiben soll, wie es jetzt ist* — denn sonst wäre eure Behauptung wohl zu dreist. Aber wer sagt denn, dass es so bleiben solle? Wer hat euch denn zu eurem Ausbessern und Stümpern, zu eurem Aufflicken neuer Stücke auf den alten zerlumpten Mantel, zu eurem Waschen, ohne einem die Haut nass machen zu wollen, gedungen? Wer hat denn geläugnet, dass die Maschine dadurch vollends ins Stokken gerathen, dass die Risse sich vergrössern, dass der Mohr wohl ein Mohr bleiben werde? Sollen wir den Esel tragen, wenn ihr Schnitzer gemacht habt?

Aber ihr *wollt*, dass alles hübsch bei dem Alten bleibe; daher euer Widerstreben, daher euer Geschrei über die Unausführbarkeit unserer Grundsätze. Nun so seyd wenigstens ehrlich, und sagt nicht weiter: wir *können* eure Grundsätze nicht ausführen, sondern sagt gerade, wie ihr es meint: wir *wollen* sie nicht ausführen.

Dies Geschrei über die Unmöglichkeit dessen, was euch nicht gefällt, treibt ihr nicht erst seit heute; ihr habt von jeher so geschrieen, wenn ein muthiger und entschlossener Mann unter euch trat und euch sagte, wie ihr eure Sachen klüger anfangen solltet. Dennoch ist, trotz eurem Geschrei, manches wirklich geworden, indess ihr euch seine Unmöglichkeit bewieset. — So rieft ihr vor nicht gar langer Zeit einem Manne zu, der unseren Weg ging, und bloss den Fehler hatte, dass er ihn nicht weit genug verfolgte: *proposez nous donc ce, qui est faisable* — das hiesse: *proposez nous ce, qu'on fait*, antwortete er euch sehr richtig. Ihr seyd seitdem durch die Erfahrung, das einzige, was euch klug machen kann, belehrt worden, dass seine Vorschläge doch nicht so ganz unthunlich waren.

Rousseau, den ihr noch einmal über das andere einen Träumer nennt, indess seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gehen, verfuhr viel zu schonend mit euch, ihr Empiriker; das war sein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden, als er redete. Unter euren Augen, und ich kann zu eurer Beschämung hinzusetzen, wenn ihr es noch nicht wisst, durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für die unmöglichste aller Unmöglichkeiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu fassen: er hat sich selbst ausgemessen. Indess ihr noch an den Worten des Berichts herumklaubt, — nichts merkt, nichts ahndet, — euch in ein paar abgerissene Fetzen desselben, wie in eine zweite Löwenhaut, einhüllt — in aller Unschuld und Unbefangenheit seinen Grundsätzen zu folgen glaubt, indem ihr die hässlichsten Verstösse dagegen macht, nähren sich vielleicht in der Stille am Geiste desselben junge kraftvolle Männer, die seinen Einfluss in das System des menschlichen Wissens nach allen seinen Theilen, die die gänzliche neue Schöpfung der menschlichen Denkungsart, die jenes Werk bewirken muss, ahnden, bis sie sie darstellen werden. Ihr werdet noch oft nöthig haben, euch die Augen zu reiben, um euch zu überzeugen, ob ihr recht seht, wenn wieder eine eurer Unmöglichkeiten wirklich geworden ist.

Wollt ihr die Kräfte des Mannes nach denen des Knaben messen? Glaubt ihr, dass der freie Mann nicht mehr vermögen werde, als der Mann in Fesseln vermochte? Beurtheilt ihr die Stärke, die ein grosser Entschluss uns geben wird, nach der, die wir alle Tage haben? Was wollt ihr doch also mit eurer Erfahrung? Stellt sie uns etwas anders dar, als Kinder, gefesselte und Alltagsmenschen?

Ihr eben seyd die competenten Richter über die Grenzen der menschlichen Kräfte! Unter das Joch der Autorität, als euer Nacken noch am biegsamsten war, eingezwängt, mühsam in eine künstlich erdachte Denkform, die der Natur widerstreitet, gepresst, durch das stete Einsaugen fremder Grundsätze, das stete Schmiegen unter fremde Pläne, durch tausend Bedürfnisse eures Körpers entselbstet, für einen höheren Aufschwung des Geistes, und ein starkes hehres Gefühl eures Ich verdorben, könnt ihr urtheilen, was der Mensch könne? — sind eure Kräfte der Maassstab der menschlichen Kräfte überhaupt? Habt ihr den goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört? — nicht dessen, der zu Gesängen, sondern dessen, der zu Thaten begeistert. Habt ihr je ein kräftiges: *ich will* eurer Seele zugeherrscht, und das Resultat desselben, trotz aller sinnlichen Reizungen, trotz aller Hindernisse, nach jahrelangem

Kampfe hingestellt und gesagt: *hier ist es?* Fühlt ihr euch fähig, dem Despoten ins Angesicht zu sagen: tödten kannst du mich, aber nicht meinen Entschluss ändern? Habt ihr, — könnet ihr das nicht, so weichet von dieser Stätte, sie ist für euch heilig.

Der Mensch *kann*, was er *soll;* und wenn er sagt: ich *kann* nicht, so *will* er nicht.

III.

Ohne vorläufig die Untersuchung, vor welchen Richterstühlen wir unsere Sachen anhängig machen sollten, ins reine gebracht zu haben, war ein Urtheil völlig unmöglich. Jetzt, da sie im reinen ist, entsteht eine neue, vor deren Entscheidung ein gründliches und zusammenhängendes Urtheil ebenso unmöglich ist — die von dem Range der beiden competenten Richterstühle, und von der Unterordnung ihrer Aussprüche unter einander. Ich mache mich deutlicher.

Es kann eine Handlung sehr klug seyn, welche doch unrecht ist; wir können zu einer Sache ein Recht haben, dessen Gebrauch doch sehr unklug wäre: denn beide Richterstühle sprechen ganz unabhängig von einander, nach ganz verschiedenen Gesetzen, und auf ganz verschiedene Fragen. Warum sollte denn das Ja oder das Nein, das auf die eine passt, immer auch auf die andere passen? wenn wir nun unsere Frage vor beide Richterstühle gebracht hätten, in der Absicht, um unser Thun oder Lassen nach den Antworten, die wir bekommen würden, einzurichten, und der eine erlaubte oder beföhle, was der andere widerriethe, welchem müssten wir gehorchen?

Der Ausspruch der Vernunft, insofern er die freien Handlungen geistiger Wesen betrifft, ist schlechthin gültiges, allgemeines *Gesetz;* was sie gebietet, muss schlechterdings geschehen; was sie erlaubt, darf schlechterdings nicht gehindert werden. Die Stimme der Klugheit ist nur *guter Rath;* wenn wir klug sind, so werden wir ihn freilich hören: — aber, wenn wir nun nicht so klug sind, als ihr, wenn wir nun eure scharfe Rechenkunst der Vortheile nicht besitzen — freilich ist das übel für uns — aber dürft ihr uns *nöthigen*, klug zu seyn? Wenn also auf eine unserer Fragen das Sittengesetz uns antwortete: du darfst nicht — so müssen wir es nicht thun, und wenn die Stimme der Klugheit noch so laut riefe: thue es, es ist dein höchster Vortheil; wenn du es unterlässest, so ist dein ganzes Wohl vereitelt, so versinkest du in das tiefste Elend, so stürzen die Trümmer des Weltalls über dich zusammen. Lass sie stürzen, und dich mit dem Bewusstseyn, *nicht unrecht gehandelt zu haben*, und eines besseren Schicksals *würdig* zu seyn, in ihrem Schoosse begraben.

Wenn dir das Sittengesetz antwortet: du darfst, — dann gehe hin, und berathe dich mit der Klugheit; dann untersuche deine Vortheile, wäge sie gegeneinander ab, wähle den vollwichtigsten, und geniesse ihn mit gutem Gewissen; dein Herz gesegnet ihn dir.

Wenn wir aber diese Frage bloss erhoben hätten, um über die Handlung eines anderen zu urtheilen, wie hätten wir uns dann in dem Falle verschiedener Antworten des Sittengesetzes und der Klugheit zu betragen? — Hat er unrecht gehandelt, so verdient seine Handlung unseren ganzen Abscheu, und wenn seine Ungerechtigkeit uns betraf, unsere Ahndung. Hat er nur unklug gehandelt, so verdient sie bloss unseren Tadel; er höchstens unser Mitleid und unsere guten Wünsche: unsere Achtung können wir ihm nicht entziehen, denn er hat das Gesetz geehrt.

Aber — o, es ist ein tiefer, verborgener, unaustilgbarer Zug des menschlichen Verderbens, dass sie immer lieber gütig, als gerecht seyn; lieber Almosen geben, als Schulden bezahlen wollen! — Aber wir sind grossmüthig, wir suchen sein eigenes Beste, und wollen ihn auf den Weg desselben, sey es auch durch gewaltsame Mittel, zurückführen.

Wissen wir denn nun so ganz gewiss, was *sein* Wohl, oder *sein* Unglück befördere? Es kann wohl seyn, dass *wir* uns in seiner Lage höchst elend befinden würden; wissen wir denn aber, ob er, seinen besonderen Eigenschaften, Kräften, Anlagen nach, sich ebenso elend befinde? Wir halten und rechnen ja sonst so sehr auf die individuellen Verschiedenheiten der Menschen; warum vergessen wir denn hier unseren eigenen Grundsatz? Haben wir denn ein allgemeines Gesetz zur Beurtheilung der Glückseligkeit? Wo ist es doch anzutreffen?

Woher doch der allgemeine Zug im Menschen, die individuelle Richtung anderer so gern nach seiner eigenen zu messen, so gern für andere Pläne zu entwerfen, die weiter keinen Fehler haben, als den, dass sie bloss *für ihn* passen? Der Furchtsame zeichnet dem Kühnen, der Kühne dem Furchtsamen den Weg vor, den er selbst freilich gehen würde: aber wehe dem Armen, der auf solchen guten Rath hört! Er wird nie an seiner Stelle seyn, er wird beständig eines Vormundes bedürfen, weil er ein einzigesmal unmündig war. — Das würde ich auch thun, wenn ich Parmenio wäre, sagte Alexander; und war in diesem Augenblicke mehr Philosoph, als vielleicht sein ganzes übriges Leben durch. Sey dir selbst Alles, oder du bist Nichts. — Erkennt in diesem Zuge die sinnliche Verunstaltung eines Grundzuges unserer geistigen Natur; des -- Uebereinstimmung in den Handlungsarten vernünftiger Wesen, als solcher, hervorzubringen.

Gesetzt aber, ihr könntet beweisen, was ihr doch nie beweisen werdet, dass er sich durch seine Handlung nothwendig unglücklich mache — ihr fühltet euch von eurem grossmüthigen Herzen fortgerissen, ihn am Rande des Abgrundes zurückzuhalten — wollt ihr euch nicht wenigstens so lange gedulden, bis ihr über *die Rechtmässigkeit eurer* Handlungen mit euch zu Rathe gegangen seyd?

Er zeigt eine Erlaubniss des einigen Gesetzes vor, welches euch, wie ihn, verbindet. Ist dieses Gesetz wirklich euer gemeinschaftliches einiges, so ist seine vorgezeigte Erlaubniss für euch ein *Verbot*. Das Gesetz will, er soll unter keinem anderen Gesetze stehen, als unter ihm. Im gegenwärtigen Falle schweigt es und befreit ihn mithin von aller Gesetzlichkeit; und ihr wolltet ihm durch euren Zwang ein neues Gesetz auflegen? Dann nehmt *ihr ja* eine Erlaubniss zurück, die das Gesetz gab; dann wollt *ihr* ja den gebunden, den das Gesetz frei will; dann seyd *ihr* ja dem Gesetze ungehorsam; dann setzt ihr ja euren Stuhl über den Stuhl der Gottheit, — denn selbst sie macht kein freies Wesen wider seinen Willen glücklich.

Nein, vernünftige Creatur, du darfst niemanden wider sein Recht glücklich machen, denn das ist unrecht.

O heiliges Recht, wann wird man dich doch für das, was du bist, für ein Siegel der Gottheit an unserer Stirn anerkennen, und vor dir niederfallen und anbeten; wann wirst du uns doch, wie eine himmlische Aegide, unter dem Kampfe des gegen uns verschworenen Interesse der ganzen Sinnlichkeit bedecken, und durch deinen blossen Anblick alle unsere Gegner versteinern; wann werden doch vor deiner blossen Idee die Heere erbeben und niederfallen, und vor den Strahlen deiner Majestät dem Starken die Waffen entsinken?

IV.

In dieser den Vorerinnerungen gewidmeten Einleitung vergönne man noch nachfolgender ihr Plätzchen, die zwar nicht eigentlich die Grundsätze der Beurtheilung, aber das Recht der öffentlichen Beurtheilung selbst betrifft.

Man erhebt nemlich jetzt wieder bei freien politischen Untersuchungen ein Geträtsch, wie man es schon ehemals bei religiösen trieb, über *exoterische* und *esoterische* Wahrheiten, d. h. — denn du sollst es nicht verstehen, unstudirtes Publicum, darum werden sie sich wohl hüten, es deutsch zu sagen — d. h. also: von Wahrheiten, die ein jeder wissen mag, weil eben nicht viel Tröstliches daraus folgt, und von anderen Wahrheiten, die, leider! eben so wahr sind, von denen aber niemand wissen soll, dass sie wahr sind. — Siehe, liebes Publicum, so spielen deine Lieblinge dir mit, und du freuest dich in kindlicher Unbefangenheit über die Brosamen, die sie dir von ihrer reich besetzten Tafel zufliessen lassen. Traue ihnen nicht; das, worüber du eine so herzliche Freude hast, ist nur das Exoterische; das Esoterische solltest du erst sehen; aber — das ist nicht für dich. „Die Thronen der Fürsten werden und müssen ewig stehen,“ sagen sie; nemlich, denken sie, Fürst heisst jeder Verwalter der Gesetze: „nur das beherrschte Volk kann frei seyn," sagen sie; nemlich, denken sie, durch selbstgegebene Gesetze beherrscht.

Das ist auch eine von euren alten Untugenden, feige Seelen, dass ihr uns mit einer geheimnissvollen Miene ins Ohr flüstert, was ihr aufgespürt habt: aber, aber — setzt ihr hinzu und macht ein kluges Gesicht, dass es ja nicht weiter auskommt, Frau Gevatterin! Das ist nicht männlich; was der Mann redet, mag jeder wissen.

„Aber es würde doch grosses Unheil davon entstehen, wenn es jeder wüsste." Wenn du nicht bestallet bist, für das Wohl der Welten zu sorgen, so lass das deine letzte Sorge seyn. Die Wahrheit ist nicht ausschliessendes Erbtheil der Schule; sie ist ein gemeinsames Gut der Menschheit, von ihrem gemeinschaftlichen Vater ihr zur köstlichsten Ausstattung, zum innigsten Vereinigungsmittel der Geister mit Geistern gegeben; jeder hat das gleiche Recht, sie aufzusuchen, und sie nach seiner ganzen Empfänglichkeit dafür zu geniessen und zu benutzen. Du darfst ihn daran nicht hindern; denn das ist unrecht: du darfst ihn nicht täuschen, ihm nichts aufbinden; sey es auch in der wohlthätigsten Absicht. Was für ihn wohlthätig ist, weisst du nicht; aber dass du schlechterdings nie lügen, schlechterdings nie gegen deine Ueberzeugung reden sollst, weisst du. Freilich können wir dich auch nicht nöthigen, ihm die Wahrheit zu sagen; du kannst deine Ueberzeugung gänzlich für dich behalten; wir haben weder ein Mittel, noch ein Recht, sie aus deiner Seele herauszupressen. — Aber, *ich* will sie ihm sagen. Siehst du darüber scheel, dass ich so gütig bin? Habe ich nicht Recht zu thun mit dem Meinen, was ich will? Kannst du es ohne Ungerechtigkeit verhindern — ohne Ungerechtigkeit gegen mich, indem du mir den freien Gebrauch meines Eigenthums, also ein Menschenrecht streitig machen — ohne Ungerechtigkeit gegen den anderen, indem du ihn eines frei dargebotenen Mittels zur Erreichung einer höheren Geistescultur berauben würdest? Was aus meiner Mittheilung erfolgen möge, ist nicht deine Sorge; deine Sorge ist nur die, nicht ungerecht zu seyn.

Aber sollte denn auch wirklich soviel Schreckliches daraus erfolgen, oder ist es nur deine erhitzte Phantasie, welche Windmühlen für Riesen ansieht? — Die allgemeine Verbreitung der Wahrheit, die unseren Geist erhebt und veredelt, die uns über unsere Rechte und Pflichten unterrichtet, die uns die besten Wege auffinden lehrt, wie wir die ersteren behaupten, und die Erfüllung der zweiten recht fruchtbar für das menschliche Geschlecht machen können, sollte schädliche Folgen haben? Vielleicht für diejenigen, welche uns auf immer in der Thierheit erhalten möchten, damit sie uns auf immer ihr Joch auflegen, und zu ihrer Zeit uns schlachten können? Und welche denn auch für sie, als etwa die, dass sie dann ein anderes Handwerk ergreifen müssten? Fürchtet ihr dies als ein Unglück? Nun freilich, darin sind wir mit euch nicht einig; wir fürchten dieses Unglück nicht. O, möchte doch über alle Menschen die klarste, belebendste Erkenntniss der Wahrheit sich verbreiten; möchten doch alle Irrthümer und Vorurtheile vom Erdballe vertilgt seyn! Dann wäre der Himmel schon auf der Erde.

Ein halbes Wissen, losgerissene Sätze ohne Uebersicht des Ganzen, die nur auf der Oberfläche des Gedächtnisses herumschwimmen, und die der Mund herplaudert, ohne dass der Verstand die geringste Notiz davon nimmt, könnten vielleicht Schaden stiften, aber sie sind auch nicht Kenntniss. Welchen Satz wir nicht aus seinen Grundsätzen entwickelt, und die Folgen desselben überschaut haben, dessen Sinn verstehen wir sogar nicht. — Aber nein, auch sie stiften keinen Schaden; sie sind in der Seele wie ein todtes Capital, ohne allen Einfluss: die Leidenschaften sind es, die sie zum beschönigenden Vorwande ergreifen — die Leidenschaften, welche, wenn sie diesen Vorwand nicht hätten, einen anderen fänden, oder, wenn sie gar keinen fänden, ohne allen Vorwand dieselben bleiben würden.

Wir haben euch also wohl gar unrecht gethan? Wüsstet ihr etwas Gründliches, so würdet ihr auch die Folgen desselben übersehen haben, und wissen, dass sie, wie jeder Wahrheit Folgen, nicht anders als heilsam seyn können. Ihr mögt höchstens im Fluge hier und da einen Lappen abgerissen haben, über dessen fremde Gestalt ihr so erschrakt, dass ihr ihn sogleich, als eine heilige Reliquie, vor profanen Augen verschlosset. Wir werden also hinführo weniger lüstern nach euren esoterischen Wahrheiten seyn. Ihr gebt uns, vermuthe ich, mit aller Treue, was ihr habt, und die verschlossenen Kasten sind nur darum verschlossen, damit wir nicht sehen, dass sie leer sind.

Siehe, Wohlthäterin der Menschheit, belebende Wahrheit, so gehen diejenigen mit dir um, die sich deine Priester nennen. Weil sie dich noch nie erblickten, verläumden sie dich ungescheut. Du bist ihnen ein menschenfeindlicher Dämon. Sie haben sich ein hölzernes Bild geschnitzt, das sie statt deiner anbeten. Nur von dem Theile aus, von welchem Moses seine Gottheit erblickte, zeigen sie dies an hohen Festen dem Volke, und geben vor, wer ihre Bundeslade berühre, müsse sterben. O, mache doch ihrer Gaukelei ein Ende. Erscheine du selbst mitten unter uns in deinem milden Glanze, dass alle Völker dir huldigen.

Erstes Buch.

Zur Beurtheilung der Rechtmässigkeit einer Revolution.

Erstes Capitel.

Hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern?

Es sey seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, dass alle bürgerlichen Gesellschaften sich *der Zeit* nach auf einen Vertrag gründeten, meint ein neuerer Naturrechtslehrer: aber ich wünschte zu wissen: gegen welchen Riesen diese Lanze eingelegt sey. Wenigstens sagt Rousseau das nicht;*) und hat seit ihm es Jemand gesagt, so hat dieser Jemand etwas gesagt, gegen das es gar nicht der Mühe lohnt, sich zu ereifern. Man sieht es ja freilich unseren Staatsverfassungen, und allen Staatsverfassungen, die die bisherige Geschichte kennt,

---

*) Man muss auf seinen *Gesellschafts-Vertrag* einen sehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, oder ihn nur aus Anderer Citaten kennen, um das in ihm zu finden. 1 B., Cap. 1. kündigt er seinen Gegenstand so an: *Comment ce changement s'est il fait?* Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre *légitime!* Je crois pouvoir resoudre *cette* question. — Und so sucht er im ganzen Buche nach dem *Rechte*, nicht nach der Thatsache. — „Aber er *erzählt* doch immer vom Fortschritte der Menschheit." — So? Täuscht das die Herren? Ihr erzählet wohl auch: Es trug sich zu — ohne jedesmal voraus zu schicken: um euch Schwachen, die ihr das nicht begreift, unseren Satz durch ein Beispiel klar zu machen, so *ponamus casum*, es habe sich zugetragen, wenn es euch dann nicht an Lebhaftigkeit des Geistes fehlt.

an, dass ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Berathschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr, oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das *Recht des Stärkeren;* wenn es erlaubt ist, eine Blasphemie nachzusagen, um sie verhasst zu machen.

Dass aber *rechtmässigerweise* eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen kann, als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und dass jeder Staat völlig ungerecht verfahre und gegen das erste Recht der Menschheit, das Recht der Menschheit *an sich*, sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was in ihm gesetzlich seyn soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzuthun.

Steht nemlich der Mensch, als vernünftiges Wesen, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetze, so darf er unter keinem anderen stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzulegen. Wo ihn sein Gesetz befreit, da ist er ganz frei: wo es ihm Erlaubniss giebt, verweiset es ihn an seine Willkür, und verbietet ihm in diesem Falle ein anderes Gesetz anzuerkennen, als diese Willkür. Aber eben darum, weil er an seine Willkür, als einzigen Entscheidungsgrund seines Verhaltens beim Erlaubten, gewiesen ist, darf er das Erlaubte auch unterlassen. Liegt einem anderen Wesen daran, dass er es unterlasse, so darf dies ihn darum bitten, und er hat das völlige Recht, auf diese Bitte frei von seinem strengen Rechte herunter zu lassen — aber zwingen lassen darf er sich nicht. — Er darf dem anderen die Ausübung seines Rechts frei *schenken.*

Er darf auch einen Tausch über Rechte mit ihm treffen; er darf sein Recht gleichsam *verkaufen.* — Du verlangst, dass ich einige meiner Rechte nicht ausübe, weil ihre Ausübung dir nachtheilig ist; nun wohl, du hast auch Rechte, deren Ausübung mir nachtheilig ist: thue Verzicht auf die deinigen, und ich thue Verzicht auf die meinigen.

Wer legt mir nun in diesem Vertrage das Gesetz auf? Offenbar ich selbst. Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Thiere; und das darf er nicht.

Man glaubte ehemals im Naturrechte — dass ich dies im Vorbeigehen erinnere — auf einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen zurückgehen zu müssen; und neuerlich ereifert man sich über dieses Verfahren, und findet darin den Ursprung wer weiss welcher Ungereimtheiten. Und doch ist dieser Weg der einzig richtige: um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muss man sich den Menschen noch von keinen äusseren Verträgen gebunden, bloss unter dem Gesetze seiner Natur, d. i. unter dem Sittengesetze stehend, denken; und das ist *der Naturzustand.* — „Ein solcher Naturzustand ist aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch *je* anzutreffen gewesen.“ — Wenn das auch wahr wäre — wer heisst euch denn unsere Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen? Müsst ihr denn alles sehen? Aber leider, dass er nicht da ist! Er *sollte* da seyn. Freilich glauben noch selbst unsere scharfsinnigeren Naturrechtslehrer: jeder Mensch sey schon von seiner Geburt an durch die wirklich geschehenen Leistungen des Staats ihm verbunden und an ihn gebunden. Leider übte man diesen Grundsatz immer praktisch aus, ehe er noch theoretisch aufgestellt war. Keinen unter uns hat der Staat um seine Einwilligung gefragt; aber er hätte es thun sollen, und bis zu dieser Anfrage wären wir im Naturzustande gewesen, d. h. wir hätten, durch keinen Vertrag eingeschränkt, bloss unter dem Sittengesetze gestanden. Doch davon, wenn wir dieses Weges wiederkommen werden!

Bloss dadurch also, dass wir selbst es uns auflegen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns. Unser Wille, unser Entschluss, der als dauernd gefasst wird, ist der Gesetzgeber und kein anderer. Ein anderer ist nicht möglich. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Gesetze der Vernunft verschieden seyn könnte.

Doch, über diesen Punct macht der Herr Geheime Canzlei-Secretair Rehberg eine neue wichtige Entdeckung. Die *volonté* *générale* des Rousseau nemlich entstehe aus einer Verwechselung mit der moralischen Natur des Menschen, vermöge deren er keinem anderen Gesetze unterworfen sey noch seyn könne, als dem der praktischen Vernunft. — Ich will mich hier nicht darauf einlassen, was Rousseau gesagt oder gedacht habe; ich will nur ein wenig untersuchen, was Herr R. hätte sagen sollen. Die Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist nach ihm für die Grundlage eines Staats nicht hinreichend; die bürgerliche Gesetzgebung geht einen Schritt weiter; sie hat es mit Dingen zu thun, welche jene der Willkür überlässt. — Das meine ich auch, und glaube, Herr R. hätte diesen Satz noch weiter ausdehnen und überhaupt sagen können: das Sittengesetz der Vernunft geht die bürgerliche Gesetzgebung gar nichts an, es ist ohne sie völlig vollendet, und die letztere thut etwas Ueberflüssiges und Schädliches, wenn sie ihm eine neue Sanction geben will. Das Gebiet der bürgerlichen Gesetzgebung ist das durch die Vernunft Freigelassene; der Gegenstand ihrer Verfügungen sind *die veräusserlichen Rechte des Menschen.* So weit hat Herr R. recht, und er möge es verzeihen, dass wir seine Meinung in etwas bestimmtere Ausdrücke übersetzt haben, da er selbst an anderen alles unbestimmte so sehr hasst. Nun aber folgert er: weil diese Gesetzgebung etwas an sich Willkürliches zum Grunde hat, so — doch ich kann einmal nicht deutlich einsehen, was er folgert. Aber ich fragte so: mögen doch diese Gesetze betreffen, was sie wollen, *woher entsteht denn ihre Verbindlichkeit?* — Ich weiss nicht, welch eine Abneigung Herr R. gegen das Wort „Vertrag“ haben mag; er windet sich durch ganze Seiten, um ihm auszuweichen, bis er endlich, S. 50.*) doch noch eingestehen muss, dass *gewissermaassen* die bürgerliche Gesellschaft als eine freiwillige Association zu betrachten sey. Ich bekenne, dass ich die „gewissermaassen“ und ihre ganze Familie nicht liebe. Weisst du etwas Gründliches, und willst du es uns sagen, so rede bestimmt, und ziehe statt deines „gewissermaassen“ eine scharfe Grenze; weisst du nichts, oder getraust du dich nicht zu reden, so lass es gar seyn. Thue nichts halb. — Also die *a* Frage war: woher entsteht die *Verbindlichkeit* der bürgerlichen Gesetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Uebernahme derselben durch das Individuum; und das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener *souveraineté indivisible*, *inaliénable* des Rousseau, nicht unsere vernünftige Natur selbst, aber gegründet auf das erste Postulat ihres Gesetzes, unser *einiges* Gesetz zu seyn. Statt jenes Recht entweder anzuerkennen, oder seinen Ungrund aus ursprünglichen Grundsätzen der reinen Vernunft darzuthun, erzählt uns Herr R. eine Menge Dinge, die wir ein andermal anhören wollen. Wir fragten ihn: Fremdling, *von wannen* bist du? und er erzählt uns ein Paar Mährchen darüber, *was* er sey, damit wir indessen jene unbequeme Frage vergessen.

---

*) Seiner Untersuchungen über die französische Revolution.

Um das Publicum urtheilen zu lassen, was es sich von der Gründlichkeit eines Schriftstellers zu versprechen habe, der durch seinen schneidenden Ton imponirt, und nicht aufhört, über fades, seichtes, unausstehliches Geschwätz zu klagen, gehe ich die erste Stelle durch, die ich aufgreife. S. 45. sagt er: „Gesetzt, es vereinigt sich eine gewisse Zahl von Menschen, welche unabhängig nebeneinander wohnten, innere Ordnung unter sich, und Vertheidigung gegen äussere Feinde gemeinschaftlich zu besorgen.“ — Hier gesteht er ja doch einen gesellschaftlichen Vertrag nicht nur gewissermaassen, sondern völlig zu. „Einer von den Nachbarn schlägt die angetragene Verbindung aus. Er findet es nächstdem zuträglich, sich noch dazu zu gesellen. Nunmehr hat er aber kein Recht, es zu verlangen.“ — *Was* zu verlangen? Sich dazu zu gesellen? Das Anbieten ist seine Sache. Hat er kein Recht von sich selbst zu verlangen, dass er hingehe, und die Gesellschaft um die Aufnahme unter sie bitte? Solche Nachlässigkeiten erlaubt sich hier ein Schriftsteller, der es sonst wohl gezeigt hat, dass er seiner Sprache mächtig sey. — Die *Aufnahme* zu verlangen, will er sagen. Ich bitte, hatte er dieses Recht denn vorher? Hatte er von allem Vertrage vorher einen rechtlichen Anspruch auf die Gesellschaft? So schreibt man — soll ich sagen aus Unkunde, oder mit Bedacht? — zweideutig, um einen falschen Satz durchschlüpfen zu lassen, und macht aus diesem Satze eine Folgerung, die selbst dann falsch bliebe, wenn auch ihr Vordersatz richtig wäre: „er muss sich nun, fährt er fort, besonders verabredete Bedingungen gefallen lassen, die ihm vielleicht härter fallen, als den Anderen.“ Die mit ihm besonders verabredeten Bedingungen fallen ihm härter, als (eben diese?(den Anderen? Ich dachte, die Anderen ständen nicht unter den gleichen Bedingungen; sie ständen unter anderen, die *an sich*, und nicht darum, weil sie *jenem* nur härter fallen, (nur relativ) gelinder wären. So viel über die Nachlässigkeit des Ausdrucks. Jetzt über die Sache selbst! Warum *musste* er denn? und warum *nun*? Wenn er nun müsste, so hätte er vorher auch gemusst, wenn es der Gesellschaft gefallen hätte, ihm härtere Bedingungen aufzulegen. Durfte sie das etwa nicht? — Aber er muss weder nun, noch vorher. Sind ihm die Bedingungen zu hart, so hat er das volle Recht, auf den Beitritt zur Gesellschaft Verzicht zu thun. Er und sie sind zwei Handelsleute, die ihre Waaren jeder so hoch anschlagen, als sie sie los zu werden hoffen. Glück zu, dem, der bei dem Handel etwas gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis festsetzen sollen? — Die Frage ist nur die, ob es nicht Rechte giebt, die an sich unveräusserlich sind, und deren Veräusserung jeden Vertrag rechtswidrig und unkräftig machen würde. Auf diese Frage wird Herr R. aus allen seinen Beispielen keine Antwort ziehen können; er wird sich mit uns auf Speculationen einlassen, oder schweigen müssen.

Ich werde zu diesem Schriftsteller, der Streitpunct und Gerichtshof verkennt; der durchgängig aus dem, was *geschieht*, auf das schliesst, was *geschehen soll*; der alles wieder verwirrt, was Rousseau und seine Nachfolger auseinandergesetzt haben, und ich hier auseinandersetze; der den Ursprung des Eigenthumsrechts an Grund und Boden in der Gesellschaft sucht; und der uns von unserer Geburt an, ohne alles unser Zuthun, an den Staat bindet, noch öfterer zurückkommen müssen.

Entsteht nun bloss aus dem Willen der Contrahirenden im Vertrage die Verbindlichkeit gesellschaftlicher Verträge, und kann dieser Wille sich ändern; so ist klar, dass die Frage: ob sie ihren Vertrag ändern können, jener: ob sie überhaupt einen Vertrag schliessen konnten, völlig gleich ist. Jede Veränderung des ersten Vertrags ist ein neuer Vertrag, worin der alte in so oder so weit, oder ganz aufgehoben, in so oder so weit bestätigt wird. Veränderungen und Bestätigungen erhalten ihre Verbindlichkeit von der Einwilligung der Contrahirenden im zweiten Vertrage. Eine solche Frage lässt mithin vernünftigerweise sich gar nicht aufwerfen. — Dass alle Contrahirende einig seyn müssen, und dass keinem der Beitritt abgezwungen werden könne, folgt unmittelbar aus dem obigen. Sonst würde ihm ja durch etwas anderes, als durch seinen Willen, ein Gesetz aufgelegt.

„Wenn es aber eine Bedingung des Vertrags wäre, dass er ewig gültig und unabänderlich sey?“ Ich will mich hier nicht auf die Frage einlassen: ob ein solcher für immer gültiger Vertrag, den selbst die Einwilligung beider Theile nicht aufheben könne, nicht etwa überhaupt widersprechend sey. Um die Untersuchung fruchtbarer, einleuchtender und unterhaltender zu machen, wende ich sie geradezu auf den vorliegenden Fall, und stelle die Frage so: ist eine Staatsverbindung, welche unabänderlich sey, nicht etwa widersprechend und unmöglich? Es kann nemlich hier, wo die ganze Untersuchung aus moralischen Grundsätzen geführt wird, nur von moralischen Widersprüchen, von moralischer Unmöglichkeit die Rede seyn. Die Frage lautet also eigentlich so: widerstreitet die Unabänderlichkeit irgend einer Staatsverfassung nicht etwa der durchs Sittengesetz aufgestellten Bestimmung der Menschheit?

Nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserem Treiben, Thun oder Leiden, als Erscheinung betrachtet, hat einen Werth, als insofern es auf Cultur wirkt. Genuss hat an sich gar keinen Werth; er bekommt einen, höchstens als Mittel zur Belebung und Erneuerung unserer Kräfte für Cultur.

Cultur heisst Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist. Ich mache mich hierüber deutlicher.

Wird uns durch und in der Form unseres reinen Selbst*), durch das Sittengesetz in uns, unser wahrer letzter Endzweck aufgestellt, so ist alles in uns, was nicht zu dieser reinen Form gehört, oder alles, was uns zu sinnlichen Wesen macht, nicht selbst Zweck, sondern bloss Mittel für unseren höheren geistigen Zweck. Es soll uns nemlich nie bestimmen, sondern soll durch das Höhere in uns, durch die Vernunft, immer bestimmt werden. Es soll nie thätig sein, als auf das Geheiss der Vernunft; und nie auf andere Art thätig seyn, als nach der Norm, die jene ihm vorschreibt. Wir können von der Sinnlichkeit sagen, was jener Wilde bei Marmontel in seinem Todtengesange von der Gefahr sagt: So, wie wir geboren wurden, forderte sie uns zu einem langen, fürchterlichen Zweikampfe um Freiheit, oder Sklaverei auf. Ueberwindest du, sagte sie uns, so will ich dein Sklav seyn. Ich werde dir ein sehr brauchbarer Diener seyn können; aber ich bleibe immer ein unwilliger Diener, und sobald du mein Joch erleichterst, empöre ich mich gegen meinen Herrn und Ueberwinder. Ueberwinde ich dich aber, so werde ich dich beschimpfen und entehren und unter die Füsse treten. Da du mir zu nichts nütze seyn kannst, so werde ich nach dem Rechte eines Eroberers dich ganz zu vertilgen suchen.

In diesem Kampfe nun muss mit der Sinnlichkeit zweierlei geschehen. Sie soll erstlich bezähmt und unterjocht werden; sie soll nicht mehr gebieten, sondern dienen; sie soll sich nicht mehr anmassen, uns unsere Zwecke vorzuschreiben, oder sie zu bedingen. Dies ist die erste Handlung der Befreiung unseres Ich; die *Bezähmung* der Sinnlichkeit. — Aber damit ist noch lange nicht alles geschehen. Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener seyn; sie soll zu brauchen seyn.

---

*) Diese Ausdrücke muss sich der Leser in der Einleitung klar gemacht haben, oder er versteht dieses Capitel nicht und keines der folgenden; und das durch seine eigene Schuld.

Dazu gehört, dass man alle ihre Kräfte aufsuche, sie auf alle Art bilde, und ins unendliche erhöhe und verstärke. Das ist die zweite Handlung der Befreiung unseres Ich: die *Cultur* der Sinnlichkeit.

Hierbei zwei Anmerkungen! Zuvörderst, wenn ich hier von Sinnlichkeit rede, so verstehe ich nicht etwa bloss das darunter, was man sonst wohl mit diesem Namen bezeichnete, die niederen Gemüthskräfte, oder wohl gar bloss die körperlichen Kräfte des Menschen. Im Gegensatze gegen das reine Ich gehört alles zur Sinnlichkeit, was nicht selbst dieses reine Ich ist, also alle unsere körperlichen und Gemüthskräfte, welche, und insofern sie durch etwas ausser uns bestimmt werden können. Alles was bildsam ist, was geübt und verstärkt werden kann, gehört dazu. Die reine Form unseres Selbst ist es, die keiner Bildung fähig ist: sie ist völlig unveränderlich. In diesem Sinne des Worts gehört demnach Bildung des Geistes oder Herzens durch das reinste Denken, oder durch die erhabensten Vorstellungen aus der Religion, nicht minder zur Bildung der Sinnlichkeit, des sinnlichen Wesens in uns, als etwa die Uebung der Füsse durch den Tanz.

Zweitens dürfte etwa die vorgeschlagene Uebung und Erhöhung der sinnlichen Kräfte *jemanden* auf den Gedanken bringen, dass dadurch die Macht der Sinnlichkeit selbst vermehrt, und sie mit neuen Waffen gegen die Vernunft werde ausgerüstet werden. Aber das ist nicht. Gesetzlosigkeit ist der ursprüngliche Charakter der Sinnlichkeit; nur in ihr liegt ihre eigenthümliche Stärke, so wie dieses Werkzeug ihr entwunden wird, wird sie kraftlos. — Alle *jene* Bildung geschieht wenigstens nach Regeln, wenn auch nicht nach Gesetzen, auf gewisse Zwecke hin, mithin zum wenigsten gesetzmässig; es wird durch sie der Sinnlichkeit gleichsam die Uniform der Vernunft angelegt; die Waffen, die diese giebt, sind ihr selbst unschädlich, und sie ist gegen sie unverwundbar.

Durch die höchste Ausübung dieser beiden Rechte des Ueberwinders über die Sinnlichkeit nun würde der Mensch *frei*, d. i. bloss von sich, von seinem reinen Ich abhängig werden. Jedem: Ich will, in seiner Brust müsste ein: Es steht da, in der Welt der Erscheinungen entsprechen. Ohne die Ausübung des ersteren könnte er auch nicht einmal *wollen*; seine Handlungen würden durch Antriebe ausser ihm, wie sie auf seine Sinnlichkeit wirken, bestimmt; er wäre ein Instrument, das zum Einklange in das grosse Concert der Sinnenwelt gespielt würde, und jedesmal den Ton angäbe, den das blinde Fatum auf ihm griffe. Nach Ausübung des ersteren Rechts könnte er zwar selbstthätig seyn wollen; aber ohne das zweite geltend zu machen, wäre sein Wille ein *ohnmächtiger* Wille; er wollte, und das wäre es alles. Er wäre ein Gebieter — aber ohne Diener, ein König — aber ohne Unterthanen. Er stünde noch immer unter dem eisernen Scepter des Fatums, wäre noch an seine Ketten gefesselt, und sein Wollen wäre ein ohnmächtiges Gerassel mit denselben. Die erste Handlung des Ueberwinders versichert uns das *Wollen*; die zweite, des Anwerbens und Wehrhaftmachens unserer Kräfte, versichert uns das *Können*.

Diese Cultur zur Freiheit nun ist der einzig-mögliche Endzweck des Menschen, *insofern er ein Theil der Sinnenwelt ist*; welcher höchste sinnliche Endzweck aber wieder nicht Endzweck des Menschen an sich, sondern letztes Mittel für Erreichung seines höheren geistigen Endzwecks ist, der völligen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Gesetze der Vernunft. Alles, was Menschen thun und treiben, muss sich als Mittel für diesen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten lassen, oder es ist ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben.

Freilich hat der bisherige Gang des Menschengeschlechtes diesen Zweck befördert. — Aber ich bitte, erlauchte Vormünder desselben, nehmt dies nur nicht so voreilig als einen grossen Lobspruch eurer weisen Leitung auf, und wartet noch ein wenig, ehe ihr mich so zuversichtlich unter die Klasse eurer Schmeichler versetzt. Lasst mich erst geduldig mit euch untersuchen, was ich mit jenem Ausspruche vernünftigerweise kann sagen wollen. — — — Wenn ich nemlich diesem Gange hinterher nachdenke, und annehme, er könne einen Zweck gehabt haben, so kann ich vernünftigerweise meiner Betrachtung keinen anderen Zweck unterlegen, als den jetzt entwickelten, weil er der einzig-mögliche ist. Ich sage also dadurch gar nicht: ihr, oder irgend ein Wesen habe sich diesen Zweck bei der Richtung des Ganges bestimmt gedacht; sondern nur: ich denke mir ihn bestimmt zum Behuf einer möglichen Beurtheilung seiner Zweckmässigkeit. — „*Wenn* dieser Gang wirklich durch ein vernünftiges Wesen geleitet, und der Begriff jenes Zwecks seiner Leitung zu Grunde gelegen hätte, hätte es dann die tauglichsten Mittel zur Erreichung desselben gewählt?“ frage ich mich. Ich sage nicht; *dass* es so gewesen sey: was weiss ich das? — Und was werde ich nun in dieser Untersuchung finden?

Fürs erste: niemand *wird* cultivirt, sondern jeder hat sich *selbst zu cultiviren*. Alles bloss leidende Verhalten ist das gerade Gegentheil der Cultur; Bildung geschieht durch Selbstthätigkeit, und zweckt auf Selbstthätigkeit ab. Kein Plan der Cultur kann also so angelegt werden, dass seine Erreichung nothwendig sey; er wirkt auf Freiheit, und hängt vom Gebrauche der Freiheit ab. Die Frage steht also so: sind Gegenstände vorhanden gewesen, an denen freie Wesen ihre Selbstthätigkeit auf den Endzweck der Cultur hin üben konnten?

Und was in der ganzen Welt der Erfahrung könnte denn so beschaffen seyn, dass Wesen, die thätig seyn wollen, ihre Thätigkeit daran nicht üben könnten? Dieser Forderung ist also leicht entsprochen, denn sie ist nicht zudringlich. Wer sich bilden will, bildet sich an allem. — Der Krieg, sagt man, cultivirt; und es ist wahr, er erhebt unsere Seelen zu heroischen Empfindungen und Thaten, zur Verachtung der Gefahr und des Todes, zur Geringschätzung von Gütern, die täglich dem Raube ausgesetzt sind, zum innigeren Mitgefühl mit allem, was Menschenantlitz trägt, weil gemeinschaftliche Gefahr oder Leiden sie enger an uns andrängen; aber haltet dies ja nicht für eine Lobrede auf eure blutgierige Kriegssucht, für eine demüthige Bitte der seufzenden Menschheit an euch, doch ja nicht abzulassen, sie in blutigen Kriegen aneinander aufzureiben. Nur solche Seelen erhebt der Krieg zum Heroismus, welche schon

Kraft in sich haben; den Unedlen begeistert er zum Raube und zur Unterdrückung der wehrlosen Schwäche; er erzeugte Helden und feige Diebe, und welches wohl in grösserer Menge? — Wenn ihr bloss nach diesem Grundsatze beurtheilt werdet, so würdet ihr weiss bleiben wie Schnee; und wenn ihr ärger wäret, als eures Zeitalters Nervenlosigkeit es euch erlaubt. Der härteste Despotismus cultivirt. Der Sklave hört in dem Todesurtheile seines Despoten den Ausspruch des unabänderlichen Verhängnisses, und ehrt sich mehr durch freie Unterwerfung seines Willens unter das eiserne Schicksal, als irgend etwas in der Natur ihn entehren kann. Dies Schicksal, das heute den Sklaven aus dem Staube erhebt und ihn an die Stufen des Thrones stellt, und morgen ihn in sein Nichts zurückschleudert, lässt am Menschen nichts übrig, als den Menschen, und giebt den edleren Sarazenen und Türken jene milde Sanftheit, die aus ihren Romanen haucht, und jene Aufopferung für Fremdlinge und Leidende, die in ihren Handlungen herrschet: eben das Schicksal, das den unedleren Japaner zum entschlossenen Verbrecher macht, weil Unsträflichkeit ihn nicht schützt. — Werdet also auch sogar Despoten. Wenn wir sonst wollen, werden wir noch in den Schlingen eurer seidenen Schnur uns veredlen.

Mittel zur Cultur sind immer da; — und jetzt entsteht die zweite Frage: sind sie wirklich gebraucht worden? Lässt sich ein Fortschritt des Menschengeschlechts zur vollkommenen Freiheit im bisherigen Gange desselben nachweisen? — Lasst euch nicht bange seyn vor dieser Untersuchung; wir urtheilen nicht nach dem Erfolge, wie ihr. Wenn sich kein merklicher Fortschritt zeigen sollte, so dürft ihr dreist sagen: das ist eure Schuld; ihr habt die vorhandenen Mittel nicht gebraucht — und wir werden hierauf nichts Gründliches zu antworten haben, und, da wir keine Sophisten sind, gar nichts antworten.

Aber ein solcher Fortschritt zeigt sich wirklich, und das war denn auch von der Natur des Menschen, die schlechterdings nicht stille stehen kann, nicht anders zu erwarten. Die sinnlichen Kräfte der Menschheit sind allerdings, seitdem wir ihrem Gange nachschauen können, auf mannigfaltige Art gebildet und gestärkt worden. Sollen wir dies nun euch verdanken, oder wem bringen wirs in Rechnung?

Ist denn wirklich die Möglichkeit und die Leichtigkeit unserer Cultur bei Gründung und Regierung eurer Staaten euer Endzweck gewesen? Ich sehe eure eigenen Erklärungen darüber nach, und so weit ich zurückgehen kann, höre ich euch von Behauptung *eurer* Rechte und *eurer* Ehre, und von der Rache *eurer* Beleidigungen reden. Hier scheint es ja fast, als ob euer Plan gar nicht auf *uns*, als ob er überhaupt nur auf *euch* angelegt wäre, und als ob wir in denselben nur als Werkzeuge *für eure* Zwecke aufgenommen wären. Oder, wo sich eures Mundes eine seltene Grossmuth bemächtiget, redet ihr gar viel vom Wohle eurer treuen Unterthanen. Verzeiht, wenn eure Grossmuth uns ein wenig verdächtig wird, wo ihr für uns auf einen Zweck ausgeht, den wir selbst völlig aufgeben — auf sinnlichen Genuss.

Doch, vielleicht wisst ihr euch nur nicht auszudrücken; vielleicht sind eure Handlungen besser, als eure Worte. Ich spüre demnach, so gut es durch das dädalische Labyrinth eurer krummen Gänge, durch die tiefe, geheimnissvolle Nacht, die ihr über sie verbreitet, möglich ist, nach einer Einheit in den Maximen bei euren Handlungen, die ich ihnen als Zweck unterlegen könnte. Ich forsche vor Gott, gewissenhaft, und finde — *Alleinherrschaft eures Willens im Innern — Verbreitung eurer Grenzen von Aussen.* Ich beziehe den ersteren Zweck als Mittel auf unseren höchsten Endzweck, Cultur zur Freiheit; und ich gestehe nicht zu begreifen, wie es unsere Selbstthätigkeit erhöhen könne, wenn niemand selbstthätig ist, als ihr; wie es zur Befreiung unseres Willens abzwecken könne, wenn niemand in eurem ganzen Lande einen Willen haben darf, als ihr; wie es zur Herstellung der reinen Selbstheit dienen möge, wenn ihr die einzige Seele seyd, welche Millionen Körper in Bewegung setzt. Ich vergleiche den zweiten Zweck mit jenem Endzwecke, und bin wieder nicht scharfsichtig genug einzusehen, was es unserer Cultur verschlagen könne, ob euer Wille an die Stelle noch einiger Tausend mehr trete, oder nicht. Meint ihr, dass es den Begriff von unserem Werthe um ein grosses erhöhen werde, wenn unser Besitzer recht viele Heerden besitzt?

Doch freilich kann auch dieses alles niemand einsehen, der nicht so glücklich ist, in die tiefen Geheimnisse eurer Politik *), besonders in den Abgrund von allem, das Geheimniss des Gleichgewichts von Europa, eingeweiht zu seyn. Ihr wollt, dass euer Wille alleinherrschend in euren Staaten sey, damit ihr die ganze Kraft derselben, im Falle einer Gefahr jenes Gleichgewichtes, plötzlich gegen sie aufbieten könnet; ihr wollt, dass euer Staat von Innen so mächtig, von Aussen so ausgebreitet sey, als möglich, damit ihr dieser Gefahr eine recht grosse Kraft entgegenzusetzen habt. Die Erhaltung dieses Gleichgewichtes ist euer letzter Endzweck, und jene beiden Zwecke sind Mittel für die Erreichung desselben.

Also, euer wirklich *letzter* Endzweck wäre dieser? Erlaubt mir, daran noch einen Augenblick zu zweifeln. Von wem hat denn dies Gleichgewicht so viel schlimmes zu fürchten, als von euresgleichen? Es muss doch also wirklich welche unter ihnen geben, die es zu stören suchen. Welches ist denn der letzte Endzweck dieser Ruhestörer? Ohne Zweifel eben das, was ihr für Mittel zu eurem höheren Endzwecke ausgebt: die unumschränkteste und ausgebreitetste Alleinherrschaft.

Es muss sich doch ohngefähr bestimmen lassen, wie gross die Macht eines jeden Staates seyn müsse, dem die Politik die Erhaltung dieses Gleichgewichts aufträgt, wenn die Wagschale schwebend erhalten werden soll. Hier findet ihr ja eure bestimmte Grenze; geht bis zu ihr fort, und lasst den Anderen auch in Ruhe bis zu ihr vorschreiten, wenn es euch wirklich sonst um nichts, als um das Gleichgewicht zu thun ist, und wenn ihr es alle ehrlich meint. — Aber der Andere hat diese Grenzen überschritten; ihr müsst sie nun auch überschreiten, damit das unterbrochene Gleichgewicht wieder hergestellt werde? — Wenn die Schalen vorher wagerecht standen, so hättet ihr ja nicht nöthig gehabt, sie ihn überschreiten zu lassen; ihr hättet es ja verhindern sollen. Ihr werdet verdächtig, es nur darum zugelassen zu haben, damit auch ihr einen Vorwand fändet, die eurigen zu überschreiten, weil ihr euch in der Stille mit der Hoffnung schmeicheltet, ihn dabei zu übervortheilen, und ein paar Schritte weiter zu thun, als er; damit auch ihr wieder an eurem Theile das Gleichgewicht stören könntet. Man hat in unseren Zeiten Verbindungen grosser Mächte gesehen, welche Länder unter sich theilten, — um das Gleichgewicht zu erhalten. Das wäre ebensogut geschehen, wenn keiner von allen etwas genommen hätte. Warum wählten sie denn das erstere Mittel vorzüglich vor dem letzteren? — Es mag freilich wahr seyn, dass ihr euch begnüget, Erhalter dieses Gleichgewichtes zu seyn, so lange ihr nicht Kraft genug habet, zu werden, was ihr lieber wäret: Störer desselben; und dass ihr zufrieden seyd, andere zu verhindern, es aufzuheben, damit ihr es selbst einst aufheben könnet. Aber es ist eine durch Gründe *a priori* und durch die ganze Geschichte bestätigte Wahrheit: *Die Tendenz aller Monarchien ist nach Innen uneingeschränkte Alleinherrschaft, und nach Aussen Universalmonarchie.* Durch die Behauptung von einem bedrohten Gleichgewichte gestehen unsere Politiker dies ja sehr naiv selbst ein, indem sie bei dem Anderen sicher voraussetzen, wessen sie sich selbst wohl bewusst sind. Ein Minister muss lachen, wenn er den anderen ernsthaft über dieses Gleichgewicht sprechen hört; und sie müssen beide lachen, wenn wir Anderen, die wir dabei keinen Fuss breit Landes, und keine Pension zu gewinnen haben, unbefangen in ihre wichtigen Untersuchungen eingehen. Wenn keine der neueren Monarchien sich der Erreichung ihres Zweckes sonderlich genähert hat, so hat es wahrlich nicht am *Wollen*, es hat am *Können* gefehlt.

---

*) Besonders befällt den oben belobten Schriftsteller ein geheimer Schauder, wenn einer sagt: es gehöre nur gesunder Menschenverstand dazu, um zu begreifen, was ihm bis jetzt zu begreifen noch so schwer wird. Ich gestehe ihm, dass ich der gleichen Meinung bin. — „Aber, der Geschmack an Gründlichkeit wird ausgehen; man wird oberflächlich werden, wenn man das laut sagt!" — Dagegen lasse Herr R. seine Gegner sorgen!

Aber, gesetzt dieses Gleichgewicht wäre wirklich euer letzter Endzweck, wie er es doch erweislich nicht ist, so muss er doch darum nicht der unserige seyn. Wir wenigstens werden diesen Zweck auf unseren letzten Endzweck als Mittel bezieben müssen. Wir wenigstens werden fragen dürfen: warum soll denn auch das Gleichgewicht erhalten werden?

Sobald es umgestürzt wird, sagt ihr, wird ein schrecklicher Krieg Eines gegen Alle entstehen, und dieser Eine wird Alle verschlingen. — Also, diesen Einen Krieg fürchtet ihr so sehr für uns, der, wenn alle Völker unter Einem Haupte vereiniget würden, einen ewigen Frieden gebären würde? Diesen Einen fürchtet ihr, und um uns vor ihm zu verwahren, verwickelt ihr uns in unaufhörliche? — Die Unterjochung durch eine fremde Macht fürchtet ihr für uns, und um uns vor diesem Unglück zu sichern, unterjocht ihr uns lieber selbst? O, leiht uns doch nicht so ganz zuversichtlich eure Art, die Sachen anzusehen. Dass es euch lieber ist, wenn ihr es seyd, die uns unterjochen, als wenn es ein anderer wäre, ist zu glauben: warum es uns um vieles lieber seyn sollte, wüssten wir nicht. Ihr habt eine zärtliche Liebe zu unserer Freiheit; ihr wollt sie allein haben. — Die völlige Aufhebung des Gleichgewichtes in Europa könnte nie so nachtheilig für die Völker werden, als die unselige Behauptung desselben es gewesen ist.

Aber wie und unter welcher Bedingung ist es denn auch wohl nothwendig, dass auf die Aufhebung des berufenen Gleichgewichtes jener Krieg, jene allgemeine Eroberung erfolge? Wer wird sie denn veranstalten? Eines der Völker, welche eurer Kriege herzlich überdrüssig sind, und sich schon gern in friedlicher Ruhe gebildet hätten? Glaubt ihr, dass dem deutschen Künstler und Landmanne sehr viel daran liege, dass der lothringische oder elsassische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinführo in dem Capitel vom deutschen Reiche finde, und dass er Grabstichel und Ackergeräth wegwerfen werde, um es dahin zu bringen? Nein, der Monarch, der nach Aufhebung des Gleichgewichtes der mächtigste seyn wird, wird diesen Krieg erheben. Seht also, wie ihr argumentirt, und wie wir dagegen argumentiren. — Damit nicht Eine Monarchie alles verschlinge und unterjoche, sagt ihr, müssen mehrere Monarchien seyn, welche stark genug sind, sich das Gegengewicht zu halten, und damit sie stark genug seyen, muss jeder Monarch sich im

Innern der Alleinherrschaft zu versichern, und von Aussen seine Grenzen von Zeit zu Zeit zu erweitern suchen. — Wir dagegen folgern so: dieses stete Streben nach Vergrösserung von Innen und Aussen ist ein grosses Unglück für die Völker; ist es wahr, dass sie es ertragen müssen, um einem ungleich grösseren zu entgehen, so lasst uns doch die Quelle jenes grösseren Unglückes aufsuchen, und sie ableiten, wenn es möglich ist. Wir finden sie in der uneingeschränkten monarchischen Verfassung; jede uneingeschränkte Monarchie (ihr sagt es selbst) strebt unaufhörlich nach der Universalmonarchie. Lasst uns diese Quelle verstopfen, so ist unser Uebel aus dem Grunde gehoben. Wenn uns niemand mehr wird angreifen wollen, dann werden wir nicht mehr gerüstet zu seyn brauchen; dann werden die schrecklichen Kriege und die noch schrecklichere stete Bereitschaft zum Kriege, die wir ertragen, um Kriege zu verhindern, nicht mehr nöthig seyn; — nicht mehr nöthig seyn, dass ihr so geradehin auf die Alleinherrschaft eures Willens arbeitet. — Ihr sagt: da uneingeschränkte Monarchien seyn sollen, so muss sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Uebeln gefallen lassen. Wir antworten: da sich das menschliche Geschlecht diese ungeheure Menge von Uebeln nicht gefallen lassen will, so sollen keine uneingeschränkten Monarchien seyn. Ich weiss, dass ihr eure Folgerungen durch stehende Heere, durch schweres Geschütz, durch Fesseln und Festungsstrafe unterstützt; aber sie scheinen mir darum nicht die gründlicheren.

Ehre, dem Ehre gebühret; Gerechtigkeit jedem! Das Reiben des mannigfaltigen Räderwerkes dieser künstlichen politischen Maschine von Europa erhielt die Thätigkeit des Menschengeschlechtes immer in Athem. Es war ein ewiger Kampf streitender Kräfte von Innen und von Aussen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände, der Souverain auf das, was ihm am nächsten stand; dieses wieder auf das, was zunächst unter ihm war; und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieser Kräfte widerstrebte der Einwirkung, und drückte wieder nach oben herauf, und so erhielt sich durch das mannigfaltige Spiel der Maschine und durch die Elasticität des menschlichen Geistes, der es belebte, dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte, und brachte, auch wo es von einem Puncte ausging, die verschiedensten Producte hervor: in Deutschland eine föderative Republik, in Frankreich eine unumschränkte Monarchie. Von Aussen, wo keine Subordination stattfand, wurde Wirkung und Gegenwirkung durch die stete Tendenz zur Universalmonarchie, die darum, weil sie nicht immer deutlich gedacht wurde, nicht weniger das letzte Ziel aller Unternehmungen war, bestimmt und erhalten; vernichtete in der politischen Reihe ein Schweden, schwächte ein Oesterreich und Spanien, und erhob ein Russland und Preussen aus dem Nichts; und gab an moralischen Phänomenen der Menschheit eine neue Triebfeder zu heroischen Thaten, den Nationalstolz ohne Nation. Die Betrachtung dieses mannigfaltigen Spieles kann dem denkenden Beobachter eine erweckende Gemüthsergötzung geben, aber befriedigen, und über das, was ihm Noth ist, belehren, kann es den Weisen nicht.

Wenn wir also auch nicht bloss *unter* euren politischen Verfassungen, sondern auch mit *durch* sie an Cultur zur Freiheit gewonnen hätten, so haben wir euch dafür nicht zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war sogar gegen ihn. Ihr ginget darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menschheit, ausser der eurigen, zu vernichten; wir kämpften mit euch um dieselbe, und wenn wir in diesem Kampfe stärker wurden, so geschah euch damit sicher kein Dienst. — Es ist wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihr habt einige unserer Kräfte sogar absichtlich cultivirt: aber nicht, damit wir für unsere Zwecke, sondern damit wir für die eurigen tauglicher würden. Ihr ginget mit uns ganz so um, wie wir mit uns selbst hätten umgehen sollen. Ihr unterjochtet unsere Sinnlichkeit, und zwanget sie, ein Gesetz anzuerkennen. Nachdem ihr sie unterjocht hattet, bildetet ihr sie zur Tauglichkeit für allerlei Zwecke: soweit war alles recht, und wäret ihr hier stehen geblieben, so wäret ihr wahre Vormünder der unmündigen Menschheit geworden. Nun aber sollte eure Vernunft, und nicht die unsere, euer: Ich will; und nicht das unsere, der obere Beherrscher seyn, welcher dieser gezähmten und gebildeten Sinnlichkeit ihre Zwecke bestimmte. Ihr liesset uns in mancherlei Wissenschaften unterrichten, deren Form und Inhalt schon nach euren Absichten eingerichtet waren, damit wir lenksamer für sie würden. Ihr liesset uns mancherlei Künste lehren, damit wir euch und diejenigen, die euch umgeben, entweilen könnten, oder damit wir euch und den Werkzeugen der Unterdrückung in euren Händen, wo eure Hände selbst nicht hinreichen konnten, den Prunk verschafften, womit ihr die Augen des Pöbels blendet. Ihr unterwieset endlich Millionen, — und das ist das Meisterstück, worauf ihr euch am meisten zu gute thut — in der Kunst, sich auf einen Wink rechts und links zu schwenken, an einander geschlossen wie Mauern sich plötzlich wieder zu trennen, und in der fürchterlichen Fertigkeit zu würgen; um sie gegen alles zu brauchen, was euren Willen nicht als sein Gesetz anerkennen will. Das sind, so viel ich es weiss, eure absichtlichen Verdienste um unsere Cultur.

Dagegen habt ihr von einer anderen Seite sie absichtlich gehindert, unsere Schritte aufgehalten, und Fussangeln auf unsere Bahn geworfen. Ich will euch nicht an die Thaten des Ideals aller Monarchien, derjenigen, die die Grundsätze derselben am festesten und folgerechtesten ausdrückte, an das Papstthum erinnern. Das ist derjenige Unfug, an welchem ihr unschuldig seyd; ihr waret damals selbst Werkzeuge in einer fremden Hand, wie wir es jetzt in der eurigen sind. Aber inwieweit sind denn, seitdem ihr frei seyd, eure Grundsätze von den Grundsätzen eures grossen Meisters, dem nur wenige unter euch die schuldige Dankbarkeit zeigen *), abgewichen? — Um den letzten Keim der Selbstthätigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn bloss passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen, — war der Grundsatz, auf welchem diese fürchterliche Universalmonarchie auf-

---

*) Doch ja! man fängt an seine Pflicht zu erkennen und zu erfüllen.

geführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz, mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleiblich entweder steht oder fällt. Wer nicht bestimmen darf, was er glauben will, wird sich nie unterstehen, zu bestimmen, was er thun will; wer aber seinen Verstand frei macht, der wird in kurzem auch seinen Willen befreien. — Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unsterblicher Friedrich, erhebt dich aus der Klasse der zertretenden Despoten, und setzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit. Diese natürliche Folge unbemerkt sich entgehen lassen, konnte dein hellsehender Geist nicht; doch wolltest du den Verstand deiner Völker frei; du musstest also sie selbst frei wollen, und hätten sie dir reif für die Freiheit geschienen, du hättest ihnen gegeben, wozu du unter einer zuweilen harten Zucht sie nur bildetest. — Aber ihr Anderen, was thut ihr? — Consequent verfahrt ihr freilich, vielleicht consequenter, als ihr selbst es wisst: denn es wäre nicht das erstemal, dass jemanden der Instinct richtiger geführt hätte, als seine Folgerungen. Wenn ihr herrschen wollt, so müsst ihr zuerst den Verstand der Menschen unterjochen; hängt dieser von eurer Willkür ab, so wird das übrige ihm ohne Mühe folgen. Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen. Das wisst ihr, oder fühlt es, und nehmt eure Maassregeln darnach. So erhob sich, dass ich euch ein Beispiel anführe, aus der Mitte der Geistessklaverei ein muthiger Mann, den ihr jetzt in eure Grüfte der Lebenden einmauern würdet, wenn er jetzt käme, und entwand das Recht, über unsere Meinungen zu sprechen, der Hand des römischen Despoten, und trug es auf ein todtes Buch über. Das war für den ersten Anfang genug, besonders da jenes Buch der Geistesfreiheit einen weiten Spielraum liess. Die Erfindung mit dem Buche gefiel euch, aber nicht der weite Spielraum. Was einmal geschehen war, liess sich nicht ungeschehen machen: aber für die Zukunft nahmt ihr eure Maassregeln. Ihr zwängtet jeden in den Raum ein, den bei jenem Aufschwunge der Geister der seinige eingenommen hatte, verpfähltet ihn hier, wie ein beschworenes Gespenst in seinem Banne, mit Distinctionen und Clauseln, bandet an diese Clauseln seine bürgerliche Ehre und Existenz, und sprachet: da du nun leider einmal hier bist, so wollen wir dich wohl hier lassen, aber weiter sollst du nicht kommen, als diese Pfähle gesteckt sind, — und jetzt waret ihr unserer Geistessklaverei versicherter, als je. Unsere Meinungen waren an einen harten, unbiegsamen Buchstaben gebunden; hättet ihr uns doch lieber den lebendigen Meinungsrichter gelassen! Durch keinen Widerspruch gereizt wäre er wenigstens in einiger Entfernung dem Gange des menschlichen Geschlechts gefolgt, und wir wären wahrlich heute weiter. — Das war euer Meisterstück! So lange wir nicht begreifen werden, dass nichts darum wahr ist, weil es im Buche steht; sondern dass das Buch gut, heilig, göttlich, wenn wir wollen, darum ist, weil wahr ist, was darin steht, werdet ihr an dieser einzigen Kette uns festhalten können.

Diesem Grundsatze seyd ihr hier, ihr seyd ihm in allem treu geblieben. Ihr habt nach allen Richtungen hin, die der menschliche Geist nehmen kann, Grenzpfähle, privilegirte Grundwahrheiten zu betiteln, gesteckt, und gelehrte Klopffechter dabei gestellt, die jeden, der über sie hinaus will, zurücktreiben. Da ihr nicht immer auf die Unüberwindlichkeit dieser gemietheten Kämpfer rechnen konntet, so habt ihr zu mehrerer Sicherheit einen bürgerlichen Zaun zwischen den Pfählen geflochten; und Besucher an die Pförtchen desselben gesetzt. Dass wir innerhalb dieser Umzäunung uns herumtummeln, mögt ihr dulden; werft auch wohl, wenn ihr bei guter Laune seyd, einige Schaupfennige unter uns, um euch an unserer Geschäftigkeit, sie aufzufangen, zu belustigen. Aber wehe dem, der sich über diese Umzäunung hinauswagt; — der überhaupt keine Umzäunung anerkennen will, als die des menschlichen Geistes. Schlüpft ja einmal einer hindurch, so kommt das daher, weil weder ihr, noch eure Besucher etwas merken. Sonst ist alles, was darauf abzweckt, die Vernunft in ihre unterdrückten Rechte wieder einzusetzen, die Menschheit auf ihre eigenen Füsse zu stellen, und sie durch ihre eigenen Augen sehen zu lassen, oder

— damit ich euch ein Beispiel gebe, das euch auf der Stelle überzeugt — Untersuchungen, wie die gegenwärtige, vor euren Augen eine Thorheit und ein Greuel.

Dies wäre demnach unsere Abrechnung mit euch über die Fortschritte in der Cultur, die wir unter euren Staatsverfassungen gemacht haben. — Ich übergehe den Einfluss derselben auf unsere unmittelbare moralische Bildung: ich will euch hier nicht an das sittliche Verderben erinnern, das sich von euren Thronen aus rund um euch her verbreitet, und nach dessen verstärktem Anwachs man die Meilen berechnen kann, die man noch bis zu euren Residenzen zu reisen hat.

Dass, wenn wirklich Cultur zur Freiheit *) der einzige Endzweck der Staatsverbindung seyn kann, alle Staatsverfassungen, die den völlig entgegengesetzten Zweck der Sklaverei Aller, und der Freiheit eines Einzigen, der Cultur Aller für die Zwecke dieses Einzigen, und der Verhinderung aller Arten der Cultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzwecke haben, der Abänderung nicht nur fähig seyen, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen, ist nun erwiesen; und wir stehen nun beim zweiten Theile der Frage: wenn nun eine Staatsverfassung gegeben würde, welche diesen Endzweck erweislich durch die sichersten Mittel beabsichtigte, würde nicht diese schlechterdings unabänderlich seyn?

---

*) Ich begegne hier noch einem möglichen Missverständnisse, das ich vom ungelehrten Publicum nicht, das ich nur von Gelehrten erwarte. Es muss aus dem ganzen bisherigen Gange dieser Abhandlung klar seyn, dass ich dreierlei Arten von *Freiheit* unterscheide: die *transscendentale*, die in allen vernünftigen Geistern die gleiche ist; *das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu seyn;* die *kosmologische, der Zustand, da man wirklich von nichts ausser sich abhängt* — kein Geist besitzt sie, als der unendliche, aber sie ist das letzte Ziel der Cultur aller endlichen Geister; die *politische, das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab.* Sie soll in jedem Staate seyn. — Ich hoffe, dass nirgends zweideutig bleibt, von welcher Art derselben ich eben rede. — Sollte jemand verwirren wollen, was ich auseinandersetzte; es vielleicht verwirren wollen, um mich für seinen eigenen Fehler abzustrafen, so sey diese Note ein kräftiger Riegel für ihn.

Wären wirklich taugliche Mittel gewählt: so würde die Menschheit sich ihrem grossen Ziele allmählig annähern; jedes Mitglied derselben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfinge, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nöthig seyn; die Maschine würde stille stehen, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemeingeltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmüthigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wie viel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde, als nöthig wäre, und keiner weniger geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig seyn würden.

Hier ist es, wo der Verehrer der Menschheit auch nicht einen flüchtigen Blick hinwerfen kann, ohne sein Herz von einem sanften Feuer durchdrungen zu fühlen. Ich darf noch nicht jenen Umriss ausmalen, ich bin noch beim Reiben der Farben. Aber schon hier bitte ich euch, lasst euch doch durch jenen Gemeinspruch: so viele Köpfe, so viel verschiedene Gesinnungen, nicht schrecken. Er widerspricht dem anderen: die Menschheit muss und soll und wird nur Einen Endzweck haben, und die verschiedenen Zwecke, die Verschiedene sich vorsetzen, um ihn zu erreichen, werden sich nicht nur vertragen, sondern auch einander gegenseitig erleichtern und unterstützen — nicht im geringsten. Lasst euch doch diese erquickende Aussicht nicht durch den misgünstigen Gedanken verleiden, dass das doch nie in Erfüllung gehen werde. Freilich, ganz wird es nie in Erfüllung gehen; aber — es ist nicht bloss ein süsser Traum, nicht eine bloss täuschende Hoffnung, der sichere Grund beruht auf dem nothwendigen Fortgange der Menschheit — sie soll, sie wird, sie muss diesem Ziele immer näher kommen. Sie hat vor euren Augen an einem Ende einen Durchbruch begonnen; sie hat unter einem harten Kampfe mit dem gegen sie verschworenen Verderben, das an ihr selbst und ausser ihr seine ganzen Kräfte gegen sie aufbot, etwas geleistet, das doch wenigstens besser ist, als eure despotischen Verfassungen, die auf die Herabwürdigung der Menschheit ausgehen. — Doch ich will meinem Gegenstande nicht vorgreifen — nicht ernten, ehe ich gesäet habe.

Keine Staatsverfassung ist unabänderlich, es ist in ihrer Natur, dass sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den nothwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muss abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab. Die erstere ist ein Feuer in faulen Stoppeln, welches raucht, ohne Licht noch Wärme zu geben; es muss ausgegossen werden. Die letztere ist eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche.

Die Clausel im gesellschaftlichen Vertrage: dass er unabänderlich seyn solle; wäre mithin der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit. Ich verspreche: an dieser Staatsverfassung nie etwas zu ändern oder ändern zu lassen, heisst: ich verspreche, kein Mensch zu seyn, noch zu dulden, dass, so weit ich reichen kann, irgend einer ein Mensch sey. Ich begnüge mich mit dem Range eines geschickten Thiers. Ich verbinde mich, und verbinde alle auf der Stufe der Cultur, auf die wir hinaufgerückt sind, stehen zu bleiben. So wie der Biber heute ebenso baut, wie seine Vorfahren vor tausend Jahren bauten; so wie die Biene heut ihre Zellen ebenso einrichtet, wie ihr Geschlecht vor Jahrtausenden; so wollen auch wir und unsere Nachkommen nach Jahrtausenden unsere Denkart, unsere theoretischen, politischen, sittlichen Maximen immer so einrichten, wie sie jetzt eingerichtet sind. — Und ein solches Versprechen, wenn es auch gegeben wäre, sollte gültig seyn? — Nein, Mensch, du durftest das nicht versprechen; du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Verzicht zu thun. Dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig.

So weit also hätte die Menschheit ihrer selbst vergessen können, dass sie das einzige Vorrecht, welches ihre Thierheit vor anderen Thieren auszeichnet, das Vorrecht der Vervollkommnung ins unendliche, aufgegeben; dass sie unter dem eisernen Joche des Despoten für ewig sogar auf den Willen Verzicht gethan hätte, es zu zerbrechen? — Nein, verlass uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, dass aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, dass wir für sie arbeiten, und nicht vergebens arbeiten; dass an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, und — was schlimmer ist als das — gröblich irren und fehlen, einst ein Geschlecht bluhen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes; — indess wir in höheren Regionen uns unserer Nachkommenschaft freuen, und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachsen wiederfinden, den wir in sie legten, und ihn für den unsrigen erkennen. Begeistere uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, und zeige uns dieselbe wenigstens in unseren Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht. Geuss Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke — indess der erste Gedanke: ich that meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke: kein Saamenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte desselben erblicken, und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden.

Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet, und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft, und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne dass sie, ohne dass vielleicht er selbst es wusste, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken.

Zweites Capitel.

Vorzeichnung des weiteren Ganges dieser Untersuchung.

Wer seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im voraus sicher; was neben ihnen nicht bestehen kann, muss falsch seyn, das kann er wissen, ohne es auch nur angehört zu haben. Ist demnach im vorigen Capitel aus dergleichen ursprünglichen Grundsätzen durch richtige Folgerungen erwiesen — ob es geschehen sey, überlasse ich der Entscheidung schärferer Denker — *wenn* aber erwiesen ist, dass das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern, ein unveräusserliches, unverlierbares Menschenrecht sey, so sind alle Einwendungen, die man gegen die Unverlierbarkeit dieses Rechts anführt, gewiss erschlichen und gründen sich auf falschen Schein. Die Untersuchung über die Rechtmässigkeit der Revolutionen überhaupt, und mithin jeder einzelnen, wäre, wenn wir der Strenge nach gehen wollten, geschlossen; und jeder, der anderer Meinung wäre, hätte uns entweder einen Fehler in unserer Annahme, oder in unseren Folgerungen nachzuweisen, oder seine Meinung, auch wenn er dem falschen Scheine, auf den sie sich gründet, nicht auf die Spur käme, als falsch und unrichtig aufzugeben. Es ist nicht überflüssig, dies bei jeder schicklichen Gelegenheit zu erinnern und einzuschärfen, damit doch allmählig unser Publicum — ich meine hier nicht bloss das unphilosophische — sich gewöhne, seine Ueberzeugungen oder Meinungen unter festen haltbaren Grundsätzen zu einem Systeme zu vereinigen, und den Geschmack am Zusammenflicken sehr ungleichartiger Lappen, und am Disputiren durch Consequenzenmacherei verliere. Was aus einem erwiesenen Satze durch richtige Schlüsse folgt, ist wahr, und ihr werdet den entschlossenen Denker durch das gefährliche Aussehen desselben nicht erschrecken; was ihm widerspricht, ist falsch, und muss aufgegeben werden, und wenn die Achse des Erdballs darin zu laufen schiene.

Da diese nothwendige Consequenz aber vor der Hand, und im allgemeinen vielleicht noch auf sehr lange Zeit bloss ein frommer Wunsch ist, so würde man bei der jetzigen Lage der Sachen dem Publicum einen sehr schlimmen Dienst erzeigen, wenn man es nach Feststellung der ersten Grundsätze der Beurtheilung stehen liesse, und die Sorge, sie anzuwenden, und seine übrigen Meinungen damit zu vereinigen, oder nach ihnen zu berichtigen, ihm selbst überträge. Wir werden demnach thun, was wir der strengen, schriftstellerischen Schuldigkeit nach nicht thun müssten; wir werden alle möglichen Einwürfe gegen die Unverlierbarkeit dieses Rechts aufsuchen und den falschen Schein derselben aufdecken.

Eine *Widerlegung* müsste aus ursprünglichen Vernunftgrundsätzen geführt werden, da der Beweis aus ihnen geführt worden ist. Sie müsste zeigen, dass Cultur zur Freiheit nicht der einzig-mögliche Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft sey; dass es kein unveräusserliches Menschenrecht sey in dieser Cultur bis ins unendliche fortzuschreiten; und dass Unveränderlichkeit einer Staatsverfassung diesem Fortgange ins unendliche nicht widerspreche.

Da eine solche Widerlegung bisher noch nicht möglich gewesen ist, weil, so viel ich es wenigstens weiss, noch niemand jene Sätze in dieser Verbindung aufgestellt hat, so habe ich mich auf keine einzulassen. Alles, was ich zu thun hatte, war das, dem künftigen Widerleger zu zeigen, was er zu leisten hätte, welches der Widerleger nicht allemal weiss: und ich that es. — Eine andere Widerlegung ist nicht möglich.

Misverständnisse aber sind möglich, nemlich wenn man sagt: das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern, muss wohl veräusserlich seyn, denn *es ist wirklich veräussert worden.* Ein solcher Einwurf aber entdeckt die völlige Ungeschicklichkeit seines Urhebers zur vorliegenden Beurtheilung, indem er deutlich zeigt, dass er auch nicht einmal wisse, wovon die Rede sey. Hätten wir nemlich behauptet: es sey gegen das Gesetz der Naturnothwendigkeit, dieses Recht zu veräussern, es *könne* nicht veräussert werden (die Veräusserung sey *physisch* unmöglich): so wäre die Antwort, die uns daraus, dass *es wirklich geschieht,* zeigt, dass es geschehen *könne*, entschieden sieghaft; da wir aber jenes gar nicht, sondern bloss so viel behauptet haben: es sey gegen das Gesetz der Sittlichkeit, es *solle* nicht geschehen (es sey *moralisch* unmöglich): so trifft uns ein Einwurf nicht, der aus einer ganz anderen Welt hergenommen ist. Leider geschieht manches in der wirklichen Welt, was nicht geschehen sollte; aber dadurch, dass es geschieht, wird es nicht recht.

Doch man bleibt dabei: es ist veräussert worden; und wir müssen wohl ganz allmählig und Stück vor Stück diese Behauptung von ihrem falschen Scheine entkleiden, und nicht bloss im Allgemeinen zeigen, dass er falsch seyn müsse.

Eine solche Veräusserung könnte nur *durch Vertrag* geschehen seyn; das giebt sogar Herr Rehberg gewissermaassen, und wo er glaubt, dass es keiner merken werde, völlig zu. Sollte jemand noch härter seyn, so bitte ich denselben, sich so lange an den Anfang meines ersten Capitels zu halten, bis ich die allerletzte Sophisterei gegen diesen Satz werde entblösst haben. Das Recht könnte *an Mitglieder des Staats* selbst, oder *an Jemanden ausser dem Staate* veräussert worden seyn; in dem Staate durch den Vertrag *Aller mit Allen*, oder durch den Vertrag *der gemeinen mit den begünstigten Ständen*, *oder Innungen*, oder mit *Einem Begünstigten*, dem *Souverain;* ausser dem Staate *an andere Staaten:* in allen diesen Fällen *ganz*, oder *zum Theile*.

In der Untersuchung dieses Einwurfs werden wir folgende zwei Fragen zu beantworten haben; die erste, welche historisch ist: ist es denn auch wirklich geschehen — lässt sich ein solcher Vertrag nachweisen? — Die zweite, welche aus dem Naturrechte zu beantworten ist: hätte es in *diesem Falle* geschehen sollen, und dürfen? Nach unserer vorhergehenden Erinnerung weiss der Leser schon im voraus, wie die Antworten ausfallen werden, er weiss, dass wir diese Untersuchungen gar nicht anheben, um unsere Grundsätze zu berichtigen, sondern um sie durch Anwendung deutlicher zu machen. Hofft er also etwa in den folgenden Capiteln günstigere Erklärungen für seine vorgefassten Meinungen zu finden, so rathen wir ihm mit aller Aufrichtigkeit, das Buch wegzuwerfen, wenn er es noch nicht weggeworfen hat.

Drittes Capitel.

Ist das Recht, die Staatsverfassung zu ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräusserlich?

Durch Dämmerung geht der Weg aus der Finsterniss zum Lichte. Ich kann meine Leser keinen anderen Weg führen, als den die Natur führt. Ich habe im vorhergehenden vom Rechte eines Volkes, seine Staatsverfassung zu ändern, gesprochen, und habe den Begriff des Volkes nicht bestimmt. Was ausserdem ein grosser Fehler ist, ist keiner, wenn die Natur der Sache ihn mit sich führt. — So lange die grösste Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloss auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche, und auf seinem Gebiete giebt es nur *einen* Willen. Mehrere Individua sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergeben lässt. Auf diesem Felde herrscht der Vertrag; ihn schliessen mehrere. Wenn zu Ende dieses Capitels der Begriff des Volkes *noch* unbestimmt ist, dann habe ich Unrecht.

Durch dieses ganze Capitel herrscht die Voraussetzung, dass alle Mitglieder des Staats, als solche, gleich seyen, und dass im Bürgervertrage keiner mehr versprochen habe, als alle ihm versprachen. *Dass* es so sey oder seyn solle, will ich dadurch gar nicht erschleichen. Ich werde in den folgenden Capiteln davon zu reden haben. Im gegenwärtigen untersuche ich bloss, was daraus auf die Abänderlichkeit der Staatsverfassung folgen werde, *wenn* es so sey.

Das Recht, die Staatsverfassung zu verändern, könnte durch den Vertrag Aller mit Allen auf zweierlei Art vergeben seyn; nemlich, dass entweder Alle Allen versprochen hätten, dieselbe überhaupt nie abzuändern; oder dass Alle Allen versprochen hätten, es nicht ohne die Einwilligung eines jeden Einzelnen zu thun.

Von dem ersteren Versprechen ist schon oben in Rücksicht auf seine *Materie* — auf seinen Gegenstand, die Unveränderlichkeit einer Staatsverfassung, gezeigt, dass es schlechterdings unstatthaft sey, weil es geradezu gegen den höchsten Endzweck der Menschheit streitet. In Absicht der *Form* hätten dies Versprechen Alle Allen gethan; es wäre der gemeinsame Wille; das Volk hätte *sich selbst* ein Versprechen gegeben. Wenn es nun späterhin der gemeinsame Wille, der Wille Aller würde, die Verfassung abzuändern, wer hätte denn das Recht, Einspruch dagegen zu thun? — Ein solcher vermeinter Vertrag verstösst gegen die formelle Bedingung alles Vertrags, dass wenigstens zwei moralische Personen dazu gehören. Hier wäre nur eine: das Volk. — Diese Voraussetzung ist mithin in sich unmöglich und widersprechend, und es bleibt bloss die zweite übrig, dass nemlich im Bürgervertrage die Uebereinkunft getroffen worden: die Verfassung solle nicht ohne den gemeinsamen Willen, ohne den Willen Aller, abgeändert werden; Alle hätten Jedem versprochen: sie würden ohne seine besondere Einwilligung nicht abändern.

Es scheint sowohl in der Natur der Sache, als auch in unseren eigenen, oben festgestellten Grundsätzen zu liegen, dass ein solches Versprechen im Bürgervertrage gegeben worden, und dass es gültig und verbindlich seyn muss. Und es ist wahr, oder auch nicht wahr, je nachdem man es nimmt. Da es aber unsere Art nicht ist, den Leser die Sache nehmen zu lassen, wie er will, so haben wir den angenommenen Satz vor allem ein wenig zu zergliedern. — Ein solches Versprechen nemlich enthält in sich folgende zwei: Alle würden ohne Einwilligung jedes Einzelnen *nichts Altes aufheben*, und: — sie würden keinen der Bürger zwingen, das an seine Stelle gesetzte *Neue* ohne seine eigene Einwilligung *anzunehmen*.

Der zweite Theil des Versprechens, dass keinen ohne seine Einwilligung neue Veranstaltungen verbinden sollen, kann vernünftigerweise durch Vertrag gar nicht gegeben werden; das Gegentheil würde, wie oben erwiesen ist, gegen das erste aller Menschenrechte verstossen. Wer mir durch Vertrag verspricht: kein unveräusserliches Menschenrecht in mir zu kränken, verspricht mir nichts; das durfte er vor allem Vertrage vorher nicht. Der Staat mag es versprochen haben, oder nicht: keine neue Veranstaltung verbindet den Bürger der alten Verfassung ohne seine Einwilligung, und das nicht vermöge Vertrags, sondern vermöge Menschenrechts.

Die Frage über den ersteren Theil des Versprechens scheint auf den ersten Anblick gerade so leicht, und gerade so zu beantworten, und ich sehe voraus, dass die mehresten meiner Leser, welche mit mir denken, eine solche Antwort geben werden. Die Einrichtungen im Staate sind Bedingungen des Bürgervertrags, werden sie sagen; Alle haben gegen Alle sich verbunden, diese Bedingungen zu erfüllen; wenn Einige ohne Einwilligung der Uebrigen sie aufheben, so brechen sie einseitig den Vertrag, und handeln gegen ihre in demselben übernommenen Verbindlichkeiten. Es versteht sich also von selbst, dass keine Einrichtung im Staate ohne die Einwilligung Aller aufgehoben werden könne.

Wenn diese Schlüsse so ganz richtig wären, so liefe unsere Theorie grosse Gefahr, zwar nicht umgestossen zu werden, aber doch den Vorwurf zu verdienen, dass sie im Leben nicht anwendbar sey. Möchte noch so scharf erwiesen seyn, dass jede Staatsverfassung, vermöge des durch das Sittengesetz geforderten Fortgangs der Cultur von Zeit zu Zeit abgeändert und verbessert werden müsse: — wann würde in der wirklichen Welt je eine solche Verbesserung zu Stande kommen können, wenn jedes Mitglied des Staats in der geringsten Veränderung erst seine Einwilligung geben müsste? Und was würde unser Beweis weiter gewesen seyn, als ein Kunstwerk der Schule, ein Probestück des Vernünftelns? — Aber ehe wir so rasch schliessen, lasst uns nur erst ein wenig tiefer in die Natur des Vertrages eingehen, als es gemeinhin zu geschehen pflegt.

Wenn über natürliche Menschenrechte kein Vertrag stattfindet, wie er denn nicht stattfindet; so bekomme ich durch Vertrag auf jemanden ein Recht, das ich nach dem blossen Vernunftgesetze nicht hatte, und er gegen mich eine Verbindlichkeit, die er nach diesem Gesetze ebensowenig hatte. Was ist es, das ihm diese Verbindlichkeit auflegt? Sein Wille; denn nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigener Wille. Mein *Recht* gründet sich auf seine *Verbindlichkeit;* mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht. Ein lügenhaftes Versprechen giebt kein Recht. — Man lasse sich nicht durch die anscheinende Härte dieser Sätze schrecken. Es *ist* so, und man darf sagen, wie es ist. Die Moralität, die Heiligkeit der Verträge, wird sich schon unter unseren Folgerungen zu retten wissen.

Ich gebe ein Versprechen dagegen. Ich habe wirklich den Willen, es zu halten, lege mir mithin eine Verbindlichkeit auf, und gebe dem Anderen ein Recht. Er hatte den Willen nicht, und gab mir kein Recht. Hat er mich betrogen? Hat er mich hinterlistigerweise um ein Recht gebracht?

„Ich habe nach dem Naturrechte kein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des Anderen. Thut er mir ein lügenhaftes Versprechen, so kann ich nicht eher über Verletzung klagen, bis ich durch dasselbe zu einer Leistung verleitet bin," sagt der scharfsinnigste und consequenteste Lehrer des Naturrechtes, den wir bis jetzt haben *). Das folgende sey ein Commentar, und, wo es Noth thut, eine Berichtigung dieser Sätze.

Als ich ihm mein wahrhaftes Versprechen gab; nahm ich da wohl an, dass er löge, oder nahm ich nicht vielmehr an, er meine es ebenso aufrichtig, als ich? Wenn ich vorausgesetzt hätte, dass er löge, würde ich ihm dann wohl ehrlicherweise versprochen haben, — würde ich dann den Willen gehabt haben, mein Versprechen zu halten? Mein Wille war also bedingt. Das *Recht*, das ich ihm durch meinen *Willen* gebe, ist bedingt. Log er, so erhielt er kein Recht, weil ich keines erhielt. — Es ist *gar kein Vertrag geschlossen*, denn es ist *kein Recht ertheilt*, und *keine Verbindlichkeit übernommen.*

Du sagst mir: wenn auch Er log, so will doch Ich kein Lügner seyn; seine Treulosigkeit soll Meine Treue nicht aufheben; ich will ihm redlich halten, was ich versprach: — und du thust wohl daran; nur musst du die Begriffe nicht vermengen; du musst nicht aus den Grenzen des Naturrechtes in die der Moral übergehen. — Du bezahlst ihm dann keine Schuld; du warst ihm nichts schuldig: du schenkst ihm etwas. Du hältst dein Versprechen nicht auf Anforderung seines Rechtes an dich; er hatte keins: sondern auf Aufforderung deiner Selbstachtung. Es ist dir nicht darum, *ihm* nicht, — es ist dir darum, *dir* selbst nicht verächtlich zu werden.

Wahrhaftigkeit ist also die ausschliessende Bedingung je des Vertrages. Wenn Einer von Beiden nicht Wort halten will; noch mehr, wenn Beide es nicht wollen, ist gar kein Vertrag geschlossen.

Beide meinen es in der Stunde des Versprechens aufrichtig. Es ist ein Vertrag zwischen ihnen. Sie gehen hin, und Einer von Beiden, oder Beide, bedenken sich eines anderen und nehmen in ihrem Herzen ihren Willen zurück. Der Vertrag ist aufgehoben; die Versprechen sind ungeschehen gemacht; denn Recht und Verbindlichkeit sind aufgehoben.

---

*) Herr Schmalz in seinem *reinen Naturrechte;* der mir es verzeihe, dass ich ihm hier meine Achtung bezeuge. Dass ich nicht aus seinen Grundsätzen, sondern aus den meinigen folgere, wird jeder Kenner schon sehen.

Bis jetzt verbleibt die ganze Sache auf dem Gebiete des inneren Richterstuhles. Jeder weiss, wie er selbst es meine; aber keiner weiss, wie der andere es meint. — Ob wirklich ein Vertrag *da ist*, oder *nicht*, weiss kein Wesen, als dasjenige, in welchem für beide der gemeinschaftliche innere Richterstuhl ist, die executive Macht des Sittengesetzes, Gott.

Jetzt leistet der eine, was er versprochen hat, und nun geht die Sache in die Welt der Erscheinungen über. — Was folgt hieraus, und was folgt nicht hieraus? — Er macht ohne Zweifel durch seine Handlung klar und sichtbar, dass er es ehrlich gemeint, und von dem anderen geglaubt hat, er meine es gleichfalls ehrlich; dass er wirklich im Vertrage mit dem anderen zu stehen, — dass er ihm sein Recht auf sich gegeben, und eins auf ihn erhalten zu haben *glaubt*. — Aber *erhält* er etwa durch diese seine Handlung dieses Recht auf den anderen, oder *bestärkt* er es auch nur, wenn er es vorher nicht hatte, oder nur halb hatte? Wie wäre das möglich? Ist sein Wille, dass der Andere leisten solle, nicht verbindend für den anderen, so lange dieser noch an der Wirklichkeit desselben zweifeln konnte, so wird er es dadurch gar nicht mehr, dass seine Wirklichkeit in der Welt der Erscheinungen sich bestätigt. Das eine wie das andere Mal ist es doch nur sein Wille; und ein fremder Wille verbindet nie. — Oder um jede mögliche Ausflucht abzuschneiden, — bekommt er etwa durch das äusserliche Zeichen seiner Wahrhaftigkeit ein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des anderen, d. i. verbindet er etwa durch seine Leistung den anderen, *wirklich zu wollen*, was er versprochen hat, und durch diesen *seinen eigenen Willen* sich zu verbinden? Wenn ich auf die Wahrhaftigkeit des anderen nie ein vollkommenes Recht habe, wie kann ich es denn durch meine eigene Wahrhaftigkeit bekommen? Verbindet meine Moralität den anderen zu der gleichen Moralität? Ich bin nicht Executor des Sittengesetzes überhaupt: das ist Gott. Dieser hat die Lügenhaftigkeit zu strafen: ich bin nur Executor meiner durch das Sittengesetz mir verstatteten Rechte, und unter diese Rechte gehört die Aufsicht über die Herzensreinigkeit anderer nicht.

Also selbst durch die Leistung von meiner Seite bekomme ich kein Recht auf die Leistung des anderen, wenn nicht sein freier Wille, dessen Richtung ich nicht kenne, mir dieses Recht gegeben hat und fortgiebt. — Aber ich werde ja durch die Wortbrüchigkeit des anderen um diese meine Leistung verkürzt. Wie kann nach solchen Grundsätzen noch irgend jemand einen Vertrag zu machen wagen? — Man gehe mit Anwendung derselben nur noch einen Schritt weiter, und alles ist klar, und die Schwierigkeit befriedigend gelöst.

Ich habe geleistet, in der Meinung, der andere habe ein Recht auf meine Leistung; sie sey nicht *mein*, sie sey *sein*; meine Kräfte, die ich dabei verwandte, die Früchte dieser Kraftanwendung seyen ein Eigenthum des anderen. Ich habe mich darin geirrt: sie waren *mein*, da der andere kein Recht auf mich hatte, weil er mir keins auf sich gab. Vor den Augen des obersten Richters aller Moralität waren sie mein; kein endlicher Geist konnte wissen, wessen sie seyen. Der andere leistet nicht, und nun wird, was vorher nur dem obersten Richter bekannt war, auch in der Welt der Erscheinungen klar. Durch seine Unterlassung *wird* nicht etwa meine Leistung *wieder* mein; sie war es vom Anfange an: es wird nur bekannt, dass sie mein ist. Ich behalte mein Eigenthum — das Product meiner Leistung ist mein. — Auch das von meiner Kraftanwendung, was auf reinen Verlust verloren ist, ist mein Eigenthum. Dass es verloren ist, geht mich nichts an; es sollte nicht verloren seyn. In den Kräften des anderen ist es zu finden; auf sie habe ich meine Anweisung. Ich kann ihn zum völligen Schadenersatz zwingen. Nun habe ich doch durch die Wortbrüchigkeit des anderen nichts verloren, Er nichts gewonnen. Wir sind beide in den Zustand, der vor unserer Verabredung herging, zurückversetzt; alles ist ungeschehen gemacht, und so sollte es seyn, denn es war kein Vertrag zwischen uns.

Nur durch die vollendete Leistung an seinem Theile nimmt der andere meine Leistung in sein Eigenthum auf. Sie *war* sein, kraft meines freien Willens; dass sie es aber sey, wusste niemand, als der Herzenskündiger, welcher wusste, dass er leisten würde. Durch seine Leistung beweiset er auch in der Welt der Erscheinungen, dass sie es sey. — Vor dem unsichtbaren Richterstuhle ist der Vertrag geschlossen, sobald der wahrhafte Wille Beider zur versprochenen Leistung da ist; in die Welt der Erscheinungen tritt er nicht eher ein, bis beide Leistungen völlig vollzogen sind. Der Augenblick, der ihn hier einführt, vernichtet ihn.

Lasst uns dies auf eine fortdauernde Verbindung zu gegenseitigen Leistungen, wie der Bürgervertrag eine ist, anwenden! — Alle haben Allen ein Recht auf sich gegeben, und dagegen ein Recht auf sie übernommen, wenigstens ist das vorauszusetzen, weil anzunehmen ist, sie seyen ehrliche Leute. Dass sie es waren, haben sie in der Welt der Erscheinungen gezeigt; sie haben Alle, jeder an seinem Theile, geleistet, durch Handeln, durch Unterlassen, durch Unterwerfung unter die gesetzmässige Busse, wenn sie unterliessen, wo sie handeln, oder handelten, wo sie unterlassen sollten. So lange keiner durch Worte oder Handlungen einen veränderten Willen zeigt, ist anzunehmen, er sey im Vertrage.

Jetzt ändert einer seinen Willen, und von diesem Augenblick an ist er vor dem unsichtbaren Richterstuhle nicht mehr im Vertrage; er hat kein Recht mehr auf den Staat, der Staat keins mehr auf ihn. Er zeigt seinen veränderten Willen entweder durch eine offene Erklärung, oder dadurch, dass er die vertragsmässige Hülfe unterlässt, und sich der im Falle der Unterlassung gesetzmässigen Abbüssung nicht unterwirft. *) Wie verhält er sich nunmehr zum Staate, und dieser sich zu ihm? Haben beide Theile noch gegenseitige Rechte und Pflichten, und welche?

Offenbar sind sie gegen einander in den blossen Naturstand zurückgesetzt; ihr ihnen noch jetzt gemeinschaftliches

---

*) Nur soviel in der Note! — Wenn das angehe, werde jeder, der gestraft werden solle, aus der Verbindung treten, und so werde die Bestrafung gänzlich unmöglich werden: dürfte man hier sagen, und ich antworte folgerecht: das mag jeder, wenn er will, und der Staat kann ihn dann ohne die höchste Ungerechtigkeit nicht strafen. Vernünftigerweise kann sich niemand der Strafe unterwerfen, als um ferner im Staate bleiben zu dürfen. — Was hieraus auf die Todesstrafe folge? O! nur zu zeigen, dass jede To-

Gesetz ist das Sittengesetz. Was nach diesem Gesetze, im Falle der unterlassenen Leistung, nachdem der eine Theil geleistet hat, Rechtens sey, haben wir oben gesehen: Zurücknahme des Products der Leistung und Schadenersatz.

Aber tritt denn dieser Fall auch wirklich hier ein? Wenn in einer bürgerlichen Gesellschaft Alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben — und nur davon ist im gegenwärtigen Capitel die Rede — und jeder — im Unterlassungsfalle durch Abbüssung — treulich leistet, was er nach Zeit, Ort und Umständen leisten soll, so sehe ich nicht ein, wie sie je in Abrechnung kommen können. — Bis diesen Augenblick habt ihr mir geleistet, was ihr schuldig waret; ich euch. Von diesem Augenblicke leistet ihr nicht mehr, und ich nicht. Gleich gegen Gleich geht auf; wir sind quitt. — Es kann seyn, wenn ihr grosse Rechner *des Nützlichen* seyd, dass ich bei euch in dieser Rücksicht sehr in Rest bin. Aber wir reden jetzt nicht davon; wir reden vom *Rechte*. Wenn *ich* in die Lage gekommen wäre, weit mehr für euern Nutzen thun zu müssen, als ihr für den meinigen thun konntet, so war es meine Schuldigkeit, es zu thun; es war *euer Recht*: ich darf keine Restitutionsklage anstellen; denn was ich für euch that, war laut des Vertrages nie mein, es war euer Eigenthum. Was ihr für mich thatet, dürftet ihr zurückfordern? — es ist rechtlich mein Eigenthum.

Diese letztere Bemerkung deckt denn völlig den falschen Schein aller Sophistereien auf, die man gegen das Recht des Bürgers, seine Constitution zu ändern, aus dem langen Capitel der grossen Wohlthaten ableitet, die er ihr zu verdanken haben soll. Sie alle reden von Dankbarkeit, von Billigkeit; sie alle rechnen auf milde Spenden: davon ist in einer solchen

---

desstrafe auf bürgerliche Vergehungen Mord sey, bedarf es dieser Umwege nicht.

Beleidigt der Bürger an der Gesellschaft unveräusserliche Menschenrechte (nicht blosse Vertragsrechte), so ist er nicht mehr *Bürger*, er ist *Feind*; und die Gesellschaft lässt ihn nicht *büssen*; sie *rächt* sich an ihm, d. h. sie behandelt ihn nach dem Gesetze, das er aufstellte.

Beurtheilung nicht die Rede; die Rede ist vom strengen Rechte und von Schuldforderungen. Lasst uns nur erst diese Rechnung ins reine bringen; dann werden wir ja sehen, was wir zu verschenken übrig behalten. — So ermahnt uns einer von ihnen, nachdem er seine Klagen über die nichtsbedeutenden Predigten und stumpfen, witzigen Einfälle der Declamatoren, welche Moral und Politik verwechseln, kaum beschlossen hat, die Cultur, die wir doch bloss unserer guten Mutter verdankten, doch nicht zu ihrer eigenen Zerfleischung anzuwenden: aber — lassen wir die Kinder mit ihrer Mutter spielen, und reden als Männer von der Sache!

Welches wären denn die Leistungen, auf welche der Staat eine Restitutionsklage gegen uns anstellen könnte? Unser ganzes Eigenthum, sagen Einige, das hat er euch verliehen, unter der Bedingung, dass ihr seine Mitglieder seyn solltet; — wenigstens das Grundeigenthum, sagen Andere: denn der Grund gehört sein: und diese sind wahrhaftig um nichts grossmüthiger. Indess die Einen uns nackend ausziehen, verweisen die Anderen uns in die Luft; denn Erde und Meer sind ja bereits occupirt, und sogar das noch unentdeckte durch den Papst, vermöge göttlichen Rechtes, verschenkt. Sollte es mit diesen Drohungen völliger Ernst seyn, so müssten wir uns freilich die Lust vergehen lassen, je aus der bürgerlichen Gesellschaft zu treten. Eine Untersuchung über den Rechtsgrund des Eigenthums überhaupt, und des Grundeigenthums besonders, wird die Sache klar machen.

Ursprünglich sind wir selbst unser Eigenthum. Niemand ist unser Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unseren, unter göttlichem Insiegel gegebenen Freibrief tief in unserer Brust. Er selbst hat uns freigelassen und gesagt: sey von nun an Niemandes Sklave. Welches Wesen dürfte uns sich zueignen?

Wir sind *unser* Eigenthum: sage ich, und nehme dadurch etwas Zweifaches in uns an: einen Eigenthümer und ein Eigenthum. Das reine Ich in uns, die Vernunft, ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte; sie darf sie als Mittel zu jedem beliebigen Zwecke gebrauchen.

Um uns herum sind Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind; denn sie sind nicht frei: ursprünglich aber auch nicht das unsere; denn sie gehören nicht unmittelbar zu unserem sinnlichen Ich.

Wir haben das Recht, unsere eigenen sinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zwecke zu gebrauchen, den das Vernunftgesetz nicht verbietet. Das Vernunftgesetz verbietet nicht, durch unsere Kräfte jene Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind, als Mittel für unsere Zwecke zu gebrauchen, noch, sie geschickt zu machen, es zu seyn. Wir haben also das Recht, unsere Kräfte auf diese Dinge zu verwenden.

Haben wir Dingen diese Form eines Mittels für unsere Zwecke gegeben, so kann kein anderes Wesen sie gebrauchen, ohne entweder die Wirkung unserer Kräfte, mithin unsere Kräfte selbst, die doch ursprünglich unser Eigenthum sind, für sich zu verwenden; oder ohne diese Form zu zerstören, d. i. unsere Kräfte in ihrer freien Wirkung aufzuhalten — (denn dass das unmittelbare Wirken unserer Kräfte vorüber ist, thut nichts zur Sache; so lange die Wirkung dauert, dauert unser Wirken): — das aber darf kein vernünftiges Wesen; denn das Sittengesetz verbietet ihm, die freie Wirkung irgend eines freien Wesens zu stören, und diesem Verbote entspricht in uns ein Recht, eine solche Störung zu verhindern. — Wir haben also das Recht, jeden anderen von dem Gebrauche einer Sache auszuschliessen, die wir durch unsere Kräfte gebildet haben, der wir unsere Form gaben. Und dieses Recht heisst bei Sachen ***das Eigenthum.***

Diese Bildung der Dinge durch eigene Kraft (Formation) ist der wahre Rechtsgrund des Eigenthums; aber auch der einzige naturrechtliche *). Herr Rehberg hätte also weniger naiv finden können, dass in Schlözers Staatsanzeigen gesagt wird: wer nicht arbeite, solle auch nicht essen. — Wer nicht arbeitet, darf wohl essen, wenn ich ihm etwas zu essen schenken will: aber er hat keinen rechtskräftigen Anspruch aufs Essen.

---

*) Das, was Herr Schmalz Accession nennt, gründet sich zuletzt auf Formation.

Er darf keines Anderen Kräfte für sich verwenden; ist keiner so gut, es freiwillig für ihn zu thun, so wird er seine eigenen Kräfte anwenden müssen, um sich etwas aufzusuchen oder zuzubereiten, oder Hungers sterben, und das von Rechts wegen.

Aber der Mensch könne doch nichts Neues hervorbringen, nichts erschaffen, bemerkt Herr Rehberg; die Materie, der er seine Form gebe, müsse doch vorher vorhanden gewesen seyn; wenn er also gleich einen rechtsgegründeten Anspruch auf die Form derselben darthun könne, so sey es doch nie möglich, ein Eigenthum auf die Materie zu beweisen. — Es hat uns aufrichtig leid gethan, dass Herr R. aus der einzigen Bemerkung in seinem ganzen Buche, welche scharfsinnig war, und zu belehrenden Erörterungen führen konnte, eine falsche Folgerung zog. Er wendet nemlich diese Bemerkung auf das Grundeigenthum an; und da nach ihr nach natürlichem Rechte niemand Eigenthümer des Bodens seyn könne, so müsse er dieses Recht vom Staate haben, meint er.

Herr R. hat aus seinem Grundsatze lange nicht genug gefolgert. Nicht nur der Boden ist Materie, die wir nicht hervorbringen; allem, was je unser Eigenthum werden kann, liegt solche Materie, die ganz ohne unser Zuthun vorhanden ist, zu Grunde. — Das Kleid, das ich trage, war freilich ein rechtmässiges Eigenthum des Schneiders, der es verfertiget hatte, das er durch Vertrag auf mich übertrug; das Tuch dazu war Eigenthum des Webers, ehe es an den Schneider kam; die Wolle, aus der es verfertiget wurde, Eigenthum des Heerdenbesitzers; dem wurde die Heerde durch seine angeerbten oder durch Vertrag erworbenen Schaafe zugeboren; das erste Schaaf wurde Eigenthum dessen, der es zähmte und ernährte: aber woher doch dieses erste Schaaf selbst? Es war ohne sein Zuthun organisirte Materie. Uebertrug der Staat diese an den ersten Besitzer, so besitze ich ohne Zweifel auch mein Kleid bloss durch die Vergünstigung des Staates. Trete ich aus der Verbindung, so lässt er es mir ausziehen.

Aber, vor allen Dingen, wie kommt denn der Staat zu einem Rechte, das keiner von den einzelnen Mitgliedern hat, aus denen er besteht? Keiner hat ein Eigenthumsrecht an die

Materie, wie ihr sagt; wenn aber alle ihre Rechte vereinigen, soll ein solches Recht daraus werden? Setzt ihr aus mehreren gleichartigen Theilen ein Ganzes zusammen, das von anderer Art ist, als die Theile? Meint ihr, wenn jeder Rum in die Schale giesse, werde Punsch daraus werden? — Das ist unlogisch.

Es ist an sich völlig richtig, dass sich nicht nur kein Eigenthumsrecht auf die Materie, *als solche*, sondern dass sich auch das Widersprechende eines solchen Rechtes handgreiflich darthun lässt. Ein solches Recht widerspricht dem Begriffe der *rohen Materie im naturrechtlichen Sinne*. Ist nemlich keine andere Art der Zueignung möglich, als durch Formation, so ist nothwendig alles, was noch nicht formirt, was roh ist, noch nicht zugeeignet, niemandes Eigenthum. Auf die rohe Materie haben wir das *Zueignungsrecht*, auf die durch uns modificirte das *Eigenthumsrecht*. Das erstere bezeichnet die moralische Möglichkeit; das zweite die moralische und physische Wirklichkeit. Könnt ihr uns die Materie nicht nehmen, ohne die Form mitzunehmen, und dürft ihr diese Form uns nicht nehmen, so wollen wir uns über das Eigenthum der Materie, von der Form abgesondert *gedacht*, nicht mit euch streiten; wenn ihr sie nur nicht *wirklich* absondern könnet. Wenn sie nicht unser Eigenthum ist, so ist sie auch nicht das eure; und da ihr uns die Form lassen müsst, so werdet ihr uns die Materie wohl auch lassen müssen. — Man kann, wenn auch nicht streng philosophisch, doch bildlich richtig sagen: Gott sey der Eigenthümer der rohen Materie; wir seyen von ihm damit belehnt, jeder mit der ganzen Materie, die da ist; das Freiheitsgesetz in unserer Brust sey sein Belehnungsbrief; und bei unserer Formation übertrage er uns den wirklichen Besitz. Man hätte also immer jenen alten Gedanken weniger trivial finden können; nur muss man freilich diese Belehnung nicht von Adam, oder von den drei Söhnen Noahs auf uns forterben lassen. Geerbt haben wir sie nicht; jeder hat sie unmittelbar zugleich mit dem Geschenke der moralischen Freiheit erhalten.

Und sollte es denn anders seyn? Wenn die rohe Materie, als solche, irgend jemandes Eigenthum seyn könnte, wie soll ten wir denn je zu einem Eigenthum kommen? Was sollten wir uns denn zueignen? Einen Beweis des Eigenthumsrechtes auf die Materie suchen, heisst alles Eigenthum überhaupt aufheben wollen.

Jeder Mensch, — um diese Sätze auf das Grundeigenthum anzuwenden, — hat ursprünglich ein Zueignungsrecht auf den ganzen Erdboden: dass keiner dieses Recht in seiner völligen Ausdehnung geltend mache, dagegen ist schon, theils durch eines jeden eigene Schwäche, theils dadurch, dass jedes Individuum das gleiche Recht hat, gesorgt, — wo ein Anderer schon occupirt hat, ist für ihn nichts mehr zu occupiren. Dass alle Menschen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anspruch haben, und dass der Erdboden zu gleichen Portionen unter sie zu vertheilen sey, wie einige französische Schriftsteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht bloss das ***Zueignungs***, sondern das wirkliche ***Eigenthumsrecht*** auf den Erdboden hätte. Da er aber erst durch Zueignung vermittelst seiner Arbeit etwas zu seinem Eigenthume macht, so ist klar, dass der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen darf, und dass der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitzt. — Stellt euch einen Haufen Menschen vor, die mit Ackergeräth und Zugvieh auf einer wüsten, unangebauten Insel ankommen. Jeder setzt seinen Pflug in die Erde, wo er will; wo der seinige steht, kann kein anderer stehen. Jeder ackert um, was er kann, und wer am Abend das grösste Stück urbar gemacht haben wird, wird das grösste Stück rechtlich besitzen. — Jetzt ist die ganze Insel umgeackert. Wer den Tag verschlafen hat, wird nichts besitzen, und das von Rechts wegen.

Herr R. indem er die Frage aufwirft *): woher sich das Recht *schreibe* **), die Gegenstände, die uns nicht gehören, zu bearbeiten? — eine Frage, die ich oben beantwortet habe, und die auch schon vorher, z. B. in Hrn. Schmalzs Naturrechte ***), gründlich beantwortet war — schiebt ein accentuirtes „ausschliesslich“ ein, welches entscheiden soll, und welches die Wagschale auch nicht um eines Haares Breite neigt. Wenn ich ein Stück rohe Materie unmittelbar in den Händen habe, so ist der andere ja wohl ausgeschlossen; denn er kann es nicht bearbeiten, ohne mir es zu entreissen, und das darf er nicht. Hätte er, indem ich es vom Boden aufnehmen wollte, geschwinder zugegriffen, so wäre es in seinen Händen, und *ich* wäre ausgeschlossen. Als es noch auf dem Boden lag, hatten wir beide gleiches Recht darauf; jetzt habe ich das ausschliessende, oder, wie Herr R. das ausdrücken würde, das *ausschliessliche* *) Recht, es zu bearbeiten. Ich halte es unmittelbar in meinen Händen.

---

*) S. 13. seines oben angeführten Buches.

**) Man hört doch, womit die Leute umgehen!

***) Ein Buch, welches Herr R. entweder lesen musste, ehe er das seinige schrieb, oder es widerlegen musste, wenn er es gelesen hatte.

Doch er redet auch nicht von solchen Dingen, die man unmittelbar in den Händen haben kann, ohnerachtet er im allgemeinen von Gegenständen redet, diese scheinen seiner Gründlichkeit entgangen zu seyn: sein Beispiel ist von Grund und Boden hergenommen. „Wenn ich einen Acker besäen will, ein anderer aber, der keinen tauglichen Acker zur Hand hat, oder eben diesen vorzieht, will ihn auch bearbeiten: woher sollen die Entscheidungsgründe genommen werden?“ fragt er. — Wenn das Stück Land, worüber die Frage entsteht, nur wirklich *ein Acker* ist (oder steht dies Wort nur darum hier, um die anderen, welche müde sind, abzulösen?), so ist die Entscheidung leicht, und man dürfte sagen: wer so frage, sey keiner Antwort werth. Ein Acker ist umgeackert; es muss ihn jemand umgeackert haben; dieser Jemand ist nach dem Naturrechte Eigenthümer, und es wolle doch kein Anderer sich die vergebliche und widerrechtliche Mühe machen, ihn noch einmal zu bearbeiten. Jeder Acker hat einen Eigenthümer, so gewiss er das ist; denn er ist nicht mehr rohe Materie, sondern hat eine Form. Herr R. will den bewussten Acker gar

---

*) *Ausschliesslich*, soviel als *ausschliessbar*; als ob der Bearbeiter ausgeschlossen zu *werden*, und nicht vielmehr alle Anderen selbst auszuschliessen forderte. — Jedem anderen Schriftsteller so etwas aufzurücken, wäre unanständige Sylbenstecherei; dem, der gegen andere sich Seines Tones bedient, geschieht recht daran. *Metiri — quemque suo modulo ac pede verum est.*

schon *besäen* — (wenn nicht dieses Alles, und vielleicht sein ganzes Buch, bloss um der beliebten *copia dicendi* willen da steht): mithin muss er wirklich frisch umgeackert seyn. Das, sollte ich meinen, wäre Grund genug, um jeden Anderen von der Bearbeitung desselben auszuschliessen. — Doch wir wollen uns nicht durch einen Advocatenkniff der Ungeschicklichkeit unseres Gegners bedienen: wir wollen untersuchen, um zu belehren. — Wenn auch der Acker nicht frisch umgeackert wäre, wenn er es auch seit einer Reihe von Jahren nicht wäre, so bleibt der erste Bearbeiter, oder seine Stellvertreter, doch immer rechtmässiger Eigenthümer, so lange noch die geringste Wirkung der ersten Bearbeitung im Boden ist — und wann könnte die je verschwinden? Ist die äussere Spur derselben verschwunden, so ist freilich der, der sich seiner bemächtiget, ohne von der ehemaligen Bearbeitung zu wissen, ein redlicher Besitzer, aber kein rechtlicher. Auf den Einspruch des wahren Eigenthümers muss er seine Bearbeitung unterlassen.

Die folgende Frage Herrn Rs. lässt eine richtigere Deutung zu, und wir wollen diese annehmen, so verdächtig auch die Frage durch ihre Nachbarschaft mit der ersteren wird. „Womit will ich, fragt er, aus der blossen Vernunft beweisen, dass dieser Boden, auf dem Beide stehen, einem eher, als dem anderen gehöre?“ Wir wollen annehmen, Boden heisse hier, was es heissen muss, wenn wir uns auf die Frage einlassen sollen: kein urbares, sondern ein rohes, noch nie bearbeitetes Stück Land; und dann verdient die Frage eine Antwort. — Welches ist denn dieser Boden, von dem er redet? Dieser eine und ebenderselbe Boden, auf welchem Beide stehen sollen? Wo begrenzt er ihn denn? Wo schneidet er ihn denn von anderem Boden ab, der nicht mehr derselbe Boden ist, auf dem Beide stehen? Hat ihm nicht etwa seine Phantasie hier den Streich gespielt, ihm ganz in aller Stille Umzäunungen, Gräben, Raine, Grenzsteine unterzuschieben? Das etwas kann nicht da seyn, sonst ist der Boden schon occupirt, und gehört entweder dem Einen, oder dem Anderen, oder Keinem von Beiden, sondern einem Dritten ausschliessend. Verzeihung also wegen *des Bodens:* reden wir lieber *vom Platze!* — Auf einem und ebendemselben Platze können Beide nicht stehen; das ist gegen das Gesetz der Undurchdringlichkeit der Materie. Von dem Platze, auf dem der Eine steht, ist der Andere ausgeschlossen; er kann nicht da stehen, ohne Jenen wegzustossen, und das darf er nicht. Jeder ist rechtmässiger und ausschliessender Eigenthümer des Platzes, auf welchem er steht, wenn dieser Platz nicht schon vorher einen Eigenthümer hatte. Er ward es dadurch, dass er sich darauf stellte. Weiter aber, als er es mit seinem Körper bedecken kann, geht sein Eigenthum auch nicht. — Jetzt zieht der Eine eine Furche. Diese Furche ist sein; sie ist das Product seiner Arbeit. Die Furche zu ziehen, war er vermöge seiner vernünftigen Natur berechtigt. — Er könne sein Eigenthum an den Erdschollen nicht beweisen: sagt ihr. — Das kümmert ihn wenig. Wenigstens ist die Furche, zu der er jetzt die Erdschollen umgestaltet hat, sein: nehmt ihm doch die Erdschollen, aber lasst ihm die Furche! — Sein Nachbar zieht hart neben der seinigen auch eine Furche. Das darf er wohl thun, aber wo der erstere gezogen hat, kann er nicht ziehen, ohne die Furche desselben zu zerstören, und das darf er nicht. — So lässt sich demnach die Frage, warum auf nicht occupirtem Boden der Platz, auf dem jemand steht, und die Furche, die er gezogen hat, ihm, und nicht demjenigen, der nicht darauf steht, und der sie nicht gezogen hat, gehöre, befriedigend beantworten, und wir haben in diesem Augenblicke eine von Herrn Rs. Unmöglichkeiten wirklich gemacht.

Ueberhaupt — der rechtmässige Eigenthümer der *letzten* Form ist Eigenthümer des Dinges. — Ich gebe ein Stück Gold, welches ich rechtmässig, sey es durch eigene Bearbeitung oder durch Vertrag, besitze, an den Goldschmied, mit dem Auftrage, mir einen Becher daraus zu machen. Ich habe ihm einen gewissen Lohn dafür versprochen; zwischen uns scheint ein Vertrag zu seyn. Er bringt den Becher, und ich gebe ihm seinen Lohn nicht. Es war kein Vertrag zwischen uns: seine Arbeit war sein, und bleibt sein. — Aber das Gold ist ja mein? — Mag ich es zurücknehmen, wenn ich kann, ohne den Becher mitzunehmen, oder ihn zu zerstören. Will er mich für meinen Verlust entschädigen, so ist das recht und gut; aber einen rechtlichen Anspruch auf seinen Becher habe ich nicht. Er ist *rechtmässiger* Besitzer der letzten Form; denn er hat meinem Golde mit meiner Bewilligung Seine Form gegeben. Wäre er unrechtmässiger Besitzer derselben, — hätte er ohne meine Einwilligung mein Gold zum Becher gemacht, so müsste er, mit oder ohne seine Form, mir das Gold zurückgeben.

Aus diesem Allen erhellet, dass nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen an sich die Quelle des Eigenthumsrechtes sey, und dass wir allerdings nach dem blossen Naturrechte etwas besitzen, und alle Anderen rechtlich vom Besitze desselben ausschliessen können.

Aber was kann uns, die wir im Staate geboren sind, dieses helfen? sagt man. Wir hätten, es sey zugegeben, nach dem blossen Naturrechte uns ein Eigenthum erwerben, und es so gänzlich unabhängig vom Staate machen können. Aber wir haben nun einmal das unsere nicht so erworben; wir verdanken es den Anordnungen des Staates, und werden es ihm, wenn wir aus der Verbindung mit ihm treten, wohl zurückgeben müssen. — Wir werden sehen, ob diese Befürchtung gegründet sey.

Wir wurden freilich arm, nackend und hülflos geboren. Was der Staat zur Entwickelung unserer Kräfte gethan haben will, seine Behauptung, dass wir noch diesen Augenblick eben so arm, nackend und hülflos seyn würden, wenn er nichts gethan hätte — darüber hernach! Jetzt sey mir ein Sprung über die Jahre der unbeholfenen Thierheit hinweg verstattet; unsere Kräfte sollen entwickelt seyn, wir sollen uns selbst helfen können: die Verdienste des Staates um diese Entwickelung werde ich hernach schon anzuerkennen wissen, wenn sie sich aufzeigen lassen. — Unsere Kräfte sind also entwickelt; wir wollen uns etwas zueignen, richten unsere Augen rund um uns herum, und alles hat seinen Eigenthümer, ausser Luft und Licht; aus dem einfachen Grunde, weil sie keiner fremden Form empfänglich sind. Wir dürften die Erde umwandern, ohne etwas zu finden, worauf wir unser Zueignungsrecht, das auf alle rohe Materie sich erstreckt, geltend machen könnten. Es giebt fast keine rohe Materie mehr. — Wollen wir etwa dem Staate darüber Vorwürfe machen, als ob er schon alles weggenommen, und uns nichts übrig gelassen habe? Nein, dadurch würden wir eine grosse Ungeschicklichkeit verrathen, und zeigen, dass wir von der Sache nichts verstehen. Der Staat ist es nicht, der alles schon in Besitz genommen hat: die Einzelnen sind es. Wollen wir mit diesen rechten, dass sie nicht auf uns gewartet, — dass sie nicht auf uns gerechnet haben, ehe wir da waren? Wollen wir ein Recht in der Welt der Erscheinungen fordern, ehe wir erschienen? Dass alle Plätze schon besetzt sind, ist freilich schlimm für uns; aber warum wurden wir auch nicht eher geboren? Jemanden von seinem Platze herabstossen, weil wir eines bedürfen, dürfen wir einmal nicht. Wir mögen also sehen, wie wir zu recht kommen. Das ist unsere Sorge.

Hier nun, meint man, tritt der Staat ins Mittel. Er setzt uns vorläufig in die Mitherrschaft über das Eigenthum unserer Eltern, wenn sie eins haben, und nach ihrem Tode zu Erben desselben ein. — Das wäre grossmüthig vom Staate, einem Uebel abzuhelfen, das er, wie wir eben zugestanden, nicht verursacht hat. Aber man erlaube mir nur vorläufig zur Erweckung der Aufmerksamkeit zu fragen: woher hat denn der Staat das Recht, mir erst die Mitherrschaft, und dann die völlige Herrschaft über ein fremdes Eigenthum zu schenken? Können Alle ein Recht haben, das kein Einzelner hat? Habe ich nicht schon gesagt, dass kein Punsch entstanden seyn könne, wenn jeder nur Rum in die Schale gegossen habe?

Wie es mit der Mitherrschaft der Kinder über das Eigenthum ihrer Eltern nach Grundsätzen des Naturrechts beschaffen sey, werden wir sehen, wo von der Cultur die Rede seyn wird. Jetzt vom Erbe! — Nach dem Naturrechte findet kein Erbschaftsrecht statt, sagt man. Ei? — Gar ein grosses, ausgedehntes; nur muss man die Begriffe rein aufzufassen wissen, und nicht fremdartige, aus der Gewohnheit entlehnte Merkmale durch die Phantasie in sie einmischen lassen.

Sobald einer aus der Welt der Erscheinungen heraustritt, verliert er seine Rechte in derselben. Sein Eigenthum wird wieder so gut als rohe Materie, denn niemand ist Besitzer seiner Form. Die ganze Menschheit ist der rechtmässige Erbe jedes Verstorbenen; denn die ganze Menschheit hat das uneingeschränkte Zueignungsrecht auf alles, was keinen Besitzer hat. Wer es zuerst sich wirklich zueignen wird, wird der rechtmässige Eigenthümer seyn. — So hat die Natur durch das allmählige Abrufen der alten Besitzer vom Schauplatze für diejenigen gesorgt, die sie nachgebiert. Natur und Sittengesetz sind hier im vollkommensten Einverständnisse. Die erstere ist hier, was sie immer seyn sollte, Dienerin des letzteren. — Du sollst keinen von seinem Platze herabstossen, sagt das Gesetz. Ich muss aber einen Platz haben, sagst du. Hier ist dein Platz, sagt die Natur, und stösst herunter, den Du nicht herunterstossen durftest. *)

Dieses Rennen nach einem Besitze, das doch vergeblich seyn kann; diese Streitigkeiten und Feindschaften, die darüber entstehen müssen, gefallen uns nicht, sagten die Menschen, als sie Bürger wurden; und sie sagten wohl daran. Jeder nehme hinführo, was ihm am nächsten ist, so erspart er sich und anderen den Gang. Er nehme, was in seiner väterlichen Hütte, und um seine väterliche Hütte seines Vaters war; jeder von uns thut Verzicht auf sein Zueignungsrecht an diesen erledigten Besitz, wenn er an seinem Theile auf sein Zueignungsrecht an die Habe jedes anderen verstorbenen Mitbürgers Verzicht thun will. — Du hast demnach das bürgerliche Erbrecht nicht umsonst; du hast ein veräusserliches Menschenrecht — das, jeden Verstorbenen zu beerben, wenn du kannst — dagegen aufgegeben. Hast du nun nur wirklich nicht, so lange du im Staate lebtest, occupirt, so hast du deine Bedingung erfüllt, und der Staat die seinige. Dein väterliches Erbe ist dein, laut des von dir erfüllten Vertrags. Besitze es mit gutem Gewissen, auch wenn du aus dem Staate heraustrittst; fordert er es zurück, so fordere du von ihm alles, was du während

---

*) Der zu Anfange des ersten Capitels belobte Naturrechtslehrer deute mir dies und das folgende nicht so, als ob ich ein historisches Factum erzähle; als ob ich, seinem Ausdrucke nach, meine, dies sey *in der Zeit* geschehen! Ich finde in meinen Heften darüber keine Nachricht.

der Zeit vom Hinterlasse verstorbener Bürger dir hättest zueignen können, und er wird es dir wohl lassen.

Die zweite Art, wie wir im Staate zu einem Eigenthume gelangen, ist vermittelst Vertrages durch Arbeit. Blosse Arbeit giebt im Staate selten oder nie ein Eigenthum; denn es ist selten oder nie rohe Materie da. Was irgend wir bearbeiten wollen, hat schon seine Form; wir dürfen es nicht bearbeiten, ohne Einwilligung des Eigenthümers der letzten Form. Trägt uns dieser die weitere Bearbeitung des Dinges, gegen eine Entschädigung für unsere verwendete Kraft, die ursprünglich unser Eigenthum ist, auf; so wird das, was er von seinem Eigenthume an uns abtritt, unser, durch Vertrag und Arbeit. Er verkauft es uns. — Giebt er uns seine Einwilligung, das Ding willkürlich zu bearbeiten (schon das an sich Nehmen ist eine verwandte Mühe), ohne etwas dagegen von uns zu verlangen, so wird das Ding selbst, gleichfalls durch Vertrag und Arbeit, unser: denn ehe wir eine Mühe darauf verwendet haben, können wir ihn nicht nöthigen, sein Versprechen zu halten; er könnte den Willen gar nie gehabt haben, es uns zu geben, oder ihn geändert haben, und dann wäre es, laut obiger Auseinandersetzungen, nicht unser. Da er aber nichts dagegen in sein Eigenthum aufnimmt, so verkauft er es uns nicht; er schenkt es uns. — Erbe und Arbeitsvertrag erschöpfen alle Arten, auf welche wir im Staate zu einem Besitze gelangen. Handel ist nur ein Tauschvertrag über Besitzungen, deren Besitz schon Erbe, oder Arbeitsvertrag voraussetzt.

„Diese Verträge nun werden doch im Staate, unter dem Schutze des Staates, vermöge der Existenz des Staates, dessen erster Vertrag die Grundlage aller möglichen folgenden Verträge ist, geschlossen; wir verdanken mithin alles, was wir dadurch erlangen, dem Staate.“ — Viel auf einmal, und rasch geschlossen! Wir brauchen Zeit, um diese Dinge auseinanderzusetzen.

Fürs erste muss ich hier eine Verwirrung der Begriffe rügen, die, soviel ich weiss, bis auf diesen Tag allgemein geherrscht, und so sehr bis in das Innere der Sprache sich verwebt hat, dass es schwer fällt, ein Wort zu finden, um ihr ein Ende zu machen. Das Wort „Gesellschaft“ nemlich ist die Quelle des leidigen Misverständnisses. Man braucht es als gleichlautend bald mit Menschen, die überhaupt in einem Vertrage, bald mit Menschen, die in dem besonderen Bürgervertrage stehen, mit dem Staate; und schleicht sich dadurch über die wichtige Erörterung weg: wie es mit Menschen beschaffen sey, die um, neben, zwischen einander leben, ohne in irgend einem Vertrage, geschweige denn im Bürgervertrage zu stehen? Ich unterscheide beim Worte Gesellschaft zwei Hauptbedeutungen; einmal indem es eine physische Beziehung mehrerer auf einander ausdrückt, welches keine andere seyn kann, als das Verhältniss zu einander im Raume; dann, indem es eine moralische Beziehung ausdrückt, das Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten gegen einander. In der letzteren Bedeutung brauchte man das Wort, und liess diese Rechte und Pflichten durch Verträge, entweder überhaupt, oder durch den besonderen Bürgervertrag bestimmt werden. Und so war und musste nothwendig jede Gesellschaft durch Vertrag entstanden seyn, und ohne Vertrag war keine Gesellschaft möglich.

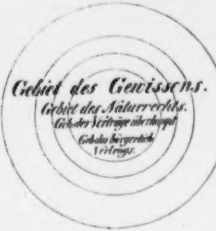
Warum vergass man doch die erstere Bedeutung des Wortes Gesellschaft so gar? — Wesen, die einmal nicht bloss Körper sind, können auch selbst als Körper nie ohne moralische Beziehungen bei einander im Raume seyn. — Richtig; aber? Daran hatte jene alte falsche Vorstellung vom Naturzustande des Menschen Schuld; jener Krieg Aller gegen Alle, der da Rechtens seyn sollte; jenes Recht des Stärkeren, das auf diesem Boden herrschen sollte. Zwei Menschen könnten sich nicht auf eines Fusses Breite nahe kommen, meinte man, ohne dass jeder das vollkommene Recht erhielte, den anderen für einen guten Fund zu erklären, ihn zu ergreifen und zu braten. Wenn keiner recht wisse, ob er auch der Stärkere seyn werde, so müssten sie einander sagen: Iss mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht essen; — und von nun an sey es nicht mehr Rechtens, sich unter einander aufzufressen, denn sie hätten sichs ja versprochen; und ob sie gleich an sich das völlige Recht hätten, sich aufzufressen, so hätten sie doch das Recht nicht — einander ihr Wort nicht zu halten. Nun dürften sie sicher bei einander leben. Eine gründliche Philosophie! Selbst in denjenigen Systemen, wo jene Vorstellung gänzlich verworfen wird, zeigen sich doch nähere oder entferntere Folgesätze derselben.

Die Menschen können allerdings, d. h. es ist moralisch möglich, in Gesellschaft, in der ersteren Bedeutung des Worts, d. i. um, neben, zwischen, unter einander leben, ohne in Gesellschaft in *eurer* zweiten Bedeutung, im Vertrage, zu stehen. Sie sind dann nicht ohne gegenseitige Rechte und Pflichten. Ihr gemeinschaftliches Gesetz, welches diese scharf genug bestimmt, ist das Freiheitsgesetz; der Grundsatz: hemme niemandes Freiheit, insofern sie die deinige nicht hemmt. — „Aber, *würden* sich denn auch die Menschen ohne Zwangsgesetze diesem Grundsatze unterwerfen? Würden sie nicht immer mehr darnach fragen, was sie vermöchten, als darnach, was sie dürften?“ — Ich weiss, dass ihr euch immer auf eine ursprüngliche Bösartigkeit der Menschen beruft, von der ich mich nicht überzeugen kann; aber es sey: diese Zwangsgesetze gelten auch im Naturzustande; wer meine Freiheit hemmt, den darf ich rechtlich zwingen, sie selbst, und alle Wirkungen derselben wieder herzustellen. — „Du *darfst;* aber wirst du allemal *können* — allemal der Stärkere seyn?“ — Immer nur davon, was ich *würde,* oder *werde;* ich rede davon, was ich *sollte.* Wenn das Sittengesetz die Natur beherrschte, *würde* ich allemal der Stärkere seyn, wenn ich recht habe; denn ich *soll* es dann seyn. Ihr versetzt mich unaufhörlich in das Gebiet der Naturnothwendigkeit. Eine kleine Geduld, und ich werde euch die Einwendung, die ihr auf dem Herzen habt, entwunden haben, ohne mich mit euch in die Untersuchung der Hypothese, was der Mensch im Naturzustande *wirklich seyn würde*, einzulassen.

Die Menschen können auch in Gesellschaft, in eurer zweiten Bedeutung des Worts, d. i. im Vertrage überhaupt, stehen, ohne eben im Staate, im Bürgervertrage zu leben. Was beim Vertrage überhaupt rechtlich sey, wird nicht erst durch eine besondere Art des Vertrages, durch den bürgerlichen, bestimmt; das würde (im Vorbeigehen sey auch das noch für diejenigen erinnert, denen es so einleuchtender ist) ein greiflicher Cirkel seyn. — Wir machen einen Vertrag, dass Verträge überhaupt gültig seyn sollen; und derselbe Vertrag ist gültig, weil, laut unseres Vertrages, Verträge überhaupt gültig sind. — Es ist, wie oben gezeigt worden, durch das Sittengesetz genau bestimmt: — gegenseitige Leistung, oder Zurückgabe der einseitigen Leistung und Schadenersatz. Darauf zu dringen erhalte ich das Recht nicht vom Staate; ich erhielt es zugleich mit dem Geschenke der Freiheit zu meiner Ausstattung vom gemeinschaftlichen Vater der Geister.

Ich habe diese Auseinandersetzung nicht zum blossen Vergnügen übernommen, sondern um eine wichtige Folgerung daraus zu ziehen. — Kann uns der Staat die Rechte, die ursprünglich unser sind, weder nehmen noch geben, so müssen alle diese Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich fortdauern. Ein Recht, das ich als Mensch besitze, kann ich nie als Bürger, *insofern ich das bin*, besitzen. Ein Recht, das ich als Bürger besitzen soll, kann ich nicht schon als Mensch besessen haben. Es ist also ein grosser Irrthum, wenn man glaubt, der Naturzustand des Menschen werde durch den bürgerlichen Vertrag aufgehoben; der darf nie aufgehoben werden; er läuft ununterbrochen mit durch den Staat hindurch. — Der Mensch im Staate lässt sich in vielerlei Beziehungen betrachten. Zuvörderst isolirt, mit seinem Gewissen und dem höchsten Executor seiner Aussprüche allein. Dies ist seine höchste Instanz, der alle seine übrigen Beziehungen untergeordnet sind. Hier kann kein Fremder (die Gottheit ist ihm nicht fremd) sein Richter seyn. Das Gesetz, wornach der unsichtbare Richter dieses Gerichtshofes spricht, ist das Sittengesetz, insofern es sich bloss auf die Geisterwelt bezieht. In dieser ersten Beziehung ist er *Geist*. — Dann ist er zu betrachten in Gesellschaft, unter anderen seines Gleichen lebend. In diesem Verhältnisse ist sein Gesetz das Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt, und Naturrecht heisst. Vor diesem äusseren Gerichtshofe ist jeder sein Richter, mit dem er lebt. Er ist in dieser Beziehung *Mensch*. —

Jetzt schliesst er Verträge. Das Feld der Verträge ist die Welt der Erscheinungen, insofern sie durch das Sittengesetz nicht völlig bestimmt ist. Sein Gesetz auf demselben ist die *freie* (vom Gesetz befreite) Willkür. Verletzt er durch Zurückziehung seiner Willkür die Freiheit des anderen, so ist seine Willkür nicht mehr frei; sie tritt unter das Gesetz zurück, und er wird nach dem Gesetze gerichtet. Er kann solcher Verträge schliessen, so viele und so mancherlei er will. — Er kann unter ihnen auch den besonderen Vertrag Eines mit Allen, und Aller mit Einem schliessen, den man den Bürgervertrag nennt. Das Feld dieses Vertrages ist ein beliebiger Theil des Gebietes der freien Willkür. Gesetz und Rechte sind, wie bei dem Vertrage überhaupt, wovon dieser eine Art ausmacht. Inwiefern er in diesem Vertrage steht, heisst er Bürger. — Man ziehe, um sich den Umfang und das Verhältniss dieser verschiedenen Gebiete anschaulich zu machen, einen Cirkel. Diese ganze Scheibe sey das Gebiet des Gewissens. Man ziehe innerhalb seines Umkreises einen viel kleineren. Dieser umfasst die sichtbare Welt; denjenigen Theil vom Gebiete des Gewissens, auf welchem, unter ihm, auch noch das Naturrecht, das Gesetz der vollkommenen Pflichten richtet. Man ziehe innerhalb dieses zweiten einen dritten kleineren. Innerhalb seines Umkreises richtet, unter Gewissen und Naturrecht, auch noch das Vertragsrecht. Innerhalb dieses dritten einen vierten kleineren gezogen, giebt den Platz, auf welchem unter obigen Richtern der besondere bürgerliche Vertrag richtet. Um meinen Gedanken anschaulicher zu machen, erlaube ich mir folgende Zeichnung hinzuzufügen.



Nur das ist noch anzumerken, dass die höheren Gerichtshöfe unsichtbar ihr Gebiet durch die Felder der niederen durchführen; dass das Naturrecht selbst in seinem Gebiete nur über solche Gegenstände spricht, die das Gewissen frei gelassen hat u. s. f. Die eingeschlossenen Cirkel umfassen gar nicht *eben das*, welches innerhalb ihrer Umkreise die ausgeschlossenen umfassen; sondern in diese Umkreise fallen nun ganz andere Gegenstände, über welche ihr Gericht sich erstreckt. Um es ganz anschaulich zu machen, müsste man vier dergleichen Cirkel ausgeschnitten über einander legen. — Das Gebiet des Gewissens umfasst alles; das des Bürgervertrages das wenigste. Es muss jedem erlaubt seyn, sich vom Mittelpuncte aus gegen den Umkreis, selbst aus dem Gebiet des Naturrechts heraus, wenn er auf einer wüsten Insel leben will, zurückzuziehen; aber aus dem Gebiete des Gewissens geht er nie heraus, wenn er kein Thier ist. — Man urtheile jetzt, mit welcher Befugniss der Staat, dessen Gebiet doch auf den engsten Raum eingeschlossen ist, über seine Grenze hinübergreift; das Feld der Verträge überhaupt, wohl gar das des Naturrechts, und, so Gott will, selbst das des Gewissens zu erobern sucht.[*]

---

[*] Nur durch Unterscheidung dieser verschiedenen Gebiete entwickeln sich die Trugschlüsse jenes griechischen Sophisten und seines würdigen Schü-

Was ich während meines Lebens im Staate durch irgend einen Vertrag gewonnen habe, ist demnach mein, als ***Mensch***, und nicht als ***Bürger***. Musste ich nicht eine moralische Person seyn, um einen Vertrag schliessen zu können? Bin ich denn, als Bürger betrachtet, eine moralische Person? Habe ich denn als solcher einen freien Willen? O nein, nur wenn ich mit allen zusammengenommen werde, entsteht erst diese moralische Person: durch den Willen Aller entsteht also erst

---

lers. — — — Wenn du deinen ersten Process gewinnst, zahlst du mir hundert Talente; verlierst du ihn, so zahlst du mir nie etwas; sagte der erste zum letzteren, und unterrichtete ihn in seiner Kunst. Der Lehrer brauchte Geld; der Termin der Zahlung verzog sich; er ging und belangte seinen Schüler vor Gericht. — Er zahlt mir in jedem Falle die hundert Talente, ihr Richter, sagte er, — vermöge eures Ausspruchs, wenn ihr ihn zur Zahlung verurtheilt, — vermöge unseres Vertrags, — wenn er den Process gewinnt; er hat dann seinen ersten Rechtshandel gewonnen. Nein, antwortete der würdige Schüler, ich zahle in keinem Falle etwas; zahle nicht, wenn euer Urtheil günstig für mich ausfällt, vermöge eures Richterspruchs; zahle ebensowenig, wenn es ungünstig ausfällt, vermöge unseres Vertrags: denn ich habe dann meinen ersten Rechtshandel nicht gewonnen. Die Richter — es waren Athenienser — gaben einen Einfall, wo sie keine Entscheidung geben konnten. — Jeder Leser — Sie verzeihen mir, wenn ich zuweilen unerwartet examinire, — der die obige Theorie verstanden hat, entscheidet diesen Handel auf den ersten Anblick. Wer ihn nicht entscheidet, hat sie nicht verstanden, und denke sie so lange durch, bis er ihn entscheidet!

Wer sieht nicht, dass der alte und der junge Sophist den Handel dadurch verwirren, dass sie von einem Gebiete in das andere überspringen wollen; und dass der alte durch die sonderbare Bedingung des Vertrags es auf eine solche Verwirrung angelegt hatte? Jeder will auf das Feld des Staats flüchten, wenn der andere ihn auf dem Gebiete der Verträge, und in das Gebiet der Verträge, wenn der andere ihn auf dem Felde des Staats suchen wird; und wenn ihnen das erlaubt ist, so werden sie nie auf einander treffen. Hättet ihr sie an ihren wahren Gerichtshof gewiesen, atheniensische Richter! Was bei Verträgen Rechtens sey, sagt kein Areopagus; dies Gesetz ist älter als er. Ihr gegenwärtiger Handel gehört gar nicht vor euren Richterstuhl; es ist kein ***bürgerlicher*** Process. Lasst sie hingehen, und an dem Schüler die Bedingung des Vertrags bei einem ***wahren*** Processe erfüllt werden, dann spricht nicht ihr, sondern die Sache selbst, das Urtheil. Mag dann der Lehrer kommen, und den Staat, ***nicht um Entscheidung was Rechtens sey***, sondern um ***die dem Bürgervertrage gemässe Beschützung*** seines ***natürlichen*** Rechts anflehen. Dann habt ihr ein Geschäft; jetzt noch nicht.

der Wille des Staats. Soll ich überhaupt einen Vertrag schliessen können, so muss ich ihn als Mensch schliessen. Als Bürger kann ich nicht. — Der andere, der ihn mit mir schloss, hat ihn gleichfalls als Mensch geschlossen, und das aus dem angeführten Grunde.

Selbst wenn ich den Vertrag mit dem Staate geschlossen hätte, habe ich ihn nur als Mensch schliessen können, und das ist in diesem Falle fast noch einleuchtender, als im vorigen. Die zwei freiwilligen Entschliessungen, die zum Vertrage gehören, sind die des Staats und die meinige. Wäre mein Wille in dem Willen des Staates mit eingeschlossen gewesen, so war nur ein Wille; der Staat schloss einen Vertrag mit sich selbst, welches sich widerspricht. Habe ich geleistet, und der Staat geleistet, so ist der Vertrag vollzogen; meine Leistung bleibt dem Staate, und die des Staates mir.

Aber, sagt man, wenn der Staat nicht thäte', so würdest du auf die Heiligkeit der Verträge, die du doch immer als Mensch schliessen magst, nicht sehr rechnen können. Hielte der andere sein Wort nicht, so hättest du freilich nach dem Naturrechte die Befugniss ihn zu Rückgabe der Leistung und Schadenersatz zu zwingen; aber du würdest nicht immer der Stärkere seyn. Dieses nun ist an deiner Stelle der Staat. Er verhilft dir zu deinem Rechte, das du doch immer ein Menschenrecht nennen magst — wenn es jemand verletzt; die Scheu vor ihm ist der Grund, dass es seltener verletzt wird; — und so hätten wir denn den Einwurf, dessen Widerlegung wir oben versprachen, mehr in der Nähe.

Gegen Wen hat der Staat mein Recht geschützt — gegen einen Fremden, oder gegen einen Mitbürger? — Hat er es gegen den Fremden geschützt, so war er durch den blossen Vertrag dazu verbunden. Ich war damals im Vertrage. Ich gehörte auf eine oder die andere Art — sey es auch bloss dadurch, dass ich ihm keine Störung in den Weg legte — selbst mit zum schützenden Körper. Ich half die Rechte anderer Mitbürger auch schützen. Ich that das Meine; der Staat das Seine. Das ist nun vorbei. Unser Vertrag ist vollzogen, und jeder behält das Seine. — Wenn ich aus dem Vertrage heraustrete, so fällt freilich die vollkommene Pflicht des Staates, mein Recht zu schützen, weg; weil die meinige, das Recht anderer schützen zu helfen, wegfällt. Ich muss dann sehen, wie ich mir selbst helfe.

Hat er es gegen einen Mitbürger geschützt, so wiederhole ich das obige; aber ich setze noch weit mehr hinzu. — Ich schloss mit meinem und eurem Mitbürger den Vertrag, als Mensch mit dem Menschen. Das Naturrecht und kein anderes ist hier unser Gesetz. Er verletzt mich und setzt sich dadurch zu mir in das Verhältniss eines Feindes. Ich habe das Recht, ihn feindlich zu behandeln, bis ich in mein völliges Eigenthum wieder eingesetzt bin. Ihr wollt nicht, dass ich euren Mitbürger feindlich behandle? Nun wohl, so verhelft ihr selbst mir friedlich zu meinem Rechte. Sobald ihr dadurch, dass ihr euch meiner rechtmässigen Verfolgung desselben entgegensetzt, seine Partei ergreift, so wird die Sache eure Sache. Ihr alle seyd nunmehr die Eine moralische Person, die vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes angeklagt wird; und ich bin die zweite moralische Person, welche klagt. Ich bin jetzt nicht Bürger. Gebt mir friedlich mein Recht, oder ich überziehe euch mit Krieg. Ich sey euer Mitbürger, oder ich sey ein Fremder; ich sey aus eurem Staate herausgetreten, oder ich sey überhaupt nie darin gewesen, das thut hier nichts zur Sache: in dieser Handlung bin ich überhaupt nicht Bürger. „Wie? Du Einzelner willst den ganzen Staat mit Krieg überziehen? Du bist sicher der Schwächere." — So? Habt ihr euch vereiniget, ungerecht zu seyn, und tritt man darum mit euch in Verbindung, um ungestraft rauben zu können? Wenn ihr so philosophirt, so lasse ich euch stehen, und setze meinen Gang weiter fort. !

Es ist jetzt erwiesen, dass alles Eigenthum, das wir im Staate erworben und er uns geschützt hat, rechtlich unser bleibe, wenn wir auch aus dem Staate heraustreten: und wir stehen bei dem zweiten Gegenstande, über welchem er uns mit einer Restitutionsklage bedroht, bei unserer in demselben erworbenen *Cultur*. — So fürchterlich auch der erstere Process war, so ist dieser es doch noch weit mehr. Hätte man uns auch, wie man drohte, nackend ausgezogen, und von Erde und Meer verwiesen, so hätten wir doch vielleicht ein Mittel ausfindig gemacht, um in die Luft zu entkommen, und da hätten wir denn ruhig existiren dürfen. Aber um alle unsere körperlichen und geistigen Fertigkeiten uns abzunehmen, dazu giebt es kein Mittel, als das, uns mit einem grossen Hammer auf den Kopf zu schlagen.

Unsere Cultur also fordert der Staat, als das Seine, zurück. Können wir sie ihm nicht wiedergeben, so bleiben wir ohne jemalige Rettung an ihn gefesselt. Wir gestehen, dass er ein Mittel, das beste, wohlthätigste Mittel, wird er sagen, — gefunden hat, um uns auf immer an sich zu ketten. Was wollen wir sagen? Menschheitsrechte zurückfordern? Wir verdanken ihm ja, wenn auch nicht die Möglichkeit Menschen zu seyn, doch das Bewusstseyn dieser Menschheit selbst. — Verehre die Menschheit in mir, sagst du: Undankbarer, antwortet der Staat, wärest du denn ein Mensch, wenn ich dich nicht dazu gemacht hätte? Wendest du Ansprüche gegen mich, die ich selbst erst in dir geltend gemacht habe? O! hätte ich dich doch nie ahnden lassen, dass du mehr seyest als ein Thier, so würde ich jetzt nicht so viel Noth mit dir haben.

Also, du hast mich zu dem Endzwecke gebildet, o Staat, dass ich dir für deine Zwecke nützlich würde, nicht mir für die meinigen. Du hast mich behandelt wie ein Stück rohe Materie, das dir zu etwas nütze seyn sollte. Jetzt gebe ich selbst mir Zwecke auf, und will sie selbst ausführen. Dazu hast du mich nicht gebildet, sagst du. — Nun wohl. Also habe ich diese Art von Cultur nicht von dir, und gebe sie nicht zurück. Wenn du mir nur diese lassen musst; die für **deine** Zwecke — ich will dir mein Ehrenwort geben, sie nie zu gebrauchen.

Die Bildung, die du mir gabst, gabst du mir also nur unter der Bedingung, dass ich auf immer der deinige sey? Hast du mich denn gefragt, ob ich diese Bedingung eingehe? Habe ich denn die Sache überlegt, und gesagt: Ja? — Ich komme hungernd herab in die Herberge der Pilger. Ich finde gerade vor meinem Platze ein rothes Linsengericht, nehme es begierig an mich, und danke in meinem Herzen dem unbekannten gross müthigen Geber. Du fällst aus deinem Schlupfwinkel heraus, ergreifst mich und sprichst: du bist mein; warum hast du dies Gericht gekostet? Es war der Kaufpreis für deine himmlische Erstgeburt. — Das ist weder grossmüthig, noch gerecht.

Hättest du mich aber auch gefragt, hätte ich dir auch geantwortet; hätten wir wirklich einen Vertrag geschlossen: worüber hätte doch dieser Vertrag sich erstrecken können? Du hättest mir gesagt: ich will dich aus einem bloss leidenden Thiere zu einem selbstthätigen Menschen machen? und ich hätte dir dagegen versprochen, nie selbstthätig zu werden; du hättest mir gesagt: ich will dich dahin bringen, dass du selbst urtheilen könnest; und ich hätte dir feierlich zugesagt, nie selbst zu urtheilen? — Du gestandest ja, dass ich noch unausgebildet sey; denn wozu hättest du mich sonst ausbilden wollen? Ehe du aber die Hand ans Werk legest, soll ich deine Verfassung beurtheilen und billigen? Wie kann ich das doch jetzt, Lieber? Vollende erst dein Werk; mache mich erst zu einem vernünftigen Menschen, dann werden wir ja sehen. Du magst freilich den Nebenzweck haben, mich durch die Cultur, die du mir giebst, in den Stand zu setzen, deine Verfassung schön und vortrefflich zu finden, und sie aus Ueberzeugung lieben zu lernen: aber dazu kannst du mich nicht im voraus verbinden; wenn du anders nicht etwa mich nicht cultiviren, sondern verdrehen und verkünsteln, nicht mein Auge schärfen, sondern ein gefärbtes Glas darauf setzen willst. Gieb mir die verheissene Cultur. Werde ich durch sie zur Liebe deiner Verfassung gebracht, so hast du ja deinen Zweck erreicht. Werde ich nicht dazu gebracht, so taugt entweder die vorgebliche Cultur nichts, die du mir gabst, und du hast dein Wort nicht gehalten; oder, wenn sie taugt, so muss deine Verfassung nichts taugen. Kann ich dein Geschenk besser anwenden, als zu deiner eigenen Verbesserung? — Doch, was antworte ich auch den Leuten nach ihrer Weise? Was tummele ich mich auch mit den Sophisten auf ihrem eigenen Felde herum? Sie verdauen wohl grössere Widersprüche, als diese. Ich rede mit dem unparteiischen Wahrheitsforscher.

Die Cultur lässt sich dem Menschen nicht so aufhängen, wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten. Gebrauche deine Hände, greif zu und halte fest, und schmiege das Gewand in alle die eigenen Biegungen deines Wuchses: oder du wirst ewig Blössen geben und frieren. Was ich bin, verdanke ich zuletzt mir selbst, wenn ich für mich etwas bin. Bin ich nur mit, in oder an anderen etwas — ein Hausrath, der das Zimmer putzt, und selbst wieder vom Zimmer seinen höchsten Reiz entlehnt, oder ein Degen, der nur in der belebten Hand verwundet, oder eine Flöte, der ihre süssen Töne erst der Mund des Virtuosen einhauchte, so seyd sicher, dass ich nicht selbst aus eurem Zimmer gehen, eurer Hand mich entwinden, von eurem Munde mich abziehen werde. Hast du mich dazu gemacht, o Staat, und habe ich mich dazu machen lassen, so magst du das vor einem anderen Richterstuhle verantworten; ich wenigstens werde dich nie zur Rechenschaft ziehen. — Wer seine Cultur gegen den Staat wendet, der hat sie nicht vom Staate; und wer sie vom Staate hat, wendet sie nicht gegen den Staat.

Soll ich meinem Leser alles sagen? Soll ich den eben erst entwickelten Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat auch hier anwenden? Cultur geben kann weder die erstere, noch der zweite; niemand *wird* cultivirt. Der Mittel zur Cultur giebt die erstere ungleich mehrere und ungleich brauchbarere, als der letztere. Beider Einfluss auf unsere Cultur verhält sich wie ihr beiderseitiges Gebiet.

Ich will hier nicht des Grundzuges in der sinnlichen Natur des Menschen gedenken, dass sie vor der Hülflosigkeit ihre ganze Stärke auszieht, und bei ihrem Anblicke nichts fühlt, als Erbarmen gegen die Schwäche. Ist es der Staat, der diesen Zug in unser Inneres zog? Ich will nicht des animalischen Instinctes im Menschen gedenken, das aus sich, oder aus seinem Weibe Geborene zu lieben. Ist es der Staat, der ihn uns einprägte? Ich will nicht erinnern, dass der Augenblick der Erscheinung eines Menschen für Ein menschliches Wesen nothwendig ein Augenblick der Freude ist, weil derselbe es einer drückenden Bürde und quälender Schmerzen entlastet; — will nicht erwähnen, dass der erste Zug aus der Brust meiner Mutter mich mit einem menschlichen Wesen in das süsse Verhältniss des gegenseitigen Wohlthuns versetzte. Sie gab mir Nahrung, und ich entledigte sie einer Last *). Ist es der Staat, der dieses heilige Naturgesetz gab? — Ich will dies alles nicht erwähnen, denn ich will den Menschen hier nicht betrachten als Thier, sondern als Geist: ich will nicht von den Zügen seiner sinnlichen Natur, sondern von seinen Rechten reden.

Mein erster Schritt in die Welt der Erscheinungen geschieht an einer fremden Hand; und diese Hand giebt mir, indem sie sich mir bietet, vollgültige Ansprüche an sich. Hast du mich darum hervorgezogen, um mich hülflos verderben zu lassen? Verderben konnte ich ohne dich; du sagst mir die Erhaltung zu: hältst du dein Wort nicht, so klage ich dich über alle die Leiden an, die ich seit deiner Hervorziehung an das Licht des Tages bis zu meinem Abschiede von ihm erdulde. Ich darf klagen, denn ich trage das dir wohl bekannte Gepräge der Vernunft an mir.

Mein erstes Weinen ist ein Aufruf an die Welt der Geister, dass wieder einer von ihnen in die Welt der Erscheinun-

---

*) Deine Mutter hat vielleicht andere Mittel gefunden, sich derselben zu entledigen. Sie mochte nichts von dir annehmen, um dir nicht etwas geben zu müssen. Aber lass das! Du hattest wohl eine Amme. Geh und danke ihr, oder weine eine Thräne auf ihr Grab, wenn sie todt ist. Mag sie doch auch in aller Menschen Augen ein verächtliches Geschöpf gewesen seyn; mag sie doch auch mit ihrer Milch das Gift in deinen Körper gegossen haben, das bis diesen Augenblick deine Nerven zerreisst, und sie zerreissen wird bis an das Grab, — das ist wenig — dennoch band sie, was deine Mutter nicht thun wollte, an dein Herz den einzigen Endpunct der grossen Kette, die in die Ewigkeit hinausgeht, und die von ihr, dem ersten Puncte aus, endlich alle Wesen mit demselben verbinden wird — die des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens.

Fahre hin, geschärfter Pfeil, und zerreisse das Herz jeder Mutter, das du triffst: aber entfliege nicht ohne den lindernden Balsam, dass — höchstmöglichster Ersatz des verursachten Schadens, Besserung für die Zukunft, oder, wo diese nicht möglich ist, gegründete Ueberzeugung, dass man im vorkommenden Falle anders handeln würde, Warnung und Ermahnung für andere — aber auch nur das, das Geschehene völlig ungeschehen mache. Und möchtest du dann doch immer tief verwunden, um den alten bösen Schaden aufzustechen und ihn zu heilen.

gen eingetreten sey, und seine Rechte in ihr geltend machen wolle; — ist eine feierliche Erklärung und Ankündigung dieser Rechte für die gesammte Natur; ist eine feierliche Besitznehmung derselben. Durch nichts anderes konnte ich sie auch in Besitz nehmen, als durch dieses ohnmächtige Weinen; ich kann nichts weiter. Du, der du es hörst, erkenne in mir deine Rechte, und eile herbei, sie zu beschützen, bis ich es selbst könne. Du schützest in mir die Rechte der gesammten Menschheit.

Das ist der Rechtsgrund der elterlichen Gewalt. Wenn einer, der menschlich Antlitz trägt, unfähig ist, seine Menschenrechte zu behaupten, so hat die ganze Menschheit Recht und Pflicht, sie statt seiner auszuüben. Sie werden ein gemeinsamer Antheil, und ihre Behauptung eine gemeinsame Pflicht des ganzen Geschlechtes; in ihrer Verletzung wird das ganze Geschlecht verletzt. — Etwas, worauf die ganze Menschheit gemeinschaftliche Ansprüche hat, fällt dem anheim, der sich seiner zuerst bemächtiget. Das unvernünftige Ding wird selbst ein Eigenthum; das des Gebrauches der Vernunft unfähige Wesen kann nicht selbst Eigenthum seyn, aber seine Rechte werden ein Eigenthum desjenigen, der sich ihrer bemächtiget. Bemächtigung geschieht hier durch Ausübung derselben. Die Geburtshelferin, die mich an das Licht hervorzog, und in die Welt der Erscheinungen hinlegte, übte in ihr mein erstes Recht aus. Ich hatte Anspruch auf einen Ort im Raume. Ich konnte ihn nicht selbst einnehmen; sie that es statt meiner, als sie mich hinlegte, wo ich selbst mich nicht hinstellen konnte. Hätte sie nicht durch Vertrag meinen Eltern versprochen, ihr Recht auf mich an sie zurück abzutreten; hätte sie nicht überhaupt laut dieses Vertrages im Namen meiner Eltern gehandelt, so wären meine Rechte durch diese erste Ausübung derselben die ihrigen: so aber sind sie meinen Eltern. — Ich darf rechtlich jedes auch noch so fremden Kindes Rechte occupiren, wenn ich es bei seinem Eintritte in die Welt auffasse und kein Vertrag mich verbindet, sie zurückzugeben. Dass gemeinhin die Eltern der Rechte ihrer Kinder sich bemächtigen, kommt daher, weil sie bei Erscheinung derselben die nächsten sind, sie vorherseben, und schon im voraus Anstalten zu ihrem Empfange in der Welt getroffen haben. Es ist demnach zufällig. Ein ausschliessendes Recht auf ihre Kinder, *als* Eltern derselben, haben sie nach dem Naturrechte nicht. Sie machen ihr mit der ganzen Menschheit gemeinschaftliches Zueignungsrecht nur durch Occupation zu einem Eigenthumsrechte. — Die Anwendung dieser Theorie auf Wahnsinniggewordene überlasse ich dem Leser, und ersuche ihn, sich daran zu prüfen, ob er sie richtig gefasst habe.

Habe ich die Rechte eines ohne Gebrauch der Vernunft vernünftigen Wesens zu den meinigen gemacht, so bleiben sie gegen jeden fremden Einspruch die meinigen, eben darum, weil sie mein sind. — Du verlangst dieses unmündige Kind, dessen Rechte ich rechtlich occupirt habe, in deinen Schutz. Und wärest du sein Erzeuger oder seine Gebärerin, so darf ich dir sagen: Nein. Hätte wohl dieses unmündige Kind, wenn es nicht unmündig, sondern seiner Vernunft mächtig wäre, das Recht dir zu sagen: ich will deines Schutzes nicht? Hätte es ohne Zweifel dieses Recht, so habe ich es, wenn seine Rechte die meinigen sind, und ich sage dir als Executor seiner Rechte: ich will deines Schutzes nicht. Willst du dich mit mir darüber vertragen, so magst du das wohl, und ich mag es. Aber rechtlich sie von mir zurückzufordern, hat keiner das Recht, als er selbst. Er wird, so wie seine Vernunft sich entwickelt, eins nach dem anderen selbst ausüben, er wird sich Schritt vor Schritt von meinem Ich ablösen, um ein eigenes zu bilden: und das wird mir Winkes genug seyn, in keines Fremden Rechte einzugreifen, und thue ich es, so wird er rechtlich mich in meine Grenzen zurückweisen. — Ich weiss, dass über die hier hereinfallenden Puncte der Staat von jeher mancherlei verordnet hat; ich weiss aber auch, dass der Staat von jeher gearbeitet hat, uns auf jede Art zu gewöhnen, Maschinen zu seyn, statt selbstständige Wesen zu seyn.

Uebernahm ich seine Rechte, so übernahm ich zugleich seine Pflichten, vermöge deren er allein Rechte hat. Ich handle ganz in seine Seele, und meine Vernunft tritt völlig an die Stelle der seinigen. Ich übernahm seine Verbindlichkeiten gegen andere. Dieses Kind hat dir Schaden zugefügt; dein Schaden muss ersetzt werden; an dasselbe kannst du dich nicht halten, es ist seiner Vernunft nicht mächtig. Du hältst dich an mich, der ich statt seiner Vernunft zu haben mich anheischig gemacht. Ich bin dir gleichsam das Unterpfand für ihn. — Ich übernehme seine noch weit höheren Verbindlichkeiten gegen sich selbst; seine Beziehungen auf das Sittengesetz an sich. Er ist berufen, durch Cultur auf den höchsten Endzweck aller moralischen Wesen hin zu arbeiten. Um das zu können, muss er vor allen Dingen in der Welt der Erscheinungen, in die er aufgenommen ist, leben können. Ich bin ihm Unterhalt schuldig, denn er selbst ist ihn sich schuldig, und ich handle an seiner Stelle. Dagegen habe ich das Recht, die Producte seiner sich entwickelnden Kräfte in mein Eigenthum aufzunehmen, denn seine Kräfte sind die meinigen. Dies ist das Miteigenthum im Naturstande, welches richtiger das Recht des Mitgenusses heissen würde; denn ein eigentliches Eigenthum kann keiner haben, der nicht occupiren kann, und ein Kind kann das nicht. — Er hat Pflicht und Recht, die Mittel zur Cultur aufzusuchen und anzuwenden. Ich habe seine Pflichten und Rechte statt seiner übernommen; er hat demnach das vollkommene Recht, diese Mittel, inwiefern sie in meiner Gewalt stehen, von mir zu fordern. Es ist nicht mein guter Wille, es ist meine unnachlassliche Pflicht, auf seine Cultur aus allen Kräften hinzuarbeiten. — Man dürfte — ich erinnere dies nur im Vorbeigehen — sagen, niemand werde sich leicht mit der Vormundschaft für Unmündige befassen, da unserer eigenen Deduction nach die Last derselben weit grösser sey, als der geringe Vortheil, wenn nicht der Staat wohlthätig ins Mittel getreten, und es den Eltern zur bürgerlichen Pflicht gemacht hätte: aber da zeigt sich wieder euer Mistrauen gegen die menschliche Natur, die ihr nicht aufhört zu verleumden, nachdem ihr sie durch eure bürgerlichen Verordnungen, die unaufhörlich in fremde Grenzen eingreifen, erst verdorben habt. Jeder Grundzug derselben ist gut, und nur durch ihre Ausartung werden sie schädlich. — Jeder mag gern der Obere seyn, mag lieber beschützen, als beschützt werden. Er erhebt sich dadurch in seinen eigenen Augen, und bekommt vor sich selbst eine gewisse Wichtigkeit. Jeder mag gern in anderen sich wieder darstellen, und ihre charakteristischen Eigenheiten zum Abdrucke der seinigen machen. Diese, solange sie nicht in die Freiheit anderer eingreifen, trefflichen Grundzüge würden uns immer antreiben, uns der Unmündigen anzunehmen, und uns selbst in ihnen wieder darzustellen, und uns vor unseren eigenen Augen zu erheben, wenn ihr nicht das unselige Geheimniss gefunden hättet, uns die Schande der Erniedrigung ehrenvoll, und den Schein in anderer Augen angenehmer zu machen, als die Ehre in den unserigen, kurz, wenn ihr nicht unseren edlen Stolz aus unserer Seele getilgt hättet, um eure kleinliche Eitelkeit an seine Stelle zu setzen.

Das thaten meine Vormünder für mich, und sie thaten nichts, als ihre Pflicht. Aber sie selbst lebten in der Gesellschaft, und jeder, der mit ihnen einen Berührungspunct gemein hatte, bildete mit an mir; jedes Wort, das sie redeten, diente mit dazu, meine Fähigkeiten zu entwickeln. — Dank sey der guten Natur und dem glücklichen Zufalle, der mich in der Gesellschaft geboren werden liess, insofern sie dies nicht bezweckten; Dank sey ausser jenen auch noch ihrem eigenen guten Herzen, wenn sie es wirklich bezweckten! Sie gaben dann dem Dürftigen aus freier Güte ein Almosen; sie bezahlten keine Schuld; und ich gebe, was allein sich für Geschenke geben lässt, meinen Dank. — Aber, was hat hier der Staat zu thun? Kann er nicht beweisen, dass die Gesellschaft überhaupt bloss kraft seiner da ist, so sind die Verdienste der Gesellschaft nicht die seinigen; das aber kann er nicht beweisen; wir haben bewiesen, dass er selbst kraft der Gesellschaft da ist. Verdanke er selbst der Gesellschaft, was er ihr zu verdanken hat; wir werden uns schon auch ohne seine Vermittelung mit ihr abfinden.

Aber mein Gesichtskreis erweitert sich; ich betrete die Schwellen der höheren Geistescultur. Ich finde niedere und höhere Schulen, bereit mich aufzunehmen. Diese wenigstens sind doch vermöge der Anordnungen des Staates da? Es würde nicht schwer werden, zu zeigen, dass auch sie Institute, nicht des Staates, sondern der Gesellschaft seyen, und dass ihr Daseyn sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern auf andere besondere Verträge kleinerer oder grösserer Gesellschaften gründe; dass höchstens dasjenige in ihnen, was den Geist niederdrückt, und seine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchische Disciplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, *weil* es alt ist, vorgeschriebene Lehrbücher und Lehrgänge, seiner Fürsorge beizumessen sey. Aber ich will nicht alles ängstlich genau nehmen; einmal wenigstens will ich den Staat seiner Neigung überlassen, alles Gute, was in der Gesellschaft ist, sich, und alles Böse in derselben unserer Widersetzlichkeit gegen seine heilsamen Verfügungen zuzuschreiben. Er mag jene Institute gestiftet, die Lehrer auf dieselben berufen und bezahlt haben. Ich will ihn selbst daran nicht erinnern, dass ich, ohngeachtet seiner weisen Fürsorge, doch nie weder gelehrt noch klug geworden wäre, wenn ich nicht meine eigenen Kräfte gebraucht hätte. Mag er doch sogar das Vermögen besitzen, die Menschen wider ihren Willen weise zu machen, und mag er uns an seinen erhabenen Stützen, an denjenigen, auf die er ja wohl seine besten Kunststücke verwenden wird, an seinen Fürstenkindern und seinem Adel glänzende Proben davon geben.

Berufen also und besoldet hat er unsere Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigkeit, in unser Inneres einzudringen, und ihren Geist in uns überzuflössen; jene zärtliche Theilnahme an uns, als an Kindern ihres Geistes, über sie ausgoss? Sein kärglicher Sold war es, der sie für die tausend Unannehmlichkeiten ihres Standes, für alle die Sorgen und anhaltende Mühen, die sie ertrugen, entschädigte; für die Behauptung des menschlichen Geistes auf dem errungenen Standpuncte, oder auch wohl für den mächtigen Fortstoss, den sie ihm gaben, bezahlte? O, glaubt doch dem Staate eher alles andere, als dieses. Wen sein heller, biegsamer Geist, und sein für Menschenwerth warm schlagendes Herz nicht längst zum Menschenlehrer verordnete, den macht keine Vocation dazu; sie kann nichts weiter, als einen leeren Platz mit einem Manne besetzen, welcher, wenn er den höheren Ruf nicht längst zuvor erhalten hatte, den Würdigeren verdrängt, und seine Stelle vergeldlich drückt. Freie Mittheilung der Wahrheit ist das schönste Vereinigungsband, das die Welt der Geister zusammenhält; ein Geheimniss, das niemand kennt, denn der es empfangen hat. Die Wahrheit ist ein gemeinsames Erbgut dieser höheren Welt, frei wie der Aether, und von Myriaden zugleich zu geniessen, ohne sich zu verzehren. Ihr händigtet mir meinen Antheil davon ein, nicht als mein Eigenthum, sondern als ein auf eure späteren Nachkommen zu überlieferndes heiliges Unterpfand. Ich werde, ich muss es abliefern; wohl mir, wenn es in meinen Händen gewuchert hat; nur dadurch kann ich meinen Platz in der Welt der Geister bezahlen. Ich bezahle allerdings eine Schuld, aber nicht an dich, o Staat; dein Reich gehört nicht zu der Welt, mit der ich in Abrechnung stehe. — Du redest von Besoldung? Deine Anweisungen gelten nicht in derselben Welt, und der Lehrer der Menschheit macht sich durch eine Münze bezahlt, die du nicht ausgeprägt hast. So oft er einem anderen die Wahrheit mittheilt, fällt ihm selbst eine neue Beleuchtung darauf, und jeder Schüler, den er zu ihr bekehrt, zeigt ihm eine neue Seite an ihr. Alle Freuden und alle Belohnungen, die du ihm geben kannst, sind nichts gegen diejenigen, die er täglich erneuert schmeckt — Einmüthigkeit im Denken hervorzubringen, und einen menschlichen Geist mit dem seinigen in Eins zu verschmelzen. Die Aussichten auf diese kurze Spanne Leben, die du ihm eröffnen könntest, sind nichts gegen die seinigen, dass die Früchte seiner Arbeiten fortdauern werden in die Ewigkeit, und dass nichts in der unendlichen Reihe der Ursachen und Wirkungen zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes vergehen wird, das er in sie brachte. Der Jünger ist nicht grösser als sein Meister, wenn er nichts als Jünger und Lehrling ist, und nichts kann, als nachmachen; aber gross und glücklich wäre der Meister, der alle seine Schüler grösser machen könnte, als er selbst war. Welch' eine Saat von Menschenwerth und Menschenglück, aus dem Korne, das er warf, entsprossen, müsste vor seinem Auge dämmern! — Gehe doch mein Name verloren, und die Sylben desselben rollen nicht über die Zungen der Nachwelt, wenn nur in der gro sen Kette der Vervollkommnung meines Brudergeschlechtes meine Existenz ein Glied ausmacht, in welches sich Glieder schlingen, bis in die Ewigkeit hinaus; wenn es auch keiner weiss, wenn es nur so ist.

Nein, Geister der Vorwelt, deren Schatten mich unsichtbar umschweben, Griechen und Römer, an deren noch fortleben den Schriften mein Geist sich zuerst versuchte; die ihr diese Kühnheit, diese Verachtung der List, der Gefahr und des Todes, dieses Gefühl für alles, was stark und gross ist, unmerklich in meine Seele hauchtet — und ihr anderen zum Theil noch lebenden Lehrer, an deren Hand ich noch täglich tiefer in die Natur unseres Geistes und seiner Begriffe einzudringen, und von eingewurzelten Vorurtheilen mich immer mehr zu entfesseln suche: — fern sey von mir der entehrende Gedanke, dass ich alles das durch die paar armseligen Groschen bezahlt habe, die ich für eure Schriften gab. Mein Geist fliegt in dieser Minute sehnend zu euren unbekannten Gräbern, oder zu den Städten, wo ihr weilt, und von denen Länder und Seen mich trennen, und möchte gerührt aber männlich auf eurem Grabe danken, oder euch die Hand drücken, und euch sagen: ihr seyd meine Väter, Theile von eurem Geiste sind in den meinigen übergegangen. — Und ihr, meine mündlichen Lehrer, besonders du, verehrungswürdiger G***, bei dessen geradem harmonischem Gedankengange durch Blumengefilde mein Geist zuerst aus dem langen Schlummer erwachte, und sich selbst fand: euch werde ich vielleicht noch danken können, und das wird der Lohn seyn, womit ihr euch begnügt.

Vergebens also fordert der Staat eine Cultur zurück, die er mir weder gab, noch geben konnte; vergebens beklagt er sich, dass ich ein Geschenk gegen ihn wende, das nicht von ihm ist. — Jeder hat das vollkommene Recht aus dem Staate zu treten, sobald er will; er wird weder durch den Bürgervertrag, der nur so lange gilt, als jeder es will, und dessen Rechnung sich in jedem Augenblicke abschliessen lässt, noch durch besondere Verträge über sein Eigenthum, oder über seine erworbene Cultur gehalten: sein Eigenthum bleibt sein; seine Cultur, die sich ihm überdies nicht abnehmen lässt, giebt dem Staate keine Befugniss, über Verletzung eines Vertrages, oder über Undankbarkeit zu klagen.

Kann Einer aus dem Staate treten, so können es Mehrere. Diese stehen nun gegen einander und gegen den Staat, den sie verliessen, unter dem blossen Naturrechte. Wollen die, welche sich abgesondert haben, sich enger unter einander vereinigen, und einen neuen Bürgervertrag auf beliebige Bedingungen schliessen, so haben sie vermöge des Naturrechts, in dessen Gebiet sie sich zurückgezogen haben, dazu das vollkommene Recht. — Es ist ein neuer Staat entstanden. Die zur Zeit nur noch einen Theil umfassende Revolution ist vollendet. — Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Vertrage, und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. i. aus freiem Willen, geschieht.

Bis jetzt bestehen noch zwei Staaten neben und in einander, die sich verhalten, wie alle Staaten sich gegen einander verhalten, d. i. wie Einzelne, die ohne besondere Verträge unter dem blossen Gesetze des Naturrechtes stehen. — Aber, hier stosse ich auf den mächtigen Einwurf von der Schädlichkeit des Staates im Staate, welcher Fall hier offenbar eintreten würde. Ich habe mich losgerissen, und bin in die neue Verbindung eingetreten. Meine beiden Nachbarn rechts und links stehen noch in der alten; und so ist über die ganze unabsehbare Strecke alles vermischt. Welche Verwirrungen und Unordnungen werden daraus nicht entstehen?

Aber, fragt doch nicht immer zuerst, was daraus entstehen *wird*, sondern untersucht vor allen Dingen, was ihr thun *dürft*, oder *nicht dürft*, um es abzuwenden. Mich verhindern aus eurer Verbindung zu gehen, und in eine neue einzutreten, dürft ihr nun einmal nicht; ihr würdet ein Menschenrecht in mir verletzen. Euch zwingen, dass ihr die alte aufgebt, und mit mir in die neue tretet, darf ich ebensowenig: dann würde ich das Menschenrecht in euch verletzen. Wir müssen uns also beide einrichten, so gut wir können, und ertragen, was wir nicht hindern dürfen. Es kann wohl seyn, dass es einem Staate unangenehm ist, einen Staat in sich entstehen zu sehen; aber davon ist hier nicht die Frage. Die Frage ist: ob er es rechtlich verhindern dürfe; und darauf antworte ich: Nein.

Aber ich bitte euch, ist es denn nothwendig, ist es denn auch nur wahrscheinlich, dass sogar viel Unheil daraus erfolgen würde? Ihr, die ihr die Gefahr eines solchen Verhältnisses so sehr fürchtet, habt ihr denn noch nie über eure eigene Lage nachgedacht, noch nie entdeckt, dass diese Gefahren euch immerfort hundertfach umringen?

Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum. Ich glaube nicht, und ich hoffe es in der Folge darzuthun, dass dasselbe dadurch, dass es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, dass dieser Staat auf den Hass des ganzen menschlichen Geschlechtes aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen Geringster seine Ahnen höher hinaufführt als wir Anderen alle unsere Geschichte, und in einem Emir, der älter ist als sie, seinen Stammvater sieht — eine Sage, die wir selbst unter unsere Glaubensartikel aufgenommen haben; das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird; das durch das bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher, und von dem süssen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, — von so einem Volke sollte sich etwas anderes erwarten lassen, als was wir sehen, dass in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf, und wo ich gegen den allmächtigen Minister mein Recht erhalte, der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert. Dies alles seht ihr mit an, und könnt es nicht läugnen, und redet zuckersüsse Worte von Toleranz und Men schenrechten und Bürgerrechten, indess ihr in uns die ersten Menschenrechte kränkt; könnet eurer liebevollen Duldung gegen diejenigen, die nicht an Jesum Christum glauben, durch alle Titel, Würden und Ehrenstellen, die ihr ihnen gebt, kein Genüge thun, indess ihr diejenigen, die nur nicht eben so, wie ihr, an ihn glauben, öffentlich schimpft, und ihnen bürgerliche Ehre und mit Würde verdientes Brot nehmt. Erinnert ihr euch denn hier nicht des Staates im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, dass die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füsse treten werden? *)

---

*) Fern sey von diesen Blättern der Gifthauch der Intoleranz, wie er es von meinem Herzen ist! Derjenige Jude, der über die festen, man möchte sagen, unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, zur *allgemeinen Gerechtigkeits-, Menschen-* und *Wahrheitsliebe* hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger. Ich weiss nicht, ob es deren gab oder giebt. Ich will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität! — Möchten doch immer die Juden nicht an Jesum Christum, möchten sie doch sogar an keinen Gott glauben, wenn sie nur nicht an zwei verschiedene Sittengesetze und an einen menschenfeindlichen Gott glaubten. — Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie *sind* Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. Zwinge keinen Juden wider seinen Willen, und leide nicht, dass es geschehe, wo du der nächste bist, der es hindern kann; das bist du ihm schlechterdings schuldig. Wenn du gestern gegessen hast und hungerst wieder, und hast nur auf heute Brot, so gieb es dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nicht gegessen hat, und du thust sehr wohl daran. — Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.

Vorherrschende Toleranz der Juden in Staaten, wo für Selbstdenker keine Toleranz ist, zeigt sonnenklar, worauf eigentlich abgesehen wird. — Die Aufrechthaltung deines Glaubens liegt dir so sehr an deinem Vaterherzen. Siehe diese Juden; sie glauben überhaupt nicht an Jesum Christum; das musst du nicht leiden; und ich sehe, dass du sie mit Wohlthaten überhäufst. — „O, sie haben Aberglauben, und das ist mir genug. Glaube du doch an Zoroaster

Neben diesen hin flicht sich ein beinah' eben so fürchterlicher Staat durch militairische Monarchien: das Militair. Durch eben das, was ihren Stand hart macht, die strenge Mannszucht, und die mit Blut geschriebenen Gesetze desselben an ihn angefesselt, finden sie in ihrer Erniedrigung ihre Ehre, und in der Ungestraftheit bei Vergehungen gegen den Bürger und Landmann ihre Entschädigung für die übrigen Lasten desselben. Der roheste Halbbarbar glaubt mit der Montur die sichere Ueberlegenheit über den scheuen, von allen Seiten geschreckten Landmann anzuziehen, welcher nur zu glücklich ist, wenn er seine Neckereien, Beschimpfungen und Beleidigungen ertragen kann, ohne noch dazu von ihm vor seinen würdigen Befehlshaber geschleppt und zerschlagen zu werden. Der Jüngling, der mehr Ahnen, aber nicht mehr Bildung hat, nimmt sein Degenband als einen Berechtigungsbrief, auf den Kaufmann, den würdigen Gelehrten, den verdienten Staatsmann, der ihn vielleicht selbst in der Ahnenprobe besiegen würde, hohnend herabzusehen, ihn zu necken und zu stossen; oder unsere Jünglinge, die sich den Wissenschaften widmen, von ihren etwanigen Unarten durch Fusstritte zu heilen *).

---

oder Confucius, an Moses oder Mahomed, an den Papst, Luther oder Calvin, das gilt mir gleich; wenn du nur an eine fremde Vernunft glaubst. Aber du willst *selbst* Vernunft haben, und das werde ich nie leiden. Sey unmündig, sonst wächsest du mir zu Kopfe." — Ich will nicht etwa sagen, dass man die Juden um ihres Glaubens willen verfolgen solle, sondern dass man überhaupt niemand deswegen verfolgen solle.

Ich weiss, dass man vor verschiedenen gelehrten Tribunalen eher die ganze Sittlichkeit und ihr heiligstes Product, die Religion, angreifen darf, als die jüdische Nation. Denen sage ich, dass mich nie ein Jude betrog, weil ich mich nie mit einem einliess, dass ich mehrmals Juden, die man neckte, mit eigener Gefahr und zu eigenem Nachtheil in Schutz genommen habe, dass also nicht Privatanimosität aus mir redet. Was ich sage, halte ich für wahr; ich sage es *so*, weil ich das für nöthig hielt; ich setze hinzu, dass mir das Verfahren vieler neuerer Schriftsteller in Rücksicht der Juden sehr folgewidrig scheint, und dass ich ein Recht zu haben glaube, zu sagen, *was* und *wie* ich es denke. Wem das Gesagte nicht gefällt, der schimpfe nicht, verleumde nicht, empfindle nicht, sondern *widerlege obige Thatsachen.*

*) Dass hier kein Zug sey, der sich nicht mit zahlreichen Thatsachen belegen liesse, weiss Jeder, der gewisse starke Garnisonen kennt. Dass übri-

Weniger gefährlich, seitdem er nicht mehr der ausschliessende Besitzer der Reichthümer und der dürftigen Cultur unmündiger Völker ist, aber doch noch immer ein wirklicher Staat im Staate ist der Adel, abgesondert durch seinen Zunftgeist, durch seine Verheirathungen unter einander, und durch das noch immer ausschliessende Recht auf gewisse Bedienungen; allenfalls nur da gut, wo das Volk noch einer solchen Vormauer gegen den Despotismus bedarf. — Ich erwähne nicht der fortdauernden furchtbaren Gewalt der Hierarchie, weil ich zunächst für protestantische Länder schreibe; wenn aber auch unsere Geistlichkeit durch ihre ausschliessende Subordination unter Oberconsistorien, Consistorien und Superintendenten, durch ihren abgesonderten Gerichtshof und durch die hier und da noch sehr herrschende Maxime, manches nicht zu Gad und Askalon zu verkündigen, um den Philistern nicht ein Lachen zuzubereiten; kurz, durch ihren abgesonderten Staat nicht öffentlicher und stärker auf die ausgeschlossenen Bürger drückt, so beweist dies nichts weiter, als dass die Reformation wirklich einen besseren Geist ins Christenthum gebracht hat. Und ist es denn nicht auch unserer Geistlichkeit gelungen, den Fortgang des menschlichen Geistes aufzuhalten und wichtigen Verbesserungen sich mit Glück zu widersetzen? — Kleinere Necke-

---

gens eben dieser Stand manche edle Tugend vorzüglich pflege und nähre; dass schnelle und muthige Entschlossenheit, dass männliche und offene Freimüthigkeit, die Würze des gesellschaftlichen Lebens, in unserem Zeitalter fast nur noch bei gebildeten Officieren angetroffen werde, setze ich hinzu, und bezeuge allen würdigen Männern, die ich in diesem Stande kenne oder nicht kenne, meine desto innigere Verehrung. — Aber das Urtheil im allgemeinen ist hier gar nicht auf die grössere oder geringere Anzahl der Thatsachen, sondern auf Gründe gebaut. Wenn ein Stand dem allgemeinen Gerichtshofe entzogen und vor einen besonderen geführt wird; wenn die Gesetze dieses Gerichtshofes von den allgemeinen Gesetzen aller Sittlichkeit sehr verschieden sind, und mit strenger Härte bestrafen, was vor diesen kaum ein Fehler ist, und Vergehungen übersehen, die diese streng ahnden würden: so erhält dieser Stand ein abgesondertes Interesse und eine abgesonderte Moral, und wird ein gefährlicher Staat im Staate. Wer den Verführungen einer solchen Verfassung entgeht, ist ein um so edlerer Mann; aber er widerlegt nicht die Regel; er macht nur die Ausnahme.

reien begehen die Zünfte der Künstler und Handwerker, die man bloss darum weniger fühlt, weil man mit grösseren Plagen zu kämpfen hat.

Alles dieses sind ja Staaten im Staate, die nicht nur ein abgesondertes, sondern ein allen übrigen Bürgern entgegengesetztes Interesse haben; — Wahrheiten, deren ich hier bloss im Vorbeigehen erwähne, die ich aber, wenn ich meine Leser je wieder sehe, im folgenden Capitel auf Grundsätze zurückzuführen habe. Es sind wirklich feindselige Staaten. Warum erinnert man sich doch nur hier seines Grundsatzes nicht?

Kein Staat wird dadurch gefährlich, dass er dem Raume nach in einem anderen Staate ist, sondern dadurch, dass er ein dem anderen entgegengesetztes Interesse hat. Wenn nun alle Staaten, so wie isolirte Menschen, unter dem Gesetze des Naturrechtes stehen, und dieses Gesetz jedem schlechthin verbietet, die gesetzmässige Freiheit des anderen zu hemmen, inwiefern sie die seinige nicht hemmt, so kann ein solcher Widerstreit gar nicht entstehen, wenn nicht in einem von beiden, oder in beiden Staaten die Mitglieder sich verbunden haben, ungerecht zu seyn. Das sollten sie nicht; sie haben demnach gar nicht über den Druck der Umstände, sondern über ihren eigenen bösen Willen zu klagen. Sie dürften nur alle gerecht seyn, und sie würden, ganz vermengt und doch abgesondert von einander, die verschiedensten Geschäfte treiben können.

Habt ihr nie gesehen, dass in verschiedenen Strichen des deutschen Reiches die gedrückten und ausgesogenen Ländereien grösserer und kleinerer Despoten sich durch die gesegneten Fluren milder und menschenfreundlicher Fürsten hindurchwinden; und dass dennoch der verwelkende Sklave neben dem starken Landmanne ruhig ackert? Seyd ihr nie aus dem Gebiete einer gewissen Reichsstadt, auf welchem der genährte, gebildete und geehrte Landmann es nicht neu findet, dass er eures Gleichen sey, da er ein Mensch sey, über Grenzen getreten, welche statt des Wappens überall durch das Bild der Hand unter dem Beile, und des an die Karre Gefesselten bezeichnet werden, auf welchen euch ausgetrocknete Mumien in Lumpen begegneten, die vor eurem ganzen Rocke den Rest ihrer Kopfbedeckung abzogen, ehe sie noch in euren Gesichtskreis kamen? Die Letzteren leben ruhig neben und unter den Ersteren, und verbluten jetzt ihren letzten Tropfen Blutes für den, der ihre vorherigen verkaufte. Hier sind ja wohl sehr verschiedene Staaten im gleichen Raume, und es entsteht kein Widerstreit derselben gegen einander.

Mögen doch also diejenigen, die aus der alten Verbindung getreten sind, sich durch eine neue vereinigen und ihren Bund durch freiwilligen Beitritt Mehrerer stärken; sie haben dazu das vollkommene Recht. Hat endlich die alte Verbindung gar keinen Anhänger mehr, und haben alle sich zur neuen freiwillig gewendet, so ist die *gänzliche* Revolution rechtmässig vollzogen.

Und hier lege ich denn die Feder nieder, um sie eben da wieder aufzunehmen, wenn ich finden sollte, dass ich nicht vergebens gearbeitet, und wenn das Publicum den gewohnten Vorwurf, dass es zu solchen Untersuchungen noch lange nicht reif sey, einmal durch die That widerlegt. Wo nicht, so laufe ich meine Bahn in einer anderen Sphäre.

Beitrag
zur
Berichtigung der Urtheile
des Publicums
über die
französische Revolution.

Erster Theil:

Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit.

Zweites Heft.

Viertes Capitel.

Von begünstigten Volksklassen überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Bis jetzt ging unser Weg die ebene Heerstrasse des Naturrechts; von nun an windet er sich durch die finstern Hohlwege gothischer Meinungen, und durch die Hecken und die Büsche einer halbbarbarischen Politik. Ich muss den Leser, der bis zu diesem Puncte mit mir kam, hier um Erneuerung seiner Nachsicht und seines Muthes bitten. Es ist nichts Leichtes, vor dem Richterstuhle der Vernunft gewissen Meinungen, die so wenig gewohnt sind, die Sprache derselben zu reden, ihr volles Recht widerfahren zu lassen; ihrer Unberedheit noch selbst zu statten zu kommen, Vertheidiger des Angeklagten, und gerechter Richter zu gleicher Zeit zu seyn. Wenigstens ist es nicht mein Wille, unbillig zu verfahren: nach der Maxime des Richters, jeden für so ehrlich zu halten, als es angeht, werde ich den Beklagten allenthalben die besten Gründe leihen, welche aufzufinden sind; sollte auch dann ihre Sache sich nicht behaupten, so wird es um so weniger zweifelhaft bleiben, ob sie sachfällig sey, wo sie sich mit schlechteren behilft.

Ausgezeichnete Staatsbürger sind solche, gegen welche die übrigen sich zu besonderen Leistungen verpflichtet haben, die ihnen jene nicht zurückgeben — etwa gegen andere Leistungen von ihrer Seite, die der ausgezeichnete von den übrigen Bürgern ebensowenig zurückerhält. — Ueber diese pflichtmässigen Gegenleistungen der ausgezeichneten lasst uns hier nicht hart seyn! — selbst ihre Herablassung, die Ehrenbezeugungen der geringeren Bürger anzunehmen, und einen Werth auf dieselben zu setzen, oder ihre Mühe, die Vorrechte, die wir ihnen verstattet haben, zu gebrauchen, unsere Dienste zu benutzen, und die an sie abgetretenen Einkünfte zu verzehren, mögen diese Gegenleistungen seyn, wenn sie wollen, dass wir es dafür aufnehmen. — Dass diese gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen nur auf Vertrag sich gründen können, und dass die Gültigkeit oder Ungültigkeit dieses besonderen Vertrags auf den Grundsätzen der Verträge überhaupt, welche wir oben entwickelten, beruhe, fällt, ohne weitere Untersuchung, jedem sogleich in die Augen.

Meist alle Angriffe, die man auf die Gültigkeit dieser Art von Verträgen gethan hat, schienen sich auf den Zweifel zu gründen, ob auch wohl die gegenseitigen Leistungen der ausgezeichneten und der übrigen Staatsbürger als gleichgeltend zu betrachten seyen, oder ob etwa der wahre innere Werth der einen den der anderen unverhältnissmässig überwiege; ob der erstere durch seine Leistung den letzteren für die seinige auch wirklich bezahle, oder ob er etwa bei ihm noch sehr im Rest bleibe; ob da wirklich ein Tausch von Vortheilen vorgehe, oder etwa ein Theil von beiden über alle Maassen bevortheilt werde. Der Verdacht, dass mehrentheils wirklich der letztere Fall vorhanden sey, hat gemacht, dass man die Ausgezeichneten auch *Begünstigte* genannt hat; und da ich nicht läugnen will, dass ich den gleichen Verdacht hege, so sey mirs erlaubt, die gleiche Benennung von hier an zu verfrühen, bis ich sie rechtfertigen werde. Nach unseren oben festgestellten und entwickelten Grundsätzen findet jene Bevortheilung über alle Maassen ganz sicher da statt, wo ein unveräusserliches Menschenrecht veräussert worden. Für ein solches ist gar kein gleichgeltender Ersatz möglich; ein solches dürfen wir nicht aufgeben, so lange wir nicht aufhören, Menschen zu seyn; ein Vertrag, in welchem es aufgegeben wird, ist schon an sich völlig ungültig und nichtig. Wir können demnach, zufolge unserer obigen Betrachtungen, als ausschliessende Bedingung der Gültigkeit jedes Begünstigungs-Vertrages festsetzen:

dass kein unveräusserliches Menschenrecht durch ihn veräussert seyn müsse. Diese Bedingung ist von grosser Ausdehnung; sie ist aber die einzige. Unsere veräusserlichen Rechte können wir vergeben, wie, und gegen welche Bedingungen wir wollen; wir können sie umsonst verschenken; der andere hat nichts zu thun, als sie an sich zu nehmen; und der Vertrag ist vollzogen und in die Welt der Erscheinungen eingeführt.

Es ist ein unveräusserliches Recht des Menschen, auch einseitig, sobald er will, jeden seiner Verträge aufzuheben; Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit irgend eines Vertrages ist der härteste Verstoss gegen das Recht der Menschheit an sich. Für den Bürgervertrag insbesondere ist dies schon oben aus dem Materiellen desselben, aus seinem Endzwecke, erwiesen worden; für alle Verträge überhaupt lässt es sich aus den oben festgestellten Grundsätzen über die Form des Vertrages an sich ohne Mühe folgern.

Nemlich, im Vertrage ist die gegenseitige freie Willkür Grund der Rechte und der Verbindlichkeit. Dass nur über Dinge, die in unserer Willkür stehen, welche veränderlich ist, nicht aber über solche, in deren Rücksicht unser Wille durch das Sittengesetz unveränderlich bestimmt seyn soll, ein Vertrag stattfinde, ist oben erwiesen. Dass, sobald Eines von beiden Willkür über den Gegenstand des Vertrages sich geändert, die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten, mithin der Vertrag selbst, aufgehoben seyen, ist an dem gleichen Orte dargethan worden. Hier also bleibt nur die Frage noch zu beantworten: ob ein Mensch nicht etwa das Recht habe, sich im voraus zu verbinden, *seine Willkür* über einen gewissen Gegenstand *nie zu ändern;* — etwa so, wie er verbunden ist, seinen Willen, seine Pflicht zu thun, nie zu ändern? Von ihrer Beantwortung hängt die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ab: ob die Unabänderlichkeit eines Vertrages mit dem unveräusserlichen Rechte der Menschheit vereinbar sey oder nicht? Da nemlich die Fortdauer des Rechts und der Verbindlichkeit im Vertrage sich auf nichts als auf die Fortdauer der freien Willkür gründen kann, so setzt die Unabänderlichkeit eines Vertrages nothwendig das Versprechen voraus, dass man seine Willkür über den Gegenstand des Vertrages nie abändern wolle. — Ich mache einen unabänderlichen Vertrag, heisst: ich mache mich anheischig, meinen jetzigen Willen über die im Vertrage begriffenen Gegenstände nie zu ändern.

Die *Willkür* an sich, insofern und weil sie das ist, ist vom verbindenden Vernunftgesetze völlig befreit; ihre Richtung hängt ab von physischen Ursachen, die das Maass unserer Einsicht bestimmen. Ich ergreife die Entschliessung, die mir jedesmal die nützlichste und zuträglichste scheint, und ich habe durch die Erlaubniss des Sittengesetzes dazu das vollkommenste Recht. Meine Willkür ändert sich nothwendig, so wie meine Einsichten ab- oder zunehmen. Das Versprechen, sie nicht zu ändern, wäre ein Versprechen, seine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen. Ein solches Versprechen aber darf kein Mensch geben. Jeder hat *die Pflicht*, mithin auch das *unveräusserliche* Recht, ins unendliche an seiner Vervollkommnung zu arbeiten, und seinen besten Einsichten jedesmal zu folgen. Er hat demnach auch das unveräusserliche Recht, seine Willkür nach dem Grade seiner Vervollkommnung abzuändern; keinesweges aber das Recht, sich zu verbinden, dass er sie nie abändern wolle. Die Clausel in einem Vertrage, von welcher Natur er auch sey, dass er unabänderlich seyn solle, ist demnach völlig leer und nichts bedeutend, weil sie gegen ein unveräusserliches Menschenrecht verstösst; es ist völlig so gut, als ob sie nicht da wäre.

Dennoch steht die einseitige Aufhebung selbst des nachtheiligsten Vertrages unter den Bedingungen aller einseitigen Vertragsaufhebungen. So sehr du auch bevortheilt seyest, du hast nicht nur *das* Recht nicht, die Wiedererstattung desjenigen zu fordern, was der andere einmal mit deinem guten Willen in sein Eigenthum aufgenommen hat, sondern du hast sogar ihm den Schaden, in den er erweislich durch die Rechnung auf die Fortdauer deines zurückgenommenen guten Willens gekommen ist, zu ersetzen. Das Vergangene ist vergangen: für die Zukunft magst du deine Maassregeln besser nehmen. Du hast Rechte, mit denen du nichts anfangen konntest, verschenkt; jetzt hast du gelernt, sie besser zu nutzen: fordere die Ausübung derselben zurück, aber ahnde nicht den Misbrauch, den man vorher von deiner unbedachten Güte machte; du hast allein dir ihn zuzuschreiben. Du hat edle Vorzüge gegen ein Linsengericht verkauft; du bist freilich bevortheilt: — wenn du das erkennst, so nimm sie zurück, und koste seines Linsengerichtes nicht mehr. Es wäre höchst ungerecht, dich zu nöthigen, ein Thor zu bleiben, weil du es einmal warst: aber es ist gar nicht ungerecht, dass du die Folgen deiner vorigen Thorheit tragest.

Sobald demnach der unbegünstigtere Bürger anfängt zu merken, dass er durch den Vertrag mit dem begünstigten bevortheilt sey, so hat er das völlige Recht, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Er entbindet jenen seines Versprechens, und nimmt dagegen das seinige zurück. Er hebt entweder die Leistungen, zu denen jener sich verpflichtet hatte, ganz auf, weil er ihrer entbehren zu können glaubt, oder er denkt darauf, sie um einen wohlfeileren Preis zu haben. Er findet es etwa nicht mehr so ehrenvoll für sich, dass eine Handvoll Adeliger oder Prinzen auf seine Kosten einen glänzenden Hofstaat bilde, oder nicht mehr so zuträglich für das Heil seiner Seele, dass eine Schaar von Bonzen sich von dem Marke seiner Ländereien mäste, — oder er bietet etwa die wenigen ihm nöthigen Kriegsdienste gegen erträglichere Bedingungen aus. Wer ihm die gelindesten macht, dem wird er jene Leistungen übertragen. Wer dürfte dies dem Staate wehren?

Dem Staate, sagte ich; — und indem stehe ich vor einem mächtigen Einwurfe, dem: der Begünstigte ist auch Staatsbürger; es lässt mithin ohne seine Zustimmung über die Aufhebung seiner Privilegien nichts allgemein verbindendes sich ausmachen. — Aber, das ist nicht wahr: der Begünstigte, insoweit er das ist, ist sicher nicht Bürger. Er hat einen Vertrag mit den übrigen Bürgern geschlossen, sagt ihr. Konnte er das als Staatsbürger, der keinen eignen Willen hat, und der erst in Verbindung mit allen übrigen eine moralische Person aus macht? Er war Partei, als er seinen Vertrag schloss; er ist es, indess dieser Vertrag durch die andere Partei aufgehoben werden soll; er wird sich gefallen lassen, zu schweigen, so lange über die Aufhebung desselben berathschlagt wird. Wenn diese Sache abgethan seyn wird, dann wird er sein Stimmrecht als Staatsbürger wieder erhalten. Wenn es in Frage kommen wird, wie und auf welche Bedingungen die von ihm erledigten Verwaltungen wieder besetzt werden sollen, dann mag er seine Meinung sagen. Wenn z. B. die Frage über den Adel entstände, so darf er wohl sagen: es sollen in unserem Staate Adelige seyn; aber er darf nicht sagen: ich will in unserem Staate ein Adeliger seyn.

Aber unsere Begünstigten nehmen sich anders. Indem wir den Vertrag mit ihnen aufheben, und ihre etwanigen Leistungen auf mildere Bedingungen anderen übertragen wollen, zeigen sie uns ihre persönliche Berechtigung vor, diese Leistungen ausschliessend vor allen anderen zu verwalten; ein Verbot für jeden anderen, sich damit zu befassen: und, wenn ihnen das durchgeht, so sind wir schlimmer daran, als vorher. Wir müssen diese Leistungen fernerweitig von ihnen annehmen; wir dürfen sie nicht aufheben; denn sie sind darauf angewiesen, sie zu verrichten: wir dürfen sie keinem anderen auftragen, sie sind *ausschliessend* darauf angewiesen; wir können mit ihnen nicht markten, sie verhindern alle Concurrenz; sie schlagen uns ihre Dienste so hoch an, als sie wollen, und wir haben nichts zu thun, als zu bezahlen. — Wir wollen z. B. keine Verzierungen an unserem Staatsgebäude mehr, die weiter nichts sind, als Verzierungen. „Nein, sagen sie, solche Verzierungen müssen seyn, denn *wir* sind dazu da, diese Verzierungen auszumachen, wenn *sie* nicht mehr sind, so werden auch *wir* nicht mehr seyn.“ — Wohl, sagen wir, aber warum sollt ihr denn auch seyn? „Weil Verzierungen seyn müssen,“ antworten sie. — Wir wollen unnütze Dinge abschaffen. — „Nein, sagen sie, diese Dinge sind gar nicht unnütz; sie sind *uns* nütze“ — Ja, aber was nützt *ihr* denn? — *Wir* nützen, um jene Dinge zu benutzen — und wir sind um keinen Schritt weiter mit ihnen. Wir müssen demnach wohl, ohne weiter auf sie zu hören, untersuchen, was das denn eigentlich für eine Berechtigung ist, die sie vorzeigen.

Sie, nur sie sind ausschliessend berechtiget. — Wer sind denn diese Sie; durch was werden sie denn von allen anderen, die nicht diese Sie sind, unterschieden; was ist denn ihr ausschliessendes Kennzeichen? Nicht auf jenen vorausgesetzten Vertrag gründet es sich, den wir aufheben wollten; ihr Recht soll ja älter als jeder Vertrag mit ihnen seyn. Es muss demnach wohl ein angebornes, ein auf sie vererbtes Recht seyn. Nun kennen wir keine angebornen Rechte, als die allgemeinen Menschenrechte, und deren ist keins ausschliessend. Ihr Recht müsste demnach doch zuletzt, wenn auch gleich nicht von ihnen, dennoch von einem anderen *erworben* seyn, der es auf sie übertragen hätte; und zwar durch *Vertrag* müsste es erworben seyn, da kein Recht auf Personen anders erworben werden kann. — Wir wollen jetzt nicht nach diesem Vertrage suchen. Es leuchtet aus dem obigen ein, dass wir das völlige Recht hätten, die Verbindlichkeit desselben für uns aufzuheben und zu vernichten; wir wollen jetzt nur von der sonderbaren Rechtsübertragung reden, deren rechtskräftige Gültigkeit hier vorausgesetzt wird.

Jedes Recht auf Personen beruht auf einer Verbindlichkeit des anderen Theils; und hier, da von keinem natürlichen Menschen-, sondern von einem erworbenen Bürgerrechte die Rede ist, auf einer Verbindlichkeit, die nicht das Vernunftgesetz, sondern die eigne freie Willkür auflegte; und es setzt demnach einen Vertrag voraus. Das Recht wird *übertragen,* heisst: *der eine Theil setzt, statt seiner, eine andere Person in den Vertrag ein.* Dass dies wenigstens mit *Wissen* des verbundenen Theils geschehen müsse, ist offenbar; denn wie sollte er sonst wissen, gegen Wen er seiner Verbindlichkeit genug zu thun habe? Dass es auch mit seinem *Willen* geschehen müsse, folgt in unserem Systeme unmittelbar daraus, weil nur durch seinen fortdauernden Willen sogar mit dem ersten eigentlichen Contrahenten der Vertrag fortgedauert hätte; aber wir können hier dem Gegner dies völlig schenken. Wenn der eingesetzte Theil nur auf die *gleichen* Bedingungen in den Vertrag eingesetzt worden, so könne dies der anderen Partei völlig gleichgültig seyn, mag er immer sagen; so lange diese zweite Partei nur *eine und ebendieselbe* Person bleibt.

Aber bei der Rechtsübertragung, von welcher hier die Rede ist, bei *der Rechtsvererbung* in unseren Staaten bleibt sie nicht eine und ebendieselbe Person: auch der, welcher die Verbindlichkeit übernommen hat, soll einen anderen an seine Stelle in den Vertrag eingesetzt haben. Wenn es wirklich ein Vertrag zwischen einer begünstigten und einer bevortheilten Partei ist, so ist völlig zu erwarten, dass der Stellvertreter des Begünstigten freiwillig und gern in den Vertrag eingetreten sey: aber ist wohl der Stellvertreter des Bevortheilten eben so freiwillig in ihn eingetreten: oder konnte der Bevortheilte ganz willkürlich seine Verbindlichkeit auf einen anderen übertragen, ohne bei ihm anzufragen, ob er sie übernehmen wolle? oder, welches eben das heisst, verbindet diesen ein fremder Wille? *Ein fremder Wille verbindet nie;* das ist der erse Grundsatz alles Vertragsrechtes. — Mag doch hier immer der Begünstigte läugnen, dass der Bevortheilte noch während seines Lebens, sobald er wolle, seinen Vertrag aufheben dürfe; stirbt dieser Bevortheilte, so hört doch dann seine Verbindlichkeit gewiss auf, weil er ihr gar keine Genüge mehr thun kann. Wer aus der Welt der Erscheinungen herausgetreten ist, ist seiner Rechte darin verlustig und seiner Verbindlichkeiten entledigt. Verfolge ihn doch der Begünstigte in die andere Welt, und mache dort seine Ansprüche auf ihn geltend, wenn er kann; in dieser ist er einmal nicht mehr anzutreffen. — Aber den ersten den besten zu ergreifen, und ihm zu sagen: ich hatte Anforderungen auf jemanden; er hat durch seinen Tod sich denselben entzogen; mir muss Genüge geleistet werden; komm, *du* sollst mir für ihn einstehen — wie sollte das angehen? — Aber er hat mich auf dich angewiesen, sagst du mir. — Dann bedaure ich, dass du dich hintergehen liessest; er hatte kein Recht über mich zu verfügen; das hat niemand, als ich selbst. — Aber du bist sein Sohn. — Aber darum nicht sein Eigenthum. — Er hat als Verwalter deiner Rechte, während deiner Unmündigkeit, dich in den Vertrag mit mir eingeschlossen. — Das durfte er wohl thun, bis auf den Zeitpunct, wo ich mündig seyn würde, nicht aber länger. Jetzt bin ich mündig und Verwalter meiner Rechte selbst, und gebe dir keines auf mich.

Geschah es aus einem kaum denkbaren Unverstande, oder geschah es in der deutlich gedachten unredlichen Absicht, die Untersuchung zu verwirren, und die Bestimmung zu erschleichen, die er durch Gründe nicht zu erzwingen hoffte, dass Herr Rehberg *) unter der Benennung *Erbrecht* das Recht, *Sachen* zu erben, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind, und das Recht, Verbindlichkeiten von *Personen* zu erben, die doch wohl alle ihr eigenes Eigenthum sind, ohne weitere Unterscheidung zusammenfasste? Ich sollte meinen, beide, das erstere wohlgegründete und das letztere erdichtete und der Vernunft widersprechende Recht, wären sichtbar genug verschieden. Der Rechtsgrund des bürgerlichen ausschliessenden Erbrechts auf Sachen ist oben (S. 126—128.) entwickelt worden. Er gründete sich auf einen Vertrag aller Staatsbürger unter einander, ihr *gemeinsames* Erbrecht auf die Güter *jedes* Verstorbenen gegen das *ausschliessende* Erbrecht auf die Güter *gewisser* Verstorbenen aufzugeben. Beim Gegenstande des Vertrages, den Gütern, hatten sie hierüber nicht anzufragen; sie waren sehr sicher, dass diese gegen ihre Verfügungen keinen Einspruch machen würden. — Der Rechtsgrund eines Erbrechts auf übernommene Verbindlichkeiten der Personen könnte nur auf einem Vertrage der begünstigten Staatsbürger beruhen, ihr *gemeinsames* Erbrecht auf die Verbindlichkeiten *aller* Bevortheilten und Unterdrückten gegen das *ausschliessende* Erbrecht auf die Verbindlichkeiten *gewisser* Bevortheilten und Unterdrückten aufzugeben. Und jenes vorausgesetzte gemeinsame, gegen ein ausschliessendes veräussertes Erbrecht selbst — wenn es nicht etwa auf das Recht des Stärkeren, auf den rechtskräftigen Krieg Aller gegen Alle sich gründen, wenn jener Vertrag nicht etwa der Vertrag von Strassenräubern seyn soll, die in einer Höhle ihre Beute friedlich theilen, damit sie nicht mit dem Schwerte über einander herfallen, und einander alle morden, wie er es doch nicht wohl seyn soll — worauf, sage ich, könnte denn dieses gemeinsame Erbrecht sich gründen, als auf einen vorhergegangenen Vertrag mit den bevortheilten Bürgern, ihre aufgegebenen Rechte nie zurückzufordern? — Hier gänzlich davon abgesehen, dass, laut obigem, ein solcher Vertrag an sich rechtsunkräftig ist, weil das unveräusserliche Menschenrecht, seine Willkür, zu verändern, darin veräussert wird — wo sollen denn nach dem Absterben der ersten bevortheilten Bürger andere herkommen? wo sollen die zu vererbenden Verbindlichkeiten her entstehen? Will man denn die Personen, welche sie übernehmen sollen, ebensowenig darüber fragen, als man im Erbvertrage über Sachen die Sachen fragte? Ohne Zweifel wird man auch auf diese Frage ohne Bedenken Ja antworten, in einem Systeme, wo gar keine Gleichheit unter den Menschen zugegeben wird, als die vor Gott in Beziehung auf die Kirche: und wenn gefragt würde, ob nicht die Menschen selbst als ein Eigenthum sich vererben, vertauschen, verkaufen, verschenken liessen, so müsste man, diesem Systeme zufolge, auch darauf Ja antworten.

---

*) S. 37. seiner oben angeführten Schrift.

Wo man sehr einleuchtende Dinge sagt, überführt man am wenigsten, sagt Montesquieu; und es ist mir keinesweges unbekannt, dass ich hier Sachen vortrage, die gegen die allgemeinen Meinungsfragmente der Völker — sonst auch mit einem ehrlicheren Namen gemeiner Menschensinn genannt — gewaltig verstossen. Aber was kümmert das mich? Nehmt euch die Mühe, zu den Grundsätzen zurückzugehen, und stosst diese um; oder wenn ihr sie stehen lassen müsst, so seyd versichert, dass alles, was durch richtige Folgerungen daraus herfliesst, nothwendig richtig, und eure Meinung, die ihm widerstreitet, nothwendig falsch ist, und ob vom Anfange des Menschengeschlechtes an bis jetzo alle Menschen eurer Meinung gewesen wären. Von dem ersten gesetzgebenden Volke, das wir kennen, von den Aegyptern an, ist es freilich in allen Staaten angenommen gewesen, dass der Sohn in die Verbindlichkeiten des Vaters einzutreten schuldig sey, und darum meint der nach Autoritäten sich bestimmende Undenker, dass es doch wohl wahr seyn müsse. Aber in mehreren der Staaten, welche mit ihren Gesetzen ihre Meinungen auf uns fortgepflanzt haben, wurde es auch für rechtmässig gehalten, dass der Vater sein neugebornes Kind wegsetze, oder sein erwachsenes am Leben strafe, ohne dass irgend jemand das Recht habe ihn zu fragen, warum? Wie kommt es, dass man neben der ersteren Meinung nicht auch die letztere beibehalten hat? — Oder liegt nicht etwa beiden der gleiche Satz zum Grunde, dass das Kind ein Eigenthum des Vaters sey, mit welchem er nach Belieben schalten könne? — Oder ist es etwa härter, ein junges, noch gar nicht zum vollen Bewusstseyn seiner selbst gekommenes Kind hülflos verderben zu lassen, das vielleicht bei seinem Tode weniger empfindet, als eine Taube, die ihr würgt, oder ein erwachsenes, allen Mühseligkeiten des Lebens durch einen schnellen Tod auf einmal zu entziehen, als es hart ist, dasselbe im vollen Gefühl seiner Kraft und seines Rechts zu nöthigen, aus Furcht des Todes ein Knecht zu seyn sein Lebenlang? — Aber das kommt daher: — das Christenthum hat eine andere Meinung — für euch ist es nichts mehr als Meinung — von einer unsterblichen Seele des Menschen, und von dem Einflusse seines hienieden zugebrachten Lebens, besonders seiner letzten Stunden, auf das Schicksal dieser Seele in einem anderen Leben unter euch gebracht, die einer so willkürlichen Verfügung über *Menschenleben* widerstreitet. Dasselbe, oder vielmehr seine dem Despotismus verkauften Diener haben vergessen, eine Meinung zu verbreiten, die der willkürlichen Verfügung über *Menschenfreiheit* widerspräche; und der Philosoph kann einmal nicht so der Volksmeinung gebieten, wie der begeisterte göttliche Gesandte. — In Absicht des ersteren Fragments eurer unzusammenhängenden Meinungen habt ihr euch durch eine sanftere menschlichere Religion umstimmen lassen; in Absicht des zweiten bestimmt euch noch immerfort die rohe Denkungsart halber Wilden, die jetzt den ersten Schritt thaten, sich vom Menschenfleische zu entwöhnen. Kann es eine andere Denkungsart seyn, als eine solche, welche von der gedrückten Lage eines Mitmenschen, der nun einmal keine gute Mahlzeit verspricht, doch allen möglichen übrigen Vortheil zu ziehen sucht — die ihm das Versprechen einer lebenslänglichen Sklaverei, mit der gänzlichen Verzichtleistung auch nur auf den Wunsch der Freiheit, abfordert; und wenn der Geängstete das versprochen hat, sich die Unterthänigkeit seiner Kinder gegen die Kinder des Unterdrükkers — und wenn er in der Angst seines Herzens auch das versprochen hat, sich die gleiche Unterthänigkeit für das dritte, dann für das vierte, dann für das fünfte Glied, und dann für alle möglichen Generationen ins unendliche hinaus versprechen lässt? — und kann das jemand versprechen, als im Angesichte des brennenden Holzstosses und des Spiesses, an welchem er geröstet werden soll? — Sehet da eure Autoritäten!

Selbst der starkmüthige Herr R. will Männern, die bei Anwendung solcher Grundsätze auf den gegenwärtigen Zustand der Welt etwas fühlen sollten, das sich in ihrem Herzen empöre, nicht alle Einsicht absprechen, und ihnen ihre wehmüthigen Empfindungen nicht zum Argen auslegen: aber seine Gutmüthigkeit ist nicht von langer Dauer. „Man zerstört einmal, sagt er, alle Möglichkeit einer bürgerlichen Ordnung, wenn das, was ein Vorfahr, und wäre es auch vor einer Million Jahren gewesen, vielleicht aus Noth gethan“ (wozu er sich verbunden hat, will er sagen)*) „nicht noch diesen späten Erben binden soll. Kein Staat könnte bestehen, wenn nicht Kinder oder andere Erben genöthigt wären, in die Stelle der Verstorbenen zu treten.“ Soll dies heissen: keiner der jetzt bestehenden Staaten könne, so wie er jetzt ist, bestehen, wenn nicht auch jene Verfassung, so wie sie jetzt ist, bleiben sollte, so hat er völlig recht, und es bedurfte seines Scharfsinns nicht, um uns dies zu entdecken. Soll es aber heissen: es sey überhaupt keine bürgerliche Vereinigung ohne diese Veranstaltung denkbar, und diese sey in jenem Begriffe als Merkmal enthalten, so würde ich daraus folgern, dass die bürgerliche Vereinigung an sich völlig vernunftwidrig und unrechtmässig sey, und dass keine geduldet werden müsse. — Es soll eine bürgerliche Verfassung seyn: dies ist ohne Ungerechtigkeit nicht möglich: mithin müssen Ungerechtigkeiten begangen werden; wäre dann Herrn R.s Folgerung. Ich hingegen würde so folgern: es sollen keine Ungerechtigkeiten begangen werden: ohne diese ist keine bürgerliche Verfassung möglich; mithin muss keine bürgerliche Verfassung seyn. Die Entscheidung unseres Streites würde dann von der Beantwortung der Frage abhangen: ob es letzter Endzweck des Menschengeschlechtes sey, in der bürgerlichen Vereinigung zu leben, oder, ob recht zu thun? — Die Prüfung der R.schen Behauptung an sich, dass, ohne jene Einrichtung die bürgerlichen Verbindlichkeiten forterben zu lassen, gar keine Staatsverfassung möglich sey, gehört hieher nicht. Ich rede noch nicht von den möglichen Einrichtungen einer bestimmten Staatsverfassung, sondern von den ausschliessenden Bedingungen der moralischen Möglichkeit aller Staatsverfassungen überhaupt.

---

*) S. 60. — Fast keine Zeile dieses Mannes, der nicht aufhört, über unbestimmtes Geschwätz zu schreien, kann man abschreiben, ohne ihm die Ausdrücke verbessern zu müssen.

Bis jetzt haben wir die Gültigkeit der Begünstigungsverträge in Absicht auf *ihre Form* untersucht, und haben gefunden, dass nicht nur keine Vererbung der Begünstigungen stattfinde, wie man vorgeben wollte, sondern dass sogar der unmittelbare erste Contrahent jeden Vertrag, durch den er sich bevortheilt glaubt, aufheben könne, sobald er wolle. Wir erinnerten, dass in diesem Falle der einseitig Aufhebende zur Zurückgabe und Schadenersatz verbunden sey. Um diesen Ersatz schätzen zu können, haben wir jetzt noch eine Untersuchung über Begünstigungsverträge ihrer möglichen *Materie* nach, d. h. über die Gegenstände solcher Verträge, anzustellen. — Nur Einen denkbaren Gegenstand eines solchen Vertrages müssen wir sogleich, ehe wir ihn in seiner Reihe finden, vorausschicken. Nemlich, es dürfte jemand glauben, die gemeinen Glieder des Staates könnten in einem Vertrage an eine begünstigte Bürgerklasse, oder auch wohl an Einen Begünstigten das Recht, etwas an der Staatsverfassung zu ändern, ausschliessend abgetreten haben. Wäre ein solcher Vertrag geschlossen, so wären dadurch alle übrigen Begünstigungsverträge, als zur Staatsverfassung gehörig, für die ausgeschlossenen Bürger befestigt und unverletzlich gemacht. Dürften sie diesen ohne vorhergegangene Entschädigung nicht brechen, so würden sie auch keinen aller übrigen Begünstigungsverträge aufheben können, weil für die Aufhebung des ersteren keine gleichgeltende Entschädigung möglich ist, als die Beibehaltung der übrigen, mithin jenes Vertrages selbst. — Aber ein solcher Vertrag ist schon an sich null und nichtig, eben darum, weil er alle übrigen Begünstigungsverträge für einen Theil der Staatsmitglieder unabänderlich macht, mithin das unveräusserliche Menschenrecht, seine Willkür, zu ändern, aufhebt. — Ich thue gänzlich Verzicht auf das Recht, an dieser Verfassung irgend etwas abzuändern, und übertrage es einem anderen — heisst: ich will meine freie Willkür über die mir darin aufgelegten Verbindlichkeiten nicht abändern, ich will dasjenige, was ich heute für nothwendig und nützlich halte, so lange dafür halten, als es ein gewisser anderer dafür halten wird — und ein solches Versprechen ist doch wohl vernunftwidrig? Ein solcher Vertrag ist so gut, als nicht geschlossen: durch ihn wird demnach kein Staatsmitglied verhindert, seine Begünstigungsverträge aufzuheben.

Nur veräusserliche Rechte können, wie in allen Verträgen überhaupt, also auch in diesem, aufgegeben werden. Ein Leitfaden zur Auffindung aller veräusserlichen Rechte, wenn sich ein solcher sollte auffinden lassen, würde demnach das sichere Mittel seyn, alle möglichen Gegenstände der Begünstigungsverträge, so wie aller Verträge überhaupt, zu erschöpfen.

Veräusserliche Rechte sind insgesammt Modificationen unveräusserlicher Rechte: die letzteren können auf mannigfaltige Art ausgeübt werden: zu jeder Art der Ausübung hat das freie Wesen ein Recht; aber eben darum, weil es mehrere derselben giebt, ist ihrer keine an sich unveräusserlich. Uebe ich es auf diese Art nicht aus, so übe ich es auf eine andere: auf irgend eine Art ausüben muss ich es freilich, denn das Urrecht ist unveräusserlich.

Alle Urrechte der Menschheit lassen sich auf folgende zwei Klassen zurückführen: *Rechte der unveränderlichen Geistigkeit*, und *Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit*. — Durch das Sittengesetz in mir wird die Form meines reinen Ich unabänderlich bestimmt: ich soll ein Ich — ein selbstständiges Wesen, eine Person seyn — ich soll meine Pflicht immer wollen; ich habe demnach ein Recht, eine Person zu seyn, und meine Pflicht zu *wollen*. Diese Rechte sind unveräusserlich, und aus ihnen entspringen keine veräusserlichen Rechte, weil mein Ich in dieser Rücksicht gar keiner Modification fähig ist. — — Alles in mir, was nicht selbst dieses reine Ich ist, ist Sinnlichkeit (in der allerweitesten Bedeutung des Wortes, Theil der Sinnenwelt), mithin veränderlich. Ich habe ein Recht, dieses veränderliche Ich in mir zu jener gegebenen Form des reinen Ich durch allmählige Bearbeitung desselben (welches eine Modification ist) zu bilden: ich habe das Recht, meine Pflicht zu *thun*. Da jene reine Form meines Ich unabänderlich bestimmt ist, so wird auch die in meinem sinnlichen Ich hervorzubringende Form dadurch unabänderlich bestimmt (nemlich in der Idee). Das Recht, meine Pflicht zu thun, ist nur auf Eine Art ausübbar, und keiner Modificationen fähig; mithin entspringen daher keine veräusserlichen Rechte. — — — Es sind aber in diesem meinen sinnlichen Ich noch eine Menge Modificationen übrig, die auf jene unveränderlichen Formen des reinen Ich nicht zu beziehen sind; Modificationen, über welche das unabänderliche Sittengesetz nichts festsetzt, deren Bestimmung daher in meiner Willkür steht, welche selbst veränderlich ist. Da sie dies ist, so kann sie jene Modificationen auf mannigfaltige Art bestimmen; zu jeder Art derselben hat sie ein Recht; aber alle sind an sich veräusserlich; und hier erst ist es, wo wir auf das Feld der veräusserlichen Rechte treten.

Durch diese Willkür werden entweder meine inneren Kräfte, das, was in meinem Gemüthe vorgeht, modificirt; oder meine äusseren körperlichen Kräfte. Ich darf, in Rücksicht der ersteren, meine Betrachtungen auf einen gewissen Punct hinrichten, über diesen oder über andere Gegenstände nachdenken und urtheilen; ich darf dadurch mich dahin bringen, dass ich dies begehre, jenes verabscheue, diesen verehre, jenen gering achte, diesen liebe, jenen hasse. Da dieses alles veränderliche Bestimmungen meines Gemüthes sind, so wären die Rechte zu ihnen in moralischer Absicht nicht unveräusserlich; aber sie sind es in physischer. Sie dürften wohl veräussert werden, aber sie können es nicht, weil kein fremdes Wesen wissen könnte, ob ich meiner übernommenen Verbindlichkeit gegen dasselbe nachkäme oder nicht. — Man könnte bildlich sagen, sie würden oft an uns selbst, an unsere Urtheilskraft veräussert. Diese räth uns oft an, unsere Gedanken von diesem Gegenstande abzuziehen, ihn auf jenen zu richten; und die freie Willkür verwandelt diesen guten Rath in ein Gesetz für uns *). — Es findet also gar kein rechtskräftiges Versprechen darüber statt, dass man über gewisse Dinge oder über gewisse Grenzen hinaus nicht nachdenken wolle; dass man einem anderen hold seyn, ihn lieben, ihn verehren wolle: denn, gesetzt auch, das stände gänzlich in unserer Willkür — wie könnte der andere sich je versichern, dass wir ihm Wort hielten?

Es bleiben demnach gar keine durch einen Vertrag zu veräussernden Rechte übrig, als die auf den Gebrauch unserer körperlichen Kräfte, auf unsere äusseren Handlungen.

Unsere Handlungen gehen auf *Personen* oder *Sachen*. Auf Personen üben wir entweder ein *natürliches*, oder *erworbene* Rechte aus. Das erstere, das Recht der Selbstvertheidigung durch Zwang, das Kriegsrecht, kann an einen anderen abgetreten werden; doch mit zwei Einschränkungen. Wir müssen uns das Recht vorbehalten, oder vielmehr es bleibt nothwendig, auch ohne ausdrücklichen Vorbehalt unser, uns gegen einen schleunigen Angriff, der einen unersetzlichen Besitz, den unseres Lebens, in Gefahr bringt, und der das Erwarten fremder Hülfe unmöglich macht, selbst — und gegen den höchsten Vertheidiger unserer Rechte *immer* in eigener Person zu vertheidigen. Ueber das erstere dieser Rechte hat im allgemeinen nie ein Zweifel stattgefunden, ohngeachtet es in den mehresten Staaten merklich gekränkt worden durch jene Rechtsängstlichkeiten, durch jene Forderung eines Erweises vom Falle der

---

*) Leider bin ich hier für alle die, welche sich einer gesetzgebenden freien Willkür noch nie bewusst geworden, sondern beständig durch die blinde Einbildungskraft, dem Strome ihrer Ideenassociation nach, geleitet worden sind, völlig unverständlich. Aber da liegt die Schuld nicht an mir. — Auch die Gedankenrichtung des Menschen ist frei; und wer sie noch nicht frei gemacht hat, ist gewiss keiner anderen Art der Freiheit empfänglich.

Nothwehr, der jedem so einleuchte, als in der Stunde der Angst uns selbst die Gefahr einleuchtete. Das zweite hat man in den mehresten Staaten völlig untergeschlagen, und durch alle Mittel, besonders durch Beredungsgründe, aus der christlichen Religion entlehnt, zur stummen Ertragung alles Unrechtes, das unsere Vertheidiger nicht rächen wollen, oder, weil sie selbst es uns zufügten, nicht rächen können, zur willigen Hingebung unter die Hand unseres Scheerers oder unseres Schlächters, uns zu überreden gesucht. Aber, weil es unterdrückt wurde, ist es darum nicht minder fest gegründet? — Du vertheidigst uns gegen alle Gewalt Anderer; das ist recht und gut: aber wenn du nun entweder selbst unmittelbar Gewalt gegen uns ausübst, oder dadurch, dass du die versprochene Vertheidigung unterlässest, die wir selbst nicht übernehmen dürfen, die Gewaltthätigkeiten anderer zu deinen eigenen machst, wer soll uns dann gegen dich selbst vertheidigen? Du selbst kannst nicht dein eigener Richter seyn; dürfen wir gegen dich uns nicht selbst Recht verschaffen, so haben wir das Recht der Selbstvertheidigung, insofern es sich auf dich bezieht, völlig aufgegeben, und das durften wir nicht; denn nur die Arten, dieses Recht auszuüben, ob es z. B. durch uns selbst oder durch einen Stellvertreter geschehen solle, nicht aber das Recht selbst ist veräusserlich. *Ob* und *wie* diese Vertheidigung gegen die höchste Gewalt in einem Staate ohne Unordnung und Zerrüttung möglich sey, habe ich hier noch nicht zu untersuchen: ich hatte bloss zu zeigen, *dass* sie stattfinde, und nothwendig stattfinden müsse. Da übrigens diese Vertheidigung unserer Rechte gegen andere an sich eine beschwerliche Pflicht und keinesweges ein Gewinn ist, so lässt sich nicht denken, wie derjenige, dem wir diese Sorge abnehmen, dadurch in Schaden kommen, und einen Ersatz desselben von uns verlangen könnte: er müsste uns denn jene an sich ungerechte und rechtsunkräftige Ungestraftheit seiner eigenen Gewaltthätigkeiten gegen uns, oder den nicht weniger ungerechten und rechtsunkräftigen Ueberschuss über die Schadenerstattung, den er etwa von unseren Beleidigern erpresst und für sich behält, für den verlorenen Gewinn anrechnen: welches Anbringen aber eine offenbare Bitte seyn würde, dass wir ihm doch erlauben möchten, auch fernerhin ungestraft ungerecht zu seyn; und folglich ohne weiteres abzuweisen wäre. Oder fürchtet er etwa die Einziehung desjenigen, was er für seine Vertheidigung von uns erhält, und was die Mühe derselben am Werthe vielleicht sehr weit überwiegt? Unmittelbar mit der Aufhebung seines Auftrages ziehen wir seinen Sold noch gar nicht ein. Wir werden auf diesen Sold in seiner Reihe zu reden kommen, und finden, was über ihn von Rechts wegen zu beschliessen ist. — Einer Art der Belohnung aber müssen wir hier sogleich gedenken, weil wir unserem Plane nach im Verfolg nicht auf sie treffen werden. — Wir sagten oben: es sey kein verbindendes Versprechen möglich, dass man jemanden lieben oder verehren wolle, weil der andere Theil nie wissen könnte, ob man seiner Verbindlichkeit Genüge leiste, oder nicht. Aber es sind Beschäftigungen möglich, die ihrer Natur nach die Liebe und die Verehrung der Menschen auf sich ziehen; und fast macht nichts ehrwürdiger, als der hohe Beruf, die Wehrlosen zu vertheidigen und die Unterdrückten vor Gewaltthätigkeiten zu schützen. Die Achtung wenigstens, die mit diesem Berufe nothwendig verbunden sey, die ihm durch die Gewohnheit, sie zu geniessen, zum Bedürfniss geworden, und auf deren fortdauernden Besitz zu rechnen, er durch unseren Vertrag berechtigt worden, werde ihm durch Aufhebung desselben geraubt, könnte unser bisheriger Schutzherr sagen. Wir antworten ihm: nichts schändet auch mehr, als Ungerechtigkeiten an einem solchen Platze begangen, Unterdrückung der wehrlosen Unschuld durch eine Macht, die zur Vertheidigung derselben eingesetzt ist: haben wir ihm die Möglichkeit, die Verehrung der Nationen auf sich zu ziehen, geraubt, so haben wir ihn zugleich der Versuchung, sich vor ihrem Angesichte öffentlich zu schänden, ihr Fluch und ihr Abscheu zu werden, entzogen. Gleiches gegen Gleiches hebt sich. — Aber nur Er ist seiner Unbestechbarkeit, seiner Unparteilichkeit, seines Muthes und seiner Kraft sicher; Er würde sicher sich nie entehrt haben. — Wohlan, ohne dem hätte nicht sein Auftrag, sondern die treue Erfüllung seines Auftrages ihn geehrt: hätte er in ihm alles mögliche gethan, so hätte er doch nur gethan, was wir von ihm erwarten durften, was er laut seines Auftrages zu thun schuldig war. — Freie Ausübung edler Thaten, die kein Gebot heischt, ehrt noch mehr; er ist jetzt frei; — es wird immer noch gewaltthätige Unterdrücker des Wehrlosen geben, die Menschheit wird noch immer, hier und da, leiden; — wende er jetzt seine Kraft dazu an, dem ungerechten Mächtigen kühn ins Angesicht zu widerstehen, auf seinen Schultern der Menschheit aus dem Abgrunde des Elends heraufzuhelfen, und unsere Verehrung wird ihm wahrlich nicht entgehen. An Veranlassungen, sich Verehrung zu erwerben, fehlt es nie; an Männern, die unter Mühe und Anstrengung sie erringen möchten, fehlt es öfter.

Erworbene Rechte auf Personen werden durch Vertrag erworben. Wir haben das Recht, Verträge zu schliessen, und können dieses Recht ***ganz***, oder ***zum Theile*** veräussern. Ganz, sage ich: da aber diese Veräusserrng selbst nur durch Vertrag möglich ist, so ist klar, dass der Veräusserung dieses Rechtes wenigstens die einesmalige Ausübung desselben vorhergegangen seyn muss; — sonst wäre auch eine solche Veräusserung widersinnig, da, wie oben gezeigt worden, kein natürliches Menschenrecht an sich, sondern nur besondere Modificationen desselben veräussert werden können. — Der eine Theil verspricht dem anderen: Ich will, so lange ich mit dir im gegenwärtigen Vertrage stehen werde, weder mit dir selbst, noch mit irgend einem anderen, einen anderweitigen Vertrag schliessen. Ein solcher Vertrag ist seiner Form nach völlig rechtskräftig; seinem Inhalte nach durch seine fürchterliche Ausdehnung schrecklich, und wird er dabei als unabänderlich gedacht, wie er bei dem an das Landeigenthum geknüpften Landbauer gedacht werden soll, so wird durch ihn der Mensch völlig zum Thiere herabgesetzt. Auch ohne diese schon an sich rechtsunkräftige Unabänderlichkeit zu denken, thut der Bevortheilte auf jede Anforderung besserer Bedingungen bei dem Begünstigten, er thut auf jede Beihülfe anderer, die ihn vielleicht milder behandeln möchten, förmlich Verzicht, so lange es ihm nicht möglich ist, sich von seinem Unterdrücker völlig unabhängig zu machen. Die Welt wird für ihn menschenleer, und ohne ein Wesen seines gleichen. Ein Augenblick der höchsten Angst, der vielleicht nie wieder zurückkehren wird, wird in einem solchen Vertrage hastig ergriffen, und so viel es vom Unterdrücker abhängt, verewigt.

Das Recht, Verträge zu schliessen, wird *theilweise* veräussert, wenn der eine Theil verspricht, entweder nur mit gewissen Personen nicht, oder nur über gewisse Gegenstände nicht Verträge zu schliessen. Ob dergleichen Versprechungen an sich rechtskräftig seyen, kann keine Frage seyn, da sogar dem Versprechen, überhaupt keinen Vertrag zu schliessen, die Rechtskräftigkeit nicht streitig gemacht werden konnte. Ueber die Ausnahme gewisser Personen vom Rechte einen Vertrag mit ihnen zu schliessen, ist weiter nichts zu sagen. In Absicht der Gegenstände, werden (ausser dem Ehevertrage, der bekannterweise allenthalben auf mannigfaltige Art eingeschränkt wird, und den der Leibeigene überhaupt nicht ohne Erlaubniss seines Gutsherrn schliessen kann) Verträge geschlossen, entweder über *Kräfte*, der Arbeitsvertrag; oder über *Sachen*, der Tausch- und Handelsvertrag. In Absicht der ersteren Art von Verträgen veräussert der eine Theil entweder überhaupt sein Recht, über Anwendung seiner Kräfte mit irgend jemandem, ausser dem Einen Begünstigten, einen Vertrag zu schliessen, für irgend einen anderen zu arbeiten; — oder er veräussert es nur insofern, inwiefern sein Contrahent seine Arbeit selbst brauchen kann; er verbindet sich, so oft er Zeit übrig habe, für einen anderen zu arbeiten, erst bei jenem anzufragen, ob Er ihn nicht brauchen könne. Es kann hierbei auch noch etwas über den Lohn für die Arbeit im voraus auf immer bedungen seyn; so dass der Arbeiter gehalten sey, so oder so viel um einen gewissen Preis zu arbeiten, wenn er auch von anderen mehr bekommen könnte. Es wird hier immer vorausgesetzt, dass der eine Theil nicht schon durch den ersten Begünstigungsvertrag das Recht, über den Gebrauch seiner Kräfte überhaupt zu verfügen, aufgegeben habe; denn in diesem Falle, von welchem wir weiter unten reden werden, fände gar kein anderweitiger Arbeitsvertrag statt. — In Absicht des *Handelsvertrages* kann entweder das Recht, seine Producte oder Fabricate an irgend jemand, als an den einzigen Begünstigten abzusetzen, überhaupt, oder nur auf den Fall veräussert seyn, dass der Begünstigte sie ankaufen wolle; so dass er entweder den *Alleinkauf*, wie mehrere Cantons-Städte Helvetiens von ihren Landleuten, oder dass er den *Vorkauf* habe, wie viele deutsche Gutsbesitzer von ihren Unterthanen. Besonders im letzteren Falle kann etwas über den Preis der Waare festgesetzt seyn, so dass der Verkäufer verbunden sey, sie dem Begünstigten um ein gewisses Geld abzulassen, wenn er auch anderwärts mehr dafür bekommen könnte. Oder es kann umgekehrt abgeschlossen seyn, dass der eine Theil entweder *alle* seine Waaren, oder diejenigen, die der Begünstigte hat, oder nur *gewisse* Waaren von dem Begünstigten ausschliessend kaufen; oder dass er sie um einen gewissen Preis von ihm kaufen müsse, wenn er sie anderwärts auch wohlfeiler haben könnte; so dass der Begünstigte den *Alleinhandel* oder den *Vorhandel* habe. Die grausamste und gehässigste Modification dieser Art des Vertrages ist die, wenn der leidende Theil verbunden ist, von einer gewissen Waare schlechterdings eine bestimmte Menge zu nehmen, und sie zu einem bestimmten Preise zu bezahlen, wie in mehreren Ländern die Regierung es mit dem Salze hält, und wie Friedrich der Zweite eine Zeitlang jeden Juden nöthigte, bei seiner Verheirathung eine bestimmte Menge Porzellans zu nehmen.

Die zweite Art von Rechten, die durch unsere Verträge mit Begünstigten veräussert werden konnten, waren die Rechte auf *Sachen;* das Recht des Eigenthums im weitesten Sinne des Wortes. Man nennt nemlich gewöhnlicherweise nur den *fortdauernden* Besitz einer Sache das Eigenthum derselben; da aber nur der *ausschliessende* Besitz eigentlicher Charakter des Eigenthums ist, so ist auch der unmittelbare Genuss eines Dinges, das nur einmal genossen wird und durch den Genuss sich verzehrt, ein wahres Eigenthum; denn während irgend jemand es geniesst, sind alle übrigen ausgeschlossen.

Dieses Recht des Eigenthums nun lässt sich ebensowohl, als das Recht der Verträge, *ganz* oder *zum Theil* veräussern. Es lässt sich ganz veräussern. Das unmittelbarste, alles übrige

Eigenthum des Menschen begründende Eigenthum, sind seine Kräfte. — Wer den freien Gebrauch dieser hat, hat schon unmittelbar an ihnen ein Eigenthum, und es kann ihm nicht fehlen, durch den Gebrauch derselben auch bald ein Eigenthum an Sachen ausser sich zu bekommen. Eine gänzliche Veräusserung des Eigenthumsrechtes lässt sich mithin nicht anders, als *so* denken, dass der freie Gebrauch unserer Kräfte veräussert, dass einem anderen das Recht übertragen sey, über ihre Anwendung frei zu verfügen, und dass sie dadurch Sein Eigenthum geworden seyen. Dies war dem Buchstaben des Gesetzes nach bei den alten Völkern der Fall aller Sklaven, und ist bei uns der Fall aller zum Grundeigenthume gehörigen Landbauern; wollte, oder will der Herr von seinem strengen Rechte nachlassen, so ist das Güte von ihm, aber er ist verfassungsmässig nicht dazu verbunden. — Dennoch findet diese Veräusserung nur unter Einer Bedingung statt: der Herr muss dem Sklaven, der ihm die Verfügung über seine Kräfte überlässt, seinen Unterhalt zusichern; dies ist nicht Güte; der Unterworfene hat das völlige Recht, es von ihm zu fordern. Jeder Mensch muss leben: das ist sein unveräusserliches Menschenrecht. Es gilt hier nicht zu sagen: wenn ich meinen Sklaven nicht ernähre, so stirbt er mir; ich verliere ihn, und der Schade ist mein: die Klugheit wird mich wohl treiben, ihn zu erhalten. Es ist hier nicht von deinem Schaden, sondern von seinem Rechte, und nicht von deiner Klugheit, sondern von deiner unerlasslichen Pflicht die Rede; dein Sklave ist Mensch. Der Besitzer eines Thieres darf es umkommen lassen, wenn es die Kosten seiner Erhaltung nicht abwirft, oder es abschlachten; nicht so der Besitzer der Kräfte eines Menschen. Dieser schuldige Unterhalt ist sein Eigenthum, das er im Eigenthume seines Herrn hat, und so oft er isst, ist das, was er isst, sein unmittelbares Eigenthum. Also ist auch eine gänzliche Veräusserung des Eigenthumes nicht möglich; wie sie denn auch nicht möglich seyn konnte, da kein Menschenrecht an sich, sondern nur besondere Modificationen desselben veräussert werden können. Ausser diesem Eigenthume hat derjenige, der sich der freien Verfügung über seine Kräfte entäusserte, auf alles Eigenthum Verzicht gethan, wie an sich klar ist.

Das Eigenthumsrecht kann auch nur theilweise veräussert seyn. Das Eigenthum der *Kräfte* kann zum Theil veräussert seyn, so dass eine gewisse Portion derselben dem Begünstigten angehöre, wir mögen sie nun selbst brauchen können oder nicht: wie bei den *gemessenen* *) Frohndiensten; oder dass der Ueberschuss derselben, dessen wir selbst nicht bedürfen, ihm bedingungsweise oder ohne Bedingung angehöre, wie bei der Einschränkung des Rechtes, Arbeitsverträge zu schliessen, davon wir oben redeten. — — Das Eigenthum gewisser Sachen kann veräussert seyn, so dass wir diese auf keine Art uns zueignen dürfen. Dahin gehört das ausschliessende Recht zu jagen, zu fischen, Tauben zu halten u. dgl.; die Anordnung in einigen Gegenden, dass die Eiche, die auf dem Grund und Boden des Landbauers wächst, nicht dem Bauer, sondern dem Gutsherrn gehöre; die Hütungs- und Triftgerechtigkeit u. s. w.

Dass alle diese Rechte auch einseitig von der bevortheilten Partei aufgehoben werden können, darüber ist nach dem obengesagten kein Zweifel mehr übrig. Hier ist nur die Frage von der Entschädigung im Falle der einseitigen Aufhebung. — Bei der ersteren Art der Einschränkung unseres Rechtes, Verträge zu schliessen, wo es ganz aufgehoben wird, lässt im allgemeinen (auf das Besondere werden wir sogleich zu reden kommen) keine Klage des begünstigten sich denken, als die, dass er in Hoffnung auf die Fortdauer unseres Vertrages seinerseits versäumt habe, die ihm nützlichen und vortheilhaften Verträge zu schliessen. Diese aber lässt sich kurz so beantworten: wir haben unsererseits, durch den Vertrag mit ihm dazu verpflichtet, gleichfalls versäumt, die *uns* nützlichen

---

*) Für die wenigen, die das nicht wissen! — Der Leibeigene (*glebae adscriptus*) hat *ungemessene* Frohndienste; er muss arbeiten, soviel der Gutsherr verlangt. In der Regel verlangt er 6 Tage Spanndienste auf seinem Acker, und den 7ten Botschaftgehen, oder Fuhren nach der Stadt. Der freiere Bauer, an dessen Boden der Gutsherr nur einen Theil des Eigenthumsrechtes hat, hat *gemessene* Dienste; er thut eine bestimmte Anzahl von Frohndiensten.

und vortheilhaften Verträge zu schliessen: bis jetzt haben wir keinen geschlossen. Nun kündigen wir ihm auf, er weiss von nun an, wessen er sich zu uns zu versehen hat; benutze er von nun an seine Zeit, so gut er kann; wir werden die unserige gleichfalls zu benutzen suchen; wir haben ihn nicht übervortheilt, wir haben uns auf gleichen Fuss mit ihm gesetzt. — Doch, seine Klagen werden bestimmter. In Rücksicht der ausschliessenden Arbeitsverträge, so wie in Rücksicht der ganz oder zum Theil veräusserten Verfügung über unsere Kräfte, wird er sich beklagen, dass er seine Arbeit nicht mehr werde besorgt bekommen, wenn wir ihm den Contract zurückgeben. Er hat also entweder mehr zu arbeiten, als ein einziger bestreiten kann, oder er kann, oder will nicht selbst arbeiten. Die erstere Voraussetzung würde, so wie sie da steht, richtig übersetzt, so viel heissen: er hat mehr Bedürfnisse, als ihrer durch die Kräfte eines einzigen befriedigt werden können, und er verlangt zu ihrer Befriedigung die Kräfte anderer zu gebrauchen, welche sich so viel an ihren Bedürfnissen abbrechen sollen, als sie Kraft auf die Befriedigung der seinigen verwenden. Ob eine solche Klage abzuweisen sey, das bedarf wohl keiner weiteren Untersuchung. Aber er führt einen gültigeren Grund an, das grössere Heer seiner Bedürfnisse zu rechtfertigen. Hat er auch nicht unmittelbar mehr Kräfte als andere, so hat er doch *das Product mehrerer Kräfte*, das vielleicht durch eine lange Reihe von Vorfahren auf ihn fortgepflanzt worden: er hat mehr Eigenthum, zu dessen Benutzung die Kräfte mehrerer erforderlich sind. — Wohl, dieses Eigenthum ist sein, und muss sein bleiben; bedarf er zur Benutzung desselben fremder Kräfte, so mag er zusehen, auf welche Bedingungen er ihrer habhaft werden kann; es entsteht ein freier Tauschhandel über Theile seines Eigenthums und die Kräfte derer, die er zur Bearbeitung des Ganzen dingt, wobei jeder Theil zu gewinnen sucht, so viel er kann. Wer ihm die gelindesten Bedingungen macht, dessen mag er sich bedienen. Ueberhebt er sich seiner Uebermacht über den Gedrückten in der Stunde seiner Noth, so mag er den Nachtheil tragen, dass dieser ihm den Kauf aufkündigt, sobald die drückende Noth vorüber ist; macht er ihm billige Bedingungen, so wird er den Vortheil haben, dass seine Verträge dauernder sind. — Aber, er wird dann, wenn jeder ihm seine Arbeit so hoch anschlägt als er kann, sein Eigenthum nicht mehr so hoch nützen können als bisher; der Werth desselben wird sich ansehnlich verringern. — Das mag wohl geschehen; aber was geht das uns an? Wir haben ihm von seinen liegenden Gründen keines Haares Breite abgepflügt; wir haben ihm von seinem baaren Gelde keinen Heller genommen. Das durften wir nicht. Aber den uns nachtheilig scheinenden Vertrag mit ihm aufheben, durften wir, und das haben wir gethan. Wird sein Erbgut dadurch geringer, so muss es doch vorher durch unsere Kräfte vermehrt worden seyn, und unsere Kräfte sind einmal nicht sein Erbgut. — Und warum ists denn auch nothwendig, dass dem, der tausend Hufen hat, jede seiner tausend Hufen so viel eintrage, als dem, der eine hat, seine einzige? — Man klagt fast in allen monarchischen Staaten über die ungleiche Vertheilung der Reichthümer; über die unermesslichen Besitzungen einiger wenigen, neben jenen Heeren von Menschen, die Nichts haben; und diese Erscheinung nimmt euch bei der jetzigen Verfassung dieser Staaten Wunder? — und ihr könnt die Auflösung des schweren Problems nicht finden, ohne Eingriff in die Rechte des Eigenthums eine gleichmässigere Vertheilung der Güter zu bewirken? Wenn die Zeichen des Werths der Dinge sich vermehren — sie vermehren sich durch die herrschende Sucht der meisten Staaten, vermittelst des Commerces und der Fabriken sich auf Kosten aller übrigen zu bereichern, durch den schwindelnden Handel unseres Zeitalters, der seinem Einsturze immer näher rückt, und alle, die auf die entfernteste Art daran Antheil haben, mit einer gänzlichen Zerrüttung ihrer Vermögensumstände bedroht, durch den unbegrenzten Credit, der das ausgeprägte Geld von Europa mehr als verzehnfacht — wenn, sage ich, die Zeichen des Werthes der Dinge sich so unverhältnissmässig vermehren, so verlieren sie immer mehr ihren Werth gegen die Dinge selbst. Der Besitzer der Producte, der Landeigenthümer, vertheuert unablässig die Dinge, die wir haben müssen, und seine Ländereien selbst steigen eben dadurch unablässig im Werthe gegen das baare Geld. Vergrössern sich denn aber auch seine Ausgaben? Allenfalls weiss sich der Kaufmann, der ihm die Bedürfnisse des Luxus liefert, schadlos zu halten; weniger der Handwerker, der ihm das Unentbehrliche arbeitet, und der von beiden in die Enge getrieben wird — aber der Landbauer? Noch immer ist er entweder ein Stück des Grundeigenthumes, oder thut Frohndienste unentgeltlich, oder um einen unverhältnissmässig geringen Lohn; noch immer dienen seine Söhne und Töchter, als Zwangsgesinde, dem Gutsherrn für ein Stück Geld, das selbst vor Jahrhunderten in keinem Verhältnisse gegen ihre Dienste stand. Er hat nichts, und wird nie etwas haben, als den kümmerlichen Lebensunterhalt auf den heutigen Tag. Wüsste der Gutsbesitzer seinen Luxus einzuschränken, so wäre er längst — oder erleidet das jetzige Handelssystem eine Umwälzung, wie es sicher erleiden wird, — so wird er dann gewiss der ausschliessende Besitzer aller Reichthümer der Nation, und ausser ihm wird kein Mensch etwas haben. Wollt ihr dies verhindern, so thut, was ihr ohnedies zu thun schuldig seyd: gebt den Handel mit dem natürlichen Erbtheile des Menschen, mit seinen Kräften, frei; ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, *dass der Ertrag des Grundeigenthums und alles Eigenthums in umgekehrtem Verhältniss mit der Grösse desselben stehe*, der Boden wird, ohne gewaltthätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmählig sich unter mehrere vertheilen, und euer Problem wird gelöst seyn. Wer Augen hat zu sehen, der sehe; ich gehe meines Weges weiter fort.

Hat der Begünstigte nicht diese gültige Ausflucht eines angeerbten Eigenthums, so muss er arbeiten, er mag wollen oder nicht. Schuldig ihn zu ernähren sind wir einmal nicht. — Aber er *kann* nicht arbeiten, sagt er. Im Vertrauen, dass wir fortfahren würden ihn durch unsere Arbeit zu ernähren, hat er es verabsäumt, seine eigenen Kräfte zu üben und zu bilden; er hat nichts gelernt, wodurch er sich ernähren könnte; und jetzt ist es zu spät, jetzt sind seine Kräfte durch den langen Müssiggang viel zu sehr geschwächt und gleichsam verrostet, als dass es noch in seiner Macht stehen sollte, etwas nützliches zu erlernen. — Daran haben wir freilich durch unseren unklugen Vertrag Schuld. Hätten wir ihn nicht von Jugend auf glauben lassen, dass wir ihn schon ohne alle sein Zuthun ernähren würden, so würde er freilich etwas haben lernen müssen. Wir sind demnach gehalten, und das von Rechts wegen, ihn zu entschädigen, d. h. ihn zu ernähren, bis er gelernt haben wird, sich selbst zu ernähren. Aber wie sollen wir ihn ernähren? sollen wir fortfahren, das Nothwendige zu entbehren, damit er im Ueberflusse schwelgen könne; oder ist es genug, wenn wir ihm das Unentbehrliche reichen? — Und so stünden wir denn vor einer Frage, deren gründliche Beantwortung unter die Bedürfnisse unseres Zeitalters gehört.

Man hat unter uns wehmüthige Gefühle gesehen und bittere Klagen gehört über das vermeinte Elend so vieler, die aus dem grössten Ueberflusse plötzlich in einen weit mittelmässigeren Zustand herabsanken — von *denen* sie beklagen gehört, welche in ihren glücklichsten Tagen es nie so gut hatten, als jene in ihrem grössten Unsterne, und welche die geringen Ueberbleibsel vom Glücke jener für ein beneidenswerthes Glück hätten halten dürfen. Die ungeheure Verschwendung, die bisher an der Tafel eines Königs geherrscht hatte wurde in etwas eingeschränkt, und Leute, die nie eine Tafel hatten, noch haben werden, wie jene eingeschränkte, bedauerten diesen König; eine Königin hatte eine kurze Zeit lang Mangel an einigen Kleidungsstücken, und diejenigen, welche sehr glücklich gewesen wären, wenn sie *diesen* Mangel hätten theilen dürfen, beklagten ihr Elend. Fehlt es auch unserem Zeitalter an manchen lobenswürdigen Eigenschaften, so scheint wenigstens die Gutmüthigkeit nicht darunter zu gehören! — Setzt man etwa bei diesen Klagen ganz unbedingt das System voraus, dass nun einmal eine gewisse Klasse von Sterblichen, ich weiss nicht welches Recht habe, alle Bedürfnisse, die die ausschweifendste Einbildungskraft nur irgend sich erdichten könne, zu befriedigen; dass eine zweite nur nicht ganz so viele, als diese; eine dritte nur nicht ganz so viele, als die zweite, u. s. w haben müsse, bis man endlich zu einer Klasse herabkomme, die das Allerunentbehrlichste entbehren müsse, um jenen höheren Sterblichen das Allerentbehrlichste liefern zu können? Oder setzt man diesen Rechtsgrund bloss in die Gewohnheit, und schliesst so: weil Eine Familie bisher das Unentbehrliche von Millionen Familien verzehrt hat, so muss sie nothwendig fortfahren, es zu verzehren? Eine auffallende Folgenlosigkeit in unserer Denkungsart ist es immer, dass wir so empfindlich für das Elend einer Königin sind, die einmal kein frisches Linnen hat, und den Mangel einer anderen Mutter, die dem Vaterlande auch gesunde Kinder gebar, welche sie, selbst in Lumpen gehüllt, nackend vor sich herumgehen sieht, indess in ihren Brüsten aus Mangel an Unterhalt die Nahrung austrocknet, die das jüngstgeborne mit entkräftetem Wimmern fordert — dass wir diesen Mangel sehr natürlich finden. — Solche Leute sind es gewohnt, sie wissens nicht besser, sagt mit stickender Stimme der satte Wollüstling, während er seinen köstlichen Wein schlürft: aber das ist nicht wahr; an den Hunger gewöhnt man sich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinschwinden aller Kräfte und alles Muthes, an Blösse in strenger Jahreszeit gewöhnt man sich nie. Dass nicht essen solle, wer nicht arbeitet, fand Herr R. naiv: er erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, dass allein der, welcher arbeitet, nicht essen, oder das Unessbarste essen solle.

Der Grund dieser Folgenlosigkeit lässt sich leicht auffinden. Unser Zeitalter ist im Ganzen weit empfindlicher gegen die Bedürfnisse der Meinung, als gegen die der Natur. Das Unentbehrliche haben jene Beurtheiler so ziemlich alle, und haben es von Jugend auf gehabt; alles, was sie davon abbrechen konnten, haben sie auf das Entbehrliche, auf die Bedürfnisse des Luxus gewendet. Diese Bedürfnisse nicht alle in dem Maasse befriedigen zu können, wie es jeder wünscht, ist das allgemeine Loos. Du hast modernes Hausgeräth; aber noch mangelt dir eine Bildergallerie; du bekommst sie vielleicht; dann wird es dir nur noch an einem Antiquitäten-Cabinette fehlen. — Jener Königin mangelte nur noch das kostbare Halsband; aber sey versichert, sie litt nicht weniger dabei, als deine modische Gemahlin litt, als ihr ein Kleid von der neuesten Farbe noch abging. — Aber nicht genug, dass wir die steigenden Begierden, so wie sie steigen, nicht immer befriedigen können; wir sind sogar oft genöthigt, zurückzugehen, Bedürfnisse abzubrechen, die wir schon gewohnt sind, befriedigt zu sehen, die wir schon unter die Unentbehrlichkeiten rechneten. Dies ist ein Leiden, das wir aus Erfahrung kennen; jeder, der es fühlt, ist unser Mitbruder in der Trübsal, mit ihm sympathisiren wir innig. Unsere Einbildungskraft versetzt durch ihre Zauberkünste uns alsbald an seine Stelle: jenem unglücklichen Könige wurden eine Anzahl seiner Gerichte abgezogen; der reiche Domherr dachte *sich* ohne seinen feinen Wein, oder ohne seine Lieblingspasteten, die kleine Bürgerin oder die wohlhabendere Bäuerin ohne ihren Milchkaffee, jedes Mitglied der feineren oder minder feinen Welt ohne Befriedigung desjenigen Bedürfnisses, das es zuletzt errungen hatte; und wie hätte nicht alles inniges Mitleid für ihn empfinden sollen? — Wir berechnen und unterscheiden *Entbehrliches* und *Unentbehrliches* nur *nach der Gewohnheit, es zu besitzen*, weil wir selbst gar wohl erfahren haben, wie durch die Gewohnheit uns manches unentbehrlich worden, das es vorher nicht war; von der wahren Verschiedenheit desselben *der Art* nach haben wir gar keine Vorstellung, oder hätten wir auch durch Nachdenken uns einen Begriff davon verschafft, so haben wir doch keine durch die Einbildungskraft belebte und unsere Empfindung in Bewegung setzende Vorstellung, weil wir selbst nie auf dieser äussersten Grenze standen, und vor dem Anblicke anderer darauf uns von jeher sorgfältig hüteten. „Das ist unnatürlich, so hungert sichs nicht.“ sagen wir mit jenem Finanzpächter beim Diderot, weil *wir* nie so gehungert haben. An fortdauernden Nahrungsmangel, oder Frost, oder Blösse, oder erschöpfende Arbeit soll man sich, meinen wir, so gewöhnen, wie wir uns etwa gewöhnt haben, die reicher besetzte Tafel eines Grossen, oder die prächtigere Kleidung, oder das beständige seelige Farniente desselben ohne grosse Mühe zu entbehren: wir wissen nicht, oder fühlen nicht, dass diese Dinge nicht bloss dem *Grade* nach, sondern dass sie der *Art* nach verschieden sind. — Wir vergessen, dass wir eine Menge der Dinge, die wir uns versagen, uns mit einer Art von Freiwilligkeit versagen, und dass wir sie etwa wohl auf eine Zeit lang haben könnten, wenn wir uns dem nachherigen Mangel des Unentbehrlichsten aussetzen wollten; dass aber bei den Entbehrungen jener auch nicht *eine* Spur des freien Willens übrig ist, und dass sie alles entbehren müssen, was sie entbehren. Wir rechnen ja sonst so sehr auf den Unterschied zwischen der freiwilligen und erzwungenen Aufopferung, wo wir die Sache der Begünstigten führen, warum vergessen wir sie denn nur hier, wo von der Sache der Unterdrückten die Rede ist?

Nicht die Gewohnheit entscheidet über das *an sich* Entbehrliche und das *an sich* Unentbehrliche, sondern die Natur. Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nöthigen Quantität, eine nach Verhältniss des Klimas gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muss jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz.

Ueber diese Grenze hinaus, auf dem Felde der Dinge, die die Natur nicht für unentbehrlich erklärt, entscheidet allerdings die Gewohnheit; und hier steigt das Leiden ohngefähr in dem Grade, in welchem angewöhnte Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Ich sage bloss *ohngefähr*, und das aus zwei Gründen: — Ein grosses Heer unserer Bedürfnisse sind bloss und einzig Bedürfnisse der Einbildungskraft; wir bedürfen ihrer bloss darum, weil wir ihrer zu bedürfen glauben: sie verschaffen uns keinen Genuss, wenn wir sie haben; ihr Bedürfniss macht sich bloss durch die unangenehme Empfindung kund, wenn wir sie entbehren. Dinge dieser Art haben das ausschliessende Kennzeichen, dass wir sie bloss um anderer willen haben. Zu ihnen gehört alles, was zur Pracht gehört, die bloss Pracht ist; alles, was zur Mode gehört, insofern es weder durch Schönheit, noch durch Bequemlichkeit, noch durch irgend etwas von Dingen dergleichen Art sich auszeichnet, als dadurch, dass es Mode ist. Wir können dabei keine andere Absicht haben, als die, Anderen — nicht unseren Geschmack, denn durch Schönheit sollen diese Dinge sich nicht auszeichnen — sondern bloss unsere Gefügigkeit in die allgemeinen Formen und unsere Wohlhabenheit bemerklich zu machen. Da diese Dinge bloss auf Andere berechnet sind, so können diese Anderen von der Verbindlichkeit, sie zu haben, uns vollgültig lossprechen. Sie haben uns bisher die Kosten dazu hergegeben; ziehen sie diese zurück, so ist begreiflich, dass sie die Fortsetzung dieser Art des Aufwandes nicht mehr von uns fordern. Unsere Umstände sind nun weltkundig; es ist weltkundig, dass unsere Einnahme nicht mehr hinreicht, jenen Aufwand mit Ehren fortzusetzen. Verlangen wir ihn dennoch fortzusetzen, d. h. verlangen wir durch unsere Entehrung zu glänzen? Ein solches Verlangen ist so thöricht, das Leiden über die Versagung desselben ist so unsinnig, dass es gar keine Schonung verdient, und dass vernünftige Menschen es sich gar nicht in Rechnung können bringen lassen. Durch Versagung dieser Bedürfnisse wird dem, der sie weltkundig auf Kosten Anderer befriedigte, kein Leiden zugefügt, und sie sind beim Aufnehmen des Verhältnisses von der Summe abzuziehen. — — Insofern zweitens die Befriedigung der Bedürfnisse wirklich einen grob- oder feinsinnlichen Genuss, einen Kitzel der Nerven, oder eine leichtere Bewegung der Einbildungskraft verursacht, lässt sich doch nicht läugnen, dass im Grade desselben, und mithin im Grade des durch die Gewohnheit entstandenen Bedürfnisses eine grosse Verschiedenheit sey. Es giebt ohngefähr eine äusserste Grenze der Reizbarkeit der menschlichen Natur; über diese hinaus wird sie sehr schwach und unmerklich. Es ist wohl kein Zweifel, dass der Luxus unseres Jahrhunderts diese Grenze nicht erreicht, und hier und da sie nicht überschritten habe. Die Entbehrung dessen, was hart an dieser Grenze, vielmehr dessen, was über sie hinausliegt, kann bei weitem die unangenehme Empfindung nicht verursachen, welche durch unbefriedigte Begierden erregt wird, die noch innerhalb der Grenzen der grösseren Reizbarkeit stehen. Auch hierauf ist beim Aufnehmen des richtigen Verhältnisses zwischen Versagungen und Leiden Rücksicht zu nehmen.

Abgezogen, was abgezogen werden muss, bleibt allerdings eine Summe von Leiden der Begünstigten übrig, die aus den Einschränkungen des gewohnten Luxus durch unsere Vertragsaufhebung für sie entstehen müssen: Leiden, an denen wir, durch unser gutmüthiges Versprechen, ihnen die Bedürfnisse eines unbegrenzten Luxus fortdauernd zu liefern, allerdings die völlige Schuld haben. Wir sind verbunden, diese Leiden aufzuheben, insofern es die Gerechtigkeit von der einen Seite ***zulässt***, von der anderen *erfordert*.

Insofern sie es von der einen Seite zulässt. — Jeder muss das Unentbehrliche haben, so wie wir es oben bestimmten; das ist unveräusserliches Menschenrecht: insofern ihr Vertrag mit uns irgend einen von uns der Möglichkeit beraubte, dieses zu haben, war er an sich rechtsunkräftig, und ohne allen Schadenersatz aufzuheben. So lange auch nur noch Einer da ist, dem es um ihrer willen unmöglich ist, durch seine Arbeit dies zu erwerben, muss ihr Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden. — Durch seine Arbeit es zu erwerben, sage ich; denn nur unter Bedingung der zweckmässigen Anwendung seiner Kräfte hat er Anspruch auf sein Unentbehrliches, und es wird gar nicht gefordert, dass der Begünstigte alle Müssiggänger ernähren solle. Wer nicht arbeitet, soll nicht essen, wenden wir mit nicht geringerer Strenge auf den gemeinen Bürger an, als wir es auf den Begünstigten anwenden würden, wenn er arbeiten könnte.

Insofern die Gerechtigkeit von der anderen Seite es erfordert. — Er beruft sich auf die Kraft der Gewohnheit, nichts zu arbeiten und viel zu verzehren. Sein Rechtsgrund sey auch der unsere. Sein eigentliches Uebel, die Quelle aller seiner Leiden, die wir eröffnet haben, müssen wir auch wieder verstopfen. So wie er allmählig sich zum Nichtsthun und zur Verschwendung gewöhnt hat, so muss er sich auch allmählig wieder entwöhnen. Er muss von der Stunde der Aufhebung unseres Vertrages an seine Kräfte bilden, wozu er noch kann, und sie gebrauchen, so gut er kann. Das Leiden, das diese Kraftanwendung ihm verursachen möchte, kommt gar nicht in Rechnung, denn es ist ein Leiden, das uns zu wohlthätigen Zwecken die Natur aufgelegt hat, und dessen wir gar nicht das Recht hatten ihn zu entledigen. Kein Mensch auf der Erde hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen und durch fremde Kräfte zu leben. Es muss sich ohngefähr berechnen lassen, binnen welcher Zeit er es dahin bringen könne, dass der Gebrauch derselben ihm das Unentbehrliche verschaffe. Bis dahin müssen wir für seinen Unterhalt sorgen; aber dagegen haben wir auch das Recht der Aufsicht, ob er sich wirklich geschickt mache, sich denselben auf die Zeit hin, da wir ihn nicht mehr ernähren wollen, selbst zu erwerben. — Er muss von der Stunde der Aufhebung unseres Vertrages an sich allmählig die Befriedigung immer mehrerer Bedürfnisse versagen lernen; wir werden ihm anfangs, nach Abziehung des oben Berechneten, geben, was von seinen vorherigen Einkünften übrig bleibt; dann weniger, dann allmählig immer weniger, bis seine Bedürfnisse mit den unsrigen ohngefähr ins Gleichgewicht gekommen sind; und so wird er sich weder über Ungerechtigkeit, noch über unbillige Härte zu beklagen haben. Er wird uns, wenn er durch diese Bemühungen überdies noch gut und weise werden sollte, noch einst danken, dass wir ihn aus einem verschwenderischen Müssiggänger zu einem frugalen Arbeiter, und aus einer unnützen Last der Erde zu einem brauchbaren Mitgliede der menschlichen Gesellschaft gemacht haben.

Fünftes Capitel.

Vom Adel insbesondere, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

„Alle alten Völker haben ihren Adel gehabt," sagen Staatsmänner, die man zugleich für grosse Geschichtskundige hält; und lassen uns daraus in aller Stille folgern, dass der Adel so alt sey, als die bürgerliche Gesellschaft, und dass in jedem wohlgeordneten Staate einer seyn müsse. Es ist sonderbar, dass eben diese Männer, bei denen die Nothwendigkeit des Adels in jedem Staate sich von selbst versteht, — wenn sie sich etwa zum Ueberflusse noch darauf einlassen, den Ursprung des heutigen Adels zu erklären, sich in Muthmaassungen verlieren, die sie auf nichts, als auf andere Muthmaassungen, stützen können.

Ich rede nicht vom *persönlichen* Adel — von der Berühmtheit oder den Vortheilen, die der grosse Mann durch *eigene* Thaten sich erwirbt; ich rede, wie man es will, vom *Erbadel*, von der Berühmtheit oder den etwanigen Vortheilen, die er durch das Andenken dieser seiner Thaten *auf seine Nachkommen überliefert*.

Ich unterscheide an diesem Erbadel zwischen dem Adel *der Meinung* und dem Adel *des Rechtes*. Diese Unterscheidung scheint mir der Leitfaden, welcher uns aus den Irrgängen der Muthmaassung auf eine ebene gerade Bahn führen müsse; ihre Vernachlässigung war ohne Zweifel der Grund aller Irrthümer, welche über diesen Gegenstand unter uns herrschen.

An jener Behauptung von einem Adel der alten Völker ist etwas wahres, aber auch etwas falsches. Sie hatten meist alle einen Adel der Meinung; sie hatten — einige kurz vorübergehende Fälle abgerechnet, welche durch gewaltsame Unterdrükkung, und nicht durch die Staatsverfassung herbeigeführt wurden — keinen Adel des Rechtes.

Der Meinungsadel entsteht nothwendig, wo Menschenstämme in fortdauernder Verbindung und Bekanntschaft leben. Es ist fast *kein* Gegenstand, worauf er nicht haften könne. Es giebt einen Gelehrten-Adel. Zwar hinterlassen grosse Gelehrte selten Kinder; wir dürfen in keinem Leibnitz, keinem Newton, werden in keinem Kant Nachkommen jener grossen Männer zu erblicken glauben: aber wer kann einen ihm unbekannten Luther sehen, ohne in ihm einen Nachkommen jenes grossen deutschen Mannes zu vermuthen, und seine nähere Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Es giebt einen Kaufmanns-Adel — und wir würden bei Nennung gewisser Namen, die in der Geschichte der Handlung verewigt sind, öfter die Nachkommen der Männer zu erblicken glauben, welche sie verewigten, wenn nicht das vorgesetzte „Graf," oder „Freiherr," oder „von" uns diesen Gedanken verböte *): oder wenn nicht etwa gar der würdige Name sich höchst unähnlich erschiene — wenn nicht etwa der Mann sich in einen Berg oder in ein Thal, oder in eine Ecke umgewandelt hätte. — Es giebt einen Adel tugendhafter Grossthaten. — Jeder, der seinem Namen eine gewisse Berühmtheit giebt, pflanzt *mit* diesem Namen zugleich die Berühmtheit desselben auf sein Geschlecht fort.

Wo Menschen in einem Staate leben, muss sehr bald, um wenig dass der Staat fortgedauert habe, ein ähnlicher Bürger-Adel entstehen. Ein Name — der in der Geschichte unseres Staates öfters vorkömmt, der in den Erzählungen derselben unsere Aufmerksamkeit öfters auf sich gezogen hat, mit dessen merkwürdigen Besitzern wir hier Mitleid, dort Angst oder Furcht, dort die Ehre durchgeführter Grossthaten innig empfunden haben, — ist uns ein alter Bekannter. Wir erblicken einen, der ihn trägt; und *mit* diesem Namen knüpfen sich an unsere Einbildungskraft alle die ehemaligen Bilder. Wir übersehen sogleich die Abstammung des Unbekannten, noch ehe er sie uns erzählt; wissen, wer sein Vater, sein Grossvater, seine Seitenverwandten waren; was sie thaten; — alles geht vor unserer Seele vorüber. Unsere Aufmerksamkeit wird dadurch auf den Besitzer dieses merkwürdigen Namens gezogen, und unsere Theilnehmung erregt; wir beobachten ihn von nun an genauer, um unsere Vergleichung zwischen ihm und seinen grossen Ahnen fortzusetzen. — Dies drückt das Wort *„Nobilis,"* womit die Römer einen, ihrer Denkungsart nach, Adligen bezeichneten, treffend aus; einen sehr Erkennbaren nannten sie ihn, von welchem man mancherlei weiss, den man genauer beobachten und bald noch näher kennen wird. — Nichts ist ferner natürlicher, als dass diese Aufmerksamkeit bald in Achtung und Zutrauen zu dem Manne mit dem berühmten Namen sich verwandle; dass man, wenn er uns nur nicht förmlich unseres Irrthumes überführt, die Talente seiner grossen Vorfahren oder

---

*) Dass doch noch immer der berühmte Kaufmann nach der Ehre geizt, ein unberühmter Edelmann zu seyn! Fern sey und bleibe doch von würdigen deutschen Gelehrten diese Entadelung ihrer erlauchten Namen!

Verwandten in ihm voraussetze. Kommt eine Unternehmung vor, die das besondere, ganz eigene Geschäft irgend eines grossen Mannes in unserer Geschichte wäre, und dem wir sie auftragen würden, wenn wir ihn jetzt nicht unter uns vermissten; — wohin wird von ihm das Andenken sich eher wenden, als auf einen seiner Nachkommen; und da wir es ihm selbst nicht übertragen können, — wem werden wir es lieber übertragen, als seinem Namen? Ein Scipio war es, der Carthago seinem Untergange nahe brachte; von keinem sicherer, als von einem Scipio erwartete man die völlige Vertilgung dieses Staates.

Ein solcher Adel der Meinung war bei den alten Völkern. — Er war bei den *Griechen;* aber weniger bemerkbar, — weil der bei ihnen herrschende Gebrauch, dass der Sohn nicht den Namen des Vaters, sondern einen eigenen führte, und dass die Geschlechtsnamen nicht üblich waren, jene Täuschung der Einbildungskraft, die sich an ein blosses Wort hängt, nicht unterstützte. Man musste erst nach der Abstammung des jungen Griechen sich erkundigen, oder er musste sie selbst anzeigen; und durch dieses Verweilen, bei Einziehung der Nachrichten, oder durch diese abgenöthigte Selbstanzeige, verlor um ein grosses der Eindruck, auf den der junge Grieche bei seiner Erscheinung in der grossen Welt rechnete. Dennoch erneuerte gewiss das Auftreten eines Miltiades das Andenken der Marathonischen Schlacht. — — Einen Adel *des Rechtes*, d. i. ausschliessende Vorrechte gewisser Familien finde ich wenigstens in dem freien Griechenlande nirgends, als etwa zu Sparta an dem Königsgeschlechte daselbst, den Herakliden. Aber abgerechnet, dass dieses, seit Lykurgs Gesetzgebung, höchst eingeschränkte, unter der strengen Oberaufsicht der unerbittlichen Ephoren stehende Regiment mehr eine erbliche Verbindlichkeit, als ein erblicher Vorzug war, — lässt die Auszeichnung dieser Familie sich auf ganz andere Grundsätze zurückführen, als auf die Vererbung persönlicher Vorzüge durch Geburt. Sie gründete sich auf das Erbeigenthum von Lakonien; und ihr Adel war daher eher mit unserem Lehns-Adel, — von welchem weiter unten, — als mit unserem Geschlechts-Adel zu vergleichen. Hercules hatte, — nach dem zu seiner Zeit in Griechenland herrschenden Systeme, dass Königreiche sich auf Kinder und Kindeskinder forterben, und unter sie vertheilen liessen, — Ansprüche auf einige Länder des Peloponnes. Seinen späteren Nachkommen gelang es endlich nach mancherlei Versuchen dieses Erbrecht durch die Gewalt ihrer Waffen geltend zu machen. Zwei Brüder setzten sich in Sparta, und betrachteten Lakonien als ihr Erbe. Daher ihr Familien-Vorzug.

In Rom hatte dieser Adel der Meinung, diese Nobilität, — auch mit wegen der bei ihnen eingeführten Geschlechtsnamen, — einen weiteren Spielraum, und wurde in eine Art von System gebracht. Die Eintheilung ihrer Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer scheint zwar auf einen anderen, als einen blossen Meinungsadel hinzudeuten, aber wir werden davon weiter unten reden. Jene Nobilität gründete sich auf die Verwaltung der drei ersten Staatsämter, des Consulats, der Prätur und einer Art der Aedilität; welche curulische Würden genannt wurden. Jemehr eine Familie Männer unter ihren Vorfahren aufzählen konnte, die diese Würden verwaltet hatten, desto edler war sie; die Bilder jener betitelten Vorfahren wurden in dem Innersten ihrer Häuser aufgestellt und bei ihren Leichenbegängnissen der Leiche vorgetragen. — Es ist sehr natürlich, dass das Volk bei seinen Wahlen eben um jener Meinung willen die alten Geschlechter vorzüglich begünstigte; aber diese hatten auf jene Würden so wenig ein *ausschliessendes Vorrecht*, dass vielmehr eben dieses Volk von Zeit zu Zeit sich das Vergnügen machte, ein noch unbekanntes neues Geschlecht zu erheben. Diese Stammväter neuer Geschlechter schämten sich der Dunkelheit ihres Ursprunges nicht im geringsten; sondern setzten sogar ihren Stolz darein, öffentlich zu erinnern, dass sie sich selbst, durch eigene Kraft, von keinem Ruhme der Vorfahren unterstützt, emporgeschwungen hätten. — Es zeigt eine lächerliche Unwissenheit, wenn man *diese* Nobilität *unserem* Adel, und *diese* Stammväter neuer Häuser (*novi homines*) *unseren* Neugeadelten gleichsetzt. Wenn bei uns die Bekleidung gewisser Staatsbedienungen in den Adelstand erhöbe; wenn z. B. die Nachkommen eines Staatsministers, eines Generals, eines Prälaten nothwendig, schon vermöge ihrer Geburt, und ohne alle weitere Förmlichkeiten, adelig wären, dann fände eine Vergleichung statt.

Zwar könnte man aus der Eintheilung der römischen Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer auf einen anderen Adel, als den der blossen Meinung schliessen; aber bei einer solchen Folgerung würde man das Wesentliche und das Zufällige, das Recht und die gewaltthätige Anmaassung, Zeiten und Orte vermischen. — Romulus war es, der den Grund zu dieser Eintheilung legte, und der dadurch vorübergehende persönliche Würden und Verhältnisse im Staate, keinesweges aber erbliche Vorrechte gewisser Familien, — als von welchen er keinen Begriff haben konnte, — bezeichnen wollte. Die *Väter,* und die nachmalige Vermehrung derselben, die Conscripten, wählte er nach dem Alter, das sie im Kriege entbehrlich, zum Rathgeben und zur inneren Regierung des Staates desto tauglicher machte. Sie waren bestimmt, bei den ununterbrochenen Kriegen, die er führte, in der Stadt zu bleiben und der Staatsverwaltung vorzustehen. Glauben wir, dass dieser unersättliche Krieger und eigenwillige Regent gemeint gewesen sey, die jungen und starken Söhne derselben das väterliche Vorrecht, nicht mit zu Felde zu ziehen, erben zu lassen; oder dass er sich in der Wahl der künftigen Senatoren, so wie diese durch den Tod abgehen würden, auf diese Söhne habe einschränken wollen, und sich nicht die Freiheit vorbehalten habe, inskünftige, so wie bisher, aus der ganzen Bürgerschaft die Betagtesten und Weisesten zu wählen, ob sie auch vorher Ritter oder Plebejer gewesen wären? Höchst wahrscheinlich wurden die Söhne seiner ersten Senatoren — dieser Ritter, jener Plebejer, so wie es dem Könige am bequemsten dünkte. — Die *Ritter,* bestimmt zu Pferde zu dienen, wählte er nach dem Reichthume. Sie mussten vermögend seyn, ein Pferd zu unterhalten. — Wer nichts hatte als körperliche Stärke, — welches unter diesem erst jetzt entstehenden Volke gewiss keine Unehre war, — wurde bestimmt zu Fusse zu dienen, und hiess *Plebejer.* Ich wünschte, dass man dem Ursprunge dieses Wortes auf die Spur kommen könnte. Täuscht mich nicht alles, so bedeutete es ursprünglich einen Soldaten zu Fusse, ohne die geringste verächtliche Nebenbedeutung. — Es lässt sich nicht darthun, nach welchen Grundsätzen man unter den folgenden Regierungen diese Verhältnisse der Bürger geordnet habe. Es *ist* wahrscheinlich, dass der Sohn des Ritters meistens wieder ein Ritter wurde, weil bei ihm das dazu gehörige Vermögen aus der Erbschaft seines Vaters am sichersten vorauszusetzen war; aber — ohnerachtet die Senatoren sich schon durch Romulus gewaltsamen Tod eine gewisse Uebermacht verschafft hatten, wenn dies nicht etwa eine spätere Erfindung der plebejischen Eifersucht war — es ist *nicht* wahrscheinlich, dass jeder Sohn eines Senators wieder ein Senator wurde, und dass kein Sohn eines Ritters oder eines Plebejers es habe werden können. Man bedurfte *weiser* Räthe, und die Weisheit wird nicht stets durch die Geburt fortgeerbt. Einem Numa lässt diese Bemerkung sich schon zutrauen.

Diese einfache Verfassung wurde unter Servius Tullius durch die Einführung des Census um ein grosses verwickelter. Es entstand ein Adel des Reichthums, der während der Dauer der Republik wichtig genug war, und an äusserlicher Auszeichnung endlich das Roscische Gesetz hervorbrachte; der aber gar nicht unmittelbar auf die Geburt, sondern auf die vermittelst ihrer ererbten Reichthümer sich gründete. Die Nachkommen eines Bürgers der ersten Klasse sanken unter die Aerarier herab, wenn sie ihr Erbgut verloren oder verschwendet hatten, und wurden mit ihrem Vermögen ihres Platzes im Schauspielhause verlustig.

Unter der despotischen Regierung des jungen Tarquinius, und noch mehr unter den durch die Revolution herbeigeführten und durch die hinterlistigen Bemühungen der vertriebenen Tarquinier unterhaltenen Verwirrungen bemächtigten sich die *Patricier*, die Nachkommen der alten Senatoren, grosser Vorrechte; und das Volk — durch Bedrückung der Tyrannen, durch den Aufwand unaufhörlicher Feldzüge, durch seine eigene Unwirthschaftlichkeit, und durch die Härte seiner Schuldherren ausgesogen, — musste es geschehen lassen. Nicht als Bürger, sondern als Schuldner abhängig, erhoben sie jene Familien ausschliessend zu allen Staatswürden, die sie begehrten, und deren Aufwande sie allein durch ihre Reichthümer gewachsen waren. In *diesem* Zeitpuncte war in Rom ein wahrer Geburtsadel des Rechtes; aber die Vorrechte desselben gründeten sich nicht auf die Staatsverfassung, sondern auf Zufall und gewaltsame Unterdrückung; — es waren ungerechte Rechte. — Verzweiflung gab den zurückgesetzten Volksklassen die Kräfte wieder, die ein erträgliches Elend ihnen entrissen hatte. Sie errangen im langen Kriege mit den Patriciern alle ihre ihnen mit jenen gemeinschaftlichen Bürgerrechte wieder, und von nun an war der Unterschied zwischen Patriciern, Rittern und Plebejern ein blosser Name. Jeder konnte ohne Einschränkung alles im Staate werden: der ausschliessende Adel des Patriciats verschwand, und jene Nobilität trat an seine Stelle. — Die Ritter scheinen von der Zeit an, da Handlung und Reichthum in die Republik kam, sich vorzüglich auf die Vermehrung ihrer Schätze gelegt, sich mit dem Adel des Reichthums begnügt, und die Verwaltung der aufwandsvollen Staatsämter anderen überlassen zu haben. Wir finden wenigere ihrer Geschlechter unter den grossen Familien der Republik. Die Plebejer aber liessen den Patriciern keinen Vorzug: wir finden eben so viele und in dem gleichen Grade noble Häuser unter den ersteren als unter den letzteren.

Die barbarischen Nationen, die den Römern bekannt wurden, hatten keinen anderen Adel, als den der Meinung, und konnten keinen anderen haben; und wenn römische Schriftsteller eine Nobilität unter ihnen finden, so haben sie dieses Wort sicher nicht anders, als im Sinne *ihrer* Sprache gebraucht. — Doch das wird sich sogleich bei Untersuchung der Frage ergeben: was für ein Adel ist denn unser europäischer Adel, und — um dies beurtheilen zu können — woher ist er doch entstanden? Denn es ist nicht ohne Nutzen, mit unserem Adel und seinen Vertheidigern ein wenig in die Geschichte zu gehen, um ihnen zu zeigen, dass auch sogar da nicht zu finden ist, was sie suchen.

Die meisten und mächtigsten Völker des heutigen Europas entspringen von den *germanischen* Völkerschaften, die frei und gesetzlos, wie die nordamerikanischen Wilden, in ihren Wäldem herumstreiften. Im *fränkischen* Reiche war es zuerst, wo sie sich zu festen Staaten bildeten. Von diesem stammen die ansehnlichsten Reiche Europens, das deutsche Reich, Frankreich, die italiänischen Staaten ab. Von diesem, oder von den aus ihm entsprungenen Zweigen, besonders dem wichtigsten, dem deutschen Reiche, sind die übrigen Reiche, die nicht unmittelbar germanischen Ursprungs sind, wechselsweise beherrscht, belehrt, gebildet, fast erschaffen worden. In den Wäldern Germaniens ist der Geist der fränkischen Anordnungen; in diesem Reiche ist der Grund der neueren europäischen Einrichtungen aufzusuchen. — Es gab zwei Stände unter den Germanen: Freie und Knechte. Unter den ersteren gab es einen Adel der Meinung; es gab keinen des Rechts; es konnte keinen geben. Worauf hätten unter diesen Völkern die Vorrechte des Adels sich beziehen sollen? Auf *ihre Mitbürger?* bei ihnen, die in der höchsten Unabhängigkeit lebten, die gar keine festen dauerhaften Gesellschaften, ausser den Familienverbindungen, kannten, und die fast keine Befehle befolgten, als für die Dauer einer kurz vorübergehenden einzelnen Unternehmung? Oder auf *Länderbesitz*? bei ihnen, die den Feldbau nicht liebten, und die jedes Jahr an einem anderen Platze waren? Wer durch kühne Unternehmungen, durch Stärke und Tapferkeit, durch Raub und Sieg sich auszeichnete, auf Den richteten sich aller Augen; er wurde ein Gegenstand des Gesprächs, er wurde berühmt, nobel — nach dem Ausdrucke der Römer. Bei Erblickung seiner Söhne oder seiner Enkel erinnerte sich seine Völkerschaft seiner Grossthaten, ehrte in ihnen sein Andenken, und hatte das gute Vorurtheil für sie, dass sie ihrem Ahn ähnlich seyn würden. Diese, durch dieses gute Vorurtheil und durch die Erinnerung jener Thaten getrieben, wurden es mehrentheils. — „Sie wählen ihre Könige nach dem Adel; ihre Anführer nach Maassgabe ihrer persönlichen Tapferkeit," sagt Tacitus.*) Wer waren jene Könige, und wer waren diese Anführer, und worin waren sie von einander verschieden? — Ohne Zweifel führten die ersteren die ganze her-

---

*) *De moribus Germanorum.* Cap. 7.

umstreifende Horde, leiteten ihre Richtung, bestimmten ihre Standplätze, und wiesen ihnen Felder und Triften an. Wer gehorchen wollte, gehorchte; wer nicht wollte, riss mit seiner Familie sich von der Horde los, und streifte einsam herum, oder suchte sich mit einer anderen Horde zu vereinigen. Ein solcher Hordenführer musste einiges Ansehen haben; und worauf hätte unter einem Volke, welches auf nichts Werth setzte, als auf kriegerische Tapferkeit, dieses sich gründen können, als auf das Andenken grosser Thaten seiner Vorfahren, die er durch eigene, — welche dem ganzen Volke bekannt waren, das an der Wahl Antheil hatte, — in ihre Erinnerung zurückgebracht? Zog die ganze Horde in den Krieg, so führte eben dieser König sie an. Aber gewöhnlich war dies nicht der Fall. Einzelne Parteien machten abgesonderte Streifereien, so wie Kühnheit und plötzliche Einfälle es ihnen riethen.*) Der Zweck derselben war die Beute. Hier gerieth einer, dort einer auf eine kühne Unternehmung; jeder theilte seinen Entwurf mit und warb sich Gefährten, so viele und so gute er konnte; jede Partei wählte einen der ihr bekanntesten muthigsten Männer zum Anführer; jede zog ihres Weges. Hätte der König alle diese einzelnen Parteien, deren oft mehrere zugleich nach verschiedenen Richtungen hin auf Raub und Plünderung ausgingen, anführen können? Sie kamen zurück; gingen in anderer Gesellschaft auf andere Unternehmungen, und wählten vielleicht einen anderen zum Anführer derselben; aber immer tapfere, kühne Männer. — Dies sind jene Anführer, von welchen Tacitus redet. Wer auf diese Art oft Anführer war, und mit Glück und Muth seine Unternehmungen ausführte, dessen Name wurde in der ganzen Völkerschaft, so wie er nach und nach alle einzelnen Mitglieder derselben angeführt hatte, berühmt; es wurde kein kühnes Wagestück beschlossen, dazu man nicht eben ihn zum Anführer gewünscht hätte; er wurde nun selbst auch nobel, so wie es einst der König geworden war, und starb dieser, so konnte er, oder ein unter seinen Augen gebildeter, in seinen Fusstapfen einhergehender Sohn, sehr

---

*) Tacit. *de moribus Germanorum*, Cap. 14.

leicht zum Könige gewählt werden. Hier ist also noch nicht die geringste Spur von einem Erbadel des Rechtes.

So war es zur Zeit des Tacitus, als die einzelnen Völkerschaften Germaniens noch enger zusammenhingen, jede noch mehr einen Volkskörper bildete, und jedes einzelne Glied desselben noch Gelegenheit hatte, mit den Thaten der Tapfersten unter ihnen, und mit den Thaten ihrer Vorväter bekannt zu werden. Späterhin, als durch die allgemeine Gährung dieser Völker, durch den Druck von Osten her, und durch die Ausleerung ihrer Wohnsitze nach Süden und Westen hin, die bisherigen Völkerschaften sich trennten; und durch ihre Vermischung unter einander neue entstanden, die ohne Aufhören sich wieder vermischten, um wieder neue zu bilden, deren Namen man in keinem der älteren Geschichtschreiber findet, — musste auch dieser Adel der Meinung ziemlich verschwinden. Wer heute noch unter seinem Volke war, das seine Thaten, und seiner Väter Thaten kannte, und dessen grösste und berühmteste Männer er gleichfalls kannte, wurde vielleicht morgen unter einer Nation gedrückt, von deren Helden er ebensowenig wusste, als sie von seinem Heldenthume. So verhielt es sich mit denjenigen Völkern, welche, weniger gedrückt, in Germanien zurückblieben, als etwa mit den Sachsen, mit den Friesen u. s. w. Aber so verhielt es sich ganz gewiss mit den Völkerschaften, die in das römische Reich einrückten: mit den Burgundern, Vandalen, Franken, Allemannen; bei welchen letzteren beiden man es schon aus ihrem Namen sieht, dass die ersten aus allerlei freien Männern, die zweiten aus allen möglichen germanischen Völkerschaften zusammengeflossen waren.

Noch blieb eine Art des Zusammenhanges unter gewissen Mitgliedern dieser in einer allgemeinen Auflösung und Vermischung begriffenen Völkerschaften, welche der Grund alles Zusammenhanges wurde, der einst wieder unter sie kommen sollte, und deren Untersuchung daher äusserst wichtig ist.

„Jünglinge, erzählt Tacitus,*) von den Germanen, um

---

*) *De mor. Germ.* Cap. 13 u. 14.

welche nicht schon ihr Ahnenruhm andere Jünglinge versammelt, schliessen sich an einen bejahrten, schon längst durch eigene Thaten ausgezeichneten Krieger, und keiner schämt sich dieser Waffenbrüderschaft. Kommt es zum Treffen, — so würde es einem solchen Führer Schande seyn, durch seine Waffenbrüder an Tapferkeit übertroffen zu werden; seinen Waffenbrüdern Schande, ihres Führers Tapferkeit nicht zu erreichen; ein für ihr ganzes Leben dauerndes Brandmal aber, aus einer Schlacht, in welcher er getödtet worden, lebendig davon gekommen zu seyn. Ihn zu decken, zu vertheidigen, ihre eigenen Heldenthaten ihm in Rechnung zu bringen, ist ihr erster und heiligster Eid.“ — Ein solcher Held war der Vereinigungspunct seiner Waffenbrüder, auf ihn bezogen sie alles; wo er hinging, begleiteten sie ihn; wo er stand, blieben sie. Dies waren die einzig übriggebliebenen festen Puncte unter den in einem steten Flusse sich befindenden Völkerschaften; und sie mussten die übrigen aufgelösten Elemente an sich ziehen. Die ungewissen, ohne Hirten zerstreuten Völker schlossen sich an, wo sie eine solche Verbindung sahen; und je grösser der Haufe war, und je tapferere Männer sich unter ihnen befanden, desto zahlreicher schlossen sie sich an. In ihren Wirbel wurde alles mit fortgerissen, und so fielen diese, wie Schneeballen mit jedem Schritte sich vergrössernden Menschenhaufen in die Provinzen des abendländischen Reiches ein und eroberten sie.

Der Eroberer theilte, wie er schuldig war, die Beute unter seine getreuen Waffenbrüder. — „Eine grosse Waffenbrüderschaft lässt sich nur durch Krieg behaupten,“ sagt Tacitus.*) „Von ihres Führers Freigebigkeit erwarten sie ihr Streitross, und ihren blutigen und siegreichen Speer; und Schmäuse, wo zwar nicht Feinheit, aber Ueberfluss herrscht, sind ihnen statt des Soldes. Von der Ausbeute des Krieges wird dieser Aufwand bestritten.“ — Das angenehmere Klima, die angebauteren Ländereien, die mannigfaltigen Genüsse, die ihnen der Luxus der Ueberwundenen bereitet hatte, luden sie ein, im Frieden zu geniessen, was da war, und der herumschweifenden Lebensart ihrer unfreundlichen Wälder zu entsagen. Sie bekamen Geschmack für den Ackerbau, und für die damit verbundene bleibende Wohnung. Aecker wurden nun auch Beute für sie; und der Ueberwinder befriedigte sie mit Aeckern. Er ahmte dabei die Politik der Wälder nach, und gab sie ihnen nicht zum dauernden Eigenthum, um sie nicht durch die Gewohnheit des Besitzes Geschmack am Stillesitzen finden zu lassen, sondern bloss auf willkürliche Zeit zum Genusse.

---

*) Am angeführten Orte.

Sehet da den Ursprung des *Feudalsystems.* Man hat geahndet, dass dieses mit dem Ursprunge unseres heutigen Adels zusammenhänge; die Frage: *ob der Adel die Ursache des Feudalsystems,* oder: *ob das Feudalsystem die Ursache des Adels sey,* hat man aufzuwerfen vergessen; da doch ihre Beantwortung allein uns in den richtigen Gesichtspunct stellen konnte.

Der Waffenbruder des Eroberers erhielt von ihm Ländereien zum Lohne. Wurde er etwa durch den Genuss derselben verbunden, ihn im Kriege zu begleiten? Keinesweges; dazu war er längst vorher durch seinen Eid verbunden, er hing durch seine *Person* von ihm ab, und nicht durch seinen *Akker.* Wenn er ihm nie einen gegeben hätte, nie einen hätte geben können, so wäre er dennoch verbunden geblieben, ihn bei allen seinen Unternehmungen zu begleiten, laut und in Kraft seines ersten Eides. — Es mag wohl seyn, dass durch den Genuss der ruhigen Lebensart, und durch die Annehmlichkeiten des verliehenen Besitzes das Geschenk für den Urheber desselben nachtheilig wurde, und dass der Lehnsmann jetzt, da er von seinem Herrn etwas besass, sich weigerte, ihn in das Feld zu begleiten; welches er vorher, da er nichts besass, ohne Bedenken gethan haben würde. Das nächste, was der Lehnsherr thun konnte, war freilich das, dass er ihm sein Lehn nahm; aber das war keine angemessene Strafe; es war überhaupt keine Strafe; auch ohne jene Pflichtverletzung hatte er das vollkommene Recht, seine Ländereien zurückzunehmen.

Diese Vasallen des Eroberers waren allerdings im Besitze der Nobilität der Meinung; es war natürlich, dass die Augen der übrigen freien Männer sich auf Leute richteten, die zunächst an der Seite des mit Sieg gekrönten Eroberers gefochten, die sich vor ihren Augen durch diese oder jene kühne That ausgezeichnet hatten, die täglich in der Gesellschaft ihres Fürsten waren, die an seiner Tafel speisten; es war eben so natürlich, dass das Volk auch ihren Söhnen einen Theil der den Vätern schuldigen Hochachtung zollte, wenn sie sich derselben nicht durch ihre eigene Feigheit unwerth machten. Noch aber sehe ich hier keinen *Adel des Rechtes;* — oder bestand dieser etwa in ihren ausschliessenden Ansprüchen auf die Lehnsgüter ihres Herrn?

Natürlich konnten nur die Begleiter und Waffenbrüder des Eroberers einen Anspruch auf Antheil an der Ausbeute, und insbesondere auf Ländereien, als einen Theil der Beute, machen; die übrigen hatten nichts verlangt, als Wohnsitze in den eroberten Ländern. Aber was war es denn eigentlich, das jenen dieses Vorrecht gewährte? War es etwa ihre Geburt, oder war es etwas anderes als die Waffenbrüderschaft des Königs? Jeder andere freie Mann war wirklich von dem Besitze der Lehne ausgeschlossen; aber nicht darum, weil er *weiter nichts als ein freier Mann*, sondern darum, weil er kein *Waffenbruder des Königs* war. Diese Waffenbrüderschaft war die Quelle des Rechtes. Sollte etwas für die damalige Existenz eines ausschliessenden Vorrechtes gewisser Familien erwiesen werden, so müsste gezeigt werden, dass nicht jeder freie Mann, sondern nur einige unter ihnen das Recht gehabt hätten, *sich in die Begleitung eines Helden zu begeben*. Wo hätte doch ein solches ausschliessendes Recht entstanden seyn sollen? *In ihren Wäldern*, wo, nach den ausdrücklichen Worten des Tacitus, gerade diejenigen sich in die Begleitung eines stärkeren Kriegers begaben, die nicht Ahnenruhm genug hatten, um dadurch selbst einen Cirkel von Jünglingen um sich her zu versammeln? oder *nach der Entstehung der Monarchie?* Und im letzteren Falle, *wer* hatte denn das ausschliessende Vorrecht? etwa diejenigen, die schon zur Begleitung des Monarchen gehörten? oder etwa ihre Kinder?

Montesquieu, der das Daseyn eines ausschliessenden Geburtsadels noch vor der Eroberung annimmt, ohne sich jedoch auf obige Unterscheidung zwischen Nobilität der Meinung und Adel des Rechts einzulassen, liefert für dieses Daseyn zwei Beweise; er muss also, nach obiger Folgerung, annehmen: dass *nur sein vorausgesetzter Adel berechtigt gewesen, sich in die Begleitung eines auf Eroberung ausgehenden Helden zu begeben*, da er selbst über den Ursprung des Feudalsystems der gleichen Meinung mit uns ist; — und *dies* ist es eigentlich, was seine Beweise beweisen müssen.

Ludwig der Fromme hatte einen gewissen Hebon, der als Sklav geboren war, frei gemacht, und ihn zum Erzbisthume von Rheims erhoben. Der Lebensbeschreiber dieses Königs, Tegan, verweist diesem Hebon seine Undankbarkeit, und redet ihn also an: „Was für einen Dank hast du ihm gegeben? Er hat dich frei gemacht; nicht edel, was nach einer Freilassung unmöglich ist.“ *) Hieraus will Montesquieu erweisen, dass es schon damals einen bürgerlichen Unterschied zwischen einem bloss freien Manne und einem Edelmanne gegeben habe. Aber was sagt doch diese Stelle? — Wir wollen nicht erklären wie der Abt Du Bos, dessen Erklärung Montesquieu mit Recht tadelt. — Es ist unmöglich einem Freigelassenen den Adel zu geben, sagt der Lebensbeschreiber. In welcher Rücksicht ist es unmöglich; in physischer und moralischer? oder in politischer? -- aus natürlichen Gründen, oder wegen der Reichsverfassung? Entweder Tegan sagt etwas widersinniges, oder er wollte das letztere nicht sagen. War nur der Besitz des Lehns das Zeichen des Adels; war nur die Waffenbrüderschaft des Königs der Weg zu einem Lehne zu gelangen, — wie Montesquieu zugiebt, wofern er consequent ist: — so war jeder Bischof schon von selbst von diesem Lehnsadel ausgeschlossen. Ohnerachtet die Bischöfe, wenigstens die von germanischer Abkunft, in diesen Zeiten persönlich mit zu Felde zogen, so konnte doch kein der Kirche geweihter Mann einem Könige so innigst, und so auf Tod und Leben geweiht seyn, wie die Waffenbrüder es waren. Eins schliesst offenbar das

---

*) *De l'esprit des lois.* L. 30. Cap. 25. — *Fecit te liberum, non nobilem, quod impossibile est post libertatem.*

andere aus. Tegan hätte demnach sagen müssen: es ist unmöglich *einem Bischofe* den Adel zu geben; aber nicht: es ist unmöglich *einem Freigelassenen* den Adel zu geben. Tegan redet demnach von keiner politischen, sondern von einer physischen und moralischen Unmöglichkeit, und meint die Nobilität der Meinung. Dass Hebon als Sklav geboren war, war einmal bekannt; es war durch die Verhandlung seiner Freisprechung und durch die hohe Würde, zu der ihn der König erhoben hatte, nur um so bekannter geworden; nach einer solchen lauten Ankündigung konnte der König doch nicht der öffentlichen Meinung gebieten und verlangen, dass man glauben solle, Hebon sey aus altem freien Stamme geboren. — Vielleicht war Hebon um seiner niedrigen Geburt willen verachtet worden, und dies hatte seine Laune verbittert, und seinen Hass gegen den König gereizt, der ihn seiner Meinung nach durch die Erhebung zu jenem hohen Posten derselben bloss gestellt. Tegan sucht den König gegen Hebon gleichsam zu entschuldigen. Alles also, was diese Stelle beweisen könnte, wäre das, dass man in diesem Zeitalter einen in der Sklaverei Geborenen nicht so hoch geachtet, als einen Freigeborenen; eine Bemerkung, die wohl auf jedes Zeitalter ohne Unterschied passen möchte. — Man mache dieser Erklärung nicht etwa den Vorwurf, dass sie eine philosophische Unterscheidung bei dem Tegan voraussetze, die sich von ihm nicht erwarten lasse! Gab es zu Tegans Zeiten keinen anderen Adel, als den der Meinung, wie als erwiesen angenommen wird, so *hatte* Tegan nichts zu unterscheiden, und seine Worte konnten *für seine Zeitgenossen* keinen anderen Sinn haben, als den angezeigten. Hingegen muss Montesquieu, um den Worten des Schriftstellers *den* Sinn unterzulegen, den *er* damit verbindet, voraussetzen, dass Tegan schon einen Begriff von einem Geburtsadel des Rechts gehabt, dass mithin zu seiner Zeit schon ein solcher vorhanden gewesen; kurz, er muss zum Behuf seiner Erklärung schon als erwiesen voraussetzen, was er durch sie erweisen will.

Karl der Grosse machte in seiner Theilungsacte die Anordnung, dass kein Vasall eines seiner Söhne wo anders, als im

Reiche seines Lehnsherrn ein Lehn besitzen,*) seine Allodiengüter**) aber, in wessen Theile sie auch lägen, behalten solle; jedem freien Manne aber, dessen Lehnsherr gestorben, oder der bisher keinen gehabt, erlaubte er, sich — in *wessen* Theile er wolle, dazu zu erwählen, *wen* er wolle. In einem ähnlichen Theilungstractate, der im Jahre 587 zwischen Gontran, Childebert und Brunehild zu Andely geschlossen worden, und der der Verordnung Karls des Grossen fast in allen Stükken ähnlich ist, kommt die gleiche Verfügung über die Vasallen, aber keine über die freien Männer vor; und daraus schliesst Montesquieu, dass erst zwischen den Regierungen Gontrans und Karls des Grossen die freien Männer sich das Recht erworben, ein Lehn zu besitzen, oder — was meiner Meinung nach das gleiche bedeutet — sich zur Begleitung eines Königs, oder eines anderen Grossen anzutragen. Aber ich sehe nicht, wie das folgt; wenn man es nicht etwa schon im voraus annimmt. Ich will einmal das Gegentheil voraussetzen, und wir wollen sehen, ob jene Verschiedenheit der beiden Theilungsacte sich nicht eben so natürlich erklären lässt. — — Wenn vom Anfange der Monarchie an, also vor und zu Gontrans Zeiten, der freie Mann das Recht hatte, sich einem Lehnsherrn zu geben, welchem er wollte, so war es völlig überflüssig, im Theilungstractate von Andely eine Verfügung darüber zu machen. Es sollte und konnte kein neues Recht eingeführt werden: ob ein freier Mann sich dem Gontran, oder dem Childebert gab — er wurde sein Lehnsmann, und stand unter seinen Befehlen; und er konnte, da das Lehn nur unter der Bedingung der Waffenbegleitung gegeben wurde, diese aber den Lehnsmann an die Person seines Lehnsherrn band, nicht der Lehnsmann des anderen seyn, noch ein Lehn von ihm besitzen. So viel folgte, ohne alle weitere Anordnung, aus der Natur der Sache. — Aber eben diese freien Männer, die jetzt Vasallen wurden, besassen Allodien. Da diese unter keiner Bedingung verliehen waren, so konnten sie auch unter keiner eingezogen werden; sie verblieben unangetastet dem Eigenthümer. Wenn ein Freier, der in Gontrans Gebiete ein Allodium besass, sich dem Childebert zu einem Lehne darbot, so konnte er, der Natur der Sache nach, von nun an kein Lehn mehr in Gontrans Gebiete besitzen: aber sein Allodium musste ihm bleiben. — Jetzt bekamen beide Krieg. Er war, vermöge seines Allodiums, verbunden, unter einem Grafen des Gontran — er war, vermöge seines Vasalleneides, verbunden, unmittelbar unter Childebert Kriegsdienste zu thun. Er konnte sich nicht theilen; das Lehn hatte den Vorzug, weil es unmittelbar seine Person an die Person seines Lehnsherrn band: aber wie sollte Gontran befriedigt werden? In das Eigenthumsrecht des Allodiums einen Eingriff thun, und es etwa einem anderen, der ihm die darauf ruhenden Kriegsdienste geleistet hätte, übertragen, — das durfte er einmal nicht. Hieraus mussten mannigfaltige Streitigkeiten zwischen den Königen entstehen. Höchstwahrscheinlich hatten die Vorfahren Karls des Grossen die Veranlassung dieser Streitigkeiten entweder durch den unrechtmässigen Eingriff in das Eigenthumsrecht des Allodiums; oder durch den eben so unrechtmässigen, in das Recht der freien Männer — sich zum Lehnsherrn zu wählen, wen sie wollten — zu heben gesucht: sie hatten entweder die in ihrem Gebiete liegenden Allodien eines Mannes, der sich einen anderen Regenten zum Lehnsherrn gegeben hatte, gleich den Lehnen, eingezogen; oder sie hatten allen Allodienbesitzern in ihrem Antheile verboten, sich einen anderen zum Lehnsherrn zu wählen, als sie selbst: und Karl fand, durch die Erfahrung der Vorzeit gewarnt, nöthig, *ausdrücklich und mit klaren Worten* zu untersagen, was schon *durch die Natur der Sachen* untersagt war, und was, ohne diese vorhergegangene Erfahrung, seine Vorfahren unmöglich untersagen konnten. — Ueberdies war jetzt ein anderer Ausweg ergriffen worden, jenen Collisionen der Lehns- und der Allodien-Pflicht auszuweichen; es war durch ausdrückliche Verfügungen, die man bei Montesquieu angeführt findet, erlaubt worden, die auf den Allodien ruhenden Dienste durch einen anderen verrichten zu lassen.

---

*) Montesquieu, im angeführten Werke. B. 31. Cap. 25. — Aus dieser Anordnung folgt unter anderen auch das, dass noch zu Karls des Grossen Zeiten die Lehnsverfassung in ihrer alten Gestalt fortdauerte. Seine Söhne hatten, noch ehe sie zur Regierung kamen, ihre Lehnsleute, aber sie hatten noch keine Lehne zu vergeben. Mithin waren ihre Vasallen nicht durch den Besitz irgend eines Lehns, sondern durch ihren blossen Eid an ihre Person gebunden.

**) Die Ländereien, die ein freier Mann nicht als Lehn, sondern als Eigenthum besass, hiessen *Allodien*. Alle Ländereien waren damals eins von beiden: Lehn, oder Allodium.

So beweist dieser Umstand nicht *für* — aber die Worte der Verordnung beweisen alles *wider* Montesquieu, und stürzen sein System ohne Rettung zu Boden. — Wer seinen Lehnsherrn durch den Tod verloren, wird hier, eben so wie derjenige, der nie einen gehabt, *frei* genannt. Was war doch der Lehnsmann vorher, ehe sein Lehnsherr starb; war er da auch *frei?* Das Gesetz nennt ihn in diesem Verhältnisse Vasall. Der freie Mann wird demnach nicht bloss im Gegensatze *gegen den Sklaven*, sondern auch im Gegensatze *gegen den Vasallen* frei genannt; und wirklich war, der ursprünglichen Verfassung nach, niemand weniger frei, als der Lehnsmann, wie wir oben aus dem Tacitus gesehen haben. Wie will man also doch einen forterbenden Adel suchen, wo der Lehnsmann sogar für seine eigene Person durch den Tod seines Lehnsherrn seine Eigenschaft, als Vasall, verlor, und in die gemeinsame Klasse der freien Männer zurücktrat? Wie könnte man glauben, dass es *da* etwas höheres gegeben habe, als einen freien Mann, wo der Edelste stets erwarten musste, es zu werden? Wurde er etwa durch den Tod seines Lehnsherrn seines Adels entsetzt? Nach einem so entscheidenden Beweise sollte man, meine ich, kein Wort weiter verlieren, um jenes System zu vertheidigen.

Ich verläugne nicht meine Verehrung gegen den grossen Mann, auf dessen Schultern ich mich stellte, wenn ich, durch ihn selbst unterstützt, weiter zu sehen glaube, als Er sah. Es ist ein mehr warnender als kitzelnder Anblick, einen der grössten Männer im Reiche der Literatur eben durch seine unermesslichen Kenntnisse und durch seinen bewundernswürdigen Scharfsinn zur Vertheidigung vorgefasster Meinungen fortgerissen zu sehen, vor denen jene Eigenschaften ihn verwahren sollten.

Noch finden wir keinen Erbadel des Rechtes; noch finden wir nicht einmal *persönliche Vorrechte* des unmittelbaren Waffenbruders eines Königs, als dasjenige, welches aus der Waffenbrüderschaft nothwendig folgte, den Antheil an der Beute. — Die Eroberer machten Gesetze, und es war zu erwarten, dass ihre Waffen- und Tischgenossen vorzüglich würden begünstigt werden. Wer einen Freien oder Freigelassenen tödtete, zahlte 200, wer einen Getreuen des Königs tödtete, zahlte 600 Schilling für den Vertrag mit den Hinterlassenen des Getödteten *). Das war allerdings ein Vorrecht; soll es aber für einen Erbadel des Rechtes beweisen, so müsste abermals gezeigt werden, dass gewisse freie Familien von der Eigenschaft, womit es verknüpft war, *von der Begleitung des Königs*, ausgeschlossen gewesen; davon aber ist das gerade Gegentheil erwiesen worden. Es war demnach ein bloss persönlicher Vorzug, der mit dem Tode des Lehnsmannes von der Familie wegfiel; den er selbst sogar für seine Person verlor, wenn sein Lehnsherr eher starb, als er; und er kein Mittel fand, unter die Begleitung seines Nachfolgers aufgenommen zu werden. — Es war einer Lehnsmann Karls des Grossen, und wer ihn getödtet hätte, hätte 600 Schilling bezahlt. Karl stirbt, und er *will* nicht oder er *kann* nicht Lehnsmann Ludwigs des Frommen werden, und heisst jetzt, laut obiger Verfügung Karls, *ein Freier*. Er wird getödtet. Wie viel hat, nach obigem Gesetze, sein Mörder zu bezahlen? — Ausser diesem hatten sie so wenig Vorzüge vor Gericht, dass jeder Edle, der einen Sklaven angeklagt und ihn zum gerichtlichen Zweikampfe gefordert hatte, verbunden war, sich zu Fusse und im Hemde auf seine Waffen, auf

---

*) Solidus. Es wird hierbei niemand an unsere Schillinge denken. Es war eine Münze, deren Werth zu bestimmen, nicht Noth thut. — Ganz im Geiste ihrer ehemaligen Verfassung (S. Tacitus, Cap. 21.) wurde ein Mord nicht als Verletzung des Staates, sondern bloss der Familie — in Ermangelung dieser — des Lehnsherrn, oder — wenn es ein Sklave war — des Eigenthümers, betrachtet. Die letzteren hatten das Recht der Wiedervergeltung. Dieses wurde durch jene im Gesetze bestimmte Summe abgekauft. Noch zahlte späterhin der Mörder den dritten Theil dieser Busse, unter der Benennung *Fredum* (Frieden) an den Gerichtshof, der die Sache schlichtete.

den Stock, mit ihm zu schlagen.*) Es ist zu erwarten, dass der Sohn eines solchen Streiters des Königs, vielleicht unter den Augen desselben in den Waffenübungen erzogen, die Verbindlichkeit seines Vaters gern übernahm, und dass der König nicht leicht jemandem sie williger übertrug als ihm. Er trat dadurch in die Rechte ein, die sein Vater besessen hatte; aber *nicht* vermöge seiner Geburt von ihm, sondern vermöge seiner *eigenen* Weihung an den König. Dankbares Andenken an die Verdienste der Vorfahren musste allerdings die Könige bewegen, bei gegebener freier Wahl, die Nachkommen bekannter und berühmter Männer unbekannten und fremden Familien vorzuziehen: aber ein *Gesetz* verband sie dazu nicht. Jene Klagen über die Zurücksetzung alter Häuser, und die Hervorziehung unbekannter oder ausländischer Familien, die schon unter einigen *Merowingern*, und die lauter und bitterer unter Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen geführt wurden, gründeten sich demnach gar nicht auf eine Verletzung der Reichsverfassung — welche ohnedem die schon mächtig und unabhängig gewordenen Vasallen sicher nicht geduldet hätten; — sie gründeten sich auf eine Vernachlässigung des dankbaren Andenkens, wo sie sich nicht bloss auf den Neid und den Uebermuth der Edlen gründeten.

Indess hatte immer mehr der Geist des Volkes von der kriegerischen Raubsucht zum friedlichen Genusse dessen, was sie hatten, sich gebildet; — die Lehne wurden *auf Lebenslang* — sie wurden endlich *erblich* verliehen, und das ganze System wurde gerade umgekehrt. Vorher war die Waffenbrüderschaft des Königs der Grund des Lehnsbesitzes und der persönlichen Vorrechte: — bei dem ersten, der seines Vaters Lehn *erbte*, wurde der Lehnsbesitz Grund der Waffenbrüderschaft des Kö-

---

*) S. Montesquieu. B. 28. Cap. 25, wo er seine Autorität anführt. — *Villein* steht im Texte des Beaumanoir, und das kann nichts anderes heissen als *Sklave*. Jeder Freie war gehalten, Kriegsdienste zu thun, wenn er auch nicht Lehnsmann war, mithin war er im Handwerke der Waffen geübt; nur der Sklave war von dem ersteren, so wie von dem letzteren ausgeschlossen. Es ist hier nicht der Ort, diese Bedeutung des Wortes aus der Sprache zu erweisen.

nigs, und der damit verbundenen persönlichen Vorrechte: vorher gab der Kriegsdienst ***dem Krieger*** ein Recht, ***das Lehn*** zu fordern; jetzt gab das Lehn ***dem Könige*** ein Recht, ***Kriegsdienste*** zu fordern. — Der Erbe des Lehns erbte zugleich die Verbindlichkeiten, die darauf ruhten, und nur ***kraft dieser Verbindlichkeiten***, die damit verknüpften persönlichen Vorrechte. Jetzt erst gab es eine Art von Adel, welcher ***Rechte*** — ***erbte***: die beiden ausschliessenden Kennzeichen unseres neueren Adels. Auch nur auf ***diese*** Art, und nur unter ***diesen*** Bedingungen konnte irgend ein Volk, so barbarisch es auch seyn mochte, auf den Gedanken gerathen, etwas, das seiner Natur nach nur ***freiwillig übernommen***, keinesweges aber ***übertragen*** werden kann — Verbindlichkeiten und Rechte — zu vererben. Sie banden sie an etwas, das sich allerdings vererben lässt, ***an den Boden;*** wer diesen nicht wollte, war frei von der Verbindlichkeit, und that Verzicht auf das Vorrecht: — das war jedem unbenommen, das Vertragsrecht blieb ungekränkt: ***wer*** ihn übernahm, übernahm auch die darauf ruhenden Verbindlichkeiten, und das nicht durch einen stillschweigenden, sondern durch einen förmlichen Vertrag, — durch ***den Lehnseid,*** welcher an die Stelle jenes in den Wäldern üblichen Weihungseides getreten war. Mit diesen Verbindlichkeiten waren persönliche Vorrechte verknüpft, die er nicht etwa mit dem Boden des Lehns ererbt hatte, sondern die er erst durch Uebernehmung der darauf ruhenden Verbindlichkeiten — die er demnach nicht durch ***Erbe***, sondern durch ***Vertrag*** erhielt.

Dies ist die erste ***Veranlassung zur Entstehung*** unseres Erbadels des Rechts; aber er ist es bei weitem noch nicht ***selbst***. Noch immer gab nicht ***die Geburt*** den Adel; sie gab das Lehn, und ***das Lehn*** erst gab den Adel. Wenn ein unmittelbarer Reichsvasall mehrere Söhne hatte, und nur Einer von ihnen erbte das Lehn, so erbte auch nur dieser Eine den Adel. Meist gab ein solcher Theile seines Lehns an seine Brüder, als Afterlehne, und diese wurden nun Seine Edlen, so wie Er ein Edler des Königs war. — Doch darauf werden wir bald zu reden kommen.

Um der Entstehung unseres heutigen Erbadels auf die Spur zu kommen, der nicht mittelbar durch etwas, das sich vererben lässt, — durch Ländereien, sondern unmittelbar durch die Geburt; — und nicht vermöge übernommener besonderer Verbindlichkeiten, sondern frei von allen Verbindlichkeiten, Vorrechte zu ererben vermeint, muss man in ein eben so finsteres, als verdorbenes Zeitalter herabsteigen, wo die alte Barbarei ohne ihre alte Consequenz fortherrschte, und wo man auf die Folgen eines Systemes fortbaute, das man in seinen ersten Grundsteinen längst zerstört hatte.

Jene ursprünglichen Lehne theilten sich in allen Ländern der ehemaligen fränkischen Monarchie ins unbegrenzte hinaus in andere, ihnen untergeordnete Lehne; jedes ward ein Baum, welcher Aeste trieb, und die Aeste trieben wieder ihre Zweige, und die Zweige ihre Blätter. Jeder Vasall verschaffte sich seine Aftervasallen, und jeder Aftervasall wieder die seinigen; alle in der Absicht, um durch die Macht derselben jeder seinem unmittelbaren Lehnsherrn widerstehen, und sich von ihm unabhängig machen zu können; keiner ahndete vorher, was er nach kurzer Zeit erfuhr, dass seine Vasallen bald diejenige Macht, die er sie gegen *seinen* Lehnsherr zu wenden gelehrt hatte, gegen den *ihrigen* kehren würden. Der grösste Lehnsherr, das Reich, verlor zuerst seine Kräfte; ihm folgten die unmittelbaren Lehne nach Verhältniss ihrer grösseren Ausdehnung allmählig nach, und so ging die Entkräftung fort zu den mittelbaren, und zu den noch mittelbareren. Das Reich theilte sich in so viele Staaten, als es grosse Lehne hatte; dann diese in so viele Staaten, als sie untergeordnete Lehne hatten, und so weiter hin. Der freie Besitzer seiner Allodien, der niemandes Herr und niemandes Knecht war, und der bisher unter dem Schutze des Reiches gestanden hatte, verlor seine Stütze, so wie dieses seine Kraft verlor. War er nicht mächtig genug, sich selbst zu schützen; war sein Allodium nicht ausgedehnt genug, um durch Vertheilung desselben sich selbst Vasallen zu verschaffen, so musste er sich an eine mächtige Partei anschliessen, und sein Allodium zum Afterlehne von einem mächtigen Reichslehne annehmen, und es demselben einverleiben. So wurden allmählig alle Allodien zu Lehnen, und das Reich verlor seinen letzten Besitz; nachdem es seinen ersten, die Lehne, durch die Vererbung derselben schon längst verloren hatte. — In den Unruhen und Kriegen der vorigen Zeiten hatten eine Menge freier Leute ihre Freiheit verloren; wer sie noch erhalten und kein Gut hatte, um die halbe Freiheit, die jetzt noch erlaubt war, damit zu erkaufen, verlor jetzt sie sicher: es gab von nun an nichts mehr als *Sklaven* oder *Lehnsmänner; freie Männer* gab es nicht mehr.

Seitdem Gesetze und Gerichte eingeführt waren, hatten die Lehnsmänner in ihren Lehnsherrschaften die Gerichtsbarkeit. Aehnliche Vorrechte, als sie selbst vor den Reichsgerichten hatten, gaben sie vor den ihrigen — man nannte es ihren *Hof**) — ihren Vasallen; und diese wieder den ihrigen, wenn sie welche hatten. Das Reich hatte seine Edlen, und jede kleinere Lehnsherrschaft die ihrigen**). Die Grafen, Richter der freien Männer auf den Allodien, hatten die Gerichtsbarkeit, die sie *als solche* ausgeübt hatten, längst verloren. Es gab keine Allodien mehr. Sie selbst hatten die Grafschaften sich erblich zugeeignet, und besassen vielleicht den grössten Theil derselben als Lehn. Alle Gerichte waren Lehnsgerichte, und vor diesen waren alle Lehnsleute, die dahin gehörten, edel. Es gab demnach nur Edle und Sklaven; keinen dritten Stand gab es damals.

Noch immer beruhte dieser so sehr mittelbare Adel auf dem Besitze eines Lehns. Die Lehnsleute wurden nach ihren Lehnen genannt; es gab keine Familiennamen***). Solche Abkömmlinge von Vasallen, die kein Lehn bekommen konnten, fielen in ihre Dunkelheit zurück; nichts war, woran man sie erkennen konnte; es ist unmöglich zu sagen, was aus ihnen geworden ist — *ignotis perierunt mortibus*. — Noch immer gab es keinen Adel durch die blosse Geburt; als eine Kleinigkeit, ein bemaltes Brett, ihn herbeiführte.

---

*) *La cour palatine*; daher *comes palatinus* — ein Beisitzer des unmittelbaren Reichsgerichts, wo die Reichsvasallen gerichtet wurden, im Gegensatze eines Grafen, der im Namen des Reichs die freien Männer auf ihren Allodien richtete.

**) Daher die Pairs, *pares*, für unmittelbare Reichsvasallen und Reichsedle. Diese waren sich untereinander gleich, sie standen auf der gleichen Stufe. Der mittelbare und noch mittelbarere Adel in den Lehnsherrschaften und Afterlehnen war ihnen nicht gleich.

***) Das wird hoffentlich niemand läugnen, der die Geschichte der germanischen Nationen nur ein wenig kennt. Die Benennungen der Merowinger, der Karolinger, der Kapetinger sind erst später von den Geschichtschreibern zur leichteren Uebersicht erfunden. Merowäus (vermuthlich wusste

Die grösseren Vasallen erzogen an ihren Höfen die Kinder ihrer Lehnsleute in den Waffenübungen. Diese Höfe wurden allmählig glänzender und galant; der Geist der Ritterschaft entstand, und mit ihm die Turniere. Von der Scheitel bis an die Füsse mit Eisen bedeckt, wollte der kämpfende Ritter sich durch irgend etwas kenntlich machen, und that es, nach mancherlei anderen Versuchen, durch ein Bild auf seinem Schilde. Durch Thaten der Kühnheit und der Stärke berühmt, bekam dieses Bild etwas feierliches für seine Nachkommen. Der Vereinigungspunct der Familien war gefunden, und wer nichts von seinem Vater erbte, erbte wenigstens das Bild, das auf seinen Schild gemalt war, und wurde oft auch nach ihm genannt. — Die Namen unserer alten deutschen Familien kommen entweder von ihren ehemaligen Lehnen her — und dann wird man meist Dörfer oder Burgen des gleichen Namens aufzeigen können; — oder sie kommen von ihrem Wappen her, und dann ist die Aehnlichkeit sichtbar, und die wichtige Wissenschaft, welche von den Wappen handelt, nennt ein solches Wappen ein redendes Wappen. — Der Name wurde damals vom Wappen entlehnt. Bei den neugeadelten Familien ist es umgekehrt; oft wird da das Wappen vom Namen hergenommen.

Indessen hatte sich auch im Kriege ein Hauptumstand verändert. Ehemals zogen nur die Freien zu Felde. Jetzt hatte die Anzahl dieser — die nun Edle geworden waren — durch Unterjochung aller, die Das nicht werden konnten, sich ansehn-

---

Chlodwig höher hinauf seine Ahnen nicht), Karl, Kapet wäre unpersönliche Namen, und Ludwig XVI. hatte Recht, nicht Kapet heissen zu wollen. Wenn er nicht mehr König von Frankreich heissen sollte, so hatte er gar keinen Namen mehr, als seine Taufnamen. Kein König oder regierender Fürst hat einen anderen: König, Herzog, Fürst sind Benennungen der Würde, aber nicht Namen.

lich verringert; die Zahl der Fehden aber, dadurch, dass jeder Lehnsmann, so klein er auch war, Kriege führte, sehr vermehrt. Der mächtigste Vasall hätte seinen Feinden nicht Widerstand thun können, wenn er bloss seine edlen Lehnsmänner in das Feld geführt hätte; wie viel weniger denn der Besitzer eines geringen Dorfes, der doch auch seine Kriege hatte. Leibeigene Bauern thaten jetzt Kriegsdienste. Die mächtigeren Vasallen rechneten, die in den Waffen geübteren Nachkommen ihrer Lehnsmänner, denen sie kein Lehn ertheilen konnten, als Anführer jener Leibeigenen in ihren Fehden gebrauchen zu können, und ertheilten ihnen wahrscheinlich um dieser Nutzbarkeit willen an ihren Höfen und vor ihren Gerichten die Vorrechte ihrer wahren Lehnsmänner. Dies ward zur Gewohnheit; und jetzt maassten auch diejenigen, denen niemand sie ausdrücklich ertheilt hatte, diese Vorrechte, als etwas, das sich von selbst verstünde, sich selbst an: niemand konnte oder wollte es untersuchen, und so entstand die abenteuerliche Meinung, dass man unmittelbar durch die Geburt Vorrechte *vor* anderen Menschen und *auf* andere Menschen erhalten könne.

Dass dies an sich unmöglich sey, weil es wider natürliche unveräusserliche Menschenrechte streitet, habe ich im vorigen Capitel gezeigt; dass es in keinem der alten Staaten, und eine geraume Zeit auch in keinem der neueren so gehalten worden, und dass dieses Vorurtheil nicht durch die Staatsverfassung begründet, sondern durch Unwissenheit, Misbrauch und Anmaassung allmählig herbeigeführt worden — in dem gegenwärtigen. — Doch lasst uns jetzt alle Ansprüche des Adels einzeln, einen nach dem anderen, durchgehen!

Zuerst machen sie einen Anspruch auf unsere Meinung: sie wollen für vornehmer gehalten seyn. Der Adel der alten Völker imponirte gleichfalls der Meinung; darin kommt der neuere mit ihm im Ganzen überein, unterscheidet sich aber auch hierüber, der Art nach, sehr merklich von ihm. — „Ich bin von Adel,“ sagt uns der moderne Edelmann. — Welch etwas ganz anderes war es, wenn ein Römer sich einen Brutus, einen Scipio, einen Appius, oder Cimon sich eines Miltiades Sohn nannte! *Bestimmte* Thaten *bestimmter* Männer gingen dann vor der Seele des Volkes vorüber, dem er sich nannte, und knüpften sich an den Mann, der durch seinen Namen oder durch den Namen seines Vaters das Andenken derselben bei ihnen erneuerte. — Aber was denken *wir* uns bei dem unbestimmten weitschichtigen Begriffe: *Adel?* Etwas klares wenigstens nicht. — Oder, sagt uns auch der moderne Edelmann seinen Namen: ich bin ein Herr von X***, oder ein Herr von Y***, oder ein Herr von Z***; so ist er und wir dadurch meistentheils sehr wenig gebessert. Wir sind im Allgemeinen in unserer vaterländischen Geschichte weit weniger einheimisch, als die alten Völker, weil man uns so viel als möglich abhält, Antheil an öffentlichen Geschäften zu nehmen: — und was wir allenfalls wissen, erregt unsere Theilnehmung in weit geringerem Grade, weil es derselben meist so wenig würdig ist. — Wenn wir denn nun von den Thaten der Ahnherren des X*** oder des Y*** Hauses sehr genau unterrichtet wären, — was würden wir denn nun wissen? Vielleicht, dass der Eine bei einem Turniere des Kaisers Friedrich des Zweiten mitgefochten; ein Anderer einen Kreuzzug mitgemacht; in den neueren Zeiten ein Dritter Minister war, wie alle Minister zu seyn pflegen; ein Vierter General, wie alle Generale zu seyn pflegen; dass ein Fünfter als Gesandter einen Tauschvertrag über einige Dörfer abgeschlossen, oder eine versetzte Landschaft eingelöst, dass ein Sechster in dem oder jenem Treffen brav gethan habe. — Recht wohl; aber *wie* hat er denn brav gethan? kann man nicht einzelne Züge seines Heldenmuthes, nichts besonderes über die Umstände erfahren? — Was man nicht alles fragt! Genug er hat brav gethan; in dieser oder jener Chronik stehts. — Ich wüsste gegenwärtig kein Land, wo durch die Nennung gewisser Namen kräftige Neben-Ideen erweckt würden, als etwa die preussischen Staaten. Ich höre einen Keith, einen Schwerin, einen Winterfeld nennen. Hier fallen mir wohl die Thaten der Helden Friedrichs von dem gleichen Namen bei; und ich werde begierig zu wissen, ob der Unbekannte etwa von ihnen abstamme, und ob er in ihre Fusstapfen trete. — Aber bald hängt in der Seele des Menschenfreundes sich auch an diese Erinnerung eine wehmüthige Empfindung, wenn man sich erinnert, *für was* — jene Grossthaten gethan wurden. — Sonst haben die Helden unserer Geschichte fast keine Physiognomie; diese Geschichte hat für den Braven, und für den Treuen, und für den Geschickten nur Eine Form, worein sie sie alle giesst. Haben wir Einen gesehen, so haben wir sie Alle gesehen. Liegt die Schuld davon an unseren Helden, oder liegt sie an unseren Geschichtsschreibern?

Ein wenig immer an den Helden, und in den neuesten Zeiten fast ganz. — Alles hat bei uns seine bestimmte Regel, und unsere Staaten sind Uhrwerke, wo alles geht, wie es einmal gestellt worden. Die Willkür, der individuelle Charakter hat fast ganz keinen Spielraum, er soll keinen haben; er ist überflüssig, er ist schädlich, und ein guter Vater oder Erzieher sucht sorgfältig seinen Zögling, den er zu den Geschäften bestimmt, vor diesem nachtheiligen Hausrathe zu verwahren. Jeder Kopf wird mühsam in die conventionelle Form seines Zeitalters gegossen. — „Warum ist doch dies oder jenes so? es könnte auch anders seyn; warum ist es nicht anders?“ fragt der Zögling. — Schweig, antwortet ihm ein weltkluger Lehrer; das ist so, und es muss so seyn, darum, weil es so ist — und um wenig dass er diese Lehre wiederholt, wird er seinen Zögling überreden, und dieser wird sich seiner unbequemen Fragen hinführo enthalten. — Bei den Alten hatten nicht nur bestimmte Personen ihre Charaktere; es gab sogar recht stark gezeichnete Familiencharaktere. Man wusste meist ziemlich bestimmt, was man von einem Manne mit einem gewissen Namen zu erwarten hätte. Wollten die Patricier einen festen unbeweglichen Damm gegen Volksunruhen; — sie bedienten sich eines Appiers: dieses waren geborene Feinde der Volksgewalt. Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wissen; — sie schrieben ihrem Manne: kannst du noch schlafen, Brutus? und dieser bedeutungsvolle Name *Brutus* sagte mehr, als die längste Rede. Es war das Erbamt der Brutusse, die Usurpatoren zu vertilgen. Als Augustus regierte, gab es keine mehr, sonst hätte er nicht lange regiert. — Wolltet ihr mir nicht sagen, welchen bestimmten Familiencharakter die Herren von X*** oder Y*** oder Z*** haben, und was ich ganz besonderes erwarten darf, wenn man mir einen nennt?

Endlich — der Hauptunterschied zwischen dem Meinungsadel der Alten und dem unsrigen, der die Sache des letzteren völlig verdirbt — der alte wurde gegeben, der unsrige wird genommen; dort bestimmte die Meinung sich freiwillig, hier wird ihr geboten. Der alte Adel zeichnete sich durch nichts sichtbar aus; der römische Noble führte seine drei Namen gerade so, wie sie der geringste Bürger führte; die Bildnisse der Ahnen waren eine Privatsache; sie blieben in dem Innersten ihrer Häuser verschlossen, und verliessen sie nur einmal nach dem Tode des Besitzers, wo sie dem Volke nach vollendeter Laufbahn nicht ähnliche Thaten versprechen, sondern dasselbe bloss zur Vergleichung des jüngst Verstorbenen mit seinen Ahnen einladen wollten; sie machten keinen Anspruch auf grössere Ehrenbezeugungen oder auf besondere Titel in der Gesellschaft, und waren um so herablassender, je edler sie waren, und je mehr sie wünschten, den Adel ihres Geschlechtes durch neue Würden zu erhöhen. Wie viel anders benehmen sich unsere Edelleute. Bis auf ihren Namen zeichnen sie sich vor uns anderen aus, und um dieses blossen Namens willen fordern sie — vor wahren Würden — den Vortritt und ausgezeichnete Ehrenbezeugungen; und dies thun sie bei so unendlich geringeren Ansprüchen auf die öffentliche Meinung, als jene hatten, und glauben durch ihre dreisten Forderungen die mangelnden Bewegungsgründe, sie vorzüglich zu achten, zu ersetzen. Aber die Meinung lässt sich nie gebieten, und rächt sich an jedem, der sie gegen ihre Natur behandelt. Die Patricier, zur Zeit, als sie unserem Adel glichen, wurden vom bittersten Hasse und Spotte der übrigen Volksklassen verfolgt; aber sobald sie in ihre Grenzen zurückgewiesen waren, und ein anderer Adel, der Adel der blossen Meinung, sich an ihre Stelle setzte, finden wir nicht weiter, dass bei den Römern der Adel verspottet oder gehasst worden. Aber welches ist das Schicksal des unsrigen? Seitdem Er — und Denkmäler von der Denkungsart der Zeiten vorhanden sind, ist er immer ein Gegenstand der Furcht, des Hasses und der bitteren Anmerkungen der übrigen Stände gewesen; selbst die Monarchen haben dasjenige, was doch ihre einzige Stütze war, und was unseren Augen eine natürliche Stufenleiter bis zu ihrer unnatürlichen Erhöhung hinauf darbot, von jeher herabzusetzen und zu entkräften gesucht, und in unserem Zeitalter ist es so weit gekommen, dass der Edelmann, der weiter nichts als das ist, nur durch übertriebene Demuth es dahin bringen kann, in den Cirkeln des angesehenern Bürgerstandes, der Gelehrten, der Kaufleute, der Künstler geduldet zu werden.

Herr Rehberg, ein einer solchen Sache würdiger Vertheidiger, ist zwar auch der Meinung, dass die Nachkommen angesehener Männer *von Rechtswegen* geehrt werden müssen. „Es klebt“ — der Adel seines Gegenstandes scheint seine Sprache eben nicht veredelt zu haben — „es klebt dem Hochgeborenen an, sagt er,*) dass seine Vorfahren von jeher zu den Angesehenen des Landes gehört haben. Er kann diese Würde vielleicht durch seine Laster schänden, so wie er sie durch seine Tugend ehrt. Aber vertilgen kann er sie nicht, wenn er es nicht dahin bringt, dass der Verwalter der Gesetze *von Rechtswegen* sein Wappen zerbricht, und seinen Titel vernichtet.“ Ich bitte, ist denn nun jene *Würde*, wenn es eine war, vertilgt? Ist, nachdem der Verwalter der Gesetze sein Wappen zerbrochen hat,**) *der* Mann nicht mehr sein Vater, der es vorher war, und dieses Mannes Vater nicht mehr der nemliche; — haben nun seine Vorfahren aufgehört, zu den Angesehenen des Landes gehört zu haben, und sind geschehene Dinge ungeschehen geworden? Richtiger als Herr R. raisonnirte jene Hofdame: Meine Geburt kann mir Gott Vater nicht nehmen. Oder will vielleicht der Mann etwas anderes sagen, als er wirklich sagt, und ist ihm bloss eine kleine Unbestimmtheit entgangen? So viel aus seinen übrigen Unbestimmtheiten hervorgeht, mag er das wohl wollen. „Ein Altadeliger, dessen Vorfahren seit vielen hundert Jahren zu den Ersten des Landes gehört haben, bekleidet eine sehr respectable Würde, auch sogar, wenn seine Person nicht respectabel sein sollte," sagt er vorher. — „Kein Monarch der Welt" (der Erde?) sagt er tiefer unten, „kann denjenigen, den er adelt, dem Altadeligen gleich machen; — — er kann den Menschen nicht gebieten, dass sie diesen, der selbst eben emporstieg, jenem anderen gleich achten, in dem sie den ganzen alten Stamm ehren." Er scheint demnach von derjenigen *Würde* zu reden, welche die Volksmeinung giebt. Diese kann, seiner eigenen Aussage nach, durch kein Gebot ertheilt, aber sie kann durch einen Rechtsspruch genommen werden; es kann uns nicht geboten werden, jemanden zu verehren; aber es kann uns befohlen werden, aufzuhören, jemanden zu verehren. Gewiss, eine gründliche Philosophie! — Doch wir wollen ihn ganz übersetzen, so gut wir es vermögen. Jene Würde, so scheint es, soll allerdings nicht von der freien Meinung abhängen, sie soll rechtsgültig seyn: nur soll das Gesetz, das sie dazu macht, nicht ein Machtspruch des Monarchen seyn, sondern es soll auf die nothwendige Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt sich gründen. — „Diese bestehe nicht aus einzelnen Menschen, die einander gleich geboren würden, *so wie das junge Vieh*" — drückt er sich mit seiner gewöhnlichen Anständigkeit aus — „*in einer Heerde den Alten vollkommen ähnlich sey, wenn es auf die Welt kommt, und ihm von selbst gleich werde, wenn es heranwächst;* sie bestehe aus Stämmen." — Wenn das ist, so müssen wir jenen Altadeligen, dem der Rehbergische Verwalter der Gesetze sein Wappen zerbricht, nach wie vor ehren; denn er bleibt von dem gleichen Stamme. — Aber das ist alles Erdichtung und ungeschickte Sophisterei. Wir ehren nie jemanden *von Rechtswegen.* Hochachtung lässt sich nie, weder durch die Staatsverfassung überhaupt, noch durch einen einzelnen Machtspruch des Monarchen gebieten; sie giebt sich freiwillig: und allerdings fällt sie leicht auf den Nachkommen eines verdienten Mannes, wenn er sich derselben durch sein eigenes verächtliches Betragen nicht unwürdig macht. Thut er dies, so wird er verachtet, auch ohne dass sein Adel durch einen Rechtsspruch aufgehoben werde. Ein solcher förmlicher Rechtsspruch könnte höchstens *die* Wirkung haben, dass das Vergehen des Bestraften, als rechtskräftig erwiesen, allgemein bekannt würde; aber die einfache Darlegung der Thatsachen mit ihren Beweisen würde das gleiche auf die Volksmeinung wirken. Wenn ein Despot einen Altadeligen, der einem ungerechten Begehren desselben kühn und männlich widerstanden hätte, darum seines Adels entsetzte — so würden wir ihn darüber nicht *weniger*, wir würden ihn *mehr* ehren. *So* wenig hängt der Adel in der Volksmeinung von Rechtsaussprüchen und von Rechtsherkommen ab.

---

*) S. 64.

**) Ein sauberer Verwalter der Gesetze, der eigenhändig Wappen zerbricht.

Es ist weder Vergnügen noch Ehre gegen einen Schriftsteller zu Felde zu ziehen, dem die Natur die Talente versagt hat, zu seyn, was er gern wäre, ein blendender Sophist; und der in Gedanken und Ausdruck zur letzten Klasse der Autoren gehört, welche gerade vor den Scriblern hergeht: und gewiss hätte ich mich dieser undankbaren Arbeit überhoben, wenn nicht ebenderselbe durch seinen schneidenden Ton von einigen gutmüthigen Lesern ertrotzt zu haben schiene, ihn in die erste Klasse der Schriftsteller Deutschlands zu setzen. Unseren Lesern zum Troste versprechen wir hiermit, uns im Verfolge dieser Schrift sorgfältig zu hüten, dass wir auf unserem Wege ihm nicht wieder begegnen. Aber, dürfte man noch einwenden — wenn wir auch nicht rechtskräftig verbunden seyn können, die Nachkommen grosser Männer im Herzen zu ehren, weil dies eine innere Gesinnung ist, die nicht in unserer Macht steht; so lässt sich doch vielleicht eine Verbindlichkeit denken, ihnen gewisse äussere Zeichen der Ehrerbietung zu geben, die allerdings in unserer Macht stehen: — eine Verbindlichkeit, über deren Beobachtung der Andere Richter seyn kann. — Wenn wir fragten, wozu solche äussere Ehrenbezeugungen, von denen man nie wissen könne, ob sie innere Ehrerbietung zur Quelle haben, oder nicht, dienen sollten; so lässt sich kaum erwarten, dass unsere Adeligen antworten würden: „damit wir wenigstens in der süssen Täuschung erhalten werden, dass ihr uns ehret, ob ihr auch vielleicht im Herzen uns verachtet.“ — Es lässt sich demnach kein anderer Zweck dieser äusseren Ehrenbezeugungen denken, als dieser:

dass andere, die vielleicht Willens sind, den Adeligen bloss um seines Adels willen zu ehren, nicht durch uns in diesem guten Willen gestört werden. Wollen auch *wir* sie nicht ehren, so wollen wir doch durch unser Betragen nicht auch noch diejenigen aufreizen, die sie sonst vielleicht ehren möchten; wir sollen vielmehr durch unser ehrerbietiges Betragen anderen diejenige Ehrfurcht gegen sie einflössen, die wir selbst einmal ihnen nicht geben können. — Dies hängt entweder von der Beantwortung jener Frage der Klugheit ab: ist es nützlich, dass gewisse Stände im Staate vorzüglich geehrt werden, und insbesondere, dass die Geburt diese Stände bestimme? — deren Beantwortung nicht in das gegenwärtige Buch gehört, als welches bloss vom Rechte, nicht aber von der Nützlichkeit handelt; — — oder es ist eine Frage von der Billigkeit: da die Verdienste grosser Vorfahren ihren Nachkommen keinen gegründeten Rechtsanspruch auf unsere Achtung geben, ist es nicht wenigstens der Billigkeit gemäss, dass wir ihnen die Möglichkeit, geachtet zu werden, so viel an uns ist, erleichtern? und diese Frage steht mit unserem Vorhaben allerdings in Verbindung, und eröffnet uns überhaupt den Uebergang zu der Untersuchung: was folgt denn aus dem Adel der Meinung auf unser Verhalten gegen den Adeligen?

Ich bin von Adel, heisst fürs erste oft so viel: meine Vorfahren haben eine grosse Anzahl von Generationen hindurch in einer gewissen Wohlhabenheit gelebt; ich selbst bin von Jugend auf an dieselbe gewöhnt worden, und ich habe dadurch eine Art von Anspruch erlangt, bequemer zu leben als ihr anderen, die ihr dessen nicht gewohnt seyd. — Nur oft heisse es das, sagte ich: denn es giebt Provinzen, welche ich hier nicht nennen mag, in denen der adelige Ursprung eher auf das Gegentheil, auf eine unter niedrigen Beschäftigungen, unter Schmutz und Mangel zugebrachte Jugend schliessen lässt. — Oder — ich bin von Adel, heisst soviel: meine Vorfahren lebten in einem gewissen Ansehen unter ihren Mitbürgern; ich ward in meiner Kindheit und Jugend um ihrer willen geehrt; ich bin gewohnt, geehrt zu seyn, und ich will mich jetzt durch mich selbst ehrwürdig machen: aber auch das heisst es in jenen Provinzen nicht, wo die Väter in der Dunkelheit ein kleines Gütchen mit eigenen Händen bauten. — Wo es aber beides heisst, was könnte daraus folgen? Dass wir den Mann um des Ansehens und der Wohlhabenheit seiner Väter willen verehren, und ihn auf unsere Kosten in Wohlhabenheit versetzen müssten, nun einmal nicht. Also nur das: dass er eine höhere Aufforderung habe, als wir anderen, die Wohlhabenheit und die Berühmtheit, an deren Genuss er gewöhnt ist, zu erringen, dass er alle seine Kräfte aufbieten möge, um sich über seine Mitbürger emporzuschwingen. Seine Geburt könnte also höchstens ein Freibrief für seinen durch eigene Talente und Kraft unterstützten Ehrgeiz seyn. Aber, ich bitte, wem gäben denn diese eigenen Talente und dieses eigenthümliche Uebergewicht der Kraft nicht auch ohne die Geburt diesen Freibrief? Bediene er sich, so gut er kann, der Volksmeinung, um durch sie ein Uebergewicht zu erhalten, das seine persönliche Kraft ihm nicht giebt; wir werden mit unserem Rechte dieses Uebergewicht zu schwächen suchen: wir sind in einer offenen Fehde begriffen, und jeder bedient sich seiner Waffen; der Ueberwundene muss sein Misgeschick tragen. — Wenn mit gleichen Talenten und gleicher Kraft zwei Männer, der eine aus berühmtem Geschlechte, und der andere von unbekannter Herkunft, um die gleiche Würde im Staate ringen; kann der erstere verlangen, dass der letztere ihm weiche? Darf er ihm sagen: du hast einen erhabenen Platz weniger nöthig, als ich, der ich mit dem Ruhme grosser Vorfahren zu kämpfen habe; für dich ist ein niedrigerer hoch genug? Wie, wenn ihm der letztere antwortet: ruhe du auf den Lorbeeren deiner Ahnen; dir wird die Hochachtung des Volkes nicht entgehen; mich ehrt man nur um meiner selbst willen; ich habe die Unberühmtheit meines ganzen Geschlechtes zu rächen, ich muss für alle meine thatenlosen Vorfahren mit arbeiten — wollen wir diesem weniger Recht geben? Aber, ich glaube, keiner von beiden hat Recht. Jeder thue, so viel er kann; Zufall oder Kraftüberlegenheit mag über den Sieg entscheiden.

Ich bin von Adel, kann auch heissen: meine Vorfahren haben mit einer Publicität gelebt, die sie nöthigte, über die Grundsätze der Rechtschaffenheit und der Ehre streng zu halten. Sie konnten an ihrem erhabeneren Platze keine schlechte Handlung begehen, ohne die Augen der Welt auf sich zu ziehen, entdeckt und bestraft zu werden. — Da sie dies nicht geworden sind, so ist vorauszusetzen, dass sie nichts entehrendes begangen haben. Diese in einer langen Reihe von Vater auf Sohn überlieferten, der Familie gleichsam zu einem Erbgute gewordenen Grundsätze sind endlich auf mich herabgekommen. Von mir lässt sich sicherer ein ehrenfestes, untadelhaftes Betragen erwarten, als von Leuten, von denen man nicht weiss, nach welchen Grundsätzen sie gebildet worden sind: — und so stünden wir denn bei der berufenen Ehrliebhaberei *(point d'honneur)* des Adels.

Diejenige Art des Ehrgefühls, die der Adel für sein ausschliessendes Erbtheil hält, ist eine Reliquie aus Zeiten und von Sitten, die nicht die unserigen sind; so viel es ehemals gewirkt, und von so gutem Nutzen es gewesen seyn mag, so ist es doch jetzt ganz von keinem; es ist ein Fremdling in unserer Welt, der sich in seine Stelle nicht zu finden und seinen Platz nicht zu behaupten weiss. — Alle neugeborenen Völker, die die Stimmung für den Naturzustand in die ersten Versuche ihrer Staatsverfassungen mit hinüberbrachten, setzten die ganze Tugend in Muth und Stärke. So war es bei den ältesten Griechen, so war es bei den germanischen Völkerschaften, und so wird es wieder seyn, wenn einst die Wilden von Nordamerika Staaten errichten werden. Die Gesinnungen, welche durch jene Stimmung bewirkt wurden, waren auch wirklich in diesen einfachen Staatsgebäuden hinlänglich. Verachtung der Lüge, der List und des Kriechens; Schonung des Wehrlosen, Grossmuth gegen den Schwächern. Erzogen, zum Manne aufgewachsen und grau geworden unter Gefahren, die er doch immer besiegt hatte, war des rauhen Kriegers Muth unerschütterlich, und er verachtete es, irgendwo den krummen Weg zu gehen, da er sicher war, auf dem kürzeren geraden durch alle Gefahren hindurch zu seinem Ziele zu kommen. — Sowie ein Volk aus diesem Zustande sich zum Genusse des

Friedens und der Künste desselben erhebt, werden seine Bedürfnisse, und mit ihnen die Versuchungen, denen es ausgesetzt ist, mannigfaltiger. Es öffnen sich mehrere Wege, anderen zuvorzukommen. Der blosse Muth reicht nicht überall mehr zu: hier erfordert es auch der Klugheit, der Biegsamkeit, des Nachgebens, der ausharrenden stillen Geduld. Der rauhe Krieger wird freilich anfangs in diese neue Ordnung der Dinge sich schwerlich fügen: Klugheit wird ihm List, Biegsamkeit Niederträchtigkeit, Nachgiebigkeit Kriecherei scheinen; aber allmählig wird er zu besserer Erkenntniss kommen, und wer verbürgt ihm, dass sein weniger vorbereiteter Sohn oder Enkel nicht über die schmale Grenzlinie hinübergerissen werde und in die Laster versinke, die sein rauherer Ahnherr schon in den verwandten Tugenden scheute und floh? Der Grund, worauf jenes Ehrgefühl aufgebaut war, ist nun weggerissen: — es steht als Luftschloss da, was vorher ein ehrwürdiges festes Gebäude war. — — Wer da sagt: ich habe es nicht gethan, giebt dem sich beleidigt glaubenden völlige Genugthuung; war der erhabene Grundsatz eurer Väter. — Ja wohl gab er, der Denkungsart der Zeiten nach, ihm eine schreckliche Genugthuung, wenn ers doch gethan hatte; er erniedrigte sich so tief unter ihn, dass er aus Furcht vor ihm log. Er war vor seinem eigenen Gefühle, das lebenslängliche Uebung geschärft hatte, entehrt; er war vor Welt und Nachwelt tiefer gebrandmarkt, als eure Brandmale alle geben, wenn die Lüge entdeckt wurde. Und ein solcher Grundsatz könnte heut zu Tage noch eine Anwendung haben, wo man es sich gegenseitig gar leicht verzeiht, die Wahrheit verschönert, und ihre Härte gemildert zu haben; wo man es sich nicht bloss verzeiht, sondern sogar sich damit rühmt? Das ist der wahre Unterschied zwischen dem Ehrgefühle des ehemaligen Adels und dem des grössten Theiles unseres heutigen: jener wollte nichts unedles *thun*, dieser will nicht *sagen* lassen, dass er es that; jener war stolz, dieser ist zu eitel, als dass er stolz seyn könnte. — Seitdem es Höfe und Höflinge, und Hofintriguen und Hofadel giebt, wie viele Familien sind wohl noch übrig, die uns beweisen können, dass keiner ihrer Ahnherren durch niedrige

Künste, durch Schmeicheln und Kriechen und Lügen, und Beraubung des Wehrlosen ihrem Hause einen Theil desjenigen Glanzes verschafft habe, den sie so gern zur Schau ausstellen? Wir wissen zwar wohl, dass ihr noch immer fertig seyd, auf jedes unedle Wort den, der es sagt, zu durchbohren; aber haltet euch an euer Zeitalter, wenn wir von dieser Zartheit eures Ohres nicht mehr so sicher auf die Zartheit eures sittlichen Gefühles schliessen, als wir zu eurer Urahnen Zeiten es vielleicht gethan hätten. — Es ist wahr, Zweig eines edeln Stammes, es können sehr wohl die ehrenfesten Grundsätze der alten biedern Ritterschaft auf dich herabgeflossen seyn; aber es ist ebenso möglich, dass die Grundsätze der Hofkünste dir überliefert seyen: wir können beides nicht wissen. Siehe, wir wollen das letztere nicht voraussetzen; muthe uns nur nicht zu, das erstere anzunehmen. Gehe hin und handle, und wir wollen dich dann nach dir selbst beurtheilen.

Doch, es gab vor noch nicht langer Zeit in einigen Provinzen Stämme, von denen das erstere mit grosser Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen war, und es giebt sie vielleicht noch — jener Kriegsadel, den Friedrich der Zweite, welcher keinen Hof hielt, und in dessen Staaten auch vor ihm kein eigentlicher, d. h. kein verdorbener Hof gewesen war, aus seinen entferntesten Provinzen zog, und durch welchen er seine merkwürdigen Schlachten schlug. Mit der ganzen Erbschaft von seinem Vater, dem Degen und einem unbescholtenen Namen, ging der Jüngling in das Feld, und sog bald den Nationalstolz ein, der diese Heere begeisterte. Im Schlachtgewühle wuchs er herauf; täglich war er gewohnt, mit seinen Waffengenossen zu theilen, was der Tag brachte: auf den Besitz von Reichthümern konnte seine Leidenschaft nicht fallen. Täglich mit Gefahren kämpfend lernte er, dass keine sey, durch die der Degen nicht einen Weg bahne. Muth verschaffte ihm alles; leicht entbehrte er anderer Künste, deren er entbehren konnte; und die Blüthe der alten Zeiten war, wie ein Wunder, in unserem Zeitalter wiederholt. — Ein solcher Adel ist allerdings da zu brauchen, wo der Muth und das Ehrgefühl, zu dessen Erzeugung dieser hinlänglich ist, alles gilt — im Kriege;

hier, und so lange die Kriege noch nothwendig sind, fordere jeder, der zu jenem Adel gehört, kühn den Vortritt; aber er schreite nicht über seine Grenzen in ein fremdes Gebiet hinüber.

Um endlich diese Untersuchung über den Meinungsadel zu schliessen — das Vorurtheil für den Enkel grosser Ahnen ist ein Glücksgut. Benutze jeder, so viel dieses Glück ihm bietet, so gut er kann, wie er jedes andere Glücksgut, z. B. Witz, eine gefallende Gestalt, körperliche Stärke, so gut benutzt, als es ihm möglich ist. Es ist ein freiwilliges Geschenk der Völker, so wie das letztere ein freiwilliges Geschenk der Natur. Es giebt ihm keine Rechtsansprüche; auch nicht einmal auf die Fortdauer dieses Vorurtheils, die er nicht erzwingen kann.

Da dieser Adel kein Eigenthum ist, noch seiner Natur nach es je werden kann, so hat jeder Staat, den anderweitige Gründe der Klugheit bewegen, das Verschwinden desselben zu wünschen, das vollkommene Recht — nicht etwa diese Art des Adels selbst aufzuheben, das ist physisch unmöglich, der Meinung lässt sich nie gebieten — sondern die etwanigen äusseren Auszeichnungen aufzuheben, an die sich bisher die Meinung gehalten hat. Wo die Volksmeinung noch für den Adel entschieden ist, wird eine solche Aufhebung nur langsam wirken; wo sie schnell wirkt, musste schon vorher die Meinung zu verschwinden angefangen haben. Dergleichen Befehle wirken am stärksten, wo sie nicht nöthig sind, und am wenigsten, wo sie höchst nöthig sind. Es giebt zweckmässigere Mittel, die Meinung zu bestimmen, als Befehle; und in unserem Falle kann man dem Adel selbst diese Sorge fast ganz allein überlassen. — — Ich begreife nicht, wie der Staat irgend einem seiner Bürger verbieten könne, sich fernerhin mit einem gewissen Namen zu benennen, oder wie er den Mitbürgern desselben verbieten könne, ihn fernerhin mit diesem Namen zu benennen, wenn sie daran gewöhnt sind, und es freiwillig thun wollen; ich sehe nicht ein, wie das mit der natürlichen Freiheit bestehen könne. Aber das glaube ich wohl einzusehen, wie er entweder den bisherigen geringeren Ständen *erlauben* könne, sich gegen die bisherigen höheren gewisser Benennungen nicht mehr zu bedienen, oder auch, wie er allen, die Lust dazu haben, erlauben könne, hinführo die gleichen Benennungen anzunehmen. Ob der Herr von X… oder der Ritter, oder der Baron, oder Graf von Y… sich fortschreibe, wie er sich bisher geschrieben hat, oder ob er auch seinem bisherigen Namen noch eine Menge Namen hinzufüge, das scheint mir sehr unwichtig. Aber wer darf dem Staate Einrede thun, wenn er allen seinen Bürgern erlaubt und anräth, den Herrn von X… und den Grafen von Y… hinführo geradezu Herr X… oder Herr Y… zu nennen, und wenn er ihnen verspricht, sie beim Gebrauche dieser Erlaubniss gegen den vorgeblichen Edelmann zu schützen? Oder auch, wer will ihm verwehren, alle seine Bürger, von dem höchsten bis zum niedrigsten, in den Adelstand zu erheben, und etwa dem armen Hirtenknaben zu erlauben, sich Baron oder Graf, von so viel Grafschaften es ihm gut dünkt, zu nennen? Die Auszeichnung wird sich von selbst verlieren, wenn sie keine mehr ist, und jeder wird sich so kurz benennen, als er kann, wenn die Länge seines Titels ihm nichts mehr hilft. — Ein bekannter aristokratischer Freistaat, dessen regierungsfähige Häuser theils adelig, theils nicht adelig waren erhob auf einmal alle diese Häuser in den Adelstand. Das war nur eine andere Art von Aufhebung des Adels; eine Auszeichnung, die nicht mehr auszeichnete, war so gut als aufgehoben.

Die Abstammung von grossen verdienten Männern erregt im Volke ein vortheilhaftes Vorurtheil für den Abkömmling derselben: dies nannten wir den Adel der Meinung. Dieser Adel *selbst* kann nicht, als von Rechtswegen, gefordert werden, weil die Meinung ihrer Natur nach sich nicht gebieten lässt; und ebensowenig *erfolgen* aus ihm rechtskräftige Ansprüche auf wirkliche Vorrechte, weil in der Wirkung nicht liegen kann, was in der Ursache selbst nicht liegt. Ein Adel, der dergleichen Ansprüche macht, ist folglich mit denselben geradezu abzuweisen. — Um dies für alle besonderen Fälle deutlicher einzusehen, lasst uns jetzt die Vorrechte, die der unserige fordert, einzeln durchgehen! Zwar hat er in neueren Zeiten, aus Gründen, deren Entwickelung hier nicht nöthig ist, in mehreren Staaten verschiedene von den Vorrechten, die er vorher ausschliessend besass, mit dem Bürgerstande theilen müssen; dennoch fährt er fort, auch in diesen Staaten einen solchen Fall, wenn er eintritt, bloss für eine Ausnahme von der Regel, keinesweges aber für die Regel selbst zu halten, und es als eine Art von gewaltsamem Eingriffe des Bürgers in seine Vorrechte zu betrachten. Wir thun daher im Ganzen dem Adel gar nicht unrecht, wenn wir auch diese Rechte unter diejenigen zählen, auf deren ausschliessenden Besitz er Anspruch macht. Wenn seine Ansprüche nicht immer befriedigt werden, so liegt wahrlich an ihm selbst die Schuld nicht. Dahin gehört vor allen anderen sein angebliches Vorrecht, Rittergüter zu besitzen. Der Ursprung eines solchen Vorrechtes zwar lässt sich leicht zeigen. Die Rittergüter sind ursprünglich Lehne; da der Besitz derselben zur Waffenbegleitung des Lehnsherrn verband, mit welcher der Adel verknüpft war, so ist es natürlich, dass jeder, der eins besass — nicht vorher von Adel war — sondern durch den Besitz desselben in den Adelstand erhoben wurde; wie aus unseren obigen Betrachtungen erhellet. Dass aber dieses Vorrecht jetzt, da die Rittergüter vererbt, und selbst an Fremde aus anderen Familien verkauft werden, und da unmittelbar keine Kriegsdienste mehr darauf ruhen, noch fortdauere — besonders in Staaten fortdauere, wo Rittergüter das einzige reine Landeigenthum sind, ist widersinnig, wenn je etwas widersinnig war. — Der Adel versichert, dieser Besitz der Rittergüter sey ein Vorrecht, dessen Behauptung zur Aufrechthaltung des Adelstandes nöthig sey, und nach dessen Verlust dieser Stand verarmen und untergehen müsse: er muss demnach durch dieses Vorrecht doch etwas beträchtliches gewinnen, wie sich auch ausserdem einleuchtend darthun lässt. — Wir übergehen hier, wie billig, wenn ein Sohn sein väterliches Erbrittergut nicht veräussern will; — er will es dann vielleicht als Sohn, als gewohnter Besitzer, nicht aber als Edelmann, erhalten: jeder hat das Recht, sein Eigenthum zu behaupten, auf welche Art er will. — Aber es wird ein Rittergut zum Verkauf angeboten; die Nutzung desselben ist ohne Zweifel genau in Anschlag gebracht; wer es bezahlen kann, wird es besitzen. Warum soll nur der Edelmann, der es bezahlen kann, und nicht ebensowohl der Bürger, der das gleiche bezahlen will, das Recht haben, es zu kaufen? — „Der Güterbesitz ist die sicherste und vortheilhafteste Art, sein Geld unterzubringen, und diese vortheilhafte Art soll dem Adel, zur Aufrechthaltung seines Glanzes, ausschliessend vergönnt seyn.“ — So? demnach soll ein und ebenderselbe Thaler, wenn er in den Händen eines Edelmannes ist, mehr eintragen, als er in den Händen eines Bürgers eintrug? er soll also in den Händen des ersteren auch einen höheren Werth haben, als in den Händen des letzteren? Tausend Thaler, die ein Edelmann besitzt, sind der gleichgeltende Preis von einem gewissen Stücke Landes; eben diese tausend Thaler, wenn sie der Bürger besitzt, sind nicht der gleichgeltende Preis eben dieses Stückes. — Ich will hier nicht untersuchen, was daraus auf die Belebung des Erwerbungstriebes folge, wenn eben der erwerbendsten Volksklasse untersagt ist, ihr Geld mit Sicherheit anzubringen — und in Staaten, wo alle Freigüter Rittergüter sind, die nur der Adel besitzen kann, ist das offenbar der Fall; — nicht untersuchen, was auf die Vertheilung der Reichthümer und die Sicherheit des Eigenthums in den Familien daraus erfolge, wenn der Bürger genöthigt ist, sein Capital in dem stets unsicheren Handel umtreiben zu lassen, oder es fast ebenso unsicher, und gegen unverhältnissmässige Interessen auszuleihen: aber ich kann mich nicht enthalten, die tiefe Politik unserer neueren Zeiten zu bewundern, denen die Erfindung des Geheimnisses vorbehalten war, dem allgemeinen Zeichen des Werthes der Dinge noch einen besonderen, von der Person des Besitzers entlehnten Werth zu geben, und zu machen, dass eine Summe durch das blosse Uebergehen aus einer Hand in die andere sich vermehre, oder vermindere. — — Diese Rüge leidet nur da eine Ausnahme, wo Landschaftscassen sind, aus denen der Adel allein und ausschliessend Anleihen auf angekaufte Rittergüter, meist zu sehr niedrigen Interessen, erhält. Der Ankauf von Ländereien wird ihm dadurch ansehnlich erleichtert, und er muss allerdings bald alleiniger Besitzer der Landschaft werden. Aber diese Leihcassen stiftete der Adel; die Gelder sind sein; es muss ihm, wie jedem Eigenthümer, frei stehen, sein Eigenthum zu verborgen, an wen er will, und auf welche Bedingungen er will, und kein anderer hat ihm darüber etwas einzureden. Zunftgeist und grober Egoismus herrscht allerdings in diesen Maasregeln; aber man kann nicht sagen, dass sie geradezu ungerecht sind. Dennoch muss es auch in diesen Staaten dem Bürger frei stehen, Rittergüter anzukaufen, wenn er durch die Menge seines baaren Geldes dem Credite des Adels die Wage halten kann. Ein unbedingtes Verbot dieses Ankaufs ist überall unrechtmässig.

Aber mit dem Rittergutsbesitze sind andere Vorrechte verknüpft, auf die der Adel eifersüchtig ist, und die er nicht gern in die Hände des Bürgers fallen lassen möchte. — Wohl, lasst uns doch geradezu diese Vorrechte selbst untersuchen, um zu finden, mit welchem Rechte der Gutsbesitzer, sey er nun von Adel oder nicht, Anspruch auf sie mache. — Wir finden zuvörderst Rechte auf *die Güter* des Landbauern: — gemessene oder ungemessene Frohndienste, Trift- und Hutungsrechte und dergleichen. Wir wollen den *wirklichen* Ursprung dieser Rechte nicht untersuchen; gesetzt auch, wir entdeckten die Unrechtmässigkeit desselben, so würde doch daraus nichts gefolgert werden können, weil es leicht unmöglich seyn könnte, die wahren Nachkommen der ersten Unterdrücker und der ersten Unterdrückten auszufinden, und den letzteren den Mann anzuweisen, an welchen sie sich zu halten hätten. — Der *Rechtsursprung* derselben ist leicht zu zeigen. Die Aecker sind entweder nur zum Theil, oder sie sind gar nicht ein Eigenthum des Landbauern; und dieser trägt entweder von dem Capitale des Gutsherrn, das auf seinem Acker als ein eiserner Stamm *) ruht, oder von dem ganzen Gute die Zinsen nicht *in baarem Gelde* ab — sondern durch *Dienste* oder durch *Vortheile*, die er auf seinem eigenthümlichen oder geliehenen Boden dem Gutsherrn verstattet. Sollten diese Vorrechte auch anfänglich

---

*) Für wenige, die das nicht wissen — ein Capital, das auf einem Grund und Boden ruht, und von dem Besitzer desselben zu gewissen Procenten verzinset werden muss, aber nie abgezahlt werden darf, heisst *ein eiserner Stamm*.

nicht so entstanden seyn, so kommt doch durch Verkauf der Ritter- und der Bauerngüter bald alles ins Gleiche. Es ist natürlich, dass der Bauer für seine Hufe Bauerngut um so viel weniger zahlt, als die darauf ruhenden Lasten, als Interessen zu Gelde gerechnet, an Capital geben würden, und dass der Rittergutsbesitzer für seine Hufe Rittergut um so viel mehr bezahlt, als die dazu gehörigen Dienste jenes Bauern, als Capital berechnet, betragen; dass demnach dieser für jenen ein auf seinem Gute ruhendes Capital bezahlt hat, und die Entrichtung der Interessen mit Recht fordert. Gegen die Rechtmässigkeit dieser Forderung *an sich* ist demnach nichts zu erinnern; und es war allerdings ein grober Eingriff in das Eigenthumsrecht, als vor einigen Jahren die Bauern eines gewissen Staates sich diesen Diensten gewaltsamerweise und ohne die geringste Entschädigung entziehen wollten; — ein Eingriff, der allein aus ihrer eigenen Unwissenheit, und aus der Unwissenheit eines Theiles ihres Adels, der über den Rechtsgrund seiner eigenen Ansprüche nicht unterrichtet war, entsprang; und dem durch gründliche und fassliche Belehrung zweckmässiger und menschenfreundlicher wäre abgeholfen worden, als durch lächerliche Dragonaden *) und durch entehrende Festungsbaustrafen. — Gegen *die Art* aber, jene Interessen abzutragen, ist gar viel zu erinnern. Ich will nicht von der allgemeinen Schädlichkeit *des Hutungsrechtes* reden; nach allen Vorstellungen dagegen, die seit geraumer Zeit fruchtlos verschwendet worden, geräth man nicht leicht in die Versuchung, noch mehrere zu verschwenden. Auch will ich nicht von der Zeit- und Kraftverschwendung, noch von der moralischen Verunedlung reden, die aus *der Frohnverfassung* für den ganzen Staat entsteht. Ebendieselben Hände, die zur Frohne auf dem Acker des Gutsherrn, so wenig als möglich, arbeiten, weil sie ungern arbeiten, würden auf ihrem eigenen Acker arbeiten, so viel

---

*) „Die Bauern mit Sensen und Heugabeln bewaffnet hätten fast den muthigen Angriff zurückgeschlagen; aber der Lieutenant N. *rächte die Ehre der S.... Waffen*" — erzählt ein pomphafter Geschichtschreiber dieses ruhmvollen Feldzuges.

als möglich. Der dritte Theil der Fröhner, um einen billigen Lohn gedungen, würden mehr arbeiten, als jene unwilligen Arbeiter mit einander; der Staat hätte zwei Drittheile der Arbeiter gewonnen; die Ländereien würden besser bearbeitet und höher benutzt; das Gefühl der Knechtschaft, das den Bauer tief verderbt, die gegenseitigen Klagen zwischen ihm und seinem Gutsherrn, und das Misvergnügen mit seinem Stande fielen weg, und er wäre bald ein besserer Mensch, und sein Gutsherr zugleich. — Ich will geradezu den Grund angreifen, und fragen: woher entsteht denn das Recht eurer eisernen Stämme? Dass sie zu grossem Vortheile derer, die etwas besitzen, besonders zum Vortheile des Adels gereichen, der sie erfunden hat, — sehe ich wohl ein; aber ich frage hier nicht nach eurem *Vortheile;* ich frage nach eurem *Rechte.* — Euer Capital muss euch nicht geraubt werden; das versteht sich von selbst. Auch können wir euch nicht füglich nöthigen, es in baarem Gelde von uns zurückgezahlt anzunehmen. Ihr seyd gleichsam Miteigenthümer unseres Gutes, und wir können euch nicht zwingen, euren Antheil daran uns zu verkaufen, wenn er euch nicht feil ist. Es sey! Aber, wer sagt uns denn, warum dies Eine Gut nothwendig untheilbar, und Ein Gut seyn müsse. Wenn uns euer Miteigenthum und die sonderbare Art, wie ihr es benutzt, nicht länger gefällt, warum sollten wir nicht das Recht haben, euch euren Antheil zurückzugeben? Wenn ich zwei Hufen Land besitze, und nur die Hälfte ihres Werthes bezahlt habe, weil die zweite Hälfte, als euer eisernes Capital stehen bleiben muss — ist nicht die Hälfte von zwei Hufen Eine? Ich habe eine bezahlt, und die zweite ist euer: ich behalte die meinige, nehmt ihr die euere zurück. Wer könnte gegen dieses Verfahren einen Einspruch thun? — Es ist euch höchst ungelegen, sie zurückzunehmen? Wohl! wenn es mir gelegen seyn kann, sie zu behalten, so wollen wir einen neuen Vertrag über die Entrichtung der Interessen machen, der nicht bloss für euch, der auch für mich vortheilhaft sey. Werden wir einig, so mag es seyn. — Dies sind die Rechtsgrundsätze, aus denen sich mannigfaltige Mittel ergeben, das drückende Frohnsystem, ohne Ungerechtigkeit und ohne Eingriff in das Eigenthumsrecht, aufzuheben; wenn es dem Staate nur damit ein Ernst ist, — wenn seine Einwürfe nur nicht blosse Ausflüchte sind, — und wenn er nur nicht insgeheim den Vortheil des weniger Begünstigten dem Rechte und dem Vortheile Aller vorzieht.

Um eben diesen Grundsatz auf den Landbauer anzuwenden, der an seinem Gute kein Eigenthum hat, sondern es bloss zum Gebrauche vom Gutsherrn entlehnt hat, so ist sogleich einleuchtend, dass er das vollkommene Recht hat, das Gut zurückzugeben, wenn die darauf ruhenden Frohndienste ihm ungerecht oder drückend scheinen. Will der Gutseigenthümer dennoch, dass er es behalte, so mögen sie mit einander handeln, bis sie einig werden.

Aber nein, sagt das hergebrachte Recht, — der Landbauer, der gar kein Eigenthum am Boden hat, gehört selbst zum Boden; er selbst ist ein Eigenthum des Grundherrn; er darf sich nicht vom Gute entfernen, wie er will; des Gutsbesitzers Recht geht auf *seine Person:* — und dies ist ein harter Widerspruch gegen das Recht der Menschheit an sich: es ist die Sklaverei in der ganzen Bedeutung des Worts. — Jeder Mensch kann Rechte auf Sachen haben, aber keiner ein unabänderliches Recht auf die Person eines anderen Menschen; daran hat jeder selbst das unveräusserliche Eigenthum, wie in dieser Schrift zur Genüge erwiesen worden. So lange der Leibeigene bleiben will, mag er bleiben; sobald er gehen will, muss ihn der Gutsherr gehen lassen, und das kraft seines Rechtes. Er darf hier nicht sagen: ich habe das Recht auf die Person meiner Leibeigenen beim Ankaufe des Gutes mitbezahlt. — Ein solches Recht konnte ihm niemand verkaufen, denn niemand hatte es. Hat er etwas dafür bezahlt, so ist er betrogen, und mag sich an den Verkäufer halten. — Kein Staat also rühme sich der Cultur, wo dieses unmenschliche Recht noch gilt, und wo noch irgend jemand das Recht hat, einem anderen zu sagen: *du bist mein!* *)

---

*) Zwei benachbarte Staaten trafen einen Vertrag über gegenseitige Auslieferung der Deserteure vom Soldatenstande. In den Grenzprovinzen beider Staaten war die Leibeigenschaft, das Eigenthumsrecht auf die Person

Unter die Vorrechte, die der Adel ausschliessend besitzen möchte, und die er zuweilen mit innigem Widerwillen in den Händen eines Bürgers erblicken muss, gehören alle hohen Stellen in der Staatsverwaltung und im Felde. Eine solche Forderung ist offenbar ungerecht. Kein Amt im Staate, wenn es nur ein wirkliches Amt, und nicht etwa zum leeren Putze, — wenn es nur für das Bedürfniss des Staates, und nicht etwa einzig für das Bedürfniss des Besitzers erfunden ist, ist eine blosse Begünstigung; es ist eine schwere Bürde, die der Staat auf die Schultern eines seiner Bürger legt. Je wichtiger dieses Amt ist, desto einleuchtender wird das Recht des Staates, über die Besetzung desselben zu wachen; und je seltener die Talente sich vereinigt finden, die zur Verwaltung desselben erfordert werden, desto ausgedehnter muss der Kreis seyn, aus welchem derselbe wählt; oder, wenn er auch das Wahlrecht nicht unmittelbar, sondern durch Stellvertreter ausübte, so hat er das volle Recht, zu fordern, dass diese durch nichts, als durch die Anzahl der Bürger eingeschränkt werden. — Aber, kann man sagen — darf nicht ein engerer Kreis ausgewählter Männer festgesetzt werden, aus welchem man die wichtigsten Staatsämter besetze? — und ich antworte: dies darf nicht nur geschehen, sondern es wird auch für die Erleichterung der Wahl, und für die schleunigere Besetzung der erledigten Stellen sehr vortheilhafte Folgen haben — aber wodurch soll denn die Wahl in diesem engeren Kreise selbst bestimmt werden? Doch wohl nicht durch die Geburt, wenn auf den wahren Vortheil des Staates abgesehen wird: denn aus welchem Grunde sollte doch folgen, dass — bei gleicher Geistesbildung, was doch in den neueren Zeiten mit dem Adel und dem bes-

---

des Landbauers, eingeführt. Seit langer Zeit hatte zuweilen ein Unglücklicher, um der Unmenschlichkeit seines Herrscherlings zu entgehen, sich über die Grenze geflüchtet, und war frei, wenn er sie erreicht hatte. Die Gutsbesitzer eilten gegenseitig, den Vertrag auf Auslieferung der Bauern auszudehnen, und unter andern starb ein Leibeigener, der um ein paar entwendeter Weintrauben willen ausgetreten war und wieder ausgeliefert wurde, kurz nach den ihm dafür eigenmächtig zugezählten Stockschlägen — — und das geschah in der letzteren Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in dem Staate, der sich für den aufgeklärtesten in Deutschland hält!

seren Bürgerstande in den mehrsten Staaten offenbar der Fall ist — die talentvollen und guten Menschen allein aus gewissen Häusern abstammen, und die Abkömmlinge aller übrigen Familien, gegen jene, Schwachköpfe und unedle Menschen seyn würden? So weit hat doch, so viel *mir* wenigstens bekannt ist, noch kein Vertheidiger des Adels die Unverschämtheit getrieben, um dies zu behaupten. Die Aufnahme in diesen Kreis auserlesener, und zu den wichtigsten Staatsämtern bestimmter Bürger könnte demnach auf nichts anderes sich gründen, als auf die durch vorhergegangene kleinere Verdienste dem Staate erprobte Geschicklichkeit und Treue; und wir ständen wieder bei unserer ersten Maxime in Besetzung der Aemter. Jede höhere Würde müsste durch treue und geschickte Verwaltung der niedrigeren verdient werden. Auf dieses Recht, zur Verwaltung seiner öffentlichen Aemter den Fähigsten zu wählen, und diesen, nach seiner besten Ueberzeugung, aus der ganzen Menge seiner Bürger auszulesen, hat kein Staat Verzicht gethan, und hat keiner Verzicht thun können, ohne seinem Zwecke zu widersprechen, und sich selbst aufzuheben. — — Was aber thut eine Kaste, die sich die ausschliessende Fähigkeit anmaasst, zu diesen Aemtern gewählt zu werden? — Wir wollen annehmen, diese Kaste wähle nach ihrer besten Ueberzeugung den Würdigsten, der unter ihr angetroffen wird; so folgt weder, dass dieser der Würdigste unter allen Staatsbürgern überhaupt sey, noch, dass er selbst in dieser Kaste den übrigen Bürgern der Würdigste scheine. Wenn diese Kaste allein die Summe der gesammten Staatsbürger ausmachte, dann wäre ihr Verfahren rechtmässig; durch dieses Verfahren betragen sie sich als die ganze Summe, mithin als der Staat. Was sind denn nun die übrigen Bürger? Offenbar ein abgesonderter, von jenem unterjochter und eigenwillig beherrschter Staat. Ein solches Vorrecht macht den Adel nicht bloss zu einem Staate im Staate, der ein von den übrigen Bürgern abgesondertes Interesse hat; es vernichtet sogar gänzlich die übrigen Volksklassen in der Reihe der Staatsbürger, hebt ihr Bürgerrecht auf, und verwandelt sie, insofern jene Staatsämter, die aus ihrer Mitte nicht besetzt werden können, Beziehung auf sie haben, in eigenwillig beherrschte Sklaven, — und was ist unrechtmässig, wenn dies es nicht ist?

Wir thun dem Adel nicht unrecht. Dass er bloss aus seiner Mitte gewählt wissen wolle — dass er die *wahlfähigen* Bürger hergeben wolle — ist unmittelbar der Inhalt seiner Forderung: dass er selbst wählen, — dass er auch die *wählenden* Mitglieder hergeben wolle, — folgt geradezu aus dieser Forderung, wenn sie nur einmal befriedigt worden ist. Wer wählt denn zu den obersten Staatsbedienungen? wer besetzt denn die erledigten Stellen? Die Fürsten, die ihre Leute selbst kennen, sind selten; ja es ist für sie unmöglich und zweckwidrig und sogar schädlich, in das Einzelne der verschiedenen Zweige der Staatsverwaltung einzugehen, und die untergeordneten Mitglieder der verwaltenden Staatskörper genau zu kennen und zu beobachten. Sie müssen die Wahl den höheren Mitgliedern dieser Körper überlassen, welche fähiger sind, über die Tauglichkeit ihrer Untergeordneten zu urtheilen. Sind diese höheren Mitglieder einmal *alle* von Adel, und sind sie von dem Zunftgeiste ihres Standes beseelt; so werden — so *müssen* sie, zufolge ihrer Grundsätze, jeden, der Bürger ist, von jeder Stelle entfernen, so lange noch ein Adeliger vorhanden ist, der sie begehrt. Der Adel ist hierüber sein eigener Richter; und so wie sich die Anzahl der Adeligen mehrt, die der Einkünfte der Staatsämter bedürfen, so breitet sich der Kreis der adeligen Stellen aus, so weit der Adel es will; so wie etwa der Adel in einigen Staaten sich seit kurzer Zeit der Postmeisterstellen und der höheren protestantischen geistlichen Stellen bemächtigt hat, welche vorher dem Bürger überlassen wurden. Welches ist hierüber die Grenze des Adels? Keine andere, als die seiner Bedürfnisse. Welches ist sein Gesetz? Kein anderes, als sein guter Wille. Wo noch Stellen übrig sind, die dem Bürger gegeben werden, da hat derselbe es lediglich diesem guten Willen zu danken. Wenn sie einträglicher oder ehrenvoller wären, so würden sie nicht bis zu ihm herabgelangen. — Ich behaupte hier nichts neues, und nichts, was sich nicht durch tägliche Erfahrung beweisen liesse. Es wird im Regierungs- oder Justiz- oder Finanzdepartement die

Stelle eines Rathes erledigt. Neunmal unter zehnen wenigstens wird sie durch einen Adeligen besetzt. Und wie sollte es denn zugehen, dass unter der drei- oder viermal grösseren Anzahl der bürgerlichen Secretaire, die ihr halbes Leben in diesem Fache gearbeitet haben, so sehr selten ein eben so tauglicher zur Rathsstelle sollte gefunden werden, als unter der weit kleineren Anzahl adeliger Secretaire, die erst kurze Zeit darin arbeiten? Da werden die Stellen doch wohl nicht nach Maassgabe der grösseren Fähigkeit besetzt? — Auch geben consequente Adelige dies gar nicht vor; sie behaupten, dass sie nach Geburt besetzt werden *müssen*, und hierüber eben bin ich mit ihnen nicht einig; ich behaupte, dass jedes Amt im Staate nach überwiegenden Verdiensten besetzt werden müsse. — — Man wende mir nicht ein, dass der Bürger, zu den höchsten Staatsbedienungen erhoben, sich von dem gleichen Zunftgeiste beherrschen lassen, und mit Ausschluss des würdigeren Adeligen, den Bürger, bloss weil er Bürger ist, zu erheben suchen werde. Ich weiss nicht, ob er das nicht thun werde; ich will dafür nicht einstehen. Aber wo entsteht denn diese Trennung zwischen den zwei Klassen, diese Parteilichkeit von beiden Seiten anders her, als von euren vorhergegangenen Ansprüchen, mit denen ich es hier zu thun habe? Wären nie Adelige und Bürger — wären nie etwas anderes, als Staatsbürger vorhanden gewesen, so würde weder der Adelige noch der Bürger seines gleichen vorziehen können, weil *alle* seines gleichen wären.

Dies ist eine unmittelbare Ungerechtigkeit gegen den Staat. Ich will eine andere mittelbare, die aus dieser Einrichtung entsteht, nicht weitläufig darthun. — Wer sich einem Zweige der öffentlichen Geschäfte widmet, wird durch die oft kärgliche Besoldung, die man dem Thätigen wie dem Unthätigen, im gleichen Maasse reicht, viel zu wenig angetrieben, alle seine Kräfte an seinem Platze anzustrengen. Es muss eine stärkere Triebfeder in Bewegung gesetzt werden; jeder muss auf dem Platze, den er errungen hat, einen höheren, als den Preis der würdigen Behauptung seines gegenwärtigen, vor sich erblicken. Was aber sieht der Bürger, der so hoch gestiegen ist, als er der Verfassung nach steigen kann, noch höheres vor sich? Wird er nicht durch die mächtigeren Triebfedern der uneigennützigen Tugend und der Vaterlandsliebe getrieben, für die ebensowenig jeder Bürger, als jeder Adelige Gefühl hat, so wird der Staat, neben der übrigen Kraft des Adels, der auf jeden Fall durch seine Geburt seines Vorrückens sicher ist, auch noch dasjenige von den Kräften dieses Bürgers verlieren, was derselbe nicht nothwendig zur Behauptung seines jetzigen Platzes aufwenden muss.

In keinem Fache ist dies so einleuchtend, als im Kriegsdienste. — Wo ein Adel vorhanden ist, der die etwas rauhe, aber kräftige Denkungsart der alten Ritterschaft in seiner Familie als ein Erbgut aufzeigen kann — sey dieser doch in kriegerischen Staaten sogar ausschliessend zum Besitz der Officierstellen berechtigt! Oder, wo auch selbst der Adel durch das Hofleben, durch eine flüchtige Bekanntschaft mit den Wissenschaften, und vielleicht selbst durch die Handlung, seinem Geiste die alte Stärke benommen, und ihm eine dem Bürgerstande ihn völlig gleichstellende Biegsamkeit gegeben hat — behaupte er doch sogar da das erhabene, aber wenig Nachdenken kostende Amt: rechts oder links sich schwenken, oder das Gewehr präsentiren zu lassen, oder, wenn es ja ernsthafter werden sollte, zu morden, oder sich morden zu lassen. Vielleicht wird der Bürger gegen wichtigere Geschäfte, zu denen er sich durch eine anstrengendere Bildung vorbereitet, ihm jenen Vorzug freiwillig und ohne Neid abtreten. Aber dass man den Bürger zu diesem Stande zulasse, ihm aber zur Ersteigung der höheren Stufen desselben die Hoffnung abschneide, wie es in mehreren Staaten geschieht, ist, der ganz eigenen Verfassung dieses Standes nach, höchst widersinnig. War es dem erfindungsvollsten Witze möglich, eine tiefere Herabsetzung des Bürgerstandes ausfindig zu machen, als die, ihn zu überreden, dass man ihn dem Adel, in dem Heiligsten, was dieser zu haben vermeint, gleich machte, während man ihn bloss zur beständigen Betrachtung seiner eigenen Niedrigkeit gerade neben ihn stellte? in einem Stande, wo Subordination über alles geht, den bürgerlichen Hauptmann zu verbinden, einem adeligen Fähnrich oder Lieutenant zu befehlen, und für sein Betragen einzustehen, — indess alle beide recht wohl wissen, dass der Adelige nach Verfluss einiger Jahre der Obrist oder der General des Bürgerhauptmanns seyn wird? Welche Aufforderungen soll in einem Stande, welcher Aufopferungen verlangt, die nur die Ehre bezahlen kann, der Bürger, der sein höchstes Ziel erreicht hat, noch fühlen, um diese Aufopferungen zu machen?

Aber dem Adel muss aufgeholfen werden, wiederholt man; und so treffen wir ihn denn gerade bei den Plätzen, die er völlig ausschliessend behauptet, und deren Besitz eine Ahnenprobe voraussetzt. Ob, warum, und inwiefern ihm aufgeholfen werden müsse — davon noch ein paar Worte zum Beschluss! — Nachdem wir gesehen haben, dass man durch ausschliessenden Besitz derjenigen Stellen, welche überwiegende Talente erfordern, ihm nicht aufhelfen dürfe, so lasst uns jetzt nur untersuchen, was denn noch übrig sey, um ihm aufzuhelfen. Wir treffen zuerst auf die ***Domherrnstellen***, von denen eine bestimmte Anzahl immer nur vom Adel besessen werden kann. Ich rede nemlich hier bloss von protestantischen Stiftern. Ueber die katholischen, deren Glieder wahre Geistliche sind, wird das Nöthige im folgenden Capitel vorkommen. — Dass besondere Talente zur Verwaltung dieser Stellen erfordert werden, kann man eben nicht sagen; aus diesem Grunde demnach liesse der ausschliessende Besitz derselben sich dem Adel nicht streitig machen; etwa so, wie der ausschliessende Besitz der höheren Staatsbedienungen. Aber vielleicht aus anderen.

Wenn wir auf die Geschichte der Errichtung der mehresten Hochstifter — und im protestantischen Deutschlande aller, — zurückgehen, so finden wir, dass der Unterhalt derjenigen Männer, die für die Belehrung und Cultur des Volkes zu sorgen hatten, ihr einziger Endzweck war — ein Endzweck, der offenbar das Beste des Staats zur Absicht hat. — Wir haben hier nicht zu untersuchen, von Wem die Güter zu diesen Stiftungen herkamen. Meist waren sie entweder aus der Beute des Eroberers, der in das Eigenthumsrecht gewaltsame Eingriffe gethan hatte; oder sie hatten, wo noch kein fester Staat und kein bestimmtes Erbrecht vorhanden gewesen war, gar keinen Eigenthümer gehabt. Wenn sie nur nicht aus den Gütern des Adels sind, der damals noch überhaupt kein besonderer Volkskörper war — wofern nicht etwa aller Raub ihm von Rechtswegen zugehört; — wenn nur nicht zu befürchten ist, dass die vorhergehenden rechtmässigen Eigenthümer sich melden möchten — nicht etwa ihre Nachkommen, denn vor Einführung des Erbrechtes könnten diese nicht erben: — so sind sie durch die Schenkung zum Besten des Staates dem Staate selbst geschenkt, mithin *sein*, d. i. der gesammten Bürger rechtmässiges Eigenthum geworden. — Tiefe Finsterniss fiel herab auf die Völker; und die Kirche, welche etwas ganz anderes ist, als der Staat, und welche ihr verfinsterndes Daseyn mit dem aufklärenden Daseyn der Volkslehrer verwechselte, bemächtigte sich jenes Eigenthumes. Die Reformation, welche — in dem wahren Sinne des Wortes, dessen Bedeutung wir in der Folge erklären werden — die *Kirche* vernichtete, stellte dasselbe seinem ersten und rechtmässigen Besitzer, dem Staate zurück. Ohne Zweifel hatte der Staat das Recht, über sein Eigenthum eine Verfügung zu treffen. War es entweder zur Erreichung seines ursprünglichen Endzweckes überflüssig geworden, oder hatte der Staat näher gelegene Endzwecke, zu deren Beförderung er es anwenden wollte, so war er ohne Zweifel berechtigt, es zu thun. Aber, wie ist denn eine einzige Kaste zum ausschliessenden Besitze desjenigen gekommen, was rechtmässiges Eigenthum der gesammten Staatsbürger war? Sind die ausgeschlossenen Staatsbürger bei der Verfügung darüber zu Rathe gezogen worden? haben sie ihr Antheil freiwillig an jene Kaste abgetreten? hatten sie keine angelegenere Sorge, als die, jene Kaste zu bereichern? Keinesweges. Der Adel hat sich abermals betragen, als ob er allein der Staat, als ob ausser ihm niemand mehr vorhanden wäre. — Dass ein solches Verfahren rechtswidrig und ungültig sey, und dass die ausgeschlossenen Bürger das unverjährbare Recht haben, die Zurückstellung des Ganzen zur gemeinsamen Berathschlagung zu fordern — darüber ist wohl nach allem in dieser Schrift bisher Gesagten kein Zweifel möglich.

Und — ich bitte — sind denn etwa jene Güter dem gesammten Staate so ganz entbehrlich — ist er denn in einer so grossen Verlegenheit über die Anwendung derselben, dass er sie, um ihrer nur entledigt zu werden, jener Kaste zu einem leeren Zierrathe leihen muss? Hat denn der Staat gar kein dringenderes Bedürfniss, als das, von sich sagen zu machen, dass er einen reichen Adel habe? Sind sie denn auch nur zur Beförderung der ursprünglichen Absicht so ganz entbehrlich geworden? So lange es in diesen Staaten entweder noch unmittelbare Volkslehrer giebt, die in dem drückendsten Mangel schmachten; oder, so lange es noch eigentliche Gelehrte giebt, die für die Verdienste, welche sie um die Wissenschaften, und dadurch mittelbar um die Volksaufklärung haben, kümmerlich oder gar nicht belohnt sind; oder, so lange noch wichtige Unternehmungen für die Erweiterung der menschlichen Kenntnisse, aus Mangel an Unterstützung, unterbleiben müssen — wie kann doch so lange der Adel unverschämt genug seyn, jene Güter zur Behauptung seines Standes anwenden zu wollen? Dies ist die wahre Bestimmung der Einkünfte der Hochstifter: zuerst verhältnissmässige Besoldung der Volkslehrer; wenn davon noch etwas übrig ist, Belohnung der Gelehrten, und Beförderung der Wissenschaften; und die Möglichkeit dieser Anwendung dauert, scheint es, noch immerfort. —

Die zweite Klasse der Vorrechte, welche der Adel ausschliessend besitzt, sind die *Hofämter*. Diese sind entweder bloss dazu gestiftet, um der Meinung genug zu thun, und werden insofern sehr passend mit Geschöpfen der Meinung besetzt; oder sie dienen dem wirklichen, und nicht bloss dem eingebildeten Bedürfnisse des Fürsten, sie sind sein Umgang und seine Freunde; oder endlich, sie glauben eben dadurch, dass sie das letztere sind, mittelbar sehr viel Einfluss auf die Staatsverwaltung zu haben. — In der ersten Rücksicht wird wohl kein einzelner Bürger, sey er nicht von Adel, oder sey er von Adel, der seinen Werth fühlt, den Mann beneiden, der sich zum blossen Zierrath eines glänzenden Hofes herabwürdigt, und sich erniedrigt, etwas zu seyn, das eine künstlich eingerichtete Sprechmaschine vielleicht noch besser wäre. Aber die gesammten Bürger, wenn sie sich soweit erheben sollten, um dieses Schauspiel entbehren, und die falsche Scham vor anderen Staaten, die es ihnen geben, überwinden zu können, sind ohne Zweifel befugt zu fragen: — warum sie durch beträchtliche Aufopferungen diese kostbare Pracht noch länger unterhalten sollen? sie sind ohne Zweifel befugt, nicht nur das ausschliessende Vorrecht des Adels, diese Stellen zu bekleiden, sondern sogar die Stellen selbst aufzuheben.

Was die zweite Absicht ihrer Stiftung anbelangt, so hat ganz sicher der Fürst, ebensowohl wie jeder andere, das Recht, sich aus der ganzen menschlichen Gesellschaft zu seinen Freunden und zu seinem Umgange auszusuchen, wen er will. Fällt eine Wahl auf Männer, die von ohngefähr von Adel sind, oder hat er auch einen so sonderbaren Geschmack, dass eine gewisse Reihe von Ahnen die ausschliessende Bedingung ist, um zu seinem Umgange zu gelangen; so hat darüber keiner ihm etwas einzureden, so wie er keinem einzureden hat, wen er sich zu Freunden wählen solle. Mag er sich Freunde erwerben, wie man sich Freunde erwirbt; oder mag er auch aus seinem Privatvermögen oder von der Besoldung, die ihm der Staat für seine persönlichen Bedürfnisse reicht, sich Gesellschafter oder Schmeichler erkaufen, so viele, und welche er will oder kann; das ist nicht die Sorge des Staats, noch irgend eines Staatsbürgers. — Aber ebensowenig als der Bürger das Recht hat, sich zu beklagen, wenn der Fürst lauter Adelige zu seiner Gesellschaft wählen will, ebensowenig hat der Adel ein Recht, ihm zu wehren, oder es zu einer Landesbeschwerde zu machen, wenn er auch Bürger oder sogar lauter Bürger zu seinem Umgange zulässt. Des Fürsten Wille ist hierüber frei; und das Verbot ihn einzuschränken, ist für beide Theile gleich gültig. — Es ist zu bewundern, dass der Adel nicht auch die Stelle eines Hofspassmachers, die in einem gewissen Zeitalter an den meisten Höfen wichtig genug war, zu einer ausschliessend adeligen Stelle gemacht hat; — oder fand er es vielleicht leichter, die Stelle eines Hofmarschalls oder eines Kammerherrn zu versehen, als jene, und bedürfte es, um die dazu erforderlichen Talente aufzufinden, eines weiteren Kreises, als des eingeschränkten adeligen? Auf alle Fälle gereicht es ihm nicht zur Ehre, dass er die Erholungsstunden des von Regierungssorgen abgematteten Landesvaters nicht so gut ausfüllen konnte, dass ihm eine solche Zuflucht entbehrlich wurde.

Endlich fordert der Adel ausschliessend den Umgang des Fürsten, weil es wichtig für das Land sey, dass denselben Leute von guten Grundsätzen umgeben. Wäre dies richtig, so müsste das gerade Gegentheil desjenigen, was der Adel daraus schliessen will, gefolgert werden. Dann gehörte der Umgang mit dem Fürsten unter die wichtigsten Staatsbedienungen, welche nach obigen Grundsätzen mit den grössten und besten Männern aus der gesammten Masse der Bürger, und nicht bloss aus dem Adel zu besetzen sind. Aber ich bekenne schon im voraus, was ohnedem bald an den Tag kommen muss, dass kein Fürst, auf dessen gute Grundsätze und guten Willen sehr viel ankommt, und den man, wie ein Kind, vor bösem Einreden hüten muss, mir sonderlich gefalle. *Das Gesetz* muss durch den Fürsten herrschen, und ihn selbst muss es am strengsten beherrschen. Er muss nichts thun können, was dieses nicht will; und muss alles thun müssen, was dieses will; er liebe nun, so Gott will, im Herzen das Gesetz, oder er beisse unwillig in den Zaum, der ihn hält und leitet. Der Fürst, als Fürst, ist eine vom Gesetz belebte Maschine, die ohne jenes kein Leben hat. Insofern er Privatmann ist, mag *er*, oder die Gesellschaft für seinen sittlichen Charakter sorgen; der Staat sorgt bloss für den Charakter des Gesetzes. Der Fürst hat keinen Umgang; nur der Privatmann hat einen.

Es bleibt uns also überhaupt kein gesetzmässiges Mittel übrig, um dem Adel aufzuhelfen. Aber warum soll ihm denn auch aufgeholfen werden? *Rechtsansprüche* hat der Adel, als Adel, d. i. als der gegenwärtige durch die Geburt bestimmte Volkskörper, gar nicht zu machen; denn sogar sein Daseyn hängt vom freien Willen des Staates ab. Was hat der Staat nöthig, sich auf seine Forderungen lange einzulassen? Fällt er ihm dadurch beschwerlich, so hebt er ihn selbst auf, und ist dadurch aller seiner Anforderungen entledigt; denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche machen. Ist der Adel aufgehoben, so kann kein anderer begünstigter Volkskörper an seiner Stelle *Rechtsansprüche* auf den Staat machen; denn ehe er Ansprüche macht, muss er seyn; und er kann nicht seyn, ohne durch die Vergünstigung des Staates. Die Frage ist also überhaupt nicht *vom Rechte;* sie ist eine Frage *der Klugheit,* und ist so auszudrücken: *Ist es dem Staate nützlich, dass es eine oder mehrere Volksklassen gebe, die, wegen ihres Ansehens und ihrer Reichthümer, zu wichtigen Geschäften und Unternehmungen für den Staat stets geschickt und bereit seyen; und auf welche Art, und durch welche Mittel werden solche Volksklassen am schicklichsten bestimmt, hervorgebracht und aufrecht erhalten?* Die Beantwortung derselben gehört nicht in das gegenwärtige Buch.

Sechstes Capitel.

Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Verschiedenheit und Veränderlichkeit ist der Charakter der Körperwelt; Gleichheit und Unveränderlichkeit der Charakter der geistigen. Leibnitz behauptete und bewies durch den Augenschein, dass nicht zwei Baumblätter einander gleich wären, und er hätte kühn hinzusetzen können, dass selbst ein und ebendasselbe nicht zwei Secunden hintereinander sich selbst gleich sey; eben der Leibnitz, welcher auf die Allgemeingültigkeit dieser Behauptung und aller seiner metaphysischen Behauptungen für alle richtig denkenden Köpfe mit seinem vollen Rechte Anspruch machte. — Unter allen möglichen Meinungen über den gleichen Gegenstand kann, unser Aller Urtheile nach, nur Eine die wahre seyn; und wer sie gefunden zu haben glaubt, behauptet, dass vom Anbeginne der Geister an, so lange es ihrer geben wird, jeder, der ihn verstehe und die Gründe seiner Behauptung fasse, nothwendig mit ihm übereinstimmen müsse. Irren kann man auf verschiedene Weise: die Wahrheit ist nur Eine; sie war von Ewigkeit dieselbe, und wird auch in Ewigkeit dieselbe bleiben. — *Recht* oder *praktisch wahr* ist auch nur Eins; und diese Wahrheit, die wichtigste für jeden freien Geist, ist so wenig tief verborgen, dass die Menschen, sowohl über die nothwendige Allgemeingültigkeit derselben überhaupt, als über die einzelnen Sätze, die sie dazu rechnen, sich weit leichter vereinigen, als über theoretische Wahrheiten. Die Anerkennung dieser Wahrheit, vor der sie ihre Augen kaum verschliessen können, erzeugt in ihnen gewisse Hoffnungen, Aussichten, Ansprüche, von denen in der Welt der Erscheinungen nicht die geringste Spur sich zeigt; und deren Gültigkeit sie weder sich, noch anderen so darthun können, wie etwa die Richtigkeit eines mathematischen Lehrsatzes. Dennoch setzen sie als gewiss voraus, dass alle vernünftigen Geister auch hierüber mit ihnen übereinkommen müssen; und dies erzeugt die — vielleicht allgemeine, wenn gleich nicht immer deutlich gedachte, Idee einer unsichtbaren Kirche, — einer Uebereinstimmung aller vernünftigen Wesen zu dem gleichen Glauben. Eine solche unsichtbare Kirche aber wird selbst nur geglaubt; und das, woran alle übrigen Glaubensartikel sich halten, ist selbst nur ein Glaubensartikel.

Da jedem, der jenen Glauben hat, unendlich viel an der Wahrheit desselben liegt, die er sich doch nie, weder durch Erfahrung, noch durch Beweisgründe, völlig sicher darthun kann, so ergreift er alles, um sich in demselben zu bestärken. Von inneren Beweisgründen entblösst, sucht er nach äusseren. „Ist mein Glaube wahr, so müssen alle vernünftigen Geister den gleichen Glauben haben," ist der Satz, von dem er ausgeht; und da er nicht füglich etwas weiteres, als er schon hat, zum Erweise der Voraussetzung zu finden hoffen darf, so sucht er sich wenigstens über die Schlussfolge zu unterrichten. Er schliesst umgekehrt: haben alle vernünftigen Geister den gleichen Glauben, den ich habe, so muss dieser wohl der wahre seyn; und *ob* sie ihn haben, darüber sucht er, soweit nur irgend sein Wirkungskreis reicht, nachzuforschen. Da es ihm aber eigentlich gar nicht um Belehrung, sondern um Bestätigung zu thun ist; da er nicht nach Unterricht, sondern nach Beweisen sucht; da er über die Wahrheit an sich schon vorlängst mit sich selbst einig ist, und darin bloss befestigt seyn will: so mag er nichts hören, als das gewünschte: „ja, ich glaube dasselbe;“ und wo er es nicht hört, arbeitet er, um den anderen zu überzeugen, bloss in der Absicht, um durch die Ueberzeugung desselben endlich die erwünschte Glaubensbestätigung zu erhalten. — Es ist überhaupt ein angeborner Hang des Menschen, über Gegenstände aller Art Einstimmigkeit des Denkens hervorzubringen, der sich auf jene nothwendige Einförmigkeit alles Geistigen gründet, deren Idee tief im Menschen liegt; aber im Theoretischen bescheidet man sich weit leichter, entweder getheilt zu bleiben, und die Sache auf sich beruhen zu lassen, oder auch sogar die Ueberzeugung des anderen statt seiner bisherigen anzunehmen, als im Praktischen. Hier ist man nicht so leicht abzuweisen oder zu bekehren; hier will man selten belehrt werden, sondern fast immer belehren. — Es ist also ein Hang im Menschen, jene unsichtbare und bloss gedenkbare allgemeine Kirche, so viel an ihm ist, in eine sichtbare zu verwandeln; jene Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; nicht bloss zu glauben, dass der andere glaube, wie er, sondern auch, insoweit das irgend möglich ist, es zu wissen; sein Glaubenssystem wenigstens in Einem Puncte an etwas, das er weiss, anzuknüpfen. — Dies ist der Grund der kirchlichen Verbindung.

Die sichtbare Kirche ist eine wahre Gesellschaft, die sich auf einen Vertrag gründet. In der *unsichtbaren* Kirche weiss keiner etwas von dem anderen; aus einer jeden Seele entwikkelt sein Glaube sich, unabhängig von allem, was ausser ihm ist. Die Uebereinstimmung, wenn sie da ist, hat sich von selbst gefunden, ohne dass jemand den Zweck hatte, sie hervorzubringen. Ob sie da sey, könnte keiner wissen, als ein Geist, in dessen Wissen die Vorstellungsarten aller Geister sich vereinigten. — Die *sichtbare* Kirche setzt die Uebereinstimmung — und die Folge derselben, die Glaubensstärkung als Zweck voraus. Jeder, der dem anderen sagt, was er glaube, will von dem anderen hören, dass er das gleiche glaube. Der erste Grundsatz des kirchlichen Vertrages ist der Satz: *sage mir, was du glaubst; ich will dir sagen, was ich glaube.* Da aber, wie schon angemerkt worden, die Absicht der Verbindung gar nicht die ist, verschiedene Meinungen zu sammeln, sich durch Vergleichung derselben zu belehren und die seinige darnach zu bilden; sondern durch die Uebereinstimmung der Meinung des anderen mit der unserigen in derselben bestärkt und befestigt zu werden; so ist jener Satz für die Gründung einer Kirche gar nicht hinlänglich. Es muss nicht bloss bestimmt werden, *dass* der andere sagen solle, was er glaube, sondern auch, *was* er sagen solle, dass er glaube. Der kirchliche Vertrag setzt mithin die Grundlegung eines gesetzlichen Glaubensbekenntnisses voraus, und sein Grundsatz heisst nunmehr so: *wir wollen alle einmüthig das gleiche glauben, und diesen unseren Glauben uns gegenseitig bekennen.*

Man dürfte vielleicht in dieser Vertragsformel einen inneren Widerspruch finden. — Wir sollen nicht schweigen, sondern unseren Glauben laut *bekennen.* Unser Stillschweigen würde die Mitglieder der Kirche auf den Verdacht bringen, dass wir entweder gar nichts glaubten, oder etwas anderes glaubten, *als sie;* und sie in ihrem Glauben stören. — Wir sollen *aufrichtig* sagen, was wir glauben, und den Glauben nicht etwa bloss erheucheln. Wenn die Kirche von ihren Mitgliedern annähme, dass ihr Bekenntniss nur Heuchelei, nur ein Werk der Lippen, und aus keiner inneren Ueberzeugung entsprungen sey, so würde der Zweck derselben dadurch abermals vernichtet; ein Glaubensbekenntniss, das man für falsch und heuchlerisch hält, kann uns in unserem Glauben nicht bestärken. — Dennoch sollen wir mit dieser völligen Ueberzeugung ein *bestimmtes, schon vorher vorgeschriebenes* Glaubensbekenntniss ablegen. Wenn wir nun aber von der Wahrheit desselben weder überzeugt sind, noch uns davon überzeugen können, was sollen wir dann thun? Keine Kirche nimmt Rücksicht auf diesen Fall; jede consequente Kirche, d. h. jede, die eine wirkliche ist, muss die Möglichkeit desselben schlechterdings läugnen; und alle Kirchen, welche consequent verfahren sind, haben sie wirklich geläugnet. — Die erste Voraussetzung, ohne welche überhaupt kein kirchlicher Vertrag möglich ist, ist die: dass das ihm zum Grunde gelegte Glaubensbekenntniss ohne allen Zweifel die einzige und reine Wahrheit enthalte, auf welche jeder, der die Wahrheit suche, nothwendig kommen müsse; dass es der einzige wahre Glaube sey; — die zweite, welche unmittelbar aus der ersten folgt: dass es in der Macht jedes Menschen stehe, diese Ueberzeugung in sich hervorzubringen, wenn er nur wolle; dass der Unglaube immer entweder auf Mangel an aufmerksamer Beherzigung der Beweise, oder auf muthwilliger Verstockung sich gründe, und dass der Glaube von unserem freien Willen abhänge. Daher giebt es in allen kirchlichen Systemen eine *Glaubenspflicht;* Pflicht aber kann nichts seyn, was nicht in unserer Macht steht; das hat noch nie eine Kirche geläugnet. — Beide Sätze kann man in jedem katholischen Lehrbuche finden, das man aufschlagen will. Ueber das inconsequente Verfahren der protestantischen Gemeinen, wofern sie anders Kirchen seyn und kirchliche Rechte haben wollen, in diesem und noch manchem anderen Puncte werden wir weiter unten Gelegenheit haben, einige Worte zu sagen.

Durch, — ich weiss nicht ob wirkliche oder erdichtete Thatsachen unterstützt, dürften gegen die Behauptung, dass die Kirche sich auf Vertrag gründe, einige Leser die Einwendung machen, dass sie doch wirklich monarchischen Ursprungs sey, und mithin nicht auf einen Vertrag der Mitglieder, sondern auf die Uebermacht eines Herrn sich gründe. — Aber wenn es auch wahr wäre, dass die Gewissen ursprünglich sich nicht ergeben hätten, sondern unterjocht worden wären; so würde dadurch zwar ein Trupp abgesonderter Sklaven, die alle dem gleichen Herrn dienten, doch ohne gegenseitig von ihrer gemeinsamen Knechtschaft etwas zu wissen, aber nimmermehr eine Gesellschaft, — zwar der gleiche Glaube in dem Herzen aller, aber nimmermehr ein gegenseitiges gleichförmiges Glaubensbekenntniss entstanden seyn. Zwei wenigstens müssen den Anfang machen, sich ihre beiderseitige Unterwürfigkeit zu gestehen, und die übrigen, die sie etwa im

Verdachte der gleichen Unterwürfigkeit hatten, zum Bekenntnisse einladen; sonst wäre aus Millionen Menschen nie eine Kirche entstanden. — Es ist allerdings physisch, aber freilich nicht moralisch möglich, dass ein irdischer Staat durch Unterjochung entstehe. Ein übermächtiger Eroberer kann sich Sklaven unterwerfen, und sie durch seine Befehle in Vereinigung und gegenseitigen Einfluss auf einander setzen; die Leiber der Untergeordneten und ihre Unterwürfigkeit unter die Gebote ihres Oberherrn erscheinen allerdings in der Sinnenwelt. Dass aber ein geistlicher Staat auf diese Art entstehe, ist physisch ebenso unmöglich, als es moralisch unmöglich ist. Dieser unterjocht nur die Gewissen, und nicht die Körper; und die Unterwürfigkeit der Geister zeigt sich nicht, wenn sie sich nicht freiwillig entdeckt. Die Kirche ringt mit einer noch weit grösseren Schwierigkeit, als mit der oben angezeigten, dass ihr Glaubensbekenntniss vorgeschrieben ist, aus welcher sie sich auf eine so leichte Art zog. — Die Erreichung ihres Zweckes gründet sich auf die *Wahrhaftigkeit* ihrer Mitglieder; kann sie dieser Wahrhaftigkeit sich nicht versichern, kann sie dem Bekenntnisse ihrer Mitglieder keinen Glauben zustellen, so findet die gegenseitige Stärkung des Glaubens nicht statt, sondern die Gemüther werden nur noch mehr geärgert und irre gemacht. Es wäre ihnen besser, dass sie in der Stille geglaubt hätten, alle anderen möchten wohl ebenso denken, wie sie; als dass sie durch tägliche Bekenntnisse, denen sie nicht trauen, immer tiefer in Zweifel gestürzt werden.

Für die Lüge giebt es an sich keinen äusseren Richterstuhl; dieser ist innerlich in eines Jeden Gewissen. Wer lügt, muss sich vor sich selbst schämen; er muss sich verachten. — Im Falle wir durch die Erfahrung uns von der Wahrheit oder Unwahrheit einer vorgeblichen Thatsache nicht überzeugen können, so müssen wir im bürgerlichen Leben es dem Gewissen eines jeden überlassen, ob er wahr reden oder uns belügen wolle; wir müssen ihn der Strafe überlassen, die er bei gesagter Unwahrheit sich selbst zufügt, oder auch nicht zufügt. Eine solche innere Bestrafung, die doch immer zweifelhaft bleibt, und in keinem Falle an den Tag kommt, kann keiner Gesellschaft, die auf Wahrhaftigkeit aufgebaut ist, und mit ihr steht oder fällt, Genugthuung geben.

Fast durch den einmüthigen Glauben aller Menschen ist jenes innere Richteramt schon an ein Wesen ausser uns, an den allgemeinen moralischen Richter, an Gott, veräussert. Dass ein Gott sey, und dass er die Lügen strafe, ist wohl der einstimmige Glaube aller Kirchen. Jede also kann die Bestrafung ihrer heuchlerischen Mitglieder von Gott erwarten. — Aber diese Strafe Gottes ist entfernt; sie erwartet den Sünder erst in jenem Leben; der Zweck der Kirche aber ist für das gegenwärtige berechnet. Dann, wenn diese Strafen ausgetheilt werden, werden sie freilich sehen, wer ihnen die Wahrheit gesagt, oder wer den Glauben bloss erheuchelt hat; dann aber bedürfen sie der Glaubensstärkung überhaupt nicht mehr, um deren willen sie eine kirchliche Verbindung eingingen. Wenn der Ungläubige völlig und entschlossen ungläubig ist, so glaubt er überhaupt an keinen Gott, kein künftiges Leben und keine Bestrafung seiner Falschheit; er fürchtet also die angedrohete Strafe Gottes gar nicht, und wird dieserhalb kein Bedenken tragen, ein falsches Glaubensbekenntniss abzulegen, wenn er anderweitige Ursachen dazu hat: oder, wenn er auch vielleicht nicht ganz ungläubig wäre, so hofft er vielleicht auf andere Art sich mit Gott abzufinden, und durch irgend ein Mittel der Entdeckung seiner Falschheit und der Strafe zu entgehen. Dies legt der Kirche die Aufgabe auf, die Strafe zu verfrühen, und, da sie einmal Gott nicht bewegen kann, um ihretwillen eher zu strafen, als er sonst würde gestraft haben, selbst sein Richteramt an sich zu nehmen. Dadurch wird das innere Richteramt des Gewissens abermals veräussert, und zwar an einen Richter, der das Urtheil auf der Stelle sprechen kann, an die sichtbare Kirche.

Diese neue Veräusserung des inneren Richteramtes, dieses Urtheilen an der Stelle Gottes, ist Fundamentalgesetz jeder Kirche, die consequent ist; und ohne dasselbe kann sie sich schlechterdings nicht behaupten. Was sie löset, das muss auch im Himmel gelöset seyn, und was sie bindet, das muss auch im Himmel gebunden seyn. Ohne dieses Richteramt verlangt sie vergeblich eine Herrschaft über die Seelen der Menschen, die sie durch nichts behaupten kann; drohet vergebens mit Strafen, von denen sie gesteht, dass sie sie nicht zuerkennen könne; lässt die Menschen in ihrem Glauben nach wie vor von sich selbst abhängig, den sie doch vorzuschreiben verlangte; — sie hebt ihren eigenen Begriff auf, und steht im inneren Widerspruche mit sich selbst.

Da sie über die Herzensreinigkeit von Menschen richten, und ihnen nach Maassgabe derselben Strafe und Belohnung austheilen will, deren Inneres sie nicht erforschen kann, so entsteht dadurch eine neue Aufgabe für sie; nemlich diese: ihr Glaubensbekenntniss also einzurichten, dass es sich in äusseren Folgen zeige, ob man von der Wahrheit desselben überzeugt sey, oder nicht — sich selbst eine solche Verfassung zu geben, dass sie von dem Gehorsame und der Ergebenheit ihrer Mitglieder aus sicheren und unverdächtigen Merkmalen urtheilen könne. Damit sie sicher sey, sich nicht zu irren, wird sie diese Merkmale so in die Augen springend machen, als es ihr möglich ist. — Dies geschieht auf zweierlei Art: durch harte Bedrückungen ihres Verstandes und durch strenge Gebote, die man ihrem Willen auflegt. — Je abenteuerlicher, ungereimter, der gesunden Vernunft widersprechender die Lehren einer Kirche sind, desto fester kann sie von der Ergebenheit solcher Mitglieder überzeugt seyn, welche das alles ernsthaft anhören, ohne eine Miene dabei zu verziehen, und es ihr lernbegierig nachsagen, und mit Mühe und Arbeit in ihren Kopf einprägen, und sich sorgfältig hüten, dass nicht ein Wörtchen auf die Erde falle. Je härter die Versagungen und Selbstverläugnungen, je grausamer die Büssungen sind, die sie fordert, desto fester kann sie an die Treue solcher Mitglieder glauben, welche sich diesem allen unterziehen, um nur mit ihr vereinigt zu bleiben; welche auf alle irdischen Genüsse Verzicht thun, um nur ihrer himmlischen Güter theilhaftig zu werden. Jemehr man aufgeopfert hat, desto stärker muss unsere Anhänglichkeit an dasjenige seyn, um dessen willen man das alles aufgeopfert hat. — Nachdem sie die Früchte des Glaubens in äusserliche Uebungen gesetzt hat, deren Beobachtung oder Unterlassung jedes gute Auge sieht, hat sie sich dadurch eine leichte Aussicht in das Herz selbst eröffnet. Ob jemand an das Primat des heiligen Petrus glaube oder nicht, zu erforschen, möchte etwas schwer seyn: ob jemand die durch einen Nachfolger und Stellvertreter desselben gebotenen Fasten gehalten habe oder nicht, entdeckt sich schon leichter. Hat er sie nicht gehalten, so muss sein Glaube an dasselbe, und an die Unfehlbarkeit aller seiner Nachfolger und an die Unentbehrlichkeit des Gehorsams gegen alle ihre Gebote zur Seligkeit nicht sehr fest seyn, und die Kirche kann mit hoher Sicherheit ihn als einen Ungläubigen in Anspruch nehmen.

Durch diese schon an sich nothwendige Veranstaltung gewinnt die Kirche noch zwei andere sehr wesentliche Vortheile. Sie verschafft sich fürs erste, wenn sie zweckmässig erdichtet, durch jene zur Prüfung des Glaubens auferlegten Glaubensartikel zugleich einen reichen Vorrath der mancherlei Strafen und Belohnungen einer anderen Welt, deren sie bedarf, um sie ihren so sehr verschiedenen Mitgliedern, — jedem nach Maassgabe seines Glaubens oder Unglaubens, nach Gebühr zuzumessen. Statt des einfachen Himmels bekommt sie unzählige Stufen der Seligkeit und einen unerschöpflichen Schatz von Verdiensten der Heiligen unter ihre gehorsamen Mitglieder zu vertheilen; neben der einfachen Hölle bekommt sie ein Fegefeuer, das an Qual und Dauer unendlicher Verschiedenheiten fähig ist, um die Ungläubigen und Unbussfertigen — jeden, nachdem es Noth thut — damit zu schrecken. — Sie stärkt fürs zweite den Glauben ihrer Mitglieder, indem sie ihn nicht müssig lässt, sondern ihm Arbeit genug giebt. Es scheint auf den ersten Anblick widersprechend, aber es wird durch die häufigsten Erfahrungen bestätigt, und der Grund dieser Erscheinung lässt sich bald auffinden — je unglaublichere Dinge man zu Glaubensartikeln macht, desto leichter findet man Glauben. Man läugnet am ehesten das, was noch so ziemlich glaublich ist, weil es uns zu natürlich vorkommt; aber man baue den geläugneten Satz auf einen wunderbaren, und diesen auf einen noch wunderbareren, und vermehre Schritt vor Schritt das Abenteuerliche, und der Mensch wird gleichsam schwindelnd;

er kommt nicht mehr zur kalten Besinnung; er ermüdet, und seine Bekehrung ist gemacht. Es ist nichts neues, dass man manchen, der keinen Gott glaubte, durch den Glauben an den Teufel, die Hölle, das Fegefeuer bekehrt habe, und das Tertullianische: „das ist widersinnig, mithin kommt es von Gott“ ist, als Beweis für seinen Mann, vortrefflich. — Das kommt daher: einen, zwei, drei Sätze übersieht der gewöhnliche Kopf in ihren natürlichen Gründen und Folgen; er wird dadurch zum Nachdenken über sie eingeladen, und glaubt über ihre Wahrheit oder Unwahrheit aus Gründen der Vernunft urtheilen zu können: ihr baut sie ihm, um ihn an diesem Unternehmen zu verhindern, auf andere künstliche Gründe, die selbst wieder Glaubensartikel sind, diese wieder auf andere, und so ins unendliche hinaus. Er kann jetzt nichts mehr übersehen; er irrt ohne Leitfaden in diesem Labyrinthe herum, er erschrickt über die ungeheure Arbeit, die er sich auferlegt sieht, er ermüdet ob dem vergeblichen Suchen, und aus einer Art von fauler Verzweiflung ergiebt er sich blindlings in die Hände seines Führers, und ist froh, einen zu haben.

Man verstehe mich nicht unrecht; ich sage nicht, dass alle Stifter oder Erweiterer des kirchlichen Systems die Absicht, durch solche boshafte, aber völlig zweckmässige Mittel die Gewissen der Menschen zu unterjochen, sich immer deutlich gedacht haben. Nein: ängstlich gewissenhafte, schon vorher in Schrecken versetzte Gemüther gingen, vom Instincte geleitet, mit sich selbst den Weg, den sie hernach mit anderen einschlugen. Sie täuschten erst sich selbst, ehe sie andere täuschten. *Eine* Ungereimtheit, die nicht aufgegeben, sondern aus Angst und Furcht geglaubt werden muss, führt zu unzähligen, und je scharfsinniger der gewissenhafte Grübler ist, eine desto reichlichere Ausbeute von Träumen wird er aus dem Lande der Chimären zurückbringen. — Aber unseren heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung ihres reinen, allein seligmachenden Glaubens, die grossentheils nicht mit derselben Ehrlichkeit eifern, muss ich eine Lehre geben, die den Verdruss reichlich ersetzt, den ihnen die Durchlesung dieses Capitels verursachen könnte. — Wenn sie ihren Glauben dadurch zu behaupten suchen, dass sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben, und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft. Sie erregen durch dieses Nachgeben den Gedanken, dass doch auch wohl im Beibehaltenen Dinge seyn könnten, die mit der Zeit auch würden aufgegeben werden. — Doch, das ist noch der geringste Schade; aber indem sie das System abkürzen, und es von einem Theile seines Wunderbaren entkleiden, erleichtern sie die Prüfung und Uebersicht desselben: kam das vorherige, dessen Prüfung schwerer war, in Gefahr; wie will sich dasjenige erhalten, das sie erleichtert? Geht den umgekehrten Weg: jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas grösser ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrokkene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen: läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich, und so geht es fort bis an das Ende der Tage. Nur lasst den menschlichen Geist nicht zum kalten Besinnen kommen, nur lasst seinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, dass sie eure Herrschaft überwältigen. — Lasst euch, o ihr Verfinsterer und Freunde der Nacht — lasst euch diesen Rath durch die Vermuthung, dass er von einem Feinde herkomme, ja nicht verdächtig werden. Auch sogar gegen euch ist Tücke unerlaubt, ob ihr sie gleich gegen uns braucht. Prüfet ihn aufmerksam, und ihr werdet ihn völlig richtig finden.

Nach jenen Grundsätzen richtet auf Erden die Kirche statt Gottes; theilt sie an seiner Stelle die Belohnungen und die Strafen einer anderen Welt unter ihre Mitglieder. Man hat in einer bekannten Kirche sich auch zeitlicher Strafen gegen den Unglauben und die Unbussfertigkeit bedient; aber das ist eine unglückliche, auf Misverstand und gereizte Leidenschaft sich gründende Maassregel. Zeitliche Folgen der Kirchencensuren können nichts seyn, als *Abbüssungen*, denen der Gläubige mit seinem guten Willen und mit dem guten Willen der Kirche sich unterwirft, um den Folgen derselben in jener Welt zu entgehen. Wer für seinen Unglauben sich geisselt, und fastet und wallfahrtet, will der Kirche genug thun, um von ihrem Fluche für jenes Leben losgesprochen zu werden; selbst derjenige, der durch das heilige Amt sich verbrennen lässt, kann auf keine andere Bedingung sich verbrennen lassen, als dass er, wenn auch nicht in diesem, doch in jenem Leben, in der Kirche bleiben dürfe: er überliefert dem Satanas sein sündliches Fleisch zum Verderben, auf dass der Geist selig werde am jüngsten Tage. Dies ist auch ursprünglich die Bedeutung jener körperlichen Züchtigungen, wie man deutlich an den Förmlichkeiten sieht, mit denen sie ausgeübt werden. Aus der Fassung gebrachte Rachsucht war es, die sich ihrer als *Strafen* bediente, dadurch den Geist dieser Anstalten veränderte, und ihrem eigenen Zwecke geradezu entgegenarbeitete. Werden diese Abbüssungen Strafe, d. h. werden sie *wider seinen Willen* demjenigen aufgelegt, der auf diese Bedingung nicht in der Kirche bleiben, der ihr nicht gehorchen will, der ihren Fluch oder Segen verachtet und verlacht, der entschlossen ungläubig ist, so bewirken sie gerade das, was sie verhindern sollten; sie bewirken *Heuchelei.* Habe ich nichts zu wagen, als die Strafen der Kirche in der anderen Welt, so werde ich ihren Büssungen mich sicher nicht unterwerfen, wenn ich ihren Drohungen nicht glaube: mein Unglaube ist entdeckt, die Kirche ist von einem räudigen Schaafe gereinigt, das sie nun mit allen Flüchen belegen kann, die sie erfindet. Habe ich aber, ich mag nun glauben oder nicht, in dieser Welt Strafen zu erwarten, so werde ich meinen Unglauben verbergen, so lange ich kann, und lieber einem geringeren Uebel mich unterwerfen, um dem grösseren zu entgehen. — Ich übergehe hier, dass es eine offenbare Ungerechtigkeit ist, wenn die Kirche Menschen straft, die ihr den Gehorsam aufgekündigt oder nie zugesagt haben, über die sie mithin gar kein Recht hat; und dass ein solches Betragen den Abscheu und den unversöhnlichsten Hass aller ungerecht Behandelten gegen sie reizt. — Die römische Kirche, ein Muster von Consequenz, verfuhr bloss hierin inconsequent. Alle Verfolgungen der Juden und der geständigen Schismatiker durch die Inquisition, die Hinrichtung jedes Unbussfertigen, so lange er noch unbussfertig war, die Verbindung der zeitlichen Acht mit dem geistlichen Banne gegen die Regenten, die Entbindung ihrer Unterthanen von dem Eide der Treue, und der Befehl an dieselben, ihre Fürsten zu verlassen, waren solche Inconsequenzen, und sie kamen ihr theuer zu stehen.

Eine Kirche hat Glaubensgesetze, und also *eine gesetzgebende Macht.* Diese aber kann sehr getheilt seyn. Das *Materiale* dieser Gesetze, die Glaubensartikel, müssen gar nicht durch die einmüthigen Stimmen der Mitglieder hergegeben werden. Entweder Ein Mitglied, oder mehrere können dazu ausschliessend berechtigt seyn; die Kirche kann in dieser Rücksicht eine Monarchie, oder auch eine Oligarchie seyn — das wird durch ein Fundamentalgesetz über diesen Punct bestimmt: ihrer *Form* nach aber, als Glaubens*gesetze*, werden sie für keinen Einzelnen anders, als durch die freiwillige Uebernehmung verbindend. — Freilich rechnet die Kirche, wie schon oben gezeigt worden, auf ihre ursprüngliche, von keiner Freiheit der Willkür abhängige Allgemeingültigkeit für alle Menschen, und diesem Grundsatze zufolge ist sie freilich berechtiget, alle zu verfluchen und zu verdammen, die dieselben nicht annehmen; aber sie kann nicht verlangen, dass diese Flüche die geringste Folge in der Welt der Erscheinungen haben sollen, in welcher das Naturrecht herrscht, das von keinem ursprünglichen Glaubensgesetze etwas weiss, und jeden berechtigt, sich durch keinen Fremden willkürlich ein Gesetz aufdringen zu lassen. Wer das Gesetz für willkürlich hält, wird an die Verordnungen der Kirche nicht glauben; wer es für ursprünglich verbindend hält, wird sich ihm ohne Mühe unterwerfen.

Diese Gesetze müssen alle gleich verbindend seyn; sie dürfen zum Behuf der Beurtheilung zwar in wesentliche oder ausserwesentliche eingetheilt werden; aber für den Glauben müssen sie alle gleich wesentlich seyn. Wer an die geringste kirchliche Verfügung, betreffe sie nun einen Lehrsatz, oder eine Thatsache, oder die Kirchenzucht, nicht glaubt, dem muss es angerechnet werden, als ob er an alle nicht glaubte. Das Grundgesetz, welches alle übrigen in sich fasst, ist der Glaube an die Kirche, als alleinige untrügliche Gesetzgeberin und Richterin an Gottes statt, wie oben erwiesen worden. Kein Glaubensartikel muss geglaubt werden, weil er an sich glaubwürdig ist, sondern weil die Kirche ihn zu glauben befiehlt. Die Kirche befiehlt, *alle* zu glauben; wer also dem geringsten widerspricht, widerspricht der Kirche, und der Glaube an die übrigen, die er unmöglich aus Gehorsam gegen die Kirche, aber wohl aus anderen Gründen glauben kann, kann ihm nichts helfen; es ist nicht der geforderte kirchliche Glaube. — Ich warne gewisse meiner Leser wohlmeinend, bei dieser Härte, und bei grösseren Härten, die noch folgen werden, doch ja nicht zu vergessen, auf welchem Felde wir sind; doch ja nicht die Ungereimtheit zu begehen, und mir zu sagen: das alles mag wohl ehemals Grundsatz gewesen seyn; jetzt sind die Zeiten viel feiner. — Was ehemals, was jetzt, was jemals Grundsatz gewesen, will ich nicht wissen; ich bin nicht auf dem Felde der Geschichte, sondern auf dem Gebiete des Naturrechtes, welches eine philosophische Wissenschaft ist. Ich entwickele den Begriff einer *sichtbaren Kirche;* ich folgere Satz vor Satz aus diesem Begriffe. *Wenn* jemals eine Gesellschaft sich angemaasst hat, eine sichtbare Kirche seyn zu wollen, und *wenn* diese Gesellschaft consequent war, so hat sie nothwendig dies und das annehmen müssen; sage ich. *Ob* es eine solche Gesellschaft gegeben, und *ob* sie consequent gewesen, das weiss ich nicht. Nur wenn ich unrichtig folgere, habe ich Unrecht.

Die Kirche hat *ein Richteramt*, und es muss durch die Kirchengesetze, welche, über diesen Punct so gut, als über andere, Glaubensartikel sind, bestimmt werden, wer dieses Richteramt zu verwalten habe. — Das *Lehramt* ist keines von den wesentlichen Aemtern der Kirche, sondern es ist zufällig. Der Lehrer darf nichts hinzu oder davon thun; er hat die Kirchenlehren bloss vorzutragen, wie sie festgesetzt sind. Er ist Gesetzerklärer und Einschärfer, und es ist schicklich, dass dieses Amt von demjenigen verwaltet werde, der zugleich

Richter ist, weil beides die gleiche völlige Kenntniss der Gesetze voraussetzt. — Die ausschliessende Verrichtung der Priester in kirchlichen Gesellschaften besteht bekanntermaassen nicht im Lehren; lehren darf Jeder: sie besteht im Richten; im Beichtehören, Lossprechen oder Verurtheilen. Das Messopfer selbst ist eine richterliche Handlung, und der Grund aller übrigen: — es ist, wenn wir wollen, die feierlich vor Jedermannes Augen, und zu Jedermannes Nachricht wiederholte Belehnung der Kirche mit dem Richteramte Gottes. Wenn sie richten, in der höchsten Instanz richten soll, so muss Gott nichts mehr zu richten haben: und wenn er nichts mehr zu richten haben soll, so muss die Kirche ihm genug gethan haben, sie muss völlig rein, heilig und ohne Sünde seyn, sie muss die geschmückte Braut seyn, die nicht habe einen Flekken oder Runzel, oder des etwas, sondern die da heilig sey und unsträflich. Dies wird sie durch die Verdienste von Kirchenmitgliedern, welche für die ganze Kirche genug gethan haben: — Verdienste, die die Kirche in der Messe Gott darbringt, und sich dadurch von ihm völlig loskauft. Nur kraft dieser Loskaufung hat die Kirche das Recht, ihre Mitglieder selbst zu richten. — Jeder, der Messe liest, muss Beichte hören können; jeder, der Beichte hört, muss Messe lesen können, und beides ist Folge von der Bevollmächtigung der Kirche, ihre richterlichen Handlungen auszuüben. Die Richtersprüche der Kirche sind untrüglich, weil sie, kraft des Messopfers, die *alleinige* Richterin für die unsichtbare Welt ist; sie mussten untrüglich seyn, wenn eine Kirche möglich seyn sollte. Wie kann eine Gesellschaft sich des Gehorsams versichern, wenn sie den Ungehorsam nicht bestrafen kann; und wie könnte die Kirche, deren Strafen in eine unsichtbare Welt fallen, den Ungehorsam bestrafen, wenn es nicht sicher wäre, dass ihre Ansprüche in dieser unsichtbaren Welt gelten, und dass die Strafen, die sie aufgelegt hat, dort gewiss erfolgen. — Die lutherische Kirche ist inconsequent, und sucht ihre Inconsequenz zu bemänteln: die reformirte ist frank und frei inconsequent. Beide haben Glaubensgesetze, — ihre symbolischen Bücher; oder wenn auch nur die Bibel dieses symbolische Buch wäre, so ist schon der Satz: die Bibel ist Gottes Wort, und was sie enthält, ist wahr, *weil* sie es enthält, — ein Satz, der nothwendig das ganze kirchliche System, wie wir es jetzt entwickelt haben, begründet. — Wer ihnen glaubt, wird selig; wer ihnen nicht glaubt, — dem schadet es an seiner Seligkeit auch nicht. Wenn ich einmal dem Anschein glauben muss, und aus Gründen mich nicht überzeugen kann, so sehe ich nicht ein, warum ich dem Ansehen der einen Kirche lieber, als dem Ansehen der anderen glauben solle, da ich in beiden selig werden kann; und wenn ich noch von einer dritten wissen sollte, die das Recht, selig zu machen, ausschliessend zu besitzen vorgiebt, und die Alles, ohne Ausnahme, verdammt, was ihr nicht glaubt, so muss ich *nothwendig* dieser mich unterwerfen. — Ich will selig werden, das ist mein letzter Endzweck; alle Kirchen versichern, dass das nicht durch eigene Vernunft und Kraft, sondern allein durch den Glauben an sie möglich sey: ich muss also, ihrer eigenen Versicherung nach, ihnen glauben, wenn ich selig werden will. Alle drei Kirchen lehren, dass man in der römischen Kirche selig werden könne; trete ich, um selig zu werden, in die römische Kirche, so glaube ich allen dreien: ich werde demnach, nach Versicherung aller dreier, selig. Die römische Kirche lehrt, dass man in den beiden übrigen nicht selig werden könne; bin ich in einer von diesen beiden, und glaube dennoch selig zu werden, so glaube ich Einer Kirche nicht: ich werde demnach, nach der Versicherung Einer Kirche, nicht selig. — Der Glaube gründet sich, der einstimmigen Lehre aller Kirchen nach, nicht auf Vernunftgründe, sondern auf Autorität. Wenn die verschiedenen Autoritäten nicht *abgewogen* werden sollen — das könnte nur durch Vernunftgründe geschehen, deren Gebrauch untersagt ist — so bleibt nichts übrig, als die *Stimmen zu zählen.* Wenn ich in der römischen Kirche bin, so werde ich durch alle Stimmen selig; wenn ich in einer anderen bin, nur durch zwei, und durch eine verdammt. Ich muss, nach der Lehre aller Kirchen, die grössere Autorität wählen; ich muss also, nach der Lehre aller Kirchen, in die römische Kirche treten, wenn ich selig werden will. — Kann den protestantischen Lehrern, welche kirchliche Grundsätze haben, diese leichte Folgerung entgangen seyn? Ich glaube kaum. Ich glaube, dass sie in ihrem Herzen alle verdammen, die nicht denken wie sie, und dass sie sich nur nicht getrauen, es laut zu sagen. Dann sind sie consequent, und dafür gebührt ihnen ihr Lob. — Die reformirte Kirche hat kein Richteramt; die lutherische hat bloss den Schein desselben. Der lutherische Priester vergiebt mir die Sünde, mit der Bedingung, dass Gott sie mir auch vergebe; er ertheilt Leben und Seligkeit, mit der Bedingung, dass Gott sie auch ertheile. — Ich bitte, was thut er denn da sonderliches? was sagt er mir denn da, das mir nicht ein jeder, und das ich mir nicht selbst ebensowohl hätte sagen können, als er mirs sagt. Ich wollte bestimmt wissen, *ob* Gott mir die Sünde vergeben habe; er sagt mir, *Er* wolle sie mir vergeben, *wenn* Gott sie mir auch vergäbe. Was bedarf ich *seiner* Vergebung; ich wollte die Vergebung *Gottes*. Wenn ich dieser sicher wäre, so bedürfte ich seiner nicht; ich wollte es mir dann schon selbst sagen. Er muss *unbedingt* vergeben, oder er muss es gar seyn lassen. — Der lutherische Priester giebt sich also bloss den Anschein, als ob er Segen ertheilen könnte; er kann es nicht wirklich; Strafe auflegen darf er auch nicht einmal zum Scheine. Er kann weiter nichts gegen die Sünde unternehmen, als sie vergeben; behalten darf er sie gar nicht, als vor der ganzen Gemeine ins blaue Feld hin. Er kann nur den Himmel versprechen; mit der Hölle drohen darf er Keinem; sein Mund muss immer in ein segnendes Lächeln gezogen seyn. *(D'un air bénin le pécheur il caresse.)*

Die Kirche hat eine *ausübende Gewalt;* aber nicht in diesem Leben; ihre Richtersprüche werden erst in der zukünftigen Welt vollzogen. Dass die Vollziehung genau mit dem Urtheile übereinkommen werde und müsse, dass nicht mehr und nicht weniger geschehen werde, als die Kirche festgesetzt und verordnet hat, folgt schon aus dem obigen; was auf der Erde — in diesem Leben — von der Kirche gebunden ist, ist eben so und nicht anders im Himmel — in jener Welt — gebunden, und was die Kirche hier losgesprochen hat, muss auch dort losgesprochen seyn.*) Dass die Vollzieher dieser Urtheile keine anderen seyn können, als Mitglieder der einigen alleinseligmachenden Kirche, weil, und inwiefern sie das sind, folgt gleichfalls aus dem obigen; und es ist auch ohnedies bekannt: — Jesus, das Haupt der Kirche, seine ersten Bekenner, die zwölf Apostel, sitzend auf zwölf Stühlen, alle Heilige, die durch ihr erübrigtes Verdienst zum Schatze der Gnaden, den die Kirche verwaltet, Beiträge geliefert haben, werden, der Lehre der Kirche nach, dort die Urtheile vollziehen lassen. — In dieser Welt kann eine consequente Kirche keine vollziehende Gewalt haben, weil es, wie wir oben gezeigt haben, gegen ihren Endzweck läuft, physische Folgen mit ihren Censuren zu verknüpfen. Erlaubt sie Abbüssungen, welche an den Büssenden durch bestimmte Diener vollzogen werden müssen, die freilich die Kirche einsetzen kann, so handeln diese bei jenen Vollziehungen nicht im Namen der Kirche, sondern im Namen des büssenden Ungläubigen, der sich selbst freiwillig zur Abbüssung entschlossen, und den verordneten Dienern aufgetragen haben muss, sie an ihnen zu vollziehen.

Dies ist das nothwendige System der sichtbaren Kirche, welche, wie aus allem Gesagten erhellet, ihrer Natur nach, nur eine einige und allgemeine seyn kann. Wenn von mehreren Kirchen geredet wird, so ist sicher, dass entweder alle insgesammt, oder alle, ausser einer einzigen, inconsequent verfahren. Wir haben jetzt das Verhältniss dieser Kirche zum Menschen unter dem Naturgesetze, und unter dem Gesetze

---

*) Sprachgebrauch und Zusammenhang beweisen *mir* wenigstens, dass die katholische Erklärung dieser und der vorhergehenden Worte (die Anwendung auf den Papst, als Nachfolger Petrus abgerechnet) die einzig richtige sey, und dass es keine andere geben könne, ohne beiden die höchste Gewalt anzuthun. Diese Stelle verdiente wohl in unseren neueren Zeiten die Revision eines gründlich gelehrten, aber unpartheiischen Schrifterklärers. — Wenn sie denn nun auch so erklärt werden müsste, wenn denn nun auch das so sehr gefürchtete Primat, und die Unfehlbarkeit Petrus wirklich hier angetroffen würde — was könnte doch gegen den *wahren Protestanten* daraus gefolgert werden!

des Staates; — die Beziehung derselben auf die Menschen, als solche, und auf die Menschen, als Bürger zu untersuchen. Ob diese selbst abgesondert leben, oder sich zu einem Staate vereinigt haben; — die Kirche, als abgesonderte Gesellschaft betrachtet, steht gegen die übrigen Menschen, und diese gegen sie unter dem Gerichtshofe des Naturrechtes; sie steht gegen ihre eigenen Mitglieder unter dem Gesetze des Vertrages, welches selbst ein naturrechtliches Gesetz ist.

Jeder Mensch ist von Natur frei, und niemand hat das Recht, ihm ein Gesetz aufzulegen, als Er sich selbst. Die Kirche hat demnach kein Recht, jemandem ihr Glaubensgesetz durch physischen Zwang aufzudringen, oder ihn mit Gewalt ihrem Joche zu unterwerfen. Durch physischen Zwang, sage ich; denn das Naturrecht gebietet auch nur über die Welt der Erscheinungen. Gegen moralische Bedrückungen dürfte der Beleidigte mit keinen anderen Waffen kämpfen, als mit gleichen, — wenn sie anders, als in der Welt der Erscheinungen, — anders, als mit der Einwilligung des anderen Theiles ausgeübt werden könnten. — Du fürchtest mein Einreden, meine Zunöthigungen, meine Scheingründe; du scheuest die Vorstellung der schrecklichen Uebel jener Welt, die ich dir androhe: kann ich dir dies anders beibringen, als durch Aeusserung meines Gedankens durch Zeichen? Höre mich nicht an, verstopfe vor mir deine Ohren; jage mich aus deinen vier Pfählen, und verbiete mir, je wieder dahin zu kommen, oder, wenn ich es durch Schriften thue, lies sie nicht: zu allem diesen hast du das vollkommene Recht. Aber wenn du dich einmal mit deinem guten Willen mit mir auf den moralischen Kampfplatz begeben hast, so hast du dein Einspruchsrecht an mich veräussert; lass dir nun das Kriegsglück gefallen. Hättest du mich überzeugen können, so wäre ich dir unterworfen worden; da ich dich überzeugt habe, bist du mir unterworfen. Das war unsere Abrede: du hast dich über mich nicht zu beklagen. — Die Kirche, wenn sie das vor ihrem eigenen Gewissen verantworten zu können glaubt, mag verdammen und mit den härtesten Flüchen belegen, wer sich ihr nicht unterwerfen will; so lange diese Verdammungsurtheile im Gebiete der unsichtbaren Welt bleiben, wohin sie gehören — wer dürfte etwas dagegen haben? Sie flucht im Herzen, wie jener unglückliche Spieler, und diese Genugthuung kann man jedem gönnen. Sobald aber diese Flüche Eingriffe in die Rechte des anderen in der sichtbaren Welt zur Folge haben; so behandelt derselbe rechtlich die Kirche als Feind, und nöthigt sie zum Schadenersatz.

Jeder Mensch wird wieder frei, sobald er frei werden will, und hat das Recht, Verbindlichkeiten, die er sich selbst auflegte, sich auch selbst wieder abzunehmen. Jeder kann demnach der Kirche den Gehorsam aufkündigen, sobald er will; und die Kirche hat ebensowenig das Recht, ihn durch physische Mittel zu nöthigen, in ihrem Schoosse zu bleiben, als sie jenes hatte, ihn durch dergleichen Mittel zu nöthigen, in dieselbe zu flüchten. Der Vertrag ist aufgehoben; er giebt der Kirche ihren himmlischen Schatz, den er noch nicht angegriffen hat, unversehrt zurück, und lässt ihr die Freiheit, alle ihre Zornschalen in der unsichtbaren Welt über ihn auszuschütten; und sie giebt ihm seine Glaubensfreiheit wieder. Alle physischen Strafen, die die Kirche irgend einem Menschen wider seinen Willen auflegt, sind demnach nicht bloss den eigenen Grundsätzen der Kirche; — sie sind auch dem Menschenrechte zuwider. Uebernimmt er die ihm angetragene Abbüssung der ewigen Verdammniss nicht freiwillig, so glaubt er der Kirche nicht — denn dass er wohlberechneterweise die ewige Verdammniss zu seinem Endzwecke habe, lässt sich nicht annehmen — er ist mithin ihr Mitglied nicht mehr, und sie darf ihn nicht antasten. Thut sie es, so versetzt sie sich gegen ihn in das Verhältniss des Feindes. Jeder Ungläubige, den, bei fortdauerndem Unglauben, die heilige Inquisition hingerichtet hat, ist gemordet, und die heilige apostolische Kirche hat sich in Strömen unschuldig vergossenen Menschenblutes berauscht. Jeder, den die protestantischen Gemeinen, um seines Unglaubens willen, verfolgt, verjagt, seines Eigenthums, seiner bürgerlichen Ehre beraubt haben, ist unrechtmässig verfolgt worden; die Thränen der Wittwen und Waisen, die Seufzer der niedergetretenen Tugend, der Fluch der Menschheit lastet auf ihren symbolischen Büchern.

Darf Einer aus der Kirche heraustreten, so dürfen es Mehrere. Durften die Mitglieder der ersten Kirche sich durch einen Vertrag verbinden und eine Kirche ausmachen, so dürfen auch diese sich vereinigen und eine besondere Kirche bilden. Die erstere darf das durch physische Mittel nicht verhindern. Es entstehen mehrere geistige Staaten neben einander, die ihre Kriege nicht mit fleischlichen Waffen, sondern mit den Waffen der Ritterschaft, welche geistlich ist, zu führen haben. Mögen sie sich gegenseitig excommuniciren, verdammen, verfluchen, so viel sie können; das ist ihr Kriegsrecht. — „Aber von mehreren Kirchen werden alle, ausser einer, inconsequent seyn." Das mögen sie; und wie, wenn selbst die consequenteste in ihrem Grundsatze unrecht hätte? Es ist jedem erlaubt, so inconsequent zu folgern, als er will oder kann, das Naturrecht richtet nur über das Thun, nicht über das Denken.

Jedes Mitglied hat, kraft des Vertrages mit der Kirche, das Recht über die Reinigkeit des Glaubensbekenntnisses zu wachen. Jeder hat sich zu dem bestimmten Glaubensbekenntnisse mit ihr verbunden, und zu keinem anderen. — Die Kirche hat im Namen aller das Recht, über diese Reinigkeit zu wachen, und jeden, der sie verfälscht, mit den gesetzlichen Strafen zu belegen; oder, wenn er sich ihr nicht unterwirft, aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen. Er bricht dann den Gesellschaftsvertrag. — Da die Kirche das Recht hat, jedes Mitglied, um falschen Glaubens willen, auszuschliessen; so kann darüber keine Frage entstehen, ob sie nicht auch das Recht habe, einen Lehrer, um falscher Lehre willen, zu entsetzen, oder gar auszuschliessen.

Jeder, der der Kirche gehorsam ist, hat kraft des Vertrages einen Rechtsanspruch auf Duldung, und auf die durch die Gesetze bestimmten Segnungen derselben. Die Kirche muss ihr Versprechen halten, oder sie vernichtet sich selbst.

Kirche und Staat, als zwei verschiedene abgesonderte Gesellschaften gedacht, stehen gegen einander unter dem Gesetze des Naturrechtes, wie Einzelne, die abgesondert neben einander leben. Dass meistens die gleichen Menschen Mitglieder des Staates und der Kirche zugleich sind, thut nichts zur Sache; wenn wir nur die beiden Personen, die dann jeder ausmacht, in der Reflexion absondern können, wie wir es müssen. Gerathen Kirche und Staat in Streit, so ist das Naturrecht ihr gemeinschaftlicher Gerichtshof. Wenn beide ihre Grenzen kennen, und die Grenzen des anderen respectiren, so können sie nie in Streit gerathen. Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maassgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.

Der Staat kann nicht in das Gebiet der Kirche eingreifen; das ist physisch unmöglich — er hat die Werkzeuge eines solchen Eingriffes nicht. Er kann in dieser Welt strafen oder belohnen; dazu hat er die ausübende Gewalt in den Händen, und die Leiber und Güter seiner Bürger stehen in seiner Macht. Er kann nicht in jener Welt Fluch oder Segen ausspenden; das findet nur gegen den statt, der da glaubt; und der Staat hat im Bürgervertrage den Glauben nicht gefordert, keiner hat ihm Glauben versprochen, und er hat nichts gethan, um sich denselben zu verschaffen. Er hat, laut des Bürgervertrages, bloss über unsere Handlungen, nicht aber über unsere Gedanken zu richten. Wo es scheint, als ob der Staat etwas dergleichen unternehme, da ist es nicht der Staat; es ist die Kirche, die sich in die Rüstung des Staates verkleidet hat; und hierüber werden wir sogleich weiter reden. — Kleinere oder grössere Gesellschaften im Staate, oder, wenn wir wollen, der Staat selbst kann Anstalten zur Belehrung der Menschen oder Bürger über die Sittenlehre, oder auch über das, was bloss *glaubwürdig* ist (im Gegensatze dessen, was man *weiss*), oder überhaupt zur Geistesaufklärung errichten. Aber das macht noch keine Kirche. Die Kirche ist aufs *Glauben,* diese Anstalten sind auf *das Forschen* aufgebaut; die Kirche *hat* die Wahrheit, diese *suchen* sie; die Kirche fordert *gläubiges Annehmen;* diese suchen zu *überzeugen*, wenn sie können, und lassen es, wenn sie nicht können; sie fragen Keinen aufs Gewissen, ob er überzeugt sey oder nicht, sondern überlassen das Jedem selbst; die Kirche macht selig oder verdammt, diese Anstalten überlassen Jedem, was er seyn wolle oder könne; die Kirche zeigt den unfehlbaren Weg zum Himmel, diese Anstalten suchen Jeden so weit zu bringen, dass er ihn selbst finden könne. Nur da, wo ein Glaubensbekenntniss und eine Glaubenspflicht, und die unfehlbare Verheissung der Seligkeit ist, wenn man dieses Glaubensbekenntniss annimmt, ist eine Kirche; wo aber ein Glaubensbekenntniss ist, und bestehe es auch bloss in dem kurzen Satze: was in der Bibel steht, ist wahr, *weil* es in der Bibel steht; da ist eine Glaubenspflicht und eine Kirche, und eine allein seligmachende Kirche, und alles ohne Ausnahme, was wir oben aus dem Begriffe der Kirche entwickelt haben; — so gewiss ist es da, als die Glieder derselben drei bis vier Schlüsse verfolgen können. — Da jene Anstalten keine *gefundene*, sondern eine *aufzusuchende* Wahrheit voraussetzen, so folgt schon daraus, was sich ohnedies aus dem obigen versteht, dass auch der Staat sich den Besitz derselben nicht anmaassen könne, dass er mithin keine Aufsicht über die Vorträge der Lehrer in diesen Anstalten habe. Sie müssen nach der Richtung des *Gemeinsinns* (des ursprünglichen, nicht nach dem Meinungssysteme der Völker) hin arbeiten; dieser ist ihr alleiniger Richter, und er wird, ohne das Zuthun der ausübenden Gewalt, schon ein Urtheil über sie fällen. Nähern sie sich ihm, so wird man sie hören; widerstreiten sie ihm, so werden sie bald leeren Bänken predigen.

Die Kirche aber kann in die Grenzen des Staates eingreifen, weil ihre Mitglieder physische Kräfte haben. Sie greift darin ein, wenn sie an denselben menschliche oder bürgerliche Rechte kränkt, und der Staat ist laut des Bürgervertrages verbunden, diese Rechte zu schützen, und die Kirche, im Falle der Verletzung, zu Genugthuung und Schadenersatz, durch physischen Zwang gegen die Werkzeuge ihrer physischen Unterdrückung, anzuhalten. Kränkt die Kirche an Staatsbürgern diejenigen Rechte, die sie nicht als Menschen oder Bürger, sondern als Kirchenglieder haben, — versagt sie ihnen die vertragsmässigen Belohnungen, überschüttet sie sie mit unverschuldeten Strafen, so hat der Staat darum sich nicht zu kümmern: diese Beeinträchtigungen geschehen in einer anderen Welt, in der der Staat nicht schützen kann, noch zu schützen versprochen hat. — Gegen Beeinträchtigungen in der sichtbaren Welt aber muss er schützen. Nöthigt die Kirche ein Mitglied des Staates durch Zwangsmittel ihre Oberherrschaft anzuerkennen; fügt sie irgend einem, der sich nicht freiwillig der Büssung unterwirft, oder der ihr überhaupt den Gehorsam aufkündigt, physische Strafen zu, so hat derselbe den gegründetsten Rechtsanspruch auf den Beistand des Staates. Verknüpft die Kirche gar Folgen im Staate mit dem Ungehorsame gegen ihre Gebote, so greift sie unmittelbar in die Rechte des Staates ein, und kündigt ihm den Krieg an. In allen diesen Fällen hat der Staat nicht nur ein Recht, die Kirche feindlich zu behandeln, sondern er ist sogar, laut des Bürgervertrages, dazu verbunden.

Man hat einen gewissen gegenseitigen Bund der Kirche und des Staates erdacht, kraft dessen der Staat der Kirche seine Macht in dieser, und die Kirche dem Staate ihre Gewalt in der zukünftigen Welt freundschaftlich leiht. Die Glaubenspflichten werden dadurch zu bürgerlichen; die Bürgerpflichten zu Glaubensübungen. Man glaubte ein Wunder der Politik vollbracht zu haben, als man diese glückliche Vereinigung getroffen hatte. Ich glaube, dass man unvereinbare Dinge vereinigt und dadurch die Kraft beider geschwächt habe. — Schon oben ist bemerkt worden, dass die Kirche sich selbst widerspreche, und ihrem eigenen Zwecke, sich der Lauterkeit ihrer Mitglieder zu versichern, entgegen handle, wenn sie den Unglauben mit irdischen Strafen belegt. Ich habe also kein Wort weiter hinzuzusetzen, um zu beweisen, dass die Kirche durch dieses sonderbare Bündniss geschwächt werde. Nicht weniger verliert der Staat. Er hat keine so unsichere Herrschaft, wie die Kirche über die Gewissen; er gebietet über Handlungen, die sich in der sichtbaren Welt zeigen, und seine Gesetze müssen so eingerichtet seyn, dass er auf den Gehorsam gegen dieselben sicher rechnen kann; keins muss ungestraft übertreten werden können; er muss auf den Erfolg jeder Handlung, die er geboten hat, sicher rechnen können, wie man in einer wohlgeordneten Maschine auf das Eingreifen eines Rades in das andere sicher rechnen kann. — Jene Declamationen, dass der Staat nicht stets wachen, nicht alles beobachten könne, sind seicht und oberflächlich; der Staat muss keine Handlung gebieten, über deren Ausführung er nicht wachen kann; keiner seiner Befehle muss ohne Wirkung seyn, oder sie werden es nach und nach alle. Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns nichts weiter, als dass er lahm ist; wer uns um Gottes und um unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht uns, dass er selbst nicht Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen; sonst würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. — Was kann denn zuletzt eine solche Vermittelung der Religion helfen? Wie denn, wenn wir nicht an Gott und an keine andere Welt, und an keine Belohnungen oder Strafen derselben glauben? Entweder der Staat hat anderweitige Mittel, uns zum Gehorsam zu zwingen, oder nicht. Hat er sie, so bedarf er des Bewegungsgrundes der Religion nicht; er thut etwas überflüssiges, wenn er sich ihrer bedient, und macht sich ohne Vergeltung zum Werkzeuge der Kirche. Wollen *wir selbst* im Kampfe gegen unsere Neigungen uns dieser Bewegungsgründe bedienen, um uns das pflichtmässige Verhalten weniger beschwerlich zu machen, so mögen wir das wohl thun; aber *seine* Sorge ist das nicht. — Hat er keine solche Mittel, so kann er auch durch den Gebrauch der Religion nicht sich unseres Gehorsams versichern, wenn wir entschlossene Ungläubige sind; — da er selbst seinen Arm der Kirche leihet, so werden wir uns sorgfältig genug hüten, unseren Unglauben nicht zu verrathen: — er gebietet demnach ins blaue Feld hin; sind wir rechtgläubig, so werden wir gehorchen; sind wirs nicht, so werden wir es freilich seyn lassen, aber — er hat es nur versuchen wollen; es kommt ihm auf Einen Ungehorsam mehr oder weniger nicht an. Welch ein Staat! — Es steht ihnen allerdings wohl an, uns die Bezahlung in jenem Leben anzuweisen, wenn sie uns in diesem alles nehmen; oder uns mit der Hölle zu drohen, wenn wir uns ihren ungerechten Gewaltthätigkeiten nicht unterwerfen wollen. Was glauben sie selbst denn, indess sie so frank und frei ungerecht sind?

Entweder nicht Himmel noch Hölle; oder sie denken für ihre Person die Sache mit Gott wohl abzumachen. Wie nun, wenn wir eben so klug sind, als sie? —

Nirgends zeigt sich dies auffallender, als in protestantischen Staaten. Eine und ebendieselbe physische Person kann allerdings Fürst seyn, und Bischof seyn; aber die Verrichtungen des Fürsten sind andere, als die des Bischofs, und keiner darf den anderen bestechen. In einer und ebenderselben Handlung kann man nicht beides zugleich seyn. — Nun haben die protestantischen Fürsten sich sagen lassen, dass sie zugleich Bischöfe seyen, und eifrig, wie sie sind, wollen sie auch ihre bischöflichen Pflichten erfüllen. Die Reinigkeit des Glaubens liegt ihnen am Herzen, und diese wird, wenigstens ihren geringen Einsichten nach, verfälscht. Im gerechten Ingrimme tappen sie um sich, ergreifen, was ihnen unter die Hände kommt, und schlagen drein. Es war der Scepter. Aber ist denn der Scepter dazu? Der Hirtenstab sollte es seyn. Sind sie Bischöfe, so mögen sie den Ungläubigen verfluchen, verdammen, des Himmels verweisen, und in die Hölle gefangen setzen; sie mögen Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt seyn will, um selig zu werden; aber die Macht des Staates dürfen sie nicht gegen ihn brauchen, sonst fleht er den Staat um Schutz an. — Den Staat? Ach, in welche Hände sind wir gerathen! es ist der Staat selbst, der im Namen Gottes auf uns zuschlägt *).

---

*) „Aber wenn es nun den Fürsten ein wahrer Ernst wäre, für die künftige Seligkeit ihrer Unterthanen nach ihrer Art zu sorgen; sollte man dann nicht wenigstens ihre gute Absicht ehren?" — Vielleicht; aber ihren Verstand und ihr Gerechtigkeitsgefühl sicher nicht. Jeder hat das Recht, die Mittel zu seiner Seligkeit selbst zu suchen, zu prüfen, zu wählen, und er duldet mit seinem vollen Rechte keine fremde Hand auf diesem seinem eigenthümlichen Boden. — Und *warum* wollen denn wohl eigentlich die Fürsten ihre Unterthanen so gern selig haben? ob das wohl in der Regel aus blosser reiner Liebe zu ihnen, oder ob es nicht bisweilen aus Selbstliebe geschieht? Wie kommt es doch, dass es meist eben die vierzehnten Ludwige und ihres gleichen sind, die so angelegentlich für *anderer* Seligkeit sorgen? — Solche Fürsten wissen an ihren Unterthanen alles zu brauchen. Die sterblichen Leiber derselben haben sie Glied für Glied schon so hoch in Anschlag gebracht, dass an diesen weiter kein grosser Gewinn zu machen ist. —

Aber die protestantischen Bischöfe haben nicht das Recht, zu verdammen. — So? ich bitte, was ist denn *ein Bischof?* Ich meinte, ein untrüglicher Richter im Namen der Kirche. Und was ist denn die Kirche? Ich meinte, die alleinige und letzte Richterin in der unsichtbaren Welt. Wenn es wahr ist, dass die protestantischen Bischöfe nicht das Recht haben, zu verdammen, so sind sie nicht Bischöfe, und ihre Kirchen sind nicht Kirchen. — Ueberhaupt, die protestantischen Gemeinen sind entweder höchst inconsequent, oder sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten, wie wir sie oben schilderten. Es giebt kein drittes; man muss sich entweder in den Schooss der alleinseligmachenden römischen Kirche werfen, oder man muss entschlossener *Freigeist* *) werden. Was wollen denn also diejenigen, die uns in unserem Zeitalter wieder an die symbolischen Bücher ketten, wo es

---

„Aber, sagt ihnen ihr Gewissensrath, haben ihre Unterthanen nicht auch eine unsterbliche Seele?" — und auf diese willkommene Erinnerung entwerfen sie geschwind einen Plan, sie noch im ewigen Leben zu benutzen, und selbst dem lieben Gotte die Seelen derselben so theuer, als es gehen will, zu verhandeln.

*) Zur Nachricht und Ehrenrettung eines sehr ehrenwerthen Wortes! — *Frei* hat doch wohl von jeher die *Form*, und nicht die *Materie* bezeichnet? Es kommt also nicht darauf an, *was* man glaube, sondern *aus welchen Gründen* man es glaube, um ein Freigeist zu seyn. Wer *der Autorität* glaubt, sey sein Glaubensbekenntniss so kurz es wolle, ist ein *Gläubiger*; wer *nur seiner eigenen Vernunft* glaubt, ist ein *Freigeist*. Wenn jemand an den Esel des Mohammed, oder an die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria, oder an die Gottheit des Apis glaubt, weil er durch eigenes Nachdenken von der Wahrheit dieser Sätze sich überzeugt zu haben wähnt, so ist er ein Freigeist; und wenn jemand auch weiter nichts glaubt, als dass ein Gott sey, weil er etwa in der Bibel, die er auf die Aussage der Kirche hin für Gottes Wort hält, nichts weiter findet, so ist er ein Gläubiger. — Die Reformatoren waren die erklärtesten Freigeister; und vielen würdigen Männern hat es geschienen, dass der Protestantismus überhaupt nichts, als Freigeisterei sey, d. h., dass der Protestant alles von sich weisen müsse, wovon er sich nicht selbst überzeugen könne. Da ich wünsche, dass sie consequent wären, so möchte ich wohl, dass es so wäre. — Aber dann dürfte es kein Lutherthum, keine reformirte Religion, keinen Deismus, Naturalismus, u. s. w. geben. Katholicismus und Protestantismus sind gerade entgegengesetzte Begriffe: der erstere ein positiver, und der zweite ein negativer.

nicht leicht viele geben wird, die durch eigenes Nachforschen auf die in denselben vorgelegten Resultate kommen, — was wollen sie doch eigentlich? So bald wir uns irgend einen Satz, als vor aller Untersuchung vorher ausgemacht, aufdringen lassen, müssen wir entweder auf alle gesunde Logik Verzicht thun, oder den gröbsten, härtesten Katholicismus annehmen. Ich weiss wohl, dass die wenigsten protestantischen Eiferer für die symbolischen Bücher dieses einsehen; aber ich weiss gar wohl, wer die sind, die es gar wohl einsehen, und die es uns in ihren Schriften gründlich genug zeigen; ich weiss, von welcher Partei aus diese Sache zuerst so eifrig in Anregung gekommen, und das ganze Publicum weiss es. Sind nicht vielleicht jene protestantischen Eiferer Werkzeuge jener uns an Consequenz und Schlauheit weit überwiegenden Köpfe? Ich weiss nichts von Jesuiten und jesuitischen Machinationen; aber dass an einem grossen Verfinsterungssysteme gebrütet werde, und welches Mittel das einzige sey, um dieses System durchzuführen, kann jeder wissen, der Augen hat, zu sehen, und einen Kopf, zwei Sätze zusammenzureihen.

Staat und Kirche sind demnach von einander geschieden: es ist zwischen beiden eine natürliche Grenze, die keines zu überschreiten das Recht hat. Es läuft dem eigenthümlichen Geiste der Kirche entgegen, und es ist offenbar ungerecht, wenn sie sich eine Gewalt in der sichtbaren Welt anmaasst; der Staat hat keine Verbindlichkeit, und überhaupt auch keine Befugniss, nach unseren Meinungen über die unsichtbare Welt zu fragen. Es entsteht aber noch *die* Frage, ob es nicht in gewissen Fällen *die Klugheit* anrathen könne, und inwiefern der Staat berechtiget sey, ihrem Rathe hierin zu folgen; und wir wollen auch diese Frage mit abhandeln, um unsere Aeusserungen vor jedem möglichen Misverständnisse zu sichern.

Eine Kirche kann ihren Mitgliedern Verbindlichkeiten auflegen, die den Verbindlichkeiten derselben als Staatsbürger widersprechen. Was soll ein Staat thun, wenn ihm dies durch zuverlässige Aeusserungen bekannt wird? — Hat der Staat nur über Handlungen, nicht aber über Meinungen zu richten, so tritt seine Verbindlichkeit in diesem Falle nicht eher ein, bis jene kirchliche Meinung bei irgend einem Bürger zur That geworden ist: dann hat er die That zu bestrafen. — Aber ein weiser Staat mag lieber der That zuvorkommen, als sie hinterher strafen: er mag sie lieber verhindern, als rächen. Wohl; aber wie kann er wissen, ob jene Meinung seiner Bürger wirklich in Handlungen übergehen werde? Die Kirche hat ihnen die Verbindlichkeit dazu aufgelegt; und der Bürger hat sie — der Staat weiss nicht, ob gläubig oder heuchlerisch — übernommen. Soll der Staat annehmen, dass er ehrlich gegen die Kirche sey, und dass er seinen Grundsätzen zufolge handeln werde? Es scheint. Aber eben dieser Mann hat ja die entgegengesetzte Verbindlichkeit gegen den Staat übernommen. Jenem Grundsatze zufolge müsste der Staat annehmen, dass er auch diese Verbindlichkeit ehrlicherweise übernommen, und auch dieser gemäss handeln werde, und dann würden in seiner Seele die kirchliche Verbindlichkeit und die bürgerliche sich gegenseitig aufheben. Die Kirche kann die geforderte Handlung nicht durch äussere Mittel erzwingen; der Staat aber kann es, und hat daher auf seine Uebermacht zu rechnen. — Aber man kennt die Kraft der religiösen Meinungen auf die Seelen der Menschen; je grössere Aufopferungen sie fordert, desto leichter wird ihr gehorcht; man gehorcht ihr oft eben darum, weil man in ihrem Dienste der Gefahr oder dem grausamsten Tode entgegengeht. — Ich könnte hierauf antworten, dass der Staat und die Gesellschaft diese Schwärmerei mit denjenigen Waffen zu bekämpfen habe, die uns ganz eigentlich gegen sie gegeben sind: mit kalter, gesunder Vernunft; dass er nur desto mehrere und zweckmässigere Anstalten zur Aufklärung und Geistescultur seiner Bürger zu treffen habe; und dass er auf diese Art vor religiöser Wuth sich immer sicherer stellen werde. Aber wenn er dies nun nicht versteht? So bediene er sich seiner Rechte!

Der Staat kann keinen Menschen nöthigen, mit ihm in den Bürgervertrag zu treten; ebensowenig kann irgend ein Mensch den Staat nöthigen, ihn darein aufzunehmen, gesetzt auch, der Staat habe zu dieser Versagung gar keine gegründete Ursache, oder er wolle ihm keine sagen. Beide Theile sind gleich frei, und der Bund wird freiwillig geschlossen. Befürchtet der Staat von gewissen Meinungen üble Folgen, so kann er alle, die bekanntermaassen denselben zugethan sind, von der Fähigkeit, Bürger zu werden, ausschliessen; er kann bei Schliessung des Bürgervertrages von Jedem die Versicherung fordern, dass er dieselben nicht annehme. — Jeder hat das Recht, aus dem Staate zu treten, sobald er will, der Staat darf ihn nicht halten; der Staat hat demnach gleichfalls das Recht, Jeden von sich auszuschliessen, den er will, und sobald er will, selbst ohne irgend eine Ursache anzuführen; doch unbeschadet der Menschenrechte, des Eigenthums und der Freiheit desselben, sich im Raume aufzuhalten, wo er will, wie oben im dritten Capitel gezeigt worden. Bediene sich der Staat dieses seines Rechts gegen diejenigen seiner Bürger, von denen ihm, nachdem sie schon im Bürgervertrage sind, bekannt wird, dass sie Meinungen hegen, die ihm gefährlich scheinen. — Ich widerspreche hier nicht demjenigen, was ich oben sagte. Ich gestehe dem Staate eine *negative* Aufsicht über das Meinungssystem zu; aber ich sage, dass die *positive* seine Schwäche und seine Unklugheit verrathe. Der Staat mag bestimmen, was man *nicht* glauben dürfe, um des Bürgerrechts fähig zu seyn: aber zu bestimmen, *was* man glauben müsse, um desselben fähig zu seyn, streitet gegen seinen Zweck und ist ungereimt. Ich sehe wohl ein, warum ein weiser Staat keinen consequenten Jesuiten dulden könne; aber ich sehe nicht ein, warum er den Atheisten nicht dulden sollte. Der erstere hält Ungerechtigkeit für Pflicht: das setzt den Staat in Gefahr; der letztere anerkennt, wie man gewöhnlich glaubt, gar keine Pflicht; das verschlägt dem Staate gar nichts, als welcher die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingt, man mag sie nun gern vollbringen, oder nicht.

Hieraus fliessen die Rechte eines Staates, der umgeschaffen wird, auf das kirchliche System. Er darf Lehren der Kirche, die bisher von dem Bürgerrechte nicht ausschlossen, durchstreichen, weil sie seinen neuen Staatsgrundsätzen zuwider sind; er darf von allen, die das Bürgerrecht begehren, die Versicherung, dass sie jenen Meinungen entsagt haben, und die feierliche Uebernehmung der neuen, jenen Lehren widerstreitenden Verbindlichkeiten fordern; er darf alle, welche diese Versicherung nicht geben wollen, von seiner Gemeinschaft und von dem Genusse aller Bürgerrechte ausschliessen. Weiter aber hat er auch kein Recht auf sie; ihr Eigenthum und ihre persönliche Freiheit muss ungekränkt bleiben. Führen sie, öffentlich oder heimlich, Krieg gegen den Staat; dann erst bekommt dieser ein Recht auf ihre persönliche Freiheit, nicht als auf Bürger, sondern als auf Menschen, nicht vermöge des Bürgervertrages, sondern vermöge des Naturrechtes, nicht das Recht, sie zu strafen, sondern das Recht, sie zu bekriegen. Er wird gegen sie in den Fall der Nothwehr versetzt.

Doch, die Hauptquelle aller Irrungen zwischen Staat und Kirche ist es, wenn die letztere Güter in der sichtbaren Welt besitzt; und nur eine gründliche Untersuchung über den Ursprung und die Rechte der Kirchengüter kann alle noch übrigen Schwierigkeiten lösen.

Die Kirche, bloss als solche betrachtet, hat nur in der unsichtbaren Welt Kräfte und Rechte; in der sichtbaren keine. Dort steht den Eroberungen ihres Glaubens ein weites, unbegrenztes Feld offen; hier kann sie durch diesen Glauben, — ihr einziges Instrument, — keinen Besitz erwerben; denn es gehört in dieser Welt — mit Erlaubniss einiger Naturrechtslehrer sey es gesagt! — noch etwas mehr zur Zueignung, als der Wille und der Glaube, dass es unser sey. Ein Mitglied der Kirche kann occupiren, aber nicht *als* Mitglied der Kirche, durch die Kraft seines Glaubens, sondern als Mitglied der Sinnenwelt, durch die Kraft seiner physischen Werkzeuge. Die Kirche, als Kirche, kann nicht occupiren; was sie demnach besitzt, besitzt sie durch Vertrag, und zwar nicht durch Arbeitsvertrag — sie kann nicht arbeiten — sondern durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Ueberflusse besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. — Die Kirche hat Beamte, die nicht vom blossen Glauben leben, sondern die zu ihrer Erhaltung auch noch irdischer Speise und irdischen Trankes bedürfen. Es liegt in der Natur jeder Gesellschaft, dass ihre Mitglieder diejenigen erhalten, die ihre Zeit und Kraft zum Dienste der Gesellschaft anwenden; demnach sind ohne

Zweifel auch die Mitglieder der kirchlichen Gesellschaft verbunden, ihre Beamten zu ernähren. Dies kann durch *vorgeschriebene* Beiträge geschehen, welche das Gesetz bestimme, das hierüber ebenso gut, wie über alle möglichen Gegenstände, ein zur Seligkeit nothwendiges Glaubensgesetz seyn, und ohne die unausbleibliche Strafe der ewigen Verdammniss nicht übertreten werden muss. Derjenige, der die Beiträge entrichtet, entrichtet sie demnach, um selig zu werden; er vertauscht das, was er giebt, gegen den Himmel. — Oder es geschieht durch *freiwillige* Beiträge. Wenn die Schenkung nur wirklich an die Kirche geschieht, insofern sie Kirche ist, und nicht etwa an eine Person, die zufällig Mitglied oder Beamter der Kirche seyn kann, um dieser Person wohl zu thun, so setzt sie den Glauben an die Kirche, und mithin die Hoffnung, durch die Gnade der Kirche selig zu werden, voraus. — Wenn endlich die Abtretung irdischer Güter an die Kirche unmittelbar zur Abbüssung kirchlicher Sünden, oder unmittelbar zur Erkaufung höherer Seligkeiten des Himmels geschieht, so ist der Tausch offenbar.

Aus dieser Art des Ursprungs der Kirchengüter fliesst eine wichtige Folge. — Kein Vertrag ist vollzogen, bis er in die Welt der Erscheinungen eingeführt, bis von *beiden* Theilen geleistet worden ist, was sie zu leisten versprochen, wie wir oben (S. 114, 115.) gezeigt haben. Ein Tauschvertrag irdischer Güter gegen himmlische geht in diesem Leben wenigstens nie in die Welt der Erscheinungen über. Der Besitzer der irdischen Güter zwar leistet an seinem Theile; aber nicht so die Besitzerin der himmlischen an dem ihrigen. Nur durch den Glauben eignet sich der erstere einen Besitz zu, gegen den er nicht die blosse Hoffnung, dass er seine zeitlichen Güter der Kirche übergeben werde, sondern den wirklichen Besitz dieser Güter der Kirche übergiebt. Wer weiss, ob er den Glauben an die Kirche wirklich habe? wer weiss, ob er ihn immer behalten, ob er nicht noch vor seinem Ende ihn verlieren werde? wer weiss, ob die Kirche den Willen habe, ihr Wort zu halten? ob sie, wenn sie diesen Willen auch jetzt hätte, ihn nie ändern werde? wer weiss, ob ein wirklicher Vertrag zwischen beiden Theilen sey, oder nicht? Keiner, als der Allwissende. Ein Theil, oder beide können in jedem Augenblicke ihren Willen zurücknehmen; demnach ist der beiderseitige Wille nicht in die Welt der Erscheinungen eingeführt.

Der Besitzer der irdischen Güter zwar hat geleistet, und dagegen das Recht erhalten, zu *hoffen*, dass die Kirche auch leisten werde; er meint, sein Eigenthum sey Eigenthum der Kirche: jetzt verliert er den Glauben entweder an den guten Willen der Kirche, oder an ihre Gewalt, ihn selig zu machen; er hat fürderhin keine Entschädigung zu hoffen; sein Wille ist geändert, und sein Gut folgt seinem Willen nach. Es war immer sein Eigenthum geblieben; jetzt eignet er sich dasselbe wirklich wieder zu. — Hat man bei irgend einem Vertrage das Recht der Reue, so hat man es offenbar bei einem Tauschvertrage mit der Kirche. Kein Schadenersatz! Wir haben die himmlischen Güter der Kirche nicht abgenutzt; die Kirche mag sie zurücknehmen, sie mag uns mit ihren Strafen, mit ihrem Banne, mit ihrer Verdammung belegen. Das steht ihr frei; wenn wir überhaupt nicht mehr an die Kirche glauben, so wird dies alles eben keinen grossen Eindruck auf uns machen. — Ich betrachte hier noch bloss die Kirche, insofern sie das ist, als Besitzerin unserer Güter. Was etwa *daraus* auf Schadenersatz folge, dass sie ein Beamter der Kirche, als Person in der Sinnenwelt besitze, werden wir weiter unten sehen.

Mein Vater hat alle seine Güter für das Heil seiner Seele an die Kirche abgetreten. Er stirbt, und ich trete, laut des Bürgervertrages, in den Besitz seiner Güter ein; freilich mit der Bedingung, alle Verbindlichkeiten, die er durch wahre Verträge auf den Besitz derselben gelegt hat, zu erfüllen. Er hat mit der Kirche einen Vertrag über dieselben geschlossen, der aber nie in die Welt der Erscheinungen eingeführt worden, sondern sich bloss auf den Glauben gründet. Wenn ich an die Kirche nicht glaube, so ist ein solcher Vertrag nichtig für mich; für mich ist die Kirche Nichts, und ich wenigstens thue, wenn ich meines Vaters Güter zurückfordere, in Niemandes Rechte einen Eingriff. — Der Staat darf mich daran nicht verhindern. Der Staat, *als* Staat, ist ebenso ungläubig, als ich; er weiss als Staat ebensowenig von der Kirche, als ich; die

Kirche ist für ihn ebensowenig Etwas, als sie für mich Etwas ist, wie oben gezeigt worden; der Staat kann nicht die Ansprüche eines Dinges schützen, das nach ihm nicht ist. Ich aber bin Etwas für ihn, und mich hat er gegen jenes Unding zu schützen. Er hat mir den Besitz meiner väterlichen Güter zugesagt, auf die Bedingung, dass ich keines anderen verstorbenen Bürgers Eigenthum mir zueigne. Das habe ich nicht gethan; er ist demnach nach dem Vertrage schuldig, mich im Besitze derselben zu schützen. — Es waren noch meines Vaters Güter; es sind die seinigen geblieben, bis an seinen Tod: denn jener Vertrag, der in der Welt der Erscheinungen vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes und vor dem des Staatsrechtes gleich null und nichtig ist, hat sie nicht veräussern können. Er durfte wohl freiwillig darauf Verzicht thun; ich hätte durch mein Stillschweigen seinen Willen bestätigen können: dann wäre der Staat nicht in Anspruch genommen worden. Jetzt aber bestätige ich diesen Willen nicht, und der Staat wird durch mich in Anspruch genommen. *Ich* darf mein Recht wohl aufgeben, aber der Staat darf es nicht statt meiner. — — Aber mein Vater hat geglaubt; für ihn war dieser Vertrag verbindend. — Er hat zu glauben geschienen; ob er wirklich geglaubt habe, weiss ich nicht; ob er noch jetzt glaube, wenn er noch existirt, weiss ich noch weniger. Verhalte sich dies, wie es wolle; selbst mit meinem Vater habe ich es nicht zu thun, als mit einem Mitgliede der unsichtbaren Welt, sondern der sichtbaren, und insbesondere des Staates. Er ist gestorben, und im Staate besetze ich seine Stelle. Lebte er noch, und seine Abtretung reute ihn — hätte Er wohl das Recht, seine Güter zurückzunehmen? Hätte *Er* es, so habe *Ich* es, denn im Staate bin ich Er selbst, ich stelle die gleiche physische Person vor; für *ihn* ist er nicht gestorben, er ist es nur für mich; für ihn hat in meiner Person Er seinen Willen verändert. Will mein Vater das nicht, so komme er zurück in die sichtbare Welt, nehme seine Rechte in derselben wieder in Besitz, und schalte mit den Gütern, die dann wieder die seinigen sind, wie er will. Bis dahin handle ich in Seinem Namen. — Aber da er im Glauben verstorben ist, gehe ich doch sicherer, wenn ich *seinem* Glauben gemäss verfahre; ich darf wohl *meine* Seele wagen, aber nicht die eines anderen. — O, wenn ich so denke, so bin ich noch gar nicht entschlossen ungläubig gegen die Kirche; so handele ich inconsequent, und thöricht, wenn ich auch nur *meine* Seele wage. Entweder die Kirche hat in einem anderen Leben eine ausübende Gewalt, oder sie hat keine. Hierüber muss ich zur Festigkeit kommen. So lange ich das nicht bin, gehe ich freilich sicherer, wenn ich das Kirchengut nicht antaste; denn die Kirche flucht, und das mit ihrem vollen Rechte, jedem Kirchenräuber bis an den jüngsten Tag. — Das Rückforderungsrecht, welches der erste Erbe hat, hat auch der zweite und der dritte und der vierte, und so durch alle Generationen durch; denn der Erbe erbt nicht bloss Sachen, sondern auch Rechte auf Sachen.

Es folgt aus obigem Grundsatze noch mehr, und wir haben keine Ursache, irgend eine mögliche Folgerung zurückzubehalten. Gesetzt auch, sie würde durch nachfolgende Betrachtungen wieder sehr eingeschränkt, und litte keine Anwendung im Leben, so erleichtert doch jede die Uebersicht des Ganzen, und wird eine Uebung des Nachdenkens. — Nicht nur der rechtmässige Erbe oder Erbnehmer, — jeder Mensch, ohne Ausnahme, hat das Recht, sich Güter zuzueignen, die blosse Kirchengüter sind. Die Kirche, als solche, hat weder Kraft noch Rechte in der sichtbaren Welt; für den, der nicht an sie glaubt, ist sie Nichts; was Keinem gehört, ist Eigenthum des ersten besten, der sich dasselbe rechtskräftig für die Welt der Erscheinungen zueignet. — Ich gerathe auf einen Platz (ich lasse hier mit Fleiss unentschieden, ob er die Spur der Bearbeitung trägt, oder nicht) und fange an, ihn zu bearbeiten, um mir ihn zuzueignen. Du kommst und sagst mir: weiche von hier, dieser Platz gehört der Kirche. — Ich weiss von keiner Kirche, ich anerkenne keine Kirche; mag deine Kirche mir in der Welt der Erscheinungen ihr Daseyn beweisen; von einer unsichtbaren Welt weiss ich nichts; und die Macht deiner Kirche in derselben hat über mich keine Gewalt, denn ich glaube nicht an sie. Du hättest mir weit füglicher sagen können, dieser Platz gehöre dem Manne im Monde; denn ob ich schon den Mann nicht kenne, so kenne ich doch den Mond: deine Kirche kenne ich nicht, und die unsichtbare Welt, in der sie gar mächtig seyn soll, kenne ich auch nicht. Aber lass deinen Mann sein Wesen im Monde treiben, oder lass ihn auf die Erde kommen, und mir sein früheres Eigenthum auf diesen Platz beweisen; ich bin der Mann von der Erde, und will bis dahin auf meine Gefahr sein Eigenthum an mich nehmen.

Aber die Mitglieder der Kirche sind zugleich Personen in der Körperwelt; sie haben, *als solche*, in dieser Welt Kraft und Rechte. Die Kirche, als geistige Gesellschaft, kann überhaupt keine Erdengüter besitzen; sie muss sie an physische Personen austhun, und diese werden von ihr, in Rücksicht auf sie selbst, betrachtet als ihre Lehnträger; sie sind vor ihrem Gerichtshofe nicht Eigenthümer, sondern blosse Besitzer. Aber was sind eben diese vor dem Gerichtshofe des Natur- oder Staatsrechtes; und welche Einschränkungen folgen daher auf die eben jetzt abgeleiteten Rechte auf Kirchengüter?

Ein Lehnträger der Kirche besitzt ein Gut, das mein Eigenthum ist; sey es durch vorherigen Besitz, den ich selbst an die Kirche abgetreten habe, oder sey es durch Erbe von meinen Vorfahren her, die diesen Besitz abgetreten. — Ich nehme das meinige zurück, wo ich es finde; ich halte mich lediglich an *das Gut*, nicht *an die Person*. Der jetzige redliche Besitzer, der an die Kirche glaubt, der das Gut für ein Eigenthum der Kirche, und sie für berechtigt hielt, dasselbe an ihn zu verleihen, wird dadurch in Schaden versetzt; er hat auf den fortdauernden Besitz gerechnet; er kann nicht leben, wenn ich ihm denselben entziehe. Muss ich ihn entschädigen? — Mit Ihm habe ich es ja gar nicht zu thun; weder ich, noch meine Vorfahren haben das Gut an Ihn ausgethan, sondern an die Kirche; Ihm hat es die Kirche verliehen; durch *sie* ist er beschädigt, von *ihr* hat er den Schadenersatz zu fordern, nicht von mir. Hätte ich oder meine Vorfahren das Gut ihm für seine Person verliehen, dann hätte er gerechte Anforderungen an mich; nicht als Mitglied der Kirche, sondern als Mitglied der Körperwelt; jetzt hat er sich an die Kirche zu halten. — Aber bin ich nicht vielleicht der Kirche zur Schadloshaltung verpflichtet? — bin ich keinem ihrer Mitglieder, insofern sie Mitglieder der Körperwelt sind, dazu verpflichtet, — und das bin ich nicht, denn insofern sie das sind, hat Niemand einen Vertrag mit ihnen gemacht — so bin ich der Kirche, als geistiger Gesellschaft, gewiss nicht dazu verpflichtet. Sie hat, als solche, gar keine Rechte in der Sinnenwelt, und kann keine Verbindlichkeiten in derselben auflegen. Ich müsste sie durch geistliche Güter entschädigen, über welche der Handel getroffen ist; und an diesen kann sie denn ihr volles Vergeltungsrecht gegen mich ausüben. Sie kann mich und alle meine Vorfahren der Seligkeiten berauben, die sie austheilt; sie kann sie jenem in der Sinnenwelt durch meine Zurückforderung verletzten Mitgliede zu seinem Antheile zulegen, wenn er sich damit will abfinden lassen; alles das steht ihr frei. — Hat der bisherige Lehnträger der Kirche, als Besitzer, mein Gut verbessert, und den *natürlichen* Werth desselben erhöht, so hat er das gethan nicht als Mitglied der Kirche, — der Glaube verbessert nach der Meinung des Ungläubigen kein irdisches Gut — sondern als Mitglied der Sinnenwelt durch seine körperlichen Kräfte, oder, durch das Zeichen derselben, durch sein Geld; und ich bin ihm den Ersatz dieser Verbesserungen schuldig, denn als Mitglied der Sinnenwelt kann er allerdings Rechte auf mich haben. Ist es etwa von den Geldern der Kirche geschehen? Ich weiss ja, meinem eigenen Geständnisse nach, nichts von der Kirche; der Werth liegt in der Sinnenwelt offen da; für mich ist Er Eigenthümer; ich muss es an Ihn ersetzen; glaubt Er für seine Person es der Kirche zurückgeben zu müssen, so mag er vor mir das halten, wie er will. — Bestünden aber etwa diese Verbesserungen meines Eigenthums in geistlichem Segen, der nur für denjenigen da ist, der es glaubt; hätte der bisherige Besitzer etwa durch die Kraft seines Glaubens eine besondere Fruchtbarkeit in meinen Boden gelegt, oder hätte er durch diese Kraft Unkraut, Erdmäuse oder Heuschrekken davon verbannt, so ersetze ich diese Verbesserungen nicht; denn meinen Grundsätzen nach glaube ich nicht, dass er sie gemacht habe, und er kann es mir nicht beweisen. Ist mein Boden wirklich vorzüglich fruchtbar, ist er wirklich vor jenen

Landplagen ausgezeichnet gesichert, — weiss ich denn, ob dies nicht in der natürlichen Beschaffenheit desselben liege, oder, wenn es doch ja ein übernatürlicher Segen seyn soll, ob er nicht mir für meine Person zugedacht sey? Mag er seine Segenshand zurückziehen; mag er Unfruchtbarkeit und Ungeziefer über meine Saat schicken, wenn er das durch seinen blossen Glauben vermag; das steht ihm völlig frei.

Habe ich keinen ausdrücklichen Rechtsanspruch auf ein Gut, das ein Lehnträger der Kirche besitzt, so ist dieser *für mich* Eigenthümer. Dass Er es nicht zu seyn glaubt, dass Er von einer Kirche abzuhängen meint, giebt mir kein Recht, eben darum, weil ich nicht an die Kirche glaube, und die Kirche für mich Nichts ist. Ich anerkenne in der sichtbaren Welt nur den Gerichtshof des Naturrechtes; vor diesem ist der Eigenthümer der letzten Form Eigenthümer des Dinges, und ich muss ihn dafür anerkennen; er selbst mag darüber glauben, was er will. Ich ehre in ihm nicht die Rechte der Kirche, sondern seine eigenen; mag er selbst sie nun kennen oder nicht; *ich* muss *meinen* Grundsätzen treu seyn. Jenes Recht also, Kirchengut, als Niemandes Eigenthum sich zuzueignen, findet nur dann statt, wenn dasselbe keinen Besitzer hat; und da dies selten oder nie der Fall seyn möchte, so folgt für uns andere daraus gar wenig. Aber für den Lehnträger der Kirche folgt daraus viel. Er ist nach dem Naturrechte Eigenthümer, wenn Niemand vorhanden ist, der einen früheren Rechtsanspruch darauf erweisen kann. Giebt er den Glauben an die Kirche auf, so wird er wirklicher Eigenthümer in jeder Betrachtung. Niemand konnte ihm einen Einspruch thun, wenn er sich als wirklicher Eigenthümer betrug, ausgenommen die Kirche. Jetzt kündigt er der Kirche den Glauben auf; sie ist für ihn vernichtet, und was nicht ist, dessen Rechte können nicht verletzt werden. — Es ist, als ob ein Kaufmann mit dem Manne im Monde in Gesellschaft handelte. So lange seine Einbildung von dieser Handlungsgesellschaft fortdauerte, möchte er in seinen Büchern Jenem den Gewinn richtig anrechnen; aber wer ausser ihm selbst hätte doch das Recht, ihn zur Verantwortung zu fordern, wenn er seinen Associé zuweilen ein wenig bevortheilte? oder wenn er diese Einbildung gar aufgäbe, wer wollte ihn doch verhindern, den Hauptstuhl und den Gewinn desselben zugleich in sein Eigenthum aufzunehmen, und die bisherige Firma zu ändern? — — Man könnte folgern, dass diese Grundsätze den Unglauben an die Kirche mächtig befördern würden, da sie ihn so einträglich darstellen; aber ich kann nicht für alle Folgen meiner Sätze einstehen; wenn sie nur aus richtigen Grundsätzen richtig abgeleitet sind, so muss ich weiter hin folgen lassen, was folgen mag. Hat die Kirche Recht, so hat der Ungläubige seinen zeitlichen Gewinn nicht umsonst; er wird dafür auch ewig verdammt. Man muss den Leuten ihre Freiheit lassen. Wer lieber auf dieser Erde begütert, und dort verdammt, als hier arm, und dort selig seyn will, der muss es auf seine eigene Gefahr dürfen.

Die Anwendung dieser Grundsätze auf den Staat ist leicht. Der Staat verhält sich gegen die Kirche, wenn diese, als Mitglied der Sinnenwelt, wegen ihres Besitzes auf dem Boden derselben betrachtet wird, wie ein Einzelner zu einem Einzelnen, und sie stehen gegen einander unter dem Gerichtshofe des Naturrechtes. Der Staat ist nur durch Einstimmigkeit Staat. Wenn *alle* Mitglieder desselben — die Kirchenbeamten oder Geistlichen gehören auch mit dazu, wie sich von selbst versteht — zu einer und ebenderselben Zeit einmüthig der Kirche den Gehorsam aufkündigen, so ist für diesen Staat die Kirche vernichtet; er hat alle die Rechte, die jeder Einzelne im Naturstande haben würde, der an keine Kirche glaubte.

Der Staat erhält zuvörderst, unter den oben angeführten Bedingungen, und aus den oben entwickelten Gründen, alles zurück, was ihm als *Staatseigenthum*, als Gemeingut aller Bürger vorher zugehörte — nicht etwa alles das, was in dem Raume liegt, den seine Bürger bewohnen; der Staat ist kein Stück Erde, er ist eine Gesellschaft von Menschen; er besteht nicht aus Feldern, sondern aus Personen. — Hat etwa der Staat selbst, im Namen und als Mittelsperson der Kirche, die Kirchengüter an die gegenwärtigen Besitzer verliehen, so ist er zwar nicht schuldig, den Vertrag eines Dinges zu halten, das für ihn nicht mehr da ist, und dessen Mittelsperson er mithin nicht mehr seyn kann, aber er ist schuldig, den beschädigten Besitzer, der auch mit durch des Staates Schuld in Verlust kommt, zu entschädigen. Dieser ist zu betrachten als ein Begünstigter, und die schuldige Entschädigung richtet sich nach den oben im 4ten Capitel entwickelten Grundsätzen. Hat der Staat an der Verleihung dieses Besitzes keinen Antheil, und hat die Kirche unmittelbar gehandelt, so hat der Beschädigte keinen Rechtsanspruch auf Entschädigungen an den Staat, so wie er vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes keinen an den Einzelnen hatte. Dies kann in manchen Lagen höchst hart, drückend, unbillig seyn; aber es ist nicht geradezu ungerecht. Milde und Menschlichkeit können manches anrathen, was das Naturrecht nicht schlechthin gebietet; und es ist in philosophischen Schriften wohl erlaubt, die Gebiete beider scharf von einander zu trennen.

Jeder einzelne Bürger bekommt zurück, worauf er aus irgend einem Rechtsgrunde erweislich Anspruch hat. Alle Einzelne können diese Ansprüche an Kirchengüter an den Staat abtreten: dann werden auch die Güter der Einzelnen *sein* Eigenthum.

Ist der rechtmässige Erbe von gewissen Kirchengütern unbekannt, und hat im Staate schon vorher das Gesetz bestanden, dass nach dem Aussterben der Familien der Staat Erbe ihres Eigenthums sey — ein Gesetz, das durch den allgemeinen Willen ausdrücklich gemacht werden muss, und sich nicht etwa von selbst versteht — so ist der Staat Eigenthümer aller Kirchengüter, die erweislich von ehemaligen Mitgliedern des Staates an die Kirche abgetreten worden, deren Erben sich nicht finden. Ich sage *erweislich;* denn so wahrscheinlich das auch immer seyn mag, so reicht doch eine blosse Wahrscheinlichkeit nie hin, um einen Rechtsanspruch zu begründen. Ist ein solches Gesetz überhaupt nicht vorhanden, oder lässt sich nur dieser besondere Beweis, dass der Fall seiner Anwendung vorhanden sey, nicht führen, so ist ein solches Kirchengut, so wie alle Kirchengüter, auf welche weder der Staat, noch ein Einzelner sein Eigenthumsrecht darthun kann, Niemandes Eigenthum, und fällt an den ersten Besitznehmer; und das wird ohne Zweifel allemal der bisherige wirkliche Besitzer seyn. Er ist zu betrachten als Eigenthümer, und Niemand kann wider seinen Willen sich seines Besitzes bemächtigen. Ist dieser Besitzer, der nun Eigenthümer wird, Bürger, so hat er unter seinen Bürgerrechten auch das Erbrecht, und kann daher diese Kirchengüter sogar auf seine Nachkommen vererben, wenn er nicht etwa über dieselben einen besonderen Vertrag mit dem Staate eingegangen ist.

Da aber *der* Fall, dass alle Staatsbürger einmüthig zu gleicher Zeit der Kirche den Glauben aufkündigen, mithin der ganze alte Staat mit seinen übrigen Rechten und Verbindlichkeiten fortdauere, kaum zu erwarten ist; da vielmehr eine solche Aufhebung der Kirche entweder nur bei einer Revolution geschehen, oder sie doch ohne Zweifel herbeiführen dürfte: so ist das Bisherige weniger anwendbar in der wirklichen Welt, als vielmehr Richtschnur für die Beurtheilung; und wir haben auch nach dieser Richtschnur noch über den zweiten, weit wahrscheinlicheren Fall zu sprechen, dass die Stimmen der Bürger über die Kirche getheilt seyen. Können sie sich nicht vereinigen, will kein Theil dem anderen nachgeben, so ist der Staat im Zustande der Revolution.

Jeder, der aus der Kirche tritt, hat das Recht, sein Eigenthum, das dieselbe besitzt, zurückzufordern. Es ist also kein Zweifel, dass jene von dem bisherigen für die Kirche stimmenden Staate getrennte Mitglieder entweder einzeln, oder wenn sie ihre Ansprüche und ihre Kräfte vereinigen, gemeinschaftlich, alles das, worauf sie persönliche Ansprüche haben, zurücknehmen dürfen. Jeder, der aus dem Staate tritt, behält, wie im dritten Capitel gezeigt worden, sein Eigenthum, mithin auch den Antheil, den er zu dem Gemeingute des Staates beigetragen hat. Ein einzelner Bürger würde von dem Rechte, das letztere zurückzufordern, nicht so leicht Gebrauch machen, weil er nicht mächtig genug ist, sich selbst zu schützen; jene Restitutionsklage gegen den Staat aber nicht anstellen kann, ohne sich von ihm abzusondern, und sich dadurch seines ihm so nöthigen Schutzes zu berauben. Da diese mehreren und stärkeren Glieder sich einmal von dem Staate losgerissen haben, und sich selbst Kraft genug zutrauen, sich zu schützen — wer dürfte sie verhindern, ihr Recht, der Strenge nach, geltend zu machen, und insbesondere dasjenige, was von dem Staatsvermögen, das an die Kirche verliehen ist, auf ihren Antheil kommt, von der Kirche zurückzunehmen. Jener alte Staat, der der Kirche treu bleibt, behält seinen Antheil, und mag diesen der Kirche lassen; über den Antheil der abgetrennten Glieder hat er nicht zu verfügen. — Dass diese Glieder, welche die Trennung veranlassten, schuldig sind, diejenigen Lehnträger der Kirche, die durch ihre Zurückforderung in Schaden versetzt werden, für ihren Antheil zu entschädigen, wenn etwa der alte Staat dieselben mit ihren Gütern belehnt hat, *als sie selbst noch einen Theil desselben ausmachten*, ist aus dem obigen klar; sie haben dann wenigstens als Theil des Ganzen an der Beschädigung Schuld, und sind daher verbunden, sie, so viel auf ihren Theil kommt, zu ersetzen.

So wie mehrere Mitglieder des bisherigen kirchlichgläubigen Staates zu dem neuen, der Kirche nicht glaubenden Staate übertreten, wird der Antheil desselben an den Kirchengütern durch die vereinigten, gemeinsamen und persönlichen Rechtsansprüche immer grösser. Treten endlich alle, etwa bis auf die unmittelbaren Beamten der Kirche, oder auch ein Theil dieser zu derselben Partei, so bleibt jenen nichts übrig, was sie der Kirche lassen könnten, als ihr kleiner Antheil an dem gemeinsamen Staatsvermögen, und das, worauf sie persönliche Rechtsansprüche haben. — Das, worauf Niemand sein Eigenthumsrecht erweisen kann, bleibt dem Besitzer, er möge es nun als sein durch Zueignung erworbenes Eigenthum, oder als ein Lehn der Kirche behalten wollen. Der Staat hat kein Recht, es an sich zu nehmen; will er sich auf seine Uebermacht berufen, so handelt er ungerecht, und kündigt der Menschheit den Krieg an.

Ist ein solcher eigenthümlicher, oder von der Kirche sich abhängig glaubender Besitzer eines ehemaligen Kirchengutes mit dem neuen Staate nicht in den Bürgervertrag getreten, so hat er das Vererbungsrecht nicht, und nach seinem Tode kann dieser Staat sein Gut nach dem Rechte des ersten Besitznehmers sich zueignen, und im voraus mit seinen Bürgern ein Abkommen und Veranstaltungen auf diesen Fall treffen; und so würden denn nach und nach alle Kirchengüter eingehen und auf rechtmässige Art an den Staat kommen.

Nacherinnerung.

Der Verfasser warf das erste Bändchen auf gutes Glück ins Publicum, und es schien ihm in der Fluth der neuen Schriften über den gleichen Gegenstand untergegangen. Er legte die Materialien, die er für die im zweiten enthaltenen Capitel bestimmt hatte, unter mancherlei Zerstreuungen und Verhinderungen zusammen; mehr um Einem Manne Wort zu halten, als dass er geglaubt hätte, das Publicum werde noch diese Schrift seiner Aufmerksamkeit würdigen. — Ein edler Mann, den ich nicht kenne, dem ich gleichfalls bezeuge, dass derselbe mich nicht kennt, mich auf keine Art errathen kann, noch, wenn ers könnte, das entfernteste Interesse haben würde, eine Schrift von mir über ihren inneren Werth zu erheben, hat, nachdem keines der übrigen Journale, so viel mir bekannt ist, sie eines Winkes gewürdigt, in der Schleswigschen Monatsschrift, von deren Mitarbeitern ich keinen kenne, mit keinem in Briefwechsel stehe, diese fast vergessene Schrift mit einer Wärme empfohlen, die seinem Herzen die höchste Ehre macht — ob auch seiner Beurtheilungskraft, darüber hat wenigstens ihr Verfasser keine Stimme. Dies munterte mich auf, mich des günstigen Urtheiles dieses würdigen Mannes, besonders in dem, was er über meine Schreibart sagt, noch werther zu machen, und die zwei noch übrigen wichtigen Capitel für eine sorgfältigere Bearbeitung auf ein drittes Bändchen aufzusparen. Doch hofft der Verfasser, dass es nicht an ihm liegen werde, wenn dasselbe nicht binnen drei bis vier Monaten die Presse verlässt.

Manche Klagen über die Dunkelheit des ersten Bändchens sind ihm zu Ohren gekommen. Das Publicum ist es schon zu gewohnt, dass die Schriftsteller immer Recht haben, und dass seine Klage über die Dunkelheit ihrer Schriften durch die Klage über die Flüchtigkeit und Zerstreuung der Leser erwiedert wird, als dass der Verfasser der gegenwärtigen — Lust haben könnte, das so oft wiederholte noch einmal zu wiederholen. Er lässt es gänzlich auf sich beruhen, inwiefern die Schuld davon auch mit an ihm liegen könne. Er will den Leser nicht zur Vergleichung seiner Schrift mit anderen Schriften auffordern, die über die gleichen Gegenstände aus den gleichen Grundsätzen geschrieben sind; er will ihn nicht erinnern, dass philosophische Untersuchungen, in denen man der Gründlichkeit sich wenigstens befleissiget, sich unmöglich so leicht weglesen können, als ein modischer Roman, Reisebeschreibungen oder selbst philosophische Untersuchungen, die auf das angewohnte Meinungssystem aufgebaut sind; er will ihm sogar gegen die ersparte Mühe, ein dickes Buch zu lesen, nicht die Mühe zumuthen, ein dünnes etlichemal zu lesen; er will weiter nichts sagen, als dass er sorgen werde, immer fasslicher zu schreiben, und dass der Leser sorgen möge, immer aufmerksamer zu lesen.

Einige Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten.

Erste Ausgabe: 1794.

Vorbericht.

Diese Vorlesungen wurden im verflossenen Sommer-Halbjahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns studirenden Jünglinge gehalten. Sie sind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publicum vorlegen will. Eine äussere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurtheilung, noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann, bewog ihn, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so, wie er sie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachlässigkeit im Ausdrucke entschuldigen. — Bei seinen übrigen Arbeiten konnte er diesen Aufsätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünschte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Declamation nach. Für den Abdruck sie umzuändern war gegen eine Neben-Absicht desselben.

Es kommen in diesen Vorlesungen mehrere Aeusserungen vor, die nicht allen Lesern gefallen werden. Aber daraus ist dem Verfasser kein Vorwurf zu machen; denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen oder misfallen werde, sondern ob es wahr seyn möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut ers vermocht.

Aber ausser jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte misfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnütz erklären, weil es sich nicht ausführen lasse, und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, dass der grösste Theil der übrigens rechtlichen, ordentlichen und nüchternen Leute so urtheilen werde. Denn obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo. Indess man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt, und richtiger urtheilt, als vielleicht je, sind die mehrsten völlig irre und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höheren Genius wieder anzufachen, muss man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nützlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren Werth in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, dass alles Gedruckte sich als ein Koch-Buch, oder als ein Rechen-Buch, oder als ein Dienst-Reglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen lässt, so haben sie selbst um ein Grosses Unrecht.

Dass Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir anderen vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, dass nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modificirt werden müsse. Gesetzt, sie könnten auch davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch bloss das klar, dass nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!

Jena, zur Michaelis-Messe 1794.

Erste Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen an sich.

Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröffne, ist Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, meine Herren, veranlassen, sich zu beantworten folgende Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältniss zu der gesammten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er anderen Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa bloss der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also setzt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer anderen voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt wiederum die Beantwortung einer anderen noch höheren voraus — der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich? d. h. des Menschen, insofern er bloss als Mensch, bloss nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; — isolirt, und ausser aller

Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist.

Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, was mehreren unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andere dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, dass die ganze Philosophie, dass alles menschliche Denken und Lehren, dass Ihr ganzes Studiren, dass alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesetzt. — Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, meine Herren, dass ich das, was ich darüber zu sagen habe, in dieser Stunde nicht vollständig aus seinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieser Stunde die ganze Philosophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. — Sie sehen zugleich, dass die Frage, welche ich in meinen öffentlichen Vorlesungen beantworten will: welches ist die Bestimmung des Gelehrten, — oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird — die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen, die *letzte* Aufgabe für alles philosophische Forschen; — so wie die: welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorlesungen zu begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, — die *erste* Aufgabe für dasselbe ist. Ich gehe jetzt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich geistige im Menschen, das reine Ich, — schlechthin an sich — isolirt — und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben — seyn würde? — diese Frage ist unbeantwortlich — und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, dass das reine Ich ein Product des Nicht-Ich — so nenne ich alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesetzt wird — dass das reine Ich, sage ich, ein Product des Nicht-Ich sey: — ein solcher Satz würde einen transcendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig ist — aber es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erwiesen werden, dass das Ich sich seiner selbst nie bewusst wird, noch bewusst werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und dass diese empirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen, den er *seinen* Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann. — Den Menschen an sich und isolirt betrachten, heisst demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloss als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas ausser seinem reinen Ich betrachten; sondern bloss, ihn ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen denken.

Und, wenn er so gedacht wird, was ist seine Bestimmung? was kommt ihm als Menschen, seinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Wesen dem Nicht-Menschen nicht zukommt? wodurch unterscheidet er sich von allem, was wir unter den uns bekannten Wesen nicht Mensch nennen? —

Von etwas positivem muss ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem absoluten positiven, dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, so muss ich indessen einen Satz als Hypothese aufstellen, der im Menschengefühl unaustilgbar liegt — der das Resultat der gesammten Philosophie ist, der sich streng erweisen lässt — und den ich in meinen Privatvorlesungen streng erweisen werde; den Satz: So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, — sondern er ist schlechthin, weil *Er* seyn soll: sein blosses Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heisst, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seyns fragen. Er ist, *weil* er ist. Dieser Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloss und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloss das absolute Seyn, das Seyn schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seyns zu; *er ist* nicht bloss, sondern *er ist auch irgend etwas;* er sagt nicht bloss: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? — Diese Frage haben wir zu beantworten. —

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil *er* ist; sondern darum, weil *etwas ausser ihm ist.* — Das empirische Selbstbewusstseyn, d. i. das Bewusstseyn irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich, wie wir schon oben gesagt haben und an seinem Orte beweisen werden. Dieses Nicht-Ich muss auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist — in den folgenden: *Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist,* d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht seyn. Diese, bis jetzt noch dunkele Formel wird sich sogleich aufklären.

Das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegentheil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin lässt die obige Formel sich auch so ausdrücken: der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn; er soll sich nie widersprechen. — Nemlich, das reine Ich kann nie im Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und ebendasselbe: aber das empirische, durch äussere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; — und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmal, dass es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äussere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht seyn; denn der Mensch ist selbst Zweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll seyn, was er ist, weil er es seyn will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könnte. Ich würde daher, — was ich bloss im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, — den Grundsatz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handele so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest. —

Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form *erkannt*. Welche Bestimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäss. — Man verstehe dieses nicht halb, und nicht einseitig. Nicht etwa bloss der Wille soll stets einig mit sich selbst seyn, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede — sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloss in ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unseres Ich, wenigstens ihrem grössten Theil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende

Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst seyn, so muss es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muss suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme. — Diese Modification der Dinge nun, wie sie nach unseren nothwendigen Begriffen von ihnen seyn sollen, ist nicht durch den blossen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger ist, unser empirisch bestimmbares Ich selbst nimmt durch den ungehinderten Einfluss der Dinge auf dasselbe, dem wir uns unbefangen überlassen, so lange unsere Vernunft noch nicht erwacht ist, gewisse Biegungen an, die mit der Form unseres reinen Ich unmöglich übereinstimmen können, da sie von den Dingen ausser uns herkommen. Um diese auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wiederzugeben — dazu reicht gleichfalls der blosse Wille nicht hin, sondern wir bedürfen auch dazu jener Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, theils unsere eigenen vor dem Erwachen unserer Vernunft und des Gefühls unserer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; theils die Dinge ausser uns zu modificiren und sie nach unseren Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heisst *Cultur;* und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die Cultur ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst letzter

Zweck, wenn er als bloss sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll cultivirt werden: das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen lässt. —

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, — ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, dass ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem obigen hervorgeht, gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist — die *vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*. In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist, lässt dasselbe sich als zweifach betrachten: — als Uebereinstimmung *des Willens* mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — *sittliche Güte* — und als Uebereinstimmung *der Dinge ausser uns* mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder *Glückseligkeit*. — Es ist also — im Vorbeigehen sey dies erinnert — so wenig wahr, dass der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; dass vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst und die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. — Nicht — *das ist gut, was glückselig macht;* sondern — *nur das macht glückselig, was gut ist.* Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich. *Angenehme* Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegenstreite gegen sie möglich, und wir werden an seinem Orte sehen, warum? aber diese sind nicht Glückseligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar.

Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muss, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so ist *Vollkommenheit* das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden, und alles rund um sich herum *sinnlich*, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch *sittlich* besser, und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen.

Das ist die Bestimmung des Menschen, insofern er isolirt, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird. — Wir sind nicht isolirt, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann, so muss ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, meine Herren, trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche — in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Theile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engeren oder weiteren Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brudergeschlecht auf eine höhere Stufe der Cultur wohlthätig heraufzuheben — in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrscheinlich an noch ungeborenen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen das gütige

Vorurtheil für mich haben sollten, dass ich die Würde dieser meiner besonderen Bestimmung fühle, dass ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Cultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, meine Herren, und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunct gemein haben werden, beizutragen; und dass ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht — wenn Sie so von mir urtheilen, so urtheilen Sie — ich darf das vielleicht sagen — ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Theil von Umständen ab, die nicht in unserer Macht stehen. Es hängt zum Theil auch mit von Ihnen ab, meine Herren, von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleisse, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

Zweite Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann: — Fragen, welche die alles entscheidenden Dogmatiker vergassen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin, der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezüchtigt zu werden, — anzudeuten wagt.

Es ist, wofern ich nicht oberflächlich seyn und seicht behandeln will, worüber ich etwas gründlicheres zu wissen glaube — wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille übergehen will, die ich recht wohl sehe — es ist, sage ich, mein Schicksal in diesen öffentlichen Vorlesungen, mehrere dieser fast noch ganz unberührten Fragen berühren zu müssen, ohne sie doch völlig erschöpfen zu können — auf die Gefahr hin misverstanden oder misgedeutet zu werden, nur *Winke* zum weiteren Nachdenken, nur *Weisungen* auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erschöpfen möchte. Vermuthete ich unter Ihnen, meine Herren, viele Popular-Philosophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, bloss durch die Hülfe ihres Menschenverstandes, den sie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht lösen, so würde ich diesen Lehrstuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter diese Fragen gehören besonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter anderen auch kein gründliches Naturrecht möglich seyn dürfte; zuvörderst die: mit welcher Befugniss nennt der Mensch einen bestimmten Theil der Körperwelt *seinen* Körper? wie kömmt er dazu, diesen seinen Körper zu betrachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesetzt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen, und die Lösung dieser Aufgabe setzt die Beantwortung der letzteren Frage voraus. — Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, dass es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen anderen Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dies ist die Frage, die ich zuvörderst zu beantworten habe.

„Wir haben beides, sowohl dass es vernünftige Wesen unseres Gleichen ausser uns gebe, als auch die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen Wesen aus der Erfahrung geschöpft;“ so dürften wohl diejenigen antworten, die sich noch nicht an strenge philosophische Untersuchung gewöhnt haben; aber eine solche Antwort würde seicht und unbefriedigend, es würde gar keine Antwort auf *unsere* Frage seyn, sondern sie würde zu einer ganz anderen gehören. Die Erfahrungen, auf welche sie sich berufen würden, machten ja wohl auch die Egoisten, die darum noch immer nicht gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt nur das, dass *die Vorstellung* von vernünftigen Wesen ausser uns in unserem empirischen Bewusstseyn enthalten sey; und darüber ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch geläugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung etwas *ausser derselben* entspreche; ob es unabhängig von unserer Vorstellung und, wenn wir es uns auch nicht vorstellten, — vernünftige Wesen ausser uns gebe; und hierüber kann die Erfahrung nichts lehren, so gewiss als sie Erfahrung, d. i. das System unserer Vorstellungen ist.

Die Erfahrung kann höchstens lehren, dass Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, dass die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seyen; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; *wir* sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Daseyn vernünftiger Wesen ausser uns erklären. Aber — *mit welcher Befugniss* erklären wir so? diese *Befugniss* muss vor dem Gebrauch derselben näher erwiesen werden, weil die Gültigkeit derselben sich darauf gründet, und kann nicht etwa bloss auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und so wären wir denn um keinen Schritt weiter; und stünden gerade wieder bei der Frage, die wir oben aufwarfen: wie kommen wir dazu, vernünftige Wesen ausser uns anzunehmen und anzuerkennen?

Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jetzt noch unbeantworteten Fragen müssen aus praktischen Principien beantwortet werden, wie ich indess nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Principien wirklich beantworten können.

Der höchste Trieb im Menschen ist, laut unserer letzten Vorlesung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur *nicht widersprochen* werden, so dass ihm übrigens die Existenz oder Nicht-Existenz eines demselben *entsprechenden* Objects gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas demselben entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht-Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben, und er will nothwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisiren, sondern auch ausser sich realisirt sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, dass vernünftige Wesen seines Gleichen ausser ihm gegeben seyen.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben entsprechendes zu finden. — Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloss negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmässigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmässigkeit gar nicht anwenden lässt, hat gewiss keinen vernünftigen Urheber. — Aber dieses Merkmal ist zweideutig: Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmässigkeit; aber es giebt mehrere Arten dieser Uebereinstimmung, die sich aus blossen Naturgesetzen, —

eben nicht aus *mechanischen*, aber doch aus *organischen* — erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmals, um aus einer gewissen Erfahrung mit Ueberzeugung auf eine vernünftige Ursache derselben schliessen zu können. — Die Natur wirkt auch da, wo sie zweckmässig wirkt, nach *nothwendigen Gesetzen;* die Vernunft wirkt immer mit *Freiheit*. Mithin würde Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung seyn. Es fragt sich nur: wie soll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Nothwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden?

Einer Freiheit ausser mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewusst seyn; nicht einmal einer Freiheit in mir oder meiner eigenen Freiheit kann ich mir bewusst werden; denn die Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewusstseyns gehören. Aber — ich kann mir bewusst werden, dass ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer anderen Ursache nicht bewusst bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewusstseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewusstseyn der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. *In diesem Sinne* kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewusst werden.

Wird nun durch *unsere* freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewusst sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, dass diese Wirkungsart gar nicht mehr aus *dem* Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloss aus demjenigen zu erklären ist, das *wir unserer* freien Handlung zu Grunde gelegt haben, und welches dem vorherigen entgegengesetzt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, dass die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sey. Hieraus entsteht, dass ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine

Wechselwirkung nach Begriffen; eine zweckmässige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, dass er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes, in Gesellschaft tritt. — Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt,* in der Gesellschaft zu leben; er *soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.

Sie sehen, meine Herren, wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr grosser Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft.* Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die blosse Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.* Jetzt ist der Zeitpunct sicher noch nicht — und ich weiss nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin seyn mögen — und es ist überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines speculativen Satzes die Rede — jetzt ist der Zeitpunct nicht; aber es ist sicher, dass auf der *a priori* vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechtes ein solcher Punct liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden. Es ist derjenige Punct, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die blosse Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird. *Anerkannt seyn,* sage ich, denn irren, und aus Irrthum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrthums überführen zu lassen, und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurückzunehmen und den Schaden zu ersetzen. — Ehe dieser Zeitpunct eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem Gesagten ist *Wechselwirkung durch Freiheit* der positive Charakter der Gesellschaft. — Diese — ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, *bloss und schlechthin darum*, damit gewirkt werde. — Durch die Behauptung aber, dass die Gesellschaft ihr eigener Zweck sey, wird gar nicht geläugnet, dass die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesetz haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres Gleichen, oder *Menschen* zu finden. — Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes jeden anderen demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn *unter* demselben findet, so sucht er ihn dazu emporzuheben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft *Vervollkommnung der Gattung*, und wir haben damit auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluss auf den niederen und ungebildeten habe, so täuscht uns hierbei theils unser Urtheil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Saamenkorn keimen und sich entwickeln kann; theils kommt es daher, dass der bessere vielleicht um zu viele Stufen höher steht, als der ungebildete; dass sie zu wenig Berührungspuncte mit einander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können — ein Umstand, der die Cultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und dessen Gegenmittel wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen siegt der bessere gewiss; ein beruhigender Trost für den Freund der Menschen und der Wahrheit, wenn er dem offenen Kriege des Lichtes mit der Finsterniss zusieht. Das Licht siegt endlich gewiss — die Zeit kann man freilich nicht bestimmen, aber es ist schon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finsterniss genöthigt ist, sich in einen öffentlichen Kampf einzulassen. Sie liebt das Dunkel; sie hat schon verloren, wenn sie gezwungen ist, an das Licht zu treten.

Also — das ist das Resultat unserer ganzen bisherigen Betrachtung — der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die *Gesellschaftlichkeit.*

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch, als blosser Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Uebereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet, und muss durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung *des Menschen* in der *Gesellschaft,* die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jetzt angestellten Betrachtungen ist.

Zuvörderst wird durch jenes Gesetz der absoluten Uebereinstimmung der gesellschaftliche Trieb *negativ* bestimmt; er darf sich selbst nicht widersprechen. Der Trieb geht auf *Wechselwirkung, gegenseitige* Einwirkung, *gegenseitiges* Geben und Nehmen, *gegenseitiges* Leiden und Thun: nicht auf blosse Causalität nicht auf blosse Thätigkeit, wogegen der andere sich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, *freie vernünftige* Wesen ausser uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; er geht nicht auf *Subordination,* wie in der Körperwelt, sondern er geht auf *Coordination* aus. Will man die gesuchten vernünftigen Wesen ausser sich nicht frei seyn lassen, so rechnet man etwa bloss auf ihre *theoretische Geschicklichkeit,* nicht auf ihre freie praktische Vernünftigkeit: man will nicht in Gesellschaft mit ihnen treten, sondern man will sie, als geschicktere Thiere, *beherrschen*, und dann versetzt man seinen gesellschaftlichen Trieb mit sich selbst in Widerspruch. — Doch was sage ich: man versetzt ihn mit sich selbst in Widerspruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht — jenen höheren Trieb: die Menschheit hat sich dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niederen Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unserer Freiheit und Selbstthätigkeit gereift; denn sonst müssten wir nothwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven, und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklave ist, als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklave. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele, und vor dem ersten Stärkeren, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. — Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluss, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepresst und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf todte Materie oder auf das Thier, so dass er bloss seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen. Abgerechnet, dass diese Bemühung vergeblich seyn würde, und dass keiner tugendhaft oder weise oder glücklich werden kann, ausser durch seine eigene Arbeit und Mühe — abgerechnet also, dass das der Mensch nicht kann, soll er — wenn er es auch könnte oder zu können glaubte — es nicht einmal wollen; denn es ist unrecht, und er versetzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesetz der völligen formalen Uebereinstimmung mit sich selbst wird der gesellschaftliche Trieb auch *positiv* bestimmt, und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. — Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt: — sie ist sich selbst völlig gleich; könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subject. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den anderen, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. — Mithin ist das letzte, höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt — die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussetzt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes — ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das *letzte Ziel*, aber nicht die *Bestimmung* des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel — das kann er und das soll er. Dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre letzte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können — nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach eben so gut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um diese Bestimmung zu erreichen, und sie immer mehr zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit, die nur durch Cultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geschicklichkeit von zweierlei Art: einer Geschicklichkeit *zu geben*, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken, und einer Empfänglichkeit *zu nehmen*, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vortheil zu ziehen. Von beiden werden wir an seinem Orte besonders reden. Besonders die letztere muss man sich auch neben einem hohen Grade der ersteren zu erhalten suchen; oder man bleibt stehen und geht dadurch zurück. Selten ist Jemand so vollkommen, dass er nicht fast durch jeden anderen wenigstens von irgend einer, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabenere Ideen, meine Herren, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechtes auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu geben und zu nehmen, das edelste, was dem Menschen zu Theil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder in einander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönen Harmonie, die daraus entsteht. Wer du auch seyst, so kann jeder sagen, du, der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser grossen Gemeine; durch welche unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde — ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich: — o, so gewiss wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu seyn und immer besser zu werden — so gewiss — und dauere es Millionen und Billionen Jahre — was ist die Zeit? — so gewiss wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreis mit fortreissen werde, da ich auch dir werde wohlthun, und von dir Wohlthaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft seyn wird.

Dritte Vorlesung.

Ueber die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Die Bestimmung des Menschen *an sich*, sowie die Bestimmung des Menschen *in der Gesellschaft* sind entwickelt. Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Gesellschaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jetzt zu der Untersuchung übergehen: welches ist insbesondere die Bestimmung des Gelehrten in der Gesellschaft? — Aber der Gelehrte ist nicht bloss ein Mitglied in der Gesellschaft; er ist zugleich ein Glied eines besonderen Standes in derselben. Wenigstens redet man von einem Gelehrtenstande; mit welchem Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Unsere Hauptuntersuchung — die über die Bestimmung des Gelehrten — setzt demnach ausser den beiden schon vollendeten — noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: *Stand* schon an, dass es nicht etwas von ohngefähr und ohne unser Zuthun Entsprungenes, sondern etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke Festgesetztes und Angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zuthun entstanden ist, *physische Ungleichheit* mag die Natur verantworten: *Ungleichheit der Stände* scheint eine moralische Ungleichheit zu seyn; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht giebt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrundsätzen ausgegangen, hat die mancherlei Zwecke, die durch eine solche Verschiedenheit sich erreichen — die mancherlei Vortheile, die dadurch sich gewinnen lassen — rhapsodisch aufgezählt, so wie man sie aufgriff; — aber dadurch wurde eher jede andere Frage, als die aufgegebene beantwortet. Der *Vortheil* einer gewissen Einrichtung für diesen oder jenen, beweist nicht ihre *Rechtmässigkeit*; und es war gar nicht die historische Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl bei jener Einrichtung gehabt haben möge, sondern die moralische, ob es erlaubt gewesen sey, eine solche Einrichtung zu treffen, was auch immer ihr Zweck gewesen seyn möchte. Die Frage hätte aus reinen Vernunftprincipien, und zwar aus praktischen, beantwortet werden müssen, und eine solche Beantwortung ist, so viel ich weiss, noch nie — auch nur versucht worden. — Ich muss derselben einige allgemeine Sätze aus der Wissenschaftslehre vorausschicken.

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewusstseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewusstseyn. So verhält es sich mit *allen* Vernunftgesetzen; — so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen — die nicht auf ein blosses *Urtheil*, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen, und sich dem Bewusstseyn unter der Gestalt *von Trieben* ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserem Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muss durch die Erfahrung *geweckt* werden, wenn er zum Bewusstseyn gelangen; und durch häufige Erfahrungen von dergleichen Art *entwickelt* werden, wenn er zur *Neigung* — und die Befriedigung desselben zum *Bedürfnisse* werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen und die Entwickelung unserer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder *die Natur*, ist mannigfaltig; kein Theil derselben ist dem anderen vollkommen gleich, welcher Satz sich auch in der Kantischen Philosophie behauptet und sich eben in ihr streng erweisen lässt; es folgt daraus, dass sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickele. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die *Individuen*, und das, was man ihre besondere empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; und wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem anderen in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. — Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsere Freiheit nicht heben konnten: denn — ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müssen wir zum Bewusstseyn und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelst jener Erweckung und Entwickelung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, dass in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden — eine Forderung, deren Gegenstand das blosse Gesetz nicht realisiren kann, weil die Erfüllung derselben, nach dem eben jetzt gesagten, nicht vom blossen Gesetze, noch von *unserem* dadurch allerdings bestimmbaren *Willen*, sondern *von der freien Naturwirkung* abhängt.

Bezieht man dieses Gesetz auf die Gesellschaft; setzt man voraus, dass mehrere vernünftige Wesen vorhanden sind, so ist in der Forderung, dass *in Jedem* alle seine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden sollen, zugleich die Forderung enthalten, *dass alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen.* — Sind die Anlagen aller an sich gleich, wie sie es sind, da sie sich bloss auf die reine Vernunft gründen, sollen sie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener Forderung ist; so muss das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich seyn; und wir kommen hier auf einem anderen Wege wieder zu dem in der vorigen Vorlesung aufgestellten letzten Zwecke aller Gesellschaft: *der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder*.

Das blosse Gesetz kann, wie schon in der vorigen Vorlesung auf einem anderen Wege gezeigt worden, den Gegenstand dieser Forderung ebensowenig realisiren, als den der obigen, auf welche die jetzige sich gründet. Aber die Freiheit des Willens *soll* und *kann* streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen — als solchen — zu setzen, fasst unter sich folgende beiden Triebe: den *Mittheilungstrieb*, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der *wir* vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden anderen Uns selbst, dem besseren Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann — *den Trieb zu empfangen*, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. — So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab, wird Eigenthum des ganzen Geschlechtes; und das ganze Geschlecht giebt dagegen dem Individuum die seinige; es giebt ihm, wenn wir voraussetzen, dass alle unter den bestimmten Naturbedingungen mögliche Individuen vorhanden sind, alle unter diesen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete Jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Puncten, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührte. Die Vernunft vereinigt diese Puncte, bietet der Natur eine fest zusammengedrängte nnd ausgedehnte Seite dar, und nöthigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht bilden wollte. Für gleichmässige Vertheilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Gesellschaft hat die *Vernunft* durch jene Triebe schon selbst gesorgt, und *sie* wird weiter dafür sorgen; denn bis hieher geht das Gebiet der Natur nicht.

Sie wird sorgen, dass jedes Individuum *mittelbar aus den Händen der Gesellschaft* die ganze vollständige Bildung erhalte, die es *unmittelbar* der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vortheile aller Einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäufen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der Einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen. — Oder, dass ich dies in der anderen Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist: — der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unseren nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets dauernden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluss der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft immer mächtiger werden; die letztere soll über die erstere einen Sieg nach dem anderen davontragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in seinen besonderen Berührungspuncten die Natur mit Vortheil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen anderen von derselben unwiderstehlich beherrscht. Jetzt steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinschaftlichen Kampf, und der Sieg, den jeder an seinem Theile einzeln davon trägt, kommt Allen zu statten. — So entsteht demnach eben durch die physische Ungleichheit der Individuen eine neue Festigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfnisses und der noch viel süssere

Drang, den Bedürfnissen abzuhelfen, schliesst sie inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verstärket, indem sie dieselbe schwächen wollte.

Bis hieher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene *Charaktere*, mannigfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen *Stände*: denn wir haben noch *keine besondere Bestimmung* durch *Freiheit*, keine willkürliche Wahl einer besonderen Art der Bildung, aufweisen können. — Ich sagte: wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit aufweisen können; und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. — Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt bloss, aber er nöthigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrükken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unserer blossen Willkür unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als unterworfen der Willkür der Natur. — Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesetzt, dass man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben nothwendig, mitzutheilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, — und anzunehmen das, was uns mangelt, von dem, der es hat; — und es bedarf dazu keiner besonderen Bestimmung oder Modification des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Act der Freiheit: und bloss dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: *unter den bis jetzt entwickelten Bedingungen* gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwickelung irgend einer besonderen Anlage in mir hin, *weil ich muss*; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkürlich ihrer Leitung; ich nehme alles, was sie mir giebt, aber ich kann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachlässige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloss keine

Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. — *Wähle ich im Gegentheil* einen Stand — wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkür gewähltes seyn soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach seyn soll — wähle ich einen Stand, so muss ich freilich, um auch nur wählen zu können, *vorher* der Natur mich hingegeben haben — denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewusstseyn erhoben seyn; aber *in der Wahl selbst* beschliesse ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle meine Kräfte und alle Begünstigungen der Natur zu Entwickelung einer *einzigen oder auch mehrerer bestimmter Fertigkeiten ausschliessend anzuwenden:* und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwickelung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: *soll* ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht *soll*, *darf* ich ausschliessend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung, mich widmen? Wenn ich soll, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muss sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten liess; wenn ich bloss darf, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubniss ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesetz bloss Erlaubten muss sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesetz, sondern bloss eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesetz sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar, durch Gemeinschaft mit anderen, üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig meiner eigenen Klugheit überlassen. Das Gesetz sagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es sagt nicht, dass ich, wenn ich sie auch für gewisse meiner Zwecke schon durch andere sattsam gebildet antreffen sollte, sie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Menschheit bilden soll. Mithin verbietet das Gesetz nicht, einen besonderen Stand zu wählen; — aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es dasselbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freien Willkür; ich darf einen Stand wählen, und habe bei dem Entschlusse, nicht ob ich diesen oder jenen bestimmten Stand — davon werden wir ein ander Mal reden — sondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen soll oder nicht, mich nach ganz anderen Bestimungsgründen, als solchen, die unmittelbar aus dem Gesetze abgeleitet sind, umzusehen.

Der Mensch wird, so wie die Sachen gegenwärtig stehen, in der Gesellschaft geboren; er findet die Natur nicht mehr roh, sondern auf mannigfaltige Art schon für seine möglichen Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge Menschen beschäftiget, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er gethan, das er ausserdem selbst hätte thun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Daseyn haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem blossen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon gethan hat, und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung thut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muss seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muss seinen Platz besetzen; er muss die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn gethan hat, auf irgend eine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er setzt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur davon die Kenntniss zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu thun übrig sey; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschengeschlecht verloren. Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt: für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschliessend. Seine eigene Cultur für die übrigen Anlagen überlässt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu cultiviren den Vorsatz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmässig. Doch steht auch dieser Act der Freiheit, so wie alle unter dem Sittengesetze überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unserer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbt: ein Gesetz, welchem, in dieser Formel ausgedrückt, jeder Genüge leisten kann, da die Bestimmung unseres Willens gar nicht von der Natur, sondern lediglich von uns selbst abhängt.

Die Wahl eines Standes ist eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Mensch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgend einem Stande ausgeschlossen werden. Jede einzelne Handlung, so wie jede allgemeine Veranstaltung, die auf einen solchen Zwang ausgeht, ist unrechtmässig; abgerechnet, dass es unklug ist, einen Menschen zu diesem Stande zu zwingen oder von einem anderen abzuhalten, weil keiner die besonderen Talente des anderen vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Gesellschaft völlig verloren geht, dass es an den unrechten Platz gestellt wird. — Dies abgerechnet, ist es an sich ungerecht; denn es setzt unsere Handlung in Widerspruch mit unserem praktischen Begriffe von ihr. Wir wollten ein *Glied* der Gesellschaft, und wir machen ein *Werkzeug* derselben; wir wollten einen *freien Mitarbeiter* an unserem grossen Plan, und wir machen ein *gezwungenes, leidendes Instrument* desselben: wir tödten durch unsere Einrichtung den Menschen in ihm, so viel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft.

Es wurde ein bestimmter Stand, die weitere Ausbildung eines bestimmten Talentes gewählt, *um der Gesellschaft das-*

jenige, was sie für uns gethan hat, wiedergeben zu können; demnach ist jeder verbunden, seine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vortheil der Gesellschaft. Keiner hat das Recht, bloss für den eigenen Selbstgenuss zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschliessen, und seine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Gesellschaft ist er in den Stand gesetzt worden, sie sich zu erwerben, sie ist in einem gewissen Sinne ihr Product, ihr Eigenthum; und er beraubt sie ihres Eigenthums, wenn er ihnen dadurch nicht nützen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbstständiger und selbstthätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Cultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, dass es immer so ist, wie ich es jetzt geschildert habe; aber so sollte es nach unseren praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben seyn, und wir können und sollen arbeiten, um zu machen, dass es so werde. — Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seyen, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens ausser uns eine Verbindung, in der keiner für sich selbst arbeiten kann, ohne für alle andere zu arbeiten, oder für den anderen arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten — indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verlust des Einen Verlust für Alle ist: ein Anblick, der schon durch die Harmonie, die wir in dem allermannigfaltigsten erblicken, uns innig wohlthut und unseren Geist mächtig emporhebt.

Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst thut und sich als Mitglied dieser grossen, innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen, was jeder unter uns sich sagen kann: mein Daseyn ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der grossen Kette, die von Entwickelung des ersten Menschen zum vollen Bewusstseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals gross und weise und edel unter den Menschen war, — diejenigen Wohlthäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehreren, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Ernte gekommen; — ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fusstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mussten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mussten, seiner Vollendung näher bringen.

„Aber ich werde aufhören müssen, wie sie;" dürfte sich jemand sagen. — O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiss die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören *zu wirken* und mithin nie aufhören *zu seyn*. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Vierte Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Gelehrten.

Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden.

Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besonderen Lage. Sie alle, meine Herren, oder doch die meisten unter ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung ihres Lebens gewählt, und ich — so wie Sie; Sie alle — so lässt sich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ichs vermag, erschöpfen; ich soll in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? -- — Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, dass eben dieser Begriff im Systeme an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit, und auch die Bescheidenheit ist ihr untergeordnet, und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag thut. Lassen Sie uns unseren Gegenstand vors erste kalt und so untersuchen, als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn untersuchen, als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Lassen Sie uns unsere Beweise desto mehr schärfen. Lassen Sie uns nicht vergessen, was ich zu seiner Zeit gar nicht mit geringerer Kraft darzustellen denke: dass jeder Stand nothwendig ist; jeder unsere Achtung verdient; dass nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und dass Jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; — dass eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu seyn, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird, — weil er ein sehr erhabenes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer grossen Entfernung sich annähert. —

„Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue, besondere Bildung dar, — die für die Gesellschaft — und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben — ob er alle seine Anlagen insgesammt unmittelbar an der Natur, oder ob er sie mittelbar durch die Gesellschaft ausbilden wolle. Das erstere ist schwer, und bringt die Gesellschaft nicht weiter; daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überlässt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft und erwartet, dass sie an dem Vortheil *ihrer* Bildung *ihn* werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der *seinigen sie* Antheil nehmen lässt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft."

Dieses sind die Resultate meiner bisherigen Vorlesungen. Einer Eintheilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müsste eine erschöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen (nicht etwa seiner bloss erkünstelten Bedürfnisse) zum Grunde gelegt werden. — Der Cultur jeder Anlage — oder was das gleiche heisst — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer anderen Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde — und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet — wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwickelung und Befriedigung *aller* Bedürfnisse, und zwar für die *gleichförmige* Entwickelung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heisst nicht, sie *erreichte* ihr Ziel, welches nach unseren ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, dass sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr *annähern* müsste; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Cultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte ebensowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen. —

Die Sorge für diese gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menschen setzt zuvörderst die Kenntniss seiner sämmtlichen Anlagen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntniss des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muss; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menschen, zu *wissen*, und insbesondere dasjenige zu wissen, was ihm Noth thut. Die Entwickelung dieser Anlage aber erfordert *alle* Zeit und alle Kräfte eines Menschen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniss, welches dringend fordert, dass ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. —

Nun aber würde die blosse *Kenntniss* der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft, sie *zu entwickeln* und *zu befriedigen*, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniss seyn. — Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er mich lieber in meiner thierischen Unwissenheit gelassen! — Kurz, jene Kenntniss würde nicht diejenige Kenntniss seyn, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besonderen Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben müsste; denn sie zweckte nicht ab auf Vervollkommnung des Geschlechts, und vermittelst dieser Vervollkommnung auf Vereinigung, wie sie doch sollte. — Mit jener Kenntniss der Bedürfnisse muss demnach zugleich die Kenntniss der *Mittel* vereinigt seyn, *wie sie befriediget werden können;* und diese Kenntniss fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollständig, noch weniger thätig und lebendig werden kann. Die Kenntniss der ersteren Art gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist *philosophisch;* die von der zweiten zum Theil auf Erfahrung, und ist insofern *philosophisch-historisch* (nicht bloss historisch; denn ich muss ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letzteren als Mittel zur Erreichung der ersteren beurtheilen zu können). — Diese Kenntniss soll der Gesellschaft nützlich werden; es ist demnach nicht bloss darum zu thun, überhaupt zu wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel überhaupt man dieselben entwickeln könne; eine solche Kenntniss würde noch immer gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muss noch einen Schritt weiter gehen, um den erwünschten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muss wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Cultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpuncte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller bestimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menschengeschlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es schreiten muss, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpuncte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus blossen Vernunftgründen; darüber muss man die Erfahrung befragen; man muss die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muss seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Theil der für die Gesellschaft nothwendigen Kenntniss ist demnach bloss ***historisch.***

Die drei angezeigten Arten der Erkenntniss, vereinigt gedacht — und ausser der Vereinigung stiften sie nur geringen Nutzen — machen das aus, was man Gelehrsamkeit nennt, oder wenigstens ausschliessend nennen sollte; und derjenige, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heisst ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muss, nach jenen drei Arten der Erkenntniss, den ganzen Umfang des menschlichen Wissens umfassen — das würde grösstentheils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich ist, würde das Bestreben darnach fruchtlos seyn und das ganze Leben eines Mitgliedes — das der Gesellschaft nützlich hätte werden können — ohne Gewinn für selbige verschwenden. Einzelne mögen sich einzelne Theile jenes Gebietes abstecken; aber jeder sollte seinen Theil nach jenen drei Ansichten: philosophisch, philosophisch-historisch und bloss historisch, bearbeiten. — Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer anderen Zeit weiter ausführen werde; um vor der Hand wenigstens durch mein Zeugniss zu betheuern, dass das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig macht, sondern dass sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten darthut. — Der Zweck aller dieser Kenntnisse nun ist der oben angezeigte: vermittelst derselben zu sorgen, dass alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergiebt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die *oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges.* — Ich thue mir Gewalt an, meine Herren, um von der erhabenen Idee, die jetzt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreissen zu lassen: der Weg der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muss ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich thun würden, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: thun *würden;* denn wie kann ich wissen, ob es dergleichen Leute giebt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechtes ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. — Und wer diesen aufhält, — welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin? Lauter, als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens so lange ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, trotz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter, ich will nicht edler werden: Finsterniss und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine letzten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. — Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung. Kalt und schlauer, als das menschenfeindliche Wesen, das uns die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müssten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken und — sie haben es gefunden. — Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. — Wir gehen zu unserer Untersuchung zurück. —

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muss weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besonderen Stand gewählt hat, zu, dass er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Theil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kommt ihm zu, wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kommt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte *nicht* fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muss ihnen immer zuvor seyn, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu seyn, was er seyn sollte; und da er nichts anderes ist, so wäre er gar nichts. — Ich sage nicht, dass jeder Gelehrter sein Fach *wirklich weiter bringen* müsse; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, dass er *streben* müsse, es weiter zu bringen; dass er nicht ruhen, — nicht glauben müsse, seiner Pflicht Genüge gethan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch immer noch es weiter bringen; übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat — nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er gethan hat, sobald es gethan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu thun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben thut, erweitert.

Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, *Empfänglichkeit* und *Mittheilungsfertigkeit*, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet seyn. Er soll bekannt seyn mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht — sey es nun mündlicher oder Bücherunterricht, — gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus blossen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, dass er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr nöthiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, dass er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiss. Der Mittheilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besitzt seine Kenntniss nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat er von Jugend auf zu üben, sie hat er in steter Thätigkeit zu erhalten, — *durch welche Mittel*, werden wir zu seiner Zeit untersuchen.

Seine für die Gesellschaft erworbene Kenntniss soll er nun wirklich zum Nutzen der Gesellschaft anwenden; er soll die Menschen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfnisse bringen, und sie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heisst nun aber nicht, er soll sich mit ihnen in die tiefen Untersuchungen einlassen, die er selbst unternehmen musste, um etwas gewisses und sicheres zu finden. Dann ginge er darauf aus, alle Menschen zu so grossen Gelehrten zu machen, als er etwa selbst seyn mag; und das ist unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muss auch gethan werden; und dazu sind andere Stände; und wenn diese ihre Zeit gelehrten Untersuchungen widmen sollten, so würden auch die Gelehrten bald aufhören müssen, Gelehrte zu seyn. Wie kann und soll er denn aber seine Kenntnisse verbreiten? Die Gesellschaft könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen, und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohlthat der Natur nie in einem höheren Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des anderen am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. — Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muss; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst — und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen — wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist — wird es immer hinreichen, dass er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf hinführt, auch ohne tiefe Gründe für Wahrheit anerkenne. — Auf dieses Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen. — Also der Gelehrte ist, insoweit wir den Begriff desselben bis jetzt entwickelt haben, seiner Bestimmung nach der *Lehrer* des Menschengeschlechtes.

Aber er hat die Menschen nich nur im allgemeinen mit ihren Bedürfnissen und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat sie insbesondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jetzt, unter diesen bestimmten Umständen eintretenden Bedürfnisse und auf die bestimmten Mittel, die jetzt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er sieht nicht bloss das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht bloss den jetzigen Standpunct, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muss, wenn es auf dem Wege zu seinem letzten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihm zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Puncte fortzureissen, der etwa ihm in die Augen strahlt; es kann seinen Weg nicht überspringen: er hat nur zu sorgen, dass es nicht stille stehe und dass es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der *Erzieher* der Menschheit. — Ich merke hierbei ausdrücklich an, dass der Gelehrte bei diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebiete des Sittengesetzes, der gebotenen Uebereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied derselben ist frei; und er darf sie nicht anders behandeln, als durch moralische Mittel. Der Gelehrte wird nicht in die Versuchung kommen, die Menschen durch *Zwangsmittel*, durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annahme seiner Ueberzeugungen zu bringen; gegen diese Thorheit sollte man doch in unserem Zeitalter kein Wort mehr zu verlieren haben; aber er soll sie auch nicht *täuschen*. Abgerechnet, dass er dadurch sich an sich selbst vergeht, und dass die Pflichten des Menschen in jedem Falle höher seyn würden, als die Pflichten des Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich gegen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer *von ihm selbst als hinlänglich beurtheilten* Ueberzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als blosses Mittel behandelt.

Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht bloss durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte dies schuldig, der in allen Stücken der Cultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll! Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Cultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster seyn, das er doch seyn soll; und wie kann er glauben, dass die anderen seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht? (Die Worte, die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr seyd das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen? wenn die Auswahl unter den Menschen verdorben ist, wo soll man noch sittliche Güte suchen?) — Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der *sittlich beste* Mensch seines Zeitalters seyn: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.

Dies ist unsere gemeinschaftliche Bestimmung, meine Herren, dies unser gemeinschaftliches Schicksal. Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besonderen Beruf bestimmt zu seyn, dasjenige zu thun, was man schon um seines allgemeinen Berufes willen, als Mensch, thun müsste — seine Zeit und seine Kräfte auf nichts wenden zu sollen, als darauf, wozu man sich sonst Zeit und Kraft mit kluger Kargheit absparen müsste — zur Arbeit, zum Geschäfte, zum einzigen Tagewerk seines Lebens zu haben, was anderen süsse Erholung von der Arbeit seyn würde! Es ist ein stärkender, seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung werth ist: auch mir an meinem Theile ist die Cultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniss zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehasst werden, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte — was thät ich dann sonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müsste? —

Ich weiss es, meine Herren, wie viel ich jetzt gesagt habe; ich weiss es ebenso gut, dass ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; dass es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, mit schüchterner Stimme, durch welche die innere Scham sich verräth, Schwärmerei nennt, dass es mit Angst seine Augen von einem Gemälde zurückreisst, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; dass alles Starke und Erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiss das Alles; aber ich weiss auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich möchte neben und vermittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimüthig, dass ich eben von diesem Puncte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen möchte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigeren Eifer, seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüsste, deren auserwählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestossen ist; die sie öffentlich in Schutz nehmen, wenn sie verleumdet und verlästert wird; die für sie den schlau versteckten Hass der Grossen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achselzucken des Kleinsinnes freudig ertragen. In dieser Absicht habe ich gesagt, was ich gesagt habe, und in dieser Endabsicht werde ich alles sagen, was ich unter Ihnen sagen werde.

Fünfte Vorlesung.

Prüfung der Rousseauschen Behauptungen
über den
Einfluss der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit.

Für Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegengesetzten Irrthümer von keinem beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von ihrem eigenthümlichen Grundsatze durch richtige Folgerungen abgeleitet; so muss alles, was derselben widerstreitet, nothwendig, auch ohne ausdrückliche Widerlegung, falsch seyn; und so wie man den ganzen Weg übersieht, den man gehen musste, um zu einer gewissen Kenntniss zu kommen: so erblickt man auch leicht die Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen führen, und wird gar leicht im Stande seyn, jedem Irrenden ganz bestimmt den Punct anzugeben, von welchem aus er sich verirrte. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem Grundsatze abgeleitet werden. *Welches dieser* Grundsatz für jede bestimmte Aufgabe sey, hat eine gründliche Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grundsatze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die allgemeine Logik vorgeschrieben, und so lässt denn der wahre Weg sowohl, als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesetzter Meinungen ist von grossem Gewinn für die *deutliche und klare Darstellung* der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung der Wahrheit mit den Irrthümern wird man genöthigt, besser auf die unterscheidenden Merkmale beider aufzumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in grösserer Klarheit zu denken. — Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Uebersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesetzt in den beständigen Fortgang der Cultur und die gleichförmig fortgesetzte Entwickelung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwickelung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Platz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbareren Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Cultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und — was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt — derjenige Stand, der den Fortgang der Cultur am meisten befördert, der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunct alles menschlichen Elends und Verderbens. —

Einen solchen Lehrsatz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem sehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Uebermacht, die diese seine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die gesammte Menschheit von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, um sie zu überreden, in jenen von ihm angepriesenen Naturstand zurückzukehren. — Ihm ist Rückkehr Fortgang; ihm ist jener verlassene Naturstand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen muss. Er thut demnach gerade das, was wir thun; er arbeitet, um die Menschheit nach seiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortschreiten gegen ihr letztes höchstes Ziel zu befördern. Er thut demnach gerade das, was er selbst so bitter tadelt; seine Handlungen stehen mit seinen Grundsätzen in Widerspruch.

Dieser Widerspruch ist ebenderselbe, der auch in seinen Grundsätzen an sich herrscht. Was bewegte ihn doch zum Handeln, als irgend ein Trieb in seinem Herzen? Hätte er diesem Triebe nachgeforscht, und ihn neben den, der ihn zu seinem Irrthume führte, gestellt; so wäre Einheit und Uebereinstimmung in seiner Handlungsart und in seiner Folgerungsart zugleich. — Lösen wir den ersten Widerspruch, so haben wir zugleich den zweiten gelöset; der Vereinigungspunct des einen ist zugleich der Vereinigungspunct des zweiten. — Wir werden diesen Punct finden; wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er selbst sich verstand, und wir werden ihn in vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.

Was mochte Rousseau wohl auf jenen sonderbaren, theilweise zwar auch vor ihm von anderen behaupteten, in seiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerstreitenden Satz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch blosses Raisonnement aus einem höheren Grundsatze gefolgert? O nein! Rousseau ist von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menschlichen Wissens vorgedrungen; er scheint sich niemals auch nur die Frage über dieselben aufgeworfen zu haben. Was Rousseau Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntniss hat daher den Fehler aller auf blosses unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntniss, dass sie theils *unsicher* ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann; theils das *Wahre mit dem Unwahren* vermischt, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urtheil immer als gleichbedeutend aufstellt, was doch nicht gleichbedeutend ist. Nemlich das *Gefühl* irrt nie, aber die *Urtheilskraft* irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt, ist er mit sich selbst einig und reisst darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluss verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben, von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren, hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker seyn müssen; und ebenso muss man, um durch ihn sich nicht irreleiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker seyn, oder es gar nicht seyn. —

Abgesondert von der grösseren Welt, von seinem reinen

Gefühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie seyn sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, nothwendig seyn müssten und würden. Er kam in die grössere Welt; er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann — Menschen ohne Ahndung ihrer hohen Würde und des Gottesfunkens in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Thiere, und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niederen Sinnlichkeit, deren Bedürfniss doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhafteren Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niederen Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfalle die gesammte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geschicklichkeit, ihren Vortheil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste setzten; — sah zuletzt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht *so* weise und nicht *so* tugendhaft waren, als sie: — — sah — ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann — sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der Nation seyn sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Thorheit und das herrschendste Laster angab; — hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchungen fragen: nicht — ist das wahr und macht es gut und edel? — sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde *ich* dadurch gewinnen? wie viel Geld, oder welches Prinzen gnädiges Kopfnicken, oder welcher schönen Frau Lächeln? — sah auch sie in diese Denkungsart ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig achselzucken über den Blödsinnigen, der nicht ebensowohl zu ahnden verstünde den Geist der Zeiten, als sie; — sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenutzter Nerven noch einen feineren Genuss zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tugend zu erheben, alles vollends niederzureissen, was demselben noch einen Damm in den Weg stellte — sah endlich — und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung — jene Unwürdigen so tief gesunken, dass sie die letzten Funken der Ahndung, dass es noch irgend eine Wahrheit gäbe, und die letzte Scheu davor verloren, dass sie gänzlich unfähig wurden, sich auf Gründe auch nur einzulassen, dass sie, indem man ihnen diese Forderung noch in die Ohren schrie, sagten. genug, es ist nicht wahr, und wir wollen nicht, dass es wahr sey — denn es ist dabei nichts für uns zu gewinnen. — Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäuschtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter.

Verargen wir ihm diese Empfindlichkeit nicht! Sie ist das Zeichen einer edlen Seele: wer das Göttliche in sich fühlt — oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder? dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast? Ja! sie haben meine Gestalt; aber unsere Geister und unsere Herzen sind nicht verwandt; meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum liessest du mich unter solchen Menschen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden sollte, warum gabst du mir dieses Gefühl und diese treibende Ahndung von etwas Besserem und Höherem? warum machtest du mich ihnen nicht gleich? warum machtest du mich nicht zu einem niedrigen Menschen, wie sie es sind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können. —

Ihr habt gut seinen Gram schelten und sein Misvergnügen tadeln, — ihr anderen, die ihr alles gut seyn lasst; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreisen, mit der ihr euch alles gefallen lasst, und die Bescheidenheit, mit der ihr die Menschen nehmt, wie sie sind! Er würde so bescheiden seyn, wie ihr, wenn er so wenig edle Bedürfnisse hätte. Ihr könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines besseren Zustandes emporheben und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bitteren Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Uebels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. — Was Wunder, dass er auf das entgegengesetzte Aeusserste verfiel? — Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getödtet wird, wenn sie gar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. — Daher Rousseau's Naturstand.

In seinem Naturstande sollen die eigenthümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet seyn. Der Mensch soll keine anderen Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben, wie das Thier auf der Weide neben ihm. — Es ist wahr, dass in diesem Zustande keines der Laster stattfinden würde, die Rousseau's Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen wenn ihn hungert und trinken wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättiget ist, wird er kein Interesse haben, den anderen derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn *er* bedarf jetzt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den anderen zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, dass der Mensch, so gewiss er ein Mensch und kein Thier ist, — nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben. Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft. Der Mensch wird ein vernunftloses Thier; es giebt eine neue Thiergattung: Menschen giebt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel handelte Rousseau ehrlich mit den Menschen, und sehnte sich selbst, in diesem Naturzustande zu leben, den er anderen mit so grosser Wärme anpries, — und allerdings zeigt diese Sehnsucht sich durch alle seine Aeusserungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rousseau in diesem Naturstande suchte? — Er fühlte sich selbst durch mannigfaltige Bedürfnisse eingeschränkt, niedergedrückt, und — was den gewöhnlichen Menschen freilich das kleinste Uebel ist, aber *einen* Mann, wie er war, am bittersten drückte — er war durch diese Bedürfnisse selbst so oft von der Bahn der Rechtschaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturstande, dachte er, so hätte er alle diese Bedürfnisse nicht, und so mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und so mancher noch bitterer Schmerz über Befriedigung derselben durch Unehre wäre ihm erspart worden. Er wäre *vor sich selbst* in Ruhe geblieben. — Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er *vor anderen* in Ruhe geblieben seyn. — Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von aussen? — Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? — Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zu Theil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredeln? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Thierheit, den er annahm, — wie hätte er es ohne die vorhergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Cultur erhalten konnte, vermocht? Also er versetzte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft *mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte*, in denselben; er nahm unvermerkt an, dass sie schon aus demselben herausgetreten seyn und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten seyn und nicht ausgebildet seyn sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseau's Fehlschlusse angekommen und können jetzt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloss in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, dass so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muss, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; dass es stets weniger Mühe und Sorge machen muss, sein Leben durch die Welt hinzubringen; dass die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzählige Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müssen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; dass ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht — wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt — sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit seyn, das beste mit Geschmack zu geniessen, wenn er es ohne Verletzung seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehren haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, — in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, — so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. *Vor* uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, *hinter* uns setzen. (Es ist — im Vorbeigehen sei dies erinnert — überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, dass das, was wir *werden* sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon *gewesen* sind, und dass das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlorenes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergisst, dass die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so seyn, damit der Mensch gezwungen würde, aus dem unthätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem blossen Naturproducte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiss heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntniss; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu seyn. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfniss und Trägheit; das erstere siegt, aber die letztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweisse des Angesichts das Feld, und zürnt, dass es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muss. — Nicht das Bedürfniss ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Thätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. *So viel, als immer möglich, zu geniessen, und so wenig, als immer möglich, zu thun* — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Thätigkeit, und allein in der Thätigkeit seine Freuden und all seinen Genuss findet. Dazu ist das Schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Thätigkeit reizen.

Das ist die Absicht alles Schmerzes; das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bitteren Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen dadurch, dass er alle seine Kräfte anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesetzt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Thätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. — Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens, als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen; aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelfen; und so, wie er *sich* fühlte, so beurtheilte er *andere*; wie er sich zu diesem seinem besonderen Leiden verhielt, so verhielt nach ihm die ganze Menschheit sich zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen.

Friede sey über seiner Asche und Segen über seinem Andenken! — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiter führte, was er anfing. Aber er wirkte, fast ohne seiner Selbstthätigkeit sich selbst bewusst zu seyn. Er wirkte, ohne andere zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinsamen Uebels und Verderbens zu berechnen. Dieser Mangel des Strebens zur Selbstthätigkeit herrscht durch sein ganzes Ideensystem. Er ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen thätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck. — Seine durch Leidenschaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie *werden* es auch bloss, ohne dass wir recht sehen, *wie?* Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmähligen, langsamen, mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, — das interessanteste und lehrreichste, was wir sehen könnten — verbirgt er vor unseren Augen. — Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben thut nicht viel mehr, als dass er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und lässt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Thatkraft, Feuer, festen Entschluss, gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen, hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut seyn; aber unter bösen — und wo sind nicht die meisten böse? — wird er unsäglich leiden. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft *in der Ruhe,* aber nicht *im Kampfe;* er *schwächt die Sinnlichkeit,* statt die *Vernunft zu stärken.*

Ich habe gegenwärtige Untersuchung übernommen, um jenes berüchtigte Paradoxon, das unserem Grundsatze gerade gegenübersteht, zu lösen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beispiele eines der grössten Männer unseres Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht seyn sollten; ich wollte Ihnen aus seinem Beispiele eine für Ihr ganzes Leben wichtige Lehre entwickeln. — Sie unterrichten Sich jetzt durch philosophische Untersuchungen, wie die Menschen seyn sollen, mit denen Sie überhaupt noch in keiner sehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung stehen. Sie werden in diese näheren Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden sie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre sie haben will. Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen seyn, die Ihnen bevorstehen: aber lassen Sie Sich durch diesen Schmerz nicht überwinden; sondern überwinden Sie ihn durch Thaten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!

Ueber
das Wesen des Gelehrten,
und
# seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit.

In öffentlichen Vorlesungen,
gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805.

Vorrede.

Diese Vorlesungen machen keinen Anspruch auf den Rang eines schriftstellerischen Werkes, dessen Bild ich in der zehnten derselben aufzustellen mich bestrebt habe; sondern es sind gehaltene Reden, welche ich abdrucken lasse in der Voraussetzung, dass sie vielleicht noch diesem und jenem nützlich werden könnten, der nicht Gelegenheit hatte, sie zu hören. Mag man auch, wenn man will, sie betrachten, als eine neue und verbesserte Ausgabe der vor zwölf Jahren von mir erschienenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, so gut, als ich unter den gegebenen Bedingungen eine solche Ausgabe zu machen vermochte: und sollte es sich etwa zutragen, dass jemand nach der Weise der Verwaltung meines Lehrer-Berufs in Erlangen fragte, so hätte ich nichts dagegen, dass diese Vorlesungen für einen Bestandtheil der abgelegten Rechenschaft gälten. — Weiter habe ich hiebei dem lesenden Publicum, mit welchem mich zu unterhalten ich immer grösseres Widerstreben fühle, nichts zu sagen.

Berlin, im Jänner 1806.

Fichte.

Erste Vorlesung.

Plan des Ganzen.

Ich eröffne hiermit die öffentlichen Vorlesungen, die ich im Lections-Verzeichnisse unter der Benennung: *de moribus eruditorum*, angekündigt habe. Sie konnten diese Ueberschrift übersetzen: Moral für Gelehrte; über die Bestimmung des Gelehrten; von der Sitte des Gelehrten u. dgl.; aber der Begriff selbst, wie er auch übersetzt und gefasst werde, bedarf einer tieferen Erörterung. Ich gehe an diese vorläufige Erörterung.

Sowie man das Wort Moral oder Sittenlehre hört, gedenkt man an eine Bildung des Charakters und der Handlungsweise durch Regeln und Vorschriften. Aber es ist nur in einem beschränkten Sinne, und nur von einem niedrigeren Standpuncte der Einsicht aus wahr, dass der Mensch durch Vorschriften gebildet werden, und sich selber nach ihnen bilden könne; hingegen vom höchsten Standpuncte der absoluten Wahrheit aus, in welchen wir uns hier stellen wollen, muss innerlich im Wesen des Menschen liegen, und sein Wesen, Seyn und Leben selber ausmachen, was in seiner Denkart und in seinen Handlungen sich äussern soll; was aber im Menschen innerlich ist, tritt nothwendig auch äusserlich in ihm hervor, stellt sich dar in allem seinen Denken, Wollen und Handeln, und wird ihm unwandelbare und unveränderliche Sitte. Wie hiermit die Freiheit des Menschen, und alle Bestrebungen der Erziehung, des Unterrichtes, der Religion, der Gesetzgebung — denselben zum Guten zu bilden, sich vereinigen lassen, ist der Gegenstand einer ganz anderen Untersuchung, welche wir hier nicht anstellen wollen. Hier können wir nur im Allgemeinen bezeugen, dass beide Behauptungen sich sehr wohl vereinigen lassen, und dass die Möglichkeit der Vereinigung einem tieferen Studium der Philosophie klar werde.

Der beständige Charakter und die Handlungsweise, oder mit einem Worte, die Sitte des wahrhaften Gelehrten, lässt sich vom höchsten Standpuncte aus eigentlich nur beschreiben, keinesweges aber verordnen oder befehlen. Hinwiederum: diese erscheinende und äusserlich sich darstellende Sitte des wahren Gelehrten gründet sich auf das, was innerlich und in seinem Wesen, unabhängig von aller Erscheinung, und vor aller Erscheinung vorher ist, und wird durch dieses innere Wesen nothwendig verursacht und unveränderlich bestimmt. Wollen wir daher seine Sitte beschreiben, so müssen wir zuvörderst sein Wesen angeben: aus dem Begriffe dieses letzteren aber lässt die erstere, seine Sitte, sich vollständig und erschöpfend ableiten. Diese Ableitung nun aus jenem vorauszusetzenden Wesen zu vollbringen, ist der eigentliche Zweck dieser Vorlesungen. Der Inhalt derselben wäre daher kürzlich also anzugeben: sie sind, und sollen seyn *eine Beschreibung des Wesens des Gelehrten, und der Erscheinung desselben im Gebiete der Freiheit.*

Zur Erzeugung der Einsicht in das innere Wesen des Gelehrten dienen folgende Sätze:

1) Die gesammte Sinnenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Bestimmungen, und insbesondere das Leben der Menschen in dieser Sinnenwelt sind keinesweges an sich und in der That und Wahrheit dasjenige, als welches sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne der Menschen erscheinen; sondern es ist etwas höheres und verborgenes, welches der natürlichen Erscheinung bloss zum Grunde liegt. Man kann diesen höheren Grund der Erscheinung in seiner höchsten Allgemeinheit sehr schicklich nennen: die göttliche Idee; und dieser Ausdruck: göttliche Idee, soll von nun an nichts mehr bedeuten, als eben den höheren Grund der Erscheinung, so lange, bis wir diesen Begriff weiter bestimmen.

2) Ein bestimmter Theil des Inhaltes dieser göttlichen Idee von der Welt ist dem ausgebildeten Nachdenken zugäng-

lich und begreiflich, und soll, unter der Leitung dieses Begriffes, durch die freie That der Menschen an der Sinnenwelt herausgebildet und in ihr dargestellt werden.

3) Falls es unter den Menschen Einzelne geben sollte, welche, ganz oder theilweise, in den Besitz des zuletzt erwähnten Theils der göttlichen Idee von der Welt sich setzten, — sey es nun, um durch Mittheilung an Andere die Erkenntniss der Idee unter den Menschen zu erhalten und zu verbreiten, oder durch unmittelbares Handeln auf die Sinnenwelt diese Idee in ihr darzustellen, — so wären diese Einzelnen der Sitz eines höheren und geistigeren Lebens in der Welt, und eine Fortentwickelung der Welt, so wie sie zufolge der göttlichen Idee erfolgen sollte.

4) Diejenige Art der Erziehung und geistigen Bildung in jedem Zeitalter, vermittelst welcher dieses Zeitalter die Menschen zur Erkenntniss des erwähnten Theils der göttlichen Idee zu führen hofft, ist die gelehrte Bildung, — und derjenige Mensch, welcher dieser Bildung theilhaftig wird, der Gelehrte desselben Zeitalters.

Es ist aus dem Gesagten klar, dass das Ganze derjenigen Erziehung und Ausbildung, welche ein Zeitalter die gelehrte Bildung nennt, lediglich das Mittel ist, um zur Erkenntniss des erkennbaren Theils der göttlichen Idee zu führen, und Werth hat — lediglich, inwiefern sie in der That dieses Mittel wird, und ihren Zweck erreicht. Ob nun in einem gegebenen Falle dieser Zweck erreicht sey, oder nicht, kann die gewöhnliche und natürliche Ansicht der Dinge, indem sie ja für die Ideen völlig blind ist, nimmer beurtheilen; sie vermag nichts mehr, als das bloss empirische Factum aufzufassen: ob eine Person dasjenige, was man gelehrte Bildung nennt, genossen habe, oder nicht genossen habe. Es giebt daher zwei höchst verschiedene Begriffe vom Gelehrten; den einen nach dem Scheine und der blossen Meinung; und in dieser Rücksicht muss jeder für einen Gelehrten gelten, der durch die gelehrte Erziehung hindurchgegangen ist, oder wie man das gewöhnlich nennt, der da studirt hat, oder noch studirt: den zweiten nach der Wahrheit; und in dieser Rücksicht ist nur derjenige ein Gelehrter zu nennen, welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniss der Ideen gekommen. — *Durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch* habe ich gesagt: denn wenn auch jemand ohne dieses Mittel auf einem anderen Wege zur Erkenntniss der Idee kommen könnte, wie ich im Allgemeinen gar nicht zu läugnen gedenke: so würde doch ein solcher seine Erkenntniss nach einer festen Regel weder theoretisch mittheilen, noch unmittelbar pragmatisch in der Welt realisiren können, weil es ihm an der, nur in der gelehrten Schule zu erwerbenden, Kenntniss seines Zeitalters und der Mittel, auf dasselbe zu wirken, fehlte; und es würde darum allerdings ein höheres Leben in ihm leben; aber kein auf die übrige Welt eingreifendes und sie entwickelndes Leben: — der eigentliche und ganze Zweck, den die gelehrte Bildung hat, wäre in ihm, aber ohne dieselbe*), ausgedrückt, und er wäre zwar wohl ein höchst vorzüglicher Mensch, aber kein Gelehrter.

Wir unseres Orts gedenken hier die Sache keinesweges nach dem äusseren Scheine zu betrachten, sondern nach der Wahrheit. Uns gelte daher von nun an für den ganzen Lauf dieser Vorlesungen nur derjenige für einen Gelehrten, der durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniss der Idee wirklich gekommen ist, oder wenigstens zu derselben zu kommen lebendig und kräftig strebt. Wer, ohne dadurch zu der Idee zu kommen, diese Bildung erhalten hat, ist nach der Wahrheit, so wie wir hier die Sache zu betrachten haben, gar Nichts; er ist ein zweideutiges Mittelding zwischen dem Besitzer der Idee, und dem von der gemeinen Realität kräftigst gestützten und getragenen: — über dem vergeblichen Ringen nach der Idee hat er versäumt, die Geschicklichkeit, die Realität zu ergreifen, in sich auszubilden, und schwebt nun zwischen zwei Welten, ohne einer von beiden anzugehören,

Die Eintheilung in der Art der unmittelbaren Anwendung der Ideen überhaupt, welche wir schon oben (351) angaben,

---

*) In der alten Ausgabe: „*keinesweges* ohne dieselbe."

gilt offenbar auch für denjenigen, der durch die gelehrte Bildung in den Besitz dieser Idee gekommen, d. h. für den Gelehrten. Entweder ist der nächste Zweck desselben der, die Ideen, in deren lebendige Erkenntniss er sich hineinversetzt hat, anderen mitzutheilen; und sodann ist sein nächstes Geschäft: die Theorie der Ideen, im Allgemeinen oder Besonderen — er ist ein Lehrer der Wissenschaft. — Nur zunächst, und im Gegensatze mit dem zweiten Gebrauche der Ideen, ist das Geschäft des Lehrers der Wissenschaft als blosse Theorie zu bezeichnen; in einem weiteren Sinne ist es ebensowohl praktisch, als das des unmittelbaren Geschäftsmannes: der Gegenstand seiner Wirksamkeit ist der Sinn und Geist des Menschen; und es ist eine sehr erhebliche Kunst, diesen nach einer Regel zu Begriffen zu gestalten und zu erheben. Oder der nächste Zweck dessen, der durch gelehrte Bildung sich in den Besitz der Ideen versetzt, ist der, die, in Beziehung auf seine eigentliche Absicht, willenlose Welt nach dieser Idee zu gestalten: etwa die Gesetzgebung, — das ganze rechtliche und gesellschaftliche Verhältniss der Menschen untereinander, — oder auch die die Menschen umgebende, und auf ihr würdiges Daseyn einfliessende Natur, nach der göttlichen Idee des Rechtes, oder der Schönheit, so weit es in dem gegebenen Zeitalter, und unter den gegebenen Bedingungen möglich ist, auszubilden; indess er seinen eigentlichen Begriff sowohl, als die Kunst, mit der er ihn an der Welt herausgestaltet, für sich behält. — Sodann ist der Gelehrte ein pragmatischer Gelehrter. Niemand, wie ich bloss im Vorbeigehen bemerke, Niemand sollte in die eigentliche Leitung und Anordnung der menschlichen Angelegenheiten eingreifen, der nicht ein Gelehrter im wahrhaften Sinne des Wortes wäre, d. h. der nicht durch gelehrte Bildung der göttlichen Idee theilhaftig geworden. Mit Zuträgern und Handlangern ist es ein anderes: ihre Tugend besteht in pünktlichem Gehorsam und der Vermeidung alles Selbstdenkens, und über ihr Geschäft Selbsturtheilens.

Noch giebt es aus einem anderen Gesichtspuncte eine andere Eintheilung im Begriffe des Gelehrten, welche für uns zu allernächst fruchtbar ist. Nemlich, entweder hat der Gelehrte die ganze göttliche Idee, inwiefern sie vom Menschen zu fassen ist, oder auch einen besonderen Theil dieses an ihr zu erfassenden, — was freilich nicht ohne eine wenigstens klare Uebersicht des Ganzen möglich ist, — schon wirklich ergriffen, durchdrungen, und sich vollkommen klar gemacht, so dass sie sein, zu jeder Zeit in derselben Gestalt zu erneuerndes Besitzthum und ein Bestandtheil seiner Persönlichkeit geworden sey; so ist er ein vollendeter und fertiger Gelehrter, ein Mann, der ausstudirt hat; oder derselbe ringt noch und strebt, die Idee überhaupt, oder den besonderen Theil und Punct, von welchem aus Er für seine Person das Ganze durchdringen will, sich vollkommen klar zu machen; einzelne Lichtfunken springen schon von allen Seiten ihm entgegen, und schliessen eine höhere Welt vor ihm auf, aber sie vereinigen sich ihm noch nicht zu einem untheilbaren Ganzen; sie verschwinden ihm eben so unwillkürlich wieder, als sie ihm kamen, und er kann sie noch nicht unter die Botmässigkeit seiner Freiheit bringen, — so ist er ein angehender und sich bildender Gelehrter, ein Studirender. — Dass es wirklich die Idee sey, die besessen oder angestrebt werde, ist beiden gemeinschaftlich: geht das Streben bloss auf die äussere Form und den Buchstaben der gelehrten Bildung, so erzeugt sich, wenn die Runde durchgemacht ist, der vollendete, wenn sie noch nicht durchgemacht ist, der angehende Stümper. Der letztere ist noch immer erträglicher, als der erstere; denn noch lässt sich hoffen, dass er, bei der Fortsetzung seines Weges etwa in einem künftigen Puncte von der Idee ergriffen werden könne; an dem ersten aber ist alle Hoffnung verloren. Dies, meine Herren, ist der Begriff vom Wesen des Gelehrten, und die erschöpften zufälligen, das Wesen keinesweges ändernden, sondern insgesammt dasselbe bei sich führenden Bestimmungen dieses Begriffes; der Begriff nemlich vom stehenden und starren Seyn, welcher lediglich die Frage nach dem Was? beantwortet.

Durch Beantwortung dieser einzigen Frage nach dem Was aber ist die philosophische Erkenntniss, dergleichen wir hier ohne Zweifel erstreben, noch keinesweges befriedigt; die Philosophie fragt noch weiter nach dem Wie, und fragt, strenge genommen, allein nach diesem, als welches das Was schon ohne dies bei sich führt. Alle philosophische Erkenntniss ist ihrer Natur nach nicht factisch, sondern genetisch, nicht erfassend irgend ein stehendes Seyn, sondern innerlich erzeugend und construirend dieses Seyn aus der Wurzel seines Lebens. Es ist daher auch in Beziehung auf den, seinem stehenden Wesen nach beschriebenen Gelehrten die Frage übrig: wie wird er zum Gelehrten; und, — da selbst sein Seyn und Gewordenseyn ein ununterbrochen lebendiges, und in jedem Momente ein sich erzeugendes Seyn ist, — wie erhält er sich als Gelehrter?

Ich antworte kurz: durch die ihm beiwohnende, seine Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee. Denken Sie sich dieses also: Jedes Daseyn hält und trägt sich selber; und im lebendigen Daseyn ist dieses Sichselbst-Erhalten, und das Bewusstseyn davon, Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Daseyn: dieses Daseyn der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseyns der Idee ist, welche Person keinesweges an und für sich selbst da ist, oder lebt. Diese strenger gefassten Ausdrücke und Formeln schliessen das ganze Verhältniss auf, und wir können nun, wiederum dem Scheine uns bequemend, ohne Misverständniss zu befürchten, fortfahren. In dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet, und in sich aufgenommen hat. Er liebt die Idee, keinesweges über alles, denn er liebt nichts neben ihr, er liebt sie allein. Sie allein ist die Quelle aller seiner Freuden und seiner Genüsse, sie allein das treibende Princip aller seiner Gedanken, Bestrebungen und Handlungen;

lediglich für sie mag er leben, und ohne sie würde das Leben ihm geschmacklos und verhasst seyn. In beiden, dem vollendeten, wie dem angehenden Gelehrten, lebt die Idee; nur mit dem Unterschiede, dass sie in dem ersteren diejenige Klarheit und diejenige feste Consistenz gewonnen, die sie in diesem Individuum unter den gegebenen Umständen gewinnen konnte; und nunmehr, in sich selber zu einem geschlossenen Daseyn geworden, aus sich herausgreift, und auszuströmen strebt in lebendige Worte und in Thaten; dass sie hingegen in dem letzteren noch innerhalb ihrer selber arbeitet, und nach der Entwickelung und Befestigung desjenigen Daseyns ringt, das sie unter den gegebenen Umständen gewinnen kann. Beiden wäre auf gleiche Weise ihr Daseyn geschmacklos, wenn sie nicht Anderes, oder Sich selber, nach Ideen bilden könnten.

Dies ist das einzige und unveränderliche Lebensprincip des Gelehrten; desjenigen, dem wir diesen Namen zugestehen. Aus diesem Princip entwickelt sich mit absoluter Nothwendigkeit das Thun und Treiben desselben unter allen möglichen Umständen, unter denen er gedacht werden kann. Wir dürfen ihn daher nur in den für unseren Zweck erforderlichen Beziehungen denken, in denen er gedacht werden kann, und wir werden sein inneres und äusseres Leben mit Sicherheit berechnen und im Voraus beschreiben können. Und auf diese Weise ist es möglich, aus dem in seiner Lebendigkeit aufgefassten Wesen des Gelehrten seine Erscheinungen in der Welt der Freiheit oder der scheinbaren Zufälligkeit mit wissenschaftlicher Strenge abzuleiten. Dieses nun ist unsere Aufgabe; und das soeben Gesagte die Regel der Lösung dieser Aufgabe.

Wir wenden uns hier zunächst an Studirende, d. h. an solche, die, der billigen Voraussetzung nach, angehende Gelehrte sind, in dem von uns angegebenen Sinne des Wortes; und es ist zweckmässig, die aufgestellten Grundsätze zuerst auf sie anzuwenden. Wären sie nicht, was wir voraussetzen, so würden unsere Worte für sie bloss Worte seyn, ohne Sinn, Bedeutung und Anwendung. Sind sie, was wir voraussetzen, so werden dieselben zu ihrer Zeit auch reife und vollendete Gelehrte werden; denn jenes Streben der Idee, sich zu entwickeln, das da höher ist, als alles Sinnliche, ist auch unendlich mächtiger, und bricht mit stiller Gewalt sich Bahn durch alle Hindernisse. Es kann dem studirenden Jünglinge wohlthätig werden, schon jetzt zu wissen, was er einst seyn wird, und schon in der Jugend sein reiferes Alter im Bilde zu erblicken. Ich werde darum nach Vollendung des nächsten Geschäftes auch den fertigen Gelehrten aus den angegebenen Principien construiren.

Die Klarheit gewinnt durch Gegensätze; ich werde darum allenthalben, wo ich zeige, wie der Gelehrte sich äussere, zugleich angeben, wie er eben darum, weil er allein also sich äussert, sich nicht äussere.

In beiden Haupttheilen, und ganz besonders im zweiten, wo ich vom vollendeten Gelehrten rede, werde ich mich sorgfältig hüten, satirische Nebenblicke, Censur des gegenwärtigen literarischen Zustandes, und überhaupt Anwendungen auf denselben, zu veranlassen; und ich ersuche die Zuhörer einmal für immer, nicht gegebene Veranlassungen nicht zu nehmen. Der Philosoph entwirft ruhig seine Construction nach den aufgestellten Principien, ohne während dieses Geschäftes den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens desselben zu bedürfen, um die Betrachtung fortsetzen zu können; eben so wie der Geometer die seinige entwirft, ohne sich zu bekümmern, ob seine Figuren der reinen Anschauung mit unseren Werkzeugen nachgemacht werden können. Und besonders ist es dem unbefangenen studirenden Jünglinge zu gönnen, dass er mit den Ausartungen und Verdorbenheiten des Standes, in den er einst treten soll, nicht eher genau bekannt werde, als bis er Kraft gewonnen hat, dem Strome des Beispieles sich entgegenzustämmen.

Dies, meine Herren, ist der vollständige, mit seinen Gründen aufgestellte Plan der Vorlesungen, die ich in diesen Stunden vor Ihnen zu halten gedenke. Ich füge für heute dem Gesagten nur noch einige Anmerkungen bei:

An Betrachtungen der Art, wie diese heutige war, und wie die folgenden insgesammt ausfallen werden, pflegt man gewöhnlich zu tadeln: zuvörderst die Strenge; sehr oft in der gutmüthigen Voraussetzung, dass der Vortragende es nur nicht gewusst habe, dass seine Bestimmtheit uns misfallen werde, dass wir dies ihm nur freimüthig sagen müssten, und er so dann wohl in sich gehen, und seine Sätze mildern werde. So haben wir gesagt: wer durch die gelehrte Bildung nicht zur Kenntniss der Idee gekommen sey, oder diese Kenntniss erstrebe, sey eigentlich gar Nichts, und später haben wir gesagt: er sey ein Stümper. Dies ist in der Weise jener unbarmherzigen Aeusserungen, die man den Philosophen so übel nimmt. — Um von dem vorliegenden Falle absehend, sogleich der Maxime im Ganzen zu begegnen, so erinnere ich, dass diese Denkart, ohne entschiedene Kraft, der Wahrheit alle Achtung zu versagen, von derselben nur etwas herunterzuhandeln und abzumarkten sucht, um wohlfeileren Kaufes zu einiger Achtung für sich selber zu kommen. Aber die Wahrheit, die nun einmal ist, so wie sie ist, und nichts in ihrem Wesen wandeln kann, geht ihren Weg gerade fort; und es bleibt ihr in Rücksicht derer, die sie nicht rein darum, weil sie wahr ist, haben wollen, nichts anderes übrig, als dieselben stehen zu lassen, gerade also, als ob sie nie geredet hätten.

Sodann pflegt man Vorträge dieser Art zu tadeln, wegen ihrer vermeinten Unverständlichkeit. So denke ich mir, — keinesweges Sie, meine Herren, sondern irgend einen vollendeten Gelehrten in der Bedeutung des Scheines, dem etwa die soeben angestellte Betrachtung unter die Augen käme, als hintretend, hin und her zweifelnd, und endlich tiefsinnig ausbrechend: die Idee, die göttliche Idee, dasjenige, was der Erscheinung zu Grunde liegt: was soll nun das bedeuten? Ich würde einen solchen Frager zurückfragen: was soll denn diese Frage bedeuten? — Untersucht man das letztere genau, so bedeutet sie in den meisten Fällen nicht mehr, als folgendes: unter welchem anderen Namen, und in welchen anderen Formeln kenne ich denn schon dieselbe Sache, die Du mit einem so sonderbaren und mir so unbekannten Zeichen ausdrückst; und darauf wäre denn, abermals in den meisten Fällen, die einzig passende Antwort folgende: Du kennst diese Sache überhaupt nicht, und hast während Deines ganzen Lebens nie etwas von ihr vernommen, weder unter diesem, noch unter einem anderen Namen, und falls Du zur Kenntniss derselben kommen sollst, so musst Du eben jetzt von vorne anfangen, dieselbe kennen zu lernen; und dann am schicklichsten unter derjenigen Benennung, unter der sie Dir zuerst angetragen wird. So wird das heute gebrauchte Wort Idee in den folgenden Vorlesungen allerdings weiter bestimmt und erklärt, und, wie ich hoffe, zur vollkommenen Klarheit herauf erklärt werden; aber das ist keinesweges das Geschäft einer einzigen Stunde.

Wir behalten uns dieses, wie alles andere, was wir noch zu erinnern hätten, bis auf die folgenden Vorlesungen vor.

Zweite Vorlesung.

Nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Idee.

Folgendes waren die Hauptsätze, die wir in der letzten Vorlesung unserer Erörterung des Begriffes vom Gelehrten zu Grunde legten.

Die gesammte Welt ist keinesweges in der That und Wahrheit dasjenige, als was sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne des Menschen erscheint, sondern sie ist ein höheres, das der natürlichen Erscheinung bloss zu Grunde liegt. In der höchsten Allgemeinheit kann man diesen Grund der Erscheinung sehr füglich nennen die göttliche Idee von der Welt. Ein bestimmter Theil des Inhaltes dieser göttlichen Idee ist dem gebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich.

Wir äusserten gegen den Schluss derselben Vorlesung, dass dieser, hier freilich noch dunkele Begriff einer göttlichen

Idee, als der letzten und absoluten Grundlage aller Erscheinungen, erst in der Zukunft, vermittelst seiner durchgeführten Anwendung, ganz klar werden könne.

Dennoch finden wir es zweckmässig, denselben vorläufig im Allgemeinen näher zu erklären, und wollen diesem Geschäfte die heutige Stunde widmen. Wir stellen für diesen Zweck folgende Sätze auf, welche für uns zwar die Resultate einer angestellten tieferen Untersuchung und vollkommen erweislich sind, die wir aber Ihnen hier nur historisch mittheilen können; höchstens rechnend auf Ihr eigenes Wahrheitsgefühl, das uns auch ohne Einsicht in die Gründe beistimme; und etwa darauf, dass Sie bemerken: es werden durch diese Voraussetzungen die wichtigsten Fragen beantwortet, und die tiefsten Zweifel gelöset.

Wir stellen folgende Sätze auf:

1) Das Seyn, durchaus und schlechthin als Seyn, ist lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Seyn, als das Leben: keinesweges aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend. Was das denn doch in der Erscheinung vorkommende Todte sey, und wie es zum einzigen wahren Seyn, zum Leben sich verhalte, werden wir tiefer unten sehen.

2) Das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten; und wenn wir sagen: das Leben *des* Absoluten, so ist dies auch nur eine Weise zu reden; indem in der Wahrheit das Absolute das Leben, und das Leben das Absolute ist.

3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selber. Es ist — alles Seyn, und ausser ihm ist kein Seyn. Es ist eben darum durchaus ohne Veränderung oder Wandel.

4) Nun *äussert* sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheinet und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstellung, oder sein Daseyn und äusserliche Existenz ist die Welt. Nehmen Sie das Gesagte strenge; es

stellt sich dar, sich selber, so wie es innerlich wirklich ist und lebt, und kann sich nicht anders darstellen: es tritt daher zwischen sein wahres inneres Seyn, und seine äussere Darstellung keineswegs etwa eine grundlose Willkür in die Mitte, zufolge welcher es sich nur theilweise hergäbe, theilweise aber verbärge; sondern seine Darstellung, d. h. die Welt ist lediglich durch die zwei Glieder, sein eigenes inneres Wesen an sich, und die unveränderlichen Gesetze seiner*) Aeusserung und Darstellung überhaupt, bedingt, und unveränderlich bestimmt. Gott stellt sich dar, wie Gott sich darstellen kann. Sein ganzes, an sich unbegreifliches Wesen, tritt heraus, ungetheilet und ohne Rückhalt, so wie es in einer blossen Darstellung heraustreten kann.

5) Das göttliche Leben an sich ist eine durchaus in sich geschlossene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel, sagten wir oben. In der Darstellung wird dasselbe, aus einem begreiflichen nur hier nicht auseinanderzusetzenden Grunde, ein ins unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat. Zuvörderst: es bleibt in der Darstellung Leben, haben wir gesagt. Das Lebendige kann keineswegs dargestellt werden in dem Todten, denn diese beiden sind durchaus entgegengesetzt, und darum, so wie das Seyn nur Leben ist, ebenso ist das wahre und eigentliche Daseyn auch nur lebendig, und das Todte *ist* weder, noch ist es, im höheren Sinne des Wortes, *da*. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nun nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da. So wie das Seyn aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so gehet das Daseyn, oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesammten menschlichen Leben, und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpt. Sodann: das göttliche Leben wird in seiner Darstellung zu einem ins unendliche sich fortentwickelnden, und nach dem Grade der inneren Lebendigkeit und Kraft immer höher steigenden Leben. Daher, — welche Folgerung wichtig ist: daher ist das Leben in der

---

*) In der alten Ausgabe „*einer*."

Darstellung, in allen Zeitpuncten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immer fort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln.

Sie haben an dem soeben aufgestellten Begriffe der Schranken, wenn sie denselben recht scharf in das Auge fassen und erwägen, den Begriff der objectiven und materiellen Welt; oder der sogenannten Natur. Diese ist nicht lebendig, so wie die Vernunft, und einer unendlichen Fortentwicklung fähig, sondern todt, ein starres und in sich beschlossenes Daseyn. Sie ist das, — das Zeitleben anhaltende und hemmende; und allein durch diese Hemmung zu einer Zeit ausdehnende, was ausserdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde. Sie soll ferner durch das vernünftige Leben in seiner Entwickelung selber belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Thätigkeit und der Kraftäusserung des ins unendliche sich fort entwickelnden menschlichen Lebens. —

Dies, meine Herren, und schlechthin nichts weiter ist die Natur in der ausgedehntesten Bedeutung des Wortes, und selber der Mensch, inwiefern sein Leben im Vergleich mit dem ursprünglichen und göttlichen Leben beschränkt ist, ist nichts weiter. Da das unendliche Fortschreiten des zweiten nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten, menschlichen Lebens, — und eben darum, damit ein Fortschreiten möglich sey, zugleich die Endlichkeit, und die Beschränktheit des menschlichen Lebens aus jener Sich-Darstellung des Absoluten hervorgehen; so hat die Natur ihren Grund freilich auch in Gott, aber keinesweges als etwas, das da absolut da ist und da seyn soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll. Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige

Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, dass sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt. Von aller Zeit her haben sowohl alle theoretischen Irrthümer, als alle sittlichen Verderbnisse der Menschheit darauf sich gegründet, dass sie den Namen des Seyns und des Daseyns wegwarfen an dasjenige, was an sich weder ist, noch da ist, und das Leben und den Genuss des Lebens bei demjenigen suchten, was in sich selber den Tod hat. Jene Philosophie ist daher — weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum.

6) Alles soeben in den bisherigen Sätzen Aufgestellte kann nun der Mensch, der ja selbst die Darstellung des ursprünglichen und göttlichen Lebens ist, im Allgemeinen einsehen, wie wir z. B. es eingesehen haben, es sey nun aus Gründen, oder lediglich von dunkelem Wahrheitssinne geleitet, oder auch nur es wahrscheinlich findend, weil es einen vollständigen Aufschluss giebt über die wichtigsten Probleme. Der Mensch kann es einsehen, d. h. die Darstellung kann zurückgehen in ihren Ursprung, denselben nachbildend, mit absoluter Gewissheit in Rücksicht des *Dass:* keinesweges aber ihn wiederholend und noch einmal machend in der That und Wahrheit; denn die Darstellung bleibt ewig nur Darstellung, und kann nie herausgehen aus ihr selber, und sich verwandeln in das Wesen.

7) Der Mensch kann es einsehen in Rücksicht des *Dass*, haben wir gesagt, keinesweges aber in Rücksicht des *Wie*. — Wie und warum aus dem Einen göttlichen Leben gerade ein solches, also bestimmtes fortfliessendes Zeitleben hervorgehe, könnte man nur dadurch begreifen, dass man alle Theile des letzteren in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durcheinander deutete, so sie auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem Einen göttlichen Leben gleich fände. Aber dieses fortfliessende Zeitleben ist unendlich, die Auffassung seiner Theile kann daher nie vollendet werden: das Begreifende aber ist selber das Zeitleben, und steht in jedem Punkte, in dem man es denken möchte, selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt da, welche es

ganz nie abstreifen kann, ohne aufzuhören, die Darstellung zu seyn, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln.

8) Aus dem letzteren scheint zu folgen, dass das Zeitleben bloss im Allgemeinen nach seinem Wesen begriffen werden könne, so wie es im obigen von uns begriffen ist, überhaupt als Darstellung des Einen ursprünglichen und göttlichen Lebens; dass es aber im Besonderen, seinem eigentlichen Inhalte nach, unmittelbar gelebt und erlebt werden müsse, und nur in und zufolge dieses Erlebens in der Vorstellung und dem Bewusstseyn nachgebildet werden könne. — Und so verhält es sich denn in einer gewissen Rücksicht und mit einem bestimmten Theile des menschlichen Lebens wirklich. Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluss hindurch in jedem einzelnen Theile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muss, wenn es je in das Bewusstseyn kommen soll; dies nennt man das Gebiet der blossen und reinen Empirie oder Erfahrung. Die oben erwähnte Philosophie benimmt auch darin, dass sie den Schein sich giebt, als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen und die Erfahrung zu ersetzen vermöge, sich verkehrt, und verliert, über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber.

9) So verhält es sich mit dem Zeitleben in einer gewissen Rücksicht und nach einem bestimmten Theile desselben, sagte ich. Denn in einer anderen Rücksicht und nach einem anderen Theile desselben verhält es sich anders, aus folgendem Grunde, den ich bildlich ausdrücken werde, der aber einer genaueren Aufmerksamkeit wohl werth ist.

Das Zeitleben tritt nicht bloss in einzelnen Momenten, sondern es tritt auch in ganzen gleichartigen Massen ein in die Zeit, welche gleichartigen Massen nun eben es sind, die wiederum in einzelne Momente des wirklichen Lebens sich spalten. Es giebt nicht eine einzige Zeit, sondern es giebt Zeiten, und Zeitordnungen über

Zeitordnungen und in Zeitordnungen. So ist z. B. das gesammte gegenwärtige irdische Leben der menschlichen Gattung eine solche gleichartige Masse, welche mit Einem Male ganz eingetreten ist in die Zeit, und allgegenwärtig ganz und ungetheilt da ist — für den tieferen Sinn, lediglich für die sinnliche Erscheinung noch ablaufend in der Weltgeschichte. Die allgemeinen Gesetze und Regeln dieser gleichartigen Massen des Lebens lassen sich, nachdem dieselben Massen nun eingetreten sind in die Zeit, wohl begreifen, und, für den ganzen Ablauf dieser Massen im Voraus einsehen und verfrühen, indess die Objecte, d. h. die Hemmungen und Störungen des Lebens, über welche hinweg diese Massen ablaufen, lediglich der unmittelbaren Erfahrung zugänglich sind.

10) Diese erkennbaren Gesetze der gleichartigen Massen des Lebens, die vor dem wirklichen Erfolge voraus erkannt werden, müssen nothwendig erscheinen, als Gesetze des Lebens selber, wie es seyn und werden soll, gerichtet an das auf sich selber ruhende und selbstständige Princip dieses Zeitlebens, das da als Freiheit erscheinen muss; *demnach als Gesetze für ein freies Thun und Handeln der Lebendigen*. Gehen wir zurück auf den Grund dieser Gesetzgebung, so liegt dieser im göttlichen Leben selber, welches in der Zeit sich nicht anders äussern und darstellen konnte, denn auf diejenige Weise, die uns hier als eine Gesetzgebung erscheint; und zwar, wie in dem aufgestellten Begriffe lag, keinesweges als eine mit blinder Gewalt gebietende, und sich Gehorsam erzwingende Gesetzgebung, wie wir in der willenlosen Natur eine solche annehmen, sondern als Gesetzgebung an das von ihr selbst als Leben hingestellte Leben, dem die Selbstständigkeit nicht entrissen werden kann, ohne dass ihm dadurch zugleich die Wurzel des Lebens ausgerissen werde; mithin, wie wir oben sagten, als göttliches Gesetz an die Freiheit, oder als Sittengesetz.

Nun ist ferner, wie wir schon oben eingesehen, dieses Leben, nach dem Gesetze des ursprünglichen göttlichen Seyns, das einige wahre Leben und seine Ursprünglichkeit; alles andere aber ausser diesem Leben ist nur Hemmung und Störung desselben, lediglich darum daseyend, damit an ihm das wahre Leben sich entwickele, und in seiner Kraft sich darstelle; deswegen ist alles andere gar nicht um sein selbst willen da, sondern lediglich als Mittel für den Zweck des wahrhaften Lebens. — Die Verbindung zwischen Mittel und Zweck vermag die Vernunft nur also zu fassen, dass sie einen Verstand sich denke, der den Zweck gedacht habe. Das gesetzmässige menschliche Leben ist in Gott begründet: man denkt sich daher, nach der Analogie mit unserem Verstande, Gott, als denkend das sittliche Leben des Menschen als einzigen Zweck, um dessenwillen er sich dargestellt und alles übrige ausser diesem Leben ins Daseyn gerufen habe; keinesweges, als ob es an sich also sey, und Gott so, wie der Endliche, denke, und das Daseyn vom Bilde des Daseyns in ihm unterschieden werde, sondern lediglich, weil wir das Verhältniss auf keine andere Weise fassen können. Und in dieser absolut nothwendigen Vorstellungsweise wird denn das menschliche Leben, wie es seyn soll, die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Absicht und der Plan, dessen Ausführung Gott mit der Welt sich vorsetzte.

Und so ist denn, meine Herren, für unseren Zweck hinreichend erklärt, wie der Welt die göttliche Idee zu Grunde liege, und inwiefern und wie diese dem gemeinen Auge verborgene Idee dem gebildeten Nachdenken begreiflich und zugänglich werde, und ihm nothwendig erscheinen müsse, als dasjenige, was der Mensch durch freie That in der Welt hervorbringen solle.

Beschränken Sie bei diesem Sollen, und bei dieser freien That Ihr Denken nicht etwa sogleich auf den bekannten kategorischen Imperativ, und auf die beengte und dürftige Anwendung, die demselben in den gewöhnlichen allgemeinen Sittenlehren und Moralsystemen gegeben wird, und zufolge einer solchen Wissenschaft gegeben werden muss. Fast immer, und aus guten, in den Gesetzen der philosophischen Abstraction, durch welche eine Sittenlehre zu Stande kommt, wohl begründeten Gründen, hält man sich am längsten bei der Form der Moralität auf, dass etwas nur geschehe rein und lediglich um des Gesetzes willen; und wo man noch zum Inhalte fortschreitet, so scheint die Hauptabsicht mehr diese zu seyn, die Menschen nur dahin zu bringen, dass sie das Unrechte lassen, als die andere, dass sie das Rechte thun; auch ist man genöthigt, in der Pflichtenlehre sich in einer solchen Allgemeinheit zu halten, dass die Regeln für Alle auf die gleiche Weise passen, und auch aus diesem Grunde mehr angezeigt wird, was die Menschen nicht thun sollen, als was sie thun sollen. Alles dieses ist allerdings auch die göttliche Idee, aber nur in ihrer entfernteren und abgeleiteten Gestalt, keinesweges in ihrer frischen Ursprünglichkeit. Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpuncte in der Zeit lässt grösstentheils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt, und sie ausführt. Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich. Im Allgemeinen ist die ursprünglich und rein göttliche Idee, — das, was der unmittelbar von Gott Begeisterte soll, und wirklich thut, — für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das neue — unerhörte, und vorher nie da gewesene. Der Trieb des blossen natürlichen Daseyns geht auf das Beharren beim Alten; selbst wo die göttliche Idee sich mit ihm vereinigt — auf die Aufrechthaltung des bisherigen guten Zustandes, und höchstens auf kleine Verbesserungen desselben: wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen, und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt.

Ebenso, wie das Leben der Menschen das einzige unmittelbare Werkzeug und Organ ist der göttlichen Idee in der Sinnenwelt, so ist dasselbe menschliche Leben auch der erste und unmittelbare Gegenstand dieser Wirksamkeit. Die Fortbildung der menschlichen Gattung hat die göttliche Idee — dieselbe Fortbildung hat jeder, welcher von dieser Idee ergriffen wird, — zum Ziele. Diese letztere Einsicht macht es uns möglich, die göttliche Idee in Absicht ihres Wirkungskreises einzutheilen, oder, die Eine an sich untheilbare Idee als mehrere Ideen zu denken.

Zuvörderst: das an sich und in der Wahrheit einige und untheilbare menschliche Leben ist, in der Erscheinung, in das Leben mehrerer Individuen nebeneinander, deren jedes mit seiner Freiheit und Selbsständigkeit versehen ist, zerfallen. Diese Zertheilung des Einen Lebendigen ist eine Natureinrichtung, somit eine Störung und Hemmung des wahren Lebens, wirklich geworden deswegen, damit an ihr, und in dem Streite mit ihr, die Einheit des Lebens, die nach der göttlichen Idee ist und seyn soll, mit Freiheit sich bilde: das menschliche Leben ist nicht Eins geworden durch die Natur, damit es sich selber lebe zur Einheit, und damit alle die getrennten Individuen durch das Leben selber zur Gleichheit der Gesinnung zusammenschmelzen. Im natürlichen Zustande widerstreiten einander und hemmen sich gegenseitig die verschiedenen Willen dieser Individuen, und die durch sie bewegten Naturkräfte. So ist es nicht in der göttlichen Idee, und so soll es nach derselben in der Sinnenwelt nicht bleiben. Die erste, keinesweges in der blossen Natur begründete, sondern erst durch eine neue Schöpfung in die Welt eingeführte Macht, an welcher dieser Streit der individuellen Kräfte so lange sich bricht, bis er durch allgemeine Sittlichkeit gänzlich aufgehoben werde, ist die Errichtung des Staates, und eines rechtlichen Verhältnisses zwischen mehreren Staaten; kurz, alle die Einrichtungen, wodurch jeder einzelnen oder verbundenen individuellen Kraft die ihr zugehörige Sphäre angewiesen, und sie in derselben zugleich beschränkt, und zugleich vor allem fremden Eingriffe gesichert wird. Diese Einrichtung lag in der göttlichen Idee, sie ist auf Antrieb derselben von begeisterten Menschen in die Welt eingeführt worden, sie wird durch denselben Antrieb in der Welt erhalten, und immerfort vervollkommnet werden, bis zu ihrer Vollendung.

Dieses vom Streite mit sich selbst zur Einmüthigkeit zu erhebende Menschengeschlecht ist noch überdies mit einer willenlosen Natur umgeben, welche sein freies Leben immerfort beschränkt, bedrohet und einengt. So musste es seyn, damit dieses Leben durch eigene Freiheit seine Einheit *) gewinne; und diese Kraft und Selbstständigkeit des sinnlichen Lebens soll, zufolge der göttlichen Idee, fortschreitend sich entwickeln. Dazu bedarf es, dass die Naturkräfte den menschlichen Zwecken unterworfen werden, und, damit man dieses vermöge, dass man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkenne, und im Voraus ihre Kraftäusserungen zu berechnen vermöge. Ueberdies, nicht bloss nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen werden, sie soll zugleich anständig ihn umgeben, das Gepräge seiner höheren Würde annehmen, und von allen Seiten dasselbe ihm entgegenstrahlen. Diese Herrschaft über die Natur lag in der göttlichen Idee, und wird auf den Antrieb dieser Idee durch Einzelne, die von ihr ergriffen werden, unaufhörlich erweitert.

Endlich, der Mensch hat seinen Sitz nicht bloss in der Sinnenwelt, sondern die eigentliche Wurzel seines Daseyns ist, wie wir gesehen haben, in Gott. Von der Sinnlichkeit und ihren Antrieben fortgerissen, kann das Bewusstseyn dieses Lebens in Gott sich ihm leicht verbergen, und sodann lebt er, welche edele Natur er auch übrigens seyn möge, in Streit und Zwiespalt mit sich selber, in Unfrieden und Unseligkeit, ohne wahre Würde und Lebensgenuss. Erst wie das Bewusstseyn der wahren Quelle seines Lebens ihm aufgeht, und er freudig in dieselbe sich taucht, und ihr sich hingiebt, überströmt ihn Friede, Freude und Seligkeit. Es liegt in der göttlichen Idee, dass alle Menschen zu diesem erfreuenden Bewusstseyn kommen, um das ausserdem unschmackhafte endliche Leben mit dem unendlichen zu durchdringen und in ihm zu geniessen: darum haben von jeher Begeisterte gearbeitet, und werden fortarbeiten, dieses Bewusstseyn in seiner möglichst reinsten Gestalt unter den Menschen zu verbreiten.

Die genannten Wirkungssphären: die der Gesetzgebung, die der Naturkenntniss und Naturherrschaft, die der Religion,

---

*) In der alten Ausgabe „Freiheit."

sind die allgemeinsten, in denen die göttliche Idee durch Menschen in der Sinnenwelt sich äussert und darstellt. Es ist sichtbar, dass jeder dieser Hauptzweige wiederum seine einzelnen Theile habe, in denen vereinzelt die Idee sich offenbaren könne. Rechnet man nun noch dazu die Wissenschaft der göttlichen Idee, sowohl *dass* es eine solche Idee gebe, als die ihres Inhaltes im Ganzen, oder in einzelnen besonderen Theilen; ferner die Kunst und Fertigkeit, die klar erkannte Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; — welches beides, die Wissenschaft wie die Kunst, doch auch nur durch den unmittelbaren Antrieb der göttlichen Idee erworben werden kann — so haben wir die fünf Hauptarten, wie die Idee in dem Menschen sich äussert.

Die Art der Bildung nun, durch welche, nach der Annahme eines Zeitalters, man zum Besitz dieser Idee, oder dieser Ideen komme, haben wir die gelehrte Bildung, und denjenigen, der durch diese Bildung hindurch wirklich zu dem angestrebten Besitze gekommen, den Gelehrten desselben Zeitalters genannt: und es muss Ihnen durch das heute Gesagte leichter geworden seyn, diesen Ausspruch wahr zu finden, die verschiedenen Zweige der Gelehrsamkeit, die man annimmt, darauf zurückzuführen, daraus abzuleiten, und so unseren Ausspruch anzuwenden.

Dritte Vorlesung.

Vom angehenden Gelehrten überhaupt; insbesondere vom Talente und Fleisse.

Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbstständiges und persönliches Leben sich verschafft, in diesem selbstständigen Leben sich fortdauernd erhält, und vermittelst desselben die Welt ausser diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Uebernatürlichen zu erheben; er muss durch die Kraft des Uebernatürlichen selbst dazu erhoben werden. Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar, als Liebe: — zuvörderst, der Wahrheit nach, als Liebe der Idee zu sich selber, sodann in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee. — Dies haben wir in unserer *ersten Vorlesung* aufgestellt.

So verhält es sich im Allgemeinen mit aller Liebe; nicht anders im Besonderen mit der Liebe zu der Erkenntniss der Idee, zu welcher Erkenntniss der Gelehrte sich erheben soll. Die Liebe der Idee überhaupt für sich selbst, und insbesondere für ihre eigene Klarheit bricht in dem von ihr ergriffenen und als Eigenthum besessenen Menschen hervor als Erkenntniss der Idee; in dem reifen Gelehrten, in einer bestimmten und vollendeten Klarheit; in dem angehenden, anstrebend diejenige Klarheit, welche sie in diesem Individuum unter diesen Umständen gewinnen kann. — Wir reden, dem — gleichfalls in der ersten Vorlesung vorgezeichneten Plane folgend — zuerst vom angehenden Gelehrten.

In ihm strebet zu allererst die Idee, sich selbst zu fassen in einer bestimmten Gestalt, und sich zum Stehen zu bringen unter dem unaufhörlichen Wogen der mannigfaltigen Vorstellungen, die in stetem Wechsel sich in seiner Seele durchkreuzen. Er wird durch dieses Streben ergriffen von der Ahndung eines ihm noch unbekannten und in keinem deutlichen Begriffe von ihm anzugebenden Wissens, bei jedem von ihm Erfassten fühlend, dass dieses nicht das Rechte sey — ohne deutlich aussprechen zu können, was von dem Rechten ihm eigentlich abgehe, und wie das an seine Stelle zu setzende Rechte beschaffen seyn solle. Dieses Streben der Idee in ihm wird von nun an sein eigenes Leben und der höchste und innigste Trieb desselben, und tritt an die Stelle seines bisherigen sinnlich egoistischen, bloss auf persönliche Erhaltung und thierisches Wohlseyn gerichteten Triebes; denselben sich unterordnend, und darum vernichtend, als einzigen und Grund-Trieb. — Allerdings wird ferner, so wie bisher, das gegenwärtige persönliche Bedürfniss seine Befriedigung fordern; nur wird diese Befriedigung nicht mehr also, wie bisher, auch nachdem das gegenwärtige Bedürfniss gehoben ist, weder der dauernde Gedanke, noch der nicht aus den Augen schwindende Gegenstand auch des ruhigen Nachdenkens, noch die Triebfeder alles Thuns und Lassens des denkenden Wesens bleiben. Wie die sinnliche Natur ihr Recht erhalten haben wird; so wird der befreite, und mit neuer Kraft ausgerüstete Gedanke aus der fremden Welt, in die er herabgezogen wurde, ganz von selbst, und ohne äussere Zunöthigung oder Vorsatz wieder zurückkehren in seine Heimath, und sich auf die Bahn begeben, von deren Ziele jenes geahndete Unbekannte ihm entgegenstrahlte. Nach diesem Unbekannten wird er unaufhörlich hingezogen; — in dem Dichten und Trachten darnach verlieren sich seine besten geistigen Kräfte.

Man nennt diesen soeben beschriebenen Trieb nach einem nicht deutlich gekannten Geistigen Genie: und nennt ihn also aus gutem Grunde. Er ist ein Uebernatürliches, nach einem anderen Uebernatürlichen Hinziehendes im Menschen, welches die Verwandtschaft desselben mit der geistigen Welt, und seine ursprüngliche Heimath in dieser Welt andeutet. Ob man nun annehme, dass dieser Trieb, der an sich die göttliche Idee überhaupt, in ihrer ursprünglichen Einheit und Untheilbarkeit anstreben sollte, gleich ursprünglich, und bei der ersten Erscheinung eines bestimmten Individuums in der Sinnenwelt sich also gestalte, dass dieses Individuum die Idee nur in einem gewissen Berührungspuncte zuerst erfassen, und nur von diesem Berührungspuncte aus in das Ganze allmählig eindringen könne; oder ob man lieber annehmen wolle, dass dieser eigentliche Berührungspunct für das Individuum sich nur während der ersten Entwickelung der individuellen Kraft an dem mannigfaltigen Stoffe, der ihr dargeboten wird, bilde, und jedesmal in denjenigen Stoff falle, der gerade im Momente der sattsam entwickelten Kraft derselben durch das Ohngefähr dargeboten wird: — welches von beiden man annehmen wolle, sage ich; so wird doch in der Erscheinung der wirklich sich äusserende und etwas erfassende Trieb immer sich darstellen, als Trieb für eine besondere Seite der Einen an sich untheilbaren Idee, oder — wie man zufolge der Erörterung in unserer letzten Vorlesung, ohne Missverständniss zu befürchten, auch sagen kann: — als Trieb für eine besondere Idee in der Sphäre aller möglichen Ideen; oder, wenn dieser Trieb Genie genannt wird, — das Genie wird immer erscheinen als ein besonderes Genie, für Philosophie, Poesie, Naturbeobachtung, Gesetzgebung und dergleichen, keinesweges aber bloss im Allgemeinen als Genie. Dieses besondere Genie ist, nach der ersten Annahme, gleich als besonderes in dieser seiner Bestimmtheit angeboren; nach der zweiten ist es nur im Allgemeinen als Genialität überhaupt angeboren, und lediglich, durch den ohngefähren Gang der Bildung, in Genie für dieses besondere Fach verwandelt worden. Die Entscheidung dieses Streites liegt ausserhalb der Grenze unserer dermaligen Aufgabe.

Wie er entschieden werde, so leuchtet auf jeden Fall ein im Allgemeinen — die Unentbehrlichkeit der vorläufigen geistigen Bildung, und einer ersten Anweisung, mit Begriffen und Erkenntnissen umzugehen und zu schalten, damit sie entdecke, ob überhaupt Genie da sey; ferner leuchtet ein im Besonderen die Nothwendigkeit, Begriffe von mancherlei Art und Natur an den Menschen zu bringen; damit entweder das angeborene besondere Genie aus ihnen die ihm angemessene Art des

Stoffes herausfinde, oder das nicht angeborene in der Mannigfaltigkeit irgend einen besonderen sich erwähle. Schon dieser allerersten geistigen Bildung entdeckt sich das künftige Genie. Jener Trieb ist ein Trieb des Wissens, der zuerst auf das Wissen, nur als Wissen, und lediglich um zu wissen, geht, und als Wissbegierde erscheinet.

Aber selbst nachdem dieser Trieb sichtbar, entweder in der regen Verfolgung des uns reizenden Räthsels, oder auch in glücklichen Ahndungen zur Lösung desselben, herausgetreten, bedarf es noch immer des fortgesetzten Fleisses und der ununterbrochenen Forschung. — Man hat oft die Frage aufgeworfen, ob es das natürliche Talent, oder der Fleiss sey, was in den Wissenschaften am meisten fördere. Ich antworte: beides muss sich vereinigen; für sich allein und ohne das andere taugt keines von beiden. Das natürliche Talent, oder das Genie ist ja nichts weiter, als der Trieb der Idee, sich zu gestalten; die Idee aber hat an sich gar keinen Inhalt oder Körper, sondern sie erbauet sich denselben erst aus den wissenschaftlichen Umgebungen der Zeit, welche lediglich der Fleiss herbeiliefert. Wiederum vermag auch der Fleiss nichts weiter, als diese Umgebungen und Elemente der zu erbauenden Gestalt herbeizuschaffen; — dieselbe organisch zu verbinden und ihr eine lebendige Seele einzuhauchen, vermag er nicht, sondern dies bleibt lediglich der Idee, die als natürliches Talent sich offenbaret, überlassen. Dass die in dem wahren Gelehrten zum Leben gekommene Idee in die umgebende Welt eingreife, ist ja der Zweck ihrer Gestaltung. Sie soll das höhere Lebensprincip werden, und die innigste Seele der umgebenden Welt: sie muss darum gerade denselben Körper angenommen haben, den diese umgebende Welt trägt, in demselben, wie in ihrer Behausung wohnen, und jedes Gliedmaass davon mit freier Willkür nach ihrem jedesmaligen Zwecke bewegen, so wie jeder Gesunde seine eigenen Hände oder Füsse in Bewegung zu setzen vermag. Bei wem das inwohnende Genie, entweder, weil ihm die Wege zur gelehrten Bildung nicht zugänglich sind, oder weil er aus Trägheit und hochmüthigem Eigendünkel sie verschmäht, mit seiner Gestaltung auf halbem Wege stehen bleibt, — zwischen dem und seinem Zeitalter, und — was aus dem letzteren folgt — zwischen ihm und jedem möglichen Zeitalter, und dem ganzen Menschengeschlechte in jedem Puncte seiner Bildung — ist eine unausfüllbare Kluft befestiget, und die Mittel des wechselseitigen Einflusses sind abgeschnitten. Was auch in ihm wohnen möge, oder strenger ausgedrückt, was auch bei fortgesetzter Bildung in ihn eingekehrt seyn möchte: er kann es weder sich selber, noch anderen klar deuten, noch es zur bedachten Regel seines Handelns machen, und so es in der Welt realisiren. Es gebrechen ihm die zwei nothwendigen Bestandtheile des wahrhaftigen Lebens der Idee: die Klarheit und die Freiheit. Die Klarheit: sein Grundbegriff ist ihm nicht durchsichtig, und in allen seinen Puncten nach allen Richtungen hin zu erneuern, von der innersten Wurzel an, wo er aus der Gottheit unmittelbar übergeht in seine Seele, bis zu allen Puncten, in denen er eingreifen und sich gestalten muss in der wirklichen Welt, und nach allen besonderen Gestalten, die er unter jeder Bedingung annehmen muss. Die Freiheit, welche aus der Klarheit entspringt, und nie ist ohne sie: er erkennt nicht an jeder Erscheinung, die ihm vorkommt, auf den ersten Blick die Gestalt, welche in ihr der Begriff nehmen müsste, und das Mittel, dessen man sich dazu bedienen müsste, noch hat er dieses Mittel in seiner freien Gewalt. Man nennt ihn Schwärmer, und dies ist sein rechter Name. — In welchem dagegen die Idee sich vollkommen ausgestaltet, der erblickt aus ihr, als seinem einigen Lichtpuncte, die ganze Wirklichkeit, und durchblickt sie in demselben Lichte innerlich; was auf seine Idee irgend sich bezieht, versteht er aus ihr, wie es so geworden, was an ihm recht sey, was ihm zum rechten noch fehle, auf welche Weise es recht gemacht werden müsste; und er hat überdies das Mittel dieses Rechtmachens in seiner freien Gewalt. Erst sodann ist in ihm die Gestaltung der Idee vollendet, und er ein reifer Gelehrter: — derjenige Punct, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punct der Vollendung des Gelehrten. Daher bedarf es, selbst nachdem Genie sich gezeigt, und ein sich gestaltendes Leben der

Idee sichtbar geworden, bis zur Vollendung dieser Gestaltung, des fortgesetzten Fleisses. Dass nach der Vollendung des Gelehrten die Bildungs-Epoche des Künstlers anhebe, dass auch diese des Fleisses bedürfe, dass sie unendlich sey: liegt nicht im Gebiete unserer gegenwärtigen Aufgabe, und wir erinnern es nur im Vorbeigehen.

Doch, was sage ich, dass es auch nach der Erscheinung des Genies des Fleisses bedürfe: — gleich als ob ich diesen Fleiss von meiner Verordnung, von meinem Gutachten und von meinem Erweise seiner Nothwendigkeit abhängig zu machen, und den fehlenden dadurch hervorzubringen gedächte? Vielmehr, wo das Genie nur wirklich eingetreten, da findet sich der Fleiss von selber, und vermehrt sich in steter Steigerung, und treibt den angehenden Gelehrten unaufhaltsam fort zu seiner Vollendung; wo hingegen der Fleiss sich nicht findet, da war es nicht das Genie, und der Antrieb der Idee, welche zum Vorschein kamen, sondern etwas höchst Gemeines und Unwürdiges an seiner Stelle.

Die Idee ist nicht ein individueller Zierrath, da das Individuum als solches überhaupt nicht in der Idee liegt, sondern sie strebt auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht, dieses neu zu beleben, und nach sich umzubilden. Dies ist der beständige Charakter der Idee; und was ohne diesen Charakter ist, ist nicht die Idee. Wo sie daher ein Leben gewinnt, strebt sie, durch ihr eigenes inneres, keinesweges durch das individuelle Leben, unwiderstehlich nach dieser allgemeinen Wirksamkeit. Sie treibt sonach jeden, den sie nur wirklich ergriffen, wider den Willen und den Dank der persönlich sinnlichen Natur in ihm, und eben als leidendes Werkzeug fort zu dieser allgemeinen Wirksamkeit, zu der Geschicklichkeit dazu, und zu dem Fleisse, den ihre Erwerbung erfordert. Ganz von selber, und ohne dass es dazu des Vorsatzes der Person bedürfe, hört sie nicht auf zu wirken und sich zu entwickeln, bis sie die lebendige und in die Umgebung eingreifende Gestalt gewonnen, die sie unter diesen Bedingungen gewinnen kann. Wo bei vorhandenen und zugänglichen Mitteln zur Fortsetzung der gelehrten Bildung — denn der zweite Fall, dass diese Mittel nicht vorhanden, oder der Person nicht zugänglich seyen, kommt hier nicht in Betrachtung. — wo, sage ich, im ersten Falle die Person bei dem Selbstbewusstseyn, dass sie etwas der Idee, oder dem Genie Aehnliches habe, stehen bleibt, da ist weder Idee, noch Genie, sondern es ist lediglich eine hochmüthige Natur vorhanden, welche vor anderen ihres Gleichen mit etwas Ungemeinem sich herausputzen wollte. Eine solche Natur äussert sich zunächst in der Selbstbeschauung ihrer Eigenschaften und Vorzüge, und in dem wollüstigen Beruhen darauf, womit verächtliche Seitenblicke auf die persönlichen Eigenschaften und Gaben anderer meistens vereinigt sind; dagegen derjenige, der von der Idee rastlos fortgetrieben wird, keine Zeit übrig behält, an sich selbst zu denken, noch, verloren mit allem seinen Sinnen in die Sache, sein oder anderer Talent für diese Sache abzuwägen. Das Talent, wo welches vorhanden ist, sieht, — die Sache nemlich, keinesweges aber sieht es sich; so wie ein gesundes Auge auf das Object sich heftet, keinesweges aber nach sich selber hinschielet. In solchen daher lebt sicher nicht die Idee. — Was ist es denn also, das sie belebt, und zu der vielleicht emsigen und schnellen Agilität forttreibt, die wir an ihnen bemerken? Eben ihr kräftiger Hochmuth und Eigendünkel, und der verzweifelte Vorsatz, der Natur zum Trotz für eine ungemeine Natur zu gelten, ist es, was sie begeistert, was sie forttreibt und fortspornt, und was ihnen statt des Genie dient. Und was ist denn dasjenige, das sie hervorbringen, und was dem gemeinen Blicke, der selbst nicht im Reinen und Klaren ist, und der besonders auf das ausschliessende Kriterium alles wahrhaft Idealen, auf Klarheit, Freiheit, Besonnenheit, als Künstlergepräge nicht achtet, so aussieht, als wäre es Idee; was ist es? Entweder etwas, das sie selbst auf eigene Hand sich ausgedacht, oder sich einfallen gelassen haben, das sie zwar selbst nicht verstehen, wovon sie jedoch hoffen, dass es neu, frappant, paradox erscheinen, und darum weit glänzen werde, und womit sie sich nun auf gutes Glück auf Abenteuer begeben, in der Hoffnung, dass im Verfolge sie selbst, oder andere einen Sinn darin entdecken werden. Oder auch, sie entlehnen es von anderen, sehr künstlich es verdrehend, verschiebend und verschraubend, dass man die erste Gestalt daran nicht so leicht wiedererkennt; schmähen auch wohl aus Vorsicht auf die erste und wahre Heimath des Entlehnten, dass daselbst nichts zu holen sey, auf dass Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen, dort nachzusuchen, ob sie nicht etwa selber das Ihrige da geholt.

Mit einem Worte: Selbstbeschauung, Selbstbewunderung und Selbstlobpreisung — bleibe die letztere auch innerlich, und werde vor dem Auge des Beobachters sorgfältig verborgen, — und der aus ihnen entspringende Unfleiss und die Verschmähung des in der Niederlage der gelehrten Bildung schon Vorhandenen, zeugen sicher von Mangel an wahrem Talent: sich selbst vergessen und verlieren in der Sache, und vor ihrem Gedanken zu keinem Gedanken an sich selber kommen können, ist die unabtrennliche Begleitung jedes wahren Talentes. Es folgt daraus, dass jedes wahre Talent, besonders auf dem Wege seiner ersten Entwickelung, wiewohl auch nachher, und nachdem es zur Reife gekommen, von zarter Bescheidenheit und schamhafter Jungfräulichkeit umgeben wird. Das Talent selbst weiss am allerwenigsten von sich selber; es ist schon und wirkt und waltet mit stiller Macht fort, ehe es zum Bewusstseyn seiner selbst kommt. Wer stets nach sich selber hinsieht, wie es ihm anstehe, und was an ihm sey, und zu allererst es entdeckt, an dem ist sicher nicht viel.

Fern sey es daher von mir, falls etwa hier unter uns ein aufblühendes Talent sich finden sollte, die zarte Scham und Bescheidenheit desselben zu trüben, durch die allgemeine Aufforderung an Sie, sich selber zu prüfen, ob Sie wohl von der Idee ergriffen seyn möchten. Vielmehr widerrathe ich Ihnen dringend diese auf die angegebene Frage gestellte Selbstprüfung. Und damit dieses nicht als eine Folge blosser Lehrerklugheit und vielleicht zu weit getriebener Vorsichtigkeit erscheine, sondern als Resultat der absoluten Nothwendigkeit einleuchte, setze ich noch hinzu, dass diese also aufgestellte Frage keiner weder sich selber beantworten, noch von einem anderen die sichere Antwort darauf erhalten kann; dass daher bei einer angestellten Selbstprüfung die Wahrheit nicht zum Vorschein kommen, dagegen aber der Jüngling zu jener Selbstbeschauung und jenem eigenliebigen Brüten auf sich selber angeführt werde, durch welches auf die Länge jedermann sowohl intellectuell, als moralisch, bis auf den Grund verdirbt. Es giebt Zeichen in Menge, an denen man erkennen kann, dass das etwa im Verborgenen vorhandene Talent bei einem Studirenden noch nicht zum Vorschein gekommen, und wir werden in der Zukunft vermittelst des Gegensatzes mit dem heute Gesagten Veranlassung finden, die merkwürdigsten anzugeben; aber es giebt nur Ein entscheidendes Kriterium, dass Talent vorhanden gewesen sey, oder dass keines vorhanden gewesen sey; und dieses Eine entscheidende Kriterium ist erst nach dem vollendeten Erfolge anwendbar. Wer da wirklich zu einem vollendeten Gelehrten und Künstler, in dem angegebenen Sinne des Wortes, geworden ist, seine Welt umfassend aus einer klar durchschaueten Idee, und von dieser Idee aus in jeden Punct dieser seiner Welt frei einzugreifen vermögend, der hat Talent gehabt, und ist von der Idee ergriffen gewesen, und diesem lässt es sich nun auch sagen, dass er davon ergriffen gewesen; wer ohnerachtet des fleissigsten Studiums, dennoch in das reife Alter tritt, ohne sich zur Idee erhoben zu haben, der ist ohne Talent gewesen, und ohne Berührung mit der Idee, und es lässt sich ihm dieses nunmehro auch sagen: dem aber, der noch auf dem Wege sich befindet, lässt sich keines von beiden sagen.

Es bleibt bei dieser ebenso weisen, als nothwendigen Einrichtung der Dinge für den studirenden Jüngling, der durchaus nicht wissen kann, ob Talent in ihm vorhanden sey, oder nicht, nichts anderes übrig, als dass er immer fort handele, als ob welches in ihm vorhanden sey, das doch endlich zum Vorschein kommen müsse, und dass er sich unter alle die Bedingungen, und in alle die Lagen versetze, in denen es zum Vorschein kommen muss, falls es vorhanden ist; dass er mit unermüdetem Fleisse, in treuer Hingebung des ganzen Gemüthes, alle die Mittel der gelehrten Bildung ergreife, die sich ihm darbieten. Den schlimmsten Fall gesetzt, dass am Ende seines Studiums sich finde, es habe aus der ganzen in ihm aufgehäuften Masse der Gelahrtheit nirgends ein Funke von Idee ihm entgegengestrahlt, so bleibt ihm doch wenigstens Ein Bewusstseyn, welches unentbehrlicher ist, als das Genie und bei dessen Abwesenheit der Besitzer des grössten Genie weit weniger werth ist, denn Er: — das Bewusstseyn, dass es nicht an ihm liege, wenn er nicht mehr geworden, und dass der Platz, auf dem er stehengeblieben, der Wille Gottes sey, dem er mit Freuden sich füge. Talent lässt sich keinem anmuthen; denn es ist eine freie Gabe der Gottheit; redlicher Fleiss aber und Ergebung in seine Natur lässt sich jedem anmuthen: auch ist diese gründliche Rechtschaffenheit selbst die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt, und kein nur redliches Gemüth ist ohne Gemeinschaft mit der Gottheit.

Die mittelst jenes aufrichtigen Strebens nach etwas Höherem erworbenen gelehrten Kenntnisse werden ihn immer zu einem tauglichen Werkzeuge machen für höher Gebildete, welche in den Besitz der Idee gekommen. Gern und ohne Neid und Eifersucht, und ohne ein nagendes Ringen nach Höhen, für die er nicht gemacht ist, wird er diesen sich unterwerfen, und mit der ihm schon zur anderen Natur gewordenen Treue ihrer Leitung sich hingeben; also sich erwerbend die Gewissheit, seine Bestimmung erfüllt zu haben, als das Letzte und Höchste, was in irgend einer Lage der Mensch sich erwerben kann.

Vierte Vorlesung.

Von der Rechtschaffenheit im Studiren.

Soll jemand ein wahrer Gelehrter werden, also dass die göttliche Idee von der Welt in ihm theils diejenige Klarheit, theils denjenigen Einfluss auf die ihn umgebende Welt gewinne, die sie unter diesen Umständen gewinnen kann, so muss diese Idee selber durch ihre eigene innere Kraft ihn ergreifen und ihn unaufhaltsam forttreiben zum Ziel.

Nun stehen wir in unserer Beschreibung des Wesens des wahren Gelehrten bei der Schilderung des angehenden Gelehrten oder des Studirenden.

Ist dieser schon wirklich von der Idee ergriffen, oder, was dasselbe heisst, hat er Genie und wahrhaftes Talent, so ist er über alle unsere Vorschriften erhaben: ohne unser, ja ohne sein eigenes Zuthun wird dieses Talent seine Bestimmung in ihm erreichen; auch haben wir, was in diesem Falle zu sagen ist, in der letzten Vorlesung erschöpft.

Aber, wie wir gleichfalls in derselben Lehrstunde eingesehen haben; der angehende Gelehrte kann nie entscheiden, ob er in dem von uns angegebenen Sinne des Wortes Talent habe, oder nicht, noch kann es ein anderer statt seiner, und in seine Seele hinein entscheiden. Es bleibt ihm daher nichts übrig, als mit inniger und vollkommener Rechtschaffenheit also zu handeln, als ob Talent in ihm verborgen wäre, das doch endlich einmal zum Vorschein kommen müsse. Selbst das wirkliche Talent, wo es vorhanden ist, äussert sich gerade so, wie jene Rechtschaffenheit im Studiren; beide fallen in der Erscheinung wiederum zusammen, und kommen vollkommen überein.

Von jenem in Beziehung auf den angehenden Gelehrten wenigstens unerforschlichen Merkmale des Talentes absehend, haben wir nur die Aeusserungen der Rechtschaffenheit im Studiren vollständig zu erschöpfen, und wir sind sicher, das bestimmte Bild dessen, der auf die rechte Weise studirt, aufgestellt zu haben. Der rechtschaffene Studirende ist für uns der wahre Studirende überhaupt, und beide Begriffe gehen in einander auf.

Die Rechtschaffenheit überhaupt, wie wir gleichfalls damals bemerkten, ist selbst eine göttliche Idee und es ist die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt, in der sie alle Menschen in Anspruch nimmt. Sie wirkt daher, so wie die Idee überhaupt, mit ihrer eigenen inneren Kraft; ohne Zuthun der persönlichen Liebe des Individuums, ja, vernichtend, so viel sie soll, diese persönliche Selbstliebe, bildet auch sie, ebenso wie wir es bisher vom Genie gesagt haben, sich im Menschen aus zu einem eigenen Leben, ihn unwiderstehlich forttreibend, und umfassend alles sein Denken und alles sein Thun. — Sein Thun, habe ich gesagt; die Rechtschaffenheit als Idee ist nemlich eine unmittelbar praktische, ein äusseres, scheinbar freies Handeln des Menschen bestimmende Idee; dagegen das Genie zunächst innerlich und auf die Einsicht wirkt. Wer wirklich Talent hat, der wird mit glücklichem Erfolge studiren, und es wird allenthalben Licht und Klarheit aus den durchdachten Gegenständen ihm entgegenquellen: wer Rechtschaffenheit hat im Studiren, dem lässt dieses Glück sich nicht sicher versprechen, aber es wird wenigstens an ihm nicht liegen, dass er es nicht hat, und er wird nichts, was in seinem Vermögen steht, verabsäumen, um dasselbe sich zu erwerben; selbst wenn er des glücklichen Erfolges nicht theilhaftig würde, so hat er sich doch seiner *würdig* gemacht.

Die Rechtschaffenheit, als lebendige und herrschend gewordene Ansicht, geht auf die individuelle Person dessen, den sie ergriffen hat, und betrachtet diese als stehend unter einer bestimmten Gesetzgebung, als existirend lediglich um einer gewissen Bestimmung willen, und als Mittel für einen höheren Zweck. Der Mensch soll etwas seyn und thun, sein zeitliches Leben soll ein unvergängliches und ewiges Resultat hinterlassen in der Geisterwelt; jedes besonderen Individuums Leben ein besonderes, ihm allein zukommendes und von ihm allein gefordertes Resultat: so sieht der Rechtschaffene alles persönliche Leben der Menschen in der Zeit an, und so besonders dasjenige Leben, welches ihm am nächsten liegt, sein eigenes; und auf eine andere Weise vermag derjenige, in welchem diese Rechtschaffenheit lebendige Idee geworden ist, das menschliche Leben sich nicht zu denken. Von dieser Ansicht geht er aus, auf sie kommt er stets wieder zurück, nach ihr richten sich alle seine übrigen Ansichten. Nur inwiefern er jenem Gesetze gehorcht und jene Bestimmung, die er für die seinige erkennt, erfüllet, mag er sich selber dulden und tragen; alles in ihm, was nicht auf jenen höheren Zweck gerichtet ist, und nicht als Mittel für desselben Erreichung einleuchtet, verachtet er, hasset er, wünscht er vernichtet. Er betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit, und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist seine Bestimmung und der Zweck seines Daseyns. Dies ist mit einem Zuge die Idee der Rechtschaffenheit, ob nun der Rechtschaffene sich gerade dieser oder anderer Worte bediene.

Zwar lässt sich, wie soeben erinnert worden, der blossen Rechtschaffenheit, als solcher, nicht mit Sicherheit versprechen, dass sie, im Studiren insbesondere, oder für irgend einen äusseren Zweck, den sie sich im Allgemeinen setzt, einen glücklichen Erfolg haben werde; darin aber äussert auch sie die selbstständige und sicher zu ihrem Ziel fortschreitende Kraft der Idee, und mit Sicherheit lässt sich dem Rechtschaffenen versprechen, dass er in der Rechtschaffenheit selber, ihrer Befestigung und ihrer Erhöhung, einen glücklichen Erfolg haben werde. Er wird im Fortgange auf dem Wege der Rechtlichkeit immer weniger nöthig haben, sich zu ermahnen und zu ermuntern, und zu kämpfen gegen die wiederkehrende böse Lust, sondern die recht- und gesetzmässige Denkart und Ansicht wird ihm von selbst kommen, und bei ihm herrschend und zur zweiten Natur werden. Treibe mit Rechtschaffenheit, was du treibst, z. B. dein Studiren, falls du studirst; ob es dir nun mit dem, was du treibst, wie hier mit dem Studiren, gelingen werde, das überlasse Gott; und du überlässest es ihm gewiss, so gewiss du mit Rechtschaffenheit an das Werk gegangen bist; mit der Erlangung der Rechtschaffenheit selber, und noch obendrein der unerschütterlichen Ruhe, der inneren Freudigkeit und eines unbefleckten Gewissens wird es dir unfehlbar gelingen.

Wie gesagt, der Rechtschaffene überhaupt betrachtet sein persönliches freies Leben als unabänderlich bestimmt durch den ewigen Gedanken der Gottheit; der *studirende* Rechtschaffene insbesondere betrachtet sich selbst, als durch diesen Gedanken der Gottheit *dazu* bestimmt, dass die göttliche Idee von der Beschaffenheit der Welt ihn ergreife, und in ihm eine bestimmte Klarheit und einen bestimmten Einfluss auf die ihn umgebende Welt erhalte. So fasst er seine Bestimmung auf; denn darin besteht das Wesen des Gelehrten; und so gewiss er mit Rechtschaffenheit, d. h. mit der Voraussetzung, dass die Gottheit mit seinem Leben eine Absicht habe, und dass er alles sein freies Handeln nach dieser Absicht einrichten müsse, an das Studiren gegangen ist, so gewiss hat er vorausgesetzt: es sey der göttliche Wille, dass er ein Gelehrter werde. Es kommt hiebei nicht darauf an, ob wir selbst mit Freiheit und Besonnenheit uns diesen Stand erwählt haben, oder ob andere statt unser ihn gewählt, uns in die Wege der Vorbereitung dazu gebracht, und jeden anderen Stand für uns verschlossen haben. Wie könnte jemand in den jugendlichen Jahren, in denen die Wahl des Standes gewöhnlich geschieht und in den meisten Fällen geschehen muss, die Reife und Besonnenheit haben, um selbst zu entscheiden, ob er, der noch nicht versuchte und entwickelte, Fähigkeit zu den Wissenschaften habe? So wie wir zur Besinnung kommen, ist die Wahl des Standes schon gemacht, sie ist gemacht ohne unser Zuthun, weil wir damals nichts dabei zu thun vermochten, jetzt können wir nicht mehr zurück; diese Nothwendigkeit gilt den unabänderlichen Bedingungen, in die unsere Freiheit sich versetzt findet, mithin dem göttlichen Willen an uns, völlig gleich. Wäre in der gemachten Wahl durch andere gefehlt worden, so wäre das nicht unser Fehler; wir können nicht entscheiden, ob gefehlt worden, und dürfen es nicht voraussetzen:

wäre gefehlt worden, so wäre es unsere Sache, den Fehler, so viel an uns liegt, wieder gut zu machen. Auf alle Fälle ist es der göttliche Wille, dass jeder in der Lage, in die die Nothwendigkeit ihn gesetzt hat, alles thue, was in derselben geschehen soll. Wir sind in die Lage gekommen, zu studiren; es ist daher ganz sicher der göttliche Wille, dass wir uns betrachten als angehende Gelehrte, und als alles dasjenige, was in diesem Begriffe liegt.

Dieser Gedanke nun mit seiner unerschütterlichen Gewissheit ergreift und erfüllet die Seele jedes rechtschaffenen Studirenden: — der Gedanke: Ich, wie ich nun heissen mag, diese bestimmte und ausdrücklich bestimmte Person, bin dazu da und deswegen in das Daseyn gekommen, damit in mir Gottes ewiger Rathschluss über die Welt, von einer anderen, bis jetzt völlig verborgenen Seite in der Zeit gedacht werde und Klarheit gewinne, und in die Welt eingreife, so dass er nie wieder ausgetilgt werden könne; nur diese Eine, an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seyende an mir; alles übrige, was ich mir noch beimesse, ist Traum, Schatten, Nichts: nur sie ist das unvergängliche und ewige an mir, alles übrige wird verschwinden in das Nichts, aus welchem es nur scheinbar, nie aber nach der Wahrheit, hervorgegangen ist. Dieser Gedanke erfüllt seine ganze Seele; ob er nun selbst deutlich gedacht und ausgesprochen werde, oder nicht; — alles andere, was da deutlich gedacht, ausgesprochen, gewünscht, gewollt wird, lässt auf ihn sich zurückführen, als seine höchste Prämisse, lässt nur aus ihm sich erklären, und nur unter seiner Voraussetzung sich als möglich denken.

Durch dieses Urprincip alles seines Denkens wird er sich selber, und wird der Gegenstand seiner Thätigkeit, die Wissenschaft, ihm über alles ehrwürdig und heilig. — Er selber wird sich ehrwürdig und heilig. Nicht etwa, dass er hochmüthig auf die Vorzüglichkeit seiner Bestimmung, den göttlichen Rathschluss zum Theil mit zu denken, und ihn einzuführen in die Welt, vor anderen unscheinbareren Bestimmungen, ruhe, diese sich betrachtend auseinandersetze, und darum seine

Person für etwas besseres achte, als andere Personen. Er scheint die eine Art der menschlichen Bestimmung uns vorzüglicher, als eine andere, so ist das nicht deswegen, weil die Erhabenheit der Individuen, sondern darum, weil die Erhabenheit der göttlichen Idee in der ersten klärer heraustritt. Der Mensch hat gar keinen eigenen Werth, ausser dem, dass er mit Treue seine Bestimmung, von welcher Art dieselbe seyn möge, erfülle; und hier können, ganz unabhängig von der Art der Bestimmungen, alle einander gleichkommen. Ueber dieses weiss ja der angehende Gelehrte noch nicht, ob er den eigentlichen Zweck seines Studirens, den Besitz der Idee, erreichen werde, sonach, ob jene erhabene Bestimmung die seinige sey; sondern er ist nur verbunden, die Möglichkeit davon vorauszusetzen. Zwar kann der vollendete Gelehrte, von dem wir hier zunächst nicht reden, nachdem er den Erfolg in der Hand hat, seine Bestimmung factisch erkennen; aber auch für ihn dauern die Anforderungen der von ihm ergriffenen Idee auf Ausführbarkeit und Ausführung fort, und sie werden fortdauern bis an das Ende seines Lebens, und so wird er nie Zeit erhalten, über die Vorzüglichkeit seiner Bestimmung Betrachtungen anzustellen, wenn auch nicht schon an sich dergleichen Betrachtungen nichtig wären. Aller Hochmuth gründet sich auf das, was man zu seyn glaubt, — zu seyn, im ruhenden und vollendeten Seyn, und der Hochmuth ist eben darum in sich selbst nichtig und widersprechend; denn gerade dasjenige, was man *ist*, und wobei das ewige Werden anhält, ist man wahrhaftig — nicht. Unser wahrhaftiges und unmittelbares Seyn in der göttlichen Idee kommt unablässig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Misbilligung unseres jedesmaligen stehenden Seyns; und so macht die Idee uns wahrhaft bescheiden, und beugt vor ihrer Majestät uns nieder in den Staub. Der Hochmüthige beweiset durch den Hochmuth selbst, dass er der Demuth mehr, denn irgend ein anderer bedürfte; denn indem er etwas zu seyn glaubt, zeigt er dadurch, dass er wahrhaftig gar nichts ist.

Der Studirende daher wird durch den aufgestellten Gedanken sich selber heilig und über alles ehrwürdig, nicht in Rücksicht dessen, was er ist, sondern in Rücksicht dessen, was er werden soll, und immerfort sollen wird. Das eigentliche sich selbst Wegwerfen des Menschen besteht darin, wenn er sich zum Mittel macht für ein Zeitliches und Vergängliches, und Sorge und Mühe an etwas Anderes zu wenden würdiget, als an das Unvergängliche und Ewige. In dieser Rücksicht soll jeder sich selber ehrwürdig und heilig seyn, und so auch der Studirende.

Zu welchem Zwecke denn, o studirender Jüngling, wendest du diesen Fleiss, welcher, so gross oder gering er sey, doch immer einige Mühe kostet, auf die Wissenschaften? strengest du deine Aufmerksamkeit an, wenn du weit lieber deine Gedanken herumschweifen liessest, versagest dir so manchen Genuss, wozu dir die Lust gar nicht fehlt? Antwortest du: damit ich nicht einst darben müsse; damit ich eine gute Versorgung, ein gemächliches Auskommen erhalte, wovon ich mir gütlich thun könne; damit meine Mitbürger mich ehren, und ich leichter sie zur Erfüllung meiner Wünsche zu bewegen vermöge: — ich frage, wer ist denn dieser Du, für dessen einstige Pflege und Wohlseyn du dich so lebhaft interessirest, und für denselben dich schon jetzt abarbeitest und aufopferst? Es ist noch sehr ungewiss, ob es je zu der gehofften Pflege kommen wird; gesetzt aber, es käme dazu, und du pflegtest dieses Du eine gute Reihe von Jahren hindurch: was wird zuletzt das Ende seyn von dem allen? Alle Pflege wird ein Ende haben, und der gepflegte Körper hinsinken, und sich in einen Aschenhaufen verwandeln. Und dafür willst du das einförmige, stets in derselben Gestalt wiederkehrende und oft verdriessliche Geschäft des Lebens beginnen, und dir es noch mit Bedacht, über die Last, die es schon an sich bei sich hat, beschwerlich machen? Ich wenigstens finge unter dieser Bedingung den Roman gleich bei dem Ende an, und ginge noch heute in mein Grab, in welches ich über kurz oder lang doch gehen muss. — Oder antwortest du, mit löblicherem Anscheine, nur nicht gründlicher, also: Ich will meinen Nebenmenschen nützlich werden und ihr Wohlseyn befördern; so frage ich: Wozu wird denn nun wieder deine Nützlichkeit nützen? Nach einer Reihe von Jahren wird von allen, denen du nützen willst, und wie ich dir das freiwillig zugebe, nützen wirst, kein einziger mehr da seyn, noch den mindesten weiteren Nutzen von deiner Nützlichkeit ziehen. Du hast deine Mühe an das Vergängliche gewendet; sie vergehet und du vergehest mit ihr, und es kommt eine Zeit, wo jede Spur deines Daseyns ausgetilgt seyn wird. — So nicht der würdig Studirende, wenn er auch nur mit dem Princip der Rechtschaffenheit an sein Geschäft gegangen ist. Ich bin, sagt er zu sich; aber so gewiss ich bin, bin ich da durch einen Gedanken der Gottheit, denn nur sie ist die Quelle des Daseyns, und ausser ihr ist kein Daseyn. Was ich durch und in diesem Gedanken bin, das bin ich vor aller Zeit und bleibe es unabhängig von aller Zeit und dem Wechsel derselben. Dies zu erkennen, will ich streben; an dessen Herausarbeitung will ich meine ganze Kraft wenden; dann ist sie an das Ewige verwendet, und ihr Resultat bleibt am Ewigen. Ich bin ewig, und es ist unter der Würde des Ewigen, dass er sich selbst an die Vergänglichkeit verschwende.

Bei demselben Princip wird dem Studirenden auch der Gegenstand seiner Thätigkeit, die Wissenschaft, ehrwürdig. Es kommt dem angehenden Gelehrten bei seinem Eintritte in das Gebiet der Wissenschaften so manches entgegen, was ihm als sonderbar und willkürlich, als geringfügig, als unscheinbar sich darstellt; den Grund seiner Nothwendigkeit, seinen Einfluss auf das gesammte Gebiet der Wissenschaften, welches er selbst noch nicht überschaut, vermag er nicht zu begreifen. Was wäre es überhaupt, das der Anfänger, der erst nur die Theile des Ganzen zusammensetzen soll, aus dem Ganzen, das er noch nicht hat, sich zu erklären vermöchte? Indem hiebei der Eine das ihm unbegreifliche vernachlässigt und verachtet, und so unwissend bleibt; ein Anderer auf blinden Glauben, und in der Hoffnung, dass es schon zu irgend einem Geschäfte im Leben nützlich seyn werde, es mechanisch lernt: fasset der Rechtschaffene, würdig und edel, es auf in der allgemeinen Idee, die er von der Wissenschaft hat. Was ihm auch vorkomme, in jedem Falle gehört es zum Umfange desjenigen, von welchem aus die göttliche Idee ihn zu ergreifen bestimmt ist, und zu dem Stoffe, in welchem das Ewige in ihm sich herausbilden und eine Gestalt gewinnen soll. Erscheint demjenigen, dem es an beiden, an Talent wie an Rechtschaffenheit, gebricht, die Wissenschaft als blosses Mittel, gewisse irdische Zwecke zu erreichen; so erscheint sie demjenigen, der auch nur mit rechtschaffenem Herzen sich ihr weihete, nicht nur in ihren höchsten und das Göttliche unmittelbar berührenden Zweigen, sondern herunter bis auf die unscheinbarsten Vorbereitungskenntnisse, als etwas in der ewigen Idee der Gottheit selbst Gedachtes und Beschlossenes und ausdrücklich für ihn und in Beziehung auf ihn Gedachtes, damit sie dadurch ihr Werk an ihm, und vermittelst seiner in dem ganzen ewigen Weltsysteme, vollende.

Und so heiliget sich ihm denn immer mehr seine Person durch die Heiligkeit der Wissenschaft, und wiederum die Wissenschaft durch die Heiligkeit seiner Person. Sein ganzes Leben, so unbedeutend es auch äusserlich erscheine, hat innerlich einen ganz anderen Sinn und eine neue Bedeutung erhalten. Was aus diesem seinem Leben auch erfolgen, oder nicht erfolgen möge, immer ist es ein göttliches Leben. Und um dieses Lebens theilhaftig zu werden, bedarf es weder beim Studirenden, noch bei irgend einem menschlichen Geschäfte besonderer Talente, sondern nur des lebendigen guten Willens, welchem Willen der Gedanke unserer höheren Bestimmung und unserer Unterordnung unter ein ewiges Gesetz, sammt allem, was daraus folgt, schon von selbst aufgehen wird. —

Fünfte Vorlesung.

Wie die Rechtschaffenheit des Studirenden sich äussere.

Die Vorlesungen, welche ich hierdurch wiederum eröffene, haben unter mancherlei ungünstigen Nebenumständen begonnen. Zuvörderst, ich musste meinen Gegenstand aus einem Standpuncte fassen, dessen Höhe zu erschwingen wohl nicht jeder Studirende vorbereitet gewesen seyn dürfte. Ein neu angestellter Lehrer an einer Universität kann nicht füglich das Maass der im öffentlichen Umlauf befindlichen wissenschaftlichen Bildung kennen; auch ist es natürlich, dass man voraussetzt, die längst vor uns notorisch vorhanden gewesenen Mittel einer solchen Bildung seyen gebraucht worden. Aber hätte ich auch wissen und voraussetzen können, dass das Publicum im Ganzen zu einer solchen Ansicht nicht hinlänglich vorbereitet sey, ich hätte dennoch meinen Gegenstand nicht anders fassen können, als ich ihn gefasst habe, oder ich hätte ihn gar nicht berühren müssen. Auf der Oberfläche verweilen, und das schon hundertmal Gesagte nur in einer anderen Form wiederholen soll man nicht: wer nichts anderes kann, der thut besser, wenn er ganz schweigt; wer es aber anders kann, der hält es nicht aus, es auf jene Weise zu thun. — Ferner, es mussten die einzelnen Theile dessen, was an sich doch ein systematisches Ganzes ist, durch Zwischenräume von Wochen unterbrochen werden; — und auch für diese Vorlesungen noch ausdrücklich zu erinnern, was ich im Allgemeinen für jeden philosophischen Unterricht vorgeschlagen hatte, dass man das Vorgetragene in seinem Zusammenhange wiederholen, und vor der neuen Vorlesung sich wieder in das Ganze, und in den Geist desselben hineinversetzen solle, verbot mir der Anstand. Endlich ist der Vortrag in diesen Vorlesungen nicht, wie in meinen übrigen, ganz frei, und sich herablassend zur Vertraulichkeit des Gesprächstones, sondern er ist wörtlich ausgearbeitet, und wird gehalten also, wie er niedergeschrieben ist. Auch dies hielt ich der Wohlanständigkeit gemäss: ich wollte diesen Vorträgen auch alle die äussere Bildung geben, welche die von meinen anderen Arbeiten übrige, und auf diese zu wendende Zeit verstattete. Oeffentliche Vorträge sind freie Gaben eines akademischen Lehrers; und zum Geschenke giebt der nicht unedle gern das Beste, was er zu geben vermag.

Die beiden zuletzt erwähnten Umstände lassen sich nicht aufheben, und es bleibt Ihnen nichts übrig, als sie aus ungünstigen in für Sie günstige zu verwandeln. Der erste ist für diejenigen, welche meine Privat-Vorlesungen besuchen, durch die letzten Lehrstücke derselben, über den Unterschied der philosophischen Ansicht von der historischen, gehoben: und ich halte dafür, dass diese Lehrstücke Sie zum Fassen derjenigen Ansicht, welche wir hier von unserem Gegenstande nehmen, sattsam vorbereitet haben. Ich will heute zuvörderst das hier behandelte Ganze in die Form, welche Sie dort haben kennen lernen, aufnehmen, es in dieser Form vorzeigen und von ihr aus wiederholen.

Was es auch irgend sey, das der Mensch seiner Betrachtung unterwerfe, so kann es betrachtet werden auf eine doppelte Weise, und gleichsam mit einem doppelten Sinnenorgan: entweder historisch, durch die blosse innere Betastung, oder philosophisch, durch das innere Auge; und auf dieselbe doppelte Weise lässt sich auch derjenige Gegenstand, welchen wir hier untersuchen, *das Wesen des Gelehrten*, auffassen. Die historische Ansicht fasset die vorhandenen Meinungen über den Gegenstand auf, versucht unter ihnen die allgemeinste und herrschendste auszulesen, stellt diese hin als Wahrheit, erhält aber nichts Wahres, sondern lauter Wahn. Die philosophische erfasset die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott ist; demnach also, wie Gott sie denken müsste, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. Welches ist das Wesen des Gelehrten, als eine philosophische Frage, bedeutet daher Folgendes: wie müsste Gott das Wesen des Gelehrten denken, falls er dächte. In diesem Geiste haben wir die aufgestellte Frage genommen, und in diesem Geiste sie folgendermaassen beantwortet. Zuvörderst: Gott hat die Welt überhaupt gedacht, nicht nur, wie sie ist und sich findet, sondern auch also, wie sie sich durch sich selbst weiter gestalten soll; ausser dem, was sie ist, liegt in dem göttlichen Gedanken von ihr noch das Princip einer ewigen Fortentwickelung, und zwar einer Fortentwickelung aus dem Höchsten, was in derselben sich findet, aus den vernünftigen Wesen in ihr, vermittelst derselben Freiheit. Sollen nun diese vernünftigen Wesen jenen göttlichen Gedanken von der Welt, wie sie werden soll, durch ihre freie That realisiren, so müssen sie vor allem voraus ihn selbst fassen und erkennen. Auch dieses Fassen und Erkennen jenes ersten göttlichen Grundgedankens vermögen sie nicht, ausser zufolge eines zweiten göttlichen Gedankens, dass sie, eben diese, denen es verliehen wird, jenen Gedanken fassen sollen. Diejenigen nun, welche in dem göttlichen die Welt erschaffenden Gedanken also gedacht sind, dass sie jenen ersten göttlichen Grundgedanken, zum Theil, fassen sollen, sind in ihm als Gelehrte gedacht; und umgekehrt, Gelehrte sind möglich, und sie sind, wo sie sind, wirklich nur durch den göttlichen Gedanken; und sie sind in dem göttlichen Gedanken solche, welche Gott seinen Grundgedanken von der Welt zum Theil *nachdenken*; Gelehrte insbesondere, inwiefern sie durch die in jedem Zeitalter, auch nicht ohne den göttlichen Gedanken, vorhandenen Mittel der höchsten geistigen Bildung, zu jenem Denken sich erhoben haben.

Jener göttliche Gedanke von dem Menschen, als einem Gelehrten, muss nun selbst den Menschen ergreifen, und seine innige Seele, das wahre eigentliche Leben in seinem Leben werden. Dies kann geschehen auf zweierlei Art und Weise, entweder unmittelbar, oder mittelbar. Ergreift jener Gedanke den Menschen unmittelbar, so gestaltet er sich in ihm durchaus durch sich selber, ohne alles andere Zuthun, zu einer solchen Erkenntniss des göttlichen Weltplanes heraus, wie sie in diesem Individuum heraustreten kann; alles sein Denken und Treiben geht von selber auf dem geradesten Wege fort zu diesem Ziele; was er auf diesem Boden thut, ist gut und recht und ohne Fehl, denn es ist selbst unmittelbar göttliche That. Diese Erscheinung nennen wir Genie. Nun lässt es sich im einzelnen Falle nie entscheiden, ob ein Individuum unter diesem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Gedankens stehe, oder nicht stehe.

Oder der zweite und allgemein anwendbare Fall: der göttliche Gedanke von dem Individuum als Gelehrten, ergreift den Menschen und begeistert und belebet ihn nur mittelbar. Er findet sich durch seine Lage, die er, als ohne sein Zuthun bestimmt, für den Gedanken der Gottheit anerkennen muss, in der Nothwendigkeit zu studiren. Er ergreift diese Bestimmung — eben vermittelst des Denkens, dass sie der göttliche Gedanke von ihm und über ihn sey, mit Rechtschaffenheit; denn also nennt man das Denken, dass Gott eine Absicht mit unserem Daseyn habe. Durch dieses Umfassen seiner Bestimmung, nicht, dass sie eben überhaupt also sey, sondern dass sie also sey allein und lediglich durch den göttlichen Gedanken, wird ihm sowohl seine Person, als sein Geschäft, die Wissenschaft, über alles ehrwürdig und heilig. Der letzte Gedanke war es, den wir in der vorigen Vorlesung auseinandersetzten, und aus welchem wir heute weiter zu folgern gedenken.

Dieser Gedanke der Göttlichkeit und Heiligkeit seiner Bestimmung ist die Seele seines Lebens, der Trieb, der alles hervortreibt, was aus ihm hervorgeht, der Aether, in welchen alles sich taucht, was ihn umgiebt. Seine Aeusserungen und Erscheinungen in der Sinnenwelt werden denn ohne weiteres jenem Gedanken gemäss. Er will nicht mit ihm übereinstimmend handeln, ermahnet, treibet, nöthiget sich nicht zu einem solchen Handeln, sondern er kann gar nicht anders handeln; sollte er ihm widerstreitend handeln, so würde er dazu sich ermahnen, treiben und nöthigen müssen, und es würde ihm doch nicht gelingen.

Fassen Sie dieses fest in Ihre Seele, hier beim Uebergange von der Idee eines rechtschaffenen Studirenden zu seiner äusseren Erscheinung. Unsere Sittenlehre, falls es Sittenlehre ist, was wir hier vortragen, — unsere Sittenlehre befiehlt nicht: eben so, wie alle Philosophie, hält auch sie sich innerhalb der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit, und beschreibet bloss, was da folgt und was nicht folgt. Könnte diese Sittenlehre einen Wunsch nach aussen sich erlauben, und einen Erfolg hoffen, so wäre es nur der, die Quelle des Guten aus dem trockenen und harten Felsen herauszuschlagen, welche sodann von selber fortströmen würde, in ihrer ursprünglichen Reinigkeit; die Säfte des Stammes innerlich zu verbessern; — keinesweges aber durch eitle Künste ihm fremde Früchte anzuheften, welche aus diesem Holze nicht wachsen können. Ich werde darum vieles, das hierher zu gehören scheinen könnte, gar nicht berühren, ich werde von manchem, das ich berühre, mit einer unerwarteten Milde sprechen; keinesweges, als ob ich nicht wüsste, dass ebendasselbe auch andere Ansichten leidet, und dass in diesen Ansichten härter davon gesprochen werden muss, sondern weil ich hier das Wirkliche nur an die Heiligkeit des Ideals halten will, das in gewisse Tiefen des Verfalles gar nicht heruntergezogen werden muss. Mag äusserer Sittenmeister seyn, wer da will; wir wollen hier mit der Gemeinheit, für welche äussere Antriebe auch Antriebe sind, gar nicht in Berührung treten.

Die Auffassung seiner Bestimmung, als eines göttlichen Gedankens, mache dem Studirenden seine eigene Person heilig und ehrwürdig, haben wir zuvörderst gesagt. Diese Ansicht seiner Person wird in seinem äusserlichen Leben sich zeigen ganz von selber, und ohne dass er es zu wollen, oder daran zu denken braucht: in heiliger Unschuld und Unbefangenheit, ohne dass er es selbst so eigentlich weiss, indem ein anderes Leben gar nicht in seinen Gesichtskreis fällt.

Um sein Leben mit einem Zuge zu beschreiben: *es flieht die Berührung mit dem Gemeinen und Unedlen.* Wo dieses an ihn trifft, treibt es ihn zurück: so wie jene bekannte zarte Pflanze vor der Berührung des Fingers sich zurückzieht. Wo es gemein und unedel hergeht, da findet ihr ihn nicht: es hat ihn zurückgetrieben, ehe es ihm recht nahe kam.

Was ist gemein und unedel? — So fragt nicht Er; ihn lehrt es unmittelbar in jedem einzelnen Falle sein innerer Sinn. Wir nur fragen so, um sein schönes Leben zu beschreiben und an dem Bilde desselben uns zu ergötzen.

Gemein und unedel ist, was die Phantasie herunterzieht, und den Geschmack für das Heilige abstumpft. Sage mir, worauf deine Gedanken, wenn du nicht mehr mit straffer Hand sie nach einem Ziele hinrichtest, sondern ihnen zur Erholung erlaubst, frei zu schweifen, — worauf sie sodann fallen, wohin sie von selbst, als in ihre geliebteste Heimath kehren, woran du dich in der innersten Tiefe deines Gemüthes ergötzest, wenn du dich ergötzen willst; und ich will dir sagen, was für einen Geschmack du hast. Fallen sie auf das Göttliche, und auf alles dasjenige in der Natur und in der Kunst, worin dieses Göttliche in seiner imposanten Majestät am unmittelbarsten sich ausdrückt, so ist dir das Göttliche nicht furchtbar, sondern befreundet, du hast an ihm Geschmack, und es ist dein liebster Genuss. Fliehen sie, gesetzt auch, du hättest bis jetzt mit Kraft ihre Richtung auf ein ernsthaftes Ziel durchgesetzt, losgebunden, wieder zum Brüten auf sinnlichen Ergötzungen und zum Spiele mit ihnen, so hast du nur am Gemeinen Geschmack, und du musst die Thierheit einladen in die innerste Tiefe deines Gemüthes, wenn es dir in demselben recht wohl seyn soll. Nicht so der edle studirende Jüngling. Seine durch Fleiss und Anstrengung ermatteten Gedanken kehren, so wie sie entlassen werden, zum Heiligen, Grossen, Erhabenen zurück, um in ihm auszuruhen, an ihm sich zu erneuern, und zu neuen Anstrengungen sich wiederzugebären. In der Natur, so wie in den Künsten, in der Poesie, der Musik, sucht er für sich das Erhabene heraus, und das im grossen und imposanten Stile; in der Poesie z. B. und in den Redekünsten, die erhabenen Stimmen der Vorwelt, und von den Neueren nur dasjenige, was in dem Geiste der Alten empfangen und geboren ist. Ideenlose Spiele, in denen die Form der Künste misbraucht wird, um nichts auszudrücken; oder wohl gar Producte, deren Effect auf die thierische Sinnlichkeit der Menschen berechnet ist, und die dadurch zu gefallen streben, dass sie diese aufregen und erwecken, kommen an ihn nicht. Er braucht nicht erst zu bedenken, wie schädlich sie ihm werden können; sie gefallen ihm nur eben nicht, und er kann ihnen keinen Geschmack abgewinnen.

Wohl mag des gereiften Alters Gedanke auf dem Verkehrten ausruhen, um dasselbe in der Evidenz seiner Verkehrtheit zu erblicken und zu belachen. Er ist gegen die Ansteckung davon befestigt. So nicht der zartere Jüngling; darum treibt eine geheime Stimme ihn ganz davon zurück. Der reife Mann, der nicht mehr bloss sein Ideal bilden, sondern dasselbe einführen soll in die wirkliche Welt, bekommt es mit der Verkehrtheit zu thun, und muss dieselbe in ihren geheimsten Falten, Krümmungen und Wendungen kennen; aber er kann dies nicht, ohne sie zu betrachten. Auch ermattet und stumpft sich ab der Hass gegen das Gemeine durch die Zeit und die Erfahrung, dass der Thorheit in der Welt doch nie weniger werde, und dass fast der einzige sichere Vortheil, den man von ihr ziehen kann, der ist, über sie zu lachen. So kann der Jüngling das Leben nicht betrachten, und so soll er es nicht betrachten. Jedes Alter des Lebens hat seine Bestimmung. Gutmüthiges Belächeln des Gemeinen ist die Sache des gereiften Mannes; die Sache des Jünglings ist ernsthafter Hass desselben: und keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu hassen. Für das jugendliche Alter ist der Scherz nicht gemacht, und es sind schlechte Menschenkenner, welche dieses glauben; wo die Jugend schon im Spiele zerfliesst, da wird es nie zum Ernste und nie zum wirklichen Daseyn kommen. Der Antheil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reiferen Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf, und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen.

Gemein und unedel ist ferner, was die Kraft des Geistes schwächt. Ich will den Müssiggang nennen; die Trunkenheit zu nennen, oder die Wollust, ist unter der Würde dieser Betrachtungen. — So da zu stehen, oder zu sitzen, ohne irgend etwas zu treiben; dumpf und gedankenlos den Raum um uns herum anzustaunen, macht auch auf die Zukunft den Menschen dumpf. Jener Hang zum Nichtexistiren, zum geistigen Todtseyn, wird Gewohnheit, und wird andere Natur. Er überfällt uns im Arbeiten oder im Zuhören, macht eine Lücke von Nichts in das zusammenhängende Ganze, schiebt sich ein zwischen zwei Begriffe, die wir verknüpfen sollen; und nun vermögen wir nicht das allerleichteste und allerbegreiflichste zu begreifen. Wie dieser Zustand das jugendliche Alter betreffen könne, kann sogar demjenigen, der alles durchdringt und versteht, unverständlich bleiben; und es dürfte in den meisten Fällen nicht täuschen, wenn man noch auf andere verborgene Gebrechen, als den Grund davon, schlösse. Die Jugend ist das Alter der sich erst entwickelnden Kraft: allenthalben sind noch Triebe und Principe übrig, die in neuen Schöpfungen aufzugehen bestimmt sind: der Jugend eigentlicher Charakter ist rastlose, nie unterbrochene Thätigkeit; natürlich und sich selbst überlassen kann sie nie ohne Beschäftigung seyn. *Sie* träge zu erblicken ist der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze. Wäre es natürlicherweise möglich, dass diese Trägheit den rechtschaffenen, ausserdem schuldlosen studirenden Jüngling befiele, so würde er sie durchaus nicht an sich dulden. Auf seine Geisteskraft ist in dem ewigen Gedanken der Gottheit gerechnet, sie ist darum sein theuerstes Kleinod, und er wird deswegen sie nicht noch vor ihrer Anwendung erstarren lassen. Er wacht unaufhörlich über sich selbst, und leidet es nicht, dass er unbeschäftigt sey. Nur einen kurzen Zeitraum dieser Anstrengung bedarf es, und es geht weiterhin alles von selbst; denn zum höchsten Glücke gewöhnt man sich ebenso, und noch leichter, weil sie natürlicher ist, an die Thätigkeit, als an den Unfleiss; und nach einer in anhaltender Beschäftigung zugebrachten Periode, vermag man fernerhin nicht ohne Geschäftigkeit zu leben.

Unedel und gemein ist endlich dasjenige, was den Menschen der Achtung für sich selber, des Glaubens an sich selbst, und des Vermögens, zuverlässig auf sich selbst und seine

Vorsätze zu rechnen, beraubt. Nichts ist zerstörender für den Charakter, als wenn man selbst seinen eigenen Vorsätzen nicht mehr glauben kann, weil man sich so oft vorgenommen hat, und immer wieder vorgenommen hat, was man doch niemals vollführet. Dann geräth der Mensch in die Nothwendigkeit, sich selbst zu entfliehen, und niemals einzukehren in sein Inneres, weil er sich vor demselben schämen müsste, vor keiner Gesellschaft sich mehr zu hüten, als vor seiner eigenen, und recht vorsätzlich sich in Zerstreuung und Selbstentfremdung hineinzuwerfen. So nicht der edle studirende Jüngling; er hält sich immer Wort, und was er sich aufgegeben hat, das führet er sicher aus, sey es auch nur deswegen, weil er es sich aufgegeben hat. — Aus demselben Grunde, weil der eigene Vorsatz, und die eigene Einsicht ihn leiten soll, giebt er sich nicht hin zum Sklaven anderer, oder auch der gemeinen Meinung. Es ist ohne Zweifel das allerunedelste, wenn der Mensch aus zu grosser Gefälligkeit, welche im Grunde Feigheit und Muthlosigkeit ist, oder aus Trägheit, sich selber zu rathen, und bei sich selber die Maximen seines Verhaltens einzuholen, sie sich von anderen geben lässt, und diesen mehr glaubt, denn sich selber. Ein solcher hat gar kein Selbst in sich, und glaubt an kein Selbst in ihm selber, sondern er geht flehend bei anderen herum, und bittet sie, einen nach dem anderen, ihm das ihrige zu leihen. Wie könnte ein solcher sich für ehrwürdig und heilig halten, da er sich nicht einmal kennt, noch anerkennt?

Der rechtschaffene Studirende macht sich nicht zum Sklaven der gemeinen Meinung, habe ich gesagt; demohnerachtet aber fügt er sich der hergebrachten äusseren Sitte, wo dieselbe indifferent ist, eben darum, weil er sich selber ehrt. In diese Sitte wächst ja der Jüngling von Erziehung von selbst hinein: sollte er sich davon entfernen, so müsste er sich es zuerst vornehmen, und durch Sonderbarkeiten und Auffallendheiten sich auszeichnen und bemerkbar machen wollen. Wo sollte er, dessen Zeit durch wichtigere Dinge in Beschlag genommen ist, auch nur die Zeit hernehmen, um über solche Gegenstände nachzudenken; und ist denn die Sache so wichtig, und giebt es denn gar nichts anderes, wodurch er sich auszeichnen könnte, dass er zu solchen Dingen seine Zuflucht nehmen müsse? Nein, denkt der edle studirende Jüngling, ich bin dazu da, um wohl in schwerere Dinge mich zu finden, als die äussere Sitte ist, und es soll nicht aussehen, als ob ich zu ungeschickt sey, um in diese mich zu finden. Um einer solchen Geringfügigkeit willen will ich mich und meinen ganzen Stand von Lieblosen nicht verachten und hassen, von Bessergesinnten nicht gutmüthig belächeln lassen; meine Mitbürger anderer Stände, und des gleichen Standes, meine Lehrer, meine Vorgesetzten, sollen mich als Menschen, in jedem menschlichen Verhältnisse, ehren und respectiren können.

Und auf diese Weise fliesset denn in jeglicher Rücksicht das Leben des studirenden Jünglings, welcher sich selbst achtet, unbescholten und liebenswürdig dahin.

Sechste Vorlesung.

Ueber die akademische Freiheit.

Wir wurden am Schlusse der vorigen Vorlesung in der Betrachtung eines Studirenden, dem durch die Ansicht seiner Bestimmung als eines göttlichen Gedankens seine eigene Person heilig geworden, auf die äussere Sitte desselben geführt. Es hängt mit diesem Gegenstande zusammen ein häufig vorkommender, selten aber gehörig durchdachter Begriff: der Begriff von akademischer Freiheit der Studirenden. Zwar liegt sehr vieles von dem, was man bei Erörterung dieses Begriffes zu sagen hätte, unter der Würde dieser Betrachtungen, und erst im Fortgange werden wir ein Mittel finden, ihn auf unseren Standpunct zu erheben. Ich kann daher nicht nur gern verstatten, sondern ich muss sogar bitten, die Erörterung dieses Begriffes, die ich heute zu vollziehen gedenke, für eine blosse Episode in dem Ganzen, welches ich hier vortrage, aufzunehmen. Einen Gegenstand jedoch, auf den man bei einer Betrachtung über das sittliche Verhalten Studirender beinahe unwillkürlich getrieben wird, ganz zu übergehen, hielt ich um so weniger für zweckmässig, da man gewöhnlich die Berührung desselben scheut, und daran ganz wohl thut, indem diese so leicht in Polemik, oder in Satire ausarten kann, vor welchen beiden wohl der in diesen Vorlesungen angegebene Ton uns sichern wird.

Also, was ist *akademische Freiheit?* die Beantwortung dieser Frage ist unsere heutige Aufgabe. — So wie jeder Gegenstand aus einem doppelten Standpuncte angesehen werden kann, theils historisch, theils philosophisch, so kann es auch der unserer dermaligen Untersuchung. Fassen wir ihn zuerst aus dem historischen Standpuncte, d. h. untersuchen wir, was diejenigen, die zuerst eine akademische Freiheit verstattet und eingeführt haben, dabei sich gedacht haben mögen.

Akademien sind von jeher gedacht worden als höhere Schulen, im Gegensatze mit den niederen, vorbereitenden Schulen oder den eigentlich sogenannten Schulen; und so der Studirende auf der Akademie im Gegensatze mit dem Schüler. Die Freiheit des ersten konnte daher nur gedacht werden als Befreiung von einem Zwange, unter welchem der letztere stand. Der Schüler z. B. musste in einer bestimmten Kleidung, welche jenen Zeitaltern die Würde des künftigen Gelehrten bezeichnete, in die Klasse kommen, er durfte seine Lehrstunden nicht versäumen, er musste noch manche andere Pflichten, die jenen Zeitaltern für eine Art von stellvertretendem Gottesdienste der angehenden Geistlichen, zu denen in der Regel der Studirende sich bestimmte, galten, übernehmen, z. B. das Chorsingen. In allen diesen Rücksichten wurde strenge und ununterbrochene Aufsicht über ihn gehalten, und der Uebertretende sehr oft auf eine unedle Weise gestraft; und zwar waren die Aufseher und Richter die Lehrer selbst. Indess entstanden Universitäten; und die übrige, ungelehrte Welt durfte sehr geneigt gewesen seyn, dieselben unter eben die Verfassung zu bringen, welche sie an gelehrten Bildungsanstalten allein kannte, und an den Schulen vor sich sahe. Dennoch erfolgte es nicht also, und es war unmöglich, dass es also erfolgen konnte. Die Stifter der ersten Universitäten waren Gelehrte von ausgezeichnetem Talente und Kraft, mit welcher sie durch die finsteren Umgebungen ihres Zeitalters sich zu den Einsichten hindurchgearbeitet hatten, die sie besassen; sie waren von ihrer Wissenschaft ergriffen, und lebten in derselben; sie waren mit einem glänzenden Ruhm umgeben, und wurden in den Cirkeln der Grossen geachtet, verehrt, wie Orakel befragt. Sie konnten keinesweges geneigt seyn, sich zu dem Geschäfte eines Aufsehers und Pädagogen ihrer Zuhörer herunterzulassen. Es kam dazu, dass sie die Lehrer an den niederen Schulen, aus deren Klasse sie selbst durch ihre eigene Kraft sich emporgeschwungen hatten, in einem hohen Grade verachteten, und schon deswegen dasjenige nicht treiben und darin nicht glänzen mochten, worin jene glänzten. Ihr Ruf versammelte Hunderte und Tausende aus allen Ländern Europa's um sie her, und zog sie in ihre Hörsäle; durch die Menge ihrer Zuhörer wuchs abermals ihr Ansehen, zugleich auch ihre Einkünfte, und sie konnten nicht geneigt seyn, auf irgend eine Weise denen, die ihnen dieses alles verschafften, beschwerlich zu fallen. Ueberdies, wie konnten junge Männer, welche sie nur im Vorbeifluge, unter Hunderten ihres Gleichen, kennen lernten, und welche nach einem halben oder ganzen, oder einigen Jahren wieder in ihr entlegenes Vaterland zurückkehrten, sie näher interessiren, und ihnen am Herzen liegen. Weder ihre Sittlichkeit, noch ihr Fortschritt in den Wissenschaften verschlug ihnen etwas; und damals war die Erfindung eines bekannten lateinischen Sprichwortes, das vom Geld nehmen und ins Vaterland schicken redet, sehr natürlich. Die akademische Freiheit, als Befreiung vom Schulzwange und von aller Aufsicht der Lehrer über die Sittlichkeit, den Fleiss und die wissenschaftlichen Fortschritte der Studirenden, welche für diese Lehrer bloss und lediglich Zuhörer wurden, war entstanden.

Dies ist die eine Seite der Ansicht. Es lässt sich erklären und, unter der Voraussetzung eines nicht sehr hohen Grades von Sittlichkeit, natürlich finden, dass diese Stifter der ersten Universitäten also dachten, und dass ein Theil dieser Denkart durch sie seit dem vergangenen Jahrhunderte bis auf uns herabgekommen ist. Gehen wir aber jetzt an die andere Seite der Ansicht.

Was wäre denn an den Studirenden, die sich unter einem solchen Begriffe von akademischer Freiheit ihrer Lehrer befasst gewusst hätten, natürlich gewesen und vernünftig? Etwa, dass sie sich durch diese Gleichgültigkeit ihrer Lehrer für ihre sittliche Würde und für ihre wissenschaftliche Vervollkommnung noch höchlich geehrt gefunden hätten, und dass sie diese Gleichgültigkeit als ein heiliges Recht gefordert hätten? Ich sollte es nicht glauben; denn diese Gleichgültigkeit ist Verachtung und Geringschätzung der Studirenden, und es ist beleidigend, ihnen durch sein Verfahren unter das Gesicht zu sagen: es ist mir gleichgültig, was aus euch wird oder nicht wird. Wäre etwa das natürlich gewesen, dass sie aus der Unbesorgtheit anderer um ihre Sittlichkeit und die Regelmässigkeit ihres Fleisses geschlossen hätten, dass auch sie selber es damit halten könnten, wie sie wollten, und wäre das vernünftig gewesen, wenn sie ihre akademische Freiheit in das Recht gesetzt hätten, unsittlich und unfleissig zu seyn? Ich sollte es nicht glauben. Vielmehr würde das vernünftig gewesen seyn, wenn sie aus diesem Mangel fremder Aufsicht geschlossen hätten, dass sie sich selber in desto strengere Aufsicht nehmen müssten, und aus dieser Befreiung von äusseren Antrieben für sich die Pflicht gezogen hätten, sich selbst desto kräftiger anzutreiben, und desto unablässiger über sich zu wachen, und wenn sie so die akademische Freiheit sich gedacht hätten, als die Freiheit **aus eigenem Entschlusse** das Anständige und Zweckmässige zu thun.

In Summa, und um das Resultat zu ziehen: die akademische Freiheit der Studirenden, dieselbe historisch und nach ihrer factischen Einführung in die Welt genommen, zeigt in ihrer Entstehung, in ihrem Fortgange und in ihren noch bestehenden Resten, eine unverzeihliche Geringschätzung des ganzen Standes der Studirenden, als eines höchst unbedeutenden Standes; und derjenige Studirende, der durch diese Freiheit sich geehrt findet, und sie als ein Recht in Anspruch nimmt, befindet sich in einer höchst sonderbaren Täuschung; er ist übel berichtet, und hat gewiss noch nie ernsthaft über den Gegenstand nachgedacht. Es mag dem reiferen gutdenkenden Manne, der allemal ein Liebhaber des Lebens und der Jugend ist, gar wohl anstehen, dass er über manche Ungeschicktheit, manche Ungebildetheit, manchen Fehlgriff der noch nicht gezügelten Kraft hinwegsehe, gutmüthig darüber lächle, und denke, mit den Jahren wird der Verstand wohl kommen; aber dem Jünglinge, der durch dieses Urtheil sich geehrt fände, und dasselbe als sein eigenes, ihm zugehöriges Recht forderte, liesse wenigstens ein zartes Ehrgefühl sich nicht wohl beimessen.

Betrachten wir jetzt denselben Gegenstand, die akademische Freiheit der Studirenden, in dem philosophischen Sinne, wie sie seyn sollte und unter gewissen Bedingungen auch seyn könnte, und was sich daraus ergeben wird, wie die factisch vorhandene akademische Freiheit von dem würdigen, seine Bestimmung verstehenden und sie ehrenden studirenden Jünglinge genommen werde. Bahnen wir uns den Weg zu dieser Einsicht durch folgende Sätze:

1) Das Gesetz beschränkt die äussere Freiheit der Bürger in allen möglichen Richtungen und nach allen möglichen Seiten hin, — je vollkommener es ist, desto mehr: und das soll es eben thun, denn darin steht seine Bestimmung. Es lässt daher der inneren Freiheit und der Sittlichkeit der Bürger durchaus keine Sphäre übrig, in der sie äusserlich erscheinen und sich darthun könne, und es soll ihr keine solche Sphäre übriglassen. Alles, was da geschehen soll, findet sich geboten, bei Strafe; was unterlassen werden soll, findet sich verboten, gleichfalls bei Strafe. Jede innere Versuchung zur Unterlassung des gebotenen, oder zur Verübung des verbotenen findet in dem Bewusstseyn des Bürgers sein bestimmtes Gegengewicht an der festen Ueberzeugung, dass er, falls er der Versuchung nachgiebt, dafür das und das bestimmte Uebel erleiden werde. Man sage nicht: also vollstän-

dig umfassend sind die bestehenden Gesetzgebungen nicht, auch ist weder die Aufsicht noch die Verwaltung des Richteramtes irgendwo so unfehlbar, dass jedem Vergehen seine bestimmte Bestrafung sicher seyn könne: ich weiss dies, aber so wie ich gesagt soll es dennoch seyn, und so soll es immer mehr und in einem weit höheren Grade werden. Auf die Moralität der Menschen darf die Gesetzgebung nicht rechnen, indem von einer so unzuverlässigen Sache die absolut zu fordernde Freiheit und Sicherheit aller, innerhalb der ihnen angewiesenen Sphäre, nicht abhängig gemacht werden darf. Für den Gerechten giebt es freilich unter keiner möglichen Gesetzgebung ein Gesetz: das zu verbietende will er ohnedies nicht, auch wenn es nicht verboten wäre, und das Rechte und Gute will er ohnedies, ohne alle Rücksicht auf das Gebot; er ist nie zum Vergehen versucht, und so tritt auch die Vorstellung von der zu erwartenden Strafe nie in sein Gemüth ein. Er hat das Bewusstseyn seiner Sittlichkeit, und an diesem Bewusstseyn derselben ihren Lohn in sich selber. Aeusserlich aber ist zwischen ihm und dem Unsittlichen, der von jeder ihm möglichen Ungerechtigkeit nur durch die Drohung des Gesetzes abgehalten, und zu jeder pflichtmässigen Handlung nur durch dieselbe Drohung getrieben wird, gar kein Unterschied; der erstere kann nicht mehr thun, noch unterlassen, als der letztere, nur aus einem anderen inneren Bewegungsgrunde, der aber äusserlich nicht erscheint, — gleichfalls thut und unterlässt.

2) Unter dieser Gesetzgebung steht nun und soll stehen auf die gleiche Weise *als Bürger* der Gelehrte, so wie der Ungelehrte. Beide können auf die gleiche Weise über das Gesetz durch Rechtschaffenheit der Gesinnung sich erheben; aber es ist bei keinem von beiden darauf gerechnet, und es kann in dieser Sphäre der äusserlichen Gesetzgebung an keinem von beiden diese Rechtschaffenheit erscheinen. — Inwiefern ferner der Gelehrte, als solcher, Mitglied eines gewissen Standes im Staate, und Verwalter eines gewissen Berufes ist, steht er unter dem Zwangsgesetze dieses Standes und Berufes, und es kann abermals nicht erscheinen, ob er aus innerer

Rechtschaffenheit oder aus Furcht vor der Strafe seine Pflichten in dieser Sphäre vollbringe, auch kommt es dem Ganzen darauf gar nicht an, wenn er sie nur vollbringt. In diejenige Region endlich, in welche entweder die mangelhafte Gesetzgebung noch nicht eingedrungen ist, oder in welche gar keine äussere Gesetzgebung eindringen kann, begleitet ihn die Furcht vor der Schande, und es lässt sich hier nicht absehen, ob er zufolge dieser Furcht, oder aus innerer Rechtschaffenheit seine Pflicht thue.

3) Aber es giebt ausser diesen noch andere Verhältnisse des Gelehrten, über welche keine Gesetzgebung etwas bestimmen, noch über die Vollziehung des Rechten wachen kann; wo denn der Gelehrte sich nothwendig selber das Gesetz geben, und sich selber zu dessen Erfüllung anhalten muss. Er trägt in der göttlichen Idee die Gestalt der künftigen Zeitalter, die da erst werden sollen, in sich, und er soll ein Beispiel aufstellen, und ein Gesetz geben den künftigen Geschlechtern, welches er in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit vergebens suchen würde. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Gestalt, und begehrt die umgebende Welt nach sich zu gestalten; es treten drum immer neue Verhältnisse der Welt zur Idee, und immer eine neue Art des Widerstreites der ersteren gegen die letztere heraus. Der Gelehrte bekommt hierbei den schwierigen Streit zu vermitteln, wie die Wirksamkeit seiner Idee mit der Reinigkeit derselben, ihr Einfluss mit ihrer Würde zu vereinigen sey. In ihm verborgen bleiben soll seine Idee nicht, sondern sie soll heraustreten und die Welt ergreifen; und zu dieser Wirksamkeit ist er durch das Tiefste seines Wesens getrieben. Aber die Welt ist unfähig, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen; sie strebt im Gegentheil, dieselbe herunterzuziehen zu ihrer gemeinen Ansicht. Wollte er dieser Reinigkeit etwas vergeben, so könnte er leicht wirken; aber er ist von Achtung für die Idee erfüllt, und er kann ihr nichts vergeben wollen. Er hat daher die schwierige Aufgabe, beide Zwecke zu vereinigen. Kein Gesetz, — doch was rede ich hier von Gesetzen? — kein Beispiel der Vorwelt oder der Zeitgenossen kann ihm

das Mittel dieser Vereinigung angeben, denn so gewiss in ihm die Idee eine neue Gestalt gewonnen, ist sein Fall noch nicht da gewesen. Selbst das blosse Nachdenken kann ihm diesen Vereinigungspunct nicht angeben; denn obgleich durch dasselbe die Idee in ihrer Reinigkeit, als der erste Punct der Vereinigung dargestellt wird, so fehlt doch sehr viel daran, dass in demselben Denken auch der zweite Punct, die Denkart der umgebenden Welt, und was von ihr sich ohngefähr erwarten lasse, rein aufgehen, und durch dasselbe sich erschöpfen lassen sollte. Wohl alle Männer, welche auf ihr Zeitalter kräftig gewirkt, dürften ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnisse beschlossen haben, dass sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und so blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden, und dass, indem sie die Eine Schiefheit desselben richtig berechnet und ihr ausgewichen, auf der anderen Seite eine andere, nicht vorhergesehene, sich offenbaret. Soll jemals etwas gelingen, so bedarf es zu allem Nachdenken hinzu noch eines sicheren Tactes, welcher nur durch frühe Uebung und Angewöhnung gewonnen wird; welches das erste wäre.

Es ist ferner klar, dass der Gelehrte in dieser Rücksicht, dass er schlechthin alles mögliche thue, um den Widerstreit zwischen der inneren Reinigkeit der Idee und ihrer äusseren Wirksamkeit zu heben, lediglich an seinen eigenen guten Willen gewiesen sey, und hierüber keinen anderen Richter habe, denn sich selbst, und keinen anderen Antrieb, ausser in sich selbst. Hierüber kann kein Fremder ihn beurtheilen; hierin kann sogar kein Fremder ihn ganz verstehen, noch die tiefere Absicht seines Verfahrens errathen. Weit entfernt, dass die Achtung für fremdes Urtheil seinen eigenen guten Willen in dieser Region unterstützen könne, muss er hier sogar über das fremde Urtheil hinaus seyn, und es betrachten, als gar nicht vorhanden. Er ist an seinen guten Willen gewiesen, und zwar bedarf es hier eines kräftigen und unerschütterlichen guten Willens, gegen die Versuchungen sehr edler Antriebe. Was ist edler als der Trieb zu wirken, Menschen zu begeistern, und gewaltig ihren Blick auf das Heilige zu richten? Und doch kann dieser Trieb zur Versuchung werden, das Heilige gemein darzustellen, damit es an die Gemeinheit komme, und so es zu entheiligen. Was ist edler, als die tiefste Achtung für das Heilige, und die Nichtachtung und Vernichtung alles Gemeinen jenem gegenüber? Und doch kann diese Achtung jemanden in Versuchung führen, sein Zeitalter gänzlich wegzuwerfen, es aufzugeben und mit ihm gar nichts zu schaffen haben zu wollen. Es bedarf eines kräftigen guten Willens, um der ersten, und des allerkräftigsten, um der letzten dieser Versuchungen nicht zu unterliegen.

Es leuchtet meines Erachtens ein, dass der Gelehrte für sein eigenthümliches Geschäft des schärfsten Tactes für das Zweckmässige, und einer tiefen Sittlichkeit, strenger Wachsamkeit über sich selbst, und zarter Scham vor sich selber bedürfe. Es leuchtet hieraus ein, dass er sehr früh in die Möglichkeit und Nothwendigkeit gesetzt werden sollte, sich jenen Tact und jene Scham vor sich selber zu erwerben, und dass diese Bildung des Sinnes und Charakters ein ganz eigentlicher Bestandtheil der Bildung des angehenden Gelehrten seyn sollte. Jeder Bürger ohne Ausnahme kann sich zum Tacte des Zweckmässigen und zur Sittlichkeit bilden, und muss es können, die Gesetzgebung muss diese Möglichkeit ihm übriglassen, und sie ist auch schon durch ihre eigene Natur dazu genöthigt. Aber es kommt der Gesetzgebung und dem ganzen gemeinen Wesen nicht darauf an, ob der Bürger sich dazu erhebe oder nicht, weil sein Geschäft immerfort unter dem Gebiete der äusseren Aufsicht bleibt. Bei dem Studirenden aber liegt dem gemeinen Wesen und der ganzen Menschheit alles daran, dass er sich zur reinsten Sittlichkeit erhebe, und einen Tact des Zweckmässigen bekomme, da er bestimmt ist, einst in eine Sphäre zu treten, wo schlechthin alles äussere Urtheil für ihn wegfällt. Die Gesetzgebung *für ihn* sollte ihm daher nicht bloss, wie jedem anderen Bürger, die sittliche Bildung verstatten, sondern sie sollte ihn, so viel an ihr liegt, in die äussere Nothwendigkeit setzen, sich diese Bildung zu erwerben.

Und wie könnte sie dieses thun? Offenbar nur dadurch, dass sie ihn seiner eigenen Beurtheilung des Schicklichen, Anständigen und Zweckmässigen, und seiner eigenen Aufsicht über sich selbst überlasse. Er soll sich einen eigenen Tact für das Schickliche und Zweckmässige verschaffen? Wie kann er dies, wenn das Gesetz ihn überall begleitet, und überall ihm sagt, was er zu thun oder zu lassen hat? Verbiete das Gesetz immerhin demjenigen, den es bis ans Ende unter seiner Zucht behalten kann, alles, was es von ihm unterlassen haben will: denjenigen, den es ohnedies einst sich selbst überlassen muss, behandle es bei Zeiten als einen Freien und Edlen. Der gesittete Mann wartet gar nicht ab, bis die Gesetzgebung etwas unanständig finde, und ihr Verbotsdecret anschlage: es wäre ihm eine Schmach, wenn er dieser Belehrung erst bedurft hätte; er kommt dem Gebote zuvor, und unterlässt, was der Gemeinere um ihn her sich ohne Bedenken erlaubt, lediglich deswegen, weil es dem höher Gebildeten nicht ansteht. Lasse man dem Studirenden den Spielraum, sich lediglich durch sich selbst in diese Klasse zu setzen. Er soll tiefe und kräftige Sittlichkeit, zarte Scham vor sich selber, inniges Ehrgefühl in sich entwickeln. Wie kann er, wenn die Androhung der Strafe ihn immer umgiebt? Spreche lieber das Gesetz also zu ihm: Meinethalben kannst du das Rechte immer unterlassen, das Verkehrte immer thun; es soll dir nichts weiter schaden, ausser dass du verachtet und gering geschätzet wirst, und dich selbst, wenn du einen Blick in dein Inneres thust, verachten musst. Willst du es auf diese Gefahr wagen, so wage es getrost. — Das Menschengeschlecht soll ihm einst ihr wichtigstes Interesse anvertrauen können, und er selbst soll in der Verwaltung dieses Interesse sich selbst vertrauen können! Wie kann jenes, wenn es ihn nicht geprüft hat, und wie kann er sich selbst trauen, wenn er sich nicht selbst hat prüfen können? Wer im Kleinen nicht getreu gewesen ist, dem kann nicht das Grosse anvertrauet werden; und wer vor sich selber in der Probe nicht bestanden ist, der kann ohne die Fülle von Ehrlosigkeit das Vertrauen im Grösseren nicht annehmen. — Aus diesem jetzt auseinandergesetzten Grunde sollte akademische Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmässig berechnete akademische Freiheit seyn.

In dem vollkommenen Staate würde meines Erachtens die äussere Einrichtung der Universitäten also seyn. Zuvörderst würden dieselben von anderen ihr eigenes Geschäft treibenden Ständen abgesondert werden, damit diese Stände durch den, doch auch als möglich vorauszusetzenden, Misbrauch der akademischen Freiheit nicht beeinträchtiget und geplagt, nicht zu ähnlichen Unregelmässigkeiten versucht, oder, falls sie strenge unter dem Gesetze gehalten würden, nicht durch den täglichen Anblick einer vom Zwange befreiten Klasse neben sich, zum Hass des Gesetzes verleitet würden. Die Studirenden auf diesen Universitäten nun würden einen hohen Grad von Freiheit geniessen; Unterricht zwar über das Sittliche und Anständige, und eindringende Vorstellungen im Allgemeinen würden ihnen ertheilt werden, gute Beispiele würden sie umgeben, und ihre Lehrer würden nicht nur gründliche Gelehrte, sondern sie würden zugleich eine Auswahl der besten Menschen in der Nation seyn: Zwangsgesetze aber wären für sie sehr wenige vorhanden. Mögen sie frei das Gute wählen oder das Schlechte; die Zeit des Studirens ist nur ihre Prüfungszeit. Die Zeit der Entscheidung ihres Schicksals kommt hinterher, und es ist bei dieser Einrichtung der Vortheil, dass der Untaugliche als Untauglicher klar da steht, und es nicht weiter verhehlen kann.

Die dermalige wirkliche Einrichtung der Universitäten ist nun zwar keinesweges die soeben beschriebene. Es ist zweifelhaft, ob die akademische Freiheit jemals aus dem Puncte angesehen worden, aus welchem wir sie soeben gezeigt; besonders, ob sie von denjenigen also angesehen worden, welche den Universitäten ihre Verfassung gaben. Wirklich entstanden ist die akademische Freiheit auf dem oben beschriebenen Wege, aus der Nichtachtung des Standes der Studirenden; wir können unentschieden lassen, wodurch die noch vorhandenen Reste derselben erhalten werden; denn selbst, wenn angenommen würde, dass dieselbe nur in einem geringeren Grade noch fortdauernde Nichtachtung des Standes, und etwa der Mangel an Geschicklichkeit, diese Ueberreste wegzubringen, der Grund davon sey, so verschlägt dies dem würdigen Studirenden, der die Sachen nicht nach dem Aeusseren, sondern nach ihrem inneren Geiste nimmt, durchaus nichts. Was auch immer andere über akademische Freiheit denken mögen, er für seine Person nimmt sie in dem rechten Sinne, als ein Mittel sich selbst rathen zu lernen, wo die äussere Vorschrift ihn verlässt, über sich selbst wachen zu lernen, wo kein anderer über ihn wacht, sich selbst antreiben zu lernen, wo es keinen äusseren Antrieb mehr giebt, und so für seinen künftigen hohen Beruf sich zu stärken und zu befestigen.

Siebente Vorlesung.

Vom vollendeten Gelehrten im Allgemeinen.

Der rechtschaffene Gelehrte denkt seine Bestimmung, des göttlichen Begriffes von der Welt theilhaftig zu werden, — als den Gedanken der Gottheit von ihm; und hierdurch wird sowohl seine Person als sein Geschäft ihm über alles ehrwürdig und heilig, und diese Heiligkeit zeigt sich in allen seinen Aeusserungen: dies ist der Hauptgedanke, bei welchem wir stehen.

Wir haben bisher gesprochen von dem angehenden Gelehrten, dem Studirenden, und gesehen, wie die Ueberzeugung von der durch *jene* erhabene Bestimmung erhaltenen Würde seiner Person sich in seinem Leben ausspreche. Wie seine Ueberzeugung von der Heiligkeit der Wissenschaft auf sein Studiren einfliesse, haben wir schon in einer der früheren Vorlesungen bemerkt; und es ist nicht nöthig, über diesen Punct noch etwas hinzuzufügen.

Es ist dies umsoweniger nöthig, da in den Erscheinungen und Aeusserungen des Studirenden die Achtung für die Wissenschaft ganz zunächst und vorzüglich in der zweckmässigen Ansicht und Heiligung seiner Person sich zeigt und in derselben aufgeht: was bei dem vollendeten Gelehrten sich anders verhält. In dem angehenden Gelehrten soll die Sache, welche er anstrebt, die Idee, eine Gestalt und ein eigenthümliches Leben erst gewinnen; sie hat es noch nicht. Der Studirende besitzet noch nicht unmittelbar, noch durchdringet er die Idee: er verehret sie nur in ihrer Verborgenheit, und erfasset sie nur vermittelst seiner Person, als dasjenige, wozu diese sich erheben und von ihm ergriffen werden soll. Er kann noch nichts unmittelbar für sie thun; nur mittelbar kann er für sie leben, indem er seine Person, als ihr bestimmtes Werkzeug, ihr weihet und heiliget, und dieselbe rein erhält an Sinn und Geiste, überzeugt, das jede Unreinigkeit sie für diesen Zweck verderbe und zerstöre; indem er sich ganz ihrer Wirksamkeit hingiebt, und mit unermüdetem Fleisse alles dasjenige treibt und thut, was ein Mittel werden kann, dass diese Idee in ihm sich entwickele. Anders verhält es sich mit dem vollendeten Gelehrten. So gewiss er dies ist, hat die Idee in ihm ihr eigenthümliches und selbstständiges Leben begonnen; sein persönliches Leben ist nun *wirklich* in dem Leben der Idee aufgegangen und in demselben vernichtet, welche Selbstvernichtung in der Idee von dem Studirenden nur angestrebt wurde. So gewiss er ein vollendeter Gelehrter ist, giebt es für ihn gar keinen Gedanken mehr an seine Person, sondern sein sämmtliches Denken geht immerfort auf im Denken der Sache. Und so giebt mir denn die zuerst gemachte Eintheilung in die Heiligkeit der Person, und die des Geschäftes, zugleich einen Uebergangspunct von der Betrachtung des angehenden Gelehrten zu dem vollendeten, dessen Bild neben das Bild des Studirenden zu stellen ich aus den ehemals angeführten Gründen mir vorgenommen.

Wir haben bisher den angehenden Gelehrten grösstentheils betrachtet, als den auf einer Universität studirenden, und beide Begriffe sind in unserem bisherigen Gebrauche derselben fast gänzlich zusammengefallen. Erst jetzt, da wir den Studirenden von der Akademie in das Leben zu begleiten gedenken, wird es Zeit zu erinnern, dass das Studiren und der Zustand des erst angehenden Gelehrten sich nicht nothwendig mit dem Aufenthalte des jungen Mannes auf der Akademie schliesse; ja wir werden tiefer unten einen Grund einsehen, um dessen willen in der Regel erst nach den Universitätsjahren das Studiren recht eigentlich anhebt. So viel aber bleibt richtig, und steht als Resultat des bisherigen fest, dass derjenige Jüngling, der nicht wenigstens auf der Universität vom Respecte für die Heiligkeit der Wissenschaft ergriffen worden, und nicht wenigstens da seine Person schon in dem Grade achten gelernt, dass er sie für jene hohe Bestimmung nicht verdorben, späterhin niemals eine Ahndung von der Würde der Wissenschaft bekommen wird; und, was er auch einst im Leben treiben möge, es treiben wird, wie ein gemeines Handwerk, und mit den Gesinnungen eines Söldlings, der bei seiner Arbeit keine höhere Aussicht hat, als auf die Bezahlung, die er dafür erhalten wird. Von diesem noch weiter zu reden, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Betrachtungen.

Welchem Studirenden aber die Ueberzeugung aufgegangen, dass der eigentliche Zweck seines Studirens verfehlt sey, wenn nicht die Idee in ihm eine innere Gestalt und ein selbstständiges Leben bis zur höchsten Fertigkeit ausbilde, derselbe wird mit seinem Abgange von der Universität sein Studiren und seine wissenschaftlichen Uebungen keinesweges schliessen. Selbst falls er durch äussere Gründe genöthigt würde, ein bürgerliches Geschäft zu übernehmen, wird er alle an ihm zu ersparende Zeit und Kraft der strengeren Wissenschaft widmen, und kein Mittel höherer Ausbildung, das ihm dargeboten wird, sich entgehen lassen: noch nebenbei versichert, dass selbst zur Betreibung seines Geschäftes die fortgesetzte Schärfung seines Geistes an ernster Wissenschaft ihm sehr erspriesslich seyn werde. Rastlos wird er, selbst im glänzenden Amte stehend, selbst in die reiferen Jahre gekommen, streben und arbeiten, sich der Idee zu bemächtigen; niemals, so lange ihn seine Kraft noch hoffen lässt, die Hoffnung aufgebend, mehr zu werden, als er dermalen ist. Ohne dieses rastlose Fortarbeiten würde manches wahrhaft grosse Talent verlorengegangen seyn; denn in der Regel entwickelt ein grosses wissenschaftliches Talent, je mehr inneren Gehalt und Gediegenheit es hat, sich desto langsamer, und die innere Klarheit desselben erwartet das reifere Alter und die männliche Kraft.

Welchen Studirenden tiefer Respect für die Heiligkeit des Gelehrten-Berufes ergriffen, den wird dieser Respect in der Wahl seines bürgerlichen Berufes leiten; von dem eigentlichen Gebiete desselben, falls er nicht mit innigster Ueberzeugung die Tüchtigkeit dazu in sich fühlt, durch die Verehrung desselben zurückgehalten, wird er ein untergeordnetes Geschäft für sich wählen. Ein untergeordnetes gelehrtes Geschäft aber ist ein solches, dem die zu erreichenden Zwecke durch einen anderen bis zur Erkenntniss der Idee ausgebildeten Verstand aufgegeben worden, und in welchem die beim Studiren, als einem Streben nach der Idee, nebenbei erworbenen Fertigkeiten bloss als Mittel für die Erreichung jener von aussen her gegebenen Zwecke gebraucht werden. Er selbst für seine Person wird dadurch nicht zum Mittel herabgewürdigt, dagegen sichert ihn seine vom Leben überhaupt gewonnene Ansicht auf immer; er dient im Geiste und in der Gesinnung lediglich Gott, und befördert, nur unter der Leitung seines Oberen, welchen er die ihm ertheilten Aufträge und die Absichten derselben verantworten lässt, Gottes Zwecke mit den Menschen, welche alles menschliche Treiben im Auge behalten muss. — So verfährt er ganz gewiss in der Wahl seines bürgerlichen Berufes, so gewiss er schon in der Jugend von Achtung für die Würde des eigentlichen Gelehrten-Geschäftes ergriffen worden. Ohne inniges Bewusstseyn des Besitzes der angemessenen Kraft und Ausbildung dieses übernehmen, heisst dasselbe entheiligen, und ist Rohheit und Gewissenlosigkeit zugleich. Auch kann er über diesen Punct unmöglich sich im Irrthume befinden; denn so gewiss er auch nur seine Universitätsjahre zweckmässig verlebt hat, ist das Würdige denn doch sicher in irgend einem Grade ihm in die Augen gefallen, und er hat einen Maasstab erhalten, an dem er sich messen kann. Wenn ein gewissenhaftes Studiren auf der Universität auch nur den einzigen Vortheil gewährte, dass es den Jüngling mit einem Bilde der würdigen Verwaltung des Gelehrten-Berufes für sein

Leben ausstattete, und jeden, dem die Kraft dazu nicht verliehen ist, aus dieser Sphäre zurückscheuchte, so würde schon dadurch der Vortheil des Studirens gross und höchst wichtig.

Was ein untergeordnetes gelehrtes Geschäft sey, ist soeben im Allgemeinen angegeben worden; man bedarf zu dessen Verwaltung keinesweges des unmittelbaren Besitzes der Idee, sondern nur der im Streben darnach erworbenen Kenntnisse. Es versteht sich, dass es auch hierin wieder höhere und niedere Grade gebe, je nachdem das Geschäft eine grössere oder geringere Masse von Kenntnissen erfordert, und dass der gewissenhafte Mann auch in dieser Rücksicht nichts über seine Kräfte Gehendes übernehmen werde. Es ist nicht nothwendig, dass wir diese untergeordneten gelehrten Geschäfte noch ins besondere angeben. — Der höhere und eigentliche Gelehrten-Beruf lässt in allen seinen besonderen Arten erschöpft sich angeben; und es ist sodann leicht diese Folgerung zu machen: alles dasjenige, was von studirten Männern getrieben zu werden pflegt, das in jenem erschöpfenden Verzeichnisse des höheren Gelehrten-Berufes nicht vorkommt, sondern dadurch ausgeschlossen wird, ist untergeordnetes Gelehrten-Geschäft. Wir haben sonach nur jenes erschöpfende Verzeichniss aufzustellen.

Schon in unserer ersten Vorlesung haben wir das Leben desjenigen, in welchem die gelehrte Bildung ihren Endzweck erreicht hat, bestimmt charakterisirt: sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Ebendaselbst ist angegeben worden, dass dieses Leben in zweifacher Form vorkommen könne, entweder nemlich im wirklichen äusseren Leben und Wirken, oder im blossen Begriffe, welches zwei verschiedene Hauptgattungen des eigentlichen Gelehrten-Berufes giebt. Die erste Gattung befasst alle diejenigen, welche selbstständig und nach ihrem eigenen Begriffe die menschlichen Angelegenheiten zu leiten haben, und stets zu neuer, der fortschreitenden Zeit angemessener Vollkommenheit zu erheben, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen unter einander, so wie das Verhältniss des Ganzen zur willenlosen Natur, ursprünglich und als letztes und höchstes freies Princip anordnen; nicht bloss solche, welche auf der höchsten Stufe als Könige oder unmittelbare Räthe der Könige stehen, sondern alle ohne Ausnahme, welche entweder für sich allein, oder in Verbindung mit anderen über die ursprüngliche Anordnung jener Angelegenheiten selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas Geltendes zu beschliessen, das Recht und den Beruf haben. Die zweite Gattung befasst die eigentlichen und vorzugsweise also genannten Gelehrten, deren Beruf es ist, die Erkenntniss der göttlichen Idee unter den Menschen zu erhalten, dieselbe immerfort zu höherer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlechte zu Geschlechte fortzupflanzen. Die ersteren greifen geradezu ein in die Welt, und sind der unmittelbare Berührungspunct Gottes mit der Wirklichkeit; die letzteren sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit, und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die ersteren erhält, die Bildner der ersten, und das bleibende Unterpfand für das Menschengeschlecht, dass es stets Männer dieser ersten Gattung geben werde. Keiner kann wahrhaft das Erste seyn, ohne erst das Zweite gewesen zu seyn, und ohne es fortdauernd zu bleiben.

Die zweite Gattung zerfällt wieder in zwei Unterarten, nach der Weise der Mittheilung ihrer Begriffe von der Idee. Entweder nemlich ist ihr nächster Zweck der, durch unmittelbare und persönliche freie Mittheilung ihrer idealen Begriffe, in künftigen Gelehrten die Fähigkeit auszubilden, dass sie selber durch sich selbst die Idee fassen und begreifen; sie sind Gelehrten-Erzieher, Lehrer an niederen oder höheren Schulen, — oder sie legen ihren Begriff von der Idee in einer vollendeten und abgeschlossenen Bearbeitung hin für diejenigen, welche zur Fähigkeit, dieselbe zu fassen, sich schon gebildet haben. Dieses geschieht gegenwärtig durch Schriften; also sie sind Schriftsteller.

Die jetzt genannten Gattungen und Klassen, deren verschiedene Geschäfte nicht gerade an verschiedene Personen ausgetheilt werden müssen, sondern gar füglich auch in einer und ebenderselben Person sich vereinigen können, befassen die wahren eigentlichen Gelehrten, und drücken aus den Gesammtberuf derjenigen, in denen die gelehrte Bildung ihren Endzweck erreicht hat. Jedes andere Geschäft, wie es immer Namen haben möge, das von *Studirten*, welche man auch durch diese Benennung von den eigentlichen Gelehrten unterscheiden könnte, getrieben zu werden pflegt, ist ein untergeordnetes Gelehrten-Geschäft. Der Studirte bleibt bei diesem stehen, bloss deswegen, weil er durch sein Studiren nicht zum Gelehrten geworden ist, die dennoch aber bei dieser Gelegenheit erlangten Fertigkeiten und Kenntnisse in diesem Geschäfte eine nützliche Anwendung finden. Es ist durchaus nicht der Zweck der Gelehrten-Bildung Subalterne zu erziehen, und Niemand soll auf den Subalternen-Dienst hinstudiren; denn es könnte ihm sodann begegnen, dass er sogar diesen Zweck nicht erreichte. Nur weil vorauszusehen war, dass die Mehrheit der Studirenden ihres eigentliches Zweckes verfehlen würde, hat man subalterne Geschäfte auch für Studirte bestimmt. Dem Subalternen wird der Zweck seines Geschäftes durch einen fremden Verstand gegeben; er bedarf der Beurtheilung nur über die Wahl der *Mittel*, und in Absicht der Zwecke des pünktlichsten Gehorsams. Die anerkannte Heiligkeit des eigentlichen Gelehrten-Berufes hält jeden gewissenhaften Studirten, der sich des Besitzes der Idee nicht bewusst ist, von der Uebernehmung desselben zurück, und verbindet ihn, sich mit einem untergeordneten Geschäft zu bescheiden; dieses und nichts mehr hatten wir über ihn zu sagen, da sein Geschäft kein eigentliches Gelehrten-Geschäft ist. Wir überlassen ihn dem sicheren Geleite der allgemeinen Rechtschaffenheit und Pflichttreue, die schon während seines Studirens die innigste Seele seines Lebens geworden.

Dieser beweiset durch die *Verzichtleistung auf* den eigentlichen Gelehrten-*Beruf*, dass er denselben für heilig halte; wer mit Rechtschaffenheit und gutem Gewissen in irgend einer Art und Gattung diesen Beruf übernimmt, zeigt durch sein *Thun* und ganzes *Leben*, dass er ihn für heilig hält. Wir diese Anerkennung des Heiligen insbesondere in jeder besonderen Art und Gattung des Gelehrten-Berufes, dessen Gattungen wir vollständig angegeben haben, sich zeige, davon werden wir nach der Reihe in den künftigen Vorlesungen reden. Heute wollen wir nur noch angeben, wie sie im Allgemeinen, immer sich gleichbleibend bei der Verschiedenheit der Gattungen, sich äussere und offenbare.

Der würdige Gelehrte will kein anderes Leben und Wirken haben, sich gestatten und an sich dulden, ausser dem unmittelbaren Leben und Wirken der göttlichen Idee in ihm. Dieser unveränderliche Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich innerlich sein ganzes Denken; derselbe Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich äusserlich sein Handeln. Was zuvörderst das erste betrifft, da er durchaus keine Regung in sich und an sich duldet, die nicht unmittelbar sey Regung und Leben der göttlichen Idee, die ihn ergriffen hat, so wird begleitet sein ganzes Leben von dem unerschütterlichen Bewusstseyn, dass es einig sey mit dem göttlichen Leben, dass an ihm und in ihm Gottes Werk vollbracht werde, und sein Wille geschehe; er ruhet darum auf demselben mit unaussprechlicher Liebe und mit der unzerstörbaren Ueberzeugung, dass es recht sey und gut. Hierdurch wird nun sein Blick überhaupt geheiliget, verklärt und religiös; in seinem Innern geht ihm die Seligkeit auf, und in ihr stete Freudigkeit, Ruhe und Stärke: alles auf dieselbe Weise, wie dieses auch der ungelehrte, ja der allerniedrigste im Volke, durch treue Ergebung in Gott, und durch redliche Erfüllung seiner Pflichten, als göttlichen Willens, gleichfalls sich erwerben und geniessen kann; so dass daher dies keinesweges eine Eigenthümlichkeit des Gelehrten ist, und dasselbe hier nur in der Bedeutung angemerkt wird, dass er dieser religiösen Ansicht seines Lebens gleichfalls theilhaftig sey, und derselben theilhaftig werde auf dem angezeigten Wege. —

Jener Grundsatz durchdringt äusserlich das Handeln des wahren Gelehrten. Er hat mit diesem Handeln niemals noch einen anderen Zweck ausser dem, seine Idee auszudrücken, und die erkannte Wahrheit darzustellen in Werk oder Wort.

Keine persönliche Rücksicht auf sich selbst oder andere treibt ihn zu thun, was nicht durch diesen Zweck gefordert wird; keine solche Rücksicht hält ihn zurück, so dass er irgend etwas durch diesen Zweck gefordertes unterlasse. Seine Person und alle Persönlichkeit in der Welt ist ihm schon vorlängst verschwunden, und rein aufgegangen in dem Anstreben der Verwirklichung der Idee. *Nur* die Idee treibt ihn, und wo sie ihn nicht treibt, da ruht er und bleibt unthätig. Er übereilt nichts, von Unruhe und Rastlosigkeit getrieben, welche Erscheinungen zwar wohl Vorbedeutungen einer sich entwickelnden Kraft seyn können, niemals aber bei der wahrhaft entwickelten, reifen und männlichen Kraft angetroffen werden. Ehe nicht die Idee ihm klar und lebendig, bis zum Worte oder zur That vollendet und abgerundet da steht, treibt ihn nichts zur Thätigkeit: die Idee treibt ihn ganz und bemächtigt sich aller seiner Kraft, füllt aus alles sein Leben und Streben. Er setzt immer und ununterbrochen sein ganzes persönliches Daseyn, das er bloss und lediglich als Werkzeug derselben betrachtet, an derselben Ausführung.

Möchte ich nur über diesen einzigen, nunmehro von allen Seiten berührten und angeregten Punct Ihnen verständlich werden und Sie überzeugen. Was der Mensch auch immer thun möge, so lange er es aus sich selber, als endliches Wesen, und durch sich selbst und aus eigenem Rathe thut, ist es nichtig, und zerfliesst in das Nichts. Erst wie eine fremde Gewalt ihn ergreift, ihn forttreibt, und statt seiner in ihm lebendig wird, kommt wirkliches und wahrhaftes Daseyn in sein Leben. Diese fremde Gewalt nemlich ist immer die Gewalt Gottes. Auf dessen Rath zu schauen, und diesem sich ganz hinzugeben, ist die einzige wahre Weisheit in jedem menschlichen Geschäfte, und darum ganz vorzüglich in dem höchsten, was dem Menschengeschlechte zu Theil wurde, im Berufe des wahren Gelehrten.

Achte Vorlesung.

Vom Regenten.

Derjenige, in welchem die gelehrte Bildung ihren Endzweck — den Gebildeten in den Besitz der Ideen zu setzen, wirklich erreicht hat, zeiget durch die Ansicht und die Verwaltung des übernommenen Gelehrten-Berufes, dass sein Geschäft ihm über alles ehrwürdig und heilig sey. Die auf die Fortbildung der Welt sich beziehende Idee kann ausgedrückt werden, entweder durch wirkliches Leben und Wirken, oder zunächst in dem blossen Begriffe. Auf die erste Weise wird sie von denen ausgedrückt, welche die Verhältnisse der Menschen, — theils unter einander selbst, oder den rechtlichen Zustand, theils ihr Verhältniss zur willenlosen Natur, oder die Herrschaft der Vernunft über das Vernunftlose, — ursprünglich und als letztes freies Princip leiten und anordnen, welche über die wirkliche Einrichtung dieser Verhältnisse einzeln oder in Verbindung mit anderen, selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas geltendes selbstständig zu beschliessen das Recht und den Beruf haben. Von der heiligen Ansicht und Verwaltung dieses Geschäftes haben wir heute zu reden. Wir wollen um der Kürze willen, und da wir durch die Bestimmung unseres Begriffes dem Missverständnisse vorgebaut haben, die Verwalter des beschriebenen Geschäftes im Allgemeinen nennen *die Regenten*.

Das Geschäft des Regenten ist in den früheren Vorlesungen und soeben bestimmt angegeben worden, und es bedarf für unseren dermaligen Zweck keiner weiteren Zergliederung desselben. Wir haben nur zu zeigen, welche Fähigkeiten und Fertigkeiten der wahrhaftige Regent besitze, und durch welche Ansicht und Verwaltung seines Berufes er beweise, dass er denselben heilig halte.

Wer sein Zeitalter und die Verfassung desselben zu leiten und zu ordnen übernimmt, der muss über dieselben erhaben seyn, sie nicht bloss historisch kennen, befangen in dieser Kenntniss, sondern dieselbe durchaus verstehen und begreifen. Der Regent besitzt zuvörderst einen lebendigen Begriff von demjenigen Verhältnisse überhaupt, worüber er die Aufsicht übernimmt, weiss, was es eigentlich an sich ist, bedeutet und soll. Er kennt ferner vollständig die veränderlichen und ausserwesentlichen Gestalten, die es in der Wirklichkeit, unbeschadet seines inneren Wesens, annehmen kann. Er kennt die bestimmte Gestalt, welche es in der Gegenwart angenommen, und weiss, durch welche neue Gestalten hindurch es dem an sich unerreichbaren Ideale immer mehr angenähert werden müsse. Ihm gilt kein Glied der bestehenden Verfassung für ein nothwendiges und unveränderliches, sondern jedwedes nur für einen zufälligen Standpunct in einer stets zu grösserer Vollkommenheit heraufzusteigernden Reihe. Er kennt das Ganze, von welchem jenes Verhältniss ein Theil ist, und von welchem alle Verbesserungen des letzteren Theile bleiben müssen; und behält dieses Ganze bei den beabsichtigten Verbesserungen des Einzelnen unverrückt im Auge. Diese Kenntniss giebt seinem Erfindungsgeiste die Mittel an die Hand, seine Verbesserungen auszuführen; dieselbe Kenntniss verwahrt ihn vor dem Fehlgriffe, durch vermeinte Verbesserungen des Einzelnen das Ganze zu desorganisiren. Sein Blick vereinigt immerfort die Theile und das Ganze, und das letztere im Ideale und in der Wirklichkeit.

Wer nicht mit diesem freien Blicke die menschlichen Verhältnisse betrachtet, der ist niemals Regent, an welcher Stelle er auch stehe, und er kann es nie werden. Seine Ansicht selbst und sein Glaube an die Unveränderlichkeit des Bestehenden macht ihn zum Untergeordneten und zum Werkzeuge derer, welche die Einrichtung machten, an deren Unveränderlichkeit er glaubt. Es trägt sich dies oft zu, und es haben nicht alle Zeiten wirkliche Regenten. Grosse Geister der Vorwelt herrschen oft noch lange nach ihrem Tode fort über die künftigen Zeitalter, vermittelst solcher, die Nichts für sich, sondern nur die Fortsetzungen und Lebensverlängerungen von jenen sind. Sehr oft ist dies auch kein Unglück; nur soll derjenige, der das menschliche Leben mit tieferem Blicke zu fassen begehrt, wissen, dass diese nicht eigentliche Regenten sind, und dass unter ihnen die Zeit nicht fortgeht, sondern ruht; — vielleicht um Kräfte für neue Schöpfungen zu gewinnen.

Der Regent, sagte ich, versteht das Verhältniss, worüber er die Aufsicht übernimmt, und erkennt, was Jedes an sich sey, und seyn solle insbesondere, und er versteht es überhaupt als absoluten göttlichen Willen an die Menschen. Es gilt ihm nicht als Mittel für irgend einen Zweck; noch etwa insbesondere für den Zweck des menschlichen Wohlseyns; sondern er begreift es selber als Zweck, als die absolute Weise, Ordnung und Würde, in der das Menschengeschlecht existiren soll, nachdem es überhaupt existirt.

Hierdurch wird ihm nun zuvörderst sein Geschäft, dem Adel seiner eigenen Denkart gemäss, veredelt und gewürdiget. Alles sein Sinnen und Trachten darauf zu richten, und sein ganzes Leben zu setzen an den Zweck, dass sterbliche Menschen die kurze Spanne Zeit, welche sie neben einander zu leben haben, sich unter sich so wenig als möglich verbittern, und dass sie zu essen und zu trinken haben und sich zu kleiden, so lange, bis sie einer künftigen Generation Platz machen, die wiederum essen und trinken wird, und sich kleiden, — dies Geschäft müsste einem edlen Menschen als eine seiner sehr unwürdige Bestimmung erscheinen. Der Regent nach unserem Bilde ist gegen diese Ansicht seines Berufes gesichert. Durch denselben Begriff jener Verhältnisse wird ihm das Geschlecht, an welchem er seinen Beruf verwaltet, gewürdigt. Wer immerfort die Unbeholfenheit und Ungeschicktheit der Menschen im Auge zu behalten, und dieselben täglich zu leiten hat, wer noch überdies oft Gelegenheit bekommt, ihre Schlechtigkeit und ihr Verderben im Allgemeinen zu überblicken, der könnte — auf nichts mehr sehend denn auf dies — nicht sehr geneigt seyn, sie zu achten oder zu lieben; wie denn auch von jeher kräftige Geister auf erhabenen Stellen, deren Inneres nicht von wahrer Religiosität durchdrungen gewesen, nicht dafür bekannt sind, dass sie das Menschengeschlecht sehr verehret hätten, oder geachtet. Der Regent nach unserem Bilde blickt in seiner Würdigung des Geschlechtes über dasjenige, was sie *wirklich* sind, hinaus, *auf* das, was sie im *göttlichen Begriffe* sind, und diesem zufolge werden können, werden sollen, und einst ganz gewiss seyn werden; — und dies erfüllt ihn mit Achtung für ein Geschlecht von dieser erhabenen Bestimmung. Liebe ist nicht einem Jeden anzumuthen; es ist sogar, wenn man tiefer denkt, eine Anmaassung, dass ein Regent sich herausnehme, die gesammte Menschheit, oder auch nur seine gesammte Nation, zu lieben, und sie seiner Liebe zu versichern und sie von derselben abhängig zu machen. Diese Liebe wird dem von uns geschilderten Regenten erlassen; sein Respect für die Menschheit, als das Bild und den Schützling der Gottheit, ersetzt dieselbe im Uebermaasse.

Er begreift sein Geschäft als göttlichen Begriff vom Menschengeschlechte; er begreift ferner die Verwaltung desselben, als göttlichen Begriff von Ihm selber, diesem Individuum; er anerkennt sich für einen der ersten und unmittelbarsten Diener der Gottheit, für eines der körperlich existirenden Gliedmaassen durch welche sie geradezu eingreift in die Wirklichkeit. Nicht etwa, dass dieser Gedanke ihn zu hochmüthiger Selbsterhebung aufblähe; jeder, der von der Idee ergriffen ist, hat seine Persönlichkeit in derselben verloren, und er hat gar keinen Sinn mehr übrig für ein Selbst in ihm und an ihm; sondern dass er ihn treu und gewissenhaft mache in seinem erhabenen Berufe. Dass er selber, als Er selber, und als dieses Individuum, diese Anschauung der Ideen, und diese Kraft derselben sich nicht gegeben, sondern sie empfangen habe, weiss er sehr wohl; er weiss, dass er von dem Seinigen nichts hinzuthun kann, als den rechtschaffenen und gewissenhaften Gebrauch; er weiss, dass dasselbe in eben dem Maasse der Niedrigste im Volke ebensowohl thun kann, als er selbst es thun kann; und dass dieser sodann in den Augen der Gottheit denselben Werth hat, welchen auch er unter dieser Bedingung haben wird. Der äussere Rang vollends, und die Erhabenheit seines Sitzes über andere Sitze, welche nicht seiner

Person, sondern seiner Würde gegeben worden, und welche lediglich eine der Bedingungen der Verwaltung dieser Würde ist, dieses wird ihn, der höhere und wesentlichere Auszeichnungen zu würdigen weiss, nicht blenden. Mit Einem Worte: er betrachtet in dieser Ansicht sein Geschäft nicht etwa als einen Liebesdienst, den er der Welt leiste, sondern als seine absolute persönliche Pflicht und Schuldigkeit, durch deren Leistung allein er sein persönliches Daseyn erhält, gewinnt und bezahlt, und ohne welche er zergehet in Nichts.

Dieselbe Ansicht seines Berufes, als des göttlichen Rufes an ihn, berechtigt ihn in sich selber, und rechtfertiget ihn vor sich selber gegen eine erhebliche Bedenklichkeit, welche ausserdem in diesem Geschäfte sehr oft den Gewissenhaften befallen müsste; und sie macht seinen Gang sicher, entschieden und ohne Wanken. — Zwar darf niemals und in keinem Falle der Einzelne, im Begriffe bestimmt und berechnet gedacht, als dieser Einzelne, dem Ganzen aufgeopfert werden; sey dieser Einzelne auch noch so geringfügig, sey das Ganze, und das dabei beabsichtigte Interesse des Ganzen, auch noch so überschwänglich. Oft aber müssen Theile des Ganzen für das Ganze in Gefahr gesetzt werden; welche Gefahr nun selber, keinesweges aber der Regent, entscheide, und unter den Einzelnen ihre Opfer sich auswähle. Wie könnte derjenige Regent, der keine andere Bestimmung des Menschengeschlechtes begriffe, als die, dass demselben hienieden wohl sey, und der sich lediglich als den liebenden Pfleger dieses Wohlseyns betrachtete, jemals vor seinem Gewissen die Gefährdung und den erfolgten Fall jener einzelnen Opfer verantworten; da ja jeder Einzelne denselben Anspruch auf Wohlseyn haben muss, den die anderen Einzelnen gleichfalls haben? Wie könnte ein solcher z. B. die Beschliessung eines gerechten Krieges, eines Krieges, der für die Erhaltung der unmittelbar, oder mittelbar (zufolge der nothwendigen Folgen für die Zukunft) bedrohten Selbstständigkeit der Nation unternommen wird, die Opfer, die in demselben fallen, und die mannigfaltigen Uebel, die durch ihn sich über die Menschheit verbreiten, jemals vor seinem Gewissen verantworten? Der Regent, der sein Geschäft als einen göttlichen Beruf erkennt, steht gegen alle diese Bedenklichkeiten, und gegen die Ueberraschung jeder unmännlichen Weichheit fest und unerschüttert. Ist der Krieg gerecht, so ist es Gottes Wille, dass Krieg seyn soll, und Gottes Wille an Ihn, dass er den Krieg beschliesse. Falle nun als Opfer, was da fallen soll; es ist abermals der göttliche Wille, welcher das Opfer sich wählt. Gott hat das vollkommenste Recht auf alles menschliche Leben und alles menschliche Wohlseyn, da es von ihm ausgegangen ist, und zu ihm zurückkehrt, und nichts in seiner Schöpfung verlorengehen kann. — Nicht anders in der Verwaltung des Rechtes. Es muss ein allgemeines Gesetz seyn, und dieses allgemeine Gesetz muss schlechthin ohne Ausnahme gehandhabt werden. Um eines Einzelnen willen, der da glaubt, seine Lage sey so einzig, dass ihm durch die Handhabung dieses Gesetzes zu hart geschehe, und an dessen Vorgeben vielleicht etwas wahres ist, kann die Allgemeinheit des Gesetzes nicht aufgegeben werden. Bringe er das kleine Unrecht, das ihm geschieht, der Erhaltung des Rechtes überhaupt unter den Menschen, zum Opfer.

Diese in dem Regenten waltende, und die Verhältnisse seiner Zeit und seiner Nation gestaltende göttliche Idee wird nun, so wie es die Idee allenthalben und in jeglicher Gestalt, in der sie den Menschen ergreift, wird, das eigene Leben desselben: und er mag kein anderes Leben haben, noch an sich dulden und gestatten, ausser diesem Leben. Er erfasset zuvörderst in deutlichem Bewusstseyn dieses sein Leben, als das unmittelbare göttliche Wirken und Walten in ihm, und die Vollziehung des göttlichen Willens an und in seiner Person. Es ist nicht nöthig, den im Allgemeinen geführten Beweis, dass dieses Bewusstseyn seinen Blick heilige, verkläre und in Gott eintauche, hier insbesondere zu wiederholen. Jedermann bedarf der Religion, jedermann kann sie an sich bringen, jedermann erhält mit ihr unmittelbar die Seligkeit: ganz vorzüglich bedarf sie, wie sich schon oben ergeben hat, der Regent. Ohne in ihrem Lichte sein Geschäft zu verklären, kann er es gar nicht mit gutem Gewissen treiben. Es bleibt ihm nichts übrig, als entweder Gedankenlosigkeit, und mechanische Betreibung seines Geschäftes, ohne über die Gründe und die Berechtigung desselben je sich Rechenschaft abgelegt zu haben; oder, falls ihm Gedankenlosigkeit nicht zu Theil wurde, Gewissenlosigkeit, Verstockung, harter Sinn, und Menschenhass und Menschenverachtung.

Die in ihm zum eigenen Leben herausgestaltete Idee ist es, die statt seiner sein Leben führet. Nur Sie treibt ihn; nichts anderes an ihrer Stelle. Seine Person ist ihm längst in der Idee aufgegangen: wie könnte jemals von ihr eine Triebfeder ausgehen? Er lebt in der *Ehre*, in Gott verschmolzen sein ewiges Werk zu wirken: wie könnte der *Ruhm*, das, was sterbliche und vergängliche Menschen von ihm urtheilen werden, für ihn eine Bedeutung haben? Immer mit seiner ganzen Person an die Idee gesetzt, wie könnte er jemals nur Sich gütlich thun, oder sich schonen wollen? Seine Person und alle Persönlichkeit ist ihm in dem göttlichen Begriffe von einer Ordnung des Ganzen verschwunden. Er denket die Ordnung, und erfasset nur durch das Medium dieses Gedankens die Personen; er gestattet drum in seinem Berufe weder Freund, noch Feind, weder Günstling, noch Zurückgesetzten, sondern alle insgesammt, und Er selbst mit ihnen, gehen ihm ewig auf in dem Begriffe der Selbstständigkeit und der Gleichheit Aller.

Nur die Idee treibt ihn, und wo sie ihn nicht treibt, da hat er kein Leben, sondern er bleibt in Ruhe und unthätig. Er will niemals nur wirken, sich regen und thätig seyn, bloss damit etwas geschehe, oder von ihm gesagt werde, dass er thätig sey; denn er will niemals bloss, dass etwas geschehe, sondern dass geschehe, was die Idee will. So lange ihm diese schweigt, schweiget auch Er, denn nur für sie hat er die Sprache. Er respectirt keineswegs das Alte, darum weil es alt ist; aber er will ebensowenig ein Neues, damit ein Neues sey, und darum, weil es neu ist. Er will das Bessere und Vollkommenere; solange dieses noch nicht in seiner Klarheit ihm aufgegangen ist, und solange er durch Neuerung die Sachen lediglich anders, keineswegs aber besser machen würde, thut er eben gar nichts, und vergönnt dem Alten den Vorzug, den es durch die frühere Besitzergreifung gewonnen.

Auf diese Weise ergreifet und durchdringet ihn die Idee ganz, durchaus, und ohne Rückhalt, und es bleibet nichts übrig von seiner Person und von seinem Lebenslaufe, das nicht ihr als ein immerwährendes Opfer fortbrenne. Und so ist er denn die unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt.

Dass ein Gott sey, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein. Man muss zuletzt doch damit enden, demjenigen Daseyn, was insgesammt nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches den Grund seines Daseyns in sich selber habe; und dem in unaufhaltbarem Zeitflusse hinfliessendem Veränderlichen ein Dauerndes und Unveränderliches zum Träger zu geben. Unmittelbar sichtbar aber, und wahrnehmbar durch alle auch äussere Sinne, erscheinet die Gottheit, und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen. In diesem Wandel stellt sich dar die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in der Festigkeit und Unerschütterlichkeit des menschlichen Wollens, das schlechthin durch keine Gewalt von der vorgezeichneten Bahn abzubringen ist. In ihm stellet sich dar Gottes innere Klarheit an der menschlichen Erfassung und Umfassung alles Irdischen in dem Einen, das da ewig dauert. In ihm stellet sich dar Gottes Wirken, nicht gerade in der Beglückung, worin auch das göttliche Wirken nicht besteht, sondern in dem Ordnen, Veredeln und Würdigmachen des menschlichen Geschlechtes. Ein göttlicher Wandel ist der entscheidendste Beweis, den Menschen für das Daseyn Gottes führen können.

Es ist der Menschheit alles daran gelegen, dass jene Ueberzeugung vom göttlichen Daseyn, ohne welches sie selbst in ihrer Wurzel in Nichts zergehen würde, in derselben nie verschwinde und untergehe, und ganz besonders muss den Regenten, als den höchsten Anordnern der menschlichen Verhältnisse, daran gelegen seyn. Theoretisch durch Vernunftgründe jenen Beweis zu führen, oder über die Art dieser Beweisführung durch die zweite Gattung der Gelehrten zu richten und zu wachen, ist nicht ihres Amtes; dagegen aber fällt die factische Beweisführung durch ihr eigenes Leben, und diese zwar in der höchsten Instanz, ihnen ganz eigentlich anheim. Spreche aus ihrer Verwaltung uns allenthalben Festigkeit und Sicherheit, spreche allseitige Klarheit, spreche ein ordnender und veredelnder Geist uns an, und wir werden in ihren Werken Gott sehen von Angesicht zu Angesicht, und keines anderen Beweises bedürfen; Gott ist, werden wir sagen, denn sie sind, und er ist in ihnen.

Neunte Vorlesung.

Vom mündlichen Gelehrten-Lehrer.

Neben denjenigen Besitzern der Ideen, deren Geschäft es ist, durch Leitung der menschlichen Angelegenheiten die Idee unmittelbar in das Leben einzuführen, giebt es noch eine zweite Gattung: die eigentlich und vorzugsweise also genannten Gelehrten, welche die Idee zunächst darstellen im Begriffe; und deren Beruf es ist, die Ueberzeugung, dass es überhaupt eine göttliche, dem Menschen zugängliche Idee gebe, zu erhalten, diese Idee immerfort zur höheren Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen.

Dieser letztere Beruf theilt sich wiederum in zwei andere, ihrem nächsten Zweck und den Regeln ihrer Ausführung nach sehr verschiedene Geschäfte. Entweder nemlich sollen nur erst die Gemüther der Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee herausgebildet werden, oder die Idee selber soll in einer bestimmten Gestalt für die zu ihrer Erfassung schon hinlänglich Gebildeten niedergelegt werden. Das erste Geschäft hat zu seinem nächsten und unmittelbaren Gegenstande bestimmte Menschen; der Gebrauch, der in derselben von der Idee gemacht wird, ist lediglich das Mittel, eben diese Menschen, als den nächsten Zweck, also zu bilden, dass sie fähig werden, selbstständig und durch sich die Idee zu erfassen. Es folget, dass in diesem Geschäfte Rücksicht auf die zu bildenden Menschen, den Standpunct ihrer Bildung und ihre Bildsamkeit überhaupt genommen werden muss; und dass ein Wirken in diesem Fache Werth hat, nur, inwiefern es gerade auf diejenigen passet, auf die es berechnet ist, und auf keine anderen. Das zweite hat zum Gegenstande unmittelbar die Idee, und die Bildung und Gestaltung derselben in einem Begriffe, und nimmt durchaus keine Rücksicht auf irgend eine subjective Beschaffenheit und Bildsamkeit der Menschen; es hat dieses Geschäft überhaupt keinen im Gesichte, als ganz bestimmt denjenigen, welcher fähig ist, die Idee in dieser ihr gegebenen Gestalt zu fassen; sein Werk selber setzt und bestimmt durch sich selbst den Empfänger, und dieses Werk ist eben für denjenigen, der es fassen kann. Der erstere Zweck wird am besten und schicklichsten erreicht durch mündliche Vorträge der Gelehrten-Erzieher; der zweite durch gelehrte Schriften.

Beide Geschäfte gehören zu dem eigentlichen Gelehrten-Berufe, keinesweges zu den subalternen und untergeordneten Verrichtungen der Studirten, die ihnen nur darum anheimfallen, weil sie den eigentlichen Zweck ihres Studirens nicht erreicht haben. Jeder, der auch nur gewissenhaft sein Studiren betrieben, und bei diesem gewissenhaften Studium ganz sicher einen Begriff von der Wichtigkeit des Gelehrten-Berufes erhalten, zeiget durch die Nichtübernahme der zuletzt genannten Geschäfte, falls er nicht mit fester Ueberzeugung die Tüchtigkeit zu denselben in sich findet, dass er dieselben für heilig achte; wer sie aber übernimmt, zeigt es durch die würdige Verwaltung. In der künftigen Stunde werden wir von dem würdigen Schriftsteller reden; heute unterhalten wir uns von dem würdigen Lehrer künftiger Gelehrten.

Die Lehrer und Erzieher derjenigen, die sich für den gelehrten Stand bestimmen, sind aus guten Gründen einzutheilen in zwei Klassen; in die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen, und in die an den höheren, oder den Universitäten. Nicht ohne Bedacht zähle ich auch die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen zu den eigentlichen, keinesweges aber subalternen Gelehrten, und fordere in dieser Rücksicht von ihnen, dass sie in den Besitz der Ideen gekommen, und von denselben, wenn auch nicht gerade bis zur innigen Klarheit, dennoch bis zur lebendigen Wärme, durchdrungen seyen. Schon als Knabe werde derjenige, der zum Studiren bestimmt ist, ihm selbst unsichtbar mit den Ideen und der Heiligkeit derselben umgeben, und in sie eingetaucht. Nichts werde gemein und handwerksmässig mit ihm getrieben, und ihm als Mittel für einen beschränkten Zweck Preis gegeben, woraus irgend einmal etwas Ideales sich entwickeln soll. Zum Glück sind die *Gegenstände*, welche ganz eigentlich in die Schulen gehören, von der Art, dass sie jeden, der sie nur gründlich treibt, über die gemeine Denkart erheben, und die Lehrer unvermerkt leiten, auch ihre Anvertrauten darüber wegzusetzen; möchte nur von der äusseren Lage derselben Lehrer in der Regel sich dasselbe sagen lassen, und ihre Unabhängigkeit und ihr Standpunct in der Gesellschaft ihrem höchst ehrwürdigen Berufe immer entsprechen! Die *Gegenstände* des Schulunterrichtes, sagte ich: an einem gründlichen Studium der Sprache, getrieben, so wie es getrieben werden muss, an alten, von unserer Verknüpfung der Begriffe wesentlich verschiedenen Sprachen, entwickelt sich eine tiefere Einsicht in die Begriffe, und aus den Werken der Alten, an denen dieses Studium getrieben zu werden pflegt, spricht ein würdiger und veredelnder Geist das jugendliche Gemüth an. Aus diesem Grunde soll der Lehrer an jeder Schule für künftige Gelehrte der Ideen theilhaftig seyn, weil er dem Jüngling mit dem Hohen und Edlen, noch ehe dieser es zu unterscheiden vermag von dem Gemeinen, unvermerkt vertraut zu machen, und ihn an dasselbe zu gewöhnen hat, und ihn zu entwöhnen von dem Niedrigen und Unedlen. — Also bewahret in den Jahren des zarten Alters und also vorbereitet auf das Höhere, betrete der

Jüngling die Universität. Auf dieser erst kann ihm deutlich ausgesprochen werden, und er geleitet werden, zu begreifen und anzuerkennen, — was ich in diesen Vorlesungen vor Ihnen auszusprechen mich bestrebt habe: — dass unser gesammtes Geschlecht wahrhaft da ist nur in dem göttlichen Gedanken, und dass es Werth hat, nur inwiefern es mit diesem göttlichen Gedanken übereinkommt, und dass der Stand der Gelehrten dazu da ist, um diesen göttlichen Gedanken nachzubegreifen, und ihn einzuführen in die Welt. Auf der Universität erst kann der Studirende einen deutlichen Begriff von dem Wesen und der Würde derjenigen Bestimmung erhalten, welcher schon vorher sein Leben gewidmet wurde. Hier muss er diesen deutlichen Begriff erhalten. Der Lehrer an der niederen Schule hatte noch auf einen anderen Unterricht zu rechnen für seinen Anvertrauten, und setzte denselben voraus: der akademische Lehrer hat auf keinen weiteren Unterricht zu rechnen, ausser auf denjenigen, den der angehende Gelehrte sich selber zu geben hat, und zu welcher Fähigkeit, dass er sich selber sein eigener Lehrer werde, er ihn eben erheben soll: aus seinem Hörsaale ihn entlassend, übergiebt er ihn an sich selber und an die Welt. Hierin eben, dass der Jüngling auf der niederen Schule seinen Beruf nur ahnde, der Jüngling aber auf der Universität ihn deutlich begreife und erkenne, dürfte wohl der wahre charakteristische Unterschied der niederen von der höheren Schule liegen, und dadurch die verschiedenen Pflichten der Lehrer an beiden bestimmt werden.

Der akademische Lehrer, von welchem wir vorzüglich zu reden haben, soll den mit dem Wesen und der hohen Würde seines Berufes deutlich bekannt gemachten Studirenden bilden zur Empfänglichkeit für die Idee, und zu der Fähigkeit, dieselbe aus sich selber zu entwickeln, und ihr eine eigenthümliche Gestalt zu geben: — alles dies, wenn er kann; in jedem Fall aber, und unbedingt, soll er ihn mit Achtung und Respect für den eigentlichen Gelehrten-Beruf erfüllen. Der erste Zweck des Studirens, dass die Idee von einer neuen und eigenthümlichen Seite gefasst werde, ist zwar nicht aufzugeben, weder von dem Lernenden, noch von dem Lehrenden an dem

Lernenden; es wäre aber doch möglich, dass er verfehlt würde, und beide müssen sich im Voraus auf diese Möglichkeit bescheiden. Wird auch dieser Zweck verfehlt, so kann der Studirte noch immer ein brauchbarer, würdiger und rechtschaffener Mann bleiben. Der letzte Zweck aber, dass er wenigstens Achtung für die Idee aus seinen Bestrebungen nach derselben mit davon bringe, um dieser Achtung willen vermeide etwas zu übernehmen, dem er sich nicht gewachsen fühlt, wenigstens durch die Fortdauer dieser Achtung für das ihm Unerreichbare, fortdauernd sich heilige, und alles, was an ihm liegt, beitrage, um diese Achtung unter den Menschen zu erhalten, ist niemals aufzugeben; denn, falls sogar dieser Zweck nicht erreicht würde, ginge über seinem Studiren selbst seine Würde als Mensch verloren, und er würde, durch dasjenige, was ihn erheben sollte, nur um so tiefer verdorben. Die Erreichung des ersten Zweckes an dem Studirenden ist für den akademischen Lehrer ein bedingter Zweck: bedingt durch die Möglichkeit seiner Ausführung. Die Erreichung des zweiten muss er stets ansehen, und anerkennen, als seinen unbedingten Zweck, den er mit Wissen und Willen nie aufgeben darf. Zwar möchte es kommen, dass er auch diesen nicht erreichte; nur muss er niemals an dessen Erreichung verzweifeln.

Was kann nun der akademische Lehrer für die Erreichung des letzteren Zweckes thun? Ich antwortete: er kann dafür nichts besonderes thun, und nichts anderes, als dasjenige, was er für den ersten und nächsten Zweck ohnedies thun müsste. Indem er dies letztere thut, und es ganz thut, thut er zugleich das erstere mit. Er prägt ihnen Achtung für die Wissenschaft ein; sie werden ihm nicht glauben, wenn er nicht diese tiefe Achtung, die er ihnen empfiehlt, selber in seinem ganzen Leben zeigt. Er will sie innigst mit dieser Achtung durchdringen; lehre er nicht bloss durch Worte, sondern durch die That: sey er selbst das lebendige Beispiel und die ununterbrochene Erläuterung desjenigen Satzes, den er ihnen zum Leiter ihres ganzen Lebens geben will. Das Wesen des gelehrten Berufes, als einen Ausdruck der göttlichen Idee, hat er ihnen beschrieben; dass diese Idee den wahren Gelehrten ganz durchdringe und erfasse, und ihr Leben an die Stelle seines eigenen Lebens setze, hat er ihnen gesagt; vielleicht hat er ihnen noch überdies gesagt, auf welche bestimmte Weise nun Er selber an seinem Theile den Endzweck der Wissenschaft zu verwalten habe, und worin sein eigentlicher besonderer Beruf als akademischer Lehrer bestehe. Zeige er sich als das, was er ohnedies seyn muss, als ergriffen von diesem seinem Berufe, und als das immerwährende Opfer desselben, und sie werden begreifen lernen, dass die Wissenschaft etwas Achtungswürdiges sey.

Durch diese Seite seines Berufes werden nun zwar die Pflichten des akademischen Lehrers nicht verändert; denn er kann, wie schon oben gesagt, für den letzteren Zweck nichts thun, was er nicht ohnedies für den ersten hätte thun müssen: aber seine eigene Ansicht dieses Berufes wird ruhiger und fester. Möge ihm auch unmittelbar gar nicht sichtbar werden und einleuchten, dass er seinen eigentlichen Zweck, seine Anvertrauten über das bloss leidende Auffassen zur Selbstthätigkeit, und über den Buchstaben hinaus zu der geistigen Ansicht zu führen, erreiche, so wird er darum doch nicht sogleich vergebens gearbeitet zu haben glauben. Dem akademischen Studium muss ohnedies das eigene Studium, zu welchem das erste nur die Vorbereitung ist, folgen. Ob er nun nicht doch zu diesem kräftig angeregt, ob er nicht einige, bis jetzt freilich nicht erscheinende Funken für dieses, die zu rechter Zeit sich schon entzünden werden, in die Seelen geworfen habe, das kann er doch immer nicht wissen. Allein selbst den schlimmsten Fall gesetzt, dass er auch so viel nicht erreicht hätte, — seine Thätigkeit hat noch einen anderen Zweck, und wenn sie auch nur für diesen etwas geleistet hat, so ist sie nicht ganz verloren. Wenn nur wenigstens der Glaube, dass es etwas Achtungswürdiges für den Menschen gebe, dass Menschen durch Fleiss und Redlichkeit sich zur Anschauung dieses Achtungswürdigen erheben, und in dieser Anschauung kräftig und selig seyn können, erhalten, und bei einigen erfrischt und belebt worden; wenn nur einigen die Ansicht ihres Geschäftes ein wenig gesteigert worden, so dass sie mit weniger

Leichtsinn an dasselbe gehen werden, wenn er nur hoffen darf, dass einige seinen Hörsaal, wenn auch nicht gerade geistreicher, doch wenigstens bescheidener, verlassen werden, so hat er nicht ganz ohne Erfolg gearbeitet.

Der akademische Lehrer wird ein Beispiel der Achtung für die Wissenschaft, sagten wir, indem er sich zeiget als ganz und völlig durchdrungen und aufgegangen in seinem Berufe, und als ein nur ihm geweihetes Werkzeug.

Was erfordert dieser Beruf? Er, der akademische Lehrer, soll Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee ausbilden: er muss die Idee kennen, sie ergriffen haben, und von ihr ergriffen seyn; wie könnte ausserdem eine Empfänglichkeit für das ihm unbekannte ihm bekannt seyn? Er muss diese Empfänglichkeit selbst ehemals in sich ausgebildet haben, und sie mit sehr klarem Bewusstseyn in sich ausgebildet haben; denn nur durch unmittelbaren eigenen Besitz kann sie erkannt werden, nur durch unmittelbare eigene Erwerbung kann die Kunst, dieselbe zu erwerben, bekannt werden. Er kann sie zu dieser Empfänglichkeit nur durch die Idee selber, und dadurch, dass er diese in den verschiedensten Gestalten und Wendungen an sie bringt, und sie an ihnen versucht, ausbilden. Die Idee ist durchaus eigenthümlicher, und von allem Mechanismus in der Wissenschaft völlig verschiedener Natur; nur dadurch, dass man sie empfängt, bildet sich die Empfänglichkeit für sie. Durch das Mittheilen des blossen Mechanismus übt man freilich im Mechanismus, nimmermehr aber erhebt man zur Idee. Es ist eine unerlassliche Anforderung an den akademischen Lehrer, dass er die Idee in vollkommener Klarheit, und als Idee erfasst habe, und den besonderen Lehrzweig, den er etwa vorträgt, in der Idee erfasst habe; und aus ihr verstehe, was dieser Lehrzweig eigentlich sey, bedeute und wolle: indem ja jeder besondere Lehrzweig keinesweges vorgetragen wird, lediglich damit er vorgetragen werde, sondern als eine besondere Gestalt und Seite der Einen Idee, und damit auch diese Seite an dem Studirenden versucht, und er an ihr versucht werde. Könnte nicht wenigstens am Schlusse seiner gelehrten Bildung dem Studirenden klar mitgetheilt werden, was das Studiren sey, so wäre ja das Studiren rein aus der Welt ausgetilgt, und es würde gar nicht mehr studirt, sondern es wäre lediglich die Anzahl der Handwerke um Eins oder einige vermehrt. Wer sich nicht in dem lebendigen und klaren Besitze der Ideen weiss, der zeigt, wenn er auch nur gewissenhaft ist, seine Achtung für den Beruf eines akademischen Lehrers, von dessen Wesen er doch wohl bei seinem Durchgange durch das Studiren Kunde bekommen haben wird, durch die Nichtübernehmung desselben.

Der akademische Lehrer hat den Beruf, nicht nur überhaupt die Idee, in dem Einen und vollendeten Begriffe, in dem er sie erblickt, so wie der Schriftsteller, mitzutheilen; sondern er muss sie auf das mannigfaltigste gestalten, ausdrücken und kleiden, um in irgend einer dieser zufälligen Hüllen sie an diejenigen, nach deren gegenwärtiger Bildung er sich zu richten hat, zu bringen. Er muss daher die Idee nicht bloss überhaupt, er muss sie in einer grossen Lebendigkeit, Beweglichkeit und innerer Wendbarkeit und Gewandtheit besitzen: Er vorzüglich muss dasjenige, was wir oben als Künstlertalent des Gelehrten beschrieben haben, besitzen: die vollendete Fähigkeit und Fertigkeit, in jeder Umgebung den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee anzuerkennen, immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesem Funken zu vollkommenem Leben zu verhelfen, allenthalben und in jedem Zusammenhange anzuknüpfen wissen dasjenige, worauf es eigentlich ankommt. Der Schriftsteller mag nur Eine Form für seine Idee besitzen; ist diese Form nur vollkommen, so hat er seiner Pflicht Genüge gethan: der akademische Lehrer soll eine Unendlichkeit von Formen besitzen, und ihm kommt es nicht darauf an, dass er die vollkommene Form finde, sondern dass er die in jedem Zusammenhange passendste finde. Ein guter akademischer Lehrer muss ein sehr guter Schriftsteller seyn können, sobald er will: umgekehrt aber folgt es gar nicht, dass selbst ein guter Schriftsteller ein guter akademischer Lehrer sey. Doch hat jene Fertigkeit und Gewandtheit ihre Grade, und das Recht auf den akademischen Beruf ist nicht gerade jedem, der dieselbe nur nicht in dem höchsten Grade besitzt, abzusprechen.

Es folgt aus dieser von dem akademischen Lehrer zu fordernden Gewandtheit in der Gestaltung der Idee noch eine neue Forderung an ihn — diese, dass seine Mittheilung stets neu sey, und die Spur des frischen und unmittelbar gegenwärtigen Lebens trage. Nur das unmittelbar lebendige Denken belebt fremdes Denken, und greift ein in dasselbe: eine veraltete und todte Gestalt, sey sie auch vorher noch so lebendig gewesen, muss erst durch den anderen und seine eigene Kraft wieder in das Leben gerufen werden: die letztere Forderung macht mit Recht der gelehrte Schriftsteller an seinen Leser; der akademische Lehrer aber, der in diesem Geschäfte nicht Schriftsteller ist, würde sie mit Unrecht machen.

Diesem Berufe giebt nun der würdige und gewissenhafte Mann, so gewiss er ihn übernahm, und so lange er ihn beibehält, sich ganz hin, nichts anderes wollend, denkend und begehrend, als gerade das zu seyn, was er seiner Ueberzeugung nach seyn soll; und zeiget dadurch öffentlich seinen Respect für die Wissenschaft.

Für die Wissenschaft, als solche, sage ich, und weil sie Wissenschaft ist, für die Wissenschaft überhaupt, als die Eine und dieselbige göttliche Idee, in allen den verschiedenen Zweigen und Gestalten, in denen sie heraustritt. Es ist wohl möglich, dass einen Gelehrten, der ausschliessend einem gewissen Fache sein Leben gewidmet hat, eine Vorliebe für sein Fach, und eine Ueberschätzung desselben anderen Fächern gegenüber befalle; entweder weil er sich nun einmal daran gewöhnt hat, oder auch, weil er durch das vornehmere Fach selbst vornehmer geworden zu seyn glaubt. Wende ein solcher noch so viel Kraft auf die Bearbeitung dieses Faches, er wird dem Unbefangenen nie den Anblick eines solchen geben, der die Wissenschaft als solche verehrt, und wird den scharfen Beobachter dessen nie überreden, wenn er mindere Achtung anderer, der Wissenschaft ebensowohl angehörigen Fächer, blikken lässt. Es wird dadurch nur klar, dass er die Wissenschaft nie als Eins begriffen, dass er sein Fach nicht aus diesem Einen heraus begriffen, dass er sonach selbst dieses sein Fach keinesweges als Wissenschaft, sondern nur als sein Handwerk liebe, welche Liebe zum Handwerke denn auch anderwärts gar löblich seyn mag, in der Wissenschaft aber von der Benennung eines Gelehrten ganz und gar ausschliesst. Wer, sey es auch in einem beschränkten Fache, wirklich der Wissenschaft theilhaftig geworden, und sein Fach von ihr aus erhalten, der mag vielleicht sehr vieles aus anderen Wissenschaften nicht einmal historisch wissen; aber ein allgemeines Verständniss von dem Wesen jedes Zweiges hat er, und eine stets sich gleichbleibende Achtung aller Theile der Wissenschaft wird er immer zeigen.

Nur durch diese Liebe seines Berufes und der Wissenschaft sey er getrieben, und zeige er sich getrieben; nicht durch irgend etwas anderes, nicht achtend seiner Person, oder anderer Personen Interesse. Schweige ich auch hier, sowie anderwärts, von dem ganz Gemeinen, das in den Umkreis, der Heiliges berührt hat, nie eintreten möge: setze ich z. B. gar nicht als möglich voraus, dass ein Priester der Wissenschaft, der neue Priester ihr zu weihen gedenkt, vermeide, dasjenige zu sagen, was jene nicht gern hören, deswegen weil sie es nicht gern hören, auf dass dieselben ja fortfahren, Ihn gern zu hören. Nur eine nicht ganz in diesem Grade unedle und gemeine Verirrung verstattet es vielleicht, dass ihrer gedacht, und das Gegentheil von ihr aufgestellt werde. In jedem Worte, das der akademische Lehrer in seinem Berufe ausspricht, spreche die Wissenschaft, spreche seine Begierde, diese zu verbreiten, spreche die innigste Liebe zu seinen Zuhörern, — nicht als zu seinen Zuhörern, sondern als zu künftigen Dienern der Wissenschaft. Sie, die Wissenschaft, sie, diese lebendige Begierde, die Wissenschaft deutlich zu machen, rede, nicht aber rede der Lehrer. Ein Streben zu reden, damit geredet sey, und schön zu reden, damit schön geredet sey, und die anderen es wissen; — die Sucht, Worte zu machen, und schöne Worte, wo doch die Sache schweigt, ist keines Menschen Würde angemessen, am wenigsten aber der eines akademischen Lehrers, welcher zugleich die Würde der Wissenschaft für künftige Generationen repräsentiret.

Dieser Liebe seines Berufes und der Wissenschaft gebe er sich ganz hin. Das Wesen seines Geschäftes besteht darin, dass die Wissenschaft, und besonders diejenige Seite, von welcher er dieselbe ergriffen, immer fort und fort neu und frisch in ihm aufblühe. In diesem Zustande der frischen geistigen Jugend erhalte er sich; keine Gestalt erstarre in ihm und versteine: jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäfte, und mit ihr neue Ansichten. Die göttliche Idee an und für sich ist geschlossen, auch ist sie in jeglichem ihrer einzelnen Theile geschlossen. Die bestimmte Form ihres Ausdruckes für ein bestimmtes Zeitalter kann gleichfalls geschlossen seyn; aber das lebendige Regen in ihrer Mittheilung ist unendlich, sowie die Forterschaffung des menschlichen Geschlechtes unendlich ist. Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form dieser Mittheilung, und sey es die vollkommenste dieses Zeitalters, anfängt zu erstarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fliesset. Dieser Quelle gebe er sich treulich hin, so lange sie ihn fortträgt; lässt sie ihn fahren, so bescheide er sich, in diesen Wechsel des werdenden Lebens nicht mehr zu gehören, und scheide das Todte von dem Lebendigen.

Es lag in meinem Ihnen vorgezeichneten Plane, meine Herren, auch diesen Gegenstand: über die Würde des akademischen Lehrers, abzuhandeln. Ich hoffe dies mit derselben Schärfe gethan zu haben, mit der ich von den übrigen, unserer Betrachtung allhier anheimfallenden Gegenständen geredet habe; ohne bei dem letzten durch die Betrachtung mich mildern zu lassen, dass ich selber den Beruf verwalte, von welchem ich redete, und dass ich ihn verwaltete in derselben Stunde, da ich davon redete. Durch welches Bewusstseyn mir diese Festigkeit gegeben wurde, mögen Sie zu einer anderen Zeit untersuchen; jetzt reicht es für Sie hin, lebendig einzusehen, dass die Wahrheit, in jeder Anwendung, welche man von ihr macht, wahr bleibe.

Zehnte Vorlesung.

Vom Schriftsteller.

Um die Ihnen gelieferte Uebersicht des gesammten Gelehrten-Berufes zu vollenden und abzuschliessen, habe ich heute nur noch vom Berufe des Schriftstellers zu reden.

Ich habe bisher über die besonderen Gegenstände meiner Untersuchung rein und klar die Idee ausgesprochen, ohne Seitenblicke auf die wirkliche Beschaffenheit der Dinge im Zeitalter zu werfen. Mit dem heute abzuhandelnden Gegenstande auf dieselbe Weise zu verfahren, ist beinahe unmöglich. Der Begriff des Schriftstellers ist in unserem Zeitalter so gut als unbekannt; und etwas höchst Unwürdiges usurpirt seinen Namen. Hier ist der eigentliche Schaden des Zeitalters, und der wahre Sitz aller seiner übrigen wissenschaftlichen Uebel. Hier ist das Unrühmliche rühmlich geworden, und wird aufgemuntert, geehrt und belohnt.

Es ist nach der fast allgemein verbreiteten Meinung ein Verdienst und eine Ehre, dass jemand etwas habe drucken lassen, lediglich darum, weil er hat drucken lassen, und ohne alle Rücksicht darauf, was das ist, was er hat drucken lassen, und wie dasselbe ausgefallen. Anspruch aber auf den höchsten Rang in der gelehrten Republik machen diejenigen, welche wiederum drucken lassen, dass und was andere haben drucken lassen, oder wie man es nennt, welche die Schriften Anderer recensiren. — Es lässt sich kaum erklären, wie eine so ungereimte Meinung habe entstehen und Wurzel fassen können, wenn man die Sache nach ihrem wahren Wesen betrachtet.

Hiermit verhält es sich nun so: an die Stelle anderer, aus der Mode gekommener Zeitvertreibe trat in der letzen Hälfte des vorigen Jahrhunderts das Lesen. Dieser neue Luxus fordert von Zeit zu Zeit neue Modewaaren; denn es ist ja unmöglich, dass einer wiederum lese, was er schon einmal gelesen hat, oder auch dasjenige, was unsere Vorgänger vor uns gelesen haben; — so wie es unanständig ist, in demselben Kleide zu wiederholten Malen in grosse Gesellschaft zu kommen, oder sich nach der Sitte der Grosseltern zu kleiden. — Das neue Bedürfniss erzeugte ein neues Gewerbe, durch Lieferung der Waare sich zu nähren und zu bereichern strebend: den Buchhandel. Der glückliche Erfolg, den die ersten Unternehmer bei diesem Gewerbe fanden, feuerte wieder andere an; und so ist es denn in unseren Tagen dahin gekommen, dass der ganze Nahrungszweig sehr übersetzt ist, und viel zu viel Waare nach dem Verhältniss der Abnehmer geliefert wird. Der Bücherverleger bestellt, so wie der Verleger jeder anderen Waare, seine Waare beim Fabrikanten; lediglich darum, damit er Waare auf die Messe bringen könne; er erhandelt auch wohl zuweilen unbestelltes, und bloss auf Speculation verfertigtes Gut: und der Schriftsteller, der da schreibt, damit geschrieben sey, ist dieser Fabrikant. — Es ist gar nicht zu begreifen, warum der Bücherfabrikant vornehmer seyn solle, als jeder andere Fabrikant; vielmehr dürfte sich finden, dass er, da der Luxus, den er befördert, fast schädlicher ist, als jeder andere Luxus, weit geringer sey, als jeder andere Fabrikant. Dass er einen Verleger findet, mag ihm wohl nützlich und vortheilhaft seyn; wie es ihm aber zugleich eine Ehre seyn könne, lässt sich nicht einsehen. Auf das Urtheil des Druckers, welches ja lediglich ein Urtheil über die Verkäuflichkeit oder Nichtverkäuflichkeit der Waare zu seyn vermag, wird ohne Zweifel kein Werth gesetzt werden sollen.

In diesem Andrange des literarischen Gewerbes hatte jemand den glücklichen Gedanken, aus allen Büchern, die da gedruckt werden, ein einziges fortgehendes Buch zu machen, um die Leser dieses Buches des Lesens der übrigen zu überheben. Es war ein Glück, dass der letzte Zweck nicht überall erreicht wurde, und nicht alle darauf fielen, bloss dieses Buch zu lesen: indem in diesem Falle keine anderen weiter abgesetzt, mithin auch nicht mehr gedruckt worden wären; somit auch dieses Buch, das für die Möglichkeit seiner eigenen Existenz immer andere Bücher voraussetzt, gleichfalls hätte ungedruckt bleiben müssen.

Ein Unternehmer eines solchen Werkes, das man gewöhnlich gelehrte Bibliothek, gelehrte Zeitung u. dgl. nennt, hatte noch den Vortheil, durch die milden Beisteuern vieler Einzelnen, die in der Regel sich nicht nennen, sein Buch erwachsen zu sehen, und durch fremde Arbeiten sich Gewinn und Ehre zu verdienen. Damit die Dürftigkeit des Einfalles nicht so leicht in die Augen springe, gebrauchte man den Vorwand: man wolle die ausgezogenen Autoren zugleich beurtheilen — ein seichter Vorwand für den, der gründlich denkt und tiefer sieht. Entweder nemlich ist das Buch, — was dermalen die meisten Bücher sind, — ein schlechtes Buch, gedruckt lediglich, damit ein Buch mehr in der Welt sey: so hätte es gar nicht geschrieben werden sollen; es ist eine Nullität, und deswegen ist auch die Beurtheilung desselben eine Nullität: oder das Buch ist ein Werk, wie wir tiefer unten ein wahres schriftstellerisches Werk beschreiben werden; so ist es das Resultat eines ganzen kräftigen, der Kunst oder der Wissenschaft gewidmeten Lebens, und es dürfte leicht ein anderes ganzes ebenso kräftiges Leben auf die Beurtheilung desselben verwendet werden müssen. Ein viertel oder ein halbes Jahr nach seiner Erscheinung, auf ein paar Blättern, ist ein Endurtheil darüber nicht wohl möglich. — Wie könnte es eine Ehre seyn, zu dergleichen Collecten beizusteuern, da gerade der gute Kopf mehr geneigt ist, ein zusammenhängendes Werk nach einem selbstgeschaffenen, ausgedehnteren Plane zu arbeiten, als durch jede neue Zeiterscheinung sich unterbrechen zu lassen, so lange bis eine abermalige neue Erscheinung diese Unterbrechung wieder unterbricht. Jene Geneigtheit, nur stets darauf zu merken, was andere denken, und an diese Gedanken, so Gott will, einen eigenen Versuch zum Denken anzuknüpfen, ist ein entschiedenes Zeichen der Unreife, und eines unselbstständigen und abhängigen Talentes. — Oder soll die Ehre darin liegen, dass die Unternehmer solcher Werke uns des Richteramtes fähig achten, und uns dasselbe übertragen? In der Regel geht ihr Urtheil auch nicht weiter, als das Urtheil eines gewöhnlichen ungelehrten Druckers, — auf die Verkäuflichkeit oder Nichtverkäuflichkeit der Waare, und auf das äussere Ansehen, welches dadurch ihrem Recensions-Institute zuwächst.

Es ist mir nicht unbekannt, dass ich an dem Gesagten etwas sehr Paradoxes gesagt habe. Wir alle, die wir uns auf irgend eine Weise mit der Wissenschaft, die man in diesem Zusammenhange Literatur nennen kann, beschäftigen, wachsen auf in dem Gedanken, dass die Betriebsamkeit mit derselben ein Glück sey, ein Vortheil, eine ehrenvolle Auszeichnung unseres gebildeten und philosophischen Zeitalters, und die wenigsten haben Kraft, das Vorurtheil zu durchdringen, und in sein Nichts aufzulösen. Das einzige Scheinbare, was zur Vertheidigung jener Betriebsamkeit angeführt werden könnte, ist meines Erachtens folgendes: Es werde doch dadurch ein grosses Publicum rege, aufmerksam und gleichsam bei einander gehalten, damit dieses Publicum, — falls einmal etwas Rechtes an dasselbe gebracht werden solle, schon vorhanden sey, und nicht erst gesammelt werden müsse. Ich aber antworte: zuvörderst scheint das Mittel für den beabsichtigten Zweck viel zu ausgedehnt, und es ist ein grosses Opfer, dass mehrere Generationen mit Nichts beschäftigt werden sollen, damit einst eine künftige sich mit Etwas beschäftigen könne: sodann aber ist es gar nicht wahr, dass ein Publicum durch jene verkehrte Betriebsamkeit — nur rege erhalten werde, es wird durch dieselbe zugleich verkehrt, verbildet und für das Rechte verdorben. — Es ist in unserem Zeitalter manches Vortreffliche erschienen, ich will hier nur die Kantische Philosophie nennen; — aber gerade jene Betriebsamkeit des literarischen Marktes hat es ertödtet, verkehrt und herabgewürdiget, so dass der Geist davon verflogen ist, und statt seiner nur noch ein Gespenst herumgeht, dessen niemand achtet.

Wie das Schreiben um des Schreibens willen zu ehren vermöge, predigt die Gelehrten-Geschichte unserer Tage jedem, der gründlich denkt. Wenige Schriftsteller ausgenommen, haben die übrigen durch ihre Schriftstellerei sich ein schlimmeres Zeugniss gegeben, als irgend ein anderer ihnen hätte geben können, und kein nur mittelmässig wohldenkender würde geneigt seyn, studirte Männer sich so seicht, verkehrt und geistlos zu denken, als die Mehrzahl in ihren eigenen Schriften sich zeigt. Das einzige Mittel, noch einige Achtung für sein Zeitalter, und einiges Bestreben, auf dasselbe zu wirken, beizubehalten, ist dieses: anzunehmen, dass diejenigen, welche ihre Meinung laut vernehmen lassen, die schlechteren sind, und dass es bloss unter denjenigen, die da schweigen, einige gebe, die der Belehrung über das Bessere und Vollkommenere fähig seyen.

Dieses schriftstellerische Gewerbe des Zeitalters also ist es nicht, von welchem ich rede, wenn ich vom schriftstellerischen Berufe spreche, sondern etwas ganz anderes.

Den Begriff des Schriftstellers habe ich schon oben durch Unterscheidung desselben von dem mündlichen Lehrer des angehenden Gelehrten angegeben. Beide haben die Idee auszudrücken und mitzutheilen in der Sprache; der letztere für bestimmte Individuen, nach deren Empfänglichkeit er sich zu richten hat, der erstere ohne alle Rücksicht auf irgend ein Individuum, in der vollendetsten Gestalt, welche sie in diesem Zeitalter annehmen kann.

Die Idee soll der Schriftsteller darstellen; er muss daher der Idee theilhaftig seyn. Alle schriftstellerischen Werke sind entweder Werke der Kunst, oder der Wissenschaft. Was ein Werk der ersteren Art anbetrifft, so versteht es sich von selbst, dass, da es unmittelbar keinen Begriff ausdrückt, und den Leser von nichts belehrt, es nur die Idee ausdrücken könne, und unmittelbar anregen müsse für dieselbe, widrigenfalls es nur ein leeres Spiel mit Worten seyn, und gar keinen Inhalt haben würde. Was ferner wissenschaftliche Werke betrifft, so muss der Verfasser eines solchen Werkes die Wissenschaft nicht bloss historisch aufgefasst, und von anderen sie überliefert erhalten haben, sondern er muss sie durch sich selbst von irgend einer Seite idealisch durchdrungen, sie selbstschöpferisch, und auf eine neue, vorher schlechthin nicht dagewesene Weise aus sich hervorgebracht haben. Ist er lediglich ein Glied in der Kette der historischen Tradition, und vermag er nichts mehr, als die Gelahrtheit bloss wiederzugeben, wie er sie erhalten hat, und wie sie in irgend einem Werke, aus dem er sie geschöpft hat, schon niedergelegt ist, so lasse er doch ruhig andere aus derselben Quelle schöpfen, aus welcher auch er geschöpft hat. Wozu bedarf es denn hier seiner Vermittelung und Einmischung? Das, was schon einmal gethan ist, noch einmal thun, heisst nichts thun, und diesen Müssiggang erlaubt sich kein Mann, der auch nur die allen anzumuthende Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit besitzt. Sollte er denn, in der Zeit, da er thut, was er zu thun nicht vermag, nicht etwas zu thun finden, das seinen Kräften angemessen ist? Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wissenschaft zu schreiben, sondern ein besseres, als irgend Eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der soll überhaupt nicht schreiben; und es ist Sünde und Mangel an Rechtschaffenheit, wenn er es dennoch thut, — die sich höchstens mit seiner Gedankenlosigkeit und dem vollkommenen Mangel an einem Begriffe von der Sache, die er treibt, entschuldigen lässt.

Er soll die Idee ausdrücken in der Sprache: auf eine allgemein gültige Weise, in einer vollendeten Form. Die Idee muss in ihm so klar, lebendig und selbstständig geworden seyn, dass sie selbst ihm sich ausspricht in der Sprache; und, dieselbe in ihrem innersten Princip durchdringend, durch ihre eigene Kraft aus ihr einen Körper sich aufbauet. Die Idee muss selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkür des letzteren, seine ganze Individualität, seine ihm eigene Art und Kunst muss erstorben seyn in seinem Vortrage, damit allein die Art und Kunst seiner Idee lebe, das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Zeitalter gewinnen kann. So wie er frei ist von der Verpflichtung des mündlichen Lehrers, sich der Empfänglichkeit anderer zu fügen, so hat er auch nicht dessen Entschuldigung vor sich. Er hat keinen gesetzten Leser im Auge, sondern er construirt seinen Leser, und giebt ihm das Gesetz, wie er seyn müsse. — Es mag Gedrucktes geben, das ein bestimmtes Zeitalter und ein bestimmtes Publicum im Auge behält; wir werden tiefer unten sehen, durch welche Umstände dergleichen Schriften nothwendig werden können: doch sind dies nicht die eigentlichen schriftstellerischen Werke, von denen wir hier sprechen, sondern es sind gedruckte Reden, die da gedruckt wurden, weil die Versammlung, an die man sie halten wollte, nicht zusammengebracht werden konnte.

Dass auf diese Weise in seiner Person die Idee der Sprache mächtig werde, dazu wird erfordert, dass er selbst zuerst die Sprache in seine Gewalt gebracht habe. — Die Idee greift nicht unmittelbar ein in die Sprache, sondern sie greift nur vermittelst Seiner, als des Besitzers der Sprache, ein in die Sprache. Jene dem Schriftsteller unentbehrliche Herrschaft über die Sprache erfordert lange und anhaltende Vorübungen, die da Studien sind auf künftige Werke, keineswegés aber selbst Werke, und die der gewissenhafte Gelehrte zwar schreibt, keineswegés aber sie drucken lässt. — Es erfordert lange und anhaltende Vorübungen, sagte ich; doch befördern hier zum Glück die beiden Erfordernisse einander gegenseitig: wie die Idee lebendiger wird, so bildet sich die Sprache, und wie die Gewandtheit im Ausdrucke wächst, so vermag die Idee in einer grösseren Klarheit hervorzuquellen. —

Dieses sind die ersten und nothwendigsten Bedingungen aller wahren Schriftstellerei. Die Idee selbst nun — auszudrücken auf die beschriebene Weise seine Idee in der Sprache, ist es, welche lebet, und allein lebet in jedem, dem die Ahndung aufgegangen, dass er wohl einst ein schriftstellerisches Werk liefern könne; sie ist es, welche ihn treibt, bei seinen Vorbereitungen und Studien auf dieses Werk, sowie bei der einstigen Vollziehung seines Vorsatzes.

Begeistert wird er durch diese Idee zu einer würdigen und heiligen Ansicht des schriftstellerischen Berufes. Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers ist unmittelbar und an sich selber doch immer nur ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die sich ihm anvertrauten. Nur inwiefern er voraussetzen darf, dass unter ihm sich wieder würdige Lehrer für die Zukunft bilden, die einst wiederum andere bilden werden, und so ins Unendliche fort, kann er sich denken, als wirkend für die Ewigkeit. Das

Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit. Mögen künftige Zeitalter einen höheren Schwung nehmen in der Wissenschaft, die er in seinem Werke niedergelegt hat; er hat nicht nur die Wissenschaft, er hat den ganz bestimmten und vollendeten Charakter eines Zeitalters, in Beziehung auf diese Wissenschaft in seinem Werke niedergelegt, und dieser behält sein Interesse, so lange es Menschen an der Welt geben wird. Unabhängig von der Wandelbarkeit, spricht sein Buchstabe in allen Zeitaltern an alle Menschen, welche diesen Buchstaben zu beleben vermögen, und begeistert, erhebt und veredelt bis an das Ende der Tage.

Diese Idee, in dieser ihm bekannten Heiligkeit, treibt ihn, und sie allein treibt ihn. Er glaubt nicht, dass ihm Etwas gelungen sey, bis ihm Alles gelungen ist, und bis sein Werk dasteht in der angestrebten Reinheit und Vollendung. Ohne alle Liebe für seine Individualität, treu hingegeben an diese Idee, die fortdauernd ihn erleuchtet, erkennt er mit sicherem Blicke alle Reste seiner alten Natur in dem Ausdrucke der Idee für das, was sie sind, und streitet unablässig mit sich selbst, sich von denselben frei zu machen. So lange er dieser absoluten Freiheit und Reinheit sich nicht bewusst ist, hat er nicht vollendet, sondern arbeitet fort. — Wohl kann es in einem Zeitalter, wie das eben beschriebene, in welchem die Notiz von Wissenschaft sich sehr ausgebreitet hat, und auch an solche gekommen ist, die zu jedem anderen Geschäfte besser taugen, sich zutragen, dass er genöthigt werde, vorläufige Rechenschaft von seinen Bestrebungen abzulegen; auch können andere Berufsweisen z. B. die des mündlichen Gelehrten-Lehrers, ihn dazu veranlassen: aber nie wird er diese abgedrungenen Schriften für etwas Anderes geben, als für das, was sie sind, für vorläufige Rechenschaft, berechnet auf ein gewisses Zeitalter und auf einen gewissen Zeitumstand; keinesweges aber wird er sie für ein auf die Ewigkeit vollendetes Werk halten.

Diese Idee allein treibt ihn, nichts Anderes: alle Rücksicht auf Personen ist ihm verschwunden. — Ich rede nicht davon, dass er sich selber in seinem Zwecke rein vergessen hat:

dies ist zur Genüge auseinandergesetzt. Auch die Persönlichkeit Anderer gilt ihm der Wahrheit und der Idee gegenüber nicht mehr, als seine eigene. Ich will nicht erwähnen, dass er andere Schriftsteller und Gelehrte nicht in ihren bürgerlichen oder persönlichen Verhältnissen angreife. Dies ist durchaus unter der Würde dessen, der es nur mit Sachen zu thun hat, so wie es unter der Würde dieser Betrachtungen ist, davon Erwähnung zu thun. Dies aber will ich anmerken, dass er sich keineswegs durch die Schonung für eine Person abhalten lässt, den Irrthum zu widerlegen, und die Wahrheit an seine Stelle zu setzen. Die Voraussetzung von irgend einem Anderen: er könne dadurch beleidigt werden, dass man einen Irrthum rüge, der ihm begegnet, oder eine Wahrheit aufstelle, die ihm entgangen, wäre wohl selbst die grösste Beleidigung, die einem nur halb vernünftigen Manne zugefügt werden könnte. In dieser strengen und unverhohlenen Aufstellung der Wahrheit, wie er sie erkannt, ohne alle Rücksicht auf Personen, lässt er sich durch nichts irre machen; auch nicht durch die vornehm vorgegebene Verachtung der sogenannten feinen Welt, welche schriftstellerische Verhältnisse nur durch die Vergleichung mit ihren gesellschaftlichen Cirkeln zu begreifen vermag, und dem Verkehr der Gelehrten unter einander die Etiquette der Höfe aufdringen möchte.

Ich beschliesse hiermit diese Vorlesungen. Ist in irgend Einem der hier Vorhandenen ein Gedanke gefallen, der da bleiben wird, und ihm Führer werden wird zum Besseren, so wird dieser dabei vielleicht auch dieser Vorlesungen und Meiner gedenken, und auf diese Weise allein möchte ich Ihrem Andenken empfohlen bleiben.

Inhalt.

Seite.

Erste Vorlesung.

Plan des Ganzen 350

Zweite Vorlesung.

Nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Idee 360

Dritte Vorlesung.

Vom angehenden Gelehrten überhaupt; insbesondere vom Talente und Fleisse 372

Vierte Vorlesung.

Von der Rechtschaffenheit im Studiren 382

Fünfte Vorlesung.

Wie die Rechtschaffenheit des Studirenden sich äussere . . . 391

Sechste Vorlesung.

Ueber die akademische Freiheit 400

Siebente Vorlesung.

Vom vollendeten Gelehrten im Allgemeinen 411

Achte Vorlesung.

Vom Regenten 420

Neunte Vorlesung.

Vom mündlichen Gelehrten-Lehrer 428

Zehnte Vorlesung.

Vom Schriftsteller 439

Ueber die

einzig mögliche Störung
der akademischen Freiheit.

Eine Rede

beim Antritte seines Rectorats

an der

Universität zu Berlin,

den 19. October 1811 gehalten

von

J. G. Fichte.

Erste Ausgabe: 1812.

Höchstzuverehrende Anwesende!

Und zuvörderst Sie verehrungswürdige Herren Amtsbrüder!

Es würde ohne Zweifel eine grosse Anmassung seyn, wenn ich vorauszusetzen schiene, dass meine Rede Ihnen irgend etwas, entweder an Belehrung, oder Erhebung und Begeisterung, geben könne, das Sie nicht ebensowohl aus sich selbst durch eigene Betrachtung zu erzeugen vermöchten. Ich folge darum ohne Bedenken dem mächtigsten Zuge meines Herzens in dieser Stunde, der mich zu Ihnen treibt, herzlichgeehrte inniggeliebte Jünglinge, die Sie bei uns sich den Wissenschaften widmen; der mich treibt, Sie zu begrüssen, und Sie willkommen zu heissen in dieser der Wissenschaft gewidmeten Wohnung. Diese meine Herren Amtsbrüder, Ihre Lehrer, Ihre väterlichen Freunde, so wie ich, werden sehr gern sich zu Zeugen machen dessen, was ich Ihnen sage, und zu Theilnehmern der Gesinnungen, welche in aller Namen ich vor Ihnen ausspreche.

Sie sind im Begriffe ein neues Jahr Ihrer Arbeiten zu beginnen. Was wir alle bei diesem Beginnen Ihnen am innigsten wünschen, ist volle Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, die mit Aufgebung alles Anderen rein und ganz in die Wissenschaft sich versenke, fröhlicher Muth, freudige Zuversicht auf sich selbst und auf die Umgebungen, in denen Sie sich befinden. Indem mir der Auftrag ertheilt ist, Sie in die neu eröffnete Laufbahn gleichsam einzuführen, und Ihren ersten Schritt mit segnendem Worte zu weihen, glaube ich diesem Auftrage auf keine zweckmässigere Weise genügen zu können, als indem ich suche, diesen Muth und diese Zuversicht in Ihnen zu beleben, und alles das, was etwa die Freiheit Ihres Geistes befangen könnte, vor Ihren Augen in sein Nichts verschwinden zu lassen.

Der eigentlich belebende Odem der Universität, meine Herren, die himmlische Luft, in welcher alle Früchte derselben aufs fröhlichste sich entwickeln und gedeihen, ist ohne Zweifel die akademische Freiheit. Diese ist eben darum allen Studirenden mit Recht über alles theuer, und nichts kann ihre Liebe, Lust und Freudigkeit so niederschlagen, als wenn Sie glauben, für diese befürchten zu müssen. Ich werde darum die heitere und freudige Stimmung, mit der ich Sie für Ihre Laufbahn ausrüsten möchte, am sichersten dadurch in Ihnen erzeugen und beleben, wenn ich Ihnen zeige und sichtbarlich darthue: ***dass auf keiner Universität in der Welt diese akademische Freiheit mehr gesichert und fester begründet seyn könne, als gerade hier, auf dieser unserer Universität.*** Es wird Ihnen dies vollkommen einleuchten, wenn Sie zuvor mit mir bedenken und in Ihre Erinnerung zurückrufen, was eine Universität eigentlich sey; sodann, welches die durch das Wesen derselben geforderte akademische Freiheit sey.

Was also ist die Universität? Die Einsicht in das Wesen derselben gründet sich auf folgende Sätze. Die gesammte Welt ist lediglich dazu da, damit in ihr dargestellt werde das Ueberweltliche, die Gottheit; und zwar, damit es dargestellt werde vermittelst besonnener Freiheit. Dieses Ueberweltliche zwar offenbaret sich selbst durch sich selbst, und stellt sich dar, wie es ist, dem Vermögen der Freiheit, dem menschlichen Verstande; aber so wie dieser Verstand in sich selbst zu immer höherer Klarheit sich ausbildet, erscheint in ihm fortdauernd jenes Bild des Göttlichen gleichfalls in höherer Klarheit und Reinheit. Der ununterbrochene und stätige Fortschritt der Verstandesbildung unseres Geschlechtes ist darum die ausschliessende Bedingung, unter welcher das Ueberweltliche, als Muster der Weltbildung, immerfort in neuer und frischer Verklärung heraustreten kann in der Menschheit, und von dieser dargestellt werden kann in der Aussenwelt; diese Fortbildung des Verstandes ist das Einzige, durch welches das Menschengeschlecht seine Bestimmung erfüllt, und wodurch jedes Zeitalter seinen Platz sich verdient in der Reihe der Zeitalter. Die Universität aber ist die ausdrücklich für Sicherung der Ununterbrochenheit und Stätigkeit dieses Fortganges getroffene Anstalt, indem sie derjenige Punct ist, in welchem, mit Besonnenheit und nach einer Regel, jedes Zeitalter seine höchste Verstandesbildung übergiebt dem folgenden Zeitalter, damit auch dieses dieselbe vermehre, und in dieser Vermehrung sie übergebe seinem folgenden, und so fort bis an das Ende der Tage. Alles dieses aber lediglich in der Absicht, damit das Göttliche immerfort in frischer Klarheit heraustrete im Menschlichen, und der Zusammenhang beider, und der lebendige Einfluss des ersteren in das letztere, erhalten werde; denn ohne diesen Zweck ist sogar die Verstandesbildung, obwohl sie das Höchste ist unter dem Nichtigen, und der unmittelbare Vereinigungspunct des Nichtigen mit dem wahrhaft Seyenden, dennoch in der That auch nur leer und nichtig. — Ist nun die Universität dies, so ist klar, dass sie die wichtigste Anstalt und das Heiligste ist, was das Menschengeschlecht besitzt. Indem die Mittheilung auf derselben alles, was jemals Göttliches in der Menschheit herausbrach, wenigstens in seinen letzten Folgesätzen aufbehält und weiter giebt, lebt in ihr das eigentliche Wesen der Menschheit sein ununterbrochenes, über alle Vergänglichkeit hinweg gesetztes Leben, und die Universität ist die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unseres Geschlechtes, indem sie nichts wahrhaft Seyendes ersterben lässt; indem über diese Mittheilung hinaus, und in dem zum Inhalte derselben neu hinzutretenden die Gottheit immerfort sich entwickelt zu einem neuen und frischen Leben, ist in der Universität alle Trennung zwischen dem Ueberweltlichen und Weltlichen aufgehoben, und sie ist die sichtbare Darstellung der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst. —

Was zur inneren Einrichtung einer Universität gehöre, geht aus der dargelegten Bestimmung derselben hervor. Von der einen Seite: die gesammte Verstandesbildung des Zeitalters und die gesammten Hülfsmittel und Gegenstände dieser Bildung müssen in der Gesammtheit der Lehrer, als den Stellvertretern desjenigen Zeitalters, welches seine Bildung übergiebt, vollständig umfasst seyn, und jeder einzelne Lehrer muss theils für sein Fach auf der Höhe der Ausbildung dieses Faches in seinem Zeitalter stehen, theils die Fähigkeit und Geschicklichkeit besitzen, sich vollständig und innigst mitzutheilen. Von der anderen Seite müssen, als die Stellvertreter desjenigen Zeitalters, welchem die höchste Bildung des gegenwärtigen übergeben wird, Lehrlinge vorhanden seyn, die zu der Stufe, auf welcher der Universitätsunterricht anhebt, und nothwendig anheben muss, wenn er in das Höchste enden soll, durch den früher erhaltenen Unterricht gehörig vorbereitet sind. Ist durch die Sammlung und Aneinanderfügung dieser beiden Grundbestandtheile die Universität erst errichtet, und wird sie von nun an immerfort in diesem ihrem wesentlichen Bestehen erhalten, so geht sie ihren zweckmässigen Gang durch sich selbst fort, und bedarf über diesen Punct hinaus keiner Nachhülfe von aussen. Vielmehr sind dergleichen äussere Einwirkungen und Eingriffe schädlich, und für den beabsichtigten Fortgang der Verstandesbildung störend. Eine Universität muss darum, falls sie ihren Zweck erreichen und in der That seyn soll, was sie zu seyn vorgiebt, von diesem Puncte aus sich selbst überlassen bleiben; sie bedarf von aussen und fordert mit Recht vollkommene Freiheit, die akademische Freiheit in der ausgedehntesten Bedeutung des Wortes.

Das gegenwärtige Zeitalter soll seine frei errungene Bildung ohne Rückhalt mittheilen dem künftigen, damit dieses auf jene fortbauen könne; es darf darum dem Lehrer durchaus keine Grenze der Mittheilung gesetzt werden, noch irgend ein möglicher Gegenstand ihm bezeichnet und ausgenommen, über den er nicht frei denke, und das frei Gedachte nicht mit derselben Unbegrenztheit dem dazu nur gehörig vorbereiteten Lehrlinge der Universität mittheile. Der Lehrling der Universität, als Stellvertreter des zweiten Zeitalters, soll ungetheilt und ganz sich hingeben der Mittheilung, die ihm geschieht; es muss ihm darum die schon als Menschen ihm zukommende persönliche Freiheit gesichert seyn, innerhalb der Schranken des Gesetzes und der guten Sitte seine äusserliche Lebensweise so sich zu bestimmen, wie er es für seinen Zweck am angemessensten findet, und innerhalb dieser Grenzen seine erst sich entwickelnde Besonnenheit auf alle Weise zu versuchen; er muss für die Zeit seines Studirens anderer bürgerlicher Lasten und Anforderungen überhoben seyn, um Zeit und Kräfte ganz seinem nächsten hochheiligen Zwecke zu widmen; es wird wünschenswerth seyn, dass er selbst von den Verwickelungen der strengen Rechtsform befreit, und unter einen möglichst einfachen Gerichtsstand gesetzt werde; endlich, da der letzte Zweck alles seines Studirens der ist, dass das Göttliche in ihm erscheine, und sich darstelle von irgend einer neuen Seite, dafür aber er in derjenigen sittlichen Unbefangenheit und Unverdorbenheit erhalten werden muss, in welcher allein sich abbilden kann die Gottheit, der letzte und höchste Zweck der Universität, sage ich, erfordert, dass die grundverderbenden Aergernisse und die Versuchungen, die über die Kräfte des noch Ungeübten gehen, ganz entfernt werden aus dem Wege des Studirenden. Dies sind in kurzem die wesentlichen Bestandtheile der akademischen Freiheit, welche eine Universität mit Recht fordert.

Ob unsere Universität die zuerst aufgestellten inneren und wesentlichen Eigenschaften an der Beschaffenheit ihrer Lehrer und der Gesammtheit derselben, sodann auch an der Beschaffenheit der Lehrlinge an sich trage, darüber ein Urtheil zu fällen kommt wohl schon jetzt, beim Beginnen des Werkes, am allerwenigsten uns Lehrern zu, ebensowenig als es Ihnen, meine Herren, zukommen würde, das Urtheil sich antragen zu lassen, und es zu übernehmen. Wie es damit sich verhalten habe, wird wohl am treffendsten erst nach einiger Zeit unser Werk an Ihnen aussprechen müssen; und dermalen wird in dieser Rücksicht beiden Theilen bloss die Anstrengung und das Ineinandergreifen aller ihrer Kräfte aufgelegt, damit dieses Urtheil vortheilhaft für beide Theile ausfallen möge. Dagegen, ob die äusseren Bedingungen des Gelingens gegeben seyen, ist eine leichtere, schon jetzt füglich zu beantwortende Frage, indem seit einem Jahre die Vordersätze zu ihrer Beantwortung vor unser aller Augen liegen; es ist eine Frage, an deren Beantwortung den beiden Hauptbestandtheilen der Universität schon jetzt alles liegt, indem sie mit Recht, schon ehe sie an die Arbeit gehen, wissen wollen, ob sie vernünftigerweise die Hoffnung des Gelingens fassen können. Ich habe darum kein Bedenken getragen, Ihnen heute eine Untersuchung dieser Frage anzubieten, um, falls ich es vermag, die freudige Zuversicht in dieser Rücksicht, die *mir* wenigstens beiwohnet, über Sie alle zu verbreiten.

Dass in diesem Zeitalter, unter der Herrschaft dieses Königsstammes, und desjenigen erhabenen Zweiges dieses Stammes, den wir als unseren König verehren, bei der hellen Denkart aller derer, die zu den Höheren der Nation gehören, irgend eine Beschränkung derjenigen Mittheilung, über die es unter Menschen keine höhere giebt, der Mittheilung an Universitäten, etwa durch äussere Vorschriften des allein zu lehrenden, zu besorgen sey, hat durchaus nichts für sich, alles aber gegen sich, und ich würde meine Worte zwecklos verlieren, wenn ich eine Befürchtung heben wollte, die wohl nicht einer der Anwesenden hegt. Auch die persönliche Freiheit der Studirenden ist durch das Gesetz anerkannt und gesichert; für die einfache Pflege ihres Gerichtes ist alles festgesetzt, was geschehen konnte und sollte, ohne von einer anderen Seite der akademischen Freiheit den Schutz, dessen sie am meisten bedarf, zu entziehen. Ebenso hat sich nun auch durch die Erfahrung gezeigt, was jeder Sinnige auch unabhängig von derselben im voraus wissen konnte, dass in dieser grossen Stadt, die uns umgiebt, gegen die sittliche Herabwürdigung und Entheiligung derer, die zu Werkzeugen des Heiligsten bestimmt sind, entweder ebensogut, oder auch, wie ich glaube, noch weit besser gesorgt sey, als in kleineren Städten. Nirgend wird derjenige, der nur allein zu seyn vermag, leichter und lieber allein gelassen, als in einer recht grossen Stadt; und indem durch das lebhaftere Ringen so vieler Mitbewerber alle Stände nachdrücklicher an ihre Geschäfte gedrängt werden, findet auch der Studirende, hier mehr als irgend wo, sich gar bald abgeschnitten, und ohne Störung von aussen auf Sein Geschäft des Studirens sich beschränkt. Dazu kommt, dass in einer grossen Stadt, so wie alle Lebensweisen, also auch das Laster seine zahlreiche geschlossene Gesellschaft schon hat, und weit weniger genöthiget ist, zu bekehren und anzuwerben; und dass darum hier das Verderben mehr aufgesucht werden muss, als dass es zu uns in unsere reine Wohnung kommen sollte.

Und so sind denn insofern die äusseren Bedingungen einer Universität allhier gegeben; für die akademische Freiheit derselben ist nicht die mindeste Gefahr zu befürchten, weder von Seiten der Regierung, die sie verbürgt hat, noch von Seiten der anderen uns umgebenden Stände, die natürlicherweise, und wenn man sie nur sich selbst überlässt, irgend eine Berührung mit uns ganz und gar nicht begehren.

Wohl aber könnte es scheinen, dass von einer anderen weit bedenklicheren Seite unserer akademischen Freiheit grosse Gefahr drohe; soll ich sagen von aussen, da ich soeben gezeigt habe, dass von aussen wir durchaus gesichert seyen, oder soll ich sagen von innen, da ich auf keine Weise zuzugeben gedenke, dass das uns bedrohende Element zur Universität gehöre? — Allerdings, meine Herren, könnte, bei Erwägung dessen, was man über den Zustand anderer Universitäten häufig vernimmt, die Gefahr, auf die ich ziele, befürchtet werden; ja es ist mir sogar bekannt, dass sie von vielen unter Ihnen wirklich befürchtet wird; dass diese meine Rede gerade an diesem Puncte erwarten, und von mir Beruhigung über ihre Besorgniss sich versprechen. Ich muss diesen gerechten Erwartungen Genüge thun.

Dasjenige Element, woran diese für ihre Freiheit Gefahr besorgen, ist jene bekannte Menschenart, die, da sie in der That nichts ist, und in den übrigen menschlichen Verhältnissen nirgends geduldet wird, sich für Studirende ausgiebt, und sich an die Universitäten anschliesst. — Indem ich diese Menschenart fürs erste zu schildern habe, muss ich, um die ruhige Fassung, mit der ich angehört zu seyn wünsche, zu sichern, noch ausdrücklich dasjenige erinnern, was sich ohnedies von selbst versteht, dass, da ich späterhin zu erweisen gedenke, es werde eine solche Menschenart unter uns niemals möglich seyn, dass, sage ich, ich eben darum auch nicht voraussetze, dass sie sich dermalen unter uns befinde; dass sonach nichts von allem, was ich über diese Art sagen werde, irgend einen, der hier gegenwärtig ist, trifft; oder wenn es doch, wie ich nicht voraussetze, einen träfe, dies ganz ohne mein Wissen und meiner klaren Absicht zuwider also geschehen würde. Oder, dass ich recht unumwunden mich ausspreche! Diejenigen, von denen ich zunächst reden werde, sind, meinem besten Wissen nach, Sie insgesammt, die Sie hier zugegen sind, nicht; so weiss ichs, und anders weiss ichs nicht, noch kann ich es meiner ganzen Lage nach anders wissen. Sollte doch irgend Einer es seyn, so thut mir dies herzlich leid; aber es würde für uns beide das Beste seyn, wenn ein solcher weder jetzt noch in Zukunft meinen Irrthum mich bemerken machte, und ich in meiner glücklichen Unwissenheit verbliebe.

Die Menschenart, die ich meine, entsteht auf folgende Weise: Indem solche, die durch eigene Erfahrung durchaus keinen Begriff sich zu machen vermögen vom Studiren, Universitäten sehen, und die mancherlei Eigenthümlichkeiten derselben erblicken, können sie, bei ihrem gänzlichen Unvermögen, alle diese Anstalten sich zu denken als das Mittel für den ihnen völlig verborgenen Zweck, dieselben nicht anders begreifen, denn als einen besonderen Stand von Studenten, der ebenso, wie etwa der Adel-, oder Bürger-, oder Bauernstand, auch in der Welt seyn müsse, aus keinem anderen Grunde, als um zu seyn, und um die Zahl der Stände voll zu machen; und welcher nun einmal, zufolge seines Daseyns, die und die Befreiungen und Privilegien von Gottes- und Rechtswegen besitze. Der eigentliche Mittelpunct und Sitz ihres Irrthumes liegt klar am Tage. Das Studiren ist ein *Beruf;* die Universität mit allen ihren Einrichtungen ist nur dazu da, um die Ausübung dieses Berufes zu sichern; und nur derjenige ist ein Studirender, der eben studirt. Diese aber können die Sache nur also begreifen, dass es eine besondere Gattung von Menschen gebe, die da Studenten sind, ob sie nun studiren oder nicht studiren, oder was sie treiben; und dass der Stand dieser Studenten gewisse Privilegien besitze, die durch sein blosses Daseyn gesetzt, und von demselben unabtrennlich seyen. Man setze, dass Menschen, deren Fassungskraft sich nun einmal nicht weiter erstreckt, entweder durch die Sitte der Stämme, denen sie entsprossen sind, oder durch irgend ein Bedürfniss in der Zukunft einige auf einer Universität zugebrachte Lebensjahre nachzuweisen, bewogen werden, sich selbst in diesen von ihnen also begriffenen Stand zu begeben: wie werden solche diesen ihren Grundbegriff weiter bestimmen? — Es ist ein befreiter privilegirter Stand. Wo liegen die Grenzen dieser Befreiungen? In der wahren Ansicht von der Universität haben dieselben ihren Grund, und darum auch ihren Maassstab: das Studiren, als ausschliessender und einziger Beruf des Lebens, soll nicht gestört werden; so weit darum reicht die Möglichkeit der Störung, so weit reicht, keinesweges aber weiter, die Befreiung. In dieser Ansicht sind die Befreiungen schlechthin und ohne allen Grund, sie sind darum auch ohne Maass, und von unendlicher Ausdehnung. Soll diese Unendlichkeit denn doch in der Anschauung dargestellt und unter einen Grundsatz gebracht werden, so lässt sie sich nur in der Formel fassen: Der Studenten-Stand solle zu alle dem berechtigt seyn, was allen übrigen Ständen durch Gesetz und Sitte verboten ist, gerade darum, weil es ihnen verboten ist, indem nur dadurch das Ausschliessende des Rechtes dargestellt wird. Und woher stammen diese Freiheiten? Hat sie etwa der Staat verliehen, der nun auch ohne Zweifel der ursprüngliche Ausleger seines Freiheitsbriefes bleiben und das Recht behalten wird, seine Verfügungen nach den Zeitbedürfnissen abzuändern? Keinesweges, sondern sie gebühren diesem Stande durch göttliches und natürliches Recht, welches durch die Anerkennung aller Zeiten bestätigt ist, und älter ist als alle bestehende Staaten, und diese selbst bindet. Errichtet darum ein Staat eine neue Universität, so kommt es nach diesem Lehrgebäude keineswegs ihm zu, die Rechte derselben zu bestimmen. Diese sind schon bestimmt, bloss dadurch, dass das Wort Universität ausgesprochen wird; es sind die bekannten, hergebrachten. Wäre es nicht so, so wäre es ja keine Universität, sondern etwas anderes, und Ehrenmänner, wie diese, könnten in eine solche Verfassung sich nicht begeben. Und welch einen Rang mag dieser also privilegirte Stand, der zufolge natürlichen Rechtes als Berechtigung in sich aufnimmt, was alle andere Stände in sich als Verbot aufnehmen, — welch einen Rang mag er in der menschlichen Gesellschaft einnehmen? Nicht nur den höchsten, sondern einen solchen, der zu dem ganzen übrigen Menschengeschlechte gar kein Verhältniss hat; sie stellen dar das auserwählte Volk Gottes, alle Nichtstudenten aber werden befasst unter den Verworfenen. Darum müssen alle andere Stände ihnen weichen, und ihnen allenthalben, wo sie hinkommen, den Vortritt oder Alleinbesitz lassen; alle müssen von ihnen sich gefallen lassen, was ihnen gefällt denselben aufzulegen, keiner aber darf es wagen, ihnen zu misfallen; alle Nichtstudenten, ihre Lehrer und unmittelbare Obrigkeiten am wenigsten ausgenommen, müssen durch ehrerbietigen Ton, durch Reden nach dem Munde, durch sorgfältige Vermeidung alles dessen, was ihre zarten Ohren nicht gern hören, sich ihrer Geneigtheit empfehlen: das ist die Pflicht aller gegen sie; sie aber dürfen alle Menschen ohne Ausnahme aus dem Gefühl ihrer Erhabenheit und Ungebundenheit herab behandeln: das ist ihr Recht auf Alle. Dass sie unter andern auch die Berechtigung in Anspruch nehmen werden, mitten im Frieden die Waffen zu führen, und durch Krieg und Blutvergiessen des Rechtes unter einander zu pflegen, ist um so natürlicher, da sie, die ja dürfen, was ausser ihnen schlechthin Niemand darf, in dieser Rücksicht neben sich noch einen anderen Stand sehen, der aus einem gleichen natürlichen und von allen Zeiten anerkannten Rechte dasselbe thut. Da nach ihnen der Studentenstand nur dazu da ist, um diese Gerechtsame auszuüben, und darin die ganze Bestimmung desselben aufgeht, so müssen sie nothwendig wollen, dass diese Gerechtsame wirklich in einer ununterbrochenen Folge immerfort geübt werden, und dass durch sie, die gegenwärtigen Verwalter des Studenten-Lebens, als Glied in der Kette, dieselben so ungeschmälert auf die Folgezeit überliefert werden, wie sie sie erhalten haben von der Vorzeit, keinesweges aber, dass durch Nichtübung sie in Vergessenheit gerathen und verjähren; sie müssen wollen, dass Jeder, der auf den Namen des Studenten Anspruch macht, sie ausübe, indem er ja nur unter dieser Bedingung und zu diesem Zwecke ein Student ist, und ohne allen Streit derjenige nicht für einen Ehrenmann gelten kann, der sich seine Rechte auf eine feige Weise vergiebt. Und so fällt denn ganz natürlich dieser Menschenklasse, die durch Studiren oder irgend ein anderes Geschäft ungestört alle ihre Zeit diesem Zwecke widmen kann, auch noch das Zwangsrecht anheim, alle Mitbürger der Universität streng dazu anzuhalten, dass sie ihre Privilegien wirklich ausüben: dass sie, damit Regel in das Geschäft komme, an gewissen Tagen zu feierlicher Begehung der symbolischen Acte ihrer Freiheit sich versammeln, dass sie ihre Streitigkeiten durchaus auf keine andere Weise, als mit dem Degen in der Hand abmachen, und was noch sonst in der Grundverfassung des Standes liegt; alles dieses unter der gleichfalls ganz natürlichen Strafe, im Uebertretungsfalle vom Studenten-Stande ausgeschlossen, mit dem Banne belegt, und als unehrlich geachtet und behandelt zu werden. Bei der Lauigkeit und Nachlässigkeit so vieler vom Stande selbst, die auf der Universität auch noch etwas anderes, z. B. das Studiren, zu treiben haben; auch gegen die eifersüchtigen Eingriffe anderer Stände sowohl, als der Obrigkeit, müssen denn auch noch besondere, durch Eidschwüre befestigte, zu Schutz und Trutz stets bewaffnete Bündnisse, unter den Namen von Landsmannschaften oder Orden, geschlossen werden, welche durch ihre Oberen immerfort das Ganze übersehen und leiten. Es kann diesen durch ihr Herz und durch ihren äusseren Beruf eingesetzten Beschützern der Gerechtsame des Standes nicht an Begeisterung fehlen, die zu kühnen Thaten führt; indem nichts den Menschen kräftiger begeistert, als das klare Bewusstseyn seines Rechtes, diese aber bei ihrer übrigen tiefen Unwissenheit nicht anders wissen, als dass seit undenklichen, ja ewigen Zeiten dieses Alles also gegolten und bestanden, dass auch die Störer ihrer Rechte selbst dies wohl wissen, und selbst zu ihrer Zeit es genossen haben, mithin in offenbarem Unrechte, und in arger Tücke sich befinden; und es muss diese Beschützer ein mächtiger Unwille ergreifen, dass gerade während ihrer Verwaltung der Gerechtsame diese geschmälert und eben ihnen dieser Verrath an der Nachwelt aufgelegt werden solle.

Dass ein solches Lehrgebäude über das Universitäts-Leben entstehen, und bis zu der Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, in der wir es soeben aufgestellt, sich ausbilden könne nur in äusserst verschrobenen und wissenschaftlicher Begriffe durchaus unfähigen Köpfen, ist schon erinnert, und wird vorausgesetzt: aber dennoch lässt sich dieses Lehrgebäude, nachdem es nun erfunden ist, mit einem täuschenden Scheine umgeben, der selbst den wohlgesinnten und des Höchsten nicht unfähigen Jüngling blenden kann. Die Vorstellung von einer ganz besonderen und eigenthümlichen, aller Fesseln des gewöhnlichen Erdenlebens entbundenen Lebensweise, die uns nur einmal zu Theil werde, und die schnell vorübergehe, schmeichelt dem Hange zum Wunderbaren und nicht wohl Begreiflichen. Diese Vorspiegelung des ausnehmenden Ranges, in welchen man mit Einem Sprunge durch die Zauberkraft des Universitätsbriefes eingesetzt werde, empfiehlt sich der jugendlichen Eitelkeit. Die Aussicht auf innig sich hingebende und mehrere zu vollkommener persönlicher Einheit verschmelzende Freundschaft, die Darlegung persönlicher Tapferkeit, Selbstständigkeit, festen Beruhens auf sich, spricht gerade die edelsten Regungen jugendlicher Gemüther an. Das Bild einer republicanischen Verfassung endlich, in der man sich selbst seine Gesetze gebe, und selbst über die Ausführung derselben halte, ist besonders für gewisse Zeitalter ein höchst verführerisches Spiel. Und finden sich ja noch einige Jünglinge, welche Kaltblütigkeit und Urtheil genug haben, um die Täuschung zu durchschauen; wie wenige unter diesen werden mit diesem reifen Urtheile zugleich den hohen Muth verbinden, einzeln stehend der gegen sie vereinigten Menge sich zu widersetzen, und den Schmähungen, so wie den stets sich erneuernden Angriffen derselben zu trotzen; wie wenige endlich werden mit diesem Muthe die Weisheit verbinden, in dieser aufgedrungenen Selbstvertheidigung den sie belauernden Augen aller niemals eine Blösse zu geben, und, indem sie nur sich selbst frei erhalten wollen von der allgemeinen Schuld, niemals sich selbst als Schuldige hinzustellen? So werden denn auch diese, die zwar nicht getäuscht werden konnten, hineingeschreckt in dieselbe Lebensweise, und müssen nothgedrungen eine Sitte mitmachen, die ihnen innerlich widerstrebt.

Dass durch eine solche Sitte, wenn sie überhandnimmt und herrschend wird, die akademische Freiheit in allen Puncten angegriffen und vernichtet, ja das ganze Wesen der Universität aufgehoben wird, ist unmittelbar klar. Wo ein ausgelassenes, der Sitte ins Angesicht trotzendes Leben, als einzige Bewahrheitung seines Standes als Student gefordert wird, wo Trinkgelage als ein Herkommen begangen werden müssen, wo Schlägereien als Ehrenpuncte betrachtet werden, und wo es den Gipfel des guten Namens ausmacht, für einen stets fertigen Schläger und Händelmacher zu gelten: da könnte ein Funke sich erhalten jener kindlichen Unschuld und Reinheit, in der das Göttliche sich gestalte zu einer sicheren und unüberwindlichen Macht über alles Irdische? Wo die Ehre darein gesetzt wird, dass man, unter dem lauten Widerspruche seines inneren Gefühles, und verfolgt von dem Hohngelächter der ganzen übrigen Welt, einigen kindischen Satzungen Folge leiste, und dadurch sich den Beifall einiger Wüstlinge erwerbe, wo der Muth darein gesetzt wird, dass man durch einen kurz vorübergehenden Zweikampf die Feigheit eines ganzen in schmählicher Sklaverei und in knechtischer Furcht vor verächtlichen Menschen hingebrachten Lebens auslösche: wie möchte daneben die wahre Ehre, die die mächtigste Triebfeder ist aller grossen Thaten, und der wahre Muth, der die einzige Bedingung derselben ist, stehen bleiben? Wo jedem, der nur Mitglied der Universität wird, die Sorge für die Ausübung und

Beschützung der mannigfaltigen Gerechtsame des Studenten-Standes zum ersten und Hauptberufe gemacht wird, und er zu allen den, alle Leidenschaften aufregenden, die Besonnenheit, die Klarheit und den inneren Frieden des Gemüthes störenden Geschäften, die in jener Bestimmung liegen, täglich sich aufgefordert findet: wie viele Zeit und Kraft kann ihm noch übrigbleiben für das Studiren, und wie wäre es möglich, dass alles sein Denken und Sinnen, wie es soll, versunken sey in seine Wissenschaft? Solche, denen von ihres Gleichen beträchtliche Abgaben und Contributionen aufgelegt werden, die unter Gesetzen stehen, wie die folgenden: durchaus nur mit diesen und diesen Genannten Umgang zu pflegen, ob sie nun zu ihnen irgend eine Neigung fühlen oder nicht, und schlechthin mit keinem anderen, wie sehr sie sich auch zu demselben hingezogen fühlen möchten; ihre Streitigkeiten durchaus nur mit dem Degen in der Hand abzumachen, und nicht eher sich zu vertragen, bis sie Blut gesehen haben, häufig auch fremde Streitigkeiten mit ihrem Blute zu verfechten, oft und aus geringfügigen Ursachen sich in Gefahr zu setzen gemordet zu werden, oder auch zu morden, vielleicht einen innig geliebten Freund; — und alles dieses unter keiner geringeren Strafe, denn dieser, als unrein ausgestossen und auf alle Weise, die ein hierin geübter Witz erfinden kann, gemishandelt zu werden, dem Uebel nicht einmal durch freiwillige Meidung dieser Universität entgehen zu können, indem der Bund alle deutsche Universitäten umfasst, und die Vergehungen gegen seine Gesetze dem Schuldigen überallhin nachfolgen: — können solche, die unter solchen Abgaben, solchen Gesetzen, solchen Strafen stehen, und noch unter so vielem anderen, welches die Würde und die Schamhaftigkeit dieser Rede zu erwähnen verbietet, können solche sich wohl der allermindesten persönlichen Freiheit rühmen, wie sie fast allem, was menschliches Angesicht trägt, zu Theil wird, und müssen sie nicht bekennen, dass sie in das härteste Dienstbaus verkauft sind? So ist darum durch solche Universitätssitte alle sowohl menschliche als akademische Freiheit des Studirenden, als des Einen Bestandtheiles der Universität, rein ausgetilgt und vernichtet.

Ja selbst die allgemeine Freiheit der ganzen Universität, die Lehrfreiheit, wird dadurch beeinträchtiget: denn es ist ja dieser Menschenklasse eingefallen, die Lehrer ohngefähr so anzusehen, als vom Staate zu ihrer Belustigung angestellte Schauspieler einer besonderen Art, die nur das sagen dürften, was solche Zuhörer gern hörten, und durchaus nichts anderes, und denen diese Zuhörer, falls sie sich vergriffen, diese Fehlgriffe durch Zeichen, die gleichfalls vom Schauspielhause entlehnt sind, nur anzuzeigen hätten. Wären die Lehrer so, wie *sie* dieselben voraussetzen und fordern, so würde bald der alleingültige Lehrkanon durch solche Zuhörer zu Stande gebracht seyn. —

Ich weiss nicht, meine Herren, ob die Klagen, die von mehreren Seiten, gleichwie nach einem lange gehaltenen Stillschweigen, gewaltsam ausbrechen und sich Luft machen, die Klagen, dass seit einer Reihe von Jahren die deutschen Universitäten immer tiefer verwildern; dass z. B., was freilich an sich nicht das schlimmste, aber nur ein sogar gemeinen Augen auffallendes Zeichen des Schlimmen ist, dass, sage ich, in jedem Jahre mehrere unserer studirenden Jünglinge durch das Schwert ihrer Mitstudirenden fallen, als aus eben einem so starken Heerhaufen in mancher entscheidenden Schlacht gefallen sind; — ich weiss nicht, und ich will jetzt nicht wissen, ob diese Klagen Grund haben: aber dieses sehe ich klar ein, dass, wo die geschilderte Menschenart und die beschriebene Sitte festen Fuss fasst, alles dieses nothwendig erfolgen muss, und dass es mit dem Beginnen eines jeden Halbjahres ärger werden muss. Wenn nun aber etwa jene Klagen Grund haben sollten, wie hat es doch geschehen können, dass man jenem Lehrgebäude über Universitätswesen erlaubt, Wurzel zu fassen und sich ruhig zu verbreiten? Unterscheiden wir zwei Klassen, die diese Entwickelung und diesen Fortgang des Verderbens der deutschen Universitäten hätten hindern sollen: zuerst das ganze gebildete Publicum überhaupt, welches sowohl durch seine allgemeinen Urtheile und Ansichten, als durch seine Theilnahme an anderen öffentlichen Verwaltungsbehörden, einen zwar mittelbaren, jedoch bedeutenden Einfluss auf diese Angelegenheiten hat; sodann die unmittelbaren Verwalter und Aufseher des Universitätswesens. Irre ich mich nicht, so sind unter den ersten sehr viele, die sogar unter die Geistreicheren gehören, in eine leichte, dem Ernste und der hohen Bedeutung des Gegenstandes durchaus nicht angemessene Stimmung gebracht worden durch folgenden Umstand. Es hat sich des deutschen, insonderheit des norddeutschen öffentlichen Lebens ein allgemeiner Ernst und eine feste Abgemessenheit bemächtiget, und es giebt in demselben ein öffentliches Hochkomisches eigentlich gar nicht mehr, ausser das beschriebene Studentensystem und Studentensitte; dieses allein eignet sich noch dazu, den Abgang der aus der Sitte gekommenen öffentlichen Possen zu ersetzen, und dem Volke zuweilen ein ausserdem schwer an sich zu bringendes herzliches Gelächter zu verursachen. Dieses Schauspiel mochten diejenigen, welche den Gegenstand also ansahen, dem Volke wohl gönnen; jene, die es gäben, seyen nun einmal für jede andere Geniessbarkeit verdorben; was neben ihnen noch durchkommen solle, komme doch durch; was es denn viel zu bedeuten habe, wenn alle Jahre einige Hundert von deutschen Jünglingen mehr verdürben; auch erholten sich einige noch nachher; es sey auch überhaupt mit den Universitäten nicht gar viel, was *da* gelehrt würde, könne man auch aus Büchern, ja noch bequemer in öffentlichen Häusern und auf Reisen durch Conversationen mit gelehrten Männern an sich bringen. Dass die tragischen Ausbrüche jener Lebensweise, durch welche diese Beobachter freilich nicht ergötzt wurden, mit den lustigen unabtrennlich zusammenhängen, und aus ihnen nothwendig erfolgen, sahen sie nicht ein, und meinten, es stehe bei den unmittelbaren Aufsehern der Universitäten, bloss die lustige Narrheit aufkommen zu lassen, der tragischen aber alsbald einen Damm entgegenzusetzen. Diese fröhliche und leichte Ansicht der Sache konnte nun freilich bei der anderen Klasse, den unmittelbaren Aufsehern der Universitäten, keinen Eingang gewinnen; denn wenn man diese Lebensweise täglich unter den Augen hat, und mit denen, die sie führen, in den allernächsten Beziehungen steht, so ist sie keineswegen ergötzlich, sondern höchst beunruhigend und peinigend; und was in der Entfernung von einigen Meilen eine lustige Geschichte giebt, giebt oft in der Nähe einen höchst ärgerlichen Anblick. Was also konnte — immer unter der Voraussetzung, dass die angeführten Klagen Grund haben — was konnte diese Klasse bewegen, das Uebel zu dulden, und demselben nicht die ernstlichsten Maassregeln entgegenzusetzen? Wenn ich auch gerade dieses nicht sagen könnte, so vermag ich doch recht wohl zu sagen, was es sey, wovon die Vertheidiger der Studenten-Gerechtsame festiglich glauben, dass es jene bewege. Nemlich das letzte Strafmittel, welches diese Vertheidiger, in dem Falle, dass es durchaus nicht nach ihrem Sinne gehen solle, anzudrohen pflegen, ist dies, dass sie sodann alle die Universität verlassen und weiter ziehen werden. Was mag doch in dieser Drohung, der sie eine so grosse Kraft zuschreiben, das eigentlich Gebietende und Schreckende seyn? Welches mag das in ihnen ruhende Verdienst seyn, um dessen willen sie voraussetzen, dass man sich eher alles andere werde gefallen lassen, als den Verlust ihrer Gegenwart? Ihre persönlichen Liebenswürdigkeiten sind es offenbar nicht, denn dass man an diesen keinen Wohlgefallen gefunden, haben sie eben gehört. Es bleibt nichts übrig, als dass sie meinen, es sey das Geld, welches sie ausgeben.

Allerdings, meine Herren, ist es gerade dies, was sie meinen. Sie rechnen bei ihren Vorgesetzten, als auf etwas, das gar nicht anders seyn könne, auf folgende Grundsätze: der Hauptzweck, warum eine Universität errichtet worden, sey der, um dem Orte, wo dieselbige ihren Sitz hat, eine Nahrungsquelle zu eröffnen; und diesem Zwecke ordne jeder verständige Vorgesetzte alle andere Zwecke unter. Seine letzte Absicht sey, dass so viele Studirende als möglich, und diese so reich als möglich, in der Universitäts-Stadt ihr Geld verzehren; was dieser Absicht zuwiderlaufe, könne ein solcher unter keiner Bedingung thun, und falls er unvorsichtigerweise in Gefahr komme, es doch zu thun, so müsse man es ihm nur sagen, und er werde sogleich alle andere Rücksicht seinem Hauptzwecke unterordnen. Für Geld sey einer verständigen

Universitäts-Verwaltung alles feil, und ein höherer Zweck denn der, Geld zu gewinnen, sey für sie gar nicht denkbar. Wer anders rechne, der sey unverständig; ein solcher Unverstand aber sey niemals und in keinem Falle vorauszusetzen.

Es gehört nicht hierher zu untersuchen, ob irgend eine deutsche Universität sich in der Lage befinde, dass eine gewissenhafte Verwaltung derselben in Vollbringung ihrer Pflicht wenigstens irre und wankend gemacht werden könne durch die gegründete Vorstellung, dass, wenn sie jeden wollen ziehen lassen, der die eigentlichen Studirenden stört, gar bald die Familienväter der Stadt kein Brot mehr für die Ihrigen haben würden. Unsere Universität wenigstens, die hier in dieser ersten Residenzstadt der preussischen Monarchie errichtete Universität, befindet sich nicht in dieser Lage. Dies ist es, geehrte und innigstgeliebte Jünglinge, die Sie lediglich in der Absicht, um hier Schätze der Weisheit und Tugend zu sammeln, sich zu uns begeben haben, und die Sie zu diesem Geschäfte unseren Schutz auffordern — dies ist es, was ich Ihnen zeigen wollte, um Ihnen dadurch darzuthun, dass das einzige Element, von welchem aus Sie eine Beeinträchtigung Ihrer akademischen Freiheit besorgen könnten, bei uns durchaus nicht aufkommen kann, indem der einzige Grund, zufolge dessen es hier oder da geduldet worden seyn mag, hier durchaus nicht stattfindet; dass sonach die akademische Freiheit auf keiner Universität in der Welt mehr gesichert und fester begründet seyn kann, als auf der unsrigen.

Der Beweis des aufgestellten Satzes lässt sich sehr kurz fassen. Das war sicherlich nicht die Absicht, der Stadt eine Nahrungsquelle zu verschaffen, um welcher willen man die Universität hierher verlegte. Die Stadt hat in sehr gutem Wohlstande geblüht, ehe an eine Universität in derselben gedacht wurde; die Stände, welche allenthalben auf ihren Erwerb zuerst sehen, haben dieselbe gar nicht gewünscht, sie haben sie vielmehr gefürchtet, vielleicht weil sie eine Universität gar nicht anders kannten, noch sich denken konnten, ausser unter dem Bilde des soeben beschriebenen wüsten und aller menschlichen Sitte ins Angesicht trotzenden Lebens.

Die höchste Summe, welche durch die gesammten Studirenden in Umlauf gesetzt werden könnte, hat zu der Summe, welche durch den Königlichen Hof, durch die höchsten Landesbehörden, durch einen bedeutenden Handel und so viele höchst ausgebreitete Gewerbe, durch eine Menge begüterter Privatpersonen, die ihre Einkünfte aus den Provinzen ziehen, sich schon im Umlaufe befindet, ganz und gar kein Verhältniss und verschwindet in Nichts. Mögen in manchen anderen Universitätsstädten die Studirenden die Mehrzahl ausmachen derer, die reinen Geldgewinn bringen: hier machen sie die in Nichts verschwindende Minderzahl aus; mögen sie dort diejenigen seyn, die nach Köpfen gerechnet am meisten ausgeben: hier geben sie nach demselben Durchschnitte ganz sicherlich am allerwenigsten aus. Wenn auch hier alle Studirende ohne Ausnahme an Einem Tage zum Thore hinauszögen, wie sie wohl schon sonst an anderen Orten die Einwohner dadurch geängstigt haben, so würde dadurch kaum irgend eine merkliche Veränderung im öffentlichen Gewerbe erfolgen: was könnte denn also in dieser Rücksicht uns die Anwesenheit oder Abwesenheit Einzelner verschlagen? Wenn darum eine solche Drohung an jedem Orte in der Welt höchst verkehrt und unwürdig ist, und an keinem Orte in der Welt die Standhaftigkeit dessen zu loben ist, der sich dadurch bewegen lässt: so ist sie hier noch obendrein höchst lächerlich, und wer hier vor derselben sich fürchtete, müsste sich des Ortes im Raume, wo er lebt, gar nicht bewusst worden seyn.

Sie sehen klar, meine Herren, dass hier weder einzelne, noch auch noch so starke Verbindungen jemals durch die Summen, die sie ausgeben, uns die Bedrückungen, welche sie Ihnen aufzulegen gedenken, und die Störungen, die sie Ihrem Geschäft entgegensetzen wollen, abkaufen können; denn gesetzt, wir wären ganz so wie sie uns wollen und begehren, versunken in jene staatswirthschaftliche Ansicht, und das Geld für das einzige Gut haltend: wie viel müssten sie wohl einbringen das Jahr, wenn ihr Ertrag irgend ein Gewicht in der Wagschale abgeben sollte?

Diese Lage unserer Universität haben auch die Gesetzgeber derselben richtig durchschaut und benutzt. Sie haben uns nicht aufgelegt auf jedwede Bedingung aus allerlei Bestandtheilen einen Haufen sogenannter Studenten aufzubringen, sondern nur derjenige, dessen ausschliessender und einziger Lebensberuf dermalen das Studiren ist, kann als Mitbürger unserer Universität aufgenommen werden, und nur derjenige, welcher wirklich studirt, und in jedem Halbjahr seinen Fleiss in sichtbaren Proben nachzuweisen vermag, kann unser Mitbürger bleiben. Jene Klasse der nicht studirenden Studenten ist also, ganz unabhängig von ihrer anderweitigen Schädlichkeit oder Unschädlichkeit, schon durch den einzigen Umstand, dass sie nicht wirklich studiren, von uns ausgeschlossen, und sobald wir sie als solche kennen, wozu gar leicht zweckmässige Anstalten zu treffen sind, können wir ohne offenbaren Ungehorsam gegen den ausdrücklichen Buchstaben des Gesetzes sie gar nicht länger dulden. Wir sind darum durch den klaren Buchstaben dieses Gesetzes aller Sorge und aller Rücksicht auf die sogenannte Frequenz unserer Universität gänzlich entbunden, und auf diejenige Zahl angewiesen, die [illegible] jenen Grundsätzen sich von selbst machen wird. Es ist uns durch dieses Gesetz dasjenige, wozu ohnedies alle für Geistesbildung und Sittlichkeit entbrannte Gemüther schon ihr Herz treibt, auch noch zur besonderen Pflicht gemacht worden, an dem Studirenden durchaus keinen anderen Werth gelten zu lassen, als seinen persönlichen, den er durch seinen Fleiss und sein sittliches Betragen sich selbst erwirbt; einem Einzigen fleissigen und sittlichen Studirenden einen höheren Werth beizulegen, als Hunderten von unfleissigen und ungesitteten, und wenn beide Theile sich nicht nebeneinander vertragen können, wie sie es denn nie können, die Hunderte dem Einzigen weichen zu lassen. An Frequenz, falls etwa dieselbe aus anderen Gründen, denn aus jenen staatswirthschaftlichen, wünschenswürdig seyn sollte, wird es uns darum, besonders wenn wir nur unsere Zeit erwarten wollen, nicht fehlen. Wenn die eben erwähnten Klagen gegründet seyn sollten, wenn es darum wahr seyn sollte, dass die Mehrzahl der deutschen Universitäten weder ihre Uebel länger zu ertragen vermag, noch das Heilmittel dagegen, so wird es allen, denen diese Angelegenheit am Herzen liegt, höchst erwünscht seyn, wenn eine solche auftritt, die wenigstens das Heilmittel muthig erträgt. Legen wir nur eine kurze Zeit vor aller Welt Augen dar unseren rechten Ernst, die Schlechten nicht unter uns zu dulden, so werden bald von allen Enden her alle Guten, die eine solche sichere Stätte schon längst gewünscht haben, sich zu uns versammeln; die Eltern, welche ungern die wissenschaftliche Bildung, die auf den gewöhnlichen Universitäten zu suchen ist, gegen die Gefahr erkaufen, ihre Geliebten auf der Universität zu begraben, oder sie am Geiste verschroben, am Leibe als Siechlinge, von derselben zurückzuerhalten, werden die Ihrigen mit Vertrauen uns übergeben; andere Universitäten, unter denen gewiss keine einzige ist, die wirklich Wohlgefallen an diesem Zustande der Dinge hätte, und welche nur entweder durch jene staatswirthschaftlichen Rücksichten, oder durch die Meinung, dass gegen dieses Uebel nun einmal nichts auszurichten sey, bisher verhindert worden, ernste Maassregeln dagegen zu ergreifen, diese anderen Universitäten werden sich mit uns vereinigen, werden, indem sie sehen, was uns möglich ist, unserem Beispiele folgen; und ehe ein Jahrzehent vergangen seyn wird, wird über den ganzen deutschen Boden hinweg diese Klasse von Studenten verschwunden seyn, indem es nirgend mehr einen Ort im Raume geben wird, wo man sie duldet; und, was nicht von geringerer Bedeutung ist, die ganze Ansicht der Nation über diesen tiefeingreifenden Gegenstand wird verändert seyn.

Sie sehen, meine Herren, Sie, mit denen wir das Werk beginnen, und von denen ich voraussetze, und nach aller meiner Kunde von Ihnen nicht anders wissen kann, als dass Sie alle noch rein und unbefleckt sind von den beschriebenen Irrsalen, Sie sehen, welche Bestimmung Ihnen zu Theil geworden, und welcher hohe Beruf an Sie ergeht. Ausser dem allgemeinen, dass auch auf Ihnen mit die Hoffnung unseres Geschlechtes beruhet, und die Zuversicht begründet ist, dass bis an das Ende der Tage das Göttliche in ungehemmter Verbindung bleiben werde mit dem Menschlichen; — ausser dem besonderen, dass Sie die Gelegenheit haben und den Beruf, denjenigen, welche ohne Zweifel die höchste geistige Bildung unserer preussischen Nation in diesem Zeitalter darstellen, dazu einer Menge mit anderen Sorgen beschäftigter Stände, unter deren Augen Sie sich befinden, immerfort die herrliche Erscheinung darzubieten solcher Gemüther, die von dem Streben nach dem Höchsten und Heiligsten innig ergriffen sind; — ausser diesem allen ergeht an Sie auch noch der eigenthümliche Beruf, dass von Ihnen aus eine ganz andere Gestalt dieser Bildungs-Schulen für das Höchste, und eine ganz andere Ansicht derselben über die ganze deutsche Nation sich verbreite. In den Gedanken der Heiligkeit dieses Berufes versenken Sie sich immer, und erfüllen Ihr Herz mit dem edlen Stolze, und mit der heiligen Werthachtung Ihrer selbst, die aus diesem Berufe hervorgehen. Nach jenem gemeinen Werthe in den statistischen Tabellen, der sich nach dem Ertrage richtet, den Sie den gewerbtreibenden Bürgern bringen, werden sie weder von uns, noch in den Gesetzen der Stiftung dieser Universität angeschlagen.

An die Erfüllung dieses erhabenen Berufes gehen Sie nun mit sicherer Festigkeit, treten Sie an mit freudigem Muthe dieses neue Jahr Ihrer Arbeiten; für Ihre Sicherheit vor allen Störungen, die Sie vielleicht in einer anderen Lage der Dinge zu besorgen hätten, für Ihre allervollkommenste persönliche Freiheit, welche die Bedingung ist jedes persönlichen Werthes, ist von allen Seiten gesorgt. Auf Wen könnten Sie, auf Wen könnten wir hiebei zuerst unsere Augen richten, als auf unseren erhabenen König, unter dessen segnendem Angesichte die neue Universität beginnt? — und hier finden Sie denn zuerst das theuerste Unterpfand Ihrer Freiheit: des Königs eigene und persönliche Einsicht des Wahren, die mit seinem väterlichen Wohlwollen sich vereinigt. Sein erhabenes Wort, dass Er diese Stiftung ganz eigentlich als eine Pflanzschule einer besseren Zukunft ansehe, ist bekannt und vielfältig erwogen. Ferner leuchtet aus allen Anordnungen und Verfügungen, die in Beziehung auf die Universität unmittelbar von Ihm ausgegangen sind, klar hervor, dass dasjenige, was oft sogar solchen, die ihren ganzen Blick auf diese Dinge beschränken, sich verborgen zu haben scheint, die wahre Quelle aller Universitäts-Uebel, jener Traum von einem besonderen Studenten-Stande und natürlichen Vorrechten desselben vor allen anderen Menschen, dass gerade dieses Seinem über das Ganze verbreiteten Blicke nicht entgangen ist; und dass es Sein Königlicher Wille ist, keinesweges dass der Strom fliesse, und ihm nur da, wo seine Ausbrüche zu sehr beunruhigen, ein Damm entgegengesetzt werde, sondern dass die Quelle desselben verstopft, und selbst die versteckteste und leiseste Regung des eigentlichen Uebels nicht geduldet werde. Worauf könnten wir nach diesem unsere Augen zuerst richten, als auf die Männer, die in den höchsten Regierungsbehörden sitzen, und alle mittelbar oder unmittelbar auf das Wohl unserer Universität, auf Ihr Wohl, meine Herren, einfliessen; diese Männer, in denen ohne Zweifel der erleuchtete Thron die höchste Geistesbildung der Nation um sich her versammelt hat. Aber je gebildeter jemand selbst ist, desto innigeren Antheil nimmt er an dem Wachsthume der Bildung, und es ist gerade dies seine höchste Herzensangelegenheit. Dies ist ein Grundsatz, der ohne Ausnahme gilt, und welcher einen sicheren Maassstab hergiebt, um die wahre Bildung jedes Einzelnen zu schätzen. Sie können darum ganz sicher darauf rechnen, dass alle diese Männer dasjenige, was sie für Ihr Wohl und für die Beschützung Ihrer wahren Freiheit zu thun haben werden, vollbringen werden, nicht bloss als eine Pflicht, die ihnen ihr Amt auflegt, sondern als ein Bedürfniss, durch welches sie die dringendsten Wünsche ihres eigenen Herzens befriedigen. Sie dürfen nicht befürchten, dass jene leichtere Ansicht der Sache jemals dieser Männer sich bemächtige, und dass das Wohlwollen derselben getäuscht werden, und auf jene Ihre natürlichen Feinde, Widersacher und Unterdrücker sich wenden könne, weil dieselben mit Ihnen einerlei Namen führen; die unmittelbare Gegenwart wird gegen diese Täuschung Sie sichern, und dieselben werden durch den Anblick die wirklich Studirenden von denen, die bloss diesen Namen sich geben, um ihn zu entehren, sehr wohl unterscheiden lernen. Ich beklage, dass die für diese

Versammlung beliebte Einrichtung mir nicht erlaubt hat, diese Männer selbst zu gegenwärtigen Zeugen zu machen des Versprechens, das ich Ihnen, meine Herren, in die Seelen derselben gebe; um aus der Freudigkeit, mit der ich dasselbe in ihrer Gegenwart gesagt haben würde, und aus der stillschweigenden Billigung, mit der sie es vielleicht angehört haben würden, Sie schliessen zu lassen, dass ich ganz richtig voraussehe, was alle thun werden.

Unter diesen allen wählen ohne Zweifel Ihre Blicke zutrauungsvoll sich aus die verehrungswürdigen Mitglieder der unmittelbar uns vorgesetzten Behörde. Ausser jener allgemeinen Theilnahme aller Gebildeten an Verbreitung der Bildung, auf welche bei diesen im allerhöchsten Grade zu rechnen schon ihre Erwählung zu diesem Amte, und ihre Annahme dieser Wahl Sie berechtigt, haben dieselben Ihnen auch noch das bestimmtere Unterpfand der durch sie selbst entworfenen und eingeleiteten Gesetzgebung dargereicht. Wäre es nicht verkehrt nach einem solchen Unterpfande von solchen Männern auch nur die Möglichkeit zu denken, dass jemals Mitleid mit der Erbärmlichkeit des Einzelnen das Erbarmen mit dem heilig zu ehrenden Ganzen, welches Sie bilden, und welches jener zu entehren oder zu verführen droht, überwiegen könnte, und dass dieselben nicht alle zu Ihrer Beschützung getroffenen Anstalten mit ihrer ganzen Kraft unterstützen sollten?

Sie richten Ihre Augen auf uns, Ihre Lehrer, und auf den aus uns gebildeten akademischen Senat. Wie ich wenigstens diese Ihre Lehrer alle kenne, kann ich versichern, und ich muss hiebei freilich bitten, dass Sie meiner Versicherung einigen Glauben schenken, — ich kann versichern, dass unter ihnen kein einziger ist, der nicht sein wahres gesellschaftliches Verhältniss zu Ihnen, Ihnen väterlicher Freund zu seyn, oder auch älterer und gesetzterer Bruder, recht wohl kenne. Durch dieses Verhältniss sind nun Sie, meine Herren, zu denen ich rede, befriedigt; Ihr richtiger Verstand und Ihre natürliche Bescheidenheit ist weit davon entfernt, ein anderes zu wünschen. Nur jene Ihre natürlichen Feinde begehren ein anderes. Diese wollen an ihren Professoren Schmeichler haben, und unterwürfige Diener, die die Miene der Abhängigkeit von ihrem Wohlwollen keinen Augenblick ablegen, die ihnen nach dem Munde reden, ihre Thorheiten billigen, ihre Ausschweifungen verdecken helfen, jeden ernsthaften Beschluss, der gegen sie gefasst werden könnte, hintertreiben, unter der Einrede, dass dies alles nun einmal nicht zu ändern stehe, dass es von jeher so gewesen sey, und auch wohl so bleiben werde, und welche auf diese Weise sich zu Werkzeugen der Unterdrückung der akademischen Freiheit machen, und um Studenten-Freunde zu heissen, Feinde und Widersacher werden des Studirens selbst, und aller Studirenden. Ich wollte mich wohl dafür verbürgen, dass diese Klasse unter uns keinen, der ihren Wünschen gemäss wäre, und der ihnen wohlgefallen könnte, antreffen würde. — Und wenn Ihnen auch nicht sonst alles dafür bürgte, so müsste es schon der Umstand, dass wir eine neue Universität beginnen. Denn diese Ueberzeugung kann sich nimmermehr verbergen, dass es im Anfange noch leicht und möglich ist, jenes Verderben abzuhalten; wo es aber einmal festen Fuss gefasst hat und eingewurzelt ist, da ist es nur noch durch Aufhebung der Universität selbst auszurotten, sowie ein verpestetes Gewand nur dadurch unschädlich zu machen ist, dass es durch das Feuer verzehrt wird. Auch würden wir, immerfort unter den Augen des Königs und der höchsten Behörden uns befindend, unseren wahren Zustand nicht lange verheimlichen, noch durch täuschende Vorspiegelungen unser inneres Elend verbergen können.

Was zuletzt mich anbetrifft, den dieser akademische Senat zum Geschäftsträger aller seiner liebevollen Gesinnungen für Sie gemacht hat, hoffen Sie, dass ich meine Kraft aufbieten werde, um dem guten Zeugnisse für mich, das er dadurch abgelegt zu haben scheint, nicht zu widersprechen.

Rechnen Sie darum mit der festesten Zuversicht auf uns alle, als auf die eifrigsten Vertheidiger Ihrer akademischen Freiheit. Nur wenn Sie selbst, was durchaus sich nicht erwarten lässt, und was keiner unter uns erwartet, nur wenn Sie selbst sich alle in das Joch schlagen liessen, ohne dass auch nur Einer laut seufzte, könnten wir vielleicht getäuscht werden.

Gehen Sie darum mit Muth und Freudigkeit an die Arbeiten des neu beginnenden Lehrjahres. Sie sehen, dass wir die Wichtigkeit und hohe Bedeutung dieser Arbeiten kennen. Wir und mit uns alle verständige und gebildete Menschen wollen in Ihrem Anblicke, meine Herren, die Gegenwart vergessen und uns über dieselbe trösten; wir haben unsere theuerste Hoffnung, die, dass es besser und immer besser werde mit dem Menschengeschlechte, auf Sie niedergelegt und auf Ihre Häupter geflüchtet; wir wollen durch unser Werk an Ihnen unser Daseyn und unsere Schuld an alle vorhergehende Zeitalter bezahlen; wir wollen einst freudig sterben, in dem Bewusstseyn, dass Sie über unseren Gräbern leben werden unser verklärtes Leben. Gehen Sie hin in diesem Frieden und in dieser Freudigkeit! Der süsseste Lohn des mir aufgelegten Amtes ist mir schon in dieser Stunde zu Theil geworden, Ihr kräftiges Gedeihen im Geiste voraus zu erblicken, und unsere Hoffnungen von Ihnen, sowie die Segenswünsche für Sie, von denen um Sie herum aller Herzen schlagen, über Sie auszusprechen.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Siebenter Band.

Berlin, 1846.

Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

Zweiter Band:

Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte.

Berlin, 1846.
Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

D 16.5.67
[Ers.-Ex.]
Philosophie Allg. Gruppen Ges. Werke.

Ma

~~MA
GO
BI~~

M 307/65 1152/2416

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band umfasst Alles, was Fichte, wenn wir die im vierten Bande enthaltene „Staatslehre“ mit dazunehmen, an Gedrucktem wie Ungedrucktem über *Philosophie der Geschichte* hinterlassen hat; — darunter, als die beiden Hauptwerke, seine „*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*“ (1804), und die „*Reden an die deutsche Nation*“ (1808). Die „*politischen Fragmente*“ welche aus dem Nachlasse hinzugefügt worden sind, gruppiren sich zunächst um das letztere Werk: sie zeigen dieselben Ideen, Gesinnungen, Vorsätze, wie jene Reden, nur von neuen Seiten, und auch in der Zeitfolge, zwischen den Jahren 1806 und 1813 verfasst, nehmen sie dieselben in ihre Mitte. Zugleich aber ergiebt sich aus dem Inhalte dieser Fragmente, dass die Reden an die Deutschen ihrem ursprünglichen Entwurfe nach einem umfassendern Ganzen angehören, welches grossentheils unausgeführt geblieben ist und wovon Einzelnes erst später in der „Staatslehre“ seine Ausführung erhalten hat. Von diesem allgemeineren Plane wird nachher zu reden seyn.

Soviel vorläufig, um die Auswahl und Verbindung der in diesem Theile zusammengestellten Schriften zu rechtfertigen. Was sodann die Werke im Einzelnen betrifft, und ihr Verhältniss zum Ganzen des philosophischen Systemes, so sind die „Grundzüge“ ohne Zweifel hier besonders auszuzeichnen. Sie führen nicht nur das System nach einer bestimmten Seite hin weiter aus, indem sie den *philosophischen* Begriff der Geschichte — zum ersten Male, so viel wir wissen, — in seiner Schärfe und Eigentlichkeit aussprechen, sondern sie behalten dadurch auch ein bestimmtes grundlegendes Verhältniss zur ganzen gegenwärtigen Speculation, welche für die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte hier ihren Ausgangspunct findet.

Vorher nemlich, zum Theil noch nachher, genügte man sich bei diesen Untersuchungen, um das in der Geschichte waltende Gesetz sich näher zu bringen, an Vergleichungen mit niederen Stufen des Daseyns: die Menschheit sollte, ähnlich einem Gewächse, keimen, blühen und Früchte tragen, welche dann auch wieder dahinwelken und einen neuen Anwuchs nöthig machen; oder es war das Bild eines Fortrückens durch die Stufenjahre der Kindheit, des Jünglings- und des Mannesalters. Aber auch hier droht das Alter uns wieder in den Anfang zurückzuführen: die Vorstellung eines Naturkreislaufes bleibt bestehen und der Begriff einer Perfectibilität des Menschengeschlechtes, wenn er dennoch behauptet wird, ist ein blosser Wunsch oder eine Hoffnung geworden, der jenes Princip widerspricht. Andererseits kann jedoch der tiefer Erwägende sich nicht verbergen, dass die — zunächst entgegengesetzte — Vorstellung eines endlosen Fortschreitens ebenso unzureichend bleibe: sie macht die

Geschichte nicht minder zu einem leeren, princip- und ziellosen Geschehen, wie jene.

Hier nun hat Fichte — am Frühesten in jenen Vorlesungen, ausgeführter in der „Staatslehre“ — mit sicherer Hand den ersten Grund gelegt zum eigentlichen Begriffe der Geschichte, den wir gerade jetzt, wo so manche Verdunkelungen, theoretisch und praktisch, die rechte Einsicht darüber uns zu verkümmern drohen, in seiner Schärfe und Entschiedenheit festzuhalten wohl thun möchten. Das innerlich Bewegende aller Geschichte kann nur die Freiheit seyn: dies ist oft ausgesprochen worden. Aber unmittelbar ist die Freiheit ein leeres, formales Vermögen; sie vermag nichts zu erfinden, erdenkend sich keinen Inhalt zu geben: sie kann nur, wenn sie die wahrhafte ist, ergriffen von der Begeisterung für die Ideen, vor sich selbst ins Bewusstseyn herausstellen, nach aussenhin verwirklichen, was ihr aus jenem urgründlichen und unerschöpflichen Inhalte des Geistes zu Theil geworden ist. Jene Begeisterung und dieser Inhalt ist allein das Gestaltende und der Stoff der Geschichte, im Einzelnen, wie im ganzen Fortgange derselben, und so löst jede ächt geschichtliche That zugleich das vermeintliche Räthsel von der Einheit des Freien und Nothwendigen auf reale, thatsächliche Weise.

Jenes Grundverhältniss hat Fichte nun zuerst mit Klarheit im Begriffe der Geschichte zusammengefasst: Es ist der höchste Zweck im Erdenleben der Menschheit, dass sie durchaus mit Freiheit, dem Vernunftbegriffe gemäss, alle Verhältnisse gestalte oder umgestalte. Aber die Vernunft ist darin nicht ein leeres oder willkürliches Vermögen, anfangend aus Nichts und sich hinbewegend zum Nichts. Sie besitzt schon in tiefer Ursprünglichkeit, was durch sie werden soll, und hat so in den Anfängen der Geschichte vor aller Freiheit und Absicht aus eigener nie irrender Kraft die Verhältnisse der Menschheit geordnet. Dies ist die Epoche des Vernunftinstinctes, der Genialität und des Autoritätsglaubens; diese Mächte haben bis heute gewaltet, in der Form des dunkeln Triebes wirkend, sobald etwas wahrhaft Neues und Schöpferisches innerhalb der Geschichte geschah.

Aber es ist das Recht dieser Vernunft, sich von jener eigenen Ursprünglichkeit loszureissen, zunächst um dem zur äusseren Autorität gewordenen Vernunftinstincte verneinend gegenüberzutreten: zweite, ebenso universale Epoche des unbedingten Verstandesgebrauches und der formalen, schrankenlosen Freiheit; — in der Wissenschaft ist Empirismus, im Praktischen Verläugnung und Abscheu gegen die Ideen ihr eigentlichster Ausdruck. Erst die dritte Epoche — die der jetzt beginnenden Zukunft — führt die Versöhnung der Vernunft mit sich selber und den eigentlich ihr gemässen Zustand in der Menschheit bei sich, indem das Princip des Verstandes und der Freiheit den Vernunftinhalt in seiner Tiefe ergreift und durch ergründende Wissenschaft — die ebendarum nur Wissenschaft der Vernunft, Wissenschaftslehre seyn kann — ihn in seiner Einheit und nach seiner charakteristischen Form und dem untrüglichen Kennzeichen begreift, nur als sittliches Leben in den Ideen zur Erscheinung zu kommen, — und so nun in besonnener Kunst zu gestalten vermag, was bis dahin dem Zufalle der Genialität und des blindwirkenden Vernunftinstinctes überlassen bleiben musste. Daher ist es zugleich das Zeitalter der anhebenden Rechtfertigung, wo ebenso die Vergangenheit gerecht beurtheilt, die bisherige Geschichte begriffen, als dasjenige in seinen Uebergangsmomenten aus ihr mit Klarheit erkannt wird, was sie ablösen und für immer an ihre Stelle treten soll. Dabei wird nirgends verhehlt, dass nur in die Philosophie diese weltgestaltende Macht zu setzen sey, und die politischen Fragmente verbergen ebensowenig die praktischen Folgerungen, welche sie auch für die Zukunft der Menschheit, später oder früher, aber als sicher eintretende, in Aussicht stellt.

Wie verschieden man nun auch nach dem Standpuncte eigener Vorbildung urtheilen möge über die Bedeutung und Wahrheit einer philosophischen Construction der Geschichte; — dass wenigstens, was die bis hierher abgelaufene Weltepoche betrifft, in dieser das Zutreffende erkannt, das innere Bewegungsprincip der Vergangenheit gefunden sey, dies kann — abgesehen von den metaphysischen Gründen, denen eine gewisse Klasse von Gebildeten zu mistrauen pflegt — gerade die Erfahrung zeigen, sofern sie nur durch die äussere Hülle der Thatsachen hindurch ihren Genius zu ergreifen vermag. Was tritt eben in der Gegenwart, die sich den Ideen entzieht und ebenso baar ist jeder Geschichte schaffenden Genialität, entschiedener, unwiderstehlicher hervor, als die Gewalt jenes auflösenden Verstandes und jener autoritätslosen Freiheit, vor der eine alte Welt allmählig in Trümmer geht; und was suchen die Lenker der Zeit ängstlicher und rastloser, als das neue Bindende, welches Autorität zu werden vermöge? Sie werden es wohl nirgends finden, als bei dem Feinde derselben, dem Verstande selbst, und so wird wahrscheinlich auch das letzte Wort dieser speculativen Vorschau in Erfüllung gehen! —

Zugleich geben jene Vorlesungen jedoch ein Cultur- und Sittengemälde der damaligen Zeit, selbst bis auf die localen Umgebungen herab, in denen sie ursprünglich gehalten wurden. Der letztere Umstand mischt ihnen einzelne polemische Züge bei, deren Gegenstände jetzt entweder vergessen sind, oder der Erinnerung der Gegenwart fern liegen. Dennoch hat, im Allgemeinen wenigstens, der Leser sich dies gegenwärtig zu erhalten, um den einzelnen Stellen die lebensvolle Beziehung, die eingreifende Schärfe annäherungsweise wiederzugeben, welche sie in ihrer Ursprünglichkeit hatten. Dem gegenwärtigen Leser wird dagegen eine andere, neue Beziehung an ihnen nicht unbemerkt bleiben. Es ist eine Uebergangsepoche, die sie schildern, dieselbe eigentlich, in der auch wir uns noch befinden, und welche für die dort charakterisirten Persönlichkeiten sogar manche analoge Gestalten bietet. Indem Fichte jedoch überall aus der einzelnen Individualität ihren allgemeinen Geist heraushebt, sie zum Begriffe ihrer selbst steigert, zugleich aber den Maassstab der Idee auf sie anwendet und von dem Ernste desselben sich nichts abdingen lässt: sind es dadurch doch wieder Normalgestalten geworden, die jeder Culturstufe angehören, welche von gewissen wiederkehrenden Formen der Verkehrtheit fast unvermeidlich begleitet seyn wird. Endlich sind diese Reden aber auch ein Zeugniss seines eigenen Charakters, der durchaus zur Uebereinstimmung mit sich selbst gelangt, alles Halbe und Unentschiedene unerbittlich bekämpfte und wohl nirgends mit stolzerem Pathos und tieferer, indignirterer Ueberzeugung den herrschenden Meinungen des damaligen Tages seine Nichtachtung gezeigt hat, als eben hier.

Ueber die „Reden an die deutsche Nation“ nach ihrer äusseren Veranlassung und nach ihrem Inhalte bedürfen wir wohl hier nichts hinzuzusetzen: sie sind durch ihre Wirkung als geschichtliche That dem Gedächtnisse der neueren Zeit einverleibt. In Betreff der inneren und äusseren Umstände, unter denen sie gehalten wurden, darf an die Lebensbeschreibung verwiesen werden.

Nöthiger ist es, den Zusammenhang bestimmter zu bezeichnen, in welchen die Reden an die Deutschen, wie wir schon angedeutet, mit anderen Werken über den wahren Begriff des Staates und über die Entwickelung des deutschen Volkes bis zur Gründung eines solchen ursprünglich treten sollten. Die politischen Fragmente enthalten hinreichende Spuren über diesen Plan und lassen uns zugleich Einsicht gewinnen in die letzten Gründe aller seiner einzelnen Aeusserungen und Ueberzeugungen.

Er sah in dem Kriege vom Jahre 1806 den letzten Entscheidungskampf ursprünglicher, selbstständiger und deshalb eigentlich deutscher Cultur und Staatsentwickelung gegen die sich eindrängende Gewalt willkürlicher und nichtiger Zwecke, der Ländergier und Eroberungslust. Daher sein unversöhnlicher und bewusster Hass gegen die Fremden und ihren Gewalthaber, dem er am Tiefsten zürnte, weil er sein eigenes Volk um die Freiheit betrogen, statt sie zur Freiheit fähig zu machen.*)

Die Katastrophe des Jahres 1806 machte zunächst aller Hoffnung auf politische Selbstständigkeit Deutschlands ein Ende; aber sie enthüllte auch die Nichtigkeit aller Stützen und Hülfsmittel, auf die man bis jetzt den sichersten Verlass gehabt. Fichte, den einzelnen Erscheinungen auf ihren gemeinsamen Grund sehend und ohne Illusion darüber mit sich abschliessend, erkannte in der abgelaufenen Zeit kein tüchtiges Element mehr zur sicheren Wiederherstellung. „Aus Nichts wird Nichts“ — schrieb er in diesem Sinne an den Staatsminister Beyme — „auch giebt es keinen Sprung zwischen durchaus entgegengesetzten Zuständen: darum glaube ich, theuerster Freund, immerfort, dass ohne eine völlige Umschaffung unseres ganzen Sinnes, d. h. ohne eine durchgreifende Erziehung, aus keinem günstigen oder ungünstigen Erfolge für uns Heil zu erwarten ist. Was als Krafterwachen erscheint, ist oft nur Fieber, das sich im Prahlen mit künftigen Grossthaten, und in einem einfältigen Vertrauen auf Andere, die ebenso fertig schwatzen, äussert. Das lebendige Beispiel davon ist das Subject, das uns neulich aus Königsberg zugekommen ist. So ist dieser, so mögen seyn die Herrlichen, die er so rühmt, lauter junge Officiere, deren Grossprahlereien wir ja auch vor der Schlacht bei Auerstedt gehört und den Erfolg gesehen haben. Das Treiben der Orden, das er mir von Königsberg, Preussen, Schlesien schildert, ist auch heillos. Dies also dürften kaum die Helden seyn, von denen das Vaterland Rettung zu erwarten hat, und mit denen Jemand, der es wohl meint mit demselben, sich einzulassen hätte.“ (Fichte's Leben und Briefwechsel, II. S. 466.)

---

*) Man vergleiche die Staatslehre (Bd. IV. S. 129, 30.).

Solcher Ueberzeugung gemäss richtete er jetzt sein ganzes Denken auf den Plan, durch völlig umgestaltete Volksbildung einen neuen Geist in der Nation hervorzubringen: er hatte eine grundveränderte Ansicht von der Zeit gewonnen, darum auch von seinem eigenen Berufe in ihr, und das hinter ihm Liegende war ihm abgethan. Den Uebergang zu diesen Vorsätzen und Gesinnungen zeigt seine kleine Schrift „über Macchiavelli,“ verfasst zu Anfang des Jahres

1807, welche politischen, nicht literarhistorischen Inhaltes ist.*) Sie war bestimmt, unter des Königs Augen gebracht zu werden, und im Namen jenes alten, unerbittlich klaren Politikers, da um jene Zeit Preussens politischer Stern sich etwas zu heben begann, zu energievollem und ausdauerndem Verfolgen der eben errungenen Vortheile zu spornen. Man weiss, wie diese neuen Hoffnungen in einer völligen Niederlage endeten. Dies bestätigte ihn nur in der Ueberzeugung, dass hier auf keine äussern Erfolge mehr zu rechnen sey zur Wiederherstellung des Vaterlandes. Er schrieb darüber nach Berlin an seine Gattin: „Euch, die ihr doch seit der Occupation kein einziges wahres Wort mehr über den eigentlichen Stand der Sachen erhalten habt, haben die (Tilsiter) Friedensbedingungen afficirt; wie sie es haben! Denkt euch in unseren Standpunct, die wir wissen, dass noch am Abend vor der entscheidenden Schlacht die Wagschale gleich stand, und dass bei nur nicht ganz viehischer Dummheit unser Schicksal ebenso das des Siegers seyn konnte, was würdet ihr dann empfinden! Sodann könnt ihr auch kaum unsere in der Geschichte beispiellose Hülflosigkeit nach der Schlacht euch denken." — — „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgerthume hienieden abzusterben, habe ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unseren; ich glaubte, die deutsche Nation *müsse* erhalten werden; aber siehe, sie ist ausgelöscht!" (Leben und Briefwechsel I. S. 506.)

So erkannte er die eigentliche Quelle der Heilung endlich nur in einer durchgreifenden Aenderung der nationalen und der gelehrten Erziehung, und in jener Hinsicht Pestalozzi als ihren ersten Begründer. Hierher gehört das zweite Gespräch über „Patriotismus und sein Gegentheil“ (überhaupt eines der wichtigeren Documente über seine Philosophie und ganze Denkweise; in den „Nachgelassenen Werken“ Bd. III. S. 248.), und der Universitätsplan (in den Sämmtlichen Werken Bd. VIII.). Und ihnen zunächst schliessen sich die Reden an die Deutschen an, in welchen er den umfassenden Plan einer Nationalbildung der Nation selber vorlegt, als das einzig neu Begründende und Vereinigende für dieselbe in der politischen Zertrümmerung, welche sie betroffen.

---

*) Zuerst erschienen in der Zeitschrift „Vesta, herausgegeben von Fr. von Schrötter und M. von Schenkendorf" Königsberg 1807; wiederabgedruckt in den „Nachgelassenen Werken" Bd. III. S. 103 ff.

Aber einer solchen von untenher umschaffenden Volksbildung wären nach obenhin die vorhandenen Staats- und Rechtsverhältnisse allmählig unangemessen geworden; ebenso nicht minder einer auf freie Entwickelung des Verstandes gerichteten Erziehung die bisherigen Religionsinstitute. Wollte man hier bis zu Ende sehen, so musste versucht werden, eine neue Form des religiösen Cultus, und für ein durch die neue Erziehung hindurchgegangenes Volk, mit so viel frisch entwickelten Kräften, auch ein Staats- und Rechtsgebäude auf völlig veränderter Grundlage zu ersinnen. Wie er den ersteren sich dachte, hat er in dem betreffenden Abschnitte der Fragmente ausführlich dargelegt: auch der neuen Staatsorganisation ins Kleinste hin ist von ihm bis an sein Lebensende anhaltende Forschung zugewendet und das zur Mittheilung Herangereifte in der „Staatslehre“ niedergelegt worden. Doch sind die politischen Werke, mit denen er zweimal (im Jahre 1807 und 1813), durch die Zeitereignisse veranlasst, hervorzutreten gedachte, über die Ausführung der von uns mitgetheilten Abschnitte und über einzelne unvollständige Aufzeichnungen nicht hinausgelangt. In einem Bruchstücke zu einer Vorrede (aus dem Jahre 1807) schreibt er, um die Form zu rechtfertigen, die er dem Ganzen geben wollte, und auch übrigens bezeichnend genug, Folgendes:

„Wie ich dazu komme, drei Jahrhunderte vorher als seyend zu beschreiben, was schlechthin abweicht von allem gegenwärtig Vorhandenen, dazu würde es mir an Fictionen nicht gefehlt haben. Ich hätte wie Mercier es träumen, wie Dante es in eine Vision hüllen können. Es hat mir aber nicht geträumt, sondern ich habe es in hohem Wachen eingesehen, und ich weiss, dass wahr ist, was ich sage, wenn es auch niemals wirklich werden sollte: ich bin verbunden zu glauben und zu hoffen, dass mein Bericht etwas dazu beitragen könne, damit es vollkommen und ganz wirklich werde, und dass er selber schon einen gewissen Anfang der Wirklichkeit giebt. In diesem Glauben und dieser Hoffnung habe ich mein Gesicht bekannt gemacht."

Der leitende Grundgedanke für die neue Organisation des Staates bestand darin. Alle bisherigen Rechtsverhältnisse haben das Princip der *Erbschaft* zu ihrer Grundlage, wie es dem alten Staate gemäss war, der, auf die unbegreiflichen Schranken einer Naturordnung gegründet, die festen Unterschiede getrennter Stände und nach Abstammung sich vererbender Rechte derselben gelten liess, in deren unantastbare Wahrung der Staat noch jetzt den Begriff der höchsten Gerechtigkeit setzt. Gleichwie daher Eigenthum, erworbene Reichthümer, gewisse Standesvorrechte durch Erbe als Familienbesitz sich fortpflanzen und hier, neben der äusseren Gewissheit des Rechts, innerlich dennoch nur der Zufall der Individualitäten waltet: so wird auch, in diesem Zusammenhange ganz consequent, das Recht der Herrschaft und Obergewalt als ein Erbtheil überliefert.

In einem Volke jedoch, wo nicht Familien-, sondern Nationalerziehung besteht, wo dieselbe alle Anlagen der Persönlichkeit entwickelt und somit Jeden zu Jeglichem befähigt, was er zufolge dieser Anlage zu erreichen vermag, wo daher das Recht dieser wahrhaften, gottverliehenen Individualität das höchste, eigentlicher das einzige ist: hier kann der Staat ebensowenig schlechthin bevorrechtete Stände unter seinen Bürgern zugeben, als diese sich Vorrechte durch Erbe übertragen lassen, sondern die Abstufung der Stände, welche nothwendig sind lediglich durch die Organisation des Staates, nicht durch einen Unterschied unter den Personen, welcher, ererbt, vor dem Staate existirte, muss sich von Geschlecht zu Geschlecht, bei völliger Rechtsgleichheit aller Individuen, nach ihren geistigen Unterschieden stets erneuern, und hier kann die Sitte der Erbschaft am Wenigsten als höchstes Rechtsprincip gelten. Diese Theorie war schon durch Fichte's frühere Ansicht vom Staate vorbereitet, und auch die Grundideen seines geschlossenen Handelsstaates fliessen hier ein, indem er gleich anfangs der verbreiteten Vorstellung, dass der Staat aus der Gesellschaft der erbenden Eigenthümer entstehe und die höchste Bestimmung habe ihnen das Eigenthum zu schützen, den Kampf erklärt und die Dürftigkeit dieser Auffassung in ihren weitern Folgerungen gezeigt hatte. Will man jedoch dem Staate eine tiefere Grundlage und Bestimmung geben und Ernst damit machen: so sehen wir fürwahr nicht ein, wie jenen bezeichneten Resultaten auszuweichen, oder was von wissenschaftlichen Gründen gegen sie aufzubringen sey. Fichte's spätere Untersuchungen, von denen hier noch Einzelnes zu berichten ist, haben diese Consequenzen eben nur ausgesprochen.

Das Reich selbst ist Besitzer des Grundes und Bodens, welchen es zum lebenslänglichen Lehen verleiht und bei einem, durch künstlerische Ausbildung des Landbaues und der mannigfaltigen Industriezweige auf das Höchste gestiegenen Ertrage des Landes, jedem seiner Bürger es überlässt, die seiner Individualität angemessene Beschäftigung innerhalb dieses Umkreises zu wählen, zu welcher er sich, vorbereitet durch die Allen gemeinsame Erziehung, in öffentlichen Specialschulen (Ackerbau-, Weinbau-, technische Schulen) noch besonders bilden kann. Dabei darf auch Jeder, aber freiwählend, nicht erbend, den Beruf seines Vaters fortsetzen und in seine Belehnung eintreten. — Jeder deutsche Bürger ist, wie sich versteht, zugleich Soldat, und wird durch kunstmässige Leibesübungen von Jugend auf dazu vorbereitet, wiewohl das Reich seinem Begriffe nach nie erobern will, nur die Angriffe abtreibend dastehen muss, indem es weit hinweg ist über den politischen Aberglauben, auf Länderbesitz ausser seinen natürlichen Sprachgrenzen Werth legen zu wollen.

Auch für das Oberhaupt des Reiches kann der Grundsatz des Erbes nicht gelten, und hier am Wenigsten; denn Fähigkeit und Würdigkeit zur Herrschaft ist durchaus nicht an die Familien geknüpft. Oberhaupt ist ein Protector, gewählt von dem obersten berathenden Collegium, dem Senate, aus dem Kreise der schon durch Erfahrung erprobten höchsten Staatsmänner, unter den feierlichsten Gebräuchen und mit dem eidlichen Gelübde jedes Wählenden, ohne Parteilichkeit seine Stimme zu geben. Der Gewählte bleibt es auf Lebenszeit. „Die Nachkommen des Protectors, bis zu dem nächsten Gliede, das er erlebt, sind Prinzen, sacrosanct wie er, unter dem besonderen Schutze des Nachfolgers, und können nur von ihm gerichtet werden. Sie können Nichts oder auch Alles, nur nicht Protector werden. Erst nach Erlöschen der Prinzenschaft sind sie wahlfähig.“

Ueber die genauere Abstufung der Staatsgewalten war es nicht möglich die kurzen Andeutungen des Nachlasses zu einem Ganzen zusammenzustellen; wegen der weiteren Ausführung anderer Theile verweisen wir an die politischen Fragmente aus der späteren Zeit, vom Jahre 1813. In Betreff des Grundgedankens endlich wollen wir nicht von später hervorgetretenen und genugsam bekannten Parallelen dieser Ansicht reden, wir wollen nur an die älteste, an Platon erinnern, der auch überzeugt war, dass im wahren Staate Alles Allen gemein und gleich zugänglich seyn müsse, der über Eigenthum und Erbe ganz ähnlich dachte, indem er nur dem schlechtesten Theile der Bürger, den Gewerbtreibenden, ein solches zugestand und, nach einer unverwerflichen Ueberlieferung, den arkadischen Städten, die ihn um eine Verfassung baten, sogar zur vorgängigen Bedingung machte, allen Privatbesitz aufzuheben.

Doch ist bei Platon der Staat höchster Zweck an sich selbst, dem alle Interessen der Individuen aufgeopfert werden: man hat darin mit Recht das höchste Resultat antiker Gesinnung gefunden. Nicht so das Staatsprincip Fichte's; nach ihm ist der Staat nur Mittel zur Verwirklichung eines Höheren, nur nicht zum Schutze des Eigenthums und eines verächtlichen Lebensgenusses, sondern zur Entwickelung der Persönlichkeit Aller in der völlig verwirklichten und freien sittlichen Gemeinschaft, dasselbe, was Geist des Christenthums und der ganzen neuen Welt ist. Der Leser wird wohlthun, diesen leitenden Grundgedanken bei Betrachtung und Deutung des Einzelnen sich gegenwärtig zu erhalten.

Uebrigens wissen wir wohl, wie man sich über solche Entwürfe idealer Staatsverfassungen, als müssige oder wohl gar schädliche Betrachtungen, auszusprechen pflegt, — eigentlich doch nur trotzend auf das ungeheuere Vorrecht des historischen Bestandes und seiner Gewohnheiten. So lange nun dieser wirklich vorhält, als Autorität und bindende Macht für die Geister, ist man wenig geneigt, nach dem eigentlich Begriffsmässigen im Staate und in der menschlichen Gemeinschaft sich umzuthun. Wenn aber die Noth und Gefahr sich nähert, dann wird man achtsamer auf die Anforderung, das *historisch* Bestehende dem ewig Geltenden und *durch sich* Bestehenden anzunähern; und auch ausserdem: zu aller Zeit und in jeder Ausdrucksweise ist es heilsam daran zu erinnern, wie weit der gegenwärtige Zustand der Menschheit noch davon entfernt sey, dem rechtlich und sittlich ihr Gemässen zu gleichen. Auch in diesem Sinne werden die vorliegenden politischen Betrachtungen nicht als unzeitige erscheinen.

Diese Bemerkung drängt sich uns noch in anderer Hinsicht auf. Fichte schildert in den politischen Fragmenten streng und vernichtend den Zustand unseres Vaterlandes vor den Katastrophen der Jahre 1805 und 1806. Aeusserlich ist diese Zeit längst vorüber, und auch im Gedächtnisse der Menge tritt sie weit zurück; aber wir wollen nicht wähnen, dass innerlich die Gegenwart ihr fern liege, oder dass vor einem ähnlichen von aussen kommenden Stosse unser Vaterland gerüsteter und einiger dastehe, als zur damaligen Zeit. Jetzt sind die Gründe zur Uneinigkeit vielleicht nur tiefere und unterhöhlendere; und wie viele Täuschungen hat unser

Volk seitdem erfahren, nicht aus bösem Willen der Machthaber, sondern aus demselben Grunde, wie damals, aus der gänzlichen Ohnmacht der Lenkenden, Neues zu erfinden, organisirend und vorausgestaltend der dunkel getriebenen, Verworrenes erstrebenden Zeit voranzugehen, und anders, als durch Hemmen und Versagen ihre Herrschergewalt an den Tag zu legen.

Damals galt es einen äusseren Kampf, dem man sich nicht gewachsen zeigte; jetzt ist es ein weit tieferer geistiger: die Reiche werden nicht mehr äusserlich umgestürzt aber von Innen vernichtet, um ihren geistigen Einfluss gebracht; und auch hier hat die jüngste Zeit Niederlagen erlebt. Die Zukunft ist dunkel, aber wie sie selbst sich auch gestalten möge, sicherlich wird sie ihren Urtheilsspruch an uns vollziehen, ähnlich vielleicht demjenigen, der jetzt von einem gewichtigen Zeugen über die Vergangenheit ausgesprochen wird. Mögen wir so aufrichtig seyn, in jenem Bilde die uns gleichenden Züge zu erkennen; mögen wir aus dem Munde des Abgeschiedenen wenigstens ein ernstes Wort dulden über die Schmach einer vergangenen Zeit, damit sie nie wiederkehre!

Im Herbste 1845.

Inhaltsanzeige

des siebenten Bandes.

Seite

1) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804 . . 3—256
2) Reden an die deutsche Nation, 1808 . . . . 259—499
3) Anhang zu den Reden an die deutsche Nation, geschrieben im Jahre 1806. (Ungedruckt.) . . . . 505—516
4) Politische Fragmente aus den Jahren 1807 u. 1813. (Ungedruckt.) . . . . 519—613
  A. Bruchstücke aus einem unvollendeten politischen Werke vom Jahre 1806—7 . . . . 519—545
    1) Episode über unser Zeitalter . . . . 519—529
    2) Die Republik der Deutschen . . . . 530—545
  B. Aus dem Entwurfe einer politischen Schrift im Jahre 1813 . . . . 546—573
  C. Excurse zur Staatslehre, 1813 . . . . 574—613
    1) Ueber Errichtung des Vernunftreiches . . . 574—589
    2) Ueber Zufall, Loos, Wunder . . . . 590—596
    3) Ueber die Ehe, den Gegensatz von altem und neuem Staate und Religion u. s. w. . . . . . 597—613

Die

Grundzüge

des gegenwärtigen Zeitalters.

Dargestellt

von

Johann Gottlieb Fichte,

in Vorlesungen,

gehalten zu Berlin, im Jahre 1804 – 1805.

Erste Ausgabe: Berlin 1806. Im Verlage der Realschulbuchhandlung.

Vorrede.

Die eigentliche Absicht und der letzte Zweck der folgenden Vorlesungen spricht, wie ich glaube, sich selbst hinlänglich aus; und sollte sich doch jemand finden, der eines deutlicheren Fingerzeiges bedürfte, so rathe ich diesem, die siebzehnte Vorlesung als eine Vorrede anzusehen. Ebenso muss die Entschliessung zum Abdrucke und zur Mittheilung an ein grösseres Publicum selbst für sich sprechen; und, falls sie dies nicht thut, ist alle andere Fürsprache verloren. Ich habe darum bei der Herausgabe dieser Schrift dem Publicum nichts weiter zu sagen, als dass ich ihm nichts zu sagen habe.

Berlin, im März 1806.

Fichte.

Erste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir heben hiermit an eine Reihe von Betrachtungen, welche jedoch im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken. Könnte ich diesen Einen Gedanken in derselben Klarheit, mit der er mir beiwohnen musste, ehe ich an das Unternehmen ging, und mit welcher er mich leiten muss bei jedem einzelnen Worte, das ich sagen werde, auch Ihnen sogleich mittheilen: so würde von dem ersten Schritte an das vollkommenste Licht sich verbreiten über den ganzen Weg, den wir miteinander zu machen haben. Aber ich bin genöthigt, diesen Einen Gedanken vor Ihren Augen erst allmählig aus allen seinen Theilen aufzubauen, und aus allen seinen bedingenden Ingredientien herauszuläutern: dies ist die nothwendige Beschränkung, welche jedwede Mittheilung drückt; und durch dieses ihr Grundgesetz allein wird zu einer Reihe von Gedanken und Betrachtungen ausgedehnt und zerspalten, was an sich nur ein einziger Gedanke gewesen wäre.

Da dieses sich also verhält, so muss ich, zumal weil hier nicht alte bekannte Sachen nur wiederholt, sondern neue Ansichten der Dinge gegeben werden sollen, voraussetzen und darauf rechnen, dass es Sie nicht befremde, wenn im Anfange nichts diejenige Klarheit hat, die es nach dem Grundgesetze aller Mittheilung erst durch das nachfolgende erhalten kann: und ich muss Sie ersuchen, die vollkommene Klarheit erst am Schlusse, und nachdem die Uebersicht des Ganzen möglich geworden, zu erwarten. Dass jedoch jedweder Gedanke an seine Stelle zu stehen komme, und diejenige Klarheit erhalte, die er an dieser ihm gebührenden Stelle erhalten kann, — es versteht sich für diejenigen, die der deutschen Büchersprache mächtig, und fähig sind einem zusammenhängenden Vortrage zu folgen, — ist die Pflicht eines jeden, der es unternimmt etwas vorzutragen; und ich werde mit ernster Mühe mich bestreben, diese Pflicht zu erfüllen.

Lassen Sie uns jetzt, E. V., nach dieser ersten und einzigen Vorerinnerung, ohne weiteren Aufenthalt an unser Geschäft gehen.

Ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen. Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Princips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet. — Der blosse Empiriker, falls er an eine Beschreibung des Zeitalters ginge, würde manche auffallende Phänomene desselben, so wie sie sich ihm in der zufälligen Beobachtung darböten, auffassen und herzählen, ohne je sicher seyn zu können, dass er sie alle erfasst hätte, und ohne je einen andern Zusammenhang derselben angeben zu können, als den, dass sie nun eben in Einer und derselben Zeit beisammen seyen. Der Philosoph, der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die nothwendigen Phänomene dieses Zeitalters darlegen; und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft, und sie in der Nothwendigkeit ihres Zusammenhanges untereinander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben. Jener wäre der Chronikenmacher des Zeitalters, dieser erst hätte einen Historiographen desselben möglich gemacht.

Zuvörderst: hat der Philosoph die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten, so ist klar, dass er zu seinem Geschäfte durchaus keiner Erfahrung bedürfe, und dass er bloss als Philosoph, und innerhalb seiner Grenzen streng sich haltend, ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin *a priori*, wie sie dies mit dem Kunstausdrucke benennen, sein Geschäft treibe, und, in Beziehung auf unseren Gegenstand, die gesammte Zeit und alle möglichen Epochen derselben *a priori* müsse beschreiben können. Ganz eine andere Frage aber ist es, ob nun insbesondere die Gegenwart durch diejenigen Phänomene, welche aus dem aufgestellten Grundbegriffe fliessen, charakterisirt werde, und ob somit das vom Redner geschilderte Zeitalter das gegenwärtige sey, falls er auch dieses behaupten sollte, wie wir z. B. das behaupten werden. Hierüber hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, sowie mit seinen Ahnungen von der Zukunft zu vergleichen: indem an dieser Stelle das Geschäft des Philosophen zu

Ende ist, und das des Welt- und Menschenbeobachters seinen Anfang nimmt. Wir unseres Ortes gedenken hier nichts weiter zu seyn, denn Philosophen, und haben uns zu nichts anderem verbunden: die letztere Beurtheilung wird daher, sobald wir zur Stelle seyn werden, ganz Ihnen anheimfallen. Jetzt bleiben wir bei unserem Vorhaben, unsere Grundaufgabe erst recht festzusetzen und zu bestimmen.

Sodann: jede einzelne Epoche der gesammten Zeit, deren wir soeben erwähnten, ist Grundbegriff eines besonderen Zeitalters. Diese Epochen aber und Grundbegriffe der verschiedenen Zeitalter können nur neben- und durcheinander, vermittelst ihres Zusammenhanges zu der gesammten Zeit, gründlich verstanden werden. Es ist daher klar, dass der Philosoph, um auch nur ein einziges Zeitalter, und, falls er will, das seinige, richtig zu charakterisiren, die gesammte Zeit und alle ihre möglichen Epochen schlechthin *a priori* verstanden und innigst durchdrungen haben müsse.

Dieses Verstehen der gesammten Zeit setzt, so wie alles philosophische Verstehen, wiederum einen Einheitsbegriff dieser Zeit voraus, einen Begriff einer vorher bestimmten, obschon allmählig sich entwickelnden Erfüllung dieser Zeit, in welcher jedes folgende Glied bedingt sey durch sein vorhergehendes; oder, um dies kürzer und auf die gewöhnliche Weise auszudrücken: es setzt voraus *einen Weltplan*, der in seiner Einheit sich klärlich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten, und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen. Der erstere, jener Weltplan, ist der Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens; die letzteren, die Hauptepochen dieses Lebens, sind die eben erwähnten Einheitsbegriffe jedes besonderen Zeitalters, aus denen wiederum desselben Phänomene abzuleiten sind.

Wir haben folgendes: zuvörderst einen Einheitsbegriff des gesammten Lebens, der sich spaltet in verschiedene Epochen, die nur neben- und durcheinander begreiflich sind; sodann, jede dieser besonderen Epochen ist wiederum Einheitsbegriff eines besonderen Zeitalters, und erscheint in mannigfaltigen Phänomenen.

Erdenleben der Menschheit gilt uns hier für das gesammte Eine Leben, und die irdische Zeit für die gesammte Zeit; dies ist die Grenze, in welche die beabsichtigte Popularität unseres Vortrages uns einschränkt; indem von dem Ueberirdischen und Ewigen sich nicht gründlich reden lässt, und zugleich populär. Hier, sage ich, in diesen Vorträgen, gilt sie uns dafür; denn an sich und für den höheren Aufschwung der Speculation ist das menschliche Erdenleben und die irdische Zeit selbst nur eine nothwendige Epoche der Einen Zeit und des Einen ewigen Lebens; und dieses Erdenleben, sammt seinen Nebengliedern, lässt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriffe des ewigen Lebens ableiten. Bloss unsere dermalen freiwillige Beschränkung verbietet uns, diese streng erweisende Ableitung zu unternehmen, und verstattet uns nur den Einheitsbegriff des Erdenlebens deutlich anzugeben, mit der Anmuthung an jeden Zuhörer, diesen Begriff an seinem eigenen Wahrheitsgefühle zu erproben, und ihn richtig zu finden, falls er es vermag. Erdenleben der *Menschheit*, haben wir gesagt, und Epochen dieses Erdenlebens der Menschheit. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der *Gattung*, keinesweges von dem der Individuen, — welches letztere durch alle diese Vorträge hindurch an seinen Ort gestellt bleibt, — und ich ersuche, dass Sie diesen Gesichtspunct sich nie verschwinden lassen.

Der Begriff eines Weltplans also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt, den ich, aus dem angegebenen Grunde, hier keinesweges abzuleiten, sondern nur anzuzeigen habe. Ich sage daher, — und lege damit den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes — ich sage: *der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte.*

Mit *Freiheit*, habe ich gesagt, ihre eigene, der Menschheit Freiheit, diese Menschheit als Gattung genommen; und diese Freiheit ist die erste Nebenbestimmung unseres aufgestellten Hauptbegriffs, aus der ich zu folgern gedenke, indess ich die übrigen Nebenbestimmungen, welche wohl ebenfalls einer Erklärung bedürfen möchten, den folgenden Vorträgen überlasse. Diese Freiheit soll in dem Gesammtbewusstseyn der Gattung erscheinen, und eintreten als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche That und als Erzeugniss der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben; dass sonach die Gattung, als überhaupt existirend, dieser ihr zuzuschreibenden That vorausgesetzt werden müsste. (Soll eine genannte Person etwas gethan haben, so wird vorausgesetzt, dass sie vor der That, um den Entschluss zu fassen, und während der That, um ihn auszuführen, existirt habe; und jederman dürfte wohl den Beweis der Nichtexistenz derselben zu *der* Zeit, zugleich für den Beweis des Nichtgethanhabens zu derselben Zeit, gelten lassen. Gleichermaassen — soll die Menschheit, als Gattung, etwas gethan haben und erscheinen, als es gethanhabend, so muss dieser That nothwendig die Existenz der Gattung in einer Zeit, da sie es noch nicht gethan hatte, vorausgesetzt werden.)

Durch diese Bemerkung zerfällt zuvörderst, nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmässige Einrichtung mit Freiheit zu Stande bringt.

Um unsere weitere Folgerung von der ersten Epoche anzuheben — daraus, dass die Gattung noch nicht mit freier That ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, dass diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten; und es soll darum durch das erstere keinesweges das letztere zugleich mitgesagt seyn. Es wäre ja möglich, dass die Vernunft durch sich selber und ihre eigene Kraft, ohne alles Zuthun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens; und auf diese, und keine andere Weise soll in diesen Vorträgen das Wort Vernunft genommen werden. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Daseyn kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Daseyn bestehen. Demnach, wo, wie in der ersten Epoche, die Vernunft noch nicht vermittelst der Freiheit wirksam seyn kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, dass sie im Bewusstseyn, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle (denn also nennen wir das Bewusstseyn ohne Einsicht der Gründe) eintrete und sich wirksam erzeige.

Kurz und auf die gewöhnliche Weise dieses ausgedrückt: die Vernunft wirkt als dunkler Instinct, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann. So wirkt sie in der ersten Hauptepoche des Erdenlebens der menschlichen Gattung; und hierdurch wäre denn diese erste Epoche näher charakterisirt und genauer bestimmt.

Durch diese genauere Bestimmung der ersten Epoche ist, vermittelst des Gegensatzes, zugleich auch die zweite Hauptepoche des Erdenlebens näher bestimmt. Der Instinct ist blind, ein Bewusstseyn ohne Einsicht der Gründe. Die Freiheit, als der Gegensatz des Instinctes, ist daher sehend und sich deutlich bewusst der Gründe ihres Verfahrens. Aber der Gesammtgrund dieses Verfahrens der Freiheit ist die Vernunft; der Vernunft sonach ist sie sich bewusst, deren der Instinct sich nicht bewusst war. Demnach tritt zwischen beides, die Vernunftherrschaft durch den blossen Instinct, und die Herrschaft derselben Vernunft durch die Freiheit, noch ein uns bisjetzt neues Mittelglied ein: das *Bewusstseyn oder die Wissenschaft der Vernunft*.

Aber weiter: der Instinct, als blinder Trieb, schliesst die Wissenschaft aus; darum setzt die Erzeugung der Wissenschaft die Befreiung von des Instincts dringendem Einflusse als schon geschehen voraus, und es tritt zwischen die Herrschaft des Vernunftinstincts und die Vernunftwissenschaft abermals ein drittes Glied in die Mitte: die *Befreiung vom Vernunftinstincte*.

Aber wie könnte doch die Menschheit von dem Gesetze ihres Lebens, welches mit geliebter und verborgener Gewalt sie beherrscht, vom Vernunftinstincte sich befreien auch nur wollen; oder wie könnte im menschlichen Leben die Eine Vernunft, welche im Instincte spricht, und die im Triebe, sich von ihm zu befreien, gleichfalls thätig ist, mit sich selber in Streit und Zwiespalt gerathen? Offenbar nicht unmittelbar; es müsste daher abermals ein neues Mittelglied eintreten zwischen die Herrschaft des Vernunftinstincts und den Trieb, sich von ihm zu befreien. Dieses Mittelglied ergiebt sich *also:* die Resultate des Vernunftinstincts werden von den kräftigeren Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinct sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, aus der so natürlichen, als voreilenden Begierde, die ganze Gattung zu sich zu erheben, oder vielmehr sich selber als Gattung aufzustellen, zu einer äusserlich gebietenden Autorität gemacht, und mit Zwangsmitteln aufrecht erhalten; und nun erwacht bei den übrigen die Vernunft zuvörderst in ihrer Form als Trieb der persönlichen Freiheit, welcher nie gegen den sanften Zwang des eigenen Instincts, den er liebt, wohl aber gegen das Aufdringen eines fremden Instincts, der in sein Recht eingreift, sich auflehnt; und zerbricht bei diesem Erwachen die Fessel, nicht des Vernunftinstincts an sich, sondern des zu einer äusseren Zwangsanstalt verarbeiteten Vernunftinstincts fremder Individuen. Und so ist die Verwandlung des individuellen Vernunftinstincts in eine zwingende Autorität das Mittelglied, welches zwischen die Herrschaft des Vernunftinstincts und die Befreiung von dieser Herrschaft in die Mitte tritt.

Und um endlich diese Aufzählung der nothwendigen Glieder und Epochen des Erdenlebens unserer Gattung zu vollenden: — durch die Befreiung vom Vernunftinstincte wird die Wissenschaft der Vernunft möglich, haben wir oben gesagt. Nach den Regeln dieser Wissenschaft sollen nun durch die freie That der Gattung alle ihre Verhältnisse eingerichtet werden. Aber es ist klar, dass zur Ausführung dieser Aufgabe die Kenntniss der Regel, welche allein doch nur durch die Wissenschaft gegeben werden kann, nicht hinreiche, sondern dass es dazu noch einer eigenen Wissenschaft des Handelns, die nur durch Uebung zur Fertigkeit sich bildet, mit Einem Worte, dass es dazu noch der Kunst bedürfe. Diese Kunst, die gesammten Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefassten Vernunft einzurichten (denn in diesem höheren Sinne werden wir uns hier immer des Wortes Kunst, wenn wir es ohne Beisatz aussprechen, bedienen), — diese Kunst wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dastände; und sodann wäre der Zweck des Erdenlebens erreicht, das Ende desselben erschienen, und die Menschheit beträte die höheren Sphären der Ewigkeit.

Wir haben soeben, E. V., das gesammte Erdenleben durch seinen Endzweck begriffen, — eingesehen, warum unser Geschlecht überhaupt in dieser Sphäre sein Daseyn beginnen sollte, und so das gesammte dermalige Leben der Gattung beschrieben; und dieses eben wollten wir, und es war unsere nächste Aufgabe. Es giebt, zufolge dieser Auseinandersetzung, fünf Grundepochen des Erdenlebens; deren jede, da sie doch immer von Individuen ausgehen, aber, um Epoche im Leben der Gattung zu seyn, allmählig alle ergreifen und durchdringen muss, eine geraume Zeit dauern, und so das Ganze zu sich scheinbar durchkreuzenden und zum Theil nebeneinander fortlaufenden Zeitaltern ausdehnen wird. 1) Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct: *der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts.* 2) Die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äusserlich zwingende Autorität verwandelt ist: das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe, und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren, und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern: *der Stand der anhebenden Sünde.* 3) Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: *der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit.* 4) Die Epoche der Vernunftwissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt, und am höchsten geliebt wird: *der Stand der anhebenden Rechtfertigung.* 5) Die Epoche der Vernunftkunst: das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: *der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung.* — Der gesammte Weg aber, den zufolge dieser Aufzählung die Menschheit hienieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füssen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und *darum* musste sie aufhören es zu seyn. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alles in todtem, unbeweglichem und starrem Seyn verharret. — Im Paradiese, — dass ich eines bekannten Bildes mich bediene — im Paradiese des Rechtthuns und Rechtseyns ohne Wissen, Mühe und Kunst, erwacht die Menschheit zum Leben. Kaum hat sie Muth gewonnen, eigenes Leben zu wagen, so kommt der Engel mit dem feurigen Schwerte des Zwanges zum Rechtseyn, und treibt sie aus dem Sitze ihrer Unschuld und ihres Friedens. Unstät und flüchtig durchirrt sie nun die leere Wüste, kaum sich getrauend, den Fuss irgendwo festzusetzen, in Angst, dass jeder Boden unter ihrem Fusstritte versinke. Kühner geworden durch die Noth, baut sie sich endlich dürftig an, und reutet im Schweisse ihres Angesichts die Dornen und Disteln der Verwilderung aus dem Boden, um die geliebte Frucht des Erkenntnisses zu erziehen. Vom Genusse derselben werden ihr die Augen aufgethan und die Hände stark, und sie erbauet sich selber ihr Paradies nach dem Vorbilde des verlorenen; der Baum des Lebens erwächst ihr, sie streckt aus ihre Hand nach der Frucht und isst, und lebet in Ewigkeit.

Dies, E. V., ist die für unseren Zweck hinreichende Schilderung des Erdenlebens im Ganzen, und in allen seinen einzelnen Epochen. — So gewiss das uns gegenwärtige Zeitalter ein Theil des Erdenlebens ist, was wohl keiner bezweifeln wird; so gewiss ferner keine anderen Theile dieses Lebens möglich sind, als die angegebenen fünf, wie ich dieses erwiesen habe: so gewiss steht unser Zeitalter in einem der angegebenen Puncte. In welchem nun unter den fünfen, wird meine Sache seyn, nach meiner Weltkenntniss und Weltbeobachtung anzuzeigen, und die nothwendigen Phänomene des aufgestellten Princips zu entwickeln; und die Ihrige, sich zu erinnern, und um sich zu blicken, ob Ihnen nicht diese Phänomene ihr ganzes Leben hindurch innerlich und äusserlich aufgestossen sind und noch aufstossen; und dieses ist das Geschäft unserer künftigen Vorträge.

Das gegenwärtige Zeitalter *im Ganzen*, meine ich; denn da oben bemerkt worden, dass gar füglich ihrem geistigen Princip nach verschiedene Zeitalter in einer und derselben chronologischen Zeit in mehreren Individuen sich durchkreuzen und nebeneinander fortfliessen können: so lässt sich erwarten, dass dasselbe auch in unserem Zeitalter der Fall seyn möge, dass daher unsere, das apriorische Princip auf die Gegenwart anwendende Welt- und Menschenbeobachtung nicht gerade alle dermalen lebende Individuen, sondern nur diejenigen betreffen möge, die da wirklich Producte ihrer Zeit sind, und in denen diese Zeit sich am klarsten ausspricht. Es kann einer hinter seinem Zeitalter zurück seyn, weil er während seiner Bildung nie mit einer sattsamen Masse der allgemeinen Individualität in Berührung gekommen, der enge Cirkel aber, in welchem er sich gebildet, noch ein Ueberrest der alten Zeit ist. Es kann ein anderer seinem Zeitalter vorgeeilt seyn, und in seiner Brust schon den Anfang der neuen Zeit tragen, indess rund um ihn her die für ihn alte, in der Wahrheit aber wirkliche, dermalige und gegenwärtige herrscht. Die Wissenschaft endlich setzt über alle Zeit und alle Zeitalter hinweg, indem sie die Eine, sich selber gleiche Zeit als den höheren Grund aller Zeitalter erfasst, und ihrer freien Betrachtung unterwirft. Von allen dreien ist, in der Schilderung irgend einer gegenwärtigen Zeit, nicht die Rede.

Es ist nunmehr die Aufgabe unserer gesammten Vorträge, in diesem Winter und in diesen Stunden, genau bestimmt, und, wie es mir scheint, klar ausgedrückt und angekündigt; und dies war der Zweck unserer heutigen Rede. Bloss über die äussere Form dieser Vorträge erlauben Sie mir noch einige Worte.

Wie auch immer unser Urtheil über das Zeitalter ausfallen möge, und in welche Epoche wir auch dasselbe zu stellen uns gedrungen fühlen möchten, so erwarten Sie doch hier weder den Ton der Klage, noch den der Satire, zumal der persönlichen. Nicht den der Klage: das ist eben die süsseste Belohnung der philosophischen Betrachtung, dass, da sie alles in seinem Zusammenhange ansieht, und nichts vereinzelt erblickt, sie alles nothwendig, und darum gut findet, und das, was da ist, sich gefallen lässt, so wie es ist, weil es, um des höheren Zweckes willen, seyn soll. Auch ist es unmännlich, mit Klagen über das vorhandene Uebel eine Zeit zu verlieren, die man weiser anwendete, um, so viel in unseren Kräften steht, das Gute und Schöne zu schaffen. Nicht den der Satire: ein Gebrechen, das die ganze Gattung trifft, ist kein Gegenstand des Spottes eines Individuums, das zu dieser Gattung gehört, und welches, wie es sich auch stellen möge, doch einmal auch durch dieses Gebrechen hindurch gemusst hat. Individuen aber verschwinden nun vollends vor dem Blicke des Philosophen, und fallen ihm alle zusammen in die Eine grosse Gemeine. Seine Charakteristik fasst jedes Ding in einer Schärfe und Consequenz auf, zu der es das ewige Schwanken in der Wirklichkeit nie kommen lässt; sie trifft darum keine Person, und nie herabfallend bis zum Porträt, bleibt sie in der Sphäre des idealisirten Gemäldes. Ueber den Nutzen von Betrachtungen dieser Art wird es schicklicher seyn, Sie selber, besonders sodann, wenn Sie einen beträchtlichen Theil davon schon hinter sich haben werden, urtheilen zu lassen, als Ihnen im voraus vieles darüber zu preisen. Niemand ist entfernter, als der Philosoph, von dem Wahne, dass durch seine Bestrebungen das Zeitalter sehr merklich fortrücken werde. Jeder, dem es Gott verlieh, soll freilich alle seine Kräfte für diesen Zweck anstrengen, sey es auch nur um sein selbst willen, und damit er im Zeitenflusse denjenigen Platz behaupte, der ihm angewiesen ist. Uebrigens geht die Zeit ihren festen, ihr von Ewigkeit her bestimmten Tritt, und es lässt in ihr durch einzelne Kraft sich nichts übereilen, oder erzwingen. Nur die Vereinigung aller, und besonders der inwohnende ewige Geist der Zeiten und der Welten vermag zu fördern.

Was meine gegenwärtigen Bestrebungen betrifft, so wird es mir ein schmeichelhafter Lohn seyn, wenn ein gebildetes und verständiges Publicum sich während einiger Stunden dieses halben Jahres auf eine anständige und seiner würdige Weise unterhalten, und so lange in eine über die Geschäfte so wie Erholungen des gewöhnlichen Lebens erhebende, freiere und reinere Stimmung, und in einen geistigeren Aether sich hineinversetzt finden sollte. Dürfte es sich zumal zutragen, dass in irgend ein junges kräftiges Gemüth ein Funken fiele zu fortdauerndem Leben, der aus meinen vielleicht schwachen Gedanken bessere und vollkommenere entwickelte, und die rüstige Entschliessung, sie zu realisiren, anzündete: so würde mein Lohn vollkommen seyn.

In diesem Geiste, E. V., habe ich es über mich vermocht, Sie auf Vorträge, wie der gegenwärtige, einzuladen; in diesem Geiste beurlaube ich mich jetzt von Ihnen, um es Ihrer eigenen Ueberlegung zu überlassen, ob Sie noch ferner gemeinschaftlich mit mir zu denken begehren.

Zweite Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zuvörderst einen gutmüthigen Rückblick auf die vorige Stunde, der da wünscht, mit so gutem Herzen aufgenommen zu werden, als er aus gutem Herzen kommt. — Man will bemerkt haben, dass mehrere Mitglieder dieser Versammlung dem grössten Theile desjenigen, was ich im Anfange des vorigen Vortrages gesagt, nicht ganz haben folgen können. Inwiefern dies noch einen anderen Grund haben sollte, als allein die Unbekanntschaft mit der Sprache, der Stimme, der Manier des Vortragenden, und die Neuheit der ganzen Situation, welches alles durch einige Minuten des Gewöhnens erst überwunden werden musste: so erlauben Sie mir zur Beruhigung und zum Troste, wenn der Fall auch in der Zukunft wieder vorkommen sollte, folgendes hinzuzufügen. — Gerade dasjenige, was diese Mitglieder, jenen Nachrichten zufolge, nicht ganz gefasst haben sollen, gehörte weniger zur Sache, als es durch die Regeln der Kunst, die wir hier treiben, die Kunst des Philosophirens, gefordert wurde. Es diente uns, um einen Eingang und Anfang zu finden in dem Umkreise des übrigen gesammten Wissens, aus welchem wir unsern Gegenstand herausheben; und um den Ort der Trennung aus diesem System des Wissens genau zu bestimmen: es gehörte zu der Rechenschaft, welche wir Kennern und Meistern über unser Verfahren schuldig waren. Jede andere Kunst, als die Dichtkunst, Musik, Malerei, wird geübt, ohne dass die Ausübung zugleich die Regeln angebe, nach welcher sie verfährt; nur die sich selbst schlechthin durchsichtige Kunst des Philosophirens darf keinen Schritt thun, ohne zugleich die Gründe anzugeben, warum sie also einherschreitet; und in ihr geht die Theorie und die Ausübung Hand in Hand. So musste ich letzthin verfahren, und so werde ich bei ähnlichen Gelegenheiten wiederum verfahren müssen. So aber jemand ohne weiteren Beweis voraussetzen will, dass ich wohl richtig und nach den Regeln meiner Kunst verfahren werde, und so jemand das, was ich als Grundstein des Gebäudes hingestellt, ruhig und unbefangen an seinem eigenen Wahrheitsgefühle erproben will: so entgeht einem solchen durch den Verlust jener zur Rechenschaft gehörigen Theile nichts Wesentliches; und es würde für seinen Zweck vollkommen hinreichend seyn, wenn er aus dem vorigen Vortrage folgendes wohl verstanden und es wahr gefunden, und es im Gedächtnisse behalten hätte, um das künftige daran zu knüpfen.

Wenn er wohl verstanden, und wahr gefunden und im Gedächtnisse behalten hätte folgendes: Das Leben der menschlichen Gattung hängt nicht ab vom blinden Ohngefähr, noch ist es, wie die Oberflächlichkeit gar oft sich vernehmen lässt, sich selbst allenthalben gleich, so dass es immer gewesen wäre, so wie es jetzt ist, und immer so bleiben werde: sondern es geht einher und rückt vorwärts nach einem festen Plane, der nothwendig erreicht werden *muss*, und darum sicher erreicht *wird*. Dieser Plan ist *der:* dass die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Ihr gesammtes Leben zertheilt sich, — gesetzt, dass man auch die strenge Ableitung dieser Zertheilung nicht scharf gefasst oder vergessen hätte, — es zertheilt sich in fünf Hauptepochen: diejenige, da die Vernunft als blinder Instinct herrscht; diejenige, da dieser Instinct in eine äusserlich gebietende Autorität verwandelt wird; diejenige, da die Herrschaft dieser Autorität, und mit ihr der Vernunft selber zerstört wird; diejenige, da die Vernunft und ihre Gesetze mit klarem Bewusstseyn begriffen werden; endlich diejenige, da durch fertige Kunst alle Verhältnisse der Gattung nach jenen Gesetzen der Vernunft gerichtet und geordnet werden; und um diese Stufenfolge auch durch ein sinnliches Mittel recht fest an Ihr Gedächtniss zu knüpfen, bedienten wir uns des allbekannten Bildes vom Paradiese. Ferner, auch wenn man noch folgendes wüsste: in irgend eine dieser fünf Epochen muss unser gegenwärtiges Zeitalter, welchem eigentlich die ganze angestellte Betrachtung gilt, fallen; der Grundbegriff dieser Epoche nun muss vorzüglich vor dem der übrigen vier, die wir, ausser inwiefern wir ihrer zur Erklärung der gewählten bedürfen, fallen lassen, herausgehoben, und aus ihm die Phänomene des Zeitalters, als seine nothwendigen Folgen, entwikkelt werden, und an dieser Stelle muss der zweite Vortrag anheben.

Und so hebe er denn an, und zwar mit der Erklärung: auf welchem Standpuncte des gesammten Erdenlebens der Gattung, nach meinem Erachten, das uns gegenwärtige Zeitalter stehe. — Ich für meine Person halte dafür, dass die gegenwärtige Zeit gerade in dem Mittelpuncte der gesammten Zeit stehe; und falls man die beiden ersten Epochen unserer früheren Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst unmittelbar durch den Instinct, sodann mittelbar als Instinct durch die Autorität herrscht, als die Eine Epoche der blinden Vernunftherrschaft, und ebenso die beiden letzten derselben Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst ins Wissen, und sodann vermittelst der Kunst in das Leben eintritt, gleichfalls als die Eine Epoche der sehenden Vernunftherrschaft charakterisiren wollte: — so vereinigt die gegenwärtige Zeit die Enden zweier in ihrem Princip durchaus verschiedener Welten: der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne doch einer von beiden zuzugehören. Oder auch, die gegenwärtige Zeit steht meines Erachtens in der Epoche, welche nach meiner früheren Aufzählung die dritte war, und die ich mit folgenden Worten charakterisirt habe: die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äusseren Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. — Unsere Zeit steht meines Erachtens in dieser Epoche; es versteht sich mit den Einschränkungen, die ich auch schon oben beigefügt, dass ich dadurch nicht alle dermalen lebende Individuen, sondern nur diejenigen zu treffen begehre, welche Producte der Zeit sind, und in denen ihr Zeitalter sich rein und klar ausspricht.

Dies sey denn nun gesagt, und gesagt mit diesem Einenmale für immer. Einmal sagen musste ich es, denn dieses mein erklärtes Erachten ist der einige Grund, warum ich für meine Entwickelung gerade dasjenige Princip erfasse, welches ich erfassen werde, liegen lassend die übrigen vier, da ich ausserdem entweder alle fünf, oder doch wenigstens irgend ein anderes, als das gewählte, entwickeln müsste. Auch konnte ich es nur sagen, keinesweges beweisen. Dieser Beweis liegt ausserhalb des Gebiets des Philosophen, und fällt anheim dem Welt- und Menschenkenner; und dieser begehre ich an dieser Stelle nicht zu seyn. Gesagt habe ich es mit diesem Einenmale für immer; ich gehe von nun an ruhig und unbefangen, wie es dem Philosophen gebührt, an das als nothwendiges Grundprincip irgend eines Zeitalters schon oben aus dem Begriffe des irdischen Lebens überhaupt abgeleitete, keinesweges aber von uns erdichtete höhere Princip, und folgere aus demselben auf die Gestalt und die Phänomene eines Lebens aus diesem Princip, was da folgen mag. Ob nun das Ihren Augen gegenwärtige wirkliche Leben also aussieht, wie dasjenige, welches mir *a priori,* und geleitet lediglich durch die Regeln des Schlusses, aus dem Princip erfolgt, diese Beurtheilung fällt, wie schon erinnert, Ihnen anheim, und Sie urtheilen auf Ihre eigene Verantwortung; und was sie darüber auch sagen mögen, oder nicht sagen mögen, so will *ich* wenigstens keinen Theil daran haben. Habe ich es nach Ihrem Urtheile getroffen, so ist das recht und gut; habe ichs nicht getroffen, so haben wir doch wenigstens philosophirt, und wenn auch nicht über das gegenwärtige, denn doch immer über eins der möglichen und nothwendigen Zeitalter philosophirt, und so unsere Mühe nicht ganz verloren.

Das gegenwärtige Zeitalter, habe ich gesagt, schlechtweg, und ohne weitere Bestimmung; und es ist vorläufig ganz hinlänglich, wenn diese Worte also ohne weitere Bestimmung eben nur von *der* Zeit verstanden werden, in der wir, die wir dermalen leben, und mit einander denken und reden, da sind und leben. — Es ist hier noch gar nicht meine Absicht, bestimmte Jahrhunderte, oder auch Jahrtausende abzustecken, seit denen etwa dasjenige, was ich für das gegenwärtige Zeitalter halte, angebrochen sey. Offenbar lässt sich das Zeitalter nur an denjenigen Nationen beurtheilen und erkennen, die auf der Spitze der Cultur ihrer Zeiten stehen; da aber die Cultur von Volk zu Volk gewandert ist, so dürfte gar leicht mit dieser Cultur auch dasselbe Eine Zeitalter wandern von Volk zu Volk, bei aller Veränderung des Klimas und des Bodens bleibend in seinem Princip unveränderlich Eins und dasselbe; und es dürfte also, vermöge des Zwecks, alle Völker zu einer einzigen grossen Gemeine zu vereinigen, die Zeit des Begriffs einen beträchtlichen Theil der chronologischen Zeit hindurch auf derselben Stelle anhalten, und den Zeitenfluss gleichsam zum Stillstande nöthigen. Besonders dürfte das letztere der Fall seyn mit einem Zeitalter, wie das von uns zu beschreibende, in welchem durchaus widerwärtige Welten aneinander treffen und sich bekämpfen, und langsam ein Gleichgewicht, und dadurch das freiwillige Absterben der alten Zeit zu erringen streben. Hierüber das nöthige und vor Misverständnissen verwahrende aus der Geschichte der wirklichen Welt beizutragen, wird erst sodann nützlich und zweckmässig seyn, nachdem wir uns erst mit dem *Princip* des Zeitalters genauer bekannt gemacht haben, und bei dieser Gelegenheit gelernt haben werden, wie die Weltgeschichte eigentlich zu befragen sey, und was wir in ihr zu suchen haben. Nicht, ob die oben von uns gesagten Worte vor Jahrhunderten schon die Wirklichkeit geschildert haben würden, falls sie damals jemand gesagt hätte, noch ob sie nach Jahrhunderten ebenso die Wirklichkeit schildern werden; sondern nur, ob sie dieselbe heute schildern, ist die Frage, worüber das Endurtheil Ihnen angetragen wird. —

So viel zur Vorerinnerung über unsere nächste Aufgabe, das Princip des vorausgesetzten Zeitalters zu entwickeln; jetzt an die Lösung dieser Aufgabe. Als Befreiung vom Zwange der blinden Autorität, wozu der Vernunftinstinct bearbeitet worden, habe ich dieses Princip angegeben: *Befreiung*, also der Zustand, da die Gattung sich erst allmählig frei *macht*, bald in diesem bald in jenem Individuum, bald von diesem bald von jenem Objecte, in Rücksicht dessen die Autorität sie in Fesseln legte, keinesweges aber schon durchaus frei *ist;* sondern höchstens nur in denen es ist, oder sich wähnt, welche an der Spitze des Zeitalters stehen, und die übrigen anführen, leiten und zu sich herauf zu erheben suchen. Das Werkzeug dieser Befreiung von der Autorität ist der Begriff; denn das Wesen des dem Begriffe entgegengesetzten Instincts besteht eben darin, dass er blind ist, und das Wesen der Autorität, vermittelst welcher er im vorhergegangenen Zeitalter herrschte, darin, dass sie blinden Glauben und Gehorsam forderte. Demnach ist die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Princip des Zeitalters selber, dieses: *durchaus nichts als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife.*

In Absicht dieser Grundmaxime, — dieselbe gerade so, wie wir sie ausgesprochen haben, und ohne weitere Nebenbestimmung genommen, — ist dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich, und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor. Auch vor der Wissenschaft ist durchaus nichts gültig, als das Begreifliche. Nur ist in Absicht der *Anwendung* dieses Princips zwischen den beiden Zeitaltern der Gegensatz, dass das dritte, welches wir nun in der Kürze *das der leeren Freiheit* nennen wollen, sein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maassstabe des Seyns macht; hingegen das der Wissenschaft umgekehrt das Seyn zum Maassstabe, keinesweges des ihm schon vorhandenen, sondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Jenem ist nichts, als das, was es nun eben begreift; dieses will begreifen, und begreift — alles was da ist. Dieses, das Zeitalter der Wissenschaft, durchdringt mit seinem Begriffe schlechthin alles ohne Ausnahme, sogar das übrigbleibende absolut unbegreifliche, als das unbegreifliche; das erste, das begreifliche, um danach die Verhältnisse des Geschlechts zu ordnen; das zweite, das unbegreifliche, um sicher zu seyn, dass alles begreifliche erschöpft ist, indem es sich in den Besitz der Grenzen des Begreiflichen gesetzt hat: jenes, das Zeitalter der leeren Freiheit, weiss nur nichts davon, dass man erst mit Mühe, Fleiss und Kunst begreifen lernen müsse, sondern es hat ein gewisses Maass von Begriffen, und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind, und braucht nun diese Begriffe und diesen Menschenverstand als den Maassstab des geltenden und seyenden. Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den grossen Vortheil, dass es alle Dinge weiss, ohne je etwas gelernt zu haben, und über alles, was ihm vorkommt, sofort und ohne weiteren Anstand urtheilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit; was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft.

Sie sehen, dass dieses Zeitalter auf einen vorhandenen Begriff und einen angeborenen Verstand fusset, der ihm über sein ganzes Welt- und Glaubenssystem unwiderruflich entscheidet; und wir müssten ohne Zweifel dieses sein Glaubenssystem mit Einem Blicke übersehen, und dem vorausgesetzten Zeitalter den innigsten Geist seines Lebens aus allen seinen Hüllen herausziehen, und ihn zur Schau stellen können, wenn wir nur jenen angeborenen Begriff und Verstand, als die Wurzel alles übrigen, gehörig erkennten. Diese Erkenntniss uns zu verschaffen sey von jetzt an unsere Aufgabe, und ich lade Sie zu diesem Behuf ein zur Auffassung eines tiefer liegenden Satzes.

Nemlich das dritte Zeitalter befreit sich von dem, mit einem gebietenden Zwange ihm aufgelegten Vernunftinstincte. Dieser Vernunftinstinct aber geht, wie wir gleichfalls schon oben angemerkt haben, durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung als solcher, keinesweges auf das Leben des blossen Individuums. Auf das letztere geht der blosse Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseyns (welcher letztere aus dem ersten folgt). Demnach kann einem Zeitalter, das von dem ersteren, dem Vernunftinstincte sich losmacht, ohne die Vernunft in einer *anderen* Gestalt an die

Stelle desselben zu bekommen, durchaus nichts Reelles übrigbleiben, als das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt und darauf sich bezieht. Setzen wir diese wichtige und für das künftige entscheidende Folgerung weiter auseinander.

Durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung gehe der Vernunftinstinct, und überhaupt die Vernunft in jeglicher Gestalt: haben wir gesagt. Nemlich — dieses ist ein Satz, dessen Beweis hier nicht geführt werden kann, sondern der aus der höheren Philosophie, wo er streng erwiesen wird, hier nur als Lehnsatz herbeigezogen wird, — es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjects, das da lebt, d. h. es ist überall nur Ein lebendiges, die Eine lebende Vernunft: keinesweges also, wie man die Einheit der Vernunft auch wohl gewöhnlich aussagt und zugesteht, dass die Vernunft sey die Eine, allenthalben sich selbst gleiche und mit sich selber übereinstimmende Kraft und Eigenschaft vernünftiger Wesen, welche Wesen sodann doch für sich selbst bestehen sollen, und zu deren Daseyn jene Eigenschaft der Vernunft, als ein fremdes Ingrediens, ohne welches sie allenfalls auch hätten bestehen können, nur hinzukommt; sondern also, dass die Vernunft sey das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist. Ihnen, E. V., ist dieser Satz nicht einmal neu, sondern er lag schon in der durch die vorige Vorlesung gegebenen Beschreibung der Vernunft, worauf ich Sie besonders aufmerksam machte, und dieselbe bei sich festzusetzen Sie ersuchte. — Dass ich diesen Satz noch weiter auseinandersetze, um ihn wenigstens historisch klar zu machen, da ich ihn hier nicht beweisen kann: — es ist der grösste Irrthum und der wahre Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, dass es für sich selber daseyn und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sey das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem Einen allgemeinen und nothwendigen Denken. Sollte ich mit dieser Behauptung ein ungeheures Paradoxon ausgesprochen zu haben scheinen, so wird mich dieses keinesweges befremden; ich weiss zu gut, dass dieser Schein nur dadurch entstehen könnte, weil man *vom* gegenwärtigen Zeitalter nur *zum* gegenwärtigen Zeitalter sprechen kann, dass darin eben, falls ich mich nicht irre, der Grundcharakter desselben besteht, dass es jenen Satz nicht weiss, oder denselben, falls er ihm gesagt wird, höchst unglaublich und paradox findet. Widersprochen kann diesem Satze schlechthin aus keinem anderen Grunde werden, als aus dem Grunde des persönlichen Selbstgefühls, dessen Daseyn, als einer Thatsache des Bewusstseyns, wir keinesweges abläugnen, indem wir es ebensogut in uns empfinden, als irgend ein anderer. Nur läugnen wir gar ernstlich ab die Gültigkeit dieses Gefühls da, wo von Wahrheit und eigentlicher Existenz die Rede ist, in der festen Ueberzeugung, dass über diese Fragen ganz etwas anderes entscheiden müsse, als die durchaus täuschenden Thatsachen des Bewusstseyns; und wir sind auf dem angemessenen Standpuncte vollkommen fähig, diese unsere Abläugnung durch entscheidende Gründe zu rechtfertigen. Sagen aber, und historisch mittheilen mussten wir diesen Satz, weil wir nur vermittelst desselben über das Zeitalter hinauskommen; keiner aber es charakterisiren, oder eine Charakteristik desselben begreifen kann, der nicht darüber hinaus ist; und ersuchen muss ich Sie, mir denselben vorläufig zu leihen, bis ich auf eine populäre Weise Sie von Ihrer eigenen stillschweigenden Voraussetzung desselben überführe, welches in der nächsten Stunde geschehen soll.

Dieses erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird, — wovon gleichfalls die höhere Philosophie den Grund, sowie die Art und Weise angiebt, — es wird, sage ich, lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben, zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet, welche Personen nun durchaus nicht anders, als in dieser irdischen Ansicht und vermittelst derselben, keinesweges aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind und existiren. Sehen Sie hier den wahren Ursprung der verschiedenen individuellen Personen aus der Einen Vernunft, und den Grund der Nothwendigkeit, in dem Glauben an diese persönliche Existenz zu verharren für alle die, welche nicht durch die Wissenschaft sich über die irdische Ansicht emporgehoben haben.

(Damit ja nicht dieser Satz auf eine meinem Sinne ganz zuwiderlaufende Weise misverstanden werde, setze ich, aber bloss im Vorbeigehen, und ohne allen Zusammenhang mit meinem gegenwärtigen Vorhaben, folgendes hinzu: die irdische Ansicht dauert, als Grund und Träger des ewigen Lebens, wenigstens in der Erinnerung auch ins ewige Leben fort, somit alles, was in dieser Ansicht liegt, daher auch alle individuelle Personen, in welche durch diese Ansicht die Eine Vernunft zerspaltet wurde; weit entfernt daher, dass aus meiner Behauptung etwas *gegen* die individuelle Fortdauer folge, giebt diese Behauptung vielmehr den einzigen haltbaren Beweis *für* sie her. Und dass ich es kurz zusammenfasse und entschieden ausdrücke: die Personen dauern in alle Ewigkeit fort, wie sie hier existiren, als nothwendige Erscheinungen der irdischen Ansicht, aber sie können in aller Ewigkeit nicht werden, was sie nie waren, oder sind, *Wesen an sich.*)

Gehen wir nach dieser kurzen Ausbeugung zurück zu unserem Vorhaben. Das erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft, welche in der irdischen Ansicht sich spaltet in verschiedene Individuen, und darum im Ganzen als Leben der Gattung erscheint, wird laut des obigen zu allererst durch den Vernunftinstinct begründet, und also hingestellt, wie es seinem eigenen inneren Gesetze zufolge seyn soll: und dieses zwar so lange, bis die Wissenschaft eintritt und jenes innere Gesetz in allen seinen Bestimmungen klar einsieht, und es einleuchtend demonstrirt und construirt; und nach der Wissenschaft die Kunst es wirklich also aufbauet. In diesem Grundgesetze liegen alle höheren, allein auf das Eine, und so wie das Eine hier erscheint, die Gattung, gehenden Ideen; welche Ideen über die Individualität hinwegsetzen, und eigentlich dieselbe im Grunde und Boden vernichten. Wo aber dieses Grundgesetz nicht auf irgend eine Weise waltet, da kann es zu dem Einen, oder zur Gattung gar nicht kommen, sondern es bleibt lediglich die Individualität, als das allein vorhandene und herrschende übrig. Ein Zeitalter, welches von jenem Vernunftinstincte, als dem ersten Princip des Lebens der Gattung, sich befreit, und die Wissenschaft, als das zweite Princip desselben Lebens, noch nicht besitzt, muss sich in diesem Falle befinden; ihm kann durchaus nichts übrigbleiben, als die blosse nackte Individualität. Die Gattung, gerade das einzige, was da wahrhaft existirt, verwandelt sich ihm in eine blosse leere Abstraction, die da nicht existire, ausser in dem durch die Kraft irgend eines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, ausser ein aus Theilen zusammengestücktes, keinesweges aber ein in sich gerundetes organisches Ganze.

Dieses, einem solchen Zeitalter allein übrigbleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung und des Wohlseyns; weiter aber als bis zu diesem Triebe geht im Menschen die Natur nicht. Sie, welche dem Thiere noch einen besonderen Instinct für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseyns gab, liess hierin den Menschen beinahe ganz leer ausgehen, und verwies ihn darüber an seinen Verstand und seine Erfahrung; und es konnte nicht fehlen, dass sich diese letzteren im Verlaufe der Zeiten während der ersten beiden Epochen ausbildeten, und allmählig zu einer stehenden Kunstfertigkeit erwuchsen, — nemlich der Kunstfertigkeit, die Selbsterhaltung und das persönliche Wohlseyn möglichst zu befördern. Diese Art von Vernunft, E. V., diese Masse von Begriffen, nemlich die in dem allgemeinen Zeitbewusstseyn liegenden Resultate der Kunstfertigkeit dazuseyn, und wohlzuseyn, werden es seyn, welche das dritte Zeitalter vorfindet; diese Art von Verstand wird der gemeine und gesunde Menschenverstand seyn, der ihm ohne Arbeit und Mühe, als ein väterliches Erbtheil zukommt, und mit seinem Hunger und seinem Durste zugleich ihm angeboren wird, und welchen er nun als den sicheren Maassstab alles seyenden und geltenden anwendet.

Unsere nächste Aufgabe ist gelöset, der Verstand des dritten Zeitalters ist, so wie wirs versprachen, leibhaftig aus seiner Verhüllung hervorgezogen und an den hellen Tag befördert, und es kann uns nun nicht fehlen, auch sein Welt- und Glaubenssystem ihm nachzubauen, so bündig, als es selber dasselbe je aufbauen mag. Zuvörderst ist die oben angegebene Grundmaxime des Zeitalters weiter bestimmt; und es ist klar, dass es auf seine aufgestellte Prämisse: was ich nicht begreife, das ist nicht, sofort folgern müsse: nun begreife ich überall nichts, als was sich auf mein persönliches Daseyn und Wohlseyn bezieht; darum ist auch nichts weiter; und die ganze Welt ist eigentlich nur darum da, damit Ich daseyn und wohlseyn könne. Wovon ich nicht begreife, wie es sich auf diesen Zweck beziehe, das ist nicht, und geht mich nichts an.

Diese Denkart waltet nun entweder nur praktisch, als verborgene und nicht zu deutlichem Bewusstseyn erhobene, dennoch aber wirkliche und wahrhafte Grundtriebfeder des gewöhnlichsten Handelns im Zeitalter; oder sie erhebt sich zur Theorie. So lange sie nur das erste ist, kann man sie nicht recht fassen und zum Geständnisse bringen, und sie behält allenthalben Schlupfwinkel und Ausflüchte genug; auch macht sie noch nicht eigentlich Epoche, sondern nur den Anfang einer neuen Entwickelung. Sobald sie aber, theoretisch werdend, sich selber begreift, und sich zugesteht und sich liebt und billigt, und stolz ist auf sich selber, und für das höchste und einzig wahre gelten will, wird sie als Epoche klar, spricht sich in allen ihren Phänomenen aus, und lässt sich bei ihrem eigenen Bekenntnisse fassen. Wir lieben die Sachen an ihrem klarsten Ende anzugreifen, und wollen daher von dem letzteren Puncte aus die Beschreibung des dritten Zeitalters beginnen.

Eben darum, weil, wie schon oben gesagt worden, dem Menschen nicht also wie dem Thiere ein besonderer Instinct für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseyns gegeben worden, und weil ebensowenig aus Ideen *a priori*, die allein auf das Eine und ewige Leben der Gattung sich beziehen, hierüber etwas ausgemacht werden kann: so bleibt in diesem

Gebiete nichts anderes übrig, als dass man versuche, oder andere auf ihre eigene Unkosten versuchen lasse, was da wohl bekommen werde, und was übel, und es sich für ein andermal merke. Es ist daher ganz natürlich und nothwendig, dass von einem Zeitalter, dessen ganzes Weltsystem lediglich durch die Mittel der persönlichen Existenz erschöpft wird, die *Erfahrung*, als die einzig mögliche Quelle aller Erkenntniss, angepriesen werde, indem ja allerdings jene Mittel, welche allein dieses Zeitalter erkennen will und kann, nur durch die Erfahrung erkannt werden. In der blossen Erfahrung, — von welcher sodann sorgfältig die Beobachtung und das Experiment unterschieden werden muss, denen stets ein Begriff *a priori*, nemlich dasjenige, wonach gefragt wird, beigemischt ist, — in der blossen Erfahrung kommt nichts vor, als die Mittel der sinnlichen Erhaltung; und umgekehrt, diese Mittel können allein durch die Erfahrung erkannt werden: daher giebt allein die Erfahrung dem Zeitalter seine Welt, und wiederum deutet seine Welt hin auf die Erfahrung, als ihren einigen Urquell, und so geht beides durcheinander auf. Darum ist ein solches Zeitalter genöthigt, alles von der Erfahrung unabhängige *A-priori*, oder die Behauptung, dass schlechthin aus der Erkenntniss selber, ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände, neue Erkenntniss quelle und fliesse, durchaus abzuläugnen und zu verlachen. Wären ihm Ideen einer höheren Welt und ihrer Ordnung aufgegangen, so würde es leicht begreifen, dass diese durchaus in keiner Erfahrung begründet seyen, indem sie über alle Erfahrung hinausgehen. Oder hätte es auch nur das Glück, ganz thierisch zu seyn, so hätte es nicht nöthig, die Begriffe seiner Welt, d. h. die Mittel seiner sinnlichen Erhaltung, erst mühsam durch die Erfahrung aufzusuchen, sondern es hätte dieselben im thierischen Instincte *a priori;* indem in der That der weidende Stier auf der Wiese diejenigen Gräser unberührt lässt, die seiner Natur zuwider sind, ohne sie je gekostet und ihre Schädlichkeit durch die Erfahrung gefunden zu haben, und die ihm zuträglichen gleichfalls ohne alles vorhergehende Probiren zu sich nimmt: mithin, wenn man ihm Erkenntniss zuschreiben will, allerdings eine Erkenntniss schlechthin *a* *priori* und unabhängig von aller Erfahrung besitzt. Nur in dem Mittelzustande zwischen Menschheit und Thierheit wird dasjenige, worin unsere Gattung dem Thiere nachsteht, und über dessen Entbehrlichkeit sie, ohne ihr *Apriori* für eine ewige Welt, das geringste Insect beneiden müsste, — wird, sage ich, die Erfahrung zur Krone und zum Preise der Menschheit heraufgehoben, und kühn ausfordernd tritt ein solches Zeitalter auf, und fragt: es möchte doch nur wissen, wie irgend eine Erkenntniss ausser durch Erfahrung möglich sey? — gleich als ob bei dieser Frage wohl ein jeder erschrecken und in sich gehen, und keine andere Antwort geben würde, als die begehrte.

Inwiefern dieses Zeitalter nun doch etwa inconsequenterweise, und weil dergleichen Dinge ja auch in der Erfahrung vorhanden, und zufolge dieser Erfahrung in den Schulen gelehrt werden, die Möglichkeit einiger über die Kenntniss der blossen Körperwelt hinausliegenden Wissenschaft zugiebt, wird es ihm der Gipfel der Klugheit seyn, an allem zu zweifeln, und bei keinem Dinge über das Für oder das Wider Partei zu nehmen: in diese Neutralität, diese unerschütterliche Parteilosigkeit, diese unbestechbare Gleichgültigkeit für alle Wahrheit wird es die ächte und vollkommene Weltweisheit setzen, und die Beschuldigung, dass jemand ein System habe, wird ihm als eine Schmach erscheinen, wodurch die Ehre und der gute Name eines Menschen unwiederbringlich zu Grunde gerichtet werde. Jene wissenschaftlichen Spitzfindigkeiten sind ja nur dazu erfunden, damit junge Leute niederen Standes, die nicht Gelegenheit haben, die grosse Welt zu sehen, an ihnen spielend ihre Fähigkeiten für die künftige Praktik des Lebens entwickeln; zu diesem Behuf ist jede Meinung und jede Thesis, die affirmative so wie die negative, gleich gut, und es ist ein lächerlicher Verstoss, Scherz für Ernst zu nehmen, und für irgend eine jener Thesen, als für etwas bedeutendes, sich zu interessiren.

In Absicht seiner Einwirkung auf die Natur, und des Gebrauches ihrer Kräfte und Producte wird ein solches Zeitalter überall nur auf das unmittelbar und materiell nützliche, zur

Wohnung, Kleidung und Speise dienliche sehen, auf die Wohlfeilheit, die Bequemlichkeit, und wo es am höchsten sich versteigt, auf die Mode; jene höhere Herrschaft aber über die Natur, wodurch der widerstrebenden das majestätische Gepräge der Menschheit als Gattung, ich meine das der Ideen, aufgedrückt wird, und in welcher Herrschaft das eigentliche Wesen der schönen Kunst besteht, wird es nicht kennen, oder, falls es durch einzelne geistvolle Individuen daran gemahnt würde, sie verlachen, als eine Thorheit und Schwärmerei; und so wird sich ihm auch die etwa in ihrem mechanischen Theile noch übriggebliebene Kunst zu einem neuen Gebiet für die Mode, und zum Werkzeug eines wandelbaren, und darum keineswegs der Ewigkeit der Idee angemessenen Luxus umschaffen. In Absicht der gesetzlichen Verfassung der Staaten und der Regierung der Völker, wird ein solches Zeitalter entweder, von seinem Hasse gegen das Alte getrieben, auf luftige und gehaltleere Abstractionen Staatsverfassungen aufzubauen, und durch weitschallende Phrasen, ohne eine feste und unerbittliche äussere Gewalt, entartete Geschlechter zu regieren unternehmen; oder es wird, von seinem Abgotte, der Erfahrung, gehalten, bei jedem grossen oder kleinen Vorfalle, schon im voraus überzeugt, dass es sich selber nichts aussinnen könne, eilen, die Chronikenbücher der Vorwelt nachzuschlagen, zu lesen, wie diese sich in ähnlichen Lagen benommen, und daher das Gesetz seines Verfahrens sich holen; und auf diese Weise seine politische Existenz aus den bunt aneinander gereihten Stücken verschiedener abgestorbener Zeitalter zusammensetzen, laut dadurch bekennend sein eigenes klares Selbstbewusstseyn seiner Nullität. In Absicht der Sittlichkeit wird es das für die einzige Tugend anerkennen, dass man seinen eigenen Nutzen befördere, anfügend höchstens, entweder ehrenhalber oder aus Inconsequenz, den des anderen, — es versteht sich, wenn er dem unseren nicht entgegen ist; und für das einzige Laster, seines Vortheils zu verfehlen. Es wird behaupten, — und da es ihm nicht schwerfallen kann, für jede mögliche Handlung eine unedle Triebfeder zu finden, indem es ja das Edle durchaus nicht kennt, — es wird sogar beweisen, dass wirklich alle Menschen, die jemals gelebt haben und leben, also gedacht und gehandelt haben, und dass es überhaupt gar keinen anderen Antrieb im Menschen gebe, als den des Eigennutzes, beklagend diejenigen, welche noch etwas anderes in ihm annehmen — als arme Thoren, welche die Welt und die Menschen nur noch nicht kennen. Was endlich die Religion anbetrifft, so wird auch diese sich ihm in eine blosse Glückseligkeitslehre verwandeln, bestimmt uns zu erinnern, dass man mässig geniessen müsse, um recht lange und recht vieles zu geniessen; ein Gott wird ihm nur dazu daseyn müssen, damit er unser Wohlseyn besorge, und bloss unsere Bedürftigkeit wird es seyn, die ihn ins Daseyn gerufen und ihn zu dem Entschlusse gebracht, existiren zu wollen. Was es von dem übersinnlichen Inhalte eines etwa vorhandenen Religionssystems allenfalls noch beibehalten will, wird diese Schonung ganz allein dem Bedürfnisse eines Zaums für den ungezügelten Pöbel, dessen der Gebildete nicht bedarf, und dem Mangel eines zweckmässigeren Ergänzungsmittels der Polizei und des gerichtlichen Beweises verdanken. In Summa, und um es mit Einem Worte auszusprechen: ein solches Zeitalter steht auf seiner Höhe, wenn ihm nun klar geworden, dass die Vernunft, und mit ihr alles über das blosse sinnliche Daseyn der Person hinausliegende, lediglich eine Erfindung sey gewisser müssiger Menschen, die man Philosophen nennt.

So viel zu des dritten Zeitalters allgemeiner Schilderung, deren Grundzüge wir in den späteren Betrachtungen einzeln aufstellen und weiter entwickeln werden. Nur noch eine, die Form betreffende charakteristische Eigenheit desselben darf hier nicht übergangen werden, die folgende: dieses Zeitalter wird in seinen ächtesten Repräsentanten seiner Sache so sicher und so unerschütterlich gewiss seyn, dass es darin sogar von der eigentlichen Wissenschaft nicht übertroffen zu werden vermag. Es wird mit unaussprechlichem Mitleid und Bedauern herabsehen auf die früheren Zeitalter, in denen die Menschen noch so blödsinnig waren, durch ein Gespenst von Tugend und durch den Traum einer übersinnlichen Welt den ihnen schon vor dem Munde schwebenden Genuss sich entreissen zu lassen; auf diese Zeitalter der Finsterniss und des Aberglaubens, als sie noch nicht gekommen waren, diese Repräsentanten der neuen Zeit, und noch nicht die Tiefe des menschlichen Herzens von allen Seiten durchsucht und erforscht hatten; und noch nicht die grosse überraschende Entdeckung gemacht hatten, und dieselbe noch nicht laut angekündigt und überall verbreitet hatten, dass dieses Herz im Grunde und Boden nur Koth sey. Es wird nicht widerlegen, sondern nur bemitleiden und gutmüthig belächeln diejenigen, welche zu seiner Zeit nicht seiner Meinung sind, und sich nicht irre machen lassen in der menschenfreundlichen Hoffnung, dass auch diese zu derselben Ansicht sich noch einst emporschwingen dürften, wie sie nur durch Alter und Erfahrung gereift seyn werden, oder wenn sie dasjenige, was die Repräsentanten Geschichte nennen, ebenso ausführlich studirt haben werden. Nur darin, welches für die Repräsentanten freilich verlorengeht, wird die Wissenschaft ihrer Meister, dass sie die Denkart jener vollkommen versteht, sie nachconstruirt aus ihren Theilen, sie wiederherstellen könnte, falls sie etwa unglücklicherweise aus der Welt verlorenginge, und sogar dieselbe vollkommen richtig findet aus ihrem Standpuncte. So kommt, falls wir im Namen der Wissenschaft reden sollen, die abgeleitete Unerschütterlichkeit jener Denkart gerade daher, dass dieselbe aus ihrem Standpuncte ganz richtig sieht, und so oft sie auch die Kette ihrer Schlüsse wiederum durchsehen möge, doch niemals eine Lücke in derselben entdecken wird. Ist überall nichts, denn die sinnliche Existenz der Personen, ohne alles höhere Leben der Gattung und der Einheit, so kann es ausser der Erfahrung durchaus keine Quelle der Erkenntniss geben, denn offenbar werden wir über die sinnliche Existenz allein durch die Erfahrung belehrt; und eben darum muss auch jede andere angebliche Quelle, und was aus derselben abfliessen soll, nothwendig Traum seyn und Hirngespinnst: — wobei nur noch bloss die factische Möglichkeit, also zu träumen und aus dem Hirne herauszuspinnen, was in dem Hirne keineswegs enthalten ist, zu erklären übrigbliebe, welcher Erklärung sie sich jedoch weislich enthalten werden, zufrieden mit der Erfahrung, dass nun einmal also geträumt werde. Dass aber wirklich nichts sey, ausser der sinnlichen Existenz der Persönlichkeit, wissen sie ganz gewiss daher, weil sie, so oft sie auch und so tief sie ihr eigenes Inneres ergründet, in demselben nie etwas anderes wahrgenommen haben, als das Gefühl ihrer persönlich sinnlichen Existenz.

Und sonach, und zufolge alles Gesagten, beruht diese Denkart keinesweges auf einem Fehler des Denkens und des Urtheilens, welchen man dadurch, dass man dem Zeitalter den Fehlschluss, den es macht, nachwiese, und es an diejenigen Regeln der Logik, gegen die es etwa verstösst, erinnere, verbessern könnte; sondern diese Denkart beruht auf dem ganzen mangelhaften Seyn des Zeitalters und derjenigen, in denen es zum Durchbruch gekommen. Nachdem jenes und diese einmal sind, was sie sind, so müssen sie nothwendig auch denken also, wie sie denken; und sollten sie auf andere Weise denken, so müssten sie vor allem vorher etwas anderes werden.

Es ist, um mit der einzigen tröstenden Ansicht, die es dabei giebt, zu beschliessen — es ist ein Glück, dass selbst die entschiedensten Verfechter jener Denkart gegen ihren Dank und Willen in der That noch immer etwas besseres sind, als wofür ihre Worte sie ausgeben; und dass der Funke des höheren Lebens im Menschen, so unbeachtet er auch daliegen möge, doch nie erlischt, sondern mit stiller geheimer Gewalt fortglimmt, bis ihm Stoff gegeben werde, an dem er sich entzünde und in helle Flammen ausbreche. Diesen Funken des höheren Lebens wenigstens zu reizen und, inwiefern es möglich ist, ihm Stoff zu geben, ist auch einer der Zwecke der gegenwärtigen Vorträge, E. V.

Dritte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Nur allmählig kann Klarheit über unsere Untersuchung sich verbreiten — nur nach und nach die dunklen Partien derselben beleuchten, so lange, bis der Gegenstand als eine einzige Lichtflamme sich darstelle. Diese Beschränkung liegt, wie schon in der ersten Rede erinnert worden, in dem unveränderlichen Grundgesetze aller Mittheilung. Die Kunst des Vortragenden kann, ausser seiner unerlasslichen Pflicht, dass er jeden Gedanken an seinen rechten Ort stelle, dabei zur Erleichterung nur noch dies thun, dass sie bei den helleren Puncten, welche im Verlaufe des Vortrages aufstossen, sorgfältiger verweile, und von ihnen aus Licht über das vorhergegangene und nachfolgende verbreite.

Bei Einem dieser helleren Puncte in unserer ganzen unternommenen Untersuchung sind wir in der letzten Stunde angekommen; und es ist schicklich und zweckmässig, diesen Punct heute vollständiger auseinanderzusetzen. — Dass das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte, war als Zweck des gesammten Erdenlebens unserer Gattung hingestellt; und der Charakter des von uns zu beschreibenden dritten Zeitalters wurde darein gesetzt, dass es sich von der Vernunft in jeglicher Gestalt entledige. Was aber Vernunft und insbesondere Leben nach der Vernunft, und welches die Verhältnisse seyen, die durch ein vernunftgemässes Leben nach dieser Vernunft eingerichtet werden sollten, ist zwar vielseitig angedeutet, noch nirgends aber klar in das Licht gesetzt worden. In der vorigen Stunde aber sagten wir: „Die Vernunft geht auf das Eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint. Wird die Vernunft aus dem menschlichen Leben hinweggenommen, so bleibt lediglich die Individualität und die Liebe derselben übrig.“ Sonach besteht das vernünftige Leben darin, dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere; das vernunftlose hingegen darin, dass die Person nichts denke, denn sich selber, nichts liebe, denn sich selber und in Beziehung auf sich selber, und ihr ganzes Leben lediglich an ihr eigenes persönliches Wohlseyn setze: und falls das, was vernünftig ist, zugleich gut, und das, was vernunftwidrig ist, zugleich schlecht zu nennen seyn dürfte, — so giebt es nur Eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur Ein Laster, das — an sich selbst zu denken; dass daher die in der vorigen Stunde geschilderte Sittenlehre des dritten Zeitalters auch hier, wie allenthalben, die Sache gerade umkehrt und zur einzigen Tugend macht, was in der That das einzige Laster ist, und zum einzigen Laster, was in der That die einzige Tugend ist.

Die soeben ausgesprochenen Worte sind genau zu nehmen, und nach der Strenge so zu verstehen, wie sie lauten. Die Milderung, welche etwa hier versucht werden könnte, dass man nur nicht an sich allein, sondern an die anderen zugleich mit denken müsse, ist ganz dieselbe Sittenlehre, welche wir als die des dritten Zeitalters aufgestellt haben, nur dass sie hier noch obendrein inconsequent ist, und sich zu verhüllen strebt, da, wo sie noch nicht alle Scham überwunden. Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Seyn, und irgend einen Selbstgenuss begehrt, ausser *in* der Gattung und *für* die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Misgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch: dieses, also, wie wir es ausgedrückt haben, ist unsere Meinung, gegen welche auch wohl in alle Ewigkeit sich nichts Gründliches wird vorbringen lassen.

Was dieses Geschlecht, seitdem es existirt, dagegen vorgebracht hat, und dagegen vorbringen wird, so lange es existiren wird, kommt zurück auf die dreiste Versicherung, dass der Mensch sich selbst vergessen gar nicht könne, und dass die persönliche Selbstliebe mit seiner Natur innigst verwachsen und unaustilgbar in sie verwebt sey. Ich frage diese Versicherer, woher sie denn wissen, was der Mensch könne, und was er nicht könne? Offenbar kann diese ihre Aussage durchaus auf nichts anderes sich gründen, als auf die Beobachtung ihrer selber; und es mag wohl wahr seyn, dass sie für ihre Person, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, und wenn sie es bleiben wollen, sich selbst zu vergessen nie vermögen werden. Aber was berechtigt sie denn, das Maass ihres Vermögens oder Nichtvermögens zum allgemeinen Maassstabe des Vermögens der Gattung zu erheben? Wohl kann der Edle wissen, wie dem Unedlen zu Muthe ist, denn wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren, und haben in ihm gelebt, und es kostet Kampf und Mühe, diese alte Natur in uns zu ertödten; keinesweges aber kann der Unedle wissen, wie dem Edlen zu Muthe ist, indem er nie in dessen Welt gekommen und durch sie den Durchgang gemacht hat, wie der Edle durch die seinige allerdings hindurch musste. Der letztere umfasset beide Welten, der erstere nur die Eine, die ihn gefangen hält; so wie der Wachende allerdings im Wachen den Traum, und der Sehende allerdings die Finsterniss zu denken vermag, der Träumende aber im Traume keinesweges das Wachen, noch der Blindgeborene das Licht. Erst nachdem sie in der höheren Welt angelangt seyn und in ihr Besitz genommen haben werden, werden sie können, was sie jetzt zu können läugnen, und werden vermittelst dieses Könnens zugleich wissen, dass der Mensch es könne.

Darein also, dass das persönliche Leben gesetzt werde an das der Gattung, oder dass man sich selber vergesse in anderen, haben wir das rechte und vernunftmässige Leben gesetzt. Sich vergessen in anderen — es versteht sich, diese anderen gleichfalls nicht als Person, wo es doch immer bei der persönlichen Individualität bliebe, sondern als Gattung genommen. Verstehen Sie mich also: die Sympathie, die uns treibt, den persönlichen Schmerz anderer zu lindern und ihre Freude zu theilen und zu erhöhen, das Wohlwollen, das uns *kettet* an Freunde und Verwandte, die Liebe, die uns hinzieht zum Gatten und zu den Kindern, — alles dieses gar oft mit beträchtlichen Aufopferungen an eigener Bequemlichkeit und an eigenem Vergnügen, ist der erste stille und geheime Zug des Vernunftinstincts, um vorläufig nur den härtesten und gröbsten Egoismus zu brechen, und die Entwickelung einer sich verbreitenden und umfassenden Liebe anzufangen. Doch geht diese Liebe immer nur auf individuelle Personen, weit entfernt, dass sie die Menschheit schlechthin, ohne allen Unterschied der Personen, und als Gattung umfassen sollte; und ohnerachtet sie allerdings den Vorhof des höheren Lebens ausmacht, und wohl keiner den Eintritt in dasselbe erhalten dürfte, der nicht erst in diesem Gebiete der sanfteren Triebe die Weihe empfangen, so ist sie doch nicht selbst das höhere Leben. Dieses umfasst eben die Gattung als Gattung. Das Leben der Gattung aber ist ausgedrückt in den Ideen; deren Grundcharakter sowohl, als die verschiedenen Arten derselben wir im Verlaufe dieser Vorträge sattsam werden kennen lernen. Die obige Formel: sein Leben an die Gattung setzen, lässt daher sich auch also ausdrücken: sein Leben an die Ideen setzen; denn die Ideen gehen eben auf die Gattung als solche, und auf ihr Leben; und sonach besteht das vernunftmässige und darum rechte, gute und wahrhaftige Leben darin, dass man sich selbst in den Ideen vergesse, keinen Genuss suche noch kenne, als den in ihnen und in der Aufopferung alles anderen Lebensgenusses für sie.

Soweit diese Auseinandersetzung. Gehen wir nun an ein anderes Vorhaben.

Ich sage: so gewiss nun etwa Sie selber, E. V., durch eine innere Gewalt genöthigt, sich nicht entbrechen könnten, ein Leben wie das beschriebene, welches sich selbst den Ideen aufopfert, zu billigen, zu bewundern und zu verehren, und es um so höher zu verehren, je sichtbarer und je grösser die Opfer sind, welche den Ideen gebracht wurden: so würde aus dieser Ihrer Billigung zu ersehen seyn, dass in Ihrem Gemüthe unaustilgbar ein Princip läge, des Inhalts: dass die Person der Idee zum Opfer gebracht werden *solle*, und dass dasjenige Leben, in welchem dieses geschieht, das einzige wahre und rechte sey; demnach, dass, wenn man die Sache nach der Wahrheit und wie sie an sich ist ansehe, das Individuum gar nicht existire, da es nichts gelten, sondern zu Grunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existire, indem sie allein als existent betrachtet werden solle. Wir würden sonach auf diese Weise das Versprechen halten, welches wir in der vorigen Stunde für die gegenwärtige von uns gaben — das Versprechen, Ihnen an sich selber auf eine populäre Weise zu zeigen, dass sie den damals ausgesprochenen und fürs erste paradox erschienenen Satz selber sehr wohl wüssten und zugeständen, und von jeher nicht anders als aus ihm heraus geurtheilt hätten, nur dass Sie sich desselben nicht so deutlich bewusst worden: und es würden auf diese Weise die beiden Zwecke, welche ich mit dem gegenwärtigen Vortrage habe, zugleich erreicht.

Dass Sie wirklich in die Nothwendigkeit versetzt würden, ein Leben wie das beschriebene zu billigen und zu verehren, war das erste Glied, wovon alles übrige abhängt, und woraus es von selber folgt, und dies ihrer eigenen Ueberlegung anheimgestellt wird, ohne dass wir darauf zurückzukommen gedenken. Es ist mir daher die Aufgabe eines an Ihnen und in Ihnen zu machenden Experiments aufgelegt; und falls dieses gelingt, wie ich hoffe, so ist bewiesen, was zu beweisen war.

Ein Experiment will ich an Ihrem Gemüthe anstellen, sonach allerdings einen gewissen Affect in Ihnen erregen; aber keineswegs Sie überraschend, und lediglich deswegen, damit er erregt sey und ich ihn einen Augenblick zu meinem Vortheile gebrauchen könne, wie der Redner es thut, sondern mit Ihrem eigenen hellen, klaren Bewusstseyn, und dass er Ihnen sichtbar werde, und dass er nicht durch seine blosse Existenz wirke, sondern damit er in dieser seiner Existenz bemerkt und aus derselben weiter geschlossen werde.

Der Philosoph ist schon durch die Regeln seiner Kunst genöthigt, durchaus redlich und offen zu verfahren; dagegen hat er die über alle sophistische Rednerkünste weit hinausliegende Kraft, seinen Zuhörern vorher sagen zu können, was er in ihnen erregen wolle, und es, falls sie ihn nur verstehen, dennoch ganz sicher zu erregen.

Dieser freie und offene Gebrauch dessen, was bewirkt werden soll, legt mir zugleich die Verbindlichkeit auf, Ihnen die

Natur des Affectes, den ich in Ihnen darzustellen suche, näher zu beschreiben, und ich sende, damit wir ununterbrochen in derselben Einen Klarheit bleiben, diese Beschreibung voraus. Hierbei werde ich zunächst nur um die Festhaltung einiger zuerst nicht ganz deutlicher Ausdrücke und Formeln zu bitten haben, welche der Verfolg noch heute vollkommen klarmachen wird.

Das vernunftmässige Leben muss sich selber lieben; denn alles Leben, als sich selbst vollkommen genügend und ausfüllend, ist Genuss seiner selber. So gewiss nun im Menschen die Vernunftmässigkeit nicht ganz ausgetilgt werden kann, so gewiss kann auch diese Liebe der Vernunftmässigkeit zu sich selber nicht ausgetilgt werden; ja diese Liebe wird, als die tiefste Wurzel aller vernünftigen Existenz und als der einzige übrigbleibende Funke, der den Menschen noch in der Vernunftkette erhält, gerade dasjenige seyn, worauf man bei jedem, wenn er nur ehrlich und unbefangen seyn will, sicher rechnen und ihn dabei fassen kann.

Nun liebt das vernunftwidrige Leben der blossen Individualität sich gleichfalls, da es doch immer ein Leben ist, und alles Leben nothwendig sich liebt. Da aber beide Leben durchaus entgegengesetzt sind, so wird auch die Art der Liebe und des Wohlgefallens beider an sich selber entgegengesetzt, ganz und durchaus specifisch verschieden, und in dieser specifischen Verschiedenheit gar leicht zu erkennen und von einander zu unterscheiden seyn.

Dass wir zuvörderst bei der Liebe des vernunftmässigen Lebens zu sich selber anheben: auch zu diesem kann wiederum der Mensch in einem doppelten Verhältnisse stehen, entweder also, dass er es nur in der Vorstellung und in einem schwachen Bilde besitze und durch andere mitgetheilt erhalte, oder, dass er dieses Leben selber wirklich und in der That sey und lebe. Dass der Mensch in dem letzteren Verhältnisse auch wohl nicht stehen könne, indem sodann gar kein Egoismus und gar kein drittes Zeitalter, aber auch keine wahre Freiheit stattfinden würde; ja dass wir alle ausserhalb dieses Verhältnisses erzeugt und geboren werden, und erst durch Mühe und Arbeit uns hineinversetzen müssen, ist schon oben zugestanden. Demnach müsste es das erste Verhältniss seyn, der Besitz oder die Mittheilbarkeit des Vernunftlebens im Bilde, welches in der Menschheit niemals ganz ausstirbt und an jederman zu bringen ist, und wobei alle sich erfassen lassen.

Die Liebe des vernunftwidrigen Lebens zu sich selber, die ja wohl jeder am besten kennt, und bei der das Gespräch sich am leichtesten anknüpfen lässt, stellt in ihrer specifischen Verschiedenheit, sowohl im allgemeinen als im besonderen, sich dar: als Freude an der eigenen Klugheit, als kleinlicher Hochmuth und Eitelkeit auf seine Gewandtheit und Vorurtheilsfreiheit, und, um eine unedle Sache mit einem ihrer würdigen unedlen Ausdrucke zu bezeichnen, als ein sich Laben an seiner Pfiffigkeit. Darum stellte in der vorigen Stunde das dritte Zeitalter in seinem Grundprincip sich hin, hochmüthig herabsehend auf diejenigen, die durch einen Traum von Tugend sich Genüsse entwinden lassen, und seiner sich freuend, dass es über solche Dinge hinweg sey und in dieser Weise sich nichts aufbinden lasse, und — mit einem Worte, welches sein wahres Wesen ganz vortrefflich bezeichnet, — als Auf- und Ausklärung. Ebendeswegen ist das höchste und geistigste, was derjenige, der seinen Vortheil wohl besorgt und gegen manche Schwierigkeiten durchgesetzt hat, am Ende empfindet, die Freude, dass er so schlau sey. Dagegen wird die Liebe des vernunftmässigen Lebens zu sich selber, als eines gesetzmässig bestimmten und geordneten, in ihrer specifischen Verschiedenheit sich darstellen nicht als unerwartete Freude, sondern in der strengeren Gestalt der Billigung, der Hochachtung und Verehrung.

Inwiefern auf die erste Weise das Vernunftleben lediglich im Bilde und als ein uns fremder Zustand an uns gebracht wird, wird eben dieses Bild selber sich liebend ergreifen und fassen, und mit Wohlgefallen auf sich selber ruhen; denn insoweit wenigstens sind wir sodann in die Sphäre des Vernunftlebens hineingekommen, dass wir eine Vorstellung besitzen, wie sie seyn sollte. (Es wird, was für die mit den Kunstausdrücken der Philosophie Bekannten angefügt wird, ein ästhetisches Wohlgefallen, was lediglich ein Wohlgefallen an der Vorstellung ist, entstehen, und zwar das höchste ästhetische Wohlgefallen, welches es giebt.)

Dieses Wohlgefallen jedoch und diese Billigung, als Billigung eines fremden, und das wir selbst keinesweges sind, imponirt uns aus demselben Grunde und flösset uns Achtung ein und Ehrfurcht — verknüpft bei dem Besseren mit einem stillen nichtachtenden Rückblicke auf sich selbst und der geheimen Sehnsucht, auch also zu werden, aus welcher Sehnsucht eben allmählig das höhere Leben sich entwickelt. Inwiefern auf die zweite Weise das vernunftmässige Leben sich selber als eigenes wirkliches wahrhaftes Daseyn empfindet, überströmt es von einem unaussprechlichen Genusse, vor dessen Bilde der Egoist in Neid vergehen würde, wenn sich dieses Bild an ihn bringen liesse: es ist in dieser Liebe zu sich selber die Seligkeit. Denn alle Empfindungen des Misfallenden und Widerwärtigen, so wie die der Sehnsucht und der Leere sind nichts anderes, denn die Geburtsschmerzen des seiner vollendeten Entwickelung entgegenringenden höheren Lebens. Ist es entwickelt, so genügt es ganz ihm selber, und ist ausgefüllt von ihm selber, keines anderen bedürfend — die höchste Freiheit und Leichtigkeit aus ihm selber heraus und aus eigener Kraft. Versuchen wir in der heutigen Stunde den ersten Zustand an uns selbst; in der nächsten werde ich eine schwache Beschreibung des zweiten zu geben mich bestreben.

Ich behaupte für unseren nächsten Zweck folgendes: Alles grosse und gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützet, wovon sie ausgeht, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, wie es dasselbe treibt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, dass edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuss für Ideen aufgeopfert haben; und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller früheren Generationen, und besonders ihrer würdigsten Mitglieder. Keinesweges aber gedenke ich diese Bemerkung also zu gebrauchen, dass ich Sie durch die Betrachtung des Nutzens, den jene Opfer Ihnen bringen, zur Toleranz gegen jene Vorgänger besteche; denn sodann würde ich in Ihnen gerade diejenige Denkart wiederum erregen und sie zu meinem gegenwärtigen Zwecke gebrauchen, welche ich ganz aus der Welt vertilgen würde, falls ich es vermöchte; auch würde ich sodann die Antwort erwarten müssen: Gut für uns, dass jene Thoren waren, die uns im Schweisse ihres Angesichts Schätze sammelten, welche wir geniessen; wir werden, so viel an uns liegt, vor ähnlicher Thorheit uns hüten; mögen die künftigen Generationen sehen, wie sie zurechtkommen werden, wenn wir nicht mehr leben: — und ich würde diese Antwort wenigstens als consequent rühmen müssen. Ist es doch erlebt worden, dass bei Versuchen mit der Menschheit, welche, wenn sie nur sonst in der Ordnung einhergegangen wären, von dieser Seite keinen Tadel verdient hätten, man laut die Stimme erhoben und gefragt: ob es denn auch wohl recht sey, dass die gegenwärtige Generation den künftigen so grosse Opfer bringe? worauf man sich triumphirend umgesehen, als ob man etwas sehr tiefsinniges und vor aller Gegenrede sicheres ausgesprochen hätte. Vielmehr möchte ich nur folgendes wissen: ob Sie eine solche Denk- und Handelsweise, ganz unabhängig davon, ob Sie dieselbe klug finden, worüber dermalen kein Urtheil begehrt wird, — nicht doch genöthigt sind, höchlichst zu respectiren und zu bewundern?

Werfen Sie mit mir einen Blick auf die uns umgebende Welt. Sie wissen, dass noch bis diesen Augenblick mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt daliegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insecten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht, fast ganz zum Wohnhause anheimgefallen dem Wilde und den wenigen menschlichen Gestalten, welche da leben, bloss ein dumpfes und freudenloses Daseyn, ohne Freiheit, Geschicklichkeit und Würde, verstattend. Es ist aus der Geschichte bekannt, dass der Boden, den wir dermalen bewohnen, ehemals grösstentheils dieselbe Gestalt trug. Jetzt sind die Moräste ausgetrocknet und die Waldungen ausgehauen, verwandelt in fruchttragende Ebnen und Rebenhügel, welche die Lüfte reinigen und sie mit belebenden Düften schwängern; den Flüssen sind ihre Betten angewiesen und dauernde Brükken über sie gelegt; Dörfer und Städte sind dem Boden entstiegen, mit haltbaren bequemen und anständigen Wohnungen für die Menschen, und mit öffentlichen Gebäuden, welche schon Jahrhunderten trotzten, zum Gebrauche und zur Erhebung des Gemüthes. Sie wissen, dass noch bis diesen Augenblick wilde Stämme ungeheuere Wüsteneien durchstreifen, ihr kärgliches Leben mit unreinen und ekelhaften Nahrungsmitteln, an denen es öfter gebricht, fristend; doch, wie sie aneinanderstossen, sich bekriegend um diese dürftige Nahrung und ihre ärmlichen Erwerbs- und Luxuswerkzeuge, erstreckend die Wuth der Rache bis zum Verzehren des Mitmenschen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass wir insgesammt von dergleichen Stämmen herkommen, — wenigstens in einer der Generationen unserer Vorväter durch diesen Zustand hindurchgegangen sind. Jetzt sind die Menschen aus den Wäldern versammelt und zu Massen vereinigt. Wie in der Wildniss jede Familie ihre mannigfaltigen Bedürfnisse selber unmittelbar zu besorgen, zugleich die Erwerbswerkzeuge für jedes selber zu verfertigen hatte, mit mannigfaltigem Verluste an Zeit und vergeudeter Kraft: so sind die entstandenen Menschenmengen jetzt in Stände vertheilt, deren jeder nur das Eine treibt, dessen Erlernung und Uebung er sein Leben gewidmet, versorgend darin alle übrigen Stände, und versorgt von ihnen mit allen seinen übrigen Bedürfnissen; und so wird der Naturgewalt die möglichst grösste gebildete und geordnete Masse von vereinigter Vernunftkraft gegenübergestellt. Ihrer Wuth, sich gegenseitig zu bekriegen und zu berauben, bieten Gesetze und die Verwalter derselben einen undurchdringlichen Damm; jeder Streit wird unblutig geschlichtet und die Lust des Verbrechens durch harte Strafen in das innerste Dunkel des Herzens zurückgeschreckt, und so ist der innere Friede geboren, und jeder bewegt sich sicher innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen. Ansehnlichen Massen von Menschen, oft entsprungen aus sehr ungleichartigen Abstammungen, und vereinigt, man weiss kaum wie, stehen ebenso ansehnliche Massen, ebenso wunderbar vereinigt, gegenüber, und flössen, jede nicht recht bekannt mit der Kraft der anderen, sich gegenseitig Furcht ein, damit auch der äussere Friede von Zeit zu Zeit die Menschen beglücke, oder, wenn es zum Kriege kommt, selbst die überwiegende Macht an dem Widerstande der anderen gleichfalls beträchtlichen ermatte und sich breche, und statt der insgeheim immer beabsichtigten Vertilgung der Friede erfolge; und so hat selbst zwischen unabhängigen Völkern sich eine Art von Völkerrecht, und aus getrennten Volkshaufen eine Art von Völkerrepublik erzeuget. Sie wissen, wie noch bis jetzt den scheuen und mit sich selbst unbekannten Wilden jede Naturkraft einengt oder tödtet. Uns ist durch die Wissenschaft unsere eigene geistige Natur aufgedeckt, und dadurch die äussere sinnliche Naturgewalt grossentheils uns unterworfen worden. Die Mechanik hat die schwache menschliche Kraft beinahe ins unendliche vervielfältiget, und fährt fort sie zu vervielfältigen. Die Chemie hat uns an mehreren Stellen in die geheime Werkstätte der Natur eingeführt und uns fähig gemacht, manches ihrer Wunder für unseren Zweck nachzuthun und vor grossen Beschädigungen durch sie uns zu schützen; die Astronomie hat den Himmel erobert und seine Bahnen gemessen. Sie wissen, und die gesammte Geschichte des Alterthums, so wie die Beschreibung der noch vorhandenen Wildlinge bezeugen es Ihnen, dass jene Völker, selbst die gebildetsten unter ihnen nicht ausgenommen, entronnen den Schrecknissen der äusseren Natur und eingekehrt in die geheime Tiefe ihres Herzens, erst da das furchtbarste Schreckniss fanden: die Gottheit, als ihren Feind. Durch kriechende Demüthigungen und Supplicationen, durch Aufopferung dessen, was ihnen am liebsten war, durch freiwillig sich zugefügte Martern, durch Menschenopfer, durch das Blut des eingeborenen Sohnes, wenn es galt, — suchten sie dieses auf alles menschliche Wohlseyn eifersüchtige Wesen zu bestechen, mit ihren unerwarteten Glücksfällen es auszusöhnen, sie ihm abzubitten.

Dies ist die Religion der alten Welt und der noch vorhandenen Wildlinge, und ich fordere jeden Geschichtsforscher auf, in diesem Gebiete eine andere nachzuweisen. Uns ist jenes Schreckbild längst entschwunden, und die Erlösung und Genugthuung, von der in einem gewissen Systeme gesprochen wird, ist offenbare Thatsache, wir mögen nun daran glauben oder nicht; und sie ist um so mehr Thatsache, je weniger wir daran glauben wollen. Unser Zeitalter, weit entfernt die Gottheit zu scheuen, hat in seinen Repräsentanten dieselbe sogar zu ihrem Lustdiener bestallt. Wir unseres Orts, weit entfernt dasselbe über diesen seinen Mangel an Gottesfurcht zu tadeln, rechnen denselben vielmehr unter seine Vorzüge: und nachdem sie nun einmal zu dem rechten Genusse der Gottheit, sie zu lieben, und in ihr zu leben und selig zu seyn, nicht fähig sind, so mögen wir es ihnen wohl gönnen, dass sie dieselbe nicht fürchten. Mögen sie, wenn sie wollen, sich derselben ganz erledigen, oder mögen sie auch dieselbe sich also verarbeiten, wie sie ihnen erfreulich werden kann.

So wie ich zuerst sagte, E. V., war ehemals die Gestalt der Menschheit, und ist es zum Theil noch; so wie ich zuletzt sagte, ist jetzt wenigstens unter uns ihre Gestalt. Wie und durch wen, und auf welcherlei Antriebe ist denn diese neue Schöpfung vollbracht worden?

Wer hat denn zuvörderst, besonders den neu-europäischen Ländern, ihre bewohnbare und gebildeter Menschen würdige Gestalt gegeben? Hierauf antwortet die Geschichte: Religiose waren es, welche in dem festen Glauben, dass es Gottes Wille sey, dass der scheue Flüchtling in den Wäldern zu einem gesitteten Leben, und in ihm zu der beseligenden Erkenntniss der menschenliebenden Gottheit gebracht werde, gebildete Länder, und alle die sinnlichen und geistigen Genüsse derselben, und ihre Familien, Freunde und Verwandte verliessen, hinausgingen in die öde Wildniss, übernahmen den bittersten Mangel und die härteste Arbeit, und was mehr ist, die unermüdete Geduld, unartige Geschlechter, von denen sie verfolgt und beraubt wurden, an sich zu ziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen, oft am Ziele eines durchgekümmerten Lebens des Märtyrertodes starben, von der Hand derer, für die sie ihn starben, und für uns, derselben Enkel und Urenkel, freudig in der Hoffnung, dass über ihrer Marterstätte eine würdigere Generation aufblühen werde. Diese setzten ohne Zweifel ihr persönliches Leben und seinen Genuss an ihre Idee, und in dieser Idee an die Gattung. Und so mir jemand einwerfen dürfte: sie opferten das gegenwärtige Leben der Erwartung einer unendlich höheren himmlischen Seligkeit auf, welche sie durch diese Entbehrungen und Arbeiten zu verdienen hofften, — doch immer nur dem Genusse den Genuss, und zwar den geringeren dem grösseren; so bitte ich einen solchen mit mir ernsthaft folgendes zu überlegen. Wie unangemessen sie sich auch etwa über diese Seligkeit anderer Welten in Worten ausdrücken, und in welche sinnliche Bilder sie auch die Beschreibung derselben einkleiden mochten, so wünschte ich nur das zu wissen: wie sie denn zu dem festen Glauben an diese andere Welt, den sie durch ihr Opfer documentirten, auch nur gekommen seyen, und was dieser Glaube, als Act des Gemüths, denn doch eigentlich sey? Opfert denn nicht das Gemüth, welches gläubig eine andere Welt, als sicherlich vorhanden, ergreift, in diesem blossen Ergreifen schon die gegenwärtige auf, und ist denn nicht dieser Glaube schon selber das im Gemüthe mit einem Male für immer vollendete und vollzogene Opfer, welches sodann erst bei einzelnen Vorfällen im Leben als Erscheinung eintritt? Mag es immer gar kein Wunder, sondern durchaus begreiflich und von dir selber, der du diesen Einwurf machst, in derselben Lage nachzuthun seyn, dass sie alles aufopferten, nachdem sie einmal an ein ewiges Leben glaubten: so ist dies das Wunder, *dass* sie glaubten, welches der Egoist, der das gegenwärtige nie aus dem Auge zu lassen fähig ist, ihnen nimmermehr nachthun, noch in dieselbe Lage hineinkommen wird.

Wer hat die rohen Stämme vereinigt, und die widerstrebenden in das Joch der Gesetze und des friedlichen Lebens gezwungen, wer hat sie darin erhalten, und die stehenden Staaten gegen Auflösung durch innere Unordnung und gegen Zerstörung durch äussere Gewalt geschützt? — Welches auch ihre Namen seyn mögen, Heroen waren es, grosse Strecken ihrem Zeitalter zuvorgeeilt, Riesen unter den Umgebenden an körperlicher und geistiger Kraft. Sie unterwarfen ihrem Begriffe von dem was da seyn sollte, Geschlechter, von denen sie dafür gehasst und gefürchtet wurden; schlaflos durchsannen sie, für diese Geschlechter sorgend, die Nächte, rastlos stürzten sie sich von Schlachtfeld zu Schlachtfeld, entsagend den Genüssen, die sie wohl hätten haben können, immer ihr Leben als Beute darbietend, oft verspritzend ihr Blut. Und was suchten sie mit dieser Mühe, und wodurch wurden sie dafür entschädigt? Ein Begriff, ein blosser Begriff von einem durch sie hervorzubringenden Zustande, der aber schlechthin ohne allen weiteren Zweck ausser ihm realisirt werden sollte, war es, der sie begeisterte; und das unaussprechliche Wohlgefallen an diesem Begriffe war es, was sie belohnte und für alle Mühe entschädigte; dieser Begriff war es, der die Wurzel ihres inneren Lebens ausmachte, indess er das äussere in Schatten stellte, verdunkelte, und als etwas des Andenkens unwürdiges aufgab; die Kraft dieses Begriffs war es, die den durch die Geburt seiner Umgebung Gleichen zum körperlichen und geistigen Riesen herausarbeitete; derselben Idee fiel die Person zum Opfer, durch welche sie erst zu einem würdigen Opfer ausgestattet worden.

Was treibt den König, der auf angeerbtem Throne sicher ruhen und des Markes des Landes geniessen könnte, — was treibt, um an ein bekanntes Beispiel, das von dem empfindelnden Zwerggeschlechte auch so oft gemisdeutet worden, meine Frage anzuknüpfen, — was treibt den macedonischen Helden aus dem angeerbten, schon vom Vater wohlgesicherten und reichlich versehenen Königreiche in einen fremden Welttheil, den er unter ununterbrochenen Kämpfen durchzieht und erobert? Wollte er dadurch satter werden und gesünder? Was heftet den Sieg an seine Fusssohlen, und schreckt vor ihm her die ihm an Menge ungeheuer überlegenen Feinde? Ist dies blosser Zufall? Nein, eine Idee ists, die den Zug beginnt und die ihn beglückt. Weichliche Halbbarbaren hatten das damals geistreichst ausgebildete Volk unter der Sonne wegen seiner kleineren Anzahl zu verachten und den Gedanken seiner Unterjochung zu fassen gewagt; sie hatten in Asien wohnende verbrüderte Stämme wirklich unterjocht, und das gebildete und freie den Gesetzen und den empörenden Strafen roher

und sklavischer Völkerschaften unterworfen. Dieser Frevel musste nicht ungestraft verübt seyn; auch musste umgekehrt das gebildete herrschen, und das ungebildete dienen, wenn geschehen sollte, was Rechtens ist. Diese Idee lebte schon seit langem in den edleren griechischen Gemüthern, bis sie in Alexander zur lebendigen Flamme wurde, welche sein individuelles Leben bestimmte und aufzehrte. Rechne man mir nun nicht vor die Tausende, die auf seinem Zuge fielen, erwähne man nicht seines eigenen frühzeitig erfolgten Todes: was konnte er denn nun, nach Realisirung der Idee, noch grösseres thun, als sterben?

Vierte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Der bestimmte Gegensatz des Lebensprincips des von uns zu charakterisirenden dritten Zeitalters, nemlich das Princip des vernunftmässigen Lebens, hatte sich in der vorigen Rede ergeben; — dieses: dass das persönliche Leben an das Leben der Gattung, oder wie wir dies weiterhin bestimmten, an die Ideen gesetzt werde; und wir fanden zweckmässig, bei diesem Puncte, als einem der helleren in unserer ganzen Untersuchung, denkend zu verweilen. Ich wollte Ihnen zunächst an Ihnen selber zeigen, dass Sie sich nicht entbrechen könnten, die Aufopferung des persönlichen Lebensgenusses für die Realisirung einer Idee zu billigen, zu bewundern und hochzuachten; dass daher in Ihnen selber ein Princip dieses Ihres Urtheils unaustilgbar liegen müsse, des Inhalts: dass das persönliche Leben an die Idee gesetzt werden solle, und das persönliche Daseyn eigentlich und in der Wahrheit gar nicht sey, da es aufgegeben werden solle, dagegen das Leben in der Idee allein sey,

indem es allein behauptet und durchgesetzt werden solle. Ich erklärte dieses bei Ihnen vorausgesetzte Gefühl der Billigung aus dem Grundsatze: Alles Leben liebe nothwendig sich selber, und so müsse auch das vernunftgemässe Leben sich lieben, und als das wahre und rechte Leben sich lieben über alle andere Liebe. Nun könne das vernunftgemässe Leben auf zweierlei Weise für den Menschen daseyn und an ihn gebracht werden: entweder im blossen Bilde und als Beschreibung eines fremden Zustandes, oder dadurch, dass er es unmittelbar selber sey. In dem ersten Falle liebt es sich selber und gefällt es sich selber in dieser Vorstellung, weil diese wenigstens die des Vernunftgemässen, und selber vernunftgemäss ist, und es entsteht die erwähnte Billigung, Achtung und Bewunderung; im zweiten Zustande erfasst es sich in einem unendlichen Selbstgenusse, welcher Seligkeit ist. Den ersten Zustand, den der Billigung, wollte ich in der vorigen Stunde an Ihnen versuchen, für heute versprechend eine schwache Beschreibung des letzteren. —

Um für den ersten Zweck nicht ungebunden herumzuschweifen und blind in meine Materialien hineinzugreifen, sondern meine Betrachtung unter einen ordnenden Einheitspunct zu bringen, sagte ich: Alles grosse und gute, über welchem unsere Zeit steht und da ist, ist allein durch die Aufopferung der Vorwelt für Ideen wirklich geworden. Nach der Erinnerung, dass der Boden aus dem Zustande der Wildheit zur Cultur, die Menschheit aus dem Stande des Krieges in den des Friedens, dem der Unwissenheit zur Wissenschaft, dem der blinden Scheu vor der Gottheit zur Furchtlosigkeit übergegangen, — zeigte ich, dass das erstere, wenigstens für den Boden, den wir bewohnen, durch Religiose, das letztere überall und allenthalben durch Heroen bewirkt sey, welche, die einen so wie die anderen, ihr Leben und allen Genuss desselben für ihre Ideen aufopferten. Indem ich auf einen Einwurf, welcher in Absicht des letzteren Punctes gemacht werden könnte, antworten wollte, brach der Ablauf der Zeit den Faden unseres Vortrages ab, den ich gerade an derselben Stelle wieder aufnehme. —

Die Ehre, dürfte man nemlich sagen, die Ehre ist es, die den Helden begeistert; das brennende Bild seines Ruhms bei der Welt und Nachwelt ist es, welches ihn durch Mühe und Gefahren hindurchtreibt, und ein ganzes aufgeopfertes Leben ihm in derjenigen Münze, der er nun einmal den höchsten Werth gegeben, reichlich bezahlt. Ich antworte: wenn dies sich also verhielte, was ist denn diese Ehre selber? Woher bekäme denn der Gedanke an das Urtheil anderer über uns, besonders an das Urtheil künftiger Generationen, deren Tadel oder Lob, unvernommen von uns, über unseren Gräbern verhallen wird, diese furchtbare Gewalt, mit der er das persönliche Leben des Heroen verschlingen soll? Müsste denn nicht offenbar seiner Gesinnung das Princip zum Grunde liegen, dass sein Leben nur unter der Bedingung Werth für ihn haben und ihm erträglich seyn könne, inwiefern die Stimme der gesammten Menschheit sich vereinigen müsse, demselben einen Werth beizulegen? Wäre denn sonach nicht diese Gesinnung schon selber unmittelbar der Gedanke der Gattung, und der Gedanke ihres Ausspruchs, als Gattung, über das Individuum, und die Anerkennung, dass diese Gattung allein das Endurtheil über wahren Werth habe: wäre es nicht die Voraussetzung, dass dieses Endurtheil auf die Frage sich stützen werde, ob das Individuum der Gattung sich aufgeopfert, und der stumm sich ergebende Respect vor diesem Urtheile aus dieser Prämisse; kurz, wäre diese Gesinnung nicht unmittelbar gerade dieselbe, in die wir das vernunftmässige Leben gesetzt haben? Aber lassen Sie uns diesen Gegenstand noch inniger durchdringen.

Der Held handelt, — ohne Zweifel denn doch auf eine bestimmte Weise, setze ich hinzu, — um dadurch Ruhm bei Welt und Nachwelt zu erwerben, sagt man — ohne Zweifel denn doch, setze ich abermals hinzu, ohne bei Welt und Nachwelt erst die Herumfrage gehalten zu haben, ob sie ein Leben in dieser Weise loben wolle — ohne, setze ich ferner hinzu, ohne über diesen Zweifel auf irgend eine Weise in der Erfahrung sich Raths erholen zu können, indem seine Handelsweise, so gewiss sie nach einer Idee einhergeht, eine neue und bisher unerhörte, darum noch nie an das menschliche Urtheil gehaltene Handelsweise ist. Doch rechnet er bei dieser Handelsweise so sicher auf Ruhm, sagt man, dass er auf die Richtigkeit dieser Berechnung sein Leben daran setzt. Wie weiss er denn nun, dass er sich nicht verrechne? So wie er an das Handeln geht, und das Opfer seines Lebens schon mit einem Male für immer im Gemüthe vollendet hat, hat noch einzig und allein er selber, und kein anderer ausser ihm, seine Handelsweise beurtheilt und sie gebilligt; wie weiss er denn nun, dass Mitwelt und Nachwelt sie billigen und mit unsterblichem Ruhme belegen werde, und wie kommt er dazu, seinen eigenen Maassstab des Ehrewürdigen so kühn der ganzen Gattung anzumuthen? Doch thut er es, wie ihr sagt: und so erweiset diese einzige Bemerkung, dass er keinesweges durch die Hoffnung ihres Rühmens bewogen thut, wie er thut, vielmehr durch seine aus dem Urquell der Ehre vor sich selber rein hervorbrechende That *ihnen* hinlegt, was sie billigen und ehren müssen, falls ihm an ihrem Urtheile überhaupt gelegen seyn solle; verachtend bis zur Vernichtung sie selber und ihr Urtheil, falls es nicht der Wiederschein ist seines eigenen, für alle Ewigkeit gefällten Urtheils. Und so erzeuget nicht der Ehrgeiz grosse Thaten, sondern grosse Thaten erzeugen erst im Gemüthe den Glauben an eine Welt, von der man geehrt seyn mag. Die Ehre zwar, in derjenigen Gestalt, in welcher sie alle Tage vorkommt und von der wir hier nicht reden, geht völlig auf in der Furcht vor der Schande; ohne zu Thaten zu treiben, hält sie bloss zurück von dem, was notorisch verachtet wird, und verschwindet, sobald man hoffen darf, dass es niemand erfahren werde. Ein anderer Ehrgeiz, von welchem wir hier gleichfalls nicht reden, der erst in alten Chronikenbüchern nachschlägt, was da gelobt worden, und es nachzumachen strebt, um auch gelobt zu werden, und welcher, unfähig das neue zu erschaffen, ausgetrocknete Mumien, die ehemals freilich kräftig leben mochten, in sich zu wiederholen strebt, mag sich auch wohl aufopfern, aber das, wofür er fällt, heisst nicht Idee, sondern es heisst Grille: und er verfehlt seines Zwecks; denn das einmal gestorbene wird nie wieder lebendig, und, wenn auch nicht von der vielleicht blöden und betäubten Mitwelt, doch sicherlich von der Nachwelt, wird der Nachahmer, der sich für einen Schöpfer hielt, verachtet.

Diese hier lediglich in Beziehung auf den Heroismus beigebrachte Bemerkung über die Ehre gelte auch für das folgende, wo von der Oberflächlichkeit gleichfalls eines Ehrgeizes erwähnt zu werden pflegt, über dessen Wesen und Möglichkeit nachzudenken sie nie die Kraft gehabt.

Durch die Wissenschaft ist dem vorher scheuen und durch jede Naturgewalt eingeengten Wilden seine innere Natur aufgedeckt, und die ihn umgebende äussere unterworfen: sagten wir in der vorigen Stunde. Wer sind die, welche die Wissenschaften erfanden und erweiterten; haben sie dieses ohne Mühe und Aufopferung vermocht, was hat ihnen für diese Aufopferung gelohnt?

Indess ihr Zeitalter um sie herum fröhlich seines Tages genoss, waren sie verloren in einsames Nachdenken, um zu entdecken ein Gesetz, einen Zusammenhang, der ihre Bewunderung erregt hatte, und mit welchem sie durchaus nichts weiter wollten, als ihn eben entdecken: aufopfernd Genüsse und Vermögen, vernachlässigend ihre äusseren Angelegenheiten, vergeudend die feinsten Geister ihrer Existenz, verlacht vom Volke als Thoren und Träumer. — Nun, ihre Entdeckungen haben ja dem menschlichen Leben mannigfaltig genützt, wie wir selbst erinnert. — Wohl, aber haben sie diese Früchte ihrer Mühen mit genossen; haben sie dieselben im Auge gehabt, oder sie nur geahnet; haben sie nicht vielmehr, wenn ihr geistiger Aufflug durch eine solche Ansicht anderer von ihrem Geschäft unterbrochen wurde, über die Entweihung des Heiligen zu profanem Gebrauche des Lebens, von welchem letzteren ihnen freilich verborgen blieb, dass es gleichfalls geheiligt werden müsse, wahrhaft erhabene Klagen angestimmt? Erst nachdem durch ihre Bemühung ihre Entdeckungen so fasslich gemacht und so verbreitet waren, dass sie auch an weniger begeisterte Köpfe gebracht werden konnten, wurden sie von diesen, — welche wir, auf einem ganz anderen Standpuncte stehend, darüber keineswegs verachten, die es aber erkennen sollen, dass sie nicht so edler Natur sind, als jene, — auf die Bedürfnisse des Lebens angewendet, und so das Menschengeschlecht mit Uebermacht gegen die Natur bewaffnet. Wenn also nicht einmal der Anblick, nicht einmal die Ähnung der Nutzbarkeit ihrer Entdeckungen sie entschädigen konnte, was entschädigte sie denn für die dargebrachten Opfer; und was entschädigt noch heute, falls noch heute jemand, mit denselben Aufopferungen, und ohne dafür etwas zu begehren, unter dem Spotte und dem Hohngelächter des Pöbels rein sein Auge nach der ewig neufliessenden Quelle der Wahrheit hinrichtet? — Das ist es: — sie sind in das neue Lebenselement der geistigen Klarheit und Durchsichtigkeit hineingerathen, wodurch das Leben in jedem anderen Elemente durchaus ungeniessbar gemacht wird. Eine höhere Welt, die uns zuerst, und die uns am innigsten durch das Licht, welches in ihr einheimisch ist, ergreift, ist ihnen aufgegangen; dieses Licht hat mit seinem wohlthätigen und erquickenden Scheine ihre Augen ergriffen und erfüllt, so dass sie ewig nach nichts anderem sich richten können, als nach jenen in tiefer Nacht allein erleuchteten Höhen; dieses Licht hält in diesen ihren Augen ihr ganzes Leben gefesselt und gefangen, so dass alle ihre übrigen Sinne ruhig ersterben. Sie bedürfen keiner Entschädigung; sie haben einen unermesslichen Gewinn gemacht.

Das furchtbare Schreckbild einer menschenfeindlichen Gottheit ist entflohen, sagten wir, und dem Menschengeschlechte Ruhe und Freiheit von diesem Schreckbilde erworben. Wer war es, der diesen allgemein verbreiteten und so tief in allen Völkern eingewurzelten Wahn ausrottete; geschah es ohne Aufopferungen; was hat für diese Opfer entschädigt?

Die christliche Religion ganz allein ist es, welche dieses Wunder vollbracht, und durch jedes Opfer der ihr ergebenen und von ihr ergriffenen durchgesetzt hat. Was diese, was der erhabene Stifter derselben, was seine nächsten Zeugen, was deren nächste Nachfolger lange Reihen von Jahrhunderten hindurch, bis auch auf uns, als eine späte Geburt, ihr Wort kam, — gearbeitet, und unter blödsinnigen und abergläubischen Völkern erduldet, — lediglich begeistert von der beseligenden

Wahrheit, die ihnen innerlich aufgegangen war, und ihr Leben ergriffen hatte, — will ich nicht erinnern. Das Zeitalter erinnert sich dessen sehr wohl, und bringt es häufig in Erwähnung, um ihrer Schwärmerei zu spotten. Lediglich durch das Christenthum, und durch das ungeheure Wunder, wodurch dieses entstand und in die Welt eingeführt wurde, ist die Verwandlung geschehen. Dass, nachdem die Wahrheit verkündigt und durch zahlreiche Anhänger *auch* eine Autorität geworden, man ruhig denkend ihren Gründen nachforsche, sie in seinem eigenen Verstande nachconstruire, und auf diese Weise sie gewissermaassen nacherfinde, lässt sich erklären, und ist sehr begreiflich; aber woher der erste den Muth bekam, dem allgemeinen und durch die bisherige Uebereinstimmung des ganzen Geschlechts geheiligten Schreckbilde, dessen blosser Gedanke schon lähmte, kühn in die Augen zu sehen, und zu finden, es sey nicht, und statt seiner sey nur Liebe und Seligkeit: das war das Wunder. Was insbesondere die Repräsentanten betrifft, so ist, nach den übrigen Proben ihrer Erfindungskraft und ihres Witzes zu urtheilen, ganz gewiss: dass sie es nicht diesem Witze, sondern lediglich den von ihnen nur nicht geahneten Einflüssen derselben Tradition, welche sie verlachen, allenthalben, wo ihr stumpfes Auge hinreicht, dieselbe zu bemerken, zu verdanken haben, dass sie nicht noch bis diesen Tag ihr Gesicht zerschlagen vor hölzernen Götzen, und ihre Kinder durchs Feuer gehen lassen dem Moloch.

Ob Sie, E. V., sich entbrechen können, diese in allen diesen Beispielen sich zeigende Aufopferung des persönlichen Lebensgenusses für Ideen zu billigen, ist die Frage, deren Beantwortung nun Ihnen selbst überlassen wird; ebenso, wie Ihnen überlassen wird das Geschäft, aus diesem Phänomen die Folgerungen zu ziehen, welche, nach unserer früheren Auseinandersetzung, sich daraus ergeben.

Diese Billigung ist, nach derselben Auseinandersetzung, die unmittelbare Wirkung der Betrachtung des Lebens in den Ideen, im blossen Bilde und als fremden Zustandes: das eigene Seyn dieses Lebens, setzten wir hinzu, gewährt einen unendlichen

Selbstgenuss, der die Seligkeit ist, und versprachen eine Beschreibung dieses Zustandes, welche freilich nur schwach und verblasst auszufallen vermag, wie jede Beschreibung des Lebendigen.

Es ist hier der Ort, zuerst bestimmter zu erklären, was Idee, als Idee, in ihrem eigentlichen Wesen sey; eine Erklärung, welche selber wir durch das bisherige vorbereiten wollten.

Ich sage: die Idee ist ein *selbstständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke.*

Zuvörderst ein *selbstständiger* Gedanke. — Darin eben besteht die verkehrte Ansicht des dritten Zeitalters, und überhaupt alle verkehrte Ansicht, dass sie die Selbstständigkeit, das auf sich selber Beruhen und in sich selber Bestehen, dem todten und starren Seyn beilegen; und diesem nun die sodann völlig überflüssige Zugabe des Denkens, man weiss nicht warum und woher, hinzufügen. Nein, das Denken selber ist das wahre und einige Selbstständige und auf sich selbst Beruhende; nicht, wie sich versteht, dasjenige Denken, das eines besonderen denkenden Individuums bedürfe, indem dieses ja nicht selbstständig seyn könnte, sondern das Eine und ewige Denken, in welchem alle Individuen nur Gedachtes sind. Nicht der Tod ist die Wurzel der Welt, welcher Tod erst durch allmählige Verringerung seines Grades zum Leben heraufgekünstelt werden müsste; sondern vielmehr das Leben ist die Wurzel der Welt, und was da todt scheint, ist nur ein geringerer Grad des Lebens. — Ein *lebendiger* Gedanke; wie unmittelbar klar ist: denn das Denken ist seinem Wesen nach lebendig, ebenso wie das Selbstständige seinem Wesen nach lebendig ist; und eben darum kann der Gedanke nur als selbstständig gedacht, und die Selbstständigkeit nur in das Denken gesetzt werden, weil beides das Leben mit sich führt. Ein die Materie belebender Gedanke: dieses in doppelter Rücksicht. Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee: denn die Materie selber in ihrem Daseyn ist nur Wiederschein einer unserem Auge verdeckten Idee, und daher kommt die ihr selber beiwohnende Regsamkeit und Lebendigkeit. Bricht aber die Idee durch, offenbar und begreiflich als Idee, und reisst sich los zu eigenem, in ihr als Idee begründeten Leben, so verschwindet der niedere Lebensgrad der verdeckten Idee, und geht auf in dem höheren; welcher nun allein die Person erfüllt, und in ihr ihr eigenes Leben treibt; und es entsteht, mit Einem Worte, dasjenige Phänomen, welches in allen unseren bisherigen Schilderungen sich zeigte: das Phänomen der Aufopferung des persönlichen, d. h. des unbestimmt idealen Lebens an das Leben der bestimmten und als Idee sich darstellenden Idee. — So sage ich, verhält es sich mit dem Leben — nicht das Fleisch lebet, sondern der Geist; und diese Grundwahrheit, welche der speculative Philosoph auf dem Wege der Denknothwendigkeit erweiset, hat jeder, in welchem die bestimmte Idee in irgend einer Form zum Leben gekommen, an seinem eigenen Daseyn bewährt und dargethan, gesetzt auch, dass er sich dessen nicht deutlich bewusst werde. Diesen unmittelbaren Beweis am eigenen Daseyn zum Bewusstseyn zu erheben, und jeden desselben zu überführen, ist das Geschäft eines populär-philosophischen Vortrags, und hier insbesondere das meinige. —

Wo die Idee als ein eigenes und selbstständiges Leben sich darstellt, geht der niedere Grad des Lebens, das sinnliche, völlig in ihr auf, und wird in ihr verschlungen und verzehrt, — sagten wir. Die Liebe dieses niederen Lebens zu sich selber, und sein Interesse für sich selbst ist vernichtet. Aber alles Bedürfniss entsteht nur aus dem Daseyn dieses Interesse, und aller Schmerz nur aus der Verletzung desselben. Das Leben in der Idee ist vor aller Verletzung auf diesem Gebiete in Ewigkeit gesichert, denn es hat sich aus demselben zurückgezogen. Für dieses Leben giebt es keine Selbstverläugnung mehr und keine Aufopferung: das zu verläugnende Selbst, und die Objecte des Opfers sind seinem Auge entrückt, und seiner Liebe verschwunden. Diese Verläugnung und diese Opfer bewundert nur derjenige, für den die Gegenstände davon noch Werth haben, weil er selbst sie noch nicht aufgegeben; wie man sie aufgiebt, so verschwinden sie in nichts, und es findet sich, dass man nichts verloren habe. Für dieses Leben in der Idee ist das ernstgebietende Pflichtgebot aufgehoben, welches die Lust voraussetzt, und nur dazu da ist, um anfangs die Begier in das dunkle des Herzens zurückzuscheuchen, damit die Idee Platz gewinne, ihr Leben zu entwickeln. Nur der erste Schritt ists, der da kostet. Ist man einmal hindurch, so steht dasjenige, was erst als ernste Pflicht drohte, da als das, was man allein noch treiben, und um dessen willen allein man noch leben möchte: als einige Lust, Liebe und Seligkeit. Es ist daher Unkunde, wenn man einer tiefen Philosophie zutraut, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertödtung erneuern. O nein; einladen will sie, dass man hinwerfe, was keinen Genuss gewährt, damit dasjenige, was unendlichen Genuss verleiht, an uns kommen und uns ergreifen könne.

Die Idee ist selbstständig, genügt ihr selbst, und geht auf in sich selber. Sie will leben und daseyn, schlechthin um dazuseyn, und verschmäht jeden Zweck ihres Daseyns, der ausserhalb ihrer selbst liege. Sie schätzt daher und liebt ihr Leben keinesweges nach dem fremden Maassstabe irgend eines Erfolges, Nutzens oder Vortheils, den dasselbe ertrage. Wie sie in der ganzen Gattung keinesweges das Wohlseyn, sondern nur die absolute Würde, — nicht etwa Würdigkeit der Glückseligkeit, sondern Würde durchaus für sich — anstrebt: ebenso ist sie, wo sie zum besonderen Leben gediehen, in sich selber durch diese Würde vollkommen ersättigt, ohne des Erfolgs zu bedürfen. Die Unsicherheit desselben kann daher ihre innere Klarheit nie trüben, noch der wirkliche Nichterfolg ihr jemals Schmerz verursachen, da sie auf den Erfolg nicht rechnete, und ihn ebenso aufgegeben hat, wie die sinnliche Begierde. Wie könnte in diesen in sich geschlossenen Cirkel des Lebens Leid und Schmerz, oder Störung je eintreten?

Die Idee ist durch sich selber sich selbst genug zum lebendigen, thätigen Leben, das da ewig aus sich selber quillt, ohne eines anderen zu bedürfen, oder ihm den Einfluss in sich zu verstatten. Das Selbstgefühl dieser ewig unmittelbar gegenwärtigen Unabhängigkeit, und dieses sich selbst Genügens zu ewig und ununterbrochen aus ihm selber hervorgehender Thätigkeit, — die Gediegenheit dieser ewig an sich selber zu renden, und in alle Ewigkeit mit gleichbleibender Kraft sich erschwingenden Flamme, ist die Liebe des Vernunftlebens zu sich selber, und der Selbstgenuss seiner Selbst, und die Seligkeit: — keinesweges ein eitles Brüten über sich selber in Betrachtung und Anschauung seiner Vortrefflichkeit; denn die Betrachtung ist durch das Seyn verschlungen, und zu ihr lässt die rastlos fortbrennende Flamme des wirklichen Lebens weder Zeit noch Anhalt, tödtend und in den Schooss der Vergessenheit versenkend alles Vergangene, um in jedem Augenblicke neu sich zu gebären.

Dergleichen Schilderungen nun und Beschreibungen von der Seligkeit des Lebens in der Idee würden für jeden, in welchem nicht in irgend einer Form die Idee zum Leben hindurchgebrochen wäre, völlig unverständlich, und Töne einer anderen Welt seyn, und — da ein solcher nothwendig jede Welt ausser der seinigen läugnet, — Träume, Thorheit und Schwärmerei. Aber lässt sich denn nicht in einer gebildeten Gesellschaft mit einiger Sicherheit darauf rechnen, dass wohl jeder auf irgend eine Weise mit Ideen in Berührung gekommen?

So wie die Idee in ihrem Wesen, ebenso ist die Seligkeit des Lebens in der Idee allenthalben sich gleich und dieselbe: nemlich das unmittelbare Gefühl ursprünglicher, rein und schlechthin aus sich selbst hervorgehender Thätigkeit. Nur in Absicht der Gegenstände, in welche diese ursprüngliche Thätigkeit innerhalb unseres Gefühls und Bewusstseyns ausströmt und sich darstellt, giebt es verschiedene Formen der Einen Idee; welche verschiedene Formen nun wohl auch selber verschiedene Ideen genannt werden. Ich sage ausdrücklich: innerhalb unseres Gefühls und unseres Bewusstseyns; denn nur im Bewusstseyn sind die Aeusserungen der Idee verschieden, jenseits desselben ist diese Aeusserung nur Eine.

Die erste, unter der Menschheit am frühesten ausgebrochene, und dermalen am weitesten verbreitete Art jenes Ausflusses der Urthätigkeit ist die in Materie ausser uns vermittelst unserer eigenen materiellen Kraft: und in dieser Art des Ausflusses besteht die *schöne Kunst*. Ausfluss der Urthätigkeit, habe ich gesagt, — der nur aus sich selber strömenden und sich selbst genügenden, keinesweges der auf Erfahrung und Beobachtung in der Aussenwelt sich stützenden; diese letztere giebt nur das individuelle, und darum unedle und hässliche, welches schon um das Einemal, da es in der Wirklichkeit da ist, zu viel da ist, durch dessen Wiederholung sonach und Vervielfältigung durch die Kunst ein schlechter Dienst geleistet werden würde. In Materie ausser uns, sagte ich, gleichgeltend in welche; ob nun der körperliche Ausdruck des in eine Idee verlorenen Menschen — denn nur dieser, nur als solcher, ist Gegenstand der Kunst, — fixirt werde im Marmor, gebildet werde auf der Fläche, u. dergl., oder ob die Bewegungen eines begeisterten Gemüths in Tönen ausgedrückt werden, oder die Empfindungen und Gedanken desselben Gemüths rein, wie sie sind, sich selber in Worten aussprechen: immer ist es Ausströmen der Urthätigkeit in Materie.

Gewiss zerfliesst der wahre Künstler, in dem Sinne, wie wir ihn nehmen, bei Ausübung seiner Kunst in den höchsten Genuss der beschriebenen Seligkeit; denn sein Wesen ist sodann aufgegangen in freie, sich selber genügende Urthätigkeit, und in das Gefühl dieser Thätigkeit. Und wem wären denn alle Wege verschlossen, sein Werk mit zu geniessen; und so auf einige Weise und in einem entfernten Grade Mitschöpfer desselben zu seyn, und wenigstens auf diese Weise inne zu werden, dass es einen Genuss gebe, der jeden sinnlichen Genuss weit überwiegt?

Eine andere und höhere, in weniger Individuen zum Leben hindurchgebrochene Form der Idee ist das Ausströmen der Urthätigkeit in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit, — die Quelle der weltbürgerlichen Ideen; im Leben die Erzeugerin des Heroismus, und die Urheberin alles Rechts und aller Ordnung unter den Menschen. Mit welcher Kraft diese Idee ausstatte, ist schon gezeigt; mit welcher Seligkeit sie das ihr ergebene Gemüth erfülle, folgt aus dem Gesagten; und wer unter Ihnen Welt und Vaterland zu denken, und mit Vergessenheit seiner selber ihnen zu dienen vermag, der weiss es aus eigener Erfahrung.

Eine dritte Form der Idee ist das Ausströmen der Urthätigkeit in die Erbauung und Nacherschaffung des gesammten Universums, rein aus sich selber, d. i. aus dem Gedanken: oder die Wissenschaft; denn gerade das, was ich eben gesagt, war in ihrem Wesen die Wissenschaft, wo sie jemals unter den Menschen sich gezeigt hat, und das wird sie bleiben in alle Ewigkeit. Welchen hohen Genuss diese Wissenschaft ihren Geweihten gewähre, ist schon oben beschrieben; hier ist nur noch das hinzuzusetzen, dass der Genuss an ihr geistiger, und eben darum durchdringender und höher ist, als jeder andere aus der Idee; indem hier die Idee nicht nur ist, sondern selber als Idee, als innerer Gedanke aus sich selber hervorquillend, gefühlt und genossen wird: und dass dieses ohne Zweifel die höchste Seligkeit ist, welche der Sterbliche hienieden an sich zu bringen vermag. Nur in Absicht ihres Einflusses nach aussen steht die Wissenschaft in dem Nachtheile gegen die schöne Kunst, dass diese durch einen verborgenen Zauber von Sympathie im Geisterreiche auch den Nichtkünstler auf einige Augenblicke zu sich zu erheben, und ihm einen Vorschmack ihres Genusses zu geben vermag, dagegen das Geheimniss der Wissenschaft keiner empfahet, dem es nicht in ihm selber aufgeht.

Endlich, die umfassendste, alles in sich aufnehmende und durchaus an jedes Gemüth zu bringende Form der Idee, das Hinströmen aller Thätigkeit und alles Lebens, mit Bewusstseyn, in den Einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit: oder — die Religion. Wem dieses Bewusstseyn in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewissheit aufgeht, und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit. Was ihm begegne, es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens, welches in jeglicher Gestalt heilig ist und gut, und welches in jeglicher Gestalt zu lieben er sich nicht entbrechen kann; es ist, falls er etwa mit anderen Worten sich ausdrückte, der Wille Gottes, mit welchem sein Wille immer Eins ist. Was ihm zu thun vorkomme, so beschwerlich es sey, oder so gering und unedel es erscheine — es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens in ihm, dessen Ausdruck zu seyn seine Seligkeit ausmacht; es ist der Wille Gottes an ihn, dessen Werkzeug zu seyn ihn beglückt. Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt.

Dieses, E. V., sind die Materialien zum Bilde des Einen Vernunftlebens, dessen Entwerfung wir die letzte und die gegenwärtige Rede gewidmet hatten. Lassen Sie uns jetzt diese Materialien auf Einheit zurückführen.

Die verschiedenen Gestalten, in welche das Bild der Einen ewigen Urthätigkeit innerhalb unseres Bewusstseyns sich bricht, und deren bedeutendste wir angegeben haben, sind dennoch, jenseits dieses unmittelbaren Bewusstseyns, durchaus Eine und dieselbe Urthätigkeit, sagten wir. Allenthalben, wo sie in irgend einer dieser Gestalten in das Leben eintritt, umfasst sie in und kraft dieser Gestalt sich dennoch ganz, und liebt sich ganz, und entwickelt sich ganz, nur ohne ihr eigenes Wissen oder Willen, allenthalben nicht verschieden, sondern dieselbe Eine bloss wiederholt, und mehrmals gesetzt; allenthalben dasselbe Eine, aus sich selbst quellende Leben, rastlos in seiner Einheit sich neu gebärend, und in seiner Bewegung abwindend den Einen Strom der Zeit. Diese Eine Idee, in der Gestalt der schönen Kunst, drückt den uns umgebenden Lebenselementen das äussere Gepräge der in die Idee verlorenen Menschheit auf — sie wisse es oder nicht, lediglich darum, damit die künftigen Generationen gleich bei ihrem Erwachen ins Leben das Würdige umfange, und durch eine gewisse sympathetische Kraft den äusseren Sinn derselben erziehe, wodurch der Gestaltung des Innern mächtig vorgearbeitet wird; also in jener einzelnen Gestalt strebt die ganze Idee sich selbst ganz an, und arbeitet für sich als Ganzes. Oder, dieselbe Eine Idee, in der Gestalt der Religion, des Hinschwebens alles irdischen Thuns und Treibens in den Einen ewigen, stets reinen, stets guten, stets seligen Urquell des Lebens, was will sie? — Welcher Edle, nicht mehr angezogen durch das irdische Leben, und eben darum völlig im Reinen, dass es nichts sey, könnte es über sich gewinnen, dasselbe fortzutreiben, ohne jene Be ziehung auf das Eine, Ewige, Dauernde, welche die Religion ihm darbietet! Und so ist denn abermals die Eine ganze Idee, die in dieser Gestalt der Religion sich selber und ihren letzten Boden trägt, und den sonst unauflöslichen Widerspruch zwischen der Gesinnung, die sie einflösst, und zwischen den Aufträgen, die sie zu ertheilen sich nicht entbrechen kann, vollkommen löset. Und so verhält es sich mit jeder von uns erwähnten besonderen Gestalt der Idee, und mit jeder möglichen; wovon ich die Ausführung Ihrem eigenen Nachdenken überlasse.

So, sagte ich, windet die ewig sich selbst ganz erfassende, in sich selber lebende, und aus sich selber lebende Eine Idee sich fort durch den Einen Strom der Zeit. Und, setze ich hinzu, in jedem Momente dieses Zeitstroms erfasst sie sich ganz, und durchdringt sich ganz, wie sie ist in dem ganzen unendlichen Strome; ewig und immer sich selber allgegenwärtig. Was in ihr in jedem Momente vorkommt, *ist* nur, inwiefern *war*, was vergangen ist, und weil da *seyn soll*, was in alle Ewigkeit werden wird. Nichts geht in diesem System verloren. Welten gebären Welten, und Zeiten gebären neue Zeiten, welche letzteren betrachtend über den ersteren stehen, und den verborgenen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in ihnen erhellen. Dann thut sich auf das Grab, — nicht das, was aus Erdhügeln Menschen häuften, sondern das des undurchdringlichen Dunkels, womit das erste Leben uns umgiebt, und es gehen aus ihm hervor die mächtigen Organe der Ideen, und erblicken im neuen Lichte vollführt, was sie anfingen, ganz, was sie einseitig erfassten; — geht hervor jede noch so unscheinbare That, die im Glauben an das Ewige geschah; schwingt sich selbst das hier gefesselte und zum Boden niedergezogene geheime Sehnen im neuen Aether auf entwickelten Fittigen.

Mit einem Worte: wie, wenn der Athem des Frühlings die Lüfte belebt, das starrende Eis, wovon jedes Atom noch kurz vorher fest in sich selbst sich verschloss, und jedes Nachbaratom streng von sich abhielt, sich nicht länger hält, sondern zusammenströmt in eine einzige sich durchdringende, in sich bewegliche und laue Fluth; wie dann die vorher getrennten, und in dieser Trennung nur Tod und Verwüstung darstellenden Naturkräfte einander entgegenströmen, und sich umarmen und durchdringen, und in dieser Durchdringung lebendigen Balsam darbieten allen Sinnen: also — zerfliesset nicht durch den Liebeshauch der Geisterwelt, denn es ist in ihr kein Winter, sondern es ist und bleibt in ihr ewig verflossen das Ganze. Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühle des Daseyns gekommen, falle zum Opfer dem ins unendliche fort zu steigernden Seyn; und dieses Gesetz waltet unaufhaltbar, ohne irgend eines Einwilligung zu erwarten. Nur dies ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Thier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen; oder frei und edel, und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserem Falle sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen.

So ist es, E. V.; unter dieser heiligen Gesetzgebung, willig oder unwillig, gefragt oder nicht gefragt, stehen wir alle; und es ist nur ein schwerer Fiebertraum, der die Stirn des Egoisten umzieht, wenn er glaubt, dass er für sich allein zu leben vermöge; wodurch er die Sache nicht ändert und nur sich selbst Unrecht thut. Möge die Schlummerer in der Wiege für das ewige Leben zuweilen ein freudigerer Traum aus jenem Leben erquicken; mögen von Zeit zu Zeit Verkündigungen an ihr Ohr treffen, dass es ein Licht gebe, und einen Tag!

Fünfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir schlagen, zurückkehrend von einer Unterbrechung, von welcher wir uns Licht auf unserem Wege versprachen, wiederum ein die gerade Strasse unserer Untersuchung. Lassen Sie uns die Aufgabe dieser Untersuchung nochmals im Ganzen übersehen.

Das ist der Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung: alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten. Soll dies mit Freiheit, mit einer der Gattung bewussten und für ihre eigene freie That angesehenen Freiheit geschehen, so wird in demselben Bewusstseyn der Gattung ein Zustand vorausgesetzt, in welchem diese Freiheit noch nicht eingetreten; — keinesweges also, dass die Verhältnisse der Gattung überhaupt nicht nach der Vernunft geordnet seyen, denn sodann vermöchte die Gattung gar nicht zu bestehen, sondern dass diese Unterordnung nur nicht durch Freiheit, sondern durch die Vernunft als blinde Kraft, d. h. durch den Vernunftinstinct, durchgesetzt worden. Der Instinct ist blind; die ihm gegenüberstehende Freiheit müsste daher sehend, d. i. eine Wissenschaft der Vernunftgesetze seyn, nach denen die Gattung mit freier Kunst ihre Verhältnisse zu ordnen hätte. Aber sodann müsste zuvörderst die Gattung, um zur Vernunftwissenschaft und von dieser aus zur Vernunftkunst kommen zu können, erst von dem blinden Antriebe des Vernunftinstincts sich losgemacht haben. Diesen aber, inwiefern er als blinde Kraft in der Menschheit selber waltet, kann sie nicht anders, als lieben, — weit entfernt, dass sie von ihm sich losreissen auch nur wollen sollte. Er müsste daher nicht in ihr selber, wenigstens nicht allgemein, walten, sondern ihr nur als fremder Instinct einiger weniger Individuen, durch eine äussere Autorität und Gewalt aufgedrungen werden, — gegen welche äussere Autorität nun sie sich setzte, und unmittelbar von dieser — mittelbar aber mit ihr zugleich von der Vernunft in der Gestalt des Instinctes, und da diese Vernunft in anderer Gestalt noch gar nicht vorhanden ist, von der Vernunft in jeglicher Gestalt befreiete.

Wir bekamen zufolge dieses Grundsatzes fünf einzig und allein mögliche, und das ganze irdische Leben der menschlichen Gattung erschöpfende, Hauptepochen. 1) Diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den blossen Vernunftinstinct geordnet werden. 2) Diejenige, da dieser Instinct, schwächer geworden, und nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese wenigen in eine zwingende äussere Autorität für Alle verwandelt wird. 3) Diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird. 4) Diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft allgemein in die Gattung eintritt. 5) Diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten; und da durch diese Kunst die vernunftgemässe Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer anderen Welt betritt.

Die soeben an der dritten Stelle erwähnte Epoche war es nun, deren Charakteristik wir uns in diesen Reden zur Hauptaufgabe machten, auf unseren zugestandenen Verdacht hin, dass die gegenwärtige Zeit gerade in dieser Epoche stehe; über welches Verdachtes Grund oder Ungrund zu entscheiden ich übrigens ganz allein Ihnen überliess.

Als erklärter Gegner alles blinden Vernunftinstincts und aller Autorität stellte dieses dritte Zeitalter die **Maxime** auf: schlechthin nichts gelten zu lassen, als das, was es begreife, — es versteht sich unmittelbar, mit dem schon vorhandenen und ohne alle seine Mühe und Arbeit ihm angeerbten gesunden Menschenverstande. Ein genauer Abriss des gesammten Denk- und Meinungssystems dieses Zeitalters musste sich ergeben, wenn wir diesen Verstand, der ihm als Maassstab alles seines Denkens und Meinens dienet, zu Tage fördern konnten.

Dies ist uns nun also gelungen. Die Vernunft, in welcher Gestalt auch sie sich darstelle, ob in der des Instinctes oder der der Wissenschaft, gehet immer auf das Leben der Gattung, als Gattung; die Vernunft aufgehoben und ausgetilgt, bleibt nichts übrig, als das blosse individuelle persönliche Leben; dem dritten Zeitalter sonach, welches der Vernunft sich entlediget, bleibt nichts übrig, als dieses letztere Leben; allenthalben, wo es wirklich in sich selber durchgebrochen und zur Consequenz und Klarheit gekommen, nichts, denn der blosse, reine und nackte Egoismus; und hieraus folget denn ganz natürlich, dass der angeborene und stehende Verstand des dritten Zeitalters durchaus kein anderer seyn und nichts weiter enthalten könne, als die Klugheit, seinen persönlichen Vortheil zu befördern.

Die Mittel für die Erhaltung und das Wohlseyn des persönlichen Lebens können allein durch die Erfahrung gefunden werden, da weder ein thierischer Instinct, wie beim Thiere, noch die allein das Leben der Gattung zum Zwecke habende Vernunft hierüber belehrt; und daher kommt die Lobpreisung der Erfahrung für die einzige Quelle des Wissens, als ein charakteristischer Grundzug eines solchen Zeitalters.

Daher entsteht ferner diejenige Ansicht der Wissenschaften, der Kunst, der gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen, der Sittlichkeit und der Religion, welche wir damals als gleichfalls herrschende Grundzüge eines solchen Zeitalters ableiteten.

Mit einem Worte: die bleibende Grundeigenschaft und der Charakter eines solchen Zeitalters ist der, dass jedes ächte Product desselben alles, was es denkt und thut, nur für sich und seinen eigenen Nutzen thue: ebenso wie das entgegengesetzte Princip eines vernunftgemässen Lebens darin bestand, dass jeder sein persönliches Leben dem Leben der Gattung aufopfere; oder, da sich späterhin fand, dass die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewusstseyn einträte und in dem Leben des Individuums Kraft und Trieb würde, *Idee* heisse, — dass jeder sein persönliches Leben, und alle Kraft und allen Genuss desselben, an die Ideen setze. Um durch diesen Gegensatz des vernunftgemässen Lebens unsere fortgesetzte Charakteristik des dritten Zeitalters recht klar zu machen, haben wir uns in den beiden vorigen Reden bei der näheren Beschreibung dieses Vernunftlebens verweilt, und ich habe in dieser letzten Rücksicht nur noch folgende Bemerkungen hinzuzusetzen.

Zuvörderst hierin, in dem angegebenen Unterschiede, ob das Leben lediglich an das Persönliche gesetzt werde und in demselben aufgehe, oder ob es der Idee aufgeopfert werde, liegt der Unterschied zwischen dem vernunftwidrigen und dem vernunftgemässen Leben überhaupt; und es macht dabei gar keinen Unterschied, ob, was das letztere betrifft, diese Idee als dunkler Instinct in der ersten Epoche innerlich sich offenbare, oder ob sie in der zweiten mit gebietender Autorität von aussen angeregt werde, oder ob sie in der vierten hell und klar in der Wissenschaft dastehe, oder in der fünften als ebenso klare Vernunftkunst walte; und in dieser Rücksicht steht das dritte Zeitalter keinesweges einem der übrigen insbesondere, sondern es stehet, als das dem Inhalte nach durchaus vernunftwidrige, der gesammten übrigen Zeit, als der dem Inhalte nach auf die gleiche Weise, nur jedesmal in einer anderen äusseren Form, vernunftgemässen gegenüber.

Die Idee, in den besonderen Aeusserungen und Wirkungen, in denen wir sie in den beiden vorigen Reden vorgeführt, ist allemal nur in der Gestalt des dunklen Instincts erschienen; denn wir beschrieben ja die dem dritten Zeitalter vorhergehende und dasselbe in seiner Existenz erst möglich machende Zeit: und überhaupt ist die gesammte Zeit zur Darstellung der Idee im klaren Bewusstseyn dermalen noch gar nicht vorgerückt. Diese Unterscheidung sey daher zur Vermeidung alles Misverständnisses hiermit festgestellt.

Sodann — dass nun jemand die Schilderung einer solchen, alles für Ideen aufopfernden Denkart, und diese Denkart selber hasse und innerlich über sie ergrimme, dass er ihr einen bösen Leumund zu machen suche, dass er sie für unnatürlich — es versteht sich immer für ihn selber, — und für eine tolle Schwärmerei ausgebe: dagegen können wir nichts thun, und würden dagegen nichts thun wollen, wenn wir es auch könnten. Je mehr, je lauter, je unverhohlener dieses geschieht, desto bündiger entwickelt sich, und desto schneller windet sich ab eine Denkart, durch welche die Menschheit denn doch einmal hindurch muss; destomehr, könnte ich hinzusetzen, zeigt es sich, dass ich das rechte getroffen. Nur wünschte ich, dass dies wirklich recht rein und unverhohlen und unzweideutig geschähe; und ich möchte, so viel mir möglich, jeden Vorwand entfernen, unter dessen Decke man etwas anderes zu thun scheinen könnte, indem man doch jenes thäte. So möchte ich alles thun, und bin mir bewusst, bisher alles gethan zu haben, um den Vorwand abzuschneiden, dass man die Rede nur nicht recht verstanden, und dass, wenn es nun so gemeint seyn solle, man sich es gefallen lasse. Diese Vorträge existiren ganz so, wie sie gehalten werden; die Wortbedeutungen der deutschen Sprache, die Anordnung der Gedanken, die allseitige Bestimmung jedes einzelnen durch die übrigen, — auf welchen Stücken die Deutlichkeit eines Vortrages beruht, — haben ihre sehr bestimmten Regeln, und es lässt sich auch hinterher noch immer sehr wohl ausmachen, ob diese Regeln befolgt worden; und ich für meine Person glaube, dass ich hier nie etwas anderes gesagt, als gerade dasjenige, was ich eben sagen wollte. Freilich muss ein Vortrag, der wirklich etwas zu sagen unternimmt, vom Anfange bis zu Ende und in allen seinen Theilen angehört werden. — Wo man überhören kann, so viel man will, und bei jedem neuen Hinhören doch immer wieder das Gesagte versteht, — da ist im Ganzen sicherlich gar kein Verstand, sondern es werden nur längst von allen auswendig gelernte Redensarten abgewürfelt, wie Spreu auf der Tenne. Um dies an ein paar auf gut Glück gewählten fingirten Beispielen klar zu machen. — Wenn nun jemand, den Kopf voll von der leidigen, erst in der neueren Zeit entstandenen Sprachverwirrung, nach welcher jedweder Gedanke zur beliebigen Abwechselung auch Idee genannt werden kann, und gegen die Idee etwa eines Stuhles oder einer Bank sich nichts einwenden lässt, — wenn ein solcher sich wunderte, wie man aus der Aufopferung des Lebens für Ideen so grosses Wesen machen, und darauf die Charakteristik zweier durchaus verschiedenen Menschenklassen bauen könne; indem ja alles, was da nur irgend in einen menschlichen Sinn kommen könne, Idee sey: so hätte dieser freilich von allem bisher Gesagten nichts verstanden, aber ohne unsere Schuld. Denn wir haben nicht ermangelt, die *Begriffe*, welche auf dem Wege der Erfahrung in den Verstand des bloss sinnlichen Menschen kommen, von den *Ideen*, welche schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbstständige Leben in dem Begeisterten sich entzünden, streng zu unterscheiden.

Oder falls etwa jemand über ein gewisses Stichwort, das nebst anderen der Art, über welche es ihnen ebenso schwer seyn würde Rechenschaft zu geben, von Dunkel-Schöngeistern in Umlauf gebracht worden, — über das Stichwort von Individualität, und schöner und liebenswürdiger Individualität, nicht hinwegkommen, und mit dem, was zuletzt wahres an der Sache seyn mag, unsere unbedingte Verwerfung aller Individualität nicht vereinigen könnte: so wäre diesem nur entgangen, dass wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet; keinesweges aber läugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, dass die Eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keinesweges bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heisst, die Originalität.

Endlich und zuletzt in derselben Beziehung noch folgendes: Wir vermessen uns hier keinesweges des strengen Lehrtons und der zwingenden Form der Demonstration, sondern haben für Unbefangene uns auf die bescheidene Benennung populärer Vorträge, und auf den mässigen Wunsch, diese Unbefangenen dadurch auf eine anständige Weise zu unterhalten, beschränket. So aber jemand aus irgend einem Grunde das

Rechten und Beurtheilen liebt, und es auch hier anwenden will: dem sey unvorbehalten, dass wir ihn, trotz aller anscheinenden Leichtigkeit, mit einer Kette umgeben haben, bei der er sich wohl bedenke, welches Glied derselben er zuerst sprengen wolle. Hätte er Lust zu sagen: dieses ganze Setzen des Lebens an Realisirung einer Idee sey eine von uns selber auf eigene Hand erdichtete Chimäre: so haben wir historisch erwiesen, dass von jeher in und durch Ideen gelebt worden sey, und dass alles grosse und gute, was dermalen in der Welt sich befindet, Product dieser Lebensweise sey. Oder hätte er Lust zu sagen: wenn es auch geschehen sey, so sey dieses eine alte Thorheit und Schwärmerei, über die unser dermalen aufgeklärtes Zeitalter hinweg sey; so ist erwiesen, dass, falls nur er sich selbst nicht entbrechen könne, sogar wider Willen eine solche Handelsweise zu bewundern und zu achten, diesem seinem eigenen Urtheile ein Princip zum Grunde liegen müsse, des Inhalts: dass das persönliche Leben der Idee aufgeopfert werden solle; dass daher seinem eigenen Mitgeständnisse zufolge eine solche Handelsweise durch die Stimme der unmittelbar in unserem Innern sich aussprechenden Vernunft gebilligt werde, und darum keinesweges Schwärmerei sey. Diese beiden Fälle abgeschnitten, bliebe ihm nichts anderes übrig, als laut zu bekennen, dass er ein solches specifisches Gefühl, wie das der Achtung und Bewunderung, niemals in sich vorgefunden, und dass es ihm nie begegnet sey, irgend etwas zu achten; erst sodann hätte er das, was hier unsere erste Prämisse war, und mit ihr alle Folgen derselben aufgehoben, und wir wären mit ihm vollkommen zufrieden.

In der erweiterten Schilderung des dritten Zeitalters, welche nun meine nächste Aufgabe ist, sollte ich vielleicht nach dem Urtheile der meisten, die etwa darüber nachdenken dürften, also verfahren, dass ich das Verhältniss dieses Zeitalters zu den in der vorigen Stunde geschilderten besonderen Formen der Einen Idee beschriebe; und ohngefähr nach dieser Rogel ist auch die in der zweiten Rede gelieferte allgemeine Charakteristik desselben einhergegangen.

Aber es ist gleichfalls auch schon damals erinnert und heute wiederholt worden: die Grundmaxime dieses Zeitalters sey, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was es begreife; der Punct, auf den es fusset, ist sonach ein Begriff. Auch ist schon damals gezeigt worden, dass es so lange noch nicht eigentlich Epoche mache und sich als eine besondere Zeit hinstelle, so lange es nur dunkel nach jener Maxime verfährt; sondern dass es erst alsdann wahrhaft erfasst werden könne, wenn es sich in sich selber in jener Maxime klar wird und sich begreift, und sich als das höchste hinstellt: dieses Zeitalter ist demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Daseyn *Begriff des Begriffes*, und trägt die Form der Wissenschaft; freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, die Idee, gänzlich abgehet. Wir müssen daher, um das Zeitalter in seiner Wurzel zu fassen, zuerst von dem wissenschaftlichen Systeme desselben reden. In der Beschreibung dieses Systemes werden sich dann auch seine Ansichten der Grundformen der Idee, als nothwendige Theile jenes Systemes, zugleich mit ergeben.

Um Ihnen sogleich in dieser Stelle eine ausgebreitetere Aussicht auf das, was Sie hier zu erwarten haben, zu öffnen, füge ich folgenden, von mir bisher noch nicht erwähnten Eintheilungsgrund hinzu. Nichts gelten zu lassen, als was es begreife, es versteht sich durch den blossen empirischen Erfahrungsbegriff, ist die Maxime des Zeitalters; und dasselbe wird daher, wo es nur kräftig und consequent genug auf sich selber fusset, diese Maxime auch als sein wissenschaftliches Princip aufstellen, und nach ihr alles wissenschaftliche Verfahren schätzen und beurtheilen. Es kann aber nicht fehlen, dass andere, weniger stark von dem waltenden Zeitalter ergriffen, ohne doch die Morgendämmerung des neuen Zeitalters erblickt zu haben, die unendliche Leerheit und Plattheit einer solchen Maxime fühlen, und nun, glaubend, dass man das Falsche nur gerade umkehren müsse, um zum Wahren zu kommen, in das

Unbegreifliche und Unverständliche, als solches, die Weisheit setzen. Da auch diese in ihrer ganzen Ansicht von dem Zeitalter ausgehen, und nichts sind, als die Reaction desselben Zeitalters gegen sich selbst, so sind auch sie, ohnerachtet des direct entgegengesetzten Princips, dennoch eben so gut als jene, Producte des Zeitalters, — sie, welche unter anderen Bedingungen Ueberbleibsel der alten Zeit seyn würden; und wer die Wissenschaft des Zeitalters erfassen will, hat beide Principien aufzustellen, und aus ihnen zu folgern, so wie wir es thun werden.

Es ist nur noch Eine allgemeine Bemerkung rückständig, welche ich der Schilderung voranschicken muss, folgende: Ob das, was ich das dritte Zeitalter nenne, nun gerade das unserige sey, und ob die Phänomene, die ich aus seinem Princip streng folgernd ableite, unter unseren Augen eintreten, — darüber habe ich, wie mehrmals gesagt, einem jeden das Urtheil selber überlassen. Nur wäre, falls jemand hierin urtheilen wollte, nöthig, dass er nicht etwa so denke: nun, gesetzt auch, es liesse sich nicht läugnen, dass es dermalen allerdings so sey, so ist dies doch keinesweges ein Charakterzug unseres Zeitalters, indem es wohl von jeher eben also gewesen seyn möchte. In dieser Rücksicht werde ich bei Phänomenen, über die man etwa so denken könnte, an Zeiten erinnern, in denen es anders war.

Wir heben die Beschreibung des wissenschaftlichen Zustandes des dritten Zeitalters an mit der Schilderung seiner Form, d. h. der beständigen Grundeigenschaften, in welche alles sein Wesen gleichsam eingetaucht ist und in denselben sich bewegt, und leiten diese Grundeigenschaften also ab:

Die Idee, wo sie zum Leben durchdringt, giebt eine unermessliche Kraft und Stärke, und nur aus der Idee quillt Kraft; ein Zeitalter, das der Ideen entbehret, wird daher ein schwaches und kraftloses Zeitalter seyn, und alles, was es noch treibt, und worin es Lebenszeichen von sich giebt, nur matt und siechend, und ohne sichtbaren Kraftaufwand verrichten.

Und — da wir hier insbesondere von der Wissenschaft desselben reden, — in Absicht der Gegenstände wird es von keinem einzigen kräftig angezogen werden, noch selbst ihn kräftig durchdringen; sondern heute an dem, morgen an dem, so wie die augenblickliche Laune oder andere Leidenschaften es rathen, etwas auf der Oberfläche liegendes berichten, keinen aber zermalmen, und seinen Kern entfalten. In Absicht seiner Meinungen über diese Gegenstände wird es durch den blinden Hang der Ideenassociation bald dahin bald dorthin gezogen werden, in nichts sich gleichbleibend, als in dieser allgemeinen Oberflächlichkeit und Wandelbarkeit, und in dem Grundprincip, dass in diesem Leichtnehmen eben die rechte Weisheit bestehe. — So nicht der von der Wissenschaft in der Gestalt der Idee Ergriffene. In Einem Puncte ist sie ihm aufgegangen, und in diesem Einen Puncte hält sie sein ganzes Leben mit aller Kraft desselben gefesselt, so lange bis dieser ihm vollkommen klar werde, und aus ihm heraus ein neues Licht sich verbreite über das Universum des gesammten Wissens; und dass es wenigstens ehemals dergleichen Männer gegeben, und die Wissenschaft nicht von jeher so seicht und kraftlos getrieben worden sey, als das dritte Zeitalter sie nothwendig treiben müsste, beweiset aufs mindeste die Erfindung der Mathematik bei den Alten. In der Mittheilung endlich, sie sey nun mündlich oder schriftlich, wird dieselbe Mittelmässigkeit und Kraftlosigkeit sich zeigen. Ein organisches, in allen seinen Theilen aus Einem Mittelpuncte ausgehendes und auf denselben wiederum zurück sich beziehendes Ganzes wird in dessen Darstellungen nie erscheinen, sondern diese Darstellungen werden gleichen einem Wurfe Sandes, in welchem jedes Körnchen für sich eben auch ein Ganzes ist, und alle nur durch die leere Luft zusammengehalten werden. Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf geriethe, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabete vorzutragen. — Deswegen kann in diesen Darstellungen nie Klarheit seyn; welche nun durch eine ermüdende Deutlichkeit, die darin besteht, dass man dasselbe recht vielmal wiederhole, ersetzt werden soll. Diese Darstellungsweise wird da, wo das Zeitalter recht zu Kräften kommt, sich selbst sogar begreifen, und sich als mustermässig hinstellen, so dass von nun an die Eleganz darein gesetzt werde: dass man dem Leser nichts zu denken gebe, noch desselben eigene Thätigkeit auf irgend eine Weise aufrege, was ja zudringlich wäre; und dass klassische Schriften diejenigen seyen, die jederman so, wie er eben ist, lesen, und nach deren Weglegung er wiederum seyn und ferner bleiben könne, wie er zuvor war. Nicht so derjenige, der Ideen mitzutheilen hat, und von ihnen zur Mittheilung getrieben wird. Nicht er selber redet, sondern die Idee redet oder schreibt in ihm mit aller ihr beiwohnenden Kraft; und nur das ist ein guter Vortrag, wo nicht der Vortragende die Sache vortragen will, sondern die Sache sich selber ausspricht und in Worte gestaltet durch das Organ des Vortragenden. Dass es wenigstens ehemals dergleichen Vorträge gegeben, und dass man sich nicht von jeher gescheut, den Leser oder Zuhörer anzuregen, beweisen die noch bis jetzt übrigen Schriften des klassischen Alterthums, — deren Studium das dritte Zeitalter, wo es consequent ist, freilich abzuschaffen und das Erlernen ihrer Sprachen aus der Mode zu bringen suchen wird, damit es in seinen Producten allein gelte und die Ehre habe.

Die Idee, und allein die Idee füllet aus, befriedigt und beseligt das Gemüth; ein Zeitalter, das der Idee entbehrt, muss daher nothwendig eine grosse Leere empfinden, die sich als unendliche, nie gründlich zu hebende und immer wiederkehrende Langeweile offenbart; es muss Langeweile so haben, wie machen. In diesem unangenehmen Gefühle greift es nun nach dem, was ihm als das einige Gegenmittel dafür erscheint, nach dem Witze: entweder um ihn selber zu geniessen, oder um die Langeweile anderer, welche es durch seine Darstellungen zu erregen sich wohl bewusst ist, dadurch von Zeit zu Zeit zu unterbrechen, und in die langen Sandwüsten seines Ernstes hier und da ein Körnchen Scherz zu säen. Dieses Vorhaben muss ihm zwar, in der That und Wahrheit, nothwendig mislingen; denn auch des Witzes ist nur derjenige fähig, welcher der Ideen fähig ist.

Witz ist die Mittheilung der tiefen, d. h. der in der Region der Ideen liegenden Wahrheit, in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit. — In ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, sage ich, und insofern ist der Witz der Mittheilung derselben Wahrheit in einer Kette des bündigen Räsonnements entgegengesetzt. Wenn z. B. der Philosoph eine Idee in allen ihren einzelnen Bestandtheilen Schritt vor Schritt zerlegt, jeden dieser Bestandtheile, einen nach dem andern, durch eines jeden eigenthümlichen Grenzbegriff bestimmt, und von ihm unterscheidet, so lange bis die ganze Idee erschöpft ist: so geht er den Weg der methodischen Mittheilung, und beweiset mittelbar die Wahrheit seiner Idee. Gelingt es ihm nun etwa noch zum Beschlusse das Ganze in seiner absoluten Einheit in einen einzigen Lichtstrahl zu fassen, der es wie ein Blitz durchleuchte und abgesondert hinstelle, und jeden verständigen Hörer oder Leser ergreife, dass er ausrufen müsse: ja wahrhaftig so ist es, jetzt sehe ich es mit einemmale ein; so ist dies die Darstellung der aufgegebenen Idee in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, oder die Darstellung derselben durch den Witz: und hier zwar durch den directen oder positiven Witz. — Nun kann die Wahrheit auch indirect bewiesen werden, dadurch, dass man die Thorheit und Verkehrheit ihres Gegentheils zeige; und wenn dies nicht methodisch und mittelbar, sondern in unmittelbarer Anschaulichkeit geschieht, so ist dies der indirecte und, in der Beziehung auf die Idee, negative Witz, der bei denen, die ihn fassen, Lachen erregt: es ist der Witz als Quelle des Lächerlichen; denn die Verkehrtheit in ihrer unmittelbaren Anschauung ist lächerlich.

Nicht der Witz in der ersten Bedeutung, von welcher die Theorien desselben schweigen, sondern der in der zweiten, — der in der Gestalt des Spottes, und als Lachen erregend, ist es, nach welchem das Zeitalter hascht; indem das Lachen ein durch den Naturinstinct selbst angewiesenes Mittel ist, um die durch viel erlittene Langeweile erschöpften Lebensgeister wieder zu erfrischen, und durch die wellenförmige Bewegung, in die es die stagnirenden Theile bringt, ein wenig neu zu beleben. Aber auch in dieser Gestalt bleibt er ihm nothwendig unzugänglich; denn um das Verkehrte in seiner Anschaulichkeit frei zu handhaben und hinzustellen, muss man nicht selbst verkehrt seyn. *Sie* haben keinen Witz, wohl aber hat sehr oft, und grösstentheils dann, wenn sie nach ihrer Weise sehr witzig sind, *der Witz* sie: d. h. sie stellen sodann an ihren eigenen Personen, ohne das mindeste Arg dabei zu ahnen, dem verständigeren Zuschauer die Thorheit und Verkehrtheit in der höchsten Anschaulichkeit dar. Wer ihnen, um sie recht nach dem Leben abzubilden, gewisse Dinge in den Mund gelegt hätte, die sie oft ganz unerwartet selbst mit grosser Gravität aussprechen, der könnte sich rühmen ein witziger Kopf zu seyn.

Wie wird es denn also verfahren, — dieses dritte Zeitalter, um seine Art von witzigem Spotte und sein Maass des Lachens an sich zu bringen? Also: — es setzt voraus, *seine* Wahrheit sey die rechte Wahrheit, und was dieser zuwider sey, sey falsch; denn wenn man das Gegentheil annehmen wolle, so hätten sie ja unrecht, welches absurd ist; hierauf setzen sie in frappanten Beispielen auseinander, wie so ganz ungeheuer die entgegengesetzte Meinung von der ihrigen verschieden sey, und in gar keinem Stücke sich mit ihr vereinigen lasse, — wie wahr seyn mag; lachen darauf zuerst, und es kann nicht fehlen, dass mitgelacht werde, wenn sie sich nur an die rechten Personen gewendet haben. — Nach der beständigen Weise, in wissenschaftlicher Form einherzugehen, wird auch dieses Princip vom Zeitalter bald begriffen und dogmatisch aufgestellt werden, und es wird ein Lehrsatz auftreten, des Inhalts: das Lächerliche sey der Probirstein der Wahrheit; und dass etwas falsch sey, lasse sich, zu Ersparung anderweitiger Prüfung, gleich daran erkennen, wenn man nach der angeführten Methode ihm einen Spass anfügen könne.

Sie sehen, welch ungeheuren Gewinn durch diesen anfangs geringscheinenden Fund ein Zeitalter gemacht habe. Zuvörderst ist es dadurch eingesetzt in nie zu störenden Besitz seiner Weisheit: denn *an diese* seinen Probirstein des Lächerlichen zu halten, oder, falls er, wie wohl thunlich ist, durch andere daran gehalten würde, mitzulachen, wird das Zeitalter sich hüten: sodann ist ihm dadurch die doch immer einige Mühe kostende Prüfung dessen, was ihm zuwider vorgebracht wird, auf immer erspart; es zeigt bloss, wie weit diese davon entfernt seyen, mit ihm übereinzustimmen und seine rechte Meinung getroffen zu haben; macht sie dadurch lächerlich, und, falls man es aus der guten Laune bringt, — verdächtig und verhasst; endlich ist dieses Lachen schon an sich selber eine ganz angenehme und gesunde Arbeit, bei der man der ausserdem so drückenden Langeweile doch manchmal entledigt wird.

Nein, E. V., Sie Anwesenden alle, ohne Ausnahme eines Einzigen, in denen ich nicht Mitglieder des dritten Zeitalters anzureden glaube, mit denen ich nie zu reden wünsche, noch Mitglieder irgend eines Zeitalters, sondern von denen ich voraussetze, dass Sie, frei mit mir über alle Zeit erhaben, auf dieselbe herabschauen; — nein, der Witz ist ein göttlicher Funke und steigt nie herab zu der Thorheit. Er wohnt ewig bei der Idee und lässet nie von ihr. In der ersten Gestalt ist er der wunderbare Leiter des Lichtes in der Geisterwelt, durch welchen die Weisheit von dem Einen Puncte, in welchem sie zuerst aufging, sich verbreitet zu den übrigen Puncten, und sie ergreift. In der zweiten Gestalt ist er der rächende Blitzstrahl der Idee, der jede Thorheit, selbst in der Mitte ihrer Befreundeten, sicher trifft und zu Boden wirft. Absichtlich geschleudert durch die Hand eines Einzelnen, oder auch nicht, trifft er auch im zweiten Falle sicher, als verborgenes und unvermeidliches Schicksal. So wie die Freier der Penelope, schon umstellt von dem ihnen bereiteten Untergange, tobten in den dunklen Häusern und lachten mit fremden Backen: so lachen auch diese mit fremden Backen; denn in ihrem Lachen lachet der ewige Witz des Weltgeistes ihrer selbst. Wir insgesammt wollen ihnen dieses Vergnügen gönnen und lassen, und uns hüten, die Binde von ihren Augen zu nehmen.

Sechste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das Princip des von uns zu beschreibenden dritten Zeitalters ist nun zur Genüge bekannt: das, durchaus nichts als geltend anzuerkennen, als das, was es begreife. Sein höchstes ist daher der Begriff; es ist darum der Form nach wissenschaftlich: und eine gründliche Beschreibung desselben muss anheben von der Beschreibung seines wissenschaftlichen Zustandes; indem hierin es sich selber am klarsten und durchsichtigsten geworden, und aus diesem hellsten Puncte alle seine übrigen Charakterzüge sich am besten ableiten lassen.

Wir beschrieben in der letzten Rede diesen wissenschaftlichen Zustand zuvörderst der Form nach, d. h. in gewissen allgemeinen Grundeigenschaften, welche an allen seinen Erscheinungen sich zeigen würden, — ausgehend von dem Grundcharakter desselben, dass es der Idee unfähig sey. Die Idee war die Quelle der Kraft; dieses Zeitalter musste daher nothwendig schwach und kraftlos seyn: die Idee war die Quelle der vollkommenen Befriedigung; dieses Zeitalter musste daher Leere empfinden, — welche es durch Witz auszufüllen strebt, der aber ihm ebenfalls unerschwinglich ist. Heute wollen wir ein gedrungenes Bild dieses wissenschaftlichen Zustandes selber in seinem wirklichen selbstständigen Seyn und Walten aufstellen.

Vor allem andern voraus: jedes mögliche Zeitalter strebt — wie dies schon bei einer anderen Gelegenheit im Vorbeigehen erinnert, hier aber eingeschärft und zum erstenmale angewendet wird — jedes mögliche Zeitalter strebt die ganze Gattung zu umfassen und zu durchdringen; und nur, inwiefern ihm dieses gelingt, hat es sich als Zeitalter dargestellt, da es ausserdem bloss die besondere Gesinnung Einzelner geblieben wäre.

So auch das dritte. Es ist in seinem Wesen Wissenschaft: und es muss streben und arbeiten, schlechthin alle Menschen zur Wissenschaft zu erheben. Der Begriff, als der höchste und entscheidende Richter, hat für dasselbe Werth, und hat den höchsten, allen andern Werth erst bestimmenden Werth: der Mensch kann ihm daher Werth haben lediglich insofern, inwiefern er die Begriffe leicht an sich bringt oder gut lernt, und sie leicht anwendet, oder fertig urtheilt; und alles Bestreben des Zeitalters in der Bildung des Menschen kann nur auf diesen Zweck sich hinrichten. Es verschlägt nichts, wenn auch einzelne Stimmen zuweilen dazwischen rufen: handeln, handeln, das ist die Sache, was hilft uns das blosse Wissen? — denn entweder ist mit diesem Handeln auch nur eine andere Weise des Lernens gemeint, oder jene Stimme ist die Reaction des sich selber in seiner Leerheit misfallenden Zeitalters gegen sich selbst, welcher Reaction wir schon in der vorigen Rede gedacht haben, und von welcher dieses Zeitalter in allen seinen besonderen Aeusserungen begleitet zu werden pflegt. Das in der Beurtheilung dieses Punctes entscheidende ist die Erziehung, welche ein besonderes Zeitalter den Kindern aus allen Ständen überhaupt, und insbesondere aus dem Volke, zu geben sucht. Findet sich, dass diese in jedem Stande zunächst beabsichtige, dass die Kinder etwas lernen, und dass sie insbesondere beim Volke zuletzt darauf hinausgehe, dass dasselbe fertig lese und, soweit dieses sich erschwingen lässt, auch schreibe, und dass es überhaupt die Wissenschaft desjenigen Standes inne habe, dem seine Erziehung anheimfiel — z. B. dass es unter dem Namen des Katechismus eine systematische und tabellarische Dogmatik inne habe, wenn seine Erziehung dem geistlichen Stande anvertraut wurde, — findet sich, sage ich, dies: so bewährt sich in der Erfahrung, was wir eben behaupteten. Werden auch hie und da andere Maximen der Volkserziehung aufgestellt und zum Theil auch ausgeführt, so ist dieses nur die Reaction; das erstere aber ist die Grundregel, ohne welche es sogar nicht zur Reaction gekommen wäre.

Es ist unmöglich, dass diese von allen Seiten und in allen Richtungen auf das Zeitalter einfliessenden Bestrebungen ganz mislingen sollten. Jeder, selbst der Geringste und am wenigsten Gebildete, wird doch in irgend einem Maasse das Selbstbegreifen an sich bringen, d. h. da die Aufklärung des Zeitalters durchaus negativ ist, — er wird durch Selbstdenken über einiges sich hinweggesetzt haben, das ihm in der Jugend beigebracht wurde, und manches sich nicht mehr aufbinden lassen, das man früher ihm wohl aufbinden konnte. Und so hat denn Mann für Mann selber gedacht und aus eigener Macht etwas begriffen, und das ganze Zeitalter hat sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft verwandelt, in welchem freilich viele und sehr verschiedene Stufen des Ranges stattfinden, doch aber jeder auf seine Weise die übliche Bewaffnung führt.

Ich wünschte nicht, E. V., dass irgend einer unter Ihnen das Gesagte also misverstände, als ob ich den angeführten Charakterzug des Zeitalters unbedingt misbillige, und mich dadurch zu einer Partei schlage, die in mancherlei Hüllen, und neuerlich auch in der der Philosophie erschienen ist; in jeder dieser Hüllen aber mit Recht den Namen der Obscuranten getragen hat. Wäre nur sonst die Wissenschaft des dritten Zeitalters innerlich von der rechten Art: — darüber, dass es dieselbe schlechthin an alle Menschen zu bringen sich bestrebt, verdient es keinen Tadel. Vielmehr zeigen diejenigen Repräsentanten desselben, welche ihre Weisheit für sich behalten, und dieselbe besonders unter den grossen Haufen nicht kommen lassen wollen, nur von einer neuen Seite ihre Inconsequenz. Auch das dem dritten Zeitalter folgende vierte der wahren realen Wissenschaft wird streben, allen sich mitzutheilen; denn sollen die Vernunftgesetze durch sichere Kunst überall und in der ganzen Gattung ausgeführt werden, so muss jedes Individuum der Gattung wenigstens einen Grad der Erkenntniss dieser Gesetze besitzen, indem ein jeder durch eigene innere Kunst die äussere, welche auch an ihm mit arbeitet, zu unterstützen hat. Alle ohne Ausnahme müssen über kurz oder lang zur Vernunftwissenschaft kommen; darum müssen alle ohne Ausnahme erst von dem blinden Autoritätsglauben losgerissen werden. Dieses beabsichtiget nun das dritte Zeitalter, und es thut daran ganz recht.

Das eigene Begreifen, als solches, sagte ich, hat für das Zeitalter Werth, — und den höchsten, allen andern Werth erst bestimmenden Werth: auf ihm beruht die Würde und das Verdienst der Person. Darum ist es vor diesem Zeitalter schon Ehre, nur selbst gedacht zu haben; gesetzt auch, man hätte sich bloss etwas ausgedacht: — nur etwas originelles vorgebracht zu haben; gesetzt auch, diese Originalität sey eine offenbare Verkehrtheit. Ein Endurtheil fällen und durch dieses Endurtheil zur Wahrheit kommen, beider es nun bleibe auf immer und ewig, will dieses Zeitalter nicht, denn dazu ist es zu verzagt: nur einen Reichthum von Materialien der Meinung will es, unter denen es die Auswahl habe, falls es etwa dermaleinst zum urtheilen kommen sollte; und da ist ihm denn jeder willkommen, der diesen Vorrath vermehrt. Dadurch geschieht es, dass der Einzelne nicht nur ohne Scham, sondern sogar mit einer gewissen Selbstgefälligkeit auftritt und verkündiget: sehet da meine Meinung, und wie ich für meine Person mir die Sache denke, der ich übrigens sehr wohl zugebe, dass jeder andere sie sich wiederum anders denken könne, und dass dieser Einzelne dabei noch sehr bescheiden zu seyn glaubt; indess vor der wahrhaft wissenschaftlichen Denkart es die grösste Arroganz ist, zu glauben, dass unsere persönliche Meinung irgend etwas bedeute und dass jemand interessirt seyn könne, zu wissen, wie wir, diese wichtigen Personen, etwas ansehen; und ohnerachtet vor dem Richterstuhle dieser Denkart keiner das Recht hat, eher seinen Mund zu öffnen, ehe er nicht sicher ist, dass sein Ausspruch nicht der seinige, sondern der der reinen Vernunft sey; und dass schlechthin jeder, der ihn nur verstehe, und der den Rang des vernünftigen Wesens behaupten wolle, diesen Ausspruch wahr und richtig finden müsse.

Das eigene Begreifen, als solches, ist dem Zeitalter das höchste; dieses Begreifen hat daher Recht über alles, und wird das erste, ursprüngliche, durch kein anderes Recht zu beschränkende Recht. Daher entspringen nun die alles sich unterwerfenden Begriffe von Denkfreiheit und von Freiheit des Urtheils der Gelehrten und von der Publicität. Man zeiget dem einen, dass abgeschmackt, lächerlich, unsittlich und verderblich ist, was er vorgebracht hat: — das thut nichts, antwortet er, ich habe es ja doch *gedacht*, und ganz allein auf meine eigene Hand mir es ausgedacht; und gedacht zu haben, ist immer ein Verdienst, weil es doch immer einige Mühe kostet; und der Mensch muss die Freiheit haben, zu denken was er will: — und dagegen lässt nun freilich sich nichts weiteres sagen. Man zeigt einem anderen, dass er die allerersten Begriffe einer Kunst oder einer Wissenschaft, über deren Producte er ein langes und breites geurtheilt, nicht kenne, und dass dieses ganze Gebiet für ihn völlig unsichtbar sey: — so, antwortet er, will man etwa dadurch stillschweigend zu verstehen geben, dass ich unter diesen Umständen gar nicht hätte urtheilen sollen? Man muss doch gar keinen Begriff von der Freiheit des Urtheils der Gelehrten haben. Sollte man allemal erst lernen und verstehen, worüber man urtheilt, so würde ja dadurch die unbedingte Freiheit des Urtheils gar sehr bedingt und beschränkt; und es würden sich sodann äusserst wenige finden, die da urtheilen dürften, — da doch die Freiheit des Urtheils darin besteht, dass jederman schlechthin über alles urtheilen möge, ob er nun es verstehe oder nicht. — Es ist einem Manne, vielleicht in einer Gesellschaft von wenig Freunden, eine Aeusserung entschlüpft, von der sie vermuthen, dass er die Bekanntmachung derselben ungern sehen werde. Nach einigen Wochen schwitzen die Druckerpressen, um vor Welt und Nachwelt die merkwürdige Thatsache zu verkünden. Die Journale nehmen Partei — für und wider: ausführlich auseinandersetzend und erforschend, ob er es gesagt oder nicht, vor welchen Personen eigentlich er es gesagt, wie die Worte in der That gelautet, unter welchen Bedingungen er etwa noch halb angebrannt zu entlassen, oder unwiderruflich zu verdammen sey. Der Schuldige muss sich eben stellen, und er hat von Glück zu sagen, wenn nach einigen Jahren seine Sache über einer andern vergessen wird. Man hüte sich, hiebei zu lächeln; denn man würde dadurch nur zeigen, dass man gar keinen Sinn für den hohen Werth der Publicität hätte. Falls aber gar jemand, der vor den Richterstuhl dieser Publicität eingerufen ist, es verschmähte sich zu stellen, so werden sie ganz irre in ihren Begriffen, und sie werden sich über den widernatürlichen Mann, der es über sich vermag, ihr Richteramt nicht zu respectiren, wundern bis an das Ende ihrer Tage. Sie haben es ja gedacht, — was sie sagen, wenigstens die Miene angenommen, als ob sie es dächten. Wie könnte doch ein vernünftiger Mensch diesem ihrem Denken die ehrfurchtsvolle Unterwerfung versagen?

Allerdings, E. V., ist das Recht, frei von allen Banden der äusseren Autorität mit seinem Denken zu dem Vernunftgesetze sich zu erheben, das höchste und unveräusserliche Recht der Menschheit; dieses Recht ist die unveränderliche Bestimmung des Erdenlebens der Gattung. Ohne Richtung aber innerhalb des leeren Gebiets grundloser Meinungen herumzuschwärmen, hat eigentlich kein Mensch das Recht; denn dieses Herumschwärmen hebt den eigentlichen Unterscheidungscharakter der Menschheit, die Vernunft, völlig auf. Auch hätte kein Zeitalter dieses Recht, wenn nicht dieses freie Schweben zwischen der Autorität und dem leeren Nichts eine nothwendige Mittelstufe unserer Gattung ausmachte, auf welcher sie erst vom blinden Zwange befreit, und späterhin durch das drückende Gefühl ihrer Leerheit zur Vernunftwissenschaft getrieben werden sollte. Falls nun etwa jene mit ihrem Anspruche auf unbedingte Denk- und Urtheilsfreiheit und Publicität nur so viel zu sagen begehren: kein Mensch solle sie hindern, sich zu prostituiren und lächerlich zu machen, so viel sie selber wollen, so muss man ihnen dies zugeben. Wer sollte sie denn auch hindern wollen? — Nicht der Staat, — wenigstens derjenige nicht, der seinen wahren Vortheil versteht. Der Staat hat die Aufsicht über die äusserlichen Handlungen seiner Bürger, und fügt diese Handlungen unter zwingende Gesetze, welche, wenn sie nur richtig auf die Nation berechnet sind und ohne Ausnahme vollstreckt werden, ganz ohnfehlbar die beabsichtigte Ordnung begründen und erhalten. Die Meinungen der Bürger sind nicht Handlungen: seyen diese Meinungen sogar gefährlich; wenn nur dem Vergehen die angedrohte Strafe sicher ist, so wird, selbst der Meinung zuwider, das Vergehen unterbleiben. Entweder will ein Staat die Meinung des Volks für seinen Vortheil umändern, — so unternimmt er theils etwas unausführbares, theils zeigt er, dass seine Gesetze nicht auf den stehenden Zustand der Nation, wozu ihr Meinungssystem allerdings gehört, berechnet, oder auch, dass die Verwaltung und Aufsicht unzulänglich ist, und er, keinesweges auf sich selbst zu ruhen vermögend, einer fremden Stütze bedürfe, die ihm nicht einmal zu Theil werden wird. Oder der Staat unternimmt, vielleicht in der reinsten Absicht und aus wahrem Eifer seiner Verwalter für die Beförderung der Vernunftherrschaft, die Bestreitung der herrschenden Meinungen durch äussere Gewalt: so unternimmt er etwas, das ihm nie gelingen wird; denn alle Menschen fühlen, dass er sodann in der Form Unrecht hat, — und die verfolgte Meinung, insofern in ihr Recht eingesetzt, gewinnt durch das erlittene Unrecht neue Freunde, und durch das Gefühl ihres Rechts stärkere Kraft zum Widerstande; und die Sache endigt sich damit, dass der Staat nachgeben muss, wodurch er abermals nur seine Schwäche zeigt. Ebensowenig werden die wenigen Verehrer der wahren Wissenschaft sie hindern. Diese können es nicht, und wenn sie es könnten, würden sie nicht wollen. Ihre Waffen sind keine andern, als Vernunftbeweise; ihre Anmuthung an alle Welt keine andere, als dass diese durch eigene freie Thätigkeit sich überzeuge. Was sie nur irgend sagen mögen, soll als wahr, und als allein wahr eingesehen werden; bloss historich gelernt und auf Treue und Glauben angenommen, soll nichts werden, was sie sagen; denn sodann wäre die Menschheit doch wieder zur Autorität, bloss zu einer neuen zurückgeführt, und statt des beabsichtigten Fortschritts wäre, nur auf andere Weise, ein Rückgang erfolgt. Sähen es nun jene ein, so würden sie es ja zugestehen; — denn der Verkehrtheit, dass sie wider besseres Wissen ihre Ueberzeugung verläugnen, bezüchtigen wir sie nicht. Aber gerade darum, weil sie es nicht einsehen, sind sie diejenigen, die sie sind, und werden es bleiben, so lange sie es nicht einsehen: sie können, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, unmöglich etwas anderes seyn, und sie sind zu tragen als integrirender Theil der unveränderlichen Nothwendigkeit.

Diese Denkart, sagte ich früher, wird streben, sich selbst allgemein zu machen; es wird ihr in gewissem Maasse gelingen, und das ganze Zeitalter wird sich in ein Heerlager von formaler Wissenschaft verwandeln. -- Wer gebietet in diesem Heerlager und führet die Haufen an? Offenbar, wird man sagen, die Helden des Zeitalters, die Vorfechter, in denen der Zeitgeist am herrlichsten sich offenbart hat. Aber wer sind diese, und woran sind sie auf den ersten Augenblick zu kennen? Vielleicht an der Wichtigkeit der Untersuchungen, die sie auf die Bahn bringen, oder an der Wahrheit, die aus ihren Behauptungen jedem entgegenleuchtet? Wie wäre das möglich? da das Zeitalter überhaupt über Wichtigkeit oder Wahrheit nicht urtheilt, sondern nur einen Reichthum von Meinungen für ein künftiges Urtheil sammelt. Also, wer nur gehörig meinte und durch dieses sein Meinen zu jener grossen Niederlage des allgemeinen Meinens seinen Beitrag lieferte, der wäre dadurch zum Anführer der Haufen geeignet. Aber, wie schon erinnert, dadurch ist in diesem Zeitalter kein Vorrang zu gewinnen; denn ein jeder, der nur in dieser Luft lebt, hat auch einmal etwas sich ausgedacht und auf seine eigene Hand es gemeint. Leider aber wird diese Fertigkeit des Meinens von dem Misgeschicke getroffen, dass sehr oft am Morgen von aller Welt, — von dem thätig Meinenden selber, vergessen ist, was den Abend vorher gemeint wurde; und diese neue Bereicherung des Reichs der Meinungen verfliegt so in die leere Luft. Wenn daher nur ein Mittel erfunden wäre, durch welches der Act des Meinens sowohl, als, soweit dies möglich ist, die Meinung selber sich festhalten und gegen den nächsten Morgenhauch sich schützen liesse; also, dass jedem, der nur gesunde Augen hätte, documentirt werden könnte, dass gemeint worden sey, und der Meinende selber ein stehendes, seiner Vergesslichkeit nachhelfendes Andenken behielte, wie er gemeint habe, — wenn z. B. die Schreibe- und die Buchdruckerkunst erfunden wäre: so wäre das Zeitalter aus der Verlegenheit gerissen. Wer nun also gemeint hätte, in stehendem Schwarz auf stehendem Weiss, der würde unter die Helden des Zeitalters gehören, deren erhabener Körper eine Republik der Wissenschaftskundigen, oder, wie sie lieber hören werden, da ihr ganzes Wesen doch nur Empirie ist, eine *Gelehrten*-Republik ausmachte.

Das Zeitalter würde sich bei dieser Schätzung keinesweges irre machen lassen durch die Betrachtung, dass der Eintritt in diesen glorreichen Senat des Menschengeschlechts gewöhnlich durch den nächsten Buchdrucker eröffnet wird, der noch weniger weiss, was er druckt, als der Schriftsteller, was er schreibt; und der nichts mehr begehrt, als fremdes bedrucktes Papier gegen von ihm bedrucktes Papier einzutauschen.

Auf diese Weise kommt die Gelehrtenrepublik zusammen. Durch die Kraft der Druckerpresse sondern diese sich ab vom Haufen, der nicht drucken lässt, und der nun in dem Heerlager der formalen Wissenschaft dasteht als Leser. Es entstehen daraus neue Verhältnisse und neue Beziehungen dieser zwei Hauptstände des Heerlagers der formalen Wissenschaft auf einander.

Die nächste Absicht beim Druckenlassen war freilich die, die Selbstständigkeit seines Geistes öffentlich zu documentiren: — hieraus folgt im Wissenschaftlichen Haschen nach neuen, oder neuscheinenden Meinungen, in den Redekünsten Ringen nach neuen Formen. Wer diesen Zweck erreicht hat, macht, ganz ohne Rücksicht, ob im ersten Falle seine Meinung wahr, oder im zweiten seine Form schön sey, sein Glück beim Leser. Nachdem aber einmal das Drucken recht in Gang gekommen, wird sogar diese Neuheit erlassen, und das Druckenlassen schon an und für sich selbst ist ein Verdienst: und nun entstehen im Wissenschaftlichen die Compilatoren, welche das schon hundertmal Geschriebene wiederum, nur ein wenig anders versetzt, drucken lassen; und in den Redekünsten die Modeschriftsteller, die eine Form, welche Beifall gefunden hat, andern, oder auch sich selber, so lange nachmachen, bis kein Mensch mehr etwas in dieser Form sehen mag.

Dieser Strom der Literatur wird nun, immer sich erneuernd, fortquellen, und jede neue Welle wird die vorhergehende verdrängen; dass sonach der Zweck, um dessen willen zuerst gedruckt wurde, vereitelt, und die Verewigung durch die Presse aufgehoben würde. Es hilft nichts, in offenem Drucke gemeint zu haben, wenn man nicht die Kunst besitzt, unaufhörlich fortzumeinen; denn alles Vergangene wird vergessen. Wer sollte es denn im Gedächtnisse behalten? Nicht die Schriftsteller, als solche; denn da jeder nur neu seyn will, so hört keiner auf den andern, sondern ein jeder geht *seinen* Weg und setzt *seine* Rede fort. Ebensowenig der Leser; dieser, froh mit dem Alten zu Ende zu seyn, eilt nach dem Neuangekommenen, — in dessen Wahl er überdies grossentheils durch das Ohngefähr geleitet wird. Es könnte bei dieser Lage der Sachen keiner, der etwas in den Druck ausgehen lassen, sicher seyn, dass ausser ihm und seinem Drucker noch irgend ein anderer davon wisse. Es wird daher unumgänglich nöthig, noch besonders ein öffentliches und allgemeines Gedächtniss für die Literatur anzulegen und einzurichten. Ein solches sind die Gelehrtenzeitungen und Bibliotheken; welche bekannt machen, was die Schriftsteller bekannt gemacht haben, und von denen jeder Autor noch nach Verlauf eines halben Jahres sich kann wieder sagen lassen, was er gesagt habe: bei welcher Gelegenheit es denn das lesende Publicum, wenn es auch nur Gelehrtenzeitungen liest, zugleich mit erfährt. Doch würde es gegen die Ehre der Verfasser von dergleichen Blättern laufen, und dieselben zu tief unter andere Schriftsteller herabsetzen, wenn sie bloss einfach berichteten; sie werden daher neben dem Berichte zugleich ihr Selbstdenken documentiren, indem sie über das Denken der ersten wiederum denken, und ihr Urtheil abgeben; die Hauptmaxime aber bei diesem Geschäft wird diese werden, dass man an allem etwas auszusetzen finde, und jedes Ding besser wisse, als der erste Autor.

Bei den Schriften, wie sie gewöhnlich erscheinen, hat dies wenig zu bedeuten; es ist ein sehr kleines Unglück, dass etwas, das von vornherein schief war, durch die neue Wendung des Recensenten, auf eine andere Seite hin, schief gebogen werde. Schriften, die es wirklich verdienten, an das Licht zu kommen, — sey es in der Wissenschaft, oder in den Redekünsten, sind allemal der Ausdruck eines ganzen, auf eine völlig neue und originelle Weise der Idee gewidmeten Lebens: und ehe dergleichen Schriften nicht das Zeitalter ergriffen und durchdrungen, und nach sich umgebildet haben, ist ein Urtheil über sie nicht möglich; — es versteht sich daher von selber, dass keineswegs nach Verlauf eines halben oder auch ganzen Jahres von dem ersten besten eine gründliche Recension über sie geliefert werden könne. Dass die gewöhnlichen Bücherrichter diesen Unterschied nicht machen, sondern alles, was ihnen unter die Augen kommt, ohne Beistand aus freier Hand recensiren, versteht sich gleichfalls; sowie auch dies, dass über wirklich originelle Schriften derselben Urtheil am allerverkehrtesten ausfällt. Aber sogar dieser Verstoss ist kein Unglück, ausser für sie selber: — nichts wahrhaft Gutes geht in dem Strome der Zeiten verloren, liege es noch so lange verschrien, verkannt, ungeachtet, — es kommt endlich doch der Zeitpunct, wo es sich Bahn bricht; das Individuum aber, welches durch verkehrte Ansichten seines Werks sich in seiner Person beleidigt glaubte, und sich kränkte, statt mitleidig zu lächeln, würde dadurch nur beweisen, dass die Gegner gewissermaassen recht hätten; — dass ihm sein Individuum noch nicht ganz in der Idee, und in der Erkenntniss und Liebe der Wahrheit, aufgegangen sey; dass darum diese Individualität wohl auch noch an seinem Werke erscheinen möge, und dies um so misfälliger, je reiner neben ihr sich die Idee abdrücke: und ein solcher erhielte dadurch die dringendste Aufforderung, in sich zu gehen und sich vollkommen zu reinigen. — Sehen sie die Sache unrichtig an, — denkt der in sich selber aufs reine gekommene und Consequente, — so ist dies ihr Schade, nicht der meinige: und dass sie unrichtig sehen, ist nicht die Schuld ihres bösen Willens, sondern ihrer schwachen Augen; und sie würden selber froh seyn, wenn sie zur Wahrheit kommen könnten. — Noch ist zum Beschlusse der Vortheil aus Errichtung des Recensirwesens zu erwähnen, dass derjenige, der nicht besondere Lust, oder ausserordentlich viel übrige Zeit hat, gar kein Buch weiter zu lesen braucht; sondern, dass er durch die blosse Lectüre der Gelehrtenzeitungen die gesammte Literatur des Zeitalters in seine Gewalt bekommt; und dass in diesem Systeme die Bücher lediglich gedruckt werden, damit sie recensirt werden können, und es überhaupt keiner Bücher bedürfen würde, wenn sich nur Recensionen ohne Bücher machen liessen.

Dies ist das Gemälde des thätigen Theils in diesem Heerlager formaler Wissenschaft: der Schriftsteller. Nach diesem bildet sich nun wiederum der empfangende Theil: das Corps der Leser, um ihr genaues Gegenbild zu werden. Wie jene ohne Rast und Anhalt fortschreiben, so lesen diese fort ohne Anhalt: mit aller Kraft strebend, sich auf irgend eine Weise emporzuhalten über der Fluth der Literatur, und fortzugehen, wie sie dies nennen, mit dem Zeitalter. Froh, das alte nothdürftig durchlaufen zu haben, greifen sie nach dem neuen, indem das neueste schon ankommt, und es bleibt ihnen kein Augenblick übrig, jemals wieder an das alte zu gedenken. Nirgends können sie in diesem rastlosen Fluge anhalten, um mit sich selber zu überlegen, was sie denn eigentlich lesen, denn ihr Geschäft ist dringend, und die Zeit ist kurz: und so bleibt es gänzlich dem Ohngefähr überlassen, was und wie viel bei diesem Durchgange an ihnen hängen bleibe, wie es auf sie wirke, welche geistige Gestalt es an ihnen gewinne.

Nun ist diese Art des Lesens schon an und für sich selber eine von allen anderen Gemüthsstimmungen specifisch verschiedene Stimmung, die etwas höchst angenehmes hat und gar leicht zum unentbehrlichen Bedürfnisse werden kann. So, wie andere narkotische Mittel, versetzt es in den behaglichen Halbzustand zwischen Schlafen und Wachen, und wiegt ein in süsse Selbstvergessenheit, ohne dass man dabei irgend eines Thuns bedürfe. Mir hat es immer geschienen, dass es am meisten Aehnlichkeit mit dem Tabakrauchen habe, und durch dieses sich am besten erläutern lasse. Wer nur einmal die Süssigkeit dieses Zustandes geschmeckt hat, der will sie immerfort geniessen, und mag im Leben nichts anderes mehr thun; er liest nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntniss der Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich, damit er lese und lesend lebe, und stellt in seiner Person dar den *reinen Leser*.

Und an diesem Puncte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effect ihren Effect vernichtet. An den beschriebenen reinen Leser ist auf dem Wege des Lesens durchaus kein Unterricht mehr, noch irgend ein deutlicher Begriff zu bringen, denn alles Gedruckte wiegt ihn alsbald ein in stille Ruhe und in süsse Vergessenheit seiner selber. Auch sind ihm dadurch alle andere Wege des Unterrichts abgeschnitten. — So hat die mündliche Mittheilung, — durch fortgehende Rede oder wissenschaftliche Unterredung, — unendliche Vortheile vor der, durch den todten Buchstaben; das Schreiben ist bei den Alten erfunden worden, lediglich um die mündliche Mittheilung denen zu ersetzen, die zu ihr keinen Zugang haben konnten; alles Geschriebene war zuerst mündlich vorgetragen, und war Abbildung des mündlichen Vortrags; nur bei den Neueren, besonders seit Erfindung der Buchdruckerkunst, hat das Gedruckte begehrt, für sich etwas selbstständiges zu seyn, — wodurch unter anderen auch der Stil, dem das lebendige Correctiv der Rede entging, in solchen Verfall gerathen. Aber selbst für diese mündliche Mittheilung ist ein Leser, wie der beschriebene, fürs erste verdorben.

Wie vermöchte Er, der absoluten Passivität des Hingebens gewohnt, den Zusammenhang der ganzen Rede festzuhalten, welcher nur thätig ergriffen und festgehalten werden kann? Wie vermöchte er auch nur, falls periodisch gesprochen wird, wie es in jeder guten Rede soll, — den einzelnen Perioden in Eins zu fassen und zu übersehen? Wenn er es nur, schwarz auf weiss gesetzt, an seine Augen halten könnte, dann, meint er, wäre ihm geholfen. Aber er täuscht sich. Auch sodann würde er den Perioden nicht als Einheit geistig fassen; sondern nur das Auge würde auf dem Umfange, den er einnimmt, ruhen, und ihn fortdauernd auf dem Papiere, und vermittelst des Papiers, festhalten, so dass er nun glaubte, er fasse ihn.

Bei diesem Puncte angekommen, sagte ich, hat das wissenschaftliche Streben des Zeitalters sich selbst vernichtet, und das Geschlecht steht von einer Seite in absoluter Ohnmacht, von der anderen mit der völligen Unfähigkeit, weiter gebildet zu werden, da: das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich. Dann wird es hohe Zeit, etwas neues zu beginnen. Dieses Neue ist nun meines Erachtens dies, dass man von der einen Seite wiederum das Mittel der mündlichen Mittheilung ergreife, und diese zur Fertigkeit und Kunst ausbilde; von der anderen sich Empfänglichkeit für diese Art der Mittheilung zu erwerben suche.

Soll nun ja noch gelesen werden, so geschehe dies wenigstens auf eine andere Weise, denn die gewöhnliche. Damit ich die nicht gefällige Schilderung, welche ich heute vor Ihre Augen zu bringen hatte, mit etwas gefälligerem beschliesse: so erlauben Sie mir, E. V., Ihnen zu sagen, welche Art des Lesens ich für die rechte halte.

Was man auch in Buchstaben verfasstes lesen möge, so ist es entweder ein wissenschaftliches Werk, oder ein Product der schönen Redekünste. Was keins von beiden wäre, und ohne alle Beziehung auf das eine oder das andere, bleibt besser ungelesen, und es hätte auch immer ungeschrieben bleiben können.

Was zuvörderst wissenschaftliche Werke betrifft, so ist der erste Zweck beim Lesen derselben, sie zu verstehen und den eigentlichen wahren Sinn des Verfassers historisch zu erkennen. Hierbei muss man nun nicht also zu Werke gehen, dass man sich dem Autor leidend hingebe und ihn auf sich einwirken lasse, wie Ohngefähr und gutes Glück es will; oder, dass man sich von ihm vorsagen lasse, was er uns eben vorsagen will; und nun hingehe und es sich merke. Sondern, wie in der Naturforschung die Natur den an sie gestellten Fragen des Experimentators zu unterwerfen ist und zu nöthigen, dass sie nicht in den Tag hineinrede, sondern die vorgelegte Frage beantworte: ebenso ist der Autor zu unterwerfen einem geschickten und wohlberechneten Experimente des Lesers.

Dieses Experiment wird also angestellt: Nachdem man fürs erste das ganze Buch cursorisch durchgelesen, um nur vorläufig einen ohngefähren Begriff von der Absicht des Autors sich zu verschaffen, suche man den ersten Hauptsatz, Hauptperioden, Hauptparagraph, oder in welche Form es gefasst sey, auf. Dieser ist nun nothwendig, auch nach der Absicht des Autors, nur bis auf einen gewissen Grad bestimmt, im übrigen aber unbestimmt; denn wäre er schon durchgängig bestimmt, so wäre mit ihm das Buch zu Ende, und es bedürfte nicht der Fortsetzung, welche vernünftigerweise ja nur dazu da ist, um eben das unbestimmt gebliebene weiter zu bestimmen. Nur inwieweit er bestimmt ist, ist er verständlich; inwieweit er unbestimmt ist, ist er dermalen noch unverständlich. Dieses Maass der Verständlichkeit und der Unverständlichkeit mache man sich recht klar auf folgende Weise: „Der Begriff, von welchem der Autor redet, ist, an sich und unabhängig von dem Autor, bestimmbar auf diese Weise, und diese, u. s. f.“ — Je weiter man vorläufig die Möglichkeit der Bestimmungen übersieht, desto besser ist man vorbereitet. — „Von diesen Möglichkeiten der Bestimmungen berührt nun der Autor in diesem ersten Satze *diese* und *diese;* und zwar bestimmt er in dieser Rücksicht so und so, — in diesem bestimmten Gegensatze gegen andere Bestimmungsweisen, die hier auch noch möglich wären. So weit nun ist er mir verständlich. Unbestimmt aber lässt er seinen Satz in dieser, dieser, dieser Rücksicht; wie er es nun damit meine, weiss ich zur Zeit noch nicht. Ich stehe fest in einem verständlichen Grundpuncte, umgeben von einer mir wohlbekannten Sphäre des jetzt noch unverständlichen. Aber wie dies der Autor sich gedacht habe, — gesetzt auch, er sagte es nicht einmal, — wird sich ergeben aus der Weise, wie er aus dem Vorausgesetzten folgert; der Gebrauch, den er von seinen stillschweigenden Voraussetzungen macht, wird ihn schon verrathen. Lese ich weiter, bis der Autor weiter bestimmt! — ganz gewiss wird durch diese neue Bestimmung ein Theil der vorigen Unbestimmtheit wegfallen, der klare Punct sich erweitern, die Sphäre des unverständlichen sich verengen.

Mache ich mir dieses dermalige Maass der Verständlichkeit wiederum recht klar, und präge es mir ein, und lese fort, bis der Autor abermals neu bestimmt! — und nach derselben Regel immerfort, so lange, bis die Sphäre der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit ganz verschwunden und aufgegangen ist im klaren Lichtpuncte; und ich das ganze Denksystem des Autors, vorwärts und rückwärts, in jeder beliebigen Ordnung, und alle Bestimmungen desselben ableitend aus jeder beliebigen einzelnen selber erschaffen kann." — Um in diesem eigenen Denken über den Autor streng über sich selbst zu wachen, auch um das einmal festgesetzte und klare nicht wieder zu verlieren, dürfte es sogar rathsam seyn, diese ganze Operation mit der Feder in der Hand auf dem Papiere vorzunehmen, — und sollten, wie es anfangs sich wohl zutragen dürfte, über Einen gedruckten Bogen zwanzig andere beschrieben werden müssen. Hier wäre das Erbarmen über das Papier an der unrechten Stelle: — nur dass nicht etwa dieses Papier, unter dem Namen eines Commentars, zur Presse eile! Dieser Commentar, als hervorgehend aus der Bildung, mit der ich zum Studium des Autors ging, ist doch eigentlich nur der Commentar für mich: und jeder andere, der wirklich die Sache verstehen wollte, müsste wiederum mit meinem Commentar dieselbe Operation anstellen. Lassen wir ihn lieber, wie es auch schicklicher ist, diese Operation am ersten Autor selber, wie auch ich es musste, vollziehen.

Es ist klar, dass man auf diese Weise, — besonders wenn man gleich anfangs von einem noch klareren Begriffe ausging, als der Autor selber, — den Schriftsteller oft noch weit besser verstehen werde, als er sich selber verstand. Hier verwickelt er sich in seinem eigenen Räsonnement; dort macht er einen falschen Schluss; dort versagt ihm der Ausdruck, und er schreibt etwas ganz anderes nieder, als er schreiben will; — was verschlägt mir dies? — ich weiss, wie er hat folgern und sagen sollen, denn ich habe sein Ganzes durchdrungen. Jenes sind Fehler der menschlichen Schwäche, die, bei entschiedenem Verdienste in der Hauptsache, der Edle nicht rügt.

Es ist ebenso klar, dass bei dieser Weise zu lesen man bald entdecken werde, wenn etwa der Autor selbst in der Wissenschaft, über welche er zu schreiben begehrt, nicht zu Hause ist und die Höhe des Zeitalters in ihr gar nicht kennt; oder, wenn er ein verworrener Kopf ist. In beiden Fällen kann man seine Schrift ruhig hinlegen, und braucht sie gar nicht weiter zu lesen.

Und so wäre denn der nächste Zweck, des Verstehens und historischen Erkennens des Sinnes des Autors, erreicht. Ob nun dieser Sinn des Autors der Wahrheit gemäss sey, — was der zweite Zweck des Lesens war, — zu beurtheilen, wird nach einem so durchdringenden Studium sehr leicht seyn, wenn nicht, wie zu erwarten, schon während des Studiums ein Urtheil über diesen letzteren Punct sich ergeben hat.

Was zweitens das Lesen eines Redekunstwerks betrifft: so ist der eigentliche Zweck dieses Lesens der, dass man der Belebung, Erhöhung und Bildung des Geistes theilhaftig werde, welche das Werk zu gewähren vermag. Für diesen Zweck würde nun die ruhige Hingebung völlig zureichen: denn die Quelle des ästhetischen Wohlgefallens überhaupt zu entdecken, und sogar in jedem einzelnen Falle sie zu erspüren, ist nicht jedermans Ding; und die Kunst beruft zwar Alle zum Mitgenusse, aber nur wenige zur Ausübung, oder auch nur zur Entdeckung ihrer Geheimnisse. Aber, damit das Kunstwerk auch nur an uns komme und wir mit demselben in Berührung treten, muss es vorläufig verstanden werden; d. h. wir müssen die Absicht des Meisters, und was eigentlich er durch sein Werk habe liefern wollen, vollkommen begreifen, und diese Absicht, als den Geist des Ganzen, aus allen Theilen des Werks, und diese wieder aus jenem, herauszuconstruiren vermögen. Immer ist dies noch nicht das Kunstwerk selbst, sondern nur der prosaische Theil davon; erst das, was uns bei der Ansicht des Werks aus diesem Standpuncte gewaltig erfassen und ergreifen wird, ist das Wahre der Kunst: aber doch müssen wir jenen Theil, das Durchdringen des Werks in seiner organischen Einheit, erst an uns gebracht haben, um seines Genusses fähig zu seyn. Immer auch bleibt jene organische Einheit, wie alles genialische, unendlich und unerschöpflich, aber es ist schon ein Genuss, sich ihr auch nur in einer gewissen Entfernung angenähert zu haben. Wir werden zurückkehren zu unseren ernsten Geschäften, und jener Anschauung vergessen: aber sie wird insgeheim bleiben in unserem Inneren, und, uns unbewusst, sich fortbilden. Wir werden nach einiger Zeit zurückkommen zu unserm Werke, und dasselbe in einer anderen Gestalt erblicken; und so wird es uns nie alt werden, sondern bei jeder neuen Beschauung sich uns zu einem neuen Leben verjüngen. Wir werden nicht mehr uns sehnen nach etwas neuem, weil wir das Mittel gefunden haben, gerade das allerälteste in das lebendigste und jüngste Neue umzuwandeln.

Was nun jene organische Einheit eines Kunstwerks sey, die vor allen Dingen erst verstanden und begriffen werden müsse, frage mich keiner, der es nicht schon weiss, und dem ich durch das eben gesagte nicht entweder nur seinen eigenen Gedanken wiederholt, oder wenigstens ihn bloss deutlicher ausgesprochen habe. Ueber die Einheit eines wissenschaftlichen Werks konnte ich mich Ihnen ganz klar machen, und habe es meines Wissens gethan: nicht so über die Einheit eines Kunstwerks. Wenigstens ist *die* Einheit, welche ich meine, nicht jene Einheit der Fabel und der Zusammenhang ihrer Theile, und ihre Wahrscheinlichkeit, und die psychologische Fruchtbarkeit und moralische Erbauung derselben, von denen die üblichen Theorien und Kunstkritiken verlauten; — Geschwätz von Barbaren, die sich gern Kunstsinn anlügen, für Barbaren, die sich nur durch andere ihn anlügen lassen! — die Einheit, welche ich meine, ist eine andere; höchstens durch Beispiele, durch wirkliche Zergliederung und Zusammenfassung vorhandener Kunstwerke in jenem Geiste, würde es sich dem Unkundigen deutlich machen lassen. Möchte sich doch bald ein Mann finden, der sich dieses hohe Verdienst um die Menschheit erwürbe, und dadurch, wenigstens in jungen Gemüthern, den fast ganz erstorbenen Kunstsinn wieder anzündete; — nur müsste derselbe nicht selber ein junges Gemüth, sondern ein vollkommen bewährter und gereifter Mann seyn. Bis nun dieses geschieht, können ja die anderen sich des Lesens und des Anschauens wirklicher Kunstproducte, die ihnen wegen ihrer unendlichen Tiefe unverständlich, und, da der Genuss derselben das Verstehen voraussetzt, auch ungeniessbar sind, ruhig enthalten. Sie werden bei Künstlern anderer Art weit besser ihre Rechnung finden, welche die Lieblingstendenzen, Paradoxien und Spielwerke des Zeitalters glücklich in Schutz nehmen, und dasjenige, was alle zu leben begehren, und was sie wirklich, nur leider oft unterbrochen, leben, in einen kurzen Zeitraum zusammendrängen. Und so wird es denn auch wirklich, ob wir es ihnen nun erlaubt hätten oder nicht, fernerhin, sowie bisher geschehen.

Siebente Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Bei Gemälden, wie das in der vorigen Rede Ihnen vorgelegte war, hat man besonders zwei Einreden vorauszusehen und zu berücksichtigen; die erste: das alles möge wohl in der menschlichen Natur überhaupt, keinesweges aber in der Art eines bestimmten Zeitalters liegen, und darum von jeher ohngefähr eben also gewesen seyn; die zweite: diese ganze Ansicht sey einseitig, man habe nur das Mangelhafte herausgehoben und in ein nachtheiliges Licht gestellt, das Gute aber, was doch auch an der Sache sey, verschwiegen. Der ersten Einrede wird am besten begegnet, wenn man an Zeiten erinnert, wo es anders *gewesen*, und historisch darlegt, wie und auf welche Veranlassungen es also *geworden*, wie es jetzt ist. Die zweite Einrede kann, wenn man nur das Wesen unseres ganzen dermaligen Vorhabens im Auge behält, uns gar nicht treffen. Wir haben ja durchaus nichts zufolge der Erfahrung behauptet, sondern die aufgestellten Bestandtheile unseres Gemäldes rein aus dem Princip abgeleitet. Ist da nur richtig und streng gefolgert, so fragen wir gar nicht, ob es sich in der Wirklichkeit also verhalten möge, oder nicht. Verhält es sich nicht also, — nun, so leben wir nicht im dritten Zeitalter. Die gebührende Gerechtigkeit, dass auch sie eine nothwendige Bildungsstufe der Menschheit ausmachten, und dass unsere Gattung eben auch da hindurch müsse, ist diesen Phänomenen keinesweges versagt worden. Auch ist die schon früher gemachte allgemeine Bemerkung, dass Bestandtheile gar verschiedener Zeitalter in einer und derselben Zeit bei einander seyn und einander durchkreuzen und sich vermischen können, nicht aus der Acht zu lassen; und zufolge dieser Bemerkung steht unsere Rechnung immer so: wir haben ja nicht den literarischen Zustand unserer Tage, als solchen, empirisch aufgefasst, sondern wir haben den des dritten Zeitalters philosophirend abgeleitet: das von uns dargelegte folgte, keinesweges aber sein Gegentheil; sonach haben wir allein davon zu sprechen. Liegen in derselben Zeit noch andere Elemente, so sind dieses Ueberbleibsel vergangener, oder Vorbedeutungen künftiger Zeitalter, von denen wir hier nicht reden.

Um jedoch auf jede mögliche Weise vor Misverständnissen, und besonders vor dem allerverhasstesten, dass unserer Zeit alles Gute abgesprochen werden solle, uns zu verwahren; auch um die Scheidung dessen, was verschiedenen Zeitaltern angehört, recht rein und scharf zu vollführen, — wird es in der letzten Rücksicht zweckmässig seyn, zu zeigen, wie der wissenschaftliche Zustand seyn solle. Beide Aufgaben, die letztere sowie die zuerst genannte, wollen wir in der heutigen Rede lösen.

Die erstgenannte: zu zeigen, dass es nicht immer so gewesen, wie wir es in der letzten Rede schilderten, und anzugeben, wie es also geworden. Bei den beiden klassischen Nationen unter den Alten, die wir näher kennen, den Griechen und Römern, wurde um vieles weniger geschrieben und gelesen, als bei uns, dagegen weit mehr gehört und Unterredung gepflogen. Fast alle ihre Schriften waren zuerst mündlich vorgetragen, und darum ein Abbild gehaltener Rede für diejenigen, welche der Rede selbst nicht hatten beiwohnen können: und, unter anderen, auch aus diesem Umstande entsteht der grosse Vorzug, den die Alten im Stile vor den meisten neueren haben, indem der letzteren Schriften etwas für sich zu bedeuten begehren, und ihnen das Correctiv der lebendigen Rede grösstentheils abgeht. Ein besonderes Interesse, das Volk wissenschaftlich zu bilden, gab es nicht; wie denn auch die Bildung, die ihm noch zu Theil ward, meist zufällig an dasselbe kam, und mehr Kunstbildung war als wissenschaftliche.

Das Christenthum trat in die Welt, und es entstand ein ganz neues Interesse für allgemeine Bildung — um der Religion willen, zu der alle berufen waren. — Es giebt nach unserem Erachten zwei höchst verschiedene Gestalten des Christenthums: die im Evangelium Johannis und die beim Apostel Paulus, — zu welches letzteren Partei auch die übrigen Evangelisten grossentheils, und ganz besonders Lucas gehören. Der Johanneische Jesus kennt keinen anderen Gott, als den wahren, in welchem wir alle sind, und leben und selig seyn können, und ausser welchem nur Tod ist und Nichtseyn; und wendet, wie denn dieses Verfahren auch ganz richtig ist, mit dieser Wahrheit sich nicht an das Räsonnement, sondern an den inneren, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn der Menschen, — gar nicht kennend einen anderen Beweis, als diesen inneren. „So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sey," erklärt er sich. Was das historische anbelangt, ist ihm seine Lehre so alt als die Welt, und die erste ursprüngliche Religion; das Judenthum aber, als eine spätere Ausartung, verwirft er unbedingt und ohne alle Milderung. „Euer Vater ist Abraham; der meinige Gott," sagt er den Juden gegenüber; „ehe denn Abraham war, war ich; Abraham war froh, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sahe ihn und freuete sich." Das letztere, dass Abraham Jesu Tag sahe, geschah ohne Zweifel damals, als Melchisedeck, der Priester *Gottes des Allerhöchsten;* — welcher allerhöchste Gott die ganzen ersten Capitel des ersten Buches Mosis hindurch dem untergeordneten

Gotte und Nachschöpfer, Jehovah, ausdrücklich entgegengesetzt wird, — als, sage ich, dieser Priester des höchsten Gottes den Jehovahdiener Abraham segnete, und von ihm den Zehnten nahm: aus welchem letzteren Umstande der Verfasser des Briefes an die Hebräer sehr ausführlich und scharfsinnig das höhere Alter und den vorzüglicheren Rang des Christenthums vor dem Judenthume erweiset, und Jesum ausdrücklich einen Priester nach der Ordnung Melchisedecks nennt, und so ihn als den Wiederhersteller der Melchisedecks-Religion charakterisirt; — ohne Zweifel ganz in dem Sinne jener eigenen Aeusserung Jesu beim Johannes. Es bleibt auch bei diesem Evangelisten immer zweifelhaft, ob Jesus aus jüdischem Stamme sey, oder, falls er es doch etwa wäre, wie es mit seiner Abstammung sich eigentlich verhalte. Ganz anders verhält es sich mit Paulus, durch den Johannes vom Anfange einer christlichen Kirche an verdrängt worden. Paulus, ein Christ geworden, wollte dennoch nicht unrecht haben, ein Jude gewesen zu seyn: beide Systeme mussten daher vereinigt werden und sich ineinander fügen. Dies wurde also bewerkstelliget; wie es denn auch nicht füglich anders bewerkstelliget werden konnte: Er ging aus von dem starken, eifrigen und eifersüchtigen Gotte des Judenthums, demselben, den wir früher als den Gott des gesammten Alterthumes geschildert haben. Mit diesem Gotte hatten nun, nach Paulus, die Juden einen Vertrag abgeschlossen, und das war ihr Vorzug vor den Heiden: während der Gültigkeit dieses Vertrages hatten sie nur das Gesetz zu halten, und sie waren vor Gott *gerechtfertiget*, d. h. sie hatten kein weiteres Uebel von ihm zu befürchten. Durch die Ertödtung Jesu aber hatten sie diesen Vertrag aufgehoben, und es konnte seitdem nichts mehr helfen, das Gesetz zu halten; vielmehr trat seit dessen Tode ein neuer Vertrag ein, zu welchem beide, Juden wie Heiden, eingeladen waren; beide hatten nach diesem neuen Vertrage nur Jesum für den verheissenen Messias anzuerkennen, und waren dadurch ebenso, wie vor Jesu Tod die Juden durch die Haltung des Gesetzes, gerechtfertiget. Das Christenthum wurde ein neues, erst in der Zeit entstandenes und ein altes Testament ablösendes Testament oder Bund. Nun musste auch Jesus freilich zum jüdischen Messias und, der Weissagung zufolge, zu einem Sohne Davids gemacht werden; es fanden sich Geschlechtsregister ein, und eine Geschichte seiner Geburt und seiner Kindheit, — welche jedoch in den beiden Gestalten, in denen sie in unseren Kanon gekommen sind, merkwürdig genug einander widersprechen. — Ich sage nicht, dass in Paulus überhaupt das ächte Christenthum sich nicht finde; — wenn er gerade nicht an das Hauptproblem seines Lebens, die Vereinigung der beiden Systeme, denkt, spricht er so vortrefflich und richtig, und kennt den wahren Gott Jesu so innig, dass man einen ganz anderen Mann zu hören glaubt. Allenthalben aber, wo er auf sein Lieblingsthema kommt, fällt die Sache so aus, wie wir es oben vorgestellt.

Die erste Folge dieses Paulinischen Systemes, — welches einen Einwurf, den das vernünftelnde Räsonnement der Juden machte (welchem Räsonnement die erste Prämisse, — dass das Judenthum irgend einmal wahre Religion gewesen sey, die der Johanneische Jesus rund abläugnete, — hier nicht abgeläugnet, sondern zugestanden werden sollte) — welches, sage ich, einen solchen Einwurf zu lösen unternahm, war *die* Folge: dass dieses System sich an das vernünftelnde Räsonnement wenden und dasselbe zum Richter machen musste; und zwar, da das Christenthum sich für alle Menschen bestimmte, an das Räsonnement Aller. So thut Paulus wirklich: er räsonnirt und disputirt trotz einem Meister, und rühmt sich gefangen zu nehmen, d. h. zu überführen, alle Vernunft. Ihm daher schon war der Begriff höchster Richter; und er musste es in einem christlichen Systeme, dessen Urheber Paulus war, nothwendig im allgemeinen werden. Dadurch war denn aber auch der Grund zur Auflösung des Christenthumes schon gelegt. — Denn, da du selber mich zum Räsonnement aufforderst, so räsonnire ich eben selber, mit deiner eigenen guten Erlaubniss. Nun hast du freilich stillschweigend vorausgesetzt: mein Räsonnement könne gar nicht anders ausfallen, als das deinige; wenn es nun aber doch anders und dir widersprechend ausfiele, — wie ohne Zweifel geschehen wird, wenn ich mit einer anderen herrschenden Zeitphilosophie an das Werk gehe, — so ziehe ich das meinige dem deinigen vor, gleichfalls mit deiner eigenen guten Erlaubniss, falls du consequent bist. — Dieser Erlaubniss bediente man sich denn auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche sehr fleissig, forträsonnirend immer über Dogmen, welche ganz allein dem Paulinischen Vermittelungsgeschäft ihr Daseyn verdankten: und es entstanden in der Einen Kirche die allerverschiedensten Meinungen und Streitigkeiten — alle hervorgehend aus der Maxime, dass der Begriff Richter sey; welches System im Christenthume ich, einmal für immer, Gnoſticismus nennen will. — Dabei konnte nun die Einheit der Kirche nimmer bestehen; und da man weit entfernt war, die wahre Quelle des Uebels in der ursprünglichen Abweichung von der Einfachheit des Christenthumes zu Gunsten des Judenthumes zu entdecken, blieb nichts weiter übrig, als ein sehr heroisches Mittel, dies: alles weitere Begreifen zu untersagen und festzusetzen, dass in dem geschriebenen Worte, sowie in der vorhandenen mündlichen Tradition, durch eine besondere Veranstaltung Gottes die Wahrheit niedergelegt sey, und eben geglaubt werden müsse, ob man sie nun begreifen könne oder nicht; für weiterhin nöthige Fortbestimmung aber, dieselbe Unfehlbarkeit auf der versammelten Kirche und der Stimmenmehrheit derselben ruhe, und an ihre Satzungen ebenso unbedingt geglaubt werden müsse, als an das erstere. Von nun an war es von Seiten des Christenthums mit der Aufforderung zum Selbstdenken und Selbstbegreifen zu Ende, vielmehr war das auf diesem Gebiete ein untersagtes und mit allen Strafen der Kirche belegtes Unternehmen, das jeder, der es doch nicht lassen konnte, nur auf seine eigene Gefahr trieb.

In diesem Zustande blieben die Sachen lange, bis die Kirchenreformation ausbrach, nachdem vorher das wichtigste Werkzeug dieser Reformation, die Buchdruckerkunst, erfunden worden. Diese Reformation war ebensoweit entfernt, als die zuerst sich constituirende Kirche, den wahren Grund der Ausartung des Christenthums zu entdecken; auch blieb sie in Absicht der Verwerfung des Gnosticismus und in der Forderung des unbedingten Glaubens, wenn man es auch nicht begreife, mit dieser Kirche einig: — nur, dass sie diesem Glauben ein anderes Object gab, indem sie die Unfehlbarkeit der mündlichen Tradition und der Conciliensatzungen verwarf, und nur auf der des geschriebenen Wortes bestand. Die Inconsequenz, dass die Authenticität dieses geschriebenen Wortes selber denn doch abermals auf mündlicher Tradition und auf der Unfehlbarkeit des Conciliums, welches unseren Kanon sammelte und schloss, berube, wurde übersehen. Und so war denn, zum allererstenmale in der Welt, ganz förmlich ein geschriebenes Buch als höchster Entscheidungsgrund aller Wahrheit und als der einzige Lehrer des Weges zur Seligkeit aufgestellt.

Aus dieser zum einigen Entscheidungsgrunde erhobenen Schrift nun bestritten die Reformatoren das aus den beiden anderen Quellen geflossene: — hierin ganz offenbar im Cirkel beweisend, und ihr vom Gegner eben abgeläugnetes Princip ihm ohne weiteres anmuthend; indem ja dieser sagt: ohne mündliche Tradition und Kirchensatzungen kann man die Schrift gar nicht verstehen, denn diese sind ihre authentische Interpretation. Bei dieser Beschaffenheit ihrer Sache und der absoluten Unhaltbarkeit derselben für ein gelehrtes und mit dem eigentlichen Streitpuncte bekanntes Publicum blieb ihnen nichts übrig, als an das Volk zu appelliren. Diesem daher musste die Bibel, in seine Sprache übersetzt, in die Hände gegeben werden; dieses musste aufgefordert werden, dieselbe zu lesen und selber zu urtheilen, ob nicht das, was die Reformatoren darin fanden, wirklich ganz klar darin stehe. Dieses Mittel konnte nicht anders, denn gelingen; das Volk fand sich durch das ertheilte Recht geschmeichelt und bediente sich desselben nach aller Möglichkeit; und ganz sicher würde durch dieses Princip die Reformation das ganze christliche Europa ergriffen haben, wenn nicht die Gewalthaber sich dagegen gesetzt und das einige sichere Gegenmittel getroffen hätten, — dieses: die protestantischen Bibelübersetzungen und Schriften nicht in die Hände des Volks kommen zu lassen.

Lediglich durch diese vom Protestantismus angeregte Sorge für das Christenthum, auf dem Wege der Bibel, hat der Buchstabe den hohen und allgemeinen Werth erhalten, den er seitdem hat; er wurde das fast unentbehrliche Mittel zur Seligkeit, und ohne lesen zu können konnte man nicht länger füglich ein Christ seyn, noch in einem christlich-protestantischen Staate geduldet werden. Daher nun die herrschenden Begriffe über Volkserziehung, daher die Allgemeinheit des Lesens und Schreibens. Dass späterhin der eigentliche Zweck, das Christenthum, vergessen, und das, was erst nur Mittel war, selbst Zweck wurde, darf uns nicht wundern: es ist dies das allgemeine Schicksal aller menschlichen Einrichtungen, nachdem sie einige Zeit gedauert haben.

Dieses Fallenlassen des Zweckes für das Mittel wurde noch besonders durch einen Umstand befördert, den wir aus anderen Gründen nicht unberührt lassen können: die altgläubige Kirche, wo sie nur gegen den ersten Anlauf der Reformation stehen geblieben, erfand auch gegen diese neue Mittel, wodurch sie aller Furcht vor derselben entledigt wurde; und dies umsomehr, da der Protestantismus selbst ihr für diese Absicht in die Hände arbeitete. Es entstand nämlich im Schoosse des letzteren bald ein neuer Gnosticismus; — als Protestantismus zwar sich haltend an die Bibel, als Gnosticismus aber das Princip aufstellend, dass die Bibel vernünftig erklärt werden müsse: — dies hiess nemlich, so vernünftig, als diese Gnostiker selbst es waren: sie aber waren gerade so vernünftig, als das allerschlechteste philosophische System, das Lockische. Sie brachten nichts weiter zu Tage, denn die Bestreitung einiger Paulinischen Ideen von stellvertretender Genugthuung, seligmachendem Glauben an diese Genugthuung, u. dergl.; ruhig stehen lassend den Hauptirrthum von einem willkürlich handelnden, Verträge machenden und dieselben nach Zeit und Umständen abändernden Gotte. Dennoch verlor dadurch der Protestantismus fast alle Gestalt einer positiven Religion, und liess sich von der altgläubigen Kirche sehr füglich für absolutes Unchristenthum ausgeben. So gegen ihren Gegner sicher gestellt, hatten sie sich vor Schriftstellerei und Leserei nicht mehr so zu fürchten, und dieselbe konnte nun auch in katholischen Staaten, immer von Protestantischen aus, unter dem Namen des freien Philosophirens sich verbreiten.

So viel, E. V., musste ich sagen, um die aufgeworfene Frage über die eigentliche Entstehung des hohen Werthes des Buchstabens zu lösen. Ich habe hierbei Dinge berühren müssen, welche für viele grossen Werth haben, da sie mit dem, was absoluten Werth hat, mit der Religion, zusammenhängen; ich habe von Katholicismus und Protestantismus also gesprochen, dass man sehen konnte, dass ich in der Hauptsache beiden unrecht gebe; und ich möchte diese Materie nicht gern verlassen, ohne meine wahre Meinung deutlich wenigstens ausgesprochen zu haben.

Meiner Ansicht nach stehen beide Parteien auf einem an sich völlig unhaltbaren Grunde, — der Paulinischen Theorie, welche, um dem Judenthume auch nur für gewisse Zeit Gültigkeit beizumessen, von einem willkürlich handelnden Gotte ausgehen musste; und beide Parteien, über die Wahrheit jener Theorie vollkommen einverstanden und hierüber nicht den mindesten Zweifel hegend, streiten nur über das Mittel, diese Paulinische Theorie aufrecht zu erhalten. Da ist nun an Vereinigung und Frieden nimmer zu gedenken; ja es wäre sogar schlimm, wenn zu Gunsten jener Theorie ein Friede abgeschlossen würde. Alsbald aber würde Friede seyn, wenn man diese ganze Theorie fallen liesse und zum Christenthume in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannis dasteht, zurückkehrte. Dort findet kein anderer Beweis statt als der innere, am eigenen Wahrheitssinne und geistlicher Erfahrung; wer Jesus selbst für seine Person gewesen oder nicht gewesen sey, daran kann bloss dem Pauliner liegen, der ihn zum Aufkündiger eines alten Bundes mit Gott, und Abschliesser eines neuen in desselben Namen machen will; zu welchem Geschäfte es allerdings einer bedeutenden Legitimation bedürfen würde: der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittelung mit Gott, sondern bloss das alte, ewige und unveränderliche Verhältniss, dass wir in ihm leben, weben und sind; und *er* fragt überhaupt nicht, *wer* etwas gesagt habe, sondern *was* gesagt sey; selbst das Buch, worin dies niedergeschrieben seyn mag, gilt ihm nicht als Beweis, sondern nur als Entwickelungsmittel — den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust. Dies ist meine Ansicht der Sache, und ich habe diese Ansicht, welche nichts gefährliches zu haben scheint, und die Grenzen der unter Protestanten hergebrachten Freiheit, über religiöse Gegenstände zu philosophiren, keinesweges überschreitet, mitgetheilt, damit Sie dieselbe an Ihren eigenen Kenntnissen der Religion und ihrer Geschichte erproben, und versuchen möchten, ob Ihnen dadurch Ordnung, Zusammenhang und Licht in das Ganze komme; keinesweges aber will ich hierüber die Theologen zum Streit herausgefordert haben. Ich bin — selber in den Schulen derselben gebildet — mit ihren Waffen zu gut bekannt, und weiss, dass sie auf ihrem Boden unüberwindlich sind; auch kenne ich meine eigene, soeben vorgetragene Theorie zu gut, als dass es mir entgehen sollte, dass sie die ganze Theologie mit ihren dermaligen Ansprüchen rein aufhebe, und das, was an ihren Untersuchungen Werth hat, in das Gebiet der historischen und der Sprachgelehrsamkeit, ohne allen Einfluss auf Religiosität und Seligkeit, verweise: ich kann darum mit dem Theologen, der Theologe bleiben und nicht etwa lieber Volkslehrer seyn will, gar nicht zusammen kommen.

Soviel für unser erstes Vorhaben, historisch nachzuweisen, wie der Zustand der Literatur, den wir als den des dritten Zeitalters geschildert, eigentlich entstanden sey. Jetzt zu unserer zweiten Aufgabe: zu zeigen, wie der wissenschaftliche Zustand seyn solle.

Zuvörderst: — alle jetzt bestehenden, erst im Zeitalter und durch das Zeitalter der vollendeten Vernunftkunst aufzuhebenden Verhältnisse des wirklichen Lebens erfordern, dass nur wenige ihr Leben der Wissenschaft, und weit mehrere dasselbe anderen Zwecken widmen; dass daher die Scheidung der Gelehrten, oder besser, der Wissenschaftskundigen und der Unkundigen noch lange fortdauere. Zum Realen der Wissenschaft, der wirklich bestimmenden Vernunft, haben beide sich zu erheben, und der Formalismus des blossen vernunftleeren Begriffes muss ganz hinwegfallen. Das Volk insbesondere wird erhoben zum realen, d. i. reinen Christenthume, wie es oben beschrieben worden, als dem einzigen Mittel, durch welches fürs erste sich Ideen an dasselbe dürften bringen lassen. Hierin also kommen beide, Wissenschaftskundige und Unkundige, überein. Geschieden sind sie durch folgendes: der Wissenschaftskundige findet die Vernunft und alle ihre Bestimmungen in einem Systeme des zusammenhängenden Denkens; ihm entwikkelt sich, wie wir zu einer anderen Zeit uns ausdrückten, das Universum der Vernunft rein aus dem Gedanken, als solchem. Das also Gefundene theilt er nun den Unkundigen mit, keinesweges begleitet von dem strengen Beweise aus dem Systeme des Denkens, — wodurch die Mittheilung selber gelehrt und schulgerecht würde, — sondern er bewährt es unmittelbar an ihrem eigenen Wahrheitssinne: gerade also, wie wir in diesen Vorlesungen, die sich als populär ankündigten, verfahren sind. Ich habe das hier Vorgetragene allerdings in einem zusammenhängenden Denken gefunden, aber ich habe es hier nicht in dem Systeme dieses zusammenhängenden Denkens mitgetheilt. In den ersten Reden forderte ich Sie auf, sich zu prüfen, ob Sie sich entbrechen könnten, eine Denkart, wie die beschriebene, zu achten; ob daher nicht in Ihnen selber die Vernunft unmittelbar zu Gunsten derselben spräche: in den beiden letzten Reden stellte ich das Verkehrte in ein solches Licht, dass es Ihnen in seiner Verkehrtheit unmittelbar einleuchten musste, und dass, so gewiss Sie mich nur verstanden, wenigstens Ihr Geist innerlich lächelte. Andere Beweise habe ich hier nicht gegeben. Ich trage in wissenschaftlich-philosophischen Vorlesungen dasselbe vor, aber ich versehe es mit ganz anderen Beweisen. Ferner kündigten sich diese Vorlesungen an als philosophisch populäre für ein gebildetes Publicum, darum hielt ich sie in der bekannten Büchersprache und an dem Faden der Metapher, der dieser zu Grunde liegt. Ich hätte ganz dasselbe auch als Prediger von der Kanzel für das Volk insbesondere vortragen können, nur hätte ich es sodann in der Bibelsprache thun müssen; z. B. das, was ich hier nannte: sein Leben an die Idee setzen, sodann nennen müssen: die Hingebung an den Willen Gottes in uns, oder: das Getriebenseyn durch den Willen Gottes, u. dergl. — Diese populäre Mittheilung des Gelehrten an den Ungelehrten kann nun mündlich geschehen, oder auch durch den Druck, wenn nemlich die Ungelehrten wenigstens die Kunst zu lesen besitzen.

Sodann und zweitens: in die Bearbeitung des gesammten Reichs der Wissenschaften, und darum in die Verfassung der Gelehrtenrepublik, kommt Plan, Ordnung und System. Von der reinen Vernunftwissenschaft oder der realen Philosophie aus wird das ganze Gebiet der Wissenschaften vollständig übersehen, und das, was jede einzelne leisten müsse, bestimmt. Im Besitze dieser reinen Vernunftwissenschaft ist nothwendig jeder, der Anspruch macht auf den Namen eines Gelehrten; denn ausserdem möchte er in einer besonderen Wissenschaft sich für noch só unterrichtet halten: — über den letzten Grund alles Wissens, wovon seine eigene Wissenschaft abhängt, unwissend, sähe er ja sicher diese Wissenschaft nicht ein in ihren letzten Gründen, und hätte sie in der That nicht durchdrungen. Jeder kann daher bestimmt sehen, wo es im Gebiete der Wissenschaft noch fehle, und was es eigentlich sey, das da fehle, und kann etwas dieser Art sich zur Bearbeitung wählen. Dass er das schon Vollendete von neuem vollende, wird ihm nicht einfallen.

Alle Wissenschaft, die da rein *a priori* ist, kann vollendet und die Untersuchung derselben abgeschlossen werden; und es wird, sobald nur die Gelehrtenrepublik systematisch fortarbeitet, endlich zu diesem Abschlusse kommen. Unendlich ist nur die Empirie: sowohl die des Stehenden, der Natur, in der Physik, als die des Fliessenden, der Zeiterscheinungen des Menschengeschlechts, in der Geschichte. Die erstere, die Physik, wird von der Vernunftwissenschaft, die alle *apriori*schen Bestandtheile von ihr ausscheidet, und diese in ihren eigenthümlichen Fächern vollendet und abgeschlossen aufstellt, an das Experiment verwiesen, und erhält von ihr die Kunst, den Sinn des gemachten Experiments richtig aufzufassen, und ein Regulativ, wie jedesmal die Natur weiter zu befragen sey; der zweiten, der Geschichte, werden von derselben Vernunftwissenschaft zuvörderst die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts, als zur Metaphysik gehörig, abgenommen, und sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück.

So wie der Inhalt aller Wissenschaft sein bestimmtes Gesetz hat, ebenso hat die scientifische wie die populäre Darstellung derselben ihre bestimmte Regel. Ist dagegen gefehlt worden, so lässt, vielleicht durch einen anderen, der Fehler sich entdecken und durch ein neues Werk verbessern; ist nicht gefehlt worden, oder — kann ich wenigstens es nicht besser machen, warum sollte ich es denn bloss anders machen? Bleibe in jeder Wissenschaft das beste scientifische, so wie das beste populäre Werk das einzige, so lange bis ein wirklich besseres an seine Stelle tritt; dann mag jenes verschwinden, und dieses das einzige seyn. Zwar das ungelehrte Publicum ist ein fliessendes, denn es ist ja vorauszusetzen, dass desselben Mitglieder durch die zweckmässige Mittheilung der Gelehrten in ihrer Bildung weiter kommen werden; — was sie aber schon wissen, das mögen sie sich nicht ferner sagen lassen. Es ist daher wohl denkbar, dass ein populäres Werk, welches für das Zeitalter seiner Erscheinung durchaus zweckmässig war, späterhin, weil die Zeit sich verändert hat, nicht mehr passe, und durch ein anderes ersetzt werden müsse: jedoch wird ohne Zweifel dieser Fortschritt nicht so rasch vor sich gehen, dass das Publicum mit jeder Messe etwas neues haben müsse.

Von der Vernunftwissenschaft aus, sagten wir oben, lasse sich das ganze Gebiet des Wissens übersehen: jeder Gelehrte müsse im Besitze dieser Wissenschaft seyn, sey es auch nur darum, um jedesmal den gegenwärtigen stehenden Zustand des ganzen wissenschaftlichen Wesens zu erkennen und zu wissen, wo etwa seine Arbeit von Nutzen seyn könne. Nichts verhindert, dass nicht dieser jedesmalige Zustand in einem besonderen fortlaufenden Werke beobachtet, und die Uebersicht desselben, theils jedem Zeitgenossen zur Nachricht, theils für die künftige Geschichte der Literatur, niedergelegt werde. Etwas ähnliches unternahmen in unserer Schilderung des dritten Zeitalters die Literaturzeitungen und Bibliotheken. Wenn wir daher beschrieben, wie im Zeitalter der Vernunftwissenschaft die erwähnte Uebersicht beschaffen seyn würde, so hätten wir dadurch zugleich angegeben, wie eine Literaturzeitung seyn müsse, falls sie überhaupt seyn solle; und durch den Gegensatz ginge vielleicht hervor, warum diese Zeitungen in der üblichen Form nichts taugen, und nichts taugen können. Die Vollständigkeit des Gegensatzes zwischen unserer letzten Rede und der heutigen verbindet uns fast, uns auf diese Beschreibung einzulassen.

Nach der aufgestellten Idee soll allemal der wissenschaftliche Zustand des jedesmaligen Zeitpunctes dargestellt werden; und die Voraussetzung ist: es manifestire sich dieser Zustand in den Werken der Zeit. Diese liegen nun da vor jedermans Augen, und jeder, den die obige Frage interessirt, kann sie sich aus derselben Quelle ohne unser Zuthun beantworten, aus der auch wir ohne sein Zuthun sie uns beantwortet haben. Es lässt sich nicht einsehen, wozu wir hier nöthig seyen. Wollen wir aber uns nothwendig machen, so müssen wir etwas thun, das der andere entweder gar nicht zu thun vermag, oder es nicht zu thun vermag ohne eine besondere Arbeit, der wir ihn überheben. Einmal, was der Autor gesagt hat, können wir unserem Leser nicht nochmals sagen; denn das hat ja jener schon gesagt, und unser Leser kann es in alle Wege von ihm erfahren. Gerade dasjenige, was der Autor nicht sagt, wodurch er aber zu allem seinem Sagen kommt, müssen wir ihm sagen; das, was der Autor selbst innerlich, vielleicht seinen eigenen Augen verborgen, *ist*, und wodurch nun alles Gesagte ihm so wird, wie es ihm wird, müssen wir aufdecken, — den *Geist* müssen wir herausziehen aus seinem Buchstaben. Ist nur dieser Geist des Einzelnen zugleich der Geist der Zeit, und wir haben denselben fürs erste an Einem Exemplare dieser Zeit, und, so Gott will, an demjenigen, in welchem er sich am klarsten ausgesprochen, dargestellt: so begreife ich nicht, warum wir nun dasselbe wiederum an anderen, die, bei zufälligen äusseren Verschiedenheiten, innerlich jenem doch aufs Haar gleichen, wiederholen und uns selber ausschreiben sollten. Wo Sempronius stehe, oder Cajus oder Titus, davon war ja überhaupt nicht die Frage, sondern, wo das Zeitalter stehe: das haben wir an Sempronius gezeigt, setzen wir höchstens die Bemerkung hinzu, dass Cajus und Titus derselben Art sind, damit niemand erwarte, dass von ihnen noch besonders geredet werde! — Ausser der wesentlichen und herrschenden Weise des Zeitalters, zu seyn, hat dasselbe vielleicht in der Wissenschaft noch diese und jene charakteristischen Nebentendenzen. Fassen wir diese vollständig auf, setzen wir jede einzelne an ihrem merkwürdigsten Exemplare gehörig ans Licht; an die anderen zu derselben Klasse gehörigen verwenden wir höchstens die oben angegebene Bemerkung.

Nicht anders verhält es sich mit Schätzung des Zeitalters in Beziehung auf die Kunst; worin wir uns hier lediglich auf die Redekünste beschränken. Der Maassstab des Werthes ist die Höhe der Klarheit, der ätherischen Durchsichtigkeit, der Ungetrübtheit — durch Individualität oder irgend eine Beziehung, die nicht rein Kunst ist. Haben wir diese in ihrem Grade an dem grössten Meisterwerke der Zeit dargestellt: — was gehen uns nun die Bestrebungen der Kunstjünger, — was gehen uns selber die Studien des Meisters an? — Es sey denn, dass wir uns der letzteren bedienten, um durch sie die Individualität des Künstlers, welche als solche nie eine sinnliche, sondern eine ideale ist, — und vermittelst dieser Individualität das Werk desselben noch inniger zu verstehen und zu durchdringen. Kurz, solche Uebersichten müssten durchaus nichts anderes seyn, noch zu seyn begehren, denn Jahrbücher des wissenschaftlichen und des Kunstgeistes: und was sich nicht als eine Veränderung und weitere Gestaltung des Geistes selber ansehen liesse, wäre für sie keine Begebenheit, und träte nicht ein in ihren Umkreis. Dass bei einer solchen Ansicht der Dinge nicht jeder Tag im Kalender sein gedrucktes Blättchen bekommen würde; auch wohl nicht in jedem Monate, und vielleicht nicht einmal zu jeder Messe ein Band erscheinen würde, verschlägt nichts, und gereicht bloss zur Schonung des Papiers und des Lesers. Bleibt die Fortsetzung aussen, so ist dies ein Zeichen, dass in der Region des Geistes nichts neues sich zugetragen, sondern nur die alte Runde noch durchgemacht werde: wird sich etwas neues zutragen, so werden die Jahrbücher nicht ermangeln, es zu melden.

Bloss in Absicht der Kunst könnte eine Ausnahme von der Strenge der oben aufgestellten Regel verstattet werden. Von der Kunst nemlich ist die Menschheit noch weit mehr entfernt, als von der Wissenschaft; und es wird einer weit grösseren Reihe von Vorbereitungen bedürfen, dass sie zur ersten komme, als zu der letzteren. In dieser Rücksicht könnten fürs erste, — zwar nicht als Theile der Jahrbücher des Geistes, die nur das lebendig fortschreitende zu beschreiben haben, aber doch als populäre Hülfsmittel — selbst schwache Versuche, an unvollkommenen Werken angestellt, diese Werke zu entwickeln und auf Einheit zurückzuführen, — willkommen seyn, damit dem grösseren Publicum nur erst die Kunst ein Werk zu verstehen ein wenig geläufiger würde; und wenn die gewöhnlichen Recensirinstitute auch nur zuweilen dergleichen Versuche lieferten, so könnten sie sich immer einigen Dank erwerben. In Absicht der Wissenschaft aber findet durchaus keine Ausnahme von der Strenge der Regel statt; denn für Anfänger sind Schulen und Universitäten vorhanden.

Achte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das dritte Zeitalter ist in seinem Grundzuge als ein solches, das nichts gelten lasse als das, was es begreife, aufgestellt, und sein leitender Begriff in diesem Begreifen, als der Begriff der blossen sinnlichen Erfahrung, sattsam beschrieben. Es ist aus dieser Beschaffenheit des Zeitalters abgeleitet, dass es in demselben einen Unterschied zwischen einem Gelehrtenstande und einem anderen der Ungelehrten geben werde; und wie diese beiden Stände, sowohl jeder für sich betrachtet, als in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander beschaffen seyn werden. Zum Ueberflusse ist in der vorhergehenden Rede historisch gezeigt worden, dass dieses ganze Verhältniss nicht von jeher gewesen, sondern einmal geworden, und wie und auf welchem Wege es geworden, und also geworden; ingleichen, wie dasselbe Verhältniss im folgenden Zeitalter der Vernunftwissenschaft seyn werde.

Nun haben wir schon viel früher in der Hauptübersicht dessen, was wir hier abzuhandeln hätten, erinnert, dass ein solches Zeitalter des blossen nackten Erfahrungsbegriffs und des leeren formalen Wissens schon durch sein Wesen zum Widerstreite gegen sich reize, und in sich selber den Grund einer Reaction seiner selbst gegen sich selbst trage. Lassen Sie uns in der heutigen Rede diesen Wink aufnehmen und weiter verfolgen. Es kann nemlich nicht fehlen, dass einzelne Individuen, entweder weil sie wirklich die dürre Oede und furchtbare Leere der Resultate des aufgestellten Princips fühlen, oder aus blosser Begierde, etwas durchaus neues auf die Bahn zu bringen, — welche Begierde wir ja selber unter den Grundzügen des Zeitalters gefunden haben, — dass, sage ich, diese Individuen, geradezu das Princip des Zeitalters umkehrend, *das* eben als sein Verderben und als die Quelle seiner Irrthümer angeben, dass es alles begreifen wolle; und dass sie dagegen als ihr eigenes Princip, als das einzige, was noth thut, und als die wahre Quelle aller Heilung und Genesung, *das Unbegreifliche*, als solches und um seiner Unbegreiflichkeit willen, aufstellen. — Auch dieses Phänomen, sagte ich damals, obwohl es dem dritten Zeitalter geradezu entgegengesetzt zu seyn scheint, gehört dennoch unter die nothwendigen Phänomene dieses Zeitalters, und ist in einer vollständigen Charakteristik desselben nicht aus dem Auge zu lassen. — Es ist zuvörderst ein Widerspruch gegen die Maxime, dass man alles, was als wahr anerkannt werden solle, müsse begreifen können; welcher nicht gethan und theoretisch aufgestellt werden kann, ehe jene Maxime selber ausgesprochen worden, und welcher lediglich in der Polemik gegen sie entsteht, — ein Widerspruch, der nothwendig eintreten muss, sobald nur jene Maxime eine Zeitlang geherrscht hat, und reiflich erwogen ist und im hellen Lichte sich zeigt; dass selbst die Anhänger dieser Maxime immerfort sehr vieles gelten lassen, was sie und ebensowenig diese ihre Gegner nicht begreifen. Sodann, es ist jenes Aufstellen des Unbegreiflichen zum Princip keineswegs Anfang und Bestandtheil des neuen Zeitalters, das aus dem dritten sich entwickeln soll, des Zeitalters der Vernunftwissenschaft: denn dieses tadelt keineswegs jene Maxime der Begreiflichkeit an und für sich, — es erkennt sie vielmehr an als ihre eigene; sondern es tadelt nur den schlechten und untauglichen Begriff, der bei diesem Begreifen zum Grunde gelegt und zum Maassstabe aller Gültigkeit gemacht wird; was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, dass schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, dass das Begreifen erschöpft sey, begriffen werden müsse; und dass es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, ein dermalen Nichtbegriffenes, und nur als nicht begriffen Begriffenes, — keineswegs aber jemals ein absolut Unbegreifliches geben könne. Jenes Princip der absoluten Unbegreiflichkeit widerstreitet sonach der Form der Wissenschaft noch weit unmittelbarer, als selber das Princip der Begreiflichkeit aller Dinge durch den blossen sinnlichen Erfahrungsbegriff. Endlich ist dieses Princip der Unbegreiflichkeit, als solcher, auch nicht ein Nachlass der vorigen Zeit; wie schon aus demjenigen, was wir über diese bisjetzt beigebracht haben, hervorgeht. Das absolut Unbegreifliche des heidnischen und jüdischen Alterthums, — der willkürlich verfahrende, nie zu errathende, aber immer zu fürchtende Gott, mit dem man sich nur auf gutes Glück abfinden konnte, drang sich, weit entfernt dass sie ihn gesucht hätten, ihnen wider Willen auf, und sie wären desselben gern entledigt gewesen. Das Unbegreifliche der christlichen Kirche aber wurde als Wahrheit aufgestellt, nicht darum, weil es unbegreiflich war, sondern, ohnerachtet es von ungefähr unbegreiflich ausgefallen war, deswegen, weil es in dem geschriebenen Worte, der Tradition und den Kirchensatzungen lag. Die von uns angeführte Maxime aber stellt das Unbegreifliche durchaus als Unbegreifliches, und eben um seiner Unbegreiflichkeit willen als Höchstes auf; und ist deswegen ein ganz neues und vorher nie also dagewesenes Phänomen des dritten Zeitalters.

Inwiefern es nun bei dieser blossen Empfehlung des Unbegreiflichen überhaupt sein Bewenden keinesweges hat, so dass jedem nun überlassen bleibe, sein Unbegreifliches an sich zu bringen: — sondern, wenn noch überdies, wie von der Dogmaticität des Zeitalters sich erwarten lässt, ein besonderes und bestimmtes Unbegreifliches abgeliefert und mitgetheilt wird, — auf welchem Wege entsteht dieses? Keinesweges aus der Quelle des alten Aberglaubens; denn diese ist für das gebildete Publicum versiegt, und ihr Nachlass ist nur noch in der Theologie vorhanden: — noch aus der Theologie; denn diese ist, wie wir ehemals gezeigt haben, etwas anderes. Auf dem Wege der Einsicht in die Leerheit des vorhandenen Systems, also auf dem Wege des Räsonnements, ist das neue System entstanden; durch Räsonnement und auf dem Wege des freien Denkens, welches aber hier ein Erdenken und Dichten wird, muss es sein Unbegreifliches zu Stande bringen: — den Namen der Philosophen werden die Urheber und die Vertreter dieses Systems führen.

Das Hervorbringen eines Unbegriffenen und Unbegreiflichen durch freies Dichten ist von jeher Schwärmen genannt worden; wir werden daher dieses neue System in seiner Wurzel fassen, wenn wir bestimmt erklären, was Schwärmerei sey, und worin sie bestehe.

Die Schwärmerei hat mit der ächten Vernunftwissenschaft das gemein, dass sie die blossen sinnlichen Erfahrungsbegriffe nicht für das Höchste gelten lässt, sondern über alle Erfahrung hinaus sich zu erheben strebt; und, da es über dem Gebiete der Erfahrung nichts giebt, als die Welt des reinen Gedankens, — dass sie, wie wir oben von der Vernunftwissenschaft sagten, das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen will. Die Vertheidiger der Erfahrung, aus der einigen Quelle der Wahrheit, treffen es daher, so gut sie können, und besser, als sie vielleicht selber wissen, wenn sie jeden, der ihnen jene Alleingültigkeit, gleichviel aus welchen Gründen, abläugnet, kurzweg einen Schwärmer nennen; denn allerdings erhebt dasjenige, was sie vermittelst ihrer lebhaften Phantasie wohl auch kennen mögen, und wogegen sie durch das Halten an der Erfahrung sich so sorgfältig verwahrt haben, die Schwärmerei, sich über die Erfahrung: der andere Weg aber, über sie sich emporzuschwingen, der der Wissenschaft, ist ihnen in sich selbst nie vorgekommen, und sie haben von dieser Seite keine Versuchungen zu bekämpfen gehabt.

Darin also, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens, als der ersten und vornehmsten, sind beide, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, vollkommen einig.

Der Unterschied beider beruht bloss auf der Beschaffenheit des Gedankens, von welchem jedes an seinem Theile ausgeht. Der Grundgedanke der Wissenschaft, der eben darum, weil er Grundgedanke ist, schlechthin nur Einer und in sich selber geschlossen ist, — ist dieser Wissenschaft durchaus klar und durchsichtig; und sie sieht, in derselben unwandelbaren Klarheit, aus diesem einen Gedanken alles mannigfaltige Denken und, da die Dinge ja nur im Denken vorkommen können, alle mannigfaltigen Dinge unmittelbar hervorgehen, und ergreift sie in diesem Hervorgehen auf der That; und dieses bis zur Grenze aller Klarheit, welche Grenze, als nothwendige Grenze, gleichfalls begriffen wird, — bis zum Unbegriffenen. Auch kommt der Wissenschaft dieser Gedanke nicht von selber, sondern sie muss ihm mit Mühe, Fleiss und Sorgfalt nachgehen; durchaus sich nicht beruhigend bei irgend einem noch nicht durchaus begriffenen, sondern immer höher steigend zu dem Erklärungsgrunde des letzteren, und zu dessen Erklärungsgrunde, so lange, bis alles nur ein einziges gediegenes Licht sey. So mit dem Gedanken der Wissenschaft. — Die Gedanken aber, von denen die Schwärmerei ausgehen kann, — denn diese sind in verschiedenen ihr ergebenen Individuen sehr verschieden, und oft in Einem und ebendemselben gar wandelbar — diese Gedanken sind in Beziehung auf ihre höhern Gründe nie klar, und darum sogar in sich selber nur bis zu einer gewissen Stufe klar, eben deswegen ein, seinem Zusammenhange nach, absolut Unbegreifliches. Diese Gedanken können deswegen nie bewiesen, oder über ihre schon in ihnen liegende Stufe der Klarheit noch weiter klar gemacht werden, sondern sie werden postulirt, oder auch, falls aus wahrer Wissenschaft der Ausdruck schon daseyn sollte — der Leser oder Hörer wird an die intellectuelle Anschauung verwiesen; welche letztere jedoch in der Wissenschaft ganz etwas anderes zu bedeuten hat, als in der Schwärmerei. Aus demselben Grunde kann auch über den Weg, wie man diese Gedanken erfunden, nie Rechenschaft abgelegt werden, weil sie in der That nicht, wie der Urgedanke der Wissenschaft, durch ein systematisches Aufsteigen zu höherer Klarheit gefunden, sondern blosse Einfälle sind von ohngefähr.

Dieses Ohngefähr nun, obwohl derjenige, der in seinem Dienste steht, es nie erklären wird, — was ist es denn im Grunde? — und wollen nicht wir wenigstens es erklären? Es ist eine blinde Kraft des Denkens, welche, wie alle blinde Kraft, zuletzt Naturkraft ist, von deren Botmässigkeit eben das klare Denken befreit; — zusammenhängend mit allen anderen Naturbestimmungen: dem Gesundheitszustande, dem Temperamente, dem geführten Leben, den gemachten Studien; und so sind denn diese Schwärmer in ihrem entzücktesten Philosophiren, ohnerachtet ihres Stolzes, sich über die Natur erhoben zu haben, und ihrer tiefen Verachtung für alle Empirie, selber nur etwas sonderbare, empirische Erscheinungen, ohne das geringste davon zu ahnen.

Die Bemerkung, dass die Principien dieser Schwärmerei ohngefähre Einfälle seyen, macht es mir zur Pflicht, die Schwärmerei von einem anderen, gewissermaassen ähnlichen Verfahren zu unterscheiden; und ich erhalte dadurch Gelegenheit, sie selbst noch schärfer zu bestimmen. Nemlich auch auf dem Boden der Physik sind die wichtigsten Experimente sowohl, als selbst durchgreifende und umfassende Theorien von ohngefähr und, wie man nun wohl sagen kann, durch einen Einfall entdeckt worden; und so wird es bleiben, bis die Vernunftwissenschaft sattsam verbreitet und erweitert ist, und auch gegen die Physik ihre, in der vorigen Rede genau bestimmte Schuldigkeit erfüllt hat. Aber diese Männer gingen allemal von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz, in welchem diese befasst werden könnten; und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen; — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, dass er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte, und in dem Entschlusse, ihn aufzugeben, falls er sich nicht auf diese Weise bewährte. Er bewährte sich, und es fand sich dadurch, dass sie nicht etwas willkürliches sich ausgedacht, sondern einen durch die Natur selbst uns angemutheten Gedanken gefunden hätten; und darum ist ihre Gabe keinesweges Schwärmerei, sondern sie ist Genie zu nennen. Ganz anders die Schwärmerei: sie geht weder aus von der Empirie, noch bescheidet sie sich, die Empirie als Richterin ihrer Einfälle anzuerkennen, sondern sie fordert, dass die Natur sich nach ihren Gedanken richte; — worin sie freilich recht haben würde, wenn sie zuvörderst den rechten Gedanken hätte, und wenn sie ferner wüsste, wieweit diese Bestimmung der Natur *a priori* gehe, und in welchem Gebiete sie durchaus zu Ende sey und nur das Experiment entscheiden könne.

Diese Einfälle der Schwärmerei, habe ich gesagt, sind weder in sich klar, noch sind sie bewiesen, oder des theoretischen Beweises fähig, auf welchen ja auch durch das Geständniss der Unbegreiflichkeit Verzicht gethan wird; noch sind sie wahr, und darum durch den natürlichen Wahrheitssinn zu bewähren, gesetzt auch, sie fielen in dessen Gebiet. Wie ist es denn also möglich, dass auch nur von den Urhebern selber an sie geglaubt wird? Ich bin schuldig, Ihnen vor allen Dingen, und ehe wir weiter gehen, dieses Räthsel zu lösen.

Diese Einfälle sind, wie wir oben gezeigt haben, im Grunde die Producte einer blinden Naturkraft des Denkens, welche Kraft, unter diesen bestimmten Umständen, in diesem bestimmten Individuum sich nothwendig also äussern musste, wie sie sich äussert, — *musste*, sage ich; es versteht sich, falls nicht etwa das Individuum durch Erhebung zum freien und klaren Denken sich über alle blinde Naturgewalt des Denkens erhob, und diese Quelle verstopfte. Falls es dieses nicht that, so ist folgendes nothwendig: Jede blinde Naturkraft wirkt immerfort, auch unsichtbar und unbewusst für den Menschen; es ist daher zu erwarten, dass diese Gestalt des Denkens, als nun einmal das Grundwesen dieses Individuums, in ihm schon in einer Menge von Zweigen auf- und angeschossen sey, die ihm von Zeit zu Zeit durch den Kopf gefahren, ohne dass er ihr eigentliches Princip entdeckt, oder einen entscheidenden Entschluss über ihre Annahme gefasst. Er gehet also leidend hin, oder behorcht auch wohl recht bedächtig die in ihm fortdenkende Natur; es kommt endlich die wahre Wurzel zum Vorschein, und er erstaunt nicht wenig, wie so auf einmal Einheit, Licht, Zusammenhang und Bestätigung über seine vorherigen Einfälle insgesammt sich verbreitet; freilich nichts weniger ahnend, als dass diese früheren Einfälle schon Zweige derselben, immerfort treibenden und nur erst jetzt an das Tageslicht gekommenen Wurzel seyen, mit welcher sie darum auch ohne Zweifel übereinstimmen werden. Die Wahrheit des Ganzen bestätigt sich ihm durch die Erklärbarkeit aller Theile aus dem Ganzen, da er nicht weiss, dass es nur *von* diesem Ganzen, und *durch* dieses Ganze, Theile, und dass sie überhaupt nur durch dieses Ganze da sind. Er hält die Erdichtung für Wahrheit, weil sie mit so vielen früheren kleinen Erdichtungen übereinstimmt, welche ihm, nur ohne sein Ahnen, aus derselben Quelle zugekommen.

Da dieses Denken der Schwärmerei denkende Naturkraft ist, so geht es wieder zurück auf die Natur, hängt sich an den Boden derselben, und bestrebt eine Wirksamkeit in ihr; mit einem Worte: alle Schwärmerei ist und wird nothwendig Naturphilosophie. — Es ist nöthig, — auch um ein anderes, das von Unverständigen oft auch für Schwärmerei gehalten wird, von ihr kräftig zu unterscheiden, — dass wir diesen letzteren Gedanken sorgfältiger auseinandersetzen. Entweder die sinnliche Begier, der Trieb der persönlichen Selbsterhaltung und des natürlichen Wohlseyns, ist die einzige Triebfeder des Denkens sowohl, als des Handelns des Menschen: — so steht das Denken lediglich im Dienste der Begier, und ist nur dazu da, um die Mittel zur Befriedigung jener sich zu merken und sich zu wählen; oder, der Gedanke ist durch sich selber und aus eigener Kraft lebendig und thätig. Auf den ersten Zustand gründete sich die ganze, bisher sattsam von uns beschriebene Weisheit des dritten Zeitalters, — und hiervon reden wir hier nicht weiter. Bei dem zweiten giebt es wiederum zwei oder, wenn man anders zählt, drei Fälle. Entweder nemlich ist der durch sich selber lebendige und thätige Gedanke denn doch nur die sinnliche Individualität des Menschen, bloss im Gedanken sich darstellend; demnach immer eine nur verdeckte und nicht dafür erkannte sinnliche Lust, — und dann ist er die Schwärmerei: oder er ist der, ohne alle Begründung in der Sinnlichkeit rein aus sich selber quellende Gedanke, der nie auf die einzelne Person geht, sondern immer die Gattung umfasst, und den wir in unserer zweiten, dritten und vierten Rede sattsam beschrieben haben: die Idee. Ist er die Idee, so kann er sich wiederum, wie gleichfalls oben auseinandergesetzt worden, auf zweierlei Weise äussern: entweder in einer seiner ursprünglichen Zerspaltungen, die da oben angeführt wurden; und sodann treibt er unmittelbar zum Handeln, strömt aus in das persönliche Leben des Menschen, vernichtend alle seine sinnlichen Triebe und Begierden; und der Mensch ist Künstler, Held, Wissenschaftlicher, oder Religioser: oder derselbe reine Gedanke kann sich äussern in seiner absoluten Einheit; so wird er klar eingesehen, und ist der Eine, in sich selbst klare und durchsichtige Gedanke der Vernunftwissenschaft, der an und für sich zu keinem Handeln in der Sinnenwelt treibt, sondern lediglich ein freies Handeln in der Welt des reinen Gedankens, oder die wahre und ächte Speculation ist. Im Gegensatze gegen das Leben in den Ideen wird die Schwärmerei nicht unmittelbar handeln, sondern, dass zufolge derselben gehandelt werde, dazu bedarf es noch eines besonderen Willensentschlusses, bestimmt durch die Lust; die Schwärmerei bleibt sonach für sich Speculation; ferner geht sie nicht auf die Gattung als solche, sondern auf die Person, weil sie lediglich von der Person ausgeht, und auf dasjenige, worin das Leben der Person ruht, auf die sinnliche Natur, und wird darum nothwendig Naturspeculation. Das Leben in den Ideen sonach, was der rohsinnliche Mensch wohl auch Schwärmerei zu nennen sich untersteht, ist von der Schwärmerei sehr scharf geschieden. Von der Vernunftwissenschaft aber, als der ächten Speculation, ist die Schwärmerei schon in einem obigen Absatze der heutigen Rede sattsam unterschieden worden. Um in Beziehung auf Naturphilosophie die ächte Speculation von der falschen, der Schwärmerei, unterscheiden zu können, muss man selber im Besitze der ersteren, oder der Vernunftwissenschaft seyn; und dies ist keinesweges die Sache des ungelehrten Publicums. Ueber diesen Gegenstand, sonach über die letzten Gründe der Natur, diesem Publicum sich mitzutheilen, wird keinem ächten Wissenschaftskundigen einfallen; die speculative Naturlehre setzt wissenschaftliche Bildung voraus, und kann nur wissenschaftlich gefasst werden, und der Ungelehrte bedarf ihrer niemals. In Rücksicht dessen aber, worüber der Wissenschaftskundige sich dem grösseren Publicum mittheilen kann und soll, — in Rücksicht der Ideen, giebt es selber für dieses Publicum ein unfehlbares Kriterium: ob Schwärmerei sey, was man ihm vortrage, oder nicht; dieses: ob das Vorgetragene auf das Handeln sich beziehe und davon rede, oder ob auf eine stehende und ruhende Beschaffenheit der Dinge. So bezieht sich die Hauptfrage, die ich Ihnen, E. V., vom Anfange dieser Reden an vorgelegt, und auf deren von mir vorausgesetzte Beantwortung die ganze Fortsetzung derselben, als auf ihren wahren Grundsatz baut, — die Frage: ob Sie selber sich wohl entbrechen könnten, ein ganz an die Idee hingeopfertes Leben zu billigen, hochzuachten und zu bewundern, durchaus auf ein Handeln, und auf Ihr Urtheil über dieses Handeln; und darum wurden Sie zwar über alle sinnliche Erfahrungswelt hinaus erhoben, keinesweges aber wurde geschwärmt. Um noch ein bestimmteres Beispiel anzuführen: die Lehre von einem durchaus nicht willkürlich handelnden Gotte, in dessen höherer Kraft wir alle leben, und in diesem Leben zu jeder Stunde selig seyn können und sollen; welche unverständige Menschen sattsam geschlagen zu haben glauben, wenn sie sie Mysticismus nennen: — diese Lehre ist keinesweges Schwärmerei; denn sie gehet auf das Handeln, und zwar auf den innigsten Geist, welcher alles unser Handeln beleben und treiben soll. Schwärmerei würde sie werden nur dadurch, wenn das Vorgeben hinzugefügt würde, dass diese Einsicht aus einem gewissen inneren geheimnissvollen Lichtequelle, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten ertheilt sey, — in welchem Vorgeben der eigentliche Mysticismus besteht: denn dieses Vorgeben verräth eine eigenliebige Betrachtung des eigenen Werthes und einen Hochmuth auf die sinnliche Individualität. Also — die Schwärmerei trägt ausser ihrem inneren, nur von der ächten Speculation gründlich aufzudeckenden Kriterium auch noch das äussere, dass sie niemals Moral- oder Religionsphilosophie ist, welche beide sie vielmehr in ihrer wahren Gestalt inniglich hasset (was sie Religion nennt, ist allemal eine Vergötterung der Natur): sondern dass sie immer Naturphilosophie ist, d. h. dass sie gewisse innere, weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Natur zu erforschen strebt, oder erforscht zu haben glaubt, durch deren Gebrauch sie über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen hervorzubringen sucht. Dies, sage ich, ist die Schwärmerei nothwendig ihrem Princip zufolge, und dies ist sie auch von jeher wirklich gewesen. Man lasse sich nicht dadurch irre machen, dass sie so oft uns in die Geheimnisse der Geisterwelt einzuführen versprochen, und uns die Mittel, Engel und Erzengel, oder wohl Gott selber zu binden und zu bannen, verrathen wollen: immer geschah dies, um diese Kenntniss zur Hervorbringung von Wirkungen in der Natur zu gebrauchen; jene Geister wurden sonach nicht als Geister, sondern lediglich als Naturkräfte gefasst. Der Hauptzweck war immer der, Zaubermittel auszufinden. — Wenn man die Sache ganz streng nehmen will, wie ich es, um wenigstens durch dieses Beispiel völlig klar zu werden, hier mit Bedacht thue: so ist selber das in der vorigen Rede beschriebene Religionssystem, das von einem willkürlich handelnden Gotte ausgeht, und eine Vermittelung zwischen ihm und den Menschen annimmt, und vermittelst eines abgeschlossenen Vertrags, entweder durch die Beobachtung einiger willkürlichen und ihrem Zwecke nach unbegreiflichen Satzungen, oder durch einen in seinem Zwecke eben so unbegreiflichen historischen Glauben, sich von Gott gegen anderweitige Beschädigungen loszukaufen glaubt, — selber dieses Religionssystem, sage ich, ist ein solches schwärmerisches Zaubersystem, in welchem Gott nicht als der Heilige, von dem getrennt zu seyn schon allein und ohne weitere Folge das höchste Elend ist, sondern als eine furchtbare, mit verderblichen Wirkungen drohende Naturkraft betrachtet wird, in Beziehung auf welche man nun das Mittel gefunden, sie unschädlich zu machen, oder wohl gar, sie nach unseren Absichten zu lenken.

Dies, E. V., was wir beschrieben, und, wie ich glaube, genau bestimmt und von allem damit verwandten abgesondert haben, ist Schwärmerei überhaupt, — und mit den angegebenen Grundzügen muss sie allenthalben sich äussern, wo sie sich äussert; auf dem von uns gleichfalls angegebenen Wege kommt sie zu Stande, wo sie blosse Natur ist. In demjenigen Falle, in welchem wir hier von ihr sprechen, als Reaction des dritten Zeitalters gegen sich selber, ist sie nicht blosse Natur, sondern grösstentheils Kunst. Sie geht aus von dem bedachten Widerstreben gegen das Princip des dritten Zeitalters; von dem Misfallen an der deutlich eingesehenen Leere und Kraftlosigkeit desselben; von der Meinung, dass man gegen sie sich nur durch das Gegentheil der allgemeinen Begreiflichkeit, die Unbegreiflichkeit, retten könne; und von dem dadurch entstandenen Entschlusse, ein Unbegreifliches an sich zu bringen: auch ist überdies in des dritten Zeitalters und in aller, die von demselben ausgehen, Natur nur sehr wenig Kraft zum Schwärmen vorhanden. Wie machen es denn also diese, um ihr Unbegreifliches und ihren Theil der Schwärmerei herbeizuschaffen? Sie machen es also: sie setzen sich hin, um über die verborgenen Gründe der Natur — denn dies ist ja die unwandelbare Sitte der Schwärmerei, dass sie stets die Natur zu ihrem Objecte mache — sich etwas auszudenken, lassen sich einfallen, was ihnen nun eben einfallen will, und sehen sich nun um unter diesen Einfällen, welcher ihnen etwa am besten gefalle: begeistern sich auch, falls etwa die Einfälle nicht so recht fliessen, durch physische Reizmittel, — die bekannte und hergebrachte Unterstützung aller Künstler im Schwärmen alter und neuer Zeit unter rohen und gebildeten Völkern; — ein Mittel, durch welches die Klarheit, Besonnenheit und Freiheit der ächten Speculation, die den höchsten Grad der Nüchternheit erfordert, ohnfehlbar aufgehoben wird, und aus dessen Gebrauche für das Produciren schon lediglich und allein sich sicher schliessen lässt, dass nicht speculirt, sondern geschwärmt werde. Will auch durch dieses Hülfsmittel die Ader noch nicht ergiebig genug fliessen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schriften ehemaliger Schwärmer, — je seltener und je verschriener diese Schriften sind, desto lieber, nach ihrem Grundsatze, dass alles um so viel besser sey, je mehr es vom herrschenden Zeitgeiste abweiche, — und zieren nun mit diesen fremden Einfällen ihre eigenen aus, falls sie dieselben nicht gar für eigene geben. — Es soll, dass ich dieses im Vorbeigehen anmerke, keinesweges geläugnet werden, dass unter diesen Einfällen der alten verschrienen Schwärmer nicht mehrere vortreffliche Gedanken und genialische Winke vorhanden seyen; wie wir denn selbst den neueren nicht abzusprechen gedenken, dass sie nicht manchen trefflichen Fund machen; aber immer sind diese genialischen Funken von Irrthümern umgeben, und nie sind sie klar: um diese Funken bei jenen herauszufinden, muss man sie schon zu ihnen mitgebracht haben, und keiner wird von ihnen etwas lernen, der nicht schon klüger war, denn sie, da er an ihre Lectüre ging.

Alle Schwärmerei geht aus auf irgend eine Art von Zauberei: dies ist ihr beständiger Charakter. Welche Art des Zaubers will denn die Schwärmerei, von der wir hier reden, hervorbringen? Sie ist lediglich wissenschaftlich: wenigstens reden wir hier nur von der wissenschaftlichen Schwärmerei des Zeitalters; ob zwar wohl es noch eine andere für die Kunst, sowie für das Leben geben dürfte, die wir vielleicht zu einer anderen Zeit charakterisiren werden. Diese wissenschaftliche Schwärmerei muss daher in der Wissenschaft etwas im gewöhnlichen Naturgange unmögliches durch Zauberei bewerkstelligen wollen. Was nun? Die Wissenschaft ist entweder *a priori*, oder empirisch. Um das Apriorische, theils als erschaffend das Reich der Ideen, theils als bestimmend die Natur, inwieweit es nemlich dieselbe bestimmt, zu erfassen, dazu bedarf es des kalten, ruhigen, unaufhörlich mit sich selbst streitenden, sich berichtigenden und aufklärenden Denkens; und es kostet Zeit und Mühe, und ein halbes aufgewendetes Leben, um es darin zu etwas Bedeutendem zu bringen: — dies ist zu bekannt, als dass hierbei jemand auf Zaubermittel denken sollte; sie halten sich daher von diesem Fache entfernt, — und was sie etwa zur Einfassung ihres eigenen Werkes brauchen, können sie ja von anderen borgen und auf ihre Weise verarbeiten, so dass es niemand merke, und sie können noch um so eher auf Verborgenheit rechnen, wenn sie auf die Geplünderten schimpfen, indess sie dieselben plündern. Es bleibt übrig das Empirische. Inwiefern dies nun, nach Ausscheidung alles Apriorischen in der Natur, *rein* empirisch ist, ist die gewöhnliche Meinung, welche auch wohl die richtige seyn dürfte, dass sich dieses nur durch angestellte Experimente erforschen lasse, und dass jeder mit dem Vorhandenen sich zuvörderst historisch bekannt machen und es sorgfältig nachversuchen müsse; und erst durch neue, auf eine geistvolle Uebersicht des gesammten Vorraths der Erfahrung gebaute Versuche hoffen könne, selbst neu zu werden. Auch dies geht viel zu langsam, und erfordert anhaltende Mühe und Zeit: auch hat man der geschickten Mitarbeiter, die uns die Sachen vorweg erfinden dürften, zu viele, so dass man wohl bis an das Ende seines Lebens arbeiten könnte, ohne ein Original zu werden. Hier wäre das Zaubermittel anwendbar, und es thäte noth, eins zu haben. Suche man also kurz und gut durch Einfälle in das Innere der Natur einzudringen, und sich dadurch des mühsamen Lernens und der leidigen, gegen alle unsere vorgefassten Systeme ausfallen könnenden Versuche zu überheben.

Schon wegen des allgemeinen Hanges zum Wunderbaren in der menschlichen Natur kann dieses Vorhaben nicht verfehlen, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und Hoffnung zu erregen. Mögen auch die Alten, welche jenen Weg des mühsamen Erlernens schon zurückgelegt, und vielleicht selbst glückliche und fruchtbare Versuche angestellt haben, ein wenig scheel dazu sehen, dass sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, und dass die Entdeckungen ihrer Versuche ihnen nun in ein paar Perioden *a priori* demonstrirt werden, welche sie ja in alle Wege statt jener Experimente auch hätten finden können; und, dass die Wunderlehre nicht schon damals erschien, als sie noch jung waren: — desto willkommener wird den Jünglingen, welche jenen Weg noch nicht gemacht haben und jetzt an der Stufe stehen, wo sie nach der alten Sitte ihn zu machen hätten, die Verheissung seyn, sie desselben lediglich durch eine Reihe von Paragraphen zu überheben. Erfolgt auch, wie es das gewöhnliche Schicksal der Zauberkünste ist, in der That kein Zauber; entstehen keine neuen empirischen Erkenntnisse, und bleiben die Gläubigen gerade so wissend, oder so unwissend, als sie vorher waren; — ist auch offenbar, oder könnte wenigstens jedem, der nicht blind ist, offenbar seyn, dass das Wesentliche der zum Beispiele angeführten empirischen Kenntnisse durchaus nicht *a priori* deducirt, oder durch das ganze Räsonnement auch nur berührt sey, sondern lediglich aus dem ehemals gemachten Versuche als bekannt vorausgesetzt und nur in eine allegorische Form gezwängt werde, in welcher Einzwängung nun eben die vorgebliche Deduction besteht; — wird auch der Wunderthäter der Anmuthung, die man nothwendig an ihn machen müsste, dass er wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeiung seine höhere Sendung documentire, nie genügen, noch, wie er sollte, in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm, noch von einem anderen je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so dass es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, sondern immer, wie alle falschen Propheten fortfahren, erst nach der That das geschehene *a priori* zu prophezeien; — wird auch dieses alles ohne Zweifel sich also verhalten: so wird dennoch der bekannte Glaube der Adepten nicht wanken; — heute zwar ist der Process nicht gelungen, aber den nächsten siebenten oder neunten Tag gelingt er gewiss.

Es kommt zu diesem Reizmittel des Beifalls noch ein anderes, sehr tief greifendes. Nemlich: der menschliche Geist, sich selbst überlassen und ohne Zucht und Erziehung, mag weder müssig seyn, noch geschäftig; wenn ein Mittelding zwischen beiden erfunden würde, so wäre dies ihm das Rechte. Ganz müssig zu gehen und nichts zu thun, macht doch zu grosse Langeweile, — und hat man unglücklicherweise das Studiren zu seinem Geschäfte gemacht, so ist zu erwarten, dass man nichts lernen werde, was, um der Folgen willen, abermals übel ist. Wahrhaft nachdenken und speculiren ist lästig, und fördert nicht; etwas lernen strengt Aufmerksamkeit und Gedächtniss gleichfalls an. Es trete die Phantasie ins Mittel! Trifft es nun ein glücklicher Meister diese in Schwung zu bringen, — und wie könnte es ihm fehlen, wenn er ein Schwärmer ist, da Schwärmerei die Unbewachten und Unerfahrenen allemal sicher ergreift, — so geht die Phantasie ohne alle weitere Mühe ihres Inhabers ihren Weg fort und regt sich, und lebt bunt und immer bunter, und bildet die Erscheinung einer sehr raschen Thätigkeit, ohne dass wir selber die geringste Mühe aufzuwenden haben; es *wird* in uns selbst gar kühnlich selbst gedacht, ohne dass *wir selbst* zu denken nöthig haben, — und das Studiren ist in das lustigste Geschäft von der Welt verwandelt worden. — Und nun zumal der herrliche Erfolg, — kaum der Schule entgangen, oder noch auf ihr befindlich, den bewährtesten Männern in der Empirie mit Einfällen, die *sie* freilich, mit der Natur ihrer Wissenschaft zu gut bekannt, nie haben konnten, in den Weg zu treten, und über ihre augenblickliche Verlegenheit durch unser absolutes Fehlgreifen, als über ein Geständniss ihrer eigenen Schwäche, die Achseln zucken, und uns selber segnen und benedeien zu können!

Es konnte uns während dieser Schilderung weder unbekannt seyn, noch entgehen, dass absolut unwissenschaftliche Menschen über die Bemühungen der ächten Speculation und über die Freunde derselben ohngefähr eben also sich vernehmen lassen. Wir geben diesen zu, dass, da sie alle Speculation für Schwärmerei halten müssen, weil für sie überhaupt nichts denn Erfahrung vorhanden ist, sie nach ihrer Weise völlig recht haben; und von unserer Seite, die wir ein über alle Erfahrung hinaus Liegendes, zugleich aber, und gerade um des ersten willen und zufolge des ersten, auch Erfahrung, die durchaus Erfahrung bleibe, behaupten, — von unserer Seite kann der auf eine ähnliche Verirrung gehende Tadel, vermeinte Speculation da einzuführen, wo nur Erfahrung gilt, nicht füglich sich anders ausdrücken, als ebenso. Auch kommt es überhaupt nicht auf den Ausdruck an, sondern darauf, ob man verstehe, wovon die Rede sey, und Rede zu stehen sich getraue einem jeden, der es auch versteht; worüber wir, sey es auch nur durch das in der heutigen Rede Gesagte, uns wohl legitimirt zu haben glauben. Oeffentlich stillzuschweigen über offenbaren Unsinn, der in unsere nächsten Cirkel nicht eingreift, ist erlaubt; und wir würden auch in diesem engeren Cirkel die wenigen, heute gesagten Worte nicht verloren haben, wenn nicht die Vollständigkeit der ganzen versprochenen Abhandlung diese wenigen Worte erfordert hätte.

In Summa: dies dürfte wohl der Geist seyn der bestimmten Periode unseres Zeitalters, in welcher wir leben: Das System der allein geltenden nüchternen Erfahrung dürfte im Ersterben begriffen seyn, und dagegen das System einer Schwärmerei, die durch eine vermeinte Speculation die Erfahrung selbst aus dem Gebiete verdrängen wird, das ihr allein gehört, mit allen ihren Ordnung zerstörenden Folgen, seine Herrschaft beginnen, um das Geschlecht, welches das erste System sich gefallen liess, dafür grausam zu bestrafen. Mittel gegen diesen Andrang vorzukehren, ist vergeblich; denn das ist nun einmal der Hang des Zeitalters, welcher Hang noch überdies ausgerüstet ist mit allen übrigen Lieblingstendenzen desselben. Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiss, dass die Zeit überhaupt nichts ist, und dass eine höhere Leitung, durch alle scheinbaren Umwege ganz sicher unsere Gattung ihrem wahren Ziele zuführt!

Neunte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Die wissenschaftliche Verfassung des dritten Zeitalters ist theils in ihr selber, theils durch ihre beiden angrenzenden Glieder in den vorigen Reden sattsam beschrieben worden. Die übrigen Grundzüge und charakteristischen Bestimmungen jedes Zeitalters beruhen auf der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Zustandes, und ganz besonders des Staates; und werden dadurch bestimmt. Wir können daher unsere Schilderung nicht fortsetzen, ehe wir gesehen haben, auf welcher Stufe der Staat, — es versteht sich, in den Ländern der höchsten Cultur, — im dritten Zeitalter stehe; inwieweit der absolute Begriff des Staates in ihm ausgedrückt und erreicht sey, und inwieweit nicht.

In keinem der menschlichen Verhältnisse ist unser Geschlecht weniger frei und mehr gebunden, als in der Einrichtung des Staats. Diese ist grösstentheils bedingt durch den Zustand Aller: dem hellsten Kopfe und der unbeschränktesten Gewalt bindet dieser die Hände und setzt der Ausführung seiner Plane eine Grenze. Die Staatsverfassung eines bestimmten Zeitalters ist sonach das Resultat seiner früheren Schicksale; denn diese bestimmen seinen gegenwärtigen Zustand, welcher wiederum seine Staatsverfassung bestimmt: somit kann diese Verfassung in der Weise, wie wir hier die unseres Zeitalters zu verstehen streben, nicht verstanden werden, ausser durch die Geschichte desselben Zeitalters.

Hier aber tritt eine neue Schwierigkeit uns entgegen. Unser Zeitalter nämlich ist weit entfernt davon, über die Ansicht der Geschichte selbst unter sich einig zu seyn; und noch entfernter davon, mit derjenigen Ansicht einig zu seyn, oder sie auch nur zu kennen, welche wir, durch Vernunftwissenschaft geleitet, von der Geschichte nehmen. Es ist daher unumgänglich nöthig, diese unsere Ansicht überhaupt erst aufzustellen und zu rechtfertigen, ehe wir sie, wie in der Folge geschehen soll, anwenden: — und diesem Zwecke wollen wir unsere heutige Rede widmen.

Es ist umsomehr von uns zu fordern, dass wir auf diese Erörterung uns einlassen, da ja die Geschichte ein Theil der Wissenschaft überhaupt, nemlich, neben der Physik, der zweite Theil der Empirie ist, — und wir im Vorhergehenden über das Wesen jeder dieser Wissenschaften uns bestimmt erklärt, der Geschichte aber immer nur im Vorbeigehen gedacht haben. In dieser Beziehung gehörte unsere heutige Rede noch zu demjenigen Theile des Ganzen, in welchem wir bisher eine Schilderung des wissenschaftlichen Wesens überhaupt gegeben haben, beschlösse diesen Theil und eröffnete uns den Uebergang zu einem neuen.

Keinesweges etwa um Ihr eigenes Urtheil im voraus zu fesseln, sondern um Sie recht kräftig zum eigenen Urtheilen aufzufordern, kündige ich an: dass ich lauter Sätze vortragen werde, die meines Erachtens unmittelbar klar sind und in die Augen springen; und in Rücksicht welcher wohl Unkunde stattfinden kann, keinesweges aber, nachdem sie nur einmal aufgestellt worden, Streit.

Ich beginne meine Bestimmung des Wesens der Geschichte mit einem metaphysischen Satze, — dessen in der Vernunftwissenschaft streng zu führenden Beweis an diesem Orte die Popularität unseres Vortrages uns verbietet; welcher Satz jedoch auch dem natürlichen Wahrheitssinne sich empfiehlt, und ohne dessen Annahme wir überhaupt in dem gesammten Reiche des Wissens auf gar keinen festen Boden kommen, — mit dem Satze: *was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da seyn, noch könnte es auch anders da seyn, als es da ist.* In dem wahrhaft Seyenden ist daher an kein Entstehen, an keine Veränderlichkeit und an keinen willkürlichen Grund zu gedenken. — Das Eine wahrhaft seyende und schlechthin durch sich selber daseyende ist das, was alle Zungen Gott nennen. Gottes Daseyn ist nun nicht etwa der

Grund, die Ursache, oder dess etwas; des Wissens, so dass beides sich auch von einander trennen liesse, sondern es ist schlechthin *das Wissen selber*; sein Daseyn oder das Wissen ist durchaus Eins und ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft; und — er ist da schlechthin, oder — das Wissen ist schlechthin da, ist ganz dasselbe gesagt. Auch dieser hier nur als Resultat vorgetragene Satz lässt sich in der höheren Speculation ganz anschaulich machen. — Nun ist ferner eine Welt nur im Wissen da, und das Wissen selber ist die Welt: die Welt ist daher *mittelbar*, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Daseyn selbst, so wie das Wissen dasselbe Daseyn *unmittelbar* ist. Wenn daher jemand sagt, dass die Welt auch nicht seyn könne, dass sie einmal nicht gewesen, dass sie zu einer anderen Zeit aus nichts geworden, dass sie durch einen willkürlichen Act der Gottheit, den dieselbe auch hätte unterlassen können, geworden: — so ist das ganz dasselbe, als ob er sagte: Gott könne auch nicht seyn, und er sey einmal nicht gewesen, und sey zu einer andern Zeit aus nichts geworden, und habe sich selber durch einen Act der Willkür, den er auch hätte unterlassen können, entschlossen, da zu seyn. Dieses Seyn nun, von dem wir soeben geredet, ist das absolut zeitlose Seyn: und was in diesem gesetzt ist, ist nur *a priori*, in der Welt des reinen Gedankens, zu erkennen, und ist unwandelbar und unveränderlich zu aller Zeit.

Das Wissen ist, wie gesagt, Daseyn, Aeusserung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft. Es ist daher für sich selber: — das Wissen wird Selbstbewusstseyn; und es ist für sich selbst, in diesem Selbstbewusstseyn, eigene, auf sich selbst ruhende Kraft, Freiheit und Wirksamkeit, weil es ja Abbild der göttlichen Kraft ist; alles dieses *als Wissen*, also in alle Ewigkeit fort sich entwickelnd zu höherer innerer Klarheit des Wissens, an einem bestimmten Gegenstande des Wissens, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand nun erscheint offenbar als ein *bestimmtes Etwas*, das auch anders seyn könnte, weil er ist, und dennoch in seinem Urgrunde nicht begriffen ist, sondern das Wissen in alle Ewigkeit an ihm zu begreifen und seine eigene innere Kraft zu entwickeln hat: und mit dieser fortgehenden Entwickelung tritt erst die Zeit ein. — Dieser Gegenstand tritt ein lediglich dadurch, dass das Wissen eben ist: also *innerhalb* seines schon vorausgesetzten Seyns; er ist daher Gegenstand der blossen Wahrnehmung, und nur empirisch zu erkennen. Es ist, sage ich, der Eine, in alle Ewigkeit sich gleichbleibende Gegenstand, da das Wissen alle Ewigkeit hindurch an ihm zu begreifen hat; in dieser stehenden objectiven Einheit heisst er *Natur*, und die regelmässig auf ihn gerichtete Empirie *Physik*. *An ihm* entwickelt sich das Wissen in einer fortfliessenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmässig gerichtete Empirie heisst *Geschichte*. Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen.

Also: das *zeitlose* Seyn und Daseyn ist auf keine Weise zufällig; und es lässt sich weder durch den Philosophen, noch durch den Historiker eine Theorie seines Ursprunges geben: das *factische* Daseyn in der Zeit erscheint als anders seynkönnend, und darum zufällig; aber dieser Schein entspringt aus der Unbegriffenheit: und der Philosoph kann zwar wohl im Allgemeinen sagen, *dass* das Eine Unbegriffene, sowie das unendliche Begreifen an demselben, *so* ist, *wie* es ist, eben, weil es in die Unendlichkeit fortbegriffen werden soll; er kann es aber keinesweges aus diesem unendlichen Begreifen genetisch ableiten und bestimmen, weil er sodann die Unendlichkeit *erfasst* haben müsste, was durchaus unmöglich ist. Hier sonach ist seine Grenze, und er wird, falls er in diesem Gebiete etwas zu wissen begehrt, an die Empirie gewiesen. Ebensowenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als den Uranfang der Zeit, in seiner Genesis angeben. Sein Geschäft ist: die factischen *Fortbestimmungen* des empirischen Daseyns aufzustellen. Das empirische Daseyn selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus. Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseyns seyen, — was daher für die blosse Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen seyn müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne, — ist Sache des Philosophen, welcher dem Historiker erst seinen Grund und Boden sichern muss. — Um darüber ganz populär zu reden: — ist der Mensch einmal geschaffen worden, so war er, wenigstens mit seinem Bewusstseyn, nicht dabei, und hat nicht beobachten können, wie er aus dem Nichtseyn ins Daseyn überging, noch es als Factum der Nachwelt überliefern. — Nun, sagen sie wohl darauf, der Schöpfer hat es ihm offenbart. Ich antworte: dann hätte der Schöpfer dasjenige, worauf die Existenz des Menschen für sich selber beruht, das Unbegriffene, aufgehoben; den Menschen daher unmittelbar, nachdem er ihn geschaffen hatte, wieder vernichtet; und, da das Daseyn der Welt und des Menschen vom göttlichen Daseyn selbst unabtrennlich ist, — er hätte sich selbst vernichtet; welches völlig gegen die Vernunft streitet.

Ueber den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechtes also hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es giebt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und nothwendige Seyn. Ueber die Bedingungen des factischen Daseyns aber, als eben hinausliegend über alles factische Daseyn und alle Empirie, hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, dass dies seinem Inhalte nach nicht Geschichte ist, sondern Philosophem: — etwa in der alten einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es *Mythe* nennt: — er überlasse hierüber der Vernunft, die in Sachen der Philosophie alleinige Richterin ist, ihr Richteramt, und imponire uns nicht durch das Achtung gebietende Wort: *Factum*. Factum, — oft höchst fruchtbares und unterrichtendes Factum — ist hierbei nur das, *dass* es eine solche Mythe gegeben.

Nach dieser Grenzberichtigung gehe ich zuvörderst an das Geschäft, die Bedingungen des empirischen Daseyns, als das, was zur Möglichkeit aller Geschichte vorausgesetzt wird, im allgemeinen zu bestimmen. — Das Wissen spaltet sich im Selbstbewusstseyn nothwendig in ein Bewusstseyn mannigfaltiger Individuen und Personen; eine Spaltung, die in der höheren Philosophie streng abgeleitet wird. So gewiss daher Wissen ist —

und dieses ist, so gewiss Gott ist; denn es ist selber sein Daseyn, — so gewiss ist eine Menschheit, und zwar als ein *Menschengeschlecht von Mehreren;* und, da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen die Sprache ist, *mit einer Sprache versehen.* Keine Geschichte unternehme daher, die Entstehung des Menschengeschlechtes überhaupt, oder seines gesellschaftlichen Lebens, oder der Sprache, erklären zu wollen. — Ferner, zu den inneren Bestimmungen der Menschheit gehört es, dass sie in diesem ihrem ersten Erdenleben mit Freiheit zum Ausdrucke der Vernunft sich erbaue. Aber zuvörderst: aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Puncte seines Daseyns daher muss das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt rein vernünftig gewesen seyn, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. Wenigstens in Einem Puncte seines Daseyns, sage ich; denn der eigentliche Zweck seines Daseyns ist doch nicht das Vernünftig*seyn*, sondern das Vernünftig*werden* durch Freiheit, — und das erstere ist nur das Mittel und die unerlässliche Bedingung des letzteren; wir sind daher zu keinem weitergehenden Schlusse berechtigt, als zu dem, dass der Zustand der absoluten Vernünftigkeit nur irgendwo vorhanden gewesen seyn müsse. Wir werden von diesem Schlusse aus getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normalvolkes, das durch sein blosses Daseyn, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe. Nichts aber verhindert zugleich anzunehmen, dass zu derselben Zeit über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe erdgeborene Wilde, ohne alle Bildung, ausser der dürftigen, für die Möglichkeit der Erhaltung ihrer sinnlichen Existenz, gelebt haben; denn der Zweck des menschlichen Daseyns ist nur: das sich Bilden zur Vernunft, und dieses kann an diesen erdgeborenen Wilden gar füglich von jenem Normalvolke aus vollbracht werden.

Diesem zufolge wolle keine Geschichte weder die Entstehung der Cultur überhaupt, noch die Bevölkerung der verschiedenen Erdstriche erklären! — An den mühsamen Hypothesen, welche besonders über den letzteren Punct in allen Reisebeschreibungen aufgehäuft sind, ist unseres Erachtens Mühe und

Arbeit verloren. Vor nichts aber hüte — sowohl die Geschichte, als eine gewisse Halbphilosophie — sich mehr, als vor der völlig unvernünftigen und allemal vergeblichen Mühe, die Unvernunft durch allmählige Verringerung ihres Grades zur Vernunft hinaufzusteigern; und, wenn man ihnen nur die hinlängliche Reihe von Jahrtausenden giebt, von einem Orang-Outang zuletzt einen Leibnitz oder Kant abstammen zu lassen!

Die Geschichtserzählung hängt sich nur an das Neue, worüber sich einmal einer gewundert; an das gegen vorhergehendes und nachfolgendes Abstechende. Darum gab es im Normalvolke, und es giebt von ihm keine Geschichtserzählung. Unter der Leitung ihres Instinctes floss ihnen ein Tag ab wie der andere, und Ein individuelles Leben wie jedes andere. Alles wuchs von selber in Ordnung und Sitte hinein; und es konnte da nicht einmal eine Wissenschaft geben oder eine Kunst, — ausser der Religion, die allein ihre Tage verschönte und dem Einförmigen eine Beziehung gab auf das Ewige. Ebensowenig konnte es eine Geschichtserzählung geben unter den erdgeborenen Wilden; denn auch ihnen verfloss ein Tag wie der andere; nur dadurch unterschieden, dass sie an diesem Nahrung in Fülle fanden, an dem anderen leer ausgingen, niederfallend am ersten vor Uebersättigung, wie am zweiten vor Entkräftung, um wiederum zum Kreislaufe, der zu nichts führte, zu erwachen.

Blieben die Sachen in dieser Verfassung, und die absolute, sich selbst nicht für Cultur, sondern für Natur haltende Cultur, sowie die absolute Uncultur voneinander geschieden: so konnte es theils zu keiner Geschichte kommen, theils, was mehr ist, wurde der Zweck des Daseyns des Menschengeschlechtes nicht erreicht. Das Normalvolk musste daher durch irgend ein Ereigniss aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe ihm verschlossen werden; und es musste zerstreut werden über die Sitze der Uncultur. Nun erst konnte beginnen der Process der freien Entwickelung des Menschengeschlechtes und die, das Unerwartete und Neue aufzeichnende Geschichte, die jenen Process begleitet: denn erst jetzt wurden die zerstreuten Abkömmlinge des Normalvolkes bewundernd inne, dass nicht alles so seyn müsse, wie bei ihnen, sondern dass es ganz anders seyn könne, weil es eben anders sich fand; und die Erdgeborenen, nachdem sie zur Besonnenheit gekommen waren, bekamen noch viel mehr Wunderbares zum Aufzeichnen. Erst in diesem Conflicte der Cultur und der Rohheit entwickelten sich — ausser der Religion, die so alt ist als die Welt, und von dem Daseyn der Welt unabtrennlich, — die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften, als der Kräfte und Mittel, um die Rohheit zur Cultur zu führen.

Alles soeben aufgezählte wird durch blosse Existenz einer Geschichte vorausgesetzt; weit entfernt, dass diese über ihre eigene Geburtsstunde sich noch eine Stimme anmaassen dürfte. Schlüsse aus dem factischen Zustande, bei welchem sie anhebt, auf den vorhergegangenen; besonders Schlüsse aus den factisch sich vorfindenden, und insofern selbst zu einem Factum werdenden Mythen, werden, besonders wenn sie der Logik gemäss sind, mit allem Danke aufgenommen werden: nur wisse man, dass es Schlüsse sind, keinesweges aber Geschichte, und scheuche uns, falls wir etwa die Schlussform näher untersuchen, nicht abermals mit dem Schreckworte: Factum, zurück. Dies sey die erste beiläufige Bemerkung hierbei, und die zweite folgende: Jedem, der eine Uebersicht hat über das Ganze der Geschichte, — welche überhaupt seltener ist, als die Kenntniss einzelner Curiosen, — und der besonders das Allgemeine und immer sich Gleichbleibende in ihr erfasst hat, dürfte hier ein Licht aufgehen über die wichtigsten Probleme in der Geschichte, z. B.: wie die an Farbe und Körperbau so verschiedenen Racen des Menschengeschlechtes möglich seyen; warum zu aller Zeit, bis auf den heutigen Tag, die Cultur immer nur durch fremde Ankömmlinge verbreitet worden, welche mehr oder minder wilde Urbewohner der Länder vorfinden; woher die Ungleichheit unter den Menschen entstanden, welche wir allenthalben, wo irgend eine Geschichte beginnt, antreffen u. dergl. mehr.

Alles aufgestellte, sage ich, musste seyn, wenn ein Menschengeschlecht seyn sollte; das letztere aber musste schlechthin seyn, mithin musste auch jenes seyn: — so weit reicht die Philosophie. Nun aber ist dieses alles nicht nur *überhaupt*, sondern es ist auf eine *weiter bestimmte* Weise: z. B. — was die oben aufgestellten Sätze betrifft, — das Normalvolk war nicht nur überhaupt da, sondern es war auf einem gewissen Platze der Erde da, und auf keinem anderen, auf welchem letzteren es, wie die Sache uns erscheint, doch auch hätte seyn können; es hatte eine Sprache, welche freilich durch die Grundregeln aller Sprache bestimmt war, doch aber noch überdies einen Bestandtheil hatte, der uns als anders seynkönnend und darum als willkürlich erscheint. Hier ist die Philosophie zu Ende, weil das Begreifliche zu Ende ist und das im gegenwärtigen Leben Unbegreifliche anhebt; hier sonach tritt Empirie ein, die an dieser Stelle Geschichte heisst; die, nur im allgemeinen ihrem Wesen nach abgeleiteten, näheren Bestimmungen würden sich in dieser ihrer besonderen Beschaffenheit nun als Facta ohne alle genetische Erklärung aufstellen lassen, wenn sie nicht noch überdies aus anderweitigen Gründen der Geschichte nothwendig verborgen wären.

Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor: die Geschichte ist blosse Empirie; nur Facta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur factisch geführt werden. Ueber das zu erweisende Factum etwa zu einer Urgeschichte aufzusteigen, oder darüber zu argumentiren, wie etwas hätte seyn können, und nun anzunehmen, es sey wirklich also gewesen, — ist eine Verirrung ausserhalb der Grenzen der Historie; und giebt gerade eine solche Geschichte *a priori*, wie die in der vorigen Rede erwähnte Naturphilosophie eine Physik *a priori* zu finden sich bestrebt.

Der factische Beweis geht einher nach folgender Form: zuvörderst, es ist ein mit unseren Augen zu sehendes, mit unseren Ohren zu hörendes, mit unseren Händen zu betastendes Factum bis auf unsere Tage herabgekommen. Dieses ist schlechthin nur unter Voraussetzung eines anderen früheren Factums, welches für uns nicht mehr wahrnehmbar ist, zu verstehen. Mithin ist das frühere Factum einst auch wahrgenommen worden. Diese Regel, dass man nur soviel, als zum Verstehen des noch vorhandenen Factums absolut erforderlich ist, als früheres Factum erwiesen zu haben glaube, ist streng zu nehmen; nur dem Verstande, keinesweges aber der Phantasie, ist in dem historischen Beweise Einfluss zu verstatten. Was sollte uns denn nöthigen, das frühere Factum weiter zu bestimmen und auszuführen, als es die Erklärbarkeit der Gegenwart durch dasselbe schlechthin erfordert? In jeder Wissenschaft, und ganz besonders in der Geschichte, ist es weit mehr werth, genau zu wissen, was man nicht wisse, als mit Muthmaassungen und Erdichtungen die Lücken auszufüllen. Z. B. Ich lese eine Schrift, die als von Cicero herrührend sich ankündiget, und bisher auch allgemein dafür anerkannt worden: dies ist das Factum der Gegenwart. Das aus ihm auszumittelnde frühere Factum ist: ob Cicero, dieser aus der übrigen Geschichte bekannte und genau bestimmte Cicero, sie wirklich geschrieben habe. Ich gehe die, durch die ganze zwischen mir und Cicero liegende Zeit herablaufende Reihe von Zeugen durch; aber ich weiss, dass hierin Irrthum und Täuschung möglich ist, und dieser äussere Beweis der Authentie allein nicht entscheide. Ich wende mich daher zu den inneren Kennzeichen: ist es die Sprache, die individuelle Denkart eines Mannes, der zu jener Zeit, in diesem Range, mit diesen Begebenheiten lebte? Gesetzt, ich finde: ja, so ist der Beweis geführt; es lässt sich gar nicht denken, dass diese Schrift, also wie sie existirt, existiren könne, wenn nicht Cicero sie geschrieben; gerade er ist der einzige Mann, der sie also schreiben konnte; darum hat er sie geschrieben.

Ein anderer Fall. Ich lese die ersten Capitel des sogenannten ersten Buches Mosis und, wie vorausgesetzt wird, verstehe sie wirklich. Ob Moses es sey, der sie verfasst, und — da dies aus inneren Gründen wohl unmöglich seyn dürfte, — der sie nur aus mündlicher Tradition aufgeschrieben und in seine Sammlung gebracht; oder ob erst Esra es sey, oder gar ein noch späterer, verschlägt mir hier nichts; sogar, es verschlägt mir für diesen Fall nichts, ob je ein Moses oder ein Esra in der Welt gewesen; es verschlägt mir nichts zu wissen, wie der Aufsatz aufbehalten worden; zum Glück ist er es, — und das bleibt die Hauptsache. Ich ersehe aus dem Inhalte, dass es eine Mythe ist über das Normalvolk im Gegensatze eines anderen, aus einem Erdkloss gemachten Volkes, und über die Religion des Normalvolkes, und über die Zerstreuung desselben, und über die Entstehung des Jehovahdienstes; — unter welches Jehovah Volk einst die Urreligion des Normalvolkes wieder hervortreten, und von ihm aus über alle Welt sich verbreiten sollte. — Ich schliesse aus diesem Inhalte der Mythe, dass sie älter seyn müsse, als alle Geschichte, weil vom Anbeginn der Geschichte bis auf Jesus keiner mehr fähig war sie auch nur zu *verstehen,* geschweige denn sie zu *erfinden;* auch darum, weil ich dieselbe Mythe als den mythischen Anfang der Geschichte aller Völker, — nur fabelhafter und sinnlicher entartet, — bei allen wiederfinde. Das Daseyn dieser Mythe vor aller anderen Geschichte vorher ist das erste Factum der Geschichte und ihr eigentlicher Anfang, der ebendarum sich nicht selber aus einem früheren Factum erklären kann: der Inhalt derselben ist nicht Geschichte, sondern Philosophem; welches keinen weiter bindet, als inwiefern es durch sein eigenes Philosophiren bestätigt wird.

Das Normalvolk musste, sagten wir früher, wenn der eigentliche Zweck des Daseyns eines Menschengeschlechtes erreicht werden sollte, zerstreut werden über die Sitze der Rohheit und Uncultur; und erst nun gab es etwas neues und merkwürdiges, das das Andenken der Menschen reizte, es aufzubehalten; — erst jetzt konnte beginnen die eigentliche Geschichte, die nichts weiter thun kann, als durch blosse Empirie factisch auffassen die allmählige Cultivirung des nunmehr durch Mischung der ursprünglichen Cultur und der ursprünglichen Uncultur entstandenen, eigentlichen Menschengeschlechtes *der Geschichte.* Hier gilt nun zuvörderst für die Ausmittelung der blossen Facten die historische Kunst, deren Hauptregel wir oben hingestellt haben: den factischen Zustand der Gegenwart, besonders inwiefern er auf frühere Facta leiten dürfte, rein und vollständig aufzufassen, und scharf und bestimmt zu denken, unter Bedingung welcher früheren Facten allein er sich verstehen lasse. Besonders wird hierbei nöthig seyn, dem Wahnbegriffe von Wahrscheinlichkeit, der, in einer schwachen Philosophie entsprungen, von ihr über alle Wissenschaften sich verbreitet und besonders in der Historie eine stehende Herberge genommen hat, völlig den Abschied zu geben. Das Wahrscheinliche ist ebendarum, weil es nur wahrscheinlich ist, nicht wahr: und warum sollen wir, soweit irgend Wissenschaft reicht, dem nicht wahren einen Platz verstatten? Scharf angesehen ist das Wahrscheinliche ein solches, das wahr seyn würde, wenn noch diese und diese, dermalen uns abgehende Gründe, Zeugnisse, Facta an das Licht gefördert werden könnten. Haben wir eine Aussicht, wie diese ermangelnden Gründe etwa durch Auffindung verlorener Documente und durch Ausgrabung verscharrter Bücher herbeigeliefert werden könnten; so mögen wir jene Wahrscheinlichkeiten wohl, damit ihr Gedanke nicht verlorengehe, aufzeichnen, aber ausdrücklich notirt mit dem Zeichen: blosse Wahrscheinlichkeit; und versehen mit der Notiz, was erforderlich sey um sie wahr zu machen: keinesweges mögen wir die Kluft zwischen ihr und der Wahrheit durch unseren rüstigen Glauben und durch unseren Wunsch, dass irgend eine Hypothese bewiesen sey, die wir als Historiker *a priori* aufzustellen beliebten, ausfüllen.

Die Geschichte dieser allmähligen Cultivirung des Menschengeschlechtes als eigentliche Geschichte hat wiederum zwei, innigst verflossene Bestandtheile: einen *a priorischen*, und einen *a posteriori*. Der *a priori* ist der in der ersten Rede in seinen allgemeinsten Grundzügen aufgestellte *Weltplan*, hindurchführend die Menschheit durch die damals charakterisirten fünf Epochen. Ohne alle historische Belehrung kann der Denker wissen, dass diese Epochen, wie sie charakterisirt sind, einander folgen müssen; wie er denn wirklich auch diejenigen, die bis jetzt noch nicht factisch in die Historie eingetreten sind, im allgemeinen zu charakterisiren versteht. Nun tritt diese Entwikkelung des Menschengeschlechtes nicht überhaupt ein, wie der Philosoph in einem einzigen Ueberblicke es schildert; sondern sie tritt allmählig, gestört durch ihr fremde Kräfte, zu gewissen Zeiten, an gewissen Orten, unter gewissen besonderen Umständen ein. Alle diese besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe jenes Weltplanes keinesweges hervor: sie sind das in ihm Unbegriffene, und, da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene; und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr *a posteriori*: die eigentliche Geschichte in ihrer Form.

Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem *a priori* fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keinesweges, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht. Er sucht daher den ganzen Strom der Zeit hindurch nur dasjenige auf, und beruft sich darauf, wo die Menschheit wirklich ihrem Zwecke entgegen sich fördert, liegen lassend und verschmähend alles andere; und indem er ja nicht erst historisch zu beweisen gedenkt, dass die Menschheit diesen Weg machen müsse, sondern es schon philosophisch erwiesen hat, und nur zur Erläuterung beifügt, bei welcher Gelegenheit sich dies auch in der Geschichte zeige. Ganz anders verfährt freilich, und soll verfahren der Sammler der blossen Facten, — dessen Geschäft uns, um dieses Gegensatzes gegen die Philosophie willen, keinesweges geringfügig, sondern, wenn es nur recht getrieben wird, höchst ehrwürdig ist. Dieser hat durchaus keinen Anhalt, keinen Leitfaden und keinen festen Punct, als die äussere Folge der Jahre und Jahrhunderte, ohne alle Rücksicht auf ihren Inhalt; und alles, was in einer dieser Zeitepochen historisch auszumitteln ist, muss er angeben. Er ist Annalist. Entgeht ihm irgend etwas dieser Art, so hat er gegen die Regeln seiner Kunst gefehlt, und muss sich den Vorwurf der Unwissenheit oder der Flüchtigkeit gefallen lassen. Nun liegen in jeder von diesen — lediglich durch ihre Aufeinanderfolge, keinesweges aber durch ihren inneren Geist bestimmten — Epochen, wie ihm nur der Philosoph, oder er sich selber, falls er einer ist, sagen kann, die mannigfaltigsten Stoffe neben- und durcheinander: Ueberbleibsel der ursprünglichen Rohheit, Ueberbleibsel der ursprünglichen, noch nicht zur Mittheilbarkeit verflossenen Cultur, Ueberbleibsel oder Vorahnungen aller vier Stufen der Cultivirung, endlich die wirklich fortschreitende und sich bewegende Cultivirung selber. Der blosse empirische Historiker hat alle diese Bestandtheile, so wie sie da liegen, treu aufzufassen und nebeneinanderzustellen; dem Philosophen, der sich der Geschichte zu derjenigen Absicht, die wir hier haben, bedient, gehört nur der letzte Bestandtheil an, die Cultivirung in ihrer lebendigen Fortbewegung, und alles übrige lässt er fallen: der empirische Historiker, der ihn nach den Regeln seiner eigenen Kunst beurtheilte und schlösse: er *wisse* nicht, was er eben nicht *sagt*, könnte sich gleichwohl irren; denn ganz besonders dem Philosophen ist es anzumuthen, dass er nicht bei jeder Gelegenheit alles ausschütte, was er weiss, sondern nur dasjenige sage, was zur Sache dient. — Um das wahre Verhältniss entschieden auszusprechen, — der Philosoph bedient sich der Geschichte allerdings nur, inwiefern sie zu seinem Zwecke dient, und ignorirt alles andere, was dazu nicht dient; und ich kündige freimüthig an, dass ich ihrer in den folgenden Untersuchungen mich also bedienen werde. Dieses Verfahren, welches in der blossen empirischen Geschichtsforschung durchaus tadelhaft seyn und das Wesen dieser Wissenschaft vernichten würde, ist es nicht an dem Philosophen; — wenn und inwiefern er den Zweck, dem er die Geschichte unterwirft, unabhängig von der Geschichte schon vorher erwiesen hat. Tadel würde er nur dann verdienen, wenn er das *sagte*, was niemals gewesen; aber er stützt sich selbst auf die Resultate der historischen Forschung; er gebraucht von ihr nur das allerallgemeinste, und es wäre ein bedeutendes Unglück für jene Forschung selbst, wenn auch sogar dies noch nicht ins reine gebracht wäre: aber er verdient nie Tadel, wenn er *verschweigt*, was freilich auch gewesen ist. Er bestrebt sich, den inneren Sinn und die Bedeutung der Weltbegebenheiten zu verstehen, und erinnert in Absicht ihrer nur, *dass* sie waren; das *Wie* ihres Seyns, das ohne Zweifel noch mancherlei anderes Seyn bei sich führt, überlässt er dem empirischen Historiker: dass er aber, vielleicht bei beschränkterer Kenntniss der Umstände, ein Factum in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Weltplane vielleicht weit besser verstehe und deute, als derjenige, der eine viel weiter ausgebreitete Kenntniss der besonderen Umstände hat, wäre ihm, falls es sich nur wirklich also verhält, keinesweges zu verkümmern; denn dazu eben ist er Philosoph. — Um alles zusammenzufassen: die Nothwendigkeit ist es, welche uns leitet und unser Geschlecht; keinesweges aber eine blinde, sondern die sich selber vollkommen klare und durchsichtige innere Nothwendigkeit des göttlichen Seyns: und erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden und ist zum Seyn hindurchgedrungen; denn ausser ihr ist nichts, denn Wahn und Täuschung. Nichts ist, wie es ist, deswegen, weil Gott willkürlich es eben so will, sondern weil er sich anders, als also, nicht äussern kann. Dies zu erkennen, sich demüthig darein zu bescheiden, und in dem Bewusstseyn dieser unserer Identität mit der göttlichen Kraft selig zu seyn, ist Sache aller Menschen: das allgemeine, absolute und ewig sich gleichbleibende in dieser Führung des Menschengeschlechtes im klaren Begriffe aufzufassen, ist die Sache des Philosophen: die stets veränderliche und wandelbare Sphäre, über welche jener feste Gang fortgeht, factisch aufzustellen, ist Sache des Historikers, an dessen Entdeckungen der erste nur beiläufig erinnert.

Es versteht sich von selber, dass der Gebrauch, den *wir* hier von der Geschichte theils schon gemacht haben, theils noch zu machen gedenken, nicht anders seyn kann und nicht anders anzusehen ist, als so, wie wir heute den philosophischen Gebrauch derselben klar und bestimmt, wie ich hoffe, beschrieben haben. Insbesondere haben wir es zufolge unserer heutigen Ankündigung zunächst damit zu thun, dass wir darlegen: wie der vernunftgemässe Begriff des Staates unter den Menschen allmählig realisirt worden, und auf welcher Stufe der Entwickelung des absoluten Staates unser Zeitalter stehe. Um uns jedoch recht sorgfältig auf den Boden unserer Wissenschaft zu beschränken, und von unserer Seite den alten Streit zwischen Philosophie und Geschichte ja nicht anzuregen, werden wir selbst das, was wir in dieser Art aufstellen, nicht für erwiesene historische Data geben, sondern für Hypothesen und bestimmte Fragen für die Geschichte, auf welche nun der Historiker in das Gebiet der Thatsachen inquirire und zusehe, ob die Hypothese durch die letzteren bestätigt werde. Ist nun unsere Ansicht auch nur bloss neu und interessant, so kann sie zu Untersuchungen veranlassen, bei denen, falls auch nicht gerade das gehoffte, dennoch ein neues und interessantes herauskommt, und wir unsere Mühe nicht gänzlich verloren haben. Auf diesen bescheidenen Wunsch uns beschränkend, wird uns hoffentlich auch des Historikers Zufriedenheit nicht entgehen.

Zehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zu zeigen, auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserem Zeitalter stehe, ist unser in der vorigen Rede angekündigtes nächstes Geschäft. Die Verständlichkeit dieser ganzen Darlegung hängt offenbar davon ab, dass wir von einem genau bestimmten Begriffe des absoluten Staates ausgehen.

Ueber nichts ist, ganz besonders in der Zeitepoche, die wir durchlebt, mehr geschrieben, gelesen und gesprochen worden, als über den Staat; man kann daher bei jedem nur gebildeten, wenngleich nicht eigentlich wissenschaftlichen Publicum hier fast sicherer, als bei jedem anderen Gegenstande auf mancherlei Vorkenntnisse und Vorbegriffe rechnen. Was nun insbesondere das anbelangt, was wir über denselben hier beizubringen gedenken, so müssen wir zuvörderst anzeigen, dass wir, nur aus anderen und tiefer liegenden Gründen, zum Theil mit sehr bekannten Schriftstellern zusammentreffen, von denen wir in anderen bedeutenden Dingen wiederum abgehen; und dass die unter den deutschen Philosophen verbreitetste Ansicht vom Staate, nach der er fast nur ein juridisches Institut seyn soll, uns nicht etwa unbekannt ist, sondern wir mit sehr bewusster Besonnenheit uns ihr entgegensetzen. Sodann ist zu erinnern, dass wir genöthigt sind, mit einigen, ein sehr trockenes Ansehen habenden Sätzen anzuheben, die ich zuvörderst nur in das Gedächtniss zu fassen bitte; diese Sätze sollen noch vor Ende dieser Rede durch die weitere Fortbestimmung und Anwendung hoffentlich ganz klar werden.

Der absolute Staat in seiner Form ist nach uns eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen: also, die oben sattsam beschriebene Form der Idee überhaupt äusserlich an den Individuen zu realisiren und darzustellen. Da hierbei auf das innere Leben und die ursprüngliche Thätigkeit der Idee in den Gemüthern der Menschen nicht gerechnet wird, — von welcher letzten Art alles Leben in der Idee war, das wir in unseren früheren Reden beschrieben; — da vielmehr die Anstalt von aussenher wirkt auf Individuen, die gar keine Lust, sondern vielmehr ein Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, so versteht es sich, dass diese Anstalt eine *Zwangs*-Anstalt seyn werde. Für solche Individuen, in denen die Idee ein eigenes inneres Leben bekommen hätte, und die gar nichts anderes wollten und wünschten, als ihr Leben der Gattung zu opfern, bedürfte es des Zwanges nicht, er fiele für diese weg: und der Staat bliebe in Rücksicht dieser bloss nur noch diejenige Einheit, welche das Ganze stets übersähe, den jedesmal ersten und nächsten Zweck der Gattung erklärte und deutete, und die willige Kraft an ihren rechten Platz stellte. Er ist eine *künstliche* Anstalt, haben wir gesagt: — in strengem Sinne, als Anstalt *freier* und sich selber *klarer Kunst* freilich erst dann, nachdem im Zeitalter der Vernunftwissenschaft sein gesammter Zweck und die Mittel für dessen Erreichung wissenschaftlich durchdrungen, und das fünfte Zeitalter der Vernunftkunst schon eingetreten ist: — aber es giebt auch einen zweckmässigen Gang in der höheren Natur, d. i. in den Schicksalen des Menschengeschlechtes, durch welchen dasselbe, ohne sein Wissen noch Wollen, seinem wahren Zwecke entgegengeführt wird, welchen Gang man die Kunst der Natur nennen könnte; und in diesem Sinne allein nenne ich in den ersten Zeitaltern des Menschengeschlechtes den Staat eine künstliche Anstalt. — Was wir angegeben und ausgesprochen: — *Richtung aller individuellen Kräfte auf den Zweck der Gattung*, — ist der absolute Staat seiner *Form* nach, haben wir gesagt: d. h. bloss und lediglich darauf, dass nur die individuelle Kraft einem Zwecke der Gattung aufgeopfert werde, welches auch nun insbesondere dieser Zweck der Gattung sey, beruht es, ob überhaupt ein Staat sey: ganz unentschieden aber und an seinen Ort gestellt bleibt durch diese Bestimmung des Staates, wie mancherlei Zwecke der Gattung in den besonderen Staaten gesetzt werden können; deren Erreichung jedoch allemal die individuelle Kraft gewidmet wird: ebenso unentschieden bleibt durch dieselbe Bestimmung, welches der absolute Zweck der Gattung sey; durch welche letztere Angabe die *Materie* des Staates, der wahre innere Gehalt und Zweck desselben, beschrieben werden würde.

Um nun nach diesen vorläufigen Grenzbestimmungen den aufgestellten Begriff näher zu erörtern — zuvörderst: der Staat, der eine nothwendig endliche Summe individueller Kräfte auf den gemeinschaftlichen Zweck zu richten hat, betrachtet sich nothwendig als ein geschlossenes Ganzes, und da sein Gesammtzweck der Zweck der menschlichen Gattung ist, er betrachtet die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst. Es widerspricht diesem nicht, dass er dennoch Zwecke haben kann, gerichtet auf andere, die nicht unter seine Bürger gehören; denn immer sind dieses seine eigenen, lediglich um sein selbst willen unternommenen Zwecke, auf deren Erreichung er die individuellen Kräfte seiner Bürger richtet; — immer daher opfert er diese nur sich selber, und zwar als dem höchsten, als der Gattung, auf. Es ist daher ganz einerlei, ob man sage wie oben: der Staat richte alle individuelle Kräfte auf das Leben der Gattung, oder wie hier: er richte sie auf sein eigenes Leben, als Staat; nur dass, wie wir bald sehen werden, dieser letztere Ausdruck erst durch jenen seine wahre Bedeutung erhält.

Nochmals: darin, dass alle individuellen Kräfte gerichtet werden auf das Leben der Gattung, — als welche Gattung der Staat zunächst die geschlossene Summe seiner Bürger aufstellt, — darin besteht das Wesen des absoluten Staates. Es wird dadurch gefordert: erstens, dass alle Individuen, durchaus ohne Ausnahme eines einzigen, in *denselben* Anspruch genommen werden; zweitens, dass jedes mit *allen* seinen individuellen Kräften, ohne Ausnahme und Rückhalt einer einzigen, in denselben Anspruch genommen werde. Dass in dieser Verfassung, wo *alle* als Individuen der Gattung aufgeopfert sind, zugleich *allen*, ohne Ausnahme eines einzigen, in allen ihren, als Bestandtheile der Gattung ihnen zukommenden Rechten, alle übrigen Individuen aufgeopfert sind, folgt aus dem ersten von selbst. Denn worauf sind die Kräfte aller gerichtet? Auf die Gattung: was aber ist dem Staate die Gattung? Alle seine Mitbürger, ohne Ausnahme eines einzigen. Wären einige Individuen für den Gesammtzweck entweder gar nicht, oder nicht mit allen ihren Kräften in Anspruch genommen, indess die übrigen es wären: so genössen die ersteren alle Vortheile der Verbindung, ohne alle ihre Lasten mit zu tragen, — und es wäre Ungleichheit. Nur da, wo alle ohne Ausnahme ganz in Anspruch genommen sind, kann Gleichheit stattfinden. — Somit geht in dieser Verfassung ganz und durchaus die *Individualität* aller auf in der *Gattung* aller; und ein jeder erhält *seinen* Beitrag zur allgemeinen Kraft, durch die allgemeine Kraft *aller übrigen* verstärkt, zurück. Der Zweck des isolirten Individuums ist eigener Genuss; und er gebraucht seine Kräfte als Mittel desselben: der Zweck der Gattung ist Cultur und derselben Bedingung würdige Subsistenz: im Staate gebraucht jeder seine Kräfte unmittelbar gar nicht für den eigenen Genuss, sondern für den Zweck der Gattung; und er erhält dafür zurück den gesammten Culturstand derselben, ganz, und dazu seine eigene würdige Subsistenz. — Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sey: — fast die einzige Weise, wie die gewöhnlichen Philosophen ein Ganzes zu denken vermögen. — Er ist ein an sich unsichtbarer Begriff; gerade so, wie in den ersten Reden die Gattung beschrieben worden: er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältniss zueinander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der Einzelnen ist, wie sie im Raume existiren. So sind, um auch an einem Beispiele meinen Gedanken klarzumachen, keinesweges die Regierenden der Staat, sondern sie sind Mitbürger desselben, sowie alle übrigen; und es giebt im Staate überhaupt keine Individuen, ausser Bürger. Die Regierenden sind so gut als alle übrigen mit allen ihren individuellen Kräften in Anspruch genommen, um die Kräfte der Regierten, die nun ebensowenig der Staat sind, auf den Gesammtzweck, so gut sie denselben verstehen, immerfort zu richten, und die Widerstrebenden zu zwingen. Erst das Resultat, was aus ihrer Leitung, und aus der geleiteten Kraft der Regierten für alle insgesammt hervorgeht, nennen wir ***Staat,*** im strengen Sinne des Worts.

Nur Eine Einwendung ist hier vorauszusehen, welcher ich sogleich begegne. Man dürfte nemlich sagen: warum sollen denn gerade alle Kräfte der Individuen für den Staatszweck in Anspruch genommen werden? Wenn dieser Zweck etwa mit geringerem Aufwande erreicht werden könnte: — würde es sodann für die gleichfalls geforderte Gleichheit nicht hinreichen, dass dieser hinlängliche Kraftaufwand nur auf alle Individuen gleich vertheilt, die übrigbleibende Kraft aber dem eigenen freien Gebrauche eines jeden anheimgestellt werde? Wir antworten darauf: zuvörderst, der vorausgesetzte Fall, dass nicht die gesammte Kraft der Individuen für den Staatszweck erforderlich sey, könne nie eintreten und sey unmöglich. Zwar nicht alle, den Individuen vielleicht selbst nicht bekannte, auch nicht alle, ihnen zwar, aber dem Staate nicht bekannte oder nicht zugängliche, — sicherlich aber alle, ihm bekannte und ihm zugängliche, Kraft der Individuen ist dem Staate für die Beförderung seines Zwecks nöthig: denn sein Zweck ist die Cultur; und um sich auf dem Standpuncte derselben, den ein Staat schon erschwungen, zu erhalten und sogar weiter zu kommen, bedarf es allemal der Anstrengung aller Kraft. Denn nur durch die gesammte Kraft ist man auf diesen Punct gekommen. Nimmt er sie nicht ganz in Anspruch, so kommt er zurück, statt vorwärts zu kommen, und verliert seinen Rang in dem Reiche der Cultur: und was hieraus noch weiter folge, werden wir zu einer anderen Zeit sehen. Zweitens frage ich: was sollen denn die Bürger mit der ihnen zu freiem Gebrauche übriggebliebenen Kraft anfangen? Sollen sie müssig bleiben und diese Kraft ruhen lassen? Dies ist gegen die Form aller Cultur, und schon selbst Barbarei; — der gebildete Mensch kann nicht unthätig seyn, noch ruhen, — über die von seiner sinnlichen Natur geforderte nothwendige Ruhezeit, die ihm der Staat auf alle Fälle gelassen haben wird. Oder sollen sie dieselbe für Beförderung ihrer individuellen Zwecke anwenden? Aber es soll im vollkommenen Staate durchaus kein gerechter individueller Zweck stattfinden, der nicht in die Berechnung des Ganzen eingegangen, und für dessen Erreichung durch das Ganze nicht gesorgt sey. Wollte man endlich sagen: diese Kraft solle verwendet werden, dass der Einzelne sich selbst in stiller Ruhe bilde: so antworte ich: es giebt keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, d. i. vom Staate im strengsten Sinne, ausgehe, und die nicht wieder in dieselbe zurückzulaufen streben müsse; diese Bildung ist daher selbst Staatszweck, und der vollkommene Staat wird dessen Beförderung, jedem nach seinem Maasse, schon ohnedies in Anschlag gebracht haben. Dass dies in der Anwendung nicht misgedeutet werde, dafür werden wir in der Zukunft sorgen; hier reden wir vom vollkommenen Staate, und von ihm gilt das Gesagte uneingeschränkt.

Zu diesem absoluten Staate der Form nach, als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältnisse, sich allmählig mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts. Diese allmählige Erhebung kann weder im Stande der Unschuld, unter dem Normalvolke, — noch kann sie in dem der ursprünglichen Rohheit, unter den Wilden, stattfinden.

Nicht unter dem ersten: da finden die Menschen sich ganz von selber in dem vollkommensten gesellschaftlichen Verhältnisse, ohne dass sie eines Zwanges oder einer Aufsicht bedürfen; jeder thut von selber das Rechte, dem Ganzen Zuträgliche, ohne dass er selbst, oder dass für ihn ein anderer dabei denke; und ohne dass durch eigene Kunst oder irgend einen Naturfortgang dieses Verhältniss erst hervorgebracht werde. Es ist hier überhaupt nicht genetisch. Ebensowenig unter dem zweiten: da sorgt jeder nur für sich, und zwar nur für seine ersten, seine thierischen Bedürfnisse, und zu dem Begriffe eines höheren erhebt sich keiner. Mithin konnte die Entwickelung des Staates nur in der Mischung beider Grundstämme unseres

Geschlechts, als dem eigentlichen Menschengeschlechte für die Geschichte, anheben und fortgesetzt werden.

Die allererste Bedingung eines Staates, und das erste wesentliche Merkmal unseres oben aufgestellten Begriffs von ihm ist dies: dass nur erst Freie dem Willen und der Aufsicht anderer unterworfen werden. *Freie*, sage ich, im Gegensatze der Sklaven; und verstehe darunter solche, deren eigener Klugheit und Ermessen die Sorge, sich und ihrer Familie die Mittel der Subsistenz zu verschaffen, überlassen bleibt; welche demnach in ihrem Hause souveräne Familienväter sind, und es auch nach ihrer Unterwerfung unter einen fremden Willen, der auf andere Zwecke geht, fortdauernd bleiben. *Sklav* dagegen ist derjenige, der nicht einmal die Sorge für seinen eigenen Unterhalt hat, sondern der *ernährt* wird, dagegen alle seine Kräfte der Familie seines Herrn nach dessen eigener Willkür unterworfen sind: der daher keinesweges Familienvater, sondern Mitglied einer fremden Familie, und bis auf Leib und Leben verbunden ist, — indem der Herr gar keinen anderen Grund hat, ihn zu erhalten, als inwiefern seine Erhaltung ihm selber mehr nützt, als sein Untergang. Freie, sagte ich, als solche, und in der Voraussetzung, dass sie frei bleiben sollten, mussten einem fremden Willen unterworfen werden; und zwar sagte ich das deswegen: Zum Begriffe eines Staates gehört es durchaus, dass die Unterworfenen selbst Zweck wenigstens *werden* können, — und das können sie nur, wenn sie bei der Unterwerfung in einer gewissen Sphäre frei bleiben, welche Sphäre hinterher, sowie der Staat zu höherer Ausbildung schreitet, Zweck des Staats werde; der Sklav aber, als solcher, und falls er etwa nicht freigelassen wird, kann nie Zweck werden, sondern er ist höchstens, ebenso wie jedes Thier es auch ist, als Mittel für seinen Herrn, diesem letzteren Zweck; keinesweges aber an und für sich. Bei dieser Unterwerfung von Freien unter die Vorsicht und den Willen anderer Freien sind nun folgende zwei, oder, wenn man anders zählt, drei Fälle möglich; und — da diese Unterwerfung der Ursprung des Staats ist, — es sind ebenso viele Grundformen des Staats möglich, durch welche derselbe zu seiner Vollendung hindurchgeht; und ich ersuche, diese

Grundformen, als das Gerüst, auf welches wir alle unsere folgenden Erörterungen dieses Gegenstandes aufzuführen gedenken, wohl zu bemerken und in das Gedächtniss zu fassen.

Nemlich, — nach der geschehenen Unterwerfung die Summe von Individuen, welche dadurch in Verbindung gekommen, als ein geschlossenes Ganzes betrachtet: — entweder sind alle ohne Ausnahme allen, d. i. dem Gesammtzwecke, unterworfen, wie es im vollkommenen Staate seyn soll; oder es sind nicht alle allen unterworfen. Findet der letztere Fall, dass nicht alle allen unterworfen sind, statt, so lässt sich dies, — da die Unterworfenen wenigstens alle unterworfen sind, nur so denken, dass die Unterwerfer nicht wiederum gegenseitig jenen, und ihren nothwendigen Zwecken, sich unterworfen haben. Die Unterwerfer haben sonach die Unterworfenen nur ihrem eigenen, von ihnen allein beabsichtigten Zwecke unterworfen; welcher, — da er doch nicht, wenigstens nicht durchaus, der des eigenen sinnlichen Genusses seyn kann, indem sie in diesem Falle sie gleich zu Sklaven machen, und alle Freiheit derselben hätten vernichten müssen, — der Zweck des Herrschens, um des Herrschens willen, seyn muss. Dies wäre unser erster Fall; sowie es in der Zeit die ursprünglichste Form des Staates ist; — die absolute Ungleichheit der Staatsglieder, welche in die Klasse der Herrscher und Beherrschten zerfallen, die beim Fortbestande der Verfassung nie die Rollen umtauschen können. — Es erhellet hier im Vorbeigehen: dass und warum ein solcher Staat die Unterjochten seinem Zwecke nicht durchaus mit allen ihren Kräften unterwerfen könne; so wie es der Staat mit einem besseren Zwecke allerdings kann; der erstere müsste sie nemlich sodann ganz zu Sklaven machen, wodurch er völlig aufhörte den Namen auch nur eines beginnenden Staates zu verdienen. — Unser zweiter Fall war der: dass alle ohne Ausnahme allen unterworfen seyen. Dies ist wiederum auf zwei Weisen möglich; zuvörderst also: dass alle allen nur negativ unterworfen seyen; d. h. dass jedem ohne Ausnahme ein Zweck zugesichert sey, in dessen Erreichung keiner, ohne irgend eine Ausnahme, ihn stören dürfe. Ein solcher durch die Verfassung gegen jedweden gesicherter Zweck heisst ein *Recht;* jeder daher in einer solchen Verfassung hat ein Recht, dem alle ohne Ausnahme unterworfen sind. — Gleichheit des Rechts aller, als Rechts: keinesweges noch *der Rechte;* denn die den verschiedenen Individuen zugesicherten Zwecke können an Ausdehnung sehr verschieden seyn, und meistentheils wird der, als das Reich der Gesetze begann, vorhandene Besitzstand hierüber zum Maassstabe angenommen werden. Es erhellet, dass der auf dieser Stufe befindliche Staat, indem er einigen seiner Bürger Rechte ertheilt, welche über die Rechte anderer, die dabei doch auch bestehen können, hinausgehen, weit entfernt ist, alle Kräfte dieser Begünstigten seinem Zwecke zu unterordnen; ja, — da er durch diese Rechte der Begünstigten auch die übrigen in dem freien Gebrauche ihrer Kräfte stört, — dass er sogar diese Kräfte für Zwecke von Individuen vergeudet; dass er daher, bei aller Gleichheit des Rechts, noch weit entfernt ist sogar von der absoluten *Form* des Staats. Der beschriebene Zustand wäre die zweite Grundform des Staats, und die zweite Stufe, auf welcher unser Geschlecht im Fortschreiten zur vollkommenen Staatsform sich befinden könnte — Endlich, — alle sind allen unterworfen kann auch heissen: sie sind nicht bloss negativ, sondern auch positiv unterworfen, so dass durchaus kein einziger irgend einen Zweck sich setzen und befördern könne, der bloss sein eigener, und nicht zugleich der Zweck aller ohne Ausnahme sey. Es ist klar, dass in einer solchen Verfassung alle Kräfte aller für den Gesammtzweck in Beschlag genommen sind; denn der Gesammtzweck ist kein anderer, als der Zweck aller ohne Ausnahme, dieselben als Gattung genommen; dass daher in dieser Verfassung die absolute Form des Staats ausgedrückt ist, und Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller eintritt. Diese Gleichheit schliesst keinesweges aus den Unterschied der Stände, d. h. der bestimmten Zweige menschlicher Kraftanwendung, die einigen ausschliessend überlassen sind, indess dieselben die übrigen Zweige derselben Anwendung andern ausschliessend überlassen. Nur soll durchaus kein Stand und keine ausschliessende Kraftanwendung geduldet werden, die nicht auf das Ganze berechnet und für das Ganze schlechthin nothwendig sey, und deren Ertrag nicht auch wirklich allen übrigen

Ständen und allen Individuen derselben, nach aller ihrer Fähigkeit, desselben zu geniessen, zu Theil werde. Dies wäre die dritte Stufe des Staats, auf welcher er, wenigstens seiner Form nach, vollendet wäre. —

Es dürfte sich finden, es dürfte vielleicht für den aufmerksameren und vorbereiteteren Zuhörer sich von selber verstehen, dass der Staat erst durch diese Vollendung seiner eigenthümlichen Form sich in den Besitz seiner wahren *Materie*, d. i. des ächten Zwecks der menschlichen Gattung, welche in ihm sich vereinigt hat, setze: und nun noch manche Stufe seines Fortschreitens zu durchlaufen haben möge, ehe er am Ziele stehe: — wir inzwischen reden dermalen nur von der Form des Staats.

Um anzugeben und zu zeigen, auf welcher Stufe in unserem Zeitalter der Staat, es versteht sich immer, da, wo er am weitesten vorgerückt ist, sich befinde, unternahmen wir alle diese Erörterungen. Ich erkläre indessen nur vorläufig, dass er, meines Erachtens, dermalen noch an der Vollendung seiner Form arbeite, — auf der in unserer Beschreibung als der zweiten aufgeführten Stufe sich festgesetzt habe, und strebe, die dritte zu erringen; auch dieselbe schon theilweise errungen habe, theilweise aber noch nicht. Dass in unserem Zeitalter mehr als je zuvor jeder Bürger mit allen seinen Kräften dem Staate untergeordnet, von ihm innerlich durchdrungen und sein Werkzeug sey, und dass der Staat strebe, diese Unterwerfung allgemein und vollkommen zu machen: würde daher, nach uns, den charakteristischen Grundzug des Zeitalters in bürgerlicher Rücksicht ausmachen. Was wir damit eigentlich meinen, und dass es sich wirklich also verhalte, wird sich am leichtesten ergeben, wenn wir Zeiten schildern, wo es nicht also war, und historisch darlegen, wie und durch welchen Naturgang es allmählig also geworden, wie es jetzt ist. Wir behalten diese historische Ableitung nebst noch einigen anderen Erörterungen, die wir derselben vorauszusenden haben, den folgenden Reden vor.

Nur Einen, nicht unbedeutenden Punct dieser Materie lassen Sie uns noch heute erörtern: den von der politischen Freiheit. — Selbst in der ersten Form des Staats blieb der Unterworfene *persönlich* frei, er wurde nicht zum Sklaven; und wären alle zu Sklaven gemacht worden, so wäre das Wesen des ganzen Instituts verloren gegangen. Dennoch war in dieser Lage selbst die persönliche Freiheit des Einzelnen nicht *garantirt:* er konnte von einem der Unterwerfer sogar in die Sklaverei gebracht werden; er hatte daher gar keine *bürgerliche* Freiheit, d. h., wie wir oben uns erklärten, kein *durch die Verfassung ihm zugesichertes Recht;* und er war in der That nicht *Bürger*, sondern nur *Unterthan;* es versteht sich, da er doch nicht Sklave war, nur in einem gewissen Grade, und jenseits des Grades dieser seiner Unterthänigkeit war er frei; — nicht durch das *Gesetz*, sondern durch die *Natur* und das *Ohngefähr*. In der zweiten Form des Staates erhielt jeder ohne Ausnahme einen Theil von Freiheit, d. h. nicht gerade von Willkür, sondern von Selbstständigkeit, durch die er alle andere einen gewissen Zweck oder ein Recht zu respectiren nöthigte, durch die Staatsverfassung zurück; jeder hatte daher seinen Grad von nicht bloss persönlicher, sondern *gesicherter*, und darum *bürgerlicher* Freiheit; jenseits derselben aber war er Unterthan, und, falls die Rechte anderer, die ihn beschränkten, ausgedehnter waren als die seinigen, *mehr* Unterthan, denn Bürger. In der absoluten Form des Staats, wo alle Kräfte aller für die nothwendigen Zwecke aller in Thätigkeit gesetzt sind, verbindet jeder alle anderen eben so weit, als er durch sie verbunden wird; alle haben gleiche bürgerliche Rechte oder bürgerliche Freiheit, und jeder ist zugleich ganz Bürger und ganz Unterthan, — und alle sind es eben darum auf die gleiche Weise. Will man den, der in der That und Wahrheit und *realiter* dem Staate seinen Zweck aufgiebt, den Souverän nennen, — so gehört, in dieser zuletzt genannten Verfassung, jeder Bürger auf dieselbe Weise und in demselben Grade zum Souverän; und will man nun in dieser Rücksicht auch den Einzelnen souverän nennen, so lässt sich der eben gesagte Satz auch so ausdrücken: jeder ist, in Absicht seines nothwendigen Zwecks, als Glied der Gattung ganz souverän, und in Absicht seines individuellen Kraftgebrauchs ganz unterthan; und alle sind eben darum beides auf die gleiche Weise.

So verhält es sich in Beziehung auf den Staat in strengerem Sinne, wie wir ihn oben beschrieben haben, als eine Idee. Eine ganz andere, mit der ersten Frage und Untersuchung durchaus nichts gemein habende Frage ist *diese:* Wer denn nun den, allerdings *realiter* durch das Ganze aufgegebenen, aber verborgenen Staatszweck einsehen und ermessen, und nach diesem seinem Ermessen die Kräfte der Bürger leiten, und die allenfalls Widerstrebenden zwingen solle: oder mit Einem Worte, wer denn regieren solle? — Da über die erwähnte Einsicht und das Ermessen des an sich freilich durch das Ganze gesetzten Staatszwecks im Staate selbst kein höheres Ermessen stattfinden kann, indem dem ersteren Ermessen ja alle übrigen Staatskräfte und Einsichten unterworfen und danach geleitet werden: — so ist dieses Ermessen äusserlich unabhängig oder frei, und zwar *politische* Freiheit; wenn das griechische Wort, das diesem Ausdrucke zum Grunde liegt, für ein thätiges und wirksames *Staatmachen* genommen wird. — Das erst vorgetragene wäre die Untersuchung der *Staatsverfassung*, welche, wie sie seyn soll, schlechthin durch die Vernunft bestimmt ist; die jetzt in Anregung gebrachte Frage ist die Frage über die *Regierungsverfassung.*

Offenbar sind in Absicht der letzteren nur zwei Fälle möglich. Entweder alle Individuen ohne Ausnahme nehmen an jenem Ermessen und, vermittelst dessen, an der Leitung aller Staatskräfte, *dem Rechte* nach, in völlig gleichem Maasse Theil; so sind Alle Theilhaber der politischen Freiheit, und sind es in gleichem Grade: oder dieses Ermessen, und die Leitung zufolge desselben, wird einer Anzahl von Individuen ausschliessend überlassen; welches letztere nun unseren obigen Erörterungen zufolge nichts weiter heisst, als soviel: ein besonderer Stand wird künstlich errichtet, oder findet sich natürlich und historisch vor, dem das Ermessen des Staatszwecks und das Regieren nach diesem Ermessen, als ausschliessender Zweig seiner Kraftanwendung, überlassen wird, indess die übrigen Stände die ihrige auf etwas anderes richten, und insgesammt, dem Regierenden gegenüber, die Regierten sind. Hier ist die politische Freiheit nur bei den Regierenden; die Regierten sind insgesammt ohne politische Freiheit, und in Beziehung auf die Regierung nur Unterthanen.

Zuvörderst: durch eine Regierungsverfassung wie die letztere wird die Staatsverfassung, wie sie zufolge der Vernunft seyn soll, durchaus in keinem Stücke geändert oder geschmälert. Der regierende Stand bleibt dem allgemeinen Staatszwecke, der durch die Bedürfnisse aller bestimmt wird, unterworfen, und hat unmittelbar auf dessen Erreichung alle seine Kraft ohne Ausnahme oder Rückhalt zu verwenden, so gut wie die übrigen auf denselben Zweck mittelbar ihre Arbeit zu richten haben; er ist daher, in Rücksicht auf diesen Zweck, ebenso ganz und ungetheilt unterthan, als alle übrigen es sind; derselbe Stand gehört, als Bestandtheil der Gattung, selber zum Staatszwecke: und die Erreichung seiner Bedürfnisse als solchen Bestandtheils, keinesweges als regierenden Standes, muss gleichfalls gesichert seyn; er ist daher ebenso ganz, aber in keinem höheren Grade, als alle übrigen, Bürger.

Sodann: nur die Form der Staatsverfassung ist durch die Vernunft bestimmt, und ihre Realisirung schlechthin gefordert, keinesweges aber die der Regierungsverfassung. Wird nur der Staatszweck so klar, als es in jedem Zeitalter möglich ist, eingesehen, und auf die Realisirung dieser besten Einsicht alle vorhandene Kraft aufgewendet: so ist die Regierung recht und gut, ob sie nun in den Händen aller, oder in den Händen einzelner mehrerer, oder endlich in der eines Einzigen ruhe; — das letzte in dem Sinne, dass dieser Einzige nach eigenem Ermessen sich seine Gehülfen wähle, die ihm unterwürfig und verantwortlich bleiben. Es soll schlechthin bürgerliche Freiheit, und zwar Gleichheit derselben seyn; der politischen Freiheit aber bedarf es höchstens nur für Einen. Alle Untersuchungen, welche von jeher, und besonders in den letzten Zeiten, über die beste Regierungsverfassung angestellt worden sind, haben zuletzt die Absicht, ein Mittel zu finden, um die alle zwingende Regierungsgewalt wiederum zu zwingen: — zuvörderst, da *richtige* Einsicht sich nicht erzwingen lässt, wenigstens dazu, dass die *bestmöglichste*-Einsicht wirklich an die Regierung komme; sodann, dass diese bestmöglichste Einsicht wirklich mit aller

Kraft realisirt werde. So nützlich auch an sich diese Untersuchungen seyn mögen, und so möglich auch die theoretische Auflösung des Problems, welches denn auch irgendwo wirklich gelöst seyn möchte: — so dürften dennoch unserem Geschlechte wohl noch Jahrtausende untergehen, ehe diese Lösung in eine philosophische Charakteristik der gegenwärtigen Zeit gehören wird. Zu unserem Glücke und unserer Beruhigung giebt es in der dermaligen Lage aller cultivirten Staaten, und in dem ganzen gegenwärtigen Culturzustande, Nöthigungsgründe in Menge für jede Regierung, nach der möglichst klaren Einsicht in den wahren Staatszweck zu streben, und immer mit allen ihren Kräften nach ihrer besten Einsicht zu verfahren.

Wir werden im Verfolge unserer Untersuchung Gelegenheit haben, diese Nöthigungsgründe nachzuweisen. Könnte diese Nachweisung und die ganze Reihe der Untersuchungen, die wir heute begonnen haben, etwas beitragen, um uns insbesondere diejenige Verfassung, unter der wir leben, verständlicher, und eben dadurch theurer und werther zu machen: so würde ein Zweck, der auch unter die Zwecke dieser Vorlesungen gehört, dadurch zugleich mit erreicht werden.

Eilfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zu bestimmen, auf welcher Stufe seiner Entwickelung der Staat im gegenwärtigen Zeitalter stehe, ist unsere Aufgabe, für deren Lösung die zunächst vorhergehenden Untersuchungen und Erörterungen unternommen wurden. Zuvörderst war die blosse Form des Staats, d. h. was überhaupt dazu gehöre, dass man nur im allgemeinen sagen könne, der Staat existire, anzugeben: und dieses ist in der letzten Stunde geschehen. — Sollte Einzelnen diese Erörterung zu speculativ geschienen haben, — so dass sie ihnen um deswillen entweder schon damals nicht ganz klar geworden, oder dass sie ihnen nur jetzt nicht mehr ganz gegenwärtig sey: — so könnte dies meines Erachtens nur daher kommen, dass bei Auffassung der Staatsform der Blick über eine zu grosse Menge von Individuen, höchst verschieden in Ansehung äusserlicher Eigenschaften, zerstreut wird, und diesem Blicke dennoch angemuthet, diese Menge von Individuen als ein unzertrennliches organisches Ganzes zu fassen. Für den Verstand ist durch diese Menge und Verschiedenheit der Einzelnen das Geschäft des Zusammenfassens nicht schwieriger geworden; aber die Einbildungskraft, und noch mehr die gewöhnliche, nur auf den Verschiedenheiten der Individuen und Stände haftende Ansicht ermüdet, wenn sie nicht schon einen gewissen Grad der Uebung erhalten hat. Um nun also denen, die allenfalls in der vorigen Stunde uns nicht ganz verstanden hätten, heute unseren Gedanken vollkommen klar zu machen, und anderen, denen das Ganze nur nicht mehr völlig gegenwärtig ist, es in Einem Blicke wieder vor die Augen zu bringen: — lassen Sie uns unsern Begriff an dem Beispiele einer kleineren Verbindung darstellen, welche keinesweges selbst der Staat sey, der wir aber die Form desselben, worauf allein es uns hier ankommt, lassen wollen.

Denken Sie sich eine Vereinigung mehrerer natürlicher Familien zu einer einzigen, die von nun an eine künstliche Familie wäre, — etwa durch einen Vertrag entstanden. Ihr Zweck könnte kein anderer seyn, als der: durch gemeinschaftliche Arbeit ihr physisches Daseyn, so gut es irgend möglich sey, zu erwerben und zu erhalten; und darum wäre die Verbindung durchaus kein Staat, der keinesweges eine ökonomische Gesellschaft ist, und der einen ganz anderen Zweck hat, als den der blossen physischen Erhaltung der Individuen. Doch soll diese Familiengesellschaft im allgemeinen die Form des Staates tragen. Dies ist nur möglich auf folgende drei Weisen. Entweder sind alle Mitglieder der Gesellschaft verbunden, alle Kraft und Zeit lediglich auf Arbeit für die ganze Familie aufzuwenden, so dass sie durchaus für nichts weiter sorgen können; dagegen aber haben auch alle ohne Ausnahme an den Gütern und Genüssen des Ganzen den gleichen Antheil: — es ist gar nichts im Hause, das nicht für alle sey, und das nicht auch wirklich, falls nur die Bedingung eintritt, für jeden aufgewendet werde. Dass jeder alle seine Kraft für die Familie aufwende, habe ich gesagt: es versteht sich, soviel er an Kraft besitzt. Es ist nicht verstattet, dass der Eine sage: ich bin stärker als alle übrigen, leiste darum dem Ganzen mehr, und muss eben darum auch im Genusse etwas vor den übrigen voraus haben; denn die Vereinigung und Verschmelzung aller zu einem Ganzen ist durchaus unbedingt; — dass dieser eben der stärkste ist, ist zufällig; wäre er der schwächste, so würde für ihn nicht weniger gesorgt seyn; oder wird er durch Zufall einst schwach oder krank, so dass er gar nichts mehr leisten könnte, so wird immer auf dieselbe Weise für ihn gesorgt seyn. — Wäre die vorausgesetzte Familienverbindung also organisirt, so trüge sie die absolute Form des Staats, sowie diese der Vernunft zufolge seyn soll, bestehend in der Gleichheit der *Rechte* aller.

Oder die Errichtung der vorausgesetzten Gesellschaft könnte also seyn, dass zwar vielleicht, — denn wir können diesen Punct sogar unbestimmt lassen, — dass, sage ich, vielleicht alle ohne Ausnahme alle ihre Kraft aufzuwenden hätten; auch keiner sey, dem nicht der Mitgenuss eines Theils dessen, was durch die gemeinschaftliche Arbeit gewonnen wird, zugesichert wäre; dennoch aber etwa das Edelste und Kostbarste dieses Ertrages der gemeinschaftlichen Kraft nur einigen wenigen zu Theil würde, und die übrigen vom Mitgenusse desselben ausgeschlossen blieben. Es würde sich in diesem Falle ergeben, dass die ausgeschlossenen bei ihrer Kraftanwendung nur zum Theil für das Ganze, zum Theil aber nicht für dasselbe, zu welchem sie ja auch gehören, sondern nur für die wenigen Begünstigten gearbeitet hätten; und dass sie sonach, zwar nicht durchaus, aber doch in dieser letzteren Rücksicht, blosses Mittel für den Zweck dieser anderen wären. Diese Einrichtung würde die zweite mögliche Form des Staats vorstellen: die Gleichheit zwar des Rechts aller, keinesweges aber ihrer Rechte. Endlich könnte man sich die Verbindung also denken, dass mehrere Mitglieder mit allen ihren Kräften arbeiteten, um einen stehenden und festen Vermögenszustand hervorzubringen; einige andere aber weder selbst Hand anlegten, noch auch die Arbeit jener leiteten, oder auf irgend eine Weise sich darum bekümmerten; — nur dass sie von Zeit zu Zeit kämen, und von den verarbeiteten Gütern so viel an sich rissen, als ihnen etwa leicht zugänglich wäre und gelüstete; ganz nach eigener Willkür, höchstens darauf sehend, dass die arbeitende Gesellschaft nicht ganz zu Grunde ginge; zu welcher Vorsicht jedoch sie abermals keiner zwingen könnte. Dieser Zustand der Gesellschaft trüge die Form der ersten Stufe der Entwickelung des Staats: die absolute Unterthänigkeit der mehreren unter den eigenliebigen Zweck der wenigeren, und die absolute Rechtslosigkeit aller. — Dies wäre ein Bild der aufgezählten möglichen drei Grundformen der Staatsverfassung.

Von dieser *Staats*verfassung, und der durch sie geforderten *persönlichen* und *bürgerlichen* Freiheit, unterschieden wir streng die *Regierungs*verfassung, und die mit ihr zusammenhängende *politische* Freiheit. Auch dasjenige, was wir über das Letzte beibrachten, lässt an unserem aufgestellten Bilde sich deutlich machen. — Nemlich alle durch die vorausgesetzte Familienverbindung vereinigten Kräfte sollten auf Erreichung des gemeinsamen Zwecks der ganzen Verbindung gerichtet werden. Dies kann nur dadurch geschehen, dass ein einiger Wille ihrer aller Kraftanwendung leite, — bestimme, was für die Zwecke der Gesellschaft jedesmal zuerst geschehen solle, und was hernach, was unausbleiblich geschehen müsse, und was allenfalls, wenn Zeit und Kraft nicht hinreichten, unterlassen werden könne: — ein Wille, welcher jeden an seinen Platz stelle, damit seine Kraftanwendung die der übrigen nicht störe, sondern unterstütze; — ein Wille endlich, dem jedes Individuum, in Rücksicht seiner Kraftanwendung für die Zwecke der Gesellschaft, seinen eigenen Willen unbedingt unterwerfe. Woher soll nun dieser Eine, den Willen Aller leitende Wille kommen? — Entweder alle nur mündigen Mitglieder der Gesellschaft versammeln sich, so oft es einer neuen Bestimmung über das Interesse der Gesellschaft bedarf; jeder ohne Ausnahme sagt, so gut er es versteht, seine Meinung über die vorliegende Frage; und nach einer hinreichenden allgemeinen Ueberlegung entscheidet die Mehrheit der Stimmen: welcher Entscheidung von nun an jeder sein äusseres Handeln unterwerfen muss, — was er nun auch von der Richtigkeit derselben im Herzen denken möge. Ist die Gesellschaft so eingerichtet, so hat, dem Rechte nach, jeder den gleichen Antheil an dem Ermessen des gemeinsamen Zwecks, welches Ermessen im Staate die Regierung heisst: und es ist sodann diejenige Freiheit, welche in Beziehung auf den Staat die politische genannt wird, dem Rechte nach unter alle gleich vertheilt. — Dem Rechte nach, habe ich, sowie in der vorigen Rede in Beziehung auf den Staat, so hier in Beziehung auf die fingirte Familienverbindung allemal mich ausgedrückt: denn, falls etwa jemand wäre, der nie den übrigen einleuchtende Gedanken über das Beste des Ganzen hätte, oder die, welche er hätte, nur nicht darzustellen vermöchte: so würde er in der Wirklichkeit selten oder nie Einfluss auf die Bestimmung des endlichen Beschlusses haben; aber er wäre von diesem Einflusse keinesweges durch das Recht, sondern nur durch seine eigene Unfähigkeit ausgeschlossen.

Oder der zweite Fall: — die Gesellschaft hat einem Ausschusse von wenigen Mitgliedern, oder auch wohl einem einzigen Mitgliede, die Oberaufsicht und Leitung des Ganzen übertragen; so folgt aus dieser Uebertragung: dass sie selbst alles eigenen Ermessens und Urtheilens über die Verwaltung — es versteht sich so, dass nach diesem Ermessen wirklich gehandelt werde; denn bei sich selber denken, und allenfalls auch reden, mögen sie was sie wollen — dass sie, sage ich, sich alles eigenen Ermessens und Urtheilens über die Verwaltung begeben, und dem Willen ihres bevollmächtigten, Ausschusses oder einzelnen Mitgliedes, ihren wirklich thätigen Willen unbedingt unterworfen haben. Bei dieser Verwaltungsweise des Gesellschaftszweckes findet nun das, was im Staate politische Freiheit heisst, durchaus nicht statt, sondern in dieser Rücksicht nur Unterthänigkeit. Dennoch ist, wenn nur alle ohne Ausnahme an allen Gütern der Gesellschaft den gleichen Antheil haben, und wirklich nach der bestmöglichsten Einsicht alle Kräfte auf diesen gemeinsamen Genuss aller, keinesweges aber auf irgend einen Privatgenuss gerichtet werden, die Einrichtung der Gesellschaft völlig rechtsgemäss; und diese Gesellschaft hat durch die Uebertragung der Verwaltung an wenige oder Einen nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen, indem so viele Mitglieder, die ohnehin nichts zum gemeinen Nutzen taugliches in der Versammlung vorgebracht haben würden, gar nicht mehr genöthigt sind, mit Besuchung derselben ihre Zeit zu verlieren, sondern statt dessen ruhig fortfahren können, dasjenige zu treiben, was sie verstehen.

Soviel als gegenwärtig durch das aufgestellte Bild erläutert werden sollte, haben wir in der vorigen Rede über die Form des Staats, oder über die Frage, was dazu gehöre, dass nur überhaupt ein Staat sey, beigebracht. Aber, setzten wir damals hinzu, ein besonderer Staat, oder der Staat in einem besonderen Zeitalter ist auch danach zu bestimmen, ob und inwiefern der wahre Zweck aller Staaten, — oder, im Gegensatze mit der Form, ob und inwieweit das Materiale des Staats in ihm erreicht werde. Auch dieses Materiale des Staats müssen wir weiter erörtern, ehe wir die historische Ableitung beginnen können: wie der Staat allmählig auf diejenige Stufe gekommen, auf der er, unseres Erachtens, gegenwärtig steht.

Der Zweck des Staats ist, wie schon in der letzten Rede angezeigt worden, kein anderer, als der der menschlichen Gattung selber: dass alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden. Nun wird der Staat erst nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, in dem der Vernunftkunst, diesen Zweck mit klarem Bewusstseyn sich denken. Bis dahin fördert er ihn immerfort ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen; — getrieben durch das Naturgesetz der Entwicklung unserer Gattung, und indess er einen ganz anderen Zweck im Gesichte hat; an welchen *seinen* Zweck die Natur jenen *ersten*, den der gesammten Gattung, unabtrennlich gebunden. Der erwähnte eigene und natürliche Zweck des Staats in den früheren Epochen, vor dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, ist, gerade wie bei einzelnen Menschen, der der Selbsterhaltung; darum, da ja der Staat nur in der Gattung besteht, die Erhaltung der Gattung, und, da die Gattung fortschreitend sich entwickelt, die Erhaltung derselben auf jeder Stufe ihrer Entwikkelung: beides zuletzt Genannte, ohne dass der Staat es sich deutlich denkt. Mit Einem Worte: der Zweck des Staats, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äusseren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen; und indem auf die Erreichung des ersteren hingearbeitet wird, wird zugleich der letztere erreicht.

Lassen Sie uns dieses im Einzelnen zeigen.

In der Mischung aus ursprünglicher Cultur und aus ursprünglicher Wildheit, — aus welcher Mischung nach obigem die allein einer Entwickelung fähige menschliche Gattung besteht, — ist der allererste und nächste Zweck der: dass die Wilden cultivirt werden. Wiederum, wo es auch nur zu den ersten Anfängen eines Staats gekommen, dass Freie anderen Freien auf Bestand und nach einer Regel unterworfen werden, da ist schon Cultur: — künstliche nemlich, und durch Cultivirung hervorgebrachte, keinesweges etwa die ursprüngliche des Normalvolks, von der wir hier nicht reden; — und wir können deswegen den Staat, besonders den in jedem Zeitalter als Staat vollkommensten, zugleich als den Sitz der höchsten Cultur desselben Zeitalters betrachten. Mit den Zwecken dieser Cultur steht nun die Wildheit allenthalben, wo sie mit ihnen zusammentrifft, im Widerspruche und bedroht unaufhörlich die Erhaltung des Staats; der Staat befindet sich demnach schon durch den Zweck seiner Selbsterhaltung in natürlichem Kriege gegen die ihn umgebende Wildheit, und ist genöthigt, ihr soviel Abbruch zu thun, als er immer kann; welches letztere gründlich nur dadurch möglich ist, dass er die Wilden selber in Ordnung und unter Gesetz bringe, und insofern sie cultivire. Der Staat befördert sonach, nichts denkend als sich selber, dennoch mittelbar den allerersten Zweck der menschlichen Gattung. Dieser natürliche Krieg aller Staaten gegen die sie umgebende Wildheit ist für die Geschichte sehr bedeutend; fast er allein ist es, der ein lebendiges und fortschreitendes Princip in dieselbe bringt; wir werden auf dieses Princip zurückkommen, und ich ersuche daher, es zu merken. — Selbst alsdann, nachdem das allgemeine Reich der Cultur so mächtig geworden, dass es von der auswärtigen Wildheit nichts mehr zu befürchten hat — nachdem es vielleicht durch weite Meere davon getrennt ist —, wird dennoch dieses Reich die Wilden, die zu ihm nicht mehr kommen können, selber aufsuchen, getrieben durch seine eigene innere Bedürftigkeit — um die von jenen nicht gebrauchten Producte ihrer Länder oder ihren Boden an sich zu nehmen, oder selbst ihre Kräfte, theils unmittelbar durch Sklaverei, theils mittelbar durch einen bevortheilenden Handel, sich zu unterwerfen. So ungerecht diese Zwecke auch an sich erscheinen mögen, so wird dennoch dadurch der erste Grundzug des Weltplans, die allgemeine Verbreitung der Cultur, allmählig befördert; und nach derselben Regel wird es unablässig so fortgehen, bis das ganze Geschlecht, das unsere Kugel bewohnt, zu einer einzigen Völkerrepublik der Cultur zusammengeschmolzen sey.

Ein zweiter nothwendiger Zweck der menschlichen Gattung ist der: dass die sie umgebende und auf ihre Existenz, so wie auf ihr Handeln, Einfluss habende Natur ganz und vollkommen unter die Botmässigkeit des Begriffs gebracht werde. Keine Naturgewalt soll schaden, — soll die Zwecke der Cultur stören, oder die Resultate solcher Zwecke vernichten können; jede ihrer Aeusserungen soll sich im voraus berechnen lassen, und es sollen Vorkehrungsmittel gegen die Verletzung von ihnen vorhanden und bekannt seyn. Alle brauchbare Naturkraft soll genöthigt werden können, ganz nach der Absicht der Menschen und zum Nutzen derselben sich zu äussern. Die eigene Kraft des Menschen soll durch zweckmässige Vertheilung der nöthigen Arbeitszweige unter mehrere, deren jeder nur Eines, aber dieses recht lerne, durch Naturwissenschaft und Kunst, durch schickliche Werkzeuge und Maschinen bewaffnet und über alle Naturgewalt erhöhet werden: so dass ohne viel Zeit- und Kraftaufwand alle irdischen Zwecke des Menschen erreicht werden, und er Zeit übrig behalte, um seine Betrachtung in sein Inneres und auf das Ueberirdische zu wenden. Dies ist der Zweck der menschlichen Gattung als solcher.

Der Staat, je grösser der Theil der Kraft und der Zeit seiner Bürger ist, die er für seinen Zweck der Selbsterhaltung bedarf und in Anspruch nimmt, und je inniger er seine Mitglieder zu durchdringen und sie zu seinen Werkzeugen zu machen strebt; je mehr muss er, da er doch die physische Existenz seiner Bürger wollen muss, die Mittel dieser Existenz durch Erhöhung der beschriebenen Herrschaft über die Natur zu erweitern suchen: — er muss sonach alle die vorhergenannten Zwecke der Gattung um seines eigenen Zweckes willen zu seinen Zwecken machen. Er wird somit — wie man gewöhnlich diese Zwecke ausspricht, — die Industrie zu beleben, die Landwirthschaft zu verbessern, Manufacturen, Fabriken, das Maschinenwesen zu vervollkommnen, Erfindungen in den mechanischen Künsten und in der Naturwissenschaft zu ermuntern suchen. Möge man immer glauben, dass er dieses alles nur darum thue, um die Auflagen vermehren und eine grössere Armee halten zu können; — mögen sogar die Regierenden selber, wenigstens dem grösseren Theile nach, keines höheren Zwecks sich bewusst seyn; — dennoch befördert er ohne alles sein Wissen den angezeigten Zweck der menschlichen Gattung, als Gattung.

Der äussere Zweck jener Herrschaft der Gattung über die Natur ist, wie wir schon in einer unserer ersten Reden erinnert, wiederum ein doppelter: entweder nemlich soll die Natur bloss dem Zwecke unserer sinnlichen, leichteren und angenehmeren Subsistenz unterworfen werden, — welches die mechanische Kunst giebt; oder sie soll dem höheren geistigen Bedürfnisse des Menschen unterworfen, und ihr das majestätische Gepräge der Idee aufgedrückt werden, — welches die schöne Kunst giebt. Ein Staat, der noch für seine Selbsterhaltung vieles zu fürchten hat und grosser Anstrengungen bedarf, um diese zu sichern, wird zwar, wenn er auch nur zu den allerersten Einsichten in seinen wahren Vortheil gekommen, die mechanische Kunst, in dem weiteren Sinne, den wir diesem Ausdrucke oben gegeben, auf alle Weise befördern:

da er aber dieses thut, lediglich, um einen recht grossen Ueberschuss von Volkskraft für den Zweck seiner eigenen Sicherheit zu Gebote zu haben, so wird er diesen Ueberschuss auch lediglich für diesen Zweck anwenden, und für planmässige und allgemeine Beförderung der schönen Kunst, — oder auch wohl noch höherer Zwecke der Menschheit, — gar wenig übrig behalten. Erst nachdem der Staat, eben um seiner Selbsterhaltung willen, seinen Bürgern die Natur für den mechanischen Gebrauch unterworfen, und diese Bürger selbst im höchsten und gleichen Grade zu seinen Werkzeugen gemacht; — nachdem ferner das gesammte Reich der Cultur zu dem der Wildheit, und die besonderen Staaten, in welche das erstere getheilt seyn mag, zu einander in ein solches Verhältniss gekommen sind, dass keiner mehr ängstlich um seine äusserliche Sicherheit besorgt seyn dürfe; — erst alsdann entsteht die Frage: worauf der bei der mechanischen Bearbeitung der Natur entbehrliche Ueberschuss von Volkskraft, der bisher der Sicherheit des Staats aufgeopfert wurde, und der, sowie alle Bürger, gänzlich in der Botmässigkeit des Staats ist, gerichtet werden solle? und es giebt keine andere Antwort auf diese Frage, als: dass er der schönen Kunst geweiht werden solle. Während des Krieges vermag die Kunst kaum aufzuleben, viel weniger aber unaustilgbar und nach einem sicheren Plane fortzuschreiten: Krieg aber ist nicht nur, wenn Krieg geführt wird, sondern die allgemeine Unsicherheit aller vor allen, und die daraus erfolgende immerwährende Bereitschaft zum Kriege, ist auch Krieg, und hat für das Menschengeschlecht fast dieselben Folgen, als der geführte Krieg. Nur der wirkliche, d. h. der ewige, Friede wird die Künste, so wie wir dieses Wort verstehen, gebären.

Erst nachdem der Staat vollkommene äussere Sicherheit haben wird, sagte ich, wird ihm die Frage entstehen: worauf die, für seine bisherigen Zwecke, überflüssige Volkskraft gerichtet werden solle? Offenbar ist auch diese Frage eine durch den Zweck seiner Selbsterhaltung ihm aufgenöthigte Frage; indem er von einer so beträchtlichen Kraft, welche ungeleitet und unberechnet wäre, dennoch aber unmöglich ganz ruhen könnte, nur Störungen und Hindernisse in seinen berechneten

Planen, demnach die Aufhebung des bisher bestandenen inneren Friedens zu erwarten hätte, — und so zeigt es sich denn: wie in allen angeführten Rücksichten der Staat unter einer höheren, ihm vielleicht verborgenen Leitung stehe, und wie er, indess er nur seinen eigenen Zweck der Selbsterhaltung zu befördern glaubt, dennoch den höheren Zweck der Entwickelung des Menschengeschlechtes befördere.

Uebrigens haben wir den letzten Punct: wie und unter welchen äusseren Bedingungen der Staat sogar durch die Sorge für seine Selbsterhaltung genöthigt werde, die allgemeine und allen seinen Mitgliedern zugängliche schöne Kunst sich zum Zwecke zu machen, bloss um der Vollständigkeit willen angeführt; keinesweges aber, als ob diese Betrachtung in die Charakteristik der gegenwärtigen Zeit, oder irgend einer ihr vorhergegangenen Zeit gehöre. Sollte diese letzte Aeusserung jemanden, der an das viele Reden von Kunst, und von Beförderung der Kunst auch durch unsere Grossen, gedächte, befremden, so bitten wir einen solchen, zu bedenken: dass auch uns dieses Reden wohl nicht entgangen seyn möge; dass ebensowenig uns entgangen seyn könne, dass zweimal, zuerst durch einen besonderen Zusammenfluss von Umständen, worunter besonders einer, der nie wieder eintreten kann; ein andermal von der christlichen Kirche aus, eine Morgenröthe für die Kunst angebrochen, deren Strahlen noch bis auf den heutigen Tag in Nachbildungen fortleuchten; dass aber demohngeachtet das Wort: schöne Kunst, und besonders über die ganze Nation und alle Arbeitszweige derselben zu verbreitende schöne Kunst, bei uns eine andere Bedeutung haben dürfte, als die gewöhnliche: — über welche Bedeutung die ausführliche Rechenschaft zu geben, die zum Verständnisse erfordert würde, wir hier weder die Aufforderung haben, noch die Zeit.

Bis hierher und nicht weiter erstreckt sich die besonnene Beförderung des Vernunftzweckes durch den Staat, indess er nur seinen eigenen Zweck zu befördern scheint. Die höheren Zweige der Vernunftcultur: Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden. Nicht die Religion: von der abergläubischen Furcht vor der Gottheit, als einem menschenfeindlichen Wesen, welche wohl die alten Völker auf den Gedanken brachte, dieselbe auch im Namen der Nation zu versöhnen, und so Nationalreligionen zu errichten, — ist hier nicht die Rede. Die wahre Religion ist so alt als die Welt, und darum älter als irgend ein Staat. Es lag in den Veranstaltungen der über die Entwickelung unseres Geschlechtes wachenden Versehung, dass diese wahre Religion zu rechter Zeit aus der Verborgenheit, in der sie bisher aufbewahrt worden, wieder hervorging und über das Reich der Cultur sich verbreitete; schon im voraus versehen mit dem Anspruche, dass der Staat über sie keine Gewalt habe, und den Regierenden als Bedingung ihrer Aufnahme in den Schooss dieser Religion anmuthend die Anerkenntniss, dass sie Gott unterworfen, und vor ihm mit jedem ihrer Unterthanen ganz gleich seyen; anheimfallend in Rücksicht ihrer Aufbewahrung und Verbreitung einer insofern vom Staate völlig unabhängigen Gesellschaft, der Kirche. Hierbei muss es nun nothwendig bleiben, eben weil die Regierenden sich selber von dem Bedürfnisse der Religion nie ausschliessen können: und hierbei wird es bleiben bis ans Ende der Tage. — Ebensowenig kann die Wissenschaft jemals ein Zweck des Staates werden. Es ist in dieser Rücksicht zuvörderst dasjenige, was Einzelne, Regierende oder Theilnehmer an der Regierung, aus eigener Vertrautheit und Interesse an Wissenschaft oder Kunst für dieselben thun, als Ausnahme von der Regel abzuziehen. Was aber den fortdauernden Gang und die Regel anbetrifft, so muss dem Staate, je mehr er seine Form verbessert und den Bürger vollständig zu seinem Werkzeuge macht, die strenge Wissenschaft, — weit über das gewöhnliche Leben erhaben, und auf dasselbe unmittelbar nicht einfliessend, — gerade umsomehr fremde werden, und ihm sogar als unnütze Vergeudung einer Kraft und einer Zeit erscheinen, die in seinem unmittelbaren Dienste weit besser angebracht würde; — und immermehr wird die Benennung: blosse Speculation, das sichere Zeichen der Verwerfung werden. Zwar würde sich leicht erweisen lassen, dass keiner ein überall brauchbarer und allenfalls über das Hergebrachte auch zum Neuen herauszugehen vermögender Staatsdiener seyn könne, der nicht erst in der Schule der ernsten Wissenschaft gebildet werden. Aber diese Einsicht setzt entweder den Besitz der Wissenschaft selber, oder, falls es an diesem mangelt, eine Selbstverläugnung voraus, die sich nicht füglich anmuthen lässt. Bei dieser Lage der Sachen ist die strenge Wissenschaft glücklich genug, wenn sie: entweder durch eine Inconsequenz, oder durch die Hoffnung, dass über kurz oder lang die dürre Speculation doch zu mancher nützlichen Erfindung führen werde, oder unter dem Schutze der Kirche, oder etwa, da doch jederman gern lange leben und gesund seyn will, unter dem Schutze der Heilkunde, — vom Staate geduldet wird.

Endlich, auch die Tugend kann kein Zweck des Staates seyn. Die Tugend ist der dauernde, ohne alle Ausnahme waltende gute Wille, die Zwecke der menschlichen Gattung aus allen Kräften zu befördern, und besonders im Staate sie auf die von ihm angewiesene Weise zu befördern; die Lust und Liebe zu solchem Thun, und ein unüberwindlicher Widerwille gegen alles andere Handeln. Der Staat aber, in seiner wesentlichen Eigenschaft als zwingende Gewalt, rechnet auf den Mangel des guten Willens, sonach auf den Mangel der Tugend und auf das Vorhandenseyn des bösen Willens; und will durch die Furcht vor der Strafe den ersteren ersetzen, den Ausbruch des letzteren unterdrücken. In dieser Sphäre streng sich haltend, braucht er auf Tugend nie zu rechnen, noch dieselbe für Erreichung seiner Zwecke in Anschlag zu bringen. Wären alle seine Mitglieder tugendhaft, so verlöre er seinen Charakter als zwingende Gewalt gänzlich, und würde bloss der Leiter, Führer und treue Rath der Willigen.

Dennoch befördert der Staat, — und zwar ohne es sich deutlich gedacht oder nur unter einer anderen Gestalt verdeckt, ausdrücklich zum Zwecke zu machen, — durch sein blosses Daseyn die Möglichkeit der allgemeinen Entwickelung der Tugend unter dem Menschengeschlechte dadurch, dass er äussere gute Sitte und Sittlichkeit, welche freilich noch lange nicht Tugend ist, hervorbringt. Unter einer alle Vergehungen gegen das äussere Recht der Mitbürger streng und ohne Ausnahme systematisch umfassenden Gesetzgebung und einer Verwaltung, welcher nie oder höchst selten die wirkliche Vergehung verborgen und ohne die bestimmte, durch das Gesetz angedrohte Strafe bleibt, wird jeder Gedanke der Vergehung, als ohnedies vergeblich und zu nichts als zu gewisser Strafe führend, schon in der Geburt erdrückt. Lebe die Nation nur eine Reihe von Menschenaltern hindurch in Friede und Ruhe unter dieser Verfassung; werden neue Generationen, und die von ihnen wiederum abstammenden Generationen, in derselben geboren, und wachsen aufwachsend in sie hinein: so wird allmählig die Mode ganz ausgeben, zur Ungerechtigkeit auch nur innerlich versucht zu werden; und die Menschen werden ruhig und rechtlich ohne die äussere Erscheinung auch nur des mindesten bösen Willens untereinander leben; gleich als ob alle von Herzen tugendhaft wären, — da es doch vielleicht nur das dermalen freilich ruhende Gesetz ist, welches sie bändigt, und wir im Momente, da dieses aufgehoben würde, ganz andere Erscheinungen erblicken würden.

Man befürchte nicht mit gewissen Vernünftlern, die sich auch wohl Philosophen nennen, und welche die Tugend nur als einen blossen Gegensatz kennen und nur dem Laster gegenüber sie zu denken vermögen, — dass in einem solchen Zustande gar keine Tugend mehr möglich seyn werde. Meinen diese die äussere Handlung in der Gesellschaft, welche über das Gebot noch hinausgeht, und welche vielleicht aus innerer Tugend, vielleicht auch aus anderen Quellen entspringen kann; so haben sie ganz recht: im vollendeten Staate findet der Tugendhafte alles auf die Gesellschaft sich Beziehende, was er liebt und allein zu thun begehrt, auch schon äusserlich geboten, und alles, was er verabscheut und nie thun möchte, auch schon äusserlich verboten; in diesem Staate lässt sich über das Gebotene nie hinausgehen, und es ist in ihm aus der äusseren Handlung nie zu ermessen, ob jemand aus Liebe des Guten, oder ob er aus Furcht der Strafe und mit Widerwillen recht handle. Aber dieser äusseren Anerkennung bedarf auch die Tugend nicht; sie beruht in der Liebe zum Guten ohne alle Rücksicht darauf, dass es geboten ist, und in dem Widerwillen gegen das Böse ohne alle Rücksicht darauf, dass es verboten ist: sie genüget sich selbst, und ist im eigenen Bewusstseyn selig.

Und so ist es denn immer zuzugestehen, dass durch die Vollendung aller Verhältnisse der menschlichen Gattung, und insbesondere durch die Vollendung des alle übrigen Verhältnisse umschliessenden Staates, alle freiwillige Aufopferung, aller Heroismus, alle Selbstverläugnung, kurz alles, was wir an dem Menschen zu bewundern pflegen, aufgehoben wird, und nur die *Liebe* des Guten, als das einige Unvergängliche, übrigbleibt. Zu dieser Liebe kann der Mensch nur mit Freiheit sich erheben; oder vielmehr, die Flamme derselben entzündet ganz von selbst sich in jedem Gemüthe, welches nur erst die Liebe des Bösen rein aus sich austilgte. Der Staat kann die Entwickelung dieser Liebe dadurch, dass er die entgegengesetzte Liebe des Bösen tief in das geheimste Innere der Brust zurückscheucht und ihr durchaus keine Vortheile verstattet, sondern eitel Nachtheil ihr zuwiegt, — lediglich erleichtern. In wessen Gemüthe diese Flamme der himmlischen Liebe sich entzündet, der schwebet, so gebunden er auch äusserlich erscheine, dennoch innerlich frei und selbstständig selbst über dem Staate; nicht dieser giebt dem Willen desselben das Gesetz, sondern sein Gesetz stimmt nur zufällig, und weil es das vollkommene Gesetz ist, mit dem Willen desselben überein. Diese Liebe, so wie sie das einige Unvergängliche ist und die einige Seligkeit, so ist sie auch die einige Freiheit; und nur durch sie wird man der Fesseln des Staates, so wie aller andern Fesseln, die uns hienieden drängen und beengen, erledigt. Wohl den Menschen, dass sie für diese Liebe nicht die nur langsam sich vorbereitende Vollendung des Staates zu erwarten haben, sondern in jedem Zeitalter und unter allen Umständen jedes Individuum sich zu ihr erheben kann!

Zwölfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Um die Lösung unseres eigentlichen Problems: auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserem Zeitalter stehe? — vorzubereiten, ist in den beiden vorigen Reden überhaupt im allgemeinen, und lediglich philosophirend gezeigt worden, was der Staat seiner Form so wie seinem Materiale nach sey; auch durch welche Stufen und Mittelglieder hindurch er allmählig zu seiner Vollkommenheit vorwärtsschreite. Diese Schilderung konnte nicht anders, als trocken seyn, und nur in Beziehung auf ihren Zweck, — das Nachfolgende verständlich zu machen, ein Interesse haben. Jetzt haben wir dieses allgemeine Gemälde durch Erinnerung an wirkliche Begebenheiten zu beleben: alles in der Absicht, um Sie dadurch zu leiten, dass Sie selber entdecken, was denn eigentlich in der Einrichtung und Verwaltung der gegenwärtigen Staaten neu sey und vorher nie dagewesen, und worin somit der politische Charakter unseres Zeitalters vor allen anderen Zeitaltern bestehe. Ueber unsere Ansicht und Behandlungsart der Geschichte haben wir schon früher in einer eigenen Rede uns sattsam erklärt: aus welcher Rede wir hier nur dieses Eine wiederum in Erinnerung zu bringen für nöthig finden, dass unsere Bemerkungen über die Geschichte keineswegès selbst historische Behauptungen zu seyn begehren, sondern sich bescheiden bloss Fragen und Aufgaben zu stellen an die wirklich historische Untersuchung. Als neue Beschränkung setzen wir nur noch hinzu, dass wir uns lediglich an den einfachen, rein bis zu uns herablaufenden Faden der Cultur halten werden; fragend eigentlich nur unsere Geschichte, die des cultivirten Europas, als des dermaligen Reiches der Cultur, liegenlassend andere Nebenzweige, die freilich von einer gemeinsamen Quelle mit uns ausgegangen seyn mögen, die aber dermalen nicht wieder zum gemeinschaftlichen Ursprunge zurückgekehrt und auf uns unmittelbar eingeflossen sind, z. B. die Nebenzweige der chinesischen und indischen Cultur.

2

Als der erste Anfang aller Staatsverbindung wurde angegeben die Begebenheit, da zuerst Freie dem Willen anderer Freien bis auf einen gewissen Grad und in einer gewissen Rücksicht unterworfen wurden. Wie und auf welche Weise hat es nun je auch nur zu dieser Unterwerfung kommen können? ist die erste Frage, die sich hierbei uns aufdrängt. Diese Frage hängt zusammen mit der über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen, welche in unserem Zeitalter so berühmt geworden, und die wir keinesweges so lösen werden, wie sie ein besonders dadurch sehr berühmt gewordener Schriftsteller gelöset hat.

Nach unserem früher aufgestellten und in der strengen Philosophie scharf zu erweisenden Systeme gab es gleich ursprünglich die höchstmöglichste Ungleichheit unter den Menschen: zwischen dem als reinem Abdrucke der Vernunft durch sein blosses Daseyn existirenden Normalvolke, und den wilden und rohen Stämmen. Auf welche Weise diese beiden Grundingredientien unseres Menschengeschlechtes zuerst gemischt worden, darüber wolle man in keiner Geschichte Nachricht suchen; denn die Existenz einer Geschichte setzt die Mischung schon als geschehen voraus. Im Zustande dieser Mischung erhält selbst der der Urcultur theilhaftige Abkömmling des Normalvolkes die Anforderung und Aufgabe einer ganz neuen, und in jener ersten Cultur nicht nothwendig liegenden Cultivirung; nemlich, der Ausbildung der Fähigkeit, seine Cultur mitzutheilen, und sich Einfluss und mächtige Wirksamkeit zu verschaffen. Es folgt gar nicht, dass alle solche Abkömmlinge in dieser ganz neuen Kunst die gleichen Fortschritte machen, oder auch nur alle derselben fähig seyn werden; sondern jeder Einzelne wird, wie es sein individueller Charakter mit sich bringt, diese Kunst in sich entwickeln: es folgt ebensowenig, dass diejenigen, welche hier zurückbleiben und ihrer Unschuld und Unbefangenheit sich nicht so leicht erledigen können, deswegen schlechter sind als jene andere, denen es leicht wird, in die Krümmungen und Irrwege verdorbener Stämme hineinzugehen oder Gewalt gegen sie zu gebrauchen; aber das folgt, dass die letzteren, und keinesweges die ersteren, rathen, leiten und herrschen werden, — sogar mit dem guten Willen der ersteren, die ihnen, bei der einmal vorhandenen Lage der Dinge, dieses Vorrecht nicht beneiden, und sich selbst in die Stille und Verborgenheit zurückziehen.

Es kommt hierzu noch ein äusserer, unseres Erachtens in der Geschichte höchst wichtiger Umstand: der Besitz der Metalle und der Kunst ihrer zweckmässigsten Anwendung; — der Metalle, sage ich, und ersuche dabei doch ja nicht an Geld zu denken. Wie die Kenntniss dieser Metalle zuerst entstanden, und wie dieselben aus dem Schoosse der Erde hervor und in die wohl nicht zu erwartende neue Gestalt, die sie durch die Kunst annehmen, übergegangen seyen, darüber hat unseres Erachtens keine Geschichte in Nachdenken sich zu ermüden; jene Kenntniss war ohne Zweifel eher als alle Geschichte, und so lange als die Welt ein Besitz des Normalvolkes: welchen Besitz nur, nach der geschehenen Vermischung der Geschicktere ganz anders zu gebrauchen wusste, als der Unbefangene. Welchen Werth diese Metalle durch ihre Dauerhaftigkeit, durch ihre Zweckmässigkeit, die schwache menschliche Kraft zu bewaffnen, — durch ihre Verborgenheit erhalten mussten; und besonders, welche Furchtbarkeit in den Händen dessen, der sie zuerst in tödtende Waffen umwandelte, leuchtet von selbst ein. Sind doch Metalle vom Beginn der Geschichte an die allgemein gesuchte Waare; sind sie doch bis diesen Tag das Kostbarste, was die Gesitteten den Wilden bringen können; ist doch die Vervollkommnung der Waffen und die Verfertigung zweckmässiger oder neuer Mordwerkzeuge aus Metallen das wahrhaft entwickelnde Princip unserer ganzen Geschichte!

Vermittelst dieser beiden aufgestellten Principien konnte nun in den Ländern, durch welche zuerst das Normalvolk zerstreut wurde, — fürs erste noch unvermischt mit den Wilden, obwohl von ihnen umgeben, — die Unterwerfung der Einwohner unter Einen oder wenige Anführer entstehen. Wären sie auch anfangs lediglich zum Kriegführen, mit dargebotenen Waffen gegen die wilden Thiere oder wilde, den Zwecken der Cultur noch nicht unterworfene Menschen, vereinigt worden; die Vereinigung blieb auf den Fall, dass das Bedürfniss eines solchen Krieges wiederum eintrete. Der Regent hatte nicht nöthig, für die Erhaltung der Unterworfenen sonderliche Sorge zu tragen; diese, selber vom Stamme der Cultur entsprossen, konnten, wenn sie nur äusserlichen Frieden hatten, durch sich selbst bestehen: er hatte ebensowenig nöthig, ihre Kraft und Arbeit sehr in Anspruch zu nehmen, da die Verbindung nur einen vorübergehenden und leicht zu erreichenden Zweck hatte. — Bald wurde dieses einfache Verhältniss mannigfaltiger. Seine Fähigkeit, andere zu lenken, zu documentiren; besonders sie durch wirkliche Beherrschung anderer zu documentiren, wurde ein Gegenstand des Ehrgeizes: und sowie die zuerst willig sich Unterwerfenden ihre Fähigkeit mehr entwickelten, mussten sie ihre Beherrschung durch andere mit neidischen Augen anzusehen anfangen. So rissen sich durch gemeinschaftliche Abstammung und Wohnsitze vereinigte Völkerschaften los vom Ganzen, und errangen auch wohl, wenn es ihnen glückte, selber die Herrschaft über das Ganze.

Auf diese Weise hat unseres Erachtens in dem mittleren Asien, als der Wiege des Menschengeschlechtes für die Geschichte, der Staat begonnen. Wohl mag der erste, der in diesem Welttheile den Willen Freier dem seinigen unterwarf, nach dem Ausdrucke einer bekannten Urkunde, ein gewaltiger Jäger gewesen seyn; nur dass die einmal zusammengebrachte Menge hinterher noch zu anderen Zwecken, als zu denen der Jagd gebraucht wurde. Später treten Assyrer, Meder, Perser auf, — und welcher anderer Völkerschaften Namen noch verloren seyn mögen, und bemächtigen sich nacheinander der Oberherrschaft über ihre vorherigen Beherrscher, sowie über die Mitbeherrschten. Von diesen herrschenden Stämmen allein und derselben Oberhäuptern redet die Geschichte; von den Unterworfenen, und welche nie zur Oberherrschaft gekommen, ihren Kenntnissen, ihren häuslichen Verhältnissen, ihren Sitten, ihrer Cultur, schweigt sie: ihr Leben fliesst verborgen und von der Staatsgeschichte ganz unbeachtet dahin. Dass aber dieselben im wesentlichen keineswegs schlechter als ihre Herrscher, sondern wahrscheinlich weit vorzüglicher gewesen seyn mögen, beweiset die Culturgeschichte der Juden, welche erst während ihrer Zerstreuung in diesen Ländern ihres früheren rohen Aberglaubens erlediget und zu besseren Begriffen über Gott und die Geisterwelt erhoben wurden; ferner die der Griechen, welche das Erhabenste in ihrer Philosophie aus denselben Ländern erhalten zu haben bekennen; endlich die Geschichte des Christenthums, welches nach einer früher gemachten Bemerkung sich selbst asiatischen, nicht jüdischen Ursprung zuschreibt. Auf die herrschenden Stämme fiel denn auch in jenem Reiche der grösste Antheil an den öffentlichen Unternehmungen, eben so wie die Ehre derselben; die Mitglieder der beherrschten Völker waren in der Regel ausgeschlossen von allem Antheil an der Regierung; aber es fehlte auch viel, dass die Regierung alle Kräfte der von ihr Beherrschten auch nur gekannt, und noch weit mehr, dass sie dieselben ohne Rückhalt und Schonung für ihre Zwecke in Anspruch genommen hätte. Dass der sogenannte grosse König der Perser, Beherrscher dieses ungeheueren Landstriches und unzählbarer Nationen, bei alle dem doch ziemlich unbeholfen gewesen, beweiset die Reihe von Jahren, deren diese Könige bedurften, um ihre Rüstung gegen Griechenland zu vollenden: und noch mehr der beschämende Erfolg des Feldzuges.

Diese Verfassung war unseres Erachtens der erste Anfang des Staates: Unterwerfung freier Völker, — und für gewisse Zwecke eines herrschenden Volkes, — doch nicht vollständige und nach irgend einer Regel einhergehende Unterwerfung, sondern wie Bedürfniss, Leichtigkeit es zu nehmen, und ohngefähr Gegenwart eines Satrapen oder Bassen, es an die Hand gaben; — übrigens bei vollkommener Freiheit, allenfalls auch bei Anarchie der Unterthanen, in ihren übrigen Handlungen: mit einem Worte: *Despotie*, — deren Wesen keineswegs in der Grausamkeit der Behandlung, sondern nur darin besteht, dass ein herrschender Völkerstamm vorhanden, die beherrschten Völker von der Verwaltung ausgeschlossen, und in Rücksicht der Weise ihrer Subsistenz ganz sich selber überlassen seyen; und dass in der Zuziehung derselben zu den Lasten der Verbindung, sowie in der Verwaltung der Polizei und der Civilgesetzgebung, nur Laune, keinesweges Regel herrsche, und was daraus folgt, nirgends ein bestehendes Gesetz sey: Despotie, — so wie diese Verfassung noch in Europa am türkischen Reiche dem Auge des Beobachters daliegt: welches Reich, bei allem Fortschritte des Staates um dasselbe herum, noch bis diesen Augenblick in der allerältesten Epoche der Staatsentwickelung steht.

Einem anderen Zwecke entgegenstrebend begann der Staat in Europa: — ursprünglich wohl nur dem Sitze der Wildheit. Nicht ganze Massen von Abkömmlingen des Normalvolkes vermischten sich hier, sondern nur wenige, aus dem Reiche der in Asien schon begonnenen Cultur vielleicht mit geringem Gefolge vertrieben, und ohne Hoffnung der Rückkehr: wobei ich nur an die Namen Cekrops, Kadmus, Pelops, und wie mancher Name noch untergegangen seyn mag, erinnern will. Mit allen Künsten und Wissenschaften der damaligen alten Welt im Oriente, mit unverarbeitetem Metall, mit Waffen und Ackergeräth, vielleicht mit brauchbaren Sämereien, Pflanzen und Hausthieren versehen, treten sie zunächst an des nachmaligen Griechenlands Küste, unter blöde Wilde, die mit Mühe ihre Existenz durchbrachten, die des Menschenfressens vielleicht noch nicht, der Menschenopfer selbst nach historischen Nachrichten sicherlich noch nicht sich entwöhnt hatten; — nur mit besseren Gesinnungen, übrigens auf dieselbe Weise, wie noch bis an diesen Tag eine englische Colonie unter den Neuseeländern einen bleibenden Wohnsitz nehmen könnte. Durch Geschenke, durch Mittheilung mannigfaltiger Vortheile und Ackerwerkzeuge zur Gewinnung des Unterhaltes, durch Aufbewahrung von Nahrungsmitteln für alle, von einer Erndte zur anderen, zogen sie diese Wilden an sich und versammelten sie um sich her, erbauten durch sie Städte und hielten in diesen sie zusammen, führten menschlichere Sitten ein und dauernde Gewohnheiten, die allmählig zu Gesetzen wurden; und wurden so unvermerkt ihre Regenten. Da diese fremden Abkömmlinge mit ihren Familien allein oder doch nur schwach begleitet ankamen, so konnten sie keine sehr grossen Haufen übersehen und um sich vereinigen; überdies kamen von Zeit zu Zeit andere ihresgleichen, welche in anderen Gegenden auf dieselbe Weise Staaten errichteten; und so geschah es, dass in diesem zuerst cultivirten Erdstriche von Europa nicht, wie in Asien, ein grosses und ausgebreitetes Reich, sondern mehrere kleinere Staaten nebeneinander entstanden. Der Krieg gegen die in ihren Bezirken noch herumstreifenden und ihre Zwecke störenden Wilden konnte nicht ausbleiben: was sich nicht hinausdrängen liess, wurde in die Knechtschaft gebracht; und so mag in diesem Erdtheile die Sklaverei entstanden seyn.

Die freien Unterthanen dieser neuen Staaten, — gleich vom Anfange an gütig behandelt, und hinterher sorgfältig unterrichtet und ausgebildet; unter der Regierung nicht, wie in Asien, eines herrschenden Volkes, sondern grösstentheils einer einzigen fremden Familie, welche überdies immer unter aller Augen lebte und von allen beobachtet werden konnte: — diese Unterthanen, sage ich, liessen sich ohne Zweifel nicht alle Forderungen und Einrichtungen ihres Regenten blindlings gefallen, sondern sie wollten selbst einsehen, wie diese zum allgemeinen Wohl abzweckten; darum musste der Regent sehr behutsam und sehr rechtlich mit ihnen verfahren. Und aus diesen Umständen entwickelte sich denn zuerst der scharfe Sinn für Recht: — unseres Erachtens der wahre Charakterzug der europäischen Völkerschaften; im Gegensatze mit der religiösen Ergebung und Erduldung, die dem Asiaten eigen ist.

Diese regierenden Familien verloren endlich, über entlegene öffentliche Unternehmungen, ihr Ansehen, oder sie starben aus oder wurden vertrieben: und so konnten, da Rechtsbegriffe schon ziemlich allgemein verbreitet waren, Republiken an die Stelle der bisherigen kleinen Königreiche treten. Die Regierungsform und die politische Freiheit in diesen Staaten verschlägt uns hier nichts. Der politische Volksglaube der Griechen selbst verwechselte das Wesentliche mit dem Zufälligen, und den Zweck mit dem Mittel; ihm war König und Tyrann gleichbedeutend, und das Andenken ihrer alten Herrscherfamilien wurde dem Schrecken geweiht: eine Verwechselung, die bis auf uns, ihre spätesten politischen Abkömmlinge, herabgekommen ist, und gegen welche wir hier durch die obigen Unterscheidungen uns verwahrt haben. Dies, sage ich, verschlägt uns hier nichts; was die Griechen eigentlich suchten, und was sie erhielten, war Gleichheit des Rechts aller Bürger. In einem gewissen Sinne könnte man sogar sagen: Gleichheit der Rechte, denn es gab durchaus keine durch die Constitution begünstigte Abstammung; — aber es herrschte eine grosse Ungleichheit des Vermögens, die zwar nur durch das Ohngefähr, keinesweges durch die Verfassung herbeigeführt wurde, welcher aber die Verfassung nicht abzuhelfen vermochte; und insofern war die Gleichheit der Rechte nicht.

Auf diese Weise hat sich die oben als zweite Stufe des Staates aufgestellte Gleichheit des Rechtes aller in Europa entwickelt, keinesweges erst hindurchgegangen durch die erste Stufe, die der Despotie, sondern lediglich dadurch, dass der Staat in Griechenland unter anderen Bedingungen entstand, als unter denen er im mittleren Asien entstanden war.

Noch in grösserem Umfange und unter höchst interessanten Umständen entwickelte sich diese Gleichheit des Rechts in dem zweiten Lande Europens, welches cultivirt wurde, in Italien. Hier waren unseres Erachtens die ersten Stifter der Cultur nicht, wie in Urgriechenland, einzelne Familien, sondern wirkliche Colonien, d. i. ein Zusammenfluss einer Menge von Familien, kommend aus Altgriechenland. Blieben diese Colonien, sowie in Unteritalien geschah, für sich allein, und bildeten sie aus ihren eigenen Bestandtheilen geschlossene Staaten; so war dies eben eine blosse Fortsetzung von Altgriechenland, keinesweges aber etwas neues, und es gehört um deswillen nicht in unsere Untersuchung. Vermischten sich aber jene Colonien mit den eingeborenen wilden Stämmen und flossen mit ihnen zu Staaten zusammen, wie dies in Mittelitalien geschah; so mussten daraus allerdings neue Phänomene erfolgen. Gerade durch dieselben Mittel, wodurch die einzelnen neuen Ankömmlinge in Griechenland sich unbemerkt der Herrschaft bemächtigten, erhielt auch hier der ganze Stamm der Colonisten Ansehen und Gewalt unter den vereinigten Wilden, und es entstand, welche Regierungsform auch diese Colonisten unter sich selbst eingeführt haben mochten, dennoch in Beziehung auf die Eingeborenen eine aristokratische Regierung. Alte einheimische Sitten, sogar bis auf die ursprüngliche Landessprache, wurden durch die Ankömmlinge verdrängt. Die Colonisten wurden der herrschende Völkerstamm, gerade so wie es im mittleren Asien herrschende Völker gab. Wohl hätte, ebenso wie in Asien, daraus ein sehr ausgedehntes Reich erwachsen können, wenn nicht, als kaum die Colonisten die zuerst unterworfenen Eingeborenen für ihre Zwecke hinlänglich gebildet hatten, neue Colonien gekommen wären, die abermals einen Theil der Eingeborenen sich unterwarfen. So lange nur die Aristokraten nicht zu nahe unter den Augen der Unterworfenen wohnen mussten, — so lange nur nicht durch Noth die ersteren gedrängt wurden, den letzteren Lasten über ihr Vermögen aufzulegen, und diese, durch dieselbe Noth gedrängt, sich aufzulehnen, konnten die Sachen in dieser Lage bleiben. Fielen diese Bedingungen weg, so musste ein Streit beider Parteien gegeneinander ausbrechen. In einer Colonie eines aus diesen beiden Ingredientien der mittelitalischen Völkerschaften bestehenden Staates, in Rom nemlich, fielen die Bedingungen der Erträglichkeit jenes Zustandes zuerst hinweg. Wir abstrahiren hier davon, dass Rom anfangs Könige hatte: immer waren diese Könige aus den durch ganz Mittelitalien zerstreuten aristokratischen Stämmen: sie waren im Grunde die Oberhäupter der Aristokraten, und fielen, sobald sie an diesen sich vergriffen. Soviel aber ist klar, dass in Rom von Anbeginn zwei Hauptklassen der Einwohner waren: die Patricier, oder die Abkömmlinge aristokratischer Colonistenstämme, und das Volk, oder die Abkömmlinge der Urbewohner Italiens. Diese beiden höchst ungleichen Ingredientien sehen wir zusammengedrängt in den engen Bezirk einer Stadt, immer einander unter den Augen bleibend; gegen die versuchte Verbreitung nach aussen beengt durch den allgemeinen und wohl verdienten Hass der Nachbarstaaten; in dieser Noth die Aristokraten fest zusammenhaltend, begierig auf Kosten des Volkes zu leben, das sie wie Sklaven behandeln;

dieses Volk dagegen sich auflehnend, jedoch, mit richtig europäischem Nationalsinne, nicht die Unterdrückung der Unterdrücker, sondern nur Gleichheit des Rechts und des Gesetzes begehrend; die Aristokraten wiederum der Kräfte desselben für die Erhaltung des Staates gegen auswärtige Feinde bedürfend, darum im Gedränge der Noth nachgebend, was sie, wenn die Noth vorüber, gern wieder zurücknähmen. Es entstand dadurch ein viele Jahrhunderte dauernder Kampf zwischen beiden Parteien: der damit anhob, dass die Aristokraten die Verschwägerung mit Volksfamilien für entheiligende Befleckung erklärten, und dem Volke vermittelst der Abläugnung seiner Fähigkeit zu den Auspicien allen Antheil an der Gottheit absprachen; und damit endete, dass dieselben Aristokraten den Besitz der höchsten Staatswürden mit Männern aus dem Volke theilen, und erleben mussten, dass diese Würden von den letzteren ebenso glücklich und geschickt verwaltet wurden, als von ihnen selber. Dennoch konnten die Aristokraten diese langen Jahrhunderte hindurch ihre ehemaligen Vorzüge nicht vergessen, und liessen keine Gelegenheit unbenutzt, um das Volk wiederum zu bevortheilen; welches von seiner Seite fast nie ermangelte, auch dagegen ein Verwahrungsmittel zu finden: alles dieses so lange, bis alle Gewalt in die Hände eines Einzigen fiel, und beide Kämpfer auf die gleiche Weise unterjocht wurden. In diesem vielhundertjährigen Streite des mit dem höchsten Witze versehenen Strebens nach Gleichheit des Rechts, gegen die mit nicht geringerem Witze ausgerüstete Begierde nach Ungleichheit, entstand eine Meisterschaft in der bürgerlichen Gesetzgebung und in der inneren und äusseren Staatsverwaltung, und eine beinahe erschöpfende Uebersicht aller möglichen Auswege, das Gesetz zu umgehen, wie sie vor den Römern keine Nation besessen; so dass auch nach ihnen wir noch gar vieles in diesem Fache von ihnen zu lernen hätten.

Es war auch hier, und zwar auf eine höchst künstliche Weise gesichert, Gleichheit des Rechts: keineswegs aber noch, theils wegen des rastlosen Strebens der Aristokraten, theils durch den Zufall, den die Verfassung nicht aufzuheben vermochte, fand Gleichheit der Rechte statt.

Der Staat, haben wir in einer der vorigen Reden erinnert, — der Staat betrachtet sich als das geschlossene Reich der Cultur, und steht in dieser Qualität in natürlichem Kriege wider die Uncultur. So lange die Menschheit in verschiedenen Staaten sich noch einseitig ausbildet, ist zu erwarten, dass jeder besondere Staat seine eigene Cultur für die rechte und einzige hält, und die anderen Staaten geradezu für Uncultur und die Bewohner derselben für Barbaren achtet, — und darum sich für berufen, dieselben zu unterjochen. Auf diese Weise konnte es zwischen den drei von uns genannten Hauptstaaten der alten Zeit gar leicht zum Kriege, und zwar zum wahren und eigentlichen Kriege, zum Unterwerfungskriege, kommen. Was zuvörderst die griechischen Staaten betrifft, so constituirten diese sehr bald sich als Griechen, d. h. als die durch diese bestimmten Ansichten über Bürgerrecht und Staat, durch diese gemeinsame Sprache, Feste und Orakel vereinigte Nation, vermittelst eines Völkerbundes und eines unter ihnen allgemein geltenden Völkerrechtes, — zu einem einzigen Reiche der Cultur, von welchem Reiche sie alle übrigen Völker durch den Namen der Barbaren ausschlossen. Mochten sie auch ohnerachtet dieses Bundes in Kriege miteinander gerathen, immer doch wurden diese Kriege ganz anders geführt, als die gegen Barbaren: mit Maass und Schonung, und nie bis zur Austilgung des Staatskörpers; mochten auch späterhin die zwei Republiken, die den Vorrang behaupteten, sogar in ihrer Politik in Beziehung auf das Ausland uneinig seyn und sich darüber befehden: dennoch wurden die Griechen, als sie ihre eigentliche Weltrolle spielen sollten, durch Macedoniens Könige wiederum zu Einem Zwecke vereint. Ihre Cultur war unmittelbar für den Staat und seine Zwecke: Gesetzgebung, Verwaltung, Krieg zu Land und Wasser; und hierin übertrafen sie ohnstreitig ihren natürlichen Gegner, das Reich in Asien, bei weitem. In dem letzteren wurde verborgen, und vielleicht dem regierenden Volke selbst unbekannt, die wahre Religion aufbewahrt: zu welcher wiederum die Griechen sich nicht zu erheben vermochten. Was insbesondere die damals, als die Gegnerschaft zum Ausbruche kam, herrschende Nation der Perser berechtigte, sich über die Griechen zu erheben, ist nicht ganz klar: doch ist sicher, dass auch sie ihres Theils dieselben für Barbaren gehalten, d. h. für solche, die an Staatskräften, und in der Wissenschaft ihres Gebrauchs, tief unter ihnen ständen; indem ohne dies ihnen nie hätte einfallen können, dieselben unterjochen zu wollen.

Der Anfall erfolgte von Seiten der Griechen, und die asiatische Herrschaft war vernichtet; welches denn auch der ersten Nation von wirklichen Bürgern leicht seyn musste, gegen ein Reich, in welchem eigentlich nur Ein Volk frei war, und Bürger: — die übrigen blosse Unterthanen, denen nach dem Falle ihrer Vorfechter, die für die eigene Herrschaft stritten, es sehr gleichgültig seyn konnte, in wessen Hände nunmehr eine Obergewalt fiele, die sie für ihre Person zu führen nicht gewohnt waren.

Inzwischen hatte die errungene Oberherrschaft der Griechen über Asien keineswegs die weiter eingreifenden Folgen, die man davon hätte erwarten sollen: der Geist des Eroberers, der wohl allein fähig gewesen wäre, das grosse Ganze zusammenzuhalten und nach griechischem Ideale zu gestalten, verliess seine Hülle, und die Feldherren desselben theilten die Eroberung als einen Raub unter sich. Da alle gleiches Recht, oder auch gleiches Unrecht, auf alles hatten; so entspannen sich endlose Kriege zwischen diesen neu entstandenen Reichen, — abwechselnd mit Vertreibungen und Wiedereinsetzungen von Herrscherfamilien, — wenig Zeit übriglassend für die Künste des Friedens — und entkräftend alle ohne Ausnahme. Zugleich wurde das alte gemeinsame Vaterland, durch Auswanderung der jungen streitbaren Mannschaft in die Kriegsdienste dieser Könige, entvölkert und für eigene Unternehmungen entkräftet: so dass, nach allem, der Anfang der griechischen Oberherrschaft zugleich der Anfang des Verfalls dieses ganzen Volkes wurde. Fast lässt kein bedeutendes Resultat dieser Begebenheit für die Weltgeschichte sich aufstellen, als dies, dass dadurch die griechische Sprache durch ganz Asien verbreitet wurde: — ein Haupterleichterungsmittel der nachmaligen Verbreitung des Christenthums durch Asien und von Asien aus;

ferner, dass durch diese Abschwächung in innerlichen Kriegen den Römern die Eroberung und der ruhige Besitz aller dieser Länder sehr erleichtert wurde.

Diese Römer nemlich waren es, welche wiederum alle bis jezt durch die Mischung hervorgebrachte Cultur in Einem Staate vereinigten, dadurch die ganze alte Zeit vollendeten, und den bisher einfach herabgelaufenen Faden der Cultivirung schlossen. In Absicht seines Einflusses auf die Weltgeschichte war dieses Volk, mehr als ein anderes, blindes und bewusstloses Werkzeug in den Händen des höheren Weltplans: nachdem es nur erst, durch seine eigenen oben erwähnten innern Schicksale, zu einem sehr tüchtigen Werkzeuge sich gemacht hatte. An Verbreitung der Cultur, bei der Unterwerfung anderer Völker, dachte es nur nicht; seines nicht glänzenden Anfangs eingedenk, war es wohl sogar seines wahren, aber nur allmählig und langsam entwickelten Vorzuges in der Staatskunst sich kaum bewusst: — es begegnete den Römern wohl, dass sie ganz treuherzig sich selbst Barbaren nannten, und die Künste und Sitten fremder Völker, mit denen sie bekannt wurden, anzunehmen, so gut es ihre eigenen Umstände zuliessen, waren sie stets bereit. Das Bedrängniss, anfangs von den benachbarten italiänischen Staaten und Völkerschaften, sodann die Furcht vor den zu sehr gegen ihre Macht vorgerückten Karthagern, hatte sie zu guten Kriegern gemacht; bei ihren innern Händeln hatten sie schon früher die Politik gewonnen, mit der sie zum Ueberflusse auch ihre Streitkräfte zu leiten und zu ordnen wussten. Nachdem durch ihre Siege das Bedrängniss vom auswärtigen Feinde abgewehrt war, fingen ihre Grossen an für sich selbst des Krieges zu bedürfen: um sich hervorzuthun und über die Menge zu erheben; um ihre in Festen für das zu beschäftigende Volk erschöpften Schätze zu ersetzen; um die Augen der Bürger von den ununterbrochen fortdauernden innern Machinationen der Aristokratie auf auswärtige Ereignisse und auf Triumphzüge und gefangene Könige zu richten; der Krieg wurde fortdauernd aus Noth geführt, indem nur äusserer Krieg ihnen innern Frieden verschaffen konnte. Auch gab es, nachdem die Eroberung des Reichs der alten Cultur durch die

Römer vollendet, neue Eroberungen aber unter Barbaren zu machen weit schwieriger war: wirklich kein anderes Mittel, den Staat zu erhalten, als dass beide innerlich kriegende Parteien der Herrschaft eines Einzigen unterworfen wurden. — Es konnte den Römern nicht schwer fallen, die so sehr geschwächten und durch gar kein Band an ihren Regenten hangenden Völkerschaften der ehemaligen macedonischen Monarchie zu unterwerfen; und das nicht weniger geschwächte alte Griechenland musste dem Sieger umsomehr zufallen, da derselbe alles an den Griechen, selbst bis auf ihre Eitelkeit, schonte.

Durch diese römische Regierung wurden zu allererst bürgerliche Freiheit, Theil am Rechte für alle Freigebornen und Rechtsspruch nach einem Gesetze, Finanzverwaltung nach Principien und wirkliche Sorge für die Existenz der Regierten, mildere und menschlichere Sitten, Achtung für die Gebräuche, die Religionen und die Denkart aller Völker, über die ganze cultivirte Welt — wenigstens verfassungsgemäss — verbreitet: wenn auch zuweilen in der wirklichen Verwaltung gegen jene Grundsätze verstossen wurde.

Dies war die Blüthe der alten Cultur: ein, wenigstens in der Form rechtlicher Zustand; bis zu ihm musste die Menschheit sich erst erhoben haben, ehe eine neue Entwicklung beginnen konnte. Kaum aber hatte sie sich dazu erhoben, so begann diese neue Entwicklung. Die wahre Religion des Normalvolkes ging aus ihrem, der Geschichte verborgenen Sitze, der sie bisher im Dunkeln aufbewahrt hatte, hervor an das helle Licht, und verbreitete sich fast ungestört durch das Reich der Cultur, welches zum Glück nun auch nur Ein Staat war. Es gehörte schon zu den ursprünglichen Maximen dieses Staats, von den religiösen Meinungen der unterworfenen Völker keine Kunde zu nehmen: *diese* Religion vollends zu verstehen, und das von ihr aus ihm selber bevorstehende Schicksal aus ihr sich zu prophezeien, — dazu war dieser Staat nicht gemacht; wäre diese Religion nicht von ohngefähr mit der gebotenen huldigenden Verehrung der Bilder der Imperatoren in Streit gerathen, so wäre sie ohne Zweifel sehr lange Zeit unbeachtet geblieben.

In diesem also entsponnenen Kriege erhielt diese Religion endlich auch den äussern Sieg: sie wurde die herrschende Staatsreligion. Aber selbst nicht entsprungen aus diesem Staate, noch er aus ihr entsprungen: — blieb sie an ihm nur fremde Zuthat, mit welcher er nie innig sich durchdringen konnte. Diese Religion wollte und sollte selbst schöpferisches Princip eines neuen Staates werden; darum musste der alte, unfähig der Umschaffung, zu Grunde gehen: — wie es scheint, ganz eigentlich dazu im Dunkel und entfernt von der Weltgeschichte aufbewahrte Volkselemente mussten hervortreten: — und nun erst konnte die neue Schöpfung, über welche wir inskünftige uns unterreden wollen, beginnen.

Dreizehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Die einzig wahre Religion, oder das Christenthum, wollte und sollte selbst schöpferisches und leitendes Princip eines neuen Staates werden: äusserten wir am Schlusse unsrer letzten Rede. Dieses ward sie wirklich, — und dadurch entstand eine ganz neue Zeit.

Der ganzen Untersuchung, die wir durch diese Aeusserung vorbereiteten und heute beginnen, ist eine bei aller Ansicht der Geschichte höchst wichtige Bemerkung vorauszuschicken: — die, dass grosse Weltbegebenheiten nur äusserst langsam sich entwickeln und in ihren Folgen in die Erscheinung eintreten. Der Geschichtsforscher, der bei einem solchen Gegenstande nicht sogar der Erfahrung vorzugreifen, und die noch ermangelnde durch Vorhersehung, mittelst des Gesetzes der menschlichen Entwicklung überhaupt, zu ersetzen weiss, hat nur Bruchstücke in seiner Hand, herausgerissen aus ihrem Zusammenhange: die er, aus Mangel eines Begriffes von dem organischen Ganzen, zu welchem sie gehören, nimmer begreifen wird. Dieses ist der Fall mit der ganzen Geschichte der neuen Zeit, deren wahres Princip die Manifestation des Christenthums ist. Dass die Vorzeit vergangen ist, und wir, über den Gräbern derselben, unter dem wunderbaren und verworrenen Andrange neuer Elemente stehen, kann jeder, der nur seine Augen eröffnet, bemerken; was aber dieses Gedränge eigentlich wolle und bedeute, wird man keinesweges durch das auswendige Auge, sondern nur durch einen innern Sinn begreifen. Das Christenthum ist unserer Meinung nach, welche wir auch schon zu einer andern Zeit freimüthig geäussert, in seiner Lauterkeit und seinem wahren Wesen noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen, obwohl es in einzelnen Gemüthern hier und da von jeher ein Leben gewonnen. Diesem widerspricht nicht die Behauptung, welche auch die unsere ist, dass es gewirkt habe; nemlich, um nur erst sich selbst den Weg zu bahnen und die Bedingungen seiner öffentlichen Existenz hervorzubringen. Wer nun bei der blossen historischen Bekanntschaft mit diesen seinen vorläufigen Wirkungen nicht weiss, was dasselbe innerlich ist und sucht, der verwechselt das Zufällige mit dem Wesentlichen, und das Mittel mit dem Zwecke; und er wird es nie zum eigentlichen Verständnisse selbst dieser vorläufigen Wirkungen bringen. Die Weltrolle des Christenthums, — denn von dieser allein ist hier die Rede — ist noch nicht geschlossen; wer daher nicht in den Sinn des ganzen grossen Dramas einzugehen vermag, der kann kein Urtheil über sie sich anmaassen. Eben so ist, dass ich ein anderes, nahe verwandtes Beispiel anführe, die Weltrolle der Kirchenreformation, über welche früher in einer sehr beschränkten Beziehung geredet worden, auch noch keinesweges geschlossen.

Gehen wir nach dieser Vorerinnerung, deren Anwendung sich bald ergeben wird, an unser Vorhaben. — Das Christenthum wollte und sollte selbst leitendes und schöpferisches Princip des Staats der neuen Zeit werden. Wir haben zuvörderst zu beantworten: auf welche Weise denn das Christenthum dieses vermöge, und es fordere? Ich sage, diese Wirksamkeit desselben kann auf eine doppelte Weise angesehen werden: theils absolut, als die des wahren ächten Christenthums, theils zufällig und durch die Lage der Sachen bestimmt, indem es zuerst sich selbst zu seiner Reinheit und Lauterkeit emporzuarbeiten strebt. — Was zuvörderst die erste Ansicht dieser Wirksamkeit der wahren Religion betrifft: es ist diese Religion ganz gleich der, zum Schlusse der vorigen Rede beschriebenen Liebe zum Guten; welches Gute dem religiösen Sinne als das unmittelbare Werk Gottes in uns, und wir, bei dem Vollbringen desselben, als göttliches Werkzeug erscheinen. Es wurde damals über diese Liebe des Guten angemerkt, dass sie selbst vom vollendeten Staate völlig befreie, und über ihn und seine Zwangsanstalt durchaus hinwegsetze; und dasselbe gilt aus denselben Gründen auch von der wahren Religion. Was der Gott ergebene Mensch um keinen Preis thun möchte, dasselbe findet im vollkommnen Staate sich freilich auch äusserlich verboten; aber ohne alle Rücksicht auf das äussere Verbot hätte er es schon um Gottes willen unterlassen. Was dieser Gott ergebene Mensch allein liebt und zu thun begehrt, findet er in diesem Staate freilich auch äusserlich geboten; aber er hätte es schon um Gottes willen gethan. Soll nun diese religiöse Denkart im Staate bestehen und nie mit demselben in Streit gerathen, so ist der Staat eben genöthigt, mit der Vervollkommnung der religiösen Beurtheilung seiner Bürger stets fortzuschreiten, und durchaus nichts mehr zu gebieten, was wahre Religion verbietet, nichts zu verbieten, was sie gebietet. In dieser Lage wird nie die Anwendung des bekannten Satzes eintreten: man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen; denn die Menschen befehlen sodann gar nichts anderes, als was Gott auch befiehlt: und es bleibt den Gehorchenden nur die Wahl, ob sie es als menschliches Machtgebot, oder als Gebot des Gottes, den sie über alles lieben, vollbringen wollen. Ueberhaupt liegt in dieser völligen Freiheit und Erhabenheit der Religion über den Staat die Anforderung an beide, sich absolut zu trennen, und allen unmittelbaren Zusammenhang unter sich aufzuheben. Die Religion soll nie die Zwangsanstalt des Staates für ihre Zwecke in Anspruch nehmen; denn die Religion ist, so wie die Liebe des Guten, innerlich im Herzen und unsichtbar, und sie erscheint nie in der äussern Handlung, welche, obwohl sie dem Gesetze gemäss ist, aus ganz andern Triebfedern hervorgegangen seyn kann: der Staat aber vermag nur das zu richten, was vor Augen liegt; die Religion ist Liebe, der Staat aber zwingt; und nichts ist verkehrter, als Liebe erzwingen zu wollen. Ebensowenig soll der Staat sich der Religion für seine Zwecke bedienen wollen; denn er würde sodann etwas in Rechnung bringen, das nicht in seiner Gewalt steht, und welches eben darum auch wohl ermangeln könnte; in welchem Falle er falsch gerechnet, und seines Zweckes verfehlt hätte: er muss erzwingen können, was er begehrt, und nichts begehren, als das, was er erzwingen kann. — Dies ist der negative Einfluss der Religion auf den Staat, oder vielmehr der negative Wechseleinfluss beider auf einander: dass durch das Daseyn der erstern der Staat in seine Grenzen zurückgewiesen, und beide streng von einander abgesondert werden.

Dem Inhalte der wahren Religion und insbesondere dem des Christenthums nach, ist die Menschheit das Eine, äussere, kräftige, lebendige und selbstständige Daseyn Gottes; oder, wenn man mir diesen Ausdruck nicht misdeuten will, die Eine Aeusserung und der Ausfluss desselben; Ein ewiger Strahl, der nicht in der Wahrheit, sondern nur in der irdischen Erscheinung sich in mehrere individuelle Strahlen zertheilt. Alles daher, was Mensch ist, ist nach dieser Lehre im Wesen durchaus Eins und sich durchaus gleich, und alles auf die gleiche Weise bestimmt, in seinen Urquell liebend zurückzukehren und in ihm selig zu seyn. Diese durch die Religion aufgestellte Bestimmung darf der Staat nicht stören; er muss daher allen den gleichen Zugang zu den vorhandnen Quellen der Bildung für dieselbe gestatten und, als Verweser der Zwecke der menschlichen Gattung, verschaffen. Dies ist nur möglich durch Errichtung absoluter Gleichheit, der persönlichen sowie der bürgerlichen Freiheit aller, in Ansehung *des* Rechts und *der* Rechte. Dasselbe daher, was schon als blosser Staat sein Zweck seyn muss, wird ihm durch die Religion von neuem zum Zwecke gemacht; und dieses ist der positive Einfluss der Religion auf den Staat: nicht, dass sie ihm einen neuen Zweck gebe, welches der soeben behaupteten Absonderung beider von einanander widerspräche, sondern dass sie seinen eigenen Zweck ihm näher ans Herz legt, und ihn treibt, die Erreichung desselben zu beschleunigen. Freilich werden beide Entwickelungen, die der richtigen religiösen Ansichten und die der politischen Einrichtungen, nur langsam fortschreiten und in gewissem Maasse gleichen Schritt halten; nichts aber verhindert, dass nicht die erstern, wenigstens bei Einzelnen, der zweiten zuvorkommen sollten, um sie zum Theil mit zu leiten.

So verhält es sich mit der angegebenen Beziehung, wenn der Staat bloss als in sich geschlossen, und lediglich im Verhältnisse zu seinen Mitbürgern, gedacht wird. Sollte es sich aber noch überdies zutragen, dass mehrere in sich geschlossene und souveräne Staaten im Bezirke der Einen wahren Religion neben einander entständen; oder, was ganz dasselbe heisst, dass der Eine Staat der Cultur und des Christenthums in eine christliche Staatenrepublik zerfiele, deren einzelne Staaten zwar von den übrigen nicht unmittelbar gezwungen, doch aber unablässig beobachtet und beurtheilt würden: — so wäre nun an der christlichen Lehre ein allgemeingeltender Kanon niedergelegt für die Beurtheilung: was, so im Verkehr mit andern Staaten wie in der Behandlung der eignen Bürger, löblich sey, was erträglich, was durchaus verwerflich; und der, übrigens unbeschränkte, Souverän hätte, wenn er auch seine Bürger zum Schweigen brächte, dennoch das Zeugniss und Urtheil der Nachbarstaaten und der durch sie zu unterrichtenden Nachwelt zu scheuen, falls Ehrgefühl einheimisch wäre; oder, falls er auch sogar über dies sich hinwegsetzte, die Folgen des verlornen allgemeinen Vertrauens zu fürchten. Es entstände durch diese Religion eine öffentliche Meinung des gesammten Culturstaates, und an ihr ein nicht unbedeutender

Souverän über die Souveräne, der ihnen alle Freiheit liesse, das Gute zu thun, die Lust der Uebelthat aber gar oft beschränkte.

Dies ist die Wirksamkeit des Christenthums auf den Staat: diese Religion und ihre Wirksamkeit absolut genommen. Ein anderes ist die zufällige und durch die Zeitbedingungen bestimmte Wirksamkeit, welche diese Religion haben könnte, indem sie nur erst nach selbstständiger Existenz und angemessener Wirksamkeit hinaufstrebte. Diese zufällige Wirksamkeit, die sie in der That gehabt, und zum Theil noch bis diesen Augenblick hat, würde bestimmt durch den Zustand der Menschen, an die sie sich zuerst wandte. Die abergläubische Scheu vor der Gottheit als einem feindseligen Wesen, so wie das Gefühl der eignen Sündhaftigkeit, lastete damals schwerer als je, und allgemeiner auf den Bewohnern des Culturbodens; und es gab ein geheimnissvolles Hindeuten nach dem Oriente, und insbesondere nach Judäa, als ob von daher ein Versöhnungs- und Entsündigungsmittel ausgehen sollte. Eine Menge in der Geschichte vorliegender Umstände, die sogar bis in die Hauptstadt Rom ausgebreitete Neigung zu orientalischen Mysterien, und die beträchtlichen Schätze, welche aus ganz Asien und theils auch aus Europa Jerusalems Tempel zugeströmt waren, beweisen dies. Das Christenthum ist, wie wir zu seiner Zeit gezeigt haben, kein Aussöhnungs- oder Entsündigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien; und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloss der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen. In den Händen solcher Zeiten aber musste das Christenthum nothwendig in ein Versöhnungs- und Entsündigungsmittel und in einen neuen Bund mit Gott sich verwandeln, weil diese Zeiten gar kein Bedürfniss irgend einer Religion, und gar keine Empfänglichkeit dafür hatten, als von dieser Seite. Und so ist denn dasjenige christliche System, welches ich bei der Gelegenheit, als ich schon ehemals über diesen Gegenstand redete, als eine Ausartung des Christenthums aufgestellt, und insbesondere den Apostel Paulus als den Urheber desselben angegeben habe, zugleic ein nothwendiges Product des damaligen ganzen Zeitgeistes am Christenthume; und dass gerade dieser Mann diesen Zeitgeist zuerst aussprach, ist zufällig; hätte Er es nicht gethan, so hätte jeder andere, der nicht durch innige Verschmelzung in das wahre Christenthum über sein Zeitalter erhaben gewesen, dasselbe gethan: wie es denn noch bis auf den heutigen Tag jeder, der den Kopf mit jenen Bildern angefüllt hat und von einer nöthigen Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen träumt, thut, und das Gegentheil nicht begreifen kann.

Nachdem das Christenthum diese Gestalt angenommen, und insbesondere der äusserliche Einweihungsact dazu, die Taufe, eine mysteriöse Sündenreinigung geworden, welche unmittelbar von den ewigen Strafen derselben erledigte, und ohne weiteres den Himmel öffnete: so konnte es nicht fehlen, dass die Verweser dieses Mittels das höchste Ansehen unter den Menschen bekamen, dass die Wachsamkeit über die Erhaltung derjenigen Reinheit, die sie durch das Sacrament ertheilt hatten, ihnen anheimfiel, und dass durchaus kein menschliches Geschäft übrigblieb, das sie nicht unter diesem Vorwande beurtheilt, gerichtet und geleitet hätten. Ergriff nun endlich die Superstition die römischen Kaiser selbst und ihre höchsten Staatsbedienten, so standen auch diese von nun an unter der gemeinsamen Zucht der Geistlichkeit, welche durch die Lage nothwendig gereizt wurde, an diesen Personen ihr Amt mit einem ungemeinen und notorischen Eifer zu verwalten, der die schädlichsten Folgen für das Ansehen und die Freiheit der Regierung haben musste. Sie selbst, diese Geistlichen, waren durch ihre Geistesrichtung von allen gesunden politischen Ansichten entfernt, und hatten kaum einen andern Gesichtspunct für irdische Ereignisse, als den der Verbreitung ihres Glaubens und der Erhaltung dessen, was sie seine Reinheit nannten; sie vermochten daher nicht einmal die Herrscher, denen sie ihre Freiheit genommen hatten, selber klüglich zu leiten und statt ihrer zu regieren; und so konnte nichts anderes erfolgen, als die völlige Kraftlosigkeit und der endliche Untergang des Reiches, in welchem sie herrschten.

Sollte es jemals wieder zu einem Staate kommen, dem dieser schädliche Einfluss unschädlich würde, und der gegen ihn sich erhielte, so musste dieser Staat selbst, in seinen Principien, durch die Religion aufgebaut werden; um dadurch einen Einfluss, der das ohne sein Zuthun Existirende nur zerstören konnte, zu versöhnen. Durch diese Nothwendigkeit, zu den in ihr einheimischen Principien eines Staats zurückzugehen, wurde die Religion zugleich genöthigt, auf ihre eignen Principien zurückzugehen, und so in sich selber sich zu verbessern. — Sie musste zuvörderst die Grundelemente des beginnenden Staats zu bekehren bekommen, damit Bürger und Regenten geistig ganz ihr Geschöpf wären. In diesem Bekehrungsgeschäfte musste sie es nun nicht, so wie vorher, mit abergläubischen, erschrockenen und aus angestammter Furcht vor den Göttern sich ihr auf jede Bedingung in den Schooss werfenden Menschen zu thun bekommen; denn gleiche Ursachen würden das zweitemal wieder die gleichen Wirkungen gehabt haben: sondern mit solchen, die in ihrer Unbefangenheit und ihren einfachen Verhältnissen — denn nur die Verwicklung der Verhältnisse bei halber Cultur erzeugt grosse Verbrechen und Erschrecken vor innerer Sündhaftigkeit und Furcht vor den Göttern, — welche, sage ich, in ihren einfachen Verhältnissen sich bisher überhaupt nicht viel mit der Gottheit zu schaffen gemacht, und insbesondere weit davon entfernt waren, dieselbe zu fürchten. Die Bekehrung solcher Menschen gab der Kirche im Sinne der alten Zeit, als einer Entsündigerin und Gottversöhnerin, eine ganz neue, vorher nie dagewesene Aufgabe: die abergläubische Furcht vor der Gottheit und das Bedürfniss einer Versöhnung, welches sie bei ihren zuerst Bekehrten schon vorfand, bei diesen zweiten erst künstlich zu erregen und hervorzubringen. Ohne Zweifel war dieses letztere ein weit schwereres Geschäft; und es ist dasselbe meines Erachtens, — von den Ausnahmen einzelner Individuen, die sich besonders sündhaft fühlten, und einiger Zeitepochen, die den Territionen der Geistlichen besonders günstig waren, wird hierbei abstrahirt — bei den neueuropäischen Völkerschaften nie so vollkommen und nie so allgemein gelungen, als es im römischen Reiche gelungen war; über welches letztere man besonders in der Geschichte des byzantinischen Reichs nachzusehen hat, weil in demselben die Geistlichkeit einen längern Zeitraum hindurch ihre Rolle spielte. Die religiöse Superstition lässt sich dem Neu-Europäer allenfalls durch unermüdetes Predigen anreden, und als ein fremder Bestandtheil anheften; aber so recht in das Herz wächst sie ihm nie, und wie irgend ein anderes wichtiges Interesse entsteht, schüttelt er sie ab. Dies beweist der ganze Fortgang der neuern Geschichte, und besonders das Zeitalter seit der Kirchenreformation, in welchem der neueuropäische Nationalcharakter sich freier entwickelt. Fast hat es die Kirche schon aufgegeben, jenen Satz zu predigen; und wo sie es noch thut, thut sie es ohne Frucht, denn niemand nimmt es zu Herzen.

Die Grundelemente des beginnenden Staats mussten ferner den allgemeinen europäischen Nationalcharakter, den scharfen Sinn und die Liebe des Rechts und der Freiheit an sich tragen, damit sie nicht wieder zur asiatischen Despotie zurückgingen, sondern die unter Griechen und Römern schon entwickelte Gleichheit des Rechts aller bald unter sich aufnähmen. Sie mussten damit noch den besondern Zug eines stechenden Ehrgefühls vereinigen, um dem oben erwähnten, sehr rechtmässigen Einflusse des Christenthums auf die öffentliche Meinung zugänglich zu seyn. Gerade solche Elemente nun wie die beschriebenen fanden sich, gleich als ob sie für diese grossen Zwecke ausdrücklich aufbewahrt wären, an den germanischen Völkerschaften. — Ich nenne nur diese; denn die verheerenden Durchzüge anderer Stämme hatten keine Folgen von Dauer; und die der damaligen europäischen Völkerrepublik einverleibten Reiche anderer Abstammung haben Christenthum und Cultur grösstentheils erst durch germanische Völkerschaften erhalten. — Diese germanischen Stämme, wahrscheinlich von gleicher Abkunft und von ehemaligem Zusammenhange mit den Griechen, wie eine tiefere Ansicht der beiderseitigen Sprachen wohl unwidersprechlich beweisen dürfte, waren in ihren Wäldern ohngefähr auf der Stufe der Cultur stehen geblieben, auf welcher wir die Griechen in ihrem heroischen Zeitalter finden. Wie mancher Hercules, Jason oder Theseus mag in diesen Wohnsitzen, unbeachtet von der Geschichte, freiwillige Gesellen um sich versammlet und mit ihnen wunderbare Abenteuer bestanden haben. Ihre Gottesverehrung war sehr einfach, so wie ihre Sitten, und Scrupel über ihre moralische Würdigkeit entstanden bei ihnen wohl kaum. Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit aller war ihnen durch den tausendjährigen Gebrauch zur Natur geworden. Durch kühne Wagstücke die Augen der Menge auf sich zu richten und nach dem Tode fortzuleben in den Liedern der Nachwelt, war das Bestreben der Edlern; Treue bis in den Tod der freiwilligen Gefährten gegen die Anführer, der Ruhm und die Ehre anderer; sein Wort nicht gehalten zu haben, ein so unerträglicher Schandfleck für jeden, dass der jüngere und stärkere, der seine auf das Spiel gesetzte Freiheit verlor, seine Person ohne Widerstreben dem ältern und schwächern Gewinner übergab; — und zum Verkauf in fremde Sklavenfesseln. Dies waren die Volkselemente, aus denen das Christenthum seinen Staat aufzubauen hatte. Trug es sich nun noch überdies zu, dass ohngefähr zu gleicher Zeit mehrere Völkerschaften des verwandten Stammes auf demselben Boden des Christenthums und des alten Reichs neue Staaten errichteten; so waren diese Staaten schon durch die gemeinsame Abkunft unter sich verbündeter, als mit fremden; das erspriesslichste, was hiebei für beides, Religion und Staat, vorfallen konnte, war, wenn die Religion in ihrer äussern politischen Gewalt einen Centralpunct, und dieser einen unabhängigen Landessitz erhielte. Nicht, wie vorher, im Reiche selbst sitzend, und dessen Verfahren unaufhörlich meisternd, erhielt diese Centralgewalt nur *die* Aufgabe, die verschiedenen Staaten des Einen christlichen Reichs von aussen zusammenzuhalten, und den Schiedsrichter zwischen ihnen zu machen; sie ward durch ihre nunmehrige Bestimmung weit mehr die Aufseherin über das Völkerrecht, als dass sie, wie vorher, die Leiterin der innern Regierung gewesen wäre. Ihr selbst lag seitdem weit mehr daran, dass das Reich des Christenthums getheilt, und alle Theile desselben in ihrem Gleichgewichte erhalten würden; weil man auf diesen Fall ihrer bedurfte: als dass es wiederum in Einen Staat zusammenfliesse; welche Begebenheit unter diesen, bei weitem noch nicht sattsam gezähmten Gemüthern für die geistliche Gewalt selbst gefährliche Folgen hätte haben mögen. So trug es sich denn auch wirklich zu; und unter dem Schutze dieser Gewalt konnte denn jeder einzelne christliche Staat mit einem beträchtlichen Grade von Freiheit nach seinem individuellen Charakter sich entwickeln; und das durch diese Gewalt entstandene und fort zusammengehaltene christliche Völkerreich konnte theils durch die bewaffneten Eroberungen einzelner Staaten gegen das Gebiet des Nichtchristenthums, theils durch die friedlichen Eroberungen, vermittelst der Bekehrung neuer Reiche zum Christenthum, und — was daraus folgt, durch die Unterwerfung derselben unter die geistliche Centralgewalt, sogar ausgebreitet und erweitert werden.

Die Grundprincipien dieses christlichen Reichs waren und sind grösstentheils noch bis auf den heutigen Tag folgende: zuvörderst in Absicht des Völkerrechts: ein Staat hat dadurch, dass er ein christlicher Staat ist, das Recht da zu seyn in dem Zustande, in welchem er sich vorfindet; er hat völlig unabhängige Souveränität, und kein anderer christlicher Staat, — bloss die geistliche Centralgewalt in dem, was ihres Amtes ist, ausgenommen, — darf einen Einfluss in die inneren Angelegenheiten desselben begehren. Alle christliche Staaten stehen gegen einander in dem Stande der wechselseitigen Anerkennung und des ursprünglichen Friedens: — des *ursprünglichen*, sage ich, d. h. es kann kein Krieg über die Existenz, wiewohl allerdings über die zufälligen Bestimmungen der Existenz, entstehen. Durch dieses Princip ist der Ausrottungskrieg zwischen christlichen Staaten unbedingt verboten. Nicht so mit nichtchristlichen Staaten: diese haben nach demselben Princip keine anerkannte Existenz, und sie können nicht nur, sondern sie sollen auch verdrängt werden aus dem Umkreise des christlichen Bodens. Die Kirche giebt ihnen nie Frieden, und geben christliche Mächte einen, so geschieht dies entweder aus Noth, oder weil das christliche Princip erloschen ist, und andere Triebfedern seine Stelle einnehmen. — Das zweite Princip in Absicht auf das Bürgerrecht: vor Gott sind alle Menschen gleich und frei; das Vermögen und die Gelegenheit sich zu Gott zu wenden muss in jedem christlichen Staate jedem ohne Ausnahme verstattet werden, und er, in dieser Rücksicht wenigstens, persönlich frei seyn; woraus die ganze persönliche Freiheit und die Sätze: kein Christ kann ein Sklave seyn, christlicher Boden macht frei, sehr bald erfolgen. Dagegen kann, nach demselben Princip, der Nichtchrist gar wohl ein Sklave seyn.

Diese christliche Völkerrepublik noch näher zusammenzudrängen, sie zu nöthigen, dass sie sich als ein zu einander gehöriges Ganzes in ihrem eigenen Bewusstseyn reflectirte, gemeinsame Angelegenheiten erhielt und sogar als christliche Republik gemeinsame Unternehmungen begann: diente noch ein äusseres Ereigniss, das zu merkwürdig ist, als dass wir es mit Stillschweigen übergehen sollten. In Asien, — welches, abgerechnet dass es wahrscheinlich der Sitz des Normalvolks war, übrigens der Menschheit weiter nichts geleistet, als dass aus ihm die wahre Religion hervorging, — entstand ein zweiter jüngerer Zweig dieser wahren Religion, der Muhamedismus offenbar aus Einer und ebenderselben Urquelle mit dem Christenthume: nur die gänzliche Aufhebung des alten Bundes mit Gott keinesweges zugebend, darum aus dem Judenthume behaltend, was irgend anwendbar war, eben darum das Princip seines allmähligen Verderbens bei sich führend, und die ewig fortfliessende Quelle der äusseren Vervollkommnung, welche das Christenthum in sich hat, nicht aufnehmend. Bekehrungssüchtig, so wie das Christenthum; des Schwerts wohl kundig, durch welches er vom Anfange an sich verbreitet hatte; aufgeblasen dem Christenthume gegenüber wegen eines an sich wenig bedeutenden Vorzugs, dass er die Einheit Gottes mit klarem Worte behauptete, welche im Christenthume dem Wesen nach wohl auch vorausgesetzt wurde, und nicht völlig so von grobem Aberglauben strotzte, als das damalige Christenthum; übrigens die ursprünglich asiatische stumme Ergebung und die Despotie als politische Principien gleich dogmatisch hinstellend: gerieth dieser Muhamedismus in Krieg mit dem Christenthume, und war siegreicher Angreifer. Abgerechnet, dass er in einem beträchtlichen Länderstriche das Christenthum austilgte, und sich selbst zur herrschenden Religion machte, wurden diese Siege dem Christenthume durch den Umstand noch um so viel schmerzhafter, dass unter die verlorenen Länder selbst dasjenige Land gehörte, wo das Christenthum entsprungen war, und nach welchem die romantische Frömmigkeit der neuen Christen andächtig ihre Blicke richtete. Aus der Indignation entstand Thatbegier, und freiwillig, wie sie es in ihren ursprünglichen Wäldern nur irgend hätten thun können, nicht als Bürger dieses oder jenes Staats, sondern rein als Christen, stürzten germanische Schaaren nach jenen Ländern, um sie dem Muhamedismus abzukämpfen. So wenig genügend auch der Erfolg dieser Unternehmungen ausfiel, so viel Böses auch diesen Kreuzzügen Beurtheiler nachsagen, welche ihre Zeit nie zu vergessen, sich in den Geist anderer Zeiten nie hineinzuversetzen, und ein Ganzes nie zu übersehen vermögen: so bleiben sie doch immer die ewig denkwürdige Kraftäusserung eines christlichen Ganzen, als christlichen Ganzen, völlig unabhängig von der Einzelheit der Staaten, in die es zerfallen war. Die Bekanntschaft mit manchen nicht zu verachtenden Eigenheiten dieser Feinde, desgleichen die Notiz von den Lastern, deren sie nun beschuldigt wurden und beschuldigten, war auch eine nicht zu verachtende Beute der Unternehmung.

Später drang der Muhamedismus, der auch schon in den Zeiten des beginnenden christlichen Staats in den Sitz, der dem Christenthume ausschliessend bestimmt zu seyn schien, in Europa, eingedrungen und in demselben geschwächt und vertrieben war, von einer anderen und gefährlicheren Seite, unter einer frischen Nation, den Türken, ein in Europa mit dem nicht verhehlten Zwecke, unaufhaltbar vorzudringen und das Ganze sich zu unterwerfen. Da erwachte zum letzten Male, wenigstens in Reden und öffentlichen Schriften, die Besinnung, dass die Christen nur Ein Staat seyen, und nur Ein Interesse hätten; bis endlich der gefürchtete Feind, in die Pläne der europäischen Politik verwickelt, in sich selber veraltete, und seiner inneren Auflösung entgegenzuwelken anfing.

Dies, E. V., sind meiner Ansicht zufolge die äusseren Bedingungen, unter denen unser neu-europäisches christliches Staatensystem seine Entwickelung begonnen und fortgesetzt hat. Wie nun unter diesen äussern Bedingungen, und durch sie gehindert oder befördert, innerlich in den einzelnen Staaten die wahre Staatsverfassung sich entwickelt, das schon in der Welt vorhandene in sich aufgenommen und weiter fortgebildet habe, wollen wir in den folgenden Reden sehen, falls wir hoffen dürfen, dass diese Untersuchungen einiges Interesse für Sie haben, und den stehenden Stamm der alten Zuhörer anzuziehen und festzuhalten vermögen.

Vierzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das Christenthum war es, welches die Volkselemente einer neuen Zeit versammelte und geistig wiedergebar; die Verweser dieses Christenthums, zu einer politisch-geistlichen Centralgewalt geworden, waren es, welche den neuen Staat, der von ohngefähr in eine Staatenrepublik zerfallen war, in diesem Zustande der Theilung erhielten, die wechselseitigen Verhältnisse der einzelnen Staaten ordneten, bei äusseren Veranlassungen sie sogar zu einer einzigen handelnden Macht zusammendrängten; und unter deren Schutze jeder besondere Staat seine Unabhängigkeit und die Freiheit, sich selbstständig zu entwickeln und Kraft zu gewinnen, besass und übte.

Der Neueuropäer, theils, weil er doch nie von dem Princip, worauf die Macht jener geistlichen Gewalt beruhte, — dass sie nemlich die Vermittlerin sey zwischen Gott und Menschen, — ganz durchdrungen werden konnte: theils wegen seiner uranfänglich angestammten Liebe zur politischen Unabhängigkeit, konnte diese Bevormundung nur so lange ertragen, als die einzelnen Staaten noch an ihrer inneren Befestigung arbeiteten, und im täglichen Gedränge der innerlich kämpfenden Elemente gar nicht zum deutlichen Bewusstseyn ihrer eigenthümlichen Kraft gelangen konnten.

Dieser innere Kampf wurde durch eine Eigenthümlichkeit in der früheren Verfassung der germanischen Stämme, sowie durch ihren Nationalcharakter angeregt, — und von der, die Bedingungen ihres Einflusses sehr wohl kennenden geistlichen Centralgewalt sorgfältig unterhalten und benutzt. Das Festeste und allein Bestand Bringende in die ausserdem stets schwankende und zerfliessende Masse war bei den germanischen Stämmen ohne Zweifel die persönliche Verbindung der freiwilligen Gefährten und Getreuen mit dem Anführer, den sie selbst sich gegeben hatten.

Die germanischen Eroberer und Staatenbegründer waren im Grunde solche Anführer, und aus ihren persönlich auf Leben und Tod ihnen ergebenen Treuen bestand die wahre Stärke ihrer Heeresmacht, an welche andere wandernde Massen sich nur anschlossen. Ohnedies zur Erhaltung seiner Getreuen verbunden, gab der Eroberer ihnen Ländereien, und übertrug auf den Besitz derselben das ehemals persönliche Band; so dass Verbinden und Verbindlichkeit späterhin sogar vererbt werden sollten. Das ehemals freiwillige und persönliche Band wurde ein dauerndes politisches Band, und die Feudalverfassung war entstanden. So konnte es nicht bleiben. Freiwillig, aus Bewunderung für persönliche Vorzüge, mochte der Germanier sich wohl unterwerfen, aber eine politische Unterwerfung duldete nicht seine Liebe zur Unabhängigkeit. Die Vasallen strebten sich diese Unabhängigkeit zu erkämpfen, die Herrscher widersetzten mit gutem Fuge sich diesem Bestreben, und die geistliche Centralgewalt suchte, gleichfalls mit gutem Fuge, auch zwischen diesen beiden inneren Parteien das Gleichgewicht zu erhalten, und auf diese Weise den Kampf und damit zugleich das Bedürfniss ihrer Vermittelung und die innere Unselbstständigkeit der einzelnen Staaten, — zu verewigen. Endete dieser Kampf, so war die erste Vormauer ihres Reichs gestürzt. Er konnte auf zweierlei Weise endigen: entweder durch die Niederlage der Vasallen, wie es in einem der Hauptstaaten des christlichen Reichs (Frankreich) geschahe; oder durch die Niederlage der Staatsgewalt, wie es in einem anderen Hauptstaate (Deutschland) geschah. Blieben im letzteren Falle nur beträchtliche Massen vereinigt, so dass die vorherigen Vasallen nun selbst Staaten abgeben und ihre Vasallen binden konnten, so erfolgte um deswillen noch gar nicht die allgemeine Auflösung. Wie durch ein Wunder vereinigte sich im letzteren Staate mit diesem siegreichen Beginnen die Kirchenreformation, und die zur Unabhängigkeit Aufstrebenden erhielten an der letzteren einen neuen Bundesgenossen, den sie vortrefflich zu gebrauchen wussten gegen die Reichsgewalt, — welche ihre Unterdrückung, — und gegen die geistliche Macht, — welche zwar nicht ihre Unterdrückung, aber ebensowenig ihre entschiedene Unabhängigkeit wollte.

Die *politischen* Principien dieser Reformation, inwiefern sie gegen den Einfluss der geistlichen Centralgewalt gerichtet waren, fanden selbst da Eingang, wo sie nicht gegen die höchste Staatsgewalt gebraucht werden sollten, und wo man die *dogmatischen* Principien derselben Reformation verwarf. Und hiermit war denn das Ende der politischen Gewalt jener geistlichen Centralmacht gekommen, und sie selbst behielt nur noch dogmatische und disciplinarische Kirchengewalt da, wo man die Reformation nicht annahm.

Durch diese totale Reform des Culturstaates erhielt zuvörderst das Einheitsband desselben, als Einer und ungetheilter christlicher Republik, einen ganz anderen Träger und Halter, und neue Modificationen. Es wurde diese Einheit gar nicht mehr, wie vorher, deutlich gedacht und nach ihr, als Princip, mit klarem Bewusstseyn gehandelt, sondern sie wurde sammt den Grundbegriffen, die aus ihr folgten, und die wir in der vorigen Stunde aufgestellt, mehr dunkler Instinct: gewohnte Voraussetzung, die man macht, und nach der man handelt, ohne es eigentlich zu wissen; und ihre Bewachung kam aus den Händen der Kirche in die der öffentlichen Meinung, die der Geschichte, die der Autoren überhaupt.

Zuvörderst: — es ist die nothwendige Tendenz jedes cultivirten Staates, sich allgemein zu verbreiten und alles vorhandene aufzunehmen in seine bürgerliche Einheit. So fand es sich in der alten Geschichte. In der neuen Zeit wurde dieser Tendenz durch die geistliche Centralmacht, deren Vortheil es war, dass der Culturstaat getheilt bliebe, auch durch die innere Schwäche der Staaten, ein Damm entgegengesetzt. Sowie die Staaten innerlich stärker wurden, und jene fremde Gewalt sich brach, musste diese Tendenz zu einer Universalmonarchie über den gesammten christlichen Staat zum Vorschein kommen; und dieses um so mehr, da es nur die eine gemeinsame Cultur war, welche in den verschiedenen Staaten bloss mit verschiedenen Modificationen sich entwickelt hatte, und, in Rücksicht dieser besonderen Modificationen, alle zusammen nur einseitig cultivirt waren; in diesem Zustande der einseitigen Cultur aber, wie wir schon oben bemerkt, jeder Staat in Versuchung ist, die seinige für die rechte zu halten und zu glauben, dass die Bewohner anderer Reiche sich sehr glücklich zu schätzen haben würden, wenn sie Mitbürger seines Reichs würden.

Diese Tendenz zur Universalmonarchie, sowie Eroberungen über andere christliche Staaten waren in diesem Reiche des Christenthums um so leichter, da die Sitten der Europäer und ihre Verfassungen fast allenthalben dieselben sind; auch es eine oder zwei, den gebildeten Individuen unter allen Völkern gemeinsame Sprachen giebt; die nicht gemeinsamen aber im Falle der Noth leicht gelernt werden können, und um deswillen die Eroberten, unter der neuen Regierung so ziemlich wiederfindend, was sie unter der alten hatten, wenig Interesse dabei haben, wer ihr Beherrscher sey; die Eroberer aber in kurzer Zeit und mit wenig Mühe die neuen Provinzen in die Form der alten giessen und sie ebenso brauchen können wie jene. Zwar sind durch die Reformation mehrere Formen des Einen Christenthums und zwischen diesen zum Theil eine sehr feindselige Abneigung entstanden. Dagegen aber hat jeder Staat das leichte Auskunftsmittel der friedlichen Duldung aller bei gleichen Rechten; und so ist denn wiederum, sowie früher im heidnischen römischen Reiche, religiöse Toleranz und Gefügigkeit in das Besondere der Sitten jedes Volkes ein vortreffliches Mittel geworden, Eroberungen zu machen und zu behaupten; sowie zugleich die Vereinigung mehrerer Confessionen in Einen Staatskörper den in der vorigen Rede als absolut aufgestellten Zweck des Christenthums, die Religion und den Staat vollkommen zu trennen, sehr thätig befördert, indem der Staat sodann gegen alle Confessionen neutral und indifferent seyn muss.

Diese Tendenz zu einer christlich-europäischen Universalmonarchie hat sich denn auch nacheinander in mehreren Staaten, welche darauf Anspruch machen konnten, gezeigt, und ist seit dem Falle des Papstthums das eigentliche belebende Princip unserer Geschichte geworden. Wir wollen dabei keinesweges entscheiden, ob diese Universalmonarchie jemals als deutlicher Plan gedacht worden; — es könnte sogar ein Historiker den negativen Beweis führen, dass nie in irgend eines Menschen Verstande dieser Gedanke zur Klarheit gekommen, ohne dass wir dadurch unsere obige Behauptung widerlegt finden würden. Ob nun deutlich oder nicht, dunkel gewiss hat diese Tendenz den Unternehmungen mehrerer Staaten in der neueren Geschichte zu Grunde gelegen; denn nur aus diesem Princip lassen diese Unternehmungen sich erklären. Mehrere an sich schon übermächtige Staaten, und fast umsomehr, je mächtiger sie waren, haben eine grosse Ländergier gezeigt, und durch Verheirathungen, Testamente, Eroberungen neue Provinzen zu erwerben gesucht; keinesweges auf dem Boden der Uncultur, welches der Sache ein anderes Ansehen gäbe, sondern im Gebiete des Christenthums. Wozu gedachten sie denn nun diesen neuen Zuwachs von Kräften zu gebrauchen, und wozu gebrauchten sie ihn wirklich, sobald sie ihn erlangt hatten? Um abermals neue Besitzungen zu erwerben. Und wo würde diese Progression ein Ende gehabt haben, wenn es lediglich nach dem Willen dieser Staaten gegangen wäre? Nirgends als da, wo es nichts mehr zu verschlingen für sie gegeben hätte. Mag nun auch keine einzige Zeitepoche sich diesen Zweck denken; doch bleibt er der Geist, der durch alle diese einzelnen Epochen hindurchgeht, und sie unsichtbar forttreibt.

Gegen diesen Vergrösserungstrieb sind nun die minder mächtigen Staaten gezwungen, auf ihre Selbsterhaltung zu denken, deren Bedingung zugleich die Erhaltung der übrigen Staaten wird, damit der Zuwachs der Kraft der letzteren unseren natürlichen Gegner nicht uns zum Nachtheile verstärke; mit Einem Worte, es entsteht für diese minder mächtigen Staaten die Aufgabe, das Gleichgewicht im Gebiete des Christenthums zu erhalten. Was wir selbst nicht verschlingen können, soll auch kein anderer verschlingen, weil ausserdem seine Macht gegen die unsrige eine unverhältnissmässige Zulage bekäme; und so schützt die Sorge, welche grössere Staaten für ihre eigene Selbsterhaltung tragen, auch die schwachen; — oder können wir den andern nicht verhindern, sich zu vergrössern, so müssen auch wir in demselben Maasse vergrössert werden.

Dieses Gleichgewicht der Gewalt in der europäischen Völkerrepublik zu erhalten, strebt nun kein Staat anders, als aus Mangel eines Besseren, und weil er den Zweck der alleinigen Vergrösserung seiner selbst, und den ihm zu Grunde liegenden Plan der Universalmonarchie noch nicht zu fassen vermag. Wird er nur stärker werden, so wird er ihn ohne Zweifel fassen. Es strebt daher jeder Staat entweder nach der christlichen Universalmonarchie, oder wenigstens nach dem Vermögen danach streben zu können: nach Gleichgewicht, wenn ein anderer es stören will, und ganz in der Stille nach dem Vermögen, es allenfalls selber zu stören.

Das ist der natürliche und nothwendige Gang, man mag es gestehen, oder auch man mag es sogar wissen, oder nicht. Dass selbst der unmittelbar auf dem Thun des Gegentheils ergriffene feierlich seine Friedensliebe und die Abneigung, seine Grenzen zu erweitern, versichere, ändert nichts; denn theils muss man also sagen und seinen Zweck verstecken, wenn man ihn erreichen will, — und den bekannten Satz: drohe mit

Krieg, damit du Frieden habest, kann man auch so umkehren: versprich Frieden, auf dass du mit Vortheil Krieg anfangen könnest; — theils kann es ihnen mit jenen Versicherungen dermalen, so weit sie sich selber kennen, ganzer Ernst seyn: aber man lasse nur eine günstige Gelegenheit zur Vergrösserung kommen, so werden die früheren guten Vorsätze vergessen. Und so winden denn in diesen unaufhörlichen Kämpfen der christlichen Republik schwache Staaten sich herauf, — zuerst zum Gleichgewichte der Macht, sodann zur Uebermacht; indess andere, die vorher kühn zur Universalmonarchie vorschritten, jetzt nur noch für die Erhaltung des Gleichgewichts kämpfen, und dritte, die vielleicht ehemals auf den beiden der genannten Stufen standen, jetzt in Beziehung auf die inneren Angelegenheiten frei und selbstständig geblieben, in Absicht der äusseren, und in Absicht ihrer politischen Gewalt auf das übrige Europa, nur natürliche Zugaben zu anderen mächtigeren Staaten geworden sind. Und so strebt vermittelst dieses Wechsels die Natur nach Gleichgewicht, und stellt es her gerade dadurch, dass die Menschen nach Uebergewicht streben.

Ein minder mächtiger Staat vermag, eben weil er dies ist, nicht, durch auswärtige Eroberungen sich zu vergrössern. Wie soll er denn also aus seinem beschränkten Zustande heraus zu einem bedeutenderen Gewichte kommen? Es ist ihm kein Mittel übrig, als die innere Verstärkung. Mag er auch fürs erste keinen Fuss neuen Bodens gewinnen, — wird nur sein alter Boden bevölkerter und ergiebiger in alle menschlichen Zwecke, so hat er, ohne Land zu gewinnen, Menschen als den eigentlichen Nerv und die Stärke des Staats gewonnen; und, falls dieselben aus anderen Staaten zu ihm gekommen, sie seinem natürlichen Gegner abgewonnen. Dies ist die erste friedliche Eroberung, mit der jeder minder mächtige Staat im christlichen Europa anfangen kann, sich emporzuarbeiten; da die christlichen Europäer im Wesen alle nur Ein Volk sind, das gemeinsame Europa für das Eine wahre Vaterland anerkennen, und von Einem Ende Europas bis an das andere ohngefähr dasselbe suchen und dadurch angezogen werden. Sie suchen persönliche Freiheit, Recht und Gesetz, das alles gleich sey, und welches, ohne Ausnahme und Verzug jeden schütze, sie suchen Gelegenheit, durch Fleiss und Arbeit ihr gutes Auskommen zu gewinnen, sie suchen religiöse Freiheit bei ihren Confessionen, sie suchen die Freiheit, nach ihren religiösen und wissenschaftlichen Principien zu denken, und sich laut damit zu äussern und danach zu urtheilen. Wo ihnen eines dieser Stücke abgeht, da sehnen sie sich weg; wo sie ihnen gewährt werden, da strömen sie hin. Nun sind alle diese Stücke schon ohnedies die nothwendigen Zwecke des Staats, als solchen; im gegenwärtigen Staatenverhältnisse werden sie ihm sogar durch die Nothwendigkeit und durch die Sorge für die Selbsterhaltung aufgedrungen: denn die Furcht verschlungen zu werden, nöthigt ihn sich zu vergrössern; er hat aber anfangs kein anderes Vergrösserungsmittel, als das angezeigte.

Noch zwar giebt es ein anderes Mittel, wenn auch nicht die Menschen, dennoch die Kräfte dieser Menschen in den Nachbarstaaten an sich zu ziehen und sie sich zinsbar zu machen; welches Mittel in der neuesten Weltgeschichte eine zu grosse Rolle spielt, als dass wir es mit Stillschweigen übergehen sollten. Es besteht darin: dass ein Staat sich des Welthandels bemächtige, sich in den ausschliessenden Besitz der allgemein gesuchten Waaren und des überall geltenden Tauschmittels, des Geldes, setze, von nun an die Preise bestimme, und so die ganze christliche Völkerrepublik nöthige, diejenigen Kriege, welche für die Erhaltung dieser Unterwürfigkeit, somit *gegen* die ganze christliche Republik geführt werden, zu bezahlen, und die Interessen einer Nationalschuld, welche für den gleichen Zweck gemacht wurde, abzutragen. Es findet sich etwa in der Rechnung, wenn der tausend Meilen entfernte Bewohner eines fremden Staats seine tägliche Mahlzeit bezahlt hat, dass er die Hälfte oder drei Viertel seiner Tagesarbeit für jenen fremden Staat aufgewendet hat. — Ich gedenke dieses Kunstmittels keinesweges, um dasselbe zu empfehlen; denn sein Gelingen gründet sich lediglich auf den

Blödsinn der übrigen Welt, und es würde verletzend sich gegen den Erfinder kehren, wenn dieser Blödsinn wegfiele; sondern ich gedenke desselben lediglich darum, um das Gegenmittel anzugeben. Dieses Gegenmittel besteht darin, jene Waaren nicht zu brauchen, und nicht länger zu glauben, dass ihr Geld allein Geld sey, sondern zu begreifen, dass ein in mercantilischer Rücksicht souverän gewordener Staat zu Gelde machen könne, was er nur wolle. Jedoch über diesen Punct liegt auf dem Auge des Zeitalters eine Decke, welche wegzuziehen unmöglich ist; und es ist vergebens hierüber Worte zu verlieren.

Hat ein minder mächtiger Staat zuerst durch die angezeigten Künste sich innerlich verstärkt, ist er vielleicht dadurch selbst zur Vergrösserung nach aussen kräftig geworden und hat sie gewonnen: so kommt er dadurch nur in neue Noth; er hat allerdings das bisherige Gleichgewicht und den vorhandenen Zustand gestört, und der neue Ankömmling erregt noch stärker, als die dem Auge schon gewöhnlichen Mächte, die Eifersucht und das Mistrauen der übrigen. Er muss von nun an stets auf seiner Hut seyn, die vorhandene Staatskraft stets angespannt und in Bereitschaft erhalten, und kein Mittel unbenutzt lassen, um dieselbe wenigstens im Innern zu verstärken, wenn die Gelegenheit der Ausbreitung nach aussen nicht günstig ist. Hierzu gehört, in Absicht der äusseren Politik, zuvörderst, dass er die schwächeren Nachbarn in seinen Schutz nehme, und dadurch das Interesse seiner eigenen Selbsterhaltung ihnen gleichfalls zu dem ihrigen mache, so dass er bei allenfalls erfolgtem Kriege auf ihre Streitkräfte sowie auf seine eignen zählen könne. Hierzu gehören, in Absicht der inneren Politik, ausser den schon obengenannten Mitteln, neue Einwohner in das Land zu ziehen und die alten darin zu erhalten, noch andere Sorgen: die Sorge für die Erhaltung und Vermehrung der menschlichen Gattung durch Begünstigung der Ehe und der Kindererzeugung, durch Gesundheitsanstalten u. dergl.; die oben sattsam beschriebene Erhöhung der menschlichen Herrschaft über die Natur, durch planmässig fortschreitende Verbesserung des Ackerbaues, der Gewerbe, des Handels, und durch die Erhaltung des nothwendigen Gleichgewichts zwischen diesen drei Zweigen; kurz durch alles das, was im Begriffe der Staatswirthschaft, wenn dieser Begriff gründlich gefasst wird, liegen möchte. Diejenigen, welche solcher Bestrebungen unter dem Namen der Oekonomie spotten, bleiben an der äusseren Schale hängen, und haben nicht das innere Wesen und die eigentliche Bedeutung dieser Geschäfte durchdrungen. — Man hat unter anderen Fragen wohl auch *die* aufgeworfen: ob die Bevölkerung in einem Staate nicht zu gross werden könne? Unseres Erachtens ist zwar der faule und unthätige Bürger, bei jedem Stande der Bevölkerung allemal überflüssig, und um sich selber zuviel da; wenn aber mit zunehmender Bevölkerung in demselben Maasse Ackerbau, Gewerbe und Handel in richtigem Gleichmaasse zu einander ebenfalls zunehmen, so kann das Land wohl nie zuviel Bewohner haben; denn die Ergiebigkeit der Natur bei zweckmässiger Behandlung dürfte sich unendlich finden.

Alle die soeben angegebenen Sorgen sind, wie wir schon oben gezeigt, ohnedies Zwecke des Staats; in dem dermaligen Staatensysteme aber werden sie ihm sogar durch die Nothwendigkeit aufgedrungen. Es ist wohl möglich, dass wir an dem soeben aufgestellten lediglich das ausgesprochen haben, was gegenwärtige Staaten, die Anspruch auf höhere Cultur machen, in der That thun und treiben; aber wir haben es noch in einem andern Sinne ausgesprochen. Wir haben gesehen, dass sie es nicht nur zufälligerweise thun, sondern dass sie es mit Nothwendigkeit thun müssen; wir haben dadurch auf die Garantie hingewiesen, dass sie es noch ferner thun und es immer vollkommener thun werden müssen, wenn sie nicht im Fortgedränge mit den übrigen Staaten ihren Rang verlieren und endlich ganz zu Grunde gehen wollen.

Endlich wird in dem gegenwärtigen europäischen Staatensysteme durch dieselbe Nothwendigkeit dem Staate auch noch die bisher noch nirgends in der Welt realisirte Gleichstellung der Rechte aller, und die allmählige Aufhebung der im christlichen Europa noch als Rest der Feudalverfassung bestehenden Ungleichheit dieser Rechte zum Zwecke gemacht. — Ohne Scheu berühre ich diesen Gegenstand in *der* Umgebung, in welcher ich mich befinde; ja ich würde glauben, die Ehrwürdige Versammlung, zu welcher ich rede, durch den leisesten Zweifel an ihrer Willigkeit, auch ihn behandelt zu sehen, zu beleidigen. Wer unter uns allen, der sich über das Volk erhaben glaubt, hat nicht, mittelbar oder unmittelbar, selbst mit von jenen Vorzügen Gewinn gezogen? und es ist ganz in der Ordnung, dass man annimmt, was unser Zeitalter uns bietet, und sich bescheidet es nicht länger zu begehren, wenn die Zeit es nicht weiter trägt.

Die erwähnte Nothwendigkeit tritt für den Staat *also* ein: gezwungen stets und in der Regel, so viele Kraft seiner minder begünstigten Bürger aufzubieten und sich anzueignen, als dieselben nur irgend aufzubringen vermögen, wenn sie dabei noch persönlich frei bleiben und subsistiren sollen; kann er, wenn das Bedürfniss einer noch grösseren Anstrengung eintritt, von jenen ersteren durchaus nicht mehr sich leisten lassen, als sie schon bisher leisteten. Es bleibt ihm darum kein anderer Ausweg übrig, als die begünstigten Stämme und Stände in Anspruch zu nehmen. Möchte dies auch allenfalls zuerst nur bei einem vorübergehenden Nothfalle geschehen seyn; der Wunsch, — die Kraft, die er einmal besessen, immer und in der Regel zu besitzen, wird sehr leicht eintreten, und der einmal gefundene Weg auch leicht zum zweiten Male wiedergefunden werden. Hierzu kommt, dass selbst die Nichtbegünstigten dem Staate unmittelbar weit mehr würden leisten können, wenn sie nicht den Begünstigten leisten müssten. Ein auf Vergrösserung seiner inneren Kraft unablässig hinarbeitender Staat ist darum genöthigt, die allmählige Aufhebung aller Begünstigungen zu wollen; somit die Rechte Aller vollkommen gleichzustellen, damit nur er, der Staat selber, in sein wahres Recht eingesetzt werde, in das Recht, *den gesammten Ueberschuss aller Kräfte seiner Staatsbürger ohne Ausnahme für seine Zwecke zu verwenden.* — Die fruchtbarste und wahrste

Ansicht aller jener Privilegien wäre daher unseres Erachtens folgende: sie sind ein öffentlicher Schatz, den der beginnende, seine ganze Kraft weder kennende, noch sie bedürfende Staat indessen in die Hände seiner gebildeteren Stämme niederlegte, damit diese nach ihrem besten Ermessen frei, zu Beförderung freier Cultur, damit wucherten. Je zweckmässiger und geschickter sie dieses gethan haben, desto mehr ist durch ihren Dienst die innere Kraft des Staats allmählig angewachsen, und desto länger können sie im Besitze des treuverwalteten Gutes gelassen werden. Kommt die Zeit, da es dieser freien Cultur nicht mehr bedarf, sondern die künstliche und nach Gesetzen einherschreitende beginnt, und da der Staat unmittelbar und zu eigenen Händen jenes niedergelegten Capitals bedarf: so fordert er es, doch also, dass nicht eine zu plötzliche Umwandlung der bisherigen Verhältnisse erfolge, mithin *allmählig* zurück: der wahrhaft Freie und Edle giebt es gern, als ein Opfer auf dem Altare des Vaterlandes; wer sich zwingen lässt, beweiset dadurch nur, dass er nie würdig war die anvertraute Gabe zu besitzen.

Dass ich, um allem Misverständnisse über diesen Punct vorzubauen, sogleich das höchste Princip meiner Ansichten über Gleichheit der Rechte aller hinstelle: die gewöhnliche und triviale Theorie lässt dem Staate einen eingebildeten gesetzlosen Naturzustand vorhergehen, in welchem die Gewalt Meister gewesen; der Stärkere habe da an sich gerissen soviel er irgend vermocht, und der Schwächere sey leer ausgegangen. Das Resultat dieses gesetzlosen Zustandes befestige nun seitdem das Gesetz, mache rechtmässig, was absolut unrechtmässig war; und der Staat sey dazu da, dem Gewaltigen den auf irgend eine Weise einmal zusammengebrachten Haufen zu bewachen, und zu verhindern, dass der, welcher bei der Theilung leer ausgegangen, jemals zu einem Besitze komme. Abgerechnet dass diese Ansicht, wenigstens in Beziehung auf neue Geschichte, völlig unhistorisch ist, und in dieser alles Eigenthum erst auf dem Boden des schon errichteten Staats entstanden, ist sie auch vernunftwidrig; und die Vernunftwidrigkeit leuchtet in dem Ausdrucke, den wir ihr oben gegeben, unmittelbar ein. Seinen Rechtsanspruch auf Eigenthum hat jeder als Mensch; dieser Rechtsanspruch aller ist gleich: das vorhandene, zum Eigenthum zu machende, musste daher von Rechtswegen unter alle gleich getheilt werden; diese gleiche Theilung dessen, was Natur und Zufall ungleich vertheilt hat, allmählig zu vollziehen, treibt unter der Leitung derselben Natur den Staat die Noth und die Sorge für seine Selbsterhaltung.

Alles jetzt nach einander Angegebene, E. V., ist die *innige Durchdringung des Bürgers vom Staate*, die ich oben als den politischen Charakterzug unseres Zeitalters aufgestellt habe; und es ist nun Ihr Geschäft zu beurtheilen, ob es, wenigstens da, wo der Staat zur höchsten Cultur, d. h. zur grössten inneren Macht, und zu dem angemessenen gebietendsten Einflusse auf die christliche Völkerrepublik gekommen, sich wirklich also verhalte. Dass *hier* diese innige Durchdringung des Bürgers vom Staate und die Verwandlung aller seiner äusseren Kraftanwendung in ein Werkzeug des Staates, keinesweges, wie von jenem schwärmerischen Streben nach Ungebundenheit, das sich zuweilen wohl auch Philosophie nennt, getadelt, sondern als ein nothwendiger Zweck des Staats und der Natur hingestellt werde, ist wohl unzweideutig genug erklärt und vor allem Misverständnisse sicher gestellt worden. Wir wollen freilich Freiheit, und sollen sie wollen, aber wahre Freiheit entsteht nur vermittelst des Durchganges durch die höchste Gesetzmässigkeit. Wie sie dadurch nothwendig sich erzeuge, ist von uns in diesen Reden zu zwei verschiedenen Malen einleuchtend, wie ich glaube, dargethan worden. Auch ist nicht vergessen worden zu zeigen, dass der Staat die einmal zu seinem Eigenthume gewordene Volkskraft, die er freilich nie loslassen wird, nicht immer für den, denn doch engherzigen und nur durch die Schuld der Zeiten ihm aufgedrungenen Zweck seiner blossen Selbsterhaltung verwenden, sondern dass er sie, wie nur der ewige Friede, zu dem es endlich einmal doch kommen muss, geboren worden, für würdigere Zwecke brauchen werde.

Der cultivirteste Staat in der europäischen Völkerrepublik ist, in jedem Zeitalter ohne Ausnahme, der strebendste; und am kräftigsten strebt jeder in *der* Epoche, da er nicht mehr unmittelbar nach seiner Erhaltung im Gleichgewichte, sondern vielmehr nach der Kraft ringt, dieses Gleichgewicht selbst zu leiten und zu modificiren; welche letztere Kraft nicht möglich ist ohne die erste: — oder dasselbe Gleichgewicht, falls es ihm beliebte, allenfalls auch zu stören. Und dieses Streben wird um so erspriesslicher für die Cultur, je weniger ein solcher Staat durch den Zufall begünstigt war, und je mehr er, eben deswegen, der weisen Kunst der inneren Verstärkung und Kraftanstrengung bedurfte und fortwährend bedarf. Einem Staate, der noch zu ängstlich für Gleichgewicht ringen muss, fehlt es an innerer Freiheit und Selbstständigkeit, und er muss zu oft auf die Zwecke der Nachbarstaaten in seinen Schritten Bedacht nehmen. Ein Staat, der in sicherem und unbestrittenem Besitze des Uebergewichts sich fühlt, wird leichtlich sorglos, verliert, von aufstrebenden Nachbarn umgeben, sein Uebergewicht, und es wird vielleicht schmerzlicher Verluste bedürfen, um ihn wieder zur Selbstbesinnung zu bringen.

In allen diesen Eigenheiten unserer Zeit zusammengenommen liegt wiederum die oben erwähnte Gewährleistung, welche die Natur selber uns für die fortdauernde Güte unserer Regierungen giebt; und der Zwang, welchen dieselbe ohne unser Zuthun über die uns zwingenden Regierungsgewalten zu unserem Vortheile ausübt.

Ueber das ganze christliche Europa strebt fast jeder selbstständige Staat, so kräftig als er es vermag; und die Mittel der inneren, sowie der äusseren Vergrösserung sind auch nicht unbekannt. In diesem allgemeinen Ringen der Kräfte will es noth thun, keinen Vortheil aus der Hand zu lassen; denn der Nachbar wird ihn sogleich ergreifen, und, ausser, dass wir ihn nun nicht haben, ihn auch noch gegen uns gebrauchen; — keine einzige Maxime einer guten Regierung und keinen möglichen Zweig der Verwaltung zu vernachlässigen; denn dem Nachbar ist es wiederum Maxime, den möglichst höchsten Vortheil für sich aus unserer Vernachlässigung zu ziehen. Wer hier nicht vorwärts schreitet, kommt zurück, und kommt immer mehr zurück, bis er endlich seine politische Selbstständigkeit verliert, und fürs erste Zugabe an einen anderen Staat in der Wage des Gleichgewichts wird, und später in Provinzen fremder Staaten zerfällt. Auf jeden politischen Fehlgriff steht, wenn nur die Nachbarstaaten nicht ebenso unweise sind, die Strafe des endlichen Unterganges; und will der Staat nicht untergehen, so muss er Fehlgriffe vermeiden.

Aber wenn er nun doch unweise wäre, und fehlgriffe? Ich frage zurück: welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter *derjenige* Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Cultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muss, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgebornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage.

Funfzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir heben diese Rede an mit einer Bemerkung, welche die in der vorigen Rede geendete Untersuchung erst recht eigentlich schliesst, die heute zu führende eröffnet, und so den Uebergangspunct zwischen beiden ausmacht; einer Bemerkung, deren Inhalt wir immer in der Stille vorausgesetzt haben, jetzt aber ihn deutlich und bestimmt aussprechen wollen.

Vom Christenthume haben wir den ganzen Charakter der neuen Zeit und die Art und Weise der Entwickelung dieses Charakters der Zeit abgeleitet. Aber alles, was *Princip* der Erscheinung wird, geht ebendarum *in* der *Erscheinung* verloren, und wird, dem äusseren Sinne unsichtbar, nur noch bemerklich dem schärferen Nachdenken. Inwiefern daher das Christenthum wahrhaft Princip geworden, kommt es im deutlichen Bewusstseyn der Zeitgenossen gar nicht mehr vor; hingegen dasjenige, was sie sich etwa als Christenthum denken, ist gerade um deswillen noch nicht Princip geworden, — noch ist es aufgenommen in das eigene innere selbstständige Leben der Zeit. Christenthum war uns gleichbedeutend mit einig wahrer Religion; und von den zufälligen Modificationen, welche diese wahre Religion durch die Zeit ihres ersten Eintrittes in die Welt erhielt, haben wir abstrahirt. Inwiefern nun die Folgen dieser zufälligen Modificationen in dem stehenden Zustande der ganzen Menschheit sich festgesetzt haben, — wie wir dies an der ganzen dermaligen Verfassung der europäischen Staatenrepublik dargethan, — entdeckt man die Quelle nicht mehr, und schreibt z. B. dem Zufalle zu, was doch des Christenthums ist.

Nicht anders mag es wohl mit anderen Verhältnissen der menschlichen Gattung beschaffen seyn, welche über den Staat hinausliegen. Um gleich das höchste nach der Religion zu nennen, die Wissenschaft, und von dieser denjenigen Zweig, der immer den entscheidendsten Einfluss auf die Gestalt der gesammten Wissenschaft gehabt, und, stillschweigend wenigstens, wahrscheinlich nicht mit Unrecht sich die Gesetzgebung über sie angemaasst, die Philosophie: — wodurch wurde denn in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet, ausser durch das Christenthum: was war denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie, als die, die christliche Lehre recht zu ergründen, oder auch sie zu berichtigen: wodurch hatte denn die Philosophie in allen ihren Gestalten den allgemeinsten Einfluss, und auf welchem Wege floss sie denn aus dem engeren Umkreise ihrer Geweihten wieder herab auf die ganze menschliche Gattung, ausser vermittelst der Vorstellungen von Religion, und der Mittheilung dieser Religion an das Volk? In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen; beide schreiten miteinander fort zu höherer Reinheit und zu ihrer ursprünglichen Einigkeit, und der religiöse Volkslehrer ist der beständige Vermittler des gelehrten und des ungelehrten Publicums. So ist die ganze neuere Philosophie unmittelbar, und vermittelst ihrer die Gestalt der gesammten Wissenschaft mittelbar, durch das Christenthum erschaffen: eben also wird es sich auch mit anderen Dingen verhalten; und so möchte es sich finden, dass das einzige, in dem ewigen Fortflusse der neuen Zeit bestehende und unwandelbare das Christenthum sey in seiner reinen, selbst unwandelbaren Gestalt, und dass dieses allein es bleiben werde bis an das Ende der Tage.

Wir haben, unserem früher vorgezeichneten Plane zufolge, heute den Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben; es wird Sie nach dem Gesagten nicht wundern, wenn wir auch hier wieder zum Christenthume, als dem Principe aller Sitte in der neuen Zeit, zurückzugehen genöthiget sind.

Was heisst zuvörderst Sitte, und in welchem Sinne bedienen wir uns dieses Wortes? Es bedeutet uns, und bedeutet unseres Erachtens in jedem Sprachgebrauche, der sich selbst recht versteht, *die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur gewordenen, und ebendarum im deutlichen Bewusstseyn durchaus nicht vorkommenden Principien der Wechselwirkung der Menschen untereinander.* Die *Principien*, sagten wir; darum nicht etwa das zufällige, und vielleicht durch zufällige Gründe bestimmte *wirkliche Verfahren*, sondern den verborgenen, sich immer gleichbleibenden *Grund*, den man bei dem nur sich selbst überlassenen Menschen voraussetzen, und aus ihm das Verfahren, welches erfolgen wird, so ziemlich sicher vorher berechnen kann. Die *zur Natur gewordenen, und darum im deutlichen Bewusstseyn nicht vorkommenden Principien*, sagte ich: es sind daher alle auf Freiheit sich stützende Antriebe und Bestimmungsgründe dieses allgemeinen Betragens, — der *innere* der Sittlichkeit, der Moralität, sowie der *äussere* des Gesetzes, abzurechnen; was der Mensch erst bedenken und frei beschliessen muss, ist ihm nicht Sitte, und inwiefern einem Zeitalter eine Sitte zugeschrieben wird, wird es betrachtet als bewusstloses Werkzeug des Zeitgeistes.

Schon oben schrieben wir der Einführung der Gleichheit aller vor dem Rechte und vor einer bestimmten, jedes Vergehen sicher entdeckenden und auf die angedrohte Weise bestrafenden Gesetzgebung, — welche Gesetzgebung in der neueren Zeit wiederum lediglich auf Andrang des Christenthums eingeführt worden — wir schrieben, sage ich, einer solchen Gesetzgebung einen höchst vortheilhaften Einfluss zu auch auf die Sitte der Bürger. Wird, so ohngefähr drückten wir uns aus — wird jedwede innere Versuchung zur Ungerechtigkeit gegen andere, durch das sichere Bewusstseyn, dass dabei nichts als unausbleibliche Strafe und Verlust zu erwarten sey, gleich in der Geburt erdrückt: so kommt es ganz aus der Gewohnheit eines solchen Volkes, ungerechte Gedanken sich auch nur einfallen zu lassen, oder sie in der mindesten Aeusserung zu zeigen. Alle erscheinen als tugendhaft; obwohl es noch immerfort das drohende Gesetz seyn mag, welches die böse Lust in den geheimsten Winkel des Herzens zurückscheucht; das Andenken an die Drohung des Gesetzes ist zur Sitte geworden, und macht es zur Sitte, keinem ungerechten Gedanken den Ausbruch zu verstatten. Diese Sitte, als lediglich zurückhaltend vom bösen, keinesweges aber noch treibend zum guten Betragen, wäre *negative* gute, d. h. nur *nicht böse* Sitte; und ihre Erzeugung wäre der negative Einfluss der Gesetzgebung, und vermittelst derselben des Christenthums, auf die öffentliche Sitte.

Dieser Einfluss der Gesetzgebung auf die Sitte ist nothwendig und unfehlbar: — ist in keinem Falle aus der Ungerechtigkeit Gewinn, sondern allemal nur Verlust zu erwarten, so kann keiner, wenn er nur sich selber liebt und sein eigenes Wohlseyn will, ungerecht seyn wollen. Sollte nun etwa unter einer wirklich zweckmässigen Gesetzgebung dieser Einfluss auf die Sitten sich keinesweges in dem zu erwartenden Grade zeigen, so wäre nur zu untersuchen, ob dieser Mangel nicht etwa auf die stattfindende Ungewissheit über die Vollziehung des Gesetzes sich gründete: entweder weil der Schuldige mit grosser Wahrscheinlichkeit hoffen kann unentdeckt zu bleiben, oder weil der Rechtsgang und die gerichtliche Untersuchung und Beweisführung dunkel und verworren ist, und Auswege zum Entschlüpfen darbietet. Sodann argumentirt der Versuchte dem Staate gegenüber also: zehn etwa oder mehr um mich herum haben dasselbe gethan und sind ungestraft geblieben, warum sollte gerade ich, der Eilfte, entdeckt werden; oder auch, — ich selber habe es schon zehnmal unentdeckt gethan, wage ich es noch dieses eilftemal! Würde ich zum Unglück entdeckt, so habe ich den Gewinn von zehn gegen den Verlust von eins voraus: — und es lässt gegen seine Rechnung sich nichts einwenden. Im ersten Falle, der Wahrscheinlichkeit der Nichtanklage, wäre trotz der guten Gesetzgebung dennoch Mangel an Aufsicht; im zweiten Falle, der Hoffnung, selbst angeklagt der Ueberweisung zu entgehen, Mangel an der gehörigen Anzahl scharfsinniger Richter. In beiden Fällen würde es Aufgabe, den Grund des Mangels zu entdecken: z. B. ob er nicht selber aus der oben beschriebenen Noth des Staates, der alle seine Kraft unmittelbar zur äusseren Selbstvertheidigung brauchte, entspringe; und ob etwa ein solcher Staat, falls ihm die Verbesserung der Polizei oder die Schärfung der gerichtlichen Untersuchung angemuthet würde, dagegen sich beklagte, dass er dazu die Kosten nicht aufzubringen vermöge. Es wäre einer solchen Regierung in diesem Falle vorzustellen, dass die innere Sicherheit und Stärke noch bedeutender ist, als die äussere, und dass die erstere der letzteren zur Grundlage diene, und dass die Kosten für die erste zuerst berichtigt seyn müssen, ehe es an den zweiten Gegenstand nur kommen dürfe; und es wäre, falls man etwa dieser Regierung keine Vorstellungen machen dürfte, und da man noch weniger irgend eine Regierung zwingen kann, ihr zu *wünschen*, dass die aufs höchste gestiegene innere Unordnung, und die Vereitelung sogar ihrer deutlich gedachten Absicht durch diese Unordnung, sie zwingen möge.

Es wäre ihr in Absicht des Processes vorzustellen: dass, so viel Achtung auch das Bestreben verdiene, durchaus keinen Unschuldigen zu verurtheilen, und so wenig auch die Resultate dieses Bestrebens aufgegeben werden müssen, dennoch das entgegengesetzte, durchaus keine Schuldigen unentdeckt und unbestraft zu lassen, eine nicht weniger bedeutende Aufgabe sey; dass der Lösung beider zugleich gar nichts im Wege stehe, und dass ohne die letztere Lösung selber die erstere nicht gelöst sey, und der Staat seinem eigenen Zwecke entgegenhandle.

Es ist hier der Ort, E. V., wo ich für mich kein Wort weiter sagen kann, sondern wo Sie selber zu beurtheilen haben: wie es in Absicht dieser Wirksamkeit der Gesetzgebung auf die Sitte in Europa überhaupt, und insbesondere da, wo der Staat am gebildetsten ist, stehe, worin, falls es da fehlen möge, der Fehler eigentlich liege, und wie daher die neue Zeit weiter fortzuschreiten habe.

Verhalte es sich inzwischen mit diesem Maasse des Einflusses der Gesetzgebung auf die negative öffentliche Sitte wie es wolle, in jedem Falle fliesst diese Sitte, wenn sie nur überhaupt vorhanden, wiederum wechselwirkend ein auf den Staat und die Art und Weise seiner Gesetzgebung. Dieses, wie wir es sogleich erweisen werden, vorausgesetzt, ist ein solches Verfahren des Staates in seiner Gesetzgebung, da es aus der Sitte der Bürger herkommt, und durch sie, keineswegen durch die Gesetzgebung, als solche, bedingt ist, selbst nur *Sitte;* und da es den Staat nicht etwa nur von Ungerechtigkeit abhält, welche ohnedies mit der Gesetzgebung nie besteht, sondern diese Gesetzgebung nur zu einem anderen Verfahren leitet, *positive* Sitte des Staates. Die positive gute Sitte aber besteht darin, dass man in jedem Individuum die menschliche Gattung anerkenne und ehre. Diese Sitte, sagte ich, wird dem Staate in der Weise seiner Gesetzgebung durch die negative gute Sitte der Bürger möglich gemacht. — Es lässt sich nemlich als beständiger Grundsatz der Strafgesetzgebung folgendes aufstellen: je sicherer es ist, dass die Strafe erfolgt, und jemehr durch diese Gewissheit die Sitte der Nation gebildet ist, desto milder und menschlicher können die Strafen seyn. Diese Milderung gilt aber nicht eigentlich dem Verbrecher, gegen welchen, als solchen, der Staat keine weiteren Rücksichten hat, sondern sie gilt der Gattung, deren Bildniss er doch immer in seiner Person trägt.

Zum Beispiel. Wer die Sache nicht einseitig, sondern in ihren tiefsten Gründen zu betrachten gewohnt ist, wird ohne Zweifel zugeben, dass ein Individuum so gefährlich für die Gesellschaft werden könne, dass der Staat dieselbe vor ihm durchaus nicht zu sichern vermöge, ohne ihn aus der Welt zu schaffen. Er wird aber zugleich, wenn er nur nicht von dem barbarischen mosaischen Grundsatze: Auge um Auge, und Zahn um Zahn, ausgeht, zugeben, dass der Staat nur in dem äussersten Nothfalle und nur, wenn wirklich kein anderes Mittel übrigbleibt, *dieses* wählen solle; denn der Verbrecher bleibt doch immer ein Mitglied der Gattung, und hat als solches das Recht, zu leben so lange er kann, um sich zu bessern. Dass aber, dieses für den einzelnen Fall zugegeben, die Regierung etwa noch überdies mit der Ausführung des Verurtheilten ein pomphaftes Gepränge treibe, den Tod durch Martern schärfe, den Leichnam zur ekelhaften Schau aufstelle, ist höchstens nur da zu entschuldigen, wo die Nation recht häufig solcher schreckhaften Anblicke bedarf, damit nicht alle bei jeder Gelegenheit zu Gräuelthaten hingerissen werden. In einem gesitteten und zum Blutvergiessen nicht geneigten Zeitalter wäre es unseres

Erachtens hinlänglich, wenn das Todesurtheil nur öffentlich gesprochen, aber in geheimer Stille vollzogen, und darauf nur der Leichnam vorgezeigt würde, damit ein jeder, der wollte, von der Gewissheit der geschehenen Vollziehung sich überzeugen könnte. Kurz, je gesitteter ein Volk wird, desto seltener und desto milder müssen unter ihm die Lebensstrafen, und überhaupt alle Strafen werden.

Diese allmählige Milderung der Strafgesetzgebung, sagten wir, wird dem Staate durch die Verbesserung der öffentlichen Sitte möglich gemacht. Was soll ihn aber nach eingetretener Möglichkeit antreiben und bewegen, wirklich zu thun, was ihm bloss möglich geworden? Ich antworte: die allgemeine Meinung, sowohl des gesammten Europas, als insbesondere die seines Volkes. So lange es noch nicht Sitte geworden, in jedem menschlichen Individuum die Gattung anzuerkennen und zu ehren, ist das Volk noch zu Gewaltthätigkeiten geneigt, und muss durch harte und zum Theil schauderhafte Strafen im Zaume gehalten werden; nachdem jene Ansicht Sitte, und darum die Gewaltthätigkeit seltener geworden, kann es niemand mehr dulden, dass irgend einer, der menschliches Antlitz trägt, was er auch sonst begangen habe, gleichsam zur Schau gequält werde; der Gebildete entzieht mit Ekel sein Auge dem Anblicke, und die ganze Welt verachtet eine Regierung und eine Nation, unter der es noch sehr harte Strafen giebt, als barbarisch; und so wird die Regierung durch ihre eigene und der Nation *Ehrliebe* getrieben, die Strafgesetzgebung dem Geiste der Zeit angemessen zu erhalten, und hierin selbst gute Sitte anzunehmen.

Und so ist denn hier abermals ein Punct, E. V., wo ich Ihr eigenes Urtheil aufrufen muss, — und es Ihnen selber überlassen, in dieser Rücksicht die Vorzeit mit der gegenwärtigen zu vergleichen, und zu ermessen, wo die letztere stehe, und auf welche Weise sie etwa noch ferner vorzuschreiten habe.

Wir haben bei Gelegenheit der soeben geendeten Betrachtung zugleich im Vorbeigehen gefunden und angezeigt, worin die positiv gute öffentliche Sitte bestehe. Sie besteht in der Gewohnheit, jedes Individuum ohne Ausnahme als ein Mitglied der Gattung anzusehen, und von ihm also angesehen seyn zu wollen; es so zu behandeln, und von ihm also behandelt seyn zu wollen. Anzusehen und angesehen zu seyn, behandeln und behandelt zu seyn, habe ich gesagt: denn beides ist unzertrennlich vereint, und wer das letzte nicht will, thut auch nicht das erste. Wem es gleichgültig ist, was der andere von ihm denke, und in Dingen, worüber das Recht nichts vorschreibt, ihn behandele, verachtet diesen anderen, und wirft ihn weg als ein Nichts; weit entfernt davon, dass er sein Urtheil als ein Urtheil der Gattung solle gelten lassen. Nun bleibt es ewig wahr, dass jemand durch eigene schlechte Sitte andere gegen sich in die Lage setzen könne, dass ihnen nichts übrig sey, als die entschiedenste Verachtung für ihn, und dass sie daran ganz recht haben: nur muss diese Verachtung nicht *ursprüngliche* Sitte seyn, sondern sie muss veranlasst und verdient werden; und sodann hebt der deutliche Begriff hinweg über die Sitte.

Die Hauptbestimmung in unserem aufgestellten Begriffe der guten Sitte ist die: dass schlechthin jedes Individuum, bloss als solches, und dadurch, dass es menschliches Angesicht trägt, ohne Ausnahme eines einzigen, — fürs erste, und falls es nicht durch eigene Handlungen dieses Urtheil verwirkt, — für ein Mitglied der Gattung und einen Repräsentanten derselben anerkannt werde; das heisst mit anderen Worten: dass die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht sey. Nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Princip des Christenthums; die allgemeine bewusstlose Herrschaft dieses Christenthums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche treibende Princip des öffentlichen Lebens, wäre daher zugleich der Grund der guten Sitte, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte. Die *bewusstlose* Herrschaft, habe ich gesagt; es wird nicht mehr ausgesprochen: das und das lehrt das Christenthum, sondern die Sache selbst ist da, und lebt wahrhaftig und in der That verborgen im Gemüthe der Menschen, und äussert sich in allem ihrem Thun.

Nun ist diese Voraussetzung allerdings da in der Welt seit dem Ursprunge des Christenthums, und niemand handelt dagegen, weil es keiner vermag. Vor Gott sind wir alle gleich, sagt mancher, und lässt sichs gefallen, dass wir in jenem Leben wirklich werden gleichgestellt werden, weil er es nicht ändern kann; der doch in diesem Leben auf die Ungleichheit der Menschen sich stützt, sie aus allen Kräften aufrecht erhält und von ihr den höchstmöglichsten Vortheil zu ziehen sucht. Jenes Princip der Gleichheit müsste daher auf die irdischen Verhältnisse der Menschen angewendet werden, wenn es zu wahrhaftig lebendiger, guter Sitte werden sollte. Dies wird es nun durch den vollendeten Staat, der alle auf gleiche Weise, jeden an seinem Platze, durchdringt, und sie zu seinen Werkzeugen macht. Nicht die bloss ideale Herrschaft des Christenthums sonach, sondern die durch den Staat hindurchgegangene und in ihm realisirte Herrschaft dieses Christenthumes ist die wahre gute Sitte; und der Begriff dieser guten Sitte ist nun weiter also bestimmt: jedes Individuum wird als Mitglied der Gattung anerkannt, wenn wir es *als Werkzeug des Staates* ansehen, und von ihm angesehen seyn wollen, es so behandeln, und von ihm also behandelt seyn wollen. — So angesehen und so behandelt seyn wollen; nun aber können wir ihm keinen Irrthum anmuthen; wir müssen darum wirklich Werkzeug des Staates seyn, und seyn wollen, und obwohl vielleicht in einer anderen Sphäre, dennoch in demselben Maasse es seyn wollen, als er es ist.

Die vollkommene Durchdringung aller vom Staate, und mit ihr die Gleichheit aller im Staate, tritt erst ein durch die vollkommene Gleichstellung der Rechte aller: die vollkommene gute Sitte besteht sonach darin, dass man diese Gleichheit der Rechte aller voraussetze, wenigstens als etwas, zu dem es kommen solle und müsse, und jedweden also behandle, als ob es dazu kommen müsse; auch von ihm nicht anders, als nach dieser Voraussetzung behandelt seyn wolle. Es ist eben daraus klar, dass die Ungleichheit der Rechte die eigentliche *Quelle* der schlechten Sitte, und die stillschweigende Voraussetzung, dass es bei dieser Ungleichheit bleiben müsse, die *schlechte Sitte selbst* ist.

Um dies durch nähere Auseinandersetzung ganz klar zu machen. — Da stehen fürs erste einander gegenüber der vermögendere und gebildetere Bürgerstand, und die privilegirten Stämme. An dem ersteren ist es schlechte Sitte: entweder, von der einen Seite, die Auszeichnungen der letzteren zu hoch anzuschlagen, und ausser den, durch die Convenienz gebotenen Ehrenbezeugungen, die jeder Verständige mitmacht, ein sklavisch unterwürfiges und kriechendes Betragen gegen sie anzunehmen; oder, von der anderen Seite, ihnen ihre Auszeichnungen zu beneiden, mit Bitterkeit sich dawider zu äussern, und diese Auszeichnungen, entweder aus Hass oder aus Mangel an reifem Nachdenken, in ein falsches und gehässiges Licht zu stellen. Diese schlechte Sitte des einen Theils bringt gar leicht andere schlechte Sitte beim anderen Theile hervor: indem er entweder die nicht gebührenden Huldigungen nicht mit der gehörigen Indignation abweist, sondern es sich gefallen lässt, gering zu schätzen, was sich ihm zur Geringschätzung darbietet; oder den anderen Stand streng von sich abhält, und sich vor ihm und seiner Berührung enge verschliesst.

Wie sollen nun diese beiden entfremdeten Theile desselben Staates friedlich sich vereinigen und zusammenstimmen zu Einer und derselben guten Sitte? Das erspriesslichste wäre, wenn die *Wissenschaft* sie verbände; und zwar also, dass der Bürgerstand zuerst im Besitze derselben sich befände, und die Mittheilung von ihm ausginge. — Wäre sie anfangs bei den privilegirten Stämmen, so wäre zu befürchten, dass diese sich in dem alleinigen Besitze davon zu erhalten suchten, und so zu einer Begünstigung des Zufalles noch den weit bedeutenderen Vorzug des wahren Werthes ausschliessend hinzufügten. Von dem wahrhaft wissenschaftlich ausgebildeten *Bürger* ist zu erwarten, dass er jene Privilegien in ihrer eigentlichen Bedeutung und Werthe — ohngefähr also, glaube ich, wie dieselben in der vorigen Rede angegeben worden — verstehe und begreife, und ebendarum so weit davon entfernt seyn werde, sie zu überschätzen, als davon, sie zu beneiden. Der wissenschaftlich ausgebildete Mann von privilegirtem Stande erhält einen eigenen, neuen und persönlichen Werth, der ihn sehr geneigt machen wird, dem Lichte, welches dieselbe Wissenschaft auf sein durch Zufall ihm angeborenes Privilegium wirft, das Auge zu öffnen. Ihnen beiden wird der Unterschied im Geringeren vor ihrer Gleichheit im Höheren, das sie beide über alles schätzen, gar leicht verschwinden.

Beide Stände, durch dieses Band nunmehr vereinigt, stehen nur noch gegenüber dem grossen Volke, welches die mechanische und körperliche Arbeit thut, und dabei fast allgemein des vollständigen Unterrichtes, dessen es bedürfte, entbehrt. Seine täglichen Lasten fühlt es; dass die höheren Stände, bei reichlicherem und bequemerem Lebensgenusse, seine mechanischen Arbeiten nicht theilen, sieht es; wie diese in anderen Sphären ihre Mühe und Arbeit gleichfalls haben: wozu sie im Ganzen nützlich, nöthig, und für das Volk selbst unentbehrlich sind; und insbesondere, welchen herrlichen Gewinn selbst diese ihre, der niederen Volksklassen, Arbeit dem Ganzen gewährt, wissen und begreifen sie nicht. Es ist unter diesen Umständen nicht anders möglich, als dass bei ihnen die schlechte Sitte zur anderen Natur werde, die höheren Stände bloss für Bedrücker zu halten, die von ihrem Schweisse zehren; und bei jedem Antrage, der von ihnen kommt, sogleich herumzudenken, welchen neuen Vortheil wohl jene wiederum hierbei suchen mögen. Es kann diesen durchaus durch nichts geholfen, noch ihre arge Sitte verbessert werden, ausser durch die lebendige Einsicht, dass sie durchaus nicht der Willkür eines Einzelnen, sondern dem Ganzen dienen, und diesem nur so weit, als das Ganze ihres Dienstes bedarf; und dass jedweder ihrer Mitbürger, welches Standes er sey, ohne Ausnahme ganz dasselbe Schicksal trage: aber damit sie es einsehen können, muss es sich auch in der That also verhalten; denn man hoffe doch ja nicht, die niederen Stände in Sachen, die ihren Vortheil betreffen, zu täuschen! Die Gleichheit der Rechte müsste daher entweder wirklich eingeführt seyn, oder der Begünstigte müsste immerfort öffentlich und vor den Augen aller handeln, als *ob* sie eingeführt wäre. Auf diesen Zustand müsste sie nun der Vermittler zwischen ihnen und den höheren Ständen, der Volkslehrer, der die Verkettung ihrer Begriffe und ihre Sprache kennen soll, aufmerksam und denselben ihnen einleuchtend machen; mit einem Worte, das Volk sollte nicht bloss in der Religion, sondern auch über den Staat und seinen Zweck und seine Gesetze Unterricht, und zwar gründlichen und bündigen Unterricht, erhalten.

Um meinen Gedanken an einem bestimmten Beispiele klar zu machen: der grosse Güterbesitzer müsste, seinen Bauern gegenüber, mit Grunde der Wahrheit und dem täglichen Zeugnisse ihrer eignen Augen gemäss so sagen können, oder ihnen durch den Volkslehrer sagen lassen können: obwohl ich soviel besitze, als vielleicht hundert oder tausend von euch, so kann ich doch darum nicht für hundert oder tausend essen, trinken und schlafen. Die Unternehmungen, die ihr mich täglich machen seht, die Proben im Grossen mit neuen Arten der Bewirthschaftung, die Einführung neuer edlerer Thierarten, neuer Pflanzen und Sämereien aus entlegnen Ländern, ihre noch ungewohnte und erst zu erlernende Behandlung, bedürfen grosser Auslagen und Vorschüsse, und des Vermögens, das mögliche Mislingen zu übertragen. *Ihr* vermögt dies nicht, darum wird es euch nicht angemuthet: aber was *mir* gelungen ist, das lernt von mir und macht es nach; was mir mislungen ist, das lasset, denn ich habe schon für euch das Wagniss bestanden. Aus meinen Heerden wird allmählig das nun schon einheimisch gewordene edlere Zuchtvieh durch die euren, von meinen Aeckern die schon an das Klima gewöhnte einträglichere Frucht sich über eure, nebst der auf meine Unkosten erlernten und bewährten Kunst der Wartung, verbreiten. Es ist wahr, dass meine Speicher mit Vorräthen aller Art vollgepfropft sind; wem unter euch aber habe ich jemals sie verschlossen, der meiner bedurfte? Wer unter allen ist jemals in einer Noth gewesen, da ich ihm nicht beigestanden? Was ihr nicht bedürft, wird auf den ersten Wink des Staats in die erste vaterländische Provinz strömen, die der Mangel drückt. Beneidet mir nicht das Geld, das ich dafür ziehe. Es wird eben so angewendet werden, wie ich noch Alles, das ich hatte, vor euren Augen angewendet habe; es soll mit meinem Willen kein Heller davon ohne Gewinn für höhere Cultur ausgegeben werden. Dabei bin ich in jedem Augenblicke bereit, wenn der Staat meiner Gelder für Besoldung seiner Armeen oder Unterstützung seiner Provinzen, der Zerschlagung meiner Güter für Unterbringung einer grösseren Volksmenge bedarf, sie ihm verabfolgen zu lassen. Ich stehe euch dafür, dass ihr mich keine Miene verziehen sehen sollt. Bedarf er ihrer nicht, und soll ich sie meinen Kindern hinterlassen; so habe ich diese erzogen, dass sie handeln werden wie ich, und ihre Nachkommen erziehen werden, zu handeln wie ich, bis an das Ende der Tage.

Dies, E. V., ist die öffentliche und allgemeine gute Sitte. Wie weit es nun in unserm Zeitalter da, wo der Staat und seine Bewohner auf der Spitze der Cultur stehen, in Vergleich mit den frühern Zeiten mit der Herrschaft dieser Sitte gekommen, in welchen Stücken es noch ermangle, und wie daher unsre Gattung in dieser Rücksicht zunächst fortzuschreiten habe: — überlasse ich hier umsomehr der eignen Beurtheilung derjenigen unter Ihnen, welche Gelegenheit haben, über diesen Gegenstand Beobachtungen anzustellen, da ich diese Gelegenheit, besonders, was das Verhältniss der gebildeten Stände zum Volke betrifft, seit einer langen Reihe von Jahren nicht mehr, und in gewissen Ländern niemals gehabt habe. Ich hatte nichts mehr zu thun, als nur im allgemeinen die Principien für ein solches Urtheil aufzustellen. — Dass ich es nochmals kurz zusammenfasse: Darin besteht eines jeglichen Bestimmung und Werth, dass er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung, — und da und inwiefern der Staat die Art des Dienstes, welchen diese Gattung in der Regel bedarf, bestimmt, — an den Dienst des Staates setze. Auf welche von ihm selbst gewählte, oder vom Staate ihm angewiesene *Art* jemand dies thue, darauf kommt es nicht an; sondern nur darauf, *dass* er es thue: und jeder ist zu ehren, nicht nach dieser Art, sondern nach dem *Grade*, in welchem er es in seiner Art thut. Selbst der, der es nicht thäte, oder es höchst unvollkommen thäte, ist wenigstens als ein solcher, der es thun sollte, der es thun könnte, und der es vielleicht einst noch thun wird, zu achten und nach dieser Ansicht zu behandeln. — Ebenso hat keiner von den übrigen Ehre und Achtung für sich zu fordern, als lediglich aus diesem Grunde, und keinen Anspruch auf irgend ein Gelten vor ihnen zu machen, als allein in dieser Rücksicht. Und so würde denn aller Einfluss des Standesunterschieds auf die gegenseitige Behandlung rein ausgetilgt seyn, und alle Bürger des Staats und zuletzt das gesammte Menschengeschlecht sich vereinigen zu gleicher gegenseitiger Achtung und achtender Behandlung: weil diese Behandlung auf einem gleichen und allen auf dieselbe Weise gemeinsamen Grunde beruhte.

Sechszehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Nach unserm früher dargelegten Plane haben wir heute die Principien aufzustellen für die Beantwortung der Frage: auf welchem Standpuncte das gegenwärtige Zeitalter in Absicht der *allgemeinen und öffentlichen Religiosität* stehe.

Schon seit langem haben wir die wahre Religion oder das Christenthum, welde beide Ausdrücke uns bekanntlich ganz gleichbedeutend sind, als den eigentlichen und letzten Grund der Erscheinungen, welche unser Zeitalter charakterisiren, betrachtet: und so wäre denn die ganze bestimmte Zeit nichts anderes, als dieser bestimmte Standpunct der Religiosität. Diese soeben aufgeworfene Frage wäre demnach entweder durch alles Vorherige schon beantwortet, oder falls sie dadurch nicht beantwortet seyn und noch einer besondern Antwort bedürfen sollte: so müsste hier das Wort Religion und Religiosität in einem andern Sinne genommen werden, als bisher.

Das Letztere ist der Fall. Bisher ward die wahre Religion als *verborgenes* Princip der Erscheinungen betrachtet; heute wird sie durchaus nicht als solches, sondern als auf sich ru-

hendes, selbstständiges Wesen angesehen. Bisher wurde sie, eben weil sie Princip der Erscheinungen war, als *bewusstloses* Princip hingestellt: und nicht *das* hiess uns in diesem Zusammenhange Religion, was man ausspricht, sondern dasjenige, was zum innern Leben selber, — zum Grunde alles Thuns und alles Sprechens geworden ist. Heute wird sie als im klaren Bewusstseyn vorkommend betrachtet; denn das selbstständige Daseyn der Religion ist keine Sache, noch äussert es sich in irgend einer Sache, sondern es ist ein Bewusstseyn, und zwar ein durchaus in sich selber geschlossenes Bewusstseyn.

In demselben Sinne wird das Wort Religion auch genommen in dem dem Zeitalter gewöhnlichen Urtheilsspruche von sich selber in Absicht der Religiosität: in der bekannten und fast auf allen Zungen befindlichen Klage über den Verfall der Religiosität, besonders unter dem Volke. Zwar sollte man meinen, dass das blosse *Daseyn* dieser Klage — dem, *was* geklagt wird, widerspräche: denn die Klagenden zeigen ja eben dadurch, dass sie klagen, ihre Liebe und Achtung für die Religion: — wenn nur nicht der verdächtige Beisatz wäre, aus welchem hervorzugehen scheint, dass sie keineswegs *ihre eigene* Irreligiosität beklagen, und nicht etwa *sich selber*, sondern nur andern, und insbesondere dem Volke, Religiosität wünschen; bei welchem Wunsche sie vielleicht noch eine andere Absicht für sich selbst im Hinterhalte haben. Verhalte es sich damit, wie es wolle; lassen Sie uns diese Klage selber prüfen und an diese Prüfung unsere eigene Untersuchung anknüpfen.

Ohne dadurch in der *Beobachtung* der Erscheinungen Ihnen in dieser Rücksicht vorzugreifen, können wir dennoch wohl als Grundsatz aufstellen, dass ohne Zweifel *wahr* seyn und in der Erscheinung sich vorfinden werde, was aus den im Zeitalter vorhandenen Principien für die öffentliche Religiosität nothwendig erfolgen muss. Nun sind, wie in den vorigen Reden im Vorbeigehen gezeigt worden, die Principien für die öffentliche Religion eines Zeitalters der Zustand der Wissenschaft, und insbesondere der der Philosophie in dem nächst vorhergehenden Zeitalter. In diesen Schulen wird der Volkslehrer, der Volksschriftsteller, die öffentliche Meinung der cultivirten Klassen gebildet, und strömt aus diesen Behältern, durch Lehre und Beispiel, herab zum Volke. Dieser philosophisch wissenschaftliche Zustand ist nun gleich zu Anfange dieser Vorlesungen *also* angegeben worden: das Princip sey, ***durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was man begreife*** (worin das Zeitalter recht habe); ferner: als ***Maassstab*** des Begreiflichen ***den bloss sinnlichen Erfahrungsbegriff*** mitzubringen und anzulegen (worin des Zeitalter unrecht habe). Es ist ganz klar, dass durch die Herrschaft dieser Principien schlechthin alles Unbegreifliche und Geheimnissvolle in der Religion wegfallen müsse; und — da zugleich die Furcht vor Gott gegründet ist in dieser Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses und der Mittel, ihn zu versöhnen, welche Mittel er uns eben deswegen unmittelbar offenbaren musste, — so muss, sage ich, durch das Erste zugleich alles Furchtbare in der Religion, so wie die blinde Gläubigkeit und Folgsamkeit in ihren Angelegenheiten, völlig wegfallen. Ein Zeitalter daher, welches nach diesen Grundsätzen durchaus gebildet und von ihnen durchdrungen wäre, würde sich vor Gott nicht weiter fürchten, noch von den angeblichen Mitteln, ihn zu versöhnen, Gebrauch machen.

Ist denn nun aber diese Furcht vor Gott und dieses Streben, ihn durch mysteriöse Künste zu versöhnen, Religion und Christenthum? Keinesweges: Aberglaube ist es und Rest des Heidenthums, das mit dem Christenthume sich mischte, und bisher von ihm noch nicht rein ausgestossen war: die Philosophie des Zeitalters vernichtet, wenn man sie nur gehen lässt, diesen Ueberrest gänzlich. Freilich muss sie dabei nothwendig — man kann nicht sagen, vernichten — das wahre Christenthum; denn dieses ist, ausser in Individuen, öffentlich und als Weltzustand noch gar nicht da gewesen; aber sie muss unfähig seyn, dasselbe zu fassen und es in die Welt einzuführen.

Beklagt man nun etwa diesen Sturz des Aberglaubens als Verfall der Religiosität, so vergreift man sich sehr im Ausdrucke, und beklagt, worüber man sich freuen sollte, und was ein glänzender Beweis unserer Fortschritte ist. Und warum beklagt man denn diesen Verfall? — Da die verfallene Sache in sich selbst nichts Empfehlendes hat, so können es nur die äussern Folgen ihres Verfalls seyn, welche beklagt werden. Inwiefern diese Klagen nicht von den Priestern selbst — in diesem Zusammenhange heissen sie Priester — herkommen, deren Schmerz über den Verlust ihrer Herrschaft über die Gemüther der Menschen sich begreifen lässt, sondern von *Politikern*; so dürfte die ganze Klage sich darauf zurückführen lassen, dass das Regieren dadurch weit schwerer und kostspieliger geworden. Die Furcht vor den Göttern war ein trefflicher Beistand für eine unvollkommene Regierung; es war bequem, die Unterthanen durch *diese* beobachten zu lassen, wo man *selbst* sie nicht beobachten konnte oder wollte; es ersparte dem Richter den Aufwand des eigenen Scharfsinns, wenn er durch die Androhung der unabbittlichen Verdammniss den Beklagten dahin bringen konnte, dass er freiwillig berichtete, was der Richter gern wissen wollte; der böse Geist leistete unbezahlt *die* Dienste, für welche seitdem Polizeibeamte und Richter besoldet werden müssen.

Dass wir auch hier freimüthig sagen, was wir als wahr einsehen, — selbst wenn die Aufrechthaltung eines solchen Erleichterungsmittels des Regierens erlaubt wäre, was sie doch nicht ist; so ist schon an sich jene Erschwerung des Regierens gar kein Uebel, sondern ein edles Gut, dessen die Menschheit über kurz oder lang theilhaftig werden musste. Denn das Regieren selbst ist eine auf Vernunftgesetze sich gründende Kunst, welche nicht bloss, so wie sichs trifft, getrieben, sondern recht und aus dem Grunde gelernt werden soll: zu diesem gründlichen Erlernen aber treibt lediglich die Noth, und zwar erst dann, wenn mit der Seichtigkeit nicht länger auszureichen ist.

Also, die Philosophie und wissenschaftliche Ansicht des Zeitalters richtet den Aberglauben, als ein deutlich gedachtes und bewusstes, zu Grunde; die wahre Religion an seine Stelle im Bewusstseyn zu setzen, vermag sie nicht. Es würde daher in einem solchen Zeitalter gar kein deutlicher Gedanke einer übersinnlichen Welt, weder der falsche, noch der wahre, anzutreffen seyn.

Gesetzt nun, dies verhielte sich also, und würde durch die

Beobachtung, welche ich auch hier Ihnen allein überlasse, bestätigt: würde *daraus*, dass das Uebersinnliche auf keine Weise *deutlich gedacht* würde, folgen, dass darum auch das *undeutliche Gefühl* davon, das Ringen und Streben nach demselben, mit einem Worte, dass mit der Religion zugleich der *Sinn* für die Religion, oder die Religiosität verloren gegangen sey? Nimmermehr. Es lässt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen: wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegen einander, und der Eltern und Kinder, — da ist noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht; und da ist noch Fähigkeit, zum Bewusstseyn derselben gebracht zu werden. Den Aberglauben freilich mögen sie nicht weiter, dessen Reich ist verflossen; aber man versuche es nur, und rege wahre und klare Religionsbegriffe in ihnen an, und man wird alsbald sehen, dass sie dadurch ergriffen werden, wie durch nichts anderes. Und ist denn dies nicht auch in den neuesten Zeiten zuweilen geschehen, und hat man dabei nicht bemerken können, dass Menschen aus allen Ständen, die für jeden andern geistigen Reiz so gut als abgestorben waren, *hierdurch* angezogen und aufgeregt worden? Weit entfernt daher, in die Klage über den Verfall der Religiosität in unserm Zeitalter einzustimmen, halte ich dies vielmehr für den Charakter des Zeitalters: dass es der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher sey, als ein anderes, wenn diese nur an dasselbe gebracht würde. Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts *Neues* und nichts *besser* gesagt werden, als es gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns, in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige, giebt. Er bleibet dieser Sinn und fordert dringend ein Geschäft für sich. Eine männlichere Philosophie hat seitdem ihn dadurch zu beschwichtigen gesucht, dass sie einen andern Sinn in Anspruch nahm, den für absolute

Moralität, unter dem Namen des kategorischen Imperativs. Manches kräftige Gemüth hat daran sich aufgerichtet und gestählt; aber dies konnte nur eine Zeitlang dauern; gerade dadurch, dass ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er, gerade darum, weil er geruhet und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden, und um so inniger es sich aneignen. *Dass* es an ihn kommen wird, lässt sich sicher vorhersehen, denn schon wird es im Dunkel der Formel, in den Werkstätten der Philosophie bereitet; und in den Urkunden des Christenthums liegt es, nur unverstanden, schon da. *Wie* und *wodurch* es in die Welt werde eingeführt werden, müssen wir ruhig erwarten, und nicht sogleich die Ernte sehen wollen, indess noch gesäet wird.

Worin besteht denn also die wahre Religion? Vielleicht kann ich sie am deutlichsten beschreiben, wenn ich zeige, was sie leistet, und dieses durch dasjenige erkläre, was sie nicht leistet. Alle bis jetzt angegebenen äusseren Bestimmungen des Christenthums brachten die Menschen, insbesondere die Völker und Staaten, dahin, dass sie manches *thaten*, was sie ausserdem unterlassen haben würden, und manches *unterliessen*, was sie ausserdem gethan haben würden; und insbesondere trieb der Aberglaube die Unterthanen, manches Schädliche zu unterlassen, und manches Nützliche zu thun. Mit einem Worte: diese äussern Bestimmungen wurden Gründe des Daseyns mehrerer Erscheinungen und Begebenheiten, zu denen es ausserdem nie gekommen wäre. So verhält es sich nicht mit der innern, wahren Religiosität: sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung ein, und treibt den Menschen schlechterdings zu nichts, was er nicht ausserdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst, und durchaus frei, und durchaus klar und selig; mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde.

Betrachten Sie mit mir das Höchste, was der Mensch besitzen kann, wenn er der Religion entbehrt: die *reine Sittlichkeit*. Er gehorcht dem Pflichtgebote in seiner Brust, schlechthin, weil es gebietet, und thut, was sich als seine Pflicht offenbart, schlechthin darum, weil es Pflicht ist. Versteht er sich denn nun aber dabei? Weiss er, was diese Pflicht, der er alle Augenblicke sein ganzes Seyn aufopfert, *an sich selber* sey, und was sie eigentlich *wolle?* Er weiss dieses so wenig, dass er laut erklärt, es *solle* seyn, schlechthin, *weil* es seyn solle; und dass er gerade diese Unwissenheit und Unverständlichkeit selber, diese absolute Abstraction von der Bedeutung des Gesetzes und den Folgen der That zu einem Hauptkennzeichen des ächten Gehorsams machen muss.

Zuvörderst — man wiederhole hier nicht die unverschämte Betheurung, dass ein solcher Gehorsam, ohne Rücksicht auf irgend eine Folge, und ohne etwas dafür zu begehren, an sich unmöglich sey und gegen die menschliche Natur laufe. Was weiss denn der sinnliche Egoist, der nur ein halber Mensch ist, von dem Vermögen der menschlichen Natur? Dass es möglich ist, weiss man nur dadurch, dass man es wirklich macht: und ehe man nicht auf diese Weise die Möglichkeit erkannt, und in seiner eignen Person zur reinen Sittlichkeit sich erhoben, hat man in das Gebiet der wahren Religion gar keinen Eintritt; denn auch die Religion macht die Folgen der *einzelnen* pflichtmässigen That keinesweges sichtbar. — So viel, um den Einen Theil des Irrthums, der auf eine Lästerung der reinen Sittlichkeit hinausläuft, abzuhalten.

Sodann — der rein dem Pflichtgebote als solchem folgende versteht nicht, was die Pflicht überhaupt wolle. Es ist klar, dass, da er ohngeachtet dieses Nichtverstehens doch allemal unbedingt gehorcht, da ferner auch das Pflichtgebot, selbst unverstanden, immerfort und ohne Fehl in ihm redet, in desselben Handeln durch dieses Nichtverstehen kein Unterschied gemacht werde; — aber eine andere Frage ist die: ob dieses Nichtverstehen seiner Würde, als vernünftigen Wesens, angemessen sey? Er folgt zwar nicht mehr dem verborgenen Gesetze des Ganzen, oder dem blinden Naturhange, sondern einem Begriffe, und ist insofern edler; aber dieser Begriff selber ist ihm nicht klar, sondern er für denselben blind; sein Gehorsam daher bleibt ein blinder Gehorsam; und — zwar durch ein edleres Mittel, aber noch immer mit verbundenem Auge — wird er zu seiner Bestimmung geführt. Ist nun dieser Zustand, so wie er es ohne Zweifel ist, gegen die Würde der Vernunft; liegt daher in der Vernunft selbst ein Vermögen, und eben darum ein Trieb hindurchzudringen zur Bedeutung des Pflichtgebots: so wird er durch diesen Trieb unaufhörlich gereizt und beunruhigt werden, und es wird ihm, wenn er doch auf blindem Gehorsam besteht, nichts übrigbleiben, als gegen jenen geheimen Zug sich zu verstocken. So vollkommen auch alles sein Thun, d. i. seine äussere Erscheinung ist, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, und darum Mangel an absoluter Würde. — Dies ist die Gestalt selbst des Reinsittlichen, wenn er im Lichte der Religion betrachtet wird. Wie misfällig muss in diesem Lichte erst der Anblick desjenigen ausfallen, der es nicht einmal zur Sittlichkeit gebracht hat, sondern dem Naturtriebe folgt! Auch *er* wird durch das ewige Gesetz des Ganzen geleitet, aber mit ihm spricht es nicht einmal seine Sprache, noch würdigt ihn des Anredens; sondern es führt ihn stumm, so wie das Thier oder die Pflanze gleichfalls, fort — braucht ihn als Sache, ohne seinen Willen im geringsten zu befragen, und in einer Region, wo es mit blossen Maschinen gethan ist.

Die *Religion* eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz, und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwickelung des Einen Lebens. *Wie* jeder einzelne Moment dieses Lebens in jener ewigen Entwickelung des Einen göttlichen Grundlebens enthalten sey, begreift er zwar nicht, weil das Unendliche nie zu Ende ist, und darum nie von ihm erfasst werden kann; aber *dass* alle diese Momente schlechthin nur in jener Entwickelung des Einen Lebens liegen, weiss er unmittelbar, und durchschaut es klar. Was dem moralischen Menschen Pflichtgebot war, ist ihm die innere Fortschreitung des Einen Lebens, welches unmittelbar als Leben sich darstellt; was andern Naturgesetz ist, ist ihm die Entwickelung des als ertödtet erscheinenden Trägers des ersten Lebens.

Dieses Eine, klar erkannte Leben hält nun im Religiösen in sich selber zusammen, und ruht auf sich, sich selber genügend und in sich selig, mit unaussprechlicher Liebe: mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens, und fliesset, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome. Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es *ihm?* Die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er athmen kann. Er will und mag nichts anderes, denn dies, und alles andere ist ihm Tod und Verdammniss. Für ihn kommt also das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon, und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äussere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit, hat das Gesetz in sich aufgenommen. Dem moralischen Menschen wird es oft schwer, seine Pflicht zu thun, und das Opfer seiner tiefsten Neigungen und liebsten Gefühle wird von ihm gefordert. Er thut es demohngeachtet: es *muss* seyn; er unterdrückt seine Gefühle und betäubt seinen Schmerz. *Die* Frage: warum es nun gerade dieses Schmerzes bedürfe, und woher dieser Zwiespalt zwischen seiner, ihm doch auch eingepflanzten Neigung und der ebenso unabweislichen Forderung des Gesetzes komme? darf er sich nicht erlauben; er muss stumm und blind sich opfern, denn nur unter der Bedingung dieser stummen Aufopferung ist das Opfer ächt. Dem Religiösen ist diese Frage mit Einemmale für ewig gelöst. Das, was da widerstrebt und nicht sterben mag, ist unvollkommneres Leben, das eben darum, weil es doch Leben ist, nach Fortbestehen ringt: das aber aufgegeben werden muss, wenn das höhere und edlere Leben in das Daseyn eintreten soll. Jene Neigungen, die ich aufopfern soll, denkt der Religiöse, sind gar nicht *meine* Neigungen, sondern es sind Neigungen, die gegen mich und mein höheres Daseyn gerichtet sind; sie sind meine Feinde, die nicht zu früh sterben können. Der Schmerz, der mir zugefügt wird, ist nicht *mein* Schmerz, sondern der Schmerz einer gegen mich verschwornen Natur; es sind nicht die Zuckungen des Sterbens, sondern die Wehen einer neuen Geburt, welche herrlich seyn wird über alle meine Erwartungen.

Es würde die Beschreibung der Religiosität herabwürdigen, wenn wir noch besonders erinnerten und heraussetzten, dass es für dieselbe durchaus nichts misfälliges und ungestaltetes mehr in der Welt gebe, sondern dass alles ohne Ausnahme ihr Quelle der reinsten Seligkeit sey. *Was* da ist, so *wie* es ist und *weil* es ist, strebt und arbeitet für das ewige Leben, und es musste in dem System dieser Entwickelung also seyn. Irgend etwas anders wünschen, wollen oder lieben, würde heissen, gar kein Leben wollen, oder dasselbe in einem niederen Grade der Vollendung wollen.

Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit, und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. In dem Einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch ausser diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht ausser ihm, sondern in ihm, und bloss eine zeitige Gestalt seiner Entwickelung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt alles nur in dem Einen, und vermittelst desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das ganze unendliche All. Sein Blick ist daher immer der Blick der Ewigkeit, und was er erblickt, erblickt er als ewig und in der Ewigkeit: nichts kann wahrhaftig *seyn*, das nicht eben darum ewig wäre. Jene Befürchtungen vom Untergange im Tode, und jene Bestrebungen, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen darum tief unter ihm. In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig *hat* und *fühlt*, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen schlagenden Beweis, dass die Erkenntniss der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und dass sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sey, so ist es der: dass sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, dass jeder, der nur will, auf der Stelle selig seyn könne.

Dies, E. V., ist die wahre Religion. Was wir oben behaupteten, dass diese Religion durchaus nicht äusserlich erscheine, oder in irgend einem aus ihr Erfolgenden sich darstelle, sondern nur innerlich den Menschen vollende, hat sich in unserer Beschreibung unmittelbar ergeben. Der Religiöse thut freilich ohne Ausnahme dasselbe, was das Pflichtgebot heischt, aber das thut er nicht als Religiöser, sondern er muss es sogar unabhängig von aller Religion, schon als rein moralischer Mensch gethan haben; er thut als Religiöser dasselbe, nur thut er es mit edlerem, freierem Sinne. Durch reine Sittlichkeit muss aber der Mensch nothwendig hindurch, ehe er zur Religion kommen kann; denn die Religion ist die Liebe des göttlichen Lebens und Willens, wer aber diesen Willen ungern vollbringt, der kann ihn nimmer lieben. Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam: und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf, als seine süsseste Frucht und Belohnung.

Wie soll nun das arme herumgetriebene Menschengeschlecht jemals zu dieser Religion kommen, und vermittelst derselben in diesen Hafen sicherer Ruhe eingeführt werden? Bedingungen, die vorläufig zu Stande gekommen seyn müssen, lassen sich wohl angeben. Zuvörderst muss der gesetzliche Zustand des Staats und die innere und äussere Ruhe fest gegründet seyn, das Reich der guten Sitte muss begonnen haben, der Staat muss nicht mehr so ängstlich mit seiner eigenen Noth zu ringen und dieselbe den Bürgern aufzulegen haben, damit auch Musse gewonnen werde. Alles dieses ist nach dem Inhalte unserer bisherigen Reden durch das Christenthum, als Grundprincip der neuen Zeit, bisher geschehen, und es liegen in demselben Gründe, dass es noch fernerhin und noch vollkommener geschehen wird. In dieser Rücksicht hätte nun das Christenthum, durch seine äusseren Umgebungen, sich erst die Welt aufgebaut und den Schauplatz bereitet, auf welchem es mit seiner ganzen inneren Herrlichkeit hervorzubrechen bestimmt ist: und unsere ganze Ansicht der neuen Zeit hätte dadurch eine neue Rundung und ein festeres Schlussglied bekommen.

In diesem Zustande der Ordnung und Ruhe nun müssen die Menschen, wenigstens ein grosser Theil derselben, sich emporheben zuvörderst zu reiner Moralität. Schon an dieser Grenze hat die Gewalt des Staats und die bewusstlose Wirksamkeit des Christenthums in seinen äusseren Umgebungen ein Ende. Der Staat kann, wie wir gesehen haben, durch die Gesetzgebung und Aufsicht zu der negativ guten, und durch die Gleichstellung der Rechte aller zu der positiv guten Sitte treiben, und dadurch die kräftigsten Hindernisse der Entwicklung der Sittlichkeit wegräumen; aber zur Sittlichkeit selbst zu treiben vermag er nicht, denn der Quell dieser ist innerlich in den Gemüthern der Menschen und in ihrer Freiheit.

Wie viel weniger daher steht es in der Gewalt des Staats, aus dieser allgemeinen Sittlichkeit wiederum das Höhere — die allgemeine, oder wenigstens über einen grossen Theil der Bürger verbreitete, wahre Religiosität zu entwickeln? Was auch in der Zukunft einzelne Gewaltige, deren Herz kräftig von der Religion ergriffen wäre, als kräftige Einzelne für die Verbreitung derselben thun möchten: der Staat, als solcher, muss sich nie diesen Zweck setzen, denn seine Bemühungen würden ihm nothwendig mislingen, und ganz etwas anderes, als das Beabsichtigte, hervorbringen. Ja, setze ich hinzu, es wird auch kein Staat sich diesen Zweck setzen, denn die soeben aufgestellte Maxime wird in einiger Zeit allgemein anerkannt seyn.

Wie soll denn also ein Antrieb auf die Menschen zur Anerkennung und Verbreitung wahrer Religion geschehen? Ich antworte: auf dieselbe Art, wie bis auf diesen Tag alle Verbesserungen der religiösen Begriffe zu Stande gebracht sind; durch einzelne Individuen, welche, bisher einseitig von irgend einem Puncte der Religion angezogen, erwärmt und begeistert wurden, und die Gabe besassen, ihre Begeisterung mitzutheilen. So waren im Anfange der neuesten Zeit die Reformatoren; so standen nach ihnen, als fast die ganze Religion in die Aufrechthaltung des orthodoxen Lehrbegriffs gesetzt und die innere Herzensreligion vernachlässigt wurde, die sogenannten pietistischen Lehrer auf, und erhielten den unstreitigen Sieg; denn was ist denn die ganze moderne, die Bibel zu ihrer flachen Vernunft bekehrende Theologie anderes, als die Ausartung der erstgenannten Ansicht, beibehaltend die Geringschätzung des orthodoxen Lehrbegriffs, und aufgebend die Heiligkeit des Sinnes, durch welche jene geleitet wurden? Und so werden auch in unserem Zeitalter, wenn es sich von den mancherlei Verirrungen, unter denen es herumgetrieben worden, ein wenig erholt und gesetzt haben wird, begeisterte Männer aufstehen, welche demselben geben werden, was ihm noth thut.

Wir haben unsere übernommene Aufgabe gelöst, E. V., und den Charakter des Zeitalters nach den wesentlichen Ansichten aller Zeit, kurz und gedrängt, wie es unsere Absicht war, geschildert. Es bleibt nichts weiter übrig, als dem Ganzen seinen Beschluss zu geben. Erlauben Sie, dass ich für diesen Zweck Sie noch auf ein einziges Mal einlade.

Siebzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir haben in den vorhergehenden Reden die gegenwärtige Zeit, als einen nothwendigen Bestandtheil des grossen Weltplans mit unserem Geschlechte im Erdenleben, gedeutet, und ihren verborgenen Sinn aufgeschlossen; wir haben gesucht, die Erscheinungen der Gegenwart aus jenem Begriffe zu verstehen, sie als nothwendige Folgen aus der Vergangenheit abzuleiten, ihre eigenen nächsten Folgen für die Zukunft vorherzusehen, und haben, falls uns dieses gelungen ist, unsere Zeit begriffen. Wir haben in diese Betrachtung uns verloren, ohne unserer selbst zu gedenken. Die Speculation warnt, und mit gutem Grunde, jeden Untersucher vor dieser Selbstvergessenheit. Um in unserem Falle die Richtigkeit dieser Warnung zu zeigen: war etwa unsere Ansicht der gegenwärtigen Zeit selbst nur eine Ansicht von dem Augpuncte dieser Zeit aus, und war während dieser Ansicht unser Auge selbst Product dieser Zeit, so zeugte das Zeitalter eben von sich selbst, welches Zeugniss durchaus verwerflich ist; und wir hätten, weit entfernt den Sinn des Zeitalters zu erforschen, lediglich die Anzahl der Phänomene desselben um ein sehr entbehrliches und zu nichts führendes vermehrt. Ob wir uns nun in diesem Falle befinden oder nicht, lässt sich nur dadurch entscheiden, dass wir unser Untersuchen und Denken selbst wiederum denken, welches nicht anders möglich ist, als also: dass wir es zu einem Factum in der Zeit machen, und zwar in derjenigen Zeit, in welche es fiel, in der gegenwärtigen.

So unerlässlich aber es ist, bei jedem geistigen Geschäft an sich selbst zu denken, ebenso schwer ist es auch, dieses zu thun, besonders es laut zu thun, d. h. von sich zu sprechen. Nicht zwar als ob ich es besonders schwer fände, von *mir*, dieser meiner Person, zu sprechen. In der Einleitungsrede, als ich eine Versammlung erst anzuknüpfen und zu errichten suchte, habe ich mit grosser Leichtigkeit von mir selber gesagt, was meines Wissens niemand mir verdacht hat, und was mich nicht reut; aber jetzt, zum Beschlusse, wüsste ich gar kein, auch nur des Aussprechens würdiges Wort über mich vorzubringen. Von mir ist nicht die Rede, nicht ich habe untersuchen und denken wollen; — wenn darauf überhaupt etwas ankäme, so hätte ich es thun können, ohne irgend einem Menschen etwas davon zu sagen; — aber es kommt überhaupt der Welt gar nichts darauf an und macht gar keine Begebenheit in der Zeit, was der Einzelne denkt oder nicht denkt; sondern *Wir*, als eine in den Begriff verlorene, und mit der absoluten Vergessenheit unserer individuellen Personen zur Einheit des Denkens verflossene Gemeine, wie wir die äussere Erscheinung davon oft gegeben haben, und sie in diesem Augenblicke geben, wir haben denken und untersuchen wollen: und dieses *Wir*, keinesweges *mich*, meine ich, wenn ich von dem denkenden Rückblick auf uns selber und von der Schwierigkeit rede, denselben laut und sprechend zu vollziehen. Es sucht sich dann so manches zur Sprache zu drängen, was schicklicher jeder bei sich selbst denkt; der Unvorsichtige kann verleitet werden zu berühren, was die zartere Scham vor sich selbst und anderen lieber unberührt lässt, und mit Vorstellungen an die Gemüther zu dringen, welche nicht an sich, sondern dadurch, dass sie in der Voraussetzung ausgesprochen werden, man könne sie sich nicht selbst machen, dem gebildeten Sinne lästig sind. Nachdem ich, meines Wissens, bisher von dieser Art der Beredtsamkeit, welche man nur noch Einem Stande, zu dem ich nicht gehöre, erlaubt, mich frei erhalten, so hoffe ich nicht, gerade zum Schlusse in sie zu verfallen.

Wir wollen, habe ich gesagt, heute über unser bisheriges Denken — unseres, nicht meines, in dem Sinne, den ich angegeben, — wiederum denken; besonders um sicher zu werden, dass es nicht selbst ein Product der in ihrem Einflusse unserem Auge bloss verborgen gebliebenen Gegenwart gewesen. Ich behaupte hierbei: es ist dieses Denken gewiss nicht Product unserer Zeit, wenn es zuvörderst überhaupt nicht Product irgend einer Zeit ist, sondern über alle Zeit hinausliegt; sodann, da es in diesem Falle gar wohl überhaupt leer und nichts bedeutend seyn und in die leere und nichtige Zeit fallen könnte, wenn es Grund und Princip eines lebendigen Lebens in einer neuen Zeit wird.

Um über das erste, ob unser hier vollzogenes Denken über alle Zeit hinausliege, Auskunft zu erhalten, lassen Sie uns sehen: was für ein Denken dasselbe seinem Inhalte nach gewesen, und unter welche Hauptgattung des menschlichen Denkens wir es zu bringen hätten? — Ich antworte: es war ein religiöses Denken; alle unsere Betrachtungen, waren religiöse Betrachtungen und unsere Ansicht und unser eigenes Auge in dieser Ansicht religiös.

Religion besteht zufolge des, in allen unseren bisherigen Reden dunkler oder deutlicher, mittelbarer oder unmittelbarer angeregten und in der letzten Vorlesung von allen Seiten betrachteten Gedankens darin: dass man alles Leben als nothwendige Entwickelung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne. Nun ists fürs erste ganz klar, dass diese Ansicht nicht in der blossen Wahrnehmung und beobachtenden Anschauung des Lebens, oder irgend eines Dinges liege, noch aus ihr zu entspringen vermöge. Durch die sorgfältigste Beobachtung des Daseyenden wird man nie weiter kommen als zu wissen: *so und so ist* nun eben das Ding; keinesweges aber dazu, diese blosse Erscheinung überhaupt nicht gelten zu lassen, sondern eine höhere Bedeutung derselben anzunehmen. Die religiöse Ansicht kann sich daher nie aus der blossen Beobachtung der Welt erzeugen, indem sie ja vielmehr in der sich uns aufdringenden Maxime besteht: die gesammte Welt und alles Leben in der Zeit gar nicht für das wahre und eigentliche Daseyn gelten zu lassen, sondern noch ein anderes, höheres Daseyn jenseits der Welt anzunehmen. Diese Maxime muss sich rein aus dem Gemüthe, als ein absolut ihm eingepflanzter Grundzug entwickeln, und durch die blosse empirische Wahrnehmung gelangt man nie zu ihr, indem sie eben die empirische Wahrnehmung, als höchsten Entscheidungsgrund alles Gültigen, völlig aufhebt. Es ist klar, dass diese Maxime dem von uns aufgestellten Princip des deutlichen Denkens des Zeitalters widerspricht, dass dieses nie zu ihr kommen kann, und dass durch die erste religiöse Ahnung eines höheren, denn die Welt ist, man über ein solches Zeitalter sich erhebt, und aufhört ein Product desselben zu seyn. Kurz, nicht das blosse Wahrnehmen, sondern das Denken aus sich selber heraus ist das erste Element der Religion. Mit dem bekannten Ausdrucke der Schule: Metaphysik, zu Deutsch: Uebersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles *Apriori*, — verachtet und verspottet, der weiss entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion.

Ist man nun aus dieser Gefangenheit und Befangenheit in den Erscheinungen erlöset, so ist das zweite, um zur wahren Religion zu gelangen, die Maxime: den Grund der Welt weder in das Ohngefähr zu setzen, welches mit anderen Worten heisst, einen Grund der Welt annehmen, und doch auch nicht annehmen; noch in blinde Nothwendigkeit, welches mit anderen Worten heisst, einen schlechthin unbegreiflichen und in sich todten Grund der Welt und des Lebens in ihr annehmen; noch in eine lebendige, aber böse, menschenfeindliche und eigensinnige Ursache, wie es der Aberglaube seit allen Zeiten in höherem oder niederem Grade gethan hat; sondern in das Eine, absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Daseyn. So wie die erste Maxime, das zeitliche Daseyn überhaupt nicht für das wahre gelten zu lassen, sondern jenseits desselben ein höheres anzunehmen, — ebenso muss auch die zweite, dieses höhere als Leben, und als gutes und seliges Leben zu fassen, rein aus dem Gemüthe, als ein absolut in ihm liegender Grundzug kommen. Von aussen kann dem Einzelnen höchstens *die* Hülfe gereicht werden, dass man ihm diese Ansicht mittheile und ihn auffordere, sie an seinem eigenen Wahrheitssinne zu erproben, welcher, wenn er nur recht befragt wird, und wenn die Masse der schon vorhandenen Irrthümer und Vorurtheile nicht gar zu mächtig ist, ohne Zweifel beistimmen wird. Ein eigentlich *logisches* Erzwingungsmittel der Einsicht giebt es nicht, — denn selbst die allerplatteste und roheste Denkart des blossen Egoismus ist in sich consequent, und wer hartnäckig darauf besteht, sie nicht zu verlassen, kann nicht dazu genöthigt werden.

In Summa — wie wir auch schon in der letzten Rede es deutlich ausgesprochen haben: In der religiösen Ansicht werden schlechthin alle Erscheinungen in der Zeit eingesehen als nothwendige Entwickelungen des Einen, in sich seligen, göttlichen Grundlebens, mithin jede einzelne als die nothwendige Bedingung eines höheren und vollkommneren Lebens in der Zeit, das aus ihr entspriessen soll. Nun ist, — dieses ist wohl zu bemerken, — diese Eine, ewig sich gleichbleibende Einsicht der Religion in aller Zeit, selber, *ihrer Form nach*, wiederum verschieden und eine *doppelte*. Nemlich, es wird entweder bloss im Allgemeinen eingesehen, *dass*, da alles in der Zeit erscheinende Leben nur Entwickelung des Einen Lebens seyn könne, auch die besondere, nun eben eintretende

Erscheinung nothwendig dasselbe sey, — *dass* sie es sey, sage ich, ohne dass sich verstehen lässt, *wie* und *auf welche Weise* sie es sey; und in dieser Gestalt können wir die Religion nennen: blosse *Vernunftreligion*, — hinausliegend über allen Verstand und allen Begriff, ohne dass dadurch ihrer Klarheit und Gewissheit der geringste Abbruch geschieht. — Vernunftreligion nennen wir sie, denn sie ist blosses Vernehmen des Dass, ohne Verstehen des Wie. — Oder, was der zweite Fall wäre, es lässt sich sogar begreifen und verstehen, *wie* und *auf welche Weise* die in Untersuchung gezogene Erscheinung Entwicklung eines höheren Lebens sey; das vollkommenere, das daraus hervorgehen soll, lässt sich wirklich angeben, und die vorliegende Erscheinung, als nothwendiger Grund des bestimmten Besseren, im deutlichen Begriffe erhärten. In dieser letzteren Gestalt könnte man die Religion nennen: Verstandesreligion. Durch die Sphären beider ist das ganze Gebiet der Religion umfasst, so dass die Vernunftreligion die beiden äussersten Enden desselben umschliesst, die Verstandesreligion das in der Mitte Liegende einnimmt. Wie jedes menschliche Individuum, als solches, und die besonderen Schicksale desselben auf das Ewige sich beziehen, als das *tiefste* Ende des Religionsgebietes, lässt sich nicht begreifen; und ebensowenig, wie dieses ganze gegenwärtige und erste Leben unseres Geschlechts sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte, und durch sie bestimmt werde, — als das *höchste* Ende desselben Gebietes; *dass* sie aber insgesammt gut seyen, und durchaus nothwendig für das vollkommenste Leben, sieht der Religiose klar ein. Was hingegen das erste Erdenleben der Gattung, für sich allein und ohne Beziehung auf andere Leben gedacht, als blosses Gattungs-, keinesweges als individuelles Leben bedeute, als die mittlere Sphäre jenes religiösen Gebiets: lässt sich begreifen, und ist von uns begriffen worden; und aus demselben Grunde lässt sich begreifen, wie jede der nothwendigen Epochen dieses Erdenlebens sich zum Ganzen verhalte, und was sie in demselben beabsichtige. Hier daher liegt der Boden der Verstandesreligion; und diesen hat unsere Untersuchung, — hinstellend die Epoche, in welcher wir leben, als ihren hellsten Punct, — durchmessen.

Die Frage: was unsere ganze Untersuchung eigentlich gewesen? ist beantwortet. Folgendes nemlich haben wir gethan: wir haben uns erhoben in den Aether der Religion auf dem Wege, der für unser Zeitalter der betretenste und der geläufigste ist, auf dem Wege des Verstandes. So gewiss unsere Untersuchung religiös war, schwebte sie, weit entfernt, ein Product unserer Zeitepoche zu seyn, über allen Zeitepochen und aller Zeit; so gewiss sie an das in unserer Zeit herrschende Princip anknüpfte, erhob sie sich recht eigentlich aus unserer Zeit heraus über die Zeit. Die kräftigste Verhinderung des Nachdenkens liegt darin: wenn man an gar nichts mehr Anstoss nimmt, über nichts sich weiter wundert, noch einen Aufschluss begehrt. Was jeden, diesem Zustande noch so Nahen noch immer am leichtesten anregt, weil es auf sein eigenes Wohl und Wehe unmittelbaren Einfluss hat, sind die ihm am nächsten liegenden Zeitbegebenheiten. Welcher Gebildete hat nicht wenigstens beim Anblicke dieser sich zuweilen gewundert, nach einer Bedeutung dieser sonderbaren Erscheinungen gefragt und Aufschluss gewünscht? Ohne auf Kleinigkeiten uns einzulassen, die sehr oft in das Gebiet des absolut Unverständlichen fallen, oder, selbst falls sie verständlich wären, nie zu etwas Grossem führen, haben wir die Zeit im Grossen und Ganzen gedeutet; doch also, dass wohl nicht leicht Eins der Mitglieder dieser Versammlung dasjenige ganz übergangen finden dürfte, was ihn am vorzüglichsten interessirt. Wir haben sie gedeutet mit verständig religiösem Sinne, alles begreifend als nothwendig in diesem Ganzen, und als sicher führend zum Edleren und Vollkommneren.

Es ist daher kein Zweifel, dass unsere Untersuchung über alle Zeit hinaus sich erhoben habe. Dies allein aber genügt uns noch nicht. Ist sie kein Product, keine Lieblingsmeinung, keine Einseitigkeit unseres Zeitalters, so ist das recht gut: aber ist sie nicht vielleicht überhaupt Nichts, ein leerer Schimmer und Traum, fallend in die leere Zeit, und für die wahre und wirkliche Zeit gar nicht vorhanden? Wir haben die Principien für die Beantwortung dieser zweiten Frage anzugeben.

In diese leere Zeit fällt etwas, wenn es zum blossen Zeitvertreibe dient, oder, was dem ganz gleich ist, zur blossen Befriedigung einer auf keine ernsthafte Wissbegierde gegründeten Neugierde. Der Zeitvertreib ist ganz eigentlich eine leere Zeit, welche zwischen die durch ernsthafte Beschäftigungen ausgefüllte Zeit in die Mitte gesetzt wird. Als ich diese Reden eröffnete, nahm ich nichts weiter auf mich, als dass ich Sie wenige Stunden dieses Winters auf eine nicht unschickliche und Ihrer nicht unanständige Weise unterhalten wollte; mehr konnte ich, auf mich allein rechnend, nicht versprechen: und sogar dieses ganz unbedingt zu versprechen wäre gewagt gewesen; denn das Unterhalten setzt von der anderen Seite Unterhaltbarkeit, und eine bestimmte Unterhaltung, einen gewissen Grad und Art von Unterhaltbarkeit voraus. — Hätten Sie nun, insgesammt und alle ohne Ausnahme, mich bei diesem Worte gefasst, so könnten Sie heute insgesammt rühmen, dass Sie diesen Winter über sechszehn bis siebzehn Stunden Langeweile durch ein neues Mittel losgeworden; welches denn immer auch etwas Gutes, Erspriessliches und Gesundes wäre, wogegen ich nichts haben dürfte. Etwas ganz Gewisses aber wäre es auch, dass diese sechszehn bis siebzehn Stunden nicht in Ihre wirkliche, sondern in Ihre leere Zeit gefallen seyen.

In die wahre und wirkliche Zeit fällt etwas, wenn es Princip wird, nothwendiger Grund und Ursache, neuer und vorher nie dagewesener Erscheinungen in der Zeit. Dann erst ist ein lebendiges Leben geworden, das anderes Leben aus sich erzeugt. Das, was durch diese Untersuchungen Princip geworden seyn könnte, wäre die herrschende Tendenz und Gewohnheit, alle Erscheinungen ohne Ausnahme aus dem religiösen Standpuncte anzusehen. Nun ist es unmöglich, dass durch diese unsere, hier in einigen Stunden dieses Winters angestellten Betrachtungen dieses Princip uns erst habe eingepflanzt werden können. Theils lässt es sich überhaupt nicht, wie schon oben erinnert worden, von aussen in den Menschen hineinbringen, sondern es muss ursprünglich in seinem Wesen seyn, und *ist* es ohne Ausnahme; theils haben wir hier bei weitem nicht alle die Mittel, welche es giebt, um dasselbe zu wecken und anzuregen, anzuwenden vermocht. Das ganze künstliche Verfahren der Schule, das systematische Aufsteigen und Abschneiden jedes Einwandes, die regelmässige Abgrabung der Wurzel des Irrthums in jedem ihrer Aeste, — ferner, das tiefe und langwierige Studium, und die künstliche Entwickelung der Denkkraft, welche beide das erstere voraussetzt, — konnte und durfte hier nicht angebracht werden; eingepflanzt demnach, oder auch nur ursprünglich geweckt und angeregt, konnte hier der religiöse Sinn nicht werden. Es wurde vorausgesetzt, dass er in allen hier mitwaltenden Gemüthern schon ehemals warm und kräftig herausgetreten und sich geäussert, und jetzt nur etwa, durch die übrigen ununterbrochenen Geschäfte und Zerstreuungen des Lebens und seine gewöhnlichen Umgebungen verdeckt, schlummere. Diesen nur entschlummerten, keinesweges erstorbenen, konnten wir ansprechen; gerade wie jeder es mit sich selbst allein ebensogut hätte vollziehen können, wenn er die Zeit und Fertigkeit der Meditation in Angelegenheiten dieser Art gehabt hätte; mir fiel das Geschäft zu, einen Theil meiner Zeit auf Ermessung und Berechnung einer Rede zu wenden, welche jeder eben also an sich hätte halten können, und die er zuletzt auch wirklich an sich halten und sie an seinem eigenen Gefühle versuchen musste, wenn sie überhaupt an ihn gerichtet seyn sollte. Höchstens konnte ich von dem meinigen das hinzuthun, dass ich den Gegensatz zwischen Ihrer damaligen Geistesbildung, als der religiöse Sinn zuerst in Ihnen lebendig wurde, und ihrer dermaligen aufhob und diesen, an sich selber ewig sich gleichbleibenden Sinn von den etwanigen anderweitigen Beschränkungen, die seine erste Entwickelung umgaben, kräftigst abtrennte und ihn in Ihren gegenwärtigen Culturzustand hineinversetzte.

Fürs erste giebt es nun schon zur vorläufigen Beurtheilung der angeregten Frage, ob die hier angestellten Betrachtungen für uns bloss leere Worte und Gedankenspiele waren — höchstens dienlich, um eine müssige Stunde hinzubringen — oder, ob sie etwas in uns selber Lebendes angesprochen, ein gutes

Kriterium: wenn es uns nemlich zu Muthe war, als ob hier nur unsere eigenen, von jeher gehegten Ahnungen und Gefühle deutlich ausgesprochen würden, und als ob wir selber uns von jeher die Sache ohngefähr ebenso gedacht hätten, wie sie hier dargestellt worden: so ist sicher etwas in uns Liegendes angesprochen. Dies, sage ich, ist ein nur vorläufiges und selbst nur halb entscheidendes Kriterium. Das letztere deswegen: es kann einer aus voller Seele beistimmen, bei dem doch nur ein flüchtiges wissenschaftliches, oder ästhetisches Wohlgefallen erregt ist, das da wohl in einer consequenteren Ansicht der Welt, oder in begeisterteren Kunstproducten sich zeigen, nie aber einfliessen wird auf die innere Tiefe des Gemüthes. Es kann ein anderer widersprechen, weil er mit wissenschaftlichen Vorurtheilen an die Betrachtung ging, und gerade um so heftiger widersprechen, jemehr das geheime Einverständniss seines eigenen Gemüthes mit demjenigen, was seiner Theorie zufolge Irrthum seyn muss, ihn reizt und peinigt; — der doch im Grunde einstimmt, und bei welchem die Einstimmigkeit allmählig die ganze Denkart und den Charakter ergreifen, und sein Verfahren in Widerspruch setzen wird mit seiner Theorie, — bis endlich diese selbst, da aus dem Herzen ihr keine weitere Nahrung zufliesst, verwelken wird und abfallen wie dürres Laub.

Aber das sichere und völlig entscheidende Kriterium, ob etwas in uns schon Lebendes angesprochen, und so kräftig angesprochen sey, dass es nicht wieder von neuem entschlummern könne, — in welchem Falle das dermalige Erwachen eines neuen, künftigen, immer nicht sicher zu erwartenden Erweckens bedürfte, und nur für dieses von einigem Werthe seyn könnte, ohne dieses aber gleichfalls in die leere Zeit fiele; — das sichere und völlig entscheidende Kriterium dieser Frage, sage ich, ist dies: ob dieses angeregte Leben unaufhörlich sich weiter ausbreite, und Grund und Quell neuen Lebens werde?

Schon in der vorigen Rede ist deutlich dargethan worden, dass die Religion überhaupt sich gar nicht äusserlich darstelle, und den Menschen durchaus nicht treibe, irgend etwas zu thun, das er nicht ohne sie ebensowohl gethan hätte, sondern dass sie ihn nur innerlich vollende zu seinem wahrhaften Seyn und Daseyn. Sie ist gar kein Thun, noch Thätiges, — sondern sie ist eine Ansicht; sie ist *Licht*, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt. Einmal ausgebrochen, quillt es aus sich selber ewig fort und verbreitet sich ohne Aufhören; und es ist so vergeblich, ihm zu sagen: leuchte, als es vergeblich wäre, dies der irdischen Sonne zu sagen, wenn sie am Himmel steht. Es thut dies ohne alles unser Gebot; und leuchtet es nicht, so ist es eben nicht angebrochen. Wie es anbricht, so verschwinden die Finsternisse und die Traumgestalten und Gespenster, welche im Schoosse derselben sich erzeugten, von selbst. Es ist vergeblich, den Finsternissen zu sagen: werdet Licht! Sie können kein Licht aus sich hervorgehen lassen, denn sie haben keines in sich. Ebenso vergebens ist es, dem in Vergänglichkeit verlorenen Menschen zu sagen: erhebe dein Auge zum Ewigen! Er hat für das Ewige kein Auge; das Auge, das er hat, ist selbst vergänglich, und ist die Vergänglichkeit, und gebiert Vergänglichkeit aus sich heraus. Lasset aber das Licht erst ausbrechen, so wird die Finsterniss sichtbar, und weicht und zieht sich zurück, wie Schatten über die Flur. Die Finsterniss ist die Gedankenlosigkeit, die Frivolität, der Leichtsinn der Menschen. Wo das Licht der Religion aufgegangen ist, hat man den Menschen vor diesen nicht weiter zu warnen, noch er mit ihnen zu kämpfen; sie sind zerflossen, und man kennt nicht mehr ihre Stätte. Sind sie noch da, so ist das Licht der Religion sicher noch nicht aufgegangen, und alles Warnen und Vermahnen ist verloren.

Demnach, — das aufgestellte Kriterium zuvörderst negativ angewendet, — wird die Beantwortung der Frage, ob diese Betrachtungen in die leere oder wahre Zeit gefallen, davon abhängen, ob die Gedankenlosigkeit, die Frivolität, der Leichtsinn aus unserem Leben verschwinden, und immer mehr verschwinden werden.

Die *reine* Gedankenlosigkeit, d. h. das stumme und blinde Hinfliessen mit dem Strome der Erscheinungen, ohne auch nur den Gedanken einer Einheit in ihm und eines Grundes davon zu denken, ist thierisch, und erhält dadurch wieder eine gewisse Naturgemässheit, die man gelten lassen muss. Selten ist der Mensch so glücklich, dass sie ihm zu Theil werde. Jene Frage nach der Einheit stellt sich ein und fordert ihre Beantwortung. Wer sich der dadurch aufgegebenen Forschung nicht unterwerfen mag, dem bleibt nichts übrig, als sich gegen jenen Andrang zu verstocken, die absolute Gedankenlosigkeit, die ihm, als natürlichen Zustand, seine Natur versagte, mit Freiheit zu seiner Maxime zu machen, und in sie die rechte, wahre Weisheit zu setzen. An vornehmen Benennungen, als da sind: wahrer, gesunder Menschenverstand, Skepticismus, Kampf gegen Schwärmerei und Aberglauben, wird es nicht gebrechen. Nach ihnen ist das Thier der geborene Weise und Philosoph; dem Menschen aber ist die Narrheit zu Theil geworden, welche darin besteht, dass man einen Grund der Erscheinungen sucht. Diese Narrheit, nach einem Grunde zu fragen, unterdrückt der Weise soviel er vermag, und macht so durch Kunst sich wieder zum Thiere. Lässt sich nun etwa durch diese Maxime und alle die ihr beigelegten vornehmen Namen jener Trieb, sicheren Boden zu finden, noch nicht unterdrücken, so sucht man durch andere Mittel ihn zum Schweigen zu bringen. Man versucht, sich selbst mit jenem Streben aufzuziehen und lächerlich zu machen, indem man überhaupt es lächerlich zu machen sucht; um an sich selbst Rache dafür zu nehmen, dass man sich doch einmal überraschen und ergreifen liess, auch, damit ja die anderen einer solchen Schwachheit uns nicht für fähig halten. Man flieht keine Gesellschaft ärger, als die seiner selbst, und um nie mit sich selbst allein zu seyn, sucht man alle Theile des Lebens, die uns von den, uns ohnedies von uns selbst entfernenden Geschäften übrigbleiben, in ein Spiel zu verwandeln. — Dieser Zustand ist nicht natürlich. Kinder mögen von Natur gern spielen, weil ihre Kräfte ernsthafteren Geschäften noch nicht gewachsen sind: wenn aber Erwachsene nichts mögen, als spielen, so geschieht es nicht um des Spieles willen, sondern weil sie über dem Spiele etwas anderes vergessen wollen. Oder es kömmt dir ein ernster Gedanke in den Weg, den du nicht magst: so lass ihn liegen und setze deinen angefangenen Weg fort! Das aber thust du nicht, sondern du wendest dich gegen ihn und bietest alle Gewalt deines Witzes auf, um ihn in ein lächerliches Licht zu setzen. Warum giebst du dir denn die Mühe? Du musst doch den Gedanken in seiner ersten ernsthaften Gestalt gar nicht ertragen können, da du nicht eher Ruhe hast, bis du ihn in eine andere, dir gefälligere Form gebracht. Leichtsinn und Frivolität — und zwar, je höher sie steigen, desto mehr — sind untrügliche Kennzeichen, dass im Innern des Herzens etwas ist, das nagt, und welchem man gern entfliehen möchte; und sie sind gerade dadurch unverwerfliche Beweise, dass die edlere Natur in diesen noch nicht ganz ausgestorben. Wer es vermag, einen tiefen Blick in solche Gemüther zu werfen, dem geht der schmerzlichste Jammer auf über ihren Zustand und über die unaufhörliche Lüge, in der sie sich befinden; indem sie alle glauben machen wollen, dass sie höchst glücklich und vergnügt seyen, und von ihnen wieder die Bestätigung erwarten, indess sie bei sich selbst niemals Glauben finden; — zugleich mit einem wehmüthigen Lächeln über ihr Bestreben, schlimmer zu scheinen, als sie wirklich sind.

Sind diese Phänomene uns gänzlich verschwunden, scheuen wir nicht mehr den Ernst und das Nachdenken, sondern fangen nun schon an, es über alles zu lieben: so sind unsere Betrachtungen nicht in die leere, sondern in die wirkliche Zeit gefallen.

Hat das Licht der Religion sich in uns entzündet, so vertreibt es nicht nur die Finsternisse, sondern es ist auch für sich selber und als solches da, indem es ausserdem die Finsternisse nicht vertreiben könnte; verbreitet sich, bis es unsere ganze Welt umfasst, und wird so Quelle eines neuen Lebens. — Im Beginn dieser Reden haben wir alles Grosse und Edle im Menschen darauf zurückgeführt, dass er seine Person in der Gattung verliere und an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, für sie arbeite, entbehre, dulde und, sich opfernd, sterbe. Immer waren es Thaten, immer, was heraustreten konnte in der äusseren Erscheinung, worauf wir sahen. Dabei mussten wir anknüpfen mit dem Zeitalter. Jetzt, beim Durchgehen durch diese Ansicht veredelt, wie ich voraussetze, sagen wir nicht mehr also. Das einzige wahrhaft Edle im Menschen, die höchste Form der in sich selbst klar gewordenen Idee ist die Religion: aber die Religion ist gar kein Aeusserliches, und erscheint nie in irgend einer Aeusserung, sondern sie vollendet bloss innerlich den Menschen. Sie ist Licht und Wahrheit im Geiste. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, denn die Wahrheit kann nicht anders handeln, als nach der Wahrheit; aber dieses richtige Handeln ist kein Opfer mehr, noch ein Dulden und Entbehren, sondern es ist selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit. Wer mit Widerwillen und im Streite mit seiner inneren Finsterniss dennoch nach der Wahrheit handelt, den bewundere man, und preise seinen Heldenmuth; wem es innerlich klar geworden, der ist unserer Bewunderung und Verwunderung entwachsen: es ist in seinem Wesen gar kein Anstoss weiter, noch Unbegreifliches, sondern alles ist die eine, aus sich selbst fortfliessende klare Quelle.

Folgendermaassen drückten wir uns damals aus: wie, wenn der Odem des Frühlings die Lüfte belebt, das starre Eis, wovon noch kurz vorher jedes Atom fest in sich selber sich verschloss, und kalt jedes Nachbaratom von sich abhielt, sich nun nicht länger hält, sondern zusammenströmt in eine einige, sich durchdringende und erquickende laue Fluth; also verfliesset durch den Liebeshauch der Geisterwelt, und ist durch ihn ewig verflossen, das Ganze der Geisterwelt. Heute setzen wir hinzu: und dieser Hauch der Geisterwelt, das sie schaffende und bindende Element, ist das Licht; dieses das ursprüngliche; die Wärme, falls sie nicht wieder verfliegen, sondern einige Dauer in sich tragen soll, ist bloss die erste Aeusserung des Lichtes. In der Finsterniss der irdischen Ansicht stehen alle Gegenstände getrennt da; jeder einzelne in sich selber zusammengehalten durch die dunkle und kalte Materie, die in ihm sich hinzieht; aber es giebt in dieser Finsterniss kein Ganzes. Das Licht der Religion beginne! — und alles geht auf und tritt heraus nebeneinander, gegenseitig sich haltend und ordnend, und insgesammt schwimmend in dem Einen fortgehenden und umfassenden Lichtstrahle.

Dieses Licht ist sanft, stillerquickend und wohlthätig dem Auge. In der Dämmerung der irdischen Ansicht werden gefürchtet die verworren beleuchteten Gestalten, und werden darum gehasst. In der Beleuchtung der Religion ist alles gefällig, und strahlet Frieden aus und Ruhe. In ihr ist die Missgestalt verschwunden, und alles schwimmt in rosenfarbenem Aether. Nicht, dass man an einen hohen Willen des Schicksals, der nun einmal nicht zu ändern ist, sich ergebe; für die Religion giebt es kein Schicksal, sondern eitel Weisheit und Güte, in die man sich nicht nothgedrungen ergiebt, sondern die man mit unendlicher Liebe umfasst. — In diesen hier angestellten Betrachtungen sollte diese freundliche und gefällige Ansicht zunächst über unser Zeitalter und über das ganze Erdenleben unserer Gattung verbreitet werden. Je inniger diese Milde uns ergriffen hat, je tiefer sie eingedrungen ist in alle unsere Ansichten: mit einem Worte, jemehr Frieden mit aller Welt und Freude an jeglichem Daseyn für uns gewonnen ist, desto sicherer können wir sagen, dass die hier angestellten Betrachtungen nicht in die leere, sondern in die wirkliche Zeit gefallen.

Dieses Licht verbreitet sich aus sich selber und erweitert seine Sphäre, bis es zuletzt unsere ganze Welt durchdringt. Wie, wenn das irdische Licht in einem Puncte beginnt, die Schatten zurückweichen, die Grenzen des Tages und der Nacht sich scheiden, und zwar die Finsterniss selbst sichtbar wird, noch aber nicht die in sie gehüllten Gegenstände: ebenso verhält es sich mit dem Lichte der Religion. In Einer Sphäre, in der Ansicht unseres Erdenlebens, sollte dieses Licht hier uns aufgehen. Ist es uns nur wirklich da aufgegangen, so wissen wir schon fest und sicher, dass auch jenseits dieser Sphäre nur Weisheit herrsche und Güte, weil überhaupt nichts anderes zur Herrschaft kommen kann; aber wir verstehen noch nicht, wie sie da herrsche, und was es sey, das sie dort beabsichtige. In Rücksicht des Dass durchdrungen von felsenfester Ueberzeugung und Einsicht, bleibt jenseits dieser Sphäre in Rücksicht des Wie uns doch nur der Glaube übrig. Unsere Sphäre ist beleuchtet durch in sich selber verständliches und klares Licht: die Gegend jenseits ist allerdings auch schon umfasst vom Lichte, noch aber ruht Dunkel auf den übersinnlichen Gegenständen, die sie enthält. Aber das verständliche und in sich selbst klare Licht bleibt nicht eingeschlossen in seine ersten Grenzen, sondern wie es nur in sich selber heller wird, ergreift es zugleich die nächsten Umgebungen, und von ihnen aus abermals die nächsten; die Sphäre der Verstandesreligion erweitert sich, und nimmt einen Theil der Sphäre des Glaubens nach dem andern in sich auf. Werden wir daher immer verständiger werden in dem Einen, das des Verstehens werth ist, in den Planen der göttlichen Weisheit und Güte: so ist dies ein sicherer Beweis, dass die hier angestellten Untersuchungen nicht in die leere Zeit gefallen sind, sondern in die wirkliche.

Mit einem Worte: allein unser künftiges Wachsthum an innerem Frieden und Seligkeit, sowie an innerem Verständnisse, kann den Beweis geben, dass die Lehre, welche hier gedacht worden, wahr sey, und dass sie an uns wirklich gekommen und ein Leben in uns gewonnen habe.

Sie sehen, Ehrwürdige Versammlung, dass dieser Beweis nicht äusserlich erscheint; dass keiner für den anderen, sondern nur jeder für sich, aus seiner eigenen Seele heraus, antworten kann, und am besten thut, wenn er auch nur lediglich in seine eigene Seele hinein antwortet. Sie sehen, dass in keinem Falle heute oder morgen die aufgeworfenen Fragen sich beantworten lassen, sondern dass die Beantwortung auf eine sehr unbestimmte Zeit hinaus sich verschiebt. Sie sehen, dass wir heute, am Beschlusse unserer Arbeit stehend, durchaus nicht wissen können, ob wir Etwas oder Nichts gethan haben; und dass wir auch hierüber an das blosse Bewusstseyn unserer redlichen Absicht, falls wir dieses zu fassen vermögen, und aus der Region des Verstandes in die des Glaubens und der Hoffnung verwiesen werden.

Und gesetzt, wir könnten diese Fragen beantworten, und könnten sie unserem Wunsche gemäss beantworten: was ist diese Versammlung auch nur gegen diese volkreiche Stadt; und was ist diese Stadt gegen das gesammte Reich der Cultur? Ein Tropfen Wasser vielleicht in einem mächtigen Strome. Würde nicht der vom neuen Lebenselemente durchdrungene Tropfen — falls er nemlich wirklich durchdrungen ist, — mit dem Strome sich mischen und in ihm verschwinden, so dass gar bald im Ganzen keine Spur des ihm ertheilten Elementes übrigbliebe? — Auch hier bleibt uns nichts, als die Hoffnung, dass, falls Wahrheit war, was hier gedacht wurde, und falls sie in einer gerade unser Zeitalter ansprechenden Gestalt erschien, dieselbe Wahrheit, in derselben Gestalt, ohne alles unser Wissen auch wohl anderwärts durch andere Organe das Zeitalter ansprechen werde; so dass mehrere Tropfen in dem grossen Strome von demselben Lebenselemente durchdrungen würden und allmählig zusammenflössen, und auf diese Weise nach und nach dem Ganzen ihr Element ertheilten.

Dieses lassen Sie uns hoffen, und mit dieser freudigen Hoffnung im Blicke, E. V., lassen Sie uns scheiden!

Inhaltsanzeige.

Erste Vorlesung. S. 3. Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sey der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte; wodurch dieses Leben in fünf Hauptepochen zerfalle.

Zweite Vorlesung. S. 16. In welche dieser Epochen die gegenwärtige Zeit fallen möge? Grundmaxime eines solchen Zeitalters. Der angeborne Verstand desselben, der ihm als Kriterium aller Realität dienet. Allgemeine Schilderung seines daraus erfolgenden Welt- und Glaubenssystems. Seine Erhebung der Erfahrung zum Höchsten, sein wissenschaftlicher Skepticismus, seine artistischen, politischen, moralischen und religiösen Grundsätze.

Dritte Vorlesung. S. 34. Im Gegensatze mit dem Leben eines solchen Zeitalters bestehe das vernunftmässige Leben darin, dass das Individuum sein Leben an den Zweck der Gattung, oder an die Idee setze. Versuch an den Gemüthern der Zuhörer, ob sie sich entbrechen könnten, ein solches Leben zu billigen und zu bewundern; und was aus diesem Versuche, falls er gelingen sollte, folgen würde.

Vierte Vorlesung. S. 48. Fortsetzung des Versuchs. Beschreibung des Genusses des Lebens in der Idee, falls jemand es selber lebt.

Fünfte Vorlesung. S. 61. Man müsse, um ein Zeitalter, wie das, der Voraussetzung nach, gegenwärtige, in seiner Wurzel zu erfassen, von der Beschreibung seines wissenschaftlichen Zustandes ausgehen. Form dieses Zustandes. Kraftlosigkeit in Bearbeitung und Mittheilung der Wissenschaft. Langeweile, die es durch Scherz, der ihm aber unzugänglich bleibt, auszufüllen sucht.

Sechste Vorlesung. S. 78. Beschreibung des wissenschaftlichen Zustandes des vorausgesetzten Zeitalters in seiner Materie. Begriffe von der Freiheit und Publicität. Vielschreiberei und Vielleserei. Literaturzeitungen — Anhang über die Kunst zu lesen.

Siebente Vorlesung. S. 96. Wie der Buchstabe den hohen Werth erhalten, den er im Zeitalter habe. — Wie, im Gegensatze mit einem solchen Zeitalter, der wissenschaftliche Zustand seyn solle.

Achte Vorlesung. S. 111. Von der Reaction eines solchen Zeitalters gegen sich selber durch Aufstellung des Unbegreiflichen, als höchsten Princips. Woher, falls ein bestimmtes Unbegreifliches aufgestellt werde, dieses entstehe? Bestimmung des Begriffs der Schwärmerei, insbesondere der wissenschaftlichen.

Neunte Vorlesung. S. 128. Die zunächst zu berührenden Grundzüge jedes Zeitalters seyen von der Ausbildung des Staates in demselben Zeitalter abhängig; darum sey zuvörderst diese letztere im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben. Könne nur durch Geschichte geschehen; weshalb wir zuvörderst über unsre Ansicht der Geschichte überhaupt Rechenschaft abzulegen hätten. Ablegung dieser Rechenschaft.

Zehnte Vorlesung. S. 143. Begriff des absoluten Staats. Drei mögliche Grundformen des wirklichen, zur Vollkommenheit fortschreitenden Staats. — Unterschied zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit.

Eilfte Vorlesung. S. 156. Materiale des absoluten Staats.

Zwölfte Vorlesung. S. 171. Wie der Staat in Mittelasien entstanden sey, und in Griechenland und Rom zur Gleichheit *des Rechts* Aller, als seiner zweiten Grundform, sich heraufgebildet habe. Vereinigung aller vorhandenen Cultur zu Einem Staate im römischen Reiche.

Dreizehnte Vorlesung. S. 185. Zerstörung dieses Reichs und Erschaffung eines neuen Staats, so wie einer ganz neuen Zeit durch das Christenthum.

Vierzehnte Vorlesung. S. 198. Freiere Entwicklung des Staats seit dem Falle der geistlichen Centralgewalt in den besondern Reichen der Einen christlichen Völkerrepublik: garantirt durch die nothwendige Sorge jedes einzelnen Staates für seine Selbsterhaltung innerhalb des sich immerfort bekämpfenden Ganzen. Gleichstellung aller in Ansehung *der Rechte*. Das Bestreben des Staates, den Bürger ganz zu seinem Werkzeuge zu machen, möge der politische Grundzug des Zeitalters seyn.

Funfzehnte Vorlesung. S. 213. Der Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte des Zeitalters.

Sechszehnte Vorlesung. S. 226. Religiöser Charakter des Zeitalters.

Siebzehnte Vorlesung. S. 238. Schlussrede über den eigentlichen Zweck und möglichen Erfolg dieser Vorlesungen.

Reden an die deutsche Nation

durch

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Berlin 1808. Im Verlage der Realschulbuch
handlung.
Zweite Ausgabe: Leipzig 1824, bei Herbig.

Vorrede.

Die folgenden Reden sind zu Berlin im Winter 1807—8 in einer Reihe von Vorlesungen, und als Fortsetzung der im Winter 1804—5 eben daselbst vorgetragenen *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (in derselben Verlagshandlung abgedruckt 1806) gehalten worden. Was bei ihnen und durch sie dem Publicum zu sagen war, ist in ihnen selbst ausgesprochen, und es bedurfte sonach keiner Vorrede. Da inzwischen durch die Weise des Abdrucks dieser Reden ein auszufüllender leerer Raum sich ergeben hat, so fülle ich denselben mit etwas zum Theil schon anderwärts die Censur passirtem und abgedrucktem, an welches die Veranlassung der entstandenen Lücke erinnert, und das im allgemeinen auch hier Anwendung finden dürfte, indem ich im besonderen noch an den, denselben Gegenstand betreffenden Schluss der zwölften Rede verweise.

Berlin, im April 1808.

Fichte.

Aus einer Abhandlung
über
Macchiavelli als Schriftsteller,
und
Stellen aus seinen Schriften.

I.

Aus dem Beschlusse jener Abhandlung.

Zunächst fallen uns zwei Gattungen von Menschen ein, gegen die wir uns verwahren möchten, wenn wir es könnten.

Zuvörderst solche, welche, so wie sie selbst mit ihren Gedanken niemals über die neueste Zeitung hinauskommen, annehmen, dass dies auch kein anderer könne; dass demnach alles, was geredet oder geschrieben werde, eine Beziehung auf diese Zeitung habe, und derselben zum Commentar dienen solle. Diese bitte ich zu bedenken, dass keiner sagen könne: siehe, da ist dieser gemeint, und dieser! — der nicht vorher bei sich selbst geurtheilt habe, dass dieser, und dieser wirklich und in der That also sey, dass er hier gemeint seyn könne; dass daher keiner einen im allgemeinen bleibenden Schriftsteller, der in der alle Zeit umfassenden Regel jede besondere Zeit vergisst, der Satire beschuldigen könne, ohne erst selbst, als ursprünglicher und selbstständiger Urheber, diese Satire gemacht zu haben, und so höchst thörichterweise seine eignen geheimsten Gedanken zu verrathen.

Sodann giebt es solche, die vor keinem Dinge Scheu haben, wohl aber vor den Worten zu den Dingen, und vor diesen eine unmässige. Du magst sie unter die Füsse treten und alle Welt mag zusehen; dabei ist für sie weder Schande noch Uebel: wenn aber darauf ein Gespräch erhoben würde vom Treten mit Füssen, so wäre dies ein unleidliches Aergerniss, und nun erst höbe das Uebel an; da doch auch überdies kein Vernünftiger und Wohlwollender ein solches Gespräch erheben wird aus Schadenfreude, sondern lediglich um die Mittel ausfindig zu machen, dass der Fall nicht wieder eintrete. Ebenso mit den zukünftigen Uebeln: sie wollen nicht gestört seyn in ihrem süssen Traume, und schliessen darum fest zu ihr Auge vor der Zukunft. Da aber dadurch andre, welche die Augen offenbehalten, nicht verhindert werden zu sehen, was herannaht, und in Versuchung kommen könnten zu sagen und mit Namen zu benennen, was sie sehen: so dünkt ihnen gegen diese Gefahr das sicherste Mittel dieses, dass sie den Sehenden dieses Sagen und Benennen verkümmern; als ob nun, in umgekehrter Ordnung mit der Wirklichkeit, aus dem Nichtsagen das Nichtsehen, und aus dem Nichtsehen das Nichtseyn erfolgen würde. So schreitet der Nachtwandler einher am Rande des Abgrundes; aus Barmherzigkeit ruft ihm nicht zu, jetzt sichert ihn sein Zustand, wenn er aber erwacht, so stürzt er herab. Möchten nur auch die Träume jener die Gabe, die Vorrechte und die Sicherheit des Nachtwandelns mit sich führen, damit es ein Mittel gäbe, sie zu retten, ohne ihnen zuzurufen, und sie zu erwecken. So sagt man, dass der Strauss die Augen vor dem auf ihn zukommenden Jäger verschliesse, eben auch, als ob die Gefahr, die ihm nicht mehr sichtbar sey, überhaupt nicht mehr da sey. Der wäre kein Feind des Strausses, der ihm zuriefe: öffne deine Augen, siehe, da kommt der Jäger, fliehe nach jener Seite hin, damit du ihm entrinnest.

II.

Grosse Schreibe- und Pressfreiheit in Macchiavelli's Zeitalter.

Es dürfte auf Veranlassung des vorigen Abschnittes, und indem vielleicht einer oder der andere unsrer Leser sich wundert, wie dem Macchiavelli das soeben Gemeldete habe hingehen können, der Mühe werth seyn, zu Anfange des 19ten Jahrhunderts aus den Ländern, die sich der höchsten Denkfreiheit rühmen, einen Blick zu werfen auf die Schreibe- und Pressfreiheit, die zu Anfange des 16ten Jahrhunderts in Italien und in dem päpstlichen Sitze Rom stattfand. Ich führe von tausenden nur Ein Beispiel an. Macchiavelli's florentinische Geschichte ist auf die Aufforderung des Papstes Clemens VII. geschrieben und an denselben überschrieben. In derselben befindet sich gleich im ersten Buche folgende Stelle: „So wie bis auf diese Zeit keine Meldung geschehen ist von Nepoten oder Verwandten irgend eines Papstes, so wird von nun an von solchen die Geschichte voll seyn, bis wir sodann auch auf die Söhne kommen werden; und so ist denn den künftigen Päpsten keine Steigerung mehr übrig, als dass sie, so wie sie bisher diese ihre Söhne in Fürstenthümer einzusetzen gesucht haben, denselben auch den päpstlichen Stuhl erblich hinterlassen."

Dieser florentinischen Geschichte, nebst dem Buche vom

Fürsten und den Discursen, stellt derselbe Clemens, ***honesto Antonii*** (so hiess der Drucker) ***desiderio annuere volens***, ein Privilegium aus, in welchem allen Christen bei Strafe der Excommunication, den päpstlichen Unterthanen noch überdies bei Confiscation der Exemplare und 25 Ducaten Strafe, verboten wird, diese Schriften nachzudrucken.

Zu erklären ist dies allerdings. Die Päpste und die Grossen der Kirche betrachteten selber ihr ganzes Wesen lediglich als ein Blendwerk für den niedrigsten Pöbel und, wenn es seyn könnte, für die Ultramontanen, und sie waren liberal genug, jedem feinen und gebildeten italiänischen Manne zu erlauben, dass er über diese Dinge ebenso dächte, redete und schriebe, wie sie selbst unter sich darüber redeten. Den gebildeten Mann wollten sie nicht betrügen, und der Pöbel las nicht. Eben so leicht ist zu erklären, warum späterhin andere Maassregeln nöthig wurden. Die Reformatoren lehrten das deutsche Volk lesen, sie beriefen sich auf solche Schriftsteller, die unter den Augen der Päpste geschrieben hatten, das Beispiel des Lesens wurde ansteckend für die andern Länder, und jetzt wurden die Schriftsteller eine furchtbare, und eben darum unter strengere Aufsicht zu nehmende Macht.

Auch diese Zeiten sind vorüber, und es werden dermalen, zumal in protestantischen Staaten, manche Zweige der Schriftstellerei, z. B. philosophische Aufstellung allgemeiner Grundsätze jeder Art, gewiss nur darum der Censur unterworfen, weil es so hergebracht ist. Da sich nun hierbei findet, dass denen, welche nichts zu sagen wissen, als das, was jederman auch schon auswendig weiss, in alle Wege erlaubt wird, so viel Papier zu verwenden, als sie irgend wollen; wenn aber einmal wirklich etwas neues gesagt werden soll, der Censor, der das nicht sogleich zu fassen vermag, und vermeinend, es könne doch ein nur ihm verborgen bleibendes Gift darin liegen, um ganz sicher zu gehen, es lieber unterdrücken möchte: so wäre es vielleicht manchem Schriftsteller vom Anfange des 19ten Jahrhunderts in protestantischen Ländern nicht zu verdenken, wenn er sich einen schicklichen und bescheidenen Theil von derjenigen Pressfreiheit wünschte, welche die Päpste zu Anfange des 16ten ohne Bedenken allgemein zugestanden haben.

III.

Aus der Vorrede zu einigen ungedruckt gebliebenen Gesprächen über Vaterlandsliebe und ihr Gegentheil.

— — Innerhalb dieser Beschränkungen nun, welche die Gerechtigkeit und die Billigkeit erfordern, könnten uns, sollte ich denken, jene sehr wohl erlauben, dass wir ohne Scheu sagen, was sie selber sich nicht scheuen in wirklicher That zu thun; indem ja offenbar die That, welche auch ohne unser Sagen ohne Zweifel in die Augen fallen wird, ein weit grösseres Aergerniss anrichtet, als unser nachheriges Sagen von der That. Und obgleich durchaus nichts verhindert, dass diejenigen, welche von Amtswegen die Aufsicht über den öffentlichen Bücherdruck führen, für ihre Personen zu einer von den beiden dermalen im Streite liegenden Hauptparteien in der Geisterwelt gehören: so können sie doch das Interesse dieser ihrer Partei nur sodann wahrnehmen, wenn sie etwa selbst einmal als Schriftsteller auftreten sollten; als öffentliche Personen aber haben sie gar keine Partei, und sie müssen dem Verstande, der ohnedies weit seltner bei ihnen das Wort nachsucht, denn der Unverstand, dasselbe ebensowohl geben, wie sie dem letztern täglich erlauben, nach aller Lust seiner Nothdurft zu pflegen; keinesweges aber sind sie befugt, irgend einem Tone deswegen zu verwehren, laut zu werden, weil er an *ihre* Ohren fremd und paradox anschlägt.

Geschrieben zu Berlin, im Julius 1806.

Erste Rede.

Vorerinnerungen und Uebersicht des Ganzen.

Als eine Fortsetzung der Vorlesungen, die ich im Winter vor drei Jahren allhier an derselben Stätte gehalten, und welche unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, gedruckt sind, habe ich die Reden, die ich hiermit beginne, angekündigt. Ich hatte in jenen Vorlesungen gezeigt, dass unsere Zeit in dem dritten Hauptabschnitte der gesammten Weltzeit stehe, welcher Abschnitt den blossen sinnlichen Eigennutz zum Antriebe aller seiner lebendigen Regungen und Bewegungen habe; dass diese Zeit in der einzigen Möglichkeit des genannten Antriebes sich selbst auch vollkommen verstehe und begreife; und dass sie durch diese klare Einsicht ihres Wesens in diesem ihrem lebendigen Wesen tief begründet und unerschütterlich befestiget werde.

Mit uns gehet, mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte. Innerhalb der drei Jahre, welche seit dieser meiner Deutung des laufenden Zeitabschnitts verflossen sind, ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen. Irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbstständigkeit verloren; und ihr, da sie gutwillig keinen andern Zweck, denn sich selbst, sich setzen wollte, durch äusserliche Gewalt ein solcher anderer und fremder Zweck aufgedrungen worden. Wer es einmal unternommen hat, seine Zeit zu deuten, der muss mit seiner Deutung auch ihren Fortgang begleiten, falls sie einen solchen Fortgang gewinnt; und so wird es mir denn zur Pflicht, vor demselben Publicum, vor welchem ich etwas als Gegenwart bezeichnete, dasselbe als vergangen anzuerkennen, nachdem es aufgehört hat, die Gegenwart zu seyn.

Was seine Selbstständigkeit verloren hat, hat zugleich verloren das Vermögen einzugreifen in den Zeitfluss, und den Inhalt desselben frei zu bestimmen; es wird ihm, wenn es in diesem Zustande verharret, seine Zeit, und es selber mit dieser seiner Zeit, abgewickelt durch die fremde Gewalt, die über sein Schicksal gebietet; es hat von nun an gar keine eigene Zeit mehr, sondern zählt seine Jahre nach den Begebenheiten und Abschnitten fremder Völkerschaften und Reiche. Es könnte sich erheben aus diesem Zustande, in welchem die ganze bisherige Welt seinem selbstthätigen Eingreifen entrückt ist, und in dieser ihm nur der Ruhm des Gehorchens übrigbleibt, lediglich unter der Bedingung, dass ihm eine neue Welt aufginge, mit deren Erschaffung es einen neuen und ihm eigenen Abschnitt in der Zeit begönne, und mit ihrer Fortbildung ihn ausfüllte; doch müsste, da es einmal unterworfen ist fremder Gewalt, diese neue Welt also beschaffen seyn, dass sie unvernommen bliebe jener Gewalt und ihre Eifersucht auf keine Weise erregte, ja, dass diese durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Gestaltung einer solchen kein Hinderniss in den Weg zu legen. Falls es nun eine also beschaffene Welt, als Erzeugungsmittel eines neuen Selbst und einer neuen Zeit, geben sollte für ein Geschlecht, das sein bisheriges Selbst, und seine bisherige Zeit und Welt verloren hat: so käme es einer allseitigen Deutung selbst der möglichen Zeit zu, diese also beschaffene Welt anzugeben.

Nun halte ich meines Orts dafür, dass es eine solche Welt gebe; und es ist der Zweck dieser Reden, Ihnen das Daseyn und den wahren Eigenthümer derselben nachzuweisen, ein lebendiges Bild derselben vor Ihre Augen zu bringen, und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben. In dieser Weise demnach werden diese Reden eine Fortsetzung der ehemals gehaltenen Vorlesungen über die damals gegenwärtige Zeit seyn, indem sie enthüllen werden das neue Zeitalter, das der Zerstörung des Reichs der Selbstsucht durch fremde Gewalt unmittelbar folgen kann und soll.

Bevor ich jedoch dieses Geschäft beginne, muss ich Sie ersuchen vorauszusetzen, also, dass es Ihnen niemals entfalle, und einverstanden zu seyn mit mir, wo und inwiefern dies nöthig ist, über die folgenden Puncte:

1) Ich rede für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben. Sie, E. V., sind zwar meinem leiblichen Auge die ersten und unmittelbaren Stellvertreter, welche die geliebten Nationalzüge mir vergegenwärtigen, und der sichtbare Brennpunct, in welchem die Flamme meiner Rede sich entzündet; aber mein Geist versammelt den gebildeten Theil der ganzen deutschen Nation, aus allen den Ländern, über welche er verbreitet ist, um sich her, bedenkt und beachtet unser aller gemeinsame Lage und Verhältnisse, und wünschet, dass ein Theil der lebendigen Kraft, mit welcher diese Reden vielleicht Sie ergreifen, auch in dem stummen Abdrucke, welcher allein unter die Augen der Abwesenden kommen wird, verbleibe und aus ihm athme und an allen Orten deutsche Gemüther zu Entschluss und That entzünde. Bloss von Deutschen und für Deutsche schlechtweg, sagte ich. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, dass jedwede andere Einheitsbezeichnung oder Nationalband entweder niemals Wahrheit und Bedeutung hatte, oder falls es sie gehabt hätte, dass diese Vereinigungspuncte durch unsere dermalige Lage vernichtet und uns entrissen sind, und niemals wiederkehren können; und dass es lediglich der gemeinsame Grundzug der Deutschheit ist, wodurch wir den Untergang unsrer Nation im Zusammenfliessen derselben mit dem Auslande abwehren, und worin wir ein auf ihm selber ruhendes und aller Abhängigkeit durchaus unfähiges Selbst wiederum gewinnen können. Es wird, so wie wir dieses letztere einsehen werden, zugleich der scheinbare Widerspruch dieser Behauptung mit anderweitigen Pflichten und für heilig gehaltenen Angelegenheiten, den vielleicht dermalen mancher fürchtet, vollkommen verschwinden.

Ich werde darum, da ich ja nur von Deutschen überhaupt rede, manches, das von den allhier versammelten nicht zunächst gilt, aussprechen als dennoch von uns geltend, so wie ich anderes, das zunächst nur von uns gilt, aussprechen werde als für alle Deutsche geltend. Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluss diese Reden sind, die durcheinander verwachsene Einheit, in der kein Glied irgend eines anderen Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält, die da entstehen soll und muss, wenn wir nicht ganz zu Grunde gehen sollen, — ich erblicke diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend.

2) Ich setze voraus solche deutsche Zuhörer, welche nicht etwa mit allem, was sie sind, rein aufgehen in dem Gefühle des Schmerzes über den erlittenen Verlust, und in diesem Schmerze sich wohlgefallen und an ihrer Untröstlichkeit sich weiden, und durch dieses Gefühl sich abzufinden gedenken mit der an sie ergehenden Aufforderung zur That; sondern solche, die selbst über diesen gerechten Schmerz zu klarer Besonnenheit und Betrachtung sich schon erhoben haben, oder wenigstens fähig sind, sich dazu zu erheben. Ich kenne jenen Schmerz, ich habe ihn gefühlt wie einer, ich ehre ihn; die Dumpfheit, welche zufrieden ist, wenn sie Speise und Trank findet und kein körperlicher Schmerz ihr zugefügt wird, und für welche Ehre, Freiheit, Selbstständigkeit leere Namen sind, ist seiner unfähig; aber auch er ist lediglich dazu da, um zu Besinnung, Entschluss und That uns anzuspornen; dieses Endzwecks verfehlend, beraubt er uns der Besinnung und aller uns noch übriggebliebenen Kräfte, und vollendet so unser Elend; indem er noch überdies, als Zeugniss von unsrer Trägheit und Feigheit, den sichtbaren Beweis giebt, dass wir unser Elend verdienen. Keinesweges aber gedenke ich Sie zu erheben über diesen Schmerz durch Vertröstungen auf eine Hülfe, die von aussenher kommen solle, und durch Verweisungen auf allerlei mögliche Ereignisse und Veränderungen, die etwa die Zeit herbeiführen könne: denn, falls auch nicht diese Denkart, die lieber in der wankenden Welt der Möglichkeiten schweifen, als auf das Nothwendige sich heften mag, und die ihre Rettung lieber dem blinden Ohngefähr, als sich selber verdanken will, schon an sich von dem sträflichsten Leichtsinne und der tiefsten Verachtung seiner selbst zeugte, so wie sie es

thut, so haben auch noch überdies alle Vertröstungen und Verweisungen dieser Art durchaus keine Anwendung auf unsere Lage. Es lässt sich der strenge Beweis führen, und wir werden ihn zu seiner Zeit führen, dass kein Mensch und kein Gott, und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen uns helfen kann, sondern dass allein wir selber uns helfen müssen, falls uns geholfen werden soll. Vielmehr werde ich Sie zu erheben suchen über den Schmerz durch klare Einsicht in unsere Lage, in unsere noch übriggebliebene Kraft, in die Mittel unserer Rettung. Ich werde darum allerdings einen gewissen Grad der Besinnung, eine gewisse Selbstthätigkeit und einige Aufopferung anmuthen, und rechne darum auf Zuhörer, denen sich soviel anmuthen lässt. Uebrigens sind die Gegenstände dieser Anmuthung insgesammt leicht, und setzen kein grösseres Maass von Kraft voraus, als man, wie ich glaube, unserem Zeitalter zutrauen kann; was aber die Gefahr betrifft, so ist dabei durchaus keine.

3) Indem ich eine klare Einsicht der Deutschen, als solcher, in ihre gegenwärtige Lage hervorzubringen gedenke: setze ich voraus Zuhörer, die da geneigt sind, mit eigenen Augen die Dinge dieser Art zu sehen, keineswegs aber solche, die es bequemer finden, ein fremdes und ausländisches Sehwerkzeug, das entweder absichtlich auf Täuschung berechnet ist, oder das auch natürlich, durch seinen andern Standpunct und durch das geringere Maass von Schärfe, niemals auf ein deutsches Auge passt, bei Betrachtung dieser Gegenstände sich unterschieben zu lassen. Ferner setze ich voraus, dass diese Zuhörer in dieser Betrachtung mit eigenen Augen den Muth haben, redlich hinzusehen auf das, was da ist, und redlich sich zu gestehen, was sie sehen, und dass sie jene häufig sich zeigende Neigung, über die eigenen Angelegenheiten sich zu täuschen und ein weniger unerfreuliches Bild von denselben, als mit der Wahrheit bestehen kann, sich vorzuhalten, entweder schon besiegt haben, oder doch fähig sind, sie zu besiegen. Jene Neigung ist ein feiges Entfliehen vor seinen eigenen Gedanken und kindischer Sinn, der da zu glauben scheint, wenn er nur nicht sehe sein Elend, oder wenigstens sich nicht gestehe, dass

er es sehe, so werde dieses Elend dadurch auch in der Wirklichkeit aufgehoben, wie es aufgehoben ist in seinem Denken. Dagegen ist es mannhafte Kühnheit, das Uebel fest ins Auge zu fassen, es zu nöthigen, Stand zu halten, es ruhig, kalt und frei zu durchdringen und es aufzulösen in seine Bestandtheile. Auch wird man nur durch diese klare Einsicht des Uebels Meister, und geht in der Bekämpfung desselben einher mit sicherem Schritte, indem man, in jedem Theile das Ganze übersehend, immer weiss, wo man sich befinde, und durch die einmal erlangte Klarheit seiner Sache gewiss ist; dagegen der andere, ohne festen Leitfaden und ohne sichere Gewissheit, blind und träumend herumtappt.

Warum sollten wir denn auch uns scheuen vor dieser Klarheit? Das Uebel wird durch die Unbekanntschaft damit nicht kleiner, noch durch die Erkenntniss grösser; es wird nur heilbar durch die letztere; die Schuld aber soll hier gar nicht vorgerückt werden. Züchtige man durch bittere Strafrede, durch beissenden Spott, durch schneidende Verachtung die Trägheit und die Selbstsucht, und reize sie, wenn auch zu nichts besserem, doch wenigstens zum Hasse und zur Erbitterung gegen den Erinnerer selbst, als doch auch einer kräftigen Regung, an, — so lange die nothwendige Folge, das Uebel, noch nicht vollendet ist, und von der Besserung noch Rettung oder Milderung sich erwarten lässt. Nachdem aber dieses Uebel also vollendet ist, dass es uns auch die Möglichkeit auf diese Weise fortzusündigen benimmt, wird es zwecklos und sieht aus wie Schadenfreude, gegen die nicht mehr zu begehende Sünde noch ferner zu schelten; und die Betrachtung fällt sodann aus dem Gebiete der Sittenlehre in das der Geschichte, für welche die Freiheit vorüber ist und die das Geschehene als nothwendigen Erfolg aus dem Vorhergegangenen ansieht. Es bleibt für unsere Reden keine andere Ansicht der Gegenwart übrig, als diese letzte, und wir werden darum niemals eine andere nehmen.

Diese Denkart also, dass man sich als Deutschen schlechtweg denke, dass man nicht gefesselt sey selbst durch den Schmerz, dass man die Wahrheit sehen wolle, und den Muth habe ihr ins Auge zu blicken, setze ich voraus und rechne auf sie bei jedem Worte, das ich sagen werde, und so jemand eine andere in diese Versammlung mitbrächte, so würde derselbe die unangenehmen Empfindungen, die ihm hier gemacht werden könnten, lediglich sich selbst zuzuschreiben haben. Dies sey hiermit gesagt für immer, und abgethan; und ich gehe nun an das andere Geschäft, Ihnen den Grundinhalt aller folgenden Reden in einer allgemeinen Uebersicht vorzulegen.

Irgendwo, sagte ich im Eingange meiner Rede, habe die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und das Vermögen, sich selbstständig ihre Zwecke zu setzen, verloren habe. Diese nunmehr erfolgte Vernichtung der Selbstsucht war der von mir angegebene Fortgang der Zeit, und das durchaus neue Ereigniss in derselben, das nach mir eine Fortsetzung meiner ehemaligen Schilderung der Zeit so möglich wie nothwendig machte; diese Vernichtung wäre somit unsere eigentliche Gegenwart, an welche unser neues Leben in einer neuen Welt, deren Daseyn ich gleichfalls behauptete, unmittelbar angeknüpft werden müsste, sie wäre daher auch der eigentliche Ausgangspunct meiner Reden; und ich hätte vor allen Dingen zu zeigen, wie und warum eine solche Vernichtung der Selbstsucht aus ihrer höchsten Entwickelung nothwendig erfolge.

Bis zu ihrem höchsten Grade entwickelt ist die Selbstsucht, wenn, nachdem sie erst mit unbedeutender Ausnahme die Gesammtheit der Regierten ergriffen, sie von diesen aus sich auch der Regierenden bemächtigt und deren alleiniger Lebenstrieb wird. Es entsteht einer solchen Regierung zuvörderst nach aussen die Vernachlässigung aller Bande, durch welche ihre eigene Sicherheit an die Sicherheit anderer Staaten geknüpft ist, das Aufgeben des Ganzen, dessen Glied sie ist, lediglich darum, damit sie nicht aus ihrer trägen Ruhe aufgestört werde, und die traurige Täuschung der Selbstsucht, dass sie Frieden habe, so lange nur die eigenen Grenzen nicht angegriffen sind; sodann nach innen jene weichliche Führung der Zügel des Staats, die mit ausländischen Worten sich Humanität, Liberalität und Popularität nennt, die aber richtiger in deutscher

Sprache Schlaffheit und ein Betragen ohne Würde zu nennen ist.

Wenn sie auch der Regierenden sich bemächtigt, habe ich gesagt. Ein Volk kann durchaus verdorben seyn, d. i. selbstsüchtig, denn die Selbstsucht ist die Wurzel aller andern Verderbtheit, — und dennoch dabei nicht nur bestehen, sondern sogar äusserlich glänzende Thaten verrichten, wenn nur nicht seine Regierung eben also verdirbt; ja die letztere sogar kann auch nach aussen treulos und pflicht- und ehrvergessen handeln, wenn sie nur nach innen den Muth hat, die Zügel des Regiments mit straffer Hand anzuhalten, und die grössere Furcht für sich zu gewinnen. Wo aber alles ebengenannte sich vereinigt, da geht das gemeine Wesen bei dem ersten ernstlichen Angriffe, der auf dasselbe geschieht, zu Grunde, und so wie es selbst erst treulos sich ablöste von dem Körper, dessen Glied es war, so lösen jetzt seine Glieder, die keine Furcht vor ihm hält, und die die grössere Furcht vor dem Fremden treibt, mit derselben Treulosigkeit sich ab von ihm, und gehen hin, ein jeder in das Seine. Hier ergreift die nun vereinzelt stehenden abermals die grössere Furcht, und sie geben in reichlicher Spende und mit erzwungen fröhlichem Gesichte dem Feinde, was sie kärglich und äusserst unwillig dem Vertheidiger des Vaterlandes gaben; bis späterhin auch die von allen Seiten verlassenen und verrathenen Regierenden genöthigt werden, durch Unterwerfung und Folgsamkeit gegen fremde Plane ihre Fortdauer zu erkaufen; und so nun auch diejenigen, die im Kampfe für das Vaterland die Waffen wegwarfen, unter fremden Panieren lernen, dieselben gegen das Vaterland tapfer zu führen. So geschieht es, dass die Selbstsucht durch ihre höchste Entwicklung vernichtet, und denen, die gutwillig keinen andern Zweck, denn sich selbst, sich setzen wollten, durch fremde Gewalt ein solcher anderer Zweck aufgedrungen wird.

Keine Nation, die in diesen Zustand der Abhängigkeit herabgesunken, kann durch die gewöhnlichen und bisher gebrauchten Mittel sich aus demselben erheben. War ihr Widerstand fruchtlos, als sie noch im Besitze aller ihrer Kräfte war, was kann derselbe sodann fruchten, nachdem sie des grössten Theils derselben beraubt ist? Was vorher hätte helfen können, nemlich wenn die Regierung derselben die Zügel kräftig und straff angehalten hätte, ist nun nicht mehr anwendbar, nachdem diese Zügel nur noch zum Scheine in ihrer Hand ruhen, und diese ihre Hand selbst durch eine fremde Hand gelenkt und geleitet wird. Auf sich selbst kann eine solche Nation nicht länger rechnen, und ebensowenig kann sie auf den Sieger rechnen. Dieser müsste ebenso unbesonnen und ebenso feige und verzagt seyn, als jene Nation selbst erst war, wenn er die errungenen Vortheile nicht festhielte und sie nicht auf alle Weise verfolgte. Oder wenn er einst im Verlauf der Zeiten doch so unbesonnen und feige würde, so würde er zwar eben also zu Grunde gehen wie wir, aber nicht zu unserem Vortheile, sondern er würde die Beute eines neuen Siegers, und wir würden die sich von selbst verstehende, wenig bedeutende Zugabe zu dieser Beute. Sollte eine so gesunkene Nation dennoch sich retten können, so müsste dies durch ein ganz neues, bisher noch niemals gebrauchtes Mittel, vermittelst der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge, geschehen. Lassen Sie uns also sehen, welches in der bisherigen Ordnung der Dinge der Grund war, warum es mit dieser Ordnung irgend einmal nothwendig ein Ende nehmen musste, damit wir an dem Gegentheile dieses Grundes des Unterganges das neue Glied finden, welches in die Zeit eingefügt werden müsste, damit an ihm die gesunkene Nation sich aufrichte zu einem neuen Leben.

Man wird in Erforschung jenes Grundes finden, dass in allen bisherigen Verfassungen die Theilnahme am Ganzen geknüpft war an die Theilnahme des Einzelnen an sich selbst, vermittelst solcher Bande, die irgendwo so gänzlich zerrissen, dass es gar keine Theilnahme für das Ganze mehr gab, — durch die Bande der Furcht und Hoffnung für die Angelegenheit des Einzelnen aus dem Schicksale des Ganzen, in einem künftigen und in dem gegenwärtigen Leben. Aufklärung des nur sinnlich berechnenden Verstandes war die Kraft, welche die Verbindung eines künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen durch Religion aufhob, zugleich auch andere Ergänzungs- und stellvertretende

Mittel der sittlichen Denkart, als da sind Liebe zu Ruhm und Nationalehre, als täuschende Trugbilder begriff; die Schwäche der Regierungen war es, welche die Furcht für die Angelegenheiten des Einzelnen aus seinem Betragen gegen das Ganze, selbst für das gegenwärtige Leben, durch häufige Straflosigkeit der Pflichtvergessenheit aufhob, und ebenso auch die Hoffnung unwirksam machte, indem sie dieselbe gar oft, ohne alle Rücksicht auf Verdienste um das Ganze, nach ganz anderen Regeln und Bewegungsgründen befriedigte. Bande solcher Art waren es, die irgendwo gänzlich zerrissen, und durch deren Zerreissung das gemeine Wesen sich auflöste.

Immerhin mag von nun an der Sieger das, was allein auch er kann, emsiglich thun, nemlich den letzten Theil des Bindungsmittels, die Furcht und Hoffnung für das gegenwärtige Leben, wiederum anknüpfen und verstärken; damit ist nur ihm geholfen, keinesweges aber uns: denn so gewiss er seinen Vortheil versteht, knüpft er an dieses erneute Band zu allererst nur seine Angelegenheit, die unsrige aber nur insoweit, inwiefern die Erhaltung unserer, als Mittel für seine Zwecke, ihm selbst zur Angelegenheit wird. Für eine so verfallene Nation ist von nun an Furcht und Hoffnung völlig aufgehoben, indem deren Leitung ihrer Hand entfallen ist, und sie zwar selber zu fürchten hat und zu hoffen, vor ihr aber von nun an kein Mensch sich weiter fürchtet, oder von ihr etwas hofft; und es bleibt ihr nichts übrig, als ein ganz anderes und neues, über Furcht und Hoffnung erhabenes Bindungsmittel zu finden, um die Angelegenheit ihrer Gesammtheit an die Theilnahme eines jeden aus ihr für sich selber anzuknüpfen.

Ueber den sinnlichen Antrieb der Furcht oder Hoffnung hinaus, und zunächst an ihn angrenzend, liegt der geistige Antrieb der sittlichen Billigung oder Misbilligung, und der höhere Affect des Wohlgefallens oder Misfallens an unserer und anderer Zustande. So wie das an Reinlichkeit und Ordnung gewöhnte äussere Auge durch einen Flecken, der ja unmittelbar dem Leibe keinen Schmerz zufügt, oder durch den Anblick verworren durcheinander liegender Gegenstände dennoch gepeinigt und geängstet wird, wie vom unmittelbaren Schmerze, indess der des Schmutzes und der Unordnung Gewohnte sich in denselben recht wohl befindet; eben also kann auch das innere geistige Auge des Menschen so gewöhnt und gebildet werden, dass der blosse Anblick eines verworrenen und unordentlichen, eines unwürdigen und ehrlosen Daseyns seiner selbst und seines verbrüderten Stammes, ohne Rücksicht auf das, was davon für sein sinnliches Wohlseyn zu fürchten oder zu hoffen sey, ihm innig wehe thue, und dass dieser Schmerz dem Besitzer eines solchen Auges, abermals ganz unabhängig von sinnlicher Furcht oder Hoffnung, keine Ruhe lasse, bis er, soviel an ihm ist, den ihm misfälligen Zustand aufgehoben und den, der ihm allein gefallen kann, an seine Stelle gesetzt habe. Im Besitzer eines solchen Auges ist die Angelegenheit des ihn umgebenden Ganzen, durch das treibende Gefühl der Billigung oder Misbilligung, an die Angelegenheit seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Theil des Ganzen sich fühlt und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann, unabtrennbar angeknüpft; die Sichbildung zu einem solchen Auge wäre somit ein sicheres und das einzige Mittel, das einer Nation, die ihre Selbstständigkeit und mit ihr allen Einfluss auf die öffentliche Furcht und Hoffnung verloren hat, übrigbliebe, um aus der erduldeten Vernichtung sich wieder ins Daseyn zu erheben, und dem entstandenen neuen und höheren Gefühle ihre Nationalangelegenheiten, die seit ihrem Untergange kein Mensch und kein Gott weiter bedenkt, sicher anzuvertrauen. So ergiebt sich denn also, dass das Rettungsmittel, dessen Anzeige ich versprochen, bestehe in der Bildung zu einem durchaus neuen und bisher vielleicht als Ausnahme bei Einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbst dagewesenen Selbst, und in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausschliessendes Besitzthum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen sollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Theilung; mit Einem Worte, eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich, als das einzige Mittel die deutsche Nation im Daseyn zu erhalten, in Vorschlag bringe.

Dass man den Kindern eine gute Erziehung geben müsse, ist auch in unserem Zeitalter oft genug gesagt und bis zum Ueberdrusse wiederholt worden, und es wäre ein geringes, wenn auch wir unseres Ortes dies gleichfalls einmal sagen wollten. Vielmehr wird uns, so wir ein anderes zu vermögen glauben, obliegen, genau und bestimmt zu untersuchen, was eigentlich der bisherigen Erziehung gefehlt habe, und anzugeben, welches durchaus neue Glied die veränderte Erziehung der bisherigen Menschenbildung hinzufügen müsse.

Man muss nach einer solchen Untersuchung der bisherigen Erziehung zugestehen, dass sie nicht ermangelt, irgend ein Bild von religiöser, sittlicher, gesetzlicher Denkart und von allerhand Ordnung und guter Sitte vor das Auge ihrer Zöglinge zu bringen, auch dass sie hier und da dieselben getreulich ermahnt habe, jenen Bildern in ihrem Leben einen Abdruck zu geben; aber mit höchst seltenen Ausnahmen, die somit nicht durch diese Erziehung begründet waren, indem sie sodann an allen durch diese Bildung Hindurchgegangenen, und als die Regel, hätten eintreten müssen, sondern die durch andere Ursachen herbeigeführt worden, — mit diesen höchst seltenen Ausnahmen, sage ich, haben die Zöglinge dieser Erziehung insgesammt nicht jenen sittlichen Vorstellungen und Ermahnungen, sondern sie haben den Antrieben ihrer, ihnen natürlich und ohne alle Beihülfe der Erziehungskunst erwachsenden Selbstsucht gefolgt; zum unwidersprechlichen Beweise, dass diese Erziehungskunst zwar wohl das Gedächtniss mit einigen Worten und Redensarten, und die kalte und theilnehmungslose Phantasie mit einigen matten und blassen Bildern anzufüllen vermocht, dass es ihr aber niemals gelungen, ihr Gemälde einer sittlichen Weltordnung bis zu der Lebhaftigkeit zu steigern, dass ihr Zögling von der heissen Liebe und Sehnsucht dafür, und von dem glühenden Affecte, der zur Darstellung im Leben treibt, und vor welchem die Selbstsucht abfällt wie welkes Laub, ergriffen worden; dass somit diese Erziehung weit davon entfernt gewesen sey, bis zur Wurzel der wirklichen Lebensregung und Bewegung durchzugreifen und diese zu bilden, indem diese vielmehr, unbeachtet von der blinden und ohnmächtigen Erziehung, allenthalben wild aufgewachsen sey, wie sie gekonnt habe, zu guter Frucht bei wenigen durch Gott Begeisterten, zu schlechter bei der grossen Mehrzahl. Auch ist es dermalen vollkommen hinlänglich, diese Erziehung durch diesen ihren Erfolg zu zeichnen, und kann man für unsern Behuf sich des mühsamen Geschäfts überheben, die inneren Säfte und Adern eines Baumes zu zergliedern, dessen Frucht dermalen vollständig reif ist und abgefallen, und vor aller Welt Augen liegt, und höchst deutlich und verständlich ausspricht die innere Natur ihres Erzeugers. Der Strenge nach wäre dieser Ansicht zufolge die bisherige Erziehung auf keine Weise die Kunst der Bildung zum Menschen gewesen, wie sie sich denn dessen auch eben nicht gerühmt, sondern gar oft ihre Ohnmacht durch die Forderung, ihr ein natürliches Talent oder Genie als Bedingung ihres Erfolgs vorauszugeben, freimüthig gestanden; sondern es wäre eine solche Kunst erst zu erfinden, und die Erfindung derselben wäre die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung. Das ermangelnde Durchgreifen bis in die Wurzel der Lebensregung und Bewegung hätte diese neue Erziehung der bisherigen hinzuzufügen, und wie die bisherige höchstens etwas am Menschen, so hätte diese den Menschen selbst zu bilden, und ihre Bildung keineswegs wie bisher zu einem Besitzthume, sondern vielmehr zu einem persönlichen Bestandtheile des Zöglings zu machen.

Ferner wurde bisher diese also beschränkte Bildung nur an die sehr geringe Minderzahl der eben daher gebildet genannten Stände gebracht, die grosse Mehrzahl aber, auf welcher das gemeine Wesen recht eigentlich ruht, das Volk, wurde von der Erziehungskunst fast ganz vernachlässigt und dem blinden Ohngefähr übergeben. Wir wollen durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesammtheit bilden, die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt sey durch dieselbe Eine Angelegenheit; so wir aber etwa hierbei abermals einen gebildeten Stand, der etwa durch den neu entwickelten Antrieb der sittlichen Billigung belebt würde, absondern wollten von einem ungebildeten, so würde dieser letzte, da Hoffnung und Furcht, durch welche allein noch auf ihn gewirkt werden könnte, nicht mehr für uns sondern gegen uns dienen, von uns abfallen und uns verlorengehen. Es bleibt sonach uns nichts übrig, als schlechthin an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist, die neue Bildung zu bringen, so dass dieselbe nicht Bildung eines besonderen Standes, sondern dass sie Bildung der Nation schlechthin als solcher, und ohne alle Ausnahme einzelner Glieder derselben, werde, in welcher, in der Bildung zum innigen Wohlgefallen am Rechten nemlich, aller Unterschied der Stände, der in anderen Zweigen der Entwickelung auch fernerhin stattfinden mag, völlig aufgehoben sey und verschwinde; und dass auf diese Weise unter uns keinesweges Volkserziehung, sondern eigenthümliche deutsche Nationalerziehung entstehe.

Ich werde Ihnen darthun, dass eine solche Erziehungskunst, wie wir sie begehren, wirklich schon erfunden ist und ausgeübt wird, so dass wir nichts mehr zu thun haben, als das sich uns darbietende anzunehmen, welches, sowie ich dies oben von dem vorzuschlagenden Rettungsmittel versprach, ohne Zweifel kein grösseres Maass von Kraft erfordert, als man bei unserem Zeitalter billig voraussetzen kann. Ich fügte diesem Versprechen noch ein anderes bei, dass nemlich, was die Gefahr anbelange, bei unserem Vorschlage durchaus keine sey, indem es der eigene Vortheil der über uns gebietenden Gewalt erfordere, die Ausführung jenes Vorschlags eher zu befördern, als zu hindern. Ich finde zweckmässig, sogleich in dieser ersten Rede über diesen Punct mich deutlich auszusprechen.

Zwar sind, so in alter wie in neuer Zeit, gar häufig die Künste der Verführung und der sittlichen Herabwürdigung der Unterworfenen als ein Mittel der Herrschaft mit Erfolg gebraucht worden; man hat durch lügenhafte Erdichtungen und durch künstliche Verwirrung der Begriffe und der Sprache die Fürsten vor den Völkern, und diese vor jenen verleumdet, um die Entzweiten sicherer zu beherrschen; man hat alle Antriebe der Eitelkeit und des Eigennutzes listig aufgereizt und entwickelt, um die Unterworfenen verächtlich zu machen, und so mit einer Art von gutem Gewissen sie zu zertreten: aber man würde einen sicher zum Verderben führenden Irrthum begehen, wenn man mit uns Deutschen diesen Weg einschlagen wollte. Das Band der Furcht und der Hoffnung abgerechnet, beruht der Zusammenhang desjenigen Theils des Auslandes, mit dem wir dermalen in Berührung gekommen, auf den Antrieben der Ehre und des Nationalruhms; aber die deutsche Klarheit hat vorlängst bis zur unerschütterlichen Ueberzeugung eingesehen, dass dieses leere Trugbilder sind, und dass keine Wunde und keine Verstümmelung des Einzelnen durch den Ruhm der ganzen Nation geheilt wird; und wir dürften wohl, so nicht eine höhere Ansicht des Lebens an uns gebracht wird, gefährliche Prediger dieser sehr begreiflichen und manchen Reiz bei sich führenden Lehre werden. Ohne darum noch neues Verderben an uns zu nehmen, sind wir schon in unserer natürlichen Beschaffenheit eine unheilbringende Beute; nur durch die Ausführung des gemachten Vorschlages können wir eine heilbringende werden: und so wird denn, so gewiss das Ausland seinen Vortheil versteht, dasselbe, durch diesen selbst bewegt, uns lieber auf die letzte Weise haben wollen, denn auf die erste.

Insbesondere nun wendet mit diesem Vorschlage meine Rede sich an die gebildeten Stände Deutschlands, indem sie diesen noch am ersten verständlich zu werden hofft, und trägt zu allernächst ihnen an, sich zu den Urhebern dieser neuen Schöpfung zu machen, und dadurch theils mit ihrer bisherigen Wirksamkeit die Welt auszusöhnen, theils ihre Fortdauer in der Zukunft zu verdienen. Wir werden im Fortgange dieser Reden ersehen, dass bis hierher alle Fortentwickelung der Menschheit in der deutschen Nation vom Volke ausgegangen, und dass an dieses immer zuerst die grossen Nationalangelegenheiten gebracht, und von ihnen besorgt und weiter befördert worden; dass es somit jetzt zum erstenmale geschieht, dass den gebildeten Ständen die ursprüngliche Fortbildung der Nation angetragen wird, und dass, wenn sie diesen Antrag wirklich ergriffen, auch dies das erstemal geschehen würde. Wir werden ersehen, dass diese Stände nicht berechnen können, auf wie lange Zeit es noch in ihrer Gewalt stehen werde, sich an die Spitze dieser Angelegenheit zu stellen, indem dieselbe bis zum Vortrage an das Volk schon beinahe vorbereitet und reif sey, und an Gliedern aus dem Volke geübt werde, und dieses nach kurzer Zeit ohne alle unsere Beihülfe sich selbst werde helfen können; woraus für uns bloss das erfolgen werde, dass die jetzigen Gebildeten und ihre Nachkommen zum Volke werden, aus dem bisherigen Volke aber ein anderer höher gebildeter Stand emporkomme.

Nach allem ist es der allgemeine Zweck dieser Reden, Muth und Hoffnung zu bringen in die Zerschlagenen, Freude zu verkündigen in die tiefe Trauer, über die Stunde der grössten Bedrängniss leicht und sanft hinüberzuleiten. Die Zeit erscheint mir wie ein Schatten, der über seinem Leichname, aus dem soeben ein Heer von Krankheiten ihn herausgetrieben, steht und jammert, und seinen Blick nicht loszureissen vermag von der ehedem so geliebten Hülle, und verzweifelnd alle Mittel versucht, um wieder hineinzukommen in die Behausung der Seuchen. Zwar haben schon die belebenden Lüfte der andern Welt, in die die abgeschiedene eingetreten, sie aufgenommen in sich, und umgeben sie mit warmem Liebeshauche, zwar begrüssen sie schon freudig heimliche Stimmen der Schwestern und heissen sie willkommen, zwar regt es sich schon und dehnt sich in ihrem Innern nach allen Richtungen hin, um die herrlichere Gestalt, zu der sie erwachsen soll, zu entwickeln; aber noch hat sie kein Gefühl für diese Lüfte oder Gehör für diese Stimmen, oder wenn sie es hätte, so ist sie aufgegangen in Schmerz über ihren Verlust, mit welchem sie zugleich sich selbst verloren zu haben glaubt. Was ist mit ihr zu thun? Auch die Morgenröthe der neuen Welt ist schon angebrochen, und vergoldet schon die Spitzen der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll. Ich will, so ich es kann, die Strahlen dieser Morgenröthe fassen und sie verdichten zu einem Spiegel, in welchem die trostlose Zeit sich erblicke, damit sie glaube, dass sie noch da ist, und in ihm ihr wahrer Kern sich ihr darstelle, und die Entfaltungen und Gestaltungen desselben in einem weissagenden Gesichte vor ihr vorübergehen. In diese Anschauung hinein wird ihr denn ohne Zweifel auch das Bild ihres bisherigen Lebens versinken und verschwinden, und der Todte wird ohne übermässiges Wehklagen zu seiner Ruhestätte gebracht werden können.

Zweite Rede.

Vom Wesen der neuen Erziehung im Allgemeinen.

Das von mir vorgeschlagene Erhaltungsmittel einer deutschen Nation überhaupt, zu dessen klarer Einsicht diese Reden zunächst Sie, und nebst Ihnen die ganze Nation führen möchten, gehet als ein solches Mittel hervor aus der Beschaffenheit der Zeit sowie der deutschen Nationaleigenthümlichkeiten, sowie dieses Mittel wiederum eingreifen soll in Zeit und Bildung der Nationaleigenthümlichkeiten. Es ist somit dieses Mittel nicht eher vollkommen klar und verständlich gemacht, als bis es mit diesen und diese mit ihm zusammengehalten, und beide in vollkommener gegenseitiger Durchdringung dargestellt sind, welche Geschäfte einige Zeit erfordern, und so die vollkommene Klarheit nur am Ende unserer Reden zu erwarten ist. Da wir jedoch bei irgend einem einzelnen Theile anfangen müssen, so wird es am zweckmässigsten seyn, zuvörderst jenes Mittel selbst, abgesondert von seinen Umgebungen in Zeit und Raum, für sich in seinem inneren Wesen zu betrachten; und so soll denn diesem Geschäfte unsere heutige und nächstfolgende Rede gewidmet seyn.

Das angegebene Mittel war eine durchaus neue und vorher noch nie also bei irgend einer Nation dagewesene Nationalerziehung der Deutschen. Diese neue Erziehung wurde schon in der vorigen Rede zur Unterscheidung von der bisher üblichen also bezeichnet: die bisherige Erziehung habe zu guter Ordnung und Sittlichkeit höchstens nur ermahnt, aber diese Ermahnungen seyen unfruchtbar gewesen für das wirkliche Leben, welches nach ganz anderen, dieser Erziehung durchaus unzugänglichen Gründen sich gebildet habe. Im Gegensatze mit dieser müsse die neue Erziehung die wirkliche Lebensregung und Bewegung ihrer Zöglinge nach Regeln sicher und ohnfehlbar bilden und bestimmen können.

So nun etwa hierauf jemand also gesagt hätte, wie denn auch wirklich diejenigen, welche die bisherige Erziehung leiten, fast ohne Ausnahme also sagen: wie könnte man denn auch irgend einer Erziehung mehr anmuthen, als dass sie dem Zöglinge das Rechte zeige und ihn getreulich zu demselben anmahne; ob er diesen Ermahnungen folgen wolle, das sey seine eigene Sache und, wenn er es nicht thue, seine eigene Schuld; er habe freien Willen, den keine Erziehung ihm nehmen könne: so würde ich hierauf, um die von mir gedachte neue Erziehung noch schärfer zu bezeichnen, antworten: dass gerade in diesem Anerkennen, und in diesem Rechnen auf einen freien Willen des Zöglings der erste Irrthum der bisherigen Erziehung und das deutliche Bekenntniss ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit liege. Denn indem sie bekennt, dass nach aller ihrer kräftigsten Wirksamkeit der Wille dennoch frei, d. i. unentschieden schwankend zwischen gutem und bösem bleibe, bekennt sie, dass sie den Willen, und da dieser die eigentliche Grundwurzel des Menschen selbst ist, den Menschen selbst zu bilden, durchaus weder vermöge, noch wolle oder begehre, und dass sie dies überhaupt für unmöglich halte. Dagegen würde die neue Erziehung gerade darin bestehen müssen, dass sie auf dem Boden, dessen Bearbeitung sie übernähme, die Freiheit des Willens gänzlich vernichtete, und dagegen strenge Nothwendigkeit der Entschliessungen und die Unmöglichkeit des entgegengesetzten in dem Willen hervorbrächte, auf welchen Willen man nunmehr sicher rechnen und auf ihn sich verlassen könnte.

Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seyns, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders seyn kann, denn so, wie es ist. Strebte sie nicht an ein solches Seyn, so wäre sie nicht Bildung, sondern irgend ein zweckloses Spiel; hätte sie ein solches Seyn nicht hervorgebracht, so wäre sie eben noch nicht vollendet. Wer sich noch ermahnen muss, und ermahnt werden, das Gute zu wollen, der hat noch kein bestimmtes und stets bereitstehendes Wollen, sondern er will sich dieses erst jedesmal im Falle des Gebrauches machen; wer ein solches festes Wollen hat, der will, was er will, für alle Ewigkeit, und er kann in keinem möglichen Falle anders wollen, denn also, wie er eben immer will; für ihn ist die Freiheit des Willens vernichtet und aufgegangen in der Nothwendigkeit. Dadurch eben hat die bisherige Zeit gezeigt, dass sie von Bildung zum Menschen weder einen rechten Begriff, noch die Kraft hatte, diesen Begriff darzustellen: dass sie durch ermahnende Predigten die Menschen bessern wollte, und verdrüsslich ward und schalt, wenn diese Predigten nichts fruchteten. Wie konnten sie doch fruchten? Der Wille des Menschen hat schon vor der Ermahnung vorher, und unabhängig von ihr, seine feste Richtung; stimmt diese zusammen mit deiner Ermahnung, so kommt die Ermahnung zu spät, und der Mensch hätte auch ohne dieselbe gethan, wozu du ihn ermahnest; steht sie mit derselben im Widerspruche, so magst du ihn höchstens einige Augenblicke betäuben; wie die Gelegenheit kommt, vergisst er sich selbst und deine Ermahnung, und folgt seinem natürlichen Hange. Willst du etwas über ihn vermögen, so musst du mehr thun, als ihn bloss anreden, du musst ihn machen, ihn also machen, dass er gar nicht anders wollen könne, als du willst, dass er wolle. Es ist vergebens zu sagen, fliege — dem der keine Flügel hat, und er wird durch alle deine Ermahnungen nie zwei Schritte über den Boden emporkommen; aber entwickele, wenn du kannst, seine geistigen Schwungfedern, und lasse ihn dieselben üben und kräftig machen, und er wird ohne alle dein Ermahnen gar nicht anders mehr wollen oder können, denn fliegen.

Diesen festen und nicht weiter schwankenden Willen muss die neue Erziehung hervorbringen nach einer sicheren und ohne Ausnahme wirksamen Regel; sie muss selber mit Nothwendigkeit erzeugen die Nothwendigkeit, die sie beabsichtiget. Was bisher gut geworden ist, ist gut geworden durch seine natürliche Anlage, durch welche die Einwirkung der schlechten Umgebung überwogen wurde; keinesweges aber durch die Erziehung, denn sonst hätte alles durch dieselbe Hindurchgegangene gut werden müssen: was da verdarb, verdarb ebensowenig durch die Erziehung, denn sonst hätte alles durch sie Hindurchgehende verderben müssen, sondern durch sich selber und seine natürliche Anlage; die Erziehung war in dieser Rücksicht nur nichtig, keinesweges verderblich, das eigentliche bildende Mittel war die geistige Natur. Aus den Händen dieser dunklen und nicht zu berechnenden Kraft nun soll hinführo die Bildung zum Menschen unter die Botmässigkeit einer besonnenen Kunst gebracht werden, die an allem ohne Ausnahme, was ihr anvertraut wird, ihren Zweck sicher erreiche, oder, wo sie ihn etwa nicht erreichte, wenigstens weiss, dass sie ihn nicht erreicht hat, und dass somit die Erziehung noch nicht geschlossen ist. Eine sichere und besonnene Kunst, einen festen und unfehlbaren guten Willen im Menschen zu bilden, soll also die von mir vorgeschlagene Erziehung seyn, und dieses ist ihr erstes Merkmal.

Weiter — der Mensch kann nur dasjenige wollen, was er liebt; seine Liebe ist der einzige, zugleich auch der unfehlbare Antrieb seines Wollens und aller seiner Lebensregung und Bewegung. Die bisherige Staatskunst, als selbst Erziehung des gesellschaftlichen Menschen, setzte als sichere und ohne Ausnahme geltende Regel voraus, dass jederman sein eigenes sinnliches Wohlseyn liebe und wolle, und sie knüpfte an diese natürliche Liebe durch Furcht und Hoffnung künstlich den guten Willen, den sie wollte, das Interesse für das gemeine Wesen. Abgerechnet, dass bei dieser Erziehungsweise der äusserlich zum unschädlichen oder brauchbaren Bürger gewordene dennoch innerlich ein schlechter Mensch bleibt, denn darin eben besteht die Schlechtigkeit, dass man nur sein sinnliches Wohlseyn liebe, und nur durch Furcht oder Hoffnung für dieses, sey es nun im gegenwärtigen oder in einem künftigen Leben, bewegt werden könne; — dieses abgerechnet, haben wir schon oben ersehen, dass diese Maassregel für uns nicht mehr anwendbar ist, indem Furcht und Hoffnung nicht mehr für uns, sondern gegen uns dienen, und die sinnliche Selbstliebe auf keine Weise in unseren Vortheil gezogen werden kann. Wir sind daher sogar durch die Noth gedrungen, innerlich und im Grunde gute Menschen bilden zu wollen, indem nur in solchen die deutsche Nation noch fortdauern kann, durch schlechte aber nothwendig mit dem Auslande zusammenfliesst. Wir müssen darum an die Stelle jener Selbstliebe, an welche nichts gutes für uns sich länger knüpfen lässt, eine andere Liebe, die unmittelbar auf das Gute, schlechtweg als solches und um sein selbst willen gehe, in den Gemüthern aller, die wir zu unserer Nation rechnen wollen, setzen und begründen.

Die Liebe für das Gute schlechtweg als solches, und nicht etwa um seiner Nützlichkeit willen für uns selber, trägt, wie wir schon ersehen haben, die Gestalt des Wohlgefallens an demselben: eines so innigen Wohlgefallens, dass man dadurch getrieben werde, es in seinem Leben darzustellen. Dieses innige Wohlgefallen also wäre es, was die neue Erziehung als festes und unwandelbares Seyn ihres Zöglings hervorbringen müsste; worauf denn dieses Wohlgefallen durch sich selbst den unwandelbar guten Willen desselben Zöglings als nothwendig begründen würde.

Ein Wohlgefallen, das da treibet, einen gewissen Zustand der Dinge, der in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist, hervorzubringen in derselben, setzt voraus ein Bild dieses Zustandes, das vor dem wirklichen Seyn desselben vorher dem Geiste vorschwebt, und jenes zur Ausführung treibende Wohlgefallen auf sich ziehet. Somit setzt dieses Wohlgefallen in der Person, die von ihm ergriffen werden soll, voraus das Vermögen, selbstthätig dergleichen Bilder, die unabhängig seyen von der Wirklichkeit, und keinesweges Nachbilder derselben, sondern vielmehr Vorbilder, zu entwerfen. Ich habe jetzt zu allernächst von diesem Vermögen zu sprechen, und ich bitte, während dieser Betrachtung ja nicht zu vergessen, dass ein durch dieses Vermögen hervorgebrachtes Bild eben als blosses Bild, und als dasjenige, worin wir unsere bildende Kraft fühlen, gefallen könne, ohne doch darum genommen zu werden als Vorbild einer Wirklichkeit, und ohne in dem Grade zu gefallen, dass es zur Ausführung treibe; dass dies letztere ein ganz anderes, und unser eigentlicher Zweck ist, von dem wir später zu reden nicht unterlassen werden, jenes nächste aber lediglich die vorläufige Bedingung enthält zur Erreichung des wahren letzten Zweckes der Erziehung.

Jenes Vermögen, Bilder, die keinesweges blosse Nachbilder

der Wirklichkeit seyen, sondern die da fähig sind, Vorbilder derselben zu werden, selbstthätig zu entwerfen, wäre das erste, wovon die Bildung des Geschlechtes durch die neue Erziehung ausgehen müsste. Selbstthätig zu entwerfen, habe ich gesagt, und also, dass der Zögling durch eigene Kraft sie sich erzeuge, keinesweges etwa, dass er nur fähig werde, das durch die Erziehung ihm hingegebene Bild leidend aufzufassen, es hinlänglich zu verstehen, und es, also wie es ihm gegeben ist, zu wiederholen, als ob es nur um das Vorhandenseyn eines solchen Bildes zu thun wäre. Der Grund dieser Forderung der eignen Selbstthätigkeit in diesem Bilden ist folgender: nur unter dieser Bedingung kann das entworfene Bild das thätige Wohlgefallen des Zöglings an sich ziehen. Es ist nemlich ganz etwas anderes, sich etwas nur gefallen zu lassen, und nichts dagegen zu haben, dergleichen leidendes Gefallenlassen allein höchstens aus einem leidenden Hingeben entstehen kann; wiederum aber etwas anderes, von dem Wohlgefallen an etwas also ergriffen werden, dass dasselbe schöpferisch werde, und alle unsere Kraft zum Bilden anrege. Von dem ersten, das in allewege in der bisherigen Erziehung wohl auch vorkam, sprechen wir nicht, sondern von dem letzten. Dieses letzte Wohlgefallen aber wird allein dadurch angezündet, dass die Selbstthätigkeit des Zöglings zugleich angereizt und an dem gegebenen Gegenstande ihm offenbar werde, und so dieser Gegenstand nicht bloss für sich, sondern zugleich auch als ein Gegenstand der geistigen Kraftäusserung gefalle, welche letztere unmittelbar, nothwendig und ohne alle Ausnahme wohlgefällt.

Diese im Zöglinge zu entwickelnde Thätigkeit des geistigen Bildens ist ohne Zweifel eine Thätigkeit nach Regeln, welche Regeln dem Thätigen kund werden, bis zur Einsicht ihrer einzigen Möglichkeit in unmittelbarer Erfahrung an sich selber; also diese Thätigkeit bringt hervor Erkenntniss, und zwar, allgemeiner und ohne Ausnahme geltender Gesetze. Auch in dem von diesem Puncte aus sich anhebenden freien Fortbilden ist unmöglich, was gegen das Gesetz unternommen wird, und es erfolgt keine That, bis das Gesetz befolgt ist; wenn daher auch diese freie Fortbildung anfangs von blinden Versuchen ausginge, so müsste sie doch enden mit erweiterter Erkenntniss des Gesetzes. Diese Bildung ist daher in ihrem letzten Erfolge Bildung des Erkenntnissvermögens des Zöglings, und zwar keinesweges die historische an den stehenden Beschaffenheiten der Dinge, sondern die höhere und philosophische, an den Gesetzen, nach denen eine solche stehende Beschaffenheit der Dinge nothwendig wird. Der Zögling lernt.

Ich setze hinzu: der Zögling lernt gern und mit Lust, und er mag, so lange die Spannung der Kraft vorhält, gar nichts lieber thun, denn lernen; denn er ist selbstthätig, indem er lernt, und dazu hat er unmittelbar die allerhöchste Lust. Wir haben hieran ein äusseres, theils unmittelbar ins Auge fallendes, theils untrügliches Kennzeichen der wahren Erziehung gefunden, dies, dass ohne alle Rücksicht auf die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen und ohne alle Ausnahme jedweder Zögling, an den diese Erziehung gebracht wird, rein um des Lernens selbst willen, und aus keinem anderen Grunde, mit Lust und Liebe lerne. Wir haben das Mittel gefunden, diese reine Liebe zum Lernen anzuzünden, dies, die unmittelbare Selbstthätigkeit des Zöglings anzuregen, und diese zur Grundlage aller Erkenntniss zu machen, also, dass an ihr gelernt werde, was gelernt wird.

Diese eigene Thätigkeit des Zöglings in irgend einem uns bekannten Puncte nur erst anzuregen, ist das erste Hauptstück der Kunst. Ist dieses gelungen, so kommt es nur noch darauf an, die angeregte von diesem Puncte aus immer im frischen Leben zu erhalten, welches allein durch regelmässiges Fortschreiten möglich ist, und wo jeder Fehlgriff der Erziehung auf der Stelle durch Mislingen des Beabsichtigten sich entdeckt. Wir haben also auch das Band gefunden, wodurch der beabsichtigte Erfolg unabtrennlich angeknüpft wird an die angegebene Wirkungsweise, das ewige und ohne alle Ausnahme waltende Grundgesetz der geistigen Natur des Menschen, dass er geistige Thätigkeit unmittelbar anstrebe.

Sollte jemand, durch die gewöhnliche Erfahrung unserer Tage irregeleitet, sogar gegen das Vorhandenseyn eines solchen Grundgesetzes Zweifel hegen, so merken wir für einen solchen zum Ueberflusse an, dass der Mensch von Natur allerdings bloss sinnlich und selbstsüchtig ist, so lange die unmittelbare Noth und das gegenwärtige sinnliche Bedürfniss ihn treibt, und dass er durch kein geistiges Bedürfniss oder irgend eine schonende Rücksicht sich abhalten lässt, dieses zu befriedigen; dass er aber, nachdem nur diesem abgeholfen ist, wenig Neigung hat, das schmerzhafte Bild desselben in seiner Phantasie zu bearbeiten und es sich gegenwärtig zu erhalten, sondern dass er es weit mehr liebt, den losgebundenen Gedanken auf die freie Betrachtung dessen, was die Aufmerksamkeit seiner Sinne reizt, zu richten, ja dass er auch einen dichterischen Ausflug in ideale Welten gar nicht verschmäht, indem ihm von Natur ein leichter Sinn beiwohnt für das Zeitliche, damit sein Sinn für das Ewige einigen Spielraum zur Entwickelung erhalte. Das letzte wird bewiesen durch die Geschichte aller alten Völker und die mancherlei Beobachtungen und Entdeckungen, die von ihnen auf uns gekommen sind; es wird bewiesen bis auf unsere Tage durch die Beobachtung der noch übrigen wilden Völker, falls nemlich sie von ihrem Klima nur nicht gar zu stiefmütterlich behandelt werden, und durch die unserer eigenen Kinder; es wird sogar bewiesen durch das freimüthige Geständniss unserer Eiferer gegen Ideale, welche sich beklagen, dass es ein weit verdrüsslicheres Geschäft sey, Namen und Jahreszahlen zu lernen, denn aufzufliegen in das, wie es ihnen vorkommt, leere Feld der Ideen, welche sonach selber, wie es scheint, lieber das zweite thäten, wenn sie sichs erlauben dürften, denn das erste. Dass an die Stelle dieses naturgemässen Leichtsinns der schwere Sinn trete, wo auch dem Gesättigten der künftige Hunger, und die ganzen langen Reihen alles möglichen künftigen Hungers, als das einzige seine Seele füllende, vorschweben, und ihn immerfort stacheln und treiben, wird in unserem Zeitalter durch Kunst bewirkt, beim Knaben durch Züchtigung seines natürlichen Leichtsinnes, beim Manne durch das Bestreben für einen klugen Mann zu gelten, welcher Ruhm nur demjenigen zu Theil wird, der jenen Gesichtspunct keinen Augenblick aus den Augen lässt; es ist daher dies keineswegs Natur, auf die wir zu rechnen hätten, sondern ein der widerstrebenden Natur mit Mühe aufgedrungenes Verderben, das da wegfällt, sowie nur jene Mühe nicht mehr angewendet wird.

Diese unmittelbar die geistige Selbstthätigkeit des Zöglings anregende Erziehung erzeugt Erkenntniss, sagten wir oben; und dies giebt uns Gelegenheit, die neue Erziehung im Gegensatze mit der bisherigen noch tiefer zu bezeichnen. Eigentlich nemlich und unmittelbar geht die neue Erziehung nur auf Anregung regelmässig fortschreitender Geistesthätigkeit. Die Erkenntniss ergiebt sich, wie wir oben gesehen haben, nur nebenbei und als nicht aussenbleibende Folge. Ob es daher nun zwar wohl diese Erkenntniss ist, in welcher allein das Bild für das wirkliche Leben, das die künftige ernstliche Thätigkeit unseres zum Manne gewordenen Zöglings anregen soll, erfasst werden kann; die Erkenntniss daher allerdings ein wesentlicher Bestandtheil der zu erlangenden Bildung ist: so kann man dennoch nicht sagen, dass die neue Erziehung diese Erkenntniss unmittelbar beabsichtige, sondern die Erkenntniss fällt derselben nur zu. Im Gegentheile beabsichtigte die bisherige Erziehung geradezu Erkenntniss und ein gewisses Maass eines Erkenntnissstoffes. Ferner ist ein grosser Unterschied zwischen der Art der Erkenntniss, welche der neuen Erziehung nebenbei entsteht, und derjenigen, welche die bisherige Erziehung beabsichtigte. Jener entsteht die Erkenntniss der die Möglichkeit aller geistigen Thätigkeit bedingenden Gesetze dieser Thätigkeit. Z. B. wenn der Zögling in freier Phantasie durch gerade Linien einen Raum zu begrenzen versucht, so ist dies die zuerst angeregte geistige Thätigkeit desselben. Wenn er in diesen Versuchen findet, dass er mit weniger denn drei geraden Linien keinen Raum begrenzen könne, so ist dieses letztere die nebenbei entstehende Erkenntniss einer zweiten ganz anderen Thätigkeit des das zuerst angeregte freie Vermögen beschränkenden Erkenntnissvermögens. Dieser Erziehung entsteht sonach gleich bei ihrem Beginnen eine wahrhaft über alle Erfahrung erhabene, übersinnliche, streng nothwendige und allgemeine Erkenntniss, die alle nachher mögliche Erfahrung schon im voraus unter sich befasst. Dagegen ging der bisherige Unterricht in der Regel nur auf die stehenden Beschaffenheiten der Dinge, wie sie eben, ohne dass man dafür einen Grund angeben könne, seyen, und geglaubt und gemerkt werden müssten; also auf ein bloss leidendes Auffassen durch das lediglich im Dienste der Dinge stehende Vermögen des Gedächtnisses, wodurch es überhaupt gar nicht zur Ahnung des Geistes, als eines selbstständigen und uranfänglichen Principes der Dinge selber, kommen konnte. Es vermeine die neuere Pädagogik ja nicht, durch die Berufung auf ihren oft bezeugten Abscheu gegen mechanisches Auswendiglernen und auf ihre bekannten Meisterstücke in sokratischer Manier, gegen diesen Vorwurf sich zu decken; denn hierauf hat sie schon längst wo anders den gründlichen Bescheid erhalten, dass diese sokratischen Räsonnements gleichfalls nur mechanisch auswendig gelernt werden, und dass dies ein um so gefährlicheres Auswendiglernen ist, da es dem Zöglinge, der nicht denkt, dennoch den Schein giebt, dass er denken könne; dass dies bei dem Stoffe, den sie zur Entwickelung des Selbstdenkens anwenden wollte, nicht anders erfolgen konnte, und dass man für diesen Zweck mit einem ganz anderen Stoffe anheben müsse. Aus dieser Beschaffenheit des bisherigen Unterrichts erhellet, theils warum in der Regel der Zögling bisher ungern, und darum langsam und spärlich lernte, und in Ermangelung des Reizes aus dem Lernen selber fremdartige Antriebe untergelegt werden mussten, theils geht daraus hervor der Grund von bisherigen Ausnahmen von der Regel. Das Gedächtniss, wenn es allein, und ohne irgend einem anderen geistigen Zwecke dienen zu sollen, in Anspruch genommen wird, ist vielmehr ein Leiden des Gemüths, als eine Thätigkeit desselben, und es lässt sich einsehen, dass der Zögling dieses Leiden höchst ungern übernehmen werde. Auch ist die Bekanntschaft mit ganz fremden und nicht das mindeste Interesse für ihn habenden Dingen und mit ihren Eigenschaften ein schlechter Ersatz für jenes ihm zugefügte Leiden; deswegen musste seine Abneigung durch die Vertröstung auf die künftige Nützlichkeit dieser Erkenntnisse, und dass man nur vermittelst ihrer Brot und Ehre finden könne, und sogar durch unmittelbar gegenwärtige Strafe und Belohnung überwunden werden; — dass somit die Erkenntniss gleich von vornherein als Dienerin des sinnlichen Wohlseyns aufgestellt wurde, und diese Erziehung, welche in Absicht ihres Inhalts oben als bloss unkräftig für Entwicklung einer sittlichen Denkart aufgestellt wurde, um nur an den Zögling zu gelangen, das moralische Verderben desselben sogar pflanzen und entwickeln, und ihr Interesse an das Interesse dieses Verderbens anknüpfen musste. Man wird ferner finden, dass das natürliche Talent, welches, als Ausnahme von der Regel, in der Schule dieser bisherigen Erziehung gern lernte, und deswegen gut, und durch diese in ihm waltende höhere Liebe das moralische Verderben der Umgebung überwand und seinen Sinn rein erhielt, durch seinen natürlichen Hang jenen Gegenständen ein praktisches Interesse abgewann, und dass es, von seinem glücklichen Instincte geleitet, vielmehr darauf ausging, dergleichen Erkenntnisse selbst hervorzubringen, denn darauf, sie bloss aufzufassen; sodann, dass in Absicht der Lehrgegenstände, mit denen, als Ausnahme von der Regel, es dieser Erziehung noch am allgemeinsten und glücklichsten gelang, dieses insgesammt solche sind, die sie thätig ausüben liess, so wie z. B. diejenige gelehrte Sprache, in der bis aufs Schreiben und Reden derselben ausgegangen wurde, beinahe allgemein ziemlich gut, dagegen diejenige andere, in der die Schreibe- und Redeübungen vernachlässigt wurden, in der Regel sehr schlecht und oberflächlich gelernt und in reiferen Jahren vergessen worden. Dass daher auch aus der bisherigen Erfahrung hervorgeht, dass es allein die Entwicklung der geistigen Thätigkeit durch den Unterricht sey, die da Lust an der Erkenntniss, rein als solcher, hervorbringe, und so auch das Gemüth der sittlichen Bildung offen erhalte, dagegen das bloss leidende Empfangen ebenso die Erkenntniss lähme und tödte, wie es ihr Bedürfniss sey, den sittlichen Sinn in Grund und Boden hinein zu verderben.

Um wieder zurückzukehren zum Zöglinge der neuen Erziehung: es ist klar, dass derselbe, von seiner Liebe getrieben, viel, und, da er alles in seinem Zusammenhange fasst und das gefasste unmittelbar durch ein Thun übt, dieses viele richtig und unvergesslich lernen werde. Doch ist dieses nur Nebensache. Bedeutender ist, dass durch diese Liebe sein Selbst erhöhet und in eine ganz neue Ordnung der Dinge, in welche bisher nur wenige von Gott Begünstigte von ohngefähr kamen, besonnen und nach einer Regel eingeführt wird. Ihn treibt eine Liebe, die durchaus nicht auf irgend einen sinnlichen Genuss ausgeht, indem dieser als Antrieb für ihn gänzlich schweigt, sondern auf geistige Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und auf das Gesetz derselben, um des Gesetzes willen. Ob nun zwar nicht diese geistige Thätigkeit überhaupt es ist, auf welche die Sittlichkeit geht, sondern dazu noch eine besondere Richtung jener Thätigkeit kommen muss, so ist dennoch jene Liebe die allgemeine Beschaffenheit und Form des sittlichen Willens; und so ist denn diese Weise der geistigen Bildung die unmittelbare Vorbereitung zu der sittlichen; die Wurzel der Unsittlichkeit aber rottet sie, indem sie den sinnlichen Genuss durchaus niemals Antrieb werden lässt, gänzlich aus. Bisher war dieser Antrieb der erste, der da angeregt und ausgebildet wurde, weil man ausserdem den Zögling gar nicht bearbeiten und einigen Einfluss auf denselben gewinnen zu können glaubte; sollte hinterher der sittliche Antrieb entwickelt werden, so kam derselbe zu spät und fand das Herz schon eingenommen und angefüllt von einer anderen Liebe. Durch die neue Erziehung soll umgekehrt die Bildung zum reinen Wollen das erste werden, damit, wenn späterhin doch die Selbstsucht innerlich erwachen oder von aussen angeregt werden sollte, diese zu spät komme und in dem schon von etwas anderm eingenommenen Gemüthe keinen Platz für sich finde.

Wesentlich ist schon für diesen ersten, so wie für den demnächst anzugebenden zweiten Zweck, dass der Zögling von Anbeginn an ununterbrochen und ganz unter dem Einflusse dieser Erziehung stehe, und dass er von dem Gemeinen gänzlich abgesondert und vor aller Berührung damit verwahrt werde. Dass man um seiner Erhaltung und seines Wohlseyns willen im Leben sich regen und bewegen könne, muss er gar nicht hören, und ebensowenig, dass man um deswillen lerne, oder dass das Lernen dazu etwas helfen könne. Es folgt daraus, dass die geistige Entwickelung, in der oben angegebenen Weise, die einzige seyn müsse, die an ihn gebracht werde, und dass er mit derselben ohne Unterlass beschäftigt werden müsse, dass aber keinesweges diese Weise des Unterrichts mit demjenigen, der des entgegengesetzten sinnlichen Antriebes bedarf, abwechseln dürfe.

Ob nun aber wohl diese geistige Entwickelung die Selbstsucht nicht zum Leben kommen lässt und die Form eines sittlichen Willens giebt, so ist dies doch darum noch nicht der sittliche Wille selbst; und falls die von uns vorgeschlagene neue Erziehung nicht weiter ginge, so würde sie höchstens treffliche Bearbeiter der Wissenschaften erziehen, deren es auch bisher gegeben hat, und deren es nur wenige bedarf, und die für unsern eigentlichen menschlichen und nationalen Zweck nicht mehr vermögen würden, als dergleichen Männer auch bisher vermocht haben: ermahnen und wieder ermahnen, und sich anstaunen und nach Gelegenheit schmähen zu lassen. Aber es ist klar, und ist auch schon oben gesagt, dass diese freie Thätigkeit des Geistes in der Absicht entwickelt worden, damit der Zögling mit derselben frei das Bild einer sittlichen Ordnung des wirklich vorhandenen Lebens entwerfe, dieses Bild mit der in ihm gleichfalls schon entwickelten Liebe fasse, und durch diese Liebe getrieben werde, dasselbe in und durch sein Leben wirklich darzustellen. Es fragt sich, wie die neue Erziehung sich den Beweis führen könne, dass sie diesen ihren eigentlichen und letzten Zweck an ihrem Zöglinge erreicht habe?

Zuvörderst ist klar, dass die schon früher an andern Gegenständen geübte geistige Thätigkeit des Zöglings angeregt werden müsse, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, so wie dieselbe nach dem Vernunftgesetze schlechthin seyn soll, zu entwerfen. Ob dieses vom Zöglinge entworfene Bild richtig sey, ist von einer Erziehung, die nur selbst im Besitze dieses richtigen Bildes sich befindet, am leichtesten zu beurtheilen; ob dasselbe durch die eigne Selbstthätigkeit des Zöglings entworfen, keineswegs aber nur leidend aufgefasst, und der Schule gläubig nachgesagt werde, ferner, ob es zur gehörigen Klarheit und Lebhaftigkeit gesteigert sey, wird die Erziehung auf dieselbe Weise beurtheilen können, wie sie früher in derselben Richtung bei anderen Gegenständen ein treffendes Urtheil gefällt hat. Alles dies ist noch Sache der blossen Erkenntniss und verbleibt auf dem in dieser Erziehung sehr zugänglichen Gebiete dieser. Eine ganz andere aber und höhere Frage ist die: ob der Zögling also von brennender Liebe für eine solche Ordnung der Dinge ergriffen sey, dass es ihm, der Leitung der Erziehung entlassen und selbstständig hingestellt, schlechterdings unmöglich seyn werde, diese Ordnung nicht zu wollen, und nicht aus allen seinen Kräften für die Beförderung derselben zu arbeiten? über welche Frage ohne Zweifel nicht Worte und in Worten anzustellende Prüfungen, sondern allein der Anblick von Thaten entscheiden können.

Ich löse die durch diese letzte Betrachtung uns gestellte Aufgabe also: Ohne Zweifel werden doch die Zöglinge dieser neuen Erziehung, obwohl abgesondert von der schon erwachsenen Gemeinheit, dennoch untereinander selbst in Gemeinschaft leben, und so ein abgesondertes und für sich selbst bestehendes Gemeinwesen bilden, das seine genau bestimmte, in der Natur der Dinge gegründete und von der Vernunft durchaus geforderte Verfassung habe. Das allererste Bild einer geselligen Ordnung, zu dessen Entwerfung der Geist des Zöglings angeregt werde, sey dieses der Gemeine, in der er selber lebt, also, dass er innerlich gezwungen sey, diese Ordnung Punct für Punct gerade also sich zu bilden, wie sie wirklich vorgezeichnet ist, und dass er dieselbe in allen ihren Theilen, als durchaus nothwendig, aus ihren Gründen verstehe. Dies ist nun abermals blosses Werk der Erkenntniss. In dieser gesellschaftlichen Ordnung muss nun im wirklichen Leben jeder Einzelne um des Ganzen willen immerfort gar vieles unterlassen, was er, wenn er sich allein befände, unbedenklich thun könnte; und es wird zweckmässig seyn, dass in der Gesetzgebung und in dem darauf zu bauenden Unterrichte über die Verfassung jedem Einzelnen alle die übrigen mit einer zum Ideal gesteigerten Ordnungsliebe vorgestellt werden, welche also vielleicht kein einziger wirklich hat, die aber alle haben sollten; und dass somit diese Gesetzgebung einen hohen Grad von Strenge erhalte, und der Unterlassungen gar viele auflege. Diese, als etwas, das schlechthin seyn muss und auf welchem das Bestehen der Gesellschaft beruht, sind auf den Nothfall sogar durch Furcht vor gegenwärtiger Strafe zu erzwingen; und muss dieses Strafgesetz schlechthin ohne Schonung oder Ausnahme vollzogen werden. Der Sittlichkeit des Zöglings geschieht durch diese Anwendung der Furcht, als eines Triebes, gar kein Eintrag, indem hier ja nicht zum Thun des Guten, sondern nur zur Unterlassung des in dieser Verfassung Bösen getrieben werden soll; überdies muss im Unterrichte über die Verfassung vollkommen verständlich gemacht werden, dass der, welcher der Vorstellung von der Strafe, oder wohl gar der Anfrischung dieser Vorstellung durch die Erduldung der Strafe selbst noch bedürfe, auf einer sehr niedrigen Stufe der Bildung stehe. Jedennoch ist bei allem diesem klar, dass, da man niemals wissen kann, ob da, wo gehorcht wird, aus Liebe zur Ordnung oder aus Furcht vor der Strafe gehorcht werde, in diesem Umkreise der Zögling seinen guten Willen nicht äusserlich darthun, noch die Erziehung ihn ermessen könne.

Dagegen ist der Umkreis, wo ein solches Ermessen möglich ist, der folgende. Die Verfassung muss nemlich ferner also eingerichtet seyn, dass der Einzelne für das Ganze nicht bloss unterlassen müsse, sondern dass er für dasselbe auch thun und handelnd leisten könne. Ausser der geistigen Entwicklung im Lernen finden in diesem Gemeinwesen der Zöglinge auch noch körperliche Uebungen und die mechanischen, aber hier zum Ideale veredelten Arbeiten des Ackerbaues, und die von mancherlei Handwerken statt. Es sey Grundregel der Verfassung, dass jedem, der in irgend einem dieser Zweige sich hervorthut, zugemuthet werde, die anderen darin unterrichten zu helfen und mancherlei Aufsichten und Verantwortlichkeiten zu übernehmen; jedem, der irgend eine Verbesserung findet, oder die von einem Lehrer vorgeschlagene zuerst und am klarsten begreift, dieselbe mit eigner Mühe auszuführen, ohne dass er doch darum von seinen ohnedies sich verstehenden persönlichen Aufgaben des Lernens und Arbeitens losgesprochen sey; dass jeder dieser Anmuthung freiwillig genüge, und nicht aus Zwang, indem es dem Nichtwollenden auch freisteht, sie abzulehnen; dass er dafür keine Belohnung zu erwarten habe, indem in dieser Verfassung alle in Beziehung auf Arbeit und Genuss ganz gleich gesetzt sind, nicht einmal Lob, indem es die herrschende Denkart ist in der Gemeinde, dass daran jeder eben nur seine Schuldigkeit thue, sondern dass er allein geniesse die Freude an seinem Thun und Wirken für das Ganze, und an dem Gelingen desselben, falls ihm dieses zu Theil wird. In dieser Verfassung wird sonach aus erworbener grösserer Geschicklichkeit, und aus der hierauf verwendeten Mühe, nur neue Mühe und Arbeit folgen, und gerade der Tüchtigere wird oft wachen müssen, wenn andere schlafen, und nachdenken müssen, wenn andere spielen.

Die Zöglinge, welche, ohnerachtet ihnen dieses alles vollkommen klar und verständlich ist, dennoch fortgesetzt und also, dass man mit Sicherheit auf sie rechnen könne, jene erste Mühe und die aus ihr folgenden weiteren Mühen freudig übernehmen, und in dem Gefühle ihrer Kraft und Thätigkeit stark bleiben und stärker werden, — diese kann die Erziehung ruhig entlassen in die Welt; an ihnen hat sie diesen ihren Zweck erreicht; in ihnen ist die Liebe angezündet und brennt bis in die Wurzel ihrer lebendigen Regung hinein, und sie wird von nun an weiter alles ohne Ausnahme ergreifen, was an diese Lebensregung gelangen wird; und sie werden in dem grösseren Gemeinwesen, in das sie von nun an eintreten, niemals etwas anderes zu seyn vermögen, denn dasjenige, was sie in dem kleinen Gemeinwesen, das sie jetzt verlassen, unverrückt und unwandelbar waren.

Auf diese Weise ist der Zögling vollendet für die nächsten und ohne Ausnahme eintretenden Anforderungen der Welt an ihn, und es ist geschehen, was die Erziehung im Namen dieser Welt von ihm verlangt. Noch aber ist er nicht in sich und für sich selber vollendet, und es ist noch nicht geschehen, was er selbst von der Erziehung fordern kann. So wie auch diese Forderung erfüllt wird, wird er zugleich tüchtig, den Anforderungen, die eine höhere Welt im Namen der gegenwärtigen in besondern Fällen an ihn machen dürfte, zu genügen.

Dritte Rede.

Fortsetzung der Schilderung der neuen Erziehung.

Das eigentliche Wesen der in Vorschlag gebrachten neuen Erziehung, inwiefern dieselbe in der vorigen Rede beschrieben worden, bestand darin, dass sie die besonnene und sichere Kunst sey, den Zögling zu reiner Sittlichkeit zu bilden. Zu reiner Sittlichkeit, sagte ich; die Sittlichkeit, zu der sie erziehet, stehet als ein erstes, unabhängiges und selbstständiges da, das aus sich selber lebet sein eigenes Leben; keinesweges aber, so wie die bisher oft beabsichtigte Gesetzmässigkeit, angeknüpft ist und eingeimpft einem andern nicht sittlichen Triebe, dessen Befriedigung es diene. Sie ist die besonnene und sichere Kunst dieser sittlichen Erziehung, sagte ich. Sie schreitet nicht planlos und auf gutes Glück, sondern nach einer festen und ihr wohlbekannten Regel einher, und ist ihres Erfolges gewiss. Ihr Zögling geht zu rechter Zeit als ein festes und unwandelbares Kunstwerk dieser ihrer Kunst hervor, das nicht etwa auch anders gehen könne, denn also, wie es durch sie gestellt worden, und das nicht etwa einer Nachhülfe bedürfe, sondern das durch sich selbst nach seinem eignen Gesetze fortgeht.

Zwar bildet diese Erziehung auch den Geist ihres Zöglings; und diese geistige Bildung ist sogar ihr erstes, mit welchem sie ihr Geschäft anhebt. Doch ist diese geistige Entwicklung nicht erster und selbstständiger Zweck, sondern nur das bedingende Mittel, um sittliche Bildung an den Zögling zu bringen. Inzwischen bleibt auch diese nur gelegentlich erworbene geistige Bildung ein aus dem Leben des Zöglings unaustilgbarer Besitz, und die ewig fortbrennende Leuchte seiner sittlichen Liebe. Wie gross auch, oder wie geringfügig die Summe der Erkenntnisse seyn möge, die er aus der Erziehung mitgebracht: einen Geist, der sein ganzes Leben hindurch jedwede Wahrheit, deren Erkenntniss ihm nothwendig wird, zu fassen vermag, und welcher ebenso der Belehrung durch andere empfänglich, als des eignen Nachdenkens fähig ohn' Unterlass bleibt, hat er von derselben sicherlich mit davon gebracht.

Soweit waren wir in der Beschreibung dieser neuen Erziehung in der vorigen Rede gekommen. Wir bemerkten am Schlusse derselben, dass durch dieses alles sie dennoch noch nicht vollendet sey, sondern noch eine andere, von den bis jetzt aufgestellten verschiedene Aufgabe zu lösen habe; und wir gehen jetzt an das Geschäft, diese Aufgabe näher zu bezeichnen.

Der Zögling dieser Erziehung ist ja nicht bloss Mitglied der menschlichen Gesellschaft hier auf dieser Erde, und für die kurze Spanne Lebens, die ihm auf derselben vergönnt ist, sondern er ist auch, und wird ohne Zweifel von der Erziehung anerkannt für ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt, unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung. Ohne Zweifel muss auch zur Einsicht in diese höhere Ordnung eine Bildung, die sein ganzes Wesen zu umfassen sich vorgenommen hat, ihn anführen, und so wie sie ihn leitete, ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigne Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, eben so muss sie ihn leiten, ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, und die auch niemals geworden ist, sondern die da ewig nur ist, in dem Gedanken zu entwerfen, mit gleicher Selbstthätigkeit und also, dass er innigst verstehe und einsehe, dass es nicht anders seyn könne. Er wird, richtig geleitet, mit den Versuchen eines solchen Bildes zu Ende kommen, und an diesem Ende finden, dass nichts wahrhaftig dasey, ausser das Leben und zwar das geistige Leben, das da lebet in dem Gedanken; und dass alles übrige nicht wahrhaftig dasey, sondern nur dazuseyn scheine, welches Scheines aus dem Gedanken hervorgehenden Grund er gleichfalls, sey es auch nur im allgemeinen, begreifen wird. Er wird ferner einsehen, dass jenes allein wahrhaft daseyende geistige Leben, in den mannigfaltigen Gestaltungen, die es nicht durch ein Ohngefähr, sondern durch ein in Gott selber gegründetes Gesetz erhielt, wiederum Eins sey, das göttliche Leben selber, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht. So wird er sein Leben, als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens, und jedwedes andere geistige Leben, als eben ein solches Glied, erkennen und heilig halten lernen; und nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott, und dem nicht vermittelten Ausströmen seines Lebens aus jenem, Leben und Licht und Seligkeit; in jeder Entfernung aber aus der Unmittelbarkeit Tod, Finsterniss und Elend finden. Mit Einem Worte: diese Entwickelung wird ihn zur Religion bilden; und diese Religion des Einwohnens unsers Lebens in Gott soll allerdings auch in der neuen Zeit herrschen und in derselben sorgfältig gebildet werden. Dagegen soll die Religion der alten Zeit, die das geistige Leben von dem göttlichen abtrennte, und dem erstern nur vermittelst eines Abfalls von dem zweiten das absolute Daseyn zu verschaffen wusste, das sie ihm zugedacht hatte, und welche Gott als Faden brauchte, um die Selbstsucht noch über den Tod des sterblichen Leibes hinaus in andere Welten einzuführen, und durch Furcht und Hoffnung in diesen die für die gegenwärtige Welt schwach gebliebene zu verstärken, — diese Religion, die offenbar eine Dienerin der Selbstsucht war, soll allerdings mit der alten Zeit zugleich zu Grabe getragen werden; denn in der neuen Zeit bricht die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes an, sondern sie kommt ihr mitten in ihre Gegenwart hinein, die Selbstsucht aber ist sowohl des Regiments, als des Dienstes entlassen, und zieht demnach auch ihre Dienerschaft mit ihr ab.

Die Erziehung zur wahren Religion ist somit das letzte Geschäft der neuen Erziehung. Ob in der Entwerfung eines hiezu erforderlichen Bildes der übersinnlichen Weltordnung der Zögling wahrhaft selbstthätig verfahren sey, und ob das entworfene Bild allenthalben richtig und durchaus klar und verständlich sey, wird die Erziehung leicht, auf dieselbe Weise wie bei den übrigen Gegenständen der Erkenntniss, beurtheilen können; denn auch dies bleibt auf dem Gebiete der Erkenntniss.

Bedeutender aber ist auch hier die Frage: wie die Erziehung ermessen und sich die Gewährschaft leisten könne, dass diese Religionskenntnisse nicht todt und kalt bleiben, sondern dass sie sich ausdrücken werden im wirklichen Leben ihres Zöglings? welcher Frage die Beantwortung einer andern Frage vorauszuschicken ist, der folgenden: wie, und auf welche Weise zeigt sich die Religion überhaupt im Leben?

Unmittelbar, im gewöhnlichen Leben und in einer wohlgeordneten Gesellschaft, bedarf es der Religion durchaus nicht, um das Leben zu bilden, sondern es reicht für diese Zwecke die wahre Sittlichkeit vollkommen hin. In dieser Rücksicht ist also die Religion nicht praktisch, und kann und soll gar nicht praktisch werden, sondern sie ist lediglich Erkenntniss: sie macht bloss den Menschen sich selber vollkommen klar und verständlich, beantwortet die höchste Frage, die er aufwerfen kann, löset ihm den letzten Widerspruch auf, und bringt so vollkommne Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Klarheit in seinen Verstand. Sie ist seine vollständige Erlösung und Befreiung von allem fremden Bande; und so ist sie ihm denn die Erziehung, als etwas, das ihm schlechtweg und ohne weitern Zweck gebührt, schuldig. Ein Gebiet, um als Antrieb zu wirken, erhält die Religion nur entweder in einer höchst unsittlichen und verdorbenen Gesellschaft, oder wenn die Wirkungssphäre des Menschen nicht innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, sondern über dieselbe hinausliegt und dieselbe vielmehr immerfort neu zu erschaffen und zu erhalten hat, wie beim Regenten, welcher in vielen Fällen ohne Religion sein Amt gar nicht mit gutem Gewissen führen könnte. Von dem letztern Falle ist in einer auf alle und auf die ganze Nation berechneten Erziehung nicht die Rede. Wo in der ersten Rücksicht bei klarer Einsicht des Verstandes in die Unverbesserlichkeit des Zeitalters dennoch unablässig fortgearbeitet wird an demselben; wo muthig der Schweiss des Säens erduldet wird ohne einige Aussicht auf eine Ernte; wo wohlgethan wird auch den Undankbaren, und gesegnet werden mit Thaten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, dass sie abermals fluchen werden; wo nach hundertfältigem Mislingen dennoch ausgeharret wird im Glauben und in der Liebe: da ist es nicht die blosse Sittlichkeit, die da treibt, denn diese will einen Zweck, sondern es ist die Religion, die Ergebung in ein höheres uns unbekanntes Gesetz, das demüthige Verstummen vor Gott, die innige Liebe zu seinem in uns ausgebrochenen Leben, welches allein und um sein selbst willen gerettet werden soll, wo das Auge nichts anderes zu retten sieht.

Auf diese Weise kann die erlangte Religionseinsicht der Zöglinge der neuen Erziehung in ihrem kleinen Gemeinwesen, in dem sie zunächst aufwachsen, nicht praktisch werden, noch soll sie es auch. Dieses Gemeinwesen ist wohlgeordnet, und in ihm gelingt das geschickt Unternommene immer; auch soll das noch zarte Alter des Menschen erhalten werden in der Unbefangenheit und im ruhigen Glauben an sein Geschlecht. Die Erkenntniss seiner Tücken bleibe vorbehalten der eignen Erfahrung des gereiften und befestigtern Alters.

Nur in diesem gereifteren Alter sonach und in dem ernstlich gemeinten Leben, nachdem die Erziehung längst ihn sich selber überlassen hat, könnte der Zögling derselben, falls seine gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Einfachheit zu höhern Stufen fortschreiten sollten, seiner Religionskenntniss, als eines Antriebes, bedürfen. Wie soll nun die Erziehung, welche über diesen Punct den Zögling, so lange er unter ihren Händen ist, nicht prüfen kann, dennoch sicher seyn können, dass, wenn nur dieses Bedürfniss eintreten werde, auch dieser Antrieb ohnfehlbar wirken werde? Ich antworte: dadurch, dass ihr Zögling überhaupt so gebildet ist, dass keine Erkenntniss, die er hat, in ihm todt und kalt bleibt, wenn die Möglichkeit eintritt, dass sie ein Leben bekomme, sondern jedwede nothwendig sogleich eingreift in das Leben, so wie das Leben derselben bedarf. Ich werde diese Behauptung sogleich noch tiefer begründen, und dadurch den ganzen in dieser und der vorigen Rede behandelten Begriff erheben und einfügen in ein grösseres Ganzes der Erkenntniss, welchem grösseren Ganzen selber ich aus diesem Begriffe ein neues Licht und eine höhere Klarheit geben werde, nachdem ich nur vorher das wahre Wesen der neuen Erziehung, deren allgemeine Beschreibung ich soeben geschlossen habe, bestimmt werde angegeben haben.

Diese Erziehung erscheint nun nicht mehr, so wie im Anfange unsrer heutigen Rede, bloss als die Kunst, den Zögling zu reiner Sittlichkeit zu bilden, sondern sie leuchtet vielmehr ein als die Kunst, den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden. Hierzu gehören zwei Hauptstücke: zuerst in Absicht der Form, dass der wirkliche lebendige Mensch, bis in die Wurzel seines Lebens hinein, keinesweges aber der blosse Schatten und Schemen eines Menschen gebildet werde; sodann in Absicht des Inhalts, dass alle nothwendigen Bestandtheile des Menschen ohne Ausnahme und gleichmässig ausgebildet werden. Diese Bestandtheile sind Verstand und Willen; und die Erziehung hat zu beabsichtigen die Klarheit des ersten und die Reinheit des zweiten. Zur Klarheit des ersten aber sind zu erheben zwei Hauptfragen: zuerst, was es sey, das der reine Wille eigentlich wolle, und durch welche Mittel dieses Gewollte zu erreichen sey, durch welches Hauptstück die übrigen dem Zöglinge beizubringenden Erkenntnisse befasst werden; sodann, was dieser reine Wille in seinem Grunde und Wesen selber sey, wodurch die Religionserkenntniss befasst wird. Die genannten Stücke nun, entwickelt bis zum Eingreifen ins Leben, fordert die Erziehung schlechtweg und gedenkt keinem das mindeste davon zu erlassen, denn jeder soll eben ein Mensch seyn; was jemand nun noch weiter werde, und welche besondre Gestalt die allgemeine Menschheit in ihm annehme oder erhalte, geht die allgemeine Erziehung nichts an, und liegt ausserhalb ihres Kreises. — Ich gehe jetzt fort zu der versprochenen tiefern Begründung des Satzes, dass im Zöglinge der neuen Erziehung gar keine Erkenntniss todt bleiben könne, und zu dem Zusammenhange, in den ich alles Gesagte erheben will, vermittelst folgender Sätze.

1) Es giebt zufolge des Gesagten zwei durchaus verschiedene und völlig entgegengesetzte Klassen unter den Menschen

in Absicht ihrer Bildung. Gleich zuvörderst ist alles, was Mensch ist, und so auch diese beiden Klassen, darin, dass den mannigfaltigen Aeusserungen ihres Lebens ein Trieb zum Grunde liegt, der in allem Wechsel unverändert beharret und sich selbst gleich bleibt. — Im Vorbeigehen: das Sichverstehen dieses Triebes und die Uebersetzung desselben in Begriffe erzeugt die Welt, und es giebt keine andere Welt, als diese, auf diese Weise in dem, jedoch keinesweges freien, sondern nothwendigen Gedanken sich erzeugende Welt. Dieser, immer in ein Bewusstseyn zu übersetzende Trieb, worin somit abermals die beiden Klassen einander gleich sind, kann nun auf eine doppelte Weise, nach den zwei verschiedenen Grundarten des Bewusstseyns, in dasselbe übersetzt werden, und in dieser Weise der Uebersetzung und des sich selbst Verstehens sind die beiden Klassen verschieden.

Die erste, zu allererst der Zeit nach sich entwickelnde Grundart des Bewusstseyns ist die des dunklen Gefühls. Mit diesem Gefühle wird am gewöhnlichsten und in der Regel der Grundtrieb erfasst als Liebe des Einzelnen zu sich selbst, und zwar giebt das dunkle Gefühl dieses Selbst zunächst nur als ein solches, das da leben will und wohl seyn. Hieraus entsteht die sinnliche Selbstsucht als wirklicher Grundtrieb und entwickelnde Kraft eines solchen, in dieser Uebersetzung seines ursprünglichen Grundtriebes befangenen Lebens. So lange der Mensch fortfährt also sich zu verstehen, so lange muss er selbstsüchtig handeln, und kann nicht anders; und diese Selbstsucht ist das einige Beharrende, sich Gleichbleibende und sicher zu Erwartende in dem unaufhörlichen Wandel seines Lebens. Als aussergewöhnliche Ausnahme von der Regel kann dieses dunkle Gefühl auch das persönliche Selbst überspringen und den Grundtrieb erfassen, als ein Verlangen nach einer dunkel gefühlten anderen Ordnung der Dinge. Hieraus entspringt das, an anderen Orten von uns sattsam beschriebene Leben, das da, erhaben über die Selbstsucht, durch Ideen, die zwar dunkel sind, aber dennoch Ideen, getrieben wird, und in welchem die Vernunft als Instinct waltet. Dieses Erfassen des Grundtriebes überhaupt nur im dunkelen Gefühle ist der Grundzug der ersten

Klasse unter den Menschen, die nicht durch die Erziehung, sondern durch sich selbst gebildet wird, und welche Klasse wiederum zwei Unterarten in sich fasst, die durch einen unbegreiflichen, der menschlichen Kunst durchaus unzugänglichen Grund geschieden werden.

Die zweite Grundart des Bewusstseyns, welche in der Regel sich nicht von selbst entwickelt, sondern in der Gesellschaft sorgfältig gepflegt werden muss, ist die klare Erkenntniss. Würde der Grundtrieb der Menschheit in diesem Elemente erfasst, so würde dies eine zweite, von der ersteren ganz verschiedene Klasse von Menschen geben. Eine solche, die Grundliebe selbst erfassende Erkenntniss lässt nun nicht, wie eine andere Erkenntniss dies wohl kann, kalt und untheilnehmend, sondern der Gegenstand derselben wird geliebt über alles, da dieser Gegenstand ja nur die Deutung und Uebersetzung unserer ursprünglichen Liebe selbst ist. Andere Erkenntniss erfasst fremdes, und dieses bleibt fremd und lässt kalt; diese erfasst den Erkennenden selbst und seine Liebe, und diese liebt er. Ohnerachtet es nun bei beiden Klassen dieselbe ursprüngliche, nur in anderer Gestalt erscheinende Liebe ist, die sie treibt, so kann man dennoch, von jenem Umstande absehend, sagen, dass dort der Mensch durch dunkle Gefühle, hier durch klare Erkenntniss getrieben werde.

Dass nun eine solche klare Erkenntniss unmittelbar antreibend werde im Leben, und man hierauf sicher zählen könne, hängt, wie gesagt, davon ab, dass es die wirkliche und wahre Liebe des Menschen sey, die durch dieselbe gedeutet werde, auch dass ihm unmittelbar klar werde, dass es also sey, und mit der Deutung zugleich das Gefühl jener Liebe in ihm angeregt und von ihm empfunden werde, dass daher niemals die Erkenntniss in ihm entwickelt werde, ohne dass zugleich die Liebe es werde, indem im entgegengesetzten Falle er kalt bleiben würde, und niemals die Liebe, ohne dass die Erkenntniss zugleich es werde, indem im Gegentheile sein Antrieb ein dunkles Gefühl werden würde; dass daher mit jedem Schritte seiner Bildung der ganze vereinigte Mensch gebildet werde. Ein von der Erziehung also als ein untheilbares Ganzes immerfort behandelter Mensch wird es auch fernerhin bleiben, und jede Erkenntniss wird ihm nothwendig Lebensantrieb werden.

2) Indem auf diese Weise statt des dunkelen Gefühls die klare Erkenntniss zu dem allerersten, und zu der wahren Grundlage und Ausgangspuncte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwickelung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl giebt dem Menschen sein Selbst, als ein Genussbedürftiges und Schmerzscheuendes; keineswegs aber giebt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe dieser Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbstsucht bekommt diese Erziehung gar nichts zu thun, weil sie die Wurzel derselben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erstickt; sie bestreitet sie nicht, ebensowenig als sie dieselbe entwickelt, sie weiss gar nicht von ihr. Wäre es möglich, dass diese Sucht später dennoch sich regen sollte, so würde sie das Herz schon angefüllt finden von einer höheren Liebe, die ihr den Platz versagt.

3) Dieser Grundtrieb des Menschen nun, wenn er in klare Erkenntniss übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis für sich fände; sondern er geht, zur Erkenntniss gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da zukünftig ist, und ewigfort zukünftig bleibt. Das aller Erscheinung zu Grunde liegende göttliche Leben tritt darum niemals ein als ein stehendes und gegebenes Seyn, sondern als etwas, das da werden soll, und nachdem ein solches, das da werden sollte, geworden ist, wird es abermals eintreten als ein werden sollendes in alle Ewigkeit, dass daher jenes göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des stehenden Seyns, sondern immerfort bleibt in der Form des fortfliessenden Lebens. Die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes ist die Liebe; erst die Deutung dieser Liebe durch die Erkenntniss setzt ein Seyn, und zwar ein solches, das ewigfort nur

werden soll, und dieses als die einige wahre Welt, insofern an einer Welt überhaupt Wahrheit ist. Dagegen ist die zweite gegebene und von uns als vorhanden vorgefundene Welt nur der Schatten und Schemen, aus welchem die Erkenntniss ihrer Deutung der Liebe eine feste Gestalt und einen sichtbaren Leib erbaut; diese zweite Welt das Mittel und die Bedingung der Anschaulichkeit der für sich selbst unsichtbaren höheren Welt. Nicht einmal in diese letztere höhere Welt tritt Gott unmittelbar ein, sondern auch hier nur vermittelt durch die Eine, reine, unwandelbare und gestaltlose Liebe, in welcher Liebe allein er unmittelbar erscheint. Zu dieser Liebe tritt hinzu die anschauende Erkenntniss, welche aus sich selber ein Bild mitbringt, in das sie den an sich unsichtbaren Gegenstand der Liebe kleidet; widersprochen jedoch jedesmal von der Liebe, und darum fortgetrieben zu neuer Gestaltung, welcher abermals eben also widersprochen wird; wodurch allein nun die Liebe, welche rein für sich Eins ist, des Fortfliessens, der Unendlichkeit und der Ewigkeit durchaus unfähig, in dieser Verschmelzung mit der Anschauung auch ein Ewiges und Unendliches wird, so wie diese. Das soeben erwähnte aus der Erkenntniss selbst hergegebene Bild, — dasselbe für sich allein und noch ohne Anwendung auf die deutlich erkannte Liebe genommen, — ist die stehende und gegebene Welt, oder die Natur. Der Wahn, dass in diese Natur Gottes Wesen auf irgend eine Weise unmittelbar und anders, als durch die angegebenen Zwischenglieder vermittelt, eintrete, stammt aus Finsterniss im Geiste und aus Unheiligkeit im Willen.

4) Dass nun das dunkle Gefühl, als Auflösungsmittel der Liebe, in der Regel ganz übersprungen und an die Stelle desselben die klare Erkenntniss als das gewöhnliche Auflösungsmittel gesetzt werde, kann, wie schon erinnert, nur durch eine besonnene Kunst der Erziehung des Menschen geschehen, und ist bisher nicht also geschehen. Da nun, wie wir gleichfalls ersehen haben, auf die letzte Weise eine von den bisherigen gewöhnlichen Menschen durchaus verschiedene Menschenart eingeführt und als die Regel gesetzt wird, so würde durch eine solche Erziehung allerdings eine ganz neue Ordnung der

Dinge und eine neue Schöpfung beginnen. Zu dieser neuen Gestalt würde nun die Menschheit sich selber durch sich selbst, eben indem sie als gegenwärtiges Geschlecht sich selbst als zukünftiges Geschlecht erzieht, erschaffen; auf die Weise, wie sie allein dies kann, durch die Erkenntniss, als das einzige gemeinschaftliche und frei mitzutheilende, und das wahre, die Geisterwelt zur Einheit verbindende Licht und Luft dieser Welt. Bisher wurde die Menschheit, was sie eben wurde und werden konnte; mit diesem Werden durch das Ohngefähr ist es vorbei; denn da, wo sie am allerweitesten sich entwickelt hat, ist sie zu nichts worden. Soll sie nicht bleiben in diesem Nichts, so muss sie von nun an zu allem, was sie noch weiter werden soll, sich selbst machen. Dies sey die eigentliche Bestimmung des Menschengeschlechts auf der Erde, sagte ich in den Vorlesungen, deren Fortsetzung diese sind, dass es mit Freiheit sich zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist. Dieses Sichselbstmachen, im allgemeinen mit Besonnenheit und nach einer Regel, muss nun irgendwo und irgendwann im Raume und in der Zeit einmal anheben, wodurch ein zweiter Hauptabschnitt der freien und besonnenen Entwickelung des Menschengeschlechtes an die Stelle des ersten Abschnittes einer nicht freien Entwickelung treten würde. Wir sind der Meinung, dass, in Absicht der Zeit, diese Zeit eben jetzt sey, und dass dermalen das Geschlecht in der wahren Mitte seines Lebens auf der Erde, zwischen seinen beiden Hauptepochen stehe; in Absicht des Raumes aber glauben wir, dass zu allernächst den Deutschen es anzumuthen sey, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die übrigen, zu beginnen.

5) Dennoch wird auch sogar diese ganz neue Schöpfung nicht durch einen Sprung erfolgen aus dem vorhergehenden, sondern sie ist die wahre natürliche Fortsetzung und Folge der bisherigen Zeit, ganz besonders unter den Deutschen. Sichtbar und, wie ich glaube, allgemein zugestanden, ging ja alles Regen und Streben der Zeit darauf, die dunklen Gefühle zu verbannen, und allein der Klarheit und der Erkenntniss die Herrschaft zu verschaffen. Dieses Streben ist auch insofern vollkommen gelungen, dass das bisherige Nichts vollkommen

enthüllt ist. Keineswegs soll nun dieser Trieb nach Klarheit ausgerottet oder das dumpfe Beruhen beim dunklen Gefühle wieder herrschend werden; jener Trieb soll nur noch weiter entwickelt und in höhere Kreise eingeführt werden, also, dass nach der Enthüllung des Nichts auch das Etwas, die bejahende und wirklich etwas setzende Wahrheit, ebenfalls offenbar werde. Die aus dem dunkeln Gefühle stammende Welt des gegebenen und sich durch sich selbst machenden Seyns ist versunken, und sie soll versunken bleiben; dagegen soll die aus der ursprünglichen Klarheit stammende Welt des ewigfort aus dem Geiste zu entbindenden Seyns aufstrahlen und anbrechen in ihrem ganzen Glanze.

Zwar dürfte die Weissagung eines neuen Lebens in solchen Formen der Zeit sonderbar dünken, und es dürfte diese kaum den Muth haben, diese Verheissung sich zuzueignen, wenn sie lediglich auf den ungeheuren Abstand ihrer herrschenden Meinungen über die soeben zur Sprache gebrachten Gegenstände von dem, was als Grundsätze der neuen Zeit ausgesprochen worden, sehen sollte. Ich will von der Bildung, welche jedoch, als ein nicht gemein zu machendes Vorrecht, bisher in der Regel nur die höheren Stände erhielten, die von einer übersinnlichen Welt ganz schwieg und lediglich einige Geschicklichkeit für die Geschäfte der sinnlichen zu bewirken strebte, als von der offenbar schlechteren, nicht reden; sondern nur auf diejenige sehen, welche Volksbildung war, und in einem gewissen sehr beschränkten Sinne auch Nationalerziehung genannt werden könnte, die über eine übersinnliche Welt nicht durchaus Stillschweigen beobachtete. Welches waren die Lehren dieser Erziehung? Wenn wir als allererste Voraussetzung der neuen Erziehung aufstellen, dass in der Wurzel des Menschen ein reines Wohlgefallen am Guten sey, und dass dieses Wohlgefallen so sehr entwickelt werden könne, dass es dem Menschen unmöglich werde, das für gut erkannte zu unterlassen, und statt dessen das für bös erkannte zu thun; so hat dagegen die bisherige Erziehung nicht bloss angenommen, sondern auch ihre Zöglinge von früher Jugend an belehrt, theils, dass dem Menschen eine natürliche Abneigung gegen Gottes

Gebote beiwohne, theils, dass es ihm schlechthin unmöglich sey, dieselben zu erfüllen. Was lässt von einer solchen Belehrung, wenn sie für Ernst genommen wird und Glauben findet, anderes sich erwarten, als dass jeder Einzelne sich in seine nun einmal nicht abzuändernde Natur ergebe, nicht versuche zu leisten, was ihm nun als einmal unmöglich vorgestellt ist, und nicht besser zu seyn begehre, denn er und alle übrigen zu seyn vermögen; ja, dass er sich sogar die ihm angemuthete Niederträchtigkeit gefallen lasse, sich selbst in seiner radicalen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit anzuerkennen, indem diese Niederträchtigkeit vor Gott ihm als das einzige Mittel vorgestellt wird, mit demselben sich abzufinden: und dass er, falls etwa eine solche Behauptung wie die unserige an sein Ohr trifft, nicht anders denken könne, als dass man bloss einen schlechten Scherz mit ihm treiben wolle, indem er allgegenwärtig fühlt in seinem Innern, und mit den Händen greift, dass dieses nicht wahr, sondern das Gegentheil davon allein wahr sey? Wenn wir eine von allem gegebenen Seyn ganz unabhängige und vielmehr diesem Seyn selbst das Gesetz gebende Erkenntniss annehmen, und in diese gleich vom Anbeginn jedes menschliche Kind eintauchen, und es von nun an in dem Gebiete derselben immerfort erhalten wollen, wogegen wir die nur historisch zu erlernende Beschaffenheit der Dinge als eine geringfügige Nebensache, die von selbst sich ergiebt, betrachten; so treten die reifsten Früchte der bisherigen Bildung uns entgegen, und erinnern uns, dass es ja bekanntermaassen gar keine apriorische Erkenntniss gebe, und dass sie wohl wissen möchten, wie man erkennen könne, ausser durch Erfahrung. Und damit diese übersinnliche und apriorische Welt auch sogar an derjenigen Stelle sich nicht verrathe, wo es gar nicht zu vermeiden schien — an der Möglichkeit einer Erkenntniss von Gott, und selbst an Gott nicht die geistige Selbstthätigkeit sich erhebe, sondern das leidende Hingeben alles in allem bleibe, hat gegen diese Gefahr die bisherige Menschenbildung das kühne Mittel gefunden, das Daseyn Gottes zu einem historischen Factum zu machen, dessen Wahrheit durch ein Zeugenverhör ausgemittelt wird.

So verhält es sich wohl freilich; dennoch aber wolle das Zeitalter darum nicht an sich selber verzagen. Denn diese und alle andere ähnliche Erscheinungen sind selber nichts Selbstständiges, sondern nur Blüthen und Früchte der wilden Wurzel der alten Zeit. Gebe nur das Zeitalter sich ruhig hin der Einimpfung einer neuen edleren und kräftigeren Wurzel, so wird die alte ersticken, und die Blüthen und Früchte derselben, denen aus jener keine weitere Nahrung zugeführt wird, werden von selbst verwelken und abfallen. Jetzt vermag es das Zeitalter noch gar nicht unseren Worten zu glauben, und es ist nothwendig, dass ihm dieselben vorkommen wie Mährchen. Wir wollen auch diesen Glauben nicht; wir wollen nur Raum zum Schaffen und Handeln. Nachmals wird es sehen, und es wird glauben seinen eigenen Augen.

So wird z. B. jederman, der mit den Erzeugungen der letzten Zeit bekannt ist, schon längst bemerkt haben, dass hier abermals die Sätze und Ansichten ausgesprochen werden, welche die neuere deutsche Philosophie seit ihrer Entstehung geprediget hat, und wiederum geprediget, weil sie eben nichts weiter vermochte, denn zu predigen. Dass diese Predigten fruchtlos verhallet sind in der leeren Luft, ist nun hinlänglich klar, auch ist der Grund klar, warum sie also verhallen mussten. Nur auf Lebendiges wirkt Lebendiges; in dem wirklichen Leben der Zeit aber ist gar keine Verwandtschaft zu dieser Philosophie, indem diese Philosophie ihr Wesen treibet in einem Kreise, der für jene noch gar nicht aufgegangen, und für Sinnenwerkzeuge, die jener noch nicht erwachsen sind. Sie ist gar nicht zu Hause in diesem Zeitalter, sondern sie ist ein Vorgriff der Zeit, und ein schon im voraus fertiges Lebenselement eines Geschlechtes, das in demselben erst zum Lichte erwachen soll. Auf das gegenwärtige Geschlecht muss sie Verzicht thun, damit sie aber bis dahin nicht müssig sey, so übernehme sie dermalen die Aufgabe, das Geschlecht, zu welchem sie gehört, sich zu bilden. Erst wie dies ihr nächstes Geschäft ihr klar geworden, wird sie friedlich und freundlich zusammenleben können mit einem Geschlechte, das übrigens ihr nicht gefällt. Die Erziehung, die wir bisher beschrieben haben, ist zugleich die Erziehung für sie; wiederum kann in einem gewissen Sinne nur sie die Erzieherin seyn in dieser Erziehung; und so musste sie ihrer Verständlichkeit und Annehmbarkeit zuvoreilen. Aber es wird die Zeit kommen, in der sie verstanden und mit Freuden angenommen werden wird; und darum wolle das Zeitalter nicht an sich selbst verzagen.

Höre dieses Zeitalter ein Gesicht eines alten Sehers, das auf eine wohl nicht weniger beklagenswerthe Lage berechnet war. So sagt der Seher am Wasser Chebar, der Tröster der Gefangenen nicht im eigenen, sondern im fremden Lande: „Des Herrn Hand kam über mich, und führte mich hinaus im Geiste des Herrn, und stellte mich auf ein weit Feld, das voller Gebeine lag, und er führte mich allenthalben herum, und siehe, des Gebeines lag sehr viel auf dem Felde, und siehe, sie waren sehr verdorret. Und der Herr sprach zu mir: du Menschenkind, meinest du wohl, dass diese Gebeine werden wieder lebendig werden? Und ich sprach: Herr, das weissest nur du wohl. Und er sprach zu mir: Weissage von diesen Gebeinen, und sprich zu ihnen: ihr verdorrten Gebeine, höret des Herrn Wort. So spricht der Herr von euch verdorrten Gebeinen, ich will euch durch Flechsen und Sehnen wieder verbinden, und Fleisch lassen über euch wachsen; und euch mit Haut überziehen, und will euch Odem geben, dass ihr wieder lebendig werdet, und ihr sollet erfahren, dass ich der Herr sey. Und ich weissagte, wie mir befohlen war, und siehe, da rauschte es, als ich weissagte, und regte sich, und die Gebeine fügten sich wieder aneinander, ein jegliches an seinen Ort, und es wuchsen darauf Adern und Fleisch, und er überzog sie mit Haut; noch aber war kein Odem in ihnen. Und der Herr sprach zu mir: Weissage zum Winde, du Menschenkind, und sprich zum Winde: so spricht der Herr: Wind komm herzu aus den vier Winden, und blase an diese Getödteten, dass sie wieder lebendig werden. Und ich weissagete, wie er mir befohlen hatte. Da kam Odem in sie, und sie wurden wieder lebendig, und richteten sich auf ihre Füsse, und ihrer war ein sehr grosses Heer.“ Lasset immer die Bestandtheile unseres höheren geistigen Lebens ebenso ausgedorret, und ebendarum auch die Bande unserer Nationaleinheit ebenso zerrissen, und in wilder Unordnung durcheinander zerstreut herumliegen, wie die Todtengebeine des Sehers; lasset unter Stürmen, Regengüssen und sengendem Sonnenscheine mehrerer Jahrhunderte dieselben gebleicht und ausgedorrt haben: — der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinanderfügen, dass sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben.

Vierte Rede.

Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft.

Das in diesen Reden vorgeschlagene Bildungsmittel eines neuen Menschengeschlechtes müsse zu allererst von Deutschen an Deutschen angewendet werden, und es komme dasselbe ganz eigentlich und zunächst unserer Nation zu, ist gesagt worden. Auch dieser Satz bedarf eines Beweises, und wir werden auch hier, so wie bisher, anheben von dem höchsten und allgemeinsten, zeigend, was der Deutsche an und für sich, unabhängig von dem Schicksale, das ihn dermalen betroffen hat, in seinem Grundzuge sey, und von jeher gewesen sey, seitdem er ist; und darlegend, dass schon in diesem Grundzuge die Fähigkeit und Empfänglichkeit einer solchen Bildung, ausschliessend vor allen anderen europäischen Nationen, liege.

Der Deutsche ist zuvörderst ein Stamm der Germanier überhaupt, über welche letztere hier hinreicht die Bestimmung anzugeben, dass sie da waren, die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der im alten Asien aufbewahrten wahren Religion zu vereinigen, und so an und aus sich selbst eine neue Zeit, im Gegensatze des untergegangenen Alterthums, zu entwickeln. Ferner reicht es hin, den Deutschen insbesondere nur im Gegensatze mit den anderen, neben ihm entstandenen germanischen Völkerstämmen zu bezeichnen; indem andere neueuropäische Nationen, als z. B. die von slavischer Abstammung, sich vor dem übrigen Europa noch nicht so klar entwickelt zu haben scheinen, dass eine bestimmte Zeichnung von ihnen möglich sey, andere aber von der gleichen germanischen Abstammung, von denen der sogleich anzuführende Hauptunterscheidungsgrund nicht gilt, wie die Scandinavier, hier unbezweifelt für Deutsche genommen werden, und unter allen den allgemeinen Folgen unserer Betrachtung mit begriffen sind.

Vor allem voraus aber ist der jetzt insbesondere anzustellenden Betrachtung folgende Bemerkung voranzusenden. Ich werde als Grund des erfolgten Unterschiedes in dem ursprünglich Einen Grundstamme eine Begebenheit angeben, die bloss als Begebenheit klar und unwidersprechlich vor aller Augen liegt; ich werde sodann einzelne Erscheinungen dieses erfolgten Unterschiedes aufstellen, welche als blosse Begebenheiten wohl ebenso einleuchtend dürften gemacht werden können. Was aber die Verknüpfung der letzteren, als Folgen, mit dem ersten, als ihrem Grunde, und die Ableitung der Folge aus dem Grunde betrifft, kann ich im allgemeinen nicht auf dieselbe Klarheit und überzeugende Kraft für alle rechnen. Zwar spreche ich auch in dieser Rücksicht nicht eben ganz neue und bisher unerhörte Sätze aus, sondern es giebt unter uns viele einzelne, die für eine solche Ansicht der Sache entweder sehr gut vorbereitet, oder auch wohl mit derselben schon vertraut sind. Unter der Mehrheit aber sind über den anzuregenden Gegenstand Begriffe im Umlaufe, die von den unserigen sehr abweichen, und welche zu berichtigen, und alle, von solchen, die keinen geübten Sinn für ein Ganzes haben, aus einzelnen Fällen beizubringende Einwürfe zu widerlegen, die Grenze unserer Zeit und unseres Planes bei weitem überschreiten würde. Den letzteren muss ich mich begnügen das in dieser Rücksicht zu sagende, das in meinem gesammten Denken nicht so einzeln und abgerissen, und nicht ohne Begründung bis in die Tiefe des Wissens, dastehen durfte, wie es hier sich giebt, nur als Gegenstand ihres weiteren Nachdenkens hinzulegen. Ganz übergehen durfte ich es, noch abgerechnet die für das Ganze nicht zu erlassende Gründlichkeit, auch schon nicht in Rücksicht der wichtigen Folgen daraus, die sich im späteren Verlaufe unserer Reden ergeben werden, und die ganz eigentlich zu unserem nächsten Vorhaben gehören.

Der zu allererst und unmittelbar der Betrachtung sich darbietende Unterschied zwischen den Schicksalen der Deutschen und der übrigen aus derselben Wurzel erzeugten Stämme ist der, dass die ersten in den ursprünglichen Wohnsitzen des Stammvolkes blieben, die letzten in andere Sitze auswanderten, die ersten die ursprüngliche Sprache des Stammvolkes behielten und fortbildeten, die letzten eine fremde Sprache annahmen, und dieselbe allmählig nach ihrer Weise umgestalteten. Aus dieser frühesten Verschiedenheit müssen erst die später erfolgten, z. B. dass im ursprünglichen Vaterlande, angemessen germanischer Ursitte, ein Staatenbund unter einem beschränkten Oberhaupte blieb, in den fremden Ländern mehr auf bisherige römische Weise die Verfassung in Monarchien überging, u. dergl. erklärt werden, keinesweges aber in umgekehrter Ordnung.

Von den angegebenen Veränderungen ist nun die erste, die Veränderung der Heimath, ganz unbedeutend. Der Mensch wird leicht unter jedem Himmelsstriche einheimisch, und die Volkseigenthümlichkeit, weit entfernt durch den Wohnort sehr verändert zu werden, beherrscht vielmehr diesen und verändert ihn nach sich. Auch ist die Verschiedenheit der Natureinflüsse in dem von Germaniern bewohnten Himmelsstriche nicht sehr gross. Ebensowenig wolle man auf den Umstand ein Gewicht legen, dass in den eroberten Ländern die germanische Abstammung mit den frühern Bewohnern vermischt worden; denn Sieger, und Herrscher und Bildner des aus der Vermischung entstehenden neuen Volkes waren doch nur die

Germanen. Ueberdies erfolgte dieselbe Mischung, die im Auslande mit Galliern, Cantabriern u. s. w. geschah, im Mutterlande mit Slaven wohl nicht in geringerer Ausdehnung; so dass es keinem der aus Germaniern entstandenen Völker heutzutage leichtfallen dürfte, eine grössere Reinheit seiner Abstammung vor den übrigen darzuthun.

Bedeutender aber, und wie ich dafürhalte, einen vollkommenen Gegensatz zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft begründend, ist die zweite Veränderung, die der Sprache; und kommt es dabei, welches ich gleich zu Anfange bestimmt aussprechen will, weder auf die besondere Beschaffenheit derjenigen Sprache an, welche von diesem Stamme beibehalten, noch auf die der anderen, welche von jenem anderen Stamme angenommen wird, sondern allein darauf, dass dort eigenes behalten, hier fremdes angenommen wird; noch kommt es an auf die vorige Abstammung derer, die eine ursprüngliche Sprache fortsprechen, sondern nur darauf, dass diese Sprache ohne Unterbrechung fortgesprochen werde, indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen.

Um die Folgen eines solchen Unterschiedes in der Völkererzeugung, und die bestimmte Art des Gegensatzes in den Nationalzügen, die aus dieser Verschiedenheit nothwendig erfolgt, klar zu machen, soweit es hier möglich und nöthig ist, muss ich Sie zu einer Betrachtung über das Wesen der Sprache überhaupt einladen.

Die Sprache überhaupt, und besonders die Bezeichnung der Gegenstände in derselben durch das Lautwerden der Sprachwerkzeuge, hängt keinesweges von willkürlichen Beschlüssen und Verabredungen ab, sondern es giebt zuvörderst ein Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem, und keinem anderen Laute wird. So wie die Gegenstände sich in den Sinnenwerkzeugen des Einzelnen mit dieser bestimmten Figur, Farbe u. s. w. abbilden, so bilden sie sich im Werkzeuge des gesellschaftlichen Menschen, in der Sprache, mit diesem bestimmten Laute ab. Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur, und verkündiget sich anderen seines Gleichen. Und so müsste man sagen: die Sprache ist eine einzige und durchaus nothwendige.

Nun mag zwar, welches das zweite ist, die Sprache in dieser ihrer Einheit für den Menschen schlechtweg, als solchen, niemals und nirgend hervorgebrochen seyn, sondern allenthalben weiter geändert und gebildet durch die Wirkungen, welche der Himmelsstrich und häufigerer oder seltenerer Gebrauch auf die Sprachwerkzeuge, und die Aufeinanderfolge der beobachteten und bezeichneten Gegenstände auf die Aufeinanderfolge der Bezeichnung hatten. Jedoch findet auch hierin nicht Willkür oder Ohngefähr, sondern strenges Gesetz statt; und es ist nothwendig, dass in einem durch die erwähnten Bedingungen also bestimmten Sprachwerkzeuge nicht die Eine und reine Menschensprache, sondern dass eine Abweichung davon, und zwar, dass gerade diese bestimmte Abweichung davon hervorbreche.

Nenne man die unter denselben äusseren Einflüssen auf das Sprachwerkzeug stehenden, zusammenlebenden und in fortgesetzter Mittheilung ihre Sprache fortbildenden Menschen ein Volk, so muss man sagen: die Sprache dieses Volkes ist nothwendig so wie sie ist, und nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntniss aus, sondern seine Erkenntniss selbst spricht sich aus aus demselben.

Bei allen im Fortgange der Sprache durch dieselben oben erwähnten Umstände erfolgten Veränderungen bleibt ununterbrochen diese Gesetzmässigkeit; und zwar für alle, die in ununterbrochener Mittheilung bleiben, und wo das von jedem Einzelnen ausgesprochene Neue an das Gehör aller gelangt, dieselbe Eine Gesetzmässigkeit. Nach Jahrtausenden, und nach allen den Veränderungen, welche in ihnen die äussere Erscheinung der Sprache dieses Volkes erfahren hat, bleibt es immer dieselbe Eine, ursprünglich also ausbrechenmüssende lebendige Sprachkraft der Natur, die ununterbrochen durch alle Bedingungen herabgeflossen ist, und in jeder so werden musste, wie sie ward, am Ende derselben so seyn musste, wie sie jetzt ist, und in einiger Zeit also seyn wird, wie sie sodann müssen wird. Die reinmenschliche Sprache zusammengenommen zuvörderst mit dem Organe des Volkes, als sein erster Laut ertönte; was hieraus sich ergiebt, ferner zusammengenommen mit allen Entwickelungen, die dieser erste Laut unter den gegebenen Umständen gewinnen musste, giebt als letzte Folge die gegenwärtige Sprache des Volkes. Darum bleibt auch die Sprache immer dieselbe Sprache. Lasset immer nach einigen Jahrhunderten die Nachkommen die damalige Sprache ihrer Vorfahren nicht verstehen, weil für sie die Uebergänge verlorengegangen sind, dennoch giebt es vom Anbeginn an einen stätigen Uebergang ohne Sprung, immer unmerklich in der Gegenwart, und nur durch Hinzufügung neuer Uebergänge bemerklich gemacht, und als Sprung erscheinend. Niemals ist ein Zeitpunct eingetreten, da die Zeitgenossen aufgehört hätten sich zu verstehen, indem ihr ewiger Vermittler und Dollmetscher die aus ihnen allen sprechende gemeinsame Naturkraft immerfort war und blieb. So verhält es sich mit der Sprache als Bezeichnung der Gegenstände unmittelbar sinnlicher Wahrnehmung, und dieses ist alle menschliche Sprache anfangs. Erhebt von dieser das Volk sich zu Erfassung des Uebersinnlichen, so vermag dieses Uebersinnliche zur beliebigen Wiederholung und zur Vermeidung der Verwirrung mit dem Sinnlichen für den ersten Einzelnen, und zur Mittheilung und zweckmässigen Leitung für andere, zuvörderst nicht anders festgehalten zu werden, denn also, dass ein Selbst als Werkzeug einer übersinnlichen Welt bezeichnet, und von demselben Selbst, als Werkzeug der sinnlichen Welt, genau unterschieden werde — eine Seele, Gemüth und dergl. einem körperlichen Leibe entgegengesetzt werde. Ferner könnten die verschiedenen Gegenstände dieser übersinnlichen Welt, da sie insgesammt nur in jenem übersinnlichen Werkzeuge erscheinen, und für dasselbe da sind, in der Sprache nur dadurch bezeichnet werden, dass gesagt werde, ihr besonderes Verhältniss zu ihrem Werkzeuge sey also, wie das Verhältniss der und der bestimmten sinnlichen Gegenstände zum sinnlichen Werkzeuge, und dass in diesem Verhältnisse ein besonderes übersinnliches einem besonderen sinnlichen gleichgesetzt, und durch diese Gleichsetzung sein Ort im übersinnlichen Werkzeuge durch die Sprache angedeutet werde. Weiter vermag in diesem Umkreise die Sprache nichts; sie giebt ein sinnliches Bild des Uebersinnlichen bloss mit der Bemerkung, dass es ein solches Bild sey; wer zur Sache selbst kommen will, muss nach der durch das Bild ihm angegebenen Regel sein eigenes geistiges Werkzeug in Bewegung setzen. — Im allgemeinen erhellet, dass diese sinnbildliche Bezeichnung des Uebersinnlichen jedesmal nach der Stufe der Entwickelung des sinnlichen Erkenntnissvermögens unter dem gegebenen Volke sich richten müsse; dass daher der Anfang und Fortgang dieser sinnbildlichen Bezeichnung in verschiedenen Sprachen sehr verschieden ausfallen werde, nach der Verschiedenheit des Verhältnisses, das zwischen der sinnlichen und geistigen Ausbildung des Volkes, das eine Sprache redet, stattgefunden, und fortwährend stattfindet.

Wir beleben zuvörderst diese in sich klare Bemerkung durch ein Beispiel. Etwas, das zufolge der in der vorigen Rede erklärten Erfassung des Grundtriebes nicht erst durch das dunkle Gefühl, sondern sogleich durch klare Erkenntniss entsteht, dergleichen jedesmal ein übersinnlicher Gegenstand ist, heisst mit einem griechischen, auch in der deutschen Sprache häufig gebrauchten Worte eine *Idee*, und dieses Wort giebt genau dasselbe Sinnbild, was in der deutschen das Wort *Gesicht*, wie dieses in folgenden Wendungen der lutherischen Bibelübersetzung: ihr werdet Gesichte sehen, ihr werdet Träume haben, vorkommt. Idee oder Gesicht in sinnlicher Bedeutung wäre etwas, das nur durch das Auge des Leibes, keinesweges aber durch einen anderen Sinn, etwa der Betastung, des Gehörs u. s. w. erfasst werden könnte, so wie etwa ein Regenbogen, oder die Gestalten, welche im Traume vor uns vorübergehen. Dasselbe in übersinnlicher Bedeutung hiesse zuvörderst, zufolge des Umkreises, in dem das Wort gelten soll, etwas, das gar nicht durch den Leib, sondern nur durch den Geist erfasst wird; sodann, das auch nicht durch das dunkle Gefühl des Geistes, wie manches andere, sondern allein durch das Auge desselben, die klare Erkenntniss, erfasst werden kann. Wollte man nun etwa ferner annehmen, dass den Griechen bei dieser sinnbildlichen Bezeichnung allerdings der Regenbogen, und die Erscheinungen der Art, zum Grunde gelegen, so müsste man gestehen, dass ihre sinnliche Erkenntniss schon vorher sich zur Bemerkung des Unterschiedes zwischen den Dingen, dass einige sich allen oder mehreren Sinnen, einige sich bloss dem Auge offenbaren, erhoben haben müsse, und dass ausserdem sie den entwickelten Begriff, wenn er ihnen klar geworden wäre, nicht also, sondern anders hätten bezeichnen müssen. Es würde sodann auch ihr Vorzug in geistiger Klarheit erhellen etwa vor einem anderen Volke, das den Unterschied zwischen sinnlichem und übersinnlichem nicht durch ein aus dem besonnenen Zustande des Wachens hergenommenes Sinnbild habe bezeichnen können, sondern zum Traume seine Zuflucht genommen, um ein Bild für eine andere Welt zu finden; zugleich würde einleuchten, dass dieser Unterschied nicht etwa durch die grössere oder geringere Stärke des Sinnes fürs Uebersinnliche in den beiden Völkern, sondern dass er lediglich durch die Verschiedenheit ihrer sinnlichen Klarheit, damals, als sie Uebersinnliches bezeichnen wollten, begründet sey.

So richtet alle Bezeichnung des Uebersinnlichen sich nach dem Umfange und der Klarheit der sinnlichen Erkenntniss desjenigen, der da bezeichnet. Das Sinnbild ist ihm klar und drückt ihm das Verhältniss des Begriffenen zum geistigen Werkzeuge vollkommen verständlich aus, denn dieses Verhältniss wird ihm erklärt durch ein anderes unmittelbar lebendiges Verhältniss zu seinem sinnlichen Werkzeuge. Diese also entstandene neue Bezeichnung, mit aller der neuen Klarheit, die durch diesen erweiterten Gebrauch des Zeichens die sinnliche Erkenntniss selber bekommt, wird nun niedergelegt in der Sprache; und die mögliche künftige übersinnliche Erkenntniss wird nun nach ihrem Verhältnisse zu der ganzen in der gesammten Sprache niedergelegten übersinnlichen und sinnlichen Erkenntniss bezeichnet; und so geht es ununterbrochen fort; und so wird denn die unmittelbare Klarheit und Verständlichkeit der Sinnbilder niemals abgebrochen, sondern sie bleibt ein stätiger Fluss. — Ferner, da die Sprache nicht durch Willkür vermittelt, sondern als unmittelbare Naturkraft aus dem verständigen

Leben ausbricht, so hat eine ohne Abbruch nach diesem Gesetze fortentwickelte Sprache auch die Kraft, unmittelbar einzugreifen in das Leben und dasselbe anzuregen. Wie die unmittelbar gegenwärtigen Dinge den Menschen bewegen, so müssen auch die Worte einer solchen Sprache den bewegen, der sie versteht, denn auch sie sind Dinge, keinesweges willkürliches Machwerk. So zunächst im Sinnlichen. Nicht anders jedoch auch im Uebersinnlichen. Denn obwohl in Beziehung auf das letztere der stätige Fortgang der Naturbeobachtung durch freie Besinnung und Nachdenken unterbrochen wird, und hier gleichsam der unbildliche Gott eintritt, so versetzt dennoch die Bezeichnung durch die Sprache das Unbildliche auf der Stelle in den stätigen Zusammenhang des Bildlichen zurück; und so bleibt auch in dieser Rücksicht der stätige Fortgang der zuerst als Naturkraft ausgebrochnen Sprache ununterbrochen, und es tritt in den Fluss der Bezeichnung keine Willkür ein. Es kann darum auch dem übersinnlichen Theile einer also stätig fortentwickelten Sprache seine Leben anregende Kraft auf den, der nur sein geistiges Werkzeug in Bewegung setzt, nicht entgehen. Die Worte einer solchen Sprache in allen ihren Theilen sind Leben und schaffen Leben. — Machen wir auch in Rücksicht der Entwickelung der Sprache für das Uebersinnliche die Voraussetzung, dass das Volk dieser Sprache in ununterbrochener Mittheilung geblieben, und dass, was Einer gedacht und ausgesprochen, bald an alle gekommen, so gilt, was bisher im allgemeinen gesagt worden, für alle, die diese Sprache reden. Allen, die nur denken wollen, ist das in der Sprache niedergelegte Sinnbild klar; allen, die da wirklich denken, ist es lebendig und anregend ihr Leben.

So verhält es sich, sage ich, mit einer Sprache, die von dem ersten Laute an, der in derselben ausbrach, ununterbrochen aus dem wirklichen gemeinsamen Leben eines Volkes sich entwickelt hat, und in die niemals ein Bestandtheil gekommen, der nicht eine wirklich erlebte Anschauung dieses Volkes, und eine mit allen übrigen Anschauungen desselben Volkes im allseitig eingreifenden Zusammenhange stehende Anschauung ausdrückte. Lasset dem Stammvolke dieser Sprache noch so viel Einzelne anderen Stammes und anderer Sprache einverleibt werden; wenn es diesen nur nicht verstattet wird, den Umkreis ihrer Anschauungen zu dem Standpuncte, von welchem von nun an die Sprache sich fortentwickele, zu erheben: so bleiben diese stumm in der Gemeine, und ohne Einfluss auf die Sprache, so lange, bis sie selbst in den Umkreis der Anschauungen des Stammvolkes hineingekommen sind, und so bilden nicht sie die Sprache, sondern die Sprache bildet sie.

Ganz das Gegentheil aber von allem bisher Gesagten erfolgt alsdann, wenn ein Volk, mit Aufgebung seiner eigenen Sprache eine fremde, für übersinnliche Bezeichnung schon sehr gebildete annimmt; und zwar nicht also, dass es sich der Einwirkung dieser fremden Sprache ganz frei hingebe, und sich bescheide, sprachlos zu bleiben, so lange, bis es in den Kreis der Anschauungen dieser fremden Sprache hineingekommen; sondern also, dass es seinen eigenen Anschauungskreis der Sprache aufdringe, und diese, von dem Standpuncte aus, wo sie dieselbe fanden, von nun an in diesem Anschauungskreise sich fortbewegen müsse. In Absicht des sinnlichen Theils der Sprache zwar ist diese Begebenheit ohne Folgen. In jedem Volke müssen ja ohnedies die Kinder diesen Theil der Sprache, gleich als ob die Zeichen willkürlich wären, lernen, und so die ganze frühere Sprachentwickelung der Nation hierin nachholen; jedes Zeichen aber in diesem sinnlichen Umkreise kann durch die unmittelbare Ansicht oder Berührung des Bezeichneten vollkommen klar gemacht werden. Höchstens würde daraus folgen, dass das erste Geschlecht eines solchen, seine Sprache ändernden Volkes als Männer wieder in die Kinderjahre zurückzugehen genöthigt gewesen; mit den nachgeborenen aber und an den künftigen Geschlechtern war alles wieder in der alten Ordnung. Dagegen ist diese Veränderung von den bedeutendsten Folgen in Rücksicht des übersinnlichen Theils der Sprache. Dieser hat zwar für die ersten Eigenthümer der Sprache sich gemacht auf die bisher beschriebene Weise; für die späteren Eroberer derselben aber enthält das Sinnbild eine Vergleichung mit einer sinnlichen Anschauung, die sie entweder schon längst, ohne die beiliegende geistige Ausbildung, übersprungen haben, oder die sie dermalen noch nicht gehabt haben, auch wohl niemals haben können. Das höchste, was sie hierbei thun können, ist, dass sie das Sinnbild und die geistige Bedeutung desselben sich erklären lassen, wodurch sie die flache und todte Geschichte einer fremden Bildung, keinesweges aber eigene Bildung erhalten, und Bilder bekommen, die für sie weder unmittelbar klar, noch auch lebenanregend sind, sondern völlig also willkürlich erscheinen müssen, wie der sinnliche Theil der Sprache. Für sie ist nun, durch diesen Eintritt der blossen Geschichte, als Erklärerin, die Sprache in Absicht des ganzen Umkreises ihrer Sinnbildlichkeit todt, abgeschlossen, und ihr stätiger Fortfluss abgebrochen; und obwohl über diesen Umkreis hinaus sie nach ihrer Weise, und inwiefern dies von einem solchen Ausgangspuncte aus möglich ist, diese Sprache wieder lebendig fortbilden mögen; so bleibt doch jener Bestandtheil die Scheidewand, an welcher der ursprüngliche Ausgang der Sprache, als einer Naturkraft aus dem Leben, und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben ohne Ausnahme sich bricht. Obwohl eine solche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden, und so den Schein eines Lebens von sich geben mag, so hat sie doch tiefer einen todten Bestandtheil, und ist, durch den Eintritt des neuen Anschauungskreises und die Abbrechung des alten, abgeschnitten von der lebendigen Wurzel.

Wir beleben das soeben Gesagte durch ein Beispiel; indem wir zum Behufe dieses Beispieles noch beiläufig die Bemerkung machen, dass eine solche im Grunde todte und unverständliche Sprache sich auch sehr leicht verdrehen und zu allen Beschönigungen des menschlichen Verderbens misbrauchen lässt, was in einer niemals erstorbenen nicht also möglich ist. Ich bediene mich als solchen Beispieles der drei berüchtigten Worte: Humanität, Popularität, Liberalität. Diese Worte, vor dem Deutschen, der keine andere Sprache gelernt hat, ausgesprochen, sind ihm ein völlig leerer Schall, der an nichts ihm schon bekanntes durch Verwandtschaft des Lautes erinnert, und so aus dem Kreise seiner Anschauung und aller möglichen Anschauung ihn vollkommen herausreisst. Beizt nun doch etwa das unbekannte Wort durch seinen fremden, vornehmen und wohltönenden Klang seine Aufmerksamkeit, und denkt er, was so hoch töne, müsse auch etwas hohes bedeuten; so muss er sich diese Bedeutung ganz von vornherein, und als etwas ihm ganz neues, erklären lassen, und kann dieser Erklärung eben nur blind glauben, und wird so stillschweigend gewöhnt, etwas für wirklich daseyend und würdig anzuerkennen, das er, sich selbst überlassen, vielleicht niemals des Erwähnens werthgefunden hätte. Man glaube nicht, dass es sich mit den neulateinischen Völkern, welche jene Worte vermeintlich als Worte ihrer Muttersprache aussprechen, viel anders verhalte. Ohne gelehrte Ergründung des Alterthums und seiner wirklichen Sprache verstehen sie die Wurzeln dieser Wörter ebensowenig, als der Deutsche. Hätte man nun etwa dem Deutschen statt des Wortes Humanität das Wort Menschlichkeit, wie jenes wörtlich übersetzt werden muss, ausgesprochen, so hätte er uns ohne weitere historische Erklärung verstanden; aber er hätte gesagt: da ist man nicht eben viel, wenn man ein Mensch ist, und kein wildes Thier. Also aber, wie wohl nie ein Römer gesagt hätte, würde der Deutsche sagen, deswegen, weil die Menschheit überhaupt in seiner Sprache nur ein sinnlicher Begriff geblieben, niemals aber wie bei den Römern zum Sinnbilde eines übersinnlichen geworden; indem unsere Vorfahren vielleicht lange vorher die einzelnen menschlichen Tugenden bemerkt und sinnbildlich in der Sprache bezeichnet, ehe sie darauf gefallen, dieselben in einem Einheitsbegriffe, und zwar als Gegensatz mit der thierischen Natur, zusammenzufassen, welches denn auch unseren Vorfahren den Römern gegenüber zu gar keinem Tadel gereicht. Wer nun den Deutschen dennoch dieses fremde und römische Sinnbild künstlich in die Sprache spielen wollte, der würde ihre sittliche Denkart offenbar herunterstimmen, indem er ihnen als etwas vorzügliches und lobenswürdiges hingäbe, was in der fremden Sprache auch wohl ein solches seyn mag, was er aber, nach der unaustilgbaren Natur seiner Nationaleinbildungskraft, nur fasst als das bekannte, das gar nicht zu erlassen ist. Es liesse sich vielleicht durch eine nähere Untersuchung darthun, dass dergleichen Herabstimmungen der frühern sittlichen Denkart durch unpassende und fremde Sinnbilder den germanischen Stämmen, die die römische Sprache annahmen, schon zu Anfange begegnet; doch wird hier auf diesen Umstand nicht gerade das grösste Gewicht gelegt.

Würde ich ferner dem Deutschen statt der Wörter Popularität und Liberalität die Ausdrücke Haschen nach Gunst beim grossen Haufen, und Entfernung vom Sklavensinn, wie jene wörtlich übersetzt werden müssen, sagen, so bekäme derselbe zuvörderst nicht einmal ein klares und lebhaftes sinnliches Bild, dergleichen der frühere Römer allerdings bekam. Dieser sah alle Tage die schmiegsame Höflichkeit des ehrgeizigen Candidaten gegen alle Welt, so wie Ausbrüche des Sklavensinns vor Augen, und jene Worte bildeten sie ihm wieder lebendig vor. Durch die Veränderung der Regierungsform und die Einführung des Christenthums waren schon dem spätern Römer diese Schauspiele entrissen; wie denn überhaupt diesem, besonders durch das fremdartige Christenthum, das er weder abzuwehren, noch sich einzuverleiben vermochte, die eigne Sprache guten Theils abzusterben anfing im eignen Munde. Wie hätte diese, schon in der eignen Heimath halbtodte Sprache lebendig überliefert werden können an ein fremdes Volk? Wie sollte sie es jetzt können an uns Deutsche? Was ferner das in jenen beiden Ausdrücken liegende Sinnbild eines Geistigen betrifft, so liegt in der Popularität schon ursprünglich eine Schlechtigkeit, die durch das Verderben der Nation und ihrer Verfassung in ihrem Munde zur Tugend verdreht wurde. Der Deutsche geht in diese Verdrehung, so wie sie ihm nur in seiner eignen Sprache dargeboten wird, nimmer ein. Zur Uebersetzung der Liberalität aber dadurch, dass ein Mensch keine Sklavenseele, oder, wenn es in die neue Sitte eingeführt wird, keine Lakaiendenkart habe, antwortet er abermals, dass auch dies sehr wenig gesagt heisse.

Nun hat man aber noch ferner in diese, schon in ihrer reinen Gestalt bei den Römern auf einer tiefen Stufe der sittlichen Bildung entstandenen, oder geradezu eine Schlechtigkeit bezeichnenden Sinnbilder in der Fortentwicklung der neulateinischen Sprachen den Begriff von Mangel an Ernst über die gesellschaftlichen Verhältnisse, den des sich Wegwerfens, den der gemüthlosen Lockerheit, hineingespielt, und dieselben auch in die deutsche Sprache gebracht, um durch das Ansehen des Alterthums und des Auslandes, ganz in der Stille und ohne dass jemand so recht deutlich merke, wovon die Rede sey, die letztgenannten Dinge auch unter uns in Ansehen zu bringen. Dies ist von jeher der Zweck und der Erfolg aller Einmischung gewesen: zuvörderst, aus der unmittelbaren Verständlichkeit und Bestimmtheit, die jede ursprüngliche Sprache bei sich führt, den Hörer in Dunkel und Unverständlichkeit einzuhüllen; darauf, an den dadurch erregten blinden Glauben desselben sich mit der nun nöthig gewordenen Erklärung zu wenden, in dieser endlich Laster und Tugend also durcheinander zu rühren, dass es kein leichtes Geschäft ist, dieselben wieder zu sondern. Hätte man das, was jene drei ausländischen Worte eigentlich wollen müssen, wenn sie überhaupt etwas wollen, dem Deutschen in seinen Worten und in seinem sinnbildlichen Kreise also ausgesprochen: Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit, Edelmuth, so hätte er uns verstanden; die genannten Schlechtigkeiten aber hätten sich niemals in jene Bezeichnungen einschieben lassen. Im Umfange deutscher Rede entsteht eine solche Einhüllung in Unverständlichkeit und Dunkel entweder aus Ungeschicktheit oder aus böser Tücke; sie ist zu vermeiden, und die Uebersetzung in rechtes wahres Deutsch liegt als stets fertiges Hülfsmittel bereit. In den neulateinischen Sprachen aber ist diese Unverständlichkeit natürlich und ursprünglich, und sie ist durch gar kein Mittel zu vermeiden, indem diese überhaupt nicht im Besitze irgend einer lebendigen Sprache, woran sie die todte prüfen könnten, sich befinden, und, die Sache genau genommen, eine Muttersprache gar nicht haben.

Das an diesem einzelnen Beispiele Dargelegte, was gar leicht durch den ganzen Umkreis der Sprache sich würde hindurchführen lassen und allenthalben also sich wieder finden würde, soll Ihnen das bis hieher Gesagte so klar machen, als es hier werden kann. Es ist vom übersinnlichen Theile der Sprache die Rede, vom sinnlichen zunächst und unmittelbar gar nicht. Dieser übersinnliche Theil ist in einer immerfort lebendig gebliebenen Sprache sinnbildlich, zusammenfassend bei jedem Schritte das Ganze des sinnlichen und geistigen, in der Sprache niedergelegten Lebens der Nation in vollendeter Einheit, um einen, ebenfalls nicht willkürlichen, sondern aus dem ganzen bisherigen Leben der Nation nothwendig hervorgehenden Begriff zu bezeichnen, aus welchem, und seiner Bezeichnung, ein scharfes Auge die ganze Bildungsgeschichte der Nation rückwärtsschreitend wieder müsste herstellen können. In einer todten Sprache aber, in der dieser Theil, als sie noch lebte, dasselbige war, wird er durch die Ertödtung zu einer zerrissenen Sammlung willkürlicher und durchaus nicht weiter zu erklärender Zeichen ebenso willkürlicher Begriffe, wo mit beiden sich nichts weiter anfangen lässt, als dass man sie eben lerne.

Somit ist unsre nächste Aufgabe, den unterscheidenden Grundzug des Deutschen vor den andern Völkern* germanischer Abkunft zu finden, gelöst. Die Verschiedenheit ist sogleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stammes entstanden, und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Allein in diesen Umstand, in die Lebendigkeit und in den Tod, setzen wir den Unterschied; keineswegs aber lassen wir uns ein auf den übrigen innern Werth der deutschen Sprache. Zwischen Leben und Tod findet gar keine Vergleichung statt, und das erste hat vor dem letzten unendlichen Werth; darum sind alle unmittelbare Vergleichungen der deutschen und der neulateinischen Sprachen durchaus nichtig, und sind gezwungen von Dingen zu reden, die der Rede nicht werth sind. Sollte vom innern Werthe der deutschen Sprache die Rede entstehen, so müsste wenigstens eine von gleichem Range, eine ebenfalls ursprüngliche, als etwa die griechische, den

Kampfplatz betreten; unser gegenwärtiger Zweck aber liegt tief unter einer solchen Vergleichung.

Welchen unermesslichen Einfluss auf die ganze menschliche Entwicklung eines Volks die Beschaffenheit seiner Sprache haben möge, der Sprache, welche den Einzelnen bis in die geheimste Tiefe seines Gemüths bei Denken und Wollen begleitet, und beschränkt oder beflügelt, welche die gesammte Menschenmenge, die dieselbe redet, auf ihrem Gebiete zu einem einzigen gemeinsamen Verstande verknüpft, welche der wahre gegenseitige Durchströmungspunct der Sinnenwelt und der der Geister ist, und die Enden dieser beiden also in einander verschmilzt, dass gar nicht zu sagen ist, zu welcher von beiden sie selber gehöre: wie verschieden die Folge dieses Einflusses ausfallen möge, da, wo das Verhältniss ist, wie Leben und Tod, lässt sich im allgemeinen errathen. Zunächst bietet sich dar, dass der Deutsche ein Mittel hat, seine lebendige Sprache durch Vergleichung mit der abgeschlossenen römischen Sprache, die von der seinigen im Fortgange der Sinnbildlichkeit gar sehr abweicht, noch tiefer zu ergründen, wie hinwiederum jene auf demselben Wege klarer zu verstehen, welches dem Neulateiner, der im Grunde in dem Umkreise derselben Einen Sprache gefangen bleibt, nicht also möglich ist; dass der Deutsche, indem er die römische Stammsprache lernt, die abgestammten gewissermaassen zugleich mit erhält, und falls er etwa die erste gründlicher lernen sollte, denn der Ausländer, welches er aus dem angeführten Grunde gar wohl vermag, er zugleich auch dieses Ausländers eigene Sprachen weit gründlicher verstehen und weit eigenthümlicher besitzen lernt, denn jener selbst, der sie redet; dass daher der Deutsche, wenn er sich nur aller seiner Vortheile bedient, den Ausländer immerfort übersehen und ihn vollkommen, sogar besser, denn er sich selbst, verstehen, und ihn nach seiner ganzen Ausdehnung übersetzen kann; dagegen der Ausländer, ohne eine höchst mühsame Erlernung der deutschen Sprache, den wahren Deutschen niemals verstehen kann, und das ächt Deutsche ohne Zweifel unübersetzt lassen wird. Was in diesen Sprachen man nur vom Ausländer selbst lernen kann, sind meistens aus Langeweile und Grille entstandene neue Moden des Sprechens, und man ist sehr bescheiden, wenn man auf diese Belehrungen eingeht. Meistens würde man statt dessen ihnen zeigen können, wie sie, der Stammsprache und ihrem Verwandlungsgesetze gemäss, sprechen sollten, und dass die neue Mode nichts tauge und gegen die althergebrachte gute Sitte verstosse. — Jener Reichthum an Folgen überhaupt, sowie die besondere zuletzt erwähnte Folge ergeben sich, wie gesagt, von selbst.

Unsere Absicht aber ist es, diese Folgen insgesammt im Ganzen, nach ihrem Einheitsbande und aus der Tiefe zu erfassen, um dadurch eine gründliche Schilderung des Deutschen im Gegensatze mit den übrigen germanischen Stämmen zu geben. Ich gebe diese Folgen vorläufig in der Kürze also an: 1) Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein ins Leben; beim Gegentheile geht geistige Bildung und Leben, jedes seinen Gang für sich fort. 2) Aus demselben Grunde ist es einem Volke der ersten Art mit aller Geistesbildung rechter eigentlicher Ernst, und es will, dass dieselbe ins Leben eingreife; dagegen einem von der letztern Art diese vielmehr ein genialisches Spiel ist, mit dem sie nichts weiter wollen. Die letztern haben Geist; die erstern haben zum Geiste auch noch Gemüth. 3) Was aus dem zweiten folgt: die erstern haben redlichen Fleiss und Ernst in allen Dingen und sind mühsam, dagegen die letztern sich im Geleite ihrer glücklichen Natur gehen lassen. 4) Was aus allem zusammen folgt: in einer Nation von der ersten Art ist das grosse Volk bildsam, und die Bildner einer solchen erproben ihre Entdeckungen an dem Volke, und wollen auf dieses einfliessen; dagegen in einer Nation von der zweiten Art die gebildeten Stände vom Volke sich scheiden, und des letztern nicht weiter, denn als eines blinden Werkzeugs ihrer Pläne achten. Die weitere Erörterung dieser angegebenen Merkmale behalte ich der folgenden Stunde vor.

Fünfte Rede.

Folgen aus der aufgestellten Verschiedenheit.

Zum Behuf einer Schilderung der Eigenthümlichkeit der Deutschen ist der Grundunterschied zwischen diesen und den andern Völkern germanischer Abkunft angegeben worden: dass die erstern in dem ununterbrochenen Fortflusse einer aus wirklichem Leben sich fortentwickelnden Ursprache geblieben, die letztern aber eine ihnen fremde Sprache angenommen, die unter ihrem Einflusse ertödtet worden. Wir haben zu Ende der vorigen Stunde andre Erscheinungen an diesen also verschiedenen Volksstämmen angegeben, welche aus jenem Grundunterschiede nothwendig erfolgen mussten, und werden heute diese Erscheinungen weiter entwickeln und fester auf ihrem gemeinsamen Boden begründen.

Eine Untersuchung, die sich der Gründlichkeit befleissiget, kann manches Streites und der Erregung von mancherlei Scheelsucht sich überheben. Wie wir ehemals in der Untersuchung, von der die gegenwärtige die Fortsetzung ist, thaten, so werden wir auch hier thun. Wir werden Schritt vor Schritt ableiten, was aus dem aufgestellten Grundunterschiede folgt, und nur darauf sehen, dass diese Ableitung richtig sey. Ob nun die Verschiedenheit der Erscheinungen, die dieser Ableitung zufolge seyn sollte, in der wirklichen Erfahrung eintrete oder nicht: dies zu entscheiden, will ich lediglich Ihnen und jedem Beobachter überlassen. Zwar werde ich, was insbesondere den Deutschen betrifft, zu seiner Zeit darlegen, dass er sich wirklich also gezeigt habe, wie er unsrer Ableitung zufolge seyn musste. Was aber den germanischen Ausländer betrifft, so werde ich nichts dagegen haben, wenn einer unter ihnen wirklich versteht, wovon eigentlich hier die Rede sey, und wenn diesem hernach auch der Beweis gelingt, dass seine Landsleute eben auch dasselbe gewesen seyen, was die Deutsehen, und wenn er sie von den entgegengesetzten Zügen völlig loszusprechen vermag. Im allgemeinen wird unsre Beschreibung auch in diesen gegentheiligen Zügen keinesweges in das Nachtheilige und Grelle hin zeichnen, was den Sieg leichter macht denn ehrenvoll, sondern nur das nothwendig Erfolgende angeben, und dieses so ehrbar ausdrücken, als es mit der Wahrheit bestehen kann.

Die erste Folge von dem aufgestellten Grundunterschiede, die ich angab, war die: beim Volke der lebendigen Sprache greife die Geistesbildung ein in das Leben; beim Gegentheile gehe geistige Bildung und Leben, jedes für sich, seinen Gang fort. Es wird nützlich seyn, zuvörderst den Sinn des aufgestellten Satzes tiefer zu erklären. Zuvörderst, indem hier vom Leben und von dem Eingreifen der geistigen Bildung in dasselbe geredet wird, so ist darunter zu verstehen das ursprüngliche Leben und sein Fortfluss aus dem Quell alles geistigen Lebens, aus Gott, die Fortbildung der menschlichen Verhältnisse nach ihrem Urbilde, und so die Erschaffung eines neuen und vorher nie dagewesenen; keinesweges aber ist die Rede von der blossen Erhaltung jener Verhältnisse auf der Stufe, wo sie schon stehen, gegen Herabsinken, und noch weniger vom Nachhelfen einzelner Glieder, die hinter der allgemeinen Ausbildung zurückgeblieben. Sodann, wenn von geistiger Bildung die Rede ist, so ist darunter zu allererst die Philosophie, — wie wir dies mit dem ausländischen Namen bezeichnen müssen, da die Deutschen sich den vorlängst vorgeschlagenen deutschen Namen nicht haben gefallen lassen, — die Philosophie, sage ich, ist zu allererst darunter zu verstehen; denn diese ist es, welche das ewige Urbild alles geistigen Lebens wissenschaftlich erfasset. Von dieser und von aller auf sie gegründeten Wissenschaft wird nun gerühmt, dass beim Volke der lebendigen Sprache sie einfliesse in das Leben. Nun aber ist, in scheinbarem Widerspruche mit dieser Behauptung, oftmals und auch von den unsern gesagt worden, dass Philosophie, Wissenschaft, schöne Kunst und dergleichen, Selbstzwecke seyen und dem Leben nicht dienten, und dass es Herabwürdigung derselben sey, sie nach ihrer Nützlichkeit in diesem Dienste zu schätzen. Es ist hier der Ort, diese Ausdrücke näher zu bestimmen und vor aller Misdeutung zu verwahren. Sie sind wahr in folgendem doppelten, aber beschränkten Sinne: zuvörderst, dass Wissenschaft oder Kunst dem Leben auf einer gewissen niedern Stufe, z. B. dem irdischen und sinnlichen Leben, oder der gemeinen Erbaulichkeit, wie einige gedacht haben, nicht müsse dienen wollen; sodann, dass ein Einzelner, zufolge seiner persönlichen Abgeschiedenheit vom Ganzen einer Geisterwelt, in diesen besondern Zweigen des allgemeinen göttlichen Lebens völlig aufgehen könne, ohne eines ausser ihnen liegenden Antriebes zu bedürfen, und volle Befriedigung in ihnen finden könne. Keinesweges aber sind sie wahr in strenger Bedeutung, denn es ist eben so unmöglich, dass es mehrere Selbstzwecke gebe, als es unmöglich ist, dass es mehrere Absolute gebe. Der einige Selbstzweck, ausser welchem es keinen andern geben kann, ist das geistige Leben. Dieses äussert sich nun zum Theil und erscheint als ein ewiger Fortfluss aus ihm selber, als Quell, d. i. als ewige Thätigkeit. Diese Thätigkeit erhält ewig fort ihr Musterbild von der Wissenschaft, die Geschicklichkeit, nach diesem Bilde sich zu gestalten, von der Kunst, und insoweit könnte es scheinen, dass Wissenschaft und Kunst daseyen als Mittel für das thätige Leben, als Zweck. Nun aber ist in dieser Form der Thätigkeit das Leben selber niemals vollendet und zur Einheit geschlossen, sondern es geht fort ins Unendliche. Soll nun doch das Leben als eine solche geschlossene Einheit daseyn, so muss es also daseyn in einer andern Form. Diese Form ist nun die des reinen Gedankens, der die in der dritten Rede beschriebene Religionseinsicht giebt; eine Form, die als geschlossene Einheit mit der Unendlichkeit des Thuns schlechthin auseinanderfällt, und in dem letztern, dem Thun, niemals vollständig ausgedrückt werden kann. Beide demnach, der Gedanke so wie die Thätigkeit, sind nur in der Erscheinung auseinanderfallende Formen, jenseits der Erscheinung aber sind sie, eine wie die andere, dasselbe Eine absolute Leben; und man kann gar nicht sagen, dass der Gedanke um des Thuns, oder das Thun um des Gedankens willen sey und also sey, sondern dass beides schlechthin seyn solle, indem auch in der Erscheinung das Leben ein vollendetes Ganzes seyn solle, also, wie es dies ist jenseits aller Erscheinung. Innerhalb dieses Umkreises demnach und zufolge dieser Betrachtung ist es noch viel zu wenig gesagt, dass die Wissenschaft einfliesse aufs Leben; sie ist vielmehr selber, und in sich selbstbeständiges Leben. — Oder, um dasselbe an eine bekannte Wendung anzuknüpfen. Was hilft alles Wissen, hört man zuweilen sagen, wenn nicht darnach gehandelt wird? In diesem Ausspruche wird das Wissen als Mittel für das Handeln, und dieses letztere als der eigentliche Zweck angesehen. Man könnte umgekehrt sagen: wie kann man doch gut handeln, ohne das Gute zu kennen? und es würde in diesem Ausspruche das Wissen als das Bedingende des Handelns betrachtet. Beide Aussprüche aber sind einseitig; und das Wahre ist, dass beides, Wissen so wie Handeln, auf dieselbe Weise unabtrennliche Bestandtheile des vernünftigen Lebens sind.

In sich selbstbeständiges Leben aber, wie wir soeben uns ausdrückten, ist die Wissenschaft nur alsdann, wenn der Gedanke der wirkliche Sinn und die Gesinnung des Denkenden ist, also dass er, ohne besondere Mühe und sogar ohne dessen sich klar bewusst zu seyn, alles andre, was er denkt, ansieht, beurtheilt, zufolge jenes Grundgedankens ansieht und beurtheilt, und falls derselbe aufs Handeln einfliesst, nach ihm eben so nothwendig handelt. Keineswegs aber ist der Gedanke Leben und Gesinnung, wenn er nur als Gedanke eines fremden Lebens gedacht wird; so klar und vollständig er auch als ein solcher bloss möglicher Gedanke begriffen seyn mag, und so hell man sich auch denken möge, wie etwa jemand also denken könne. In diesem letztern Falle liegt zwischen unserm gedachten Denken und zwischen unserm wirklichen Denken ein grosses Feld von Zufall und Freiheit, welche letzte wir nicht vollziehen mögen; und so bleibt jenes gedachte Denken von uns abstehend, und ein bloss mögliches und ein von uns frei gemachtes und immerfort frei zu wiederholendes Denken. In jenem ersten Falle hat der Gedanke unmittelbar durch sich selbst unser Selbst ergriffen und es zu sich selbst gemacht, und durch diese also entstandene Wirklichkeit des Gedankens für uns geht unsre Einsicht hindurch zu dessen Nothwendigkeit. Dass nun das letztere also erfolge, kann, wie eben gesagt, keine Freiheit erzwingen, sondern es muss eben sich selbst machen, und der Gedanke selber muss uns ergreifen und uns nach sich bilden.

Diese lebendige Wirksamkeit des Gedankens wird nun sehr befördert, ja, wenn das Denken nur von der gehörigen Tiefe und Stärke ist, sogar nothwendig gemacht durch Denken und Bezeichnen in einer lebendigen Sprache. Das Zeichen in der letzten ist selbst unmittelbar lebendig und sinnlich und wieder darstellend das ganze eigene Leben, und so dasselbe ergreifend und eingreifend in dasselbe; mit dem Besitzer einer solchen Sprache spricht unmittelbar der Geist, und offenbart sich ihm, wie ein Mann dem Manne. Dagegen regt das Zeichen einer todten Sprache unmittelbar nichts an; um in den lebendigen Fluss desselben hineinzukommen, muss man erst historisch erlernte Kenntnisse aus einer abgestorbenen Welt sich wiederholen, und sich in eine fremde Denkart hineinversetzen. Wie überschwänglich wohl müsste der Trieb des eignen Denkens seyn, wenn er in diesem langen und breiten Gebiete der Historie nicht ermattete, und nicht zuletzt auf dem Felde dieser bescheiden sich begnügte! So eines Besitzers der lebendigen Sprache Denken nicht lebendig wird, so kann man einen solchen ohne Bedenken beschuldigen, dass er gar nicht gedacht, sondern nur geschwärmt habe. Den Besitzer einer todten Sprache kann man in demselben Falle dessen nicht sofort beschuldigen; gedacht mag er allerdings haben nach seiner Weise, die in seiner Sprache niedergelegten Begriffe sorgfältig entwickelt; er hat nur das nicht gethan, was, falls es ihm gelänge, einem Wunder gleich zu achten wäre.

Es erhellet im Vorbeigehen, dass beim Volke einer todten Sprache im Anfange, wie die Sprache noch nicht allseitig klar genug ist, der Trieb des Denkens noch am kräftigsten walten und die scheinbarsten Erzeugnisse hervorbringen werde; dass aber dieser, so wie die Sprache klarer und bestimmter wird, in den Fesseln derselben immermehr ersterben, und dass zuletzt die Philosophie eines solchen Volks mit eignem Bewusstseyn sich bescheiden wird, dass sie nur eine Erklärung des Wörterbuchs, oder, wie undeutscher Geist unter uns dies hochtönender ausgedrückt hat, eine Metakritik der Sprache sey; zu allerletzt, dass ein solches Volk etwa ein mittelmässiges Lehrgedicht über die Heuchelei in Komödienform für ihr grösstes philosophisches Werk anerkennen wird.

In dieser Weise, sage ich, fliesst die geistige Bildung, und hier insbesondere das Denken in einer Ursprache nicht ein in das Leben, sondern es ist selbst Leben des also Denkenden. Doch strebt es nothwendig aus diesem also denkenden Leben einzufliessen auf anderes Leben ausser ihm, und so auf das vorhandene allgemeine Leben, und dieses nach sich zu gestalten. Denn eben weil jenes Denken Leben ist, wird es gefühlt von seinem Besitzer mit innigem Wohlgefallen, in seiner belebenden, verklärenden und befreienden Kraft. Aber jeder, dem Heil aufgegangen ist in seinem Innern, will nothwendig, dass allen andern dasselbe Heil widerfahre, und er ist so getrieben und muss arbeiten, dass die Quelle, aus der ihm sein Wohlseyn aufging, auch über andre sich verbreite. Anders derjenige, der bloss ein fremdes Denken als ein mögliches begriffen hat. So wie ihm selber dessen Inhalt weder Wohl noch Wehe giebt, sondern es nur seine Musse angenehm beschäftigt und unterhält: so kann er auch nicht glauben, dass es einem Andern Wohl oder Wehe machen könne, und hält es zuletzt für einerlei, woran jemand seinen Scharfsinn übe und womit er seine müssigen Stunden ausfülle.

Unter den Mitteln, das Denken, das im einzelnen Leben begonnen, in das allgemeine Leben einzuführen, ist das vorzüglichste die Dichtung; und so ist denn diese der zweite Hauptzweig der geistigen Bildung eines Volkes. Schon unmittelbar der Denker, wie er seinen Gedanken in der Sprache bezeichnet, welches nach obigem nicht anders denn sinnlich geschehen kann, und zwar über den bisherigen Umkreis der Sinnbildlichkeit hinaus neu erschaffend, ist Dichter; und falls er dies nicht ist, wird ihm schon beim ersten Gedanken die Sprache, und beim Versuche des zweiten das Denken selber ausgehen. Diese durch den Denker begonnene Erweiterung und Ergänzung des sinnbildlichen Kreises der Sprache durch dieses ganze Gebiet der Sinnbilder zu verflössen, also, dass jedwedes an seiner Stelle den ihm gebührenden Antheil von der neuen geistigen Veredlung erhalte, und so das ganze Leben bis auf seinen letzten sinnlichen Boden herab in den neuen Lichtstrahl getaucht erscheine, wohlgefalle und in bewusstloser Täuschung wie von selbst sich veredle: dieses ist das Geschäft der eigentlichen Dichtung. Nur eine lebendige Sprache kann eine solche Dichtung haben, denn nur in ihr ist der sinnbildliche Kreis durch erschaffendes Denken zu erweitern, und nur in ihr bleibt das schon Geschaffene lebendig und dem Einströmen verschwisterten Lebens offen. Eine solche Sprache führt in sich Vermögen unendlicher, ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung, denn jede Regung des lebendigen Denkens in ihr eröffnet eine neue Ader dichterischer Begeisterung; und so ist ihr denn diese Dichtung das vorzüglichste Verflössungsmittel der erlangten geistigen Ausbildung in das allgemeine Leben. Eine todte Sprache kann in diesem höhern Sinne gar keine Dichtung haben, indem alle die angezeigten Bedingungen der Dichtung in ihr nicht vorhanden sind. Dagegen kann eine solche auf eine Zeitlang einen Stellvertreter der Dichtung haben auf folgende Weise. Die in der Stammsprache vorhandenen Ausflüsse der Dichtkunst werden die Aufmerksamkeit reizen. Zwar kann das neu entstandene Volk nicht fortdichten auf der angehobenen Bahn, denn diese ist ihrem Leben fremd, aber sie kann ihr eignes Leben und die neuen Verhältnisse desselben in den sinnbildlichen und dichterischen Kreis, in welchem ihre Vorwelt ihr eignes Leben aussprach, einführen, und z. B. ihren Ritter ankleiden als Heros, und umgekehrt, und die alten Götter mit den neuen das Gewand tauschen lassen. Gerade durch diese fremde Einhüllung des Gewöhnlichen wird dasselbe einen dem Idealisirten ähnlichen Reiz erhalten, und es werden ganz wohlgefällige Gestalten hervorgehen. Aber beides, sowohl der sinnbildliche und dichterische Kreis der Stammsprache, als die neuen Lebensverhältnisse, sind endliche und beschränkte Grössen, ihre gegenseitige Durchdringung ist irgendwo vollendet;

da aber, wo sie vollendet ist, feiert das Volk sein goldnes Zeitalter, und der Quell seiner Dichtung ist versiegt. Irgendwo giebt es nothwendig einen höchsten Punct des Anpassens der geschlossenen Wörter an die geschlossenen Begriffe, und der geschlossenen Sinnbilder an die geschlossenen Lebensverhältnisse. Nachdem dieser Punct erreicht ist, kann das Volk nicht mehr, denn entweder seine gelungensten Meisterstücke verändert wiederholen, also, dass sie aussähen, als ob sie etwas Neues seyen, da sie doch nur das wohlbekannte Alte sind; oder, wenn sie durchaus neu seyn wollen, zum Unpassenden und Unschicklichen ihre Zuflucht nehmen, und ebenso in der Dichtkunst das Hässliche mit dem Schönen zusammenmischen, und sich auf die Carricatur und das Humoristische legen, wie sie in der Prosa genöthigt sind, die Begriffe zu verwirren und Laster und Tugend mit einander zu vermengen, wenn sie in neuen Weisen reden wollen.

Indem auf diese Weise in einem Volke geistige Bildung und Leben, jedes für sich seinen besondern Gang fortgehen: so erfolgt von selbst, dass die Stände, die zu der ersten keinen Zugang haben, und an die auch nicht einmal, wie in einem lebendigen Volke, die Folgen dieser Bildung kommen sollen, gegen die gebildeten Stände zurückgesetzt und gleichsam für eine andere Menschenart gehalten werden, die an Geisteskräften ursprünglich und durch die blosse Geburt den ersten nicht gleich seyen; dass darum die gebildeten Stände gar keine wahrhaft liebende Theilnahme an ihnen und keinen Trieb haben, ihnen gründlich zu helfen, indem sie eben glauben, dass ihnen wegen ursprünglicher Ungleichheit gar nicht zu helfen sey, und dass die Gebildeten vielmehr gereizt werden, dieselben zu brauchen, wie sie sind, und sie also brauchen zu lassen. Auch diese Folge der Ertödtung der Sprache kann beim Beginnen des neuen Volkes durch eine menschenfreundliche Religion und durch den Mangel an eigner Gewandtheit der höhern Stände gemildert werden, im Fortgange aber wird diese Verachtung des Volkes immer unverhohlner und grausamer. Mit diesem allgemeinen Grunde des Sicherhebens und Vornehmthuns der gebildeten Stände hat noch ein besonderer sich vereinigt, welcher, da er auch selbst auf die Deutschen einen sehr verbreiteten Einfluss gehabt, hier nicht übergangen werden darf. Nemlich die Römer, welche anfangs den Griechen gegenüber, sehr unbefangen jenen nachsprechend, sich selbst Barbaren und ihre eigene Sprache barbarisch nannten, gaben nachher die auf sich geladene Benennung weiter, und fanden bei den Germaniern dieselbe gläubige Treuherzigkeit, die erst sie selbst den Griechen gezeigt hatten. Die Germanier glaubten der Barbarei nicht anders los werden zu können, als wenn sie Römer würden. Die auf ehemaligem römischen Boden Eingewanderten wurden es nach allem ihrem Vermögen. In ihrer Einbildungskraft bekam aber barbarisch gar bald die Nebenbedeutung gemein, pöbelhaft, tölpisch, und so ward das Römische im Gegentheil gleichgeltend mit vornehm. Bis in das Allgemeine und Besondere ihrer Sprachen geht dieses hinein, indem, wo Anstalten zur besonnenen und bewussten Bildung der Sprache getroffen wurden, diese darauf gingen, die germanischen Wurzeln auszuwerfen, und aus römischen Wurzeln die Wörter zu bilden, und so die Romance, als die Hof- und gebildete Sprache zu erzeugen; im Besonderen aber, indem fast ohne Ausnahme bei gleicher Bedeutung zweier Worte das aus germanischer Wurzel das Unedle und Schlechte, das aus römischer Wurzel aber das Edlere und Vornehmere bedeutet.

Dieses, gleich als ob es eine Grundseuche des ganzen germanischen Stammes wäre, fällt auch im Mutterlande den Deutschen an, falls er nicht durch hohen Ernst dagegen gerüstet ist. Auch unseren Ohren tönt gar leicht römischer Laut vornehm, auch unseren Augen erscheint römische Sitte edler, dagegen das Deutsche gemein; und da wir nicht so glücklich waren, dieses alles aus der ersten Hand zu erhalten, so lassen wir es uns auch aus der zweiten, und durch den Zwischenhandel der neuen Römer recht wohl gefallen. So lange wir deutsch sind, erscheinen wir uns als Männer, wie andere auch; wenn wir halb oder auch über die Hälfte undeutsch reden, und abstechende Sitten und Kleidung an uns tragen, die gar weit herzukommen scheinen, so dünken wir uns vornehm; der Gipfel aber unseres Triumphs ist es, wenn man uns gar nicht mehr für Deutsche, sondern etwa für Spanier oder Engländer hält, jenachdem nun einer von diesen gerade am meisten Mode ist. Wir haben recht. Naturgemässheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künstelei von der Seite des Auslandes sind die Grundunterschiede; bleiben wir bei der ersten, so sind wir eben, wie unser ganzes Volk; dieses begreift uns, und nimmt uns als seines Gleichen: nur wie wir zur letzten unsere Zuflucht nehmen, werden wir ihm unverständlich, und es hält uns für andere Naturen. Dem Auslande kommt diese Unnatur von selbst in sein Leben, weil es ursprünglich und in einer Hauptsache von der Natur abgewichen; wir müssen sie erst aufsuchen, und an den Glauben, dass etwas schön, schicklich und bequem sey, das natürlicherweise uns nicht also erscheint, uns erst gewöhnen. Von diesem allen ist nun beim Deutschen der Hauptgrund sein Glaube an die grössere Vornehmigkeit des romanisirten Auslandes, nebst der Sucht, ebenso vornehm zu thun, und auch in Deutschland die Kluft zwischen den höheren Ständen und dem Volke, die im Auslande natürlich erwuchs, künstlich aufzubauen. Es sey genug, hier den Grundquell dieser Ausländerei unter den Deutschen angegeben zu haben; wie ausgebreitet diese gewirkt, und dass alle die Uebel, an denen wir jetzt zu Grunde gegangen, ausländischen Ursprungs sind, welche freilich nur in der Vereinigung mit deutschem Ernste und Einfluss aufs Leben das Verderben nach sich ziehen mussten, werden wir zu einer anderen Zeit zeigen.

Ausser diesen beiden aus dem Grundunterschiede erfolgenden Erscheinungen, dass geistige Bildung ins Leben eingreife, oder nicht, und dass zwischen den gebildeten Ständen und dem Volke eine Scheidewand bestehe, oder nicht, führte ich noch die folgende an, dass das Volk der lebendigen Sprache Fleiss und Ernst haben und Mühe anwenden werde, in allen Dingen, dagegen das der todten Sprache die geistige Beschäftigung mehr für ein genialisches Spiel halte, und im Geleite seiner glücklichen Natur sich gehen lasse. Dieser Umstand ergiebt aus dem oben Gesagten sich von selbst. Beim Volke der lebendigen Sprache geht die Untersuchung aus von einem Bedürfnisse des Lebens, welches durch sie befriedigt werden soll, und erhält so alle die nöthigenden Antriebe, die das Leben selbst bei sich führt. Bei dem der todten will sie weiter nichts, denn die Zeit auf eine angenehme und dem Sinne fürs Schöne angemessene Weise hinbringen, und sie hat ihren Zweck vollständig erreicht, wenn sie dies gethan hat. Bei den Ausländern ist das letzte fast nothwendig; beim Deutschen, wo diese Erscheinung sich einstellt, ist das Pochen auf Genie und glückliche Natur eine seiner unwürdige Ausländerei, die, sowie alle Ausländerei, aus der Sucht vornehm zu thun entsteht. Zwar wird in keinem Volke der Welt ohne einen ursprünglichen Antrieb im Menschen, der, als ein Uebersinnliches, mit dem ausländischen Namen mit Recht Genius genannt wird, irgend etwas Treffliches entstehen. Aber dieser Antrieb für sich allein regt nur die Einbildungskraft an und entwirft in ihr über dem Boden schwebende, niemals vollkommen bestimmte Gestalten. Dass diese bis auf den Boden des wirklichen Lebens herab vollendet und bis zur Haltbarkeit in diesem bestimmt werden, dazu bedarf es des fleissigen, besonnenen und nach einer festen Regel einhergehenden Denkens. Genialität liefert dem Fleisse den Stoff zur Bearbeitung, und der letzte würde ohne die erste entweder nur das schon Bearbeitete, oder nichts zu bearbeiten haben. Der Fleiss aber führet diesen Stoff, der ohne ihn ein leeres Spiel bleiben würde, ins Leben ein; und so vermögen beide nur in ihrer Vereinigung etwas, getrennt aber sind sie nichtig. Nun kann überdies im Volke einer todten Sprache gar keine wahrhaft erschaffende Genialität zum Ausbruche kommen, weil es ihnen am ursprünglichen Bezeichnungsvermögen fehlt, sondern sie können nur schon Angehobenes fortbilden, und in die ganze schon vorhandene und vollendete Bezeichnung verflössen.

Was insbesondere die grössere Mühe anbelangt, so ist natürlich, dass diese auf das Volk der lebendigen Sprache falle. Eine lebendige Sprache kann in Vergleichung mit einer anderen auf einer hohen Stufe der Bildung stehen, aber sie kann niemals in sich selber diejenige Vollendung und Ausbildung erhalten, die eine todte Sprache gar leichtlich erhält. In der letzten ist der Umfang der Wörter geschlossen, die möglichen schicklichen Zusammenstellungen derselben werden allmählig auch erschöpft, und so muss der, der diese Sprache reden will, sie eben reden, so wie sie ist; nachdem er dieses aber einmal gelernt hat, redet die Sprache in seinem Munde sich selbst, und denkt und dichtet für ihn. In einer lebendigen Sprache aber, wenn nur in ihr wirklich gelebt wird, vermehren und verändern die Worte und ihre Bedeutungen sich immerfort, und eben dadurch werden neue Zusammenstellungen möglich, und die Sprache, die niemals ist, sondern ewig fort wird, redet sich nicht selbst, sondern wer sie gebrauchen will, muss eben selber nach seiner Weise und schöpferisch für sein Bedürfniss sie reden. Ohne Zweifel erfordert das letzte weit mehr Fleiss und Uebungen, denn das erste. Ebenso gehen, wie schon oben gesagt, die Untersuchungen des Volks einer lebendigen Sprache bis auf die Wurzel der Ausströmung der Begriffe aus der geistigen Natur selbst; dagegen die einer todten Sprache nur einen fremden Begriff zu durchdringen und sich begreiflich zu machen suchen, und so in der That nur geschichtlich und auslegend, jene ersten aber wahrhaft philosophisch sind. Es begreift sich, dass eine Untersuchung von der letzten Art eher und leichter abgeschlossen werden möge, denn eine von der ersten.

Nach allem wird der ausländische Genius die betretenen Heerbahnen des Alterthums mit Blumen bestreuen, und der Lebensweisheit, die leicht ihm für Philosophie gelten wird, ein zierliches Gewand weben; dagegen wird der deutsche Geist neue Schachten eröffnen, und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. Der ausländische Genius wird seyn ein lieblicher Sylphe, der mit leichtem Fluge über den, seinem Boden von selbst entkeimten Blumen hinschwebt, und sich niederlässt auf dieselben, ohne sie zu beugen, und ihren erquickenden Thau in sich zieht; oder eine Biene, die aus denselben Blumen mit geschäftiger Kunst den Honig sammelt, und ihn in regelmässig gebauten Zellen zierlich geordnet niederlegt;/ der deutsche Geist ein

Adler, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreisst, und mit starkem und vielgeübtem Flügel viel Luft unter sich bringt, um sich näher zu heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzückt./

Um alles bisher Gesagte in Einen Hauptgesichtspunct zusammenzufassen. In Beziehung auf die Bildungsgeschichte überhaupt eines Menschengeschlechtes, das historisch in ein Alterthum und in eine neue Welt zerfallen ist, werden zur ursprünglichen Fortbildung dieser neuen Welt im grossen und ganzen die beiden beschriebenen Hauptstämme sich also verhalten. Der ausländisch gewordene Theil der frischen Nation hat durch seine Annahme der Sprache des Alterthums eine weit grössere Verwandtschaft zu diesem erhalten. Es wird diesem Theile anfangs weit leichter werden, die Sprache desselben auch in ihrer ersten und unveränderten Gestalt zu erfassen, in die Denkmale ihrer Bildung einzudringen, und in dieselben ohngefähr so viel frisches Leben zu bringen, dass sie sich an das entstandene neue Leben anfügen können. Kurz, es wird von ihnen das Studium des klassischen Alterthums über das neuere Europa ausgegangen seyn. Von den ungelöst gebliebenen Aufgaben desselben begeistert, wird es dieselben fortbearbeiten, aber freilich nur also, wie man eine, keineswegs durch ein Bedürfniss des Lebens, sondern durch blosse Wissbegier gegebene Aufgabe bearbeitet, leicht sie nehmend, nicht mit ganzem Gemüthe, sondern nur mit der Einbildungskraft sie erfassend, und lediglich in dieser zu einem luftigen Leibe sie gestaltend. Bei dem Reichthume des Stoffs, den das Alterthum hinterlassen, bei der Leichtigkeit, mit der in dieser Weise sich arbeiten lässt, werden sie eine Fülle solcher Bilder in den Gesichtskreis der neuen Welt einführen. Diese schon in die neue Form gestalteten Bilder der alten Welt, angekommen bei demjenigen Theile des Urstammes, der durch beibehaltene Sprache im Flusse ursprünglicher Bildung blieb, werden auch dessen Aufmerksamkeit und Selbstthätigkeit reizen, sie, welche vielleicht, wenn sie in der alten Form geblieben wären, unbeachtet und unvernommen vor ihm vorübergegangen wären. Aber er wird, so gewiss er sie nur wirklich erfasst, und nicht etwa nur sie weiter giebt von Hand zu Hand, dieselben erfassen gemäss seiner Natur, nicht im blossen Wissen eines fremden, sondern als Bestandtheil seines Lebens; und so sie aus dem Leben der neuen Welt nicht nur ableiten, sondern sie auch in dasselbe wiederum einführen, verkörpernd die vorher bloss luftigen Gestalten zu gediegenen und im wirklichen Lebenselemente haltbaren Leibern.

In dieser Verwandlung, die das Ausland selbst ihm zu geben niemals vermocht hätte, erhält nun dieses es von ihnen zurück, und vermittelst dieses Durchganges allein wird eine Fortbildung des Menschengeschlechts auf der Bahn des Alterthums, eine Vereinigung der beiden Haupthälften, und ein regelmässiger Fortfluss der menschlichen Entwickelung möglich. In dieser neuen Ordnung der Dinge wird das Mutterland nicht eigentlich erfinden, sondern im kleinsten, wie im grössten, wird es immer bekennen müssen, dass es durch irgend einen Wink des Auslandes angeregt worden, welches Ausland selbst wieder angeregt wurde durch die Alten; aber das Mutterland wird ernsthaft nehmen und ins Leben einführen, was dort nur obenhin und flüchtig entworfen wurde. An treffenden und tiefgreifenden Beispielen dieses Verhältniss darzulegen, ist, wie schon oben gesagt, hier nicht der Ort, und wir behalten es uns vor auf die künftige Rede.

Beide Theile der gemeinsamen Nation blieben auf diese Weise Eins, und nur in dieser Trennung und Einheit zugleich sind sie ein Pfropfreis auf dem Stamme der alterthümlichen Bildung, welche letztere ausserdem durch die neue Zeit abgebrochen seyn, und die Menschheit ihren Weg von vorn wieder angefangen haben würde. In diesen ihren, beim Ausgangspuncte verschiedenen, am Ziele zusammenlaufenden Bestimmungen müssen nun beide Theile, jeder sich selbst und den anderen, erkennen, und denselben gemäss einander benutzen; besonders aber jeder den anderen zu erhalten und in seiner Eigenthümlichkeit unverfälscht zu lassen sich bequemen, wenn es mit allseitiger und vollständiger Bildung des Ganzen einen guten Fortgang haben soll. Was diese Erkenntniss anbelangt, so dürfte dieselbe wohl vom Mutterlande, als welchem zunächst der Sinn für die Tiefe verliehen ist, ausgehen müssen. Wenn aber in seiner Blindheit für solche Verhältnisse, und fortgerissen von oberflächlichem Scheine, das Ausland jemals darauf ausgehen sollte, sein Mutterland der Selbstständigkeit zu berauben, und es dadurch zu vernichten und aufzunehmen in sich: so würde dasselbe, wenn ihm dieser Vorsatz gelänge, dadurch für sich selbst die letzte Ader zerschneiden, durch die es bisher noch zusammenhing mit der Natur und dem Leben, und es würde gänzlich anheimfallen dem geistigen Tode, der ohnedies im Fortgange der Zeiten immer sichtbarer als sein Wesen sich offenbart hat; sodann wäre der bisher noch stätig fortgegangene Fluss der Bildung unseres Geschlechts in der That beschlossen, und die Barbarei müsste wieder beginnen und ohne Rettung fortschreiten, so lange, bis wir insgesammt wieder in Höhlen lebten, wie die wilden Thiere, und gleich ihnen uns untereinander aufzehrten. Dass dies wirklich also sey, und nothwendig also erfolgen müsse, kann freilich nur der Deutsche einsehen, und er allein soll es auch: dem Ausländer, der, da er keine fremde Bildung kennt, unbegrenztes Feld hat sich in der seinigen zu bewundern, muss es und mag es immer erscheinen, als eine abgeschmackte Lästerung der schlecht unterrichteten Unwissenheit.

Das Ausland ist die Erde, aus welcher fruchtbare Dünste sich absondern und sich emporheben zu den Wolken, und durch welche auch noch die in den Tartarus verwiesenen alten Götter zusammenhängen mit dem Umkreise des Lebens. Das Mutterland ist der jene umgebende ewige Himmel, an welchem die leichten Dünste sich verdichten zu Wolken, die, durch des Donnerers aus anderer Welt stammenden Blitzstrahl geschwängert, herabfallen als befruchtender Regen, der Himmel und Erde vereinigt, und die im ersten einheimischen Gaben auch dem Schoosse der letzteren entkeimen lässt. Wollen neue Titanen abermals den Himmel erstürmen? Er wird für sie nicht Himmel seyn, denn sie sind Erdgeborene; es wird ihnen bloss der Anblick und die Einwirkung des Himmels entrückt werden, und nur ihre Erde als eine kalte, finstere und unfruchtbare Behausung ihnen zurückbleiben. Aber was vermöchte, sagt ein römischer Dichter, was vermöchte ein Typhoeus, oder der gewaltige Mimas, oder Porphyrion in drohender Stellung, oder Rhoetus, oder der kühne Schleuderer ausgerissener Baumstämme, Enceladus, wenn sie sich stürzen gegen der Pallas tönenden Schild. Dieser selbige Schild ist es, der ohne Zweifel auch uns decken wird, wenn wir es verstehen, uns unter seinen Schutz zu begeben.

Anmerkung zu S. 336. [161].

Auch über den grösseren oder geringeren Wohllaut einer Sprache, sollte, unseres Erachtens, nicht nach dem unmittelbaren Eindrucke, der von so vielen Zufälligkeiten abhängt, entschieden werden, sondern es müsste sich auch ein solches Urtheil auf feste Grundsätze zurückführen lassen. Das Verdienst einer Sprache in dieser Rücksicht würde ohne Zweifel darein zu setzen seyn, dass sie zuvörderst das Vermögen des menschlichen Sprachwerkzeugs erschöpfte und umfassend darstellte, sodann, dass sie die einzelnen Laute desselben zu einer naturgemässen und schicklichen Verfliessung in einander verbände. Es geht schon hieraus hervor, dass Nationen, die ihre Sprachwerkzeuge nur halb und einseitig ausbilden, und gewisse Laute oder Zusammensetzungen unter Vorwand der Schwierigkeit oder des Uebelklanges vermeiden, und denen leichtlich nur das, was sie zu hören gewohnt sind und hervorbringen können, wohlklingen dürfte, bei einer solchen Untersuchung keine Stimme haben.

Wie nun, jene höheren Grundsätze vorausgesetzt, das Urtheil über die deutsche Sprache in dieser Rücksicht ausfallen werde, mag hier unentschieden bleiben. Die römische Stammsprache selbst wird von jeder neueuropäischen Nation ausgesprochen nach derselben eigenen Mundart, und ihre wahre Aussprache dürfte sich nicht leicht wiederherstellen lassen. Es bliebe demnach nur die Frage übrig, ob denn, den neulateinischen Sprachen gegenüber, die deutsche so übel, hart und rauh töne, wie einige zu glauben geneigt sind?

Bis einmal diese Frage gründlich entschieden werde, mag wenigstens vorläufig erklärt werden, wie es komme, dass Ausländern und selbst Deutschen, auch wenn sie unbefangen sind, und ohne Vorliebe oder Hass, dieses also scheine. — Ein noch ungebildetes Volk von sehr regsamer Einbildungskraft, bei grosser Kindlichkeit des Sinnes und Freiheit von Nationaleitelkeit (die Germanier scheinen dieses alles gewesen zu seyn), wird angezogen durch die Ferne, und versetzt gern in diese, in entlegene Länder und ferne Inseln, die Gegenstände seiner Wünsche und die Herrlichkeiten, die es ahnet.

Es entwickelt sich in ihm ein *romantischer* Sinn (das Wort erklärt sich selbst und konnte nicht passender gebildet seyn). Laute und Töne aus jenen Gegenden treffen nun auf diesen Sinn und regen seine ganze Wunderwelt auf, und darum gefallen sie.

Daher mag es kommen, dass unsere ausgewanderten Landsleute so leicht die eigene Sprache für die fremde aufgaben, und dass noch bis jetzt uns, ihren sehr entfernten Anverwandten, jene Töne so wunderbar gefallen.

Sechste Rede.

Darlegung der deutschen Grundzüge in der Geschichte.

Welche Hauptunterschiede seyn würden zwischen einem Volke, das in seiner ursprünglichen Sprache sich fortgebildet, und einem solchen, das eine fremde Sprache angenommen, ist in der vorigen Rede auseinandergesetzt. Wir sagten bei dieser Gelegenheit: was das Ausland betreffe, so wollten wir dem eigenen Urtheile jedweden Beobachters die Entscheidung überlassen, ob in demselben diejenigen Erscheinungen wirklich einträten, die zufolge unserer Behauptungen darin eintreten müssten; was aber die Deutschen betrifft, machten wir uns anheischig darzulegen, dass diese sich wirklich also geäussert, wie unseren Behauptungen zufolge das Volk einer Ursprache sich äussern müsse. Wir gehen heute an die Erfüllung unseres Versprechens, und zwar legen wir das zu Erweisende zunächst dar an der letzten grossen, und in gewissem Sinne vollendeten Weltthat des deutschen Volkes, an der kirchlichen Reformation.

Das aus Asien stammende und durch seine Verderbung erst recht asiatisch gewordene, nur stumme Ergebung und blinden Glauben predigende Christenthum war schon für die Römer etwas Fremdartiges und Ausländisches; es wurde niemals von ihnen wahrhaft durchdrungen und angeeignet, und theilte ihr Wesen in zwei nicht an einander passende Hälften; wobei jedoch die Anfügung des fremden Theiles durch den angestammten schwermüthigen Aberglauben vermittelt wurde. An den eingewanderten Germaniern erhielt diese Religion Zöglinge, in denen keine frühere Verstandesbildung ihr hinderlich war, aber auch kein angestammter Aberglaube sie begünstigte, und so wurde sie denn an dieselben gebracht, als ein zum Römer, das sie nun einmal seyn wollten, eben auch gehöriges Stück, ohne sonderlichen Einfluss auf ihr Leben. Dass diese christlichen Erzieher von der altrömischen Bildung und dem Sprachverständnisse, als dem Behälter derselben, nicht mehr an diese Neubekehrten kommen liessen, als mit ihren Absichten sich vertrug, versteht sich von selbst; und auch hierin liegt ein Grund des Verfalls und der Ertödtung der römischen Sprache in ihrem Munde. Als späterhin die ächten und unverfälschten Denkmale der alten Bildung in die Hände dieser Völker fielen, und dadurch der Trieb, selbstthätig zu denken und zu begreifen, in ihnen angeregt wurde: so musste, da ihnen theils dieser Trieb neu und frisch war, theils kein angestammtes Erschrecken vor den Göttern ihm das Gegengewicht hielt, der Widerspruch eines blinden Glaubens und der sonderbaren Dinge, welche im Verlaufe der Zeiten zu Gegenständen desselben geworden waren, dieselben weit härter treffen, denn sogar die Römer, als an diese zuerst das Christenthum kam. Einleuchten des vollkommenen Widerspruches aus demjenigen, woran man bisher treuherzig geglaubt hat, erregt Lachen; die, welche das Räthsel gelöst hatten, lachten und spotteten, und die Priester selbst, die es ebenfalls gelöst hatten, lachten mit, gesichert dadurch, dass nur sehr wenigen der Zugang zur alterthümlichen Bildung, als dem Lösungsmittel des Zaubers, offen stehe. Ich deute hiermit vorzüglich auf Italien, als den damaligen Hauptsitz der neurömischen Bildung, hinter welchem die übrigen neurömischen Stämme in jeder Rücksicht noch sehr weit zurückwaren.

Sie lachten des Truges, denn es war kein Ernst in ihnen, den er erbittert hätte; sie wurden durch diesen ausschliessenden Besitz einer ungemeinen Erkenntniss um so sicherer ein vornehmer und gebildeter Stand, und mochten es wohl leiden, dass der grosse Haufe, für den sie kein Gemüth hatten, dem Truge ferner preisgegeben und so auch für ihre Zwecke folgsamer erhalten bliebe. Also nun, dass das Volk betrogen werde, der Vornehmere den Betrug nütze und sein lache, konnte es fortbestehen; und es würde wahrscheinlich, wenn in der neuen Zeit nichts vorhanden gewesen wäre, ausser Neurömer, also fortbestanden haben bis ans Ende der Tage.

Sie sehen hier einen klaren Beleg zu dem, was früher über die Fortsetzung der alten Bildung durch die neue, und über den Antheil, den die Neurömer daran zu haben vermögen, gesagt wurde. Die neue Klarheit ging aus von den Alten, sie fiel zuerst in den Mittelpunct der neurömischen Bildung, sie wurde daselbst nur zu einer Verstandeseinsicht ausgebildet, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu gestalten.

Nicht länger aber konnte der bisherige Zustand der Dinge bestehen, sobald dieses Licht in ein in wahrem Ernste und bis auf das Leben herab religiöses Gemüth fiel, und wenn dieses Gemüth von einem Volke umgeben war, dem es seine ernstere Ansicht der Sache leicht mittheilen konnte, und dieses Volk Häupter fand, welche auf sein entschiedenes Bedürfniss etwas gaben. So tief auch das Christenthum herabsinken mochte, so bleibt doch immer in ihm ein Grundbestandtheil, in dem Wahrheit ist, und der ein Leben, das nur wirkliches und selbstständiges Leben ist, sicher anregt: die Frage: was sollen wir thun, damit wir selig werden? War diese Frage auf einen erstorbenen Boden gefallen, wo es entweder überhaupt an seinen Ort gestellt blieb, ob wohl so etwas, wie Seligkeit im Ernste möglich sey, oder, wenn auch das erste angenommen worden wäre, dennoch gar kein fester und entschiedener Wille, selbst auch selig zu werden, vorhanden war: so hatte auf diesem Boden die Religion gleich anfangs nicht eingegriffen in Leben und Willen, sondern sie war nur als ein schwankender und blasser Schatten im Gedächtnisse und in der Einbildungskraft behangen geblieben; und so mussten natürlich auch alle ferneren Aufklärungen über den Zustand der vorhandenen Religionsbegriffe gleichfalls ohne Einfluss auf das Leben bleiben. War hingegen jene Frage in einen ursprünglich lebendigen Boden gefallen, so dass im Ernste geglaubt wurde, es gebe eine Seligkeit, und der feste Wille da war, selig zu werden, und die von der bisherigen Religion angegebenen Mittel zur Seligkeit mit innigem Glauben und redlichem Ernste in dieser Absicht gebraucht worden waren: so musste, wenn in diesen Boden, der gerade durch sein Ernstnehmen dem Lichte über die Beschaffenheit dieser Mittel sich länger verschloss, dieses Licht zuletzt dennoch fiel, ein grässliches Entsetzen sich erzeugen vor dem Betruge um das Heil der Seele, und die treibende Unruhe, dieses Heil auf andere Weise zu retten, und was als in ewiges Verderben stürzend erschien, konnte nicht scherzhaft genommen werden. Ferner konnte der Einzelne, den zuerst diese Ansicht ergriffen, keinesweges zufrieden seyn, etwa nur seine eigene Seele zu retten, gleichgültig über das Wohl aller übrigen unsterblichen Seelen, indem er, seiner tieferen Religion zufolge, dadurch auch nicht einmal die eigene Seele gerettet hätte; sondern mit der gleichen Angst, die er um diese fühlte, musste er ringen, schlechthin allen Menschen in der Welt das Auge zu öffnen über die verdammliche Täuschung.

Auf diese Weise nun fiel die Einsicht, die lange vor ihm sehr viele Ausländer wohl in grösserer Verstandesklarheit gehabt hatten, in das Gemüth des deutschen Mannes, Luther. An alterthümlicher und feiner Bildung, an Gelehrsamkeit, an anderen Vorzügen übertrafen ihn nicht nur Ausländer, sondern sogar viele in seiner Nation. Aber ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die Wage, und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; dass dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. Dies ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüth.

Dass Luther mit diesem rein menschlichen, und nur durch jeden selbst zu besorgenden Anliegen an alle, und zunächst an die Gesammtheit seiner Nation sich wendete, lag, wie gesagt, in der Sache. Wie nahm nun sein Volk diesen Antrag auf? Blieb es in seiner dumpfen Ruhe, gefesselt an den Boden durch irdische Geschäfte, und ungestört fortgehend den gewohnten Gang, oder erregte die nicht alltägliche Erscheinung gewaltiger Begeisterung bloss sein Gelächter? Keineswegs, sondern es wurde wie durch ein fortlaufendes Feuer ergriffen von derselben Sorge für das Heil der Seele, und diese Sorge eröffnete schnell auch ihr Auge der vollkommenen Klarheit, und sie nahmen auf im Fluge das ihnen Dargebotene. War diese Begeisterung nur eine augenblickliche Erhebung der Einbildungskraft, die im Leben, und gegen dessen ernsthafte Kämpfe und Gefahren nicht Stand hielt? Keinesweges, sie entbehrten alles und trugen alle Martern, und kämpften in blutigen zweifelhaften Kriegen, lediglich damit sie nicht wieder unter die Gewalt des verdammlichen Papstthums geriethen, sondern ihnen und ihren Kindern fort das allein seligmachende Licht des Evangeliums schiene; und es erneuten sich an ihnen in später Zeit alle Wunder, die das Christenthum bei seinem Beginnen an seinen Bekennern darlegte. Alle Aeusserungen jener Zeit sind erfüllt von dieser allgemein verbreiteten Besorgtheit um die Seligkeit. Sehen Sie hier einen Beleg von der Eigenthümlichkeit des deutschen Volkes. Es ist durch Begeisterung zu jedweder Begeisterung und jedweder Klarheit leicht zu erheben, und seine Begeisterung hält aus für das Leben und gestaltet dasselbe um.

Auch früher und anderwärts hatten Reformatoren Haufen des Volkes begeistert, und sie zu Gemeinen versammelt und gebildet; dennoch erhielten diese Gemeinen keinen festen und auf dem Boden der bisherigen Verfassung gegründeten Bestand, weil die Volkshäupter und Fürsten der bisherigen Verfassung nicht auf ihre Seite traten. Auch der Reformation durch Luther schien anfangs kein günstigeres Schicksal bestimmt. Der weise

Churfürst, unter dessen Augen sie begann, schien mehr im Sinne des Auslandes, als in dem deutschen weise zu seyn; er schien die eigentliche Streitfrage nicht sonderlich gefasst zu haben, einem Streite zwischen zwei Mönchsorden, wie ihm es schien, nicht viel Gewicht beizulegen, und höchstens bloss um den guten Ruf seiner neu errichteten Universität besorgt zu seyn. Aber er hatte Nachfolger, die, weil weniger weise denn er, von derselben ernstlichen Sorge für ihre Seligkeit ergriffen wurden, die in ihren Völkern lebte, und vermittelst dieser Gleichheit mit ihnen verschmolzen bis zu gemeinsamem Leben oder Tod, Sieg oder Untergange.

Sehen Sie hieran einen Beleg zu dem oben angegebenen Grundzuge der Deutschen, als einer Gesammtheit, und zu ihrer durch die Natur begründeten Verfassung. Die grossen National- und Weltangelegenheiten sind bisher durch freiwillig auftretende Redner an das Volk gebracht worden, und bei diesem durchgegangen. Mochten auch ihre Fürsten anfangs aus Ausländerei und aus Sucht, vornehm zu thun und zu glänzen, wie jene, sich absondern von der Nation, und diese verlassen oder verrathen, so wurden sie doch später leicht wieder fortgerissen zur Einstimmigkeit mit derselben, und erbarmten sich ihrer Völker. Dass das Erste stets der Fall gewesen sey, werden wir tiefer unten noch an anderen Belegen darthun; dass das Letztere fortdauernd der Fall bleiben möge, können wir nur mit heisser Sehnsucht wünschen.

Ohnerachtet man nun bekennen muss, dass in der Angst jenes Zeitalters um das Heil der Seelen eine Dunkelheit und Unklarheit blieb, indem es nicht darum zu thun war, den äusseren Vermittler zwischen Gott und den Menschen nur zu verändern, sondern gar keines äusseren Mittlers zu bedürfen, und das Band des Zusammenhanges in sich selber zu finden: so war es doch vielleicht nothwendig, dass die religiöse Ausbildung der Menschen im Ganzen durch diesen Mittelzustand hindurchginge. Luthern selbst hat sein redlicher Eifer noch mehr gegeben, denn er suchte, und ihn weit hinausgeführt über sein Lehrgebäude. Nachdem er nur die ersten Kämpfe der Gewissensangst, die ihm sein kühnes Losreissen von dem ganzen bisherigen Glauben verursachte, bestanden hatte, sind alle seine Aeusserungen voll eines Jubels und Triumphs über die erlangte Freiheit der Kinder Gottes, welche die Seligkeit gewiss nicht mehr ausser sich und jenseits des Grabes suchten, sondern der Ausbruch des unmittelbaren Gefühls derselben waren. Er ist hierin das Vorbild aller künftigen Zeitalter geworden, und hat für uns alle vollendet. — Sehen Sie auch hier einen Grundzug des deutschen Geistes. Wenn er nur sucht, so findet er mehr, als er suchte; denn er geräth hinein in den Strom lebendigen Lebens, das durch sich selbst fortrinnt, und ihn mit sich fortreisst.

Dem Papstthume, dieses nach seiner eigenen Gesinnung genommen und beurtheilt, geschahe durch die Weise, wie die Reformation dasselbe nahm, ohne Zweifel unrecht. Die Aeusserungen desselben waren wohl grösstentheils aus der vorliegenden Sprache blind herausgegriffen, asiatisch rednerisch übertreibend, gelten sollend, was sie könnten, und rechnend, dass mehr als der gebührende Abzug wohl ohnedies werde gemacht werden, niemals aber ernstlich ermessen, erwogen oder gemeint. Die Reformation nahm mit deutschem Ernste sie nach ihrem vollen Gewichte; und sie hatte recht, dass man Alles also nehmen solle, unrecht, wenn sie glaubte, jene hätten es also genommen, und sie noch anderer Dinge, denn ihrer natürlichen Flachheit und Ungründlichkeit, bezüchtigte. Ueberhaupt ist dies die stets sich gleichbleibende Erscheinung in jedem Streite des deutschen Ernstes gegen das Ausland, ob dieses sich nun ausser Landes oder im Lande befinde, dass das letztere gar nicht begreifen kann, wie man über so gleichgültige Dinge, als Worte und Redensarten sind, ein so grosses Wesen erheben möge, und dass sie, aus deutschem Munde es wiederhörend, nicht gesagt haben wollen, was sie doch gesagt haben und sagen, und immerfort sagen werden, und über Verleumdung, die sie Consequenzmacherei nennen, klagen, wenn man ihre Aeusserungen in ihrem buchstäblichen Sinne und als ernstlich gemeint nimmt, und dieselben betrachtet als Bestandtheile einer folgebeständigen Denkreihe, die man nun rückwärts nach ihren Grundsätzen, und vorwärts nach ihren

Folgen herstellt; indess man doch vielleicht sehr entfernt ist, ihnen für die Person klares Bewusstseyn dessen, was sie reden, und Folgebeständigkeit beizumessen. In jener Anmuthung, man müsse eben jedwedes Ding nehmen, wie es gemeint sey, nicht aber etwa noch darüber hinaus das Recht zu meinen und laut zu meinen in Frage ziehen, verräth sich immer die noch so tief versteckte Ausländerei.

Dieser Ernst, mit welchem das alte Religionslehrgebäude genommen wurde, nöthigte dieses selbst zu einem grösseren Ernste, als es bisher gehabt hatte, und zu neuer Prüfung, Umdeutung, Befestigung der alten Lehre, sowie zu grösserer Behutsamkeit in Lehre und Leben für die Zukunft: und dieses, sowie das zunächstfolgende, sey Ihnen ein Beleg von der Weise, wie Deutschland auf das übrige Europa immer zurückgewirkt hat. Hierdurch erhielt für das Allgemeine die alte Lehre wenigstens diejenige unschädliche Wirksamkeit, die sie, nachdem sie nun einmal nicht aufgegeben werden sollte, haben konnte; insbesondere aber ward sie für die Vertheidiger derselben Gelegenheit und Aufforderung zu einem gründlicheren und folgegemässeren Nachdenken, als bisher stattgehabt hatte. Davon, dass die in Deutschland verbesserte Lehre auch in das neulateinische Ausland sich verbreitet, und daselbst denselben Erfolg höherer Begeisterung hervorgebracht, wollen wir hier, als von einer vorübergehenden Erscheinung schweigen: wiewohl es immer merkwürdig ist, dass die neue Lehre in keinem eigentlich neulateinischen Lande zu einem vom Staate anerkannten Bestand gekommen; indem es scheint, dass es deutscher Gründlichkeit bei den Regierenden und deutscher Gutmüthigkeit beim Volke bedurft habe, um diese Lehre verträglich mit der Obergewalt zu finden, und sie also zu machen.

In einer anderen Rücksicht aber, und zwar nicht auf das Volk, sondern auf die gebildeten Stände, hat Deutschland durch seine Kirchenverbesserung einen allgemeinen und dauernden Einfluss auf das Ausland gehabt; und durch diesen Einfluss dieses Ausland wieder zum Vorgänger für sich selbst, und zu seinem eigenen Anreger zu neuen Schöpfungen sich zubereitet. Das freie und selbstthätige Denken, oder die Philosophie, war schon in den vorhergehenden Jahrhunderten unter der Herrschaft der alten Lehre häufig angeregt und geübt worden, keinesweges aber, um aus sich selbst Wahrheit hervorzubringen, sondern nur, um zu zeigen, dass und auf welche Weise die Lehre der Kirche wahr sey. Dasselbe Geschäft in Beziehung auf ihre Lehre erhielt zunächst die Philosophie auch bei den deutschen Protestanten, und ward bei diesen Dienerin des Evangeliums, sowie sie bei den Scholastikern die der Kirche gewesen war. Im Auslande, das entweder kein Evangelium hatte, oder das dasselbe nicht mit unvermischt deutscher Andacht und Tiefe des Gemüths gefasst hatte, erhob das durch den erhaltenen glänzenden Triumph angefeuerte freie Denken sich leichter und höher, ohne die Fessel eines Glaubens an Uebersinnliches; aber es blieb in der sinnlichen Fessel des Glaubens an den natürlichen, ohne Bildung und Sitte aufgewachsenen Verstand; und weit entfernt, dass es in der Vernunft die Quelle auf sich selbst beruhender Wahrheit entdeckt hätte, wurden für dasselbe die Aussprüche dieses rohen Verstandes dasjenige, was für die Scholastiker die Kirche, für die ersten protestantischen Theologen das Evangelium war; ob sie wahr seyen, darüber regte sich kein Zweifel, die Frage war bloss, wie sie diese Wahrheit gegen bestreitende Ansprüche behaupten könnten.

Indem nun dieses Denken in das Gebiet der Vernunft, deren Gegenstreit bedeutender gewesen seyn würde, gar nicht hineinkam, so fand es keinen Gegner, ausser der historisch vorhandenen Religion, und wurde mit dieser leicht fertig, indem es sie an den Maassstab des vorausgesetzten gesunden Verstandes hielt, und sich dabei klar zeigte, dass sie demselben eben widerspräche; und so kam es denn, dass, sowie dieses Alles vollkommen ins Reine gebracht wurde, im Auslande die Benennung des Philosophen und die des Irreligiösen und Gottesläugners gleichbedeutend wurden, und zu gleicher ehrenvoller Auszeichnung gereichten.

Die versuchte gänzliche Erhebung über allen Glauben an fremdes Ansehen, welche in diesen Bestrebungen des Auslandes das Richtige war, wurde den Deutschen, von denen sie vermittelst der Kirchenverbesserung erst ausgegangen war, zu neuer Anregung. Zwar sagten untergeordnete und unselbstständige Köpfe unter uns diese Lehre des Auslandes eben nach — lieber die des Auslandes, wie es scheint, als die ebenso leicht zu habende ihrer Landsleute, darum, weil ihnen das erste vornehmer dünkte — und diese Köpfe suchten, so gut es gehen wollte, sich selber davon zu überzeugen; wo aber selbstständiger deutscher Geist sich regte, da genügte das Sinnliche nicht, sondern es entstand die Aufgabe, das, freilich nicht auf fremdes *Ansehen zu glaubende, Uebersinnliche in der Vernunft selbst* aufzusuchen, und so erst eigentliche Philosophie zu erschaffen, indem man, wie es seyn sollte, das freie Denken zur Quelle unabhängiger Wahrheit machte. Dahin strebte Leibnitz, im Kampfe mit jener ausländischen Philosophie; dies erreichte der eigentliche Stifter der neuen deutschen Philosophie, nicht ohne das Geständniss, durch eine Aeusserung des Auslandes, die inzwischen tiefer genommen worden, als sie gemeint gewesen, angeregt worden zu seyn. Seitdem ist unter uns die Aufgabe vollständig gelöst und die Philosophie vollendet worden, welches man indessen sich begnügen muss zu sagen, bis ein Zeitalter kommt, das es begreift. Dies vorausgesetzt, so wäre abermals durch Anregung des durch das neurömische Ausland hindurchgegangenen Alterthums im deutschen Mutterlande die Schöpfung eines vorher durchaus nicht dagewesenen Neuen erfolgt.

Unter den Augen der Zeitgenossen hat das Ausland eine andere Aufgabe der Vernunft und der Philosophie an die neue Welt, die Errichtung des vollkommenen Staates, leicht und mit feuriger Kühnheit ergriffen, und kurz darauf dieselbe also fallen lassen, dass es durch seinen jetzigen Zustand genöthiget ist, den blossen Gedanken der Aufgabe als ein Verbrechen zu verdammen, und alles anwenden müsste, um, wenn es könnte, jene Bestrebungen aus den Jahrbüchern seiner Geschichte auszutilgen. Der Grund dieses Erfolges liegt am Tage: der vernunftgemässe Staat lässt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, sondern die Nation muss zu demselben erst gebildet und herauferzogen werden. Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staates lösen.

Auch die zuletztgenannte Aufgabe der Erziehung ist seit unserer Kirchenverbesserung vom Auslande geistvoll, aber im Sinne seiner Philosophie mehrmals in Anregung gebracht worden, und diese Anregungen haben unter uns fürs erste Nachtreter und Uebertreiber gefunden. Bis zu welchem Puncte endlich in unseren *Tagen abermals deutsches Gemüth* diese Sache gebracht, werden wir zu seiner Zeit ausführlicher berichten.

Sie haben an dem Gesagten eine klare Uebersicht der gesammten Bildungsgeschichte der neuen Welt, und des sich immer gleichbleibenden Verhältnisses der verschiedenen Bestandtheile der letzten zur ersten. Wahre Religion, in der Form des Christenthums, war der Keim der neuen Welt, und ihre Gesammtaufgabe die, diese Religion in die vorhandene Bildung des Alterthums zu verflössen, und die letzte dadurch zu vergeistigen und zu heiligen. Der erste Schritt auf diesem Wege war, das die Freiheit raubende äussere Ansehen der Form dieser Religion von ihr abzuscheiden, und auch in sie das freie Denken des Alterthums einzuführen. Es regte an zu diesem Schritte das Ausland, der Deutsche that ihn. Der zweite, der eigentlich die Fortsetzung und Vollendung des ersten ist, der, diese Religion und mit ihr alle Weisheit in uns selber aufzufinden; — auch ihn vorbereitete das Ausland und vollzog der Deutsche. Der dermalen in der ewigen Zeit an der Tagesordnung sich befindende Fortschritt ist die vollkommene Erziehung der Nation zum Menschen. Ohne dies wird die gewonnene Philosophie nie ausgedehnte Verständlichkeit, vielweniger noch allgemeine Anwendbarkeit im Leben finden; sowie hinwiederum ohne Philosophie die Erziehungskunst niemals zu vollständiger Klarheit in sich selbst gelangen wird. Beide greifen daher ineinander, und sind, eins ohne das andere, unvollständig und unbrauchbar. Schon allein darum, weil der Deutsche bisher alle Schritte der Bildung zur Vollendung gebracht, und er eigentlich dazu aufbewahrt worden ist in der neuen Welt, kommt ihm dasselbe auch mit der Erziehung zu; wie aber diese einmal in Ordnung gebracht ist, wird es sich mit den übrigen Angelegenheiten der Menschheit leicht ergeben.

In diesem Verhältnisse also hat wirklich die deutsche Nation zur Fortbildung des menschlichen Geschlechtes in der neuen Zeit bisher gestanden. Noch ist über eine schon zweimal fallengelassene Bemerkung über den naturgemässen Hergang, den diese Nation hierbei genommen, dass nemlich in Deutschland alle Bildung vom Volke ausgegangen, mehr Licht zu verbreiten. Dass die Angelegenheit der Kirchenverbesserung zuerst an das Volk gebracht worden, und allein dadurch, dass es desselben Angelegenheit geworden, gelungen sey, haben wir schon ersehen. Aber es ist ferner darzuthun, dass dieser einzelne Fall nicht Ausnahme, sondern dass er die Regel gewesen.

Die im Mutterlande zurückgebliebenen Deutschen hatten alle Tugenden, die ehemals auf ihrem Boden zu Hause waren, beibehalten: Treue, Biederkeit, Ehre, Einfalt; aber sie hatten von Bildung zu einem höheren und geistigen Leben nicht mehr erhalten, als das damalige Christenthum und seine Lehrer an zerstreutwohnende Menschen bringen konnten. Dies war wenig, und sie standen so gegen ihre ausgewanderten Stammverwandten zurück, und waren in der That zwar brav und bieder, aber dennoch halb Barbaren. Es entstanden unter ihnen indessen Städte, die durch Glieder aus dem Volke errichtet wurden. In diesen entwickelte sich schnell jeder Zweig des gebildeten Lebens zur schönsten Blüthe. In ihnen entstanden, zwar auf Kleines berechnete, dennoch aber treffliche bürgerliche Verfassungen und Einrichtungen, und von ihnen aus verbreitete sich ein Bild von Ordnung und eine Liebe derselben erst über das übrige Land. Ihr ausgebreiteter Handel half die Welt entdecken. Ihren Bund fürchteten Könige. Die Denkmäler ihrer Baukunst dauern noch, haben der Zerstörung von Jahrhunderten getrotzt, die Nachwelt steht bewundernd vor ihnen und bekennt ihre eigene Ohnmacht.

Ich will diese Bürger der deutschen Reichsstädte des Mittelalters nicht vergleichen mit den anderen ihnen gleichzeitigen Ständen, und nicht fragen, was indessen der Adel that und die Fürsten; aber in Vergleich mit den übrigen germanischen Nationen, einige Striche Italiens abgerechnet, hinter welchen selbst jedoch in den schönen Künsten die Deutschen nicht zurückblieben, in den nützlichen sie übertrafen und ihre Lehrer wurden, — diese abgerechnet, waren nun diese deutschen Bürger die gebildeten, und jene die Barbaren. Die Geschichte Deutschlands, deutscher Macht, deutscher Unternehmungen, Erfindungen, Denkmale, Geistes, ist in diesem Zeitraume lediglich die Geschichte dieser Städte, und alles Uebrige, als da sind Länderverpfändungen und Wiedereinlösungen und dergleichen, ist nicht des Erwähnens werth. Auch ist dieser Zeitpunct der einzige in der deutschen Geschichte, in der diese Nation glänzend und ruhmvoll, und mit dem Range, der ihr als Stammvolk gebührt, dasteht; so wie ihre Blüthe durch die Habsucht und Herrschsucht der Fürsten zerstört und ihre Freiheit zertreten wird, sinkt das Ganze allmählig immer tiefer herab, und geht entgegen dem gegenwärtigen Zustande; wie aber Deutschland herabsinkt, sieht man das übrige Europa eben also sinken, in Rücksicht dessen, was das Wesen betrifft, und nicht den blossen äusseren Schein.

Der entscheidende Einfluss dieses in der That herrschenden Standes auf die Entwickelung der deutschen Reichsverfassung, auf die Kirchenverbesserung und auf alles, was jemals die deutsche Nation bezeichnete, und von ihr ausging in das Ausland, ist allenthalben unverkennbar, und es lässt sich nachweisen, dass alles, was noch jetzt Ehrwürdiges ist unter den Deutschen, in seiner Mitte entstanden ist.

Und mit welchem Geiste brachte hervor und genoss dieser deutsche Stand diese Blüthe? Mit dem Geiste der Frömmigkeit, der Ehrbarkeit, der Bescheidenheit, des Gemeinsinnes. Für sich selbst bedurften sie wenig, für öffentliche Unternehmungen machten sie unermesslichen Aufwand. Selten steht irgendwo ein einzelner Name hervor und zeichnet sich aus, weil alle gleichen Sinnes waren, und gleicher Aufopferung für das Gemeinsame. Ganz unter denselben äusseren Bedingungen, wie in Deutschland, waren auch in Italien freie Städte entstanden. Man vergleiche die Geschichten beider; man halte die fortwährenden Unruhen, die inneren Zwiste, ja Kriege, den beständigen Wechsel der Verfassungen und der Herrscher in den ersten, gegen die friedliche Ruhe und Eintracht in den letzteren. Wie konnte klarer sich aussprechen, dass ein innerlicher Unterschied in den Gemüthern der beiden Nationen gewesen seyn müsse? Die deutsche Nation ist die einzige unter den neueuropäischen Nationen, die es an ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, dass sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge.

Unter den einzelnen und besonderen Mitteln, den deutschen Geist wieder zu heben, würde es ein sehr kräftiges seyn, wenn wir eine begeisternde Geschichte der Deutschen aus diesem Zeitraume hätten, die da National- und Volksbuch würde, so wie Bibel oder Gesangbuch es sind, so lange, bis wir selbst wiederum etwas des Aufzeichnens Werthes hervorbrächten. Nur müsste eine solche Geschichte nicht etwa chronikenmässig die Thaten und Ereignisse aufzählen, sondern sie müsste uns, wunderbar ergreifend und ohne unser eigenes Zuthun oder klares Bewusstseyn, mitten hineinversetzen in das Leben jener Zeit, so dass wir selbst mit ihnen zu gehen, zu stehen, zu beschliessen, zu handeln schienen, und dies nicht durch kindische und tändelnde Erdichtung, wie es so viele historische Romane gethan haben, sondern durch Wahrheit; und aus diesem ihrem Leben müsste sie die Thaten und Ereignisse, als Belege desselben, hervorblühen lassen. Ein solches Werk könnte zwar nur die Frucht von ausgebreiteten Kenntnissen seyn, und von Forschungen, die vielleicht noch niemals angestellt sind, aber die Ausstellung dieser Kenntnisse und Forschungen müsste uns der Verfasser ersparen, und nur lediglich die gereifte Frucht uns vorlegen in der gegenwärtigen Sprache, auf eine jedwedem Deutschen ohne Ausnahme verständliche Weise. Ausser jenen historischen Kenntnissen würde ein solches Werk auch noch ein hohes Maass philosophischen Geistes erfordern, der ebensowenig sich zur Schau ausstellte; und vor allem ein treues und liebendes Gemüth.

Jene Zeit war der jugendliche Traum der Nation in beschränkten Kreisen von künftigen Thaten, Kämpfen und Siegen: und die Weissagung, was sie einst bei vollendeter Kraft seyn würde. Verführerische Gesellschaft und die Lockung der Eitelkeit hat die heranwachsende fortgerissen in Kreise, die nicht die ihrigen sind, und indem sie auch da glänzen wollte, steht sie da mit Schmach bedeckt, und ringend sogar um ihre Fortdauer. Aber ist sie denn wirklich veraltet und entkräftet? Hat ihr nicht auch seitdem immerfort und bis auf diesen Tag die Quelle des ursprünglichen Lebens fortgequollen, wie keiner anderen Nation? Können jene Weissagungen ihres jugendlichen Lebens, die durch die Beschaffenheit der übrigen Völker und durch den Bildungsplan der ganzen Menschheit bestätigt werden, — können sie unerfüllt bleiben? Nimmermehr. Bringe man diese Nation nur zuvörderst zurück von der falschen Richtung, die sie ergriffen, zeige man ihr in dem Spiegel jener ihrer Jugendträume ihren wahren Hang und ihre wahre Bestimmung, bis unter diesen Betrachtungen sich ihr die Kraft entfalte, diese ihre Bestimmung mächtig zu ergreifen. Möchte diese Aufforderung etwas dazu beitragen, dass recht bald ein dazu ausgerüsteter deutscher Mann diese vorläufige Aufgabe löse!

Siebente Rede.

Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit und Deutschheit eines Volkes.

Es sind in den vorigen Reden angegeben und in der Geschichte nachgewiesen die Grundzüge der Deutschen als eines Urvolkes, und als eines solchen, das das Recht hat, sich das Volk schlechtweg, im Gegensatze mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen zu nennen, wie denn auch das Wort Deutsch in seiner eigentlichen Wortbedeutung das soeben Gesagte bezeichnet. Es ist zweckmässig, dass wir bei diesem Gegenstande noch eine Stunde verweilen, und uns auf den möglichen Einwurf einlassen, dass, wenn dies deutsche Eigenthümlichkeit sey, man werde bekennen müssen, dass dermalen unter den Deutschen selber wenig Deutsches mehr übrig sey. Indem auch wir diese Erscheinung keinesweges läugnen können, sondern sie vielmehr anzuerkennen und in ihren einzelnen Theilen sie zu übersehen gedenken, wollen wir mit einer Erklärung derselben anheben.

Das war im Ganzen das Verhältniss des Urvolkes der neuen Welt zum Fortgange der Bildung dieser Welt, dass das erstere durch unvollständige und auf der Oberfläche verbleibende Bestrebungen des Auslandes erst angeregt werde zu tieferen, aus seiner eigenen Mitte herauszuentwickelnden Schöpfungen. Da von der Anregung bis zur Schöpfung es ohne Zweifel seine Zeit dauert, so ist klar, dass ein solches Verhältniss Zeiträume herbeiführen werde, in welchem das Urvolk fast ganz mit dem Auslande verflossen, und demselben gleich erscheinen müsse, weil es nemlich gerade im Zustande des blossen Angeregtseyns sich befindet, und die dabei beabsichtigte Schöpfung noch nicht zum Durchbruche gekommen ist. In einem solchen Zeitraume befindet sich nun gerade jetzt Deutschland in Absicht der grossen Mehrzahl seiner gebildeten Bewohner, und daher rühren die durch das ganze innere Wesen und Leben dieser Mehrzahl verflossenen Erscheinungen der Ausländerei. Die Philosophie, als freies, von allen Fesseln des Glaubens an fremdes Ansehen erledigtes Denken, sey es, wodurch dermalen das Ausland sein Mutterland anrege, haben wir in der vorigen Rede ersehen. Wo es nun von dieser Anregung aus nicht zur neuen Schöpfung gekommen, welches, da die letzte von der grossen Mehrzahl unvernommen geblieben, bei äusserst wenigen der Fall ist: da gestaltet sich theils noch jene schon früher bezeichnete Philosophie des Auslandes selber zu anderen und anderen Formen; theils bemächtiget sich der Geist derselben auch der übrigen, an die Philosophie zunächst grenzenden Wissenschaften, und sieht an dieselben aus seinem Gesichtspuncte; endlich, da der Deutsche seinen Ernst und sein unmittelbares Eingreifen in das Leben doch niemals ablegen kann, so fliesst diese Philosophie ein auf die öffentliche Lebensweise und auf die Grundsätze und Regeln derselben. Wir werden dies Stück für Stück darthun.

Zuvörderst und vor allen Dingen: der Mensch bildet seine wissenschaftliche Ansicht nicht etwa mit Freiheit und Willkür, so oder so, sondern sie wird ihm gebildet durch sein Leben, und ist eigentlich die zur Anschauung gewordene innere und übrigens ihm unbekannte Wurzel seines Lebens selbst. Was du so recht innerlich eigentlich bist, das tritt heraus vor dein äusseres Auge, und du vermöchtest niemals etwas anderes zu sehen. Solltest du anders sehen, so müsstest du erst anders werden. Nun ist das innere Wesen des Auslandes, oder der Nichtursprünglichkeit, der Glaube an irgend ein Letztes, Festes, unveränderlich Stehendes, an eine Grenze, diesseits welcher zwar das freie Leben sein Spiel treibe, welche selbst aber es niemals zu durchbrechen, und durch sich flüssig zu machen und sich in dieselbe zu verflössen vermöge. Diese undurchdringliche Grenze tritt ihm darum irgendwo nothwendig auch vor die Augen, und es kann nicht anders denken oder glauben, ausser unter Voraussetzung einer solchen, wenn nicht sein ganzes Wesen umgewandelt, und sein Herz ihm aus dem Leibe gerissen werden soll. Es glaubt nothwendig an den Tod, als das Ursprüngliche und Letzte, den Grundquell aller Dinge, und mit ihnen des Lebens.

Wir haben hier nur zunächst anzugeben, wie dieser Grundglaube des Auslandes unter den Deutschen dermalen sich ausspreche.

Er spricht sich aus zuvörderst in der eigentlichen Philosophie. Die dermalige deutsche Philosophie, inwiefern dieselbe hier der Erwähnung werth ist, will Gründlichkeit und wissenschaftliche Form, ohnerachtet sie dieselbe nicht zu erschwingen vermag, sie will Einheit, auch nicht ohne früheren Vorgang des Auslandes, sie will Realität und Wesen — nicht blosse Erscheinung, sondern eine in der Erscheinung erscheinende Grundlage dieser Erscheinung, und hat in allen diesen Stücken recht, und übertrifft sehr weit die herrschenden Philosophien des dermaligen auswärtigen Auslandes, indem sie in der Ausländerei weit gründlicher und folgebeständiger ist, denn jenes. Diese der blossen Erscheinung unterzulegende Grundlage ist ihnen nun, wie sie sie auch etwa noch fehlerhafter weiterbestimmen mögen, immer ein festes Seyn, das da ist, was es eben ist, und nichts weiter, in sich gefesselt und an sein eigenes Wesen gebunden; und so tritt denn der Tod und die Entfremdung von der Ursprünglichkeit, die in ihnen selbst sind, auch heraus vor ihre Augen. Weil sie selbst nicht zum Leben schlechtweg, aus sich selber heraus, sich aufzuschwingen vermögen, sondern für freien Aufflug stets eines Trägers und einer Stütze bedürfen, darum kommen sie auch mit ihrem Denken, als dem Abbilde ihres Lebens, nicht über diesen Träger hinaus: das, was nicht Etwas ist, ist ihnen nothwendig Nichts, weil zwischen jenem in sich verwachsenen Seyn und dem Nichts ihr Auge nichts weiter sieht, da ihr Leben da nichts weiter hat. Ihr Gefühl, worauf auch allein sie sich berufen können, erscheint ihnen als untrüglich; und so jemand diesen Träger nicht zugiebt, so sind sie weit entfernt von der Voraussetzung, dass er mit dem Leben allein sich begnüge, sondern sie glauben, dass es ihm nur an Scharfsinn fehle, den Träger, der ohne Zweifel auch ihn trage, zu bemerken, und dass er der Fähigkeit, sich zu ihren hohen

Ansichten aufzuschwingen, ermangele. Es ist darum vergeblich und unmöglich, sie zu belehren; machen müsste man sie, und anders machen, wenn man könnte. In diesem Theile ist nun die dermalige deutsche Philosophie nicht deutsch, sondern Ausländerei.

Die wahre, in sich selbst zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kerne derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem Einen, reinen, göttlichen Leben, — als Leben schlechtweg, welches es auch in alle Ewigkeit, und darin immer Eines bleibt, nicht aber als von diesem oder jenem Leben; und sie sieht, wie lediglich in der Erscheinung dieses Leben unendlich fort sich schliesse und wiederum öffne, und erst diesem Gesetze zufolge es zu einem Seyn und zu einem Etwas überhaupt komme. Ihr entsteht das Seyn, was jene sich vorausgeben lässt. Und so ist denn diese Philosophie recht eigentlich nur deutsch, d. i. ursprünglich; und umgekehrt, so jemand nur ein wahrer Deutscher würde, so würde er nicht anders denn also philosophiren können.

Jenes, obwohl bei der Mehrzahl der deutsch Philosophirenden herrschende, dennoch nicht eigentlich deutsche Denksystem greift, ob es nun mit Bewusstseyn als eigentliches philosophisches Lehrgebäude aufgestellt sey, oder ob es nur unbewusst unserem übrigen Denken zum Grunde liege, — es greift, sage ich, ein in die übrigen wissenschaftlichen Ansichten der Zeit; wie denn dies ein Hauptbestreben unserer durch das Ausland angeregten Zeit ist, den wissenschaftlichen Stoff nicht mehr bloss, wie wohl unsere Vorfahren thaten, in das Gedächtniss zu fassen, sondern denselben auch selbstdenkend und philosophirend zu bearbeiten. In Absicht des Bestrebens überhaupt hat die Zeit recht; wenn sie aber, wie dies zu erwarten ist, in der Ausführung dieses Philosophirens von der todtgläubigen Philosophie des Auslandes ausgeht, wird sie unrecht haben. Wir wollen hier nur auf die unserem ganzen Vorhaben am nächsten liegenden Wissenschaften einen Blick werfen, und die in ihnen verbreiteten ausländischen Begriffe und Ansichten aufsuchen.

Dass die Errichtung und Regierung der Staaten als eine freie Kunst angesehen werde, die ihre festen Regeln habe, darin hat ohne Zweifel das Ausland, es selbst nach dem Muster des Alterthums, uns zum Vorgänger gedient. Worein wird nun ein solches Ausland, das schon an dem Elemente seines Denkens und Wollens, seiner Sprache, einen festen, geschlossenen und todten Träger hat, und alle, die ihm hierin folgen, diese Staatskunst setzen? Ohne Zweifel in die Kunst, eine gleichfalls feste und todte Ordnung der Dinge zu finden, aus welchem Tode das lebendige Regen der Gesellschaft hervorgehe, und also hervorgehe, wie sie es beabsichtigt: alles Leben in der Gesellschaft zu einem grossen und künstlichen Druck- und Räderwerke zusammenzufügen, in welchem jedes Einzelne durch das Ganze immerfort genöthigt werde, dem Ganzen zu dienen; ein Rechenexempel zu lösen aus endlichen und benannten Grössen zu einer nennbaren Summe, aus der Voraussetzung, jeder wolle sein Wohl, zu dem Zwecke, eben dadurch jeden wider seinen Dank und Willen zu zwingen, das allgemeine Wohl zu befördern. Das Ausland hat vielfältig diesen Grundsatz ausgesprochen, und Kunstwerke jener gesellschaftlichen Maschinenkunst geliefert; das Mutterland hat die Lehre angenommen, und die Anwendung derselben zu Hervorbringung gesellschaftlicher Maschinen weiter bearbeitet, auch hier, wie immer, umfassender, tiefer, wahrer, seine Muster bei weitem übertreffend. Solche Staatskünstler wissen, falls es etwa mit dem bisherigen Gange der Gesellschaft stockt, dies nicht anders zu erklären, als dass etwa eines der Räder derselben ausgelaufen seyn möge, und kennen kein anderes Heilungsmittel, denn dies, die schadhaften Räder herauszuheben und neue einzusetzen. Je eingewurzelter jemand in diese mechanische Ansicht der Gesellschaft ist, jemehr er es versteht, diesen Mechanismus zu vereinfachen, indem er alle Theile der Maschine so gleich als möglich macht, und alle als gleichmässigen Stoff behandelt, für einen desto grösseren Staatskünstler gilt er, mit Recht in dieser unserer Zeit; — denn mit den unentschieden schwankenden, und gar keiner festen Ansicht fähigen ist man noch übler daran.

Diese Ansicht der Staatskunst prägt durch ihre eiserne Folgegemässheit und durch einen Anschein von Erhabenheit, der auf sie fällt, Achtung ein; auch leistet sie, besonders, wo alles nach monarchischer und immer reiner werdender monarchischer Verfassung drängt, bis auf einen gewissen Punct gute Dienste. Angekommen aber bei diesem Puncte, springt ihre Ohnmacht in die Augen. Ich will nemlich annehmen, dass ihr eurer Maschine die von euch beabsichtigte Vollkommenheit durchaus verschafft hättet, und dass in ihr jedwedes niedere Glied unausbleiblich und unwiderstehlich gezwungen werde durch ein höheres, zum Zwingen gezwungenes Glied, und sofort bis an den Gipfel; wodurch wird denn nun euer letztes Glied, von dem aller in der Maschine vorhandene Zwang ausgeht, zu seinem Zwingen gezwungen? Ihr sollt schlechthin allen Widerstand, der aus der Reibung der Stoffe gegen jene letzte Triebfeder entstehen könnte, überwunden, und ihr eine Kraft gegeben haben, gegen welche alle andere Kraft in nichts verschwinde, was allein ihr auch durch Mechanismus könnt, und sollt also die allerkräftigste monarchische Verfassung erschaffen haben; wie wollt ihr denn nun diese Triebfeder selbst in Bewegung bringen, und sie zwingen, ohne Ausnahme das Rechte zu sehen und zu wollen? Wie wollt ihr denn in euer, zwar richtig berechnetes und gefügtes, aber stillstehendes Räderwerk das ewig Bewegliche einsetzen? Soll etwa, wie ihr dies auch zuweilen in eurer Verlegenheit äussert, das ganze Werk selbst zurückwirken und seine erste Triebfeder anregen? Entweder geschieht dies durch eine selbst aus der Anregung der Triebfeder stammende Kraft, oder es geschieht durch eine solche Kraft, die nicht aus ihr stammt, sondern die in dem Ganzen selbst, unabhängig von der Triebfeder, stattfindet; und ein Drittes ist nicht möglich. Nehmet ihr das erste an, so befindet ihr euch in einem alles Denken und allen Mechanismus aufhebenden Cirkel; das ganze Werk kann die Triebfeder zwingen, nur, inwiefern es selbst von jener gezwungen ist, sie zu zwingen, also, inwiefern die Triebfeder, nur mittelbar, sich selbst zwingt; zwingt sie aber sich selbst nicht, welchem Mangel wir ja eben abhelfen wollten, so erfolgt überhaupt keine Bewegung. Nehmt ihr das zweite an, so bekennt ihr, dass der Ursprung aller Bewegung in eurem Werke von einer in eurer Berechnung und Anordnung gar nicht eingetretenen und durch euren Mechanismus gar nicht gebundenen Kraft ausgehe, die ohne Zweifel, ohne euer Zuthun, nach ihren eigenen euch unbekannten Gesetzen wirkt, wie sie kann. In jedem der beiden Fälle müsst ihr euch als Stümper und ohnmächtige Prahler bekennen.

Dies hat man denn auch gefühlt, und in diesem Lehrgebäude, das, auf seinen Zwang rechnend, um die übrigen Bürger unbesorgt seyn kann, wenigstens den Fürsten, von welchem alle gesellschaftliche Bewegung ausgeht, durch allerlei gute Lehre und Unterweisung erziehen wollen. Aber, wie will man sich denn versichern, dass man auf eine der Erziehung zum Fürsten überhaupt fähige Natur treffen werde; oder, falls man auch dieses Glück hätte, dass dieser, den kein Mensch nöthigen kann, gefällig und geneigt seyn werde, Zucht annehmen zu wollen?

Eine solche Ansicht der Staatskunst ist nun, ob sie auf ausländischem oder deutschem Boden angetroffen werde, immer Ausländerei. Es ist jedoch hierbei zur Ehre deutschen Geblütes und Gemüthes anzumerken, dass, so gute Künstler wir auch in der blossen Lehre dieser Zwangsberechnungen seyn mochten, wir dennoch, wenn es zur Ausübung kam, durch das dunkle Gefühl, es müsse nicht also seyn, gar sehr gehemmt wurden, und in diesem Stücke gegen das Ausland zurückblieben. Sollten wir also auch genöthigt werden, die uns zugedachte Wohlthat fremder Formen und Gesetze anzunehmen: so wollen wir uns dabei wenigstens nicht über die Gebühr schämen, als ob unser Witz unfähig gewesen wäre, diese Höhen der Gesetzgebung auch zu erschwingen. Da, wenn wir bloss die Feder in der Hand haben, wir auch hierin keiner Nation nachstehen, so möchten für das Leben wir wohl gefühlt haben, dass auch dies noch nicht das Rechte sey, und so lieber das Alte haben stehen lassen wollen, bis das Vollkommene an uns käme, anstatt bloss die alte Mode mit einer neuen, ebenso hinfälligen Mode zu vertauschen.

Anders die ächt deutsche Staatskunst. Auch sie will Festigkeit, Sicherheit und Unabhängigkeit von der blinden und schwankenden Natur, und ist hierin mit dem Auslande ganz einverstanden. Nur will sie nicht, wie diese, ein festes und gewisses Ding, als das erste, durch welches der Geist, als das zweite Glied, erst gewiss gemacht werde, sondern sie will gleich vonvornherein, und als das allererste und einige Glied, einen festen und gewissen Geist. Dieser ist für sie die aus sich selbst lebende und ewig bewegliche Triebfeder, die das Leben der Gesellschaft ordnen und fortbewegen wird. Sie begreift, dass sie diesen Geist nicht durch Strafreden an die schon verwahrloste Erwachsenheit, sondern nur durch Erziehung des noch unverdorbenen Jugendalters hervorbringen könne; und zwar will sie mit dieser Erziehung sich nicht, wie das Ausland, an die schroffe Spitze, den Fürsten, sondern sie will sich mit derselben an die breite Fläche, an die Nation wenden, indem ja ohne Zweifel auch der Fürst zu dieser gehören wird. So wie der Staat an den Personen seiner erwachsenen Bürger die fortgesetzte Erziehung des Menschengeschlechtes ist, so müsse, meint diese Staatskunst, der künftige Bürger selbst erst zur Empfänglichkeit jener höheren Erziehung herauferzogen werden. Hierdurch wird nun diese deutsche und allerneueste Staatskunst wiederum die allerälteste; denn auch diese bei den Griechen gründete das Bürgerthum auf die Erziehung, und bildete Bürger, wie die folgenden Zeitalter sie nicht wieder gesehen haben. In der Form dasselbe, in dem Gehalte mit nicht engherzigem und ausschliessendem, sondern allgemeinem und weltbürgerlichem Geiste, wird hinführo der Deutsche thun.

Derselbe Geist des Auslandes herrscht bei der grossen Mehrzahl der Unsrigen auch in ihrer Ansicht des gesammten Lebens eines Menschengeschlechtes, und der Geschichte, als dem Bilde jenes Lebens. Eine Nation, die eine geschlossene und erstorbene Grundlage ihrer Sprache hat, kann es, wie wir zu einer anderen Zeit gezeigt haben, in allen Redekünsten nur bis zu einer gewissen, von jener Grundlage verstatteten Stufe der Ausbildung bringen, und sie wird ein goldenes Zeitalter erleben. Ohne die grösste Bescheidenheit und Selbstverläugnung kann eine solche Nation von dem ganzen Geschlechte nicht füglich höher denken, denn sie selbst sich kennt; sie muss daher voraussetzen, dass es auch für dieses ein letztes, höchstes und niemals zu übertreffendes Ziel der Ausbildung geben werde. Sowie das Thiergeschlecht der Biber oder Bienen noch jetzt also baut, wie es vor Jahrtausenden gebaut hat, und in diesem langen Zeitraume in der Kunst keine Fortschritte gemacht hat, eben so wird es nach diesen sich mit dem Thiergeschlechte, Mensch genannt, in allen Zweigen seiner Ausbildung verhalten. Diese Zweige, Triebe und Fähigkeiten werden sich erschöpfend übersehen, ja vielleicht an ein paar Gliedmaassen sogar dem Auge darlegen lassen, und die höchste Entwickelung einer jeden wird angegeben werden können. Vielleicht wird das Menschengeschlecht darin noch weit übler daran seyn, als das Biber- oder Bienengeschlecht, dass das letztere, wie es zwar nichts zulernt, dennoch auch in seiner Kunst nicht zurückkommt, der Mensch aber, wenn er auch einmal den Gipfel erreichte, wiederum zurückgeschleudert wird, und nun Jahrhunderte oder Tausende sich anstrengen mag, um wiederum in den Punct hineinzugerathen, in welchem man ihn lieber gleich hätte lassen sollen. Dergleichen Scheitelpuncte seiner Bildung und goldene Zeitalter wird, diesen zufolge, das Menschengeschlecht ohne Zweifel auch schon erreicht haben; diese in der Geschichte aufzusuchen, und nach ihnen alle Bestrebungen der Menschheit zu beurtheilen und auf sie sie zurückzuführen, wird ihr eifrigstes Bestreben seyn. Nach ihnen ist die Geschichte längst fertig, und ist schon mehrmals fertig gewesen; nach ihnen geschieht nichts Neues unter der Sonne, denn sie haben unter und über der Sonne den Quell des ewigen Fortlebens ausgetilgt, und lassen nur den immer wiederkehrenden Tod sich wiederholen und mehreremale setzen.

Es ist bekannt, dass diese Philosophie der Geschichte vom Auslande aus an uns gekommen ist, wiewohl sie dermalen auch in diesem verhallet und fast ausschliessend deutsches Eigenthum geworden ist. Aus dieser tieferen Verwandtschaft erfolgt es denn auch, dass diese unsere Geschichtsphilosophie die Bestrebungen des Auslandes, — welches, wenn es auch diese Ansicht der Geschichte nicht mehr häufig ausspricht, noch mehr thut, indem es in derselben handelt, und abermals ein goldenes Zeitalter verfertigt, — so durch und durch zu verstehen und ihnen sogar weissagend den ferneren Weg vorzuzeichnen, und sie so aufrichtig zu bewundern vermag, wie es der deutschdenkende nicht eben also von sich rühmen kann. Wie könnte er auch? Goldene Zeitalter in jeder Rücksicht sind ihm eine Beschränktheit der Erstorbenheit. Das Gold möge zwar das edelste seyn im Schoosse der erstorbenen Erde, meint er, aber des lebendigen Geistes Stoff sey jenseits der Sonne, und jenseits aller Sonnen, und sey ihre Quelle. Ihm wickelt sich die Geschichte, und mit ihr das Menschengeschlecht, nicht ab nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sie selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hineinerschaffend das durchaus Neue. Er erwartet darum niemals blosse Wiederholung, und wenn sie doch erfolgen sollte, Wort für Wort, wie es im alten Buche steht, so bewundert er wenigstens nicht.

Auf ähnliche Weise nun verbreitet der ertödtende Geist des Auslandes, ohne unser deutliches Bewusstseyn, sich über unsere übrigen wissenschaftlichen Ansichten, von denen es hinreichen möge, die angeführten Beispiele beigebracht zu haben; und zwar erfolgt dies deswegen also, weil wir gerade jetzt die vom Auslande früher erhaltenen Anregungen nach unserer Weise bearbeiten, und durch einen solchen Mittelzustand hindurchgehen. Weil dies zur Sache gehörte, habe ich diese Beispiele beigebracht; nebenbei auch noch darum, damit niemand glaube, durch Folgesätze aus den angeführten Grundsätzen den hier geäusserten Behauptungen widersprechen zu können. Weit entfernt, dass etwa jene Grundsätze uns unbekannt geblieben wären, oder dass wir zu der Höhe derselben uns nicht aufzuschwingen vermocht hätten, kennen wir sie vielmehr recht gut, und dürften vielleicht, wenn wir überflüssige Zeit hätten, fähig seyn, dieselben in ihrer ganzen Folgemässigkeit rückwärts und vorwärts zu entwickeln; wir werfen sie nur eben gleich vonvornherein weg, und so auch alles, was aus ihnen folgt, dessen mehreres ist in unserem hergebrachten Denken, als der oberflächliche Beobachter leicht glauben dürfte.

Wie in unsre wissenschaftliche Ansicht, eben so fliesst dieser Geist des Auslandes auch ein in unser gewöhnliches

Leben und die Regeln desselben; damit aber dieses klar und das vorhergehende noch klarer werde, ist es nöthig, zuvörderst das Wesen des ursprünglichen Lebens oder der Freiheit mit tieferem Blicke zu durchdringen.

Die Freiheit, im Sinne des unentschiedenen Schwankens zwischen mehreren gleich Möglichen genommen, ist nicht Leben, sondern nur Vorhof und Eingang zu wirklichem Leben. Endlich muss es doch einmal aus diesem Schwanken heraus zum Entschlusse und zum Handeln kommen, und erst jetzt beginnt das Leben.

Nun erscheint unmittelbar und auf den ersten Blick jedweder Willensentschluss als Erstes, keinesweges als Zweites und Folge aus einem Ersten, als seinem Grunde — als schlechthin durch sich daseyend, und so daseyend, wie er es ist; welche Bedeutung, als die einzig mögliche verständige, des Worts Freiheit wir festsetzen wollen. Aber es sind, in Absicht auf den innern Gehalt eines solchen Willensentschlusses, zwei Fälle möglich: entweder nemlich erscheint in ihm nur die Erscheinung abgetrennt vom Wesen, und ohne dass das Wesen auf irgend eine Weise in ihrem Erscheinen eintrete, oder das Wesen tritt selbst erscheinend ein in dieser Erscheinung eines Willensentschlusses; und zwar ist hiebei sogleich mit anzumerken, dass das Wesen nur in einem Willensentschlusse, und durchaus in nichts Anderem, zur Erscheinung werden kann, wiewohl umgekehrt es Willensentschlüsse geben kann, in denen keinesweges das Wesen, sondern nur die blosse Erscheinung heraustritt. Wir reden zunächst von dem letzten Falle.

Die blosse Erscheinung, bloss als solche, ist durch ihre Abtrennung und durch ihren Gegensatz mit dem Wesen, sodann dadurch, dass sie fähig ist, selbst auch zu erscheinen und sich darzustellen, unabänderlich bestimmt, und sie ist darum nothwendig also, wie sie eben ist und ausfällt. Ist daher, wie wir voraussetzen, irgend ein gegebener Willensentschluss in seinem Inhalte blosse Erscheinung, so ist er insofern in der That nicht frei, erstes und ursprüngliches, sondern er ist nothwendig, und ein zweites, aus einem höhern ersten, dem Gesetze der Erscheinung überhaupt, also wie es ist, hervorgehendes Glied. Da nun, wie auch hier mehrmals erinnert worden, das Denken des Menschen denselben also vor ihn selber hinstellt, wie er wirklich ist, und immerfort der treue Abdruck und Spiegel seines Innern bleibt: so kann ein solcher Willensentschluss, obwohl er auf den ersten Blick, da er ja ein Willensentschluss ist, als frei erscheint, dennoch dem wiederholten und tiefern Denken keinesweges also erscheinen, sondern er muss in diesem als nothwendig gedacht werden, wie er es denn wirklich und in der That ist. Für solche, deren Willen sich noch in keinen höhern Kreis aufgeschwungen hat, als in den, dass an ihnen ein Wille bloss erscheine, ist der Glaube an Freiheit allerdings Wahn und Täuschung eines flüchtigen und auf der Oberfläche behangen bleibenden Anschauens; im Denken allein, das ihnen allenthalben nur die Fessel der strengen Nothwendigkeit zeigt, ist für sie Wahrheit.

Das erste Grundgesetz der Erscheinung, schlechthin als solcher (den Grund anzugeben unterlassen wir um so füglicher, da es anderwärts zur Genüge geschehen ist), ist dieses, dass sie zerfalle in ein Mannigfaltiges, das in einer gewissen Rücksicht ein Unendliches, in einer gewissen andern Rücksicht ein geschlossenes Ganzes ist, in welchem geschlossenen Ganzen des Mannigfaltigen jedes einzelne bestimmt ist durch alle übrige, und wiederum alle übrige bestimmt sind durch dieses einzelne. Falls daher in dem Willensentschlusse des Einzelnen nichts weiter herausbricht in die Erscheinung, als die Erscheinbarkeit, Darstellbarkeit und Sichtbarkeit überhaupt, die in der That die Sichtbarkeit von nichts ist: so ist der Inhalt eines solchen Willensentschlusses bestimmt durch das geschlossene Ganze aller möglichen Willensentschlüsse dieses und aller möglichen übrigen einzelnen Willen, und er enthält nichts weiter, und kann nichts weiter enthalten, denn dasjenige, was nach Abziehung aller jener möglichen Willensentschlüsse zu wollen übrig bleibt. Es ist darum in der That in ihm nichts selbstständiges, ursprüngliches und eigenes, sondern er ist die blosse Folge, als zweites, aus dem allgemeinen Zusammenhange der ganzen Erscheinung in ihren einzelnen Theilen, wie er denn dafür auch stets von allen, die auf dieser Stufe der Bildung sich befanden, dabei aber gründlich dachten, erkannt worden, und diese ihre Erkenntniss auch mit denselben Worten, deren wir uns soeben bedienten, ausgesprochen worden ist: alles dieses aber darum, weil in ihnen nicht das Wesen, sondern nur die blosse Erscheinung eintritt in die Erscheinung.

Wo dagegen das Wesen selber unmittelbar und gleichsam in eigner Person, keinesweges durch einen Stellvertreter, eintritt in der Erscheinung eines Willensentschlusses, da ist zwar alles das oben erwähnte, aus der Erscheinung, als einem geschlossenen Ganzen erfolgende, gleichfalls vorhanden, denn die Erscheinung erscheint ja auch hier; aber eine solche Erscheinung geht in diesem Bestandtheile nicht auf und ist durch denselben nicht erschöpft, sondern es findet sich in ihr noch ein Mehreres, ein anderer, aus jenem Zusammenhange nicht zu erklärender, sondern nach Abzug des erklärbaren übrigbleibender Bestandtheil. Jener erste Bestandtheil findet auch hier statt, sagte ich; jenes Mehr wird sichtbar, und vermittelst dieser seiner Sichtbarkeit, keinesweges vermittelst seines innern Wesens, tritt es unter das Gesetz und die Bedingungen der Ersichtlichkeit überhaupt; aber es ist noch mehr denn dieses aus irgend einem Gesetze hervorgehendes, und darum nothwendiges und zweites, und es ist in Absicht dieses Mehr durch sich selbst, was es ist, ein wahrhaftig erstes, ursprüngliches und freies, und da es dieses ist, erscheint es auch also dem tiefsten und in sich selber zu Ende gekommenen Denken. Das höchste Gesetz der Ersichtlichkeit ist wie gesagt dies, dass das Erscheinende sich spalte in ein unendliches Mannigfaltiges. Jenes Mehr wird sichtbar, jedesmal als mehr denn das nun und eben jetzt aus dem Zusammenhange der Erscheinung hervorgehende, und so ins unendliche fort; und so erscheint denn dieses Mehr selber als ein unendliches. Aber es ist ja sonnenklar, dass es diese Unendlichkeit nur dadurch erhält, dass es jedesmal sichtbar und denkbar und zu entdekken ist, allein durch seinen Gegensatz mit dem ins unendliche fort aus dem Zusammenhange Erfolgenden, und durch sein Mehrseyn denn dies. Abgesehen aber von diesem Bedürfnisse des Denkens desselben ist es ja dieses Mehr, denn alles ins unendliche fort sich darstellen mögende Unendliche, von Anbeginn in reiner Einfachheit und Unveränderlichkeit, und es wird in aller Unendlichkeit nicht mehr, denn dieses Mehr, noch wird es minder; und nur seine Ersichtlichkeit, als mehr denn das Unendliche, — und auf andere Weise kann es in seiner höchsten Reinheit nicht sichtbar werden, — erschafft das Unendliche, und alles, was in ihm zu erscheinen scheint. Wo nun dieses Mehr wirklich als ein solches ersichtliches Mehr eintritt, — aber es vermag nur in einem Wollen einzutreten, — da tritt das Wesen selbst, das allein ist und allein zu seyn vermag, und das da ist von sich und durch sich, das göttliche Wesen, ein in die Erscheinung, und macht sich selbst unmittelbar sichtbar; und daselbst ist eben darum wahre Ursprünglichkeit und Freiheit, und so wird denn auch an sie geglaubt.

Und so findet denn auf die allgemeine Frage, ob der Mensch frei sey oder nicht, keine allgemeine Antwort statt; denn eben weil der Mensch frei ist, in niederm Sinne: weil er bei unentschiedenem Schwanken und Wanken anhebt, kann er frei seyn, oder auch nicht frei, im höhern Sinne des Worts. In der Wirklichkeit ist die Weise, wie jemand diese Frage beantwortet, der klare Spiegel seines wahren inwendigen Seyns. Wer in der That nicht mehr ist, als ein Glied in der Kette der Erscheinungen, der kann wohl einen Augenblick sich frei wähnen, aber seinem strengern Denken hält dieser Wahn nicht Stand; wie er aber sich selbst findet, eben also denkt er nothwendig sein ganzes Geschlecht. Wessen Leben dagegen ergriffen ist von dem wahrhaftigen, und Leben unmittelbar aus Gott geworden ist, der ist frei, und glaubt an Freiheit in sich und andern.

Wer an ein festes, beharrliches und todtes Seyn glaubt, der glaubt nur darum daran, weil er in sich selbst todt ist; und, nachdem er einmal todt ist, kann er nicht anders, denn also glauben, sobald er nur in sich selbst klar wird. Er selbst und seine ganze Gattung von Anbeginn bis ans Ende wird ihm ein zweites, und eine nothwendige Folge aus irgend einem vorauszusetzenden ersten Gliede. Diese Voraussetzung ist sein wirkliches, keinesweges ein bloss gedachtes Denken, sein wahrer Sinn, der Punct, wo sein Denken unmittelbar selbst Leben ist; und ist so die Quelle alles seines übrigen Denkens und Beurtheilens seines Geschlechts, in seiner Vergangenheit, der Geschichte, seiner Zukunft, den Erwartungen von ihm, und seiner Gegenwart, im wirklichen Leben an ihm selber und andern.

Wir haben diesen Glauben an den Tod, im Gegensatze mit einem ursprünglich lebendigen Volke, Ausländerei genannt. Diese Ausländerei wird somit, wenn sie einmal unter den Deutschen ist, sich auch im wirklichen Leben derselben zeigen: als ruhige Ergebung in die nun einmal unabänderliche Nothwendigkeit ihres Seyns, als Aufgeben aller Verbesserung unsrer selbst oder andrer durch Freiheit, als Geneigtheit, sich selbst und alle so zu verbrauchen, wie sie sind, und aus ihrem Seyn den möglichst grössten Vortheil für uns selbst zu ziehen; kurz, als das in allen Lebensregungen immerfort sich abspiegelnde Bekenntniss des Glaubens an die allgemeine und gleichmässige Sündhaftigkeit aller, den ich an einem andern Orte hinlänglich geschildert habe,*) welche Schilderung selbst nachzulesen, auch zu beurtheilen, inwiefern dieselbe auf die Gegenwart passe, ich Ihnen überlasse. Diese Denk- und Handelsweise entsteht der inwendigen Erstorbenheit, wie oft erinnert worden, nur dadurch, dass sie über sich selbst klar wird, dagegen sie, so lange sie im Dunkeln bleibt, den Glauben an Freiheit, der an sich wahr und nur in Anwendung auf ihr dermaliges Seyn Wahn ist, beibehält. Es erhellet hier deutlich der Nachtheil der Klarheit bei innerer Schlechtigkeit. So lange diese Schlechtigkeit dunkel bleibt, wird sie durch die fortdauernde Anforderung an Freiheit immerfort beunruhigt, gestachelt und getrieben, und bietet den Versuchen sie zu verbessern einen Angriffspunct dar. Die Klarheit aber vollendet sie, und rundet sie in sich selbst ab; sie fügt ihr die freudige Ergebung, die Ruhe eines guten Gewissens, das Wohlgefallen an sich selber hinzu; es geschieht ihnen, wie sie glauben, sie sind von nun an in der That unverbesserlich, und höchstens, um bei den Besseren den unbarmherzigen Abscheu gegen das Schlechte, oder die Ergebung in den Willen Gottes rege zu erhalten, und ausserdem zu keinem Dinge in der Welt nütze.

---

*) M. s. die Anweisung zum seligen Leben, 11. Vorlesung.

Und so trete denn endlich in seiner vollendeten Klarheit heraus, was wir in unsrer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben. Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin: ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unsers Geschlechts glaube, oder ob man an alles dieses nicht glaube, ja wohl deutlich einzusehen und zu begreifen vermeine, dass das Gegentheil von diesem allen stattfinde. Alle, die entweder selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben, oder die, falls ihnen dies nicht zu Theil geworden wäre, das Nichtige wenigstens entschieden fallen lassen und aufmerkend dastehen, ob irgendwo der Fluss ursprünglichen Lebens sie ergreifen werde, oder die, falls sie auch nicht so weit wären, die Freiheit wenigstens ahnen, und sie nicht hassen, oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben: alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche. Alle, die sich darein ergeben ein Zweites zu seyn und Abgestammtes, und die deutlich sich also kennen und begreifen, sind es in der That, und werden es immer mehr durch diesen ihren Glauben: sie sind ein Anhang zum Leben, das vor ihnen, oder neben ihnen, aus eignem Triebe sich regte, ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon verstummten Stimme; sie sind, als Volk betrachtet, ausserhalb des Urvolks, und für dasselbe Fremde und Ausländer. In der Nation, die bis auf diesen Tag sich das Volk schlechtweg oder Deutsche nennt, ist in der neuen Zeit wenigstens bis jetzt Ursprüngliches an den Tag hervorgebrochen, und Schöpferkraft des Neuen hat sich gezeigt; jetzt wird endlich dieser Nation durch eine in sich selbst klar gewordene Philosophie der Spiegel vorgehalten, in welchem sie mit klarem Begriffe erkenne, was sie bisher ohne deutliches Bewusstseyn durch die Natur ward, und wozu sie von derselben bestimmt ist; und es wird ihr der Antrag gemacht, nach diesem klaren Begriffe und mit besonnener und freier Kunst, vollendet und ganz, sich selbst zu dem zu machen, was sie seyn soll, den Bund zu erneuern, und ihren Kreis zu schliessen. Der Grundsatz, nach dem sie diesen zu schliessen hat, ist ihr vorgelegt; was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sey und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns thun. Was an Stillstand, Rückgang und Cirkeltanz glaubt, oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo auch es geboren sey und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, dass es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne.

Und so trete denn bei dieser Gelegenheit, gestützt auf das oben über die Freiheit Gesagte, endlich auch einmal vernehmlich heraus, und wer noch Ohren hat zu hören, der höre, was diejenige Philosophie, die mit gutem Fuge sich die deutsche nennt, eigentlich wolle, und worin sie jeder ausländischen und todtgläubigen Philosophie mit ernster und unerbittlicher Strenge sich entgegensetze; und zwar trete dieses heraus keinesweges darum, damit auch das Todte es verstehe, was unmöglich ist, sondern damit es diesem schwerer werde, ihr die Worte zu verdrehen, und sich das Ansehen zu geben, als ob es selbst eben auch ohngefähr dasselbe wolle und im Grunde meine. Diese deutsche Philosophie erhebt sich wirklich und durch die That ihres Denkens, keinesweges prahlt sie es bloss, zufolge einer dunklen Ahnung, dass es so seyn müsse, ohne es jedoch bewerkstelligen zu können, — sie erhebt sich zu dem unwandelbaren „Mehr denn alle Unendlichkeit," und findet allein in diesem das wahrhafte Seyn. Zeit und Ewigkeit und Unendlichkeit erblickt sie in ihrer Entstehung aus dem Erscheinen und Sichtbarwerden jenes Einen, das an sich schlechthin unsichtbar ist, und nur in dieser seiner Unsichtbarkeit erfasst, richtig erfasst wird. Schon die Unendlichkeit ist nach dieser Philosophie nichts an sich, und es kommt ihr durchaus kein wahrhaftes Seyn zu: sie ist lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da ist, und das nur in seiner Unsichtbarkeit ist, sichtbar wird, und woraus ihm ein Bild, ein Schemen und Schatten seiner selbst, im Umkreise der Bildlichkeit erbaut wird. Alles, was innerhalb dieser Unendlichkeit der Bilderwelt noch weiter sichtbar werden mag, ist nun vollends ein Nichts des Nichts, ein Schatten des Schattens, und lediglich das Mittel, woran jenes erste Nichts der Unendlichkeit und der Zeit selber sichtbar werde, und dem Gedanken der Aufflug zu dem unbildlichen und unsichtbaren Seyn sich eröffne.

Innerhalb dieses einzig möglichen Bildes der Unendlichkeit tritt nun das Unsichtbare unmittelbar heraus nur als freies und ursprüngliches Leben des Sehens, oder als Willensentschluss eines vernünftigen Wesens; und kann durchaus nicht anders heraustreten und erscheinen. Alles als nicht geistiges Leben erscheinende beharrliche Daseyn ist nur ein aus dem Sehen hingeworfener, vielfach durch das Nichts vermittelter, leerer Schatten, im Gegensatze mit welchem, und durch dessen Erkenntniss als vielfach vermitteltes Nichts, das Sehen selbst sich eben erheben soll zum Erkennen seines eignen Nichts, und zur Anerkennung des Unsichtbaren, als des einzigen Wahren.

In diesen Schatten von den Schatten der Schatten bleibt nun jene todtgläubige Seynsphilosophie, die wohl gar Naturphilosophie wird, die erstorbenste von allen Philosophien, behangen, und fürchtet und betet an ihr eigenes Geschöpf.

Dieses Beharren nun ist der Ausdruck ihres wahren Lebens und ihrer Liebe, und in diesem ist dieser Philosophie zu glauben. Wenn sie aber noch weiter sagt, dass dieses von ihr als wirklich seyendes vorausgesetzte Seyn und das Absolute Eins sey und ebendasselbe, so ist ihr hierin, so vielmal sie es auch betheuern mag, und wenn sie auch manchen Eidschwur hinzufügte, nicht zu glauben; sie weiss dies nicht, sondern sie sagt es nur auf gutes Glück hin, einer andern Philosophie, der sie dies nicht abzustreiten wagt, es nachbetend. Sollte sie es wissen, so müsste sie nicht von der Zweiheit, die sie durch jenen Machtspruch nur aufhebt, und dennoch stehen lässt, als einer unbezweifelten Thatsache ausgehen, sondern sie müsste von der Einheit ausgehen, und aus dieser die Zweiheit, und mit ihr alle Mannigfaltigkeit, verständlich und einleuchtend abzuleiten vermögen. Hierzu bedarf es aber des Denkens, der durchgeführten und mit sich selbst zu Ende gekommenen Reflexion. Die Kunst dieses Denkens hat sie theils nicht gelernt und ist derselben überhaupt unfähig, sie vermag nur zu schwärmen, theils ist sie diesem Denken feind und mag es gar nicht versuchen, weil sie dadurch in der geliebten Täuschung gestört werden würde.

Dies ist es nun, worin unsere Philosophie sich jener Philosophie ernstlich entgegensetzt, und dies haben wir bei dieser Veranlassung einmal so vernehmlich als möglich aussprechen und bezeugen wollen.

Achte Rede.

Was ein Volk sey, in der höhern Bedeutung des Worts, und was Vaterlandsliebe?

Die vier letzten Reden haben die Frage beantwortet: was ist der Deutsche, im Gegensatze mit andern Völkern germanischer Abkunft? Der Beweis, der durch dieses alles für das Ganze unsrer Untersuchung geführt werden soll, wird vollendet, wenn wir noch die Untersuchung der Frage hinzufügen: was ist ein Volk? welche letztere Frage gleich ist einer andern, und zugleich mit beantwortet diese andere, oft aufgeworfene und auf sehr verschiedene Weisen beantwortete Frage, diese: was ist Vaterlandsliebe, oder, wie man sich richtiger ausdrücken würde, was ist Liebe des Einzelnen zu seiner Nation?

Sind wir bisher im Gange unsrer Untersuchung richtig verfahren, so muss hiebei zugleich erhellen, dass nur der

Deutsche — der ursprüngliche, und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch, wahrhaft ein Volk hat, und auf eins zu rechnen befugt ist, und dass nur er der eigentlichen und vernunftgemässen Liebe zu seiner Nation fähig ist.

Wir bahnen uns den Weg zur Lösung der gestellten Aufgabe durch folgende, fürs erste ausser dem Zusammenhange des Bisherigen zu liegen scheinende Bemerkung.

Die Religion, wie wir dies schon in unsrer dritten Rede angemerkt haben, vermag durchaus hinwegzuversetzen über alle Zeit, und über das ganze gegenwärtige und sinnliche Leben, ohne darum der Rechtlichkeit, Sittlichkeit und Heiligkeit des von diesem Glauben ergriffenen Lebens den mindesten Abbruch zu thun. Man kann, auch bei der sichern Ueberzeugung, dass alles unser Wirken auf dieser Erde nicht die mindeste Spur hinter sich lassen und nicht die mindeste Frucht bringen werde, ja, dass das Göttliche sogar verkehrt und zu einem Werkzeuge des Bösen und noch tieferer sittlicher Verderbniss werde gebraucht werden, dennoch fortfahren in diesem Wirken, lediglich, um das in uns ausgebrochene göttliche Leben aufrecht zu erhalten, und in Beziehung auf eine höhere Ordnung der Dinge in einer künftigen Welt, in welcher nichts in Gott geschehenes zu Grunde geht. So waren z. B. die Apostel, und überhaupt die ersten Christen, durch ihren Glauben an den Himmel schon im Leben gänzlich über die Erde hinweggesetzt, und die Angelegenheiten derselben, der Staat, irdisches Vaterland und Nation, waren von ihnen so gänzlich aufgegeben, dass sie dieselben auch sogar ihrer Beachtung nicht mehr würdigten. So möglich dieses nun auch ist, und so leicht auch dem Glauben, und so freudig auch man sich darein ergeben muss, wenn es einmal unabänderlich der Wille Gottes ist, dass wir kein irdisches Vaterland mehr haben, und hienieden Ausgestossene und Knechte seyen: so ist dies dennoch nicht der natürliche Zustand und die Regel des Weltganges, sondern es ist eine seltne Ausnahme; auch ist es ein sehr verkehrter Gebrauch der Religion, der unter andern auch sehr häufig vom Christenthume gemacht worden, wenn dieselbe gleich von vornherein, und ohne Rücksicht auf die vorhandenen Umstände, darauf ausgeht, diese Zurückziehung von den Angelegenheiten des Staates und der Nation als wahre religiöse Gesinnung zu empfehlen. In einer solchen Lage, wenn sie wahr und wirklich ist, und nicht etwa bloss durch religiöse Schwärmerei herbeigeführt, verliert das zeitliche Leben alle Selbstbeständigkeit, und es wird lediglich zu einem Vorhofe des wahren Lebens, und zu einer schweren Prüfung, die man bloss aus Gehorsam und Ergebung in den Willen Gottes erträgt; und dann ist es wahr, dass, wie es von vielen vorgestellt worden, unsterbliche Geister nur zu ihrer Strafe in irdische Leiber, als in Gefängnisse, eingetaucht sind. In der regelmässigen Ordnung der Dinge hingegen soll das irdische Leben selber wahrhaftig Leben seyn, dessen man sich erfreuen, und das man, freilich in Erwartung eines höhern, dankbar geniessen könne; und obwohl es wahr ist, dass die Religion auch der Trost ist des widerrechtlich zerdrückten Sklaven, so ist dennoch vor allen Dingen dies religiöser Sinn, dass man sich gegen die Sklaverei stemme, und, so man es verhindern kann, die Religion nicht bis zum blossen Troste der Gefangenen herabsinken lasse. Dem Tyrannen steht es wohl an, religiöse Ergebung zu predigen, und die, denen er auf Erden kein Plätzchen verstatten will, an den Himmel zu verweisen; wir andern müssen weniger eilen, diese von ihm empfohlne Ansicht der Religion uns anzueignen, und, falls wir können, verhindern, dass man die Erde zur Hölle mache, um eine desto grössere Sehnsucht nach dem Himmel zu erregen.

Der natürliche, nur im wahren Falle der Noth aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden, und ewig dauerndes zu verflössen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen, — nicht bloss auf eine unbegreifliche Weise, und allein durch die, sterblichen Augen undurchdringbare Kluft mit dem Ewigen zusammenhängend, sondern auf eine dem sterblichen Auge selbst sichtbare Weise.

Dass ich bei diesem gemeinfasslichen Beispiele anhebe: Welcher Edeldenkende will nicht und wünscht nicht, in seinen Kindern, und wiederum in den Kindern dieser, sein eigenes Leben von neuem auf eine verbesserte Weise zu wiederholen, und in dem Leben derselben veredelt und vervollkommnet, auch auf dieser Erde noch fortzuleben, nachdem er längst gestorben ist; den Geist, den Sinn und die Sitte, mit denen er vielleicht in seinen Tagen abschreckend war für die Verkehrtheit und das Verderben, befestigend die Rechtschaffenheit, aufmunterd die Trägheit, erhebend die Niedergeschlagenheit, der Sterblichkeit zu entreissen, und sie, als sein bestes Vermächtniss an die Nachwelt, niederzulegen in den Gemüthern seiner Hinterlassenen, damit auch diese sie einst eben also verschönert und vermehrt wieder niederlegen? Welcher Edeldenkende will nicht durch Thun oder Denken ein Saamenkorn streuen zu unendlicher immerfortgehender Vervollkommnung seines Geschlechts, etwas Neues und vorher nie Dagewesenes hineinwerfen in die Zeit, das in ihr bleibe, und nie versiegende Quelle werde neuer Schöpfungen; seinen Platz auf dieser Erde, und die ihm verliehene kurze Spanne Zeit bezahlen mit einem auch hienieden ewig dauernden, so dass er, als dieser Einzelne, wenn auch nicht genannt durch die Geschichte (denn Durst nach Nachruhm ist eine verächtliche Eitelkeit), dennoch in seinem eignen Bewusstseyn und seinem Glauben offenbare Denkmale hinterlasse, dass auch er da gewesen sey? Welcher Edeldenkende will das nicht, sagte ich; aber nur nach den Bedürfnissen der also Denkenden, als der Regel, wie alle seyn sollten, ist die Welt zu betrachten und einzurichten, und um ihrer willen allein ist eine Welt da. Sie sind der Kern derselben und die anders Denkenden sind, als selbst nur ein Theil der vergänglichen Welt, so lange sie also denken, auch nur um ihrer willen da, und müssen sich nach ihnen bequemen, so lange, bis sie geworden sind wie sie.

Was könnte es nun seyn, das dieser Aufforderung und diesem Glauben des Edlen an die Ewigkeit und Unvergänglichkeit seines Werkes die Gewähr zu leisten vermöchte? Offenbar nur eine Ordnung der Dinge, die er für selbst ewig und für fähig, ewiges in sich aufzunehmen, anzuerkennen vermöchte. Eine solche Ordnung aber ist die, freilich in keinem Begriffe zu erfassende, aber dennoch wahrhaft vorhandene, besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung, aus welcher er selbst mit allem seinem Denken und Thun und mit seinem Glauben an die Ewigkeit desselben hervorgegangen ist, das Volk, von welchem er abstammt, und unter welchem er gebildet wurde, und zu dem, was er jetzt ist, heraufwuchs. Denn so unbezweifelt es auch wahr ist, dass sein Werk, wenn er mit Recht Anspruch macht auf dessen Ewigkeit, keinesweges der blosse Erfolg des geistigen Naturgesetzes seiner Nation ist, und mit diesem Erfolge rein aufgeht, sondern dass es ein Mehreres ist, denn das, und insofern unmittelbar ausströmt aus dem ursprünglichen und göttlichen Leben; so ist es dennoch ebenso wahr, dass jenes mehrere, sogleich bei seiner ersten Gestaltung zu einer sichtbaren Erscheinung, unter jenes besondere geistige Naturgesetz sich gefügt, und nur nach demselben sich einen sinnlichen Ausdruck gebildet hat. Unter dasselbe Naturgesetz nun werden, so lange dieses Volk besteht, auch alle ferneren Offenbarungen des Göttlichen in demselben eintreten und in ihm sich gestalten. Dadurch aber, dass auch er da war und so wirkte, ist selbst dieses Gesetz weiter bestimmt, und seine Wirksamkeit ist ein stehender Bestandtheil desselben geworden. Auch hiernach wird alles Folgende sich fügen, und an dasselbe sich anschliessen müssen. Und so ist er denn sicher, dass die durch ihn errungene Ausbildung bleibt in seinem Volke, so lange dieses selbst bleibt, und fortdauernder Bestimmungsgrund wird aller ferneren Entwickelung desselben.

Dies nun ist in höherer, vom Standpuncte der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genommener Bedeutung des Wortes, ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet. Dieses Gesetz selbst, seinem Inhalte nach, kann wohl im Ganzen erfasst werden, so wie wir es an den Deutschen, als einem Urvolke, erfasst haben; es kann sogar durch Erwägung der Erscheinungen eines solchen Volkes noch näher in manchen seiner weiteren Bestimmungen begriffen werden; aber es kann niemals von irgend einem, der ja selbst immerfort unter desselben ihm unbewussten Einflusse bleibt, ganz mit dem Begriffe durchdrungen werden, obwohl im allgemeinen klar eingesehen werden kann, dass es ein solches Gesetz gebe. Es ist dieses Gesetz ein Mehr der Bildlichkeit, das mit dem Mehr der unbildlichen Ursprünglichkeit in der Erscheinung unmittelbar verschmilzt; und so sind denn, in der Erscheinung eben, beide nicht wieder zu trennen. Jenes Gesetz bestimmt durchaus und vollendet das, was man den Nationalcharakter eines Volks genannt hat; jenes Gesetz der Entwickelung des Ursprünglichen und Göttlichen. Es ist aus dem letzteren klar, dass Menschen, welche, so wie wir bisher die Ausländerei beschrieben haben, an ein Ursprüngliches, und an eine Fortentwickelung desselben gar nicht glauben, sondern bloss an einen ewigen Kreislauf des scheinbaren Lebens, und welche durch ihren Glauben werden, wie sie glauben, im höheren Sinne gar kein Volk sind, und da sie in der That eigentlich auch nicht da sind, ebensowenig einen Nationalcharakter zu haben vermögen.

Der Glaube des edeln Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volkes, aus dem er selber sich entwickelt hat, und der Eigenthümlichkeit desselben, nach jenem verborgenen Gesetze; ohne Einmischung und Verderbung durch irgend ein Fremdes und in das Ganze dieser Gesetzgebung nicht Gehöriges. Diese Eigenthümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut, die ewige Ordnung der Dinge, in die er sein Ewiges legt; ihre Fortdauer muss er wollen, denn sie allein ist ihm das entbindende Mittel, wodurch die kurze Spanne seines Lebens hienieden zu fortdauerndem Leben hienieden ausgedehnt wird. Sein Glaube und sein Streben, Unvergängliches zu pflanzen, sein Begriff, in welchem er sein eigenes Leben als ein ewiges Leben erfasst, ist das Band, welches zunächst seine Nation, und vermittelst ihrer das ganze Menschengeschlecht innigst mit ihm selber verknüpft, und ihrer aller Bedürfnisse, bis ans Ende der Tage, einführt in sein erweitertes Herz. Dies ist seine Liebe zu seinem Volke, zuvörderst achtend, vertrauend, desselben sich freuend, mit der Abstammung daraus sich ehrend. Es ist Göttliches in ihm erschienen, und das Ursprüngliche hat dasselbe gewürdigt, es zu seiner Hülle und zu seinem unmittelbaren Verflössungsmittel in die Welt zu machen; es wird darum auch ferner Göttliches aus ihm hervorbrechen. Sodann thätig, wirksam, sich aufopfernd für dasselbe. Das Leben, bloss als Leben, als Fortsetzen des wechselnden Daseyns, hat für ihn ja ohnedies nie Werth gehabt, er hat es nur gewollt als Quelle des Dauernden; aber diese Dauer verspricht ihm allein die selbstständige Fortdauer seiner Nation; um diese zu retten, muss er sogar sterben wollen, damit diese lebe, und er in ihr lebe das einzige Leben, das er von je gemocht hat.

So ist es. Die Liebe, die wahrhaftig Liebe sey, und nicht bloss eine vorübergehende Begehrlichkeit, haftet nie auf Vergänglichem, sondern sie erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen. Nicht einmal sich selbst vermag der Mensch zu lieben, es sey denn, dass er sich als Ewiges erfasse; ausserdem vermag er sich sogar nicht zu achten, noch zu billigen. Noch weniger vermag er etwas ausser sich zu lieben, ausser also, dass er es aufnehme in die Ewigkeit seines Glaubens und seines Gemüths, und es anknüpfe an diese. Wer nicht zuvörderst sich als ewig erblickt, der hat überhaupt keine Liebe, und kann auch nicht lieben ein Vaterland, dergleichen es für ihn nicht giebt. Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben, nicht aber eben also sein sichtbares Leben, als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben, und in diesem sein Vaterland; aber hienieden hat er kein Vaterland, denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit, und zwar der sichtbaren und versinnlichten Ewigkeit erblickt, und er vermag daher auch nicht sein Vaterland zu lieben. Ist einem solchen keins überliefert worden, so ist er zu beklagen; wem eines überliefert worden ist, und in wessen Gemüthe Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares sich durchdringen, und so erst einen wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den theuren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit.

So ist es auch von jeher gewesen, ohnerachtet es nicht von jeher mit dieser Allgemeinheit und mit dieser Klarheit ausgesprochen worden. Was begeisterte die Edeln unter den Römern, deren Gesinnungen und Denkweise noch in ihren Denkmalen unter uns leben und athmen, zu Mühen und Aufopferungen, zum Dulden und Tragen fürs Vaterland? Sie sprechen es selbst oft und deutlich aus. Ihr fester Glaube war es an die ewige Fortdauer ihrer Roma, und ihre zuversichtliche Aussicht, in dieser Ewigkeit selber ewig mit fortzuleben im Strome der Zeit. Inwiefern dieser Glaube Grund hatte, und sie selbst, wenn sie in sich selber vollkommen klar gewesen wären, denselben gefasst haben würden, hat er sie auch nicht getäuscht. Bis auf diesen Tag lebet das, was wirklich ewig war in ihrer ewigen Roma, und sie mit demselben in unserer Mitte fort, und wird in seinen Folgen fortleben bis ans Ende der Tage.

Volk und Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig seyn kann, liegt weit hinaus über den Staat, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, — über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im blossen klaren Begriffe erfasst, und nach Anleitung dieses Begriffes errichtet und erhalten wird. Dieser will gewisses Recht, innerlichen Frieden, und dass jeder durch Fleiss seinen Unterhalt und die Fristung seines sinnlichen Daseyns finde, so lange Gott sie ihm gewähren will. Dieses alles ist nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange. Eben darum muss diese Vaterlandsliebe den Staat selbst regieren, als durchaus oberste, letzte und unabhängige Behörde, zuvörderst, indem sie ihn beschränkt in der Wahl der Mittel für seinen nächsten Zweck, den innerlichen Frieden. Für diesen Zweck muss freilich die natürliche Freiheit des Einzelnen auf mancherlei Weise beschränkt werden, und wenn man gar keine andere Rücksicht und Absicht mit ihnen hätte, denn diese, so würde man wohl thun, dieselbe so eng, als immer möglich, zu beschränken, alle ihre Regungen unter eine einförmige Regel zu bringen, und sie unter immerwährender Aufsicht zu erhalten. Gesetzt, diese Strenge wäre nicht nöthig, so könnte sie wenigstens für diesen alleinigen Zweck nicht schaden. Nur die höhere Ansicht des Menschengeschlechts und der Völker erweitert diese beschränkte Berechnung. Freiheit, auch in den Regungen des äusserlichen Lebens, ist der Boden, in welchem die höhere Bildung keimt; eine Gesetzgebung, welche diese letztere im Auge behält, wird der ersteren einen möglichst ausgebreiteten Kreis lassen, selber auf die Gefahr hin, dass ein geringerer Grad der einförmigen Ruhe und Stille erfolge, und dass das Regieren ein wenig schwerer und mühsamer werde.

Um dies an einem Beispiele zu erläutern: man hat erlebt, dass Nationen ins Angesicht gesagt worden, sie bedürften nicht so vieler Freiheit, als etwa manche andere Nation. Diese Rede kann sogar eine Schonung und Milderung enthalten, indem man eigentlich sagen wollte, sie könnte so viele Freiheit gar nicht ertragen, und nur eine hohe Strenge könne verhindern, dass sie sich nicht unter einander selber aufrieben. Wenn aber die Worte also genommen werden, wie sie gesagt sind, so sind sie wahr unter der Voraussetzung, dass eine solche Nation des ursprünglichen Lebens, und des Triebes nach solchem, durchaus unfähig sey. Eine solche Nation, falls eine solche, in der auch nicht wenige Edlere eine Ausnahme von der allgemeinen Regel machten, möglich seyn sollte, bedürfte in der That gar keiner Freiheit, denn diese ist nur für die höheren, über den Staat hinausliegenden Zwecke; sie bedarf bloss der Bezähmung und Abrichtung, damit die Einzelnen friedlich nebeneinander bestehen, und damit das Ganze zu einem tüchtigen Mittel für willkürlich zu setzende ausser ihr liegende Zwecke zubereitet werde. Wir können unentschieden lassen, ob man irgend einer Nation dies mit Wahrheit sagen könne; so viel ist klar, dass ein ursprüngliches Volk der Freiheit bedarf, dass diese das Unterpfand ist seines Beharrens als ursprünglich, und dass es in seiner Fortdauer einen immer höher steigenden Grad derselben ohne alle Gefahr erträgt. Und dies ist das erste Stück, in Rücksicht dessen die Vaterlandsliebe den Staat selbst regieren muss.

Sodann muss sie es seyn, die den Staat darin regiert, dass sie ihm selbst einen höheren Zweck setzt, denn den gewöhnlichen der Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseyns aller. Für diesen höheren Zweck allein, und in keiner anderen Absicht, bringt der Staat eine bewaffnete Macht zusammen. Wenn von der Anwendung dieser die Rede entsteht, wenn es gilt, alle Zwecke des Staates im blossen Begriffe: Eigenthum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlseyn, ja die Fortdauer des Staates selbst auf das Spiel zu setzen; ohne einen klaren Verstandesbegriff von der sicheren Erreichung des Beabsichtigten, dergleichen in Dingen dieser Art nie möglich ist, ursprünglich und Gott allein verantwortlich zu entscheiden: dann lebt am Ruder des Staates erst ein wahrhaft ursprüngliches und erstes Leben, und an dieser Stelle erst treten ein die wahren Majestätsrechte der Regierung, gleich Gott um höheren Lebens willen das niedere Leben daran zu wagen. In der Erhaltung der hergebrachten Verfassung, der Gesetze, des bürgerlichen Wohlstandes, ist gar kein rechtes eigentliches Leben und kein ursprünglicher Entschluss. Umstände und Lage, längst vielleicht verstorbene Gesetzgeber, haben diese erschaffen; die folgenden Zeitalter gehen gläubig fort auf der angetretenen Bahn, und leben so in der That nicht ein eigenes öffentliches Leben, sondern sie wiederholen nur ein ehemaliges Leben. Es bedarf in solchen Zeiten keiner eigentlichen Regierung. Wenn aber dieser gleichmässige Fortgang in Gefahr geräth, und es nun gilt, über neue, nie also dagewesene Fälle zu entscheiden: dann bedarf es eines Lebens, das aus sich selber lebe. Welcher Geist nun ist es, der in solchen Fällen sich an das Ruder stellen dürfe, der mit eigener Sicherheit und Gewissheit, und ohne unruhiges Hin- und Herschwanken, zu entscheiden vermöge, der ein unbezweifeltes Recht habe, jedem, den es treffen mag, ob er nun selbst es wolle oder nicht, gebietend anzumuthen, und den Widerstrebenden zu zwingen, dass er Alles, bis auf sein Leben, in Gefahr setze? Nicht der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und den Gesetzen, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfasst, für welche der Edle mit Freuden sich opfert, und der Unedle, der nur um des ersten willen da ist, sich eben opfern soll. Nicht jene bürgerliche Liebe zur Verfassung ist es; diese vermag dies gar nicht, wenn sie bei Verstande bleibt. Wie es auch ergehen möge, da nicht umsonst regiert wird, so wird sich immer ein Regent für sie finden. Lasset den neuen Regenten sogar die Sklaverei wollen (und wo ist Sklaverei, ausser in der Nichtachtung und Unterdrückung der Eigenthümlichkeit eines ursprünglichen Volkes, dergleichen für jenen Sinn nicht vorhanden ist?) — lasset ihn auch die Sklaverei wollen, — da aus dem Leben der Sklaven, ihrer Menge, sogar ihrem Wohlstande sich Nutzung ziehen lässt: so wird, wenn er nur einigermaassen ein Rechner ist, die Sklaverei unter ihm erträglich ausfallen. Leben und Unterhalt wenigstens werden sie immer finden. Wofür sollten sie denn also kämpfen? Nach jenen beiden ist es die Ruhe, die ihnen über alles geht. Diese wird durch die Fortdauer des Kampfes nur gestört. Sie werden darum alles anwenden, dass dieser nur recht bald ein Ende nehme, sie werden sich fügen, sie werden nachgeben, und warum sollten sie nicht? Es ist ihnen ja nie um mehr zu thun gewesen, und sie haben vom Leben nie etwas Weiteres gehofft, denn die Fortsetzung der Gewohnheit dazuseyn unter erleidlichen Bedingungen. Die Verheissung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode fürs Vaterland begeistern kann.

So ist es auch bisher gewesen. Wo da wirklich regiert worden ist, wo bestanden worden sind ernsthafte Kämpfe, wo der Sieg errungen worden ist gegen gewaltigen Widerstand, da ist es jene Verheissung ewigen Lebens gewesen, die da regierte und kämpfte und siegte. Im Glauben an diese Verheissung kämpften die in diesen Reden früher erwähnten deutschen Protestanten. Wussten sie etwa nicht, dass auch mit dem alten Glauben Völker regiert und in rechtlicher Ordnung zusammengehalten werden könnten, und dass man auch bei diesem Glauben seinen guten Lebensunterhalt finden könne? Warum beschlossen denn also ihre Fürsten bewaffneten Widerstand, und warum leisteten ihn mit Begeisterung die Völker? — Der Himmel war es und die ewige Seligkeit, für welche sie willig ihr Blut vergossen. — Aber welche irdische Gewalt hätte denn auch in das innere Heiligthum ihres Gemüths eindringen, und den Glauben, der ihnen ja nun einmal aufgegangen war, und auf welchen allein sie ihrer Seligkeit Hoffnung gründeten, darin austilgen können? Also, auch ihre eigene Seligkeit war es nicht, für die sie kämpften; dieser waren sie schon versichert: die Seligkeit ihrer Kinder, ihrer noch ungeborenen Enkel und aller noch ungeborenen Nachkommenschaft war es; auch diese sollten auferzogen werden in derselben Lehre, die ihnen als allein heilbringend erschienen war, auch diese sollten theilhaftig werden des Heiles, das für sie angebrochen war; diese Hoffnung allein war es, die durch den Feind bedroht wurde: für sie, für eine Ordnung der Dinge, die lange nach ihrem Tode über ihren Gräbern blühen sollte, verspritzten sie mit dieser Freudigkeit ihr Blut. Geben wir zu, dass sie sich selbst nicht ganz klar waren, dass sie in der Bezeichnung des Edelsten, was in ihnen war, mit Worten sich vergriffen, und mit dem Munde ihrem Gemüthe unrecht thaten; bekennen wir gern, dass ihr Glaubensbekenntniss nicht das einige und ausschliessende Mittel war, des Himmels jenseits des Grabes theilhaftig zu werden: so ist doch dies ewig wahr, dass mehr Himmel diesseits des Grabes, ein muthigeres und fröhlicheres Emporblicken von der Erde und eine freiere Regung des Geistes, durch ihre Aufopferung, in alles Leben der Folgezeit gekommen ist, und die Nachkommen ihrer Gegner ebensowohl, als wir selbst, ihre Nachkommen, die Früchte ihrer Mühen bis auf diesen Tag geniessen.

In diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, die von den Römern Germanier genannten Deutschen, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer muthig entgegen. Sahen sie denn nicht vor Augen den höheren Flor der römischen

Provinzen neben sich, die feineren Genüsse in denselben, dabei Gesetze, Richterstühle, Ruthenbündel und Beile in Ueberfluss? Waren die Römer nicht bereitwillig genug, sie an allen diesen Segnungen Theil nehmen zu lassen? Erlebten sie nicht an mehreren ihrer eigenen Fürsten, die sich nur bedeuten liessen, dass der Krieg gegen solche Wohlthäter der Menschheit Rebellion sey, Beweise der gepriesenen römischen Clemenz, indem sie die Nachgiebigen mit Königstiteln, mit Anführerstellen in ihren Heeren, mit römischen Opferbinden auszierten, ihnen, wenn sie etwa von ihren Landsleuten ausgetrieben wurden, einen Zufluchtsort und Unterhalt in ihren Pflanzstädten gaben? Hatten sie keinen Sinn für die Vorzüge römischer Bildung, z. B. für die bessere Einrichtung ihrer Heere, in denen sogar ein Arminius das Kriegshandwerk zu erlernen nicht verschmähte? Keine von allen diesen Unwissenheiten oder Nichtbeachtungen ist ihnen aufzurücken. Ihre Nachkommen haben sogar, sobald sie es ohne Verlust für ihre Freiheit konnten, die Bildung derselben sich angeeignet, inwieweit es ohne Verlust ihrer Eigenthümlichkeit möglich war. Wofür haben sie denn also mehrere Menschenalter hindurch gekämpft im blutigen, immer mit derselben Kraft sich wieder erneuernden Kriege? Ein römischer Schriftsteller lässt es ihre Anführer also aussprechen: „ob ihnen denn etwas Anderes übrig bleibe, als entweder die Freiheit zu behaupten, oder zu sterben, bevor sie Sklaven würden.“ Freiheit war ihnen, dass sie eben Deutsche blieben, dass sie fortführen, ihre Angelegenheiten selbstständig und ursprünglich, ihrem eigenen Geiste gemäss, zu entscheiden, und diesem gleichfalls gemäss auch in ihrer Fortbildung vorwärts zu rücken, und dass sie diese Selbstständigkeit auch auf ihre Nachkommenschaft fortpflanzten: Sklaverei hiessen ihnen alle jene Segnungen, die ihnen die Römer antrugen, weil sie dabei etwas Anderes, denn Deutsche, weil sie halbe Römer werden müssten. Es verstehe sich von selbst, setzten sie voraus, dass jeder, ehe er dies werde, lieber sterbe, und dass ein wahrhafter Deutscher nur könne leben wollen, um eben Deutscher zu seyn und zu bleiben, und die Seinigen zu eben solchen zu bilden.

Sie sind nicht alle gestorben, sie haben die Sklaverei nicht gesehen, sie haben die Freiheit hinterlassen ihren Kindern. Ihrem beharrlichen Widerstande verdankt es die ganze neue Welt, dass sie da ist, so wie sie da ist. Wäre es den Römern gelungen, auch sie zu unterjochen, und, wie dies der Römer allenthalben that, sie als Nation auszurotten, so hätte die ganze Fortentwickelung der Menschheit eine andere, und man kann nicht glauben erfreulichere Richtung genommen. Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, dass wir noch Deutsche sind, dass der Strom ursprünglichen und selbstständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir Alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind, ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist, und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unseren Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken Alles, was wir noch ferner seyn werden. Ihnen verdanken selbst die übrigen, uns jetzt zum Auslande gewordenen Stämme, in ihnen unsere Brüder, ihr Daseyn; als jene die ewige Roma besiegten, war noch keins aller dieser Völker vorhanden; damals wurde zugleich auch ihnen die Möglichkeit ihrer künftigen Entstehung mit erkämpft.

Diese, und alle andere in der Weltgeschichte, die ihres Sinnes waren, haben gesiegt, weil das Ewige sie begeisterte, und so siegt immer und nothwendig diese Begeisterung über den, der nicht begeistert ist. Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemüthes ist es, welche Siege erkämpft. Wer ein begrenztes Ziel sich setzt seiner Aufopferungen, und sich nicht weiter wagen mag, als bis zu einem gewissen Puncte, der giebt den Widerstand auf, sobald die Gefahr ihm an diesen durchaus nicht aufzugebenden, noch zu entbehrenden Punct kommt. Wer gar kein Ziel sich gesetzt hat, sondern alles, und das Höchste, was man hienieden verlieren kann, das Leben, daransetzt, giebt den Widerstand nie auf, und siegt, so der Gegner ein begrenzteres Ziel hat, ohne Zweifel. Ein Volk, das da fähig ist, sey es auch nur in seinen höchsten Stellvertretern und Anführern, das Gesicht aus der Geisterwelt, Selbstständigkeit, fest ins Auge zu fassen, und von der Liebe dafür ergriffen zu werden, wie unsere ältesten Vorfahren, siegt gewiss über ein solches, das nur zum Werkzeuge fremder Herrschsucht und zu Unterjochung selbstständiger Völker gebraucht wird, wie die römischen Heere; denn die ersteren haben alles zu verlieren, die letzteren bloss einiges zu gewinnen. Ueber die Denkart aber, die den Krieg als ein Glücksspiel ansieht, um zeitlichen Gewinn oder Verlust, und bei der schon, ehe sie das Spiel anfängt, fest steht, bis zu welcher Summe sie auf die Charten setzen wolle, siegt sogar eine Grille. Denken Sie sich z. B. einen Mahomet, — nicht den wirklichen der Geschichte, über welchen ich kein Urtheil zu haben bekenne, sondern den eines bekannten französischen Dichters, — der sich einmal fest in den Kopf gesetzt habe, er sey eine der ungemeinen Naturen, die da berufen sind, das dunkele, das gemeine Erdenvolk zu leiten, und dem, zufolge dieser ersten Voraussetzung, alle seine Einfälle, so dürftig und so beschränkt sie auch in der That seyn mögen, dieweil es die seinigen sind, nothwendig erscheinen müssen als grosse und erhabene und beseligende Ideen, und alles, was denselben sich widersetzt, als dunkeles gemeines Volk, Feinde ihres eigenen Wohls, Uebelgesinnte und Hassenswürdige; der nun, um diesen seinen Eigendünkel vor sich selbst als göttlichen Ruf zu rechtfertigen, und ganz aufgegangen in diesem Gedanken mit all seinem Leben, alles daran setzen muss und nicht ruhen kann, bis er alles, das nicht ebenso gross von ihm denken will, denn er selbst, zertreten hat, und bis aus der ganzen Mitwelt sein eigener Glaube an seine göttliche Sendung ihm zurückstrahle: ich will nicht sagen, wie es ihm ergehen würde, falls wirklich ein geistiges Gesicht, das da wahr ist und klar in sich selbst, gegen ihn in die Kampfbahn träte, aber jenen beschränkten Glücksspielern gewinnt er es sicher ab, denn er setzt alles gegen sie, die nicht alles setzen; sie treibt kein Geist, ihn aber treibt allerdings ein schwärmerischer Geist, — der seines gewaltigen und kräftigen Eigendünkels.

Aus allem gehet hervor, dass der Staat, als blosses Regiment des im gewöhnlichen friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Lebens, nichts Erstes und für sich selbst Seyendes, sondern dass er bloss das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmässig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation; dass es allein das Gesicht und die Liebe dieser ewigen Fortbildung ist, welche immerfort auch in ruhigen Zeitläuften die höhere Aufsicht über die Staatsverwaltung führen soll, und welche, wo die Selbstständigkeit des Volkes in Gefahr ist, allein dieselbe zu retten vermag. Bei den Deutschen, unter denen, als einem ursprünglichen Volke, diese Vaterlandsliebe möglich und, wie wir fest zu wissen glauben, bis jetzt auch wirklich war, konnte dieselbe bis jetzt mit einer hohen Zuversicht auf die Sicherheit ihrer wichtigsten Angelegenheit rechnen. Wie nur noch bei den Griechen in der alten Zeit, war bei ihnen der Staat und die Nation sogar von einander gesondert, und jedes für sich dargestellt, der erste in den besonderen deutschen Reichen und Fürstenthümern, die letzte sichtbar im Reichsverbande, unsichtbar, nicht zufolge eines niedergeschriebenen, aber eines in aller Gemüther lebenden Rechtes geltend, und in ihren Folgen allenthalben in das Auge springend in einer Menge von Gewohnheiten und Einrichtungen. So weit die deutsche Zunge reichte, konnte jeder, dem im Bezirke derselben das Licht anbrach, sich doppelt betrachten als Bürger, theils seines Geburtsstaates, dessen Fürsorge er zunächst empfohlen war, theils des ganzen gemeinsamen Vaterlandes deutscher Nation. Jedem war es verstattet, über die ganze Oberfläche dieses Vaterlandes hin sich diejenige Bildung, die am meisten Verwandtschaft zu seinem Geiste hatte, oder den demselben angemessensten Wirkungskreis aufzusuchen, und das Talent wuchs nicht hinein in seine Stelle, wie ein Baum, sondern es war ihm erlaubt, dieselbe zu suchen. Wer durch die Richtung, die seine Bildung nahm, mit seiner nächsten Umgebung entzweit wurde, fand leicht anderwärts willige Aufnahme, fand neue Freunde statt der verlorenen, fand Zeit und Ruhe, um sich näher zu erklären, vielleicht die erzürnten selbst zu gewinnen und zu versöhnen, und so das Ganze zu einigen. Kein deutschgeborener Fürst hat es je über sich vermocht, seinen Unterthanen das Vaterland innerhalb der Berge oder Flüsse, wo er regierte, abzustecken, und dieselben zu betrachten, als gebunden an die Erdscholle. Eine Wahrheit, die an einem Orte nicht laut werden durfte, durfte es an einem anderen, an welchem vielleicht im Gegentheile diejenigen verboten waren, die dort erlaubt wurden; und so fand denn, bei manchen Einseitigkeiten und Engherzigkeiten der besonderen Staaten, dennoch in Deutschland, dieses als ein Ganzes genommen, die höchste Freiheit der Erforschung und der Mittheilung statt, die jemals ein Volk besessen; und die höhere Bildung war und blieb allenthalben der Erfolg aus der Wechselwirkung der Bürger aller deutschen Staaten, und diese höhere Bildung kam denn in dieser Gestalt auch allmählig herab zum grösseren Volke, das somit immer fortfuhr, sich selber durch sich selbst im Grossen und Ganzen zu erziehen. Dieses wesentliche Unterpfand der Fortdauer einer deutschen Nation schmälerte, wie gesagt, kein am Ruder der Regierung sitzendes deutsches Gemüth; und wenn auch in Absicht anderer ursprünglichen Entscheidungen nicht immer geschehen seyn sollte, was die höhere deutsche Vaterlandsliebe wünschen musste, so ist wenigstens der Angelegenheit desselben nicht geradezu entgegengehandelt worden, man hat nicht gesucht, jene Liebe zu untergraben, sie auszurotten, und eine entgegengesetzte Liebe an ihre Stelle zu bringen.

Wenn nun aber etwa die ursprüngliche Leitung sowohl jener höheren Bildung, als der Nationalmacht, die allein für jene und ihre Fortdauer als Zweck gebraucht werden darf, die Verwendung deutschen Gutes und deutschen Blutes, aus der Botmässigkeit deutschen Gemüthes in eine andere kommen sollte: was würde sodann nothwendig erfolgen müssen?

Hier ist der Ort, wo es der in unserer ersten Rede in Anspruch genommenen Geneigtheit, sich über die eigenen Angelegenheiten nicht täuschen zu wollen, und des Muthes, die Wahrheit sehen zu wollen, und sie sich zu gestehen, vorzüglich bedarf; auch ist es, so viel mir bekannt, noch immer erlaubt, in deutscher Sprache mit einander vom Vaterlande zu reden, wenigstens zu seufzen; und wir würden, glaube ich, nicht wohl thun, wenn wir aus unserer eigenen Mitte heraus ein solches Verbot verfrühten, und dem Muthe, der ohne Zweifel über das Wagniss schon vorher mit sich zu Rathe gegangen seyn wird, die Fessel der Zaghaftigkeit Einzelner anlegen wollten.

Malen Sie sich also die vorausgesetzte neue Gewalt so gütig und so wohlwollend vor, als Sie irgend wollen, machen Sie sie gut, wie Gott; werden Sie ihr auch göttlichen Verstand einsetzen können? Mag sie alles Ernstes das höchste Glück und Wohlseyn aller wollen, wird das höchste Wohlseyn, das sie zu fassen vermag, wohl auch deutsches Wohlseyn seyn? So hoffe ich über den Hauptpunct, den ich Ihnen heute vorgetragen, von Ihnen recht wohl verstanden worden zu seyn, ich hoffe, dass mehrere hiebei gedacht und gefühlt haben: ich drücke nur deutlich aus und spreche aus mit Worten, wie es Ihnen von jeher im Gemüthe gelegen; ich hoffe, dass es auch mit den übrigen Deutschen, die einst dieses lesen werden, sich also verhalten werde; auch haben vor mir mehrere Deutsche ohngefähr dasselbe gesagt; und dem immerfort bezeugten Widerstreben gegen eine bloss mechanische Einrichtung und Berechnung des Staates hat dunkel jene Gesinnung zum Grunde gelegen. Und nun fordere ich alle, die mit der neuen Literatur des Auslandes bekannt sind, auf, mir nachzuweisen, welcher neuere Weise, Dichter, Gesetzgeber derselben eine diesem ähnliche Ahnung, die das Menschengeschlecht als ein ewig fortschreitendes betrachte, und alles sein Regen in der Zeit nur auf diesen Fortschritt beziehe, jemals verrathen habe; ob irgend einer, selbst in dem Zeitpuncte, als sie am kühnsten zu politischer Schöpfung sich emporschwangen, mehr, als nur nicht Ungleichheit, inneren Frieden, äusseren Nationalruhm und, wo es aufs Höchste getrieben wurde, häusliche Glückseligkeit vom Staate gefordert habe? Ist, wie man aus allen diesen Anzeigen schliessen muss, dieses ihr Höchstes, so werden sie auch uns keine höheren Bedürfnisse und keine höheren Forderungen an das Leben beimessen, und, immer jene wohlthätigen Gesinnungen gegen uns und die Abwesenheit alles Eigennutzes und aller Sucht, mehr seyn zu wollen denn wir, vorausgesetzt, trefflich für uns gesorgt zu haben glauben, wenn wir alles das finden, was sie allein als begehrungswürdig kennen; dasjenige aber, warum der Edlere unter uns allein leben mag, ist sodann ausgetilgt aus dem öffentlichen Leben, und das Volk, das für die Anregungen des Edleren sich stets empfänglich gezeigt hat, und welches man sogar nach seiner Mehrheit zu jenem Adel emporzuheben hoffen durfte, ist, so wie es behandelt wird, wie jene behandelt seyn wollen, herabgesetzt unter seinen Rang, entwürdigt, ausgetilgt aus der Reihe der Dinge, indem es zusammenfliesst mit dem von niederer Art.

In wem nun jene höheren Anforderungen an das Leben, nebst dem Gefühle ihres göttlichen Rechtes, dennoch lebendig und kräftig bleiben, der fühlt mit tiefem Unwillen sich zurückgedrängt in jene ersten Zeiten des Christenthums, zu denen gesagt ist: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Uebel, sondern, so dir jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete den anderen auch dar, und so jemand deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel"; mit Recht das letzte, denn so lange er noch einen Mantel an dir sieht, sucht er einen Handel an dich, um dir auch diesen zu nehmen, erst wie du ganz nackend bist, entgehest du seiner Aufmerksamkeit und hast vor ihm Ruhe. Eben sein höherer Sinn, der ihn ehrt, macht ihm die Erde zur Hölle und zum Ekel; er wünscht, nicht geboren zu seyn, er wünscht, dass sein Auge je eher je lieber sich dem Anblicke des Tages verschliesse, unversiegbare Trauer bis an das Grab erfasst seine Tage; dem, was ihm lieb ist, kann er keine bessere Gabe wünschen, denn einen dumpfen und genügsamen Sinn, damit es mit weniger Schmerz einem ewigen Leben jenseits des Grabes entgegenlebe.

Diese Vernichtung jeder etwa ins künftige unter uns ausbrechenden edleren Regung, und diese Heruntersetzung unserer ganzen Nation, durch das einzige, nachdem die anderen vergeblich angewendet worden sind, noch übrigbleibende Mittel zu verhindern, tragen Ihnen diese Reden an. Sie tragen Ihnen an, die wahre und allmächtige Vaterlandsliebe, in der Erfassung unseres Volkes als eines ewigen, und als Bürgen unserer eigenen Ewigkeit, durch die Erziehung in aller Gemüther recht tief und unauslöschlich zu begründen. Welche Erziehung dies vermöge, und auf welche Weise, werden wir in den folgenden Reden ersehen.

Neunte Rede.

An welchen in der Wirklichkeit vorhandenen Punct die neue Nationalerziehung der Deutschen anzuknüpfen sey.

Durch unsere letzte Rede sind mehrere schon in der ersten versprochene Beweise geführt und vollendet worden. Es sey dermalen nur davon die Rede, sagten wir, und dies sey die erste Aufgabe, das Daseyn und die Fortdauer des Deutschen schlechtweg zu retten; alle andere Unterschiede seyen dem höheren Ueberblicke verschwunden; und es würde durch jenes den besonderen Verbindlichkeiten, die etwa jemand zu haben glaube, kein Eintrag geschehen. Es ist, wenn uns nur der gemachte Unterschied zwischen Staat und Nation gegenwärtig bleibt, klar, dass auch schon früher die Angelegenheiten dieser beiden niemals in Widerstreit gerathen konnten. Die höhere Vaterlandsliebe für das gemeinsame Volk der deutschen Nation musste und sollte ja ohnedies die oberste Leitung in jedem besonderen deutschen Staate führen; keiner von ihnen durfte ja diese höhere Angelegenheit aus den Augen verlieren, ohne alles Edle und Tüchtige von sich abwendig zu machen, und so seinen eigenen Untergang zu beschleunigen: jemehr daher jemand von jener höheren Angelegenheit ergriffen und belebt war, ein desto besserer Bürger war er auch für den besonderen deutschen Staat, in den sein unmittelbarer Wirkungskreis fiel. Deutsche Staaten konnten mit deutschen Staaten in Streit gerathen, über besondere hergebrachte Gerechtsame. Wer die Fortdauer des hergebrachten Zustandes wollte, und jeder Verständige ohne Zweifel musste um der ferneren Folgen willen diese wollen, der musste wünschen, dass die gerechte Sache siege, in wessen Händen sie auch seyn möchte. Höchstens hätte ein besonderer deutscher Staat darauf ausgehen können, die ganze deutsche Nation unter seiner Regierung zu vereinigen, und statt der hergebrachten Völkerrepublik Alleinherrschaft einzuführen. Wenn es wahr ist, wie ich z. B. es allerdings dafürhalte, dass gerade diese republikanische Verfassung bisher die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeit gewesen, so wäre, falls die vorausgesetzte Einheit der Regierung nicht etwa selbst die republikanische, sondern die monarchische Form getragen hätte, in der es dem Gewalthaber doch möglich gewesen wäre, irgend einen Spross ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken; — wenn dieses wahr ist, sage ich, so wäre in diesem Falle es allerdings ein grosses Misgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, wenn dieser Vorsatz gelungen wäre, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen. Dennoch auch in diesem schlimmsten Falle wären es doch immer Deutsche geblieben, die über Deutsche regiert und ihre Angelegenheiten ursprünglich geleitet hätten, und wenn auch auf eine vorübergehende Zeit der eigenthümliche deutsche Geist vermisst worden wäre: so wäre doch die Hoffnung geblieben, dass er wieder erwachen werde, und jedes kräftigere Gemüth über den ganzen Boden hinweg hätte sich versprechen können, Gehör zu finden, und sich verständlich zu machen; es wäre doch immer eine deutsche Nation im Daseyn verblieben, und hätte sich selbst regiert, und sie wäre nicht untergegangen in einem anderen von niederer Ordnung. Immer bleibt hier das Wesentliche in unserer Berechnung, dass die deutsche Nationalliebe selbst an dem Ruder des deutschen Staates entweder sitze, oder doch mit ihrem Einflusse dahingelangen könne. Wenn aber, zufolge unserer früheren Voraussetzung, dieser deutsche Staat, — ob er nun als einer oder mehrere erscheine, thut nichts zur Sache, in der That ist es dennoch Einer, — überhaupt aus deutscher Leitung in fremde fiele, so ist sicher, und das Gegentheil davon wäre gegen alle Natur und schlechterdings unmöglich; es ist sicher, sage ich, dass von nun an nicht mehr deutsche Angelegenheit, sondern eine fremde entscheiden würde. Wo die gesammte Nationalangelegenheit der Deutschen bisher ihren Sitz hatte und dargestellt wurde am Ruder des Staates, da wäre sie verwiesen. Soll sie nun hiermit nicht ganz ausgetilgt seyn von der Erde, so muss ihr ein anderer Zufluchtsort bereitet werden, und zwar in dem, was allein übrigbleibt, bei den Regierten, in den Bürgern. Wäre sie aber bei diesen und ihrer Mehrheit schon, so wären wir in den Fall, über welchen wir uns dermals berathschlagen, gar nicht gekommen; sie ist daher nicht bei ihnen, und muss erst in sie hineingebracht werden: das heisst mit anderen Worten, die Mehrheit der Bürger muss zu diesem vaterländischen Sinne erzogen werden, und, damit man der Mehrheit sicher sey, diese Erziehung muss an der Allheit versucht werden. Und so ist denn zugleich unumwunden und klar der gleichfalls ehemals versprochene Beweis geführt worden, dass es schlechthin nur die Erziehung, und kein anderes mögliches Mittel sey, das die deutsche Selbstständigkeit zu retten vermöge; und es wäre ohne Zweifel nicht unsere Schuld, wenn man selbst bis jetzt noch nicht den eigentlichen Inhalt und die Absicht dieser unserer Reden, und den Sinn, in welchem alle unsere Aeusserungen zu nehmen sind, zu fassen vermöchte.

Um es noch kürzer zu fassen: immer unter unserer Voraussetzung, sind den Unmündigen ihre väterlichen und blutsverwandten Vormünder abgegangen, und Herren an ihre Stelle getreten; sollen jene Unmündige nicht gar Sklaven werden, so müssen sie eben der Vormundschaft entlassen und, damit sie dieses können, zuallererst zur Mündigkeit erzogen werden. Die deutsche Vaterlandsliebe hat ihren Sitz verloren; sie soll einen anderen breiteren und tieferen erhalten, in welcher sie in ruhiger Verborgenheit sich begründe und stähle, und zu rechter Zeit in jugendlicher Kraft hervorbreche, und auch dem Staate die verlorene Selbstständigkeit wiedergebe. Wegen des letzteren können nun sowohl das Ausland, als die kleinlichen und engherzigen Trübseligkeiten unter uns selbst in Ruhe verbleiben; man kann zu ihrer aller Troste sie versichern, dass sie es insgesammt nicht erleben werden, und dass die Zeit, die es erleben wird, anders denken wird, denn sie.

Ob nun, so streng auch die Glieder dieses Beweises aneinanderschliessen mögen, derselbe auch andere ergreifen und sie zur Thätigkeit aufregen werde, hängt zuallererst davon ab, ob es so etwas, wie wir deutsche Eigenthümlichkeit und deutsche Vaterlandsliebe geschildert haben, überhaupt gebe, und ob diese der Erhaltung und des Strebens dafür werth sey, oder nicht. Dass der — auswärtige oder einheimische — Ausländer diese Frage mit Nein beantwortet, versteht sich; aber dieser ist auch nicht mit zur Berathschlagung berufen. Uebrigens ist hierbei anzumerken, dass die Entscheidung über diese Frage keineswegès auf einer Beweisführung durch Begriffe beruht, welche hierin zwar klarmachen, keinesweges aber über wirkliches Daseyn oder Werth Auskunft zu geben vermögen, sondern dass die letzteren lediglich durch eines jeglichen unmittelbare Erfahrung an ihm selber bewährt werden können. In einem solchen Falle mögen Millionen sagen: es sey nicht, so kann dadurch niemals mehr gesagt seyn, denn dass es nur in ihnen nicht sey, keinesweges, dass es überhaupt nicht sey, und wenn ein Einziger gegen diese Millionen auftritt und versichert, dass es sey, so behält er gegen sie Alle recht. Nichts verhindert, dass, da ich nun gerade rede, ich in dem angegebenen Falle dieser Einzige sey, der da versichert, dass er aus unmittelbarer Erfahrung an sich selbst wisse, dass es so etwas, wie deutsche Vaterlandsliebe gebe, dass er den unendlichen Werth des Gegenstandes derselben kenne, dass diese Liebe allein ihn getrieben habe, auf jede Gefahr zu sagen, was er gesagt hat und noch sagen wird, indem uns dermalen gar nichts übriggeblieben ist, denn das Sagen, und sogar dieses auf alle Weise gehemmt und verkümmert wird. Wer dasselbe in sich fühlt, der wird überzeugt werden; wer es nicht fühlt, kann nicht überzeugt werden, denn allein auf jene Voraussetzung stützt sich mein Beweis; an ihm habe ich meine Worte verloren, aber wer wollte nicht etwas so geringfügiges, als Worte sind, auf das Spiel setzen?

Diejenige bestimmte Erziehung, von der wir uns die Rettung der deutschen Nation versprechen, ist in unserer zweiten und dritten Rede im allgemeinen beschrieben worden. Wir haben sie als eine gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechtes bezeichnet, und es wird passend seyn, an diese Bezeichnung eine wiederholte Uebersicht des Ganzen anzuknüpfen.

In der Regel galt bisher die Sinnenwelt für die recht eigentliche, wahre und wirklich bestehende Welt, sie war die erste, die dem Zöglinge der Erziehung vorgeführt wurde; von ihr erst wurde er zum Denken, und zwar meist zu einem Denken über diese, und im Dienste derselben angeführt. Die neue Erziehung kehrt diese Ordnung geradezu um. Ihr ist nur die Welt, die durch das Denken erfasst wird, die wahre und wirklich bestehende Welt; in diese will sie ihren Zögling, sogleich wie sie mit demselben beginnt, einführen. An diese Welt allein will sie seine ganze Liebe und sein ganzes Wohlgefallen binden, so dass ein Leben allein in dieser Welt des Geistes bei ihm nothwendig entstehe und hervorkomme. Bisher lebte in der Mehrheit allein das Fleisch, die Materie, die Natur; durch die neue Erziehung soll in der Mehrheit, ja gar bald in der Allheit, allein der Geist leben und dieselbe treiben; der feste und gewisse Geist, von welchem früher, als von der einzigmöglichen Grundlage eines wohleingerichteten Staates, gesprochen worden, soll im Allgemeinen erzeugt werden.

Durch eine solche Erziehung wird ohne Zweifel der Zweck, den wir zunächst uns vorgesetzt haben, und von dem unsere Reden ausgegangen sind, erreicht. Jener zu erzeugende Geist führt die höhere Vaterlandsliebe, das Erfassen seines irdischen Lebens, als eines ewigen, und des Vaterlandes, als des Trägers dieser Ewigkeit, und, falls er in den Deutschen aufgebauet wird, die Liebe für das deutsche Vaterland, als einen seiner nothwendigen Bestandtheile unmittelbar in sich selber; und aus dieser Liebe folgt der muthige Vaterlandsvertheidiger, und der ruhige und rechtliche Bürger von selbst. Es wird durch eine solche Erziehung sogar noch mehr erreicht, als dieser nächste Zweck;

wie das allemal der Fall ist, wo ein grosses Ziel durch ein durchgreifendes Mittel gewollt wird; der ganze Mensch wird nach allen seinen Theilen vollendet, in sich selbst abgerundet, nach aussen zu allen seinen Zwecken in Zeit und Ewigkeit mit vollkommener Tüchtigkeit ausgestattet. Mit unserer Genesung für Nation und Vaterland hat die geistige Natur unsere vollkommene Heilung von allen Uebeln, die uns drücken, unzertrennlich verknüpft.

Mit der stumpfen Verwunderung, dass eine solche Welt des blossen Gedankens behauptet, und sogar als die einzigmögliche Welt behauptet, dagegen die Sinnenwelt ganz weggeworfen werde, sowie mit der Abläugnung der ersteren entweder überhaupt, oder nur der Möglichkeit, dass selbst die Mehrheit des grossen Volkes in dieselbe eingeführt werden könne, haben wir es hier nicht mehr zu thun, sondern haben dieselben schon früher gänzlich von uns weggewiesen. Wer noch nicht weiss, dass es eine Welt des Gedankens gebe, der mag indessen anderwärts durch die vorhandenen Mittel sich davon belehren, wir haben hier zu dieser Belehrung nicht Zeit; wie aber sogar die Mehrheit des grossen Volkes zu derselben emporgehoben werden könne, dies wollen wir eben zeigen.

Indem nun, unserem eigenen wohlbedachten Sinne nach, der Gedanke einer solchen neuen Erziehung keinesweges als ein blosses zur Uebung des Scharfsinnes oder der Streitfertigkeit aufgestelltes Bild zu betrachten ist, sondern derselbe vielmehr zur Stunde ausgeübt und ins Leben eingeführt werden soll: so kommt uns zuvörderst zu, anzugeben, an welches in der wirklichen Welt schon vorliegende Glied diese Ausführung sich anknüpfen solle.

Wir geben auf diese Frage zur Antwort: an den von Johann Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen, und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausübung befindlichen Unterrichtsgang soll sie sich anschliessen. Wir wollen diese unsere Entscheidung tiefer begründen und näher bestimmen.

Zuvörderst, wir haben die eigenen Schriften des Mannes gelesen und durchdacht, und aus diesen unseren Begriff seiner Unterrichts- und Erziehungskunst uns gebildet; gar keine Kunde aber haben wir genommen von dem, was die gelehrten Neuigkeitsblätter darüber berichtet und gemeint, und über die Meinungen wieder gemeint haben. Wir merken dies darum an, um jedem, der über diesen Gegenstand gleichfalls einen Begriff zu haben begehrt, denselben Weg, und die durchgängige Vermeidung des entgegengesetzten, zu empfehlen. Ebensowenig haben wir bis jetzt etwas von der wirklichen Ausübung sehen wollen, keinesweges aus Nichtachtung, sondern weil wir uns erst einen festen und sicheren Begriff von der wahren Absicht des Erfinders, hinter welcher die Ausübung oft zurückbleiben kann, verschaffen wollten, aus diesem Begriffe aber der Begriff von der Ausübung und dem nothwendigen Erfolge, ohne alles Probiren, sich von selbst ergiebt, und man, nur mit diesem ausgestattet, die Ausübung wahrhaftig verstehen und richtig beurtheilen kann. Sollte, wie einige glauben, auch dieser Unterrichtsgang schon hier und da in ein blindes empirisches Zutappen, und in leere Spielerei und Schauauslegerei ausgeartet seyn, so ist meines Erachtens der Grundbegriff des Erfinders wenigstens daran ganz unschuldig.

Für diesen Grundbegriff nun bürgt mir zuerst die Eigenthümlichkeit des Mannes selber, wie er diese in seinen Schriften mit der treusten und gemüthvollsten Offenheit darlegt. An ihm hätte ich ebensogut, wie an Luther, oder, falls es noch andere diesen gleichende gegeben hat, an irgend einem anderen, die Grundzüge des deutschen Gemüthes darlegen, und den erfreuenden Beweis führen können, dass dieses Gemüth in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Auch er hat ein mühvolles Leben hindurch, im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und selbst höchst spärlich ausgestattet mit den gewöhnlichsten Hülfsmitteln der gelehrten Erziehung, äusserlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem bloss geahnten, ihm selbst durchaus unbewussten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese allmächtige Liebe hatte ihn, ebenso wie Luthern, nur in einer anderen und seiner Zeit angemesseneren Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht, und war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannte feste und unwandelbare Leitfaden dieses seines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend desselben — denn es war unmöglich, dass eine solche Liebe unbelohnt von der Erde abtrete — krönte mit seiner wahrhaft geistigen Erfindung, die weit mehr leistete, denn er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte. Er wollte bloss dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, giebt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elendes emporzuhelfen.

Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da. Zuvörderst will er in Absicht der Form nicht die bisherige Willkür und das blinde Herumtappen, sondern er will eine feste und sicher berechnete Kunst der Erziehung, wie auch wir es wollen, und wie deutsche Gründlichkeit es nothwendig wollen muss; und er erzählt sehr unbefangen, wie eine französische Phrase, dass er nemlich die Erziehung mechanisiren wolle, ihm über diesen seinen Zweck aus dem Traume geholfen habe. In Absicht des Inhaltes ist es der erste Schritt der von mir beschriebenen neuen Erziehung, dass sie die freie Geistesthätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll, anrege und bilde; mit diesem ersten Schritte beschäftigen sich Pestalozzi's Schriften vorzüglich, und auf diesen Gegenstand geht unsere Prüfung seines Grundbegriffes zuallererst. In dieser Rücksicht ist nun desselben Tadel des bisherigen Unterrichtes, dass derselbe den Schüler nur in Nebel und Schatten eingetaucht, und denselben niemals zur wirklichen Wahrheit und Realität habe gelangen lassen, gleichbedeutend mit dem unserigen, dass dieser Unterricht nicht vermocht habe in das Leben einzugreifen, noch die Wurzel desselben zu bilden; und Pestalozzi's dagegen vorgeschlagenes Hülfsmittel, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen, ist gleichbedeutend mit dem unserigen, die Geistesthätigkeit desselben zum Entwerfen von Bildern anzuregen, und nur an diesem freien Bilden ihn lernen zu lassen alles, was er lernt: denn nur von dem Freientworfenen ist Anschauung möglich. Dass der Erfinder es wirklich also meint, und keinesweges unter Anschauung jene blindtappende und betastende Wahrnehmung versteht, beweist die nachher angegebene Ausübung. Gleichfalls ganz richtig wird dieser Anregung der Anschauung des Zöglings durch die Erziehung das allgemeine und sehr tief eingreifende Gesetz gegeben, hierin mit dem Anfange und Fortschritte der zu entwickelnden Kräfte des Kindes genau Schritt zu halten.

Dagegen haben die gesammten Misgriffe dieses Pestalozzischen Unterrichtsplans in Ausdrücken und Vorschlägen die Eine gemeinschaftliche Quelle, dass der dürftige und begrenzte Zweck, auf welchen anfangs ausgegangen wurde, äusserst vernachlässigten Kindern aus dem Volke, unter der Voraussetzung, dass das Ganze bliebe, so wie es ist, die nothdürftigste Hülfe zu leisten, von einer Seite, — und von der andern, das zu einem weit höhern Zwecke führende Mittel in Vermengung und Widerstreit mit einander gerathen sind; und man wird vor allem Irrthume gesichert, und erhält einen mit sich vollkommen übereinstimmenden Begriff, wenn man das erstere, und alles, was aus dessen Beachtung gefolgt ist, fallen lässt, und sich bloss an das letztere hält und es folgegemäss durchführt. Ohne Zweifel entstand lediglich aus dem Wunsche, jene Kinder der äussersten Armuth sobald als möglich aus der Schule zum Broterwerb zu entlassen, und dennoch sie mit einem Mittel zu versehen, wodurch sie den abgebrochenen Unterricht nachholen könnten, in Pestalozzi's liebendem Gemüthe die Ueberschätzung des Lesens und Schreibens, die Aufstellung dieser beinahe als Ziel und Gipfel des Volksunterrichts, sein unbefangener Glaube an die Aussage der abgelaufenen Jahrtausende, dass dieses die besten Hülfsmittel der Belehrung seyen; da er ja ausserdem gefunden haben würde, dass gerade dieses Lesen und Schreiben bisher die eigentlichen Werkzeuge gewesen, um die Menschen in Nebel und Schatten einzuhüllen, und sie überklug zu machen. Daher auch rühren ohne Zweifel mehrere andere, mit seinem Grundsatze der unmittelbaren Anschauung im Widerspruche stehende Vorschläge und besonders seine durchaus irrige Ansicht der Sprache, als eines Mittels, unser Geschlecht von dunkler Anschauung zu deutlichen Begriffen zu erheben. Wir unsers Orts haben nicht von Erziehung des Volks im Gegensatze höherer Stände geredet; indem wir Volk in diesem Sinne, niedern und gemeinen Pöbel, gar nicht länger haben wollen, noch er für die deutschen Nationalangelegenheiten ferner ertragen werden kann, sondern wir haben von Nationalerziehung geredet. Soll es jemals zu dieser kommen, so muss der armselige Wunsch, dass die Erziehung doch ja recht bald vollendet seyn, und das Kind wieder hinter die Arbeit gestellt werden möge, gar nicht mehr zu Odem kommen, sondern sogleich an der Schwelle der Berathung über diese Angelegenheit abgelegt werden. Zwar wird meines Erachtens diese Erziehung nicht kostspielig seyn, die Anstalten werden guten Theils sich selbst erhalten können, und es wird der Arbeit kein Eintrag geschehen; und ich werde meine Gedanken hierüber zu seiner Zeit darlegen: aber wenn dies auch nicht so wäre, so muss unbedingt und auf jede Gefahr der Zögling in der Erziehung so lange bleiben, bis sie vollendet ist und vollendet seyn kann; jene halbe Erziehung ist um nichts besser, denn gar keine; sie lässt es eben beim Alten, und wenn man dies will, so erspare man sich lieber auch das Halbe und erkläre gleich von vornherein geradezu, dass man nicht wolle, dass der Menschheit geholfen werde. Unter jener Voraussetzung nun kann in der blossen Nationalerziehung, so lange dieselbe dauert, Lesen und Schreiben zu nichts nützen, wohl aber kann es sehr schädlich werden, indem es von der unmittelbaren Anschauung zum blossen Zeichen, und von der Aufmerksamkeit, die da weiss, dass sie nichts fasse, wenn sie es nicht jetzt und zur Stelle fasst, zur Zerstreutheit, die sich ihres Niederschreibens tröstet, und irgend einmal vom Papiere lernen will, was sie wahrscheinlich nie lernen wird, und überhaupt zu der den Umgang mit Buchstaben so oft begleitenden Träumerei leichtlich verleiten könnte, so wie es dieses auch bisher gethan hat. Erst am völligen Schlusse der Erziehung, und als das letzte Geschenk derselben mit auf den Weg, könnten diese Künste mitgetheilt, und der Zögling geleitet werden durch Zergliederung der Sprache, die er schon längst vollkommen besitzt, die Buchstaben zu erfinden und zu gebrauchen; welches ihm bei der übrigen Bildung, die er schon erlangt hat, ein Spiel seyn würde.

So in der blossen und allgemeinen Nationalerziehung. Etwas anderes ist es mit dem künftigen Gelehrten. Dieser soll einst nicht bloss über das Allgemeingeltende sich aussprechen, wie es ihm ums Herz ist, sondern er soll auch im einsamen Nachdenken die verborgene und ihm selber unbewusste eigenthümliche Tiefe seines Gemüths in das Licht der Sprache erheben, und er muss darum früher an der Schrift das Werkzeug dieses einsamen und dennoch lauten Denkens in die Hände bekommen und bilden lernen; doch wird auch mit ihm weniger zu eilen seyn, als es bisher geschehen. Es wird dies zu seiner Zeit bei der Unterscheidung der blossen Nationalerziehung von der gelehrten deutlicher erhellen.

In Gemässheit dieser Ansicht ist alles, was der Erfinder über Schall und Wort, als Entwicklungsmittel der geistigen Kraft spricht, zu berichtigen und zu beschränken. In das Einzelne zu geben, erlaubt mir nicht der Plan dieser Reden. Nur noch die folgende tief in das Ganze greifende Bemerkung. Die Grundlage seiner Entwicklung aller Erkenntniss enthält sein Buch für Mütter; indem er unter andern gar sehr auf häusliche Erziehung rechnet. Was zuvörderst diese, die häusliche Erziehung, selbst anbelangt, so wollen wir zwar mit ihm keinesweges über die Hoffnungen, die er sich von den Müttern macht, streiten; was aber unsern höhern Begriff einer Nationalerziehung anbelangt, so sind wir fest überzeugt, dass diese, besonders bei den arbeitenden Ständen, im Hause der Eltern, und überhaupt ohne gänzliche Absonderung der Kinder von ihnen, durchaus weder angefangen, noch fortgesetzt oder vollendet werden kann. Der Druck, die Angst um das tägliche Auskommen, die kleinliche Genauigkeit und Gewinnsucht, die sich hierzu fügt, würde die Kinder nothwendig anstecken, herabziehen und sie verhindern, einen freien Aufflug in die Welt des Gedankens zu nehmen. Dies ist auch eine der Voraussetzungen, die bei der Ausführung unsers Plans unbedingt ist und auf keine Weise zu erlassen. Was daraus wird, wenn die Menschheit im Ganzen in jedem folgenden Zeitalter sich also wiederholt, wie sie im vorhergehenden war, haben wir nun zur Genüge ersehen; soll eine gänzliche Umbildung mit derselben vorgenommen werden, so muss sie einmal ganz losgerissen werden von sich selber, und ein trennender Einschnitt gemacht werden in ihr hergebrachtes Fortleben. Erst nachdem ein Geschlecht durch die neue Erziehung hindurchgegangen seyn wird, wird sich berathschlagen lassen, welchen Theil von der Nationalerziehung man dem Hause anvertrauen wolle. — Dies nun abgerechnet und das Pestalozzische Buch für die Mütter lediglich als erste Grundlage des Unterrichts betrachtet, ist auch der Inhalt desselben, der Körper des Kindes, ein vollkommener Misgriff. Er geht von dem sehr richtigen Satze aus, der erste Gegenstand der Erkenntniss des Kindes müsse das Kind selbst seyn, aber ist denn der Körper des Kindes das Kind selbst? Wäre, wenn es doch ein menschlicher Körper seyn sollte, der Körper der Mutter ihm nicht weit näher und sichtbarer? und wie kann doch das Kind eine anschauliche Erkenntniss von seinem Körper bekommen, ohne zuerst gelernt zu haben, denselben zu gebrauchen? Jene Kenntniss ist keine Erkenntniss, sondern ein blosses Auswendiglernen von willkürlichen Wortzeichen, das durch die Ueberschätzung des Redens herbeigeführt wird. Die wahre Grundlage des Unterrichts und der Erkenntniss wäre, um es in der Pestalozzischen Sprache zu bezeichnen, ein ABC der Empfindungen. Wie das Kind anfängt Sprachtöne zu vernehmen und selbst nothdürftig zu bilden, müsste es geleitet werden, sich vollkommen deutlich zu machen: ob es hungere oder schläfrig sey, ob es die mit dem oder dem Ausdrucke bezeichnete ihm gegenwärtige Empfindung sehe, oder ob es vielmehr dieselbe höre u. s. f., oder ob es wohl gar etwas bloss hinzudenke; wie die verschiedenen durch besondere Wörter bezeichneten Eindrücke auf denselben Sinn, z. B. die Farben, die Schälle der verschiedenen Körper u. s. f. verschieden seyen, und in welchen Abstufungen; alles dies in richtiger und das Empfindungsvermögen selbst regelmässig entwickelnder Folge. Hierdurch erhält das Kind erst ein Ich, das es im freien und besonnenen Begriffe absondert, und mit demselben durchdringt, und gleich bei seinem Erwachen ins Leben wird dem Leben ein geistiges Auge eingesetzt, das von nun an wohl nicht wieder von demselben lassen wird. Hiedurch erhalten auch für die nachfolgenden Uebungen der Anschauung die an sich leeren Formen des Maasses und der Zahl ihren deutlich erkannten innern Gehalt, der bei der Pestalozzischen Verfahrungsweise doch nur durch dunklen Hang und Zwang ihnen hinzugesetzt werden kann. Es kommt in den Pestalozzischen Schriften ein in dieser Rücksicht merkwürdiges Geständniss eines seiner Lehrer vor, der in dieses Verfahren eingeweiht anfing nur noch ausgeleerte geometrische Körper zu erblicken. So müsste es allen Zöglingen dieses Verfahrens ergehen, wenn nicht unvermerkt die geistige Natur dagegen sicherte. Hier auch, bei diesem deutlichen Erfassen dessen, was eigentlich empfunden wird, ist der Ort, wo zwar nicht das Sprachzeichen, aber das Reden selbst und das Bedürfniss sich für andere auszusprechen, den Menschen bildet, und ihn aus der Dunkelheit und Verworrenheit zur Klarheit und Bestimmtheit erhebt. Auf das zuerst zum Bewusstseyn erwachende Kind dringen alle Eindrücke der dasselbe umgebenden Natur zugleich ein, und vermischen sich zu einem dumpfen Chaos, in welchem nichts einzelnes aus dem allgemeinen Gewühl hervorsteht. Wie soll es jemals herauskommen aus dieser Dumpfheit? Es bedarf der Hülfe anderer; es kann diese Hülfe auf keine andere Weise an sich bringen, denn dadurch, dass es sein Bedürfniss bestimmt ausspreche, mit den Unterscheidungen von ähnlichen Bedürfnissen, die schon in der Sprache niedergelegt sind. Es wird genöthigt, nach Anleitung jener Unterscheidungen mit Zurückziehung und Sammlung auf sich zu merken, das, was es wirklich fühlt, zu vergleichen und zu unterscheiden von anderem das es wohl auch kennt, aber gegenwärtig nicht fühlt. Hierdurch sondert sich erst ab in ihm ein besonnenes und freies

Ich. Diesen Weg nun, den Noth und Natur mit uns anhebt, soll die Erziehung mit besonnener und freier Kunst fortsetzen.

Im Felde der objectiven Erkenntniss, die auf äussere Gegenstände geht, fügt die Bekanntschaft mit dem Wortzeichen der Deutlichkeit und Bestimmtheit der innern Erkenntniss für den Erkennenden selbst durchaus nichts hinzu, sondern sie erhebt dieselbe bloss in den völlig verschiedenen Kreis der Mittheilbarkeit für andere. Die Klarheit jener Erkenntniss beruht gänzlich auf der Anschauung, und dasjenige, was man nach Belieben in allen seinen Theilen, gerade so wie es wirklich ist, in der Einbildungskraft wiedererzeugen kann, ist vollkommen erkannt, ob man nun dazu ein Wort habe oder nicht. Wir sind sogar der Ueberzeugung, dass jene Vollendung der Anschauung der Bekanntschaft mit dem Wortzeichen vorausgehen müsse, und dass der umgekehrte Weg gerade in jene Schatten- und Nebelwelt, und zu dem frühen Maulbrauchen, welche beide Pestalozzi mit Recht so verhasst sind, führe, ja dass der, der nur je eher je lieber das Wort wissen will, und der seine Erkenntnisse für vermehrt hält, sobald er es weiss, eben in jener Nebelwelt lebt, und bloss um deren Erweiterung bekümmert ist. Des Erfinders Denkgebäude im Ganzen erfassend, glaube ich, dass es gerade dieses ABC der Empfindung war, was er, als erste Grundlage der geistigen Entwicklung und als Inhalt seines Buchs der Mütter, anstrebte, und was ihm dunkel bei allen seinen Aeusserungen über die Sprache vorschwebte, und dass allein der Mangel an philosophischen Studien ihn verhinderte, in diesem Puncte sich selber vollkommen klar zu werden.

Diese Entwicklung nun des erkennenden Subjects selbst an der Empfindung vorausgesetzt und der Nationalerziehung, die wir beabsichtigen, als allererste Grundlage untergelegt, ist das Pestalozzische ABC der Anschauung, die Lehre von den Zahl- und Maassverhältnissen, die vollkommen zweckmässige und vortreffliche Folge. An diese Anschauung kann ein beliebiger Theil der Sinnenwelt geknüpft werden, sie kann eingeführt werden in das Gebiet der Mathematik, so lange, bis an diesen Vorübungen der Zögling hinlänglich gebildet sey, um zur Entwerfung einer gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, und zur Liebe dieser Ordnung, als dem zweiten und wesentlichen Schritte seiner Bildung, angeführt zu werden.

Noch ist gleich beim ersten Theile der Erziehung ein anderer von Pestalozzi gleichfalls in Anregung gebrachter Gegenstand nicht zu übergehen: die Entwicklung der körperlichen Fertigkeit des Zöglings, die mit der geistigen nothwendig Hand in Hand gehend fortschreiten muss. Er fordert ein ABC der Kunst, d. h. des körperlichen Könnens. Seine hervorstechendsten Aeusserungen hierüber sind folgende: „Schlagen, Tragen, Werfen, Stossen, Ziehen, Drehen, Ringen, Schwingen u. s. f. seyen die einfachsten Uebungen der Kraft. Es gebe eine naturgemässe Stufenfolge von den Anfängen in diesen Uebungen bis zu ihrer vollendeten Kunst, d. i. bis zum höchsten Grade des Nerventactes, der Schlag und Stoss, Schwung und Wurf, in hundertfachen Abwechselungen sichere, und Hand und Fuss gewiss mache.“ Alles kommt hiebei auf die naturgemässe Stufenfolge an, und es reicht nicht hin, dass man mit blinder Willkür hineingreife und irgend eine Uebung einführe, damit doch von uns gesagt werden könne, wir hätten auch, etwa wie die Griechen, körperliche Erziehung. In dieser Rücksicht ist nun noch alles zu thun, denn Pestalozzi hat kein ABC der Kunst geliefert. Dieses müsste erst geliefert werden, und zwar bedarf es dazu eines Mannes, der, in der Anatomie des menschlichen Körpers und in der wissenschaftlichen Mechanik auf gleiche Weise zu Hause, mit diesen Kenntnissen ein hohes Maass philosophischen Geistes verbände, und der auf diese Weise fähig wäre, in allseitiger Vollendung diejenige Maschine zu finden, zu der der menschliche Körper angelegt ist, und anzugeben, wie diese Maschine allmählig, also, dass jeder Schritt in der einzig möglichen richtigen Folge geschähe, durch jeden alle künftigen vorbereitet und erleichtert, und dabei die Gesundheit und Schönheit des Körpers und die Kraft des Geistes nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gestärkt und erhöht würde, — wie, sage ich, auf diese Weise diese Maschine aus jedem gesunden menschlichen Körper entwickelt werden könne. Die Unerlässlichkeit dieses Bestandtheils für eine Erziehung, die den ganzen Menschen zu bilden verspricht, und die besonders für eine Nation sich bestimmt, welche ihre Selbstständigkeit wiederherstellen und fernerhin erhalten soll, fällt ohne weitere Erinnerung in die Augen.

Was für nähere Bestimmung unsers Begriffs von deutscher Nationalerziehung noch ferner zu sagen ist, behalten wir vor der nächstkünftigen Rede.

Zehnte Rede.

Zur nähern Bestimmung der deutschen *Nationalerziehung.*

Die Anführung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, sodann seine Anschauungen sich klar zu machen, mit welcher eine folgegemässe Kunstbildung seines Körpers Hand in Hand gehen muss, ist der erste Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung. Was die Bildung der Anschauung betrifft, haben wir eine zweckmässige Anleitung von Pestalozzi; die noch ermangelnde zur Bildung des Empfindungsvermögens wird derselbe Mann und seine Mitarbeiter, die zur Lösung dieser Aufgabe zunächst berufen sind, leicht geben können. Eine Anweisung zur folgegemässen Ausbildung der körperlichen Kraft fehlt noch: es ist angegeben, was zu Lösung dieser Aufgabe erfordert werde, und es ist zu hoffen, dass, wenn die Nation Begierde nach dieser Lösung bezeigen sollte, dieselbe sich finden werde. Dieser ganze Theil der Erziehung ist nur Mittel und Vorübung zu dem zweiten wesentlichen Theile derselben, der bürgerlichen und religiösen Erziehung. Was hierüber im allgemeinen zu sagen dermalen noth thut, ist in unserer zweiten und dritten Rede schon beigebracht, und wir haben in dieser Rücksicht nichts hinzuzusetzen. Eine bestimmte Anweisung zur Kunst dieser Erziehung zu geben, ist, — immer, wie sich versteht, in Berathung und Rücksprache mit der Pestalozzischen eigentlichen Erziehungskunst — die Sache derselben Philosophie, die eine deutsche Nationalerziehung überhaupt in Vorschlag bringt; und diese Philosophie wird, wenn nur erst das Bedürfniss einer solchen Anweisung durch vollendete Ausübung des ersten Theils eintritt, nicht säumen, dieselbe zu liefern. Wie es möglich seyn werde, dass jedweder Zögling, auch aus dem niedrigsten Stande geboren, indem der Stand der Geburt wahrhaftig keinen Unterschied in den Anlagen macht, den Unterricht über diese Gegenstände, der allerdings, wenn man so will, die allertiefste Metaphysik enthält und die Ausbeute der abgezogensten Speculation ist, und welche zu fassen dermalen sogar Gelehrten und selbst speculirenden Köpfen so unmöglich fällt, fassen, und sogar leicht fassen werde; darüber ermüde man sich nur vorläufig nicht im Hin- und Herzweifeln: wenn man nur in Absicht der ersten Schritte folgen will, so wird dies späterhin die Erfahrung lehren. Nur darum, weil unsre Zeit überhaupt in der Welt der leeren Begriffe gefesselt, und an keiner Stelle in die Welt der wahrhaftigen Realität und Anschauung, hineingekommen ist, ist es ihr nicht anzumuthen, dass sie gerade bei der allerhöchsten und geistigsten Anschauung und nachdem sie schon über alles Maass klug ist, das Anschauen anfange. Ihr muss die Philosophie anmuthen, ihre bisherige Welt aufzugeben und eine ganz andere sich zu verschaffen, und es ist kein Wunder, wenn eine solche Anmuthung ohne Erfolg bleibt. Der Zögling unserer Erziehung aber ist gleich von Anbeginn an einheimisch geworden in der Welt der Anschauung und hat niemals eine andere gesehen; er soll seine Welt nicht verändern, sondern sie nur steigern, und dieses ergiebt sich von selbt. Jene Erziehung ist zugleich, wie wir schon oben darauf deuteten, die einzig mögliche Erziehung für Philosophie, und das einige Mittel, diese letztere allgemein zu machen.

Mit dieser bürgerlichen und religiösen Erziehung nun ist die Erziehung beschlossen und der Zögling zu entlassen, und so wären wir denn fürs erste in Absicht des Inhalts der vorgeschlagenen Erziehung im Reinen.

Es müsse niemals das Erkenntnissvermögen des Zöglings angeregt werden, ohne dass die Liebe für den erkannten Gegenstand es zugleich werde, indem ausserdem die Erkenntniss todt, und eben so niemals die Liebe, ohne dass sie der Erkenntniss klar werde, indem ausserdem die Liebe blind bleibe: ist einer der Hauptgrundsätze der von uns vorgeschlagenen Erziehung, mit welchem auch Pestalozzi seinem ganzen Denkgebäude zufolge einverstanden seyn muss. Die Anregung und Entwicklung dieser Liebe nun knüpft sich an den folgegemässen Lehrgang am Faden der Empfindung und der Anschauung von selbst und kommt ohne allen unsern Vorsatz oder Zuthun Das Kind hat einen natürlichen Trieb nach Klarheit und Ordnung; dieser wird in jenem Lehrgange immerfort befriedigt, und erfüllt so das Kind mit Freude und Lust; mitten in der Befriedigung aber wird es durch die neuen Dunkelheiten, die nun zum Vorschein kommen, wiederum angeregt und so ferner befriediget, und so geht das Leben hin in Liebe und Lust am Lernen. Dies ist die Liebe, wodurch jeder einzelne an die Welt des Gedankens geknüpft wird, das Band der Sinnen- und Geisterwelt überhaupt. Durch diese Liebe entsteht, in dieser Erziehung sicher und berechnet, so wie bisher durch das Ohngefähr bei wenigen vorzüglich begünstigten Köpfen, die leichte Entwicklung des Erkenntnissvermögens und die glückliche Bearbeitung der Felder der Wissenschaft.

Noch aber giebt es eine andere Liebe, diejenige, welche den Menschen an den Menschen bindet, und alle Einzelne zu einer einigen Vernunftgemeine der gleichen Gesinnung verbindet. Wie jene die Erkenntniss, so bildet diese das handelnde Leben, und treibt an, das Erkannte in sich und andern darzustellen. Da es für unsern eigentlichen Zweck wenig helfen würde, bloss die Gelehrtenerziehung zu verbessern, und die von uns beabsichtigte Nationalerziehung zunächst nicht darauf ausgeht, Gelehrte, sondern eben Menschen zu bilden, so ist klar, dass neben jener ersten auch die Entwicklung der zweiten Liebe unerlassliche Pflicht dieser Erziehung ist.

Pestalozzi redet*) von diesem Gegenstande mit herzerhebender Begeisterung; dennoch aber müssen wir bekennen, dass alles dieses uns nicht im mindesten klar geschienen hat, und am allerwenigsten so klar, dass es einer kunstmässigen Entwickelung jener Liebe zur Grundlage dienen könne. Es ist darum nöthig, dass wir unsere eigenen Gedanken zu einer solchen Grundlage mittheilen.

Die gewöhnliche Annahme, dass der Mensch von Natur selbstsüchtig sey, und auch das Kind mit dieser Selbstsucht geboren werde, und dass es allein die Erziehung sey, die demselben eine sittliche Triebfeder einpflanze, gründet sich auf eine sehr oberflächliche Beobachtung, und ist durchaus falsch. Da aus nichts sich nicht etwas machen lässt, die noch so weit fortgesetzte Entwickelung eines Grundtriebes aber ihn doch niemals zu dem Gegentheile von sich selbst machen kann: wie sollte doch die Erziehung vermögen, jemals Sittlichkeit in das Kind hineinzubringen, wenn diese nicht ursprünglich und vor aller Erziehung vorher in demselben wäre? So ist sie es denn auch wirklich in allen menschlichen Kindern, die zur Welt geboren werden; die Aufgabe ist bloss, die ursprünglichste und reinste Gestalt, in der sie zum Vorschein kommt, zu ergründen.

Durchgeführte Speculation sowohl, als die gesammte Beobachtung stimmen überein, dass diese ursprünglichste und reinste Gestalt der Trieb nach Achtung sey, und dass diesem Triebe erst das Sittliche, als einzig möglicher Gegenstand der Achtung, das Rechte und Gute, die Wahrhaftigkeit, die Kraft der Selbstbeherrschung, in der Erkenntniss aufgehe. Beim Kinde zeigt sich dieser Trieb zuerst als Trieb auch geachtet zu werden von dem, was ihm die höchste Achtung einflösst; und es richtet sich dieser Trieb, zum sicheren Beweise, dass keinesweges aus der Selbstsucht die Liebe stamme, in der Regel weit stärker und entschiedener auf den ernsteren, öfter abwesenden und nicht unmittelbar als Wohlthäter erscheinenden Vater, denn auf die mit ihrer Wohlthätigkeit stets gegenwärtige Mutter. Von diesem will das Kind bemerkt seyn, es will seinen Beifall haben; nur inwiefern dieser mit ihm zufrieden ist, ist es selbst mit sich zufrieden: dies ist die natürliche Liebe des Kindes zum Vater; keinesweges als zum Pfleger seines sinnlichen Wohlseyns, sondern als zu dem Spiegel, aus welchem ihm sein eigener Werth oder Unwerth entgegenstrahlt; an diese Liebe kann nun der Vater selbst schweren Gehorsam und jede Selbstverläugnung leicht anknüpfen: für den Lohn seines herzlichen Beifalls gehorcht es mit Freuden. Wiederum ist dies die Liebe, die es vom Vater begehrt: dass dieser bemerke sein Bestreben, gut zu seyn, und es anerkenne, dass er sich merken lasse, es mache ihm Freude, wenn er billigen könne, und thue ihm herzlich .wehe, wenn er misbilligen müsse, er wünsche nichts mehr, als immer mit demselben zufrieden seyn zu können, und alle seine Forderungen an dasselbe haben nur die Absicht, das Kind selbst immer besser und achtungswürdiger zu machen; deren Anblick wiederum die Liebe des Kindes fortdauernd belebt und verstärkt, und ihm zu allen seinen ferneren Bestrebungen neue Kraft giebt. Dagegen wird diese Liebe ertödtet durch Nichtbeachtung, oder anhaltendes unbilliges Verkennen, ganz besonders aber erzeugt sogar Hass, wenn man in der Behandlung desselben Eigennützigkeit blicken lässt, und z. B. einen durch die Unvorsichtigkeit desselben verursachten Verlust als ein Hauptverbrechen behandelt. Es sieht sich sodann als ein blosses Werkzeug betrachtet, und dies empört sein zwar dunkles, aber dennoch nicht abwesendes Gefühl, dass es durch sich selbst einen Werth haben müsse.

---

*) Ansichten, Erfahrungen und Mittel zur Beförderung einer der Menschennatur angemessenen Erziehungsweise. Leipzig 1807, bei Gräff.

Um dies an einem Beispiele zu belegen. Was ist es doch, das dem Schmerze der Züchtigung beim Kinde noch die Scham hinzufügt, und was ist diese Scham? Offenbar ist sie das Gefühl der Selbstverachtung, die es sich zufügen muss, da ihm das Misfallen seiner Eltern und Erzieher bezeugt wird. Daher denn auch in einem Zusammenhange, wo die Bestrafung von keiner Scham begleitet wird, es mit der Erziehung zu Ende ist, und die Bestrafung erscheint als eine Gewaltthätigkeit, über die der Zögling mit hohem Sinne sich hinwegsetzt und ihrer spottet.

Dies also ist das Band, was die Menschen zur Einheit des Sinnes verknüpft, und dessen Entwickelung ein Hauptbestandtheil der Erziehung zum Menschen ist, — keinesweges sinnliche Liebe, sondern Trieb zu gegenseitiger Achtung. Dieser Trieb gestaltet sich auf eine doppelte Weise: im Kinde, ausgehend von unbedingter Achtung für die erwachsene Menschheit ausser sich, zu dem Triebe, von dieser geachtet zu werden, und an ihrer wirklichen Achtung, als seinem Maassstabe, abzunehmen, inwiefern es auch selbst sich achten dürfe. Dieses Vertrauen auf einen fremden und ausser uns befindlichen Maassstab der Selbstachtung ist auch der eigenthümliche Grundzug der Kindheit und Unmündigkeit, auf dessen Vorhandenseyn ganz allein die Möglichkeit aller Belehrung und aller Erziehung der nachwachsenden Jugend zu vollendeten Menschen sich gründet. Der mündige Mensch hat den Maassstab seiner Selbstschätzung in ihm selber, und will von anderen geachtet seyn, nur inwiefern sie selbst erst seiner Achtung sich würdig gemacht haben; und bei ihm nimmt dieser Trieb die Gestalt des Verlangens an, andere achten zu können, und achtungswürdiges ausser sich hervorzubringen. Wenn es nicht einen solchen Grundtrieb im Menschen gäbe: woher käme doch die Erscheinung, dass es dem auch nur erträglich guten Menschen wehe thut, die Menschen schlechter zu finden, als er sie sich dachte, und dass es ihn tief schmerzt, sie verachten zu müssen; da es ja der Selbstsucht im Gegentheile wohl thun müsste, über andere sich hochmüthig erheben zu können? Diesen letzten Grundzug der Mündigkeit nun soll der Erzieher darstellen, sowie auf den ersten bei dem Zöglinge sicher zu rechnen ist. Der Zweck der Erziehung in dieser Rücksicht ist es eben, die Mündigkeit, in dem von uns angegebenen Sinne, hervorzubringen, und nur, nachdem dieser Zweck erreicht ist, ist die Erziehung wirklich vollendet und zu Ende gebracht. Bisher sind viele Menschen ihr ganzes Leben hindurch Kinder geblieben: diejenigen, welche zu ihrer Zufriedenheit des Beifalls der Umgebung bedurften, und nichts Rechtes geleistet zu haben glaubten, als wenn sie dieser gefielen. Ihnen hat man entgegengesetzt, als starke und kräftige Charaktere, die wenigen, die über fremdes Urtheil sich zu erheben und sich selbst zu genügen vermochten, und hat diese in der Regel gehasst, indess man jene zwar nicht achtete, aber dennoch sie liebenswürdig fand.

Die Grundlage aller sittlichen Erziehung ist es, dass man wisse, es sey ein solcher Trieb im Kinde, und ihn festiglich voraussetze, sodann, dass man ihn in seiner Erscheinung erkenne, und ihn durch zweckmässige Aufregung und durch Darreichung eines Stoffes, woran er sich befriedige, allmählig immer mehr entwickele. Die allererste Regel, dass man ihn auf den ihm allein angemessenen Gegenstand richte, auf das Sittliche, keinesweges aber etwa in einem ihm fremdartigen Stoffe ihn abfinde. Das Lernen z. B. führt seinen Reiz und seine Belohnung in sich selber; höchstens könnte angestrengter Fleiss als eine Uebung der Selbstüberwindung Beifall verdienen; aber dieser freie und über die Forderung hinausgehende Fleiss wird wenigstens in der blossen, allgemeinen Nationalerziehung kaum eine Stelle finden. Dass daher der Zögling lerne, was er soll, muss betrachtet werden als etwas, das sich eben von selbst versteht, und wovon nicht weiter geredet wird; selbst das schnellere und bessere Lernen des fähigeren Kopfes muss betrachtet werden eben als ein blosses Naturereigniss, das ihm selber zu keinem Lobe oder Auszeichnung dient, am allerwenigsten aber andere Mängel verdeckt. Nur im Sittlichen soll diesem Triebe sein Wirkungskreis angewiesen werden; aber die Wurzel aller Sittlichkeit ist die Selbstbeherrschung, die Selbstüberwindung, die Unterordnung seiner selbstsüchtigen Triebe unter den Begriff des Ganzen. Nur durch diese, und schlechthin durch nichts anderes, sey es dem Zöglinge möglich, den Beifall des Erziehers zu erhalten, dessen für seine eigene Zufriedenheit zu bedürfen er von seiner geistigen Natur angewiesen, und durch die Erziehung gewöhnt ist. Es giebt, wie wir schon in unserer zweiten Rede erinnert haben, zwei sehr verschiedene Weisen jener Unterordnung des persönlichen Selbst unter das Ganze. Zuvörderst diejenige, die schlechthin seyn muss, und keinem in keinem Stücke erlassen werden kann, die Unterwerfung unter das, um der blossen Ordnung des Ganzen willen entworfene, Gesetz der Verfassung. Wer gegen dieses sich nicht vergeht, den trifft nur nicht Misfallen, keinesweges aber wird ihm Beifall zu Theil; sowie den, der sich dagegen verginge, wirkliches Misfallen und Tadel treffen würde, der da, wo öffentlich gefehlt worden, auch öffentlich ergehen müsste, und, wo er fruchtlos bliebe, sogar durch hinzugefügte Strafe geschärft werden könnte. Sodann giebt es eine Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die nicht gefordert, sondern nur freiwillig geleistet werden kann: dass man durch eigene Aufopferung den Wohlstand desselben steigere und vermehre. Um das Verhältniss der blossen Gesetzmässigkeit und dieser höheren Tugend zu einander den Zöglingen gleich von Jugend auf recht einzuprägen, wird es zweckmässig seyn, nur demjenigen, gegen den einen gewissen Zeitraum hindurch in der ersten Rücksicht keine Klage gewesen, solche freiwillige Aufopferungen, gleichsam als den Lohn der Gesetzmässigkeit, zu gestatten, dem aber, der in Regelmässigkeit und Ordnung seiner selbst noch nicht ganz sicher ist, die Erlaubniss dazu zu versagen. Die Gegenstände solcher freiwilligen Leistungen sind im allgemeinen schon oben angezeigt, und werden tiefer unten sich noch näher ergeben. Dieser Art der Aufopferung werde zu Theil thätige Billigung, wirkliche Anerkennung ihrer Verdienstlichkeit, keinesweges zwar öffentlich, als Lob, was das Gemüth verderben und eitel machen, und es von der Selbstständigkeit ableiten könnte, sondern in geheim und mit dem Zöglinge allein. Diese Anerkennung soll nichts mehr seyn, als das eigene, dem Zöglinge auch äusserlich dargestellte, gute Gewissen desselben, und die Bestätigung seiner Zufriedenheit mit sich selbst, seiner Selbstachtung, und die Ermunterung, sich auch ferner zu vertrauen. Die hiebei beabsichtigten Vortheile würde folgende Einrichtung vortrefflich befördern. Wo mehrere Erzieher und Erzieherinnen sind, wie wir denn dies als die Regel voraussetzen, da wähle jedes Kind, frei, und so wie sein Vertrauen und sein Gefühl dasselbe treibt, einen darunter zum besonderen Freunde und gleichsam Gewissensrathe. Bei diesem suche es Rath, in allen Fällen, wo es ihm schwer wird, recht zu thun; er helfe ihm durch freundliche Zusprache nach; er sey der Vertraute der freiwilligen Leistungen, die es übernimmt; und er sey endlich derjenige, der das Treffliche mit seinem Beifalle krönt. In den Personen dieser Gewissensräthe nun müsste die Erziehung, jedem einzelnen nach seiner Weise, folgegemäss zu immer grösserer Stärke in der Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung emporhelfen; und so wird allmählig Festigkeit und Selbstständigkeit entstehen, durch deren Erzeugung die Erziehung sich selbst abschliesst, und für die Zukunft aufhebt. Durch eigenes Thun und Handeln schliesst sich uns am klarsten der Umfang der sittlichen Welt auf, und wem sie also aufgegangen ist, dem ist sie wahrhaftig aufgegangen. Ein solcher weiss nun selbst, was in ihr enthalten ist, und bedarf keines fremden Zeugnisses mehr über sich, sondern vermag es, selbst ein richtiges Gericht über sich zu halten, und ist von nun an mündig.

Wir haben durch das soeben Gesagte eine Lücke, die in unserem bisherigen Vortrage blieb, geschlossen, und unseren Vorschlag erst wahrhaftig ausführbar gemacht. Das Wohlgefallen am Rechten und Guten um sein selbst willen soll durch die neue Erziehung an die Stelle der bisher gebrauchten sinnlichen Hoffnung oder Furcht gesetzt werden, und dieses Wohlgefallen soll, als einzig vorhandene Triebfeder, alles künftige Leben in Bewegung setzen: dies ist die Hauptsache unseres Vorschlages. Die erste hiebei sich aufdringende Frage ist: aber, wie soll denn nun jenes Wohlgefallen selbst erzeugt werden? Erzeugt werden, im eigentlichen Sinne des Wortes, kann es nun wohl nicht; denn der Mensch vermag nicht aus nichts etwas zu machen. Es muss, wenn unser Vorschlag irgend ausführbar seyn soll, dieses Wohlgefallen ursprünglich vorhanden seyn, und schlechthin in allen Menschen ohne Ausnahme vorhanden seyn und ihnen angeboren werden. So verhält es sich denn auch wirklich. Das Kind ohne alle Ausnahme will recht und gut seyn, keinesweges will es, sowie ein junges Thier, bloss wohl seyn. Die Liebe ist der Grundbestandtheil des Menschen; diese ist da, sowie der Mensch da ist, ganz und vollendet, und es kann ihr nichts hinzugefügt werden; denn diese liegt hinaus über die fortwachsende Erscheinung des sinnlichen Lebens und ist unabhängig von ihm. Nur die Erkenntniss ist es, woran sich dieses sinnliche Leben knüpft, und welche mit demselben entsteht und fortwächst. Diese entwickelt sich nur langsam und allmählig, im Fortlaufe der Zeit. Wie soll nun, so lange, bis ein geordnetes Ganzes von Begriffen des Rechten und Guten entstehe, an welches das treibende Wohlgefallen sich knüpfen könne, jene angeborene Liebe, über die Zeiten der Unwissenheit hinwegkommen, sich entwickeln und üben? Die vernünftige Natur hat ohne alles unser Zuthun der Schwierigkeit abgeholfen. Das dem Kinde in seinem Inneren abgehende Bewusstseyn stellt sich ihm äusserlich und verkörpert dar an dem Urtheile der erwachsenen Welt. Bis in ihm selbst ein verständiger Richter sich entwickele, wird es durch einen Naturtrieb an diese verwiesen, und so ihm ein Gewissen ausser ihm gegeben, bis in ihm selber sich eins erzeuge. Diese bis jetzt wenig bekannte Wahrheit soll die neue Erziehung anerkennen, und sie soll die ohne ihr Zuthun vorhandene Liebe auf das Rechte leiten. Bis jetzt ist in der Regel diese Unbefangenheit und diese kindliche Gläubigkeit der Unmündigen an die höhere Vollkommenheit der Erwachsenen zum Verderben derselben gebraucht worden; ihre Unschuld gerade, und ihr natürlicher Glauben an uns, machte es uns möglich, ihnen statt des Guten, das sie innerlich wollten, unser Verderbniss, das sie verabscheut haben würden, wenn sie es zu erkennen vermocht hätten, einzupflanzen, noch ehe sie Gutes und Böses unterscheiden konnten.

Dies ist eben die allergrösste Vergehung, die unserer Zeit zur Last fällt; und es wird hierdurch auch die täglich sich darbietende Erscheinung erklärt, dass in der Regel der Mensch um so schlechter, selbstsüchtiger, für alle guten Regungen erstorbener, und zu jedem rechten Werke untauglicher wird, je mehrere Jahre er zählt, und um je weiter daher er sich von den ersten Tagen seiner Unschuld, die fürs erste noch immer in einigen Ahnungen des Guten leise nachklingen, entfernt hat;

es wird dadurch ferner bewiesen, dass das gegenwärtige Geschlecht, wenn es nicht einen durchaus trennenden Abschnitt in sein Fortleben macht, eine noch verdorbenere Nachkommenschaft, und diese eine abermals verdorbenere, nothwendig hinterlassen werde. Von solchen sagt ein verehrungswürdiger Lehrer des Menschengeschlechtes mit treffender Wahrheit, dass es besser sey, wenn ihnen bei Zeiten ein Mühlstein an den Hals gehängt würde, und sie ersäuft würden im Meere, da wo es am tiefsten ist. Es ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, dass der Mensch als Sünder geboren werde; wäre dies wahr, wie könnte doch jemals an ihn auch nur ein Begriff von Sünde kommen, der ja nur im Gegensatze mit einer Nichtsünde möglich ist? Er lebt sich zum Sünder; und das bisherige menschliche Leben war in der Regel eine im steigenden Fortschritte begriffene Entwickelung der Sündhaftigkeit.

Das Gesagte zeigt in einem neuen Lichte die Nothwendigkeit, ohne Verzug Anstalt zu einer wirklichen Erziehung zu machen. Könnte nur die nachwachsende Jugend ohne alle Berührung mit den Erwachsenen und völlig ohne Erziehung aufwachsen, so möchte man ja immer den Versuch machen, was sich hieraus ergeben würde. Aber, wenn wir sie auch nur in unserer Gesellschaft lassen, macht ihre Erziehung, ohne allen unseren Wunsch oder Willen, sich von selbst; sie selbst erziehen sich an uns: unsere Weise zu seyn dringt sich ihnen auf, als ihr Muster, sie eifern uns nach, auch ohne dass wir es verlangen, und sie begehren nichts anderes, denn also zu werden, wie wir sind. Nun aber sind wir, in der Regel und nach der grossen Mehrheit genommen, durchaus verkehrt, theils ohne es zu wissen und indem wir selbst, ebenso unbefangen wie unsere Kinder, unsere Verkehrtheit für das Rechte halten; oder, wenn wir es auch wüssten, wie vermöchten wir doch in der Gesellschaft unserer Kinder plötzlich das, was ein langes Leben uns zur zweiten Natur gemacht hat, abzulegen, und unseren ganzen alten Sinn und Geist mit einem neuen zu vertauschen? In der Berührung mit uns müssen sie verderben, dies ist unvermeidlich; haben wir einen Funken Liebe für sie, so müssen wir sie entfernen aus unserem verpestenden Dunstkreise, und einen reineren Aufenthalt für sie errichten. Wir müssen sie in die Gesellschaft von Männern bringen, welche, wie es auch übrigens um sie stehen möge, dennoch durch anhaltende Uebung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, dass Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntniss, wie man vor Kindern erscheinen muss; wir müssen aus dieser Gesellschaft in die unsrige sie nicht eher wieder zurücklassen, bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben, und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind.

So viel haben wir über die Erziehung zur Sittlichkeit im allgemeinen hier beizubringen für nöthig erachtet.

Dass die Kinder in gänzlicher Absonderung von den Erwachsenen mit ihren Lehrern und Vorstehern allein zusammenleben sollen, ist mehrmals erinnert. Es versteht sich ohne unser besonderes Bemerken, dass beiden Geschlechtern diese Erziehung auf dieselbe Weise zu Theil werden müsse. Eine Absonderung dieser Geschlechter in besondere Anstalten für Knaben und Mädchen würde zweckwidrig seyn, und mehrere Hauptstücke der Erziehung zum vollkommenen Menschen aufheben. Die Gegenstände des Unterrichtes sind für beide Geschlechter gleich; der in den Arbeiten stattfindende Unterschied kann, auch bei Gemeinschaftlichkeit der übrigen Erziehung, leicht beobachtet werden. Die kleinere Gesellschaft, in der sie zu Menschen gebildet werden, muss, ebenso wie die grössere, in die sie einst als vollendete Menschen eintreten sollen, aus einer Vereinigung beider Geschlechter bestehen; beide müssen erst gegenseitig in einander die gemeinsame Menschheit anerkennen und lieben lernen, und Freunde haben und Freundinnen, ehe sich ihre Aufmerksamkeit auf den Geschlechtsunterschied richtet, und sie Gatten und Gattinnen werden. Auch muss das Verhältniss der beiden Geschlechter zu einander im Ganzen, starkmüthiger Schutz von der einen, liebevoller Beistand von der anderen Seite, in der Erziehungsanstalt dargestellt, und in den Zöglingen gebildet werden.

Wenn es zur Ausführung unseres Vorschlages kommen sollte, würde das erste Geschäft seyn, ein Gesetz für die innere Verfassung dieser Erziehungsanstalten zu entwerfen. Wenn der von uns aufgestellte Grundbegriff nur gehörig durchdrungen ist, so ist dies eine sehr leichte Arbeit, und wir wollen uns hier dabei nicht aufhalten.

Ein Haupterforderniss dieser neuen Nationalerziehung ist es, dass in ihr Lernen und Arbeiten vereinigt sey, dass die Anstalt durch sich selbst sich zu erhalten den Zöglingen wenigstens scheine, und dass jeder in dem Bewusstseyn erhalten werde, zu diesem Zwecke nach aller seiner Kraft beizutragen. Dies wird, durchaus noch ohne alle Beziehung auf den Zweck der äusseren Ausführbarkeit und der Sparsamkeit hiebei, die man unserem Vorschlage ohne Zweifel anmuthen wird, schon unmittelbar durch die Aufgabe der Erziehung selbst gefordert: theils darum, weil alle, die bloss durch die allgemeine Nationalerziehung hindurchgehen, zu den arbeitenden Ständen bestimmt sind, und zu deren Erziehung die Bildung zum tüchtigen Arbeiter ohne Zweifel gehört; besonders aber darum, weil das gegründete Vertrauen, dass man sich stets durch eigene Kraft werde durch die Welt bringen können, und für seinen Unterhalt keiner fremden Wohlthätigkeit bedürfe, zur persönlichen Selbstständigkeit des Menschen gehört, und die sittliche, weit mehr als man bis jetzt zu glauben scheint, bedingt. Diese Bildung würde einen anderen, bis jetzt auch in der Regel dem blinden Ohngefähr preisgegebenen Theil der Erziehung abgeben, den man die wirthschaftliche Erziehung nennen könnte, und der keinesweges aus der dürftigen und beschränkten Ansicht, über welche einige unter Benennung der Oekonomie spotten, sondern aus dem höheren sittlichen Standpuncte angesehen werden muss. Unsere Zeit stellt es oft als einen über alle Gegenrede erhabenen Grundsatz auf, dass man eben schmeicheln, kriechen, sich zu allem gebrauchen lassen müsse, wenn man leben wolle, und dass es auf keine andere Weise angehe. Sie besinnt sich nicht, dass, wenn man sie auch mit dem heroischen, aber durchaus wahren Gegenspruche verschonen wollte, dass, wenn es so ist, sie eben nicht leben, sondern sterben solle, noch die Bemerkung übrig bleibt, dass sie hätte lernen sollen, mit Ehren leben zu können. Man erkundige sich nur näher nach den Personen, die durch ehrloses Betragen sich auszeichnen; immer wird man finden, dass sie nicht arbeiten gelernt haben, oder die Arbeit scheuen, und dass sie noch überdies üble Wirthschafter sind. Darum soll der Zögling unserer Erziehung an Arbeitsamkeit gewöhnt werden, damit er der Versuchung zur Unrechtlichkeit durch Nahrungssorgen überhoben sey, und tief, und als allererster Grundsatz der Ehre, soll es in sein Gemüth geprägt werden, dass es schändlich sey, seinen Lebensunterhalt einem anderen, denn seiner Arbeit verdanken zu wollen.

Pestalozzi will während des Lernens zugleich allerlei Handarbeiten treiben lassen. Indem wir die Möglichkeit dieser Vereinigung unter der von ihm angegebenen Bedingung, dass das Kind die Handarbeit schon vollkommen fertig könne, nicht läugnen wollen, scheint uns dennoch dieser Vorschlag aus der Dürftigkeit des ersten Zweckes hervorzugehen. Der Unterricht muss, meines Erachtens, als so heilig und ehrwürdig dargestellt werden, dass er der ganzen Aufmerksamkeit und Sammlung bedürfe, und nicht neben einem anderen Geschäfte empfangen werden könne. Sollen in Jahreszeiten, welche die Zöglinge ohnedies ins Zimmer einschliessen, in den Arbeitsstunden dergleichen Arbeiten, als da ist Stricken, Spinnen u. dergl. getrieben werden, so wird es, damit der Geist in Thätigkeit bleibe, sehr zweckmässig seyn, gemeinschaftliche Geistesübungen unter Aufsicht damit zu verknüpfen; dennoch ist jetzt die Arbeit die Hauptsache, und diese Uebungen sind nicht zu betrachten als Unterricht, sondern bloss als ein erheiterndes Spiel.

Alle Arbeiten dieser niederen Art müssen überhaupt nur als Nebensache, keinesweges als die Hauptarbeit vorgestellt werden. Diese Hauptarbeit ist die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, deren sie in ihrem kleinen Staate bedürfen. Es versteht sich, dass der Antheil hieran, der einem zugemuthet wird, mit der körperlichen Kraft seines Alters in Gleichgewicht zu bringen, und die abgehende Kraft durch neu zu erfindende Maschinen und Werkzeuge zu ersetzen ist. Die Hauptrücksicht hiebei ist die, dass sie, so weit möglich, in seinen Gründen verstehen müssen, was sie treiben, dass sie die zu ihren Geschäften nöthigen Kenntnisse von der Erzeugung der Pflanzen, von den Eigenschaften und Bedürfnissen des thierischen Körpers, von den Gesetzen der Mechanik, schon erhalten haben. Auf diese Art wird theils ihre Erziehung schon ein folgegemässer Unterricht über die Gewerbe, die sie künftig zu treiben haben, und es wird der denkende und verständige Landwirth in unmittelbarer Anschauung gebildet, theils wird schon jetzt ihre mechanische Arbeit veredelt und vergeistiget, sie ist in eben dem Grade Beleg in der freien Anschauung dessen, was sie begriffen haben, als sie Arbeit um den Unterhalt ist, und auch in Gesellschaft mit dem Thiere und der Erdscholle bleiben sie dennoch im Umkreise der geistigen Welt, und sinken nicht herab zu den letzteren.

Das Grundgesetz dieses kleinen Wirthschaftsstaates sey dieses, dass in ihm kein Artikel zu Speise, Kleidung u. s. w. noch, so weit dies möglich ist, irgend ein Werkzeug gebraucht werden dürfe, das nicht in ihm selbst erzeugt und verfertigt sey. Bedarf diese Haushaltung einer Unterstützung von aussen, so werden ihr die Gegenstände in Natur, aber keine anderer Art, als die sie auch selbst hat, gereicht, und zwar, ohne dass die Zöglinge erfahren, dass ihre eigene Ausbeute vermehrt worden, oder, dass sie, wo das letztere zweckmässig ist, es nur als Darlehn erhalten, und es zu bestimmter Zeit wieder zurückerstatten. Für diese Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Ganzen arbeite nun jeder Einzelne aus aller seiner Kraft, ohne dass er doch mit demselben abrechne, oder für sich auf irgend ein Eigenthum Anspruch mache. Jeder wisse, dass er sich dem Ganzen ganz schuldig ist, und geniesse nur, oder darbe, wenn es sich so fügt, mit dem Ganzen. Dadurch wird die ehrgemässe Selbstständigkeit des Staates und der Familie, in die er einst treten soll, und das Verhältniss ihrer einzelnen Glieder zu ihnen, der lebendigen Anschauung dargestellt, und wurzelt unaustilgbar ein in sein Gemüth.

Hier, bei dieser Anführung zur mechanischen Arbeit, ist der Ort, wo die in der allgemeinen Nationalerziehung liegende und auf sie gestützte Gelehrtenerziehung von der ersteren sich absondert, und wo von derselben zu sprechen ist. Die in der allgemeinen Nationalerziehung liegende Gelehrtenerziehung, habe ich gesagt. Ob es nicht auch fernerhin jedem, der eigenes Vermögen genug zu haben glaubt, um zu studiren, oder der sich aus irgend einem Grunde zu den bisherigen höheren Ständen rechnet, frei stehen werde, den bisher üblichen Weg der Gelehrtenerziehung zu beschreiten, lasse ich dahingestellt seyn; wie, wenn es nur einmal zur Nationalerziehung kommen sollte, die Mehrheit dieser Gelehrten, ich will nicht sagen, gegen den in der neuen Schule gebildeten Gelehrten, sondern sogar gegen den aus ihr hervorgehenden gemeinen Mann, mit ihrer erkauften Gelehrsamkeit bestehen werde, wird die Erfahrung lehren: ich aber will jetzt nicht davon, sondern von der Gelehrtenerziehung in der neuen Weise reden.

In den Grundsätzen derselben muss auch der künftige Gelehrte durch die allgemeine Nationalerziehung hindurchgegangen seyn, und den ersten Theil derselben, die Entwickelung der Erkenntniss an Empfindung, Anschauung und dem, was an die letztere geknüpft wird, vollständig und klar erhalten haben. Nur dem Knaben, der eine vorzügliche Gabe zum Lernen, und eine hervorstechende Hinneigung nach der Welt der Begriffe zeigt, kann die neue Nationalerziehung erlauben, diesen Stand zu ergreifen; jedem aber, der diese Eigenschaften zeigt, wird sie es ohne Ausnahme, und ohne Rücksicht auf einen vorgeblichen Unterschied der Geburt, erlauben müssen; denn der Gelehrte ist es keinesweges zu seiner eigenen Bequemlichkeit, und jedes Talent dazu ist ein schätzbares Eigenthum der Nation, das ihr nicht entrissen werden darf.

Der Ungelehrte ist bestimmt, das Menschengeschlecht auf dem Standpuncte der Ausbildung, die es errungen hat, durch sich selbst zu erhalten, der Gelehrte, nach einem klaren Begriffe und mit besonnener Kunst dasselbe weiter zu bringen.

Der letztere muss mit seinem Begriffe der Gegenwart immer voraus seyn, die Zukunft erfassen, und dieselbe in die Gegenwart zu künftiger Entwickelung hineinzupflanzen vermögen. Dazu bedarf es einer klaren Uebersicht des bisherigen Weltzustandes, einer freien Fertigkeit im reinen und von der Erscheinung unabhängigen Denken, und, damit er sich mittheilen könne, des Besitzes der Sprache bis in ihre lebendige und schöpferische Wurzel hinein. Alles dieses erfordert geistige Selbstthätigkeit ohne alle fremde Leitung und einsames Nachdenken, in welchem darum der künftige Gelehrte von der Stunde an, da sein Beruf entschieden ist, geübt werden muss, keinesweges bloss, wie beim Ungelehrten, ein Denken unter dem Auge des stets gegenwärtigen Lehrers; es erfordert eine Menge Hülfskenntnisse, die dem Ungelehrten für seine Bestimmung durchaus unbrauchbar sind. Die Arbeit des Gelehrten und das Tagwerk seines Lebens wird eben jenes einsame Nachdenken seyn; zu dieser Arbeit ist er nun sogleich anzuführen, die andere mechanische Arbeit ihm dagegen zu erlassen. Indess also die Erziehung des künftigen Gelehrten zum Menschen überhaupt mit der allgemeinen Nationalerziehung wie bisher fortginge, und er dem dahin einschlagenden Unterrichte mit allen übrigen beiwohnte, würden ihm nur diejenigen Stunden, die für die anderen Arbeitsstunden sind, gleichfalls zu Lehrstunden gemacht werden müssen in demjenigen, was sein einstiger Beruf eigenthümlich erfordert; und dieses wäre der ganze Unterschied. Die allgemeinen Kenntnisse des Ackerbaues, anderer mechanischen Künste und der Handgriffe dabei, die schon dem blossen Menschen anzumuthen sind, wird er ohne Zweifel schon bei seinem Durchgange durch die erste Klasse gelernt haben, oder diese Kenntnisse wären, falls dies nicht der Fall seyn sollte, nachzuholen. Dass er, weit weniger denn irgend ein anderer, von den eingeführten körperlichen Uebungen losgesprochen werden könne, versteht sich von selbst. Die besonderen Lehrgegenstände aber, die in den gelehrten Unterricht fallen würden, sowie den dabei zu beobachtenden Lehrgang noch anzugeben, liegt ausserhalb des Planes dieser Reden.

Elfte Rede.

Wem die Ausführung dieses Erziehungsplanes anheimfallen werde.

Der Plan der neuen deutschen Nationalerziehung ist für unseren Zweck hinreichend dargelegt. Die nächste Frage, die sich nun aufdringt, ist die: wer soll sich an die Spitze der Ausführung dieses Planes stellen, auf wen ist dabei zu rechnen, und auf wen haben wir gerechnet?

Wir haben diese Erziehung als die höchste und dermalen sich einzig aufdringende Angelegenheit der deutschen Vaterlandsliebe aufgestellt, und wollen an diesem Bande die Verbesserung und Umschaffung des gesammten Menschengeschlechtes zuerst in die Welt einführen. Jene Vaterlandsliebe aber soll zunächst den deutschen Staat, allenthalben wo Deutsche regiert werden, begeistern, und den Vorsitz haben, und die treibende Kraft seyn bei allen seinen Beschlüssen. Der Staat also wäre es, auf welchen wir zuerst unsere erwartenden Blicke zu richten hätten.

Wird dieser unsere Hoffnungen erfüllen? Welches sind die Erwartungen, die wir, immer wie sich versteht, auf keinen besonderen Staat, sondern auf ganz Deutschland sehend, nach dem bisherigen von ihm fassen können?

Im neueren Europa ist die Erziehung ausgegangen nicht eigentlich vom Staate, sondern von derjenigen Gewalt, von der die Staaten meistens auch die ihrige hatten, von dem himmlisch-geistigen Reiche der Kirche. Diese betrachtete sich nicht sowohl als ein Bestandtheil des irdischen Gemeinwesens, sondern vielmehr als eine demselben ganz fremde Pflanzstatt aus dem Himmel, die abgesandt sey, diesem auswärtigen Staate allenthalben, wo sie Wurzel fassen konnte, Bürger anzuwerben; ihre Erziehung ging auf nichts Anderes, denn dass die Menschen in der anderen Welt keineswegs verdammt, sondern selig würden. Durch die Reformation wurde diese kirchliche Gewalt, die übrigens fortfuhr sich ebenso anzusehen wie bisher, mit der weltlichen Macht, mit der sie bisher gar oft sogar im Widerstreite gelegen hatte, nur vereinigt; dies war der ganze Unterschied, der in dieser Rücksicht aus jener Begebenheit erfolgte. Es blieb daher auch die alte Ansicht des Erziehungswesens. Auch in den neuesten Zeiten, und bis auf diesen Tag, ist die Bildung der vermögenderen Stände betrachtet worden als eine Privatangelegenheit der Eltern, die sie nach eigenem Gefallen einrichten möchten, und die Kinder dieser wurden in der Regel nur dazu angeführt, dass sie sich selbst einst nützlich würden; die einzige öffentliche Erziehung aber, die des Volkes, war lediglich Erziehung zur Seligkeit im Himmel; die Hauptsache war ein wenig Christenthum und Lesen, und falls es zu erschwingen war, Schreiben, alles um des Christenthums willen. Alle andere Entwickelung der Menschen wurde dem ohngefähren und blindwirkenden Einflusse der Gesellschaft, in welcher sie aufwuchsen, und dem wirklichen Leben selbst überlassen. Sogar die Anstalten zur gelehrten Erziehung waren vorzüglich auf die Bildung von Geistlichen berechnet; dies war die Hauptfacultät, zu der die übrigen nur den Anhang bildeten, und meistens auch nur den Abgang von jener abgetreten erhielten.

So lange diejenigen, die an der Spitze des Regimentes standen, über den eigentlichen Zweck desselben im Dunkeln blieben, und selbst für ihre eigene Person ergriffen waren von jener gewissenhaften Sorge für ihre und anderer Seligkeit, konnte man auf ihren Eifer für diese Art der öffentlichen Erziehung und auf ihre ernstlichen Bemühungen dafür sicher rechnen. Sobald sie aber über den ersten ins Klare kamen, und begriffen, dass der Wirkungskreis des Staates innerhalb der sichtbaren Welt liege, so musste ihnen einleuchten, dass jene Sorge für die ewige Seligkeit ihrer Unterthanen ihnen nicht zur Last fallen könne, und dass, wer da selig werden wolle, selbst sehen möge, wie er es mache. Sie glaubten von nun an genug zu thun, wenn sie nur die aus gottseligeren Zeiten herrührenden Stiftungen und Anstalten ihrer ersten Bestimmung fernerhin überliessen; so wenig angemessen und ausreichend dieselben auch für die ganz veränderten Zeiten seyn mochten, ihnen mit Ersparung an ihren anderweitigen Zwecken selbst zuzulegen, hielten sie sich nicht für verbunden, thätig einzugreifen, und das zweckmässige Neue an die Stelle des Veralteten und Unbrauchbaren zu setzen, nicht für berechtigt, und auf alle Vorschläge dieser Art war die stets fertige Antwort: hiezu habe der Staat kein Geld. Wurde ja einmal eine Ausnahme von dieser Regel gemacht, so geschah es zum Vortheile der höheren Lehranstalten, die einen Glanz weitumher verbreiten, und ihren Beförderern Ruhm bereiten; die Bildung derjenigen Klasse aber, die der eigentliche Boden des Menschengeschlechtes ist, aus welcher die höhere Bildung sich immerfort ergänzt, und auf welche die letztere fortdauernd zurückwirken muss, die des Volkes, blieb unbeachtet, und befindet sich seit der Reformation bis auf diesen Tag im Zustande des steigenden Verfalles.

Sollen wir nun für die Zukunft, und von Stund an, für unsere Angelegenheit vom Staate eine bessere Hoffnung fassen können, so wäre nöthig, dass derselbe den Grundbegriff vom Zwecke der Erziehung, den er bisher gehabt zu haben scheint, mit einem ganz anderen vertauschte; dass er einsehe, er habe mit seiner bisherigen Ablehnung der Sorge für die ewige Seligkeit seiner Mitbürger vollkommen recht, indem es für diese Seligkeit gar keiner besonderen Bildung bedürfe, und eine solche Pflanzschule für den Himmel, wie die Kirche, deren Gewalt zuletzt ihm übertragen worden, gar nicht stattfinde, aller tüchtigen Bildung nur im Wege stehe und des Dienstes entlassen werden müsse; dass es dagegen gar sehr bedürfe der Bildung für das Leben auf der Erde, und dass aus der gründlichen Erziehung für dieses sich die für den Himmel, als eine leichte Zugabe, von selbst ergebe. Der Staat scheint bisher, je aufgeklärter er zu seyn meinte, desto fester geglaubt zu haben, dass er, auch ohne alle Religion und Sittlichkeit seiner Bürger, durch die blosse Zwangsanstalt, seinen eigentlichen Zweck erreichen könne, und dass in Absicht jener diese es halten möchten, wie sie könnten. Möchte er aus den neuen Erfahrungen wenigstens dies gelernt haben, dass er das nicht vermag, und dass er gerade durch den Mangel der Religion und der Sittlichkeit dahingekommen ist, wo er sich dermalen befindet.

Möchte man ihn, in Absicht seines Zweifels, ob er auch wohl das Vermögen habe, den Aufwand einer Nationalerziehung zu bestreiten, überzeugen können, dass er durch diese einzige Ausgabe seine meisten übrigen auf die wirthschaftlichste Weise besorgen, und dass, wenn er diese nur übernimmt, er bald nur diese einzige Hauptausgabe haben werde. Bis jetzt ist der bei weitem grösste Theil der Einkünfte des Staates auf die Unterhaltung stehender Heere gewendet worden. Den Erfolg dieser Verwendung haben wir gesehen, dies reicht hin; denn tiefer in die besonderen Gründe dieses Erfolges aus der Einrichtung dieser Heere hineinzugehen, liegt ausserhalb unseres Planes. Dagegen würde der Staat, der die von uns vorgeschlagene Nationalerziehung allgemein einführte, von dem Augenblicke an, da ein Geschlecht der nachgewachsenen Jugend durch sie hindurchgegangen wäre, gar keines besonderen Heeres bedürfen, sondern er hätte an ihnen ein Heer, wie es noch keine Zeit gesehen. Jeder einzelne ist zu jedem möglichen Gebrauche seiner körperlichen Kraft vollkommen geübt, und begreift sie auf der Stelle, zu Ertragung jeder Anstrengung und Mühseligkeit gewöhnt, sein in unmittelbarer Anschauung aufgewachsener Geist ist immer gegenwärtig und bei sich selbst, in seinem Gemüthe lebt die Liebe des Ganzen, dessen Mitglied er ist, des Staates und des Vaterlandes, und vernichtet jede andere selbstische Regung. Der Staat kann sie rufen und sie unter die Waffen stellen, sobald er will, und kann sicher seyn, dass kein Feind sie schlägt. Ein anderer Theil der Sorgfalt und der Ausgaben in weise regierten Staaten ging bisher auf die Verbesserung der Staatswirthschaft, im ausgedehntesten Sinne und in allen ihren Zweigen, und es ist hierbei, durch die Ungelehrigkeit und Unbehülflichkeit der niederen Stände, manche Sorgfalt und mancher Aufwand vergebens gemacht worden, und die Sache hat allenthalben nur geringen Fortgang gehabt. Durch unsere Erziehung erhält der Staat arbeitende Stände, die des Nachdenkens über ihr Geschäft von Jugend auf gewohnt sind, und die schon sich selbst durch sich selbst zu helfen Vermögen und Neigung haben; vermag nun noch überdies der Staat ihnen auf eine zweckmässige Weise unter die Arme zu greifen, so werden sie ihn auf das halbe Wort verstehen, und seine Belehrung sehr dankbar aufnehmen. Alle Zweige der Haushaltung werden ohne viele Mühe in kurzer Zeit einen Flor gewinnen, den auch noch keine Zeit gesehen hat, und dem Staate wird, wenn er ja rechnen will, und wenn er etwa bis dahin nebenbei auch noch den wahren Grundwerth der Dinge kennen lernen sollte, seine erste Auslage tausendfältige Zinsen tragen. Bisher hat der Staat für Gerichts- und Polizeianstalten vieles thun müssen, und doch niemals genug für sie thun können; Zucht- und Verbesserungshäuser haben ihm Ausgaben gemacht, die Armenanstalten endlich erforderten, jemehr auf sie gewendet wurde, einen um so grösseren Aufwand, und erschienen in der ganzen bisherigen Lage eigentlich als Anstalten Arme zu machen. Die ersteren werden in einem Staate, der die neue Erziehung allgemein macht, sehr verringert werden, die letzteren gänzlich wegfallen. Frühe Zucht sichert vor der späteren sehr mislichen Zucht und Verbesserung; Arme aber giebt es unter einem also erzogenen Volke gar nicht.

Möchte der Staat und alle, die denselben berathen, es wagen, seine eigentliche dermalige Lage ins Auge zu fassen und sie sich zu gestehen; möchte er lebendig einsehen, dass ihm durchaus kein anderer Wirkungskreis übriggelassen ist, in welchem er als ein wirklicher Staat, ursprünglich und selbstständig, sich bewegen und etwas beschliessen könne, ausser diesem, der Erziehung der kommenden Geschlechter; dass, wenn er nicht überhaupt nichts thun will, er nur noch dieses thun kann; dass man aber auch dieses Verdienst ihm ungeschmälert und unbeneidet überlassen werde! Dass wir es nicht mehr vermögen, thätigen Widerstand zu leisten, ist, als in die Augen springend und von jederman zugestanden, schon früher von uns vorausgesetzt worden. Wie können wir nun die Fortdauer unseres dadurch verwirkten Daseyns gegen den Vorwurf der Feigheit und einer unwürdigen Liebe zum Leben rechtfertigen?

Auf keine andere Weise, als wenn wir uns entschliessen, nicht für uns selbst zu leben, und dieses durch die That darthun; wenn wir uns zum Saamenkorne einer würdigeren Nachkommenschaft machen, und lediglich um dieserwillen uns so lange erhalten wollen, bis wir sie hingestellt haben. Jenes ersten Lebenszweckes verlustig, was könnten wir denn noch anderes thun? Unsere Verfassungen wird man uns machen, unsere Bündnisse und die Anwendung unserer Streitkräfte wird man uns anzeigen, ein Gesetzbuch wird man uns leihen, selbst Gericht und Urtheilsspruch, und die Ausübung derselben, wird man uns zuweilen abnehmen; mit diesen Sorgen werden wir auf die nächste Zukunft verschont bleiben. Bloss an die Erziehung hat man nicht gedacht; suchen wir ein Geschäft, so lasst uns dieses ergreifen! Es ist zu erwarten, dass man in demselben uns ungestört lassen werde. Ich hoffe, — vielleicht täusche ich mich selbst darin, aber da ich nur um dieser Hoffnung willen noch leben mag, so kann ich es nicht lassen, zu hoffen; — ich hoffe, dass ich einige Deutsche überzeugen und sie zur Einsicht bringen werde, dass es allein die Erziehung sey, die uns retten könne von allen Uebeln, die uns drücken. Ich rechne besonders darauf, dass die Noth uns zum Aufmerken und zum ernsten Nachdenken geneigter gemacht habe. Das Ausland hat anderen Trost und andere Mittel; es ist nicht zu erwarten, dass es diesem Gedanken, falls er je an dasselbe kommen sollte, einige Aufmerksamkeit schenken, oder einigen Glauben beimessen werde; ich hoffe vielmehr, dass es zu einer reichen Quelle von Belustigung für die Leser ihrer Journale gedeihen werde, wenn sie je erfahren, dass sich jemand von der Erziehung so grosse Dinge verspreche.

Möge der Staat und diejenigen, die denselben berathen, sich nicht lässiger machen lassen in Ergreifung dieser Aufgabe, durch die Betrachtung, dass der gehoffte Erfolg in der Entfernung liege. Wollte man unter den mannigfaltigen und höchst verwickelten Gründen, die unser dermaliges Schicksal zur Folge gehabt haben, das, was allein und eigenthümlich den Regierungen zur Last fällt, absondern, so würde sich finden, dass diese, die vor allen anderen verbunden sind, die Zukunft ins

Auge zu fassen und zu beherrschen, beim Andrange der grossen Zeitbegebenheiten auf sie immer nur gesucht, sich aus der unmittelbar gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, so gut sie es vermocht; in Absicht der Zukunft aber nicht auf ihre Gegenwart, sondern auf irgend einen Glückszufall, der den stätigen Faden der Ursachen und Wirkungen abschneiden sollte, gerechnet haben. Aber dergleichen Hoffnungen sind betrüglich. Eine treibende Kraft, die man einmal in die Zeit hineinkommen lassen, treibt fort und vollendet ihren Weg, und nachdem einmal die erste Nachlässigkeit begangen worden, kann die zu spät kommende Besinnung sie nicht aufhalten. Des ersten Falles, bloss die Gegenwart zu bedenken, hat fürs nächste unser Schicksal uns überhoben; die Gegenwart ist nicht mehr unser. Mögen wir nur nicht den zweiten beibehalten, eine bessere Zukunft von irgend etwas anderem zu hoffen, denn von uns selber. Zwar kann keinen unter uns, der zum Leben noch etwas mehr bedarf denn Nahrung, die Gegenwart über die Pflicht zu leben trösten; die Hoffnung einer besseren Zukunft allein ist das Element, in dem wir noch athmen können. Aber nur der Träumer kann diese Hoffnung auf etwas Anderes gründen, denn auf ein solches, das er selbst für die Entwickelung einer Zukunft in die Gegenwart zu legen vermag. Vergönnen diejenigen, die über uns regieren, dass wir ebenso gut auch von ihnen denken, als wir unter uns von einander denken, und als der Bessere sich fühlt; stellen sie sich an die Spitze des auch uns ganz klaren Geschäfts, damit wir noch vor unseren Augen dasjenige entstehen sehen, was die dem deutschen Namen vor unseren Augen zugefügte Schmach einst von unserem Andenken abwaschen wird!

Uebernimmt der Staat die ihm angetragene Aufgabe, so wird er diese Erziehung allgemein machen, über die ganze Oberfläche seines Gebietes, für jeden seiner nachgeborenen Bürger ohne alle Ausnahme; auch ist es allein diese Allgemeinheit, zu der wir des Staates bedürfen, indem zu einzelnen Anfängen und Versuchen hier und da auch wohl das Vermögen von wohlgesinnten Privatpersonen hinreichen würde. Nun ist allerdings nicht zu erwarten, dass die Eltern allgemein willig seyn werden, sich von ihren Kindern zu trennen, und sie dieser neuen Erziehung, von der es schwer seyn wird ihnen einen Begriff beizubringen, zu überlassen; sondern es ist nach der bisherigen Erfahrung darauf zu rechnen, dass jeder, der noch etwa das Vermögen zu haben glaubt, seine Kinder im Hause zu nähren, gegen die öffentliche Erziehung, und besonders gegen eine so scharf trennende und so lange dauernde öffentliche Erziehung sich setzen wird. In solchen Fällen ist man nun, bei zu erwartender Widersetzlichkeit, von den Staatsmännern bisher gewohnt, dass sie den Vorschlag mit der Antwort abweisen der Staat habe nicht das Recht, für diesen Zweck Zwang anzuwenden. Indem sie nun warten wollen, bis die Menschen im allgemeinen den guten Willen haben, ohne Erziehung aber es niemals zu allgemeinem guten Willen kommen kann, so sind sie dadurch gegen alle Verbesserung geschützt, und können hoffen, dass es beim Alten bleiben wird bis an das Ende der Tage. Inwiefern dies nun etwa solche sind, welche entweder überhaupt die Erziehung für einen entbehrlichen Luxus halten, in Rücksicht dessen man sich so spärlich einrichten müsse als möglich, oder die in unserem Vorschlage nur einen neuen wagenden Versuch mit der Menschheit erblicken, der da gelingen könne, oder auch nicht, ist ihre Gewissenhaftigkeit zu loben; solchen, die von der Bewunderung des bisherigen Zustandes der öffentlichen Bildung, und von dem Entzücken, zu welcher Vollkommenheit dieselbe unter ihrer Leitung emporgewachsen sey, eingenommen sind, lässt sich nun vollends gar nicht anmuthen, dass sie auf etwas, das sie nicht auch schon wissen, eingehen sollten; mit diesen insgesammt ist für unseren Zweck nichts zu thun, und es wäre zu beklagen, wenn die Entscheidung über diese Angelegenheit ihnen anheimfallen sollte. Möchten sich aber Staatsmänner finden und hierbei zu Rathe gezogen werden, welche vor allen Dingen durch ein tiefes und gründliches Studium der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt sich selbst Erziehung gegeben haben, denen es ein rechter Ernst ist mit ihrem Geschäfte, die einen festen Begriff vom Menschen und seiner Bestimmung besitzen, die da fähig sind, die Gegenwart zu verstehen, und zu begreifen, was eigentlich der Menschheit dermalen unausbleiblich noth thut; hätten diese aus jenen Vorbegriffen etwa selbst eingesehen, dass nur Erziehung vor der, ausserdem unaufhaltsam über uns hereinbrechenden Barbarei und Verwilderung uns retten könne, schwebte ihnen ein Bild vor von dem neuen Menschengeschlechte, das durch diese Erziehung entstehen würde, wären sie selbst innig überzeugt von der Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit der vorgeschlagenen Mittel: so liesse von solchen sich auch erwarten, dass sie zugleich begriffen, der Staat, als höchster Verweser der menschlichen Angelegenheiten, und als der Gott und seinem Gewissen allein verantwortliche Vormund der Unmündigen, habe das vollkommene Recht, die letzteren zu ihrem Heile auch zu zwingen. Wo giebt es denn dermalen einen Staat, der da zweifle, ob er auch wohl das Recht habe, seine Unterthanen zu Kriegsdiensten zu zwingen, und den Eltern für diesen Behuf die Kinder wegzunehmen, ob nun eins von beiden, oder beide wollen oder nicht wollen? Und dennoch ist dieser Zwang, zu Ergreifung einer dauernden Lebensart wider den eigenen Willen, weit bedenklicher, und häufig von den nachtheiligsten Folgen für den sittlichen Zustand, und für Gesundheit und Leben der Gezwungenen; da hingegen derjenige Zwang, von dem wir reden, nach vollendeter Erziehung die ganze persönliche Freiheit zurückgiebt, und gar keine anderen, denn die heilbringendsten Folgen haben kann. Wohl hat man früher auch die Ergreifung der Kriegsdienste dem freien Willen überlassen; nachdem sich aber gefunden, dass dieser für den beabsichtigten Zweck nicht ausreichend war, hat man kein Bedenken getragen ihm durch Zwang nachzuhelfen; darum, weil die Sache uns wichtig genug war und die Noth den Zwang gebot. Möchten nur auch in dieser Rücksicht uns die Augen aufgehen über unsere Noth, und der Gegenstand uns gleichfalls wichtig werden, so würde jene Bedenklichkeit von selbst wegfallen; da, zumal es nur in dem ersten Geschlechte des Zwanges bedürfen, und derselbe in den folgenden, selber durch diese Erziehung hindurchgegangenen, hinwegfällt, auch jener erste Zwang zum Kriegsdienste dadurch aufgehoben wird, indem die also Erzogenen alle gleich willig sind, die Waffen für das Vaterland zu führen. Will man ja, um anfangs des Geschreies nicht zu viel zu haben, diesen Zwang zur öffentlichen Nationalerziehung auf dieselbe Weise beschränken, wie bisher der Zwang zum Kriegsdienste beschränkt gewesen, und die von den letzteren befreiten Stände auch von jenem ausnehmen, so ist dies von keinen bedeutenden nachtheiligen Folgen. Die verständigen Eltern unter den ausgenommenen werden freiwillig ihre Kinder dieser Erziehung übergeben; die, gegen das Ganze unbedeutende Anzahl der Kinder unverständiger Eltern aus diesen Ständen mag immer auf die bisherige Weise aufwachsen und in das zu erzeugende bessere Zeitalter hineinreichen, brauchbar lediglich als ein merkwürdiges Andenken der alten Zeit, und um die neue zur lebhaften Erkenntniss ihres höheren Glückes anzufeuern.

Soll nun diese Erziehung Nationalerziehung der Deutschen schlechtweg seyn, und soll die grosse Mehrheit aller, die die deutsche Sprache reden, keinesweges aber etwa nur die Bürgerschaft dieses oder jenes besonderen deutschen Staates, dastehen als ein neues Menschengeschlecht, so müssen alle deutsche Staaten, jeder für sich und unabhängig von allen anderen, diese Aufgabe ergreifen. Die Sprache, in der diese Angelegenheit zuerst in Anregung gebracht worden, in der die Hülfsmittel verfasst sind und ferner werden verfasst werden, in der die Lehrer geübt werden, der durch alles dieses hindurchgehende Eine Gang der Sinnbildlichkeit ist allen Deutschen gemeinsam. Ich kann mir kaum denken, wie und mit welchen Umwandlungen diese Bildungsmittel insgesammt, besonders in derjenigen Ausdehnung, die wir dem Plane gegeben haben, in irgend eine Sprache des Auslandes übertragen werden könnten, also, dass es nicht als fremdes und übersetztes Ding, sondern als einheimisch und aus dem eigenen Leben ihrer Sprache hervorgehend erschiene. Für alle Deutsche ist diese Schwierigkeit auf die gleiche Weise gehoben; für sie ist die Sache fertig, und sie dürfen nur dieselbe ergreifen.

Wohl uns hierbei, dass es noch verschiedene und von einander abgetrennte deutsche Staaten giebt! Was so oft zu unserem Nachtheile gereicht hat, kann bei dieser wichtigen Nationalangelegenheit vielleicht zu unserem Vortheile dienen. Vielleicht kann Nacheiferung der mehreren und die Begierde, einander zuvorzukommen, bewirken, was die ruhige Selbstgenügsamkeit des einzelnen nicht hervorgebracht hätte; denn es ist klar, dass derjenige unter allen deutschen Staaten, der in dieser Sache den Anfang machen wird, an Achtung, an Liebe, an Dankbarkeit des Ganzen für ihn, den Vorrang gewinnen wird, dass er dastehen wird als der höchste Wohlthäter und der eigentliche Stifter der Nation. Er wird den übrigen Muth machen, ihnen ein belehrendes Beispiel geben, und ihr Muster werden; er wird Bedenklichkeiten, in denen die anderen hängen blieben, beseitigen; aus seinem Schoosse werden die Lehrbücher und die ersten Lehrer ausgehen und den anderen geliehen werden; und wer nach ihm der zweite seyn wird, wird den zweiten Ruhm erwerben. Zum erfreulichen Zeugnisse, dass unter den Deutschen ein Sinn für das Höhere noch nie ganz ausgestorben, haben bisher mehrere deutsche Stämme und Staaten mit einander um den Ruhm grösserer Bildung gestritten: diese haben ausgedehntere Pressfreiheit, freiere Hinwegsetzung über die hergebrachte Meinung, andere besser eingerichtete Schulen und Universitäten, andere ehemaligen Ruhm und Verdienste, andere etwas Anderes für sich angeführt, und der Streit hat nicht entschieden werden können. Bei der gegenwärtigen Veranlassung wird er es werden. Diejenige Bildung allein, die da strebt, und die es wagt, sich allgemein zu machen und alle Menschen ohne Unterschied zu erfassen, ist ein wirkliches Bestandtheil des Lebens, und ist ihrer selbst sicher. Jede andere ist eine fremde Zuthat, die man bloss zum Prunk anlegt, und die man nicht einmal mit recht gutem Gewissen an sich trägt. Es wird sich bei dieser Gelegenheit verrathen müssen, wo etwa die Bildung, deren man sich rühmt, nur bei wenigen Personen des Mittelstandes stattfindet, die dieselbe in Schriften darlegen, dergleichen Männer alle deutsche Staaten aufzuweisen haben; und wo hingegen dieselbe auch zu den höheren Ständen, welche den Staat berathen, hinaufgestiegen sey. Es wird sich sodann auch zeigen, wie man den hier und da gezeigten Eifer für die Errichtung und den Flor höherer

Lehranstalten zu beurtheilen habe, und ob demselben reine Liebe zur Menschenbildung, die ja wohl jedweden Zweig, und besonders die allererste Grundlage derselben, mit dem gleichen Eifer ergreifen würde, oder ob ihm bloss Sucht zu glänzen, und vielleicht dürftige Finanzspeculationen, zu Grunde gelegen haben.

Welcher deutsche Staat in Ausführung dieses Vorschlags der erste seyn wird, der wird den grössten Ruhm davon haben, sagte ich. Aber ferner, es wird dieser deutsche Staat nicht lange allein stehen, sondern ohne allen Zweifel bald Nachfolger und Nacheiferer finden. Dass nur der Anfang gemacht werde, ist die Hauptsache. Wäre es auch nichts Anderes, so wird Ehrgefühl, Eifersucht, die Begierde auch zu haben, was ein anderer hat, und, wo möglich, es noch besser zu haben, einen nach dem andern treiben, dem Beispiele zu folgen. Auch werden sodann die oben von uns beigebrachten Betrachtungen über den eignen Vortheil des Staats, die vielleicht dermalen manchem zweifelhaft vorkommen dürften, in der lebendigen Anschauung bewährt, einleuchtender werden.

Wäre zu erwarten, dass sogleich jetzt und von Stund an alle deutsche Staaten ernstliche Anstalt machten, jenen Plan auszuführen, so könnte schon nach fünf und zwanzig Jahren das bessere Geschlecht, dessen wir bedürfen, dastehen, und wer hoffen dürfte, noch so lange zu leben, könnte hoffen, es mit seinen Augen zu sehen.

Sollte aber, wie wir denn freilich auch auf diesen Fall rechnen müssen, unter allen dermalen bestehenden deutschen Staaten kein einziger seyn, der unter seinen höchsten Berathern einen Mann hätte, der da fähig wäre, alles das oben Vorausgesetzte einzusehen und davon ergriffen zu werden, und in welchem die Mehrheit der Berather diesem einen sich wenigstens nicht widersetzte: so würde freilich diese Angelegenheit wohlgesinnten Privatpersonen anheimfallen, und es wäre nun von diesen zu wünschen, dass sie einen Anfang mit der vorgeschlagenen neuen Erziehung machten. Zuvörderst haben wir hiebei im Auge grosse Gutsbesitzer, die auf ihren Landgütern dergleichen Erziehungsanstalten für die Kinder ihrer Unterthanen errichten könnten. Es gereicht Deutschland zum Ruhme und zur sehr ehrenvollen Auszeichnung vor den übrigen Nationen des neuern Europa, dass es unter dem genannten Stande immerfort hier und da mehrere gegeben hat, die sichs zum ernstlichen Geschäfte machten, für den Unterricht und die Bildung der Kinder auf ihren Besitzungen zu sorgen, und die gern das Beste, was sie wussten, dafür thun wollten. Es ist von diesen zu hoffen, dass sie auch jetzt geneigt seyn werden, über das Vollkommene, das ihnen angetragen wird, sich zu belehren und das Grössere und Durchgreifende ebenso gern zu thun, als sie bisher das Kleinere und Unvollständige thaten. Wohl mag hier und da die Einsicht dazu beigetragen haben, dass es vortheilhafter für sie selbst sey, gebildete Unterthanen zu haben, denn ungebildete. Wo etwa der Staat durch Aufhebung des Verhältnisses der Unterthänigkeit diesen letzten Antrieb weggenommen hat, — möge er da desto ernstlicher seine unerlassliche Pflicht bedenken, nicht zugleich das einzige Gute, das bei Wohldenkenden an dieses Verhältniss geknüpft wurde, mit aufzuheben, und möge er in diesem Falle ja nicht versäumen zu thun, was ohnedies seine Schuldigkeit ist, nachdem er diejenigen, die es freiwillig statt seiner thaten, dessen erledigt hat. Wir richten ferner, in Absicht der Städte, hiebei unsre Augen auf freiwillige Verbindungen gutgesinnter Bürger für diesen Zweck. Der Hang zur Wohlthätigkeit ist noch immer, so weit ich habe blicken können, unter keinem Drucke der Noth in deutschen Gemüthern erloschen. Durch eine Anzahl von Mängeln in unsern Einrichtungen, die sich insgesammt unter der Einheit der vernachlässigten Erziehung würden zusammenfassen lassen, hilft diese Wohlthätigkeit der Noth dennoch selten ab, sondern scheint oft sie noch zu vermehren. Möchte man jenen trefflichen Hang endlich vorzüglich auf diejenige Wohlthat richten, die aller Noth und aller fernern Wohlthätigkeit ein Ende macht, auf die Wohlthat der Erziehung. — Noch aber bedürfen wir, und rechnen wir auf eine Wohlthat und Aufopferung anderer Art, die nicht im Geben, sondern im Thun und Leisten besteht. Möchten angehende Gelehrte, denen es ihre Lage verstattet, den Zeitraum, der ihnen zwischen der Universität und ihrer Anstellung in einem öffentlichen Amte übrig bleibt, dem Geschäfte, über diese Lehrweise an diesen Anstalten sich zu belehren und an denselben selbst zu lehren, widmen! Abgerechnet, dass sie sich hierdurch höchst verdient um das Ganze machen werden, kann man ihnen noch überdies versichern, dass sie selbst den allerhöchsten Gewinn davon tragen werden. Ihre gesammten Kenntnisse, die sie aus dem gewöhnlichen Universitätsunterrichte oft so erstorben mit hinwegtragen, werden im Elemente der allgemeinen Anschauung, in welches sie hier hineinkommen, Klarheit und Lebendigkeit erhalten, sie werden lernen, dieselben mit Fertigkeit wieder zugeben und zu gebrauchen, sie werden sich, da im Kinde die ganze Fülle der Menschheit unschuldig und offen da liegt, einen Schatz von der wahren Menschenkenntniss, die allein diesen Namen verdient, erwerben, sie werden zu der grossen Kunst des Lebens und Wirkens angeleitet werden, zu welcher in der Regel die hohe Schule keine Anweisung giebt.

Lässt der Staat die ihm angetragene Aufgabe liegen, so ist es für die Privatpersonen, welche dieselbe aufnehmen, ein desto grösserer Ruhm. Fern sey es von uns, der Zukunft durch Muthmaassungen vorzugreifen, oder den Ton des Zweifels und des Mangels an Vertrauen selber anzuheben; worauf unsere Wünsche zunächst gehen, haben wir deutlich ausgesprochen; nur dies sey uns erlaubt anzumerken: dass, wenn es wirklich also kommen sollte, dass der Staat und die Fürsten die Sache Privatpersonen überliessen, dies dem bisherigen, schon oben angemerkten und mit Beispielen belegten Gange der deutschen Entwicklung und Bildung gemäss seyn, und dieser bis ans Ende sich gleichbleiben würde. Auch in diesem Falle würde der Staat zu seiner Zeit nachfolgen fürs erste wie ein Einzelner, der den auf seinen Theil fallenden Beitrag eben auch leisten will, bis er sich etwa später besinnt, dass er kein Theil, sondern das Ganze sey, und dass das Ganze zu besorgen er so Pflicht als Recht habe. Von Stund an fallen alle selbstständige Bemühungen der Privatpersonen weg und unterordnen sich dem allgemeinen Plane des Staats.

Sollte die Angelegenheit diesen Gang nehmen, so wird es mit der beabsichtigten Verbesserung unsers Geschlechts freilich nur langsam, und ohne eine sichere und feste Uebersicht und mögliche Berechnung des Ganzen, vorwärtsschreiten. Aber lasse man sich ja dadurch nicht abhalten, einen Anfang zu machen! Es liegt in der Natur der Sache selbst, dass sie niemals untergehen könne, sondern, nur einmal ins Werk gesetzt, durch sich selbst fortlebe, und immer weiter um sich greifend sich verbreite. Jeder, der durch diese Bildung hindurchgegangen ist, wird ein Zeuge für sie und ein eifriger Verbreiter; jeder wird den Lohn der erhaltenen Lehre dadurch abtragen, dass er selbst wieder Lehrer wird, und so viele Schüler, die einst auch wieder Lehrer werden, macht, als er kann; und dies geht nothwendig so lange fort, bis das Ganze ohne alle Ausnahme ergriffen sey.

Im Falle der Staat sich mit der Sache nicht befassen sollte, so haben Privatunternehmungen zu befürchten, dass alle nur irgend vermögende Eltern ihre Kinder dieser Erziehung nicht überlassen werden. Wende man sich sodann in Gottes Namen und mit voller Zuversicht an die armen Verwaisten, an die im Elende auf den Strassen Herumliegenden, an Alles, was die erwachsene Menschheit ausgestossen und weggeworfen hat! So wie bisher, besonders in denjenigen deutschen Staaten, in denen die Frömmigkeit der Vorfahren die öffentlichen Erziehungsanstalten sehr vermehrt und reichlich ausgestattet hatte, eine Menge von Eltern den Ihrigen den Unterricht angedeihen liessen, weil sie dabei zugleich, wie bei keinem andern Gewerbe, den Unterhalt fanden: so lasst es uns nothgedrungen umkehren, und Brot geben denen, denen kein anderer es giebt, damit sie mit dem Brote zugleich auch Geistesbildung annehmen. Befürchten wir nicht, dass die Armseligkeit und die Verwilderung ihres vorigen Zustandes unserer Absicht hinderlich seyn werde! Reissen wir sie nur plötzlich und gänzlich heraus aus demselben und bringen sie in eine durchaus neue Welt; lassen wir nichts an ihnen, das sie an das Alte erinnern könnte: so werden sie ihrer selbst vergessen, und dastehen als neue, soeben erst erschaffene Wesen. Dass in diese frische und reine Tafel nur das Gute eingegraben werde, dafür muss unser Unterrichtsgang bürgen und unsre Hausordnung. Es wird ein für alle Nachwelt warnendes Zeugniss seyn über unsre Zeit, wenn gerade diejenigen, die sie ausgestossen hat, durch diese Ausstossung allein das Vorrecht erhalten, ein besseres Geschlecht anzuheben; wenn diese den Kindern derer, die mit ihnen nicht zusammen seyn mochten, die beseligende Bildung bringen, und wenn sie die Stammväter werden unsrer künftigen Helden, Weisen, Gesetzgeber, Heilande der Menschheit.

Für die erste Errichtung bedarf es zuvörderst tauglicher Lehrer und Erzieher. Dergleichen hat die Pestalozzische Schule gebildet und ist stets erbötig, mehrere zu bilden. Ein Hauptaugenmerk wird anfangs seyn, dass jede Anstalt der Art sich zugleich betrachte als eine Pflanzschule für Lehrer, und dass ausser den schon fertigen Lehrern um diese herum sich eine Menge junger Männer versammle, die das Lehren lernen und ausüben zu gleicher Zeit, und in der Ausübung es immer besser lernen. Dies wird auch, falls diese Anstalten anfangs mit der Dürftigkeit zu ringen haben sollten, die Erhaltung der Lehrer sehr erleichtern. Die meisten sind doch in der Absicht gegenwärtig, um selbst zu lernen; dafür mögen sie denn auch ohne anderweitige Entschädigung das Gelernte eine Zeitlang zum Vortheil der Anstalt, wo sie es lernten, anwenden.

Ferner bedarf eine solche Anstalt Dach und Fach, die erste Ausstattung und ein hinlängliches Stück Land. Dass im weitern Fortgange dieser Einrichtungen, wenn die verhältnissmässige Menge von schon herangewachsener Jugend in den Jahren, wo sie nach der bisherigen Einrichtung als Dienstboten nicht bloss ihren Unterhalt, sondern zugleich auch ein Jahrlohn erwerben, sich in diesen Anstalten befinden wird, diese die schwächere Jugend übertragen, und bei der ohnedies nothwendigen Arbeitsamkeit und weisen Wirthschaft diese Anstalten sich grösstentheils selbst werden erhalten können, scheint einzuleuchten. Fürs erste, so lange die erstgenannte Art der Zöglinge noch nicht vorhanden ist, dürften dieselben grössere Zuschüsse bedürfen. Es ist zu hoffen, dass man sich zu Beiträgen, deren Ende man absieht, williger finden werde.

Sparsamkeit, die dem Zwecke Eintrag thut, bleibe fern von uns; und ehe wir diese uns erlauben, ist es weit besser, dass wir gar nichts thun.

Und so halte ich denn dafür, dass, bloss guten Willen vorausgesetzt, bei der Ausführung dieses Plans keine Schwierigkeit ist, die nicht durch die Vereinigung mehrerer, und durch die Richtung aller ihrer Kräfte auf diesen einigen Zweck, leichtlich sollte überwunden werden können.

Zwölfte Rede.

Ueber die Mittel, uns bis zur Erreichung unsers Hauptzwecks aufrecht zu erhalten.

Diejenige Erziehung, die wir den Deutschen zu ihrer künftigen Nationalerziehung vorschlagen, ist nun sattsam beschrieben. Wird das Geschlecht, das durch dieselbe gebildet ist, nur einmal dastehen, dieses lediglich durch seinen Geschmack am Rechten und Guten, und schlechthin durch nichts Anderes, getriebene, dieses mit einem Verstande, der für seinen Standpunct ausreichend das Rechte allemal sicher erkennt, versehene, dieses mit jeder geistigen und körperlichen Kraft, das Gewollte allemal durchzusetzen, ausgerüstete Geschlecht: so wird alles, was wir mit unsern kühnsten Wünschen begehren können, aus dem Daseyn desselben von selbst sich ergeben, und aus ihm natürlich hervorwachsen. Diese Zeit bedarf unserer Vorschriften so wenig, dass wir vielmehr von derselben zu lernen haben würden.

Da inzwischen dieses Geschlecht noch nicht gegenwärtig ist, sondern erst heraufferzogen werden soll, und, wenn auch alles über unser Erwarten trefflich gehen sollte, wir dennoch eines beträchtlichen Zwischenraums bedürfen werden, um in jene Zeit hinüberzukommen, so entsteht die näherliegende Frage: wie sollen wir uns auch nur durch diesen Zwischenraum hindurchbringen? Wie sollen wir, da wir nichts Besseres können, uns erhalten, wenigstens als den Boden, auf dem die Verbesserung vorgehen, und als den Ausgangspunct, an welchen dieselbe sich anknüpfen könne? Wie sollen wir verhindern, dass, wenn einst das also gebildete Geschlecht aus seiner Absonderung hervor unter uns träte, es nicht an uns eine Wirklichkeit vor sich finde, die nicht die mindeste Verwandtschaft habe zu der Ordnung der Dinge, welche es als das Rechte begriffen, und in welcher niemand dasselbe verstehe, oder den mindesten Wunsch und Bedürfniss einer solchen Ordnung der Dinge hege, sondern das Vorhandene als das ganz Natürliche und das einzig Mögliche ansehe? Würden nicht diese eine andere Welt im Busen Tragenden gar bald irre werden, und würde so nicht die neue Bildung eben so unnütz für die Verbesserung des wirklichen Lebens verhallen, wie die bisherige Bildung verhallt ist?

Geht die Mehrheit in ihrer bisherigen Unachtsamkeit, Gedankenlosigkeit und Zerstreutheit so ferner hin, so ist gerade dieses, als das nothwendig sich Ergebende, zu erwarten. Wer sich ohne Aufmerksamkeit auf sich selbst gehen lässt, und von den Umständen sich gestalten, wie sie wollen, der gewöhnt sich bald an jede mögliche Ordnung der Dinge. So sehr auch sein Auge durch etwas beleidiget werden mochte, als er es das erstemal erblickte, lässt es nur täglich auf dieselbe Weise wiederkehren, so gewöhnt er sich daran, und findet es späterhin natürlich und als eben so seyn müssend, gewinnt es zuletzt gar lieb, und es würde ihm mit der Herstellung des erstern bessern Zustandes wenig gedient seyn, weil dieser ihn aus seiner nun einmal gewohnten Weise zu seyn herausrisse. Auf diese Weise gewöhnt man sich sogar an Sklaverei, wenn nur unsre sinnliche Fortdauer dabei ungekränkt bleibt, und gewinnt sie mit der Zeit lieb; und dies ist eben das Gefährlichste an der Unterworfenheit, dass sie für alle wahre Ehre abstumpft und sodann ihre sehr erfreuliche Seite hat für den Trägen, indem sie ihn mancher Sorge und manches Selbstdenkens überhebt.

Lasst uns auf der Hut seyn gegen diese Ueberraschung der Süssigkeit des Dienens, denn diese raubt sogar unsern Nachkommen die Hoffnung künftiger Befreiung. Wird unser äusseres Wirken in hemmende Fesseln geschlagen, lasst uns desto kühner unsern Geist erheben zum Gedanken der Freiheit, zum Leben in diesem Gedanken, zum Wünschen und Begehren nur dieses einigen. Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwinden aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken, so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen. Machen wir uns mit demjenigen, was ohne Zweifel unserm Ermessen frei bleiben muss, mit unserm Gemüthe, zum Vorbilde, zur Weissagung, zum Bürgen desjenigen, was nach uns Wirklichkeit werden wird. Lassen wir nur nicht mit unserm Körper zugleich auch unsern Geist niedergebeugt und unterworfen und in die Gefangenschaft gebracht werden!

Fragt man mich, wie dies zu erreichen sey, so ist darauf die einzige, alles in sich fassende Antwort diese: wir müssen eben zur Stelle werden, was wir ohnedies seyn sollten, Deutsche. Wir sollen unsern Geist nicht unterwerfen: so müssen wir eben vor allen Dingen einen Geist uns anschaffen, und einen festen und gewissen Geist; wir müssen ernst werden in allen Dingen, und nicht fortfahren bloss leichtsinnigerweise und nur zum Scherze dazuseyn; wir müssen uns haltbare und unerschütterliche Grundsätze bilden, die allem unserm übrigen Denken und unserm Handeln zur festen Richtschnur dienen, Leben und Denken muss bei uns aus einem Stücke seyn, und ein sich durchdringendes und gediegenes Ganzes; wir müssen in beiden der Natur und der Wahrheit gemäss werden, und die fremden Kunststücke von uns werfen; wir müssen, um es mit einem Worte zu sagen, uns Charakter anschaffen; denn Charakter haben und deutsch seyn, ist ohne Zweifel gleichbedeutend, und die Sache hat in unsrer Sprache keinen besondern Namen, weil sie eben, ohne alles unser Wissen und Besinnung, aus unserm Seyn unmittelbar hervorgehen soll.

Wir müssen zuvörderst über die grossen Ereignisse unsrer Tage, ihre Beziehung auf uns, und das, was wir von ihnen zu erwarten haben, mit eigner Bewegung unsrer Gedanken nachdenken, und uns eine klare und feste Ansicht von allen diesen Gegenständen, und ein entschiedenes und unwandelbares Ja oder Nein über die hieherfallenden Fragen verschaffen; jeder, der den mindesten Anspruch auf Bildung macht, soll das. Das thierische Leben des Menschen läuft in allen Zeitaltern ab nach denselben Gesetzen, und hierin ist alle Zeit sich gleich. Verschiedene Zeiten sind da nur für den Verstand, und nur derjenige, der sie mit dem Begriffe durchdringt, lebt sie mit, und ist da zu dieser seiner Zeit; ein andres Leben ist nur ein Thier- und Pflanzenleben. Alles, was da geschieht, unvernommen an sich vorübergehen zu lassen, gegen dessen Andrang wohl gar geflissentlich Auge und Ohr zu verstopfen, sich dieser Gedankenlosigkeit wohl gar noch als grosser Weisheit zu rühmen, mag anständig seyn einem Felsen, an den die Meereswellen schlagen, ohne dass er es fühlt, oder einem Baumstamme, den Stürme hin und her reissen, ohne dass er es bemerkt, keinesweges aber einem denkenden Wesen. — Selbst das Schweben in höhern Kreisen des Denkens spricht nicht los von dieser allgemeinen Verbindlichkeit, seine Zeit zu verstehen. Alles Höhere muss eingreifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart, und wer wahrhaftig in jenem lebt, lebt zugleich auch in der letztern, lebte er nicht auch in dieser, so wäre dies der Beweis, dass er auch in jenem nicht lebte, sondern in ihm nur träumte. Jene Achtlosigkeit auf das, was unter unsern Augen vorgeht, und die künstliche Ableitung der allenfalls entstandenen Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, wäre das Erwünschteste, was einem Feinde unsrer Selbstständigkeit begegnen könnte. Ist er sicher, dass wir uns bei keinem Dinge etwas denken, so kann er eben, wie mit leblosen Werkzeugen, alles mit uns vornehmen, was er will; die Gedankenlosigkeit eben ist es, die sich an Alles gewöhnt: wo aber der klare und umfassende Gedanke, und in diesem das Bild dessen, was da seyn sollte, immerfort wachsam bleibt, da kommt es zu keiner Gewöhnung.

Diese Reden haben zunächst Sie eingeladen, und sie werden einladen die ganze deutsche Nation, inwieweit es dermalen möglich ist, dieselbe durch den Bücherdruck um sich zu versammeln, bei sich selbst eine feste Entscheidung zu fassen, und innerlich mit sich einig zu werden über folgende Fragen: 1) ob es wahr sey, oder nicht wahr, dass es eine deutsche Nation gebe, und dass deren Fortdauer in ihrem eigenthümlichen und selbstständigen Wesen dermalen in Gefahr sey? 2) ob es der Mühe werth sey, oder nicht werth sey, dieselbe zu erhalten? 3) ob es irgend ein sicheres und durchgreifendes Mittel dieser Erhaltung gebe, und welches dieses Mittel sey?

Vorher war die hergebrachte Sitte unter uns diese, dass, wenn irgend ein ernsthaftes Wort, mündlich oder im Drucke, sich vernehmen liess, das tägliche Geschwätz sich desselben bemächtigte, und es in einen spasshaften Unterhaltungsstoff seiner drückenden Langeweile verwandelte. Zunächst um mich herum habe ich dermalen, nicht, so wie ehemals bemerkt, dass man von meinen gegenwärtigen Vorträgen denselben Gebrauch gemacht hätte; von dem zeitigen Tone aber der geselligen Zusammenkünfte auf dem Boden des Bücherdrucks, ich meine die Literaturzeitungen und anderes Journalwesen, habe ich keine Kunde genommen, und weiss nicht, ob von diesem sich Scherz oder Ernst erwarten lassen. Wie dies sich verhalten möge, meine Absicht wenigstens ist es nicht gewesen zu scherzen, und den bekannten Witz, den unser Zeitalter besitzt, wieder in den Gang zu bringen.

Tiefer unter uns eingewurzelt, fast zur andern Natur geworden, und das Gegentheil beinahe unerhört, war unter den Deutschen die Sitte, dass man alles, was auf die Bahn gebracht wurde, betrachtete als eine Aufforderung an jeden, der einen Mund hätte, nur geschwind und auf der Stelle sein Wort auch dazuzugeben und uns zu berichten, ob er auch derselben Meinung sey, oder nicht; nach welcher Abstimmung denn die ganze Sache vorbei sey, und das öffentliche Gespräch zu einem neuen Gegenstande eilen müsse. Auf diese Weise hatte sich aller literarische Verkehr unter den Deutschen verwandelt, sowie die Echo der alten Fabel, in einen blossen reinen Laut, ohne allen Leib und körperlichen Gehalt. Wie in den bekannten schlechten Gesellschaften des persönlichen Verkehrs, so kam es auch in dieser nur darauf an, dass die Menschenstimme forthalle, und dass jeder ohne Stocken sie aufnehme, und sie dem Nachbar zuwerfe, keinesweges aber darauf, was da ertönte. Was ist Charakterlosigkeit und Undeutschheit, wenn es das nicht ist? Auch dies ist nicht meine Absicht gewesen, dieser Sitte zu huldigen, und nur das öffentliche Gespräch rege zu erhalten. Ich habe, eben auch, indem ich etwas Anderes wollte, meinen persönlichen Antheil zu dieser öffentlichen Unterhaltung schon vorlängst hinlänglich abgetragen, und man könnte mich endlich davon lossprechen. Ich will nicht gerade auf der Stelle wissen, wie dieser oder jener über die in Anregung gebrachten Fragen denke, d. h. wie er bisher darüber gedacht, oder auch nicht gedacht habe. Er soll es bei sich selbst überlegen und durchdenken, so lange bis sein Urtheil fertig ist und vollkommen klar, und soll sich die nöthige Zeit dazu nehmen; und gehen ihm etwa die gehörigen Vorkenntnisse, und der ganze Grad der Bildung, der zu einem Urtheile in diesen Angelegenheiten erfordert wird, noch ab, so soll er sich auch dazu die Zeit nehmen, sich dieselben zu erwerben. Hat nun einer auf diese Weise sein Urtheil fertig und klar, so wird nicht gerade verlangt, dass er es auch öffentlich abgebe; sollte dasselbe, mit dem hier Gesagten übereinstimmen, so ist dieses eben schon gesagt, und es bedarf nicht eines zweiten Sagens, nur wer etwas Anderes und Besseres sagen kann, ist aufgefordert zu reden; dagegen aber soll es jeder in jedem Falle nach seiner Weise und Lage wirklich leben und treiben.

Am allerwenigsten endlich ist es meine Absicht gewesen, an diesen Reden unseren deutschen Meistern in Lehre und Schrift eine Schreibeübung vorzulegen, damit sie dieselbe verbessern, und ich bei dieser Gelegenheit erfahre, was sich etwa von mir hoffen lässt. Auch in dieser Rücksicht ist guter Lehre und Rathes schon sattsam an mich gewendet worden, und es müsste sich schon jetzt gezeigt haben, wenn Besserung zu erwarten wäre.

Nein, das war zunächst meine Absicht, aus dem Schwarme von Fragen und Untersuchungen, und aus dem Heere widersprechender Meinungen über dieselben, in welchem die Gebildeten unter uns bisher herumgeworfen worden sind, so viele derselben ich könnte, auf einen Punct zu führen, bei welchem sie sich selbst Stand hielten, und zwar auf denjenigen, der uns am allernächsten liegt, den unserer eigenen gemeinschaftlichen Angelegenheiten; in diesem einigen Puncte sie zu einer festen Meinung, bei der es nun unverrückt bleibe, und zu einer Klarheit, in der sie wirklich sich zurechtfinden, zu bringen; so viel anderes auch zwischen ihnen streitig seyn möge, wenigstens über dieses Eine sie zur Einmüthigkeit des Sinnes zu verbinden; auf diese Weise endlich einen festen Grundzug des Deutschen hervorzubringen, den, dass er es gewürdigt habe, sich über die Angelegenheit der Deutschen eine Meinung zu bilden; dagegen derjenige, der über diesen Gegenstand nichts hören und nichts denken möchte, von nun an mit Recht angesehen werden könnte, als nicht zu uns gehörend.

Die Erzeugung einer solchen festen Meinung, und die Vereinigung und das gegenseitige sich Verstehen mehrerer über diesen Gegenstand, wird, sowie es unmittelbar die Rettung ist unseres Charakters aus der unserer unwürdigen Zerflossenheit, zugleich auch ein kräftiges Mittel werden, unseren Hauptzweck, die Einführung der neuen Nationalerziehung zu erreichen. Besonders darum, weil wir selber, sowohl jeder mit sich, als alle untereinander, niemals einig waren, heute dieses und morgen etwas Anderes wollten, und jeder anders hineinschrie in das dumpfe Geräusch, sind auch unsere Regierungen, die allerdings, und oft mehr als rathsam war, auf uns hörten, irre gemacht worden, und haben hin und her geschwankt, ebenso wie unsere Meinung. Soll endlich einmal ein fester und gewisser Gang in die gemeinsamen Angelegenheiten kommen: was verhindert, dass wir zunächst bei uns selbst anfangen, und das Beispiel der Entschiedenheit und

Festigkeit geben? Lasse sich nur einmal eine übereinstimmende und sich gleichbleibende Meinung hören, lasse ein entschiedenes und als allgemein sich ankündigendes Bedürfniss sich vernehmen, das der Nationalerziehung, wie wir voraussetzen; ich halte dafür, unsere Regierungen werden uns hören, sie werden uns helfen, wenn wir die Neigung zeigen, uns helfen zu lassen. Wenigstens würden wir im entgegengesetzten Falle sodann erst das Recht haben, uns über sie zu beklagen; dermalen, da unsere Regierungen ohngefähr also sind, wie wir sie wollen, steht uns das Klagen übel an.

Ob es ein sicheres und durchgreifendes Mittel gebe zur Erhaltung der deutschen Nation, und welches dieses Mittel sey, ist die bedeutendste unter den Fragen, die ich dieser Nation zur Entscheidung vorgelegt habe. Ich habe diese Frage beantwortet, und die Gründe meiner Art der Beantwortung dargelegt, keinesweges um das Endurtheil vorzuschreiben, was zu nichts helfen könnte, indem jeder, der in dieser Sache Hand anlegen soll, in seinem eigenen Inneren durch eigene Thätigkeit sich überzeugt haben muss, sondern nur, um zum eigenen Nachdenken und Urtheilen anzuregen. Ich muss von nun an jeden sich selbst überlassen. Nur warnen kann ich noch, dass man durch seichte und oberflächliche Gedanken, die auch über diesen Gegenstand sich im Umlaufe befinden, sich nicht täuschen, vom tieferen Nachdenken sich nicht abhalten und durch nichtige Vertröstungen sich nicht abfinden lasse.

Wir haben z. B. schon lange vor den letzten Ereignissen, gleichsam auf den Vorrath, hören müssen, und es ist uns seitdem häufig wiederholt worden, dass, wenn auch unsere politische Selbstständigkeit verloren sey, wir dennoch unsere Sprache behielten und unsere Literatur, und in diesen immer eine Nation blieben, und damit über alles Andere uns leichtlich trösten könnten.

Worauf gründet sich denn zuvörderst die Hoffnung, dass wir auch ohne politische Selbstständigkeit dennoch unsere Sprache behalten werden? Jene, die also sagen, schreiben doch wohl nicht ihrem Zureden und ihren Ermahnungen, auf

Kind und Kindeskind hinaus und auf alle künftigen Jahrhunderte, diese wunderwirkende Kraft zu? Was von den jetztlebenden und gemachten Männern sich gewöhnt hat, in deutscher Sprache zu reden, zu schreiben, zu lesen, wird ohne Zweifel also fortfahren; aber was wird das nächstkünftige Geschlecht thun, und was erst das dritte? Welches Gegengewicht gedenken wir denn in diese Geschlechter hineinzulegen, das ihrer Begierde, demjenigen, bei welchem aller Glanz ist, und das alle Begünstigungen austheilt, auch durch Sprache und Schrift zu gefallen, die Wage halte? Haben wir denn niemals von einer Sprache gehört, welche die erste der Welt ist, ohnerachtet bekannt wird, dass die ersten Werke in derselben noch zu schreiben sind, und sehen wir nicht schon jetzt unter unseren Augen, dass Schriften, durch deren Inhalt man zu gefallen hofft, in ihr erscheinen? Man beruft sich auf das Beispiel zweier anderen Sprachen, eine der alten, eine der neuen Welt, welche, ohnerachtet des politischen Unterganges der Völker, die sie redeten, dennoch als lebendige Sprachen fortgedauert. Ich will in die Weise dieser Fortdauer nicht einmal hineingehen; so viel aber ist auf den ersten Blick klar, dass beide Sprachen etwas in sich hatten, das die unsrige nicht hat, wodurch sie vor den Ueberwindern Gnade fanden, welche die unsrige niemals finden kann. Hätten diese Vertröster besser um sich geschaut, so würden sie ein anderes, unseres Erachtens hier durchaus passendes Beispiel gefunden haben, das der wendischen Sprache. Auch diese dauert seit der Reihe von Jahrhunderten, dass das Volk derselben seine Freiheit verloren hat, noch immer fort, in den ärmlichen Hütten des an die Scholle gebundenen Leibeigenen nämlich, damit er in ihr, unverstanden von seinem Bedrücker, sein Schicksal beklagen könne.

Oder setze man den Fall, dass unsere Sprache lebendig und eine Schriftstellersprache bleibe, und so ihre Literatur behalte; was kann denn das für eine Literatur seyn, die Literatur eines Volkes ohne politische Selbstständigkeit? Was will denn der vernünftige Schriftsteller, und was kann er wollen? Nichts Anderes, denn eingreifen in das allgemeine und öffentliche Leben, und dasselbe nach seinem Bilde gestalten und umschaffen; und wenn er dies nicht will, so ist alles sein Reden leerer Laut, zum Kitzel müssiger Ohren. Er will ursprünglich und aus der Wurzel des geistigen Lebens heraus denken, für diejenigen, die ebenso ursprünglich wirken, d. i. regieren. Er kann deswegen nur in einer solchen Sprache schreiben, in der auch die Regierenden denken, in einer Sprache, in der regiert wird, in der eines Volkes, das einen selbstständigen Staat ausmacht. Was wollen denn zuletzt alle unsere Bemühungen selbst um die abgezogensten Wissenschaften? Lasset seyn, der nächste Zweck dieser Bemühungen sey der, die Wissenschaft fortzupflanzen von Geschlecht zu Geschlecht, und in der Welt zu erhalten; warum soll sie denn auch erhalten werden? Offenbar nur, um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten. Dies ist ihr letzter Zweck; mittelbar dient sonach, sey es auch erst in einer späteren Zukunft, jede wissenschaftliche Bestrebung dem Staate. Giebt sie diesen Zweck auf, so ist auch ihre Würde und ihre Selbstständigkeit verloren. Wer aber diesen Zweck hat, der muss schreiben in der Sprache des herrschenden Volkes.

Wie es ohne Zweifel wahr ist, dass allenthalben, wo eine besondere Sprache angetroffen wird, auch eine besondere Nation vorhanden ist, die das Recht hat, selbstständig ihre Angelegenheiten zu besorgen und sich selber zu regieren; so kann man umgekehrt sagen, dass, wie ein Volk aufgehört hat, sich selbst zu regieren, es eben auch schuldig sey, seine Sprache aufzugeben und mit den Ueberwindern zusammenzufliessen, damit Einheit, innerer Friede und die gänzliche Vergessenheit der Verhältnisse, die nicht mehr sind, entstehe. Ein nur halbverständiger Anführer einer solchen Mischung muss hierauf dringen, und wir können uns sicher darauf verlassen, dass in unserem Falle darauf gedrungen werden wird. Bis diese Verschmelzung erfolgt sey, wird es Uebersetzungen der verstatteten Schulbücher in die Sprache der Barbaren geben, d. i. derjenigen, die zu ungeschickt sind, die Sprache des herrschenden Volkes zu lernen, und die eben dadurch von allem Einflusse auf die öffentlichen Angelegenheiten sich ausschliessen und sich zur lebenslänglichen Unterwürfigkeit verdammen; auch wird es diesen, die zur Stummheit über die wirklichen Begebenheiten sich selbst verurtheilt haben, verstattet werden, an erdichteten Welthändeln ihre Redefertigkeit zu üben, oder ehemalige und alte Formen sich selber nachzuahmen, wo man für das erste an der zum Beispiel angeführten alten, für das letztere an der neuen Sprache die Belege aufsuchen mag. Eine solche Literatur möchten wir vielleicht noch auf einige Zeit behalten, und mit derselben mag sich trösten der, der keinen besseren Trost hat; dass aber auch solche, die wohl fähig wären, sich zu ermannen, die Wahrheit zu sehen und aufgeschreckt zu werden durch ihren Anblick zu Entschluss und That, durch solchen nichtigen Trost, mit welchem einem Feinde unserer Selbstständigkeit recht eigentlich gedient sein würde, in dem trägen Schlummer erhalten werden: dieses möchte ich verhindern, wenn ich es könnte.

Man verheisst uns also die Fortdauer einer deutschen Literatur auf die künftigen Geschlechter. Um die Hoffnungen, die wir hierüber fassen können, näher zu beurtheilen, würde es sehr zuträglich seyn, sich umzusehen, ob wir denn auch nur bis auf diesen Augenblick eine deutsche Literatur im wahren Sinne des Wortes noch haben. Das edelste Vorrecht und das heiligste Amt des Schriftstellers ist dies, seine Nation zu versammeln, und mit ihr über ihre wichtigsten Angelegenheiten zu berathschlagen; ganz besonders aber ist dies von jeher das ausschliessende Amt des Schriftstellers gewesen in Deutschland, indem dieses in mehrere abgesonderte Staaten zertrennt war, und als gemeinsames Ganzes fast nur durch das Werkzeug des Schriftstellers, durch Sprache und Schrift, zusammengehalten wurde; am eigentlichsten und dringendsten wird es sein Amt in dieser Zeit, nachdem das letzte äussere Band, das die Deutschen vereinigte, die Reichsverfassung, auch zerrissen ist. Sollte es sich nun etwa zeigen — wir sprechen hieran nicht etwa aus, was wir wüssten oder befürchteten, sondern nur einen möglichen Fall, auf den wir jedoch ebenfalls im voraus Bedacht nehmen müssen — sollte es sich, sage ich, etwa zeigen, dass schon jetzt Diener besonderer Staaten von Angst, Furcht und Schrecken so eingenommen wären, dass sie solchen, eine Nation eben noch als daseyend voraussetzenden und an dieselbe sich wendenden Stimmen, zuerst das Lautwerden, oder durch Verbote die Verbreitung versagten: so wäre dies ein Beweis, dass wir schon jetzt keine deutsche Schriftstellerei mehr hätten, und wir wüssten, wie wir mit den Aussichten auf eine künftige Literatur daran wären. —

Was könnte es doch seyn, dass diese fürchteten? Etwa, dass dieser und jener dergleichen Stimmen nicht gern hören werde? Sie würden für ihre zarte Besorgtheit wenigstens die Zeit übel gewählt haben. Schmähungen und Herabwürdigungen des Vaterländischen, abgeschmackte Lobpreisungen des Ausländischen, können sie ja doch nicht verhindern; seyen sie doch nicht so strenge gegen ein dazwischen tönendes vaterländisches Wort! Es ist wohl möglich, dass nicht alle alles gleich gern hören; aber dafür können wir zur Zeit nicht sorgen, uns treibt die Noth, und wir müssen eben sagen, was diese zu sagen gebietet. Wir ringen ums Leben; wollen sie, dass wir unsere Schritte abmessen, damit nicht etwa durch den erregten Staub irgend ein Staatskleid bestäubt werde? Wir gehen unter in den Fluthen; sollen wir nicht um Hülfe rufen, damit nicht irgend ein schwachnerviger Nachbar erschreckt werde?

Wer sind denn diejenigen, die es nicht gern hören könnten, und unter welcher Bedingung könnten sie es denn nicht gern hören? Allenthalben ist es nur die Unklarheit und die Finsterniss, die da schreckt. Jedes Schreckbild verschwindet, wenn man es fest ins Auge fasst. Lasset uns mit derselben Unbefangenheit und Unumwundenheit, mit der wir bisher jeden in diese Vorträge fallenden Gegenstand zerlegt haben, auch diesem Schrecknisse unter die Augen treten.

Man nimmt an, entweder, dass das Wesen, dem dermalen die Leitung eines grossen Theiles der Weltangelegenheiten anheimgefallen ist, ein wahrhaft grosses Gemüth sey, oder man nimmt das Gegentheil an, und ein Drittes ist nicht möglich. Im ersten Falle: worauf beruht denn alle menschliche Grösse, ausser auf der Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit der Person, und dass sie nicht sey ein erkünsteltes Gemachte ihres Zeitalters, sondern ein Gewächs aus der ewigen und ursprünglichen Geisterwelt, ganz so wie es ist hervorgewachsen, dass ihr eine neue und eigenthümliche Ansicht des Weltganzen aufgegangen sey, und dass sie festen Willen habe, und eiserne Kraft, diese ihre Ansicht einzuführen in die Wirklichkeit? Aber es ist schlechthin unmöglich, dass ein solches Gemüth nicht auch ausser sich, an Völkern und Einzelnen, ehre, was in seinem Inneren seine eigene Grösse ausmacht, die Selbstständigkeit, die Festigkeit, die Eigenthümlichkeit des Daseyns. So gewiss es sich in seiner Grösse fühlt und derselben vertraut, verschmäht es über armseligen Knechtssinn zu herrschen, und gross zu seyn unter Zwergen; es verschmäht den Gedanken, dass es die Menschen erst herabwürdigen müsse, um über sie zu gebieten; es ist gedrückt durch den Anblick des dasselbe umgebenden Verderbens, es thut ihm weh, die Menschen nicht achten zu können; alles aber, was sein verbrüdertes Geschlecht erhebt, veredelt, in ein würdigeres Licht setzt, thut wohl seinem selbst edeln Geiste, und ist sein höchster Genuss. Ein solches Gemüth sollte ungern vernehmen, dass die Erschütterungen, die die Zeiten herbeigeführt haben, benutzt werden, um eine alte ehrwürdige Nation, den Stamm der mehrsten Völker des neuen Europa, und die Bildnerin aller, aus dem tiefen Schlummer aufzuregen, und dieselbe zu bewegen, dass sie ein sicheres Verwahrungsmittel ergreife, um sich zu erheben aus dem Verderben, welches dieselbe zugleich sichert, nie wieder herabzusinken, und mit sich selbst zugleich alle übrige Völker zu erheben? Es wird hier nicht angeregt zu ruhestörenden Auftritten; es wird vielmehr vor diesen, als sicher zum Verderben führend, gewarnt, es wird eine feste unwandelbare Grundlage angegeben, worauf endlich in einem Volke der Welt die höchste, reinste und noch niemals also unter den Menschen gewesene Sittlichkeit aufgebaut, für alle folgende Zeiten gesichert, und von da aus über andere Völker verbreitet werde; es wird eine Umschaffung des Menschengeschlechtes angegeben, aus irdischen und sinnlichen Geschöpfen zu reinen und edeln Geistern. Durch einen solchen Vorschlag, meint man, könne ein Geist, der selbst rein ist und edel und gross, oder irgend jemand, der nach ihm sich bildet, beleidigt werden?

Was würden dagegen diejenigen, welche diese Furcht hegten und dieselbe durch ihr Handeln zugeständen, annehmen, und laut vor aller Welt bekennen, dass sie es annehmen? Sie würden bekennen, dass sie glaubten, dass ein menschenfeindliches und ein sehr kleines und niedriges Princip über uns herrsche, dem jede Regung selbstständiger Kraft bange mache, der von Sittlichkeit, Religion, Veredlung der Gemüther nicht ohne Angst hören könne, indem allein in der Herabwürdigung der Menschen, in ihrer Dumpfheit und ihren Lastern für ihn Heil sey, und Hoffnung, sich zu erhalten. Mit diesem ihrem Glauben, der unseren anderen Uebeln noch die drückende Schmach hinzufügen würde, von einem solchen beherrscht zu seyn, sollen wir nun ohne weiteres und ohne die vorhergegangene einleuchtende Beweisführung einverstanden seyn, und in demselben handeln?

Den schlimmsten Fall gesetzt, dass sie recht hätten, keinesweges aber wir, die wir das Erstere durch unsere That annehmen: soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt seyn, sie vor dem Verfalle zu warnen? Gesetzt, dass sie nicht bloss recht hätten, sondern dass man sich auch noch entschliessen sollte, im Angesichte der Mitwelt und der Nachwelt ihnen recht zu geben, und das eben hingelegte Urtheil über sich selbst laut auszusprechen: was wäre denn nun das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas Höheres, denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedies alle, und es haben vom Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere, als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?

Sollte es, wie ich nicht hoffe, solche unter uns Deutschen geben, so würden diese ungebeten, ohne Dank, und, wie ich hoffe, zurückgewiesen, ihren Hals dem Joche der geistigen Knechtschaft darbieten; sie würden, bitter schmähend, indem sie staatsklug zu schmeicheln glauben, weil sie nicht wissen, wie wahrer Grösse zu Muthe ist, und die Gedanken derselben nach denen ihrer eigenen Klarheit messen, — sie würden die Literatur, mit der sie nichts Anderes anzufangen wissen, gebrauchen, um durch die Abschlachtung derselben als Opferthier ihren Hof zu machen. Wir dagegen preisen durch die That unseres Vertrauens und unseres Muthes weit mehr, denn Worte es je vermöchten, die Grösse des Gemüthes, bei dem die Gewalt ist. Ueber das ganze Gebiet der ganzen deutschen Zunge hinweg, wo irgend hin unsere Stimme frei und unaufgehalten ertönt, ruft sie durch ihr blosses Daseyn den Deutschen zu: niemand will eure Unterdrückung, euren Knechtssinn, eure sklavische Unterwürfigkeit, sondern eure Selbstständigkeit, eure wahre Freiheit, eure Erhebung und Veredlung will man, denn man hindert nicht, dass man sich öffentlich mit euch darüber berathschlage, und euch das unfehlbare Mittel dazu zeige. Findet diese Stimme Gehör und den beabsichtigten Erfolg, so setzt sie ein Denkmal dieser Grösse und unseres Glaubens an dieselbe ein in den Fortlauf der Jahrhunderte, welches keine Zeit zu zerstören vermag, sondern das mit jedem neuen Geschlechte höher wächst, und sich weiter verbreitet. Wer darf sich gegen den Versuch setzen, ein solches Denkmal zu errichten?

Anstatt also mit der zukünftigen Blüthe unserer Literatur über unsere verlorene Selbstständigkeit uns zu trösten, und von der Aufsuchung eines Mittels, dieselbe wieder herzustellen, uns durch dergleichen Trost abhalten zu lassen, wollen wir lieber wissen, ob diejenigen Deutschen, denen eine Art von Bevormundung der Literatur zugefallen ist, den übrigen selbst schreibenden oder lesenden Deutschen eine Literatur im wahren Sinne des Wortes noch bis diesen Tag erlauben, und ob sie dafür halten, dass eine solche Literatur dermalen in Deutschland noch erlaubt sey, oder nicht; wie sie aber wirklich darüber denken, das wird sich demnächst entscheiden müssen.

Nach allem ist das nächste, was wir zu thun haben, um bis zur völligen und gründlichen Verbesserung unseres Stammes uns auch nur aufzubehalten, dies, dass wir uns Charakter anschaffen, und diesen zunächst dadurch bewähren, dass wir uns durch eigenes Nachdenken eine feste Meinung bilden über unsere wahre Lage und über das sichere Mittel, dieselbe zu verbessern. Die Nichtigkeit des Trostes aus der Fortdauer unserer Sprache und Literatur ist gezeigt. Noch aber giebt es andere, in diesen Reden noch nicht erwähnte Vorspiegelungen, welche die Bildung einer solchen festen Meinung verhindern. Es ist zweckmässig, dass wir auch auf diese Rücksicht nehmen; jedoch behalten wir dieses Geschäft vor der nächsten Stunde.

Inhaltsanzeige
der dreizehnten Rede.*)

Fortsetzung der angefangenen Betrachtung.

Es seye noch ein mehreres von nichtigen Gedanken und täuschenden Lehrgebäuden über die Angelegenheiten der Völker unter uns im Umlaufe, welches die Deutschen verhindere, eine ihrer Eigenthümlichkeit gemässe feste Ansicht über ihre gegenwärtige Lage zu fassen, äusserten wir am Ende unserer vorigen Rede. Da diese Traumbilder gerade jetzt mit grösserem Eifer zur öffentlichen Verehrung herumgeboten werden, und, nachdem so vieles Andere wankend geworden, von manchem lediglich zur Ausfüllung der entstandenen leeren Stellen aufgefasst werden könnten: so scheint es zur Sache zu gehören, dieselben mit grösserem Ernste, als ausserdem ihre Wichtigkeit verdienen dürfte, einer Prüfung zu unterwerfen.

---

*) Warum von dieser Rede nur die Inhaltsanzeige, nicht aber die Rede selbst geliefert werde, darüber sehe man die am Ende dieser Anzeige befindliche Anmerkung.

Zuvörderst und vor allen Dingen: — die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten sind ohne Zweifel ihre inneren Grenzen. Was dieselbe Sprache redet, das ist schon vor aller menschlichen Kunst vorher durch die blosse Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden aneinander geknüpft; es versteht sich untereinander, und ist fähig, sich immerfort klarer zu verständigen, es gehört zusammen, und ist natürlich Eins und ein unzertrennliches Ganzes. Ein solches kann kein Volk anderer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen und mit sich vermischen wollen, ohne wenigstens fürs erste sich zu verwirren, und den gleichmässigen Fortgang seiner Bildung mächtig zu stören. Aus dieser inneren, durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen Grenze ergiebt sich erst die äussere Begrenzung der Wohnsitze, als die Folge von jener, und in der natürlichen Ansicht der Dinge sind keinesweges die Menschen, welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen Ein Volk, sondern umgekehrt wohnen die Menschen beisammen, und wenn ihr Glück es so gefügt hat, durch Flüsse und Berge gedeckt, weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren.

So sass die deutsche Nation, durch gemeinschaftliche Sprache und Denkart sattsam unter sich vereinigt, und scharf genug abgeschnitten von den anderen Völkern, in der Mitte von Europa da als scheidender Wall nicht verwandter Stämme, zahlreich und tapfer genug, um ihre Grenzen gegen jeden fremden Anfall zu schützen, sich selbst überlassen und durch ihre ganze Denkart wenig geneigt, Kunde von den benachbarten Völkerschaften zu nehmen, in derselben Angelegenheiten sich zu mischen, und durch Beunruhigungen sie zur Feindseligkeit aufzureizen. Im Verlaufe der Zeiten bewahrte sie ihr günstiges Geschick vor dem unmittelbaren Antheile am Raube der anderen Welten; dieser Begebenheit, durch welche vor allen anderen die Weise der Fortentwicklung der neueren Weltgeschichte, die Schicksale der Völker, und der grösste Theil ihrer Begriffe und Meinungen begründet worden sind. Seit dieser Begebenheit erst zertheilte sich das christliche Europa, das vorher auch ohne sein eigenes deutliches Bewusstseyn Eins gewesen war, und als solches in gemeinschaftlichen Unternehmungen sich gezeigt hatte, in mehrere abgesonderte Theile; seit jener Begebenheit erst war eine gemeinschaftliche Beute aufgestellt, nach der jeder auf die gleiche Weise begehrte, weil alle sie auf die gleiche Weise brauchen konnten, und die jeder mit Eifersucht in den Händen des anderen erblickte; erst nun war ein Grund vorhanden zu geheimer Feindschaft und Kriegslust aller gegen alle. Auch wurde es nun erst zum Gewinne für Völker, Völker auch anderer Abkunft und Sprachen durch Eroberung, oder, wenn dies nicht möglich wäre, durch Bündnisse sich einzuverleiben und ihre Kräfte sich zuzueignen. Ein der Natur treugebliebenes Volk kann, wenn seine Wohnsitze ihm zu enge werden, dieselben durch Eroberung des benachbarten Bodens erweitern wollen, um mehr Raum zu gewinnen, und es wird sodann die früheren Bewohner vertreiben; es kann einen rauhen und unfruchtbaren Himmelsstrich gegen einen milderen und gesegneteren vertauschen wollen, und es wird in diesem Falle abermals die früheren Besitzer austreiben; es kann, wenn es auch ausartet, blosse Raubzüge unternehmen, auf denen es, ohne des Bodens oder der Bewohner zu begehren, bloss alles Brauchbaren sich bemächtigt, und die ausgeleerten Länder wieder verlässt; es kann endlich die früheren Bewohner des eroberten Bodens, als eine gleichfalls brauchbare Sache, wie Sklaven der Einzelnen unter sich vertheilen: aber dass es die fremde Völkerschaft, so wie dieselbe besteht, als Bestandtheile des Staates sich anfüge, dabei hat es nicht den geringsten Gewinn, und es wird niemals in Versuchung kommen, dies zu thun. Ist aber der Fall der, dass einem gleich starken, oder wohl noch stärkeren Nebenbuhler eine reizende gemeinschaftliche Beute abgekämpft werden soll, so steht die Rechnung anders. Wie auch übrigens sonst das überwundene Volk zu uns passen möge, so sind wenigstens seine Fäuste zur Bekämpfung des von uns zu beraubenden Gegners brauchbar, und jederman ist uns, als eine Vermehrung der öffentlichen Streitkraft, willkommen. So nun irgend einem Weisen, der Friede und Ruhe gewünscht hätte, über diese Lage der Dinge die Augen klar aufgegangen wären, wovon hätte derselbe Ruhe erwarten können? Offenbar nicht von der natürlichen Beschränkung der menschlichen Habsucht dadurch, dass das Ueberflüssige keinem nütze; denn eine Beute, wodurch alle versucht werden, war vorhanden: und ebensowenig hätte er sie erwarten können von dem sich selbst eine Grenze setzenden Willen, denn unter solchen, von denen jedweder alles an sich reisst, was er vermag, muss der sich selbst Beschränkende nothwendig zu Grunde gehen. Keiner will dem Anderen theilen, was er dermalen zu eigen besitzt; jeder will dem anderen das seinige rauben, wenn er irgend kann. Ruht einer, so geschieht dies nur darum, weil er sich nicht für stark genug hält, Streit anzufangen; er wird ihn sicher anfangen, sobald er die erforderliche Stärke in sich verspürt. Somit ist das einzige Mittel die Ruhe zu erhalten dieses, dass niemals einer zu der Macht gelange, dieselbe stören zu können, und dass jedweder wisse, es sey auf der anderen Seite gerade so viel Kraft zum Widerstande, als auf seiner Seite sey zum Angriffe; dass also ein Gleichgewicht und Gegengewicht der gesammten Macht entstehe, wodurch allein, nachdem alle andere Mittel verschwunden sind, jeder in seinem gegenwärtigen Besitzstande und alle in Ruhe erhalten werden. Diese beiden Stücke demnach: einen Raub, auf den kein Einziger einiges Recht habe, alle aber nach ihm die gleiche Begierde, sodann die allgemeine, immerfort thätig sich regende wirkliche Raubsucht, setzt jenes bekannte System eines Gleichgewichtes der Macht in Europa voraus; und unter diesen Voraussetzungen würde dieses Gleichgewicht freilich das einzige Mittel seyn, die Ruhe zu erhalten, wenn nur erst das zweite Mittel gefunden wäre, jenes Gleichgewicht hervorzubringen, und es aus einem leeren Gedanken in ein wirkliches Ding zu verwandeln.

Aber waren denn auch jene Voraussetzungen allgemein, und ohne alle Ausnahme zu machen? War nicht im Mittelpuncte von Europa die übermächtige deutsche Nation rein geblieben von dieser Beute, und von der Ansteckung mit der Lust darnach, und fast ohne Vermögen, Anspruch auf dieselbe zu machen? Wäre nur diese zu Einem gemeinschaftlichen Willen und Einer gemeinschaftlichen Kraft vereinigt geblieben; hätten doch dann die übrigen Europäer sich morden mögen in allen Meeren und auf allen Inseln und Küsten: in der Mitte von Europa hätte der feste Wall der Deutschen sie verhindert aneinanderzukommen, — hier wäre Friede geblieben, und die Deutschen hätten sich, und mit sich zugleich einen Theil der übrigen europäischen Völker in Ruhe und Wohlstand erhalten.

Es war dem nur den nächsten Augenblick berechnenden Eigennutze des Auslandes nicht gemäss, dass es also bliebe. Sie fanden die deutsche Tapferkeit brauchbar, um durch sie ihre Kriege zu führen, und die Hände derselben, um mit ihnen ihren Nebenbuhlern die Beute zu entreissen; es musste ein Mittel gefunden werden, um diesen Zweck zu erreichen, und die ausländische Schlauheit siegte leicht über die deutsche Unbefangenheit und Verdachtlosigkeit. Das Ausland war es, welches zuerst der über Religionsstreitigkeiten entstandenen Entzweiung der Gemüther in Deutschland sich bediente, um diesen Inbegriff des gesammten christlichen Europa im Kleinen aus der innig verwachsenen Einheit ebenso in abgesonderte und für sich bestehende Theile künstlich zu zertrennen, wie erst jenes über einen gemeinsamen Raub sich natürlich zertrennt hatte; das Ausland wusste diese also entstandenen besonderen Staaten im Schoosse der Einen Nation, die keinen Feind hatte, denn das Ausland selbst, und keine Angelegenheit, denn die gemeinsame, gegen die Verführungen und die Hinterlist dieses mit vereinigter Kraft sich zu setzen, — es wusste diese einander gegenseitig vorzustellen als natürliche Feinde, gegen die jeder immerfort auf der Hut seyn müsse, sich selbst dagegen darzustellen als die natürlichen Verbündeten gegen diese von den eigenen Landsleuten drohende Gefahr; als die Verbündeten, mit denen allein sie selbst ständen oder fielen, und die sie daher gleichfalls in ihren Unternehmungen mit aller ihrer Macht unterstützen müssten. Nur durch dieses künstliche Bindungsmittel wurden alle Zwiste, die über irgend einen Gegenstand in der alten oder neuen Welt sich entspinnen mochten, zu eigenen Zwisten der deutschen Stämme untereinander; jeder aus irgend einem Grunde entstandene Krieg musste auf deutschem Boden und mit deutschem Blute ausgefochten werden, jede Verrückung des Gleichgewichtes in derjenigen Nation, der der ganze Urquell dieser Verhältnisse fremd war, ausgeglichen werden, und die deutschen Staaten, deren abgesondertes Daseyn schon gegen alle Natur und Vernunft stritt, mussten, damit sie doch etwas wären, zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichtes, deren Zuge sie blind und willenlos folgten. So wie man in manchem ausländischen Staate die Bürger bezeichnet dadurch, dass sie von dieser oder einer anderen fremden Partei seyen, und für dieses oder jenes auswärtige Bündniss stimmten, solche aber, die von der vaterländischen Partei seyen, nicht nambaft zu machen weiss; so waren die Deutschen schon längst nur für irgend eine fremde Partei, und man traf selten auf einen, der die Partei der Deutschen gehalten, und gemeint hätte, dass dieses Land sich mit sich selbst verbünden sollte.

Dies also ist der wahre Ursprung und die Bedeutung, dies der Erfolg für Deutschland und für die Welt von dem berüchtigten Lehrgebäude eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichtes der Macht unter den europäischen Staaten. Wäre das christliche Europa Eins geblieben, wie es sollte, und wie es ursprünglich war, so hätte man nie Veranlassung gehabt, einen solchen Gedanken zu erzeugen; das Eine ruht auf sich selbst und trägt sich selbst, und zertheilt sich nicht in streitende Kräfte, die mit einander in ein Gleichgewicht gebracht werden müssten; nur für das unrechtlich gewordene und zertheilte Europa erhielt jener Gedanke eine nothdürftige Bedeutung. Zu diesem unrechtlich gewordenen und zertheilten Europa gehörte Deutschland nicht. Wäre nur wenigstens dieses Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpuncte der gebildeten Erde, so wie die Sonne im Mittelpuncte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten, und durch sich seine nächste Umgebung, und hätte, ohne alle künstliche Vorkehrung, durch sein blosses natürliches Daseyn, allem das Gleichgewicht gegeben. Nur der Trug des Auslandes mischte dasselbe in seine Unrechtlichkeit und seine Zwiste, und brachte ihm jenen hinterlistigen Begriff bei, als eins der wirksamsten Mittel, dasselbe über seinen wahren Vortheil zu täuschen, und es in der Täuschung zu erhalten. Dieser Zweck ist nun hinlänglich erreicht, und der beabsichtigte Erfolg liegt vollendet da vor unseren Augen. Können wir nun auch diesen nicht aufheben: warum sollen wir nicht wenigstens die Quelle desselben in unserem eigenen Verstande, der fast noch das Einzige ist, das unserer Botmässigkeit überlassen geblieben; austilgen? Warum soll das alte Traumbild noch immer uns vor die Augen gestellt werden, nachdem das Uebel uns aus dem Schlafe geweckt hat? Warum sollen wir nicht wenigstens jetzt die Wahrheit sehen, und das einzige Mittel, das uns hätte retten können, erblicken — ob vielleicht unsere Nachkommen thun möchten, was wir einsehen; so wie wir jetzt leiden, weil unsere Väter träumten. Lasset uns begreifen, dass der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichtes zwar für das Ausland ein tröstender Traum seyn konnte bei der Schuld und dem Uebel, welche dasselbe drückten; dass er aber, als ein durchaus ausländisches Erzeugniss, niemals in dem Gemüthe eines Deutschen hätte Wurzel fassen, und die Deutschen niemals in die Lage hätten kommen sollen, dass er bei ihnen Wurzel fassen gekonnt hätte; dass wir wenigstes jetzt in seiner Nichtigkeit ihn durchdringen, und dass wir einsehen müssen, dass nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sey.

Ebenso fremd ist dem Deutschen die in unseren Tagen so häufig gepredigte Freiheit der Meere; ob nun wirklich diese Freiheit, oder ob bloss das Vermögen, dass man selbst alle anderen von derselben ausschliessen könne, beabsichtiget werde. Jahrhunderte hindurch, während des Wetteifers aller anderen Nationen, hat der Deutsche wenig Begierde gezeigt, an derselben in einem ausgedehnten Maasse Theil zu nehmen, und er wird es nie. Auch bedarf er derselben nicht. Sein reichlich ausgestattetes Land und sein Fleiss gewährt ihm alles, dessen der gebildete Mensch zum Leben bedarf; an Kunstfertigkeit, dasselbe für den Zweck zu verarbeiten, gebricht es ihm auch nicht: und um den einigen wahrhaften Gewinn, den der Welthandel mit sich führt, die Erweiterung der wissenschaftlichen Kenntniss der Erde und ihrer Bewohner, an sich zu bringen, wird es sein eigener wissenschaftlicher Geist ihm nicht an einem Tauschmittel fehlen lassen. — O möchte doch nur den Deutschen sein günstiges Geschick ebenso vor dem mittelbaren Antheile an der Beute der anderen Welten bewahrt haben, wie es ihn vor dem unmittelbaren bewahrte! Möchte Leichtgläubigkeit und die Sucht, auch fein und vornehm zu leben, wie die anderen Völker, uns nicht die entbehrlichen Waaren, die in fremden Welten erzeugt werden, zum Bedürfnisse gemacht haben; möchten wir in Absicht der weniger entbehrlichen lieber unserem freien Mitbürger erträgliche Bedingungen haben machen, als von dem Schweisse und Blute eines armen Sklaven jenseits der Meere Gewinn ziehen wollen: so hätten wir wenigstens nicht selbst den Vorwand geliefert zu unserem dermaligen Schicksale, und würden nicht bekriegt als Abkäufer, und zu Grunde gerichtet als ein Marktplatz. Fast vor einem Jahrzehend, ehe irgend jemand voraussehen konnte, was seitdem sich ereignet, ist den Deutschen gerathen worden, vom Welthandel sich unabhängig zu machen und als Handelsstaat sich zu schliessen. Dieser Vorschlag verstiess gegen unsere Gewöhnungen, besonders aber gegen unsere abgöttische Verehrung der ausgeprägten Metalle, und wurde leidenschaftlich angefeindet und bei Seite geschoben. Seitdem lernen wir, durch fremde Gewalt genöthigt und mit Unehre, das und noch weit mehr entbehren, was wir damals mit Freiheit und zu unserer höchsten Ehre nicht entbehren zu können versicherten. Möchten wir diese Gelegenheit, da der Genuss wenigstens uns nicht besticht, ergreifen, um auf immer unsere Begriffe zu berichtigen! Möchten wir endlich einsehen, dass alle jene schwindelnden Lehrgebäude über Welthandel und Fabrication für die Welt zwar für den Ausländer passen, und gerade unter die

Waffen desselben gehören, womit er von jeher uns bekriegt hat, dass sie aber bei den Deutschen keine Anwendung haben, und dass, nächst der Einigkeit dieser unter sich selber, ihre innere Selbstständigkeit und Handelsunabhängigkeit das zweite Mittel ist ihres Heils, und durch sie des Heils von Europa.

Wage man es endlich auch noch das Traumbild einer Universalmonarchie, das an die Stelle des seit einiger Zeit immer unglaublicher werdenden Gleichgewichtes der öffentlichen Verehrung dargeboten zu werden anfängt, in seiner Hassenswürdigkeit und Vernunftlosigkeit zu erblicken! Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelnheit im Grossen und Ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäss, und in jedem derselben jeder Einzelne jener gemeinsamen, so wie seiner besonderen Eigenheit gemäss, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll; und nur der, der entweder ohne alle Ahnung für Gesetzmässigkeit und göttliche Ordnung, oder ein verstockter Feind derselben wäre, könnte einen Eingriff in jenes höchste Gesetz der Geisterwelt wagen wollen. Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigenthümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes; werden diese durch Vermischung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur aus dieser Flachheit, aus dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmässigen und aneinanderhängenden Verderben. Sollen wir es den Schriftstellern, die über alle unsere Uebel uns mit der Aussicht trösten, dass wir dafür auch Unterthanen der beginnenden neuen Universalmonarchie seyn werden, glauben, dass irgend jemand eine solche Zerreibung aller Keime des Menschlichen in der Menschheit beschlossen habe, um den zerfliessenden Teig in irgend eine Form zu drücken; und dass eine so ungeheuere Rohheit oder Feindseligkeit gegen das menschliche Geschlecht in unserem Zeitalter möglich sey? Oder wenn wir uns auch entschliessen wollten, dieses durchaus Unglaubliche fürs erste zu glauben: durch welches Werkzeug soll denn ferner ein solcher Plan ausgeführt werden; welche Art von Volk soll es denn seyn, die bei dem gegenwärtigen Bildungszustande von Europa für irgend einen neuen Universalmonarchen die Welt erobere? Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten haben die Völker Europens aufgehört, Wilde zu seyn und einer zerstörenden Thätigkeit um ihrer selbst willen sich zu freuen. Alle suchen hinter dem Kriege einen endlichen Frieden; hinter der Anstrengung die Ruhe, hinter der Verwirrung die Ordnung; und alle wollen ihre Laufbahn mit dem Frieden eines häuslichen und stillen Lebens gekrönt sehen. Auf eine Zeitlang mag selbst ein nur vorgebildeter Nationalvortheil sie zum Kriege begeistern; wenn die Aufforderung immer auf dieselbe Weise zurückkehrt, verschwindet das Traumbild und die Fieberkraft, die dasselbe gegeben hat; die Sehnsucht nach ruhiger Ordnung kehrt zurück, und die Frage: für welchen Zweck thue und trage ich denn nun dies alles? erhebt sich. Diese Gefühle alle müsste zuvörderst ein Welteroberer unserer Zeit austilgen, und in dieses Zeitalter, das durch seine Natur ein Volk von Wilden nicht giebt, mit besonnener Kunst eins hineinbilden. Aber noch mehr. Dem von Jugend auf an einen gebildeten Anbau der Länder, an Wohlstand und Ordnung gewöhnten Auge thut, wenn man den Menschen nur ein wenig zur Ruhe kommen lässt, der Anblick derselben allenthalben, wo er ihn antrifft, wohl, indem er ihm den Hintergrund seiner eigenen, doch niemals ganz auszurottenden Sehnsucht darstellt, und es schmerzt ihn selbst, denselben zerstören zu müssen. Auch gegen dieses, dem gesellschaftlichen Menschen tief eingeprägte Wohlwollen, und gegen die Wehmuth über die Uebel, die der Krieger über die eroberten Länder bringt, muss ein Gegengewicht gefunden werden. Es giebt kein anderes, denn die Raubsucht. Wird es zum herrschenden Antriebe des Kriegers, sich einen Schatz zu machen, und wird er gewöhnt, bei Verheerung blühender Länder an nichts Anderes mehr zu denken, denn daran, was er für seine Person bei dem allgemeinen Elende gewinnen könne, so ist zu erwarten, dass die Gefühle des Mitleids und des Erbarmens in ihm verstummen. Ausser jener barbarischen Rohheit müsste demnach ein Welteroberer unserer Zeit die Seinigen auch noch zur kühlen und besonnenen Raubsucht bilden; er müsste Erpressungen nicht bestrafen, sondern vielmehr aufmuntern. Auch müsste die Schande, die natürlich auf der Sache ruht, erst wegfallen, und Rauben müsste für ein ehrenvolles Zeichen eines feinen Verstandes gelten, zu den Grossthaten gezählt werden, und den Weg zu allen Ehren und Würden bahnen. Wo ist eine Nation im neueren Europa also ehrlos, dass man sie auf diese Weise abrichten könnte? Oder setzet, dass ihm selbst diese Umbildung gelänge, so wird nun gerade durch sein Mittel die Erreichung seines Zweckes vereitelt werden. Ein solches Volk erblickt von nun an in eroberten Menschen, Ländern und Kunsterzeugungen nichts mehr, denn ein Mittel, in höchster Eile Geld zu machen, um weiterzugehen und abermals Geld zu machen; es erpresst schnell, und wirft das Ausgesogene weg auf jedes mögliche Schicksal; es haut ab den Baum, zu dessen Früchten es gelangen will: wer mit solchen Werkzeugen handelt, dem werden alle Künste der Verführung, der Ueberredung und des Truges vereitelt; nur aus der Entfernung können sie täuschen, wie man sie in der Nähe erblickt, fällt die thierische Rohheit und die schamlose und freche Raubsucht selbst dem Blödsinnigsten in die Augen, und der Abscheu des ganzen menschlichen Geschlechtes erklärt sich laut. Mit solchen kann man die Erde zwar ausplündern und wüste machen, und sie zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber sie zu einer Universalmonarchie ordnen.

Die genannten Gedanken, und alle Gedanken dieser Art, sind Erzeugnisse eines bloss mit sich selber spielenden und in seinem Gespinnste zuweilen auch hängenbleibenden Denkens, unwerth deutscher Gründlichkeit und Ernstes. Höchstens sind einige dieser Bilder, wie z. B. das eines politischen Gleichgewichtes, taugliche Hülfslinien, um in einem ausgedehnten und verworrenen Mannigfaltigen der Erscheinung sich zurechtzufinden und es zu ordnen; aber an das natürliche Vorhandenseyn dieser Dinge zu glauben, oder ihre Verwirklichung anzustreben, ist ebenso, als ob jemand die Pole, die Mittagslinie, die Wendekreise, durch die seine Betrachtung auf der Erde sich zurechtfindet, an der wirklichen Erdkugel ausgedrückt und bezeichnet aufsuchte. Möchte es Sitte werden in unserer Nation, nicht bloss zum Scherze und gleichsam versuchend, was dabei herauskommen werde, zu denken, sondern also, als ob wahr seyn solle und wirklich gelten im Leben, was wir denken: so wird es überflüssig werden, vor solchen Truggestalten einer ursprünglich ausländischen und die Deutschen bloss berückenden Staatsklugheit zu warnen.

Diese Gründlichkeit, Ernst und Gewicht unserer Denkweise wird, wenn wir sie einmal besitzen, auch hervorbrechen in unserem Leben. Besiegt sind wir; ob wir nun zugleich auch verachtet und mit Recht verachtet seyn wollen, ob wir zu allen anderen Verluste auch noch die Ehre verlieren wollen: das wird noch immer von uns abhängen. Der Kampf mit den Waffen ist beschlossen; es erhebt sich, so wir es wollen, der neue Kampf der Grundsätze, der Sitten, des Charakters.

Geben wir unseren Gästen ein Bild treuer Anhänglichkeit an Vaterland und Freunde, unbestechlicher Rechtschaffenheit und Pflichtliebe, aller bürgerlichen und häuslichen Tugenden, als freundliches Gastgeschenk mit in ihre Heimath, zu der sie doch wohl endlich einmal zurückkehren werden. Hüten wir uns, sie zur Verachtung gegen uns einzuladen; durch nichts aber würden wir es sicherer, als wenn wir sie entweder übermässig fürchteten, oder unsere Weise dazuseyn aufzugeben, und in der ihrigen ihnen ähnlich zu werden strebten. Fern zwar sey von uns die Ungebühr, dass der Einzelne die Einzelnen herausfordere und reize; übrigens aber wird es die sicherste Maassregel seyn, allenthalben unseren Weg also fortzugehen, als ob wir mit uns selber allein wären, und durchaus kein Verhältniss anzuknüpfen, das uns die Nothwendigkeit nicht schlechthin auflegt; und das sicherste Mittel hierzu wird seyn, dass jeder sich mit dem begnüge, was die alten vaterländischen Verhältnisse ihm zu leisten vermögen, die gemeinschaftliche Last nach seinen Kräften mit trage, jede Begünstigung aber durch das Ausland für eine entehrende Schmach halte.

Leider ist es beinahe allgemeine europäische, und so auch deutsche Sitte geworden, dass man im Falle der Wahl lieber sich wegwerfen, denn als das erscheinen wolle, was man imponirend nennt, und es dürfte vielleicht das ganze Lehrgebäude der angenommenen guten Lebensart auf die Einheit jenes Grundsatzes sich zurückführen lassen. Möchten wir Deutsche bei der gegenwärtigen Veranlassung lieber gegen diese Lebensart, denn gegen etwas Höheres verstossen! Möchten wir, obwohl dies ein solcher Verstoss seyn dürfte, bleiben, so wie wir sind, ja, wenn wir es vermöchten, noch stärker und entschiedener werden, also wie wir seyn sollen! Möchten wir der Ausstellungen, die man uns zu machen pflegt, dass es uns gar sehr an Schnelligkeit und leichter Fertigkeit gebreche, und dass wir über allem zu ernst, zu schwer und zu gewichtig werden, uns so wenig schämen, dass wir uns vielmehr bestrebten, sie immer mit grösserem Rechte und in weiterer Ausdehnung zu verdienen! Es befestige uns in diesem Entschlusse die leicht zu erlangende Ueberzeugung, dass wir mit aller unserer Mühe dennoch niemals jenen recht seyn werden, wenn wir nicht ganz aufhören wir selber zu seyn, was dem überhaupt gar nicht mehr Daseyn gleich gilt. Es giebt nemlich Völker, welche, indem sie selbst ihre Eigenthümlichkeit beibehalten, und dieselbe geehrt wissen wollen, auch den anderen Völkern die ihrigen zugestehen, und sie ihnen gönnen und verstatten; zu diesen gehören ohne Zweifel die Deutschen, und es ist dieser Zug in ihrem ganzen vergangenen und gegenwärtigen Weltleben so tief begründet, dass sie sehr oft, um gerecht zu seyn, sowohl gegen das gleichzeitige Ausland, als gegen das Alterthum, ungerecht gewesen sind gegen sich selbst. Wiederum giebt es andere Völker, denen ihr eng in sich selbst verwachsenes Selbst niemals die Freiheit gestattet, sich zu kalter und ruhiger Betrachtung des fremden abzusondern, und die daher zu glauben genöthigt sind, es gebe nur eine einzige mögliche Weise als gebildeter Mensch zu bestehen, und dies sey jedesmal die, welche in diesem Zeitpuncte gerade ihnen irgend ein Zufall angeworfen; alle übrigen Menschen in der Welt hätten keine andere Bestimmung, denn also zu werden, wie sie sind, und sie hätten ihnen den grössten Dank abzustatten, wenn sie die Mühe über sich nehmen wollten, sie also zu bilden. Zwischen Völkern der ersten Art findet eine der Ausbildung zum Menschen überhaupt höchst wohlthätige Wechselwirkung der gegenseitigen Bildung und Erziehung statt, und eine Durchdringung, bei welcher dennoch jeder, mit dem guten Willen des anderen, sich selbst gleich bleibt. Völker von der zweiten Art vermögen nichts zu bilden, denn sie vermögen nichts in seinem vorhandenen Seyn anzufassen; sie wollen nur alles Bestehende vernichten, und ausser sich allenthalben eine leere Stätte hervorbringen, in der sie nur immer die eigene Gestalt wiederholen können; selbst ihr anfängliches scheinbares Hineingehen in fremde Sitte ist nur die gutmüthige Herablassung des Erziehers zum jetzt noch schwachen, aber gute Hoffnung gebenden Lehrlinge; selbst die Gestalten der vollendeten Vorwelt gefallen ihnen nicht, bis sie dieselben in ihr Gewand gehüllt haben, und sie würden, wenn sie könnten, dieselben aus den Gräbern aufwecken, um sie nach ihrer Weise zu erziehen. Fern zwar bleibe von mir die Vermessenheit, irgend eine vorhandene Nation im Ganzen und ohne Ausnahme jener Beschränktheit zu beschuldigen. Lasst uns vielmehr annehmen, dass auch hier diejenigen, die sich nicht äussern, die besseren sind. Soll man aber die, die unter uns erschienen sind und sich geäussert haben, nach diesen ihren Aeusserungen beurtheilen, so scheint zu folgen, dass sie in die geschilderte Klasse zu setzen sind. Eine solche Aeusserung scheint eines Beleges zu bedürfen, und ich führe, von den übrigen Ausflüssen dieses Geistes, die vor den Augen von Europa liegen, schweigend, nur den einigen Umstand an, den folgenden: — wir haben mit einander Krieg geführt; wir unseres Theils sind die Ueberwundenen, jene die Sieger; dies ist wahr und wird zugestanden. Damit nun könnten jene ohne Zweifel sich begnügen. Ob nun etwa jemand unter uns fortführe, dafürzuhalten, wir hätten dennoch die gerechte Sache für uns gehabt und den Sieg verdient, und es sey zu beklagen, dass er nicht uns zu Theile geworden: wäre denn dies so übel, und könnten es uns denn jene, die ja von ihrer

Seite gleichfalls denken mögen, was sie wollen, so sehr verargen? Aber nein, jenes zu denken, sollen wir uns nicht unterstehen. Wir sollen zugleich erkennen, welch ein Unrecht es sey, jemals anders zu wollen, denn sie, und ihnen zu widerstehen; wir sollen unsere Niederlagen als das heilsamste Ereigniss für uns selbst, und sie als unsere grössten Wohlthäter segnen. Anders kann es ja nicht seyn, und man hat diese Hoffnung zu unserem guten Verstande! — Doch was spreche ich länger aus, was beinahe vor zweitausend Jahren mit vieler Genauigkeit z. B. in den Geschichtsbüchern des Tacitus ausgesprochen worden ist? Jene Ansicht der Römer von dem Verhältnisse der bekriegten Barbaren gegen sie, welche Ansicht bei diesen denn doch auf einen einige Entschuldigung verdienenden Schein sich gründete, dass es verbrecherische Rebellion und Auflehnung gegen göttliche und menschliche Gesetze sey, ihnen Widerstand zu leisten, und dass ihre Waffen den Völkern nichts Anderes zu bringen vermöchten, denn Segen, und ihre Ketten nichts Anderes, denn Ehre — diese Ansicht ist es, die man in diesen Tagen von uns gewonnen, und mit sehr vieler Gutmüthigkeit uns selbst angemuthet und bei uns vorausgesetzt hat. Ich gebe dergleichen Aeusserungen nicht für übermüthigen Hohn aus; ich kann begreifen, wie man bei grossem Eigendünkel und Beschränktheit im Ernste also glauben und dem Gegentheile ehrlich denselben Glauben zutrauen könne, wie ich denn z. B. dafürhalte, dass die Römer wirklich so glaubten; aber ich gebe nur zu bedenken, ob diejenigen unter uns, denen es unmöglich fällt, jemals zu jenem Glauben sich zu bekehren, auf irgend eine Ausgleichung rechnen können.

Tief verächtlich machen wir uns dem Auslande, wenn wir vor den Ohren desselben uns, einer den anderen, deutsche Stämme, Stände, Personen, über unser gemeinschaftliches Schicksal anklagen, und einander gegenseitige bittere und leidenschaftliche Vorwürfe machen. Zuvörderst sind alle Anklagen dieser Art grösstentheils unbillig, ungerecht, ungegründet. Welche Ursachen es sind, die Deutschlands letztes Schicksal herbeigeführt haben, haben wir oben angegeben; diese sind seit Jahrhunderten bei allen deutschen Stämmen ohne Ausnahme auf die gleiche Weise einheimisch gewesen; die letzten Ereignisse sind nicht die Folgen irgend eines besonderen Fehltrittes eines einzelnen Stammes oder seiner Regierung, sie haben sich lange genug vorbereitet, und hätten, wenn es bloss auf die in uns selbst liegenden Gründe angekommen wäre, schon vor langem uns ebensowohl treffen können. Hierin ist die Schuld oder Unschuld aller wohl gleich gross, und die Berechnung ist nicht wohl mehr möglich. Bei der Herbeieilung des endlichen Erfolges hat sich gefunden, dass die einzelnen deutschen Staaten nicht einmal sich selbst, ihre Kräfte und ihre wahre Lage kannten: wie könnte denn irgend einer sich anmaassen, aus sich selbst herauszutreten und über fremde Schuld ein auf gründliche Kenntniss sich stützendes Endurtheil zu fällen?

Mag es seyn, dass über alle Stämme des deutschen Vaterlandes hinweg einen gewissen Stand ein gegründeterer Vorwurf trifft, nicht, weil er eben auch nicht mehr eingesehen oder vermocht, als die anderen alle, was eine gemeinschaftliche Schuld ist, sondern weil er sich das Ansehen gegeben, als ob er mehr einsähe und vermöchte, und alle übrigen von der Verwaltung der Staaten verdrängt. Wäre nun auch ein solcher Vorwurf gegründet: wer soll ihn aussprechen, und wozu ist es nöthig, dass er gerade jetzt lauter und bitterer, denn je, ausgesprochen und verhandelt werde? Wir sehen, dass Schriftsteller es thun. Haben diese nun ehemals, als bei jenem Stande noch alle Macht und alles Ansehen, mit der stillschweigenden Einwilligung der entschiedenen Mehrheit des übrigen Menschengeschlechtes, sich befand, eben also geredet, wie sie jetzt reden: wer kann es ihnen verdenken, dass sie an ihre durch die Erfahrung sehr bestätigte ehemalige Rede erinnern? Wir hören auch, dass sie einzelne genannte Personen, die ehemals an der Spitze der Geschäfte standen, vor das Volksgericht führen, ihre Untauglichkeit, ihre Trägheit, ihren bösen Willen darlegen und klar darthun, dass aus solchen Ursachen nothwendig solche Wirkungen hervorgehen mussten. Haben sie schon ehemals, als bei den Angeklagten noch die

Gewalt war, und die aus ihrer Verwaltung nothwendig erfolgen müssenden Uebel noch abzuwenden waren, eben dasselbe eingesehen, was sie jetzt einsehen, und es ebenso laut ausgesprochen; haben sie schon damals ihre Schuldigen mit derselben Kraft angeklagt, und kein Mittel unversucht gelassen, das Vaterland aus ihren Händen zu erretten, und sind sie bloss nicht gehört worden: so thun sie sehr recht, an ihre damals verschmähte Warnung zu erinnern. Haben sie aber etwa ihre dermalige Weisheit nur aus dem Erfolge gezogen, aus welchem seitdem alles Volk mit ihnen ebendieselbe gezogen hat: warum sagen jetzt eben sie, was alle anderen nun ebensowohl wissen? Oder haben sie vielleicht gar damals aus Gewinnsucht geschmeichelt, oder aus Furcht geschwiegen vor dem Stande und den Personen, über die jetzt, nachdem sie die Gewalt verloren haben, ungemässigt ihre Strafrede hereinbricht: o so vergessen sie künftig nicht unter den Quellen unserer Uebel, neben dem Adel und den untauglichen Ministern und Feldherren, auch noch die politischen Schriftsteller anzuführen, die erst nach gegebenem Erfolge wissen, was da hätte geschehen sollen, sowie der Pöbel auch, und die den Gewalthabern schmeicheln, die Gefallenen aber schadenfroh verhöhnen!

Oder rügen sie etwa die Irrthümer der Vergangenheit, die freilich durch alle ihre Rüge nicht vernichtet werden kann, nur darum, damit man sie in der Zukunft nicht wieder begehe; und ist es bloss ihr Eifer, eine gründliche Verbesserung der menschlichen Verhältnisse zu bewirken, der sie über die Rücksichten der Klugheit und des Anstandes so kühn hinwegsetzt? Gern möchten wir ihnen diesen guten Willen zutrauen, wenn nur die Gründlichkeit der Einsicht und des Verstandes sie berechtigte, in diesem Fache guten Willen zu haben. Nicht sowohl die einzelnen Personen, die von ohngefähr auf den höchsten Plätzen sich befunden haben, sondern die Verbindung und Verwickelung des Ganzen: der ganze Geist der Zeit, die Irrthümer, die Unwissenheit, Seichtigkeit, Verzagtheit, und der von diesen unabtrennliche unsichere Schritt, die gesammten Sitten der Zeit sind es, die unsere Uebel herbeigeführt haben; und so sind es denn weit weniger die Personen, welche gehandelt haben, denn die Plätze, und jederman, und die heftigen Tadler selbst, können mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie, an demselben Platze sich befindend, durch die Umgebungen ohngefähr zu demselben Ziele würden hingedrängt worden seyn. Träume man weniger von überlegter Bosheit und Verrath! Unverstand und Trägheit reichen fast allenthalben aus, um die Begebenheiten zu erklären; und dies ist eine Schuld, von der keiner ohne tiefe Selbstprüfung sich ganz lossprechen sollte; da zumal, wo in der ganzen Masse sich ein sehr hohes Maass von Kraft der Trägheit befindet, dem Einzelnen, der da durchdringen sollte, ein sehr hoher Grad von Kraft der Thätigkeit beiwohnen müsste. Werden daher auch die Fehler der Einzelnen noch so scharf ausgezeichnet, so ist dadurch der Grund des Uebels noch keinesweges entdeckt, noch wird er dadurch, dass diese Fehler in der Zukunft vermieden werden, gehoben. Bleiben die Menschen fehlerhaft, so können sie nicht anders, denn Fehler machen; und wenn sie auch die ihrer Vorgänger fliehen, so werden in dem unendlichen Raume der Fehlerhaftigkeit gar leicht sich neue finden. Nur eine gänzliche Umschaffung, nur das Beginnen eines ganz neuen Geistes kann uns helfen. Werden sie auf desselben Entwickelung mit hinarbeiten, dann wollen wir ihnen neben dem Ruhme des guten Willens auch noch den des rechten und heilbringenden Verstandes gern zugestehen.

Diese gegenseitigen Vorwürfe sind, sowie sie ungerecht sind und unnütz, zugleich äusserst unklug, und müssen uns tief herabsetzen in den Augen des Auslandes, dem wir zum Ueberflusse die Kunde derselben auf alle Weise erleichtern und aufdringen. Wenn wir nicht müde werden, ihnen vorzuerzählen, wie verworren und abgeschmackt alle Dinge bei uns gewesen seyen, und in welchem hohen Grade wir elend regiert worden: müssen sie nicht glauben, dass, wie auch irgend sie sich gegen uns betragen möchten, sie doch noch immer viel zu gut für uns seyen, und niemals uns zu schlecht werden könnten? Müssen sie nicht glauben, dass wir, bei unserer grossen Ungeschicktheit und Unbeholfenheit, mit dem demüthigsten Danke jedwedes Ding aufzunehmen haben, das sie aus dem reichen Schatze ihrer Regierungs-, Verwaltungs- und Gesetzgebungskunst uns schon dargereicht haben, oder noch für die Zukunft uns zudenken? Bedarf es von unserer Seite dieser Unterstützung ihrer ohnedies nicht unvortheilhaften Meinung von sich selbst, und der geringfügigen von uns? Werden nicht dadurch gewisse Aeusserungen, die man ausserdem für bitteren Hohn halten müsste, als, dass sie erst deutschen Ländern, die vorher kein Vaterland gehabt hätten, eins brächten, oder, dass sie eine sklavische Abhängigkeit der Personen als solcher von anderen Personen, die bei uns gesetzlich gewesen wäre, abschafften, zur Wiederholung unserer eigenen Aussprüche und zum Nachhalle unserer eigenen Schmeichelworte? Es ist eine Schmach, die wir Deutsche mit keinem der anderen europäischen Völker, die in den übrigen Schicksalen uns gleich geworden sind, theilen, dass wir, sobald nur fremde Waffen unter uns geboten, gleich als ob wir schon lange auf diesen Augenblick gewartet hätten, und uns schnell, ehe die Zeit vorüberginge, eine Güte thun wollten, in Schmähungen uns ergossen über unsere Regierungen, unsere Gewalthaber, denen wir vorher auf eine geschmacklose Weise geschmeichelt hatten, und über alles Vaterländische.

Wie wenden wir Anderen, die wir unschuldig sind, die Schmach ab von unserem Haupte und lassen die Schuldigen allein stehen? Es giebt ein Mittel. Es werden von dem Augenblicke an keine Schmähschriften mehr gedruckt werden, sobald man sicher ist, dass keine mehr gekauft werden, und sobald die Verfasser und Verleger derselben nicht mehr auf Leser rechnen können, die durch Müssiggang, leere Neugier und Schwatzsucht, oder durch die Schadenfreude, gedemüthiget zu sehen, was ihnen einst das schmerzhafte Gefühl der Achtung einflösste, angelockt werden. Gebe jeder, der die Schmach fühlt, eine ihm zum Lesen dargebotene Schmähschrift mit der gebührenden Verachtung zurück; thue er es, obwohl er glaubt, er sey der einzige, der also handelt, bis es Sitte unter uns wird, dass jeder Ehrenmann also thut; und wir werden, ohne gewaltsame Bücherverbote, gar bald dieses schmachvollen Theiles unserer Literatur erledigt werden.

Am allertiefsten endlich erniedriget es uns vor dem Auslande, wenn wir uns darauf legen, demselben zu schmeicheln. Ein Theil von uns hat schon früher sich sattsam verächtlich, lächerlich und ekelhaft gemacht, indem sie den vaterländischen Gewalthabern bei jeder Gelegenheit groben Weihrauch darbrachten, und weder Vernunft, noch Anstand, gute Sitte und Geschmack verschonten, wo sie glaubten, eine Schmeichelrede anbringen zu können. Diese Sitte ist binnen der Zeit abgekommen, und diese Lobeserhebungen haben sich zum Theil in Scheltworte verwandelt. Wir gaben indessen unseren Weihrauchwolken, gleichsam damit wir nicht aus der Uebung kämen, eine andere Richtung, nach der Seite hin, wo jetzt die Gewalt ist. Schon das Erste, sowohl die Schmeichelei selbst, als dass sie nicht verbeten wurde, musste jeden ernsthaft denkenden Deutschen schmerzen; doch blieb die Sache unter uns. Wollen wir jetzt auch das Ausland zum Zeugen machen dieser unserer niedrigen Sucht, sowie zugleich der grossen Ungeschicklichkeit, mit welcher wir uns derselben entledigen, und so der Verachtung unserer Niedrigkeit auch noch den lächerlichen Anblick unserer Ungelenkigkeit hinzufügen? Es fehlt uns nemlich in dieser Verrichtung an aller dem Ausländer eigenen Feinheit; um doch ja nicht überhört zu werden, werden wir plump und übertreibend, und heben mit Vergötterungen und Versetzungen unter die Gestirne gleich an. Dazu kommt, dass es bei uns das Ansehen hat, als ob es vorzüglich das Schrecken und die Furcht sey, die unsere Lobeserhebungen uns auspressen; aber es ist kein Gegenstand lächerlicher, denn ein Furchtsamer, der die Schönheit und Anmuth desjenigen lobpreist, was er in der That für ein Ungeheuer hält, das er durch diese Schmeichelei nur bestechen will, ihn nicht zu verschlingen.

Oder sind vielleicht diese Lobpreisungen nicht Schmeichelei, sondern der wahrhafte Ausdruck der Verehrung und Bewunderung, die sie dem grossen Genie, das nach ihnen die Angelegenheiten der Menschen leitet, zu zollen genöthigt sind? Wie wenig kennen sie auch hier das Gepräge der wahren Grösse! Darin ist dieselbe in allen Zeitaltern und unter allen

Völkern sich gleich gewesen, dass sie nicht eitel war, sowie umgekehrt von jeher sicherlich klein war und niedrig, was Eitelkeit zeigte. Der wahrhaften, auf sich selber ruhenden Grösse gefallen nicht Bildsäulen von der Mitwelt errichtet, oder der Beiname des Grossen, und der schreiende Beifall und die Lobpreisungen der Menge; vielmehr weiset sie diese Dinge mit gebührender Verachtung von sich weg, und erwartet ihr Urtheil über sich zunächst von dem eigenen Richter in ihrem Innern, und das laute von der richtenden Nachwelt. Auch hat mit derselben immer der Zug sich beisammen gefunden, dass sie das dunkele und räthselhafte Verhängniss ehrt und scheuet, des stets rollenden Rades des Geschickes eingedenk bleibt, und sich nicht gross oder selig preisen lässt vor ihrem Ende. Also sind jene Lobredner im Widerspruche mit sich selbst, und machen durch die That ihrer Worte den Inhalt derselben zur Lüge. Hielten sie den Gegenstand ihrer vorgegebenen Verehrung wirklich für gross, so würden sie sich bescheiden, dass er über ihren Beifall und ihr Lob erhaben sey, und ihn durch ehrfurchtsvolles Stillschweigen ehren. Indem sie sich ein Geschäft daraus machen, ihn zu loben, so zeigen sie dadurch, dass sie ihn in der That für klein und niedrig halten, und für so eitel, dass ihre Lobpreisungen ihm gefallen könnten, und dass sie dadurch irgend ein Uebel von sich zu wenden, oder irgend ein Gut sich zu verschaffen vermöchten.

Jener begeisterte Ausruf: 'welch' ein erhabenes Genie, welch' eine tiefe Weisheit, welch' ein umfassender Plan! — was sagt er denn nun zuletzt aus, wenn man ihn recht ins Auge fasst? Er sagt aus, dass das Genie so gross sey, dass auch wir es vollkommen begreifen, die Weisheit so tief, dass auch wir sie durchschauen, der Plan so umfassend, dass auch wir ihn vollständig nachzubilden vermögen. Er sagt demnach aus, dass der Gelobte ohngefähr von demselben Maasse der Grösse sey, wie der Lobende, jedoch nicht ganz, indem ja der letzte den ersten vollkommen versteht und übersieht, und sonach über demselben steht, und, falls er sich nur recht anstrengte, wohl noch etwas Grösseres leisten könnte. Man muss eine sehr gute Meinung von sich selbst haben, wenn man glaubt, dass man also auf eine gefällige Weise seinen Hof machen könne; und der Gelobte muss eine sehr geringe von sich haben, wenn er solche Huldigungen mit Wohlgefallen aufnimmt.

Nein, biedere, ernste, gesetzte, deutsche Männer und Landsleute, fern bleibe ein solcher Unverstand von unserm Geiste, und eine solche Besudelung von unsrer, zum Ausdrucke des Wahren gebildeten Sprache! Ueberlassen wir es dem Auslande, bei jeder neuen Erscheinung mit Erstaunen aufzujauchzen; in jedem Jahrzehende sich einen neuen Maassstab der Grösse zu erzeugen und neue Götter zu erschaffen; und Gotteslästerungen zu reden, um Menschen zu preisen. Unser Maassstab der Grösse bleibe der alte: dass gross sey nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sey, und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber lasst uns das Urtheil der richtenden Nachwelt überlassen!

Anmerkung zu S. 459 [607].

Nachdem ich eine Reihe von Wochen die Handschrift dieser dreizehnten Rede, die bei meiner Censurbehörde eingereicht war, zurückerwartet hatte, erhalte ich endlich statt derselben das folgende Schreiben:

„Das Manuscript der dreizehnten Rede des Herrn Professor Fichte ist, nachdem derselben schon das *Imprimatur* ertheilt worden, durch irgend einen Zufall verlorengegangen, und hat aller Bemühungen ohnerachtet nicht wieder aufgefunden werden können.

Um nun den Verleger etc. Reimer beim Abdruck nicht aufzuhalten, ersuche ich den Herrn Professor Fichte Wohlgeboren, diese Rede aus Ihren Ideen zu ergänzen und mir zum *Imprimatur* zuzuschicken.

Berlin, den 12. April 1808.

v. Scheve."

Das, was dieses Schreiben unter Ideen verstehen mag, habe ich nicht, und was etwa bei der Ausarbeitung des Textes auf Nebenblättern angelegt und vorbereitet war, wurde bei einer in dieser Zeit vorgefallenen Veränderung der Wohnung den Flammen übergeben. Ich war darum genöthiget, darauf zu beruhen, dass die Handschrift, die verloren seyn — nicht sollte, wieder herbeigeschafft würde. Dieses ist, wie man versichert hat, auch durch das sorgfältigste Nachsuchen nicht möglich gewesen, es ist wenigstens nicht geschehen, und ich habe die Lücke ausfüllen müssen, wie ich gekonnt.

Indem ich zu meiner eigenen Rechtfertigung genöthigt bin, diesen Vorfall zur Kunde des auswärtigen Publicums zu bringen, bitte ich jedoch dasselbe, zu glauben, dass die Erscheinungen, die man sowohl in dem Vorfalle selbst, als in dem obenstehenden Schreiben darüber finden dürfte, allhier bei uns keineswegs allgemeine Sitte sind, sondern dass dieser Vorfall nur eine höchst seltene, und vielleicht nie also dagewesene Ausnahme macht, und dass sich erwarten lässt, es werden Vorkehrungen getroffen werden, damit ein solcher Fall nicht wieder entstehen könne.

Vierzehnte Rede.

Beschluss des Ganzen.

Die Reden, welche ich hierdurch beschliesse, haben freilich ihre laute Stimme zunächst an Sie gerichtet, aber sie haben im Auge gehabt die ganze deutsche Nation, und sie haben in ihrer Absicht alles, was, so weit die deutsche Zunge reicht, fähig wäre, dieselben zu verstehen, um sich herum versammlet in den Raum, in dem Sie sichtbarlich athmen. Wäre es mir gelungen, in irgend eine Brust, die hier unter meinem Auge geschlagen hat, einen Funken zu werfen, der da fortglimme und das Leben ergreife, so ist es nicht meine Absicht, dass diese allein und einsam bleiben, sondern ich möchte, über den ganzen gemeinsamen Boden hinweg, ähnliche Gesinnungen und Entschlüsse zu ihnen sammlen und an die ihrigen anknüpfen, so dass über den vaterländischen Boden hinweg, bis an dessen fernste Grenzen, aus diesem Mittelpuncte heraus eine einzige fortfliessende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart sich verbreite und entzünde. Nicht zum Zeitvertreibe müssiger Ohren und Augen haben sie sich diesem Zeitalter bestimmt, sondern ich will endlich einmal wissen, und jeder Gleichgesinnte soll es mit mir wissen, ob auch ausser uns etwas ist, das unserer Denkart verwandt ist. Jeder Deutsche, der noch glaubt, Glied einer Nation zu seyn, der gross und edel von ihr denkt, auf sie hofft, für sie wagt, duldet und trägt, soll endlich herausgerissen werden aus der Unsicherheit seines Glaubens; er soll klar sehen, ob er recht habe oder nur ein Thor und Schwärmer sey, er soll von nun an entweder mit sicherem und freudigem Bewusstseyn seinen Weg fortsetzen, oder mit rüstiger Entschlossenheit Verzicht thun auf ein Vaterland hienieden, und sich allein mit dem himmlischen trösten. Ihnen, nicht als diesen und diesen Personen in unserm täglichen und beschränkten Leben, sondern als Stellvertretern der Nation, und hindurch durch ihre Gehörswerkzeuge der ganzen Nation, rufen diese Reden also zu:

Es sind Jahrhunderte herabgesunken, seitdem ihr nicht also zusammenberufen worden seyd, wie heute; in solcher Anzahl; in einer so grossen, so dringenden, so gemeinschaftlichen Angelegenheit; so durchaus als Nation und Deutsche. Auch wird es euch niemals wiederum also geboten werden. Merket ihr jetzt nicht auf und gehet in euch, lasset ihr auch diese Reden wieder als einen leeren Kitzel der Ohren, oder als ein wunderliches Ungethüm an euch vorübergehen, so wird kein Mensch mehr auf euch rechnen. Endlich einmal höret, endlich einmal besinnt euch. Geht nur dieses Mal nicht von der Stelle, ohne einen festen Entschluss gefasst zu haben; und jedweder, der diese Stimme vernimmt, fasse diesen Entschluss bei sich selbst und für sich selbst, gleich als ob er allein da sey, und alles allein thun müsse. Wenn recht viele einzelne so denken, so wird bald ein grosses Ganzes dastehen, das in eine einige engverbundene Kraft zusammenfliesse. Wenn dagegen jedweder, sich selbst ausschliessend, auf die übrigen hofft, und den andern die Sache überlässt; so giebt es gar keine anderen, und alle zusammen bleiben, so wie sie vorher waren. — Fasset ihn auf der Stelle, diesen Entschluss. Saget nicht, lass uns noch ein wenig ruhen, noch ein wenig schlafen und träumen, bis etwa die Besserung von selber komme. Sie wird niemals von selbst kommen. Wer, nachdem er einmal das Gestern versäumt hat, das noch bequemer gewesen wäre zur Besinnung, selbst heute noch nicht wollen kann, der wird es morgen noch weniger können. Jeder Verzug macht uns nur noch träger, und wiegt uns nur noch tiefer ein in die freundliche Gewöhnung an unsern elenden Zustand. Auch können die äussern Antriebe zur Besinnung niemals stärker und dringender werden. Wen diese Gegenwart nicht aufregt, der hat sicher alles Gefühl verloren. — Ihr seyd zusammenberufen, einen letzten und festen Entschluss und Beschluss zu fassen; keineswegs etwa zu einem Befehle, einem Auftrage, einer Anmuthung an Andere, sondern zu einer Anmuthung an euch selber. Eine Entschliessung sollt ihr fassen, die jedweder nur durch sich selbst und in seiner eignen Person ausführen kann. Es reicht hiebei nicht hin jenes müssige Vorsatznehmen, jenes Wollen, irgend einmal zu wollen, jenes träge Sichbescheiden, dass man sich darein ergeben wolle, wenn man etwa einmal von selber besser würde; sondern es wird von euch gefordert ein solcher Entschluss, der zugleich unmittelbar Leben sey und inwendige That, und der da ohne Wanken oder Erkältung fortdaure und fortwalte, bis er am Ziele sey.

Oder ist vielleicht in euch die Wurzel, aus der ein solcher in das Leben eingreifender Entschluss allein hervorwachsen kann, völlig ausgerottet und verschwunden? Ist wirklich und in der That euer ganzes Wesen verdünnet und zerflossen zu einem hohlen Schatten, ohne Saft und Blut und eigene Bewegkraft; und zu einem Traume, in welchem zwar bunte Gesichter sich erzeugen und geschäftig einander durchkreuzen, der Leib aber todtähnlich und erstarrt daliegen bleibt? Es ist dem Zeitalter seit langem unter die Augen gesagt, und in jeder Einkleidung ihm wiederholt worden, dass man ohngefähr also von ihm denke. Seine Wortführer haben geglaubt, dass man dadurch nur schmähen wolle, und haben sich für aufgefordert gehalten, auch von ihrer Seite wiederum zurück zu schmähen, wodurch die Sache wieder in ihre natürliche Ordnung komme. Im übrigen hat nicht die mindeste Aenderung oder Besserung sich spüren lassen. Habt ihr es vernommen, ist es fähig gewesen, euch zu entrüsten; nun, so strafet doch diejenigen, die so von euch denken und reden, geradezu durch eure That der Lüge: zeiget euch anders vor aller Welt Augen, und jene sind vor aller Welt Augen der Unwahrheit überwiesen. Vielleicht, dass sie gerade in der Absicht, von euch also widerlegt zu werden, und weil sie an jedem andern Mittel, euch aufzuregen, verzweifelten, also hart von euch geredet haben. Wie viel besser hätten sie es sodann mit euch gemeint, als diejenigen, die euch schmeicheln, damit ihr erhalten werdet in der trägen Ruhe, und in der nichts achtenden Gedankenlosigkeit!

So schwach und so kraftlos ihr auch immer seyn möget, man hat in dieser Zeit euch die klare und ruhige Besinnung so leicht gemacht, als sie vorher niemals war. Das, was eigentlich in die Verworrenheit über unsre Lage, in unsre Gedankenlosigkeit, in unser blindes Gehenlassen, uns stürzte, war die süsse Selbstzufriedenheit mit uns, und unserer Weise da zu seyn. Es war bisher gegangen, und ging eben so fort; wer uns zum *Nachdenken aufforderte*, dem zeigten wir, statt einer andern Widerlegung, triumphirend unser Daseyn und Fortbestehen, das sich ohne alles unser Nachdenken ergab. Es ging aber nur darum, weil wir nicht auf die Probe gestellt wurden. Wir sind seitdem durch sie hindurchgegangen. Seit dieser Zeit sollten doch wohl die Täuschungen, die Blendwerke, der falsche Trost, durch die wir alle uns gegenseitig verwirrten, zusammengestürzt seyn? — Die angebornen Vorurtheile, welche, ohne von hier oder da auszugehen, wie ein natürlicher Nebel über alle sich verbreiteten, und alle in dieselbe Dämmerung einhüllten, sollten doch wohl nun verschwunden seyn? Jene Dämmerung hält nicht mehr unsre Augen; sie kann uns aber auch nicht ferner zur Entschuldigung dienen. Jetzt stehen wir da, rein, leer, ausgezogen von allen fremden Hüllen und Umhängen, bloss als das, was wir selbst sind. Jetzt muss es sich zeigen, was dieses Selbst ist, oder nicht ist.

Es dürfte jemand unter euch hervortreten, und mich fragen: was giebt gerade Dir, dem einzigen unter allen deutschen Männern und Schriftstellern, den besondern Auftrag, Beruf und das Vorrecht, uns zu versammeln und auf uns einzudringen?

hätte nicht jeder unter den tausenden der Schriftsteller Deutschlands ebendasselbe Recht dazu, wie du; von denen keiner es thut, sondern du allein dich hervordrängst? Ich antworte, dass allerdings jeder dasselbe Recht gehabt hätte, wie ich, und dass ich gerade darum es thue, weil keiner unter ihnen es vor mir gethan hat; und dass ich schweigen würde, wenn ein anderer es früher gethan hätte. Dies war der erste Schritt zu dem Ziele einer durchgreifenden Verbesserung; irgend einer musste ihn thun. Ich war der, der es zuerst lebendig einsah; darum wurde ich der, der es zuerst that. Es wird nach diesem irgend ein anderer Schritt der zweite seyn; diesen zu thun haben jetzt alle dasselbe Recht; wirklich thun aber wird ihn abermals nur ein einzelner. Einer muss immer der erste seyn, und wer es seyn kann, der sey es eben!

Ohne Sorge über diesen Umstand verweilet ein wenig mit eurem Blicke bei der Betrachtung, auf die wir schon früher euch geführt haben, in welchem beneidenswürdigen Zustande Deutschland seyn würde, und in welchem die Welt, wenn das erstere das Glück seiner Lage zu benutzen, und seinen Vortheil zu erkennen gewusst hätte. Heftet darauf euer Auge auf das, was beide nunmehro sind, und lasset euch durchdringen von dem Schmerz und dem Unwillen, der jeden Edlen hiebei erfassen muss. Kehret dann zurück zu euch selbst, und sehet, dass ihr es seyd, die die Zeit von den Irrthümern der Vorwelt lossprechen, von deren Augen sie den Nebel hinwegnehmen will, wenn ihr es zulasst; dass es euch verliehen ist, wie keinem Geschlechte vor euch, das Geschehene ungeschehen zu machen, und den nicht ehrenvollen Zwischenraum auszutilgen aus dem Geschichtsbuche der Deutschen.

Lasset vor euch vorübergehen die verschiedenen Zustände, zwischen denen ihr eine Wahl zu treffen habt. Gehet ihr ferner so hin in eurer Dumpfheit und Achtlosigkeit, so erwarten euch zunächst alle Uebel der Knechtschaft: Entbehrungen, Demüthigungen, der Hohn und Uebermuth des Ueberwinders; ihr werdet herumgestossen werden in allen Winkeln, weil ihr allenthalben nicht recht, und im Wege seyd, so lange, bis ihr, durch Aufopferung eurer Nationalität und Sprache, euch irgend ein untergeordnetes Plätzchen erkauft, und bis auf diese Weise allmählig euer Volk auslöscht. Wenn ihr euch dagegen ermannt zum Aufmerken, so findet ihr zuvörderst eine erträgliche und ehrenvolle Fortdauer, und sehet noch unter euch und um euch herum ein Geschlecht aufblühen, das euch und den Deutschen das rühmlichste Andenken verspricht. Ihr sehet im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erheben, ihr sehet diese Nation als Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt.

Es hängt von euch ab, ob ihr das Ende seyn wollt und die letzten eines nicht achtungswürdigen und bei der Nachwelt gewiss sogar über die Gebühr verachteten Geschlechtes, bei dessen Geschichte die Nachkommen, falls es nemlich in der Barbarei, die da beginnen wird, zu einer Geschichte kommen kann, sich freuen werden, wenn es mit ihnen zu Ende ist, und das Schicksal preisen werden, dass es gerecht sey; oder ob ihr der Anfang seyn wollt und der Entwicklungspunct einer neuen, über alle eure Vorstellungen herrlichen Zeit, und diejenigen, von denen an die Nachkommenschaft die Jahre ihres Heils zähle. Bedenket, dass ihr die letzten seyd, in deren Gewalt diese grosse Veränderung steht. Ihr habt doch noch die Deutschen als Eins nennen hören, ihr habt ein sichtbares Zeichen ihrer Einheit, ein Reich und einen Reichsverband gesehen, oder davon vernommen, unter euch haben noch von Zeit zu Zeit Stimmen sich hören lassen, die von dieser höhern Vaterlandsliebe begeistert waren. Was nach euch kommt, wird sich an andere Vorstellungen gewöhnen, es wird fremde Formen, und einen andern Geschäfts- und Lebensgang annehmen; und wie lange wird es noch dauern, dass keiner mehr lebe, der Deutsche gesehen, oder von ihnen gehört habe?

Was von euch gefordert wird, ist nicht viel. Ihr sollt es nur über euch erhalten, euch auf kurze Zeit zusammenzunehmen und zu denken über das, was euch unmittelbar und offenbar vor den Augen liegt. Darüber nur sollt ihr euch eine feste Meinung bilden, derselben treu bleiben und sie in eurer nächsten Umgebung auch äussern und aussprechen. Es ist die Voraussetzung, es ist unsere sichere Ueberzeugung, dass der Erfolg dieses Denkens bei euch allen auf die gleiche Weise ausfallen werde, und dass, wenn ihr nur wirklich denket, und nicht hingeht in der bisherigen Achtlosigkeit, ihr übereinstimmend denken werdet; dass, wenn ihr nur überhaupt Geist euch anschaffet, und nicht in dem blossen Pflanzenleben verharren bleibt, die Einmüthigkeit und Eintracht des Geistes von selbst kommen werde. Ist es aber einmal dazu gekommen, so wird alles übrige, was uns nöthig ist, sich von selbst ergeben.

Dieses Denken aber wird denn auch in der That gefordert von jedem unter euch, der da noch denken kann, über etwas, offen vor seinen Augen liegendes, in seiner eignen Person. Ihr habt Zeit dazu; der Augenblick will euch nicht übertäuben und überraschen; die Acten der mit euch gepflogenen Unterhandlungen bleiben unter euren Augen liegen. Legt sie nicht aus den Händen, bis ihr einig geworden seyd mit euch selbst. Lasset, o lasset euch ja nicht lässig machen durch das Verlassen auf andere, oder auf irgend etwas, das ausserhalb eurer selbst liegt; noch durch die unverständige Weisheit der Zeit, dass die Zeitalter sich selbst machen, ohne alles menschliche Zuthun, vermittelst irgend einer unbekannten Kraft. Diese Reden sind nicht müde geworden, euch einzuschärfen, dass euch durchaus nichts helfen kann, denn ihr euch selber, und sie finden nöthig, es bis auf den letzten Augenblick zu wiederholen. Wohl mögen Regen und Thau, und unfruchtbare oder fruchtbare Jahre, gemacht werden durch eine uns unbekannte und nicht unter unsrer Gewalt stehende Macht; aber die ganz eigenthümliche Zeit der Menschen, die menschlichen Verhältnisse, machen nur die Menschen sich selber und schlechthin keine ausser ihnen befindliche Macht. Nur wenn sie alle insgesammt gleich blind und unwissend sind, fallen sie dieser verborgenen Macht anheim: aber es steht bei ihnen, nicht blind und unwissend zu seyn. Zwar in welchem höhern oder niedern Grade es uns übelgehen wird, dies mag abhängen theils von jener unbekannten Macht, ganz besonders aber von dem Verstande und dem guten Willen derer, denen wir unterworfen sind. Ob aber jemals es uns wieder wohlgehen soll, dies hängt ganz allein von uns ab, und es wird sicherlich nie wieder irgend ein Wohlseyn an uns kommen, wenn wir nicht selbst es uns verschaffen: und insbesondre, wenn nicht jeder Einzelne unter uns in seiner Weise thut und wirket, als ob er allein sey, und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhe.

Dies ists, was ihr zu thun habt; dies ohne Säumen zu thun, beschwören euch diese Reden.

Sie beschwören euch Jünglinge. Ich, der ich schon seit geraumer Zeit aufgehört habe zu euch zu gehören, halte dafür, und habe es auch in diesen Reden ausgesprochen, dass ihr noch fähiger seyd eines jeglichen über das Gemeine hinausliegenden Gedankens und erregbarer für jedes Gute und Tüchtige, weil euer Alter noch näher liegt den Jahren der kindlichen Unschuld und der Natur. Ganz anders sieht diesen Grundzug an euch an die Mehrheit der ältern Welt. Diese klaget euch an der Anmaassung, des vorschnellen, vermessenen und eure Kräfte überfliegenden Urtheils, der Rechthaberei, der Neuerungssucht. Jedoch lächelt sie nur gutmüthig dieser eurer Fehler. Alles dieses, meint sie, sey begründet lediglich durch euren Mangel an Kenntniss der Welt, d. h. des allgemeinen menschlichen Verderbens, denn für etwas anderes an der Welt haben sie nicht Augen. Jetzt nur, weil ihr gleichgesinnte Gehülfen zu finden hoffet, und den grimmigen und hartnäckigen Widerstand, den man euren Entwürfen des Bessern entgegensetzen werde, nicht kennet, hättet ihr Muth. Wenn nur das jugendliche Feuer eurer Einbildungskraft einmal verflogen seyn werde, wenn ihr nur die allgemeine Selbstsucht, Trägheit und Arbeitsscheu wahrnehmen würdet, wenn ihr nur die Süssigkeit des Fortgehens in dem gewohnten Geleise selbst einmal recht würdet geschmeckt haben: so werde euch die Lust, besser und klüger seyn zu wollen, denn die andern alle, schon vergehen. Sie greifen diese gute Hoffnung von euch nicht etwa aus der Luft; sie haben dieselbe an ihrer eigenen Person bestätigt gefunden. Sie müssen bekennen, dass sie in den Tagen ihrer unverständigen Jugend eben so von Weltverbesserung geträumet haben, wie ihr jetzt; dennoch seyen sie bei zunehmender Reife so zahm und ruhig geworden, wie ihr sie jetzt sähet. Ich glaube ihnen; ich habe selbst schon in meiner nicht sehr langwierigen Erfahrung erlebt, dass Jünglinge, die erst andere Hoffnung erregten, dennoch späterhin jenen wohlmeinenden Erwartungen dieses reifen Alters vollkommen entsprachen. Thut dies nicht länger, Jünglinge, denn wie könnte sonst jemals ein besseres Geschlecht beginnen? Der Schmelz der Jugend zwar wird von euch abfallen, und die Flamme der Einbildungskraft wird aufhören, sich aus sich selber zu ernähren; aber fasset diese Flamme und verdichtet sie durch klares Denken, macht euch zu eigen die Kunst dieses Denkens, und ihr werdet die schönste Ausstattung des Menschen, den Charakter, noch zur Zugabe bekommen. An jenem klaren Denken erhaltet ihr die Quelle der ewigen Jugendblüthe; wie auch euer Körper altere oder eure Kniee wanken, euer Geist wird in stets erneuerter Frischheit sich wiedergebären und euer Charakter feststehen und ohne Wandel. Ergreift sogleich die sich hier euch darbietende Gelegenheit; denkt klar über den euch zur Berathung vorgelegten Gegenstand; die Klarheit, die in Einem Puncte für euch angebrochen ist, wird sich allmählig auch über alle übrige verbreiten.

Diese Reden beschwören euch Alte. So wie ihr eben gehört habt, denkt man von euch, und sagt es euch unter die Augen; und der Redner setzt in seiner eigenen Person freimüthig hinzu, dass, die freilich auch nicht selten vorkommenden und um so verehrungswürdigeren Ausnahmen abgerechnet, in Absicht der grossen Mehrheit unter euch man vollkommen recht hat. Gehe man durch die Geschichte der letzten zwei oder drei Jahrzehende; alles ausser ihr selbst stimmt überein, sogar ihr selbst, jeder in dem Fache, das ihn nicht unmittelbar trifft, stimmt mit überein, dass, immer die Ausnahmen abgerechnet und nur auf die Mehrheit gesehen, in allen Zweigen, in der Wissenschaft sowie in den Geschäften des Lebens, die grössere Untauglichkeit und Selbstsucht sich bei dem höheren Alter gefunden habe. Die ganze Mitwelt hat es mit angesehen, dass jeder, der das Bessere und Vollkommnere wollte, ausser dem Kampfe mit seiner eigenen Unklarheit und den übrigen Umgebungen, noch den schwersten Kampf mit euch zu führen hatte; dass ihr des festen Vorsatzes waret, es müsse nichts aufkommen, was ihr nicht ebenso gemacht und gewusst hättet; dass ihr jede Regung des Denkens für eine Beschimpfung eures Verstandes ansahet und dass ihr keine Kraft ungebraucht liesset, um in dieser Bekämpfung des Besseren zu siegen, wie ihr denn gewöhnlich auch wirklich sieget. So waret ihr die aufhaltende Kraft aller Verbesserungen, welche die gütige Natur aus ihrem stets jugendlichen Schoosse uns darbot, so lange, bis ihr versammelt wurdet zu dem Staube, der ihr schon vorher waret, und das folgende Geschlecht, im Kriege mit euch, euch gleich geworden war und eure bisherige Verrichtung übernahm. Ihr dürft nur auch jetzt handeln, wie ihr bisher bei allen Anträgen zur Verbesserung gehandelt habt, ihr dürft nur wiederum eure eitle Ehre, dass zwischen Himmel und Erde nichts seyn solle, das ihr nicht schon erforscht hättet, dem gemeinsamen Wohle vorziehen: so seyd ihr durch diesen letzten Kampf alles ferneren Kämpfens überhoben; es wird keine Verbesserung erfolgen, sondern Verschlimmerung auf Verschlimmerung, so dass ihr noch manche Freude erleben könnt.

Man wolle nicht glauben, dass ich das Alter als Alter verachte und herabsetze. Wird nur durch Freiheit die Quelle des ursprünglichen Lebens und seiner Fortbewegung aufgenommen in das Leben, so wächst die Klarheit, und mit ihr die Kraft, so lange das Leben dauert. Ein solches Leben lebt sich besser, die Schlacken der irdischen Abkunft fallen immer mehr ab, und es veredelt sich herauf zum ewigen Leben, und blüht ihm entgegen. Die Erfahrung eines solchen Alters söhnt nicht aus mit dem Bösen, sondern sie macht nur die Mittel klarer und die Kunst gewandter, um dasselbe siegreich zu bekämpfen. Die Verschlimmerung durch zunehmendes Alter ist lediglich die Schuld unserer Zeit, und allenthalben, wo die Gesellschaft sehr verdorben ist, muss dasselbe erfolgen. Nicht die Natur ist es, die uns verdirbt, diese erzeugt uns in Unschuld, die Gesellschaft ists. Wer nun der Einwirkung derselben einmal sich übergiebt, der muss natürlich immer schlechter werden, je länger er diesem Einflusse ausgesetzt ist. Es wäre der Mühe werth, die Geschichte anderer sehr verdorbener Zeitalter in dieser Rücksicht zu untersuchen und zu sehen, ob nicht z. B. auch unter der Regierung der römischen Imperatoren das, was einmal schlecht war, mit zunehmendem Alter immer schlechter geworden.

Euch Alte sonach und Erfahrene, die ihr die Ausnahme macht, euch zuvörderst beschwören diese Reden: bestätigt, bestärkt, berathet in dieser Angelegenheit die jüngere Welt, die ehrfurchtsvoll ihre Blicke nach euch richtet. Euch andere aber, die ihr in der Regel seyd, beschwören sie: helfen sollt ihr nicht, störet nur dieses einzigemal nicht, stellt euch nicht wieder, wie bisher immer, in den Weg mit eurer Weisheit und euren tausend Bedenklichkeiten. Diese Sache, sowie jede vernünftige Sache in der Welt, ist nicht tausendfach, sondern einfach, welches auch unter die tausend Dinge gehört, die ihr nicht wisst. Wenn eure Weisheit retten könnte, so würde sie uns ja früher gerettet haben, denn ihr seyd es ja, die uns bisher berathen haben. Dies ist nun, sowie alles andere, vergeben, und soll euch nicht weiter vorgerückt werden. Lernt nur endlich einmal euch selbst erkennen, und schweiget.

Diese Reden beschwören euch Geschäftsmänner. Mit wenigen Ausnahmen waret ihr bisher dem abgezogenen Denken und aller Wissenschaft, die für sich selbst etwas zu seyn begehrte, von Herzen feind, obwohl ihr euch die Miene gabet, als ob ihr dieses alles nur vornehm verachtetet; ihr hieltet die Männer, die dergleichen trieben, und ihre Vorschläge, so weit von euch weg, als ihr irgend konntet; und der Vorwurf des Wahnsinnes, oder der Rath, sie ins Tollhaus zu schicken, war der Dank, auf den sie bei euch am gewöhnlichsten rechnen konnten. Diese hinwiederum getrauten sich zwar nicht über euch mit derselben Freimüthigkeit sich zu äussern, weil sie von euch abhingen, aber ihres inneren Herzens wahrhafte Meinung war die: dass ihr mit wenigen Ausnahmen seichte Schwätzer seyet und aufgeblasene Prahler, Halbgelehrte, die durch die Schule nur hindurchgelaufen, blinde Zutapper und

Fortschleicher im alten Geleise, und die sonst nichts wollten oder könnten. Straft sie durch die That der Lüge, und ergreifet hierzu die jetzt euch dargebotene Gelegenheit; legt ab jene Verachtung für gründliches Denken und Wissenschaft, lasst euch bedeuten, und höret und lernet, was ihr nicht wisst; ausserdem behalten eure Ankläger recht.

Diese Reden beschwören euch Denker, Gelehrte, Schriftsteller, die ihr dieses Namens noch werth seyd. Jener Tadel der Geschäftsmänner an euch war in gewissem Sinne nicht ungerecht. Ihr ginget oft zu unbesorgt im Gebiete des blossen Denkens fort, ohne euch um die wirkliche Welt zu bekümmern, und nachzusehen, wie jenes an diese angeknüpft werden könne; ihr beschriebet euch eure eigene Welt, und liesset die wirkliche zu verachtet und verschmähet auf der Seite liegen. Zwar muss alle Anordnung und Gestaltung des wirklichen Lebens ausgehen vom höheren ordnenden Begriffe, und das Fortgehen im gewohnten Geleise thuts ihm nicht; dies ist eine ewige Wahrheit, und drückt in Gottes Namen mit unverhohlener Verachtung jeglichen nieder, der es wagt, sich mit den Geschäften zu befassen, ohne dieses zu wissen. Zwischen dem Begriffe jedoch und der Einführung desselben in jedwedes besondere Leben liegt eine grosse Kluft. Diese Kluft auszufüllen ist sowohl das Werk des Geschäftsmannes, der freilich schon vorher so viel gelernt haben soll, um euch zu verstehen, als auch das eurige, die ihr über der Gedankenwelt das Leben nicht vergessen sollt. Hier trefft ihr beide zusammen. Statt über die Kluft hinüber einander scheel anzusehen und herabzuwürdigen, beeifere sich vielmehr jeder Theil von seiner Seite dieselbe auszufüllen, und so den Weg zur Vereinigung zu bahnen. Begreift es doch endlich, dass ihr Beide untereinander euch also nothwendig seyd, wie Kopf und Arm sich nothwendig sind.

Diese Reden beschwören noch in anderen Rücksichten euch Denker, Gelehrte, Schriftsteller, die ihr dieses Namens noch werth seyd. Eure Klagen über die allgemeine Seichtigkeit, Gedankenlosigkeit und Verflossenheit, über den Klugdünkel und das unversiegbare Geschwätz, über die Verachtung des Ernstes und der Gründlichkeit in allen Ständen mögen wahr seyn, wie sie es denn sind. Aber welcher Stand ist es denn, der diese Stände insgesammt erzogen hat, der ihnen alles Wissenschaftliche in ein Spiel verwandelt, und von der frühesten Jugend an zu jenem Klugdünkel und jenem Geschwätze sie angeführt hat? Wer ist es denn, der auch die der Schule entwachsenen Geschlechter noch immerfort erzieht? Der in die Augen fallendste Grund der Dumpfheit des Zeitalters ist der, dass es sich dumpf gelesen hat an den Schriften, die ihr geschrieben habt. Warum lasst ihr dennoch immerfort euch so angelegen seyn, dieses müssige Volk zu unterhalten, ohnerachtet ihr wisst, dass es nichts gelernt hat und nichts lernen will; nennt es Publicum, schmeichelt ihm als eurem Richter, hetzt es auf gegen eure Mitbewerber, und sucht diesen blinden und verworrenen Haufen durch jedes Mittel auf eure Seite zu bringen; gebt endlich selbst in euren Recensiranstalten und Journalen ihm so Stoff wie Beispiel seiner vorschnellen Urtheilerei, indem ihr da ebenso ohne Zusammenhang und so aus freier Hand in den Tag hineinurtheilt, meist ebenso abgeschmackt, wie es auch der letzte eurer Leser könnte? Denkt ihr nicht alle so, giebt es unter euch noch Bessergesinnte, warum vereinigen sich denn nicht diese Bessergesinnten, um dem Unheile ein Ende zu machen? Was insbesondere jene Geschäftsmänner anbelangt; diese sind bei euch durch die Schule gelaufen, ihr sagt es selbst. Warum habt ihr denn diesen ihren Durchgang nicht wenigstens dazu benutzt, um ihnen einige stumme Achtung für die Wissenschaften einzuflössen, und besonders dem hochgeborenen Jünglinge den Eigendünkel bei Zeiten zu brechen, und ihm zu zeigen, dass Stand und Geburt in Sachen des Denkens nichts fördert? Habt ihr ihm vielleicht schon damals geschmeichelt, und ihn ungebührlich hervorgehoben, so traget nun, was ihr selbst veranlasst habt!

Sie wollen euch entschuldigen, diese Reden, mit der Voraussetzung, dass ihr die Wichtigkeit eures Geschäftes nicht begriffen hättet; sie beschwören euch, dass ihr euch von Stund an bekannt macht mit dieser Wichtigkeit, und es nicht länger als ein blosses Gewerbe treibt. Lernt euch selbst achten, und zeigt in eurem Handeln, dass ihr es thut, und die Welt wird euch achten. Die erste Probe davon werdet ihr ablegen durch den Einfluss, den ihr auf die angetragene Entschliessung euch geben, und durch die Weise, wie ihr euch dabei benehmen werdet.

Diese Reden beschwören euch Fürsten Deutschlands. Diejenigen, die euch gegenüber so thun, als ob man euch gar nichts sagen dürfte, oder zu sagen hätte, sind verächtliche Schmeichler, sie sind arge Verleumder eurer selbst; weiset sie weit weg von euch. Die Wahrheit ist, dass ihr ebenso unwissend geboren werdet, als wir anderen alle, und dass ihr hören müsst und lernen, gleichwie auch wir, wenn ihr herauskommen sollt aus dieser natürlichen Unwissenheit. Euer Antheil an der Herbeiführung des Schicksals, das euch zugleich mit euren Völkern betroffen hat, ist hier auf die mildeste und, wie wir glauben, auf die allein gerechte und billige Weise dargelegt worden, und ihr könnt euch, falls ihr nicht etwa nur Schmeichelei, niemals aber Wahrheit hören wollt, über diese Reden nicht beklagen. Dies alles sey vergessen, sowie wir anderen alle auch wünschen, dass unser Antheil an der Schuld vergessen werde. Jetzt beginnt, sowie für uns alle, also auch für euch, ein neues Leben. Möchte doch diese Stimme durch alle die Umgebungen hindurch, die euch unzugänglich zu machen pflegen, bis zu euch dringen! Mit stolzem Selbstgefühl darf sie euch sagen: ihr beherrschet Völker, treu, bildsam, des Glückes würdig, wie keiner Zeit und keiner Nation Fürsten sie beherrscht haben. Sie haben Sinn für die Freiheit und sind derselben fähig; aber sie sind euch gefolgt in den blutigen Krieg gegen das, was ihnen Freiheit schien, weil ihr es so wolltet. Einige unter euch haben späterhin anders gewollt, und sie sind euch gefolgt in das, was ihnen ein Ausrottungskrieg scheinen musste gegen einen der letzten Reste deutscher Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; auch weil ihr es so wolltet. Sie dulden und tragen seitdem die drückende Last gemeinsamer Uebel; und sie hören nicht auf, euch treu zu seyn, mit inniger Ergebung an euch zu hangen und euch zu lieben, als ihre ihnen von Gott verliehene Vormünder. Möchtet ihr sie doch, unbemerkt von ihnen, beobachten können; möchtet ihr doch, frei von den Umgebungen, die nicht immer die schönste Seite der Menschheit euch darbieten, herabsteigen können in die Häuser des Bürgers, in die Hütten des Landmannes, und dem stillen und verborgenen Leben dieser Stände, zu denen die in den höheren Ständen seltener gewordene Treue und Biederkeit ihre Zuflucht genommen zu haben scheint, betrachtend folgen können; gewiss, o gewiss würde euch der Entschluss ergreifen, ernstlicher denn jemals nachzudenken, wie ihnen geholfen werden könne. Diese Reden haben euch ein Mittel der Hülfe vorgeschlagen, das sie für sicher, durchgreifend und entscheidend halten. Lasset eure Räthe sich berathschlagen, ob sie es auch so finden, oder ob sie ein besseres wissen, nur, dass es ebenso entscheidend sey. Die Ueberzeugung aber, dass etwas geschehen müsse, und auf der Stelle geschehen müsse, und etwas Durchgreifendes und Entscheidendes geschehen müsse, und dass die Zeit der halben Maassregeln und der Hinhaltungsmittel vorüber sey: diese Ueberzeugung möchten sie gern, wenn sie könnten, bei euch selbst hervorbringen, indem sie zu eurem Biedersinne noch das meiste Vertrauen hegen.

Euch Deutsche insgesammt, welchen Platz in der Gesellschaft ihr einnehmen möget, beschwören diese Reden, dass jeder unter euch, der da denken kann, zuvörderst denke über den angeregten Gegenstand, und dass jeder dafür thue, was gerade ihm an seinem Platze am nächsten liegt.

Es vereinigen sich mit diesen Reden und beschwören euch eure Vorfahren. Denket, dass in meine Stimme sich mischen die Stimmen eurer Ahnen aus der grauen Vorwelt, die mit ihren Leibern sich entgegengestemmt haben der heranströmenden römischen Weltherrschaft, die mit ihrem Blute erkämpft haben die Unabhängigkeit der Berge, Ebenen und Ströme, welche unter euch den Fremden zur Beute geworden sind. Sie rufen euch zu: vertretet uns, überliefert unser Andenken ebenso ehrenvoll und unbescholten der Nachwelt, wie es auf euch gekommen ist, und wie ihr euch dessen und der Abstammung von uns gerühmt habt. Bis jetzt galt unser Widerstand für edel und gross und weise, wir schienen die Eingeweihten zu seyn und die Begeisterten des göttlichen Weltplans. Gehet mit euch unser Geschlecht aus, so verwandelt sich unsere Ehre in Schimpf, und unsere Weisheit in Thorheit. Denn sollte der deutsche Stamm einmal untergehen in das Römerthum, so war es besser, dass es in das alte geschähe, denn in ein neues. Wir standen jenem und besiegten es; ihr seyd verstäubt worden vor diesem. Auch sollt ihr nun, nachdem einmal die Sachen also stehen, sie nicht besiegen mit leiblichen Waffen; nur euer Geist soll sich ihnen gegenüber erheben und aufrecht stehen. Euch ist das grössere Geschick zu Theil geworden, überhaupt das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen, und die rohe körperliche Gewalt insgesammt, als Beherrschendes der Welt, zu vernichten. Werdet ihr dies thun, dann seyd ihr würdig der Abkunft von uns.

Auch mischen in diese Stimmen sich die Geister eurer späteren Vorfahren, die da fielen im heiligen Kampfe für Religions- und Glaubensfreiheit. Rettet auch unsere Ehre, rufen sie euch zu. Uns war nicht ganz klar, wofür wir stritten; ausser dem rechtmässigen Entschlusse, in Sachen des Gewissens durch äussere Gewalt uns nicht gebieten zu lassen, trieb uns noch ein höherer Geist, der uns niemals sich ganz enthüllte. Euch ist er enthüllt, dieser Geist, falls ihr eine Sehkraft habt für die Geisterwelt, und blickt euch an mit hohen klaren Augen. Das bunte und verworrene Gemisch der sinnlichen und geistigen Antriebe durcheinander soll überhaupt der Weltherrschaft entsetzt werden, und der Geist allein, rein und ausgezogen von allen sinnlichen Antrieben, soll an das Ruder der menschlichen Angelegenheiten treten. Damit diesem Geiste die Freiheit werde, sich zu entwickeln und zu einem selbstständigen Daseyn emporzuwachsen, dafür floss unser Blut. An euch ists, diesem Opfer seine Bedeutung und seine Rechtfertigung zu geben, indem ihr diesen Geist einsetzt in die ihm bestimmte Weltherrschaft. Erfolgt nicht dieses, als das letzte, worauf alle bisherige Entwickelung unserer Nation zielte, so werden auch unsere Kämpfe zum vorüberrauschenden leeren

Possenspiele, und die von uns erfochtene Geistes- und Gewissensfreiheit ist ein leeres Wort, wenn es von nun an überhaupt nicht länger Geist oder Gewissen geben soll.

Es beschwören euch eure noch ungeborene Nachkommen. Ihr rühmt euch eurer Vorfahren, rufen sie euch zu, und schliesst mit Stolz euch an an eine edle Reihe. Sorget, dass bei euch die Kette nicht abreisse: machet, dass auch wir uns eurer rühmen können, und durch euch, als untadeliges Mittelglied, hindurch uns anschliessen an dieselbe glorreiche Reihe. Veranlasset nicht, dass wir uns der Abkunft von euch schämen müssen, als einer niederen, barbarischen, sklavischen, dass wir unsere Abstammung verbergen, oder einen fremden Namen und eine fremde Abkunft erlügen müssen, um nicht sogleich, ohne weitere Prüfung, weggeworfen oder zertreten zu werden. Wie das nächste Geschlecht, das von euch ausgehen wird, seyn wird, also wird euer Andenken ausfallen in der Geschichte: ehrenvoll, wenn dieses ehrenvoll für euch zeugt; sogar über die Gebühr schmählich, wenn ihr keine laute Nachkommenschaft habt, und der Sieger eure Geschichte macht. Noch niemals hat ein Sieger Neigung oder Kunde genug gehabt, um die Ueberwundenen gerecht zu beurtheilen. Je mehr er sie herabgewürdigt, desto gerechter steht er selbst da. Wer kann wissen, welche Grossthaten, welche treffliche Einrichtungen, welche edle Sitten manches Volkes der Vorwelt in Vergessenheit gerathen sind, weil die Nachkommen unterjocht wurden, und der Ueberwinder, seinen Zwecken gemäss, unwidersprochen Bericht über sie erstattete.

Es beschwöret euch selbst das Ausland, inwiefern dasselbe nur noch im mindesten sich selbst versteht und noch ein Auge hat für seinen wahren Vortheil. Ja, es giebt noch unter allen Völkern Gemüther, die noch immer nicht glauben können, dass die grossen Verheissungen eines Reiches des Rechtes, der Vernunft und der Wahrheit an das Menschengeschlecht eitel und ein leeres Trugbild seyen, und die daher annehmen, dass die gegenwärtige eiserne Zeit nur ein Durchgang sey zu einem besseren Zustande. Diese, und in ihnen die gesammte neuere Menschheit, rechnet auf euch. Ein grosser Theil derselben stammt ab von uns, die übrigen haben von uns Religion und jedwede Bildung erhalten. Jene beschwören uns bei dem gemeinsamen vaterländischen Boden, auch ihrer Wiege, den sie uns frei hinterlassen haben; diese bei der Bildung, die sie von uns als Unterpfand eines höheren Glückes bekommen haben, — uns selbst auch für sie, und um ihrer willen zu erhalten, so wie wir immer gewesen sind, aus dem Zusammenhange des neu entsprossenen Geschlechtes nicht dieses ihm so wichtige Glied herausreissen zu lassen, damit, wenn sie einst unseres Rathes, unseres Beispiels, unserer Mitwirkung gegen das wahre Ziel des Erdenlebens hin bedürfen, sie uns nicht schmerzlich vermissen.

Alle Zeitalter, alle Weise und Gute, die jemals auf dieser Erde geathmet haben, alle ihre Gedanken und Ahnungen eines Höheren, mischen sich in diese Stimmen und umringen euch, und heben flehende Hände zu euch auf; selbst, wenn man so sagen darf, die Vorsehung und der göttliche Weltplan bei Erschaffung eines Menschengeschlechtes, der ja nur da ist, um von Menschen gedacht und durch Menschen in die Wirklichkeit eingeführt zu werden, beschwöret euch, seine Ehre und sein Daseyn zu retten. Ob jene, die da glaubten, es müsse immer besser werden mit der Menschheit, und die Gedanken einer Ordnung und einer Würde derselben seyen keine leeren Träume, sondern die Weissagung und das Unterpfand der einstigen Wirklichkeit, recht behalten sollen, oder diejenigen, die in ihrem Thier- und Pflanzenleben hinschlummern, und jedes Aufſluges in höhere Welten spotten: — darüber ein letztes Endurtheil zu begründen, ist euch anheimgefallen. Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Grösse, sowie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seyd unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwickelung derselben aufgetragen ist. Gehet ihr in dieser eurer Wesenheit zu Grunde, so gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des gesammten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zu Grunde. Hoffet nicht und tröstet euch nicht mit der aus der Luft gegriffenen, auf blosse Wiederholung der schon eingetretenen Fälle rechnenden Meinung, dass ein zweitesmal, nach Untergang der alten Bildung, eine neue, auf den Trümmern der ersten, aus einer halb barbarischen Nation hervorgehen werde. In der alten Zeit war ein solches Volk, mit allen Erfordernissen zu dieser Bestimmung ausgestattet, vorhanden, und war dem Volke der Bildung recht wohl bekannt und ist von ihnen beschrieben; und diese selbst, wenn sie den Fall ihres Unterganges zu setzen vermocht hätten, würden an diesem Volke das Mittel der Wiederherstellung haben entdecken können. Auch uns ist die gesammte Oberfläche der Erde recht wohl bekannt, und alle die Völker, die auf derselben leben. Kennen wir denn nun ein solches, dem Stammvolke der neuen Welt ähnliches Volk, von welchem die gleichen Erwartungen sich fassen liessen? Ich denke, jeder, der nur nicht bloss schwärmerisch meint und hofft, sondern gründlich untersuchend denkt, werde diese Frage mit Nein beantworten müssen. Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.

Dies war es, E. V., was ich Ihnen, als meinen Stellvertretern der Nation, und durch Sie der gesammten Nation, am Schlusse dieser Reden noch einschärfen wollte und sollte.

Inhaltsanzeige.

Seite
Aus einer Abhandlung über Macchiavelli als Schriftsteller 259—263

Erste Rede.

Vorerinnerungen und Uebersicht des Ganzen . . . . . . 264—279

Zweite Rede.

Vom Wesen der neuen Erziehung im Allgemeinen . . . 280—295

Dritte Rede.

Fortsetzung der Schilderung der neuen Erziehung . . . 296—310

Vierte Rede.

Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft . . . . 311—327

Fünfte Rede.

Folgen aus der aufgestellten Verschiedenheit . . . . . . 328—342
Anmerkung . . . . 343—344

Sechste Rede.

Darlegung der deutschen Grundzüge in der Geschichte . 344—358

Siebente Rede.

Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit und Deutschheit eines Volkes . . . . 359—376

Achte Rede.

Was ein Volk sey, in der höheren Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe? . . . . 377—395

Neunte Rede.

An welchen in der Wirklichkeit vorhandenen Punct die neue Nationalerziehung der Deutschen anzuknüpfen sey . 396—410

Seite

Zehnte Rede.

Zur näheren Bestimmung der deutschen Nationalerziehung 111 – 127

Eilfte Rede.

Wem die Ausführung dieses Erziehungsplanes anheimfallen werde . . . . 128 – 143

Zwölfte Rede.

Ueber die Mittel, uns bis zur Erreichung unseres Hauptzweckes aufrecht zu erhalten . . . . 144—158

Inhaltsanzeige der dreizehnten Rede.

Fortsetzung der angefangenen Betrachtung . . . . . . 159 – 180
Anmerkung . . . . 180 — 181

Vierzehnte Rede.

Beschluss des Ganzen . . . . 181 – 199

Anhang

zu den

Reden an die deutsche Nation.

Geschrieben im Jahre 1806.

(Ungedruckt.)

Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg.

Die Modernen finden Beredsamkeit oft auch in dem, was nicht geredet wird. Hier wird unter derselben zunächst ein wirkliches Reden verstanden; von dem Ersterwähnten sprechen wir tiefer unten.

Dass von jeher allenthalben, wo Beredsamkeit war, und ein Ohr, sie zu vernehmen, dieselbe auch im Kriege die Heere zum Siege begeistert, und oft Ein Wort Armeen geschlagen hat, ist aus der Geschichte bekannt, und wenn wir es vergessen haben könnten, so hat, bis auf die letzten Begebenheiten hin, der Feind uns dies gezeigt.

Man setzt zwar hier, wie billig, voraus, dass im gegenwärtigen Kriege nirgends, vom Oberhaupte an bis auf den niedrigsten Untergebenen, es des Anfeuerns oder Begeisterns bedürfe, indem, durch eine in allen Zeiten beispiellose Ursache entzündet, wohl alle Gemüther sattsam brennen. Jedoch bleibt auch immer dermalen, von jener Aufgabe unabhängig, der Beredsamkeit das weit reinere und schönere Geschäft übrig, die schon entzündete Gluth zur dauernden, freien und besonnenen Flamme zu verdichten, und das heilige Feuer also, dass es in jedem Augenblicke zweckmässig sich anfache, zu bewahren.

Eine Beredsamkeit in diesem Geiste, voraussetzend schon vorhandene Einsicht, ist berechnet nur auf die Ersten des Heeres, und auf die Besten, die der reinen und klaren Besinnung fähig sind. Nicht ursprünglich entzündend, vermag sie nur der Betrachtung wieder darzulegen, was der Beste wirklich ist und innerlich denkt; sie will nur im Worte ihm verständlich machen, was im Laufe des ununterbrochenen Handelns dem Handelnden verschwindet, festhaltend für die dauernde Anschauung das schöne Bild, das der begeistertste Augenblick ihm ausgeboren; sie will nur diejenigen Betrachtungen anstellen, die jeder ebensowohl für sich selbst anstellen würde, wenn er die Zeit dazu hätte, und eben dadurch sie befestigen für die eigene klare Besinnung im Leben, für die unverrückbare Consequenz des Handelns darnach, so wie für die leichtere Mittheilung an Andere.

Was dem, welcher sich antrüge, dieses Geschäft der Rede dermalen zu verwalten, zunächst obläge, wäre die Beweisführung, dass er selber die Bedeutung dieses Krieges verstehe, und von dem Interesse desselben höher, als von dem Interesse seines Lebens, oder irgend einem anderen ergriffen sey. Der Verfasser des gegenwärtigen Entwurfes sieht den bevorstehenden Krieg also an:

Es soll durch ihn die Frage entschieden werden, ob dasjenige, was die Menschheit seit ihrem Beginne durch tausendfache Aufopferungen an Ordnung und Geschicklichkeit, an Sitte, Kunst und Wissenschaft, und fröhlichem Aufheben der Augen zum Himmel errungen hat, fortdauern und nach den Gesetzen der menschlichen Entwickelung fortwachsen werde; oder ob alles, was Dichter gesungen, Weise gedacht und Helden vollendet haben, versinken solle in den bodenlosen Schlund einer Willkür, die durchaus nicht weiss, was sie will, ausser dass sie eben unbegrenzt und eisern will! Die Entscheidung hierüber ist endlich, nach vereitelten Versuchen anderer, demjenigen Staate in Europa anheimgefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen, und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muss; gleichsam, als ob er recht eigentlich zu diesem Zwecke in der neueren Zeit sich entwickelt und seine Bedeutsamkeit erhalten hätte.

Es ist die Frage, ob der sich antragende Redner wisse, auf welche Weise die grosse Aufgabe siegreich gelöst werden könne? Der Verfasser glaubt: ohnfehlbar dadurch, wenn alle, vom Höchsten bis zum Geringsten, mit derselben eisernen Kraft, mit welcher der Feind will, ganz wollen, was sie wollen und *nur* dies und nichts Anderes noch nebenbei, und im Kriege nicht zugleich an den Frieden denken: kurz zum Wahlspruche haben, nicht, wie ehemals der Feind, Siegen oder Sterben, indem das Letztere auch ohne unseren Vorsatz kommen wird, und der, welcher zu handeln hat, es nie wollen muss, sondern eben *Siegen* schlechthin!

Es ist die Frage, ob der sich antragende Redner selber von diesem Interesse so mächtig ergriffen sey, dass sich von ihm erwarten lässt, seine Rede werde lebendig und belebend ihm aus dem Herzen quellen. Der Verfasser weiss, dass er nicht leben mag, ausser im Besitze desjenigen, was auf dem Spiele steht, und dass allein die Hoffnung, zur Erreichung des Zweckes etwas beitragen zu können, von Beschäftigungen, die weit mehr seine Thätigkeit reizen, ihn zu diesem Anerbieten fortreisst.

Die äussere Form anbelangend, so würde er, falls in diesem Zeitalter, wo alles sich erneuert und der Feind mit neuem, in revolutionärer Form einherschreitendem Bösen uns bedroht, man an die Ungewohntheit einer neuen Form sich stossen sollte, auch gern die alte und gewohnte des Predigers sich gefallen lassen (äusserlich um so eher thunlich, da er ehemals Theologie studirt und vielfältig gepredigt hat); wiewohl ihm die freiere Form eines weltlichen Staatsredners unseren Zeiten angemessener scheint: eines Staatsredners, um welchen her an gewissen Tagen, etwa des Sonntags, die Besten zu ernstlicher und feierlicher Betrachtung über ihre nächste grosse Bestimmung sich versammelten, nach dem oben angegebenen Stoffe, der nie versiegende Unterhaltung zu versprechen scheint.

So viel über die unmittelbare Beredsamkeit, die, von Auge zu Auge strömend, am kräftigsten belebt.

Was die andere betrifft, die des Buchstabens als Vehiculum bedarf, so werden Proclamationen zu erlassen seyn an die Armee, entweder um verständig und mit Bestimmtheit und Unterscheidung das Rechte an ihnen anzuerkennen und zu loben, oder auch also, dass nicht bloss gedroht, sondern zugleich auch ihr Wille gewonnen werde, um ihnen Mannszucht in den Provinzen, die sie durchziehen, und gute Sitte und Ordnung zu empfehlen. Es werden Proclamationen zu erlassen seyn an die Bewohner der Provinzen, die unser Zug trifft, in denen wir sie mit unserer Absicht, nicht sie zu berauben oder zu unterjochen, sondern ihnen Friede, Freiheit und Ruhe wiederzugeben, bekannt und befreundet machen.

Ob es wohl ausser den Grenzen der von mir zu übernehmenden Aufträge liegen mag, so wünsche ich doch, dass, bei der Erwähnung des Geschäftes der Talente in diesem Kriege für das Menschengeschlecht, um der Vollständigkeit willen mir erlaubt werde hinzuzusetzen, dass, wie mir es scheint, bei Eröffnung desselben auch ein Manifest zu liefern seyn wird, was laut und unzweideutig den Zweck des Krieges ausspreche, gegen alle anderen Absichten auf eine uns selbst unübersteigliche Weise uns verwahre, und so die allgemeine Meinung Europa's, einen nicht unverwerflichen Bundesgenossen, und den besten, den es für uns geben kann bei dem Charakter des gegenwärtigen Krieges, für uns entscheide. Man wird sich bekennen müssen, dass es endlich an der Zeit sey, die Entwürfe einer kleinlich berechnenden Cabinetspolitik fernzuhalten von diesem heiligen Kampfe; und ist man wirklich dazu entschlossen, so ist dieser Entschluss zu bezeugen und unzweideutig darzulegen!

Reden an die deutschen Krieger

zu Anfange des Feldzuges 1806.

(Fragment.)

Einleitungsrede.

Wer ist der Redner? Unter anderem Gesandter der Wissenschaft und des Talentes. Ihr wisst, dass alle Verhältnisse euch ihre theuersten Interessen anvertraut haben, stumm zu euch flehend, ihr Fortschreiten, ihr gesundes Gedeihen zu beschützen. Auch die Wissenschaft und alle geistige Fortbildung der Menschheit ist euch jetzt anvertraut. Diese kann reden und sie redet; sie fleht in Worten; aber sie fleht nicht, sie vertraut und weissaget, keine nachmalige Beschämung oder Vereitlung ihrer Hoffnung fürchtend, was durch euch auch für sie vollbracht werden wird.

Sie überschaut alle übrigen Interessen, auch die heiligsten; sie darf daher das Verdienst dessen deuten, was ihr thun werdet. Sie will es nur mit dem Höchsten, nicht jedem ersten Blicke Sichtbaren zu thun haben. Diese heiligsten Interessen würde sie zu euch flehen lassen, wenn es dessen bedürfte: so wird sie dieselben lediglich zeugen lassen für die Höhe und den Werth euerer Thaten, aus ihnen den verborgensten und geheimsten Sinn derselben euch auslegend und euer Thun durch seine Bedeutung für euch selber adelnd und weihend.

Welches Organes bedient sich jene und die in ihr mitumfassten Interessen? Eines Mannes, dessen Gesinnung und Charakter wenigstens nicht unbekannt sind, sondern seit länger als einem Jahrzehend vor der deutschen Nation liegen; dem jeder wenigstens so viel zugestehen wird, dass sein Blick nicht am Staube gehangen, sondern das Unvergängliche stets gesucht; dass er nie feige und muthlos seine Ueberzeugung verläugnet, sondern mit jedem Opfer sie laut bezeuget hat, und den seine Denkart nicht unwürdig macht, vom Muthe und von Entschlossenheit unter Muthigen zu reden. Muss er sich begnügen zu reden, kann er nicht neben euch mitstreiten in euren Reihen, und durch muthiges Trotzen der Gefahr und dem Tode, durch Streiten am gefährlichsten Orte, durch die That die Wahrheit seiner Grundsätze bezeugen, so ist das lediglich die Schuld seines Zeitalters, das den Beruf des Gelehrten von dem des Kriegers abgetrennt hat, und die Bildung zum letzteren nicht in den Bildungsplan des ersteren mit eingehen lässt. Aber er fühlt, dass, wenn er die Waffen zu führen gelernt hätte, er an Muth Keinem nachstehen würde: er beklagt, dass sein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie es dem *Aeschylus*, dem *Cervantes* vergönnt war, durch kräftige That sein Wort zu bewähren, und würde in dem gegenwärtigen Falle, den er als eine neue Aufgabe seines Lebens ansehen darf, lieber zur That schreiten, als zum Worte.

Jetzt aber, da er nur reden kann, wünscht er Schwerter und Blitze zu reden. Auch begehrt er dasselbe nicht gefahrlos und sicher zu thun. Er wird im Verlaufe dieser Reden Wahrheiten, die hierher gehören, mit aller Klarheit, in der er sie einsieht, mit allem Nachdrucke, dessen er fähig ist, mit seines Namens Unterschrift aussprechen, Wahrheiten, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind. Er wird aber darum keineswegs feigherzig sich verbergen, sondern er giebt vor eurem Angesichte das Wort, entweder mit dem Vaterlande frei zu leben, oder in seinem Untergange auch unterzugehen.

Er hat diesen Beruf lediglich durch sein Herz getrieben übernommen; was er sagt, sind seine eigenen Ansichten und Ueberzeugungen, nicht die eines fremden Auftrages, noch haben sie sonst irgend eine andere Absicht. Er will sie darum auch allein verantworten. — Und vergönnt ihm um so mehr, dass er zu euch rede, da ihn ein wahres Bedürfniss treibt, seine Gedanken aus den gewohnten Umgebungen in euere Gesellschaft, zu euerem Bilde, wie zu einer Freistatt, zu flüchten. Denn man muss es bekennen, und es liegt am Tage: — die deutsche Nation hat durch eigene Schuld, von deren Theilnahme nur wenige Individuen sich ganz dürften lossprechen können, das Schicksal sich zugezogen, das euch jetzt die Waffen in die Hand gegeben, und hat leider verdient, was hoffentlich euere Siege abwenden werden. Schlaffheit, Feigheit, Unfähigkeit, Opfer zu bringen, zu *wagen*, — Gut und Leben an die Ehre zu setzen; lieber zu dulden und langsam in immer tiefere Schmach sich stürzen zu lassen, dies war der bisherige Charakter der Zeit und ihrer Politik. Dies ist das Hängen am Staube, das jede Erhebung darüber für Exaltation hält, sogar sie lächerlich findet. — Nur über den Tod hinweg, mit einem Willen, den nichts, auch der Tod nicht, beugt und abschreckt, taugt der Mensch etwas. Die Exaltation ist das einzige Ehrwürdige, wahrhaft Menschliche. Jene Trivialität aber ist Willenlosigkeit, mit der allzuoft auch Gedankenlosigkeit verknüpft ist. —

Was ist dagegen der Charakter des Kriegers? Opfern muss er sich können; dazu wird er erzogen. Bei ihm kann die wahre Gesinnung, die rechte Ehrliebe gar nicht ausgehen, — die Erhebung zu etwas, das über das Leben und seine Genüsse hinausliegt. Zu euch darf die entnervende Sittenlehre, die erbärmliche Sophistik den Zugang nicht finden, die grössten und mächtigsten Anhänger derselben müssten wenigstens von euch sie abzuhalten suchen. — Wer durch Speculation und durch Umgang mit den Alten und den besten Neueren sich erhebt, und in der wirklichen Welt nach etwas Gleichgestimmtem sich umsähe, wo sollte er es finden, ausser bei euch? Jene Zerflossenheit wird durch jeden Ernst der Erhebung, den man ihr anmuthet, wie in sich zusammengeschnürt: gegen dieses ungewohnte schmerzhafte Gefühl ist das Lachen das ihnen durch den Naturinstinct angewiesene Mittel, sich wieder behaglich auszudehnen. Sie lachen dem Mahner entgegen! Möchte es mir bei euch gelingen, Dinge höherer Weltordnung zum ersten Male auszusprechen, ohne von den Angesprochenen unmittelbar entgegengelacht zu bekommen! —

Ihr habt und werdet jetzt erhalten die *Gelegenheit*, euch dieses eueres Werthes gewiss zu machen. *Vor* der Schlacht und in Rücksicht des Krieges: nicht zu schwanken und nur den Krieg zu wollen, aber fest und besonnen alle seine Erfolge zu berechnen. *In* der Schlacht: im Getümmel festen Sinn in der Brust zu behalten, selber im Tode Sieg, Vaterland, *Ewiges* zu denken. Diese Gelegenheit hat kein Anderer also, wie ihr: deshalb seyd ihr beneidenswerth. Aber durch dies Beispiel allein werdet ihr wirken auch auf die Anderen, Nerv und Kraft auch in den übrigen Theil der Nation bringen, die todt und erschlafft war. Nach euch richtet hoffend der Freund der Menschheit und der Deutschen seinen Blick. An euch richtet seine Hoffnung sich auf, die niedergeschlagen lag! —

Könnte ich mündlich zu euch reden, an euerem Blicke mich wieder begeisternd! So aber möge die gemeinsame Liebe den todten Buchstaben erwecken, die gemeinsame Gesinnung den Dolmetscher bei euch machen. — —

In Beziehung auf den Namenlosen.*)

Unter welchen Bedingungen können Dynastien entstehen? Die neueren sind entstanden aus schon vorhandenen Verhältnissen des Vertrauens, ferner aus Verknüpfungen der Unterthanen mit dem Boden. So war es in Frankreich. In diese ihm fremden Rechte tritt der *Usurpator* ein: darin besteht eben die Usurpatorschaft, dass er für sich Dinge braucht, die er seinem Feinde geraubt, nicht aber durch Recht sich erworben hat. — Wie entstanden die alten Dynastien, z. B. die römische? Ein *Imperator*, der zugleich, wegen des beständigen Streites der Factionen, die Republik ordnete. Die Einführung der Erblichkeit dabei geschah eigentlich nur in Nachahmung der bar-

---

*) Napoleon.

barischen Könige. — Hat nicht das Letztere Aehnlichkeit mit dem gegenwärtigen Falle? Aber da hätte er müssen die Republik stehen lassen und sich nur als Protector, als Haupt derselben führen, die ersten Würden der Republik in sich vereinigend, wie Augustus gethan: nicht eine neue Würde, eine Krone, sich aufsetzend. Er ist zugleich auch ein Usurpator der Rechte der übrigen Monarchen, indem er für ihres Gleichen gelten will und dadurch zugleich ihre Meinung sich erschleicht. (Dies mag seyn! Aber was ehrt es nun die Franzosen, wenn sie auch seinen Brüdern Kronen, seinen Nichten Prinzen verschaffen?)

Die neueren Regenten waren eigentlich Hausväter, und ihre Unterthanen Miethsleute unter verschiedenen Bedingungen; sie hatten wenigstens das Gute, dass sie unter diesen durch Polizei Ordnung zu erhalten wussten.

Die Frage ist: wann werden solche neue Dynastien nicht mehr möglich seyn? Zunächst: wenn das Volk und Europa klar sieht und um die öffentlichen Angelegenheiten sich bekümmert. Tiefer: wenn ein *Staat* möglich ist und gewünscht wird. Ein Staat aber geht einher nach der Idee, *durch einen gemeinschaftlichen Willen* den Zweck des Geschlechtes zu befördern. Dagegen jene polizeiähnlichen Staatsanstalten den grössten Theil der Sorge dem eigenen Ermessen der Herrscher überlassen. — Beide Ansichten fallen aber in der Wirklichkeit sehr ineinander. Man kann von der Sicherheit Europa's reden — thut Er es doch selber! — und doch nur den ökonomischen Zweck des Staates im Auge haben. (Es wird sich finden, dass besonders durch die deutsche Reichsverfassung zuerst die Idee des Staates entwickelt wurde.) Woher nun da ein entscheidendes Kriterium der rechten und eigentlichen Gesinnung? 1) Da, wo bei der Person der Regierenden gar keine solche Emolumente (nichts, als der Gehalt), und wo keine Erblichkeit ist, fällt die Möglichkeit des ökonomischen Zweckes ganz weg, und nur die Idee des Gemeinwesens kann das Treibende seyn (wie in allen Republiken).

2) Wo aber z. B. Erblichkeit noch ist, wie kann dennoch auch da der Staat heraustreten, d. h. wie ist Erblichkeit zu beschönigen und wie kann sie, wo sie einmal ist, geduldet wer-

den? Der Glaube, das Vertrauen muss es thun. Sie sind bisher von dieser Familie regiert worden und unter ihr fortgewachsen. Eben der Glaube ist gegenseitig. Es ist da gleichsam ein göttlicher Beruf, und darum ein Glaube an die Pflicht, welcher an die Stelle der Verantwortlichkeit tritt. Jenen Glauben aber kann der Usurpator durchaus nicht haben. Dies ist der Hauptunterschied.

Einer zuletzt muss die Verantwortlichkeit über sich nehmen, wenn es nicht das ganze Volk thun will, oder thun darf durch die Formen der Verfassung. Es ist *Gottes Schickung*, sagt der Einzelne, dass ich in einer Monarchie (wo die Uebrigen daran glauben) lebe und *diesen* zum Monarchen habe. *Gottes Schickung* ists, dass es nun gerade auf meine Entscheidung und auf das Maass meines Verstandes ankommt, denkt der Monarch. — So nicht der Usurpator. Warum hast du dich denn eingedrängt? Dass vieles anders und eine Menge Elend dadurch, dass du an diesem Platze stehst, entstanden ist, ist klar: wie denkst du denn dieses zu verantworten? Ist es wahr, dass die Franzosen dich erwählt haben, so mögen sie es tragen. Aber wie kommen wir anderen Europäer, die dich nicht erwählt haben, dazu, deine Anmaassungen ertragen zu sollen? Hättet ihr einen Erbmonarchen, so könnten wenigstens die anderen Erbmonarchen sich nicht über ihn beklagen. Dass ihr aber aus einer Republik euch in die allerärgste Despotie begabt, ist Verbrechen eurer Feigheit an dem Menschengeschlechte. — Was die Menschheit nicht begreift, ist zuletzt Gottes Schickung; und selbst der Einzelne, der es besser weiss, muss sich hineinfügen. Nun regiert ja der Erbherr auch mit seinen Ministern; wählt er nun dergleichen vielleicht auf Anleitung der allgemeinen Stimme der Nation: so errichtet er ja stillschweigend einen Freistaat. Auf die äussere Form kommt es nicht an. Ihn trägt sein und der Anderen Glaube und das wechselseitige Vertrauen.

Es sind zwei sehr verschiedene Fragen: wie ist ein Usurpator vom wirklichen Erbmonarchen unterschieden, und wann können neue Dynastien entstehen? Die erste ist beantwortet:

der erbliche Monarch kann Glauben an sich und ein gutes Gewissen haben, der Usurpator nie.

(Aus diesem bösen Gewissen kommt auch die innere Unruhe und das Mistrauen, der Aberglaube und die Zeichendeuterei: alle diese Menschen bilden sich ein, sie rängen mit einem schweren Verhängnisse.)

Die zweite Frage ist nicht zu vermengen mit der, mit welcher sie soeben verwechselt worden ist: *unter welcher Bedingung* können alte Dynastien fortdauern? Die letztere ist ja nicht anzuregen.

Die erstere scheint tief zusammenzuhängen mit den Begriffen über Landeigenthum; und diese letztere wieder mit dem Begriffe von Menschheit, als einem organischen Ganzen, oder als einem Aggregate von Individuen. (Die Voraussetzung ist, dass der Erbherr des Landes sich allmählig in einen Regenten des Volkes verwandelt habe, und dass diese Begriffe im Ganzen eben noch verworren ineinanderfliessen. *Roi de France*, oder *Roi des Français* ist allerdings ein grosser Unterschied; aber der erstere kann allmählig zu diesem werden, und es kann zuletzt im allgemeinen Bewusstseyn und auf verfassungsmässige Weise hervortreten.)

Historisch ging in der ersten Form das Reich vom Lande aus, wie denn auch das Land den Unterthanen bewies. Hier geht umgekehrt das Landeigenthum vom Reiche aus: dort Realismus, hier Idealismus. Dort sorgt jeder für sich, und obwohl sie Alle unter Polizeigesetzen stehen und dem Landesherrn steuern müssen, so ist doch ihr Privatbesitz und dessen Sicherung Höchstes und letzter Zweck des Staates in dieser Ansicht. Hier ist die Nation, die Gemeinschaft und ihre Zwecke, das Höchste, und Alles entsteht hier lediglich aus dem Begriffe der Gegenseitigkeit der Leistungen. Dort daher bürgerliches Landeigenthum, als der Grund alles Besitzes; hier nur bedingte Nutzung desselben, welches der Gemeinschaft, dem Staate gehört.

Die Frage kann daher überhaupt gar nicht so gestellt werden: unter welcher Bedingung können *neue* Dynastien entstehen? indem überhaupt keine neue mehr entstehen kann; sondern: unter welcher Bedingung kann überhaupt dergleichen entstehen? Der Hauptgedanke dabei ist: der erbliche Monarch findet Glauben bei den Andern, und kann ein gutes Gewissen haben. Soll, der eine Dynastie gründet, ihm darin gleichstehen und eben dadurch vom Usurpator sich unterscheiden: so kann dies nur dadurch seyn, dass er gewählt wird durch das Volk, auf friedlichem Wege, zugleich mit dem Rechte der Vererbung seiner Krone. Ein Beispiel streng von dieser Art ist mir in der neuern Geschichte nicht erinnerlich, indem die Wahl des Hauses Hannover auf den englischen Thron doch auf verwandtschaftliche Rücksichten sich stützte, und aus *diesen* die Quelle des Rechts ableitete. Wie dem auch sey, gewiss ist eine neue Dynastie als rechtmässig anzusehen, wenn ihr Gründer seinen Platz der Wahl des Volkes verdankt.

Politische Fragmente

aus

den Jahren 1807 und 1813.

(Ungedruckt.)

Bruchstücke

aus einem unvollendeten politischen Werke, geschrieben im Winter 1806 – 1807 zu Königsberg.

I.

Episode über unser Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller.

Man fasst das damalige Leben der Menschen in Einem Zuge, wenn man es als eine aus den Factoren des steigenden Alters und des steigenden Standes entstehende Zunahme der Verschlimmerung, die mit jeder neuen Generation gegen die vorige abermals gesteigert wurde, begreift. Je älter und vornehmer der Mann war, als desto schlechter konnte man ihn in der Regel voraussetzen, auch konnte man sicher erwarten, dass nach Verlauf eines Jahres die ganze Masse um vieles schlimmer seyn würde, als sie heute war.

Der erste Umstand hatte folgenden Grund: In der Jugend giebt die noch fortgehende Entwickelung des Lebens dem Menschen einige Begierde, thätig zu seyn, und zu wirken nach aussen, und es entbinden sich nun auch in ihm seiner vernünftigen Natur gemässe Richtungen und Bestimmungen dieses Strebens. Da inzwischen diese Thätigkeit nicht durch Kenntnisse der umgebenden Welt geleitet, und die Erwartungen nach ihnen abgemessen sind, so bleibt sie entweder ohne allen Erfolg, oder doch sehr weit hinter dem erwarteten Erfolge zurück. Der muthige und feurige Jüngling mag wohl zu wiederholten Malen ansetzen; endlich wird er doch einmal genöthigt, in sich zurückzugehen, und sich zu bekennen, dass die Menschen schlechter und der Einwirkung unfähiger sind, als er sie voraussetzte, und da zu seiner Thätigkeit ihn nicht klare Vernunfteinsicht, sondern lediglich die Natur und das Jugendfeuer trieb, so beschliesst er leicht, unnützes Streben aufzugeben, es zu halten wie andere, und nicht besser seyn zu wollen denn sie. Aufmerksame Beobachter aus jenem Zeitalter haben das Geständniss hinterlassen, dass sie manchen Jüngling mit den feurigsten Vorsätzen, das Neue und Bessere zu begründen, in die Welt eintreten gesehen, der, wie er in den Geschlechtstrieb gekommen, ebenso träge und schläfrig, wie alle, die gewohnte Irrbahn eingeschlagen und an Fortbildung seiner selbst niemals mehr gedacht habe. Da nur in der Unruhe der Jugend ihre Thätigkeit und in der Phantasie ihr Talent lag, und jene nicht durch tugendhafte Grundsätze, diese durch besondere Kunst festgehalten und zum ewigen Eigenthum gemacht wurden: so fiel, mit dem Schmelze der Jugend, sowie bei den Weibern die Schönheit, bei den Männern der Anschein von Leben und Geist hinweg, und sie versanken in Trägheit und Dumpfheit. Alter und Erfahrung gab ihnen nur die Klugheit der Selbstsucht, die Ueberzeugung von der allgemeinen Schlechtigkeit, die ruhige Ergebung in diese Schlechtigkeit an sich und andern; so dass man, wie sie zu Verstande kamen, sah, dass das, was man für gute Anlagen ihrer Jugend zu halten geneigt war, lediglich ihr Unverstand war, und dass, wie sie mit sich selber ins Klare und Reine gekommen, sie durchaus leer blieben von allem Guten. Wie sie über dreissig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Besten der Welt wünschen mögen, dass sie stürben, indem sie von nun an nur noch lebten, um sich und die Umgebung immer mehr zu verschlimmern.

Alle Erscheinungen jener Tage legen diesen Grundzug dar. Die jugendlichen Genies jener Zeitalter, als ob sie sicher gewesen wären, dass sie selbst nie ins reife Alter treten, sondern noch früher sich zu Grunde richten, oder in kindische Imbecillität versinken würden, welche Hoffnung sie denn auch in der Regel nicht täuschten, bewunderten allein die Jugend, und hielten nur diese für fähig jeglichen Geschäftes, verachteten dagegen als durchaus untauglich das reifere Alter; und jeder neue Meister in Kunst oder Wissenschaft glaubte schon darum mehr zu seyn, als die vorhandenen Meister, weil er weniger Jahre zählte, denn sie. Und sie hatten in der Regel ganz recht, denn die Vorzüge des reiferen Alters, besonnene Klarheit und freie Kunst des rechten Wollens und der Tüchtigkeit für jeden Zweck, waren in jenen Tagen äusserst seltene Erscheinungen. Dieselben Genies sprachen es auch deutlich aus, dass sie sich lediglich auf ihre Natur und ihre Genialität stützten, und so jemand bekannt hätte, dass er auch des Fleisses bedürfe, so würden sie dessen, als eines von der Natur Verwahrloseten, gespottet haben. Wer in den Geschäften in die höheren Kreise eingedrungen, oder in der Schriftstellerwelt einen Namen sich erworben, hatte es in der Regel nur durch seine ersten Arbeiten oder Schriften. Späterhin wurden die ersteren nur noch beibehalten, weil man sie einmal hatte, und sie rückten nach ihrem Dienstalter fort, angestellt aber hätte sie jetzt nicht leicht irgend ein verständiger Oberer, der, wenn das Geschäft doch versehen seyn musste, abermals neue Jünglinge für die Arbeit suchte; — die letzteren wurden immer seichter und geistloser, oder vielmehr, es trat nun erst deutlich an ihnen hervor, was vorher eine gewisse Jugendfrische verdeckt hatte; sie zehrten noch einige Zeit von dem alten Ruhme, bis sie der verdienten Vergessenheit übergeben wurden.

So in den Heeren. Die Tapferkeit, Gewandtheit und Wachsamkeit in kleinen Ausführungen, welche in diesen Heeren noch vorhanden war, erstreckte sich in der Regel nicht höher, als bis zu den untergeordneten Officieren. Die höheren und bejahrteren Befehlshaber aber waren es, welche, in träger Sorglosigkeit hintaumelnd, keine Kunde hatten von dem Stande und den Bewegungen des Feindes, sich umringen liessen, ohne dass sie es wussten, und selbst, nachdem sie es wussten, die

Pässe, wo man sie überfallen konnte, unbesetzt liessen, und wenn nun die Niederlagen, die daraus erfolgen mussten, erfolgt waren, schändliche Capitulationen abschlossen, und die Festungen ohne Gegenwehr übergaben, oft zum innigsten Verdrusse und mit dem heftigsten Widerstande ihrer jüngeren Untergebenen.

Mit der Zunahme der Schlechtigkeit nach Verhältniss des höheren Standes hatte es dieses Bewandtniss. Je höher das Kind durch seine Geburt stand, in desto verjüngterem Maassstabe, und ins Enge zusammengedrängt, kam ihm das Leben der Menschen und das Verderben derselben, das es nur als Sitte begriff, schon früh vor die Augen; was ihn zunächst umgab, war schlecht, und dass in den niedrigen, seiner Verachtung blossgestellten Ständen etwas Ehrwürdigeres seyn könnte, konnte ihm von selbst nicht in die Gedanken kommen, noch wurde er von anderen darauf gebracht. Es hatte daher von seiner Geburt die höchste Erleichterung, recht früh zur klaren Erfahrung über die Menschen zu kommen. Ein Trieb, etwas Anderes zu seyn, denn alle, wie hätte doch dieser in seine Seele fallen sollen? Nun hatte ein Solcher durch seine Vorrechte, durch seinen Reichthum, durch seine Unterordnung der niederen Volksklassen unter ihn, eine unbegrenzte Sphäre vor sich, seine Selbstsucht allseitig zu entwickeln und auszubilden, und durch fortwährende Befriedigung zu immer höherem Vermögen sie zu steigern; ohne alle entgegenwirkende Kraft: weder im Staate, bei welchem erlaubt war, was nicht verboten war, und der den höheren Klassen äusserst wenig verbot, und äusserst selten oder nie wusste, oder wissen wollte, was sie selbst gegen das Verbot thaten, noch in der Religion, die auch in eine Lehre des Genusses sich verwandelt hatte, noch in der öffentlichen Sitte, welche mit dieser Ansicht des Lebens, dass es nur im Genusse bestehe, völlig einverstanden war, und die entgegengesetzte Ansicht deutlich als Thorheit einsah. Dagegen konnten die niederen Klassen, wegen ihrer beschränkteren Kenntnisse von den Verhältnissen des Lebens, und welchen die höheren Klassen mancherlei wunderbare Verdienste, welche sie um das Ganze hätten, und den Besitz mancher Tugend vorspiegelten, nie zu einiger Klarheit über das gegenwärtige Leben gelangen; auch drang ihre Bedrückung durch die höheren Stände ihnen einige religiöse Aussicht auf ein anderes Leben gleichsam unwillkürlich auf, wie die höheren Stände es wünschten, und unter dem Volke sehr gern, wenn nur sie selber damit verschont blieben, Religion erhalten wollten; dass daher die niederen Stände niemals so tief sinken konnten, während die höheren um so tiefer, je näher sie dem Gipfel standen, sich zum Abgrunde hinneigten. Doch konnte man bei alle dem nur von wenig Individuen unter ihnen sagen, dass sie bösartig oder gewaltthätig seyen, — denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, — sondern sie waren in der Regel bloss dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig.

Man hat in jenen Zeiten Fürsten gesehen, die es sich für Heldenmuth und Seelengrösse auslegten, andere, die dies nicht ebenso konnten, als Schwächlinge verachtend, wenn sie der Unterjochung ihrer nächsten und blutsverwandten Nachbaren, und der Verengerung ihrer eigenen Grenzen und Abtrennung ihrer innigst ergebenen Provinzen ruhig zusahen, und die bei den härtesten Demüthigungen, die ihnen widerfuhren, sich immer damit trösteten, dass sie doch noch auf Lebenszeit hinreichend zu essen und zu trinken haben würden. Es wird unseren Zeitgenossen schlechthin unglaublich bleiben, dass jemals ein Fürst blödsinnig und roh genug gewesen, um zu glauben, dass bei solchen Ereignissen es nur um ihn, und selbst um ihn nur in Beziehung auf das Bedürfniss von Nahrungsstoffen zu thun sey, wenn wir sie nicht an die Erziehung erinnern, welche die Prinzen erhielten. Beschäftigung mit anstrengenden Geistesübungen, glaubte man, könne das der Welt so kostbare Leben in Gefahr setzen, und der dabei nöthige und vielleicht äussere Spuren hinterlassende Ernst der einstigen Liebenswürdigkeit vor den Augen der Damen einigen Abbruch thun; man beschränkte darum die höhere Erziehung des Prinzen auf Französischparliren, Reiten, die Kunde, wie ein Gewehr präsentirt werden müsse, und, wenn sie sehr sorgfältig war, auf etwas Musik und Zeichnen. Dass sie sich durch den Besitz der alten Sprachen in den ehrwürdigen Geist der Völker des Alterthums versetzten, dass sie ihre Begriffe ordneten, und ihren Verstand, als ein künstliches Werkzeug, in ihre freie Gewalt brächten, dass sie wohl gar durch ein gründliches Studium der Philosophie und Geschichte sich eine Idee vom Staate, von ihren Verhältnissen zu ihrem Volke und von ihren Pflichten aneigneten, — wer diesen Vorschlag gewagt hätte, der würde sehr bald seine Wohnung im Irrenhause gefunden haben. So ausgebildet und zum Regenten vollendet, verlebten sie, wenn sie einige Phantasie hatten, so lange ihr Leben in den Freuden des Beischlafes, oder, wenn sie keine hatten, im dumpfen Hinbrüten, bis der Tag herankam, der sie als Väter des Vaterlandes den treuherzigen und fröhlich zujauchzenden deutschen Völkern darstellte, und sie von nun an mit dem Fürstenhute so fortlebten, wie vorher ohne denselben. Dass auch nun nicht irgend ein Laut zu ihnen dränge, der ihnen sagte, dass sie Pflichten hätten, dass es nicht von ihrer Willkür abhänge, ob sie der Vernunft gemäss oder unvernünftig die Regierung verwalten wollten, dass sie ebenso ganz ihrer Nation angehörten, als diese ihnen, und dass das Allergeringste, was man von ihnen fordern könne, dies sey, dass sie dieser nicht zum unauslöschlichen Schandflecke und Brandmale würden: dagegen sorgten die Höflinge; und so konnte man denn von ihnen nicht sagen, dass sie ihre Völker für ihr Eigenthum und für das Spiel ihrer Willkür hielten, indem sie in Wahrheit hierüber gar nichts hielten, sondern geboren wurden, und lebten und starben, ohne dass sie jemals die Frage aufgeworfen hätten, wozu sie denn eigentlich da seyen.

Dieser allen Glauben übersteigende Stumpfsinn zeigte sich auch noch in anderen Erscheinungen. Sie konnten eine ganze Regierung hindurch Fehler an Fehler geknüpft haben, die nun offen dalagen vor aller Welt Augen; aber sie durften nur eine augenblickliche Regung zeigen, sich zu ermannen, oder sie konnten sich nach langem Hin- und Herüberlegen entschliessen, eine entschiedene Niederträchtigkeit nicht zu begehren, so fanden sich sogleich die entzücktesten Lobredner, denen es an Worten und Bildern zu gebrechen schien, um diese Musterzüge von

Regentenweisheit und Muth zu erheben, ohne dass jene die tiefe Schmach fühlten, die ihnen dadurch angethan wurde, und ohne dass man ein Beispiel wüsste, dass sie ein Misfallen daran bezeigt.

Solcher Fürsten würdig waren derselben Minister. Auch diese waren in der Regel niemals durch eine gründliche wissenschaftliche Bildung hindurchgegangen, noch hatten sie sich die freie Gewalt des Denkens zu eigen gemacht, sondern sie hatten mit einigem Fleisse allein auf dasjenige sich gelegt, was man in jenen Zeiten galante Studien nannte, und wussten von den Dingen nur so viel, als an abgerissenen Bruchstücken bei ihrem Durchlaufen durch die Hörsäle, wenn sie je in derselben Nähe gekommen, in Assembleen, auf Kaffee- und Spielhäusern, und etwa auf Reisen, an ihnen hängen geblieben; und statt des freien Nachdenkens liessen sie bei vorkommendem Bedürfnisse diese Bruchstücke, wie es werden wollte, in ihrem Geiste zu irgend einem neuen Einfalle sich gestalten, auf dem Grunde der beiden, die gesammte Staatsweisheit jenes Zeitalters in sich befassenden Regeln, die wir demnächst angeben wollen. Die Verwaltung des auswärtigen Verhältnisses ging ganz auf in dem, was sie Diplomatik nannten, und diese bestand, ausser der Wissenschaft des Ausforschens, des Ablockens von Geheimnissen, der Erhorchung von Anekdoten, alles dieses zu keinem anderen Gebrauche, als damit man sie berichten könne, ihrem feinsten Wesen nach, in der Kunst: durch Zweideutigkeiten und auf Schrauben gestellte Erklärungen die Nothwendigkeit eines entscheidenden Entschlusses so weit hinauszuschieben, als irgend möglich, in der Hoffnung, dass unterdessen vielleicht ein Zufall statt unserer wählen und uns des harten Zwanges, selber zu denken und zu wollen, überheben werde. Die Kunst der inneren Verwaltung war noch weit einfacher, und bestand bloss in der Wissenschaft, so viel baares Geld, als irgend möglich, herbeizuschaffen. Ueber dieses Geld selber nun und seinen eigentlichen Werth verstiegen sie sich nicht mit ihrem Denken, und man wurde übel angesehen, wenn man ihnen begreiflich machen wollte, dass man Gold und Silber nicht essen könne, dass man unter gewissen Umständen mit der Hälfte dieser Metalle weit reicher seyn könne, als unter anderen Umständen mit dem Ganzen, dass es wohl eine höhere Kunst seyn dürfe, diese Umstände sich geneigt zu machen, und dass man beim Geldnehmen heute darauf denken müsse, ob man morgen auch wohl werde wiederkommen können. Auch waren sie bei der Wahl der Mittel zu diesem höchsten Zwecke der Regierung ganz gleichgültig, und es mochte immer die Moralität des Volkes in der Wurzel vergiftet werden, wenn sie nur durch das Lotto auch an den Groschen der dürftigen Dienstmagd gelangen konnten. Ueberhaupt war ihnen völlig verborgen, dass die Erziehung des Volkes zur Religiosität und Sittlichkeit die Grundlage aller Regierung sey. Zwar wollten sie, wie wir schon oben angeführt, wohl, dass unter dem gemeinen Manne Religion sey; da sie aber durchaus nicht wussten, was dies sey, so entging ihnen auch gänzlich die Kenntniss der Mittel, diesen Zweck zu befördern, und sie glaubten treuherzig, genug zu thun, wenn sie Pfarrer und Consistorien besoldeten nach altem Gebrauche und Herkommen. Wenn man ihnen anmuthete, etwas für die Erziehung des Volkes, die über allen Glauben elend war, zu thun, so entschuldigten sie sich damit, dass sie dazu kein Geld hätten; und so musste die Erziehung, Religion und Sitte ersetzt werden durch das Eine und ganz einfache Mittel des Stockes. Uebrigens waren in dieser Hinsicht noch Sätze der Regierungsweisheit im Umlaufe, wie folgender: dass die Erleichterung der Ehescheidungen und die Nachsicht gegen Hurerei, als ein Mittel, die Bevölkerung zu vermehren, zu empfehlen sey.

Diese, auch durch solche Mittel erzielte Bevölkerung, sowie alles Geld, dessen man nie zu viel bekommen konnte, flossen nun zusammen in den ungeheuren Schlund der stehenden Heere, die nie gross genug seyn konnten, und die zu keiner anderen Ausgabe etwas übrigliessen. Die Weisheit dieser Verwendung des Geldes lässt sich daraus absehen, dass, wenn nun ein Staat so manches Jahrzehend im tiefsten Frieden seine Armeen in Sold, Kleidung und Bewaffnung unterhalten, und sie unablässig und emsig hatte exerciren lassen, beim Ausbruch des ersten Krieges in der ersten Schlacht die Armee gänzlich zu Grunde ging, und, wenn der Widerstand nicht völlig aufgegeben wurde, eine neue gebildet werden musste. Dies begegnete wörtlich so, wie wir es ausgesprochen haben, nicht einmal, sondern mehrere Male, und nicht einem, sondern mehreren der deutschen Hauptstämme; zum sicheren Beweise, dass es nicht durch das blosse Ohngefähr, sondern nach einem in der Natur der Sache liegenden Gesetze also erfolge.

Der Adel, als der höchste Stand, war in der Regel also beschaffen, wie wir oben gezeigt haben, dass der höchste Stand nothwendig werden musste. Mit wenigen Ausnahmen kamen diesem Stande die Officierstellen in dem Heere ausschliessend zu. Als solche vermieden sie nichts angelegentlicher, als den Anschein einer feineren Erziehung oder einer wissenschaftlichen Bildung. Ohne freches und rohes Dahintreten und hochmüthigen Trotz gegen alle anderen Stände, nebst eigenst angewöhnten Fehlern in der Aussprache und Sprachschnitzern, glaubten sie, könne man gar nicht für einen braven Officier gelten. Man ersieht aus Actenstücken jener Zeiten, dass mehrere aus ihnen in der Schlacht die Fahnen verlassen, dass solche, die in Capitulationen nicht mitbegriffen gewesen, aus der Entfernung sich hinbegaben zum Feinde, um auch so gut wie ihre Kameraden die Kriegsgefangenschaft sich auszuwirken; man hat die Bildnisse anderer, die für die Dienste des Feindes Landeskinder angeworben, am Galgen angeschlagen gesehen, ohne dass man darum bei dem privilegirten Stande irgend ein Nachlassen des Uebermuthes erblickt, oder, dass die Fürsten auf den Gedanken gekommen, dem Stande das ausschliessende Vorrecht zu nehmen, und es auch mit der Bürger Anstellung zu versuchen. Derselbe Adel hatte, gleichfalls mit sehr unbedeutenden Ausnahmen, den einzigen reinen Landesbesitz, dergleichen es damals gab. Da weiss man denn aus Actenstücken jener Zeiten, dass dieselben Gutsbesitzer, welche ihrem durchmarschirenden Landsmanne nur dürftig und nur mit Widerwillen das Wenige reichten, was sie mussten, wohl halbe Jahre zuvor, ehe ein Feind zu ihnen kam, Edicte ausgehen liessen, dass man zur Aufnahme desselben Vieh schlachten, weisses Brot in Bereitschaft halten, auf einen Vorrath von geistigen Getränken bedacht seyn solle; wo sich denn zeigte, dass diese Auswahl des Volkes, die nur durch Furcht herrschte, auch selbst nur durch Furcht getrieben wurde.

Zu dem Regimente solcher Fürsten, solcher Minister und eines solchen Adels fügte sich nun für Deutschlands Verderben noch folgender äusserer Umstand. Der deutsche Reichsverband hatte schon seit langem seine Kraft verloren, und es waren in der Nation zwei Hauptmächte entstanden, welche nach beigelegtem hartem Kriege unter sich einander eifersüchtig beobachteten, und die übrigen kleineren Staaten schienen nach ihrer Lage, Confession und Interessen ganz natürlich zu dem einen oder dem anderen mit zu gehören. Hätten jene beiden Hauptmächte ihr und ihrer Nation Interesse verstanden, so würden sie eine durch die Natur selbst gemachte Trennung und Vereinigung auch durch Beschlüsse anerkannt und festgesetzt, und die zu ihnen gehörigen Theile in eine die bürgerliche Selbstständigkeit der kleineren Staaten schonende, militärische und diplomatische Verbindung mit sich selbst gesetzt haben: und so würde Deutschland wenigstens zu zwei grossen Ganzen sich vereinigt haben, zwischen denen nur der Stoff zur Eifersucht und künftigem Kriege sorgfältig hätte weggeräumt werden müssen; ein Schwert hätte das andere in der Scheide gehalten, und dem Auslande hätten beide die nöthige Ehrfurcht eingeprägt. Aber sehr weit von diesem Verstehen ihres wahren Interesses und von der Einsicht in die Gesetze der höheren Regierungsweisheit entfernt, machten sie vielmehr anderwärts in einem kurzen Zeitraume von Jahren eine zusammenhängende Reihe von Staatsfehlern, ohne nur einen dazwischenliegenden gesunden Gedanken; so dass sie dadurch in die Lage kamen, Gott zu danken, dass sie nur existiren durften, und nur für den Tag zu leben, und einer grossen Last sich entledigt zu halten, wenn einer vorüber war ohne ihren Untergang. Dagegen fiel es wie ein Schwindel auf die kleineren deutschen Staaten, die Mächtigen zu spielen, und ihrerseits zu thun, was die grösseren hätten thun sollen; ihre Einkünfte und ihre Kriegsheere zu vermehren, ihre Länder abzurunden, ihre Gebiete zu vergrössern: alles auf Unkosten ihrer deutschen Nachbarn. Wenn einem ein Dorf, oder ein Amt des Nachbars gelegen schien, so wurde nichts geschont, um dasselbe zu erwerben, und wenn dieses erworben war, ein anderes Amt oder Dorf, das nun zufolge dieser neuen Erwerbung auch gelegen wurde, gleichfalls zu erwerben. Irgend eine Besinnung auf den Zweck einer solchen Vergrösserung innerhalb des Schoosses derselben eins bleibenden Nation, oder eine Ueberlegung, wozu sie denn nun, falls sie die höchstmögliche Vergrösserung wirklich gemacht hätten, dieselbe brauchen wollten, hat sich dabei nie entdecken lassen, sondern es schien bloss rohe und blinde Gier, oder ein blödes Misverständniss, welche durchaus keine Anwendung auf ihre Lage litten, sie zu leiten. Die Mittel zu der Erwerbung eines solchen ihnen gelegenen Gebietes waren ihnen nun ganz gleich, wenn nur der Zweck erreicht wurde: sie krochen vor dem Auslande, sie eröffneten demselben den Schooss des Vaterlandes; sie würden vor dem Dey von Algier gekrochen seyn, und den Staub seiner Füsse geküsst haben, seinen natürlichen oder angenommenen Söhnen ihre Töchter vertraut haben, wenn sie nur dadurch zu dem ihnen gelegenen Amte, oder zum Königstitel hätten kommen können. Von ihrer wilden Gier hingerissen, dachten sie dabei weder, dass der Ausländer sie selbst verachten werde, noch, wie es ihnen, wenn derselbe in das Land eingedrungen wäre, ohnerachtet der Erwerbung des begehrten Amtes selber ergehen werde.

II.

Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte.

Einleitung.

Es war zu einer gewissen Zeit mit der deutschen Nation so weit gekommen, dass ein Theil ihrer Fürsten ihr Land an das Ausland verrieth, und die anderen, die dies nicht ganz in demselben Maasse thaten, in schmählicher Feigheit und Faulheit allem zusahen und es guthiessen; so dass die Völker, immer in dem treuherzigen Wahne, weil ihre Fürsten so wollten, so sey es ihre Pflicht zu dulden, völlig ausgesogen, geschmähet und als blindes Werkzeug jeder grausamen Laune des Auslandes gebraucht wurden, sogar um Deutsche durch Deutsche aufzureiben. Der Adel zeigte sich in dieser Lage als den ersten Stand der Nation nur dadurch, dass er der erste war, der da floh, wo es Gefahr gab, und dass er, durch Verlassen der gemeinsamen Sache, durch niederträchtiges Kriechen und durch Verräthereien die Barmherzigkeit des allgemeinen Feindes sich zu erwerben suchte. Auch die Schriftsteller hatten, entweder durch feiges Stillschweigen, oder durch schwachköpfige Bewunderung der rohen Kraft und durch fade Schmeicheleien, die sie denselben darbrachten, sich von der Nation losgesagt. Da nur diese Bestandtheile des Volkes in die Augen fielen, die übrige Menge aber in der Verborgenheit und schweigend duldete, so urtheilte ganz Europa, dass die Deutschen, als eine durchaus verächtliche Nation, ihr Schicksal vollkommen verdienten; ebenso urtheilte die übermüthige und rohe Gewalt, die sie erdrückte, und fand sich ganz berechtigt, der Nichtswürdigkeit ihren Lohn zu geben; so urtheilten selber die wenigen unter ihnen übriggebliebenen Redlichen der beiden zuletztgenannten Klassen, und waren heroisch gefasst, die Strafe der allgemeinen Schuld zu theilen, die sie nicht mit verwirkt hatten.

Es ist uns nicht bekannt geworden, ob plötzlich, wie durch ein Wunder, diese Fürsten und dieser Adel, einsehend, dass sie selber der Führung nur allzubedürftig, und also durchaus unfähig seyen, die Nation zu führen, freiwillig und aus eigener Bewegung zur Gleichheit mit allen herabgestiegen, und der neuen Organisation willige Hände geboten; oder ob die Nation selber, wie durch einen elektrischen Schlag getroffen und durch die Umstände begünstigt, sich jener auf gute Weise erledigt, und mit dem Beistande der wenigen Redlichen aus den genannten Klassen sich organisirt habe. Nur so viel ist sicher, dass einige Zeit nach jenem Verfalle die deutsche Nation, deren Geschichte in der Zwischenzeit sich völlig verliert, abgerechnet einige seichte Anmerkungen der Ausländer, die das Gepräge der Falschheit an der Stirne tragen, wiederum vorkommt ohne Erbfürsten oder Adel, und unter einer Verfassung, welche zu beschreiben der Zweck ist des folgenden Werkes.

Letztes Ziel der Verfassung der Deutschen.

Die Gesetzgeber der Deutschen haben in den Archiven des von ihnen errichteten hohen Rathes zur Anleitung für alle folgenden Zeiten eine sehr bestimmte Rechenschaft niedergelegt, sowohl überhaupt über das letzte Ziel, welches sie bei ihrer Gesetzgebung im Auge hatten, als insbesondere, wie jede einzelne Verfügung, die sie getroffen, ihres Erachtens aus jener Hauptabsicht hervorgehe. Wir werden zur Erklärung ihrer Gesetze sehr häufig jene ihre eigenen authentischen Auslegungen wörtlich anführen.

Der Zweck unserer Gesetzgebung war, drücken sie sich daselbst in der ersteren Rücksicht aus, die Menschheit in der Nation, die wir zu berathen bekamen, allseitig auszubilden in dem Grade, in welchem dies das Zeitalter verstattete. Sollte dies nun an der ganzen Nation gleicherweise, keinesweges aber an einem willkürlich herausgegriffenen Theile derselben geschehen, so musste die absolute Gleichheit der Stämme eingeführt werden; die nicht zu vermeidende Ungleichheit der Individuen aber musste, offenkundig und vor aller Welt Augen, nur durch die Verschiedenheit der Fähigkeiten, oder durch ein Schicksal, das dem Willen Gottes gleichgelten könne, herbeigeführt werden. Jene Gleichheit der Stämme wurde daher, gesetzt auch, sie werde nicht schon durch das blosse Recht gefordert, auch durch den Zweck der Bildung, welche wohl Grund aller Rechte seyn dürfte, ohne Erlass nothwendig gemacht.

An diesen Begriff der Bildung von Menschen überhaupt haben wir uns gehalten, und es hat keiner weiteren Bestimmung derselben bedurft, etwa durch die Erwägung, dass es *Deutsche* seyen, denen wir eine Verfassung gäben: wie denn dieser letztere Begriff überhaupt nicht bei uns eingetreten, ausser in der wahren Betrachtung, dass allein den Deutschen zu allermeist unter allen Europäern eine solche Verfassung sich geben lasse, indem nur sie, als Nation, freier von dem Drange anderer Völker, vorzüglich nach aussen hin zu leben, und nur nach Verhältniss zu anderen in den Umgebungen sich gross und geehrt zu finden, die meiste Kraft habe, in sich selbst sich zurückzuziehen und still auf sich selber zu ruhen, und so auch die Einzelnen, bei anerkanntem und zugestandenem Rechte auf die höchsten Stellen, dennoch am leichtesten das Vermögen haben würden, für ihre Person, wenn es so seyn müsste, Verzicht zu thun, und bei der untersten zu bleiben, wenn nur ihres Stammes Recht ungeschmälert bliebe.

Eine zweite Hauptrücksicht war es in unserer Gesetzgebung, dass die Mittel zur beabsichtigten Bildung, die wir einführten, nicht auf einen Punct beschränkt wären, in welchem die Fortbildung stillestehen müsste, sondern dass sie den Trieb des Fortganges und der Erhöhung ins unendliche in sich trügen.

In Absicht des Verhältnisses der Nation zum Auslande hatten wir die zwei Hauptrücksichten: zuvörderst, dass die Erhaltung des Staates, seiner Verfassung und seiner Selbstständigkeit vor aller fremden Gewalt und Einfluss gesichert, und über jeden Zweifel von innen und jeden Einfall irgend eines Versuches von aussen weit erhaben wäre; sodann glaubten wir: eine Nation, die, wie die deutsche, ihr eigenthümliches Seyn nur für sich zu behalten und zu behaupten, keineswegos aber anderen es aufzudringen strebt, sey nicht ohne Absicht in die Mitte von Völkern gestellt, welche, sobald sie nur irgend einen dürftigen Theil von Bildung erreicht, sogleich das Bestreben nach äusserem Einflusse verrathen; sondern sie sey, im ewigen Entwurfe eines Menschengeschlechtes im Ganzen, bestimmt, als ein Damm dazustehen gegen jene unzeitige Zudringlichkeit, und um nicht nur sich, sondern auch allen anderen europäischen Völkern die Garantie zu leisten, dass sie auf ihre eigene Weise laufen könnten zu dem gemeinsamen Ziele. In dieser Rücksicht, und in der festen Zuversicht, dass wir uns dadurch nicht vor dem Tribunale des ganzen Menschengeschlechtes, vor welchem die deutsche Nation auch nur ein einzelner Punct ist, verantwortlich gemacht, haben wir eine unermessliche Macht in ihre Hände niedergelegt.

Religionsbekenntniss der Deutschen.

Die Gesetzgeber fanden die drei bekannten Hauptconfessionen des Christenthums im Besitzstande. Sie hielten für nöthig, ein viertes Bekenntniss zuzulassen, wovon sie wussten, dass alle frei Gebildeten, die über diesen Gegenstand je nachgedacht, ihm zugethan seyen, — indem ihnen bekannt war, dass durch diesen Umstand diese von aller öffentlichen Andacht so gut als ausgeschlossen seyen, und der Staat bei seinem Bedürfnisse einer Religion in die Lage gesetzt werde, gerade mit seinen würdigsten Bürgern aus Vorstellungen zu handeln, an die weder sie, noch die eigenen Geschäftsträger des Staates glaubten, — dasselbe bestimmt auszusprechen, anzuerkennen und es zur allgemeinen bürgerlichen, die Staatsverhandlungen begleitenden und sanctionirenden Religion zu erheben. Den Katholiken ihren fremden Namen lassend, nannten sich die Anhänger dieses Bekenntnisses *allgemeine Christen*. Die Gelehrten unter ihnen liessen Jesu Christo die Gerechtigkeit widerfahren, dass er zuerst unter allen, und so viel sich absehen lasse, ohne alle Anleitung, gewusst und gelehrt habe den höchsten Endpunct aller Wahrheit; aber sie bestanden darauf, dass sie diese Lehre nicht für wahr hielten, noch dass irgend einer sie für wahr halten solle, darum, weil Jesus sie gelehrt, sondern nur, weil und inwiefern er selbst sie für wahr anzuerkennen innerlich sich gedrungen fühlen werde. Selbst jene, aus historischer Forschung erwachsene tiefe Verehrung für Jesus drangen sie keinem auf, der entweder jene historischen Forschungen mit ihnen gar nicht anstellen mochte, oder den dieselben zu anderen Resultaten führten; vielmehr anerkannten sie jeden, der nur mit ihnen den Inhalt der christlichen Theologie, oder welchen Beinamen er ihr geben mochte, annahm, für ein Mitglied ihres Glaubens. Auf die vom Gegentheile erhobene Frage, ob diese Erkenntniss in der Welt seyn würde, wenn kein Jesus gewesen wäre, liessen sie sich, als auf eine niemals zu entscheidende, und selbst, wenn sie entschieden werden könnte, zu keiner vernünftigen Anwendung führende Untersuchung, durchaus nicht ein. Als es zwischen ihnen und dem Gegentheile zu scharfer dialektischer Discussion kam, und die versuchte Ausflucht, dass sie es glaubten, zugleich weil sie es selber als wahr einsähen, zugleich aber auch noch zum Ueberflusse, weil Jesus es gelehrt hätte (oder auch diese zugleich in umgekehrter Ordnung gesetzt), in ihrer völligen Absurdität jedem vor Augen lag: so mussten diejenigen, die sich nicht schon damals entschlossen zu ihnen überzutreten, als ihren Unterschied in der Lehre das Bekenntniss aufstellen, dass sie es keinesweges als wahr einsehen, noch dass irgend eine Liebe oder ein Wunsch sie dahin anziehe, sondern dass sie es lediglich glaubten auf das Wort eines im Grunde ihnen sehr unbekannten Mannes. So nannten sich die ersteren auch Christen schlechtweg, wie eines der ersten Symbole dieses Bekenntnisses redet, deswegen: „weil wir selber, obwohl nicht nach den Verhältnissen der Zeit, die da vorüber sind, dennoch aber im Wesen der Anlage nach Christo gleich zu seyn fest glauben, und uns und die unserigen mit allem Fleisse anhalten, dasselbe auch in der Wirklichkeit zu werden: dagegen unsere lieben Mitbürger von der anderen Seite bekennen, dass Christus ganz verschiedener Art sey gegen die ihrige, und dass ihm gleich werden, sey es auch nur im Wahrfinden dessen, was er für wahr gefunden hat, nicht nur an sich unmöglich, sondern auch das Bestreben darnach eine thörichte Vermessenheit sey: daher ihr Verhältniss zu ihm, das sie dennoch selbst behaupten, und es überdies uns anderen aufdringen wollen, am füglichsten Christianismus zu nennen seyn würde.“ Diese Benennung der Christianer eigneten sich denn auch jene, in der Hitze des Streites, sowie einst die Lutheraner die ihrige, an, und so blieb den ersten der Name der Christen.

Ausser den schon oben angegebenen Gründen der öffentlichen Anerkennung dieses Glaubensbekenntnisses haben die Gesetzgeber in ihrer Rechenschaft sich noch tiefer also erklärt:

„Die erste Bedingung aller menschlichen Bildung ist unumschränkte Selbstständigkeit, und diese besteht darin, dass man seine Schranken anerkenne als die durch klare eigene Einsicht vom festen eigenen Willen gesetzten. Wer nach fremder Einsicht wollen muss, ist nicht frei. Das System des blinden Autoritätsglaubens geht hervor wo nicht aus Despoten-, denn doch sicher aus Sklavengemüthern. Keine Constitution aber für ein freies Volk darf irgend eine Verfügung, die der eigenen Einsicht Grenzen zu setzen anmuthet, als verfassungsmässige Bedingung des Bürgerthums entweder aufstellen, oder es auch nur stillschweigend stehen lassen.“

Diesem Principe der Befreiung der Gewissen verfuhren denn die Gesetzgeber ganz gemäss. Sie errichteten einen Cultus dieser allgemeinen christlichen Kirche, liessen aber gleichfalls den Cultus der übrigen drei Confessionen völlig also stehen, wie er war, und stellten allen Bürgern es frei, zu welchem sie sich halten wollten, vollziehend übrigens die bürgerlichen religiösen Verhandlungen, von denen wir tiefer unten reden werden, ohne Ausnahme nach der neuen Weise, aber mit der Freiheit für jederman, die Vollziehung nach seiner bisherigen Weise nachzuholen, oder auch vorauszuschicken. Nur ein einziger Umstand hätte beinahe gefährliche Unruhen herbeigezogen. Die Gesetzgeber nemlich, welche auf eine Religion der Liebe auch allgemeine Bürgerliebe zu gründen dachten, bestanden darauf, dass jeder für sich selbst auf ein anderes, seliges Leben hoffe, jeden seiner Mitbürger, welches besonderen Glaubens dieser auch seyn möge, für fähig anerkennen müsse derselben Seligkeit, und dass keine gegen diesen Satz streitende Lehre geduldet werden könne: sie machten die öffentliche Anerkennung dieses Satzes zur Bedingung der Aufnahme zum Bürgerthume, sie setzten sie in ihre öffentliche Taufformel, sie mutheten den Lehrern aller Confessionen an, also ausdrücklich zu lehren. „So jemand — hatten sie bei einer gewissen Gelegenheit sich über diesen Gegenstand erklärt — so jemand ein anderes Leben für sich selbst entweder läugnet, oder auch nur bezweifelt, so können wir diesem nicht anmuthen, von anderen grösser zu halten, denn von sich selbst; er ist ohne alle Religion, und sowie ohne gute, so auch ohne die widrigen Gesinnungen, welche dieselbe einflössen kann, und wir werden unsere Gesetzgebung also verfassen, dass wir auch ohne Religion mit ihm zurechtkommen. — Wer aber zu wissen versichert, dass ihm und seinen Glaubensgenossen ein seliges Leben bevorstehe, wovon er andere, die doch auch seine Mitbürger, ausschliesst, der hält sich und die Seinigen offenbar für besser, denn die letzteren, und es ist, was er auch versichern möge, durchaus unmöglich, und ihm nicht zu glauben, dass er diejenigen, von denen er in einem anderen Leben völlig abgesondert zu werden glaubt, ebenso hochachte, so liebe, und so geneigt sey, ihnen zu dienen, als denen, mit denen er die ganze Ewigkeit hindurch zu leben erwartet." Wir hoffen, dass, wenn die Leser nur noch mehr mit dem Geiste der Verfügungen dieser Männer, und mit deren Erfolge bekannt seyn werden, sie immer mehr einsehen sollen, dass sie diesen Punct nicht übergehen konnten.

Gegen die erwähnte Anmuthung nun setzte sich ein beträchtlicher Theil der Lehrer einer gewissen Confession. Zum

Glück erklärte durch ein edleres Gefühl getrieben der bessere Theil der Laien ihrer Gemeinden durch ihre öffentlich abgegebenen Bekenntnisse sich gegen ihre Lehrer, und so ward denn der streitige Satz von der Mehrheit der Diener dieser Kirche angenommen, und diejenigen, welche widerspenstig blieben, starben allmählig aus, und verloren sich vor der Macht der besseren Erkenntniss. Noch waren bei weitem nicht alle bei der ersten Entstehung der Trennung lebende Lehrer der beiden protestantischen Confessionen gestorben, als, aus Gründen, welche der Leser unseres Berichtes in dem Verfolge selbst finden möge, die Mitglieder dieser Confessionen insgesammt dem allgemeinen Christenthume beigetreten waren. Die dritte Confession ist länger abgesondert geblieben, jetzt aber, nachdem die ganze lebende Generation schon in ihren Eltern, und guten Theils in ihren Grosseltern durch die neue Erziehung hindurchgegangen, sind nur noch in einigen altkatholischen Provinzen einige wenige zerstreute katholische Gemeinen übrig, deren Mitglieder mit derselben Liebe umfasst, und ihr Cultus mit derselben Sorgfalt gepflegt wird, wie der der anderen Gemeinen.

Die Hauptvorschrift für die Lehrer der Christen, wie wir diese Hauptgemeine der Deutschen von nun an ohne Beinamen nennen wollen, war, dass es wirklich Religion sey, worein sie ihre Lehrlinge einweiheten, und womit sie ihre erwachsenen Mitglieder unterhielten, keinesweges aber etwa statt derselben Moral oder Politik oder Glückseligkeitslehre, oder, so es ihnen gefiele, die Kunst des Landbaues. Religion aber war ihnen, und denen mit ihnen einverstandenen, für deren Bedürfniss diese neue Kirche errichtet wurde, die Erkenntniss unseres Seyns allein in Gott, und unserer ewigen Fortdauer in demselben, und die Gewissheit, dass er sich am unmittelbarsten in uns offenbare, wie seine durchsichtige Klarheit, seine unerschütterliche Festigkeit, seine strenge Ordnung, und seine allumfassende Güte, ohne Unterlass, und rund um uns her durch uns hindurch ausströme auf die anderen Geschöpfe. Da sie die Bibel als Nationalbuch vorfanden, auch übrigens glaubten, dass besonders im sogenannten neuen Testamente Bücher befasst seyen, denen, wenn sie nur nicht an einem einseitigen Maassstabe gemessen würden, kein anderes Buch der Vorwelt oder der Nachwelt zu vergleichen sey, von dem anderen aber, das nicht ganz die Probe hielte, glaubten, dass es gerade um seiner Unbestimmtheit willen sehr leicht in die rechte Meinung herüber erklärt werden könne: so wiesen sie diese Lehrer an, ihren Unterricht, dessen Inhalt und Bestätigung sie übrigens aus sich selbst geschöpft haben müssten, für das Gedächtniss des Volkes und der Nation und für immer neue Belebung desselben, an die Bibel anzuknüpfen; ablehnend übrigens durchaus, ihrem Grundbekenntnisse zufolge, irgend ein Beweisen der Autorität dieser Bibel.

Wie die Religion zuerst an die Jugend gebracht wurde, davon wird in einem späteren Capitel die Rede seyn. Jetzt wollen wir nur von der Anwendung der schon vorausgesetzten reden, in dem schon oben bestimmten Zeitalter, uns versetzend mit unserem Leser auf den offenen Platz irgend einer Dorfkirche, denen die Kirchen der Viertel in den Städten insgesammt ähnlich sind.

Die Kirche des kleinsten Dorfes, dem eine Kirche zugestanden wird, ist aus Gründen und durch Mittel, von denen zu anderer Zeit die Rede seyn wird, ein schönes Gebäude, meistens eine auf verschiedene Weise länglichte Rundung. Die Lagen dieser Kirchen sind nicht nach einerlei Richtungen bestimmt durch die Himmelsgegenden, sondern nach der Fähigkeit des Platzes, wo sie stehen, der auch wohl die Abweichung von der Rundung bestimmt, und der meist auf einer mässigen Erhöhung, und immer, um der ganzen Gegend einen schönen Haltungspunct zu geben, gewählt ist. Es umgiebt sie ein in Mauern eingeschlossener, meist runder, offener Platz. In Absicht der Hauptverzierungen derselben ist zu bemerken, dass die christliche Kirche sogleich nach ihrer Anerkennung beschloss, die Leichname ihrer Verstorbenen zu verbrennen, auf eine Art und unter Feierlichkeiten, die wir, falls eine schickliche Stelle dazu uns vorkommen sollte, zu vermelden nicht vergessen werden. Die Christianer fuhren fort, die Ihrigen in die Erde zu begraben; nachdem aber durch das Gesetz die

Bestattung zur Erde aus anderen Gründen in Fällen, wovon zu seiner Zeit, ausschliessend verordnet wurde, so bequemten sich auch die Christianer zum Verbrennen; und es giebt solche, die den Menschen wohl zu kennen glauben, die bei diesem Puncte ihrer Geschichte anmerken, der Uebergang zu dieser Art der Bestattung sey zugleich der Uebergang zum allgemeineren Christenthume gewesen. In der Mauer, welche den freien Platz um die Kirche umgiebt, waren Nischen angebracht, in welchen die Aschenkrüge die Asche der verstorbenen Eingeborenen des Dorfes enthielten: andere Krüge sieht man, die ohne Zweifel leer sind, weil die Körper wohl längst in dem unterliegenden Boden verweset. Die Hinterlassenen haben ihnen diesen Dienst zu erweisen gesucht, und dies ist eine kleine Betrügerei der Liebe, dergleichen die deutsche Republik nicht gerne rügt. — Jedes Bürgers Aschenkrug, wo irgend er sterbe, und in welcher hohen Würde, wird nach der Grabstätte seines Geburtsortes zurückgesandt und da aufgestellt. Da sieht man denn auf der obersten Reihe: Für das Vaterland im Felde gestorben; und sodann an den Aschenkrügen die Namen; oder im zweiten Felde: dem Vaterlande durch Klarheit und Verstand gerathen; oder im dritten: als guter Hausvater, gute Hausmutter friedlich gelebt, brave Kinder dem Vaterlande gezeugt und erzogen, seinen Mitbürgern Liebes und Gutes erweisend. Endlich sieht man auch Fächer ohne Ueberschrift oder Namen auf den Aschenkrügen.

Der mit diesen Gestellen nicht bedeckte Theil des Vorhofes ist jetzt, da keine Leichen mehr begraben werden, ein ebener, anmuthiger Garten, voller Bäume, Pflanzen, Gewächse, aus allen Himmelsstrichen gesandt; indem der sonderbar romantische Geist dieser Nation, bei seinem weiten Schweifen durch die Welt, doch nicht unterlassen kann, in jedem Klima heimlich sich hinzusehnen nach der Stätte, wo einst sein Auge zuerst zum Anblick des Tages erwachte, und wo seine Asche ruhig zu anderer Asche sich gesellen wird; und dieser Stätte Saamenkörner oder Ableger zu senden von dem, was im Pflanzenreiche entfernt seine Bewunderung erregte: daher man hier, durch den Prediger, der immer auch ein guter Botaniker ist, sorgfältig gepflegt, alle jene Pflanzen nach Möglichkeit sich entwickeln sieht, an dem Platze, der nur die Asche dessen, der sie schickte, erwartet, und sie sicher bekommen wird. Die Bewohner der Nachbardörfer wallfahrten nach dieser Stätte, um diese Geschenke zu betrachten, und mit den ihrigen zu vergleichen, und es entsteht so in diesen Landbewohnern eine zarte Pflanzenliebe, und ein scharfes Auge für ihre Beobachtung, indem das, was in der vernünftigen Natur ihnen das Geliebteste und Verehrteste ist, daran sich knüpft.

Von dem Inneren einer Kirche ist die eine Seite des Hintergrundes, gegenüber der andern, wo das Chor sich befindet, ohne Ausnahme verdeckt mit einem Vorhange. Der dadurch abgesonderte innere Raum heisst die Halle. In der Mitte vor demselben, in der nöthigen Entfernung, steigt empor die Kanzel, ohngefähr bis zu zwei Drittel von der Höhe der innerlich erleuchteten Kuppel; vor ihr ein einfacher Altar, der durch seine Nebenwände und Verzierungen die Treppen zur Kanzel verdecken hilft. Dieser entgegen breiten sich am Boden und auf Amphitheatern die Sitze der Gemeine, wohl geordnet, und über alles steigt empor, und berührt fast das Gewölbe der Kuppel, das Chor.

Ohnerachtet die Gesetzgeber der Deutschen den Anfang des Jahres vom Beginn des Frühlings an, und was daraus folgt, ganz so wie früher eine andere europäische Nation, die späterhin dessen unwürdig gefunden wurde, als vernunft- und zweckmässig eingeführt: so liessen sie denn doch den Sonntag, als eine übrigens sehr zweckmässige Epoche, seinen Weg für sich gehen, und, in jene Zeitordnung gar nicht eingreifend, als Versammlungstag der Christen bestehen.

Die Feier des Sonntags ist folgende: In den kürzesten Tagen, wenn es heller Tag ist, in den längsten höchstens zwei Stunden nach Tagesanbruch wird zur Versammlung geläutet. Kein Gesunder bleibt leicht weg, indem es mit gewissen Bestrafungen verbunden ist, wegbleiben zu müssen.

Die Gemeine versammelt sich auf dem erst beschriebenen Vorhofe: der Geistliche ist schon in der Kirche, stehend vor dem Altar. Wie man erachtet, dass die erstere beisammen sey, werden alle Thüren eröffnet, die Gemeine tritt ein, und alle nehmen unter einer die Gemüther zur Andacht erhebenden sanften Instrumentalmusik in Stille und Ordnung die ihnen angewiesenen Plätze ein. Wie alles eingetreten ist, schweigt die Musik, der Vorhang zur Halle öffnet sich, und die in ihr liegenden Wehren werden sichtbar, deren, da jeder deutsche Mann vom zwanzigsten Jahre an bis, wenige Ausnahmen abgerechnet, an seinen Tod Soldat ist, jeder seine ihm bestimmte an gleichfalls genau bestimmtem Platze hat; und es erscheint vor ihnen stehend der Friedensrichter des Ortes, die Fahne haltend. Indem nämlich die nächsten Handlungen, mit denen die öffentliche Feier beginnt, bürgerliche Handlungen sind, so ist für passend gehalten worden, dass das Grundsymbol des Bürgerthums, die Bewaffnung, derselben sichtbar gleichsam beiwohne, und den Hintergrund des Schauplatzes bilde.

Der erste Act ist die Beisetzung der Todten. Wann, auf welche Weise, und mit welchen Feierlichkeiten die Leichname verbrannt, und die Asche derselben gesammelt werde, werden wir zu einer anderen Zeit melden. Bei dem Acte, den wir jetzt beschreiben, befinden sich die Aschenkrüge schon bei der Eröffnung der Kirche auf dem Altar vor dem Geistlichen. Da diese Beisetzung ein allgemeiner bürgerlicher Act ist, so wurden in den ersten Zeiten auch für diejenigen, deren Leichname ihrem besonderen Kirchengebrauche nach waren begraben worden, dennoch in diesem Falle leere Aschenkrüge aufgestellt und beigesetzt; und auch diese Einrichtung, der keiner überhoben werden konnte, mag das Ihrige beigetragen haben, um die Menge schneller zur Annahme der Verbrennung, und mit ihr des allgemeinen Christenthums zu bewegen. Es wird, nach dem Range, den der Aschenkrug einzunehmen hat, ob er der eines im Kampfe für das Vaterland Verstorbenen war, oder eines nur sonst durch Rath und That um dasselbe Verdienten, oder, wo dies gleich ist, nach dem früheren Datum des Todes, der Name des verstorbenen Bürgers durch den Geistlichen ausgesprochen. Es wird darauf aus dem Bürgerbuche der darin aufgezeichnete Lebenslauf des Verstorbenen verlesen. Es dient zum Verständniss des letzteren die Nachricht, dass bei Aufnahme eines männlichen oder weiblichen Kindes in die Gemeine auf ein Blatt dieses Buches der Name, den es erhielt, aufgezeichnet, und von nun an fortlaufend, sowie etwas mit ihm sich ereignet, oder aus der Entfernung die amtsmässigen Berichte einlaufen, es auf demselben Blatte nachgetragen wird, sein Fortrücken in der öffentlichen Erziehung, sein Stand oder Amt, was er in demselben zum Vortheile des Ganzen geleistet, ob er in den Krieg gezogen, welchen Schlachten, Siegen er beigewohnt u. s. w. nachgetragen wird bis auf seinen Tod und die Weise desselben. Nach dieser Verlesung wird ein anderes dazu bereit liegendes leeres Blatt, als Symbol dessen, was etwa über den Verstorbenen in den Schriften des Sittengerichtes befindlich seyn möchte, in ein neben dem Altar stehendes Feuerbecken, in dem eine mit wohlriechenden Hölzern unterhaltene Flamme brennt, geworfen, unter den Worten: „Sollte der Aufflug des himmlischen Wollens zuweilen durch die irdische Hülle gehemmt worden seyn, so hat er jetzt die Hülle abgelegt; ausgetilgt sey dies aus unserem und aller Sterblichen Andenken:“ welche letzteren Worte von der ganzen Gemeine langsam und feierlich nachgesprochen werden. Indem wir uns vorbehalten, über das soeben erwähnte Sittengericht seiner Zeit ausführliche Auskunft zu geben, merken wir hier, zum Verständnisse des oben Gesagten, nur dies an, dass dieses Gericht wirklich alle Bemerkungen und Verhandlungen über Bürger, deren Tod ihnen amtsmässig kund wird, in ihren Versammlungen den Flammen übergiebt, und es für höchst unschicklich halten würde, dergleichen, ausser bei einer einzigen Person in einem einzigen tiefer unten zu erwähnenden Falle, aufzubehalten; dass man aber dennoch diese symbolische Vernichtung eingeführt, und sie ohne alle Ausnahme, selbst bei Personen, von denen so gut als sicher ist, dass ihre Namen in den Schriften jenes Gerichtes nie vorgekommen, ja selbst bei solchen, die gar nicht unter ihm stehen, anwendet, um in den Bürgern die heilige Ehrfurcht vor diesem Gerichte, den die Aufmerksamkeit auf uns selbst schärfenden Gedanken, dass jedweder ihm Blössen geben könne, und endlich die Ueberzeugung, dass man die Flecken, welche dieses aufmerkt, nicht wie andere Vergehungen durch die Strafe abbüssen könne, sondern dass sie uns frei vergeben werden können, und nur von der einträchtigen Gemeine, und auch von dieser nur nach dem Tode; zugleich auch um den Tod in der freundlichen Gestalt eines allgemeinen Entsündigers und Versöhners, eine Absicht, die auch noch in manchen anderen ihrer Einrichtungen sichtbar ist, darzustellen.

Und so wird, falls mehrere Aschenkrüge vorhanden, fortgefahren mit jedem Einzelnen. Sind diese Acte vollendet, so erhebt sich eine sanfte Musik; der Prediger ergreift den ersten Aschenkrug, die zwei Aeltesten zwei andere, und stellen sich ihm an die Seite, und so lange fort, bis die Procession, wie sie abgehen kann, gestellt ist. Wie die Hymne anhebt, die wir mit ihren Anfangsworten „Wohl Euch" bezeichnen, und welche Glückwunsch für die Vollendeten, für diese sowohl, als alle anderen auf der Oberfläche des Staates von seiner Entstehung an, für die Lebenden aber den Wunsch enthält, durch Thun und Tragen noch zu reifen, bis sie würdig seyen, das jetzt abgebrochene fröhliche Zusammenleben mit ihnen wieder zu beginnen: so schreitet die Procession zu der dem Altare gegenüberliegenden, durch eine verborgene Feder sich selbst öffnenden Hauptthüre langsam hinaus, und setzt die Krüge auf die ihnen bestimmten Gestelle. Ebenso kehrt die Gemeine wieder zurück, und stellt sich vor den Altar, in umgekehrter Ordnung der Geistliche im Hintergrunde, bis nach dem Schlusse der Hymne. Die Aeltesten lösen sich ab, und gehen nach ihren Plätzen: es ist einige Augenblicke eine feierliche Stille. Welche Thränen der Liebe und des Dankes, Geschenke, mit dankbaren Thränen benetzte Blumenkränze oft nach dem Auseinandergehen der Gemeine von Einzelnen den Aschenkrügen dargebracht werden, wollen wir hier nicht erwähnen.

So verhält es sich mit der öffentlichen Beisetzung im Allgemeinen. Wie in besonderen ausserordentlichen Fällen verfahren werde, werden wir bei Erwähnung dieser Fälle nachholen. (Einen für Feigheit Bestraften setzten sie nicht gerne allein bei.)

Jetzt öffnen sich wieder die Thüren, und es treten herein und bewegen sich mit ruhigem Anstande in ihrer Reihe nach dem Altare zu die ältesten und würdigsten Frauen der Gemeine, auf ihren Armen die neugeborenen Kinder zur Aufnahme in die Gemeine darbietend. Da die Einweihungsformel der beiden Geschlechter verschieden ist, die Gesetzgeber aber nirgends die Andeutung des mindesten Vorrechtes des einen Geschlechtes vor dem anderen gestatten wollten, so ist die Schwierigkeit, die hiebei entstehen konnte, also gehoben. Der Augenblick der Geburt entscheidet. Ist daher das erste in der vergangenen Woche Geborene ein Mädchen, so wird zuerst die Einweihung der Mädchen, ist es ein Knabe, so wird zuerst die der Knaben vollzogen. Der Prediger spricht laut und vernehmlich: es ist an dem Tage, der Stunde dieser Familie unserer Mitbürger geboren worden ein Sohn, eine Tochter, welche den Namen . . . erhalten soll. Während dieser Rede schreitet die Bürgerin, welche dieses Kind hält, einige Schritte hervor, abgesondert von den übrigen, und hält das Kind, so dass es allen sichtbar werde, empor. Ihrem, oder seinem Leben ist bestimmt dieses Blatt, — das gezeigt wird. Um nicht durch das Einschreiben dessen, was erst gesagt worden, Aufenthalt zu verursachen, und den Prediger in eine unzierliche Stellung zu bringen, ist vorausgesetzt, dass der Prediger dies schon vorher eingetragen habe: doch tritt einer der Aeltesten an die Wand des Altars, sieht, gegen das Volk gerichtet, in das Blatt, unterzeichnet in derselben Richtung und aufrecht bleibend zur Seite seinen Namen, und sagt mit lauter Stimme: z. B. Jakob Ehrenberg, Sohn des etc., oder Maria Mayerin, Tochter des . . . und der . . ., hat ihr Blatt im Bürgerbuche. So mit den übrigen; jedesmal tritt einer der Aeltesten hervor, um das angelegte Blatt zu unterzeichnen. Indessen haben links am Altare die Trägerinnen der Kinder, die zuerst eingeweiht werden sollen, und rechts die anderen sich in eine, soweit es ohne Mangel des Anstandes geschehen konnte, enge Gruppe gestellt; der Prediger legt dem ersten Kinde die Hand auf, welche er unter der ganzen folgenden Formel liegen lässt, und sagt: wir nennen dich Maria Mayerin (der Zuname wird auch ausgesprochen, — welches die ganze Gemeine feierlich nachsagt), zum Zeichen, dass wir, und durch uns das gesammte Vaterland der deutschen Nation, dich anerkennen als ein *der Vernunft fähiges Wesen* (das letztere wird von der Gemeine nachgesprochen), *als theilhaftig aller Rechte unseres Bürgerthums* (nachgesprochen), *als Miterben des ewigen Lebens, welches auch wir hoffen* (nachgesprochen). Dies bei jedem Kinde besonders. Wie er bei dem letzten angekommen, erhebt er die Hand, und schwingt sie in einem Bogen bis zum ersten, und von da wieder zurück; lässt sie darauf in dem Mittelpuncte des Bogens erhaben ruhen, und sagt: lebet, wachset, gedeihet, werde das für euch angelegte Blatt die Geschichte eines tugendhaften Lebens, gehe aus von euch ein Liebesband, das den ganzen Kreis, in dem ihr wirket, umschlinge, mögen, wenn ihr einst von uns genommen werdet, wackere Söhne und Töchter, die euch gleichen, eure Stelle ersetzen. — Die ganze letzte Rede spricht die Gemeine nach. — —

Aus dem Entwurfe

zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813*).

Zur Vorrede: Es ist mir mit gegenwärtiger Schrift gar nicht zu thun um irgend einen unmittelbaren Erfolg in der wirklichen Welt. Es ist mir nur zu thun um Klarheit der Einsicht; dazu will ich den Moment benutzen, der zum Ernste mahnt und zur Wahrheit gegen sich selbst. Wann diese Klarheit Kraft in der Sinnenwelt gewinnen möge, geht mich durchaus nichts an. Nur jene Klarheit zu wecken, fühle ich mich berufen. Der Leidenschaftlosigkeit wird man hoffentlich nicht mit Leidenschaft antworten? — Man spricht diese Grundsätze oft nur aus, um zu ärgern. Hier werden sie ausgesprochen, damit sie nicht untergehen in der Welt.

Was also will ich? Das Volk anfeuern durch die vorausgesetze Belohnung, politisch sich frei zu machen? Es will nicht frei seyn, es versteht noch nichts von der Freiheit. — Die Grossen erschüttern? Dies wäre unpolitisch im gegenwärtigen Momente. Aber die Gebildeten, bis zur Idee der Freiheit Entwickelten auffordern, dass sie die Gelegenheit brauchen, um wenigstens theoretisch ihr Recht geltend zu machen und auf die Zukunft zu weisen. — Der Stil des Ganzen ist deliberativ zu halten; die höchste lebendige Klarheit, nicht etwa bewegend, noch weniger aufreizend.

---

*) Unmittelbar nach dem Aufrufe des Königs von Preussen „an mein Volk", und mit Bezug auf denselben geschrieben.

(Anmerk. des Herausgebers.)

Jetzt zur Sache. Die tiefste Bedeutung des gegenwärtigen Kampfes ist der Krieg gegen die *Willkür*. Ist denn nun durch freie Wahl das Volk gegen Willkür gesichert? Dagegen hilft auch schon die *Mehrheit* der Herrscher. Mehrere sind nie so grillenhaft; sie folgen mehr dem naturgemässen Gange. Das einzelne Genie will überspringen. Die geniale Wirksamkeit soll aber ganz wo anders seyn, in der Lehre nämlich. Da soll der allgemeine Wille der Gebildeten erst heraufsgezogen werden für den allgemeinen Fortschritt. Aller Alleinwille und alle Alleinherrscherei muss eben weg. (Jetzt hat Frankreich eben keine allgemeine Meinung mehr. — Es ist wesentlich für einen Staat, dass es eine solche gebe, und dass politisirt werde nach allen Richtungen. Dies incommodirt sie, drum möchten sie es verstreiten. Aber es ist widersinnig, dem Bürger den Mund über *seine* Angelegenheiten zu verbieten.)

Für den vorliegenden Fall: — Liegt in der freiwilligen Bewaffnung eine solche Anforderung von Seiten der *Bürger;* im Aufrufe ein solches Versprechen von Seiten des *Fürsten?* — Von Seiten der Freien hiesse dies zuletzt wohl kämpfen für die eigene Fessel, vorausgesetzt, dass dieses neue Mittel sich zu recrutiren wiederholt werden sollte. (Man hat neuerlich überhaupt Sätze aus der Philosophie, die für den Vernunftstaat gelten, angewandt auf die Landesherrschaft und sogar zur Unterstützung der Privilegien des Adels: dies ist insidiös, oder von den Gläubigen dumm!)

Die allgemeinere Frage ist: welches ist ein Landesherrnkrieg, was ein Volkskrieg, und was verlangt das Volk im letzteren?

Ich muss da gründlich gehen. Das Reich ist der Bund der Freien, dieses auch allein ist bewaffnet: der Landesherr darf sich nicht waffnen. (Da wird mir freilich ganz klar, dass es zu einem deutschen Volke gar nicht kommen kann, ausser durch Abtreten der einzelnen Fürsten. — Ueberhaupt ist Erblichkeit der Repräsentation ein völlig vernunftwidriges Princip; denn die Bildung, zumal die höchste, hier erforderliche, hängt durchaus von individueller Anlage und Bildung ab, und führt gar nichts *Erbliches* bei sich. In dem patriarchalischen Staate ist die Erblichkeit richtig, wo der Souverän *Herr* des Landes ist und diesen Besitz, wie ein Privateigenthum, hinterlässt.)

Der *terminus ad quem* ist überhaupt: durchaus kein Landeigenthum, sondern lebenslängliche Nutzniessung gegen die nöthigen Abgaben; der *terminus a quo* ist Landeigenthum, als Erbe einzelner Stämme, und zwar das complicirte der Fürsten und des Adels. (Wie soll doch ein Mensch das Recht haben, einen anderen zu hindern einen Acker zu bebauen, ausser dadurch, dass er ihn selber bebaut? — Die Bedingungen können nur vorgeschrieben seyn durch die Gesellschaft überhaupt.)

Die Aufgabe ist nun, allmählig und unter rechtlichen Formen den zuletzt bezeichneten Zustand in den ersten überzuführen. Welches das angemaasste Recht des Landesherrn ist, ist aus der Formel klar: einen Theil der Arbeit der Naturkräfte unter menschlicher Arbeit an sich zu ziehen, gegen die Erlaubniss, die Natur zu bearbeiten. Dies der Charakter der Abgaben an den Landesherrn. Darüber beruft er sich nun auf das bisher gegoltene Recht. Der Besitz des Menschen ist, was der Boden unter seiner Bearbeitung erarbeitet. Davon kann ein Abzug gemacht werden nur für gesellschaftliche Zwecke, nicht für *Personen*.

Womit wird jener nun entschädigt werden? Innerlich kann er es durch die Befreiung und Beglückseligung aller; übrigens sind seine Rechte und Zwecke nicht mehr garantirt, als die der Anderen. Aeusserlich hat er das Recht auf ein Aequivalent des Aufgegebenen, als Pension.

Die Menge sieht nun dies Alles nicht ein; die es einsehen, sind die *Schwächeren*. Die eigentliche Macht, welche die Menschen unterjocht, ist ein falscher Wahn. — Aber das Correctiv hat sich von selbst eingestellt: der Fürst wird, allmählig, Vernunftstaat; nur die Privilegien des Adels muss er abschaffen.

Aber dadurch werden wir nicht *Deutsche*, und unsere Freiheit bleibt auch ausserdem, wegen der kleinlichen eigennützigen Interessen, ungesichert. Alle Kriege der Deutschen gegen Deutsche sind dafür schlechthin vergeblich gewesen, auch fast immer für die Interessen des Auslandes gefochten worden, dessen einzelne Provinzen wir wurden

In Deutschland wird eigentlich nach der Universalmonarchie gestrebt, weil es auch da am leichtesten geht wegen der Urverwandtschaft aller Stämme: daher das Gegenstreben der einzelnen, besonders kleineren Fürsten. — Setze, ein Staat, z. B. Preussen, erbaute sich nach diesem Muster: so wird es doch immer Kriege geben. Föderativ-Verfassung? Wo soll der stärkere Richter herkommen? Wer will Oestreich oder Preussen zwingen? Auch welche vergebliche Kraftanstrengung! — Es bleibt gar nichts übrig, als dass die Fürsten selbst resigniren und zusammentreten, als ein constituirender Rath. Aber das werden sie nicht wollen und so ists denn aus! Es bleibt drum ganz beim Alten. Die Deutschen scheinen bestimmt sich aufzulösen in Franken, Russen, Oestreicher, Preussen, *si diis placet!* —

— Man könnte sagen: es wird nach und nach zu einem deutschen Volke kommen. Hierüber: wie kann es überhaupt zu einem Volke in seinem Begriffe kommen? (Griechenland wurde ebensowenig eins. Was hinderte dies? Antwort: der schon zu feste Einzelstaat.)

— Es muss ein Gesetz geben, bis zu welcher Stufe der Bildung sich Menschen nicht mehr zu einem neuen Volke gestalten? Könnte ich dies finden? Wenn das Volkseyn schon in ihr natürliches Seyn und Bewusstseyn eingegangen.

Hier ist jedoch ein Doppeltes zu unterscheiden: Die Menschen sollen mit einem anderen Volke verschmelzen (wie etwa den Polen angemuthet wird), oder sie sollen aus sich selbst ein neues, nie dagewesenes Band bilden: — das ist die Aufgabe der Deutschen.

— Es ist da viel Dunkles. Der Staat selbst ruht auf allgemeinen Vernunftbegriffen; ist allenthalben der gleiche oder ähnliche. Was ist nun das eigentliche Nationale? Ich denke: gegenseitiges Verstehen zwischen Repräsentirten und Repräsentanten, und darauf gegründetes Wechselvertrauen. — Nun giebts etwas, worüber ganz gewiss Einverständniss herauszubringen ist: die *bürgerliche Freiheit.* Diese wollen alle; kein Volk von Sklaven ist möglich. Nicht mehr umzubilden daher wäre ein Volk, noch zum Anhange eines anderen zu machen, wenn es in einen regelmässigen Fortschritt der freien Verfassung hineingekommen. *Dazu also ist es fortzubilden, um seine nationale Existenz zu sichern.* Dies ein Hauptgedanke!

— Giebt es noch ein anderes Gesetz, wonach Menschen sich nicht mehr zu einem Volke bilden liessen? Ich glaube nicht; in eine freie Verfassung wollen *alle* treten, — wenn nemlich alle gefragt werden. Der Aristokrat will es freilich nicht; dieser ist über die Freiheit hinaus, herrschend. (Drum wollen die Polen nicht Preussen werden.) Im Grunde wollen nicht alle Reichen und die aus den höheren Ständen. Nur der in der Idee sich selbst Aufopfernde will. — Die Aufgabe des Freistaates ist eigentlich die der Tugend, das Halten an der Ungleichheit ist die des Egoismus: Eigennutz bei den Höhern, Feigheit bei den Niedern. (*Ungleichheit* muss seyn, sagen sie, als ein Axiom. — Dies ist, wenn von der durch die Geburt, durch die Abstammung geredet wird, schlechthin nicht wahr. Das Christenthum hat diesen Wahn praktisch, durch sein grosses Experiment, vernichtet. — Die die Natur macht, muss freilich seyn, diese richtet sich aber nicht nach Stämmen, oder ist Sache des Erbes.)

Nun ist aber hier nicht eigentlich die Frage von dem Grundgesetze, sondern von seiner Anwendung. Wenn nun eine mächtige Republik in Deutschland entstände, würde diese das übrige Deutschland zur Freiheit vereinigen? (Thut dies die Schweiz?) — Ich glaube kaum: die herrschen und dienen Wollenden würden jene nicht aufnehmen. Die deutschen Stämme müssten sich daher vereint zur Freiheit bilden, keiner dem anderen voreilen. (Stehen denn jetzo die deutschen Stämme sich gleich in Beziehung auf Freiheit? Sind nicht die Protestanten Norddeutschlands weiter?)

Aber auch im Kriege und durch gemeinschaftliches Durchkämpfen desselben wird ein Volk zum Volke. Wer den gegenwärtigen Krieg nicht mitführen wird, wird durch kein Decret dem deutschen Volke einverleibt werden können.

Dies führt auf den Begriff des wahren Krieges: des Volkskrieges, zum Unterschiede vom Kriege der Landesherrn. Jener ist durchaus auf Sieg und volle Wiederherstellung gerichtet; das ganze Volk kämpft, und kein Theil desselben darf ihm verloren gehen, kann aufgegeben werden. Wenn alle so denken, so ist nichts zu erobern, als ein leeres Land. (Bei der Verwüstung: ich thue bestimmt auf dieses Land Verzicht; was geht seine Cultur mich an? Sie wird des Feindes. Erobere ich es wieder, so ist es Friedensbedingung, dass er mir den Schaden ersetze. Auch dies muss ausgesprochen werden, und eher sind die Waffen nicht niederzulegen: dies ist zugleich ein Kriterium des entscheidenden Sieges.)

Das letztere ist Krieg für die Landesherrschaft und die daran hängende Herrschaft über die Adscripten. Es ist ein Krieg des Interesse, des *Mein* und *Dein*. (Landesherr und Fürst ist zweierlei: Fürst ist Anführer, Herzog, der Freien. Wo es einen eigentlichen Landesherrn giebt, da giebt es kein Volk. Wenn aber die Fürsten selbst Sklaven werden, lernen sie die Freiheit ehren). Drum die Kraft des „Unterthanen", sein *Blut*, ist des Landesherrn; er kann sie mit einem Andern theilen: da giebt er im Frieden Theile ab, um das Ganze zu erhalten, tauscht, arrondirt sich: oder verkauft auch wohl seine Heere an fremde kriegführende Mächte, was ganz in der Consequenz dieses Princips liegt. Dass bei jenem Tausche die Unterthanen schärfer angegriffen werden, weil sie unter eine begehrendere Herrschaft kommen, ist möglich, kann ihn aber nicht abhalten; denn es ist nicht gegen das *Recht*. (So ganz eigentlich steht es im Napoleonischen Codex.) Tribut- und Soldatengeben, was ist Sklaverei, wenn dies keine ist? Der Boden kann unterjocht werden, nicht der Mensch.

Wenn nun der unterjochte Fürst an sein Volk appellirt, heisst das: wehret euch, damit ihr nur *meine* Knechte seyd, und nicht eines Fremden? Sie wären Thoren. Ich trage meine Säcke, sagt die Fabel. (Freilich ist das Geheimniss des gegenwärtigen Krieges, dass die Bürde zu schwer ward, und wir sind entbrannt nur um die *Erleichterung*; auch, um die

Schmach der fremden, vom verächtlichen Volke in widerlichen Formen sich uns aufdringenden Dienstschaft zu tilgen.)

Dies also könnte im vorliegenden Falle der Zweck seyn, *Maass* der Last und bestimmte Formen derselben zu erringen: — also ein Tractat mit dem Landesherrn? Dann will man sich auf seine und seiner Nachkommen Grossmuth und Stärke verlassen.

Auf alle Fälle fiele auch da eine Art von Oberaufsicht dem Volke zu, dass er es nicht wieder in Sklaverei fallen liesse, weder in fremde, noch innere. — Wie wäre dies zu erschwingen? Wie dergleichen Rechte ehemals gesichert worden sind, durch beschworene Tractaten. — Wie nun solche festzusetzen wären, und darüber zu halten, das ergiebt sich nicht unmittelbar aus der Bewaffnung; wiewohl, wenn der Gedanke ausserdem kommt, dieselbe seine Ausführung veranlassen kann.

— Die ganze Abhandlung, welche ich beabsichtige, müsste daher nur eben *Prämissen* enthalten, aus denen das jetzt nicht zu Sagende nur gefolgert würde, aber als die letzte, zwingende Nothwendigkeit.

— Im *Volkskriege* will das Volk nur tragen und geben für sein eigenes Interesse: für den Zweck, den es haben *muss*, nicht gerade, den es *hat*. Die Praxis scheint nun, wie ich oft bemerkt habe, damit zusammenzufallen; denn was kann selbst ein Landesherr Anderes wollen, denn das? Seine persönlichen Genüsse scheinen beschränkt; er kann sie nicht geradezu zum Leitenden seiner Regierungsmaximen machen: wenn er indess Werth legt auf ein Volk gleichfalls höher Geniessender, um ihn her, auf den Adel, so kann auch dies sehr drückend werden. Sodann kann er seine Familieninteressen, *Grillen* für die Bedürfnisse des Ganzen setzen. (Dess Zeuge ist Napoleon, der uns die Freiheit der Meere aufdringt, als den ersten Zweck, dem alles Andere nachgesetzt werden müsse, weil sich dies vereinigt mit seiner Rachsucht und Lugsucht. Er würde eine neue Religion stiften, wenn er keinen andern Vorwand hätte, die Welt zu unterjochen.) — Nur schwache, unselbstständige Monarchen sind erträglich: diese hören; die starken haben ihre Grillen. Darum eben *Verfassung*. Liesse sich wohl den Engländern ein so ganz fremdes Interesse aufbinden? (Der Starke, in dem das Ideal herrschend geworden, soll auch auf den Thron kommen; wie sollte sich indessen dieser Wurf vereinigen?) — Dasselbe, was die Regierung unserer deutschen Fürsten erträglich gemacht hat, ihre Biegsamkeit, hat uns eben auch der Herrschaft des Ausländers überliefert.

Also im eigentlichen Volkskriege kämpft für sein eigenes Ermessen des Zweckes das Volk, nicht für das Interesse oder die Einbildung eines solchen, der abgesondert von ihnen geboren wird und stirbt, durchaus nicht der ihrige ist. Aber der eigentliche Zweck ist ein Unendliches, dem man sich nur annähern kann. Das ist Sache einer Constitution, die sich mitentwickelt: Republik, nicht Willkür, in keinerlei Hinsicht.

Jetzt aber ist von keiner Republik die Rede, sondern von lem Zustande, der wahrscheinlich aus dem bevorstehenden Kriege zu erwarten ist. Dies ist eine Hauptuntersuchung, die ch nicht vorübergehen lassen sollte. — Die deutschen Fürsten n ihren alten Zustand wiederhergestellt: — ich hoffe, innerer Friede ist Hauptbedingung. Wie aber in Absicht auf auswär- ige Staaten?

Vorherrschender Einfluss ist bei England und Russland. Des letzteren Interesse, als das einfachere, zuerst. Dieses will ine Vormauer haben, um ungestört seine Plane gegen die ürkei und Persien auszuführen. Das wollen auch seine Gros- en, das wollen Alle: neue barbarische Nationen unterjochen. an Oestreich hat es einen Nebenbuhler; von Deutschland will s Deckung seiner Linie; übrigens hat es gar kein Interesse, reie Völker zu unterjochen; es muss die Gefahr dieser Ver- indung für seine alten Beherrschten erkennen. Davon wird ein richtiger Instinct ihn abhalten. (Muss aber nicht Russland, m der Mongolen willen, mit China zusammentreffen? Ich denke, hina wird nach aussen kaum widerstehen. Innerlich hätte ussland kein Interesse, es zu unterjochen; könnte es auch icht. So Japan. Ebensowenig, sich Einfluss dort zu öffnen, a es keine Fabriknation ist.) — Oestreich dagegen hat zum heil Völker und Provinzen, die Russland dienen könnten: cht die Ungarn, aber die anderen slavischen Völkerschaften. es bleibt der Zankapfel. Russland muss Deutschland so mächtig wollen, als es seyn kann; hat alles Interesse für seine Macht. England will die Fortdauer seiner Handelsherrschaft; es will von Deutschland aus Krieg gegen Frankreich, wenn dieses jene stört: es will nicht eigentlich die Gerechtigkeit.

Allgemeiner Satz: — Ein deutscher Kaiser, der ein Hausinteresse hat, hat zugleich eines, deutsche Kraft zu brauchen für seine persönlichen Zwecke. Hat Oestreich ein solches, hat es Preussen?

Oestreich allerdings: Italien, die Niederlande, seine Provinzen nach der Türkei zu ziehen es in fremde, undeutsche Conflicte. In Italien fordert sein Interesse kleine unbeholfene Staaten; die Eifersucht Frankreichs bewacht es da. — Die Niederlande; — dieser Stein des Anstosses muss durchaus gehoben werden! — Die Türkei endlich will es theilen, Russland will sie allein haben, hat dazu auch mehr Geschick. Darüber sind Kriege unvermeidlich. Also — Oestreich kann nicht Kaiser seyn, und es ist Russlands Interesse, es nicht dazu zu machen.

Preussen? Gegen Russland bleibt es in natürlicher Neutralität und ohne Berührung. Es ist ein eigentlich *deutscher* Staat; hat als Kaiser durchaus kein Interesse zu unterjochen, ungerecht zu seyn, vorausgesetzt, dass ihm beim künftigen Frieden seine angestammten, zugleich durch Protestantismus ihm verbundenen Provinzen zurückerstattet werden. Der Geist seiner bisherigen Geschichte zwingt es aber fortzuschreiten in der Freiheit, in den Schritten zum Reiche; nur so kann es fortexistiren. Sonst geht es zu Grunde.

Hauptsache ist aber die Verfassung des Reiches; nach ihren *Principien*. Die Bürger sind alle gleich geboren und werden durch gemeinschaftliche Erziehung und der darin bewirkten Entwickelung aller ihrer Anlagen erst gesondert nach Ständen und Berufen. Jeder kann, wie sich versteht, Jedes werden; ist dadurch in das Recht des *Geistes* eingesetzt.

Das Reich ist Herr des Bodens, der an die Ackerbauer als lebenslängliches Lehn ausgetheilt wird: ich habe Ackerbauer, Fabricanten und Beamte; der Handel wird als Sache des Staates geführt.

Der freie Bewohner innerhalb eines Fürstenlandes ist etwas dem Edelmanne Gleiches. — Wie soll aber dieser letztere stehen? Hat er Unterthanen und will diese nicht freilassen (versteht sich, gegen eine vom Reiche festzusetzende Entschädigung): so zeigt er dadurch factisch sich des Begriffes der Freiheit unfähig; er kann selbst nicht Antheil haben an dem Bürgerrechte des Reiches; auch daher nicht an der gemeinsamen Erziehung, an den Staatsämtern u. s. w. (Wie wird es aber der Kaiserfürst mit seinem Adel halten? Da sind die alten Vorurtheile zu fürchten. Wie mit seiner eigenen Familie? Bleibt ihm die *spes successionis*, so ist in dieser Beziehung auf seine Klugheit und sein Wohlwollen zu rechnen. Die schlechte Prinzenerziehung, wie wir sie bisher erlebt, hängt ganz mit den alten Vorstellungen vom Landesherrn zusammen, und sinkt dahin, wenn die gründlichern Begriffe gelten. — Wenn er nun dennoch gegen die Reichsgesetze handelt? Da giebt es kein Zwangsmittel, als Vorstellung und Publicität. Andere werden gerichtet durch Executionen und Acht. Es muss ihm auch freistehen, bei seinen Lebzeiten einen Nachfolger zu ernennen.) —

In Betreff der *Geistlichkeit*: — gäbe es nicht eine Reichsreligion, ein einfaches Christenthum? Damit befriedigt sich der Katholicismus durchaus nicht; was man nicht bekennt, das läugnet man nach ihm! Giebt es denn da durchaus keine Auskunft? Könnte man des Disputirens kein Ende machen? Z. B. die Lehre von der Kirche lässt sich erklären. Das Abendmahl unter Einer Gestalt ginge allenfalls auch. Aber das Primat des Papstes hebt alles auf; dieser lässt die Gewissen nicht frei. Es scheint, an diesem Puncte scheitert alle Staatsklugheit: (weil es Princip reiner Unvernunft ist).

Giebt es denn da kein durchgreifendes Mittel? Allerdings: der Staat hat das Recht (und die Pflicht), die Freiheit der Gewissen zu garantiren. Es wird drum eine Religion festgesetzt, über die Alle ohne Zwang und aus freier Einsicht einig seyn können. Diese ist die Staatsreligion. Jenes ist das Besondere, innerhalb jenes gemeinsamen Einverständnisses. (So verhält es sich eigentlich schon mit der Religion der wissenschaftlich Gebildeten; sie ist nur nicht anerkannt und ausdrücklich ausgesprochen als die allverbindende Grundlage.) Jeder kann daher in seinem Glauben weitergehen auf Besonderes, und im *Herzen* kann die Kirche verdammen, wenn sie will. Wenn sie es aber äusserlich thut, so wird sie strafbar. Dies liegt darin, dass die Kirche kein Primat hat über den Staat. (Durch den Religionsfrieden und die *gleichen Rechte* der Protestanten ist dies in der That gewonnen; es ist nur noch nicht durchgesetzt.)

— Nebenfrage: Was ist äusserlich? Antwort: Wo es zum Gebrauche und Bewusstseyn Aller kommt; z. B. nicht in der Kirche, denn da gehen nur die Glaubensgenossen hinein. Ebenso nicht in Confessionsschriften, die ausdrücklich unter diesem Titel stehen; anders in Schriften, die sich an das allgemeine Publicum richten. — Den Artikel, dass die Akatholiken Bürger von gleichen Rechten sind und in diesem Leben durchaus also behandelt werden müssen, müssen sie auch aufnehmen in ihre dogmatischen und kanonischen Schriften. —

Nach diesen Principien nun wie wäre die Religion einzurichten? 1) In dem öffentlichen Unterrichte ist allerdings an die Philosophie anzuknüpfen, an die populäre Form der Wissenschaftslehre, als die Seynslehre: — ferner an die darauf gebaute Sittenlehre, während beide Wissenschaften ihren scientifischen Weg für sich fortgehen. Darauf gebauter historischer Unterricht im Christenthume und Bekanntschaft mit der Bibel. Der Inhalt dieser Religionserziehung wäre dann auch der der allgemeinen Religion.

2) Wohin nun das Andere? — *a.* Haben die Protestanten noch etwas hinzuzuthun? Nur die Sacramente. Aber die Meisten lassen sie schon fallen. Es lässt sich erwarten, dass der Protestantismus eben verschmelzen werde mit der allgemeinen Religion.

b. Der Hauptgegensatz wäre der der *positiv* Offenbarungsgläubigen. Es würde ihnen drum als *Behauptung* der Inhalt der allgemeinen Religion vorzutragen seyn; wollen sie nun, so lassen sie sich weiter darauf ein, und entscheiden nachher sich frei. Die Kirchen, d. h. alle noch jetzt bestehenden, mögen ihr Interesse besorgen und sich recrutiren, so lange sie können. (Es kann indess gar nicht fehlen, dass, besonders bei einer durchgreifenden, den Kern der Sittlichkeit weckenden Erziehung, das Positive und Abscheidende der einzelnen Kirchen bald aussterben werde.)

3) Wie wäre nun hiernach die Lehre zu besorgen? Also: — der allgemeine Religionslehrer geht durch; alle ohne Ausnahme haben ihn, aber es werden auch besondere gesetzt, und jedem freigestellt, sich ihrer zu bedienen. Wenn nur erst volle Freiheit gestattet und die Begriffe über den Werth der confessionellen Unterschiede berichtigt sind, wird sich Alles von selbst gestalten ohne Gewaltsamkeit und viel unnöthiger Hass und Aufregung dadurch verschwinden. — Die Sache wäre hiermit wohl abgethan. —

Vor allen Dingen wäre jedoch der Unterschied zwischen Bürgern und Unterthanen, der nicht so leicht ist, wie es anfangs schien, noch schärfer zu fassen.

„Der erste lebt nur für selbstgesetzte Zwecke" — meinte ich oben: dies kann man aber nicht sagen. Keiner vermag *nur* dafür zu leben, und keinem kann man dennoch das Vermögen ganz entziehen, in irgend einem Bereich sich eigene Zwecke zu setzen.

Ist die Dienstbarkeit, das Arbeiten für Andere ohne Aequivalent, ein sicheres Kennzeichen des Unterthanen? Dies passt kaum auf das Verhältniss zum Fürsten, sondern nur auf das zum Adel. — Ein sichreres Kennzeichen scheint zu seyn die *Ungleichheit* der Geburt. — Ganz richtig; denn nur die Menschheit ist Quell der Rechte und Pflichten. Wen nun nichts bindet, als dass überhaupt ein Rechtszustand sey, der ist eben *Bürger*. Wen noch etwas Anderes bindet (dies kann nur Gewalt seyn), der ist *Unterthan*, unterworfen der stets über ihm brütenden, selbst ausser dem *gleichen* Gesetze stehenden Gewalt.

So der Fürst; — aufs allermindeste sagt er: du musst mich, und meine Erben und Erbnehmer, als den höchsten Interpreten deines rechtlichen Willens annehmen; ausserdem darfst du dieses Land nicht bewohnen. (Sagt dies nicht klar der Huldigungseid?)

Ueber das Recht überhaupt hinaus ist darum er der souveräne Aussprecher des Rechts, macht noch dazu seine Domäne daraus; darum ist er einem anderen unterworfen, als dem Rechte. Es ist daher allerdings, wenn einmal Recht seyn soll, die Stelle des Fürsten die beste. Er allein ist frei: gegen seine Einsicht und seinen Willen muss er nie; was *er* nicht will, ist nie Recht; er darf durch das Recht nie incommodirt werden. (Dagegen in einer Republik ist keiner frei, weil über alle gleichmässig das Recht: unter schwachen Fürsten nähert sich die Verfassung der republikanischen.)

Da der Fürst nur Einer, die Unterthanen *alle* sind, so würden sie nicht gehorchen, wenn es nicht mehr Vortheil wäre, für den Einen zu stehen, als für alle. Deshalb bedarf der Fürst Mittheilnehmer an seiner Gewalt, welche Vortheil darin finden, ihm die Menge in Gehorsam zu halten; der Fürst wird ihnen dafür das Recht auf gewisse Dienstbarkeit der Anderen bewilligen (denn die absolute, die Souveränität, behält er sich selber vor); und zwar zu gegenseitiger Sicherheit und dauerndem Vortheil, am besten *erblich*. So muss in solchen Staaten ein Erbadel seyn mit Privilegien, d. i. mit umsonst ihnen geleisteter Arbeit. (Montesquieu hat recht.) Man hört wohl von Theologen lehren: es sey Gottes Wille, den Fürsten zu gehorchen. — Dem Rechte wohl; in dieser Behauptung erhebt man sich nicht einmal zur Idee desselben, sondern verwechselt den Willen des Fürsten geradezu damit. Aber wo steht denn diese Interpretation? — Es ist des Teufels positiver Wille; Gottes nur zulassender, damit wir uns befreien. —

Die Naturkraft überhaupt (am unmittelbarsten am Boden repräsentirt) gehört der menschlichen Freiheit, und diese muss über dieselbe sich vertragen: sie unmittelbar. Es tritt kein Halbgöttergeschlecht dazwischen. — Ja die Waffen! Sind denn diese ein Rechtsprincip? Hier Aristokratie der Faust, dort des Verstandes. —

Jetzt den entgegengesetzten Begriff geschärft: — Der *Bürger* ist nur durch das Recht überhaupt gebunden. Nun ist das Recht nicht bloss Recht überhaupt, sondern es ist bestimmtes; es muss ausgesprochen werden. Wer hat nun das Recht, es auszusprechen? Wie lässt dieser Cirkel sich lösen?

Vorläufig: 1) bekomme ich nun allerdings zwei Grundstände, solcher, die das Recht souverän aussprechen, und solcher, die es nicht aussprechen. Diese Ungleichheit muss nur nicht durch Erbe bestimmt werden, sondern erst im *Leben* sich entwickeln. Keine Erbaristokratie; also freie Erziehung Aller.

2) Kann vielleicht das Recht nur durch eine Uebereinstimmung, also durch einen republikanischen Senat ausgesprochen werden? Wenn dieser Satz zu erweisen wäre, so wäre er sehr bedeutend. *a.* Nur durch das Ueberzeugen Anderer, die vorher noch nicht so dachten, durch logischen Zwang, beweist man die Objectivität seiner Einsicht. Diese sollte hier, beim Rechte, denn doch erwiesen werden. Diejenigen, denen der Bürger ohnehin die höhere Einsicht zugesteht, sollen für ihn wählen. Dies sind seine *Lehrer*. Dies wäre daher die sich selbst machende Aristokratie. — *Haec hactenus!*

b. Suche ich jetzt den Begriff von einer anderen Seite: — nur dem *Rechte* soll er unterworfen seyn; das er als solches entweder einsieht, oder glaubt, glauben kann. Wann kann ers glauben? Das Entehrende ist, der Gewalt zu gehorchen. Nun kann aber Zwang auch bei der rechtlichen Verfassung nicht wegfallen; aber jeder muss in der Lage seyn, das Rechtmässige desselben einsehen zu können, — wenn auch nicht aus *inneren*, doch aus *äusseren* Gründen. Welche wären dies? *α.* Mehrere haben es beschlossen; *β.* diese haben durchaus kein Recht beim Beschlusse, ob er so oder so ausfällt; *γ.* sie sind, unserem eigenen Geständnisse nach, weiser, als wir; denn sie sind weiser, als unser Lehrer: unser Pfarrer hat sie wählen helfen. — Die unmittelbare Wahl fällt weg und liegt in dem Ergebnisse, was die allgemeine Erziehung an den Tag gebracht, wonach die Kräfte und Berufe sich entscheiden: (dass der gesammte Nationalgeist in dieser Bildung geweckt und probirt werden muss, versteht sich von selbst).

(Ich bin da sehr ins Constituiren hineingerathen; dies ist eigentlich nicht die Sache. — Ich setze eben da so sicher voraus, dass der vorzügliche Kopf sich schon in dem Schulunterrichte entscheide. Aber es giebt langsame Köpfe, andere, die zurücksinken. — Halt: dies ist bei verständigem Unterrichte und guten Lehrern nicht zu befürchten. Bei uns ist diese Erscheinung Folge des unzweckmässigen Unterrichtes und der falschen Beurtheilung der Gemüthskräfte.)

Nun zurück zu dem angehobenen Beweise: — Der Bürger ist unterworfen nur dem Rechte. Dass er nun bevormundet wird in Absicht seines Rechtes, ist gleichfalls durch das Recht geboten. Auch muss er dies so einsehen: diese Einsicht gehört zu seiner Freiheit, zu seiner Würde, zu seiner Mündigkeit. Auch muss eine solche Regierung bei allem Gesetzgeben und allem Rechtssprechen mit der höchsten Publicität verfahren; einmal, weil nur das allgemein *erkannte* Recht eigentlich Recht ist, sodann, weil Alle mündig werden sollen. — Sie dürfen sich auch dagegen äussern: gegen den Rechtsspruch ist es das Recht der Appellation; gegen das gegebene Gesetz ist es die freie Aeusserung der Gemeine. Der Geistliche ist das Zwischenglied.

(Würde, Ehre, was ist dies? Eben sich ansehen als ein selbstständiges Glied des göttlichen Zweckes, nicht als Anhängsel eines Anderen: — Mitglied der Klarheit. Dies ist ein sehr grosser Gedanke!)

Episodisch über den Eid: — den juridischen habe ich sonst schon abgehandelt. Er kann gar nicht mehr, denn eine wohlbedachte Versicherung seyn. So ist auch der Angelobungseid (z. B. des Unterthanen) ein *wohlbedachtes* Versprechen. Nun kann aber der Mensch nichts versprechen, er kann sich in nichts binden, was gegen seine Bestimmung ist. Versprechen der Sklaverei ist durchaus widerrechtlich. — Gründlich: es giebt nach mir gar keine geltenden Verträge, als die durch das Recht geforderten. Nun stösst es sich da eben an der Declaration des Rechts, und es scheint gefährlich, der Klügelei der Menschen über die Natur ihrer Verträge da einen Spielraum zu lassen, die Wandelbarkeit ihrer Einsicht oder ihrer Wünsche da mithineinzuziehen. Da soll eben der Eid das Abschliessende und definitiv Bindende seyn; auch bleibt er, einmal abgelegt, für den Freien und Sittlichen schlechthin bindend: aber es ist unsittlich und unrechtlich, einen Eid aufzuerlegen, der nicht durch das Recht gefordert ist. —

Indess erhält dies Alles historisch ein entschuldigendes Licht. Der Mensch muss zur Rechtsverfassung gezwungen werden. Das thut denn der vermeinte Grundherr, d. h. der *Zwangsherr* überhaupt. So entsteht eine mildere Ansicht. Die Menschheit steht unter dem Zwange. Die Menschheit entbindet sich des Zwanges. Das Letztere durch Einsicht des Rechts: das Recht muss schlechthin seyn, und wer es nicht durch sich selbst einsieht, muss gezwungen werden. So lassen sich auch alle die Verhältnisse beurtheilen, die vom schon ausgebildeten Vernunftstaat aus beurtheilt, hart und unrechtmässig erscheinen: sie sind Vorstufen desselben, und Bedingungen, ohne welche es niemals zu ihm kommen könnte. — Nur die Erziehung zu hindern hat der Fürst kein Recht (alle Hinderungen der Aufklärung waren solche Verhinderungen der Erziehung); denn da wäre klar, dass er in jenen Veranstaltungen zum Zwange nicht das Recht, sondern seine Gewalt im Auge habe. —

Dies knüpft nun an die gegenwärtige Frage an: Krieg für Selbstständigkeit ist zugleich Kampf für den Fortgang in der hergebrachten Weise der Erziehung und Entwickelung. Französische Herrschaft über die Deutschen müsste suchen uns erst zu Franzosen zu machen, sie muss uns erst jene unbesonnene Phantasie geben. Nun wird der Deutsche nie zum Franzosen; also er ist ganz zum Sklaven gemacht (zum Selbstlosen). Dies ist der Unterschied; die Ansichten werden dadurch um so viel milder.

— (Die gewöhnliche Adelsehre, Treue gegen einen *Herrn*, ist Tugend des Hundes: nur ein Bild und Symbol der Treue gegen das innere Gesetz: — politischer Köhlerglaube aus Faulheit. Die Menschen sind nicht so gewissenlos, sie suchen aber allenthalben Ruhekissen.) —

— Die gebildeten Stände sind in der Regel schlechter, als die ungebildeten. Es kommt daher, weil bei den ersten zum Christenthume ein Unterricht in der schlechten Klugheit hinzukömmt: — auch aus Frankreich her. (Eine Liebenswürdigkeitslehre ist vom Teufel!)

Point d'honneur, aus dem Tacitus erklärt, ist ein durchaus neues Element der modernen Zeit: — dies dürfte eine sehr wichtige Untersuchung werden. Es heisst: *gebunden* seyn durch sein *freies* Wort, durch Freiheit, nicht durch *Zwang*, knechtische Geburt u. dergl., — eine persönliche Sklaverei allerdings, nur eine frei gewählte. (Dass nun alle diese Unterwürfigkeit unter Person, Willkür, nicht unter die Form des Begriffes, unter das *Gesetz*, den Alten, die nur das Letztere kannten, durchaus unbekannt, und höchst niederträchtig ist, daran ist kein Zweifel.)

Nun kam es ferner — dies ist gleichsam der transscendentale Reflex — darauf an, dies Ehrenprincip zu vertheidigen, d. i. zu beweisen, dass man nicht durch Furcht, sondern durch persönliche Freiheit sich unterworfen habe: daher nichts dieser Klasse schrecklicher, unausstehlicher, als der Vorwurf der *Feigheit* (weil in der That ihr ganzer Zustand sie der Feigheit immerfort anklagte, ihr blinder Gehorsam). Warum waren denn Spartaner, Römer, nicht so zart, die doch auch nicht feig waren? Ehre, *point d'honneur*, ist das Bestreben, im Widerspruche seines ganzen Zustandes, die Meinung, dass man kein Feiger sey, aufrechtzuerhalten. (Je feiger jemand, desto härter. Man halte mich für einen Ungerechten, Fresser, Säufer, Unzüchtigen, Mörder, Dummkopf, — dies Alles verletzt meine *Ehre* nicht im Geringsten, — nur nicht für einen *Feigen*. — Was macht dies so gefährlich? Das Gewissen.)

Daher — die Sorgfalt, nicht in der Behandlung mit denen, die wirkliche Sklaven sind, verwechselt, nicht durch *Schläge* behandelt zu werden. — Das gewöhnliche Duell hat mit dem gerichtlichen Zweikampfe des Mittelalters gar nichts zu thun. Die Ansichten sind nur durch die Vergleichung dieser beiden verschoben worden. Dieser gehörte zu den Gottesurteln: es sollte dadurch ein Factum ausgemittelt werden. — In dem gewöhnlichen Duell soll eine geständige Unbill gerächt werden, und zwar allemal ein Angriff auf den Zustand der Freiheit.

Der Klerus ist durchaus über das Duell weg: — so auch der Gelehrte; denn seine persönliche Freiheit kann gar nicht bezweifelt werden. Durch die Reformation ist dies Alles durcheinandergeworfen; doch bleibt es ewig dabei: ein Gelehrter ist wohl des Staates Diener, nicht aber des Fürsten.

Bei Lesung der politischen Schrift. — Ich gebe historisch zu den Zwingherrn. Was aber sollen die Anderen, die dies erkennen, thun? Durchaus nichts gegen ihr Gewissen, lieber sterben. (Man denke an die Mennoniten, die es ja durchgesetzt haben.) Aber das Recht, den Staat zu unterstützen, sollen sie behalten, und mitkämpfen, habe ich sonst wohl gesagt. Ist das richtig? — Nein, das heisst Böses thun, damit Gutes daraus entstehe. Aber z. B. Preussens Staat wäre zu Grunde gegangen, wenn wir damals die französische Allianz nicht geschlossen hätten? Wie es jetzt ist, ist es wenigstens weit besser. Nach strenger Moral war dies durchaus verboten, dem Könige, wie seinem Volke. Er spielte eine falsche Rolle, und dies mit ihm. Siegen oder sterben, wie jetzt, sollte er, und zu der Schlechtigkeit sollte Niemand ihm die Hand leihen!

„Damit ein *Volk* möglich sey, wurden Gesetze gegeben," u. s. f. Ganz richtig: die blosse Rechtsform ist nur negativ, blosse Formalität. *Mit* und *in* dieser soll nur der Vernunftzweck befördert werden. Aus Uebersehen dieses Punctes rührt die Schmalzische Polemik gegen die, welche hoch denken vom Staate. — Die *Volksform* selbst ist von der Natur oder Gott: eine gewisse hoch individuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten, mit eigenthümlicher Begabung und Rolle dafür.

S. 15 und 16 treten die Irrthümer ans Licht: — der Fürst sey ein *Beamter*. Dies lügen sie! (Von einem Könige, wie Friedrich dem Zweiten, eine freundliche und ehrenvolle Lüge.) Ein Beamter wird gewählt, ernannt u. s. w. Wo sind seine Wähler? Oder ist ihr Berufer Gott, wie dies seyn kann, so ist es ihre erste Pflicht, nicht weiter zu vererben. — Kein Amt lässt sich erben, und das Fürstenamt liesse sichs? — Pflichten der Fürsten? Sie denken Wunder, wie Grosses sie sagen! Die erste wäre die, in dieser Form nicht dazuseyn. — Wenn sie die Pflicht nicht thun, so soll man ihnen nicht gehorchen? Wer soll denn richten? Da haben wir den Widerspruch. —

Um einen gewissen Gegensatz zwischen *historisch* und *philosophisch* leichter zu machen: —

Ein Fürst *soll* nicht seyn; es soll Keiner sich zutrauen, dass *er* der Ausspruch des Rechts sey.

Wiederum: die Menschen müssen zum Rechte gezwungen werden; das kann Jeder thun, der es eben leistet: dieser sodann der *Zwingherr* und *Fürst;* für ihn ist auf *diesem* Boden das Factum der Leistung und der Glaube, den er findet, der Rechtstitel. (Die Alten kommen mit Begriffen von rechtlicher Verfassung in die Geschichte: sie sind vom Beginne an im Staate. Nicht so die Neueren; für sie musste daher der Zwang seyn. Der scheint nun, ohne die Verfassung der Comitate kaum möglich gewesen zu seyn.)

Aber der wahre Rechtstitel kann nur das allgemeine Recht seyn; die erste Absicht des Fürsten muss daher seyn, sich selbst, als Zwingherrn, überflüssig zu machen. *Erblichkeit* der Zwingherrschaft kann gar nicht eingeführt werden. Weder factisch das Talent, noch begriffsmässig das Recht zu herrschen lässt sich vererben.

Die Maxime von dem Forterben der Herrschaft ist darum die wahrhaft unrechtliche, begriffswidrige. Jenes kann sich nur auf das persönliche Eigenthum, den äusseren *Besitz* erstrecken, den die Kinder erben, als *codomini*, wie man sagt. Ist aber das Vermögen zu herrschen ein zu vererbender Besitz?

Streng: *Jeder gebietet nur durch sein eigenes Selbst* (Person — deutsch: Selbst; der Sklav ist kein rechtliches Selbst, — kein Selbst vor Gericht, ohne Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit) *dem Anderen sein Recht,* keiner kann es *stellvertretend* für einen Anderen. Hierdurch fällt das Erben ganz weg. Jedes Bürgerkindes Vater ist der *ganze Staat.* — In jenem Systeme wird die Zwangsherrschaft ein *Besitz:* dies nun ist die Tyrannei; — Zwang um sein selbst willen, — aus dem bekannten Vortheile, dass man, indem man allen das Gesetz giebt und Recht verleiht, selber sich dem Rechte nicht unterwirft.

Also: — Erziehung zur Freiheit ist die erste *Pflicht* des Zwingherrn; Vererbung der Gewalt geht gar nicht. Bei solchen Aussichten nun, wie kann es von dem jetzigen Puncte aus zur Freiheit kommen? Wollte irgend ein Fürst, so will der Adel sicher nicht. (Zu verschmelzen, unterzugehen in die Deutschheit, seine Standesinteressen aufzugeben, dazu sind sie zu beschränkt.) Also her einen Zwingherrn zur Deutschheit. Wer es sey: mache sich unser König dieses Verdienst. Nach seinem Tode einen Senat; da kann es sogleich im Gange seyn. (Die deutsche Legion gerade soll das Deutschthum anfangen.) —

* * *

Ueber die Einkleidung des Ganzen: — an die Deutschen, die sich zum Begriffe der Freiheit erhoben haben. — Ist ein deutsches Reich möglich, *Ein* Bürgerthum, im Gegensatze mit der Conföderation? Beweis, dass es ein deutsches Bürgerthum nie gegeben habe, noch gebe, noch auch ohne eine gänzliche Umschaffung aller öffentlichen Verhältnisse geben könne. Wenn die Stärkeren es wollen, oder wenn die, so es wollen, wie ich es denn aufrichtig will, die Stärkeren sind, dann geht es. Aber diese Vereinigung bezweifle ich durchaus.

Dennoch wäre es Gott zu erbarmen, wenn es nicht ein deutsches Volk geben sollte! Denn es giebt, ausser dem Bewusstseyn der einzelnen Völker, für den Beobachter allerdings einen gemeinsamen Charakter. (Und das ist eben die Merkwürdigkeit: der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine *Geschichte;* was ihren Charakter erhalten hat ist darum etwas schlechthin *Ursprüngliches;* sie sind gewachsen, ohne Geschichte. Die *Literatur*, als das Vereinigende, ist noch jung.)

Der Unterschied zwischen Conföderation und Reichs*einheit* ist scharf zu fassen. Haben die einzelnen deutschen Völker: Sachsen, Baiern, Nationaleinheit in sich, oder ist ihr Interesse bloss das Hausinteresse ihrer Fürsten? Dies ist bedeutend. — Ein Volk begreift sich nur als solches durch seine Geschichte, so die Sachsen durch gemeinschaftliche Reformation und Kämpfe dafür: nicht so die neu civilisirten und äusserlich verbundenen Baiern. Den Neuwestphalen wird gesagt: sie hätten früher sogar Kriege gegeneinander geführt. Im siebenjährigen Kriege waren Hannover, Braunschweig, Cassel bei der preussischen Partei: Münster, Osnabrück, das eigentliche Westphalen grösstentheils bei dem Reiche. Dies spricht sich im Volksbewusstseyn nun so aus: Gegen die verdammten Kerls, die Westphalen, haben wir Krieg geführt, sagt der Hesse, nicht gegen uns selbst. Nun aber sollen wir Krieg führen gegen unsere alten Landsleute, die *Preussen*. Diese sind nicht mehr *wir?* Also in dem *Umfassen* und im *Ausschliessen in* und *von* einem geschichtlichen Selbst besteht die Volkseinheit. Also: die Neuwestphalen sollten auf das *Gebot* sich als Eins, als *Wir* begreifen und alle die vorher darin Eingeschlossenen aufgeben? Das lässt sich befehlen? Ein Charakterzug des französischen Despotismus: durch Lüge, durch angeregte Einbildungskraft die Natur und Bildung zu überspringen. Bei dem Franzosen geht es; warum? davon sogleich. Der Deutsche denkt sodann: sie lügen, da doch in ihnen der Unterschied der Wahrheit und Lüge in solchen Dingen gar nicht ist. Bei dem Deutschen geht es nicht: redet und prediget, was ihr wollt; das Höchste, das ihr gewinnt, ist: sie *predigen* nach, um zu zeigen, dass sie es begriffen haben. Zum Thun bringt ihr sie nicht, ausser durch Angewöhnung, durch Erziehung, allenthalben gründlich verfahrend. — Wie ist es dagegen bei den Franken möglich? Sie denken, die Anderen glauben es; sie haben gar kein eigen gebildetes Selbst, sondern nur, durch die *allgemeine Uebereinstimmung*, ein rein *geschichtliches;* dagegen hat der Deutsche ein metaphysisches. (Es liegt im deutschen Nationalcharakter, dass man dies uns nicht recht glaubt, noch es für möglich hält. — Jene lügen darum nicht, denn das Wort wird ihnen, durch die allmählige Uebereinstimmung, nach und nach zur Sache. Es fehlt ihnen die eigentlich praktische, von der Rede unabhängige Wurzel. — Daher die gute Schreiberei der Franzosen; es ist die Fortsetzung des Gespräches, der gesellschaftlichen Bildung. Den in ihr abgebrochenen Process setzt der Franzose fort. Der Deutsche schöpft für sich aus der ursprünglichen Quelle. Daher seine Unbeholfenheit. Jene Methode der Phrasenbildung daher, auf die Deutschen angewandt, ist ihnen durchaus abscheulich.)

Gemeinschaftliche Geschichte oder *trennende* entscheidet also für die Bildung zum Volke. Aber sie können beide auch nebeneinander einwirken, wie zwischen *Preussen* und *Sachsen* die gleiche Confession, der bairische Erbfolgekrieg, die Unterstützung Friedrichs in der Theuerung mag jene Wirkung gehabt haben: trennend war der siebenjährige Krieg, auch der vom Jahre 1806. Schlechte Aufführung der Truppen: man erträgt sie eher vom Landsmanne, als vom Fremden. Da wird sie dem fremden Volke aufgebürdet.

Gemeinschaftliche Geschichte besteht in gemeinschaftlichen *Thaten* und *Leiden* (der Sachse, als solcher, that es und litt es; dies giebt die Einheit des *Begriffes*), auch im gemeinsamen *Regentenhause*, welches *sinnlich* die Einheit repräsentirt: Vaterlandsliebe und Liebe des Regenten vereinigen sich sehr oft.

So begreift ein Volk sich als Eins durch gemeinschaftliche Geschichte, wozu das Regentenhaus, unter Anderem auch als der sichtbare Ausdruck des letzten Gesetzes und seiner Einheit, gehört. (Zur Beurtheilung der inneren Einheit des Gesetzes erhebt sich das Volk nicht leicht.) So konnten die Cottbusser nicht füglich Sachsen werden.

Eine *reichere* und *glänzendere* Geschichte giebt einen haltsameren Nationalcharakter (dies erhebt den Preussen über den Sachsen): ebenso, wenn man dem Volke mehr Antheil an der Regierung giebt, es zum freien Miturtheilen lässt; es nicht als stumme Maschine, sondern als bewussten und gerühmten Mitwirker gebraucht (das hebt Preussen über Oestreich).

Nationalstolz, Ehre, Eitelkeit haftet sich daher, wie bei dem Individuum, an Alles und dient das Band zu befestigen. Der *Einzelne* will es brauchen, um sich als Einzelnen vor sich selber, und unter den Ausländern, zu erheben. Ich bin ein *Sachse*, *Preusse*; das soll ihm Theil geben an den bekannten Vorzügen des Volkes. Man wirft den Deutschen vor, sie hätten keinen Nationalstolz! Wie können sie doch ihn haben, da sie Deutsche nicht sind? Aber die Preussen, die Sachsen haben ihn. Ein Leipziger Student, ein Berliner Gelehrter aus den Zeiten der Aufklärung, ein preussischer Werbeofficier! Oder habt ihr einen östreichischen Wachtmeister sein: „Unser Kaiser" aussprechen hören? Freilich war es versessener Bauernstolz, und dieser mehr, als jeder andere Umstand, hat die Herzen der Deutschen unter sich entvölkert. Jetzt, da ihr sie untereinander lasst, werden angefeuerte, von Volksgefühl erhobene Jünglinge bei den sich darbietenden Gelegenheiten zur Vergleichung diese Unart lassen? Ich fürchte, ihr säet neuen Hass! — Ihr Fürst, sein glänzender Hof, sein Ansehen und äussere Würden — und kurz, was es sey — Alles dient ihnen zur Erregung der Eitelkeit. Die glänzenden Sklavenketten sogar. Wer hochmüthig seyn will, findet immer Grund; der gemeine Bauernkerl in seinen ledernen Hosen. Aber ein Volk will es immer und kann es gar nicht lassen; ausserdem bleibt die *Einheit des Begriffes* in ihm gar nicht rege.

Deutscher Nationalstolz jedoch — worauf hätte doch dieser sich gründen sollen? Welches Band haben wir denn gehabt und welche gemeinschaftliche Geschichte? Seit der Reformation gewiss keine. Im *Türkenkriege* waren die Brandenburger, Sachsen u. a. Hülfstruppen. In französischen Kriegen, in den Successionskriegen, getrennt. Der Revolutionskrieg endlich wurde durchaus als Krieg für die Fürsten, nicht als Volkskrieg betrachtet; auch hier theilte sich das deutsche Reich alsbald. Die weiteren zerstörenden Folgen desselben für Deutschland liegen vor Augen. So lösten sich die Bande.

Literatur als Nationalverband? Wer kennt denn die Literatur, als der Gelehrte selbst. Wir verachten uns untereinander. Der Vornehme zieht unbedingt die französische oder englische Literatur vor. Und dann — welcher Protestant erstreckt so leicht seinen Begriff von deutscher Literatur auch über das Katholische? — Der Gelehrte hat seinen Begriff vom Deutschen aus der Geschichte, oder aus neueren Erregungen durch die Klopstocksche Epoche. Da existirt er eigentlich nur;

was geht dies das Volk an; wie kann der so ganz veränderten Nachwelt ein vereinendes Band aus der Hermannsschlacht stammen? Jener Geist ist ausgestorben, und wer weiss, *wo* die Nachkommen jener Kämpfer sind!

Der Krieg *für* Napoleon ist nun zwar nicht *populär* gewesen; aber die kleinliche Nationaleitelkeit und die alten Gefühle der Rache hat er sehr aufgeregt. *Sachsen*, die alten, vor Feigheit sich schützend, haben endlich siegen gelernt: *Baiern*, die neuen, und darum erpicht zu *werden*, eine rühmliche Geschichte zu bekommen, haben eine Art Volkseinheit, weil sie einen deutschen Fürsten behalten hatten und auch von keiner bedeutenden Volkseinheit losgerissen wurden. Mit den Westphalen, die als Hessen, Preussen, Braunschweiger, von einer besonderen Geschichte getrennt wurden, wollte es nicht so gehen.

(Mit dem Rheinbunde wollte Bonaparte bloss das, was vorher schon da war und sich gezeigt hatte, aussprechen und für immer befestigen. — Was liegt darin? Ein Naturgesetz verfestigen, unter die Kunst bringen. Warum nemlich war es so, dass die kleineren Rheinfürsten sich an Frankreich wenden mussten? Weil sie dasselbe für ihre Erhaltung interessiren mussten, indem die Reichsföderation sie nicht zu schützen vermochte. Alle Föderationen werden nur durch den Vortheil oder die Uebermacht erhalten, ein nachhaltiger Begriff der Volkseinheit kann nicht aus ihnen hervorgehen. — Wenn wir daher nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat, so läge an sich nicht so viel daran, ob ein französischer Marschall, wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergegangen sind, oder ein deutscher aufgeblasener Edelmann, ohne Sitten und mit Rohheit und frechem Uebermuthe, über einen Theil von Deutschland gebiete.)

Was nun bildet ein Volk zum Volke — eben im Gegensatze der *Föderation?* Die letztere ist nie Volkssache gewesen, sondern nur eine der Regierungen, wie jedes andere *Bündniss;* weil das Volk mit dem Bunde nie unmittelbar, nur durch den Willen seines Fürsten zusammenhing: (ausgenommen davon sind etwa Reichsritter, Reichsstädte u. A.). Wäre nun aber auch die Föderation nur dauernd und fest genug, um die absolute Unmöglichkeit herbeizuführen, eine verschiedene Geschichte zu haben, das Schicksal des einen deutschen Staates von dem aller anderen zu trennen: — so gäbe dies fürs Erste ein *politisches* Band; einerlei Krieg und Frieden, Sieg und Verlust. Träten nun noch weitere Vereinigungen hinzu, Handelsverbindungen, Gleichheit des Rechts und der Gesetze, übereinstimmende Grundsätze der Verwaltung, u. s. w.: so entstände aus der Unmöglichkeit, dass mein Wohl sein Weh sey und umgekehrt, allmählig das *innere* Band: dies nun wäre ein deutsches Reich und so wären sie Eins.

— Wenn nun z. B. Oestreich oder Preussen Deutschland eroberte, warum gäbe dies nur Oestreicher, Preussen, keine Deutsche? — Wie ist eine östreichische, preussische, und wie eine deutsche Geschichte verschieden? Dies ist gründlich zu behandeln; darauf kommt Alles an, denn eben hier stehen die Deutschen. (Auch stehen sie, wie bekannt, in der Theilung zwischen Oestreich und Preussen. Hierbei würde Oestreich weit mehr Mühe haben, Baiern z. B. unter sich zu bringen, als Preussen seinen Antheil. Auch passt die Theilung der *Confessionen* nicht recht zu einer völligen Verschmelzung. Dadurch wäre der Krieg zwischen beiden auf ewige Dauer gesetzt, und es wäre keine Ruhe, bis sie Eins wären.) —

Ich müsste überhaupt da tiefer. Welches ist der Nationalcharakter der Deutschen, den ich oben versprach? Welches dagegen der der einzelnen Staaten, Oestreich, Preussen u. s. w.?

1) Ihre Regentenhäuser haben auswärtige Familienverbindungen, wahres oder vermeintes Interesse zu fremden Bündnissen, die Völker National-Hass oder Liebe. Deutschland hat dies Alles nicht, noch soll es dies haben, es muss für sich und selbstständig dastehen. Dies fremde Interesse würde nun müssen den neu Acquirirten aufgedrängt werden. Kurz, sie werden aus dem regelmässigen Fortgange ihrer Bildung herausgerissen, — in den Bildungsgang eines fremden Volkes (Beispiel kann die preussische Verwaltung von Südpreussen seyn).

2) Die Gesetzgebung und der Ton der Verwaltung stimmt nicht überein: der östreichische ist zu roh, der preussische zu

liberal. Wenn nun die Sachsen mit ihrer Prätention auf den gnädigen Herrn kommen? (Dies trifft freilich auch mich.)

3) Dazu noch die besonderen Züge im Bilde eines deutschen Fürsten — welche einen anderen Monarchen nie so treffen können. — Fechten für ein fremdes Interesse, lediglich um der Erhaltung seines Hauses willen: — Soldaten verkaufen; — Anhängsel seyn eines fremden Staates. Seine Politik hat gar kein Interesse, als den Flor und die Erhaltung des lieben Hauses; alles Uebrige lässt man sich selber machen. Was wäre das nun für ein Unglück, wenn das liebe Haus nicht erhalten würde, wenn ein anderes an seine Stelle käme? Dies ist ja schon passirt! — Was tragen denn nun die Unterthanen die Kosten zur Erhaltung ihres Hofes? So werden sie doch lieber geradezu Provinzen des herrschenden Staates. Bonaparte, der es liebt, auszusprechen, was ist, hat es gethan, und würde fortgefahren haben, es zu thun.

Dies Alles hat die Deutschen bisher gehindert, *Deutsche* zu werden: ihr Charakter liegt in der Zukunft: — jetzt besteht er in der *Hoffnung* einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — dass sie sich selbst mit *Bewusstseyn* machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung.

Grundcharakter der Deutschen daher: 1) Anfangen einer neuen Geschichte; 2) Zustandebringen ihrer selbst mit Freiheit. — Kein bestehender Landesherr kann Deutsche machen; es werden Oestreicher, Preussen u. s. w. Ein neuer müsste entstehen? Etwa wie Bonaparte? — Dieser träte, durch Erblichkeit gewiss, sogleich in das Fürstensystem, und es würde wieder nur ein europäisches Volk anderen Schlages. Das sollte es gar nicht seyn, Familieninteressen gar nicht kennen, in die inneren Angelegenheiten fremder Länder sich gar nicht mischen. (Fremder Bündnisse und Hülfstruppen bedarf es nicht, weil es, einmal Eins geworden, für sich selbst stark genug ist.) Aber durch seine geographische Lage kann es die anderen Nationen zum Frieden zwingen; darum auch die erste dauernde Stätte der Freiheit seyn.

3) Deshalb sollen die Deutschen auch nicht etwa Fortsetzung der alten Geschichte seyn: diese hat eigentlich für sie

gar kein Resultat gegeben, und sie selbst existirt eigentlich nur für die Gelehrten. Und bisher haben eigentlich nur diese, die Gelehrten, die künftigen Deutschen vorgebildet: durch ihre Schriftstellerei; sodann durch ihr Wandern. Sie sind, wenigstens die durchgreifenden, nicht Glieder einer besonderen Völkerschaft, sondern, sind sie überhaupt etwas, so sind sie eben Deutsche. (Also gab es wohl Deutsche, nur nicht als Bürger, sondern über das Bürgerthum hinaus, und dies ist ein grosser Vorzug. Alle grossen Literatoren sind gewandert, keiner ist in seinem Geburtslande zu etwas gekommen. Dies lag theils in der Anlage: der erste Zug des besseren Deutschen ist ein Sträuben gegen die Enge des Geburtslandes. Sodann — konnte auch nur im Auslande das Talent sich entwickeln, von seiner Volksunmittelbarkeit sich losschälen und zu seiner höheren Allgemeinheit kommen. So Leibnitz, Klopstock, Goethe, Schiller, die Schlegel. Nur Kant macht hier eine Ausnahme. — Man gehe ferner die Lehrer der berühmten deutschen Universitäten durch. Dazu kommt, dass die grossen Schriftsteller meist Sachsen sind. Auch von ihnen eben, und von den in ihnen niedergelegten Ansichten soll die neue Geschichte ausgehen.

Also der merkwürdige Zug im Nationalcharakter der Deutschen wäre eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung. (Daher haben die Deutschen auch eine so gewaltige Assimilationskraft für den Ausländer, der nur Gelehrter, Denker, Dichter wird: Fouqué, Villers. Der Fremde bedarf gar nicht sich umzuwandeln, er bedarf nur sich zu *erheben*.)

Da wird nun tiefer zu unterscheiden seyn das ***Nationale***, was nur durch den Staat gebildet wird (und seine Bürger darin verschlingt), und dasjenige, welches über den Staat hinausliegt. Es ist dabei nicht zu vergessen, dass alles Gemeinsame der europäischen Völkerrepublik, und alles, was diesen Bürger allenthalben auszeichnet, Grossmuth, Humanität, Rittersinn, Galanterie, — ursprünglich deutsche Nationalzüge sind. Erst in späterer Zeit trennten die Deutschen sich in einzelne Völker und versumpften in sich: die inneren Kriege, die Eifersucht ihrer kleinen Fürsten gegeneinander, das Verbot der Auswanderungen u. s. w. vollendete ihre Trennung und Entartung: aus dem *Adel* wurden *Krämer*. Lebt wohl, Freisinn und Edelmuth!

Und so wird es auch, vom Bisherigen aus betrachtet, bleiben: der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgend eine gesonderte Volkseigenthümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen. —

„Dieses Postulat von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates, darzustellen, sind die Deutschen berufen, und dazu da im ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten *persönlichen* Freiheit, nicht umgekehrt: — von der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche, als blosses Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen."

„Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen grossen Zweck da sind, und ihm langsam entgegenreifen; — ein anderes Element für diese Entwickelung ist in der Menschheit nicht da." *)

---

*) In diesen Worten, der gleichzeitig mit den „politischen Fragmenten" verfassten „Staatslehre" entnommen („über den Begriff des wahrhaften Krieges:" Bd. IV. S. 423—24.), schliesst Fichte das Ergebniss seiner Untersuchung über den Charakter der Deutschen: beide Ausführungen unterstützen und erläutern sich gegenseitig.

(Anm. des Herausgebers.)

Excurse zur Staatslehre.*)

I.

Ueber Errichtung des Vernunftreiches.

Alle Errichtung des Reichs und des Rechtsgesetzes geht aus von einem Gegensatze, und ist dessen *reale* Lösung.

Dem Rechtsgesetze unterworfen seyn heisst: unterworfen seyn der eigenen Einsicht. Aber — für das Recht, das eigene und das allgemeine, darf jeder *zwingen*, und es auf sein Gewissen nehmen, ob die Anderen es erkennen oder nicht. — Nun ist es jedoch das Recht eines Jeglichen, nur seiner Einsicht zu folgen: dies wird darum durch den Zwang in der Form verletzt.

Nur derjenige ist der wahre (rechtmässige) Staat, der diesen Widerspruch thatkräftig löst. Das vermittelnde Glied ist nemlich schon gefunden: es ist die Erziehung Aller zur Einsicht vom Rechte. Nur wenn der Zwangsstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das *Recht* zu existiren, denn in ihr bereitet er die eigene *Aufhebung* vor.

Wohlgemerkt — es ist dies witzig: *Zwang* ist selbst Erziehung — Erziehung nemlich zur Einsicht der sittlichen Bestimmung. Jenen übt das Rechtsgesetz; aber es führt dadurch zur Freiheit Aller und macht so allmählig sich selber überflüssig. Die eigene Einsicht bedeutet nur die Form, indem alle dieselbe

---

*) Besonders zum *dritten Abschnitt* derselben. Vergl. Bd. IV. S. 431. ff.

Einsicht haben sollen und haben können, nicht einen besonderen, etwa willkürlich erdachten Gehalt. Jeder soll sich erheben zur freien Einsicht und zum freien Gehorsam unter das Allgemeine.

Dies ist nun herunterzuleiten bis auf die besonderen Bestimmungen; wenn Napoleon z. B. für die Freiheit der Meere die Staatskräfte in Anspruch nehmen will, hätte er zu erweisen, dass diese Aufgabe an der Reihe sey — wenn er dies vermöchte. Dann müsste die freie Einsicht Aller sich ihm unterwerfen. Deshalb ist nun Bedingung, dass solche an der Spitze stehen, denen die Andern diese Einsicht wenigstens zutrauen, ihrer Autorität auch ohne besonders abgelegte Rechenschaft folgen können; — in welchem Falle die wissenschaftlich gebildeten Menschen mit ihren Regierungen jetzt nicht sind.

Dieser Satz ist nun wohl leicht, dass der Staat mit allen seinen Zwangsmitteln als ein Erziehungsinstitut sich betrachten muss, um den Zwang entbehrlich zu machen. Was durch das Recht unterdrückt wird, ist gar nicht seine wahre Freiheit, sondern eine Naturgewalt. Der Rechtssatz lässt sich daher auch so ausdrücken: Freie Naturgewalten sollen in Uebereinstimmung gebracht, der Widerspruch zwischen ihnen aufgehoben werden. Jeder erhält seine Sphäre, die ihm garantirt wird, sofern er die der Anderen erkennt — Eigenthumsvertrag. (Welches aber diese Sphäre sey, darüber muss man die Natur walten lassen, die geistige, nicht die Willkür der zufälligen Geburt und des Erbes. Nicht der Adel, die Abstammung bestimme, sondern das in der Erziehung gezeigte Talent. Hierüber haben Alle zu halten: — dies gegenseitiger Schutzvertrag. Dem Rechte des Einzelnen geschieht drum *materialiter* kein Abbruch, sondern *formaliter*. Er hatte ein Recht zu *warten;* aber die Gesellschaft übereilt ihn.)

1) *Paradoxon:* die Einführung des äusseren Rechtes mit Zwange widerstreitet allemal dem inneren Rechte. Es kann zu keinem Reiche kommen, ausser durch Einsicht Aller. Nun kann es aber wieder zur Einsicht kommen nur in der *Ruhe* des Staates. — *Vereinigung* des Gegensatzes: jeder Zwang wird durch nachmalige Einsicht rechtmässig; nur also über-

haupt, inwiefern diese zugleich beabsichtigt wird. Ganz wie der Erzieher: was ich jetzo thue, dessen Gründe wirst du nachmals einsehen. (Es ist zu warnen vor dem falschen Grundsatze in Erziehung und Staatsverwaltung, gleich räsonniren zu wollen.)

Derjenige soll Zwingherr seyn, der auf der Spitze der Einsicht seiner Zeit und seines Volkes steht. *In thesi* muss es jeder zugeben, dass er, diesem gehorchend, sich selbst gehorcht. Die Frage ist nur: wie soll dieser gefunden werden?

2) Dies im Allgemeinen: nun vom Besondern. *a.* Es giebt Dinge im Rechte, die im Einzelnen sich nicht einsehen lassen, weil sie auf einen Begriff gar nicht gebaut sind, sondern nur schlechtweg gesetzt, entschieden seyn müssen, damit *gewisses* Recht sey: — Strafeinrichtungen im Einzelnen, Verwaltungsmaassregeln u. dgl. fallen zum Theil in ein Gebiet, von dem man einsehen kann, dass es für alle Bestimmungen derselben keine allgemeingültigen Gründe giebt.

b. Welche nächsten Glieder der Staatszweck erfordere? (Darüber weiter unten die tiefere Untersuchung.) *c.* Wer in letzter Instanz das Streitige oder durch *allgemeine* Gründe nicht zu Entscheidende dennoch entscheiden, inappellabel seyn solle? (Der König und seine Minister sagen uns alle Tage: wenn ihr auf der Höhe der Intelligenz eurer Zeit und eures Volkes ständet, wie ich, so würdet ihr Alle das gut finden, dass z. B. Wittgenstein commandire, Hardenberg Premierminister sey, ich so viel Gehalt bekomme!)

ad b. Der Reichszweck: — mache ich mir dies an Beispielen deutlich. Zuvörderst allgemeinster und fortdauernder Zweck ist Volkserziehung zur Einsicht in das Recht. Dies ist nun eigentlich, um die *innere* Freiheit der Bürger zu schützen, und ist durchaus vormundschaftlich. (Ein Schmalz, der so etwas Privatsache seyn lässt, was denkt er? Nun, das Eigenthum zu schützen hat der Staat die Aufgabe, und zur Einsicht dafür bedarf es keiner Erziehung. Von allen jenen Vordersätzen hat er ja nichts.) Das Ziel dabei ist die freie Einsicht. Nun ist diese Einsicht aber bedingt durch die, welche die Erziehung erst hervorbringen soll; also muss zunächst man *glauben.* (Wie selbst despotische Staaten die Nothwendigkeit zu überzeugen fühlen, und drum Lug und Trug in den Volksunterricht bringen! Im Christenthume ist er durch ein Misverständniss.) Besondere Zwecke dagegen sind Anordnung des Ackerbaues, der Gewerbe, des Handels, und fortschreitende Verbesserung darin: der Zweck dabei ist, die *äussere* Freiheit, die Naturherrschaft zu sichern.

Hier entsteht jedoch die allgemeinere Frage: wie liegt dies in dem Begriffe des Rechts überhaupt, in der Sicherung der Freiheit der Einzelnen vor dem Freiheitsgebrauche Anderer? (Welches zugleich über den ersten Punct der Erziehung das Nähere angeben, und überhaupt unseren Begriff vom Reiche erweitern muss.)

Ich habe gesagt: es liegt in dem Eigenthume, das Eigenthum sey das mir von den Andern zugestandene Recht, in einer gewissen Sphäre des Wirkens frei zu seyn. Dies ist ein alter Satz, den ich bei dieser Gelegenheit prüfen muss. —

Der Eigenthums- und Schutzvertrag geht auf Sicherung der Rechte jener Freiheit — versteht sich gegen andere freie Wesen — durch Vereinigung der Kräfte Aller. Es ist bloss ein Verhältniss der Freien zu Freien; von dieser Erweiterung der Naturherrschaft liegt aber nichts darin. Wenn jeder für sich thut, was er darf, unbeeinträchtigt von Andern, so ist sein Recht ungeschmälert: was der Andere auch sonst thun möge — sein Recht ist nicht verletzt. Jeder hat sein Eigenthum abgesondert in vier Pfähle eingeschlossen, — wo dann doch die Raupen des Andern mir meine Saat verwüsten können!

Dies liegt nun in der eben aufgestellten Eigenthumsidee. Jeder hat Recht nicht nur auf freie Thätigkeit überhaupt, sondern auf die *kräftigste und erfolgreichste Thätigkeit* in der Gesellschaft, die der Gebildetste sich denken kann, in der ihn der Andere auch bloss durch Unterlassung zu stören vermag. Dies ist ganz etwas Neues, und bringt, falls es durchgesetzt werden kann, eine völlig neue Rechtslehre hervor. Nicht eine Thätigkeit, wobei Andere ihm helfen, nur eine solche, wo sie ihn nicht stören, ist der beabsichtigte Eigenthumsbegriff. Nicht stören heisst aber nicht bloss durch positive That in seine

Thätigkeit eingreifen, sondern auch durch Nachbleiben und Unterlassen in dem allgemeinen Culturgange die höchstmögliche Herrschaft über die Eine gemeinschaftliche Natur hindern. (Die bisherigen falschen Angaben über das Eigenthum liegen eben darin, dass jeder eine verschlossene abgesonderte Natur zu haben begehrt. Eine solche giebt es aber nicht: die äussere Freiheit ist daher insofern bedingt durch die Thätigkeit Anderer an ihrer eigenen Stelle.)

Die Freiheit des Menschen in dieser Rücksicht, so weit er sie intensiv ausdehnen kann, ist daher ebenso sein Recht, wie die innere Freiheit es ist, und kein Anderer darf ihm dieselbe durch sein Nachbleiben oder Unterlassen stören. Man gedenke an die Schutzblattern. — Darauf folgt Vertheilung der Gewerbe. Ich habe dies ehemals als *möglich* gezeigt: hier zeige ich es als *Recht*. Es entspringt aus der Macht des Menschen über die Natur, seinem *Menschen*-Rechte, *Urrechte*; es gehört zum gebildeten Menschen, und er kann seine Einführung verlangen. Wie irgend ein Mensch es weiss und vermag, die Natur zu besiegen, so soll es für Alle seyn. Dies eröffnet eine weite Aussicht.

Die Erziehung Aller, als die erste Bedingung, gehört auch mit in diesen Kreis. Des Menschen Leben ist die *Gesellschaft*, und sein Recht, die vollkommenste Gesellschaft, die er denken kann. Ich will Mensch seyn: — dies Recht ihm völlig zu verschaffen, ist Zweck des Reiches.

Zwang wird nur gerechtfertigt durch die Erziehung zur künftigen Einsicht; nur so kann ihn der Zwinger auf sein eigenes Gewissen nehmen. Dieser kann daher nur der Gebildetste seyn, oder der, welchen Alle für den Gebildetsten halten müssen. Nur *daher* kann er Recht zur Gewalt erhalten. Dies liefert schon die ganze Ansicht des Reiches *in nuce*, und ich habe mehr gedacht, als ich glaubte: der Grundriss ist fertig. — Gegen den Verstand hat Keiner äusseres Recht. Der höchste Verstand drum hat das Recht, Alle zu zwingen, seiner Erkenntniss zu folgen. Aber wer ist der höchste Verstand, wer hat das Recht, darüber das entscheidende Urtheil zu fällen? Darüber ist eben der Streit.

Dieser Streit lässt sich nur durch allmählige Annäherung des gegenwärtigen Zustandes an den seyn sollenden thatsächlich lösen. Die Aufgabe wird hier eine *geschichtlich-praktische*: nachzuweisen, was in diesem Gegebenen selbst für ein Element liege, das unaufhaltsam über dasselbe hinaus und jenem Ziele zutreibt, das Reich zu realisiren. (Dies ist in den Nebenblättern weiter angelegt und wird in den Vortrag kommen.)[*]

Dagegen bleibt dort übrig die Frage über die nothwendige Einrichtung einer Gelehrten-Republik, die aus ihrer Mitte den souveränen Herrscher wählen soll. Es wird allemal ein bejahrter Mann seyn: aber er hat sein Leben hindurch über den Staat nachgedacht, nach seiner Idee und nach den unmittelbaren Beziehungen, in denen diese verwirklicht ist. Er kennt ihn und das nächste Nöthige. Auch die ersten Regierungsbeamten, Minister, müssen aus dieser höchsten Sphäre der Intelligenz hervorgehen. Planmässige Volksbildung und Regierung ist eins: die Gesetzgebung spricht aus, wozu sie dieselben gebildet haben und bereitet vor die neue Bildung. Sie haben sich vorher als die besten Volksbildner gezeigt, und die giebt ihnen eben das Recht und den Anspruch, es auch zu regieren. Daher kann auch der höchste Regierende nur aus dem Rathe dieser höchsten Volksbildner hervorgehen: sie selbst haben ihn aus sich zu wählen.

Die Beweisführung nochmals scharf: — Ihrer Einsicht nur sollen Alle folgen; nemlich *mittelbar*, indem ihrer Einsicht nach die Einsicht dieses und dieses Collegiums, des Lehrercollegiums, die höchste ist. — Die Sache kommt hier doppelt: 1) *Einsicht:* in dieser Rücksicht ist das Recht eines Jeden — des Ganzen in jedem Zeitmomente — nur die Einsicht. Aber es muss wirklich seine — des *Ganzen* — Einsicht seyn. *Ultra posse nemo obligatur, nec habet jus.* Also eben auch der Wille Aller findet lediglich hier seinen Platz, als Ausdruck der gemeinsamen Einsicht. — Glaubst du eine *bessere Einsicht* zu haben? Du darfst sie nicht durch eigenen Beschluss erheben zur allgemeinen, und auf die Gefahr, dass du irrst, das möglicherweise Bessere preisgeben. Kannst du nicht machen, dass Andere dir trauen, kannst du nicht überzeugen, so ist dies deine Schuld. Mit Gleichen stelle dich in die Laufbahn.

---

[*] Vergl. die Staatslehre Bd. IV. S. 450 ff. und 460 ff.

2) Es muss nur seyn die Schuld der Zeit, die eben nicht weiter ist, wodurch das Maass der Einsicht bestimmt wird, keinesweges, wie jetzt, irgend eine besondere Willkür. Wie wird jenes Maass gemeinsamer Einsicht nun recht klar? Eben an dem Maasse der gewonnenen allgemeinen Erziehung. Es zeigt sich eben, dass der Satz: das Volk soll zur klaren Einsicht, und so zur Freiheit gebildet werden, objectiv gültig ist; denn nur so kann klar entschieden werden, ob eine Frage an der Zeitordnung ist oder nicht. Ist dies nun eingeführt, so versteht sich, dass die höchste Leitung der Angelegenheiten nur bei den Erziehern liegen kann. — Der Fehler in unseren Staaten ist bloss der, dass das Glied der Volkserziehung fehlt, um den rechtmässigen Regenten zu *constituiren* und zu erschaffen.

Dies scheint hiermit bis zur höchsten Evidenz gebracht. Dagegen wird man mir nun, wie gegen meinen Universitätsplan, vorwerfen Jesuitismus des Begriffs, Beschränkung der Freiheit durch unbedingtes Rationalisiren, revolutionäre Tendenz u. dgl. — Gut: es wird auch durchgreifende und revolutionäre Köpfe geben, die da frei lehren, die *Lehrer* nemlich. Was eine Secte zu bilden vermag, mag es thun! Für die Gegenwart sind diese nun nicht; — denn sie scheitern an dem Maasse der allgemeinen Einsicht; aber vielleicht für die Zukunft, wenn sie sich vor dem allgemeinen Verstande bewähren. Sie dringen durch, wie sie können; und so ist es eigentlich auch jetzt. — Jene stets sich wiederholenden Einwendungen aber liegen tiefer: der Mensch schrickt zurück, seine Subjectivität dem Gesetze des Verstandes unterwerfen zu sollen; er zieht das Herkommen oder die Willkür vor.

Gegen den Verstand hat keiner äusseres Recht: der höchste Verstand hat drum das Recht, alle zu zwingen, seiner Einsicht zu folgen. — Aber wo ist der höchste Verstand? Wer hat das Recht, darüber ein Urtheil zu fällen? Hier ist der Streit zwischen Subjectivität und Objectivität. Jedes Individuums Ansicht über Sittlichkeit ist individuell. Ich z. B., ein Lehrer, Alles auf Erkenntniss gründend, will vor allen Dingen Erziehung Aller. So wollte es Jesus auch, nur versteckt, nicht so klar es aussprechend. Nun kann ich gar nicht umhin zu glauben, dass ich darin recht habe; auch geht mein ganzes System aus von dieser Ansicht. Wäre denn diese nun *objectiv* zu machen? Ja; falls in der Wissenschaftslehre die *Absolutheit des Verstandes* vorausgesetzt wird, sie nicht selbst nur eine individuelle Ansicht seyn soll. — So müsste ich denn zeigen: sie ist ein *formaler* Begriff, gar kein Urtheil. So nun ists: man kann die Wissenschaftslehre ignoriren; aber wenn man sie verstanden hat, kann man sie nicht unwahr finden.

So ist denn auch das Urtheil, dass Volkserziehung an der Zeit sey, gar kein individuelles Urtheil, sondern ein schlechthin *objectiv gültiges*, denn es macht Bildung zum *Verstande*, dem objectiven Maassstabe der Mehrheit, zum Principe aller Folgezeit, und unterwirft so sich selbst dem höchsten Ausspruche. Es ist gar kein *Zeiturtheil*, denn es ist zu aller Zeit wahr gewesen; es ist nur in der Gegenwart zuerst als allgemeines Princip ausgesprochen worden.

Der Beweis ist leicht klar zu machen: — Die Menschen müssen dem Rechte folgen; dies wollen Alle. Aber zugleich können sie, als freie, nur ihrer Einsicht folgen wollen. Ihr Recht auf Erziehung ist daher ihr *Urrecht*. — So bin ich drum wahrhaft Stifter einer neuen Zeit: der Zeit der *Klarheit*; bestimmt angebend den Zweck alles *menschlichen* Handelns, mit Klarheit Klarheit wollend. Alles Andere will *mechanisiren*, ich will befreien. Erziehung zur Klarheit ist nemlich Erziehung zur Freiheit; denn nur in der *Klarheit* ist *Freiheit*. Beides aber ist nur *formal*. In der That bleibt nemlich der unendliche Inhalt jener Freiheit, die sittliche Aufgabe, etwas Unbegreifliches, das Bild Gottes eben darum, weil dieser schlechthin unbegreiflich ist, und nur zu erleben in den Offenbarungen der Geschichte.

Nun eine neue Untersuchung! — Was liegt in der Erziehung des Volkes zur Freiheit, als eines organischen Ganzen? Einer Gemeine der Freiheit, die da, wie ein lebendiger Körper, ihre besonderen Organe, ihr leitendes Auge, ihre Hände und Füsse habe? Diese sollen eben durch Bildung aus der gegebenen *Masse* sich abscheiden, welche darum von der Erziehung völlig durchdrungen werden muss. Keines wird vorausgesetzt (nach der Platonischen Vorstellung) als golden oder eisern, sondern es hat erst in der Probe sich zu bewähren.

Der *äussere* Zweck ist Naturherrschaft: zu dieser ist zu bilden durch ein leitendes Auge, um zu erhalten, was man hat, und zugleich diese Herrschaft stets zu steigern. Der *innere* — die Menschenbildung eben zu diesem geschlossenen Organe, was nur durch den Rath der Erzieher möglich ist.

In diese beiden *Grundklassen* demnach zerfallen die Menschen, und erst von da an in die weitern, untergeordneten. Alle diese formirt die Erziehung nun, so gut sie kann, aus dem gegebenen Stoffe der im Volke Geborenen. Ob es edle Racen gebe, das muss sich da zeigen; aber man darf in keinem Falle es voraussetzen. Und wenn in 1000 Generationen lauter Edle und Grosse erscheinen, was verhindert, dass in der tausend und ersten es anders sey? Durch die allgemeine Erziehung muss doch jeder hindurch. So wird allerdings ein organisches Ganze gebildet, in welchem jeder frei ist, und aus sich selbst geworden, was er werden kann: (giebt ein herrliches Gemälde).

Hierbei die Nebenfrage: wie die Bildung der niederen Stände von der der höheren verschieden sey? — 1) Einsicht über die Freiheit, drum über Sittlichkeit und Recht, ist allgemein. 2) Nun kommt bei ihnen eine technische Fertigkeit hinzu, die die Anderen nicht zu haben brauchen. Die höheren haben statt dessen theoretische Ansicht der Wissenschaft, historische Kenntniss u. s. w.; kurz Philosophie, Encyklopädie, Geschichte. — Sich selbst im Zusammenhange des Begriffes anzuschauen, bedarf der Volksmann nicht; — er bedarf es nicht, doch wird er, falls er es vermag, nicht davon ausgeschlossen. Ueberhaupt bleibt ihm immer das *Recht*, sich in die höhere Einsicht und den ihr angemessenen Stand aufzuschwingen. Nur der Gelehrte soll jeden, und sich selbst, in seiner Genesis begreifen. Dies wäre also der Unterschied: *factische* und *genetische* Erkenntniss.

Der Erzieher *regiert* insofern, schon als Erzieher; denn er macht als solcher möglich, was das Gesetz wirklich machen wird. Der Erziehungsplan und Regierungsplan ist ganz derselbe. —

Greife ich nun den anderen Punct auf, über die Gültigkeit der Wahl zum Erzieherstande überhaupt. — Die Verordnungen sind: so viele müssen für die höheren Stände ausgehoben werden, die übrigbleibende Summe fällt den niederen anheim. Dies thun die alten Erzieher stets nach ihrer besten Einsicht. Sie drum sind eigentlich die Wähler der Folgezeit.

Aber aus welchem Rechte? Sie nemlich nehmen die Richtigkeit ihres Urtheils allerdings auf ihr Gewissen. Die Sache verhält sich so: was in den bisherigen Staaten eine factische Begebenheit thut, das Geborenwerden in einer Familie; dies thut hier der Verstand: dies ist besser. (Daher der Aristokratismus der Alten: sie legten, um dies zu rechtfertigen, dem Ohngefähr Verstand bei: daher die Platonische Fiction.) Nun mag wohl dieser Verstand durch seine eigene Natur beschränkt seyn; dies ist Sache der Endlichkeit, diesem Schicksale muss man sich unterwerfen.

— (Beiläufig: Können auf diese Weise die Menschen Familiennamen haben? Es scheint nicht. Ueberhaupt geht, wie es scheint, die Familie gänzlich zu Grunde. So ungefähr war auch Plato's Ansicht. Dies ist nun anstössig gewesen. Der Grund dieses Anstosses scheint der zu seyn, dass von der Familie alle Bildung ausgegangen ist, weil kein Staat war: dass in den bisherigen Staaten es drum allerdings die *Stämme* sind, die ewig dauernden Familien, die den Staat bilden; daher auch Grundeigenthum, Erbe u. s. f., über welches Alles der Staat kein Ermessen hat. Dies das als absolut unbegreiflich Vorausgesetzte. — Dass dies nun durch meine Theorie der Freiheit, als durchaus in der *Individualität* begründet, gänzlich wegfällt, ist demonstrirt. — Jenes Verhältniss kam daher, weil die *Natur*, der *Instinct* die Menschen bildete, desshalb in der Familie, und weil der Staat eigentlich Notiz nahm nur von den *Mündigen*, diese erst seine Glieder wurden. — Was jetzt eingreift in die Erziehung, ist die Religion, und der Staat nur als Schutzherr derselben. Dies ist bei dem historischen Ermessen wohl zu überlegen. Die Kirche hat in vielen Stücken dem Staate vorgegriffen. *Sie* bildet zum Himmel; dem Christenthume verdanken wir den Begriff der Gleichheit Aller in ihrer höchsten Beziehung, vor Gott. Die Bildung zum Staate und für die Welt bleibt der Familie überlassen, und da kann denn eben nichts Besseres herauskommen, als vorliegt, und die Menschheit kommt nicht weiter. — 1) Wie ist es so gefasst, mit der *Ehe*? 2) Wie ist das Schreien über Familienleben, Liebe u. dgl. zu beseitigen? — *ad* 1) Die Ehe ist die Weise des erwachsenen Menschen, zu leben. Das wäre ja aber eben in der Familie. Ich will jedoch die Ehen alle kinderlos, auch allen ferneren Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern aufgehoben, durchaus wie Plato. An die Stelle der Eltern treten die Erzieher. — Auf die Tiefe zurückgeführt, wäre die Frage so zu stellen: hat jeder Erzeuger ein *natürliches* Recht, Erzieher zu seyn, und die Liebe und Ergebenheit einzuernten, die in diesem Verhältniss liegt? — Dies Recht müsste liegen in der Herrschaft über die Natur: Kinder in ihrer Unmittelbarkeit sind Natur. Nun ist es durchaus unverständig, dass dies nicht übertragen werde den Besseren, eigentlich Kundigen. Also ein solches Recht für jederman, bloss weil er Vater ist, wäre zu *läugnen*. — *ad* 2) Darin liegt nun jenes Schreien über Familienleben mit darin; es liegt dies mit in den rohen Begriffen von den Kindern, als einem Eigenthum der Eltern. Es kann seyn, dass unter gewissen Verhältnissen die Familienerziehung gut sey; aber du hast kein *Recht* dazu; und dies wichtigste aller Institute kann nicht dem Zufall überlassen werden. — Aber die Ehe, überhaupt die Bestimmung des *Weibes*, wenn man ihr den Einfluss auf die Kinder, auf die Töchter raubt? Es könnten da doch mancherlei unaufgehellte Begriffe obwalten: *res altioris indaginis*.

Suche ich bei dieser Gelegenheit klare Ansichten über die *Volksreligionen* der Alten. Es kam darauf an, eine *Weisheit*, und *Sanction* durch dieselbe, dem absoluten Factum zu geben, und so Glauben zu setzen an die Stelle der Einsicht, ihren *Willen* gefangen zu nehmen. Es musste drum jenes geschehen, und geordnet seyn durch einen absolut über alle menschliche Freiheit hinausliegenden Verstand. Die Urheber täuschten keinesweges; es erschien ihnen selber also. Da gab es drum auch Winke der Götter, Auspicien u. s. w. Sie glaubten daran, und handelten nun so mit gutem Gewissen. Dies die von Gott gegründeten Staaten des Alterthums: sie waren nothwendig aristokratisch, weil die Ordnung ausgeht von Einem. — Wie nun der Glaube an eigene Freiheit und eigenen Verstand sich entwickelte und jener Unterwürfigkeit unter den Willen der Götter Abbruch that, entstand der Demokratismus. (So stützen sich noch unsere Ansichten von der Rechtmässigkeit der Herrscher auf den *Willen Gottes;* der Rechtstitel sey unerforschlich, meint auch Kant.) Die Verfassung drum heilig; die Orakel, die Auspicien sogar zugänglich nur den Aristokraten. *) —

Wie weit lässt unsere Philosophie das Factum gelten? Antwort: *rein formal*; aber sie giebt ihm keine bestimmende Kraft; diese soll vielmehr fallen. Der eigene, menschliche Verstand soll das Ordnende werden. — Glaube an eigene Freiheit und Verstand gründet sich jedoch auf den *bewussten Besitz* derselben: ehe man drum die Menschen nicht verständig wird machen können, wird man ihnen auch dieses System nicht beibringen. Dies zum Troste für die Furchtsamen! Wer aber *frei* zu seyn wähnt, ohne den höchsten Verstand, diesen züchtige man auf alle Weise!

— Wir werden Alle im Glauben geboren heisst eigentlich: wir werden Alle im Unverstande geboren; weil nur die Freiheit verständig macht. —

Alle Geschichte entstände darum und höbe an aus dem Unverstande, und sie wäre unendlich, weil das *Unbegreifliche*,

---

*) Vergl. die weitere Ausführung in der Staatslehre, Bd. IV, S. 500—520.

d. i. das noch nicht in den *Begriff* des Thuns Gefasste, unendlich ist. (Dies möchte sogar zur Klarheit der Welt und des Sittengesetzes etwas beitragen. Das Factische ist die *unendliche* Aufgabe für den *Begriff*. Daher eine frühere Idee von mir, dass jede gegenwärtige Welt durch ihre künftige erklärt werde.)

Aber ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen, nicht zugleich ein Weltplan, drum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand? Welches ist denn das Gesetz der Weltfacten, d. i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignoriren und Absprechen mir geholfen! Ich dürfte da allerdings einen tieferen, eigentlich *absoluten* Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den inneren Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen *Verstand* gesetzt seyn. (Hierdurch würde ich mich Schellingen wieder mehr nähern.) Die Frage liegt in den tiefsten Principien, in der Untersuchung über die absolute Verstandesform im Verhältniss zum absoluten Seyn, die ich in den Nebenblättern angelegt habe. *)

Hier ist jenes nur auf Beispiele anzuwenden. — Soll die Menschheit bestehen, so muss es freilich ein zwingendes Band in unmittelbarer Weise geben; doch dafür ist schon die Naturanlage der Familie vorhanden. Diese Unterjochung giebt es aber nicht ohne irgend ein Gesetz; denn Zufall kann darin doch nicht zugegeben werden. Nun ist ferner dieser Nothoberherr nur dazu da, damit dem Verstande und der Freiheit die Aufgabe des rechten Oberherrn zum Bewusstseyn komme und er ihn *so* allmählig erzeuge; — wie die Familie dazu da ist, zum Begriffe der Volkserziehung zu treiben. (Jeder hat das *Recht*, die möglichst beste Bildung zu erhalten: aber die Familienerziehung ist niemals diese beste, weil sie nicht die durch den besonnensten Verstand geleitete seyn kann. Jederman *soll* sich der Herrschaft des Rechts unterwerfen; deshalb existirt überhaupt Herrschaft, als Unmittelbares: aber sie ist nur die Bedingung, um dadurch zu dem zu kommen, was eigentlich herrschen soll, zum Rechte; und sie selbst wird nur rechtmässig, als diese Bedingung. — Jemandem *Gefühl* und *Tact* absprechen, heisst ihm zugleich *Unverstand* absprechen.)

---

*) Diese sind nur noch unvollständig erhalten; ihr wesentlicher Inhalt jedoch ist in das Fragment des durch den Krieg von 1813 unterbrochenen Vortrages über die Wissenschaftslehre aufgenommen worden. („Nachgelassene Werke," Bd. II. S. 25, 31. ff. u. s. w.) Der dadurch höher gesteigerte Sinn des Systems leuchtet ein. Man vergleiche damit die Bemerkung des Herausgebers in der Vorrede zum V. Bd. der „Sämmtlichen Werke" S. XXXIV.

(Anmerkung des Herausgebers)

Also alles dies wären *Nothmittel*, Vorbedingungen, zu Stande gekommen durch die Nothwendigkeit eines ersten *Factums* der Ordnung und der Bildung, da die eigentliche Auflösung durch das eingesehene Gesetz fehlte. Da sagt man nun: Glück, zufällige Umstände, einzelne ausgezeichnete Männer der Geschichte hätten dies herbeigeführt. — Gut: was ist nun dieses Glück, dieser Zufall? — Ohne dies, könnte zunächst gesagt werden, wäre die menschliche Gesellschaft zu Grunde gegangen. Aber warum hätte sie nicht zu Grunde gehen sollen?

Dass sie es nach schlechthin apriorischen Gesetzen nicht kann, ist bekannt. Wie hängen diese nun mit jenen historischen Ereignissen zusammen? Oder wie zeigen sie sich in ihnen? (Auch, scheint es, folgt daraus, dass das Menschengeschlecht niemals zurückgehen und verfallen könne.)

Es scheint, ich komme da zu etwas, das *nothwendig* ist, sowie die Natur; aber *sittlich*, *rechtlich* wenigstens, in Beziehung auf das Bestehen der Welt der Freien, — was sonst genannt worden: Goldenes Zeitalter, Stand der Unschuld, Normalvolk, stehend in *Unmittelbarkeit* des Sittlichen. Was ich ehemals geahnet, beweist jetzt sich deutlicher: diese Welt muss erscheinen, als eine Welt der Freien. Sie könnten daher sich zerstören: doch sollen sie in der Erscheinung es nicht können: die Anstalt dagegen müsste daher auch zugleich mit ihrer Existenz gesetzt seyn. Die Freiheit müsste sich, gewissen Formen gegenüber, ihrer ursprünglichen Gebundenheit bewusst werden: wir nennen es *Glaube*, an die Autorität gewisser Satzungen, und unmittelbaren Gehorsam gegen dieselben; *innere* (religiöse) Scheu, Ehrfurcht. In dieser Form gelangt nun überall zuerst das Sittliche und Recht (als „*Sitte*") an den Freien: der *Grund* dieser Ursprünglichkeit liegt in jenem ewigen Gesetze; und sie ist das Zeichen, die unmittelbare Kundgebung davon.

Einer solchen, alle Freiheit bindenden Ursprünglichkeit des Sittlichen und des Rechts bedarf es aber, der Nothwendigkeit nach, nur an Einem Orte in der Menschheit, unter Einem Volke. Bei den übrigen mag der Process der *realen* Einrichtung durch Freiheit wirklich vor sich gehen; der Faden, an welchem er beginnen kann, ist gefunden.

Eine absolute Einrichtung jener ursprünglichen Welt ist daher nun die Familie, nicht bloss in physischem Sinne, als Vereinigung der Geschlechter und Erzeugung der Kinder durch sie, sondern in sittlichem, als *absolut factisches* Band der geistigen Vereinigung und der sittlichen Bildung aus ihr, vor aller Kunst vorher und als Grundlage aller Kunst und alles Begriffes. Daher auch die Heiligkeit der Familie in unserem noch gegenwärtigen Gefühle: sie hängt mit jener Ursprünglichkeit auf das Tiefste zusammen und kann nicht (soll auch nicht) vertilgt werden, nur erhoben in die befreiende Form der Einsicht.

Nun kann es aber kommen, dass diese ursprünglichen Formen, *Güter* für die beginnende Menschheit, im Verfolge Uebel werden, Strafmittel, aber auch Sporn der weiteren Entwickelung, weil der freie Verstand, der sich entwickelt, sie, die der kindliche Glaube duldete, nicht dulden will. (Glaube ist eben das Beruhen bei dem höheren göttlichen Verstande; der Glaube soll nun weichen, indem der göttliche Verstand von uns eingesehen, in uns aufgenommen wird. Und dies ist also der ganze Process der Geschichte: den ursprünglichen, darum geglaubten, der Einsicht des Menschen jenseitigen Verstand, der aber in der Geschichte ist, in die freie Einsicht aufzunehmen und in den Besitz der menschlichen Freiheit zu bringen.)

Dabei scheint nun zwischen den *Nothmitteln* und denen der *Freiheit* ein natürlicher Gegensatz zu bestehen, wie zwischen der Erziehung durch die Familie und der Volkserziehung, zwischen dem Nothherrscher und dem rechtmässigen. Der Unterschied muss liegen in den Grundpuncten und muss das

Recht der Freiheit über die Natureinrichtungen völlig durchsetzen. Eine andere *Kinderfabrik* kann der Staat nicht anlegen — hier bleibt Natur, — wohl aber eine andere *Bildungsfabrik*. Dort hat bisher die Natur zu weit gegriffen und die Freiheit gewinnt das Feld *neben* ihr. Der Nothherrscher, indem er seine Herrschaft vererbt, thut es auch zufolge der Natur; — hier aber gehört Natur nicht her, die Freiheit löst sie völlig in sich auf.

II.

Ueber Zufall, Loos, Wunder u. s. w.

Nun aber eine andere Frage: — Es kommt darauf an, das, was man *Zufall* nennt, oder die *Kraft* des Factums recht zu begreifen. Diese ist abgebildet in der Entscheidung durch das *Loos*. Wenn nun der menschliche Verstand, der handeln *muss* (ausserdem: *quod dubitas, ne feceris*) und schlechterdings keine Entscheidungsgründe hat, das Gesetz ihm schweigt, zum Loose greift, was beruhigt ihn dabei? Er thats im Glauben und unter Anrufung des höchsten Verstandes. Wenn ihn dieser nun im Stiche liesse, wäre dies seine Schuld? Kann ers; ist unter diesen Bedingungen das Loos nicht wirklich Stimme Gottes? — Es scheint: denn es ist für die Freiheit und ihre Forterhaltung ein schlechthin Factisches, und die Freiheit selbst, die als solche sich weiss, ist daran gewiesen. (Es kommt darauf an, dass das Herz fest werde, und hier wäre die Darstellung eines reinen Glaubens.)

Formaliter möchte die Sache damit entschieden seyn: aber es fragt sich eben, ob auch der für uns unbegreiflichen Entscheidung des Looses eine besondere *Weisheit* beizulegen ist, und darauf beruht es. Nemlich: das Loos konnte so, oder so, ausfallen, und der Mensch hat allerdings das factische Princip als frei hingestellt. Ist nun das Ausfallen auf die Eine Weise besser, als auf die andere, ist das *Bessere* durch das *Loos* wirklich geworden? Behaupte ich das Letztere, so komme ich allerdings zu einer solchen Weisheit Gottes, wie sie wollen. Könnte ich aber behaupten, es sey durchaus indifferent, wie ich von der factischen Grundlage der Natur überhaupt dies allerdings behaupte, so fiele dies weg.

Dass es für den wirklich begreiflichen Erfolg, also von unserem Standpuncte, völlig dasselbe bleibt, wenn Einer auf seinem Sinne beharrt wäre und diesen durchgesetzt hätte, — das Loos nur auf eine andere Weise — und dass wir aus diesem Loose nie herauskommen, ist leicht zu beweisen und richtig.

Auch dass es durchaus indifferent sey, wird sich leicht zeigen lassen. Entweder es war das Rechte, — so entwickle fort: oder das Unrechte, — so *verbessere* es! Mit dem *Begriffe* des Rechten als solchen ist ja überhaupt erst die Realität in die Welt geboren. — (Ich wollte sagen: Zeit sey verloren. Aber auch diese ist nicht verloren. In Beziehung auf diesen Punct geht die Realität erst an mit der Einsicht: das Frühere sind die genetischen Puncte des Nichts. — Es möchte sich vielleicht zeigen, dass denjenigen, die in solchen Fällen eine positive Weisheit behaupten oder begehren, es nicht zu thun sey, *verständiger* zu werden, sondern um *Glück*, d. i. Leichtigkeit, Mühlosigkeit.) —

Aber diese Frage ist noch übrig: möchte ich da nicht überhaupt ein *Geschehen* (Fallen des Looses) ohne alles Gesetz behauptet haben, und geht denn dies? — Die Untersuchung ist sehr interessant. Ich könnte doch gleichwohl ein Gesetz annehmen, nur ein blosses Naturgesetz, durchaus aber kein sittliches; — ein physisches Gesetz der *Schwere* etwa, beim Loose; den *Naturtrieb* bei der Entscheidung eines gewissen Willens. Diesen, weil sie unbekannt bleiben, würde nun eine *sittliche*, die Freiheit bindende und für sie gesetzliche Kraft zugeschrieben, die Entscheidung als ein *Wunder* betrachtet. —

Der Begriff des *Wunders* wird hier klar. Es fragt sich 1) ob ich ein solches Naturgesetz annehmen will und kann, oder nicht? Sodann 2) ob in unserem Falle nicht wirklich, etwa aus ursprünglicher Berechnung, — wie die bekannte Erklärung der Gebetserhörungen voraussetzt, — die Entscheidung aus einem absoluten Verstandes- und sittlichen Principe hervorgeht?

ad 1) Dass die eigentliche Natur irgendwo zu Ende ist und die Freiheit beginnt, ist oben gesagt worden. — Durch die Sichtbarkeit nimmt das Seyn eine ganz andere Form an, d. h. es wird absolut *genetisch*, gewinnt daher auch Bedeutung für die Freiheit; ein Sinn wird dem Naturfactum beigelegt, den es in seinem nothwendigen Bestehen, als Ausdruck des Naturgesetzes, an sich nicht hat. Somit ist zuvörderst im Klaren, wie es zu einer solchen Deutung der Natur oder einzelner Ereignisse in ihr, überhaupt kommen kann; sodann wie sich eigentlich die Freiheit zur Natur verhält, wo sie beginnt? Die Freiheit ist das absolut Anfangende, aus sich selbst Entscheidende, Neusetzende, die Natur ist das Einerlei des Kreislaufes.

Aber wohlgemerkt: im Begriffe der Freiheit liegt zunächst eigentlich nicht, dass ihre Selbstbestimmungen Ausdruck des absoluten Verstandes seyen; dies liegt vielmehr im Principe des göttlichen Erscheinens, dessen formales Bild die Freiheit nur ist. In ihr liegt allein, dass sie Erstes, schlechthin Anfangendes sey: dies ist sie nun immer, wenn nur das Naturgesetz nicht wirkt. Also Freiheit ist Sichlosreissen von der blossen Naturverkettung und Nothwendigkeit. Die entgegengesetzte Ansicht wäre die begrifflose Tendenz eines Verknüpfens und Begründens ins Unendliche, die Flucht eines Absoluten, und die Verkennung der Grenze des Verstandes.

Aber es fragt sich, ob die Freiheit und Gesetzlosigkeit in der Natur nicht selbst durch Loos, Vogelflug u. dergl. repräsentirt wird? — Bei dem Loose wäre es wohl klar. Ein Loosen und die Bewegungen zur Loosentscheidung bringt ja die Natur nicht hervor: sie sind Freiheitsproduct. Der Vogelflug dürfte sich etwas anders verhalten; aber da ist es erst die Freiheit, die ihm einen der That selber ganz äusserlichen Sinn aufdrückt. In solchen Dingen ist Gesetz, *dass* überhaupt etwas erfolgt; *was*, bleibt unentschieden. — Man legt indess dergleichen Zufall einen Verstand unter, weil er den Verstand bestimmend wirkt. Es ist dies nichts Objectives, sondern nur Subjectives; die menschliche Willkür und den Verdacht der Lust bringt man dadurch weg.

Daran reiht sich zugleich auch der Begriff des *Wunders:* man macht das Loos zum Bindenden und Verbindenden, zum Orakel, das uns die Stimme Gottes anzeigt; das ist nun auch das Gebiet des Wunders, es ist ein sichtbarer *Act* der Gottheit. — Andere Wunder, Todtenerweckungen u. dergl., sind *Beweise*, dass wir glauben sollen: auch Stimmen Gottes.

Was sind nun wunderbare *Erhaltungen, Gebetserhörungen* u. s. w.? — Der Verstand des Individuums kann sich selbst nicht mehr erhalten; er fordert eine Handlung Gottes, die sich knüpfe an seinen *Begriff*, eintrete in seinen Plan: dies ist der Begriff des Individuums von dem Ereigniss, entsprechend seinem Wunsche, Gebete. Entspricht ihm zugleich aber eine objective Wahrheit?

Ich habe oben factische Gesetze für die Erhaltung der ganzen Menschheit zugegeben: erstreckt sich dies nicht auch auf den *Einzelnen*? Ueberhaupt: was *gilt* der Einzelne? Es ist die sehr wichtige Frage, ob die einzelnen Individuen bestimmt sind schlechthin durch ein Gesetz, oder ob sie durch die *Freiheit* hervorgebracht werden, da im Menschen das zeugende Princip nicht bloss Natur, sondern an die Freiheit geknüpft ist; und dies greift ein in Alles, was überhaupt durch Zeugung und Geburt vererbt wird? Hätte die Freiheit sich anders entwickelt, so wäre es nicht oder wäre es anders. Die bisherigen Principien scheinen nicht hinzulangen, dies zu erledigen. — Ausserdem steht die Sache so: Wenn ein Individuum in die Lage kommt, dass es sich durch seinen Verstand nicht mehr erhalten kann, so wird es entweder erhalten, oder es wird nicht erhalten. Im letzteren Falle löst sich die Frage von selbst: im ersteren verknüpft der Verstand allemal erst hinterher; und eine objective Entscheidung über die besondere Veranstaltung dabei ist eigentlich unmöglich. — Wenn aber diese Ereignisse sich wiederholen, wie bei Stilling, wenn das Ereigniss gerade zur erwünschten Stunde eintrifft, wie auch ich bei mir Beispiele erlebt habe? dann wird es wahrscheinlicher, dass ein Objectives zu Grunde liege. —

Nur *das* lässt allgemeingültig sich festsetzen: die höhere Bedeutung auch in dem, was man Wunder nennt, kann nur auf das Sittliche sich beziehen; dies im Menschengeschlechte und im Einzelnen muss es zum Inhalte haben, nicht irgend eine bloss physische Erhaltung. Es fragt sich nur noch immer, wie sich der objective Beweis eines solchen führen lasse? Er kann nur auf der Grundprämisse beruhen: das und das im Menschengeschlechte *soll* schlechthin seyn, zufolge seines ewigen Begrif len (welches Soll sich freilich bis auf die einzelnsten Ereignisse bestimmend herabbeziehen kann, indem alle geschichtlichen Wendepuncte in solchen Einzelheiten scheinbar bestehen): es ist aber nur möglich unter diesen Bedingungen; diese darum sind so nothwendig, wie jenes. Dies nun eben Geschichte, Handlungen der Vorsehung, Darlegung eines göttlichen Weltplanes: auch Wunder, d. h. unmittelbare Leitung eines Gegebenen für einen sittlichen Zweck; dies das Eine grosse Wunder, innerhalb dessen einzelne kleinere möglich sind. Dies ist die Teleologie, die Schelling an mir so verdammte.

Dennoch ist sie durch den Satz begründet, der freilich das Fundament meiner ganzen Lehre ist: die Sinnenwelt sey die Sichtbarkeit der sittlichen, und *weiter nichts*. Hier nun wird dieses Princip weiter bestimmt, indem der Begriff der Gesetzlosigkeit, dem die Natur nach meiner bisherigen Auffassung anheimgefallen ist, dadurch wesentlich eingeschränkt wird, und Manches in ihr selbst unter das sittliche Gesetz gebracht werden muss. Aber es fragt sich endlich, ob diese Bestimmung nicht durchgreife und die Gesetzlosigkeit der Natur ganz wegfallen müsse, indem sie durchaus bestimmt ist durch den absoluten Verstand, nicht bloss in jenen ausnahmsweisen Erscheinungen, die eben betrachtet worden sind? Dies gäbe eine durchaus veränderte Ansicht von ihr und auch von der Freiheit, wie vom Principe der Individualität. Den Grund zu diesem Allen habe ich in der Logik gelegt.*)

Jetzt stehe ich so: Besondere Vorsehung wäre anzunehmen, wenn in der Erhaltung der Einzelnen das Ganze erhalten würde, für welches letztere ich das Wunder annehme. So ist es klar, dass dies noch einer tieferen Untersuchung bedarf. Die Welt ist die Sichtbarkeit der Freiheit: dies muss die Natur in der That und nach allen Bedingungen seyn, nicht bloss jenes absolut Gleichgültige und Leere, wie ich mich bisher begnügt habe, sie aufzufassen. Was darum in den Bedingungen der Freiheit, muss auch in ihr gegeben seyn. Nun liegt aber in der Freiheit das Daseyn der Gesellschaft, mit seinen vornehmsten Bedingungen. Wenn diese nun gefährdet sind, oder wenn ein schlechthin neues Glied des Fortschritts eintreten muss in den Geschichtszusammenhang, eine durchaus neue Offenbarung des Geistes, so ist dies ein Durchbrechen des wiederkehrenden Fortgangs, ein schlechthin Erstes und Anfangendes, was weder aus der Natur hervorgeht — diese bleibt an ihren Wechsel gebunden — noch aus der Freiheit oder dem (endlichen) Verstande — diese können eigentlich nichts Neues setzen, in ihnen ist kein eigentlich erfinderisches Princip — sondern nur aus dem stammen kann, was zwischen Natur und Freiheit fällt, *geistige Natur* oder Ursprünglichkeit ist.

---

*) Vorlesungen aus dem Jahre 1812; abgedruckt in den „Nachgelassenen Werken" Bd. I, S. 106 ff.

So ist der Grundsatz über das Wunder durchaus unbedenklich; wahr jedoch bleibt auch das ehemals Gesagte, dass der Mensch Wunder nicht erwarten soll: denn die Anwendung bleibt im Einzelnen immer schwer. Aber dadurch wird das Princip des Wunders fortgehend für alle Zeit; wenn nemlich ohne dies die Menschheit gar nicht erhalten und besonders auf dieser Stufe der Ausbildung nicht erhalten werden könnte. Die nothwendige Voraussetzung hierbei ist immer, dass es noch keinen Begriff gebe für diese Sphäre, dass sie also noch der Freiheit und dem freien Verstande unzugänglich sey. Ist sie es nicht mehr, ist sie Gegenstand des freien Verstandesgebrauchs geworden: so kann es in dieser Sphäre keine Wunder mehr geben. Z. B. Jung-Stillings wunderbare Erhaltung und Aehnliches; — dies fällt weg, wenn in einem durchaus geordneten Staate jeder für seine Erhaltung gebildet, oder jeder Unfähige versorgt wird.

Aus Allem folgt, dass wir auch jenem Mittleren, jener geistigen Natur einen absoluten Verstand unterlegen müssen. — Nun aber — was ist denn das Ohngefähr? Zuvörderst, dem Stoffe nach, gewiss ein Product der nicht berechnenden, nicht eigentlich verständigen Freiheit: in die eigentliche Gesetzmässigkeit der Natur ein Ohngefähr zu bringen, geht nicht. Also es ist eben gesetzlos, weil es ein Product der Freiheit ist, ein Erstes ohne allen Grund, den es doch nur im Begriffe und durch Besonnenheit erhalten könnte, während es ohne Bewusstseyn geschieht; z. B. das Verlieren ist ein Anheimfallen aus der Region der Freiheit in die der Natur. — Auf diese Art geschieht Vieles durch uns, wobei wir uns der deutlichen Gründe nicht bewusst sind. Dies fiele zwischen die beiden Gesetzgebungen, die der Natur und die der besonnen zwecksetzenden Freiheit, mitten inne; wir *nennen* es darum das Ohngefähr: aber steht es *objectiv* unter keinem Gesetze? Dann wäre der Zusammenhang des Ganzen durchbrochen; denn an dies Ohngefähr reihen sich überhaupt Ereignisse der Geschichte an, in weiterer Folge oft die wichtigsten Entscheidungen. — Die halbwillkürlichen Handlungen der Freiheit ferner, wo aus augenblicklicher Regung, Rührung u. dergl. etwas geschieht, das Absenden eines Briefes mit Gelde u. s. w., wohin bringe ich diese? Dergleichen dunkle Associationen der Einbildungskraft müssen auch unter ein Gesetz gebracht werden.

Dies Alles zeigt, dass die bisherige Forschung lange noch nicht tief genug gegangen ist; denn alle diese Fragen hängen zusammen mit den höchsten und allgemeinsten Principien der Philosophie.*)

---

*) Dazu die Staatslehre Bd. IV. S. 466 ff.

III.

Ueber Ehe, den Gegensatz von altem und neuem Staat und Religion u. s. w. *)

1) *Schamhaftigkeit* — was ist sie? Eben jenes stille Gefühl seiner Würde, wie es in der angeborenen Keuschheit liegt, das sogar vor dem deutlichen Bilde im Bewusstseyn sich scheut; das unmittelbare Anstossen bei der Versuchung, die Würde zu verletzen, der Zweifel, ob sie verletzt werde, ob die Persönlichkeit nicht zum Diener der Lust geworden sey. Das angeborene Höhere, Sittliche erröthet; — der factische Beweis von dem Vorhandenseyn jener geistigen *Natur* in uns. — Aber man soll nicht erröthen machen; auch will man all dergleichen gern mit sich allein abthun und scheut fremde Zeugen, d. i. man will auch nicht einmal von sich voraussetzen lassen, dass man seine Würde vergessen könne. — Die Schamhaftigkeit gebietet die Bedeckung gewisser Theile, d. i. man will nicht sich zum Objecte wollüstiger Gedanken machen. Dies ist namentlich der Grund und innere Charakter des weiblichen Schamgefühls: es entehrt uns, Andern so dienen zu sollen.

Aber wie unter nackten Völkern, und woher die, die Geschlechter unterscheidende Kleidung? In beiderlei Hinsicht bestimmt Gewohnheit sehr Vieles; das ursprüngliche Schamgefühl kann, wie bei den Kindern, noch von der Unschuld, d. i. dem Mangel der Reflexion über die Geschlechtsverhältnisse, bedeckt bleiben; bei grosser natürlicher Keuschheit. So bei den wilden Völkern. Ebenso kommt bei der Bekleidung nicht nur das Schamgefühl, sondern der Trieb des Schmuckes und der Zierde zum Bewusstseyn: sie ist gar nicht bloss um der Schamhaftigkeit willen, sondern auch aus diesen Gründen. Nun aber versteht sich, dass sie ganz und vollständig bedeckend seyn müsse, um ihrem Begriffe zu entsprechen: so besonders der Charakter der orientalischen Kleidung, die Körperumrisse zu verdecken — (wenn man sich mögliche Bewegungen der männlichen Theile denkt, so erhellt einiges) — indem sie zugleich die Verhüllung und den Schmuck des Körpers vereinigen will. Dass die Geschlechter durch die Kleidung durchaus verschieden seyn sollen, wie bei uns, erweist sich als zufällig: männliche Kleider sollen die Weiber zwar nicht tragen, eher könnte es umgekehrt seyn: aber es soll eine zweckmässige Normalkleidung geben, die nach den Geschlechtern nur leicht modificirt wird. Es gehört dahin, was ich über Nationalkleidung gedacht habe. —

---

*) Sich anschliessend an die Staatslehre Bd. IV, S. 481 ff.

2) *Ehe*, als Grundlage aller Familienverbindung, gehört gleichfalls, wie jene Erscheinung und eigentlich als Ausfluss von ihr, zur geistigen Natur des Menschen: sie geht dem Principe der Freiheit und des Verstandes vorher. — Ihr — auch von diesem Verstande schlechthin gerechtfertigter — Zweck ist das Zusammenleben für die Erziehung; zunächst für die physische, wo Alles von der Mutter, als dem Mittelpuncte der Familie, ausgeht. Der Mann, aus Liebe zu der Frau, liebt das von ihr Geliebte. Nur so, in diesem Verhältnisse, ist der *ganze* Mensch da. — Hieran nun knüpft sich das Interesse der geistigen Bildung: — alle weitere Cultur geht in der ursprünglichen Menschheit von hier aus. — Princip aller Ehegesetze müsste darum seyn: völlige Einigung des zeugenden Menschen, nur zu jenem natürlich geistigen Zwecke der Familie, zu keinem anderen Zwecke nebenbei, den etwa eine freischweifende Phantasie sich setzen könnte. (Z. B. ich will die Kindererzeugung mit mehreren Frauen versuchen. Also suchst du nicht rein das Weib, sondern dies und jenes Weib. Die Ehe sucht allerdings das Geschlecht, durchaus nicht die Person nach zufälligen oder vergänglichen Eigenschaften. Das setzt freilich die Menschen im Wesentlichen als gleich voraus nach

Bildung, Gesundheit, Alter. Die Modernen haben dabei noch allerlei von pathologischen Zuneigungen und Wahlverwandtschaften hineingebracht, was die alte, historische Ansicht von der Ehe nicht kennt, was auch der sittliche Begriff derselben als werthlos bezeichnet. Es scheint freilich, dass, wenn die Ehen bloss der Willkür der Neigung oder des Verstandes anheimgestellt würden, sie leicht sich auflösen müssten. — Tacitus betrachtet bei den Germanen die Unzertrennlichkeit der Ehe als ein Mittel, das Weib recht an den Mann zu fesseln: dies wird freilich erreicht; auch gegenseitig. Aber soll überhaupt dieser Zweck seyn? Die Familienerziehung verwerfe ich geradezu, weil die öffentliche besser ist. — Giebt es nun in Beziehung der Ehe etwa auch ein mögliches Bessere? Ich denke nicht: weder Mann noch Frau sollen herumfreien, sondern wenn sie dies einmal gethan, ein Anderes thun. Die Unauflösbarkeit der Ehe bleibt also auch jetzt bestehen, diese steigert sich gerade, wenn die Sorge um die Kinder beseitigt ist, späterhin zur Reife der Freundschaft.

3) Ein Zeitalter erkennen, heisst den allgemeinen Glauben desselben erkennen, und den Punct, wo der Verstand durchbrechen will. Diesem nun seine rechten Gründe unterlegen und ihn bilden, ist die Aufgabe der Regenten und Leiter des Zeitalters. Der Standpunct des Krieges zwischen Glauben und Verstand ist der Standpunct der Zeitgeschichte.

Es ist Gesetz, dass die Menschheit aus dem Glauben nicht herauskomme, ehe sie zum Verstande kommt: dies ist das Gesetz der Perfectibilität; ausserdem ginge sie zu Grunde. (Einzelne mögen es, z. B. die Franzosen mit ihrer Revolution. Was mache ich mit Napoleon? Der lehrt zuvörderst dies, wie dergleichen Ueberspringen der Nation selber bekommt. Von einer anderen Seite reisst er aber auch den Glauben gar kräftig nieder, und ruft durch Noth den Verstand und Entschluss hervor.)

Jetzt zum Christenthume, das eben die Religion der Gleichheit der Menschen vor Gott, und darum der Freiheit ist. Die alten Volksreligionen hatten sichtbare Götter und Wunder: vermittelnden Priesterstand; Ungleichheit der Menschen durch Geburt. Das Christenthum hat den allgemeinen metaphysischen Gott, und den allgemeinen Glauben, was geschehe, müsse gut seyn, ob wirs begreifen können, oder nicht. (Dieser neue Glaube drückt uns gar sehr; daher die mannigfaltigen Rückfälle in den Aberglauben der alten Religionen.)

Gegensatz des christlichen Gottes und des heidnischen. Der letztere, Naturgott, eine gewisse gegebene Ordnung setzend auch unter den Menschen, die durchaus factisch und eben schlechthin anzuerkennen ist; daher auch politischer Staats- und Volksgott *(Jupiter Capitolinus)*. Jener — *sittlicher* Gesetzgeber an die Freiheit: die absolute Freiheit ist darum hier die Voraussetzung. Sey diese aufgegangen in Liebe und Gehorsam gegen Gott, so werde alles Uebrige sich von selbst finden. „Gieb mir dein Herz.“ — (Dass das Christenthum wieder verwandelt wurde und verwandelt werden musste in ein Reich — Theokratie — um der Zeitbegriffe willen: lag in der Natur der Sache und in dem Gegensatze, den der in seinem Ursprunge heidnische Staat unmittelbar zu demselben hatte. — Hier zeigt sich nun von Neuem, was die Deutschen sind; — das *volkische* Element zu den im Christenthume gefundenen Principien: nur durch sie ist der Staat des Christenthums möglich, und ihn hervorzubringen ihre Aufgabe in der Geschichte. — Wie das Morgenland eine andere Heerde sey, und wie diese einmal werden zusammengeführt werden, dies würde uns zu weit führen. — In jenes ist zur alten Zeit die Idee der *Einheit* Gottes gefallen; aber ohne *Freiheit* und *Sittlichkeit*, mithin ohne Perfectibilität: — in der neueren Geschichte der Islam.)

Was ist nun der Grund, dass das Christenthum sich gerade aus dem Judenthume entwickeln musste? Es war dies eine trefflich ausgearbeitete Theokratie gewesen; also der Begriff des heidnischen Gottes mächtig in ihr gesteigert worden. Erbliches Hohepriesterthum, als Dolmetscheramt und permanentes Orakel, zur Verkündung des göttlichen Willens — eine Versichtlichung Gottes, wie fast nirgends. Dabei ein eifriger Gott, in weitem Abstande von der Menschheit: Adam aus Erde gebildet. Was will nur so ein Erdenkloss reden! — Dagegen

Abraham schon human behandelt, und die weitere Geschichte von den Zeichen ihrer Erwählung: die Ausführung aus Aegypten. Um dieses auf göttliche Erwählung gestützten Nationalcharakters willen waren sie ausgestattet zum Erobern, wie kein Volk. Aber eben damit versahen sie es, indem sie sich Hass zuzogen. — Der erste Versuch des Verstandes in der Rotte Korahs *) u. s. w. wurde abschreckend bestraft. — Warum ging es dennoch nicht? Es scheint eben, die ganze Sache war Menschenwerk des Moses, — *Nachmacherei.* Eigentliche Abkömmlinge des Urvolkes mögen gar nicht mit ihm in Verbindung gekommen seyn. Seine Wunder, die Gesetzgebung auf Sinai, bestanden wohl im Gebrauche vorliegender Naturbegebenheiten, zur Autorität für seine Gesetzgebung; übrigens ist hier nicht an Betrug zu denken: er war selbst ergriffen und begeistert von Liebe zu seinem Volke, von dem Wunsche, es zum Volk zu machen. — Warum ging es schlecht? Es war zu wenig für den Verstand, für die Ausbildung gesorgt. Der Glaube an den Nationalgott haftete nicht; daher die ewigen Kämpfe gegen Abgötterei. Auch war das bürgerliche Leben zu wenig ins Staatsleben verflochten: — zum persönlichen Leben bedienten sie sich fremder Götzen. — Auch war für die *Heerführung* zu wenig gesorgt, wie an den Richtern und Königen sich zeiget. Der Hohepriester hätte es seyn sollen; aber theils die Geburtsfolge, — theils wie konnte er seine Unfehlbarkeit auf die Wage des zweideutigen Ausgangs einer Schlacht setzen? (Mahomet wiederholte nachher ihre Rolle; und da ging es, weil die *Nation* durchdrungen war. Die Propheten suchten nachher das fehlende Glied zu ersetzen; da aber war es zu spät!)

Das Christenthum konnte nur Bestand gewinnen unter einem schon vorhandenen, dasselbe deckenden Staate; — daher die Vorschriften, die es über den von ihm vorgefundenen Staat ausspricht.

Aber es ist bestimmt, den Vernunftstaat aus sich aufzubauen; in die hüllende Form des alten Staates legt es den

---

*) 4 Moses, 16.

Keim des neuen: die Idee der Freiheit Aller und ihrer Gleichheit vor Gott, das Recht Jedes, seine Individualität völlig zu entwickeln, und nach ihr seine Stelle in der Gemeinschaft zu gewinnen, ist Grundlage dieses neuen Staates. — Bisher hat das Christenthum, die *Kirche*, auf den Einzelnen, allgemein sittigend, Heiligung in ihm fördernd, noch nicht eigentlich staatbildend gewirkt.

Zu *diesem* bedarf es abermals eines vorausgegebenen Volkselementes, desjenigen, welches, da es auf Herausbildung der *Menschheit* im Staate ankommt, nicht gefesselt ist von der unübersteiglichen Schranke des Nationellen. Dies hat sich im *germanischen* Volksstamm gefunden. — Aber auch hier hat sich ein Element des Alterthums *mittelbar* hineingezogen, — der Glaube an dasselbe und seine Verfassungen. Daher unser historisches Studium, unser Philologismus, überhaupt unsere Gelahrtheit. Hätte dieser Glaube *unmittelbar* seyn sollen, so hätte die Kirche ihn bestätigen müssen; dafür lag aber in ihr *gar* kein Princip, sondern das entgegengesetzte.

(Ein Beweis, dass selbst die Philosophie des Alterthums nicht auf *Freiheit*, sondern auf Instinct und Genialität rechnete, sind ihre *esoterischen* Lehren, die ganze Ansicht der alten Philosophen, dass sie durch ihre Lehren vom Volke getrennt seyen [Wort Alexanders an Aristoteles]. Anders Sokrates; dieser wandte sich ans Volk; er wollte eine allgemeine Bildung hervorbringen; auch sündigte er darin, dass er auf den *Verstand* gründen wollte, was nur *Offenbarung* seyn sollte. Er war darin ein Vorläufer Christi. — Der christliche Weise dagegen muss wollen, dass alle seine Philosopheme allgemeinem Antheile zufallen: sie gründen sich ja auf die gemeinsame *Freiheit*.)

Nun über die *Kirche* näher. Sie ist Lehrinstitut, sittliches Institut schlechthin über Alle. Dies letztere begründete ihre Gewalt, und daraus mag alle Vertheidigung ihres Verdienstes folgen. Wenn diese Zucht kräftig seyn soll, so muss sie allerdings den Effect haben auszuschliessen und zu verdammen. Ungehorsam gegen die Kirche muss durchaus über jedes Vergehen gegen den Staat hinausliegen. Aber sie kann nicht strafen durch irgend ein weltliches Mittel, überhaupt nicht strafen, als durch den *Effect* des Ausgeschlossenseyns von ihr. Ihr einziges positives Mittel ist Belehrung, Ueberzeugung.

Wie die Kirche den alten Staat nothwendig zerstören musste, ist klar. Sie war absoluter Unglaube an die heidnischen Offenbarungen, auf denen der Staat beruhte; das sahen die Christenverfolger wohl ein. Alle anderen heidnischen Volksglauben gaben das Princip zu, selbst der jüdische. Das Christenthum läugnete es geradezu ab, und machte die heidnischen Götter zu Teufeln.

Nun wäre das Princip des germanischen Staats, wie er sich gebildet, näher zu entwickeln. *Freiheit* der Unterwerfung, ein durchaus eigenes Princip, spielt hier die Hauptrolle, — in dem Comitatsverhältnisse. Das ist nun eine Unterwerfung, die sich nichts vergiebt, die der Ueberlegung Raum lässt. Aus dieser freien Unterwerfung auch die *Wahl* der Kaiser. *Erbrecht* ist ein heidnisches und alterthümliches Princip.

Hinderungen des Vernunftstaates: 1) Der Glaube des Christenthums vom duldenden Gehorsam; 2) der *Adel*, der den Fürsten hält; — die Adels*ehre*, der *Eid* u. s. w. — Das Gegenmittel dafür ist Verstand, überhaupt Bildung; Einsicht in seine verächtliche Rolle; es muss niemand mehr von Adel seyn wollen; dies höchstens nur, wenn er nichts Besseres (Eigenerworbenes, Eigenthümliches) mehr seyn kann. Dazu thut nun ihnen *geschichtliche* Erkenntniss über ihr wahres Wesen noth. Die jetzigen Gebildeten unter dem Adel verbrämen es sich mit poetisch-ritterlichem Geiste.

Ausser Kirche und alterthümlichem Geiste ist in der neuen Zeit noch ein neues Element dazugetreten, den Staat zu bestärken, das *philosophische Staatsrecht.* — Hier wird die allumfassende Einheit des Staates in sich, und das Aufgehen Aller im Staate gewollt. Da ich selbst einer von denen bin, die daran mitgearbeitet, so weiss ich auch recht gut zu sagen, wie es gemeint ist. Es gilt vom *Reiche*, nicht von ihren Lumpenstaaten. Sie sind Vertragskönige und haben darum kein Recht, die Adelsprivilegien aufzuheben, allgemeine Volksbewaffnung einzuführen u. s. w. — Im Vernunftreiche reden wir nicht mit ihnen; da sind sie selber nicht.

Industrie, Verlangen, den Nationalwohlstand dadurch zu heben, wird nun das Mittel, um überhaupt Bildung an das Volk zu bringen und diese stets zu steigern: da brauchen die Fürsten den Verstand der Völker. Dies und besondere Noth der Zeiten wird das Mittelglied, um Volksbildung allgemein zu machen. [Ackerbauschulen — Fellenberg.*)]

— Episode über den Nachruhm: Was begeisterte Cicero, Cäsar, die grossen Römer? Die Vorstellung, nicht sowohl *fortzuwirken*, als fortzudauern im *Gedächtnisse* der Nachwelt. — Warum kann ich den Nachruhm nicht denken und soll ihn eigentlich kein Christ? — Vielleicht ist es ein dunkles Gefühl des *wirklichen* Fortdauerns und Fortwirkens; ein solches bedarf jener Vorstellung nicht. So ists ohne Zweifel; aber hier ist es doch zu weit gesucht. — Eben darin lag jenes Suchen des Nachruhms, weil ihr Lebenszweck ein willkürlich gewählter war, nicht hervorgegangen aus der Hingabe an einen wahrhaft göttlichen, uns begeisternden Zweck, in welchem man sich völlig vergisst, wie die Apostel, die ersten Christen, ohne Zweifel auch die früheren Heroen der Weltgeschichte. Dieser begeisternden Idee und des ewigen Fortwirkens in ihr gewiss, verschwindet ihnen der Nachruhm völlig, als dagegen ein Bedeutungsloses. —

---

*) S. Fichte's Leben und Briefwechsel, Bd. II. S. 150.

Alte und neue Welt.*)

Der Gegensatz der *alten* und *neuen* Welt besteht in ihrer entgegengesetzten Ansicht von Gott und seinem Verhältnisse zur Menschheit. Nach der alten Welt fordert Gott willkürlich einen *gegebenen* Zustand derselben: er ist Gott dieser Welt, sie nach einem unbegreiflichen Rathschluss ordnend; daher unterschiedene Stämme, Ungleichheit unter den Menschen; Menschen hatten Menschen zu Herren.

Hier trat nun die totale Umkehrung ein, die andere Ansicht des Gottes und der Menschheit: jener ist sittlicher Gesetzgeber der Freiheit: dadurch wird jeder ohne Ausnahme, der menschliches Angesicht trägt, der vorher ausgestossen war oder fremder Vermittelung bedurfte, aufgenommen in Gottes Bewusstseyn, mit dem gleichen Rechte, als Mensch: dies die Lehre von der christlichen Freiheit, Gleichheit, Brüderschaft. Darin liegt *Aufhebung* schlechthin — des alten Staates.

Dies war aber zugleich das absolute Bedürfniss der Zeit: der Glaube an die alten Götter war zu Schanden geworden: das eigentlich Treibende in dem alten Staate (dem römischen, der allein noch übrig) war die Genialität der Einzelnen. Cäsar glaubte nicht mehr daran, es sey Wille des capitolinischen Jupiter, die Parther zu besiegen, oder Augustus, Tiber, die germanischen Völker: die Berufung auf sibyllinische Bücher war Vorwand. Daher das damals verbreitete Gefühl des Ausgestossenseyns von Gott, der *Sündhaftigkeit*, des Zornes Gottes. (Dazu Staatslehre S. 519. 20.) Jetzt wurde Gnade, allgemeine Aussöhnung verkündigt durch die Predigt des neuen, des unbekannten Gottes. Wie hätte sonst das Christenthum so gewaltig sich verbreiten können, und gerade durch seine Verfolgungen gewinnen? Das ganze bisherige Wesen fiel weg; der Fürst dieser Welt — der Teufel: — sehr consequent! (Glaube man doch, dass Meinungen, die sich selbst machen, nicht gemacht werden, ihren guten Grund haben! Deshalb sind diese Begriffe historisch zu nehmen, nicht metaphysisch; man muss sie nicht über ihre historische Gültigkeit ausdehnen wollen.)

---

*) Zu Staatslehre Bd. IV. S. 519 ff.

Daraus das Verhältniss der Apostel und ersten Christen zum Staate: sie mussten ihn allerdings befeinden. Für sie war der göttliche Bestandtheil heraus aus dem Staate und untergebracht im Reiche der Himmel. Die Erbauung des Reiches von hier aus fällt, weil später, der von Gott getriebenen menschlichen Freiheit anheim; den ersten Christen lag dies fern. Wenn der alte Staat auf Verehrung der Götter gegründet war, diese aber Teufel waren, konnten sie denn Teufelsdienst aufrecht halten wollen? Höchstens konnte der Staat ihnen als Polizeianstalt gelten; nicht für sich, sondern für sie, so draussen waren.

Dies Reich, das Reich der Himmel, ist Universalreich schlechthin für alle Menschen ohne Ausnahme. Die heidnischen elysäischen Gefilde wurden als Fortsetzung des hiesigen Lebens gedacht: das Christenthum lehrte Versetzung des ewigen Lebens in dieses. Der ewige Theil des Menschen soll in diesem hindurchbrechen, dies Leben fällt ganz allein der Vorbereitung auf die Ewigkeit anheim.

Christus nun ist der Verkündiger desselben und der Erstgeborene, der Anheber des Lebens darin mit Bewusstseyn und Freiheit, auf schlechthin ursprüngliche Weise. Er war durch sein *Seyn*, wie er Alle *machen* wollte. (Vgl. Staatslehre S. 538. 541.) Alle anderen können nur *durch ihn* hineinkommen, durch den *Glauben* an seine Verkündigung: dies ist allgemeine Bedingung und erste Voraussetzung; denn hinterher werden sie es selbst erfahren, durch das in ihnen sich entwickelnde neue Leben: auch durch seine Nachahmung und Nachfolge, indem er es ja nicht anders ihnen beschreiben konnte, als dass er es vor ihnen lebte in seiner Vollkommenheit, als unser *Vorbild*. Es ist ganz klar.

Hier nun zwei episodische Untersuchungen:

1) Alle Bildung entwickelt lediglich einen gegebenen Satz und macht ihn genetisch: einen *gegebenen*. Die *Genialität* geht stets voraus dem klaren Begriffe. *Es ist daher die Verstandesaufgabe seit Christus, das Christenthum genetisch, d. h. ver-*

ständlich zu machen; das nemlich an ihm, was wahrhaft metaphysisch ist. Das Historische lässt man fallen, oder macht es verständlich aus *seinem* Zusammenhange, wie wir es gethan haben. Die das letztere metaphysiciren, sind solche, die es nicht *glauben,* und die doch nicht kühn genug sind, ihren Unglauben zu bekennen. So metaphysicirten die Heiden ihre Mythologie, nachdem der Glaube daran verlorengegangen war, und doch den Formen nach zu etwas gebraucht werden sollte, aus altem Respect. So allegorisirten die Juden ihr altes Testament, Origenes das neue, weil ihnen der einfache Inhalt, metaphysisch betrachtet, nicht genügte. Ewig diese Verwechselung des Historischen mit dem Metaphysischen. —

Diese genetische Entwickelung kann Sätze *nebenbei* finden, nie aber den *Hauptsatz,* die Grundevidenz, die sie nur zu verstehen, in ihren weiteren Folgen theoretisch zu erschöpfen hat. Ebendaher *ändern* wohl auch die *nebenbei* gefundenen Sätze die Form des Hauptsatzes: die entwickelte Lehre und *Theorie* sieht viel anders aus, als der blosse Glaube.

Dies gilt um so mehr bei *diesem* Satze: der absoluten Geistigkeit, der Abläugnung des Irdischen, die in keiner äusseren Erfahrung gegeben seyn können, die auf einem absoluten Hinausgehen über alle Erfahrung beruhen. Das Reich der Himmel, die übersinnliche Welt kann zuerst und ursprünglich nur gefunden werden in der *Gewissheit* innerer Anschauung, wie in dieser eben die Person Christi durchaus aufging.

(Uebrigens konnte sich Christus selbst dem Begriffe der *Genialität* nicht subsumiren, noch konnte er ihm subsumirt werden von seinen Zeitgenossen; denn dieser Begriff bedarf des Gegensatzes der Philosophie, und zwar *der* Philosophie, welche jenen Inhalt völlig genialisch zu machen, *frei* zu begreifen vermag. — Den *Propheten* konnte er es. — Ob er sich dem Begriffe des Messias subsumirt habe, steht dahin. Er hätte dann umdeuten müssen auf eine Weise, die seiner sonstigen gründlichen Exegese nicht ähnlich sieht. Die Juden subsumirten ihn darunter, und mussten es, damit der *letzte Funke des jüdischen Glaubens* ausgerottet würde. Dass unsere Lehrer uns erst zu Juden machen, ist überflüssig.)

Das Finden dieser begriffsmässigen Deduction ist Sache des *wissenschaftlichen* Publicums, hier insbesondere der Philosophie. Der Stifter ihrer Form ist *Sokrates:* er die leere Form, das Christenthum der Gehalt. Das Gefundene endlich mitzutheilen, in dieser Form gemeingültig werden zu lassen, ist Sache der Volkserziehung.

Der Grund des bisherigen Miskennens ist: *a.* dass man die Lehre Jesu in der That gar nicht versteht. Zeuge und Beweis davon ist der Zustand der bisherigen Philosophie. Ihr Gott ist ihnen im Grunde doch nur *Weltschöpfer,* sittlicher Gesetzgeber ist er nur nebenbei. *b.* Dass sie das, was sie wirklich davon verstehen, schon vor Jesu vorhanden wähnen, die umschaffende That seines Erscheinens gar nicht begreifen, weil sie die alte Zeit nicht verstehen, und so ihn mit Sokrates, Platon, oder alten Weisen und Gesetzgebern auf eine Linie stellen. *Ueberhaupt:* wir sind so Vieles ohne unser Bewusstseyn, das da unserem bewussten Treiben als Prämisse zu Grunde liegt: dies sind wir durch die Zeit geworden und legen es denn auch, wie ein von selbst sich Verstehendes, so lange bis wir es absondern und als ein historisches Zeitproduct an uns begreifen, aller Zeit zu Grunde. Darum misversteht man so sehr die Geschichte!

2) Beweis, dass das Christenthum die Aufgabe der Reichsstiftung enthält, und nicht so fremd derselben gegenübersteht, wie einige Christianer es meinen.

Liegt das Reich im Sittengesetze, so ist es ganz klar; denn die sittliche Bestimmung des Menschen soll durch das Christenthum *nach allen Bedingungen* erfüllt werden. (*Christliche* Sittenlehre, was mag sie anders seyn, als die Grundlage zur Kirchenzucht? — Soll diese aber gründlich seyn, muss sie nicht alle Gestalten der Gemeinschaft durchdringen, d. h. staatbildend werden? — Die Herrenhuter, welche alles in der Kirche umschliessen wollten, waren genöthigt, eine Handelsgesellschaft zu gründen, was an sich in der Kirche nicht liegt.)

Zu irgend einer Zeit also muss dem Christen sich die Aufgabe stellen der Gründung eines Staates nach dem Sittengesetze. — Die Frage ist nur: zu *welcher Zeit?* Denn anfangs ersetzt die *Kirche* den Staat. — Wo geht dies nun nicht mehr?

In unserer Zeit ist der historische Glaube verschwunden und er bedarf der Verstandesform für seinen Inhalt: — eine gleiche Umkehrung, wie in der alten Geschichte. Auf den Glauben stützt sich aber ebensowohl bei uns der Staat; fällt jener weg, so wird auch dieser gestürzt; um aber den Verstandesstaat an seine Stelle treten zu lassen. — Um gründlich zu verfahren, muss nun gezeigt werden, wo die Kirche, als *Zucht*, durchaus zu Ende ist, und der Staat beginnt.

Siehe und untersuche diesen Satz! Es muss einen Zeitpunct geben, wo die Kirche aufhört etwas für sich zu seyn und aufgenommen wird in den Staat. (Die *Reformation* mag eigentlich der Anfang dieser Epoche seyn, — wie denn dies, was daraus folgt, der eigentliche Streitpunct des Protestantismus mit der *alten Kirche* ist; *Verstand* in Anwendung auf das Christenthum, und *Protestantismus* ist ganz dasselbe; daher der moderne Philosoph und Gelehrte nothwendig ein Protestant ist. Die Protestanten sind die wahren Katholischen; denn sie tragen das Princip der Gemeingültigkeit, Allgemeinheit in sich.)

Jenes geht aber so zu. Die Kirche hat bisher eigentlich nur eine negative Sittenlehre in Bezug auf Gestaltung der Weltverhältnisse: züchtig, gerecht, gottselig in der Welt zu leben, und die Offenbarung des Herrn zu erwarten: Positives gar nichts, als die Verbreitung des Christenthums. (Weil Christus und die Apostel sonst nichts weiter hatten, — durchaus gemäss der damaligen Zeit.) Darum thut die Kirche sich selbst nicht genug und erschöpft nicht die menschlichen Verhältnisse: sie setzt stets schon ein Positives, Gegebenes voraus, die vorhandenen Staats- und Weltzustände. Gerecht soll der Christ seyn: aber wer *setzt* denn die Rechte, Gesetze, die er beobachten soll? Und sind diese selbst denn gerecht, hervorgegangen aus christlichem Geiste? — Dieser Zwiespalt muss einmal ein Ende nehmen, und das Christenthum sich zum Staate gestalten, alle seine Gesetze und Institute durchdringen mit seinem Geiste; wo dann jene negative Moral die allgemeine Form werden wird, Aether und Luft, um, wie alles Negative, nur einzuhüllen das wahrhaft Positive, das *Werk Gottes auf Erden*. Bisher predigen sie nur, verkünden, verheissen, bekehren die Heiden. Diese

Verheissung muss doch endlich erfüllt werden. So vollendet sich eben erst das Christenthum und die Kirche, indem sie Reich, äusserlich feste *Verfassung* wird, indem ihre Segnungen in Gesetzen befestigt werden. Wo dies nun geschieht, tritt der Verstand ein in das Himmelreich, und weichet der Glaube.

Hier wird nun offenbar die Einführung des Christenthums Bedingung des Staates. Dass jeder sein irdisches Leben als Vorschule des ewigen *begreife*, innigst aus diesem Begriffe herausdenke, schliesse und handle, — dies ist die Bedingung des vollkommenen Staates. Der *einzelne* Lebensberuf ist darin von dem Christenthume geheiliget und verklärt, denn es hat ihm seinen Inhalt verliehen; die christlichen Pflichten sind nicht mehr etwas Besonderes, nebenbei Laufendes: jeder kann *seinen* Beruf begreifen, als Vorbereitung des künftigen Lebens, also ihn verstehen und in diesem Verstande leben.

(Da, scheint es, wäre der *Kunstgeist*, wie ich sonst ihn nannte, der Geist, dessen Freiheit ein praktischer Begriff gefesselt hat, und der nun aus reiner Lust und Begeisterung seiner Darstellung sich widmet, — der Genius — gegen jenen gehalten, ein untergeordneter. Dennoch ist auch der Genius wahrhaft ergriffen und getrieben. — Freilich bin ich auf diesen Kunstgeist nur durch Beobachtung meiner Zeit und meiner selbst gekommen; ich muss jedoch beide Geister tiefer vergleichen. — Der Kunstgeist ist wohl der versteckte Glaube an den Himmel. Woher denn sonst die Freude und Liebe an diesem Thun? Wie erklärt dies die Wissenschaftslehre? Das ursprüngliche Seyn des Menschen, seine Individualität aus Gott tritt in ungeschwächter Ursprünglichkeit hervor und findet zugleich in jenem praktischen oder künstlerischen Thun das ihr gemässe Element. Es ist der *unmittelbarste* Ausdruck des Zustandes, den wir durch sittliche Freiheit erst zu erringen haben: der Kunstgeist ist auf unmittelbare Art, unfreiwillig und darum auch in einseitiger Weise Organ der Idee, während die sittliche oder christliche Freiheit sich zur allgemeinen Gestalt desselben und zum Bewusstseyn aufschwingt, der Idee in jeder Gestalt dienen zu wollen: — die reine und freie Liebe der Idee. Diese Liebe nun verstehen, heisst allerdings in jedem Lebensmomente seine Ewigkeit begreifen.) —

Um Alles zusammenzufassen: — Der Geist der alten Zeit ist *irdische* Theokratie, der der modernen, *himmlische;* der irdische Staat muss daher durchaus auf den himmlischen aufgebaut seyn, seinen Geist verwirklichen, und ist nur als Glied desselben zu begreifen. Hauptabsicht der neueren Zeit und eigentliches Geschäft der Vorsehung in ihr ist, dass der Glaube an das Reich der Himmel und die übersinnliche Welt nicht untergehe: — dies hält freilich heutzutage schwer. — Das zweite ist dann, dass der vorhandene neuere Staat darnach umgebildet werde. Bis jetzt ist dies Verhältniss nur negativ: der Christ erkennt im Staate (und *muss* es) nur den zulassenden Willen Gottes; er kann glauben, dass er einen Regenten habe zur Strafe seiner Sünden. (Nicht so der consequente, rechtgläubige Heide. Auch bei den Juden war dieser Zustand der Polemik, weil die Könige eigentlich Usurpatoren waren gegen die Hohenpriester: so Saul. Mit David söhnten sie sich aus: nun kamen die Orakel. Bei den Nachfolgern, die wieder ungehorsam wurden, entstand der Widerspruch, den die Propheten nur durch die Weissagung des Messias lösen konnten.)

Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass das Princip des neuen Staates selbst ein *sittliches* war: das der *Freiheit*, der Ehre, kurz auf individuell persönlicher Freiheit und Unterwerfung mit *Willen* und *Einsicht*, beruhend. Also die *Ungleichheit* war nicht, wie im Alterthume, ein unbegreiflich Ursprüngliches, sondern entstand in sichtbarer Genesis; gerade also, wie sie auch im christlichen Staate durch die allgemeine Erziehung, nur durchgreifender sich bilden soll. — Wenn sie späterhin nach den Mustern des alten Staates bauen, so thun sie es gleichfalls mit Freiheit, Ueberlegung, Wahl, künstlerisch, nicht auf Befehl der Gottheit. Freie Politik kennt eigentlich nur die neuere Zeit. Bei den Alten war das Orakel im Hintergrunde das in letzter Instanz Entscheidende.

Dieser freie, künstlerische Staatsverstand hat bisher nun unentschieden und schwankend umhergegriffen: (die grösste Hervorbringung desselben mag wohl die Erscheinung des römisch-deutschen Reiches seyn, welches eben darum der Kirche, als etwas durchaus Unverstandenes, imponirte). In der neueren Geschichte besitzt eigentlich der *dritte* Stand die ersten Anflüge des Verstandesreiches, in den Reichsstädten und ihren durch Verstand, durch Berechnung auf einen Zweck, hervorgebrachten Verfassungen. Dieser war von der Feudalaristokratie eigentlich nur tolerirt; Beweis: die Räubereien gegen sie, und die steten Fehden mit ihnen: sie waren vogelfrei, sollten weggeschafft werden, während der Kaiser doch sie schützen musste, schon weil in ihnen ein Princip des Reichthums und der Industrie sich fand.

Von hier aus hat nun der interimistische Zustand fortgedauert bis in die gegenwärtige Zeit, unter mancherlei Gestalten und Formen des Hinhaltens. Glaube an das *Herkömmliche* ist überhaupt Charakter der modernen Geschichte; auch in der künstlichen Staatsnachäffung des Alterthums. „So ists gewesen und ist gegangen: darum muss es wohl recht seyn." Um des *Nützlichen* willen und aus einem gewissen Autoritätsglauben appellirt man an den Verstand der Vorfahren, der dabei doch gar nicht thätig war. Daher das Regieren und Administriren aus *Erfahrungsweisheit*,*) das nur eine Zeitlang, und im gewöhnlichen Geleise, vorhält. (Napoleon schadet unendlich viel dem modernen Staate, ohne dem seinigen zu helfen. Indem er die Unzulänglichkeiten desselben an allen Enden zum Tage bringt, zerstört er das geschichtliche Princip des Herkom-

---

*) „Erfahrungsweisheit" — was heisst denn das? — Dies hat bisher guten Erfolg gehabt; ohne Zweifel nach einem Gesetze, das mir unbekannt ist. (Hume.) — Warum suchst du denn das Gesetz nicht? Es ist ohne Zweifel *Zeitgesetz*: und wenn die Zeit nun vorüber wäre? — Der alte Ofen hat so lange gestanden: — eben darum musste er einfallen. — Diese Täuschung mit dem alten Ofen überrascht auch den Verständigsten. Dem *Neuen* trauen wir alle nicht so sehr, wie dem Alten, aus empirischer Trägheit. Princip davon ist eben, dass wir die *Dauer* statt des Gesetzes nehmen, d. h. dass wir die *lange* Zeit mit *aller* Zeit verwechseln; denn nur *alle* Zeit enthält Darlegung des Gesetzes. Je mehr Zeit darum, desto leichter, je kürzere, desto schwerer ist die Güte einer Sache zu erproben. Daher die „vielen Fälle," die man sucht. Gründlich hilft gegen diese Täuschung nur die Erforschung des Gesetzes; aber diese droht eben den alten Ofen umzuwerfen!

mens, und die Anhänglichkeit der Völker, die darauf gegründet ist.)

So trägt den bisherigen Staat diese Achtung für das Herkommen, gemischt mit Religiosität und Trägheit. — Die Achtung vor dem Herkommen verliert sich eben durch den künstlerischen Sinn, der das Bessere erkennt, und an die allgemeine Bildung sich wendet. — Auch die Religion wird ihre Anschauungen erweitern; das Christenthum ist nicht bloss Lehre, sondern es ist historisches Princip, Staatsstiftung. Die Trägheit daher wird eben durch die Religion verschwinden: es wird Indignation entstehen über den Zustand, welcher der Bürger des ewigen Reiches unwürdig ist. Religiöse Begeisterung wird die Ketten brechen, wie zur Zeit der Reformation. Da muss sich eben erst der Himmel näher an die Erde bringen.

Die Welt geht aus von einer geglaubten, und endet in einer durchaus verstandenen Theokratie. Gott wird wirklich allgemein herrschen, und er allein, ohne andere, die Welt in Bewegung setzende Kräfte: nicht bloss mehr als Lehrer, sondern als lebendige und lebendig machende Kraft.*)

---

*) Vergl. Staatslehre Bd. IV. S. 599, 600.

* * *

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Achter Band.

Berlin, 1846.
Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

Dritter Band:

Vermischte Schriften und Aufsätze.

Berlin, 1846.

Verlag von Veit und Comp.

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

9.6.67 D [Ku. Fr.]
3.7.67
RK
Alter SK: B-l 10,1. S. 7.

MAXIM
GORKI

AR 308
1952:2787

Vorrede des Herausgebers.

Der vorliegende achte Band der Werke enthält Alles, was von gedruckten und von ungedruckten Aufsätzen vermischten Inhaltes der Aufbewahrung werthgehalten wurde, und was im dritten Theile der „Nachgelassenen Werke“ noch nicht erschienen ist. Diese beiden Bände stehen daher in nächster ergänzender Beziehung zueinander.

Die Schrift, welche hier die Reihe eröffnet: „Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen“ (1801), wird bei ihrem Wiedererscheinen, da ihr Gegenstand unserer unmittelbaren Erinnerung und unserem parteinehmenden Interesse entrückt ist, wohl so heiter und so objectiv aufgenommen werden, als sie ursprünglich entworfen ward. Gleichwie wir aus den Selbstbekenntnissen des Dichters wissen, dass er sich mit dem ihm Feindlichen am Sichersten versöhnt habe, indem er es zum Gegenstande poetischer Darstellung machte: so ist es die ächte, überwindende und abschliessende Polemik des Denkers, wenn er das Gegnerische aus seinem Principe begreift und in der unwillkürlichen Consequenz seiner Verkehrtheit erschöpfend darlegt. Als Beispiel dieses

Humors der Gründlichkeit wird das kleine Werk eine eigenthümliche Stelle behaupten neben den wenigen polemischen Musterstücken unserer Literatur. Das dreizehnte oder Schlusscapitel aus demselben: „Von den letzten Thaten, dem Tode und der wunderbaren Wiederbelebung unseres Helden,“ (Bd. VIII. S. 89 ff.) welches der ursprüngliche Abdruck nur bruchstückweise enthält (S. 128 ff.), ist zwar im Manuscripte noch vollständig vorhanden; doch bleibt es, aristophanischer Derbheiten voll, auch jetzt kaum mitzutheilen.

Der „Universitätsplan“ gehört in jene Reihe von Entwürfen zur Umgestaltung der gesammten Nationalbildung, von denen wir in der Vorrede zum siebenten Bande Bericht erstattet. Er schrieb ihn auf Anregung des damaligen preussischen Cabinetsraths Beyme, der in Betreff desselben „sein ganzes Vertrauen auf ihn setzte“ und bei dem Entwurfe selbst ihn davon lossprach, „an das Alte und Ueberlieferte sich zu binden“ (Worte aus einem ungedruckten Briefe des Letzteren).

So entstand jener Plan auf einer völlig neuen Grundlage des Begriffes einer Universität, und war ebenso auf ein neues Ziel gerichtet. In ersterer Beziehung wurde geltend gemacht, dass die Universität weit weniger Lehranstalt seyn solle, als Bildungsschule des freien Verstandesgebrauches: leitender Grundsatz sey, durchaus nichts mündlich zu lehren, was auch im Drucke vorliege und auf diese Weise weit besser und sicherer an den Zögling gebracht werden könne; vielmehr solle der akademische Unterricht nur in dem ununterbrochenen und innigen Wechselverkehr zwischen Lehrer und Lernenden bestehen, in Modificationen, welche der Plan ausführlich darlegt, um eben dadurch zur „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches“ sich zu erheben. Als Ziel aber wurde gezeigt, dass dem Zöglinge dieser Kunstschule nach dem Eigenthümlichen seines Talentes und nach dem Ergebnisse seines Fleisses und seiner Ausbildung, auch die sichere Aussicht auf die höchsten Staatsämter eröffnet werde, ohne dass dabei, wie bisher, dem Stande oder sonstigen zufälligen Unterschieden der geringste Einfluss bleibe, damit der auch von daher neu umgestalteten Staatsverwaltung (auf Preussen wurde nemlich dabei zuerst gerechnet) die höchste Blüthe der Wissenschaft und des Talentes zu steter Erfrischung und Selbsterneuerung immerfort zu Gute komme.

Es ist leicht erklärbar, nachdem zugleich die oberste Leitung der Universitätsangelegenheiten in andere Hände gekommen war, warum unter den damaligen Umständen, die guten Theiles noch jetzt fortdauern, ein solcher Plan, sowohl in seinem Ausgangspuncte, als in seiner letzten Absicht, unausführbar befunden werden musste. Berlin wurde eine Hochschule, wie jede andere auch; und was ihr höheren Glanz verlieh, war nicht das Vollkommene oder Rationellere ihrer ursprünglichen Organisation, sondern der Ruf einzelner Lehrer, die verschwenderische Fülle der Lehrmittel, welche sie darbot, endlich das äussere Ansehen, das ihre eigenthümliche Stellung in der Nähe der obersten Regierungsgewalten ihr verlieh.

Dies Verhältniss erzeugte jedoch im weiteren Verlaufe eine andere, also noch nie dagewesene Erscheinung. Man sah vor Augen, wie mächtig der Einfluss der Wissenschaft sey auf die geistigen Bewegungen der Zeit, und so empfahl es sich als höchste Maxime der Staatsklugheit, eine Universität vor allen Dingen zur Bildungsanstalt künftiger Beamten zu stempeln, und den Geist derselben den jedesmal herrschenden

Wünschen und Absichten der Regierung anzupassen. Hätte man bedacht, was eigentlich in diesem Grundsatze liegt, und könnte es gelingen, consequent ihn durchzuführen, so würde ans Licht kommen, dass er in Wahrheit nichts Geringeres fordert, als jeden Keim der Zukunft der jedesmaligen Gegenwart aufzuopfern und so den Stillstand zu verewigen!

Wird nun irgend einmal unter den Gegenständen, welche in unserem Vaterlande einer nothwendigen Umgestaltung entgegengehen, die Reihe auch an unsere Universitäten kommen; wird man sich sodann die Frage zur klaren Entscheidung bringen müssen, ob sie auch künftig bloss Pflanzschulen für Beamte seyn sollen, oder wirklich und ungeschmälert freie Pflegerinnen der Wissenschaft, von denen der erste Antrieb zu jedem Weiterschreiten im Staate selber ausgehen müsse: so wird man gewiss auf denselben höchsten Grundsatz und wenigstens auf ähnliche Einrichtungen zurückkommen müssen, wie sie in Fichte's Universitätsplane vorgeschlagen sind, und dieser näheren oder ferneren Zukunft mag dann eine erneuerte Erwägung desselben vorbehalten bleiben. —

Von den nun folgenden „vermischten Aufsätzen“ schien uns jeder beachtenswerth in verschiedener Beziehung, als Zeugniss von den Interessen, welchen sich Fichte's Geist zu verschiedenen Zeiten zugewandt. Ehe er ganz von der Kantschen Philosophie dahingenommen wurde, war es sein höchstes Ziel, sich zum Kanzelredner zu bilden: was er darin erstrebte und für das Rechte hielt, mögen die abgedruckten Predigten zeigen, zusammengehalten mit der schon früher, im dritten Bande der „Nachgelassenen Werke“ (S. 209.), mitgetheilten. Alle drei scheinen uns nicht ohne urkundliche

Kraft und Eigenthümlichkeit, den künftigen wissenschaftlich-popularen Redner ankündigend.

Von den weiteren Abhandlungen müssen wir „die Briefe über Geist und Buchstab in der Philosophie“ (1794, ursprünglich für Schillers Horen bestimmt) auszeichnen. Sie stammen aus der ersten, frischesten Zeit der Erfindung seines Systemes, und geben zugleich am Ausführlichsten von seinen ästhetischen Principien Kunde. Der ästhetische Trieb wird darin als das Mittlere zwischen dem Erkenntniss- und dem praktischen Triebe bezeichnet, als das Ideelle, die Vernunft, aber in Form der Natur, der *Unmittelbarkeit* des Bewusstseyns, wodurch der ästhetische Sinn, beiden Welten angehörend, beide eben vermitteln kann, weil Vernunft und Natur in ihm auf ursprüngliche Weise als Eins gesetzt sind. So hätte, diesem unmittelbarsten Entwurfe seines Systemes nach, die Aesthetik die dritte vermittelnde Disciplin zwischen den beiden Theilen der Wissenschaftslehre, dem theoretischen und dem praktischen, seyn sollen, — eine Auffassung, welcher indess keine weitere Folge gegeben worden ist, wiewohl sie auch in Fichte's Sittenlehre (Bd. IV. S. 353.) noch dem Begriffe des Schönen und der Kunst zu Grunde gelegt wird, indem er das Princip derselben dort also bezeichnet: „dass die schöne Kunst den *transscendentalen Gesichtspunct*“ (den der Vernunft) „zum gemeinen“ (unmittelbaren) „mache.“ Wir finden in dieser Bestimmung keinen wesentlichen Unterschied von der in den späteren Systemen, das Schöne sey die Idee in sinnlicher Unmittelbarkeit, vielmehr dasselbe, wiewohl noch unausgeführt und in unbestimmtem Umrisse. Nur dies hinderte bei Fichte die fruchtbare Entfaltung dieses Gedankens, dass ihm das eigentlich nächste und unmittelbarste Gebiet dieses Sinnlichwerdens der Idee, die Natur, fortwährend *blosse* Sinnenwelt, ein schematisches, der Idee untheilhaftes Bewusstseyn blieb. Er konnte kein *Naturschönes* anerkennen, und *deshalb* musste er auf die Frage, wo die Welt des schönen Geistes sey, antworten: „Innerlich in der Menschheit, *und sonst nirgends*“ (S. 354.). Diese Ausschliesslichkeit gegen die Natur tritt nun in jener Abhandlung noch nicht hervor: das neue Princip sucht noch das Reich der Wahrheit sich zu gewinnen, ohne genau die Grenzen abzustecken oder Etwas von sich auszuschliessen, und solche ursprünglichen Urtheile müssen immer für die bezeichnendsten und dem eigentlichen Sinne des Principes gemässesten gehalten werden.*) Vielleicht auch eines Kunsturtheils wegen kann der Aufsatz für merkwürdig gelten. In jener Zeit, als ganz andere Dichter das Publicum beherrschten, verkündete er, als einer der frühesten, die Grösse des Goetheschen Dichtergeistes, nicht in seinen damals allein etwa beliebten Jugendwerken, sondern in seinen späteren Dichtungen, indem es ihnen gelungen sey, gerade durch Mässigung der höchsten Kraft, die in sich harmonische Schönheit darzustellen. —

Die Abhandlung: „über Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache“ wird auf den ersten Anblick vielleicht merkwürdig erscheinen durch das befremdliche Resultat, auf welches sie hinausgeht. Entschieden ist wenigstens, dass Fichte späterhin die Sprache nicht bloss mehr für freies Erzeugniss einer schon ausgebildeten Vernunftthätigkeit hielt, wiewohl zuzugeben ist, dass er die volle Bedeutung der Sprache überhaupt zur Verwirklichung des Vernunftbewusstseyns im ***Einzelsubjecte,*** in keiner von seinen wissenschaftlichen Darstellungen vollständig gewürdigt hat.

---

*) Bekanntlich hat Solger im Erwin (I. S. 77.) Fichte's ästhetisches Princip einer Kritik unterworfen; ebenso ist es neuerdings von Th. W. Danzel charakterisirt worden in einer sehr beachtenswerthen Abhandlung: „über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst“ (in des Herausgebers Zeitschrift für Philosophie etc. Bd. XIV. S. 165 ff.). Das Obenangedeutete und Fichte's hier wiederabgedruckte Abhandlung mögen dafür zur Ergänzung und Berichtigung dienen.

Dennoch war der Grund von diesem Allem, wie eben aus jener Abhandlung deutlich erhellt, ein tiefer und ächt idealistischer. Die Vernunft ist das Ursprünglichste, Selbstständigste, Unabhängigste im Menschen; sie bedarf zu ihrer Wirklichkeit nicht, sich an Tonbildern zu befestigen, die sie vielmehr — (so sah man überhaupt damals dies Verhältniss an) — nur in zufällig willkürlicher Gestaltung aus sich hervorbringt. Statt sprechend, kann sie sich daher auch in der stolzen Innerlichkeit des Schweigens genügen. Deshalb behauptete er, dass man die Tonsprache für viel zu wichtig gehalten habe, wenn geglaubt worden sey, dass ohne sie kein Vernunftgebrauch habe stattfinden können. So war er auch bei anderer Gelegenheit auf die Frage: ob man nur in Worten zu denken vermöge, geneigt, darauf mit Nein zu antworten, wo jedoch die genauere Selbstbeobachtung ihn im Stiche lässt.

Es sey daher gestattet auf den gegenwärtigen Standpunct dieser Frage einen Blick zu werfen, um das Verhältniss jener Abhandlung zur philosophischen Sprachwissenschaft der Gegenwart bestimmter festzustellen. Seit W. von Humboldts Untersuchungen über diesen Gegenstand steht fest, dass von der Vorstellung, die auch Fichte hier vertritt, die Tonsprache sey erst ein Product des Bedürfnisses bei schon erwachter Vernunftthätigkeit gewesen, völlig abgesehen werden müsse. Das tonbildende Vermögen, so zeigte Humboldt, ist ein durchaus ursprüngliches, vom Seyn des Menschen unabtrennliches, mit unwillkürlicher Kraft, aber in tiefer Gesetzlichkeit, sich Luft machend: — was er nun an einer vergleichenden Physiologie und Semiotik der Laute weiter durchführt und mit grossem Reichthume der Beobachtung im Einzelnen begründet. Bis so weit nun, als Humboldt hierin führt, und von dieser Seite, ist der Grund und Ursprung der Sprachbildung aufgedeckt; aber die eigentliche Mitte des Problems ist damit noch nicht erreicht worden. Dies zum Bewusstseyn zu bringen, ist Fichte's Abhandlung geeignet, die zugleich noch eine andere, von jener unabtrennliche Frage anregt, die Frage über das Verhältniss der Zeichen- zur Tonsprache.

Die erstere macht er zur *Ursprache*, und fügt hinzu, dass sich diese vielleicht erst nach Jahrtausenden in Gehörsprache verwandelt habe, weil für Ausbildung der letzteren schon eine wirkliche Thätigkeit der Vernunft vorauszusetzen sey, wie er dies im weiteren Verlaufe der Abhandlung an der Erzeugung der grammatischen Formen ausführlich nachweist. Dies ist ein bedeutender Wink, der nur weiter auszubilden wäre, und auch der dabei geforderte Zeitverlauf ist ein wichtiges, wohl zu beachtendes Moment.

Zunächst jedoch muss es als ungerechtfertigt erscheinen, Zeichen- und Tonsprache in ihrem unmittelbaren Ursprunge überhaupt von einander zu trennen, und diese später entstehen zu lassen. Unstreitig treten beide ursprünglich *mit* einander hervor, und gehen sogar noch immer, wie wir täglich bei lebhaft Sprechenden bemerken können, sich ergänzend und unterstützend nebeneinander her; ja bei Armuth der

Tonsprache (wie im Chinesischen), oder bei dem Mangel derselben (wie in Taubstummheit), kann die Zeichensprache durch Reflexion und Absicht ebenso zur articulirten gesteigert werden, wie jene. Dennoch hat Fichte recht: nur allmählig, im Zeitverlaufe, wird die Tonsprache zum gegliederten Sprachorganismus, indem die bewusstwerdende Vernunft, das Denken, immer reicher in sie sich einbildet.

Hier sind wir nun, dem unmittelbaren Anscheine nach, in einen Cirkel gerathen, zu dessen Vermeidung Fichte eben seine Hypothese von dem allmähligen Uebergange der Zeichen- in Tonsprache ersann. Ohne Vernunftgebrauch keine Sprache; aber wie vermag umgekehrt die Vernunft sich auszubilden, wenn sie nicht eine Sprache vorfindet, als das gefügige Element ihrer eigenen Verwirklichung? Was ist hier das Erste, was das Letzte? Fichte hat, seinem Principe gemäss, der Vernunft den Primat gegeben, und was schon seine nächsten Vorgänger behaupteten, in der Abhandlung mit neuen, in ihrer Begrenzung schwer zu widerlegenden Gründen durchgeführt: die Sprache kann nur allmählig entwickelt seyn durch die steigende Vernunftthätigkeit. Die entgegengesetzte Ansicht (Bonalds, Franz Baders, Fr. Schlegels u. A.) legt den Nachdruck auf die andere Seite: die Sprache kann dem Menschen nur verliehen seyn, weil erst durch sie vermittelt die eigene Vernunft ihm objectiv, er ihrer bewusst wird. Am Sprechen lernt der Mensch erst zu denken; — was nicht minder richtig und unstreitig bleibt. Humboldt endlich hat die natürliche Grundlage hervorgehoben, aus deren unmittelbarer, aber tief gesetzmässiger Wirksamkeit alle Lautsprache hervorgeht, das ursprünglich tonbildende Vermögen des Menschen. Und so kann jetzt abschliessend ausgesprochen werden, dass zwischen jenen beiden Gegensätzen gar kein Widerstreit obwaltet, dass beide Geltung haben, aber in gegenseitig sich beschränkendem Sinne, der jedem daher seine scharfbegrenzte Wahrheit giebt. Die Sprache ist ebenso „eingeboren," — *Ursprache*, äusserlich bedingt durch das tonbildende Vermögen des Menschen, innerlich durch die Immanenz der Vernunft im Menschengeiste — als sie zu ihrer Ausbildung und Gliederung doch des steten Fortwirkens jener beiden Factoren bedarf. Es ist derselbe Process, nur energischer und reicher, der sich auch in den schon gebildeten Sprachen fortwährend entdecken lässt, indem die Denkweise eines Zeitalters unwillkürlich in den Veränderungen der Sprache sich abbildet, sie erweiternd oder verengend, vergeistigend oder entgeistend. Ebenso scheint von hier aus die Frage nach der Einheit und Verwandtschaft aller Sprachen von selbst sich zu lösen. Jene „Ursprache" ist als vollendete und für sich bestehende, nicht geredet worden bei irgend einem Volke oder in einer bestimmten Zeit: sie wird noch immer geredet und spricht sich hinein in alle individuellen Sprachen, deren grössere oder geringere Verwandtschaft von daher stammt; denn sie ist nur jene im tonbildenden Vermögen liegende Gesetzmässigkeit alles Sprechens. —

Das philosophische Fragment endlich, „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben" (1806), dessen erster Abschnitt bereits in den „Nachgelassenen Werken" erschienen war, glaubten wir jetzt, trotz seines polemischen Inhaltes, in seiner Vollständigkeit nicht mehr zurückhalten zu dürfen, indem es als Actenstück in der Geschichte des Fichteschen und Schellingschen Systemes eine wesentliche Stelle einnimmt. Wenn es aber überhaupt mitgetheilt wurde, so musste dies in ungeschmälerter Ursprünglichkeit geschehen. Was dagegen zu erinnern wäre, verschwindet grossentheils vor der Betrachtung, dass hierbei die Erneuerung alter Kämpfe nicht zu besorgen steht: beide Systeme in ihrer damaligen Gestalt gehören der Geschichte an, und sind uns zu parteilosem Urtheile schon in eine so bedeutende Ferne gerückt, dass der Kundige, nach der einen wie der anderen Seite hin des Rechten nicht verfehlen oder aus anderen Quellen es leicht sich aneignen kann.

Unter den wiederabgedruckten Recensionen machen wir namentlich auf die beiden letzten aufmerksam. Die eine (von Gebhards Schrift über sittliche Güte, 1793) stellt an ihrem Schlusse, hier am Frühesten und zum Erstenmale, das neue Princip auf, mit welchem Fichte über Kants Idealismus hinausging. Es wird in der Wendung ausgedrückt: die praktische Vernunft habe nicht bloss, wie bei Kant, den Primat über die theoretische, sondern das Praktische, die That, sey als die Eine Grundbestimmung aller Vernunft und als Fundament alles *Wissens* zu bezeichnen. — Ebenso ist die kurze Recension von Kants Schrift „zum ewigen Frieden" (1796), gedankenreich und bedeutend: sie enthält in gedrängter Darstellung das Unterscheidende der eigenen Rechtslehre von der Kantischen, und kann so zur Ergänzung des dritten Bandes der Werke und unserer Vorrede desselben dienen. Aber sie erhebt sich auch zu weiteren Fragen über die Zukunft der Geschichte; und hier werden Ansichten über die nothwendige Fortbildung der Gegenwart zum wahren Staate angedeutet, welche schon im Keime die Ideen seiner späteren Staatslehre zeigen.

In Betreff der am Schlusse des Bandes mitgetheilten poetischen Versuche sind wir nicht frei von der Besorgniss, dass mancher Leser einen anderen Maassstab des Urtheiles zu ihnen hinzubringe, als hier zulässig wäre. Nicht eigentlich als dichterische Erzeugnisse sind sie aufzufassen, — ob überhaupt nemlich poetische Productivität zum Talente des Denkers sich gesellen könne, welcher in der bildlosen Reine des Begriffes und in der Virtuosität der Abstraction waltet, ist durchaus zu bezweifeln, — sondern um das Bild von Fichte's Charakter nach einer Seite hin zu vollenden, die in diesen Werken bisher am Wenigsten hervortreten konnte; — wir meinen die gesammte Gemüthsweise, welche in solchen Productionen am Unverkennbarsten sich darstellt, und die in ihm allezeit ebenso entschieden zur Einheit ausgeprägt war, wie seine wissenschaftliche Denkart, ja in dieser nur ihr übereinstimmendes Gegenbild fand. Jene nun, der tief religiöse Ernst, das kraftvolle Erfassen des Lebens auch in seinen äusseren und scheinbar gleichgültigen Spitzen, aus diesem höchsten Mittelpuncte, ist der gemeinsame Faden, der sich auch durch seine Poesien zieht, selbst bis in den Humor hinein; darum schienen sie uns charakteristisch und aufbehaltenswerth, und so möge auch die Aufnahme seines ältesten poetischen Versuches (einer „Novelle“ aus dem

Jahre 1786, überhaupt des Frühesten, was im Nachlasse übriggeblieben ist) erklärt und gerechtfertigt seyn. Vielleicht verdient sie als literarische Merkwürdigkeit selbst einige Beachtung, wenn man sie mit dem damals herrschenden Geiste in solchen Erzählungen vergleichen will.

Von hier aus können wir zugleich auf seine ästhetischen Neigungen noch einen Blick werfen. Wie er in der neueren Poesie dem objectiven Werthe nach Goethe unbedingt am Höchsten stellte und unter seinen Werken, gegen die gewöhnliche, auch bis jetzt noch geltende Annahme, seine „natürliche Tochter,“ könnte aus seinem Briefwechsel bekannt seyn (Leben und Briefwechsel, Bd. II. S. 326 ff.). Dennoch war er auch der Romantik, namentlich der religiösen, bis in ihre Nebenabsenker mit Vorliebe zugethan, während ihm Jean Pauls Gefühlsweichheit ebenso, wie sein geschraubter Humor, ungeniessbar blieb. In Novalis, besonders seinen geistlichen Liedern, sah er neue Quellen ächter, tieferfrischender Poesie seinem Zeitalter geöffnet, und Tiecks „heilige Genoveva“ erregte bei ihrem ersten Erscheinen ein so nachhaltiges Interesse in ihm, dass er diese Gattung romantisch religiöser Dramen selbst zur Darstellung philosophischer Ideen glaubte erheben zu können. Es ist noch von ihm der ausführliche Entwurf eines romantischen Trauerspiels: „der Tod des heiligen Bonifacius“ vorhanden, in welchem er den Sieg der Idee eben dadurch, dass sie äusserlich sich opfert und in sinnlicher Gegenwart untergeht, zu schildern gedachte. — In späteren Jahren endlich, als ihn das Studium des Italiänischen, Spanischen und Portugiesischen beschäftigte, war es besonders Dante, der ihn mächtig ergriff und zu dessen Betrachtung er mit immer neuem

Interesse zurückkehrte. Von seinem *Purgatorio* ist eine zum Theil metrische Uebersetzung mit Commentar im Nachlasse vorhanden (wovon ein Fragment in der Zeitschrift: „Vesta, Königsberg 1807“ abgedruckt ist). Die anderen grossen Dichter jener Nationen, Petrarca, Cervantes, Calderon, Camoens schlossen sich in diesen Studien an, und von vielen Uebersetzungsversuchen aus ihren Werken haben wir einige zum Abdruck ausgewählt, welche uns die nach Wahl eigenthümlichsten, nach Ausführung gelungensten schienen.

Inhaltsanzeige

des achten Bandes.

Seite

1) Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen, 1801 . . . 3—93
2) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807 . . . 97—204

Beilagen zum Universitätsplane (ungedruckt):

- a. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität, 1805 . . . 207—216
- b. Rede bei einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin, am 16. April 1811 . . . 216—219

3) Vermischte Aufsätze:

- A. Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ein Räsonnement und eine Parabel, 1791 . . . 223—244
- B. Zwei Predigten aus dem Jahre 1791 (ungedruckt) . 245—269
- C. Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie, 1794 270—300
- D. Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, 1795 . . . 301—341
- E. Ueber Belebung und Erhöhung des Interesse an Wahrheit, 1795 . . . 342—352
- F. Aphorismen über Erziehung, 1804 (ungedruckt) . . 353—360
- G. Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben, 1806 (ungedruckt). . . 361—407

4) Recensionen:

- A. Von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens, 1793 . . . 411—417
- B. Von Gebhard über sittliche Güte, 1793 . . . 418—426
- C. Von Kant zum ewigen Frieden, 1796 . . . 427—436

5) Poesien und metrische Uebersetzungen:

- A. Das Thal der Liebenden, Novelle, 1786 (ungedruckt) 439—459
- B. Kleinere Gedichte (meist ungedruckt) . . . 460—471
- C. Uebersetzungen aus dem Portugiesischen, Spanischen und Italiänischen (meist ungedruckt) . . . 472—479

Friedrich Nicolai's

Leben und sonderbare Meinungen.

Ein Beitrag zur Literargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Herausgegeben

von

A. W. Schlegel.

Erste Ausgabe: Tübingen, in der J. G. Cottaschen Buchhandlung. 1801.

Vorrede des Herausgebers.

Der Verfasser dieser Schrift hatte anfänglich die Absicht, sie unter seinen Augen dem Drucke zu übergeben. Da hiebei zufällige Hindernisse eintraten, und der nächste Zweck derselben durch die Unterhaltung, welche er bei ihrer Abfassung gefunden und seinen Freunden durch die Mittheilung verschafft hatte, eigentlich schon erreicht war, so wollte er von keiner weiteren Bemühung damit etwas wissen und zog seine Hand gänzlich von ihr ab. Das Manuscript kam in dem Kreise seiner Freunde auch an mich; ich bin durch keine Bevorwortung des Verfassers bei dem Gebrauche, den ich etwa davon möchte machen wollen, eingeschränkt, und so gestehe ich, dass ich mir ein Gewissen daraus machen würde, diese bündige und erschöpfende Charakteristik eines in seiner Art merkwürdigen Individuums dem Publicum vorzuenthalten. Der Würde Fichte's wäre es vielleicht angemessener, sein bisheriges verachtendes Stillschweigen auch jetzt nicht zu brechen: allein da er einmal die gutgelaunte Grossmuth gehabt hat, so viel Worte und Federzüge an Nicolai zu wenden, so muthe ich ihm auf meine Gefahr auch die zweite zu, die Welt seine ausgeübte Herablassung erfahren zu lassen. Was Nicolai betrifft, so weiss ich wohl, dass ich ihm durch die Herausgabe dieser Schrift die grösste Wohlthat erweise. Was könnte ihm, der seine hauptsächlichen Gegner nicht einmal dahin bringen kann, seine weitläufigen Streitschriften zu lesen, geschweige denn zu beantworten, der ihnen höchstens nur einige hingeworfene Sarkasmen abgelockt, glorreicheres begegnen, als dass Fichte auf ihn, als auf ein wirklich existirendes Wesen, sich förmlich einlässt, ihn aus Principien construirt, und ihn wo möglich sich selbst begreiflich macht? Der Tag, wo diese Schrift erscheint, ist unstreitig der ruhmbekrönteste seines langen Lebens, und man könnte besorgen, er werde bei seinem ohnehin schon schwachen Alter ein solches Uebermaass von Freude und Herrlichkeit nicht überleben. Verdient hat er es ganz und gar nicht um mich, dass ich ihm ein solches Fest bereite, da er mir die Schmach angethan, mich in früheren Schriften ordentlich zu loben, und noch in den letzten mir Kenntnisse und Talente zuzugestehen. Indessen die Lesung der folgenden Schrift hat mich in die darin herrschende grossmüthige Stimmung versetzt, und wenn er sich diese Anmaassung nicht wieder zu Schulden kommen lassen will, so sey das bisherige vergeben und vergessen.

Einleitung.

Ich habe zu Friedrich Nicolai's zahllosen Schmähungen und Verdrehungen meiner Schriften stillgeschwiegen, so lange es lediglich die Schriften traf; indem ich in demjenigen Theile des Publicums, wenn es einen solchen noch giebt, in welchem Nicolai über literarische Angelegenheiten eine Stimme hat, keine zu haben begehre. Nunmehro hat Nicolai auch meine persönliche Ehre angegriffen; — denn dass er der Verfasser sey von der in der neuen deutschen Bibliothek, 56. B. 1. St. zu Ende des zweiten und zu Anfange des dritten Heftes befindlichen Anzeige, in welcher jene Angriffe geschehen, leidet keinen Zweifel und bedarf keines Beweises. Selbst auf den unerwarteten Fall, dass Nicolai seine Autorschaft abläugnete, werde ich diesen Beweis nicht führen; denn es ist jedem, der die lebenden Schriftsteller kennt, unmittelbar klar, dass nur Einer, nur Friedrich Nicolai, dies schreiben konnte. — Ich bin es zwar nicht dem Herrn Nicolai, der die gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen entweder selbst nicht glaubt, oder durch den Leichtsinn, mit welchem er sie vorbringt, auf alle persönliche Achtung Verzicht thut, — wohl aber dem Publicum, welches dieselben ganz oder halb glauben dürfte, schuldig, mich vor ihm zu stellen und mich zu verantworten. —

Nachdem es nun Nicolai endlich erzwungen, dass ich noch während seines Lebens von ihm spreche, so führe ich hiebei zugleich, früher als ich gerechnet hatte, einen alten Vorsatz aus. Nemlich ich scheue mich nicht zu gestehen, dass, seitdem ich die mich umgebende Welt kenne und selbst eine Meinung habe, nichts mir verhasster und verächtlicher gewesen ist, als die elende Behandlung der Wissenschaften, da man allerlei *Facta* und Meinungen, wie sie uns unter die Hände kommen, zusammenrafft, ohne irgend einen Zusammenhang oder einen Zweck, ausser dem, sie zusammenzuraffen und über sie hin und her zu schwatzen; da man über alles für und wider disputirt, ohne sich für irgend etwas zu interessiren, oder es ergründen auch nur zu wollen, und in allen menschlichen Kenntnissen nichts erblickt, als den Stoff für ein müssiges Geplauder, dessen Haupterforderniss dies ist, dass es ebenso verständlich sey am Putztische, als auf dem Katheder; jene schaale Wisserei und Stümperei, Eklekticismus genannt, die ehemals beinahe allgemein waren, und auch gegenwärtig noch sehr häufig angetroffen werden. — Ausser eignen Arbeiten und Untersuchungen, die für einen ernsthaften Zweck unternommen, und mit einem bessern Geiste geführt würden, und die immer das Gegenmittel gegen jenen verderblichen Hang bleiben müssen, schien mir auch noch ein zweites Gegenmittel sehr zweckmässig zu seyn: die lebendige Darstellung der unausbleiblichen Folgen jener Behandlung der Wissenschaft zur absoluten Ertödtung alles Sinnes für Wahrheit, Ernst und Gründlichkeit, und zur radicalen Verkehrung und Zerrüttung des Geistes. Das vollendetste Beispiel einer solchen radicalen Geisteszerrüttung und Verrückung in unserm Zeitalter war mir, seitdem ich ihn gekannt habe — ich lernte ihn in dem Streite zwischen Mendelssohn und Jacobi kennen — Friedrich Nicolai. Sein Bild wollte ich, wenn er seine verkehrte Laufbahn geschlossen haben würde, welches er freilich nur mit seinem Tode thun wird, allen studirenden Jünglingen, in denen ein Hang seyn könnte, seine Bahn zu betreten, und allen, die auf die Bildung dieser Jünglinge Einfluss hätten, zum warnenden Beispiele hinstellen.

Diesen alten Vorsatz werde ich gleich bei der gegenwärtigen Gelegenheit ausführen; und dadurch einem Geschäfte, an welches ich, wenn es für eine blosse Vertheidigung meiner selbst gegen Nicolai angesehen würde, nicht ohne tiefe Beschämung gehen könnte, eine liberalere und allgemeinere Richtung zu geben suchen. Nicolai selbst, wenn darnach gefragt werden könnte, kann dies nicht übelnehmen. Er hat Zeit seines Lebens die grössten und verdientesten Männer der Nation auf eine Weise behandelt, dass er selbst, wenn er nur fähig wäre einen Augenblick lang andern dieselben Rechte gegen sich zuzuschreiben, die er sich gegen andere zuschreibt, es ganz billig finden müsste, dass man eine Rücksicht, die er nie gekannt hat, auch gegen ihn nicht beobachtet, keine Notiz davon nimmt, dass er noch unter den Lebendigen existirt, und ohne Bedenken eine Untersuchung, die ihn zum blossen Thema macht, unter seinen Augen anstellt.

Zwar sehe ich bei diesem Unternehmen den Tadel zweier durchaus entgegengesetzter Parteien voraus. Zuvörderst den Tadel derjenigen, welche über Kunst und Wissenschaft im Wesentlichen mit mir gleich denken. Ihnen ist, so viel ich habe bemerken können, Nicolai ein so unbedeutender und verächtlicher Gegenstand, dass man in ihren Augen nur sich selbst herabsetzt, wenn man ihn einer Erwähnung und Beachtung würdigt. Sie haben vollkommen recht, und ich bin ganz ihrer Meinung, wenn von Nicolai als von einer Person geredet werden sollte. Als Object aber, als vollendete Darstellung einer absoluten Geistesverkehrtheit ist er, meines Erachtens, dem Literarhistoriker und Pädagogen wichtig, und so interessant, als dem Psychologen ein origineller Narr, oder dem Physiologen eine seltene Misgeburt nur immer seyn kann. Ich bekenne, dass es meine Schuld seyn würde, wenn ich dieses Interesse für meinen Gegenstand nicht zu erregen vermöchte.

Sodann habe ich mich auf den Tadel der gutmüthigen Mittelmässigkeit gefasst zu halten, welche, seit die Urtheile der grössten deutschen Männer, eines Kant, Goethe, Schiller, über jenen Gegenstand in das Publicum gekommen, aus mehrern Winkeln der Literatur uns erinnern, denn doch auch die bedeutenden Verdienste des Mannes nicht zu vergessen. Ich werde tiefer unten meine Ueberzeugung, dass Nicolai für seine Person sein ganzes Leben hindurch nie etwas Kluges, sondern eitel Verkehrtes und Thörichtes angefangen habe, und dass auf ihm nicht das mindeste Verdienst, sondern eitel Schuld ruhe, weder verläugnen, noch sie zu begründen vergessen. Dass jene Stimmführer der Mittelmässigkeit wirklich zu wissen wähnen, was sie von jenen Verdiensten sagen, will ich glauben. Nicolai und sein Anhang haben es ja über ein Vierteljahrhundert lang genugsam wiederholt, dass Nicolai Verdienste habe, so dass endlich in dem Gedächtnisse jener wohl hangengeblieben seyn mag, dass so etwas gesagt worden. Sollten sie dieselbe Behauptung auch bei der gegenwärtigen Veranlassung wiederholen wollen, so ersuche ich sie, nur diesmal nicht so, wie sie immer zu thun pflegen, bloss ins unbestimmte hin zu versichern, sondern mir eines jener Verdienste namentlich anzugeben; mir irgend ein richtiges, treffendes Urtheil, das Nicolai gefällt, irgend eine gründliche Abhandlung, die er über etwas, das des Wissens werth ist, geschrieben, nachzuweisen, damit ich sie auch kennen lerne. Ich ersuche jene Stimmführer bei dieser Gelegenheit, sich zugleich vor sich selbst die Frage zu beantworten, welche Geisteskraft, oder welches Talent sie denn etwa Herrn Nicolai in einem vorzüglichen Grade zuschreiben möchten, ob Phantasie, oder Witz, oder Scharfsinn, oder Tiefsinn, oder, ich sage nicht eine vorzügliche, sondern auch nur richtige Schreibart; ob sie irgend etwas Eigenthümliches an ihm finden, als ein unversiegbares Geschwätz und die Kunstfertigkeit, alles, was ihm unter die Hände kommt, zu verdrehen; ich ersuche sie, diese Frage zuvörderst sich selbst, und sodann auch mir zu beantworten. Da ich sehr wohl wusste, dass sie keins von beiden befriedigend leisten würden, so mögen sie mir immer verzeihen, dass ich so gethan, als ob sie gar nichts sagen würden, und als ob sie überhaupt nicht vorhanden wären.

Wir gehen an unser Vorhaben.

Sollen das Leben und die sonderbaren Meinungen unsers Helden nicht rhapsodisch, so wie jedes uns in den Wurf kommt, oder chronologisch, sondern systematisch, in einer festen Charakterschilderung dargestellt werden: so müssen wir ein Grundprincip dieses Charakters nachweisen, aus welchem, und aus welchem allein, alle Phänomene in dem Leben unsers Helden sich befriedigend erklären lassen. Es kommt hierbei nicht auf Häufung der Phänomene an. Ein einziges, das sich durchaus nicht erklären lässt, ausser aus dem vorausgesetzten Princip, beweist so gut, wie tausende, dass dieses Princip und kein anderes dem zu erklärenden Leben zum Grunde gelegen habe.

Jedem nur festen und ausgebildeten Charakter liegt ein solches Princip der Einheit zum Grunde; und der Unterschied dabei ist nur der: ob der Besitzer dieses Charakters wisse, dass dies sein Princip sey, oder ob er es nicht wisse. Ist der Charakter mit Freiheit und Bewusstseyn nach jenem Grundsatze gebildet, so ist dieser Grundsatz freilich dem Besitzer des Charakters bekannt; ist er ihm durch das Ungefähr, durch Natur und Schicksal angebildet, so ist ihm dieses Princip nicht bekannt. Unser Held befand sich in dem letztern Falle; es ist daher gar nicht zu glauben, dass ihm der Grundsatz alles seines Denkens und Handelns je bekannt geworden.

Wir haben nach allem Gesagten zuvörderst das Grundprincip von unsers Helden intellectuellem Charakter (denn von diesem allein soll hier die Rede seyn) aufzustellen, und von gewissen Phänomenen zu zeigen, dass sie durchaus nur aus jenem Princip erschöpfend und vollkommen hinreichend zu erklären sind. Auf diesem Puncte der absoluten Unmöglichkeit jeder andern Erklärung beruht die Richtigkeit unserer Angabe des Princips; wir ersuchen daher unsere Leser, darauf vorzüglich ihre Aufmerksamkeit zu richten. Wir werden sodann noch einige originelle Grundzüge des Charakters unsers Helden, die sich nur aus jenem Princip erklären lassen, anführen, sie mit ihren Phänomenen belegen, und so den Beweis der Richtigkeit unsers Grundprincips vollenden.

Wir werden in dieser ganzen Schilderung unsern Helden betrachten als einen todten Mann, und von ihm reden, wie von einer Person aus der vergangenen Zeit. Dies ist jeder Charakterschilderung eigen. Der Grund, warum anderwärts man den Charakter eines Mannes während seines noch fortdauernden Lebens nicht zu schildern vermag, — weil nemlich die Reihe der Erscheinungen noch nicht geschlossen und es nie sicher ist, dass nicht neue Phänomene eintreten, die auf ein anderes Princip der Erklärung führen dürften, auch man nicht wissen kann, ob nicht etwa die Person noch durch Freiheit ihre Maximen ändern werde — fällt bei Nicolai ganz weg. Es wird sich hoffentlich in der folgenden Schilderung zeigen, dass das Princip seiner Denkweise die Unabänderlichkeit unmittelbar in sich selbst enthält. Unser Held ist befestigt, er kann sich nicht mehr ändern oder geändert werden; ist auch die Reihe der Phänomene seines Lebens nicht beschlossen, so ist es doch der Charakter. Der Verfasser dieser Beschreibung ist dessen so innig überzeugt, dass er sehr gern allen seinen Anspruch auf Menschenkenntniss aufgeben will, wenn sich finden sollte, dass Friedrich Nicolai vor seinem Ende noch irgend einen der ihm hier als charakteristisch beigelegten Grundzüge und Handelsweisen abänderte.

Erstes Capitel.

Höchster Grundsatz, von welchem alle Geistesoperationen unsers Helden ausgegangen sind.

Unser Held war seit seinen reifen Jahren der festen Meinung, dass alles mögliche menschliche Wissen in seinem Gemüthe umfasst, erschöpft und aufbewahrt sey, dass sein Urtheil über die Ansicht, die Behandlung, den Inhalt und den Werth aller Wissenschaft untrüglich und unfehlbar sey, und dem Urtheile aller andern vernünftigen Wesen zur Richtschnur und zum Kriterium ihrer eignen Vernünftigkeit dienen müsse; mit Einem Worte, dass er alles, was in irgend einem Fache richtig und nützlich sey, gedacht habe, und alles dasjenige unrichtig und unnütz sey, was er nicht gedacht hätte, oder nicht denken würde.

Diese Meinung setzte ihn nicht nur vor sich selbst über alle Zweifel, alle spätere Untersuchung und alle Besorgniss hinweg, dass er sich doch etwa über dieses oder jenes im Irrthume befinden möchte; sondern er war noch überdies von allen andern Menschen ebenso fest überzeugt, und muthete es ihnen an, dass sie über alle Zweifel hinausseyn müssten, sobald sie nur recht wüssten, wie er selbst eine Sache fände. Alle seine Widerlegungen gingen von dem Hauptsatze aus: ich bin anderer Meinung; daher er denn zu diesem Hauptgrunde noch andre Nebengründe hinzuzufügen gewöhnlich unterliess. Die Gegner, glaubte er, könnten schon daraus sattsam ersehen, dass sie unrecht hätten. Bei allen Verweisen und Züchtigungen, die er in seinen spätern Jahren an das ausser der Art schlagende Zeitalter ergehen zu lassen genöthigt wurde, hob er nur immer davon an, dass er zeigte, man habe nicht nach seinem Rathe gehandelt; dies allein, glaubte er, würde sie schon dahin bringen, dass sie sich schämten und in sich gingen.

In dieser Voraussetzung liess er sich denn auch durch keinen noch so sonderbaren Vorfall, der sich etwa ereignen mochte, irre machen. Sogar wenn ihm, wie dies in seinem spätern Alter häufig begegnete, von allen Seiten her einmüthig zugerufen wurde: er werde wohl selbst eines Urtheils über gewisse Dinge sich bescheiden, oder auch — er sey ein geborner Dummkopf, ein Salbader, ein alter Geck, und was man noch alles für Freiheiten sich mit ihm herausnahm, mochte er doch immer lieber voraussetzen, man sage dies bloss aus Schalkheit, und um sich für die empfangenen Züchtigungen zu rächen, als dass er irgend einem Menschen die Verkehrtheit zugetraut hätte, dass er fähig wäre, in allem Ernste und im Herzen einen Nicolai nicht anzuerkennen.

Diese Meinung von ihm selbst war ihm nach und nach so zur fixen Idee geworden, hatte sich so mit seinem Selbst verwebt und war selbst zu seinem innersten eigensten Selbst geworden, dass man keine Spur hat, er habe dieselbe je deutlich in sich wahrgenommen und sie zum bestimmten Bewusstseyn erhoben. Er räsonnirte, urtheilte, richtete *von ihr aus,* als seinem einzig möglichen Standpuncte, niemals *über sie.* Er starb daher alt und lebenssatt, ohne je mit seinem Denken, auch nur in sich selbst zu Ende gekommen zu seyn.

Zweites Capitel.

Wie unser Held zu diesem sonderbaren höchsten Grundsatze gekommen seyn möge.

Gleiche Ursachen bringen allenthalben die gleichen Wirkungen hervor. Nun haben die ausser unserm Helden selbst liegenden Umstände, welche unsers Erachtens die beschriebene sonderbare Meinung in ihm erzeugt, sich auch bei andern Menschen gefunden, und haben auch bei ihnen in einem gewissen Grade denselben Erfolg gehabt. Aber so unerschütterlich auf jenem Princip beharrt, so allumfassend und so consequent durchgeführt hat es, so viel uns bekannt ist, keiner, ausser unserm Helden; und dies eben ist es, was ihm die Ehre erwirbt, als Muster seiner Gattung aufgestellt und der Nachwelt überliefert zu werden. Es muss sonach bei ihm, zu jenen anzuführenden äussern Umständen der Entwickelung jenes Princips, noch eine vorzügliche innere Empfänglichkeit seiner Natur dafür hinzugekommen seyn. Zum grössten Glücke für die Menschheit hat unser Held selbst — denn warum sollte ich nicht ebensowohl wie Klopstock, in seiner Zueignungsschrift vor Herrmanns Schlacht, als schon geschehen ankündigen, was geschehen wird, und weit sicherer geschehen wird, als das durch Klopstock Verkündigte geschehen konnte — er selbst hat, nachdem im Jahre 1803 sein letzter Feind, der transscendentale Idealismus, ausgetilgt, und die A. D. B. wiederum gehörig in den Gang gebracht war (1), seine glorreich errungene Musse dazu angewendet, die Geschichte seiner Bildung bis in seine Knaben- und Kindesjahre, und bis zu seiner Wiege zurückzuführen; hat diese Krone seiner Werke vollendet, und dann seinen Geist dem Himmel wiedergegeben. In den ersten drei Bänden dieses klassischen Werks können die Leser sich unterrichten, wie der erste Schrei des Neugebornen die Schriftstellerwelt erschütterte und alle Sünder in ihr erbeben machte, und wie schon seine Windeln von dem attischen Salze dufteten, das er seitdem in unsterblichen Worten ausgehaucht und angesetzt hat, so dass alle Umstehenden sich verwunderten, und sprachen: was will aus dem Kindlein werden? In den folgenden Bänden können sie finden, wie er, seitdem er sich seiner erinnern kann — und er kann sich seiner seit den frühesten Jahren erinnern — durch seine lebhafte Phantasie, einen Trieb zu lernen und eine Fassungskraft, weit über alle Kinder seiner Gesellschaft und seines Alters in sich verspürt, so dass er von seinen Eltern und seinen Lehrern als ein wahres Wunderkind ausgerufen worden. Aber wir überlassen den Lesern, dieses in der ausführlichen und grazienvollen Beschreibung des Helden selbst nachzulesen, und schränken uns, sowohl hier als ins künftige, auf dasjenige ein, was der berühmte Verfasser übergeht, und was wir nur aus andern Denkmälern jenes Zeitalters schöpfen können

Ich will hier nicht untersuchen, ob es nothwendig sey, dass der Uebergang der Schriftstellerei einer Nation aus der gelehrten in die lebende Sprache eine Epoche des Verfalls der wahren gründlichen Gelehrsamkeit bei sich führe. Bei den Deutschen wenigstens war dies der Erfolg. Man bildete sich etwas ein darauf, endlich deutsch schreiben gelernt zu haben; man wollte, dass es auch für Deutsch anerkannt würde, und bemühte sich daher, über alle Gegenstände so zu schreiben, dass denn auch in der That nichts weiter zum Verstehen gehöre, als die Kenntniss der deutschen Sprache. Der Vortrag wurde die Hauptsache, das Vorzutragende mochte sich bequemen; was sich nicht so sagen liess, dass die halbschlummernde Schöne an ihrem Putztische es auch verstände, wurde eben nicht gesagt; — und da man nur um sagen zu können lernte, auch nicht weiter gelernt, — späterhin verachtet, als elende Spitzfindigkeit und Pedanterie: kurz, das elende Popularisiren kam an die Tagesordnung und von nun an wurde Popularität der Maassstab des Wahren, des Nützlichen und des Wissenswürdigen. In diese Epoche fiel unsers Helden erste Bildung. Er wollte schon früh etwas bedeuten, und dünkte sich schon früh etwas zu bedeuten; ohne alle klassische Gelehrsamkeit, wie er damals war, und trotz des Anscheins derselben, mit dem er späterhin sich behängte, immer blieb, musste dieser Dünkel bei ihm um so verderblicher werden. Zu seinem Unglücke kam er in die Bekanntschaft zweier Männer, deren erster ohne Zweifel weit mehr Ernst und Reinheit der Gesinnung hatte, als Nicolai; aber dieselbe Beschränktheit des Geistes, der Einsicht und des Zwecks. — Hatte wohl im Grunde einer von diesen beiden anfangs eine höhere Tendenz, als die, dieses und jenes Aberglaubens ihrer Kirchen sich zu erwehren, ihre Confessionen so vernünftig zu machen, als sie selbst wären, und, wenn das Glück gut wäre, sich eine natürliche Religion zu bauen, bei der sie jener Confessionen ganz entbehren könnten; nur dass es der Andere auch hierin ernstlicher und herzlicher meinte, als unser Held? — Der zweite dieser Männer, in deren Bekanntschaft unser Held kam, war ein allumfassender, lebendiger, rastloser Geist, und ein Charakter, für das Wahre, Rechte und Gute gebildet; nur dass er damals in der Unendlichkeit seines Wesens noch nichts Bestimmtes zu ergreifen und festzuhalten vermochte. Unser Held, der damals noch nicht alle Fähigkeit verloren hatte, eine Superiorität ausser sich anzuerkennen, anerkannte die dieses gewaltigen Geistes; aber nachdem er sich mit Mühe und Noth einiges Vermögen erworben hatte, mitzutreiben, womit dieser noch nicht fixirte Geist sein Spiel trieb, hielt er dieses Spielwerk für das Höchste, und sich selbst für jenes Geistes gleichen.

Mit diesem Augenblicke war er vollendet und fiel. Er ist seitdem nicht weiter gekommen, und nicht zur Besinnung. Später hat er sich noch für einen weit höhern Geist gehalten als jenen, den er nun für ein, gutem Rathe nicht folgendes, überspanntes Genie ausgab.

Unser Held hatte, mit jenen vereinigt, einen kritischen Kreuzzug gethan; entscheidend gegen einige schlechte Reimer, in andern Fächern, z. B. dem der Philosophie, nicht ganz so glorreich. Sein grosser Mitkämpfer wurde allmählig inne, dass dies ein schlechtes Geschäft sey, und dass er es nicht in der besten Gesellschaft treibe. Er zog sich zurück, und unser Held beschloss nunmehro, die Sache in das Weitere zu treiben, und sich selbst, sich allein, zum Mittelpuncte der deutschen Literatur und Kunst zu constituiren. Die allgemeine deutsche Bibliothek entstand, schon an sich ein widersinniges Unternehmen, verderblich durch die Art, wie es ausgeführt wurde, am allerverderblichsten für den Urheber selbst.

Unser Held mag von dem sehr richtigen Vordersatze ausgegangen seyn: der Redacteur eines die ganze Literatur und Kunst umfassenden periodischen Werks muss selbst die ganze Literatur und Kunst umfassen; muss, und zwar in jedem besonderen Fache, höher stehen und alles besser wissen, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Er muss in jedem Fache die grössten Meister, zu Beurtheilung derer, die unter ihnen sind, wählen, sie zu finden, sie sich zu verbinden wissen; er muss aber sogar diese grössten Meister der Fächer übersehen, um ihre eingesendeten Beurtheilungen zu prüfen und ersehen zu können, ob sie mit dem gewohnten Fleisse und Gründlichkeit bearbeitet sind, ob nicht etwa diese Männer sinken, ob nicht jüngere grössere neben ihnen aufkommen.

Anstatt nun von diesem richtigen Vordersatze aus weiter so zu folgern: Ich wenigstens habe diese nothwendigen Erfordernisse nicht an mir, und von mir wird jene Idee einer allgemeinen deutschen Bibliothek wohl unausgeführt bleiben; schloss er umgekehrt: da ich nun jene Idee ausführen will, so muss ich annehmen und mich betragen, als ob ich alle jene Erfordernisse an mir hätte; als ob ich ein allumfassender Polyhistor und der geistreichste und geschmackvollste Mann meines Zeitalters und aller vergangenen und künftigen Zeitalter wäre. Ich muss Untrüglichkeit mir kräftigst zueignen. Da ein Ausführer jener Idee die grössten Männer aller Fächer erkennen, wählen und mit sich verbinden muss, so muss ich den Satz umkehren und annehmen, dass diejenigen, die ich erkennen, wählen und mit mir verbinden werde, die grössten Männer in ihren Fächern sind.

Es ist schwer auszumachen, ob unser Held schon damals im ganzen Ernste von sich selbst geglaubt, was er von nun an freilich gegen alle Welt behaupten und unerschütterlich voraussetzen musste. Das Wahrscheinlichste ist, dass es ihm ergangen, wie allen, die in die Lage kommen, unaufhörlich eine Aussage zu wiederholen, von der sie selbst nicht recht überzeugt sind. Am Ende glauben sie selbst an ihre Wahrheit. Für möglich konnte Nicolai jene Voraussetzung von sich immer halten; er fand nirgends ausser sich eine höhere Weisheit, als die seinige, indem er nur die seinige begriff, derjenigen Seelenkraft aber, die da Ahnung eines Höhern heisst, von jeher gänzlich ermangelte. Auf die Wirklichkeit dieser Voraussetzung hätte er damals vielleicht noch nicht geschworen. Aber seitdem er die Redaction seiner Bibliothek ergriff, musste er alle Stunden seines Lebens jene Meinung voraussetzen, sie behaupten, jeden Zweifel dagegen kräftigst niederschlagen, und kam von dieser Arbeit nie zur ruhigen Besinnung; so dass es durchaus begreiflich wird, wie dieser Glaube diese langen Jahre hindurch sich ihm fest einverleiben und mit ihm zusammenwachsen musste.

Das Unternehmen jener Bibliothek ergriff das Zeitalter. Die leichte Weisheit und die wohlfeile Gelehrsamkeit, welche durch das grosse Werk herbeigeführt, und schnell von einem Ende Deutschlands bis zum andern verbreitet wurden, fand Beifall. Der geringste unter den Lesern glaubte sich selbst zu lesen; gerade so hatte er die Sache sich auch von jeher gedacht, und nur nicht den Muth gehabt, es sich laut zu gestehen. Die Unmündigen erhielten die Sprache, und das gefiel ihnen. Unser Held sahe diese grosse Revolution, deren Stifter, die schnelle allgemeine Erleuchtung, deren Urheber er war. Warum hätte nicht der Glaube andrer an sein Werk seinen eignen Glauben an sich bestärken sollen?

Schriftsteller, denen an dem Beifalle des grossen Volks gelegen war, versammelten sich um den Ausspender dieses Beifalls, gaben ihm Beiträge, liessen sich von ihm berathen und erziehen, und schmeichelten auf jede Weise seiner Eitelkeit (2). Man glaubt leicht, was man wünscht; Nicolai nahm in aller Unbefangenheit alles für baare Münze, und ihm fiel nicht bei, dass diese Lobeserhebungen vielleicht nur dem Redacteur der allgemeinen deutschen Bibliothek, keinesweges aber seinen persönlichen Verdiensten gelten möchten. Jene Männer waren seinem Princip nach ohnehin, als Mitarbeiter an der Bibliothek, die ersten Köpfe der Nation. Er fand sich sonach von den ersten Männern der Nation gelobt, anerkannt, zu ihrem Meister erhoben. Wer konnte es ihm verargen, dass er ihnen glaubte?

Und so verschmolz allmählig in seiner Seele der Begriff von deutscher Literatur und Kunst mit dem Begriffe seiner Bibliothek; diese mit dem Begriffe von ihm selbst. Die Bibliothek wurde ihm zum Mittelpuncte des deutschen Geistes, er selbst zur innersten Seele dieses Mittelpuncts. An den Recensionen dieser Bibliothek mussten alle literarische und artistische Bestrebungen der Nation, und hinwiederum an seiner Einsicht — diese Recensionen sich orientiren. Ausser jener Bibliothek war ihm jetzt und zu ewigen Zeiten kein Heil und keine Wahrheit für die Wissenschaft; und für die Bibliothek selbst kein

Heil und keine Wahrheit ausser ihm. Jene war seine Welt, und er die Seele dieser Welt; was er erblickte, erblickte er durch jene hindurch, jene aber erblickte er durch sich hindurch. In dieser beruhigenden Stimmung lebte er und starb im frohen Glauben an die Unsterblichkeit seines Werks.

Anmerkungen.

1) Mit dem im Texte erwähnten Jahre 1803 verhält es sich so: Nicolai hatte im 11. Bande seiner Reisebeschreibung vorher verkündigt, dass Fichte und alle seine Schriften im Jahre 1840 rein vergessen seyn würden. Er wurde hierüber, wie über so manches andere, in gewissen *Briefen über die Guckkastenphilosophie des ewigen Juden* verspottet. In dem Aerger hierüber decretirte und enuncirte er, — in der Schrift gegen die Xenien, wo ich nicht irre, — es solle nunmehr mit Fichte nicht einmal bis zum Jahre 1840 Frist haben, sondern schon Anno 1801 solle er vergessen seyn. Das Jahr 1800 ist verflossen, das 1801 angebrochen; das fatale Jahr der Vorhersagung tritt näher, und noch zeigen sich keine Spuren, dass die Weissagung anfange in Erfüllung zu gehen. Dies fiel unserem Helden bei Abfassung der im Eingange erwähnten Anzeige aufs Gewissen; er fand nun doch, „dass *andere* Gelehrte wohl etwa glauben möchten, hinter den Spitzfindigkeiten der neuen Philosophie u. s. w. stecke etwas, dass *er* aber sagen könne, dass es durchaus eine Nullität sey, und dass i. J. 1803 sich darüber mehr werde reden lassen.“ Freilich, wenn i. J. 1801 diese Philosophie rein vergessen seyn sollte, so müsste wenigstens i. J. 1803 die Nullität derselben dargethan werden.

2) Damit ja niemand in Zweifel stelle, ob deutsche Gelehrte sich so weit herabgelassen, unserm Helden zu schmeicheln, hat er selbst, in seiner Schrift gegen die Xenien, bezeugt: „ihm sey von jeher sehr geschmeichelt worden.“

Drittes Capitel.

Wie im allgemeinen dieser höchste Grundsatz im Leben unsers Helden sich geäussert habe.

Theils nach den öffentlichen Handlungen und Aeusserungen unsers Helden, theils nach mehreren Anekdoten von ihm, die zu seiner Zeit im allgemeinen Umlaufe waren, schrieb er sich selbst ausschliessend die Fähigkeit zu, alle Gegenstände des menschlichen Wissens mustermässig zu bearbeiten. Er pflegte, so oft in seiner Gegenwart das Gespräch auf irgend einen solchen Gegenstand fiel, nur das zu beklagen, dass seine übrigen Geschäfte ihm nicht Zeit liessen, ein Muster der Behandlung desselben zu liefern. Alles, zu dessen Bearbeitung er ohnerachtet dieser überhäuften Geschäfte denn doch noch Zeit fand, bearbeitete er auch wirklich mustermässig. So war seine Topographie von Berlin das Muster, wornach alle Arbeiten dieser Art gemacht werden sollten, und er ergriff jede Gelegenheit, sie als solches zu empfehlen; keineswegs, wie er hinzuzusetzen pflegte, aus Eigenlob, sondern weil sich die Sache wirklich so verhielt (1). Wozu er nicht Zeit fand, mochten seine Zeitgenossen bearbeiten. Dass sie ihr Muster nie erreichen, dass sie nie es so machen würden, wie unser Held es gemacht hätte, wenn er nur die Zeit dazu gefunden, das verstand sich. Aber sie hatten ja ihn bei sich; und er ertheilte gern Rath, wenn man ihn bescheiden darum ersuchte.

Diesen Rath sollten sie lehrbegierig und folgsam annehmen, fortarbeiten und sich bestreben, seine Idee immer besser zu treffen. Sie sollten ja nur die Zeit zur Ausführung hergeben, die ihm mangelte; den Geist und die Uebersicht wollte er hergeben. So würden sie immer höher steigen, und ihm, ihrem Muster, stets näher kommen. Auf diese Weise hatte er in der Schule seiner Bibliothek und seines handschriftlichen Rathes die grössten Schriftsteller der Nation gebildet: einen Lessing, der nur leider in seinen spätern Jahren umschlug, rechthaberisch und unfolgsam wurde, und dafür zur wohlverdienten Strafe in Zweifel an der Gründlichkeit der bibliothekarischen Aufklärung und an der Evidenz der Mendelssohnschen Demonstrationen verfiel; einen Mendelssohn; einen Justus Möser, und so viele noch Lebende, deren Bescheidenheit mir verbietet, sie zu nennen: — hat er nicht Schriftsteller allein, sondern durch die vortrefflichen Bildnisse deutscher Gelehrten vor der Bibliothek und der Berliner Monatsschrift in seinem Verlage, welche, wie ich als Augenzeuge betheuren kann, in Berlin noch immer regelmässig ausgegeben wird — hat er dadurch auch junge bildende Künstler herangezogen, ermuntert und unterstützt. Die Bildung ging von ihm aus, als ihrem Centrum, und verbreitete sich regelmässig umher.

Dieser gesetzte, geordnete, gemässigte Gang wurde nun durch einige excentrische Köpfe gestört. In der Kunst erschien Goethe, Schiller, in der Philosophie Jacobi, Kant, die transscendentalen Idealisten. Was hätte an ihnen daran seyn können? — Hatten sie sich denn erst in der A. D. B. unter Nicolai's Aufsicht im Schreiben geübt? Oder hatten sie ihm ihre Pläne vor der Ausführung vorher vorgelegt, und mit ihm darüber correspondirt, wie Lessing in seiner guten Zeit, und Mendelssohn, und alle die, welche Meisterwerke geliefert haben? Keins von diesen allen hatten sie gethan; sie hatten ein so böses Gewissen gehabt, dass sie ihm ihre Arbeiten nicht einmal zum Verlage angeboten; die letzte Gelegenheit, bei der sie hätten erfahren können, wie sie mit denselben daran wären, und was sie darüber zu urtheilen hätten.

Dass an ihren vermeinten Kunstwerken und Entdeckungen durchaus nichts seyn konnte, war sonach ohne weitere Untersuchung und Prüfung, mit der man nur die ohnedies so beschränkte Zeit verloren haben würde, unmittelbar klar; und man konnte ohne weiteres mit den Waffen des Lächerlichen, welche unser Held zu führen glaubte, wie kein andrer, dagegen vorschreiten. So entstanden Freuden Werthers, die witzige Schrift gegen die Xenien, der dicke Mann, Sempronius Gundibert, die spasshaften Theile der Reisebeschreibung; und was weiss ich, was noch alles entstand.

Zwar liess sich einigen jener excentrischen Subjecte und Querköpfe nicht alles Talent und alle Kenntniss ganz absprechen, nur verhinderte sie ihre eigenliebige Meinung, dass sie ausser dem Umkreise der richtigen Schule für sich allein fortkommen könnten, daran, diesem Talente die wahre Richtung zu geben. Man musste suchen, diese etwanigen Gaben doch noch nützlich zu machen und sie der deutschen Literatur, d. i. dem Umkreise der allgemeinen deutschen Bibliothek, wiederzugeben. Unser Held fand sich sonach in der Nothwendigkeit, jene Menschen scharf zu züchtigen, ob sie nicht etwa in sich gehen und den rechten Weg einschlagen möchten. Man sah es ihm — sein Geschichtschreiber sagt dies an seiner Urne mit der vollsten Ueberzeugung — man sah es ihm an, dass nie persönlicher Hass oder Feindschaft, sondern immer der redlichste Eifer für die Literatur ihn trieb; dass er mit einer Art von Wehmuth an das Amtsgeschäft einer solennen und ausführlichen Ausstäupung ging (mit kleinen beiläufigen Hieben nahm er freilich es etwas leichter); man bemerkte, wie ein geheimes väterliches Wohlwollen gegen die Bestraften selbst seinem Feuereifer für die Literatur eine gewisse rührende Milde beimischte, und wie er schon ein Vorgefühl von dem Danke hatte, den ihm die Gezüchtigten selbst, wenn sie einst zu Verstande kämen, bringen würden. Er war daher nicht leicht zu bewegen, alle Hoffnung an einem Menschen aufzugeben, und er wusste geschickt diese Hoffnung zu zeigen, um dem Sünder nicht allen Muth zur Besserung zu benehmen.

Traf es sich nun, dass einer wirklich sich besserte, so war die Milde rührend, mit der er ihn wieder zu Gnaden annahm. So gab es in diesen Tagen einen gewissen höchst perfectibeln Krug, welcher freilich in der allgemeinen Achtserklärung gegen die philosophischen Querköpfe mitbegriffen war. Dieser ging in sich und gab unserm Helden eine Aehrenlese von den Feldern anderer Philosophen zum Verlage, worüber er vermuthlich auch Nicolai's Rath eingezogen; — denn den pflegte dieser keinem, der bei ihm verlegen liess, vorzuenthalten. Dafür segnete auch Gott diesen Krug, dass ihm auf eignem Boden eine Rechtslehre erwuchs, die einem philosophischen Recensenten an der allgemeinen deutschen Bibliothek wie aus der Seele geschrieben ist (2). Jederman war damals der Meinung, dass wenn der junge Mann nur so fortführe, er es mit der Zeit wohl selbst bis zum ordentlichen Recensenten an der allgemeinen deutschen Bibliothek unter Nicolai's eigener Redaction bringen könnte.

Anmerkungen.

1) M. s. z. B. den 6ten Band der Nicolai'schen Reisen. S. 387 ff.

2) M. s. in demselben Hefte der N. D. B., in welchem die Eingangs erwähnte Anzeige sich befindet (56. B. St. 1. Heft 2.), kurz vor derselben die Recension des Krugschen Buches.

Viertes Capitel.

Worauf es, zufolge dieses höchsten Grundsatzes, unserm Helden bei allen seinen Disputen angekommen sey.

So oft unser Held im Begriff war, seinen Mund öffentlich aufzuthun, um dem Zeitalter einen Rath zu geben, oder eine Thorheit zu misbilligen und zu züchtigen, so trieb ihn seine liebenswürdige Bescheidenheit immer an, zuvörderst sich zu entschuldigen, dass er gerade die Sache zur Sprache bringe, dass er sie jetzt, in diesem Zeitpuncte, bei dieser Veranlassung zur Sprache bringe. Hierüber gab er immer seine guten Gründe an. Dass er aber die Sache, wovon die Rede war, verstehe, und dass er die Wahrheit, die pure lautere Wahrheit sagen könne, darüber gab er nie einen Beweis, indem es ihm gar nicht beikam, dass über diesen Punct irgend ein Leser oder Gegner den mindesten Zweifel hegen würde.

So hub er, als er im 11. Bande seiner Reisebeschreibung von Tübingen aus auf die Horen, und von diesen aus auf die neue Philosophie schmälen wollte, damit an', dass er beklagte: es scheine nun einmal sein Beruf, dem Zeitalter unangenehme Wahrheiten zu sagen; und fuhr dann fort und sagte seine unangenehme Wahrheit; und alle Leser waren überzeugt und alle Gegner beschämt. Entweder hatten die letzten bisher, mit dem eignen guten Bewusstseyn, dass sie unrecht hatten, ihr Wesen getrieben, lediglich um etwas Neues, in der allgemeinen deutschen Bibliothek Unerhörtes anzubringen und Aufsehen zu erregen, und Nicolai wollte dies nun offenbaren; oder, wenn sie wirklich geglaubt hatten, recht zu haben, so sollten sie jetzt aus Nicolai's Versicherung, dass er ihnen die wahrste Wahrheit sage, vernehmen, dass sie denn also doch unrecht hätten.

So sagt man, dass er allen mündlich geäusserten Vorstellungen und Bedenklichkeiten seiner Freunde, besonders wegen seiner spätern philosophischen Streitigkeiten, immer so zu begegnen gepflegt habe: man müsse überall mit der Sprache gerade herausgehn und die Wahrheit sagen. Ob sie gefalle oder nicht, ob man sich dadurch Feinde mache oder nicht, darnach könne nicht gefragt werden. Wenn die entgegengesetzte Maxime gelten solle, so hätten auch die Literaturbriefe nicht geschrieben werden müssen. So war er auf ewig gegen die Vermuthung befestigt und gesichert, dass irgend jemand glauben könne, er habe in der Sache selbst unrecht, und hielt jene Warnungen für nichts weiter, als für die zärtlichen Besorgnisse seiner schüchternen Freunde, durch die sie ihn verleiten wollten, aus Sorgfalt für seine persönliche Ruhe die Sache der Wahrheit zu verläugnen.

Fünftes Capitel.

Wirkliche Disputirmethode unsers Helden, aus diesem höchsten Grundsatze.

Kam es nun wirklich zum Dispute, so machte unser Held es sich zum einzigen Augenmerk, die Wahrheit des Factums zu constatiren und dem Gegner den Ausweg des Abläugnens seiner That oder seiner Aeusserung abzuschneiden. Hierbei verfuhr er mit seiner gewöhnlichen Sorgfalt und Genauigkeit. Hatte er nur diesen Punct erst ins Reine gebracht, so schritt er ohne weiteres zum Endurtheile; denn er konnte den Glauben an den gesunden Menschenverstand seiner Gegner nie so weit aufgeben, um anzunehmen, dass sie der Thaten oder Aeusserungen, die sie aus seinem Munde wieder hören müssten, und von denen sie leicht abnehmen könnten, dass er sie misbillige, nicht sogleich sich innigst schämen, die Unrichtigkeit derselben einsehen und sie bereuen sollten.

So kam in jenen Tagen zu Jena eine gewisse auch allgemeine Literaturzeitung heraus, welche sogleich in ihr Nichts verschwand, nachdem unser Held die Zügel der allgemeinen deutschen Bibliothek mit starken Händen wieder ergriffen hatte, und jener Zeitung die, bei Gelegenheit des Schellingschen und Schlegelschen Streits mit ihr zu Tage gekommene Abhängigkeit vorrückte. Dieser Zeitung sagte er in der oben angeführten unsterblichen Besitzergreifungsacte *), zwar mit grossmüthigem Bedauern, dass dieses ihr Factum gewesen, jedoch übrigens kurz, fest und entschlossen, auf den Kopf zu, dass sie Kant gelobt hätte, und Reinhold gelobt hätte, er fügte jedesmal in Schwabacher hinzu, *dass dies nicht zu läugnen wäre.* Freilich hatte jene Zeitung gehofft und geglaubt, dass kein Mensch als Nicolai jenen Verstoss entdeckt habe, und dass dieser es nicht weitersagen werde.

So muss in jenen Tagen ein gewisser Fichte, von dem seit dem Jahre 1804 alle Nachrichten verschwinden, sein Wesen getrieben haben. Diesem führt unser Held in derselben klassischen Acte mehrere seiner höchststräflichen Aeusserungen kurz und gut zu Gemüthe; dass z. B. dieser Fichte, und noch dazu vom Anfange an, und noch dazu ganz laut gesagt habe, kein einziger von Kants zahlreichen Nachfolgern habe verstanden, wovon eigentlich die Rede sey, — ausser er, Fichte, wie sich verstehe, setzt unser Held dazu. (Wenn dieser Fichte nur die gemeinste Logik hatte, so versteht sich dies freilich; wie hätte er urtheilen können, dass alle übrigen es nicht verständen, wenn er nicht selbst es zu verstehen geglaubt hätte?) Um allen Zweifel über die Sträflichkeit und Absurdität dieser Aeusserungen zu heben, versichert er, *es seyen dies wirklich Fichte's eigne Worte*, und citirt allenthalben Buch und Seite; und in einigen Blättern, welche dem allgemeinen Austilgungskriege gegen Fichte vom Jahre 1803 entgangen, findet sich auch wirklich, dass diese Citationen richtig sind.

Unser Held war ein unbarmherziger Gegner. Wie muss es den armen Fichte niedergedrückt haben, durch Nicolai an den Tag gebracht zu sehen, was von ihm zum Drucke befördert sey.

Anmerkung.

*) Wir nennen die oft erwähnte Anzeige eine Besitzergreifungsacte; denn lasst uns nur in einer Note, die mancher Leser vielleicht auch nicht liest, bekennen, dass alle die getroffenen Anstalten nicht lediglich um der Herren Schelling, W. und F. Schlegel, Tieck, Fichte, und wie die Gezüchtigten noch alle heissen, unternommen sind; dass diese nur das Mittel sind zum höhern Zwecke, und die gegen sie aufgestellten Truppen nur dazu dienen, den Punct des eigentlichen Angriffs zu verdecken. Dieser geht, dass wir es nur zu unserer eigenen Demüthigung gerade heraussagen, eigentlich — *gegen die Jenaische Literaturzeitung.*

Nicht von den anzuzeigenden Schriften — eigentlich den zwischen Schelling, A. W. Schlegel und der A. L. Z. gewechselten Streitschriften — nein, vom unsterblichen Stifter der A. D. B. hebt die Rede an, wie dieser zuerst die Idee gefasst, zur Verhütung aller Einseitigkeit und Parteilichkeit (!) Mitarbeiter aus allen deutschen Ländern und Provinzen einzuladen. S. 148. Lässt sich zwar nicht läugnen, dass *auch die Redactoren der A. L. Z. die-*

der Idee gefolgt. S. 150 aber sind bei ihr gerade die unangenehmen Fälle eingetreten, „*welche der Stifter der A. D. B. eben durch die Einladung von Mitarbeitern aus allen deutschen Ländern und Provinzen — vom Anfange an — so vorsichtig zu vermeiden wusste.*“ Es bekamen nemlich *nun* — wie denn *nun?* folgten denn nun die Redactoren der *A. L. Z.* nicht mehr der Idee des unsterblichen Stifters der A. D. B.? Ei, was weiss ichs: kurz — „es bekamen nun durch die individuelle Lage der Redactoren der *A. L. Z.* gegen Mitarbeiter, die mit ihnen in zu naher Verbindung an Einem Orte lebten, und gegen deren Freunde, persönliche Rücksichten einen merklichen Einfluss auf das Werk, welcher demselben sicher nicht vortheilhaft war, und — *bei unpartheiischen Lesern das Vertrauen zu demselben sicher verminderte.*“ — In der ganzen Anzeige kann man weiter ersehen, wie eben durch jene Streitschriften der *A. L. Z.* und ihrer Gegner, „die freilich keinem von beiden Theilen vortheilhaft sind“ und deren *deswegen*, „gegen die sonstige Gewohnheit der D. B., in anderen gelehrten Zeitschriften erhobene Streitigkeiten aufzunehmen und fortzuführen,“ allerdings erwähnt werden musste — wie, sage ich, durch jene Streitschriften so recht an den Tag gekommen, dass die Schlegel und Schelling in die *L. Z.* Einfluss gehabt, dass diese von ihnen *abgehangen*. Nun kann der scharfsinnige Leser selbst ermessen, welch' ein erbärmlicher Wicht die *L. Z.* seyn möge, da sie von so erbärmlichen Wichten, deren und ihrer Freunde Personalien eben deswegen hier wieder in frisches und geschärftes Gedächtniss gebracht werden mussten, abgehangen; — diese *L. Z.*, von der sich ohnedies nicht läugnen lässt, dass sie Kant gelobt, und Reinhold gelobt.

Dagegen kann jeder Leser wissen, dass die D. B. der neuen und neusten Philosophie von jeher im Wege gestanden; die unartigen Schleifwege, auf denen sich doch einmal ein gutes Wörtchen über sie in diese B. eingeschlichen, sind nun auch entdeckt und, besonders seit Nicolai wieder das Regiment führt, sicherlich verhauen. Es ist der Bescheidenheit, die alles Selbstlob verschmäht, angemessen, dieses anonym in den letzten Heften der bei Bohn herauskommenden neuen B. zu der Zeit, da die ersten Bände der wieder alt gewordenen B. bei Nicolai erscheinen, und das Vertrauen der Leser zur *A. L. Z.* durch den Schellingschen Streit in frischer Verminderung begriffen ist, gehörig auseinanderzusetzen, damit die Leser wissen, wohin sie sich nun mit ihrem Vertrauen zu wenden haben.

Jene Anzeige ist sonach, ihrer wahren Bestimmung nach, eine Besitzergreifungsacte des alten Vertrauens für die alte Bibliothek, von dessen Verminderung der alte Herausgeber doch einige Spur haben muss.

Wir wünschen sehr, dass der scharfsinnige und scharftreffende Herr Hofrath Schütz diese wahre Tendenz jener Anzeige ja nicht merke, sondern sie unbefangen als eine blosse Ausstäupung dieser Schlegel, dieses Schellings, dieses Fichte hinunterschlucke; auch, dass nicht etwa diese unsere Note ihm zu Gesichte komme: denn sonst — möchten wir nicht an Herrn

Nicolai's Stelle seyn. Auch dürfte sodann vielleicht uns selbst unser Eifer für die Ehre und den Flor jenes grossen literarischen Instituts nicht zum Besten bekommen.

Sechstes Capitel.

Eine der allersonderbarsten Meinungen unsers Helden, zufolge jenes höchsten Grundsatzes.

Mag der Grund in einer ursprünglichen Unfähigkeit der Natur unsers Helden, oder in einer frühern Verbildung desselben gelegen haben, kurz, es war unter seinen grössten Verehrern und wärmsten Freunden darüber nur Eine Stimme, dass er für die Philosophie ganz untauglich sey. Sein Geist war ein dürrer Chronikengeist. Nie vermochte er sich über die Erfahrung, und zwar über die Erfahrung im allerniedrigsten Sinne des Worts, über das blosse Aneinanderknüpfen von Sinneseindrücken und den Erzählungen davon hinweg, bis zum Begriffe eines allgemeinen Gesetzes, nach dem jene Erscheinungen erfolgten, oder erfolgen sollten, als dem *Materiale* aller Philosophie, zu erheben. Doch was rede ich von dem Begriffe eines Gesetzes? Nicht einmal zu dem Begriffe eines Vordersatzes wusste er sich zu erheben; wie hätte er sonach jemals die leiseste Ahnung, auch nur von dem *Formalen* der Philosophie, von dem Zusammenhange der Gedanken in einer philosophischen Untersuchung, von dem Werthe und der Bestimmung, die sie von der Stelle erhalten, da sie stehen, von einem organischen Ganzen des Denkens, haben können? Jeden möglichen Gedanken, den er äusserte, trug er vor als unmittelbar gewiss, und durch sich selbst klar; ob, weil er ihn sagte, oder durch die Art, wie er ihn sagte, lassen wir an seinen Ort gestellt. Diese alle gleich unmittelbar gewissen Gedanken setzte er nun zusammen, wie sie ihm unter die Hände kamen, jeden möglichen an jeden andern möglichen, und so verwandelte sich ihm alles menschliche Denken in einen grossen Sandhaufen, in welchem jedes Körnchen für sich besteht, und alle durcheinander geworfen werden können, ohne dass in dem Einzelnen etwas verändert wird. Wir werden tiefer unten Belege dieses Verfahrens anführen.

Nun ist zwar demjenigen, der zu einer gewissen Sache absolut unfähig ist, nicht füglich anzumuthen, dass er diese seine Unfähigkeit erkenne; denn gerade dasselbe, was ihn zur Sache unfähig macht, macht ihn auch unfähig, seine Fähigkeit zur Sache zu beurtheilen. Aber bei gewöhnlichen Menschen wird durch ein dunkles Gefühl ersetzt, was ihnen an klarem Urtheil abgeht. So ist es in Absicht des Faches, wovon wir hier sprechen, nichts Seltenes, Personen, wenn sie nur nicht als Professoren der Metaphysik, oder als philosophische Recensenten an der A. D. B. ihr Brot verdienen müssen, gestehen zu hören, dass Metaphysik ihr wahres Kreuz sey, dass es ihnen damit noch nie recht habe gelingen wollen, oder wenn sie mehr Eigendünkel haben, dass dies leere Spitzfindigkeiten seyen, mit denen sie sich den Kopf zerbrechen, — nur nicht möchten. — Ferner hat ja jeder Mensch irgend einen vertrautern Bekannten oder Freund; und Nicolai hatte deren so viele unter seinen Zeitgenossen, die sich doch auch ein Urtheil über Philosophie zuschrieben. Sollte denn niemals einer von diesen unserm Helden mit aller Bescheidenheit zu verstehen gegeben haben, dass er zwar in andern Geschäften des menschlichen Scharfsinns, in der Fähigkeit, die feinsten Machinationen der Jesuiten zu wittern, den seltensten Zuschnitt eines Predigerüberschlags oder einer Perrücke auszuspüren, seines Gleichen nicht habe; dass er aber in der eigentlich sogenannten höhern Philosophie nicht dieselbe Stärke besitze? Setzte nicht Kant, dem unser Held doch auch nicht allen Scharfsinn absprach, zutrauungsvoll von ihm voraus, er werde wohl selbst eines Urtheils über Gegenstände der höhern Speculation sich bescheiden?

Was that unser Held? Leistete er etwa, durch jenes dunkle Gefühl gewarnt, gleich von vornherein Verzicht auf dieses ihm durch seine Natur verschlossene Fach, oder achtete er auf jene Warnungen, und gab späterhin seine Theilnahme an demselben auf?

Wie konnte er? Gehört denn nicht die Philosophie zum Umfange der menschlichen Kenntnisse, und ist sie nicht von jeher von allen Besitzern dieser Kenntnisse sogar an die Spitze derselben gestellt worden? Hatte nicht die Bibliothek von jeher auch das Fach der Philosophie umfasst? War es denn möglich, dass jemand Redacteur dieser Bibliothek, sonach die Seele derselben, sonach die Seele aller Geistesbildung wäre, der nicht eben darum der erste untrüglichste und allumfassendste aller Philosophen sey? Das Höchste, was er aus Herablassung gegen den alten Mann, den Kant, thun konnte, war, dass er einen historischen Bericht über seine philosophische Bildung abstattete. Aber gerade das, dass man fähig gewesen war, jenen Zweifel über unsers Helden Fähigkeit zu erheben, zeigte am deutlichsten den tiefen Verfall und die schreckliche Verwilderung in diesem Fache, und machte es ihm zur dringendsten Pflicht, von nun an alle seine Kräfte der Wiederherstellung desselben zu widmen.

Auch hier, so wie allenthalben ging unser Held von dem Princip aus: ich, Friedrich Nicolai, bin anderer Meinung als ihr; und daraus könnt ihr ersehen, dass ihr unrecht habt. Er hat diesen höchsten Grundsatz seines speculativen Systems mehrere Male in bestimmten Worten ausgesprochen, ohnerachtet er sonst mehr für den rhapsodischen als für den systematischen Gang war. Es gehört zur Geschichte des Helden, wenigstens einige jener Aussprüche anzuführen.

Jacobi hatte geäussert, und durch eine mit Lessing gehabte Unterredung belegt, dass der letztere in der höhern Speculation den Spinozischen Principien zugethan gewesen. Jene Aeusserung Jacobi's musste — so wollten es die Freunde und — Ehrenretter des Verstorbenen — nicht wahr seyn; Lessing musste von den gesunden und moderaten Begriffen eines Nicolai und Mendelssohn nicht abgewichen seyn. Auch unser Held brachte seinen Beweis gegen Jacobi an. Und was für einen Beweis brachte er an? — *Er, Nicolai, könne am gewissesten sagen,* *dass Jacobi Lessing sicherlich misverstanden hätte, indem er sagen könne, dass — Er selbst mit Lessing über jene Materie disserirt hätte* (1). Freilich war Jacobi nun hinlänglich beschämt. Welcher Leser hätte nach einem solchen Zeugnisse noch ein Wort von ihm angehört; und was hätte er auch vorbringen können, ohne vor sich *selbst* bis in die innerste Seele zu erröthen? — Auf dieselbe Weise fürchtete er in der erwähnten berühmten Acte, dass freilich wohl *andere* Gelehrte glauben möchten, hinter den spitzfindigen Grübeleien der Ichphilosophie und der daraus gefolgerten speculativen Physik und Poetik stecke vielleicht etwas Wichtiges verborgen. *Er* aber, *Er Nicolai* wusste sehr wohl und verkündigte laut, dass die Nullität jener Philosophie nur immer deutlicher erhellen werde, und dass man im Jahre 1803 darüber mehr würde sprechen können (2).

Aus diesem hier und da deutlich ausgesprochenen Princip führte nun unser Held unverrückt sein Richteramt in der Philosophie; auch da, wo er jenes Princip nicht deutlich aussprach. Alle seine Beweise beruhten allein darauf. Er hatte, seiner *Bildung* zufolge, einst gleichfalls Philosophie studirt, die philosophische Wahrheit ausgemessen, umfasst und in sich aufgenommen. Was damit übereinstimmte, — war freilich nie so stark, so durchgeführt, so trefflich gesagt, als er es gesagt haben würde, wenn er nur Zeit dazu gehabt hätte, aber da er diese nun einmal nicht hatte — mochte es doch existiren! Was damit nicht übereinstimmte, bei jener allgemeinen Ausmessung des philosophischen Gebiets von Nicolai nicht mit ermessen war, — Jacobi's, Kants, der transscendentalen Idealisten Philosopheme — welche Frage, ob sie falsch seyen? Wie konnten sie anders? — indem ja, wenn sie wahr wären, Nicolai sie schon ehedem, eh' von allen diesen Menschen etwas gehört wurde, gefunden haben müsste. Falsch waren sie, das verstand sich, und unser Held musste, seinem beständigen Kriegsplane nach, ohne weiteres mit den Waffen des Lächerlichen dagegen vorschreiten.

Kant war, als er mit seinem Systeme hervortrat, schon bejahrt, und dieses Verdienst blieb in den reifern Jahren unsers Helden nie ohne Wirkung auf ihn. Auch mochte vielleicht jener

Philosoph, der bekanntlich sehr verschiedene Stufen der Bildung durchgegangen war, auf einer der frühern dieser Stufen einigen Wohlgefallen an der Aufklärerei der Bibliothekare gefunden und geäussert haben. Kant war daher ein übrigens (inwiefern er Nicolai's Grundprincip anzuerkennen schien) vernünftiger und gelehrter Mann, an welchem es umsomehr zu bewundern war, dass er Sätze als wahr behaupten könne, die Nicolai nicht aufgefunden. Die Streiche des Lächerlichen konnten ihm freilich nicht geschenkt, sondern mussten vielmehr, gerade weil er ein übrigens vernünftiger Mann war, von dem noch am ersten Besserung sich hoffen liess, wo möglich geschärft werden.

Jacobi, als er als Schriftsteller auftrat, eben so die transscendentalen Idealisten, waren jünger als Nicolai; und in Rücksicht des jungen Anwuchses hatte unser Held die Maxime, sie scharf zu züchtigen, damit er in reiferen Jahren Ehre und Freude an ihnen erlebe. Daher war Jacobi einer jener mittelmässigen Köpfe, die alles drucken lassen, was sie etwa im Discurs gehört haben, oder vielmehr halb gehört haben, um sich ein Ansehn zu geben, ein Mann, der seine Materie nie recht durchdacht hatte, der nicht einmal schreiben konnte (3). Die transscendentalen Idealisten waren Querköpfe, und wer weiss was sie noch alles waren.

Und so benahm unserm Helden bis an sein Ende niemand die selige Ueberzeugung, dass im Umrütteln des oben erwähnten Sandhaufens das wahre Philosophiren bestehe; dass dies keiner besser könne, als er; und dass er sonach nicht nur der erste Philosoph aller Zeiten, sondern zugleich auch der gewaltigste philosophische Streiter sey. Die in seinen letzten Jahren häufiger an ihn ergehenden Zurufe, dass er in diesem Fache gar nichts verstehe, und hierüber am wenigsten eine Stimme habe, dienten ihm zum äussern, seiner innern Ueberzeugung freilich entbehrlichen Beweise, dass jene seine Meinung, von seiner philosophischen Superiorität, von jederman im Herzen anerkannt werde. Denn, sagte er bei sich selbst, wenn sie hoffen könnten, gegen meine Gründe etwas auszurichten, so würden sie ja diese zu entkräften suchen. Aber, da der blosse Anblick dieser Gründe sie zur Verzweiflung bringt (welches sich auch allerdings also verhielt): so bleibt ihnen nichts übrig, als einen Machtspruch zu thun, und zu sagen: ich verstehe nichts von der Sache. Dies aber beweist mir, dass sie wohl einsehen, ich allein verstehe die Sache.

Anmerkungen.

1) M. s. *Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen etc.* (Leipzig bei Goeschen 1786, eine Schrift, deren Inhalt noch immer zur Tagesordnung gehört) S. 99., wo Jacobi die A. D. B. 65. B. 2. St. S. 630. citirt. — Eben daselbst sind die Beschuldigungen nachgewiesen, dass Jacobi nicht schreiben könne, seiner Materie nie mächtig sey, u. s. w.

2) M. s. S. 167 der oft angeführten Anzeige in der N. D. B.

3) In dem von ihm selbst herausgegebenen Lessingschen Briefwechsel mit Ramler, Eschenburg, ihm (bei ihm 1794) sagt Nicolai in der Vorrede, nachdem er beklagt, dass Mendelssohn Lessings Charakteristik nicht herausgegeben, — woran bekanntermaassen diesen Freunden Lessings zufolge Jacobi's Notiz über Lessings wahres speculatives System ihn verhindert haben sollte: „dies ist nicht der erste Schaden, den die in Deutschland so übliche Anekdotenjägerei" — oder vielmehr Klatscherei (gab es in Deutschland wohl je eine ärgere Klatsche, als der Verfasser der bekannten Reisen?) „angerichtet hat, *da* jeder mittelmässige Kopf, was er etwa im Discurse hört, — oder halb hört, *gleich* drucken lässt — um (Nicolai's bekannte pragmatische Methode) sich ein Ansehen zu geben." Jacobi eben sollte nur halb gehört haben; er war es, durch dessen Druckenlassen die allein heilbringende Philosophie so aufgebracht war. Er war dieser Eine unter den mittelmässigen Köpfen.

Armer Wicht, ahnete dir denn gar nicht von den Versuchungen des Teufels, als du diese Stelle niederschriebst? Hattest du denn gar keinen Freund, der dir in die Ohren geraunt hätte, dass wenn die Geisteskraft dieses mittelmässigen Kopfes, Friedrich Heinrich Jacobi, unter zehnmalzehnmal zehn Nicolai zu gleichen Theilen vertheilt würde, jeder dieser Nicolai seinen Kopf doch noch mit weit mehr Ehre durch die Welt tragen würde, als du, allererbärmlichster Friedrich Nicolai?

Und hiebei denn für mehrere Stellen dieser Schrift folgende Bemerkung. Ohnerachtet zwischen Jacobi und mir sich merkliche Differenzen erhoben haben, deren Hauptgrund ich darin finde, dass Jacobi über sehr wesentliche Puncte mich nicht genug verstanden, oder, wenn der Fehler an meinem Ausdrucke liegt, diese Puncte nicht in den Zusammenhang hineindenkt, aus welchem sie in meinem Denken hervorgehen, und in welchen ich sie sobald als möglich für alle Denker deutlich hineinsetzen werde — vielleicht auch mit darin, dass Jacobi in seinem Kriege gegen den Nicolaismus sich gewöhnt hat, bei jedem seiner Gegner wenigstens eine kleine Portion dieses Nicolaismus, d. i. der leeren zwecklosen Denkerei, vorauszusetzen; — ferner, wie Jacobi über mich und meine Unternehmungen auch je sich äussern, und ich nöthig finden möchte, diesen Aeusserungen zu begegnen; endlich, wenn es sich auch zutragen sollte, dass Jacobi nach dem allgemeinen menschlichen Schicksale späterhin durch Altersschwäche herabsänke, es selbst nicht bemerkte, keinen Freund hätte, der ihn warnte, und so vor dem Publicum seinem ehemaligen Selbst unähnlich erschiene: so soll mich doch dieses alles nicht abhalten, ihn für das Vergangene für einen der ersten Männer seines Zeitalters, für eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette der wahren Gründlichkeit, laut anzuerkennen: und dies nicht, um irgend jemandes Neigung mir zu erhalten, sondern weil es sich so gebührt. Hochachtung vor Männern gründet sich nicht auf zufällige Beziehungen, sondern auf Erkenntniss ihrer Verdienste; und es giebt des Achtungswürdigen wahrlich nicht so viel, dass man Ursache hätte, selbst dieses noch um kleiner Verstösse, oder wohl gar aus persönlichen Gründen, herabzusetzen. Ich erinnere dieses einmal für immer für diesen und ähnliche Fälle zur Vermeidung alles Anstosses und Missverständnisses, in unserm Zeitalter der Parteien. Es giebt nur Eine Partei, die man zu ergreifen hat, die für das Talent und die Gründlichkeit, und gegen die Dummheit und die Bosheit; von dieser Partei zu seyn, hat der Verfasser immer gewünscht.

Siebentes Capitel.

Eine andere fast noch unglaublichere Meinung unsers Helden von sich selbst, zufolge jenes höchsten Grundsatzes.

Ein anderes, beinahe unerklärliches Misgeschick unsers Helden war dies, dass, obgleich er allein mehr Papier beschrieben, als ein Dutzend seiner schreibseligsten Zeitgenossen, er doch bis an sein Ende nicht schreiben lernte. Man fand keine Zeile bei ihm, in welcher nicht ein oder ein paar unrecht angewendete Wörter und einige überflüssige vorgekommen wären. Am deutlichsten konnte man dies sehen, wenn man etwa das Unglück hatte, einiges aus seinen Druckschriften abschreiben zu müssen. Der Verfasser dieser seiner Geschichte sieht mit Schrecken vorher, dass tiefer unten diese Nothwendigkeit ohnedies ihn treffen werde. Er könnte es über das Herz bringen, grausamen Lesern, die ihm wohl gar anmuthen dürften, auch hier besondere Belege für seine Behauptung beizubringen, dafür anzuwünschen, dass sie selbst ein paar Seiten von Nicolai abschreiben müssten.

Das Ganze seines Vortrages aber war so beschaffen: Es lag ihm stets innig am Herzen, dass seine Leser ihn doch ganz vernehmen und recht verstehen möchten. Es kam ihm daher, so wie er den ersten Perioden geendet hatte, immer so vor, als ob er noch was vergessen und noch nicht deutlich genug geredet hätte. Er fing sonach in einem zweiten wieder von vorn an, um zu sehen, ob ihm nicht im Reden das Vergessene beifallen, und ob es ihm mit der Deutlichkeit diesmal nicht noch besser gelingen möchte. Da es ihm nun aber mit dem zweiten Perioden eben so ergangen seyn könnte, wie bei dem erstern, so musste er nun freilich in einem dritten, und nach Endigung dieses in einem vierten wiederum von vorn anfangen, und so immerfort. So rang er rastlos nach immer höherer Deutlichkeit und Vollständigkeit; und wenn er endlich doch einmal aufhörte, wie er denn wirklich zuletzt noch immer aufgehört hat, so geschah dies lediglich darum, weil seine übrigen wichtigen Geschäfte ihn abriefen und ihm die nöthige Zeit zur vollkommenen Ausführung seines Themas nicht verstatteten.

Dabei hatte er eine grosse Liebhaberei zum Witze, und seinen Geist schon früh bei den geistreichen Engländern, den Shaftsbury, Buttler, Smollet, den Verfassern des John Bunkel u. a. in die Nahrung gethan. Dennoch behielten bis in sein goldenstes Zeitalter, — das der Gundiberte und der witzigen Theile von den Reisen — seine Spässe eine gewisse dicke Zähheit, Plattheit und Gemeinheit. — Da man in Nicolai's Witze den grössten Theil des polemischen Witzes seines Zeitalters zugleich mit charakterisirt, so dürfte vielleicht eine kurze Classification dieses Witzes hier nicht an der unrechten Stelle stehen.

Wir theilen diesen Witz trichotomisch ein, und finden an ihm eine vollständige Synthesis. Die erstere Art ist der *repetirende* Witz; wenn am Markte einer aus dem Pöbel vor dem ganzen herumstehenden Haufen einer Hökerin sagt: du bist eine Diebin; und diese sich zu dem Haufen wendet und schreit: „Ich bin eine Diebin; sagt er:“ *Absolute Thesis des Witzes.* Mit dieser Art pflegte unser Held seinen Widersachern die tiefsten Wunden zu schlagen; und die Schule der transscendentalen Philosophen soll allein daran sich zu Tode geblutet haben. — Die zweite Art des Witzes ist die *der einfachen Retorsion;* wenn jener sein Wort: „du bist eine Diebin“ wiederholt, und die Hökerin ihm nun antwortet: „nein du, du bist ein Dieb:“ *Antithesis des Witzes.* Auch diese Art wusste unser Held vortrefflich zu handhaben, und bediente sich derselben häufig. Endlich, die dritte Sorte ist die *der spöttischen Retorsion*; wenn unser Mann sein Wort nochmals wiederholt, und die Hökerin ihm antwortet: „ja du wärst mir der Rechte, dass du mir das sagen solltest, du sähst mir so aus, du hättest es auf dem Leibe:“ *Synthesis des Witzes* Man muss es unserm Helden zum Ruhme nachsagen, dass er dieser letzten beissenden Sorte, ohnerachtet er auch sie sehr geschickt zu behandeln verstand, sich doch nur selten, und nur gegen sehr eingewurzelte Schäden bediente. Dies war der Umfang seiner Schalkheit, und andere Sorten haben in seinen zahlreichen Schriften sich nicht gefunden.

So war es mit Nicolai's Talent zur Schriftstellerei nach der Wahrheit beschaffen.

Was glaubte nun er selbst über dieses Talent? — Lasset uns auch hier billig seyn. Wenn ein alter, misgeschaffener, von Gicht und Podagra zerrissener Faun, der in einem vorüberfliessenden Bache seine Gestalt erblickte, dieselbe männlich anständig und ehrwürdig fände: wer würde es ihm so sehr verdenken? Gehören doch die Augen, durch welche er sieht, auch zu ihm selbst. Wenn aber derselbe die krampfhaften Zuckungen der Gicht in seinem behaarten Gesichte für ein Lächeln der himmlischen Venus, und das Schlottern seiner verdorrten Schenkel und die Bebungen seiner spitzigen Bocksfüsse für die

Tanzübung einer Grazie ansähe: so würde dies doch zu sehr das Mittelmaass der einem Faun allenfalls zu verstattenden Eigenliebe überschreiten.

Es erging unserm Helden nicht viel besser als diesem Faune. Dass er sich für einen Richter und Meister über Sachen des Stils gehalten, beweisen theils der Tadel, den er so oft gegen anderer Schreibart ergehen lassen, wenn er z. B. Jacobi, ohne Zweifel einem der besten Stilisten seines Zeitalters, vorrückte: er könne nicht schreiben; theils die Liebkosungen, die er von Zeit zu Zeit ganz unverhohlen seinem eignen Vortrage machte, indem er sagte: die blossen Büchergelehrten wüssten gar nicht, wie man dem Publicum etwas vortragen müsse; er aber, ein Mann, der in der Welt gelebt, wisse es, und darauf Proben von dieser Fertigkeit gab (1). Für welchen satirischen Kopf und durchtriebenen Schalk er sich gehalten, ist daraus zu ersehen, dass er die Horazisch-Shaftsburysche Maxime, durch das Lächerliche die Thorheit an den Tag zu bringen, zu der seinigen gemacht, und bis an sein Ende geglaubt, dass er der geborne und bestellte Verfolger aller Thorheit durch jene Waffen des Lächerlichen sey. Diese Meinung, da sie durchaus ohne alle äussere Veranlassung und von aller Wahrscheinlichkeit entblösst war, konnte durch nichts Anderes entstanden und befestigt seyn, ausser durch die Begriffe, welche unser Held von seinen Talenten überhaupt hatte.

Anmerkung.

1) In sehr vielen Stellen der Nicolaischen Reisebeschreibung.

Achtes Capitel.

Sonderbare Begriffe unsers Helden über seine und seiner Gegner gegenseitige Rechte, aus jenem höchsten Grundsatze.

Da, wie gesagt, unser Held voraussetzte, dass er nie anders als recht haben könnte, und dass alle Welt gleichfalls, wenigstens im Herzen, derselben Ueberzeugung wäre, dass er nie unrecht haben könnte: so begegnete es ihm nicht selten, dass er seinem Gegner gerade dasselbe ernstlich verwies, was er selbst immer that, und vielleicht in demselben Augenblicke that, da er es jenem verwies. Sie sollten nemlich denken: ja dem Nicolai ist das wohl erlaubt, denn der hat recht; uns aber ist es nicht erlaubt, denn wir haben ja unrecht.

So, nachdem er in der berühmten Acte mit grossmüthigem Bedauern gemeldet, dass es das Schicksal der Jenaischen allgemeinen Literatur geworden, Kant zu loben, und Reinhold: sagt er einige Seiten später ohne Bedauern, vielmehr mit Ruhme, dass *seine* allgemeine Literatur der neuen und neuesten Philosophie stets im Wege gewesen (1) Man sollte meinen, Parteilichkeit *für* und Parteilichkeit *wider* sey doch immer beides Parteilichkeit, und eine der andern werth — Ja, aber die neue und neueste Philosophie ist ja falsch, denn sonst könnte die alte Nicolaische nicht wahr seyn; und es ist sonach allerdings ruhmwürdig, der ersten im Wege zu stehen, und sehr tadelnswürdig, sie zu loben.

In derselben Acte beschuldigte er die Herren Schelling, A. W. Schlegel, Fichte, dass sie günstige Beurtheilungen ihrer Schriften in die Jenaische Allgemeinheit zu bringen, ja, dass der letztere sogar die bibliothekarische Allgemeinheit sich geneigt zu machen gesucht habe. Wenn sich dies auch nun so verhalten hätte (mikrologische Geschichtsforscher jener Zeiten, die ihren Fleiss sogar über die Lebensumstände jener nun vergessenen Schriftsteller verbreiten, versichern einstimmig, diese hätten die Wahrheit jener Beschuldigung beständig abgeläugnet), wenn es sich nun auch so verhalten hätte, hätte es ihnen denn Nicolai so sehr verdenken sollen, der sich rühmt, in seiner Bibliothek nur ungünstige Recensionen jener Philosophie, die eben darum seiner eigenen günstig sind, zuzulassen; und von welchem es in jenen Tagen bekannt war, dass er auch der Jenaischen allgemeinen Literatur dasselbe Princip angemuthet, und einem der Statthalter jener Literatur derb den Kopf dafür gewaschen, dass man ein paar Schriften von Fichte durch Reinhold habe recensiren lassen, und nicht vielmehr durch einen Mann, — „der die Blössen jener Fichteschen Philosophie so recht an den Tag gebracht hätte?“ — Aber, war es denn jenen Männern noch nicht gesagt worden, dass sie unrecht hätten, von Nicolai selbst gesagt worden? War es nicht eine Schande, dass sie das Gift ihrer verworfenen Meinungen, mit dem sie für ihre Person leider angesteckt waren, nun auch durch die geheiligten Quellen der öffentlichen Literaturen in das Publicum zu bringen suchten, anstatt in die Einsamkeit sich zurückzuziehen und sich selbst heilen zu lassen?

Dem Fichte besonders wird in jener Acte ein schweres Sündenregister zu Gemüthe geführt (2). „Er habe sich in Jena auf Reinholds Stuhl gesetzt“ (man hat mehrere Erklärungen der Antiquitätenkenner von dieser wichtigen Stelle, keine aber befriedigt uns, und wir müssen daher sie, die sehr leicht das grösste Verbrechen jenes Mannes enthalten mag, als unverständlich übergehen); „er habe gewusst, diesen so ungemein verehrten Lehrer bei den Studenten in Jena in kurzer Zeit fast in Vergessenheit zu bringen.“ Unser Held hat nicht hinzugesetzt, welcher Mittel sich hierbei der Mann bedient; auf jeden Fall aber sollte man hieraus beinahe schliessen, dass es demselben nicht an allem Lehrertalente gefehlt haben müsse. Dies ist doch wohl nicht sein Vergehen? — Vielleicht nur der üble Gebrauch, den er von jenem Talente machte? Aber der Reinhold, den er in Vergessenheit brachte, war ja, nach den Nachrichten der besten Geschichtschreiber, selbst ein Kantianer, und weit davon entfernt, in den Umkreis der allein wahren Bibliothek zu gehören. Diesen in Vergessenheit gebracht zu haben, kann Fichte's Vergehen nicht seyn. — Lesen wir weiter. „*Nun*“ (hier mildert der grossmüthige Mann ganz offenbar die Schuld des Angeklagten. Nach den besten Nachrichten hatte Fichte nicht erst, nachdem es ihm bei den Studenten gelungen war, Reinhold in Vergessenheit zu bringen, sondern sogar schon vor seiner Ankunft in Jena eine Schrift verfasst und dem Drucke übergeben, in welcher er geradezu die Kantische Philosophie für unvollendet erklärt, von den Reinholdschen Bemühungen bloss schonend gesprochen, und seinen Vorsatz, die Sache zu vollenden, bestimmt angekündigt.) — „*nun* habe es jenem Manne ein Leichtes geschienen, auch Kant von dem hohen Stuhle, der ihm als dem *ersten Philosophen Deutschlands* gesetzt worden, herunterzustossen.“ Unser Held sprach nie und spricht auch hier nicht mit Billigung davon, dass Kant dieser hohe Stuhl gesetzt worden. Es war das unablässige Bestreben aller literarischen Thätigkeit seiner letzten Tage, ihn von diesem Stuhle herunterzustossen. Sonach wären ja Nicolai und Fichte einiger gewesen, als man glaubt, und der erstere hätte den letztern nimmermehr darüber tadeln können, dass er mit ihm für Einen Zweck arbeite. Lesen wir also weiter — „*und sich selbst darauf zu setzen.*“ Ja so, dies wollte Fichte, und hierin liegt sein Verbrechen! Dass er Reinhold in Vergessenheit brachte, war brav: dass er Kant vom hohen Stuhle herunterzustossen suchte, verdienstlich. Nur hätte er von da an in die Gemeine der Bibliothek, wo der wahre hohe Stuhl mit dem wahren ersten Philosophen Deutschlands schon längst besetzt war, selbst zurückkehren und die Seinigen dahin leiten sollen. Dann hätte man ihm seinen akademischen Beifall wohl gönnen mögen; er wäre vor seinen verderblichen Irrthümern bewahrt geblieben, hätte Reinholds Stuhl behalten bis an sein Ende, und sein Name lebte noch jetzt unter den andern berühmten Namen der Bibliothekare.

In derselben Acte, und sonst noch an mehreren Orten, verweist Nicolai Schelling und Fichte die Unanständigkeit sehr ernstlich, dass ihnen zuweilen ihren Gegnern gegenüber so ein Wort von Halbköpfigkeit entschlüpft sey. Zwar war dieses, so viel man weiss, immer nur geschehen, wenn sie im Allgemeinen sprachen, und nie gegen bestimmte genannte Personen. Zwar hatten diese Schriftsteller seit Jahren ein System dem Publicum vorgelegt, das seinen Grundtheilen nach vollendet und vollständig bewiesen und begründet war. Warum man nun auf dasselbe sich nicht ernstlich einlasse, darüber hatten sie bis zu jener Epoche noch das erste vernünftige Wort aus dem Publicum zu vernehmen. Keiner ihrer Gegner verstand sie, und alles schwatzte, und muthete ihnen an, zehnmal abgewiesene Misverständnisse zum eilftenmale abzuweisen. Es wäre ihnen vielleicht zu verzeihen gewesen, wenn ihnen im Unwillen zuweilen etwas Menschliches begegnete. Nicolai hatte sie unter ihrem Namen, und mit ihnen zugleich noch eine Menge anderer genannter Männer in öffentlichen Schriften Querköpfe genannt, und noch mancherlei andere Schimpfworte ihnen angeworfen. Man hätte denken sollen, eine Zusammensetzung mit Kopf sey der andern werth, und die Benennung des Halbkopfs, der ja wohl noch wachsen kann, sey immer milder, als die eines völlig in die Quere gedrehten Kopfes; und Nicolai hätte sonach recht gut gleiches mit gleichem aufgehen lassen können.

Aber wie können wir uns auch nur einfallen lassen, hier eine Gleichheit des Verhältnisses zu setzen? Hatte nicht zuvörderst Nicolai recht, und die Wahrheit auf seiner Seite? und war es an ihm zu tadeln, wenn im hohen Eifer für die Wahrheit ihm auch wohl ein derbes Scheltwort entfuhr? Vertheidigten die Gegner nicht den Irrthum, und war ihnen dies nicht etwa gesagt? Jemanden auch noch dazu zu schimpfen, weil er unsern Irrthum nicht gegen die Wahrheit vertauschen will: welche Verkehrtheit und Impertinenz! War nicht ferner Nicolai ein alter Mann, und jene Schriftsteller junge Leute; und ist es nicht eine ausgemachte Wahrheit unter allen alten Schriftstellern des Nicolaischen Kreises, dass die Alten auf die Jungen schimpfen dürfen, so viel sie wollen, diese aber nicht wiederschimpfen, sondern sich ziehen lassen müssen? Respect für das Alter! heisst es in dieser Schule; sogar wenn der alte Mann ein alter Narr ist. — War Nicolai nicht der angestellte Altmeister aller Schriftsteller, und war es nicht sein ausdrücklicher besonderer

Beruf, die Jugend durch jedes Mittel zum Guten zu ziehen; und konnten nicht auch harte Scheltworte unter diese Mittel gehören? Und diese Jugend, statt sich weisen zu lassen, schimpfte wieder. Welche Insubordination! Kurz, wenn Nicolai schimpfte, so that er es immer am rechten Orte, zu rechter Zeit, und schimpfte mit Grazie. Wenn andere schimpften, so war es gemein und pöbelhaft. Nicolai allein verstand zu schimpfen, und darum musste man es ihm allein überlassen.

Anmerkung.

1, 2) M. s. S. 147 der angeführten Anzeige in der N. D. B.

Neuntes Capitel.

Wie unser Held, zufolge seines höchsten Grundsatzes, sich zu nehmen gepflegt, wenn derselbe angefochten worden.

So fest und unerschütterlich unsers Helden Meinung war, dass ihn jederman für den ersten Menschen des Zeitalters anerkenne, so beharrlich war, wie jeder andere bemerken musste, sein Misgeschick, dass man ihn nicht einmal so recht im Mittelschlage mit wollte gelten lassen. So beliebt auch sehr bald seine Bibliothek wurde, so wusste man doch im grössern Publicum nicht viel anderes darüber, als dass er sie eben drucken liesse. Man hielt ihn höchstens für einen industriösen Buchhändler, und für einen Dilettanten in der Wissenschaft, der, weil viele Bücher durch seine Hände gingen, glaubte, wie eben jeder andere Buchhändler auch, über Bücher mitsprechen zu können. Für einen unstudirten Buchhändler, meinte man, möchten seine Räsonnements noch so hingehen. Er hat es in seinen alten Tagen dem Publicum oft genug in die Ohren rufen müssen, dass er sich wirklich und in der That nicht für einen blossen unstudirten Buchhändler, sondern in allem Ernste für einen wirklichen und wahren Gelehrten gehalten. Dennoch hat er es in keinem Zeitpuncte seines Lebens im Publicum zu derjenigen Reputation gebracht, welche in seinem Zeitalter jeder Gelehrte sich erwarb, der nur ungefähr ein Jahrzehend hindurch fleissig und anhaltend Bücher schrieb.

Dies war wohl zum Theil Misgeschick, zum Theil aber auch eigene Schuld. Hätte er, nachdem er den Verstoss des Publicums merkte, nur mit seiner Emphase in der Welt verbreitet, dass er die Bibliothek nicht nur drucke, dass er auch an ihr recensire, ja, dass er sie redigire; hätte er sich vor aller eigenen Schreiberei unter seinem Namen sorgfältig gehütet: so würde er bald in dasselbe Ansehen gekommen seyn, welches so mancher andere höchst mittelmässige Redacteur berühmter gelehrter Zeitschriften geniesst, der der eigenen Autorschaft sorgfältiger aus dem Wege geht; und wir, sein Geschichtschreiber, wären der Hinzufügung des gegenwärtigen Capitels überhoben. Unser Held aber schrieb Bücher, dicke Bücher, unter eignem Namen, und dadurch verdarb er alles.

Sein Sebaldus zwar hätte hingehen mögen. Dieser war dem Zeitalter seiner Erscheinung so angemessen, dass man ihn der Fähigkeit unsers Helden sogar nicht zutrauen wollte. Es sind wohl nicht viel unter meinen Lesern, denen ein zu jener Zeit ziemlich allgemein verbreitetes Gerücht nicht zu Ohren gekommen seyn sollte: Nicolai sey gar nicht der Verfasser des Sebaldus, er habe sich unrechtmässigerweise dafür ausgegeben; der wahre Verfasser, ein immer Geld bedürfender Gelehrter, bediene sich dieses Nicolaischen Plagiats, um durch die Drohung, es bekannt zu machen, in jedem Bedürfnisse Geld von ihm zu erpressen. — Wir haben dieses Gerücht nicht angeführt, als ob wir selbst ihm Glauben zustellten; jenes Werk trägt zu unverkennbar das Gepräge der Nicolaischen Feder; sondern um zu zeigen, wie das Publicum von jeher über unsern Helden gedacht.

Es folgte John Bunkel. Diesen hatte unser Held, seiner eigenen Versicherung nach, nicht selbst gemacht, sondern übersetzt. Aber das Buch fiel auf als schlecht; und darum stritt man ihm hier die Autorschaft auf, die man dort ihm abstritt; er sollte und musste mit aller Gewalt nicht der blosse Uebersetzer, sondern der Urheber selbst seyn. Und als man nun nicht länger läugnen konnte, dass er es übersetzt habe, war er darum um nichts gebessert. Der Verfasser der durchaus originellen, leider nicht sehr bekannt gewordenen *Geschichte einiger Esel* fing schon damals an, treffliche Beiträge zur Geschichte unsers Helden zu liefern.

Jetzt trat unser Held seine Reisen an. Sein Weg führte den Berliner, der bisher zwischen dem protestantischen Berlin und dem protestantischen Leipzig und seiner Buchhändlermesse sein Wesen getrieben hatte, durch katholische Provinzen. Da sahe er Crucifixe an den Strassen, Heiligenbilder, Amulete, Votivtafeln; hörte, dass gewisse Heilige die Schutzpatrone gegen gewisse Landplagen oder Krankheiten wären; hörte, dass ein wohlmeinender Katholik, da seine Religion ihm allein seligmachend ist, jeden Menschen in den Schooss derselben zu bringen suchen müsse u. s. w. — Dergleichen hatte er in Berlin und Leipzig nicht gesehen; hatte er ja von andern, die es gesehen hatten, etwas der Art erzählen gehört, so hatte er es für Aufschneiderei und für schlechten Spass gehalten; denn wie könnte doch irgendwo etwas anders seyn, als zu Berlin oder zu Leipzig; wie in aller Welt könnte man doch ein katholischer Katholik seyn? Jetzt sah er es mit seinen Augen, und rief athemlos durch das heilige römische Reich: hörts, Deutsche hörts, das Unglück — die Entdeckung meines Scharfsinns; es giebt, o es giebt Katholiken, die da katholisch sind — und damit man es ihm doch ja glauben möchte, brachte er alle Bilder und Gebetzettel aus allen Gegenden zu Hauf, und gab sie in den Kauf obenein.

Nicht lange nachher begegnete ihm ein Verdruss mit seiner Bibliothek. Sie sollte — welches, dass ich es im Vorbeigehen sage, nur zu wahr, offenbar und klar ist — sie sollte ein der *Religion* gefährliches Werk seyn. Das war ihm zu hoch. Athmete doch dieses Werk seinem besten Wissen nach durchaus das, was er den reinsten Protestantismus nannte. Nur dem nunmehro seit seinen Reisen an den Tag gekommenen Antiprotestantismus, nur der *katholischen* Religion konnte es gefährlich seyn. Beide Visionen vermengten sich in seinem schwachen Kopfe, und dazu mischte sich noch eine dritte, die allein schon fähig gewesen wäre, ihn zu verwirren, die der geheimen Orden, der Gold- und Rosenkreuzerei. Nun konnten die Gegner seiner Bibliothek nichts Anderes seyn, als Kryptokatholiken, welche durch geheime Orden und andere Machinationen die Protestanten in den Schooss der römischen Kirche zurückzuführen suchten, und denen er durch seine Bibliothek und durch die wichtigen Entdeckungen seiner Reisen im Wege stand: und es musste von nun an alles von solchen Machinationen wimmeln. Noch im Jahre 1800 erzählte Nicolai in der Vorrede zum ersten Stück der von ihm wieder herausgegebenen Bibliothek sehr ernsthaft das alte Mährchen, und verrieth in aller Unbefangenheit den wahren Grund, der ihn auf diese Vision gebracht, die Anfechtungen nemlich, welche er und seine Bibliothek von einem Minister und einigen geistlichen Räthen unter der vorigen Regierung erdulden müssen. Jene vorgeblichen Verbreiter des Katholicismus thaten unserem Helden nur nicht die Liebe an, dass sie selbst katholisch geworden wären, geschweige, dass sie andere bedeutende Personen dazu gemacht hätten. Diejenigen, welche vielleicht anfangs durch das heftige Geschrei mit fortgerissen wurden, mussten sich denn doch nun, nachdem von allem Prophezeiten nichts erfolgte, und sie kälter wurden, erinnern, dass sie ja alles, was Nicolai ihnen erzählt, schon vorher auch gewusst und gesehen hätten, und dass beinahe alle Welt es gewusst und gesehen hätte, sie mussten sich wundern, dass es unserm Helden allein vorbehalten gewesen, diese Sachen so bedeutend zu nehmen, und so scharfsinnige Schlüsse daraus zu entwickeln, sich fragen, warum sie denn nicht selbst auch von denselben Prämissen aus auf dieselben Entdeckungen gekommen, und das Ganze konnte sich nur durch ein lautes und allgemeines Gelächter über unsern Helden beschliessen.

Noch stand ihm eine andere traurige Epoche seines Lebens bevor: seine Feldzüge gegen die neuere Philosophie. Zwar waren seine Einwendungen gegen diese Philosophie, — etwa, dass ja die Erscheinung der Sinnenwelt so gar nicht vor Blutigeln weiche, vor denen doch sonst jede Erscheinung verschwinde, oder dass, wenn alles, was da ist, das Ich selbst sey, ein Mensch, der eine wilde Schweinskeule ässe, sich selbst ässe, — diese Einwendungen waren sämmtlich von der Art, dass jeder Knecht und jede Magd im römischen Reiche, die sie vernahmen, finden mussten, sie hätten dieselben wohl auch vorbringen können. Aber dadurch, dass unser Held sie ihnen so vor dem Munde wegnahm, empfahl er sich schlecht ihrer Zuneigung. Ueberdies hörten sie auch nicht, dass man jene Philosophen von Obrigkeitswegen in die Tollhäuser gebracht, welches doch, wenn ihre Behauptungen durch jene Einwendungen getroffen würden, nothwendig hätte geschehen müssen. Sie blieben also immer geneigter, anzunehmen, dass jene Sätze wohl noch einen andern Sinn haben dürften, den Nicolai nur nicht verstände, oder hämischerweise verdrehe; und so that selbst bei den gemeinsten Lesern diese Art der Polemik der Ehre unsers Helden weit grössern Abbruch, als der Ehre jener Philosophen.

Diese zusammenhängende Reihe von Unglücksfällen musste nothwendig unsern Helden, der nie einen befestigten Credit besessen, immer verächtlicher und lächerlicher machen. Er kam in seinen letzten Tagen nach dem Jahre 1803 so herab, dass jeder Muthwillige, der gerade keinen spasshaftern Zeitvertreib hatte, den alten Steinbock zu Berlin neckte und am Barte zupfte, um sich an seinen Capriolen zu belustigen.

Wie benahm sich nun unser Held dabei? Ging ihm denn noch kein Licht darüber auf, dass das Zeitalter ihn nicht für seinen ersten Mann hielte? Keinesweges. Gegen diese Ahnung hatte er schon früher sich befestigt gezeigt.

War es irgend möglich zu hoffen, dass man eine gegen ihn ergangene Schmähung überhört habe, so pflegte er derselben lieber gar nicht zu erwähnen, sondern sie mit grossmüthigem Stillschweigen zu übergehen. So hatten allerdings mehrere aus der Schule der transscendentalen Idealisten ihn oft etwas respectwidrig behandelt. Fichte hatte das einzige Mal, da er seiner erwähnt, ihn als die *seufzende Creatur* charakterisirt; Schelling hatte ihn einmal *einen alten Californier*, und ein andermal *einen alten Geck* gescholten; Niethammer hatte gar die — zwar ungegründete, und tiefer unten zu widerlegende Hypothese geäussert: Nicolai sey nun wirklich übergeschnappt, und er sey der Gott Vater zu Bedlam, der gegen seinen Nachbar Jesus Christus, — etwa den Ritter Zimmermann, die Zähne fletsche. Dennoch hat Nicolai, so oft er auch hinterher veranlasst worden, diesen Männern ihr übriges Unrecht hart zu verweisen, dieser ihm selbst widerfahrenen Beleidigungen nie auch nur erwähnen mögen. Er hat vielmehr immer standhaft vorausgesetzt, dass jene Männer seiner Weisungen allerdings achteten, und lehrbegierig darauf hörten, und durch dieselben schon noch zur Besinnung gebracht werden würden. Tieck hatte ihn beinahe in allen seinen Schriften auf eine sehr empfindliche Weise durch wahren, tief eingreifenden Witz angezapft; besonders aber erschien im ersten Hefte seines poetischen Journals ein alter Mann, der unserm Helden wie aus den Augen geschnitten war; auch stellte im jüngsten Gerichte desselben Hefts Nicolai namentlich sich in einer höchst possirlichen Gestalt dar. Dadurch wurde unser Held so wenig beleidigt, dass er Kaltblütigkeit genug beibehielt, in eigner Person jenes Heft zu recensiren (1). Zwar konnte er es nicht verbergen, dass die beiden Aufsätze, in denen er angegriffen war, nichts taugten; war aber schonend genug, den eigentlichen faulen Fleck in denselben nur ganz leise, wie wir unten sehen werden, zu berühren.

War aber der Verstoss in zu grosser und guter Gesellschaft gemacht, und liess sich nicht annehmen, dass er auf die Erde gefallen sey, so wusste unser Held immer gut nachzuweisen, warum die Gegner so sprechen müssten, wie sie sprachen. Es fand sich immer, dass er sie schon früher angegriffen, und ihre Eigenliebe gekränkt habe, dass sie nur dafür sich rächen wollten, und deswegen Dinge vorbrächten, denen ihre wahre Herzensmeinung widerspräche. So war in den bekannten Xenien der Spass mit unserm Nicolai wirklich weit gegangen, auch liess sich die Kunde davon nicht gut abläugnen. Unser Held aber zeigte, dass die Verfasser jene Gedichte nur deswegen publicirt hätten, um die tiefen Wunden, die er ihnen durch den 11. Band seiner Reisen geschlagen, zu rächen. „Freilich höre niemand gern die Wahrheiten, die er ihnen dort sage, es sey ihnen eben nicht zu verdenken, dass sie sich rächten, so gut sie vermöchten.“ Uebrigens wusste er, dass sie ihn im Herzen doch verehrten, ihn für einen Meister anerkannten, und gewaltige Furcht vor ihm hatten (2).

So sagte er von den transscendentalen Idealisten, dass sie die D. B. zu verachten nur affectirten (3). Freilich waren sie eine rohe, ungeschlachte Rotte, jene Idealisten, die für manches Geachtete wenig Achtung bezeigten. Aber die Bibliothek, dieses grösste Werk unsers Helden, wirklich und in der That nicht zu achten — diese Verkehrtheit konnte selbst ihnen Nicolai nicht zutrauen. Nein, sie stellten sich nur so, sie affectirten nur Nichtachtung, weil ihnen die Trauben des schmackhaften Lobes jener Bibliothek zu hoch hingen.

So setzte er bei der oben erwähnten Recension des Tieckschen Journals hinzu: „Tieck äussere da sein Misfallen an einigen Personen, denen er selbst und seine Verse wohl auch nicht gefallen haben möchten.“ — Mochte doch diese Stelle denjenigen, die dieses Journal nicht gelesen hatten, dunkel bleiben. Was sollte doch er selbst durch seine Bibliothek das leider erhobene Skandal weiter verbreiten? Waren aber welche unter den Lesern, die jenes Journal gesehen hatten, so konnten diese nur glauben, Nicolai möchte Herrn Tieck früher etwas zu Leide gethan haben, dieser habe dafür sein Müthchen an ihm kühlen wollen; nicht, als ob er im Herzen nicht voller Achtung und Respect für ihn sey, sondern lediglich aus dem boshaften Grunde, sich an ihm zu rächen.

Auf diese Weise entging unser Held dem, was in jedem andern Falle sicher zu erwarten gewesen wäre, dem sichtbar erscheinenden und im bürgerlichen Leben sich äussernden Wahnsinne. Mit dem Ritter Zimmermann, welchem Nicolai seine Eitelkeit nicht verzeihen konnte, ohnerachtet er selbst daran einen grössern Antheil hatte, und mit demselben Wohlgefallen von seinem Schachspielen mit dem Minister Wöllner, und von der witzigen Abfertigung, die er ihm gegeben, erzählte, als jener von seinen Unterredungen mit Friedrich dem Zweiten erzählt hatte — mit dem armen Ritter endete es traurig, und auch dem unglücklichen Wetzel bekam seine Göttlichkeit übel. Es glaubten deswegen viele, dass es auch mit unserm Helden auf dieselbe Weise enden würde; und der oben angeführte Gelehrte glaubte sogar einstmals, dass dieser Fall wirklich eingetreten sey. Diesen Männern entging nur folgendes, dass man, um wahnsinnig werden zu können, doch noch irgend einen wahren und richtigen Gedanken unaustilgbar in sich haben muss, welcher mit den ebenso fest eingewurzelten unrichtigen und falschen in einen nie zu entscheidenden Widerstreit geräth, und dadurch das Phänomen der Geistesverwirrung erzeugt. Totale und radicale Verkehrtheit aber, mit welcher auch nicht Ein richtiger Gedanke verbunden ist, stimmt mit sich selbst innig zusammen, und macht das Verfahren ebenso fest und unerschütterlich und gleichmässig, als die Wahrheit. Ein solcher ist in seinem Ideenkreise beschlossen, und kein Gott würde einen Gedanken in denselben hineinbringen, der nicht darein passte. — Hierzu kommt, dass besonders diejenige Art der Verrücktheit, welche aus Eigendünkel entsteht, und in welcher die Menschen sich für ganz etwas Anderes halten, als sie sind, eigentlich nur durch den Widerspruch anderer erhitzt, erbittert, und zu den wilden Aeusserungen, in die sie öfters ausbricht, bewogen wird. Bete man nur jenen Gott Vater zu Bedlam, und seinen Sohn Jesus Christus gläubig an; lasse man sie nur ruhig bei der Meinung, dass sie die Welt regieren und alle Tage das Wetter machen, und sie werden sehr sanfte wohlthätige Gottheiten bleiben. Nur der Widerspruch reizt sie. Gegen diese Reizung war unser Gott Vater durch ein in seiner Narrheit selbst liegendes Mittel gesichert: er glaubte nie, dass der Widerspruch ernstlich gemeint sey. Die Schnippchen, die man gegen seinen papiernen Olymp heraufschlug, hielt er für eigen gestaltete Dämpfe des Weihrauchs. Handelten die Sterblichen unter ihm nicht nach seinem Sinne, so griff er zu etwas, das er treuherzig für seinen Donnerkeil hielt, schleuderte es, und war nun fest überzeugt, dass alles um ihn herum zerschmettert und vernichtet wäre.

Ein Narr war er freilich; denn es ist ohne Zweifel ebenso närrisch, wenn ein einfältiger unstudirter Buchhändler, der nie eines systematischen Unterrichts genossen, und nie die entfernteste Idee davon gehabt, was eine Wissenschaft sey, sich für den ersten aller Gelehrten, ein geborner stumpfer Kopf, der es nie dahin bringen können, auch nur einen Perioden sprachrichtig und logisch zu schreiben, sich für einen Mann von allgemeinem und ausserordentlichem Talent, und ein ausgemachter Berliner Badaud (4) und ungezogener tölpelhafter Schwätzer sich für einen grossen Weltkenner und Weltmann hält: als es närrisch ist, wenn ein armer Schuhflicker sich für den König von Jerusalem ansieht. Aber in dieser Verrücktheit blieb er sich so unerschütterlich gleich und alles sein Handeln, Glauben und Denken stimmte mit ihr, und unter sich so wohl überein, dass, wenn man bloss seine Aeusserungen unter einander verglich, und mit der ungeheuren Falschheit der ersten Voraussetzung nicht bekannt war, man bis an sein Ende nicht die geringste Spur einer Verstandesverwirrung an ihm entdecken konnte.

Anmerkungen.

1) M. s. 3. Heft. 1. St. 56. B. der neuen deutschen Bibliothek.
2) M. s. Nicolai's Schrift gegen die Xenien.
3) M. s. das 2. Heft des oben angeführten Stücks der N. D. B.
4) Wir erklären uns über diese Benennung in der 4ten Beilage.

Zehntes Capitel.

Ein Grundzug des Geistescharakters unsers Helden, der aus jenem höchsten Grundsatze natürlich folgte.

Wer bei aller Geistesthätigkeit keinen andern Zweck hat, als den, sich geltend zu machen und sein Uebergewicht zu zeigen, weil er ein solches Uebergewicht zu haben vermeint, der verliert sehr bald durchaus allen Sinn für jeden möglichen andern Zweck der Geistesthätigkeit. Ihm ist alles Forschen und Nachdenken lediglich Mittel zum Disputiren, keinesweges aber zur Auffindung einer bleibenden Wahrheit, die allem weitern Disput ein Ende mache. Eine solche Wahrheit, die da nun wahr sey und bleibe, ist ihm ein Greuel, er hasst sie und wüthet gegen ihre Idee; denn wenn sie gefunden würde, so müsste ja auch er sich ihr unterwerfen und dürfte nichts gegen sie sagen.

Dieser Hass gegen alle positive bleibende Wahrheit musste also ein Grundzug unsers Helden seyn, der von dem nun sattsam beschriebenen Princip ausging. Gab er ja eine für sich bestehende und bleibende Wahrheit zu, so war es die der Anekdote; und sogar das ist zweifelhaft, ob er auch diese zugab. In allem, was über diesen Standpunct hinauslag, und ganz besonders in philosophischen und religiösen Materien, erblickte er nichts weiter, als einen Gegenstand des Disputs, wo jede Meinung so viel werth wäre, als jede andere, und der überall keinen Gebrauch hätte, als den, den Scharfsinn zu üben. Seine Maxime war: man müsse jedem, was über dergleichen Gegenstände zuletzt vorgebracht wäre, widersprechen, damit es nicht etwa dabei sein Bewenden behielte, und die einzige wahre Bestimmung des menschlichen Geistes, der Disput, ins Stocken geriethe.

Darum waren *Protestantismus*, *Denkfreiheit*, *Freiheit des*

Urtheils seine beständigen Stichworte. Sein *Protestantismus* nemlich war die Protestation gegen alle Wahrheit, die da Wahrheit bleiben wollte; gegen alles Uebersinnliche und alle Religion, die durch Glauben dem Dispute ein Ende machte. Nach ihm war das eben der Zweck der Kirchenverbesserung, jeden Laien in den Stand zu setzen, über religiöse Gegenstände ins unbedingte hin und her zu disputiren, wie ein allgemeiner Bibliothekar, keinesweges aber irgend etwas gläubig zu ergreifen und in diesem Glauben zu handeln. Ihm war alle Religion nur Bildungsmittel des Kopfs zum unversiegbaren Geschwätz, keinesweges aber Sache des Herzens und des Wandels. Seine *Denkfreiheit* war die Befreiung von allem *Gedachten;* die Ungezähmtheit des leeren Denkens, ohne Inhalt und Ziel. *Freiheit des Urtheils* war ihm die Berechtigung für jeden Stümper und Ignoranten, über alles sein Urtheil abzugeben, er mochte etwas davon verstehen oder nicht, und was er vorbrachte, mochte gehauen seyn oder gestochen. So fragt er in jener berühmten Acte Schelling, der sich über die Aufnahme zweier ungeschickten Recensionen einer seiner naturphilosophischen Schriften in die Jenaische gelehrte Zeitung beschwerte: „ob denn der Mann gar keinen Begriff von der Freiheit des Urtheils der Gelehrten habe?“ Wohl mochte Schelling und alle seines Gleichen keinen Begriff haben von der Unverschämtheit, mit welcher jeder Stümper in Dinge hineintappte, von denen er recht wohl wusste, dass er sie nie gelernt hätte, und jeder Esel seinen Mund zur Antwort öffnete, ohne gefragt zu seyn.

Und so brachte Nicolai sein Leben hin, gegen Papismus, ebenso wie gegen Kriticismus und Idealismus zu disputiren; denn gegen beides disputirte er aus demselben Grunde, — als gegen eine fremde Autorität, die sich den Menschen aufdringen wollte, zum Nachtheil der unbegrenzten Disputirfreiheit, genannt Protestantismus, und seiner eigenen wohlerworbenen Autorität. Mit der eklektischen Philosophie hatte er sich wohl vertragen können; diese hatte auch sein protestantisches Princip, über alles hin und her zu meinen, nichts aber zu ergründen und auszumachen. Die neuere Philosophie aber wollte ergründen und ausmachen und entscheiden; es war ihr Ernst, das Zeitalter zum Redestehen und zur Entscheidung zwischen Ja oder Nein zu bringen, und dass es dabei sein Bewenden habe. Diese Anmuthung erschien unserem Helden als eine sträfliche Anmaassung. Dass jemand in allem Ernste an eine für sich bestehende Wahrheit glauben und überzeugt seyn könne, derselben auf die Spur gekommen zu seyn, setzte er nur nicht voraus. Diese Verkehrtheit selbst seinem verhasstesten Gegner zuzutrauen, war er doch zu grossmüthig. Er sahe sonach in den Sätzen jener Philosophen nichts als Meinungen, ihrem eigenen guten Bewusstseyn nach nur Meinungen, die nicht besser seyn wollen dürften, als andere Meinungen; und in dem Ernste und dem entscheidenden Tone, mit dem sie dieselben vortrugen, nichts, als die Bemühung, dem Publicum zu imponiren. Drum schrie er über Autorität. Für den, der keine Kraft hat, selbstständig aus sich Wahrheit zu erzeugen, giebt es auch wirklich nirgend etwas Anderes als Autorität.

Eilftes Capitel.

Ein paar andere Grundzüge, welche aus dem ersten Grundzuge und höchsten Grundsatze unseres Helden erfolgt sind.

Wer die Rede des anderen hört, oder seine Schrift liest, lediglich um etwas daran auszusetzen und ihm zu widersprechen, und dem es, da er gar nichts Anderes zu thun hat, leid thun würde, jenen noch einen Augenblick fortreden zu lassen, nachdem er Gelegenheit zum Widerspruche gefunden, ergreift immer die nächste Gelegenheit. Diese aber kann jeder, dem es nur ernstlich um das Widersprechen zu thun ist, immer auf der Oberfläche finden. Da es ihm nun nur darum zu thun ist, so hat er nie ein Bedürfniss, über diese Oberfläche hinauszugehen;

es wird ihm habituell, nie über sie hinauszugehen, und so entsteht in ihm und verwächst mit seinem Selbst das Phänomen *der absoluten Oberflächlichkeit und totalen Seichtigkeit.* Dies war das Schicksal unseres Helden. Es war schlechterdings unmöglich, bei irgend einem Gegenstande ihn auch nur um eine Linie unter die Oberfläche in das Innere zu bringen.

Die absolute Oberfläche ist das nackte abgerissene Factum, als solches. Daher war der Kreis, in welchen das Nicolaische Vermögen gebannt blieb, der der Anekdote und der Curiosität. Es war ihm Herzensfreude, wenn die Untersuchung sich dahin lenkte. Welch ein Fest für ihn, als Friedrich der zweite starb, und Anekdoten in Fülle über ihn erschienen! Da war er in seinem Felde; da gab es zu widerlegen, zu berichtigen, zu ergänzen.

Das blosse Wissen der geringfügigsten Anekdote war ihm Zweck an sich: durch dergleichen Wisserei erfüllte er, seiner Meinung nach, den Zweck des menschlichen Daseyns, und stillte sein unendliches Sehnen nach Wahrheit. Je seltener diese Wisserei war, desto lieber war sie ihm, denn dann konnte er am meisten damit prahlen; und diese Seltenheit der Wisserei war die einzige Art der Gründlichkeit, die er kannte. Daher sein Hang nach Curiositäten, nach Predigerüberschlägen, Perrücken und Haartouren, den leichtesten Angelhaken; — und wer möchte die Kleinigkeiten alle aufzählen, mit denen er seinen Forschungsgeist nährte. — Dass er die entfernteste Ahnung gehabt, wozu die genaue Erforschung dieser einzelnen an sich geringfügig erscheinenden Dinge im *Ganzen* gebraucht werden könnte; — dass dieser Anekdotengeist sich je auch nur zum dunkelsten Begriffe von Geschichte erhoben habe, davon findet in seinen Schriften sich nicht die geringste Spur.

Vor dieses ihm allein sichtbare Forum der Anekdote zog er nun alles andere, was ihm unter die Hände kam, und selbst die Philosophie. Die seinige, bei der es, ihm zufolge, eben sein Bewenden haben sollte, war selbst nichts Anderes, als eine Sammlung von Anekdoten über die Sprüche und Meinungen ehemaliger Philosophen. Und so widerlegte er denn auch die Speculation anderer durch Anekdoten, wahre oder erfundene

Geschichte; und ein Sempronius Gundibert schlug eine Kritik der reinen Vernunft. Gegen den kategorischen Imperativ erinnerte er, und erinnerte wieder, dass es nach demselben im Leben nicht herginge, und glaubte bis an sein Ende, jenem Imperativ dadurch den Garaus gemacht zu haben.

Dies ist die absolute Seichtigkeit, welche man die *materiale* nennen könnte. Ebenso innig mit unserem Helden verwachsen, und aus demselben Grundzuge hervorgegangen, war eine zweite, die wir die Seichtigkeit *in der Form* nennen wollen.

Wem es nur darum zu thun ist, den anderen in die Rede zu fallen, und mit seinem Widerspruche schnell anzukommen, dem ist jeder Gedanke, der ihm zuerst in den Sinn kommt, recht. In welchem Zusammenhange des Denkens der Andere seine Meinung vortrage, *woraus* er sie beweise, und *was* er hinwiederum aus ihr erweisen wolle, wie sie daher durch dieses Vorhergehende und Nachfolgende bestimmt, und dieser Bestimmung nach eigentlich zu verstehen sey, — dies zu bedenken, hat er nicht Zeit; und wenn er überhaupt nur hört, und von jeher nur gehört hat, um zu widersprechen, kommt er nie zu dem Begriffe von einem solchen Zusammenhange. Ihm hängt absolut alles Denkbare unmittelbar zusammen, weil man mit jedem jedem widersprechen kann; und es entsteht ihm das schon oben beschriebene System des aus unmittelbar gewissen Körpern bestehenden grossen Sandhaufens; denn dieses ist das tauglichste zum eilfertigen Widerspruche.

So war es unserem Helden ein Leichtes, dem Princip des transscendentalen Idealismus ein halbes Dutzend Blutigel, eine Schweinskeule, eine *chaise percée* in den Weg zu werfen, sowie eins dieser Dinge ihm zuerst unter die Hände kam; ohne abzuwarten, wie es etwa jenes System machen würde, um den Blutigeln und den Schweinskeulen auszuweichen. Bei ihm entstand durchaus kein Zweifel, ob diese Einwürfe auch wohl passen möchten. Warum sollten sie denn nicht passen? Hatte er sie doch angepasst.

Aus dieser absoluten Seichtigkeit entsteht nun schon an und für sich *Schiefheit* für alles, was da höher liegt, als die blosse Anekdote, oder durch seinen Zusammenhang bestimmt wird. —

Aber zu dieser aus der Seichtigkeit natürlich erfolgenden Schiefheit hatte Nicolai noch eine andere durch Kunst sich erworben, und durch Uebung sich angebildet und zur zweiten Natur gemacht. Damit verhielt es sich so. Wer den anderen bloss darum anhört, um ihm zu widersprechen, dem ist es immer Hauptaugenmerk, die Dinge nicht in dem Lichte zu sehen, in welchem der andere sie zeigen will, denn dann dürfte er einig mit ihm seyn, sondern in dem, in welchem der andere sie nicht zeigen will; sonach alles zu verdrehen, aus seiner natürlichen Lage zu richten und auf den Kopf zu stellen. Wer dieses Handwerk eine Zeitlang treibt, dessen Sehorgane wird durch die beständige schiefe Richtung, die man ihm giebt, diese Richtung endlich natürlich: sein Auge wird zum Schalke. Er will nicht mehr verdrehen und schief sehen; es stellt sich ihm schon von selbst alles verkehrt, verdreht und auf dem Kopfe stehend dar. So war es unserem Helden ergangen, und daher entstanden die zusammengesetzten Schiefheiten, die Schiefheiten der Schiefen von den Schiefen, die sich in allen seinen Ansichten befanden. Die einfache und ihm natürliche: dass er die Dinge aus ihrem Standpuncte und dem Zusammenhange des Denkens riss; die zweite künstliche: dass er, sogar in dieser Lage, sie noch ein oder einige Male verrückte. Es lässt sich ihm nachweisen, dass er z. B. in seinen philosophischen Streiten weit plausiblere Dinge gegen die angegriffenen Systeme hätte vorbringen können, wenn er, wie andere seiner Zeitgenossen, sich mit dem ersten einfachen, jedem unphilosophischen Kopfe natürlichen und jedem anderen unphilosophischen Kopfe leicht mitzutheilenden Misverständnisse hätte begnügen wollen. Aber das war ihm zu einfach, zu wenig originell; es musste mannigfaltiger und künstlicher verdreht werden; und so arbeitete er oft selbst seinem Zwecke entgegen. — Es gereicht vielleicht zur Ergötzung des Lesers, diese Grundschiefheit unseres Helden in einem Beispiele dargestellt zu sehen. Wir wählen das erste, das uns unter die Hände fällt.

Nicolai unternimmt in jener berühmten Acte, das Fichtesche

System aus seinen Gründen zu prüfen und zu widerlegen. Wie mag er zuvörderst wohl bei der historischen Aufstellung des Inhalts dieses Systems zu Werke gegangen seyn? Nun, ohne Zweifel hat er eine speculative Schrift jenes Schriftstellers, in der dieser die Principien seiner Philosophie am deutlichsten vorzutragen behauptet, — etwa die ersten §§. der Grundlage der Wissenschaftslehre, oder das erste Capitel einer neuen Darstellung dieser Wissenschaft im philosophischen Journale, angeführt und einen wörtlichen Auszug davon seiner Prüfung zu Grunde gelegt? — Falsch gerathen! Aus abgerissenen Sätzen sehr vieler Schriften jenes Schriftstellers hat er seinen Bericht zusammengeflickt. — Nun so wird er bei dieser Arbeit sich doch wenigstens auf eigentlich strenge scientifische Schriften des Mannes eingeschränkt haben? — Wiederum falsch gerathen. Dann bliebe es ja bei der einfachen Schiefheit. — Oder hat er die angeführten Stellen aus populären Schriften des Verfassers herausgerissen? — Nun das wäre allerdings etwas; aber doch noch nicht genug für unseren Helden. Aus populären und scientifischen Schriften, aus abgerissenen Phrasen der Appellation, der Wissenschaftslehre, der Bestimmung des Menschen, des Naturrechts des Verfassers, im buntesten Gemisch nebeneinandergestellt, hat er seinen Bericht zusammengeflickt; und hat so wenig Ahnung, dass jemand gegen dieses Verfahren etwas haben könne, dass er höchst pünktlich über historische Wahrheit zu wachen glaubt, indem er bei jedem Citat hinzusetzt: es seyen Fichte's eigene Worte, und die Seitenzahl angiebt.

Und wie geht es mit der Prüfung und Widerlegung des Systems? — Wir wollen unsere Leser nicht vergeblich mit Rathen auf die Folter spannen; indem wir sehr wohl wissen, dass schlechthin keiner, und sey er der wiedererwachte Oedipus, fähig ist zu errathen, wie es damit geht. Wer möchte auf den Grad der Schiefheit rathen, dass unser Held in einem Athemzuge die Wahrheit und Richtigkeit des Systems durchaus anerkennt, und in demselben Athemzuge sie wieder abläugnet? Und doch hat es sich wirklich also begeben. Er lässt sich vernehmen: — „Das Ich ist Subject und Object zugleich; nun dies ist richtig und giebt eine gute Beschreibung des Bewusstseyns.“ — So? wenn dies richtig ist, so richtig ist, als F. es nahm, als ein absolut identischer Satz, so dass man ihn auch umkehren könne: Identität des Subjects und Objects = dem Ich, oder auf die gewöhnlichere Weise ausgedrückt, das Ich ist durchaus nichts anderes, als Identität des Subjects und Objects: so ist das ganze System richtig, denn dieses System besteht durchaus in nichts anderem, als in einer vollständigen Analyse des zugestandenen Satzes.

Wie fängt es denn nun Nicolai an, um in demselben Athemzuge wieder zurückzunehmen, was er hier zugesteht? Auch hier sind wir sicher, dass kein Leser auf das räth, was sich wirklich zuträgt. Es trägt sich nemlich nichts geringeres zu, als dies, dass Nicolai den *eigentlichen Inhalt* dieser Philosophie, in dessen vollständigem und durchgeführtem Beweise eben jenes System bestand, für eine der *Prämissen* dieses Systems, und zwar für eine willkürlich und ohne allen Beweis vorgebrachte Prämisse ansieht; das Gebäude selbst für die Kelle, womit das Gebäude gemauert worden, die Erde für die Schildkröte, von welcher die Erde getragen wird. Denn so lässt er sich vernehmen:

> *„der Satz, dass das Ich die Intelligenz, und die Intelligenz das Ich sey, sey lediglich eine willkürliche Terminologie: es werde nichts für den Beweis dieses Satzes vorgebracht, auf welchen doch der ganze transscendentale Idealismus sich gründe“* —

schreibe: *sich gründe.* — Damit ja kein Zweifel übrig bleibe, wie dies zu nehmen sey, setzt er tiefer unten hinzu: *man (nemlich Nicolai) wende gegen jenen Satz ein: mein Ich ist nicht blosse Intelligenz, sondern Vernunft, Sinnlichkeit, Denkkraft, körperliche Kraft gehört dazu,* schreibe: *gehört dazu.*

Also: die lediglich auf eine willkürliche Terminologie sich gründende, durch nichts bewiesene Prämisse des Fichteschen Idealismus ist der Satz: Ich, *oder* Intelligenz, *oder* Vernunft, Sinnlichkeit, Denkkraft, körperliche Kraft sind durchaus identisch. — Diesem Satze stellt Nicolai als unmittelbar gewissen Satz entgegen: *Mein Ich ist freilich unter anderen auch Intelligenz* (denn indem er sagt, dass es nicht *blosse* Intelligenz sey, sagt er ohne Zweifel, dass es diese doch auch mit sey); aber es gehören noch ausser der *Intelligenz* mit dazu, *Vernunft, Sinnlichkeit, Denkkraft, körperliche Kraft*. — Durch diese Gegensetzung nun hebt er jene Fichtesche Prämisse auf, und sprengt, da ganz allein auf diese sich der ganze transscendentale Idealismus gründet, diesen zugleich mit in die Luft; denn *cessante fundamento cessat fundatum.*

Es ist zu beklagen, dass Nicolai nicht unmittelbar darauf, als er diese Widerlegung zu Ende gebracht hatte, aufgehenkt worden, damit er im Bewusstseyn dieses glorreichen Arguments seine speculative Laufbahn beschlossen hätte, und die Nachkommen hierbei seiner gedenken möchten. Zuvörderst ist sehr merkwürdig, dass in jenem Gegensatze, ausser und neben der *Intelligenz*, auch noch *Vernunft, Denkkraft, Sinnlichkeit* (denn die körperliche Kraft können wir ihm hier erlassen) aufgezählt wird. Hätte Nicolai seinen Fleiss auf eine Beschreibung der preussischen Armee gerichtet, so würde er bemerkt haben, dass der König ausser seiner Armee auch noch Infanterie gehalten hätte, und Husaren und Pfeifer.

Ferner stellt Nicolai, wie er immer thut, seinen Gegensatz so hin, als ob sich die Wahrheit desselben von selbst verstände. Also er führt ihn als eine Thatsache des unmittelbaren Bewusstseyns. Hatte denn Nicolai gar keinen philosophischen Freund — er selbst freilich konnte dies nicht wissen, ohnerachtet er sich zum Richter in Sachen der Philosophie aufwarf — der ihm gesagt hätte, dass es wohl etwa Thatsache genannt werden könne, dass man in einem bestimmten Falle vernehme, denke, empfinde, sinnlich wirke, dass aber Vernunft in Bausch und Bogen, und die Sinnlichkeit, und die Denk- oder körperliche Kraft, *als Kraft*, für Thatsachen des Bewusstseyns auszugeben, in jenem Zeitalter nur noch einem durchaus unkritischen Ignoranten zu verzeihen war?

Endlich war der Satz, dass das Ich, inwiefern es Subject-Object sey, die Intelligenz selbst, also Vernunft, Denkkraft, Willensvermögen, sinnliche Anschauung, physische Kraft sey, so wenig eine Prämisse jenes Systems, dass er vielmehr das System selbst war; und dieses in seinem ganzen Umfange nichts anderes zu thun hatte, als zu zeigen, dass alle jene Erscheinungen im Gemüthe nichts wären, denn die verschieden gebrochene und sich zu einander verhaltende Subject-Objectivität selbst. Auf diese Beweise und Ableitungen musste sich ein Gegner dieses Systems einlassen, und sie zu entkräften, oder Lücken und Mängel in ihnen zu entdecken suchen. Statt dessen zu widersprechen, wie unser Held es that, war gerade so, als ob ein Physiker aufgetreten wäre, und gesagt hätte: mir ist es ausgemacht, dass alle mögliche Farben nichts sind, als verschiedene Brechungen des Einen farblosen Lichtstrahls; und Euch anderen will ich dieses durch eine Reihe von Experimenten beweisen, indem ich durch bestimmte Brechungen desselben farblosen Lichtstrahls alle andere Farben vor euren eigenen Augen entstehen lasse; und einer aus dem Pöbel, ohne nach seinen Experimenten nur zu sehen, die Zunge herausgesteckt, dem Physiker Esel gebohrt, und geschrien hätte: der Narr denkt, alle Kühe sind weiss, er weiss noch nicht, dass es auch schwarze und gefleckte Kühe giebt. So wurde beim Hindurchgehen durch das Sehorgan unseres Helden alles schief, verzerrt und gar wunderlich. Es ist ihm während seines Lebens sehr häufig vorgeworfen worden, dass er alles, was er unter die Hände bekäme, hämischerweise verdrehe, und schmutzigerweise besudle. Wir nehmen ihn gegen diese Beschuldigung in Schutz. Es war sehr wahr, dass aus seinen Händen alles beschmutzt und verdreht herausging; aber es war nicht wahr, dass er es beschmutzen und verdrehen wollte. Es ward ihm nur so durch die Eigenschaft seiner Natur. Wer möchte ein Stinkthier beschuldigen, dass es boshafterweise alles, was es zu sich nehme, in Gestank, — oder die Natter, dass sie es in Gift verwandle. Diese Thiere sind daran sehr unschuldig; sie folgen nur ihrer Natur. Ebenso unser Held, der nun einmal zum literarischen Stinkthiere und der Natter des achtzehnten Jahrhunderts bestimmt war, verbreitete Stank um sich, und spritzte Gift, nicht aus Bosheit, sondern lediglich durch seine Bestimmung getrieben.

Zwölftes Capitel.

Wie es zugegangen, dass unser Held unter allen diesen Umständen dennoch einigen Einfluss auf sein Zeitalter gehabt.

Wir würden ein grosses Mistrauen in die Penetration unseres Lesers setzen, wenn wir nöthig fänden, nach allem Gesagten hinzuzusetzen, dass wir Friedrich Nicolai für den einfältigsten Menschen seines Zeitalters halten, und nicht glauben, dass irgend etwas recht Menschliches an ihm gewesen, ausser der Sprache.

Dass er nun von dieser seiner grossen Geistesgebrechlichkeit selbst durchaus nichts gespürt, und mit der Meinung aus der Welt gegangen, er, der allereinfältigste, sey gerade der allerklügste, ist kein Wunder; denn diese Meinung von sich selbst, und diese totale Unerschütterlichkeit durch irgend ein fremdes Urtheil, folgte aus seiner extremen Dummheit selbst, und er hätte um ein gutes Theil weniger dumm seyn können, ehe er begriffen hätte, dass er dumm sey.

Aber er hat auf seine Zeitgenossen gewirkt, und ist, zwar nicht öffentlich anerkannt, aber wie der unparteiische Forscher gestehen wird, wirklich und in der That, der Urheber eines grossen Theils des Meinungssystems gewesen, welches in seinem Zeitalter die Mittelmässigkeit zu dem ihrigen gemacht hatte. Wir geben wohl etwa in einer Beilage nähere Nachweisung über dieses Meinungssystem (1).

Wie in aller Welt ging es nun zu, dass diesmal die Armuth ihr Eigenthum beim Bettel, die Einfalt ihre Weisheit bei der Dummheit, die Schielenden ihre Einsichten beim Stockblinden holten, da sie doch dieses alles auf eigenem Boden, und durch ihre eigenen Augen weit besser hätten erzeugen können?

Den Menschenkenner kann dies sonderbare Phänomen nicht befremden, wenn er nur weiss, dass unser Held bei seiner extremen Dummheit zugleich einer der rührigsten und der allerunverschämteste unter seinen Zeitgenossen war. Er trug kein Bedenken, alles, was ihm durch den Kopf ging, sogleich auf allen Dächern zu predigen, und es unaufhörlich an allen Ecken den Leuten in die Ohren zu rufen; und liess sich schlechthin durch nichts irre machen oder aus der Rede bringen. Das Volk, das nicht selbst arbeiten mag, und dem von allen Seelenkräften beinahe nur das Gedächtniss zu Theil geworden, konnte nicht umhin, jene Weisheit sich endlich zu merken. Sie hatten nun längst vergessen, von wem sie dieses alles zuerst gehört hätten, sie erinnerten sich nur noch dunkel, dass sie es einmal gewusst, und glaubten nach und nach, sie hätten es selbst entdeckt und wahr befunden. Es fiel ihnen in den Gemeinschatz der ausgemachten Wahrheiten und Thatsachen: und es war allerdings Thatsache, dass sie es oft genug gehört hatten. Und so ward unser Held der Urheber eines grossen Theils der Denkart seines Zeitalters, ohne dass eben jemand ihm sonderlich dafür dankte, noch wusste, woher diese Denkart eigentlich wäre. Er aber wusste es; und die schreiende Unerkenntlichkeit der Zeitgenossen, um die er sich doch so sehr verdient gemacht, mag sehr viel zu der üblen Laune seines höheren Alters beigetragen haben.

Es ist kein Zweifel, dass auch ein Hund, wenn man ihm nur das Vermögen der Sprache und Schrift beibringen könnte, und die Nicolaische Unverschämtheit und das Nicolaische Lebensalter ihm garantiren könnte, mit demselben Erfolge arbeiten würde, als unser Held. Möchte man sich immer anfangs an seiner Hundenatur stossen, wie man sich eben auch an die Nicolainatur unseres Helden stiess. Wenn er sich nur nicht irre und schüchtern machen liesse, dieser Hund, wenn er nur das Gesagte immer wieder sagte und fest dabei bliebe, und unermüdet schrie und schriebe, er habe doch recht, und alle Andern hätten unrecht; wenn er sich wohl gar noch durch den Gedanken begeistern liesse, und sich damit brüstete, dass er schon als ein blosser unstudirter Hund dies einsähe, wie Nicolai sich auch immer damit gebrüstet, dass er als ein unstudirter Bürgersmann alles dies wisse: so wäre uns gar nicht bange, dass nicht dieser Hund[1] sich einen sehr verbreiteten Einfluss verschaffen sollte. Seine Theorien würden das Zeitalter ergreifen, ohne dass man sich eben erinnerte, dass sie von unserem Hunde herkämen; es würde eine Aesthetik entstehen, nach welcher jeder Spitz die Schönheit einer Emilia Galotti kunstmässig zerlegen, und die Fehler in Herrmann und Dorothea so fertig nachweisen könnte, als es jetzt nur Gottfried Merkel vermag; und die Bibel würde endlich von allem noch übrigen Aberglauben gereinigt und so ausgelegt werden, wie ein aufgeklärter Pudel sie verständig finden, und wie er selbst sie geschrieben haben könnte.

Anmerkung.

[1] Der Leser kann die in der dritten Beilage gelieferte Charakteristik des Geistes der deutschen Bibliothek zugleich für eine solche Nachweisung nehmen.

Erste Beilage.

(Zur Einleitung)

Angriffe Nicolai's auf die persönliche Ehre und den Charakter des Verfassers enthalten die folgenden Stellen:

1.

Nachdem Nicolai die Herren Schelling und Schlegel beschuldigt, dass sie günstige Beurtheilungen ihrer Schriften in die Jenaische Literaturzeitung zu bringen gesucht, führt er (S. 159. der oben angeführten Anzeige) so fort: „Es ist der Schule der Ich-Philosophen schon länger“ (dem Zusammenhange nach *früher*, ehe die obengenannten gethan, dessen Nicolai sie beschuldigt, und ehe sie zu dieser Schule zu rechnen gewesen)

„eigen gewesen, dass sie, wenn es nicht anders zu beschaffen war“ (welch ekelhaftes Geschäft, dergleichen Schreiberei abschreiben zu müssen!), „für ihren transscendentalen Idealismus Anpreisung zu *erschleichen* suchte. Sie affectirten zwar bei aller Gelegenheit, die allgemeine deutsche Bibliothek zu verachten, *aber arbeiteten nicht wenig unter der Hand*, sie sich geneigt zu machen (1). Sie versuchten Mitarbeiter anzubieten, welche eben Herrn Fichte's Schule verlassen hatten, und da dieses nicht ging, so (2) suchten sie durch einen Mitarbeiter der allgemeinen deutschen Bibliothek, der gar nicht im philosophischen Fache arbeitete, *unverlangt* solche Recensionen einzuschicken, wie sie ihren Absichten dienten, die, wie allenfalls durch gewisse Kennzeichen zu zeigen wäre, aus *Jena* kamen. Die damalige Direction der neuen deutschen Bibliothek war auf solchen *unartigen Schleifweg* nicht gleich aufmerksam genug u. s. w. (3). Man sahe nun also wirklich in der neuen deutschen Bibliothek XVIII. B. S. 355. eine solche heimlich eingeschwärzte Recension von Fichte's Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre, in welcher ein in die allgemeine deutsche Bibliothek sich unverlangt eingeschlichener Fichtianer schlau so anhebt“ u. s. w.

Wer sind denn diese *Sie* aus der ichphilosophischen *Schule* (der verständige Leser verzeiht mir wohl, dass ich, sowohl hier als im folgenden, um der Kürze willen, die Ausdrücke dieses Schulmeisters beibehalte, der allenthalben nur Schulen erblickt, so innig auch mir diese Ausdrücke zuwider sind), wer sind, sage ich, diese Sie, die *früher* noch, als Schelling an dieser Art des Philosophirens öffentlich Theil nahm, *früher*, als jene Recension des Fichteschen Grundrisses eingeschwärzt wurde, — der erste Streich, nach Herrn Nicolai, der ihnen gelang, — offenbar *um ein beträchtliches früher*, denn durch die vorhergegangenen vereitelten Machinationen müssen sie doch auch Zeit verloren haben — welche, sage ich, zu dieser Zeit das thaten, dessen Nicolai sie unter (1) und (2) beschuldigt; diese *Sie* von der Ichschule, die damals die allgemeine deutsche Bibliothek zu verachten affectirten, — ohne Zweifel *öffentlich*, da ihre entgegengesetzten Bestrebungen *unter der Hand* geschahen, in *öffentlichen Schriften* also (wie könnte auch sonst Nicolai um jene Affectationen wissen?), diese Sie also, die schon damals in öffentlichen Schriften sich als Ichphilosophen zeigten? Wer können sie seyn, diese Sie? Weiss Nicolai aus diesem Zeitalter irgend einen Schriftsteller mir zu nennen, der sich für das System der Wissenschaftslehre erklärt hätte, ausser mir selbst? Kann er aus jenem Zeitpuncte irgend jemand zu seiner Ichschule rechnen, ausser mir und meinen Zuhörern, deren keiner Schriftsteller war, und die wohl nur durch mich literarische Connexionen hätten erhalten können?

Will etwa Nicolai insinuiren, dass ich an der Spitze der vorgegebenen geheimen Machinationen gestanden, oder wenigstens an ihnen Theil genommen? Das muss er wohl wollen; denn seine Beschuldigung muss doch irgend jemanden treffen sollen; sie muss doch einen von den früher genannten und angegriffenen Männern treffen sollen, und da sie die anderen, den Herrn Prof. Schelling, die beiden Schlegel, Herrn Tieck nicht treffen soll, indem das Factum in eine frühere Zeit gesetzt wird, — sie muss den einzigen, welcher noch übrig bleibt, sie muss *mich* treffen sollen. Auf mich wird sie auch jeder Leser, der die Stelle in ihrem Zusammenhange liest, beziehen. Dies musste Nicolai vorhersehen; und da er es vorhersah, und doch redete, wie er geredet hat, musste er beabsichtigen, dass es geschehen möchte. Oder, wollte er nicht, dass jene Beschuldigung auf mich bezogen würde, wollte er nur überhaupt in das blaue Feld hin, so dass kein bestimmter Mensch getroffen würde, beschuldigen, so musste er ausdrücklich erklären, dass er mich nicht meine, dass er keinen Grund habe zu glauben, dass ich für meine Person an jenem Getreibe Theil genommen, von demselben gewusst habe und dergleichen.

Dies hat Nicolai nicht gethan; er hat sonach gewollt, dass die Beschuldigung auf mich bezogen werde.

Das Betragen, dessen er mich beschuldigt, ist Nicolai's eigenem guten Bewusstseyn, Vortrage und Sinne nach, ein höchst verächtliches und nichtswürdiges Betragen; er will, dass die Leser es ebenso ansehen, und bedient sich der Ausdrücke, die es als ein solches beschreiben. Er redet von *Erschleichungen*, *unartigen Schleifwegen, heimlichem Einschwärzen,* von Versuchen, *unter der Hand sich geneigt zu machen, was man öffentlich zu verachten affectirt.*

Dasselbe Betragen ist nach meinen Begriffen und nach den Begriffen aller Leser, deren Achtung Werth für mich hat, noch unendlich nichtswürdiger, verächtlicher — und dümmer dazu, als Nicolai verstehen und begreifen kann. Denn ich und alle die, mit welchen und auf welche zu wirken ich wünschen kann, haben überhaupt gar wenig Respect für die gewöhnlichen gelehrten Zeitungen, ihre Urtheile, und das Urtheil derer, die auf jene Urtheile etwas geben.

Was aber insbesondere die allgemeine deutsche Bibliothek anbelangt, ob sie in Bohns oder in Nicolai's Verlage herauskomme, so affectire ich nicht dieselbe zu verachten, sondern ich verachte sie wirklich und im ganzen Ernste, wegen ihrer allgemeinen Tendenz, und in dem besonderen Fache, in welchem ich mir ein Urtheil zuschreiben darf, in dem der Philosophie. *)

---

*) Und wie könnte ich anders, als sie verachten, von der Seite ihres Geistes versteht sich, diese Recensenten, denen nicht einmal der Nicolaische Kunsttrieb zu Theil wurde, misszuverstehen, zu verdrehen, und sodann sich das Ansehen zu geben, als ob sie widerlegten; sondern die sich geradezu hinstellen, bekennen und bejammern, wie der Schulknabe, der seine Lection aufsagen soll, und sie nicht gelernt hat, dass sie das Vorgebrachte denn doch gar nicht verstehen und klar kriegen könnten; dass philosophische Schriften denn doch zum allerwenigsten so deutlich seyn sollten, dass sie von *Philosophen* (sie sind wohl auch welche, diese Recensenten? ein Philosoph ist wohl ein Mensch, der im philosophischen Fache an der A. D. B. recensirt?), dass sie, sage ich, von Philosophen verstanden werden könnten; die denn doch bei alle dem ihre Abneigung gegen das, was sie nicht zu verstehen bekennen, nicht bergen können, und zuletzt mit dem Troste für ihren Redacteur, ihre Leser und sich selbst, abtreten, dass noch zeitig genug die Zeit kommen werde, da diese verzweifelte neueste Philosophie widerlegt seyn werde; diese Recensenten, mit deren Belesenheit es so beschaffen ist, dass sie aus Citaten Druckfehler abdrucken lassen, und sich hinterher über den sonderbaren Ausdruck verwundern. So liest neulich einer aus Heydenreichs Vesta unbefangen folgenden Satz als den meinigen abdrucken: „Das eheliche Verhältniss ist die von der Natur geforderte *Masse* (*Weise* steht in meinem Texte, m. s. mein Naturrecht Bd. II. 346. [3. Th. 174]) des erwachsenen Menschen von

Dieselbe Verachtung habe ich ohne Ausnahme bei allen angetroffen, deren Gesinnungen über diesen Punct ich zu erfahren Gelegenheit hatte. Und nun will Nicolai, dass man von mir glaube, ich habe dieses Blatt, dessen Verächtlichkeit unter die gemeingeltenden Dinge gehört, mir geneigt zu machen gesucht.

Ein solches Betragen wäre, sagte ich unter anderen, auch dümmer, als Nicolai begreifen kann. In der Gegend, in welcher ich damals mich aufhielt und in dem noch südlicheren Deutschlande ist die Verachtung gegen die allgemeine deutsche Bibliothek, selbst bei den gemeinsten Lesern, sogar zum Vorurtheile geworden; sieht man sie ja noch an, so thut man es in den Stunden der Verdauung, um sich an den wunderlichen Wendungen und Renkungen der Trivialität und Nullität, die es selbst zu merken anfängt, dass sie Nullität ist, zu belustigen. Wer in jenen Gegenden lebt, hält ein Lob in dieser Bibliothek für eine schlechte Empfehlung. Auf dieses Blatt giebt man nur noch in einigen finsteren Provinzen Deutschlands etwas, wo man im Ganzen noch auf der Stufe der Bildung steht, auf der wir vor 40 Jahren standen, und noch aus dem Grundtexte berichtet zu seyn wünscht, ob in einer Stelle des neuen Testaments vom Teufel wirklich die Rede sey, oder nicht, oder gegen die Furcht vor dem Umsturze der theuren protestantischen Denkfreiheit durch die Machinationen der Jesuiten Beruhigung sucht.

---

beiden Geschlechtern zu existiren." Allerdings eine sonderbare Art sich auszudrücken, ruft der Recensent in einer Parenthese aus.

Jeder, der in den neuesten Stücken der N. D. B. unter den philosophischen Recensionen herumblättern will, wird auf die oben angeführten Aeusserungen stossen.

Nun wird zwar Nicolai, der bei der Wiederübernehmung der Herausgabe jener Bibliothek die bisherigen Recensenten beizubehalten verspricht (auch nimmermehr andere bekommen würde), versichern, dass jene Recensenten unter die ersten deutschen Schriftsteller gehörten, wie er dies von dem Recensenten der Schellingschen Weltseele in der Jenaischen Literaturzeitung versichert, und wohl gar so grossmüthig seyn, sich in meine Seele, ebenso wie in Schellings zu schämen, dass ich von diesen Männern spreche, wie von einfältigen Schulknaben; wie ich denn auch allerdings thue.

Also das Betragen, dessen Nicolai mich beschuldigt, ist nichtswürdig, verächtlich, dumm. Er führt nichts an, um seine Beschuldigung zu beweisen. Ich kann einen nicht geführten Beweis nicht widerlegen. — Da ich im Ernste nicht wieder zu Nicolai zurückkommen mag, so muss ich mich begnügen, ehrliebende Leser zu versichern, dass die ganze Beschuldigung rein erdichtet ist, dass ich nie in freundschaftlichem Umgange oder Verbindung mit irgend einem Menschen gestanden, der mir als Mitarbeiter an der allgemeinen deutschen Bibliothek oder als zusammenhängend mit der Redaction derselben bekannt gewesen, dass ich um die Urtheile in der allgemeinen deutschen Bibliothek mich nie bekümmert, und nie das Geringste gethan habe, um auf dieselben einen Einfluss zu erhalten. —

Der Verweis, den ich dem damaligen Verleger derselben, Herrn Bohn, zu geben genöthigt wurde, wegen der Imbecillität, mit welcher er Pasquille auf mich im Intelligenzblatte jener Zeitschrift abdrucken liess, und als ich hierüber Nachfrage anstellte, nicht wusste, wovon die Rede war, war doch ohne Zweifel keine Gunstbewerbung.

Es ist jetzt an den Lesern, die meiner Versicherung nicht glauben, Nicolai zum öffentlichen Beweise seiner Beschuldigung anzuhalten. Ich weiss sicher, dass er nichts als Erdichtungen und Lügen wird vorbringen können, und diese werden hoffentlich von der Art seyn, dass man, ohne vor dem Publicum sich mit ihm abzugeben, ihn vor dem bürgerlichen Gerichtshofe belangen, und diesem das Urtheil übergeben könne.

Jedoch, ist es denn nicht Factum, was Nicolai Nr. 3 anführt, dass eine, wie Nicolai meint, lobpreisende Recension meiner Grundlage der Wissenschaftslehre in der neuen deutschen Bibliothek abgedruckt worden? Für Nr. 1 und 2 hat Nicolai vielleicht gar keine Beweise; er hat es vielleicht aus Nr 3 durch seine bekannte Conjecturalkritik nur gefolgert, und kein Bedenken getragen, seine Folgerungen als historische Thatsachen hinzustellen.

Welche Folgerungen! Weil eine Anzeige, die meine Gedanken nur nicht sogleich weggeworfen haben will, sondern sie einem weiteren Nachdenken empfiehlt, in die neue deutsche Bibliothek, deren Grundmaxime es ist, alles Neue ohne weiteres wegzuwerfen, sich verläuft; muss sie von einem ausgemachten Fichtianer seyn, muss sie in Jena verfertigt seyn, muss ich an der Einsendung derselben Theil haben, muss ich schon seit langem ähnliche Versuche vergebens gemacht haben?

Wäre denn nicht auch etwa *der* Fall möglich, dass jene Anzeige von einem Gelehrten herkäme, der *nicht* zu Jena lebte, der mich nie persönlich gekannt, und bis diese Stunde mich nicht persönlich kennt, der kein Interesse für mich haben konnte, als das, welches ihm die angezeigte Schrift einflösste, und von dessen Existenz sogar ich erst durch die Existenz jener Anzeige unterrichtet wurde? Wäre es nicht möglich, dass dieser Gelehrte diese Anzeige ohne alle Bestellung irgend eines Redacteurs, lediglich aus Interesse für die Sache, und in der gutmüthigen Meinung, dass dieser durch eine Recension nachgeholfen werden könnte, abgefasst, und sie zuerst an eine andere wirklich gangbare gelehrte Zeitschrift eingesendet; dass sie von da aus, etwa weil man sie, wofür auch Nicolai sie erkannt haben will, für einen blossen trockenen Auszug gehalten, zurückgesendet worden, und nun erst — Nicolai mag wissen auf welchem Wege, ich weiss es nicht — an die N. D. B. gekommen, bloss damit sie nicht vergebens geschrieben wäre; dass ich von diesem letztern Schicksale jener Anzeige durchaus nichts vorher gewusst oder erfahren, und mit einer ähnlichen Befremdung, als Nicolai, sie in dem angeführten Hefte der N. D. B. abgedruckt gefunden? Wäre dieser Fall nicht ebenso möglich? Aber warum soll ich es nicht gerade heraussagen: durch ein Ungefähr bin ich hierin besser unterrichtet, als der sonst immer so wohl unterrichtete Nicolai; — der als möglich vorausgesetzte Fall ist wirklich; gerade so, wie ich es oben angegeben, hat es sich zugetragen. Nicolai will wissen, dass jene Anzeige durch einen Mitarbeiter an der A. D. B., der gar nicht im philosophischen Fache arbeitete, der ihm sonach sehr wohl bekannt seyn muss, eingesandt worden; und hierin weiss er mehr, als ich. Er hatte sonach einen festen Punct, um seine sorgfältigen und wichtigen Untersuchungen anzuknüpfen. Hätte er doch, er, der auf manchem Blatte *) seinen Lesern erzählt, wie weit herum er correspondire, um gründlichen Bericht abstatten zu können, wo die leichtesten Angelhaken verfertigt würden, — hätte er doch auch hier ein paar Briefe sich nicht gereuen lassen! Oder ist er vielleicht auch über diesen Gegenstand besser unterrichtet, als er sichs will abmerken lassen, und diente es nur nicht in seinen Kram, zu verrathen, dass die von ihm wieder aufgenommene A. D. B. fürlieb genommen, was eine andere gelehrte Zeitschrift abgewiesen, und auf mein eigenes Anrathen abgewiesen hatte?

2.

Ich komme zu Nicolai's zweitem ehrenrührigen Angriffe. Er beschuldigt mich (S. 176), ich habe, in Beziehung auf einen Gegner, *„der mir gezeigt habe, was offenbar aus meinen Sätzen folge,"* von Schurkerei und Büberei gesprochen.

Ich weiss nicht, ob Nicolai selbst begreift, wessen er dadurch mich beschuldigt, und ich zweifle, dass er es begreift. Er wirft diese Schmähung zusammen, und bringt sie in Einem Athemzuge vor mit einer anderen Anklage, mit der, dass ich von gewissen Gegnern als von Halbköpfen gesprochen. Dünkt ihm etwa dieses letztere und jenes erstere so ohngefähr gleich?

Dünke ihm, was da wolle, es kommt nicht darauf an, was Er von mir glaubt, sondern darauf, was er andere von mir glauben machen will. In den Augen desjenigen Theils des Publicums, an dessen Achtung mir etwas liegt, und in meinen eigenen Augen, ist dieses letztere und jenes erstere nicht gleich.

Einen literarischen Angriff durch einen Angriff auf die persönliche moralische Ehre des Gegners erwiedern, und die Anführung von Gründen Schurkerei und Büberei nennen, ist nach meinem Urtheile, und wie ich hoffe nach dem Urtheile aller verständigen und ehrliebenden Männer, nur das Betragen eines wüthenden Narren, oder tückischen und hämischen Wahrheitsfeindes und Bösewichts.

---

*) S. die Vorrede zum XI. Theile seiner Reisebeschreibung.

Hätte der Gegner nur wirklich aus *meinen* Sätzen gefolgert, gesetzt auch, er hätte diese Sätze falsch verstanden, oder er hätte unrichtig aus ihnen gefolgert, und ich hätte ihm das Misverständniss oder die Fehlschlüsse handgreiflich darthun können, so hätte ich ihm allerdings Unverstand, Inconsequenz und dergleichen Verstandesgebrechen vorrücken, aber ich hätte nimmermehr von Schurkerei und Büberei sprechen dürfen, so lange noch die mindeste Möglichkeit übrig gewesen, anzunehmen, dass er ehrlicherweise *selbst glaube*, was er behauptet.

Wie verhält sich denn nun die Sache? Zum Glücke lässt in diesem Handel das Factum, worauf Nicolai seine Beschuldigung baut, sich zu Tage liefern. Er giebt die Stelle richtig an (Philos. Journal v. J. 1798, Heft 8, S. 386.*) —) Hier ist sie im Zusammenhange.

Ich sage S. 385 oben im Texte: „ich habe die lügenhaften Verdrehungen, die z. B. Hr. Heusinger mit dem Gesagten vornimmt, weder verdient, noch veranlasst;“ und setze in einer Note hinzu: „Ich sage (S. 10 meines Aufsatzes über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltregierung, im 1. Hefte des Phil. Journals desselben Jahrganges), um die nothwendige Consequenz beider Gedanken auszudrücken: Ich muss, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verläugnen will, die Ausführung jenes Zwecks (der Moralität) mir vorsetzen; — habe diesen Satz zu analysiren, wiederhole ihn daher auf der folgenden Seite *verkürzt* mit Hinweglassung der Merkmale, die keiner Analyse bedürfen, so: ich muss schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsetzen, *heisst:* u. s. w. — Die Rede ist sonach gleich der folgenden: In einem rechtwinkligen Triangel ist das Quadrat der Hypotenuse gleich dem Quadrate der beiden Katheten. In *einem Triangel* ist das Quadrat der Hypotenuse etc.

---

*) Sämmtliche Werke Bd. V. S. 391. — Die im Folgenden erwähnte Note ist dort weggelassen worden, als längst vergessenen polemischen Beziehungen angehörig. (Anmerk. des Herausgebers.)

heisst: u. s. w. — Hr. Heusinger aber *) hält sich an den letzten Ausdruck des Satzes, als den *directen*, erklärt meine ganze Theorie aus diesem unbedingt gesetzten *Muss*, um mich eines Fatalismus zu bezüchtigen (da doch jedem, der nur eine Sylbe von mir gelesen, bekannt seyn muss, dass auf die Freiheit des Willens mein ganzes Denken aufgebaut ist), und es recht klar darzulegen, wie nach mir die moralische Ordnung *sich selbst mache*, und wie ich mit meinem guten Bewusstseyn ein offenbarer Atheist sey. — Im gemeinen Leben nennt jeder Ehrliebende ein solches Benehmen Schurkerei, Büberei, Lüge. Wie soll man es in der Literatur nennen?" — Dies ists, was ich geschrieben hatte. Ich bitte den verständigen und ehrliebenden Leser sich folgende Fragen zu beantworten:

1) Heisst das, *aus meinen Sätzen folgern*, wie Nicolai es nennt, wenn man mir einen *bedingten Satz* in einen *unbedingten* verwandelt, um mir eine Meinung anzudichten, von welcher jeder, der in der neuen philosophischen Literatur bewandert ist, wissen muss, und Hr. Heusinger sicher wusste, dass ich mich von jeher auf das stärkste gegen sie erklärt habe? Es ist also nicht von *Folgerungen*, es ist von *Verdrehungen und Erdichtungen* die Rede.

2) Kann man umhin, anzunehmen, dass diese Verdrehung nicht aus Irrthum, sondern mit gutem Wissen und Bedacht gemacht worden, wenn der Verfasser seinen Zweck, eine dem Gegner gemachte Beschuldigung (die des Atheismus) als gegründet zu erweisen, gleich von vornherein angiebt, und wenn dieser Zweck *nur durch dieses Mittel* zu erreichen ist?

3) Wie würde man ein ähnliches Benehmen im bürgerlichen Leben nennen? Wenn ich z. B. im Gespräche gesagt hätte: wenn Nicolai nicht ein grundschiefer und zerrütteter Kopf ist, so ist er ein hämischer Bösewicht: und Nicolai hätte mehr zu bedeuten, als er hat, und es ginge einer zu ihm, und erzählte ihm, ich, Fichte, habe gesagt, er, Nicolai, sey ein hämischer Bösewicht; und dieser Erzähler thäte es in der laut

---

*) In seiner Schrift: über das idealistisch-atheistische System des Herrn Prof. Fichte.

zugestandenen Absicht, einer Anklage, durch welche ein unauslöschliches Brandmal auf meinen Charakter gebracht werden sollte, und durch deren Erfolg ich aus meiner Laufbahn geworfen worden, die öffentliche Beistimmung zu verschaffen: würde man dieses Benehmen anders bezeichnen können, ausser durch die Benennung der Lüge, der Schurkerei und Büberei?

4) Ist die Anfrage: im bürgerlichen Leben nennt man dies Schurkerei, Büberei, Lüge, wie soll man es in der Literatur nennen? — gleich *dem* Satze: man soll es in der Literatur ebenso nennen, und ich will es hiermit also genannt haben? Zwar bin ich, damit nicht etwa jemand glaube, dass ich mich zurückziehen wolle, ich bin allerdings der Ueberzeugung, dass man es auch in der Literatur so nennen solle, wenn es nur über literarische Rechtlichkeit eine ebenso befestigte und verbreitete allgemeine Meinung gäbe, wie über bürgerliche Ehre. Ich bin allerdings der Ueberzeugung, und scheue mich nicht, es laut zu erklären, dass dieser Herr Heusinger sehr nichtswürdig gehandelt hat.

5) Nicolai's Betragen, der, wenn er nicht von so immensem Gedächtnisse ist, dass er darin sogar die Seitenzahlen unseres philosophischen Journals gegenwärtig hat, die oben angeführte Stelle, welche er richtig citirt, aufgeschlagen und vor Augen haben musste, und dennoch fähig war niederzuschreiben: ich habe darüber, dass *ein Gegner mir gezeigt, was aus meinen Sätzen folge,* von Schurkerei und Büberei gesprochen, — dieses Betragen Nicolai's zu beurtheilen und zu benennen, überlasse ich ganz allein dem ehrliebenden Leser.

Soviel über diese ehrenrührigen Angriffe Nicolai's, die auf erdichtete Thatsachen sich gründen. Was er (S. 134 u. S. 177) über mein Benehmen bei der Niederlegung meines Lehramtes an der Universität Jena urtheilt, übergehe ich mit Stillschweigen, indem er hierin wenigstens nicht offenbar falsche Thatsachen erdichtet, obgleich er mir Empfindungen und Gesinnungen zuschreibt, welche nie die meinigen waren. Das Urtheil eines Nicolai ist mir zu unbedeutend und zu verächtlich, als dass ich mich dagegen vertheidigen oder annehmen sollte, dass irgend jemand, an dessen Achtung mir liegen könnte, dieses Urtheil theilte. Es dürfte vielleicht, ausser dem, was über jene Sache bekannt worden, noch andere Umstände geben, die da unbekannt geblieben, und welche mein Betragen dabei in ein anderes Licht stellen würden, als dasjenige ist, in welchem Nicolai zweckmässig findet, dieses Betragen erscheinen zu lassen; aber Nicolai gerade ist der letzte, der über diese Dinge mich zur Rede bringen soll.

Zweite Beilage.

(Zum zweiten Capitel.)

Gegen die Schilderung Mendelssohns im Texte, dass er ein Mann von dem besten Willen, aber von eingeschränkten Einsichten und Zwecken gewesen sey, wird ohne Zweifel niemand etwas einwenden, der diesen Mann aus seinen Schriften und öffentlichen Verhandlungen, aus dem Lessingschen Briefwechsel, und etwa auch aus mündlichen Erzählungen kennt; — wenn nemlich der Beurtheiler nicht etwa selbst von eingeschränkten Einsichten und Zwecken ist. Mit Beurtheilern der Art aber wollen wir hier nicht die Zeit verlieren.

Dass Lessing — wir beziehen uns hier allenthalben auf die früheren Schriften desselben und die von seinem Bruder herausgegebene Lebensbeschreibung und Briefwechsel, und wünschten, dass der Leser, der ein Urtheil in dieser Sache begehrt, damit sehr bekannt wäre, — dass, sage ich, Lessing in seiner frühen Jugend sich in einer unbestimmten literarischen Thätigkeit herumgeworfen, dass alles ihm recht war, was nur seinen Geist beschäftigte und übte, und dass er hierbei zuweilen auf unrechte Bahnen gekommen, wird kein Verständiger läugnen. Die eigentliche Epoche der Bestimmung und Befestigung seines Geistes scheint in seinen Aufenthalt in Breslau zu fallen, während dessen dieser Geist, ohne literarische Richtung nach aussen, unter durchaus heterogenen Amtsgeschäften, die bei ihm nur auf der Oberfläche hingleiteten, sich auf sich selbst besann, und in sich selbst Wurzel schlug. Von da an wurde ein rastloses Hinstreben nach der Tiefe und dem Bleibenden in allem menschlichen Wissen an ihm sichtbar; und eine der deutlichsten Erscheinungen dieser Veränderung war eine sich durchaus nicht verbergende Verachtung gegen Nicolai's Person, und ganzes Werk und Wesen, indess er die gutmüthige Beschränktheit Mendelssohns fortdauernd mit schonendem Stillschweigen trug.

Schon früher hatte er unserem Helden die Verweise seiner Unwissenheit, Ungeschicktheit und Suffisance nicht erlassen. (M. s. S. 98 ff. u. S. 109 ff. des von Nicolai selbst edirten Briefwechsels.) Von jetzt an correspondirte er mit ihm nur noch über Verlagsangelegenheiten, um ihm Aufträge zu geben, z. B. dass er ihm Schuhe überschicken solle, und um Neuigkeiten von der Buchhändlermesse durch ihn zu erhalten. Sein Vertrauen hatte Nicolai so wenig, dass Lessing unverhohlen über einen gewissen Plan ihm schrieb: den könne er ihm nicht mittheilen, der müsse unter *den Freunden* (Klopstock, Bode u. a.) bleiben; ohnerachtet er freilich fürchtete, dass ihm beim Herumgehen um das Thor zu Leipzig ein Wink darüber entschlüpft seyn möchte (S. 177 des angeführten Briefwechsels); seine literarische Unterstützung und Billigung der Unternehmungen so wenig, dass Lessing nie eine Recension in die D. B. verfertigt, so sehr auch Nicolai suchte, ihm dergleichen abzuschmeicheln (S. 147), und sich genöthigt fand, dies öffentlich zu erklären (S. 255), und dass er nicht dazu zu bringen war, ihm Beiträge aus der Wolfenbüttelschen Bibliothek für seine (Nicolai's) Volkslieder zu senden, „indem doch der ganze Spass nur auf Verwechselung des Pöbels mit dem Volke hinauslaufe“ (S. 393). Man sehe dagegen, mit welcher Dienstfertigkeit und innigen Achtung derselbe Mann Conrad Arnold Schmid (29. Theil der Lessingschen Schriften) und den fleissigen, biederen Reiske (28. Theil) behandelte. Einen Zug in einer Nicolaischen Recension nannte Lessing, kurz und gut, sowie er es wirklich war, ihm unter die Augen *hämisch* (S. 213 d. a. Briefwechsels). Nicht nur Nicolai's Person, sein ganzes Werk und Wesen verachtete er. So war ihm die Aufklärerei und der Neologismus in der Theologie, wie er in der D. B. getrieben wurde, ein wahrer Gräuel, und er drückte unter vier Augen sich oft kräftig darüber aus. So schreibt er seinem Bruder (30. Theil S. 286): „was ist sie anders, unsere neumodische Theologie gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?“ Und auf der folgenden Seite: „Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt (wo anders als in der D. B.?) an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluss auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaasst.“

Wielands Pläsanterie über den Bunkel findet er so gerecht als lustig (29. Theil S. 495). Was er daselbst noch weiter hinzusetzt, — ohnerachtet es auf eine unseres Erachtens sehr unrichtige Voraussetzung sich gründet, — um Nicolai zu entschuldigen, zeigt doch wenigstens an, zu welcherlei Handwerk Lessing diesen Mann allenfalls noch tauglich gefunden: „zu Verbreitung — *solcher* Ideen, die für ein gewisses Publicum, das doch auch mit diese Stufe besteigen müsse, wenn es weiter kommen solle, ihren Werth hätten, durch — *so einen Roman*.“

Und Nicolai, der sich mit Lessings Freundschaft brüstete, der die Ehre des Todten gegen den Vorwurf vertheidigte, dass er — kein so seichter Kopf gewesen sey, als ein Nicolai, hat die Stirn, seinen Briefwechsel mit Lessing, aus dem wir oben Auszüge geliefert, selbst herauszugeben? Warum nicht? Er hat lange Noten dazu gemacht, in denen er sich herausredet, Lessing für einen wunderlichen Kopf, für einen übellaunigen Brummer, für ein überspanntes Genie ausgiebt, und seine ihm (dem Nicolai) selbst ungelegenen Meinungen aus der leidigen Paradoxie und Disputirsucht erklärt.

Heiliger Schatten, vergieb uns, dass wir in demselben Zusammenhange von dir redeten und von ihm. Wenn auch keine deiner Behauptungen, wie du sie in Worte fasstest, die Probe halten, keines deiner Werke bestehen sollte, so bleibe doch dein Geist des Eindringens in das innere Mark der Wissenschaft, deine Ahnung einer Wahrheit, die da Wahrheit bleibt, dein tiefer inniger Sinn, deine Freimüthigkeit, dein feuriger Hass gegen alle Oberflächlichkeit und leichtfertige Absprecherei unvertilgbar unter deiner Nation!

Dritte Beilage.

(Zum zweiten Capitel.)

Ich nenne die deutsche Bibliothek *ein an sich widersinniges Unternehmen.* Dies ist unter einer Nation, die in ihrer eigenen Sprache schreibt, ihre eigene Literatur und einen sehr verbreiteten Buchhandel hat, und viel liest, der Strenge nach *jedes allgemeine Recensionswerk.*

Es ist zu beklagen, dass ich daran ein Paradoxon sage; denn dies ist jede einem jedem gerade vor den Füssen liegende Wahrheit jedem verkünstelten Zeitalter. Könnte ich nur einige Augenblicke auf unbefangene Leser rechnen, so würde ich sie bitten, folgendes mit mir zu überlegen.

Der Leser will doch ohne Zweifel ein richtiges Urtheil über die Producte der Kunst und der Wissenschaft, auf das er sich auch verlassen könne. Wer kann denn nun, und wer soll diese Urtheile fällen? Doch wohl die ersten Meister in jedem Fache der Kunst und der Wissenschaft?

Wenn nun zuvörderst der einige grösste Meister in einem Fache — denn es ist doch wohl nicht anzunehmen, dass die Grossen wie Pilze aus der Erde wachsen — etwas schriebe, wer soll denn diesem sein Urtheil fällen? Wer soll gegenwärtig in der Kunst über Goethe, wer sollte zu seiner Zeit in der Philosophie über Leibnitz, wer sollte, als Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft hervortrat, über Kant urtheilen? Ueber den letzten etwa die Garve, die Eberharde? Nun, sie haben es gethan, und es ist darnach. Diesen Fall aber abgerechnet: sollten denn die grössten Meister die Geneigtheit haben, dieses Richteramt über die Schriften zu übernehmen; sollten sie nicht etwas Besseres thun können, das dem gemeinen Wesen noch erspriesslicher sey? — Der Lebenslauf jedes wahrhaften Künstlers oder wissenschaftlichen Kopfs ist eine fortgehende Entwickelung seiner eigenen Originalität. Seine Kunst oder seine Wissenschaft erlernt, und auf den Punct sich erhoben, wo das Zeitalter stand, hat er; das versteht sich, und dies ist nun vorbei. Er geht *seinen* Gang, entwickelt sich selbst in eigenen Schriften, die er bei der vorausgesetzten Ausbreitung des Buchhandels leicht ins Publicum bringen kann; von den Arbeiten anderer nimmt er Notiz, nur inwiefern sie gerade seinen Gang berühren, und ihm im oder am Wege liegen, und er wird ohne Zweifel in seinen eigenen Werken die nöthige Rücksicht darauf nehmen. Sollte er sich wohl in diesem Kreise unterbrechen lassen, um sich alle Wochen in einen ganz anderen Kreis eines ihm zur Recension zugesandten Buches zu versetzen? Es ist nicht wahrscheinlich.

Oder hat etwa das deutsche Publicum bisjetzt in allem Ernste geglaubt, dass es zwei Klassen grosser Gelehrten habe: die eine, deren Namen es kennt, und die die Bücher schreiben; und die zweite, wohl ebenso bedeutende, deren Namen es nicht kennt, und die die Recensionen schreiben?

Wer selbst ein Buch schreiben kann, der schreibt ein Buch und keine Recension, und für die Recensionen bleiben *in der Regel* nur diejenigen übrig, die kein Buch schreiben können: hinter ihrem Zeitalter zurückgebliebene *Invaliden*, deren Bücher keinen Absatz, und also keinen Verleger finden, und *Schüler*, die zwar ein Aufsätzchen in Grösse einer Recension zusammenbringen, aber nicht den Plan eines Buchs entwerfen können. Dafür, meine Leser, dafür ist die Anonymität der Recensenten. Das Publicum würde ein schönes Schauspiel erhalten, wenn die Redactoren der recensirenden Institute plötzlich genöthigt würden, die Verfasser aller seit 5 Jahren erschienenen Recensionen zu nennen. — *In der Regel* ist es so, habe ich gesagt: denn es ist möglich, dass ein wirklicher Schriftsteller etwas in seinen gegenwärtigen Gedankenkreis Fallendes beurtheile, und da er gerade kein Buch unter der Feder hat, in welches diese Beurtheilung passe, sie vorläufig in einem recensirenden Blatte abdrucken lasse. Auf dergleichen Beiträge aber rechnet ganz gewiss kein Redacteur, der seinen Messkatalog herunterrecensiren lassen, und sein Blatt alle Tage voll haben muss: er muss bestellte, pünctliche Arbeiter haben. Oder es dürfte sich, *da das leidige Vorurtheil für Recensionen einmal in der Welt ist, und vor der Hand wohl nicht leicht auszurotten seyn dürfte*, eine Gesellschaft von Männern, die allerdings selbst Meisterwerke liefern könnten, verbinden, sich selbst zu verläugnen, und auf dem Wege des Recensirens in das Zeitalter einzugreifen. Die Redaction der Erlanger Literaturzeitung leistet in einer neuerlichen Ankündigung Versprechungen dieser Art, und zeigt, dass sie durchaus wisse, worauf es dabei ankomme; so dass sich billigerweise annehmen lässt, sie sey im Besitze des Mittels, diese Versprechungen zu halten, und gründe sich auf eine solche patriotische Verbindung; auch berechtigt der Anfang zu immer grösseren Hoffnungen auf die Zukunft. Diese Zeitung würde sodann eine höchst seltene und höchst ehrenvolle Ausnahme von dem obigen allgemeinen Urtheile machen.

Ein *Invalid* also, oder ein *Schüler* wird in den *8 oder 14 Tagen*, da er das Buch flüchtig durchläuft, und recensirt, sich über den Autor erheben, der *Jahre lang*, oder vielmehr, da jede seiner Arbeiten doch immer Resultat seines ganzen Lebenslaufes ist, *sein ganzes Leben* an diese Materie ausschliessend verwendete? Es ist nicht wahrscheinlich.

Der *Invalid* — mit ihnen sind diejenigen literarischen Institute, die auf Reputation halten, am meisten besetzt, damit sie im Falle der Noth sich mit einem Namen decken können, der vor 20 Jahren galt — der Invalid wird das Zeitalter, in welchem er etwas bedeutete, in seinen Recensionen zurückzuführen suchen, und alles neue verurtheilen, weil es neu ist. Der *Schüler* wird, wenn er noch am unbefangensten ist, auf seinem Richterstuhle heruntappen, und vor den Lesern, die ein Urtheil von ihm erwarten, zu begreifen suchen, worüber er richtet. Seine Recension wird eine seiner Schulübungen werden.*)

---

*) Ein Beispiel aus tausenden, um es dem Leser recht vor die Augen zu stellen, in welche Verlegenheiten heutzutage ein ehrlicher Redacteur kommen kann, und wie kläglich sich dieselben oftmals behelfen müssen!

Die Jenasche Literaturzeitung fand sich genöthigt, noch ein Ergänzungsblatt, gleichsam einen Beiwagen zu der immer zu stark besetzten ordinären Landkutsche, anzulegen. Es wurde ausdrücklich und namentlich angekündigt, dass dieses Ergänzungsblatt unter anderen auch einen Bericht über die durch die Fichteschen Religionslehren entstandenen Bewegungen enthalten würde. Jeder Leser musste glauben, dass dieser Bericht ein vorzügliches Meisterwerk, und ein wahres Bravourstück des Recensionswesens seyn würde, von dessen Vortrefflichkeit er auf das Ganze schliessen könnte, da es ihm schon im voraus so bedeutend angekündigt wurde; und höchstwahrscheinlich hatte der Herr Hofrath Schütz wirklich auf ein solches Meisterstück Bestellung gemacht und erwartete täglich die Ankunft desselben. Und was hat er erhalten!

Zwar so lange der Recensent Gefahr ahnt und deswegen auf seiner Hut ist, zieht er sich billig genug aus dem Handel. Statt irgend eine Eigenthümlichkeit der angefochtenen Lehre anzugeben, sagt er nur kurz: was im Forbergschen Aufsatze richtig sey, sey Kantisch, und auch Fichte's Lehre sey Kantisch, ausser dass der letztere diese Lehre an seine Wissenschaftslehre anzuknüpfen suche. Nun thue ihm einer etwas! Fragt ihr, was denn nun richtig sey in diesen Aufsätzen, so ist die Antwort: das Kantische; und fragt ihr wiederum, was denn das Kantische sey, so ist die Antwort: dasjenige was richtig ist.

Dagegen aber fällt ihm sein Unglück da an, wo er keine Gefahr weiter ahnet. Von der Substanz, meint er, habe noch kein Philosoph einen bestimmten Begriff aufgestellt. — Welcher Philosoph weiss nicht, dass seit Locke eine sehr bestimmte Nominalerklärung der Substanz vorhanden ist: die, dass sie sey *der Träger der Accidenzen?* Auch würde der Recensent gerade in dieser Wissenschaftslehre, von welcher er zu sagen weiss, dass Fichte sein Religionssystem daran anzuknüpfen suche, eine, wie wir glauben, sehr bestimmte Real- und genetische Erklärung der Substanz gefunden haben; dass sie nemlich sey *die* (allein im Denken geschiedenen) *Accidenzen selbst*, *in sinnlicher Anschauung* zusammen- und *als Eins aufgefasst*, wenn er diese Wissenschaftslehre jemals durchblättert hätte: und er hätte sodann den Lesern der *A. L. Z.* berichten können, warum Gott, der in sinnlicher Anschauung nicht vorkomme, das Prädicat der Substanz sich nicht beilegen lasse; welches den Lesern zu grosser Erbauung, und der Literaturzeitung zu grossem Ruhme gereicht haben würde. Von diesem allen hat er nichts gethan und nichts gewusst. Man sieht, die Philosophie ist dieses Recensenten Fach nicht.

Und welche verächtliche Leidenschaften werden durch diese ganze Verfassung erregt und genährt! Welcher Eigendünkel bei guten Jünglingen, welche grösstentheils dergleichen Ein-

---

Nun, was ist er denn also, und welches ist sein Fach?

Er fürchtet, Fichte möge sich im Ausdrucke vergriffen haben, und geht daran herum, ihm denselben zu verbessern. Man sieht, dass er gewohnt ist, *exercitia stili* zu corrigiren. Ein Sprachmeister ist er.

Und was für ein Sprachmeister! — Fichte hat gesagt, dass man Gott das Prädicat der Substanz nicht beilegen könne, und fährt darauf fort: „es ist erlaubt, dieses aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die Religion des freudigen Rechtthuns *sich erhebe*." Unser Sprachmeister nimmt von diesem letzteren Ausdrucke die Gelegenheit, Fichte dem Verfasser des *Schreibens eines Vaters etc.*, welcher Verfasser Forberg und Fichte zuerst öffentlich des Atheismus beschuldigt, — so ungefähr gleichzustellen (denn dieser Sprachmeister hat zugleich ein sehr gutes Gemüth gegen Fichte, und zeigt es in diesem einzigen Blatte, das die Langweiligkeit des Ganzen uns zugelassen hat, durchzulesen, auch noch an anderen Stellen), indem auch Fichte, nur freilich etwas feiner, in der Speculation anders Denkende ohne weiteres der Irreligiosität beschuldige, und hier insinuire, dass der Begriff von Gott als Substanz erst niedergeschlagen werden müsste, ehe die wahre Religion stattfinde. Ihm sind sonach *sich erheben* (über Hindernisse und Zweifel) und *entstehen* Synonyme.

Forbergs Benehmen, das er höher oben als petulant, und der Wichtigkeit der Sache nicht angemessen beschreibt, nennt er tiefer unten, um doch auch seine Kenntniss des Französischen zu zeigen, *niaiserie*. Er mag wohl dieses Wort in seinem Dictionnaire durch *üppisches Wesen* übersetzt finden, und es seinen Schülern immer so übersetzt haben, ohne einen Unterschied zu bemerken zwischen einem *unschicklichen* Betragen aus Muthwillen (dessen er ohne Zweifel Forberg beschuldigen will) und einem *ungeschickten* und üppischen aus Unbeholfenheit, dessen weder er noch irgend jemand Forberg beschuldigen wird, und welches allein doch durch das Wort *niaiserie* bezeichnet wird. (*Niais*, höchst wahrscheinlich von *nidus*, eigentlich, ein junger Vogel, der, noch ehe er fliegen konnte, aus dem Neste genommen worden und dessen Flug daher unbeholfen bleibt.)

Der Recensent ist sonach ein verdorbener, heruntergekommener Sprachmeister, der bei dieser Unwissenheit freilich seine Kunden verlieren musste, und nun durch Recensionen an der Literaturzeitung sich seinen Unterhalt zu erwerben sucht.

Kein Mensch, und am allerwenigsten der Verfasser, wird glauben, dass ein so berühmter Philolog, als der Herr Hofrath Schütz, diese argen Verstösse nicht bemerkt habe. Aber was konnte er *machen*? Der Abgang des Beiwagens war angekündigt, die Stunde war da, und kein anderes Gut vorhanden. Er musste eben aufladen, was er hatte.

richtungen wirklich für das halten, was sie seyn müssten, wenn sie überhaupt seyn sollten! Der Wahl tappender und schielender Redactoren vertrauend, glauben sie vom Tage ihrer Einladung zur Mitgliedschaft einer berühmten Recensentengilde wirklich die Fähigkeiten zu besitzen, die sie in ihrer Unbefangenheit den Recensenten zuschreiben, zürnen auf ihre redlichen Lehrer, welche vielleicht diese Fähigkeiten in ihnen noch nicht bemerken wollten, und ergreifen die Gelegenheit, diesen ihre Uebermacht fühlbar werden zu lassen!*) Welche schöne Aussichten für Literaten aller Art, ihre gelehrte Eifersucht, ihren Neid, ihre Rachsucht gegen jeden, der ihnen irgendwo im Wege gestanden, zu befriedigen, ohne dass jemand wisse, woher die Streiche kommen! Jeder Gedrückte tröstet sich in aller Stille damit: ei, ich will ihm schon einmal in einer Recension eins versetzen; und er hält Wort. — Welches Schauspiel würde das Publicum auch in dieser Rücksicht erhalten, wenn die Redactoren plötzlich genöthigt würden, die Verfasser der bisher erschienenen Recensionen anzugeben; und die recensirten oder gelegentlich angezapften Schriftsteller hierauf anfingen, Particularia und Personalia zu erzählen!

Welch ein ganz eigener Ton, der besonders in den Verantwortungen angefochtener Redactoren und noch stärker in den Antworten der durch die Anonymität gedeckten Recensenten auf Antikritiken, in seiner ganzen Originalität erscheint! Da stösst ein Mann, der im Grunde weder witzig noch hitzig ist, und es sehr gut weiss, dass er unrecht hat, sich bei jedem Athemzuge in die Rippen, um die Langmüthigkeit seiner Natur zum Zorne, zur Grobheit, zur Pöbelhaftigkeit zu reizen; jener lediglich, um sein Blatt beim Publicum, dieser, um sich beim Redacteur, der allein ihn kennt, in Respect zu erhalten. „Ei, die verstehns; die wissen recht einem jeden eins zu versetzen," soll der Lesepöbel denken.

---

*) Der Verfasser kann zwar nicht ganz in der beschriebenen, aber doch in einer ähnlichen Weise aus eigener Erfahrung sprechen. Nachdem er ein — von ihm selbst schon damals dafür erkanntes — schlechtes Buch geschrieben hatte, dafür in einer berühmten Zeitung mächtig gelobt, und gleich darauf zur Mitarbeit an dieser Zeitung eingeladen wurde — ei, dachte er, gehört dazu nichts weiter? und hatte einige Freude, und wurde auch wirklich, so lange er selbst in seiner Wissenschaft noch keinen festen Standpunct hatte, zum Ritter an ein paar jungen Schriftstellern, die noch weniger feststanden als er selbst. Seitdem er diesen Standpunct gefunden und bessere Schriften schreiben zu können glaubte, hat er jene Mitgliedschaft aufgegeben. Er kann nicht dafür stehen, dass er nicht einst, wenn er etwa durch Altersschwäche herunterkommen sollte, wieder zu derselben greifen werde, und will für diesen Fall jener berühmten Zeitung, und ihrem berühmten Redacteur, welche ohne Zweifel dann noch fortdauern werden, sich hiermit schon im voraus zu gutem Andenken und zu brüderlicher Schonung empfohlen haben. —

Welch ein abenteuerliches System von Begriffen und Meinungen, das aus dieser Einrichtung hervorgegangen ist! Zuvörderst der Begriff einer *Kritik*, die ausserhalb der Meister und der Meisterschaft und von ihnen abgesondert wohnen soll! Eine Partei, die die Werke liefert, ohne Kritik; eine andere Partei, die die Kritik besitzt, und sie über die Werke anderer hingiesst, ohne selbst Werke hervorzubringen. Dann der Begriff von einer *Urtheilsfreiheit der Gelehrten:* d. h. dass es jedem, der einige Perioden deutsch zu schreiben vermag, erlaubt seyn müsse, über alles Geschriebene in den Tag hineinzuschreiben, ob er davon etwas gelernt habe, oder nicht, und dass über sein Geschwätz kein anderer lachen dürfe. Dann die Meinung, dass jedes erscheinende Buch ein *corpus delicti* sey, das sogleich vor den Richterstuhl gezogen werden müsse; dass die Bücher eigentlich nur darum geschrieben würden, um recensirt zu werden; und dass die Recensenten weit vornehmere Wesen seyen, als die Schriftsteller; dass nur schlechte Schriftsteller sich gegen die — Kritik, verstehe die Recensenten, auflehnen, gute aber sich ihr demüthig unterwerfen und sich bessern. — Armes Publicum, dass du dir dergleichen Dinge aufbinden lassen! Wisse, dass jedes Werk, das da werth war zu erscheinen, sogleich bei seiner Erscheinung gar keinen Richter finden kann; es soll sich erst sein Publicum erziehen, und einen Richterstuhl für sich bilden; es ist eine Lection an dich, gutes Publicum, und kein *corpus delicti*. Spinoza hat über ein Jahrhundert gelegen, ehe ein treffendes Wort über ihn gesagt wurde; über Leibnitz ist vielleicht das erste treffende Wort noch zu erwarten, über Kant ganz gewiss. Findet ein Buch sogleich bei seiner Erscheinung seinen competenten Richter, so ist dies der treffendste Beweis, dass dieses Buch ebensowohl auch ungeschrieben hätte bleiben können.

So mit den *allgemeinen* Recensionsanstalten, die auf Universalität der Wissenschaft und auf Mitarbeiter aus allen Provinzen des deutschen Vaterlandes Anspruch machen. Ein wenig unschuldiger sind die kleinen Particular-Recensionsfabriken. Mit diesen will man entweder den Ort, wo sie erscheinen, ehren, und beweisen, dass derselbe auch Gelehrte habe, die ein Wort mitsprechen können. Unseres Erachtens ein sehr misslicher Beweis; es wäre dem Orte mehr Ehre, er hätte viele Gelehrte, die etwas besseres zu thun hätten, als zu recensiren. Oder dergleichen kleine Zeitungen enthalten die Ausreden der vornehmen Herren Professoren an die gelehrten Mitbürger, denen durch alle Mühe, die man sich darum giebt, doch das Lesen auswärtiger Schriftsteller sich nicht ganz verkümmern lässt, warum sie von ihren Kathedern herab nicht ebenso belehrt werden, als es in dieser eingeführten literarischen Contrebande geschieht; auch kräftige Anpreisungen der eigenen Producte dieser vornehmen Professoren. Solche Recensionen zeichnen sich durch die Formeln aus: „Rec. trug dies immer so vor;" oder: „was der Verfasser da sagt, ist zwar wahr, doch aber sind wir auch der Ueberzeugung, dass auch die entgegengesetzte Ansicht, welche der Rec. immer gegeben hat, richtig ist;" oder: „wie kann der Mann nur das rühmen, wovon wir immer gesagt haben, dass es nichts tauge; so er etwas rühmen will, so rühme er unsere Apodiktik." Das unsterbliche Muster in dieser Art werden immer die Gelehrtenanzeigen der Göttingischen Universität bleiben, deren Lehrer sehr oft mit auswärtigen Schriftstellern in Collision kommen mögen. Sie sind lediglich auf die gelehrten Mitbürger berechnet; und wer sie für mehr hält, auf dessen Kopf falle der Schade!

Aber es ist doch so bequem für das grössere Publicum, und selbst für die wirklichen Gelehrten, beim Durchblättern einer einzigen Zeitschrift zu erfahren, was in jedem Fache Neues erschienen, welches der Inhalt desselben sey, und nun zu beurtheilen, ob sie das Buch sich selbst anzuschaffen haben, oder ob sie es entbehren können. —

Ohne Zweifel; und dieser Vortheil soll beibehalten werden; nur die unbefugte Richterei und Urtheilerei soll wegfallen.

Wie man Petersilie, Pilze und Bücklinge auf den Strassen ausruft, ebenso sollen auch die Bücher ausgerufen werden; nicht durch die ersten Erzeuger, wie sich versteht, sondern durch die Verkäufer, die Buchhändler. Das Verfahren hierbei ist durch die Natur der Sache bestimmt und ist sehr einfach. Vereinigen sich die deutschen Buchhändler, und übertragen einem aus ihrer Mitte, ebenso wie sie ehemals der Weidmannschen Buchhandlung die Herausgabe des Messkatalogs überliessen, die Herausgabe eines ausführlichen Messkatalogs; — oder sey dabei auch durchaus freie Concurrenz. Dieser Messkatalog enthalte den Titel des Buches, die Verlagshandlung, den Ladenpreis, einen verhältnissmässigen Auszug des Inhalts, — wo es hingehört, Proben der Schreibart. Um dergleichen Anzeigen zu verfertigen, bedarf es nur einiger Commis, die da lesen können und schreiben, höchstens auf einer lateinischen Schule bis in Secunda gekommen sind. Man hat ja überdies in einer jeden wohl eingerichteten Druckerei einen Corrector, der ein Literatus ist; dieser sey der Redacteur des Blattes; ihm gebe man mit dem Correcturbogen zugleich das angezeigte Buch mit ein, damit er urtheilen könne, ob der Auszug richtig und zweckmässig ist. Es mag ihm auch verstattet werden, sich als Herausgeber auf dem Titelblatte zu nennen. —

Alles eigenen Urtheils enthalten diese Commis und dieser Corrector sich gänzlich; oder wollen sie ja etwas von ihrem Eigenen hinzuthun, so loben sie *alle* Bücher, die sie anzeigen, aus gleich vollen Backen. Sie schreiben im Namen der sämmtlichen Verleger, und es ist sehr natürlich und sehr unschuldig, dass ein Verkäufer seine Waare lobt. Wer dadurch getäuscht wird, der schreibe es lediglich seiner eigenen Unerfahrenheit zu. Mehrere Buchhändler, welche die Fertigkeiten der beschriebenen Commis in sich vereinigen, haben dies schon recht gut angefangen, und es könnte den Verfassern solcher Anzeigen, wie wir sie meinen, keineswegs an Mustern fehlen.

Zweitens habe ich gesagt, die allgemeine deutsche Bibliothek sey verderblich geworden — durch die Art ihrer Ausführung. Jene Bibliothek wurde nemlich, wie wir jedem, der nicht selbst zu den Seichten gehört, zu finden anmuthen — sie wurde der Mittelpunct der Seichtigkeit, der Popularität, des leeren Geschwätzes. Eine Philosophie, die hinüber und herüberschwatzte, ohne Regel und feste Bahn, eine Theologie, deren Hauptzweck war, die Bibel so vernünftig zu machen, als diese seichten philosophischen Schwätzer selbst waren, eine Kunstkritik, die auf nichts sah, als auf die Wahrscheinlichkeit der Fabel, und die moralische Erbaulichkeit, eine Gelehrsamkeit, die im Zusammenschleppen seltener Raritäten auf einen confusen Haufen bestand, eine flache breite Schreiberei: dies war von jeher der Geist dieses Werkes. Dieser Geist hat der Cultur der Wissenschaften in unserem Vaterlande unendlich geschadet; er lebt noch und fährt noch fort zu schaden. — Man irrt sich sehr über den eigentlichen Zweck derer, die Nicolai und seinem Anhange so sehr zuwider sind. Sie wollen nicht gerade diese oder jene Philosophie herrschend machen. Nur den Geist der Seichtigkeit und Popularität möchten sie durch den Geist wahrer Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit verdrängen; — durch den Geist, der durch die Lessinge, die Jacobi, die Kante, aus der besseren alten Welt durch die Zeit der Ueberschwemmung hindurch in die neue Welt herüber gerettet worden. Sodann mag auch über Philosophie, Aesthetik, Naturlehre etwas ausgemacht werden.

Dass, wie ich *drittens* gesagt habe, dieses Unternehmen der Bibliothek keinem verderblicher gewesen, als dem Urheber selbst, ist in dieser Schrift zur Genüge erwiesen.

Vierte Beilage.

(Zum neunten Capitel.)

Das im Texte erwähnte Geschwätz über Katholicismus und Kryptokatholicismus ist ein trauriger Beweis, was dem guten deutschen Volke jeder Schwätzer anmuthen kann, wenn er nur kräftig schreit. Möchte es doch auch ein abschreckender Beweis für die Zukunft seyn!

Nicolai war und ist eigentlich seines Zeichens ein ausgemachter Berliner *Badaud*, so sehr er sich auch für einen Weltkenner hält. Es gehört eben mit zum Charakter eines *Badaud*, dass er sich für einen Weltkenner halte. Ein *Berliner Badaud*, habe ich gesagt; nicht, als ob man nicht ebensowohl ein Wiener, oder Pariser, oder auch ein Golitzer und Kohlgartenscher *Badaud* seyn könnte, oder als ob die Berliner mehr Hang hätten, es zu seyn, als die Bewohner anderer grossen Städte, sondern weil *der Badaud*, von welchem ich hier rede, nun einmal aus Berlin ist. Ein *Badaud* ist nemlich ein Mensch, der, um ganz populär davon zu sprechen, nie hinter seinem Backofen hervorgekommen ist, daher sich einbildet, es müsse allenthalben in der Welt so aussehen, wie hinter seinem Backofen, und, wenn er doch einmal hervorkommt, alles, was er erblickt, maulaufsperrend bewundert. Mein Dictionnäre übersetzt dieses Wort durch *Maulaffe*. Nicolai's ganze Reise ist die Reise eines solchen Maulaffen. Alles, von den heiligen Bildern an bis zu den geflochtenen Zöpfen der Tübinger Mädchen begafft er voll Verwunderung. Und lediglich aus dieser bewundernden Gafferei des Berliner *Badaud* entstand das Geschrei über Katholicismus, und hinterher, da seine Bibliothek angefochten wurde, über Kryptokatholicismus.

Was hat man denn durch alles dieses Geschrei der Welt entdeckt, das nicht jeder, der weitergekommen als Nicolai, oder der auch nur die Geschichte und einige Reisebeschreibungen gelesen, oder einige Fremde gesprochen, schon vorher auch gewusst hätte? „Es sey mit der Aufklärung (es war immer nur von der Nicolaischen negativen Aufklärung, der Befreiung von diesem oder jenem Aberglauben, die Rede) der Katholiken noch gar nicht so weit gekommen, als etwa gutmüthige Protestanten glauben dürften." Ei, wer waren denn diese gutmüthigen Protestanten? Doch wohl nur Nicolai und seine Bibliothekare, welche *ihr* Licht in jene Länder verbreitet zu haben hofften. „Es werde in den katholischen Ländern durch die Mönche noch immer der alte Aberglauben aufrechterhalten, auch wohl noch neuer hinzugebracht." Wer hatte es denn je anders gewusst oder gesagt? „Der Papst nehme seine Behauptungen in der Regel nie zurück; er rechne auch die protestantischen Länder gewissermaassen noch immer unter seinen Sprengel, und suche sie besonders durch Bekehrungen in den deutschen fürstlichen Familien in den Schooss der Kirche zurückzuführen." Wer hat denn die Geschichte gelesen und dies nicht gewusst; wer hat aber auch nicht gewusst, dass in Absicht der Unterthanen dies nichts fruchtet, und sie sich ihre Religionsprivilegien nur noch fester versichern lassen? Woher denn nun jetzt auf einmal der Lärm, nachdem Friedrich Nicolai auf Reisen ging? War denn alles dies etwas Neues, erst jetzt Entdecktes? Ich könnte nicht sagen; ausser etwa für Nicolai und seines Gleichen. Oder wurden etwa jetzt jene Bemühungen kräftiger und glücklicher? Keinesweges, vielmehr geschah ihnen gerade in diesem Zeitpuncte durch die Unternehmungen Kaiser Josephs des Zweiten grosser Abbruch.

Ja; aber die eifrige Verbreitung der geheimen Orden, die Ceremonien in denselben, das Räuchern, Salben, Händeauflegen! Sind dies nicht offenbar katholische Ceremonien? Sieht man da nicht — so nemlich connectirt Nicolai — offenbar die Tendenz der Katholiken, die Protestanten an ihre kirchlichen Gebräuche zu gewöhnen, und dadurch u. s. w.? — Jedes Zeitalter hat sein besonderes Steckenpferd. Das des abgelaufenen Jahrhunderts waren geheime Ordensverbindungen. Es ist aus tausend Gründen begreiflich, dass höhere Grade entstanden, und dass diese durch besondere Ceremonien ausgezeichnet wurden. Warum sollen diese Ceremonien denn gerade katholisch seyn; warum nicht ebensowohl jüdisch und heidnisch? denn von daher sind sie erst in die christliche Kirche gekommen. Kurz, sie sind aus dem Alterthume. — Hätte Nicolai diesen Lärm erhoben, als der Baron Hund, der in Frankreich wirklich katholisch geworden, sein Tempelherrnsystem einführte, als Stark mit seinem allerdings sonderbaren Klerikate auftrat, so hätte die Sache einigen Anschein für sich gehabt. Aber zu *der* Zeit ihn zu erheben, da er ihn erhob, so lange nach dem Mittagsessen mit seinem Senfe zu kommen! Zeige er doch aus diesen Zeiten Ein Beispiel, dass jemand in geheimen Orden zur katholischen Religion gebracht worden!

Nicolai ist zwar stets bereit, jedem Gelehrten, der ihm in dieser Sache widerspricht, zu antworten: auf der Studirstube freilich erfahre man so etwas nicht, und durch Schlüsse *a priori* lasse es sich nicht herausbringen: das erführen nur Weltleute seiner Art; denn für einen solchen hält er sich, weil er über Wien und München nach Zürich gereist, und mit dem Minister von Wöllner Schach gespielt. Der Verfasser dieses hat über acht Jahre in Ländern, wo Protestanten und Katholiken vermischt sind, gelebt, und ist in ihnen gereist: in der Lausitz, im südlichen Deutschlande, in der Schweiz, in Polen, in Westpreussen. Er ist diese Länder nicht durchflogen, um sie in der Eile zu beschreiben, zu lauern und, wie es Leuten dieser Art geht, zu sehen und sich aufbinden zu lassen, was man gern sehen und hören will; er hat in ihnen gelebt, Geschäfte gehabt, und selbst mitgehandelt, wo man ohne Zweifel besser sieht, als wenn man nur durchreiset; hat Umgang gehabt mit Leuten von allerlei Confessionen und Meinungen, und glaubt seine Augen eben auch offen gehabt zu haben, ob er gleich keine seiner Beobachtungen so neu und so interessant gefunden, um sie dem Publicum vorzulegen. Das Sichtbare, was Nicolai gesehen, hat er eben auch gesehen; aber er hat keine Veranlassung gefunden, darauf die Schlüsse zu bauen, die Nicolai aufbaut. Ebenso ist er mit dem Innern der geheimen Orden vielleicht so gut bekannt, als Nicolai, vielleicht besser. Er würde nie darauf gefallen seyn, ihnen die Wichtigkeit und die Tendenz zuzuschreiben, die Nicolai ihnen zuschreibt.

Halte doch Nicolai sich nicht so sehr auf über den Abt Barruel! Die Jacobinerriecherei ist das ächte Gegenstück zur Jesuitenriecherei, und Barruel ist in der erstern ganz dasselbe, was Nicolai in der zweiten war.

Fünfte Beilage.

(Zum neunten Capitel.)

Die A. d. B. war allerdings ein der Religiosität der Nation höchst schädliches Unternehmen. Religiosität ist Tiefe des Sinns, und geht aus ihr hervor; die ganze Tendenz jenes Unternehmens geht auf Oberflächlichkeit; Religion deutet auf das übersinnliche höhere Leben; der ganze Zweck jenes Unternehmens ist unmittelbare Brauchbarkeit und Nützlichkeit für das Gröbste dieses Lebens. Die von dieser Clique haben die Religionsaufklärung und einen Volkslehrer sattsam gelobt, wenn sie erzählt haben, dass die Bauern weniger Processe führen, sich seltener betrinken, und die Stallfütterung eingeführt haben.

Doch was soll ich hier noch viel Worte über diesen Gegenstand machen? Jene *Appellation an das Publicum* etc., die Nicolai auch so zuwider ist, und von der er glaubt, dass sie nur im Zorne geschrieben seyn könne (der arme Mann!), redet, indem sie von wahren Gottesläugnern, Götzendienern, Dienern eines bösen Weltgeistes spricht, ganz eigentlich von Nicolai und denen, die ihm gleichen. Wem diese nicht bewiesen hat, was hier zu beweisen wäre, für den ist jeder andere Beweis verloren.

Noch eine Beilage
oder
Dreizehntes Capitel.

Von den letzten Thaten, dem Tode und der wunderbaren Wiederbelebung unsers Helden.

Die Betriebsamkeit gewisser Buchhändler ging in jenen Tagen so weit, dass sie, nachdem beim Nachdrucken nicht genug mehr zu gewinnen war, die Kunst erfanden, Vordrucke zu veranstalten. Auf diese Weise erschien noch bei Nicolai's Lebzeiten ein unrechtmässiger Vordruck der gegenwärtigen Lebensbeschreibung unsers Helden, die wir jetzt in der ersten, einzig rechtmässigen Ausgabe den rechtlichen und gewissenhaften Lesern mitgetheilt haben.

Nicolai verwendete gegen diese also erschienene Lebensbeschreibung seine ganze polemische Taktik. Zuerst versuchte er, dieselbe zu ignoriren, und an der Erziehung Fichte's und seiner Genossen so unbefangen, wie bisher, fortzuarbeiten. Als dieses sich nicht thun liess, griff er zum Fache des Erhabenen, verbreitete selbst die Schrift durch seinen Buchhandel, erklärte öffentlich, dass der Spass so übel nicht sey, und dass er selbst bei mehreren Stellen gelacht habe; — nur hätte, fügte er hinzu, der Autor sich kürzer fassen sollen. Hierauf begab er sich mitten in das Gründliche und Ausführliche hinein; erzählte, zur Widerlegung des Vorgebens, dass er nie eines gelehrten Unterrichts genossen, seine ganze Jugendgeschichte, wie er erst die Buchstaben kennen gelernt, darauf buchstabiren, dann lesen, sodann schreiben; wiederholte alle Lectionen, die er von Jugend auf erhalten, vollständig, legte zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit seine Schreibebücher, in einem saubern Holzschnitte nachgestochen, und abgedruckt, und alle seine *exercitia stili* bei. Dies gab 4 Alphabete; Format und Druck, wie in den Beilagen zu seinen Reisen. Er setzte hierauf sein wahres Verhältniss mit Lessing durch ausführlichere und deutlichere Noten zu dem schon gedruckten Briefwechsel, und durch die Erzählung aller „Discurse," die er in seinem Leben mit jenem geführt, auseinander; ebenso bewies er durch die vollständige und ausführliche Aufführung aller Discurse, die er mit Moses Mendelssohn geführt, dass derselbe keinesweges ein Mann von eingeschränkten Begriffen und Zwecken gewesen. Dies gab abermals 4 Alphabete, in besagtem Format und Druck. Er erzählte ferner alle die Gedanken, die er so bei sich geführt, als er mit der Stiftung der allgemeinen deutschen Bibliothek umgegangen; erzählte die pragmatische Geschichte jeder in dieser Bibliothek befindlichen Recension, so wie jeder seiner eignen Schriften; brachte, um zu beweisen, wie er ehedessen geschätzt worden sey, alle Briefe der Gelehrten an ihn bei; bewies nochmals, noch einleuchtender als ehemals, die für den Kryptokatholicismus beigebrachten Facta; zählte, um zu zeigen, dass er kein Badaud und Tölpel, sondern ein Mann von Welt und Lebensart sey, alle königliche und fürstliche Personen, Minister, Generale, Gesandte u. s. w. auf, die er in seinem Leben gesehen, und mit ihnen gesprochen, erzählte, was er mit ihnen gesprochen, bei ihnen gegessen und getrunken, welche witzige Einfälle er gehabt, legte alle die Schachpartien vor, die er in seinem Leben mit hohen Personen gespielt: — und wir müssten die Geduld haben, die er hatte, oder die Inhaltsanzeige seines Werks nachdrucken lassen, um vollständig zu verzeichnen, was er alles beibrachte. Das Ganze belief sich auf 16 Alphabete, in besagtem Format und Druck, und war um einen äusserst civilen Preis in seiner Handlung zu haben. Kein Mensch las oder kaufte diese 16 Alphabete.

Unser Held stutzte; aber bescheiden, wie er immer gewesen, sahe er bald ein, wo der Fehler läge, und war aufrichtig genug gegen sich selbst, sich denselben zu gestehen. Er fand, dass er noch nicht deutlich, ausführlich, kräftig, lebhaft und witzig genug geschrieben habe. Er verfasste daher 32 Alphabete in demselben Format, um auf die ersten 16 aufmerksam zu machen; erläuterte, ergänzte, verstärkte, und brachte noch weit mehr Spässe an. Diese 32 Alphabete waren um einen noch civilern Preis in seiner Buchhandlung zu haben; aber kein Mensch kaufte oder las diese 32 Alphabete, ebensowenig, als die sechszehn.

„*Noch* nicht deutlich genug! sagte er bei sich selbst. Das sind die fatalen Geschäfte, die einem alle Zeit rauben. Aber ich will mich endlich frei machen.“ So übergab er seine Handlung und die Redaction seiner geliebten allgemeinen Bibliothek in treue Verwaltung, zog auf das Land, schloss sich ein, und dictirte unablässig Tag und Nacht fort einem Dutzend Schreibern. Aber auch die nunmehrige Deutlichkeit und Vollständigkeit genügte ihm nicht, und sein Stündlein überfiel ihn, ehe er vollendet hatte und mit sich selbst zufrieden war. *)

Sein alter Freund hatte die Besorgung der Verlassenschaft übernommen. Gern hätte er den schriftstellerischen Nachlass des Vollendeten durch den Druck der Welt mitgetheilt; aber es fand sich, dass das Unternehmen einiger Tausende von starken Bänden die Kräfte des Zeitalters übersteige, er beschloss daher auf einem ganz andern Wege diesen kostbaren Nachlass aufzulösen, den Geist desselben zu entbinden und in das Universum hineinströmen zu lassen.

---

*) Es findet sich hier ein Dissensus der Geschichtschreiber. Einige sagen, dass auch das gegenwärtige dreizehnte Capitel in dem erwähnten diebischen Vordrucke mit abgedruckt gewesen, Nicolai daher unmöglich habe thun können, wovon ihm vorhergesagt worden, dass er es thun werde. Er habe bloss kurz gesagt: der zukünftige Verfasser dieser vorgedruckten Schrift müsse sehr eitel und einbildisch seyn, um zu glauben, dass man gegen seine leidenschaftliche und schmutzige Broschüre sich ernsthaft vertheidigen werde; so etwas übergehe ein Ehrenmann, wie er sey, mit stillschweigender Verachtung. — Die 48 Alphabete, das unablässige Dictiren und der Tod, welches alles an sich wohl guten Grund habe, habe sich auf eine andere Veranlassung begeben. Ein anderer Theil der Geschichtschreiber berichtet, dass entweder das gegenwärtige dreizehnte Capitel nicht mit vorgedruckt worden, oder dass Nicolai doch gethan, was er nicht lassen können, unerachtet man es ihm vorausgesagt, und dass alles sich durchaus so zugetragen habe, wie wir es oben erzählen. Hieraus ersieht sonach der geliebte Leser, dass das letztere die allein wahre und richtige Meinung ist; und wir wollen keinem rathen, das Gegentheil anzunehmen, widrigenfalls es ihm in der nächsten Recension, die wir verfertigen, übel ergehen soll.

Der erste einzig wahre Verfasser dieser Lebensbeschreibung im Jahre 1840 — zugleich Recensent an der weltberühmten allgemeinen Literaturzeitung.

Es wurde auf seinen Befehl unter freiem Himmel folgendes Denkmal errichtet. Man gab den hinterlassenen Handschriften die Form eines ruhenden Kolossen, dessen äussere Gestalt und Bildung dem Seligen so nahe kam, als möglich. Zur Unterlage diente ihm die allgemeine deutsche Bibliothek, zum Kopfkissen die alte und neue Berliner Monatsschrift, die Backenseiten waren durch die neuern Hefte der Jenaischen Literaturzeitung unterstützt. Der alte Freund hatte von allen Parteien einige zur Einweihung des Denkmals eingeladen, damit sie unter der Beschattung desselben sich brüderlich vereinigen möchten. Da standen, durch das gemeinschaftliche Leid endlich verträglich gemacht, und insgesammt Ein Herz und Eine Seele, Reinhard und Zöllner, Gedike, die beiden Schlegel, Biester, Tieck, Jacobi, der Hofrath Schütz, Reinhold, die Jesuiten, die Bibliothekare, und die Grossen alle.

Durch eine wunderbare Fügung hatten Fichte und Schelling, die unter den Eingeladenen sich befanden, und mit den Rücken an das papierne Denkmal sich angelehnt hatten, sich gerade, *) „jener mit Hasenbraten, dieser mit einer wilden Schweinskeule *allzuvoll gestopft*, — wie denn dies dem ernsthaftesten Philosophen unvermerkt begegnen kann — und der eine konnte nun schlechterdings nicht, er mochte sich anstrengen, wie er wollte, an der Bestimmung des Menschen, noch der andere an der Deduction der Kategorien der Physik weiter fortarbeiten, sondern sie mussten endlich die Feder wegwerfen und zum Rhabarber greifen.“ — — — —

O, nie genug zu beweinender Schade! Gerade von dieser Stelle an, wo man nun das Interessanteste erwartet, ist unsre Handschrift so zerfressen, dass wir mit aller Conjecturalkritik keinen Sinn herausbringen können, und uns durchaus ausser Stand befinden, anzugeben, was es mit der in der Aufschrift gemeldeten Wiederbelebung unsers Helden für eine Bewandtniss gehabt, durch welches wunderbare Mittel sie erfolgt, und ob es der eigentliche wahre fleischliche Leib desselben, oder der beschriebne papierne gewesen, in welchen die Seele zurückgekehrt. So viel wird uns aus einigen übriggebliebenen Sylben wahrscheinlich, dass alle die genannten, und noch mehrere an dem Wunder Antheil gehabt; und nach manchen ganz unleserlichen Seiten bringen wir gegen das Ende der Schrift noch folgendes heraus:

---

*) Das Folgende sind Herrn Nicolai's eigne Worte, S. 174. f. der angeführten Anzeige; und selbst diese Citation geschieht in Nicolai's eignen Worten.

— „vordere Mund, den der Freund so inbrünstig küsste. — Indessen dehnten und reckten sich die zwei fest umschlungenen Heroen aus über das ganze Land, die Umrisse ihrer Glieder verschwanden, so wie sie selbst, und es blieb an ihrer Stelle nur eine lieblich dämmernde Aufklärung übrig. Alle Umste" — —

Von da an ist das Manuscript wieder völlig zerfressen und unleserlich.

Es wäre gewiss eine interessante Untersuchung anzustellen, wie dieses kostbare Ueberbleibsel des Alterthums in einen solchen Zustand gekommen, und wir muntern alle unsere jungen Kritikbeflissenen auf, an dieser Untersuchung ihre Kräfte zu üben. Zwar behauptet ein grosser Gelehrter, dessen wir mit hoher Ehrerbietung erwähnen, dass diese Handschrift von den berühmten Blutigeln, welche Friedrich Nicolai von aller Geisteserscheinung auf immer geheilt, so zerfressen worden: eine höchst scharfsinnige Muthmaassung. Jederman aber sieht ein, dass dieselbe ungereimt ist; denn die Blutigel fressen kein Papier.

Indessen gebe ich dem Leser mein Wort, dass ich dieses Capitel aus Handschriften sicher wiederherstellen, und es zu seiner Zeit durch den Druck bekannt machen werde. Ich schlage dafür den Weg der Pränumeration ein. Liebhaber haben die Güte sich im Comptoir der Allgemeinen Literaturzeitung zu melden.

Der erste wahre Autor dieser Lebensbeschreibung im Jahre 1840.

Inhalt

Seite
Einleitung 4
Erstes Capitel. Höchster Grundsatz, von welchem alle Geistesoperationen unsers Helden ausgegangen sind 10
Zweites Capitel. Wie unser Held zu diesem sonderbaren höchsten Grundsatze gekommen seyn möge 11
Drittes Capitel. Wie im allgemeinen dieser höchste Grundsatz im Leben unsers Helden sich geäussert habe 18
Viertes Capitel. Worauf es, zufolge dieses höchsten Grundsatzes, unserm Helden bei allen seinen Disputen angekommen sey 21
Fünftes Capitel. Wirkliche Disputirmethode unsers Helden, aus diesem höchsten Grundsatze 23
Sechstes Capitel. Eine der allersonderbarsten Meinungen unsers Helden, zufolge jenes höchsten Grundsatzes 26
Siebentes Capitel. Eine andere fast noch unglaublichere Meinung unsers Helden von sich selbst, zufolge jenes höchsten Grundsatzes 32
Achtes Capitel. Sonderbare Begriffe unsers Helden über seine und seiner Gegner gegenseitige Rechte, aus jenem höchsten Grundsatze 36
Neuntes Capitel. Wie unser Held, zufolge seines höchsten Grundsatzes, sich zu nehmen gepflegt, wenn derselbe angefochten worden 40
Zehntes Capitel. Ein Grundzug des Geistescharakters unsers Helden, der aus jenem höchsten Grundsatze natürlich folgte 49
Eilftes Capitel. Ein paar andere Grundzüge, welche aus dem ersten Grundzuge und höchsten Grundsatze unsers Helden erfolgt sind 51
Zwölftes Capitel. Wie es zugegangen, dass unser Held unter allen diesen Umständen dennoch einigen Einfluss auf sein Zeitalter gehabt 59
Beilagen 61

Deducirter Plan

einer

zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt.

Geschrieben im Jahre 1807

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Stuttgart und Tübingen, in der Cottaschen
Buchhandlung. 1817.

Deducirter Plan

einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe.

Erster Abschnitt.

Begriff einer durch die Zeitbedürfnisse geforderten höheren Lehranstalt überhaupt.

§. 1.

Als die Universitäten zuerst entstanden, war das wissenschaftliche Gebäude der neueren Welt grossentheils noch erst zu errichten. *Bücher* gab es überhaupt nicht viel; die *wenigen*, die es gab, waren selten, und schwer zu erhalten; und wer etwas Neues mitzutheilen hatte, kam zunächst in Versuchung, es auf dem schwierigeren Wege der Schriftstellerei zu thun. So wurde die *mündliche Fortpflanzung* das allgemein brauchbarste Mittel zu der Erbauung, der Aufrechterhaltung und der Bereicherung des wissenschaftlichen Gebäudes, und die Universitäten wurden der Ersatz der nicht vorhandenen oder seltenen Bücher.

§. 2.

Auch nachdem durch Erfindung der Buchdruckerkunst die Bücher höchst gemein worden, und die Ausbreitung des Buchhandels jedwedem es sogar weit leichter gemacht hat, durch Schriften sich mitzutheilen, als durch mündliche Lehrvorträge; nachdem es keinen Zweig der Wissenschaft mehr giebt, über welchen nicht sogar ein Ueberfluss von Büchern vorhanden sey, hält man dennoch noch immer sich für verbunden, durch Universitäten dieses gesammte Buchwesen der Welt *noch einmal zu setzen*, und ebendasselbe, was schon *gedruckt* vor jedermans Augen liegt, auch noch durch Professoren *recitiren* zu lassen. Da auf diese Weise dasselbe Eine in zwei verschiedenen Formen vorhanden ist, so ermangelt die Trägheit nicht, sowohl den *mündlichen* Unterricht zu versäumen, indem sie ja dasselbe irgend einmal auch aus dem Buche werde lernen können, als den durch *Bücher* zu vernachlässigen, indem sie dasselbige ja auch *hören* könne, wodurch es denn dahin gekommen, dass, wenige Ausnahmen abgerechnet, gar nichts mehr gelernt worden, als was durch das Ohngefähr auf einem der beiden Wege an uns hängen geblieben, sonach überhaupt nichts im Ganzen, sondern nur abgerissene Bruchstücke; zuletzt hat es sich zugetragen, dass die Wissenschaft, — als etwas nach Belieben immerfort auf die leichteste Weise an sich zu bringendes, bei der Menge der Halbgelehrten, die auf diese Weise entstanden, in tiefe Verachtung gerathen. Nun ist von den genannten zwei Mitteln der Belehrung das eigene Studiren der Bücher sogar das vorzüglichere, indem das Buch der frei zu richtenden Aufmerksamkeit Stand hält, und das, wobei diese sich zerstreute, noch einmal *gelesen*, das aber, was man nicht sogleich versteht, bis zum erfolgten Verständnisse hin und her überlegt werden, auch die Lectüre nach Belieben fortgesetzt werden kann, so lange man Kraft fühlt, oder abgebrochen werden, wo diese uns verlässt; dagegen in der Regel der Professor seine Stunde lang seinen Spruch fortredet, ohne zu achten, ob irgend jemand ihm folge, ihn abbricht, da wo die Stunde schlägt, und ihn nicht eher wieder anknüpft, als bis abermals seine Stunde geschlagen. Es wird durch diese Lage des Schülers, in der es ihm unmöglich ist, in den Fluss der Rede seines Lehrers auf irgend eine Weise einzugreifen und ihn nach seinem Bedürfnisse zum Stehen zu bringen, das leidende Hingeben als Regel eingeführt, der Trieb der eigenen Thätigkeit vernichtet, und so dem Jünglinge sogar die Möglichkeit genommen, des zweiten Mittels der Belehrung, der Bücher, mit freithätiger Aufmerksamkeit sich zu bedienen. Und so sind wir denn, um von der Kostspieligkeit dieser Einrichtung für das gemeine und das Privatwesen, und von der dadurch bewirkten Verwilderung der Sitten hier zu schweigen, durch die Beibehaltung des *Nothmittels*, nachdem die Noth längst aufgehoben, auch noch für den Gebrauch des *wahren und besseren Mittels* verdorben worden.

§. 3.

Um nicht ungerecht, zugleich auch oberflächlich zu seyn, müssen wir jedoch hinzusetzen, dass die neueren Universitäten *mehr* oder *weniger* ausser dieser blossen *Wiederholung* des vorhandenen Buchinhalts noch einen anderen edleren Bestandtheil gehabt haben, nemlich das Princip der Verbesserung dieses Buchinhalts. Es gab selbstthätige Geister, welche in irgend einem Fache des Wissens durch den ihnen wohlbekannten Bücherinhalt nicht befriedigt wurden, ohne doch das Befriedigende hierin sogleich bei der Hand zu haben, und es in einem neuen und besseren Buche, als die bisherigen waren, niederlegen zu können. Diese theilten ihr Ringen nach dem Vollkommneren vorläufig mündlich mit, um entweder in dieser Wechselwirkung mit anderen in sich selber bis zu dem beabsichtigten Buche klar zu werden, oder, falls auch sie selbst in diesem Streben von geistiger Kraft oder dem Leben verlassen würden, Stellvertreter hinter sich zu lassen, welche das beabsichtigte Buch, oder auch statt desselben, und aus diesen Prämissen, ein noch besseres hinstellten. Aber selbst in Absicht dieses Bestandtheiles lässt sich nicht läugnen, dass er von jeher der bei weitem kleinere auf allen Universitäten gewesen, dass keine Verwaltung ein Mittel in den Händen gehabt, auch nur überhaupt den Besitz eines solchen Bestandtheiles sich zu garantiren, oder auch nur deutlich zu wissen, ob sie ihn habe, oder nicht, und dass selbst dieser kleine Bestandtheil, wenn er durch gutes Glück irgendwo vorhanden gewesen, selten mit einiger klaren Erkenntniss seines Strebens und der Regeln, nach denen er zu verfahren hätte, gewirkt und gewaltet.

§. 4.

Eine solche zunächst überflüssige, sodann in ihren Folgen auch schädliche Wiederholung desselben, was in einer anderen Form weit besser da ist, soll nun gar nicht existiren; es müssten daher die Universitäten, wenn sie nichts Anderes zu seyn vermöchten, sofort abgeschafft, und die Lehrbedürftigen an das Studium der vorhandenen Schriften gewiesen werden. Auch könnte es diesen Instituten zu keinem Schutze gereichen, dass sie den soeben berührten edleren Bestandtheil für sich anführten, indem in keinem bestimmten Falle (auf keiner gegebenen Universität) dieser edlere Theil Rechenschaft von sich zu geben, noch sein Daseyn zu beweisen, noch die Fortdauer desselben zu garantiren vermag; und sogar, wenn dies nicht so wäre, doch immer der schlechtere Theil, die blosse Wiederholung des Buchwesens, weggeworfen werden müsste. Sowie Alles, was auf das Recht der Existenz Anspruch macht, *seyn* und *leisten* muss, was *nichts* ausser ihm zu seyn und zu leisten vermag, zugleich sein Beharren in diesem seinem Wesen, und seine unvergängliche Fortdauer verbürgend: so muss dies auch die Universität, oder wie wir vorläufig im antiken Sinne des Wortes sagen wollen, die *Akademie*, oder sie muss vergehen.

§. 5.

Was, im Sinne dieser höheren Anforderung an ihre Existenz, die Akademie seyn könne, und, falls sie seyn soll, seyn müsse, geht sogleich hervor, wenn man die Beziehung der Wissenschaft auf das wirkliche Leben betrachtet.

Man studirt ja nicht, um lebenslänglich und stets dem Examen bereit das Erlernte in Worten wieder von sich zu geben, sondern um dasselbe auf die vorkommenden Fälle des Lebens anzuwenden, und so es in *Werke* zu verwandeln; es nicht bloss zu wiederholen, sondern etwas Anderes daraus und damit zu machen: es ist demnach auch hier letzter Zweck keinesweges das Wissen, sondern vielmehr die Kunst, das Wissen zu gebrauchen. Nun setzt diese Kunst der Anwendung der Wissenschaft im Leben noch andere der Akademie fremde Bestandtheile voraus, Kenntniss des Lebens nemlich und Uebung der Beurtheilungsfähigkeit der Fälle der Anwendung, und es ist demnach von ihr zunächst nicht die Rede. Wohl aber gehört hierher die Frage, auf welche Weise man denn die Wissenschaft selbst so zum freien und auf unendliche Weise zu gestaltenden Eigenthume und Werkzeuge erhalte, dass eine fertige Anwendung derselben auf das, freilich auf anderem Wege zu erkennende, Leben möglich werde?

Offenbar geschieht dies nur dadurch, dass man jene Wissenschaft gleich anfangs mit klarem und freiem Bewusstseyn erhalte. Man verstehe uns also. Es macht sich vieles von selbst in unserem Geiste, und legt sich demselben gleichsam an durch einen blinden und uns selber verborgen bleibenden Mechanismus. Was also entstanden, ist nicht mit klarem und freiem Bewusstseyn durchdrungen, es ist auch nicht unser sicheres und stets wieder herbeizurufendes Eigenthum, sondern es kommt wieder oder verschwindet nach den Gesetzen desselben verborgenen Mechanismus, nach welchem es sich erst in uns anlegte. Was wir hingegen mit dem Bewusstseyn, *dass* wir es thätig erlernen, und dem Bewusstseyn der *Regeln* dieser erlernenden Thätigkeit, auffassen: das wird, zufolge dieser eigenen Thätigkeit und des Bewusstseyns ihrer Regeln, ein eigenthümlicher Bestandtheil unserer Persönlichkeit, und unseres frei und beliebig zu entwickelnden Lebens.

Die freie Thätigkeit des Auffassens heisst Verstand. Bei dem zuerst erwähnten mechanischen Erlernen wird der Verstand gar nicht angewendet, sondern es waltet allein die blinde Natur. Wenn jene Thätigkeit des Verstandes und die bestimmten Weisen, wie dieselbe verfährt, um etwas *aufzufassen*, *wiederum zu klarem Bewusstseyn erhoben* werden, so wird dadurch entstehen eine besonnene Kunst des Verstandesgebrauches im Erlernen. Eine kunstmässige Entwickelung jenes Bewusstseyns der Weise des Erlernens — im Erlernen irgend eines Gegebenen — würde somit, unbeschadet des jetzt aufgegebenen Lernens, zunächst nicht auf das Lernen, sondern auf die Bildung des Vermögens zum Lernen ausgeben. Unbeschadet des jetzt aufgegebenen Lernens, habe ich gesagt, vielmehr zu seinem grossen Vortheile; denn man weiss gründlich und unvergesslich nur das, wovon man weiss, wie man dazu gelangt ist. Sodann wird, indem nicht bloss das zuerst Gegebene gelernt, sondern an ihm zugleich die Kunst des Erlernens überhaupt gelernt und geübt wird, die *Fertigkeit* entwickelt, ins Unendliche fort nach Belieben leicht und sicher alles Andere zu lernen; und es entstehen *Künstler* im Lernen. Endlich wird dadurch alles Erlernte oder zu Erlernende ein sicheres Eigenthum des Menschen, womit er nach Belieben schalten könne, und es ist somit die erste und ausschliessende Bedingung des praktischen Kunstgebrauches der Wissenschaft im Leben herbeigeführt und erfüllet. Eine Anstalt, in welcher mit Besonnenheit und nach Regeln das beschriebene Bewusstseyn entwickelt, und die dabei beabsichtigte Kunst geübt würde, wäre, was folgende Benennung ausspricht: *eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches.*

Ohnerachtet auf den bisherigen Universitäten von ohngefähr zuweilen geistreiche Männer aufgetreten, die im Geiste des obigen Begriffes in einem besonderen Fache des Wissens Schüler gezogen, so hat doch sehr viel gefehlt, dass die Realisirung dieses Begriffes im Allgemeinen mit Sicherheit, Festigkeit und nach unfehlbaren Gesetzen auch nur deutlich gedacht und vorgeschlagen, geschweige denn, dass sie irgendwo ausgeführt worden. Dadurch aber ist die Erhaltung und Steigerung der wissenschaftlichen Bildung im Menschengeschlechte dem guten Glücke und blinden Zufalle preisgegeben gewesen, aus dessen Händen sie unter die Aufsicht des klaren Bewusstseyns lediglich durch die Darstellung des erwähnten Begriffes gebracht werden könnte. Und so ist es die Ausführung dieses Begriffes, die in Beziehung auf das wissenschaftliche Wesen in dem Abflusse der Zeit dermalen an der Tagesordnung ist, und die sogar in ihrer Existenz angegriffene Akademie würde wohlthun, diese Ausführung zu übernehmen, da das, was sie bis jetzt gewesen, gar nicht länger das Recht hat, dazuseyn.

§. 6.

Aber sogar dieses Anspruches alleinigen und ausschliessenden Besitz wird etwas Anderes der Akademie streitig machen, die niedere Gelehrtenschule nemlich. Diese, vielleicht selbst erst bei dieser Gelegenheit über ihr wahres Wesen klar geworden, wird anführen, dass sie, bis auf die Zeiten der neueren verseichtenden Pädagogik, weit besser und vorzüglicher eine solche Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches gewesen, denn irgend eine Universität. Somit wird die Akademie zuvörderst mit dieser niederen Gelehrtenschule eine Grenzberichtigung treffen müssen.

Diese Grenzberichtigung wird ohne Zweifel zur Zufriedenheit beider Theile dahin zu Stande kommen, dass der niederen Schule die Kunstübung des allgemeinen Instrumentes aller Verständigung, der Sprache, und von dem wissenschaftlichen Gebäude das allgemeine Gerüst und Geripp des vorhandenen Stoffes, ohne Kritik, anheimfalle; dagegen die höhere Gelehrtenschule die Kunst der Kritik, des Sichtens des Wahren vom Falschen, des Nützlichen vom Unnützen, und das Unterordnen des minder Wichtigen unter das Wichtige, zum ausschliessenden Eigenthum erhalte; somit die erste: Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches, als blossen Auffassungsvermögens oder Gedächtnisses, die letzte: Kunstschule des Verstandesgebrauches, als Beurtheilungsvermögens, würde.

§. 7.

Kunstfertigkeit kann nur also gebildet werden, dass der Lehrling nach einem bestimmten Plane des Lehrers unter desselben Augen selber arbeite, und die Kunst, in der er Meister werden soll, auf ihren verschiedenen Stufen von ihren ersten Anfängen an bis zur Meisterschaft, ohne Ueberspringen regelmässig fortschreitend, ausübe. Bei unserer Aufgabe ist es die Kunst wissenschaftlichen Verstandesgebrauches, welche geübt werden soll. Der Lehrer giebt nur den Stoff und regt an die Thätigkeit; diesen Stoff bearbeite der Lehrling selbst; der Lehrer muss aber in der Lage bleiben, zusehen zu können, ob und wie der Lehrling diesen Stoff bearbeite, damit er aus dieser Art der Bearbeitung ermesse, auf welcher Stufe der Fertigkeit jener stehe, und auf diese den neuen Stoff, den er geben wird, berechnen könne.

Nicht bloss der Lehrer, sondern auch der Schüler muss fortdauernd sich äussern und mittheilen, so dass ihr gegenseitiges Lehrverhältniss werde eine fortlaufende Unterredung, in welcher jedes Wort des Lehrers sey Beantwortung einer durch das unmittelbar Vorhergegangene aufgeworfenen Frage des Lehrlings, und Vorlegung einer neuen Frage des Lehrers an diesen, die er durch seine nächstfolgende Aeusserung beantworte; und so der Lehrer seine Rede nicht richte an ein ihm völlig unbekanntes Subject, sondern an ein solches, das sich ihm immerfort bis zur völligen Durchschauung enthüllt; dass er wahrnehme dessen unmittelbares Bedürfniss, verweilend und in anderen und wieder anderen Formen sich aussprechend, wo der Lehrling ihn nicht gefasst hat, ohne Verzug zum nächsten Gliede schreitend, wenn dieser ihn gefasst hat; wodurch denn der wissenschaftliche Unterricht aus der Form einfach fortfliessender Rede, die er im Buchwesen auch hat, sich verwandelt in die dialogische Form, und eine wahrhafte Akademie im Sinne der Sokratischen Schule, an welche zu erinnern wir gerade dieses Wortes uns bedienen wollten, errichtet werde.

§. 8.

Der Lehrer muss ein ihm immer bekannt bleibendes festes und bestimmtes Subject im Auge behalten, sagten wir. Falls nun, wie zu erwarten, dieses Subject nicht zugleich auch aus Einem Individuum, sondern aus mehreren bestände, so müssen, da das Subject des Lehrers Eins und ein bestimmtes seyn muss, diese Individuen selber zu einer geistigen Einheit und zu einem bestimmten organischen Lehrlingskörper zusammenschmelzen. Sie müssen darum auch unter sich in fortgesetzter Mittheilung und in einem wissenschaftlichen Wechselleben verbleiben, in welchem jeder allen die Wissenschaft von derjenigen Seite zeige, von welcher er, als Individuum, sie erfasst, der leichtere Kopf dem schwerfälligeren etwas von seiner Schnelligkeit, und der letzte dem ersten etwas von seiner ruhigen Schwerkraft abtrete.

§. 9.

Um unsern Grundbegriff durch weitere Auseinandersetzung noch anschaulicher zu machen: — Der Stoff, welchen der Meister dem Zöglinge seiner Kunst giebt, sind theils seine eigenen Lehrvorträge, theils gedruckte Bücher, deren geordnetes und kunstmässiges Studium er ihm aufgiebt; indem in Absicht des letzteren es ja ein Haupttheil der wissenschaftlichen Kunst ist, durch den Gebrauch von Büchern sich belehren zu können, und es sonach eine Anführung auch zu dieser Kunst geben muss; sodann aber auf einer solchen Akademie der bei weitem grösste Theil des wissenschaftlichen Stoffes aus Büchern wird erlernt werden müssen, wie dies an seinem Orte sich finden wird.

Die Weisen aber, wie der Meister seinem Lehrlinge sich enthüllt, sind folgende:

Examina, nicht jedoch im Geiste des Wissens, sondern in dem der Kunst. In diesem letztern Geiste ist jede Frage des Examinators, wodurch das Wiedergeben dessen, was der Lehrling gehört oder gelesen hat, als Antwort begehrt wird, ungeschickt und zweckwidrig. Vielmehr muss die Frage das Erlernte zur Prämisse machen, und eine Anwendung dieser Prämisse in irgend einer Folgerung als Antwort begehren.

Conversatoria, in denen der Lehrling fragt, und der Meister zurückfragt über die Frage, und so ein expresser Sokratischer Dialog entstehe, innerhalb des unsichtbar immer fortgehenden Dialogs des ganzen akademischen Lebens.

Durch schriftliche Ausarbeitungen zu lösende Aufgaben an den Lehrling, immer im Geiste der Kunst, und also, dass nicht das Gelernte wiedergegeben, sondern etwas Anderes damit und daraus gemacht werden solle, also, dass erhelle, ob und inwieweit der Lehrling jenes zu seinem Eigenthum und zu seinem Werkzeuge für allerlei Gebrauch bekommen habe. Der natürliche Erfinder solcher Aufgaben ist zwar der Meister; es soll aber auch der geübtere Lehrling aufgefordert werden, dergleichen sich auszusinnen, und sie für sich oder für andere in Vorschlag zu bringen. — Es wird durch diese schriftlichen Ausarbeitungen zugleich die Kunst des schriftlichen Vortrages eines wissenschaftlichen Stoffes geübt, und es soll darum der Meister in der Beurtheilung auch über die Ordnung, die Bestimmtheit und die sinnliche Klarheit der Darstellung sich äussern. *)

§. 10.

Vom Lehrlinge einer solchen Anstalt.

Die äussern Bedingungen, wodurch derselbe theils zu Stande kommt, theils in seinem Zustande verharrt, sind die folgenden:

1) *Gehörige Vorbereitung auf der niederen Gelehrtenschule für die höhere.* Welche Leistungen für die Bildung des Kopfs zur Wissenschaft der niederen Schule anzumuthen sind, haben wir schon oben (§. 6.) ersehen. Dies muss nun, wenn die höhere Schule mit sicherm Schritt einhergehen soll, von der niedern nicht wie bisher, wie gutes Glück und Ohngefähr es geben, sondern nach einem festen Plane, und so, dass man

---

*) Es dürfte vielleicht nicht überflüssig seyn, der Erwähnung solcher Aufgaben noch ausdrücklich die Bemerkung hinzuzufügen, dass nicht bloss in dem apriorischen Theile der Wissenschaft, sondern auch in ganz empirischen Scienzen solche, die Selbstthätigkeit des Auffassens erkundende, Aufgaben möglich seyen. In der Philologie, der Theologie u. s. w. ist ja wohlbekannt, dass diese Fächer der eignen Combinationsgabe und Conjecturalkritik ein fast unermessliches Feld darbieten, wobei, gesetzt auch die Ausbeute wäre nicht von Bedeutung, dennoch die Selbstthätigkeit des Geistes geübt und documentirt wird. Aber auch der Lehrer der Universalgeschichte könnte, meines Erachtens, ein nicht wirklich eingetretenes Ereigniss fingiren, mit der Aufgabe an sein Auditorium, zu zeigen, was bei diesem oder diesem von ihnen erlernten Zustande der Welt daraus am wahrscheinlichsten erfolgt seyn würde; oder der des römischen Rechts irgend einen Fall, mit der Aufgabe an sein Auditorium, das aus dem Ganzen der römischen Gesetzgebung hervorgehende, und in dasselbe organisch einpassende Gesetz für diesen Fall anzugeben. Es würde aus dem Versuche der Lösung dieser Aufgaben ohne Zweifel klar hervorgehen, zuvörderst, ob seine Zuhörer die Geschichte oder das römische Recht wirklich wüssten, sodann, ob und inwieweit sie diese Scienzen in ihrem Geiste durchdrungen, oder dieselben nur mechanisch auswendig gelernt hätten.

immer wüsste, was gelungen sey und was nicht, geschehen. Die Verbesserung der höheren Lehranstalten setzt sonach die der niedern nothwendig voraus, wiewohl wiederum auch umgekehrt eine gründliche Verbesserung der letzten nur durch die Verbesserung der ersten, und indem auf ihnen die Lehrer der niedern Schule die ihnen jetzt grossentheils abgehende Kunst des Lehrens erlernen, möglich wird; dass daher schon hier erhellet, dass wir nicht mit Einem Schlage das Vollkommene werden hinstellen können, sondern uns demselben nur allmählig und in mancherlei Vorschritten werden annähern müssen.

Zur Verbreitung höherer Klarheit über unsern Grundbegriff füge ich hier noch folgendes hinzu. Dass der für ein wissenschaftliches Leben bestimmte Jüngling zuvörderst mit dem allgemeinen Sprachschatze der wissenschaftlichen Welt, als dem Werkzeuge, vermittelst dessen allein er, so zu verstehen, wie sich verständlich zu machen vermag, vertraut werden müsse, ist unmittelbar klar. Diese positive Kenntniss der Sprache aber, so unentbehrlich sie auch ist, erscheint als leichte Zugabe, wenn wir bedenken, dass besonders durch Erlernung der Sprachen einer andern Welt, welche die Merkmale ganz anders zu Wortbegriffen gestaltet, der Jüngling über den Mechanismus, womit die angeborne moderne Sprache, gleichsam als ob es nicht anders seyn könnte, ihn fesselt, unvermerkt hinweggehoben, und im leichten Spiele zur Freiheit der Begriffsbildung angeführt wird; ferner, dass beim Interpretiren der Schriftsteller er an dem leichtesten und schon fertig ihm hingelegten Stoffe lernt, seine Betrachtung willkürlich zu bewegen, dahin und dorthin zu richten für einen ihm bekannten Zweck, und nicht eher abzulassen in dieser Arbeit, als bis der Zweck erreicht dastehe. Es wird nun, um dieses Verhältnisses willen der *niedern* Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches zu der *höhern*, nothwendig seyn, dass die Schule in ihrem Sprachunterrichte also verfahre, dass nicht bloss der erste Zweck der historischen Sprachkenntniss, sondern zugleich auch der letzte der Verstandesbildung an ihr sicher, allgemein und für klare Documentation ausreichend erfüllt werde; dass z. B. der Schüler auf jeder Stufe des Unterrichts verstehen lerne, was er verstehen soll, vollkommen und bis zum Ende, und wissen lerne, ob er also verstanden, und den Beweis davon führen lerne; keinesweges aber, wie es bisher so oft geschehen, hierüber vom guten Glücke abhänge, und im Dunkeln tappe, indem sehr oft sein Lehrer selbst keinen rechten Begriff vom Verstehen überhaupt hat, und gar nicht weiss, welche Fragen alle müssen beantwortet werden können, wenn man sagen will, man habe z. B. eine Stelle eines Autors verstanden.

Betreffend das Grundgerüst des vorhandenen wissenschaftlichen Stoffes, als das zweite Stück der nöthigen Vorbereitung, die der Schule zukommt, mache ich durch folgende Wendung mich klarer. Man hat wohl, um den Forderungen einer solchen geistigen Kunstbildung, wie sie auch in diesem Aufsatze gemacht werden, auszuweichen, die Bemerkung gemacht: eine solche besonnene Ausbildung der Geistesvermögen sey wohl bei den alten klassischen Völkern möglich gewesen, weil das sehr beschränkte Feld der positiven Kenntnisse, die sie zu erlernen gehabt, ihnen Zeit genug übriggelassen hätte; dagegen unsere Zeit und Vermögen durch das unermessliche Gebiet des zu Erlernenden gänzlich aufgezehrt werde, und für keine anderen Zwecke uns ein Theil derselben übrigbleibe. Als ob nicht vielmehr gerade darum, weil wir mit ihm weit mehr zu leisten haben, eine kunstmässige Ausbildung des Vermögens um so nöthiger würde, und wir nicht um so mehr auf Fertigkeit und Gewandtheit im Lernen bedacht seyn müssten, da wir eine so grosse Aufgabe des Lernens vor uns haben. In der That kommt jenes Erschrecken vor der Unermesslichkeit unsers wissenschaftlichen Stoffes daher, dass man ihn ohne einen ordnenden Geist und ohne eine mit Besonnenheit geübte Gedächtnisskunst, deren Hauptmittel jener ordnende Geist ist, erfasset; vielmehr blind sich hineinstürzt in das Chaos, und ohne Leitfaden in das Labyrinth, und so im Herumirren bei jedem Schritte Zeit verliert; also, dass die wenigen, welche in diesem ungeheuren Oceane, vom Versinken gerettet, noch oben schwimmen, beim Rückblicke auf ihren Weg erschrecken vor der eigenen Arbeit und dem gehabten Glücke, und, die noch immer vorhandenen Lücken in ihrem Wissen entdeckend, glauben, es habe ihnen nichts weiter gemangelt, denn *Zeit*, — da doch die ordnende Kunst, die sie nicht kennen, indem sie keinen Schritt vergebens thut, die Zeit ins Unendliche vervielfältigt und eine kurze Spanne von Menschenleben ausdehnt zu einer Ewigkeit. Wenn schon die erste Schule für den Anfänger nicht länger das fähige Gedächtniss des einen Knaben für einen glücklichen Zufall, das langsamere eines andern für ein unabwendbares Naturunglück halten, sondern lernen wird, das Gedächtniss sowohl überhaupt, als in seinen besonderen, für besondere Zweige passenden, Fertigkeiten kunstmässig zu entwikkeln und zu bilden; wenn sie diesem Gedächtnisse erst ein ganz ins Kurze und Kleine gezogenes, aber lebendiges und klares Bild des Ganzen eines bestimmten wissenschaftlichen Stoffes (z. B. für die Geschichte ein allgemeines Bild der Umwandlungen im Menschengeschlechte durch die Hauptbegebenheiten der herrschenden Völker, neben einem Bilde von der allgemeinen Gestalt der Oberfläche des Erdbodens, als dem Schauplatze jener Umwandlungen 1) hingeben, und unaustilgbar fest in die innere Anschauung einprägen wird; sodann diese Bilder Tag für Tag wieder hervorrufen lassen, und sie allmählig, aber verhältnissmässig nach allen ihren Theilen, nach einer gewissen Regel der nothwendigen Folge der *Gesichtspuncte*, und so, dass kein einzelner zum Schaden der übrigen ungebührlich anwachse, vergrössern wird: so wird jenes Entsetzen vor der Unermesslichkeit gänzlich verschwinden, und die also gebildeten Köpfe werden leicht und sicher alles, was ihnen vorkommt, auf jene mit ihrer Persönlichkeit verwachsenen Grundbilder, jedes an seiner Stelle auftragen, nicht auf ein unbekanntes Weltmeer versprengt, sondern in ihrer väterlichen Wohnung die ihnen wohlbekannten Kammern mit Schätzen ausfüllend, die sie nach jedesmaligem Bedürfnisse wieder da hinwegnehmen können, wo sie dieselben vorher hingestellt.

Somit fällt die Vorbereitung, welche der Lehrling einer höhern Kunstschule auf der niedern erhalten haben muss, die Rechenschaft, die er vor der Aufnahme von seiner Tüchtigkeit zu geben hat, und die Vollkommenheit, bis zu welcher die niedere Schule verbessert werden muss, zu folgenden zwei

Stücken zusammen. Zuvörderst muss der Adspirant eine seinen Fähigkeiten angemessene, ihm vorgelegte Stelle eines Autors in gegebener Zeit gründlich verstehen lernen, und den Beweis führen können, dass er sie recht verstehe, indem sie gar nicht anders verstanden werden könne. Sodann muss er zeigen, dass er ein allgemeines Bild des gesammten wissenschaftlichen Stoffes, erhoben und bereichert bis zu derjenigen Potenz des Gesichtspunctes, an welche die höhere Schule ihren Unterricht anknüpft, in freier Gewalt und zu beliebigem Gebrauche als sein Eigenthum besitze.

2) *Aufgehen seines gesammten Lebens in seinem Zwecke, darum Absonderung desselben von aller andern Lebensweise, und vollkommene Isolirung.* Der Sohn eines Bürgers, welcher ein bürgerliches Gewerbe treibt, besucht vielleicht auch des Tages mehrere Stunden eine gute Bürgerschule, worin mancherlei gelehrt wird, das die gelehrte Schule gleichfalls vorträgt. Dennoch ist die Schule nicht der Sitz seines wahren, eigentlichen Lebens, und er ist nicht daselbst zu Hause, sondern sein wahres Leben ist sein Familienleben, und der Beistand, den er seinen Eltern in ihrem Gewerbe leistet; die Schule aber ist Nebensache und blosses Mittel für den bessern Fortgang des bürgerlichen Gewerbes, als den eigentlichen Zweck. Dem Gelehrten aber muss die Wissenschaft nicht Mittel für irgend einen Zweck, sondern sie muss ihm selbst Zweck werden; er wird einst, als vollendeter Gelehrter, in welcher Weise er auch künftig seine wissenschaftliche Bildung im Leben anwende, in jedem Falle allein in der Idee die Wurzel seines Lebens haben, und nur von ihr aus die Wirklichkeit erblicken, und nach ihr sie gestalten und fügen, keinesweges aber zugeben, dass die Idee nach der Wirklichkeit sich füge; und er kann nicht zu früh in dieses sein eigenthümliches Element sich hineinleben und das widerwärtige Element abstossen.

Es ist eine bekannte Bemerkung, dass bisher auf Universitäten, die in einer kleinern Stadt errichtet waren, bei einigem Talente der Lehrer, sehr leicht ein allgemeiner wissenschaftlicher Geist und Ton unter den Studirenden sich erzeugt habe, was in grössern Städten selten oder niemals also gelungen.

Sollten wir davon den Grund angeben, so würden wir sagen, dass es deswegen also erfolge, weil in dem ersten Falle die Studirenden auf den Umgang unter sich selber, und den Stoff, den dieser zu gewähren vermag, eingeschränkt werden; dagegen sie im zweiten Falle immerfort verfliessen in die allgemeine Masse des Bürgerthums, und zerstreut werden über den gesammten Stoff, den dieses liefert, und so das Studiren ihnen niemals zum eigentlichen Leben, ausser welchem man ein anderes gar nicht an sich zu bringen vermag, sondern wo es noch am besten ist, zu einer Berufspflicht wird. Jener bekannte Einwurf gegen grosse Universitätsstädte, dass in ihnen die Studirenden von einem Hörsaale zum andern weit zu gehen hätten, möchte sonach nicht der tiefste seyn, den man vorbringen könnte, und er möchte sich eher beseitigen lassen, als das höhere Uebel der Verschmelzung des studirenden Theiles des gemeinen Wesens mit der allgemeinen Masse des gewerbtreibenden oder dumpfgeniessenden Bürgerthumes; indem, ganz davon abgesehen, dass bei einem solchen nur als Nebensache getriebenen Studiren wenig oder nichts gelernt wird, auf diese Weise die ganze Welt verbürgern, und eine über die Wirklichkeit hinausliegende Ansicht der Wirklichkeit, bei welcher allein die Menschheit Heilung finden kann gegen jedes ihrer Uebel, ausgetilgt werden würde in dem Menschengeschlechte; und mehr als jemals würde hierauf Rücksicht zu nehmen seyn in einem solchen Zeitalter, welches in dringendem Verdachte einer beinahe allgemeinen Verbürgerung steht.

3) *Sicherung vor jeder Sorge um das Aeussere, vermittelst einer angemessenen Unterhaltung fürs Gegenwärtige, und Garantie einer gehörigen Versorgung in der Zukunft.* Dass das Detail der kleinen Sorgfältigkeiten um die täglichen Bedürfnisse des Lebens zum Studiren nicht passt; dass Nahrungssorgen den Geist niederdrücken; Nebenarbeiten ums Brot die Thätigkeit zerstreuen, und die Wissenschaft als einen Broterwerb hinstellen; Zurücksetzung von Begüterten Dürftigkeits halber, oder die Demuth, der man sich unterzieht, um jener Zurücksetzung auszuweichen, den Charakter herabwürdigen: dieses alles ist, wenn auch nicht allenthalben sattsam erwogen, denn doch

ziemlich allgemein zugestanden. Aber man kann von demselben Gegenstande auch noch eine tiefere Ansicht nehmen. Es wird nemlich ohnedies gar bald sehr klar die Nothwendigkeit sich zeigen, dass im Staate, und besonders bei den höheren Dienern desselben, recht fest einwurzele die Denkart, nach welcher man nicht der Gesellschaft dienen will, um leben zu können, sondern leben mag, allein um der Gesellschaft dienen zu können, und in welcher man durch kein Erbarmen mit dem eigenen, oder irgend eines Anderen, Lebensgenusse bewegt wird, zu thun, zu rathen, oder, wo man hindern könnte, zuzulassen, was nicht auch gänzlich ohne diese Rücksicht durch sich selber sich gebührt; aber es kann diese Denkart Wurzel fassen nur in einem durch das Leben in der Wissenschaft veredelten Geiste. Mächtig aber wird dieser Veredelung und dieser Unabhängigkeit von der erwähnten Rücksicht vorgearbeitet werden, wenn die künftigen Gelehrten, aus deren Mitte ja wohl die Staatsämter werden besetzt werden, von früher Jugend an gewöhnt werden, die Bedürfnisse des Lebens nicht als Beweggrund irgend einer Thätigkeit, sondern als etwas, das für sich selbst seinen eigenen Weg geht, anzusehen, indem es ihnen, sogar ohne Rücksicht auf ihren gegenwärtigen zweckmässigen Fleiss, der aus der Liebe zur Sache hervorgehen soll, zugesichert ist.

§ 11.

Wie muss der Lehrer an einer solchen Anstalt beschaffen seyn, und ausgestattet?

Zuvörderst, wie sich von selbst versteht, indem keiner lehren kann, was er selbst nicht weiss, muss er sich im Besitze der Wissenschaft befinden, und zwar *auf* die oben angegebene Weise, als freier Künstler, so dass er sie zu jedem gegebenen Zwecke anzuwenden und in jede mögliche Gestalt hinüberzubilden vermöge. Aber auch diese Kunstfertigkeit muss ihn nicht etwa mechanisch leiten, und bloss als natürliches Talent und Gabe ihm beiwohnen, sondern er muss auch sie wiederum mit klarem Bewusstseyn durchdrungen haben, bis zur Erkenntniss im Allgemeinen sowohl, als in den besonderen individuellen Bestimmungen, die sie bei Einzelnen annimmt, indem er ja jeden Schüler dieser Kunst soll beobachten, beurtheilen und leiten können.

Aber sogar dieses klare Bewusstseyn und dieses Auffassen der wissenschaftlichen Kunst, als eines organischen Ganzen, reicht ihm noch nicht hin, denn auch dieses könnte, wie alles blosse Wissen, todt seyn, höchstens bis zur historischen Niederlegung in einem Buche ausgebildet. Er bedarf noch überdies für die wirkliche Ausübung der Fertigkeit, jeden Augenblick diejenige Regel, die hier Anwendung findet, hervorzurufen, und der Kunst, das Mittel ihrer Anwendung auf der Stelle zu finden. Zu diesem hohen Grade der Klarheit und Freiheit muss die wissenschaftliche Kunst sich in ihm gesteigert haben. Sein Wesen ist die Kunst, den wissenschaftlichen Künstler selber zu bilden, welche Kunst eine Wissenschaft der wissenschaftlichen Kunst auf ihrer ersten Stufe voraussetzt, für deren Möglichkeit wiederum der eigene Besitz dieser Kunst auf der ersten Stufe vorausgesetzt wird; in dieser Vereinigung und Folge sonach besteht das Wesen eines Lehrers an einer Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs.

Das Princip, durch welches die wissenschaftliche Kunst zu dieser Höhe sich steigert, ist die Liebe zur Kunst.

Dieselbe Liebe ist es auch, die die wirklich entstandene Kunst der Künstlerbildung immerfort von neuem beleben, und in jedem besonderen Falle sie anregen und sie auf das Rechte leiten muss. Sie ist, wie alle Liebe, göttlichen Ursprungs und genialischer Natur, und erzeugt sich frei aus sich selber; für sie ist die übrige wissenschaftliche Kunstbildung ein sicher zu berechnendes Product, sie selbst aber, die Kunst dieser Kunstbildung, lässt sich nicht jedermann anmuthen, noch lässt sie selbst da, wo sie war, sich erhalten, falls ihr freier Geniusflügel sich hinwegwendet.

Diese Liebe jedoch pflanzt auf eine unsichtbare Weise sich fort, und regt unbegreiflich den Umkreis an. Nichts gewährt höheres Vergnügen, als das Gefühl der Freiheit und zweckmässigen Regsamkeit des Geistes, und des Wachsthums dieser Freiheit, und so entsteht das liebevollste und freudenvollste

Leben des Lehrlings in diesen Uebungen, und in dem Stoffe derselben.

Diese Liebe für die Kunst ist in Beziehung auf andere *achtend*, und richtet vom Lehrer, als dem eigentlichen Focus, ausgegangen mit dieser Achtung aus dem Individuum heraus sich auf die anderen, welche gemeinschaftlich mit ihm diese Kunst treiben, und zieht jeden hin zu allen übrigen, wodurch die §. 8 geforderte wechselseitige Mittheilung Aller, und die Verschmelzung der Einzelnen zu einem lernenden organischen Ganzen, wie es gerade nur aus diesen lernenden Individuen sich bilden kann, entstehet, deren Möglichkeit noch zu erklären war.

(Ein geistiges Zusammenleben, das *zunächst* der schnelleren, fruchtbareren und in den Formen sehr vielseitigen Geistesentwickelung, *später* im bürgerlichen Leben der Entstehung eines Corps von Geschäftsleuten dient, in welchem nicht, wie bisher, der eigentliche Gelehrte, der dem Geschäftsmanne für einen Quer- und verrückenden Kopf gilt, diesem meist mit Recht den stumpfen Kopf und den empirischen Stümper zurückgiebt, — sondern, die einander frühzeitig durchaus kennen und achten gelernt haben, und die von einer Allen gleichbekannten und unter ihnen gar nicht streitigen Basis in allen ihren Berathungen ausgehen.)

§. 12.

Diese Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung, falls sie etwa in irgend einem Zeitalter zum deutlichen Bewusstseyn hervorbrechen und zu irgend einem Grade der Ausübung gedeihen sollte, muss, in Absicht ihrer Fortdauer und ihres Erwachsens zu höherer Vollkommenheit, keinesweges dem blinden Ohngefähr überlassen werden; sondern es muss, und dieses am schicklichsten an der schon bestehenden Kunstschule selbst, eine feste Einrichtung getroffen werden, dieselbe mit Besonnenheit und nach einer festen Regel zu erhalten, und zu höherer Vollkommenheit zu bilden; wodurch diese Kunstschule, so wie jedes mit wahrhaftem Leben existirende Wesen soll, ihre ewige Fortdauer verbürgen würde.

Sie ist, wie oben gesagt, selbst der höchste Grad der wissenschaftlichen Kunst, erfordernd die höchste Liebe und die höchste Fertigkeit und Geistesgewandtheit. Es ist darum klar, dass sie nicht allen angemuthet werden könne, wie man denn auch nur weniger, die sie ausüben, bedarf; aber sie muss allen angeboten und mit ihnen der Versuch gemacht werden, damit man sicher sey, dass nirgends dieses seltene Talent, aus Mangel an Kunde seiner, ungebraucht verloren gehe.

Für diesen Zweck wäre demnach der Lehrling, doch ohne Ueberspringen und nach erlangter hinlänglicher Gewandtheit in den niederen Graden der Kunst, zur Ausübung aller der oben erwähnten Geschäfte des Lehrers anzuhalten, unter Aufsicht und mit der Beurtheilung des eigentlichen Lehrers, so wie der anderen, in demselben Grade befindlichen Lehrlinge. So denselben Weg zurücklegend unter der Leitung des schon geübten Lehrers, und vertraut gemacht mit dessen Kunstgriffen, welchen Weg der Lehrer selbst, von keinem geholfen und im Dunkeln tappend, gehen musste, wird dieser Lehrling es ohne Zweifel noch viel weiter bringen in geübter und klarer Kunst, denn sein Lehrer, und einst selber nach demselben Gesetze eine noch geübtere und klarere Generation hinterlassen.

(Es geht hieraus hervor, dass eine solche Pflanzschule wissenschaftlicher Künstler überhaupt, nach den verschiedenen Graden dieser Kunst, auf ihrer höchsten Spitze ein Professor-Seminarium seyn würde, und also genannt werden könnte. Man hat homiletische Uebungen gehabt, um zur Kunst des Vortrages für das Volk, man hat Schullehrer-Seminaria gehabt, um den Vortrag für die niedere Schule zu bilden; an eine besondere Uebung oder Prüfung in der Kunst des akademischen Vortrages aber hat unseres Wissens niemand gedacht, gleich als ob es sich von selbst verstände, dass man, was man nur wisse, auch werde sagen können: zum schlagenden Beweise, dass man mit deutlichem Bewusstseyn, so weit dieses in dieser Region gedrungen, mit der Universität durchaus nichts mehr beabsichtigt, als dem gedruckten Buchwesen noch ein zweites redendes Buchwesen an die Seite zu setzen; wodurch unsere Rede wieder in ihren Ausgangspunct hineinfällt, zum Beweise, dass sie ihren Kreis durchlaufen hat.

§. 13.

Corollarium.

Der bis hierher entwickelte Begriff, selbst angesehen in einem wissenschaftlichen Ganzen, giebt der Kunst der Menschenbildung oder der Pädagogik den Gipfel, dessen sie bisher ermangelte. Ein anderer Mann hat in unserem Zeitalter die ebenfalls vorher ermangelnde Wurzel derselben Pädagogik gefunden. Jener Gipfel macht möglich die höchste und letzte Schule der wissenschaftlichen Kunst; diese Wurzel macht möglich die erste und allgemeine Schule des Volks, das letzte Wort nicht für Pöbel genommen, sondern für die Nation. Der mittlere Stamm der Pädagogik ist die niedere Gelehrtenschule.

Aber der Gipfel ruht fest nur auf dem Stamme, und dieser zieht seinen Lebenssaft nur aus der Wurzel; alle insgesammt haben nur an-, in- und durcheinander Leben und versicherte Dauer. Ebenso verhält es sich auch mit der höheren und der niederen Gelehrtenschule, und mit der Volksschule. Wir unseres Ortes, die wir die erstere beabsichtigen, gehen, so gut wir es unter diesen Umständen vermögen, aus unserem besonderen und abgeschnittenen Mittelpuncte aus, unseren Weg fort, nur auf die niedere Gelehrtenschule, mit der wir allernächst zusammenhängen, und ohne deren Beihülfe wir nicht füglich auch nur einen Anfang machen können, die nöthige Rücksicht nehmend. Ebenso geht ihres Orts, und unser, die wir nur selbst erst unser eigenes Daseyn suchen, unserer Hülfe und unseres leitenden Lichtes entbehrend, die allgemeine Pädagogik ihren Weg fort, so gut sie es vermag. Aber arbeiten wir nur redlich fort, jeder an seinem Ende: wir werden mit der Zeit zusammenkommen, und insgesammt in einander eingreifen; denn jedweder Theil, der nur in sich selber etwas Rechtes ist, ist Theil zu einem grösseren ewigen Ganzen, das in der Erscheinung nur aus der Zusammenfügung der einzelnen Theile zusammentritt. Da aber, wo wir zusammenkommen werden, wird der armen, jetzt in ihrer ganzen Hülfslosigkeit dastehenden Menschheit Hülfe und Rettung bereit seyn; denn diese Rettung hängt lediglich davon ab, dass die Menschenbildung im Grossen und Ganzen aus den Händen des blinden Ohngefährs unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst komme.

Diese Einsicht und das Bewusstseyn, dass uns ein grosser Moment gegeben ist, der, ungenutzt verstrichen, nicht leicht wiederkehrt, bringe heiligen Ernst und Andacht in unsere Berathungen.

Anmerkung.

Da man oft unerwartet auf Verkennung jenes höchsten Grundsatzes alles unseres Lebens und Treibens stösst, so ist es vielleicht nicht überflüssig, hierüber noch einige Worte hinzuzufügen.

Ein blindes Geschick hat die menschlichen Angelegenheiten erträglich, und obgleich langsam, dennoch zu einiger Verbesserung des ganzen Zustandes geleitet, so lange in diese Dunkelheit das gute und böse Princip in der Menschheit gemeinschaftlich und mit einander verwachsen eingehüllt war. Diese Lage der Dinge hat sich verändert, durch diese Veränderung ist eben ein durchaus neues Zeitalter, gegen dessen Anerkenntniss man sich noch so häufig sträubt, und es sind durchaus neue Aufgaben an die Zeit entstanden. Das böse Princip hat nemlich aus jener Mischung sich entbunden zum Lichte; es ist sich selbst vollkommen klar geworden, und schreitet frei und besonnen und ohne alle Scheu und Scham vorwärts. Klarheit siegt allemal über die Dunkelheit; und so wird denn das böse Princip ohne Zweifel Sieger bleiben so lange, bis auch das gute sich zur Klarheit und besonnenen Kunst erhebt.

In allen menschlichen Verhältnissen, besonders aber in der Menschenbildung, ist das Alte und Hergebrachte das Dunkele; eine Region, die mit dem klaren Begriffe zu durchdringen und mit besonnener Kunst zu bearbeiten man Verzicht leistet, und aus welcher herab man den Segen Gottes ohne sein eigenes Zuthun erwartet. Setzt man in diesem Glaubenssysteme jenem göttlichen Segen etwa noch eine menschliche

Direction und Oberaufsicht an die Seite, so ist das eine blosse Inconsequenz. Das Alte ist ja jedermänniglich bekannt, diesem soll gefolgt werden, es giebt darum keine Pläne auszudenken; der Erfolg kommt von oben herab, und keine menschliche Klugheit kann hier etwas ausrichten; es giebt darum auch nichts zu leiten, und die Oberaufsicht ist ein völlig überflüssiges Glied. Nur in dem Falle, dass Behauptungen, wie die unsrige, von freier und besonnener Kunst sich vernehmen liessen und einen Einfluss begehrten, erhielte sie eine Bestimmung, die, der Neuerung sich kräftig zu widersetzen, und festzuhalten über dem alten hergebrachten Dunkel.

Es ist nicht zu hören, wenn die Sicherheit dieses alten und ausgetretenen Weges gepriesen, dagegen das Unsichere und Gewagte aller Neuerungen gefürchtet wird. Bleibt man beim Alten, so wird der Erfolg schlecht seyn, darauf kann man sich verlassen; denn es kann, nachdem die Welt einmal ist, wie sie ist, aus dem Dunkeln nichts Anderes mehr hervorgehen, denn Böses. Hofft man etwa dabei das zu gewinnen, dass man sich sagen könne, man habe das Böse wenigstens nicht durch sein thätiges Handeln herbeigeführt, es sey eben von selbst gekommen, und man würde nichts dagegen gehabt haben, wenn statt dessen das Gute gekommen wäre? Man muss leicht zu trösten seyn, wenn man damit sich beruhigt. Und warum sollte es denn ein so grosses Wagstück seyn, nach einem klaren und festen Begriffe einherzugehen? Wagen wird man allein in den beiden Fällen, wenn man entweder seines Begriffes nicht Meister ist, oder nicht schon im voraus entschlossen, sein Alles an die Ausführung desselben zu setzen. Aber nichts nöthigt uns, uns in einem dieser beiden Fälle zu befinden.

Am wenigsten würden wir den Grundbegriff von einer Universität gelten lassen, dass dieselbe sey keineswegen eine Erziehungsanstalt, deren unfehlbaren Erfolg man soviel möglich sichern müsse, sondern eine im Grunde überflüssige und nur als freie Gabe zu betrachtende Bildungsanstalt, die jeder, der in der Lage sey, mit Freiheit gebrauchen könne, wie er eben wolle. Giebt es solche Anstalten, als da etwa wäre das Werkmeistersche Museum u. dergl., so können dieselben nur seyn für weise Männer und gemachte Bürger, die in Absicht einer persönlichen Bestimmung und eines festen Berufes mit dem Staate sich schon abgefunden haben, keinesweges für Jünglinge, die einen Beruf noch suchen. Auch hat bisher der Staat, — und dies ist auch ein Altes und Wohlhergebrachtes, bei welchem es ohne Zweifel sein Bewenden wird haben müssen, — es hat der Staat allerdings auf die Universitäten gerechnet, als eine nothwendige und bisher durch nichts Anderes ersetzte Erziehungsanstalt eines Standes, an dem ihm viel gelegen ist; und es wäre zu erwarten, was erfolgen würde, wenn nur drei Jahre hintereinander es der Freiheit aller Studirenden gefiele, die Universität nicht auf die rechte Weise zu benutzen. Oder soll man voraussetzen, dass es mitten in unseren gebildeten Staaten noch einen Haufen von Menschen gebe, deren angeborenes Privilegium dies ist, dass kein Mensch Anspruch auf ihre Kräfte und die Bildung derselben habe, und denen es freistehen muss, ob sie zu etwas oder zu nichts taugen wollen, weil sie ausserdem zu leben haben? Soll für diese vielleicht jene freie und auf gar nichts rechnende Bildungsanstalt angelegt werden, damit sie, wenn sie wollen, hier die Mittel erwerben, ihr einstiges müssiges Leben mit weniger Langeweile hinzubringen? Alles zugegeben, möchten wenigstens diese Klassen selbst für die Befriedigung dieses ihres Bedürfnisses sorgen; aber dem Staate liessen die Kosten einer solchen Anstalt sich keinesweges aufbürden.

Zweiter Abschnitt.

Wie unter den gegebenen Bedingungen der Zeit und des Orts der aufgegebne Begriff realisirt werden könne.

---

§. 14.

Soll unsere Lehranstalt keineswegs etwa eine in sich selbst abgeschlossene Welt bilden, sondern soll sie eingreifen in die wirklich vorhandene Welt, und soll sie insbesondere das gelehrte Erziehungswesen dieser Welt umbilden, so muss sie sich anschliessen an dasselbe, so wie es ist und sie dasselbe vorfindet. Dieses muss ihr erster Standpunct seyn; dies der von ihr anzueignende und durch sie zu organisirende Stoff; sie aber das geistige Ferment dieses Stoffes. Sie muss sich erzeugen und sich fortbilden innerhalb einer gewöhnlichen Universität, weil wir dies nicht vermeiden können, so lange bis die letztere in die erste aufgehend gänzlich verschwinde: keineswegs aber müssen wir von dem Gedanken ausgehen, dass wir eine ganz gewöhnliche Universität und nichts weiter bilden wollen.

§. 15.

Diese nothwendige Stätigkeit des Fortgangs in der Zeit sogar abgerechnet, vermögen wir in dieses Vorhabens Ausführung um so weniger anders, denn also zu verfahren, da die freie *Kunst der besonderen Wissenschaft sowohl überhaupt, als in ihren einzelnen Fächern* dermalen noch gar nicht also vorhanden ist, dass sie sicher und nach einer Regel aufbehalten und fortgepflanzt werden könnte; sondern diese freie Kunst der *besonderen* Wissenschaft erst selber in der schon vorhandenen Kunstschule zu deutlichem Bewusstseyn und zu geübter Fertigkeit erhoben werden, und so die Kunstschule einem ihrer wesentlichen Theile nach sich selber erst erschaffen muss. So nun nicht wenigstens der Ausgangspunct dieser Kunst in der Wissenschaft überhaupt, und unabhängig von dem Vorhandenseyn der Schule, irgendwo und irgendwann zu existiren vermöchte, so würde es niemals zu einer solchen Kunstschule, ja sogar nicht zu dem Gedanken und der Aufgabe derselben kommen.

§. 16.

Mit diesem Ausgangspuncte der wissenschaftlichen Kunst verhält es sich nun also. Kunst wird (§. 4) dadurch erzeugt, dass man deutlich versteht, *was* man und *wie* man es macht. Die besondere Wissenschaft aber ist in allen ihren einzelnen Fächern ein besonderes Machen und Verfahren mit dem Geistesvermögen; und man hat dies von jeher anerkannt, wenn man z. B. vom historischen Genie, Tact und Sinne, oder von Beobachtungsgabe u. dergl., als von besonderen, ihren eigenthümlichen Charakter tragenden Talenten gesprochen. Nun ist ein solches Talent allemal Naturgabe, und da es ein besonderes Talent ist, so ist der Besitzer desselben eine besondere und auf diesen Standpunct beschränkte Natur, die nicht wiederum über diesen Punct sich erheben, ihn frei anschauen, ihn mit dem Begriffe durchdringen und so aus der blossen Naturgabe eine freie Kunst machen könnte. Und so würde denn die besondere Wissenschaft entweder gar nicht getrieben werden können, weil es an Talent fehlte, oder, wo sie getrieben würde, könnte es, eben weil dazu Talent, das eben nur Talent sey, gehört, niemals zu einer besonnenen Kunst derselben kommen. So ist es denn auch wirklich. Der Geist jeder besonderen Wissenschaft ist ein beschränkter und beschränkender Geist, der zwar in sich selber lebt und treibet, und köstliche Früchte gewährt, der aber weder sich selbst, noch andere Geister ausser ihm zu verstehen vermag. Sollte es nun doch zu einer solchen Kunst in der besonderen Wissenschaft kommen, so müsste dieselbe, unabhängig von ihrer Ausübung, und noch ehe sie getrieben würde, verstanden, d. i. die Art und Weise der geistigen Thätigkeit, deren es dazu bedarf, erkannt werden, und so der allgemeine *Begriff* ihrer Kunst der *Ausübung* dieser Kunst selbst vorhergehen können. Nun ist dasjenige, was die *gesammte* geistige Thätigkeit, mithin auch alle besonderen und weiter bestimmten Aeusserungen derselben wissenschaftlich erfasst, die Philosophie: von philosophischer Kunstbildung aus müsste sonach den besonderen Wissenschaften ihre Kunst gegeben, und das, was in ihnen bisher blosse, vom guten Glücke abhängende Naturgabe war, zu besonnenem Können und Treiben erhoben werden; der Geist der Philosophie wäre derjenige, welcher zuerst sich selbst, und sodann in sich selber alle anderen Geister verstände; der Künstler in einer besonderen Wissenschaft müsste vor allen Dingen ein philosophischer Künstler werden, und seine besondere Kunst wäre lediglich eine weitere Bestimmung und einzelne Anwendung seiner allgemeinen philosophischen Kunst.

(Dies dunkel fühlend hat man, wenigstens bis auf die letzten durch und durch verworrenen und seichten Zeiten, geglaubt, dass alle höhere wissenschaftliche Bildung von der Philosophie ausgehen, und dass auf Universitäten die philosophischen Vorlesungen von Allen und zuerst gehört werden müssten. Ferner hat man in den besonderen Wissenschaften z. B. von philosophischen Juristen oder Geschichtsforschern oder Aerzten gesprochen, und man wird finden, dass von denen, welche sich selber verstanden, immer diejenigen mit dieser Benennung bezeichnet wurden, die mit der grössten Fertigkeit und Gewandtheit ihre Wissenschaft vielseitig anzuwenden wussten, sonach die *Künstler* in der Wissenschaft. Denn diejenigen, welche *a priori* phantasirten, wo es galt Facta beizubringen, sind ebenso, wie diejenigen, die sich auf die wirkliche Beschaffenheit der Dinge beriefen, wo das apriorische Ideal dargestellt werden sollte, von den Verständigen mit der gebührenden Verachtung angesehen worden.)

§. 17.

Die erste und ausschliessende Bedingung der Möglichkeit, eine wissenschaftliche Kunstschule zu errichten, würde demnach diese seyn, dass man einen Lehrer finde, der da fähig wäre, das Philosophiren selber als eine Kunst zu treiben, und der es verstände, eine Anzahl seiner Schüler zu einer bedeutenden Fertigkeit in dieser Kunst zu erheben, mit welcher nun einige dieser wiederum den ihnen anderwärts herzugebenden positiven Stoff der besonderen Wissenschaften durchdrängen, und sich auch in diesen zu Künstlern bildeten; von welchen letzteren wiederum diejenigen, die es zu dem Grade der Klarheit dieser Kunst gebracht hätten, dass sie selbst Künstler zu bilden vermöchten, ihre Kunst fortpflanzten. Nachdem dieses Letztere über das ganze Gebiet der Wissenschaften möglich geworden, in einer solchen Ausdehnung, dass man auf die sichere Fortpflanzung der gesammten wissenschaftlichen Kunst bis ans Ende der Tage rechnen könnte: alsdann stände die beabsichtigte wissenschaftliche Kunstschule da, und wäre errichtet.

§. 18.

Dieser philosophische Künstler muss, beim Beginnen der Anstalt, ein einziger seyn, ausser welchem durchaus kein anderer auf die Entwickelung des Lehrlings zum Philosophiren Einfluss habe. Wer dagegen einwenden wollte, dass es, um die Jünglinge vor Einseitigkeit und blindem Glauben an Einen Lehrer zu verwahren, auf einer höheren Lehranstalt vielmehr eine Mannigfaltigkeit der Ansichten und Systeme, und eben darum der Lehrer geben müsse, würde dadurch verrathen, dass er weder von der Philosophie überhaupt, noch vom Philosophiren, als einer Kunst, einen Begriff habe. Denn obwohl, falls es Gewissheit giebt und dieselbe dem Menschen erreichbar ist (wer über diesen Punct sich noch in Zweifel befände, der wäre nicht ausgestattet, um mit uns über die Einrichtung eines *wissenschaftlichen* Instituts zu berathschlagen), der Lehrer, den wir suchen, selber in sich seiner Sache gewiss seyn und ein System haben muss, indem im entgegengesetzten Falle er mit seinem Philosophiren nicht zu Ende gekommen wäre, mithin die ganze Kunst des Philosophirens nicht einmal selber ausgeübt hätte und so durchaus unfähig wäre, dieselbe in ihrem ganzen Umfange mit Bewusstseyn zu durchdringen, und sie anderen mitzutheilen, und wir uns daher in der Wahl der Person vergriffen hätten — obwohl, sage ich, dies also ist, so wird er dennoch in seinem Bestreben, selbstthätige, die Gewissheit in sich selbst erzeugende und das System selbst erfindende Künstler zu bilden, nicht von seinem Systeme, noch überhaupt von irgend einer positiven Behauptung *ausgehen;* sondern nur ihr systematisches Denken anregen, freilich in der sehr natürlichen Voraussetzung, dass sie am Ende desselben bei demselben Resultate ankommen werden, bei dem auch er angekommen, und dass, wenn sie bei einem anderen ankommen, irgendwo in der Ausübung der Kunst ein Fehler begangen worden. Wäre irgend ein anderer neben ihm, der ihm widerspräche, so müsste dieser etwas *behaupten;* liesse er sich verleiten, dem Widerspuche zu widersprechen, so müsste nun auch er behaupten, und es entstände Polemik. Wo aber Polemik ist, da ist Thesis, und wo Thesis ist, da wird nicht mehr thätig philosophirt, sondern es wird nur das Resultat des, so Gott will, vorher ausgeübten thätigen Philosophirens historisch erzählt; somit hebt die Polemik das Wesen einer philosophischen Kunstschule gänzlich auf, und es ist ihr darum aller Eingang in diese abzuschneiden. —

(Dieselbe Unbekanntschaft mit dem Wesen der Philosophie würde verrathen eine andere Bemerkung, die folgende: es müsse auf einer solchen Anstalt die Vollständigkeit der sogenannten philosophischen Wissenschaften beabsichtigt werden, und dies, da sie einem Einzigen nicht wohl anzumuthen sey, werde eine Mehrheit der Lehrer der Philosophie verlangen. Denn wenn nur wirklich der philosophische Geist und die Kunst des Philosophirens entwickelt ist, so wird ganz von selbst diese sich über die gesammte Sphäre des Philosophirens ausbreiten, und diese in Besitz nehmen; sollte aber für andere, an welchen das Streben, sie in diese Kunst einzuweihen, misslingt, die wir aber dennoch, aus Mangel besserer Subjecte, in den bürgerlichen Geschäften anstellen und brauchen müssten, irgend ein historisch zu erlernender *philosophischer Katechismus*, als Rechtslehre, Moral u. dergl. nöthig seyn, so wird ja wohl dieser in gedruckten Büchern irgendwo vorliegen, an deren eigenes Studium auch hier, so wie in den anderen Fächern, dergleichen Subjecte vom Lehrer der Philosophie hingewiesen, und erforderlichenfalles darüber examinirt würden.)

§. 19.

Mit diesem also entwickelten philosophischen Geiste, als der reinen Form des Wissens, *müsste nun der gesammte wissenschaftliche Stoff in seiner organischen Einheit* auf der höheren Lehranstalt aufgefasst und durchdrungen werden, also dass man genau wüsste, was zu ihm gehöre oder nicht, und so die strenge Grenze zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft gezogen würde; dass man ferner das organische Eingreifen der Theile dieses Stoffes ineinander, und das gegenseitige Verhältniss derselben unter sich allseitig verstände, damit man daraus ermessen könnte, ob dieser Stoff am Lehrinstitute vollständig bearbeitet werde, oder nicht; in welcher *Folge* oder *Gleichzeitigkeit* am vortheilhaftesten diese einzelnen Theile zu bearbeiten seyen; bis zu welcher Potenz die *niedere* Schule denselben zu erheben, und wo eigentlich die höhere einzugreifen habe; ferner, bis zu welcher Potenz auch auf der letzteren *alle*, die auf den Titel eines wissenschaftlichen Künstlers Anspruch machen wollten, ihn auszubilden hätten, und wie viel dagegen der *besonderen* Ausbildung für ein *bestimmtes praktisches* Fach anheimfiele und vorbehalten bleiben müsse. Dies gäbe eine philosophische Encyklopädie der gesammten Wissenschaft, als stehendes Regulativ für die Bearbeitung aller besonderen Wissenschaften.

(Wenn auch allenfalls die Philosophie schon jetzt fähig seyn sollte, zu einer solchen encyklopädischen Ansicht der gesammten Wissenschaft in ihrer organischen Einheit einige Auskunft zu geben, so ist doch die übrige wissenschaftliche Welt viel zu abgeneigt, der Philosophie die Gesetzgebung, die sie dadurch in Anspruch nähme, zuzugestehen, oder dieselbe in dergleichen Aeusserungen auch nur nothdürftig zu begreifen, als dass sich hiervon einiger Erfolg sollte erwarten lassen. Auch müssten, da es hier nicht um theoretische Behauptung einiger Sätze, sondern um Einführung einer Kunst zu thun ist, erst eine beträchtliche Anzahl von Männern gebildet werden, die da fähig wären, eine solche Encyklopädie nicht bloss zu verstehen und wahr zu finden, sondern auch nach den Regeln derselben die besonderen Fächer der Wissenschaft wirklich zu bearbeiten; dass es daher am schicklichsten seyn wird, hierüber sich vorläufig gar nicht auszusprechen, sondern jene Encyklopädie durch das wechselseitige Eingreifen der Philosophie und der philosophisch kunstmässigen Bearbeitung der nun eben vorhandenen besonderen Fächer der Wissenschaft, allmählig von selber erwachsen zu lassen; dass mithin in Absicht dieses ihr sehr wesentlichen Bestandtheiles die Kunstschule sich selbst innerhalb ihrer selbst erschaffen müsste.)

§. 20.

Beim Anfange und so lange, bis es dahin gekommen, müssen wir uns begnügen, die vorliegenden Fächer ohne organischen Einheitspunct bloss historisch aufzufassen, nur dasjenige, wovon wir schon bei dem gegenwärtigen Grade der allgemeinen philosophischen Bildung darthun können, dass es dem wissenschaftlichen Verstandesgebrauche entweder geradezu widerspreche, oder nicht zu demselben gehöre, von uns ausscheidend, das Uebrige aufnehmend, und es in seiner Würde und an seinem Platze bis zur besseren allgemeinen Verständigung stehen lassend; ferner in diesen Fächern die am meisten *philosophischen*, d. i. die mit der grössten Freiheit, Kunstmässigkeit und Selbstständigkeit in denselben verfahrenden unter den Zeitgenossen, zu Lehrern uns anzueignen; endlich, diese zu der am meisten philosophischen, d. i. zu der, Selbstthätigkeit und Klarheit am sichersten entwickelnden, Mittheilung ihres Faches anzuhalten und sie darauf zu verpflichten.

§. 21.

Ueber den ersten Punct, betreffend die Ausscheidung, werden wir demnächst beim Durchgehen der vorhandenen wissenschaftlichen Fächer uns erklären. Ueber den zweiten merke ich hier im allgemeinen nur das an, dass wir den Vortheil haben, in einigen der Hauptfächer diejenigen, welche als die freisten und selbstthätigsten allgemein anerkannt sind, schon jetzt die unserigen zu nennen, und dass, falls nicht etwa einige für die Herablassung und für das Wechselleben mit ihren Schülern, das dieser Plan ihnen anmuthet, sich zu vornehm dünken, wir hoffen dürfen, sie für unseren Zweck zu gewinnen, und dass in anderen Fächern, in denen wir nicht mit derselben Zuversichtlichkeit dasselbe rühmen können, der Unterschied zwischen den Zeitgenossen in Absicht des angegebenen Gesichtspunctes überhaupt nicht sehr gross ist, und wir darum hoffen dürfen, ohne grosse Schwierigkeit die nothwendigen Stellen so gut zu besetzen, als sie unter den gegenwärtigen Umständen überhaupt besetzt werden können; dass es aber ausschliessende Bedingung sey, dass dieselben schon vor ihrer Berufung und Anstellung sowohl über unseren Hauptplan, als über den dritten Punct in Absicht des zu wählenden Vortrages unterrichtet, und aufrichtig mit uns einverstanden seyen. In Absicht dieses dritten Punctes endlich, stellen wir als eine Folge aus allem Bisherigen fest, dass — die oben erwähnten Examina, Conversatorien und Aufgaben, als die erste charakteristische Eigenheit unserer Methode, deren Anwendung im besonderen Falle am gehörigen Orte näher wird beschrieben werden, noch abgerechnet, — alle mündliche Mittheilung über ein besonderes Fach ausgehen müsse von der *Encyklopädie* dieses Faches, und dass dieses die allererste Vorlesung jedes bei uns anzustellenden Lehrers seyn und von jedem Schüler zu allererst gehört werden müsse. Denn die bis zur höchsten Klarheit gesteigerten einzelnen Encyklopädien der besonderen Fächer, besonders wenn sie alle zusammen den Lehrern und Zöglingen der Anstalt bekannt sind, sind das zunächst in die von der Philosophie ausgehen sollende *allgemeine Encyklopädie* (§. 19. am Schlusse) eingreifende Glied, arbeiten derselben mächtig vor, und werden der letzteren, wenn sie entstehen wird, die vollkommene Verständlichkeit ertheilen müssen, indem auch sie selber umgekehrt von ihr neue Festigkeit und Klarheit erhalten werden. Sodann ist Einheit und Ansicht der Sache aus Einem Gesichtspuncte heraus der Charakter der Philosophie und der freien Kunstmässigkeit, die wir anstreben; dagegen unverbundene Mannigfaltigkeit und mit nichts zusammenhängende Einzelheit der Charakter der Unphilosophie, der Verworrenheit und der Unbehülflichkeit, welche wir eben aus der ganzen Welt austilgen möchten, und sie darum nicht in uns selbst aufnehmen müssen. Endlich, wenn auch dieses alles nicht so wäre, können wir aus Mangelhaftigkeit der niederen Schule zu Anfange bei unseren Schülern nicht auf ein solches schon fertiges Gerüst des gesammten wissenschaftlichen Stoffes, wie es oben (§. 10.) beschrieben worden, rechnen, und müssen zu allererst diesen Mangel in unseren besonderen Encyklopädien ersetzen. Die Hauptgesichtspuncte einer solchen auf eine wissenschaftliche Kunstschule berechneten Encyklopädie sind die folgenden: *dass sie zuvörderst die eigentliche charakteristische Unterscheidung des Verstandesgebrauches* in diesem Fache und die besonderen Kunstgriffe oder Vorsichtsregeln in ihm mit aller dem Lehrer selbst beiwohnenden Klarheit angebe, und sie mit Beispielen belege (und so eben z. B. das *historische Talent,* oder die *Beobachtungsgabe* mit dem Begriffe durchdringe); dass sie die Theile dieser Wissenschaft vollständig und umfassend vorlege, und zeige, auf welche besondere Weise jeder, und in welcher Zeitfolge sie studirt werden müssen; endlich, dass sie die für den Zweck des Lehrlings nöthige Literaturkenntniss des Faches gebe, und ihn berathe, *was,* und in *welcher Ordnung* und etwa mit welchen Vorsichtsmaassregeln, er zu lesen habe. Besonders in der letzten Rücksicht ist der Lehrer dem Lehrlinge ein allgemeines Register und Repertorium des *gesammten Buchwesens* in diesem Fache, inwieweit dasselbe dem Lehrlinge nöthig ist, schuldig; welches nun der Lehrling selber, nach der ihm gegebenen Anleitung, zu lesen, keineswegs aber vom Lehrer zu erwarten hat, dass auch dieser es ihm noch einmal recitire. Gehört nun ferner, wie wir hoffen, der Lehrer zu dem oben erwähnten edleren Bestandtheile der bisherigen Universitäten, dass er mit dem gesammten Buchwesen seines Faches nicht allerdings zufrieden und fähig sey, dasselbe hier und da zu verbessern, so zeige er in seiner Encyklopädie diese fehlerhaften Stellen des grossen Buches an, und lege dar seinen Plan, wie er in besonderen Vorlesungen diese fehlerhaften Stellen verbessern wolle, und in welcher Ordnung diese besonderen Vorlesungen, die insgesammt auf der festen Unterlage seiner Encyklopädie ruhen, und auf ihr geordnet sind, zu hören seyen. Ist dessen so viel, dass er es allein nicht bestreiten kann, so wähle er sich einen Unterlehrer, der verbunden ist, in seinem Plane zu arbeiten. Nur sage er nicht, was im Buche auch steht, sondern nur das, was in keinem Buche steht. (Als Beispiel: dass in den Schüler der niederen Schule sehr früh ein Inbegriff der Universalgeschichte hineingebildet werden müsse, versteht sich, und ist oben gesagt; wozu aber, ausser der Anweisung, wie man die gesammte Menschengeschichte zu *verstehen* habe, welche wohl am schicklichsten dem Philosophen anheimfallen dürfte, auf der höheren Schule ein Cursus der Universalgeschichte solle, bekenne ich nicht zu begreifen; dagegen aber würde ich es für sehr schicklich und alles Dankes werth halten, wenn ein Professor der Geschichte ein Collegium ankündigte über besondere Data aus der Weltgeschichte, *die keiner vor ihm so richtig gewusst habe, wie er,* und er mit diesem Versprechen Wort hielte.)

(Wir setzen der Erwähnung dieser von vielen so sehr angefeindeten Encyklopädien, zur Vorbauung möglichen Misverständnisses, noch folgendes hinzu. Mit derselben vollkommenen Ueberzeugung, mit welcher wir zugeben, dass das Bestreben, bei solchen allgemeinen Uebersichten und Resultaten *stehenzubleiben,* von Seichtigkeit, Trägheit und Sucht nach wohlfeilem Glanze zeuge, und diese Schlechtigkeiten befördere, sehen wir zugleich auch ein, dass das Widerstreben, *von ihnen auszugehen,* den Lehrling ohne Steuerruder und Compass in den verworrenen Ocean stürze, dass, obwohl einige sich rühmen hierbei ohne Ertrinken davongekommen zu seyn, man darum doch nicht das Recht habe, jederman derselben Gefahr auszusetzen, dass selbst die Geretteten gesunder seyn würden, wenn sie der Gefahr sich nicht ausgesetzt hätten; und dass die Quellen dieses Widerstrebens keinesweges aus einer besseren Einsicht, sondern dass sie grösstentheils aus dem persönlichen Unvermögen hervorgehen, solche encyklopädische Rechenschaft über das eigene Fach zu geben, indem diese, nur gross im Einzelnen, niemals zur Ansicht eines Ganzen sich erhoben haben. Wer nun eine solche Encyklopädie seines Faches geben nicht könnte oder nicht wollte, der wäre für uns nicht bloss unbrauchbar, sondern sogar verderblich, indem durch seine Wirksamkeit der Geist unseres Institutes sogleich im Beginne getödtet würde.)

§. 22.

Wir gehen an die historische Auffassung des auf den bisherigen Universitäten vorliegenden Stoffes, und schicken folgende zwei allgemeine Bemerkungen voraus. Eine Schule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches setzt voraus, dass verstanden und bis in seinen letzten Grund durchdrungen werden könne, was sie sich aufgiebt; sonach wäre ein solches, das den Verstandesgebrauch sich verbittet, und sich als ein unbegreifliches Geheimniss gleich von vornherein aufstellt, durch das Wesen derselben von ihr ausgeschlossen. Wollte also etwa die Theologie noch fernerhin auf einem Gotte bestehen, der etwas wollte ohne allen Grund; welches Willens Inhalt kein Mensch durch sich selber begreifen, sondern Gott selbst unmittelbar durch besondere Abgesandte ihm mittheilen müsste; dass eine solche Mittheilung geschehen sey, und das Resultat derselben in gewissen heiligen Büchern, die übrigens in einer sehr dunklen Sprache geschrieben sind, vorliege, von deren richtigem Verständnisse die Seligkeit des Menschen abhange: so könnte wenigstens eine Schule des Verstandesgebrauches sich mit ihr nicht befassen. Nur wenn sie diesen Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel durch eine unumwundene Erklärung aufgiebt, laut bekennend, dass der Wille Gottes ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden könne, und dass jene Bücher durchaus nicht *Erkenntnissquelle*, sondern nur *Vehiculum des Volksunterrichtes* seyen, welche, ganz unabhängig von dem, was die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, beim wirklichen Gebrauche also erklärt werden müssen, wie die Verfasser hätten sagen sollen; welches letztere, wie sie hätten sagen sollen, darum schon vor ihrer Erklärung anderwärtsher bekannt seyn müsse: nur unter dieser Bedingung kann der Stoff, den sie bisher besessen hat, von unserer Anstalt aufgenommen und jener Voraussetzung gemäss bearbeitet werden. Ferner haben mehrere bisher auf den Universitäten bearbeitete Fächer (als die soeben erwähnte Theologie, die Jurisprudenz, die Medicin) einen Theil, der nicht zur wissenschaftlichen Kunst, sondern zu der sehr verschiedenen praktischen Kunst der Anwendung im Leben gehört. Es gereicht sowohl einestheils zum Vortheile dieser praktischen Kunst, die am besten in unmittelbarer und ernstlich gemeinter Ausübung unter dem Auge des schon geübten Meisters erlernt wird, als anderentheils zum Vortheile der wissenschaftlichen Kunst selbst, welche zu möglichster Reinheit sich abzusondern und in sich selbst sich zu concentriren hat: dass jener Theil von unserer Kunstschule abgesondert, und in Beziehung auf ihn andere für sich bestehende Einrichtungen gemacht werden. Was inzwischen auch in dieser Rücksicht von der wissenschaftlichen Kunstschule zu beobachten sey, werden wir bei Erwähnung der einzelnen Fälle beibringen.

§. 23.

Nächst der Philosophie macht die *Philologie*, als das allgemeine Kunstmittel aller Verständigung, mit Recht den meisten Anspruch auf Universalität. Ob auch wohl überhaupt *für das gesammte studirende Publicum* auf der höheren Schule es eines philologischen Unterrichtes bedürfen, oder vielmehr dieser schon auf der niederen Schule beendigt seyn solle, ob insbesondere für diejenigen, *die sich zu Schullehrern bestimmen*, und für die es allerdings einer weiteren Anführung bedarf, die dahingehörigen Anstalten nicht schicklicher mit den niederen Schulen selbst vereinigt werden würden: — die Beantwortung dieser Frage können wir für jetzt *dem* Zeitalter, da die allgemeine Encyklopädie geltend gemacht seyn, und die niedere Schule seyn wird, was sie soll, anheimgeben, und vorläufig es beim Alten lassen.

§. 24.

Von der *Mathematik* sollte unseres Erachtens der reine Theil bis zu einer gewissen Potenz schon auf der niederen Schule vollkommen abgethan seyn; und es wäre hierdurch das, was oben über das Pensum dieser Schule gesagt worden, zu ergänzen. Da auch hierauf im Anfange nicht zu rechnen ist, so wäre vorläufig ein auf diesen gegenwärtigen Zustand der niederen Schule berechneter Plan des mathematischen Studiums zu entwerfen. —

Auf allen Fall ist mein Vorschlag, dass ein *Comité* aus unseren tüchtigsten Mathematikern ernannt, diesen unser Plan im Ganzen vorgelegt, und ihnen aufgegeben würde, die Beziehung ihrer Wissenschaft auf denselben zu ermessen, und demzufolge durch allgemeine Uebereinkunft *Einen* aus ihrer Mitte zu ernennen, oder auch einen Fremden zur Vocation vorzuschlagen, dem die Encyklopädie, der Plan und die Direction dieses ganzen Studiums übertragen würde.

§. 25.

Die gesammte Geschichte theilt sich in die Geschichte der *fliessenden* Erscheinung, und in die der *dauernden*. Die erste ist die vorzüglich also genannte Geschichte oder Historie, mit ihren Hülfswissenschaften; die zweite die Naturgeschichte, — welche ihren theoretischen Theil hat, die Naturlehre.

In der ersten ist der zu berufende Ober- und encyklopädische Lehrer über unseren Grundplan zu verständigen; worüber er vorläufig mit uns einig seyn muss.

Das ausgedehnte Fach der *Naturwissenschaft* betreffend, welche durchaus als ein organisches Ganze behandelt werden muss, kann ich nur ein *Comité*, so wie oben bei der Mathematik, in Vorschlag bringen, das aus seiner Mitte, oder auch einen Fremden rufend, den Encyklopädisten, Entwerfer des Lehrplans, und Director des ganzen Studiums erwähle, und falls es so nöthig befunden würde, nach seinem Plane den Vortrag desselben, auch hier mit der beständigen Rücksicht, dass nicht mündlich mitgetheilt werde, was so gut oder besser sich aus dem Buche lernen lässt, ***unter sich vertheile.*** Das Haupterforderniss eines solchen Planes ist Vollständigkeit und organische Ganzheit der Encyklopädie. Zugleich hat sie für ihr Fach sich mit der niederen Schule über die Grenze zu berichtigen, und dieser die Potenz, die sie hervorbringen soll, als ihr künftiges Pensum aufzugeben, welches auch für die oben erwähnten, sowie für alle folgenden Fächer gilt, und hier einmal für immer erinnert wird. Bloss die Philosophie verbittet die directe Vorbereitung der niederen Schule, und ist nur ausschliessend eine Kunst der höheren.

§. 26.

Die drei sogenannten höheren Facultäten würden schon früher wohlgethan haben, wenn sie sich, in Absicht ihres wahren Wesens, in dem ganzen Zusammenhange des Wissens deutlich erkannt, und sich darum nicht, pochend auf ihre praktische Unentbehrlichkeit und ihre Gültigkeit beim Haufen, als ein abgesondertes und vornehmeres Wesen hingestellt, sondern lieber jenem Zusammenhange sich untergeordnet und mit schuldiger Demuth ihre Abhängigkeit erkannt hätten; indem sie nemlich verachteten, wurden sie verachtet, und die Studirenden anderer Fächer nahmen keine Notiz von dem, was jene ausschliessend für sich zu besitzen begehrten, wodurch sowohl ihrem Studium, als der Wissenschaft im Grossen und Ganzen sehr geschadet wurde. Wir werden auf Belege dieser Angabe stossen. Eine wissenschaftliche Kunstschule muthet ihnen sogleich bei ihrem Eintritte in ihren Umkreis diese Bescheidenheit zu.

Der wissenschaftliche Stoff der ***Jurisprudenz*** ist ein Capitel aus der Geschichte; sogar nur ein Fragment dieses Capitels, wie sie bisher behandelt worden. Sie sollte seyn ***eine Geschichte der Ausbildung und Fortgestaltung des Rechtsbegriffes unter den Menschen,*** welcher ***Rechtsbegriff*** selber, unabhängig von dieser Geschichte, und als ***Herrscher,*** keinesweges als ***Diener,*** schon vorher durch Philosophiren gefunden seyn müsste. In ihrer gewöhnlichen ersten, lediglich praktischen Absicht, — nur ***Richter,*** welches ein untergeordnetes Geschäft ist, zu bilden, wird sie Geschichte jener Ausbildung in dem Lande, in welchem wir leben, und wenn es hoch geht, unter den Römern, und so Fragment; aber ihr letzter praktischer Zweck ist der, den *Gesetzgeber* zu bilden; und für diesen Behuf möchte ihr wohl das ganze Capitel rathsam seyn; denn obwohl, was überhaupt Gesetz seyn solle, schlechthin *a priori* erkannt wird, so dürfte doch die Kunst, die besondere Gestalt dieses Gesetzes für jede gegebene Zeit zu finden und es ihr anzuschmiegen, der Erfahrung der gesammten bekannten Zeit in demselben Geschäfte bedürfen. Richteramt sowohl als Gesetzgebung sind praktische Anwendung *der Geschichte;* und so hat die Jurisprudenz zu ihrer ersten Encyklopädie die Encyklopädie der Geschichte, indem dieses der Boden ist, auf welchem sie und der wissenschaftliche Verstandesgebrauch in ihr ruhet, und die Ausübung derselben in ihrer höchsten Potenz eigentlich die Kunst ist, eine Geschichte, und zwar eine erfreulichere, als die bisherige, hervorzubringen. Die Anführung aber zur praktischen Anwendung im Leben fällt ganz ausser den Umkreis der Schule, und wären hierin die Schüler an die ausübenden Collegia zu verweisen, unter deren Augen, aber auf die *Verantwortung* der Beamten, denen sie anvertraut worden, sie für die künftige Geschäftsführung sich vorbereiteten. Ich schlage daher für dieses Fach ein *Comité* vor, in welchem aber der oben beschriebene Encyklopädist der Geschichte Sitz, und für seinen Antheil entscheidende Stimme hätte. Dieses hätte einen besonderen Encyklopädisten für die *Theile* und die Literatur des beschriebenen Capitels anzustellen, den Studienplan vorzuzeichnen, und die Anstalten für praktische Bildung unabhängig von der wissenschaftlichen Kunstschule zu organisiren. Ich hoffe, dass bei entschiedener Durchführung des Satzes, nicht mündlich zu lehren, was im Buche steht, der Lectionskatalog dieser Facultät kürzer werden wird, als er bisher war; wiewohl durch unsere Grundsätze des zu Erlernenden mehr geworden ist.

Die *Heilkunde* ruht auf dem zweiten Theile des positiv zu Erlernenden, der *Naturwissenschaft;* jedoch erlaubt ihr gegenwärtiger Zustand den Zweifel, in welchem auch der Schreiber dieses sich zu befinden gern bekennt, ob aus jener unstreitig wissenschaftlichen Basis in der wirklichen Heilkunde auch nur ein einziger *positiver Schluss* zu machen, und somit, ob diese Basis *Leiterin* sey in der Ausübung, wie in der Jurisprudenz dies offenbar der Fall ist, oder ob nur gewissen allgemeinen Resultaten jener Basis bloss nicht *widersprochen werden dürfe* durch die Ausübung; jene daher (die Wissenschaft) für diese (die Ausübung) nur *negatives Regulativ* und *Correctiv* wäre? Sollte, wie wir befürchten, das Letzte der Fall seyn, und wie wir gleichfalls befürchten, immerfort bleiben müssen, so gäbe es von der Wissenschaft in irgend einem ihrer Zweige zu der ausübenden Heilkunde gar keinen stätigen positiven Uebergang, sondern die letztere hätte ihren eigenthümlichen Boden in einer *besonderen*, niemals auf *positive Principien zurückzuführenden Beobachtung*; sie wäre somit von der wissenschaftlichen Schule, welche alle Zweige der Naturwissenschaft bis zu Anatomie, Botanik u. dergl. ohne alle Rücksicht auf Heilkunde, und als jedem wissenschaftlich gebildeten Menschen überhaupt durchaus anzumuthende Kenntnisse, sorgfältig triebe, abzusondern, und in einem für sich bestehenden Institute, rein und ohne wissenschaftliche Beimischung, die als in der Schule erlernt vorausgesetzt wird, von der *materia medica* z. B. an, die ja nichts ist, als die Anwendung der ärztlichen Empirie auf die Botanik und dergl., zu treiben. Welche unermesslichen Vortheile eine solche Verselbstständigung der Naturwissenschaft, die bisher häufig nur als Magd der Heilkunde betrachtet und bearbeitet wurde, und an ihrem Theile auch der Heilkunde, dadurch aber dem ganzen wissenschaftlichen Gemeinwesen bringen würde, leuchtet wohl von selbst ein. Es wäre daher aus Sachkundigen ein Comité zu Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage und zu Organisirung derjenigen Anstalten, welche das Resultat dieser Beantwortung erforderte, zu ernennen. Dass ein solches selbstständiges Institut der Heilkunde den ihm anheimgefallenen Stoff nach einem festen, auf seine Encyklopädie begründeten Plane, nach der Maxime, nicht zu lehren, was im Buche schon steht, behandelte, wäre auch ihm zu wünschen, und es würde sich von selbst verstehen.

Nun aber, welches ja nicht aus der Acht zu lassen, haben auch die wichtigsten Resultate der fortgesetzten ärztlichen Beobachtung, deren wirkliche Vollziehung ihr allein überlassen wird, als ein Theil der gesammten Naturbeobachtung, Einfluss auf den Fortgang der ganzen Naturwissenschaft, und so muss auch die wissenschaftliche Schule sie keinesweges verschmähen, sondern sich in den Stand setzen, fortdauernd von ihr Notiz zu haben und bei ihr zu lernen. Jedoch wird die Ausbeute davon niemals sofort und auf der Stelle eingreifen in das Ganze, und so in den encyklopädischen Unterricht gehören; es wird drum eine andere, an ihrem Orte anzugebende Maassregel getroffen werden müssen, dieselbe aufzunehmen, und sie bis zur Eintragung in die Encyklopädie aufzubewahren.

Dass die *Theologie*, falls sie nicht den ehemals laut gemachten und auch neuerlich nie förmlich zurückgenommenen Anspruch auf ein Geheimniss feierlich aufgeben wollte, in eine Schule der Wissenschaft nicht aufgenommen werden könne, ist schon oben gezeigt. Giebt sie ihn auf, so bequemt sie sich dadurch zugleich zu der bisher auch nicht so recht zugegebenen Trennung ihres praktischen Theiles von ihrem wissenschaftlichen.

Um zuvörderst den ersten abzuhandeln: der Volkslehrer, den sie bisher zu bilden sich vorsetzte, ist in seinem Wesen der Vermittler zwischen dem höheren, dem wissenschaftlich ausgebildeten Stande (denn einen anderen höheren Stand giebt es nicht, und was nicht wissenschaftlich ausgebildet ist, ist Volk), und dem niederen, oder dem Volke. Zunächst zwar, und dies mit vollem Rechte, knüpft er sein Bildungsgeschäft an die Wurzel und das Allgemeinste aller höheren menschlichen Bildung, an die Religion an; aber nicht bloss diese, sondern alles, was von der höheren Bildung an das Volk zu bringen und seinem Zustande anzupassen ist, soll er immerfort demselben zuführen.

Nichts verhindert, dass er nicht noch neben diesem Berufe ein die Wissenschaft selbst in ihrer Wurzel selbstthätig bearbeitender und sie weiter bringender Gelehrter sey, wenn er *will* und *kann;* aber es ist ihm für diesen Beruf nicht nothwendig, und drum ihm nicht anzumuthen. Es ist für ihn hinlänglich, dass er überhaupt die Kunst besitze, wissenschaftliche Gegenstände zu *verstehen* und sich über sie *verständlich zu* *machen*, die er ja schon in der niederen Schule, welche er auf alle Fälle durchzumachen hat, gelernt haben wird; ferner von dem gesammten wissenschaftlichen Umfange die allgemeinsten Resultate, und das Vermögen, erforderlichen Falles durch Nachlesen sich weiter zu belehren, worin ihm die an der wissenschaftlichen Schule eingeführten Encyklopädien den Unterricht und die nöthigen Literaturkenntnisse geben. Die nöthige Anführung zum Philosophiren hat er beim Philosophen zu holen. Für sein nächstes Geschäft der religiösen Volksbildung hat er zu allererst sein Religionssystem in der Schule des Philosophen zu bilden. Für das Anknüpfen seines Unterrichtes an die biblischen Bücher wird es vollkommen hinreichen, dass ein Buch geschrieben und ihm in die Hände gegeben werde, in welchem aus diesen Büchern der Inhalt ächter Religion und Moral entwickelt werde, wobei nun weder die Verfasser dieses Buches, noch der dadurch zur Bibel*anwendung* anzuleitende künftige Volkslehrer sehr bekümmert zu seyn brauchen über die Frage, ob die biblischen Schriftsteller es wirklich also gemeint haben, wie sie dieselben erklären; das Volk aber vor dieser, durchaus nicht in seinen Gesichtskreis gehörigen Frage sorgfältig zu bewahren ist. Der Volkslehrer hat darum durchaus nicht nöthig, die biblischen Schriftsteller nach *ihrem wahren, von ihnen beabsichtigten Sinne* zu verstehen; wie denn ohne Zweifel auch bisher, ohngeachtet es beabsichtiget und häufig vorgegeben worden, weder bei ihm, noch auch oft bei seinem Professor in der Exegese, dies der Fall gewesen; und wir somit nicht einmal eine Neuerung, sondern nur das Geständniss der wahren Beschaffenheit der Sache, und das besonnene Aufgeben eines unnöthigen und vergeblichen Strebens begehren. Ueber *Pastoralklugheit*, d. i. über seine eigentliche Bestimmung als Volkslehrer im Ganzen eines Menschengeschlechts, und die Kunstmittel, dieselbe zu erfüllen, wird er ohne Zweifel auch beim Philosophen einige Auskunft finden können. Sein eigenthümlich ihm anzumuthender Charakter, die *Kunst* der *Popularität*, und die Uebungen derselben durch katechetische, homiletische, auch *Umgangsinstitute* mit Gliedern aus dem Volke, sind der wissenschaftlichen Schule, welche den scientifischen Vortrag beabsichtigt, entgegengesetzt, drum von ihm abzusondern, und am schicklichsten den ausübenden Volkslehrern, wie bei den Juristen, zu übertragen. Das eigentliche Genie für den künftigen Volkslehrer ist ein frommes, Menschen und besonders das Volk liebendes Herz; hierauf wäre bei der Zulassung zu diesem Berufe hauptsächlich zu sehen, und besonders bei Besetzung der Consistorien, als etwa der künftigen Schulen solcher Lehrer, würde weit mehr auf diese Eigenschaften, als auf andere glänzende Talente oder auf ausgebreitete Kenntnisse Rücksicht genommen werden müssen.

Der wissenschaftliche Nachlass dieser, als einer priesterlichen Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen mit Tode abgegangenen Theologie an die wissenschaftliche Schule würde durch eine solche Veränderung seine ganze bisherige Natur ausziehen und eine neue anlegen. Es hat derselbe zwei Theile: ein von der Philologie abgerissenes Stück, und ein Capitel aus der Geschichte. Die morgenländischen Sprachen, zu denen der den Theologen bis jetzt fast ausschliessend überlassene hebräische Dialekt einen leichten und schicklichen Eingang darbietet, machen einen sehr wesentlichen Theil der Sprachentwickelung des menschlichen Geschlechts aus, und sind bei einer einst zu hoffenden organischen Uebersicht derselben ja nicht auszulassen; die hellenistische Form nun vollends der griechischen biblischen Schriftsteller gehört zur Kenntniss der griechischen Sprache im Ganzen, welche Sprache ja auf unseren Schulen getrieben wird. Beide erhalten gegen den aufgegebenen höchst zweideutigen Anspruch, heilige Sprachen zu seyn, den weit bedeutenderen, dass sie menschliche Sprachen sind, zurück, und fallen der niederen Schule, die sich ja der Trägheit schämen wird, die beschränkte hebräische Sprache nicht allgemein bearbeiten zu können, da sie die sehr reiche griechische Sprache mit Glück bearbeitet, wiederum anheim. Ferner sind die biblischen Schriftsteller ja höchst bedeutende Formen der Entwickelung des menschlichen Geistes, deren wahrer Werth bloss darum nicht beachtet worden, weil ein erdichteter falscher alle Aufmerksamkeit der einen Partei anzog, und den Hass und die unbedingte Nichtbeachtung der anderen Partei erregte. Von nun an, *sine ira et studio* in dieser Sache urtheilend, werden wir es ebenso belehrend und ergötzend finden, den Jesaias zu lesen, als den Aeschylos, und den Johannes als den Plato, und es wird uns mit dem richtigen Wortverständnisse derselben, *welches das gelehrte Studium allerdings anstreben wird,* weit besser gelingen, wenn auch die ersten ebensowohl als die zweiten zuweilen auch *unrecht* haben dürften, als vorher, da sie immer, und für die besondere Ansicht jedes neuen Exegeten, recht haben sollten, welches ohne mancherlei Zwang und ohne nie endenden Streit nicht zu bewerkstelligen war. Diese Exegese wird redlich seyn, auch redlich gestehen, was sie nicht versteht, dagegen die vom theologischen Principe ausgehende höchst unredlich war; (das oben Vorgeschlagene aber gleichfalls keine unredliche Exegese ist, da es überhaupt nicht Exegese ist, noch sich dafür giebt, indem eine solche eine gelehrte Aufgabe ist, die durchaus vor das Volk nicht gehört).

Das Capitel aus der Historie, wovon die bisherige Theologie einen Haupttheil sich fast ausschliessend zugeeignet, ist die *Geschichte der Entwickelung der religiösen Begriffe unter den Menschen.* Es geht aus dem gebrauchten Ausdrucke hervor, dass die Aufgabe umfassender ist, als die Theologie sie genommen, indem auch über die Religionsbegriffe der sogenannten Heiden Auskunft gegeben werden musste, und dass die wissenschaftliche Schule sie in dieser Ausdehnung nehmen wird. Mit diesen zu ihr gehörigen und sie erklärenden Bestandtheilen versehen, ferner ohne alles Interesse für irgend ein Resultat, und mit redlicher Wahrheitsliebe bearbeitet, wird auch die eigentliche Kirchengeschichte eine ganz andere Gestalt gewinnen, und man wird der Lösung mehrerer Probleme (z. B. über die wahren Verfasser mancher biblischen Schriften, über die ächten oder unächten Theile derselben, die Geschichte des Kanon, u. s. w.), die dem Unbefangenen noch immer nicht gründlich gelöst zu seyn scheinen könnten, näher kommen, oder auch genau finden und bekennen, was in dieser Region sich ausmitteln lasse, und was nicht. Es wäre, wie sich versteht, dieser Theil der Geschichte dem Encyklopädisten der gesammten Geschichte, zur Verflechtung in seinen Studienplan, anheimzugeben. —

Zur Entscheidung über die oben vorgelegte Hauptfrage, und falls die Antwort darauf befriedigend ausfiele, zur Entwerfung eines festen Planes und Errichtung eines besonderen Institutes zur Bildung künftiger Volkslehrer wäre ein aus sachverständigen und guten Theologen und Predigern bestehendes Comité niederzusetzen.

§. 27.

Diesen zu beauftragenden einzelnen Männern und Comités wäre, ausser den schon angeführten Geschäften, auch noch folgendes aufzugeben, dass sie vollständig untersuchten, was an gelehrtem Apparate für jedes Fach (Bücher, Kunst- und Naturaliensammlungen, physikalische Instrumente, und dergl.) vorhanden sey, welche Nothwendigkeiten dagegen uns abgingen und angeschafft werden müssten; für vollständige Kataloge und Repertorien dieser Schätze sorgten; und in ihre Studienpläne den zweckmässigen, folgegemässen Gebrauch derselben aufnähmen. Falls die beauftragten einzelnen Männer neben ihrem ersten Geschäfte zu diesem nicht Zeit fänden, so wären sie zu ersuchen, einen anderen tüchtigen Mann für dasselbe zu ernennen.

In diesem Geschäfte hätten sie von einer Seite sich sorgfältig zu hüten, dass sie, etwa um nichts umkommen zu lassen, oder aus Streben nach äusserem Glanze und Rivalität mit anderen gelehrten Anstalten, durch Beibehaltung überflüssiger Dinge der Reinheit und Einfachheit unserer Anstalt Abbruch thäten; sowie von der anderen Seite nichts zu sparen am wirklich Nöthigen. Was den äusseren Glanz betrifft, so wird uns dieser, falls wir nur das innere Wesen redlich ausbilden, von selbst zufallen; die bedachte Beachtung desselben aber, und die Nachahmung anderer, von denen wir nicht Beispiele annehmen, sondern sie ihnen geben wollen, würde uns wiederum in die Verworrenheit hineinwerfen, welche ja von uns abzuhalten unser erstes Bestreben seyn muss.

§. 28.

Durch die allseitige Lösung der aufgestellten Aufgaben wäre nun fürs erste zu Stande gebracht das *lehrende Subject* der wissenschaftlichen Kunstschule. Wir könnten mit den encyklopädischen Vorlesungen eine, fürs erste in ihren übrigen Bestimmungen *ganz gewöhnliche Universität* eröffnen. Es wären jedoch diese gesammten Vorlesungen, in denen, immer nach dem Ermessen des Lehrers, der fortfliessende Vortrag mit Examinibus und Conversatorien, deren Besuchung jedem Studirenden *freistände,* keiner aber dazu *verbunden* wäre, abwechselte, über das erste Unterrichtsjahr also zu vertheilen, dass die Studenten, und wenn sie es wollten, auch die Lehrer, diese Vorlesungen alle hören könnten, dennoch aber den ersteren zum aufgegebenen Bücherlesen und zur Ausarbeitung der Aufsätze, — von welchem demnächst, — den letzteren zu Beurtheilung dieser Aufsätze Zeit übrig bliebe. Es möchte in dieser Zeitberechnung bei beiden Theilen in Gottes Namen auf noch mehr als den üblichen Fleiss und Berufstreue gerechnet werden; indem diese Eigenschaften ohnedies an unserer Schule an die Tagesordnung kommen sollen, und drum nicht zu früh eingeführt werden können.

§. 29.

Während dieser encyklopädischen Vorlesungen des ersten Lehrjahres stellen der philosophische Lehrer sowohl, als die übrigen encyklopädischen eine *Aufgabe* an ihr Auditorium, in dem oben sattsam charakterisirten Geiste; so dass das aus dem mündlichen Vortrage oder dem Buche Erlernte nicht bloss wiedergegeben, sondern dass es zur Prämisse gemacht werde, damit sich zeige, ob der Jüngling es zu seinem freien Eigenthume erhalten habe, und als anhebender Künstler etwas Anderes daraus zu gestalten vermöge. Diese Aufgabe bearbeitet jeder Studirende, der da will, in einem Aufsatze, den er zu einem bestimmten Termine vor Beendigung des Lehrjahres, mit einem versiegelten Zettel, der den Namen des Verfassers enthalte, bei dem aufgebenden Lehrer einsendet. Der Lehrer prüft diese Aufsätze und hebt die vorzüglichsten heraus.

In dieser Beurtheilung der Aufsätze ist bei rein philosophischem Inhalte der Lehrer der Philosophie unbeschränkt: zur Krönung anderer aber, die einen positiv wissenschaftlichen Stoff haben, müssen der encyklopädische Lehrer des Faches und der Philosoph (später, wenn wir eine solche haben werden, die philosophische Klasse) sich vereinigen, der *erstere* entscheidend über die Richtigkeit und die auf dieser Stufe des Unterrichts anzumuthende Tiefe und Vollständigkeit der historischen Erkenntniss, der zweite über den philosophischen und Künstlergeist, mit welchem jener Stoff verarbeitet worden. Ein von *Einem* dieser beiden verworfener Aufsatz bleibt verworfen, obschon der andere Theil ihn billigte. Die Nothwendigkeit dieser Mitwirkung der philosophischen Klasse liegt im Wesen einer Kunstschule: die Mitwirkung des historischen Wissens aber soll uns dagegen verwahren, dass nicht in empirischen Fächern *a priori* phantasirt werde, statt gründlicher Gelehrsamkeit.

Am *Schlusse* des ersten Lehrjahres wird das Resultat der also vollzogenen Beurtheilung der eingegebenen Aufsätze, und die Namen derer, deren Ausarbeitungen gebilligt sind, bekannt gemacht; und es treten von ihnen diejenigen, *welche wollen*, zusammen, als der erste Anfang eines *lernenden Subjects*, in höherem und vorzüglicherem Sinne, an unserer wissenschaftlichen Kunstschule. Welche wollen, sagte ich; denn obwohl die Ausfertigung eines Aufsatzes, und die Unterwerfung desselben unter die Beurtheilung des lehrenden Corps, diesen Willen vorauszusetzen scheint: so können mit dem ersten doch auch mancherlei andere Zwecke beabsichtigt werden, von denen zu seiner Zeit; alle Studirenden an unserer Universität können auch für diese Zwecke berechtiget werden; und es muss darum jedem, der sogar beitreten *dürfte*, überlassen werden, ob *er will*. Inzwischen wird die Fortsetzung unseres Entwurfes ohne Zweifel die sichere Vermuthung begründen, dass jeder wollen werde, der da dürfe.

§. 30.

Sie treten zusammen zu einer einzigen grossen Haushaltung, zu gemeinschaftlicher Wohnung und Kost, unter einer angemessenen liberalen Aufsicht. Ihre Bedürfnisse ohne alle Ausnahme, nicht ausgeschlossen Bücher, Kleider, Schreibmaterialien u. s. f. werden ihnen von der Oekonomieverwaltung in Natur gereicht, und sie haben, die Verwaltung eines mässigen Taschengeldes abgerechnet, wofür ein Maximum festgesetzt werden könnte, während ihrer Studienjahre mit keinem anderen ökonomischen Geschäfte zu thun. (Der Grund dieser Einrichtung ist schon oben angegeben worden; und auf die Einwendung, dass junge Leute auf der Universität zugleich das Haushalten mitlernen müssten, ist zu erwiedern, dass, falls dieselben bei uns das Ehrgefühl, die Gewissenhaftigkeit und die intellectuelle Bildung erhalten, die wir anstreben, es sich mit dem künftigen Haushalten von selbst finden werde; erhalten sie aber bei dem Grade der Sorgfalt, den wir anwenden werden, dieselbe nicht, so ist gar kein Schaden dabei, dass sie auch äusserlich verderben, und mag dies immer je eher je lieber geschehen.) Inwiefern aber diese Verpflegung *ihnen frei auf Kosten des Staates*, oder auf ihre eigenen Kosten gereicht werden solle, davon behalten wir uns vor, tiefer unten zu sprechen; und wollen wir mit dem Gesagten keinesweges unbedingt das Erste gesagt haben.

Mit diesem also zu Stande gebrachten Stamme tritt nun das lehrende Corps in das oben beschriebene innige Wechselleben. Sie werden fortdauernd erforscht und in ihrem Geistesgange beobachtet, sie haben den ersten Zutritt zu den Examinibus, Conversatorien, dem Umgange und der Berathung der Lehrer, und stehen in der Benutzung der vorhandenen literarischen Hülfsmittel jedem Anderen vor; auf ihre nächsten unmittelbaren und wohlbekannten Bedürfnisse rechnet immerfort der gesammte mündliche Vortrag der Kunstschule. Im Falle der würdigen Benutzung dieser Schule, die durch eine tiefer unten zu beschreibende Prüfung documentirt wird, stehen sie bei Besetzung der höchsten Aemter des Staates allen Anderen vor (und tragen den von Gottes Gnaden durch ein vorzügliches Talent ihnen geschenkten, und durch würdige Ausbildung jenes ersteren verdienten Adel).

Immerhin mögen neben ihnen andere Studirende an den vorhandenen Bildungsmitteln der Anstalt, welche recht eigentlich doch nur für jene sind, nach allem ihren Vermögen theilnehmen, und in freier Bildung jenen den Rang abzulaufen suchen, welches, falls es ihnen gelänge, auch nicht unanerkannt bleiben soll. Diese wachsen gewissermaassen wild, wie im Walde; jene sind eine sorgfältig gepflegte Baumschule, welche in alle Wege doch auch seyn soll, und aus welcher sogar dem Walde manches edlere Saamenkorn zufliegen wird. Jene sind *regulares*, und es wird wohl auch eine anständige deutsche Benennung für sie sich finden lassen; diese sind *irregulares*, blosse *Socii* und *Zugewandte*; und dies wären die beiden Hauptklassen, in die unser studirendes Publicum zerfiele.

§. 31.

Es würde auch fernerhin nach jedem abgelaufenen Lehrjahre denen, die bis jetzt noch unter den Zugewandten sich befänden, freistehen, durch gelungene Ausarbeitungen (indem gegen das Ende jedes Lehrjahres Aufgaben für dergleichen gegeben werden) ihre Aufnahme unter die Regularen nachzusuchen. Ausserdem würden diejenigen der jungen Inländer, welche vorzügliches Talent und Progressen von der niederen Schule zu documentiren vermöchten (über deren Grad und die Art der Beweisführung später etwas Festes bestimmt werden kann), gleich bei ihrem Eintritte auf die Universität ein Recht haben auf einen Platz unter den Regularen.

§. 32.

Es wäre zu veranlassen, dass gleich bei der Eröffnung der Universität, da es noch keine Regulare giebt, diejenigen, welche die Aufnahme unter sie durch Ausarbeitungen zu suchen gedächten, ebenso wie späterhin die Regularen es sollen, zu einem geinschaftlichen Haushalt zusammenträten. Diese, obwohl unter besonderer Aufsicht des Lehrinstituts stehend, wäre dennoch keine eigentliche öffentliche, sondern eine Privatanstalt, und die Mitglieder lebten nicht, wie es mit den Regularen unter gewissen Bedingungen wohl der Fall seyn kann, auf Kosten des Staates, sondern auf die eigenen, die jedoch, ganz wie bei den Regularen, gemeinschaftlich verwaltet würden. Es könnte auch denjenigen unter diesen Vereinigten, welche beim Anfange des zweiten Lehrjahres nicht unter die Regularen aufgenommen, und so aus dieser ersten Verbindung in eine neue hinübergenommen würden, nicht verwehrt werden, in dieser ihrer ersten Verbindung fortzuleben, indem sie zufolge des vorhergehenden §. beim Anfange des künftigen Lehrjahres glücklicher seyn können, und so *Candidaten* der *Regel* zu bleiben. Es könnten zu ihnen hinzutreten, um denselben Anspruch zu bezeichnen, andere, die bisher unter den Zugewandten sich befanden, desgleichen die von der niederen Schule Kommenden, die nicht schon von daher das Recht, unmittelbar unter die Regularen zu treten, mitbringen. Diese machen nun eine dritte Klasse der bei uns Studirenden, ein Verbindungsglied zwischen den Regularen und den Zugewandten: *Novizen*. Sie sind schon durch die Natur der Sache, indem die Lehrer wissen, dass vorzüglich aus ihrer Mitte beim Anfange des neuen Lehrjahres sie das Collegium der Regularen zu ergänzen haben werden, der besonderen Beachtung derselben empfohlen.

§. 33.

Damit nun nicht etwa die Zugewandten, — denn von den Novizen, die ihren Anspruch auf die Regel durch ihr Zusammenleben bekennen, ist dies nicht zu befürchten — um der grösseren Licenz willen, jemals versucht werden, sich für vornehmer zu halten, denn die Regularen, soll der Vorzug der letzteren sogar äusserlich anschaubar gemacht werden durch eine *Uniform*, die kein Anderer zu tragen berechtigt sey, denn sie und ihre ordentlichen Lehrer. Damit dieser Rock gleich anfangs die rechte Bedeutung erhalte, sollen sogleich von Eröffnung der Universität an die ordentlichen Lehrer diese Uniform gewöhnlich tragen, also dass im ersten Lehrjahre nur sie, und diejenigen, die in demselben Verhältnisse mit ihnen zur Universität stehen, damit bekleidet seyen; später, nach Erneunung des ersten Collegiums von Regularen, sie auf diese fortgehe, und so ferner bei allen folgenden Ergänzungen des letzteren. —

§. 34.

Diese Einrichtung soll zugleich die äussere sittliche Bildung unserer Zöglinge unterstützen, und die Achtung derselben bei dem übrigen Publicum befördern und sicherstellen. Gründliches und geistreiches Treiben der Wissenschaft veredelt ohnedies ganz von sich selbst; überdies wird für die Entwickelung der Ehrliebe und des Gefühls für das Erhabene, als das eigentliche Vehiculum der sittlichen Bildung des Jünglings, durch Beispiel und Lehre gesorgt werden; die Ordnung aber kommt durch die getroffene Einrichtung von selber in seinen Lebenslauf: und so ist für die innere Bildung gesorgt.

Die äussere wird, bei entwickelter Ehrliebe, der Gedanke unterstützen, dass sein Rock ihn bezeichne, und dass dieses Kleid nicht im Müssiggange auf den Strassen sich herumtreiben, oder wohl gar an gemeinen Orten und bei Zusammenläufen sichtbar werden, sondern dass es, als Mitglied der Gesellschaft, nur in Ehrenhäusern erscheinen dürfe. Was aber Ehrenhäuser sind, wird man ihm sagen, und auf alle Weise die Erlaubniss, in solchen Häusern ihn zu empfehlen, zu verdienen suchen. (Z. B. mag immerhin beim jetzigen Zustande der Dinge unter gewissen Umständen ein ehrliebender Jüngling, der in ein Duell verflochten worden, Entschuldigung verdienen, so soll doch unser Zögling durchaus keine finden *darüber*, dass er sich erst unter Pöbel, von welcher Geburt derselbe auch übrigens seyn möge, begeben, wo dergleichen möglich war. Dahin werde der *point d'honneur* des ganzen Corps gerichtet. Feige übrigens sollen sie nicht werden.)

Nach aussen hin ist gegen die Hauptquelle der Verachtung im Leben, Unordnung im Haushalt und Schuldenmachen, unser Zögling gesichert. Dass bei Excessen, deren Urheber unbekannt bleiben sollten, nicht auch unschuldig, wie dies in den Universitätsstädten wohl zu geschehen pflegt, dies Corps als der stets vorauszusetzende allgemeine Sünder aufgestellt werde, dagegen werden die Lehrer sich durch die Vorstellung schützen: Habt ihr unsern Ehrenrock bei dem Excesse gesehen? Habt ihr dies nun nicht, so verleumdet nicht unsere Zöglinge, denn diese gehen nie aus, ausser in diesem Rocke: und sie (diese Lehrer) werden überhaupt alles Ernstes auf die Ehre ihrer Zöglinge und auf alle die Einrichtungen halten, die ihnen möglich machen, dies mit ihrer eigenen Ehre zu thun.

§. 35.

Die ***Zugewandten*** stehen, da sie weder eigentliche Mitglieder unserer Anstalt, noch eigentliche angesessene Bürger sind, unter der allgemeinen Polizei, und es muss diese, ohne alle Mitwirkung von Seiten der Anstalt, und ganz auf ihre eigene Verantwortung, die Einrichtungen, wodurch den übrigen Bürgern die gehörige Garantie in Hinsicht dieser Fremden geleistet werde, treffen. Nicht anders würde es sich mit den Novizen verhalten; welche jedoch, da sie eine Einheit bilden, und ein sichtbares Band dieser Einheit an ihrer ökonomischen Verwaltung haben, eine tüchtigere Garantie zu geben, auch durch diesen ihren Repräsentanten in Unterhandlung mit der Polizei zu treten vermögen, und so, in Absicht der Individuen, einer liberaleren Gesetzgebung unterworfen werden können, als die ersteren. Nun aber steht die Lehranstalt mit diesen beiden Klassen noch in einem engeren Verhältnisse, denn die übrigen Bürger, und es ist der allgemeinen Polizei völlig fremd, dasjenige, was aus diesem engeren Verhältnisse hervorgeht, zu ordnen. Demnach fielen die dahin gehörigen Anordnungen dem Institute, als dem einen und vorzüglichsten Theilnehmer des abzuschliessenden Contractes anheim. — Diese Klassen haben zu allen von der Schule getroffenen Lehranstalten den Zutritt; da aber ferner die Schule weder um ihre wissenschaftlichen Fortschritte, noch um ihre Aufführung sich im mindesten bekümmert, so beschränkt sich ihr Recht an diese lediglich auf den Punct, ***sich gegen die Verletzungen, welche aus der Ertheilung dieses Zutrittes entstehen könnten*** (denn gegen andere Verletzungen schützt auch sie die allgemeine Polizei), ***zu schützen.***

Dergleichen Verletzungen würden seyn: Störung der Ruhe und Ordnung in den Lehrübungen, zu denen sie den Zutritt erhalten; Verletzung der Achtung, die das Verhältniss des Lernenden zum Lehrer, oder der Zugewandten zu denen, um deren willen die Anstalt eigentlich da ist, erfordert; endlich könnten, bei dem bekannten Eigendünkel und der verkehrten Reizbarkeit der gewöhnlichen Studirenden, aus dem, Dingen der ersten und zweiten Art entgegengesetzten Widerstande der Lehrer andere gröblichere Beleidigungen und Angriffe erfolgen, welche, als erfolgt lediglich aus dem verstatteten Zutritte, nicht nach allgemeinen polizeilichen Grundsätzen, sondern nach strengeren beurtheilt werden müssten.

Es müsste demzufolge zwischen der Lehranstalt und jedem Individuum der Contract, durch den das letztere das Recht des Zutrittes erhält und sich auf die Bedingungen, unter denen es dasselbe erhält, verpflichtet, durch einen ausdrücklichen Act abgemacht werden. Dieser Act ist die *Inscription*; die Bedingungen aber sind die *Gesetzgebung* für den Zugewandten, welche, da das übrige Verhältniss desselben zu anderen Bürgern eine Sache der Polizei ist, durchaus nur sein Verhältniss zur Lehranstalt, *als solcher*, zu bestimmen hat. Die Novizen können, aus dem schon der Polizei gegenüber angegebenen Grunde, auch in dieser Beziehung unter eine mildere Gesetzgebung gesetzt werden.

Der Act der Inscription und Verpflichtung auf die Gesetze ist ein juridischer, und wird drum am schicklichsten, sowie die unten zu bezeichnenden Justizgeschäfte einem besonders zu ernennenden *Justitiarius* der Lehranstalt anheimfallen.

Da die Anstalt in gar kein anderes Verhältniss mit den Zugewandten eingeht, als auf die Erlaubniss des Zutrittes, so bleibt ihr auch kein anderes Zwangsmittel übrig, als die Zurücknahme dieser Erlaubniss. Dieses kann geschehen im *Besonderen* oder im *Allgemeinen*. In Absicht des ersteren muss es jedem einzelnen Lehrer, auf seine eigene Verantwortung vor seinem Gewissen, freistehen, einen Zugewandten, dessen Unruhe und Zerstreutheit ihn oder sein Auditorium stört, oder der ihn oder seine mit ihm enger verbundenen Schüler beleidigt hat, den Zutritt zu seinen Lehrübungen für eine gewisse Zeit, oder auch auf immer, zu untersagen; und das ganze lehrende Corps muss ihn hiebei, durch die Verwarnung vor grösserem Uebel, auf seine blosse Anzeige unterstützen. Das zweite erklärt sich selbst; und sind die Fälle, — unter die der, dass jemand der Verweisung eines einzelnen Lehrers aus seinem Auditorium nicht Folge geleistet hätte, mit gehört, — durch das Gesetz festzustellen. Sollte, bei Verborgenheit der Urheber beleidigender Attentate, etwas erst ausgemittelt werden müssen, so fällt diese Untersuchung dem Justitiarius der Universität anheim, vor dessen Gericht sich der Inscribirte, bei Strafe der Relegation *in contumaciam*, zu stellen hat. Bisherige Universitäten, z. B. die Nutritoren der Jenaischen Universität und derselben Senat, haben angenommen, dass es in solchen Fällen für die Verurtheilung keinesweges des strengen juridischen Beweises bedürfe, sondern dass ein dringender Verdacht dazu hinreiche; indem ja nicht irgend eine Strafe zugefügt, sondern nur eine frei ertheilte Erlaubniss wiederum zurückgenommen werde, weil deren Fortdauer gefährlich scheine; und der Verfasser dieses ist der Meinung, dass diese recht haben, und dass auch wir denselben Grundsatz aufzunehmen hätten. Der Justitiarius ist in dieser Qualität, als Verwalter des Rechtes des Institutes, sich selbst zu schützen, demselben verantwortlich.

Mit der Zurücknehmung der Inscription ist, theils um die Mitglieder der Universität gegen den ferneren Ueberlauf und die Rache der Entlassenen zu sichern, theils, weil ein solcher gar keinen Grund mehr aufweisen kann, seinen Aufenthalt an diesem Orte fortzusetzen, die Verweisung aus der Universitätsstadt und ihrer nächsten Nachbarschaft, oder die *Relegation* natürlich verknüpft. Die Pflicht, über diese zu halten, fällt der Polizei, die in dieser Rücksicht gar nicht Richter oder Revisor des Urtheils, sondern lediglich Executor des schon gesprochenen Urtheils ist, anheim; und müsste gegen diese, falls sie ihre Pflicht lässig betriebe, die Universität als Kläger auftreten.

(Sollte in dieser Ansicht einige Richtigkeit seyn, so würde daraus auch erhellen, wie die bisherige Justizverwaltung auf Universitäten, bald in der Voraussetzung, dass die Universität nicht mehr dürfe, als eine Erlaubniss zurücknehmen, die sie selbst gegeben, bald, indem sie zugleich das ihr fremde Geschäft der Polizei und der Civiljustiz ausüben sollte, endlich, indem ihr auch ein Gefühl ihrer Vater- und Erzieherpflichten entstand, geschwankt, und bald zu viel, bald zu wenig gethan habe. Hier ist durch die Trennung zwei sehr verschiedener Klassen von Studirenden der Widerspruch gelöst; und durch die anheimgegebene Freiheit, zu welcher Klasse jemand gehören wolle, das persönliche Recht behauptet.)

§. 36.

In Absicht der Verknüpfung der Relegation mit der Zurücknahme der Inscription, die bei Fremden ganz unbedenklich ist, dürfte in dem Falle, da die zu Relegirenden ihren elterlichen Wohnplatz in der Universitätsstadt hätten, billig das Bedenken eintreten, ob die Universität, sowie sie ohne Zweifel das Recht hat, diese aus ihren Hörsälen zu verweisen, auch das Recht habe, sie aus ihrem väterlichen Hause zu vertreiben. Da inzwischen, falls man ihr dieses Recht absprechen müsste, sie gegen diese durchaus nicht weniger gefährlichen Jünglinge ohne eine besondere Einrichtung nicht gesichert werden könnte, so wäre als eine solche besondere Einrichtung vorzuschlagen: 1) dass Söhne aus der Universitätsstadt, falls sie nicht etwa schon als Mitglieder einer niederen Schule das gute Zeugniss dieser ihrer Lehrer für sich hätten, sich einige Zeit vor der Inscription zu derselben anmelden müssten, und von da an beobachtet würden, und dass man ihnen, falls diese Beobachtung Bedenklichkeit gegen sie einflösste, die Inscription verweigern könne. 2) Dass ihre Eltern eine namhafte Summe als Caution für sie stellten, deren erste Hälfte im Falle der Zurücknahme der Inscription, statt der Relegationsstrafe, mit der sie dermalen verschont blieben, verfiele; dass aber, falls sie hinführo von neuem sich einiger Excesse gegen die Lehranstalt schuldig machten, auch die andere Hälfte verfiele, und sie dennoch relegirt würden. Sollten Eltern diese Caution stellen nicht können oder wollen, so müssen sie sich es eben gefallen lassen, dass auch ihre Söhne im Falle der Verschuldung relegirt werden; sowie bisher zuweilen sogar Professoren sich haben gefallen lassen müssen, dass ihren unfertigen Söhnen dieses begegnet; indem es gänzlich in dem freien Vermögen aller Studenten in der Welt beruhet, diejenigen Handlungen, welche Relegation nach sich ziehen, und deren Katalog bei uns, die wir der Polizei und dem Civilgerichte überlassen würden, was ihres Amtes ist, gar nicht gross seyn würde, zu unterlassen.

§. 37.

Die Regularen werden vom Staate und seinem Organe, der allgemeinen Polizei (denn mit der Civiljustiz könnte wohl die Oekonomieverwaltung derselben, keinesweges aber ein Einzelner von ihnen zu thun bekommen), betrachtet als ein Familienganzes, das als solches für seine Mitglieder einsteht. Wäre von den letzteren gesündigt, so ist freilich das Ganze zur Verantwortung und Strafe zu ziehen; dagegen bleibt die Bestrafung des einzelnen Mitgliedes der Familie selbst überlassen und wird im Schoosse derselben vollzogen, und ist väterlich und brüderlich, und soll dienen als Erziehungs-, keinesweges aber als schreckendes Mittel. Nur wenn ein Individuum vom Körper abgesondert und ausgestossen werden müsste, könnte es wieder als Einzelner dastehen, und dem Forum, für welches es sodann gehörte, anheimfallen.

Es erhellt, dass ohne vorhergegangene Degradation und Ausstossung keine der bisher aufgestellten gesetzlichen Verfügungen auf die Regularen passen, und dass für sie weder Justitiarius oder Relegation, oder dess etwas stattfinde. Durch die blosse Ausstossung könnten sie doch nicht weniger werden, als das, was sie ohne Einverleibung in das Corps der Regularen gewesen seyn würden, *Zugewandte*, und erst als solche müssten sie von neuem sich vergehen, um der Polizei oder dem Justitiarius, welchem sie ja von nun an erst anheimfallen, verantwortlich zu werden. Dass die Fälle, in denen ein Familienganzes seine Mitglieder nicht vertreten kann, z. B. Criminalfälle, ausgenommen sind, dass aber auch sodann die Degradation der Auslieferung an den Richter vorhergehen müsse, ist unmittelbar klar.

Die Regularen hätten sonach zuvörderst für sich eine Regel zu finden, nach der die Möglichkeit solcher Fälle so gut als aufgehoben, und überhaupt alle Vorkehrungen so getroffen würden, dass die Polizei keine Gelegenheit fände, von ihnen Notiz zu nehmen: sodann ein Ephorat und Gericht zu errichten, das über die Ausübung dieser Regel hielte. Ohne dies würde in dem Hause, in welchem sie beisammen wohnten, ein alter ehrwürdiger Gelehrter, der selbst einst mit Ruhm und Verdienst Lehrer am Institut gewesen wäre, als der unmittelbarste Hausvater der Familie, mit ihnen wohnen und leben. (Sollte späterhin die Gesellschaft also anwachsen, dass sie in mehrere Häuser vertheilt werden müsste, so müsste diese nicht etwa durch die Benennung verschiedener Collegia getrennt, sondern das Einheitsband müsste durch die Gemeinschaftlichkeit Eines Hausvaters und durch andere Mittel auch äusserlich sichtbar bleiben.) Dieser wäre der natürliche Präsident dieses Familiengerichts. Ferner sind natürliche Beisitzer desselben alle ordentlichen Lehrer an der Anstalt, indem ja deren eigene Ehre von der Ehre ihres Zöglings abhängt; und könnten dieselben, zur Sparung ihrer Zeit, *abwechselnd* in demselben sitzen. Endlich wären, damit ein wahrhaftes Familien- und Brudergericht entstände, aus den Regularen selbst, nach einer leicht zu findenden Regel, Beisitzer zu ernennen. Deren richterliche Verwaltung trüge nun den oben angegebenen Grundcharakter, die Verhandlungen aber und Richtersprüche derselben blieben durchaus im Schoosse dieses Corps; hierüber anderen etwas mitzutheilen, würde betrachtet als eine Ehrlosigkeit, die unmittelbar die Ausstossung nach sich ziehen müsste.

Eine ähnliche Einrichtung können die Novizen, falls sie eine Verwaltung finden, deren Garantie die Polizei annehmen will, treffen. Nur haben sie keinen Anspruch auf den Beisitz der ordentlichen Lehrer in ihrem Familiengerichte; es kann ihnen aber erlaubt werden, ausserordentliche Professoren, von denen zu seiner Zeit, oder auch andere brave Gelehrte, zu diesem Beisitze einzuladen. Ueberhaupt, so ähnlich auch das Noviziat jetzt oder künftig dem Collegium der Regularen werden möchte, so bleibt doch immer der Hauptunterschied, dass das letztere unter öffentlicher Autorität und Garantie steht, das erste aber ein mit Privatfreiheit zu Stande gebrachtes Institut ist, dessen Mitglieder von Rechtswegen keinen grösseren Anspruch haben, denn die Zugewandten, und die die Begünstigungen, welche Polizei und Universität ihnen etwa geben, nur anzusehen haben als ein freies Geschenk, das ihnen auch wieder entzogen werden kann.

§. 38.

Durch das Bisherige ist nun auch die Entstehung des *lernenden Subjectes* in seinen verschiedenen Abstufungen, und wie dasselbe immerfort ergänzt und erneuert werden solle, beschrieben. Wir können nunmehro auch an eine weitere Bestimmung des schon oben im Allgemeinen aufgestellten lehrenden Subjectes gehen.

Auf den bisherigen Universitäten war es Doctoren und ausserordentlichen Professoren erlaubt, sich im Lesen zu versuchen und zu erwarten, ob ein Publicum sich um sie herum versammeln werde. Haben dieselben schon auf einer anderen Universität das Recht, Vorlesungen zu halten, gehabt, so können auch wir es ihnen erlauben. Im entgegengesetzten Falle mögen sie das anderwärts Gebräuchliche auch bei uns leisten. Die eigentlichen Lehrer für die Regularen und die, so es zu werden streben, sind freilich die encyklopädischen Lehrer, die ja auch die entscheidenden Aufgaben geben, sowie die von diesen etwa eingesetzten Lehrer des Theils eines Faches, welche, obwohl Unterlehrer, dennoch *ordentliche* Lehrer sind. Für diese, die wir immer insgesammt *ausserordentliche* Professoren nennen könnten, blieben demnach die Zugewandten übrig, an denen sie sich versuchen könnten. Dennoch sollen auch nicht nur Regulare, und zwar die geübtesten und befestigtsten, von dem encyklopädischen Lehrer des Faches zur Besuchung ihrer Vorlesungen ernannt werden, sondern auch dieser Lehrer selbst und andere Lehrer befugt seyn, denselben insoweit beizuwohnen, bis sie einen bestimmten Begriff von den Kenntnissen und dem Lehrertalent des Mannes sich erworben.

Die erste Erlaubniss zu lesen geht nur auf Ein Lehrjahr. Nach Verfluss desselben muss abermals um dieselbe eingekommen werden, und es kann diese nach Befinden der Umstände erneuert oder verweigert werden; oder auch der zweckmässig befundene Lehrer kann als ordentlicher Unterlehrer oder auch als Encyklopädist, wenn der vorherige abgehen will, ernannt werden.

Die Entscheidung über beide Gegenstände hängt, wie bei Beurtheilung der Aufsätze, ab von der Klasse des Faches, so wie von der philosophischen Klasse, wo die erstere über die Gründlichkeit der empirischen Erkenntniss, die zweite über die philosophische Freiheit und Klarheit entscheidet. Auch hier müssen für ein bejahendes Urtheil beide Stimmen sich vereinigen, indem jede Klasse erst unter sich und für sich einig seyn muss, und ihre Stimme hier nur für eine gezählt wird. Da jedoch, so wie das Alter beschuldigt wird, jeder Neuerung zuweilen sich feindselig zu zeigen, ebenso die kräftigere Jugend von Eifersucht gegen fremdes Verdienst nicht immer ganz frei zu sprechen ist, so müsste bei einem die Erlaubniss zu lesen, oder die Anstellung eines Lehrers betreffenden Falle fürs erste jede besondere Klasse (die hier requirirte empirische, so wie die philosophische) zuvörderst in sich selber in zwei Theile getheilt werden, den *Rath der Alten*, und den *der ausübenden Lehrer*, und nur wenn diese beiden Theile Nein sagten, hätte die Klasse Nein gesagt, dagegen auch das einseitige Ja des einen Rathes zum Ja der Klasse würde. Dadurch würde hervorgebracht, dass weder die Neuerungsfurcht des einen, noch die Eifersucht des anderen Theiles den Fortschritt zum Besseren hindern könnte, und diesen beiden Dingen an einander selber ein wirksames Gegengewicht gegeben; wo aber beide Theile Nein sagten, da würde wohl ohne Zweifel das Nein die richtige Antwort seyn.

(Uebrigens wird eine solche Eintheilung unseres gelehrten Corps in einen Senat der Alten und der Lehrer zu seiner Zeit aus dem Wesen des Ganzen, ganz ohne Rücksicht auf das soeben erwähnte besondere Bedürfniss, sich sehr natürlich ergeben.)

§. 39.

Eine Auswahl der Regularen in jedem Fache wird beim Fortgange der Anstalt, als ein Professorseminarium, ohnedies unter der Aufsicht der ordentlichen Lehrer zu den Geschäften des Lehrers angehalten werden. Diesen könnte, wenn sie aus der Klasse der Studirenden herausgetreten und zu ***Meistern*** ernannt worden, das Recht zu lesen auf dieselbe Weise ertheilt werden, so wie aus ihnen die Lehrstellen nach derselben Regel sehr leicht besetzt werden. Doch würden uns immerfort auf jeder Stufe unserer Vollendung zu uns kommende fremde Lehrer, auf die §. *praeced.* erwähnte Weise, willkommen seyn, und wir dadurch gegen jede Einseitigkeit des Tones uns zu verwahren suchen.

§. 40.

Die Verwaltung des Lehramtes, besonders nach unseren Grundsätzen, erfordert jugendliche Kraft und Gewandtheit. Nun ist wenigen die Fortdauer dieser jugendlichen Frischheit bis in ein höheres Alter hinein zugesichert; auch fällt die Neigung der meisten originellen Bearbeiter der Wissenschaft in reiferen Jahren dahin, ihre Bildung in einer festen und vollendeten Gestalt niederzulegen in das Archiv des allgemeinen Buchwesens, und es ist sehr zu wünschen, dass dies geschehe, und ihnen die Zeit und Ruhe dazu zu gönnen. Wir müssen darum nicht anders rechnen, als dass wir die Lehrer an unserer Anstalt nur auf eine bestimmte Zeit beibehalten wollen. Alle diejenigen, mit denen das Institut zuerst beginnt, werden sich bald nach der ehrenvoll verdienten Ruhe sehnen, und gern den Zeitpunct ergreifen, da unter ihnen ein jüngeres Talent sich gebildet hat, das ihren Platz würdig besetze. Alle während des Fortganges des Instituts neu angestellte Lehrer sind nur auf einen bestimmten Zeitraum (etwa für die Periode, innerhalb welcher das studirende Publicum sich zu erneuern pflegt) anzunehmen, nach dessen Ablaufe bēide Theile, die Universität und der Lehrer, auf die §. 38 beschriebene Weise, den Contract erneuern oder auch aufheben können.

§. 41.

Um im ökonomischen Theile solcher Verhandlungen dem bisher oft stattgefundenen anstössigen Markten zwischen Regierungen und Gelehrten, indem die ersteren zuweilen von der Verlegenheit eines wackeren Mannes Vortheil zu ziehen suchten, um seine Kraft und sein Talent wohlfeilen Kaufes an sich zu bringen, die letzteren zuweilen auch mit dem Gehörigen sich nicht begnügen mochten, und ihre übertriebenen Forderungen durch theils mit List an sich gebrachte auswärtige Vocationen unterstützen, in der Zukunft und für unser Lehrinstitut vorzubauen, mache ich folgenden Vorschlag:

Entweder sind diese Lehrer Inländer, und auf unserem Institute, wohl gar als Regulare, wie zu erwarten, gebildet, so hat das Vaterland ohnedies den ersten Anspruch auf ihre Kräfte, so wie *sie* Anspruch auf die Fürsorge desselben, in jedem Falle und ihr ganzes Leben hindurch, haben; oder sie sind Fremde, welche bei uns auch ihre Bildung nicht erhalten haben. Im letzten Falle fordere man von ihnen, dass sie, beim Eingehen irgend eines Verhältnisses mit uns, oder bei der Erneuerung eines solchen, sich erklären, ob sie ihr Fremdenrecht beibehalten, oder ob sie das völlige Bürgerrecht haben (sich *nostrificiren* lassen) wollen. Im ersten Falle müssen wir uns freilich gefallen lassen, dass, falls sie uns unentbehrlich sind, sie sich uns so theuer verkaufen, als sie irgend können; jedoch wird diese Verbindung immer nur auf einen Zeitraum eingegangen; und können wir etwa nach dessen Abfluss sie entbehren, so sollen sie wissen, dass wir uns sodann um sie durchaus nicht weiter kümmern werden, und sie gehen können, wohin es ihnen gefällt. Im zweiten Falle erhält der Staat an sie, und sie an den Staat alle Ansprüche, die zwischen ihm und den bei uns gebildeten Eingebornen stattfinden. Um nun in diesem letzteren Verhältnisse zugleich die persönliche Freiheit des Individuums sicher zu stellen, zugleich eine rechtliche Gleichheit des Individuums mit dem Staate, der bisher seinem Diener lebenslänglichen Unterhalt zusichern, von ihm aber zu jeder Stunde sich den Dienst aufkündigen lassen musste, hervorzubringen, und besonders, um dem Gelehrtenstande zu grösserer Moralität und Ehrliebe in Dingen dieser Art zu verhelfen, setze man den Anspruch auf lebenslange Versorgung, verhältnissmässig nach dem Fache, als *gleich einem gewissen bestimmten Capital*, das der des vollkommenen Bürgerrechts Theilhaftige dem Staate zurückzahle, wenn er dessen bisherige Dienste verlassen will. Ist er nun dem auswärtigen Berufer dieser Summe werth, so mag derselbe sie bezahlen, und er ist frei; aber es ist zu hoffen, dass dieser Fall nicht sehr häufig eintreten, und auf diese Weise wir mit der Beseitigung so mannigfacher Vocationen verschont bleiben werden.

§. 42.

Es ist, in der Voraussetzung dieser Einrichtung, bei der Frage, wie abgetretene Professoren zu versorgen seyen, nur von solchen die Rede, denen das vollkommene Bürgerrecht angeboren, oder von ihnen angenommen ist; indem diejenigen, welche dasselbe abgelehnt, nach ihrem Austritte nicht nur nicht versorgt werden, sondern es sogar eine feste Maxime unserer Politik seyn soll, dieselben sobald wie möglich entbehrlich zu machen.

Die bei uns erzogenen und beim Austritte aus den Studirenden des *Meisterthums* würdig befundenen Regularen haben ohnedies den ersten Anspruch auf die ersten Aemter des Staats, und man könnte auch immerhin den Lehrern, die das Institut beginnen werden, denselben Anspruch ertheilen, den man ihren späteren Zöglingen nicht wird versagen können. Dieser Anspruch und die Fähigkeit, dergleichen Aemter zu bekleiden, werden dadurch ohne Zweifel nicht vermindert, dass der Mann durch einige Jahre Lehramt es zu noch grösserer Gewandtheit in demjenigen wissenschaftlichen Fache, dessen Anwendung im Leben das erledigte Staatsamt fordert, und nebenbei zu grösserer Reife des Alters und der Erfahrung gebracht hat; es wäre vielmehr zu wünschen, dass alle diesen Weg gingen, und das Leben der ersten Bürger in der Regel in die drei Epochen des lernenden, des lehrenden und des ausübenden wissenschaftlichen Künstlers zerfiele. Weit entfernt daher, um die Anstellung ausgetretener Lehrer verlegen zu seyn, müssten wir, wenn wir auch sonst keines Corps der Lehrer bedürften, ein solches schon als Pflanzschule und Repertorium höherer Geschäftsmänner errichten, und bei eintretendem Bedürfnisse aus diesem Behälter zuweilen sogar den, der lieber darin bliebe, herausheben.

Dieses Bedürfniss austretender Lehrer für den Staat und den höheren Geschäftskreis desselben noch abgerechnet, bedarf auch für sich selbst als literarisches Institut solcher Männer. — Es giebt sehr weit von der Wurzel des wissenschaftlichen Systems abliegende, in ein sehr genaues Detail eines Faches gehende Kenntnisse, welche in die allgemeine Encyklopädie und den gewöhnlichen Kreis des Unterrichts an der wissenschaftlichen Schule nicht eingreifen, und ohne deren Kenntniss jemand ein sehr trefflicher Lehrer seyn kann. Doch kann das Bedürfniss auch dieser Kenntniss für Lehrer und Lernende eintreten; es muss daher das Mittel vorhanden seyn, sie irgendwo zu schöpfen. Dies seyen fürs erste die ausgetretenen Lehrer. Vielleicht arbeiten sie ohnedies an einem Werke, in welchem sie ihre individuelle Bildung in das allgemeine Archiv des Buches niederlegen wollen, zu dem ihnen die Musse zu gönnen ist. Nebenbei mögen auch Lehrer und Lernende sich bei ihnen Raths erholen über das, worin sie vorzüglich stark sind; oder auch vorkommenden Falles beide sie um einige Vorlesungen ersuchen, in Gottes Namen über ein orientalisches Wurzelwort, oder die Naturgeschichte eines einzelnen Mooses. Sie sind mit einem Worte Rath und Hülfe der jüngeren bei eintretenden Nothfällen im Wissen sowohl als der Kunst.

Indem sie nun doch nicht mehr eigentliche und ordentliche Lehrer an der Universität, und ihre noch fortdauernden Leistungen nur frei begehrte und frei gewährte Gaben sind, sind sie eine *Akademie der Wissenschaft*, im *modernen* (eigentlich französischen) Sinne dieses Wortes; und für die Universitätsangelegenheiten der oben erwähnte *Rath* der *Alten*. Mit ihnen tritt bei dergleichen Berathschlagungen das Corps der wirklichen Lehrer, als *Rath der ausübenden Lehrer* zusammen;

daher sind auch die letzteren natürliche Mitglieder der Akademie; und die gesammte Akademie ist, in Beziehung auf die Universität, der *Senat* derselben, nach den erwähnten beiden Haupttheilen in allen festzusetzenden besonderen Klassen.

Freie Mitglieder der Akademie bleiben auch die zu anderen Staatsämtern beförderten ausgetretenen Lehrer, und sie sind befugt, und, inwiefern es ihre anderen Geschäfte erlauben, ersucht an den Berathschlagungen derselben, als Mitglieder des Rathes der Alten, Theil zu nehmen (und sie werden gebeten werden, welche Decorationen auch sonst ihnen zu Theil geworden seyn dürften, dennoch zuweilen auch unsere Uniform, welche überhaupt jeder Akademiker trägt, mit ihren Personen zu beehren).

In dieser Akademie Schooss bleibt ihnen auch immer, welche Schicksale auch sonst auf ihrer politischen Laufbahn sie betroffen haben möchten, der ehrenvolle Rückzug, und ist ihnen da ein sorgenfreies, geehrtes Alter bereitet, indem der Charakter eines Akademikers *character indelebilis* wird.

§. 43.

Noch wäre, in derselben Rücksicht, um sichern Rath und Hülfe in jeder literarischen Noth zu finden, eine andere Art von Akademikern, die sogar niemals ordentliche Lehrer gewesen, anzustellen; ich meine jene lebendigen Repertorien der Bücherwelt, und die, welche gross und einzig sind in irgend einer seltenen Wisserei, obwohl sie es niemals zu einer encyklopädischen Einheit der Ansicht ihres Faches, oder zu einer lebendigen Kunst in demselben, gebracht haben, und darum als ordentliche Lehrer für uns nicht taugen. Wir wollen sie nur dazu, dass unser ordentlicher Lehrer diese lebendigen Bücher zuweilen nachschlage; die Klarheit und Kunstmässigkeit wird er dem bei ihm geschöpften Stoffe für die Mittheilung an seine Schüler schon selber geben.

(So starb vor mehreren Jahren zu Jena ein gewisser B. *), der mehrere Hunderte von Sprachen zu wissen sich rühmte, und von dem andere, auch nicht mit Unrecht, sagten, er besitze keine einzige. Dessenohnerachtet, glaube ich, würde auch der Besitz eines solchen uns wünschenswürdig seyn. Denn falls etwa, wie es denn in der That dergleichen Leute giebt, jemand glaubte, das gesammte menschliche Sprachvermögen sey im Grunde Eins, und die mancherlei besonderen Sprachen seyen nur, nach einem gewissen Naturgesetze, ohne einige Einmischung der Willkür fortschreitende weitere Bestimmungen und Ausbildungen jener Einen Wurzel, und es lasse sich sowohl diese Wurzel, als jenes Naturgesetz finden; und etwa einer unserer Akademiker an die Lösung dieser Aufgabe ginge, so würde diesem aus anderen Gründen nicht füglich anzumuthen seyn, dass er alle Sprachen der Welt wisse; es möchte sie aber neben ihm und für seinen Gebrauch ein solcher B. wissen, der wiederum immer unfähig seyn möchte, ein solches Problem zu denken und sein Wissen für die Lösung desselben zu gebrauchen. — So müssen wir denn den ganzen vorhandenen historischen Schatz aller Wissenschaft bei uns aufzuspeichern suchen, nicht um ihn todt liegen zu lassen, sondern um ihn einst mit organisirendem Geiste zu bearbeiten. Ist dies geschehen, dann wird es Zeit seyn, das *caput mortuum* wegzuschaffen; bis dahin wollen wir nichts wegwerfen oder verschmähen.)

---

*) Büttner (?).

So ist, nachdem der Theologie der Alleinbesitz der orientalischen Sprachkunde und der der Kirchengeschichte abgenommen worden, kaum zu erwarten, dass beides, bis auf seinen letzten bekannten Detail, in den gesammten encyklopädischen Unterricht der Philologie oder der Geschichte an unserer Kunstschule werde aufgenommen werden; dass wir sonach eines ordentlichen Lehrers der orientalischen Sprachen oder der Kirchengeschichte kaum bedürfen werden. Dennoch müssen immerfort Männer in unserer Mitte seyn, bei welchen jeder, der aus irgend einem Grunde das Bedürfniss hat, über das Encyklopädische hinaus bis zu dem äussersten Detail dieser Fächer fortzugehen, sein durch das blosse Buch nicht also zu befriedigendes Bedürfniss zu befriedigen vermag.

Uebrigens sind diese Anführungen nur als Beispiele zu verstehen. Eine systematische Uebersicht der Summe unserer Bedürfnisse in dieser Rücksicht, so wie die Angabe der bestimmten Männer, die wir zu diesem Behuf für den Anfang mit uns zu vereinigen hätten, werden die Berathschlagungen der oben erwähnten einzelnen Männer und Comités, welche auch über diesen Theil unseres Plans zu instruiren wären, an die Hand geben.

Auch diese Art von Akademikern besitzt alle Rechte eines solchen, und sitzt im *Rathe der Alten*.

§. 44.

Betreffend den Uebergang aus dem Corps der Lehrlinge in das der Lehrenden oder praktisch Ausübenden:

Der Regulare müsse am Ende seines Studirens documentiren, dass der Zweck desselben bei ihm erreicht worden, sagten wir oben. Da nun der letzte Zweck unserer Anstalt keinesweges die Mittheilung eines Wissens, sondern die Entwicklung einer Kunst ist, der in einer Kunst Vollendete aber Meister heisst, so würde jene Documentation darin bestehen, dass er sich als Meister bewähre.

Das Meisterstück würde am schicklichsten in einer zu liefernden Probeschrift bestehen, nicht über ein Thema freier Wahl, sondern über ein vom Lehrer seines Faches ihm gegebenes und *darauf* berechnetes, dass daran sich zeigen müsse, *ob der Lehrling die in seiner individuellen Natur liegende grösste Schwierigkeit*, die dem Lehrer ja wohlbekannt seyn muss, durch die kunstmässige Bildung seines Selbst besiegt habe. (Wählt er selbst, so wählt er das, wozu er am meisten Leichtigkeit und Lust hat; daran aber zeigt sich nicht der Triumph der Kunst; der Lehrer soll ihm das aufgeben, was für seine Natur das Schwerste ist, denn das Schwere mit Leichtigkeit thun, ist Sache des Meisters.) Ueber diese seine eigene Schrift nun, und auf den Grund derselben werde er, bis zur völligen Genüge des Lehrers, öffentlich examinirt.

Es sind zwei Fälle. Entweder wird in einem besonderen empirischen Fache das Meisterthum begehrt. In diesem Falle giebt der Lehrer dieses Fachs das Thema; die Prüfung aber, und das *tentamen* zerfällt in zwei Theile, von denen, wie auch bei den früheren Beurtheilungen der Aufsätze der Studenten, der Lehrer des Faches nach der Erkenntniss, und beim Candidaten des Meisterthums insbesondere darnach forscht, ob er sie in der Vollständigkeit und bis zu demjenigen Detail, bis zu welchem der mündliche und Bücherunterricht an der Kunstschule fortgeht, gefasst habe; die philosophische Klasse aber über die lebendige Klarheit dieser Erkenntniss die Prüfung nach allen Seiten hinwendet und versucht.

Oder der Candidat begehrte bloss in der Philosophie das Meisterthum: so würde er in Absicht des Themas sowohl, als der Prüfung auf den ersten Anblick lediglich der philosophischen Klasse anheimfallen, und die Empirie an ihn keine Ansprüche haben. Da inzwischen die Philosophie gar keinen eigentlichen Stoff hat, sondern nur das allen Stoff der Wissenschaft und des Lebens in Klarheit und Besonnenheit auflösende Mittel ist; und derjenige, der sich für einen grossen Philosophen ausgäbe, dabei aber bekennte, dass er weder etwas Anderes gelernt, vermittelst dessen, als eines Mittelgliedes, er seinen philosophischen Geist ins Leben einzuführen vermöchte, noch auch seine Philosophie unmittelbar von sich zu geben und sie anderen mitzutheilen verstände, ohne Zweifel der Gesellschaft völlig unbrauchbar, und keinesweges ein Künstler, sondern ein todtes Stück Gut seyn würde: so muss der, der sich auf die Philosophie beschränkt, wenigstens sein Vermögen sie mitzutheilen, und einen kunstmässigen Lehrer in derselben abzugeben, documentiren. Und so kann keiner als Meister in der Philosophie anerkannt werden, der sich nicht auch zugleich als *Doctor* derselben bewährt hat.

Nun ist es ferner gar nicht hinlänglich, dass er in dieser Fertigkeit des Vortrages seiner Klasse genüge; er soll auch Nichtphilosophen, dergleichen ja, wenn er das Lehramt einst im Ernste verwaltet, alle seine Lehrlinge anfangs seyn werden, verständlich werden können; und so fällt denn in dieser Rücksicht das Endurtheil von seiner eigenen Klasse an die empirischen Klassen insgesammt, die es durch aus ihrer Mitte ernannte Stellvertreter verwalten können. Hier also entscheidet umgekehrt die philosophische Klasse über die Richtigkeit des Inhalts, als Resultat der erlernten Kunst, die Gesetze des Denkens im Philosophiren frei zu befolgen, die empirischen über die Gewandtheit und Klarheit in dieser Kunst, die er durch den Vortrag darlegt. Mögen diese immerhin über das Vorgetragene kein Urtheil haben; der Vortrag selbst wenigstens muss ihnen als meistermässig einleuchten. — Es werden darum diejenigen, welche um das Meisterthum in der Philosophie nachzusuchen gedenken, sich schon früher in dem Lehrerseminarium geübt haben, da der philosophische Vortrag ohnedies der vollkommenste und das Vorbild alles anderen Vortrages bleiben muss, und darüber an unserer Kunstschule alles Ernstes zu halten ist.

Dagegen kann der empirische Gelehrte, der seine Kenntnisse vielleicht nur praktisch anzuwenden gedenkt, Meister seyn, ohne gerade Doctor seyn zu können. Macht er auch auf das Letztere Anspruch, und begehrt er an unserem Institute zu lehren, so muss er seine Fertigkeit darin noch besonders darthun, und hat er hierüber beiden, sowohl der philosophischen Klasse, als der seines Faches, Genüge zu leisten.

Es lässt sich auch den Zugewandten das Recht, das Meisterthum in Anspruch zu nehmen, nicht durchaus versagen. Da jedoch hierbei die, den Lehrern auch von allen schwachen Seiten ihrer individuellen Natur oder Erkenntniss weit besser bekannten, Regularen in Nachtheil kommen würden, so wäre von den Zugewandten in diesem Falle, für Herstellung der Gleichheit, zu fordern, dass sie wenigstens Ein Lehrjahr vor ihrer Erhebung zu Meistern ihren Anspruch dem Lehrer des Faches, so wie dem der Philosophie, bekannt machten, und dieses Jahr hindurch sich dem allseitigen Studium dieser Lehrer blossstellten. Könnten nicht diese beiden Lehrer am Ende des Jahres mit gutem Gewissen erklären, dass ihnen diese jungen Männer für die Absicht hinlänglich erkundet seyen, so müsste die Berathung über ihr Gesuch abermals ein Lehrjahr hinausgesetzt werden, während dessen sie zu diesen beiden in demselben Verhältnisse blieben, wie im ersten Jahre. Sie möchten auch an diese Lehrer für diese eigenlich nicht im

Kreise ihres Berufs liegende Mühe einen Ersatz auszahlen, der in jedem Falle, ob sie nun des Meisterthums würdig befunden wären oder nicht, verfiele.

Erst durch die Erlangung des Meisterthums beweist der Regulare seine würdige Benutzung des Instituts, und tritt ein in sein Recht des ersten Anspruchs auf die ersten Würden des Staats. Ganz gleich lässt sich ihm hierin nun einmal nicht setzen der Meister aus den Zugewandten, der uns die nähere Bekanntschaft mit seinem moralischen Charakter und seiner bisherigen sittlichen Aufführung versagt hat. Jedoch auch hierüber das Beste hoffend, und da er denn doch auch der Kunst Meister ist, könnte man ihm den ersten Anspruch da, wo kein Meister aus den Regularen sich gemeldet, zugestehen.

Den Regularen, die etwa in dem Gesuche des Meisterthums durchfielen, so wie Zugewandten, die keinen Anspruch darauf machten, möchte man immerhin den gewöhnlichen *Doctor*grad ertheilen, und mögen die empirischen Klassen über die dabei nöthigen Leistungen etwas festsetzen. Ein gewöhnlicher und gemeiner Doctor nemlich ist derjenige, der nicht zugleich auch, wie die früher oben angeführten, Meister ist; und es ist in diesem Falle mit den beiden letzten Buchstaben nicht eigentlich Ernst, indem wirklich Doctor zu seyn nur derjenige vermag, der Meister ist, sondern es ist jenes Wort nur euphemistisch gesetzt, statt *doctus*, einer der etwas erlernt hat.

Die rechten heissen Meister schlechtweg, und kann man den Doctor weglassen; wiewohl man auch, um den Unterschied noch schärfer zu bezeichnen, die letzten Titular-Doctoren nennen könnte. Die philosophische Klasse hat bei dergleichen Promotionen gar kein Geschäft; denn in ihr selber giebt es nur Meister und Doctor in Vereinigung; um die anderen Klassen aber bekümmert sie sich nur, wenn diese Anspruch auf den Rang des Künstlers machen, dessen diese letzte Art der Doctoren sich bescheidet.

Aus ihnen werden im Staate die subalternen Aemter besetzt. (Man creirte *magistros artium*, und in den neueren Zeiten, da der Magistertitel in Verachtung gerathen, hat man nur noch den für vornehmer geachteten Doctortitel führen mögen, da es doch offenbar weit mehr bedeutet ein Meister zu seyn, denn ein Lehrer. *Wir* haben mit jenen *magistris artium* gar nicht zu thun, da wir keinesweges *Künste* annehmen, und in denselben etwa bis auf Sieben zählen, sondern nur Eine, die Kunst schlechtweg, und diese zwar als unendlich, kennen; sondern unser Meister ist *artis magister* schlechtweg, der Kunst Meister, und es ist zu erwarten, dass die, die dieses Namens werth sind, sich seiner nicht schämen werden. Und so mögen sie denn immer Meister, schlechtweg ohne Beisatz und ohne das, auch nur verringernde, Herr, angeredet werden, und sich schreiben: der Kunst Meister.

Vor der Neuerung haben wir uns auch nicht zu fürchten, denn auch andere Universitäten machen Neuerungen, wie die Jenaische, die anfing gar keine *magistros artium* mehr, sondern nur Doctoren der Philosophie, zu creiren, oder die zu Landshut, die dermalen Doctoren der Aesthetik creirt.

Nun ist dieser *gradus magistri* dermalen nirgends vorhanden, und wir können uns denselben nicht ertheilen lassen. Ohne Zweifel aber wird das Meisterstück der die Kunstschule anfangenden Lehrer dann geliefert seyn, wenn sie andere Künstler gebildet haben. Indem sie nun mit gutem Gewissen diese für Meister erklären dürfen, erklären sie zugleich sich selbst dafür; sie erhalten den Grad, indem sie ihn ertheilen, und können ihn darum von da an auch führen.)

§. 45.

In allen den erwähnten Aufsätzen, so wie in denen über das Meisterthum und den damit zusammenhängenden *tentaminibus* wird die *deutsche* Sprache gebraucht, keinesweges etwa die lateinische. Der in diesem oft angeregten Streite dennoch niemals deutlich ausgesprochene entscheidende Grund ist der:

Lebendige Kunst kann ausgeübt und documentirt werden lediglich in einer Sprache, die nicht schon durch sich den Kreis einengt, sondern in welcher man *neu* und *schöpferisch* seyn darf, einer lebendigen, und in welche, als unsere Muttersprache, unser eigenes Leben verwebt ist. Als die Scholastiker in der lateinischen Sprache mit freiem und originellem Denken sich regen wollten, mussten sie eben die Grenzen dieser Sprache erweitern, wodurch es nun nicht mehr dieselbe Sprache blieb, und ihr Latein eigentlich nicht Latein, sondern eine der mehreren im Mittelalter entstehenden neulateinischen Sprachen wurde.

Wir haben für diese freie Regung unsere vortreffliche deutsche Sprache: das Latein studiren wir ausdrücklich als das abgeschlossene Resultat der Sprachbildung eines untergegangenen Volkes, und wir müssen es darum in dieser Abgeschlossenheit lassen.

Der Philolog, eben weil er sein Geschäft in diesem fest abgeschlossenen Kreise treibt, kann bei Interpretation der Klassiker sich der römischen, und, wie in Gottes Namen zu wünschen wäre, auch der griechischen Sprache bedienen; und es wäre den Zöglingen unseres Institutes anzumuthen, dass sie schon beim Austritte aus der niederen Schule diese Fertigkeit auch lateinisch zu reden und sich zu unterreden, gelernt hätten. Sollte man in gewissen Fällen, z. B. wo der Anspruch auf ein Schulamt ginge, nöthig finden, dass auch der Candidat des Meisterthums die Fortdauer und noch höhere Ausbildung dieser Fertigkeit zeigte, so könnte er dies thun, aber nur an Gegenständen jenes historisch geschlossenen Cyklus; wo aber ursprünglich schöpferisches Denken gezeigt werden soll, da wird die schon fertige Phrasis bald für uns denken, bald unser Denken hemmen; und darum bleibe bei diesem Geschäfte die todte Sprache ferne von uns.

§. 46.

Wir gehen über zur Oekonomieverwaltung unseres Instituts.

Es ist vor allem klar, dass ein zu *fester Einheit* organisirtes Verwaltungscorps dieser Geschäfte eingesetzt werden müsse, dessen höchste Mitglieder wenigstens aus dem Schoosse der Akademie selbst seyen, etwa ausgetretene Lehrer, indem nur diesen die gebührende Liebe sich zutrauen lässt, die übrigen aber diesen und der gesammten Akademie verantwortlich sind.

Um den Folgen aus der Veränderlichkeit des Geldwerthes für ewige Tage vorzubeugen, wären die Einkünfte des Institutes nicht auf Geld, sondern auf Naturalien festzusetzen, also, dass es z. B. zu einem bestimmten Termine von einem bestimmten Bezahler so und so viel Scheffel Korn zu ziehen hätte, die allerdings nicht in Natur, sondern in klingender Münze abgeliefert würden; nicht jedoch nach einem für immer festgesetzten Preise, sondern nach dem, den dieses Korn am Termine der Zahlung auf dem Markte wirklich hätte. Ebenso hätte es nun auch an seine Besoldeten terminlich so und so viel Scheffel Korn zu bezahlen.

§. 47.

Die beiden Hauptquellen von Einkünften, auf die wir fürs erste zu rechnen hätten, wären die Einkünfte des Kalenderstempels von der Akademie, sodann die der eingegangenen Universität Halle, inwiefern dieselben uns verbleiben, wozu noch die Verwaltung der *Zahlstellen* im Corps der Regularen, und späterhin andere, tiefer unten zu erwähnende, Hülfsquellen kommen würden. Nicht bloss darum, weil die Nation zahlt, sondern aus noch weit tieferen Gründen, soll dieselbe innigst mit dieser Angelegenheit verflochten werden, und unser Institut sehr deutlich als ein Nationalinstitut dastehen.

Wir werden dies auf folgende Weise erreichen. Da den eigentlichen wesentlichen Theil unserer Anstalt, um dessenwillen alles Andere da ist, das Corps der Regularen bildet, so werden die Stellen in diesem Corps vertheilt auf die *Kreise* und *Städte* der Monarchie,*) nach dem Maassstabe, wie jeder, gezwungen oder freiwillig, beiträgt. *Stellen,* nicht in dem Sinne, dass nur der aus dem Kreise oder der Stadt Gebürtige diese Stelle haben könne, sondern jeder, dem eine solche Stelle zukommt und sie begehrt, erhält sie ohne Verzug; sondern also, dass zwischen dem Besitzer der Stelle und dem Kreise oder der Stadt, dem sie zufällt, ein Verhältniss entstehe, wie zwischen Clienten und Patron; dass der Erstere glaube, so wie sein eigentlicher Geburtsort ihm zu dem natürlichen Leben, so habe dieser Kreis oder diese Stadt ihm zu dem höheren wissenschaftlichen Leben verholfen; dass die letztere an den Successen dieses ihres Alumnus den Antheil von Ruhm nehme, den die griechischen Städte an den aus ihnen stammenden Siegern in den olympischen Wettkämpfen nahmen; endlich, dass der Erstere, wie hoch er auch jemals emporsteige, dennoch zeitlebens zu dankbarem Gegendienste bei jeder Gelegenheit bereit sey, und aus dem Clienten ein Patron werde. Mehrere zarte sittliche Verhältnisse, die daher entspringen, abgerechnet, wird sich auch ein Interesse und eine Achtung für Wissenschaft durch die Nation als ein sie ehrenvoll auszeichnender Charakterzug verbreiten, der wiederum die Quelle grosser Ereignisse werden kann. Stellen ferner, nicht in dem Sinne, dass die Zahl derselben jemals geschlossen sey, vielmehr soll jeder, der es werth ist und es begehrt, aufgenommen werden; sondern dass die vorhandenen und besetzten nach diesem bestimmten Maassstabe unter die Kreise u. s. w. vertheilt werden. Auch dem *deutschen* Ausländer (wer von anderer Nation wäre, qualificirt sich wegen Abgang der Sprache nicht zum Wechselleben mit uns) soll, wenn er würdig ist, besonders wenn er beim Eintritte zugleich der Verpflichtung, die das vollkommene Bürgerrecht (§. 40.) mit sich führt, sich unterwürfe, die Aufnahme unter die Regularen nicht abgeschlagen werden. Doch würde, nach dem Grundsatze, dass mit dem Auslande nur der Repräsentant der Einheit des Staates zu verhandeln hätte, diese Erlaubniss nur der König ertheilen können, und wären somit alle an Ausländer gegebene Plätze *königliche*, keinesweges aber *Landes*-Stellen. Doch wäre der König zu ersuchen, diese Erlaubniss den von dem Lehrercorps vorgeschlagenen nicht leicht, und nicht ohne höchst bewegende Gründe zu versagen; indem, anderer Rücksichten zu schweigen, hierdurch die preussische Nation recht laut ihre Anerkennung des allgemeinen deutschen Bruderthumes documentirt, und auch dies in der Zukunft wichtige Ereignisse nach sich ziehen kann.

---

*) Wie es z. B. mit den Stellen an den sächsischen Fürstenschulen die Einrichtung ist; auch mit den weiterhin beschriebenen Modificationen.

§. 48.

Nach Maassgabe, wie jeder Theil des Landes beiträgt, sollten auf ihn die Stellen vertheilt werden, sagte ich. So möchte, ohne alle Rücksicht, ob dadurch die Verwaltung vereinfacht werde oder nicht, indem weit höhere Dinge (die wirkliche Beschäftigung der Nation mit diesem Gegenstande und derselben Folgen) zu beabsichtigen sind, der bisherige Kalenderpacht ganz aufgehoben werden, dagegen aber die Kreise und Städte sich selber taxiren, wie viele Scheffel Korn für diesen Stempel sie zahlen wollten, die sie hernach durch eigene Distribution der Kalender wieder beitrieben; wobei ihnen vorbehalten bleiben müsste, die Stempelgebühr nach Steigen oder Fallen der Kornpreise zu steigern oder zu verringern. Nach dieser ihrer Quote am Beitrage zum Ganzen richtete sich ihr Antheil an der Berechtigung auf Stellen. Falls nicht, was der Schreiber dieses in seiner dermaligen Lage nicht erkunden kann, dadurch eine andere, schon eingeführte Stempeltaxe aufgehoben würde, so könnte diese Einnahme noch auf folgende Weise vermehrt werden: dass durch alle Theile der Monarchie dasselbe Eine Maass und Gewicht eingeführt werde, was ohnedies seit langem sehr zu wünschen war. Die Bestimmung eines solchen, und des Mittels, es unwandelbar zu erhalten, ist ein natürlich einer Akademie der Wissenschaften anheimfallendes Geschäft. Die Uebereinstimmung mit diesem Grundmaasse und Gewicht wäre nun allen Maassen und Gewichten durch einen Stempel zu attestiren, dessen Ertrag dem Institute zu gut käme, und auf dieselbe Weise beigetrieben würde.

Ebenso würde das, woraus der bisherige Fonds der Universität Halle bestanden, auf Naturalien gesetzt, und denen, die es abzutragen schuldig sind, als Quote ihrer Berechtigung zur Besetzung der Stellen angerechnet.

§. 49.

Da die bei uns gebildeten Regularen den ersten Anspruch auf die ersten Stellen des Staates haben sollen, so würden, wenn noch andere Universitäten ausser uns in der Monarchie bestehen sollten, dieselben entweder auch sich zur Kunstschule, und zu diesem Behufe ein Corps von Regularen in ihrer Mitte bilden müssen; oder sie würden als reine Zugewandtheiten, in denen auch nicht einmal ein besserer Kern wirkte, zu betrachten seyn, und derselben Zöglinge ebenso am Verdienste wie am Rechte den unserigen nachstehen. Es ist zu befürchten, dass das erstere ihnen nicht sonderlich gelingen werde, indem wir, die wir ohnedies im Anfange nicht einmal auf Vollständigkeit für unseren Bedarf rechnen können, ihnen ohne Zweifel weder im Inlande noch im Auslande etwas für eine Kunstschule Taugliches übriglassen werden; dass sie sonach, bei dem besten Bestreben, dennoch in die zweite höchst nachtheilige Lage kommen würden. Und so dürfte denn vielleicht das in Anregung Gebrachte zugleich die Veranlassung werden, um über eine tiefere, bisher mannigfaltig verkannte Wahrheit die Augen zu öffnen.

Das Bestreben, die Schule und Universität recht nahe am väterlichen Hause zu haben, und in dem Kreise, in welchem man dumpf und bewusstlos aufwuchs, ebenso dumpf fortzuwachsen und in ihm sein Leben hinzubringen, ist unseres Erachtens zuvörderst entwürdigend für den Menschen; — denn dieser soll einmal herausgehoben werden aus allen den Gängelbändern, mit denen die Familien-, Nachbar- und Landsmannsverhältnisse ihn immerfort tragen und heben, und in einem Kreise von Fremden, denen er durchaus nichts mehr gilt, als was er persönlich werth ist, ein neues und eigenes Leben beginnen, und dieses Recht, das Leben einmal selbstständig von vorn anzufangen, soll keinem geschmälert werden; — sodann streitet es insbesondere mit dem Charakter des wissenschaftlichen Mannes, dem freier, über Zeit und Ort erhabener Ueberblick zukommt, den das Kleben an der Scholle aber, das höchstens dem gewerbtreibenden Bürger zu verzeihen, entehrt; endlich wird dadurch sogar die organische Verwachsung aller zu Einem und demselben Bürgerthume gehindert, und lediglich daher entstehen die Absonderungen einzelner Provinzen und Städte vom grossen Ganzen des Staates; daher, dass z. B. der Ostpreusse dem Brandenburger, der Thüringer dem Meissner, als etwas für sich bedeuten wollend, gegenübertritt, und man sich nicht wundern muss, dass z. B. der Baier dem Preussen gegenüber sich der gemeinsamen Deutschheit nicht entsinnt, da ja sogar der Ostpreusse zuweilen des gemeinsamen Preussens vergisst. Aus keinem in solcher Beschränktheit Aufgewachsenen ist jemals ein tüchtiger Mensch oder ein umfassender Staatsmann geworden. Wäre dieses Bestreben einmal in seiner wahren Natur erkannt, und so eingesehen, dass dasselbe keinesweges geschont, sondern ohne Barmherzigkeit weggeworfen werden müsse: so wäre auch kein Grund mehr vorhanden, warum mehrere Universitäten in derselben Staatseinheit bestehen sollten; es würde erhellen, dass der Ausdruck *„Provincialuniversität“* einen Widerspruch enthalte, indem die Universalität das Besondere aufhebt, und dass Ein Staat von Rechtswegen auch nur Eine Universität haben sollte. Sollen und müssen einmal diejenigen Bürger des gemeinsamen Staates, die nicht bestimmt sind, aus der unbeweglichen Scholle den Nahrungsstoff zu ziehen, durcheinandergerüttelt werden zu allseitiger Belebung: so ist dazu die Universität der einzig schickliche Ort, und mögen sie von da an wiederum nach allen Richtungen verbreitet werden, jeder, nicht dahin, wo er geboren ist, sondern wohin er passt, damit wenigstens an dieser edleren Klasse ein Geschlecht entstehe, das nichts weiter ist, denn Bürger, und das auf der ganzen Oberfläche des Staates zu Hause ist.

Nach diesen Principien müssten die anderen in der preussischen Monarchie vorhandenen Universitäten eingehen, und die Fonds derselben zu unserer Anstalt gezogen werden. Die in die neue Anstalt nicht herübergezogenen Lehrer könnten ihre Gehalte fortziehen, oder auch nach Maassgabe ihrer Brauchbarkeit anderwärts versorgt werden. (Einen Theil derselben würden wir, als die §. 42. beschriebene Art von Mitgliedern des Rathes der Alten, sogar nothwendig brauchen.) Diese herübergezogenen Fonds würden auf die Provinzen der eingegangenen Universitäten, als Quoten ihrer Berechtigung auf Stellen, vertheilt, zum Ersatze des verlorenen Rechtes im Schoosse der Familie den gelehrten Hausbedarf an sich zu bringen. Ueber unseren Plan gehörig verständiget, ist sogar zu hoffen, dass sie sich diese Abänderung gern werden gefallen lassen.

(Als Einwürfe dagegen erwähne ich zuvörderst einen, den man kaum für möglich halten würde, wenn er nicht wirklich gemacht würde, den *von der weiten Reise*. Gerade die Möglichkeit, junge Menschen vorauszusetzen, welche die Unbequemlichkeit eines Transportes scheuen, wie Bäume, oder vor den Gefährlichkeiten einer Reise, z. B. von Königsberg nach Berlin, sich fürchten, beweiset, wie nothwendig es seyn möge, dem Muthe mancher in der Nation hierin ein wenig zu Hülfe zu kommen. Oder ist der Kostenaufwand für ordinäre Post und Zehrung auf dieser kurzen Reise ihnen so fürchterlich, so könnte man ja den sich berechtigt glaubenden Provinzen aus den Fonds eine Reisestipendienkasse zugestehen, aus denen sie für die gar zu Dürftigen diese kleine Ausgabe bezahlten.

Sodann meint man: es könnte doch etwa einmal auf einer solchen Universität ein besonderer und interessanter Geist und Ton entstehen, den wir durch eine Aufhebung dieser Universität ganz unschuldig viele Jahre vor seiner Geburt morden würden, und man befürchtet, dass wir der Entwickelung der herrlichen Originalität innerhalb solcher kleinen Beschränkungen Eintrag thun würden. Hierauf dienet zur Antwort: dass zufolge der Zeit, in welcher die Wissenschaft steht, es in derselben nicht mehr Legionen Geister, die jeder für sich ihr Wesen treiben, sondern nur Einen, in seiner Einheit klar zu durchdringenden Geist giebt, für dessen ewige allseitige Anfrischung gerade an unserem Institute durch die sehr häufige Erneuerung des lehrenden Corps, und durch den offen geführten edlen Wettstreit aller miteinander, vorzüglich gesorgt ist; dass aber diese vorgebliche Originalität innerhalb localer Beschränkung nicht Originalität, sondern vielmehr *Caricatur* sey, welche, so wie den schlechten Geschmack, der an ihr sich labt, immermehr verschwinden zu machen, auch ein Zweck unserer Anstalt ist. Es bliebe nach Beseitigung dieser sich aussprechenden Einwürfe kein anderer übrig, als das dunkle Gefühl des Strebens, doch ja nichts umkommen zu lassen, indem allerhand, uns freilich nicht bekanntes Heil durch irgend eine

Zauberkraft daraus sich entwickeln könne, mit welchem, als selbst nicht auf deutliche Begriffe zu Bringendem, man in der Region deutlicher Begriffe nicht reden kann.)

§. 50.

Die Stellen der Kanoniker an den Hochstiften waren ursprünglich für den Unterricht eingesetzt, und die Einkünfte könnten diesem ersten Zwecke füglich zurückgegeben werden. Auf die gleiche Weise ist der Streit gegen die Ungläubigen, wozu die Johanniter-Maltheserritter gestiftet worden, nicht mehr an der Tagesordnung, wohl aber der geistige Krieg gegen Unwissenheit, Unverstand und alle die traurigen Folgen derselben; und könnten so auch diese Güter diesem Zwecke gewidmet werden. Sie würden auf dieselbe Weise, wie die früher erwähnten Einkünfte, als Recht auf Stellen unter die Beitragenden vertheilt.

Ich sage nicht, dass unser einiges Institut diese ohne Zweifel sehr grossen Hülfsquellen verschlingen solle. Dieses Institut muss für sich den Grundsatz der Verwaltung haben, dass ihm alles dasjenige, dessen es für die Erreichung seiner Zwecke bedarf, unfehlbar werde, dass es aber auch durchaus nichts begehre, dessen es nicht bedarf; noch kann es einen anderen haben, ohne durch überflüssiges Geschlepp und Gepäck sich selbst zur Last zu werden. Sodann wird zu bedenken seyn, dass auch der, demnächst sogleich zu reformirenden niederen Schule ihr Antheil zukomme; ferner, dass wenn es über kurz oder lang zu einer ernstlichen Reform der Volkserziehung kommen sollte, auch für die Unterstützung dieses Zweckes das Nöthige vorhanden seyn müsse. Wir wollen nur sagen, dass gerade die gegenwärtige Zeit der Verlegenheit benutzt werden könne, um jene bisher anders angewendete Güter für diesen grösseren Zweck des gesammten Erziehungswesens in Beschlag zu nehmen, und dass es unter anderen auch der Kunstschule freistehen müsste, von ihnen Gebrauch zu machen, falls einmal ihre anderen Quellen nicht ausreichend befunden würden. Selbst auf den Fall, dass zunächst, oder irgend ein andermal, der Staat für eigene Zwecke dieser Einkünfte bedürfe, worüber tiefer unten: so würde es immer ein freundlicheres Ansehen haben, wenn er sie zuerst für diesen, als Zweck der Nation unmittelbar einleuchtenden Zweck der Nationalerziehung in Beschlag genommen hätte.

§. 51.

Wie in Absicht der regularen Stellen überhaupt der Grundsatz feststeht, dass jedwedes Individuum, das zu einer solchen sich qualificirt, und sie begehrt, sie haben müsse, so steht in Absicht *der Zahlung* der Grundsatz fest, dass, wer zahlen könne, zahlen müsse, wer aber nicht zahlen könne, dieselbe, *inwiefern er nicht zahlen kann*, unweigerlich frei erhalte. Nicht die Zahlung qualificirt, sondern die anderweitige Leistung; und so soll auch der doppelt oder dreifach Zahlende dennoch, als Ausländer, bei dem Könige, als Inländer, bei einem Kreise, eine Stelle als freie Gunst nachsuchen, damit er wisse, dass es in unserer Anstalt noch etwas giebt, das für Geld nicht zu haben ist, und soll der etwanigen ökonomischen Rücksicht, dass man den Zahlung Anbietenden in Absicht der Proben der Würdigkeit gelinder behandle, durchaus kein Einfluss gestattet werden. Ebenso schliesst auch nicht das Unvermögen zu zahlen aus, sondern das geistige Unvermögen.

Die zu leistende Zahlung ist zu berechnen im Durchschnitte (am besten auch nach Scheffeln Getreide) auf die eben erwähnten, dem Zöglinge in Natur zu liefernden Bedürfnisse, auf Honorar an die Lehrer für Unterricht und Prüfung bei Ertheilung des Meisterthums, auf Gebrauch der öffentlichen literarischen Schätze u. s. w., und haben die Eltern oder Vormünder des zahlenden Zöglings der Oekonomieverwaltung Caution zu leisten auf die Zeit, für welche der Zögling in das Institut aufgenommen wird, indem man ihn, um späterhin ausbleibender Zahlung willen, ja nicht ausstossen könnte, dennoch aber die Verwaltung auf ihn als Zahler rechnet. Die Form dieser Sicherstellung wird leicht sich finden lassen. Und zwar werden alle jene in Rechnung kommende Gegenstände also berechnet, wie sie dem Zöglinge zu stehen kommen würden, wenn er einen Privathaushalt führte, keinesweges aber also, wie sie der alles im Ganzen an sich bringenden Verwaltung zu stehen kommen: wie denn dies, da dieser grosse Haushalt ohne Zutritt des Einzelnen als eine Einrichtung des Staates besteht, ganz billig ist, und schon dadurch zu Deckung der Freistellen ein Beträchtliches gewonnen werden kann.

Es ist zu hoffen, dass unsere reichen Häuser, deren Glanz ja sonst bei also getroffenen Einrichtungen in ihrer Nachkommenschaft erlöschen würde, den Zutritt zu unseren Regularen fleissig nachsuchen, und dass besonders unser Adel diese Gelegenheit mit Freuden ergreifen werde, um zu zeigen, dass es nicht bloss die versagte Concurrenz war, die ihn bei seinem bisherigen Range erhielt, sondern dass er auch bei eröffneter freier Concurrenz mit dem Bürgerstande denselben zu behaupten vermöge. Es könnte hierbei festgesetzt werden, dass die *Grafen* doppelte Zahlung leisteten, wie dies in Absicht der Collegienhonorarien auch bisher also gehalten worden; andere Adelige noch die Hälfte des ganzen Quantums zuschössen.

Freistellen müssen nicht nothwendig *ganze* Freistellen seyn, indem eine Familie, die zwar nicht alle diese Kosten zu tragen vermöchte, doch vielleicht einen Theil derselben tragen kann. Es kann also Viertel-, Halbe-, Dreiviertelfreistellen geben, nach Maassgabe des Vermögens der Familie.

Doch sollen ganz Unvermögende auch ganz freie Station erhalten; und es soll in Rücksicht dieser sogar eine Veranstaltung getroffen werden, wodurch sie beim einstigen Austritte aus dem Collegium der Regularen, wie dieser auch übrigens ausfallen möge, für die erste Zeit und bis zu einiger Anstellung gedeckt seyen.

Die Entscheidung über diese theilweisen oder ganzen Befreiungen fällt der ökonomischen Verwaltung des Institutes zu, welchem zu diesem Behufe die Eltern oder Vormünder des Zöglings genügende Einsicht in die Vermögensumstände desselben zu geben haben. Es muss bei dieser Einsicht Genauigkeit stattfinden, indem hierüber das Ehrgefühl der Nation selbst geschärft werden soll, und so, wie Armuth keine Schande, das Sicharmstellen und die Raubgier, welche den Ertrag milder Stiftungen wirklich Unvermögenden wegzunehmen sucht, zur grossen Schande werden sollen. Hinwiederum ist mild und freundlich dem wirklichen Unvermögen das Gebührende zu erlassen, und es ist darum klar, dass diese Verwalter für den Fortgang der Wissenschaften redlich interessirte, und talentvolle Jünglinge, auch wenn sie arm sind, herzlich liebende Männer, und also selbst *Akademiker*, wo möglich *ausgetretene Lehrer* seyn müssen.

Welcher nun unter den Zöglingen seine Stelle ganz, oder theilweise frei habe, braucht niemand zu wissen, ausser die Eltern oder Vormünder eines solchen und die erwähnten Verwalter; indem dieses die beiden Theile sind, welche die Abkunft geschlossen, und sind diese allerseits zur Verschwiegenheit zu verpflichten. Denn obwohl Armuth fernerhin keine Schande seyn soll, so soll doch so lange, bis es allgemein dahingekommen, dem zahlenden Zöglinge auch die Versuchung erspart werden, sich über den ihm bekannten Nichtzahler neben ihm zu erheben. Alle sollen in solche Gleichheit gesetzt werden, dass dem Reichsten das wenige, Anständigkeitshalber vielleicht nöthige Taschengeld von der Verwaltung nicht reichlicher gereicht werde, als dem ganz freien Armen. Nicht einmal der freigehaltene Zögling selbst braucht diesen Umstand zu wissen; denn obwohl wir für das Daseyn der Anstalt überhaupt die Dankbarkeit Aller, Zahler oder Nichtzahler, in Anspruch nehmen, so wollen wir doch dafür, dass jedes Talent, auch ohne Aequivalent in Gelde, bei uns Entwickelung findet, keinen besonderen Dank, indem wir dies für Pflicht, so wie für den eigenen Vortheil des Vaterlandes erkennen. Und so sind denn die an die Kreise zu vertheilenden Stellen keinesweges Kost- oder Freistellen, sondern es sind Stellen überhaupt. Jede mögliche Stelle kann auch Freistelle werden; nur weiss der Kreis selber nicht, wie es sich damit verhält, sondern nimmt unbefangen Antheil an den wissenschaftlichen Fortschritten seines Clienten, ohne zu wissen, auf welche besondere ökonomischen Bedingungen er dieses ist.

§. 52.

Indem der Ausfall, der durch diese ertheilten Befreiungen in der Oekonomie des Regulats entsteht, aus der Gesammtheit der oben verzeichneten Quellen bestritten werden muss, dieser Ausfall aber, jenachdem das vorzüglichere Talent aus den reichen oder aus den unbegüterten Klassen der Nation hervorgeht, sehr wandelbar und veränderlich seyn dürfte: so ist klar, dass in diesem Haupttheile der Ausgaben keine Fixirung stattfinde, dass der Verwaltung grosse Hülfsmittel zur Disposition stehen müssen, dass dieselbe durchaus kein Interesse hat, dieselben ohne Noth zu verschwenden, dass sie demnach die etwanigen Ersparnisse getreulich den Händen der Regierung zurückliefern wird, welche über die Wahrhaftigkeit des Resultates der geführten Verwaltung durch eine, gleichfalls auf Stillschweigen zu verpflichtende Behörde Einsicht nehmen kann; endlich, dass dieser ganze Theil der Verwaltung dem übrigen Publicum ein dasselbe nicht angehendes und ihm undurchdringliches Geheimniss bleibe. Das lehrende Corps ist es eigentlich, das nach den gelieferten Aufsätzen oder der von der niederen Schule gebrachten Tüchtigkeit, ohne alle Rücksicht oder Notiz von den Vermögensumständen, das Regulat ertheilt: dies ist das Erste und Wesentliche. In dieser Ertheilung können sie, nach dem aufgestellten Grundsatze, dass durchaus kein vorzügliches Talent ausgeschlossen werden solle, nicht beschränkt werden. Wie es mit dem also zum Regularen unwiederbringlich Ernannten in ökonomischer Rücksicht gehalten werden solle, ist die zweite ausserwesentliche Frage, deren Beantwortung der Oekonomieverwaltung anheimfällt. Dieser verbietet Gerechtigkeitsgefühl und Rücksicht auf Ehrliebe der Nation, Befreiung ohne Noth zu begünstigen; die Natur der ganzen Einrichtung aber, sie der dargelegten Noth zu versagen; und so kann auch diese auf keine Weise eingeschränkt werden.

Ebensowenig findet im zweiten Haupttheile der Ausgaben, der Besoldung der Lehrer und anderer Akademiker, der Erhaltung oder neuen Anschaffung von Literaturschätzen, und anderer den Fortgang der Wissenschaften befördern sollender Einrichtungen, eine Fixirung statt. Denn obwohl sich auch etwa ein Maximum des Gehaltes für einen einzigen festsetzen liesse, so lässt sich doch durchaus nichts festsetzen über die Anzahl der zu Besoldenden, von so höchst verschiedenen Arten und Klassen, sondern es richtet sich diese, sowie die anderen angegebenen Veranlassungen von Ausgaben, nach dem jedesmaligen Zustande der Wissenschaft, und ist wandelbar wie dieser. Die Mitglieder der Anstalt können in diesen Beurtheilungen nur das Heil der Wissenschaft und ihrer Anstalt als höchstes Gesetz anerkennen, und sie sind diejenigen, denen gründliche Durchschauung desselben, sowie herzliche Liebe dafür sich am vorzüglichsten zutrauen lässt; auch verbietet die Erwägung dieses Heils selbst ihnen ebenso unnöthige Verschwendung in allen den erwähnten Zweigen, als schädliche und unwürdige Sucht zu sparen. Und so geht denn auch für diesen Theil dasselbe Resultat hervor, das wir oben für den ersten Theil aufstellten; es gilt dasselbe demnach fürs Ganze.

§. 53.

In Absicht des Besoldungssystems möchte festgesetzt werden 1) ein Gehalt, der dem Akademiker, als solchem, gereicht wird, und der dem des vollkommenen Bürgerrechtes Theilhaftigen unter keiner Bedingung entzogen werden kann. Da nicht so leicht jemand bloss Akademiker seyn wird, so ist dieser Gehalt nur als ein Beitrag, keinesweges aber als das, woraus der ganze anständige Unterhalt des Mannes zu bestreiten sey, zu betrachten. 2) Das Mitglied des Rathes der Alten hat entweder ein anderweitiges Staatsamt, oder eine von den mannigfaltigen ökonomischen oder Aufseherstellen, die aus der Natur unseres Instituts hervorgehen, wofür er besonders besoldet wird; auch wäre er für die Weisen, wie er durch vorübergehende Vorlesungen oder andere Leistungen uns nützlich wird, durch vorübergehende Remunerationen zu entschädigen. Arbeitet er an einem gelehrten Werke, so könnte ihm auch für diesen Behuf die Oekonomieverwaltung Unterstützung oder Vorschüsse leisten. 3) Der ausübende Lehrer wird nach Maassgabe seiner Arbeit an Vorlesungen und anderen Uebungen und Prüfungen besonders besoldet. Die Zugewandten zahlen für alle diese Gegenstände, inwiefern sie an denselben Antheil nehmen wollen, ein festzusetzendes Honorar, und zwar *voraus*. Denn es wird dadurch eines solchen Zugewandten, der sein vorausbezahltes Geld nun auch wiederum abhören will, Fleiss und Regelmässigkeit sehr befördert; und mögen wir ihm diese Art der Ermunterung gern gönnen. Der Regulare ist hierin frei, und wird eben der Gehalt des Lehrers als sein von der Verwaltung für ihn bezahlter Beitrag, der ja bei Zahlstellen auch angerechnet wird, betrachtet. Dieses von den Zugewandten zu ziehende Honorar ist jedoch dem Lehrer bei Fixirung seines Gehaltes nicht eben in Rechnung zu bringen, sondern derselbe also zu setzen, als ob er neben seinem Gehalte als Akademiker von diesem leben müsste; um ihn von dem Beifalle dieser Zugewandten ganz unabhängig zu erhalten.

Dasselbe Honorar von den Zugewandten haben auch die ausserordentlichen Professoren zu beziehen.

Eigentlich ist es die Akademie selbst, welche als unumschränkte Oekonomieverwaltung (§. 52.) sich selbst aus ihrer Mitte besoldet. So wie die anderen Stände nicht verlangen sollen, dass diese in Anständigkeit des Auskommens ihnen nachstehen, so wird auch ihnen von ihrer Seite gerade jenes nicht zu vermeidende Verhältniss die Pflicht auflegen, vor den Augen der Nation nicht als unersättliche und habsüchtige, sondern als edle und sich bescheidende Männer dazustehen; und ist diese Denkart auf alle Weise in sie hineinzubringen.

§. 54.

Für das erste Lehrjahr möchte es zweckmässig seyn, den encyklopädischen Lehrern, sowie etwa den anderen nöthig befundenen Unterlehrern, wenn, wie es grösstentheils der Fall seyn dürfte, sie schon ausserdem, als Akademiker oder dergl., einen fixirten lebenslänglichen Gehalt haben, eine besondere Remuneration für die Arbeiten dieses ersten Lehrjahres zuzugestehen, und für die folgenden Lehrjahre sich ein weiteres Bedenken vorzubehalten; unter anderen auch, damit man erst sähe, wie sich jedes machte, und ob nicht indessen etwas Anderes sich findet, das sich noch besser macht. In Bestimmung dieser Remuneration wäre, inwiefern nicht etwa der Mann schon sonst ausreichend besoldet ist, und man in dieser Rücksicht schon ohnedies einen Anspruch hat auf seine ganze Kraft, billig als Maassstab unterzulegen, was in dieser Zeit durch Schriftstellerei hätte erworben werden können. Denn obwohl das bisweilen auch übliche Ablesen eines vor langen Jahren angefertigten Heftes etwas höchst Bequemes ist, und kaum eine andere Kraft fordert, als die der Lunge, so dürfte doch eine solche Verwaltung des Lehramts, wie wir sie gefordert haben, und die unter anderen auch den grössten Theil der alten Hefte unbrauchbar macht, alle Kraft und Zeit des Lehrers in Anspruch nehmen; und wer diese Verhältnisse kennt, weiss, dass Collegienlesen auf die gewöhnlichen Bedingungen für einen nicht ungewandten Schriftsteller in ökonomischer Rücksicht ein Opfer ist, das zwar der wackere Mann gern bringt, der auch wackere aber nicht ohne Noth fordert.

§. 55.

Für dieses erste Jahr könnte nun der Universität vom Staate ein öffentlicher Hörsaal eingegeben werden. Die Studirenden löseten gegen ihr Honorar, etwa bei dem, um der Inscriptionen willen auch gleich anfangs anzustellenden Justitiarius der Universität, *Belege* (Zutrittskarten), nach welchen ihnen, durch einen gleichfalls anzustellenden *famulus communis*, auf eine zu Jena seit 1790 übliche, dem Schreiber dieses wohlbekannte Weise, ihre Plätze im Auditorium angewiesen werden. Da wir im ersten Jahre noch keine Regulare haben (Novizen können wir haben, die aber doch immer nur als Zugewandte zu betrachten sind), sonach diese etwa künftigen Regularen, denen vielleicht auch künftig Freistellen gegeben werden, in der allgemeinen Masse der Zugewandten noch unentdeckt liegen: so soll der Justitiarius, nach einem ihm etwa anzugebenden Kanon, diese erwähnten Belege auch frei geben können, worüber er sich hernach mit dem Lehrer, der das Collegium liest, zu berechnen hat. Ebenso wäre ein Plan zu entwerfen, wie man während dieses ersten Jahres unvermögende Studirende durch

Stipendien, Freitische und dergl. unterstützen könnte. Doch ist die Einführung des gewöhnlichen Convictoren-, Stipendiaten-Examens und dergl., durch welche der Unvermögende herausgehoben und bezeichnet wird, als mit unserm allerersten Grundsatze über diesen Gegenstand streitend, auch im ersten Jahre zu vermeiden. Sollte man nicht etwa späterhin über den Grundsatz sich einverständigen, *dass bei solchen, die da Regulare werden weder könnten, noch wollten* (wo bei Bejahung des letzten Falles die einigermaassen frei zu haltenden wenigstens *Novizen* seyn müssten, und es im Noviziate über diesen Punct eben also gehalten werden könnte, wie oben (§. 51.) für das Regulat vorgeschlagen worden), und da die zu subalternen Geschäften nöthigen Handwerksfertigkeiten weit sicherer und schicklicher ausserhalb der Universität erlernt werden, *das Studiren ein blosser Luxus sey, der, wenn er ja statthaben solle, aus eigenen Mitteln, keineswegs aber auf Kosten des Staates, bestritten werden müsse;* sondern sollte man darauf bestehen, die milden Stiftungen der über diese Dinge freilich nicht so scharf sehenden Vorwelt, auf die bisherige Weise zu verwenden: so kann man freilich nichts dagegen haben, dass dergleichen Beneficiaten unter den blossen Zugewandten auf alle Weise bezeichnet werden, und, so Gott will, ihnen sogar eine metallene Nummer an den Aermel geheftet werde, damit die Liebeswerke doch auch recht in die Augen fallen! Nur soll man den nicht also behandeln, der einmal ein Ehrenjüngling und Regularer werden könnte.

§. 56.

Diese also zu einem organischen Ganzen verwachsene Akademie der Wissenschaften, wissenschaftliche Kunstschule und Universität muss ein Jahresfest haben, an welchem sie sich dem übrigen Publicum in ihrer Existenz und Gesammtheit darstelle. Der natürlich sich ergebende Act dieses Festes ist die Ablegung der Rechenschaft über ihre Verhandlungen das ganze Jahr über; und es sollten hiebei zugegen seyn Repräsentanten der Nation, gewählt aus den zu den Stellen Berechtigten, und des Königs, beider, als der Behörde, der die Rechenschaft abgelegt wird.

Zu diesem Feste wäre der Geburtstag Friedrich Wilhelms des Dritten, als dessen Stiftung jener Körper existiren wird, falls er jemals zur Existenz kommt, unabänderlich und auf ewige Zeiten festzusetzen.

§. 57.

Corollarium.

Die einzelnen Vorschläge dieses Entwurfes sind keineswegs unerhörte Neuerungen; sondern sie sind, wie sich bei einem so viele Jahrhunderte hindurch in so vielen Ländern bearbeiteten Gegenstande erwarten lässt, insgesammt einzeln irgendwo wirklich dagewesen, und lassen sich bis diesen Augenblick in mehreren Einrichtungen der Universitäten Tübingen, Oxford, Cambridge, der sächsischen Fürstenschulen, in ihrem sehr guten, das Gewöhnliche weit übertreffenden Erfolge, darlegen. Lediglich darin könnte der gegenwärtige Entwurf auf Originalität Anspruch machen, dass er alle diese einzelnen Einrichtungen durch einen klaren Begriff in ihrer eigentlichen Absicht verstanden, sie aus diesem Begriffe heraus wiederum vollständig abgeleitet, und sie so zu einem organischen Ganzen verwebt habe; welches, wenn es sich also verhielte, demselben keinesweges zum Tadel gereichen würde.

Den Haupteinwurf betreffend, den derselbe zu befürchten hat, den der Unausführbarkeit, muss in der Berathschlagung hierüber nur nicht die im Verlaufe von allen Seiten hinlänglich charakterisirte, übrigens ehrenwerthe und von uns herzlich geehrte Klasse gefragt werden, welche, wenn nur sie allein in der Welt vorhanden wäre, mit ihrer Behauptung der absoluten Unausführbarkeit recht behalten würde. Wir selbst geben zu, dass im Anfange die Ausführung am allerunvollkommensten ausfallen werde, glauben aber sicher rechnen zu dürfen, dass, wenn es überhaupt nur zu einigem Anfange kommen könne, der Fortgang immer besser gerathen werde; selbst aber auf den Fall, dass wir befürchten müssten, es werde sogar nicht zu einem rechten Anfange kommen, müssten wir dennoch den Versuch nicht unterlassen, indem im allerschlimmsten Falle wir doch nichts Schlimmeres werden können, denn eine Universität nach hergebrachtem deutschem Schlage.

Die allgemeinen Merkmale der Gründlichkeit eines Planes, der sich nicht bescheiden mag, ein blosser schöner Traum zu seyn, sondern der auf wirkliche und alsbaldige Ausführung Anspruch macht, sind diese: dass er zuvörderst nicht etwa die wirkliche Welt liegen lasse und für sich seinen Weg fortzugehen begehre, sondern dass er durchaus auf sie Rücksicht nehme, wiewohl allerdings nicht in der Voraussetzung, dass sie bleiben solle, wie sie ist, sondern dass sie anders werden solle, und dass im Fortgange nicht Er sich ihr, sondern Sie sich ihm bequeme; und dass er, nach Maassgabe der Verwandtschaft, eingreife auch in die übrigen Verhältnisse des Lebens, und wiederum von diesen getragen und gehoben werde; sodann, dass er, einmal in Gang gebracht, nicht der immer fortgesetzten neuen Anstösse seines Meisters bedürfe, sondern für sich selbst fortgehe, und, so ers braucht, zu höherer Vollkommenheit sich bilde. Nach diesen Merkmalen sonach ist jeder Entwurf zu prüfen, wenn die Frage über seine Ausführbarkeit entschieden werden soll.

Dritter Abschnitt.

Von den Mitteln, durch welche unsere wissenschaftliche Anstalt auf ein wissenschaftliches Universum Einfluss gewinnen solle.

§. 58.

Das in unserer Kunstschule einmal begonnene wissenschaftliche Leben soll nicht etwa in jeder künftigen Generation, sowie es schon da war, nur sich **wiederholen**, viel weniger noch soll es ungewiss herumtappen, und so selbst Rückfällen ins Schlimmere ausgesetzt seyn; sondern es soll mit sicherem Bewusstseyn und nach einer Regel zu höherer Vollkommenheit fortschreiten. Damit dies möglich werde, muss die Schule die in einem gewissen Zeitpuncte errungene Vollkommenheit irgendwo deutlich und verständlich niederlegen; an welche also niedergelegte Stufe der Vollkommenheit dieses Zeitpunctes das beginnende frische Leben sich selber und seine Entwickelung anknüpfe. Am besten wird diese Aufbewahrung geschehen vermittelst eines *Buches*.

§. 59.

Da aber das wirkliche, in unmittelbarer Ausübung befindliche Leben der wissenschaftlichen Kunst fortschreitet von jeder errungenen Entwickelung zu einer neuen, jede dieser Entwickelungen aber, als die feste Grundlage der auf sie folgenden neuen, niedergelegt werden soll im Buche: so folgt daraus, dass dieses Buch selbst ein fortschreitendes, ein *periodisches* Werk seyn werde. Es sind *Jahrbücher* der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst an der Kunstschule; welche Jahrbücher, wie ein solcher Fortschritt erfolgt ist, ihn bestimmt bezeichnet niederlegen für die nächste und alle folgende Zeit, und welche, wenn die wissenschaftliche Kunst nicht unendlich wäre, einst nach Vollendung derselben begründen würden eine *Geschichte* dieser — sodann vollendeten Kunst.

§. 60.

Die Kunst schreitet fort auf zwiefache Weise: theils überhaupt, wie alles Leben, dass sie eben lebendig bleibe, und niemals erstarre oder versteine; theils dass dieses überhaupt also fort*gehende* Leben auch fort*schreite* zu höherer Kraft und Entwickelung. Dies Letztere geschieht wiederum auf doppelte Weise: nemlich zuerst in ihm selber und intensive, in Absicht des *Grades*, sodann nach aussen hin und extensive, indem es immer mehr des ihm angemessenen Stoffes in sich aufnimmt, und ihn mit sich ihn durchdringend organisirt, also in Absicht der Ausdehnung. — Todt ist ein wissenschaftlicher Stoff, so lange er einzeln und ohne sichtbares Band mit einem Ganzen des Wissens dasteht, und lediglich dem Gedächtnisse, in Hoffnung eines künftigen Gebrauches, anheimgegeben wird. Belebt und organisirt wird er, wenn er mit einem andern verknüpft, und so zu einem unentbehrlichen Theile eines entdeckten grösseren Ganzen wird; und jetzt erst ist er der Kunst anheimgefallen. Wird dieses schon entdeckte und in den Jahrbüchern vorliegende Ganze mit einem klaren Begriffe durchdrungen (die Klarheit ist aber ein ins Unendliche zu steigerndes), dass die Theile sich noch enger an einander anschliessen und durch einander verwachsen: so hat die Kunst intensiv gewonnen; greift der vorhandene Einheitsbegriff weiter, und erfasst ein bis jetzt noch einzeln dastehendes Glied, so gewinnt sie extensive. Beide Arten des Fortschrittes unterstützen sich wechselseitig, und arbeiten einander vor. Die *Erweiterung* des Begriffes macht seine *Verklärung*, seine *Verklärung* seine *Erweiterung* leichter.

In Absicht der zuerst erwähnten periodischen *Auffrischung* des wissenschaftlichen Lebens aber, die an sich kein Fortschreiten ist weder intensiv noch extensiv, verhält es sich also: — Unabhängig in Absicht der Materie von der besonnenen und kunstmässigen Entwickelung, und gerade um so mehr, in je höherem Grade die letztere vorhanden ist, schreitet das geistige Leben des Menschengeschlechtes durch sich selber, wie nach einem unbewussten Naturgesetze fort. Die Sprache concentrirt, die Phantasie erhöht sich, die Schnelligkeit des Fassungsvermögens steigt, der Geschmack wird zarter; und so *ersterben* in einem späteren Zeitalter Formen, die der wahrhafte Ausdruck des Lebens eines früheren waren, und so muss oft das, dem in keiner Weise eine höhere innere Vollkommenheit sich geben liesse, dennoch aus der erstorbenen äusseren Form in die des dermaligen Menschengeschlechtes aufgenommen werden. (Wir machen an folgendem Beispiele unseren Gedanken klarer. — Selber die Philosophie, als die reinste, stoffloseste Form, die auch im mündlichen Vortrage immer also, als reines Entwickelungsmittel der Kunst des Philosophirens, sich behandelt, geht dennoch in Beziehung auf stätigen Fortschritt der Wissenschaft auf *ein* Buch aus, welches *die durchgeführte richtige Anwendung der Denkgesetze*, als festes und stehendes Resultat, absetze. Fürs erste nun, was nicht unmittelbar dasjenige ist, was wir sagen wollen, sondern wodurch wir uns vorbereiten: — wäre nun ein solches Buch vorhanden, so würde bis ans Ende der Tage jedwedes Individuum, das ein Philosoph seyn wollte, vielleicht jenes Buch als Leitfaden brauchend, dennoch jene Anwendung der Denkgesetze *selbst* und in eigener *Person* durchführen müssen, und von dieser Arbeit jenes Buch ihn auf keine Weise entbinden. Dagegen hätte er davon folgenden Vortheil: führte sein Denken ihn auf ein anderes Resultat, als in jenem Buche vorliegt, so müsste er entweder deutlich und bestimmt nachweisen können, welcher Fehler in Anwendung der Denkgesetze im Buche begangen worden, der dieses von dem seinigen verschiedene Resultat hervorgebracht hätte; oder er wüsste, so lange er dies nicht könnte, sicher, dass er mit seinem eigenen Denken noch nicht im Klaren sey, er müsste annehmen, dass sein Resultat ebensowohl irrig seyn könnte, als das im Buche vorliegende, und hätte kein Recht, seinen Satz, der möglicherweise irrig seyn könnte, an die Stelle eines andern, der freilich auch irrig seyn kann, in dem allgemeinen Buchwesen zu setzen. Möchte er höchstens diesen seinen Satz, ausdrücklich als nicht sattsam begründet, für die weitere Untersuchung eines künftigen klareren Denkers aufbewahren. Und dies wäre denn in dem ersten, wie in dem zweiten Falle der Erfolg des vorhandenen Buches für die Wissenschaft, dort sichere Erweiterung, hier Verwahrung vor blindem Herumtappen und dem Eigendünkel, der da will, dass seine unbewiesenen Behauptungen mehr seyen, als anderer vielleicht bewiesene Behauptungen, indem er nur unfähig ist, den Beweis zu fassen. Hiervon reden wir nun zunächst nicht, sondern davon. Ob nun wohl auch jenes niedergelegte philosophische Buch also beschaffen wäre, dass es weder in seinem Inhalte, noch im Grade der Klarheit überhaupt eine Verbesserung erhalten könnte, so möchte es doch immer einer *Erfrischung* durch das neue Leben der Zeit bedürfen.)

§ 61.

Das bisher beschriebene gäbe nun das *Kunstbuch* der Schule. Nun zeigt sich diese Kunst, und ihr Leben schreitet fort, in Organisation eines Stoffes. Inwiefern dieser Stoff wirklich schon organisirt ist, ist er aufgenommen in die Kunst und in derselben Buch, und es bedarf für ihn keines besonderen Buches; inwiefern er aber noch nicht durchdrungen ist, und er also die weitere Aufgabe für die Kunstschule enthält, muss diese Aufgabe irgendwo in fester Gestalt niedergelegt seyn, und die Schule bedarf, ausser ihrem Kunstbuche, auch eines *Stoffbuches*. Dies ist nun zum Theil schon vorhanden an dem ganzen vorliegenden Buchwesen, und muss nur die Schule dieses *kennen*. Die dahin gehörigen Einrichtungen sind schon im vorigen Abschnitte angegeben, und es lässt in dieser Kenntniss ein Fortschritt nur so sich denken, dass diese Kenntniss des vorhandenen Buchwesens vervollständiget, und das allgemeine Repertorium desselben besser geordnet und einer leichteren Uebersicht im Ganzen zugänglicher gemacht werde, auf welchen Zweck auch unsere Schule in alle Wege anzuweisen ist. Jenes auf diese Weise schon vorhandene grosse Stoffbuch selber soll nun fortschreiten: zuvörderst, indem es seiner äusseren Form nach erfrischt und erneuert wird, sodann, indem in Absicht des Inhaltes es theils berichtigt und von den darin vorhandenen Fehlern gereinigt, theils immerfort ergänzt und erweitert wird. Das Letzte geschieht durch neue Entdeckungen auf dem Gebiete der Geschichte und der Naturkunde; welche Entdeckungen immerhin bei ihrer ersten Erscheinung zur Aufnahme in die Einheit sich nicht qualificiren mögen, dennoch aber, bis ein Mehreres zu ihnen hinzukommt, aufbehalten werden müssen. Durch diese neuen Entdeckungen verlängert sich wiederum das Stoffbuch nach der Peripherie hin, das nach der Seite seines Centrums immer mehr verkürzt und von dem Kunstbuche aufgenommen wird.

Dieser Fortschritt, des Stoffbuches sowohl wie auch des Kunstbuches, kann sich nun begeben entweder *bei uns*, oder *bei anderen*; wo wir im letztern Falle die Ausbeute in unsere

Schule und unser Buch aufzunehmen haben, damit das gesammte Buch des Menschengeschlechtes und sein wissenschaftlicher Fortschritt Einheit behalte.

Zum Fortschritte dieses gesammten Buches gehören auch diejenigen Bestrebungen, dasselbe zu verbessern, die nur noch Versuche und noch nicht zu der Festigkeit gediehen sind, dass man sie in einem Buche niederlegen könne. Auch diese Versuche, wenn sie bei anderen angestellt werden, kennen zu lernen, wenn wir sie anstellen, uns dabei der Beobachtung anderer nicht zu entziehen, müssen wir Anstalt treffen.

§. 62.

Um über den Fortschritt der wissenschaftlichen Kunst, die im Kunstbuche dargelegt werden soll, ganz verständlich zu werden, legen wir unsere Gedanken dar an einem Beispiele.

Wenn also z. B. mit der Universalgeschichte es dahin zu kommen bestimmt wäre, dass man einsähe, sie sey nicht ein Zufälliges, das auch entbehrt werden könne, sondern sie habe eine bestimmte, dem Menschengeschlechte sich aufdringende Frage nach bestimmten gleichfalls im menschlichen Geiste schon vorliegenden Frageartikeln zu beantworten, als etwa: wie unser Geschlecht zu menschlicher Lebensweise, zu Gesetzlichkeit, zu Weisheit, zur Religion, und worin noch etwa sonst die Ausbildung zum wahren Menschen bestehen mag, sich allmählig erhoben habe, — hier einseitig, dann zurückfallend, um auch andere, bisher vernachlässigte Bildungsweisen in sich aufzunehmen; — und man über diese Fragen zu einigen bestimmten und unveränderlichen Resultaten gekommen wäre: so würde man sodann auch einsehen, dass die bisher abgesteckten Epochen nach Entstehung oder Untergang grosser Reiche, nach Schlachten und Friedensschlüssen, die Regententafeln u. dergl. nur provisorische Hülfsmittel, berechnet auf eine Denkart, die nur durch die Erschütterung des äusseren Sinnes berührt wird, gewesen seyen, um die Sphäre jener besseren Ausbeute indessen zu erhalten; und man würde nur an jene, inniger an das Interesse der menschlichen Wissbegier sich anschmiegenden Epochen die Geschichte anknüpfen, welche nun allerdings auch jene ersten weniger bedeutenden mit sich fortführen würden, damit das Gemälde sein vollkommenes Leben bis auf den wirklichen Boden herab bekäme. Man würde z. B. nicht mehr sagen: unter der Regierung des und des wurde der Pflug erfunden, sondern umgekehrt: als der Pflug erfunden wurde, regierte der und der, dessen Leben vielleicht auf die weiteren Begebenheiten des Pfluges, auf welches letzteren Geschichte es hier doch allein ankommt, Einfluss hatte. Die Kunst der Geschichte wäre dadurch ohne Zweifel fortgeschritten, indem man nunmehro erst recht wüsste, wonach man in derselben zu fragen, und worauf in ihr zu sehen habe; sie wäre mit einem klaren Begriffe durchdrungen.

Dadurch wäre auch die ganze Bearbeitung derselben an unserer Kunstschule verändert. Vorher bestand ihre eigentliche Aufgabe darin, jenen klaren Begriff und die festen Data, die eine Uebersicht der Begebenheiten nach seiner Leitung giebt, *zu finden*, und in diesem Finden bestand die gemeinschaftliche Arbeit unserer Kunstschule. Jetzt ist dies da: es wird abgesetzt im Buche, das unser Zögling selber lesen mag. Vorher musste er ein nach anderen Epochen eingetheiltes Buch lesen, das ihm jetzt auch in alle Wege nicht ganz erlassen werden kann, das aber ihm, der einen Leitfaden von höherer Potenz hat, weit leichter haften wird, als seinem früheren Vorgänger. Die unmittelbar zu treibende Kunst an unserer Schule erhält in Beziehung auf die Geschichte eine andere Aufgabe; ohne Zweifel die, jene Data weiter auszuarbeiten und zu verbinden, und so mehr des bisher noch nicht durchdrungenen Stoffes der Facta durch den Grundbegriff zu durchdringen.

So in allen anderen Fächern. Die Kunst gräbt fortgehend sich tiefer in bisher unsichtbare Welten; die in dem nunmehr ausgegrabenen Schachte gewonnene Ausbeute legt sie im Kunstbuche nieder, als Ausgangspunct und als Instrument ihres weiteren Verfahrens.

Und so wäre denn 1) in unseren Jahrbüchern des Fortschrittes der Kunst an unserer Schule, als Hauptbestandtheile und als Epoche machend, niederzulegen die encyklopädischen Ansichten jedes unserer Lehrer von seinem Fache; kurz, versteht sich, und im Grossen und Ganzen. Sollte ihm, wie die also zu erwarten, diese klare und ewig dauernde Rechenschaf auch nicht während der Ausübung seines Lehramtes angemuthet werden können, so kann sie dennoch nach dem Austritt ihm nicht füglich erlassen werden, und hat er darauf schon während der Ausübung zu rechnen.

2) Da unsere Schüler auch Bücher lesen sollen, und wi ihnen überhaupt nichts zu sagen gedenken, was ebenso gu im Buche steht, so gehört zu jener encyklopädischen Rechenschaft eines Lehrers allerdings auch die Angabe, welche Lectüre er vorschreibe. Diese Lectüre mag für den Anfang i schon vorhandenen Büchern bestehen, und es wird in diese Falle genug seyn, diese zu citiren.

Späterhin aber werden wir, theils um die allenfalls veraltete äussere Form anzufrischen, theils aber und vorzüglich wegen des durch den Fortschritt der Kunst ganz veränderte Ausgangspunctes der von uns wirklich zu *treibenden* Kunst Lesebücher für unsere Zöglinge (ein *corpus* jedes einzelnen Faches, wie es bisher nur ein *corpus juris* gab) eigens drucke lassen müssen. In Absicht des ersten — des Auffrischens — wird zu beachten seyn, dass dies nicht von dem Ermesse des Einzelnen abhängen könne, sondern mehrere die Tüchtigkeit eines Einzelnen für diesen Behuf anerkennen müssen, indem nicht in jedem der gesammte lebendige Zeitgeist sich ausspricht, und mancher versucht wird, seinen individuellen Geis für jenen zu halten. In Absicht des zweiten haben wir, sowi im Lehren, den Grundsatz, nicht zu sagen, was schon gedruck ist, im Schreiben den, nicht zum zweitenmale drucken zu lassen, was einmal gedruckt ist. — Wird einmal das Bedürfnis solcher eigenen Lesebücher eintreten, so werden uns die Mittel nicht abgehen, demselben abzuhelfen, und können wir rech füglich von denen, die bei uns Meister oder Doctor zu werden verlangen, dergleichen Probestücke begehren.

Wir erhielten an jenen encyklopädischen Rechenschafte von denen jede künftige die vorhergegangene entweder *formaliter*, durch Klarheit und Leichtigkeit, oder *materialiter*, durc weitere Umfassung des Stoffes, übertreffen müsste, — oder si könnte nicht aufgenommen werden, und dies wäre ein Beweis, dass die Kunst dermalen bei uns stille stände — eine *fortgehende und eng zusammenhängende Reihe* von Fortschritten in der Wissenschaft, welche der Nachwelt, die einen beträchtlichen Theil derselben übersehen, und vielleicht das *Gesetz* dieses Fortschrittes entdecken könnte, wiederum als Mittel weit höherer Fortschritte dienen könnte. Wir erhielten an dem, mit jener und ihrem Gesetze gemäss fortschreitenden *Lesebuche*, das nicht gerade in den Context jener Jahrbücher eingewoben seyn müsste, sondern selbstständig existiren könnte, ein äusserliches Document und einen Exponenten der Jahrbücher.

Dieses Lesebuch würde, sowie es von einer Seite durch Steigerung der Gesichtspuncte anwüchse, von der anderen durch Auswerfung des sattsam bearbeiteten Stoffes abnehmen. Wir machen dies deutlich an demselben Beispiele der Geschichte. Wenn man durch Erfassung etwa des angegebenen Standpunctes für diese — die Geschichte — vielleicht auch den Zweck aufgeben wird, in derselben *Psychologie* oder *Staatswissenschaft* zu lernen — Zwecke, die man leicht für Vorspiegelungen halten dürfte, um dem Philosophen gegenüber sich aus der Verlegenheit zu ziehen, einen Zweck ihres Studiums deutlich anzugeben, — begreifend, dass man diese Zwecke weit wohlfeileren Kaufes mit der Philosophie erreichen könne; dass aber die Regierungs*kunst*, die durchaus etwas Anderes ist, denn die durch Philosophiren zu schöpfende Regierungs*wissenschaft*, eine leichte und sich von selbst findende Zugabe des rechten Studiums der Geschichte sey: — wenn man, sage ich, diese Zwecke aufgeben wird, alsdann wird man einer Menge Untersuchungen, die nur dem psychologischen oder politischen Zwecke unter die Arme greifen sollen, sich gern überheben. — (So lange es, um über die Aechtheit eines gewissen Documents urtheilen zu können, auf die Untersuchung, welchen Zuschnitt der Bart eines gewissen Kaisers gehabt habe, ankommt, muss man in alle Wege diese Untersuchung gründlich treiben. Sollte aber durch einstige Vollendung dieser Untersuchung die Aechtheit oder Unächtheit des Documents, gemeingültig für alle künftige Zeit, ausgemittelt seyn, so mag man nun den Bart immer fahren lassen; ja dieses um so mehr, wenn sogar an der Aechtheit oder Unächtheit des Documents selber uns nichts mehr liegen sollte, indem, was dadurch entschieden werden soll, indess anderwärtsher entschieden worden. Freilich müsste man zu diesem Behufe auch darüber mit sich einig seyn, dass es in allen Fächern Gewissheit und eine feste, unwidersprechliche Beweisführung gebe, und nicht etwa gerade in das blinde Herumtappen, und in die Wiederholung desselben Kreislaufes durch jegliche Generation, die Perfectibilität des Menschengeschlechtes setzen.)

So, wenn nun jemand durchaus kein anderes Mittel hat, um über den Werth einer gewissen Meinung zu entscheiden, ausser daraus, dass sie die Meinung eines gewissen alten Philosophen gewesen, dabei aber doch noch immer Zweifel hegt, ob dieselbe nicht vielmehr die Folge der Gesundheitsbeschaffenheit dieses Philosophen, als seiner Speculation gewesen: so ist diesem die Frage über die Hypochondrie oder Nichthypochondrie des Mannes allerdings höchst bedeutend; wer aber auf anderem Wege über den in Frage gestellten Werth Bescheid hätte, der könnte jenen Philosophen sammt seinem Gesundheitszustande ruhig an seinen Ort gestellt seyn lassen.

§. 63.

Neben diesem ersten und wesentlichen Theile der Jahrbücher, den encyklopädischen Rechenschaften der Lehrer, giebt es noch einen zweiten, zum ersten nothwendig gehörenden Theil, die Ausarbeitungen der Schüler. Denn es soll ja nicht bloss die Kunst der gesammten Schule in Bearbeitung des wissenschaftlichen Stoffes, es soll auch die besondere Kunst der Lehrer gezeigt werden, selber Künstler aus dem ihnen gegebenen Stoffe der Zöglinge zu bilden, und, so Gott will, der Fortgang auch dieser Kunst. Ueber die Lehrmethode derselben wird schon ihre encyklopädische Rechenschaft, auch ohne ausdrückliches Vermelden, die nöthige Auskunft geben. Ueber so viele andere, in Worten auch nicht füglich zu beschreibende Kunstmittel mögen sie schweigen, und dieselben eben üben;

aber ihr *Werk*, den Künstler, der aus ihren Händen hervorgeht, mögen sie vorzeigen.

Im Anfange zwar, und in den ersten Jahren werden wir noch nichts dieser Art vorzuweisen haben; einen sicheren Anfang aber müssen dennoch auch die Jahrbücher sich setzen, indem es ausserdem wohl immer bei dem Versprechen bleiben könnte. Dieser Anfang könnte erscheinen zu Anfang des zweiten Lehrjahres, und er müsste enthalten: 1) die encyklopädischen Ansichten der angestellten Lehrer jedes Faches, die sie ja ohne Zweifel bei der Vorbereitung auf dieses ihnen grossentheils neue Collegium schriftlich entworfen, und während des mündlichen Vortrages und der mit den Lehrlingen angestellten Uebungen verbessert haben werden. 2) Die Probeaufsätze der Studirenden, welche gebilligt, und deren Verfassern die Befugniss, das Regulat nachzusuchen, gegeben worden. Sollte das Letztere zu weitläufig ausfallen, so könnten aus den gelungenen nur die gelungensten ausgewählt, der anderen aber nur im allgemeinen mit dem gebührenden Lobe gedacht werden.

(Der zweite Punct wäre zugleich die den Lehrern, die das Regulat zuerst besetzen, allerdings nicht zu erlassende öffentliche Rechenschaft, dass sie hierbei nach festen Grundsätzen und keinesweges willkürlich verfahren; ingleichen die Weisung an Studirende und deren Eltern, was bei künftigem Anspruche auf dasselbe Regulat von ihnen *wenigstens* gefordert werden würde. Wenigstens; denn es könnte so kommen, dass das erstemal, um denn doch überhaupt ein an Personal nicht gar zu schwaches Regulat einzusetzen, nach ein wenig milderen Grundsätzen verfahren werden müsste, denn späterhin.)

Aus denselben Bestandtheilen, Nachträgen der Lehrer zu ihren encyklopädischen Ansichten, und Probeaufsätzen neuer Candidaten des Regulats würden die Jahrbücher auch zu Anfange des dritten, vierten etc. Lehrjahres bestehen, so lange bis wir Aufsätze von solchen, die bei uns das Meisterthum erhalten hätten, mittheilen und so die Aufsätze der Schüler ungedruckt lassen könnten. Erst mit diesen ginge die eigentliche Rechenschaftsablegung des Lehrers über seine Lehrkunst an.

Hier auch hebt die eigentliche Rechenschaft der gesammten Kunstschule über den Fortschritt des Lehrtalentes und der Künstlerbildung an ihr an. Werden, noch abgerechnet die Steigerung des Begriffes selbst (wovon in §. *praeced.*), in der *Form* die Aufsätze der künftigen Meister klarer, gewandter, freier, leichter, denn die der früheren, so steigt die Kunst; das Gegentheil davon wäre ein Beweis, dass sie wenigstens in dieser Rücksicht fiele, und die gesammte Akademie hätte zusammenzutreten und Anstalten zu treffen, *ne detrimenti quid capiat respublica*.

Schon in den anderen mit den Lehrlingen anzustellenden Uebungen, recht eigentlich aber, und auch andern sichtbar in diesen Jahrbüchern, kann ein Lehrer sehen, ob ein anderes, jugendlicheres und gewandteres Lehrertalent neben ihm aufkomme, und er hat sodann ohne Säumen auszutreten, und diesem seinen Lehrstuhl zu überlassen. Der eigentliche Vater dieses Studiums, und der fortdauernde Berather und Warner in demselben bleibt er immerfort.

Der hier entworfene Begriff solcher Jahrbücher wäre dem ersten anhebenden Theile derselben in einer, das grosse Publicum befriedigenden Deutlichkeit voranzusetzen, und hätten wir in dieser Einleitung uns auf alle hier aufgestellten Grundsätze für uns und unsere Nachkommen, vor Welt und Nachwelt, auf ewig zu verpflichten.

§. 64.

Betreffend den Fortgang insbesondere des Stoffbuches durch uns, geht dieser, wie sich versteht, auch bei uns, sowie in der übrigen Welt, seinen Weg fort. Es wäre hierbei nur folgendes anzumerken. Zuvörderst ist wohl von keinem unserer Akademiker zu erwarten, dass er, entweder um das Daseyn seiner Person kund zu thun, oder um an den Ehrensold irgend eines schlecht unterrichteten Buchhändlers zu kommen, Geschriebenes schreibe, und compilirend aus zehn Büchern ein eilftes mache, und hätte, falls dergleichen doch einem beikäme, die gesammte Akademie die gemeinschaftliche Ehre zu retten, und die Schmach des Einzelnen von sich abzuwehren. Sodann: dergleichen Vermehrungen des Stoffbuches von Seiten unserer Akademiker müssten zunächst auf das gegenwärtige Bedürfniss unserer Kunstschule gehen und bestimmt seyn, diesem abzuhelfen; und es wäre den Arbeiten von dieser Beziehung der Vorzug vor anderen zu geben. Im Falle eines solchen Bedürfnisses könnten wir auch Auswärtige zur Mithülfe durch Aussetzung eines *Preises* auffordern; der Akademiker selbst ist für den Preis zu hoch; dem Bedürfnisse der Familie abzuhelfen, wenn er kann, ist ihm ohnedies Pflicht wie Freude, und sind die vom Rathe der Alten recht eigentlich für dieses Geschäft, auch in Absicht des Buchwesens, eingesetzt.

Einen Theil des fortschreitenden Stoffbuches jedoch müssen wir als ein nothwendiges Glied in unseren Plan aufnehmen, und die regelmässige Fortsetzung desselben organisiren; ich meine die Niederlegung der an unserer Akademie gemachten neuen Entdeckungen für Geschichte und Naturwissenschaft, zu welcher letzteren auch das in der ärztlichen Praxis Entdeckte, das einen wissenschaftlichen Aufschluss über die Natur verspricht, gehört, und wir deswegen auch, ohnerachtet wir die ärztliche Praxis ganz von uns auszuschliessen gedenken, für diesen letzteren Behuf einen, oder etliche Männer unter unseren Akademikern haben müssen. Es ist unsere Pflicht sowohl, als unser Vortheil, dass diese Entdeckungen, sobald sie zu einer bestimmten schriftlichen Relation haltbar genug geworden, nicht innerhalb unserer Gesellschaft bleiben, sondern auch das auswärtige Publicum, das uns ja auch diesen neuen Stoff bearbeiten helfen soll, Kunde davon erhalte. Es müssten drum angelegt werden *Jahrbücher der wissenschaftlichen Entdeckungen an unserer Akademie*. Ob der Stoff so reich ausfalle, dass er einer selbstständigen periodischen Schrift bedürfe, oder ob diese Jahrbücher mit dem tiefer unten zu erwähnenden Werke, der Bibliothek der Akademie, vereinigt werden sollten, mag entschieden werden, wenn es an die wirkliche Ausführung geht. So viel ist klar, dass wir kein Bändchen der Fortsetzung solcher Jahrbücher liefern können, wenn wir innerhalb der Zeit nichts Neues entdeckt haben, dass sie somit keineswegs bestimmte Termine ihrer Erscheinung halten können.

§. 65.

Noch ein Hauptgegenstand der Beachtung unserer Akademie ist die Benutzung des ausserhalb unser, und anderwärts fortschreitenden *Stoff-*, sowie auch *Kunstbuches*; und die Nutzbarmachung desselben für diejenigen unserer Mitglieder, die wegen anderer Geschäfte nicht Zeit haben aufs blosse Gerathewohl zu lesen (die ausübenden Lehrer und Studirenden), von denjenigen aus uns, die diese Zeit haben (dem Rathe der Alten).

Es ist dazu erforderlich zuvörderst, dass man diesen Fortschritt, d. h. die neu erschienenen Schriften historisch kenne. Für diesen Behuf erscheint nun zu Leipzig der bekannte Messkatalog, als das Verzeichniss ihrer zu Markte gebrachten Waare, dessen Besorgung, wie sich versteht, eine Sache des Verkäufers der Waare ist. Es mochte gut seyn, dass sich fertigere Federn fanden, welche diesen Messkatalog paraphrasirten; doch war und blieb dies immer eine rein mercantilische Sache, zum Dienste des Käufers und Verkäufers; und eine allgemeine Literaturzeitung kann durchaus auf keinen höheren Werth Anspruch machen, als auf den eines Journals des Luxus und der Moden. Dass diese subalternen Handarbeiter durch schlecht unterrichtete Schmeichler sich überreden liessen, sie verwalteten zugleich das Geschäft der Kritik, und dieses lasse sich eben mit der durchaus mercantilischen Rücksicht, *den ganzen Messkatalog herunter zu recensiren*, vereinigen; dass, nachdem die Meinung einmal entstanden, sogar solche, die da wohl fähig gewesen wären, das Amt der Kritik zu verwalten, sich verleiten liessen, zuweilen ein treffenderes Wort in jenen unwürdigen Context hineinzuwerfen, ist in unseren Tagen eine der ergiebigsten Quellen des literarischen und anderen Verderbens geworden, und es ist darüber auf Handlanger und Unternehmer solcher Paraphrasen des Messkatalogs ein grösseres Maass von Spott gefallen, als sie Kraft hatten, zu verdienen. Da die Liebhaberei unserer Leser noch immer nach dergleichen Literaturzeitungen sich hinzuwenden scheint, und, so viel dem Schreiber dieses bekannt ist, der eigentliche Grund ihrer Verwerflichkeit selten rein ausgesprochen und ins Auge gefasst wird, so sagen wir noch bestimmt, dass dieser unser Entwurf anmuthe, zu begreifen folgendes: dass, wenn auch etwa überhaupt, was wir hier an seinen Ort gestellt seyn lassen, die Zeit sich herausnehmen dürfe, die Zeit zu kritisiren, diese Kritik wenigstens nicht an *der Allheit der erscheinenden Bücher*, sowie die einzelnen uns unter die Hände fallen, geübt werden könne, indem ein solcher Vorsatz selbst einen absolut unkritischen, unphilosophischen, der Einheit unempfänglichen, planlosen Geist voraussetzt, und nur eine planlose und verworrene Geburt erzeugen kann; sondern dass sie an *ganzen Klassen und Arten von Büchern*, die nach inneren Kriterien schon vorher unterschieden worden, geübt werden müsse; dass jener Vorsatz, alles aus der Presse Hervorgegangene zu recensiren, offenbar die Rücksicht auf gleiche Gerechtigkeit gegen alle Verleger, als Waarenlieferanten, darthue, wie es denn auch die Verleger sind, welche auf die Vollständigkeit der Literaturzeitungen am meisten dringen, und über Vergewaltigung laut klagen, wenn einer ihrer Artikel unangezeigt geblieben; dass demnach der mercantilische Zweck der wesentliche, den Plan und das Grundgesetz solcher Unternehmungen bestimmende, der kritische aber nur hinterher als Vorwand hinzugekommen ist, und dass man sogar auch darüber sich niemals ernsthaft berathschlagt, ob eine Vereinigung dieser beiden Zwecke auch wohl möglich sey.

Möge wenigstens von unserer Akademie eine solche Verwirrung, welche ihr und der Kunstschule Wesen sogleich im Beginn zerstören würde, fern bleiben!

Uebrigens mag in Gottes Namen, und es wäre dieses sogar höchst rathsam, in der Hauptstadt unserer Monarchie, neben dem Sitze der Akademie, auch eine solche vollständige Paraphrase des Messkatalogs erscheinen; wäre es auch nur darum, um die anderwärts erscheinenden aufgeblasenen Zwitternaturen von unseren weniger unterrichteten Mitbürgern abzuhalten. Es sey dies ein Privatunternehmen eines, etwa des akademischen Buchhändlers. Die Sache ist Handarbeit, welcher der Leipziger unparaphrasirte Messkatalog zur Basis diene. Der Referent versichert als Augenzeuge, dass das Buch wirklich erschienen sey, und er es unter den Augen gehabt habe; das sey sein Titel, so viel koste es, und hierauf lässt er die Inhaltsanzeige und irgend eine Stelle aus dem Buche abdrucken. Ueber die Wahl dieser Stellen, auch etwa über ganz auszulassende Schriften, mag er die Akademie derjenigen Klassen, die ohnedies aus anderen Gründen diese Bücher durchzulaufen haben, befragen dürfen, und wäre diesen eine allgemeine Aufsicht und Censur dieses Messcatalogus, jedem in seinem Fache, zu übertragen. — Halte zu diesem Behuf der Unternehmer sich einige Zugewandte, wiewohl auch ganz unstudirte Kaufmannsbursche das Geschäft versehen könnten.

Was dagegen der Akademie als solcher in Beziehung auf die auswärtige Vermehrung des Buchwesens recht eigentlich zukommen würde, wäre folgendes:

1) Die Mitglieder des Rathes der Alten nehmen, jeder für sein Fach, die durch die letzte Messe erfolgte Vermehrung des Buches für dieses Fach vollständig in Augenschein, welches, wenn die Literatur der Deutschen ihren bisherigen Charakter noch lange behält, grossentheils mit Durchsicht der Inhaltsanzeigen, der Register, der Vorreden, und einigem Durchblättern sich wird abthun lassen. Sollte in dieser Durchsicht dem Einen etwas vor die Augen kommen, das nicht eigentlich zur Competenz seines Faches gehörte, und hier sich nur in dasselbe verloren hätte, so macht er den, in dessen Fach es eigentlich gehört, aufmerksam.

2) Was nun in dieser dermaligen Vermehrung des Buches sich findet als Fortschritt, d. i. als Verbesserung oder Erweiterung des Stoffbuches in diesem Fache, oder auch als Erhöhung des Kunstbuches, nach dem oben angegebenen Maassstabe einer solchen Erhöhung, wird niedergelegt in einem anderen periodischen Werke, welches man ***Jahrbücher der Fortschritte des Buchwesens,*** oder auch die ***Bibliothek der Akademie,*** nennen könnte. Was blosse Wiederholung des schon Bekannten ist, wird mit Stillschweigen übergangen. Rückfälle in schon widerlegte Irrthümer mögen, falls nemlich zu befürchten wäre, dass ein Mitglied unserer Akademie dadurch geirrt werden

könnte, angezeigt werden. Da eine solche Uebersicht ausgeht von der bisherigen Literatur des Faches, die ihre feststehenden Abtheilungen schon haben wird, so kann sie recht füglich an diese, als den Grundleitfaden sich halten, zeigend, wie jeder dieser Theile bereichert worden sey, und so das Buch, wo diese Bereicherung sich vorfindet, auf Veranlassung des Inhalts, keinesweges aber den Inhalt auf Veranlassung des Buches, wie dies die Paraphrase des Messkatalogs thut, anführen.

Bücher, in denen gar nichts Neues steht, ohne dass sie doch auch als eine Auffrischung des bisherigen Buchwesens in diesem Fache gelten könnten, und die daher gar nicht existiren sollten, werden in dieser Bibliothek ganz übergangen. Es würde ganz zweckmässig seyn, dass dergleichen, nach Angabe dieser Referenten in der Bibliothek, die man darüber zu befragen hätte, auch in dem Messkatalog übergangen würden, damit, sowie wir selbst auf die blosse Buchmacherei Verzicht thun, wir auch die Unterstützung der auswärtigen Buchfabriken durch den Ankauf unserer weniger unterrichteten Mitbürger verhindern. Das Publicum wisse, dass es desjenigen, das sogar unser Messkatalog übergeht, sicherlich nicht bedarf.

Diese Bibliothek ist *unserer Akademie* Bibliothek, und zunächst für deren Gebrauch geschrieben. Mit dem ersterwähnten Durchwühlen des ganzen, durch die Messe herbeigeführten Schuttes braucht keiner unserer Lehrer oder unserer Schüler sich zu bemühen; selber der alte Akademiker und Mitarbeiter an der Bibliothek braucht es nur mit dem, der auf seinen Theil gefallen ist; die übrigen Theile haben andere für ihn übernommen. Und so hat denn unser Akademiker nur diese Bibliothek zu lesen, und findet in ihr die bestimmte Nachweisung, was er etwa noch ausserdem neu Erschienenes zu lesen habe. Für ihn ist daher diese Bibliothek allerdings *Kritik*, Scheidung des zu Lesenden von dem nicht zu Lesenden, des ganzen neuesten Buches.

Will auch das auswärtige Publicum, und unter ihnen die Verfasser und Verleger dieses gesammten neuesten Buches, diese Bibliothek, die durchaus nicht ihnen zu Liebe geschrieben ist, dennoch lesen, so steht ihnen dies ganz frei. Wollen sie ferner dieselbe als allgemeine und so auch für sie geltende Kritik ansehen, so thun sie das auf ihre eigene Verantwortung. Wir wenigstens uns auf die unsrigen beschränkend, haben niemals einen solchen arroganten Anspruch gemacht, unsern Richterspruch der ganzen Welt aufzudringen; dringt er sich ihnen aber etwa von selbst in ihrem eigenen Bewusstseyn auf, so ist dies ein desto ehrenvolleres Zeugniss für uns. Was daraus entstehen möge, so haben wir mit Verfassern oder Verlegern nichts abzuthun, indem wir uns diesen niemals für etwas verbunden haben.

(Dass, weil wir nicht blind herumtappen, sondern nach einem festen Plane einhergehen, wir gar bald zu grossem Ansehen gelangen werden und dass dies mächtig zur Verbesserung des ganzen Literaturwesens wirken werde, lässt sich voraussehen. Jedoch ist sogar diese grosse Folge nur eine zufällige, die wir nicht beabsichtigen; denn zu bescheiden, das Heil der ganzen Welt auf unsere Schultern laden zu wollen, denken wir zunächst nur auf unser eigenes Heil.)

§. 66.

Noch sind allein übrig die oben erwähnten Anstalten, wodurch wir von den Bemühungen anderer wissenschaftlicher Körper, welche Bemühungen noch nicht Festigkeit genug erhalten haben, um im Buche niedergelegt zu werden, zeitig Notiz erhalten, und diese Körper in die Lage setzen, von den gleichen Bemühungen bei uns Notiz zu nehmen. Es wäre in dieser Rücksicht vorzuschlagen: 1) dass wir an allen bedeutenden Akademien und Universitäten des deutschen Vaterlandes sowohl, als des Auslandes, uns einen besonderen Freund und Repräsentanten erwählten aus den Mitgliedern eines solchen Corps; gegenseitig diesen erlaubend und sie einladend, dasselbe bei uns zu thun. Diese Repräsentanten wären ersucht, alles, was an ihrem Orte von der eben erwähnten Art sich zutrüge, davon sie glaubten, dass es die befreundete Akademie interessiren könnte, derselben durch Correspondenz zu melden. 2) Damit wir jedoch, tiefer denn diese fremden Berichte, die nur die erste Aufmerksamkeit erregen sollen, und selbst dasjenige, was diese etwa mit Stillschweigen übergehen, mit eigenen Augen zu sehen uns in den Stand setzen, sollen, wo möglich ununterbrochen, junge Männer aus unserer Mitte zu ihnen gesendet werden und bei ihnen einige Zeit sich aufhalten; die nach erfolgter Rückkehr uns mündlichen Bericht abstatten, wie sie alles befunden. Diese sind zu allernächst an unseren Repräsentanten adressirt, der ihnen mit Rath und That an die Hand gebe. Es versteht sich, dass wir dasselbe den verbündeten Gesellschaften zugestehen, und die ihrigen also behandeln, wie wir wollen, dass die unsrigen von ihnen behandelt werden. So wünschen wir ohne Zweifel, dass die unsrigen den unbeschränktesten Zutritt zu allen wissenschaftlichen Uebungen der Auswärtigen erhalten, und müssen drum diesen denselben Zutritt bei uns geben. Keinesweges aber wünschen wir, dass den unsern bei diesen Besuchen etwa das Sehwerkzeug des Auslandes untergeschoben werde, sondern dass sie sich ihres eigenen Auges, sowie es bei uns gebildet worden, bedienen; wir sind darum ebensowenig befugt, oder, falls wir unseren Augpunct für besser zu halten berechtigt seyn sollten, verpflichtet, ihn unseren Gästen zu leihen, sondern mögen sie das Vermögen zu sehen eben schon mitgebracht haben. Der hierüber nöthigen Politik mögen sich sowohl unsere zu diesen Gesandtschaften gebrauchten Mitbürger, als alle unsere Akademiker befleissigen; und es haben z. B. die ersten nicht gerade nöthig, dem Ausländer gegenüber laut über ihn zu denken, sondern sie mögen sich berichten lassen, ihres Herzens wahre Gedanken aber, bis zu ihrer Rückkehr in unsere Mitte, für sich behalten.

Die zu diesen wissenschaftlichen Gesandtschaften am besten sich qualificirenden Subjecte wären bei uns gezogene und gelungene Regulare, und könnten sie damit sehr füglich die Zeit zwischen ihrem Austritte aus dem Regulat und ihrem Eintritte in die Akademie ausfüllen.

Vorzüglich würden zu diesen Geschäften gebraucht werden und, falls sie nur gerade so gut wie andere sich dazu qualificirten, diesen sogar vorgezogen werden müssen die Söhne aus der Universitätsstadt, und besonders die unserer Akademiker; es versteht sich, wenn die Hauptbedingung, dass sie gelungene Regulare wären, von ihnen erfüllt wäre. Dieses zwar keinesweges als ein *persönliches Vorrecht*, dergleichen bei uns keine Geburt giebt, sondern vielmehr als *Gleichstellung* mit den übrigen, und *Entschädigung* dafür, dass sie die Universitätsstadt an ihrem Geburtsorte finden, und im Grunde aus dem Umkreise der Ihrigen zu einem völlig selbstständigen Leben noch niemals herausgekommen sind, und so die hiermit verknüpften, oben erwähnten Vortheile bisher verloren haben.

§. 67.

Corollarium.

Unsere Akademie, an und für sich betrachtet, giebt in der von uns angegebenen Ausführung das Bild eines vollkommenen Staates: redliches Ineinandergreifen der verschiedensten Kräfte, die zu organischer Einheit und Vollständigkeit verschmolzen sind, zur Beförderung eines gemeinsamen Zweckes. An ihr sieht der wirkliche Staatskünstler immerfort dieselbe Form gegenwärtig und vorhanden, welche er auch seinem Stoffe zu geben strebt, und er gewöhnt an sie sein, von nun an durch nichts Anderes zu befriedigendes Auge.

Dieselbe Akademie stellt in ihrer Verbindung mit den übrigen, ausser ihr vorhandenen wissenschaftlichen Körpern dar das Bild des vollendet rechtlichen Staatenverhältnisses. Alle, in sich übrigens allein, geschlossen und selbstständig bleibend, kämpfen aus aller ihrer Kraft um denselben Preis, die Beförderung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Kunst; aber ihr Wettkampf ist nothwendig redlich, und keiner kann den errungenen Sieg verkennen oder schmälern, ohne sich selbst der, allen gemeinschaftlichen und bei unendlicher Theilung dennoch immer ganz bleibenden Ausbeute des Sieges zu berauben. Ihr Wettkampf ist liebend; das beleidigte Selbstgefühl des Ueberwundenen hebt sogleich sich wieder empor an der

Freude über den gemeinsamen Gewinn, und die augenblickliche Eifersucht geht schnell über in Dank an den Förderer des gemeinen Wesens.

Diese Form einer organischen Vereinigung der aus lauter verschiedenen Individuen bestehenden Menschheit vermag in ihrer Sphäre die Wissenschaft zu allererst, und dem Kreise der übrigen menschlichen Angelegenheiten lange zuvorkommend, zu realisiren. Als einzelne Republik darum, weil zuvörderst das Interesse, das in dieser Sphäre scheiden, trennen und das zu Vereinigende voneinanderhalten könnte, hier bei weitem nicht so dringend und gebieterisch herrscht, als das der sinnlichen Selbsterhaltung, welches im Gebiete des Staates entzweiet und sich befeindet; sodann weil selber das Element, das die Wissenschaft bearbeitet, die Denkart veredelt und die Selbstsucht schmählich macht. Als ein Verein von Republiken darum, weil alle genau wissen und verstehen, was sie eigentlich wollen; dagegen die politischen Entzweiungen der Völker und weltverheerende Kriege sich sehr oft auf die verworrensten und finstersten unter allen möglichen Vorstellungen gründen. In dieser früheren Realisirung der für alle menschlichen Verhältnisse eben also angestrebten Form ist sie Weissagung, Bürge und Unterpfand, dass auch das Uebrige einst also gestaltet seyn werde, der strahlende Bogen des Bundes, der in lichten Höhen über den Häuptern der bangen Völker sich wölbt.

Aber selbst, indem sie noch verheisset, erfüllet sie schon und ist gedrungen zu erfüllen. Die einzige Quelle aller menschlichen Schuld, wie alles Uebels, ist die Verworrenheit derselben über den eigentlichen Gegenstand ihres Wollens; ihr einiges Rettungsmittel daher Klarheit über denselben Gegenstand; eine Klarheit, welche, da sie nicht uns fremd bleibende Dinge erfasst, sondern die innerste Wurzel unseres Lebens, unser Wollen ergreift, auch unmittelbar einfliesst in das Leben. Diese Klarheit muss nun jeder wissenschaftliche Körper rund um sich herum, schon um seines eigenen Interesse willen, wollen und aus aller Kraft befördern; er muss daher, sowie er nur in sich selbst einige Consistenz bekommen, unaufhaltsam fortfliessen zu

Organisation einer Erziehung der Nation, als seines eigenen Bodens, zu Klarheit und Geistesfreiheit, und so die Erneuerung aller menschlichen Verhältnisse vorbereiten und möglich machen; durch welche Erwähnung der Nationalerziehung wir wieder am Schlusse unseres ersten Abschnittes niedergesetzt werden, und so den bis ans Ende durchlaufenen Kreis schliessen.

Beilagen zum Universitätsplane.

(Ungedruckt.)

I.

Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität.*)

1) Soll ein solches Werk der Universität Ehre machen und zugleich den steigenden Flor derselben befördern, so muss dasselbe auf dem Gipfel der wissenschaftlichen Bildung der deutschen Nation anheben, und seine Fortsetzung kann nichts Anderes seyn, als das fortlaufende Document des ununterbrochenen Fortschreitens jener Bildung auf der vorausgesetzten Universität.

2) Es muss wirklich das Werk der Lehrer und Mitglieder dieser Universität, und das Resultat des wissenschaftlichen Geistes und seiner Leistungen auf derselben seyn, und das öffentliche Urtheil muss darüber nicht in Zweifel bleiben können. Es ist daher nicht hinlänglich, dass jenes Werk etwa nur in der Stadt, wo auch die Universität sich befindet, gedruckt oder auch von Gelehrten, die zugleich Lehrer an derselben sind, geschrieben werde: es muss die Rechenschaftsablegung enthalten über den Geist und die Resultate ihres Treibens. Die Ehre, welche bei Vernünftigen dadurch der Universität zu Theil

---

*) Geschrieben im Jahre 1805, mit Bezug auf die Universität Erlangen. Vergl. Nachgelassene Werke Bd. III. S. 277. ff.

würde, dürfte sonst vielleicht der jenes Glockenziehers, der zu einer vortrefflichen Predigt eingeläutet zu haben sich rühmte, nicht ungleich seyn: die Rechnung auf das Vorurtheil der Unvernünftigen aber ist, wenn man sich auch herablassen wollte, darauf Rücksicht zu nehmen, nicht sicher auf die Dauer.

3) Der dadurch zu liefernde Beweis der Superiorität des wissenschaftlichen Geistes auf der vorausgesetzten Universität muss nicht *indirect* geführt werden, so dass man sich nur zeige, als fähig die Schwächen oder auch die Vorzüge Anderer einzusehen, durch welche unabhängig von uns die Wissenschaften bearbeitet werden; denn das ist seinem Wesen nach untergeordnete und Schülerarbeit.

(Dergleichen sind alle Recensiranstalten, Bibliotheken, Literaturzeitungen, und wie sie Namen haben mögen. Sie tragen das Gepräge ihrer Unselbstständigkeit und Inferiorität dadurch an sich, dass sie für die Möglichkeit ihrer eigenen Existenz Bücher voraussetzen, und gründen sich auf den Wahn des Zeitalters, dass die einzige und rechte Bearbeitung der Wissenschaften die Buchmacherei sey. Entweder das Buch wird herabgesetzt in der Recension: welche Ehre aber ist es für den vorauszusetzenden Professor-Recensenten, dass er mehr ist, als der arme Stümper, den er uns vorführt? Oder es wird erhoben: entweder der Verfasser ist ein Fremder. Welche Ehre erwächst sodann durch sein gutes Buch unserer Universität, als die sehr untergeordnete der Anerkennung fremden Verdienstes? Oder er ist einer unser gelehrten Mitbürger: wer wird uns recht glauben?

In Deutschland waren diese Unternehmungen in neueren Zeiten gar nicht für den Flor der Universitäten ersonnen, sondern bloss ein mercantilisches Institut, das den Buchführern zum Absatz ihrer Waare verhelfen sollte, zuerst selbst von einem Buchführer, sodann von einem bekannten industriösen Schriftsteller, der einen dürftig besoldeten Professor für seinen Plan gewonnen. Von ohngefähr und durch ganz andere Ursachen — die Lehrer, denen Jena vorzüglich seinen Ruf verdankt, sind nie fleissige Recensenten, noch die Redactoren der Literaturzeitung je vorzügliche Lehrer gewesen, — gewann die verfallene Universität, an deren Spitze das letzterwähnte Werk dieser Art gedruckt wurde, eine neue Blüthe; und nun machte der grosse Haufen den gewöhnlichen Fehlschluss vom Zugleichseyenden auf das Verhältniss von Ursache und Wirkung; welcher Fehlschluss denn auch, da ihn der grosse Haufen gemacht, einige Zeitlang gute Dienste geleistet hat. Dennoch fing Jena schon vorher an zu verfallen, ehe es die Schützsche Literaturzeitung verlor, und jetzt hilft es ihm nichts, dass es sogleich wieder eine andere errichtet hat, welche unstreitig an innerem Werthe die alte bei weitem übertrifft. Auch hat zu Leipzig, Erlangen u. s. w. durch den Abdruck von Recensionen, die meist von Lehrern dieser Universitäten verfasst sind, wie in den Göttinger Anzeigen, sich kein grösserer Flor dieser Universitäten ergeben wollen, als wie sie ohne dergleichen Literaturzeitungen auch besitzen würden.

Ueberdies, falls wir uns auch auf das Alte und Mittelmässige bescheiden wollten, ist sogar dies nicht einmal mehr uns zugänglich. Aus unseren eigenen Mitteln, ohne fremde Beiträge, vermögen wir eine Literaturzeitung nicht einmal auch nur zum Scheine anzufüllen: durch den Conflict der alten und der neuen Jenaischen Literaturzeitung aber sind alle Federn schon in Beschlag genommen, und es giebt gewiss keinen Gelehrten von einigem Verdienste, welcher zu Arbeiten dieser Art sich nicht für zu gut hält, der nicht bei einer dieser beiden, oder auch wohl bei beiden in Diensten stehe.

Ahmen wir lieber dies Bestreben in dem einzigen Puncte nach, dass wir, so wie jene zu ihrer Zeit, etwas Neues unternehmen, wobei sie uns meines Erachtens zugleich den Vortheil gelassen haben, dass das Rechte noch neu ist.)

4) Der zu führende Beweis muss *direct* geführt werden, — sagten wir: also, dass das periodische Werk der Universität den steten Fortschritt der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Geistes auf derselben, unmittelbar und aus der ersten Hand darlege. Jenes Werk enthalte ganz eigentlich, was die ältere Benennung: *acta literaria Universitatis N. N.* ausdrückt.

Den Fortschritt der *Wissenschaft* und des *wissenschaft-*

lichen Geistes aus der ersten Hand, sagten wir ferner. Die Wissenschaft ist ja nicht zunächst das Buch, noch lebt sie im Buche, sondern sie lebt in dem, was im wirklichen Forschen, im Conflicte der Geister und im Vortrage sich ergiebt. Dieses nun werde zum Buche und Buchstaben zunächst in jener Relation. Die akademischen Lehrer sind ja als Lehrer angestellt, und nichts verhindert, dass sie nicht auch überdies noch unter sich selber, gleich einer Akademie, in geistigen Wechselverkehr treten; nicht aber werden sie vom Staate dazu besoldet, dass sie in die weite Welt hinein Bücher schreiben. Jene literarischen Acten der Universität würden nun ihr gemeinschaftliches Buch, wenn sie von Amtswegen zu schreiben hätten, und wohin Alles, was sie des Druckes für würdig achteten, zunächst gehörte.

(Es bliebe ihnen dabei unbenommen, auch noch auf eigene Hand Bücher zu ediren. Vom ehrenvollen Falle tiefer unten. Als Buchfabricanten oder Compilatoren aber im Dienste von betriebsamen Verlegern Sachen drucken zu lassen, die nur die Masse des bedruckten Papieres, keineswegs aber die Wissenschaft vermehren, ist ohnedies unter der Würde eines Lehrers an einer solchen Universität, und wäre durchaus den sogenannten Privatgelehrten zu überlassen.)

Den *Fortschritt* der Wissenschaften sollten diese literarischen Acten documentiren. Es gehörte daher in sie nur das *Neue, Weiterbringende,* keineswegs aber blosse Wiederholungen oder neue Aufstutzungen des Alten, Bekannten.

Die Wissenschaft kann fortschreiten, theils in der *Materie* durch neue Entdeckungen und Ansichten, theils in der *Form* durch bessere Lehrmethoden und immer begriffsmässige Beherrschung und Durchdringung des Lehrstoffes. Alles dieser Art von den Lehrern Erfundene in allen Zweigen der Wissenschaften, welche auf dieser Universität bearbeitet werden, wäre in den Acten niederzulegen.

Ausgezeichnete und den Standpunct des wissenschaftlichen Unterrichts an der Universität durch den Erfolg bezeichnende Arbeiten der Zöglinge des Instituts wären nicht auszuschliessen. Bringen sie auch die Wissenschaft nicht weiter, so können sie doch einen bei Jünglingen nicht gewöhnlichen Grad der wissenschaftlichen Ausbildung documentiren, und sollen es. Keiner derselben müsste der gelehrten Würden der Universität theilhaftig werden, welcher nicht einen, nach jenem Grundsatze wenigstens *aufnehmbaren* Beitrag zu den Acten geliefert hätte; wodurch die von dieser Universität ertheilten Würden Achtung gewinnen würden vor denen anderer Universitäten, wo dieser Maassstab nicht angelegt werden kann.

Es würde solchen Acten nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn selbst widerstreitende Ansichten derselben Gegenstände von verschiedenen Verfassern in ihnen nebeneinander ständen. Denn es kommt hierbei fürs Erste nicht darauf an, ob die Ansichten wahr, sondern nur ob sie neu sind, und ob man sich von ihnen versprechen kann, dass sie auch zu einer neuen Wahrheit führen könnten. Ueber die Wahrheit soll erst die Zukunft und die fortgesetzte Forschung entscheiden, und so kann selbst ein neuer Irrthum ein Fortschritt auf einem wissenschaftlichen Gebiete werden, wenn er auf eine neue Wahrheit leitet, welche allein ihn zu widerlegen vermag. Aus demselben Grunde würde es dem Werke auch nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn etwa die Fortsetzung die früheren Lieferungen zum Theil widerlegte; denn dadurch würde ja gerade der Fortschritt bewiesen.

5) Zur Lieferung von Beiträgen wären die Lehrer nur insofern zu verbinden:

a. dass sie ihre auf Erweiterung der Wissenschaften gerichteten Bestrebungen, die so weit gereift sind, dass sie einer Berichterstattung durch den Druck fähig geworden, zuerst den Acten anböten;

b. dass jeder Lehrer im Verlaufe seines Wirkens denn doch etwas liefere und dadurch seine Berechtigung, an diesem Platze zu stehen, darthäte. Späterhin, nach Einführung der Acten, könnte es ausschliessende Bedingung der Berufung zu einer Stelle an dieser Universität werden, dass man einen bedeutenden, im Geiste des Instituts verfassten Beitrag geliefert hätte. Wer seinen fortschreitenden Geist nicht schon bewährt hat, der taugt nicht zum Mitgliede einer Gesellschaft, die lediglich für den Fortschritt der Wissenschaft arbeitet. Keineswegs aber wären sie

c. also zu verbinden, dass sie binnen halbjähriger oder Jahresfrist so viel Neues in ihrer Wissenschaft entdeckt haben müssten, dass der zweckmässige Bericht darüber so und so viel gedruckte Bogen füllen könne. Vielmehr liegt es in dem Begriffe solcher Acten, dass ihr Erscheinen durchaus an keine bestimmten Zeiträume gebunden ist: sie mögen fortgesetzt werden, sobald Stoff dazu sich gesammelt hat; keineswegs aber soll ihre Erscheinung an das Kalenderdatum oder an die Buchhändlermessen gebunden seyn.

6) Unter den, keineswegs von den Beitragenden selbst, sondern von Anderen, die sodann für diesen Fall eine Direction bildeten, zu entscheidenden Fragen ist die erste: ob eine Ansicht oder eine Verbesserung wirklich neu sey und der Wissenschaft einen Fortschritt verspreche? (Was keineswegs gleichbedeutend mit der Frage ist: ob sie wahr sey?) Die Beantwortung dieser Frage würde für jeden besonderen Beitrag der Facultät (dem bestimmten Lehr- und Erkenntnissfache) des Beitragenden anheimfallen. Diese hätte ihre verneinende Antwort mit Gründen zu belegen und diese dem Beitragenden zu eigener reifer Ueberlegung schriftlich mitzutheilen. Dies wäre die erste Instanz. Würde er durch diese Gründe nicht überzeugt und zur Rücknahme bewogen, so sollte es noch eine höhere Instanz für Entscheidung dieser Frage geben, wofür in einem grossen Staate eine zweckmässig besetzte Akademie der Wissenschaften in der Hauptstadt sich am besten qualificiren würde. Es möchte im Falle der Billigung des Beitrags in dieser Instanz, im öffentlichen Drucke bemerkt werden, dass die locale Facultät des Beitragenden denselben verworfen, die Akademie der Wissenschaften aber ihn gebilligt habe. Im Falle der Verwerfung auch in dieser Instanz hätte die Akademie ihre Gründe dem Beitragenden gleichfalls schriftlich mitzutheilen. Von dieser Instanz verworfen, könnte sein Aufsatz nun freilich nicht in den Acten der Universität erscheinen; es müsste ihm aber erlaubt bleiben, denselben nebst den angeführten Gründen

der Verwerfung in beiden Instanzen, auf eigene Verantwortung vor das Publicum zu bringen, und die Mit- und Nachwelt zum Richter des erhobenen Streites zu machen. Selbst seine Verhältnisse zur Universität und zu den Acten derselben bei anderen, den Streitpunct nicht berührenden Gegenständen müssten dadurch nicht gestört, vielmehr seine bürgerliche und persönliche Sicherheit, sein öffentlicher guter Name, seine Schrift- und Lehrfreiheit unter den besonderen Schutz des Staates genommen werden; denn das gelehrte Publicum seines Staates in seiner sichtbaren Repräsentation ist ihm gegenüber zur Partei geworden, und das Richteramt zwischen ihnen ist einer höheren Instanz übergeben, welche zu ihrer Zeit Ehre und Schande austheilen wird. Und insbesondere halte die öffentliche Gewalt sich fern von der Möglichkeit der Berührung mit dieser Schande.

Man sage nicht, dass durch dieses Hindurchgehen durch verschiedene Instanzen Zeit verloren gehe. Der einem respectabelen Corps anderer Gelehrten einzeln gegenüberstehende Gelehrte soll Veranlassung und Zeit gewinnen, seine Sache reiflich zu überlegen; auch bedarf es bei wahrhaft originalen Ansichten keiner Eile, etwa aus Furcht, dass etwa Andere sie uns vorweg nehmen dürften.

7) Eine zweite von einer Direction zu entscheidende Frage wird seyn über die Form des Vortrages; denn auch der Vortrag eines solchen Werkes muss mustermässig seyn und auf der Spitze der Kunst des Vortrages im Zeitalter stehen.

Zur Entscheidung darüber müsste ein bewährter und zwar philosophischer Schriftsteller herbeigezogen werden, welcher mit dem ursprünglich Beitragenden so lange den Aufsatz verbesserte, bis dieser seine Gedanken durchaus als wiedergegeben anerkennte, und jener mit der Form zufrieden wäre. Ohne die Approbation der Form durch diesen Schriftsteller, welcher über diesen Punct ganz allein dem Curatorium und dem Publicum verantwortlich wäre, dürfte kein Aufsatz in den Acten abgedruckt werden.

8) Die Unterstützung, deren ein solches Werk von der Re-

gierung bedürfte, würde, falls nur das Personal der Lehrer richtig gewählt wäre, sich auf den ersten Vorschuss zum Verlage, und auf die Direction der Verlags- und Debitsgeschäfte, mit denen die Gelehrten durchaus nichts zu thun haben müssten, ferner auf den Schutz derselben gegen Nachdruck überhaupt und gegen Wiederabdruck einzelner Aufsätze, beschränken. Ein solches Werk würde in kurzer Zeit eine Abnahme finden, die die Zurücknahme des vorgeschossenen Capitals mit den Interessen erlaubte, die Kosten des mercantilischen Geschäfts dabei deckte, und dennoch einen ansehnlichen Ueberschuss zur Vertheilung an die Beitragenden übrig liesse. Dieser Ueberschuss wäre, nach Abzug der Correctionsgebühren, welche bei jedem besonderen Aufsatze nach Verhältniss der aufgewendeten Mühe besonders zu bestimmen wären, nach der Bogenzahl der gelieferten Beiträge an die Beitragenden gleich zu vertheilen, und ihnen und ihren Erben und Erbnehmern, auf ewige Zeiten, so lange noch ein Exemplar des Bandes, in welchem ihre Beiträge stehen, verkauft wird, als unantastbares Eigenthum zuzusichern. Dass die Regierung diesen Gegenstand zu einer Finanzoperation mache, wäre unter ihrer Würde. Wiederum lässt von der anderen Seite von anständig besoldeten und an einer zahlreich besuchten Universität, deren Studirende auf eine zweckmässige Weise angehalten werden, die gebührenden Honorarien zu entrichten, arbeitenden Gelehrten sich nicht erwarten, dass sie nach dem Schriftstellersolde eilen werden, so wie der Bogen abgedruckt ist. Vielmehr würden sie das allmählige Eingehen ihres Antheils ruhig abwarten; auch wohl dieses Nebeneinkommen gern für die Ihrigen, die sie möglicherweise doch als unversorgte Wittwen und Waisen hinterlassen könnten, stehen lassen.

Schlussanmerkung.

1) Vor diesem Plane möchte mancher Bescheidene erschrecken und das Ziel zu hoch gesteckt finden. Es ist dabei zu erwägen, dass, wie bei allen im blossen Begriffe vorgezeichneten Plänen, also auch hier, die Ausführung hinter dem Vorsatze zurückbleiben werde, und dass dieses ohne alles unser Vorhaben sich schon von selbst findet. Es ist daher um so nöthiger, sich sogleich den einzig rechten Zweck in seiner ganzen Klarheit zu setzen, weil man sodann doch immer hoffen kann, mehr zu erreichen, als wenn man sich gleich von vornherein vornimmt, mit dem Mittelmässigen oder Falschen sich abfinden zu lassen.

2) Besonders könnte bei Erwähnung des Neuen und des Erfindens nach Inhalt oder nach Form gesagt werden: wenn nun aber auf der vorausgesetzten Universität nichts Neues in beiderlei Richtung erfunden wird? Ich antworte, dass jene Acten dadurch desto nöthiger werden, um über die eigentliche Beschaffenheit des Gelehrtenpersonals an der Universität aufzuklären. Sie können dem Curatorium derselben deutlich einen Maassstab geben, an welcher Stelle es eigentlich fehle, und wo nachgeholfen werden müsse. Ein solcher nicht mehr fortstrebender, weder in Erweiterung des Inhaltes seiner Wissenschaft, noch in Bewältigung ihres Stoffes zu geistigerer Form Neues leistender Gelehrter kann auch nicht mehr zu den guten Universitätslehrern gezählt werden; er müsste durch einen anderen ersetzt werden. Im Ganzen aber müsste einer Universität, welche dergleichen Acten herausgäbe, kein einziges, im gemeinsamen Vaterlande aufblühendes Talent entgehen, welches sie nicht wenigstens für die Zeit seiner besten Blüthe sich aneignete. Ein Curatorium könnte auch sodann besser beurtheilen und dem Zweifelnden augenscheinlich nachweisen, welche Personen in den ehrwürdigen Rang der Veteranen zu versetzen wären, die von nun an entweder bloss zur Tradition des Erlernten oder zur Anwendung desselben im praktischen

Wirken zu gebrauchen, aus dem Umkreise des wachsenden Lebens aber zu entfernen sind. Ueberhaupt hängt dieser Plan zusammen mit einem grösseren Plane zur Errichtung einer wahrhaft deutschen Nationaluniversität, durch welchen er, und welcher wiederum durch ihn, erklärt und die Ausführung erleichtert würde.

II.

Rede von Fichte, als Decan der philosophischen Facultät, bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin, am 16. April 1811.

Hochgeehrte Herren!

Ich weiss nicht, ob es der Universität anständig seyn würde, sich zu verwundern, dass sie in Berlin ist, so wie viele ausser ihr dermaassen darüber erstaunt sind, dass sie um der Wunderbarkeit willen die Wahrheit der Sache noch immer nicht recht glauben können. Einer Facultät inzwischen, die nun gar allhier Doctoren creirt, wird diese Verwunderung über sich selbst oft so aufgedrungen, dass es in der That sehr nöthig wird, sich wohl zu besinnen, was man eigentlich thue, und, so man kann, in sich selbst Fuss zu fassen, um ernsthafte Haltung zu gewinnen nach Aussen.

Erlauben Sie mir daher, dass, ehe wir zu dem angesetzten Promotionsact gehen, ich diese nöthige Selbstbesinnung laut vor Ihnen vollziehe.

Als im neueren Europa zuerst Universitäten entstanden, stellten sich diese eine Aufgabe, welche ihnen keineswegs von der Gesellschaft oder vom Staate, welche dafür blind waren, übertragen wurde, sondern die sie allein erblickten und mit hochherziger Freiwilligkeit auf sich nahmen, — die Aufgabe, den menschlichen Geist zu befreien und ihn nach allen Richtungen hin und durch alle Mittel, die ihnen bekannt werden möchten, zu bilden. Wem diese akademische Würden ertheilten, den erklärten sie dadurch für tüchtig, an der Erreichung dieses Zweckes mitzuarbeiten und nahmen ihn auf in ihren grossen, freien Bund. Von ihnen sind die akademischen Würden aus Hand in Hand bis auf uns herabgekommen, und es giebt Keinen unter den jetzt lebenden Graduirten, auf den sie nicht durch eine stete Reihe der Ueberlieferung von jenem ersten Bunde aus gekommen sey.

Auch dauert das Bedürfniss eines solchen freien Bundes noch immer fort. Uncultur und Barbarei umgiebt uns noch allenthalben; wie derselben beizukommen sey, welcher Punct jedesmal in dem Fortgange der geistigen Menschenbildung an die Tagesordnung komme, wer ein tauglicher Mitgehülfe sey an dieser grossen Arbeit: dieses Alles zu bestimmen möchte wohl noch immer der Staat ebenso unfähig seyn, als er es vor Jahrhunderten war, und es möchte die Lösung dieser Fragen wohl noch immer anheimfallen jenem grossen Bunde. Unser Staat, bei der Stellung unserer Universität in die höchste Leichtigkeit versetzt, von allem Althergebrachten abzugehen, und von Stimmungen umgeben, die nicht geneigt sind, irgend eine Auszeichnung anzuerkennen, welche nicht unmittelbar vom Staate herkommt, — hat dennoch, zu seinem ewigen Ruhme, durch die trefflichen Männer, die ihn hierin vertreten, jenen Grundsatz ausdrücklich anerkannt, indem er die vorhergegangene feierliche Aufnahme in den grossen europäischen Gelehrtenbund zur Bedingung der öffentlichen Anstellung an der Universität gemacht hat, die freilich nur Er ertheilt. Tiefer bekennt er sich daher auch zu dem Grundsatz, dass die neue Universität ihm nicht bloss eine Pflanzschule seyn soll für künftige Beamte, sondern eine freie Pflegerin in jeglicher Richtung und im weitesten, von ihm ungeschmälerten Sinne.

Die akademische Würde ist darum noch immer, was sie ursprünglich war: feierliches Symbol der Aufnahme in den grossen Bund der Veredlung des Menschengeschlechts durch wissenschaftliche Bildung; und wer sie annimmt, übernimmt dadurch feierlich vor Gott und Menschen die Verpflichtung, dieser Bestimmung allein sein Leben zu widmen, und alle andern Zwecke desselben aufzugeben.

Mag doch nun immer diese Würde oft an Unwürdige ertheilt worden seyn! Der Unwürdige hat sie in der That nicht empfangen, sondern nur die äussere Benennung. Es kann sie Keiner erhalten, der sie nicht schon trägt in sich selbst. Der Promotionsact fügt bloss die äussere Anerkennung hinzu: es kann aber Keiner anerkannt werden für das, was er nicht ist. Auch wird der Würdige von dem, der selber würdig ist, sicherlich anerkannt. Was der, der Ideen unfähige, Pöbel dazu sage, und ob dieser unseren Grad auch ehre oder seiner zu spotten sich bestrebe, darnach fragt der Eingeweihte nicht; denn dieser Pöbel ist für ihn überhaupt nur da, als ein Gegenstand, der entpöbelt werden soll. Der rechte Doctor, der von seiner akademischen Würde, von der Würde eines geistigen Bildners der Menschheit innig durchdrungene, würde sich sogar entehrt finden, wenn er auf einmal anfinge, dem Pöbel wohlzugefallen: er würde in sich gehen und sich ernstlich prüfen, ob ihm nicht etwa eine Leichtfertigkeit angeflogen sey.

Dass es der Eine grosse, im neueren Europa zur Verbreitung der Wissenschaften geschlossene Bund ist, welcher die akademischen Würden ertheilt, spricht sich auch dadurch aus, dass jede dieser Würden in ihrer Art nur Eine ist und dieselbige, die auch überall als die Eine und selbige anerkannt wird. Die besonderen Universitäten und Facultäten sind in dieser Beziehung nur Glieder und Bevollmächtigte des ganzen Bundes, und übertragen die Würde in seinem Namen. Um dies deutlich auszusprechen und den Promovirenden sogar zu nöthigen, nicht etwa den örtlichen Grad des Doctors, sondern den Grad schlechthin zu ertheilen, haben die Universitäten eine gemeinsame Form dieser Ertheilung verfügt und auch die Sprache als die gemeinsame aller Gelehrten dabei gewählt, u. s. w.

Joannes Friderice Guilelme ***Himly,***
Joannes Alberte ***Eytelwein,***
Sigismunde Friderice ***Hermbstaedt,***
Auguste Ferdinande ***Bernhardi,***
etc. etc.

creo, creatum renuncio, renunciatum proclamo, et publice confirmo!

Vermischte Aufsätze.

A.

Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.

Ein Räsonnement und eine Parabel.

(Berliner Monatsschrift Bd. 21. S. 443—483.)

Wer schlechte Gründe verdrängt, macht bessern Platz. So urtheilte unlängst ein durch seinen Rang, und mehr noch durch seine Gerechtigkeit ehrwürdiges Gericht; und so dachte der Verfasser des Aufsatzes: „Der Bücherverlag in Betrachtung der Schriftsteller, der Verleger und des Publicums, nochmals erwogen“ im Deutschen Magaz., April 1791. Die Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks schien nemlich Herrn Reimarus durch die bis jetzt angeführten Gründe noch nicht erwiesen; und er wollte durch eine scheinbare Vertheidigung desselben die Gelehrten auffordern, auf bessere gegen denselben zu denken. Denn unmöglich konnte es ihm dabei Ernst seyn; unmöglich konnte er wollen, dass die Vertheidigung eines Verfahrens sich behaupte, gegen welches jeder Wohldenkende einen inneren Abscheu fühlt.

Seine Abhandlung theilt sich, der Natur der Sache gemäss, in die zwei Fragen: über die *Rechtmässigkeit*, und über die *Nützlichkeit* des Büchernachdrucks. In Absicht der ersteren behauptet er: dass bis jetzt noch kein, offenbar nur aus einem fortdauernden Eigenthume des Gelehrten an seinem Buche abzuleitendes Recht desselben, oder seines Stellvertreters, des rechtmässigen Verlegers, den Nachdruck zu verhindern, nachgewiesen sey; woraus natürlich eine Befugniss zum Nachdrucke folgen würde: mithin die Frage: ob der Nachdruck in policirten Staaten zu dulden sey? nach ihrer Abweisung vom Richterstuhle der vollkommenen Rechte, von der Beantwortung der weiteren Frage abhängen würde: ob er nützlich sey? Herr Reimarus beantwortet diese Frage bejahend, mithin auch die erste; schlägt jedoch zum Vortheile des Verfassers und seines rechtmässigen Verlegers einige Einschränkungen der allgemeinen Erlaubniss des Büchernachdruckes vor.

Herr Reimarus — denn wir gestehen, dass wir nicht nöthig gefunden haben, die Verfasser, welche er für eben diese Meinung anführt, nachzulesen, da wir natürlicherweise voraussetzen konnten, dass er ihre Gründe benutzt, und dass die letzte Schrift dafür, die seinige, auch die stärkste seyn werde, — Herr Reimarus also hat nicht erwiesen, noch zu erweisen gesucht, dass überhaupt kein dergleichen fortdauerndes Eigenthum des Verfassers möglich sey; sondern nur gesagt, dass man bis jetzt es noch nicht klar dargelegt habe, und einige Instanzen angeführt, die seiner Meinung nach gegen die Allgemeinheit, und mithin auch Vollkommenheit eines solchen vom Eigenthume abgeleiteten Rechts streiten würden. Wir haben also gar nicht nöthig ihm Schritt vor Schritt zu folgen, und uns auf seine Gründe einzulassen. Können wir nur ein dergleichen fortdauerndes Eigenthum des Verfassers an seine Schrift wirklich beweisen, so ist geschehen, was er verlangte, und er mag nun seine Instanzen selbst mit demselben zu vereinigen suchen. Ferner haben wir dann auch seinen Erweis der Nützlichkeit des Büchernachdrucks nicht zu beantworten; denn es kömmt sodann darauf gar nicht mehr an, da nie geschehen darf, was schlechthin unrecht ist; sey es so nützlich es wolle.

Die Schwierigkeit, welche man fand, ein fortdauerndes Eigenthum des Verfassers an sein Buch zu beweisen, kam daher, weil wir gar nichts ähnliches haben, und das, was demselben einigermaassen ähnlich zu seyn scheint, wieder in Vielem sich gar sehr davon unterscheidet. Ebendaher kömmt es, dass unser Beweis ein etwas spitzfindiges Ansehen bekommen muss, welches wir aber so gut als möglich zu poliren suchen werden. Aber der Leser lasse sich ihn dadurch nicht verdächtig werden; denn es wird sehr leicht möglich seyn, ihn *in concreto* klarzumachen und zu erhärten. — Es sind nemlich eine Menge Maximen über diesen Gegenstand im Umlaufe, welche jeder von der Sache Unterrichtete, Wohldenkende und für das Gegentheil nicht Interessirte annimmt, anderer Verhalten in Dingen der Art darnach beurtheilt, und das seinige selbst einrichtet. Lassen sich diese alle leicht und natürlich auf unseren als Princip aufgestellten Satz zurückführen, so ist dies gleichsam seine Probe; und es wird dadurch klar, dass er der Grundsatz ist, welcher allen unseren Urtheilen über diesen Gegenstand, obgleich dunkel und unentwickelt, zum Grunde lag.

Zuerst der Grundsatz: Wir behalten nothwendig das Eigenthum eines Dinges, dessen Zueignung durch einen Anderen physisch unmöglich ist. Ein Satz, der unmittelbar gewiss ist und keines weiteren Beweises bedarf. Und jetzt die Frage: Giebt es etwas von der Art in einem Buche?

Wir können an einem Buche zweierlei unterscheiden: das *Körperliche* desselben, das bedruckte Papier; und sein *Geistiges*. Das Eigenthum des ersteren geht durch den Verkauf des Buches unwidersprechlich auf den Käufer über. Er kann es lesen und es verleihen so oft er will, wiederverkaufen an wen er will, und so theuer oder so wohlfeil er will oder kann, es zerreissen, verbrennen: wer könnte darüber mit ihm streiten? Da man jedoch ein Buch selten auch darum, am seltensten bloss darum kauft, um mit seinem Papier und Drucke Staat zu machen, und damit die Wände zu tapeziren: so muss man durch den Ankauf doch auch ein Recht auf sein Geistiges zu überkommen meinen. Dieses Geistige ist nemlich wieder einzutheilen: in das *Materielle*, den Inhalt des Buches, die Gedanken, die es vorträgt; und in die *Form* dieser Gedanken, die Art wie, die Verbindung in welcher, die Wendungen und die Worte, mit denen es sie vorträgt. Das erste wird durch die blosse Uebergabe des Buches an uns offenbar noch nicht unser Eigenthum. Gedanken übergeben sich nicht von Hand in Hand, werden nicht durch klingende Münze bezahlt, und nicht dadurch unser, dass wir ein Buch, worin sie stehen, an uns nehmen, es nach Hause tragen und in unserem Bücherschranke aufstellen. Um sie uns zuzueignen, gehört noch eine Handlung dazu: wir müssen das Buch lesen, seinen Inhalt, wofern er nur nicht ganz gemein ist, durchdenken, ihn von mehreren Seiten ansehen, und so ihn in unsere eigene Ideenverbindung aufnehmen. Da man indess, ohne das Buch zu besitzen, dies nicht konnte, und um des blossen Papiers willen dasselbe nicht kaufte, so muss der Ankauf desselben uns doch auch hierzu ein Recht geben: wir erkauften uns nemlich dadurch die Möglichkeit, uns die Gedanken des Verfassers zu eigen zu machen; diese Möglichkeit aber zur Wirklichkeit zu erheben, dazu bedurfte es unserer eigenen Arbeit. — So waren die Gedanken des ersten Denkers dieses und der vergangenen Jahrhunderte, und höchstwahrscheinlich eines der ersten aller künftigen, vor der Bekanntmachung seiner merkwürdigen Werke, und noch eine geraume Zeit nachher sein ausschliessendes Eigenthum; und kein Käufer bekam für das Geld, welches er für die Kritik der reinen Vernunft hingab, ihren Geist. Jetzt aber hat mancher hellsehende Mann sich denselben zugeeignet, und das wahrlich nicht durch Ankauf des Buches, sondern durch fleissiges und vernünftiges Studium desselben. Dieses Mitdenken ist denn auch, im Vorbeigehen sey es gesagt, das einzig passende Aequivalent für Geistesunterricht, sey er mündlich oder schriftlich. Der menschliche Geist hat einen ihm angeborenen Hang, Uebereinstimmung mit seiner Denkungsart hervorzubringen; und jeder Anschein der Befriedigung desselben ist ihm die süsseste Belohnung aller angewandten Mühe. Wer wollte lehren vor leeren Wänden, oder Bücher schreiben, die niemand läse? Das, was für dergleichen Unterricht an Gelde entrichtet wird, für Aequivalent anzusehen, wäre widersinnig. Es ist nur Ersatz dessen, was der Lehrer denen geben muss, die während der Zeit, dass er für andere denkt, für ihn jagen, fischen, säen und ernten.

Was also fürs erste durch die Bekanntmachung eines Buches sicherlich feilgeboten wird, ist das *bedruckte Papier*, für jeden, der Geld hat es zu bezahlen, oder einen Freund, es von ihm zu borgen; und der Inhalt desselben, für jeden, der Kopf und Fleiss genug hat, sich desselben zu bemächtigen. Das erstere hört durch den Verkauf unmittelbar auf, ein Eigenthum des Verfassers (den wir hier noch immer als Verkäufer betrachten können) zu seyn, und wird ausschliessendes des Käufers, weil es nicht mehrere Herren haben kann; das letztere aber, dessen Eigenthum vermöge seiner geistigen Natur Vielen gemein seyn kann, so, dass doch jeder es ganz besitze, hört durch die Bekanntmachung eines Buches freilich auf, *ausschliessendes* Eigenthum des ersten Herrn zu seyn (wenn es dasselbe nur vorher war, wie dies mit manchem heurigen Buche der Fall nicht ist), bleibt aber sein mit Vielen gemeinschaftliches Eigenthum. — Was aber schlechterdings nie jemand sich zueignen kann, weil dies physisch unmöglich bleibt, ist die *Form* dieser Gedanken, die Ideenverbindung, in der, und die Zeichen, mit denen sie vorgetragen werden.

Jeder hat seinen eigenen Ideengang, seine besondere Art, sich Begriffe zu machen und sie untereinander zu verbinden: dies wird, als allgemein anerkannt, und von jedem, der es versteht, sogleich anzuerkennend, von uns vorausgesetzt, da wir hier keine empirische Seelenlehre schreiben. Alles, was wir uns denken sollen, müssen wir uns nach der Analogie unserer übrigen Denkart denken; und bloss durch dieses Verarbeiten fremder Gedanken, nach der Analogie unserer Denkart, werden sie die unsrigen: ohne dies sind sie etwas Fremdartiges in unserem Geiste, das mit nichts zusammenhängt und auf nichts wirkt. Es ist unwahrscheinlicher als das Unwahrscheinlichste, dass zwei Menschen über einen Gegenstand völlig das Gleiche, in eben der Ideenreihe und unter eben den Bildern, denken sollen, wenn sie nichts voneinander wissen, doch ist es nicht absolut unmöglich; dass aber der eine, welchem die Gedanken erst durch einen anderen gegeben werden müssen, sie in eben der Form in sein Gedankensystem aufnehme, ist absolut unmöglich. Da nun reine Ideen ohne sinnliche Bilder sich nicht einmal denken, vielweniger anderen darstellen lassen, so muss freilich jeder Schriftsteller seinen Gedanken eine gewisse Form geben, und kann ihnen keine andere geben als die seinige, weil er keine andere hat; aber er kann durch die Bekanntmachung seiner Gedanken gar nicht Willens seyn, auch diese *Form* gemein zu machen: denn niemand kann seine Gedanken sich zueignen, ohne dadurch, dass er ihre Form verändere. Die letztere also bleibt auf immer sein ausschliessendes Eigenthum.

Hieraus fliessen zwei Rechte der Schriftsteller: nemlich nicht bloss, wie Herr R. will, das Recht zu verhindern, dass niemand ihm überhaupt das Eigenthum dieser Form absprече (zu fordern, dass jeder ihn für den Verfasser des Buches anerkenne); sondern auch das Recht, zu verhindern, dass niemand in sein ausschliessendes Eigenthum dieser Form Eingriffe thue und sich des Besitzes derselben bemächtige.

Doch ehe wir weitere Folgerungen aus diesen Prämissen ziehen, lasst sie uns erst ihrer Probe unterwerfen! — Noch bis jetzt haben die Schriftsteller es nicht übel empfunden, dass wir ihre Schriften verbrauchen, dass wir sie anderen zum Gebrauch mittheilen, dass wir sogar Leihbibliotheken davon errichten, ungeachtet dies (denn wir sehen sie hier noch immer als Verkäufer an) offenbar zu ihrem Schaden gereichet; und wenn wir sie zerreissen oder verbrennen, so beleidigt dies den Vernünftigen nur alsdann, wenn es wahrscheinlich in der Absicht geschieht, ihm dadurch Verachtung zu bezeugen. Noch haben sie uns also bis jetzt durchgängig das völlige Eigenthum des *Körperlichen* ihrer Schriften zugestanden. — Ebensowenig sind sie dadurch beleidigt worden, wenn man, bei wissenschaftlichen Werken, sich ihre Grundsätze eigen machte, sie aus verschiedenen Gesichtspuncten darstellte und auf verschiedene Gegenstände anwendete; oder bei Werken des Geschmackes ihre Manier, welches ganz etwas anderes ist als ihre Form, nachahmte. Sie haben dadurch eingestanden, dass das *Gedankeneigenthum* auf andere übergehen könne.

Aber immer ist es allgemein für verächtlich angesehen worden, wörtlich auszuschreiben, ohne den eigentlichen Verfasser zu nennen; und man hat dergleichen Schriftsteller mit dem entehrenden Namen eines Plagiars gebrandmarkt. Dass diese allgemeine Misbilligung nicht auf die Geistesarmuth des Plagiars, sondern auf etwas in seiner Handlung liegendes Unmoralisches gehe: ist daraus klar, weil wir im ersten Falle ihn bloss bemitleiden, aber nicht verachten würden. Dass dieses Unmoralische, und der Grund des Namens, den man ihm giebt, gar nicht darin gesetzt werde, weil er durch den Verkauf eines Dinges, welches Käufer schon besitzt, diesen um sein Geld bringt: ergiebt sich daraus, dass unsere schlechte Meinung von ihm nicht um das Geringste gemildert wird, wenn er ein höchstseltenes, etwa nur auf grossen Bibliotheken vorzufindendes Buch ausgeschrieben hat. Dass endlich diese Ungerechtigkeit nicht etwa darin bestehe, dass er, wie Herr R. meinen könnte, dem Verfasser seine Autorschaft abspreche: folgt daraus, weil er diese gar nicht läugnet, sondern sie nur ignorirt. Auch würde man sie vergeblich darauf zurückführen, dass er dem Verfasser die rechtmässige Ehre nicht erzeige, indem er ihn nicht nenne, wo er ihn hätte nennen sollen: indem der Plagiar nicht weniger Plagiar genannt wird, wenn er auch das Buch eines Anonymus ausgeschrieben hat. Wir können sicher jeden ehrliebenden Mann fragen: ob er sich nicht in sich selbst schämen würde, wenn er es sich nur als möglich dächte, dass er etwa eines unbekannten verstorbenen Mannes Handschrift, oder ein Buch, dessen einziger Besitzer er wäre, ausschreiben könnte?... Diese Empfindungen können, nach allem Gesagten, in nichts, als in dem Gedanken liegen: dass der Plagiar sich eines Dinges bemächtiget, welches nicht sein ist. — Warum denkt man nun über den Gebrauch der *eigenen Worte* eines Schriftstellers ganz anders, als über die Anwendung seiner *Gedanken?* Im letzteren Falle bedienen wir uns dessen, was unser mit ihm gemeinschaftliches Eigenthum seyn kann, und beweisen, dass es dieses sey, dadurch, dass wir ihm unsere Form geben; im ersten Falle bemächtigen wir uns seiner Form, welche nicht unser, sondern sein ausschliessendes Eigenthum ist.

Eine Ausnahme macht man mit den Citaten: nemlich nicht nur solchen, wo von einem Verfasser bloss gesagt wird, dass er irgend etwas entdeckt, erwiesen, dargestellt habe, wobei man sich weder seiner Form bemächtigt, noch eigentlich seine Gedanken vorträgt, sondern auf sie nur weiter fortbaut; sondern auch solchen, wo die eigenen Worte des Verfassers angeführt werden. Im letzten Falle bemächtigt man sich wirklich der Form des Verfassers, die man zwar nicht für die seinige ausgiebt, welches jedoch hier nichts zur Sache thut. Diese Befugniss scheint sich auf einen stillschweigenden Vertrag der Schriftsteller untereinander zu gründen, einander gegenseitig mit Anführung der eigenen Worte zu citiren; doch würde auch hier es niemand billigen, wenn ein anderer, ohne sichtbares Bedürfniss, besonders grosse Stellen ausschriebe. Mit nur halbem Rechte stehen unter den Ausnahmen die Blumenlesen, die *Geiste (esprits)*, zu deren Verfertigung gemeinhin nicht viel Geist gehört, und dergleichen kleine Diebereien, die niemand sehr bemerkt, weil sie niemandem viel helfen, noch viel schaden.

Kein Docent duldet es, dass jemand seine Vorlesungen abdrucken lasse; noch nie aber hat einer etwas dagegen gehabt, wenn seine Zuhörer sich seinen Geist und seine Grundsätze eigen zu machen gesucht, und sie mündlich oder schriftlich weiter verbreitet haben. — Worauf gründet sich dieser Unterschied? Im letzten Falle tragen sie seine Gedanken vor, die durch ihr eigenes Nachdenken, und die Aufnahme derselben in ihre Ideenreihe, die ihrigen geworden sind; im ersteren bemächtigen sie sich seiner Form, die nie ihr Eigenthum werden kann, kränken ihn also in seinem vollkommenen Rechte.

Und jetzt diese *a priori* erwiesenen und *a posteriori* durch die aus ihnen mögliche Erklärbarkeit dessen, was in Sachen der Art für recht gehalten wird, erprobten Grundsätze auf das Verhältniss des Verfassers und des Verlegers angewandt! Was überträgt der Erstere an den Letzteren, indem er ihm seine Handschrift übergiebt? . . . Ein Eigenthum: etwa das der *Handschrift?* Aber die Gelehrten werden gestehen, dass diese grösstentheils des Geldes nicht werth sey; und warum verzeihen sie es sich denn nicht, mehrere von eben der Schrift an mehrere Verleger zu verkaufen? Das Eigenthum der darin enthaltenen Gedanken: dies überträgt sich nicht durch eine blosse Uebergabe; und selten würde dem Verleger viel damit gedient seyn. — Noch weniger das der *Form* dieser Gedanken: denn diese ist und bleibt auf immer ausschliessendes Eigenthum des Verfassers. — Der Verleger bekommt also durch den Contract mit dem Verfasser überhaupt kein Eigenthum, sondern unter gewissen Bedingungen nur das Recht eines gewissen *Niessbrauches* des Eigenthums des Verfassers, d. i. seiner Gedanken in ihre bestimmte Form eingekleidet. Er darf, an wen er will und kann, verkaufen — nicht die Gedanken des Verfassers und ihre Form, sondern nur die durch den Druck derselben hervorgebrachte *Möglichkeit*, sich die ersteren zuzueignen. Er handelt also allenthalben nicht in seinem Namen, sondern im Namen und aus Auftrag des Verfassers.

Auch diese Begriffe zeigen sich in allgemein angenommenen Maximen. Warum wird selbst der rechtmässige Verleger allgemein getadelt, wenn er eine grössere Anzahl Exemplare abdrucken lässt, als er mit dem Verfasser verabredet hat? Das Recht des Verfassers, dies zu hindern, gründet sich zwar auf einen Contract, der aber nicht über das Eigenthum, sondern den Niessbrauch abgeschlossen ist. Der Verleger kann höchstens Eigenthümer dieses Niessbrauchs heissen. — Warum dann, wenn er eine zweite Auflage besorgt, ohne Erlaubniss des Verfassers? Wie kann der Verfasser bei einer zweiten Auflage, wenn er nichts Neues hinzusetzt noch umarbeitet, von neuem Honorar vom Verleger für die blosse Erlaubniss der neuen Auflage fordern? Wären diese Maximen nicht widersprechend, wenn man annähme, dass das Buch ein Eigenthum des Verlegers würde, und nicht beständiges Eigenthum des Verfassers bliebe, so dass der Verleger fortdauernd nichts ist, als sein Stellvertreter? Wäre es nicht widersprechend, dass das Publicum, wenn es, durch einen prächtigen Titel getäuscht, ein Buch gekauft hat, in welchem es nichts, als das Längstbekannte, aus den bekanntesten Büchern ärmlich zusammengestoppelt, findet, an dem Verfasser des Buches Regress nimmt, und nicht an seinen Verleger sich hält? Ein Recht, uns zu beklagen, haben wir allerdings; wir wollten nicht bloss ein paar Alphabete gedrucktes Papier, wir wollten zugleich die *Möglichkeit* erkaufen, uns über gewisse Gegenstände zu belehren. Diese ward uns versprochen, und nicht gegeben. Wir sind getäuscht, wir sind um unser Geld. Aber gaben wir dies nicht dem Verleger? War er es nicht, der uns das leere Buch dagegen gab? Warum halten wir uns nicht an ihn, als an den letzten Verkäufer, wie wir es sonst bei jedem Kaufe thun? Was sündigte der arme Verfasser? . . . So müssten wir nothwendig denken, wenn wir den erstern nicht als blossen Stellvertreter des letztern betrachteten, der bloss in jenes Namen mit uns handelte, und, wenn wir betrogen wurden, in jenes Namen, auf jenes Geheiss, und oft ohne selbst das geringste Arge daraus zu haben, uns betrog. —

So verhalten sich Schriftsteller, Verleger und Publicum. Und wie verhält sich zu ihnen der *Nachdrucker*? Er bemächtigt sich — nicht des Eigenthums des Verfassers, nicht seiner Gedanken (das kann er grösstentheils nicht; denn wenn er kein Ignorant wäre, so würde er eine ehrlichere Handthierung treiben), nicht der Form derselben (das könnte er nicht; auch wenn er kein Ignorant wäre); — sondern des *Niessbrauches* seines Eigenthums. Er handelt im Namen des Verfassers, ohne von ihm Aufträge zu haben, ohne mit ihm übereingekommen zu seyn, und bemächtigt sich der Vortheile, die aus dieser Stellvertretung entstehen; er maasset sich dadurch ein Recht an, das ihm nicht zusteht, und stört den Verfasser in der Ausübung seines vollkommenen Rechtes.

Ehe wir das endliche Resultat ziehen, müssen wir noch ausdrücklich erinnern, dass die Frage gar nicht von dem *Schaden* ist, welchen der Nachdrucker hierdurch dem Verfasser entweder unmittelbar, oder mittelbar in der Person seines Stellvertreters zufüge. Man zeige, soviel man will, dass dadurch weder dem Verfasser, noch dem Verleger ein Nachtheil entstehe; dass es sogar der Vortheil des Schriftstellers sey, recht viel nachgedruckt zu werden, dass dadurch sein Ruhm über alle Staaten Deutschlands, von der Stapelstadt der Gelehrsamkeit bis in das entfernteste Dörfchen der Provinz, und von der Studirstube des Gelehrten bis in die Werkstätte des Handwerkers verbreitet werde: wird dadurch *recht*, was einmal unrecht ist? Darf man jemandem wider seinen Willen und sein Recht Gutes thun? Ein jeder hat die vollkommene Befugniss, seinem Rechte nichts zu vergeben; sey es ihm auch so schädlich als es wolle. Wann wird man doch ein Gefühl für die erhabene Idee des Rechts, ohne alle Rücksicht auf Nutzen, bekommen? — Man merke ferner, dass dieses Recht des Verfassers, welches der Nachdrucker kränkt, sich nicht, wie Herr Reimarus glaubt, auf einen vermeinten Contract desselben mit dem Publicum und auf eine jesuitische Mentalreservation in demselben gründet; sondern dass es sein natürliches, angebornes, unzuveräusserndes Eigenthumsrecht ist. Dass man ein solches Recht nicht verletzt sehen wolle, wird wohl ohne ausdrückliche Erinnerung vorausgesetzt; vielmehr müsste man dann es sagen, wenn man auf die Ausübung desselben Verzicht thun wollte.

Dies alles als erwiesen vorausgesetzt, muss, wenn jeder ein Dieb ist, der um Gewinnstes willen den Genuss des Eigenthums anderer an sich reisst, der Nachdrucker ohne Zweifel einer seyn. Wenn ferner jeder Diebstahl dadurch, dass er an Dingen geschieht, die ihrer Natur nach nicht unter Verwahrung gehalten werden können, sträflicher wird, so ist der des Nachdruckers, welcher an einer Sache verübt wird, die jedem offenstehen muss, wie Luft und Aether, einer der sträflichsten. Wird er es endlich dadurch noch mehr, an je edleren Dingen er geschieht, so ist der an Dingen, die zur Geistescultur gehören, der allersträflichste: daher man denn auch schon den Namen des Plagiats, der zuerst Diebstahl an Menschen bedeutete, auf Bücherdiebereien übertragen hat.

Und jetzt zu einigen Instanzen des Herrn Reimarus! „Wer es denn sey, der den Niessbrauch des fortdauernden Eigenthums der Verfasser bei den alten Autoren, der es bei Luthers Bibelübersetzung habe?“ fragt derselbe. — Wenn der Eigenthümer einer Sache, und seine Erben und Erbnehmer ausgestorben, oder nicht auszumitteln sind, so erbt die Gesellschaft. Will diese ihr Recht aufgeben, und es gemein werden lassen; will es der Eigenthümer selbst: — wer kann es wehren?

„Ob das auch ein Raub des Büchereigenthums seyn würde,“ fragt Herr R. weiter, „wenn jemand ein Buch einzeln oder in grösserer Anzahl abschreiben und die Abschriften verkaufen wolle?“ Da die Liebhaber, welche ein Buch lieber in Handschrift, als gedruckt besitzen wollten, selten seyn, mithin durch diese Vervielfältigung der Exemplare weder dem Verfasser noch dem Verleger grosser Nachtheil entstehen möchte; da der Gewinn bei dieser mühsamen Arbeit nicht gross, und der Verkaufswerth wohl grösstentheils kümmerliche Bezahlung der angewandten Mühe seyn, mithin die ungerechte Habsucht des Abschreibers weniger auffallen würde: so möchten vielleicht der Erstere und der Zweite dazu schweigen. Sind aber unsere eben ausgeführten Sätze erwiesen, so bleibt an sich jeder Niessbrauch des Buches, sey er so wenig einträglich als er wolle, ungerecht; und diejenigen, welche das Buch in Abschrift zu besitzen wünschten, oder der Abschreiber, müssten darüber in Unterhandlung mit dem Verfasser treten. — Wenn die alten Schriftsteller über den möglichen Niessbrauch der Autorschaft nicht nachgedacht hatten, oder, weil sie sein nicht begehrten, das Abschreiben ihrer Bücher jedem freistellten, dem es beliebte, und durch ihr Stillschweigen die Einwilligung dazu gaben: so hatten sie das vollkommenste Recht, — wie jeder es hat — ihr Recht aufzugeben; wenn sie aber gewollt hätten, so hätten sie es ebensowohl geltend machen können, als die unsrigen: denn was heute recht ist, war es ewig.

Diese Grundsätze werden durch Anwendung auf Dinge, die man oft mit ihnen verglichen und verwechselt hat, noch deutlicher werden. So hat man *Producte der mechanischen Kunst* mit Büchern, und das Nachmachen derselben zum Nachtheil des Erfinders mit dem Nachdrucke verglichen; — wie passend oder unpassend, werden wir sogleich sehen. Auch ein solches Werk hat etwas Körperliches: die Materie, aus der es verfertigt ist, Stahl, Gold, Holz und dergleichen; und etwas Geistiges: den Begriff, der ihm zum Grunde liegt (die Regel, nach der es verfertigt ist). Von diesem Geistigen kann man nicht sagen, dass es eine dem Verfertiger eigenthümliche Form habe, weil es selbst ein Begriff einer *bestimmten* Form ist — die Form der Materie, das Verhältniss ihrer einzelnen Theile zur Hervorbringung des beabsichtigten Zwecks; — welches folglich nur auf einerlei Art, einem deutlich gedachten Begriffe gemäss, bestimmt seyn kann. Hier ist es das Körperliche, welches, *insofern es nicht durch den Begriff bestimmt wird*, eine besondere Form annimmt, von welcher die Nettigkeit, die Eleganz, die Schönheit des Kunstwerkes, insofern sie nicht auf den hervorzubringenden Zweck bezogen wird, abhängt: an welcher man z. B. die Arbeiten der Engländer, die Arbeiten eines gewissen bestimmten Meisters, von jeder andern unterscheidet, ohne eigentlich und deutlich angeben zu können, worin der Unterschied liege. Diese Form des Körperlichen kann auch ein Buch haben, und durch sie wird die Reinheit und Eleganz des Druckes bestimmt; in dieser Rücksicht ist es Product der mechanischen Kunst, und gehört unter die nun leicht zu entwikkelnden Regeln derselben.

Angenommen, was allgemein anzunehmen ist, dass durch den Verkauf einer Sache dem Käufer das Eigenthum alles desjenigen übertragen werde, dessen Zueignung physisch möglich ist: was wird durch den Verkauf eines solchen Kunstwerkes dem Käufer übertragen? Jedem ohne Zweifel das Eigenthum des materiellen Körperlichen, nebst der Möglichkeit, das Werk zu dem verlangten Zwecke zu gebrauchen, wenn er will, ihn kennt und ihn dadurch zu erreichen weiss. Die Möglichkeit, sich den dem Werke zu Grunde liegenden Begriff (nemlich die Regel, nach der es verfertigt ist) zuzueignen, ist nicht die Absicht des Verkaufs, und gemeinhin auch nicht des Kaufs, wie bei einem Buche, wo dies offenbar die Absicht ist. Auch wird sie durch den Verkauf nicht jedem, sondern bloss dem, der dazu die nöthigen Kenntnisse hat, übergeben. Das Eigenthum dieses Begriffs aber wird durch den Verkauf gar nicht übergeben; sondern zur Zueignung desselben gehört noch die Handlung des Käufers, dass er das Werk untersuche, es vielleicht zerlege, darüber nachdenke u. s. w. Aber dennoch ist es nicht nur physisch möglich, sondern auch oft sehr leicht, die Regel der Verfertigung des Werkes zu finden. Diesen Begriffen nun seine Form zu geben, muss man selbst Künstler, und zwar Künstler in dieser Kunst seyn. Die Form des ersten Verfertigers wird man dem Körperlichen nie geben; aber es kommt darauf nicht an, der Unterschied ist meistens ganz unbemerkbar, und oft wird der zweite Verfertiger ihm eine weit schönere geben. Man kann folglich nicht nur das Eigenthum der Materie, sondern unter gewissen Bedingungen auch das des Begriffs, nach welchem sie bearbeitet ist, sich erwerben; und da man das Recht hat, sein Eigenthum auf jede beliebige Art zu benutzen, so hat man ohne Zweifel auch das, dies Kunstwerk nachzumachen. Allein, die Ausübung dieses Rechtes ist nicht billig: es ist nicht billig, dass der Mann, welcher Jahre lang Fleiss, Mühe und Kosten aufwendete, durch die erste Bekanntmachung des Resultats seiner jahrelangen Arbeit, welches von der Art, dass jeder desselben sich bemächtigen kann, der es siehet, um alle Frucht dieser Arbeit gebracht werde. Da aber in Sachen des Gewinnstes auf die Billigkeit anderer nicht sehr zu rechnen ist, so tritt der Staat ins Mittel, und macht durch ein ausdrückliches Gesetz, genannt *Privilegium*, dasjenige Rechtens, was vorher nur Sache der Billigkeit war. Weil indess durch ein solches Gesetz das natürliche Recht anderer allerdings eingeschränkt, und sie dessen beraubt werden, besonders dadurch beraubt werden, dass man das, was von ihrem guten Willen abhing, und ihnen ein Verdienst geben konnte, ihnen abnöthigt, und sie dadurch wenigstens der Entdeckung dieses Verdienstes beraubt: so hebt der Staat dieses Gesetz wieder auf, sobald seine Absicht, den ersten Erfinder zu entschädigen, erreicht ist, und giebt den Menschen ihr angebornes und durch Nachdenken und Studium behauptetes Recht wieder.

Ein solches Privilegium geht also auf den Gebrauch des erworbenen Begriffs; und nur dasjenige Bücherprivilegium würde mit ihm zu vergleichen seyn, welches verböte, innerhalb zehn Jahren nichts über *gewisse Materien*, als z. B. keine Metaphysik, keine Naturlehre, zu schreiben. — Verwechselte etwa Herr R., dessen Vorschläge bei Bücherprivilegien eben dahin auslaufen, Bücher mit mechanischen Kunstwerken, als ob zu ihrer Verfertigung nichts weiter gehöre, als etwa ein Recept, ein Buch zu machen im Kopfe, und übrigens gelenke Finger, Papier und Dinte?

Das Recht des Käufers, das Gekaufte nachzumachen, geht, soweit die physische Möglichkeit geht, es sich zuzueignen; und diese nimmt ab, je mehr das Werk von der Form abhängt, welche wir uns nie eigen machen können. Diese Gradation geht in unmerklichen Abstufungen von der gemeinen Studirlampe bis zu Correggio's Nacht. Letztere hat nie um ein Privilegium nachgesucht, und ist darum doch nicht nachgemacht worden. Zwar Farben auftragen, Licht und Schatten, und ein Kind und eine junge Frau malen, kann jeder Pinsler; aber es ist uns nicht darum, es ist uns um die nicht zu beschreibende, aber zu fühlende Form des Vortrags zu thun. — Kupferstiche von Gemälden sind keine Nachdrücke: sie verändern die Form. Sie liefern Kupferstiche, und keine Gemälde; und wem sie den letzteren gleich gelten, dem bleibt es unbenommen. Auch Nachstechen schon abgestochener Gemälde ist nicht Nachdruck; denn jeder giebt seinem Stiche seine eigene Form. Nachdruck wäre nur das, wenn jemand sich der Platte des Andern bemächtigte und sie abdruckte.

Und nach dieser Unterscheidung nun die Frage: Was ist ein Bücherprivilegium? Ein Privilegium überhaupt ist Ausnahme von einem allgemein geltenden Gesetze der natürlichen oder der bürgerlichen Gesetzgebung. Ueber Büchereigenthum ist bis jetzt kein bürgerliches Gesetz vorhanden; also muss ein Bücherprivilegium eine Ausnahme von einem Naturgesetze seyn sollen. Ein dergleichen Privilegium sagt, ein gewisses Buch solle nicht nachgedruckt werden; es setzt mithin ein Gesetz der Natur voraus, welches so lauten müsste: Jeder hat ein Recht, jedes Buch nachzudrucken. — Es ist also doch wahr, dass das Nachdruckerrecht selbst von denen, in deren Hände die Menschheit alle ihre Rechte zur Aufbewahrung überlieferte, von den Regenten, als ein allgemein gültiges Naturrecht anerkannt werde? Doch wahr, dass selbst die Gelehrten es dafür anerkennen; denn was kann die Bitte um ein Privilegium anders heissen, als: Ich erkenne an, dass vom Tage der Publication meines Werkes jeder, wer will, das unbezweifelte Recht hat, sich das Eigenthum und jeden möglichen Nutzen desselben anzumaassen, bitte aber um meines Vortheils willen, die Rechte der Menschheit einzuschränken. — Hat man sich je einen Freibrief gegen Strassenräuber geben lassen? — „Aber ein Bücherprivilegium ist kein Freibrief gegen Strassenräuber; es ist eine Bedeckung von Husaren", sagt man mir. Wenn dies wahr wäre, wenn es in Ländern wahr seyn könnte, wo die Strassenräuber nicht, wie in Arabien, ungebändigt in den Wäldern herumstreifen, sondern zu jeder Stunde durch die obrigkeitliche Gewalt abgelangt werden können: so ständen wir vor einer andern Untersuchung.

Die Tr..., nemlich, Sch..., die W... sind freilich Räuber; aber sie sind privilegirte Räuber. Sie haben — denn die Bemerkung, dass eins von beiden, entweder das Privilegium, welches den Nachdruck verbietet, oder das, welches ihn erlaubt, widersinnig seyn muss, wollen wir schenken — sie, sage ich, haben nicht die mindeste Schuld. Unbekannt mit dem, was Recht oder Unrecht sey, weil es für sie zu tief lag, fragten sie die, welche es wissen sollten. Man sagte es ihnen; und sie glaubten. Freilich gefiel es dem englischen Kaufmanne nie wohl, wenn ein französischer Kaper ihm sein Schiff und seine Waaren wegnahm. Er beklagte sich über diese Ungerechtigkeit. „Das ist nicht Unrecht, das ist Kriegsrecht", sagte der Kaper, und zeigte ihm seinen Kaperschein vor; und während der Engländer diesen untersuchte, um sich von der Rechtmässigkeit der Behandlung, die er erfuhr, zu überzeugen, durchsuchte ihm jener die Taschen, und er hatte darin recht.

Aber, mit welchem Rechte nur überhaupt die Hummeln den Bienen den Krieg ankündigen? ... Welcher Vertheidiger des Büchernachdrucks wird uns dies erklären? — „Es würde doch von einem Staate viel verlangt heissen, sagt man, dass er befehlen solle, fremde theure Waare in sein Land einzuführen." Das würde allerdings viel verlangt heissen; aber die Forderung, dass er sich dann, wann sie ihm zu theuer ist, ganz ohne sie behelfen möge, wäre so unbillig eben nicht. Joseph II. hatte allerdings das vollkommene Recht, die Einfuhr der holländischen Häringe in seine Staaten zu verbieten: wer könnte ihm dies abstreiten? Aber hätte er darum auch wohl das Recht gehabt — da holländische Häringe sich nun einmal nicht nachdrucken lassen — Kaper auszusenden, welche den Holländern aufpassen und ihnen ihre Häringe abnähmen? Und wenn diese fremde theure Waare — denn Bücher sind in diesem System freilich nicht mehr und nicht weniger Waare, als Häringe und Käse — überhaupt nicht eingeführt werden soll, wovon soll man sie denn im Lande abdrucken? . . . Ei ja! wir werden uns wohl hüten, die Einfuhr fremder Bücher eher zu verbieten, als bis wir sie erst nachgedruckt haben.

„Es sey ja für den Vortheil des Verfassers völlig gleichgültig, ob in einem Lande, wo die Einfuhr seiner rechtmässigen Ausgabe verboten sey, ein Nachdruck verkauft werde oder nicht, da er aus diesem Lande einmal keinen Gewinn ziehen könne", sagt man auch noch. Und man hat recht, und übrig recht, in einem Systeme, in welchem nichts unrecht ist, als das was schadet.

Ist jetzt Alles klärlich erwiesen, was erwiesen werden sollte: — dass der Verfasser ein fortdauerndes Eigenthum an sein Buch behalte, und das vollkommene Recht habe, jeden zu verhindern, wider seinen Willen Nutzen aus dem, was der Natur der Sache nach sein bleibt, zu ziehen; dass mithin der Nachdruck eine offenbare, und zwar eine der sträflichsten Ungerechtigkeiten sey, — so ist bei Untersuchung seiner Zulässigkeit davon gar nicht mehr die Frage, ob er nützlich sey; und wir können uns gänzlich enthalten, sie zu beantworten. Weder Herr R. noch das Publicum wird also etwas dagegen haben, wenn wir statt dieser Untersuchung eine *Parabel* erzählen. Was sie, da wir nach obiger Erinnerung mit Büchern gar nichts Aehnliches haben, erläutern könne, was sie nach allem schon Erwiesenen noch zu erläutern habe, wird jeder einsehen.

Zur Zeit des Khalifen Harun al Raschid, der wegen seiner Weisheit in der Tausend und Einen Nacht und sonst berühmt ist, lebte, oder könnte gelebt haben, ein Mann, der wer weiss aus welchen Salzen und Kräutern einen Extract verfertigte, der gegen alle Krankheiten, ja gegen den Tod selbst helfen sollte. Ohne nun eben alle die Wirkungen zu haben, welche sein Verfertiger von ihm rühmte, — er war selbst ein wenig kränklich — war er doch immer eine treffliche Arznei. Um in seinen chemischen Arbeiten durch nichts gestört zu werden, wollte er sich nicht selbst mit dem Handel befassen, sondern gab ihn in die Hände eines Kaufmanns, der allein im ganzen Lande damit handelte und einen beträchtlichen Gewinn dadurch erwarb. Darüber wurden nun seine Mitbrüder, die übrigen Arzneihändler, neidisch, und verschrien ihn und seinen Extract. Ganz anders aber benahm sich dabei Einer unter ihnen. Dieser passte den Leuten des Alleinhändlers auf wenn sie das Arcanum vom Chemiker brachten, nahm es ihnen ab, raubte es wohl gar aus dem Waarenlager selbst; und das vermochte er, denn er war ein handfester Kerl. Er vereinzelte es darauf auf allen Jahrmärkten, in allen Flecken und Dörfern, und weil er es wohlfeil gab und den Leuten sehr einlobte, so hatte er reissenden Abgang. Darüber erhob dann der Alleinhändler ein Geschrei im ganzen Lande; und es fielen mitunter auch wohl Diebe, Räuber und dergleichen Benennungen, die bei solchen Gelegenheiten zu fallen pflegen und die dem Andern auch richtig überbracht wurden. Gern hätte der Alleinhändler ihm wieder etwas abgenommen, aber jener hatte nichts, das der Mühe des Nehmens werth war. Schon lange hatte er ihm nachgestellt, um seiner habhaft zu werden; aber jener war schlauer als er und entging allen seinen Schlingen. Endlich, wie denn das stete Glück unvorsichtig macht, fiel er doch noch durch Unachtsamkeit in die Hände seines Feindes und ward von ihm vor den Khalifen geführt. Hier brachte der Arzneihändler seine Klage gegen jenen an, die mit der Klage unserer Buchhändler gegen die Nachdrucker ziemlich gleichlautend war. Jener, ohne sich bange werden zu lassen — er hatte bei seinem Marktschreiergewerbe seine Dreistigkeit vermehrt und eine gewisse Beredsamkeit sich eigen gemacht — führte seine Vertheidigung folgendermaassen:

Glorwürdigster Nachfolger des Propheten! ich liebe nach Principien zu verfahren. Der einzig richtige Maassstab der Güte unserer Handlungen ist bekanntermaassen ihre Nützlichkeit. Je ausgebreitetere und je wichtigere Vortheile eine Handlung stiftet, desto besser ist sie. Es giebt zwar noch einige finstere Köpfe, die sich etwas erkünsteln, was sie, glaub ich, Recht nennen: ein Hirngespinnst, das sich im Leben nicht realisiren lässt; denn kann man nicht bei aller Rechtschaffenheit verhungern? Doch fern sey es, dass dergleichen altfränkisch

Ideen die aufgeklärten Zeiten von Eurer Majestät glorwürdiger Regierung entweihen sollten! — Wenn ich mithin beweise, dass mein Verfahren den ausgebreitetsten Nutzen stiftet, so beweise ich dadurch ohne Zweifel, dass es lobenswürdig ist; und dies ist so leicht zu erweisen. Dass meine Handlung von den vortheilhaftesten Folgen für das Publicum sey, sollte man das erst zeigen müssen? Ich verkaufe das Arcanum weit wohlfeiler, als der Kläger; der gemeinste Mann wird also dadurch in den Stand gesetzt, es sich anzuschaffen, was er bei dem hohen Preise des Alleinhändlers nicht kann; ich nöthige es dem unaufgeklärten Haufen durch meine Betriebsamkeit und durch alle Künste der Beredsamkeit auf, und brenne so von Eifer für das Beste Anderer, dass ich sie fast zwinge, sich durch diese heilsame Arznei gesund zu machen. Welch ein Verdienst um die leidende Menschheit! Könnte ich doch Eurer Majestät das Aechzen der Leidenden, das Röcheln der Sterbenden recht lebhaft malen, die durch die von mir gekaufte Arznei gerettet worden sind! Wie vielen Kindern habe ich ihre Väter, die bereits in den Händen des Todes waren, wieder zurückgegeben, ihnen selbst aber die Möglichkeit, zu guten Staatsbürgern gebildet zu werden, und einst wieder ihre Kinder, und vermittelst dieser ihre ganze Nachkommenschaft zu guten Staatsbürgern zu bilden, dadurch erhalten! Man berechne die Arbeiten, welche jeder, dem durch diese wunderthätige Arznei einige Jahre zu seinem Leben hinzugesetzt werden, in diesen Jahren noch zur Cultur des Landes verrichten kann; die noch grössere Cultur desselben, die hierdurch wieder möglich wird, und so ins Unendliche fort; berechne die Menge der Kinder, die er in diesen Jahren noch zeugen kann, und die Kinder dieser Kinder: und ziehe das Resultat der vergrösserten Volksmenge und Cultur, die dadurch erfolgt, und welche schlechterdings nicht möglich war, wenn ich nicht dem Kläger seine wohlthätigen Tropfen raubte.

Es sagen zwar freilich verleumderiche Zungen, dass das Arcanum gemeinhin ein wenig verdorben bei mir gekauft worden; und wenn ich ihnen auch — ich liebe die Wahrheit — sollte zugestehen müssen, dass an der Sache etwas sey: so ist das wahrlich nicht meine Schuld. Ich würde lieber, wenn ich könnte, ihm noch grössere Kraft geben, damit man es allein bei mir kaufte, und mein Kläger alle seine Kunden verlöre; und das bloss aus Liebe zum allgemeinen Besten. Aber wie sollte es mir bei der beständigen Flucht, auf der ich vor meinem Gegner seyn muss, und bei der Beschimpfung, die er meiner Handthierung anthut, und die mich nöthigt, die lockersten Gesellen anzunehmen, möglich seyn, es mit der gehörigen Sorgfalt aufzubewahren? Wenn nur einmal meinem Gewerbe völlige Ehre und Sicherheit zugesprochen seyn wird, wie ich um der grossen Nützlichkeit desselben hoffe, so werde ich dadurch zugleich in Stand gesetzt werden, auf die Conservation desselben mehr Sorgfalt zu wenden.

Ich werde angeklagt, dem Verfertiger des Arcanums, und dadurch mittelbar dem Publicum zu schaden, weil Kläger, wenn ich in die Länge fortfahre, ihm seine Tropfen wegzunehmen, nothwendig verarmen und ausser Stand gesetzt werden müsse, den Chemiker weiter zu bezahlen, weshalb denn dieser nothwendig die Arbeit werde einstellen müssen. — Allein, da kennt man den Mann nicht. Er wird sie darum nicht einstellen; denn es ist einmal seine Liebhaberei, und er arbeitet ja so nur um der Ehre willen. Im Gegentheil, je mehr ich seinem Unterhändler wegnehme, und je weniger dieser ihm für die Arznei wird bezahlen können; desto mehr wird er arbeiten müssen, um kümmerlich zu leben: desto mehr wird folglich diese heilsame Arznei vervielfältiget werden. Und wird nicht sein Ruhm durch mich in die entferntesten Dörfer verbreitet? posaune ich ihn nicht mit lauter Stimme an jedem Jahrmarkte aus meiner Bude? steht nicht sein Name auf allen meinen Büchsen und Gläsern mit grossen Buchstaben in Golde? Ist ihm das nicht Ehre genug? braucht er dazu noch Brot? Er mag von der Ehre leben!

Endlich soll ich Klägern Nachtheil verursachen. — Aber ich muss gestehen, dass hier mich mein kaltes Blut verlässt. Ich muss Ihnen sagen, mein Herr, dass Sie sich der Unbilligkeit dieser Anklage schämen sollten. Haben Sie nicht schon genug durch Ihren Alleinhandel gewonnen? Ach! dürfte ich doch den Verlust, den Sie zu haben vorgeben, mit Ihnen theilen! Warum wollen Sie mir denn nicht erlauben, Ihnen zu stehlen, was ich fortbringen kann? Warum wollen Sie mir denn nicht erlauben, eine kleine Nachlese zu halten? Giebt es nicht noch jetzt, seitdem ich diese reichlich halte, Leute genug, die entweder um der vermeinten grösseren Güte Ihrer Arznei willen, die doch wenig betragen kann, oder aus einem altfränkischen Vorurtheile für rechtmässigen Besitz, und vermeinter Theilnahme an der Dieberei Anderer, lieber Ihre theure Waare kaufen, als meine wohlfeile; — als ob ich nicht auch, wenn man denn einmal von Rechtmässigkeit reden will, dadurch das rechtmässige Eigenthum Ihrer Waare erhielte, dass ich mir die Mühe gebe, sie zu stehlen?

Vielmehr habe ich, wenn Sie kalt darüber nachdenken wollen, eben um Sie selbst das grösste Verdienst. Sie kennen noch Ihren Chemiker nicht. Schon längst dachte er, voll Neid über den Gewinn, den Sie durch sein Arcanum machen, darauf, sich des Handels mit demselben selbst zu bemächtigen. Er hat zwar seine Zeit weit nöthiger zur Verfertigung desselben; er versteht zwar nichts vom Arzneihandel; er ist zwar bei einigen Versuchen im Kleinen schon sehr übel angekommen: aber dennoch — glauben Sie mirs auf mein Wort — er hätte Sie des Handels beraubt. Nur, schlau wie er ist, merkte er meinen Anschlag auf Ihren Waarenkasten, und wollte lieber Sie, als sich selbst bestehlen lassen. Wenn Sie also überhaupt noch in einigem Besitze des Handels sind, so haben Sie es mir zu verdanken.

Dies sind die beträchtlichen Dienste, Glorwürdigster Nachfolger des Propheten, die ich dem gläubigen Volke, die ich dem nützlichen Verfertiger des Extracts, die ich dem Kläger selbst leiste. Und ich nun, was habe ich dafür? Wenn man den geringen Preis, um den ich das Arcanum verkaufe, gegen die Kosten, die ich auf desselben Conservation doch wende, die Reisen, die ich mache, berechnen will; so wird man finden, dass mir die Mühe, sie zu stehlen, sehr gering bezahlt wird, und dass ich die Verleumdungen meines Gegners, die Schurken und Diebe, die er gegen mich ausstösst, fast ganz umsonst hinnehmen, oder nur sehr niedrig in Anschlag bringen muss.

Durch diese Verunglimpfungen wird mir nun mein ehrlicher Name, auf welchen die Menschen einen so grossen Werth setzen sollen, jämmerlich abgeschnitten, so dass rechtliche Leute schon anfangen, sich sehr zu bedenken, ob sie mir abkaufen wollen. Ich bin also ein Märtyrer für das Beste der Welt; und wenn eine Handlung dadurch gewinnt, dass man recht viel bei ihr aufopfert, so ist die meinige eine der verdienstlichsten. Dies Verdienst möchte ich mir nun nicht gern rauben lassen, wenn nicht durch die Ehrlosigkeit, die dadurch auf mein Gewerbe fällt, der Fortgang desselben gehindert, und dem allgemeinen Besten Abbruch gethan würde. Ich bitte demnach Eure Majestät anzubefehlen, dass hinfüro jeder mein Gewerbe für ein ehrliches halte, bei namhafter Strafe; und dass Kläger gehalten sey, mir nicht nur Abbitte und Ehrenerklärung zu thun, und öffentlichen Dank für den geleisteten Dienst abzustatten, sondern auch inskünftige sich von mir bestehlen zu lassen, so viel ich will.

So redete der Marktschreier. Wie würde Herr Reimarus, wie würde jeder Gerechtigkeitsliebende hierbei geurtheilt haben? — Ebenso urtheilte der Khalif. Er liess den nützlichen Mann aufhängen.

II.

Zwei Predigten aus dem Jahre 1791.

Statt der Vorrede.

Der Verfasser und sein Freund.

D. V. Sie bringen die Handschrift zurück? Haben Sie sie durchgelesen?

D. Fr. Ja.

D. V. Und Ihr Urtheil?

D. Fr. Sie haben Ihre Zeit nicht ganz übel angewendet. Es übt die Feder, wenn man sich bemüht, etwas gründlicher, als gewöhnlich, und doch plan, wie es für die Kanzel seyn soll, zu arbeiten; es macht unsere eigene Erkenntniss lebendiger, wenn man sie überdies mit einiger Wärme vorträgt.

D. V. Ich verstehe. — Und ein Exercitium hat seine Bestimmung erreicht, wenn es unsere eigenen Kräfte geübt hat. Es gehört vor die Augen des Lehrmeisters, oder des gutmüthigen Freundes, wenn man über die Jahre hinaus ist, einen Lehrmeister zu haben; nicht vor das Publicum.

D. Fr. Wenn Sie es so nehmen wollen! — Doch erlauben Sie mir eine Frage: auf welche Art der Leser rechnen Sie?

D. V. Auf Leser aller Art, welche moralische und religiöse Wahrheit, und das Nachdenken darüber lieben.

D. Fr. — Die das Nachdenken lieben, mithin dasselbe kennen, aus Erfahrung kennen, die in einem Stande leben, der ihnen ehemals Unterricht, jetzt Musse gewährt. — Vielleicht finden diese etwas noch Besseres zu lesen, als Ihre Predigten.

D. V. Und warum sollten sie nicht auch in Ständen gelesen werden, die auf einer tieferen Stufe der Cultur stehen, die ihnen weniger Quellen eröffnet? — Sie haben doch nicht vergessen, was ich Ihnen sagte, dass der grösste Theil dieser Predigten in mancherlei Ländern, vor sehr gemischten Zuhörern, nicht ohne merklichen Eindruck gehalten worden?

D. Fr. Abgerechnet, dass Sie allenthalben Fremder und Gastprediger waren — angenommen, dass Ihre Eigenliebe diesen merklichen Eindruck sich nicht um eines Haares Breite grösser vorgestellt habe — alles, was Sie wollen, abgerechnet und angenommen: so wissen Sie doch gewiss, welch ein Unterschied es ist, Predigten hören oder Predigten lesen.

D. V. Aber es werden doch darum noch häufig Predigten gelesen, in höheren und niederen Ständen.

D. Fr. Welcher innere Unterschied zwischen jenen häufig gelesenen Predigten und den Ihrigen sey, werden Ihnen die Recensenten sagen; auf den Unterschied in den Personen übernehme ich es, Sie aufmerksam zu machen. — Gehen Sie hin, und werden der Lieblingsprediger des feineren Publicums in einer volkreichen, Ton angebenden, von Fremden häufig besuchten Stadt; dann sammeln Sie Ihre Predigten und setzen Ihren Namen vor. Wird man sie auch nicht immer lesen, so wird man sie doch kaufen, sauber binden und in seine Bücherschränke aufstellen. Aber — anonyme Predigten — das ist unerhört! Oder wollen Sie Ihren unbekannten Namen vorsetzen?

D. V. Und wäre er berühmt, so würde ich desto mehr Anstand nehmen, ihn zu nennen. Ich möchte die Aufmerksamkeit dem Inhalte verdanken, und nicht dem Namen.

D. Fr. Dem Inhalte? So hätten Sie entweder weniger gewöhnliche Gegenstände behandeln, oder die behandelten gewöhnlichen von einer gewöhnlichen Seite darstellen sollen! Sie haben der Sache beides, zu wenig und zu viel, gethan. Wer Ihre Predigten verstehen, beurtheilen, schätzen könnte, liest keine Predigten; und wer Predigten liest, versteht die ihrigen nicht.

D. V. Wenn nicht etwa hier und da ein Prediger.

D. Fr. — Welche Predigten lesen, um entweder sie für die ihrigen zu gebrauchen, oder sich darnach zu bilden. Sie gestehen mir wohl zu, dass derjenige, der der Bildung fähig ist, bessere Muster findet. — Wegen des Gebrauchens — wer Ihre Predigten desselben werth findet, macht bessere; und wer keine besseren macht, hält die Ihrigen für schlecht und völlig unbrauchbar. — Noch habe ich Ihnen geschenkt, dass sich dieselben sehr ungleich sind; gleichsam eine bunte Musterkarte der Veränderung Ihres Systems seit zehn Jahren, oder länger.

D. V. Nach allem also wäre Ihr Rath?

D. Fr. Mein aufrichtiger Rath, dass Sie sie ruhen liessen, wo sie zum Theil schon lange genug geruht zu haben scheinen.

D. V. Sie haben mir die Sache nach Ihrer Art vorgestellt; ich zeige sie Ihnen jetzt nach der meinigen. — Gesetzt nun, ich hätte einen Versuch machen wollen, Darstellungsarten, die bis jetzt nur für die Schule gewöhnlich waren, auf die Kanzel zu bringen; und ich legte diese Versuche darum dem Publicum vor, um zu erfahren, ob es der Mühe lohnte, sie fortzusetzen?

D. Fr. Aber so hätten Sie diesen Versuchen wenigstens die Predigtform nehmen sollen, die doch einmal nicht die einladendste ist; und dann sind noch einige Predigten beibehalten, die diese Entschuldigung nicht für sich haben.

D. V. Und wenn ich nun anderweitige, vielleicht persönliche Gründe gehabt hätte, eben die Predigtform, und eben jene Predigten, auf die Sie zielen, beizubehalten?

D. Fr. Dann müsste freilich das gutwillige Publicum, das etwa noch Predigten kauft, Ihre Ankündigung, dass Sie unter andern auch predigen, mit seinem Gelde bezahlen. — Und wie wollen Sie das, was Sie zu Ihrer Entschuldigung mir jetzt gesagt haben, dem Publicum auf eine schickliche Art sagen?

D. V. Ich darf nur gerade unser Gespräch vordrucken lassen.

D. Fr. Mit allem, was ich zum Nachtheile Ihrer Predigten gesagt habe?

D. V. Mit allem. Dann bin ich wenigstens sicher, dass nichts Schlimmeres über sie gesagt werden könne, als schon gesagt ist.

D. Fr. Aber einen schöngeisterischen Dialog vor Predigten! Das ist wieder unerhört. Sie sind nicht Rousseau, und schrieben keine Heloise.

D. V. So muss ich denn auch schon diesen Uebelstand mit den übrigen verantworten.

Ueber die Pflichten gegen Feinde.

Eingang.

Die Auswege, die das menschliche Herz nimmt, m. th. Fr., um der Pflicht auszuweichen, sind unzählbar, in ihren Wendungen verschieden, und nur darin kommen sie überein, dass alle auf irgend eine Art die Strenge des Gesetzes zu umgehen suchen. — Man zieht die Pflicht zu seinen Neigungen herab, wie wir einst an dieser Stelle an dem Beispiele der Ehrlichkeit und der Menschenliebe zeigten: man übertreibt sie auch wohl im Gegentheile zu einer Höhe, auf der sie der menschlichen Natur widerstreitet, um nur, wenn einmal zugestanden ist, dass in der erdichteten Vollkommenheit sie dem Menschen unmöglich sey, gar nichts thun zu dürfen, sondern unter dem geräumigen, viel fassenden Mantel der menschlichen Schwachheit seinen Mangel an gutem Willen verbergen zu können.

So ist es mit der durch das Christenthum gebotenen Pflicht der Feindesliebe ergangen. Zu bequem, oder unfähig nachzudenken, was durch diesen Ausdruck gefordert werden könne, hat man das Wort in seiner ersten scheinbarsten Bedeutung genommen, und nun, wie zu erwarten war, die Ausübung dieser Pflicht unmöglich gefunden, weil es der menschlichen Natur widerstreitet, sich über Beleidigungen zu freuen, wie über Wohlthaten, und bei dem Anblicke des Feindes eben das Vergnügen zu empfinden, wie bei dem des Freundes. — Des *Handelns* überhoben, meinte man sich nun durchs *Reden* hervorzuthun, und wollte sich gegen ein Gebot, dem man den Gehorsam versagte, durch Lobeserhebungen abfinden. Daher die prahlenden Lobpreisungen so vieler Christen über die Erhabenheit ihrer Sittenlehre, als der einzigen, welche Feindesliebe empfehle; so vieler Christen, welche noch wenig Neigung zeigen, ihr Vaterland, ihre Freunde, ihre Wohlthäter zu lieben — Lobpreisungen, welche, wenn auch die Anempfehlung dieser Pflicht der christlichen Sittenlehre ausschliessend eigen wäre, doch immer eine sehr zweideutige Schmeichelei seyn würden. Viel verlangen ist keine so grosse Kunst, und es gereicht keiner Sittenlehre zur Empfehlung, Dinge zu fordern, die der menschlichen Natur widerstreiten.

Wir, m. Br., wollen unsere vortreffliche Religion nicht so verfänglich loben, sondern lieber mit Lernbegierde und Folgsamkeit ihre Vorschriften anhören, und sie zu ihrer wahreren Ehre in unserem Leben darzustellen suchen. In gegenwärtiger Stunde werden wir uns von den Pflichten gegen Feinde unterrichten.

Text. Die gewöhnliche Epistel am ersten Advents-Sonntage, Röm. 12, v. 17—21.

Abhandlung.

Das zwölfte Capitel des Briefes an die Römer, woraus unsere Epistel genommen ist, enthält christliche Sittenlehren mancherlei Gehalts in einer leichten Verbindung. Auf die Pflichten gegen Feinde wird der Apostel zweimal gebracht: einmal durch ein Wortspiel*) v. 14. *Segnet, die euch verfolgen* u. s. w., ein-

---

*) Nemlich im Grundtexte: „Die Ausübung der Gastfreiheit verfolget, die *Euch* verfolgen, segnet.“

mal bei Gelegenheit der allgemeinen Menschenliebe, v. 19. 20. 21. Wir wollen jetzo, ohne seinen Ausdrücken genau zu folgen, im allgemeinen sehen, welche Pflichten gegen die Feinde Gewissen und christliche Religion uns auflege.

Wenn man eine so grosse Menge von Menschen über eine so grosse Menge von Feinden klagen hört, so sollte man glauben, der Hass der Widersacher sey eines der grössten Erdenleiden, und die Pflichten gegen Feinde seyen nicht nur an sich die schwersten, sondern auch ihre Ausübung sey von der weitesten Ausdehnung. Es scheint also unserem Vorhaben nicht unangemessen, zuvörderst zu untersuchen: *Wen wir einen Feind zu nennen berechtiget sind*, um zu finden, ob von der Summe dieses Leidens nicht ebensowohl, wie von der Summe mancher anderen Leiden etwas abgehe, und ob die Pflichten, die es uns auflegt, — wenn sie auch so schwer seyn sollten, als man glaubt — in der Ausübung oft vorkommen.

In der allgemeinsten Bedeutung nennen wir alle diejenigen unsere Feinde, die an der Ausführung unserer Unternehmungen uns hinderlich sind. Dies aber kann aus zweierlei Ursachen entstehen, nemlich, entweder weil *unsere Unternehmungen*, oder weil *wir selbst* ihnen misfällig sind; der dritte mögliche Fall, dass sie beiden abgeneigt seyen, gehört mit unter die zwei ersten. —

Unser Vorhaben kann Anderen zuwider seyn, entweder weil es ungerecht *ist*, oder weil es ihnen nur so *scheint*. — Im *ersteren Falle* also wollen wir ungerecht seyn; wollen handeln, als ob die ganze Schöpfung nur für uns, und ihre vernünftigen Bewohner nur zu Werkzeugen unserer Einfälle da seyen: und wenn dann Einer sich unterfängt, zu glauben, dass es noch etwas gebe, was er von uns nicht ertragen müsse — Einer sich nur in den Weg stellt, und unseren Anmaassungen Grenzen setzt: so schreien wir über Verfolgung, und nennen jenen muthigen Vertheidiger des Rechts unseren Feind. — Und mit welchem Rechte? Wollen wir ihn bloss *an sich* seinem persönlichen Werthe nach betrachten, so nöthigt unser Herz, sey es so verdorben es wolle, uns das Bekenntniss ab, dass *der Mann* — fordere es nun bloss die allgemeine Menschenpflicht, oder fordere es überdies noch seine besondere Pflicht in der

Gesellschaft von ihm — dass *der Mann*, der ohne Kummer um unseren Verdruss und unsere Feindschaft sich der Ungerechtigkeit muthig entgegenstellt, und dem die unvertheidigte Sache des heiligen Rechtes theurer ist, als unsere Freundschaft, unendlich mehr werth ist, als wir, und dass wir nicht viel Ehre haben, unsere Klagen über ihn laut werden zu lassen; — oder wollen wir ihn *in Beziehung auf uns* betrachten, so werden wir in dem Manne, der uns die unvertilgbare Schande, und die blutige Reue, und das unauslöschbare Andenken, und die nie endenden Folgen einer ungerechten That erspart, und uns zwingt, besser und glückseliger zu seyn, als wir wollten, unseren wahrsten Wohlthäter anerkennen müssen. Solche Gegner also gehören gar nicht in die Zahl unserer Feinde.

In dem zweiten Falle waren die Feinde der Jünger Jesu, und überhaupt der ersten Christen, an welche die Ermahnungen des Apostels gerichtet sind. Sie widersetzten sich dem Vorhaben der Apostel und ihrer Anhänger, weil es ihnen ungerecht schien. — Es war damals eben wie jetzt. Die Juden, deren grösster Beweis für die Wahrheit ihrer Religionsgrundsätze der war, dass ihre Väter und Grossväter auch so geglaubt, auch so geopfert, auch mit den Formeln gebetet hatten, hassten, verfolgten, tödteten, wenn sie konnten, die ersten Christen, weil sie eine aufgeklärtere Gottesverehrung einführen wollten, welches jene für ein sehr sträfliches Unternehmen hielten. — So wurde das Vorhaben der ersten Christen verkannt, und darum angefeindet, und so kann es auch das unsrige werden, von welcher Natur es auch sey. — Auch solche Gegner können wir nicht mit Recht Feinde nennen; ihr Widerstand entsteht nicht aus boshaften Absichten gegen unsere Personen; sie meinen für das Recht zu kämpfen, und ihre Triebfeder wenigstens ist edel. Sollten wir uns darüber erzürnen, dass wir erleuchteter sind, als sie? Diese Gegner sinds, von denen der Apostel sagt: *segnet sie* — wünscht ihnen von ganzer Seele alles Gute, und besonders dasjenige Gute, dessen sie am meisten bedürfen — Erleuchtung. Wünscht sie ihnen nicht bloss, sondern sucht werkthätig durch weise Belehrung und durch das, was kräftiger wirkt als alle Belehrung, durch einen reinen

Wandel ihre Begriffe zu berichtigen. Führet einen guten Wandel unter den Heiden, auf dass die, so von euch afterreden, als von Uebelthätern, eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

Endlich kann Jemand, ohne unser persönlicher Feind zu seyn, unser Widersacher auch bloss darum werden, weil wir seinem Eigennutzen im Wege stehen, weil *unsere* Erniedrigung *ihn* heben soll. Wir finden uns einmal auf seinem Wege, und er rennt uns nieder — nicht etwa — aus besonderer Abneigung gegen uns; er hätte jeden anderen, der auf unserem Platze gestanden hätte, auch niedergerannt. Er schreitet seinen Schritt einher — es kommt ein Wurm unter seine Füsse — er zertritt ihn. Aber warum musste auch der Wurm unter seinen Fuss kommen; er hätte ihm sonst sein Leben wohl gönnen mögen. — — Ohne das Fürchterliche einer solchen Sinnesart mildern zu wollen, dürfen wir doch sagen, dass auch ein solcher Gegner nicht unser Feind zu nennen sey. Er ist freilich auch nicht unser Freund: er ist Niemandes Freund, als der seiner eigenen geliebten Person. Er ist freilich ein Feind des Rechts und der Menschheit, und der unsrige, weil wir zu ihr gehören; aber er hasst doch keinen weniger, als uns, und das, was uns trifft, ist nichts, als das allgemeine Loos. Wir haben freilich nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht ihn zu behandeln, wie jeden Feind der Gerechtigkeit; aber wenn wir ihn mit persönlicher Erbitterung hassen wollten, so würden wir selbst ungerecht und ihm ähnlich werden.

Es ist also Niemand übrig, den wir mit Recht unseren Feind nennen könnten, als derjenige, der eine persönliche Abneigung gegen uns hat, und unser Vorhaben hindert, bloss darum, weil es das *unsrige* ist. Solche Gegner eigentlich, und nur in einem gewissen Sinne die der beiden letzteren Klassen, sind der Gegenstand der Pflichten gegen Feinde.

Da nichts in der Welt ganz ohne Ursache geschieht, und folglich auch der Hass unserer persönlichen Feinde nicht völlig ohne Grund seyn möchte, so ist es hierbei die erste Regel der Sittenlehre, sich sorgfältig und unparteiisch zu prüfen, *ob* man, und *wodurch* man Gelegenheit zu dieser Abneigung gegeben habe. Die Menge der Freunde oder Feinde ist zwar nie ein richtiger Maassstab zur Schätzung des sittlichen Charakters eines Menschen; wenn aber so gar viele aus dem Haufen treten und sagen: du habest sie gedrückt, so kannst du mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass du eine harte Seite habest. Jede uns bekannt gewordene Abneigung legt uns die Pflicht auf, uns sorgfältig zu prüfen, ob wir vielleicht durch unsere Ungerechtigkeit, durch unsere Unterdrückungssucht uns hassenswürdig gemacht haben; — und dann wären wir ja wahrlich nicht werth, unsere Augen gegen unsere Gegner aufzuheben; — oder ob wir vielleicht bei wirklich guten Absichten durch unser unzweckmässiges Benehmen, durch eine rauhe, unfreundliche Steifigkeit, durch einen Mangel der Schonung gegen Anderer Schwachheiten ihnen einen Verdacht gegen den Baum beigebracht haben, der so herbe Früchte trägt. Sollten wir in dieser Prüfung, bei der wir uns ja nicht schmeicheln müssen, etwas von der Art finden, so bleibt uns nichts übrig, als die Folgen unserer eigenen Unklugheit geduldig zu tragen, hinzugehen und uns zu bessern.

Finden wir aber an uns keine Schuld, so tritt unsere erste heiligste Pflicht ein: die, dem Unrechte zu widerstehen, insoweit wir können, ohne selbst ungerecht zu werden, und die Ordnung zu zerstören. — Irret euch nicht, m. Br.: alles sich gefallen zu lassen, alles gut zu heissen, alles zu dulden, fordert kein Christenthum; und die Vernunft erklärt dies für Unverstand und Mangel an wahrer Abneigung gegen das Böse, wenn sie es bloss an sich — und für Unterstützung und Verewigung der Unordnung, wenn sie es in Rücksicht seiner Folgen für das Ganze betrachtet. Wer das Böse an Anderen nicht hasst, der hasst es gewiss auch nicht an sich selbst; und wer keiner Empfindlichkeit gegen zugefügtes Unrecht fähig ist, ist ebensowenig der Dankbarkeit für erzeugte Wohlthaten fähig. — Zwar sagt Jesus: *Ich sage euch, dass ihr allerdings nicht,* überhaupt und in keinem Falle nicht, *widerstreben sollt dem Uebel. Nimmt dir jemand den Rock, dem lass auch den Mantel,* u. s. w. Aber es ist bei diesen und ähnlichen Stellen zu bemerken, dass die Evangelisten uns nicht nur diejenigen Aussprüche Jesu, welche er als Dolmetscher des Willens der Gottheit an die Menschen zu gültigen Gesetzen für alle Zeiten und Völker aufstellte, sondern auch solche Reden aufbehalten haben, in denen er als klügerer Freund, bloss seinen Jüngern einen guten Rath für ihre besondere Lage giebt. Ob eine Vorschrift zu der ersteren oder zu der letzteren Art gehöre, ist nur daraus zu ersehen, ob sie durch unsere Vernunft, als ein allgemeingültiges Gesetz bestätigt werde oder nicht. Die Jünger Jesu würden vor jüdischen oder heidnischen Richterstühlen nicht nur keine Genugthuung erlangt haben, sondern auch dadurch in ihrem ersten Berufe, die christliche Religion zu predigen, gestört, und vielleicht weit eher, als es für ihre Bestimmung seyn sollte, getödtet worden seyn. Ihnen blieb also kein Mittel übrig, um sich ihren mühseligen Zustand erträglicher zu machen, als alles geduldig zu ertragen, und durch die höchste Sanftmuth ihre Feinde wenigstens zu einiger Schonung zu erweichen. Späterhin, nachdem ganze christliche Gemeinen errichtet waren, sagt schon Johannes: *Sündigt dein Bruder an dir, so strafe ihn alleine;* so verweise es ihm unter vier Augen; *höret er dich nicht, so sage es der Gemeine; höret er die Gemeine nicht, so halte ihn als einen Zöllner und Sünder.* Für uns aber, die wir in ganzen christlichen Staaten leben, tritt die allgemeingültige, durch die Vernunft bestätigte Bemerkung Paulus in ihre volle Wirksamkeit ein: *dass die Obrigkeit*, als Stellvertreterin der ganzen Gesellschaft, *das Schwert nicht umsonst tragen, sondern dass sie des allvergeltenden Gottes Dienerin auf der Erde, und eine Rächerin seyn müsse über jeden, der Uebeles thut;* dass wir mithin, wenn dieser Satz nicht aufgehoben werden, und unseren übrigen Pflichten nicht widersprechen soll, sie zur Ausübung dieser Stellvertretung Gottes bei uns zugefügtem Unrechte auffordern müssen, mit dem Zutrauen, dass sie stets bereit seyn werde, das unterdrückte Recht zu rächen; ein Zutrauen, das sie, und Gott, dessen Bild sie ist, ehrt. — Eben daraus aber, dass wir unsere Sache ihr übertragen sollen, folgt, dass wir uns nicht selbst rächen dürfen; sondern es lediglich ihr, *als ihre eigene Sache* überlassen müssen.

Diese Genugthuung aber werde gesucht *mit* und *aus Liebe.*

Nicht das sey unser Zweck, dem Feinde wieder Böses zuzufügen, sondern bloss und einzig das, das Böse in ihm, und durch das Beispiel seiner Bestrafung auch in anderen kräftigst zu hindern. Wer irgend einer anderen Absicht sich bewusst ist; wer in seinem Herzen den geringsten Zug von Lieblosigkeit, die leiseste Freude über die gehoffte Bestrafung seines Beleidigers aufspürt; wer nicht sogar Schmerz empfindet, dass seine Pflicht ihn nöthigt, um desselben Bestrafung anzusuchen, verliert jenes Recht gänzlich, weil er durch Bestrafung seines Widersachers die Obrigkeit nicht zur Dienerin des Rechts, sondern zum Werkzeuge seiner Rachsucht und seiner Feindseligkeit machen, und in ihr Gott, dessen Bild sie ist, entweihen würde: — durch welche Regel denn jene Erlaubniss Genugthuung zu suchen, wieder genau in ihre gehörigen Grenzen eingeschlossen wird. — Man sey der Sache Feind, und der Person Freund. Man arbeite, kämpfe, ringe, das Unrecht zu verhindern; aber man sey in allen übrigen gerechten Dingen dem Gegner zu jedem Dienste und jeder Aufopferung bereit. Man ringe darnach, ihm zu dienen: — zwar nicht ausgezeichnet vor allen anderen Menschen, und ebendarum, *weil* er der Feind ist; eine Warnung, die nur für wenige seltene Menschen noth thut. — Es giebt nemlich Menschen, die, mit einer Anlage zur Erhabenheit und Stärke der Seele geboren, dieselbe durch harte Selbstkämpfe erhöht haben, und aus diesem Kraftgefühl eben das Schwerste in ihren Pflichten begierig an sich reissen, und die unter zweien ihrer Hülfe gleich bedürfenden Gegenständen eben den Feind, und das eben um seiner Beleidigungen willen gegen sie, vorziehen würden; bloss um das erhabene Gefühl zu empfinden, die Bitterkeit in ihrer Seele besiegt zu haben. So edel und erhaben diese Triebfeder auch ist, so verbietet doch eine reine Sittenlehre, die Wahl der Gegenstände unserer Wohlthätigkeit dadurch bestimmen zu lassen. — Die einzige allgemeingeltende Regel der Sittenlehre hierüber ist die: der Feind werde in völlige Gleichheit mit allen bedürftigen Gegenständen gesetzt; der *Feind* werde *im Bedürfniss* vergessen; unser hülfsbedürftiger, hungernder, unbekleideter Feind sey nicht mehr Feind, sey bloss hülfsbedürftig, hungernd, unbekleidet. Alle jene Ausdrücke von Verzeihung, von Versöhnlichkeit gegen den Feind sagen viel zu wenig; wo wir helfen und dienen können, müssen wir unserem Feinde nicht verzeihen; wir müssen keinen Feind haben, wir müssen nur den Hülfsbedürftigen sehen. Jeder Dienst, der sich auf etwas Anderes gründet, hat kein Verdienst.

Die Liebenswürdigkeit solcher Gesinnungen brauche ich nicht erst zu zeigen: aber den Einwurf befürchte ich von vielen, dass dies nur schöne Gemälde seyen, die sich zwar gut darstellen und beschauen, aber nie ins menschliche Leben einführen liessen; und dass man die Welt und das menschliche Herz schlecht kenne, wenn man ihnen im Ernste so etwas anmuthen wolle. Wenn es hierbei bloss aufs Widerlegen ankäme, so dürfte ich nur das Beispiel Jesu, der im Angesichte des ungerechtesten und schmerzhaftesten Todes für seine Verfolger betete; oder, wenn euch das zu erhaben dünkte, das Beispiel seiner Jünger anführen, die gewiss schwache Menschen waren, wie wir, und eben das thaten. Zweckmässiger aber würde es seyn, die Mittel zu entwickeln, durch deren Gebrauch es leicht, sehr leicht wird, so gegen seine Feinde zu handeln. Sie sind — sorgfältige Selbstprüfung und lebhafte Erkenntniss seiner eigenen Schwachheiten, das daraus entstehende Gefühl der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, und besonders die Ueberzeugung, dass das wenigste Böse in der Welt erweislich aus Bosheit, und bei weitem das meiste aus Unverstand geschehe: eine Betrachtung, die vor jetzt die Kürze der Zeit mir verbietet.

Dies sind die allgemeinen Pflichten, die wir gegen unsern Feind, so wie gegen alle Menschen haben. Es giebt aber noch eine besondere gegen den ersteren, die: sie zu bessern und zu unseren Freunden zu machen; welche gleichsam die Probe enthält, ob wir alle unsere übrige Pflichten gegen sie redlich erfüllt haben. Haben wir alles weggeräumt, was dem Feinde Veranlassung geben könnte, uns zu hassen; haben wir ihn stets mit Liebe und Edelmuth behandelt, so kann es nicht fehlen, er wird endlich — sey es so spät, als es wolle — er wird endlich gewiss unser Freund werden. Und welch Vergnügen wird uns dann überströmen!

Ich habe, theure Freunde, durch eine Schilderung der Ruhe und Heiterkeit, und des wahrsten Selbstgenusses, den solche Gesinnungen unserer Seele geben, ebensowenig, als durch eine Darstellung der Bitterkeit und der unangenehmen Empfindungen, welche Hass und Unduldsamkeit über unser Herz verbreiten, diese Betrachtung unterbrechen wollen, um nicht durch Vorstellung eures eigenen Nutzens euch zur Anerkennung eurer Pflicht zu bestechen zu scheinen. Jetzt aber, nach vollendeter Untersuchung, erlaubt mir einige Fragen an euer Herz zu legen.

Ich will euch nicht fragen, ob ihr persönliche Feinde, — solche Feinde habt, denen alles zuwider ist, was von euch kommt, die alle eure Unternehmungen zu hintertreiben suchen, die euer Unglück und euren Untergang geschworen zu haben scheinen? Solche Feinde sind überhaupt selten, und sind es besonders gegen eine stille, anspruchslose Lebensart. Aber das lasst euch fragen, ob ihr nie beleidigt worden seyd? und wer unter uns möchte wohl diese Frage mit Nein beantworten, da das menschliche Herz überhaupt nur zu leicht beleidigt wird? Ich mag auch nicht untersuchen, ob ihr euch nicht vielleicht durch eure eigene Schuld diese Beleidigung zuzoget — ihr sollt völlig recht, euer Beleidiger völlig unrecht haben. Denkt euch jetzt einmal diese Beleidigung mit allen ihren Umständen; denkt euch den Beleidiger gegenwärtig; oder vielleicht ist er es, vielleicht ist er mit euch in diesem Gotteshause, und ihr könnt ihn erblicken.

Wie wird euch bei seinem Anblick zu Muthe? was wünscht ihr ihm? wenn ihr ihm in diesem Augenblicke einen beträchtlichen Schaden zufügen könntet, würdet ihrs thun? wenn ihr in diesem Augenblicke ihm einen sehr wesentlichen Dienst erzeigen könntet, würdet ihr eilen? würdet ihrs willig und mit Freuden thun, oder würde es euch einen grossen Kampf kosten? würdet ihr vielleicht vorher eure Bitterkeit gegen ihn auslassen müssen?

Wie? ihr hättet Feindschaft mit euch in dieses Haus des Friedens gebracht? indem ihr eure Stimmen mit den Stimmen eurer übrigen Mitchristen zur Anbetung Gottes vereinigtet, hätte in einem der geheimsten Winkel eures Herzens sich Abneigung gegen diejenigen verborgen, die ihre Stimmen mit den eurigen vereinigten? unter den Wünschen, die aus eurem Herzen zum Vater aller emporwallten, hätte sein allsehendes Auge Wünsche für das Elend derer entdeckt, die seine Kinder sind, wie ihr? Müsset ihr euch dann nicht vor Gott, dessen Auge wahrlich in diesem Augenblicke das Innerste eurer Herzen durchschaut, schämen?

Seyd ihr bei diesen Gesinnungen bisher glücklich gewesen? Habt ihr euch nie der Schwachheit geschämt, eure Ruhe von gewissen Anblicken, gewissen Erinnerungen abhangen lassen zu müssen? eure ganze Seele als einen Schauplatz der niedrigsten Empfindungen erblicken zu müssen, sobald eure Gedanken auf gewisse Begebenheiten eures Lebens fielen?

Empfindet ihr diese Scham — fühlt ihr diese Unannehmlichkeit eures bisherigen Lebens — o möchte es dann doch in dieser Stunde in allen Seelen, in denen es bisher trübe war, helle werden; möchte doch allen Freude aufgehen! Ihr könnt in diesem Augenblicke nicht hingehen zu eurem Beleidiger, ihm nicht die Hand drücken, und ihn versichern, dass aller Hass aus eurer Seele rein weggetilgt ist; — dies ist nicht in eurer Macht, aber euer Herz ist in eurer Macht. — O möchten sie doch, diese eure Herzen, in dieser Minute sich vereinigen, so wie ihr hier vereinigt vor Gott sitzt; möchten sie doch in dieser Minute, Gott, und alle seligen Geister, die uns hier umringen, zu Zeugen, den unzertrennlichsten Bund des Friedens schliessen!

Du aber, o Gott, der du wahrlich hier zugegen bist, und unser aller Herz siehst — sey unser Zeuge — wir wollen uns lieben, und nie hassen, wir wollen von nun an allen Hass und Bitterkeit aus unserer Seele tilgen. Amen.

Ueber die Wahrheitsliebe.

Eingang.

A. Z. Das Wort *Wahrheit* wird in einer doppelten Bedeutung gebraucht, und bezieht sich entweder auf die Erkenntnisse unseres Verstandes, oder auf die Gesinnungen unseres Herzens. Wenn in Absicht unseres Verstandes unsere Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich übereinstimmen,[*] wenn z. B. dasjenige, was wir für ein Glück halten, wirklich ein Glück, und dasjenige, was wir für ein Unglück halten, wirklich ein Unglück ist, so ist Wahrheit in unserer *Erkenntniss*, und dieser Wahrheit Gegentheil heisst *Irrthum*. — Wenn in Absicht unseres Herzens alle unsere Aeusserungen mit unseren inneren Gesinnungen übereinkommen, so ist dies Wahrheit in der zweiten Bedeutung, welcher wir *Falschheit* und *Lüge* entgegensetzen. Wenn man von Wahrhaftigkeit, von der Pflicht sich der Wahrheit zu befleissigen u. s. w. redet, so wird dies Wort in der letzteren Bedeutung gebraucht; denn Wahrheit in der ersteren, oder die Richtigkeit unserer Vorstellungen von den Dingen hängt von dem Maasse unserer Fähigkeiten und unserer Bildung, nicht aber von unserem freien Willen ab, und lässt sich mithin weder durch göttliche, noch durch menschliche Gesetze anbefehlen.

Wer wissentlich falsch und ein Lügner ist, wird dadurch nicht nur ein sehr schädlicher Gegenstand für die Gesellschaft, sondern auch ein sehr schändlicher für sich selbst: denn wie niederträchtig feige muss sich derjenige erscheinen, der sich nie getrauen darf, seines Herzens Meinung zu entdecken, und der im Innern seines Herzens ohne Unterlass eine Schande sieht, die er vor jedes Anderen Auge sorgfältig verbergen muss! Diese Pein der Selbstverachtung, oft um eines sehr geringen Vortheils willen, auf sich zu nehmen — dazu, sollte man meinen, würden die wenigsten Menschen Entschlossenheit genug haben; und es müsste mithin der Falschheit und der Lügen weit weniger unter ihnen seyn, wenn sie nicht meistentheils damit angefangen hätten, sich selbst zu betrügen, ehe sie andere betrogen, wenn ihr Herz in der Falschheit gegen andere sich nicht erst an ihnen selbst geübt, und dieser unselige Selbstbetrug sie nicht gegen die Schande, Betrüger Anderer zu seyn, abgehärtet hätte. — Ich habe jetzt, a. Z., ich habe die giftige Quelle genannt, aus welcher unser ganzes sittliches Verderben herfliesst. Nur diese lasst uns, wenigstens in uns selbst, zu verstopfen suchen. Hört mich deswegen aufmerksam an, wenn ich heute von der Gemüthsverfassung, welche vor jenem unseligen Selbstbetruge verwahrt — wenn ich von *Wahrheitsliebe* mit euch rede.

---

[*] Man wird mir für die Kanzel diese Namenerklärung verzeihen, und die Untersuchung, ob so etwas sich überhaupt nicht etwa widerspreche und nichts gesagt sey, schenken. — Wenigstens ist das hier Gesagte nicht aus Unwissenheit gesagt.

Du aber, o Gott, lautere Quelle aller Wahrheit, erwärme mich heute mit einem Strahle deines Lichtes, da ich zu deinem Ebenbilde von dem, was dein Wesen ausmacht, und wodurch allein der Sterbliche dir ähnlich wird, von Wahrheitsliebe, reden soll. Geuss Licht und Wärme über meinen Vortrag, und Verstand über den Geist meiner Zuhörer herab, die sich mit mir vereinigen Dich darum anzurufen, u. s. w.

Text. Das Evangelium am Sonntage Exaudi, besonders Joh. 15. v. 26.

Abhandlung.

Die verlesenen Worte sind aus der Abschiedsrede Jesu an seine Jünger. Jesus, der sorgfältige Führer derselben, sollte sie, eben im Begriffe ihr für die Menschheit so wichtiges, für sie selbst so schwieriges Lehramt anzutreten, noch überhäuft von Vorurtheilen des Verstandes, und noch grosser Schwachheiten des Herzens fähig, verlassen. Um sie hierüber zu beruhigen, versprach er ihnen einen anderen Tröster, oder richtiger *Führer*, der ihre Vorurtheile ebenso berichtige, und sie vor Schwachheiten ebenso sorgfältig warne, als er selbst es bisher gethan hatte, den *Geist der Wahrheit.* Ich lasse ununtersucht, was man in diesen Worten etwa alles finden kann, wenn man recht begierig etwas recht Wunderbares sucht. Ungekünstelt erklärt sagen sie das, was ein zärtlicher Vater sagen würde, wenn er in der Todesstunde seine noch nicht völlig ausgebildeten Kinder um sich her versammelte, und zu ihnen spräche: Bisher habe ich eure Handlungen geleitet; jetzt muss ich euch verlassen, und das ist gut für euch, damit ihr endlich euch selbst regieren lernt. *) Statt meiner verweise ich euch an einen erhabenern Führer, *an euer Gewissen.* Wie ihr bisher auf meine Warnungen horchtet, ebenso horcht hinführo auf die Warnungen dieses; und wie bisher mein Beifall euer höchstes Ziel war, ebenso sey es hinführo der Beifall eures eigenen Herzens: und dass dieses euch nie täuschen werde, dafür bürgt mir die *Wahrheitsliebe,* die ich in euch bemerkt und gepflegt habe. — Jesus sagt, dass er ihnen diesen Wahrheitsgeist *senden* wolle, nicht als ob sie etwa erst jetzt durch irgend ein Wunderwerk umgeschaffen die Wahrheit würden lieben lernen, — die Jünger Jesu, die an sich weder besser unterrichtet, noch tugendhafter waren, als die übrigen Juden ihrer Zeit, zeichneten sich eben durch Wahrheitsliebe, und bloss durch sie von anderen aus, und wurden bloss um dieser willen Schüler Jesu — sondern, weil sie erst jetzt, nach dem Verluste ihres äusseren Führers, dieses inneren Führers bedürfen würden.

Wir alle, meine th. Fr., sind eben so, wie die Jünger Jesu, an unser Gewissen gewiesen, und eben so nöthig, als Jene, bedürfen wir *der Wahrheitsliebe,* um seine Stimme zu hören. Es ist also der Mühe werth, diese Wahrheitsliebe genauer kennen zu lernen.

Die Wahrheitsliebe, *von der wir hier und heute reden,* besteht kürzlich darin: *dass man sich in seiner Meinung von seiner eigenen Tugend nicht betrügen wolle.* Dies nun scheint Anfangs widersprechend; denn es scheint auf den ersten Anblick unmöglich, *sich selbst* zu hintergehen, und hintergehen zu *wollen*.

---

*) Joh. 16, 7.

Wenn man aber daran denkt, dass der menschliche Wille durch zwei sehr verschiedene Haupttriebe in Bewegung gesetzt wird, deren einer ihn antreibt, sich vor Beschädigungen seines Leibes und Lebens zu sichern, und die Mittel aufzusuchen, dieses Leben unter so vielen angenehmen Empfindungen hinzubringen, als möglich; — ein Trieb, den wir *Eigenliebe* nennen, und den wir mit den Thieren des Feldes gemein haben: — deren zweiter aber ihn drängt, das Gute zu verehren und das Laster zu verabscheuen; — ein Trieb, der uns in den Rang höherer Geister und zum Ebenbilde der Gottheit erhebt, und den wir das *Gewissen* nennen; — — Triebe, die so verschieden sind, dass daher einige zwei Seelen im Menschen angenommen haben; eine Bemerkung, welche allein es schon hinreichend erklärt, wie Jesus von dem verheissenen Geiste der Wahrheit, als von etwas *ausser den Jungern* reden konnte, so wie auch schon ein Weiser einer anderen Nation das Gute und Edle, das er that oder sagte, den Eingebungen eines höheren Geistes zugeschrieben hatte: —

wenn man ferner bedenkt, dass diese beiden Antriebe, — der der Eigenliebe und der des Gewissens — sich oft geradezu widerstreiten, indem der erstere den Menschen antreibt, etwas als angenehm und nützlich zu begehren, was der zweite als schändlich und ungerecht ihn zu verabscheuen nöthigt:

wenn man dieses beides bedenkt, so lässt sich sehr leicht einsehen, wie der Mensch, dem die Tugend nicht lieb genug ist, um alles für sie aufzuopfern, in dem Gedränge, in welches er bei diesem Widerstreite geräth, und in der Wahl, entweder die Befriedigung seiner liebsten Neigungen aufzugeben, oder sich selbst für einen ungerechten und schändlichen Menschen zu halten, einen Ausweg suchen und ihn darin finden werde, dass er sich überrede, sein Vergehen sey so gross noch nicht, und er könne demohngeachtet doch noch ein guter Mensch seyn.

Solche Menschen sind nicht einmal stark genug, um ganz

Bösewichter zu seyn, und begierig, die Lust des Lasters und die Freuden des guten Gewissens mit einander zu vereinigen, betrügen sie sich selbst, oder die schlechtere Seele in ihnen verfälscht die Aussagen der besseren. Der trüglichen Vorspiegelungen, deren sie sich dazu bedienen, sind unzählige.

Jetzt überreden sie sich, andere *Bewegungsgründe* bei ihren Handlungen gehabt zu haben, als sie wirklich hatten, und glauben es sich z. B. im Ernste, dass Gerechtigkeits- und Pflichtliebe, oder Wohlthätigkeit sie da geleitet habe, wo sie doch ihrer angeborenen Härte oder ihrer Eitelkeit fröhnten. — So waren die, von denen Jesus in unserem Evangelium sagt (Cap. 16, 2): sie werden, indem sie euch tödten, Gott einen Dienst damit zu thun meinen. — Eigentlich war wohl beleidigter Stolz und Rechthaberei dasjenige, was die verfolgungssüchtigen Juden, so wie die Verfolger aller Zeiten und Völker, trieb, nicht aber die Begierde, Gott einen Dienst zu thun. Das letztere banden sie sich wohl nur so auf; denn es ist sehr zweifelhaft, ob sie, wenn *sie* an ihrer Seite die Gemarterten, und *ihre Gegner* die Marterer gewesen wären, unter den Qualen des schmerzlichsten Todes gerufen haben würden: o, was für liebe fromme Leute sind doch unsere Mörder! Es ist wahr, dass uns der Tod schwer, und die Qualen desselben schmerzhaft ankommen; aber sie meinen es dabei doch so herzlich gut, und martern uns aus brennender Andacht und sehr thätiger Menschenliebe zu Tode.

Jetzt rechnen sie sich gewisse gute Handlungen, die sie darum thaten, weil sie ihnen die wenigste Aufopferung kosteten, so hoch als möglich an, und meinen damit alle ihre übrigen Vergehungen zu vergütigen. So soll etwa ein schweres Almosen, mit langsamer widerstrebender Hand dargereicht, für alle Ausbrüche unreiner Lüste, oder für eine Menge schreiender Ungerechtigkeiten genugthun.

Das ist Selbstbetrug in der *Anwendung* der Aussprüche unseres Gewissens auf *unsere Handlungen;* ein Betrug, der sich Keinem, dem es ein Ernst ist, sich selbst recht kennen zu lernen, lange verbergen kann; denn aus ihm entstehen die schreiendsten Widersprüche in den Grundsätzen, wonach wir *uns*, und in denen, wonach wir *andere* beurtheilen. Wir wollen dann immer die Ausnahme von allen übrigen Menschen seyn, und was für alle andere ungerecht ist, soll für uns erlaubt, was bei allen anderen höchst zweideutig ist, soll bei uns schön und edel seyn.

Da nun bei einem so groben Selbstbetruge unser Herz immer in der Gefahr ist, auf seiner Falschheit ergriffen zu werden; da ferner gewisse Handlungen nach allen möglichen Milderungen und Beschönigungen doch noch immer ein sehr hässliches Aussehen behalten, so fällt der Mensch aus diesem gefährlichen Selbstbetruge leicht in einen noch gefährlicheren: er sucht sich nemlich des einzigen höchsten Gesetzes für seine Handlungen, seines Gewissens, das ihm so lästig geworden ist, ganz zu entledigen, und beruft sich, — ein Jeder nach Maassgabe seines Scharfsinnes — auf ein anderes: der Schwache auf das Beispiel der grösseren, oder der vom Schicksale begünstigteren Menge; der Scharfsinnigere geradezu auf seine Neigung, die er statt des zum Vorurtheile herabgewürdigten inneren Gefühls durch tausend Spitzfindigkeiten als höchstes Gesetz für die freien Handlungen vernünftiger Wesen aufzustellen sucht; endlich ganze Zeitalter — o unseligste Ausgeburt des menschlichen Verderbens! — auf erdichtete oder verfälschte Offenbarungen der Gottheit, die, unter der Gewährleistung eben des Gottes, der seinen Willen unauslöschlich in unser Herz schrieb, diesem in unser Herz geschriebenen Willen geradezu widersprechen und in seinem Namen das Laster in Tugend verwandeln. — Sehet da, m. Br., in dem Verderben der Menschen, und in ihrer Begierde, dieses Verderben vor sich selbst zu verbergen, die wahre Urquelle Jenes: „andere, die es doch besser verstehen sollten, machen es eben so" — das man so oft hört; jener Gebäude von Sittenvorschriften, die jetzt feiner, jetzt gröber unsere Neigung als höchstes Sittengesetz aufstellen, und nach denen nichts unerlaubt ist, als wozu es uns an Kraft fehlt; jener Religionsgrundsätze, die uns dort durch Tausender, hier durch Eines fremdes Verdienst — nicht etwa *das Fehlende* eigener Verdienste bei dem möglichst thätigen guten Willen — eine solche Hoffnung bietet die Religion, und verstattet die Vernunft Jedem, der ihrer bedarf — sondern den gänzlichen Mangel an eigenem guten Willen ersetzen lehren, und uns am Ende eines gemisbrauchten Lebens dort in eine Mönchskutte, und hier an ein kaltes: Herr, ich glaube, verweisen!

Dies sind die Wege, die das menschliche Herz nimmt, um sich der Erkenntniss der Wahrheit zu entziehen. Um allen diesen Fallstricken, die der schlauste Verführer, unser eigenes Ich, uns legt, zu entgehen, bedarf es der *Wahrheitsliebe: — der entschiedenen vorherrschenden Neigung, die Wahrheit bloss um ihrer selbst willen — sie falle für uns auch aus, wie sie wolle — anzuerkennen.* — Diese Wahrheitsliebe, oder mit Jesu zu reden, dieser Geist der Wahrheit treibt uns fürs erste, unser Gewissen als den einzigen Richter über das, was recht oder unrecht ist, und als das höchste Gesetz anzuerkennen, dem wir immer und ohne Ausnahme zu gehorchen, schlechterdings schuldig sind. — Die schönste Uebersetzung des allgemeinen Ausspruchs dieses Gesetzes ist die, welche Jesus gegeben hat: *Was ihr nicht wollt, dass es euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen nicht,* oder allgemeiner: *was euch an anderen ungerecht und schändlich vorkommt, das ists gewiss auch an euch; denn ebendieselbe Stimme in euch, die es an andern verdammt, verdammt es auch an euch.*

Es ist also der erste und der Hauptgrundsatz der Wahrheitsliebe: *nichts sich für erlaubt zu halten, was man nicht allen anderen stets und immer erlauben möchte.* — Die Vernunftmässigkeit dieses Grundsatzes ist *so* einleuchtend, und es ist *so* unvernünftig, zu glauben, dass ein Einziger eine Ausnahme vom ganzen Menschengeschlechte und allen vernünftigen Wesen machen solle; dass Ihm allein erlaubt seyn solle, was er allen anderen nicht erlaubt, und für ihn allein gerecht und edel seyn solle, was er an allen anderen ungerecht und schändlich findet: dass es schwer wird, es zu glauben, dass der grösste Haufen der Menschen sein eigenes geliebtes Ich in diesen Rang setze, und diesem Gedanken gemäss handele.

Diese Wahrheitsliebe treibt fürs zweite den, in welchem sie herrschend geworden ist, *sich nach den Vorschriften seines*

Gewissens unparteiisch zu prüfen. — Es ist ihm nur um die Wahrheit zu thun; nur sie ist ihm werth und willkommen; sie ist ihm weit theurer als Er sich selbst; laute sie, wie sie wolle, wenn es nur Wahrheit ist. Er wird also, weit entfernt nach Entschuldigungen und Beschönigungen zu haschen, vielmehr sehr sorgfältig über sein betrügerisches Herz wachen. Er wird seine Fehler nicht geringer, seine Tugenden nicht grösser machen wollen, als sie sind. Er wird sich, wenn die Stimme der Wahrheit, — das heiligste, was er kennt — ihn verurtheilt, dem Schmerze der Reue und dem Gefühle der Scham vor sich selbst edelmüthig unterwerfen.

Diese Wahrheitsliebe nun treibt unwiderstehlich zur Tugend. Anerkennt man das Gewissen für sein höchstes Gesetz; prüft man sich unparteiisch nach demselben, so wird man die Pein, sich selbst verachten zu müssen, nicht länger ertragen, sich nicht entschliessen können, sich selbst für ungerecht und böse zu halten, und — es bleiben zu wollen. So ein Zustand ist wider die menschliche Natur. Sich für verdorben halten, und sich entschliessen, es zu bleiben, ist widernatürlich.

Dieser Wahrheitsgeist zeugt, laut unseres Textes, von Jesu. Er überzeugt Jeden, in dem er herrschend geworden, durch eigene Erfahrung, dass die Sittenlehre Jesu die reinste Darstellung der Aussprüche unseres Gewissens sey. *So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sey, oder ob ich von mir selber rede,* konnte er mit seinem vollen Rechte sagen.

Doch hört noch, a. Z., die eigenen Worte dieses Jesus über Wahrheitsliebe, damit ihr euch noch mehr überzeugt, dass ich euch jetzt nicht etwa philosophische Untersuchungen, sondern reine Bibellehre vorgetragen habe, die jeden Christen angeht. So sagt Jesus Joh. 3, 19—21.

Das ist das Gericht, d. h. das ist der wesentliche Unterschied, der zwei sehr verschiedene Arten von Menschen ihrer Denkungsart, und ihren damit genau verbundenen Schicksalen nach unterscheidet, dass einige, *obgleich das Licht in die Welt gekommen ist, die Finsterniss mehr lieben, als das Licht,* d. h. dass sie, obgleich die Stimme der Wahrheit laut genug in ihrem Gewissen redet, und sie auch von aussen aufmerksam auf dieselbe gemacht werden, dennoch die Wahrheit nicht anerkennen *wollen*, sie hassen und meiden, und nur den Betrug lieben, der ihnen schmeichelt, *da ihre Werke böse sind.* — *Wer Arges thut, hasset das Licht,* oder die Wahrheit, *und er kömmt nicht an das Licht*, er weicht der Erkenntniss der Wahrheit sorgfältig aus, *damit seine Werke nicht gestraft werden,* damit er nicht von seiner Verdorbenheit überführt, und vor sich selbst beschämt werde. — — Die von dieser Menschenklasse sehr Verschiedenen sind diejenigen, *welche die Wahrheit thun*, welche ihr Gewissen für das höchste Gesetz ihres Verhaltens anerkennen, und fest entschlossen sind, der Stimme desselben in allem zu gehorchen: — *diese kommen an das Licht,* sie mögen sich gern in ihrer wahren Gestalt erblicken, *damit ihre Werke offenbar werden*, und sie dadurch sich selbst kennen lernen, wie weit sie in der Tugend gekommen sind, und was ihnen zu thun noch übrig ist.

Dieser Geist der Wahrheit *geht,* nach den Worten Jesu in unserem Texte, *vom Vater aus;* er ist ein Geschenk der Gottheit, von welcher alle gute Gaben kommen, und das Edelste, was sie der Menschheit gab. Aber Gott gab dieses Geschenk nicht etwa nur einigen, und versagte es anderen, er gab die Anlage dazu allen; gab sie gewiss auch Jedem, der hier gegenwärtig ist. — — O, m. Br., warum kann ich nicht mit Jedem unter euch in die geheime Geschichte seines Herzens zurückgehen; warum kann ich nicht Jedem, Schritt vor Schritt, die Vorfälle aufzählen, bei denen die bessere Seele in ihm lauter wurde? —

Denkt zurück an die innige Bewegung, mit der die meisten unter euch das erste Mal beim Nachtmahle erschienen; an die Thränen der Rührung, mit denen ihr damals vor den Augen Gottes und den Augen der Gemeine angelobtet, der Stimme eures Gewissens stets zu gehorchen; an die ernsthaften Vorsätze der Besserung, mit denen ihr diese Handlung oft wiederholt habt; an die noch ernsthafteren Vorsätze, die ihr fasstet, wenn Krankheit oder eine andere Noth euch veranlasste, einen Blick in euer Innerstes zu thun; an den Schauder und das

Herzklopfen, das auch den Verdorbensten unter uns übermannte, wenn er eine Sünde thun wollte, die ihm neu und grösser war, als seine vorhergehenden; an das Entsetzen, das uns alle befällt, wenn wir von einer harten Ungerechtigkeit, von einer grossen Schandthat hören — alles das waren und sind Spuren dieser besseren Seele in uns.

Und nun ist es unsere Sache, uns zu prüfen, wie viel von dieser ursprünglichen Wahrheitsliebe wir in uns übriggelassen haben. Und diese Prüfung, m. Br., ist nicht schwer; auf der Stelle können wir unser Herz auf dem Betruge ergreifen, wenn es uns betrügt.

Der gemeinste Begriff, den selbst der unausgebildetste von seiner Bestimmung hat, ist der, *Gott zu gefallen und in den Himmel zu kommen.* Wer ist unter uns, der das nicht hoffe? Worauf gründen wir nun diese Hoffnung, — nicht von *Gottes* Seite, davon ist hier nicht die Rede, — sondern von *der unsrigen,* oder, was denken *wir* zu thun, um in den Himmel zu kommen? Tröstet ihr euch etwa eures Kirchen- und eures Nachtmahlsgehens — oder wohl gar einer kalten Reue, die ihr einst auf eurem Sterbebette empfinden wollt — tröstet ihr euch irgend eines Dinges, ausser der gewissenhaften Erfüllung aller eurer Pflichten, und des ernstesten Entschlusses nichts zu thun, was ihr für unrecht haltet: so hat euch bisher euer Herz betrogen, denn es hat euch an ein ander Gesetz angewiesen, als an euer Gewissen.

Ihr habt alle irgend ein Vorhaben; ihr habt vielleicht ohnlängst irgend ein anderes ausgeführt. — Könnt ihr im Ernste wünschen, dass jeder eurer Nebenmenschen stets und immer so handle, dass er auch gegen euch so handle, wie ihr gehandelt habt, oder zu handeln im Begriffe steht; könnt ihr wünschen, in einer Welt zu leben, wo jeder so handelt? Solltet ihr dieses nicht wünschen können, — haltet ihr demohngeachtet eure Handlung noch für gerecht und billig? Haltet ihr sie dafür, so seyd versichert, dass euer Herz euch betrügt, und dass die Entschuldigungen, die es euch darbietet, eitel Täuschungen sind.

Es ist, wenn wir in dieser Prüfung unser Herz nicht ganz lauter befunden haben sollten, nun unsere Sache, zu sehen, wie wir diese Wahrheitsliebe in uns wieder herstellen wollen, — wenn wir anders nicht länger jeden Blick, den wir in unseren Busen werfen, mit Erröthen wieder zurückreissen wollen; nicht länger von dem Auge des ehrlichen Mannes uns gedrückt fühlen, und schüchtern suchen wollen, unser Herz vor ihm zu verbergen, dass er nicht durch irgend eine Spalte desselben unsere Schande entdecke; nicht länger dem Gedanken an Gott, den Herzenskündiger, und an die Zukunft, mit Angst ausweichen wollen.

Dazu giebt es nun leider kein Mittel, was nicht wenigstens einen Theil dieser Wahrheitsliebe voraussetzte, die dadurch erst hervorgebracht werden soll. Wer gar keine mehr hat, der ist ohne Rettung verloren; treibt ihn in die Enge, soviel ihr wollt, — er wird stets recht haben, und nie wird es ihm an Entschuldigungen und Ausflüchten fehlen; er wird, wie Jesus sagt, nicht glauben, und wenn die Todten auferständen, und ihm die Wahrheit predigten; daher denn auch die Gottesgelehrten diesen Zustand sehr passend das *Gericht der Verstockung* genannt haben. — Aber sollte es viele, sollte es überhaupt Menschen geben, die so tief verfallen seyen? Auf das verdorbenste Herz geschehen zuweilen noch gute Eindrücke; wenn ihnen ihr ganzer trauriger Zustand recht nach dem Leben vor Augen gemalt wird; oder, wenn sie in ein grosses Unglück verfallen, aus dem sie mit ihrer ganzen Kraft sich nicht retten können; oder wenn sie das Schauspiel einer grossen Unthat erblicken, und sich gestehen müssen, dass sie auf dem geraden Wege zu dem gleichen Verbrechen sind; oder, welches das letzte und härteste Rettungsmittel in der Hand der Vorsehung ist, — wenn sie selbst in eine grosse Missethat fallen, über die sie hinterher sich selbst entsetzen.

Gott gebe, dass keiner in unserer Mitte sey, der solcher Mittel bedürfe; er gebe, dass keiner, der ihrer bedarf, auch diese ungenützt lasse. Amen.

C.

Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie.

In einer Reihe von Briefen. 1794.*)

(Phil. Journal 1798. Bd. IX. S. 199—232. S. 292—305.)

Erster Brief.

Sie haben Ihre Erwartungen von der Philosophie noch nicht aufgegeben, mein theurer Freund; Sie fahren fort, an unseren Bemühungen um dieselbe Antheil zu nehmen, und füllen noch immer einen Theil Ihrer Erholungsstunden mit philosophischer Lectüre. Aber, so schreiben Sie mir, der Nachbar dürfte fast durch die Vorstellung einer neuen Gefahr Sie beunruhigen. Ihn macht der Unterschied bedenklich, den ein oder zwei neuere Schriftsteller zwischen Geist und Buchstaben in der Philosophie überhaupt, und insbesondere einer gewissen Philosophie und gewisser philosophischer Werke gemacht haben. Wo es hinauswolle, und was aus dem unermüdetsten Studiren werden könne, wenn es dem ersten dem besten erlaubt seyn solle, die mit saurer Mühe zusammengebrachten Kenntnisse im ersten Andrange des Kraftgenies zu streichen: unter dem Vorwande, dass dies doch nur der Buchstabe sey, und nicht der Geist? — Der Nachbar denkt auf Sicherheit, und Sie wünschen eine klare Einsicht in die Beruhigungsgründe, die Sie schon jetzt dunkel fühlen. Sie haben bemerkt, dass ich auch mit für diese Unterscheidung stimme, und verlangen von mir eine gründliche und gemeinfassliche Auseinandersetzung: was Geist *der* Philosophie, und Geist *in* der Philosophie heisse, und wie sich derselbe vom Buchstaben, und vom blossen Buchstaben unterscheide.

---

*) Die folgenden drei Briefe, deren Fortsetzung in einem der künftigen Hefte erscheinen wird, sind schon vor vier Jahren abgefasst worden. — Ich erinnere dies, um das Stillschweigen über neuere Vorfälle und Aeusserungen, an die man durch diese Ueberschrift erinnert wird, zu erklären.

(Anm. des Verfassers.)

Ich hoffe, dass Sie durch die Forderung der Gründlichkeit mich nicht über Vermögen verpflichten wollen: dass Sie durch dieselbe nicht mehr andeuten, als dass ich nach bestem Wissen und Gewissen, soweit ich selbst auf den Grund sehe, jenen Unterschied aus ihm ableite. Das würde denn auch in der Kürze geschehen können, wenn ich alles, was die unmittelbare Beantwortung Ihrer Frage voraussetzt, voraussetzen dürfte. Da dies aber Ihre Rechnung nicht zu seyn scheint, indem Sie zugleich Gemeinfasslichkeit fordern, so muss ich Sie einen längeren Weg führen, von welchem ich wünsche, dass er Ihnen nie als ein Umweg erscheinen möge. Sie sollen auf demselben langsam gehen, und zuweilen ruhen und Aussicht nehmen; aber mit ein wenig Geduld hoffe ich Sie an das Ziel zu bringen und ihre Besorgnisse zu heben. — Was die Belehrung des Nachbars anbelangt — doch, die Erfahrung, die Sie dabei zu machen haben, kann wenigstens für Sie selbst belehrend seyn.

Ehe ich Ihnen deutlich machen kann, was ich unter Geist in der Philosophie verstehe, müssen wir uns darüber vereinigen, was wir überhaupt Geist nennen.

Sie erinnern sich der Klagen, die Sie führten, als Sie ein gewisses, von einigen hochgepriesenes Buch lasen. Sie konnten sich in dasselbe nicht hineinlesen. Sie hatten es vor sich und Ihre Augen fest darauf geheftet; aber Sie fanden, so oft Sie auf sich selbst reflectirten, sich weit von dem Buche; jeder Ihrer Angriffe auf den Inhalt und den Gang desselben gleitete ab, und so oft auch Sie den spröden Geist desselben ergriffen zu haben glaubten, entschlüpfte er Ihnen unter den Händen. Sie hatten nöthig, immer und immer wieder sich selbst zu erinnern, dass Sie dieses Buch studiren wollten, es studiren müssten; und es bedurfte der oft wiederholten Vorstellung des Nutzens und der Belehrung, die Sie daraus erwarteten, um den fortdauernden Widerstand auszuhalten; bis Sie endlich aus anderen Gründen überzeugt wurden, dass Sie es ebensowohl ungelesen lassen könnten, und dass selbst die Ausbeute nur geringe und der aufgewandten Mühe nicht werth seyn werde. — Lag dabei die Schuld lediglich an Ihnen, an Ihrem Mangel an Aufmerksamkeit, an dem Nichtverhältnisse Ihres Talents gegen die Tiefe und Gründlichkeit jenes Buches? Sie schienen das nicht zu glauben; die Stimmung, in der Sie sich bei der Lectüre anderer, nicht minder gründlicher Schriften fanden, erlaubte Ihnen, eine günstigere Meinung von sich zu fassen. Sie fühlten von diesen sich angezogen und gefesselt; es bedurfte keiner Erinnerung an Ihren Vorsatz, das Buch zu studiren, und an den Vortheil, den Sie sich aus dem Studium desselben versprachen. Sie brauchten bei einer Lectüre, die allein Ihren ganzen Geist ausfüllte, keinen Zweck ausserhalb derselben aufzusuchen, und nur das kostete Ihnen Mühe, sich davon loszureissen, wenn andere Geschäfte Sie abriefen. Sie waren vielleicht mehrmals in einem ähnlichen Falle, wie eine gewisse französische Frau. Die Stunde, da der Hofball eröffnet wurde, traf dieselbe bei der Lectüre der neuen Heloise. Man meldete ihr, dass angespannt sey; aber es war noch zu früh, nach Hofe zu fahren. Nach zwei Stunden, da man sie wieder erinnerte, war es noch immer Zeit genug; und zwei Stunden darauf fand sie es zu spät. Sie las die ganze Nacht durch, und opferte für dieses Mal den Ball auf.

So gehts mit Büchern, so geht es mit anderen Producten der Kunst sowohl, als der Natur. Das eine lässt uns kalt und ohne Interesse, oder stösst uns wohl gar zurück; ein anderes zieht uns an, ladet uns ein, bei seiner Betrachtung zu verweilen und uns selbst in ihm zu vergessen.

Diese Erfahrung ist um so merkwürdiger, da die Gründe, aus denen man sie etwa auf den ersten Anblick dürfte erklären wollen, nicht auslangen. Der weniger ernsthafte und oberflächliche Leser, der nur Vergnügen sucht, und an den die Belehrung fast nur durch einen feinen Betrug unter der Gestalt des ersten gelangen kann, mag im ganzen freilich lieber durch Erzählungen unterhalten seyn, als mit dem Schriftsteller nachdenken und forschen. Aber oft gelingt es der reichsten Erzählung, wo Begebenheiten auf Begebenheiten folgen, die eine immer abenteuerlicher als die andere, nicht, die Aufmerksamkeit des Lesers anzuziehen; und es giebt ihrer in Menge, die, ohne alle Rücksicht auf Belehrung, lieber mit Voltaire räsonniren, oder mit Lessing polemisiren, als die Begebenheiten der schwedischen Gräfin sich erzählen lassen. Es scheint daher allerdings der Mühe werth, und liegt vielleicht auf unserem Wege, zu untersuchen: was es doch eigentlich seyn möge, das uns hier, es sey zu Frivolitäten oder zu ernsthaften und wichtigen Untersuchungen, so mächtig hinzieht; dort, so wichtig und nützlich auch der abgehandelte Gegenstand sey, so unwiderstehlich zurückstösst?

So viel ist klar, dass ein Werk der erstern Art unsern Sinn selbst für seinen Gegenstand anregen, beleben, stärken möge; dass ein solches Werk uns nicht bloss das Object unserer geistigen Beschäftigung, sondern zugleich das Talent gebe, uns mit demselben zu beschäftigen, uns nicht das Geschenk allein, sondern sogar die Hand darreiche, mit der wir es ergreifen sollen; dass es das Schauspiel und die Zuschauer zugleich erschaffe, und, wie die Lebenskraft im Weltall, mit demselben Hauche der todten Materie Bewegung und Organisation, und der organisirten geistiges Leben mittheile: da hingegen ein Product von der letztern Klasse gerade denjenigen Sinn, dessen man zu seinem Genusse bedürfte, aufhält und hemmt, und durch den fortdauernden Widerstand ermüdet und tödtet; so dass der in jedem Augenblicke abgelaufene Mechanismus des Geistes durch einen neuen Druck der Haupttriebfeder in ihm, der absoluten Selbstthätigkeit, wieder hergestellt werden muss, um im nächsten Augenblicke wieder unterbrochen zu werden. Im ersten Falle denkt unser Verstand, oder dichtet unsere Einbildungskraft von selbst mit dem Künstler zugleich, und sowie er es will, ohne dass wir ihr gebieten; die gehörigen Begriffe, oder die beabsichtigten Gestalten bilden und ordnen sich vor unserem geistigen Auge, ohne dass wir die Hand daran gelegt zu haben glauben. Im zweiten Falle müssen wir immer über uns selbst wachen und uns in strenger Aufsicht haben, stets das Gebot der Aufmerksamkeit wiederholen und über seine Beobachtung halten. Wie wir unser geistiges Auge wegwenden, entfleucht unsere Aufmerksamkeit vom Ziele, die unbewachte Phantasie sucht wieder ihre gewohnte Bahn, oder auch der Geist fällt in sein dumpfes Hinbrüten zurück. Mit einem Worte: Producte der erstern Art scheinen eine belebende Kraft zu haben für den innern Sinn, und insbesondere jedesmal für denjenigen besonderen Sinn, für den ihre Auffassung gehört; Producte der letztern Art mögen Ordnung und Gründlichkeit und Nutzbarkeit, sie mögen alles haben, was man will, jene Kraft haben sie nicht.

Wir nennen diese belebende Kraft an einem Kunstproducte Geist, den Mangel derselben Geistlosigkeit, und stehen sonach gerade vor dem Gegenstande, welchen wir zu untersuchen haben.

Wie erhält ein menschliches Product jene belebende Kraft, und woher hat der geistvolle Künstler das Geheimniss, sie ihm einzuhauchen? Mit angenehmem Befremden entdecke ich bei Betrachtung seines Werkes Anlagen und Talente in mir, die ich selbst nicht kannte. Hat er auf diese Anlagen in mir die Wirkung seiner Kunst berechnet? Ohne Zweifel; denn woher sonst dieser Erfolg? Aber wer hat ihm mein Inneres aufgedeckt, in welchem ich selbst ein Fremdling war? Wenn er noch allenfalls durch hohe Vorstellungen aus der Religion mich in überirdische Welten erhöbe, oder durch die Schrecken des Weltgerichts erschütterte, oder durch die Leiden der sanftduldenden Unschuld mir Thränen entlockte, möchte es seyn; unerachtet es noch immer wunderbar bliebe, wie er es dahin bringt, dass ich auf seine Dichtungen, die ich für nichts als Dichtungen halte, mich nur einlasse und ihnen Empfindungen widme, die nur zu wahr sind. Aber mit der gleichen Zuversicht schildert sein Griffel einen ländlichen Tanz, wirft sein

Pinsel eine Feldblume auf die Leinwand, und mein Herz ist immer seine gewisse Beute. Wo liegt der unbegreifliche Zusammenhang dieser Mittel mit jenem Zwecke, und durch welche Kunst hat er errathen, was durch kein Nachdenken sich dürfte finden lassen?

Zweiter Brief.

Sie nehmen die am Ende meines vorigen Briefes hingeworfene Frage auf, und beantworten sie folgendermaassen:

„Nirgends als in der Tiefe seiner eigenen Brust kann der geistvolle Künstler aufgefunden haben, was meinen und Aller Augen verborgen in der meinigen liegt. Er rechnet auf die Uebereinstimmung anderer mit ihm; und rechnet richtig. Wir sehen, dass unter seinem Einflusse die Menge, wenn sie nur ein wenig gebildet ist, wirklich in Eine Seele zusammenfliesst, dass alle individuelle Unterschiede der Sinnesart verschwinden, dass die gleiche Furcht, oder das gleiche Mitleid, oder das gleiche geistige Vergnügen Aller Herzen hebt und bewegt. Er muss demnach, inwiefern er Künstler ist, dasjenige, was allen gebildeten Seelen gemein ist, in sich haben, und anstatt des individuellen Sinnes, der uns andere trennt und unterscheidet, muss in der Stunde der Begeisterung gleichsam der Universalsinn der gesammten Menschheit, und nur dieser, in ihm wohnen. — Wir alle sind auf mannigfaltige Weise von einander verschieden; kein Einzelner ist irgend einem andern Einzelnen, dem Geistescharakter so wenig, als dem körperlichen nach, vollkommen gleich."

„Dennoch müssen wir alle, näher oder entfernter, nach Maassgabe der Gleichförmigkeit oder der Verschiedenheit unserer Ausbildung, schon auf der Oberfläche unseres Geistes, oder in seinen geheimeren Tiefen gewisse Vereinigungspuncte haben; denn wir verstehen uns, wir können uns einander mittheilen, und aller menschliche Umgang ist von Anbeginn an nichts anderes gewesen, als ein ununterbrochener Wechselkampf aller Einzelnen, jeden Einzelnen, mit dem sie im Gange des Lebens Berührungspuncte bekamen, mit sich selbst übereinstimmig zu machen. Was keinem so leicht, und keinem ganz gelingt, gelingt dem Künstler, indem er das Ziel verändert, und es aufgiebt, seine Individualität in andern darzustellen; vielmehr diese selbst aufopfert, und statt ihrer jene Vereinigungspuncte, die in allen Einzelnen sich wiederfinden, zum individuellen Charakter seines Geistes und seines Werkes macht. Daher heisst das, was ihn begeistert, Genius, und hoher Genius: ein Wesen aus einer höheren Sphäre, in welcher alle niedere und irdische Grenzlinien, die den individuellen Charakter der Erdenmenschen bestimmen, nicht mehr unterschieden werden und in einen leichten Nebel zusammenfliessen."

„Da die Mittel, deren er sich bedient, um jenen Gemeinsinn in uns anzuregen und zu beschäftigen, und die Individualität, so lange er uns unter seinem Einflusse hält, verstummen zu machen, — da diese Mittel und ihr nothwendiger Zusammenhang mit der Wirkung durch kein Nachdenken, durch keine Beziehung auf ihren Zweck durch Begriffe, so leicht dürften aufgefunden werden, wenigstens alle bisherigen Bemühungen, sie auf diese Art aufzufinden, gescheitert sind: so kann er nur durch Erfahrung, durch eigene innere Erfahrung an sich selbst, zur Kenntniss derselben gelangt seyn. Er hat einst selbst empfunden, was er uns nachempfinden lässt, und dieselben Gestalten, die er jetzt vor unser Auge hinzaubert, — ununtersucht, auf welchem Wege sie vor das seinige kamen, — haben ihn einst selbst in jene süsse Trunkenheit, in jenen holden Wahnsinn eingewiegt, der uns alle bei seinem Gesange, oder vor seiner belebten Leinwand, oder bei dem Tone seiner Flöte ergreift. Er ist wieder zur kalten Besonnenheit gekommen, und stellt mit nüchterner Kunst dar, was er in der Entzückung erblickte, um in seine Verirrung, deren geliebtes Andenken ihn noch mit sanfter Rührung erfüllt, das ganze Geschlecht hineinzuziehen, und die Schuld, welche die Einrichtung seiner Gattung auf ihn lud, unter die ganze Gattung zu vertheilen. Wo gebildete Menschen wohnen, wird bis an das Ende der Tage das Andenken seiner längst erloschenen Begeisterung durch ihre Wiederholung gefeiert werden."

So lösen Sie die vorgelegte Aufgabe; und ich glaube, Sie haben recht. Aber erlauben Sie, dass wir gemeinschaftlich uns Ihre Meinung weiter aufklären, sie in ihre feineren Bestandtheile zerlegen, sie aus ihren Gründen entwickeln, um uns etwas Bestimmtes zu denken unter jenem Universalsinne, den Sie Ihrer Erklärung zum Grunde legen; um klar einzusehen, wie jener Eindruck entstehe, den sie auf diesen Sinn in der Seele des Künstlers geschehen lassen; um zu begreifen, so gut es sich begreifen lässt, warum sich derselbe so leicht und so allgemein mittheile.

Vollkommen unabhängig von aller äusseren Erfahrung, und ohne alles fremde Hinzuthun soll der Künstler aus der Tiefe seines eigenen Gemüthes entwickeln, was, Aller Augen verborgen, in der menschlichen Seele liegt; er soll nur unter Anleitung seines Divinationsvermögens Vereinigungspuncte für die gesammte Menschheit aufstellen, die sich in keiner bisherigen Erfahrung als solche bewährt haben. Aber das einige Unabhängige und aller Bestimmung von aussen völlig Unfähige im Menschen nennen wir den Trieb. Dieser, und dieser allein ist das höchste und einzige Princip der Selbstthätigkeit in uns; er allein ist es, der uns zu selbstständigen, beobachtenden und handelnden Wesen macht. — So weit der Einfluss der äusseren Dinge auf uns sich auch immer erstrecken möge, so erstreckt er sicher sich doch nicht so weit, dass er dasjenige in uns hervorbringe, was jene selbst nicht haben, und dass in ihrer Einwirkung gerade das Gegentheil von demjenigen liege, was in ihnen selbst, als in der Ursache, enthalten ist. Die Selbstthätigkeit im Menschen, die seinen Charakter ausmacht, ihn von der gesammten Natur unterscheidet und ausserhalb ihrer Grenzen setzt, muss sich auf etwas ihm Eigenthümliches gründen; und dieses Eigenthümliche eben ist der Trieb. Durch seinen Trieb ist der Mensch überhaupt Mensch, und von der grössern oder geringern Kraft und Wirksamkeit des Triebes, des innern

Lebens und Strebens, hängt es ab, was für ein Mensch jeder ist.

Lediglich durch den Trieb ist der Mensch vorstellendes Wesen. Könnten wir ihm auch, wie einige Philosophen wollen, den Stoff seiner Vorstellung durch die Objecte geben, die Bilder durch die Dinge von allen Seiten her ihm zuströmen lassen: so bedürfte es doch immer der Selbstthätigkeit, um dieselben aufzufassen und sie auszubilden zu einer Vorstellung, dergleichen die leblosen Geschöpfe im Raume um uns herum, denen die durch das ganze Weltall herumschweifenden Bilder so wohl als uns zuströmen müssen, nicht besitzen. Es bedarf dieser Selbstthätigkeit, um diese Vorstellungen nach willkürlichen Gesichtspuncten zu ordnen: jetzt die äussere Gestalt einer Pflanze zu betrachten, um sie wiederzuerkennen und von allen ähnlichen zu unterscheiden; jetzt den Gesetzen nachzuspüren, nach denen die Natur diese Bildung bewirkt haben mag; jetzt zu untersuchen, wie man jene Pflanze etwa zur Speise, oder zur Kleidung, oder zur Arznei gebrauchen könne. Es bedarf der Selbstthätigkeit, um unsere Erkenntniss von den Gegenständen unaufhörlich zu steigern und zu erweitern; und lediglich durch sie wird derselbe Stern für den Astronomen ein grosser, fester, in unermesslicher Entfernung nach unverbrüchlichen Gesetzen sich bewegender Weltkörper, der für den unbelehrten Naturmenschen immerfort ein Lämpchen bleibt, bei dessen Scheine er sein Ackergeräth zusammensuche.

Inwiefern der Trieb solchergestalt auf Erzeugung einer Erkenntniss ausgeht, in welcher Rücksicht wir ihn auch um der Deutlichkeit und der Kürze willen den Erkenntnisstrieb nennen können, gleichsam, als ob er ein besonderer *Grundtrieb* wäre — welches er doch nicht ist; sondern er und alle besonderen Triebe und Kräfte, die wir noch so nennen dürften, sind lediglich besondere Anwendungen der einzigen untheilbaren Grundkraft im Menschen, und man hat sich sorgfältig zu hüten, dergleichen Ausdrücke in dieser oder in irgend einer philosophischen Schrift anders, als so zu deuten; — der Erkenntnisstrieb demnach wird in gewissem Maasse immer befriedigt; in jedem Menschen sind Erkenntnisse, und ohne sie wäre er kein

Mensch, sondern etwas anderes. Dieser Trieb äussert also im allgemeinen sich durch seine Wirkung; von dieser schliessen wir auf die Ursache im selbstthätigen Subject zurück, und lediglich auf diese Weise gelangen wir sowohl zur Idee vom Daseyn jenes Triebes, als zur Erkenntniss seiner Gesetze.

Nicht immer befriedigt wird der Trieb, inwiefern er nicht auf blosse Erkenntniss des Dinges, wie es ist, sondern auf Bestimmung, Veränderung und Ausbildung desselben, wie es seyn sollte, ausgeht, und praktisch heisst; dieses in engster Bedeutung, denn der Strenge nach ist aller Trieb praktisch, da er zur Selbstthätigkeit treibt, und in diesem Sinne gründet alles im Menschen sich auf den praktischen Trieb, da nichts in ihm ist, ausser durch Selbstthätigkeit: — oder, inwiefern er ausgeht auf eine gewisse bestimmte Vorstellung, bloss um der Vorstellung willen, keinesweges aber um eines Dinges willen, das ihr entspreche, oder auch nur um der Erkenntniss dieses Dinges willen; welchen letzteren Trieb, da er in seiner Allgemeinheit noch keinen Namen hat, wir vorläufig so bezeichnen wollen, wie man bisher einen Zweig desselben bezeichnet hat, und ihn den ästhetischen nennen. Es ist klar, dass man zur Kenntniss dieser Triebe nicht auf dem gleichen Wege, wie zu der des Erkenntnisstriebes, durch eine Folgerung von der Wirkung auf die Ursache, gelangen könne; und es fragt sich demnach, wie man zu derselben gelangt sey. Aber ehe wir diese Frage beantworten, lassen Sie uns die soeben aufgestellten Triebe noch ein wenig schärfer unterscheiden.

Der Erkenntnisstrieb zielt ab auf Erkenntniss, als solche, um der Erkenntniss willen. Ueber das Wesen, die äusseren oder inneren Beschaffenheiten des Dinges lässt er uns völlig uninteressirt; unter seiner Leitung wollen wir nichts, als wissen, welches diese Beschaffenheiten sind: wir wissen es und sind befriedigt. Auf seinem Gebiete hat die Vorstellung keinen andern Werth und kein anderes Verdienst, als das, dass sie der Sache vollkommen angemessen sey. Der praktische Trieb geht auf die Beschaffenheit des Dinges selbst, um seiner Beschaffenheit willen. Wir kennen dieselbe, wenn eine Anregung jenes Triebes eintritt, nur zu wohl; aber wir sind mit ihr nicht zufrieden: sie sollte anders und auf eine gewisse bestimmte Art anders seyn. Im erstern Falle wird ein durch sich selbst und ohne alles unser Zuthun vollständig bestimmtes Ding vorausgesetzt, und der Trieb geht darauf, es mit diesen Bestimmungen, und schlechterdings mit keinen andern, in unserem Geiste durch freie Selbstthätigkeit nachzubilden. Im zweiten Falle liegt eine, nicht nur ihrem Daseyn, sondern auch ihrem Inhalte nach durch freie Selbstthätigkeit erschaffene Vorstellung in der Seele zum Grunde, und der Trieb geht darauf aus, ein ihr entsprechendes Product in der Sinnenwelt hervorzubringen. In beiden Fällen geht der Trieb weder auf die Vorstellung allein, noch auf das Ding allein, sondern auf eine Harmonie zwischen beiden; nur dass im ersten Falle die Vorstellung sich nach dem Dinge, und im zweiten das Ding sich nach der Vorstellung richten soll. Ganz anders verhält es sich mit dem Triebe, den wir soeben den ästhetischen nannten. Er zielt auf eine Vorstellung, und auf eine bestimmte Vorstellung, lediglich um ihrer Bestimmung und um ihrer Bestimmung als blosser Vorstellung willen. Auf dem Gebiete dieses Triebes ist die Vorstellung ihr eigner Zweck: sie entlehnt ihren Werth nicht von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, auf welchen hierbei nicht gesehen wird, sondern sie hat ihn in sich selbst; es wird nicht nach dem Abgebildeten, sondern nach der freien unabhängigen Form des Bildes selbst gefragt. Ohne alle Wechselbestimmung mit einem Objecte steht eine solche Vorstellung isolirt, als letztes Ziel des Triebes, da, und wird auf kein Ding bezogen, nach welchem sie, oder welches nach ihr sich richte. Wie der praktischen Bestimmung eine Vorstellung zum Grunde liegt, die selbst ihrem Gehalte nach durch absolute Selbstthätigkeit entworfen ist, so liegt der ästhetischen Bestimmung eine auf die gleiche Weise entworfene Vorstellung zum Grunde; nur mit dem Unterschiede, dass der letztern, nicht so wie der erstern, etwas Entsprechendes in der Sinnenwelt gegeben werden soll. Wie der Erkenntnisstrieb eine Vorstellung zu seinem letzten Ziele hat, und befriedigt ist, nachdem diese gebildet worden, so der ästhetische; nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung der ersteren Art mit dem Dinge übereinkommen, die der letztern Art mit gar nichts übereinkommen soll. — Es ist möglich, dass eine Darstellung des ästhetischen Bildes in der Sinnenwelt gefordert werde; aber das geschieht nicht durch den ästhetischen Trieb, dessen Geschäft mit der blossen Entwerfung des Bildes in der Seele vollkommen geschlossen ist, sondern durch den praktischen, der dann aus irgend einem Grunde in die Reihenfolge der Vorstellungen eingreift, und einen möglichen äusserlichen und fremden Zweck jener Nachbildung in der Wirklichkeit aufstellt. So kann es gleichfalls geschehen, dass die Vorstellung eines wirklich vorhandenen Gegenstandes dem ästhetischen Triebe vollkommen angemessen sey; nur bezieht sich die dann eintretende Befriedigung dieses Triebes schlechterdings nicht auf die äussere Wahrheit der Vorstellung; das entworfene Bild würde nicht minder gefallen, wenn es leer wäre, und es gefällt nicht mehr, weil es zufälligerweise zugleich Erkenntniss enthält. — So musste es denn auch seyn — woran ich Sie hier nur im Vorbeigehen erinnere, und um mich noch deutlicher zu machen, nicht aber um daraus vorläufig weiter zu folgern — so musste es denn auch seyn, wenn beide unverträgliche Triebe, der, die Dinge zu lassen, wie sie sind, und der, sie überall und ins Unendliche hinaus umzuschaffen, sich vereinigen und einen einzigen untheilbaren Menschen darstellen sollten, nach unserer gegenwärtigen Ansicht der Sache; oder auch nach unserer obigen Weise sie anzusehen, welche der Strenge nach die einzig richtige ist, — wenn beide Triebe Ein und ebenderselbe Trieb seyn, und nur die Bedingungen seiner Aeusserung verschieden seyn sollten. Der Trieb konnte nicht auf die Vorstellung des Dinges gehen, ohne überhaupt auf die Vorstellung um ihrer selbst willen zu gehen, und ebenso unmöglich war ein Trieb, auf das Ding selbst einzuwirken und es umzuarbeiten, nach einer Vorstellung, die ausser aller Erfahrung, und über alle mögliche Erfahrung hinausliegen sollte, wenn es nicht überhaupt Trieb und Vermögen gab, unabhängig von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge Vorstellungen zu entwerfen.

Wie mögen nun diese beiden zuletzt genannten Triebe sich äussern, wenn der ästhetische Trieb gar nicht, der praktische wenigstens nicht immer Handlungen hervorbringt, in denen sie der Beobachtung dargestellt würden? Auch dann noch bleibt folgendes Mittel übrig, um ihnen auf die Spur zu kommen. Da der Trieb, so wie sein Wirken im Menschen eintritt und überwiegend wird, die gesammte Selbstthätigkeit desselben anregen und aufreizen, und dieselbe auf etwas Bestimmtes, es sey nun ein Ding ausser ihm, oder eine Vorstellung in ihm, gänzlich hinrichten soll: so muss nothwendig die zufällige Harmonie des Gegebenen mit jener Richtung des Selbstthätigen, in einem fühlenden Wesen, wie der Mensch doch wohl seyn soll, sich durch ein überwiegendes Gefühl seiner selbst, seiner Kraft und Ausbreitung, welches man ein Gefühl der Lust nennt; die zufällige Disharmonie des Gegebenen mit jener Richtung sich durch ein ebenso überwiegendes Gefühl seiner Ohnmacht und Einengung offenbaren, welches letztere man ein Gefühl der Unlust nennt. So denken wir uns im Magnete eine Kraft, und als Grund dieser Kraft einen Trieb, alles Eisen anzuziehen, das in seine Wirkungssphäre kommt. Lassen wir ihn wirklich ein Stück Eisen anziehen — sein Trieb äussert sich, er ist befriedigt, und geben wir dem Magnete das Gefühlsvermögen, so wird in ihm nothwendig ein Gefühl dieser Befriedigung, d. i. ein Gefühl der Lust entstehen. Lassen wir dagegen das Gewicht des Eisens seine Kraft überwiegen, so bleibt darum in ihm noch immer der vorige Trieb; denn er würde dasselbe Stück Eisen wirklich anziehen, wenn wir vom Gewichte desselben so viel wegnähmen, als seine Kraft überwiegt; aber er wird nicht befriedigt; und wenn wir dem Magnete das Gefühlsvermögen zuschreiben, so müsste er nothwendig einen Widerstand, eine Einschränkung und Einengung seiner Kraft, mit Einem Worte, Unlust empfinden. Dieses ist die einzige Quelle aller Lust und Unlust.

Beide Triebe, der praktische sowohl, als der ästhetische, äussern sich auf diese Weise, nur mit Unterschied. Der praktische Trieb geht, wie gesagt worden, auf einen Gegenstand ausser dem Menschen, dessen Daseyn, inwiefern keine Handlung erfolgt, noch erfolgen kann, als unabhängig von ihm betrachtet werden muss. Der freilich leere Begriff von diesem Gegenstande ist in der Seele vorhanden. Es kommt demnach allerdings etwas im Gemüthe vor, wodurch der Trieb für das Bewusstseyn ausgedrückt und bezeichnet wird, nemlich der Begriff dessen, worauf er geht: die Bestimmung des Triebes ist dadurch charakterisirt, sie kann gefühlt werden, und wird gefühlt, und heisst in diesem Falle ein Begehren — ein Begehren, inwiefern die Bedingungen, unter denen der Gegenstand wirklich werden kann, als nicht in unserer Gewalt stehend betrachtet werden. Kommen sie in unsere Gewalt, und wir entschliessen uns zu der Mühe und zu den Aufopferungen, die es uns etwa kosten wird, sie wirklich zu machen, so erhebt sich das Begehren zum Wollen. — Man kann hier vor dem Daseyn des Gegenstandes vorherwissen, was Lust oder Unlust erregen werde, denn nur das wirkliche Daseyn des Gegenstandes erregt ein solches Gefühl; man kann daher die Bestimmung des praktischen Triebes von dem Gegenstande, und mithin von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben unterscheiden; der menschliche Geist bekommt gleichsam etwas ihm Angehöriges, einen Ausdruck seines eigenen Handelns ausser sich, und sieht mit Leichtigkeit in den Gegenständen, wie in einem Spiegel, seine eigene Gestalt. Ganz anders verhält es sich mit dem ästhetischen Triebe. Er geht auf nichts ausser dem Menschen, sondern auf etwas, das lediglich in ihm selbst ist. Es ist keine Vorstellung von seinem Gegenstande vor dem Gegenstande vorher möglich, denn sein Gegenstand ist selbst nur eine Vorstellung. Die Bestimmung des Triebes wird also durch nichts bezeichnet, als lediglich durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Die erstere lässt von der letztern sich durch nichts unterscheiden, sondern beide fallen zusammen. Das, was durch den ästhetischen Trieb in uns ist, entdeckt sich durch kein Begehren, sondern lediglich durch ein uns unerwartet überraschendes, in keinem begreiflichen Zusammenhange mit den übrigen Verrichtungen unseres Gemüthes stehendes, sondern völlig zweckloses und absichtloses Behagen oder Misbehagen. So gebe man dem Magnete zu dem Triebe, ein bestimmtes, seine Kraft überwiegendes, Stück Eisen anzuziehen, die Vorstellung dieses Eisens: so wird er *begehren*, dasselbe anzuziehen; und wenn er sich über seine Anziehungskraft auch noch die Kraft zuschreiben kann, so viel, als sein Anziehungsvermögen überwiegt, von dem Gewichte des Eisens hinwegzunehmen, und der Trieb, jenes Eisen anzuziehen, stärker ist, als etwa seine Abneigung, die Last desselben zu verringern: so wird er es anziehen *wollen*. Nehmen Sie dem Magnete das Vermögen, sich das Eisen ausser sich, mithin auch sein Anziehen dieses Eisens vorzustellen, und lassen ihm lediglich Trieb, Kraft und Selbstgefühl: er wird, wenn die Schwere des Eisens seine Kraft überwiegt, eine Unlust; wenn Sie die Last wegnehmen, und er, sich selbst unbewusst, das Eisen selbst anzieht, eine Lust empfinden, die er sich durch nichts erklären kann, die für ihn mit nichts zusammenhängt, und die unserm ästhetischen Behagen oder Misbehagen völlig ähnlich ist — aber nicht aus dem gleichen Grunde entstanden. Aber, denken Sie sich, um ein passendes Bild der ästhetischen Stimmung zu haben, die liebliche Sängerin der Nacht; denken Sie sich, wie Sie es mit dem Dichter gar wohl können, die Seele derselben als reinen Gesang, ihren Geist als ein Streben, den vollkommensten Accord zu bilden, und ihre einzelnen Töne als die Vorstellungen dieser Seele. Durch die ganze Tonleiter herauf und herab treibt die Sängerin, ihr selbst unbewusst, die Richtung ihres Geistes, und er entwickelt durch die mannigfaltigsten Accorde hindurch allmählig sein ganzes Vermögen. Jeder neue Accord liegt auf der Stufenleiter dieser Entwickelung, und stimmt mit dem Urtriebe der Sängerin zusammen, den sie nicht kennt, weil wir ihr keine anderen Vorstellungen als Töne gegeben haben, und dessen Zusammenhang mit dem für sie zufälligen Accorde sie nicht beurtheilen kann; gerade so, wie unserem Auge die Richtung des ästhetischen Triebes verborgen liegt, und wie wir die — ganz anderen Gesetzen zufolge sich in uns entwickelnden Vorstellungen nicht mit derselben vergleichen können. Doch muss jene Zusammenstimmung eine Lust in ihr erwecken, die ihr ganzes Wesen ausfüllt, und deren Gründe sie sich auch schon darum nicht angeben könnte. — Aber ihr inneres und verborgenes Leben

Nachtrag.

(Aus dem in *Friedr. Schiller's Nachlass* nach bereits beendetem Abdrucke dieses Bandes aufgefundenen Originaltexte der Abhandlung.)

Zur Abhandlung: „Geist und Buchstab" S. 294. Z. 7. nach dem Worte: wollen.

*) Durch diesen Wink soll nicht etwa dem *intelligibeln Fatalismus* das Wort geredet werden. Zwar wird der Wille allemal durch die für das Subject in seiner gegenwärtigen Stimmung überwiegenden Gründe bestimmt; aber dass *diese* Gründe überwiegen und nicht die entgegengesetzten, und dass das Subject gerade in dieser Stimmung ist und in keiner anderen, davon liegt der Grund in der absoluten Selbstthätigkeit. Diese ist es, welche das entscheidende Uebergewicht in die Wagschale legt durch freie Reflexion und Abstraction in dem absoluten Anfange eines jeden innern Lebensactes, der von da aus durch die mannigfaltigen Geschäfte des menschlichen Geistes hindurch nothwendigen Gesetzen folgt. Der Trieb treibt den Menschen nicht unwiderstehlich, wie etwa die Elasticität materieller Körper; denn es ist ein Trieb, gerichtet an ein selbstständiges Wesen. Es bedarf der Reflexion auf seine Richtung; diese Reflexion ist der Anfangspunct des fortgehenden steten Fadens, und von dem Grunde, ob überhaupt reflectirt wird oder nicht, und davon, wie reflectirt wird, ob auf die vollständige Anregung oder nur auf einen Theil derselben, hängt es ab, wie die Willensbestimmung ausfalle. Also: der Wille ist nicht frei, aber *der Mensch ist frei.* Alle seine Vermögen hängen innigst zusammen, und greifen bei dem Handeln gesetzmässig in einander ein; und nur daraus, dass man für wirklich zersplittert hielt, was nur willkürlich und zum Behufe der Speculation zertheilt wurde, entstanden Theorien, die entweder dem natürlichen Gefühle oder dem Räsonnement, oder richtiger beiden zugleich widersprechen. Nicht bloss — so hart diese Behauptung auch Manchem vorkommen mag — nicht bloss die Willensbestimmung des empirischen Individuums, sondern sein gesammter innerer Charakter, seine Vorstellungs- und Begehrungsweise, woran er Vergnügen oder Missvergnügen finde sogar, hängt von eines Jeden Selbstthätigkeit ab. Man übertrug die durch das Selbstgefühl angekündigte Freiheit zuerst auf den Willen, weil dieser jeden innern Lebensact abschliesst und vollendet, und weil derselbe von ihm aus sogleich in die Aussenwelt übergeht, mithin auf diesem Grenzpuncte zuerst die Verschiedenheit des freien Subjects und des gebundenen Objects bemerkt wurde. Aber gerade darum, weil er die angeführte Stelle in der Reihe der Geistesgeschäfte einnimmt, ist der Wille am wenigsten frei, denn er ist durch das mehrste Vorhergehende bestimmt. Mit dem Willen fängt der Mensch einen neuen Zustand in der Sinnenwelt an; man folgerte, dass er mit demselben Willen auch den nothwendig vorauszusetzenden neuen Zustand in sich selbst anfange; aber diese Folgerung ist unrichtig, und sie war zugleich unwahrscheinlich. —

Drit-

Dritter Brief. (S. 291.) Anfang.

Dem Nachbar, dem Sie meinen vorigen Brief mitgetheilt haben, ist in dem ganzen Zusammenhange desselben nur dasjenige aufgefallen — schrieben Sie mir, — was ich über die Hindernisse sagte, welche der Mangel an äusserer Freiheit der ästhetischen Bildung in den Weg stelle; er hat geeilt, die Anwendung davon auf sein Zeitalter und sein Vaterland zu machen, und wer weiss welche gefährliche Eindeutungen in meinen Worten gefunden. Ich will mich nun seiner Besorgnisse wegen noch deutlicher erklären.

In den von Germanen abstammenden Verfassungen Europens — in den slawischen weit weniger; aber bin ich denn verbunden, auch auf diese Rücksicht zu nehmen, oder wenn ich in Deutschland schreibe, zu sorgen, dass meine Ausdrücke nicht gegen den Kaiser von Marokko oder den Dei von Algier verstossen? — in den germanischen Verfassungen also hat es sich so gefügt, dass von Zeit zu Zeit Einzelne von den Unterdrückten unter der Last sich aufrichteten, Einzelne aus den ~~unterdrückenden~~ Ständen, durch Zufall oder durch freie Wahl, ihr Gewicht verloren oder aufgaben, und beide in einen glücklichen Mittelstand zusammenflossen, dadurch das Loos der Unterdrückten erleichterten, indem sie ihnen den Raum weiter machten, und auch die Sorgen der Unterdrücker mässigten, indem die Zahl derer, die sie zu bewachen hatten, sich verminderte. Hierdurch wurde denn auch die sonst unvermeidliche Progression der Sklaverei verhindert und die Sachen konnten vermittelst des entstandenen Spielraums mehr in der gleichen Lage bleiben, wie sie es denn auch, einzelne Zwischenzeiten abgerechnet, denen aber bald günstigere folgten, in der That geblieben sind. Aus jenem Mittelstande nun muss und wird sich alles Heil entwickeln, das noch über die Menschheit kommen soll. Jeder, den das Glück in diesen schönen Stand setzte, kehre daher nur sein Auge in sich selbst, ehe er es nach aussen wendet; er mache sich selbst frei, ehe er Andere befreien wolle; er erhebe sich zu der Denkart, die auf ihr selber ruhend, ihr selbst getreu und in sich ganz gerundet, über zeitliche Zwecke und irdische Befürchtungen sich erhebt, und nun lasse er den lebendigen Ausdruck dieser Denkart in Wort und Wandel auf seine Zeitgenossen wirken, wie er kann; und überlasse es der allmächtigen Natur, vor der Jahrtausende sind wie ein Tag, die Saat, die er streut, zu entwickeln und zu reifen. Wer diesen Geist nicht hat, der will weder sich, noch Andere befreien, sondern er will die Gewalthaber stürzen, um selbst an ihre Stelle zu treten, sey's auch unter der Form der Freiheit; er will nur die Gestalt der Knechtschaft verändern, — er drohe nun offenbar den Tyrannen, oder er krieche an ihren Stufen, um einen Theil ihrer Gewalt zu erschmeicheln, die er zu ertrotzen nicht den Muth hat, und die er kühner durch den Erfolg ganz begehren wird. Ein solcher ist fern von der wahren Freiheit; denn er hat sich noch nicht von sich selbst befreit. Dies ist meine ganze Meinung, und ich mag wohl, dass sie der Nachbar wisse. —

In unserem Innern, in welchem wir, wie soeben gefordert wurde, einheimisch seyn müssen, wenn eine unserer Wirkungen nach aussen einen Werth haben soll, giebt der Sinn für das Aesthetische uns den ersten festen Standpunct. Das Genie kehrt darin ein, u. s. w.

treibt sie weiter zum folgenden Tone; die Entwickelung desselben ist also noch nicht vollendet, dieser Accord drückt noch nicht ihr ganzes Wesen aus, und jene Lust wird daher blitzschnell durch eine Unlust aufgefasst, welche mit dem nächsten Tone sich in höhere Lust auflösen, aber wiederkehren, und die Sängerin abermals weiter treiben wird. Ihr Leben schwebt hin auf den sich drängenden Wellen des ästhetischen Gefühls, wie das Künstlerleben jedes wahren Genies.

So kommt der praktische Trieb gar leicht und auf mancherlei Weise in seinen mannigfaltigen Bestimmungen zum Bewusstseyn, und es scheint sehr möglich, ihn selbst von der inneren Erfahrung aus vollständig kennen zu lernen und zu erschöpfen. In Absicht des ästhetischen Triebes zeigen sich mehrere Schwierigkeiten, und es scheint kein Mittel zu seyn, um bis zu ihm in die Tiefe unseres Geistes einzudringen, als dass man entweder ohne alle Rücksicht auf ihn in der äusseren Erfahrung fortschreite, und abwarte, *ob* er sich etwa, und *wie* er sich unter derselben zufällig äussern werde, oder dass man auf gut Glück und blindlings sich seiner Einbildungskraft überlasse, und erwarte, wie die mannigfaltigen Ausgeburten derselben auf uns wirken werden. In beiden Fällen ist man überdies noch in der Gefahr, eine Lust, die sich auf ein dunkles, unentwickeltes, vielleicht völlig empirisches und individuelles praktisches Bewusstseyn gründet, mit einem ästhetischen zu verwechseln. Und so blieben wir denn immer in der Ungewissheit, ob es auch überhaupt einen solchen Trieb gebe, wie wir den ästhetischen beschrieben haben, oder ob nicht alles, was wir für Aeusserungen desselben halten, auf einer feinen Täuschung beruhe; vor der wirklichen Erfahrung vorher könnten wir nie mit Sicherheit ahnen, was gefallen werde, und die Folgerung, dass das, was uns gefallen habe, allen gefallen müsse, bliebe ganz grundlos.

Bedenken Sie hierbei noch den Umstand, dass ästhetische Vorstellungen zuvörderst nur in und vermittelst der Erfahrung, die auf Erkenntniss ausgeht, sich entwickeln können, so sehen Sie eine neue Schwierigkeit; von der anderen Seite aber eine Erleichterung, und die einzige, die den Uebergang aus dem

Gebiete der Erkenntniss in das Feld der ästhetischen Gefühle öffnet.

Sie sehen eine neue Schwierigkeit. — Selbst die Erkenntniss wird zunächst nicht um ihrer selbst willen, sondern für einen Zweck ausser ihr gesucht. Auf der ersten Stufe der Bildung, des Individuums sowohl, als der Gattung, überschreit der praktische Trieb, und zwar in seiner niederen, auf die Erhaltung und das äussere Wohlseyn des animalischen Lebens gehenden Aeusserung, alle übrigen Triebe; und so fängt denn auch der Erkenntnisstrieb damit an, bei jenem zu dienen, um in diesem Dienste sich zum Vermögen einer selbstständigen Subsistenz auszubilden. Mit der Kargheit der Natur, oder mit dem Andringen unseres eigenen Geschlechtes gegen uns im Kampfe, haben wir nicht Zeit, bei der Betrachtung der Dinge um uns herum zu verweilen; emsig fassen wir die brauchbaren Beschaffenheiten derselben auf, um Nutzen von ihnen zu ziehen, unter unaufhörlicher Besorgniss der Nachtheile in der Ausübung, die uns eine unrichtige Ansicht derselben zuziehen möchte; mit Hastigkeit eilen wir fort von dieser erstürmten Erkenntniss zur Bearbeitung der Dinge, und hüten uns sehr, einen Augenblick bei der Erwerbung des Mittels zu verlieren, den wir zur unmittelbaren Erreichung des Zweckes anwenden könnten. Das Menschengeschlecht muss erst zu einem gewissen äusseren Wohlstande und zur Ruhe gekommen, die Stimme des Bedürfnisses von innen, und der Krieg von aussen muss erst beschwichtigt und beigelegt seyn, ehe dasselbe auch nur mit Kaltblütigkeit, ohne Absicht auf das gegenwärtige Bedürfniss und selbst mit der Gefahr sich zu irren, beobachten, bei seinen Betrachtungen verweilen, und unter dieser müssigen und liberalen Betrachtung den ästhetischen Eindrücken sich hingeben kann. So fasst die ruhige Fläche des Wassers das schöne Bild der Sonne; auf der bewegten werden die mit reinem Lichte gezeichneten Umrisse desselben untereinander geworfen und verschlungen in die gewaltsame Figur der unsteten Wellen.

Daher sind die Zeitalter und Länderstriche der Knechtschaft zugleich die der Geschmacklosigkeit; und wenn es von der einen Seite nicht rathsam ist, die Menschen frei zu lassen, ehe ihr ästhetischer Sinn entwickelt ist, so ist es von der anderen Seite unmöglich, diesen zu entwickeln, ehe sie frei sind; und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in Einzelnen von der grossen Menge den Muth zu erwecken, Niemandes Herren und Niemandes Knechte zu seyn. In einem solchen Zeitalter hat der Unterdrückte zu thun, um unter dem Fusse des Unterdrückers sich lebendig zu erhalten, die nothwendige Luft zu schöpfen und nicht völlig zertreten zu werden, und der Unterdrücker, bei den mannigfaltigen Krümmungen und Wendungen des ersteren im Gleichgewichte zu bleiben und nicht umgeworfen zu werden; durch die gezwungene und unbehülfliche Lage des letzteren vermehrt sich noch seine Last und sein Druck; dadurch werden die Wendungen des ersteren nur noch ängstlicher und gewagter, und der Druck des letzteren abermals lastender, und so steigt durch eine sehr begreifliche Wechselwirkung das Uebel in einer unseligen Progression; keiner von beiden behält Zeit, und er wird sie immer weniger behalten, zu athmen, ruhig um sich zu sehen, und seine Sinne dem schönen Einflusse der freundlichen Natur offen zu lassen. Beide behalten lebenslänglich den Geschmack, den sie damals annahmen, als noch nichts, denn ihre Windeln sie fesselte: den Geschmack an greller, das stumpfe Auge gewaltsam reizender Farbe, und am Glanze reicher Metalle; und der dürftige Handarbeiter eilt, dies dem einzigen Vermögenden zu fertigen, um den kärglichen Lohn, dessen er zum Leben bedarf, bald einzunehmen. So sank im römischen Reiche die Kunst mit der Freiheit zu gleichen Schritten, bis sie unter Constantin dem barbarischen Gepränge fröhnen lernte. So werden die Elephanten der Kaiser von China mit schweren Goldstoffen bekleidet, und die Pferde der Könige von Persien trinken aus gediegenem Golde.

Nur nicht niederdrückender, aber widerlicher und beunruhigender für die Kunst ist der Anblick, wenn unter freieren Himmelsstrichen und milderen Gewalthabern diejenigen, welche in der Mitte zwischen beiden Enden stehen, und denen alle

Welt erlaubt, frei zu seyn, dieses letzten Restes der Freiheit, welchen ein über die Menschheit waltender Genius als ein Saatkorn für die Ernte künftiger Generationen in die Verfassung geworfen zu haben scheint, sich nicht bedienen; sondern den der ewigen Einförmigkeit müden Herrschern wider ihren Dank ihre Dienste aufdringen, und sich grämen, dass ihre wunderlichen Verbeugungen und Adorationen keiner zu Herzen nimmt, und dass es ihnen nicht gelingen will, denselben eine politische Wichtigkeit zu geben, die sie an sich nicht haben. Denn wiegt man mit haarscharfer Richtigkeit alle Art der Bildung gegen den künftigen Dienst ab; fragt die harmlos lustwandelnde Speculation, ehe sie uns über die Schwelle tritt, was sie mitbringe; durchsucht Romane und Schauspiele nach ihrer schönen Moral; hat kein Arges daraus, öffentlich zu bekennen, dass man eine Iphigenie, oder eine Epistel in derselben Stimmung, unpoetisch finde; und würde muthmaasslich den Homer einen schaalen Reimer nennen, wenn man ihm nicht um seines reinen Griechischen willen verziehe.

Aber gerade der angeführte Umstand, dass wir mit der Erfahrung unser Leben anfangen müssen, eröffnet uns, wie oben gesagt worden, den einzig möglichen Uebergang zum geistigen Leben. Sowie jene dringende Noth gehoben ist, und nichts mehr uns treibt, den möglichen Geisteserwerb gierig zusammenzuraffen, um ihn sogleich wieder für den nothwendigen Gebrauch ausgeben zu können, erwacht der Trieb nach Erkenntniss um der Erkenntniss willen. Wir fangen an, unser geistiges Auge auf den Gegenständen hingleiten zu lassen, und erlauben ihm dabei zu verweilen; wir betrachten sie von mehreren Seiten, ohne gerade auf einen möglichen Gebrauch derselben zu rechnen; wir wagen die Gefahr einer zweifelhaften Voraussetzung, um in Ruhe den richtigen Aufschluss abzuwarten. Es bemächtigt sich unser der einzige Geiz, der edel ist, Geistesschätze zu sammeln, bloss um sie zu haben, und uns an ihrem Anblicke zu ergötzen, gesetzt auch, wir bedürften ihrer nicht zum Leben, oder sie wären nicht mit dem Stempel ausgeprägt, welcher allein Cours hat; wir wagen es, bei unserem Reichthume gleichgültiger gegen den möglichen Verlust, etwas anzulegen an Versuche, die uns misslingen können. Wir haben den ersten Schritt gethan, uns von der Thierheit in uns zu trennen. Es entsteht Liberalität der Gesinnungen, — die erste Stufe der Humanität.

Unter dieser ruhigen und absichtslosen Betrachtung der Gegenstände, indess unser Geist sicher ist und nicht über sich wacht, entwickelt sich ohne alles unser Zuthun unser ästhetischer Sinn an dem Leitfaden der Wirklichkeit. Aber nachdem der Pfad beider eine Strecke weit zusammengegangen ist, reisst sich am Scheidewege wohl auch der erstere los, und geht seinen Gang unabhängig und ungeleitet von der Wirklichkeit. So ruhte oft Ihr Auge auf der Gegend an der Abendseite Ihrer ländlichen Wohnung. Wenn Sie dieselbe, nicht um zu sehen, wie Sie den nächtlichen Anfällen des Raubgesindels entfliehen könnten, sondern ohne alle Absicht betrachteten, erkannten Sie nicht bloss die grüne Saat, und hinter ihr die mancherlei Kleearten, und hinter diesen das hohe Korn, und fassten in das Gedächtniss, was da wäre; sondern Ihre Betrachtung verweilte mit Vergnügen auf dem frischen Grün des ersteren, und verbreitete sich über die mannigfaltigen Blüthen des zweiten, und gleitete sanft über die kräuselnden Wellen des dritten die Anhöhe hinan. Es sollte, sagten Sie dann, dort auf der Höhe ein Dörfchen unter Bäumen oder ein Hain liegen. Sie begehrten nicht in dem ersteren eine Wohnung zu haben, oder in dem Schatten des letzteren zu wandern; und es würde Ihnen gerade so viel gewesen seyn, wenn man, ohne dass Sie es eben wüssten, durch ein optisches Kunststück Ihnen nur den Anschein dessen hervorgebracht hätte, was Sie wünschten. Woher kam das? Ihr ästhetischer Sinn war unter dem Anblicke der ersteren Gegenstände, indem ihn dieselben unvermuthet befriedigten, schon geweckt worden; aber es beleidigte ihn, dass diese Aussicht sich so plötzlich abreissen, und Ihr Auge hinter der Anhöhe in den leeren Raum versinken sollte. Nach seiner Forderung hätte sich die Ansicht in ein passendes Ende schliessen sollen, um das angefangene schöne Ganze zu vollenden und abzurunden: und Ihre bis jetzt an seiner Hand geleitete Einbildungskraft war vermögend, diese Forderung desselben aufzulassen.

Sehen Sie in diesem Beispiele eine kurze Geschichte der Entwickelung unseres ganzen ästhetischen Vermögens. Während der ruhigen Betrachtung, die nicht mehr auf die Erkenntniss dessen, was längst erkannt ist, absieht, sondern die gleichsam noch einmal zum Ueberflusse an den Gegenstand geht, — entwickelt, unter der Ruhe der Wissbegierde und des befriedigten Erkenntnisstriebes, in der unbeschäftigten Seele sich der ästhetische Sinn. Der eine Gegenstand hat unsere Billigung ohne alles Interesse, d. i. wir urtheilen alle, dass er so recht, und einer gewissen Regel, der wir nicht weiter nachspüren, gemäss sey, ohne dass wir darum gerade einen grösseren Werth auf ihn legen; ein anderer erhält diese Billigung nicht, ohne dass wir gerade viel Mühe anwenden würden, um ihn anders zu machen. Es scheint uns lediglich darum zu thun, zu zeigen, dass wir einen gewissen Sinn gleichfalls besitzen, und dass wir einer gewissen Kenntniss mächtig sind, die nichts weiter ist, denn Kenntniss, und die zu nichts führen und zu nichts gebraucht werden soll.

Dieses Vermögen heisst Geschmack; auch die Fertigkeit, richtig und gemeingültig in dieser Rücksicht zu urtheilen, wird vorzugsweise Geschmack genannt: und das Gegentheil desselben heisst Geschmacklosigkeit.

Von dieser noch an dem Faden der Wirklichkeit fortlaufenden Betrachtung, wo es uns schon nicht mehr um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, sondern um ihre Uebereinstimmung mit unserem Geiste zu thun ist, erhebt sich denn bald die dadurch zur Freiheit erzogene Einbildungskraft zur völligen Freiheit; einmal im Gebiete des ästhetischen Triebes angelangt, bleibt sie in demselben, auch da, wo er von der Natur abweicht, und stellt Gestalten dar, wie sie gar nicht sind, aber nach der Forderung jenes Triebes seyn sollten: und dieses freie Schöpfungsvermögen heisst Geist. Der Geschmack beurtheilt das Gegebene, der Geist erschafft. Der Geschmack ist die Ergänzung der Liberalität, der Geist die des Geschmackes. Man kann Geschmack haben ohne Geist, nicht aber Geist ohne Geschmack. Durch den Geist wird die an sich in die Grenzen der Natur eingeschlossene Sphäre des Geschmacks erweitert; seine Producte erschaffen ihm durch Kunst neue Gegenstände, und entwickeln ihn weiter, ohne ihn darum allemal zu sich emporzuheben. Seinen Geschmack bilden kann jeder; ob aber jeder sich zur Geistigkeit erheben könne, ist zweifelhaft.

Das unendliche, unbeschränkte Ziel unseres Triebes heisst Idee, und inwiefern ein Theil desselben in einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heisst dasselbe ein Ideal. Der Geist ist demnach ein Vermögen der Ideale.

Der Geist lässt die Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zurück, und in seiner eigenthümlichen Sphäre giebt es keine Grenzen. Der Trieb, dem er überlassen ist, geht ins Unendliche; durch ihn wird er fortgeführt von Aussicht zu Aussicht, und wie er das Ziel erreicht hat, das er im Gesichte hatte, eröffnen sich ihm neue Felder. Im reinen ungetrübten Aether seines Geburtslandes giebt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt.

Dritter Brief.

Nur der Sinn für das Aesthetische ist es, der in unserem Innern uns den ersten festen Standpunct giebt; das Genie kehrt darin ein, und deckt durch die Kunst, die dasselbe begleitet, auch uns anderen die verborgenen Tiefen desselben auf. Derselbe Sinn ist es auch, der zugleich dem wohlerkannten und gebildeten Innern den lebendigen Ausdruck giebt.

Der Geist geht auf die Entwickelung eines Innern in dem Menschen, des Triebes, und zwar eines Triebes, der ihn als Intelligenz über die ganze Sinnenwelt erhebt, und von dem Einflusse derselben losreisst. Aber die Sinnenwelt allein ist man nigfaltig, und nur inwiefern wir durch einen uns schlechterdings unsichtbaren Berührungspunct mit derselben zusammenhangen und ihren Einwirkungen offen stehen, sind wir als Individuen verschieden; der Geist ist Einer, und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe. Dem einen mag diese Speise besser schmecken, dem anderen eine andere; der eine mag diese, der andere jene Farbe vorzüglich lieben. Aber die Wirkungen der Geistesproducte sind für alle Menschen, in allen Zeitaltern, und unter allen Himmelsstrichen gemeingültig, wenn auch nicht immer gemeingeltend. Für alle liegt auf der Stufenleiter ihrer Geistesbildung ein Punct, auf welchen dieses Werk den beabsichtigten Eindruck machen würde, und nothwendig machen müsste; wenn sie auch etwa bis jetzt diesen Punct noch nicht erstiegen hätten, oder ihn, wegen der niedrigen Stufe, auf der sie anheben, bei der Kürze des menschlichen Lebens, diesseits des Grabes gar nicht ersteigen könnten. Was der Begeisterte in seinem Busen findet, liegt in jeder menschlichen Brust, und sein Sinn ist der Gemeinsinn des gesammten Geschlechts.

Theils um diesen Sinn an anderen zu versuchen, theils um ihnen mitzutheilen, was für ihn selbst so anziehend ist, kleidet das Genie die Gestalten, die sich seinem geistigen Auge unverhüllt zeigten, in festere Körper, und stellt sie so auf vor seinen Zeitgenossen.

Um seinen Sinn zu *versuchen* zuvörderst: nicht, als ob er der Beistimmung der Menge bedürfte, um in der Stunde der Begeisterung zu glauben, was sich ihm durch ein unwiderstehliches Gefühl, — so unwiderstehlich als das seines Daseyns, — offenbart; sondern um auf die Stunde der Erkältung und des Zweifels sich seines Glaubens im voraus zu versichern. Mein Werk ist aus der Fülle der menschlichen Natur geschöpft, darum muss und soll es Allen gefallen, die derselben theilhaftig sind, und wird unsterblich seyn wie sie: so schliesst er; der geistlose Schreiber, der nicht die leiseste Ahnung seines hohen Berufes hat, kehrt es um, und folgert: mein Product wird von der Menge gelesen, es bereichert die Buchhändler, und die Recensenten wetteifern, dasselbe zu lobpreisen, darum ist es vortrefflich: aber dennoch wird der Glaube des ersteren an sich selbst den Beifall gebildeter Menschen, als eine Zugabe, nicht verschmähen. So ist der Gläubige sicher, dass das Auge der Fürsehung über ihm walte, und dass jenseits des Grabes ein besseres Leben seiner warte; und in gewissen Stimmungen würde der Widerspruch des gesammten Reichs der vernünftigen Wesen ihn nicht um eines Haares Breite bewegen: denn sein Glaube kömmt ihm nicht von aussen, sondern er hat ihn in seinem eigenen Herzen gefunden. Dennoch fragt und forscht er sorgsam, ob andere dasselbe glauben, in dunklem Vorgefühle banger Stunden, wo er einer sonst so gering geschätzten Stütze, als die Beistimmung anderer ist, doch bedürfen könnte. So wird das wahre Genie durch die kaltsinnige Aufnahme seiner Meisterwerke oder durch den lautesten Tadel derselben nie aus seiner Fassung gebracht: er ist seiner Sache sicher und gewiss des Geistes, der ohne sein Verdienst in ihm wohnt; aber er will aus Achtung für denselben ihn auch von anderen anerkannt und geehrt wissen. — Es verhält sich so mit allem, was wir bloss zufolge unseres Gefühls annehmen und nur glauben können. Wenn alle Anwesende einstimmig versichern, dass ein Gegenstand, den wir zu erblicken glauben, nicht vorhanden sey, so werden wir, wenn wir nur ein wenig mit den Täuschungen unserer Sinne und unserer Einbildungskraft bekannt sind, leicht irre, und fangen an, den Grund der Erscheinung in uns selbst zu suchen. An unser inneres Gefühl glauben wir schon weit fester; doch sehen wir auch dieses gern durch das Gefühl anderer unterstützt.

Um seine Stimmung *mitzutheilen*. Es ist, wie Sie selbst angemerkt haben, in allen Menschen der Trieb, andere um sich herum sich selbst so ähnlich zu machen, als möglich, und sich selbst in ihnen, so vollkommen als es gehen will, zu wiederholen; und dies um desto mehr, je mehr wir zu diesem Wunsche durch eigene höhere Bildung berechtigt sind. Nur der ungerechte Egoist will der einzige seiner Art seyn, und kann seines Gleichen ausser sich nicht dulden; aber der edle Mensch möchte, dass alle ihm glichen, und thut, so viel an ihm ist, um es dahin zu bringen. So der begeisterte Liebling der Natur. Er möchte, dass aus allen Seelen sein eigenes liebliches Bild ihm zurückstrahlte. Drum drückt er die Stimmung seines Geistes ein in eine körperliche Gestalt. Was in der Seele des Künstlers vorgeht, die mannigfaltigen Biegungen und Schwingungen seines inneren Lebens und seiner selbstthätigen Kraft sind nicht zu beschreiben; keine Sprache hat Worte dafür gefunden, und wenn sie gefunden wären, so würde die gedrungene Fülle des Lebens in der allmähligen, und zu einem einfachen Faden ausgedehnten Beschreibung verhauchen. Leben wird nur in lebendigem Handeln dargestellt; und sowie alle gesetzmässige Thätigkeit des menschlichen Geistes, so muss auch diese freie Geschäftigkeit desselben einen Gegenstand bekommen, den sie bearbeite, und in welchem durch die Weise ihres Verfahrens sie ihre innere Natur verrathe. So besteht das Wesen, das Grundprincip des *Tons* in den harmonischen Bebungen und Schwingungen der Saite, die im luftleeren Raume nicht minder einander hervorbringen und bestimmen, ihre innere Wirksamkeit erfüllen, und für die Saite selbst den Ton bilden würden; aber nur in der umgebenden Luft bekommen dieselben einen äusseren Wirkungskreis, drücken sich selbst in sie ein, und pflanzen sich fort bis zum Ohre des entzückten Hörers, und lediglich aus jener Vermählung wird der Ton geboren, der in unserer Seele wiederhallt. So drückt der begeisterte Künstler die Stimmung seines Gemüthes aus in einem beweglichen Körper, und die Bewegung, der Gang, der Fortfluss seiner Gestalten ist der Ausdruck der inneren Schwingungen seiner Seele. Diese Bewegung soll in uns die gleiche Stimmung hervorbringen, welche in ihm war; er lieh der todten Masse seine Seele, dass diese sie auf uns übertragen möchte; unser Geist ist das letzte Ziel seiner Kunst, und jene Gestalten sind die Vermittler zwischen ihm und uns, wie die Luft es ist zwischen unserem Ohre und der Saite.

Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Products; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper oder der Buchstabe desselben.

Hier ist es, wo das Bedürfniss der mechanischen Kunst eintritt.

Wer die Dinge einer gewissen Stimmung gemäss bearbeiten will, der muss es überhaupt verstehen, sie zu bearbeiten, und sie mit Leichtigkeit zu bearbeiten, so dass kein Widerstand sichtbar sey, und dass die todte Masse unter seinen Händen von selbst Bildung und Organisation angenommen zu haben scheine. Sobald die Materie widerstrebt, und es der Anstrengung bedarf, sie zu besiegen, ist die ästhetische Stimmung abgebrochen, und es bleibt uns anderen nichts übrig, als der Anblick des Arbeiters, der seinen Zweck zu erreichen strebt; ein nicht unwürdiger Anblick, den wir aber nur hier nicht haben wollten. Man hat diese Leichtigkeit der mechanischen Kunst sehr oft mit dem Geiste selbst verwechselt; und sie ist allerdings die ausschliessende Bedingung seiner Aeusserung, und jeder, der an das Werk geht, muss sie schon erworben haben; aber sie ist nicht der Geist selbst. Durch sie allein wird nichts hervorgebracht, als ein leeres Geklimper, — ein Spiel, das auch nichts weiter ist, denn Spiel, — das nicht zu Ideen erhebt, und höchstens einen Muthwillen und eine verschwendete Kraft ausdrückt, der man in der Stille eine bessere Anwendung wünscht. Zwar wird der leichteste und muthwilligste Pinselstrich des wahren Genies einen Anstrich von den Ideen haben; aber der blosse Mechaniker wird durch seine höchste Kunst nie etwas anderes hervorbringen, als ein mechanisches Werk, über dessen Bau man höchstens sich wundern wird.

So ist in den letzten Meisterwerken des begünstigten Lieblings der Natur unter unserer Nation, — im Tasso, in der Iphigenie, und in den leichtesten Pinselstrichen desselben Künstlers seitdem, — es ist in ihnen, sage ich, nicht die so einfache Erzählung, nicht die ohne allen Schwulst so sanft hingleitende Sprache, durch welche der gebildete Leser so mächtig angezogen wird. Es ist nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Mit der gleichen Einfachheit der Fabel, der gleichen Leichtigkeit, dem gleichen Adel der Sprache ist es möglich, ein sehr schaales, sehr schmackloses, sehr unkräftiges Werk zu verfertigen. Die Stimmung ist es, welche in diesen Werken herrscht: diese edelste Blüthe der Humanität, welche durch die Natur nur einmal unter dem griechischen Himmel hervorgetrieben und durch eins ihrer Wunder im Norden wiederholt wurde. Es schmiegt sich an unsere Seele das lebendige Bild jener geendigten Cultur, die den Angriffen des Schicksals nicht mehr mit gewaltsamen Anstrengungen und Beugungen entgegengeht, und die eher alles, als die reine Ebenheit ihres Charakters und die leichte Grazie in den Bewegungen ihres Gemüths, verliert: jenes Beruhens in sich selbst und auf sich selbst, das es nicht mehr bedarf, durch Anstrengung seine Kraft aufzuregen und gegen den Widerstand anzustemmen, sondern das auf seiner eigenen natürlichen Last sicher steht; jener Unbefangenheit des Geistes, welche die Dinge, auch bei ihrem gewaltsamsten Andringen auf uns, dennoch keiner anderen Schätzung würdigt, als der, die ihnen gebührt, dass sie Gegenstände unserer Betrachtung sind, und welche auch dann noch den gefälligen Formen derselben ein ästhetisches Vergnügen, den Verzerrungen derselben ein leichtes Lächeln, wie Grazien lächeln, abzugewinnen vermag; jener Vollendung der Menschheit, die sich von der Sinnenwelt nicht losgerissen, sondern abgelöst fühlt, und die mit gleicher Leichtigkeit derselben ohne Misvergnügen entbehren, oder ihrer mit Freude auf ihre Weise geniessen kann. Wir finden uns mit Vergnügen in eine Welt versetzt, in der allein eine solche Stimmung möglich ist, unter eine Gesellschaft, deren Mitglieder alle gerecht und wohlwollend sind, und deren Trennungen nicht durch bösen Willen verursacht, sondern selbst nur Stürme des widrigen Schicksals sind; — (denn Ungerechtigkeiten freier Wesen können uns nie gleichgültig seyn, und werden immer ernste Misbilligung, keinesweges aber das leichte Lächeln erregen, wie die Verstösse der vernunftlosen Natur). Wir entdecken mit befriedigter Selbstliebe unter dem Einflusse des Künstlers eine Fassung in uns, die wir im Laufe des Lebens gewöhnlich nicht behalten; wir fühlen uns höher gehoben und veredelt, und innige Liebe ist der Lohn des Dichters, der uns so sanft schmeichelt, um uns zu bessern.

Jeder hat den feinsten Sinn für diejenige Art der Ausbildung, der er zunächst bedürfte, und mag in der Stunde der Täuschung am liebsten das an sich finden, wovon eine leise Ahnung ihm sagt, dass es auf der nächsten Stufe der Cultur liege, die er zu ersteigen hat. Ein beträchtlicher Theil unseres Publicums ist noch nicht so weit, dass ihm nichts mehr, als die Grazie in seinen Bewegungen, die Leichtigkeit und Ungezwungenheit in seiner Kraftäusserung abgehe. Vielen fehlt es an der Kraft selbst. Für diese sind Darstellungen, wie die, von welchen wir redeten, unschmackhaft; sie verwechseln die durch die Fülle der Kraft gehaltene Kraft, die sie nicht kennen, mit der Kraftlosigkeit, die sie nur zu wohl kennen. Diese mögen im Bilde lieber die rohe, aber kraftvolle Sitte unserer Urahnen sich angetäuscht sehen — eine Art, die so vorzüglich ist, als jede andere, wenn sie mit Geist behandelt wird — oder vergnügen sich wohl auch an den wunderlichen Renkungen in unsern gewöhnlichen Ritterromanen, und an hochtönenden und vermessenen Reden.

Dem Dichter, von dem ich rede, war es gegeben, zwei verschiedene Epochen der menschlichen Cultur mit allen ihren Abstufungen auszumessen. Er nahm sein Zeitalter bei der letzteren Stufe auf, um es bei der ersteren niederzusetzen. Aber sein Genius überflog, wie es seyn musste, den langsamen Gang desselben. Er bildete, wie jeder wahre Künstler soll, sein Publicum selbst, arbeitete für die Nachwelt, und wenn unser Geschlecht höher steigt, so ist es nicht ohne sein Zuthun.

Jene beiden Zustände, der der ersten ursprünglichen Begeisterung, und der der Darstellung derselben in körperlicher Hülle, sind in der Seele des Künstlers nicht immer verschieden, obwohl sie durch den genauen Forscher sorgfältig unterschieden werden müssen. Es giebt Künstler, die ihre Begeisterung auffassen und festhalten, unter den Materialien um sich herum suchen, und das geschickteste für den Ausdruck wählen; die unter der Arbeit sorgfältig über sich wachen; die zuerst den Geist fassen, und dann den Erdkloss suchen, dem sie die lebendige Seele einhauchen. Es giebt andere, in denen der Geist zugleich mit der körperlichen Hülle geboren wird, und aus deren Seele zugleich das ganze volle Leben sich losreisst. Die ersteren erzeugen die gebildetsten, berechnetsten Producte, deren Theile alle das feinste Ebenmaass unter sich und zum Ganzen halten: aber das feinere Auge kann in der Zusammenfügang des Geistes und des Körpers hier und da die Hand des Künstlers bemerken. In den Werken der letzteren sind Geist und Körper, wie in der Werkstätte der Natur, innigst zusammengeflossen, und das volle Leben geht bis in die äussersten Theile; aber wie an den Werken der Natur entdeckt man hier und da kleine Auswüchse, deren Absicht man nicht angeben kann, die man aber nicht wegnehmen könnte, ohne dem Ganzen zu schaden. Von beiden Arten hat unsere Nation Meister.

Gewisse höhere Stimmungen sind, wie soeben gesagt worden, nicht für gemeine Augen, und lassen sich denselben nicht mittheilen; bei anderen, die mittheilbar sind, ist wenigstens unsichtbar, woher es komme, dass das Werk zu ihnen erhebe; und nicht sehr feine Beobachter sind daher versucht, der Gestalt und dem Baue des Körpers die bewegende Kraft zuzuschreiben, die nur der Geist hat. Die Verhältnisse dieses Körpers und die Regeln, nach denen er gebildet ist, sind zu berechnen, zu lernen und durch Kunst auszuüben, da, wie oben zugestanden worden, der Körper des geistreichsten Werkes selbst nur durch Kunst hervorgebracht ist. Es giebt mancherlei Ursachen, die den geistlosesten Menschen bewegen können, auf diese Weise den mechanischen Theil eines geistvollen Products nachzubilden; und da auch dieser sein Gutes hat, verlieren manche Zuschauer nichts dabei. Solche Arbeiter sind Buchstäbler. Derjenige, der ohne Geist selbst der mechanischen Kunst nicht mächtig ist, heisst ein Stümper. — Stelle Pygmalion seine beseelte Bildsäule hin vor die Augen des jauchzenden Volkes; er soll ihr, — da nichts uns verhindert, die Fabel zu ergänzen, — mit dem Leben zugleich den geheimen Vorzug ertheilt haben, nur von geistvollen Augen als lebend erblickt zu werden, für gemeine und stumpfe aber kalt und todt zu bleiben. Kostet es nicht mehr, um berühmt zu werden? denkt, — indess das ganze Volk dem Künstler huldigt, ein Mann, der seinen Meissel auch zu führen versteht, misst mit Cirkel und Lineal genau die Verhältnisse der Bildsäule, geht hin, fertigt sein Werk, stellt es neben das Werk des Künstlers, und es sind viele, die keinen Unterschied zwischen beiden finden können.

Die Regeln der Kunst, die sich in den Lehrbüchern finden, beziehen sich meist auf das Mechanische der Kunst. Sie müssen im Geiste gedeutet werden, und nicht nach dem Buchstaben. So lehren sie uns, wie wir die Fabel erfinden, mittheilen, allmählig entwickeln sollen, und es thut dem Künstler allerdings noth, dies zu verstehen. Versteht er aber auch nichts weiter, als die Beobachtung dieser Regeln, so hat er am Ende eine gute Fabel, die die Neugier reizt, unterhält, befriedigt; aber wir forderten noch etwas mehr von ihm. Die Einheit der geistigen Stimmung, die in seinem Werke herrscht, und die dem Gemüthe des Lesers mitgetheilt werden soll, ist die Seele des Werkes; ist diese Stimmung angedeutet, entwickelt, durchaus gehalten und siegend, dann ist das Werk vollendet, ob die äussere Begebenheit für die leere Neugier geschlossen sey, oder nicht; der Triumph dieser Stimmung über die mannigfaltigen Störungen derselben ist die wahre Entwickelung, obschon der gedankenlose Leser, der ein Mährchen hören wollte, frage, wie es nun weiter geworden sey.

Sie rathen uns, zu täuschen; durch die Erzählung, meint der Buchstäbler, bietet er alle seine Künste auf, um uns sein Mährchen für eine wirkliche Begebenheit aufzubinden, und wenn alles mislingt, versichert er uns auf sein Ehrenwort, dass er eine wahre Geschichte erzähle. Nun wohl, so erzähle er, bis alle Gaffer sich wundern; aber er glaube nicht ein Kunstwerk geliefert zu haben. Unsere Erhebung zu einer ganz anderen, uns fremden Stimmung, in welcher wir unsere Individualität vergessen: — das ist die wahre Täuschung, und für diesen Endzweck reicht diejenige Wahrheit der Geschichte, die er allein als Wahrheit kennt, nicht hin. In dieser handeln Erdenmenschen, wie wir unter den gleichen Umständen ungefähr auch handeln würden.

Sie halten über reine Moral; und so thue denn wer kann und will das gute Werk, uns wichtige moralische Lehren durch Erzählungen anschaulich und eindringend zu machen. Er will uns dahin bringen, dass wir durch eigenen freien Entschluss das Bessere wählen; er ist unseres Dankes werth, und seine Bemühungen sind nicht allemal an uns verloren. Nur wisse er, was er ist, und stelle sich nicht in eine ihm fremde Klasse. Der begeisterte Künstler wendet sich gar nicht an unsere Freiheit, er rechnet auf dieselbe so wenig, dass vielmehr sein Zauber erst anfängt, nachdem wir sie aufgegeben haben. Er hebt durch seine Kunst uns ohne alles unser Zuthun auf Augenblicke in eine höhere Sphäre. Wir werden um nichts besser; aber die unangebauten Felder unseres Gemüths werden doch geöffnet, und wenn wir einst aus anderen Gründen uns mit Freiheit entschliessen, sie in Besitz zu nehmen, so finden wir die Hälfte des Widerstandes gehoben, die Hälfte der Arbeit gethan.*)

---

*) Die Fortsetzung ist nicht erschienen.

D.

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache.

(Philos. Journal Bd. I. S. 255—273. S. 287—326. 1795.)

In einer Untersuchung über den Ursprung der Sprache darf man sich nicht mit Hypothesen, nicht mit willkürlicher Aufstellung besonderer Umstände, unter welchen etwa eine Sprache entstehen *konnte,* behelfen; denn da der Fälle, welche den Menschen bei Erfindung und Ausbildung der Sprache leiten konnten, so mancherlei sind, dass sie keine Forschung ganz erschöpfen kann: so würden wir auf diesem Wege ebensoviel halbwahre Erklärungen des Problems erhalten, als Untersuchungen darüber angestellt würden. Man darf sich daher nicht damit begnügen, zu zeigen, dass und wie etwa eine Sprache erfunden werden *konnte:* man muss aus der Natur der menschlichen Vernunft die Nothwendigkeit dieser Erfindung ableiten; man muss darthun, dass und wie die Sprache erfunden werden *musste.*

Man hüte sich insbesondere bei dieser Untersuchung, so wie bei jeder anderen, das Resultat, das man etwa zu finden hofft, schon zum voraus im Auge zu haben. Man denke sich in den Gesichtspunct der Menschen hinein, welche noch überhaupt keine Sprache hatten, sondern sie erst erfinden sollten; welche noch nicht wussten, wie die Sprache gebaut seyn müsse, sondern die Regeln darüber erst aus sich selbst schöpfen mussten. Jedem, der dem Ursprunge der Sprache nachforscht, muss die Sprache so gut als nicht erfunden seyn: er muss sich denken, dass er sie erst durch seine Untersuchung erfinden soll.

Ferner hat man bei allen Untersuchungen über Entstehung der Sprache es auch darin versehen, dass man zuviel auf willkürliche Verabredung baute; dass man z. B. meinte: da ich ein *Buch liber, βίβλιον,* book u. s. w. nennen kann, so müssen die Nationen einig geworden seyn, die eine, dieser bestimmte Gegenstand solle *Buch* — die andere, er solle *liber,* u. s. w. heissen. Aber auf eine solche Uebereinkunft dürfen wir wenig rechnen, da sie sich nur mit der grössten Unwahrscheinlichkeit denken lässt, und wir müssen daher selbst den Gebrauch der willkürlichen Zeichen aus den wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur ableiten.

Sprache, im weitesten Sinne des Wortes, ist der *Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen.*

Durch *Zeichen,* sage ich, also nicht durch Handlungen. — Allerdings offenbaren sich unsere Gedanken auch durch die Folgen, welche sie in der Sinnenwelt haben: ich denke und handle nach den Resultaten dieses Denkens. Ein vernünftiges Wesen kann aus diesen meinen Handlungen auf das, was ich gedacht habe, schliessen. Dies heisst aber nicht *Sprache.* Bei allem, was *Sprache* heissen soll, wird schlechterdings nichts weiter beabsichtigt, als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat ausser dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck. Bei einer Handlung hingegen ist der Ausdruck des Gedankens nur zufällig, ist durchaus nicht Zweck. Ich handle nicht, um anderen meine Gedanken zu eröffnen; ich esse z. B. nicht, um anderen anzudeuten, dass ich Hunger fühle. Jede Handlung ist selbst Zweck: ich handle, weil ich handeln will.

Ich habe mich bei der Erklärung der Sprache des Ausdruckes: „*willkürliche Zeichen*“ bedient. Darunter verstehe ich hier solche Zeichen, welche ausdrücklich dazu bestimmt sind, diesen oder jenen Begriff anzudeuten. Ob dieselben mit dem Bezeichneten natürliche Aehnlichkeit haben, oder nicht, das ist hier völlig gleichgültig. Ich mag zu dem anderen das Wort ***Fisch*** sagen — ein Zeichen, das mit dem Gegenstande, welchen es ausdrücken soll, gar keine Aehnlichkeit hat — oder ich mag ihm einen Fisch vorzeichnen; ein Zeichen, das mit dem Bezeichneten allerdings Aehnlichkeit hat — in beiden Fällen habe ich keinen Zweck, als den, die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes bei dem anderen zu veranlassen; — folglich kommen beide Zeichen darin überein, dass sie ***willkürlich*** sind.

Sprachfähigkeit ist das Vermögen, seine Gedanken willkürlich zu bezeichnen. Ich drücke mich absichtlich so allgemein aus, damit man nicht gleich an eine ***Sprache für das Gehör*** denke. Von der ***Ursprache*** lässt sich gar nicht behaupten, dass sie bloss aus Tönen bestanden habe, bloss Gehörsprache gewesen sey. Diese letztere kann erst weit später entstanden seyn, und lässt sich nur unter Voraussetzung der Ursprache und auf eine weit verwickeltere Art deduciren.

Die Frage, die sich uns zunächst darbietet, ist folgende: ***Wie ist der Mensch auf die Idee gekommen, seine Gedanken durch willkürliche Zeichen anzudeuten?*** Diese enthält unter sich folgende zwei: 1) Was brachte den Menschen überhaupt auf den Gedanken, eine Sprache zu erfinden? 2) In welchen Naturgesetzen liegt der Grund, dass diese Idee gerade ***so*** und nicht anders ausgeführt wurde? Lassen sich Gesetze auffinden, welche den Menschen bei der Ausführung leiteten?

Ich mache mich deutlicher. Die Sprache ist das Vermögen, seine Gedanken ***willkürlich*** zu bezeichnen. Sie setzt demnach eine Willkür voraus. Unwillkürliche Erfindung, unwillkürlicher Gebrauch der Sprache enthält einen inneren Widerspruch. Man hat sich zwar auf unwillkürliche Töne beim Ausbruche der Freude, des Schmerzes u. s. w. berufen, und daraus gar manches über Erfindung und Gesetze der Sprache ableiten wollen; aber beides ist völlig verschieden. Unwillkürlicher Ausbruch der Empfindung ist nicht ***Sprache.***

Um die Willkür zur Erfindung einer Sprache zu bestimmen, wurde eine Idee derselben vorausgesetzt. Daher die Frage: wie entwickelte sich in den Menschen die Idee, ihre Gedanken sich gegenseitig durch Zeichen mitzutheilen?

Allein daraus, dass sie sich die Aufgabe aufstellten, eine Sprache zu erfinden, folgt noch nicht, dass ihnen überhaupt, und durch welche Mittel ihnen die Ausführung gelang. Daher die zweite schon angeführte Frage: giebt es in der menschlichen Natur Mittel, welche man nothwendig ergreifen musste, um die Idee einer Sprache zu realisiren? Kann man diesen Mitteln nachspüren, und wie mussten sie gebraucht werden, wenn durch sie der Zweck erreicht werden sollte? Fänden sich solche Mittel, so liesse sich wohl eine Geschichte der Sprache *a priori* entwerfen. Und sie finden sich allerdings.

Zuvörderst: auf welchem Wege wurde die Idee von einer Sprache in dem Menschen entwickelt? — Es ist im Wesen des Menschen gegründet, dass er sich die Naturkraft zu unterwerfen sucht. Die erste Aeusserung seiner Kraft ist gerichtet auf die Natur, um sie für seine Zwecke zu bilden. Selbst der roheste Mensch trifft irgend eine Vorkehrung für seine Bequemlichkeit und seine Sicherheit; er gräbt sich Höhlen, bedeckt sich mit Laub, und wenn er des Feuers etwa habhaft werden kann, zündet er Holz an, um sich so gegen den Frost zu schützen. Er wird von allen Seiten arbeiten, die feindselige Natur zu bezwingen, und wo er das nicht kann, wird er sie scheuen. So fürchtet der Mensch den Donner, weil er sich ausser Stande sieht, die Natur in dieser Aeusserung ihrer Kraft zu beherrschen. Sollten wir Mittel finden, dieselbe auch hier zu bezwingen, so würde sich jene Furcht bald verlieren. Der Mensch macht sich die Thiere dienstbar, oder flieht sie, wenn er das erstere nicht vermag. So war gewiss, ehe man die Kunst erfand, Pferde zu zähmen, dieses grosse starke Thier dem Menschen ein Gegenstand des Schreckens: jetzt, da er es sich unterworfen hat, fürchtet er es nicht mehr.

In diesem Verhältnisse steht der Mensch mit der belebten und leblosen *Natur:* er geht darauf aus, sie nach seinen Zwekken zu modificiren; aber diese widerstrebt der Einwirkung, und nimmt oft genug sie gar nicht an. Daher sind wir mit der Natur in stetem Kampfe, sind bald Sieger, bald Besiegte, — unterjochen oder fliehen.

Wie verhält sich dagegen der Mensch ursprünglich gegen den *Menschen selbst?* Sollte wohl zwischen ihnen im rohen Naturzustande dasselbe Verhältniss stattfinden, welches zwischen dem Menschen und der Natur ist? Sollten sie wohl darauf ausgehen, sich selbst untereinander zu unterjochen, oder, wenn sie sich dazu nicht Kraft genug zutrauen, einander gegenseitig fliehen?

Wir wollen annehmen, es wäre so: so würden gewiss nicht zwei Menschen nebeneinander leben können; der Stärkere würde den Schwächeren bezwingen, wenn dieser nicht flöhe, sobald er jenen erblickte. Würden sie aber auf solche Art wohl jemals in Gesellschaft getreten, würde durch sie die Erde bevölkert worden seyn? Ihr Verhältniss würde ganz so gewesen seyn, wie es Hobbes im Naturstande schildert: Krieg aller gegen alle. Und doch finden wir, dass die Menschen sich miteinander vertragen, dass sie sich gegenseitig unterstützen, dass sie in gesellschaftlicher Verbindung miteinander stehen. Der Grund dieser Erscheinung muss wohl in dem Menschen selbst liegen: in dem ursprünglichen Wesen desselben muss sich ein Princip aufzeigen lassen, welches ihn bestimmt, sich gegen seinesgleichen anders zu betragen, als gegen die Natur.

Ich weiss recht wohl, dass viele behaupten, die Menschen gingen von Natur darauf aus, einander zu unterjochen. Was auch immer gegen diese Behauptung sich einwenden lassen möge, so ist doch soviel gewiss: dass sich aus der Erfahrung mancherlei scheinbare Gründe für dieselbe auffinden lassen, und dass sie folglich der entgegengesetzten Behauptung, wiefern diese auch nur als Erfahrungssatz aufgestellt würde, in Rücksicht auf Gültigkeit gleichgesetzt werden könnte. Diese entgegengesetzte Behauptung muss also eben darum, damit ihre Gültigkeit entschieden sey, aus einem in der Natur des Menschen selbst liegenden Principe abgeleitet werden. Wir wollen dieses Princip aufsuchen.

Der Mensch geht darauf aus, die rohe oder thierische Natur nach seinen Zwecken zu modificiren. Dieser Trieb muss untergeordnet seyn dem höchsten Principe im Menschen, dem: sey immer einig mit dir selbst; nach welchem Principe er in den allgemeinsten Aeusserungen seiner Kraft beständig forthandelt, auch ohne sich desselben bewusst zu seyn. Der Mensch sucht also — nicht gerade aus einem deutlich gedachten, aber aus einem durch sein ganzes Wesen verwebten, und dasselbe ohne alles Hinzuthun seines freien Willens bestimmenden Princip — die nicht vernünftige Natur sich deswegen zu unterwerfen, damit alles mit seiner Vernunft übereinstimme, weil nur unter dieser Bedingung er selbst mit sich selbst übereinstimmen kann. Denn da er ein vorstellendes Wesen ist, und in einer gewissen Rücksicht, die wir hier nicht zu bestimmen haben, die Dinge vorstellen muss, wie sie sind: so geräth er dadurch, dass die Dinge, die er vorstellt, mit seinem Triebe nicht übereinstimmen, in einen Widerspruch mit sich selbst. Daher der Trieb, die Dinge so zu bearbeiten, dass sie mit unseren Neigungen übereinstimmen, dass die Wirklichkeit dem Ideale entspreche. Der Mensch geht nothwendig darauf aus, alles, so gut er es weiss, *vernunftmässig* zu machen.

Wenn er nun in diesen Versuchen auf einen Gegenstand stossen sollte, an welchem sich die gesuchte Vernunftmässigkeit ohne seine Mitwirkung schon äusserte, so wird er sich in Rücksicht auf diesen aller Bearbeitung wohl enthalten, da er dasjenige, was einzig und allein durch sie hervorgebracht werden soll, an dem entdeckten Gegenstande schon findet. Er hat etwas gefunden, was mit ihm übereinstimmt; würde es nicht ungereimt seyn, einen Gegenstand seinem Triebe entsprechend machen zu wollen, der schon, ohne sein Zuthun, demselben entspricht? Das Gefundene wird ihm ein Gegenstand des Wohlgefallens seyn: er wird sich freuen, ein mit ihm gleichgestimmtes Wesen — einen *Menschen* angetroffen zu haben.

Aber woran soll er diese Vernunftmässigkeit des gefundenen Gegenstandes erkennen? An nichts anderem, als woran er seine eigene Vernunftmässigkeit erkennt — am *Handeln nach Zwecken.* — Die blosse Zweckmässigkeit des Handelns aber an sich allein würde zu einer solchen Beurtheilung noch nicht hinreichen; sondern es bedarf noch der Idee des Handelns nach veränderter Zweckmässigkeit, und zwar von einem Handeln, das verändert ist nach unserer eigenen Zweckmässigkeit. Gesetzt, der Naturmensch handle auf einen Gegenstand, der entweder nach gewissen Regeln aufwächst, Früchte trägt u. s. w., oder einen, der nach einem gewissen Instincte auf Nahrung ausgeht, schläft, erwacht u. s. w., und den er deshalb als nach Zwecken handelnd beurtheilt. Sobald ein solcher Gegenstand, auf den der Naturmensch seinen Zwecken gemäss gehandelt hat, seinen Gang fortgeht, ohne nach Maassgabe jener Einwirkung eine Veränderung in seinem Zwecke anzunehmen, so erkennt er ihn nicht für vernünftig. Als zweckmässig und freihandelnd werde ich nur das Wesen ansehen, das seinen Zweck, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe anwende, auch ändert. Z. B., ich brauche Gewalt auf ein Wesen, und es braucht sie auch, ich erzeige ihm eine Wohlthat, es erwiedert sie; so ist immer Veränderung des Zweckes nach dem Zwecke, den ich für dasselbe habe: mit anderen Worten, es ist eine *Wechselwirkung* zwischen mir und diesem Wesen. Nur ein Wesen, das, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe äusserte, den seinigen in Beziehung auf diese Aeusserung ändert, das z. B. Gewalt braucht, wenn ich gegen dasselbe Gewalt brauche, das mir wohlthut, wenn ich ihm wohltbue: nur ein solches Wesen kann ich als vernünftig erkennen. Denn ich kann aus der Wechselwirkung, welche zwischen ihm und mir eingetreten ist, schliessen, dass dasselbe eine Vorstellung von meiner Handlungsweise gefasst, sie seinem eigenen Zwecke angepasst habe, und nun nach dem Resultate dieser Vergleichung seinen Handlungen durch Freiheit eine andere Richtung gebe. Hier zeigt sich offenbar ein Wechsel zwischen Freiheit und Zweckmässigkeit, und an diesem Wechsel erkennen wir die Vernunft.

Der Mensch geht also nothwendig darauf aus, Vernunftmässigkeit ausser sich zu finden; er hat einen Trieb dazu, der sich deutlich genug dadurch offenbart, dass der Mensch sogar geneigt ist, leblosen Dingen Leben und Vernunft zuzuschreiben. Beweise davon finden sich häufig genug in den Mythologien und den Religionsmeinungen aller Völker u. s. w. Wie wir gesehen haben, ist es der Trieb nach Uebereinstimmung mit sich selbst, welcher den Menschen anleitet, Vernunftmässigkeit ausser sich aufzusuchen.

Eben dieser Trieb musste in dem Menschen, sobald er wirklich mit Wesen seiner Art in Wechselwirkung getreten war, den Wunsch erzeugen, seine Gedanken dem anderen, der sich mit ihm verbunden hatte, auf eine bestimmte Weise andeuten, und dagegen von demselben eine deutliche Mittheilung seiner Gedanken erhalten zu können. Denn ohne diese Auskunft musste es sich häufig ereignen, dass der eine die Handlung des anderen misverstand und auf eine Art erwiederte, die ganz gegen die Erwartung des Handelnden war; ein Fall, der den Menschen in offenbaren Widerspruch mit seinen Zwecken versetzte, und folglich geradezu gegen die Uebereinstimmung mit sich selbst stritt, welche er bei der Aufsuchung vernünftiger Wesen beabsichtigte. — Ich meine es vielleicht mit jemand gut, und will ihm mein Wohlwollen durch Handlungen zu erkennen geben. Allein jener deutet diese Handlungen unrichtig und erwiedert sie durch Feindseligkeiten. Ein solches Betragen muss nothwendig bei mir den Gedanken veranlassen, dass der andere meine Absichten verkenne; und diesem Gedanken muss bald der Wunsch folgen, ihm meine Gesinnungen auf eine weniger zweideutige Art ankündigen zu können.

So wie es mir mit anderen geht, so anderen mit mir. Wie leicht kann ich die wohlmeinende Handlung eines anderen misverstehen und mit Undank vergelten? So wie ich aber seine Absicht besser einsehe, so werde ich wünschen mein Vergehen wieder gut zu machen, und um deswillen von seinen Gedanken künftig besser unterrichtet zu seyn. — Ich wünsche also, dass der andere meine Absicht wissen möge, damit er mir nicht zuwiderhandle, und aus gleichem Grunde wünsche ich, die Absichten des anderen zu wissen. Daher die Aufgabe zur Erfindung gewisser Zeichen, wodurch wir anderen unsere Gedanken mittheilen können.

Bei diesen Zeichen wird indessen einzig und allein der *Ausdruck* unserer Gedanken beabsichtiget. Wenn ich auf jemand erzürnt bin, so zeigt sich ihm dieser Zorn allerdings durch feindliche Behandlung. Aber da ist die Absicht bloss, meine Gedanken *auszuführen*, nicht aber, ihm ein *Zeichen* davon zu geben. Bei der Sprache aber ist lediglich die *Bezeich-*

sung Absicht, nicht als Ausdruck der Leidenschaft, sondern zum Behufe einer gegenseitigen Wechselwirkung unserer Gedanken, ohne welche, wie soeben bemerkt wurde, eine unserem Triebe angemessene Wechselwirkung der Handlungen nicht bestehen kann.

Durch die Verbindung mit Menschen wird also in uns die Idee geweckt, unsere Gedanken einander durch willkürliche Zeichen anzudeuten — mit Einem Worte: *die Idee der Sprache.* Demnach liegt in dem, in der Natur des Menschen gegründeten Triebe, Vernunftmässigkeit ausser sich zu finden, der besondere *Trieb*, *eine Sprache zu realisiren*, und die Nothwendigkeit, ihn zu befriedigen, tritt ein, wenn vernünftige Wesen miteinander in Wechselwirkung treten.

Wir denken uns bei der Sprache gewöhnlich nur *Zeichen fürs Gehör.* Wie es gekommen ist, dass wir uns mit unserer Sprache eben an diesen Sinn wenden, wird in der Folge erklärt werden. *Hier* ist kein mögliches Zeichen ausgeschlossen; so wie in der Ursprache sicher ebensowenig irgend eins ausgeschlossen war.*)

Die Aufgabe zur Sprache ist jetzt vorhanden: wie soll ihr aber nun Genüge geschehen?

Die Natur offenbart sich uns besonders durch Gesicht und Gehör. Zwar kündigt sie sich uns auch durch Gefühl, Geschmack und Geruch an: aber die Eindrücke, welche wir auf diesen Wegen erhalten, sind theils nicht lebhaft, theils nicht bestimmt genug, und wir lassen uns daher bei äusseren Wahrnehmungen vorzüglich durch Gesicht und Gehör leiten, wenn und wo uns der Gebrauch dieser Sinne nicht versagt ist. So wie die Natur den Menschen etwas durch Gehör und Gesicht bezeichnete, gerade so mussten sie es einander durch Freiheit bezeichnen. — Man könnte eine auf diese Grundregel aufgebaute Sprache die *Ur-* oder *Hieroglyphensprache* nennen.

---

*) Ich beweise hier nicht, dass der Mensch ohne Sprache nicht denken, und ohne sie keine allgemeinen abstracten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermittelst der Bilder, die er durch die Phantasie sich entwirft. Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, dass ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch stattgefunden haben würde.

Die ersten Zeichen der Dinge waren, nach diesen Grundsätzen, hergenommen von den Wirkungen der Natur: sie waren nichts weiter, als eine Nachahmung derselben. Hier war die Mittheilung der Gedanken selbst willkürlich, wie sie es bei jeder Sprache seyn muss, aber nicht die Art dieser Mittheilung: es stand in meiner Willkür, ob ich dem anderen meine Gedanken bezeichnen wollte, oder nicht; aber im Zeichen selbst war keine Willkür.

Diese Bezeichnung der Dinge durch die Nachahmung ihrer in die Sinne fallenden Eigenschaften gab sich leicht. Der Löwe wurde z. B. durch die Nachahmung seines Gebrülles, der Wind durch die Nachahmung seines Sausens ausgedrückt. So wurden Gegenstände, die sich durch das Gehör offenbaren, durch Töne ausgedrückt: andere, die sich durchs Gesicht ankündigen, konnten im leichten Umriss etwa im Sande nachgebildet werden. Z. B. Fische, Netze, mit einigen Gesticulationen und Winken gegen das Ufer hin begleitet, waren für den, an welchen diese Zeichen gerichtet waren, eine Aufforderung zum Fischen.

Diese Sprache war leicht erfunden, und hinreichend, wenn etwa zwei beisammen waren, um sich zu unterhalten, oder in der Nähe zusammen arbeiteten. Jeder giebt auf des anderen Zeichen Acht: der eine ahmt einen Ton nach, der andere auch; der eine zeichnet etwas mit dem Finger, der andere auch. So verstehen sie einander: der eine weiss, was der andere denkt, und dieser weiss, was jener will, dass er denken solle. Man stelle sich aber vor, dass diese zwei für sich arbeiten und entfernt von einander sind, z. B. auf der Jagd. Einer will dem anderen einen Gedanken mittheilen, der sich nur durch ein Zeichen fürs Gesicht ausdrücken lässt; aber zum Unglück richtet der andere seine Blicke nicht auf ihn, oder kann seine Zeichen wegen der grossen Entfernung nicht bestimmt erkennen. Hier ist die Unterredung unmöglich.

Ferner: man denke sich mehrere, die um sich zu berathschlagen versammelt sind. — Dies wird bei rohen und uncultivirten Menschen, wie wir hier sie uns denken, oft der Fall seyn, weil sie oft des gegenseitigen Rathes bedürfen. — Man erwäge, ob die angenommene Hieroglyphensprache für eine so grosse Gesellschaft bequem seyn werde. Gesetzt, es sind ihrer zehn beisammen; während einer redet und acht zuhören, fällt es dem zehnten ein, auch etwas vorzutragen. Aber alle seine Zeichen werden nicht beobachtet, weil die übrigen auf den ersten merken. Wie soll er es anfangen, um sich Aufmerksamkeit zu verschaffen?

Man erinnere sich einer Bemerkung, welche die tägliche Erfahrung bestätigt. — Das Gehör leitet unwillkürlich die Augen: man richtet sich nach der Gegend, wo ein Schall herkam, selbst ohne sich mit Bewusstseyn die Absicht zu denken, der Ursache dieses Schalles nachzuspüren; ja, man hat oft Mühe, sich des Hinsehens zu erwehren. Da es der vorausgesetzten Person in der Ursprache freisteht, sich sowohl fürs Gesicht, als fürs Gehör auszudrücken, so wird er, unserer, nicht gerade deutlich gedachten, aber dunkel gefühlten Bemerkung zufolge, auf den letzteren Sinn zu wirken suchen, um die Gesellschaft fürs erste nur aufmerksam auf sich zu machen, und mag vielleicht zuerst einen unarticulirten Ton, etwa ein *Hm!* von sich geben. Jetzt werden die anderen ihre Blicke auf ihn richten, und er kann durch Zeichen für das Gesicht mit ihnen sprechen. Aber sie sind vielleicht in den Gedankenkreis desjenigen, der zuerst zu ihnen sprach, und der jetzt unterbrochen ist, unwiderstehlich hineingerissen, er allein interessirt sie, und sie wenden ihre Blicke von dem Zehnten wieder hinweg. Dies wird demselben nicht gleichgültig seyn. Er ist überzeugt, dass das, was er vortragen will, von der grössten Bedeutung sey, — und wird sich nicht so ruhig gefallen lassen, dass seine Rede so wenig Eingang findet. Je stärker in ihm das Verlangen ist, sich mitzutheilen, desto lebhafter muss er auch sein Unvermögen fühlen, durch Zeichen fürs Gesicht der Versammlung seine Gedanken bemerkbar zu machen: und dieses Unvermögen, verbunden mit der Erinnerung an die Wirkung, welche der Laut, den er gleich anfangs von sich gab, auf die Gesellschaft machte, muss nothwendig die Vorstellung in ihm veranlassen, dass er die Gesellschaft nöthigen würde, auf seine ganze Rede zu achten, wenn sein Vortrag aus blossen Gehörzeichen bestehen würde.

Noch mehr. Man verwandle die vorausgesetzte Gesellschaft in eine solche, wo jeder reden will — jeder wird wünschen, dass er die Hieroglyphensprache, in welcher Zeichen fürs Gesicht mit Gehörzeichen abwechseln, in eine blosse Gehörsprache umschaffen könnte, um mehr Eingang und Aufmerksamkeit zu finden. Durch eine solche Auskunft würde auch derjenige, der sich in dem zuerst angeführten Falle befand, in den Stand gesetzt werden, dem anderen auch in der Entfernung, oder in der Dunkelheit seine Gedanken anzuzeigen.

Durch diese Mängel der Ursprache, dass sie die Aufmerksamkeit nicht erregt, sondern sie schon voraussetzt, dass sie nur in der Nähe und am Tage anwendbar ist, entstand nothwendig *die Aufgabe, dieselbe in eine blosse Gehörsprache zu verwandeln.*

Wie soll nun aber diese Aufgabe gelöst werden? Wie soll der Mensch Gegenstände, die sich durch den Ton nicht charakterisiren, durch Töne bezeichnen? Der Hirt wird sein Vieh, und die Feinde desselben, den Löwen, den Tiger, den Wolf, durch die Nachahmung ihrer Stimmen bezeichnen. Aber wie soll er einen Fisch, Vegetabilien und andere Gegenstände, welche uns die Natur nicht durch Töne ankündigt, fürs Gehör bezeichnen?

Dazu kommt noch, dass, so wie sich allmählig die Bedürfnisse der Menschen vermehren, auch immer mehr Dinge in Gebrauch kommen, z. B. Zelte, Netze und andere Werkzeuge, die, ihrer Natur nach, keinen Ton von sich geben. Und doch soll auch für diese ein bezeichnender Laut gefunden werden.

Man beruft sich gewöhnlich, um die Erfindung solcher Bezeichnungen zu erklären, auf Verabredung: man nimmt an, die Menschen, in einer Lage, die ihnen eine Gehörsprache nothwendig machte, wären übereingekommen, diesen Gegenstand *Fisch*, jenen *Netz* zu nennen u. s. w. Allein dies ist grundlos. Denn erstlich: wie sollte man auch nur auf den Einfall gekommen seyn, Gegenstände durch willkürliche Töne bezeichnen zu wollen, nachdem man sie bisher immerfort durch natürliche

Zeichen ausgedrückt hatte? Dann: wie kam es, dass derjenige, welcher die Töne vorschlug, sie selbst nicht wieder vergass, oder noch mehr — dass sie von der ganzen Horde behalten wurden? Endlich: wie wäre es denkbar, dass eine Menge ungebundener Menschen sich dem Ansehen eines Einzigen unbedingt unterworfen — dass sie einen Vorschlag, der sich auf nichts, als die Willkür dieses Einzigen gründete, so willig angenommen hätten?

Noch ist bei der ganzen Deduction der Sprache, und insbesondere bei der gegenwärtigen Untersuchung, wohl zu merken, dass die verschiedenen Momente der Erfindung und Modification einer Sprache nicht so schnell auf einander gefolgt sind, als sie hier erzählt werden. Wer weiss, wie viel tausend Jahre verflossen sind, ehe die Ursprache Sprache fürs Gehör wurde?

Ferner ist es durch die Erfahrung bestätigt, dass die Sprachen sich immer ändern, immer neue Modificationen annehmen; dass aber diese Veränderlichkeit nach Maassgabe der Cultur, welche eine bestimmte Sprache hat, sich stärker oder schwächer äussert. Vorzüglich zeigt sich durch Erfahrung, dass die Sprache sich am meisten bei einem Volk ändert, das noch nicht schreibt, sondern bloss spricht; weil der ursprüngliche Ton eines Zeichens, wenn er einmal verloren gegangen ist, nirgends wieder aufgefunden werden kann. Wo aber geschrieben wird, da wird der Ton festgehalten, und es lässt sich immer wieder bestimmen, wie ein Wort ausgesprochen werden muss. Durch Erfindung der Buchstaben wurde also die Sprache sehr befestigt.

Eine lebende Sprache verändert sich demnach immer im umgekehrten Verhältniss mit ihrer Cultur: je mehr Ausbildung sie erhalten hat, desto weniger rückt sie vorwärts, je uncultivirter sie noch ist, desto mehr modificirt sie sich; und sie verändert sich am stärksten, wenn ihre Laute noch nicht durch Schriftzeichen festgehalten werden. Diese Bemerkung brauchen wir, um uns zu erklären, wie die Ursprache sich in Gehörsprache verwandelt hat.

Nach diesen Vorerinnerungen kommen wir zur Beantwortung der Frage selbst: wie liess sich *Hieroglyphensprache* in *Gehörsprache* umschaffen?

In der Ursprache mussten bald die Zeichen fürs Gehör, welche Nachahmung natürlicher Töne waren, z. B. die Bezeichnung des Löwen, des Tigers u. s. w., die durch das ihnen eigenthümliche Gebrüll ausgedrückt wurden, merkliche Veränderungen leiden. Bei einem Volke, das — wie von den Stämmen der Wilden bekannt ist — die Zusammenkünfte liebt, in Gesellschaft arbeitet und schmaust u. s. w., wird es leicht dahin kommen, dass Ein Mensch durch die Ueberlegenheit seines Geistes einen Vorzug vor den übrigen behauptet, und, ohne durch Stimmen dazu erwählt zu werden, den Heerführer im Kriege, und in ihren Versammlungen den Sprecher vorstellt. Ein solcher Mensch, auf dessen Reden man vorzüglich achtet, wird sich durch Gewohnheit eine Geläufigkeit im Sprechen erwerben, und durch diese Geläufigkeit bald dahin kommen, dass er die Dinge nur flüchtig bezeichnet, sich es nicht übel nimmt, den oder jenen Ton im Reden zu überspringen. Man wird sich an diese Abweichung bald gewöhnen, und diese flüchtigere Bezeichnung leicht verstehen lernen. Allmählig wird er sich von der eigentlichen Nachahmung der natürlichen Töne immer mehr entfernen, seine Bezeichnung wird nach und nach flüchtiger, kürzer und leichter werden; so dass sich — vielleicht nach einem Zeitraum von einigen Jahrzehnden schon — zwischen seiner Bezeichnung eines Gegenstandes und dem natürlichen Ton, durch welchen sich dieser dem Gehör ankündigt, kaum noch eine Aehnlichkeit wird entdecken lassen. Die Anderen, die sich bemühen, diese leichteren Gehörzeichen verstehen zu lernen, werden es bald bequemer finden, diese Art zu sprechen, die sich durch ihre grössere Leichtigkeit empfiehlt, auch nachzuahmen.

Je weiter nun die Menschen in dieser von der Natur sich entfernenden Bezeichnungsart fortgingen, desto lebhafter musste sich ihnen, selbst bei der flüchtigsten Aufmerksamkeit auf sich selbst und ihre Art, sich auszudrücken, die Bemerkung aufdringen, dass, da man Dinge fürs Gehör auf eine andere Art, als sie von Natur tönen, ausdrücken könne, man vielleicht auch

Dinge, die an sich tonlos sind, durch einen Ton bezeichnen könnte. — Welchen Weg musste man nun einschlagen, um diesen Gedanken zu realisiren?

Wenn auch gewisse Dinge sich nicht ausdrücklich unserem Ohr ankündigen, so kömmt ihnen doch zufälligerweise, unter besonderen Umständen, ein Ton zu. Z. B. der *Reif* hat an sich keinen Ton, wenn man aber über denselben weggeht, so entsteht ein gewisses charakteristisches Rauschen, von welchem er leicht benannt werden konnte: der *Wald* tönt an sich nicht, wohl aber, wenn man durchs Gesträuche geht, u. s. w. Oft konnte auch ein Zufall, welcher sich ereignete, als gerade ein Mensch mit der Betrachtung eines Gegenstandes sich beschäftigte, die Erfindung eines Tons für denselben veranlassen. Z. B. jemand sah eine Blume, indem flog eine Biene, welche Honig aus derselben gesaugt hatte, sumsend davon; er sah beides noch nie, in seiner Phantasie vereinigte sich jetzt das Sumsen mit dem Gedanken an die Blume, und diese Verbindung leitete ihn sehr natürlich darauf, für die Blume und Biene eine Bezeichnung zu finden.

Auf diese Weise kam man darauf, Dinge nach gewissen, zufällig mit ihnen verbundenen, oder auf sie bezogenen Tönen zu benennen. Man denke sich nun den Trieb, eine Zeichensprache in Gehörsprache umzuschaffen, selbst dann noch in fortdauernder Wirksamkeit, als schon die bekanntesten Gegenstände — diejenigen, die im Kreise der täglichen Beschäftigungen des Menschen lagen, für das Ohr bezeichnet waren: so ist es sehr begreiflich, wie man endlich darauf geleitet wurde, auch Töne zu Bezeichnung eines Gegenstandes festzusetzen, zu welchen auch nicht einmal ein zufälliger Laut Veranlassung gab. Um die Bedeutung eines solchen Tones zu erklären, musste der Erfinder ihn durch andere schon bekannte Töne erläutern, durch deren Zusammensetzung er selbst neue Worte bilden konnte. So war es ihm leicht möglich, durch Zusammenstellung mehrerer Töne, deren Gegenstände mit dem zu bezeichnenden Objecte in gewisser Beziehung standen, seine Sprache mit neuen Bezeichnungen zu *bereichern*.

Aber wer war es denn, der für die Erfindung und Ausbildung einer Gehörsprache zu sorgen hatte? und wie konnte eine solche willkürliche Bezeichnung, die von einem Individuum aufgestellt wurde und wozu in dem Gegenstande entweder gar keine oder nur eine zufällige Veranlassung war, als ein allgemeinverständlicher Ausdruck in Umlauf gebracht werden? Der Natur der Sache nach musste dieses Geschäft vorzüglich dem Hausvater und der Hausmutter einer Familie angehören, die bei ihren häuslichen Geschäften oft Gelegenheit hatten, mancherlei neue Töne zu erfinden, womit sie ihren Hausgenossen die Bearbeitung eines Gegenstandes in einem Ausdrucke auftragen konnten, den sie anfänglich durch Vorzeigung des Gegenstandes erklärten. Durch den häufigen Gebrauch wurden diese Ausdrücke dem Vater und der Mutter selbst geläufiger.

Allein, wenn auch der Hausvater sich durch die von ihm erfundenen Bezeichnungen seiner Familie verständlich machte; wenn ihm auch z. B. sein Sohn, wenn er eine *Rose* verlangt hatte, die Blume brachte, welche er mit diesem Ausdruck meinte: wie sollte dies Wort in der ganzen Horde gemeinbekannt werden? Warum sollte doch der zweite und dritte Nachbar nicht die Freiheit gehabt haben, die *Rose* anders zu benennen? Mithin liesse sich aus dem Vorgetragenen nur erklären, wie die *Sprache der Familie* gebildet und erweitert wurde; nicht aber, wie die Sprache der ganzen Horde sich entwickeln konnte. — Dieser Einwurf lässt sich auf folgende Art auflösen.

Es wird unter uncultivirten Völkern immer wenige geben, welche Kopf und Lust genug besitzen, sich mit Ausbildung der Sprache vorzüglich zu beschäftigen. Daher werden diejenigen, welche Fähigkeit und Neigung zu diesem mühsamen Geschäfte zeigen, schon dadurch bald über die Horde grossen Einfluss gewinnen. Wenn nun dieselbigen Menschen ausser diesem Verdienste auch noch andere Talente besitzen, die sie zur Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten ihres Volkes geschickt machen (und dies lässt sich um so leichter annehmen, da die Menschen, wie wir sie hier uns denken, noch nicht durch äussere Verhältnisse zu einer einseitigen Bildung verleitet, leicht von mehreren Seiten zugleich sich auszeichnen konnten): so werden sie bald an der Spitze der Horde stehen, und in ihren Rathsversammlungen das Wort führen. Diese werden nun die Bezeichnungen, die sie für die Bedürfnisse ihrer Familie erfunden hatten, in die Volksversammlung bringen; man wird sie annehmen und fortbrauchen. Auf diese Art wird sich die Erfindung eines Hausvaters bald durch die ganze Horde verbreiten.

Aber wie sollte man diese Ausdrücke immer verstehen und behalten? — Man muss sich nur nicht vorstellen, dass dies alles auf einmal und plötzlich geschehen sey. Der Sprecher brachte nicht etwa ganze Reihen neuer Töne vor, die er auf einmal zu behalten ausdrücklich aufgab; sondern die Ausdrücke kamen im Fluss der Rede einzeln vor, und waren, wenn auch nicht an sich, doch durch den Zusammenhang mit anderen bekannten Worten verständlich. Aller Augen und Ohren sind auf den Redner gerichtet; man merkt genau auf ihn, prägt sich das Gehörte sorgfältig ein, und gebraucht die gelernten Zeichen nachher auch in seiner Famile.

Bisher waren wir beschäftigt, zu zeigen, wie *einzelne Gegenstände* fürs Gehör bezeichnet wurden. Mit mehreren Schwierigkeiten wird die uns nun bevorstehende Untersuchung über Bezeichnung *allgemeiner Begriffe* verbunden seyn. Es giebt in der Wirklichkeit keinen Gegenstand, der, ausser dem Merkmale seines Geschlechts, nicht auch das Merkmal einer besonderen Gattung dieses Geschlechts an sich trüge. Es giebt zum Beispiel keinen Gegenstand, von welchem sich weiter nichts sagen liesse, als dass er ein *Baum*, und nicht zugleich, dass er etwa eine *Birke, Eiche, Linde* u. s. w. sey. Wie kam man demnach darauf, *allgemeine Begriffe*, z. B. den des Baumes, auszudrücken?

Zu Bezeichnungen der *Gattungsbegriffe* gelangte man sehr leicht. Ein Hausvater zeigte einem seiner Kinder eine Blume, die er *Rose* nannte. Bald darauf schickt er es, ihm die Rose zu holen. Das Kind hatte mit diesem Tone gewiss den Begriff jener bestimmten individuellen Blume verbunden, welche ihm der Vater gezeigt hatte. Es findet aber die bestimmte Blume nicht mehr, doch erblickt es daneben eine Blume von gleicher

Gestalt, welche dem Kinde nun auch Rose heisst. Es reisst sie ab und bringt sie dem Vater, der die Blume als Rose anerkennt. So kommen beide überein, dass der Schall Rose nicht bloss jenen einzelnen Gegenstand auf jener bestimmten Stelle, sondern überhaupt alle Blumen von derselben Gestalt, derselben Farbe, demselben Geruche bedeute. — So war vielleicht in der gleichen Zeitreihe mit dem ersten Versuche einer Gehörsprache die Bezeichnung der Gattungsbegriffe möglich. — Richtig ist überhaupt, dass die Gattungsbegriffe sich eher entwickelten, als die des Geschlechts, weil, um sich die letzteren zu denken, ein höherer Grad von Abstraction erfordert wird. Folglich mussten auch wohl die Bezeichnungen für jene früher entstanden seyn, als die Bezeichnungen für die letzteren. Auch ist kein so dringendes Bedürfniss da, den *Geschlechtsbegriff* — z. B. den des *Baums* zu bezeichnen, als etwa die *Gattungsbegriffe Birke, Eiche* u. s. w.

Diejenigen Namen von *Gattungsbegriffen*, denen das Zeichen des Geschlechtsbegriffs, zu welchem sie gehören, nicht angehängt ist, sind gewiss früher erfunden worden, als die Namen ihrer *Geschlechtsbegriffe;* hingegen, wo man dem Ausdrucke eines Gattungsbegriffs die Bezeichnung seines Geschlechts beigefügt findet, da ist der erstere gewiss später erfunden worden. So sagt man nicht Birken*baum*, Fichten*baum*, weil die Namen dieser Gattungen von Bäumen früher waren, als die Bezeichnung des Geschlechts. Hingegen sagt man Birn*baum*, Apfel*baum*, Nuss*baum* u. s. w., weil hier der Gattungsbegriff später zu unserer Kenntniss kam, als der seines Geschlechts. Denn es ist bekannt, dass diese Gattungen von Bäumen in Deutschland nicht einheimisch, sondern erst zu uns gebracht worden sind, da schon die wilden Baumarten, und das Geschlecht selbst bezeichnet war. Man nannte demnach die nun eingeführten fremden Bäume, ehe man einen bestimmten Namen für sie wusste, mit dem Geschlechtsworte: *Bäume*. Die Frucht hatte indess schon vorher einen Namen, den man vielleicht durch die Kaufleute erfahren hatte, und so entstand denn der Ausdruck: Apfelbaum, Birnbaum u. s. w.

Sehr abstracte Begriffe wurden erst ganz spät benannt, und die Zeichen derselben sind öfters vorher Zeichen der Gattung gewesen. — Einer der allerabstractesten Begriffe ist der eines *Dinges;* durch welches Wort ein *Seyendes überhaupt* bezeichnet wird. Im Deutschen ist die Ableitung dieses Wortes weniger verwickelt, als im Lateinischen, da das Wort *Ens* in dieser Sprache nicht das Existiren, sondern den reinen Begriff des Seyns ausdrückt. Im Deutschen hiess wohl anfänglich alles, was als Werkzeug zu etwas gebraucht wird, ein *Ding.* Dies sieht man bei Kindern und ungebildeten Menschen, die anstatt des eigentlichen Ausdrucks (wenn sie etwas entweder noch nicht kennen, oder sich dessen nicht sogleich entsinnen können) z. B. für *Feder* sagen: ein *Ding,* womit man schreibt. — Diese Bedeutung des Wortes *Ding* bestätigt sich dadurch, dass es sehr nahe mit *Düng* und *Dung* zusammenhängt, und auch sonst oft damit verwechselt wurde. Z. B. bei Luther kommt das Wort Ding häufig als Endung eines Wortes vor; als, statt *Deutung — Deutding* u. s. w., und wenn man in den älteren Denkmälern unserer Sprache nachforschen wollte, so würde man es noch öfter in dieser Gestalt finden. Nach und nach schob man nun diesem Worte einen höheren Sinn unter, und so wurde endlich aus der Bezeichnung eines Gattungsbegriffs, aus dem Ausdrucke für ein Etwas, das zum Behuf eines anderen da ist, die Bezeichnung eines der allgemeinsten Begriffe, die Bezeichnung eines *Etwas überhaupt.*

Noch mehr Schwierigkeit findet sich bei der Erklärung des Wortes *seyn. Seyn* drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus, und der Mensch muss sehr ausgebildet seyn, um sich zu der reinen Vorstellung desselben erheben zu können. Da wir indess die Worte: *seyn,* ich *bin,* du *bist* u. s. w. auch in den Sprachen uncultivirter Völker antreffen, so kann es wohl jene hohe, nur der schärfsten Abstraction zugängliche Idee nicht seyn, was ursprünglich durch diese Zeichen ausgedrückt wurde. Sie bezeichnen in jenen früheren Perioden einer Sprache — was sie auch uns in den meisten Fällen, wo wir uns ihrer bedienen, bedeuten — das *Dauernde* im Gegensatz des *Wandelbaren,* oder den *sinnlichen Begriff der Sub-*

stanz. Es versteht sich, dass ich dieses Wort hier in dem Sinne nehme, in welchem man es vor der Wissenschaftslehre genommen hat, und nehmen musste. Ich erkläre den Begriff der *Substanz* transscendental nicht durch das *Dauernde,* sondern durch *synthetische Vereinigung aller Accidenzen.* Die Dauer ist nur ein sinnliches Merkmal der Substanz, welches man aus dem Zeitbegriff hineinträgt. Offenbar ist nicht das Dauernde, sondern nur das Wandelbare Gegenstand unserer Wahrnehmungen. Denn da jede äussere Vorstellung nur durch ein Afficirtwerden entsteht, welches nur dadurch möglich ist, dass ein Eindruck auf unser Gefühl geschieht, folglich eine Veränderung in uns veranlasst wird: so ist klar, dass jeder Gegenstand, dessen wir uns bewusst werden sollen, sich uns durch und in einer Veränderung ankündigen müsse. Etwas Bleibendes ist demnach nicht wahrnehmbar; aber wir müssen alle Verwandlung auf etwas Bleibendes beziehen — auf ein dauerndes Substrat, welches aber nur ein Product der Einbildungskraft ist. Auf dieses Substrat wird nun das Wort *seyn* oder *ist* angewendet. Keine Handlung unseres Geistes wäre ohne ein solches Substrat, und ohne eine Bezeichnung für dasselbe keine Sprache möglich. Daher kömmt das Wort *seyn* in einer Sprache vor, sobald sie nur anfängt, sich zu entwikkeln. Aber es kömmt unter keiner anderen Bedeutung vor, als dass es das *Dauernde,* welches allem Wechsel zum Grunde liegt, anzeigt.

Eine andere noch schwierigere Untersuchung, welche wir anzustellen haben, betrifft die Erfindung von Zeichen für *geistige Begriffe.* Zuvor muss der Begriff dagewesen seyn, ehe man eine Bezeichnung für ihn suchen konnte. Wir wollen also zuerst versuchen, den Weg, auf welchem jene Ideen sich entwickelten, ausfindig zu machen.

So lange der Mensch, durch Nothdurft getrieben, nur um Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse bekümmert ist, wird er zum Nachdenken, und insbesondere zur Entwickelung geistiger Begriffe keine Zeit haben. Sobald aber die Sinnlichkeit bis zu einem gewissen Grade ausgebildet ist, und der Mensch sich eine Geschicklichkeit erworben hat, sich seine Bedürfnisse leicht zu verschaffen, wird er auch durch den der Seele einwohnenden Trieb des Fortschreitens angeleitet werden, geistigen Ideen nachzuforschen. Er wird gewohnt, eine sinnliche Erscheinung sich aus einer anderen, und diese wieder aus einer dritten zu erklären. Wenn ihm nun bei diesem Erklärungsgeschäft eine und dieselbe Erscheinung sehr oft vorkommt, so wird er diese, als die letzte Ursache aller übrigen, annehmen. Hier wird seine Forschung vielleicht eine Zeitlang befriedigt stillestehen; aber bald wird er auch von der Erscheinung, welche ihm bisjetzt letzte Ursache war, wieder den Grund aufsuchen, und so zuletzt aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen übergehen müssen. — So ist nach und nach das Urtheil entstanden: es *ist* eine Welt, mithin *auch* ein Gott. *)

---

*) Dieses Urtheil ist durch die kritische Philosophie angefochten worden, als eine Täuschung. — Aus dem Gesichtspuncte des philosophischen Räsonnements können wir nicht sagen: es *ist* eine Welt. Das, was ausser mir ist, kann ich bloss fühlen, und in dieser Rücksicht nur *glauben*. Dass Dinge ausser mir sind, ist also blosser Glaubensartikel; und wie will man aus etwas, das bloss geglaubt werden kann, etwas Erweisbares, einen demonstrativen Vernunftsatz machen? — Dieser Einwurf geht aber nur gegen den Philosophen, der — anstatt, wie er sollte, das Theoretische von dem Praktischen, das, was innerhalb der Grenzen des Gefühls geglaubt wird, von dem was über diese Grenzen hinaus, im Gebiete des Verstandes erkannt wird, scharf zu unterscheiden — etwas bloss zu *Glaubendes* für etwas *Erkennbares* annimmt, und auf dieses vermeintlich Erkennbare einen Beweis gründen will, der *seinem Gehalte nach* für den Verstand gültig seyn soll. Dass Dinge ausser uns sind, *erkennen* wir nicht; das Daseyn dieser Dinge wird uns nur *durchs Gefühl* und im Gefühl gegeben, und ist also bloss Gegenstand des *Glaubens*. Nun ist es wohl ein einleuchtender Widerspruch, aus einem solchen *Glauben* die Existenz irgend eines Uebersinnlichen *erweisen*, aus etwas Geglaubtem auf ein Uebersinnliches einen Schluss machen zu wollen, der für den Verstand, und nicht bloss für das Gefühl überzeugende Kraft hätte. Ein solcher Schluss würde die Forderung enthalten: entweder, dass der *Verstand*, der, inwiefern er Verstand ist, nur erkennen, und nur durch Erkanntes überzeugt werden kann, *glauben*; oder, dass das *Gefühl*, welches, als Gefühl, uns nur etwas zum glauben geben kann, *erkennen* soll. — Also aus dem bloss gefühlten Daseyn der Dinge ausser uns können wir nicht erweisen, dass ein Gott *sey*.

Aber aus einem Gefühle lässt sich leicht ein anderes entwickeln: wir können von einem Gefühle auf die Annehmbarkeit eines anderen, mithin von

Hat sich aber der gemeine Verstand einmal zu der Idee einer übersinnlichen Ursache der Welt erhoben, so entdeckt er von diesem hohen Gesichtspuncte aus bald auch die übrigen geistigen Ideen: der *Seele, Unsterblichkeit,* u. s. w.

So wie sich nun bei einem Menschen diese Ideen mehr und mehr aufklärten, regte sich auch in ihm der Trieb, andere mit dem, was er erforscht hatte, bekannt zu machen; denn nie ist der Trieb, sich mitzutheilen, lebhafter, als bei neuen und erhabenen Gedanken. Es mussten also auch Zeichen für jene Vorstellungen aufgefunden werden. Diese Zeichen finden sich bei übersinnlichen Ideen aus einem in der Seele des Menschen liegenden Grunde sehr leicht. Es giebt nemlich in uns eine Vereinigung sinnlicher und geistiger Vorstellungen durch die Schemata, welche von der Einbildungskraft hervorgebracht werden. Von diesen Schematen wurden Bezeichnungen für geistige Begriffe entlehnt. Nemlich das Zeichen, das der sinnliche Gegenstand, von welchem das Schema hergenommen wurde, in der Sprache schon hatte, wurde auf den übersinnlichen Begriff selbst übergetragen. Diesem Zeichen lag nun freilich eine Täuschung zum Grunde, aber durch dieselbe Täuschung wurde es auch verstanden, weil bei dem anderen, welchem der geistige Begriff mitgetheilt wurde, an dem gleichen Schema auch der gleiche Gedanke hing. — So muss, um ein recht auffallendes Beispiel zu geben, die Seele, das Ich, als unkörperlich gedacht werden, insofern es der Körperwelt entgegengesetzt ist. Wenn es aber vorgestellt werden soll, so muss es ausser uns gesetzt, folglich unter die Gesetze, nach welchen Gegenstände ausser uns vorgestellt werden, unter die Formen der Sinnlichkeit gebracht, und mithin im Raume vorgestellt werden. Hier ist ein offenbarer Widerstreit des Ich

---

dem Glauben an die Dinge ausser uns, auf die Glaubwürdigkeit des Daseyns eines höchsten übersinnlichen Wesens schliessen. Diesen Schluss macht der *gemeine Menschenverstand*; und, da es ihm nicht obliegt, Gefühl und Erkenntniss streng zu unterscheiden, er auch gar nicht vorgiebt, sie unterschieden zu haben: so wäre es ein blosser Missverstand, wenn man gegen das Urtheil des gemeinen Verstandes, „dass ein Gott sey," jenen Einwurf der Kritik geltend machen wollte.

mit sich selbst: die Vernunft will, dass das Ich als unkörperlich vorgestellt werde, und die Einbildungskraft will, dass es nur als den Raum erfüllend, als körperlich erscheine. Diesen Widerspruch sucht der menschliche Geist dadurch zu heben, dass er etwas, als Substrat des Ich, annimmt, das er allem, was er als grobkörperlich kennt, entgegensetzt. Also wird der Mensch, wenn er noch gewohnt ist, Materialien zu seinen Vorstellungen vorzüglich durch den Sinn des Gesichts zu erhalten, zu einer Vorstellung des Ich einen solchen Stoff wählen, der nicht in die Augen fällt, den er aber sonst wohl spürt, z. B. die *Luft*, und wird die Seele *Spiritus* nennen.

Diese Art der Bezeichnung verfeinert sich nach Maassgabe der Verfeinerung der Begriffe. Eine Philosophie, die alles aus Wasser entstehen lässt, und folglich Wasser für das erste und feinste Element hält, würde die Seele durch *Wasser* bezeichnen. Bei zunehmender Verfeinerung der Begriffe wird sie durch Luft, *anima, spiritus*, ausgedrückt; und bei noch höherer Cultur, wenn man schon von Aether hört, wird man sie durch *Aether* bezeichnen. — Auf diese Art werden für geistige Begriffe Bezeichnungen gefunden.

Die Uebertragung sinnlicher Zeichen auf übersinnliche Begriffe ist indess Ursache einer Täuschung. Der Mensch wird nemlich durch diese Bezeichnungsart leicht veranlasst, den geistigen Begriff, welcher auf eine solche Weise ausgedrückt worden ist, mit dem sinnlichen Gegenstande, von welchem das Zeichen entlehnt wird, zu verwechseln. Der Geist wurde z. B. durch ein Wort bezeichnet, welches den *Schatten* ausdrückt: sogleich denkt sich der ungebildete Mensch den Geist als etwas, das aus Schatten bestehe. Daher der Glaube an Gespenster, und vielleicht die ganze Mythologie von *Schatten im Orcus.*

Die Täuschung war aber unvermeidlich; man konnte jene Begriffe nicht anders bezeichnen. Wer demnach seine Denkkraft noch nicht genug geübt hatte, um dem gebildeten Geiste des Forschers, der zuerst jene geistigen Ideen in sich entwikkelte, in seinen schärferen Abstractionen folgen zu können, der konnte auch unmöglich den Sinn fassen, in welchem jener die bildlichen Ausdrücke verstand. Ein solcher glaubte also, es wäre bloss von den sinnlichen Gegenständen, von welchen die vorgetragenen Zeichen entlehnt waren, die Rede, und dachte sich also die geistigen Gegenstände sehr materiell. — Daher entsteht auch nicht aller Aberglaube durch Betrügerei, sondern dadurch, dass geistige Ideen nicht anders, als durch sinnliche Worte ausgedrückt werden konnten, und dass derjenige, der sich nicht bis zum Bezeichneten erheben konnte, bei dem ersten rohen Zeichen stehen blieb.

Bisher beschäftigte sich unsere Untersuchung bloss mit der Frage: wie kamen die Menschen darauf, einzelne Gegenstände durch in die Sinne fallende Zeichen auszudrücken? Wir haben also bloss die Entstehung der *Worte* untersucht. Aber Worte allein machen noch keine Sprache aus. Sprache besteht aus der Zusammenfügung mehrerer Worte zur Bezeichnung eines bestimmten Sinnes. Auch erhalten die einzelnen Worte erst durch diese Zusammenfügung, durch den Ort, welchen sie in der Verbindung mit mehreren anderen einnehmen, völlige Verständlichkeit und Brauchbarkeit zur Bezeichnung unserer Gedanken. Wenn ich zu jemand sage: *Rose* — so wird bei ihm nichts, als die blosse Vorstellung der Rose hervorgebracht werden. Wenn ich ihm aber sage: *bringe mir die Rose;* so weiss er bestimmt, was ich gedacht habe, und was ich will, dass er thun soll. — Zu einer vollständigen Erklärung des Ursprungs der Sprache ist daher auch erforderlich, die Entstehung jener Zusammenfügung mehrerer Worte, d. h. der *Grammatik* zu zeigen.

So irrig es ist, zu glauben, dass die willkürlichen Bezeichnungen der Gegenstände durch eine besondere Uebereinkunft der miteinander vereinigten Menschen gebildet worden seyen, so irrig ist es auch, anzunehmen, dass Grammatik durch Verabredung entstanden sey. Eine Verabredung zu einem solchen Zweck setzt einen Grad von Geistesbildung, und insbesondere von Philosophie der Sprache voraus, der bei den Menschen auf der Stufe der Cultur, auf der wir sie hier uns denken müssen, gar nicht stattfinden konnte. — Vielmehr muss die Ableitung der Grammatik ebenfalls von einem, in dem Wesen des Menschen liegenden Grunde, von der natürlichen Anlage zum Sprechen ausgehen, und zeigen, wie diese Anlage durch das Bedürfniss geweckt, und nach und nach auf die Erfindung der verschiedenen Arten der Wortfügung geleitet wurde.

Die ersten Wörter waren gewiss ganze Sätze: sie fassten, vielleicht in einer einzigen Sylbe, welche wiederholt werden konnte, ein Substantiv und ein Zeitwort in sich. Z. B. die Nachahmung des Löwengebrülls deutete der Horde an, es komme ein Löwe. — Man hat behauptet: die ersten Worte seyen *Zeichen des Vergangenen* gewesen. Dies lässt sich aber nicht wohl annehmen: denn, wenn diese Worte das Geschehene hätten bezeichnen sollen, so müssten vergangene und gegenwärtige Zeit schon genau von einander abgesondert gewesen seyn, und zum Behuf dieser Unterscheidung beide ein bestimmtes Zeichen gehabt haben. Die ersten Worte waren vielmehr so unbestimmt als möglich; sie bezeichneten keine bestimmte Zeit, sondern waren bloss *aoristisch:* es wurde das Vergangene und Gegenwärtige zugleich ausgedrückt. Z. B. ein Löwe will eine Horde anfallen. Dies kündigt der, welcher es sieht, durch ein Geschrei an, und drückt dadurch die *vergangene, gegenwärtige* und *zukünftige* Zeit zugleich aus; denn er zeigt dadurch an, dass er den Löwen gesehen habe, dass er sie darauf aufmerksam machen, und ihnen die Folgen von dessen Annäherung anzeigen wolle, damit sie sich zu gemeinschaftlicher Vertheidigung rüsten können.

Also die ersten Worte fassten in sich ein Substantiv und ein Zeitwort: das Tempus war der Aorist, die Person ganz gewiss die dritte; denn die Ursprache fängt an mit dem Erzählen, und der Ton der Erzählung redet in der dritten Person. — Die ersten Zeitwörter waren weder Activa, noch Passiva, sondern Neutra. Denn das Neutrum bezeichnet einen Zustand, der durch sich selbst bestimmt ist, der folglich auch, seiner Einfachheit wegen, am frühesten zum Bewusstseyn und zur Bezeichnung kommen musste.

Für alles das, was wir hier über die ursprüngliche Gestalt der Zeitwörter sagen, können die Wurzelwörter der orientalischen Sprachen zur Bestätigung dienen: diese sind Neutra, haben aoristische Zeitbedeutung, und gehen von der dritten Person aus.

Jedes Ding wurde in der Ursprache durch seine höchste Eigenthümlichkeit ausgedrückt. Diese höchste Eigenthümlichkeit eines Gegenstandes bestand wohl in demjenigen, wodurch sich dieser Gegenstand dem Bewusstseyn der rohen Naturmenschen am lebhaftesten ankündigte. Dieses Auffallende an einem Dinge konnte nun schon an sich ein Ton seyn, und dann ahmte man denselben nach, um den Gegenstand, dem er angehörte, zu bezeichnen. Wenn es sich aber ursprünglich einem anderen Sinne, als dem Gehör entdeckte, so suchte man auf die oben beschriebene Art einen Ton, welcher mit jener ausgezeichneten Eigenschaft in Beziehung stand, um auf diese Art wenigstens mittelbar den Gegenstand durch seine Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Nun sollten aber noch andere Eigenschaften, die einem Gegenstande zukommen, auf Veranlassung der Umstände, auch ausgedrückt, als demselben zugehörig dargestellt werden. So wurde der *Löwe* durch Nachahmung seines Gebrülls angedeutet. Jetzt sollte ihm aber noch ein anderes Prädicat zugeschrieben werden, welches ihm zufällig zukam. In diesem Falle musste der Ton, welcher den Löwen bezeichnete, verbunden werden mit einem anderen, durch welchen die zweite Eigenschaft bezeichnet werden sollte. Z. B. es sollte ausgedrückt werden: *der Löwe schläft:* hier musste das Zeichen des Löwen mit dem des Schlafs (etwa mit dem Tone des Schnarchens) zusammengesetzt werden; und dies hiess denn: „der Löwe, der sonst brüllet, schläft." — Bei dieser Zusammensetzung konnte aber nicht so lange auf dem Tone des Löwen in der Aussprache verweilt werden, als sonst geschah, da man, unserer Voraussetzung zufolge, durch den Ton des Löwen den ganzen Satz: *der Löwe kömmt,* ausgedrückt hatte, wo freilich der Ton, welcher hier den ganzen mitzutheilenden Gedanken bezeichnete, gedehnt und mit Nachdruck ausgesprochen werden musste. Allein wenn dieses Zeichen mit einem anderen, auf welchem der Hauptsinn des ganzen vorzutragenden Satzes liegt, und welches also auch in der Aussprache durch einen längeren und stärkeren Ton unterschieden werden musste, verbunden werden sollte, so musste jenes erste Zeichen kürzer und leichter ausgedrückt werden, so dass es mit dem folgenden gleichsam in Ein Wort zusammenfloss. Auf diese Art entsteht aus einem Zeitworte ein Particip, das durch öfteren Gebrauch, vielleicht auch durch Hinzukunft einiger äusserer Zeichen sich leicht in ein Substantiv verwandeln kann. Es gehört also zum ursprünglichen Charakter des Substantivs, dass ein solches Wort kürzer und zusammenfliessend mit dem folgenden Worte vorgetragen wurde.

Daraus erhellt auch — was man sonst ebenfalls aus einer besonderen Verabredung erklären zu müssen glaubte — wie man darauf kommen musste, die Zeitwörter durch bestimmte Endsylben zu bezeichnen, und durch andere Endungen, z. B. *us*, *os* u. s. w., die Substantive zu charakterisiren. Nach unserer Deduction musste ein Wort, welches als Substantiv gebraucht werden sollte, den Satz eröffnen: und da das Wort, welches den Satz schloss, durchgängig den stärksten Ton erhielt, weil es denjenigen Begriff ausdrückte, auf dessen Mittheilung es hauptsächlich abgesehen war; so musste, weil unsere Kehle bei mehreren zugleich vorzutragenden Tönen nur Einen stärker aussprechen kann, nothwendig das Substantiv, als das vorangehende Wort, leichter und mit dem folgenden zusammenfliessend ausgedrückt werden; da hingegen das Zeitwort, welches, unserer Theorie gemäss, immer das letzte Wort in einem Satze war, sich dadurch auszeichnete, dass auf ihm der volle Ton ruhte.

Wir gehen jetzt zu einer anderen Untersuchung fort, bei welcher uns, wie bei allen folgenden über die verschiedenen Arten der Wortfügung, die Aufschlüsse leiten werden, welche das soeben gefundene Resultat uns über die Entstehungsart fast aller Formen der Wortverbindung giebt. In dem vorher angeführten Falle sollte ein Gegenstand durch zwei Bestimmungen bezeichnet werden. Gesetzt nun aber, ein Gegenstand soll mit drei oder mehreren Bestimmungen zugleich ausgedrückt werden, es soll z. B. angedeutet werden: der schlafende Löwe ruht aus, so muss hier nach der von uns aufgestellten Regel der *Löwe*, als der Hauptbegriff im ganzen Satze, zuerst bezeichnet werden: hierauf folgt die nähere Bestimmung des Löwen, nemlich, dass er *schläft:* und zuletzt kömmt eine besondere Bestimmung dieses Schlafs — das *Ausruhen.* In dieser Verbindung muss demnach das Zeichen des Schlafs, welches in der vorher angeführten Zusammensetzung als das Hauptwort einen starken und gedehnten Ton hatte, abgekürzt, und zusammenfliessend mit dem Zeichen des Ausruhens, das hier den Hauptsinn des ganzen Satzes enthält, auf dem folglich in der Aussprache am längsten verweilt werden muss, vorgetragen werden.

Man sieht ohne meine Erinnerung ein, dass in dieser Zusammensetzung die Bezeichnung des *Schlafs,* welche vorher ein *Zeitwort* war, auf dieselbe Art, wie in dem vorher aufgestellten Satze die Bezeichnung des Löwen, zu einem *Particip* geworden ist; woraus sich leicht, etwa durch einige äussere Modificationen, ein Adjectiv bilden kann. — So entstehen *Participien, Substantive* und *Adjective.* Aber man könnte fragen: warum ist aus manchen Bezeichnungen ein *Substantiv,* aus anderen ein *Adjectiv* entsprungen, da doch sowohl das eine, als das andere, sich aus einem Zeitworte, und durch die Zusammensetzung desselben mit einem anderen Zeitworte gebildet hat? — Die Antwort darauf liegt sehr nahe. Bei den ersten rohen Versuchen einer Wortfügung mochten nemlich Adjectiv und Substantiv nicht so streng unterschieden seyn, als wir sie jetzt in unseren Sprachen unterschieden finden: zumal, da die Verschiedenheit beider Bezeichnungsarten nicht sowohl auf inneren Merkmalen, als auf dem besonderen Gebrauche beruht, der von der einen und von der anderen gemacht wird. *Substantiv* war der Natur der Sache nach dasjenige Wort, welches den Hauptbegriff, oder das Subject eines Satzes bezeichnete: *Adjectiv* hingegen war jedes Wort, sobald es eine nähere Bestimmung des Hauptbegriffes auszudrücken gebraucht wurde. Auf diese Art konnte dasselbe Wort, wenn es in dem einen Satze das Subject der Rede, in dem anderen nur ein Prädicat dieses Subjects ausdrückte, bald in substantiver, bald in adjectiver Bedeutung vorkommen. — Die eigenthümliche Unterscheidung zwischen Substantiv und Adjectiv ist auch wohl erst später hinzugekommen. Für uns sind sie nun, nachdem durch gewisse äussere Merkzeichen der schwankende Unterschied zwischen beiden fixirt ist, scharf von einander abgeschnitten; aber in der Ursprache dürfen wir sie uns noch nicht ebenso von einander unterschieden denken.

Aus dieser Gleichartigkeit ergiebt es sich auch, warum sich Substantiv und Adjectiv fast immer in den Endungen gleichen. Da beide durch Abkürzung des Stammwortes und durch Verkettung desselben mit einem anderen stärker und gedehnter auszudrückenden Worte entstehen, so folgt, dass sowohl das eine, als das andere mit einem Tone enden muss, der sich leicht dem folgenden Worte anschliessen lässt: da hingegen die Zeitwörter einen rauhen, harten Ton haben mussten, weil sie den Satz schliessen, und ihm den Nachdruck geben mussten. In cultivirten Sprachen werden freilich die Zeitwörter diesen rauhen Ton mehr oder weniger verlieren, weil sie dann ebenso oft in der Mitte, als am Ende eines Satzes vorkommen. Denn der gebildete Mensch begnügt sich nicht mit Sätzen, wie sie hier aufgestellt sind: mit der einfachen Zusammenstellung eines Substantivs, Adjectivs und Zeitworts. Sowie sich sein Geist mehr und mehr mit Vorstellungen bereichert, wird auch durch die mancherlei Bestimmungen, die er den vorgetragenen Begriffen als Erläuterungen beifügt, die Zusammensetzung verwikkelter, der schlichte Satz zur Periode erweitert, und die ursprüngliche Wortfügung folglich verändert.

Durch diese Zusammenfügung mehrerer Worte bildete sich auch allmählig ein eigenthümlicher Unterschied des Substantivs von dem Zeitwort, welche ursprünglich ein gemeinschaftliches Stammwort ausmachten, das einen Gegenstand und eine Handlung zugleich andeutete (wie nach dem oben angeführten Beispiele der ursprüngliche Ton, der den *Löwen* bezeichnete, zugleich auch die *Ankunft* des Löwen ausdrückte). In der Verbindung mit anderen Worten, wo es nicht mehr den ganzen Gedanken ausdrücken sollte, musste ein solches Wort nicht mit dem vollen Ton, sondern leicht und fliessend ausgesprochen werden, weil ein anderes Zeichen folgte, auf welches der Nachdruck gelegt werden musste. Durch einen solchen leichteren und kürzeren Ton konnte sich das Substantiv in der Folge überhaupt recht wohl von dem Zeitworte, von welchem es abstammte, unterscheiden, ohne dass im Ganzen die Aehnlichkeit verloren ging, welche selbst noch in unseren Sprachen zwischen Substantiv und Zeitwort, wenn sie aus derselben Quelle entsprungen sind, stattfindet.

Hier noch etwas über die Stellung der Worte, welche zusammengefügt werden sollen. Wenn ausgedrückt werden soll: der Löwe schläft und ruht aus; so wird zuerst der ursprüngliche Ton des *Löwen*, hier in *substantiver* Bedeutung, d. h. nicht mit der ganzen Stärke des Tons als Hauptwort, sondern kürzer abgebrochen mit dem folgenden Ton zusammenfliessend, vorgetragen: zu diesem wird, als ein *Adjectiv*, der Ton des *Schlafens* hinzugefügt, und zuletzt kömmt das Zeitwort *ausruhen*. Der ursprünglichen Wortfügung gemäss, gehört also dem Substantiv der erste Platz. Wie kömmt es zu dieser Stelle? — Der Naturmensch hält sich im Vortrage seiner Gedanken genau an die Ordnung, in welcher die Vorstellungen in der Seele auf einander folgen. Immer kömmt aber im Denken das am wenigsten Bestimmte zuerst, und hierauf folgen die näheren und noch näheren Bestimmungen. Folglich musste auch in der Natursprache das für uns Unbestimmte, oder am wenigsten Bestimmte zuerst gesetzt werden, und die näheren Bestimmungen erst nachfolgen. Nun ist das *Substantiv* immer das Unbestimmteste: durch ein Adjectiv, das hinzukömmt, wird es näher, und durch das Zeitwort endlich nach der Absicht hinlänglich bestimmt.

Dieser Ordnung zufolge steht also in der Ursprache das Adjectiv immer nach dem Substantiv. Aber wir finden, dass diese Ordnung nach Maassgabe der Cultur der Sprachen sich ändert. Sobald eine Sprache nicht mehr bloss Natursprache ist und sich der Sprache der Vernunftcultur nähert, wird in ihr das Adjectiv bald vor bald nach gesetzt. Bei Homer z. B. finden wir meistens das Adjectiv nach dem Substantiv. In der lateinischen Sprache stehen die Adjective schon häufig voran. In der deutschen Sprache aber kann das Adjectiv niemals nach dem Substantiv gesetzt werden. Im Französischen setzt man auch das Adjectiv mehr vor als nach; wenn aber mehrere Adjective mit dem Substantiv verbunden werden sollen, so lässt man immer jene auf das letztere folgen, z. B. ***un homme vertueux et bienfaisant;*** welche Verbindungsart, um des Nachdrucks willen, der auf jedes der Adjective gelegt werden kann, allerdings einen entschiedenen Vorzug vor der deutschen hat. — Wie kann es in einer Sprache dahin kommen, dass das Adjectiv, jener Ordnung des Denkens gerade entgegen, zuerst gesetzt wird? — In dem Fortschritt der Cultur einer Sprache müssen die Wörter nicht mehr als einzelne gedacht werden, sondern mehrere zusammen machen Einen Begriff aus und werden als Ein Begriff gedacht. So wird auch das Substantiv nicht mehr als einzelner Begriff gedacht, der nachher durch Adjective bestimmt werden solle, sondern er wird mit diesen sogleich zusammen gedacht als Ein Begriff, und jene können ihm also auch vorhergehen.

Eine andere Frage, die wir jetzt zu untersuchen haben, betrifft die Entstehung des ***Activs*** und ***Passivs***. Die ersten Zeitwörter waren ***Neutra***. Aus dem ursprünglichen Neutrum lässt sich das ***Activ*** leicht entwickeln. Das ***Neutrum*** bezeichnet, wie wir schon bemerkt haben, einen ***Zustand,*** in welchem sich der Gegenstand der Rede befindet: bezieht man nun diesen Zustand auf ein anderes Object, welches mit demselben in Verbindung steht, so wird auch das Neutrum in ein ***Activ*** verwandelt. Z. B. in dem Satze: ***der Löwe frisst*** — drückt das Wort ***fressen*** einen durch sich selbst völlig bestimmten Zustand des Löwen aus, und hat also eine völlig neutrale Bedeutung. Sage ich aber: der ***Löwe frisst das Schaaf,*** so ist dieses Zeitwort ein ***Activ:*** denn hier wird die durch dasselbe dem Löwen zugeschriebene Handlung auf ihr Object bezogen.

Aus eben diesem Beispiele erhellt auch, dass das Wort für den Gegenstand, welcher mit der Handlung des Subjects in Verbindung gesetzt werden soll, schon als ***Substantiv*** gebraucht seyn, und ein festes Merkzeichen seiner substantiven Bedeutung haben musste, wenn die erwähnte Wortfügung, und folglich auch die Verwandlung des Neutrums in ein Activ zu Stande kommen sollte. Der ***Löwe,*** welcher hier Subject des Satzes ist, wird durch den gewöhnlichen Laut, der eine Nachahmung seines Brüllens ist, ausgedrückt. Dieser Löwe *frisst*. Auch dies kann durch den eigentlichen Ausdruck bezeichnet werden. Aber wie soll ich nun das *Schaaf* ausdrücken? Wenn ich dieses auch durch seinen eigentlichen Ton andeuten will, so kann dieser Ton, welcher zugleich das Zeitwort des *Blökens* ausdrückt, für dieses Zeitwort genommen werden, und dann bedeutete der ganze Satz: *der fressende Löwe blökt*. Nun haben wir zwar weiter oben gesehen, dass das Substantiv sich von dem Zeitworte, von welchem es abgeleitet wurde, durch den leichteren Ton, in welchem es vorgetragen wurde, unterschied. Allein dieses Merkmal ist hier nicht anwendbar, da das Substantiv hier nicht den Satz anfängt, sondern beschliesst, und folglich nach unserer Theorie einen gedehnten und starken Ton erhalten muss. Diesem möglichen Misverständnisse ist also nicht eher abzuhelfen, als bis für das Wort, durch welches das Schaaf in substantiver Bedeutung bezeichnet werden soll, ein bleibendes Unterscheidungszeichen gefunden worden ist. Dies konnte aber auf die oben angegebene Art leicht geschehen, indem die Abkürzung, mit welcher ein solches Wort, wo es ein Substantiv ausdrückte, ausgesprochen wurde, bald in einen fixen eigenthümlichen Laut verwandelt werden musste; wobei sehr leicht auch noch ein Mittelton eingeschoben werden konnte, um dasselbe mit dem darauf folgenden Worte leichter zu verbinden. Solche Modificationen des ursprünglichen Tons wurden durch wiederholten Gebrauch so mit dem Worte verwebt, dass sie zuletzt einen Bestandtheil desselben ausmachten, und zu Merkzeichen der substantiven Bedeutung eines Wortes dienten. Ehe aber dergleichen Bestimmungen vorhanden waren, war der ganze Satz nicht auszudrücken, und eher war kein *Activ*, sondern alle Zeitwörter blieben, was sie ursprünglich waren — *Neutra*.

Um die Entstehung des *Passivs* zu erklären, muss ein Bedürfniss aufgezeigt werden, welches die Menschen zur Erfindung dieser Sprachbestimmung leitete; denn, dass in der Ursprache irgend etwas ohne Noth, bloss zur Verschönerung des Vortrags erfunden worden sey, lässt sich nicht annehmen. Um diese möchte man sich wohl bei den ersten rohen Versuchen einer Sprache nicht sehr bekümmert haben; da sagte man wohl eher: *man schmähet mich,* als — ich werde geschmähet; der Löwe zerreisst das Schaaf, als — das Schaaf wird vom Löwen zerrissen.

Ein solches Bedürfniss des Passivs tritt ein, wenn eine Handlung vorkömmt, welche, nach unseren Einsichten, einen Urheber hat, den wir aber auf keine Weise entdecken können. Sie muss *erstlich* einen Urheber haben; denn hat sie keinen, oder können wir keinen annehmen, so drücken wir uns durch das *Impersonale* aus — wir sagen: *es donnert, regnet,* u. s. w. *Zweitens* muss der Urheber unbekannt seyn, und gar nicht errathen werden können; denn, gesetzt der Wolf hätte ein Schaaf geraubt, so wird der noch ungebildete Naturmensch, auch selbst wenn er nicht Augenzeuge von dem Vorgange gewesen ist, doch nicht sagen: *das Schaaf ist mir geraubt worden;* sondern: *der Wolf hat das Schaaf weggenommen;* weil er schon aus Erfahrung weiss, dass dieser Schaafe raubt. Das Bedürfniss des Passivs trat also erst dann ein, wenn eine Handlung da war, bei der man ebenso klar sah, dass sie einen Urheber haben musste, als man sich bewusst war, dass man diesen Urheber nicht errathen könne. Ursprünglich wurde daher auch wohl das Passiv durch ein Zeichen ausgedrückt, wodurch der Redende andeutete, dass ein Urheber da sey und dass er ihn nicht kenne. Man hängte vielleicht den Worten, welche die That selbst ausdrückten, den Satz an: *ich weiss nicht, wer es gethan hat.* Wenn nun diese Worte bei gleicher Gelegenheit mehrmals gebraucht wurden, so musste es bald dahin kommen, dass sie geschwinder ausgesprochen wurden, mit dem Zeitworte, welches die Handlung bezeichnete, enger zusammenflossen, und zuletzt einen Bestandtheil desselben ausmachten. Ob ein solcher Zusatz ursprünglich dem Zeitworte vorgesetzt, oder angehängt wurde, lässt sich nicht bestimmen. Im Ganzen aber folgt so viel, dass ursprünglich das *Passiv* wohl durch einen kleinen Zusatz zum Zeitwort ausgedrückt wurde, welcher eigentlich das Zeichen der Unbekanntheit des Urhebers war.

Das *Verbum medium* bezeichnet eine Handlung, welche auf uns selbst zurückgeht: es gründet sich auf höhere Abstraction, und kann daher in einer Ursprache nicht wohl vorkommen.

Die Entstehung des *Numerus* lässt sich auf folgende Art erklären. — Der *Singular* fand sich von selbst; er war der ursprüngliche Numerus; die ersten Wörter wurden alle im Singular gebraucht. Nun sollte aber der Horde eine Mehrheit angezeigt werden; es wollte z. B. einer sagen: es kommen mehrere Löwen! wie sollte er das andeuten? Durch das natürliche Bild einer Heerde: durch Dehnung und Wiederholung des Tons, und dadurch, dass dieser Ton immer fortschallte. Um wie viel oder wenig man den Ton dehnen, oder wie oft man ihn wiederholen sollte, um die mehrere Zahl anzudeuten, war vermuthlich nicht bestimmt. Der *Pluralis* wurde demnach durch Verlängerung des Wortes ausgedrückt.

Der *Pluralis* war aber anfangs nur nöthig bei *Zeitwörtern,* keinesweges bei Substantiven und Adjectiven; denn es verstand sich von selbst, dass auch sie, wenn sie von einem Zeitworte im Plural begleitet wurden, in der mehreren Zahl zu nehmen waren. Der Numerus der Substantive und Adjective ist daher in der Ursprache nicht zu suchen: er ist keinesweges eine durch Nothwendigkeit geforderte Sprachbestimmung, sondern eine Erfindung, welche das Streben nach Bestimmtheit und Eleganz im künstlichen Vortrage nöthig machte. Aber bei Zeitwörtern war der Plural unentbehrlich.

Die *verschiedenen Personen* der *Zeitwörter* wurden ohne Zweifel in folgender Ordnung gebildet. Diejenige *Person,* welche zuerst in der Sprache bezeichnet wurde, war gewiss die *dritte;* denn urprünglich wurde in keiner anderen, als in der dritten Person geredet. Man nannte einen jeden bei seinem eigenthümlichen Namen: N. N. solle das thun! Die folgende, welche zunächst der dritten ihre besondere Bezeichnung erhielt, war die *zweite Person;* weil man bei Verabredungen und Verträgen bald das Bedürfniss fühlte, dem anderen zu sagen: das sollst *Du* thun. Das *Ich*, als die *erste Person,* zeugt (besonders wo es an der Endung des Zeitwortes selbst angehängt ist) von höherer Vernunftcultur, und wurde also auch zuletzt bezeichnet. Bei Kindern sehen wir, dass sie immer in der dritten

Person von sich sprechen, und sich, als das Subject, von welchem sie etwas sagen wollen, durch ihren Namen ausdrücken, weil sie sich bis zum Begriff des Ich, bis zur Absonderung desselben von allem ausser ihnen noch nicht erhoben haben. ***Ich*** drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus.

Wie eine ***dritte, zweite,*** und ***erste Person*** im ***Plural*** gebildet werden konnte, ergiebt sich leicht, wenn der Plural schon vorhanden war.

Die ***Tempora der Zeitwörter*** wurden wahrscheinlich auf folgende Art erfunden. Die ersten Zeitwörter wurden bloss ***aoristisch*** gebraucht: aus dem ***Aorist*** konnte leicht das ***Präsens*** gebildet werden, oder vielmehr — man musste den Aorist bald selbst als Präsens verstehen, weil die Bestimmungen bei rohen Nationen sich fast immer auf die gegenwärtige Zeit beziehen. Mehr Mühe mochte wohl die Erfindung der Bezeichnungen für vergangene und zukünftige Zeiten kosten. Als man zuerst das Bedürfniss fühlte, ***Vergangenes*** und ***Zukünftiges*** auszudrücken, gab man wohl die Zeit, in welcher etwas geschehen war, oder geschehen sollte, ganz genau an; es wurde z. B. nicht gesagt: ***es hat sich zugetragen,*** sondern: ***es trägt sich vor so und so viel Tagen zu;*** nicht: ***es wird sich ereignen,*** sondern ***es ereignet sich nach so viel Tagen.*** Diese Art sich auszudrücken, war dem noch ungebildeten Menschen sehr natürlich. Vollkommene Präcision im Ausdrucke kündigt eine höhere Verstandescultur an, als man den ersten Erfindern der Sprache zuschreiben kann. Der ungebildete Mensch theilt nicht bloss das mit, was der andere von einer Sache wissen soll, oder will, sondern auch was er selbst davon weiss. Daher giebts in den uncultivirten Sprachen eine Menge überflüssiger Bestimmungen, eine Menge Ausdrücke, die, der Verständlichkeit des Ganzen unbeschadet, weggelassen werden könnten. So auch mit den Bestimmungen der Zeit. Die Zeit, in welcher etwas vorgegangen war, oder kommen sollte, wurde, so weit man ***zählen*** konnte, bestimmt hinzugesetzt. Wo man aber auf einen Zeitraum stiess, welcher eine so genaue Bestimmung nicht zuliess, da bediente man sich, wie uns noch einige Spuren in alten Sprachen zeigen, der Worte: *morgen*, *gestern* u. s. w., um die *verflossene* oder *zukünftige* Zeit unbestimmt auszudrücken.

Aus dieser Bezeichnungsart mussten aber bald mehrere Misverständnisse entstehen. Wie leicht konnte es Zwist verursachen, wenn der zweideutige Ausdruck *morgen* für den besonderen Fall, in welchem er gebraucht wurde, nicht gehörig bestimmt war? Z. B. es sagte einer zum andern: ich gebe dir das morgen. Hier konnte morgen ebensowohl den nächstkünftigen, als jeden anderen folgenden Tag bedeuten. Der andere legt es von dem nächstkünftigen Tage aus, und kömmt, um die Sache abzuholen: jener weigert sich aber, das Versprochene abzuliefern, weil er es nicht auf morgen, sondern überhaupt auf die Zukunft zugesagt hätte. Durch Fälle dieser Art konnten leicht Mishelligkeiten entstehen, an welchen sich das Bedürfniss einer bestimmten Bezeichnung für Vergangenheit und Zukunft deutlich offenbaren musste. Diesem Bedürfniss konnte vielleicht schon dadurch abgeholfen werden, dass man solche allgemeine Worte, wie *morgen*, *gestern* u. s. w., wenn sie die *verflossene* oder *kommende* Zeit *überhaupt* ausdrücken sollten, mit dem Zeitwort zusammenfliessender, schneller und kürzer aussprach, und im Gegentheil dieselben Worte, wenn sie bestimmt den *zunächst vergangenen* oder *zukünftigen* Tag bezeichnen sollten, durch einen festen, längeren Ton ausdrückte. So wurde zum Ausdrucke der vergangenen und zukünftigen Zeit ein Zusatz zum Zeitworte gefunden, welcher nach und nach inniger mit demselben zusammenfloss, und das *Perfectum* und *Futurum* in seiner jetzigen Gestalt bildete.

Es fragt sich noch: wie entstanden die verschiedenen *Casus*? — Der *Nominativ* und *Accusativ* sind wohl diejenigen, auf welche man am frühesten kam. Man bedurfte sie auch bei der einfachsten Wortfügung, und sie liessen sich auch leicht durch die Stelle, welche sie in einem Satze bekommen mussten, charakterisiren. Das Subject einer Rede musste, als der unbestimmteste Begriff, immer die erste Stelle in einem Satze einnehmen. Bei jeder Wortfügung musste also ein Substantiv vorangehen; darauf folgte das Zeitwort, der Ausdruck des Zustandes, in welchem sich das Subject befand. Sollte nun dieses Zeitwort bezogen werden auf einen Gegenstand, welcher mit der durch dasselbe bezeichneten Handlung des Subjects in Verbindung stand, so musste dieses seinen Platz gleich hinter dem Zeitworte erhalten. Dieser Anordnung der Worte gemäss muss das Substantiv, da es das Subject des Satzes anzeigen, gleichsam *nennen* soll, im *Nominativ*, das Object aber, welches auf die Handlung des Subjects bezogen wird, im *Accusativ* stehen; folglich der Nominativ den Satz anfangen, der Accusativ denselben beschliessen. — Der Accusativ musste mithin auch, weil kein Wort weiter auf ihn folgte, den längsten und stärksten Ton haben, der Nominativ aber flüchtig ausgesprochen und mit dem Zeitworte verflochten werden. Es musste sich also bei einem und demselben Worte leicht unterscheiden lassen, ob es im Nominativ, oder Accusativ stehe, indem in dem letzteren Falle entweder eine Verlängerung, durch Zusetzung mehrerer Buchstaben oder Sylben, oder doch eine Verstärkung des Tones stattfand.

Der *Genitiv* wurde als nähere Bestimmung des Substantivs angehängt, und ich glaube wohl, dass der Name, den er führt, den ursprünglichen Gebrauch bezeichnet, welchen man von diesem Casus machte. Man bediente sich seiner zur Bezeichnung der Abstammung eines Menschen, indem man erst den Sohn, und dann den Vater nannte. Späterhin wendete man diese Bestimmung auch auf das Besitzthum an, man sagte z. B. das Schaaf des Marcus u. s. w. Der Genitiv hatte deshalb auch seine Stelle, durch die er bezeichnet wurde, unmittelbar nach dem Substantiv, zu dessen näherer Bestimmung er diente. Z. B. man wollte unter einer Horde einen bezeichnen, der mit mehreren anderen einen gleichen Namen hatte; so setzte man, um ihn nicht mit einem von diesen Anderen zu verwechseln, den Namen seines Vaters hinzu, als: Marcus Caji, u. s. w. Da nun, nach den Grundsätzen, welchen wir bei der Ableitung der Grammatik gefolgt sind, jedes Wort, je weiter es in der Reihe der Zeichen zurückstand, einen desto längeren und stärkeren Accent erhielt: so musste auch der Genitiv einen längeren oder stärkeren Ton bekommen, als der Nominativ, hinter welchem er seinen Platz hatte.

Auch der *Ablativ* ist, wie der Genitiv, entstanden, um ein Wort näher zu bestimmen, und drückte vielleicht anfangs das *von einem Orte Nehmen* aus. Er ist mit dem Genitiv gewissermaassen gleichartig; beide drücken die Beziehung mehrerer Nennwörter auf einander aus. Die Entstehung dieser beiden Casus ist allerdings in der Ursprache zu suchen. Es war unter rohen Völkern sehr nothwendig, dergleichen Beziehungen recht verständlich auszudrücken. Wie leicht konnte man einem verdrüsslichen Misverständnisse vorbeugen, wenn man, um einen Menschen desto genauer kenntlich zu machen, den Namen seines Vaters zu dem seinigen hinzufügte; sowie man auch in allen alten Geschichtschreibern zur näheren Bestimmung des Sohnes den Namen des Vaters hinzugesetzt findet.

Aber um alle die verschiedenen Beziehungen der Gegenstände auf einander zu bezeichnen, ist weder der Genitiv noch der Ablativ hinreichend; es bedarf also auch noch der *Präpositionen*. Eine der gewöhnlichsten solcher Beziehungen ist z. B. die *Local*beziehung, als: das Haus *im* Dorfe, u. s. w. Diese Beziehungen wurden ursprünglich wohl dadurch ausgedrückt, dass man einen Buchstaben, eine Sylbe oder einen fast unmerklichen Ton einem von den beiden Nennwörtern, welche auf einander bezogen werden sollten, beifügte. Da dieser Zusatz, den man sich übrigens als Präfix oder Affix denken kann, nicht geschrieben, sondern ausgesprochen wurde, so liess sich auch nicht bestimmen, ob er einen besonderen Ton ausmachte, sondern er floss in der Aussprache mit dem Zeichen, welchem er vor- oder nachgesetzt wurde, zusammen.

Der *Dativ* bezeichnet die Beziehung einer Handlung auf ein Drittes, auf etwas ausser dem Subject und Object, auf welches die Handlung eigentlich abzweckt. Z. B. ich gebe das Brot, ich nehme das Brot: hier fehlt offenbar die Beziehung auf ein Drittes, um dessen willen die Handlung vorgenommen, dem das Brot gegeben, oder genommen wird. Setze ich diese Beziehung hinzu, sage ich z. B. ich gebe oder nehme das Brot dem Hunde, so habe ich auch den *Dativ*. Da der Gegenstand, mit welchem eigentlich die Handlung vorgenommen wird, zur Bestimmung der Handlung unmittelbar gehört, so muss auch der Accusativ, welcher dieses Verhältniss des behandelten Gegenstandes zu der Handlung bezeichnet, unmittelbar nach dem Zeitwort stehen; und der *Dativ,* welcher den Gegenstand bezeichnet, um dessenwillen die Handlung eigentlich geschieht, folgt jenem nach. Er wird also den Satz schliessen, und folglich einen volleren Ton bekommen, als der Accusativ selbst.

So entstand *Grammatik* bloss durch das Bedürfniss der Sprache, und durch die Fortschritte, welche die menschliche Vernunft nach und nach machte. Denn selbst bei der einfachsten Mittheilung der Gedanken musste sehr vieles durch Beziehung der Worte auf einander ausgedrückt werden, und der natürliche, durch die Vernunft geleitete Gang der Sprache brachte den Menschen, ohne dass Verabredung erforderlich gewesen wäre, auf die Bestimmung der verschiedenen Arten jener Beziehung.

Man könnte gegen diese Theorie einwenden, dass es verschiedene Sprachen gebe, denen man ihre Entstehung nach den von uns vorgetragenen Regeln nicht ansehe. So soll, unserer Darstellung gemäss, das Wurzelwort immer ein Zeitwort seyn, und dieses Zeitwort soll ursprünglich in Einem Tone mehrere Begriffe ausdrücken, soll ursprünglich in der dritten Person vorgetragen werden, und aoristische Bedeutung haben. Nun zeigt sich in der griechischen und lateinischen Sprache offenbar das Gegentheil. In den Zeitwörtern derselben ist augenscheinlich nicht die dritte, sondern die erste Person diejenige, aus welcher alle übrigen gebildet sind, ist nicht der Aorist, sondern das Präsens die Wurzel. Woher also diese Verschiedenheit, wenn unsere Theorie richtig ist? Nehmen wir auch an, dass die genannten Sprachen keine Ursprachen gewesen sind, sondern sich aus schon entstandenen gebildet haben; so müssen wir doch zugeben, dass sie zuletzt aus solchen hervorgehen mussten, welche auf die hier vorgetragene Art entstanden waren. Warum zeigt sich nun in ihnen auch nicht die leichteste Spur von jener Ursprache? Denn, mag sich eine Sprache noch so sehr cultiviren, mag eine gebildetere Grammatik noch so viel Modificationen in sie hineintragen: so müssen sich doch in ihr noch Ueberreste von dem ersten rohen Zuschnitte finden, z. B. aus der dritten Person, und nicht aus der ersten, die Form der übrigen abgeleitet, und der Aorist, nicht das Präsens das Wurzelwort seyn.

Auf diesen Einwurf lässt sich folgendes antworten. Man sah sich bald genöthigt, neue Worte zu erfinden, weil der menschliche Geist, bei seinen Fortschritten zur Cultur, sich immer mit neuen Vorstellungen bereicherte, und neue Bestimmungen in alte Begriffe hineintrug. Die Worte, welche man zu Bezeichnung dieser Vorstellungen erfand, — man mochte nun dazu entweder ganz neue, in der Sprache bisher noch nicht vorgekommene Töne, oder eine Verbindung mehrerer, schon bekannter Töne gebrauchen, — mussten auf jeden Fall das Gepräge der Bildung tragen, welche der menschliche Geist in dem Zeitpunct jener erfundenen neuen Bezeichnungen hatte. Nun geht der gebildete Mensch vom Ich aus, und betrachtet alles aus dem Gesichtspuncte des Ich: er wird also auf dieser Stufe der Cultur auch bei der Aufstellung eines neuen Zeitwortes von der ersten Person ausgehen. Daher kann es nicht fehlen, dass ein neues Wort, gebildet in Zeiten höherer Cultur, von den ursprünglichen Formen derselben Sprache abweichen musste. Im Anfange wurden nun solche Worte mit den alten, von welchen sie abstammten, zugleich gebraucht; aber bald wurden jene allgemein und verdrängten die letzteren. Denn, sowie die Nation in ihrer Cultur weiter vorrückte, musste sie nothwendig die neueren Formen ihren Begriffen angemessener finden, und über dem Gebrauche derselben die älteren bald vergessen.

So wird selbst bei einem Volke, das von allen äusseren Einflüssen frei bleibt, sich mit keinem anderen Volke vermischt, seinen Wohnplatz nie verändert u. s. w., die rohe Natursprache nach und nach untergehen, und an deren Stelle eine andere treten, die von jener auch nicht die leichteste Spur an sich trägt. Man würde sich also irren, wenn man glaubte, die Griechen, Römer und andere hätten nie eine Ursprache gehabt, weil sich keine Ueberreste davon bei ihnen fänden. Jene Urtöne sind nach und nach aus der Ursprache verschwunden, als sie sich durch Zeichen ersetzt sahen, die dem cultivirten Geiste des Volkes besser entsprachen.

Eine eigene Erscheinung in den neueren Sprachen sind die Hülfswörter; das: *ich bin*, *werden u. s. w.* Diese Bezeichnungen, wo sie sich in einer Sprache finden, beweisen einen hohen Grad der Abstraction. Man fand vermuthlich bald einen besonderen Nachdruck in der auszeichnenden Endung des Perfectum und Futurum, wodurch die Sprache an Rundung gewann. Aber immer ist es Zeichen einer noch höheren Cultur, wenn einzelne Begriffe erfunden werden, um Einen Gedanken desto bestimmter auszudrücken. Die Aufstellung dieser Bezeichnungen ist aber in einer Sprache wenigstens nicht früher möglich, bis in ihr der Begriff des Leidens oder das Passiv schon ausgedrückt ist.

II.

Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit.

(Aus Schillers Horen Bd. I. St. I. 1795.)

Vergebens erwartet man durch irgend ein glückliches Ohngefähr die Wahrheit zu finden, wenn man sich nicht von einem lebhaften Interesse begeistert fühlt, mit Verläugnung alles Andern ausser ihr, sie zu suchen. Es ist demnach eine wichtige Frage für jeden, der die Würde der Vernunft in sich behaupten will: was habe ich zu thun, um reines Interesse für Wahrheit in mir zu erwecken, oder wenigstens dasselbe zu erhalten, zu erhöhen und zu beleben?

Wie jedes Interesse überhaupt, so gründet sich auch das Interesse für Wahrheit auf einen ursprünglich in uns liegenden Trieb. Unter unseren reinen Trieben aber ist auch ein Trieb nach Wahrheit. Niemand *will* irren, und jeder Irrende hält seinen Irrthum für Wahrheit. Könnte man ihm auf eine für ihn überzeugende Art darthun, dass er irre, so würde er sogleich den Irrthum aufgeben, und statt desselben die entgegengesetzte Wahrheit ergreifen.

Kommt etwas hinzu, das sich auf diesen Trieb bezieht, entdeckt man in unserm Fall eine Wahrheit als solche, oder erkennt einen Irrthum für einen Irrthum, so entsteht nothwendig ein Gefühl des Beifalls für die erstere, eine Abneigung gegen den letztern; und beides völlig unabhängig von dem Inhalte und den Folgen jener Wahrheit und dieses Irrthums. Aus wiederholten Gefühlen der gleichen Art entsteht ein Interesse für Wahrheit überhaupt. Ein solches Interesse lässt sich daher nicht *hervorbringen;* es gründet sich der Anlage nach auf das Wesen der Vernunft, und wird seinen Aeusserungen nach in der Erfahrung durch die Welt ausser uns ohne unser wissentliches Zuthun geweckt; aber man kann dieses Interesse *erhöhen.*

Dies geschieht durch Freiheit, wie jede sittliche Handlung. Aber alle Regeln für Anwendung der Freiheit setzen die Anwendung derselben schon voraus; und man kann vernünftigerweise nur demjenigen zurufen: gebrauche deine Freiheit, der dieselbe schon gebraucht hat. Dieser erste Act der Freiheit, dieses Losreissen aus den Ketten der Nothwendigkeit geschieht, ohne dass wir selbst wissen wie. So wenig wir uns des ersten Schrittes in das Reich des Bewusstseyns überhaupt bewusst werden, ebensowenig werden wir uns unseres Uebertrittes in das Reich der Moralität bewusst. Irgend woher fällt ein Feuerfunke in unsere Seele, der vielleicht lange in heimlichem Dunkel glüht. Er erhebt sich, er greift umher, er wird zur Flamme, bis er endlich die ganze Seele entzündet.

Jedes praktische Interesse im Menschen erhält und belebt sich selbst; darin besteht sein Wesen. Jede Befriedigung verstärkt es, erneuert es, hebt es mehr hervor im Bewusstseyn. Gefühl des erweiterten Bedürfnisses ist der einzige Genuss für das endliche Wesen. Die Hauptvorschrift zu Erhöhung jedes Interesse im Menschen, mithin auch des Interesse für Wahrheit, heisst demnach: *befriedige deinen Trieb!* woraus für den gegenwärtigen Fall sich folgende zwei Regeln ergeben: entferne jedes Interesse, das dem reinen Interesse für Wahrheit entgegen ist, und suche jeden Genuss, der das reine Interesse für Wahrheit befördert!

Man nehme keinen Anstoss an der sonst mit Recht verdächtigen Empfehlung des Genusses. Dass durch den Genuss, und allein durch diesen jeder Trieb, der in der vernünftigen

Natur des Menschen gegründet ist, ausgebildet werde, ist einmal wahr. Genuss, der sich bloss auf Befriedigung der animalischen Sinnlichkeit gründet, verzehrt und vernichtet sich in sich selbst, und von ihm ist hier nicht die Rede. Geistiger Genuss, wie z. B. der ästhetische, erhöht sich durch sich selbst. Es ist demnach ebenso wahr, dass die obenaufgestellte Regel die einzige ist, die zur Erhöhung eines geistigen Interesse gegeben werden kann. Die Beantwortung einer ganz anderen Frage: ob nemlich irgend ein geistiger Genuss ganz unbedingt zu empfehlen sey? hängt ab von der Beantwortung einer höheren Frage: ob der Trieb, auf den jener Genuss sich bezieht, ins unbedingte zu erhöhen? und diese von der noch höheren: ob dieser Trieb irgend einem andern unterzuordnen sey? So ist der ästhetische Trieb im Menschen allerdings dem Triebe nach Wahrheit, und dem höchsten aller Triebe, dem nach sittlicher Güte, unterzuordnen. Ob der Trieb nach Wahrheit mit einem höheren Triebe in Streit kommen könne, wird sich aus unserer Untersuchung von selbst ergeben. — Irgend einen Ausdruck aber zu vermeiden, weil er gemisbraucht worden, glaube ich wenigstens hier nicht nöthig zu haben.

Unser Interesse für Wahrheit soll *rein* seyn; die Wahrheit, bloss weil sie Wahrheit ist, soll der letzte Endzweck alles unseres Lernens, Denkens und Forschens seyn.

Die Wahrheit an sich aber ist bloss *formal*. Uebereinstimmung und Zusammenhang in allem, was wir annehmen, ist Wahrheit, sowie Widerspruch in unserem Denken Irrthum und Lüge ist. Alles im Menschen, mithin auch seine Wahrheit, steht unter diesem höchsten Gesetze: sey stets einig mit dir selbst! Heisst jenes Gesetz in der Anwendung auf unsere *Handlungen* überhaupt: handle so, dass die Art deines Handelns, deinem besten Wissen nach, ewiges Gesetz für alles dein Handeln seyn kann; so heisst dasselbe, wenn es insbesondere auf unser *Urtheilen* angewendet wird: urtheile so, dass du die Art deines jetzigen Urtheilens als ewiges Gesetz für dein gesammtes Urtheilen denken könnest. Wie du vernünftigerweise in allen Fällen kannst urtheilen wollen, so urtheile in diesem bestimmten Falle. Mache nie eine Ausnahme in deiner Folgerungsart. Alle Ausnahmen sind sicherlich Sophistereien. — Darin unterscheidet sich der Wahrheitsfreund vom Sophisten: Beider Behauptungen an sich betrachtet kann vielleicht der erstere irren, und der letztere recht haben; und dennoch ist der erstere ein Wahrheitsfreund, auch wenn er irrt, und der letztere ein Sophist, auch da, wo er die Wahrheit sagt, weil sie etwa zu seinem Zwecke dient. Aber in den Aeusserungen des Wahrheitsfreundes ist nichts Widersprechendes, er geht seinen geraden Gang fort, ohne sich weder rechts noch links zu wenden; der Sophist ändert stets seinen Weg, und beschreibt seine krumme Schlangenlinie, sowie der Punct sich verrückt, bei welchem er gern ankommen möchte. Der erstere hat gar keinen Punct im Gesichte, sondern zieht seine gerade Linie, welcher Punct auch immer hineinfallen möge.

Diesem Interesse für Wahrheit um ihrer blossen *Form* willen ist gerade entgegengesetzt alles Interesse für den *bestimmten Inhalt* der Sätze. Einem solchen materiellen Interesse ist es nicht darum zu thun, *wie* etwas gefunden sey, sondern nur was gefunden sey.

Wir haben schon etwa einen Satz ehemals behauptet, vielleicht Beifall damit gefunden und Ehre eingeerntet, und meinten es damals aufrichtig. Damals war unsere Behauptung zwar nicht *allgemeine* Wahrheit, die sich auf das Wesen der Vernunft, aber doch Wahrheit *für uns*, die sich auf unsere damalige individuelle Denk- und Empfindungsart gründete. Wir irrten, aber wir täuschten nicht, weder uns noch andere. Seitdem haben wir entweder selbst weiter geforscht, wir haben unsere individuelle Denkart dem Ideale der allgemeinen und nothwendigen Denkart mehr genähert, oder auch andere haben uns unseren Irrthum gezeigt. Derselbe materielle Satz, der ehemals formale Wahrheit für uns war, ist uns jetzt, aus dem nemlichen Grunde, aus dem er dieses war, formaler Irrthum; und sind wir uns selbst treu, so werden wir ihn sogleich aufgeben. Aber dann müssten wir erkennen, dass wir geirrt haben; vielleicht dass ein anderer weiter gesehen habe, als wir. Ist unser Interesse für Wahrheit nicht rein und nicht stark genug, so werden wir gegen die auf uns eindringende Ueberzeugung uns vertheidigen, so lange wir können; und nun ist es uns nicht mehr um die Form zu thun, sondern um die Materie des Satzes; wir vertheidigen denselben, weil er der unsrige ist, und weil ein eitler Ruhm uns mehr gilt, denn Wahrheit.

Eine Meinung schmeichelt unserm Stolze, unseren Anmaassungen, unserer Unterdrückungssucht. Man erschüttert sie mit den stärksten Gründen, gegen die wir nichts aufbringen können. Werden wir uns überzeugen lassen? Aber wir müssten dann entweder unsere gerechten Ansprüche aufgeben, oder uns für wohlbedächtige und überlegte Ungerechte anerkennen. Es ist zu erwarten, dass wir gegen die Ueberzeugung uns verwahren werden, so lange wir können, und dass wir in allen Schlupfwinkeln unseres Herzens nach Ausflüchten suchen werden, um ihr auszuweichen.

Ein zweites Hinderniss des reinen Interesse für Wahrheit ist die Trägheit des Geistes, die Scheu vor der Mühe des Nachdenkens. Der Mensch ist von Natur ein vorstellendes Wesen, aber er ist durch sie auch nichts weiter. Die Natur bestimmt die Reihe seiner Vorstellungen, wie sie die Verkettung seiner körperlichen Theile bestimmt. Sein Geist ist eine Maschine, wie sein Körper; nur eine Maschine anderer Art, eine vorstellende Maschine, bestimmt durch Einwirkung von aussen und durch seine nothwendigen Naturgesetze von innen. Man kann viel wissen, viel studiren, viel lesen, viel hören, und ist doch nichts weiter. Man lässt durch Schriftsteller oder Redner sich bearbeiten, und sieht mit behaglicher Ruhe zu, wie eine Vorstellung in uns mit der andern abwechselt. Sowie die Weichlinge des Orients in ihren Bädern durch besondere Künstler ihre Gelenke durchkneten lassen, so lassen diese durch Künstler anderer Art ihren Geist durchkneten, und ihr Genuss ist um weniges edler, als der Genuss jener.

Diesem blinden Hange thätig widerstreben, eingreifen in den Mechanismus der Ideenfolge, und ihr gebieten, ihr mit Freiheit eine Richtung geben auf ein bestimmtes Ziel, und von dieser Richtung nicht abweichen, bis das Ziel erreicht ist: das ist der rohen Natur zuwider, und kostet Anstrengung und Verläugnung.

Jedes unthätige Hingeben ist dem Interesse für Wahrheit geradezu entgegen. Es wird dabei gar nicht auf Wahrheit oder Nichtwahrheit, sondern lediglich auf die Ergötzung geachtet, die jener Wechsel der Vorstellungen uns gewährt. Wir kommen dadurch auch nicht zur Wahrheit; denn Wahrheit ist Einheit, und diese muss thätig und mit Freiheit hervorgebracht werden, durch Anstrengung und eigene Kraftanwendung. Gesetzt, man käme durch ein glückliches Ohngefähr auf diesem Wege wirklich zu Vorstellungen, die an sich wahr wären, so wären sie es doch nicht *für uns*, denn wir hätten von der Wahrheit derselben uns nicht durch eigenes Nachdenken überzeugt.

Beide Unarten vereinigen sich in denjenigen, welche alle Untersuchung fliehen, aus Furcht, dadurch in ihrer Ruhe und in ihrem Glauben gestört zu werden. Was kann eines vernünftigen Wesens unwürdiger seyn, als eine solche Ausrede? Entweder ist ihre Ruhe, ihr Glaube gegründet; und was fürchten sie dann die Untersuchung? Die Güte ihrer Sache muss ja nothwendig durch die hellste Beleuchtung gewinnen. — Aber sie fürchten vielleicht bloss unsere Trugschlüsse, unsere Ueberredungskünste? Wenn sie unsere Folgerungen nicht gehört haben, noch hören wollen: woher mögen sie doch wissen, dass es Trugschlüsse sind? Und setzen sie in ihren Verstand nicht das Vertrauen, dass er allen falschen Schein, der sich gegen ihre Ueberzeugung auflehnt, zerstreuen werde, da sie ihm doch das ungleich grössere zutrauen, dass er die einzig mögliche reine Wahrheit ohne sonderliches Nachdenken aufgefunden habe? — Oder ihre Ruhe, ihr Glaube ist grundlos; und also ist es ihnen überhaupt nicht darum zu thun, ob er gegründet sey oder nicht, wenn sie nur nicht in ihrer süssen Behaglichkeit gestört werden. Es liegt ihnen gar nicht an der Wahrheit, sondern bloss an der Vergünstigung, dasjenige für wahr zu halten, was sie bisher dafür gehalten haben; sey es um der Gewohnheit willen, sey es, weil der Inhalt desselben ihrer Trägheit und Verdorbenheit schmeichelt. Sie erhalten etwa dadurch die Hoffnung, ohne alles ihr Zuthun, tugendhaft und glückselig, oder wohl gar ohne Tugend glückselig zu werden, recht viel zu geniessen, ohne etwas zu thun; andere für sich arbeiten zu lassen, wo sie Lust haben, träge und verdorben zu seyn.

Alles Interesse von der angezeigten Art ist unächt, und in Ausrottung desselben besteht der erste Schritt zu Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. Der zweite ist: man überlasse sich jedem Genusse, den das reine Interesse für Wahrheit gewährt. Die *Wahrheit an sich selbst*, wiefern sie bloss in der Harmonie alles unseres Denkens besteht, gewährt Genuss, und einen reinen, edlen, hohen Genuss.

Das ist eine gemeine Seele, der es gleichgültig ist, ob sie, so geringfügig der Gegenstand auch seyn möge, irre, oder im Besitz der Wahrheit sey. Es ist hierbei nemlich gar nicht um den Inhalt und um die Folgen eines Satzes zu thun, sondern lediglich um Einheit und Uebereinstimmung in dem gesammten System des menschlichen Geistes. Aber der Mensch *soll* einig mit sich selbst seyn; er soll ein eigenes, für sich bestehendes Ganzes bilden. Nur unter dieser Bedingung ist er Mensch. Mithin ist das Bewusstseyn der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst in unserem Denken, oder doch des redlichen Strebens nach einer solchen Uebereinstimmung, unmittelbares Bewusstseyn unserer behaupteten Menschenwürde, und gewährt einen moralischen Genuss.

Man bezeugt es sich durch jenes Streben, und durch die vermittelst desselben hervorgebrachte Harmonie, dass man ein selbstständiges, von allem, was nicht unser Selbst ist, unabhängiges Wesen bilde. Man wird des erhabenen Gefühls theilhaftig: ich bin, was ich bin, weil ich es habe seyn wollen. Ich hätte mich können forttreiben lassen durch die Räder der Nothwendigkeit; ich hätte meine Ueberzeugung können bestimmen lassen durch die Eindrücke, die ich von der Natur überhaupt erhielt, durch den Hang meiner Leidenschaften und Neigungen, durch die Meinungen, die mir meine Zeitgenossen beibringen wollten: aber ich habe nicht gewollt. Ich habe mich losgerissen, ich habe durch eigene Thätigkeit nach einer durch mich selbst bestimmten Richtung hin untersucht; ich stehe jetzt auf diesem bestimmten Puncte, und ich bin durch mich selbst, durch eigenen Entschluss und eigene Kraft darauf gekommen. — Man wird des erhabenen Gefühls theilhaftig: ich werde immer seyn, was ich jetzt bin, weil ich es immer wollen werde. Der *Inhalt* meiner Ueberzeugungen zwar wird durch fortgesetztes Nachforschen sich ändern, aber um ihn ist es mir auch nicht zu thun. Die *Form* derselben wird sich nie ändern. Ich werde nie der Sinnlichkeit, noch irgend einem Dinge, das ausser mir ist, Einfluss auf die Bildung meiner Denkart verstatten; ich werde, so weit mein Gesichtskreis sich erstreckt, immer einig mit mir selbst seyn, weil ich es immer wollen werde.

Diese strenge und scharfe Unterscheidung unseres reinen Selbst von allem, was nicht wir selbst sind, ist der wahre Charakter der Menschheit; die Stärke und der Umfang dieses Selbstgefühls ist bestimmt durch den Grad unserer Humanität; dieser unsere ganze Würde und unsere ganze Glückseligkeit.

Mit dieser sichern Ueberzeugung, stets einig mit sich selbst zu seyn, geht der entschiedene Freund der Wahrheit auf dem Wege der Untersuchung ruhig fort; er geht muthig allem entgegen, was ihm auf demselben aufstossen möchte. Es ist für denjenigen, der mit sich selbst noch nicht recht eins geworden ist, was er denn eigentlich suche und wolle, äusserst beängstigend, wenn er auf seinem Wege auf Sätze stösst, die allen seinen bisherigen Meinungen, und den Meinungen seiner Zeitgenossen, und der Vorwelt widersprechen; und gewiss ist diese Aengstlichkeit eine der Hauptursachen, warum die Menschheit auf dem Wege zur Wahrheit so langsame Fortschritte gemacht hat. Von ihr ist derjenige, der die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht, völlig frei. Er blickt jeder noch so befremdenden Folgerung kühn in das Gesicht. Ob sie ein befremdendes oder bekanntes Aussehen habe, ob sie seiner und aller bisherigen Meinung widerspreche oder nicht, darnach war nicht die Frage. Die Frage war: ob sie, seinem besten Wissen nach, mit den Gesetzen des Denkens übereinstimme oder nicht, und das wird er untersuchen. Wird sich finden, dass sie damit übereinstimme, so wird er sie als heilige, ehrwürdige Wahrheit aufnehmen; wird sie nicht damit übereinstimmen, so wird er sie als Irrthum verwerfen, nicht weil sie der gemeinen Meinung, sondern weil sie seinem besten Wissen nach den Gesetzen des Denkens widerspricht. Bis dahin ist er völlig gleichgültig gegen sie; über ihren Inhalt hat er die Frage nicht erhoben; derselbe ist ihm bekannt; ihre Form hat er noch zu untersuchen.

Mit dieser kalten Ruhe und festen Entschlossenheit blickt er hinein in das Gewühl der menschlichen Meinungen überhaupt und seiner eigenen Einfälle und Zweifel. Es wirbelt und stürmt *um ihn herum*, aber nicht *in ihm*. Er selbst sieht aus seiner unerreichbaren Burg ruhig dem Sturme zu. Er wird ihm zu seiner Zeit gebieten, und eine Welle nach der anderen wird sich legen. — Er will nur Harmonie mit sich selbst, und er bringt sie hervor, so weit er bis jetzt gekommen ist. Dort ist noch Verwirrung in seinen Meinungen; das ist nicht seine Schuld, denn bis dahin hat er noch nicht kommen können. Er wird auch dahin kommen, und dann wird jene Unordnung in die schönste Ordnung sich auflösen. — Was wäre denn wohl endlich das härteste, was ihm begegnen könnte? Gesetzt, er fände, entweder weil die Schranken der endlichen Vernunft überhaupt, welches unmöglich ist, oder weil die Schranken seines Individuums solches mit sich bringen, als letztes Resultat seines Strebens nach Wahrheit, dass es überhaupt gar keine Wahrheit und Gewissheit gebe. Er würde auch diesem Schicksale, dem härtesten, das ihn treffen könnte, sich unterwerfen; denn er ist zwar unglücklich, aber schuldlos; er ist seines redlichen Forschens sich bewusst, und das ist statt alles Glücks, dessen er nun noch theilhaftig werden kann.

Ebenso ruhig — wenn dieser Umstand der Erwähnung werth ist — bleibt der entschiedene Freund der Wahrheit darüber, was *andere* zunächst zu seinen Ueberzeugungen sagen werden, wenn er in der Lage seyn sollte, sie mittheilen zu müssen; und der Gelehrte ist immer in dieser Lage, da er nicht bloss für sich selbst, sondern zugleich für andere forscht. Die Frage ist ja gar nicht, ob wir mit anderen, sondern ob wir mit uns selbst übereinstimmend denken. Ist das letztere, so können wir des erstern ohne unser Zuthun, und ohne erst die Stimmen zu sammeln, bei allen denen gewiss seyn, die mit sich selbst in Uebereinstimmung stehen; denn das Wesen der Vernunft ist in allen vernünftigen Wesen Eins und ebendasselbe. Wie *andere* denken, wissen wir nicht, und wir können davon nicht ausgehen. Wie *wir* denken sollen, wenn wir vernünftig denken wollen, können wir finden; und so, wie wir denken sollen, sollen alle vernünftige Wesen denken. Alle Untersuchung muss von innen heraus, nicht von aussen herein, geschehen. *Ich* soll nicht denken, wie *andere* denken; sondern wie *ich* denken soll, so, soll ich annehmen, denken auch andere. — Mit denen übereinstimmend zu seyn, die es mit sich selbst nicht sind, wäre das wohl ein würdiges Ziel für ein vernünftiges Wesen?

Das Gefühl der für formale Wahrheit angewendeten *Kraft* gewährt einen reinen, edlen, dauernden Genuss.

Einen solchen Genuss kann uns überhaupt nur dasjenige gewähren, was unser eigen ist, und was wir durch würdigen Gebrauch unserer Freiheit uns selbst erworben haben. Was uns hingegen ohne unser Zuthun von aussen gegeben worden ist, gewährt keinen reinen Selbstgenuss. Es ist nicht unser, und es kann uns ebenso wieder genommen werden, wie es uns gegeben wurde; wir geniessen an demselben nicht uns selbst, nicht unser eigenes Verdienst und unsern eigenen Werth. So verhält es sich auch insbesondere mit Geisteskraft. Das, was man guten Kopf, angebornes Talent, glückliche Naturanlage nennt, ist gar kein Gegenstand eines vernünftigen Selbstgenusses, denn es ist dabei gar kein eigenes Verdienst. Wenn ich eine reizbarere, thätigere Organisation erhielt, wenn dieselbe gleich bei meinem Eintritte ins Leben stärker und zweckmässiger afficirt wurde, was habe *ich* dazu beigetragen? Habe ich jene Organisation entworfen, unter mehreren sie ausgewählt und mir zugeeignet? Habe ich jene Eindrücke, die mich bei meinem Eintritte ins Leben empfingen, berechnet und geleitet?

Meine Kraft ist *mein*, lediglich inwiefern ich sie durch Freiheit hervorgebracht habe; ich kann aber nichts in ihr hervorbringen, als ihre Richtung; und in dieser besteht denn auch die wahre Geisteskraft. Blinde Kraft ist keine Kraft, vielmehr Ohnmacht. Die Richtung aber gebe ich ihr durch Freiheit, deren Regel ist, stets übereinstimmend mit sich selbst zu wirken;

vorher war sie eine fremde Kraft, Kraft der willenlosen und zwecklosen Natur in mir.

Diese Geisteskraft wird durch den Gebrauch verstärkt und erhöht; und diese Erhöhung giebt Genuss, denn sie ist Verdienst. Sie gewährt das erhebende Bewusstseyn: ich war Maschine, und konnte Maschine bleiben; durch eigene Kraft, aus eigenem Antriebe habe ich mich zum selbstständigen Wesen gemacht. Dass ich jetzt mit Leichtigkeit, frei, nach meinem eigenen Zwecke fortschreite, verdanke ich mir selbst; dass ich fest, frei und kühn an jede Untersuchung mich wagen darf, verdanke ich mir selbst. Dieses Zutrauen auf mich, dieser Muth, mit welchem ich unternehme, was ich zu unternehmen habe, diese Hoffnung des Erfolgs, mit der ich an die Arbeit gehe, verdanke ich mir selbst.

Durch diese Geisteskraft wird zugleich das moralische Vermögen gestärkt, und sie ist selbst moralisch. Beide hängen innig zusammen, und wirken gegenseitig auf einander. Wahrheitsliebe bereitet vor zur moralischen Güte, und ist selbst schon an sich eine Art derselben. Dadurch, dass man alle seine Neigungen, Lieblingsmeinungen, Rücksichten, alles, was ausser uns ist, den Gesetzen des Denkens frei unterwirft, wird man gewöhnt, vor der Idee des Gesetzes überhaupt sich niederzubeugen und zu verstummen; und diese freie Unterwerfung ist selbst eine moralische Handlung. Herrschende Sinnlichkeit schwächt in gleichem Grade das Interesse für Wahrheit, wie für Sittlichkeit. Durch den Sieg, den das erstere über dieselbe erkämpft, wird zugleich für die Tugend ein Sieg erfochten. Freiheit des Geistes in *Einer* Rücksicht entfesselt in allen übrigen. Wer alles, was ausser ihm liegt, in der Erforschung der Wahrheit verachtet, der wird es auch in allem seinem Handeln überhaupt verachten lernen. Entschlossenheit im Denken führt nothwendig zur moralischen Güte und zur moralischen Stärke.

Ich setze kein Wort hinzu, um die Würde dieser Denkart fühlbar zu machen. Wer ihrer fähig ist, der fühlt sie durch die blosse Beschreibung; wer sie nicht fühlt, dem wird sie ewig unbekannt bleiben. —

V.

Aphorismen

über Erziehung aus dem Jahre 1804.*)

1.

Einen Menschen erziehen heisst: ihm Gelegenheit geben, sich zum vollkommenen Meister und Selbstherrscher seiner *gesammten* Kraft zu machen. Der *gesammten* Kraft, sage ich; denn die Kraft des Menschen ist Eine und ist ein zusammenhängendes Ganze. Sogleich in der Erziehung einen abgesonderten Gebrauch dieser Kraft als Ziel ins Auge fassen, — den Zögling für seinen Stand erziehen, wie man dies wohl genannt hat, würde nur überflüssig seyn, wenn es nicht verderblich wäre. Es verengt die Kraft und macht sie zum Sklaven des angebildeten Standes, da sie doch sein Herrscher seyn sollte. Der völlig und harmonisch ausgebildeten Kraft kann man es überlassen, von welcher Seite her sie sich der Welt und der Praxis in ihr nähern werde; oder: in allen Ständen kommt es nicht darauf an, wozu man *erzogen* sey und was man *gelernt* habe, sondern was man *sey?* Wer überhaupt nur wirklich *ist*, ein vernünftiges und in jedem Augenblicke selbstthätiges Wesen, wird immer mit Leichtigkeit sich zu dem *machen*, was er in seiner Lage seyn soll. Wer aber durch irgend eine äusserliche Einübung (Dressur) den leider ermangelnden Thierinstinct ersetzt hat, der bleibt eben in dieser Schranke befangen, die ihn wie eine zweite, ihm undurchdringliche Natur umgiebt, und die Erziehung, der Unterricht hat ihn gerade beschränkt, getödtet, statt ihn zu befreien und zum lebendigen Fortwachsen aus sich selbst fähig zu machen.

---

*) Als Rechenschaftsablegung bei Gelegenheit eines damals gefassten Planes geschrieben, einige Söhne ihm befreundeter Familien, zur Erziehung mit dem eigenen, in sein Haus aufzunehmen.

(Anmerk. des Herausgebers.)

2.

Für Entwickelung der *Geistes*kraft in diesem allgemeinsten Sinne haben wir Neueren nichts Zweckmässigeres, als die Erlernung der alten klassischen Sprachen. Ob man fürs Leben jemals dieser Sprachen bedürfen werde, davon sey nicht die Frage: ja sogar davon werde abgesehen, ob es dem aufkeimenden Geiste räthlicher sey, in der gepressten Luft der modernen Denkart, oder in dem heiteren Wehen der Schriftsteller des Alterthums zu athmen. Folgende Frage aber kann nicht geschenkt werden: wie der Zögling über den Nebel nicht von ihm geschaffener und deshalb nicht verstandener Worte, der nur den Geist, welcher ihm unbewusst in der Sprache umherwankt, keinesweges aber seinen eigenen, in ihm aufkommen lässt, — über diesen Nebel, der den grössten Theil selbst der angeblich gebildeten Menschen zeitlebens gefesselt hält, zur lebendigen Anschauung der Sache selbst gelangen solle?

Ich halte dafür, dass dies geschehen könne nur durch das Studium *der* Sprachen, deren ganze *Begriffsgestaltung* von der Modernität völlig abweicht und jeden, der es in dieser Region bis zum *eigentlichen Verstehen* bringen soll — was freilich mehr ist, als was der gewöhnliche Unterricht in den alten Sprachen bezweckt und in der Regel auch erreicht, der sich mit dem ungefähren Dolmetschen des Sinnes begnügt, — entschieden nöthiget, über alle Zeichen hinweg zu etwas Höherem, als das Sprachzeichen ist, zu dem Begriffe der Sache sich zu erheben: — ein Studium, welches ebendarum durch die Erlernung keiner neueren Sprache zu ersetzen ist, weil hierin mit nichtverstandenen Phrasen, gegen andere gleichgeltende, nur anderstönende, welche ebenfalls nicht verstanden werden, d. h. in denen niemals vom Ausdrucke und Bilde zum Begriffe vorgedrungen wird, — ein Tauschhandel getrieben werden kann und getrieben wird. Daher nun die Nebelwelt halbverstandener, nie bis auf ihren Kern untersuchter Vorstellungen, in der das gewöhnliche Bewusstseyn, auch der sogenannten Gebildeten, lebt, und die ihre Wahrheit sind, nach der zufälligen Gestaltung des sie umgebenden Sprachgeistes und nach dem ebenso zufälligen Anfluge aus ihren specielleren Umgebungen, wo also nirgends das Bewusstseyn mit dem Realen und Wahren zu thun hat, sondern mit den Schattenbildern desselben.

3.

Es liegt in der Sache, dass die *Form* des Unterrichtes und der Uebungen auf den beschriebenen Zweck berechnet seyn muss; eine Form, mit welcher ich aus alter Uebung im Unterrichte sehr bekannt zu seyn glaube. Eine Nebenrücksicht hierbei wird die seyn, den grössten Theil der Zeit und der Mühe, der in dem hergebrachten Unterrichte auf das Lateinische, eine sehr nachstehende Tochter des Griechischen, gewidmet wird, der Mutter selbst zuzuwenden, mit dem Griechischen, so viel dies möglich ist, anzufangen, dies als Hauptsache zu nehmen und bis zu Stil- und sogar Sprechübungen zu treiben, indem aus der für den geborenen Deutschen, wegen der sehr nahen Verwandtschaft des Griechischen mit seiner Muttersprache ohnedies leicht zu erlangenden Fertigkeit, eine Ansicht von der Sprache überhaupt und so auch eine Vorbereitung auf das weit ferner für uns liegende Lateinische erfolgt; welche auf umgekehrtem Wege nicht so sicher zu erreichen wäre.

4.

Es versteht sich, dass über dieser Erlernung der alten Sprachen und der Ansichten der alten Welt, der alten Geschichte, Geographie u. s. w., die Kenntniss der umgebenden Welt nicht vergessen werde. Dies ist nun aber, weil es das Umgebende betrifft, mehr durch Leben und möglichst zu vermittelnde Anschauung, als durch todtes Studium und Ueberlieferung, mehr durch unmittelbare Erfahrung und Conversation darüber, als durch besondere Lehrstunden zu befördern. Ein lebendiger, durch seine tägliche Arbeit an Verknüpfung und

Ordnung gewöhnter Knabe wird nicht ermangeln, von dem, was er erblickt, aufzusteigen zu dem, was er nicht erblickt, und darnach, so wie nach dem Zusammenhange beider zu fragen, und er wird Befriedigung erhalten, wenn diejenigen, die ihn umgeben, theils selber die Sache wissen, theils so zu antworten verstehen, dass keine todte, nur wiederholende Phrase, sondern eine lebendige Anschauung im Zöglinge entstehe.

5.

Der innere Geist und Charakter dieser intellectuellen Erziehung, ohne welchen alle äusserlichen Fertigkeiten und Kenntnisse keinen Werth haben, ist der, dass der Zögling in der That und stets selbst arbeite, Alles durch eigene Geisteskraft sich erwerbe, keinesweges aber nur mechanisch etwas anlerne. Die Methode, leicht oder spielend zu lehren und zu lernen, kann daher in einem vernunftgemässen Erziehungsplane nicht eintreten, in welchem es gar nicht darauf ankommt, *was* da erlernt sey, sondern was der Zögling geistig vermöge, und wie dies Vermögen durch den Stoff des Unterrichtes entwickelt worden sey.

Aus diesem Grunde wird das Studium der Mathematik, am geeignetsten nach Euklides oder in dieser Methode, der zweite Hauptzweig des eigentlichen Unterrichtes seyn.

6.

Dagegen im unmittelbaren Leben, durch ein von selbst sich darbietendes oder künstlich herbeigeführtes Bedürfniss angeregt, sind die neueren Sprachen zu erlernen. Diese Erlernung ist dem Knaben, der schon an den alten Sprachen Kenntniss der Sprache überhaupt sich erworben, und Ohr und Zunge an ihnen geübt hat, der ferner Lateinisch versteht, besonders bei den Töchtern des Lateinischen sehr leicht, wenn dabei nur nicht auf eine zu nichts dienende Virtuosität im blossen Sprechen ausgegangen wird.

7.

Jenen auf Anschauung gegründeten Unterricht in den Anfangsgründen der Geometrie und Arithmetik abgerechnet, ist ein eigentlich systematisches und speculatives Studium der Wissenschaften, vor den Jahren der anfangenden Reife, sogar nachtheilig. Früher werde nur reicher Stoff der Erkenntniss herbeigeführt, die Phantasie gestärkt und frei und selbstständig gemacht, der Verstand durch Uebung an den gesetzmässigen Gang *angewöhnt,* als ob dies gar nicht anders seyn könne. Erst in dieser Richtigkeit des geistigen Blickes befestigt, möge er Ausflug nehmen zur Erforschung und zum deutlichen Bewusstseyn seiner Gesetze, denen er bisher, wie einem dunkeln Instincte, folgte. Mit Einem Worte: Transscendentalismus jeder Art, selbst in seinen leisesten Andeutungen, gehört nicht unter die Gegenstände der Erziehung. —

8.

Der Körper ist so gut Ausdruck der *gesammten* menschlichen Kraft, als es der Geist ist. Abgerechnet nun, dass ganz gegen die gewöhnliche Meinung von der „Ungesundheit" des Fleisses und des ernsten Studiums, frühe Geistesbildung, wenn sie nur nicht ein Brüten der Memorie über todten, unverstandenen Phrasen, sondern ein Leben und Weben der Phantasie seyn soll, schon durch sich selbst auch für den Körper der wirksamste Lebensbalsam ist: — dies abgerechnet, bleibt es noch besonderer Zweck der Erziehung, den Zögling auch seines Körpers Meister zu machen, also dass er diesen besitze, in keinem Sinne aber von ihm besessen werde, — auch nicht durch körperliche Stimmungen und Aufregungen.

Hierher gehört zuerst Entwicklung und Fixirung der Sinne; des Auges durch (nicht mechanisches, sondern perspectivisches) Zeichnen; des Ohres durch Uebung im harmonischen, einstimmigen und vielstimmigen Gesange, und, sofern Talent vorhanden, auch im Erlernen eines musikalischen Instrumentes: — des allgemeinen Sinnes durch Gewöhnung an ununterbrochene Aufmerksamkeit und absolutes Nichtdulden des Zerstreutseyns.

(Dieser Punct ist wichtiger als er scheint, und ich getraue mir zu behaupten, dass man das Menschengeschlecht mit Einem Streiche von allen seinen übrigen Gebrechen geheilt haben würde, wenn man jeden von dem Zerstreutseyn geheilt, und ihn dahin gebracht hätte, nur allemal seine ganze unzerstreute Aufmerksamkeit auf das zu richten, was er jetzt treibt.)

Täglicher Genuss der frischen Luft, harmonische Ausbildung des Körpers durch gymnastische Uebungen, wie Tanzen, Ringen, Fechten, Reiten, insgesammt auf den Zweck gerichtet, den Körper unter die Herrschaft des Geistes zu bringen und ihn zugleich zum starken, ausdauernden Werkzeuge desselben zu machen, verstehen sich von selber im Ganzen dieses Erziehungsplanes.

9.

Eine *positive* moralische Erziehung, d. h. eine solche, die sich den Zweck setze und ihn ausdrücklich ausspreche, den Zögling zur Tugend zu bilden, giebt es nicht; vielmehr würde ein solches Verfahren den inneren moralischen Sinn ertödten und gemüthlose Heuchler und Gleissner bilden. In der eigenen schamhaften Stille des Gemüthes, ohne Geschwätz und Selbstbespiegelung, muss die Sittlichkeit von selbst aufkeimen, und allmählig höher erwachsen und sich verbreiten, so wie die äusseren Beziehungen sich theils vermehren, theils dem Kinde klarer werden. So muss es seyn, und so wird es ohne alles absichtliche Zuthun allenthalben von selbst erfolgen, *sofern nur lauter gute Beispiele den Zögling umgeben und alles Schlechte, Gemeine und Niedrige fern von seinem Auge gehalten wird.*

Ausser dieser verhütenden Sorgfalt hat der Erzieher nur noch Folgendes zu thun: wenige, in sich selbst durchaus klare und leicht zu beobachtende positive Gebote aufzustellen, über deren Befolgung, ohne irgend eine Ausnahme und unverbrüchlich, gehalten werde. So wäre denn irgend einmal mit Feierlichkeit das sittliche Gesetz anzukündigen: schlechthin nicht zu lügen, nicht wissentlich und bedächtig gegen sein Bewusstseyn zu reden oder zu handeln. Nach aller Erfahrung ergreift dieses Gesetz mit einer wunderbaren Gewalt den Knaben, erhebt ihn, giebt ihm eine innerliche Fassung, und wird ihm unaustilgbare Quelle der inneren Rechtschaffenheit, die die Mutter aller Tugenden ist und Keinen, der sie besitzt, ohne Rettung fallen lässt.

10.

Innere Religiosität des Gemüthes, das heisst: heilige Ahnung eines über alle Sinnlichkeit Erhabenen, und Hinneigung zu ihm, findet bei innerer Rechtschaffenheit des Gemüthes und zweckmässiger Geistesbildung, wie sie eben beschrieben worden, sich ganz von selbst. Sie planmässig anlehren zu wollen, würde abermals den inneren Sinn dafür ertödten und den Heuchler bilden. — Die Unterweisungen in der positiven Landesreligion wird, wenn der Zögling in die Jahre kommt, an den Mysterien derselben theilzunehmen, der Geistliche seiner Confession (welches diese sey, ist unserer Erziehung völlig gleichgültig) besorgen, und unser Erziehungsplan wird jeder positiven oder negativen Einmischung und jedes Einflusses in diese Angelegenheit sich mit strenger Gewissenhaftigkeit enthalten.

11.

Die äusseren Mittel zur Erreichung des angegebenen Zwekkes werden folgende seyn:

Es wird ein Hauslehrer, oder falls eine grössere Anzahl von Zöglingen sich finde, deren zwei gehalten. Die ausschliessenden Bedingungen, durch die man sich bei der Wahl dieser Lehrer leiten lassen wird, werden darin bestehen: zuvörderst, dass ihnen Pädagogik um ihrer selbst willen Geistes- und Herzensangelegenheit sey, und sie daher eine solche Stelle nicht als Mittel für einen fremden Zweck, sondern selbst als nächsten Zweck suchen; — sodann, dass, wenn sie auch nicht alles, sogar nur weniges von dem, was sie lehren sollen, wissen, sie doch die Geistesfreiheit und Uebung haben, immer mit Leichtigkeit es zu lernen, so wie sie dessen bedürfen, und ebenso die zweckmässigste Methode, es zu lehren, besitzen oder diese sich anzueignen vermögen. Diese Männer werden, abwechselnd mit mir, unter täglich gegenseitiger Rücksprache und Rechenschaftsablegung, lehren und die Zöglinge unter *ununterbrochener* Aufsicht behalten.

12.

Fremde Kinder durchaus und ganz wie unser eigenes anzusehen und zu behandeln, dazu müsste uns, selbst wenn es keine höheren Antriebe gäbe, sogar die Klugheit und das Wohlwollen gegen unser eigenes Kind nöthigen, indem das entgegengesetzte Benehmen gerade für es selbst die nachtheiligsten Folgen haben würde.

G.

Bericht

über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben.

(Geschrieben im Jahre 1806.)

Erstes Capitel.

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.

Falls etwa der Erkenntniss der Wahrheit durch den Menschen dieses Hinderniss im Wege stände, dass im natürlichen und kunstlosen Zustande diese Erkenntniss sich selber, nach eigenen innern und verborgen bleibenden Gesetzen gestaltete und bildete; diese ihre eigene Gestalt der zu erkennenden Wahrheit, ohne unser Vermerken, mittheilte, und so in der Erkenntniss sich selber in den Weg, und zwischen sich und die reine Wahrheit in die Mitte träte: so würde es auf diese Weise nie zur Wahrheit, und falls diese Selbstmodification der Erkenntniss wandelbar, veränderlich, und in ihrer verschiedenen Gestaltung vom blinden Ohngefähr abhängig seyn sollte, auch nie zu bleibender Einheit und Gewissheit in der Erkenntniss kommen. Diesem Mangel und den nothwendigen Folgen desselben könnte auf keine andere Weise abgeholfen werden, ausser dadurch, dass jene inneren Selbstmodificationen der Erkenntniss aus ihren Gesetzen vollständig erschöpft, und die

Producte derselben von der erkannten Wahrheit abgezogen würden; worauf, nach diesem Abzuge, die reine Wahrheit übrigbleiben würde.

So verhält es sich nun in der That; und dem zufolge würden, bis auf Kant, alle Denker und Bearbeiter der Wissenschaft ohne Ausnahme durch den verborgenen Strom jener inneren Verwandlungen der Erkenntniss herumgezogen, und mit sich selber und andern in Widerstreit versetzt. Kant war der erste, der diese Quelle aller Irrthümer und Widersprüche glücklich entdeckte, und den Vorsatz fasste, auf die einzig wissenschaftliche Weise, durch systematische Erschöpfung jener Modificationen, und, wie er es nannte, durch Ausmessung des ganzen Gebiets der Vernunft, sie zu verstopfen. Die Ausführung blieb jedoch hinter dem Vorsatz zurück, indem die Vernunft oder das Wissen nicht in seiner absoluten Einheit, sondern schon selbst in verschiedene Zweige gespalten, als theoretische, als praktische, als urtheilende Vernunft, der Untersuchung unterworfen; auch die Gesetze dieser einzelnen Zweige mehr empirisch gesammelt, und durch Induction als Vernunftgesetze erhärtet wurden, als dass eine wahre Deduction aus der Urquelle sie erschöpft, und als das, was sie sind, sie dargelegt hätte. Bei diesem Stande der Sachen ergriff die Wissenschaftslehre die durch jene Kantische Entdeckung an die Menschheit gestellte Aufgabe; zeigend, was der Wissenschaftsweg in seiner Einheit sey, sehr sicher wissend und darauf rechnend, dass aus dieser Einheit heraus die besonderen Zweige desselben sich von selbst ergeben, und aus ihr würden charakterisirt werden können.

Wir sind nicht gemeint zu läugnen, dass nicht von einigen jene Wissenschaftslehre einigermaassen gefasst, und ihr Zweck nothdürftig historisch ersehen worden sey, indem von mehreren gestanden worden, dass durch jenes Werk die absolute Nichtigkeit aller Producte des Grundgesetzes des Wissens, der Reflexion, dargethan sey. Nur machte man aus dieser Entdeckung über das Resultat jener Philosophie den Schluss, dass eben um dieses Resultates willen die Wissenschaftslehre nothwendig falsch sey, indem eine Realität denn doch sey, diese Realität aber, weil nemlich diejenigen, die also dachten, für ihre Person dieselbe nicht anders zu erfassen vermochten, nur innerhalb des Gebiets des Reflexionsgesetzes erfasst werden könne. Durch dieselbe Voraussetzung machten sie nun die Wissenschaftslehre, dieselbe mit dem in ihrer Gewalt einig befindlichen Organe fassend, wirklich falsch; indem sie, gar nicht zweifelnd, dass ein objectives Seyn gesetzt werden müsste, und dass von diesem allgemeinen Schicksal der Sterblichkeit auch die Wissenschaftslehre nicht frei seyn werde, meinten, der Fehler dieser Philosophie bestehe darin, dass sie ein subjectives-objectives Seyn, ein wirkliches und concret bestehendes Ich, als das Ding an sich, voraussetze; welchem Fehler sie für ihre Person nun dadurch abzuhelfen vermeinten, dass sie statt dessen ein objectives-objectives Seyn, welches sie mit dem Namen des Absoluten beehrten, voraussetzten. Zwar hat man in Absicht der der Wissenschaftslehre angemutheten Voraussetzung von Seiten derselben nicht ermangelt, wiederholt und in den verschiedensten Wendungen zu protestiren; jene aber bleiben dabei, wie sie denn auch nicht füglich anders können, dass sie besser wissen müssten, was der Verfasser der Wissenschaftslehre eigentlich wolle, als dieser selbst. In Absicht ihrer eigenen Verbesserung ist sonnenklar, und es wird, falls jemals einige Besonnenheit an die Tagesordnung kommen sollte, jedes Kind begreifen, dass dieses ihr Absolute nicht nur objectiv ist, welches das erste Product der stehenden Reflexionsform, sondern zugleich auch, als Absolutes, bestimmt ist durch seinen Gegensatz eines Nicht-Absoluten, welche ganze Fünffachheit, noch überdies mit der im Nicht-Absoluten liegenden ganzen Unendlichkeit, in jener Operation mit dem Absoluten und ihrer Einbildungskraft durch einander verwachsen liegt, und so ihr Absolutes überhaupt gar kein möglicher Gedanke, sondern nur eine finstere Ausgeburt ihrer schwärmenden Phantasie ist, um die Empirie, im Glauben an welche sie fest eingewurzelt sind, zu erklären.

Gegen Erinnerungen, wie die eben gemachte, meinen sie auf folgende Weise sich in Sicherheit bringen zu können. Es hat nemlich die Wissenschaftslehre, freilich nur fürs Erste, und als ein Hausmittel für diejenigen, denen der Zustand der Besonnenheit noch nicht der natürliche geworden ist, sondern in welchen er mit dem der Unbesonnenheit wechselt, vorgeschlagen, dass sie bei dergleichen Producten der stehenden Reflexionsform sich doch nur besinnen möchten, dass sie das Gedachte ja denken. Jene, wohl wissend, dass, wenn sie auf diesen Vorschlag eingehen, ihnen die geliebte Täuschung verschwinde, und das, was sie gern als das Ansich sähen, als ein blosser Gedanke sich gar klar manifestire, versichern, dass man an dieser Stelle sie nie zur Reflexion bringen solle; und berichten, dass gerade durch die consequente Durchführung jener Maxime die Wissenschaftslehre zu einem leeren Reflectirsystem werde, und dadurch eben, wie es sich denn auch wirklich also verhält, die ganze Reflexionsform in absolutes Nichts zerfalle, indem das eben die jenem Systeme verborgengebliebene Kunst sey, an der rechten Stelle die Augen zuzumachen und die Hand auf, um die Realität zu ergreifen. Es entgeht ihnen hierbei gänzlich, dass, völlig unabhängig von ihrem Reflectiren oder Nichtreflectiren auf ihren Denkact, derselbe an sich bleibt, wie er ist, und wie er durch die Form der Beschränkung, in der sie ihn vollziehen, nothwendig ausfällt; und dass es ein schlechtes Mittel ist gegen die Blindheit, vor der Blindheit selber wiederum die Augen zu verschliessen. So bleibt in dem angegebenen Falle ihr Absolutes, von dem sie doch durchaus nicht anders denken können, als dass es sey, immer ein Objectives, aus dem Schauen Hingeworfenes, und demselben in ihm selber Entgegengesetztes, durch sich und in seinem Wesen; ob sie nun den Gegensatz dazu, das Schauen, ausdrücklich hinsetzen oder nicht: und sie haben, wenn sie nicht mehr denn dieses Objectiviren vollzogen haben, nur das Seyn überhaupt, keinesweges aber, wie sie vorgeben, das Absolute gedacht; oder wollen sie doch auch dieses Letztere gedacht haben, so haben sie, innerhalb des Seyns überhaupt, noch durch einen zweiten Gegensatz mit einem nicht absoluten Seyn, eine weitere Bestimmung vollzogen, und ihr Absolutes ist ein besonderes Seyn, innerhalb des allgemeinen, und ihr Denken ist auf eine bestimmte Weise analytisch-synthetisch, weil nur durch ein solches Denken der Begriff, den sie zu haben versichern, zu Stande kommt, sie mögen es nun erkennen oder nicht.

Dieses Alles ist ihnen nun seit dreizehn Jahren oft wiederholt und in den mannigfaltigsten Wendungen gesagt worden, und sie haben es auch recht wohl vernommen. Aber sie wollen es nicht weiter hören, und hoffen, weil wir einige Jahre geschwiegen, und sie nach aller ihrer Lust ihr Wesen haben treiben lassen, desselben auf immer erledigt, und in den ungestörten Besitz der Weisheit, die ihnen gefällt, eingesetzt zu seyn.

Jedoch fehlt gar viel daran, dass dieses ihr Nichtwollen so ganz ein freies sey. Es gründet sich dasselbe vielmehr mit Nothwendigkeit auf die Beschaffenheit ihrer geistigen Natur. Sie vermögen nicht zu thun, was wir ihnen anmuthen, noch zu seyn, wie wir sie haben wollen. Wollen sie bei diesem Stande der Dinge nicht alles Seyn aufgeben und in die völlige Vernichtung fallen, so müssen sie sich auf das ihnen einzig mögliche Seyn stützen, und dasselbe aus aller Kraft aufrecht zu erhalten suchen.

Jenes, oben an einem Beispiele dargestellte analytisch-synthetische Denken ist eine Function der Phantasie, und mischt mit den aus ihr erzeugten Schemen die Realität zusammen; wir aber muthen ihnen das reine und einfache Denken oder die Anschauung an, durch welches allein die Realität, in ihrer Einheit und Reinheit, an sie gelangen könnte. Sie sind des Letzteren durchaus unfähig, und sind darum allerdings genöthigt, falls sie nicht lieber das Denken überhaupt aufgeben wollen, sich der Herrschaft ihrer dunklen und verworrenen Phantasie zu überlassen. Wie sie auch mit ihrem Geiste sich hin- und herbewegen mögen, so werden sie nur auf andere Formen der Phantasie getrieben, aus dieser überhaupt nie herauskommend. Die Form der Phantasie ist allemal zerreissend das Eine: sie gehen nie anders, als mit schon zerrissenem Geiste an die Sache, und es kann darum das Eine nie an sie gelangen, weil sie selbst niemals das Eine sind.

Darum verliert auch an ihnen alle Belehrung ihren Effect, weil dieselbe, um an sie zu kommen, erst durch ihr Organ hindurchgehen muss; in diesem Durchgange aber ihre eigene Form verliert, und die Form ihres Organs annimmt. Wenn man z. B. mit ihnen vom Ich, als der Grundform alles Wissens redet, so vermögen sie dieses Ich gar nicht anders an sich zu bringen, denn als ein objectives, durch ein anderes ihm entgegengesetztes objectives, bestimmtes Seyn, weil diese letztere Form eben die Grundform der Einbildungskraft ist; es ist darum nothwendig, dass sie die Wissenschaftslehre also verstehen, wie das deutsche Publicum sie verstanden hat; und es ist eben dadurch klar, dass gar keine Wissenschaftslehre an sie zu kommen vermag, sondern statt derselben nur ein höchst verkehrtes System, welches sie durch die entgegengesetzte Verkehrtheit berichtigen wollen.

Das einfache Denken ist das innere Sehen; das Phantasiren dagegen ist ein blindes Tappen, dessen Grund dem Tapper ewig verborgen bleibt. Die Wissenschaftslehre war ein Gemälde, auf Licht und Augen berechnet, und wurde in der Voraussetzung, dass dergleichen vorhanden wären, dem Publicum vorgelegt. Man tappte einige Jahre herum auf dem Gemälde, und es 'fanden sich einige, welche Höflichkeitshalber versicherten, dass sie die angeblich abgezeichneten Gestalten unter dem Finger fühlten. Andere, die mehr Muth hatten, bekannten, dass sie nichts fühlten; dadurch verminderte sich denn auch die Schüchternheit und die falsche Scham der Ersteren, und sie nahmen ihr Wort zurück. Es fand sich indessen Einer, der der allgemeinen Noth sich annahm, und aus allerlei altem Abgange einen Teig zusammenknetete, den er ihnen darbot. Seit der Zeit befleissigt jeder, der Finger hat, sich des Befühlens, und es ist ein öffentliches Dankfest darüber angesagt, dass das Absolute betastbar geworden.

Wo der eigentliche Punct des Streites, den die Wissenschaftslehre gegen sie führt, wahrhaftig liege, weiss unter allen vorgeblich philosophirenden deutschen Schriftstellern Keiner; ich sage mit Bedacht Keiner, und gedenke hierüber dermalen keine Ausnahme zu gestatten. Dass auch dieses System dafür halte, die Betastung sey der einzige innere Sinn, und dass es auch ein blosses, nur etwas wunderbares und von dem übrigen verschiedenes Betasten sey, darüber regt nirgends sich einiger Zweifel. Ferner halten sie dafür, der Streit sey über objective Wahrheiten, und unser System läugne bloss einige Sätze, die sie behaupten, und wolle dieses durch andere Sätze verdrängen; da doch dieses System eine Bestreitung ihres gesammten geistigen Seyns und Lebens in der Wurzel ist, und ihnen vor allen Dingen Klarheit anmuthet, worauf es sich mit der Wahrheit ohne Weiteres auch geben werde. Nicht darauf kommt es an, was ihr denket, würde die Wissenschaftslehre ihnen sagen; denn euer gesammtes Denken ist schon nothwendig Irrthum, und es ist sehr gleichgültig, ob ihr auf die eine Weise irret, oder auf die andere; sondern darauf, was ihr innerlich und geistig seyd. Seyd das Rechte, so werdet ihr auch das Rechte denken; lebet geistig das Eine, so werdet ihr dasselbe auch anschauen.

Nun aber ist das Erstere nicht ganz leicht, und wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass dermalen mehr Geneigtheit und Fähigkeit dazu sich unter den Deutschen vorfinden werde, als ihrer seit dreizehn Jahren, oder wenn wir Kant, von welchem, nur mit etwas grösserem Aufwande des eigenen Scharfsinnes, dasselbe sich hätte lernen lassen, dazu nehmen, als seit fünfundzwanzig Jahren sich dargelegt hat. Dennoch wollen wir die neuerdings vom Publicum bei Seite gesetzte Sache wieder in Anregung bringen; unbekümmert übrigens darum, ob auch diese Anregung in derselben leeren Luft, in welcher seit geraumer Zeit alle Anregungen zum Besseren fruchtlos verhallet sind, gleichfalls ohne Erfolg verhallen werde.

Um vor allen Dingen den Stand der Einstimmigkeit, sowie des Streites der Wissenschaftslehre mit dem Publicum festzustellen, und dadurch unseren eigentlichen dermaligen Zweck zu bestimmen:

Das Publicum will — wir fügen uns vorläufig seiner Sprache, bis wir tiefer unten dieselbe zerstören werden — das Publicum will Realität, dasselbe wollen auch wir; und wir sind sonach hierüber mit ihm einig.

Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, dass die, in ihrer absoluten Einheit erfasst werden könnende, und von ihr also erfasste Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sey; bildend aus sich selber heraus, durch ihre gleichfalls vollständig, und aus Einem Principe zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst, ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten; und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen.

Das Publicum, welches sein geistiges Leben über diese Form nicht hinweg zu versetzen, noch dieselbe von sich abzulösen, und sie frei anzuschauen vermag, hat, eben ohne es selbst zu wissen, seine Realität nur in dieser Form; da es nun aber doch Realität haben muss, so ist es geneigt, jenen von der Wissenschaftslehre geführten Beweis für fehlerhaft zu halten, weil ihm dadurch seine Realität, die es nicht umhin kann, für die einzig mögliche zu halten, vernichtet wird.

Wenn wir nun bei diesem Stande der Sachen einen Augenblick annehmen wollen, dass diesem Publicum geholfen sey, und dass es uns zu verstehen vermöge; so könnte das Erstere nur dadurch geschehen, dass man mit ihm gemeinschaftlich und vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablöste und ausschiede und neu zeigte, dass zwar seine Realität, keinesweges aber alle Realität vernichtet sey, sondern dass im Hintergrunde der Form, und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme. Dieses Letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre, in ihren ersten und tiefsten Grundzügen zu lösen gedenken.

So jemand will, so mag er eine solche Arbeit auch für die Erfüllung des vor langem gegebenen Versprechens einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre nehmen; welcher Erfüllung ich mich übrigens, weil mir immer deutlicher geworden, dass die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sey, schon längst entbunden hatte, und jetzt sie weiter hinausschiebe. Wie es mir aus den öffentlichen Aeusserungen dieser Erwartung wahrscheinlich geworden, hoffte man besonders, dass durch die neue Darstellung das Studium dieser Wissenschaft bequemer werden sollte; welcher Hoffnung zu entsprechen ich weder ehemals noch jetzt grosse Fähigkeit oder Geneigtheit in mir verspüre.

Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, dass niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, dass die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sey, und dass lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, sowie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpuncte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.

Zur vorläufigen Erwägung.

Wenn es nun etwa jemand zu der Einsicht gebracht hätte, dass das Seyn — ich muss, um die Rede anknüpfen zu können, von diesem Begriffe, den ich demnächst zu zerstören gedenke, ausgehen — dass das Seyn schlechthin nur Eins, durchaus nicht Zwei, und ein in sich selber Geschlossenes und Vollendetes, eine Identität, keinesweges aber eine Mancherleiheit seyn könnte: so würde von einem solchen billigerweise zu fordern seyn, dass er nach dieser Einsicht nun auch wirklich verführe, nicht aber zur Stunde wiederum gegen sie handelte, dass er demnach, falls er etwa noch überdies ein solches Seyn nicht problematisch an seinen Ort gestellt seyn lassen, sondern positiv und bejahend dasselbe annehmen wollte, dasselbe, treu seinem Grundsatze, eben nur ins positive Seyn selber oder ins Leben setzen, und annehmen müsse, dass es eben nur unmittelbar lebend, und im unmittelbaren Erleben und durchaus auf keine andere Weise sich bewahrheiten könne. Wollte er nun etwa dieses Leben wiederum absolut nennen, wie ihm, wenn er nur dadurch keinen Gegensatz, der ja gegen die angenommene Einheit des Seyns streiten würde, aufstellen, sondern nur soviel sagen wollte, dass dies das Eine in sich vollendete Seyn sey, ausser welchem gar nichts Anderes seyn könne: so würde er annehmen müssen, dass das Absolute nur in dem einzig möglichen innern Leben von sich, aus sich, durch sich sey, und durchaus auf keine andere Weise seyn könne, dass nur im unmittelbaren Leben das Absolute sey, und ausser dem unmittelbaren Leben gar kein anderes Seyn es gebe, und alles Seyn nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könne. Könnte nun ein solcher auch wohl freilich sich nicht abläugnen, dass er in dieser Operation das Leben doch nur dächte, und objectiv vor sich hinstellte, so müsste sich derselbe nur recht verstehen, um sogleich einzusehen, dass er dennoch nicht diesen *Gedanken* seines Lebens und das *Product* seines Denkens meine, indem er ja das Leben aus sich und von sich selbst, nicht aber aus seinen Gedanken heraus gedacht zu haben vermeint, sonach an diesem Gedanken sein Denken ausdrücklich zerstört, und durch den Inhalt dieses einzig möglichen wahren Gedankens das Denken, als etwas für sich bedeuten wollend, völlig vernichtet würde. Geradezu aber würde gegen die vorausgesetzte Einsicht gehandelt werden, wenn jemand das Seyn, und da das Seyn durchaus das Absolute ist, das Absolute, in ein nicht Einfaches, sondern Mannigfaltiges, und in ein sichtbares Erzeugniss und Product eines Andern ausser ihm setzen wollte. Dergleichen ist nun eben der Begriff des Seyns, von welchem wir die Rede anhoben. Er ist nicht von sich, sondern aus dem Denken, und dieses Seyn ist in sich selbst todt, wie dies auch nicht anders seyn kann, da sein Schöpfer, das Denken, in sich selbst todt ist, und an dem einzigen wahren Gedanken, dem des Lebens, sich also bewährt. Auch bewährt dieses Seyn sich wirklich also todt im Gebrauche, indem es für sich selbst nicht aus der Stelle rückt, und durch mündliche Wiederholbarkeit doch ein Etwas aus ihm herauskommt, sondern erst durch einen zweiten Ansatz des Denkens ihm Leben und Bewegung als ein zufälliges Prädicat ertheilt wird. Alle diese, dem Seyn hinterher noch beigelegten Prädicate sind nun nothwendig willkürliche Erdichtungen, indem, falls das Denken auf eine glaubhafte Weise Bericht vom Leben abstatten sollte, das letztere selber darin eintreten und unmittelbar von sich zeugen müsste; jenes Denken eines Seyns aber gleich ursprünglich das Leben von sich ausgeschieden, und ausser aller unmittelbaren Berührung mit ihm sich gesetzt hat, und darum nicht berichten, sondern nur erdichten kann; an welchem letzteren freilich die Möglichkeit noch besonders zu erklären ist.

Würde nun etwa dennoch in einem gewissen Sinne, der noch näher zu bestimmen seyn würde, angenommen, dass Wir, oder was dasselbe bedeutet, dass Bewusstseyn sey: so wäre dieses, innerhalb der vorausgesetzten Grundeinsicht, nur also zu begreifen, dass das Eine absolute Leben eben das unsrige, und das unsrige das absolute Leben sey, indem es nicht zwei Leben, sondern nur Ein Leben zu geben vermöge, und dass das Absolute auch in uns eben nur unmittelbar lebend, und im Leben, und auf keine andere Weise dazuseyn vermöge, indem es überhaupt auf keine andere Weise dazuseyn vermag; und wiederum, dass nur in uns das Absolute lebt, nachdem es überhaupt in uns lebt, es aber nicht zweimal zu leben vermag. Inwiefern aber nun ferner angenommen wird, dass wir nicht bloss das Eine Leben, sondern zugleich auch Wir oder Bewusstseyn sind, so würde insofern das Eine Leben in die Form des Ich eintreten. Sollte sich, wie wir aus guten Gründen vorläufig vermuthen, diese Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserem Bewusstseyn lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sey; und vermöchten wir nun dieses von unserem gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das *Reale* nennt, übrigbliebe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche *Lebenslehre* ist, entstehen.

Was insbesondere das erste aufgestellte todte Seyn betrifft, so würde erhellen, dass dieses durchaus nicht das Absolute, sondern dass es nur das letzte Product des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens sey; das letzte, sage ich, also dasjenige, in welchem in dieser Form das Leben abgeschlossen, erloschen und ausgestorben, somit in ihm schlechthin gar keine Realität übriggeblieben ist. Es würde einleuchten, dass eine wahrhaft lebendige Philosophie vom Leben fortgehen müsse zum Seyn, und dass der Weg vom Seyn zum Leben völlig verkehrt sey und ein in allen seinen Theilen irriges System erzeugen müsse, und dass diejenigen, welche das Absolute als ein Seyn absetzen, dasselbe rein aus sich ausgetilgt haben. Auch in der Wissenschaft kann man das Absolute nicht *ausser* sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst giebt, sondern man muss in eigener Person das Absolute seyn und leben.

Ich füge nur noch folgende zwei Bemerkungen hinzu. Zuvörderst, dass durch diesen Satz alle Philosophie ohne Ausnahme, ausser der Kantischen und der der Wissenschaftslehre, für völlig verkehrt und ungereimt erklärt werde; und wir sprechen dieses bestimmt aus, indem wir niemals irgend eine Ausnahme, welchen Namen sie auch haben möge, zu gestatten gedenken. Sodann, so klar und so handgreiflich einleuchtend die gemachte Bemerkung auch jedem ist, der sie eben versteht, so möchte es doch Leser geben, die gar nicht leicht in dieselbe sich fänden. Der Grund ist der: weil es einiger Anstrengung bedarf, um sich zur Vollziehung der angemutheten Consequenz zu bringen, und dieselbe in seine freie und besonnene Gewalt zu bekommen, zuwider dem natürlichen Hange im Menschen, zum objectivirenden Denken, als dem leichtesten, und jedem ohne alle Mühe und Besonnenheit sich anwerfenden zurückzukehren. Dennoch kann die Vollziehung dieser Einsicht nicht erlassen werden, indem ausserdem es beim blinden Tappen bleibt und kein Sehen erfolgt, und der ganze Unterricht, aus Mangel eines tauglichen Organs der Aufnahme, seines Zweckes verfehlt.

Endlich, dass beim Leben angehoben werden müsse, und von diesem erst zum Seyn fortgegangen werden könne, hat nur vorläufig verständlich gemacht werden sollen, um den dermalen vorhandenen Grund alles Irrthums bei Zeiten aus dem Wege zu bringen. Keinesweges aber haben wir uns dadurch die Möglichkeit abschneiden wollen, falls es nothwendig werden sollte, sogar über das Leben hinauszugehen, und auch dieses als nichts Einfaches und Erstes, sondern als Product einer klar nachzuweisenden Synthesis, nur ja nicht aus dem Seyn, darzustellen. Einer der nächsten Aufsätze dieser Zeitschrift wird sich mit dieser Aufgabe beschäftigen.

Zweites Capitel.

Auskunft über die bisherigen Schicksale der Wissenschaftslehre.

I.

Schilderung des bisherigen Zustandes unserer Literatur überhaupt.

Es ist hier keinesweges unsere Absicht, bloss wieder zu sagen, wie sich das Publicum gegen die Wissenschaftslehre seit der Erscheinung derselben verhalten, sondern dasselbe aus seinen Gründen zu erklären, worauf dann derjenige, der das erstere nicht weiss, aus diesen Gründen selbst es *a priori* ableiten, oder auch in den seit jener Zeit erschienenen Schriften und Urtheilen es aufsuchen mag. Nur gründet ohne Zweifel dieses alles sich auf den bisherigen und noch dermalen fortdauernden Zustand der Literatur überhaupt; und es wird daher die begehrte Auskunft auf die von uns gewählte Weise ohne Zweifel gegeben, wenn der erwähnte Zustand gründlich geschildert wird.

Welcher Schmerz übrigens und innige Wehmuth uns ergreife, indem wir aus dem klaren Aether der tiefsten Betrachtung, in welchem wir am liebsten uns aufhalten, herunterzusteigen haben in den Abgrund der intellectuellen und moralischen Verkehrtheit in der Wirklichkeit, thut nicht noth zu beschreiben. Wahrhaftig nicht unsere Neigung führt uns, sondern eine tiefe Unlust begleitet uns zu diesem Geschäfte, welche zu überwinden wir dennoch uns entschlossen haben, indem, so sicher wir auch überzeugt seyn mögen, dass nichts besser werden wird, es dennoch unsere Schuldigkeit ist, zu handeln, als ob es besser werden könnte, ganz sicherlich aber es nicht besser werden kann, bevor nicht das Uebel in seiner ganzen Grösse bekannt worden, und ein beträchtlicher Theil des Publicums darüber in ein heilsames Erschrecken versetzt worden. Und wenn es auch wahr seyn sollte, dass der jetzt ausgebildet lebenden Generation durchaus nicht zu helfen sey, sondern diese, als unverbesserlich, aufgegeben werden müsse: so bliebe es gleichwohl nothwendig, diejenige, welche dermalen entsteht und sich bildet, abzuschrecken, dass sie nicht in die Fusstapfen jener ersten trete, indem, wenn es wirklich besser werden soll, die Besserung doch irgend einmal in der Zeit anheben muss, nichts aber verhindert, dass wir wünschen, dass, inwiefern es möglich ist, diese Zeit eben jetzt sey.

Nur zwei allgemeine Bemerkungen habe ich vorauszuschikken. Die erste ist die folgende: Ob das, was ich als den Charakter unseres gelehrten Publicums angeben werde, durchaus und ohne alle Ausnahme, oder ob es nur von der entschiedenen Majorität gelte, kann vorläufig an seinen Ort gestellt bleiben; und ich will es denjenigen unter meinen wissenschaftlichen Lesern, welche mit Wahrheit sich bewusst sind, dass ihnen niemals, weder in Schriften, noch auf dem Katheder, oder in mündlichen Unterhaltungen dergleichen Aeusserungen, wie wir anführen werden, entfallen sind, von Herzen gönnen; indem es mir wenig Vergnügen macht, mir die Zahl der Schuldigen recht gross zu denken. Gemeint sind nur diejenigen, welche selber, jedoch vor einer Selbstprüfung, in der sie sich nicht schmeicheln, sich getroffen fühlen.

Sodann: die gewöhnliche, auch ehemals schon uns gegebene Antwort auf dergleichen Vorwürfe ist die: man habe übertrieben, oder auch ganz und gar die Unwahrheit gesagt, und sie seyen nicht also, wie wir sie dargestellt hätten. Der hierbei ihnen selbst zwar grösstentheils verborgen bleibende Grund ihrer Täuschung ist der, dass, da sie selber in allen ihren Aeusserungen immer nur sagen, was gesagt worden, und vor dem Worte vom Worte niemals zum Worte von der Sache zu kommen vermögen, sie ebenfalls von uns glauben, wir wollten berichten, wie sie sprechen; und da mag es denn oft wahr seyn, dass sie also, wie wir sie darstellen, sich selber nicht aussprechen. Unser Vorsatz aber war und ist, zu sagen, was sie innerlich und in der That wirklich sind und leben, welches letztere unter andern auch recht gut an demjenigen dargelegt werden kann, was sie seyen, dem jenes, ob sie es nun selber wissen oder nicht, dennoch zur Quelle und Prämisse wirklich und nothwendig dient. Und wenn es sich auch zuweilen zutrüge, dass sie, zur ausdrücklichen und wörtlichen Erklärung über dieselben Verhältnisse kommend, das gerade Gegentheil von dem, was sie nach unserer Behauptung wirklich sind, sagten: so ist doch dieses letztere nicht der Ausdruck ihres wahren Seyns, sondern nur ein auswendig Gelerntes, und eine am Markte erhandelte Maske, mit welcher sie ihre natürliche Haut übel genug verdecken; jenes aber, als Princip eines wirklichen Dafürhaltens im Leben, ist ihr wahres innerliches Leben.

Und nun zur Sache! Dass das Organ für die Speculation, durch welche allein doch alles übrige Wissen begründet, geordnet und klar wird, und ohne welche alle Beschäftigung mit den Wissenschaften nur ein blindes, vom Ohngefähr mehr oder weniger begünstigtes Herumtappen bleibt, den gegenwärtigen Bearbeitern der Wissenschaften gänzlich abgehe, haben wir schon oben gesagt, und, falls jemand fähig seyn sollte, uns zu verstehen, durch unsere eigene Speculation es gezeigt. Nun würde ein Mangel, den unser Zeitalter mit der gesammten Vorwelt gemein hat, nicht jenem allein zum besonderen Vorwurfe gemacht werden können, wenn nicht der grosse Unterschied obwaltete, dass diese Vorwelt von wahrer Speculation niemals etwas vernommen, jenem aber nunmehr seit fünfundzwanzig Jahren, in einer ununterbrochenen Folge mannigfaltiger Schriften zweier in ihrem äusseren Vortrag sehr verschiedener Autoren, die Regeln der wirklichen Speculation, und die Ausübung derselben an mancherlei Materien, vorgelegt worden sind.

Aber was soll man sodann sagen, wenn in überschwänglicher Klarheit erhellet, dass unter diesen vorgeblichen Bearbeitern der Wissenschaft sogar der Begriff von der Wissenschaft selber, ihren blossen formalen und äusseren Eigenschaften nach, nicht nur fast gänzlich verschwunden, sondern dass sie auch innerlich vor diesem Begriffe erzittern, und jede Anregung desselben leidenschaftlich anfeinden, und dass der einzige Trost ihres Lebens die Hoffnung ist, dass es wohl niemals wirklich zur Wissenschaft kommen werde, und der einzige Zweck ihrer Bestrebungen, zu verhindern, dass es dazu komme? Müsste man nicht sodann urtheilen, dass an die Stelle des unter uns ausgestorbenen gelehrten Publicums die heftigsten Feinde aller Wissenschaft getreten, welche die Maske der Gelehrsamkeit nur vorhalten, um unter deren Schutze die Wissenschaft nur sicherer und sieghafter zu bestreiten?

Die Wissenschaft, so gewiss sie Wissenschaft ist, hat eine absolute und unveränderliche Evidenz in sich selber, vernichtend schlechthin alle Möglichkeit des Gegentheils und allen Zweifel; und, da diese Evidenz nur auf eine einzige unwandelbare und unveränderliche Weise möglich seyn kann, die Wissenschaft hat ihre feste und unveränderliche äussere Form. Dies gehört zum Wesen der Wissenschaft, als solcher; nur unter dieser Bedingung ist sie Wissenschaft; und so ist auch allenthalben, wo es ein wissenschaftliches Publicum gegeben hat, in demselben allgemein geglaubt und angenommen worden. Wie aber mögen über diesen Punct unsere vorgeblichen Gelehrten glauben und annehmen? Ich weiss nicht, wie viele es unter ihnen geben dürfte, denen nicht von Zeit zu Zeit Aeusserungen, wie die folgenden, entgangen seyen: es halte jemand sich für allein weise und allein Philosoph; es wolle jemand die Wissenschaft aus Einem Stücke haben; man müsse — als ob es nemlich mehr als Einen Standpunct für jede Wahrheit geben könne — bei Widerlegung der Gegner sich auf ihren Standpunct versetzen; man müsse es in der Untersuchung der Wahrheit nicht so strenge nehmen, sondern leben und leben lassen; und wie noch ins Unendliche fort die Wendungen lauten, in denen der Wissenschaft angemuthet wird, auf ihren absoluten Grundcharakter Verzicht zu thun: und dieses alles als gar nicht zu bezweifelnde Axiome, mit einer kindlichen Unbefangenheit, und so durchaus ohne alle Ahnung der eigenen Abgeschmacktheit, dass sie nicht nur sicher auf die Beistimmung aller übrigen hoffen, sondern sogar fest überzeugt sind, der wissenschaftliche Mann selber, den sie etwa des Anspruchs auf Alleinweisheit bezüchtiget, hätte sich dessen erst nur nicht besonnen; er werde auf ihre Erinnerung schon in sich gehen und sich schämen. Wenn nun etwa auch dieselben Schriftsteller, ein andermal von dem Wesen der Wissenschaft redend, sich ohngefähr ebenso darüber ausdrückten, wie wir es oben thaten: soll man dies für ihren Ernst halten? Wie könnte man? Dieses letztere sagen sie nur; das Gegentheil aber glauben sie wirklich, indem sie ja darnach in wirklicher Beurtheilung vorliegender Erscheinungen verfahren; wie denn auch einige zu dergleichen Geständnissen mit rührender Naivität hinzusetzen: das sey zwar wahr *in abstracto*, keinesweges aber *in concreto;* wodurch sie demnach klar bekennen, dass sie jenen Begriff der Wissenschaft nur für einen leeren Begriff des scherzhaften und spielenden Denkens halten, mit dem es hoffentlich niemals werde Ernst werden.

Das innere Wesen der Wissenschaft ist auf sich selbst gegründet, und macht sich schlechthin durch sich selbst und aus sich selbst, *so*, wie es sich macht, absolut vernichtend alle Willkür; und es ist die allererste Forderung an einen wissenschaftlichen Menschen, vor deren Erfüllung niemals auch nur ein Funke von Wissen in seine Seele kommen wird, dass alle Neigung in ihm vor dem heiligen Gesetze der Wahrheit verstumme, und er für immer entschlossen sey, alles, was ihm als wahr einleuchten werde, mit ruhiger Ergebung sich gefallen zu lassen. Sollen wir glauben, entweder, dass sie diese Bedingung vollzogen hätten, oder auch nur, dass sie es als einen möglichen Fall dächten, es werde jemand diese Forderung an sie machen? — solche, welche ernsthaft vor dem gesammten Publicum uns benachrichtigen, dass unsere Wahrheit ihnen nicht gefalle, und auseinandersetzen, wie ihnen bei derselben eigentlich zu Muthe geworden, und beschreiben, wie diejenige Wahrheit aussehen müsse, die ihnen gefallen solle, und uns ersuchen, sie also zu machen und gelten zu lassen, und, wenn wir nicht wollen, sich ereifern und klagen, dass wir ihnen das Herz aus dem Leibe reissen wollten; welches letztere wir denn auch wirklich gerne thäten, wenn wir es vermöchten, bei eigenem Unvermögen aber es der göttlichen Gnade überlassen. Oder sollten wir das von denjenigen glauben, welche, noch unabhängig von dem Inhalte des Vorgetragenen, sich beklagen, dass man nicht freundlich genug sie belehre, dass man ihnen einen unsanften Ruck gegeben habe, der beinahe die ruhige Stimmung ihres Gemüthes gestört hätte; dass wir uns bessern, und ihnen künftig die Lehre und Arznei in die von ihnen geliebten Süssigkeiten einkleiden möchten, widrigenfalls sie zu unserer wohlverdienten Bestrafung nichts mehr von uns lernen würden? Soll man viele Ausnahmen von dieser Denkart glauben, wenn man sieht, dass eine neue Lehre fast mit keinen anderen Waffen bekämpft wird, als mit dieser Abneigung und der Erregung derselben in den Gemüthern der Leser, auf deren Sympathie und gleichmässigen Unverstand man sicher rechnet; ingleichen des Affects der Verwunderung über die ungeheure Abweichung der Lehre von der gemeinen Meinung, als ob jemand zuzugestehen dächte, dass etwas wahr sey, weil es gemein ist?

Die allererste, dem wissenschaftlichen Menschen anzumuthende Erkenntniss ist die, dass die Wissenschaft nicht ein leeres Spiel oder Zeitvertreib, nicht nur ein zum erhöhten Lebensgenusse dienender Luxus, sondern dass sie ein dem Menschengeschlecht schlechthin Anzumuthendes, und die einzig mögliche Quelle aller seiner weitern Fortentwickelung sey: dass die Wahrheit ein Gut, und das höchste, alle anderen Güter in sich enthaltende Gut, der Irrthum dagegen die Quelle aller Uebel, und dass er Sünde und die Quelle aller anderen Sünden und Laster sey; und dass derjenige, der die Wahrheit aufhält und den Irrthum verbreitet, die allerschaudervollste Sünde am Menschengeschlechte begehe. Kann man diese Erkenntniss denjenigen zutrauen, welche ihr ganzes Leben hindurch durch alle ihre Worte und Werke die absoluteste Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum zeigen; welche alle die Tage ihres Lebens fortfahren zu lehren, ohne jemals etwas zu wissen; welche, ohne alle Ueberzeugung, dass Wahrheit sey, was sie behaupten, dennoch fort behaupten auf das gute Glück hin, dass sie es gleichwohl auch getroffen haben könnten, und so, innerlich zu einer concreten Heuchelei und Lüge geworden, lügend fortleben und von der Lüge essen, trinken und sich kleiden? Ohne alle Ueberzeugung, sage ich: denn es ist ein himmlisch klarer Satz, ganz allein durch sich der Menschheit den Besitz der Wahrheit sichernd, und welcher, obwohl er die Verderbtheit jener aufdeckt, und darum ein verhasster Gräuel ist in ihren Augen, dennoch ihnen zu Liebe nicht kann aufgegeben werden; der Satz: dass die Evidenz eine specifisch verschiedene innere und überzeugende Kraft bei sich führe, welche niemals auf die Seite des Irrthums treten kann, dass jederman unter allen Umständen seines Lebens wissen kann, ob das, was er denke, mit dieser Kraft ihn ergreife oder nicht, dass daher jedweder, von welchem hinterher sich findet, dass er geirrt habe, dennoch, obwohl er gar füglich seinen Irrthum nicht eingesehen haben kann als Irrthum, ihn doch auch sicher nicht als Wahrheit eingesehen hat, und dass er auch hätte entdecken können, dass er ihn nicht als solche einsehe, wenn er sich nur hätte besinnen wollen; dass er daher auf keine Weise der Ueberführung zu entgehen vermag, dass er leichtfertig und ohne wahrhaften Respect für die Wahrheit dahergefahren sey.

Welches konnte die Quelle dieser strafbaren Gleichgültigkeit seyn? Allein Trägheit, Leichtsinn, Egoismus, tiefe moralische Auflösung. Das Leben reisst unaufhörlich uns heraus aus uns selber, und treibt uns dahin oder dorthin, so wie es will, nach seinem Gutdünken sein Spiel mit uns führend. Diesem Hange zuwider dennoch sich zusammenzunehmen, und betrachtend sich zu halten, bis man vollendet, kostet Anstrengung, Selbstverläugnung, Mühe, und diese thut wehe dem verzärtelten Fleische. Es will schon etwas sagen, nur zuweilen sich zu besinnen: dass man es aber in der Wissenschaft, zumal in der höchsten, in der Speculation, zu etwas Bedeutendem bringe, dazu bedarf es einer bis zur absoluten Freiheit geübten Kunst der Besinnung, und der erworbenen Unmöglichkeit, jemals von dem Strome der blinden Einbildungskraft gefasst zu werden; welches alles wiederum einen ganzen klaren, nüchternen und besonnenen Lebenslauf erfordert. Wie hätte einen solchen die Kraftlosigkeit unserer Tage ertragen können?

Oder, selbst wenn sie gekonnt hätten, würden sie es auch nur gewollt haben, und würden sie jene Besonnenheit, wenn ohne alle ihre Mühe sie ihnen zu Theil würde, sich zur Ehre anrechnen oder zur Schmach? Ich sage, zu der letztern; denn es ist schon lange her, dass der Wetteifer mit jener Nation, von der wir jetzt für unsern guten Willen, ihr zu gleichen, und für unser Unvermögen dazu grausam bestraft werden, uns den Anschein deutschen Ernstes, Gründlichkeit und Fleisses verächtlich gemacht, und uns bewogen hat, alle Beschäftigung mit den Wissenschaften in ein Spiel zu verwandeln, und uns dem Strome unserer Einfälle, als dem einzigen, was den Anschein jener so sehr beneideten Leichtigkeit uns geben könne, zu überlassen. Um sicher zu seyn, dass wir nicht wie Pedanten aussähen, haben wir uns bestrebt, literarische Gecken zu werden, ohne dass es uns doch sonderlich gelungen. Ich möchte einmal, besonders unter unseren jüngeren Gelehrten, die Umfrage halten, um zu erfahren, wie viele darunter lieber dafür gelten möchten, dass sie die Wahrheit durch Fleiss und Nachdenken gefunden, als dafür, dass sie ihnen durch ihre glückliche Natur ohne alle ihre Mühe und Anstrengung von selber gekommen; und die nicht lediglich durch den Titel eines Genies sich geehrt, durch die Benennung aber eines fleissigen und besonnenen Denkers sich als beschränkte und geistlose Köpfe, und als solche, für welche die Natur doch auch gar nichts gethan, sich geschmähet finden würden. Und so brachte denn dasselbe Hinfliessen und Hinträumen in aus sich selbst erwachsenden Einfällen, welches der Bequemlichkeit zusagte, zugleich auch Ehre; und so liessen wir es uns denn besser gefallen, als den mühsamen und nicht ehrenden Ernst.

Wenn denn nun jene, wie seit länger denn Einem Menschenalter in unermesslicher Klarheit sich gezeigt hat, von der Wissenschaft so durchaus nichts wussten, dass ihnen nicht einmal der Begriff derselben, oder die allerersten Bedingungen, um zu ihr zu gelangen, bekannt waren; warum konnten sie dennoch es durchaus nicht unterlassen, sich für Gelehrte auszugeben und zu schreiben, zu lehren, zu urtheilen, als ob sie die gründlichsten wären? Da die einzig möglichen Triebfedern, die Liebe zur Wahrheit und zur Wissenschaft, von welchen beiden sie nie einen Funken erblickt, sie nicht treiben konnten, so konnten die ihrigen nur die äusseren Triebfedern seyn: die bekannten des Geltenwollens, der Ruhmsucht und der anderen Emolumente, welche damit verknüpft zu seyn pflegen. Von diesen werden sie denn auch also getrieben und begeistert, dass sie die wirkliche Wissenschaft, von welcher sie den Verlust ihres eigenen Ansehens sich richtig prophezeien, mehr fürchten und hassen, als irgend etwas anderes, und dass ihnen kein Mittel zu schlecht ist, durch dessen Anwendung sie hoffen, den Anbruch des Lichts, wenigstens noch so lange als sie leben, aufzuhalten; im schamlosen Kampfe für eine tausendfach verwirkte Existenz, der sie selber, wenn sie noch einen Funken Ehrgefühl hätten, fluchen würden.

Von diesem ihrem dumpfen Eigendünkel werden sie also geblendet und besessen, dass er sie zu den lächerlichsten und unglaublichsten Ungereimtheiten verleitet. Indess sie immerfort voraussetzen, dass keiner ganz recht habe, und dass es nirgends eine sichere und ausgemachte Wahrheit gebe, vergessen sie dennoch diesen, für alle anderen ausser ihnen ohne Ausnahme gelten sollenden Grundsatz gänzlich, sobald es ihre eigenen Personen sind, welche reden, indem sie immerfort aus dem Principe disputiren, sie hätten ja die, ohne Zweifel zugleich mit ihrem Munde ihnen angeborne wahre Wahrheit, und darum müsse der Gegner, der ihnen widerspricht, nothwendig unrecht haben; gar nicht sich besinnend, dass ja der andere ebenso schliessen könne, und das Privilegium des blinden Eigendünkels für sich allein und ausschliesslich begehrend. Ja, es ist sogar erlebt worden, und wird noch immerfort erlebt, dass jemand einer Lehre durch die Versicherung, er könne sie eben nicht verstehen, oder sie falle ihm so schwer, dass ihm Hören und Sehen dabei vergehe, das Zeichen der Verwerfung aufgedrückt zu haben geglaubt; mit kindischer Naivität bei der ganzen Welt dieselbe hohe Meinung von ihm, die er selbst hegt, als ihr absolutes Axiom und Prämisse aller ihrer Urtheile voraussetzend, und im Rausche seines Eigendünkels gar nicht ahnend, wie ihm geantwortet werden müsse.

Zunächst zwar ist diese Schilderung des literarischen Zustandes unserer Tage entworfen, um daraus die bisherigen Schicksale der Wissenschaftslehre zu erklären; die Zeit aber, in welcher ich dieselbe abfasse, erwirbt mir vielleicht Verzeihung, wenn ich zugleich bemerke, dass der politische Zustand unserer Tage, in welchem, wenn nicht durch ein Wunder und auf einem natürlich nicht abzusehenden Wege uns Rettung kommt, alle seit Jahrtausenden von der Menschheit errungene Cultur und deren Producte zu Grunde gehen zu müssen scheinen, bis nach neuen Jahrtausenden dermalen uns unbekannte Wilde und Barbaren denselben Weg wieder von vorn beginnen, — dass, sage ich, dieser politische Zustand lediglich und allein aus dem Zustande unserer Literatur entsprungen ist. Er ist herbeigeführt durch das allgemeine Unvermögen, irgend einen Gegenstand fest anzufassen und zu halten, und ihn nach seinem wahren Wesen zu durchdringen; und das Hülfsmittel dagegen ganz und ernst, und nicht noch zugleich sein Gegentheil zu wollen, und mit eiserner Consequenz, verläugnend alle Nebenzwecke, es durchzuführen. Bei wem aber sollten diejenigen, welche über unser Schicksal entschieden haben, Beispiele dieser Festigkeit holen, und wem dieselbe ablernen, wenn diejenigen, in deren Schulen sie zuerst gebildet sind und bei denen sie noch täglich, sey es auch nur für den Scherz, Unterhaltung suchen, ihnen keinen anderen Anblick geben, als den der absoluten Zerflossenheit? Wo eine Literatur ist, da sind es immerfort die Literatoren, welche ihr Zeitalter bilden. Gehen nun diese über in Fäulniss, so muss neben ihnen alles Uebrige nothwendig um so mehr verwesen.

Um jedoch zu unserem eigentlichen Zwecke zurückzukehren: wie hätte man denjenigen, mit denen noch über die ersten Buchstaben alles Unterrichts, ob es wohl auch überhaupt

Wissenschaft geben möge, zu streiten war, glaublich machen können, dass es wohl eine Wissenschaft der Wissenschaft selber geben möge; oder diejenigen, die überhaupt gar keiner Besinnung fähig sind, und dessen sich rühmen, zur allerhöchsten und vollendeten Besinnung heraufleiten können? Es war nichts Anderes zu erwarten, als dasjenige, was erfolgt ist, dass sie die Worte und Formeln dieser angetragenen Wissenschaft, zu dem, was sie allein wollen und begehren, zu einigen Scherzen für die Belustigung ihrer Leser verarbeitet, und wenn man dennoch ernsthaft geblieben, voll Eifer und Zornes auf uns geschmähet haben.

Nur noch zwei Bemerkungen zum Schlusse. Sollten die Getroffenen auch über diese Schilderung sich erklären, so werden sie ohne Zweifel wiederum sagen, wie sie immer sagen, man habe die Unwahrheit vorgegeben und übertrieben. Nicht für sie, sondern für eine bessere Nachwelt, wenn dergleichen möglich wäre, merke ich an, dass alles auf dem oben angegebenen Axiome beruhe, dass jeder, von welchem sich hinterher findet, dass er unrecht habe, gar wohl hätte wissen können, dass er nicht überzeugt sey; dass er sonach auf keine Weise läugnen könne, er habe leichtsinnig und unmoralisch gehandelt. Dass sie aber fast in allen ihren eigenen Behauptungen unrecht haben, würde wenigstens eine bessere Nachwelt, wenn sie nicht zu gut dafür gesorgt hätten, dass keine solche entstehen könnte, klar begreifen.

Sodann werden sie, wie sie gleichfalls immer zu sagen pflegen, wiederum sagen: wir hätten nur unserer Leidenschaft Luft machen wollen, und werden auch für diesen Erguss nicht ermangeln einen glaublichen Grund zu finden, nemlich, weil sie uns ihren Beifall und ihr Lob nicht ertheilt hätten. Nun haben wir ihnen schon zu verschiedenenmalen nicht verhehlt, dass wir, so lange sie nemlich also sind, wie sie sind, sowohl sie selber, als auch ihren Beifall von Herzen verachten; aber sie sind fest überzeugt, dass es ganz und gar unmöglich sey, dass irgend ein Mensch nicht diejenige achtungsvolle Meinung von ihnen habe, die sie selbst über sich hegen, dass daher einer [illegible] lautenden Versicherung niemals Glauben zuzustellen, sondern dass dieselbe allemal ein leeres Vorgeben und eine Maske sey, um dadurch etwas Anderes zu bedecken. Sie würden uns daher auch jetzt wieder nicht glauben, wenn wir auch jene Versicherung wiederholen, und ihnen bemerklich machen wollten, dass man, um durch seinen Beifall zu ehren, erst selber ehrwürdig seyn müsse, und dass wir ihren Beifall mit Danke sodann annehmen würden, nachdem sie sich erst den unsrigen erworben, dass wir aber bis dahin es für eine grosse Schmach und für einen Beweis der eigenen Niederträchtigkeit halten würden, wenn wir ihnen gefielen.

II.

Ein Beispiel insbesondere von dem philosophischen Beurtheilungsvermögen des Zeitalters.

Es möchte gerathen seyn, diese fast allgemeine Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters, noch insbesondere in Sachen der Philosophie, an einem neuerlichen, noch fortdauernden frappanten Beispiele darzulegen. Des Zeitalters, habe ich gesagt, im Allgemeinen; denn ich will nicht, dass der Mann, dessen Namen unten genannt werde, glaube, dass ich ihn für die Person meiner Gegensetzung würdige, oder dass er mir selber als Repräsentant jener allgemeinen Seichtigkeit gut genug sey, wodurch ich in der That übertrieben, und gegen die übrigen ungerecht seyn würde. Nur dass ein im Ganzen dennoch unterrichteteres Publicum durch ihn sich irre machen lassen konnte, ist es, was ihm die Ehre erwirbt, hier namentlich aufgeführt zu werden.

Es war nemlich durch die Kantischen und durch unsere Schriften doch endlich dahingekommen, dass, obwohl die im Dogmatismus Aufgewachsenen nicht bekehrt wurden, dennoch unter den später Gebildeten mehrere zu der Ueberzeugung geführt worden waren, und auf derselben fest zu beruhen schienen, dass die Realität keinesweges in die Dinge, sondern dass sie in das Denken und seine Gesetze gesetzt werden müsse, obwohl keiner so recht eigentlich wusste, wie das letztere zu bewerkstelligen seyn möge; als es einem der verworrensten Köpfe, welche die Verwirrung unserer Tage hervorgebracht, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, gelingen konnte, durch das Gespenst eines Subjectivismus der Wissenschaftslehre, welches lediglich in seinem grossen Unverstande sich erzeugt hatte, selbst diese durch seine Autorität zu einem Irrthume zurückzubringen, welchen durch sich selbst zu fassen sie doch zu verständig waren, und dieselben von Kant und der Wissenschaftslehre zu Spinoza und Plato zurückzuscheuchen, bloss weil durch die noch tiefere Unwissenheit, wovon eigentlich die Rede sey, der Mann mit noch grösserem Muthe ausgerüstet wurde. Sie wussten sich nicht weiter zu rathen, und forderten wiederholt und in strafedrohenden Edicten den Verfasser der Wissenschaftslehre auf, zu widerlegen, wenn er könne, wozu es weder Kants, noch der Wissenschaftslehre bedurfte, sondern wovon schon seit Leibnitz nicht mehr die Rede seyn konnte. Dass der Mann dadurch seine absolute Unkunde von dem, was die Speculation sey und wolle, und seine natürliche Unfähigkeit zum Speculiren, sowie die durch ihn Geirrten die Unsicherheit ihrer Kunde gezeigt, leuchtet von selber ein und bedarf nach den obigen Erinnerungen keines weiteren Beweises. Aber inwiefern etwa die übrige dialektische Kunst, das schriftstellerische Talent, der sophistische Witz und die Gewandtheit des Mannes den Getäuschten zu einiger Entschuldigung gereiche, und was überhaupt dieser Mann an Geist und Kunst vermöge und aufzuwenden habe, möchte eine belehrende Erörterung abgeben.

Wir wollen in dieser Erörterung, um mit der allerhöchsten Billigkeit zu verfahren, uns weder an die früheren Schriften des Mannes, noch auch an dessen sogenanntes Identitätssystem halten; obwohl dieses letztere so bedeutend geschienen, dass wir von einem der stehenden literarischen Tribunale namentlich aufgefordert wurden, dieses zu widerlegen oder anzuerkennen. War denn nun in diesem Systeme, so wie es im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik dargelegt ist, über welche Darlegung wir nur im Vorbeigehen einige Worte sagen wollen, der Irrthum so künstlich und so täuschend verarbeitet, dass man ohne fremde Hülfe sich nicht füglich rathen konnte?

Diese Darstellung hebt §. 1. an mit der Erklärung: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird.“ — Dass nun durch diesen Ausgangspunct der Mann gleich von vornherein die Vernunft von sich selbst ausscheide, und Verzicht darauf thue, selber vernünftig zu seyn, und sich ein einzigesmal zu besinnen, wie er es denn mache, um zu allen den Behauptungen, die nachfolgen sollen, zu kommen; — dieses zu bemerken konnte dem Publicum, weil dadurch das bekanntermaassen abgehende Organ der Speculation vorausgesetzt würde, nicht wohl angemuthet werden. Dass aber die Eine und absolute Vernunft, ausser der nichts seyn solle, nicht die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven seyn könne, ohne zugleich auch in derselben ungetheilten Wesenheit die Differenz desselben zu seyn; dass hier sonach ausser der Einen indifferenzirenden Vernunft noch eine zweite differenzirende im Sinne behalten würde, welche sodann auch wohl in aller Stille gute Dienste leisten dürfte; und dass dieser Fehler nicht etwa nur ein kleiner und unbedeutender Verstoss, sondern von den wichtigsten Folgen seyn möchte, hätte man gleichwohl, ohne alles Organ für Speculation, durch ein nur nicht ganz flüchtiges Tappen greifen können. Dass sie nicht bemerkten, dass durch diese Erklärung die Vernunft nun vollkommen bestimmt und in sich abgeschlossen, d. i. todt sey, und ihr philosophischer Heros nun zwar seinen ersten Satz nach Belieben werde wiederholen können, niemals aber auf eine rechtliche und consequente Weise ein Mittel finden, um aus ihm heraus zu einem zweiten zu kommen, wollen wir ihnen ebenso grossmüthig erlassen. Dass sie aber, als er nun wirklich nach seiner Weise anfängt, den Todten wieder zu erwecken, und in den folgenden §§. die Prädicate des Nichts und der Allheit, der Einheit und Gleichheit mit sich selber u. s. w., an diese seine Vernunft hält, und sie glücklicherweise in dieselbe hineindemonstrirt, sich nicht ein wenig gewundert, wie denn fürs erste nur er selber *zu diesen Prädicaten* gelange, noch ihn darüber befragt; indem ja, wenn durch die erste Erklärung das Wesen der Vernunft wirklich erschöpft wäre, diese Prädicate selber erst, durch eine Analyse jener Erklärung, aus der Vernunft, als in ihr nothwendig begründet, abgeleitet werden mussten, keineswegs aber, Gott weiss woher geschöpft, durch blinde Willkür davon gehalten werden dürften; dass die Leser nicht hier das Leben und Regen jener §. 1. im Sinne behaltenen differenzirenden Vernunft in der Person ihres Autors selber fühlten; ja dass ihnen nicht einmal die materiale Willkür desselben in der beliebigen Folge der Prädicate, die er der Vernunft anzudemonstriren beliebt, auffiel, ist ein wenig schwerer zu verzeihen.

Was aber soll man erst sodann sagen, wenn man diese Andemonstrirungen selber ansieht, und die Widersprüche, Erschleichungen und Ungereimtheiten entdeckt, durch welche eine ungebildete und verworrene Phantasie den Verfasser blind hinüberreisst, und wenn man sieht, dass im consequenten Verfahren aus seinem ersten Satze allenthalben das gerade Gegentheil seiner Behauptung erfolgt, und dennoch erlebt, dass diese Missgeburt von System anders, als mit allgemeinem und unauslöschlichem Gelächter empfangen wird?

So lautet z. B. §. 2.: „*Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles.* Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es (§. 1.) gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, dass ausser ihr nichts seyn könne. Denn man setze, es sey etwas ausser ihr, so ist es entweder für sie selbst ausser ihr“ — So? *für sie selbst?* Davon, dass *für* die Vernunft etwas seyn könne, haben wir ja in §. 1. kein Wörtlein vernommen, sondern es schiebt sich hier in aller Stille, und ohne dass wir wissen, woher sie komme, diese Voraussetzung zum Behufe des Beweises ein, und der Verfasser selber hat die Vernunft nicht gedacht, wie er §. 1. gefordert hatte, sondern verleitet unmittelbar, indem er es dem Leser einschärft, ihn zum Gegentheile dieses Gedankens. Aber der Leser wird es wohl nicht merken, und so kann ihm der Beweis wohl gelingen. Er gelingt ihm, wie folgt: „es ist entweder für sie selbst ausser ihr; sie ist also das Subjective, welches wider die Voraussetzung ist; oder es ist nicht für sie selbst ausser ihr, so verhält sie sich zu jenem Ausserihr, wie Objectives zu Objectivem, sie ist also objectiv, allein dieses ist abermals wider die Voraussetzung.“ Im Vorbeigehen: die zweite Hälfte des Beweises ist ohne allen Sinn und Verstand, wie der Leser selber finden mag, wenn er will, indem wir dabei uns nicht aufhalten wollen.

Der richtige und ohne Erschleichung vollzogene §. 2. zu einem solchen §. 1. über dem Prädicate des Nichts, ist der folgende: *In der Vernunft und für die Vernunft ist schlechthin nichts.* Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es §. 1. gefordert haben, so wird man unmittelbar inne, dass weder in noch für die Vernunft etwas seyn könne. Denn setze, es solle etwas in oder für die Vernunft seyn, so könnte dieses nur dadurch geschehen, dass und insoweit die Vernunft selber es wäre; und zwar könnte dieses Etwas nur das subjective seyn, oder das objective, oder beides, indem wir ausser diesem in unserem §. 1. nichts vorfinden. Aber dass die Vernunft das subjective sey, oder das objective, oder beides, widerspricht schlechthin der Voraussetzung, dass sie nur sey die Indifferenz beider.

Freilich wird in diesem Beweise vorausgesetzt, dass ja der Beweisführer während desselben sich nicht besinne, dass in demselben allerdings die Vernunft für ihn sey, und gesetzt sey; dass daher die eigene factische Möglichkeit des Beweises dasselbe voraussetze, wovon die Unmöglichkeit in ihm erwiesen wird; und zwar wird dieses mit Recht vorausgesetzt, indem das Gegentheil in einem Systeme, das lediglich durch Nichtbesinnung möglich ist, gegen die allererste Verabredung streiten würde.

So lautet der Anfang von §. 3.: „*Die Vernunft ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich*, denn wäre nicht jenes, so müsste es von dem Seyn der Vernunft noch einen anderen Grund geben“ — (Hier schiebt sich demnach, zum Behuf des zweiten Beweises die zweite Voraussetzung ein, dass jedes Seyn einen Grund haben müsse? Woher wissen wir denn das?

Woher überhaupt plötzlich die Kategorie des Grundes, noch dazu zum Behuf des Beweises der (formellen) Einheit der Vernunft? Grund ist eine weit speciellere Kategorie, erst eintretend in der Sphäre endlicher Bedingungen und Folgen.) — der Beweis geht fort — „noch einen anderen Grund geben, als sich selbst: denn sie selbst enthält nur den Grund, dass sie selbst ist, nicht aber, dass eine andere Vernunft sey.“ So? woher wissen wir denn wiederum dieses? Liegt das auch in §. 1. oder in §. 2.? Doch erlassen wir ihm die Frage nach dem Woher! lassen wir seine Anwendung des Satzes vom Grunde, und die unbewiesene Behauptung, dass die Vernunft nur der Grund ihrer selbst sey, stehen; was würde denn nun mit alle dem der Satz beweisen? Warum könnte denn nicht doch die Vernunft innerlich und in sich selbst, eben als Vernunft, qualitativ Eins bleiben, wenn es auch einen Grund ihres formalen Daseyns ausser ihr selber gäbe? Nur das Seyn wäre sodann nicht Eins, und die Vernunft wäre nicht alles Seyn, und Eins mit dem Seyn. Die Einheit des Seyns daher, keineswegs aber die der Vernunft, wäre bewiesen, wenn dieser doppelt und dreifach falsche Beweis etwas beweisen könnte; aber unser Verfasser setzt hinzu: *die Vernunft ist also Eine*, seinen eigenen Beweis nicht einmal verstehend.

Der richtige §. 3. über dem Prädicate der Einheit und Sichgleichheit zu einem solchen §. 1. und 2. wäre der folgende: *die Vernunft ist schlechthin weder Eines, noch sich selbst gleich.* Denn setzet, dass sie das seyn solle, so könnte sie, da ausser ihr gar nichts ist, dasselbe nur in und für sich selbst seyn. Nun ist es (§. 2.) überhaupt unmöglich, dass in ihr oder für sie überhaupt etwas sey, daher kann in ihr oder für sie auch nicht Einheit und Sichselbstgleichheit seyn, daher kann überhaupt nicht Einheit und Sichselbstgleichheit seyn, und eben darum auch nicht die der Vernunft seyn. — Freilich wird auch hier vorausgesetzt, dass ja niemand sich besinne, wie er selber doch wirklich und in der That in diesem Beweise Einheit und Gleichheit setze, wodurch derselbe Widerspruch zwischen dem Thun und Sagen, den wir schon bei dem vorigen Beweise nachwiesen, einträte, und der ganze Scherz in Nichts zerginge.

Nach dieser Weise geht es nun fort durch das ganze Scriptum, und keine der folgenden Demonstrationen ist anderer Natur, als die eben geprüften. Der Erfolg aber aller dieser Anstalten ist der, dass, auf eine durchaus nur erdichtete Weise, und durch absolute Aufhebung des Satzes, von welchem ausgegangen wurde, die specifische Verschiedenheit der mancherlei wirklichen Dinge erklärt wird aus der Verschiedenheit des quantitativen Verhältnisses des Subjectiven und Objectiven in ihnen. Dass diese Erklärung völlig willkürlich und eine leere Hypothese sey, leuchtet unmittelbar ein; denn wie könnte irgend jemand auf sie kommen, der nicht schon als bekannt und ausgemacht voraussetzte, dass es specifisch verschiedene Dinge gebe, und der sich nicht in den Kopf gesetzt hätte, diese Verschiedenheit, es möchte nun Gott lieb oder leid seyn, zu erklären. Dass sie aber dem ersten Grundsatze widerspricht und ihn aufhebt, leuchtet also ein: Ist die Vernunft die absolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, und giebt es gar kein anderes Seyn, ausser dem der Vernunft, so kann in keinem Seyn diese Indifferenz aufgehoben werden, und eine quantitative Differenz an die Stelle treten.

Inzwischen, wie schon oben gesagt, ich will auch nicht nach dieser verjährten, und wenn auch nicht von dem naturphilosophischen Publicum erkannten, dennoch vielleicht von ihrem Urheber schon bereuten Sünde ihn richten,*) sondern meine Untersuchung seines Geistes und Talentes *auf* eine andere Schrift, die er selbst für so heilig hält, dass er durch das: „Rühre nicht Bock, denn es brennt,“ die Profanen an der Schwelle zurückweiset, und welche wirklich auch nach meinem Erachten die beste, d. h. die noch am wenigsten stümperhafte unter den zahlreichen Producten seiner Feder ist; auf seine Schrift: *Religion und Philosophie* betitelt (Tübingen, bei Cotta, 1804.), bauen.

---

*) Durch diese, übrigens ihre guten ästhetischen Gründe für sich habende Vermuthung haben wir indessen, wie hinterher sich gefunden, ihm zu viel Ehre erwiesen. Es ist uns nemlich seit Abfassung jener Stelle das erste Heft der Jahrbücher der Medicin etc. in die Hände gefallen, wo (S. 9.) die soeben berührte Darstellung, und besonders „die allgemeinen Gründe, wie sie §. 1 bis 50. aufgestellt seyen," noch immer als bewährt gepriesen und citirt werden. „Selbst dasjenige, was mehr noch aus Divination, als aus bewusster Erkenntniss entsprungen gewesen, habe sich — zum Wunder! — bewährt." Seine Divinationen also hat der Mann als Philosopheme drucken lassen, und sagt es selber, ohne ein Arges daraus zu haben? Welche Begriffe mag er von Philosophie haben und von Schriftstellerei überhaupt? Das Wunder inzwischen jener gerühmten Bewährung kann man irgendwo von uns sehr natürlich erklärt finden. Uebrigens ist in diesen Jahrbüchern die dogmatische Verstocktheit, das ohnmächtige Pochen auf die Unbesonnenheit, die trotzige

Der bei weitem grösste Theil dieser Schrift hat es gar kein Hehl, dass nur frei und frank hiophantasirt werde, ohne dass man sich auch nur die Miene des Denkens oder der Untersuchung gäbe: es wird versichert, betheuert, behauptet, entschieden, ohne dass auch nur ein Schatten eines Beweises dazwischen eintritt. Alles also Beschaffene spricht schon durch sich selbst sich sein Urtheil, und wir können es übergehen. Wir wenden uns daher sogleich zur hervorstechendsten Stelle des ganzen Buches, die den Anschein des Denkens wirklich an sich nimmt, und über die dermalen höchsten Principien dieses Philosophen Auskunft zu geben verspricht, indem wir, wie schon oben gesagt, immer ungerügt lassen den Grundirrthum des Objectivirens, und bloss zusehen, mit welcher Fähigkeit und Gewandtheit man sogar im Irrthume sich bewege.

Von S. 18. an wird eine Ableitung der endlichen Dinge aus dem Absoluten und eine Darstellung des Verhältnisses zu ihm angekündigt, mit welcher es denn auch S. 21. also zum Schlage kommt:

„So gewiss jenes schlechthin einfache Wesen der intellectuellen Anschauung“ (mit dem Worte: *Wesen* meint er das *Object* der erwähnten Anschauung; er hat aber seinen guten, uns sehr wohlbekannten Grund, dieses letztere Wort hier ja nicht in den Mund zu nehmen, indem dieses ihn in schlimme Verlegenheiten mit der Wissenschaftslehre bringen könnte) — „so

---

Versicherung, dass diess eben das Rechte sey, und das grobe Missverstehen des Idealismus so arg, als jemals, und es ist Schonung, dass wir die gewählte Prüfung stehen lassen, und unseren Massstab nicht an dieses neueste Product legen, das den sichtbaren Verfall seines Urhebers in jeder geistigen Kraft bezeugt.

gewiss dieses Wesen Absolutheit ist: so gewiss kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff (denn wäre dieses nicht, so müsste es durch etwas anderes ausser sich bestimmt seyn, was unmöglich ist).“

Halten wir gleich hier den schwellenden Strom dieses Beweises an, indem wir über einiges darin nicht ganz so leicht hinwegkommen können, als sein Urheber. Ich verstehe deutlich: wäre es nicht durch sich bestimmt, so wäre es durch ein anderes bestimmt, nemlich, wenn es überhaupt *durch etwas* bestimmt seyn müsste, wofür der Beweis keinen Grund angiebt, sondern es nur eben hindichtet. Ich sehe, dass dieser Beweis sein Absolutes, das erst Eins seyn sollte, in zweie, in ein bestimmendes und in ein bestimmtes zerreisst, und so mit einer inneren und materialen Disjunction (die ursprüngliche und formale, dass es Hingeschautes ist aus einem Schauen, wird unserem Versprechen gemäss erlassen), über die er keine Rechenschaft giebt, anhebt; welches der erste Act der blinden Willkür ist. Sehe ich dieses Verfahren tiefer an, so finde ich, dass der bekannte Begriff vom Absoluten, dass es sey von sich, aus sich, durch sich, hier vollzogen werde, welcher, als blosser Begriff, äussere Charakteristik und Schema des Absoluten, und blosse Beschreibung seiner Form im Gegensatze mit der Form des Nichtabsoluten, das da nicht ist von sich selbst, keineswegs in dasselbe selber uns hineinzuführen vermag, sondern dasselbe unserem Blicke auf ewig verschliesst; welches nicht zu bemerken die zweite Blindheit ist. Ich sehe ferner, dass der Ausdruck: das sey unmöglich, wie er dasteht, eine Unmöglichkeit lediglich des Denkens ausdrücke, dessen reale Bedeutung vor allen Dingen hätte gesichert werden müssen; welches die dritte sehr grobe Unterlassungssünde ist. Wenn ich übrigens dieses alles hingeben, und mir das Absolute in seiner Zweifachheit als bestimmendes und bestimmtes gefallen lasse, so sehe ich noch immer nicht ein, warum es in seiner ersten Qualität, als bestimmendes, gerade ein Begriff seyn solle, wie mir gleichfalls ohne irgend eine Anführung des Grundes angemuthet wird; welches sonach die vierte blinde Willkür wäre. Ich sehe inzwischen sehr wohl ein, warum also verfahren werden musste; indem es nemlich auf andere Weise nicht zu der begehrten Schlussfolge: „das Absolute ist also überhaupt nicht *real*, sondern an sich selbst nur *ideal*," kommen könnte.

Ich will nicht nur gefällig seyn, sondern sogar ein Uebriges thun; ich will wirklich denken, was der Beweis von mir verlangt, und so nachholen, was sein Urheber versäumt hat; indem dieser, wie tiefer unten sich zeigen wird, das Begehrte in der That nicht gedacht, sondern nur leere Worte gemacht hat; welches, falls der besprochene Beweis uns gelingt, die fünfte Blindheit seyn würde.

„Es kann dem Absoluten kein Seyn zukommen, ausser *durch seinen Begriff.*" Wenn ich das letztere in vollem Ernste und wirklich, und nicht etwa bloss faselnd, so dass es wahr seyn solle, und doch wieder auch nicht wahr, denke, so denke ich, dass das Absolute einen Begriff von sich selber, eine Anschauung seiner selber, ein schematisches Seyn ausser seinem Seyn, — denn also ist ein Begriff zu denken — habe, und zwar von sich, als einem *also* bestimmten und beschränkten Seyn, wie es sich begreift. Ich sehe nunmehro klar ein, was dem Beweisführer selber, der nicht wirklich dachte, sondern nur faselte, bloss dunkel vorschweben konnte, dass auf diese Weise das Absolute in sich selbst durchaus nur ideal seyn könne; indem ich ja so consequent seyn werde, das Absolute selbst, und diesen seinen Begriff von sich selbst, durchaus für Eins und dasselbe zu halten, und ihm kein anderes formales oder materiales Seyn, und keinen anderen Sitz und Mittelpunct dieses letzteren zuschreiben werde, ausser eben in seinem Begriffe von sich selber unmittelbar und ganz. Das Absolute wird nun wieder Eins, ein zugleich bestimmendes und bestimmtes in der formalen Einheit des Begriffes, und die andere Hälfte der realen Bestimmtheit, welche ohne Zweifel nur als Hülfslinie des Beweises erst angelegt war, fällt hinweg. Zwar bekomme ich statt dieser Zweiheit in mein Absolutes die von der Form des Begriffes, in welcher Form nun das Absolute aufgeht, unabtrennbare Fünffachheit; aber das ist nun einmal unvermeidlich, und ich thue wohl, in das Unvermeidliche mich zu ergeben. Dass ich mich ja nicht besinne, dass zuletzt doch ich selber es sey, der jenen Begriff von einem Begriffe des Absoluten von sich selbst habe, und dass ich denselben auf das Zureden dieses stattlichen Beweises, mit sehr bewusster Willkür gebildet habe, — wodurch ich zwar in das leere Reflectirsystem fallen, aber die Sache ein verwickelteres Ansehen erhalten würde, — versteht sich, indem dies gegen die Abrede laufen würde.

So weit im Reinen, lasset uns das Weitere vernehmen! „Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form.“ Gleich ewig? Wir erfahren sonach nebenbei und im Vorbeigehen, dass das schlechthin Ideale unter andern auch ewig ist. Woher mag uns diese Kunde kommen, und was mag das heissen, ewig seyn? Seyen wir jedoch diesmal ausser Sorgen; der Verfasser will uns hier nichts aufbinden oder erschleichen; er denkt das Gesagte in der That nicht, und denkt diesmal gar nichts; er hat sich das Wort „ewig“ nur stark angewöhnt, und es entfährt ihm hier unwillkürlich; denn wenn er daran gedacht hätte, dass er es vorbrächte, so hätte er zugleich auch gedacht, was es doch bedeuten möge; welches somit die sechste und die siebente Blindheit auf Einen Schlag ist.

Gleich ewig ist also die ewige Form? Dies versteht sich eigentlich von selbst; denn wir haben ja schon oben gesehen, dass das Absolute, als durchaus nichts anderes, denn sein Begriff von sich selbst, in dieser Form des Begriffes aufgehe, welche Form somit ebenso absolut ist, als dasselbe selber, da sie es ja selber ist, und die, wenn das Wort „ewig“ eine Bedeutung haben sollte, und das Absolute ewig wäre, auch ebenso ewig seyn würde, als dieses. Meint denn nun der Verfasser diese Form, oder meint er eine andere? Er meint eine andere; denn dass er schon an dem Begriffe des Absoluten von sich selber eine recht tüchtige und haltbare und sogar fünffache Form habe, ist ihm verborgen geblieben, woraus eben hervorgeht, dass er das oben dem Leser angemuthete Denken selbst nicht vollzogen, und so der oben versprochene Beweis nachgeliefert ist. Dass er aber noch eine zweite Form begehrt, kommt daher, weil er irrigerweise meint, vermittelst der ersten, selbst wenn er sie sich klar mache, lasse sich nichts aus dem Absoluten heraus ableiten, welches letztere doch sein eigentlicher

Zweck ist. Irrigerweise meint er das, sagte ich; wenigstens wäre uns für unsere Person gar nicht bange, wenn wir einen solchen Begriff des Absoluten von sich selber unter die Hände bekämen, dass wir nicht daraus mit leichter Mühe Erde und Himmel, und alle ihr Heer sollten ableiten können. Wir haben ja in diesem Begriffe das ganze qualitative Seyn des Absoluten, welches es anschaut; dies wird doch wohl ohne Zweifel ein ergiebiges Mannigfaltige uns liefern. Wir dürfen von nun an nur die Augen und Hände aufthun, und uns geben lassen, was da ist; und haben nun für jedes Ding, das uns vorkommen mag, die immer fertige und stets sich gleich bleibende Antwort: das ist auch ein Qualitatives im Absoluten, und dieses gleichfalls, und dieses, und so ins Unendliche fort. Die einzige noch übrige Schwierigkeit wäre nur die, begreiflich zu machen, wie wir andern zur Mitwissenschaft vom Seyn des Absoluten, und zur Theilnahme an seinem Begriffe von sich selber gelangten; aber da unwidersprechlich erhellet, dass die innere Grundform des Begriffes des Absoluten von sich selbst die Ichform ist, so könnte ja wohl gerade durch diese Form jedwedes Ich an dem Absoluten Theil haben, und in dasselbe versinken; zu welcher kühneren Lösung der Aufgabe dieser Schriftsteller nur zu blöde und zu verzagt ist, und das Absolute, soweit als irgend möglich, sich vom Leibe hält. Aus diesem Grunde bleibt die erste Form unbenutzt, und es muss ihm eine zweite herbeigeschafft werden, in welche, als weniger vornehm, er mit einem kleineren Maasse von Unbescheidenheit seine Person hineinzuschieben hofft.

Es ist also eine Form des Absoluten; und diese ist gleich ewig mit ihm; — so haben wir vernommen, ein Schatten eines Beweises aber erscheint nicht. Woher weiss denn der Verfasser, was er behauptet? und wie mag er wohl dazu kommen, eine solche Form anzunehmen? das werden wir ohne Zweifel am besten erfahren, wenn wir sehen, wozu er sie braucht und gebraucht. Aber er gebraucht sie bald darauf, um vermittelst derselben die Realität aus dem Absoluten zu erklären. Sein Bedürfniss demnach, diese Erklärung zu liefern, ist der wahre

Schöpfer, und der wahre verschwiegen gebliebene Beweisgrund des Seyns einer solchen Form.

Und so haben wir denn schon hier den Begriff dieses Mannes von Philosophie, und sein ganzes Verfahren, in unermesslicher Evidenz vor uns liegen. Die Realität ist eben an sich; darüber wird gar kein Zweifel rege, und dieses ist der wahre Grundpfeiler seines Systems. Diese kann und muss erklärt werden; und es ist das Geschäft der Philosophie, diese Erklärung zu liefern. Auch hierüber, als den zweiten Grundsatz dieses Systems, wird ebensowenig ein Zweifel rege. Zum Behufe dieser Erklärung muss nun eine ewige Form, und zum Behufe der Füllung dieser Form ein Absolutes angenommen werden, welches der dritte Theil und die wirkliche Vollziehung dieses Systemes ist. Der Ausgangspunct desselben ist daher der allerblindeste und stockgläubigste Empirismus, und ein Absolutes wird lediglich der Welt zu Liebe angenommen. Dies ist die wahre Meinung des Mannes vom Absoluten, denn also gebraucht er es; und wenn er ein andermal zur Abwechslung von unmittelbarer Erkenntniss und Anschauung des Absoluten redet, so ist dies leere Prahlerei und purer Scherz, indem er gar nicht aus dieser Prämisse, sondern aus der entgegengesetzten wirklich urtheilt und philosophirt. Höchstens mag an dem Ersteren, wie wir grossmüthig voraussetzen wollen, so viel wahr seyn, dass er die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Erkenntniss, falls es jemals zu einer mittelbaren kommen sollte, überhaupt einsieht, ohne dass er sie doch an sich zu bringen weiss, noch auf seinem Wege jemals sie an sich bringen wird. Uebrigens ist dieses Nichtverstehen seiner eigenen wahren Meinung und Nichtbemerken seines blinden Empirismus und seines Erklärens durch eine willkürlich gesetzte Hypothese, die radicale Blindheit des Mannes, und von den hier geprüften die achte an der Zahl.

Lassen wir inzwischen uns weitere Auskunft geben über diese ewige Form! — „Nicht das schlechthin Ideale steht unter dieser Form, denn es ist *selbst* ausser aller Form, so gewiss es absolut ist.“ Ausser aller Form; es ist somit das oben über desselben Begriff von sich selbst Gesagte, wenige Zeilen darauf, nachdem es gesagt worden, zurückgenommen, ohne dass es gemerkt wird, welches die neunte Blindheit wäre. Aber sehen wir doch näher hin, was der Mann eigentlich schwatzt. Das „selbst“ ist auch im Urtext beschwabachert, und es thut wohl noth, wiewohl auch von der anderen Seite es ihm Verdruss bringen dürfte. Ich frage: ist es denn dasselbe Eine Absolute, von welchem oben geredet worden, das da seyn soll in der ewigen Form? Es muss wohl; denn sonst hätten wir ein zweites Absolutes, und wären mit dem ersten ganz vergebens bemüht worden, und es wäre ein Fehler, dass man uns nicht gleich von vornherein vor die rechte Schmiede des ergiebigen und erklecklichen Absoluten geführt hätte. Also ist es doch das Absolute selbst, das in der Form ist. Nun aber soll es doch wiederum nicht *selbst* in der Form seyn. Also ein Selbst, das zugleich auch Nichtselbst, eine Identität, die zugleich auch Nichtidentität ist? Giebt es kein Mittel, diesen Unsinn klar in die Augen springen zu lassen? Ich hoffe, Folgendes soll Dienste leisten. Ich frage: ist denn das Absolute in jenem Sichformiren ganz und ungetheilt dabei? oder ist es nicht ganz und ungetheilt dabei? Ist das Erste, so ist es ganz und in ungetheilter Wesenheit in der Form, und es ist nirgends und auf keine andere Weise, ausser in der Form. Unser Philosoph will nicht, dass es so sey, weil ihm um seine eigene selbstständige Individualität, welche sodann in das Absolute versänke, bange ist. Nach ihm ist also das Letztere; ist aber dies, so theilt in dieser Formirung das Absolute sich in zwei absolute Hälften, mit deren einer es selbst ausser aller Form bleibt, mit deren anderer aber es selbst ist in der Form. Wird dies unser Philosoph zugeben wollen? Ich hoffe das Gegentheil; inzwischen hat er es dennoch gesagt, ohne selbst zu wissen, was er redet, welches die zehnte hier obwaltende Blindheit ist.

Ich werde es müde, und vielleicht eben also der Leser, dem Manne noch ferner Schritt vor Schritt zu folgen, und ihm seine Verworrenheiten vorzuzählen; und breche gerade hier um so lieber ab, da sogleich die zwei folgenden Zeilen so dicken und zähen Unsinn enthalten, dass gar manches Wort erfordert würde, ihn fliessend zu machen. Ich setze nur noch den

Schluss dieser Erörterung über die ewige Form her. „Diese Form ist, dass das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Identität herauszugehen, auch als ein Reales sey.“ Was mag real heissen? Nun, denkt der Mann, das weiss ja wohl jedes Kind, und macht sich keine Mühe mit der Bestimmung seines Begriffes. Wir aber möchten doch gleichwohl gerne wissen, welchen Sinn er mit diesem Begriffe zu verbinden hätte, und müssen es schon selber aus dem Zusammenhange aufsuchen. Real ist dem Verfasser der Gegensatz zum Idealen; das Ideale aber ist ihm, theils nach seinen ausdrücklichen Worten, theils zufolge der höheren Klarheit, welche wir denselben durch die wirkliche Vollziehung des angemutheten Denkens gegeben haben, dasjenige, was keines anderen Seyns bedürftig oder fähig ist, ausser im Begriffe: das Reale muss daher seyn ein Seyn, das keines anderen Seyns fähig ist, als nur des ausser dem Begriffe, die absolute Bewusstlosigkeit.

So, sage ich, müsste nach unserem Philosophen das Reale gedacht werden, obwohl derselbe bei anderen Gelegenheiten wiederum sehr entfernt ist, es also zu denken; denn S. 23. „tritt die Form *der Bestimmtheit* des Realen durch das Ideale als *Wissen* ein in die Seele.“ Wir hatten oben nur die Sichformirung des Idealen vermittelst und in der Form zum Realen, das unmittelbare Verschmelzen der Idealität in Realität (J X R): woher kommt uns denn jetzt diese neue Form höherer Abstraction *einer Bestimmtheit* des Realen durch das Ideale, welche wechselseitig seyn muss, und der blossen Realität zugleich den Grund ihres Soseyns hinzufügt (J $\overset{f}{X}$ R), und noch obenein eine *Seele*, in welcher diese Form der Form eintritt? Es scheint ja, dass an diesem Systeme der würtembergische Katechismus wohl ebenso viel Antheil habe, als die Speculation.

Mit der wirklichen Ableitung endlicher Dinge aus dem Absoluten gelingt es ihm nun, zu Ende von mancher Noth und Plackerei, die er sich bis dahin anthut, S. 29. unverhoffterweise folgendermaassen: „Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objectiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm, seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objectiviren.“ Nun, da ist ja mit Einemmale alles gewonnen, und die Aufgabe aller Speculation in unermesslicher Klarheit und Leichtigkeit, zu allgemeinem Vergnügen und Bequemlichkeit, gelöst! Dass wir andern alle das Reale, in welchem das Absolute wahrhaft objectiv geworden, seyen, leidet keinen Zweifel; die Macht, unsere Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besondern Formen zu objectiviren, geht zufolge dieser Versicherung uns auch nicht ab; und so wird denn wohl die Welt nichts anderes seyn, als die Ausübung jener unserer Macht. Thun wir von nun an nur unsere Sinne, oder, in der Terminologie unseres Weltweisen, die uns mitgetheilte Macht, unsere Idealität in Realität umzuwandeln, auf, so werden wir ja hören und sehen, wie jene Macht in besonderen Formen sich objectivire; und so sind wir denn, freilich auf einem etwas mühsamen und holprigen Umwege, gerade bei demjenigen angekommen, wozu ich schon oben geglaubt, dass der Begriff des Absoluten von sich selber dienen könne. Was von nun an uns auch vorkommen könne, wir werden jedesmal zu sagen wissen, es sey dies eine Aeusserung der Macht, unsere Idealität in Realität umzuwandeln, durch welche Macht das Absolute in uns objectiv geworden.

Leider werden wir in den freudigen Empfindungen, die wir hierüber gefasst haben möchten, schon S. 34. durch die unerwarteten und merkwürdigen Worte gestört: „Mit Einem Worte, vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stätigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt“ (man bemerke, dass dieses Wort hier gleichbedeutend ist mit dem Wirklichen) „ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.“ „Der Grund der endlichen Dinge — so beschliesst die S. 18. uns verheissene Auskunft über die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten — „der Grund der endlichen Dinge kann nicht in einer *Mittheilung* von Realität an sie, oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* vom Absoluten liegen. Diese ebenso klare und einfache, als erhabene Lehre“ (So? es scheint, der Geschmack ist mancherlei) „ist auch — die wahrhaft Platonische. — Nur durch den Abfall vom Urbilde lässt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken. — „Es war ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato nicht undeutlich hinweiset."

Nun, wenn Plato und die griechischen Mysterien das annahmen, so werden wir andern wohl Respect haben, und es uns gleichfalls gefallen lassen müssen; sollte es sich auch finden, dass in der ganzen Lehre durchaus kein Sinn und Verstand sey, und dass das Angemuthete niemals im wirklichen Denken vollzogen, sondern nur gesagt werden könne.

Wir haben grossen Verdacht, dass das Letztere sich finden werde. Denn was soll doch dasjenige seyn, das da abfällt vom Absoluten? Es sind nur zwei Fälle möglich: entweder nemlich ist es das Absolute selbst, in welchem Falle dieses von sich selbst abfallen, d. h. sich in sich selber und durch sich selber vernichten müsste, welches absurd ist; oder es ist nicht das Absolute selbst; so ist es von, aus, durch sich selber, und wir haben der Absoluten zwei an der Zahl, was abermals absurd ist. Es geht nicht, dass man sage, das Absolute habe jenes andere gemacht, und es gut gemacht, und es sey nur nachher abgefallen: denn sodann müsste das in ihm liegende Vermögen, abzufallen, ihm entweder das Absolute ertheilt haben, in welchem Falle in der Ertheilung dieses Vermögens das Absolute in der That von sich abgefallen wäre, welches die erste Absurdität ist; oder es müsste dieses Vermögen von und aus sich selber haben, wodurch es wenigstens in Absicht dieses Vermögens absolut würde, welches die zweite Absurdität ist.

Jedoch, wenn wir dieses Alles dem Verfasser übersehen wollten, wie passt denn diese Aeusserung zu allen seinen früheren Operationen? Ich bitte, ist denn das Absolute wirklich und in der That vorhanden, oder ist es nicht wirklich vorhanden? Ist denn an dem Objectivwerden dieses Absoluten in einer Macht, seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie wiederum in verschiedenen Formen zu objectiviren, ein wahres Wort, oder ist daran kein wahres Wort? Ist das Erstere, so ist ja die Wirklichkeit allerdings erklärt, und der stätige Uebergang vom Absoluten zum Wirklichen ist gefunden. Wird aber das Letztere angenommen, wie dadurch, dass die Unerklärbarkeit des Wirklichen aus dem Absoluten behauptet wird, allerdings geschieht, so wird ja alles früher Gesagte für unwahr erklärt und zurückgenommen, und es wird alle, sowohl wahre, als die hier herrschende vermeinte Speculation aufgehoben. Warum liess denn der Verfasser dennoch seinen Anfang stehen, nachdem er ein solches Ende gewonnen hatte?

Haben wir ihn vielleicht nur nicht recht verstanden? Abgeleitet habe er nun wirklich und in der That etwas, lässt er sich vernehmen, aber dieses sey denn doch nur die pure Idee; und jenes uns so erfreuliche Objectiviren seiner Idealität in verschiedenen Formen mag wohl auch nur das blosse leidige Handeln, keinesweges aber, wie wir hofften, zugleich auch die ursprünglichen Weltvorstellungen bedeuten? Ich bitte, ist denn die Idee nicht wirklich, und kann sie denn nicht wirklich werden, und ist sie denn nicht in der ersten Hälfte des Buches, in der stattlichen Ableitung unseres Herrn Verfassers in der That wirklich geworden? Ja, wer vor Demuth zu einer solchen Annahme kommen könnte! Das ist Alles wohl gut, sagt der Mann, aber das ist doch nicht das rechte Wirkliche, nicht das wirklich Wirkliche; dafür lasse ich lediglich und allein die materielle Sinnenwelt gelten. Ist ihm denn aber im Laufe seines philosophischen Lebens niemals die Behauptung zu Ohren gekommen, dass eine Sinnenwelt überhaupt nur im Sinne, der Sinn aber nur in der Idee, als Sphäre des selbstständigen Lebens der Idee, wirklich da sey? Will er nun dieses nicht zugeben, wie er es denn allerdings nicht will; wie bringt er denn zuvörderst seinen Begriff von der Wirklichkeit zu Stande? Offenbar nur durch den Gegensatz mit der Idee; ein Seyn der Materie, durchaus unabhängig von der Idee, und da doch ohne Zweifel ausser der Idee und der Materie es nicht noch ein drittes wird geben sollen, unabhängig von irgend etwas Anderem, also ein wahres Ansich und innerliches Absolutes, das zweite an der Zahl, wenn es nemlich sein Ernst ist, dass es zugleich auch eine absolute Idee gebe. Und so ist denn bei diesem philosophischen Heros, wo es Ernst wird, nichts mehr zu finden, als der alte und wohlbekannte Scherz eines materialistischen Dualismus. Nicht Wissenschaftslehre, nicht Kant, sondern du, heiliger Leibnitz, bitte für ihn! Ferner, wie gedächte sich denn wohl der Mann bei dieser Denkart gegen diejenigen, welche auf der Einheit des Absoluten, und auf der Idee, als der einzig möglichen Realität beständen, zu schützen? Er wird niemals eine andere Weise finden, als diejenige, deren er sich wirklich bedient, dass er, als ein zweiter Friedrich Nicolai, sich auf das Zeugniss seiner Sinne, und auf den gesunden Menschenverstand berufe, und hoch betheure, die materiellen Gegenstände müssten aber doch seyn, denn er sehe sie ja, und höre sie, und keiner soll ihn jemals eines anderen bereden. Und so fällt denn an dieser Stelle dem Manne die Maske der Speculation, die er auch sonst locker genug trägt, völlig ab, und es tritt hervor die natürliche Haut des rohesten, stockgläubigsten Empirismus, wie denn sich über das Ansichseyn der Materie auch nicht einmal ein Verdacht regt.

Da man unserm Publicum alles ausdrücklich sagen muss, und fast niemals darauf rechnen kann, dass es selber folgern oder annehmen werde, dass jemand wirklich wolle und zugebe, was aus seinen Sätzen folgt: so merke ich hier noch ausdrücklich an, dass alle Naturphilosophie auf diese Stockgläubigkeit, dieses Entsetzen und Erschrecken vor der Materie, und diese Scheu, selber lebendig, und nicht als ein blosses Naturproduct da zu seyn, sich gründe, und dass diese denen, die ihnen widersprechen, niemals eine andere Antwort werden geben können, als dass es ihnen am Gefühle fehlen müsse. Nun ist, da wir ebensowohl leben, denn sie, ohne Zweifel zu erwarten, dass wir ebensowohl hören und sehen mögen, denn sie; nur dass wir diesen Erscheinungen der Sinne nicht unmittelbar und ohne Weiteres Glauben beimessen, sondern sie mit dem Begriffe durchdringen, und in ihrer Bedeutung, als dem wahrhaft Realen an ihnen, sie verstehen. Woran es uns daher, ihnen gegenüber, in der That fehlt, das ist ihr blinder Aberglaube, und wenn sie unter ihrem Gefühle diesen verstehen, so haben sie ganz recht mit ihrem Verdachte, dass irgend etwas, das sie besitzen, uns abgehen möge. Möge ihnen doch nie ein Licht darüber aufgehen, welche Thoren sie geworden sind, da sie sich für Weise hielten.

Um zurückzukehren zu unserem Philosophen: ein so über alle Maassen ungeschickter und stümperhafter Sophist, wie wir es ihm nachgewiesen haben, ist also der Mann, dem es gelungen ist, die Philosophen dieses Zeitalters irre zu machen.

Inzwischen dürfte es eine Ungerechtigkeit sowohl gegen mich selber, als gegen den genannten Mann involviren, wenn ich hiermit dieses Capitel beschlösse. Gegen mich selber, indem ich nicht will, dass gewisse Gegner, über die er sich beklagt, und die er besonders in den Gegenden seines jetzigen Aufenthalts gefunden, glauben sollen, dass ich mich ihnen beigesellt habe; gegen ihn, indem, da es eine Zeit gegeben, da ich weniger geringschätzig über ihn geurtheilt, und da bekannt ist, dass wir beide ehemals in persönlichen Beziehungen gestanden, jemand glauben möchte, dass er noch auf andere Weise, denn als Philosoph, mir verwerflich geworden. Was zuerst meine früheren, weniger geringschätzigen Urtheile betrifft, so gebe ich dabei zu bedenken, dass damals, als ich diese fällte, der Mann schon um seiner Jugend willen der philosophischen Reife und Klarheit durchaus unfähig war, und ich daher diese an ihm loben weder wollte noch konnte; dass ich aber hoffte, er werde fleissig seyn, und nicht zweifelte, dass durch Fleiss ihm etwas gelingen könnte, und dass es allein diese Hoffnungen waren, welche ich aussprach. Wie ich über die im wirklichen Besitze des Mannes befindlichen philosophischen Kenntnisse von jeher geurtheilt, kann gleich im ersten Jahrgange des von mir mit herausgegebenen Journals eine meiner Noten zu einer Abhandlung desselben, in welcher die ersten Spuren des Irrthums, der sich nun gar stattlich zu einer Naturphilosophie herausgebildet, zum Vorschein kamen, noch bis heute klärlich beurkunden. Jene meine guten Hoffnungen von ihm hat er nun keineswegs erfüllt, sondern durch unverständige Schmeichler früh sich verderben lassen, und seit dieser Zeit keines anderen Dinges sich beflissen, denn des Hochmuths und des Eigendünkels, und durchaus den Rang ablaufen wollen denjenigen, weleben auch nur zu verstehen er gleichwohl fortdauernd unfähig geblieben.

Um von denen seiner Gegner, denen ich nicht gleichen mag, mich auszuscheiden: — Dass, wenn des Mannes System consequent verfolgt wird, kein Gott übrig bleibe, denn die Natur, und keine Moralität, ausser die der Naturerscheinungen, sehe ich klar ein; aber man muss dasjenige, was die Menschen bloss sagen, ebensowenig ihnen zum Nachtheil anrechnen, als diese Erörterung gemeint gewesen ist, es ihnen zum Vortheile gelten zu lassen. Die Worte sind überhaupt nichts, und nur das Leben will etwas bedeuten. Was nun die innere Religion des Mannes anbetrifft, so bescheide ich mich hierüber von Rechtswegen alles Urtheils, und halte dafür, dass dieses auch dem übrigen Publicum ebenso sehr gezieme. Was die Moralität anbetrifft, dürfte es nicht unschicklich seyn, folgenden Umstandes bei dieser Gelegenheit zu erwähnen.

Es scheint geglaubt worden zu seyn, und ich finde noch vor kurzer Zeit in einem öffentlichen Blatte diese Insinuation wiederholt, dass der Genannte zu denen gehöre, welche bei meinem Abgange von Jena ein gewisses mir gegebenes Wort nicht erfüllt hätten. Ich halte es für angemessen, bei der gegenwärtigen Gelegenheit dieser Meinung förmlich zu widersprechen. Ich stand mit ihm keinesweges auf dem Fusse, dass ich über zu fassende bedeutende Entschliessungen mich vor der That mit ihm berathen hätte; was ihm mitgetheilt worden, ist ihm erst nach der That mitgetheilt worden; wie ich denn auch einem anderen meiner Freunde und Collegen, auf welchen, als Mitherausgeber des philosophischen Journals, gleichfalls einiger Verdacht gefallen, erst nach der That mich eröffnet. Derjenige Mann, der durch seinen ungesuchten Eintritt meinen unbedingten Entschluss, auf einen gewissen Fall meine Lehrstelle an der Universität Jena niederzulegen, den ich ohne ihn einfach und natürlich würde ausgeführt haben, in einen Versuch, zu capituliren, verwandelte, der einen gewissen ersten Brief, welcher ohne seine Dazwischenkunft nicht wäre geschrieben worden, mit mir verabredete und billigte; und als der Erfolg ausfiel, wie er ausfiel, mir einen zweiten, dessen ich bei meinem schon vorher gefassten festen Entschlusse nicht bedurfte, sondern der nur ihn decken sollte, abquälte und abpresste, und so auf eine ganz richtige, anständige und gebührliche Entschliessung von mir, die ich noch jetzt, nach Verlauf von acht Jahren, durchaus billige, und in derselben Lage heute wiederholen würde, den Anschein von Schwäche und Zweideutigkeit brachte, war ein anderer, und es war nur Einer, nicht mehrere; daher man auch meine übrigen Jenaischen Freunde und Collegen mit jenem Argwohn verschonen wolle. Inzwischen zürne ich auch diesem Einen so wenig, dass ich vielmehr gleich nach der That nur mich selber verurtheilt habe, indem der Stärke, die mit der nur einen Augenblick aufflammenden Schwäche gemeinsame Sache macht, ohne vorherzusehen, dass der augenblickliche Muth nicht fortdauern werde, ganz recht geschieht, wenn sie verlassen wird; und ich habe mit mir selbst mich ausgesöhnt lediglich durch die erworbene Sicherheit, dass mir dieses nicht zum zweiten Male begegnen wird. *)

Dies sey denn hiermit gesagt und abgethan; indem wir hoffen, dass die verworrene Leidenschaftlichkeit jener Tage num-

---

*) Zur Aufhellung der oben im Texte befindlichen Stelle ist Fichte's Lebensbeschreibung (I. S. 368. II. S. 300.) zu vergleichen. H. E. G. Paulus, der hier gemeint war, hat indess gegen jede solche Beziehung zu Fichte in den „Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte" (Heidelberg, 1839. S. 168—170) protestirt, woraus eine Reihe von Verhandlungen zwischen ihm und dem Unterzeichneten sich ergeben hat, deren Erwähnung hier nicht umgangen werden kann, indem auch sie vorübergehend lebhafte Aufmerksamkeit erregten. Da jedenfalls beide Männer auch in dieser Beziehung mit einander vor die Nachwelt treten, so bleibt nichts übrig, um den Leser zu einem selbstständigen Urtheile in dieser Angelegenheit zu veranlassen, als ihn ausser dem schon Angeführten auf die weiteren Actenstücke zu verweisen. Man vergleiche: „Paulus und Fichte; über einen berichtigenden Zusatz zu J. G. Fichte's Lebensbeschreibung, als Anfrage oder Gegenberichtigung von J. H. Fichte" im *Freihafen* 1840. Zweites Heft S. 170—229; „Beleuchtung des Verhältnisses, welches zwischen Professor Fichte dem Vater und Dr. Paulus bei dem Atheismusstreit des Ersteren stattfand" in *Paulus neuem Sophronizon*, I. Mittheilung 1844 S. 80—134; endlich: „Offenes Schreiben an Herrn Dr. Paulus in Bezug auf dessen Beleuchtung etc. von J. H. Fichte" in dessen *Zeitschrift für Philosophie*, Bd. VII. S. 151—155.

(Anmerkung des Herausgebers.)

mehr sich gesetzt habe, und man begreife, dass keinem Menschen in der Welt, ausser etwa den Weimarischen Finanzen, welche uns andere nichts angehen, daran liegen könne, ob dieser oder jener Mann Professor zu Jena sey, oder nicht, und ob Jena eine blühende, oder eine verlassene, oder auch gar keine Universität habe.

Uebrigens ist auch das, was der Mann durch seine Speculation sucht und anstrebt, keineswegs etwas Schlechtes und Gemeines, sondern es ist das Höchste, dessen der Mensch theilhaftig werden kann: die Erkenntniss der Einheit alles Seyns mit dem göttlichen Seyn. Seine Absicht ist daher aller Ehren werth. Ebendasselbe will ja auch ich, und leiste es; er aber redet nur daran herum, und vermag es nicht zur Wirklichkeit zu bringen, tritt in den Weg denen, die es können, und macht irre andere, die ohne ihn vielleicht hören und verstehen würden; und dieses ist es, was ihm meinen Tadel zuzieht. Er hasset und fliehet die Besonnenheit, in welcher allein das Heilmittel vom Irrthume liegt, mit gutem Bedachte, indem er sie nur für leere Klarheit hält, und macht so die Unbesonnenheit zur ausdrücklichen Grundmaxime alles Realismus, erwartend von einer blinden Natur die Heilung. Dies ist nun absolute Unphilosophie und Antiphilosophie, und so lange er auf dieser Maxime beharrt, ist Alles, was er vorbringt, ohne Ausnahme nothwendig falsch, irrig und thöricht, und es vermag kein Funke von Speculation in seine Seele zu kommen. Und so werfe ich ihn denn, indem ich den Menschen an ihm in allem seinem möglichen Werthe lasse, als Philosophen ganz und unbedingt weg; und als Künstler erkenne ich ihn für einen der grössten Stümper unter allen, die jemals mit Worten gespielt haben.

Was hier insbesondere ihm nachgewiesen worden, leidet, als gegründet lediglich auf die blosse allgemeine Logik, durchaus keinen Widerspruch, Ausrede oder Ausflucht, und es kann dagegen nichts vorgebracht werden, ausser etwa, man habe in den Einheitspunct eben nicht recht hineinkommen können, man meine ja doch das Rechte, und habe recht in der Sache, wenn auch die Form mangelhaft geblieben sey, welches Alles, als selber absolute Antiphilosophie, schon ehe es vorgebracht worden, abgewiesen ist. Sollten seine Mitstreiter, im Schmerze, ihren Vorfechter also abgefertigt zu sehen, etwas vorbringen wollen, so werde ich antworten, oder auch nicht, wie es mir gefallen wird, indem ich hierüber zu nichts verbunden seyn will. Mit dem genannten Manne selber rede ich, da wir durchaus von contradictorisch entgegengesetzten Maximen ausgehen, niemals, wie ich denn auch hier nicht mit ihm, sondern mit seinem Publicum geredet habe.

Recensionen.

A.

Giessen, bei Heyer: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe, von Leonhard Creuzer. 1793. XVI. Vorrede (von Herrn Prof. Schmid). 252. 8.

(Jenaer Allgem. Literatur-Zeitung. 1793. No. 303.)

Wie es von jeher ergangen ist, ergeht es noch immer. Das dogmatische Verkennen der Grenzen der Vernunft erregte die Angriffe der Skeptiker auf dieses Vermögen selbst, und nöthigte dasselbe, sich einer Kritik zu unterwerfen.

Sowie diese Grenzen von neuem überschritten werden, regt sich von neuem der Widerspruch der Skeptiker, und nöthigt, — zum Glück nicht, eine neue Kritik zu unternehmen, aber — an die Resultate der ehemals unternommenen wieder zu erinnern. Herrn Creuzers freilich nur uneigentlich sogenannter Skepticismus — denn er nimmt mit der Kantischen Schule das Daseyn eines Sittengesetzes im Menschen als Thatsache des Bewusstseyns an — hat die Theorien über Freiheit zum Gegenstande; das Resultat seiner Untersuchungen ist, dass keine der bisherigen den Streit zwischen dem Interesse der praktischen Vernunft und dem der theoretischen befriedigend löse; und ihr lobenswürdiger Zweck, zu Erfindung einer neuen und genugthuendern die Veranlassung zu geben. Ohne von der ganzen Schrift, welche theils über einen unrichtigen Grundriss aufgeführt worden (eine Behauptung, die sich nur durch

Vorlegung des einzig richtigen darthun liesse, welches die Grenzen einer Recension überschreitet), daher nicht mit der strengsten Ordnung geschrieben ist, jetzt sich wiederholt, jetzt Dinge in ihren Plan aufnimmt, die nicht hineingehören, z. B. die Widerlegung des Spinozistischen Pantheismus, des Egoismus u. dergl. m.; theils gegen die vor-Kantischen Freiheitstheorien nichts gesagt, was nicht schon ehemals gesagt worden, — ohne von ihr einen Auszug zu geben, möchte Rec. die Untersuchung nur auf denjenigen Punct lenken, der wenigstens für die Darstellung der Wissenschaft wahren Gewinn verspricht. — Es ist von mehreren Freunden der kritischen Philosophie erinnert, und von Reinhold einleuchtend gezeigt worden, dass man zwischen *derjenigen* Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit, durch welche die Vernunft praktisch ist und sich selbst ein Gesetz giebt, und *derjenigen*, durch welche der Mensch sich (in dieser Function seinen *Willen*) bestimmt, diesem Gesetze zu gehorchen oder nicht, sorgfältig zu unterscheiden habe. Dass Hr. Creuzer diese Unterscheidung bald zu beobachten scheint, bald wieder vernachlässigt und mithin in ihrer ganzen Bestimmtheit sie sicher nicht gedacht hat, wollen wir nicht rügen. Aber er nimmt die durch Reinhold, Heydenreich, und zuletzt durch Kant selbst gegebene, im Wesentlichen einstimmige Definition der Freiheit des Willens, dass dieselbe ein Vermögen sey, durch absolute Selbstthätigkeit sich zum Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Sittengesetz, mithin zu contradictorisch entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen, als gegen das Gesetz des logischen Grundes streitend, in Anspruch. Reinhold — (denn da es Rec. weniger um die Bestimmung des Verdienstes des Schriftstellers, als um die Bestimmung des bis jetzt fortdauernden Werthes seiner Schrift zu thun ist; so trägt er kein Bedenken, sich auf ein Buch zu beziehen, von welchem ihm, da er den deutschen Mercur nicht bei der Hand hat, unbekannt ist, ob Hr. Creuzer bei Abfassung des seinigen den Inhalt desselben habe benutzen können, oder nicht) — Reinhold also hat diesen möglichen Einwurf (S. 282 ff. 2. Bd. der Briefe über die Kantische Philosophie) zwar schon im voraus gründlich widerlegt, aber nach Rec. Ueberzeugung, die er mit voller Hochachtung gegen den grossen Selbstdenker gesteht, den Grund des Misverständnisses weder gezeigt, noch gehoben. „Das logische Gesetz des zureichenden Grundes," sagt Reinhold, „fordert keineswegs für alles, was *da ist*, eine von diesem Daseyn verschiedene Ursache" — — „sondern nur, dass nichts ohne Grund *gedacht* werde. Die Vernunft hat aber einen sehr reellen Grund, die Freiheit als eine absolute Ursache zu denken" — und tiefer unten — „als ein *Grundvermögen*, das sich als ein solches von keinem Anderen ableiten, und daher auch aus keinem Anderen begreifen und erklären lässt." Rec. ist mit dieser Erklärung vollkommen einverstanden; nur scheint ihm der Fehler darin zu liegen, dass man durch anderweitige Merkmale verleitet wird, dieses Vermögen nicht als ein Grundvermögen zu denken. — Es ist nemlich zu unterscheiden zwischen dem *Bestimmen*, als freier Handlung des intelligiblen Ich, und dem *Bestimmtseyn*, als erscheinendem Zustande des empirischen Ich.

Die oben zuerst genannte Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes erscheint in einer Thatsache: in dem Bestimmtseyn des *oberen Begehrungsvermögens*, welches freilich mit dem Willen nicht verwechselt, aber ebensowenig in einer Theorie desselben übergangen werden muss; die Selbstthätigkeit giebt diesem Vermögen seine *bestimmte*, und *nur auf Eine Art bestimmbare Form*, welche als Sittengesetz erscheint. Die von jener zu unterscheidende Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit im *Bestimmen* des *Willens* erscheint nicht, und kann nicht erscheinen, weil der Wille ursprünglich *formlos* ist; sie wird bloss als Postulat des durch jene Form des ursprünglichen Begehrungsvermögens dem Bewusstseyn gegebenen Sittengesetzes angenommen, und ist demnach nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens. Die *Neigung* (*propensio* überhaupt) als *Bestimmtseyn* des (oberen oder niederen) *Begehrungsvermögens* erscheint; aber nicht das Erheben derselben zum wirklichen *Wollen*. Der Wille in der Erscheinung ist nie *bestimmend*, sondern *immer bestimmt*, die Bestimmung ist schon geschehen; wäre sie nicht geschehen, so erschiene er nicht als *Wille*, sondern als *Neigung*. Die scheinbare Empfindung des Selbstbestimmens ist keine Empfindung, sondern eine unvermerkte Folgerung aus der Nichtempfindung der bestimmenden Kraft. Insofern der Wille sich „selbstbestimmend“ ist, ist er gar kein Sinnen-, sondern ein übersinnliches Vermögen. Aber das *Bestimmtseyn* des Willens erscheint, und nun entsteht die Frage: ist jenes für die Möglichkeit der Zurechnung als Vernunftpostulat anzunehmendes Selbstbestimmen zu einer gewissen Befriedigung oder Nichtbefriedigung, *Ursache* der *Erscheinung* des Bestimmtseyns zu derselben Befriedigung oder Nichtbefriedigung? Beantwortet man diese Frage mit Ja, wie sie Reinhold (S. 284 der angeführten Briefe) wirklich beantwortet („aus ihren *Wirkungen*, durch welche sie unter den *Thatsachen* des Bewusstseyns vorkommt, ist mir die Freiheit (des Willens) völlig begreiflich u. s. w.“); so zieht man ein Intelligibles in die Reihe der *Naturursachen* herab, und verleitet dadurch, es auch in die Reihe der Naturwirkungen zu versetzen; ein Intelligibles anzunehmen, das kein Intelligibles sey. Wenn man sagt: „wer sich zur Frage berechtigt glaubt, aus welchem *Grunde* die *Freiheit* sich zu *A* und nicht vielmehr zu Nicht-*A* bestimmt habe, beweist durch einen Cirkel die Nichtigkeit der Freiheit aus ihrer schon vorausgesetzten Nichtigkeit, und wenn er sich recht versteht, aus der Nichtigkeit eines Willens überhaupt:“ — so ist dies freilich sehr wahr erinnert; aber durch die Annahme, dass die Freiheit wenigstens Ursache in der Sinnenwelt seyn könne, hat man ihn unvermerkt in diesen Cirkel hineingezogen. Nur durch die Rückkehr zu dem, was Rec. der wahre Geist der kritischen Philosophie scheint, ist die Quelle dieses Misverständnisses zu verstopfen. Nemlich — auf das *Bestimmen* der absoluten Selbstthätigkeit durch sich selbst (zum Wollen) kann der Satz des zureichenden Grundes gar nicht angewendet werden; denn das ist Eine, und eine einfache, und eine völlig isolirte Handlung; das Bestimmen selbst ist zugleich das Bestimmtwerden, und das Bestimmende das Bestimmtwerdende. Für das *Bestimmtseyn* als Erscheinung muss nach dem Gesetze der Naturcausalität ein wirklicher Realgrund in einer vorhergegangenen Erscheinung angenommen werden. Dass aber das Bestimmtseyn durch die Causalität der Natur, und das Bestimmen durch Freiheit *übereinstimme*, welches zum Behuf einer *moralischen Weltordnung* gleichfalls anzunehmen ist; davon lässt sich der Grund weder in der Natur, welche keine Causalität auf die Freiheit, noch in der Freiheit, welche keine Causalität in der Natur hat, sondern nur in einem höheren Gesetze, welches beide unter sich fasse und vereinige, annehmen: — gleichsam in einer vorherbestimmten Harmonie der Bestimmungen durch Freiheit mit denen durchs Naturgesetz. (Vergl. Kant, über eine neue Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, S. 122 ff.) Nicht darin, wie ein von dem Gesetze der Naturcausalität unabhängiges „Ding an sich" sich selbst bestimmen könne, noch darin, dass eine Erscheinung in der Sinnenwelt nothwendig ihren Grund in einer vorhergegangenen Erscheinung haben müsse, sondern darin, wie beide gegenseitig von einander völlig unabhängige Gegenstände zusammenstimmen können, liegt das Unbegreifliche: das aber lässt sich begreifen, warum wirs nicht begreifen können, weil wir nemlich keine Einsicht in das Gesetz haben, das beides verbindet. — Dass übrigens dies Kants wahre Meinung sey, und dass die in mehrern Stellen seiner Schriften vorkommende Aeusserung, dass die Freiheit eine Causalität in der Sinnenwelt haben müsse, nur ein vorläufig, und bis zur näheren Bestimmung aufgestellter Satz sey, scheint Rec. daraus zu erhellen, dass er zwischen einem empirischen und einem intelligiblen Charakter des Menschen unterscheidet; dass er behauptet, Niemand könne den wahren Grad seiner eigenen Moralität (als welcher sich auf seinen unerkennbaren intelligiblen Charakter gründet) wissen; dass er die Zweckmässigkeit als Princip der, beide Gesetzgebungen verknüpfenden, reflectirenden Urtheilskraft aufstellt (als welche Zweckmässigkeit sich nur durch eine höhere, dritte Gesetzgebung möglich denken lässt). Vorzüglich aber scheint eben dieses in seiner Schrift vom radicalen Bösen (jetzt dem ersten Stücke der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) aus seinem Beweise für die Annehmbarkeit eines absolut freien Willens *aus der Nothwendigkeit der*

Zurechnung, und aus seiner Berufung auf *einen unerforschlichen höheren Beistand* (der nicht etwa unseren intelligiblen, bloss durch absolute Selbstthätigkeit zu bestimmenden Charakter statt unserer bestimme, sondern unsern erscheinenden empirischen mit jenen übereinstimmend mache, welches nur kraft jener höheren Gesetzgebung geschehen kann) hervorzugehen. Jene Beweisart und diese Berufung sind so innig mit dem Geiste der kritischen Philosophie verwebt, dass man wirklich sehr wenig mit ihm bekannt seyn muss, um in dieser Philosophie dieselben so abenteuerlich, so wider den gesunden Menschenverstand streitend, und so lächerlich zu finden, als Herr Creuzer sie findet. Es würde ein Leichtes seyn, ihm zu zeigen, dass er selbst zufolge der Prämissen, die er mit der Kantischen Schule annimmt, auch diese Sätze nothwendig annehmen müsse.

Von Untersuchung dieser Theorie geht Herr Creuzer zur Prüfung des allen Lesern der A. L. Z. sattsam bekannten Schmidschen intelligiblen Fatalismus über. So sehr diese Theorie, von der speculativen Seite angesehen, ihn befriediget, so klar und einleuchtend thut er dar, dass sie alle Moralität völlig aufhebe. Rec. ist über den zweiten Punct völlig mit ihm einverstanden, und das, was Hr. Prof. Schmid selbst in der Vorrede zu diesem Buche zu seiner Vertheidigung hierüber sagt, hat ihm wenigstens noch ärger, als die Anklage geschienen. Zurechnung, Schuld und Verdienst fällt bei dieser Theorie, nach Hrn. Schmids eigenem Geständnisse, weg; nun wäre es an ihm, zu zeigen, wie man sich dabei noch ein für *jede* Handlung, die nach dem Gesetze beurtheilt wird, *gültiges Gesetz* denken könne. Die Moralität, welche übrig bleiben soll, ist eben diejenige, welche in den ehemaligen Glückseligkeits- und Vollkommenheitstheorien übrig blieb: gut seyn ist ein Glück, und böse seyn ein Unglück. Ueber den ersteren Punct hören wir Hrn. Schmid selbst. „Man kann den undenkbaren Gedanken, den Nichtgedanken (einer Nothwendigkeit, die nicht Nothwendigkeit ist, eines unbeschränkten Vermögens, das nicht alles vermag, eines Unvermögens, das doch das völligste Vermögen ist, eines nothwendigen Grundes, der nicht nothwendig begründet, eines Individualdinges, das sich wie ein abgezogenes Allgemeinding verhält, also bestimmt und auch unbestimmt ist, endlich einer Unabhängigkeit, die aus einer doppelten Abhängigkeit hervorgeht" [passt denn diese Charakteristik auch auf die Reinholdsche Definition der Freiheit des Willens, oder etwa nur auf diejenige, welche praktische Vernunft und Willen verwechselt?]), „der doch für einen Hauptgedanken gelten soll, von einer Stelle der Theorie an einen anderen Platz hinbringen; man kann ihn aus der Sinnenwelt in die Welt der Noumenen verpflanzen; man kann gewissen anstössigen, und wegen ihrer Bestimmtheit ein wenig unbequemen Formeln aus dem Wege gehen, und bequemere (ich meine lenksamere, unbestimmtere) dafür gebrauchen; man kann endlich neue Vermögen der Willkür erdichten, sie aus ihrer Naturverbindung herausreissen, und so als isolirte Unbestimmtheiten aufstellen" (ganz eigentlich das, wenn man die Ausdrücke nicht ganz genau nimmt, hat Rec. hier gethan, und fragt: ob man das Daseyn eines allgemeingültigen Sittengesetzes anerkennen und consequent seyn, und dennoch das auch nicht thun könne?) — — „aber der Widerspruch selbst bleibt, was er war; der Verstand kann nicht denken wider die Gesetze der Möglichkeit alles Denkens." Und jetzt entscheide das Publicum, ob hier noch ein Widerspruch, oder ob blosse Unbegreiflichkeit vorhanden sey? — Uebrigens glaubt Rec., dass die Philosophie sich von Hrn. Creuzer, sobald in seine ausgebreitete und mannigfaltige Belesenheit mehr Ordnung, und in seine Geistesthätigkeit mehr Reife gekommen seyn werde, viel Gutes zu versprechen habe. —

II.

Gotha, bei Ettinger: Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard. 1792. 290 S. 8. mit Dedic. und Vorber.

(Jenaer Allgem. Literatur-Zeitung 1793. N. 304.)

Rec. nahm dieses Buch nicht ohne grosse Erwartung zur Hand, da es ihm die Auflösung einer Schwierigkeit zu versprechen schien, die er noch nirgends befriedigend gelöst fand, und von deren Auflösung, wenigstens seiner Ueberzeugung nach, darum nicht minder die Allgemeingültigkeit des Kantschen Moralprincips abhängt; und er war höchst unzufrieden mit sich selbst, dass er bei den Ausdrücken des Verfassers sich so selten etwas Bestimmtes denken konnte, bis ihm endlich durch die Stelle S. 84.: „Das moralische Gefühl besteht in einer Billigung oder *Misbilligung* einer *Wirkung* der *praktischen Vernunft;* denn sonst wäre ja nichts da, was gebilligt oder misbilligt werden könnte. Also ist es kein sittliches Gefühl, was uns zur uninteressirten Thätigkeit treibt, sondern jenes wird erst von dieser (der prakt. Vernunft) und von dem Bewusstseyn derselben erzeugt;“ — auf einmal völlig einleuchtend wurde, wie weit der Verf. selbst vom bestimmten Denken über seinen Gegenstand noch entfernt seyn müsse. Ein Aufsatz im Braunschweiger Journal (Juni 1791), der das von Smith als Moralprincip aufgestellte reine oder uninteressirte Wohlwollen gegen das Kantische Princip in Schutz nahm, war die Veranlassung der ersten drei Abschnitte dieser Schrift. Der erste Abschnitt vertheidigt Kant gegen die Beschuldigung des Journalisten, dass er nicht definirt habe, *was* sittlich gut sey, durch die Vorlegung der Kantischen Definition: es sey dasjenige, was man zufolge des mit Nothwendigkeit gebietenden praktischen Vernunftgesetzes *solle;* und entwickelt überhaupt das Kantische Moralprincip. Hat etwa der Journalist eine Realdefinition begehrt (denn sollten ihm wohl jene Nominaldefinitionen unbekannt geblieben seyn? —); so hätte ihm Hr. Gebhard befriedigender geantwortet, wenn er ihm gezeigt hätte, *dass* und *warum* das *Materiale* eines bloss *formalen* Imperativs sich nicht vorlegen lasse, und dass er mithin in seiner Forderung schon voraussetze, was er durch sie erweisen wolle. Neues hat Rec. unter einem unerschöpflichen Wortreichthume in diesem Abschnitte nichts gefunden, als das, dass der Verf. die allgemeingeltenden Vorschriften des Sittengesetzes nicht für bloss negativ (für Einschränkungen der den Willen bestimmenden Anmaassung des sinnlichen Triebes), sondern für positiv hält; dass es z. B. nach ihm Pflicht ist, nicht — nie eine Unwahrheit zu sagen, sondern die Wahrheit immer, und in jedem Falle gerade herauszusagen. Der zweite Abschnitt untersucht, ob das reine Wohlwollen Princip der Moral seyn könne. Dass eine solche Untersuchung nicht aus bestrittenen Kantischen Prämissen, sondern aus solchen, die sein Gegner mit ihm gemeinschaftlich annimmt, geführt werden müsse, scheint der Verf., nach einer Stelle zu urtheilen, gefühlt zu haben; ob er diesem Gefühle gefolgt sey, wird sich zeigen. „Ein reines Wohlwollen sey ein uninteressirtes. Interesse sey rein oder pathologisch. Das letztere entstehe aus dem sinnlichen Triebe, und könne hier nicht gemeint seyn. Das erstere sey das durch die Gesetzgebung der praktischen Vernunft erzeugte, und könne ebensowenig gemeint seyn; denn sonst wäre ja dieses System mit dem Kantischen nicht im Widerspruche." — Dawider kann nun der Gegner die gegründete Einwendung machen: er nehme allerdings mit Kant eine uneigennützige (nicht auf Befriedigung des sinnlichen Triebes ausgehende) Neigung an; sein Wohlwollen gründe sich ebensowenig auf ein Interesse, als das Kantische obere Begehrungsvermögen; aber es bringe, ebenso wie dieses, eines hervor: nur leite er dieses zugestandene Gefühl keinesweges von einer absoluten Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes ab, sondern halte es für einen Grundtrieb des Gemüths, der sich von keinem höheren Vermögen ableiten, noch daraus erklären lasse. Um zu zeigen, dass ein solches uninteressirtes Wohlwollen, wie er dem Gegner andichtet, überhaupt nicht möglich sey, verwechselt der Verf. kurz darauf *Interesse*, geistiges Wohlgefallen an der blossen Vorstellung von dem Daseyn eines Gegenstandes, mit *Vergnügen*, Lust an dem durch Empfindung als wirklich gegebenen Gegenstande: „wenn der Gegenstand unseres wohlwollenden Triebes realisirt würde, so würden wir nicht ermangeln, ein wirkliches Vergnügen zu empfinden, mithin sey unser Wohlwollen doch (pathologisch) interessirt.“ Empfindet denn, kann ihn hier der Gegner fragen, der durch das praktische Vernunftgesetz Bestimmte kein Vergnügen, wenn er den Gegenstand seiner Willensbestimmung als realisirt empfindet? „Aber,“ lässt er bald darauf den Gegner richtig antworten, „die Vorstellung dieses Vergnügens soll nur nicht der bestimmende Grund des Willens seyn.“ Aber was denn? die Vernunft? so ist der Gegner ein Kantianer. Der Trieb selbst? Das kann Hr. Gebhard nicht einsehen. Von einem Dritten, das den Willen bestimmen könnte, einer absoluten Selbstthätigkeit, ist im ganzen Buche nicht die Rede.

Nach diesen Vorübungen setzt endlich Hr. Gebhard den wahren Streitpunct sehr richtig so fest: Soll man der Vernunft oder dem reinen Wohlwollen das Primat zuerkennen? Hier entspinnt sich zuerst eine ermüdende langweilige Erörterung, dass die Vernunft, „wenn man sie auch etwa für die blose theoretische Vernunft anerkennen wolle“ (?), doch über die Anwendbarkeit des Princips des Wohlwollens auf bestimmt gegebene Fälle Richterin seyn müsse. Rec. sollte meinen, das wäre überhaupt nicht die Vernunft (das Vermögen ursprünglicher Gesetze), sondern die Urtheilskraft, die im Systeme seines Gegners hierunter das durch jenes wohlwollende Gefühl aufgestellte Gesetz (welches der Verstand in eine logische Formel zu bringen hätte) subsumiren würde; und denn — muss denn nicht dieselbe Urtheilskraft auf dieselbe Art auch unter das praktische Vernunftgesetz subsumiren? Und nun endlich kömmt der Verf. zu dem, was er den Beweis nennt, dass der Vernunft, und zwar der praktischen Vernunft, das Primat über das reine Wohlwollen zukomme. „Warum kann man denn den Werth oder Unwerth des uninteressirten Wohlwollens nicht ebenso gut, wie tausend andere Fragen, unentschieden lassen?" (Ist sein Gegner consequent, so läugnet er ihm die Befugniss zu einer solchen Frage geradezu ab: ist ihm der Werth dieses Wohlwollens absolut derjenige, nach welchem jeder andere Werth beurtheilt, welcher selbst aber nach keinem andern beurtheilt wird.) — „Entschieden muss werden, weil es hier auf Handeln und auf fehlerlose Richtigkeit des Handelns ankömmt. Nothwendigkeit des Handelns, verbunden mit dieser Regelmässigkeit desselben, ist aber hier noch nicht Sache des Wohlwollens; denn hierüber ist eben erst die Frage; sondern der Vernunft, und zwar nicht der theoretischen, sondern der praktischen."

Versteht Rec. diese Worte, so sagen sie so viel: das Wohlwollen kann nicht absolut erstes Gesetz des Handelns seyn; ich will hier einmal nach einem höheren Grunde fragen; mithin giebt es einen solchen höheren Grund: diesen höheren Grund will ich Vernunft, und zwar nicht theoretische, sondern praktische Vernunft nennen; mithin — u. s. f. „Und so ist denn," fährt Hr. Gebhard in Schwabacher Schrift fort, „die Subordination des uninteressirten Wohlwollens unter die praktische Vernunft klar erwiesen?" — Ja wohl, wenn schon vorher angenommen war, dass die Vernunft auch praktisch seyn könne, und auch wirklich sey.

Und was heisst denn Vernunft überhaupt; und wie ist denn insbesondere die praktische von der theoretischen unterschieden? Rec. hat im ganzen Buche vergebens nach einer Spur gesucht, woraus hervorgehe, dass der Verf. auch nur eine leise Ahnung habe, was Vernunft überhaupt, und was praktische Vernunft in der kritischen Philosophie bedeute; vielmehr hat er dieses Wort bald für Verstand, bald für Urtheilskraft, bald für Willen, und endlich gar für sittliches Gefühl, kurz fast für alles gebraucht gefunden, was dem Verf. unter die Feder kam. — „Das Princip des uninteressirten Wohlwollens sey unbestimmt. Uninteressirt sey ein unbestimmter Begriff.“ *Uninteressirt*, wie es oben erklärt worden, ist ein negativer Begriff, aber kein unbestimmter; er erhält seine Bestimmung in der Erfahrung von dem ihm entgegengesetzten *interessirt* (durch sinnlichen Trieb zur Neigung bestimmt).

„Wohlwollen beziehe sich auf Glückseligkeit, und werde durch die Unbestimmbarkeit dieses Begriffs auch unbestimmbar.“ Theoretisch wohl, aber nicht als Princip der Willensbestimmung, wenn diesem nicht die hervorzubringende, sondern bloss die rein zu berichtigende Glückseligkeit als Zweck aufgestellt wird. Ein Wille, der Glückseligkeit ausser sich wirklich machte, wäre in diesem Systeme legal; einer, dessen Triebfeder nur lediglich die Vorstellung dieses Zweckes gewesen wäre, wäre moralisch. Hr. Gebhard macht die Bestreitung dieses Systems sich noch ferner bequem, indem er die Unterscheidung der eigenen von der fremden Glückseligkeit in das Princip aufnimmt, und es nun, wie natürlich, bei der Anwendung in Widerstreit mit sich selbst gerathen lässt. Aber ein consequenter Vertheidiger desselben wird den Grund dieser Unterscheidung bloss in der interessirten sinnlichen Neigung aufsuchen, und für das uninteressirte Wohlwollen Glückseligkeit überhaupt, ohne Rücksicht auf das Subject derselben, zum Objecte aufstellen. „Dies Princip sey ferner unverständlich. Ein Princip müsse verständig gedacht, besonnen seyn.“ Das heisst entweder: es muss für die Wissenschaft sich in einer bestimmten Formel aufstellen lassen (und warum liesse sich denn das Bestrittene nicht in der Formel aufstellen: die Hervorbringung der, deinem besten Wissen nach, möglichst grössten Summe der Glückseligkeit in der empfindenden Welt sey höchster Endzweck deiner freien Handlungen?), oder: es muss in dieser bestimmten Formel dem Bewusstseyn beim Bestimmen des Willens vorschweben; und der Verf. besteht besonders auf dem letzteren. Aber warum könnte es denn in jener Formel das nicht, wenn es müsste? oder warum müsste es denn? Wird denn nicht auch das praktische Vernunftgesetz dem Bewusstseyn bloss durch ein Gefühl gegeben; und ist denn keine Handlung rein moralisch, die sich bloss auf dieses Gefühl, und nicht auf eine klare, deutliche und vollständige Kenntniss des kategorischen Imperativs gründet? „Der Uebergang eines Gefühls in Handlungen lasse sich nicht begreifen.“ Wie mag sich der Verf. doch den Uebergang des auf die praktische Vernunft sich gründenden sittlichen Gefühls in Handlungen begreiflich machen?

Hoffentlich haben sowohl Hr. Gebhard, als die Leser an diesen Beweisen der völligen Unfähigkeit dieses Kantianers zur Lösung der aufgeworfenen Streitfrage genug; und überheben Rec. des langweiligen Geschäfts, den Auszug aus einer solchen Schrift fortzusetzen.

Dass der Trieb des Wohlwollens, wenn er bei seiner Anwendung auf bestimmte Fälle von der Vorstellung der Glückseligkeit geleitet werden soll, welche erst durch Sinnenempfindung gegeben werden müsste, und in welchem Falle die Formel: was du willst, dass man dir erzeige u. s. f., soviel heissen würde, als: was du durch den sinnlichen Trieb begehrest, was dir angenehm seyn würde, das sollst du u. s. f., nicht Princip der Moral seyn könne, lässt sich schon aus dem Bewusstseyn darthun, vermöge dessen wir manches für moralisch nothwendig anerkennen müssen, das uns doch als die Quelle des höchsten und allgemeinsten Elendes erscheint. Aber diese Beziehung auf Glückseligkeit, durch das handelnde Subject selbst, ist etwas dem Systeme zufälliges. Die Hauptfrage ist die: ob jenes Gefühl des schlechthin Rechten (nicht eines Glückseligkeit beabsichtigenden Wohlwollens), dessen Daseyn im Bewusstseyn der Gegner in seiner ganzen Ausdehnung zugestehen kann, von etwas Höherem, und zwar von einer praktischen Vernunft, abzuleiten sey, oder nicht? Gegen den, der dieses läugnet, kann man sich weder auf eine Thatsache berufen; — denn was wirklich Thatsache ist, das gesteht er zu, und dass die Vernunft praktisch sey, und durch dieses ihr Vermögen jenes Gefühl bewirke, ist nicht Thatsache: — noch auf das Gefühl einer moralischen Nothwendigkeit (jenes *Sollen*), das damit vereinigt ist; denn dies entsteht auch im Kantischen Systeme aus der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens, als oberen, zur Neigung: — noch auf einen in diesem Systeme stattfindenden Mangel eines Unterscheidungsgrundes zwischen dem sittlichen und widersittlichen Triebe; denn der Vertheidiger desselben kann nur den Grundsatz aufstellen: was sich als allgemein, stets, immer und auf jeden Fall, gültige Maxime für das Subject ohne Widerspruch denken lässt, ist Wirkung des sittlichen Triebes, und was sich, in dieser Allgemeinheit (für das Subject) gedacht, widerspricht, das widerspricht dem Sittlichen; — denn wenn jenes Gefühl ursprünglich und einfach seyn soll, so kann es sich nicht selbst widersprechen (vom nichtsittlichen, dem animalischen Instincte, ist es freilich nicht zu unterscheiden, aber es soll auch in diesem System nicht davon unterschieden werden; seine Befriedigung ist hier selbst Pflicht): — noch endlich darauf, dass in demselben jeder Grund, eine Freiheit des Willens anzunehmen, wegfalle; denn wenn eine solche Freiheit keine Thatsache des Bewusstseyns, sondern ein blosses Postulat des als Wirkung der praktischen Vernunft angenommenen Sittengesetzes ist; so behilft ein System, das ihrer nicht bedarf, sich gern ohne dieselbe; das sittliche Gefühl wirkt unwiderstehlich, wo kein Hinderniss seiner Wirkung vorhanden ist. Die eigentliche Moralität wäre freilich vernichtet, und wir wären wieder an die Kette der Naturnothwendigkeit angefesselt, aber die Thatsachen unseres Bewusstseyns wären doch befriedigend und mit höchster Consequenz erklärt, alle Unbegreiflichkeiten des Kantischen Systems gehoben, und jene Moralität eine erweisbare Täuschung. Um jene Triebfeder des schlechthin Rechten mit der übrigen Natur in Zusammenhang zu bringen, und den öfteren Widerstreit derselben mit dem ebenso natürlichen Glückseligkeitstriebe aufzuheben, würden wir auf die Hypothese getrieben: dass jene Triebfeder eine Veranstaltung der Natur sey, um die uns unbekannte Glückseligkeit auch ohne unser Wissen durch uns hervorzubringen, und dass das Rechtthun, wenn auch nicht in unserem gegenwärtigen, oder überhaupt in dem unsrigen, dennoch in irgend einem Verstande letztes Mittel zum höchsten Endzwecke der Natur, der Glückseligkeit, sey. Der wesentliche Unterschied eines solchen Systems vom Kantischen wäre der, dass in jenem das sittliche Gefühl zwar auch Wirkung der Vernunft (als Vermögen ursprünglicher Gesetze) wäre, aber der *theoretischen;* dass mithin dieses Gesetz durch den Mechanismus unseres Geistes *bedingt*, und auf alle Fälle, worauf es anwendbar wäre, mit *Nothwendigkeit* angewendet würde (die Erscheinung der Unabhängigkeit von ihm, welche allein es von den übrigen Gesetzen der theoretischen Vernunft unterscheiden, und das bei Anwendung jener Gesetze vorhandene Gefühl des Müssens in ein Gefühl des Sollens verwandeln würde, entstände daher, dass die Hindernisse der Anwendung desselben auf Fälle, worauf es anwendbar schiene, nicht ebenso, wie bei jenen, zu unserem deutlichen Bewusstseyn gelangten): in diesem aber dasselbe Wirkung einer Vernunft wäre, welche in dieser Function unter keiner andern Bedingung stände, als unter der Bedingung ihres eigenen Wesens (der absoluten Einheit und mithin Gleichförmigkeit), einer praktischen Vernunft.

Dieses letztere nun lässt sich weder für eine Thatsache ausgeben, noch irgend einer Thatsache zufolge postuliren, sondern es muss bewiesen werden. Es muss bewiesen werden, *dass* die Vernunft praktisch sey. Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament *alles* philosophischen Wissens (der Materie nach) seyn könnte, müsste ungefähr so geführt werden: der Mensch wird dem Bewusstseyn als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist *eine* praktische Vernunft: — und nun erst dürfte mit Sicherheit jenes, allerdings in einer Thatsache gegebene sittliche Gefühl als Wirkung dieser erwiesenen praktischen Vernunft angenommen werden.

Der vierte Abschnitt: „ob das höchste Princip der reinen praktischen Vernunft sich mit dem der Glückseligkeit verbinden lasse," — ist gerichtet gegen Hrn. Rapps Abhandlung *über die Untauglichkeit des Princips der allgemeinen und eigenen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit*, Jena, bei Mauke, 1791. Hr. Rapp habe anfangs das Kantische Moralprincip in seiner völligen Reinheit aufgestellt, aber am Ende seiner Schrift sich zu einem Synkretismus der reinen Vernunft- und der Glückseligkeitstheorie hingeneigt. Gleich den ersten Satz, den der Verf. Hrn. Reppe Satze: der sittliche gute Wille sey zwar das höchste Gut, aber deshalb doch nicht der ganze letzte Zweck des Menschen — entgegengestellt: der sittliche Wille sey nicht nur das Absolutgute, sondern auch das höchste, und zwar das ganze höchste Gut — könnte man ihm gelten lassen, wenn er unter dem sittlichen Willen nur wirklich den sittlichen *Willen* verstände. Da er aber auch hier, wie immer, die praktische Vernunft mit dem eigentlichen Willen verwechselt, so ist klar, dass ihn niemand verstehen kann, weil er selbst sich nicht verstanden hat.

Der bescheidene Verf. bittet in der Vorrede nicht um Nachsicht, sondern um eine wohlthätig aufklärende Zurechtweisung, und nach allem scheint es ihm mit dieser Bitte ein Ernst zu seyn. Rec. kann ihm hier bloss den Rath geben, noch eine geraume Zeit über Kants und anderer grosser Selbstdenker Schriften nachzudenken, und wenn er dann ja die Resultate seines Nachdenkens mittheilen, und gelesen seyn will, sich einer grösseren Präcision, und besonders der Einfachheit, in seinem Ausdrucke zu befleissigen. Es ist unangenehm, da, wo man bestimmte Erklärungen erwartet, auf Kräuseleien zu stossen, wie folgende: „Es giebt Charaktere *(sic)* und Handlungen, deren Erhabenheit und Grösse wie ein ewig flammender Strahl von den Zeiten des grauen Alterthums bis zur jüngsten Menschenwelt herableuchtet.“ Bruchstücke aus dergleichen Chrien in zierlicher Schreibart schiebt der Verf. ein, wo es sich nur irgend thun lässt.

C.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg, bei Nicolovius. 1795. 104 S. 8.

(Philos. Journal Bd. IV. S. 81–92. 1796.)

Der Name des grossen Verfassers, das Interesse für die gegenwärtigen und nächstkünftigen politischen Ereignisse, die Parteilichkeit für oder wider gewisse Beurtheilungen derselben, die Begierde zu wissen, wie dieser grosse Mann sie ansehen möge, und wer weiss, welche Gründe noch — haben ohne Zweifel diese Schrift schon längst in die Hände aller, die die Lectüre lieben, gebracht, und unsere Anzeige käme für die meisten Leser dieses Journals wohl zu spät, wenn sie dieselben erst mit ihrer Existenz bekannt machen wollte. Aber gerade diese Beziehung derselben auf das Interesse des Tages, die Leichtigkeit und Annehmlichkeit des Vortrags, und die anspruchlose Weise, mit welcher die in ihr vorgetragenen erhabenen, allumfassenden Ideen hingelegt werden, dürfte mehrere verleiten, derselben nicht die Wichtigkeit beizumessen, die sie unseres Erachtens hat, und die Hauptidee derselben für nicht viel mehr anzusehen, als für einen frommen Wunsch, einen unmaassgeblichen Vorschlag, einen schönen Traum, der allenfalls dazu dienen möge, menschenfreundliche Gemüther einige Augenblicke angenehm zu unterhalten. Es sey uns erlaubt, auf die entgegengesetzte Meinung aufmerksam zu machen, dass diese Hauptidee doch wohl noch etwas mehr seyn möge; dass sich vielleicht von ihr ebenso streng, als von anderen ursprünglichen Anlagen erweisen lasse, dass sie im Wesen der Vernunft liege, dass die Vernunft schlechthin ihre Realisation fordere, und dass sie sonach auch unter die zwar aufzuhaltenden, aber nicht zu vernichtenden Zwecke der Natur gehöre. Auch sey es uns erlaubt, anzumerken, dass diese Schrift, wenn auch nicht durchgängig die Gründe, doch zum wenigsten die Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie vollständig enthält, und sonach auch in wissenschaftlicher Rücksicht äusserst wichtig ist.

Erster Abschnitt. Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten. 1) „Es solle kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Kriege gemacht worden;“ in welchem der schon bekannte oder unbekannte Grund eines künftigen Krieges nicht zugleich mit aufgehoben werde. Ausserdem wäre kein Friede, sondern nur ein Waffenstillstand geschlossen, sagt Kant. Es liegt im Begriff des *Friedens.* Durch ihn versetzen sich, glaubt Rec., die Contrahirenden, so gewiss sie contrahiren, überhaupt in ein rechtliches Verhältniss gegeneinander, und vertragen sich nicht nur über das bis jetzt streitige, sondern über alle Rechte, die zur Zeit des Friedensschlusses ein jeder sich zuschreibt. Wogegen nicht ausdrücklich Einspruch geschieht (wodurch aber der Friede aufgehoben würde), das gestehen die Parteien einander stillschweigend zu.

2) „Es solle kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gelte hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können;“ — weil es, so wie die Verdingung der Truppen eines Staates an den anderen, überhaupt gegen den Staatsvertrag laufe; wie an sich klar ist: — in Beziehung auf den beabzweckten ewigen Frieden; weil dies eine nothwendige Quelle vieler Kriege gewesen sey, und fortdauernd seyn werde.

3) „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören“ — weil sie beständig mit Krieg drohen, und die Errichtung, Vermehrung, Erhaltung derselben oft selbst eine Ursache des Krieges werde.

4) „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden;“ — als *Erleichterungsmit-*

tel der Kriege zu verbieten, wie die stehenden Heere, — auch um des möglichen und zu seiner Zeit unvermeidlichen Staatsbanquerots willen.

5) „Kein Staat solle sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewaltthätig einmischen;" — nicht etwa unter dem Vorwande des Skandals. Es sey allemal *scandalum acceptum*, und die fremde Einmischung selbst ein grosses Skandal.

6) „Es solle sich kein Staat im Kriege mit einem anderen Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, *Anstellung der Meuchelmörder*, *Giftmischer*, *Brechung der Capitulation*, *Anstiftung des Verrathes* in dem bekriegten Staate" u. s. w. — weil dadurch der Friede unmöglich, und ein *bellum internecinum* herbeigeführt würde.

Beiläufig wird aufmerksam gemacht *auf* den Begriff einer *lex permissiva*. Sie ist nur möglich dadurch, dass das Gesetz auf gewisse Fälle nicht gehe, — woraus man, wie Rec. glaubt, hätte ersehen mögen, dass das Sittengesetz, dieser *kategorische* Imperativ, *nicht* die Quelle des Naturrechts seyn könne, da er ohne Ausnahme und unbedingt gebietet: das letztere aber nur *Rechte* giebt, deren man sich bedienen kann, oder auch nicht. Es ist hier nicht der Ort, sich weiter darüber auszulassen.

Zweiter Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält. — Alles ist aufgebaut auf die Sätze, die Kant schon ehemals aufgestellt, die nicht geringen Anstoss erregt haben, und deren Prämissen auch hier nicht weiter als durch Winke angedeutet sind: „*Alle Menschen, die aufeinander wechselseitig einfliessen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.*" „Jeder hat das Recht, den anderen, den er dazu aufgefordert hat, feindlich zu behandeln; auch ohne dass derselbe ihn vorher beleidigt." Es sey dem Rec. — der, bei seinen Untersuchungen über das Naturrecht, aus Principien, die von den bis jetzt bekannten Kantischen unabhängig sind, auf diese und auf die tiefer unten folgenden Kantischen Resultate gekommen, und den Beweis derselben gefunden, auch sie öffentlich vorgetragen hat, ehe dieses Buch in seine Hände gekommen, — erlaubt, einige Worte hinzuzusetzen, um vorläufig die Befremdung, die bei der herrschenden Denkart diese Sätze erregen müssen, ein wenig zu mildern.

Nur inwiefern Menschen in Beziehung aufeinander gedacht werden, kann von Rechten die Rede seyn, und ausser einer solchen Beziehung, die sich aber dem Mechanism des menschlichen Geistes zufolge von selbst und unvermerkt findet, weil die Menschen gar nicht isolirt seyn können, und kein Mensch möglich ist, wenn nicht mehrere bei einander sind, ist ein Recht nichts. Wie können freie Wesen, als solche, bei einander bestehen? ist die oberste Rechtsfrage; und die Antwort darauf: wenn jeder seine Freiheit so beschränkt, dass neben ihr die der anderen auch bestehen kann. Die Gültigkeit dieses Gesetzes ist sonach bedingt durch den Begriff einer Gemeinschaft freier Wesen; sie fällt weg, wo diese nicht möglich ist, sie fällt weg gegen jeden, der in eine solche Gemeinschaft nicht passt, und es passt keiner hinein, der sich diesem Gesetze nicht unterwirft. Ein solcher hat mithin gar keine Rechte, er ist rechtlos. — So lange Menschen nebeneinander leben, ohne anders, als vermittelst der gegenseitigen Erkenntniss aufeinander einzufliessen, ist es von beiden problematisch, ob sie jenem Gesetze sich im Herzen unterwerfen, oder nicht. Da jeder von dem anderen ebensowohl das letztere annehmen kann, als das erstere, so kann er vor demselben nie sicher seyn; auch schon darum nicht, weil der andere ebensowenig weiss, ob er sich dem Gesetze unterwerfe, und demzufolge Rechte habe, oder rechtlos sey. Es muss jedem Angelegenheit seyn, dem anderen seine Anerkenntniss des Rechtsgesetzes zu erklären, sich von seiner Seite die seinige von ihm zusichern, und, da keiner dem anderen vertrauen kann, sie sich von ihm *garantiren* zu lassen; welches lediglich durch die Vereinigung mit einem gemeinen Wesen möglich ist, in welchem jeder durch Zwang verhindert wird, das Recht zu verletzen. Wer diesen Vorschlag nicht annimmt, erklärt dadurch, dass er dem Rechtsgesetze sich nicht unterwerfe, und wird völlig rechtlos.

„Alle rechtliche Verfassung ist sonach (nach Kant), in Absicht der Personen, die darin stehen: 1) die nach dem *Staatsbürgerrechte* der Menschen in einem Volke (*jus civitatis*); 2) nach dem *Völkerrechte* der Staaten im Verhältniss gegeneinander (*jus gentium*); 3) die nach dem *Weltbürgerrechte*, sofern Menschen und Staaten, in äusserem aufeinander einfliessendem Verhältnisse stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen sind (*jus cosmopoliticum*)."

Es giebt sonach, wie jeder daraus leicht folgern kann, nach Kants Lehre gar kein eigentliches Naturrecht, kein rechtliches Verhältniss der Menschen, ausser unter einem positiven Gesetze und einer Obrigkeit; und der Stand im Staate ist der einzige wahre Naturstand des Menschen: — alles Behauptungen, die sich unwidersprechlich darthun lassen, wenn man den Rechtsbegriff richtig deducirt.

Erster Definitivartikel. „*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch seyn.*" — Diese Verfassung sey die einzig rechtliche an sich, dem Staatsbürgerrechte nach, und führe den ewigen Frieden herbei, der durch das Völkerrecht gefordert werde: indem nicht zu erwarten sey, dass die Bürger über sich selbst die Drangsale des Krieges beschliessen werden, die ein Monarch, ohne für sich das geringste dabei zu verlieren, so leicht über sie beschliesst. Die *Republik* sey von der *Demokratie* wohl zu unterscheiden. Die letztere sey diejenige Verfassung, in welcher das Volk in eigener Person die executive Gewalt ausübt, mithin immer Richter in seiner eigenen Sache ist, welches eine offenbar unrechtmässige Regierungsform sey: der Republikanism diejenige, in welcher die legislative und executive Macht getrennt (ob nun die letztere an Eine Person, oder an mehrere übertragen), mithin das Repräsentationssystem eingeführt sey.

Dem Rec. hat diese vorgeschlagene Trennung der legislativen von der executiven Macht immer nicht bestimmt genug, wenigstens manchen Missdeutungen ausgesetzt, geschienen. Er glaubt, dass diejenige Macht, die der executiven entgegenzusetzen ist, einer näheren Bestimmung fähig sey. Er hat, wenn es ihm erlaubt ist, seine Darstellung der Kantischen hinzuzufügen, die Sache so gefunden: — das höchste Rechtsgesetz ist durch die reine Vernunft gegeben: jeder beschränke seine Freiheit so, dass neben ihm alle übrigen auch frei seyn können. *Wie weit* eines jeden Freiheit gehen solle, d. h. über das Eigenthum im allerweitesten Sinne des Wortes, müssen die Contrahirenden sich vergleichen. Das Gesetz ist nur *formal, dass* jeder seine Freiheit beschränken soll, aber nicht *material, wie weit* sie jeder beschränken solle. Hierüber müssen sie sich vereinigen. Aber dass überhaupt jeder darüber etwas declarire, fordert das Gesetz. Die höchste Formel für alle möglichen Strafgesetze ist durch reine Vernunft gleichfalls gegeben: jeder muss von seiner Freiheit gerade so viel wagen, als er die des anderen zu beeinträchtigen versucht ist. Die Menge der Menschen, die sich im Staate vereinigen, der Bezirk, den sie einnehmen, und die Nahrungszweige, die sie bearbeiten, giebt also immer das positive Gesetz für den Staat, den sie errichten; und jeder kann ihnen ihr bestimmtes positives Gesetz aufstellen, dem man nur jene Data giebt. Alle, so wie sie in diesen bestimmten Staat treten wollen, sind verbunden, dieses bestimmte Gesetz anzuerkennen, und es bedarf da keiner Sammlung der Stimmen. Jeder hat nur zu sagen: ich will in diesen Staat treten; und er sagt damit alles. Die Gemeine darf das Zwangsrecht nicht unmittelbar durch sich selbst ausüben, denn sie würde dadurch Richter in ihrer eigenen Sache, welches nie erlaubt ist. Sie muss sonach die Ausübung desselben, es sey einem Einzelnen oder einem ganzen Corps, übertragen, und wird durch diese Absonderung erst *Volk* (*plebs*). Dieses gewalthabende Corps kann zu nichts verbunden werden, als nur schlechtweg was Rechtens ist in Ausübung zu bringen. Dafür ist es *verantwortlich*, und die allgemeinen und besonderen Anwendungen der Regel des Rechts auf bestimmte Fälle bleiben ihm sonach billigerweise überlassen. Es ist inappellabel; alle Privatpersonen sind ihm ohne Einschränkung unterworfen, und jede Widersetzlichkeit gegen dasselbe ist Rebellion. Wie es das Recht verwalte, darüber ist nur das Volk Richter, und es muss das Urtheil hierüber sich schlechthin vorbehalten. Aber so lange jenes Corps im Besitze seiner Gewalt ist, giebt es kein Volk, sondern nur einen Haufen von Unterthanen; und kein einzelner kann sagen: das Volk soll sich als Volk erklären, ohne sich der Rebellion schuldig zu machen, und die executive Gewalt wird das nie sagen; das Volk könnte nur sich selbst constituiren, aber es kann sich nicht constituiren, wenn es nicht *ist*. Es müsste sonach der executiven Gewalt ein anderer Magistrat, ein *Ephorat*, an die Seite gesetzt werden, der — sie nicht *richtete*, — aber, wo er Freiheit und Recht in Gefahr glaubte, immer auf seine eigene Verantwortung, *das Volk zum Gericht über sie beriefe*.

Zweiter Definitivartikel. „Das Völkerrecht solle *auf einem Föderalism* freier Staaten gegründet seyn." — Es giebt kein Völkerrecht zum Kriege. Recht ist Friede. Der Krieg ist überhaupt kein rechtlicher Zustand, wäre dieser zu erhalten, so wäre kein Krieg. — Wir begnügen uns auch nur mit Winken dies anzuzeigen, wie Kant. Es hat wohl nie eine ungereimtere Zusammensetzung gegeben, als die eines *Kriegsrechts*.

Es könne für Staaten, um in Beziehung aufeinander aus dem gesetzlosen Zustande des Krieges herauszugehen, kein anderes Mittel geben, als dasselbe, welches es für einzelne giebt: dass sie sich, so wie diese zu einem Bürgerstaate, sie zu einem Völkerstaate vereinigen, in welchem ihre Streitigkeiten untereinander nach positiven Gesetzen entschieden werden. — Dies ist allerdings die Entscheidung der reinen Vernunft, und der von Kant vorgeschlagene Völkerbund zur Erhaltung des Friedens ist lediglich ein Mittelzustand, durch welchen die Menschheit zu jenem grossen Ziele wohl dürfte hindurchgehen müssen; so wie ohne Zweifel die Staaten auch erst durch Schutzbündnisse einzelner Personen unter sich entstanden sind.

Dritter Definitivartikel. „Das *Weltbürgerrecht* solle auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn;" — d. h. auf das Recht jedes Menschen, um seiner blossen Ankunft willen auf dem Boden eines anderen Staates, nicht feindselig behandelt zu werden; wozu nach den Grundsätzen des blossen Staatsrechts der Staat allerdings das vollkommenste Recht hätte.

Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens. — Wenn sich nun gleich zeigen lässt (wie es sich zeigen lässt), dass die Idee des ewigen Friedens, als Aufgabe, in der reinen Vernunft liege: wer steht uns denn dafür, dass sie mehr als ein blosser Begriff werden, dass sie in der Sinnenwelt werde realisirt werden? Die Natur selbst, antwortet Kant, durch die nach ihrem Mechanism geordnete Verbindung der Dinge. Nach den drei Arten des rechtlichen Verhältnisses hatte die Natur dreierlei Zwecke sich vorzusetzen.

Zuvörderst, nach dem Postulate des Staatsbürgerrechts, den: die Einzelnen zur Vereinigung in Staaten zu treiben. Würde auch nicht die innere Mishelligkeit, so würde doch der Krieg von aussen, der gleichfalls in dem Plane der Natur lag, die Menschen genöthiget haben, ihre Macht zu vereinigen. Dass die Form dieser Vereinigung der allein recht- und vernunftmässigen sich immer mehr nähere, dafür ist durch das allgemeindrückende der Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gesorgt, so dass die Menschen endlich durch ihren eigenen Vortheil werden gezwungen werden, zu thun, was Rechtens ist.

Dann, nach dem Postulate eines Völkerrechts, den: die Völker voneinander abzusondern, welches durch die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen befördert wurde, wodurch zwar anfangs der Krieg erzeugt, endlich aber doch durch das entstandene Gleichgewicht ein beständiger Friede hervorgebracht werden muss; wozu *drittens* der Handelsgeist, der auf den Eigennutz eine Sicherheit gründet, die das Weltbürgerrecht schwerlich hervorgebracht haben würde, beiträgt.

Es sey dem Rec. erlaubt, zur Erläuterung hinzuzusetzen, wie er selbst die Sache ansieht. — Die allgemeine Unsicherheit, welche jede rechtswidrige Constitution mit sich führt, ist allerdings so drückend, dass man glauben sollte, die Menschen müssten schon längst durch ihren eigenen Vortheil, welcher allein die Triebfeder zur Errichtung einer rechtmässigen Staatsverfassung seyn kann, bewogen worden seyn, eine solche zu errichten. Dies ist bisher nicht geschehen; die Vortheile der Unordnung müssen sonach noch immer die der Ordnung im allgemeinen überwiegen; ein beträchtlicher Theil der Menschen muss bei der allgemeinen Unordnung noch immer mehr gewinnen als verlieren, und denjenigen, die nur verlieren, muss doch noch die Hoffnung übrig seyn, auch zu gewinnen. So ist es. Unsere Staaten sind für Staaten insgesammt noch jung, die verschiedenen Stände und Familien haben sich im Verhältniss aufeinander noch wenig befestigt, und es bleibt allen die Hoffnung, durch Beraubung der anderen sich zu bereichern; die Güter in unseren Staaten sind noch bei weitem nicht alle benutzt und vertheilt, und es giebt noch so vieles zu begehren und zu occupiren, und endlich, wenn auch zu Hause alles aufgezehrt seyn sollte, eröffnet die Unterdrückung fremder Völker und Welttheile im Handel eine stets fliessende, ergiebige Hülfsquelle. So lange es so bleibt, ist die Ungerechtigkeit bei weitem nicht drückend genug, als dass man auf die allgemeine Abschaffung derselben sollte rechnen können. Aber sobald der Mehrheit die sichere Erhaltung dessen, was sie hat, lieber wird, als der unsichere Erwerb dessen, was andere besitzen, tritt die recht- und vernunftmässige Constitution ein. Auf jenen Punct nun muss es endlich in unseren Staaten kommen. Durch das fortgesetzte Drängen der Stände und der Familien untereinander müssen sie endlich in ein Gleichgewicht des Besitzes kommen, bei welchem jeder sich erträglich befindet. Durch die steigende Bevölkerung und Cultur aller Nahrungszweige müssen endlich die Reichthümer der Staaten entdeckt und vertheilt werden; durch die Cultur fremder Völker und Welttheile müssen doch diese endlich auch auf den Punct gelangen, wo sie sich nicht mehr im Handel bevortheilen, und in die Sklaverei wegführen lassen, so dass der letzte Preis der Raubsucht gleichfalls verschwinde. Zwei neue Phänomene in der Weltgeschichte bürgen für die Erreichung dieses Zweckes: der auf der anderen Hemisphäre errichtete blühende nordamericanische Freistaat, von welchem aus sich nothwendig Aufklärung und Freiheit über die bis jetzt unterdrückten Welttheile verbreiten muss; und die grosse europäische Staatenrepublik, welche dem Einbruche barbarischer Völker in die Werkstätte der Cultur einen Damm setzt, den es in der alten Welt nicht gab, dadurch den Staaten ihre Fortdauer, und eben dadurch den Einzelnen das nur mit der Zeit zu erringende Gleichgewicht in denselben garantirt. So lässt sich sicher erwarten, dass doch endlich ein

Volk das theoretisch so leicht zu lösende Problem der einzig rechtmässigen Staatsverfassung in der Realität aufstellen, und durch den Anblick ihres Glückes andere Völker zur Nachahmung reizen werde. Auf diese Weise ist der Gang der Natur zur Hervorbringung einer guten Staatsverfassung angelegt: sobald aber diese realisirt ist, erfolgt unter den nach diesen Grundsätzen eingerichteten Staaten das Verhältniss des Völkerrechts, der ewige Friede von selbst, weil sie bei dem Kriege nur verlieren können; dahingegen vor Erreichung des ersten Zweckes an die Erreichung des zweiten nicht zu denken ist, indem ein Staat, der in seinem Innern ungerecht ist, nothwendig auf Beraubung der Nachbarn ausgehen muss, um seinen ausgesogenen alten Bürgern einige Erholung zu geben, und neue Hülfsquellen zu eröffnen.

Der Anhang *über die Mishelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Beziehung auf den ewigen Frieden*, enthält eine Menge treffend gesagter Wahrheiten, deren reifliche Beherzigung jeder, dem Wahrheit und Geradheit am Herzen liegt, wünschen muss.

Poesien

und

metrische Uebersetzungen.

(Meist ungedruckt.)

8.

Das Thal der Liebenden.

Eine Novelle.*)

In der anmuthigsten Gegend der Veltelin, ohnweit der Grenze von Italien, liegt ein kleines Thal, das Thal der Liebenden genannt. Haine von Lorbeeren und Pomeranzen und Citronen, die ohne Pflege wachsen, erfüllen es, und duften Sommer und Winter die angenehmsten Gerüche: in der Mitte desselben ist ein kleines Myrtenwäldchen, und im Myrtenwäldchen ein grosser Grabhügel, von immer blühenden Rosen umgeben. Vom hohen waldigen Gebirge bedeckt, von Felsen eingezäunt, erblickt es selten das Auge eines Sterblichen, verirrt dahin sich selten der Fuss des Wanderers. Nur wenige sind hineingekommen. Ein geistiges Wehen, wie Küsse eines Engels, fühlten sie an ihren Wangen; eine sanfte Wehmuth erfüllte ihre Seele; unvermerkt enttröpfelten ihren Augen Thränen, und das war ihnen so süss! Die Bilder ihrer verstorbenen Freunde oder Geliebten gingen vor ihrer Seele vorüber, und Ahnungen von Wiedersehen, Vorgefühle des ewigen Lebens erfüllten sie, wenn sie auf dem Grabeshügel im Myrtenwäldchen fünf Flämmchen blinken sahen, Symbole wiedervereinigter Treue nach dem Tode. Einst drang ein Landvogt auf der Jagd einem verwundeten Rehe nach, das hieher seine Zuflucht genommen hatte, in das

---

*) Geschrieben zu Zürich im Jahre 1796 oder 1797. — Man vergleiche die Vorrede S. XVI.

Thal ein. Bangigkeit und Angst überfiel ihn, kalter Schweiss rollte über seine Stirn herab, er musste den geweihten Boden verlassen.

In diese Gegenden hatte sich vor Jahrhunderten, erzählen die Hirten, ein junger Ritter verirrt. Im hohen Walde verloren, ermattet und hungrig, erblickte er durch die Nacht hin von ferne ein Feuer. Es waren Hirten, die bei ihrem Vieh wachten. Sie theilten willig mit ihm ihre geringe Kost, und er wärmte sich an ihrem Feuer. — „Wie es dort wieder im Gebüsch heult!" sagte der eine, der jetzt eben zu ihnen hinzukam; „wie der Geist des armen Einsiedlers wieder winselt und ächzt! weiss Gott, die Haut schauert mir allemal, wenn ich da vorbeigehe." — „Mir auch, sagte der andere, ich mache lieber einen Umweg von einer Stunde. Und es war doch ein so guter frommer Mann, der Einsiedler: betete so fleissig, grüsste jedes Kind so freundlich, und wies zurechte und half. Weisst du noch, wie er mir den kranken Fuss heilte, den ich mir beim Herabstürzen von jenem Felsen zerquetscht hatte?" — „Und wie er mir meine verirrten Lämmer wiederbrachte? Ach! wie wird es erst unser einem einmal gehen? Komm, wir wollen ein Vaterunser für seine arme Seele beten."

Wehmuth und Mitleiden erfüllten den Ritter. — „Kommt, führet mich an den Ort." Sie führten ihn hin. Es war eine trübe Nacht; der Wind sausete durch den Busch dem Ritter entgegen; es winselte und ächzte dumpf im Gebüsch. — „Wer du auch seyest, unglückliche Seele, die im Fegefeuer leidet; können Gaben oder Seelenmessen, oder das Gebet irgend eines Sterblichen deine Qualen lindern, so entdecke dich mir: meine Seele liebt und bedauert dich," sagte der Ritter, und plötzlich stieg unter dem Hügel eine Gestalt hervor. Ein langer Bart wallte ihm herab bis auf den Gürtel; sein Auge war eingefallen und erloschen, seine Wange abgewelkt, nagender Kummer war über sein Gesicht verbreitet; aber durch die dicke Wolke des Grams, die auf ihm lag, blickte ein einziger schwacher Zug von Ruhe und entfernter Hoffnung hindurch. Sein Anblick erfüllte die Seele mit Mitleid, aber nicht mit Grausen.

„Jüngling," so redete der Geist, „schaudere nicht vor mir zurück! Noch sind es nicht zehn Jahre, so war ich ein Ritter, jung und feurig, und mannhaft wie du — solltest du nie den Namen Rinaldo gehört haben? — und ach! wie glücklich! Nicht umsonst vielleicht führte dich das Schicksal zu meiner Gruft, die noch nie ein Sterblicher so in der Nähe betrat. Höre die Geschichte meiner Leiden, und beklage mich.“

„In meinen ersten Jünglingsjahren, jeder Tropfen Bluts in mir Feuer, und jede Nerve Kraft, kam ich an den Hof nach Paris. In jedem Turnier war der Preis für mich. Ich gefiel; die Ritter verleumdeten mich, und die Damen sprachen nur unter sich allein von mir. Einer der schönsten Tage meines Lebens war der Vermählungstag der Königstochter. Aus allen Ländern der Franken hatte die Krone der Ritter sich versammelt zum feierlichen Turnier. Wir kämpften drei Tage, und ich war Sieger. Die neidischen Blicke der Ritter und das laute Zujauchzen des Volkes von den Schranken her, beides war mir gleich festlich. Im Taumel der Freude sah ich rund um mich her, um alle Blicke des Beifalls einzusaugen, und sahe in der ersten Reihe in den Schranken ein Fräulein; ihr trübes schwimmendes Auge zur Erde gesenkt, ihr Haupt nach einer Seite geneigt, wie eine Lilie vor der Sonnenhitze sich herabbeugt; Ernst und tiefes Nachdenken in ihren sanften schwärmerischen Zügen. Kein fröhliches Händeklatschen, kein Lächeln, kein verlorener Seitenblick auf mich; — sie allein unter den Tausenden, die sie umgaben, kalt und ernsthaft! — Ich ward tief herabgeschleudert. — Warum verachtet sie dich? eben sie, die vollkommenste unter den Mädchen?“

„Ein Tanz beschloss den Tag. Alle drängten sich zu dem Sieger, stolz an seiner Seite die Reihen durchzuwallen, seine Blicke aufzufangen, und er suchte die in einem Winkel verborgene Verächterin. Sie flog mir entgegen, — und auf einmal, wie aufgehalten, schien sich ihr unwilliger Fuss zu sträuben. Schüchtern und verscheucht tanzte sie; riss sich los, entfernte sich, tanzte mit andern, und feuriger. Sie verachtet dich, tönte es im Innersten meiner Seele, aber warum? — Ich hätte mich selbst verachten mögen. — Jetzt empörte sich beleidigter Stolz, sie zu meiden; jetzt sprach Liebe und Neugier, sie zu suchen.

Ich schwur mir tausendmal, sie nie wieder zu sehen, und ging den ersten Morgen an einen Ort, wo ich sie zu finden hoffte. Sie war heiter bei meiner Ankunft; ihre Stirn umwölkte sich, sobald sie mich sah. So war sie immer.“

„Ich beschloss, Paris zu verlassen, und sie nie wieder zu sehen. Ich beurlaubte mich vom Hofe. Schon war ich die Stufen herabgestiegen, als die Zofe mir ein Blatt folgenden Inhalts in die Hand drückte: „„Dank euch, edler Ritter, dass ihr Paris verlasset, und durch eure Entfernung einer Unglücklichen die Ruhe wiedergebt, die eure Gegenwart ihr raubte: ein Geständniss, das während derselben keine irdische Macht mir würde entrissen haben. Würdiget Eures Andenkens, Eurer Thränen, Eures Gebets die unglückliche Maria.“ “

„Wonnegefühl engte meine Brust, ich musste ihr Luft machen. Ich eilte auf den Flügeln der Liebe zu ihr. Ich fand sie nicht; — Unmuth ergriff mich. Die Falsche, sie lockt mich an, und stösst mich wieder zurück! — Ich konnte nach meinem Abschiede vom Hofe nicht mehr öffentlich erscheinen; stellte mich krank, um einen Vorwand für mein längeres Bleiben zu haben; und wards vor Liebe und Schmerz. Verlangen nach ihr gab mir das Leben wieder. Ich ging, und überraschte sie in einer einsamen Laube. Sie sass über einer Stickerei, in Trübsinn versunken. Noch ehe sie mich erblickte, lag ich zu ihren Füssen. — „„Verlasst mich, grossmüthiger Ritter, rief sie: verlasst die Gegend, in der ich lebe. O das unselige Geständniss! warum musste es sich doch aus diesem Herzen heraufdrängen, das bei Euch nur einer flüchtigen Neigung zu begegnen fürchtete!“ “ Ich besänftigte sie. Bebend hörte sie meine Schwüre, auf ewig der ihrige zu seyn; bebend empfing sie meine heissen Küsse. Ein trauriges Vorgefühl schien ihre Seele zu durchschauern.“

„Ihr Herz war offener; es kämpfte noch, aber es unterlag allmählig dem Gefühle der Liebe. Ich sah sie öfters in dieser Laube. Ein feindlicher Dämon gab mir ein, es gehöre unter die Trophäen eines Ritters, die Unschuld zu morden. Es war die Moral, die bei festlichen Gelagen oft an der Tafel meines Vaters ertönt hatte. — In süsse Schwärmereien versunken, überraschte uns einst die schönste Sommernacht in unserer lieben Laube. Ich bestürmte ihre Tugend, und ich merkte mit jeder Minute ihren Widerstand schwächer werden. Schon glaubte ich gesiegt zu haben, als sie in Thränen zerfliessend meine Füsse umschlang. — „Mann mit der stärkeren Seele, schluchzte sie, schone die schwächere weibliche. Siehe, ich bin in deiner Gewalt; du kannst der Schwachen, die jetzt ihr Leben für dich verbluten würde, das rauben, was ihr mehr ist als das Leben; aber schone der Armen, sey grossmüthig und thu' es nicht.“ — Kalter Schauer überfiel mich; die Tugend fing an, in mein Herz zurückzukehren; aber — „besiegst du sie jetzo nicht, so entfernt sie dich nun auf immer von sich“ — flüsterte der feindliche Dämon, und — er siegte.“

„Ich verliess sie in Thränen gebadet. In meiner Wohnung traf ich Boten von meinem Vater: er erwarte seinen Tod; ich solle eilen, ihn noch lebendig zu finden. — Ich verliess Paris sogleich, ohne sie sehen, ohne ihr ein Lebewohl sagen zu können. Mein Herz zog mich gewaltig zurück: aber der Zug ward schwächer, als neue, unerwartete Eindrücke mich bestürmten. Mein Vater starb in meinen Armen. Das Bild eines sterbenden geliebten Vaters, neue Sorgen, andere Gegenstände, alles vereinigte sich, das Andenken an Marien in meiner Seele zurückzudrängen. Eine dumpfe, theilnahmlose Trauer hielt lange meine Seele umfangen. Da sah ich Laura, das Meisterwerk des Schöpfers, und mit dem ersten Blicke waren unsere Seelen Eins. Heilige Bande verknüpften uns; wir tranken die Seligkeit der Liebe in vollen Zügen.“

„Innige Liebe liebt keine Zuschauer: wir verliessen das Geräusch der Stadt, um in der einsamsten Gegend am Fusse der Alpen unseren Himmel aufzuschlagen. Wir durchirrten Arm in Arm die paradiesischen Fluren. Sie ging einst allein aus, um eine Gegend hinter einem angenehmen Hügel, der immer das Ziel unserer Wanderungen gewesen war, zu sehen. Ich war durch einen Zufall zu Hause geblieben. Ihre Zurückkunft verzog sich. Ich lauschte an der Laube, die ich ihr unterdessen an ihrem Lieblingsplatze bereitet hatte, um sie bei ihrer Rückkunft angenehm zu überraschen. Bei jedem Rauschen eines

Blattes, jedem leisen Fusstritte glaubte ich sie zu hören. Es kam ein Bote von ihr. Zitternd eröffnete ich das Blatt, das er mir gab, und las folgende Worte: „„Wie könnte ich Rinaldo'n besitzen, indess Maria verlassen weint? Rührt dich ihr Elend nicht, so lass die Bitten der Laura — ach deiner Laura! — dich rühren, an ihr tief verwundetes, noch immer nur für dich schlagendes Herz zurückzukehren. Vergiss Lauren und störe die Ruhe nicht, der ich entgegeneile. Gehe ostwärts von deiner Wohnung, nach dem Hügel zu, den wir heute früh von der Morgensonne so schön vergoldet sahen, wo ein früher geliebtes Weib und eine süsse Tochter, ganz das Ebenbild Rinaldo's, auf deine Umarmungen warten.““

„Der Schlag war fürchterlich. Nach geraumer Zeit erst erhielt ich meine Besonnenheit wieder. Die Scham hielt mich ab, Marien aufzusuchen: Laura war mir durch ihre Grossmuth doppelt theuer geworden. Ich wandte Alles an, sie wieder zu finden; kein Kloster, keine Einsiedelei, keine einsame Gegend wurde undurchsucht gelassen: ich durchstreifte selbst als Pilger die halbe Erde: ich hoffte sie durch meine Bitten zu erweichen; aber vergebens, ich fand sie nicht. Ich kam endlich in dieses Thal, lebte als Eremit in demselben, errichtete meiner Laura, die ich für längst todt hielt, ein Grab, betete und weinte auf ihrem Hügel, und starb auf ihm.“

„Wenn der Geist die irdischen Fesseln verlassen, und von aller Zumischung der Sinnlichkeit frei ist, sieht er alles in einem anderen Lichte. Taumel dieser Sinnlichkeit berauschte mich, im Leben Marien zu vergessen; jetzt fühlte ich ihre Schmerzen, die Schmerzen Laurens und die Schmerzen der Armen, die unter Thränen geboren, dem Elende geweiht, nie den Vaternamen gestammelt hat; die vielleicht bestimmt ist, eine Beute des Elendes oder des Lasters zu werden. Ich leide alle Qualen, die ich diesen verursacht habe, im Fegefeuer, das die Reue oben gebiert und das stete Gedächtniss der unabänderlichen Vergangenheit, — bis Laura und Maria glücklich sind, bis ich mein Kind an dem Arme eines Mannes sehe, der nur sie liebt. Ach! wird meine Qual wohl je aufhören? — Aber ich fühle das Wehen der Morgenluft. Nicht umsonst vielleicht führte dich das Schicksal an meine Gruft. Lerne die Unschuld verehren, und rührt dich das Elend der Seele des armen Rinaldo, so bete für mich, und wallfahrte zum heiligen Grabe.“ — Hiermit verschwand der Geist.

Schauder ergriff Don Alfonso; so hiess der junge Ritter. Er kniete nieder, und legte auf Rinaldo's Grabe das heilige Gelübde ab, nicht zu ruhen, bis er etwas zur Befreiung der armen Seele beigetragen, und die Unschuld immer zu verehren. Die Hirten versichern, dass er dieses Gelübde nie gebrochen.

Durch seinen natürlichen Hang zur Andacht sowohl, als durch die Empfindungen, die an der Gruft Rinaldo's sich seiner bemächtigt hatten, begeistert, trat er die Reise nach dem heiligen Grabe an. Er besuchte alle die Oerter, wo der Weltheiland gelitten. Als er einst, sich selbst und die Welt um sich vergessend, auf dem heiligen Grabe in warmer Andacht kniete, und für die Seele des armen Rinaldo betete, überfiel ein Haufen sarazenischer Räuber Jerusalem, und führte ihn gefangen weg. Man brachte ihn unter die Sklaven des Emir von Medina.

Je mehr seine Gestalt die Herzen der Heiden für ihn eingenommen hatte, desto heftiger wurden sie durch seine standhafte Weigerung, die Lehre ihres Propheten anzunehmen, erbittert. Er wurde mit den niedrigsten der Sklaven gebraucht, in den Gärten des Emir zu graben. Die Härte der ungewohnten Arbeit, die Strenge, mit der er behandelt wurde, und das brennende Klima verzehrten seine Kräfte. Er fiel an einem Abende, zur Zeit, da die Gärten geschlossen und die Arbeiter herausgelassen wurden, ohnmächtig nieder, und erwartete das Ende seiner Leiden. Niemand bemerkte den Vorfall.

Eine süsse klagende Stimme, die in einem Zimmer des Serail, das an die Gärten stiess, in französischer Sprache ein Lied an die Jungfrau Maria sang, und durch öfteres Weinen und Schluchzen sich unterbrach, brachte ihn wieder zum Bewusstseyn. — „O holde Mutter! seufzte die Stimme, wo bist du, um die Blume welken zu sehen, die du so zärtlich pflegtest? theure Cölestina! die du jedes Gefühl der Tugend in mir wecktest, wo bist du, um den letzten Trost in meine Seele zu giessen, und dies brechende Auge zu schliessen?“ Sie schloss mit einem rührenden Gebete an die heilige Jungfrau, worin sie mit schwärmerischer Andacht ihren Entschluss entdeckte, sich den Dolch in das Herz zu stossen, ehe sie sich der Wollust des Emir aufopfere, die ihr diese Nacht drohe; und sie bat, ihr für diese That entweder Gnade bei Gott zu erflehen, oder ihr Hülfe zu senden.

„Sie hat sie dir gesendet;“ rief der Ritter, dem fremdes Elend die Kräfte wiedergab, die sein eigenes ihm genommen hatte, — „hier ist mein Arm, und wenn tausende in Waffen gegen mich ständen, so rettete er dich!“ — „Eiserne Riegel und Gitter verwahren mich, edler Fremdling, ein Heer von Wächtern lauert auf mich. Dein Arm ist zu schwach, mich zu retten. Habe Dank für dein Mitleiden, habe Dank, dass ich nicht unbedauert sterben werde; und bist du ein Franke und ein Christ, wie deine Sprache zu zeigen scheint, so bete für die Seele der armen Marie.“

Er ergriff zwei Baumleitern, und band sie zusammen, um das Zimmer Mariens zu ersteigen.

Indessen war von dem Aufseher der Sklaven seine Abwesenheit bemerkt worden. Der erste Verdacht fiel auf den Garten. Man ging hinein, und traf ihn mitten in seiner Unternehmung. Die Absicht derselben war nicht zweideutig. Es wurde sogleich dem Emir gemeldet. Sein Zorn war grimmig; er bestimmte den nächsten Morgen zu seiner Hinrichtung.

In jeder anderen Lage wäre vielleicht der Tod dem Alfonso willkommen gewesen, er hätte ihn nur als seinen Retter aus einer Sklaverei betrachtet, die ihm ebenso erniedrigend als hart schien; und hätte ihn gern gegen ein thatenloses Leben umgetauscht: aber jetzt kränkte das Schicksal der armen Marie, die er nicht retten konnte, ihn mehr, als sein eigenes, und auch jener Wunsch, vor seinem Ende noch etwas zur Befreiung der Seele Rinaldo's beizutragen, wurde lauter, je mehr er sich demselben zu nähern glaubte. Er ging, mehr unerschrocken als freudig, seinem Tode entgegen.

Die Werkzeuge seiner Hinrichtung waren bereitet. Im Hofe des Serail war ein Scheiterhaufen errichtet. Der Pöbel strömte dem Schauspiele zu, und der Emir erschien mit seiner neuesten

Favorite, Alzire, auf einem Balkon, um die Hinrichtung mit anzusehen.

Er kam eben von dem ersten Genusse ihrer höchsten Gunst, und sein Feuer war dadurch gegen sie nicht erkaltet. Er war ihr ergebener, als er es seit langer Zeit einem Weibe gewesen war, und hatte ihr versprochen, ihr die erste Bitte, die sie an ihn thun würde, sie betreffe, was sie wolle, uneingeschränkt zu gewähren. War es ein geheimes Wohlwollen, das das Herz der Alzire bei Alfonso's Anblick plötzlich zu ihm neigte; oder konnte sie die That, dem Emir diejenige rauben zu wollen, von der allein sie ihren Sturz befürchten durfte, nicht sehr strafbar finden; oder war es eine unmittelbare Wirkung der Vorsehung, die Alfonso'n erhalten wollte: Alzire bat um sein Leben. Unwillig, aber ehrliebend genug, um sein Wort nicht zu brechen, und zu schwach, um Alzirens Bitte widerstehen zu können, gab der Emir sogleich Befehl, den Alfonso über die Grenze zu bringen.

Der Ritter, untröstlicher, diejenige ihrem Schicksal zu überlassen, die er so gern mit Verlust seines Lebens gerettet hätte, als erfreut über die unvermuthete Rettung seines Lebens, durchirrte die rauhen Wüsten Arabiens. Wurzeln, die er sparsam fand, waren seine einzige Nahrung, und der heisse Sand brannte seine Füsse, und trocknete seine Kräfte aus. In der vierten Nacht, indess der Sturm ihn umheulte, und die Wolken den Schimmer des letzten Sterns vor seinem Auge verdeckten, arbeitete er sich mühsam durch verwachsene Büsche hindurch; und eben waren seine letzten Kräfte im Schwinden, als er aus einer Felsenkluft ein mattes Licht schimmern sah. Hoffnung belebte die Kraft, die ihm noch übrig war: er erreichte die Grotte.

Ein Weib, weiss gekleidet, von schlankem Wuchse, trat ihm entgegen. Die ehemalige Schönheit der Jugend schien auf ihrem Gesichte einer erhabenern Schönheit Platz gemacht zu haben. Die geistigste Andacht flammte in ihrem grossen, zum Himmel emporgewölbten Auge, und verbreitete sich über ihr ganzes Gesicht. Nichts liess in ihr die Sterbliche errathen, als die sanfte Wehmuth, von der alle diese Züge gemildert waren, und welche die Spur ehemaliger Leiden verwischt zu haben schien. Sehr verzeihbar war also der Irrthum des Ritters. — „Heilige Jungfrau, redete er sie an, und sank auf seine Kniee; wunderthätige Helferin! — wer bin ich, dass du mich würdigest, den Himmel zu verlassen, um mich zu retten?“ — „O steh auf! rief ihm jene zu, und entweihe nicht den Namen der Heiligen. Ich bin eine Sterbliche, wie du; glücklich, wenn die Mutter Gottes sich meiner bedienen will, dir zu helfen! Aber welches Schicksal treibt dich in diese unzugängliche Wüste, wo ich seit vielen Jahren keinen Wanderer erblickte? Kann ich und womit kann ich dir dienen?“

Die Entkräftung des Ritters erlaubte ihm nicht, auf die erste dieser Fragen zu antworten; aber sie nöthigte ihn, es auf die andere zu thun. *) Er bat sie um einen Trunk Wasser und um etwas Speise.

Sie ging und schöpfte ihm aus der Quelle, die hart an ihrer Grotte aus dem Felsen rieselte, und brachte milde Früchte, die sie selbst gezogen hatte. — „Erquickt euch, Fremdling; sagte sie zu ihm, mit dem wenigen, was ich euch geben kann; und nehmet dann dieses Lager ein. Ich werde schon auch einen Platz finden. Wer wollte sich durch eine falsche Anständigkeit abhalten lassen, die Pflichten der Menschlichkeit zu erfüllen, wenn es nicht gegen unser eigenes Geschlecht ist?“

Der Ritter war durch alles, was er sah und hörte, wie betäubt. Erst nachdem er von seiner Entkräftung sich ein wenig erholt, und einer ruhigen Besinnung mächtig war, fing die Neugierde und Verwunderung an, an die Stelle dieser Betäubung zu treten; aber seine Unbekannte, die allein sie hätte befriedigen können, war verschwunden. Wunderbare Ahnungen strömten durch seine Seele; noch konnte er sich nicht überreden, ein sterbliches Weib gesehen zu haben: aber bald wurden alle seine Zweifel durch einen festen Schlaf gefesselt.

Das Erste, was seine Sinne traf, als er wieder erwachte, war die Melodie des Liedes, das die arme Maria gesungen hatte. Es war ihm, als ob ein Traum ihn wieder in die Gärten des

---

*) „[illegible]!“ (Randglosse des Verbessers.)

Emir versetzte; er brauchte Zeit, um sich zu überzeugen, er wache; er horchte und horchte genauer; der Gesang kam vom Eingange der Grotte her. Die Unbekannte sass an der Morgensonne, und sang mit der rührendsten Stimme jenes Lied. Seine ganze Seele lauschte auf ihren Gesang: wie wär' es ihm möglich gewesen, sich selbst durch Muthmaassungen und Untersuchungen zu unterbrechen! — Das Lied schloss und die Stimme schwieg. Eben war er im Begriff, sich seinem Erstaunen und seiner Begierde, sich diese Begebenheiten alle zu erklären, von neuem zu überlassen, als ein anderer Vorfall seine Betrachtungen unterbrach.

„Bist du es wirklich, meine Tochter?" sagte die Unbekannte zu einem jungen Frauenzimmer, das sich sprachlos und schluchzend in ihre Arme warf, und ihr weinendes Gesicht an ihrem Busen verbarg; — „schenkt die heilige Jungfrau die als todt Beweinte mir wieder? — Ja, du bist es, ich fühls an dem starken Schlagen deines Herzens gegen das meinige, an deinem freudigen Zittern in meinen Armen. Wer, als meine holde Maria, könnte mich so lieben? Aber, sieh mich an; lass mich dies so lang entbehrte Antlitz wieder sehen; lass michs auch in deinen Augen, in allen den wohlbekannten Zügen deines Gesichts lesen, dass du es bist, die mich so liebt. — So sollte ich denn auch diese Freude noch auf der Erde haben, dich wieder zu sehen; sollte noch nicht von allem Irdischen mein Herz losreissen! Ich hatte auch diesen Wunsch daraus vertilgt, dich wieder zu haben; das ward mir schwer. — Heiliger Gott, und du, gnadenvolle Mutter desselben, diese Belohnung meiner Leiden wagte ich nicht zu hoffen. Ich dankte dir für den Seelenfrieden und die Heiterkeit, die du mir gabst, meinen letzten und härtesten Verlust zu ertragen. Aber jetzt hilf mir die Freude tragen, dass sie mein Herz nicht von dir abziehe; und — sieh auf mich herab, — wenn du mir die Holde wieder nehmen willst, oder wenn ich sie nicht mehr rein und nur dir treu wiedergefunden hätte: hier bin ich, — ich ergebe mich in deinen Willen! — Und jetzt, liebe Tochter, erzähle mir: wo warst du seit jenem traurigen Tage, der dich von mir trennte, und was trennte dich von mir?"

„Du warst, seitdem meine gute erste Mutter gestorben war, gütige Cölestina!“ — hörte der Ritter jene Stimme sagen, die er schon in den Gärten zu Medina gehört hatte, — „nicht mehr immer so ganz heiter, als du es vorher warest. Ich bemerkte zuweilen, dass, wenn du mich an dein Herz drücktest, du plötzlich dich abwandtest, und dann kam es mir vor, als ob du eine Thräne unterdrücktest. Du gingest dann hinaus auf meiner Mutter Grab, und betetest, und bliebst oft lange; und wenn du zurückkamst, war so ein Glanz und so eine Heiterkeit in deinem Gesichte, und du warst so sanft und so feierlich froh, und mir war so wehmüthig wohl an deiner Seite, dass mich dünkte, du seyest auf dem Grabe verklärt worden, und seyest nicht mehr meine Mutter Cölestina, sondern ein heiliger Engel. — Doch vernimm das Schicksal, das mich von dir getrennt hat. Einst an einem Morgen — du ruhtest noch — war ich ausgegangen, Blumen zu suchen, und meiner Mutter Grab damit zu schmücken. Ich hatte mich wohl zu weit entfernt, denn plötzlich erschienen die Räuber der Wüste, die mich mit Gewalt fortschleppten, und als ich schrie, damit du mir helfen solltest, mir den Mund verstopften. Sie hörten nicht auf mein Weinen noch Bitten, sondern brachten mich durch lange Wüsteneien in eine Stadt. Die Stadt hiess Medina, wie ich nachher erfuhr. Hier bedeckten sie mein Angesicht mit einem Schleier, bis sie mich zu einem reichen Manne brachten, der den Räubern Geld gab, und mich seinen Weibern übergab.“

„Heilige Mutter Gottes! was waren dies für Weiber! Schön waren sie; einige dünkten mich noch schöner, als du, meine Mutter; aber doch sah ich sie nicht gern, und es war mir nie recht wohl, wenn sie mir ins Gesicht sahen. Man sah es nicht, ob sie mich liebten, oder ob sie sich untereinander liebten. Sie liebten mich wohl auch nicht? — Wenn ich redete, so lachten sie. Ich musste ihre Sprache lernen; und ich lernte sie so gerne und so fleissig, damit ich mit ihnen reden könnte, und damit sie meine Freundinnen würden. — Kaum lernte ich sie verstehen, so hörte ich, dass sie nichts vom Weltheilande und von seiner Mutter wussten; und als ich ihnen davon sagen wollte, und ihnen erzählen, wie gütig und huldreich sie wären, verlachten sie mich abermals, und redeten dagegen viel von einem grossen Propheten, der wohl ein falscher Prophet seyn muss, weil du mir nichts von ihm gesagt hast. — Endlich kam einst jener reiche Mann wieder, der den Männern, die mich geraubt hatten, Geld gegeben hatte, und verlangte, ich sollte ihn lieben; und das konnte ich doch nicht: denn er sah so wild und grausam, und wusste ebensowenig vom Weltheilande, als seine Weiber, und that allerhand Dinge mit mir, die wohl schändlich seyn müssen, weil er sie that, und weil er so verstört dazu aussah. Ich stiess ihn zurück: die Mutter Gottes gab mir eine Kraft, die ich nie gefühlt hatte, dass ich Schwache dem starken Manne Widerstand leisten konnte. Ich weinte bitterlich; da ward der Mann sehr zornig, und sagte mir mit wildem Gesichte: er würde diese Nacht wiederkommen, und da würde mich nichts vor ihm retten."

„Mir war sehr eng ums Herz. Ich betete inbrünstig zur Mutter Gottes, mich zu erleuchten, was ich thun sollte; und wie ich feuriger betete, wurde ich immer muthiger. Es war, als ob eine geheime Stimme mir ins Herz flüsterte, es sey schändlich und sehr schändlich, was dieser Mann mit mir thun wolle, und ich müsse eher sterben, ehe ich es ertrüge. Ich wusste, dass eine meiner Gespielinnen ein Werkzeug hatte, — sie nannte es einen Dolch — wovon sie mir einst sagte, man könne jemand damit tödten. Damit kann man ja wohl auch sich selbst tödten, dachte ich. — Sage mir, liebste Mutter, that ich unrecht, dass ich es ihr heimlich wegnahm? Sie konnte es ja dann immer wieder haben, glaubte ich." — „Erzähle weiter," sagte Cölestina. — „Der Entschluss mich zu tödten, ehe ich mich der Gewaltthätigkeit des Mannes überliesse, wurde nun immer fester in mir; und nachdem ich ihn der heiligen Jungfrau vorgetragen hatte, wurde mir innerlich wohl dabei, und ich glaubte gewiss, dass sie mir für diese That Gnade bei Gott erflehen werde; als plötzlich jemand unter dem Fenster rief: er wolle mich retten, und einige Leitern zusammenband, wie ich hörte. Gleich darauf aber vernahm ich, dass er ergriffen und unter tausend Verwünschungen weggeführt wurde. War es ein Sterblicher, — er musste es ja wohl seyn, weil er sich ergreifen und fortführen liess, und mich nicht retten konnte, — wie wird es dem Armen ergangen seyn, der um meinetwillen sich in diese Gefahr stürzte! Wie er ergriffen wurde, verschwand meine Ruhe. Sein Schicksal hat seitdem mir mehr Kummer gemacht, als das meinige."

„Er ist gerettet" — rufte der Ritter, der jetzt erst es wagte, Theil an der Unterredung zu nehmen, weil er sich unter alten Bekannten zu seyn dünkte; — „und hatte seit jener Nacht den ersten angenehmen Augenblick, da er auch dich gerettet sah."

Maria warf einen schüchternen, aber dankbaren Blick auf den Ritter, um sich — schien es — von der Wahrheit dessen zu überzeugen, was er sagte: und Alfonso erblickte ein Gesicht, auf welchem alle Reize der aufblühenden Jugend sich vereinigten, den reinsten Abdruck ihres unschuldigen Herzens darzustellen.

Cölestina reichte ihm die Hand: „Seyd mir nochmals willkommen, edler Fremdling! — aber erzähle weiter, du meine Tochter."

„Wunderbare Hülfe ward mir gesandt: erzählte sie; ich blieb diese Nacht über unbeunruhigt." — „Ja, sagte der Ritter, denn der Emir hat sie bei einer anderen neu angekommenen Schönen des Serail zugebracht, die ihn mit dem ersten Blicke gefesselt hatte, und die ihm weniger Schwierigkeiten entgegenstellte." — „Ich fühlte mich sogar nach einigen Stunden so ruhig, dass ein sanfter Schlaf auf mich herabsank. Ich wurde am Morgen durch ein Getümmel im Hofe des Serail aufgeweckt." — „Es war das Volk, das sich versammelte, mich verbrennen zu sehen;" sagte der Ritter. — „Euch verbrennen wollte man? und der Todesgefahr, die Ihr ausgestanden, sollte ich meine Rettung verdanken? Doch, Gott Lob, dass Ihr gerettet seyd! — das Getümmel nahm ab; es entstand eine lange, fürchterliche, erwartende Stille" — „Alzire, so hiess die neue Favorite des Emir, sagte der Ritter, bat um mein Leben. Der Emir begnadigte mich, und liess mich sogleich über die Grenze bringen; daher entstand wahrscheinlich diese Stille." — „Jetzt erhob sich ein Gemurmel, fuhr Maria fort; nun ward es lauter; nun brausete es, wie das tobende Meer. — Wie? dem Hunde von Franken das Leben schenken? Er soll nicht verbrannt werden? Wir sind vergebens hieher geladen worden? Leidet es nicht! schienen einige Stimmen, die das Getümmel überschrien, zu sagen. Der Aufruhr verbreitete sich über die ganze Stadt: alles lief zu den Waffen. Die Wachen verliessen die Thüren des Serail, und stürzten sich bewaffnet gegen das Volk. — War es ein unsichtbares Wesen, das mir den Entschluss eingab, mich jetzt durch die Flucht zu retten? ich fand alle Zugänge unbesetzt; ich drängte mich durch das Volk, das nichts sahe, als die Gegenstände seiner Rache. Ich kam — ob ich mich noch dunkel des ehemaligen Weges erinnerte, oder ob unsichtbar Engel mich leiteten, — ich kam durch die lange Wüste wieder zu deiner Grotte, theuerste Mutter; bin wieder dein, um mich nimmer von dir zu trennen.“

„Gott sey gelobt, dass ich dich wieder habe, meine Tochter, sagte Cölestina, und dass ich dich so wieder habe, wie ich dich verlor. Und er sey gelobet, dass er auch Euch erhielt, edler Fremdling! und Euch hieher brachte, dass ich Euch für den Antheil danken kann, den Ihr an dieser Unschuldigen nahmt.“

„Schon lange scheint eine Frage auf Eurer Lippe zu schweben, und es ist billig, dass ich Eure Neugier befriedige, insoweit ich darf. Ich bin ein Weib, welches einst in der Welt sehr glücklich war. Aber vielleicht hatte ich mein Herz zu sehr in diesem Erdenglück verloren: Gott entzog es mir, um mir zu zeigen, dass nur Er es sey, in welchem man befriedigende und dauerhafte Glückseligkeit finde. — Ich trennte mich von der Welt und von dem, der in ihr mein Abgott war. In der Stunde der Begeisterung, da ich dieses Opfer, das Tugend und Ehre und mein eigenes wahres Wohl heischte, begann, schien es mir so leicht, und nachdem es geschehen war, wollte mein Herz brechen. Ich suchte Trost und Ruhe an den heiligen Oertern, wo uns allen die Seligkeit erworben wurde. Da traf ich die Gesellin meiner Leiden, mit diesem ihrem Kinde. Ich hatte sie durch mein Elend glücklich machen wollen. Auf die Art, wie ich es mir gedacht hatte, sollte es nicht seyn.

Wir sollten beide durch längeres Leiden zu einer reineren Glückseligkeit eingehen."

„Wir waren beide für die Welt, und sie für uns, auf immer verloren. In der heiligen Stadt und in ihrer Nähe waren wir kaum den sarazenischen Räubern entgangen. Wir beschlossen, uns in diese Wüsten, durch welche Gott einst sein auserwähltes Volk führte, zu begeben, und kamen in die Nähe des Gebirges, das Ihr hier vor Euch erblickt. Es ist das Gebirge Sinai." —

„Gott hatte uns den Platz unserer Ruhe schon bereitet. Wir fanden hier diese Grotte, und dort das Gärtchen; zwar damals verwildert, aber durch eine geringe Arbeit war es wieder in Stand gesetzt. Vielleicht dass ohnlängst hier ein frommer Einsiedler sein Gott geweihtes Leben beschlossen hatte."

„Hier haben wir geweint und gelitten. — So lange noch eine geliebte Freundin gleiche Leiden mit mir litt, wurden die meinigen mir leichter. Ich stärkte meine Kräfte, um ihren Kummer tragen zu helfen, und vergass des meinigen, um Trost in ihre Seele zu giessen, und fand ihn dadurch selbst. Aber sie schlummerte bald in eine bessere Ruhe hinüber, und liess mich allein. Ich segnete ihr Geschick; aber — du hattest es wohl gesehen, meine Tochter, — das meinige ward mir schwerer. Nur die Zärtlichkeit gegen dich, und deine kindliche Liebe zu mir, holdes Kind, hielten mich aufrecht. Aber du konntest meine Leiden nicht mit mir fühlen."

„Noch hing mein Herz an etwas Irdischem; es hing an dir. Du musstest mir genommen werden. Musste durch so rauhe Wege Gott mich zu meinem Heile führen? — Nichts war mir nun übrig, als Er. Nur in sein Herz konnte ich meine Empfindungen ausgiessen; nur von ihm Gegenliebe erwarten. O, hätte ich es doch eher gewusst, welchen süssen Frieden dies über mein Herz ausgiesset, wie völlig dies eine Seele befriedigt! — welch eine Menge von Leiden hätte ich mir ersparen können!"

„Aber verzeiht, guter Fremdling! dass ich so flüchtig über die näheren Umstände meiner Geschichte hinwegeilen musste. Es ist nicht Mistrauen. Wer so lange, als ich, sich nur mit

Gott unterhalten hat, kennt dieses nicht; und in ein Antlitz, wie das Eurige, setzt es niemand. — Ich habe Ruhe gefunden: aber noch lebt vielleicht Einer, der mir einst nur zu theuer war. Kann ich ihm den Seelenfrieden nicht geben, wenn er ihn noch nicht errungen hat, so will ich ihm doch denselben auch nicht nehmen, wenn er ihn etwa errungen hätte. Ihr kehrt in die Welt zurück, und seyd, wenn mich nicht Alles täuscht, von eben dem Stande und aus eben den Ländern, in denen er lebte. Ihr könntet ihn antreffen; ihn vielleicht antreffen, ohne ihn zu kennen. Gutherzigkeit oder ein von ohngefähr entfahrendes Wort könnte alle die Kämpfe in seiner Seele erneuern, die er vielleicht längst ausgekämpft hat."

„Ich muss freilich wieder von Euch weg, und in die Welt zurück: sagte der Ritter; aber Verehrung gegen Euch wird mich allenthalben begleiten, und Euer Wille wird immer mein Gesetz seyn." Er sagte das Erstere so, als ob ihn dieser Entschluss etwas koste.

Die Lage, in der er Marien in den Gärten von Medina zuerst gefunden, hatte so etwas Romantisches; Mitleiden und Theilnehmung an ihrem Schicksale hatten sich sogleich seines ganzen Herzens bemächtigt. Seine Phantasie hatte nicht gezögert, sie, die er nur gehört, nie gesehen hatte, in einen Körper zu kleiden; sie hatte ihn freigebig mit allen Reizen, die ihrer Silberstimme angemessen wären, ausgeschmückt. Er sah sie jetzt; und sie war weit über das Bild erhaben, das er sich von ihr gemacht hatte. Die blühende Wange, das sanfte Auge, das weiche, wallende Haar konnte er seinem Bilde geben; aber nicht jenen lebendigen Ausdruck der Unschuld, der Treue, der kindlichen Zärtlichkeit, weil es ihm dazu am Urbilde fehlte. Er sah sie jetzt, und sah sie in aller Freude des Wiedersehens an den Busen derjenigen, die ihr das Theuerste auf der Welt war, hingegossen; sah, wie sie in stummen Gefühlen an ihren Augen hing, gleichsam um alle die geliebten Züge wieder zu spähen, und die alte Vertraulichkeit mit ihnen zu erneuern. War es ein Wunder, dass seine Seele von eben den Gefühlen ergriffen wurde, deren reizendsten Abdruck er vor sich sah, und dass er sie mit der zu theilen wünschte, die ihm zuerst das schönste Bild derselben darstellte?

Maria hatte den Unbekannten, der sich für sie in Lebensgefahr stürzte, bedauert, und, wie sie gewissenhaft war, sich den Vorwurf gemacht, die Ursache seines Todes zu seyn. Diese Empfindung allein hatte die Freude über ihre Errettung getrübt. Hier fand sie ihn unvermuthet wieder, an dem Orte, der ihr der liebste auf der Erde war. Nun erst getraute sie sich, sich ganz dem Gefühle, dass sie ihrer Pflegemutter wiedergegeben sey, zu überlassen; und es ist möglich, dass die Freude über seine Gegenwart unvermerkt einigen Antheil an dem stärkeren Ausdrucke ihrer Zärtlichkeit gegen ihre Pflegemutter hatte; und dass sie, ohne es zu wissen, einen Theil dessen, was sie bloss für Cölestinen zu empfinden glaubte, für Alfonso empfand.

„Aber, kann ich, darf ich zurückkehren — fuhr der Ritter fort — ohne Trost für die Seele des armen Rinaldo gefunden zu haben? Ich hoffte doch gewiss am heiligen Grabe —“

„Rinaldo? fiel Cölestina ihm in die Rede. Wer ist dieser Rinaldo? was wisst Ihr von ihm?“

Alfonso erzählte, was er von seinem geängsteten Geiste selbst an seiner Gruft gehört hatte; erzählte die Bedingungen, unter welchen seine Qualen enden sollten; Cölestina hörte seine Erzählung mit stummer Betrübniss, und Maria mit Thränen an.

„O möchten sie enden, die Qualen der unglücklichen Seele! und vielleicht sind sie schon grösstentheils geendet, sagte Cölestina. Maria hat ihre Leiden längst beschlossen; sie war die Freundin, die mir hier starb; sie ruht unter jenem Hügel. Das ist ihre und Rinaldo's Tochter. — Ich habe aufgehört zu leiden. Ich habe die Wege der Vorsehung erkannt; sie waren nichts als Güte. — Ich bin Laura: Maria wollte mich nicht anders als Cölestina nennen; drum habt Ihr mich hier so nennen hören.“

„Und die letzte Bedingung seiner Erlösung — sagte Alfonso — möchte doch auch sie erfüllt werden! — Ja, edle würdige Frau, ich darf es Euch sagen; — ich habe nie geliebt; aber seitdem ich die Stimme dieses holden Geschöpfes gehört, seitdem ich sie hier an Eurem Herzen gesehen habe, — entweder ich weiss nicht, was Liebe ist, oder ich liebe sie über Alles. Lasst mich — o, Ihr seyd ja auch ihre Mutter, lasst mich sie an meinem Arme an die Gruft ihres Vaters führen; der Anblick wird den Geist erlösen.“

Maria verbarg ihr Gesicht an Laurens Busen. Ihr Herz schlug stärker.

„Fremdling, sagte Laura — nehmt nicht etwa eine flüchtige Rührung, ein mattes Wohlbehagen, einige sich unwillkürlich Euch aufdringende Wünsche sogleich für Liebe. — Ihr habt nie geliebt, sagt Ihr; — Euer Herz ist unerfahren und leicht zu bewegen. Ihr habt dieses Kind im Leiden gesehen, und habt gewünscht, habt Euch bemüht, sie zu retten. Ihr seyd durch den Antheil, den Ihr an ihr nahmt, in Gefahr gekommen. Das kettet edle Seelen an den Gegenstand ihrer Grossmuth: aber diese Anhänglichkeit ist noch nicht Liebe. Ihr habt sie hier in allen Rührungen der zärtlichen Tochter gesehen; das hat sich Euch mitgetheilt. Uebereilet Euch nicht, edler Fremdling.“

„Grossmüthige Frau, versetzte der Ritter, was ich fühle, fühl' ich so wahr und so stark, dass ich für die ewige Dauer desselben gut bin. Es ist wie mit Flammenschrift in mein Herz geschrieben, dass diese Mein seyn muss, dass sie Mir bestimmt ist, und dass ohne sie es kein Glück mehr auf der Erde für mich giebt.“

„Ich glaube Euch, edler Mann, sagte Laura: Ihr scheint wahr und gut; ich glaube, dass Ihr mich nicht täuschen wollt: aber weder ich, noch selbst Ihr könnt wissen, ob Ihr nicht vielleicht Euch selbst täuschet. Erwartet es, bis Eure Empfindungen sich Euch selbst aufklären und entwickeln; und kommt Ihr dann, und sagt noch eben das, so ist sie Euer.“

„Verzeiht, edle Frau, versetzte der Ritter: wie könnte ich in dem, was ich so innig und so warm fühle, mich täuschen? Täusche ich mich vielleicht auch, wenn ich mein Daseyn empfinde? — Aber, ich soll warten, soll Euch verlassen, in Länder gehen, die weite Meere von Euch trennen? Wie werde ich das ertragen?“

„Ihr sollt nicht allein gehen, sagte Laura. Dunkle Ahnung einer höheren Glückseligkeit, ein geheimes Verlangen, auf dem

Grabe Rinaldo's zu seyn, durchströmt meine Seele. Ihr werdet mich und diese dahin begleiten, und dann — wenn Ihr dann noch so denkt, ist diese Euer."

Sie hatten keine langen Zubereitungen zur Abreise zu machen. Es waren noch einige Juwelen von denen, die Maria bei ihrer Abreise aus Paris mit sich genommen hatte, vorhanden. — „Hätte ich glauben können, dass ihr noch einst einen Werth für mich haben würdet?" sagte Laura, als sie sie zu sich nahm.

Sie zogen unbeschädigt durch Arabien und Palästina, und setzten sich zu Damaskus auf ein Schiff. Ein günstiger Wind leitete sie; sie landeten bald an der europäischen Küste.

In einer angenehmen Sommernacht kamen sie zu Rinaldo's Grabe. Ein sanfter Wind säuselte: Rosenduft erfüllte die Lüfte. Ruhe und Heiterkeit im Gesichte, glänzend und verklärt entstieg der Geist seiner Gruft.

„Sey mir gesegnet, Alfonso! sagte er; du hast dein heiliges Gelübde gehalten. Du bist seiner werth, meine Tochter. In heiligeren Gefilden sehen wir uns wieder. — Deine unglückliche Mutter hat ihre Leiden beschlossen; ihr Leib ruht weit von dem meinigen, aber ihr Geist ist bei mir: und du, meine Laura, wirst sie bald beschliessen."

Der Geist verschwand. Laura sank in süsser Wehmuth auf das Grab, und schlummerte in ein besseres Leben hinüber.

Sanfte Trauer erfüllte Mariens und Alfonso's Seele. Die Klagen über den Verlust der Glückseligen wurden ihnen süss.

Sie lebten in diesen Gegenden das Leben der Zärtlichkeit und der Liebe. Jeder Unglückliche segnete ihr Haus; es war Zuflucht jedes Hülfslosen.

Am fünfzigsten Gedächtnisstage ihrer Vermählung, nachdem sie schon die Kinder ihrer Enkel zu ihren Füssen hatten spielen sehen, sassen sie in stummer Zärtlichkeit auf der Gruft, und das Andenken der Begebenheiten ihres Lebens ging vor ihrer Seele vorüber. Ein sanfter Schauer überfiel sie, sie umarmten sich, und ihre Seelen gingen vereint in das Vaterland der Liebe.

Die Hirten fanden sie erstarrt auf dem Grabe liegen, und begruben sie nebeneinander, da, wo sie lagen. Rosenstöcke und Vergissmeinnicht und Tausendschön entsprossten dem Boden um das Grab herum und blühten. Ahnungen von Wiedersehen der Freunde erfüllten die Seelen der Hirten. Ihren Augen enttröpfelten Thränen. Sie gingen, und als sie hinter sich sahen, sahen sie fünf Flämmchen auf dem Grabe blinken. Hinter ihnen schloss sich das Thal. Sie hatten den Weg dahin nicht wieder gefunden. Sie nannten es das Thal der Liebenden.

II.

Kleinere Gedichte.

Idylle.

(Musenalmanach von A. W. Schlegel und L. Tieck, Tübingen 1802, S. 170.)

Was regst du, mein Wein, in dem Fass dich?
„Es brachten die Lüfte mir Kunde
Von der Inbrunst meines Erzeugers,
Das regte das Inn're mir auf!“

„Ich möchte die Bande zersprengen,
Die von ihm ferne mich halten,
Und zerfliessen und in den Düften
Zusammenströmen mit ihm!“

So bringen heimliche Stimmen
Der Geister Psychen die Kunde
Von der unendlichen Liebe
Im Unendlichen, ihrem Erzeuger;

Und es dehnet sich ihr das Herz aus
In unbeschreiblicher Wehmuth,
In unaussprechlicher Sehnsucht,
Bis die irdische Hülle zerreisst.

Sonette.

1.

Wenn dir das inn're Götterwort wird spruchlos,
Verblasset auch die äussere Verspürung,
Was dich umgiebt, verlieret die Verzierung,
Was von dir ausgeht, wird nur schnöd' und ruchlos.

Die Blüthe deines Lebens steht geruchlos,
Was andre leitet, das wird dir Verführung;
Denn du bist ausserhalb des Alls Berührung,
Darum wird dir der äuss're Laut auch spruchlos.

Das innen Todte glänze noch so scheinsam,
Doch treibt dich fort zu ungemess'ner Wehmuth,
Die unaufhaltsam schon dich griff, die Brandung. —

Drum bleib' ich in mir selber still und einsam
Und pflege fort mit kindergleicher Demuth
Das Unterpfand der einst'gen frohen Landung.

2.

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Dass alle Misgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all' mein Streben? —

Das ist's. Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm', ich selber still hineingesehen;

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und *ist* in meinem Seyn, — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, *sieht* in meinem Sehen.

3.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weissest, ich mit dir weiss im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen dazuseyn,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!

„Wie gern' ach! wollt' ich diesem hin mich geben,
Allein wo find' ich's? Fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm vermischt, mit seiner Hüll' umgeben."

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich' Leben!

Vorbereitung zur gemeinschaftlichen Andacht.

Die Gemeine.
Müde von des Lebens Leiden,
Müder von des Lebens Freuden,
Flüchten wir in eure Stille,
Ob uns hier Erquickung quille.
Frohseyn ist uns nie gelungen,
Wie wir eifrig auch gerungen,
Und wir sind des Treibens müde,
Suchen Ruhe, wünschen Friede.
Die Pfleger.
Kommt Belad'ne zur Erquickung,
Kommt Erschöpfte zur Entzückung!
Neue Stärke soll die Matten
Ueberschwänglich überschatten;
Nur dass draussen ihr versenken
Wollet euer Thun und Denken,
Abthun euer altes Streben,
Sterben ab dem eig'nen Leben.
Die Gemeine.
Und was habt ihr uns zu geben,
Zum Ersatz für unser Leben?
Die Pfleger.
Solch' ein Leben, das gegründet
In sich selber, nimmer schwindet,
Nimmer wandelt, selbst sich gnüget.
Dieses hier euch offen lieget.
Aber nur von euch geschieden
Geht ihr ein in seinen Frieden!

Dem 15. März 1810.*)

Du edler Keim, der aus der kalten Erde
Sich unaufhaltsam in das Lichtreich drängte,
Du sinn'ge Blume, die, die Sonne fühlend,
Mit allen Regungen nach ihr sich wandte:

Wir streben beide, doch in anderm Sinne
Jedwedes, liebend nach demselben Ziele,
Und mehr als andres, eint uns dieses Streben,
Und weiht mich dir mit inniger Ergebung.

Nimm diese Früchte, die dasselbe Streben,
Auf dir verschwistertem Stamme hat getrieben!
Vielleicht, dass auch aus uns'rer Lieb' ein Zweig entsteht,
Der einstens zeug' von unsrer höhern Liebe.

Philomele.

Meine Stimme von Staub spricht dich gefällig an?
Aber möchtest du erst hören der Sphären Klang!
Ich zwar sing' in dem Chore gezwungen und gerne. Das Ganze
Fasset allein der sinnige Mensch.

Jenseit des Aethers ström' eine Quelle
Des Tones, der Schönheit, — diese sind Eins, —
Also lehrete mich mein Meister,
Selber er tonlos, doch schlägt er den Tact!

---

*) Der Gattin zum Geburtstage, mit dem Geschenke von Klopstocks Werken, des Oheims derselben.

Prolog zur „Vesta.“ *)

(Ungedruckt.)

Die Herausgeber, ein Pränumerant.

Die Herausgeber.
Euer Edlen sind, hören wir, ein braver Mann,
Nehmen sich auch der leidenden Menschheit an;
So kommen wir denn von gleichem Triebe
Beseelt und bitten Sie um die Liebe,
Dass Sie doch möchten pränumeriren
Ein Thaler quartaliter auf ein Journal:
Wir werden's Vesta nennen zumal,
Womit wir nächstens die Welt wollen zieren.

Der Pränumerant.
Ihr Journal und die Menschheit in Leiden,
Wie hängen denn zusammen die beiden?

Die Herausgeber.
Die Armen sollen haben ohne Verdruss
Von unserm Gewinne den Ueberschuss!

Der Pränumerant.
Ich verstehe! — Doch nach welchem Plan oder Geist
Werden Sie denn schreiben allermeist?
Nach welchem wählen die Genossen?

Die Herausgeber.
Nach keinem: — „Keiner ist ausgeschlossen,
Und jeder Freund der Wahrheit, Anmuth und Kraft
Ist uns willkommen“ — sofern er uns was schafft!

Der Pränumerant.
Ich verstehe ganz: — ein Allerlei
Von Sauer und Süss mit Façon dabei!
Die Herren, so denk' ich mir's, jucket der Kitzel
Gedruckt zu sehen ihre Papierschnitzel.

---

*) Zeitschrift, erschienen zu Königsberg 1807.

Kein Verleger mag sie; für eigenes Geld
Sich drucken zu lassen ihnen auch nicht gefällt.
Da muss die Noth helfen aus der Noth:
Nun können sie eher, ohne zu werden roth,
Antragen auf Pränumeration,
Und den Willigen wünschen ein Gotteslohn!
Wer auch ihres Schreibsels nicht begehrt,
Denkt, es sey den Armen ein Almosen beschert.
Kann's leiden, dass man das Heft mir bringt;
Niemand ist ja, der's zu lesen zwingt.
Indess stehen die Herrn schon schwarz auf weiss,
Mehr wollten sie nicht und sie haben ihren Preis.
Drum genug, ihr Herrn! Hier ist mein Thaler,
Wünsch' Ihnen recht viele und reichliche Zahler,
Damit Ihre geistige Armuth und Noth
Den leiblich Armen schaff' ein Stück Brot!

Die Herausgeber.

So muss man es durchaus nicht anseh'n,
Obwohl wir selber, wie uns gescheh'n
Nicht recht zu wissen gern bekennen.
Wir wollen für hohe Zwecke entbrennen,
Eingreifen gewaltig in's Rad der Zeit,
Dem Bedürfniss, dem Niemand Hülfe beut,
Auch keiner als wir es kennt, reichen die Hand!

Der Pränumerant.

Ei sieh, Ihr seyd wohl gar auch arrogant?

Die Herausgeber.

Das wollen wir hoffen; — dies gilt bei den Leuten,
Succurs und Beifall sich zu bereiten!
Drum darf auch die Zeitschrift sich nicht schämen,
Irgend ein Erhab'nes zum Vorwand zu nehmen.
„Wer für den Staat auch nicht die Waffen trägt,
Der ist durch heil'ge Bürgerpflicht bewegt,
Dass er ableite des Volkes Aufmerksamkeit
Von dem die Kriege begleitenden Leid,
Damit er dessen Blicke wende
Von dem unvermeidlichen Kriegselende."

Der Pränumerant.

Elend nur sieht und er nur sieht das Elend,
Wer selber elend ist im Innersten;
Denn seiner Leere, seines tiefen Grams,
Seiner Zerrüttung Bild steigt aus dem Herzen
In's Aug' empor und lagert ihm sich hin
Ueber der Dinge breite Oberfläche;
Sie geben stets ihm nur ihn selbst zurück!
So auch wer in sich klar und mit sich Eins ist,
Er bleibt gewiss der ew'gen Harmonie
Im trüben, wildverschlungenen Gewirre
Ird'scher Erscheinung; und ihm leuchtet hell
Im Jammer selbst die immer nahe Hülfe! — —

Ein Herausgeber (ihm nachsehend).

Der Mensch ist ein seltsam Kunstproduct,
Vorweltlich, in alt ogygischem Stil!

Der andere.

Sey ruhig, Herr Bruder, wir sind ja gedruckt;
Das Andre bedeutet uns nicht so viel!
Und wo wär' Etwas von eigenem Werth,
Wogegen sich nicht die Misgunst kehrt?

Beide.

Das ist der plausibelste Trost in der Welt,
Dass man stets sich selber am Besten gefällt!

Am 18. Januar 1812. *)

Ehrwürd'ge deutsche christliche Gesellschaft,
Edle, biedere Tischgenossenschaft!
Indem ich, als bestellt zum Sprechen,
Zum erstenmale das Schweigen will brechen,
Bitt' ich, dass man es günstig verspüre,
Wenn ich im Knittelvers haranguire;
Denn eingefasst von Rindfleisch und Braten
Dürfte die Prosa zu vornehm gerathen!

Zuvörderst sollt' ich mit zierlichen Worten,
Wie es gebräuchlich aller Orten,
Mit Bezeugung schuldiger Devotion
Ihnen danken für die Decoration,
Die Sie durch dieses Amt mir verlieh'n.
Doch: danke durch Thaten, spricht deutscher Sinn!

Wie hoch ich es schätze im Herzensgrunde,
Mit Ihnen zu bleiben im freundlichen Bunde,
Und allen Ihren Wunsch und Willen
Auch meinerseits gern mag erfüllen:
Beweise, dass mit Herzlichkeit
Ich Ihrem Wunsche mich geweiht;

---

*) Ueber die Veranlassung zu dieser Rede in Versen hat ihr Einsender uns zugleich Folgendes mitgetheilt: „A. v. Arnim hatte in Berlin eine christlich deutsche Gesellschaft errichtet, deren Vorsitz Fichte an jenem Tage übernahm. Bei dieser Veranlassung hielt er einen Vortrag in Knittelversen, welcher damals ungemein ansprach und auch, wie ich bestimmt weiss, noch jetzt in Ehren gehalten wird. Da ich das Tagblatt besitze, worin dieser Vortrag aufgeschrieben ist, so macht es mir ein grosses Vergnügen, Ihnen denselben mittheilen zu können."

Beweise, wie ich die Geschäfte,
So lang's verstatten meine Kräfte
Und meine sonst besetzte Zeit,
Werd' immer führen mit Heiterkeit.
Was Sie an Gelde mir werden geben,
Das werd' ich sorgfältig aufheben
Und treulich bewahren und verwalten.
Auch über die Gesetze will ich halten,
Ohn' alles Anseh'n der Person.
Zeigt gute Laune sich oder Liederton,
Will ich, so gut ich kann, mitsingen.
Auch die Gesundheiten will ich ausbringen;
Und erscheint einst der festliche Pokal,
Geziert mit dem Juden Simson zumal,
So werd' ich um weitere Vorschrift bitten,
Und diese sey nie überschritten.

Im Uebrigen kann ich von meinem Sprechen
In voraus eben nicht viel versprechen.
Zum Beispiel: Witzig zu seyn aus heiler Haut
Ist ein Talent, nicht Jedem anvertraut;
So selten fast als reine Vernunft, ist reiner Witz,
Und beide, denk' ich, sind gleich viel nütz'.
Wer witzig ist, ist's über Was und nebenbei,
Denn Witz ist ja nicht Gold, noch Silber, noch Zinn, noch Blei,
Sondern von Allem nur die Façon!

So Jemand den Witz recht wollte pflegen und nähren,
Der müsst' ihm nur reichlichen Stoff gewähren
Durch tolle Streich' und Narrheiten viel,
Und nur ihn treiben lassen sein Spiel,
Und ja sich hüten, was übel zu nehmen.
Zu dem Ersten wird die ehrbare Gesellschaft sich nie bequemen;
So muss sie denn eben ohne Witz vorlieb nehmen!

Zudem sind die bisherigen Stoffe verbraucht;
Nicht Jude, nicht Philister mehr taugt,
Um an ihnen zu finden ein Körn'chen Spass,
Das nicht schon einigemale dawas! —
Auch will es in der That was bedeuten,
Ueber dergleichen zu spotten vor Leuten,
Dass der Spott nicht auf uns selbst sitzen bleibe.
Den Juden schiebt man sich wohl noch vom Leibe,
Man ist nicht beschnitten; — *ergo* ist man keiner.
Mit dem Philister ist die Sache schon feiner.
Streng genommen, Keiner sich durchschaut,
So lang er steckt in der sündigen Haut,
In Unschuld Keiner soll waschen die Hände,
Wie Keiner selig ist vor seinem Ende!
Ob wir durchaus nicht Philister waren,
Werden wir im ewigen Leben erfahren.
Doch es giebt auch für sterbliche Augen
Kennzeichen, die zur Prüfung taugen,
Dass man sich orientiren kann.
Das Eine geb' ich im Gleichniss an.

Es geschieht wohl, dass Einer träume, er wache,
Und sich's versichre, und glaublich mache,
Und ist doch gerade dies sein Traum!
Wer wirklich wacht, kurzum der wacht,
Und ist nicht weiter auf's Wachen bedacht.
So, wer in der That nicht Philister ist,
Der denket dessen zu keiner Frist;
Ohne seinen Dank und Willen, und schlechtweg er's nicht ist.
Wer aber sich's hin und her beweist
Und Gott am Morgen und Abend preist,
Dass er nicht ist, wie andre Leut,
Ist vom Philisterthum nicht weit;
Ja ihm sitzt die Philisterei
Gerade im Denken, dass er's nicht sey!

Da dieses sich so weit erstreckt
Und bringen kann gar schlimmen Ruhm,
So bleibt vor mir wohl ungeneckt
So Juden- wie Philisterthum!

Doch reinige sich der Gedanke,
Der über Niedrem schwebte,
Um mit dem Höhern ganz sich auszufüllen!
Füllet die Gläser! —
Es lebe die Krone,
Sie steig' auf in der alten Pracht,
Ausgerüstet mit der alten Kraft,
Umgeben von der alten Treue!

C.

Uebersetzungen aus dem Portugiesischen, Spanischen und Italiänischen.

Aus Camoens' Lusiade. *)

Gesang 3, Stanze 118.

Alfonso kehrt, nach dieses Sieges Glücke,
Hinwieder zu des Tajo schönem Becken;
Dass auch der Fried' ihn mit den Kränzen schmücke,
Womit die Schlachten ihn so reich bedecken:
O welch erbarmungswürdiges Geschicke,
Das Todte könnt aus ihren Gräbern wecken,
Trifft da die arme, zarte Dulderin,
Die erst getödtet ward, dann Königin!

Allein durch dich, durch dein allmächtig Sehnen,
O reine Lieb', erstarb der Zeiten Zierde,
Als dürftest du sie deine Feindin wähnen,
Die treue, der dein schönster Lohn gebührte.
Wohl sagt man, Amor, dass durch bittre Thränen
Gestillt nicht werde deine grimme Gierde;
Soll Menschenblut nun strömen vom Altare
Zur süssen Augenweide dir, Barbare?

---

*) Zuerst abgedruckt im „Pantheon, Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, von Büsching und Kannegiesser. Berlin, 1810." I. Bd. 1. Heft. Seite 1—8.

Man sah dir hold der Jahre Lenz verfliessen,
In jene Seelenruh warst du versenket,
Ignes, und in den Wahn, den blinden, süssen,
Den keinem noch auf lang das Glück geschenket,
In des Mondego angenehmen Wiesen,
Den deiner schönen Augen Born getränket,
Den Bergen lehrend, und der Flur den lieben
Namen, der tief dir in die Brust geschrieben.

Auch deines Prinzen Regungen vergalten
Dein Sehnen wohl mit seelenvollem Danken;
Dein Bild sie fest vor seinen Augen halten,
Wenn er verbannt aus deiner Blicke Schranken:
Des Nachts ihn täuschen süsse Traumgestalten,
Des Tags entrücken ihn zu dir Gedanken,
Und was er sinnt, und was er sieht im Innern,
Ist alles nur Ein wonnevoll Erinnern.

So vieler Fürstentöchter, schöner Frauen
Bewerben hat bei ihm das Ziel verfehlet;
Wie denn auf andres pflegt herabzuschauen
Wess Herz die Eine, traute, hat erwählet.
Der alte Vater blickt mit stillem Grauen
Auf die Verirrung dieser Lieb', ihn quälet
Des Volkes Murren und das Widerstreben
Des Sohns, sich in der Ehe Band zu geben.

Und so beschliesst er denn in argem Muthe
Ignes dem süssen Lichte zu entrücken.
Es könne nur in frech vergoss'nem Blute,
So meint er, solcher Liebe Brand ersticken.
War's Wahnsinn, der ihn trieb, sein Schwert, das gute,
Das Schrecken sende nur der Feinde Blicken,
Vor dem der Mauren Wuth gemusst erbeben,
Gegen ein zartes Fräulein zu erheben?

Zu ihm, dess Herz wohl möchte sich versöhnen,
Wird sie geschleppt von wilden Ungeheuern,
Und es gelingt den mordbegier'gen Tönen
Des Pöbels, seinen Zorn neu anzufeuern.
Sie aber — flehend und mit bangem Stöhnen,
Erpresst von Mitleid bloss mit ihrem Theuern
Und mit den Kindern, die sie unterm Herzen
Ihm trug, die mehr denn eigner Tod sie schmerzen;

Die Augen hebend zu des Himmels Milde
Aus denen eine grosse Zähre rollte,
(Die Augen, denn die Hände hielt der wilde
Mordknecht, der sie in Fesseln schlagen wollte)
Dann nieder auf der Kinder zarte Bilde
Sie senkend, die sie jetzt verlassen sollte
Verwaiset, einsam, ohne Schutz und Rather —
Spricht also an den grausamen Grossvater:

Wenn wilde Thiere, deren Sinn zum Hassen
Natur bestimmt, und Eis um sie geschlagen,
Der Wüste Vögel, die, um Raub zu fassen
Und anders nicht, den Flug in Wolken wagen,
Mit kleinen Kindern, die sie seh'n verlassen,
Solch zärtlich Mitleid und Erbarmen tragen,
Wie man an Ninus Mutter hat geschauet,
Und an den Brüdern, welche Rom erbauet;

So trag auch du, dess Herz durchströmt vom warmen
Menschlichen Blute schlägt (falls es zu nennen
Menschlich, den Tod zu geben einer Armen,
Bloss weil ihr Herz in Liebe musst' entbrennen),
Trage mit diesen Kleinen das Erbarmen,
Das man in meinem Urtheil muss verkennte.
Mög' ihre Noth Mitleid in dir erregen,
Da meine Unschuld dich nicht kann bewegen!

Und wie du wusstest einst mit Schwert und Feuer
Den Tod zu senden in der Mauren Reihen,
Sey jetzt vom Tode gnädiglich Befreier
Der Schwachen, die du keiner Schuld kannst zeihen.
Falls aber Unschuld büssen soll so theuer,
Verweis auf ewig mich in Wüsteneien,
In Libyens Gluth, in Scythiens kalte Schauer,
Wo ich mein Leben enden mög' in Trauer.

Lass mich, wo alle Schrecken sich erheben,
Hin in der Löwen und der Tiger Erbe,
Dass ich, was Menschenherz nicht mochte geben,
Erbarmen dort und Mitleid mir erwerbe.
Dort will ich pflegen, innig hingegeben
In's Angedenken dess, für den ich sterbe,
Der nachgelass'nen Pfänder theure Gabe,
Zu der leidvollen Mutter einz'ger Labe.

Der König sinnt schon drauf, sie zu befreien,
Ob ihrer Worte, die ihn tief bewegen;
Das störr'ge Volk nur will ihr nicht verzeihen,
Noch ihre Sterne, die nicht brachten Segen.
Die, welche glauben, dass die That Gedeihen
Dem Reiche bringe, ziehen scharfe Degen,
Gegen ein Fräulein. Herz, schwarz und bitter,
Ihr zeiget euch als Henker, nicht als Ritter!

Wie gegen Priams Tochter, Polyxene,
Aus der der Mutter letzte Freuden quellen,
Damit Achilles Schatten sich versöhne,
Man Pyrrhus sahe sich gerüstet stellen;
Sie aber ihre jungfräuliche Schöne —
Die Augen, welche wohl die Trüb' erhellen,
Hin auf die Mutter, die vor Schmerzen wüthet,
Gerichtet, — zum Sühnopfer willig bietet:

So gegen Sie, die Wüthenden; die Auen,
Aus denen Liebe sieht mit hellen Blicken,
In jedes Auge, das sie mag erschauen,
Sanftheit und Milde strahlend und Entzücken,
Und ihre süssen Blumen, die getrauen
Sie sich mit Blutesströmen zu ersticken,
Grimmig erbos't die Schwerter drein versenkend,
Der Rache, die herannaht, nicht gedenkend.

O hohe Sonne, hat dein Strahl genommen
Von des Entsetzens That wohl Blick und Kunde?
Ist er nicht auch denselben Tag verglommen,
Wie in Thyestes Gastmahls Gräuelstunde?
Ihr hohlen Thäler, die ihr da vernommen
Das letzte Wort aus dem erblassten Munde,
Noch lange hallte fort in euerm Laute
Der Name Pedro, den sie euch vertraute.

Wie einer Blume, so in Zier getauchet,
Dass sie der Schmuck war auf den blüh'nden Heiden,
Wenn sie gebrochen und zum Kranz verbrauchet,
Der rohen Hand Betastung musst' erleiden,
Der Schmelz vergeht, der süsse Duft verhauchet:
So ist das Fräulein nach dem bittern Scheiden;
Der Lippen Ros' erblasset, es entschweben
Die lichten Farben mit dem süssen Leben.

Der That zum ewigen Andenken kehren
Mondego's Töchter, die sie lange klagen,
In einen Quell die da geweinten Zähren,
Und geben ihm den Namen, den er tragen
Auf alle Zeiten soll: noch jetzo nähren
Wo Ignes lebt und liebt in ihren Tagen,
Von einem Quelle sich der Blumen Triebe,
Dess Wasser Zähren sind, der Name: Liebe.

Aus dem Spanischen.

Madrigal.

Ihr Augen, hell und reine,
Da eure süssen Blicke preist die Menge,
Warum, wenn ihr mich anschaut, blickt ihr strenge?
Wenn ihr, je mehr voll Hulden,
So mehr die Welt erfreut mit heitrem Scheine,
Warum blickt ihr mit Zorn auf mich alleine?
Ihr Augen, hell und reine,
Erscheint mir nur, sey's auch mit solchem Scheine!

Aus Cervantes.

Amadis von Gallia an Don Quixote de la Mancha.

Du, der nachahmtest jenes Thränenleben,
Das auf des Armuthfelsens schroffer Kante
Ich führte, da Verschmähung mich verbannte
Von Freuden, mich der Busse zu ergeben;

Du, dem vom Auge Fluthen man sah beben,
Dass ihm der Salztrank schier das Herz abbrannte,
Dem, als ihn Silber, Kupfer, Zinn schon nannte,
Die Erd' auf Erde dürft'ges Mahl gegeben:

Sey sicher, dass in alle Ewigkeiten,
Mindstens so lang', als in der vierten Sphäre
Der feuerrothe Phöbus treibt die Pferde,

Den Preis der Tapfern keiner dir bestreiten,
Dein Vaterland vor allen seyn das hehre,
Dein weiser Meister einzig bleiben werde!

Don Belianis von Gräcia an denselben.

Mehr als ein Ritter auf dem Erdenrunde
Thät ich in Handeln, Sprechen, Stechen, Hauen,
Ob meiner Thatkraft all' erfasst' ein Grauen,
All' Unbill rächend, die mir kam zur Kunde.

Ich gab Grossthaten Fama's ew'gem Munde,
Ich war galant, ich war beliebt bei Frauen;
Wie Zwerglein thät ich alle Riesen schauen,
Zu Kampf und Streit bereit in jeder Stunde.

Fortuna lag zu meinem Fuss geschmieget,
Das Glück stand meiner Weisheit treu ergeben,
Wie eine gute Magd, stets zu Gebote.

Ob nun mein Ruhm des Monds Horn überflieget,
Ob auch noch nichts mir hat getrübt das Leben,
Neid' ich doch dich, du grosser Held Quixote!

Petrarca's Sonnet 86.

Sie tritt mir vor's Gemüth — vielmehr ist drinne,
Dass Lethe nicht vermag sie wegzuheben, —
Wie sie von ihres Sterns Strahlen umgeben,
Im Lenz des Lebens trat mir vor die Sinne;

Dass ersten Blickes ich ein Bild gewinne
Von ihr, so sittig, still und gottergeben,
Dass ich, „sie ist's," mir sage, „ist am Leben,"
Und Frag' an sie und hold Gespräch beginne.

Bald giebt sie Antwort, schweigt auch wohl, dann siehe,
Wie man halb wacht im Traum, der Irrthum webte,
Sag ich meinem Gemüth: Du bist im Fehle;

Tausend, dreihundert, acht und vierzig, frühe
Ein Uhr, den sechsten des Aprils, entschwebte
Dem süssen Leibe ja die sel'ge Seele.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Nachtrag zum ersten Bande.

S. 95 Zeile 5 von oben ist nach den Worten: „denn er ist gleich dem Satze X,“ als Note unter dem Texte aus der 2. Auflage der Wissenschaftslehre folgender Zusatz hinzuzufügen:

*) „D. h. ganz populär ausgedruckt: Ich, das in der Stelle des Prädicats A setzende, *dem zufolge, dass es in der des Subjects gesetzt wurde,* weiss nothwendig von meinem Subjectsetzen, also von mir selbst, schaue wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe.“ (Anmerk. * * zur 2. Ausgabe.)

Zu bemerken ist noch, dass die S. 91, 95 und 98 hinzugefügten Zusätze der 2. Ausgabe *nur* in der zweiten „verbesserten“ Ausgabe, Jena und Leipzig bei Gabler 1802, nicht in der bei Cotta erschienenen „unveränderten,“ sich finden.

Druckfehler im siebenten Bande.

S. 520, Z. 2 v. u. statt jener Zeitalter l. jenes Zeitalters.
- 527, - 6 v. o. - erfolge l. erfolgte.

Liste der Unterzeichner

auf

Fichte's sämmtliche Werke.

Aachen.	
Herr Buchhändler J. A. **Mayer**	1
für: Herrn Regierungsrath **Ritz**.	
Aarau.	
Löbl. **Sauerländersche** Sortiments-Buchhandlung	3
für: Herrn E. **Dorer-Egloff** in Baden in der Schweiz	
— J. **Correvon**, officier féderal du Génie in Iverdun.	
Bibliothèque cantonale in Lausanne.	
Altena.	
Herr Buchhändler P. A. **Santz**	1
Altenburg.	
Löbl. **Schnuphasesche** Buchhandlung	1
Altona.	
Herr Buchhändler G. **Blatt**	1
Amsterdam.	
Herr Buchhändler C. G. **Sülpke**	1
für: Herrn R. E. **Bischofsheim**.	
Arnsberg.	
Herr Buchhändler A. L. **Ritter**	1
für: Herrn Ober-Landesgerichts-Referendar **Kaupisch**.	
Aschaffenburg.	
Herr Buchhändler Th. **Pergay**	1

Augsburg.

Herr Buchhändler Kollmann 1

für: Herrn Königl. Studienlehrer J. K. E. Oppenrieder.

Basel.

Löbl. Schweighausersche Buchhandlung 2

für: Oeffentliche Bibliothek.

Herrn Dr. Joh. Gihr in Liestal.

Herr Buchhändler J. G. Neukirch 1

für: Herrn Dr. Drechsler.

Bautzen.

Herr Buchhändler Aug. Weller 1

für: Herrn Canonicus Dr. Prihonski.

Berlin.

Herr Buchhändler Adolf u. Comp. 1

Löbl. Amelang'sche Buchhandlung 2

für: Herrn Dr. R. Haym.

— Commerzien-Rath Westphal.

Herr Buchhändler W. Besser 5

für: Herrn Dr. Ribbentropp.

— — Schrader in Brandenburg.

— — Daimer in Halle.

— Geh. Rath Dr. Bunsen in London.

— Dr. Thaulow in Kiel.

Herr Buchhändler Alex. Dunker 7

für: Herrn Baron von Richthofen.

— Obristlieutenant von Willisen, Flügel-Adjutant des Königs.

— Geschichts- und Portraitmaler Mila.

— Türrschmidt.

— Professor Dr. Röstell.

— v. d. Lage, Director des Pädagogiums in Charlottenburg.

— Ungenannt.

Löbl. Enslin'sche Sortiments-Buchhandlung 4

für: die Bibliothek des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums.

Herrn Kammergerichts-Referendar Haack.

— Stadtschulrath Schulze.

— Prediger Dr. Schütze in Lissabon.

Löbl. Hirschwald'sche Buchhandlung 1

für: K. St. Wladimirsuniversität in Kiew.

Herr Buchhändler A. H. W. Logier. 1
für: Herrn Privadocent Dr. F. A. Märcker.
Herr Buchhändler E. S. Mittler 1
für: Herrn Postsecretär Kaumann.
Löbl. Nicolai'sche Buchhandlung 3
Löbl. Oehmigke'sche Buchhandlung 2
für: Herrn Director der höh. Stadtschule Zinnow.
— Graf v. Grabowski auf Rodawnitz.
Herr Buchhändler E. H. Schröder. 8
für: Herrn Dr. E. Meyen.
— Dr. Glaser, Privatdocent.
— Graf R. Raczynski.
— Reichenow in Charlottenburg.
— Assessor von Mörner.
— von Neumann.
— von Kudrefzef.
— Reinbott, Lehrer am Diesterwegschen Semin.
Herr Buchhändler Jul. Springer 6
für: Herrn Prediger Hoyer in Fürstenau.
— Baron v. Holtzendorf-Vietmannsdorf.
— Fuss.
— Siegmund.
— Dr. Voigtländer.
— Assessor Witte.
Herren Buchhändler Veit u. Comp. 7
für: Herrn Professor Dr. H. G. Hotho.
— Geheimrath Varnhagen von Ense.
— Ober-Appellationsgerichts-Rath Meyer.
— J. Lehmann, Redacteur.
— Baumeister W. Hoffmann.
— Geheimerath Professor Dr. Böckh.
— Prediger Dr. Sachs.

Bern.

Herren Buchhändler Huber u. Comp. 1
für: Herrn Privatdocent Dr. Ris.

Bielefeld.

Herren Buchhändler Velhagen u. Klasing. 3
für: Herrn Gymnasiallehrer Dr. Stahlberg in Herford.
— Conrector Wortmann.
— Pastor Smidt.

Bonn.

Herr Buchhändler Ad. Marcus für: Die Königl. Universitäts-Bibliothek. Bibliotheque de l'université de Louvain. Herrn Director Dr. Kortegarn in Bonn. — Professor Dr. Lassen. — Ober-Consistorial-Rath Professor Dr. Nitzsch. — Privatdocent Dr. Clemens. — — — Volkmuth. — Erskine. — Buchhändler Marcus.	9
Herr Buchhändler E. Weber für: Herrn Professor Dr. Mendelssohn.	1

Brandenburg.

Herr Buchhändler J. J. Wiesike für: Die Gymnasial-Bibliothek. Herrn Collaborator Döhler.	2

Braunschweig.

Herr Buchhändler Ed. Leibrock für: Herrn Dr. Hanne.	1

Bremen.

Herr Buchhändler A. D. Geisler	1
Herr Buchhändler J. G. Heyse	1

Breslau.

Herr Buchhändler F. Aderholz	2
Herren Buchhändler Grass, Barth u. Comp.	1
Herr Buchhändler Gosohorsky für: Herrn Rector Jordan in Trebnitz. — Professor Braniss in Breslau.	2
Herren Buchhändler Jos. Max u. Comp. für: Herrn Divisionsprediger Dr. Rhode. — Medicinalrath Dr. Ebers. — Professor Dr. Röpell. — Buchhändler Sowade in Pless.	4
Herr Buchhändler Ferd. Hirt	1

Brieg.

Herr Buchhändler Ziegler für: Herrn Const. v. Ziegler-Knyphausen, Lieutenant im 22. Infant. Regiment.	1

Bromberg.

Herr Buchhändler E. S. **Mittler** 2
für: Herrn Prediger **Gessel** in Thorn.
Ungenannt.

Brünn.

Löbl. C. **Winiker**'sche Buchhandlung 1

Brüssel.

Herr Buchhändler C. **Muquardt** 2
für: Herrn Professor **Tandel** in Lüttich.
La Bibliothèque Royale.

Cammin.

Herren Buchhändler **Domine** u. Comp. 1
für: Herrn Dr. **Puchstein**.

Carlsruhe.

Löbl. **Braun**'sche Hof-Buchhandlung 1
für: das Museum in Carlsruhe.
Herr Buchhändler Georg **Holtzmann** 1
für: Herrn Lehrer **Herrmann** in Ettlingen.

Cassel.

Herr Buchhändler J. J. **Bohné** 1
für: die Kurfürstl. Landesbibliothek.

Cöln.

Herren Buchhändler J. u. W. **Boisserée** 2
Herr Buchhändler E. **Welter** 1

Cöslin.

Herr Buchhändler C. G. **Hendess** 1
für: die Gymnasialbibliothek.

Constanz.

Herr Buchhändler W. **Meck** 1
für: Herrn Professor F. A. **Kreuz** am Lyceum.

Darmstadt.

Herr Buchhändler. G. **Jonghaus** 1
für: die Grossherzogl. Hessische Hofbibliothek.

Dessau.

Herr Buchhändler J. **Fritsche** 2

Dorpat.

Löbl. **Franz Kluge**'sche Buchhandlung 1

Dresden.

Löbl. **Arnold**'sche Buchhandlung 1
Herr Buchhändler H. M. **Gottschalk** 1

Düsseldorf.

Löbl. Schaub'sche Buchhandlung 1
für: die Landesbibliothek.

Elberfeld.

Herren Buchhändler J. Löwenstein u. Comp. 1
für: die Landesbibliothek.

Elbing.

Herr Buchhändler Fr. L. Levin 1
für: Herrn Director Dr. Herzberg.

Flensburg.

Herr Buchhändler J. C. Korte-Jessen 2
für: Herrn Oberlandesgerichts-Advocat Fr. Johannsen.
— Buchhändler Korte-Jessen.

Frankfurt a. M.

Löbl. Jäger'sche Buchhandlung 3
für: Herrn W. H. Ackermann, Lehrer a. d. Musterschule.
— W. C. Cartwright Esqu. in London.
Ungenannt.

Herr Buchhändler C. Jügel 1
für: Herrn Dr. F. A. Balling, Brunnenarzt in Kissingen.

Herr Buchhändler J. D. Sauerländer. 1
für: die Stadtbibliothek.

Löbl. Varrentrapp'sche Sortiments-Buchhandlung . . . 1
für: Herrn Justiz- und Domänenrath Dr. Oelschläger in Regensburg.

Freiburg im Breisgau.

Herren Buchhändler Lippe u. Comp.. 1
für: Herrn Pfarrverweser Lump in Riegel.

Genf.

Herr Buchhändler J. Kessmann. 1

Giessen.

Herr Buchhändler G. F. Heyer Sohn . . . . , . 3
für: die Universitätsbibliothek.
Herrn Stud. Liebknecht.
das Predigerseminar in Friedberg.

Herr Buchhändler J. Ricker . . . . . , ... 1
für: Herrn Dr. M. Carrière.

Glatz.

Herr Buchhändler E. L. Prager 1
für: Herrn Rostock, Prinzl. Oberamtmann in Seitenberg.

Glogau.

Herr Buchhändler C. **Flemming** 1
für: die Lehrerbibliothek des kathol. Gymnasiums.

Görlitz.

Herr Buchhändler G. **Köhler** 3
für: Herrn Geh. Justizrath **Blumenthal** in Friedersdorf bei Greifenberg.
die Oberlausitzsche Gesellschaft der Wissenschaften.

Göttingen.

Herr Buchhändler **Deuerlich** 3
für: Herrn Hofrath Professor Dr. **Ritter.**
— Professor Dr. **Götze.**
— Professor Dr. **Dunker.**

Löbl. **Dietrich'sche** Buchhandlung 1
Herren Buchhändler **Vandenhoeck** u. **Ruprecht** . . . 1
für: Herrn Cand. d. Theol. **Petersen** in Hannover.

Gotha.

Herr Buchhändler **Carl Glaeser** 1
für: die Herzogl. öffentliche Bibliothek.

Greifswald.

Herr Buchhändler **Otte** 3
für: Herrn Professor Dr. **Semisch.**
— Professor Dr. **Boström** in Upsala.
Ungenannt.

Halberstadt.

Herr Buchhändler F. A. **Helm** 1

Halle.

Herr Buchhändler **Anton** 1
für: Herrn Professor Dr. **Ulrici.**

Herr Buchhändler **Lippert** u. **Schmidt** 4
für: Herrn Professor Dr. **Schaller.**
— Privatdocent Dr. **Weissenborn.**
— Stud. phil. **Seifart.**
— Dr. **Dalmer.**

Herr Buchhändler **Rich. Mühlmann** 2
Herren Buchhändler C. H. **Schwetschke** u. **Sohn** . . . 5

Hamburg.

Herren Buchhändler F. H. **Nestler** u. **Melle** 4
für: die Hamburgische Stadtbibliothek.

Osmond de Beauvoir Priaulx (Oxford et Cambridge Clubb).
Sir William Hamilton in Edinburg.
Ungenannt.
Herren Buchhändler Perthes, Besser u. Mauke . . . 2
für: Herrn Professor Dr. Ullrich.
Ungenannt.

Hamm.

Herr Buchhändler C. Wickenkamp 1
für: die Bibliothek des Gymnasiums.

Hannover.

Löbl. Hahn'sche Hofbuchhandlung 1
für: die Hahn'sche Hofbuchhandlung.
Löbl. Helwing'sche Hofbuchhandlung 2
für: die Bibliothek der Ständeversammlung.
Herrn Advocat Ebhardt.

Heidelberg.

Herr Buchhändler E. Mohr. 1
für: Herrn Kirchenrath Rothe.
Herr Buchhändler K. Winter. 2
für: die Grossherzogl. Hofbibliothek in Carlsruhe.
Herrn Pfarrer Sturm in Buch am Ahorn.

Jena.

Herr Buchhändler Fr. Frommann 3
für: die Grossherzogl. Hofbibliothek in Weimar.
Ihre Durchlaucht die Prinzessin Caroline von Schaumburg-Lippe in Rudolstadt 2 Exempl.

Kiel.

Löbl. Akademische Buchhandlung 1
für: Herrn Candidat Sierck.
Löbl. Schwers'sche Buchhandlung 1
für: Herrn Professor Dr. Chalybaeus.

Königsberg.

Löbl. Bornträger'sche Buchhandlung. 9
für: die Königl. akadem. Handbibliothek.
die Königl. Bibliothek.
die Bibliothek des Lyceum Hosianum in Braunsberg.
Herrn Candidat Böttcher in Koewe.
— Professor Dr. Rosenkranz.
— von Stomczewski.

für: Herrn Sydow.
— Conrector Suck in Wehlau.
— Professor Dr. K. Lehrs.
Herren Buchhändler Graefe u. Unzer 3
für: Herrn Consistorialrath Dr. Lehnerdt.
— Divisionsprediger Dr. Toop.
das Collegium Fridericianum.
Herr Buchhändler E. H. Mangelsdorf 1
für: Herrn Subrector G. W. A. Wechsler.

Kopenhagen.

Herr Buchhändler Eibe 1
Löbl. Gyldendal'sche Buchhandlung 3
für: die Grosse Königl. Bibliothek.
die Akademie in Soröe.
Herrn Feilberg und Landmark, Buchhändler in Christiania.
Herr Buchhändler Andr. Fr. Höst 2
für: Herrn Mag. Dr. Cronholm in Malmö 2 Exempl.
Herr Buchhändler H. C. Klein 2
für: Herrn G. Plaug, Cand. phil.
die theologische Bibliothek.
Herr Buchhändler C. A. Reitzel 4

Krakau.

Herr Buchhändler D. E. Friedlein 1
für: Herrn Goleberski, Anwalt beim Tribunal.

Landshut.

Löbl. Krüll'sche Univ. Buchhandlung 1
für: Herrn Appellationsgerichts-Accessist v. Hessling.

Langensalza.

Herr Buchhändler Körner 1
für: Herrn Conrector Dr. Karl Schramm.

Leipzig.

Herr Buchhändler F. A. Brockhaus 2
Löbl. Dyk'sche Buchhandlung 1
Herr Buchhändler C. L. Fritzsche 1
für: Herrn Professor Dr. Niedner.
Löbl. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 2
für: die Stadtbibliothek.
Ungenannt.
Herr Buchhändler K. Fr. Köhler 4

für: Herrn Hofrath Otto in Dorpat.
die Universitätsbibliothek daselbst.
Ungenannt.

Herr Buchhändler Jul. Klinkhardt 1

Herr Buchhändler C. H. Reclam sen. 2
für: Herrn Ober-Landesgerichts-Assessor Lobedan in Naumburg.
— Gymnasiallehrer Passow in Meiningen.

Herren Buchhändler Gebr. Reichenbach 1
für: Herrn Dr. C. Rössler.

Herr Buchhändler Ludw. Schreck 1
für: Herrn W. Nemeth, Buchhändler in Kronstadt.

Herr Buchhändler Leop. Voss 2
für: Herrn Professor Dr. Drobisch.
die Universitätsbibliothek.

Lemberg.

Herr Buchhändler Joh. Millikowsky 2
für: Herrn Domvicar Mich. Formanyos.
die Ossolinski'sche Bibliothek.

Liegnitz.

Herr Buchhändler C. E. Reisner 1
für: Herrn Diaconus Peters.

Lintz.

Herren Buchhändler Fr. Eurich u. Sohn 1
für: die Stiftsbibliothek in Kremsmünster

London.

Herren Buchhändler A. Asher u. Comp. 13

Herren Buchhändler Williams u. Norgate 13

Lübeck.

Löbl. von Rohden'sche Buchhandlung 1

Luxemburg.

Herr Buchhändler G. Michaelis. 1
für: Herrn Pastor Drischel.

Magdeburg.

Herr Buchhändler W. Heinrichshofen 1
für: Herrn Rector Bracker in Hundisburg.

Löbl. Rubach'sche Buchhandlung 2
für: Herrn Criminaldirector, Oberlandesger. Rath Fritze.
die Stadtbibliothek.

Mailand.

Herr Buchhändler Joh. **Meiners** u. **Sohn** 2
Herren Buchhändler **Tendler** u. **Schaefer** 2
für: Herrn **Marchese Gozzani** St. Georges in Turin.
— Abbate **Don Raimondi** in Mailand.

Marburg.

Löbl. **Bayrhoffer**'sche Universitätsbuchhandlung. . . 3
für: die Kurfürstl. Universitätsbibliothek.
Herrn Professor Dr. **Bayrhoffer**.
— — — **Franz Vorländer**.
Herr Buchhändler N. G. **Elwert** 1

Marienwerder.

Herr Buchhändler Alb. **Baumann** 3
für: Herrn Oberlandesgerichts-Rath **Scherres**.
die Bibliothek der Königl. Regierung.
die Bibliothek des Königl. Gymnasiums.
Herr Buchhändler E. **Levysohn**. 1
für: Herrn Referendar **Döring**.

Meiningen.

Herr Buchhändler W. **Blum** 1
Löbl. **Kesselring**'sche Hofbuchhandlung 1
für: die Herzogl. öffentliche Bibliothek.

Mitau.

Herr Buchhändler G. A. **Reyher**. 1
für: Herrn Professor Dr. **Strümpell** in Dorpat.

München.

Löbl. **Literarisch-artistische Anstalt** 2
Herr Buchhändler **Georg Franz** 1
für: die Bibliothek des Oberconsistoriums.
Löbl. **Palm**'sche Hofbuchhandlung 1
für: die Königl. Hof- u. Staatsbibliothek.

Münster.

Löbl. **Wundermann**'sche Buchhandlung 1
für: Herrn Regimentsarzt Dr. **Rudolph**.
Löbl. **Theissing**'sche Buchhandlung 1

Neisse.

Herr Buchhändler F. **Burckhardt** 1
für: Herrn Graf von **Reichenbach** auf Waltdorf.

Nordhausen.

Herr Buchhändler **Büchting** 1

Herr Buchhändler F. Förstemann 1
für: Herrn M. L. von Eberstein.

Nürnberg.

Herr Buchhändler J. A. Stein 1
für: die Gymnasialbibliothek.

Oldenburg.

Löbl. Schulze'sche Buchhandlung 1
für: die Grossherzogl. Oldenburgische Bibliothek.

Paris.

Herr Buchhändler A. Frank 2
Herren Buchhändler Degetau u. Comp. 1
für: Herrn Rehfeld.
Herr Buchhändler Klincksieck 6
für: Herrn Georg Herwegh.
la Bibliothèque Royale.
Herrn Victor Cousin, Pair de France.
— Ad. Lafont de Ladebas.
— Lerminier.
— Verny.

Pesth.

Herr Buchhändler Gust. Emich 1
für: Herrn Stancsics Mihaly.
Herr Buchhändler C. Geibel 1
Herr Buchhändler C. A. Hartleben u. Altenburger. . 3
für: Herrn Professor August v. Széchy.
— Director Cyrill von Horváth in Szegedin.
— K. K. Kämmerer Graf v. Zichy in Láng.
Herr Buchhändler Gust. Heckenast 1
für: Herrn K. K. Major Bein.
Herren Buchhändler Kilian u. Comp. 2
für: die K. K. Universitätsbibliothek.
Herrn Marton.
Herr Buchhändler Kilian sen. u. Weber. 3
für: Herrn Bartholomäus von Fischer, Profess. der Moral und Theologie.
— Jos. von Urmenyi, Königl. Rath und Obergespann.
— von Adamowics.

Petersburg.

Herren Buchhändler Eggers u. Comp. 2

für: Herrn wirkl. Staatsrath v. **Kranichfeld.**
Ungenannt.

Posen.

Herr Buchhändler E. S. **Mittler** 4
für: Herrn Regierungs-Assessor **Duncker.**
— — — **Edler.**
— — — **Besser.**
— Consistorialrath **Kissling.**
Herren Buchhändler Gebr. **Scherk** 1
Herr Buchhändler **Zupański** 1

Potsdam.

Herr Buchhändler **Ferd. Riegel** 1
für: Herrn Braueigner **Müller.**
Löbl. **Stuhr**'sche Buchhandlung 1

Prag.

Herren Buchhändler **Borrosch** u. **André** 1
für: Herrn Professor Dr. **Exner.**
Herr Buchhändler **Ehrlich** 2
für: Herrn Candidat der Medicin **Springer.**
— Dr. **Smetana.**
Herren Buchhändler **Kronberger** u. **Rziwnatz** 2
für: Herrn Professor Dr. **Bolzano.**
Ungenannt.

Presburg.

Herr Buchhändler C. Fr. **Wigand** 1

Quedlinburg.

Löbl. **Ernst**'sche Buchhandlung 1
für: Herrn Geheimerath **Hertel.**

Reichenbach.

Herr Buchhändler Fr. **George** 1
für: Herrn Candidat **Peinert** in Olbersdorf.

Riga.

Herr Buchhändler J. **Deubner** 2
für: Herrn Pastor Dr. **Martin Berkholz.**
— Bürgermeister Ritter v. **Timm,** Magnificenz.
Herr Buchhändler N. **Kymmel** 1

Rostock.

Herr Buchhändler F. L. **Schmidtchen** 2
für: Herrn Professor Dr. **Schmidt.**
Ungenannt.

Löbl. **Stiller**'sche Hofbuchhandlung 1

für: die Grossherzogl. Universitätsbibliothek.

Schaffhausen.

Löbl. **Hurter**'sche Buchhandlung 1

für: Herrn Decan **Benker** in Diessenhofen.

Schwäbisch-Hall.

Herr Buchhändler **Nitschke** 1

Schweidnitz.

Herr Buchhändler C. F. **Weigmann** 2

Solothurn.

Herr Buchhändler L. **Jent** 1

für: die Professorenbibliothek.

Speyer.

Löbl. F. C. **Neidhard**'sche Buchhandlung 1

für: die Bibliothek des K. Gymnasiums.

Stettin.

Herr Buchhändler L. **Saunier** 1

für: die Bibliothek des Königl. Gymnasiums.

St. Gallen.

Herr Buchhändler C. P. **Scheitlin** 1

für: die Stiftsbibliothek.

Stockholm.

Herr Buchhändler F. **Bonnier** 3

Strasburg.

Herren Buchhändler **Treuttel** u. **Würtz** 2

für: die Bibliothek des protestantischen Seminars.
Herrn **Colany**, Candidat der Theologie.

Herr Buchhändler **Levrault** 1

für: Herrn Professor **Willm**.

Stuttgart.

Herren Buchhändler **Beck** u. **Fränkel** 1

Herr Buchhändler Fr. H. **Köhler** 1

für: Herrn Diaconus **Kornbeck** in Marbach.

Löbl. J. B. **Metzler**'sche Buchhandlung 1

für: Herrn **Alexander Simon**.

Herr Buchhändler **Paul Neff** 2

für: Herrn Rechtsconsulent Dr. **Steudel**.
die Königl. Handbibliothek.

Herr Buchhändler **Rommelsbacher** 1

für: die Königl. öffentl. Bibliothek.

Thorn.

Löbl. E. Lambeck'sche Buchhandlung 1

Trier.

Löbl. Lintz'sche Buchhandlung 2
für: Herrn Ober-Amtmann Sulz.
— Dr. Montigny, Lehrer am Gymnasium.

Tübingen.

Herr Buchhändler L. F. Fues 8
für: die K. Universitätsbibliothek.
die K. Seminarbibliothek.
Herrn Professor Dr. Reiff.
— Stud. theol. Jaeger
— — — Schuster
— — — Schnitzer im Stift.
— — — Fricker
— — — Koestlin
Löbl. Zu Guttenberg'sche Sortimentsbuchhandlung 1
für: Herrn Pfarrer Zotz in Ahldorf.

Ulm.

Löbl. Stettin'sche Sortimentsbuchhandlung 1
für: Herrn Rechtsconsulent Dr. Göritz.

Utrecht.

Herren Buchändler Kemink u. Sohn 2

Wien.

Löbl. Fr. Beck'sche Univ. Buchhandlung 1
Herren Buchhändler Braumüller u. Seidel 16
Herren Buchhändler C. Gerold u. Sohn 6
Herr Buchhändler J. G. Heubner 1
für: Herrn Abt Altmann zu Goettweil.
Löbl. Jasper'sche Buchhandlung 1
Herren Buchhändler Kaulfuss Ww., Prandel u. Comp. 2
Herren Buchhändler Mörschner's Ww. u. Bianchi 2
Herr Buchhändler P. Rohrmann 3
für: die K. K. Hofbibliothek.
die K. K. Universitätsbibliothek.
Herrn Dr. Dworzak.
Herren Buchhändler Schaumburg u. Comp. 2
für: Herrn Baron Nicolaus Mattencloit.
Löbl. Fr. Volke'sche Buchhandlung 1
für: Herrn Hofrath v. Witteczek.

Herr Buchhändler J. B. Wallishauser 1
für: Herrn Baron v. Locella.
Herren Buchhändler Wimmer, Schmidt u. Leo . . . 3
für: Herrn Dr. med. Lederer.
— Edler von Hasner.
Ungenannt.

Wiesbaden.

Löbl. Friedrich'sche Buchhandlung 1
für: die Herzogl. Nassauische öffentl. Landesbibliothek.
Herr Buchhändler C. W. Kreidel 1
für: Herrn Collaborator Seyberth in Weilburg.

Wittenberg.

Löbl. Zimmermann'sche Buchhandlung 1
für: die Bibliothek des Gymnasiums.

Würzburg.

Löbl. Stahel'sche Buchhandlung 1
für: Herrn Rector Professor Dr. Franz Hoffmann.
Herr Buchhändler Ludw. Stahel 1
für: Herrn Rechtspraktikant Dr. Reder.

Züllichau.

Herr Buchhändler H. Sporleder 1
für: die Bibliothek der Realschule in Meseritz.

Zürich.

Herren Buchhändler Meyer u. Zeller 2
für: Herrn Dr. Mager.
— Professor Dr. Bobrich.
Herren Buchhändler Orell, Füssli u. Comp. 2
Herr Buchhändler Fr. Schulthess 2
für: Herrn Regierungsrath Hotz in Balchrist.
— Vicar Fries.